مجلة أبوليوس
المجلد 07 العدد 02 -جوان 2020
الصفحات: 77- 91

المرأة في أمثلة سيبويه المصنوعة: دراسة في الجنوسة اللغوية

Woman in Sibaweh's Patterned Examples: A Study in Gender Linguistics

أ. د. محمد أحمد أبو عيد*
قسم اللغة العربية وآدابها ، جامعة البلقاء التطبيقية- الأردن
abueid_mohammad@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2020/06/01 تاريخ القبول: 2020/06/08 تاريخ النشر: 2020/06/25

ملخص البحث:

سعت هذه الدراسة إلى الكشف عن تصور سيبويه لموقع المرأة في الثقافة العربية، وذلك وفق ما تظهره الأمثلة الصرفية والنحوية المصنوعة في "الكتاب." ينضاف لهذا السعي نظرٌ في كثير من مقولات المحدثين العرب بخصوص تهميش المرأة وإقصائها، عربياً، وعلى مستويي اللغة والثقافة.

هذا وتوزعت الأمثلة المصنوعة المنتخبة في موضوعة المرأة على محاور، هي:

-أمثلة الفصل.

-أمثلة التفوق الذكري.

-أمثلة المساواة.

على أية حال، فقد كشفت أمثلة سيبويه المصنوعة عن أن المرأة ظلت دون الذكر على مستوى الفعل اللغوي والثقافي، وبعبارة أخرى، ظل الذكر مركزاً، وبقيت المرأة حبيسة الهامش.

الكلمات المفتاحية: المرأة، الأمثلة المصنوعة، سيبويه، العربية، الجنوسة.

Abstract:

This study investigates Sibaweh's conception of the image of women in Arabic culture, according to chosen morphological and syntactic examples. It also seeks to explore the opinions of Arab modernists on behalf of woman inferiority on cultural and linguistic levels. Those examples are distributed at different scales: male-controlled and separation examples (biology and sociology) and equality.

However, this study has come up with an image, which considers women as only body figure, which is culturally and linguistically dead.

KeyWords: Woman; patterned example; Sebaweh; sexism; Arabic.

.

* المؤلف المراسل

مقدمة:

ترمي هذه الورقات إلى الكشف عن تصور سيبويه لموقع المرأة في الثقافة العربية، وذلك، وفق ما تظهره الأمثلة الصرفية والنحوية المصنوعة في "الكتاب"؛ فالأمثلة المصنوعة، وبما هي إنتاج لغوي من لدن سيبويه، إنما تعكس تصوره لموقع المرأة في الثقافة، إذ الإنتاج اللغوي، وفق اللسانيين الاجتماعيين، لا مناص من أن يمثل ثقافة المجتمع وفكره.

وإذا كانت الدراسة تسعى للكشف عن موقع المرأة في ثقافة سيبويه، فإنها تضيف لذاك السعي جهداً آخر ينظر في كثير من مقولات المحدثين العرب بشأن تهميش المرأة وإقصائها في اللغة والمجتمع.

* **الإطار النظري للدراسة:**

- **المرأة والتحيز عبر الثقافات:**

مارست الثقافات الإنسانية تحيزاً ضد المرأة في كل الأعصر والأماكن؛ فالثقافة اليونانية القديمة، بما تنطوي عليه من أعمال أدبية وأسطورية ودينية وقانونية وتربوية، احتفلت بالذكر مركزاً، في حين جعلت الأنثى حبيسة الهامش[1]، وخير شاهد على ذلك أن النساء من الطبقة الدنيا في جمهورية أفلاطون ظللن من مقتنيات الزراع والعمال، حالهن في ذلك كحال الأرض والمنزل[2].

وبقيت المركزية الذكرية في العصر الحديث وجهاً ظاهراً للنشاط الإنساني[3]، فما مضى من القانون التشريعي الفرنسي نصَّ على أن "الأولاد والمجانين والقصر والنساء ليسوا بمواطنين"[4].

وعلى ذلك، صار للمركزية الذكرية شرعية تصعب مقاومتها؛ فهي شرعية أُلْبِسَت ثوباً دينياً[5]، مثلته بعض التفسيرات للنصوص المقدَّسة؛ وكذلك، نهضت بالشرعية الذكرية اعتبارات تاريخية، تستند إلى أن الذكر صانع الأحداث وهو الفاعل التاريخي؛ وجرى التكلم، أيضاً، عن شرعية طبيعية[6]، يمثلها ما يُزْعَم من تفوق الرجل على المرأة، بيولوجياً.

إن هذا الواقع من الهيمنة الذكرية على النشاط الثقافي للمجتمعات دفع ببعض الدارسين لمحاولة التصدي له؛ بنقد النظام البطريركي (الأبوي) "Patriarchal" ومراجعته[7]، وصولاً من هذا النقد إلى المساواة؛ بما هي غاية البحث الجنوسي[8].

- **الجنوسة اللغوية: الأصول المعرفية.**

"الجنوسة" مقابل عربي للمصطلح الأجنبي Sexism[9]، ويُدَلُّ على مفهومه بغير مصطلح من مثل: "Femenizm" النسوية، و "Genderizim" الجندرة، و"Masculazim" الذكورة، و "Feminology" دراسات المرأة[10].

وقد تشكلت الجنوسة والجنوسة اللغوية في سياق معرفي معقد، يسعى في كل الثقافات لنقض مركزية المركز[11]، ليصل من وراء النقد إلى بنى تعددية لا تقوم على فكرة المركز والأطراف؛ وعلى ذلك، تكون الإطاحة بالمركز قاسماً مشتركاً بين تيارات فكرية ومعرفية متعددة؛ منها: تيار ما بعد الاستعمار[12]، ويهدف إلى زعزعة الرؤية الإمبريالية للعالم، والإطاحة بالمركز الاستعماري الغربي المتحكم بالشعوب والناهب لثرواتها[13]. ومن تلك التيارات "التثاقف" أو تيار التنوع الثقافي، ويتقاطع وتيار ما بعد الاستعمار في السعي لخلخلة الهيمنة الثقافية للغرب على العالم، وصولاً إلى ثقافة عالمية متنوعة ومتصالحة، تنتصر لكل المستثنيين من القوة "Powerless"، كالعبيد والنساء والأطفال[14].

ومن ذلك الماركسية الغربية، فهي ترنو لنقض الهيمنة البورجوازية المادية والثقافية على الجماهير الكادحة والمهمشة[15]. وفي الإطار ذاته يظهر

تيار التبيوء والنقد البيئوي ليفضحا هيمنة البشر على الحيوان والطبيعة، سعياً منهما لإنسان أكثر تصالحاً مع ما حوله من مظاهر[16].

وتأتي الجنوسة، كذلك، نقضاً لمركزية المركز؛ إذ تنشد الإطاحة بالذكر مركزاً، والخروج بالأنثى من الهامش، وهو ما قاد الجنوسيين إلى ضرب من الربط التنظيري بين الجنوسة وتيارات فكرية مناهضة للمركزية من مثل الليبرالية[17] والاشتراكية[18]، ولذا فإن الجنوسة فعل مقاوم للاستعمار والإمبريالية[19]؛ والإطاحة بالمركزية الذكرية فعل ما بعد حداثي[20] (Post-modernism)، يطيح بكل ما هو عنصري واستعماري وصهيوني[21].

ويرى البيئويون أن المقاومة الجنوسية لمركزية الذكر هي كالمقاومة البيئوية لهيمنة البشر على الطبيعة؛ فالإنسان حين يقسو على الحيوان يصدر عن مركزية تقوم على التخالف النوعي لا الأخلاقي، وهو ذات التخالف الذي يصدر عنه من يهمش الأنثى[22]، وعليه، فالبيئويون والجنوسيون مقاومون لفعل عبودي واحد.

إن ما سلف ليوطد النظر إلى الجنوسة بوصفها حقلاً بينياً معقداً[23]، تتشابك على أرضه معارف وتيارات فكرية متغايرة، وهو ما دفع بالجنوسيين إلى استلال بعضٍ من مصطلحاتهم من معارف أخرى؛ كما في: الشوفينية الذكورية "Male chauvinism"[24]، والاستعلاء الذكوري "Male supremacy"[25]، وإبطال الاسترقاق "Abolition"[26].

إن الجنوسة تعمل على خلخلة التصنيفات غير البيولوجية للبشر بوصفهم ذكوراً وإناثاً[27]، وتعمل، كذلك، على فضح هياكل الهيمنة والاستبداد الذكوري وإعادة الاعتبار للآخر الأنثوي المهمش والمقهور[28].

من هنا تسعى الجنوسة، أيضاً، للانقلاب على الهوية الجندرية التقليدية (Gender Identity) واستبدال هوية أخرى بها، فالهوية التقليدية للجندر تشمل كل ما نحس أنه ينتمي لنوعنا، بغض الطرف وصرف النظر عن المقولات البيولوجية؛ أما الهوية البديلة فتجاوز الفجوة الجندرية "Gender Gap"، بما هي فجوة لغوية وثقافية[29]، لتتأسس الهوية على التمايزات البيولوجية، وحدها.

إن هذا الفصل بين الهويتين الجندريتين للذكر والأنثى اتكاءً على المقولات البيولوجية، فقط، وإن كان، في نظر كثير من الجنوسيين، ينجز المساواة، إلا أنه في نظر جنوسيين آخرين دون ما يسعون إليه، فهؤلاء سلكوا درباً متطرفاً في مقاربة الأمر؛ بالسعي لاستبدال المركزية الأنثوية بالذكرية[30]، وسبيلهم إلى ذلك لا يكون إلا بتحطيم الأسرة، بوصفها منتجاً ذكورياً يعمل على قهر المرأة وتهميشها؛ ومجاوزة ذاك المنتج تقتضي امرأة تفوق الرجل، رقياً وقدرة وجمالاً[31].

على أية حال، فقد ظلت الأفكار المتطرفة في تيار الجنوسة دون الانشغال بها في المستويات الأكاديمية الرصينة[32]، ومن هنا، فإن ما يلتفت الدارس الحالي إليه من النظر الجنوسي يظل في حدود المعرفة العلمية الموضوعية المتمثلة بتيارات مقدَّرة، كالنقد النسوي (Feminist Criticism)، بوصفه مقاربة للنص الأدبي من وجهة نظر جندرية[33]، واللسانيات النسوية (Feminist Linguistics)، بما هي حفريات في ما يربط اللغة بالجنس، وبما البحث اللغوي الجنوسي فرع على اللسانيات الاجتماعية.

فاللسانيات الاجتماعية، بتناولها للعلاقة بين اللغة والجنس، إنما ترصد علاقات التأثر والتأثير بين اللغة وثقافة المجتمع وفكره، بما في التناول من

خروج على مقولات اللسانيين النظريين التي حصرت مهمة اللسانيات بدراسة النظام اللغوي معزولاً عما حوله من ظواهر، سواء في ذلك أكانت هذه المقولات تخص أعمال اللسانيين السلوكيين في المثير والاستجابة[34] ؛ أم تصف تنظيرات التوليديين التحويليين في "السامع المثالي"[35].

إن العمل اللساني الاجتماعي، بتأمله المعمق في ما يربط اللغة بالجنس، ينقض التصورات المصطنعة والمتطرفة للسانيين النظريين، ويرجع باللسانيات إلى طبيعتها الإنسانية؛ فالبعد الثقافي والاجتماعي للغة هجر للتأطير النظري الجاف للسانيات. واللسانيات الاجتماعية تلتفت، أولاً، للغة بوصفها سلطة (Power)، يمارس بها المجتمع تهميشه للأنثى وسطوته عليها[36].

من جانب آخر، فإن النظر اللساني الاجتماعي في ما بين اللغة والجنس من علائق يرفد اللسانيات النظرية بمعلومات من الميدان، تسهم في تطوير النظرية اللغوية من حيث كفايتها الوصفية والتفسيرية، وهو ما نوَّه إليه هدسن Hudsun من أن اللسانيات الاجتماعية لا مناص من أن تعود على اللسانيات النظرية بالنفع[37].

ولعل من لطف الإشارة في هذا السياق أن نُذَكّر بما جاء عند مسكويه، من التكلم على ما بين اللغة والمجتمع من وشائج، قال مسكويه: "السبب الذي احتيج من أجله إلى الكلام، أن الإنسان الواحد لما كان غير مكتفٍ بنفسه في حياته ولا بالغ في حاجاته في تتمة بقاء مدته المعلومة وزمانه المعد المقسوم، احتاج إلى استدعاء ضروراته في مادة بقائه من غيره، ووجب شريطة العدل أن يعطي غيره عوض ما استدعاه منه بالمعاونة"[38].

* **الدراسات السابقة:**

ليست الجنوسة اللغوية بحثاً شكلياً في العلاقة بين اللغة والجنس، بل إن أظهر ما يميز هذا النمط من الدراسة هو ذلك الموقف الفكري من هذه العلاقة؛ فالجنوسيون يسعون من وراء مقاربتهم إلى إنجاز المساواة اللغوية والاجتماعية، أو الحد من الوطأة الذكورية على اللغة والثقافة.

وعلى ذلك، فإن الدراسات العربية التي تناولت علاقة اللغة بالجنس، من الناحية الشكلية، قديمة وكثيرة، لكنها ليست جنوسية، ولا تأتي في إطارٍ من الدراسة اللسانية الاجتماعية، بل هي دراسات محايثة للنظام اللغوي في العربية؛ مثل ذلك من دراسات الأقدمين ما صنفه أبو بكر الأنباري (328هـ) وابن التستري (361هـ) وابن جني (392هـ) من مؤلفات، جاءت بعنوان: "المذكر والمؤنث، وكذلك مصنف أبي البركات الأنباري (577هـ)، الموسوم بـ: "البُلْغة في الفرق بين المذكر والمؤنث".

ومثل ذلك ما ألَّفَهُ المعاصرون من دراسات للشكل اللغوي، كما في: "ظاهرة التانيث في اللغة العربية واللغات السامية، دراسة لغوية تأصيلية (1986)" لإسماعيل عمايرة؛ ودراسة حامد قنيبي: "مدخل لدراسة المؤنثات السماعية، تاء التأنيث والألفاظ الدخيلة (1986)"، وكذلك دراسة إبراهيم بركات: "التأنيث في اللغة العربية (1988)".

أما الجنوسة اللغوية فموطن ظهورها الغرب، وسعت كالجنوسة العامة لخلخلة الهيمنة الذكورية على اللغة بما هي بنية ثقافية واجتماعية؛ ولعل من أعتق ما كتب، غربياً، في الموضوع كتاب: "اللغة والمرأة" لأوتو جسبرسن "Jesperson"[39]، وتالياً له ظهرت آلاف الدراسات حول اللغة والجنس[40].

أما على مستوى الدرس الجنوسي عند العرب، فالدراسات معدودة، ومن ذلك مؤلف لنوال السعداوي بعنوان: "الأنثى هي الأصل" (1971)، وفيه سعت السعداوي لنسف مقولات اللغويين العرب في أصلية التذكير وفرعية التأنيث[41]، واستبدال المركزية الأنثوية بالذكرية[42]، ولذا، فإن دراسة السعداوي ما هي إلا محاولة للانقلاب اللغوي والثقافي[43]؛ ولعل هذا التيار من الجنوسة يعود بنا إلى نمط من التطرف الجنوسي عند بعض الغربيين[44]، وهو نمط صنفناه، سابقاً، على أنه بعيد المدارات عن الدراسات الأكاديمية الرصينة، كما أنه، وفق ما ترى الدراسة الحالية، يناقض ما انعقد عليه الدرس من سعي للمساواة؛ فاستبدال المركزية الأنثوية بالمركزية الذكورية ليس إلا ضرباً من تثبيت الفكرة القائلة بالمركز والأطراف، وهي فكرة لا تنسجم وما عليه الحال من أن الجنوسة تيار من مجمل تيارات، يجمعها ما تسعى إليه من نقض المركزية.

ومن المحاولات الأكاديمية الرصينة ما ألَّفه أحمد مختار عمر بعنوان: "اللغة واختلاف الجنسين (1996)"، وفيه درس كثيراً من أنماط التحيز للذكر في العربية وفي لغات أخرى[45]، دون أن تجري الدراسة في سياقٍ من ثقافة المجتمع وفكره.

هذا، وصنف عبد الله الغذامي مؤلَّفين في الجنوسة، جاء الأول منهما بوسم: "المرأة واللغة" (1997م)، والكتاب يذكرنا بكتاب أوتويسبرسن عنواناً، وفيه نقد الغذامي الفحولة في المؤسسة اللغوية العربية، بما تشتمل عليه من تهميش للأنثى مثّله غيابها عن صناعتي اللغة والكتابة[46].

أما ثاني المؤلفات، فَوُسِمَ بـ: "ثقافة الوهم" (2000م)، وفيه وقف الغذامي عند حكايات مأثورة، تجعل من الأنثى مركز الحبكة، لتؤسس، لاحقاً، لصورة نمطية وهمية عن المرأة[47].

وبرغم أن الباحث الحالي لا يتفق والغذامي في ما ذهب إليه من مغالاة في توصيف المركزية الذكرية في بعض من المواقع اللغوية والثقافية، إلا أن الدراسة تنظر لمؤلفَي الغذامي على أنهما من أخطر الدراسات العلمية الرصينة في الدرس الجنوسي عند العرب.

هذا ودشنت الكاتبة زليخة أبو ريشة جهوداً في الجنوسة اللغوية عبر كتابين، الأول وسمته بـ: "اللغة الغائبة، نحو لغة غير جنسوية (1996)، والثاني وسمته بـ: "أنثى اللغة، أوراق في الخطاب والجنس (2009)، والكتابان ينطويان على طيف من المقالات الصحفية وأوراق العمل في غير مؤتمر. ويأخذ الدارس الحالي على "أبو ريشة" غياب الصرامة العلمية والأكاديمية عن بعض مما كتبت حول الجنوسة اللغوية، وفي الوقت نفسه تتفق الدراسة الحالية مع الكاتبة في نقدها لندرة الدراسات العربية الجنوسية[48]، كما وتجدد دعوتها لتدشين معجم خاص بالأدبيات النسوية العربية[49].

ومن الجنوسة اللغوية ما خطه عيسى برهومة بعنوان: "اللغة والجنس، حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة" (2002)، لكن الكتاب ظلّ حبيساً لكثير من المباحث التقليدية في المؤنث والمذكر، دون حفر فيما يربط اللغة بالجنس، بوصفها، أي: اللغة، منتجاً ثقافياً واجتماعياً.

ومن الدراسات اللافتة للتنبه بحث خطته أنسية خزعلي، ووسمته بـ: "اللغة العربية والجنوسة" (2008)، وفيه جعلت الباحثة اللغة واستعمالاتها بريئة من الهيمنة الجنسية لجندر على آخر[50]، وزعمت الباحثة كذلك أن التكلم عن الهيمنة الذكرية يفتقر إلى الأدلة من داخل النظام اللغوي[51]. والباحث الحالي لا يتفق وهذا التوجه في التطرف الآخر، أي التطرف عند غير الجنوسيين، إذ هم

يفصلون فصلاً واضحاً بين اللغة وإطارها الاجتماعي، مع ما في ذلك من مجافاة للحقائق العلمية من أن اللغة كيان اجتماعي لا يمكن لها إلا أن تؤثر بالمجتمع وتتأثر به.

هذا، وخط الباحث الحالي دراستين في الجنوسة اللغوية، جاءت أولاهما بعنوان: "التحيز الجنسي على مستوى ألقاب الوظائف في لغة الصحافة الأردنية" (2008)، وناقشت بُنى التحيز والمساواة في اللغة الإعلامية المعاصرة[52]؛ في حين، جاءت الأخرى بعنوان: "ذكورة اللغة الشارحة في كتابات علماء العربية القدماء" (2010)، لتكشف عن فيضٍ من الهياكل المتحيزة للذكر في لغة التراث النحوي[53].

وعلى ذلك كله، تنماز الدراسة الحالية عن مجمل الدراسات السابقة في أنها:

- تتناول صورة المرأة في أمثلة سيبويه المصنوعة، مع ما ينطوي عليه مثل هذا التناول من سبر للأبعاد الاجتماعية والثقافية لمكانة المرأة في ثقافة سيبويه.
- تقارب الدراسة أمثلة سيبويه، على هدي مما استقر من معارف لسانية: اجتماعية وجنوسية؛ فالمأمول الكشف عن الأمثلة المتحيزة وفضحها، وصولاً إلى الحد من الهيمنة الذكرية على اللغة والثقافة.
- إن التكلم عن أمثلة للتحيز في البنية الثقافية للغة، لا يقود الدراسة إلى تعميم ذلك التحيز على المظاهر اللغوية والثقافية كافة، بل يقودها لتقرير حقيقة الغلبة الذكورية لغة وثقافة، دون أن تجاوز الدراسة أمثلةً نادرةً تشي بمعارضة الهيمنة الذكرية.
- لعل تناول الأمثلة المصنوعة في كتاب سيبويه، بما هو الكتاب الأقدم ظهوراً في الثقافة النحوية، يكون فاتحة لدراسات أخرى تكشف عن مزيد من التحيز أو مزيدٍ من المساواة في لغة النحو في ما بعد سيبويه.

*** المرأة في أمثلة سيبويه المصنوعة/ الدراسة التطبيقية:**

تعرض الدراسة في ما يتبع من ورقات لجوانب مما جاءت عليه الصورة الثقافية للمرأة في أمثلة سيبويه المصنوعة، وعلى ذلك، فإن ما يجيء من عنوانات إنما يظهر صورة كلية للمرأة عند سيبويه، دون الاتكاء، مسبقاً، على افتراض التحيز الكامل للذكر والتهميش المطلق للمرأة.

*** أمثلة الفصل: التحيز والبيولوجيا الحيوية والثقافية:**

سعت أمثلة سيبويه المصنوعة نحو الفصل بين الرجل والمرأة، تبعاً لما هو كائن في الواقع غير اللغوي (الطبيعة)، ولذا فإن ما جاء به "أبو بشر" من أمثلة تخص الأنثى دون الرجل، لا يفهم، عامة، على أنه خروج عن المساواة اللغوية والثقافية، بل إن جزءاً منه تصوير من اللغة للواقع أو لما هو كائن في الطبيعة من فصل بين الذكر والأنثى في الخصائص الحيوية.

ومن ذلك أن تُخَصّصَ ألفاظ للأنثى، كما في: كاعب وناهد وحائض وطامث وضامر... فالحائض وأشباهه في كلامهم صفة شيء، والشيء مذكر، فكأنهم قالوا: هذا شيء حائض، ثم وصفوا به المؤنث كما وصفوا المذكر بالمؤنث، فقالوا رجل نُكحة، إذ زعم الخليل أنهم حين قالوا حائض فإنه لم يخرجه

على الفعل، والمراد ذات حيض ولم يجئ على الفعل[54].

ومنه قولهم: "مرضع"، فهم أرادوا ذات رَضاعٍ، ولم يُجْرِها على أرضَعْتُ ولا ترْضِعُ، فإذا أرادوا ذلك قالوا: مُرضعةٌ، و"تقول هي حائضة غداً لا يكون إلا ذلك، لأنك إنما أجريتها على الفعل، على هي تحيض غداً[55]. إن التخصيص اللغوي لألفاظ الأنثى وقع بسبب من التخصيص الحيوي لمثل هذه الصفات، فهي خصائص أنثوية، مطلقاً، ولأن اللبس فيها مع المذكر ممتنع، عادوا باللفظ إلى الأصل المفترض فسبكوه بالبنية الذكرية.

على أية حال، فإن التحيز، هنا، ليس على مستوى اللفظ، فاللفظ أنثوي جذراً واستعمالاً، لكن التحيز وقع على مستوى الشكل الصرفي؛ فردُّ الألفاظ الأنثوية السابقة إلى بنية ذكرية إنما هو توطيد للفكرة اللغوية والثقافية القائلة بأصلية الرجل وفرعية المرأة، فالبنية الصرفية الأنثوية ليست أصلاً، بل هي فرع على الأصل المذكر، يلتجأ إليها حين يلتبس المذكر بالمؤنث. أما إن امتنع الالتباس فتجيء اللغة على أصلها مذكرة.

وفي ظني أن الأمثلة: مرضعة وحائضة... لم تجئ لأنها جرت على الفعل، أو انتقلت صفتها من الثبوت إلى التنقل؛ بل هي أمثلة تمردت على ما استقر في الأذهان من أصلية التذكير وفرعية التأنيث، وبتمردها هذا صار التخصيص فيها على المستويين المعجمي والصرفي، أو قل صارت فيها اللغة مطابقة للطبيعة.

وبخلاف ذلك يجئ الوزن "نُكَحَة" وزناً خاصاً بالرجال، ودالاً على المبالغة في فعل النكاح، وهو فعل لا يقع إلا من الرجال، والتكثير منه زيادة في معنى الرجولة، التي هي فاعلة، بخلاف الأنوثة المفعول بها.

وهكذا قادت البيولوجيا الحيوية إلى فصل اجتماعي وثقافي؛ فخصص العقل العربي سمات ثقافية واجتماعية للرجل وسمات أخرى للمرأة؛ مما اقتضى أن تخصص بنى لغوية محددة للمرأة دون الرجل، كما في قولهم: حَلاقِ وفجارِ[56]، وكما في: يا خباثِ ويا لكاع، منادى وغير منادى، فهذا اسم للخبيثة وللكعاء...[57]، وكذلك حذام ورقاش اسماً للمرأة[58]، لا بل إن البنية "فعالِ" راحت تدل على المؤنث من الحيوان، كما في جعار وقثام اسماً للضبع، فهي جاعرة، وهي تقثم، أي تقطع[59]، ومن المعلوم أن الضبع مؤنث لغة في أكثر كلامهم[60]، وأن كنيتها عندهم أم عامر[61].

وجاءت أمثلة الترخيم عند سيبويه دالة على المؤنث، كما في: يا شا ارجُني ويا ثبُ أقبلي، إذا أردت شاة وثبةً[62]، ويا مرجان أقبلي في مرجانة[63]، وكذا، يا رَعْشَنَ أقبلي، ويا سِعلا أقبلي في: "رعشنة وسعلاة"[64]، وكأنَّ أبا بشر بأمثلته هذه، يبوح بما تحظى به الأنثى من خصوصية التدليل.

وكذلك نص سيبويه على أن "رزان" لفظ أنثوي، فالرزين من الحجارة والحديد، والمرأة رزان، فرقوا بين ما يُحْمَل وبين ما ثَقُل في مجلسه فلا يَخِفُّ، وهي إشارة تحمل تصوراً عربياً يخص المرأة في جسدها. ومثله "حصان"، إذ يقولون: امرأة حصان، وبناء حصين، فرقوا بين البناء والمرأة، إذ أرادوا أن يخبروا أن البناء محرز لمن جاء إليه، وأن المرأة محرزة لفرجها[65].

وبفعل البيولوجيا الثقافية، راح العربي يفصل المذكر عن كل ما هو مؤنث تجنباً للالتباس؛ ومن ذلك أن سيبويه ينص على أنه "لا يجوز أن تحذف الهاء وتجعل البقية بمنزلة اسم ليست فيه الهاء، إذا لم يكن اسماً خاصاً غالباً، من قبل أنهم لو فعلوا ذلك التبس المؤنث بالمذكر، وذلك أنه لا يجوز أن تقول

للمرأة: يا خبيثُ أقبلي، وإنما جاز في الغالب لأنك لا تُذكِّر مؤنثاً ولا تؤنث مذكراً[66].

وقصد الفصل هو ما جعل العربي يقحم العلامات التمييزية بين المذكر والمؤنث في كثير من المواضع، وعلى سبيل التمثيل فإن كل مؤنث جاء على ثلاثة أحرف تصغيره بالهاء، من مثل قولنا في "قدم": قُديمة، وفي "يد": يدية، فإدخال الهاء، أعلاه، يفرق المذكر عن المؤنث، وفق تعبير الخليل[67]. "فأنت لو سميت امرأة قدماً لم تصرفها كما لم تصرف عَناقَ"[68].

ومن الفصل ما جاء في "الكتاب" في باب "أحوال الحروف التي قبل النون الخفيفة والثقيلة"، فـ "الخفيفة ساكنة والثقيلة نونان، الأولى منهما ساكنة والحركة فتحة، ولم يكسروا فيلتبس المذكر بالمؤنث"[69].

على أية حال، فإن الفصل بين المذكر والمؤنث بعلامة لغوية للمؤنث وبلا علامة للمذكر لا يفضي بالضرورة إلى القول بالأصل والفرع؛ يعضد هذا أن اللسانيات المعاصرة تفصل بين المكونات اللغوية بمقياس الوسم "Markedness"، إذ إن بعض الصيغ تتخالف مع صيغ أخرى بعلامات خاصة، ليطلق على الصيغ الأولى "الصيغ الموسومة" "Marked"، في حين إن الصيغ الأخرى تعرف بالصيغ غير الموسومة "Unmarked"، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الصيغ غير الموسومة ليست هي الأصل بالمفهوم التاريخي، بل إن هذا الفصل لا يجاوز حقيقة أن ثمة صيغتين، أحدهما أقل تعقيداً من الأخرى[70].

* **أمثلة التفوق الذكوري:**

لم تقف أفكار التحيز في "الكتاب" عند حدود الفصل اللغوي والثقافي بين الرجل والمرأة، بل جاوزت ذلك إلى مناطق ظهرت فيها غلبة الرجل على المرأة.

فقد ظلَّ الرجل الأكثر حضوراً في أغلب الأمثلة، لا بل إنه حضر وحيداً في أبواب بعينها، كما في باب النداء، إذ جاءت أمثلة الباب لتحكي عن الذكر، فحسب: يا عبدَ الله ويا أخانا[71]، ويا زيد الطويل[72]، ويا أخانا زيداً[73]، ويا زيدُ زيدُ الطويل[74] ويا زيدُ وعبدَ الله[75] ويا عمروُ والحارث[76] ويا أيها الرجلُ وزيدُ[77].

وغلبة الذكورة على أمثلة الكتاب يظهرها التكرار لأمثلة من مثل: رأيت المسلمين ومررت بالمسلمين[78]. وأما زيدٌ فسلام عليه وأما الكافر فلعنة الله عليه[79]؛ فالمحكي عنه ذكر، وأما الأنثى ففي بيت الحريم اللغوي.

على أية حال، فإن في الأمثلة المرصودة، أدناه، جوانب من التحيز، نعرضها على نحو من:

- **غلبة الضمير المذكر:**

يرى الغذامي أن الضمير المهيمن على العربية ضمير مذكر[80]؛ وتصديقاً لذلك، جاءت الغلبة الذكورية جلية في ما جاء به سيبويه من أمثلة مصنوعة[81]:

- هلك القوم حتى زيداً أهلكته.
- أتيتُ القومَ أجمعين حتى زيداً مررت به.
- لقيتُ القومَ كلّهم حتى عبد الله لقيته.

وكذا، فإن الغلبة الذكورية تظهر فيما مثل به سيبويه على أقسام الأفعال: "فأما بناء ما مضى فذهب وسمع ومَكُثَ وحُمِدَ، وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك أمراً: اذهب واقتل واضرب، ومخبراً: يقتُلُ

ويذهَبُ ويضرِبُ ويَقتُل ويُضرَبُ[82]، و "هو يرمي ويغزو ويخشى"[83].

إزاء ذلك، حضر الضمير المؤنث في أمثلة قليلة الورود، كما في:

- أزيداً ضربتُ جاريتين يحبهما[84].

إن اللغة لا تحظر أفعالاً من مثل: "تعمل" و"تقرأ" و"تقاتل"[85]، لكن المُنْتج اللغوي، وهو هنا سيبويه، يجسدن ذهنية ذكورية، فيجيء الرجل في أمثلته فاعلاً ومخاطباً ومحكياً عنه.

- **الملكية الذكرية:**

ومما يتصل بالمركزية الذكرية أن تجيء الأمثلة المصنوعة في كتاب سيبويه لتحكي عن ملكية الرجل للمرأة كما تحكي عن ملكيته لأشياء أخرى:

- ذهب نساؤك[86].
- عندي غلام وقد أتيتُ بجارية فارهين[87].
- مررت برجلٍ مائة إبله[88].

أما ملكية المرأة لغيرها فظهرت في سياقات الاستعباد[89]:

- ذهبت عبدُ أمِّك.
- هذه عبدُ زينب.

مع التنبه إلى أن المثالين، أعلاه، لا ينجزان الصحة القواعدية، وفق ما تكلم عنه سيبويه[90]، وبرغم ذلك فإن الشاهد الاجتماعي واضح فيهما.

- **غلبة الذكورة على الأسماء والكنى:**

ومن المركزية الذكرية أن تجيء أكثر الأسماء والكنى في "الكتاب" دالة على الذكور:

- زيدٌ أبا بشر أم أبا عمرو[91].
- كنيتُ زيداً أبا عبد الله[92].
- قد علمت أأبا زيد تكنى أم أبا عمرو[93].
- ظنّ عمروٌ خالداً أباك[94].

ومثل ذلك كثير جداً، وفي المقابل، نَدُر الذِّكرُ لأسماء الأنثى وكناها، بل إن ظهورها ظل متعلقاً بالرجل:

- ما أبو زينب ذاهباً[95].
- هذه هندٌ امرأة زيد[96].

- **مركزية "الذكر" والعلاقات القرابية:**

طغت الذكرية على ما جاء في الكتاب من ألفاظ القرابة:

- عبد الله أخوك[97].
- ما زيدٌ كريماً ولا عاقلاً أبوه[98].

أما ألفاظ القرابة الأنثوية، فقل ذكرها:

- من كانت أمُّك[99].
- هذه هند بنتُ زيد[100].

مع التنبه، إلى أن ظهورها النادر إنما ظل يحكي عن تبعيتها للرجل المركز.

- **الرجل ومركزية الخصائص:**

وسمت البيولوجيا الثقافية الرجل بخصائص، جعلت منه مركز القوة قياساً للمرأة، وهذه أمثلة مصنوعة من كتاب سيبويه تظهر ذلك:

- هو أشجع الناس رجلاً[101].
- أتاني رجل قوي[102].
- مررت برجل أسد شدة[103].
- كرم الرجل[104].
- هو خيرٌ منك أباً[105].
- كريم الأب[106].
- أنت الرجل علماً وديناً[107].
- أنت الرجل فهماً وأدباً[108].
- هذا الحسن الوجه[109].
- مررت برجل جميل[110].
- كان زيدٌ حليماً[111].

- هذا رجل عاقل لبيب[112].
- ويحه فارساً[113].
- رأيتُ زيداً الصالح[114].
- علمت زيداً الظريف[115].

فالرجل، وفق المخيال العربي، هو الشجاع الكريم العاقل الخلوق الحليم الفارس الصالح، هذا في ما جاء من خصائص معنوية، أما جسداً فيجمع بين القوة والجمال، وذلك بخلاف المرأة، فجسدها جميل لكنه ضعيف، ولعل سيبويه أجمل هذه الخصائص بقوله معلقاً على المثالين المصنوعين[116]:

- نعم الرجلُ عبدُ الله.
- مررت برجلٍ رجلٌ أبوه.

فالرجولة، هنا، "إذا أردت معنى أنه كامل"[117]، وهو ما بسطه أبو بشر في موضع آخر: "يقول الرجل: أتاني رجلٌ يريد واحداً في العدد لا اثنين... ويقول أتاني اليومَ رجلٌ، أي في قوته ونفاذه... فتقول ما أتاك رجل، أي أتاك الضعفاء"[118]. "فالعقل والرأي هو الرجل الكامل"[119].

أما الأنوثة فبالضد من الرجولة، إذ هي تفضي إلى اللين والسهولة والضعف والخصوبة[120].

وعليه، جاءت أمثلة المرأة عند سيبويه لتردد ما رسخ في الذهنية العربية من سمات أنثوية[121]:

- لهن نوحٌ نوح الحمام.
- وجدي بها وجدُ الثَكْلى[122].
- مررت به فإذا له صراخ صراخ الثكلى[123].

وعند سيبويه فإن "أناة" من "وَنَيْتُ"، لأن المرأة تجعل كسولاً[124].

وتتكشف المركزية الذكرية، أيضاً، في أمثلة النكاح، إذ هي تُظْهِر فاعلاً لغوياً وثقافياً ذكراً إزاء مفعول به أنثى؛ إن هذه المركزية جعلت من المرأة ثيباً، أما الرجل فلا يتصف بذلك؛ جاء في لسان العرب "وامرأة ثيب كانت ذات زوج ثم مات عنها زوجها أو طلقت ثم رجعت إلى النكاح... ولا يقال ذلك للرجل[125].

ولكن يقال له: "رجل شهوان" مقابلاً لـ "شهوى"[126]، والشهوة تدفع بالرجل إلى إيقاع العنف الجسدي على المفعول به المرأة، ألا ترى أن أمثلة أبي بشر تكشف عن ذلك:

- دفعها دفعاً كالقرع ونَ قطها نَ قطاً، وهو النكاح[127].
- نكحها نكاحاً وسفدها سفاداً[128].
- قرعها قرعاً[129].
- يا ذا الجارية الواطئها زيدٌ[130].

على أن المرء لا يعدم أمثلة نادرة جعل فيها سيبويه المرأة شريكاً للرجل في بعض من تلك الخصائص، ومنه قوله:

- امرأة عدل[131].
- مررت برجل عاقلةٍ أمُّه لبيبة[132].

إن ما جاء به سيبويه من أمثلة مصنوعة ليتسق وما ساد في الثقافة العربية من تحيز للذكورة، فالمرأة في المخيال الشعبي كائن قليل الصفات أو عديمها[133]، والثقافة العربية خصت الأنثى بصفات الغدر وقلة الوفاء والضعف والجبن والاختزال[134].

وبرغم ذلك، تعيد الأمثلة المصنوعة عند سيبويه النظر فيما زعمه الغذامي من أن المرأة كائن فرجي عديم العقل، ليس له من قيمة معنوية أو حسية سوى ذلك الموقع الصغير الذي صار غاية اللذة الرجولية[135]؛ وكذلك، تعيد الأمثلة التأمل في ما زعمه البعض من عدمية المرأة العربية، وصولاً إلى وأدها لغوياً[136].

فقد ظهرت المرأة عند سيبويه فاعلة لغوية في أمثلة قليلة، ظلت دون الفعل الذكري المركزي، وعلى ذلك، فإن ما عنته الدراسة من القول بالغلبة الذكورية، مقصده مركزية الذكر، لغة وثقافة، لكنها مركزية لا يقصد منها عدمية الفعل الأنثوي، ولا يقصد منها الإلغاء الكلي للمرأة.

* **المساواة في اللغة والتحيز في الثقافة:**

يعثر الدارس على غير مثال يمكن النظر إليه على أنه ضرب من المساواة بين الرجل والمرأة في الفعل اللغوي، لكن ذلك الفعل ظلّ، بوجه عام، دون أن يعبر عن دور ثقافي مساوٍ لدور الرجل؛ ومن الأمثلة على هذه المساواة اللغوية قول سيبويه:

- أحاضرٌ القاضيَ امرأةٌ[137].
- نساؤك قلنَ ذاك[138].
- ما أبو زينب ذاهباً ولا مقيمةً أمها[139].
- ذهب نساؤك[140].

وليس الفعل اللغوي مقصوراً على الحرائر، بل شاركت الجاريةُ الحرةَ في صناعته، ألا ترى أبا بشر يورد أمثلة من نحو:

- أزيدٌ إن تأتِكَ أمةُ الله[141].
- مررت برجل منطلقة جاريتان يحبهما[142].
- قالت جاريتاك[143].
- إنه ذاهبةٌ أمتك[144].

فحضور المرأة في الأمثلة المصنوعة، أعلاه، كان على مستوى الفعل اللغوي البشري: الذهاب والإتيان والقول والإقامة والانطلاق، لكن الحضور لم يجئ على مستوى الفعل الثقافي، فالمرأة في الأمثلة السالفة لم تكن قاضياً، وليست صاحبة سلطة، يمكن الاستناد إليها في إنجاز أفعال غير تلك الأفعال التي يقوم بها البشر جميعاً. ولعل ذلك يرجع النظر، كرة أخرى، فيما زعمه الغذامي من إقصاء كلي للمرأة عن الفعل والقول، يقول الغذامي: "إن كلام المرأة هو إحضار لها، ولو تكلمت فهذا يعني أنها حضرت، وصارت كائناً حياً محسوساً، وفي ذلك تكسير لصورة النموذج المؤنث بوصفه جسداً قصياً ومعلقاً في الفراغ الخيالي للمذكر"[145].

من جهة أخرى، تلتقي الأمثلة السابقة ومقولة أن المجتمع رسم للذكر دوراً مركزياً ليقرأ ويسافر ويعمل، في حين إنه جعل المرأة في الهامش: تطبخُ وتُحَبُّ وتُحَاكَم[146]، فأمثلة المساواة اللغوية تظهر امرأةً تقول وتذهب وتنطلق، وهي أدوار، لا تجاوز الغلبة الذكورية على اللغة والثقافة، ولا تجعل للمرأة دوراً ثقافياً إلى جانب الأدوار الذكرية، بل تجعلها في هامش الفعل الثقافي، وكما أسلفنا، فإن وجودها في الهامش مغاير للزعم بأن النصوص العربية تجعل من المرأة جسداً خالياً من العقل[147]، وأخرس[148].

ومما يدلل على وجودها في الهامش لا في العدم، أنها ذكرت في أمثلة سيبويه، لكن ذكرها لم يكن بوصفها مركزاً، بل على نحو يتبع للرجل، ومن ذلك قوله:

- هذهِ هندُ امرأة زيد[149].
- هذهِ هندُ بنتُ زيد[150].
- ما أبو زينبَ ذاهباً[151].

فالأمثلة أعلاه، تذكر "هند" وتذكر "زينب"، لكنها تحرص على إتباع هند لزيد، وكذلك تتبع "زينب" لأبيها. وهو ما يتصل وثيقاً بفكرة الأصل والفرع، وعليه، فإن المساواة اللغوية في الذِّكْر لا تنبني عليها مساواة في الفعل الثقافي.

والمساواة اللغوية اللاثقافية تتمثل، أيضاً، في وهب المرأة لفظ "القاضي" اسماً دون معنى، أي دون الفعل الثقافي بمضامينه السلطوية (القانونية والشرعية) يقول سيبويه: "وسألته عن قاضٍ اسم

امرأة، فقال: مصروفة في حال الرفع والجر"[152]، وعلى ذلك يمثل عليه بالقول[153]:

- مررت بقاضيَ.

فهذا سلب للفظ من أي قيمة سلطوية وثقافية مرتبطة به، وهو سلب يجيء في المثال، أعلاه، رغم أن الباحث المنصف لا يعدم أمثلة أخرى قليلة، تكلمت عن إسناد العقل والعدل للمرأة، وهما شرطان أساسيان في الفعل القضائي:

- امرأة عَدْلٌ[154].

- مررت برجل عاقلةٍ أمُّه لبيبة[155].

والثقافة العربية، بهذا الإقصاء للمرأة عن السُّلَط، تكرس أدواراً للرجل تتخالف وأدوار المرأة، فللرجل مركزية العقل والمكانة السنية وللمرأة العاطفة والهوى، إذ هي مستغنية عن العقل[156]، وهو استغناء كشفته الأمثال الشعبية بوسمها للمرأة بالجسد الضعيف والعقل الناقص وذات الكيد

الإحالات والهوامش:

1: ليندا جين شيفرد، **أنثوية العلم**، ترجمة: يمنى الخولي، الكويت، أغسطس 2004، عالم المعرفة، ص13.

2: يمنى الخولي، "النسوية وفلسفة العلم"، **عالم الفكر**، المجلد 34، عدد 2، أكتوبر- ديسمبر 2005، ص13.

3: محمد أبو عيد، "التحيز الجنسي على مستوى ألقاب الوظائف في لغة الصحافة الأردنية"، **مجلة اتحاد الجامعات العربية**، المجلد 5، العدد 2، 2008، ص338.

4: عبد الله الغذامي، **ثقافة الوهم، مقاربات حول المرأة والجسد**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000، ص63.

5: إبراهيم بركات، **التأنيث في اللغة العربية**، المنصورة، دار الوفاء، ط1، 1988، ص35.

6: محمد أبو عيد، التحيز الجنسي، ص339.

7: يمنى الخولي، "النسوية وفلسفة العلم"، ص12.

8: هدسن، **علم اللغة الاجتماعي**، ترجمة: محمود عبد الغني عياد، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1987، ص326.

9: زليخة أبو ريشة، **أنثى اللغة، أوراق في الخطاب والجنس**، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر، ط1، 2009، ص30.

10: زليخة أبو ريشة، **أنثى اللغة**، ص28.

11: أوما ناريان، وساندرا هاردنغ، **نقض مركزية المركز، الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري ونسوي**، ج2، ترجمة: يمنى طريف الخولي، الكويت، عالم المعرفة، يناير 2013، ص7.

12: يمنى الخولي، "النسوية وفلسفة العلم"، ص11.

13: أوما ناريان، وساندرا هاردنغ، **نقض مركزية المركز**، ص18.

14: عيسى برهومة، **اللغة والجنس، حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة**، عمان، دار الشروق، ط1، 2002، ص10.

15: عمر صبحي جابر، "قراءة في كتاب النقد البيئوي"، **جدارا**، العدد 2، تموز، 2011، ص102.

16: عمر صبحي جابر، "قراءة في كتاب النقد البيئوي"، ص103.

17: يمنى الخولي، "النسوية وفلسفة العلم"، ص19.

18: يمنى الخولي، "النسوية وفلسفة العلم"، ص22.

19: يمنى الخولي، "النسوية وفلسفة العلم"، ص58.

20: يمنى الخولي، "النسوية وفلسفة العلم"، ص11.

21: يمنى الخولي، "النسوية وفلسفة العلم"، ص62.

22: عمر صبحي جابر، "قراءة في كتاب النقد البيئوي"، ص109.

23: عيسى برهومة، **اللغة والجنس**، ص8.

24: زليخة أبو ريشة، **أنثى اللغة**، ص54.

25: زليخة أبو ريشة، **أنثى اللغة**، ص55.

26: زليخة أبو ريشة، **أنثى اللغة**، ص44.

27: زليخة أبو ريشة، **أنثى اللغة**، ص38.

28: يمنى الخولي، "النسوية وفلسفة العلم"، ص10.

29: زليخة أبو ريشة، **أنثى اللغة**، ص39.

30: يمنى الخولي، "النسوية وفلسفة العلم"، ص29.

31: يمنى الخولي، "النسوية وفلسفة العلم"، ص28.

32: يمنى الخولي، "النسوية وفلسفة العلم"، ص30.

33: عمر صبحي جابر، "قراءة في كتاب النقد البيئوي"، ص103.

34 : رونالد إيلوار، **مدخل إلى اللسانيات**، ترجمة: بدر الدين القاسم، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ط1، 1980، ص107.

35: نعوم تشومسكي، **جوانب من نظرية النحو**، ترجمة: مرتضى جواد باقر، البصرة، جامعة البصرة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ص27.

36: زليخة أبو ريشة، **أنثى اللغة**، ص13.

37: هدسن، **علم اللغة الاجتماعي**، ص21.

38: أبو علي مسكويه، ت 421هـ 1030م، وأبو حيان التوحيدي، ت 414هـ 1023م، **الهوامل والشوامل**، تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة،، 1951، ص6.

39 : عيسى برهومة، **اللغة والجنس**، ص10.

40: أحمد مختار عمر، **اللغة واختلاف الجنسين**، القاهرة، عالم الكتب، ط1، 1996، ص8.

41: محمد أبو عيد، "ذكورة اللغة الشارحة في كتابات علماء العربية القدماء"، **المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها**، المجلد 6، العدد 1، كانون ثاني 2010، ص232.

42: محمد أبو عيد، "التحيز الجنسي"، ص340.

43: محمد أبو عيد، "التحيز الجنسي"، ص340.

44: يمنى الخولي، "النسوية وفلسفة العلم"، ص29.

45: أحمد مختار عمر، **اللغة واختلاف الجنسين**، ص8 و ص17 و ص33.

46: عبد الله الغذامي، **المرأة واللغة**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 1997، ص111.

47: عبد الله الغذامي، **ثقافة الوهم**، ص5.

48: زليخة أبو ريشة، **أنثى اللغة**، ص11.

49: زليخة أبو ريشة، **أنثى اللغة**، ص42.

50: أنسية خزعلي، "اللغة العربية والجنوسة"، **مجلة الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها**، العدد 9، 2008، ص78.

51: أنسية خزعلي، "اللغة العربية والجنوسة"، ص65.

52: محمد أبو عيد، "التحيز الجنسي"، ص342.

53: محمد أبو عيد، "ذكورة اللغة الشارحة"، ص236.

54: سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص383-384.

55: سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص384.

56: سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص277.

57: سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص273.

58: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص198.

59: سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص273.

60: سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص216.

61: سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص507.

62: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص241.

63: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص244.

64: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص245.

65: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص102.

66: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص251.

67: سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص481.

68: سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص354.

69 : سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص518-519.

70: أنسية خزعلي، "اللغة العربية والجنوسة"، ص69.

71: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص182.

72: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص183

73: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص184.

74: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص185.
75: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص186.
76: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص187.
77: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص188.
78: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص18.
79: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص142.
80: عبد الله الغذامي، **المرأة واللغة**، ص47.
81: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص96.
82 : سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص72.
83: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص23.
84: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص107.
85: عيسى برهومة، **اللغة والجنس**، ص8.
86: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص43.
87: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص58.
88: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص28.
89: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص51.
90: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص53.
91: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص239.
92: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص37.
93: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص239.
94: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص39.
95: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص63.
96: سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص505.
97: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص23.
98: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص61.
99: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص51.
100: سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص506.
101: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص205.
102: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص21.
103: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص17.
104: سيبويه، **الكتاب**، ج4، ص113.
105: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص202.
106: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص200.
107: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص384.
108: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص384.
109: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص429.
110: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص21.
111: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص47.
112: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص51.
113: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص44.
114: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص40.
115: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص40.
116: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص176.
117: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص29.
118: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص55.
119: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص386.
120: عيسى برهومة، **اللغة والجنس**، ص54.
121: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص366.
122: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص366.
123: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص355.
124: سيبويه، **الكتاب**، ج4، ص332.
125: ابن منظور، ت 711هـ 1311م، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، ط3، 1414 مادة: (ثيب).
126: سيبويه، **الكتاب**، ج4، ص23.
127: سيبويه، **الكتاب**، ج4، ص9.
128: سيبويه، **الكتاب**، ج4، ص7.
129: سيبويه، **الكتاب**، ج4، ص7.
130: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص53.
131: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص120.
132: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص51.
133: عبد الله الغذامي، **ثقافة الوهم**، ص97.
134: عيسى برهومة، **اللغة والجنس**، ص91.
135: عبد الله الغذامي، **ثقافة الوهم**، ص26.
136: أنسية خزعلي، "اللغة العربية والجنوسة"، ص62.
137: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص45.
138: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص37.
139: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص63.
140: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص43.

141: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص135.

142: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص107.

143: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص37.

144: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص176.

145: عبد الله الغذامي، **ثقافة الوهم**، ص40.

146: عيسى برهومة، **اللغة والجنس**، ص8.

147: عبد الله الغذامي، **ثقافة الوهم**، ص66.

148: عبد الله الغذامي، **ثقافة الوهم**، ص64.

149: سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص505.

150: سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص506.

151: سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص63.

152: سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص311.

153: سيبويه، **الكتاب**، ج3، ص314.

154: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص120.

155: سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص51.

156: عيسى برهومة، **اللغة والجنس**، ص91.

قائمة المصادر والمراجع:

- إبراهيم بركات، **التأنيث في اللغة العربية**، المنصورة، دار الوفاء، ط1، 1988.
- ابن منظور، ت 711هـ 1311م، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، ط3، 1414 مادة: (ثيب).
- أبو علي مسكويه، ت 421هـ 1030م، وأبو حيان التوحيدي، ت 414هـ 1023م، **الهوامل والشوامل**، تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة،، 1951.
- أحمد مختار عمر، **اللغة واختلاف الجنسين**، القاهرة، عالم الكتب، ط1، 1996.
- أنسية خزعلي، "اللغة العربية والجنوسة"، **مجلة الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها**، العدد 9، 2008.
- أوما ناريان، وساندرا هاردنغ، **نقض مركزية المركز، الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري ونسوي**، ج2، ترجمة: يمنى طريف الخولي، الكويت، عالم المعرفة، يناير 2013.
- رونالد إيلوار، **مدخل إلى اللسانيات**، ترجمة: بدر الدين القاسم، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ط1، 1980.
- زليخة أبو ريشة، **أنثى اللغة، أوراق في الخطاب والجنس**، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر، ط1، 2009.
- عبد الله الغذامي، **ثقافة الوهم، مقاربات حول المرأة والجسد**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000.
- عمر صبحي جابر، "قراءة في كتاب النقد البيئوي"، **جدارا**، العدد 2، تموز، 2011.
- عيسى برهومة، **اللغة والجنس، حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة**، عمان، دار الشروق، ط1، 2002.
- ليندا جين شيفرد، **أنثوية العلم**، ترجمة: يمنى الخولي، الكويت، أغسطس 2004، عالم المعرفة.
- محمد أبو عيد، "التحيز الجنسي على مستوى ألقاب الوظائف في لغة الصحافة الأردنية"، **مجلة اتحاد الجامعات العربية**، المجلد 5، العدد 2، 2008.
- محمد أبو عيد، "ذكورة اللغة الشارحة في كتابات علماء العربية القدماء"، **المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها**، المجلد 6، العدد 1، كانون ثاني 2010.
- نعوم تشومسكي، **جوانب من نظرية النحو**، ترجمة: مرتضى جواد باقر، البصرة، جامعة البصرة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.
- هدسن، **علم اللغة الاجتماعي**، ترجمة: محمود عبد الغني عياد، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1987.
- يمنى الخولي، "النسوية وفلسفة العلم"، **عالم الفكر**، المجلد 34، عدد 2، أكتوبر- ديسمبر 2005.