Issn:2437-0967 مجلة اللغة الوظيفية
المجلد10،العدد1
2023

النقد النسوي العربي: التحليل الجندري للثقافة الذكورية العربية

Arab Feminist Criticism: Gender Analysis of Arab Masculine Culture

د. عائشة بوحناش*

جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة (الجزائر)

aichabouhannache@gmail.com

تاريخ الإرسال:2023/02/26	تاريخ القبول:2023/06/01	تاريخ النشر:2023/06/17

الملخص: يناقش هذا المقال النقدي تلك المقاربات الجندرية التي قدمها النقد النسوي العربي عند كل من فاطمة المرنيسي ونوال السعدواي ورجاء بن سلامة، سعيا منهم لفهم هندسة العلاقات الاجتماعية التي تشكل طبيعة الثقافة والذهنية العربية، وذلك من خلال تفكيكهم لمؤسسات التربية والتنشئة الاجتماعية، وأنماط التفكير التي تتدخل في صناعة سلوكات الأفراد وتوجيهها حسب القيّم والعادات والتقاليد التي تكرّس عنصري التهميش والإقصاء لصفة الأنثوي في شتى مجالات الحياة، حيث يتشكل النظام الاجتماعي العربي من مجموعة أنساق إيديولوجية متغلغلة في مؤسسات المجتمع العربي أهمها مؤسسة الأسرة التي تشكل هذا المجتمع وامتداد له في الآن نفسه مما يتطلب قراءة وفهم شبكة العلاقات التي تحكم هذه المجتمعات.

الكلمات المفتاحية: الحريم الذهني، التربية الجندرية، التمكين، الخطاب الديني، الثقافة الذكورية.

Summary: This critical article discusses the gender approaches presented by Arab feminist criticism At Fatima Al-Marnisi, Nawal Al-Saadawi and Raja Ben Salama, they sought to understand Engineering social relations that shape the nature of Arab culture and mindsetthrough their dismantling of institutions of education and socialization, and patterns of thinking that intervene In the manufacture of individuals' behaviours and their orientation according to the values, customs and traditions that perpetuate the elements of marginalization and exclusion Feminization in various spheres of life, where the Arab social system consists of a set of ideological patterns Instilled in Arab society institutions, the most important of which is the family institution that forms this society. At the same time, it is an extension that requires reading and understanding the network of relationships that govern these societies.

keywords: Mental harem, gender éducation, Empowerment, Religious discoures, male culture

* د. عائشة بوحناش

مقدمة:

لم يكن الفكر العربي في منأى عن التطورات المعرفية والفكرية والسياسية التي شهدها العالم منذ ستينيات القرن الماضي، فقد كانت قضية تحرر المرأة من هيمنة النظام الأبوي والعنف الاستعماري من أبرز القضايا التي عبّرت عنها مختلف الخطابات العربية والتي حملت في طياتها رسالة سياسية، تحاول الدفاع عن حقوق المرأة العربية وتمكينها اقتصاديا واجتماعيا.

لقد كان للمرأة العربية دور كبير في مقاومة الاستعمار من أجل استرداد حريتها والحفاظ على خصوصيتها الثقافية التي تجسّدت في بعض العادات والتقاليد من جهة وممارساتها الدينية من جهة أخرى، إذ شكلّت بعض الخطابات التي تعبّر عن وجهة النظر الذكورية حول المرأة دافعا في استنطاق وجهة النظر النسوية حول نفسها، هذه الخطابات الذكورية التي سيطرت على المجتمع العربي من خلال مجموعة القيّم التي تدعم أخلاقيات **مؤسسة الحجاب** و**الحريم** و**العذرية** و**العفة**" و**الطهارة**...إلخ وغيرها من القيم التي تحكم المجتمع العربي والتي تعبر عن خصوصية ثقافته، حيث مثّل التراث العربي أساسا لكل النقاشات التي تدور حول قضية المرأة وهذا ما استوجب ظهور النقد النسوي الذي فكك هذا التراث وفجّر المسكوت عنه داخل هذه النصوص المدعمة لمؤسسات الذكورة، بعدما مثلت نوعا من الرقابة التي ظلت تشدنا إلى الماضي، وقد حاولت الكثير من الأقلام الأدبية النقدية والشعرية النسوية الإفلات منها وتعرية هذه المؤسسات والكتابة خارج رقابة الذات وسلطة الطابو.

وقد ارتبط جسد وصوت المرأة في الثقافة العربية **بالعورة** و**بالكيد**، كما ارتبط الرجل **بالقوامة** وهي المفهومات التي شكّلت العلاقات الاجتماعية بين الجنسين وأُعتُمدت في توزيع الأدوار الجندرية وتقسيم المجال واعتماد **الحجاب** أو **الحريم** معيارا لهذا التقسيم ورسم الحدود سواء كان الحجاب ذهنيا أو حجاب الجسد أو المكان، وقد تم تبرير هذا التقسيم بواسطة **الخطاب الديني***، وبناء على هذا أصبح «المجال الخاص هو عالم الخصوصية، عالم الخضوع واللامساواة والانفعالات الطبيعية والحب والتحيز، في حين أن المجال العام هو عالم الكينونة والاستقلالية، والمساواة والعقل والعقلانية والحياد»[1].

ولهذا كان اقتحام نساء المجتمع العربي للمجال العام –الذي يسيطر عليه الذكور دون الإناث– هو تعبير منهنّ عن الرفض الرمزي لهذه القواعد والحدود التي حددت أماكنهن الخاصة(المنزل)، فقد «أرست المنظومة المعرفية الذكورية قواعد واضحة حددت أماكن تواجد النساء والمساحة الخاصة بهن: المنزل. وهي منظومة تربط المنزل بسلسلة من التداعيات والمفاهيم التي تتمحور حولها حياة المرأة أو

بمعنى أدق هي المفاهيم التي تشكل هوية المرأة: رعاية الأبناء، شرف البنات، السلوك القويم، طاعة الزوج، وأخيرا الإنكار المطلق لتفرد الذات الأنثوية»[2].

إن هذه القيّم التي قسّمت الجنسانية العربية هي التي أسقطت الكثير من النضالات النسوية من التاريخ العربي وأضمرت صوت المرأة بمجموعة من المفاهيم الذكورية التي تحرص على مر التاريخ في استبعاد وإسكات وإقصاء المرأة من الشأن الاجتماعي والسياسي والاقتصادي العربي، إذ لم تعد الدعوة إلى تحرر المرأة العربية واسترجاع صوتها التاريخي ممكنا دون تفكيك المؤسسات الذكورية التي تشكل جنسانية المنظومة العربية ولا يتم هذا إلا من خلال إعادة قراءة التاريخ العربي واسترجاع الدور الفعال للمرأة، ثم تفكيك النصوص الرجعية والقيّم التي بلورها المنطق الفحولي العربي، وهو الأمر الذي حاولت كل من فاطمة المرنيسي ونوال السعداوي ورجاء بن سلامة الاشتغال عليه ضمن قراءاتهن النقدية.

01- تفكيك الثقافة الذكورية العربية في كتابات فاطمة المرنيسي:

لقد انطلقت فاطمة المرنيسي في تفكيكها من مؤسسة **الحريم*** و**الحجاب** فهي ترى أن هذه المؤسسة هي التي خلقت الحدود خصوصا أنها كانت مدعّمة بسلطة الدين التي هي بحوزة الرجل، إنّها تريد التأكيد على «أن الحدود لا توجد إلا في أذهان الذين يملكون السلطة»[3]، حيث تتحول تلك الحدود إلى شيء خفي يُمارس بطريقة غير مرئية، فالمرأة تصبح داخل الحريم في مجالها الخاص، لأن الحدود قسّمت المجال حسب الثنائي الليل والنهار الداخل والخارج والأنثى والذكر وأي خروج للمرأة عن مجالها الخاص يعد بمثابة اقتحام للمحظور وتمرد ضد قيم وتقاليد المجتمع من وجهة النظر الذكورية. ومن جهة أخرى فإن تعبير النساء عن الرفض لهذه الحدود التي تقصي جنسها من المجال العام حسب فاطمة المرنيسي والتي تقرّ بأن «ارتياد النساء السافرات للشارع والمدرسة والمكتب والبرلمان هو فعل سياسي وثوري بامتياز، يشكل مطالبة مباشرة وعلنية بمكان عام»[4]، وعلى هذا الأساس أضحى الحريم يشكل أفكارنا وأصبح يتحرك جنبا إلى جنب مع المحظورات التي شكلها المجتمع.

وتذهب فاطمة المرنيسي إلى أن ما تسميه **الحريم الذهني** هو الحريم اللامرئي الذي يعمل على هندسة المجتمع العربي، «فهي تُعيد مفهوم الحريم إلى حلبة النقاش الثقافي وتعمل على ترهينه لتتقصّى بواسطته واقع الحال وتتوسّل بالحفر التاريخي والاجتماعي والتفكيك لمعاينة الأضرار من أجل مآل جديد لمؤسسة الأسرة والمجتمع»[5] فالقيم التي شكلّت المنطق العربي أبقت عليه مشدودا إلى الماضي حيث يتضافر الموروث الثقافي والسياسي تحت العباءة الدينية في نسج الذهنية العربية وعلى هذا الأساس

يصبح الفرد خاضعا للمعايير الثقافية التي تحكم منطق مجتمع ما وهو المنطق الذي عملت فاطمة المرنيسي على مُساءلته وكشف ما تخفيه هذه القيم.

إن الجنس يتحكم في رسم هندسة العلاقات الاجتماعية وتوجيهها وضبطها بواسطة السلوك الأخلاقي الذي يتم تلقينه لأفراد المجتمع لإنتاج رقابة الذات لذاتها، ويعد حجاب المرأة أحد الوسائل الرمزية التي تعمل على ضبط الغريزة الجنسية باعتبارها سببا في فتنة الرجل بما توصف به من فعل الكيد، ففي كتابها **ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)** تستظهر المرنيسي كيف يتم بلورة الخطاب الديني الذي يُسيّر المجتمع ويحدد نظامه الاجتماعي انطلاقا من الجنس الذي يعد معيارا أساسيا لحفظ ذلك النظام، وتقول في هذا «يتيسّر فهم الهندسة الاجتماعية السائدة حاليا في هذه المجتمعات سواء على مستوى الأسرة، أو توزيع المكان بين الجنسين في علاقتها بسلطة الكيد التي تمتلكها المرأة، ويبدو النظام الاجتماعي كمحاولة هادفة إلى كسر شوكة هذه السلطة وتجميد مفعولها الهدّام»[6].

وعليه يمنح نظام المجتمع العربي للمرأة دور الفاعل السلبي الناتج عن الصفات السلبية التي تلتصق بها، فانحراف الرجل في المجتمع أو تعرض المرأة للاغتصاب سببه هو سفور المرأة عن حجابها، كما أن خيانة الزوج لزوجته ناتج عن كون المرأة هي التي تقوم بإثارة غريزة الرجل وليس العكس؛ أي إن المرأة إما أنها تلعب دور المفعول به أو الفاعل السلبي في الحين يلعب الرجل على الدوام دور الفاعل الإيجابي وعلى هذا الأساس تُحدد الهوية الجندرية لكل من الرجل والمرأة. «فالمرأة هي فعلا نموذج المفعول به الجنساني بامتياز؛ إنها الهوية الجنسانية الثانية في أسطورة آدم المؤسسة، الثانوية في الاقتصاد السياسي العربي، والدونية في تدبير السلطة السياسية والتناوب عليها. وتنسحب ثانوية المرأة ودونيتها على كل المفعول به الجنسانيين الآخرين لأنهم يشاركونها في تلقي القضيب والخضوع لهيمنته»[7]، ومعنى هذا أن المرأة في المنظومة الجنسانية العربية هي أداة عاطلة أو أداة سلبية باعتبار أنها تمثل معيارا لكل إخصاء رمزي للجنس.

إن الاعتماد على الاختلاف البيولوجي للجسد في منح الأدوار الجنسية بين السلبية والفعالية جعل فاطمة المرنيسي تقارب أطروحات فرويد مع أطروحات الإمام الغزالي من خلال سلبية الدور الجنسي الذي يمنحه فرويد للمرأة والفعالية التي يمنحها لها الامام الغزالي أو كما تقول: «المرأة قوّة هدّامة للنظام الاجتماعي إمّا لكونها فعّالة تبعا للإمام الغزالي أو سلبية حسب رأي فرويد. لقد أفرغ النظامان الاجتماعيان اللذان ينتمي إليهما كل من فرويد والغزالي أشكالا مختلفة من التوتر بين الهندسة الاجتماعية والحياة الجنسية»[8]، فهذا الاختلاف في منح الأدوار الجنسية للمرأة(بين الفاعل السلبي والمعطل السلبي)

هو نتاج للخصوصية الثقافية ومعطياتها المتنوعة التي تُهندس الفوارق الجنسية في الثقافتين العربية والغربية.

إذ لا يتم الحفاظ على النظام الاجتماعي عند الإمام الغزالي إلا من خلال إشباع الغريزة الجنسية للمرأة وذلك من أجل تحصين المجتمع من الزنا وأن لا تتحول فعاليتها الجنسية إلى فعالية منحرفة عن قيّم المجتمع، إذ «تربط نظرية الغزالي ربطا مباشرا بين الحفاظ على النظام الاجتماعي وتحصين المرأة، وبالتالي إرضاء حاجتها الجنسية. ويتم إنقاض النظام الاجتماعي إذا اقتصرت المرأة على زوجها ولم تتسبب في الفتنة بإغواء رجال آخرين على ارتكاب الزنا»[9]، أي إن الحفاظ على النظام الاجتماعي يكون من خلال تهذيب غريزة المرأة الجنسية فتتعلم الموانع والتموقع داخل الهرم الطبقي الجنساني للمجتمع وهذه الفاعلية التي يمنحها الغزالي للمرأة هي فاعلية مرتبطة بعلاقتها الجنسية مع الرجل داخل مؤسسة الزواج، مما يعني أن المرأة لا تملك أي فاعلية خارج مجالها الخاص(العلاقة الجنسية) على عكس الرجل الذي يمثل الفاعل، الفحل، المتمكن، القادر داخل المجال الخاص، والعام وهذا الدور يكتسبه الرجل من خلال التنشئة الاجتماعية منذ الولادة، فالذكر «يشجع منذ سنه الأولى على استشعار الافتخار برجولته بطريقة منهجية، وهو يلاحظ مع تقدّمه في السن أنّ للرجال عدّة امتيازات كالتعدّد الذي يضمن للرجل عدّة زوجات والطلاق يعطيه الحق في استبدالهن»[10].

ومن هذا المنطلق تتحول المرأة في منظور فاطمة المرنيسي إلى أداة تسَخّر في خدمة غريزة الرجل الجنسية، ولهذا تمنح عملية تعدد الزوجات والطلاق، الكرامة ومبدأ القوة للرجل لإرضاء غريزته طبقا لمبدأ القوامة في الإسلام، فهي ترى أن هذا يعارض الرسالة التي يحملها الإسلام الصحيح نظرا لخصوصية بعض أحكامه، فقد أصبحت المؤسسة الدينية أداة وسلطة بيد الرجل يبرر بها هيمنته ووصايته على المرأة، فإذا _والقول للمرنيسي_ «تأملنا النظرية الغزالية نرى أن المجتمع الإسلامي في رأي الغزالي ينقسم إلى قسمين: فئة تنتج المعرفة وتطلبها كطريقة لعبادة الله وطاعته، وفئة أخرى تستهلك(بضم التاء) من قبل هذه الفئة المنتجة ثقافيا وتتكون من النساء»[11]. وبهذا تُبنى الثقافة حسب المعايير والتقاليد التي تتشكل منها المنظومة الجنسانية على شاكلتها التراتبية، وأيّ معارضة لهذه المعايير يوقع صاحبها في الحرام الذي يعارض قيم المؤسسة الدينية.

لقد مثلت شخصية **شهرزاد** حسب المرنيسي في **حكايات ألف ليلة وليلة** نموذجا للمرأة الشرقية التي تمكّنت من تجاوز الحدود واستطاعت خرق القانون الذي سنّه **شهريار** من خلال قدرتها على التحكم في غريزة التسلط والعنف عنده باستخدام سلاح الكلمة والذكاء، وهو النموذج الذي يؤكد على أن تحرير

المرأة لنفسها وتجاوزها لتلك الحدود لا يكون عن طريق استعمال المرأة لجسدها وإنما عن طريق التخلص من حجاب العقل واستبدال الفعالية الجنسية بفعالية الوعي، إذ «يعلمنا نموذج شهرزاد بأن بإمكان المرأة أن تثور بفعالية شرط أن تفكر. إنها حين تعتمد على قوة ذكائها، تساعد الرجل على أن يتخلص من حاجته النرجسية إلى توافق تبسيطي، إن التاريخ يعلمنا بأن إقامة الحوار تفرض علينا بالضرورة أن نجعل اختلافنا يواجه اختلاف الآخر»[12]، وبهذا فهي تؤكد على أن الاختلاف لم يبن على أساس الجنس، فشهرزاد لم تعد مجرد جسد تواجه به الرجل في حكايات ألف ليلة وليلة، بل أصبحت عقلا مفكرا يبحث عن الخلاص من عنف الذكورة.

إن هذه القيّم التي نشأت في بيئة شرقية من منظور المرنيسي تجسدت في ذهنية المستشرقين بعد رحيلها إلى الغرب، كما رحلت شهرزاد أيضا. فلم تعد لفظة الحريم تحمل المعنى ذاته في البيئة الغربية ولم تعد شهرزاد هي تلك المرأة التي توصف بفعالية الذكاء، بل أصبحت نموذجا للذة الجنسية الشرقية في المخيّلة الغربية على الرغم من جاذبيتها وقدرتها على نسج الكلمات وتوظيف ذكائها وبراعته في التأثير على العقل الذكوري[13].

فإن كان الحريم في الشرق لا يحيل سوى إلى التقسيم المجالي بين الجنسين من منظور المرنيسي، فإنه بانتقاله إلى الغرب أصبح يصَوّر على أنه شرق شهواني يحيل على الاختلاط الجنسي(السحاق، اللواط...إلخ) والأجساد العاريّة للنساء في الحمامات والمجالات الخاصة بالمرأة. وأضحت قصص **ألف ليلة وليلة** قصصا إلهامية في تصوير الشرق داخل اللوحات الفنية والأفلام والرسوم المتحركة كأفلام علي بابا وعلاء الدين والمصباح السحري والسندباد... وغيرها التي تعزز فحولة الذكر وشهوانيته الشرقية سواء في الأفلام أو اللوحات الفنية التي ركزت على تصوير جسد المرأة داخل حريمه مثل اللوحة الشهيرة للمستشرق الرسّام الفرنسي **دولاكروا** E. Delacroix التي تحمل عنوان **نساء الجزائر في غرفهن***.

لقد أعادت المرنيسي في كتابها **شهرزاد ترحل إلى الغرب** قراءة مفهوم الحريم الذي تشكل في ذهنية المجتمع الغربي حول حريم الشرق في الحين الذي كشفت عن الحريم الغربي الذي يشتغل خلف معايير الجمال التي يحددها المجتمع للمرأة. فالمرنيسي ترى أن «أسس التمييز الجنسي في الشرق هشة في الواقع، لأنها ترتكز على تقسيم المجال ارتكازا كاملا. وإذا ما اجتاحت النساء المجال العام، فإن ركائز السيادة الذكورية تتزعزع»[14]، ومن هنا فالهيمنة الذكورية في الشرق ارتبطت بالمجال العام الذي يحرم على المرأة التواجد فيه، إلى الحد الذي – والكلام للمرنيسي – «يمكن أن نقول بأن الحياة الجنسية في العالم

الإسلامي مجالية territoriale، وتعني بذلك أن المكان قطب أساسي في هندسة العلاقة الاجتماعية بين الجنسين»[15].

لقد أُفرغت الصورة التي رسمها الغرب عن المرأة الشرقية من محتواها السياسي الذي حملته شخصية شهرزاد والتي استطاعت إيقاف غريزة القتل عند الملك إلا أنها ظهرت في شكلها الخاضع والمستسلمة لغريزة الرجل الجنسية، مما جعل الرؤية الاستشراقية تعبر عن مفهوم الحريم مثلما يُمارس في المجتمع الغربي لأن «العنف الذي يمثله الحريم الغربي غير ظاهر بوضوح لأنه مغلف بالاختيار الجمالي»[16] في حين «أنّ الهيمنة الذكورية تمرّ عندنا على الطريقة البارعة في التهذيب والرقابة الذاتية»[17]، فخصوصية الثقافتين المختلفتين هي التي عملت على هندسة الحياة الجنسية وكلاهما يُخضعان المرأة لنوع من الرقابة الذاتية المفروضة.

إن **تمكين** المرأة **Empowerment** في المجال الاقتصادي – من منظور المرنيسي– هو أساس تحرير المرأة الشرقية وإلغاء حدود الحريم «حيث أنّ تقسيم المكان الاجتماعي إلى مكان منزلي ومكان عام تعبير عن علاقة سلطوية وتراتبية. فالهندسة الاجتماعية في بلادنا العربية تقسم العالم إلى عالمين فرعيين: عالم الرجال، الذي يرادف الدين والسلطة، وعالم النساء الذي يمثل مجال الحياة الجنسية والأُسرة»[18]، لأن اختراق الحدود يعني تواجد المرأة في المجال الاقتصادي والسياسي والتعليم وغيرها من الفضاءات التي أُسقطت منها تاء التأنيث بواسطة العنف الرمزي. فهل إلغاء جندرة المكان(العام والخاص) يُلغي التمييز بين الجنسين وفق الرؤية الماركسية للمرنيسي؟

02– المقاربة الجندرية لقضايا المرأة العربية في فكر نوال السعداوي ورجاء بن سلامة:

إن ما طرحته المرنيسي يتقاطع مع رؤية نوال السعداوي، إلا أن هذه الأخيرة ركزت في طرحها على القيم التي تُعتمد أساسا في التربية الجندرية والتنشئة الاجتماعية مثل الطهارة والعفة والشرف وكيفية ممارستها للعنف الرمزي، فتحليق النساء خارج حدود الحريم لا يكفي من منظور نوال السعداوي للقضاء على التمييز بين الجنسين في المجتمع العربي، لأن انخراط المرأة في المجال العام إلى جانب الرجل قد يوقعها بحسب السعداوي تحت استغلال ومأزق جديد ما دام المجتمع يعيش تحت وطأة النظام الرأسمالي الذي يوسّع دائرة الاستغلال ويأتي تأكيدها على «أن تحرير المرأة لا يمكن أن يحدث في مجتمع رأسمالي، وأن مساواة المرأة بالرجل لا يمكن أن تحدث في مجتمع يفرق بين فرد وفرد، وطبقة وطبقة. ولهذا فإن أول ما تدركه المرأة أن تحريرها إنما هو جزء من تحرير المجتمع كله من النظام الرأسمالي وقيمه التجارية والأخلاقية وأن كفاحها من أجل التخلص من قيم الرأسمالية وتقاليدها ونظمها هو الكفاح المجدي»[19].

لقد قامت نوال السعداوي وذلك من خلال استفادتها من تجربتها المهنية(مجال الطب) في كتابها **المرأة والجنس** بشرح الحياة الجنسية للمرأة وتركيبتها البيولوجية بغية تصحيح المعرفة الجاهزة والمغلوطة التي أُنتجت حول جسد المرأة في اختلاف أعضائه التناسلية التشريحية عن أعضاء الرجل، وتذهب إلى أنّ الجهل بالحقيقة سبب الصورة السلبية التي يتم بها تمثيل دور المرأة، إذ إن «المجتمع يفرض على المرأة أن تكون السلبية وأن تكون ماسوشية ثم يسمي السلبية والماسوشية طبيعة المرأة. ويأتي فرويد ليؤكد هذا المفهوم علميا ويعرف الرجولة بالسادية والأنوثة بالماسوشية»[20].

يتشكل المجتمع العربي من مجموعة العادات والتقاليد التي تعبر عن خصوصية ثقافته وتحافظ على قيمه الأخلاقية والتربوية والتي تتحكم في طبيعة السلوك والمعاملات وتحدد العلاقات الاجتماعية، ويمثل مفهوم **البكارة** من منظور السعداوي أحد المعايير التي تُعطى على أساسها قيمة للمرأة وتثمن حياتها، لأنها توازن قيمة الشرف في المجتمع، ممّا يدفع بالعادات إلى خلق وسائل من شأنها تهذيب سلوك الفتاة منذ الصغر ودفعها للمحافظة على عذريتها التي تصبح قيمة في حد ذاتها عند الفتاة التي تتعرض لهاجس الخوف من فقدانها أثناء أي حركة خاطئة كممارستها للرياضة أو ركوب الخيل أو القفز من أماكن مرتفعة وبهذا تختزل المرأة في جسدها أو عذريتها، ولا تُعطى أي أهمية للعقل.[21]

مثلما لا تتوقف طُرق التهذيب عند هذا الحد بل يقوم النظام السائد بانتزاع العضو المسؤول عن اللذة الجنسية عند المرأة وهو ما يعرف **بختان الفتيات** الذي شاع في بعض محافظات مصر والسودان...وغيرها من المجتمعات العربية والإفريقية عموما باعتباره أحد الطرق التي يتم بها كبت الغريزة الجنسية عند المرأة. ويعد هذا نوعا من العنف الذي يُمارس على جسد المرأة باسم العادات التي تعتبر هي أيضا بدورها وسيلة من وسائل التهذيب، لأن كبت المرأة لشهواتها الجنسية هو نوع من الخضوع والتنازل عن حقوقها الطبيعية في الحياة الجنسية، فالكبت من منظور السعداوي «هو إلغاء النفس أمام الآخرين، هو أن يفرغ الإنسان نفسه من نفسه ويملأها برغبات الغير، لأنه في عمليات الخضوع، والطاعة تخلص من شخصيته وتخلص معها من خوفه»[22]. إذن فالكبت يقابل عملية الإقصاء لأن المرأة في هذه الحالة تصبح وسيلة لتوفير المتعة الجنسية للرجل وإرضاء شهوته دون حصولها على متعة متبادلة. فهي تستغني عنها عن طريق كبتها، إرضاء لمؤسسة التربية التي تنشئ المرأة على فعل الاحتشام والحياء.

تركز أيضا نوال السعداوي على مسألة التربية داخل الأسرة، باعتبارها أساس التمييز بين الجنسين، فالتنشئة التي تُخضع لها كل من الفتيات والفتيان هي التي تسبب العُقَد النفسية والكبت، وضعف الشخصية عند البنات نظرا للرقابة الجنسية التي يواجهنها وأنواع التخويف أثناء مراحل حياتهن

وهذه التربية هي التي تحافظ على عملية انتصاب الذكر سواء داخل المجتمع أو الأسرة، وهذا الانتصاب غالبا ما ينتج بطريقة رمزية عبر مختلف الطقوس والممارسات التي تمجد الذكر، «فالتربية التي يتلقاها الطفل في مجتمعنا الحديث هي سلسلة متصلة من الممنوعات والعيب والحرام والذي لا يصح. ويكبت الطفل رغباته ويفرغ نفسه من نفسه ويملأها برغبات الغير(...) ولا شك أن نصيب البنت من هذه التربية أكثر بكثير من نصيب الولد وأن نصيبها من الكبت أضعاف نصيبه»[23].

وليست الأنثى فقط من تقع فريسة التقاليد–كما ترى السعداوي– إذ اختزل دور الذكر أيضا داخل النظام الاجتماعي في مسألة القضيب، ولهذا فطريقة تصرف الرجل إنما تعود لما اكتسبه من تربية، فالأنثى يتم تربيتها على واجب خدمة الذكر الذي يعجز عن خدمة نفسه بنفسه، وهي من جهة أخرى تمثل الوصاية التي تُمنح للأخ في أُسر المجتمع العربي. وفي المقابل فإن مشاركة الزوج لزوجته في أشغال البيت يُنظر إليها على أنها ضعف في شخصيته، وقد يوصف **بالمرأة** من قبل المجتمع لما تحمله صفة المرأة من رمز للضعف والدونية.

ومن ناحية فإنّ قيام المرأة بالأدوار الاجتماعية التي خصّها المجتمع للذكر تصبح في نظر المجتمع مسترجلة فاقدة لأنوثتها، فالمطلوب من المرأة هو التزامها بالأدوار الممنوحة لها(الإنجاب، التربية، الأمومة...)، وعليه يصبح نجاح المرأة في مجالات أخرى هو بمثابة استرجال، فالنجاح هو صفة للرجل فقط وفق المؤسسة الجندرية والعكس فإن إخفاق الرجل في مجالات حياته سينعته المجتمع بالمرأة، كون المرأة هي رمز لأي إخفاق، وبهذا يدفعُ المجتمع بأفراده إلى احترام أدوارهم الجندرية من تلقاء أنفسهم حتى وإن كان ذلك عكس تفكيرهم ورغباتهم لأنهم يستشعرون رقابة المجتمع في كل ما يفعلونه؛ إن «مجتمعاتنا لا تربّي على الحرّية وحقوق الإنسان، بل تربّي على ثقافة استبطان المنع والإكراه، وتبرير استغباء المرأة الذي تحوّل في نهاية الأمر إلى عبوديّة للرجّل»[24].

إن أساس التغيير والتحرر عند نوال السعداوي، ينطلق من التربية داخل الأسرة ثم المجتمع، فهما المسؤولان عن إنتاج القيم الأخلاقية التي تُفرض على جميع أفراد المجتمع الواحد وتُمارس لأنها أخلاق وليست نوعا من الرقابة، لأن «المجتمع الذي يؤمن بالعفة في الجنس كقيمة خلقية فلا بدّ أن تسري هذه القيمة على جميع أفراد المجتمع، أمّا أن تسري على جنس دون الجنس الآخر وعلى طبقة دون الطبقة الأخرى فهذا يدل على أن العفة ليست قيمة أخلاقية وإنما هي قانون فرضه النظام الاجتماعي القائم»[25].

إنّ ما تريده نوال السعداوي من خلال تفكيكها ونقدها للمؤسسات الذكورية وقيمها الثقافية، وباعتمادها على تجاربها الخاصة مع الفتيات اللواتي يأتين لعيادتها من أجل استخراج وثيقة إثبات

عذريتهن سواء قبل الزواج أو بعد الزواج تحت التهديد بالقتل من قبل الزوج أو الأب أو الأخ، ناهيك عن الأمراض التناسلية والتشوهات التي تُسببها عملية ختان الفتيات وحالات الاغتصاب والمرأة المتناقضة في رغباتها بين ما تريد وما لا تريد والكبت الجنسي وخلق المرأة الماسوشية في مقابل الرجل السادي، هي أن الطبيعة البيولوجية بريئة من هذه الجرائم التي تُمارس على المرأة، وإنما هي صناعة ثقافية يستوجب بترها من التربية والتنشئة الاجتماعية وذلك عبر خلق النموذج المغاير للنموذج السائد، ويبدأ هذا من الأسرة التي لابد أن يتم فيها تعليم الأطفال أنهم متساوون في الحقوق والواجبات وكل فرد سواء أكان ذكرا أم أنثى مسؤول عن خدمة ذاته وأن القيّم الأخلاقية تنطبق على جميع أفراد المجتمع وليس على المرأة فقط، لأنها امرأة وتلك طبيعتها. وترى السعداوي أن مشكلة المرأة في المجتمع العربي تتمثل «في عجزها الاقتصادي واعتمادها على الرجال في الإنفاق بمثل ما تتجسد أزمة الأمم العربية في عجزها الاقتصادي واعتمادها على القوى الخارجية في ظل النظام العالمي الجديد أو الاستعمار الجديد»[26].

وبهذا تصبح الحرية التي تتحصل عليها المرأة في ظل النظام الرأسمالي هي طريقة أخرى من طرق الاستغلال المفروضة، لأنها تقوم بتسليع جسدها تحت مسميات الموضة وأنواع المنتجات الجمالية، إذ إنّ «الرأسماليين يقاومون أي ثورة أو تمرد ضدهم بجميع الوسائل الممكنة، وأحد هذه الوسائل هي تقديم أفكارهم الاستغلالية في أثواب متنوعة الألوان وتحت عناوين مختلفة الأشكال توحي للناس أنها تغيرات على حين أنها لم تتغير»[27].

إن ما نستخلصه من فكر نوال السعداوي أنّ إشكالية الوعي عند المرأة لا تقتصر على التغيير في أسلوب التربية أو العمل على إلغاء التقسيم المجالي للخاص والعام، وإنما بالإضافة إلى هذا يستوجب على المجتمع العربي أن يتحرر من النظام الرأسمالي قبل كل شيء وأن تسود العدالة والمساواة التي يقوم عليها النظام الاشتراكي، فهي ترى أنّ مسألة التّبعية مسألة اقتصادية وثقافية ولهذا لا بدّ من أن يكون التغيير على مستوى كليهما.

أمّا الناقدة رجاء بن سلامة فقد عملت على تفكيك الثنائية الجندرية للمذكر والمؤنث التي بنيت عليها الثقافة العربية من خلال تجلياتها في مختلف العلاقات التي فرضت منطق الثنائية وأَنتجت تلك المسلّمات التي تمثل الحقيقة المطلقة داخل تلك البنيان الذي شيدته **المركزية العقلية القضيبية** معتبرة إياها مسلّمات ورثناها من تراثنا القديم عززها الخطاب الأصولي القديم والحديث، وعليه فلا بدّ من فهم الكيفية التي تم بها تشييد هذه الصروح القضيبية المعتّمة داخل مجالات المعرفة المختلفة مثل النقد والبلاغة والشعر والفقه... وغيرها من الحقول الثقافية والمعرفية التي يشتغل في خضّمها منطق الفحولة.

تتبع رجاء بن سلامة استراتيجية التفكيك عند جاك دريدا منطلقة من الثغرات التي تتخلّل بنيان الفحولة في تراثنا البياني والبلاغي، فهي تعتبر «البيان منظومة قضيبيّة عقلية تحمل سمات المنظومات التي يتناولها الفكر التّفكيكيّ المعاصر بالنّظر ويصطلح عليها جاك دريدا Phallologocentrisme: إنّها منظومة تجعل الكتابة موضوع تهميش ومحو، وتعلي سلطة القضيب والقيم التي تجعل الرّجل سيد المرأة، والتي تجعل المغاير مختزلا والأقلّي مقصي، وتجعل التّفكير تأكيدا للهويّة، وإنكارا للاختلاف»[28]، فما يحتويه البيان العربي من رموز دلالية تعبر عن عنفها في عزل وإقصاء الحالات التي لا تتضمنها المؤسسة الجندرية أو تعبر عن البنائية الثقافية المحددة في الرجل واللارجل.

إنّ ما يحدث حسب رجاء بن سلامة هو التباس الأحكام الدينية الفقهية مع قانون السلطة ليصبح الجسد حاملا لعدة علامات متفاوتة من مجتمع لآخر، مثل "الحجاب" الذي أصبح لا يعبر فقط عن قطعة قماش لستر الجسد في إطار العقيدة الإسلامية، وإنما أخذ أبعادا أخرى في المجتمع العربي الإسلامي، وأصبح متعدد الأوجه إذ «أنّ مجموعة الحُجب التي أبدعتها مجتمعاتنا للهيمنة على المرأة تتجاوز خرقة القماش لتتجسّد أيضا في مظاهر أخرى مثل التّهميش من الحياة السّياسية والاقتصاديّة والثّقافية والتّجهيل والعنف والختان وجرائم الشرف. هذه الحجب أسلحة في الحرب الدائرة منذ دهور بين الذكر والأنثى من أجل السيطرة على السلطة وإدارتها»[29].

لقد أصبح الحجاب وسيلة أخرى لتفريق نساء المجتمع العربي إلى متبرجات وعفيفات وتوزيع القيّم وإنتاج فئات طبقية بين النساء، ليتحول الحجاب إلى مؤسسة تخدم النظام الاجتماعي الجندري، فقد أضحى حجاب المرأة طريقة من طرق التعبير عن جسدها يُعري الجسد رمزيا أكثر مما يستره، فالحجاب عبّر بطريقة أخرى عن القيّم التي تحكم علاقات أفراد المجتمع مثل الفتنة والشرف والعفة، كما أصبح أيضا يُعبر عن نوع من التمرد عن المقدس المفروض على المرأة المسلمة، ويبرز ذلك من مظاهر الموضة التي أُلحقت بالحجاب والذي يجمع بين ستر الشعر، وإظهار مفاتن أخرى في الجسد، ليصبح الحجاب هو مؤسسة جندرية صانعة لهويات متصارعة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يحمل الحجاب دلالة التّخلف والأصوليّة معبرا أيضا عن الحالة النفسية للمرأة المتحجبة، فهي تعاني بهذا عقدا نفسية وكبتا ناتجا عن الحرمان، كما يعبر أيضا عن المكان؛ إذ يتحرك الحجاب أو النقاب في أماكن غير مختلطة بالرجال، إضافة إلى أنّه أُتخذ أيضا وسيلة للتعبير عن الحرية سواء من قبل المرأة المتحجبة أو غير متحجبة، وإن كان الحجاب موصولا بالمقدس الديني الإسلامي وأحد فرائضه، فقد بُتر عن مقدسه واستعمله الجسد ليُعلن عن نفسه للمجتمع وفق معيار

الطُهر أو الدّنس، لتخلص رجاء بن سلامة إلى أنّ الحجاب «هو عمليّة "وسم" جندّري للأجساد أكثر منه عمليّة وسم إيديولوجّي فـ"الزي الإسلاميّ" محاولة لإعادة تنظيم الفوارق بين الرّجال والنّساء بإحياء المنع الذي يشطب جسد المرأة، إنّه محاولة كذلك لإخلاء الفضاء العام من الرّغبة»[30].

ولهذا ترفض رجاء بن سلامة الانطلاق من الخصوصية الثقافية التي شكلت صورة المرأة في التراث العربي، الأمر الذي أدى بها إلى توجيه نقدها للفكر النسوي العربي، وتقصد بذلك الطرح الفكري لفاطمة المرنيسي ونوال السعداوي الذي يتحدث عن خصوصية المرأة من منطلق خصوصية الثقافة العربية.

فهي تذهب إلى أنّ هذا يوقع الحركة النسوية في **ماهوية الفوارق الجنسيّة** ويكرّس **سياسة الهوية الجندرية**، ويؤدي إلى جوهرانية التمييز الجندري بين أفراد المجتمع الذي أدى من منظورها إلى رفض وتأثيم الجنس الثالث **الخنثى**، حيث يصبح من منظور هذه الخصوصية نوعا من الشذوذ الجنسي الذي لا بدّ من إقصائه، فالاختلاف الذي تنتجه هذه الخصوصية الثقافية إنما تصفه رجاء بن سلامة بأنّه «اختلافيّة تمتزج أحيانا بنزعة ثقافويّة تلحّ على خصوصيّة أو أصالة عربيّة. ولذلك نجد لدى بعض أقطاب هذا الفكر إدانة متسّرعة لفرويد، ومقارنة بينه وبين الغزالي(...)، لا لشيء إلاّ لأنّ الغزالي، انطلاقا من الأحاديّة البيولوجيّة القديمة، ذكر أنّ المرأة إيجابيّة أثناء العمليّة الجنسية وأثناء الإخصاب.»[31].

ومن هنا تدعو رجاء بن سلامة إلى ضرورة الكتابة خارج منطق "الخصوصيّة" سواء خصوصية الجنس أو خصوصية الثقافة الإسلامية والعربية إذا ما أرادت الحركة النسوية تفكيك **المعبودات الماهوية** دون خلقها من جديد، لأنّ الكتابة المرتبطة بالخصوصية والموروث الثقافي تساهم بطريقة لاواعية في تكريس منطق الفحولة، فالكتابة من منظورها تصبح فضاء من الأسئلة يشتغل بداخلها النظام الاجتماعي في جندرة الهويّات وخلق الفوارق الطوباوية، حيث تعيش المرأة الكاتبة نوعا من الرقابة المفروضة سواء أكانت خفية تتجلى في بعدها الرمزي، أم مكشوفة من خلال صياغة مسألة الاختلاف في الكتابة، بين كتابة الرجل والكتابة النسوية، فالحديث عن الخصوصية(كتابة نسائية، خصوصية النساء) هو وقوع في فخ جوهرة الفوارق بين الجنسين فبدل تفكيك مؤسسة الذكورة وفق نظرية الجندر يتم إنتاج **معبودات ماهوية** جديدة من داخل النظرية نفسها.[32]

تُرجع رجاء بن سلامة إعادة إنتاج هذه المعبودات الماهوية إلى ممارسة **الأصولية النقدية** على النصوص التراثية والحديثة والكتابات النسوية والتي لا تزال تكرّس مبدأ ثنائية اللفظ والمعنى وإعادة استحداث الفحولة المكرسّة في النصوص الشعرية والبلاغية النقدية القديمة بدلا من اعتمادها على مناهج

معاصرة تهدم المركزية القضيبية داخل البيان العربي، حيث ترى رجاء بن سلامة «أن القيم البيانية التي تكرّس المركزية العقلية القضيبية مازالت فاعلة إلى اليوم في الدراسات التي تدافع عن ما تكتبه النساء، وتفترض وجود كتابة نسائية متفردة(...)إنها دراسات تدافع عن المرأة، فيفلت منها الأنثوي، وتتدد بسلطة الرجل، وتفلت منها سلطة القيم القضيبية الخفية، وتحافظ على الثنائيات التي يقيمها النظام البياني، فتفلت منها الكتابة»[33].

إن ما يجمع بين الكتابة والحرية –حسب رأي رجاء بن سلامة– هو مبدأ الافتقار للهويّة وأزمة الذات التي تعانيها الكاتبة أو الكاتب والاعتماد على مرجعية ثقافية في الكتابة إنّما هو مساهمة من الضحية في حد ذاتها في استمرار فعل الهيمنة لاعتماد المسلّمات نفسها حقائق وبديهيات ثابتة غير قابلة للتغيير.

وتخلص الناقدة إلى أن قيّم المساواة والعدالة لا تتحقق بين الأجناس البشرية في إطار **الخصوصيّة والأصولية**، إذ لا بدّ من الدفاع عن حقوق الإنسان وحريته لأنه إنسان لا لأنه ينتمي إلى ثقافة معينة ويؤمن بديانة معينة، كما أنّ الانطلاق من خصوصية ثقافية عربية هو رفض للنظريات التي وُلدت في بيئة ثقافية غربية مثل التحليل الماهوي البيولوجي الذي قدمه فرويد والذي اعتبرته رجاء بن سلامة تحليلا مهما لإثبات أن الفروق بين الرجل والمرأة هي فروق ثقافية وأيديولوجية لا حتمية بيولوجية؛ بمعنى إمكانية استغلال معطياته لإثبات عكس ما تطرحه نظريته وتفكيك أسطورة الاختلاف الجنسي البيولوجي باعتباره أسطورة اختلاف جندري.

خاتمة:

إن مشكلة النقد النسوي العربي في تبنيه للنقد الجندري– أو الحديث من منطلق الوعي بالجندر– أنّه حصر رؤيته وقراءاته في نقد المؤسسات الذكورية، والقضايا الاجتماعية والثقافية الخاصة بالمجتمعات العربية... وكأنّه يعيش بمعزل تام عن قضايا المرأة في العالم مثل مشكلة التمييز العنصري ضد المرأة السوداء في إفريقيا، أو قضية المرأة الفلسطينية المقاومة للاحتلال... باعتبار أن الوعي الجندري ينفتح على جل أشكال الظلم والعنصرية التي تعانيها الإنسانية. إضافة إلى أنّه ركّز على جانب تفكيك هوية النساء الجندرية، وتغافل عن تفكيك هوية الرجل وهذا ما جعله في ضيق نقدي غير مكتمل الرؤى والمعالم والفرضيات المنطلق منها بغية تغيير الواقع. كما أنّه تغافل عن نقد الأصول الأبوية في التراث العربي النقدي والفلسفي من أجل تفكيك بنية هذه الأصولية من الجذور، إضافة إلى أن الكتابة في النقد النسوي

العربي–انطلاقا من مرجعيات نسوية غربية– قد ساهم في تهميش أصوات نسائية تاريخية عربية مناضلة لتصبح في طيّ النسيان.

لقد كان وجوبا على هذه الأصوات النسائية المعاصرة إعادة رواية الأدوار الفاعلة للمرأة العربية في تاريخ النضالات النسوية المناهضة للأبوية، والواعية بقضايا الجندر ومثال على ذلك قضية الأديبة العربية مي زيادة التي قالت في آخر رسالة لها: "أتمنى أن يأتي من ينصر قضيتي"، ولعلها القضية التي ظلّت حبيسة الرفوف والأرشيف الأدبي تنتظر يد أي مثقف لينفض الغبار عنها ليأتي في الأخير قلم رجل– وليس امرأة – ليعيد إلى الأضواء رواية نضال هذه المرأة الأيقونة والسابقة لعصرها، ونقصد الروائي واسيني الأعرج في كتابه **مي ليالي إيزيس كوبيا**، وكأن رواية التاريخ لا يكون إلا بقلم الرجل.

ومن هنا نتساءل إلى متى تظل المرأة المثقفة خارج سرب كتابة تاريخها النضالي بوجه أنثوي، منتظرة من الرجل فعل ذلك، ومن ثمة تحصر نفسها في خانة اتهام خطابات الرجل بتهمة التهميش، وعدم انصاف الدور الفاعل الذي قدمته المرأة إلى جانب الرجل طيلة المسار التاريخي الطويل.

أما نوال السعداوي التي قطعت شوطا طويلا في نقدها للقضايا الجندرية في المجتمع العربي فلم تخرج قراءتها وحلولها عن كونها تحاول موقعة هذه التحليلات والحلول ضمن التوجه الماركسي، مما جعلها تركز في معظم أعمالها على الصراع الطبقي المادي الضيق بين الرجل والمرأة، رغم أن كتاباتها لها من الأهمية البالغة في مسار الحركة النسوية العربية اليوم، باعتبارها كتابات واعية بقضايا التربية الجندرية في الثقافة العربية.

فهل استطاعت الكتابات النقدية العربية أن تتخلص من هذه المشكلة، ومن ضيق التصور والرؤية، والانفتاح على قضايا اجتماعية جندرية لا تخص المرأة لوحدها بل الرجل أيضا ولا مجتمع واحد بل بعلاقته بالمجتمعات الأخرى، وبقضايا إنسانية أخرى كالعنصرية القائمة على أساس العرق والطبقية؟

قائمة المراجع:

*- **الخطاب الديني the Religious speech**: هناك فرق واضح بين الدين والخطاب الديني، فالدين هو مجموعة من القيّم والمعتقدات التي يعتنقها مجتمع من المجتمعات، أما الخطاب الديني فهو ما يصدر عن رجال الدين من أقوال أو نصائح أو مواقف سياسية من قضايا العصر، ويكون مستندهم فيها إلى الدين الذي ينتمون إليه. ويعد الخطاب الديني من بين القضايا التي بدأ الاشتغال عليها خصوصا منذ أحداث 11 سبتمبر، ويشير هذا المفهوم إلى ذلك البناء من الأفكار والمعتقدات التي تتسم بأهميتها الاجتماعية، وهذه المعتقدات تنبع من خلال ارتباطها بدين ما، ومن ثم تأثيرها في تكوين تصور متلقي الخطاب من المؤمنين بهذا الدين. ويشكل الخطاب الديني منظومة فكرية، عقائدية، إيديولوجية يكون عادة مصدرها المؤسسة الدينية التي تتكون من أشخاص يستخدمون الدين من أجل تشكيل وعي عقائدي متشدد يخدم أغراضهم الشخصية، ويعد محمد أركون، والجابري، وحامد أبوزيد... وغيرهم من أبرز من نادوا بفكرة تجديد هذا الخطاب، باعتبار أنه أصبح يشتغل ضمن منظومة ميتافيزيقية تسعى إلى شل إرادة الانسان، وتحويله إلى مذعن لسلطة دينية ذات مرجعيات إيديولوجية، وتطلعات سياسية، ويحصر حامد أبو زيد الخطاب الديني في ثلاثة اتجاهات، يتمثل الاتجاه الأول في المؤسسة الدينية الرسمية للدولة كالأزهر مثلا في مصر، أما الاتجاه الثاني فهو يستوعب تيار اليسار السياسي والفكري، وهذا الاتجاه يتسم بالخصوصية والتقوقع، أما الاتجاه الثالث فيمثله من يطلق عليهم بالتنويريين أو العلمانيين، وعلى العموم فقد استغل النظام الأبوي جيدا خطابات هذه المؤسسات، وأصبح يمتلك من خلالها كل الشرعية في تحديد الدور الخاص بالمرأة داخل المجتمع.(ينظر: الشريف حبيلة: الخطاب الديني وإشكالية المفهوم، مجلة الآداب واللغات، جامعة تبسة، ع1، جوان2015، ص78، وينظر كذلك حامد أبو زيد: مفهوم النص(دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2014، ص05، وينظر أيضا: حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2، 1994، ص ص61-62).

[1]- شيرين أبو النجا، طرح نسوي لمفهوم البيت في حكاية زهرة وصاحب البيت، ألف، مجلة البلاغة المقارنة: خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا، العدد19، الجامعة الأمريكية، مصر، 1999، ص171.

[2]- المرجع نفسه، ص171.

*- مصطلح **الحريم** يعود إلى لفظة الحرام الذي يتعارض مع الحلال إن الحريم هو المكان الذي يضع فيه الرجل أسرته ليرد عنها الخطر سواء تعلق الأمر بزوجة واحدة أو عدّة زوجات بأطفاله أو قريباته، قد يكون في بيت أو خيمة(...) فالحريم يعني المكان وكذلك الأشخاص الذين يسكنونه. (ينظر: فاطمة

المرنيسي: نساء على أجنحة الحلم، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998، ص71.)

[3]– فاطمة المرنيسي: نساء على أجنحة الحلم ، ص11.

[4]– فاطمة المرنيسي: نساء على أجنحة الحلم، ص259.

[5]– خديجة زتيلي: استراتجية الكتابة في نقد العقل البطريركي(تجليات ثقافة المقاومة في نصوص قاطمة المرنيسي)، ضمن كتاب ثقافة المقاومة، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، ط1، 2016، ص197.

[6]– فاطمة المرنيسي: ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005، ص20.

[7]– عبد الصمد الديالمي: سوسيولوجيا الجنسانية العربية، ص16.

[8]– فاطمة المرنيسي: ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، ص33.

[9]– فاطمة المرنيسي: ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، ص28.

[10]– فاطمة المرنيسي: ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، ص186.

[11]– فاطمة المرنيسي: ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، ص35.

[12]– فاطمة المرنيسي: شهر زاد ترحل إلى الغرب، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، د ت، ص ص74-75.

[13]– فاطمة المرنيسي: شهر زاد ترحل إلى الغرب، ص57.

*– لقد رسم أوجين دولاكروا لوحته الأولى(موت ساردانابال) سنة 1827 قبل مجيئه إلى الشرق، احتوت على المخزون الأوروبي لصور هذا الشرق، وقد كان مشهد اللوحة مرسوما بلمسات رومانسية ومهتاجة في آن واحد، فسمة العنف كانت متلازمة لسمة الجنس، إذ رغم أن النسوة يبدون وهن في سكرات الموت فإن أجسادهن العارية رُسمت في أوضاع التراخي والاستسلام الجنسي ، كما أن اللوحة تستفيض بالمجوهرات والأحجار الكريمة التي ترتديها النساء دليلا على ثراء الشرق الأسطوري. وفي عام 1832 زار دولا كروا المغرب ورسم سلسلة من اللوحات كان منها لوحة **نساء الجزائر في غرفهن** لكنه لم يتخلص من الصورة الاستشراقية التي كان يحملها في ذهنه قبل مجيئه إلى هذا الشرق ومعرفته عن كثب، بل

يستقي مواضيع ألف ليلة وليلة من خياله في رسم هذه اللوحات.(ينظر: رنا قباني: أساطير وأوروبا عن الشرق(لفق، تسد)، ص ص118-119.)

[14]- فاطمة المرنيسي: شهرزاد ترحل إلى الغرب، ص204.

[15]- فاطمة المرنيسي: ما وراء الحجاب(الجنس كهندسة اجتماعية)، ص147.

[16]- فاطمة المرنيسي: شهرزاد ترحل إلى الغرب، ص228.

[17]- فاطمة المرنيسي: شهرزاد ترحل إلى الغرب، ص200.

[18]- فاطمة المرنيسي: ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، ص ص149-150.

[19]- نوال السعداوي: المرأة والجنس، دار مطابع المستقبل، مصر، ط1، 1990، ص180.

[20]-نوال السعداوي: المرأة والجنس، دار مطابع المستقبل، ص60.

[21]- ينظر: نوال السعداوي: المرأة والجنس، ص22 إلى ص40.

[22]- نوال السعداوي: المرأة والجنس، ص157.

[23]- نوال السعداوي: المرأة والجنس، ص150.

[24]- مجموعة من الباحثين: المرأة وحجابها، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2009، ص79.

[25]- نوال السعداوي: المرأة والجنس، ص ص39-40.

[26]- نوال السعداوي: قضايا المرأة والفكر والسياسة، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 2002، ص101.

[27]- نوال السعداوي: المرأة والجنس، ص173.

[28]- رجاء بن سلامة: بنيان الفحولة (أبحاث في المذكر والمؤنث)، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2005، ص ص46-47.

[29]- مجموعة من الباحثين: المرأة وحجابها، ص ص78-79.

[30]- رجاء بن سلامة: بنيان الفحولة (أبحاث في المذكر والمؤنث)، ص40.

[31]-رجاء بن سلامة: بنيان الفحولة (أبحاث في المذكر والمؤنث)، ، ص37.

[32]- رجاء بن سلامة: بنيان الفحولة (أبحاث في المذكر والمؤنث)، ص33 إلى ص38.

[33]- رجاء بن سلامة: بنيان الفحولة (أبحاث في المذكر والمؤنث)، ص ص50-51.