

أثر الجندر في تشكيل الذات

"قراءة في كتابي: "الجنس الآخر" لسيمون دي بوفوار"، و"الاختلاف في الثقافة الإسلامية" دراسة جندرية" لـ"أمال قرامي

أ. عائشة بوحناش

جامعة الجزائر 2

الملخص باللغة العربية:

اعتمادا على آلية التفكير والمساءلة للحركات التحررية النسوية بموجاتها المختلفة، حاولنا مناقشة الوعي الجديد المشكل ضمن الحركة النسائية الثالثة، وإمكانية انتقالها من الدعوة إلى التحرر والمساواة عن طريق الاحتجاج على وضع المرأة في المجتمع القضبي إلى الوعي بالجسد و"الجندر" كمفهوم يركز على دراسة العلاقات الإنسانية بين الرجل والمرأة و بناء الهوية الجندرية للمرأة وتوجيه سلوكها، داخل المجتمعات ذات الاختلاف الثقافي.

الكلمات المفتاحية: الجندر - تشكيل - الذات - الجنس - الآخر - الاختلاف - الثقافة الإسلامية - دراسة - جندرية - سيمون - دي بوفوار - أمال - قرامي

Through thought deconstruction's approach we try to question the liberal feminist movements and their different waves, and we seek out to discuss the new consciousness that is constituted within the third feminist wave, and the possibility of new condition of equality and liberalism that is realised by this wave, by protesting the status of women within patriarchal society and grasping body by the category of the gender.

Gender category here as a conception used within analysis of human relations between men and women in constitutions of identities in cultural discrimination. All these issues we discussed by reading the text "sex this other" of Simon de Pouvoir and "Difference in Islamic Arabic culture" of Amel Grami. We used them to explore the way of the construction of gendered identity and how it conducts in societies of cultural difference.

من المساواة إلى الجندر:

لعلَّ حَنَدَقَةً فِكْرَ وجسد المرأة في ظل الممارسات الاجتماعية والثقافية، التي تعمل على تشكيل ذواتنا، ضمن التقاليد والتصورات المكرسة في مخيلة المجتمع، والرؤية التراتبية لموقع المرأة داخل ثقافة المجتمع ودونيتها، التي عملت المركزية القضيبية على ترسيخها في اللاوعي الجمعي عبر التاريخ، وتنميطها داخل مسار ثقافة الحضارات المتعاقبة منذ الحضارة الإغريقية وفلسفتها، التي تأسس على رؤية ذكورية فوقية، تمت موقعة المرأة، المؤنث، المدنس في مقابل المقدس الذكوري، داخل الانغلاق الذاتي لمجموعة الثنائيات المتضادة الذكورة/ الأنوثة، الذات/الموضوع... الخ باعتبار الأول هو أصل الحياة والثاني هو الفرع.

من هذا المنطلق تم تحديد أدوار الجنسين وفق العقل الجماعي القضيبى الأحادي الذي أنتج خطابات تعمل على تمرير وتنميط هامشية المرأة وتبعيتها، عن طريق إقصائها من المشاركة الاجتماعية والسياسية، والعمل على إقناع الوعي النسوي خاصة، كونها مرتبطة بالتكوين البيولوجي لجسدها، المختلف عن التركيبة البيولوجية للذكر، لأن " الهيمنة لا تتحقق بالتلاعب المباشر فحسب، بل باللعب على الفطرة السليمة " (1) من أجل قبول المرأة لوضعها المشكل بإرادة منها داخل الطبيعة التي أنتجتها، والخطابات التي أنتجت حولها أصبحت المرأة شيئاً من الأشياء، في مقابل الإنسانية التي ترمز للأحادية الذكورية، أو المركزية القضيبية، وضمن هذه الهيمنة التي ترسّخت بفعل فاعل في بنية الثقافة، كوضع صريح عايشته النساء من اضطهاد وقمع وإقصاء.

ومع بداية الحركات التحررية ضد الاستعمار في العالم، وبداية تكوين وعي جديد لدى شعوب العالم المضطهدة، حول ضرورة التحرر من الهيمنة، وأشكال العنف والدعوة بأحقية تقرير المصير، استطاعت النساء استغلال الأحداث الراهنة، بتشكيل حركات التحرر النسوية، من خلال الدعوة إلى التحرر والمساواة، وأحقية المشاركة السياسية، وحق التعليم والعلاج، والتخلص من التبعية الذكورية والاحتجاج على التمييز الحاصل بين جنسها والجنس الآخر.

رغم محاولة الحركات التحررية عن طريق بعض الناشطين من النساء، ولما كان التغيير يتم بواسطة الجماعات من باقي نساء العالم المتحكمة فيها ثقافة مناهضة للقوة الذكورية، فلا جرم أن تستقبل بالرفض والمعارضة رغم المقاومة التي أسست لبعض من الوعي بضرورة تغيير وضع المرأة من الشيء التابع إلى المرأة الإنسان الحر، وأحقية

المساواة في الحقوق والواجبات مع الرجل ، ثم إن إحداث تغيير على مستوى المعرفة التي تم إنتاجها وربطها بقيم الجماعة وتقاليدها لم يكن بالأمر السهل بحيث " نجد المرأة هي نفسها تتبنى النظرة التي ترى أن النساء أدنى بالفطرة من الرجل " (2)

بوسعنا - هنا - أن نشير إلى الموجات الأولى للحركة النسوية بهدف التنقيب عن التغيير الذي حدث على مستوى الوعي، وبالتالي تغيير في المطالب، أو كيف تكون هذا الوعي لدى النساء ، بحيث استطاع أن ينتقل من الدعوة للمساواة بأسلوب الاحتجاج، إلى الجندر كوعي جديد وحل لإزالة الفروقات بين الرجل والمرأة، منذ كتابات " فرجينيا وولف " الموجة الأولى التي دعت إلى المساواة بين الجنسين " فالنساء كن دائما يعترضن على الظلم الذي تتعرض له نتيجة لهذه التفرقة الجنسية " (3) وقد ناقشت هذه الأخيرة في كتابها " غرفة تخص المرء وحده " الأشياء المسكوت عنها من موقعها كامرأة عن طريق اقتحام المحرم على النساء "الكتابة" اعتبارا للقرن التاسع عشر " الذي أرسى فكرة: أن الجنون هو النتيجة الحتمية لأي كاتبة تجرؤ على اقتحام مجال الكتابة الذي يقتصر على الرجال " (4). لكن مع بروز الموجة الثانية للحركة النسائية، بدأ وعي النساء يتصاعد حيث انتقل احتجاج الحركة نحو الاحتجاج على الثقافة والقيم - أو ما سماه " ريموند وليامز " نظام القيم والمعاني المعاش - " (5)، التي تركز دونية المرأة وتحول جسدها إلى شيء يستهلك من قبل الرجل ، بما يوجب إعادة قراءة وتفكيك التاريخ المكتوب من وجهة نظر ذكورية، ومراجعة مختلف المعاني التي حددت الأدوار الجنسية في المجتمع عن طريق مسألة تاريخ الأدب والفن والفلسفة التي لم تكن بريئة في بسط نفوذ الهيمنة الذكورية، كما أشار عدد لا يحصى من الكتابات النسوية " إلى أن فكرة دونية المرأة متجذرة في مستويات اللغة، من حيث بنية الجملة ومفرداتها أي أنها جزء مما يقال [المضمون] وكيف يقال ، أي الشكل واللغة، فاللغة تؤكد هذا الاختلاف في النوع بحيث يصبح الرجال في موقع الفاعل وبالتالي موقع السلطة ، والنساء في موقع المفعول به " (6)

في حقيقة الأمر عندما نتكلم ، فنحن نمارس السلطة بشكل من الأشكال ، إذ لم تكن اللغة حيادية في مسألة تكريس الاختلاف القائم على التمييز المبني ثقافيا بين الجنسين ، بل أنتجت خطابات ذكورية تقصي المرأة وتضعها في رمزية الغياب/ في مقابل الحضور الذكري "فمكانة المرأة داخل اللغة تعكسها بوضوح وضعيتها المرأة داخل المجتمع " (7) .

انطلاقا من هذه المعطيات نحاول بدورنا مسألة هذه الحركات القائمة على الوعي الجديد بالجندر في مدى نجاح تشكيل وعي نسائي، يمكن للمرأة أن تتكلم من موقعها،

وتمارس حقوقها وواجباتها كامرأة. دون تبديل للجنس كتعبير في التخلي عن ذاتيتها وهويتها، من شأنها أن تؤدي إلى خلق أزمة تشظي الهوية تنتج إشكالية أخرى ؟ بمعنى كيف يمكن لهذا الوعي الجديد المتشكل قبول الاختلاف بين الرجل والمرأة القائم على أساس ثقافي، لا على أساس بيولوجي باعتبار أن " المرأة لا تولد امرأة إنما تصبح كذلك " على حد قول "سيمون دي بوفوار" التي أسست بهذه المقولة الرؤية الجندرية للفرد وبنائه الثقافي و الاجتماعي داخل المجتمع، رغم أن "سيمون دي بوفوار" لم تستعمل مصطلح الجندر بمفهومه، المرأة مقابل الرجل باعتبار أن الجندر يهتم بالعلاقات الإنسانية أو دراسة علاقة الرجل بالمرأة، فقد ركزت رؤيتها على دراسة المرأة وعلاقتها بذاتها وتموضعها، داخل الفكر الذكوري، باعتبار المرأة هي الطرف المقموع في ثقافة المجتمع، لتبين انطلاقا من مقولتها الدور الذي تلعبه الثقافات في تشكيل ذاتنا وفق الأدوار والوظائف المنوطة منا مستقبلا .

قبل مناقشة هذا الطرح البوفواري يتحتم أن نشير إلى مفهوم "الجندر gender" هذا المصطلح المعرب من اللغة الانجليزية رغم اختلاف الترجمات المتنوعة، فهناك من يستعمله بمفهوم الجنوسة، وهناك من ترجمه النوع الاجتماعي أو البناء الثقافي..الخ فرغم ضبابية المصطلح بسبب ارتحاله من ثقافة إلى ثقافة أخرى إلا أننا نحاول قدر الإمكان حصر المعنى الأقرب للدراسات الأدبية. التي عبرت عن الوعي النسائي الأخير، والانتقال من المناداة بحرية المرأة إلى المناداة بحرية الجسد والخروج من فكرة هاجس حقوق إلى الهوية، القائمة على الاختلاف بمفهوم التمايز الثقافي " فحق المرأة أن تنظر لقضية الاختلاف بمفهوم التمايز لا بمفهوم المساواة" (8)

ان مسألة الاختلاف أُرست أسسها ابتداء من الثورة الثقافية في أواخر الستينيات من القرن العشرين " التي حاولت في كل تحركاتها مناهضة الصورة التي رسمها أرسطو للمرأة والتي تماهت معها الثقافة العربية " (9) لنقول أن التمييز الحاصل بين الرجل والمرأة، أساسه ثقافي اجتماعي لا بيولوجي ، إذ " يولد البشر ذكورا أو إناثا ، لكن السلوك الاجتماعي هو الذي يشكل مفهوم كونهن صبية وبنات، رجالا أو نساء يقومون بأدوار محددة مرسومة سلفا، إذ يجري تلقينهم مبادئ السلوك وتحدد لهم المواقف و الأدوار والنشاطات المناسبة " (10) فالرجل لا يولد رجلا وإنما يولد ذكرا والمجتمع والظروف والدور المسند له يجعل منه رجلا، كذلك فالمرأة تولد أنثى ويشكلها المجتمع حسب قيمه والدور المحدد لها والوظيفة المنتظرة منها كامرأة، لكن ضمن البنية الدونية لها، وعادة ما

يكون عدم الاتزان في تحديد الوظائف والأدوار على حساب المرأة فتأخذ هذه الأخيرة الدور الثانوي في المجتمع، في حين يأخذ الرجل الدور المركزي الأساسي عن طريق هذا الدور يهيمن النظام الأبوي على سلطة الأشياء، والمؤسسات داخل المجتمع " إذ يصبح النظام الأبوي إذا اختزلا مفيدا لإظهار بنية من اللامساواة هي عمليا متنوعة بصور كبيرة لأنها تعمل دوما جنبا إلى جنب مع بنى اجتماعية أخرى "(11) تحاول النساء فهم علاقة تقاطع السلطة مع البناء الثقافي أو الجندر داخل مختلف المؤسسات الاجتماعية كمؤسسة الزواج والأسرة، التي "تأسس" على تقاليد ونظم القيم السائدة في النظام الأبوي.

إذا كان مفهوم الجنس " يحيل إلى الفوارق البيولوجية الطبيعية بين الرجال والنساء فإن مفهوم الجندر يحيل إلى الفوارق الناتجة عن ما هو ثقافي اجتماعي مكتسب "(12) فالفروقات التي أنشأها المجتمع بين الرجل والمرأة، كمعيار ليست قائمة على أساس بيولوجي طبيعي نولد بها، وإنما على أساس ما تزرعه الثقافة فينا، من خلال التنشئة الاجتماعية المؤدجلة التي يتلقاها أفراد المجتمع الواحد، ضمن الثقافة الواحدة، أما الأدوار التي يمارسها كل جنس فهي أدوار شكّلها المحيط الاجتماعي وممارساته المتنوعة . من هنا فإننا- هنا - نشتغل على الثقافة ، وهو الشيء الذي قد نستدلّ عليه بمجرد تغييرنا للمكان والبيئة التي تنشأ تحت وطأة قيمها، باعتبارها- أي الثقافة - الممارسة الشاملة للحياة.

ان الجندر من زاوية الأنثروبولوجيا " مفهوم يحيل إلى النظام الرمزي الذي تتحدد من خلاله الفوارق الجنسية داخل كل ثقافة على حدة ، باعتبار أن ما يهيكل الكائن البشري ليس التاريخ وإنما الثقافة باعتبارها النواة المؤسسة لجهازنا النفسي ونقطة البداية في التفكير الرمزي المتمثل في اللغة "(13) ، ولهذا يمكننا فهم الجندر على أنه البناء الثقافي للفرد داخل ثقافة مجتمع ما، ومن ثم فإن الحديث عن الجندر ليس حديثا عن الأنثى مقابل الذكر كرمز لما هو بيولوجي طبيعي، وإنما هو أشمل وأبعد حديثا عن النساء في مقابل الرجال.

من خلال فهم العلاقات المحددة لطبيعة وجود وتموضع كل منهما داخل الطبقة الحاكمة/الطبقة المحكومة ."

الجندر إذن عامل من العوامل المنتجة للامساواة ويسمح لنا بتفكيك بنيته بإدراك أن الاختلاف لا يرتبط بالفروق البيولوجية و إنما هو نتاج ممارسات ثقافية واجتماعية

وسياسية" (14) من هذا المنطلق نتمكن من مساءلة الجندر الذي ولد من رحم الحركات النسوية التحررية على أن فصل ما هو بيولوجي عن ما هو ثقافي و اجتماعي بإمكانه تحقيق المساواة المرجوة، وزحزحة الخطابات التي أنتجها النظام البطريركي وإحداث تغيير على مستوى الوظائف والأدوار التي تسند لكلا الجنسين والذي يتطلب تغيير على مستوى الوعي بأهمية هذا التغيير قبل كل شيء لأن "تحقيق المساواة فعل ثقافي وبالتالي : إن الانتقال من اللامساواة الراهنة إلى مساواة مأمولة هو الانتقال من ثقافة ذكورية نافذة إلى ثقافة لا ذكورية مساواتية" (15).

ان محاولة تفكيك البنية الثقافية و الاجتماعية الخاضعة للسلطة الذكورية يتطلب عمق في الإدراك، و الفهم والوعي بكيفية عمل هذه البنى من خلال مختلف المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، التي تعمل على توزيع و تنميط هوية الأفراد الجندرية وصناعتها، إذ تعد أول خطوات هذا التفكيك القدرة على الوعي الناجح بالذات والإعتراف بها، كذات مستقلة من قبل الناشطين في مجال الدراسات الجندرية و التخلص من الرواسب الثقافية المتواصلة في تأصيل السلطة الذكورية، لأن الثقافة في حقيقة الأمر تظل " هي الخلفية المركزية في اللامساواة بين الجنسين، سواء في الماضي أو الحاضر" (16) إن محاولة تحديد دور الجندر في تشكيل الذوات من المنظور التفكيكي للفرنسية "سيمون دي بوفوار" هو قراءة للرؤية الغربية للمجتمع الفرنسي وموضع المرأة فيه، في مقابل الرؤية العربية لتونسية "أمال قرامي" كيف تحدثت كل منهما من موقع الثقافتين المختلفتين في بناء الهوية الجندرية للمرأة، وتحديد موضع المرأة في كلا المجتمعين من خلال المسألة التي اعتمدتها "أمال قرامي" للنصوص التراثية و الخطابات المنتجة حول جسد المرأة داخل الثقافة العربية الإسلامية، ومناقشتها لظاهرة الاختلاف بين الجنسين والمساءلة التي اعتمدتها "سيمون دي بوفوار" للتراث الفلسفي الغربي، بهدف مناقشة مفهوم الجندر وآليات اشتغاله ومدى الوعي بأسباب تشكله في الثقافتين باعتباره سبب خلق التمييز الجنسي، ودونية المرأة في مجتمعات مختلفة، وحقب زمنية فاصلة بين "سيمون دي بوفوار" و "أمال قرامي" لنستشف أهمية الدراسات الجندرية في مقارنة العلاقة الإنسانية القائمة على ثنائية الرجل / المرأة بغض النظر عن البعد البيولوجي لهذه العلاقات ومدى إمكانية خلق علاقات قائمة على المشاركة، وفق التمايز الثقافي لا البيولوجي و البناء الاجتماعي عكس الطبيعة الإنسانية.

الجنس الآخر وثقافة الاختلاف:

تناقش "سيمون دي بوفوار" في بداية كتابها طبيعة، ومجموعة الأنساق الثقافية التي تشكل هذه العلاقة عن طريق مساءلتها وكشف مضمرات خطاباتها انطلاقاً من الرؤية الأفلاطونية الذكورية وشوفينييتها الدونية للأنوثة، فعن طريق المساءلة تفكك "سيمون دي بوفوار" حيز الوجود الفعلي للمرأة "هل هناك نساء على الأرض إذا سلمنا بوجودهن فعلياً حينئذ أن نتساءل ما هي المرأة" (17) والتساؤل هنا لسيمون دي بوفوار، في محاولة تعرية مسلمات الرجل كونه رمزاً للإنسانية، في مقابل الجنس الآخر والممارسات التي جعلت من المرأة جنساً آخر تستند إلى معطيات بيولوجية،

إن رواسب الخطابات و المعرفة التي أنشئت عبر التاريخ وتراكمت في اللاشعور الجماعي، جعل النساء تقبل موضعها كونها الجنس الثانوي الآخر بسبب تكوينهن الفيزيولوجي، حسب التصور الذكوري، دون وجود مقاومة أو محاولة منهن فهم ذواتهم والاعتراف بها، في حين يعمل المجتمع على جعل موضع المرأة التابع للرجل من خلال حرمانها من أحقية امتلاك وسائل الإنتاج، ثم إن توفير الحماية لها داخل مؤسسة الزواج يأتي في مقابل خضوعها وخنوعها، "فمراسيم الزواج التي كانت قد أقيمت من أجل إدارة نظام الأشياء وتصميم الكائنات" (18) على حد قول "ميشال فوكو"

إن العرف والثقافة و التقاليد -عموما- تبسط سلطتها على سلوكيات الفرد، ثم تعمل على توجيهها وتسييرها حسب حاجياتها ونظمها، مشكلة ذواتا تختلف حسب النوع الذي شكله الظرف الاجتماعي، ليظل سلوك الأفراد خاضعاً لأشكال السلطة المختلفة، وهنا يوجب معرفة "بأية أشكال و عبر أية قنوات ومن خلال أية خطابات تتمكن السلطة من الوصول حتى إلى السلوكيات الأكثر خصوصية و الأكثر فردانية" (19)

إن نفوذ السلطة عبر عرف المجتمع القائم على القضيبة الذكورية، لا يجعل بالضرورة من المرأة الهامش أو الجنس الآخر دون وجود استراتيجية تشتغل على صناعة هويتها ضمن السلطة المتعددة التقنيات والأساليب .

هنا لا بد أن نتساءل هل هناك رد فعل مقاوم من طرف النساء للهيمنة الثقافية المتحكمة في ذاتها على هامش التاريخ المدون بلغة ذكورية مركزية الوجود ؟. وحسب رأي سيمون دي بوفوار : " المرأة لا تطلب لنفسها صفة الشخص الذي يؤكد ذاته لأنها محرومة من الوسائل الملموسة، ولأنها تحس بالعلاقة الضرورية التي تربطها بالرجل دون أن تعتبرها علاقة متبادلة ولأنها تقتنع غالباً بدورها كجنس آخر " (20)

هذه الأخيرة لم تستحضر المرأة باعتبارها التابع أو الصامت السلبي الغائب في مقابل الرجل المنتصر الحاضر، بل عملت على تفكيك وإظهار أسباب جعل المرأة الطرف الخاسر في صراع ذاتها مع ذات الرجل، وحجم الخضوع الذي تبديه المرأة لهذا الطرف القوي، ومن جهة أخرى وجود إمكانية للتغيير والتحويل في هذا الموقع المنمط أثناء التفاعل مع الآخر/ الرجل كون العلاقة والحاجة لها متبادلة قائمة في واقع الأمر على الشراكة لا على ثنائية السيد/ العبد، ولكن هذا التغيير يرتبط بمدى تمكن النساء بالوعي بذواتهن، وضرورة تحررهن من المراقبة الذكورية في ظل الاختلاف كمعطى ثقافي وإجتماعي غير مرتبط بالطبيعة البيولوجية للإنسان، حيث اتخذت "الحركات النسائية من فلاسفة الاختلاف مرجعية فكرية ونظرية للتفكير في واقع المرأة، وفي إشكالية الاختلاف الجنسي بل وتعتبر نفسها كفكر اختلاف أو فلسفة للاختلاف الجنسي". (21)

من هذا المنطلق قدمت " آمال قرامي " مقارنة لمفهوم الاختلاف بمعنى التمييز بين الجنسين، انطلاقاً من المنافذ أو الشقوق القائمة في الخطابات الذكورية واستطاعة المرأة الظهور أو الحديث من خلالها كمطلب جديد يركز بالأساس على الاختلاف بين الرجل والمرأة باعتباره " مبني ثقافياً وإيديولوجياً وليس نتيجة حتمية بيولوجية " (22) ولكن عندما نتحدث عن الاختلاف بمفهوم التمايز في استعمال آمال قرامي كدليل على وجود وعي قراءة تفكيكية ما بعد كولونيالية " تروم عن دراسة آليات السيطرة " (23) ، إلا أن القارئ الجيد للفلسفة عبر تاريخها الطويل يدرك مدى حضور الحديث عن المرأة إلى جانب السكوت الواضح حول مسألة الاختلاف الجنسي، والتسليم بحقيقة هامشية الأنوثة في أوسع الخطابات والمعرفة التي تكونت عبر المسار التاريخي ، ثم إن البحث في ظاهر الاختلاف والقول هنا لآمال قرامي " هو بحث في طريقة تشكل السلطة: سلطة المعرفة وسلطة الجماعة وسلطة النظام وهو محاولة لتحليل الأنساق والبنى للوقوف على طرق التبادل والتفاعل بين الأفراد " (24) في حين تحاور "سيمون دي بوفوار " الخطابات المترسبة في لاوعي النساء من أجل فضح أسباب انتصار النظام الأبوي في تقضيب الإنسانية.

تلجأ آمال قرامي إلى البحث في ظاهرة الاختلاف وطريقة تفعيل السلطة لخطاباتها، عن طريق الطقوس المعتمدة في الثقافة العربية الإسلامية وكيف تم تمثيل المرأة ضمن هذه الثقافة الأبوية بحيث " يبدو تمثيل الآخرين ليس عملية بريئة، وإنما فعل مكون برغبة كبيرة في التعرف إلى هؤلاء الآخرين من أجل إخضاعهم، وعندما تتوافر هذه التمثيلات

وتكثر فإنها تتحول إلى مؤسسة للإخضاع والهيمنة" (25) فالمرأة تفتقد للوسائل بل تفتقد إلى ذاتها، التي من خلالها يمكنها تمثيل نفسها داخل الثقافة، لا أن تمثل من طرف الرجل، وحضورها كموضوع يتم الحديث حوله، لا ذاتا ترمز إلى نفسها، لأن الاختلاف الحاصل من فعل العقل الذكوري، تم تعزيزه من طرف تاريخ الفلسفة وهو قابل للتفكيك وإعادة التشكيل، باعتباره أمرا غير مقدس يمكن للمرأة الهامش إسماع صوتها " فبمقدور الهامش التكلم حيث يسمع صوته من داخل الغياب، ليس بوصفه مستعمرا ومهمشا، بل عبر انتقاله من موضوع يتحدث عنه الآخرون إلى موضوع يشير إلى نفسه " (26)

تركز آمال قرامي على أهمية تحليل بنية المجتمع من أجل معرفة طريقة نحت الثقافة لشخصية الفرد، اذ رغم أن الثقافة هي المشكلة و المعبرة عن أنواع العلاقات إلا أنها في واقع الأمر تظل أداة إيديولوجية للهيمنة والسيطرة. و إنشاء مؤسسات الإخضاع بمساعدة الخاضع لها " فالمرأة حين تكتب تستدعي المكبوت المتراكم عبر الزمن لتحاووه وتتجاوزوه وفي نفس الوقت، تستدعي البنى التي تؤكد استقلاليتها ، إحداها محكومة بالصراع مع الرجل " (27)

العرف الثقافي وتشكيل

الهوية الجندرية :

تلتفت آمال قرامي من خلال بحثها لظاهرة الاختلاف، إلى دور الأعراف والتقاليد في تشكيل هوية الطفل قبل تكونه في بطن أمه داخل أنساق الخطابات الثقافية في التراث العربي الإسلامي، والذي يحدد انطلاقا من العمل على اختيار المرأة وفق المعايير التي توافقها أعراف المجتمع، لأجل تحصيل الولد الذكر سليم الهيئة والصحة من طرف المؤسسات الطبية والدينية والعشائرية التي تتدخل غالبا في اختيار المرأة وفق بعض الشروط السارية تعمل على تحديد هوية الطفل الجندرية مبكرا، فإلى جانب العقل والصحة والبيكار في المرأة يشترط الجمال في القوام والهيئة، حتى يكون الولد حسن الصورة، ولا تكتفي هذه المؤسسات الجماعية في تحديد الشروط المحمودة في اختيار المرأة لأجل وظيفة الإيجاب بل نهت الرجل إلى الخصال المذمومة في المرأة وعواقب الزواج منها " إياكم ونكاح الحمقاء فإن نكاحها غرر وولدها ضياع " (28).

حمل المجتمع المرأة مسؤولية سلامة الولد ، مستثنيا الرجل وخندق وجودها في عملية الإنجاب، ضمن طقوس وممارسات تفرضها ثقافة الجماعة ولم يهتم العرف في طريقة انتقاء المرأة المنجبة فحسب ، بل كان له دور في تحديد طرق الجماع من أجل ضمان

عملية الإخصاب ونجاحها، وأدرج ذلك ضمن المقدسات التي أكسبتها دلالات رمزية عميقة تعبر عن النظام الاجتماعي الأبوي وطرق بنائه وتنظيمه.

ان البيت العربي التقليدي يؤسس نظريا لمفهوم الطهارة والنجاسة انطلاقا من العلاقة الوظيفية بين ما هو ذكوري وما هو أنثوي ، وما بين الليل والنهار في الفضاء السكني. ان حظ الجسد الأنثوي في المكان هو فضاء مغلق صامت كنص مواز لثقافة القمع "(29) هذا الفضاء الذي تحكمه مجموعة من الطقوس والممارسات المثبتة في المتخيل العقائدي والاجتماعي وتحكمه في حياة الفرد وقبوله ضمن معايير في الجماعة تأكيداً على البعد الإيديولوجي للثقافة في تحديد هوية أفرادها المشكلة من عادات وطقوس محض ثقافية بعيدة كل البعد عن الطبيعة البيولوجية التكريرية لأجساد الأفراد.

المعروف في الثقافة العربية أنه ليس كل مولود مهما كان جنسه مرحب به في ظل المجتمع، وبهذا تتساءل آمال قرامي عن بنية المجتمع العربي في تعامله مع ولادة الذكر . ذلك ان إنجابه يرتبط حسب تصورات الجماعة بطباع المرأة وتفوق الرجل أما البنت فتأتي نتيجة الضعف الذكوري وعجزه عن السيطرة الجنسية على الجنس الأنثوي إذ تقر آمال قرامي " بأن تحقق الحبل ليس فعلا بيولوجيا بقدر ما هو ممارسة اجتماعية مثقلة بالتمثلات الثقافية والتصورات الرمزية فكل الصفات الإيجابية هي من نصيب الذكور وما عداها يليق بالإناث، بل إن كل ما في الكون من حركة وفعل دال على القوة والنشاط والحرارة معبر عن المبدأ الذكوري وكل تجليات الفوضى والبرودة واللين والوهن مجسد للمبدأ الأنثوي "(30).

إن العمل على جندرة هوية الطفل يتم قبل ولادته تلبية لقيم المجتمع ونظمه ليأخذ الفرد بعدا رمزيا كنسق ثقافي في المجتمع ، ومن ثم تتساءل آمال قرامي عن مدى نقاء ثقافة المجتمع الواحد وحدود المثاقفة ، ففي الحين الذي كان فيه جل الأنبياء والرسل في جميع المقدسات من الجنس الذكري فلا غرابة أن تتماهى شخصية الذكر مع الشخصية المقدسة عن طريق إزاحة القداسة عن شخصه ثم محاكاته وتمثله في مظاهر حياته، إذ تقوم ثقافة الأعراف بإعادة إنتاج الشخصية المقدسة ، تأخذ البعد القدسي ورمز الإنسانية، لا تكتفي الثقافة العربية في مراقبة المرأة المنجبة والمتهينة للحبل ، بل توسع رقابتها نحو صفات تشكيل الجنين الذكري والأنثوي، فحسب التصورات السائدة أن تشكل الجنين الذكري أسرع من الأنثى بحيث ينسب النشاط والقوة والحرارة للذكر في

حين يحدد أسباب تأخر تكون الجنين الأنثوي إلى الخمول والكسل والضعف، ويأخذ شكل بطن المرأة أثناء الحمل ولون بشرتها بعدا رمزيا دلاليا على تحديد هوية الجنس قبل ولادته ذكر كان أو أنثى، فليس بإمكان الفرد التخلص من المراقبة التي تبديها الجماعة، بل تعمل على تكوين سلوكه وشخصيته وترميزه عبر قنوات مؤسساتها الاجتماعية حيث " حيث أضحى الجندر بمثابة إحالة واضحة إلى سيرورة إنشاء النظام الرمزي الذي يتولى تحديد ما يجب أن يكون عليه كل من الرجل والمرأة داخل مجتمع معين "(31).

وباختلاف الثقافة من مجتمع إلى آخر تأخذ هذه الهوية الجندرية اختلافا هي الأخرى ، فلكل مجتمع ضوابطه وأصوله الثقافية يرسى بها قواعد الجماعة وأفرادها، ان معرفتنا بجنسنا ليس نتاج خاصيات وتركيبات جسدية وإنما نتاج علامات تلحقها الفوارق الجنسية سلفا، فإذا كانت " الهوية الجنسية للجسد ليست نتاج الأعضاء الجنسية فحسب، وإنما هي نتاج تقمصات الطفولة المبكرة التي يتعلم فيها الطفل إدراك نفسه بصفته ولدا، وبناتا ثم نتعلم بعد ذلك تكييف سلوكاته وفق مختلف متطلبات الأدوار والأوضاع السوسيوثقافية المتناسبة مع هذه الهوية الجنسية المكتسبة "(32)

من جهة أخرى فان رؤية سيمون دي بوفوار التي تواصل مساءلة وتفكيك العصور البدائية قبل امتلاك الرجل لوسائل الإنتاج، واعتماده على اقتصاد البيت التي تدير المرأة إنتاجه، قبل تطور الحياة الزراعية إلى الحياة الصناعية وتؤكد انكسار المرأة وتراجع دورها عبر المسار التاريخي المتغير أمام الإمكانات المحدودة في يد المرأة وعبوديتها من طرف النظام الأبوي، الذي عملت الفلسفة على تأصيلها في مختلف العلوم الإنسانية كما تحاور سيمون دي بوفوار وضعية المرأة في المجتمعات الحديثة مؤكدة على " أن الأمر الذي يتحكم بالوضع الحالي للمرأة هو وجود أقدم التقاليد ضمن الحضارة الحديثة التي هي أخذة في التكوين "(33)

ان تقاليد وأعراف المجتمعات القديمة هي التي صنعت هوية المرأة ومكانتها ضمن التاريخ دون وجود أي اعتبار للطبيعة الفيزيولوجية، التي تصنع الفارق بين الذكر والأنثى منذ النشأة، لأنهم والقول هنا لسيمون دي بوفوار " يتحسسون ما يحيط بهم بواسطة العيون والأيدي وليس بأعضائهم التناسلية فلا فرق بذلك بين الطفل والطفلة والفتاة والفتى "(34).

بهذا فان سلوك الطفل وسط الجماعة لا يتحدد من منطلق تركيبته الخلقية، وإنما وفق وضع كل منهما ومكانته في حيز مجتمعه، كما أن تعامل مجتمع النساء مع الولد

انطلاقاً من القيم التي تم تمثيلها تلعب دوراً مهماً في تكريس هذه القيم وبناء هوية الولد . ان تعامل النساء مع الذكر في السنوات الأولى من عمره يختلف عن طريقة تعاملهم مع الأنثى، إذ نجد الفتاة غالباً ما توجه نحو الدمية ويحرص على بقائها داخل البيت وغالباً ما تأخذ الحظ الأكبر من القبل ومدة الرضاعة الطويلة، باعتبار أن الذكر لا يحتاج إلى مثل هذا الاهتمام النسوي المفرط ، فهو رمز القوة والفحولة ، ليصبح القضيب نسقاً ثقافياً يحيل على الأهمية التي يكتسبها جنسه على حساب الجنس الآخر، وهذه الممارسة تحدث من طرف النساء في حد ذاتهن إذ " درج بعضهن على التكلم مع العضو كأنما يمثل بالإضافة إلى شخصية الطفل الصغير شخصاً مستقلاً بذاته " (35).

يصبح العضو التناسلي الذكري بالنسبة لعرف الثقافة هو زيادة في الاعتبار ورمز الفخر والعزة ويحكم على فحولة الولد انطلاقاً من عضوه الذكري، ليصبح الشعور بالتفوق والسيادة لدى الذكر من صنع الآخرين من أوساط جماعته ليتضخم ذاك الشعور ويصبح واقعا مقدسا. في حين تخضع الأنثى إلى اهتمام عاطفي مراقب باعتبارها الجنس اللطيف الذي يتطلب سرية تامة حول أعضائها الأنثوية، وتلعب وظيفة التبول لدى الطفل أيضاً دوراً كبيراً في اكتشاف هويته من المراحل العمرية الأولى حيث يبدأ إحساس الأنثى بفقدانها للقضيب مما قد يُنشئ نوعاً من الغيرة كما يفسرها "سيغموند فرويد".

تمثل هذه الوظيفة في منظور سيمون دي بوفوار بداية لإدراك الاختلاف البيولوجي بين الذكر والأنثى لتنشأ هوية الأنثى انطلاقاً من هذا الاختلاف الذي يحيل فيما بعد على ممارسات اجتماعية تنسب إلى اختلافات بيولوجية ثابتة، وهنا يتشكل الوعي المزيف عند الأنثى حول ذاتها، فكل هذه الممارسات أثناء حياة الطفل الأولى تدخل في تشكيل هويته وتوجيه سلوكه وتحديد وضعه لتبقى " أسطورة الاختلاف التي تبنيها هذه المركزية القضيبية البيولوجية هي أسطورة اختلاف جنسنا لا عدم اختلاف جنسي بيولوجي " (36).

الملاحظ مدى ملاحقة ومراقبة المجتمع للأفراد منذ ولادتهم وتطويقهم بجملة من الطقوس والمراسيم التي تبدو لظاهر العيان بريئة، معبرة عن قيم المجتمع وأعرافه والواقع أن هذه الممارسات لا تخلو من مضمرات إيديولوجية تمررها السلطة الأبوية لتحديد هويات جنسدية حسب الأدوار الموزعة إذ تلتفت آمال قرامي لمثل هذه الطقوس في الثقافة الإسلامية كالعقيقة، وحلق الرأس ، والختان وثقب الأذن... الخ من الممارسات

التي تصنف الجنس وتتلاءم مع طبيعته كما تعمل على تحديد مجموعة من الخصال تأخذ أبعاد ثقافية، فلا إن كانت الخصال الحميدة كالصبر والطاعة والعفة يشترك فيها الجنسان، إلا أن الثقافة تعطيها أبعاداً جندرية فتصبح صفات دالة على الأنوثة في حين تنسب خصال أخرى كالقوة والكرم والشجاعة للذكر، أما باقي الصفات السيئة كالبكاء، والصراخ والبخل والجبن هي من سمات الأنثى دون الذكر، لتنجح التنشئة الاجتماعية والثقافية في تكوين جسد الأنثى حسب منظومة القيم والصفات التي ينسبها عرف المجتمع لهذا الجسد، مؤدياً إلى خلق التمييز الثقافي بين الجنسين، والعمل على تشييء جسدها من خلال جعله سلعة يعمل على إنتاجها ونص أدوارها."

ان الرغبة الأنثوية ليست نتاج حتميات طبيعية بقدر ما هي تمثالات اجتماعية خاضعة لنظام رمزي لمنحه الثقافة دلالات طبيعية تتجاوز مستواه الفيزيولوجي البسيط الشيء الذي أصبحت معه كل من الذكورة عبارة عن طقوس وإستيهامات تمت بلورتها بأشكال مختلفة باختلاف الثقافات التي حددت لكل من المرأة والرجل دوره ووضعه (37) إذ لكل ثقافة قيمها ونظمها وممارساتها. تختلف من مكان لآخر.

تشْيُؤُ المرأة وأنسنة الرجل:

لا يقتصر عمل التنشئة الاجتماعية المنمطة على دور المراقبة بل يتجاوز ذلك إلى خلق مسافة إجتماعية بين المرأة والرجل وتعميقها من خلال اشتغالها على الجسد وتمثله لمختلف أشكال التأثيرات ضمن ثنائية الذات/الموضوع من أجل خلق التفوق القضيبى بحيث " لا يبرز تفوق الذكر الحامل لرؤية وقيم مجتمع ذكوري إلا مع وجود الأنثى، فوجودها يعزز العلاقة السلطوية بين المرسل العارف كامل العقل والمرسل إليه الجاهل نصف عقل " (38) فالهوية الجندرية ليست شيئا ثابتا منذ الولادة عكس الهوية البيولوجية ، بل تؤثر فيها عوامل وظروف اجتماعية ونفسية تتغير بالتأثيرات المتنوعة لمختلف الأوضاع، فالإنسان يولد إما ذكرا أو أنثى ، بينما الأدوار والوظائف والسلوكات تحدد كونهم رجالا أم نساء

تذهب سيمون دي بوفوار إلى أن التركيبة البيولوجية تشكل بالنسبة إليها حاجزا يفقدها شعور التعرف على الذات، وتحقيق استقلاليتها في المجتمع وهنا نلمس مدى نجاح الثقافة في تثبيت السلوكات السلبية وإقناع المرأة بدورها الوظيفي الثانوي، لتنشأ

فوارق بين الرجل والمرأة على مستوى مختلف الميادين الفكرية والمهنية تثبت من خلالها مدى ضعف إمكانية المرأة أمام إمكانيات الرجل المتفوق، فكل الأشياء توجه قناة المرأة أن الرجال هم الأسياذ يتوجب عليها أن تكون في مستوى تطلعات الرجل الذي ينبغي أن نؤكد - والقول هنا لسيمون دي بوفوار- : " أن النساء لم يشكلن قط مجتمعا مستقلا مغلقا بل كن دائما مندمجات بالجماعة المحكومة من قبل الذكور " (39) لأن الثقافة هي التي ترتب هذه الفوارق.

تبرر هذه الأخيرة طباع المرأة وسلوكاتها المتباينة، وخصالها انطلاقا من وضع هذه الأخيرة في المجتمع مستبعدة التكوين الفيزيولوجي وهرمونياتها وتكوين الدماغ لدى المرأة في تشكيل هويتها، فهي نتيجة حتمية لجل الممارسات التي خضعت لها حيث تعمل بصورة واضحة على صناعة جسد المرأة وتوجيهها بضرورة الاهتمام بمظهرها وزينتها على خلاف الرجل، واستعمال كل أنواع التجميل والعناية بالبشرة من أجل الحفاظ على نعومة جسدتها، لأن خشونة الجلد من صفات الرجل ليتحول جسد المرأة إلى بضاعة تجارية وجنس مستهلك لإنتاج الرجل إذ كل ما هو أنثوي يفترض أن يكون جميلا ولطيفا، ليتشكل الجسد في رموز مرئية من خلال اللباس والتصرفات يسهل على المجتمع مراقبة سلوكياته وأفعاله كما تسهل عملية التواصل مع الآخرين وتحدها، في إطار رسمي محدد فتحرص كل أشكال الموضة " على أن تبقي مظهر الرجال رجوليا، ومظهر النساء أنثويا لأنها هي التي تنشئ في ظل الحداثة المعاصرة كلا من الذكورة والأنوثة فلا وجود لأي علاقة طبيعية ما بين قطعة قماش أو طريقة قصها وتفصيلها والذكورة والأنوثة " (40) بل المراقبة الجماعية هي التي تغطي عليها الدلالة الرمزية ذات الأبعاد الثقافية، ولهذا يتم النظر إلى الهوية باعتبارها حصيلة تعالقات من الرموز والممارسات والعلاقات، يتم تقييم الفرد لذاته انطلاقا منها، محددا لموقعه السوسيوثقافي.

من جانب آخر نجد أن الثقافة الإسلامية فصلت في قضية اللباس بين المرأة والرجل، إذ أخذ الحجاب بعدا دينيا ، إلا أن آمال قرامي تفكك مؤسسة الحجاب ، وتلاحظ ان المجتمع الإسلامي قد تساهل في نوعية اللباس الذي يرتديه الرجل بينما شدد على لباس المرأة ليأخذ بعدا ثقافيا اجتماعيا يتصرف فيه العرف قبل المقدس، حيث استوجب ستر جسد الأنثى لما له من إغراء وفتنة للرجل في المجتمع الذي قد يبرر تصرفاته اتجاه المرأة من عنف واغتصاب .

لقد تم قراءة الحجاب كنص ثقافي لما له علاقة بموضع المرأة " فالمرأة إذن هذا الكائن الفظيع الذي يعج بالعلامات هي الحاجز الأكثر كثافة ولذلك لابد أن يسدل عليه حاجز يمنع ويفصل وهذه هي المعاني التي ترد في تعريف الحجاب لغويا ، هذا الحجاب الحاجز قد يكون قطعة نسيج أو بابا موصدا أو قبرا "(41).

إذا نظرنا - حسب رجاء ابن سلامة - كون الحجاب رمزا ثقافيا لا دينيا، أضحي يعني تحديد الفضاء الداخلي الخاص بالمرأة " الحريم النسوي " ولهذا تقرر آمال قرامي أن الهيئة التي تظهر عليها المرأة مقابل الرجل ما هي سوى تشكيل تطويعي وفق معايير محددة لعل أبرزها المكانة التي يحتلها كل جنس في المجتمع، فمن خلال تفكيكها لبعض الآراء الفقهية وأحكام بعض العلماء توضح أن الجسد الأنثوي رمز للعودة يجعل من الرجل ضحية الإغراء الأنثوي " ، أضحت المرأة تتعامل مباشرة مع جسدها بل تحس به من خلال وعي الآخرين به وانطباعاتهم حوله وحكمهم عليه، وهو ما يجعلها تتصرف في حالات كثيرة تصرفا محكوما بهوس مراقبة الجسد المخجل حتى لا تنكشف عورته عليها بهذا تنال الاحترام والرضا الاجتماعي والديني "(42)

لابد من الإشارة انه حتى التصرفات النابعة من الشعور الداخلي للفرد يتم جندرتها، هذا الشعور الذي قد يؤدي حسب سيمون دي بوفوار إلى حدوث المساحقة بين الإناث كوسيلة تعبير للهروب من الواقع والابتعاد عن سلطة الذكر الموجودة في كل مكان، والتي تأتي عن طريق كل شيء إذ لا يعد " السحاق ضربا من ضروب التفتن والتسلية لدى المرأة (...) وإنما هو موقف تتخذه المرأة كرد فعل على أوضاعها في المجتمع "(43) بوصفه محاولة لإنشاء واقع خاص بالمرأة فقط تحقق فيه حريتها مع صنف من جنسها، وتتفق آمال قرامي مع رؤية سيمون دي بوفوار حيث تجعل السحاق أحد أصناف الجندر تتحول المرأة من منظور مفعول بها إلى فاعلة، تحاول التشبه بالرجل نظرا للمكانة الاجتماعية التي يظفر بها، لتبقى السحاقية أحد سلبيات التمييز الثقافي في توزيع الأدوار و الوظائف بين الرجل والمرأة، والسؤال الذي يفرض هنا هل يستطيع الوعي بالجندر تحقيق المساواة القائمة على أساس اختلاف ثقافي محض ؟ وهل إحداث تغيير على مستوى الأدوار و الوظائف من شأنه نقل المرأة من الهامش إلى المركز ؟

التفاوض وضرورة الوعي بالجندر:

استعمل مفهوم التفاوض بوصفه آلية في دراسات التابع مع "غايا تري سبيفاك" كمحاولة للتعديل في الأشياء المفروضة " بمعنى أن يحاول المرء تعديل شيء فرض عليه،

لأنه مرغم على الإبقاء على تلك البنيات ولا يستطيع قطعها تماما "(44) فانتقال أصوات النساء من الاحتجاج على الوضع والمطالبة بحقوقهن وحق المساواة، إلى الوعي بالاختلاف الجندري، ومقاربة وضع المرأة في المجتمع مقارنة جندرية وفصل ما هو بيولوجي مرتبط بالطبيعة الجنسية عن ما هو اجتماعي وثقافي، يحتاج إلى وعي ثقافي كبير من أجل تفكيك تاريخ ذاكرة الثقافة والمجتمع خاصة أننا لا يمكن العودة إلى ذاكرة أنصفت المرأة قبل هذا التاريخ فذاكرة الإنسانية محملة برواسب منذ اعتبار حواء هي سبب قيادة آدم إلى الخطيئة في الفكر المسيحي بل أصبح حسب آمال قرامي موقفا راسخا في الثقافة الإسلامية أيضا ، حيث نسبت صفة الكيد والفتنة للنساء، وكون " الخطاب النسائي خطاب مطلب، ينطلق من إدانة ما هو كائن معطى الرجل فاعل والمرأة منفعة وبالتالي إدانة اللاتكافؤ بين الجنسين "(45) هذا يتطلب جرأة نسوية كبيرة خاصة في المجتمع العربي، والعمل المتواصل من أجل نشر الوعي بالجندر بين فئات المجتمع المختلفة التي لا تزال تتعامل مع هذا المصطلح معاملة محتشمة، متحفظة، لأن محاولة إحداث تغيير جذري لدور وظيفة المرأة أمر يبدو بعيد المنال كما أن تقسيم الأدوار والوظائف واستبعاد الطبيعة البيولوجية استبعاد نهائي أمر في غاية الصعوبة خاصة أن صورة المرأة " منتقلة من عشيرة إلى عشيرة، من عائلة إلى عائلة، كابنة/ أخت/ زوجة/ أم .

هذه الصورة توفر الاستمرارية الأبوية في نفس الوقت الذي تحرم فيه المرأة ذاتها من الهوية الحقيقية "(46) ومن هذا المنطلق يتوجب أن نتعامل مع وضع المرأة من منطلق مفهوم التفاوض ومحاولة تعديل الهوية الجندرية للمرأة التي أوجدتها المراسيم السوسيوثقافية، مع إمكانية إبقاء بعض البنيات التي تسند إلى الطبيعة البيولوجية لها، كما أن تحريرها لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال نجاح المرأة لا إخفاقها في المعرفة بالذات معرفة حقيقية وإنتاج معرفة خاصة من منظورها كامرأة دون إشراك حضور هاجس مراقبة الرجل لها، فعدم قدرة المرأة في معرفة ذاتها وتقييم هويتها، لا يمكنها التغيير في وضعها، بالرغم من أن سيمون دي بوفوار تقر بعدم استطاعة المرأة التمرد على عادات وتقاليد المجتمع التي تمثل جزء من هويتها، كما أنه والرأي هنا لسيمون دي بوفوار " من الخطأ اختيار موقف التحدي تجاه العادات والتقاليد لأن من يقدم على ذلك يستهلك وقته وقوته دون أي جدوى في أغلب الأحيان "(47) .

في آخر الأمر فان جميع الاعراف والتقاليد تمثل المجتمع، وأي محاولة لهدم هذه التقاليد يتوجب مواجهة المجتمع والتخلص من مراقبته الشاملة لأنماط الحياة، لأن

المجتمع يحرس على المرأة أن تبقى تابعة دون تمكينها من تحقيق مطلبها كونها إنسان حر، رغم قدرة المرأة في نظر سيمون دي بوفوار على قطع خطوات في التحرر الاقتصادي الذي من شأنه الحد من التبعية التامة للرجل، وحاجتها له. إلا أن خروج المرأة للعمل لا يعني تحررها خاصة وأن تشريعات وقوانين المجتمع من صنع الرجال.

في ختام بحثها تقر آمال قرامي أن انتقال المرأة من الطبقة الهامشية إلى الطبقة العليا ذات السيادة الذكورية لن يكون مرحبا بها في هذه الطبقة، "فوضعية المرأة تشبه وضعية الزنحي في مجتمعات البيض بحيث لا يمكن للبيض أن يذهبوا مطلقا لاستشارة طبيب زنجي كما أنه لا يمكن للذكور اللجوء إلى استشارة الطبيبة" (48) ولكن في إقرارها هذا إثبات بطريقة غير مباشرة إمكانية خروج المرأة من الطبقة الدنيا إلى الطبقة الحاكمة مثلما انتقل الزنجي اليوم إلى الطبقة الحاكمة في معظم بلدان العالم، رغم أن النساء لا يمثلن الأقلية كونهن أغلبية المجتمعات، ولهذا فعملية التغيير تحدث على المستوى الفردي للمرأة قبل الجماعة.

أما في الوطن العربي فقد استبدل مصطلح "المساواة بمفهوم الإنصاف منذ 1994 في مؤتمر القاهرة حول السكن والتنمية" (49) تحفظا لبعض القيم السائدة، فتعديل وضع المرأة من خلال بعض الأنساق التي تشكل هويتها دون وجود أي علاقة مع جنسها وتغيير في دورها مع الحفاظ على هويتها كامرأة دون إبدال نوعها، هو إنصاف قائم بالضرورة على مساواة في توزيع الأدوار على أن يكون كل دور مناسب لجنسه،

رغم تتبع وتفكيك آمال قرامي لظاهرة الاختلاف في الثقافة الإسلامية، ومقاربتها جندريا لكل مراسيم وتقاليد المجتمع التي تصاحب الفرد حتى الموت، وفضحها لطرق اشتغال الثقافة في تشكيل الهويات إلا أنها لم تلتفت إلى طريقة خلق وعي نسائي مقاوم، فالحركات النسوية وخطاباتها تمثل شكلا من أشكال المقاومة للهيمنة، من أجل إمكانية التغيير في الوظائف الدلالية كأنماط ثابتة "لأن وظيفة الأنماط تكمن في العمل على استمرار معنى مزيف من الاختلاف بين الذات والآخر" (50) في حين تحاول الحركات النسائية استرداد أصوات المرأة الهامش عن طريق مقاومة فعلية دون الوقوع في زيف العرف الثقافي، ومناقشة الجندر هو مدى قدرتنا في وضع هذا المفهوم داخل محيط اشتغالنا وممارساتنا، وتشكيل الهويات القائمة على التمييز الثقافي. من خلال قراءتنا في كتاب "الجنس الآخر" لسيمون دي بوفوار وكتاب "الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية" لأمال قرامي

احالات وهوامش البحث:

- 1/ أنيا لومبا: في نظرية الإستعمار وما بعد الإستعمار الأدبية ، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2007. ص42.
- 2/ كريستا يلوولف: تاريخ النقد النسوي، تر: فاتن مرسى، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي القرن العشرون، ص 302.
- 3/ المرجع نفسه، ص302.
- 4/ المرجع نفسه، ص304.
- 5/ أنيا لومبا: في نظرية الإستعمار وما بعد الإستعمار الأدبية، المرجع السابق، ص42.
- 6/ كريستا يلوولف: تاريخ النقد النسوي، المرجع السابق، ص313.
- 7/ عبد النور إدريس: النقد الجندري (تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسائية)، دار فضاءات للنشر، المغرب، 2007، ص199.
- 8/ المرجع نفسه ، ص137.
- 9/ المرجع نفسه، ص99.
- 10/ المرجع نفسه، ص86.
- 11/ أنيا لومبا: في نظرية الإستعمار وما بعد الإستعمار الأدبية، المرجع السابق، ص33.
- 12/ خلود السباعي: الجسد الأنثوي وهوية الجندر، جداول للطباعة والنشر، المغرب، ط2011، ص217.
- 13/ المرجع نفسه، ص269.
- 14/ آمال قرامي: الإختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جندرية، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007. ص14.
- 15/ أحمد شراك: الخطاب النسائي في المغرب (نموذج فاطمة المرنيسي)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1990، ص81.
- 16/ المرجع نفسه، ص44.
- 17/ سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر، تر: محمد علي شرف الدين، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، 1997، ص6.
- 18/ ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية إرادة العرفان، تر: محمد هشام، أفريقيا الشرق، ج1، الدار البيضاء، 2004، ص34.
- 19/ المرجع نفسه، ص13.
- 20/ سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر، المصدر السابق، ص8/7.
- 21/ فوزي بوخريص: المرأة في خطاب العلوم الإجتماعية (من متغير الجنس إلى سؤال النوع)، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2016، ص38.

- 22/ رجاء بن سلامة وآخرون: مفاهيم عالمية التذكير والتأنيث (الجندر)، تر: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص34.
- 23/ هشام بن الهاشمي: الكتابة المسرحية العربية المعاصرة وأسئلة الإستعمار، المركز الدولي لدراسات الفرجة، ط1، 2016، ص10.
- 24/ أمال قرامي: الاختلاف في الثقافة الإسلامية، المصدر السابق، ص10.
- 25/ هشام الهاشمي: الكتابة المسرحية العربية وأسئلة ما بعد الكولونيالية، المرجع السابق، ص31.
- 26/ المرجع نفسه، ص70.
- 27/ عبد النور إدريس: النقد الجندي، المرجع السابق، ص25.
- 28/ أمال قرامي: الاختلاف في الثقافة الإسلامية دراسة جندرية، المصدر السابق، ص37.
- 29/ عبد النور إدريس: النقد الجندي، المرجع السابق، ص8.
- 30/ أمال قرامي: الاختلاف في الثقافة الإسلامية دراسة جندرية، المصدر السابق، ص55.
- 31/ خلود السباعي: الجسد الأنثوي وهوية الجندر، المرجع السابق، ص177.
- 32/ المصدر نفسه، ص28.
- 33/ سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر، المصدر السابق، ص66.
- 34/ المصدر نفسه، ص71.
- 35/ المصدر نفسه، ص74.
- 36/ ينظر: رجاء ابن سلامة وآخرون: التذكير والتأنيث مفاهيم عالمية الجندر، المرجع السابق، ص35.
- 37/ خلود السباعي: الجسد الأنثوي وهوية الجندر، المرجع السابق، ص166.
- 38/ عبد النور إدريس: النقد الجندي، المرجع السابق، ص64.
- 39/ ينظر: سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر، المصدر السابق، ص287.
- 40/ خلود السباعي: الجسد الأنثوي وهوية الجندر، المرجع السابق، ص58.
- 41/ ينظر: رجاء ابن سلامة وآخرون: التذكير والتأنيث مفاهيم عالمية الجندر، ص26.
- 42/ أمال قرامي: الاختلاف في الثقافة الإسلامية دراسة جندرية، المصدر السابق، ص374.
- 43/ سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر، المرجع السابق، ص157.
- 44/ مجلة ألف: خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا، ع18، غاياتري سبيفاك: دراسات التابع تر: سامية محرز، الجامعة الأمريكية، القاهرة، 1998، ص123.
- 45/ أحمد شراك: الخطاب النسائي في المغرب (نموذج فاطمة المرنيسي)، المرجع السابق، ص69.
- 46/ مجلة ألف: خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا، المرجع السابق، ص151.
- 47/ سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر، المصدر السابق، ص311.
- 48/ المصدر نفسه، ص321.
- 49/ ينظر: رجاء ابن سلامة: خطاب التأنيث والتذكير الجندر، المرجع السابق، ص42.
- 50/ أنيا لومبا: في نظرية الإستعمار وما بعد الإستعمار الأدبية، المرجع السابق، ص69.

