وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعـــــــــة 20 أوت 1955 سكيـــــــــكدة
كليـــــة العلـــوم الاجتماعيـــة و العلوم الإنسانـــــية
قسم علم النفس و العلوم التربوية و الأرطوفونيا

رقم التسجيل: .....

الرقم التسلسلي: .....

التصور الاجتماعي للمرأة من خلال الأمثال الشعبية

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في علم النفس الاجتماعي

إعـــــداد الطالـــب:
قـــزار عبد الحفيـــظ

تحـــــــت إشـــراف:
د. بومـــــــدين سليمان

لجنـــــــــة المناقشـــــة:

قـــيرة إسماعيـــــــل	أستاذ دكتـــور	جامعة 20 أوت 55 سكيكدة	رئيســـا
بومـــــدين ســـليمان	أستاذ محـــاضر	جامعة 20 أوت 55 سكيكدة	مشرفـــا
توهـــــامي إبراهـــيم	أستاذ دكتـــور	جامعة 20 أوت 55 سكيكدة	عضـــوا

2009 -2008

خالص شكري وكبير عرفاني أرفعهما مرتين
لأستاذي ومشرفي سليمان بومدين؛ على ما قدمه
لي مرة ولصبره علي مرة أخرى.

خطـــــــة البحث

الموضوع **الصفحة**

الفصـــــــــل الأول

الإطار التصوري للدراسة

1. موضوع البحث و أسباب اختياره..... 01
2. أهمية البحث 02
3. أهداف البحث..... 03
4. إشكالية البحث..... 04
5. فروض البحث..... 06
6. المرتكزات النظرية للبحث..... 07
1.6. هل يمكن دراسة التصورات الاجتماعية من خلال الأمثال الشعبية؟ 07
2.6. هل تعكس الأمثال الشعبية عن تصورات المجتمع حاليا؟ 09
3.6. هل المرأة موضوع متصور اجتماعيا؟..... 10
7. مفاهيم البحث..... 12
8. الدراسات السابقة..... 21

الفصـــــــل الثـــــاني

التصورات الاجتماعـــية

1. التصور من رحم الفلسفة إلى مهد علم النفس..... 26
2. نشأة المفهوم..... 28
3. ما هي التصورات الاجتماعية؟..... 30
4. بنية التصورات الاجتماعية..... 31
1.4. نظرية النواة المركزية..... 32
2.4. العناصر المحيطة..... 33
5. آليات التصور..... 34
6. الترسيخ..... 34
7. محتوى التصور..... 35
8. متى يكون الموضوع متصور اجتماعيا؟..... 36

الفصـــــــل الثـــالث

المرأة في ضوء النظريات المختلفة

النظريات اليونانية القديمة..... 41
1. مرحلة ما قبل التنظير..... 41
2. المرأة في نظرية أفلاطون..... 42
3. أرسطو..... 44

المرأة في ضوء النظريات الحديثة..... 46
1. إرهاصات ما قبل النظريات الحديثة..... 46
2. النظرية الأنتروبولوجية..... 47
3. نظرية تقسيم العمل..... 50
4. المرأة في التحليل النفسي..... 52
5. النظرية النفسسية الاجتماعية..... 60
6. أصداء النظرية النفسية الاجتماعية في التراث العربي الإسلامي..... 65

الفصل الرابـــــــــع

خطةالدراسة و إجراءاتها

1. نوع الدراسة..... 69
2. منهج البحث..... 69
3. مجال الدراسة..... 70
4. مصادر جمع البيانات..... 70
5. العينة و طرق اختيارها..... 70
6. الأسلوب المستخدم في التحليل..... 72.
7. وحدة التحليل..... 72
8. الترميز و حساب الثبات..... 72
9. التعريف الإجرائي للفئات..... 73
10. توزيع الفئات..... 75
11. الأسلوب الإحصائي المستخدم في البحث..... 76

الفصـــــــــل الخـــامس

عرضالنتائـــــــج و تحليلها

التحليل الكمي..... 79

الفصـــــــــــــل السادس

تفسيرالنتـــــــــــــائج

I. المرأة في قانون المثل الشعبي..... 89
II. مناقشة النتائج على ضوء الفروض..... 106
III. مناقشة النتائج على ضوء الدراسات السابقة..... 107
IV. الدراسة الراهنة و علاقتها بالنظرية النفسية الاجتماعية..... 108
V. القضايا التي أثارتها الدراسة..... 109

خاتمـــــــــــة..... 114..

مراجع البحث

ملحقات البحث

فهرس الجـــــــداول

جدول رقم 01 يمثل التوزيعات التكرارية للأمثال الشعبية حسب الأدوار الاجتماعية	71
جدول رقم 02 يمثل توزيع فئات التحليل لدور الأم	78
جدول رقم 03 يمثل توزيع الأوزان النسبية لاتجاه وحدات التحليل للأم	79
جدول رقم 04 يمثل تكرارات توزيع فئات التحليل لدور الزوجة	80
جدول رقم 05 يمثل الأوزان النسبية لاتجاه وحدات التحليل الخاصة بالزوجة	81
جدول رقم 06 يين توزيع تكرارات فئات التحليل لدور البنت	82
جدول رقم 07 يمثل الأوزان النسبية لاتجاه وحدات التحليل لدور البنت	83
جدول رقم 08 يمثل توزيع فئات التحليل لدور المرأة الأنثى	84
جدول رقم 09 يمثل الأوزان النسبية لاتجاه وحدات التحليل للمرأة الأنثى	85
جدول رقم 10 يمثل المفردات المتساوقة لكل من الأم و البنت و الزوجة و المرأة الأنثى	87

فهرس الأشكـــــال البيانية

شكل رقم 01 يمثل الأوزان النسبية للأثال حسب الأدوار الاجتماعية	71
شكل رقم 02 يمثل الأوزان النسبية لاتجاه و حدات التحليل لدور الأم	79
شكل رقم 3 يمثل مساحاتالأوزان النسبية للإتجاه وحدات التحليل للزوجة	81
شكل رقم 04 يمثل مساحات الأوزان النسبية للاتجاهات وحدات التحليل لدور االبنت	83
شكل رقم 05 يمثل مساحات الأوزان النسبية لوحدات التحليل الخصة بالمرأة الأنثى	86

مقدمـــــــــة:

يعبر التراث اللامادي للثقافة عن قضايا المجتمع ورؤاه للعالم. و تعكس هذه الرؤى في نفس الوقت فلسفة المجتمع و تصوراته للمحيط، بمظهريه الإنساني و المادي. لا يخرج أي تعاطي مع عناصر المحيط عن الأطر الكبرى لتلك التصورات، و ذلك ليس لأنها تشكل النظام المعرفي و القيمي فحسب، بل و لأنها تعطي معنى للعالم و العناصر التي تدخل في تركيبه.

لا يعرض المجتمع قضاياه و تصوراته عن العالم في أطروحات منظمة، إنما يدرجها داخل مكونات الثقافة حسبما اتفق و حسبما أدت إليه الحاجة، لذا كان البحث عن تلك التصورات لا يمكن أن يمر إلا من خلال تفكيك و إعادة بناء عناصر تلك الثقافة. هذا هو السبيل الوحيد الذي يمكننا من لـــمِّ شتات التصور و محتوياته المبعثرة داخل تعبيرات الثقافة، مظاهرها و أنساقها.

لا تنجو المرأة كمتصوَّر اجتماعي من ظاهرة تبعثر مكونات تصورها و محتوياته داخل سراديب الثقافة و تشابكاتها، لذا سعينا في هذا البحث أن نجمع شتات محتويات تصورها الاجتماعي داخل المثل الشعبي. و ذلك كما أفرزه الوجدان. و نظرا لأن تحقيق هذا المسعى لن يمر إلا عبر بحث علمي قائم على قواعد منهجية فقد سرنا ببحثنا هذا في مخطط صمم في ستة فصول.

و أما الفصل الأول فقد عرضنا فيه تصورنا للمشكلة و ملابساتها الاجتماعية و الثقافية كما تعرضنا فيه لأهمية الموضوع وتداعياته على الحياة النفسية الاجتماعية كما رأينا أنه من المفيد عرض المرتكزات النظرية لقيام عناصر و شروط المشكلة البحثية في الموضوع دون أن نهمل أسبات أختيارنا للمشكلة و عرض أهم المفاهيم التي تشكل أهم مفردات الإطار المفاهيمي للبحث.

نظرا لأهمية مفهوم التصورات الاجتماعية في البحث و نظرا للغموض المحيط بالمفهوم فقد خصصنا له الفصل الثاني بكامله حيث تعرضنا إلى التطور التاريخي و الفلسفي لهذا المفهوم من حيث هو ركن قائم في نظرية المعرفة كما أشرنا لى القضايا التي تثيرها التصورات الاجتماعية من حيث هي معرفة جماعية بقواسم فردية. لقد كان من المهم أن نعرف الأليات و الميكانيزمات التي تعمل بها التصورات الأجتماعية في أرساء المعرفة الاجتماعية لذا كان من الضروري عرض كيفيات عمل التصورات و قوانينها دون أن ننسى الوظائف التي تؤمنها التصورات الاجتماعية داخل المجتمع و الجماعات.

هذا و قد قمنا في الفصل الثالث بعرض لأهم النظريات التي سلطت ضوءها على المرأة كظاهرة إنسانية و اجتماعية. و قد قسمنا تلك النظريات إلى مجموعتين على أساس تاريخي فتناولت المجموعة الأولى النظريات اليونانية القديمة وكان مبررنا في عرضها هو انتشارها الواسع و تأثيرها في الفكر الإنساني بشكل عام و المتوسطي بشكل خاص. و قد ركزنا على كل من أرسطو و أفلاطون كنموذجين هامين في التراث

الفلسفي الهليني. و أما النظريات الحديثة فقد تطرقنا لبعض منها و هي: النظرية الأنتروبولوجية ثم نظرية تقسيم العمل بين الجنسين ثم نظريات أهم رواد مدرسة التحليل النفسي و أما النظرية النفسية الاجتماعية فقد تناولناها من حيث أدبياتها في الغرب ثم من حيث أصداء هذه النظرية و ارتداداتها في التراث العربي القديم و في الثقافة العربية المعاصرة .

شكلت الفصول الثلاثة الأولى متن القسم النظري في الدراسة أما القسم التطبيقي فقد قام على ثلاث فصول أيضا تناولنا في الأول منه خطة الدراسة الميدانية و كيفيات إجرائها.

هذا و قد سقنا في الفصل الخامس ما أسفر عنه تحليل المحتوى من نتائج و قد عرضناها في قيم كمية مجدولة و رسوم بيانية تسهل من قراءتها و إما الفصل السادس فقد تعرضنا فيه لتفسير النتائج التي أسفر عنها تحليل المحتوى و ذلك على ضوء المبدأ الأولي للمثل أو المبدأ العام الذي يحرك التصور الاجتماعي في تعاطيه مع المرأة.

الفصـــــــــل الأول

الإطار التصوري للدراسة

- موضوع البحث و أسباب اختياره.
- أهمية البحث.
- أهداف البحث.
- إشكالية البحث.
- فروض البحث.
- المرتكزات النظرية للبحث.
- هل يمكن دراسة التصورات الاجتماعية من خلال الأمثال الشعبية؟
- هل تعبر الأمثال الشعبية عن تصورات المجتمع حاليا؟ (زمن إجراء الدراسة)
- هل المرأة موضوع متصور اجتماعيا؟
- مفاهيم البحث.
- الدراسات السابقة.

1. موضوع البحث و أسباب اختياره

عندما يشكل الموضوع أحد العناصر الهامة في منظومتنا الثقافية مرة، و عندما يصبح الاهتمام به انشغالا شخصيا مرة أخرى، فإنه في هذه الحال يصعب تحديد الأسباب المباشرة التي أدت إلى اختياره و ذلك لتشابك هذه الأسباب مع بعضها البعض. و حتى لا يصبح الشعور بالمشكلة دافعا وحيدا للسعي في بحثها فإننا نحاول فرز سببين من الأسباب التي دفعت بنا لاختيار هذا الموضوع.

و أما السبب الأول فيمكن تلخيصه فيما يلي:

ما المرء بحاجة لأن يكون ناقدا اجتماعيا حتى يلاحظ أن هناك فكرا نسويا ناهضا بدأ باكتساح ساحة التأليف و الكتابة و التي ظلت لقرون عديدة محمية خاصة بلأقلام الذكورية، و الأمر يبدو أمرا نهضويا لو أن الأقلام النسوية هذه قد اندمجت في فكر إنساني عام، و لكن ما يثير الانتباه هنا هو أن هذه الأقلام قد تخندقت في خندق المواجهة ضد كل ما هو قائم بحجة أن الفكر القائم هو فكر رجولي التزعـــة و لابد من كسره.

أيا كانت الإستراتيجيات التي تبنتها الأقلام النسوية في طرح مواضيعها فإن هذه الأقلام على اختلاف مشاربها المذهبية ظلت تتبنى قضية واحدة، و ترشح مرارة واحدة، يمكن تلخيصها في رفض الواقع القائم للمرأة، و السعي نحو إرساء قواعد جديدة في التعامل معها. الطلب مشروع. لكن الحجج التي قدمتها هذه الأقلام لا تعدو أن تكون حججا مبنية على تجارب شخصية و انطباعات ذاتية تفتقر إلى الحجة و البرهان. إن الوضعية التي اتخذتها المرأة في المواجهة ستزيد من تكريس الفوارق بين الجنسين بدلا من محوها و ذلك لأن هذه الوضعية ستؤدي في المستقبل إلى جنسنة الفكر بحيث يصبح هناك فكرا مذكرا و فكرا مؤنثا و هذا في اعتقادنا سيسد الآفاق أمام أي تطلع نحو مستقبل أفضل.

الحاجة إلى الاقتراب من الأسباب التي تحرك الأقلام النسوية في حملاتها الرافضة خلق لدينا الدافع للبحث عن التصور الاجتماعي للمرأة كما هو وارد داخل الأمثال كمقطع من مقاطع الثقافة الشعبية.

و أما السبب الثاني فيمكن تلخيصه فيما يلي:

أثبتت كثير من الدراسات في ميدان علم النفس الاجتماعي أن للبعد الأنتروبولوجي يد في توجيه الظاهرة النفسية الاجتماعية و بعثها. و هو في نفس الوقت يمنحنا المفاتيح الثقافية التي تمكننا من فك شفرة الظاهرة المعقدة و تفسيرها. الاهتمام الشخصي بمثل هذا النوع من الدراسات دفع بنا للقيام بدراسة المرأة كما هي متصورة اجتماعيا في المثل الشعبي.

→

2. أهميـــة البحـــث

" المرأة نصف المجتمع". مقولة لن تضيف إلى رصيدنا المعرفي شيئا إن لم نعرف شكل هذا النصف، و فعالياته و موقعه من النصف الثاني. أو العلاقة التي تربط النصفين بعضهما ببعض. إن نوع هذه العلاقة هو الذي يحدد شكل الحياة الاجتماعية. و هي علاقة على غاية من الخطورة و الأهمية، مما دفع بعمانويل لاتور *Emanuelle Latour* لتقول" لابد من تغيير العلاقة بين الجنسين حتى نغير العالم"

تتمثل أهمية البحث الحالي في أنه يتعرض لخلفيات إحدى القضايا البارزة التي أفرزتها تجليات الحضارة الإنسانية للقرن العشرين. وهي تلك القضية التي رفعت شعارها المرأة، تطالب فيها بتغيير مفاهيم كثيرة، و مراجعة مكانتها داخل المصفوفة الاجتماعية، وعلاقتها بالرجل. غير أن هذه المطالبة قد تعرضت لكثير من المزايدات من أطراف فاعلة، سياسية و دينية و نقابية، زحزحت المشكلة عن مسارها الطبيعي، و حولتها إلى ورقة منافسة تمزقت بين براغماتية السياسي و حماس الداعية، وطموحات النقابي. وقد تناسى الجميع أن مشكلة المرأة راسخة في أعماق التفكير الاجتماعي و تصوراته. و أن سن القوانين وإصدار اللوائح و إطلاق الفتاوى لن يمس بجوهر المشكل، و لن يغير إلا على مستوى السطح الظاهري.

من هنا جاءت أهمية هذا البحث إذ يحاول أن ينظر إلى جذور المشكلة و ترسباتها بعيدا عن كل هبَّات الأيديولوجيا المستوردة و بعيد عن أي زبد خطابي.

المرجعيات الثقافية للمجتمع تعمل عمل المصبات التي تغذي المنظومة التشريعية بما فيها من قوانين للأحوال الشخصية، و ما يترتب عنها من أحكام تكرس الفرق بين الجنسين خاصة فيما يتعلق بالميراث و الزواج و الطلاق. لا أحد ينكر تلك الضجة الإعلامية و ردة الفعل العنيفة على إلغاء المادة القانونية التي تنص على حضور ولي المرأة في عقد الزواج . في المقابل من ذلك رأت بعض التوجهات الفكرية انه لمن السخف أن تعتبر المرأة قاصرا بعد سن الرشد، وأن يكون أبنها وصيا عليها. في الحين ذاته نجد توجهات عقائدية أخرى تشد بالنواجد على القوانين القديمة وتنظر إلى المرأة نظرة القاصر الأبدي الذي لا يرشد، أيا كان مقامه وأيا كانت قواه العقلية. كان كلا الفريقين يستمد حججه من ثقافة المجتمع وكان من المتوقع أن تكون الحجج المقدمة مشوبة بمغالطات مقصودة أو غير مقصودة إذ يستحيل أن يكون كلا المتخاصمين على حق في حين يمكن أن يكون الإثنان على خطأ أو أحدهما على الأقل. و كان لا بد من البحث في تراثنا الشعبي عن جذور تلك القضية، حتى يتسنى لنا فهم حاضرنا وإعادة ترتيب قضايانا .

الثورة المعلوماتية للقرن الحالي تدك حصون الثقافات المحلية. تنهمر السماء علينا صورا وكلمات تعيد صنع الإنسان العالمي الجديد . تتراجع الخصوصيات الثقافية لمجتمعنا أمام هذا الاكتساح و كان لابد من الالتفات لتراثنا و تفسيره أكاديميا إن لم يكن لضمان بقائه فلتأخير موعد موته على الأقل. →

تعددت البحوث التي تناولت التراث بالدراسة، لكنها اقتصرت على الجمع و التصنيف و التبويب فلم تجعل من التراث وسيلة لفهم الظواهر الاجتماعية و قضايا الإنسان.

بالأمس، روج استشراق القرن التاسع عشر صورة لامرأ ة عربية مترهلة الجسد، ثقيلة الأرداف، خاملة الفكر، قابعة خلف جدران الحريم، تهفو إلى نظرة من "السيد" وهو الرجل الوحيد الذي يملك جهازا ذكوريا صالحا للاستعمال و يمكنها أن تراه و يراها دون أن يفضي ذلك إلى الرجم أو الشنق أو الخصاء.

هذه الصورة النمطية التي دسها الإستشراق في أدبياته غطت على امرأة جزائرية أخرى، عركت الحياة و عركتها. لفحتها شمس الحقول و قوس ظهرها المغزل. كان ردنا على الاستشراق آنذاك حماسيا، خطابيا، استنكاريا، يفتقر إلى أبسط مقومات المنهج العلمي، فقيرا إلى العقل و الحجة و البرهان الدامغ الذي يقوض أطروحات الغرب و نظرياته.

سارت معظم الكتابات عن المرأة وقضاياها منذ ذلك الحين، و إلى يومنا هذا في موكب المنهج التأملي الذاتي الغارق في الحلم طورا و المنكسر على دروب اليأس طورا آخر، لذا كان القيام بدراسات علمية في هذا المجال أمرا ملحا و ضروريا تفرضه غريزة المحافظة على مقومات الذات.

تكمن أهمية هذا البحث أيضا في كونه ينكب على دراسة المرأة ضمن متغير التراث و هو ذو شأن هام كونه يشكل أحد الركائز المتينة في الدعم و المحافظة على شخصيتنا الأساسية.

3. أهـــداف البحـــــث

الأهـــــداف النظرية:

الهـــــدف الأول

استخلاص محتويات التصور الاجتماعي للمرأة في المثل الشعبي

الهـــــدف الثاني

معرفة مدى إمكانية الاعتماد على التراث الشعبي في الدراسات النفسية الاجتماعية.

الهـــــدف العملي:

التسلح بأدوات معرفية جديدة تمكننا من فهم أكثر لواقع قضية المرأة المطروحة على الساحة الوطنية.

→

4. الإشـــــكالية:

مشكلة المرأة، قضية المرأة، حقوق المرأة، مصطلحات جديدة اكتسحت المحافل السياسية و المنابر الأكاديمية لتتحول في أقل من نصف قرن إلى حركة نضالية عارمة تشير بأصبع الاتهام إلى الثقافة بأنها ثقافة جنساوية، تمييزية، مجحفة لحقوقها، تنحاز إلى قيم الفحولة و العنجهية الذكورية على حساب قيم الأنوثة. نجد صدى هذه الدعوات مترددا بوضوح في الاستغاثات المتكررة للجمعيات النسوية و قلق المنظمات الحقوقية غير الحكومية و توصيات الهيئات الدولية.

الكائنات في الطبيعة ومن ضمنها الرجل و المرأة معطيات واجمة، جوفاء، بلهاء، لا تأخذ دلالاتها ولا معانيها إلا من خلال الثقافة الاجتماعية و ما تفرزه من تصورات مشتركة يتقاسمها أفراد المجتمع.

تسعى المرأة المعاصرة لمراجعة صورتها المتكلسة في التراث الثقافي اللامادي للمجتمع. فهي على يقين بأن مكونات تلك الصورة ليست قدرا منقوشا في سجلها الجيني كما أن بنيتها التكوينية العضوية لا تعني بالضرورة حتمية تبعيتها للرجل فالطبيعة لم تزلها منازل دون الرجل كما لم تمنح هذا الأخير حظوة و لا مراتب اجتماعية أعلى.

لم تتمرد المرأة على هويتها الجنسية و العضوية لأن العضوي أصم و مبهم ولا يستقي معناه و لا يستقيم كفكرة إلا من خلال تلك البنيات الثقافية التي تعيد ترتيب العلاقة بين الجنسين في نسق اجتماعي معين، تلعب فيه التصورات الاجتماعية دورا هاما و خطيرا في نفس الوقت. فالوجود البيولوجي للمرأة و الرجل عبر كل العصور و في كل مقاطع الجغرافيا لا يعني شيئا آخر غير ذلك الحيوان الفقري الثديي الذي يتوزع في معادلة ذات طرفين متساويين من شأنها أن تحافظ على استمرار النوع، لكن الثقافة تتدخل و تعيد صياغة مفهومي الرجل و المرأة على أسس بنيات مراتبية تصنيفية أدت في النهاية إلى بعثهما في صنفين متقابلين و متناقضين و كأنهما من ماهيتين مختلفتين .

اصطدمت الشعارات التي رفعتها المرأة في الجزائر بركام ثقافي ضخم و متغلغل في أعماق اللاوعي الاجتماعي، لذا كان من الصعب زحزحة هذا الركام أو إحداث أي صدع فيه لأن ذلك يعني زعزعة النظام القيمي و العقائدي للمجتمع و ما يمثلانه من ثوابت. فصراع المرأة الجزائرية إذن صراع مع الثقافة، مع موروث لا مادي، مع أحكام صدرت ضدها عبر التاريخ الثقافي للمجتمع، مع تهم ألصقت بها و تريد التنصل منها. و إذا صح أن نسمي كل هذا وصما فإن هذا الوصم قد أدرج في كل عناصر الثقافة الشفهية للمجتمع الجزائري كالحكايات و الزجل و الأمثال الشعبية و هي روافد هامة تعمل من أجل الاستمرار و المحافظة على التراث بشكل عام و الذاكرة الشعبية بشكل خاص.

يعتبر المثل الشعبي بكل حمولته المعرفية و الوجدانية أحد العناصر الهامة في توجيه السلوك و تغذية و بناء التصورات الاجتماعية حول مختلف القضايا. وقد كان له مع المرأة سجالات و وقفات كثيرة حيث صورها

في معظم الحالات إن لم يكن في كلها بألوان تماهت مع ألوان التفكير الاجتماعي. ناهضت المرأة تلك الصورة النمطية في الأمثال الشعبية و نددت بها، ووضعتها محل جدل ساخن. استنكرتها و قالت عنها أنها صورة مشوهة، و لا تمثل إلا مسخا أفرزته عقلية فحولية متـــشنجة، و اتهمت الموروث الثقافي بالإجحاف و الجمود، لذا فهي تصارع اليوم من أجل نسف تلك الصورة القديمة و تكسير رموزها و استبدالها برموز أخرى تتماشى و فلسفة المساواة بين الجنسين.

تغير واقع المرأة الجزائرية بوضوح ما بين اليوم و الإشراقات الأولى لحركتها النضالية أثناء و بعد الثورة التحريرية غير أن هذا التغير لا يعدو أن يكون تغيرا على مستوى السطح دون أن يرافقه تغيرا على مستوى العمق، إذ تأبى الثقافة الاجتماعية أن تتبنى هذا التغير على مستوى الرموز الذهنية. الهوة بين واقع المرأة في الجزائر وصورتها النمطية في التراث تشكل معضلة يغذيها الخطاب المتجدد في الموروث السردي الذي يستمد طروحاته من المقولات الشعبية باستمرار، والتي تشكل في نفس الوقت عائقا في وجه المرأة وسلاحا حادا في يد المناوئين لها. إن التضارب بين الرمز و الواقع خلق بدوره نشازا اجتماعيا، انعكس على سلوك الأفراد ضمن استجابات متنافرة و متناقضة تذبذبت فيها المرأة في الآن نفسه بين مقام المقدس و حضيض المدنس.

إن حالة الإرباك الاجتماعي في التعاطي مع المرأة و فضاءاتها الرمزية تثير الريبة و الشك فيما إذا كان للمرأة تصورا واضحا و جليا و مستقرا في مساحات الثقافة الشعبية بما فيها الأمثال و إذا كان الأمر كذلك فأية امرأة قصدتها الأمثال الشعبية بمقولاتها؟ استفهامات ملحة يمكن بلورتها في سؤال بحثي محدد، تخمرت فيه أهم عناصر المشكلة: فأي تصورات لأية امرأة يضخها التفكير الاجتماعي في الأمثال الشعبية؟

الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن أن تمر إلا عبر مجموعة من الأسئلة الفرعية و التي يمكن طرحها كالتالي:-

- هل يختلف التصور الاجتماعي للمرأة في الأمثال الشعبية باختلاف دورها ؟
- ما هو محتوى التصور الاجتماعي للأم داخل هذه الأمثال؟
- أي سمات اجتماعية ألحقتها الأمثال الشعبية بالزوجة؟
- كيف تنظر الأمثال الشعبية للبنت؟
- ما هي الملامح النفسية و الاجتماعية و الأخلاقية للمرأة الأنثى داخل هذه الأمثال ؟

أسئلة نحاول الإجابة عنها في بحث نصبو فيه إلى الموضوعية قدر ما أمكن .

5. فروض البحث

الفرضية العامـــة:

يتغير التصور الاجتماعي للمرأة في الأمثال الشعبية بتغير دورها الاجتماعي.

الفرضيات الجزئيـــــة:

الفرضية الجزئيـــة الأولى:

تفرز الأمثال الشعبية تصورا اجتماعيا للأم يخلو من أي دلالة للوصم.

الفرضية الجزئيـــة الثانيـــة:

تظهر الزوجة في الأمثال الشعبية كامرأة بملامح نفسية و اجتماعية تميل إلى الحمق و الخيانة.

الفرضية الجزئيـــة الثالثـــة:

تفرز الأمثال الشعبية تصورا اجتماعيا للبنت يظهرها كمصدر للعار.

الفرضية الجزئيـــة الرابعـــة:

تظهر المرأة الأنثى في الأمثال الشعبية بملامح نفسية و اجتماعية تنم عن الدهاء و الخطر.

6. المرتكـــزات النظـــرية للبحث و مناقشـــتها :

قد يفهم من عنوان البحث و موضوعه أن البحث ينتمي إلى الدراسات الأدبية وذلك لما توحي به كلمة المثل الشعبي من مفاهيم تدور في فلك الآداب. يرجع ذلك في اعتقادنا إلى تناول كثير من الدراسات الأدبية للموروث الشعبي حتى أصبح هذا الأخير حكرا على الدراسات الأدبية غير أن التراث الثقافي يمكن استغلاله في كثير من الدراسات المتنوعة. إذ أن منهج الدراسة، مشكلتها و أدواتها، هي التي تحدد نوع و شكل المعالجة البحثية للموضوع . فالموروث الشعبي لا يعدو أن يكون مخزونا معرفيا يمكن أن يدرس تاريخيا، جماليا، نفسيا، أو عقائديا و ما إلى ذلك من الدراسات المختلفة.

و لكي تنبث أن الدراسة الحالية هي دراسة من صميم علم النفس الاجتماعي، حاولنا أن نناقش المرتكزات النظرية لهذا البحث من خلال ثلاثة أسئلة أساسية؛ يطرح الأول منها مدى وجود تصورات اجتماعية داخل الأمثال الشعبية. و يطرح الثاني مشكلة مدى تمثيل هذا الموروث للمجتم ع حاليا، أي أثناء جريان الدراسة. و يطرح الثالث مدى تصورية *représentativité* المرأة كموضوع اجتماعي.

1.6. هل يمكن دراسة التصورات الاجتماعية من خلال المثل الشعبي؟

لا تنبع الثقافة الشعبية لمجتمع ما إلا من زخم حياته اليومية و تفاعلاتها. و قد عبر عن ذلك هوتمان *Whitman* بقوله:" الأدب الشعبي ينبعث من عمل أجيال عديدة من البشرية ، من ضرورات حياتها و علاقاتها، من أفراحها وأحزانها . وأما أساسه العريق فقريب من الأرض التي تشقها الفؤوس . وأما شكله النهائي فمن صنع الجماهير المغمورة المجهولة، أولئك الذين يعيشون لصق الواقع " [1] لذا كان من البديهي أن تتوطن تصورات أي مجتمع داخل أدبه الشعبي ويكون المثل الشعبي في نفس الوقت أهم هذه الآداب و قد عبرت ناهد رمزي عن ذلك بقولها :

" يعد ميدان دراسة التراث الشعبي من أخصب الميادين التي يجب أن يتصدى لدراستها المتخصصون في مجال العلوم السلوكية لما تتضمنه الدراسات المتعلقة لهذا الجانب من دلالات سيكولوجية و اجتماعية هامة تفيد في التعرف على قيم و عادات و تقاليد شعب معين ارتبط هذا التراث بوجدانه على مر العصور . وإذا اخترنا من هذا التراث الأمثال الشعبية على وجه الخصوص، نكون بهذا قد أصبنا الهدف أو قصدنا بيت الداء لما تنطوي عليه هذه الأمثال من تلقائية شعبية

[1] قاسم بن خلق الرويس: أسرار المجتمع و سبر أغواره، 27/03/2008 01:22، www.alriyadh.com/Contents/

تخلو من الافتعال و المواربة و تعبر بصدق عن سلوك أفراد مجتمع معين تتصدى لدراسته ، من هنا فقد اعتبرنا الأمثال الشعبية بمثابة وثيقة اجتماعية هامة إذا نجحنا في تفسير كنه مدلولاتها الاجتماعية و النفسية لكونها وليدة البيئة الناشئة عنها .[1]

إن كثيرا من الخواص النوعية التي تعطي للثقافة الشعبية ماهيتها المميزة نجدها أيضا تتكرر في ماهية التصورات الاجتماعية إذ نجد في تعريف التصورات الاجتماعية عددا مهما من الأفكار المتقاطعة مع منظور ناهد رمزي في أهمية الأمثال الشعبية من حيث هي مادة غنية للدراسات الاجتماعية و للاستدلال على ذلك نعرض تعريفا صاغه أبريك يقول فيه:

"هي نتاج و عملية نشاط عقلي و الذي بواسطته يتمكن شخص أو جماعة ما من إعادة بناء الواقع الذي يواجهه و إعطاء هذا الواقع دلالات خاصة . فالتصورات إذن هي مجموعة من الآراء و الاتجاهات و المعتقدات و المعارف التي تدور حول شيء معين أو حالة معينة . إنها تتحدد في نفس الوقت من طرف الفرد نفسه (تجاربه و تاريخ حياته) ومن طرف النظام الاجتماعي الذي يحيا بداخله و أيضا من طرف طبيعة العلاقات التي يرعاها الفرد و يتبناها مع نظامه الاجتماعي"[2]

نفهم من تقاطع المقولتين المذكورتين أعلاه أن التصورات الاجتماعية تتوطن داخل الأمثال الشعبية بصورة قطعية لا تحتمل الشك خاصة إذا عرفنا الدور الهام الذي يلعبه التواصل اللفظي و اللغوي- و هي وظائف مميزة للمثل- في ترسيخ و بناء التصورات الاجتماعية كما يوضح ذلك سارج موسكوفيتسي ***Moscovici*** : " التصورات الاجتماعية كينونات تكاد أن تكون ملموسة ، إنها تتنقل و تتقاطع و تتبلور باستمرار و دون انقطاع من خلال كلمة أو إشارة أو مقابلة في معيشنا اليومي. " فالتصورات الاجتماعية التي تعرف حسب جودلي ***Jodelet*** كونها معرفة ساذجة ومباشرة يتقاسمها كل أفراد الجماعة أو المجتمع تجد لها صدى في تعريف أحمد مكي للمثل الشعبي: " الأمثال الشعبية الصق أنواع الأدب الشعبي بالناس وأقربها إلي عقولهم لأنها بالدرجة الأولى عطاء شعبي و إنتاج اجتماعي يتصل بالممارسة اليومية و يصدر عن الفطرة و البداهة، و يجمع بين المألوف و المتعارف عليه و يتحاشى الغموض و يعرض الحقائق و الأحكام بكل وضوح و واقعية" [3] و هو عند الحمزاوي مصدرا خصبا لمن يريد أن يفهم الشخصية القومية و مذهبها الفطري في التفكير وفي الحياة بصفة عامة.

---

[1] ناهد رمزي: سيكولوجية المرأة،قضايا معاصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ص.251.

[2] J-Marie Seca: les représentations sociales, Armand Colin, Paris, 2002, p. 40.

[3] أحمد مكي: دور المثل في حفظ الشخصية www.makkyeducation.jeeran.com/main.html 05/05/2008 12:41

2.6. هل تعكس الأمثال الشعبية تصورات المجتمع حاليا؟

قد يقول قائل أن الأمثال الشعبية موروث قديم، لا يعبر عن خصوصيات و توجهات و تصورات المجتمع الحالي (زمن إجراء الدراسة)، بما يعني أن هذا الموروث قد انتهت مدة صلاحيته، أو أنه مادة كاسدة، و خاوية من أي نبض اجتماعي، فتكون دراستنا في هذه الحال كمن يسعى لتشخيص الحالة الصحية لجثة هامدة . و لتفنيد هذا الإدعاء نكتفي بعرض ما قاله أحمد بن نعمان في كتابه **سمات الشخصية الجزائرية من منظور الأنتروبولوجيا النفسية** : "وجود و بقاء الأدب الشعبي مرهون بمدى الدور الذي يؤديه في المجتمع ، و نظرا لأن الأدب الشعبي غير مكتوب، و هو يعتمد أساسا على الرواية و النقل الشفهي ، فإنه سينقرض و يزول من التداول بمجرد أن يفقد وظيفته الاجتماعية و محتواه العملي و قدرته على التعبير ع ن الثقافة السائدة. ".[1]

و يتفق مع هذا الرأي أكثر من باحث فهذا التلي بن الشيخ في كتابه **منطلقات الأدب الشعبي** يصل إلى نفس النتيجة حيث يلاحظ "أن المثل الشعبي أقوى تأثيرا في العلاقات الاجتماعية و ألصق بحياة الناس ، حتى الوقت الحاضر، و مرد هذه الظاهرة في اعتقادنا أن المثل لا يعالج قضية اجتماعية مرتبطة بظروف مرحلية معينة...و إنما يركز على السلوك الإنساني في ظروف و حالات متغيرة ."[2]

قد يكون هذا الرد مقنعا لكن قد يعترض عليه من باب آخر و هو أن الأدب الشعبي بما فيه الأمثال و الخرافة و الزجل لا تعبر بالضرورة عن مجتمع الدراسة لأنها قد تكون انتقلت إليه من مجتمع آخر عن طريق النقل و الاقتباس و بالتالي تكون نتائج البحث مغلوطة و لا تصدق على المجتمع الذي أجريت عليه. للرد على هذا الاعتراض نسوق ما قاله أحمد بن نعمان في هذا الشأن:

" إن الاستعارات التي تحدث بين الثقافات لا تتم ، ولا يكتب لها البقاء إلا إذا صادفت تجاوبا ، وإقبالا، من طرف الثقافة المستعيرة مع العلم أن معظم أنواع الاستعارا ت يعقبها نوع من التعديل بما يتماشى مع الأنماط الثقافية السائدة في المجتمع ، وفي هذه الحالة تصبح عناصر التراث الشعبي – أصلا – من ثقافة أخرى جزءا من الثقافة السائدة بحكم قبولها ، و تعديلها ،و تمثيلها في ثقافة المجتمع المستعير . . . وفي حالة الأمثال الشعبية التي تتصف عادة بالاختصار و البلاغة، و الوزن الشعري في بعض الأحيان، لا يمكن استعارتها بلفظها من مجتمع لآخر . . . " [3]

---

[1] أحمد بن نعمان: سمات الشخصية الجزائرية من منظور الأنرتروبولوجيا النفسية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ، 1988. ص. 323

[2] التلي بن الشيخ: منطلقات التفكير في الأدب الشعبي الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990 ص. 157.

[3] أحمد بن نعمان: مرج سبق ذكره، ص. 323.

فالمثل الشعبي ليس أرشيفا اجتماعيا منهك المحتوى ولكنه " لا يزال يلعب دورا هاما في العلاقات الاجتماعية و الثقافي ة المعاصرة ، إن لم نقل أن المثل أقدر على تصوير العلاقات الاجتماعية المعقدة و أقرب إلى الصدق في التعبير عن التناقضات الحياتية المتداخلة "[1]
و في هذا المجال يكتب أحمد مكي في أحد أبحاثه عن المثل الشعبي ما يلي:

"إلا أنه على الرغم مما لحق بالمجتمعات من صور ومظاهر المدنية الحديثة، فإن الأفراد يحملون داخلهم الكثير من مكنونات تراثهم الشعبي، والتي تظهر آثارها على توجهاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية، وعلاقاتهم بمظاهر الحياة من حولهم، لان هذا التراث يمثل الخبرات والقيم الاجتماعية التي توارثتها الأجيال عبر الزمان، كما إن التراث الشعبي في مجمله يعبر عن المشاعر العامة أكثر ما يعبر عن المشاعر الخاصة، ولذلك يمثل أحد وسائل الضبط الاجتماعي".[2]

3.6. هل المرأة موضوع متصور اجتماعيا؟

المرأة حاضرة كموضوع اجتماعي أو ككيان انساني أو كليهما معا ، في كل حياة اجتماعية و على جميع المستويات ، غير أن هذا لا يضمن أن يكون موضوع المرأة متصوَّرا اجتماعيا إذ لم يتوفر على شروط أساسية تعطيه المادة المعرفية اللازمة كي يكون متصورا اجتماعيا.
ألح موسكوفيتسي على شح و قلة المعلومة حول الموضوع كأحد الشروط الأساسية في موضوع التصور الاجتماعي، إلى جانب شرطين آخرين يتمثل احدهما في الإلتفاف حول الموضوع. و يتمثل الثاني في الحاجة الملحة إلى استنباط ما خفي من الموضوع. و أما الشرط الأول فيعني تعقد وغموض جوانب من الموضوع حيث يصعب الإلمام به تماما. مما يعرض المعلومات المجمعة حوله إلى التأويل و الشد و الجذب بما يؤدي في نهاية الأمر إلى معرفة تصورية.
و أما الالتفاف حول الموضوع فيعني ذلك أن يكون الموضوع بؤرة جذب لاهتمام الجماعة أي أن يكون الموضوع ذا أهمية بحيث تسترعى جوانب منه اهتمام الجماعة بينما تهمل جوانب أخرى منه و هي تلك التي تبدو غير ذات أهمية أو محرجة أو متعارضة مع الجهاز القيمي للجماعة. أما الحاجة الملحة لاستنباط ما

[1] التلي بن الشيخ: مرجع سبق ذكره.
[2] أحمد مكي: مرجع سبق ذكره.

خفي من الموضوع فتتعلق بما يقال حوله و كيف يسلك إزاءه في محاولة للإحاطة به. و هذا بدوره يجعل اللجوء إلى استنباط ما خفي منه أمرا ملحا و ضروريا.

إنه لا يمكن لنا أن نسلم أن مشكلتنا البحثية قائمة و قابلة للدراسة إلا بعد فحصها تحت الشروط التي وضعها موسكوفيتسي. إذ من غير المعقول أن نغامر بدراسة التصورات الاجتماعية لموضوع قد يكون غير متصورا اجتماعيا.

لعل التذرع برأي لفرويد يمنحنا كثيرا من المصداقية و الاطمئنان. فحين قال بعد سنين من التحليل و الدراسة أن المرأة " قارة سوداء"، لم يكن مدفوعا في قوله هذا بروح انهزامية وهو الباحث العنيد الذي لا يكل. لقد أستطاع فرويد أن يرسم خريطة للجهاز النفسي وهو أكثر الأجهزة تعقيدا على الإطلاق؛ لكنه عجز أن يشعل الفوانيس في شعاب و وهاد الذات الأنثوية. لقد اعترف فرويد بنفسه أن ما قدمه عن المرأة غير كاف وكأن هذا الاعتراف يأتي كانصياع لذلك التحدي الذي رفعته الأم الفرعونية الأولى لما يزيد عن خمسة ألاف سنة حين قالت : " أنا ما كان و ما هو كائن وما سوف يكون و ما من بشر قادر أن يرفع عني برقعي"[1] إن هذا الغموض الذي يلف موضوع المرأة نلمس أثره العميق في ثقافات متعددة فهناك نص في الديانة التاوية يقول :

إن روح الوادي لا يدركها الفناء أبدا

إنها تدعى الأنثى الغامضة

و مدخل الأنثى الغامضة

هو الأصل الذي انبعث منه السماء و الأرض[2]

غموض المرأة لغز أنثوي عابر للعصور ، فهذه الكاتبة البريطانية فيرجينيا وولف *Virginia Woolf* تلخص حياتها في جملة صغير :" حياتي الغامضة عناصرها الماء و الهواء و الليل الطويل" [3] و كما تقول الإلهة عشتار : وحدي أنا أبقى. فأستحيل إلى أفعى كما كنت. عصية عن الأفهام.

كل هذا الغموض كفيل أن يستجيب لشرط قلة المعلومة الذي وضعه موسكوفيتسي حول الشح في المعلومة و قلتها كشرط من شروط التصور الاجتماعي للموضوع .

لكن قد يعترض معترض : و ما دخل فرويد في تصور اجتماعي لا علاقة له به من بعد أو قرب سواء في الزمان أو المكان أو الثقافة ؟ نقر أن هذا الاعتراض لوجيه و في الصميم لو لم يكن فرويد كان قد درس الفكر الإنساني و آدابه فهو خلاصة مركزة لتجارب حضارات بأكملها و ذلك ما أعطى لفكره بعدا إنسانيا تجاوز حدود القارات و الثقافات.

---

[1] فراس السواح: لغز عشتار: دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الثامنة، ص.252

[2] *جيفري بارندر: الجنس في أديان العالم، ترجمة، نور الدين البهلول*، الكلمة، دون طبعة ص: 107

[3] إملي نصر الله: نساء رائدات من الغرب، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 2001. ص.107

و إذا كان فرويد قد جمع كل أنواع الرحيق الأنثوي في عيادته و لم يستطع تركيب بلسم معرفي إسمه المرأة فما بالنا بالرجل الجزائري الذي يعيش في عالم يضرب حجبا سميكة بين الرجال والنساء و يرسو أسوارا مصفحة لا منافذ فيها. فيولد الطفل ويشب و يهرم ويموت، ولا يعرف من النساء غير أمه و أخته و زوجه. و في أحسن الأحوال قد يتردد على عاهرة في ماخور أو مقصف.

إنه لا سبيل لنا أن نثبت توفر الشرط الثاني و الذي ينص على مركزية موضوع المرأة في فضاء اهتمامات الفرد الجزائري. إلا من خلال الحضور المكثف لموضوع المرأة في وساءل الإعلام المكتوبة والمسموعة و المرئية. و إذا كانت المرأة تتردد في الحديث اليومي للأفراد و الجماعات فإنه لا سبيل لنا أن نثبت ذلك إلا من خلال نظرية التغذية الرجعية بين و سائل الإعلام من جهة و الجماهير المستهلكة لذلك الإعلام من جهة أخرى.

أما الشرط الثالث فيأتي كنتيجة للشرطين السابقين فأي موضوع يحوز على اهتمام المجتمع دون أن تتوفر المعلومات الكافية حوله فإن التأويل يتدخل لملء الفراغ الناجم عما يعاينه من نقص في المعلومة.

7. مفاهيـــــم البحـــث

أولا: المرأة

1. المرأة في اللغة

أجمع كل من الصحاح للجوهري و لسان العرب لأبن منظور على تعجيم مادة أمراة كما يلي :

المرء: الرجل. و قد أنث، فقالوا: مرأة. و قد خففوا التخفيف القياسي، فقالوا: مرة، بترك الهمزة و فتح الراء. و قال سبويه : و قد قالوا مراة وهذا قليل، و نظيره كمأة . يقال هذا مرء صالح، و يقال أيضا هذه مرأة صالحة. والمرء الإنسان رجلاً كان أو امرأة. و تعرف على نحو : المرأة أو الامرأة. و قد ذكرت العرب المرأة على ثلاث لغات : يقال هي امرأته وهي مرأته وهي مَرَته. و يذهب الزمخشري في معجمه أساس البلاغة و في باب الثلاثي " م. ر. أ " إلى فتح التعريف كالتالي : "هو امرؤ صدق، وهي امرأة سوء."

و يعارض ابن الأعرابي الزمخشري بقوله: إنه يقال للمرأة إنها لامرؤ صدق، كالرجل وهذا نادر". و ليس لكلمة أمرأة جمع من لفظها. فوضع جمعها في لفظة أخرى وهي لفظة نساء . وقد جاءت من نسأ ينسأ ونسيء و يقال هي امرأة نسء و نسوء و نسوة و نساء عن المرأة التي تأخر حيضها و ظن أنها حبلى. ويقال: مرأة نَـــسْءٌ كالنَّسوء على فعول. ونَسوء ونسوة ونساء أي تأخر حيضها ورجي حملها.[1]

[1] ابن منظور: لسان العرب، المجلد السادس، تحقيق، عبد الله علي الكبير و آخرون، دار املعارف، ص. 4403

2. تاريخية المفهوم:

أن محاولة بناء مفهوم أنتولوجي *Ontologique* للمرأة يرتكز على الخواص المطلقة لكينونتها كما هي دون الصفات العارضة، يبدو أمرا صعبا للغاية و ذلك لسببين أولهما أن المرأة كائن بشري يتفاعل فكريا و فيزيولوجيا و جسديا مع الثقافة، و ثانيهما أن نتائج ذلك التفاعل لا تفصح عن معناها إلا بأدوات تلك الثقافة ذاتها، اللهم إلا إذا اكتفينا بالمرأة كمفهوم من حيث الخصوصيات التشريحية و العضوية، وهو أمر لا يخدم هذا البحث و لايندرج في سياقه المفهومي. فلو فعلنا ذلك فإن المرأة تصبح كما قال ليكورجوس : "إذا جردت المرأة من جميع مشاعر الرقة و الضعف وخصائص الأنثى عموما كالشعور بالخجل من العري أمام الرجال أو الشعور بالحب تجاه رجل آخر ، أو مشاعر الأمومة ...فلن يكون بينها و بين الرجل من اختلاف سوى أنها تلد و الرجل ينجب" [1] و هذا ما يستحضر النظرة الأرسطية للذكر و الأنثى في كتابه توالد الحيوان "يختلف الذكر في تعريفه عن الأنثى بما له من ملكات خاصة، فنحن نعني بالذكر ذلك الذي ينسل في الآخر و نعني بالأنثى تلك التي تنسل من داخل ذاتها بحيث يخرج النسل من باطنها ، و هو النسل الذي كان موجودا في الناسل من قبل".[2]

تقدم الفلسفة اليونانية صيغة مفهومية للمرأة محددة بإطار عقلي منظم. قائم على البرهان. جدير بسمعة الفكر اليوناني و براعته في التنظير، و رغم تأثر هذه المفاهيم بالميتولوجيا و الخرافة فإن الشفاعة القوية للوغوس logos تغطي عن ذلك التلوث الميتافيزيقي الذي يخلط بين المرأة كوجود أونتـــولوجي و المرأة كمعطى ثقافي. أرسطو صاحب التصنيفات الكبرى في تاريخ العلم يقول بأن الأنوثة هي حالة من التشوه تحدث للجنين أثناء الحمل لأن الأنوثة ظاهرة عرضية و ليست أصلية في الإنسان.

إذا كانت مفهومية المرأة تستمد شرعيتها من فخامة اللوغوس في الفكر اليوناني فإنها تأخذ شرعيتها في الثقافة العربية و السامية من قداسة الوحي. حيث تقدم المرأة بعفوية و تلقائية متناقضة أحيانا، و منسجمة أحيانا أخرى، و بعيدة عن أي طرح استدلالي. فهي في العهد القديم مخلوق ثانوي صنعت من ضلع بعد أن " أغرق الرب الإله آدم في سبات عميق و أخذ ضلعا من أضلاعه و ملأها لحما و صنع من الضلع امرأة أعطاها لأدم فقال آدم هذه عظم من عظامي و لحم من لحمي هذه تدعى امرأة لأنها من امرئ أخذت" [3]

[1] إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون و المرأة، مؤسسة الأهرام للنشر و التوزيع، القاهرة، 1998، ص. 78
[2] إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو و المرأة ، مؤسسة الأهرام للنشر و التوزيع، القاهرة، 1996، ص. 49
[3] العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح الثاني، الأيات: 21-23.

ينسجم التصور التوراتي للمرأة مع التصور الإسلامي أو العكس، و نلمس ذلك في الأحادي ث النبوية بشكل صريح: "المرأة ضلع أعوج إذا قومته كسرته فاستمتعوا بهن على عوج ".

تنمحي هوية المرأة في النصوص الدينية. يعرضها القرآن بلا وجه، فهي لا تعرف إلا من خلال هوية الرجل و بصيغة الإضافة "امرأة العزيز" [1] . "امرأة نوح و امرأة لوط "[2] ا. "امرأة فرعون"[3]

لم تستحضر المرأة في الثقافة الشرقية كذات مستقلة عن الرجل موجدة لذاتها، غيبت ككيان مستقل فاستعصى على الفكر التجريدي الإمساك بها كمفهوم متكامل وواضح فصاغها في ثريد من الميتافيزيقا و الأسطورة و الرمز، اقتحمت هذه الصورة ميادين أخرى يفترض فيها النزاهة و الموضوعية كالمعاجم اللغوية و مراجع التاريخ، حيث يعرض المسعودي في مرجعه **أخبار الزمان** هذا النص: "

"وحكي أن صنفاً من السعالي يتصورن في صور النساء الحسان ويتزوجن برجال الانس كما حكي عن رجل يقال سعد بن جبير، أنه تزوج امرأة منهن وهو لا يعلم ما هي؛ فأقامت عنده وولدت عنده أولاداً وكانت معه ليلة على سطح يشرف على الجبانة، فإذا بصوت في أقصى الجبانة نساء يتألمن فطربت وقالت لبعلها أما ترى نيران السعالي شأنك وبنيك استوص بهم خيراً فطارت فلم تعد إليه. ومنهم من تظفر بالرجل الخالي في الصحراء أو الخراب، فتأخذه بيده فترقصه حتى يتحير ويسقط فتمص دمه."[4]

و المرأة في الإسلام ليست امرأة و احدة و إنما هي امرأتان على الأقل، الحرة من جهة و الأمة من جهة أخرى، و الفروق التي تميز هاتين المرأتين بعضهما عن بعض أقوى من تلك التي تفرق بين الرجل و المرأة، بحيث جمع الفقه الإسلامي بين الحر و الحرة في دستور واحد و العبد و الأمة في دستور آخر. ثم أن لكل من الحرة و الأمة تدرجات في شبكة من الأدوار و المراتب يقوم على أساسها النظام المفهومي الهرمي للمرأة في الإسلام. و نظرا لتعقد المفهوم فقد رأينا أن نعرفه تعريفا إجرائيا و ذلك حسب الأدوار التي و ردت في فرضيات الدراسة.

3. التعاريف الإجرائية للمرأة حسب الدور الاجتماعي:

[1] القرآن ، سورة يوسف، الأية 30
[2] القرآن ، سورة التحريم، الأية 1
[3] القرآن، سورة فرعون، الآية 9
[5] المسعودي: أخبار الزمان 01:36 27/10/2007 ، www.alwaraq.com

1.3 المرأة الأنثى :

المرأة في الأمثال الشعبية هي أنثى الإنسان حيث يشار إليها صراحة بكلمة " امرة " في اللسسان الدارج و هي بصيغة المفرد أو "النّْسَا" بصيغة الجمع أو بالضمير المنفص ل "هي"، أو بالضمير المتصل "ها" أو تاء التأنيث المتصلة بالفعل. وفي كل هذه الأحوال لا يجب أن تكون محددة بدور القرابة أو أي إشارة إلى النسب داخل الأسرة النووية. و هي أيضا ما ورد على صيغة أسم الفاعل أو اسم المفعول أو صيغة المبالغة بما دل على وظيفة أو صفة كالحاصدة أو المغلوبة أو الهدارة.

2.3. الأم :

تندرج تحت المفهوم المرأة المنجبة للولد بالطبيعة أو المرأة المتبنية لطفل أو أكثر وهي كل امرأة ألصقت بها صفة الأمومة و هي ما يذكر صراحة تحت أسم: "الوالدة"، "لـــمَّيْمة"، "يمّا"، "أمّو" إضافة للمذكر أمها إضافة للمؤنث وهي أيضا ما يدل عليه باسم موصول متبوع بفعل اللي ربات، اللي رضّعت، اللي سهرت، اللي اضْناتْ. اللي ولْدت. اللي كبّْرت.

3.3 الزوجة:

وهي المرأة التي دخلت بيتا آخر على أساس عقد زواج عرفي أو رسمي و هي تحتل دور الزوجة و تدرك على أساسه من طرف زوجها و باقي أفراد أسرته النووية وهي مذكورة صراحة تحت لفظ "لـــمْرة" أو "الكنة" أو "لَوْلية" أو "مرْتْ" مضافة إلى كنية أو لقب فعلى سبيل المثال "مرت بابا" تدرك بصفة كونها زوجة الأب لكل أهل البيت.

4.3. البنت:

هي المرأة القاصر غير المتزوجة المقيمة في بيت أبيها بحيث لا يعتبر سن البلوغ الرسمي مؤشرا لصفة البلوغ لديها. وهي ما يذكر صراحة بالبنت أو "لبْنية"، "الطفلة" و "العانس" وهي تحتل هذا الدور حتى بالنسبة إلى الأخ و الأخت.

ثانيا: المثـــــل الشعـــــــبي

1. المثـــــــل في اللغة:

جاء في لسان العرب أن المثل هو الشيء الذي يضرب لشيء مثلا فيجعل مثله و مثل كلمة للتسوية. يقال هذا مثله و مثله ، كما يقال شبيهه و شبهه. والمثال المقدار وهو من الشبه و قد يكون المثل معنى العبرة

ومنه قوله عز وجل " فجعلناهم سلفا و مثل للآخرين " [1] ويكون المثل بمعنى الآية و المثل: و المثيل: كالمثل و الجمع أمثال ، وهما يتماثلان . و المثل : الحديث نفسه.

2. تعاريف عربية

ذكر جلال الدين السيوطي تعاريف شتى للمثل دونها في كتابه المزهر في اللغة [2] و كان قد نقل هذه التعاريف عن أسلافه ممن تناولوا المثل بالدراسة قبله و من هذه التعاريف نذكر ما يلي:-

1.2. تعريف أبو عبيد:

"الأمثال حكمة العرب في الجاهلية والإسلام وبها كانت تعاوض كلامها فتبلغ بها ما حاوَلَتْ من حاجاتها في المنطق بكنايةٍ غير تصريح فيجتمع لها بذلك ثلاث خلال: إيجازُ اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه وقد ضربها النبي صلى الله عليه وسلم وتمثَّل بها هو ومن بعده من السلف".

2.2. تعريف الفارابي:

"المثلُ ما تراضاه العامة والخاصّة في لفظِه ومعناه حتى ابتذَلوه فيما بينهم وفَاهُوا به في السرّاء والضرّاء واستدرّوا به الممتنع من الدرّ و وصلوا به إلى المطالب القصيّة وتفرَّجوا به عن الكرب والمكربة وهو من أَبْلغ الحِكمة لأنَّ الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصِّر في الجودة أو غير مبالغ في بلوغ المَدَى في النَّفَاسة".

3.2. تعريف المرزوقي:

"المثلُ جملة من القول مقتضَبةٌ من أصلها أو مرسلةٌ بذاتها فتتَّسم بالقبول وتشّهر بالتداول فتنقل عما وردت فيه إلى كلِّ ما يصح قَصْدُه بها من غير تغيير يلحقها في لفظها وعما يُوجبه الظاهر إلى أشباهه من المعاني فلذلك تُضْرب وإن جُهِلت أسبابُها التي خرجت عليها واستجيز من الحذف ومُضَارع ضرورات الشعر فيها ما لا يُسْتَجازُ في سائر الكلام".

3. تعاريف أجنبـــــية

1.3. تعريف زايلر:

"عبارات متداولة بين الناس تتصف بالتكامل و يغلب عليها الطابع التعليمي، و تبدو في شكل فني أكثر إتقانا من أسلوب الحديث العادي". [3]

2.3. تعريف سوكولوف:

"جملة قصيرة صورها شائعة تجري في لغة كل يوم أسلوبها مجازي. و تسود مقاطعها المسوسيقى اللفظية."[1]

---

[1] القرآن ، سورة الزخرف، الآية 56.
[2] جلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللغة و أنواعها، www.roo7e.com/book/view-410.html. 22/04/08.21h37
[3] أحمد بن نعمان: مرجع سبق ذكره، ص.335

3.3. تعريف زلهايم:

وحدد زلهايم مفهوم المثل باعتباره "قولا موجزا مكثفا، يعبر عن إحدى خبرات الحياة المتكررة، عبر الأجيال المختلفة، ممثلة لكل الحالات الأخرى المماثلة، ومصاغة بطريقة حسية مباشرة واضحة، تتلاءم وبساطة التفكير عند الشعوب البدائية، ذات الثقافة الشفاهية، وأسلوبها في التعبير والاحتجاج والتأثير"[2]

4. التعريف الإجرائي للمثل الشعبي:

اعتمادا على ما قدمناه من تعاريف للمثل فإنه يمكن صياغة تعريفا إجرائيا له ينسجم داخل الإطار المفهومي للدراسة الراهنة ويكون كالتالي:

" مقولة قصيرة، دارجة اللسان، مركزة توجز تجربة وخبرة اجتماعية. و هي أيضا جملة متداولة في الحياة اليومية بين الناس، يلجأ إليها لتدعيم الرأي أو الموقف."

5. كيف ينشأ المثل الشعبي؟

ندرة نادرة هي تلك الأمثال العامية التي يعرف لها صاحب، فهي تنسب إلى المجتمع ككل على أنه قائلها و واضعها غير أن التسليم بأن المثل الشعبي منتوج فكري جماعي أمر لا يستساغ قبوله بحكم أن المثل وليد التجربة الحية و حتى و أن كانت التجربة تجربة جماعية فإن نظرية الإلهام او بعبارة أخرى استلهام الموقف لقول المثل تبقى دائما نظرية فردية ذاتية لا يمكن تقاسمها و بالتالي فقد رأينا أن نظرية **زايلر** كفيلة بأن تفسر نشوء المثل و انتشاره على مستوى الجماعة الصغيرة فإذا ما انتقل و تغلغل في خطاب المجتمع ككل صار مثلا سائرا و السيرورة هنا تعني سيرورة على مستوى الفضاء ببعديه الزماني و المكاني. يرى زايلر إذن أن:

"الشعب لا يستطيع- بوصفه كلا- أن يخلق شكلا أدبيا مكتملا بأي حال من الأحوال، وإنما يعتمد كل خلق وكل ابتكار واكتشاف على شخصية مفردة، ولا بد أن كل مثل نطق به فرد في زمان معين وفي مكان معين، فإذا مس هذا المثل حس المستمعين له وأثر فيهم فسيؤدي ذلك التأثير والاستحسان حتما إلى انتشاره بينهم، وكأنه عبارة ذات أجنحة، وحينئذ قد يتعرض المثل للتحوير والتهذيب حتى يوضع في صيغة مقبولة من الشعب، يطلق عليه حينئذ اسم المثل الشعبي"[3]

و أذا كان المثل عملا فرديا فأن الفرد ينتجه عن غير قصد فهو ليس صناعة أدبية يسعى إليها عن طريق التأمل و الصناعة تهذيبا و تنقيحا بل قد يأتي المثل تلقائيا كرمية من غير رام تكون البداهة فيه هي الروح

---

[1] المرجع السابق، ص. 336.

[2] سالم مرعي الهدروسي: المثل الصريح و ما يجري مجراه، www.arabization.org.ma/downloads/nachra/5/docs.

[3] أحمد بن نعمان: مرجع سابق، ص. 332

المصوبة التي تصيب الموقف و تصوره ولكي يتضح الأمر أكثر نستدل بالمثل القائل" سَفْ و إلا روّنْ " و ذلك أن امرأة كانت ماثلة أمام القاضي لمحاكمتها كان ذلك تحت ظل الحكم التركي و كانت الدلائل قائمة على جرمها و كانت تعلم أن القاضي مرتشيا لا يقاوم رنين الذهب فأومأت إليه بصرة معلقة في ثيابها فاستفز به الطمع و حكم لصالحها و عند خروجهما من المحكمة رمت له بالصرة و لم تكن تلك الصرة تحوي بداخلها غير حفنة من طحين (بسيسة) ثم قالت له: " سف و الا روَّن" فأصبحت هذه الجملة مثلا سائرا.

6. الوظيفق الاجتماعية للمثل

أوجز سالم الهدروسي آراء كثيرين من المهتمين بدراسة الأمثال فتوصل إلى أنها تشكل "بنمطها اللغوي الشفاهي، العفوي الشعبي أبسط الأشكال الأدبية الفنية وأوجزها عند معظم الشعوب، وتعكس مشاعر الناس، وأفكارهم وتصوراتهم لحياتهم، وعاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم ، ومعظم مظاهر نشاطات حياتهم الأخرى، وتعبر عنها بصورة حية، تصدر عن مختلف مستويات الجماعات الإنسانية بكافة المعايير التصنيفية لمستويات البشر على اختلاف حضاراتهم".[1]

لا يهمنا في هذا البحث الجوانب البنيوية و الشكلية للمثل كأحد الأغراض الهامة في الأدب الشعبي من حيث ماهو " نوع من الأدب يمتاز بإيجاز اللفظ و حسن المعنى و لطيف التشبيه و جودة الكناية" لكن ما يهمنا في هذا البحث هو مضامينه و وظائفه الثقافية و أهدافه الاجتماعية أي من حيث ما هو "خلاصة تجارب كل قوم، و محصول خبرتهم ، ومن حيث ما هو ضرب من ضروب التعبير عما تزخر به النفس من علم و خبرة و حقائق واقعية ".[2]

إنه أحد الأدوات الفاعلة في تواصل الهوية الثقافية للمجتمع و ذلك لشيوعه بين عامة الناس وسهولة تداوله . يستعمله الباحث الأكاديمي كما يستعمله الفلاح الأمي. أنه أحد أوجه الهوية الثقافية الأكثر أصالة لأنه ينطق بلسان الجميع و يعبر عن خلجات الضمير الاجتماعي، يجمع بين حكمة العقل و هوى القلب . و المثل الشعبي يلعب دور الجسر الذي يمد عرى التواصل بين الماضي و الحاضر لتصبح الثقافة من خلاله كائنا معنويا متجددا و لتبيان ذلك نعرض قولا لنبيلة إبراهيم توضح فيه أهمية المثل و ودوره في الحياة الاجتماعية إذ تقول: "إننا نعيش جزءا من مصائرنا في عالم الأمثال ، و لعل هذا ما يفسر لنا استعمالنا الدائم للأمثال على عكس الأنواع الشعبية الأخرى ،فالأمثال بالنسبة لنا عالم هادئ نركن إليه حينما نود

[1] سالم مرعي الهدروسي: مرجع سابق.
[2] أحمد بن نعمان: مرجع سبق ذكره، ص. 336

أن نتجنب التفكير الطويل في نتائج تجربتنا ، و نحن نذكرها بحرفيتها إذا كانت تتفق مع حالتنا النفسية بل إننا نشعر بارتياح لسماعها و إن لم نعش التجربة التي يلخصها المثل ." [1]

القوة المعنوية و الهالة السحرية التي يتمتع بها المثل تجعل منه سلاحا قويا في المحاججات اللفظي ة بين المتخاصمين وهذا يعني أن من وظف المثل لصالحه كأنه استنجد بكل المجتمع ضد خصمه، و قد جاء في **تاج العروس** "للزبيدي" بأن المثل يعني الحجة، لذا نرى المثل الشعبي حاضرا في الخطب الرسمية على أعلى المستويات و في المناظرات الفكرية. على الرغم ما تتصف به تلك المناظرات من عمق في الطرح فإن توظيف المثل هناك يوضح الرؤيا و يمنح مستعمله سندا ماديا و معنويا قويا .

ثالثا: الدور الاجـــتماعي

1. مفهوم الدور

يعرف كل من بيرجر و لوكمان *Berger & Luckman* الدور بأنه نموذ ج و نمط لما يمكن توقعه من الفاعلين في المواقف الاجتماعية .[2]

يدفع الدور الاجتماعي الوضع الشخصي من حالته الفردية إلى حالته الاجتماعية و هو يعرف بالضرورة بعلاقته مع دور آخر. [3] فلا يمكن تصور دور الأم دون أن يوجد هناك شخص يصدق عليه دور الابن أو البنت، فممارسة الدور تنجم عن علاقة تبادلية مع دور آخر بما يضمن تفاعلا اجتماعيا. وهو نتاج تنظيم مؤسساتي راسخ تحدده العادة في الممارسات الاجتماعية.

2. كيف ينشأ الدور ؟

الفرد ليس مستعدا أن يحصي كل الحالات المتاحة عندما يستعد للقيام بعمل ما .إنه يجد في النماذج السابقة و الرتابة الاجتماعية خلاصا يكفيه عناء التفكير. لقد كون بنفسه صورة عما هو مألوفا عن طريق مراقبة الآخرين الذين قاموا قبله بنفس الفعل . لقد أصبحت لديه محددات جاهزة ضممن قوالب نمطية فعندما يصبح الفتى أبا لأسرة فإنه يتصرف إزاء من يتولى تربيتهم إعتمادا على ما رآه و تعلمه من خلال معاشرته لوالديه و مماحكاته لهم. هذا ما سمح لنا بالقول أن نمذجة *Modélisation* السلوك تؤوب إلى إسناد الدور و تحديد السيرة التي يجب الالتزام بها و الدور الذي يجب القيام به من خلال مجموعة من الواجبات والحقوق والامتيازات.

---

[1] المرجع نفسه،ص. 342

[2] علي السيد شتا، نظرية الدور و المنظور الظاهري لعلم الاجتماع. الإسكندرية: مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، 1999 ص. 146.

[3] Michel De Coster, Bernadette Bawin-Legros, Marc Poncelet: Introduction a la sociologie, De Boeck, Bruxelles, 2000, p.134.

يرى بارجي و لقمان أن المؤسسات بمجرد تواجدها تراقب السلوك الإنساني و توضع نماذج جاهزة من التصرفات تدفعها في أتجاه محدد على حساب توجهات أخرى بديلة ممكنة. أن هذه السيرورة هي التي تعطي للدور صفته المعيارية أي المركز.[1]

3. الصفة المعيارية للدور: المركز

يفهم المركز على أنه مجموعة من الحقوق والالتزامات المحددة اجتماعيا و على هذا فشمائل كل من الأم الزوجة البنت المعلم الطبيب تشكل سمات سلوكية يعترف بها المجتمع و يثمنها (رسميا) يرافق تقلد المركز الاستجابة النمطية لجملة من الواجبات المنوطة به و في نفس الوقت قبول أو استحقاق جملة من الامتيازات. فالدور ليس إلا تلك الطريقة التي يستجيب بها صاحب المركز فالدور يعرف بما ننتظره من الشخص بعبارة أخرى هو الطريقة العادية المألوفة في تحقيق المهام التي تتبع بالمركز. يمكننا القول أن الدور و المركز هما وجهان لشيء واحد ينظر إلى كل منهما من زاوية معينة. كما قال رالف لينتون ليس هناك مركز دون دور و ليس هناك دور دون مركز.[2]

يعمل الدور على تحديد وظيفة و وضعية كل فرد داخل الجماعة، و يمكن أن يكون للشخص الواحد عدة أدوار، فهو أب و هو صديق وهو عضو في جمعية و ما إلى ذلك وتأخذ التصرفات معناها من خلال الدور الذي يقوم به الفرد .

8. الدراسات السابقـــــــــــة:

قلة هي تلك الدراسات التي تناولت صورة المرأة في المثل الشعبي من زاوية نفسية اجتماعية. أما دراسة التصور الاجتماعي للمرأة من خلال الأمثال الشعبية فهو أمر لم يقع تحت أيدينا و إن كنا لا نستطيع أن نجزم بعدم وجود مثل هذه الدراسات فإننا نفترض فيها الندرة . و من الدراسات التي تناولت صورة المرأة كموضوع للبحث و هي دراسات مشابهة لدراستنا نقدم هاتين الدراستين:

1.8. الدراســـــــــة الأولى:

1.1.8. العنوان : " صورة المرأة في الأمثال الشعبية الفلسطينية "

2.1.8. صاحب الدراسة : منور عدنان نجم و عزيزة عبد العزيز علي

3.1.8. مشكلة الدراسة:

---

[1] Ibid , pp. 135-137.

[2] رشاد علي عبد العزيز موسى: سيكولوجية الفروق بين الجنسين، مؤسسة المختار للنشر و التوزيع، القاهرة، 1988، ص.426.

قامت الدراسة حول سؤالين محوريين هما:

أ) ما هي الصورة المقدمة عن المرأة من خلال الأمثال الشعبية الفلسطينية؟

ب) ما مدى توافق هذه الصورة مع المنظور الإسلامي؟

4.1.8. أهداف الدراسة:

أ) تقديم صورة عن المرأة من خلال الأمثال الشعبية الفلسطينية.

ب) الكشف عن مدى توافق الصورة المقدمة عن المرأة مع المنظور الإسلامي.

ج) صياغة أهم التوصيات والمقترحات الملائمة للتعامل مع الأمثال الشعبية التي تناولت المرأة في ضوء التوجيه الإسلامي

5.1.8. أهمية الدراسة:

تكتسب الدراسة أهميتها من خلال كونها:

أ) .محاولة لتأصيل التعامل مع الأمثال الشعبية الفلسطينية في تعاملها مع المرأة.

ب) .تكشف عن بعض ملامح صورة المرأة الفلسطينية.

ج) .تبرز الصورة المقدمة عن المرأة من خلال الأمثال الفلسطينية.

د) .تكتسب الدراسة أهميتها من خلال رصد الأمثال كما وردت على ألسنة قائليها الذين توارثوها أباً عن جد وهو ما يضفي على هذه الدراسة مصداقية وأمانة في البحث.

6.1.8. منهج الدراسة:

استخدمت الباحثتان أسلوب تحليل المحتوى الكيفي كأحد أدوات المنهج الوصفي.

7.1.8. حدود الدراسة:

الحد المكاني: مدينة غزة.

الحد الزماني: 2006/2005.

الحد الأكاديمي: تقتصر الدراسة على الأمثال التي تناولت المرأة الفلسطينية بكافة صورها(زوجةً ــ بنتاًــ أماً)

8.1.8. عينة الدراسة:

جمعت الباحثتان ما يقارب من(200) مثل شعبي متداول على ألسنة كبار السن تم تسجيلها من خلال الدراسة الاستطلاعية التي وزعت على طالبات الجامعة ونساء مسجد الياسين في منطقة الشاطئ الشمالي بغزة وبعد جمعها تم حذف المكرر منها واستبعاد الأمثال التي تحتوي على ألفاظ غير مهذبة واستقرت الدراسة على (100) مثل تم إخضاعها للدراسة والتحليل.

9.1.8. خطوات الدراسة:

تسير الدراسة وفق الخطوات التالية:

-أعدت الباحثتان دراسة استطلاعية وزعت على طالبات الجامعة الإسلامية كما طلب منهن أن يجمعن الأمثال من كبار السن الموجودين لديهن.

-تم جمع الدراسة الاستطلاعية و حذف المكرر منها واستبعاد الأمثال التي تحتوي على ألفاظ مبتذلة.

-قامت الباحثتان باختيار عينة الدراسة بحيث احتوت على الأمثال التي تناولت المرأة سواءً كانت أماً أو زوجةً أو أختاً أو ابنة سواء التي عبرت عنها باللفظ الصريح أو الضمير الدال عليها.

-تحليل محتوى عينة الأمثال الشعبية الفلسطينية

-تصنيف تحليل المحتوى إلى مجموعة العلاقات بين المرأة وأطراف المثل

-تم عرض التحليل والتصنيف على عينة من خبراء التربية والمختصين والأخذ بتوجيهاتهم و إرشاداتهم .

-تم وضع الشكل النهائي للتصنيف وتوضيح مدى توافق الأمثال مع التوجيه الإسلامي .

-وضع بعض المقترحات الملائمة للتعامل مع الأمثال الشعبية التي تناولت المرأة من منظور إسلامي.

10.1.8. نتائج الدراسة

أعطى تحليل البيانات النتائج التاية

ا) موقف إيجابي حيث تقف الأمثال بجانب المرأة، وترفع من شأنها وتقدر مكانتها_ وهي قليلة_.

ب) موقف سلبي حيث تقف الأمثال ضد المرأة وتحط من شأنها وتنظر إليها نظرة دونية.

2.8. الدراسة الثانيـــــــــة:

1.2.8. عنوان الدراسة :

" اتجاهات الرأي العام حول مكانة المرأة من خلال الأمثال الشعبية بعد معالجتها معالجة جديدة"[1]

2.2.8.صاحب الدراسة: ناهد رمزي وآخرون

3.2.8. إشكالية البحث

تنطلق الدراسة من السؤال الرئيسي التالي:

هل مكانة المرأة ما زالت في الوقت الحالي كما كانت عليه من قبل لدى النساء و لدى الرجال ، و هل يغير ارتفاع مستوى الأفراد التعليمي أو انتماءاتهم الجغرافية من تلك الصورة السائدة ؟

[1] ناهد رمزي سيكولوجية المرأة قضايا معاصرة القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية. ص. 327-251

4.2.8. فروض الدراسة:

قامت الدراسة على الفروض التالية:-

- من المتوقع أن تحتل المرأة مكانة اجتماعية منخفضة بوجه عام مما لا يتناسب و تغيير وضعها الاجتماعي الحالي الذي تشير إليه الإحصاءات الرسمية.
- إن نظرة الأفراد لمكانة المرأة في المجتمع سيختلف تبعا لنوعهم (ذكور ـــ إناث) و لمستواهم التعليمي و مكان إقامتهم (الحضر ـــ الريف) الذي يعيشون فيه.
- إن تطويع الأمثال الشعبية عن طريق إجراءات ضبط منهجي لها يجعلها كأي أداة منهجية مضبوطة يمكن الركون إلى ما ستصل إليه من نتائج في مجال العلوم السلوكية.

5.2.8. أهداف البحث:

- التعرف على مكانة المرأة من خلال بعض الأمثال الشعبية التي تتناول وضع المرأة في المجتمع.
- التعرف على أثر كل من المتغير النوعي (ذكور ـــ إناث) و التعليمي و المهني و المتغير الحضري (ريف ـــ حضر) في النظر إلى مكانة المرأة من خلال تلك الأمثال التي تتناول وضع المرأة في المجتمع
- الحكم على إمكانية إخضاع الأمثال الشعبية كأداة للدراسة في مجال العلوم السلوكية

6.2.8. عينة البحث:

قامت الباحثة بتقديم 37 مثلا شعبيا في شكل عبارات سلم اتجاهات عرضتها على عينة تتشكل من 855 مفردة عشوائية سحبت بطريقة منتظمة.

7.2.8. منهـــج البحث:

استعملت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي مستعينة بأدوات إحصائية متنوعة كالنسب المئوية و حساب دلالات الفروق بين النسب المئوية باستخدام معادلة Z. و حساب معامل الارتباط و غيرها من الأدوات التي يتطلبها فحص الفروض.

8.2.8. نتائـــج الدراسة:

أ. تعلي الأمثال من قيمة الزواج للمرأة ليس باعتباره قيمة مستقلة ولكن لأهمية وجود رجل في حياة المرأة

ب. وضوح النظرة العامة للمكانة الاجتماعية المرتفعة التي تحتلها المرأة في موقع الأم.

ج. حوت قيمة تقدير المرأة مجموعة من الأمثال تقلل في مجموعها من قيمة تقدير المرأة بدرجات متفاوتة.

د. تقدير قيمة النسب و الأصل بنسبة كبيرة و بشكل واضح.

9. تعليق على الدراستين السابقتين:

في حين اكتفت الدراسة الأولى بتصنيف و تبويب المثل الشعبي إلى فئات و إعادة شرحها و التعليق عليها؛ نجد الدراسة الثانية تفرغ المثل من محتواه الثقافي و فلسفته الاجتماعية و تدرجه كعبارات في سلم قياس اتجاهات. فأيا كانت عبارات السلم، أمثالا شعبية أم عبارات عادية ، فإن البحث لا يقيس موقف المثل من المرأة وإنما يقيس مواقف و اتجاهات المفحوصين من تلك العبارات التي حلت محلها أمثالا شعبية. إننا تعتبر هذا خللا منهجيا من باب أن الهدف الأول في الدراسة ينص حرفيا على:" التعرف على مكانة المرأة من خلال بعض الأمثال الشعبية التي تتناول وضع المرأة في المجتمع لما تتضمنه تلك الأمثال من أحكام قيمية تشكل سلوك الأفراد و تتحكم فيه و تكون إطارا قيميا راسخا مستمدا من قدم تلك الأمثال و تداولها عبر الأجيال المختلفة مما يسهل معه استخدامها كأداة تكشف لنا عن تصور الأفراد لمكانة المرأة في قيامها بأدوارها المتعددة

ة و في تصديها لمسؤولياتها المختلفة ".

إلى جانب هذا نلاحظ إقحاما لبعض الأمثال في الدراسة و هي في نظرنا لا تعبر عن و اقع نسوي بقدر ما تعبر عن حِكَم تصدق على الرجل والمرأة على السواء مثل " بفلوسك بنت السلطان عروسك". هذا المثل يعبر عن قوة المال بشكل واضح و لسنا ندري كيف يفهمه المفحوص و يستجيب له. ثمة مثلا آخر جاء على صيغة المؤنث لكنه يصدق على الجنسين " راحت تثأر لأبوها رجعت حبلى. " يقال هذا المثل لمن رام شيئا عظيما يفاخر به فيقع في الهوان.

الفصـــــــل الثـــــاني

التصورات الاجتماعـــية

التصور من رحم الفلسفة إلى مهد علم النفس.

نشأة المفهوم.

ما هي التصورات الاجتماعية؟

بنية التصورات الاجتماعية.

نظرية النواة المركزية.

آليات التصور.

محتوى التصور.

متى يكون الموضوع متصورا اجتماعيا

التصورات الاجتماعية

" السماء دوما واحدة للجميع ، لكنها تظل إلى ما لانهاية
فريدة لكل أحد"

حكمة آسيوية

تمهيد:

دخل مفهوم "التصورات الاجتماعية" ميادين العلوم الاجتماعية و أصبح في فترة وجيزة أحد الأدوات الهامة في دراسة الظواهر الاجتماعية غير أن الانتشار السريع لهذا المفهوم قد رافقه شيء من الإسراف في الاستعمال مما إدى إلى الخلط بينه و بين مفاهيم أخرى شبيهة ، فاستعمل بفجاجة تعوزها الدقة. فيدل على الرأي العام عند هذا ، و يتماهى مع مفهوم الاتجاه عند ذاك، و يلبس عند آخر حلة القيم . يقلص طورا إلى مستوى الأفكار النمطية، و يعمم في حالات كثيرة على المعتقدات. و يدل على الأيديولوجيا مرة و على الثقافة مرة أخرى. فما هي التصورات الاجتماعية إذن؟ السؤال ليس ببسيط و السعي إلى إجابة شافية تبدو مستحيلة لكننا نحاول ن نقترب من الإجابة من خلال عرض لأهم الخصائص و المميزات التي تعطي للمفهوم حدوده البنيوية و الوظيفية .

1. التصور : من رحم الفلسفة إلى مهد علم النفس.

" هل يمكن الاطمئنان إلى الحواس على أنها وسيطا أمينا بين "الموضوع" و "الذات العارفة"؟ أو بعبارة أخرى هل الحواس رسولا أمينا ينقل مواضيع العالم الخارجي إلى الذهن دون مسخها و المساس بها؟ سؤال اخترق تاريخ الفكر الإنساني في محاولته لبناء نظرية متماسكة للمعرفة وذلك منذ النفحات الأولى للفلسفة في نسختها السفسطائية مرورا بكل المذاهب الميتافيزيقية وحتى الوضعية المنطقية للقرن العشرين.

انتبه بروتاغوراس *Protagoras* إلى نسبية المعرفة فخلص إلى القول بأن "**الفرد معيار لكل شيء**"[1] فوضع بقوله هذا حجر الأساس لمذهب الذاتية في نظرية المعرفة و قد حذا حذوه جورجياس *Gorgias* بل كان أكثر تطرفا منه إذ كان يرى بأنه لا وجود لأي شيء على الإطلاق. و إذا ما وجد شيء فإنه لا يمكن

[1] أحمد أمين، نجيب محمود زكي: قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، القاهرة ، 1935 ص. 110

معرفته. و إذا أمكن معرفته فلا يمكن نقل هذه المعرفة إلى الآخر أو شرحها. [1] هذه النظرة إلى المعرفة تستحضر حديث صينيين كانا يمران من فوق جسر وكان الماء من تحتهما ينساب صافيا رقراقا و السمك يروح فيه و يغدو .

قال الأول: " أنظر للسمك من تحتنا كم هو سعيد"!

رد الثاني : " و هل أنت هو السمك حتى تعرف أن السمك سعيد؟"

فإجاب الأول : " و هل أنت أنا حتى تعرف أني لا أعرف أن السمك سعيد؟ " .

و كما كان البرمنيدس *Parménide* يلح في كتابه **في الطبيعة** أن الحواس مضللة ولا يمكن الإعتماد عليها فقد رأى فلاسفة اليونان أن استملاك الموضوع من طرف العقل أمر معرض لكثير من الصعوبات منها أن المعرفة متغيرة و غير ثابتة و أنه من المستحيل معرفة شيء متغير باستمرار ولا يستقر على حال ومنه جاءت كلمة هيراكليت *Héraclite* " لايمكنني أن أستحم في ماء النهر مرتين" .

و إذا كان ثالوث المعرفة: الموضوع ، الحواس والعقل؛ قد تأسس على نزعة ريبية عند السفسطائيين بلغت ذروتها عند بيرون *Pyrrhon* ، فإن أفلاطون *Platon* يزيد من تعقيد العلاقة بين المحيط و العقل فيفترض حقيقة من خارج الأشياء ومن خارج العقل ذاته فيكتب في أسطورة الكهف أن الحقيقة المحيطة بنا ما هي إلا أوهاما و صورا باهتة و معتمة أو ضلالا لحقيقة أخرى موجودة في عالم الكمال حيث تكون الحقائق ثابتة ، أزلية ومثالية. زادت نظرية أفلاطون من تعقيد المشكلة و قضى باستحالة حلها نهائيا فبعد أن كانت مشكلتنا مع عالم و احد أصبحت مع عالمين أحدهما نعيش داخله و هو وهمي و الثاني لا يمكن إدراكه و هو مثالي و لسنا ندري كيف استطاع الفيلسوف أن يلج العالم المثالي و هو موجود معنا في عالمنا الوهمي.

غرق الفكر المدرسي *La scolastique* طيلة القرون الوسطى في قضايا اللاهوت و نسي الإنسان قضاياه و شخص بوجدانه إلى السماء فغابت مشكلة المعرفة كموضوع فلسفي ، إلى أن جاء ديكارت *Descartes* و طرح السؤال من جديد عن دور الحواس في نقل العالم إلى العقل و بهذا كان قد أحيا مذهب الشك ، لكنه شكا علميا وظيفته الفحص المنهجي للموضوع و جوهره الشك التحرري الناقد.

فتح ديكارت بابا جديدا لجيل من الفلاسفة تصدوا لمشكلة المعرفة ومن بينهم جون لوك *John Locke* الذي أعطى للتجربة و الحواس دورا هاما في بناء الأفكار " معرفة الإنسان لا يمكن أن تمتد إلى ما بعد خبرته" هكذا قال لوك ؛ فالمعطيات الحقيقية تأتينا عن طريق الحواس مثل اللون و الشكل و الامتداد[2] و ما إلى ذلك فالأفكار عند جون لوك عناصر بسيطة ناجمة عن التجربة و الفرق بين الشعور و

[1] المرجع نفسه، ص 98

[2] زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة ، 1936 ص. 204

التفكير أن الأول يعطي المادة لمعرفة العالم الخارجي أما الثاني فيجمع المعرفة بالذات العارفة إذ يرى أن كل أفكارنا البسيطة حقيقية و تتطابق مع حقيقة الأشياء إنها ليست مجرد صور أو أتصورات عما هو موجود.[1] يعمق جورج باركلي *George Berkeley* من دور الحواس و يرى أنه لاشيء يدل على وجود الأشياء من حولنا فالأشياء الوحيدة التي يمكن ملاحظتها هي أحاسيسنا و هي موجودة في أذهاننا . " لا أستطيع أن أتمثل في ذهني موضوعا محسوسا خارج شعوري بذلك الموضوع . فالشعور بالموضوع هو الموضوع نفسه و لا يمكن الفصل بينهما بتاتا". يحتل الإدراك حجر الزاوية في فلسفة باركلي ، فالوجود عنده هو أن تدرك أو أن تكون مدركا[2] و هو يرى من وراء ذلك أن كل الأشياء التي تشكل النظام الكوني ،لا يمكن لها أن تتواجد دون عقل (يدركها) ...فوجودها يكمن في إدراكها و معرفتها.

العالم في نظر باركلي و اقعة ذهنية لا أكثر وهي عند برانتانو *Brentano* واقعة ذهنية قصدية فر فض أن يكون الوعي صورة فوتوغرافية و انعكاسا واجما للأشياء الخارجية. ان الوعي في نظره نشاط داخلي يختلف عن الواقع الفيزيقي بحيث تتفاعل الذات مع الموضوع القائم تحت الوعي و فق ثلاثة مستويات من النشاط وهي أولا ؛ التصور، ويعني ذلك تشكل صورة الموضوع في الوعي و ثانيا الحكم المنطقي على صدق أو بطلان تلك الصور و ثالثا التقويم الوجداني لتلك الصور وما تثيره من شعور بالنفور أو الارتياح.

شكلت قصدية ابرانتانو المنطلقات الأولى لفينومينولوجيا هوسرل *Husserl* الذي حصر قضية المعرفة و الوجود في الظاهرة الشعورية، التي اعتبرها الشيء الوحيد الذي تبث يقينه. [3] و بذا ينقلنا هوسرل من كوجيتو *cogito* عقلي كقاعدة للمعرفة إلى كوجيتو شعوري و على هذا الأساس فالمنهج الفينومينولوجي لا يهتم بالمواضيع من حيث واقعيتها بل من حيث هي مقاصد خالصة ودلالات نفسية.

2. نشأة المفهوم

نظرت فلسفات القرن التاسع عشر وما قبله إلى معرفة الموضوع و الوعي به من زاوية فردانية ، إلى أن جاء دوركهايم و وضع مفهومه الجديد "التصورات الجماعية" حيث نظر إلى المعرفة و الوعي، من زاوية اجتماعية، و هكذا يكون قد نقل الخبرة النفسية من عالمها الفرداني إلى عالمها الاجتماعي، مما أدى بدوره إلى طرح إشكاليات جديدة أدت إلى افتراض المجتمع ككائن عضوي مقابل للفرد ينتج بدوره أفكارا و يحمل وعيا . و هذا أمر ليس بمألوف في أدبيات الفكر الاجتماعي. فالتصورات الجماعية تفترض وجود كائنا واعيا قادرا على التصور و إذا كان هذا الكائن هو المجتمع فلا مناص إذن من التسليم بوعي اجتماعي

[1] المرجع نفسه، ص.215

[2] المرجع نفسه، ص.222

[3] نادية بونفقة: فلسفة أدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 2005. ص. 50.

هو مجموع لوحدات الوعي عند الأفراد. لكن هذا بدوره لن يمر دون أن يؤدي إلى مغص منطقي. إذ كيف يتحول الوعي من خبرة ضاربة في عمق الفردانية إلى خبرة يتقاسمها أفراد المجتمع فحتى على مستوى اللغة فإن كلمة " **وعي** " هي إسم جنس إفرادي لا يقبل الجمع و هذا بدوره يشيرـــ في الفكر العربي على الأقل ـــ إلى حميمية الوعي و ارتباطه حصرا بالفرد.

للخروج من هذا المأزق فإنه لا مناص من تصور المجتمع و كانه حيوان ضخم [1] بعقول متعددة و و فكر واحد ، إنه التنين الخرافي ذو الرؤوس المتعددة و الجثة الواحدة حيث تكون الرؤوس هي الأفراد بينما جثة التنين و كينونته هي الكل الذي تتجمع فيه و تتفاعل وتتلاشى فردانية كل رأس . تصبح الحياة النفسية للفرد و حياته الاجتماعية في هذه الحال وجهان لعملة واحدة حسب تعبير وينش *Winch* [2] إذ ليست هناك حياة نفسية خاصة بالفرد وحده.

حين قدم دوركهايم لأول مرة مفهومه الجديد تحت أسم التصورات الجماعية على صفحات "الأخلاق و الميتافيزيقا"[3] في عددها لشهر مايو من سنة 1898 كان قد أعد العدة لينأى بالمفهوم بعيدا عن المزالق و المخاطر التي تحف به فلجأ إلى البرهان عن طريق مماثلة التصورات العقلية مع التصورات الجماعية. و كان ذلك رغم اعترافه في مستهل المقال أن المماثلة لا تصلح أن تكون طريقة للبرهان بقدر ما تكون وسيلة للتوضيح و الفحص و المراجعة. فقال أن التصورات الذهنية تتدخل في إنتاجها عناصر دماغية مختلفة دون أن تكون هذه التصورات خاصة بعنصر ذهني بعينه كذلك فإن التصورات الجماعية هي حصيلة تفاعل بين تصورات الأفراد دون أن تكون هذه التصورات حصيلة رقمية لكل تصور فردي على حدى. إنها تصور جديد،كمركب كيماوي يختلف في خواصه عن جميع العناصر المشاركة في تكوينه ، فالتصورات الجماعية لا يمكن العثور عليها كاملة عند شخص بمفرده. إنها موجودة خارج الفرد بحيث يجب البحث عنها داخل الكل[4].

يخلص دوركهايم من مقدماته و مسلماته التي مهد بها للمفهوم الى تعريف للتصورات الجماعية على أنها " ظواهر تتميز عن باقي الظواهر في الطبيعة بسبب ميزاتها الخاصة ... بدون شك فإن لها أسباب و هي بدورها أسباب ... إن إنتاج التصورات لا يكون بسبب بعض الأفكار التي تشغل انتباه الأفراد و لكنها بقايا لحياتنا الماضية، إنها عادات مكتسبة، أحكام مسبقة، ميول تحركنا دون أن نعي، و بكلمة واحدة، إنها كل ما يشكـــل سماتنـــا الأخلاقية"[5]

---

[1] Vincent Descombes: philosophie des représentations collectives. www.uqac.ca /Classiques _des_ sciences_sociales. 19/03/2008 02:50

[2] المرجع السابق

[3] بومدين سليمان: التصورات الاجتماعية للصحة و المرض في الجزائر- حالة مدينة سكيكدة رسالة دكتوراه دولة غير منشورة، قسم علم النفس، جامعة منتوري قسنطينة 2004 ص. 12 .

[4] Emil Durkheim: représentations individuelles et représentations collectives www.uqac.uquebec.ca /zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

[5] المرجع السابق

3. ما هي التصورات الاجتماعية؟

باعتراف الرواد أنفسهم يكاد يكون من المستحيل الوصول إلى تعريف جامع مانع للتصورات الاجتماعية و ذلك لما ينطوي عليه المفهوم من تعقيدات وتعدد في الدلالات ، ففي صلب التصورات الاجتماعية تزدحم مفاهيم كثيرة أخرى كالرأي و الاتجاه و المعتقد و المعرفة مما يجعل من التصورات الاجتماعية مفهوما مركبا. و لكي لا نرتكب خرقا منهجيا بحق القاعدة القائلة بأن المفهوم يجب أن يكون بسيطا يمثل وحدة معرفية لا أكثر؛ رأينا أن ننبه ،إلى أن مفهوم التصورات الاجتماعية ليس هو حصيلة تجميعية للرأي و الاتجاه و المعتقد والمعرفة إنه حصيلة مفهومية وحيدة الجوهر ، كثيرة المؤشرات.

و التصورات الاجتماعية عند جودلي *Jodelet* هي شكلا من المعرفة الساذجة و التي تسمى بالفهم العام و تبدو متميزة بما يلي : إنها مبنية و متقاسمة اجتماعيا و ذلك لأنها تتشكل من خلال تجاربنا و كذلك من المعلومات و المعارف و أنماط التفكير التي نتلقاها ثم نلقنها عن طريق التقاليد، التربية ، و التواصل الاجتماعي . إنها ذات هدف عملي في التنظيم و التحكم في الوسط المادي و الاجتماعي و الفكري و في توجيه السلوك و علاقات التواصل . إنها تساهم في تأسيس منظور مشترك للواقع لدى مجموعة اجتماعية أو ثقافية".[1]

يلتقي أبريك *Abric* مع جودلي من حيث أن التصورات " تأسيس منظور للواقع" و من حيث هي " بناء الواقع" في نظره فيأتي تعريفه كما يلي: " التصور هو نتاج وحركية لنشاط عقلي و الذي بواسطته يعيد فردا أو جماعة بناء الواقع الذي يواجهه و يعطيه معنى خاصا" [2]

بالرغم من أن تعريف جودلي يميل إلى الشرح والوصف و بالرغم من أن تعريف آبريك جاء في صيغة تنظيرية فإن الجمع بينهما لا يعطي صورة واضحة عن المفهوم إذ كلا التعريفان لا يفسران نقطة التلاقي بين ما هو فردي و ما هو اجتماعي لذا رأينا أن نورد تعريفا ثالثا يبدو في رأينا أكثر دقة حيث يشير إلى العلاقة الجدلية بين الخبرة الفردية و النماذج الاجتماعية في بناء الواقع إذ يصف لابلونتين *François Laplantine* التصورات الاجتماعية بأنها :

" التقاء الخبرة الفردية بالنماذج الاجتماعية حول طريقة تناول الواقع ، إنها معرفة يبنيها أفراد المجتمع معين حول جزئية من وجودهم أو وجودهم برمته، إنها تفسير اجتماعي للأحداث بحيث يصبح بالنسبة للأفراد المنتمين لذلك المجتمع الحقيقة ذاتها".[3]

---

[1] J-Marie Seca: les représentations sociales, Armand Colin, Paris, 202, p. 37.

[2] Ibid, p.40

[3] سليمان بومدين. مرجع سابق. ص. 16

قدم موسكوفيتسي بوصفه باعثا لمفهوم التصورات الاجتماعية، تعاريف متعددة و قد أخترنا التعريف التالي لأنه يتوافق أكثر مع منظور مشكلتنا البحثية و قد جاء هذا التعريف في تقديمه لأحد كتب هرزليتش *Herzlich* تحت عنوان "الصحة و المرض؛ تحليل لتصور اجتماعي" فالتصورات عند موسكوفيتسي هي" نظام قيم و مفاهيم و ممارسات تتعلق بمواضيع ، و مظاهر أو أبعاد للوسط الاجتماعي و التي تسمح ليس فقط باستقرار و توازن إطار حياة الأفراد و الجماعات بل تشكل أيضا وسيلة لتوجيه الموقف و بناء الاستجابات "[1].

4. بنية التصورات الاجتماعية

الحديث عن البنية يقتضي التسليم سلفا بوجود علاقات متبادلة بين الوحدات التي تشكل تلك البنية. فإذا ما انتفت العلاقة بين تلك الوحدات أو العناصر تفككت البنية و أصبحت ركاما لا معنى له من العناصر.
فبكمية محددة من العناصر يمكن أنتاج بنيات مختلفة. فالشكل الفسيفسائي لا يأخذ معناه من أشكال و ألون القطع التي تدخل في تكوينه و إنما يأخذ معناه من النظام و الترتيب و التصفيف الذي يربط تلك القطع بعضها ببعض. و إذا ما طبقنا المقاربة البنيوي ة على التصورات الاجتماعيةِ فإننا نجدها تقوم على ركيزتين أساسيتين أولهما يتمثل في العناصر المكونة للتصور و ثانيهما هي العلاقات أو النظام الذي يربط تلك العناصر بعضها ببعض بما يسمح للتصورات الاجتماعية أن تكون جهازا معرفيا منظما لا مجرد صور خاملة قابعة في الذهن. فالتصورات لا تختزل في معنى كل عنصر على حذا. و أنه ليمكن المجازفة بالقول أن تلك العناصر منفردة لا تشع بأي معنى انطلاقا من القاعدة اللسانية عند ويتقنشتاين *Wittgenstein* لامعنى للمفردة إلا من خلال الجملة فسكين المطبخ لن يصبح سلاحا إلا إذا استعمل في جريمة .
تتفاعل العناصر المكونة للتصورات في نظم علائقية كالسببية و التلازم و الترابط لكنها غالبا ما تنحو نحو علاقات الثماثل كالتشابه و التناظر و التقابل أو حتى التناقض فغالبا ما تؤدي وحدة معرفية *Cognème* في جهاز التصورات إلى استحضار وحدة معرفية أخرى لكن ما يميز هذه العلاقات في كل الأحوا ل هو العلاقة التراتبية الهرمية حسب أهمية العناصر التصورية حيث يأخذ كل عنصر موقعا معينا بحيث يعبر هذا الموقع عن أهمية العنصر و معناه و دوره في بنية التصورات و قد أثبت أبريك *Abric* من خلال أبحاثه أن التصورات لا تنتظم في صيغة هرمية فحسب "إنما كل التصورات تبنى حول نواة مركزية تتكون من عنصرين أو أكثر و تعطي للتصور معناه ودلالاته".[2]

[1] خروف حميد.، قيرةإسماعيل ، بومدين سليمان: النسق القيمي و التصورات الاجتماعية، منشورات مخبر العلوم الاجتماعية و قضايا المجتمع، قسنطينة، 2007، ص.17.

[2] Jean-Mrie Seca: op.cit, p.73.

1.4. نظرية النواة المركزية

يرجع تاريخ النواة المركزية إلى فكرة لهايدر *Heider* حيث استعمل سنة 1927 مفهوم النواة الموحدة [1]أو مركز النسيج السيبي للعالم عند دراسته لبعض ظواهر الإدراك الاجتماعي. دعم آش *Asch* هذه الفكرة سنة 1946حول مركزيات التنظيمات و لكن مع موسكوفيتسي *Moscovici* ظهرت فكرة النواة المشكِّلة فعند أي أن نشأة التصور تتكون عبر مراحل متتالية حول ما يسمى بالنموذج التشكيلي *.Model figuratif*.

استوحى آبريك نظرية النواة المركزيةمن أعمال موسكوفيتسي و قد توصل إلى أن النواة المركزية لا تضمن نشوء و تطور التصور فحسب و " إنما تعطيه دلالاته و تماسكه" و انها تتشكل من بعض العناصر المشتركة التي غالبا ما تكون مفاهيم تجريدية تقوم بتحديد المنطلقات الأساسية لموضوع التصور.

أثبتت جل الدراسات الأمبيريقية صحة نظرية النواة المركزية فعند دراسة قامت بها *Herzlich* حول تصور الصحة و المرض تبين ان جل محتويات التصور تدور حول زوج من العناصر: "الفرد / الصحة" و "المرض / المحيط" و في دراسة أخرى لجودلي *Jodelet* حول المرض العقلي بني التصور حول ثنائية " مرض الأعصاب" و "مرض المخ"[2]

1.1.4. وظائف النواة المركزية

تؤمن النواة المركزية حسب آبريك وظيفتان أساسيتان هما : وظيفة مولدة و أخرى تنظيمية

1.1.1.4. وظيفة التوالد : بواسطة هذه الوظيفة تنشأ، تتجدد و تتحول معاني و دلالات العناصر الأخرى المشكلة للتصور

2.1.1.4. وظيفة التنظيم: النواة المركزية هي التي تحدد طبيعة العلاقات و الروابط التي تربط مختلف عناصر التصور فيما بينها؛ إنها تعمل على توحيد تلك العناصر و تضمن ثباتها و استقرارها. بما يعني أن كل عنصر من عناصر التصور يرتبط ارتباطا وثيقا و مباشرا بالنواة المركزية. تجدر الإشارة إلى أن مركزية العناصر لا تتحدد حسب الكمية العددية للعنصر وإنما حسب القيم النوعية أي أن بروز العنصر و تردده باستمرار لا يضمن بحال من الأحوال كون هذا العنصر قائما ضمن عناصر النواة المركزية. لكنه يكون مركزيا بقدر ما يعطيه من معان لذلك التصور.[3]

[1]M- Louis Rouquette, Patrick Rateau: introduction a l'étude des représentations sociales, presses universitaire de Grenoble, Grenoble,1998. p. 31.
[2] Ibid, p.32
[3] Ibid, p. 33

2.4. العناصر المحيطية

ينتشر حول النواة المركزية عدد من العناصر تسمى العناصر المحيطية وهي تشكل القسط الأكبر من محتوى التصور و هي أسهل سبرا و ليس في أمكانها أن تعبر بمفردها عن معنى واضح و جلي إلا من خلال ارتباطها بالنواة المركزية و أذا كانت هذه الأخيرة تتميز بالثبات و الدوام و لا تقبل المساومة على خصوصياتها فإن العناصر المحيطة أسهل مراسا و أسرع تعديلا . إنها غالبا ما تبدو في شكل أفكار نمطية أو آراء أو معتقدات. أنها تجعل الجسم المركزي أكثر تجسيدا و واقعية إذ غالبا ما تقوم بدور الوسيط للتصور في تعامله مع الواقع.

1.2.4. وظائف العناصر المحيطة

أسند فلامون *Flament* للجهاز المحيطي ثلاثة وظائف أساسية نوجزها فيما يلي:

- يملي الجهاز المحيطي السلوكات التي يجب أن يقوم بها الفرد و المواقف التي يجب عليه أن يتبناها أثناء الوضعيات المختلفة التي يتلقاها في حياته اليومية فهي تحدد ما هو مقبول وغير مقبول و ما يجب على الفرد أن يقوله أو يفعله مع الأخذ في الحسبان الغاية من هذا التصرف أو ذاك و هي توجه الفرد في سلوكه دون الحاجة للرجوع إلى الجهاز المركزي
- تسمح مرونة الجهاز المحيطي بتمايز و شخصنة التصور و التصرفات الملحقة بها. فنفس التصور يمكن أن يأخذ أوجه متعددة من خلال قدرة الجهاز المحيطي على المناورة لكن يجب الإشارة إلى أن تعدد الأوجه للتصور يجب أن يبقى متناغما و منسجما مع الجهاز المركزي.
- يؤمن الجهاز المحيطي حماية ضرورية للنواة المركزية التي ببدي مقاومة شديدة و تعنت ضد التغيير لدى تقوم العناصر المحيطة بدور كبش الفداء إذا ما اقتضى الأمر ذلك، لأن كل تغير في النواة المركزية ينجم عنه في أحسن الأحوال تغير في جهاز التصور ككل إن لم يؤدي ذلك إلى انهيار الجهاز التصوراتي برمته.[1]

5. آليات التصور.

و نعني بها تلك الأساليب التلقائية التي يتبعها التصور في نشوئه و تطوره عبر مراحل متتالية.

[1] Ibid,.p.34

و قد أدرجها موسكوفيتسي تحت مبدأ التحليل الدينامي و قد حصرها في آليتين أساسيتين هما التوضيع و الترسيخ:

1.5. التوضيع :

يسمح التوضيع لمجموعة اجتماعية من تأسيس معرفة مشتركة بسيطة قائمة انطلاقا من تبادل الآراء و التواصل وهو أحد الأركان الهامة في نشأة التصورات و يتم عبرمراحل ثلاث هي: الانتقاء، تشكيل مخطط الصورة ثم التطبيع.

1.1.5. الانتقاء : و به تتم غربلة و تقليم المعلومات المتعلقة بموضوع التصور بما ينجم عنه من حذف و تحوير و تغيير و إحلال و إضافة و تقييم . كل هذا التحريف سببه النمط الفكري و العقائدي و الثقافي لتلك المجموعة الاجتماعية التي تستقبل ظاهرة جديدة. يبدو الحس العام و كأنه لا يقبل أن تندس في وسطه معرفة جديدة من نوع آخر فيسعى إلى أن يفرض عليها خواصه و قوانينه.[1]

2.1.5. تشكيل مخطط الصورة : و يتم عن طريق تفريغ موضوع التصور من محتوياته التي تستعصي على الفهم العام بحيث تتشكل ملامح جديدة لموضوع التصور، بحيث تتماشى عناصر الصورة الجديدة مع الحس العام لأفراد المجموعة و تكون ذات معنى بالنسبة إليهم.

3.1.5. التطبيع: تكون العناصر المشكلة لموضوع التصور في المرحلتين السابقتين عبارة عن مفاهيم مفككة غير واضحة ، غير أن التطبيع يعطيها قواما متماسكا بحيث يصبح لتلك المفاهيم كيانا ملموسا متجسدا تخرج من مرحلة البناء المفاهيمي المجرد لتتقمص حقائق طبيعية ذات معنى تستعمل في الحديث اليومي و تبادل الآراء و تترتب عنها ممارسات اجتماعية

6. الترسيخ :

تعرفه باجيو *Baggio* على أنه: " سيرورة إعداد للتصورات الاجتماعية. يسمح بتثبيت التصور داخل ما هو اجتماعي بطرق متعددة منها: تأويل الحقيقة ، توجيه السلوك و العلاقات الاجتماعية و إدماج ماهو جديد."[2]

و يعني الترسيخ وظيفيا في ميدان التصورات: امكاينة الموضوع الجديد أن يستقر داخل المنظومة المعرفية و الثقافية للمجتمع بحيث تكون كل العناصر المتنافرة و المحرجة عقائديا و قيميا فيه قد تم تقليمها أثناء مرحلة التوضيع إنه حالة تدجين [3] للموضوع الجديد بحيث يلتئم مع الجهاز المعرفي القائم في تناسق و انسجام يخلو من التناقض و ذلك لأن الجهاز القيمي و المعرفي للمجتمع يرفض أي تنافر معرفي داخله و

[1] خروف حميد، قيرةإسماعيل.، بومدين سليمان: مرجع سابق، ص. 30.
[2] Stéphanie Baggio: psychologie sociale, De Boeck université, 2006, p.199.
[3] سليمان بومدين: ، مرجع سبق ذكره، ص 140

بالتالي فأن الترسيخ يعمل على تكييف الموضوع الجديد من خلال البحث عن مرجعيات تماثله حسب مبدأ التماثل بالمألوف حيث قورن مرض الإيدز في أول طهوره بمرض الزهري كما ماثل التحليل النفسي اعترافات التكفير عن الذنب في الديانة المسيحية.

7. محتوى التصـــــور:

1.7. المعلومـــــــة

وتشير إلى المعلومات التي يمتلكها الفرد حول موضوع التصور تعبر عن قيمة الرصيد المعرفي لموضوع التصور و قد تكون كمية المعلومات متباينة عددا و نوعا، مختلفة من حيث الوضوح و الغموض. يتوقف التصور على مدى غزارة المعلومات المتوفرة حوله و هي بعد أساسي فيه إذ أن التصور قائم على أساس مجموعة منظمة من الآراء و الاتجاهات و المعتقدات و المعلومات حول موضوع أو حالة ما. فبالإمكان مقارنة حجم المعلومات حول الموضوع لدى مجموعة و أخرى عن طريق قياس مستوى تلك المعلومات. ثم إنه لمن المهم محاولة تقييم تنظيم هذه المعلومات و درجة تلاحمها . فالظاهرة تكون موضوعا تصوريا بقدر قلة المعلومات وغموضها بما يفسح المجال للتأويلات و التفسيرات و الإفتراضات مما يجعل الأرضية خصبة لظهور ميكانييزمات البناء الاجتماعي للموضوع

2.7. حقل التصـــــــور:

يدل حقل التصور على التنظيم الذي يجمع المعلومات كعناصر أولية لتشكيل الصورة. إذ لا يمكن الكلام عن حقل للتصور بخصوص شتات متنافر من المعلومات لا ينتظم في نسق معين. تجدر الإشارة إلى أن النسق يرتب المعلومات في شكل هرمي و ذلك حسب أهميتها و أولويتها في تشكيل الصورة. فحقل التصور ليس هو نفسه بالنسبة لجميع أفراد الجماعة فهو "مثله مثل مستوى المعلومات، يختلف من جماعة لأخرى و يختلف حتى داخل الجماعة نفسها وفقا لمعايير خاصة" [1] . فعن طريق تحليل المضامين يمكن تحديد عدد من الحقول التصورية تفضي بدورها إلى تمييز جماعة اجتماعية عن جماعة أخرى ففيما يخص التصور الاجتماعي للتحليل النفسي في دراسة لموسكوفيتسي تبين أنه " حين يرى اليساريون أن لا تداخل بين التحليل النفسي و المشكلات الاجتماعية، يرى بالمقابل اليمينيون و الوسطيون أن المشكلات النفسية و الاجتماعية و السياسية تنتمي إلى نفس المجال ، و نستدل من ذلك أن العوامل الايديولوجية في مثل هذه الحالة كان لها دروا أساسيا في بنية حقل التصور" .

[1] سليمان بومدين: المرجع نفسه، ص.20.

8. متى يكون الموضوع متصور اجتماعيا؟

ليست كل المواضيع الاجتماعية هي موضوعات تصورية وقد لمح جيميلي *Guimelli* إلى ذلك بنبرة لا تخلو من التهكم حين قال: " أنه لا يمكن الحديث عن تصور اجتماعي للسبانخ ."

فلكي يكون الموضوع موضوعا تصوريا لا بد أن تكون له قصة حياة و تاريخ نشأة و لعل هذا أكثر ما يميز التصورات الاجتماعية عن الرأي العام و الاتجاه و باقي المفاهيم المشابهة. فالتصور الاجتماعي ينشأ و يتشكل عبر الزمن أثناء سيرورات التفاعل الاجتماعي من خلال عمليات التواصل اليومي و تداول الموضوع و حضوره في المناقشات العامة و الخاصة أنه ليس معرفة آنية و فورية أنه نظام معرفي قائم على ما تألفه الذاكرة الاجتماعية وقواعدها القيمية. أن شرط تقاسم المعرفة بالموضوع من طرف أفراد المجتمع شرطا ضروريا لأي تصور اجماعي لكنه شرط غير كاف و في هذا الصدد يقول كودول *Codol*: **إن** ما يسمح بوصف التصور بأنه اجتماعي ليس كونه متواجدا على مستوى فردي أو جماعي وإنما كونه نشأ و تطور من خلال المماحكات و سيرورات التفاعل الاجتماعي"[1]

وضع موسكوفيتسي ثلاثة شروط أساسية لقيام التصورات الاجتماعية و هي تشتت المعلومة . بروز الموضوع على سطح الإهتمامات ومركزيته ثم الحاجة إلى استدراك ما عز من الموضوع عن طريق التأويل و الاستنباط.[2]

لم يكتف مولينر *Moliner* بالشروط التي وضعها موسكوفيتسي فرأى أنه لا بد من توفر خمسة شروط لقيام تصور الموضوع اجتماعيا وهي الموضوع، الجماعة ، الديناميكية ، الأهمية ، التطرف.

و أما الموضوع *Objet* كشرط من شروط قيام التصور فقد رأيناه مع جودلي إذ أن كل تصور هو تصور لموضوع ما ، فيستحيل قيام تصور لغير الموجود. و من صفات هذا الموضوع أن يكون غير حاسم ، متعدد القراءات ، مفتوح على شتى أبواب التأويل ومتعدد الأوجه *polymorphe* .بما يسمح لهذا الموضوع أن يظهر تحت أشكال مختلفة داخل جماعات مختلفة و أزمنة مختلفة.

و أما الشرط الثاني و المتمثل في الجماعة فيعني ذلك أن التصور لا بد وان يكون قائما داخل النظام المعرفي لجماعة اجتماعية. جماعة تربطها علاقات تفاعل و مصير مشترك و أهداف مشتركة و قواعد قيمية مشتركة في زمان معين و في مكان معين .بما يستلزم أنه لا يمكن الحديث عن تصور اجتماعي لموضوع داخل الحشد أو الجمهور أو الجماعات الظرفية بشكل عام.

---

[1] Françoise Mariotti: tous les objets sociaux sont-ils des objet de représentations sociales? www.geirso.uqam.ca/jirso/Vol1_Sept03/Mariotti_%20F.pdf12/11/2007 23:02

[2] ibid

و أما الحديث عن الديناميكية *Dynamique* كشرط من شروط التصور فيطلب من هذا الموضوع أن يكون محركا للتفاعلات و جسرا من جسور التواصل بين الجماعة و جماعة أخرى انطلاقا من الخطورة التي ينضوي عليها الموضوع في ضمان تماسك الجماعة أو قل في تأسيسها و دوامها. يعتبر مولينر بُعد المراهنة *Enjeu* في الموضوع كشرط أساسي من شروط تصور الموضوع وهذه الخطورة يمكن أن نُعبر عنها بأهمية الموضوع و دوره في تلاحم الجماعة و استقرارها و تأكيد هويتها كوحدة عضوية متمايزة عن الجماعات الأخرى.

إن كل الشروط السابقة لا يمكن لها أن تتحقق ألا في فضاء من العلاقات يغيب فيها التشدد *Orthodoxie* و التعصب لما هو قائم في صيغته الصارمة أي أن بناء التصورات يتم داخل نظام معرفي مرن يتعاطى مع الموضوعات يعالجها يفككها و يركبها من جديد .

إن هذه الشروط لا تحل مشكلة تحديد الموضوع إذ كثير ما تتداخل مواضيع مختلف أو حتى متناقضة تحت تصور اجتماعي واحد مثل "الصحة و المرض" و " البطالة و العمل" و ما إلى ذلك من الموضوعات التي قد يدخل بعضها في كنف البعض الآخر كتلك الدراسة التي قام بها فرايسي *Fraïssé* حيث وجد أن التصور الاجتماعي " للطب التقليدي" متضمن داخل " الطب الرسمي"[1]

لتجاوز هذه المعضلة لا بد أن تتوفر خاصية مهمة في موضوع التصور وهي خاصية البروز المعرفي الذي يجب أن يضمن بدوره وظيفتين أساسيتين هما وظيفة المفهوم و صفة المرجعية في الموضوع.

1.8. وظيفة المفهوم

ضمان و ظيفة مفهومية يعني أن يتبلور الموضوع في صورة مجردة بحيث يشير إلى صنف من المواضيع تندرج تحت مفهوم عام و شامل بحيث لا يمكن الكلام عن تصور اجتماعي للجزر و عن تصور اجتماعي للباذنجان و آخر للخرشوف إنما يمكن الكلام عن تصور اجتماعي للتغذية النباتية بمعنى آخر فإن التصور الاجتماعي يجمع و يوحد سلسلة من المواضيع الخاصة، لها نفس الدلالات والمميزات وإذا كانت "وظيفة المفهوم" تبدو مستساغة من حيث المبدأ العقلي فإنها تطرح مشكلة عويصة من حيث الصياغة العملية إذ كيف يمكن تحديد العناصر التي تندرج تحت ذات التجريد من جهة ومن جهة أخرى عند تمايز موضوعين هل هذا يعني أنهما متمايزان على جميع المستويات؟

[1]Op.cit, Françoise Mariotti.

2.8. المرجعية

و يعني ذاك تردد الموضوع بصفة متواترة أثناء التواصل اللغوي الكلامي و حضوره سواء على مستوى وسائل الإعلام المكتوبة أو السمعية البصرية و التي تشكل في حقيقة الأمر مع إهتمامات المجتمع وصلة متكاملة وصيغة من صيغ الجدل الاجتماعي لكن على مستوى أكثر إنتشارا و أجدى تأثيرا من خلال شحذ الرأي العام و تقديم الشواهد و الأدلة و صنع المواقف مما يجعل الموضوع أكثر تفاعلية و أعمق رسوخا و أوضح تجسدا في الحقل التصوري للمجتمع.

9. الوظائف الاجتماعية للتصورات:

1.9. وظيفة المعرفة:

تقوم التصورات الاجتماعية بتأمين الإطار المرجعي الذي تفسر على أساسه الخبرات الجديدة و ما يطرأ من تغيير على المحيط و أنساقه المألوفة و ذلك لقدرة التصورات على استيعاب و تفسير الواقع و معالجته بما يتوافق و الأنساق القيمية للمجتمع [1]. كذلك فإن التصورات تضمن الوحدة المرجعية أو الأبجدية الموحدة التي تمكن الأفراد من قراءة الواقع قراءة واحدة و التي على أساسه يصبح من الممكن التعاطي المشترك مع المعطيات المعرفية الجديدة.

2.9. وظيفـــة الهويـــة:

تدعم التصورات الآجتماعية علاقات الإنتماء بين الأفراد الذين يتقاسمون التصور نفسه و هذا ما يؤدي بدوره إلى تمايز أولئك الأفراد من حيث هويتهم الاجتماعية كجماعة محددة داخل فسيفساء متعدد من الجماعات المماثلة. كما يمكن تصنيف تلك الجماعات على أساس تصوراتهم للموضوعات المتصورة اجتماعيا.

3.9. وظيفة التوجيه:

تعمل التصورات الاجتماعية على توجيه استجابات لأفراد نحو المواقف التي يواجهونها في حياتهم اليومية و ذلك بتحديد الغاية من الموقف و المعنى التي يتخذه على قاعدة القيم و ما ينتج عنه من أحكام بـــ: "ما يجب فعله " و " ما لا يجب فعله " و على أساس المنظومة التصورية للأفراد يمكن توقع استجاباتهم السلوكية حتى قبل وقوعها.

[1] سليمان بومدين: مرجع سابق. ص.21

4.9. وظيفة التبرير:

تمنح التصورات الاجتماعية صفة الشرعية على سلوكاتنا و مواقفنا من الموضوع الذي نتصرف إزائه كما تبرر اتجاهاتنا التي نتخذها نحو الجماعات الأخرى فتصور النازيين لعالم مثالي خال من المعوقين و المتخلفين عقليا يبرر أبادتهم للأعراق التي يظنوها أعراقا دونية في سلم الرقي الحضاري الذي أنتجته تصوراتهم السياسية.

الفصـــــل الثـــالث

المرأة في ضوء مختلف النظريات

- النظريات اليونانية القديمة.
- مرحلة ما قبل التنظير.
- أفلاطون.
- أرسطو.
- النظريات الحديثة.
- إرهاصات ما قبل النظريات الحديثة.
- النظرية الأنتروبولوجية.
- نظرية تقسيم العمل.
- المرأة في التحليل النفسي.
- النظرية النفسية الاجتماعية.
- أصداء النظرية النفسية الاجتماعية في التراث العربي الإسلامي.

المرأة في ضـــوء مختـــلف النظـــريات

أولا: النظريات اليونانية القديمة

لما حلفت تلك المرأة لعنة على الجنس البشري كله ؟ للإنجاب! ألم يكن من الممكن أن يباع الأطفال في المعابد لقاء ذهب و فضة و قطع نقدية من البرونز. ثم نعيش بعد ذلك أحرارا بعيدا عن الأنثى؟

أوريبيدوس

عرفت المرأة أول اندحار لها في الفكر الإنساني الممنهج على يد فلاسفة اليونان. و قد حذا حذو هؤلاء بعض ممن تأثر بهم من فلاسفة الحضارة الإسلامية أو المسيحية كأبي حامد الغزالي و القديس أوغسطينوس. جاءت نظرة فلاسفة اليونان للمرأة منسجمة مع التصور الاجتماعي السائد عنها آنذاك إذ غالبا ما نجد لمقولات أرسطو و أفلاطون جذورا في التراجيديا اليونانية كما هو الحال عند أوريبيدس و سوفوكليس و غيرهم ممن ألهموا الفن التراجيدي بإبداعاتهم إلى يومنا هذا.

1. مرحلة ما قبل التنظير

المرأة هي ذلك المخلوق الحقير القابع بأقصى ركن بالحريم حيث تقضي جل حياتها دون مغادرته [1]. تصبر على خيانة الرجل لها و تحفظ له العهد و الشرف و قد عبر ديموستين عن هذه الحال بقوله " إننا نتخذ المحضيات لصحة أبداننا اليومية و نعاشر العاهرات للمتعة ونتزوج الفاضلات لينجبن لنا الأطفال وليعتنين ببيوتنا ".[2]

عرف المجتمع اليوناني فئتين من النساء الفئة الأولى و تتمثل في الحرائر وهن من أصل يوناني عريق أبا و أما و أما الفئة الثانية فتمثلها المرأة الأجنبية التي قدمت طلبا للعلم أو العمل فطبقة الحرائر محكوم عليها بملازمة البيت و ليس أي ركن من البيت و لكن أبعد ركن عن الشارع و لا يمكنها إن تخرج أبدا إلا إذا لم تكن لها وصيفة تنوب عنها في الخروج لقضاء بعض الحوائج أما الأجنبيات فكان مسموح لهن بان يمارسن أي عمل لذا فقد عج الشارع اليوناني بالغانيات و البغايا و قد برزت من بينهن أقلية نبغت في الأدب و الفلسفة

[1] إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون و المرأة، مؤسسة الأهرام للنشر و التوزيع، القاهرة ، 1996. ص. 18.
[2] المرجع السابق. ص. 35

وأسسن ما يسمى بالبغاء الراقي. [1] و قد حفظ التاريخ بعض الأسماء مثل أسبازيا *Aspasie* ، و قد كان لها صالونا يحضره كبار القوم من فلاسفة و حكام و رجال المسرح و الفن وكان سقراط أحد هؤلاء.
لم تكن المرأة في أثينا مواطنا كامل الحقوق حتى و لو كانت ابنة الأعيان و الملوك، فالمواطَنة حسب أرسطو تقوم على شرط المشاركة في السياسة و الحكم، و لم يعرف التاريخ اليوناني امرأة عضوا في أي مجلس من المجالس العامة، أما فيما يخص الميراث فقد كانت المرأة اليونانية لا ترث إلا عبر زوجها، فإذا مات الرجل و لم يكن له ذكورا يرثونه فإن البنت تجد نفسها مضطرة لأن تتزوج بأقرب أقربائها ليرث أباها نيابة عنها، و إذا كان هذا الأخير متزوجا فما عليه إلا أن يطلق زوجته بعد أن يضمن لها زوجا [2] . إن لم ينجب اليوناني سوى البنات فعليه أن يختار ابنا من مواطن آخر ليكون زوجا لابنته و من ثم وريثا له يخلفه من بعده. فإذا ما أرادت الزوجة أن تنفصل عن زوجها فإنها لا تستطيع أن ترفع قضية بالطلاق بنفسها و لكنها تلجا إلى أحد أقاربها من الذكور ليرافع مكانها إذ لم يكن من حق المرأة إلا أن تدلي بشهادتها في المحاكم " ستكون المرأة الحرة مؤهلة للإدلاء بشهادتها أمام المحكمة دون الدفاع إذا تجاوزت الأربعين . و إذا لم نكن لها زوج فإنها مؤهلة لرفع قضية. أما إذا كان لها زوج فستدلي بشهادتها فقط، وسيكون العبد من الجنسين أو الطفل مؤهلا للإدلاء بشهادته فقط"[3]

يتلاشى خط التماس بين المرأة الحرة و العبد في المنطق اليوناني إذ " كان و ضع المرأة في المجتمع اليوناني يشبه كثيرا وضع العبيد ، فلفظ الزوجة لغة كان يعني دامار[4] *Damar* و جذور هذا اللفظ يعني التابعة، و عندما كانت العروس تصل إلى بيت العريس كان يفرغ فوق راسمها سلة مملوءة بالبندق لجلب الحظ ، و هو تقليد كان يمتد إلى العبيد الذين اشتراهم الرجل حديثا، و لم تكن المرأة كالعبد تتمتع بالحماية في ظل القانون ما لم يملكها رجل .إذ لم تكن في واقع الأمر شخصا في نظر القانون. إنه مما يدعو على التساؤل أن شمس الفلسفة اليونانية قد أشرقت على ربوع الرجل في كل تخوم الأرض لكنها انحسرت عن شرفات المرأة في شوارع أثينا.

2. المرأة في نظرية أفلاطون

أثارت مواقف أفلاطون من المرأة خاصة في كتابه الثالث من الجمهورية كثيرا من الجدل فمنهم من نصبه أول فيلسوف يدعو إلى المساواة بين الجنسين وأنه الرسول الأول لحركة تحرير المرأة غير أن فريقا آخر رأى

[1] Monique A. Piettre: La condition féminine à travers les âges, marabout université, Verviers,1976. p. 64
[2] ibid, p. 63
[3] إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون و المرأة، مرجع سابق، ص.99.
[4] إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو و المرأة، مؤسسة الأهرام للنشر و التوزيع، القاهرة، 1998 ص. 97.

أن أفلاطون لم يساوي بين الجنسين إلا في ظاهر فلسفته بينما ظل باطنها ينضوي على احتقار و كراهية متأصلة في أسس البنية الفكرية للفيلسوف.

عندما تحدث أفلاطون عن تدريب و تنشئة طبقة الحراس و الصفوة التي تحكم المدينة و تدافع عنها فإننا نراه يقدم هذه النصيحة أو التحذير :" لن ندع أولئك الذين نعني بهم و نعمل على غرس الفضيلة في نفوسهم و الذين قبل كل شيء هم رجال، لن ندعهم يحاكون امرأة شابة كانت أم مسنة، تعنف زوجها ،أو تتطاول على الآلهة غرورا بنفسها ، أو تندب حظها العاثر،

أو تستسلم للعويل و النحيب، و لا جدال أننا لن ندعمهم يحاكونها و هي مريضة، أو و هي تحب، أو تلد طفلا" .[1]

تشكل طبقة الحراس في جمهورية أفلاطون الطبقة الأرستقراطية ، فطبقة الحراس هي نفسها طبقة الحكام حيث وجب على من يحكم المدينة وقت السلم أن يدافع عنها وقت الحرب. فبعدما ألغى أفلاطون الأسرة و الملكية الخاصة في مدينته الفاضلة، سمح للمرأة أن تشارك في حراسة المدينة شرط أن تتحلى بالشجاعة و الشجاعة في لغة اليونان تعني حرفيا الرجولة بما يعني أنه على المرأة أن تصبح رجلا وقد علق روسو *J.J.Rousseau* عن ذلك بقوله " إني أعرف أن أفلاطون قد وضع في الجمهورية تمرينات رياضية واحدة للرجال و النساء و ذلك لأنه بعد أن قام بإلغاء الأسرة في حكومته لم يعد يدري ماذا يصنع بالنساء؛ من ثم فقد كان مضطرا أن يجعلهن رجالا".[2]

يمكن الحديث عن زوال الفروق بين الجنسين عند أفلاطون، حيث تصبح الوظائف الخاصة بالرجل في متناول يد المرأة شرط أن تتلقى قسطا من التعليم من أدب وفن وموسيقى و تدريب على الحرب و فنونه من حمل السلاح إلى ركوب الخيل، مثلها في ذلك مثل الرجل، كما أنها ستشارك في الألعاب و التمرينات الرياضية عارية دون حرج، فالدفاع عن المدينة هو غاية الغايات [3]. أمام هذا الكرم الأفلاطوني على المرأة يقف ديموندلي متسائلا: "إن المرء ليعود فيتشكك في دور المماثلة الكاملة التي يطلبها أفلاطون من الجنسين ،فاستبعاد الاختلافات الفيزيولوجية على أنها غير ذات أهمية ، و تجاهل الاختلافات السيكولوجية التي تتضمنها ، يجعلنا على حافة الخطر الذي منه نترلق إلى تجاهل المميزات الخاصة بالمرأة"[4]

حين ألغى أفلاطون الملكية الخاصة و حرمها على طبقة الحكام و الحراس أنتفت في وعيه الحاجة إلى زوجة خاصة تضمن ورثاء شرعيين للرجل، لذا فإنا نجده في كتاب الجمهورية يقر بمشاعية المرأة. [5] و لا شك أن في ذلك تعبير عن تأثره بأسبرطة التي هزمت أثينا في الحرب حيث أنه يمكن لرجل فحل قوي

[1] إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون و المرأة، مرجع سبق ذكره، ص. 61
[2] المرجع نفسه، ص. 79.
[3] عمر فروخ. تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون. بيروت: دار العلم للملايين. الطبعة الثالثة. 1981. ص. 94.
[4] إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون و المرأة، مرجع سبق ذكره، ص. 75.
[5] أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، مكتبة الأسرة ، 1994 ، ص. 30.

البنية هناك أن يضاجع زوجة رجل آخر إذا رأت الدولة في ذلك مصلحة لها أي المصلحة في إنجاب أفراد أقوياء، و يمكن أن يتم ذلك على طلب من الزوج نفسه. [1]

لم تختلف نظرة أفلاطون إلى المرأة في جوهرها عن نظرة عصره. و إذا كانت المساواة تقتصر في نظره على حراسة الدولة و التقلب في وظائفها فإنه يكون بذلك قد سبغ نعمة الحرية و المساواة على النساء، لكن المرأة بقت في زوايا فلسفته العميقة كائنا دونيا ضعيفا و نلمس ذلك في الطعم الميزوجيني المر الذي يميز كثيرا من مقولاته كحكمه عن طبيعة المرأة بأنها أدنى من طبيعة الرجل في قدرتها على الوصول إلى الفضيلة. يقصى أفلاطون المرأة من فردوس الفضيلة وهي شريان فلسفته و قلبها النابض و عمودها الأساسي، لذا نراه يقيلها من أهم وظيفة رأت كل الفلسفات الأخرى على أنها الحق المطلق و الطبيعي للمرأة ؛ إنها تربية الأطفال التي لا يقوم بها في نظره "إلا رجلا و يشترط أن يتعدى عمره الخمسين [2]

لم يثبت أفلاطون على رأيه فيما يخص المرأة ومكانتها الاجتماعية حيث يتراجع في " ***محاورة القوانين*** " عما دافع عنه بحرارة في ***الجمهورية*** إذ يعود إلى الإقرار بنظام الأسرة و جواز الملكية الخاصة، فيعدل من مواقفه من المرأة فيرى أنه يمكنها أن تشارك في الانضمام إلى الجندية لكن بعد طفلها الرابع بينما تصبح مشاركة الفتيات في التمرينات الرياضية أمرا اختياريا.

لم تكن عناية أفلاطون بالمرأة كرما فلسفيا و إلا لما تناسى المرأة في الطبقات الدنيا من المجتمع الآثيني سواء كن من الحرائر أومن تلك الأجنبيات اللواتي يجبن الشوارع وراء لقمة خبز أو مساومة بغاء أو الاثنين معا. إن ما يثبت أن الفيلسوف كان يضمر كرها عقائديا للمرأة هو ما جاء في محاورته مع طيماوس إذ يتساءل من أين جاءت المرأة ؟ و يكون الجواب: من الرجل و لكن ليس من أي رجل فمن عاش فاضلا فسوف يعود إلى أعلى حيث يستقر في نجمه الأصلي و من كان شريرا ونذلا فإنه سيتحول في ميلاده الثاني إلى امرأة. [3]

3. المرأة في نظرية أرسطو

يرتب الفكر الأرسطي العالم بشقيه الطبيعي و الاجتماعي ترتيبا هرميا تصاعديا يكون فيه الأدنى مسخرا بالطبيعة لما هو أعلى مرتبة منه، فالنبات مسخر للحيوان و الحيوان مسخر للإنسان و الإنسان غاية في حد ذاته لأنه يملك العقل. و ينطبق هذا التصنيف في الطبيعة على المجتمع أيضا فالعبد و المرأة و الرجل تصنيفات طبيعية، فالعبد عبد بالطبيعة و المرأة كائن ناقص بالطبيعة لأن كمية حرارتها أقل من كمية حرارة الرجل.

---

[1] المرجع نفسه. ص. 68.
[2] إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون و المرأة، مرجع سبق ذكره، ص. 97.
[3] المرجع نفسه، ص. 120.

هذه هي منطلقات نظرية أرسطو في البيولوجيا و و هي نظرية قائمة على مبادئ فيثاغوري ة *pythagoriciennes* ترى أن المرأة ترمز إلى الظل و الرطوبة بينما يرمز الرجل إلى النور و الحرارة.[1] فمبدأ اللامساواة الذي يقوم عليه النظام الكوني ليس من صنع البشر و إنما هو مبدأ طبيعي و الطبيعة لا تخلق شيئا باطلا. فكما أن الإنسان مكون من جسد و عقل والعقل هو الذي يسيطر على الجسد و يوجهه. يرى أرسطو ان الرجل هو "الإنسان على الأصالة " فالرجل موجود بسبب توفر قوى خاصة و الأنثى موجودة بسبب غياب هذه القوى الخاصة.

فالذكر هو الوحيد الذي ينجب لأنه يهب الروح للجنين بينما يقتصر دور الأم على إعطاء الجسد المتشكل من دماء الطمث[2].الكائنات تنجب أفرادا مشابهة لها لذا كان على المولود أن يكون ذكرا مثل الأب الذي أنجبه، و أما إذا حدث أن ولد أنثى فيعني ذلك **أن** الجنين قد انحرف عن طبيعته الأصلية فأصبح أنثى بسبب تدني مستوى الحرارة ورداءة الطمث. فالحرارة و الشمس و الحكمة مقومات ذكورية بينما يكون الظلام و الرطوبة مقومات ترمز إلى الأرض و الحمل و الأنوثة.

المرأة في نظر أرسطو ليست كائنا مقصودا لذاته أو بعبارة أخرى ليست كائنا طبيعيا إنما هي رجل لم يتم صنعه على ما يرام. بعبارة أدق إنها رجل ناقص أو كما عبر عنه القديس طوماس الأكويني *Saint Thomas d'Aquin* في القرن الثالث عشر "المرأة رجل مشوه وغير كامل."[3]

هكذا يتقلص في نظر أرسطو دور الأنثى في الإنجاب ونلمس لهذه الفكرة صورة مطابقة في الفكر اليوناني القديم حيث نقرأ لإسخيلوس *Eschyle* هذه الأبيات :

أنها في الحقيقة ليست أما لهذ الطفل التي تدعي أنه ابنها.

إنها لن تعدو ان تكون راعية البذرة التي غرست في جوفها.

إن الذي ينجب هو الذي يخصب.

أما هي فامرأة غريبة تحمي نظارة البرعم"[4]

أما في مجال الاجتماع و السياسة فيقول أرسطو بصراحة متناهية لا لبس فيها "جنس الذكر أصلح للرئاسة من جنس الأنثى ، و من ثم فتسلط الرجل على المرأة مسألة طبيعية جدا.."[5]

تتبوأ المرأة مكانة متوسطة بين الرجل اليوناني الحر و العبد فهي المخلوق الذي يغلب عليه السلوك الانفعالي المتسرع على الجانب العقلي المتأني و يغلب عليها الجانب الجسدي أكثر من الجانب الروحي، لذا كان على الرجل أن يسيطر على المرأة لأنها قاصر بالطبيعة و لا تحسن تدبير شؤونها بنفسها، فهي في حاجة إلى و

---

[1] Monique A.Piettre: op.cit, p. 19

[2] إمالم عبد الفتاح إمام: أرسطو و المرأة، مرجع سبق ذكره، ص. 51.

[3] Martin Blais: L'autre Thomas dAquin, www.bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm, 16/07/2008 15:11

[4] Monique A.Piettre: op.cit,.18

صاية الرجل، و بذلك فإن أرسطو يبرر العادات و التقاليد التي سادت في عصره و يعطيها تفسيرات عقلية نظرية و أسانيد منطقية ليقيم نظرية متكاملة عن المرأة.

العنصر اللاعقلي في المرأة يسيطر على العنصر العقلي، لذا يغمر تفكيرها موجات عارمة من المشاعر و الانفعالات تغيب ملكة العقل فيها. فالنوع البشري عند أرسطو يتكون من الرجل فقط أما المرأة فهي ضرورة أملتها الطبيعة حتى يتكاثر الرجل لا غير. إنها أداة لا بد منها .

تبنى أرسطو الأفكار السائدة في عصره عن المرأة ثم أدمجها في سياق منظومته الميتافيزيقية المتماسكة فجاءت نظريته عنها متكاملة الجوانب محكمة البناء لكن هذا التكامل لا يحافظ على ديمومته إلا في إطار مسلمات أرسطو و مقدماته ومنطلقات فكره. و لسنا في حاجة أن نبرهن على أخطاء استنتاجاته فيما يخص الإنجاب حيث اعتبر المرأة طرف قليل الأهمية في معادلة التكاثر و حين أعتبر العلاقات الاجتماعية علاقات صممتها الطبيعة و لا دخل للثقافة فيها و لا يمكن تغييرها . و على الرغم من هذا كله فإن لفلسفة أرسطو الأثر العميق في تكريس سمات المرأة و قد عبرت عن ذاك سوزان بال حين قالت : " الصورة التي رسمها أرسطو للمرأة بالغة الأهمية، فقد ترسبت في أعماق الثقافة الغربية، و أصبحت الهادي و المرشد عن النساء بصفة عامة "[1]

ثانيا: المرأة في ضوء النظريات الحديثة

1. إرهاصات ما قبل النظريات الحديثة:

أفرزت المماحكات التنويرية مع الفكر الكنسي المعادي للمرأة نوعا جديدا من المفاهيم تمحورت حول الإنسان وقضاياه اليومية و قد وجدت بعض الأقلام في فلسفة التنوير مناخا فكريا ملائما للمطالبة بالتساوي بين الجنسين وكان كوندورسي *Condorcet* 1743 -1794 من أشد المتنورين تحمسا لقضية المرأة و من الأوائل الذين هتكوا المحظور ونادوا بوجوب معاملة المرأة كمواطن كامل الحقوق.فقد كان يعلن في مؤلفاته بأن المرأة يجب أن تحصل عل جميع حقوقها وأنه من غير المعقول ألا تعامل كمواطن كامل الحقوق في دستور يطلق على نفسه صفة الحرية و كان في اعتقاده أن الرجال قد سنوا ضد المرأة قوانين تعسفية ، قمعية تكرس تمييزا بينها وبين الرجل. ناهض كوندورسي بعض فلاسفة عصره الذين كانو يدعون أن المرأة غير قادرة على الإبداع لذا لا يجب أن تسند إليها وظائف مهمة و قد رد عليهم :" لو كان الإبداع شرطا لأسناد المهام لبقي كثيرا من المناصب شاغرا حتى داخل الأكاديمية" [2] و كان قبله الأب

[1] إمام عبد الفتاح إمام. أرسطو و المرأة . مررجع سبق ذكره. ص. 5.

[2] Huguette Junod: Si les femmes nous etaitent contées…, www.edu.ge.ch/po/resde/,16/06/2008 15:12

اليسوعي بولان دو لابار *Poulain de Labarre* قد أكد في كتابه المساواة بين الجنسين 1673 أن خضوع المرأة للرجل ليس قدرا طبيعيا وانما هو واقعا أفرزته و فرضته الأنماط التربوية كما طالب بفتح كل المجالات في وجه المرأة.

نفس الفكرة تنادي بها ماري دي كورناي *Marie De Gourney* بنت للمفكر مونتان *Montaigne* بالتبني تطلب في مؤلفها **المساواة بين الرجال و النساء** السماح بالحصول على قسط محترم من التعلم لكل النساء و قد دافعت بشدة عن فكرة مفادها أن دونية النساء ليست خاصية طبيعية و إنما نتيجة للتربية التي تتلقاها المرأة.

لم يشكل الفكر التنويري على جرأته بنيانا نظريا متكاملا و خاصا بأحوال المرأة و قضاياها، لذا حاول الطوبويون فيما بعد و على رأسهم سان سيمون[1] *Saint-Simon* تدارك النقص، غير أن تعاطيهم مع المرأة كان تعاطيا عمليا أكثر منه تنظيريا وفلسفيا، فأقامو ا الحقوق و طبقو ا المساواة بين الجنسين في معاملهم، وكان شارل فورييه *Charles Fourier* أعمق الطوبويين فكرا و أكثرهم حماسة وأيمانا بقضية المرأة فكان يرى بأنه : " حيثما حط الرجل من قيمة المرأة فإنه يحط من قيمة ذاته.[...] فكقاعدة عامة ؛ يحدث التطور و التغير من خلال سعي المرأة نحو التقدم و الحرية أما الانحلال و التخلف الاجتماعي فينتجان عن تراجع حرية المرأة . توسيع مجال حقوق المرأة و امتيازاتها هو مبدأ كل تقدم اجتماعي" [2] يعتبر فورييه بحق أبا لقضية المرأة فهو أول من وضع مصطلح *النسوية Féminisme* و أول من نادى بانعتاق المرأة.[3]

2. النظرية الأنتروبولوجية

وفرت الملاحظة المنظمة للحيوانات الثديية العليا و المجتمعات البدائية المتوحشة في بقاع مختلفة من العالم كثيرا من القرائن التي من شأنها أن ترسي القواعد الصلبة لنظرية سلطة المرأة و علاقاتها بالرجل بداية من العصر الحجري الأول و حتى بزوغ الحضارات الإنسانية الأولى فيما بين النهرين. قامت هذه النظرية على أنقاض نظرية سلطة ألأب الذي تبناها فيكو، *Vico* سومر مين، *Summer-Maine* كولانج، *Coulanges* وويسترمارك، *Westermarck* و دعاة المذهب الطبيعي أنفسهم، حتى داروين *Darwin* نفسه كان يعتقد أن الشعور بالغيرة عند ذكور الحيوانات و الإنسان كفيل أن يفسر علاقات النظام الاجتماعي و سلطة الذكر [4] . و قد أعتمدت النظرية الأبيسية فيما أعتمدت أيضا على القانون الروماني القديم و كتابات المؤرخ هيروكلايدس [5] و هي مصادر حديثة و متأخرة جدا و لا تعبر

---

[1] Monique A. Piettre: Op.cit, p. 14

[2] Kinga Igloi, Irène favier: femmes combats et debats, www. Feminata.ug.fr/201/rig/pdf/ 16/10/2007,16:14

[3] Ibid, p. 191

[4] فردريك أنجلز: أصل العائلة و الملكية الخاصة و الدولة ، ترجمة، أحمد عز العرب، بدون طبعة، ص.26.

[5] إبراهم الحيدري: النظام الأبوي و إشكالية الجنس عند العرب، دار الساقي، بيروت، 2002. ص.30.

عن بدايات الحضارات الإنسانية الأولى التي بدأت مع مطلع العصر الحجري القديم *Paléolithique* حيث بدأ الإنسان فعلا في الاستعانة بالأداة في تحقيق مآربه و التي مكنته في نفس الوقت من اكتشاف إنسانيته.
شكك هربرت سبنسر *Herbert Spencer* في صحة النظرية الأبيسية وقال أنها لا تساير مبادئ التطور التي تنطلق من الفوضوي إلى المحدد و من المتفكك ألى المتماسك لذا كان أن تسبق مرحلة الانتماء إلى الأم مرحلة ظهور الأسرة تحت سلطة الأب.[1]

يرجع التساؤل الأول لقيام النظرية الأنتروبولوجية إلى القرن الثامن عشر حيث لاحظ أحد القساوسة اليسوعيين لاتيفو *Latifeau* أثناء رحلاته التبشيرية أن بعض القبائل البدائية بالعالم الجديد لا تعرف معنى للنظام الأبوي وكل قواعد السلطة عندها تدور حول محور الأم كالنسب و الإرث و يتدنى فيها الرجل كان أبا أو زوجا إلى درجة دنيا في هرمية السلطة.[2]

لاحظ ليبوك *Lubbock* بأنه كلما نزلنا في سلم التطور كلما غابت ملامح الأسرة و برزت سلطة العشيرة ، ففي المجموعات البشرية التي تعيش على نظام السرب *Horde* لا نجد أثرا لأي ملمح من ملامح الأسرة . إن النظام الأبوي يكاد يكون نادرا في المجتمعات البدائية.

يرجع الفضل في قيام نظرية عضوية للمرأة إلى يعقوب باشوفن [3] *Jakob Bachofen* 1815-1887 رجل قانون و مؤرخ للأديان، اعتمد في جمع القرائن لنظريته على دراسات تاريخية و اثنوغرافية إلى جانب تحليل الأساطير و الرموز و الآثار القديمة و قد توصل على أن المجتمعات الإنسانية الأولى كانت تعيش إباحية جنسية مكنت المرأة من السيطرة حيث لم يكن من الممكن انتساب الطفل إلا لأمه إذ من المستحيل انتسابه إلى أبيه في ظل شيوعية جنسية لا تخضع لأي نظام يسمح بمعرفة الأب. سميت هذه المرحلة بمرحلة الانتساب إلى خط الأم *Matrilinéarité* و هي المرحلة الذهبية للمرأة حيث نالت مكانة مرموقة داخل المجتمع و المؤسسة الدينية . فرضت نظام الزواج الذي منحها قوة و حظوة مرموقة و امتيازا و قد تكرس هذا الدور بالفعل مع اكتشاف الزراعة حيث يرجح جميع الأنتروبولوجيون اكتشاف الزراعة إلى المرأة و ذلك من كونها كانت تقوم بجمع و قطف الثمار و كل الحبوب التي كان يعتمد عليها الإنسان الأول في غذائه . و من ذلك ارتبط مبدأ الخصوبة في الأرض بمبدأ الخصوبة عند المرأة.

من الشواهد التي تدعم نظرية باشوفن تلك النصوص التاريخية للمؤرخ اليوناني هيرودوت و التي يصف فيها حياة الليكر *Lyciens* حيث يذكر:

---

[1] E. E. Evans-Pritchard: la femme dans les sociétés primitives, www.uqac.ca//Classiques _des_sciences_sociales. 16/10/2007 21:13

[2] François Cosentini: la socilogie génétique, www.uqac.ca//Classiques _des_sc iences_sociales. 04/01/2008 21:14

[3] إبراهيم الحيدري: مرجع سبق ذكره، ص. 25

" أنهم ينتسبون إلى أمهاتهم وليس إلى آبائهم . وعندما يسأل المرء أحد أفراد عشائر الليكر إلى من ينتسب ، فسوف يجيب في الحال بأنه ينتسب إلى أمه أو أم أمه. وعندما تتزوج إحدى النساء عبدا فإن أطفالها يتمتعون بكل حقوق الأحرار، ولكن حين يتزوج رجل حر من إحدى العبدات أو الغريبات عن العشيرة فإن الأطفال يعتبرون غير شرعيين . . . والليكر يضعون المرأة في مكانة عالية ويحترمونها أكثر من الرجل . . . والبنات فقط هن اللواتي يرثن ما يترك من ثروة وليس الأبناء . . . ليس لليكر قوانين، بل توجد عندهم عادات و تقاليد غير مكتوبة، وقد سيطرت عليهم المرأة منذ أقدم العصور"[1].

مما يزيد من الرصيد العلمي لنظرية باشوفن أن بوليب *Polybe* قائد و مؤرخ يوناني توفي القرن الثاني قبل الميلاد قد أكد أن عادات اللوكريد مشابهة لما ذكره هيرودوت حيث لا يُعترف بغير الانتساب لخط الأم و على غرار اللوكريد فإن الحبشيون يكرمون أخواتهم حيث تنتقل سلطة الحاكم إلى أبناء أخته و ليس إلى أبناءه، أما الفينيقيون فكانوا يحملون أسماء أمهاتهم. كما رصدت ملاحظات شامبليون *Champollion* و آخرون أن المصريين القدامى كانوا يولون المرأة الدور و الحظوة الأكثر أهمية كما تدل السجلات الهيروغليفية على انتماء الأفراد إلى الأم و تحمل شواهد قبور أطفال الأتروروك *Ethrusque* أسماء أمهاتهم دون آبائهم.[2]

يعتمد باخوفن في توطيد نظريته على أربعة براهين: الإنتساب الرحمي *Filiation utérine* ، استمرار بعض العادات، تعدد الأزواج *Polyandrie* ثم تحليل بعض الأساطير حيث تعتبر عند باشوفن من أهم الشواهد التي تفصح عن ماض مجيد للمرأة و قد و جد في أسطورة جلجامش البابلية و أنوما اليش السومرية و أزيس و أزوريس مفاتيح لفتح السراديب المغلقة للتاريخ القديم حيث كانت المرأة تتربع على عرش المجتمع، وعلى هذا الأساس فقد اعتبر باشوفن أن حق الأم هو النمط الفطري الوحيد للعائلة في مجتمع طبيعي.

3. نظرية تقسيم العمـــل

وجدت رزمة من الأقلام اليسارية في نظرية تقسيم العمل أداة عقلية و ناموسا طبيعيا لتفسير علاقات السيطرة و الخضوع التي تربط الرجل و المرأة بعضهما ببعض.

و يعتبر كتاب أنجل *Engels* **" أصل الملكية ، الأسرة و الدولة"** فاتحة الفكر التنظيري المادي حول ظروف المرأة. يرى أنجلز أن الشعوب البدائية لم تعرف أي تمييز بين الرجل و المرأة بل أن التفوق كان في بعض

[1] المرجع نفسه، ص. 31.

[2] François cosentini: op.cit,

الحالات حليفا للمرأة. " فالأنثى عند جمع المتوحشين و البرابرة في الطور الأدنى و الأوسط ، و جزئيا في الطور الأعلى ، لم تكن تتمتع بالحرية فحسب ، بل أيضا بمنزلة محترمة ...إن الاقتصاد البيتي الشيوعي ، الذي كانت الإناث فيه ينتمين جميعا إلى نفس السلالة ، هو الأساس الموضوعي لسيطرة الإناث العامة الانتشار في العصر البدائي "[1]

فالمجتمعات البدائية على تعبير جون لوك كانت تنتج و تستهلك في أطار نظام مشاعي تلقائي حيث لا يوجد سيطرة و لا قمع و ذلك لعدم وجود أي ملكية خاصة بالمعنى الدقيق" [2]. يلتقي هوبز *hobbes* في هذه المسألة مع جون لوك فيقول: "حيث لا توجد ملكية خاصة لا يوجد ظلم ". إن مفهوم الملكية يعني الحق في شيء ما ومفهموم الظلم هو المساس بهذا الحق. "في حالة الطبيعة لم يكن هناك شيء اسمه ظلما مهما فعل أي إنسان بأي إنسان آخر" لم يكن الإنتاج الجماعي آنذاك يسمح بغير المحافظة على البقاء للجميع دون توفير فائض يفوق الحاجة الى البقاء.

يفترض أنجلز تقسيما طبيعيا للعمل بين الرجل و المرأة حيث حمل الرجل على عاتقه مهام الصيد و الحرب و تفرغت المرأة لعمل البيت و الحقل . كان كل جنس مالكا لأدوات انتاجه، له كل السيادة على مجال نشاطه. هذا التقسيم الطبيعي للعمل في نظر أنجلز سمح باستقرار مبدا المساواة بين الرجل و المرأة لأن لكل عمل أهمية و قيمة نفعية مساوية للطرف الآخر.

إن ظهور الملكية الخاصة الناجمة عن تطور الإنتاج على مستوى أوسع هو الذي قلب النظام الاجتماعي الهادئ. فعن ظهور وسائل إنتاج أكثر فعالية ترتب تقسيم العمل و أصبح أكثر تخصصا مثل الزراعة و تربية المواشي و الحرف و التجارة ، هذه النشاطات أدت إلى تراكم أنتاج فائض عن الحاجة أو ثروة شخصية يملكها فردا دون باقي أفراد المجتمع بما أدى إلى ظهور الطبقات الاجتماعية.

صادفت مرحلة تراكم الإنتاج و تفشي الملكية الخاصة ظهور الأسرة الأبوية و بناء الدولة. اهتزت وضعية المرأة بشكل عنيف تحت تأثير المنظومة الإنتاجية الجديدة حيث أصبحت نشاطات الرجل هي وحدها التي تساهم في الدخل بينما عمل المرأة و إنتاجها لا يدخل في عملية المبادلات وتنمية الثروة، هكذا وجدت المرأة نفسها في مستوى أدنى من مستوى الرجل.

ما دامت الثروة المتراكمة ملكية خاصة فإنها لا تعود بعد وفاة الرجل إلى ملكية القبيلة لذا فأن الرجل قد اجبر المرأة على إنجاب ذرية تكون ملكيتها له من دون غيره يضمن من خلالها بقاء الثروة في نسله. من هنا بدأت سلطة المرأة تتراجع و تتقلص في الأسرة و المجتمع.

[1] أورزولا شوي: أصل الفروق بين الجنسين، ترجمة، ياسين بوعلي، الطبعة الثانية، دار الحوار، اللاذقية، 1995. ص.37.

[2] Paul Lafarg: le déterminisme économique de Karl Marx , V. Giard et E. Brière, Paris, 1909. p. 68.

يرى أنجلز أن المرأة ستستعيد مكانتها المفقودة بعد إلغاء ملكية وسائل الإنتاج و العودة إلى النظام المشاعي و قد حذا حذو أنجلز كثير من القادة الشيوعيين. يرى لينين أن قمع المرأة نابع من كون العمل المترلي منفصل عن عملية الإنتاج الجماعي و " أن وضع المرأة مازال قائما كعبد للمترل **رغم** القوانين التي تنص على تحريرها و ذلك لأن الأقتصاد المترلي يسحقها يخنقها و يجعل منها مخلوقا بليدا يقيدها بين المطبخ و غرفة الأطفال . يجبرها أن تهدر قواها في أعمال غير منتجة حقيرة مقرفة مثيرة للملل و مسببة للأنهيارات العصبية . الشيوعية الحقيقية تبدأ عندما تبدأ الجماهير في مناهضة هذا النوع من الاقتصاد المترلي أو بالأحرى عند تحويله بصورة شاملة إلى إقتصاد اشتراكي قوي "[1]

يستنتج ماركس أن" تقسيم العمل ينشأ من ذاته أو فطريا بحكم الاستعدادات الطبيعية ، على سبيل المثال: القوة الجسدية الحاجات ، الصدف إلخ..." غير أن هذا الاستنتاج تعرض لكثير من النقد إذ أن الدراسات أثبتت أن الصفات الجسدية من قوة و ضعف هي نتيجة للمهام الملحقة أي أن التكوين المختلف للجنسين ليس سببا ، بل تبعة لتقسيم العمل بين الجنسين بالإضافة إلى أن عامل الصدفة لا يمكن الاطمئنان إليه كعنصر تفسيري في العلوم الإنسانية.[2]

من الدراسات التي أثبتت أن النظرية الماركسية قد جانبت الصواب ؛ تلك الدراسات التي قامت بها مارغريت ميد *Margaret Mead* على قبائل غينيا الجديدة حيث تبين أن الأشغال التي تتطلب جهدا عضليا و قوة جسمانية قد ألحقت بالنساء بينما الأعمال البسيطة قد ألحقت بالذكور مما أدى إلى تميز النساء بجثة أضخم و أطول و أقوى من جثة الرجل [3]. تسقط أمام أبحاث ميد جبروت الأسطورة البطريركية التي وجدت في التفوق البيولوج ي للرجل الشرعية الطبيعية لسيطرته على المرأة و فرض علاقات جنساوية *Sexixte* هرمية في كل مظاهر الحياة الاجتماعية.

[1] Nicole Laurin-frenette: La libération des femmes, http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/ Classiques_des_sciences_sociales/index.html; 16/11/2007 23:10

[2] أورزولا شوي: مرجع سبق ذكره، ص. 36.

[3] المرجع نفسه. ص. 41

رأت صبية صبيا قد كشف لها عن أيره (قضيبه) فقالت: من طوقه؟ قال : أبي. قالت : فمن خرقه؟ قال: أبي. قالت :فمن عرقه؟ قال : أبي. فكشفت عن حرها (فرجها) و قالت : لعن الله أبي ما زاد على أن شقه و تركه.

الراغب الاصبهاني. محاضرات الأدباء. (501. للهجرة)

تمهيد:

شكلت فكرة القضيب من كونه الربان الوحيد في توجيه الحياة الجنسية عند كل من الذكر والأنثى جوهر الخلاف داخل أسرة التحليل النفسي و ترجع بدايات الخلاف إلى العشرينات و بالضبط مند الملتق ى العالمي الأول للتحليل النفسي في لاهاي *La Haye* سنة 1920 انقسمت أسرة التحليل النفسي على نفسها حول قضية "**مرحلة القضيب**" عند الفتاة و دورها في بعث عقدة الخصاء. و قد عرف هذا الانقسام بإسم "**خلاف فرويد و جونز**" "La controverse *Freud-Jones*.

انضوى تحت الجناح الفرويدي كل من هيلين دويتش *H. Deutsch* و ماك برانشفيك *Mack Brunswick* و لمبل دي غروت *Lampl de Groot* معتقدين أن القضيب هو الأقنوم الوحيد الذي تطوف حوله باقي عناصر الحياة الجنسية للطفل و يطلق على هذا الجناح بالتوجه الدينامي في التحليل النفسي بينما وقف في الضفة الأخرى مع أرنست جونز كل من ميلاني كلاين*Melanie Klein* و كارين هوربي *Karine Horney* مؤكدين على وجود نمطين من التنظيم الجنسي: الذكري و الأنثوي، كل على حده وهو التيار الذي شكل فيما بعد التوجه الثقافي الاجتماعي في التحليل النفسي و سنعرض في هذا الفصل نموذجين عن كل من هذين التوجهين.

1.4. الاتجاه السيكودينامي

و" يعني بالسيكودينامية النظر إلى الحياة على أنها سلسلة من الصراعات و محاولات فضها. ويمكن التعبير عن ذلك بعبارات أخرى تقول بأن الحياة سلسلة من حالات ضياع الاتزان و محاولة إعادته أو سلسلة من التوترات و محاولة خفضها أو سلسلة من الدوافع و الحوافز و محاولة إشباعها".[1]

1.1.4. فرويد: *Freud*

لكي نفهم المنظور الفرويدي للمرأة فإنه لا مناص من العودة إلى مقدمات هامة تقوم مقام الأساس من البناء ، إذ بدونها يصبح الكلام عن المرأة و أنوثتها طلاسم مبهمة لا يفقه من ورائها معنى ، وتنص هذه

[1] هبة محمد علي حسن: الإساءة إلى المرأة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2003 ص. 49

المقدمات على أن الكائنات البشرية تنطوي على ثنائية جنسية غير أن "هذه الجنسية الثنائية أشد بروزا لدى المرأة منها لدى الرجل فالرجل لايملك سوى منطقة تناسلية غالبة واحدة : العضو الجنسي ، بينما تملك المرأة منطقتين : المهبل الذي هو أنثوي محض و البظر الذي يماثل آلة الرجل و في العادة تنقسم حياة المرأة الجنسية إلى مرحلتين ، أولاهما ذات طابع مذكر ، و ثانيهما هي وحدها المؤنثة نوعيا و على هذا ينطوي نمو المرأة على سيرورة انتقال من مرحلة إلى أخرى". [1]

تشير هذه المقدمات إلى أن جنسانية المرأة مبهمة إلى حد ما، فهي ليست ذكرا فحلا و لا أنثى خالصة الأنوثة، إنها " صنف مختلف عن الرجل و أدنى منه" أو هي بعبارة أخرى "رجل مخصي" و تكمن الصعوبة لتطور النمو الجنسي للمرأة في انتقال المنطقة الشبقية من البظر إلى المهبل.

تبدأ قصة "سوء الطالع" للفتاة الصغيرة مع المراحل المبكرة للطفولة الأولى فعندما " تختبر البنت الصغيرة ما بها من نقص لدى مرآها العضو التناسلي المذكر. فإن اختبارها هذا لا يتم دون غير ما تردد و لا تمرد " [2] يسقط في يدي الفتاة عندما تكتشف ذلك النقص المروع في جسدها مقارنة بذاك الطفل الذكر الذي يقف أمامه و قد تقلد عضوه . أن الحالة السوية في نظرها هي حالة امتلاك القضيب بينما هذا البتر الذي تعانيه كجرح في صميم كبريائها يولد لديها ردة فعل قوية تسمى بحسد القضيب. حسد يوثر حتى على الحس الأخلاقي عند المرأة إذ لا شك في نظر فرويد "إن واقعة وجوب النظر إلى النساء بوصفهن حائزات على إحساس ضعيف بالعدل مرتبطة بهيمنة الحسد في حياتهن الذهنية ، ذلك أن العدل يحتاج إلى تحكم بالحسد وتعيين الشرط الذاتي الذي يمكن فيه للمرء أن يضع الحسد جانبا. كما أننا نعتبر النساء أيضا أضعف في غرائزهن الاجتماعية من الرجل و أقل قدرة على تصعيد غرائزهن"[3]

الشعور بمرارة الخصاء لدى الفتاة يدفعها إلى أزدراء أمها و احتقارها ثم يعمم هذا الازدراء على الجنس الأنثوي بصفة عامة .

تشكل عقدة الخصاء لدى الفتاة منعطفا هاما في تطور حياتها الجنسية. فبعدما كانت في المرحلتين الفمية و الشرجية نسخة مطابقة للذكر فها هو التمايز يبدأ دفعة واحدة و في لحظة حاسمة و بلا مقدمات. غالبا ما يدفع الشعور بالدونية بالفتاة أن تسلك أحدا من ثلاث مسالك يتميز كل مسلك بسمات وملامح لتطور جنسي مخالف عن الأخر.

[1] سيغموند فرويد: الحياة الجنسية، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1999 .ص.198.
[2] .المرجع نفسه. ص. 205.
[3] بول روزن: الحريم الفرويدي، دار كتمان للدراسات و النشر، دمشق، 1995. ص. 146.

و أما المسلك الأول فهو حالة من الإحباط الشديد و حالة شعورية بالقهر تدفع بالبنت إلى " **أن** تمسي غير راضية عن بظرها فتمسك عن نشاطها القضيبي و تعزف فوق ذلك عن الجنسية بصفة عامة، و كذلك و في مضامير أخرى عن جانب لا يستهان به من ذكوريتها".[1]

و أما المسلك الثاني فهو ان تعلل نفسها بأنها ستحصل يوما على حقها المنقوص مما يؤدي بها إلى " عدم التنازل ، بوثوق صفيق ، عن ذكورتها المهددة: فالأمل أن تتلقى من جديد قضيبا يظل يداعبها إلى مراحل متأخرة فوق الحد، فيغدو هدف حياتها ، و يبقى تخيلها بأنها بالرغم من كل شيئ رجلٌ [عامل] مكونا لفترات مديدة من حياتها و "عقدة الذكورة هذه " لدى المرأة يمكن أن تنتهي إلى اختيار موضوعاني جنسي سافر" حتى بعد أن تتوب المرأة إلى رشدها فإن التعلل بالقضيب يتحقق بطرق ملتوية عن طريق الاقتران بالزوج و أنجاب مولود ذكر.

تؤدي كل من المسلك الأول و الثاني إلى بنيات شخصية غير سوية أما المسلك الثالث فمؤداه حياة جنسية طبيعة بحيث " يفضي إلى الموقف الأنثوي السوي النهائي الذي يختار الأب موضوعا و يتلبس على هذا النحو الشكل المؤنث لعقدة أوديب هكذا تكون عقدة أوديب لدى المرأة المحصلة النهائية لتطور طويل الأمد: و هي لا تتدمر تحت تأثير الخصاء بل تتكون " غير انه من النادر جدا أن تسلك الفتاة هذا المسلك. أيا كان المسار التي تسلكه الفتاة فهي في جميع الأحوال ذات نشاط جنسي من طبيعة سلبية منفعلة أساسا .

لم يكن فرويد راضيا عن نظريته في المرأة فقد قال ذات مرة لماري بونابرت ***Marie Bonaparte*** " السؤال الكبير الذي لم تتم الإجابة عليه، على الرغم من ثلاثين سنة من البحث في النفس الأنثوية ، هو " مالذي تريده المرأة"؟ " ترامت جنسانية المرأة البالغة أمام نظر فرويد و كأنها " قارة مظلمة " لم يتمكن من رسم خرائطها بدقة وقد أعترف في آخر حياته بغثاء ما قدمه عن المرأة

.

"إن هذا كل ما تعين علي قوله لكم بصدد الأنوثة, ولا مراء في أنه ناقص و مجزأ ولا يبدو دوما على نحو يوقع الرضا و البهجة في النفس . ولكن لا تنسوا أنني أقتصرت على وصف النساء بقدر ما تكون طبيعتهن متحددة بوظيفتهن الجنسية . وصحيح أن ذلك التأثير يمتد بعيدا جدا ؛ لكننا لم نتخط واقعة أن المرأة كفرد هي كائن بشري في جوانب أخرى إضافية . وإذا ما أردتم معرفة المزيد عن الأنوثة فتحرروا من تجاربكم الحياتية الخاصة ، أو توجهوا بالسؤال إلى الشعراء ، أو انتظروا إلى أن يتمكن العلم من تزويدكم بمعلومات أعمق و أشد تماسكا" . [2]

[1] سيغموند فرويد: مرجع سبق ذكره، ص.201.
[2] بول روزن: مرجع سبق ذكره، ص.147.

2.1.4. هيلين دويتش: *Helene Deutsch*

سارت آراء و تحليلات دويتش في السياق الفرويدي. غير أن التطور الأنثوي عندها لا يأخذ صيغته النهائية عند المرحلة الأوديبية و إنما يمتد إلى فترات متأخرة تبدأ مع مرحلة ما قبل البلوغ. فحتى تدخل الفتاة عالم المرأة لابد و ان تنمي ثلاثة نزعات تشكل في نظر دويتش الجوهر الأنثوي و هذه النزعات هي ميل إلى إيذاء الذات و ميل نحو الحب المفرط للذات ثم انغماسا كليا في السلبية . بمعنى ان شخصية المرأة تقوم على ثالوث النرجسية من جهة و التخاذل المازوشي من جهة أخرى ثم النزوع السلبي من جهة ثالثة .

يلعب التوجه النرجسي دورا أساسيا ووظيفيا في المحافظة على الذات الأنثوية و هو يتدخل كرد فعل واقي ضد ما يمكن أن يحدثه النشاط الجنسي الأنثوي المدمر بوصفه السلبي الناتج عن البنية التشريحية للعضو الأنثوي المصمم لأن يكون منفعلا لا فعالا و مستقبلا لا مقبلا و من ذلك كان على المرأة " أن تترك المبادرة للرجل و تتخلى عن الأصالة خارج احتياجها الخاص معبرة عن نفسها من خلال التماهي "[1] ؛ فالنرجسية عن طريق إفراطها في حب الذات تلعب دور الإكسير المرمم لآثار الانكسارات الناجمة من جراء الانمحاق المازوشي. و بذلك تكون العلاقة بين النزعتين علاقة وظيفية .

يمثل البظر بما يثيره من نشاط شبقي عند الفتاة في المرحلة القضيبية سلوكا ذكوريا في نظر دويتش لذا كان على الفتاة ان تحول مركز شبقيتها من البظر إلى المهبل حتى يتسنى لها مصالحة أنوثتها. تعتبر هذه المرحلة مرحلة حاسمة بالنسبة للفتاة عندما تكتشف مركز أنوثتها داخل جسدها بما يترتب عنه انصياع سلبي و رضوخ طبيعي للقضيب بما يمثله من ايجابية و سادية في ممارسة النشاط الجنسي. إن التوحد مع القضيب خلال فترة الجماع يسمح للفتاة أن تتجاوز صدمة الخصاء التي عاشتها كمرحلة سادية ايجابية تتطلع منها إلى امتلاك القضيب. غير أن هذه السادية سرعان ما تتحول إلى مازوشية سلبية بطلب "موجه إلى الأب بإخصائها أي باغتصابها و هكذا تتحول السادية الفعالة إلى مازوشية سلبية"[2]

تشير دويتش إلى أن حالة التحول من ايجابية البظر إلى سلبية المهبل لن يمر بسلام ومن دون خسائر فادحة على المستوى النفسي ، دلت تحاليل مريضاتها أن فداحة هذه الخسائر تظهر مع الطمث الأول التي تعيشه الفتاة كعقدة خصاء للمرة الثانية و تفسر النزيف على أنه عقاب على ما كانت تقترفه من ذنب عندما كانت تمارس استمناءاتها البظرية بما يعزز توجهاتها السلبية التي تؤدي غالبا إلى حالة البرود الجنسي الذي ترى فيه دويتش أنه الحالة السوية للمرأة هذا السواء الذي لا مفسر له في نظرنا إلا مقولة " ان الليبيدو هو على الدوام و باطراد من ماهية ذكرية"[3].

---

[1] بول روزن. المرجع نفسه، ص. 153.

[2] هبة محمد علي حسن: مرجع سبق ذكره، 2003، ص. 64.

[3] سيغموند فرويد: ثلاثة مباحث في نظرية الجنس، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت،1981. ص: 92

يتلاشى كيان المرأة في دنيا الرجل حسب دويبش التي تفسر تفانيها في العمل و صبرها على المتاعب و الصعاب من باب الإذعان المازوشي مما يجعل منها زوجة مثالية "إذ ليس لها أهمية إلا بدالة وجود رجل إلى جانبها ، تعتمد عليه اعتمادا مطلقا" [1] و يوضح النص التالي نظرة دويتش عن انصياع المرأة و تماهيها مع الرجل من خلالا : "جعله سعيدا بالطريقة التالية: إنه مدهش و أنا جزء منه. و هؤلاء النساء لسن مجرد شريكات حياة مثاليات للرجل؛ فعندما يمتلكن درجة كبيرة من ملكة الحدس النسوية يكن معاونات مثاليات غالبا ما يلهمن رجالهن و يشعرن من جانبهن بأشد السعادة لهذا الدور". و تضيف دويتش بأسلوب خبري بعيد عن كل معالجة أكاديمية :" أن هؤلاء النساء قابلات للتأثر بسهولة ، ويتكيفن مع شركائهن و يتفهمنهم. فهن الرفيقات الأقرب إلى النفس و الأبعد عن العدائية ويردن البقاء في هذا الدور ، فلا يتشددن في الإلحاح على حقوقهن الخاصة بل على العكس تماما . إنهن يسلسن قيادهن على كل وجه ... لمجرد أن يحبهن المرأ. " [2]

ترى دويتش ان المعطيات التشريحية العضوية للمرأة هي التي تحدد بنيتها النفسية فقدرها هو العذاب و تلقي الخسائر؛ ألم المخاض خسارة الفض ودماء الطمث.

سايرت نظرية دويتش المذهب الفرويدي في جوهره العام و التقت معه في مواقف كثيرة منها تعميم عقدة الخصاء كظاهر إنسانية عامة وهو المأخذ الذي أخذه عليها التحليليون الثقافيون مثل هورني و جونز.

2.4.الاتجاه السوسيو ثقافي

1.2.4. قلب الأدوار : كارين هورني *Karen Horney*

كارين هورني، و احدة من أولئك الذين قال عنهم فرويد بأنهم " يريدون أن يحولوا التحليل النفسي إلى سوسيولوجيا" . لم تكتفي هورني بقراءة المضامين الفرويدية على قاعدة ثقافية *culturaliste* [3] إنما قلبت الأدوار بين الجنسين قلبا تاما حتى عاد لا يعرف للبيت الفرويدي من معالمه المألوفة إلا مخططه البياني.

أنكرت هورني على فرويد حسد القضيب من مبدأ أن الدونية التي تشعر بها الفتاة لا ترجع إلى شعورها بالنقص على مستوى العضوية، فهي لا ترغب ولا تأمل أن ينمو لها عضوا ذكريا، و لكن رغبتها في أن تصبح ذكرا هي رغبة قائمة على أساس الامتيازات الاجتماعية التي يتمتع بها الذكر و الحظوة التي تمنحها أياه الأسرة و المحيط. و في هذا المضمار تقول هورني: " إن رغبة الأنثى في أن تكون ذكرا كما أشار ألفريد آدلر *Adler*؛ بمثابة تعبير عن الرغبة في كل الامتيازات و الخصائص في ثقافتنا و التي ينظر إليها بوصفها

[1] بول روزن: الحريم الفرويدي، ترجمة، ثائر ديب، دار كنفان للدراسات و النشر، دمشق، 1995 ص. 153.
[2] المرجع نفسه، ص. 154.
[3] Pervin Lawrence A et al: la personnalité de la théorie à la recherche , edition de boeck , 2004 p.123.

ذكرية مثل القوة، و الشجاعة، و الاستقلال ، والنجاح و الحرية الجنسية والحق في اختيار شريك الحياة" [1].
فالأنثى لا تتنكر لأنوثتها و إنما الضغوط و الممنوعات و القمع التي تتلقاه هو الذي جعلها تصبو أن تتماثل بالذكر و الذي هو أيضا يرغب في أن يكون أنثى، غير أن المحضورات السوسيو ثقافية التي تحاول ان تفر منها البنت جعلته يقمع رغبته إلى الداخل.
ترى هورني أن وعز النقص عند الأنثى إلى القدر البيولوجي ما هو إلا ردة فعل لنرجسية الرجل التي تنكسر أمام سحر الإنجاب عند الأنثى وهي بذلك تنسف فكرة حسد القضيب من أساسها و تبني على أنقاضها مبدأ حسد الرحم و بذلك يصبح الخصي الفرويدي فحلا يثير الحسد أيضا.
تراهن هورني على أن االتمايز في البنى النفسية للذكور و الإناث لا ترجع إلى الحتمية البيولوجية كما يصر على ذلك غلاة التحليل النفسي مثل فرويد، كلاين، بونابرت، و غيرهم وإنما ترجع إلى الأنساق الثقافية ، التربوية و الاجتماعية للمجتمعات و تدلل رهانها انطلاقا من عقدة أوديب التي تقبلها بتحفظ وترى في نفس الوقت أنها لو كانت ذات نشوء بيولوجي لوجدناها ظاهرة نفسية إنسانية يتقاسمها جميع البشر و حتى إن وجدت في بيئة معينة فإن ما يدل عليها من سلوكيات جنسية لا يعدو أن يكون الهدف منها الحاجة إلى تحقيق الأمن و ليس إلى الاتصال الجنسي.
لم يعد للقدر التشريحي في نظرية هورني يد في تحديد السمات الشخصية العامة لكل من الذكر و الأنثى و على هذا الأساس تتساءل هورني ما هو المنطلق البيولوجي لحسد القضيب و ما هي أسبابه التشريحية . إنه في نظرها مثله مثل رغبة الذكور في الثدي أو الرحم و الأمومة. [2] و حتى وإن ظهرت أعراض حسد القضيب على بعض المدمنات على أرائك التحليل فإن ذلك راجع لكونهن عصابيات و ليس لكونهن إناثا.

2.2.4. أرنست جونز *Ernest Jones*

رأينا مع فرويد و من سار في ركبه أن الأنوثة قدرٌ مريٌر تنصاع له الفتاة بعد أن تفقد الرجاء في الحصول على قضيب مثل الذكر. غير أن جونز ومن أنحاز إلى صفه مثل ميلاني كلاين و كارين هورني قد رفضوا بعنف مفهوم الأحادية الجنسية *Monisme Sexuel* المتمركزة حول القضيب باعتباره المحرك الوحيد لدفة الجنس لدى الذكور والإناث على السواء.
وصف جونز النظرة الفرويدية للجنس بالمركزية القضيبية حيث كان هذا الأخير قد أقصى تماما المهبل وأي دور منوط به في الحياة الجنسية للفتاة قبل مرحلة المراهقة و كان قد كتب " : نعتقد أننا على حق إن أجزنا بأن لا أثر لحضور للمهبل على مر السنين الأولى ؛ فيبدو أنه لا يأخذ في الإعلان عن نفسه إلا في

[1] محفوظ حشاد عبد المنعم: البناء النفسي للأنثى المخنثة، رسالة دكتوراه 2001 إشراف مصطفى زيور نيفين ، كلية عين شمس كلية الآداب قسم علم النفس ص :191
[2] Ivon Bres: freude et la psychanalyse americaine, vrin, paris, p. 80

مرحلة المراهقة" لم تقبل المدرسة البريطانية تحت يادة جونز هذا الإقصاء الصريح للمهبل و دوره في تحديد الجنسية الأنثوية أثناء المراحل الأولى لحياة البنت. رد جونز على هذه الآراء في مقال عنونه " التطور المبكر لجنسانية الأنثى " سنة 1927 و كان العنوان ينم عن تاريخ سجال بين كل من فرويد و جونز كان قد بدأ في الحقيقة سنة 1925 مع جوزين ميلر *Josine Müller* في مقال لها عن التطورالجنسي المستقل للأنثى[1] و التي أثارت فيه كثير من نقاط الريبة و الشك حول المفاهيم الفرويدية عن التطور الجنسي الأنثوي . لم يخل رد جونز أيضا من بعض التهم الجارحة للمحللين الذين أسقطو ا العضو الجنسي الأنثوي من حساباتهم التحليلية إذ نعتمهم بالإذعان لخرافة أسمها مركزية القضيب.

إقترح جونز بديلا لمفهوم الخصاء و ذلك لأيمانه أن هذا المفهوم جزئي، ولا يفسر مشكلة الأنوثة من جهة، وأنه محايد للذكر ضد الأنثى من جهة أخرى.

بارك جونز مفهومه الجديد تحت إسم **أفانيزيس** *Aphanisis* وهي كلمة من لفظ يوناني يفيد معنى الإنطفاء و الذي يمكن تلخيصه اصطلاحيا في قلق فقدان اللذة الجنسية و هو عرض يصيب كل من الذكور و الإناث على السواء و بنفس الكيفية و الدرجة ذاتها. يعلق لاكان عن هذا المفهوم :" يجب أن نفهم أن مسألة الأفانيزيس تنبثق من مشكلة الجنسية الأنثوية كجوهر للأنوثة .إنه يؤسس لمفهوم عام يسمح بتجاوز مفهوم الخصاء" و يشرح جونز أن مفهوم الخصاء يؤدي إلى طريق مسدود " عندما تشعر الفتاة بأن الخصاء قد وقع فعلا فما هو الحدث المتخيل الذي تخشاه الفتاة أن يحدث بعد ذلك في المستقبل و يكون له صلة بالخصاء؟ " على قول الحكمة العربية فما خوف الغريق من البلل يقول جونز:" من هذا السؤال خلصت إلى أن مفهوم الخصاء يعرقل فهمنا للتوترات الأساسية "[2]

قال جونز بالثنائية الجنسية و فصل التطور الجنسي للأنثى عنه لدى الذكر. أقال القضيب من وظيفته المركزية و قلل من سطوته في إدارة الحياة الجنسية عند الفتاة و أصر على أنوثة الفتاة منذ من البداية . إنها ليست "ذكرا مخصيا" يقضي نحبه في انتظار قضيب لن ينمو أبد.أنكر جونز مرحلة القضيب من أساسها و قال عنها بأنها لا يمكن أن تكون مرحلة حقيقية في التطور الجنسي للبنت و حتى و أن ظهرت بعض الأعراض التي تدل على تلك المرحلة فإنها لا تعدو أن تكون بعدا عرضيا لا جوهريا في تطور شخصية البنت.

[1] Frederic Dion: souffrances de femmes, les solutions pornographques, l'harmatan, paris, 2000. p. 42.

[2] Patrick Avrane: née ou faite, www.cartels-constituants.fr/contenus/documents/6451.pdf 17/10/2007, 16:51.

يشرح جونز أسس نظريته عن التطور الجنسي لدى الأنثى و استقلاليته عن الماهيات الذكورية باعتبار أن الاستثارة المهبلية تلعب دورا حاسما في تبني الفتاة لهويتها الأنثوية في زمن مبكر من حياتها يوضح موقفه من هذه المشكلة من خلالا النص التالي:

" إن وجهة النظر هذه تبدو لي متفقة بشكل أكبر مع الوقائع التي من الممكن التحقق منها أو احتمالها بشكل فعلي وذلك بخلاف وجهة النظر التي تنظر لأنوثة الفتاة بوصفها نتيجة لخبرة خارجية (رؤية القضيب) فمن وجهة نظري. و التي تبدو مختلفة بالطبع. فإن الأنوثة تتطور بشكل تدريجي من خلال المحددات الداخلية لتكوينها الغريزي. . . و باختصار فإنني لا أنظر إلى الأنثى بوصفها "رجلا ناقصا" أو بوصفها مخلوقا محبطا بشكل دائم ومستمر و تكافح من أجل أن تواسي نفسها ببدائل ثانوية مغايرة ومخالفة لطبيعتها . . . فالسؤال الأساسي هنا : عما إذا كانت الأنثى قد ولدت بشكل فطري أم صنعت. . .". [1]

[1] محفوظ حشادعبد المنعم: مرجع سبق ذكره، ص. 181.

5. المرأة في ضوء النظرية النفسية الاجتماعية:

"يجب أن تعرفها كما أعرفها حتى ترى كم هو مقدار الأنوثة التي تفيض من قلب هذا الرجل العظيم "

فلوبير *Flaubert*

عمن يتحدث فلوبير و من يقصد بجملته هذه؟ ما الذي دفعه أن يخلط بين المذكر و المؤنث في جملة واحدة وهو الكاتب الذي أدمن فن اللغة . أيكون المقصود بهذه الجملة رجلا أم امرأة ؟ أم كليهما معا؟ إنه لا يتكلم عن رجل مخنث و لا شخص منحرف. إنه يقصد بجملته هذه كاتبة مثله. إنها جورج ساند *George Sand* و الذي سنجعل منها إحدى القرائن في مدخلنا للنظرية النفسية الاجتماعية.

جورج ساند من مواليد مطلع القرن التاسع عشر 1804 وإسم "جورج " يطلق حصرا على الرجال لكن آمونتين أورور *Amantine Aurore* أطلقته على نفسها لتقول للعالم آنذاك أنه ليس محتوما على الأنثى أن تقبع بالبيت تطهي الطعام و تخرم الدانتيل . كانت تلبس البنطلون والمعطف و تدخن السيجار و تتخذ أكثر من عاشق في آن واحد. قد تبدو هذه الصفات مألوفة في عيون العصر الحاضر لكن ماذا كانت تعني في ثقافة العصر الفيكتوري و أخلاقياته و الذي كانت المرأة فيه تنأى بنفسها أن تتناول حبة موز أمام الرجال لأن في ذلك إشارة إلى القضيب.

طرحت حياة جورج و تصرفاتها إشكالية الصنف الجنسي(الأنوثة و الذكورة) من حيث ما هو بناء اجتماعي و من حيث ما هو معطى بيولوجي . لم تكن آنذاك الترسانة المفهومية كافية و لا المناخ الفكري ملائما لأن تطرح المشكلة طرحا نظريا فقدمت جورج نفسها كقضية و كجواب عن القضية في نفس الوقت. جورج ساند تستيقظ قبل الأوان، و أنه لمن الطبيعي أن يسبق الإحساس بالمشكلة أي بناء نظري ممكن.

ترى النظرية النفسية الاجتماعية أن الفروق بين الصنفين الجنسيين ـــ ماعدا تلك الفروق العضوية التي لا يمكن تجاهلها ـــ إنما هي فروق مكتسبة عملت التنشئة على تكريسها عند كل صنف . جون موني *John Money* يضع أسس نظرية سنة 1955 مفادها أن الفرد لا يدرك نفسه و يشعر بها كرجل أو امرأة من خلال واقعه البيولوجي و إنما من خلال واقعه النفسي و الاجتماعي. و قد أطلق على هذا البعد الجديد في التصنيف الجنسي بالجندر[1] *Genre* . قامت هذه النظرية أول ما قامت على أساس دراسات أجريت على

[1] Patricia Mercader: Le sexe ,le genre et a psychologie, L'Harmattan, paris, 2005. p. 12.

أطفال يعانون من لبس في الجهاز التناسلي و قد استخلصت النتائج التالية : إذا كان الطفل يحمل سجلا جينيا *génétique* مذكرا و تلقى تربية مثل الأنثى ينتهي به المطاف إلى إدراك نفسه على أنه فتاة. كما أن طفلا بسجل جيني مؤنث تلقى تربية ذكورية ينتهي به المطاف إلى إدراك ذاته على أنه ولد . يفكك موني الرباط المتأصل بين العضوية المحددة للجنس و بين الشعور و التصرف المسند إلى ذلك الجنس؛ فلا الإطراق و لا الرقة و لا الفساتين الفاخرة ولا التسريحات الهدهدية صفات نسائية جوهرية. و لا الإقدام و لا القوة و لا التجهم و لا تدخين النرجيلة صفات ذكورية مطلقة.

دور التنشئة الاجتماعية في تكريس و إسناد الهوية الجنسية لا يصدق على من يعانون لبسا في جهازهم التناسلي فقط وإنما يصدق أيضا على الأطفا ل الأسوياء حيث يتصرف المواليد من كلا الصنفين في مرحلة الطفولة الأولى بصورة مشابهة فليست هناك

استجابات خاصة بالذكر و لا أخرى خاصة بالأنثى لكن المجتمع يتدخل فيوجه كل واحد منهما في طريق يختلف عن الآخر فيصدر قائمة جاهزة من التصرفات و الاستجابات يمتثل لها كل صنف و يحفظها عن ظهر قلب. إنها توصيات جاهزة تتوارثها الأجيال أبا عن جد و تعاليم غير مكتوبة و نواميس قاهرة ضاغطة يلتزم بها كل صنف جنسي حتى تتجسد فيه و يتجسد فيها و يكون للغة دورا أساسيا في تحقيق ذلك حسب ما تراه إليزابيث بادينتر *Elizabeth Badinter* "الفرد من حيث هو كائن بشري و هويته الجنسية يتشكلان جنبا إلى جنب عندما يدخل الطفل العالم الرمزي للغة"[1]. و تعبر روزال دو لامفير عن ذلك بجملة موحية " نحن نتعلم كيف نصبح نساء ". إن أي خروج عن تعالم القائمة يقمع قمعا عنيفا " لا تبكي يا بني فأنت رجل والرجال لا يبكون" " إنك رجل شجاع و لا يجب أن تخاف الظلام" "أنظروا إليه إنه يلعب بالدمية كالبنات " الدمية للبنات و البندقية و الخنجر و ألعاب الحرب و العنف للذكور.يصبح المجتمع دون أن يشعر مصنعا ضخما يشرع في تكرير الصنف الجنسي و تطبيعه منذ لحظة الميلاد . زغرودة مجلجلة للذكر. صمت و وجوم للأنثى. التربية تطعِّم كل صنف بفئة خاصة من الصفات. برمجة عصبية، نفسية و جسدية أفرزت في الأخير امرأة غيورة ، وجلة ، رقيقة ، نرجسية ، ضعيفة. صفات مكتسبة ارتبطت من قريب بالأنثى حتى سار الاعتقاد على أنها صفات فطرية في المرأة أو صفات ذات منشأ بيولوجي غريزي. قال كثير من المفكرين بفطرية الصفات النفسية و الاجتماعية للمرأة غير أن هذا التوجه لا يصمد أمام سؤال بسيط . لماذا لا نلمس هذه الصفات في المرأة عبر كل العصور و في كل مكان؟ في القرن الماضي وليس ببعيد كان ملك داهومي يعين حرسه الملكي من جنس النساء و ذلك لما تتميز به المرأة الداهومية من شراسة و عنف. و كانت فرق النساء تتقدم الجيش في الحروب لما عرفت به من بطش و ميل لسفك الدماء. المرأة في داهومي

[1]NicoleK Peruiset: être mère aujourd'hui, L' Harmattan, paris, 2001, P.56.

لا تعرف صالونات الحلاقة و التجميل و لا تخاف الصراصير إنها تتمتع بصفات نفسية اجتماعية لا تختلف عن سمات أبطال اسبرطة.

الحركات النسوانية وجدت في النظرية النفسية الاجتماعية حجة قوية و سندا نظريا يساعدها على تقويض مقولة العجز الفطري للمرأة.

حلت سنة 1968. مئة سنة و نيف تمر على و فات جورج ساند؛ حفيداتها يلقين بمشدات الصدر *soutien-gorge* في حاويات القمامة. لم يجدن شيئا يعملنه ليتشبهن بالرجال فعمدن إلى خلع ما يفرقهن عنهم. جورج ساند ثارت على ما هو مكتسب في أنوثتها و حافظت على ما هو فطري فيها؛ أحبت الرجال كما تحبهم أي امرأة و أنجبت الأطفال و أرضعتهم .أما حفيداتها فقد ثرن على ما هو فطري أيضا . إليزابيث بادينتر سنة 1980 تنفي غريزة الأمومة و تقول عنها بأنها سلوك نفسي اجتماعي مكتسب [1] . فلكي يكون السلوك في نظرها ذا نزوع فطري لا بد من توفر شرط أساسي و هو وجود ذلك النزوع في جميع أفراد النوع، دون الحاجة إلى أي تدريب أو تنبيه مسبق أو استثارة لذلك النزوع.

تُعرّف الأمومة في العلوم الإنسانية على أنها رغبة فطرية ملحة في الإنجاب أو نزوع شديد إلى العناية بطفل، فإذا ما سلمنا بهذه التعاريف جوازا فإن كل امرأة يجب أن يكون لها هذه الرغبة التي لا يمكن قمعها. غير أن الحقائق تقول عكس ذلك فامرأة واحدة من أربعة في مقاطعة الكيبيك *Québec* مثلا لها أطفال وهذه النسبة لا تمثل شذوذا عن القاعدة لكنها الصفة الغالبة. وهناك شواهد كثيرة على مثل هذا الظاهرة حيث سجل تاريخ القرن الثامن عشر في فرنسا أن الأم بالمدينة كانت ترسل رضيعها إلى حاضنة بالريف وقد سجلت سنة 1780 وحدها ميلاد 21000 طفلا، لم ينعم بحضن أمه من بين هؤلاء إلا ألف طفل. هذه القرائن تقدمها إليزابيث بادينتر لتقوض أسطورة الأمومة كما تسميها هي، و تجعل منها مجرد وظيفة اجتماعية قد نستغني عنها باللجوء إلى استعمال الحاضنات الاصطناعية ***Reproduction in vitro***.[2]

ثورة الجسد و الفعل عند ساند تأخذ شكل الثورة الفكرية عند سيمون دي بوفوار.

"إننا لا نولد نساء بل نتحول إلى ذلك " [3] و هي بجملتها هذه تضع أصبعها على صميم المشكلة و تفتح ملف الجندر بكل ملابساته في كتابها الجنس الثاني ***Le deuxième sexe*** لتصر أن وضع المرأة ليس قدرا محددا بخواصها الجسدية و النفسية و الاقتصادية ، إنه مجرد بناء و تشكيل اجتماعي. يعتبر كتاب " الجنس الثاني" بمثابة النفير الذي أيقظ الحركات النسوية من« قيلولتها الدوغماتية» و منحها إطارا نظريا و سندا فكريا عززا المطالبة بفك العلاقة التقليدية بين الجنس كهوية طبيعية والنوع الاجتماعي كهوية سوسيوثقافية.

---

[1] Ibid, P:92

[2] Louise Brossard : le genre, les categories de sexe et de sexualité, www.cnrcedition.fr, 17/02/2008 19:51

[3] Bernard Dantier: La construction sociale des catégories de sexe, www. Classiques. Uqac .ca 05/03/2008 22:49

تتحرر الهوية الجنسية من قوالب الجسد و تصبح اختيارا و شعورا يعيشه الفرد على مستواه النفسي و العقلي والاجتماعي.تصبح البنية التشريحية لاتهم في تحديد الجندر بقدر ما يهم الشعور بالانتماء إلى ذلك الجندر بإلحاح من الرغبة أو الإرادة.

قال لي: « أريد أن أكون بنتا. فأنا من داخلي بنت. أنا أحب الذكور، لكن كما تحبهم المرأة، وليس كما يحبهم الشواذ. ولقد شعرت بهذا منذ سنين كثيرة و أنت تعرفين كم أنا مؤنث[1] » هذا ما صرح به الطفل دانيال لأمه. و في جملته "أنا أحب الذكور كما تحبهم المرأة لا كما يحبهم الشواذ" يصرح عن قناعة الطفل بأن جنسه الطبيعي هو أن يكون امرأة لا رجل فهو يريد أن يعيد تركيب جسده و مظهره الخارجي بما يتوافق مع أحاسيسه ومشاعره الأنثوية و ليس العكس. دانيال كائن بشري بأعضاء مذكرة وبجهاز نفسي مؤنث . إنه ذكوري الجنس أنثوي الجندر و المقطع التالي من الكتاب الذي يروي قصة حياته بلسان أمه يوضح أكثر أن الهوية الجنسية نابعة من صميم الحياة النفسية و الوجدانية للفرد وليست تعبيرا عن النوعية العضوية للفرد.

أنا أريد أن أكون طبيعيا و الطبيعي هو أن أكون بنتا , تعبت لأني لست أنا نفسي و تعبت من هذا الاضطراب , فقط أريد أن أكون بنتا, وليس لدي مستقبل كرجل . أريد أن أذهب بعيدا عن هذا البيت وعندها يمكنني أن أحيا كبنت حيث لا يعرفني أحد ، ولكن أعرف أن هذا يؤلمك , سألته إذا كان يريد أن ينتقل لمدرسة جديدة ويذهب إليها كبنت في العام القادم , فرد علي قائلا: سأدبر أمري لأنهي مرحلتي الثانوية وأنا بمظهر الذكور ثم أردف لست متأكدا بأن الذهاب إلى المدرسة بثياب البنات ينهي المشكلة فأنا لا أريد أن أتخفى أو أتظاهر بالأنوثة.[2]

يتضح مفهوم الجنس الاجتماعي أكثر من خلال الدراسات التي قامت بها مرغريت ميد *Margaret Mead* على توزيع العمل داخل المجتمعات سنة 1935 ليتبين بأنه لا يوجد توزيع طبيعي للمهام لدى القبائل التي درستها. فالمهام الأنثوية في قبيلة ما قد تسند إلى الرجال في قبيلة أخرى مجاورة و العكس صحيح. على قاعدة هذه النتائج أجريت دراسات أخرى على شعوب الإينوي *Innuit* شمال كندا فتبين أن الأسر تعطي تنشئة اجتماعية أنثوية لأحد أطفالها من الذكور ليقوم بمهام البنت في المنزل و ذلك لتدارك النقص في التوازن بين الجنسين داخل الأسرة فيمنح الذكر إسما أندروجينيا ويلبس فساتين الفتيات و يستمر الوضع على حاله حتى بلوغ سن المراهقة فيستعيد الطفل جنسه الأصلي و يحدث هذا أيضا مع الفتاة

[1] Just Evelyne: Maman j'ai besoin d'etre une fille, trad, Marie- Noëlle, Imperial beach, 1998 p. 5
[2] Ibid, p.6.

عند حاجة الأسرة إلى الذكور، فتلبس الفتاة لباس الصبيان و يمنح لها إسما أندروجينيا و تتلقى تنشئة ذكورية خالصة.

تعتقد شعوب الإينوي ان الهوية الجنسية عند الشخص غير ثابتة و أنها متحولة، فتراهم يفسرون تشنجات الحمل بتغيير الجنين لجنسه لذا فإن القابلة عندما تستقبل مولودا ذكرا فإنها سرعان ما تمسك بقضيبه بين أصابعها بشدة حتى لا يتراجع و يتحول إلى بظر.[1]

تسكع الهوية الجنسية بين الذكر و الأنثى معتقد منتشر بين شعوب الإينوي معتقد يرمي جذوره في أعماق المؤسسة الدينية حيث يعتنق الكاهن *Chaman* هوية جنسية غير محددة. تروي ماري انتوانيت اتشابليكا *Marie-Antoinette Czaplicka* في أحد كتبها:

" اجتماعيا؛ فالكهان (الشامان) لا ينتمون لا إلى فئة الرجال و لا إلى فئة النساء، و لكن إلى فئة ثالثة ، إنها فئة الشامان [...] لهم طوطم خاص ، يحمل في نفس الوقت قسمات ذكرية و قسمات أنثوية . نفس الشيئ ينطبق على بزهم التي تزاوج بين ملابس الجنسين"

تتحدد الهوية الجنسية للشامان حسب جنس الأرواح التي تسكنه و يستمد منها قواه الروحية فقد يكون ذكرا أذا كانت طقوسه في حاجة إلى روح مذكرة و قد يتحول في صميم اعتقاده إلى امرأة إذا كانت تعاويذه في حاجة أن تمارس بروح مؤنثة.

وتعتقد قبائل الدوغون *Dogon* غرب السودان أن كل من الروح المؤنثة و الروح المذكرة متواجدتان في نفس الشخص أيا كان نوعه الجنسي و قد ذهبوا إلى ختان البنت و استئصال بظرها لتحريرها من الروح الذكرية و كذلك الشأن نفسه مع الذكور.[2] و عقب عملية الختان تتلى صلاة خاصة لاستقرار الروح عند المختون أو المختونة.

و إذا كان هذا حال التشكيلات الجنسية لكل من الرجل و المرأة في أوروبا و خارج العالم العربي بشكل عام فما هو التصور العربي الإسلامي لمشكلة الهوية الجنسية بشقيها النفسي الاجتماعي و البيولوجي؟

---

[1]

[2] جيفري باردنر: مرجع سبق ذكره، ص. 173

6. أصداء النظرية النفسية الاجتماعية في التراث العربي الإسلامي:

ينقل لنا أبو الفرج الإصفهاني في كتابه الأغاني هذه القصة:-

خرج يحيى بن الحكم وهو أمير على المدينة، فبصر بشخصٍ بالسبخة مما يلي مسجد الأحزاب، فلما نظر إلى يحيى بن الحكم جلس، فاستراب به، فوجه أعوانه في طلبه؛ فأتي به كأنه امرأةٌ في ثياب مصبغة مصقولة وهو ممتشطٌ مختضبٌ. فقال له أعوانه: هذا ابن نغاش المخنث. فقال له: ما أحسبك تقرأ من كتاب الله عز وجل شيئاً، اقرأ أم القرآن. فقال: يا أبانا لو عرفت أمهن لعرفت البنات. فقال له: أتتهزأ بالقرآن لا أمّ لك! وأمر به فضربت عنقه وصاح في رجاله: من جاء بواحدٍ منهم فله ثلاثمائة درهم..[1]

لم يكن حفظ القرآن إلا حجة تذرع بها ذلك الأمير ليجز رأس المخنث فتاريخ المرحلة حافل بأحداث مماثلة تعرض المخنثون فيها للنفي طورا أو الخصاء طورا آخر فهذا الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك يأمر بخصاء أحد جنوده بعد أن سمعه و هو يرفع عقيرته بالغناء .[2]

لم تهدف قسوة القصاص من الجندي إلى صد المجون عن الحياة العسكرية التي تحبذ الجد و البأس في المقاتل و لكنها تعبر عن موقف صارم من كل ما من شأنه أن يمس بالنظام الجنساني المحدد بالذكر و الأنثى. كان في تصور الخليفة أن الغناء ورخامة الصوت صفتان أنثويتان وظهورهما عند الرجل يربك التقسيم الفاصل بين الرجل و المرأة كنوعين اجتماعيين (جندرين). قد يبدو هذا التفسير لموقف الخليفة هلاميا و متسرعا لكن سرعان ما تتشكل ملامحه عندما نعرف أن الخليفة فيما بعد سأل عن أصل الغناء وأهله فقيل له: " في المدينة بجماعة من المخنثين وهم أئمته و الحذاق فيه " عندها كتب إلى عامله هناك يطلب منه خصي المخنثين.[3] كان الخليفة يصبو إلى تطهير الفحولة كنوع اجتماعي من أي شائبة تتسرب إليه من عالم الأنوثة لذا كان الخصاء في نظره يرمز إلى إعادة ترتيب عالمي النوع الاجتماعي و تصحيح الخطأ الناجم عن تداخل صفات مختلطة للذكورة و الأنوثة في جندر واحد.

لم يكن مسموحا لنوع اجتماعي ثالث أن يندس بين المرأة و الرجل لأن ذاك يشكل حرجا ثقافيا لا تحتمله العقلية العربية المتماهية إلى النخاع مع القرآن الذي لم يسمح بباحة ثالثة لجندر ثالث تتقاطع فيه صفات الرجولة و الأنوثة معا " وليس الذكر كالأنثى " (آل عمران36)

و قد كان للنبي محمد قبل الخليفة الأموي موقف مشابه عندما أمر بإخراج المخنثين من المدينة : " أخرجوا هؤلاء فإن لهم لأربة" و كان ذلك عندما سمع أحد المخنثين يصف مفاتن امرأة لرجل آخر، و قد

[1] أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، الجزء الرابع، دار الفكر، ص.225.
[2] ابن عبد ربه: العقد الفريد، المجلد السابع، تحقيق، محمد سعد العريان، دار الفكر، ص.21.
[3] جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، الجزء الثاني، مكتبة الحياة، بيروت، 1968، ص. 554.

كان قبل ذلك مباحا للمخنثين الدخول على النساء من دون حجاب. قبل المجتمع المدني المخنثين في الأول و تسامح معهم لاعتقاده أن هؤلاء لا يشكلون أي جندر، أو بالأحرى هم نوع حيادي لا يتماهى مع الفحولة و لا مع الأنوثة. لكن عندما تبين أن هؤلاء يرغبون في النساء مثل الرجال اعتبر ذلك تطاولا علي امتيازات الفحولة و فخامتها فوجب شطبهم من دائرة الجندر. ماهية الأنوثة و ماهية الذكورة في التصور الإسلامي ماهيتان منفصلان، الحاجز بينهما لا يسمح بأي رشح أسموزي ، يتسق هذا التصور مع المنظوم ة الفكرية الإسلامية القائمة على نسق فكري *paradigme* متجدر في الثنائية المانوية ." والشمس والقمر حسبانا" (الأنعام: 96). "خلق السماوات والأرض "(الأعراف: 54)" واختلاف الليل والنهار "(البقرة: 164).

الهوية الجنسية إذن مفهوم محدد بالصفات العضوية، فالذكر و الأنثى ماهيتين معرفتين بمعطيات بيولوجية تم استقرارها قبل الولادة.

"يورث من حيث يبول" قالها النبي محمد في مولود جمع بين صفات الرجال و النساء معا [1]. الحكم في الميراث من حيث هو تنظيم اجتماعي يتخذ شرعيته من شكل الجهاز البولي عند الفرد. الذكورة و الأنوثة كبنيتين اجتماعيتين نفسيتين أساسيتين يلحقان بفرج الفرد في التصور العربي الإسلامي. غياب فاحش للسمات النفسية و الثقافية في رسم الهوية الجندرية للفرد. الجندر تابع للجنس بالضرورة.

تشدد المسلمون الأوائل مع مشكلة الجندر و اختزلوها حسب ما تقتضيه الفطرة و بساطة البداوة إلى الصفات الجنسية بحيث يكون الجنس الطبيعي هو الجنس الاجتماعي. لكن ما أن قطع العرب أشواطا في فضاء الحضارة حتى بدأ خط التماس المحرم الذي يفصل بين مفهومي الفحولة و الأنوثة بالتلاشي. الأمين بن هارون الرشيد يلبس غلمان القصر لباس الجواري. الغنج و الميل و الدلال و رخامة الصوت صفة هؤلاء الغلمان . أم جعفر البرمكي اتخذت الجواري المقدودات و ألبستهن العمائم ولباس الرجال و أهدتهن للأمين. يطلق على هذا الصنف من الجواري إسم **الغلاميات**[2].

الغلاميات. مصطلح مخنث بقدر ما يدل عليه ، يغتصب حرمة الصفاء الجنساوي ويربك سيمياء اللغة و يرسي قواعده في المعاجم ليؤسس ملامح جندر ثالث. تسقط حدود الثنائية الجنسانية المتصلبة و يفقد عضو الذكورة استئثاره بصفة الفحولة. و يزاحم الذكور الإناث في صفات الغنج و البضاضة و تورد الوجنتين. يفتح الرقيب العربي عينيه على حقيقة مذهلة تفيد أن البنية التشريحية التي تصممها الفطرة في الرجل و المرأة خاوية من كل معنى من شأنه أن يضمن الهوية الجنسية للفرد.

---

[1] جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: الأشباه و النظائر، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، 1989، ص.97

[2] آدم متز: الحضارة العربية، الجزء الثاني، ترجمة، محمد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986، ص. 594.

إثنا عشرة قرنا بعد غلاميات الأمين. تولد من رحم فكر غادة السمان غلامية أخرى إسمها "الأستاذة طلعت". الإسم طلعت أسم عثماني مذكر يوحي بشارب كث . سماها أبوها طلعت بعد أن خاب أمله في ذكر يرثه من بعده وقد كاد هذا الأب أن يقتل أمها يوم النفاس " ثار وارغى و ازبد و هجم عليها بسكينه يريد إرجاع الطفلة إلى بطنها بالقوة. كان يريد صبيا بعد بناته الأربع "[1]

نشات الأستاذة طلعت نشأة شاب. فقد نجحت أن تكون "رجل الدار". تدخن النرجيلة مع أبيها و تصرخ في وجه أمها إذا لم يحضر الطعام عند عودتها من عملها بعد الحادية عشر ليلا . كانت السيدة طلعت تلبس نظارة سوداء و رداءا واسعا سميكا لا أنوثة فيه. كانت النسخة المعربة لجورج ساند.

تقبل السيدة طلعت على الحياة ، سعيدة بشخصيتها، بتقدير أبيها الذي وجد فيها مواساة و سلوى عن خيبة أمل في صبي عز به رحم زوجته.

تستمر حياة الأستاذة طلعت على هذا النحو؛ لكن صوتا أنثويا يستيقظ في أعماقها. صوتا يطاردها في كل مكان. ينهش حناياها نهشا. تبدأ مترددة في الاستجابة لهذا الصوت و كادت "تستحيل إلى أنثى" يوم طلب يدها عماد. تصمد الأستاذة طلعت. لكن نصفها المسترجل يتراجع و يتقهقر سريعا أمام المد الأنثوي الجارف. تنتصر الأنوثة في آخر القصة بان توافق الأستاذة طلعت على الزواج من عماد وفي هذه الموافقة يلفظ شبح الرجل فيها آخر أنفاسه.

توحي القصة بصراع مرير بين الأنوثة كجوهر في شخصية الأستاذة طلعت و بين الرجولة كقيم مكتسبة موجهة أجتماعيا. لكن التصور العربي الذي عهدناه في فجر إسلامه لا يقبل بإي تعايش للذكورة و الأنوثة في جسد واحد يعود من جديد و إنا لنقرأ من هذه القصة شاهدا على ذلك فالتصور العربي للمسألة الجنساوية يبدو تصورا متجددا و متغلغلا في اعماق اللاوعي العربي فغادة السمان تتبنى تلك النزعة الفطرية القديمة التي تفصل فصلا واضحا وحادا بين صفات الأنوثة و الذكورة فكما قتل يحيى ابن الحكم ابن النغاش المخنث و كما أمر سليمان بن عبد الملك بخصاء المخنثين لتنقية الفحولة من شوائبها الأنثوية، كذلك تفعل غادة السمان بأن تجعل الأستاذة طلعت تعود إلى جوهر أنوثتها و تتنكر لطبيعتها المستر جلة في نهاية القصة. الخليفة كانت له اليد العليا على الرقاب والعباد و كان القتل أو الخصاء هما الوسيلتان الوحيدتان لإعادة ترتيب الأمور. و كان لغادة السمان ككاتبة سلطة أكبر من سلطة الخليفة إذ كان يسيرا عليها أن تتحكم في مصير شخصياتها القصصية فقتلت الرجل رمزيا في شخصية السيدة طلعت لتعيد الصفاء الجنساوي إلى ما كان عليه منذ أربعة عشر قرن خلت.

[1] غادة السمان: عيناك قدري، منشورات غادة السمان، دمشق، ص. 9

الفصـــــل الرابـــــــع

خطـــة الدراســـة و إجراءاتها

- نوع الدراسة.
- منهج البحث
- مجال الدراسة
- مصادر جمع البيانات.
- العينة و طرق اختيارها.
- الأسلوب المستخدم في التحليل.
- وحدة التحليل.
- الترميز.
- التعاريف الإجرائية للفئات
- الأسلوب الإحصائي المستخدم في البحث

تمهيد

تصنف الدراسة الراهنة ضمن الدراسات النفسية الاجتماعية. و هي تتناول المثل الشعبي كمادة تراثية وتسعى لاستخلاص التصور الاجتماعي للمرأة كما هو قائم داخل هذه المادة.
و على اعتبار أن التراث الشعبي مخزونا تراكميا تأثر بالأحداث التاريخية و الأحوال الاقتصادية و التعاليم الدينية و ما كان يشوبها من معتقدات، فإن كل ذلك يستدعي التعامل مع مقولة المثل و كأنه قطعة حفرية يتطلب فهمها و دراستها الاستنجاد بعلوم شتى؛ كالأنتروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي و التحليل النفسي. و لأن للتصور الاجتماعي خاصية رسوبية أيضا مثل المثل الشعبي فإن دراسته تتطلب إحداث مقطع عمودي في الثقافة حتى نرى كيفية انتشار ونشوء التصور داخل الطبقات الجيوثقافية. و قد رأينا أن الحصول على أفضل هذه المقاطع يتم عبر المثل الشعبي.

1. نوع الدراســــــة

تقع الدراسة في نقطة تقاطع علم النفس الاجتماعي مع الأنتربولوجيا وذلك كما أشرنا إلى الخصوصية التراكمية للمثل و الخاصية الرسوبية للتصور وهما يتقاطعان و يتداخلان في تشابك معقد بحيث يعبر كل منهما عن الآخر و يشير إليه و ويستقبل و يرجِّع صداه في نفس الوقت. لا يمكن أن نفصل مقولة المثل عن تصور القائل و لا يمكن أن نفصل موضوع التصور عن المقولات و اللغة التي أنتجته. يقابل هذا التلاحم المتشابك بين متغيرات الدراسة تكامل بين علم النفس و الأنتروبولوجيا.
تفاديا لأي لبس رأينا أن ننبه أن الدراسة الراهنة ترمي إلى تحليل المثل كنص تراثي لمعرفة محتوى التصورات الاجتماعية الكامنة فيه و ليس إلى تحليل بنية محتوى التصور الذي يتطلب بدوره بحثا قائما بذاته.

2. منهج البحث:

سنسير في بحثنا هذا على خطوات المنهج الوصفي التحليلي و هو يستجيب في نظرنا لطبيعة المشكلة و نزعتها الاستقصائية . الاستحالة المطلقة و الكلية لأي تأثير في الموضوع وعناصره من جهة و تلاشي أي أمل للتحكم في شروط الظاهرة و ظروفها من جهة أخرى يتطلب منا حتما التعايش مع المشكلة كما هي و فحصها من الداخل قصد تفكيكها إلى عناصرها الأولية ثم إعادة بنائها بناء منظما من شأنه أن يفصح عن العلاقات التي تربط عناصر الظاهرة بعضها ببعض و الكشف عن المبدأ الأولي الذي تقوم عليه الظاهرة و الآليات التي تحركها و تتحكم فيها.

3. مجال الدراسة:

يقع مجال دراستنا هذه خارج إحداثيات الزمان و المكان بمعناهما الرياضي و الفيزيقي و بعيدا أيضا عن المحددات البشرية بمعناها الديموغرافي. إنها دراسة تقتطع حيزا في الفضاء اللامادي للثقافة الشعبية الجزائرية و تأخذ المثل كشريحة من شرائح هذه الثقافة كمجال محدد للدراسة. إن ما يميز هذه الدراسة أن مجالاتها استقرائية و عليه فإنه يمكن اعتبار المجتمع الجزائري برمته كمجال بشري لهذه الدراسة و ذلك لأن رصد الأمثال في هذه الدراسة قد أعتمد فيما اعتمد على مجمعات للأمثال كان قد جمعها أصحابها من كل حدب و صوب داخل الجزائر. و أما المجال الجغرافي فهو تحصيل حاصل للمجال البشري إذ يجوز اعتبار الرقعة الجزائرية كمجال جغرافي لهذه الدراسة ما دامت الأمثال قد جمعت من كل طرف من أطراف الجزائر. المجال الزماني لا يمكن تحديده باليوم و لا تقديره بالشهر و لا افتراضه بالسنة و لا حتى تخمينه بالقرن إنه زمن متواصل عبر الأجيال و يظل الزمن مرتبطا بحياة المثل فالمجال الزمني هو مجال صلاحية الأمثال التي دخلت في إطار عينة الدراسة.

4. مصادر جمع البيانات:

تم جمع البيانات بالاعتماد على مجمعات الأمثال الشعبية من جهة وعلى الجمع الميداني من جهة أخرى و أما المجمعات فكانت :

1. رسالة دكتوراه تحت عنوان: الأمثال و الأقوال الشعبية بالشرق الجزائري من تقديم محمد عيلان و إشراف محمد نويوان ، جامعة عنابة سنة 1993.
2. مجمع للأمثال تحت عنوان الأمثال الشعبية الجزائرية من تأليف قادة بوتارن و ترجمة عبد الرحمن حاج صالح ، دار الحضارة و يضم الكتاب1010 (ألف و عشرة) مثلا شعبيا

و أما الجمع الميداني فقد تركز جله على كبار السن و مواقع الشبكة العنكبوتية العالمية.

5. العينة و طرق ضبطها:

لقد استطعنا أن نجمع 253 مثلا شعبيا. و كان الجمع يقصد كل مثل يذكر المرأة صراحة أو بأحد أدوارها الاجتماعية ، بالضمير المنفصل أو بالضمير المتصل.

استبعدنا من القائمة الأمثال التي تنطوي على حكمة يمكن أن تصدق على الجنسين و لو أنها بنيت على صيغة المؤنث.

كان عدد هام من الأمثال على درجة من الغموض بحيث يصعب تبويبه حسب فئات الأدوار الاجتماعية مما أستدعى الحاجة إلى محكمين لتصنيف الأمثال و تبويبها.

التحكيم الأول:

كان عدد المحكمين 4 أشخاص؛ مدرِّستين بالطور المتوسط و أستاذين للأدب العربي من المرحلة الثانوية. طلب منهم تسجيل الدور الذي يقصده المثل في خانة أمام المقولة "الأم" ، "الزوجة" ، "البنت" ثم "المرأة الأنثى"، ثم أضفنا خانة تحت عنوان "أخرى" حتى نجنب المحكِّم الإرباك الذي قد يدفعه إلى خيار غير مقتنع به تماما.

بعد تفريغ النتائج تم إسقاط 85 مفردة وهو مجموع المفردات التي لم تحصل على الإجماع بحيث حافظنا على تلك المفردات التي نالت على الدرجة 4/4 و بذلك أصبح عدد مفردات العينة 168 مفردة.

التحكيم الثاني:

بعد ثلاثة أسابيع من عملية التحكيم الأولى قدمت العينة (168 مفردة) إلى نفس المحكمين و في هذه المرحلة وقع الاختلاف حول 37 مفردة فتم إسقاطها من العينة و بذلك أصبح عدد مفردات العينة يساوي 131 مفردة و هي موزعة على فئات الأدوار الاجتماعية كما هي موضحة في الجدول التالي:

الدور	التكرار	التوزيع النسبي
الأم	19	15%
الزوجة	42	32 %
البنت	27	20 %
المرأة الأنثى	43	33 %
المجموع	131	% 100

شكل بياني رقم 1 يمثل الأوزان النسبية لتوزيع الأمثال الشعبية حسب الأدوار الاجتماعية

جدول رقم 1 يمثل التوزيعات التكرارية و النسب المئوية للأمثال الشعبية حسب الأدوار الاجتماعية

6. الأسلوب المستخدم في التحليل:

أملت طبيعة الدراسة و خواصها النوعية من جهة و مادة التحليل ومميزاتها السوسيوثقافية حقيقة أختيار **تحليل المحتوى** كأسلوب لمعالجة و تحليل نصوص الأمثال الشعبية. و تحليل المحتوى أو ما يطلق عليه بتحليل المضمون أيضا و هو عند بارلسون: *Berelson* " أحد أساليب البحث العلمي التي تهدف إلى الوصف الموضوعي و المنظم و الكمي للمضمون الظاهر لمادة من مواد الاتصال"[1]

و حتى لا نغرق في الذاتية و لا تتأثر النتائج بانطباعاتنا الشخصية من جهة و حتى لا نبقى في نفس الوقت رهينة قيم كمية لا تفصح عن الشحنات الوجدانية للنص رأينا أن نلجأ إلى التحليل المزدوج بشقيه الكمي و النوعي؛ فيعطينا الأول صورة دقيقة و إن كانت واجمة عن وجه النص بينما يعطينا الثاني صورة أقل دقة لكنها أكثر تعبيرا عن خلجات ذلك النص .

7. وحدة التحليل:

إن أقل ما يقال عن المثل أنه جملة قصيرة متخمة ثقافيا وذلك بما تحمله من معاني و رموز و إيحاءات و تلميحات. و نظرا لهذه الشحنة الثقافية المفرطة فإن الكلمة في المثل غالبا ما تأخذ دلالات تختلف عن دلالاتها الاصطلاحية حيث يلعب السياق دورا أساسيا في تثبيت المعنى. على أساس هذه الخواص اللغوية رأينا أنه من الأفضل أخذ جملة المثل بكاملها كوحدة للتحليل على حساب الكلمة الذي لا يؤدي الانسياق وراءها و لا شك إلا إلى نتائج مضللة.

8. الترميز codage و حساب الثبات

غالبا ما يقوم تحديد الفئات اعتمادا على ما تشير إليه هذه الفئات من حقول دلالية و قد رأينا أنه من الأفضل اللجوء إلى الترميز الفوري الذي يقوم على التدقيق المركز في المحتوى المراد تحليله و اللجوء إلى محكمين أثنين و قد تم ذلك عبر الخطوات التالية :

الخطوة الأولى:

طلبنا من محكمين منفردين كل على حدى قراءة المحتوى (الأمثال التي تشكل العينة) و وضع قائمة بالأفكار و المعاني الأساسية التي وردت فيه.

- وضع المحكم الأول 27 فئة
- وضع المحكم الثاني 25 فئة
- عدد الفئات المتقاطعة بينهما 23 فئة

[1] رشدي أحمد طعيمة: تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية، دار الفكر العربي، 2004، ص. 70.

الخطوة الثانية :

بناءا على القائمتين السابقتين قمنا بإعداد قائمة ثالثـــة تتكون من 24 فئة

الخطوة الثالثة :

قدمنا القائمة الثالثة للمحكمين لتعديلها كل على حدى فحافظ المحكم الأول على 24 فئة بينما حافظ الثاني على 23 فئة بحيث أصبح عدد الفئات المتفق عليها بالإجماع = 23 فئة

الخطوة الرابعة:

قمنا بحساب معامل الثبات حسب معادلة هولستي :

$$\text{م .ث} = \frac{2م}{ن1 + ن2}$$

بحيث م = عدد الفئات التي يتفق عليها الباحثان

ن1 + ن2 = عدد الفئات التي حللت

$$\text{م.ث} = . \frac{2 (23)}{27+25} = 0.88$$

9. التعاريف الإجرائية للفـــــئات

الفئـــة	التعريف الإجرائي
الإنجاب	و يشير إلى كل الأمثال التي تحبذ المرأة الولود على غيرها من النساء.
البكارة	و تعني في المثل المرأة العذراء التي لم يسبق لها زواج و قد وردت كصفة مقابلة للأرملة.
التضحية	كل ما يشير إلى الإيثار و بذل الجهد و الإنفاق في سبيل تحقيق حاجة الغير.
الجدية	و تشمل صفات الاتزان و الرزانة و حسن التدبير في المرأة

الحب	و تشمل كل الأمثال التي تعبر عن عاطفة إيجابية جياشة تنم عن الود اتجاه الغير.
حسن الخلق	و تعني هذه الفئة الالتزام بالقيم و الأعراف الاجتماعية والتعاليم الدينية كالحياء و الطاعة و الصبر.
الجمال	و يشير إلى الصفات الجسدية المعبرة عن الصفات الأنثوية التي تمارس قوة الإغراء على الرجل.
الخطر	و تعني تلك الصفات التي لا يمكن الاطمئنان إليها و التي تسبب الهلاك للغير
الخيانة	و تعني نكث العهد و السلوكيات التي ترفع عن المرأة صفة الوفاء و حفظ اليد.
الدهاء	و يقصد به الذكاء الخارق الذي يستعمل في بناء الدسائس و المؤامرات و تحقيق المآرب بطرق ملتوية.
الدنس	و يعني به كل ما هو نجس و تنتفي فيه الطهارة المعنوية و المادية
الرعاية	توفير الراحة و سلاسة العيش و تقديم الخدمة دون الحاجة إلى مقابل من أي نوع كان.
الزيف	و يعني ذلك كل الصفات المحببة إلى النفس و التي توهم المرأة غيرها بأنها موجودة فيها لكن الحقيقة تكون غير كذلك و عكسية تماما.
شرف النسب	ويعني ذلك انتساب المرأة إلى أسرة طيبة العرق محافظة على دينها.
صحة البدن	و يعني سلامة المرأة من الأمراض الجسدية و العقلية و تمتعها بكل قدراتها التي تسمح لها بممارسة مهامها كاملة.
الضبط	و يعني حاجة المرأة أن تكون مراقبة من الرجل مع حق الرجل في استعمال العنف و القوة ضدها.
الضعف	و يعني به انسياق المرأة و راء عواطفها و أحاسيسها دون اللجوء إلى تحكيم العقل أو الالتزام بنواهيه.

العار	و يعني به أي علاقة تقيمها المرأة مع الرجل خارج علاقة الزواج أو علاقات القرابة المسموح بها اجتماعيا.
الغدر	و يعني استعداد المرأة أن تلحق الأذى بالغير دون إنذار مسبق بذلك و دون التعبير عما ينم عن نواياها المضمرة.
الفتنة	قدرة المرأة على تسميم العلاقات الاجتماعية بين أعضاء الأسرة داخل بيت الزوجية.
القرابة	و عني علاقة الدم بين المرأة و الرجل و تدل خصوصا على بنت العم كامرأة مفضلة في الزواج.
مصدر قلق	و تدل على المشاعر و التوترات التي تدفع باتجاه التخلص من المرأة.
النفاق	و هو كل الأساليب المستعملة في المراءاة و الظهور بمظهر مخالف للحقيقة.

10. توزيع عبارات المثل على الفئات:

بعد أن حددنا عبر عملية الترميز الفئات و عددها لم يبق لنا غير توزيع عبارات المثل على الفئات أو بعبارة أدق جمع الأمثال الشعبية تحت الفئات المناسبة و لم تكن هذه العملية بأبسط من سابقتها إذ كثيرا ما يقف مثلُ ما وسط فئتين مما دفعنا إلى تتبع الخطوات المنهجية التالية:-

الخطوة الأولى :

قمنا بترقيم الأمثال الشعبية من 1 إلى 131

الخطوة الثانية :

قمنا بتصميم أداة التحليل و هي عبارة عن استمارة تتكون من خانات سجلت فئات التحليل في السطر الأول منها بينا سجل رقم المثل في العمود الأول بحيث يتم التأشير في الخانة التي يتقاطع فيها المثل مع الفئة المناسبة له.

الخطوة الثالثة:

تم تطبيق أداة التحليل من طرفنا دون أن نلجأ إلى محاولة تحليلها .

الخطوة الرابعة:

بعد ثلاثة أسابيع قمنا بتطبيق أداة التحليل مرة ثانية و عند مقارنتها بالأولى سجلنا 7 اختلافات على مستوى الاتجاه و 5 اختلافات على مستوى الفئات.

الخطوة الخامسة"

قمنا بحساب التبات لكل من اتجاه جملة المثل و توزيع الفئات فكانت النتائج كالتالي

حساب معامل ثبات الاتجاه = $\frac{(2)\ 124}{131+\ 131} = 0.91$

حساب معامل ثبات توزيع الفئات = $\frac{(2)\ 126}{131+131} = 0.96$

11. الأسلوب الإحصائي المستخدم في البحث:

لقد لجأنا في تحليل بيانات البحث إلى أسلوب النسب المئوية و هو أسلوب شائع و كثير التداول إذا نجد أكثر من 53% من دراسات تحليل المحتوى قد اكتفت بهذا الأسلوب من المعالجة الإحصائي ة.[1] و هو في نظرنا سيفي بالغرض لأننا لن نتوقف عند مستوى التحليل الكمي و الذي سنتخذ من نتائجه الكمية مؤشرات موضوعية نعتمد عليها في التحليل النوعي للمحتوى الأمثال الشعبية.

[1] رشدي أحمد طعيمة: مرجع سبق ذكره ، ص32

الفصـــــــــل الخـــامس

عرض النتائـــــــــــــج و تحليلها

عـــرض الـــنتائج و تحليلها

نقدم في هذا الفصل نتائج التحليل الكمي التي أسفر عنها تحليل محتوى مقولات المثل الشعبي، و سنعرضها في شكل قيم مجدولة تبين كل من الفئات ، تكراراتها و أوزانها النسبية. و قد عرضنا نتائج كل دور على حدى، مع حساب اتجاه وحدات المثل لكل من هذه الأدوار و عرض قيمها في أشكال بيانية توضيحية. و لأن تحليل المحتوى يقوم أيضا على حساب تساوق المفردات وظهورها جنبا إلى جنب في نص التحليل فإننا قد قدمنا جدولا بحساب ذلك في آخر هذا الفصل .

أولا: الأم.

الفئـــة	التكرار	الوزن النسبي
الرعاية	8	% 42
الحب	4	% 21
التضحية	4	% 21
أخرى	3	%16
المجموع	19	% 100

جدول رقم *02* يمثل توزيع فئات التحليل لدور الأم و يلاحظ سيطرة فئة الرعاية بقوة و تقارب أحجام باقي الفئات .

يشير ألالتفاف حول عدد قليل من الفئات إلى استقرار التصور و رسوخه و خلوه من المتناقضات. على خلاف الأدوار الاجتماعية الأخرى ، فإن دور الأم هو دور محدد بالفطرة. و إذا كان الدور يُعرّف بما ننتظره من الشخص صاحب الدور فإن الجواب عن هذا السؤال نقرأه في الفئات التي نص عليها الجدول أعلاه (رقم)2.

دور الغريزة في تحديد العلاقة بالأم جعل تصور الدور خال من العناصر المتناقضة و تضارب المواقف و الاتجاهات من شخص الأم. فالأمثال تبني صورة للأم خالية من تلك الشوائب التي غالبا ما تتعلق بأذيال الأدوار الأنثوية الأخرى.

تأتي الرعاية كسمة نفسية اجتماعية بوزن 42 % و تطغى على معالم التصور وعناصره دون أن يكون هناك أدنى إحساس بخلل في التوازن بين باقي عناصر الصورة التي لا تتجاوز أوزانها النسبية نصف الوزن

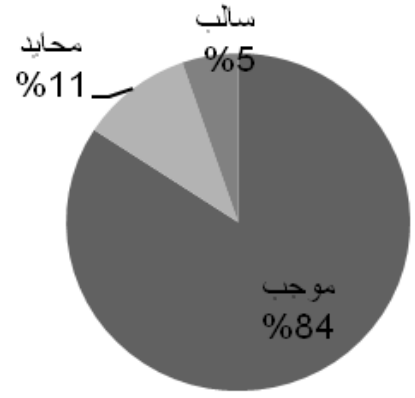
النسبي لسمة الرعاية. الحب و التضحيةـــ بوزن نسبي يساوي 21 % لكليهما ـــ سمتان تجمعهما علاقات دلالية متينة و يدخلان مع الرعاية في سياق نفسي انفعالي متناغم بحيث يصعب ملاحظة إحدى هذه السمات دون الأخرى فالعلاقة بين هذه السمات علاقة تلازمية شرطية.

حساب اتجاهات وحدات التحليل للأم:

تبني الأمثال الشعبية تصورا اجتماعيا للأم و تدفع به في اتجاه موجب بقيم عالية حيث أفرز حساب اتجاه الوحدات قيم ايجابية بوزن نسبي قدره 85 % (الجدول رقم 3) و هو وزن عال جدا إذا ما قورن بتوجهات المثل الشعبي مع الأدوار الأخرى.

الاتجاه	التكرار	الوزن النسبي
موجب	16	% 85
حيادي	2	% 10
سالب	1	% 5
المجموع	19	% 100

جدول رقم 03 يمثل توزيع الأوزان النسبية لاتجاه وحدات التحليل للأم يلاحظ بوضوح سيطرة قوية للاتجاه الموجب و تراجع سحيق للقيم السالبة و حتى الحيادية.



شكل رقم 02 *يمثل اتجاه و حدات التحليل لدور الأم*

ثانيا: الزوجـــــــة

الفئـــــــــــة	التكرار	الوزن النسبي
الإنجاب	6	% 15
القرابة	5	% 13
شرف النسب	7	% 18
الخيانة	1	% 2
الفتنة	2	% 4
صحة البدن	3	% 7
الخطر	3	% 7
حسن الخلق	2	% 4
الضبط	4	% 9
الجمال	5	% 13
البكارة	2	% 4
أخرى	2	% 4
المجمـــــوع	42	% 100

جدول رقم 04 يبن توزيع تكرارات فئات التحليل لدور الزوجة و يلاحظ بسهولة تقارب مستويات القيم وميلها إلى تحقيق النزعة المركزية

يظهر من خلال الجدول *رقم 4* أن المثل يبني تصورا اجتماعيا للزوجة بمواد نفسية اجتماعية متعددة و متباينة لكنها متقاربة من حيث أوزانها النسبية فالقراءة العينية المباشرة للجدول تفصح عن ضآلة مدى التشتت و هذا ينم بدوره عن اعتدال و توازن بين العناصر التي تشكل النواة المركزية و الجهاز المحيطي للتصور. تشير فئة ***شرف النسب*** كسمة اجتماعية بوزنها النسبي الذي يعادل 18% إلى تربع هذه السمة على ركن هام داخل النواة المركزية خاصة إذا عرفنا أن العبارات التي نصت على هذه الفئة جاءت في بُنى لغوية على قدر عال من الانفعالية جلها في صيغة الأمر و النصح.

يأتي *الإنجاب* بوزن 15 % كعنصر هام من عناصر التصور بعد *شرف النسب* و هو عنصر مكمل لهذا الأخير، فالإنجاب يعني المحافظة على النسل أو بالأحرى نقاوة النسل و هي قيمة اجتماعية لا يمكن المساومة بها لذا يلجأ المثل إلى تفضيل القرابة أو الزواج بابنة العم ـــ بوزن 13% ـــ كآلية من آليات المحافظة على نقاوة النسل.

لعل الأهداف الوظيفية للعناصر الثلاثة السابقة قد باتت واضحة لكن هذا لن يعفينا من السؤال المتربص داخل فئة *الجمال*. فما هي الوظيفة التي يلعبها الجمال في المحافظة على نقاوة النسل خاصة إذا علمنا أنه قد

حاز على وزن نسبي مساو للوزن النسبي لفئة القرابة؟ الجواب على هذا السؤال موجود داخل قيم اتجاه وحدات التحليل إذ تفصح هذه القيم عن توجه سلبي لكل عبارات المثل المندرجة تحت فئة الجمال و بالتالي فإن الجمال ليس قيمة ايجابية مطلوبة في الزوجة بقدر ما هي قيمة سلبية يجب عدم الاكتراث لها و الاعتماد عليها في اختيار الزوجة ونلخص الفكرة في المثل الشعبي القائل " اخطب على ودنك ما تخطبش على عينك"

حساب اتجاه وحدات التحليل لدورالزوجة

الاتجاه	التكرار	الوزن النسبي
موجب	18	% 43
محايد	8	% 19
سالب	16	% 38
المجموع	42	% 100

جدول رقم 05 يمثل الأوزان النسبية لاتجاه وحدات التحليل لدور الزوجة

تميل العلاقة بين الاتجاهات السالبة و الموجبة لوحدات التحليل للزوجة إلى التوازن وتنال الوحدات الحيادية قدرا أكبر مما لاحظناه عند الأم و رغم أن مضامين وحدات التحليل لدور الزوجة هي مضامين ايجابية إلى أن الشكل التي حملته هذه المضامين يوحي بكثير من التحفظات على محتوى تلك المضامين التي جاءت في صيغ لغوية مشبعة بإيماءات ثقافية ذات مغزى سلبي.

رسم بياني رقم 03 يمثل مساحات الأوزان النسبية للاتجاهات الموجبة و الحيادية و السالبة لوحدات التحليل لدور الزوجة

ثالثا: الـــبنـــت

الفئـــــــة	التكرار	الوزن النسبي
مصدر قلق	12	% 44
الضعف	4	% 15
الجمال	1	% 4
الضبط	2	% 7
الخطر	2	% 7
الدهاء	3	% 12
حسن الخلق	1	% 4
الجدية	1	% 4
أخرى	1	% 3
المجموع	27	% 100

جدول رقم 06 يمثل تكرارات توزيع فئات التحليل للبنت و نلاحظ الوزن النسبي الكبير و المتميز لفئة مصدر القلق من دون الفئات الأخرى التي تترع إلى التوازن فيما بينها

تعيد الأمثال الشعبية بناء الواقع الاجتماعي للبنت كمصدر من مصادر التوتر و القلق و يشير الخلل في الأوزان النسبية للسمات النفسية الاجتماعية الأخرى إلى استحالة تحقيق أي توازن نسبي لعناصر التصور و بذلك ينظر إلى البنت داخل النسيج الاجتماعي و بدون تردد على أنها كائن محاط بكثير من الشبهات.

يأتي عنصر الدهاء كسمة نفسية اجتماعية ـــ بوزن نسبي = 12 % و يقع في المرتبة الثالثة – كمؤشر قوي يدعم الشعور بتوجس الخطر من جانب البنت خاصة إذا علمنا أن كل العبارات التي تلمح إلى الدهاء أو تصرح به لم تأل جهدا في اتهام الفتاة بالترق و الصلافة و سنرى ذلك بشكل أوضح في تحليلنا الكيفي للنتائج.

يأتي الضعف كسمة تحتل المرتبة الثانية في الملمح النفسي الاجتماعي للبنت و هي سمة لا تلتقي بأي حال من الأحوال مع سمة الدهاء. فالداهية شخص قوي دوما و مهاب الجانب. فكيف يجتمع عنصران أساسيان في التصور و هما على حال من التناقض؟ ليس هناك أي حال من التناقض و سنعرف في الصفحات القادمة أن المثل الشعبي لا يعمل حسبما اتفق و إنما يعمل ضمن إستراتيجية واضحة و هادفة تنأى به عن أي تفكير

عبثي *Absurde*. و عليه فلم تأت سمة الضعف إلا لتبرير الإجراءات الهادفة لتأمين مصدر القلق و منح الشرعية الأخلاقية على التصرفات القمعية التي تسعى بكل الوسائل للتخلص من بؤرة التوتر. أن في الموقف السلبي الواضح من البنت كما أسفر عنه تحليل اتجاه المثل يعطينا أداة قراءة فعالة لعناصر التصور الاجتماعي داخل مقولات المثل الشعبي.

حساب اتجاه وحدات التحليل لدور البنت:

تتماشى العناصر التي تؤسس التصور الاجتماعي للبنت و دلالاتها الأخلاقية مع الصيغ اللغوية للمثل وبنياته الدلالية. أي أن الاتجاه السلبي في المحتوى و المضمون قد جاء منسجما مع الشكل الذي قدم فيه المضمون . و تشير المقارنة لجدول الاتجاه (رقم 7)مع جدول فئات التحليل (رقم 6) إلى انسجام واضح بين السمات و توجهاتها فالقيمة الموجبة الوحيدة (4 %) تعكس قيمة حسن الخلق في الجدول أما باقي القيم المحايدة فتعكس فسيفساء السمات الثانوية كالجدية و الجمال و الضبط و أما التوجه السلبي الغالب فينسجم مع قيم القيم التي تنظر إلى البنت على أنها مصدر قلق(44 %) مع سمة الدهاء و الضعف التي تجمع ما بين التوجه السلبي و الايجابي في نفس الوقت.

الاتجاه	التكرار	الوزن النسبي
موجب	1	% 4
محايد	8	% 29
سالب	18	% 67
المجموع	27	%100

جدول رقم 07 يمثل الأوزان النسبية لاتجاه وحدات التحليل الخاصة بالبنت

رسم بياني رقم 04 يمثل مساحات الأوزان النسبية للاتجاهات الموجبة و المحايدة و السالبة لوحدات التحليل للبنت

رابعا: المرأة الأنثى

الفئة	التكرار	الوزن النسبي
الضعف	4	% 10
الغدر	7	% 16
النفاق	6	% 14
العار	1	% 2
الدهاء	10	% 23
الفتنة	1	% 2
الدنس	2	% 5
الضبط	1	% 2
الزيف	3	% 7
الخطر	1	% 2
الخيانة	3	% 7
أخرى	4	% 10
المجموع	43	% 100

جدول رقم 08 يمثل توزيع فئات التحليل لدور المرأة الأنثى

نلاحظ في الجدول انتشارا واسعا للفئات ونزوعا إلى التباين في حجم القيم على خلاف الأم و البنت. فما يميز هذا الجدول ليس سيطرة بعض القيم أو الأوزان النسبية لفئات التحليل على غرار الجداول السابقة و لكن ما يميز أكثر هذا الجدول هو كونه يشكل قائمة متراصة بكل الصفات التي تجعل من أي كيان توفرت فيه الشر عينه. لقد حازت فئة الدهاء كصفة نفسية اجتماعية على الرصيد الأكبر بمقدار 23% من مجموع الصفات و يأتي الغدر بوزن 6% كتحصيل حاصل لسمة الدهاء. و في تراثنا العربي نقرأ كثيرا من المواقف التي لجأ فيها الدهاة إلى الغدر ولعل أشهر هذه المواقف قصة الخاتم بين عمر بن العاص و أبي موسى الأشعري في خلافة علي و معاوية.

و أما النفاق فيأتي في المرتبة الثالثة بوزن 14% و هو عنصر يسري في ركب الدهاء و الغدر.

على الرغم من تعدد العناصر التي تدخل في تشكيل التصور الاجتماعي للمرأة الأنثى فإن كل هذه العناصر تعطي فيما بينها فسيفساء متناغمة بألوان قاتمة حزينة و قسمات مخيفة تنذر بالخطر و على الرغم من حضور الخطر كتوجس ضمني داخل معظم الفئات فإن وحدات التحليل التي تشير إلى الخطر لم تشكل إلا 2 %

من مجموع الأوزان النسبية التي تشكل الملمح الاجتماعي للمرأة ، و هو وزن ضئيل جدا إذا ما أخذنا عناصر الصورة من حيث رسائلها الإيحائية .

رغم التناغم الواضح بين عناصر التصور الاجتماعي للمرأة الأنثى فإن فئة الضعف و ما توحي به من شعور العطف و الشفقة بوزنها العالي نسبيا 10 % تأتي كقطعة متنافر يصعب إدماجها داخل النسق الفسيفسائي للصورة . لا يخلو هذا النشاز من إثارة للحرج و قد جعلنا نشكك في حسن تصميمنا للفئات و أن ثمة خطأ منهجي قد وقعنا فيه فأدى بنا إلى نتائج مغلوطة. نقول هذا إيمانا منا ان المثل الشعبي لا يلعب لعبة الحظ في التعاطي مع القضايا الحساسة للمجتمع.

لعلنا نذكر أننا صادفنا أعلاه مع البنت نفس المشكلة حيث أقترن الدهاء بالضعف و بأوزان نسبية متقاربة و قد أعطينا تأويلا لذلك يبدو منطقيا و لو في نظرنا على الأقل.

يختلف الأمر هنا عنه مع البنت.فالصورة هنا أكثر تماسكا و أكثر تلاحما و أن وجود سمة الضعف في الصورة يمس بالوحدة العضوية للتصور. قد يقول قائل إن هذا انعكاس للتناقض الذي يحمله المثل في نظرته للمرأة . نقول أن التناقضات التي نلمسها في المثل لا تعدو أن تكون تناقضات سطحية لا تنزل إلى مستوى العمق لأن المثل الشعبي يحمل رسالة و فلسفة ذات وظيفة اجتماعية هادفة.

حساب اتجاه وحدات التحليل لدور المرأة الأنثى

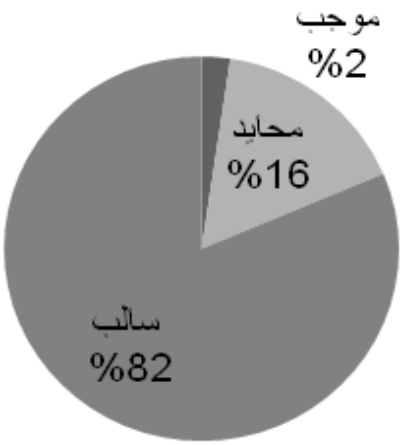
الاتجاه	التكرار	الوزن النسبي
موجب	1	% 2
حيادي	7	% 16
سالب	35	% 82
المجموع	43	% 100

جدول رقم 09 يمثل الأوزان النسبية لاتجاه وحدات التحليل للمرأة الأنثى

تتقهقر القيم ذات الاتجاه الموجب لدى المرأة الأنثى إلى أدنى مستوياتها و يكاد يكون خط الاتجاه عند المرأة الأنثى صورة مقلوبة لخط اتجاه وحدات التحليل لدى الأم . لو أمعنا النظر في فئات التحليل بالجدول رقم

08 فإننا نلاحظ سيطرة فئات تحليل ذات مضامين غير محمودة و بالتالي جاءت الصيغ التي تتناول هذه المضامين في أشكال سلبية صريحة.

من الممكن إن تأتي بعض المضامين الموجبة في صيغ لغوية سالبة لكننا لم نصادف أن مضامين سلبية كالخيانة و الغدر و النفاق قد قدمت في صيغ لغوية ايجابية و عليه فإن اتجاه عبارات التحليل جاء كنتيجة منطقية لمضامين التصور و محتواه.



رسم بياني رقم 05 يمثل مساحات الأوزان النسبية لوحدات التحليل الخاصة بالمرأة الأنثى

حساب التساوق: cooccurrence

غالبا ما يلجأ في دراسة التصورات عبر تحليل المضمون إلى حساب تساوق المفردات داخل النص لأن ظهور المفردات جنبا لا يأتي عن طريق الصدفة و أنما وفقا لقانون التداعي الحر. و نظرا لأهمية التداعي الحر في دراسة التصورات فقد صممت بعض التقنيات وفقا لقوانينه.

الدور	المفردة	التكرار
الأم	الموت	6
	الفرس	2
البنت	القدرة	2
الزوجة	الخيل	3
	الأرض	3
المرأة الأنثى	الكلب	4
	الأسد	2
	الحية	2
	القبر	2
	الشيطان	3

جدول رقم 10 يمثل المفردات المتساوقة لكل من الأم و البنت و الزوجة و المرأة الأنثى

يلاحظ من الجدول رقم 10 حضورا واضحا للحيوان خاصة عندما يستحضر المثل صورة المرأة الأنثى حيث تساوق ذكر الكلب معها 4 مرات و الحية و الأسد مرتين ينما لا نجد تساوقا لهذه الحيوانات مع الأم و البنت و الزوجة.

و إذا كانت الحيوانات التي تساوقت مع المرأة الأنثى تتميز بالخطورة كالحية و الأسد و بالنجاسة كالكلب فإن الحيوانات التي تساوقت مع الأم و الزوجة هو الفرس و نحن نعلم ما لهذا الحيوان من قدر وعزة لدى الرجل الجزائري . يبدو من الجدول أن تساوي تكرارت تساوق الفرس مع الأرض بقيمة 3 تكرارات لكل منهما يحمل دلالات ثقافية حيث أن قيمة الأرض لا تقل شأنا عن قيمة الخيل.

لم يتساوق الشيطان ككائن يرمز إلى الشر إلا مع المرأة الأنثى و تعتبر القيمة التكرارية 3 قيمة عالية بالنسبة لعينة الأمثال قيد الدراسة.

من الملفت للانتباه أن تتكرر فكرة الموت 6 مرات في عينة لا تتجاوز مفرداتها 19 مفردة أي بما يعادل وزنا نسبيا يساوي 31.5%. و إذا كان القبر قد تساوق مرتين مع المرأة الأنثى فإن دلالات الموت تختلف بينها عند الأم حيث تظهر كهاجس و بينها عند المرأة الأنثى حيث تظهر كتمني. إن لكل من هذه المفردات المتساوقة دلالات ثقافية ضاربة في أعماق الذاكرة الجماعية و سيكشف التحليل الكيفي بعد قليل عن العلاقات و القوانين التي تربط هذه المفردات بعضها ببعض في نسق معرفي ثقافي متكامل.

الفصـــــــــــــل السادس

تفسير النتـــــــــــائج

- المرأة في قانون المثل
- مناقشة النتائج على ضوء الفروض.
- مناقشة النتائج على ضوء الدراسات السابقة.
- الدراسة الراهنة و علاقتها بالنظرية النفسية الاجتماعية.
- القضايا التي أثارتها الدراسة.
- خاتمـــــــــة.

تفسير النتـــــــائج

تمهيـــــد

قمنا في الفصل السابق بتحليل كمي لمحتوى المثل و هو تحليل ليس بمقدوره أن يكشف عن العلل الأولى و الدوافع النفسية الاجتماعية التي أنتجت تلك الأمثال، وذلك لأن التحليل الكمي قائم على التبويب و التصنيف و التكميم من جهة و لكونه لا يسمح بأي محاولة للتأويل من جهة أخرى ـــ حسب ما يراه الرعيل الأول لرواد تحليل المحتوى ـــ لذا كان من الضروري اللجوء إلى التحليل النوعي لذلك المحتوى حتى نتمكن من تفسير مقولات المثل على خلفيات البُنى النفسية الاجتماعي ة للإنسان الجزائري و فهم الدلالات الثقافية و مكامنها داخل تلك المقولات.

1. المرأة في قانون المثـــل الشعبي

أفرزت المعالجة و تحليل محتوى المثل الشعبي من حيث كونه نصا عضويا متكاملا عدة حقائق، جاء بعضها في سياق فرضيات البحث، بينما سارت نتائج أخرى في الاتجاه المعاكس لتلك الفرضيات.

تقسم الأمثال الشعبية عالم المرأة إلى فئتين متقابلتين، تضم أولاهما؛ الأم و البنت و الزوجة في حقل تصوري واحد وهو ما نطلق عليه اصطلاحا في هذا البحث اسم **الحريم البيتي** و ذلك حتى نتفادى أي خلط مع الحريم المؤسساتي الرسمي في قصور الوجهاء. وتشمل الفئة الثانية كل النساء الأجنبيات خارج نطاق الحريم البيتي و نطلق عليها اصطلاحا **المرأة الأنثى** .

تأسست الفلسفة التصورية للمثل الشعبي فيما يخص المرأة على أساس ما هو مقدس و ما هو مدنس، حيث يلعب هذا التقابل دور المبدأ الذي يعطي المثل الشعبي صفة المنظومة المعرفية المتكاملة و يجعل منه نسقا فكريا اجتماعيا منسجما مع ذاته و ينفي عنه صفة التراكم العشوائي لمقولات أنتجتها الصدفة و ظروف الحال. ارتبط المقدس في المثل بالعناصر ذات المنشأ الداخلي ***endogène*** و هو يضم امرأة الحريم البيتي. بينما ارتبط المدنس بالعناصر ذات المنشأ الخارجي ***exogène*** ويضم المرأة الأنثى. و من هذا التصنيف يبرز القانون (**المقدس = منشأ داخلي / المدنس = منشأ خارجي**) و هو قانون عام، حاضر في كل اللأمثال و يحرك الديناميكية التصورية و تنصاع له جميع المقولات المثلية التي تشكل محتويات التصور.

يقوم هذا القانون على نمط من التصور ينتمي الى أنساق التفكير الأنتروبولوجي حيث كان الإنسان البدائي في حاجة إلى اقتطاع فضاءات صغيرة من العالم يضفي عليها صفة القداسة يحتمي داخلها من غوائل العالم الخارج. يتأسس المقدس كحيز داخلي مغلق وسط مد مترام من المدنس[1] و على هذا الأساس

[1] ميرسيا إلياد: المقدس و المدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، الطبعة الأولى، دار دمشق للطباعة و النشر، دمشق، 1988، .ص.24.

فإن **الحريم البيتي** (الأم ، الزوجة، البنت) بانغلاقه على ذاته جغرافيا داخل الدار يشير إلى ما هو داخلي المنشأ أي إلى ما هو مقدس بينما تشير كل النساء خارج فضاء الحريم المغلق إلى ما هو مدنس.

لا يفرق المثل بين قداسة الحريم كتنظيم قرابي من جهة و كحيز جغرافي من جهة أخرى. فجغرافيا الحريم تلفظ خارج حدودها كل امرأة مست بشرائع الحريم أو ما يسمى بحرمة الدار أو ما يطلق عليه بالعامية " الحشمة ". القتل و التشريد لمرتكبة الخطيئة يعبر بصراحة عن تطهير ما أصاب الجغرافيا المقدسة من دنس أكثر مما يعبر عن تطهير صلة القرابة ، فالشريدة تبقى محافظة على نسب القرابة مهما أبعدت في الجغرافيا. أما القتل فيعني محو الجسد و إقصائه من الفضاء المقدس لأن القتل لا يكفر عن الخطيئة و لا يرمم الدمار الناجم عن " العار " بأي حال من الأحوال.

لا ينفصل تصور المرأة في المثل الشعبي عن هندسة الفضاء التي تتواجد فيه. فإما أن تكون طاهرة داخل فضاء مقدس أو تكون نجسة خارج هذا الفضاء. التصور الاجتماعي للمرأة يتأثر بموقعها من إحداثيات تقاطع المحورين المتعامدين للمقدس و المدنس.

سنرى عند تفكيك مقولات المثل الشعبي لكل دور على حدى كيف يعمل المبدأ الأولي أو القانون العام (**المقدس = منشأ داخلي / المدنس = منشأ خارجي**) في توجيه فحوى رسائل المثل و كيف يتعامل مع المتناقضات بأسلوب توفيقي يهدف إلى تحقيق التوازن كما هو الحال مع البنت دون أن يولي المثل ظهره في أي حال من الأحوال إلى القانون العام الذي يحركه و الذي يعطيه أصالة في التفكير.

2. الحـــــريم البيـــتي

أفرزت الأمثال الشعبية تصورا اجتماعيا لامرأة الحريم البيتي بخطوط أكثر إشراقا و ملامح أكثر حبورا فالأمثال تأنف أن ترميها بالدنس. وإذا ما حدث أن أشارت إليها من حين لآخر بشيء من الريبة فإن ذلك أمر قائم من باب التوجس و الاحتراز و الخوف لا غير. تجرد الأمثال الشعبية امرأة الحريم البيتي من مظاهرها الجنسية فتقدمها ككائن معطلا أيروسيا ، بلا جسد و من دون أنوثة و تختزلها إلى مجرد دور اجتماعي ، دور مبستر جنسيا و منـــزوع الشبق إلى درجة الصفر.

1.2. الأم :

ليس هناك ما يرمز إلى قداسة بُنى المنشأ الداخلي بمثل ما ترمز له الأم. فهي الحياة الرحمية الأولى. و هي الحضن الحامي من أخطار الخارج، لذا تفرد الأمثال الشعبية الأم بحلة من القداسة و تتوجها بكل ما هو ايجابي. و نكاد أن نجزم يقينا أن تمجيد الأم يمثل أحد القواسم المشتركة للإنسانية عبر كل الأزمان و في كل

الفضاءات و من خلال كل مظاهر الثقافة ، و قد تجلى ذلك في الأدب كتابة و سردا و في الفن تشكيلا و تمثيلا و في الدين وصاية و تعليما.
انجلى التحليل الكيفي للأمثال الشعبية عن صورة لأم محاطة بهالة من "الفضائل"، تدور معظمها حول محور الرعاية و الحب و التضحية "عَمْرك لبطن ما اتجيب لعدو".
يخلو التصور الاجتماعي للأم من أي شائبة أو أي إشارة إلى الدنس أو الارتياب أو كل ما من شأنه أن يخدش جلال الصورة أو يعكر صفاء مكوناتها.
أنفردت الأم وحدها يهذا النقاء على خلاف كل الأدوار الأنثوية الأخرى و مرد هذا إلى أن العلاقة بالأم علاقة فطرية طبيعية فهي الحب الطبيعي الأول للطفل فيما قبل المركب الأوديبي. إنها العلاقة الاجتماعية الوحيدة الموجهة و المحكومة بدوافع غريزية و قد تفطن الأوائل منذ القدم إلى القوى الفطرية التي تحكم و توجه عاطفة الأمومة. و لكون الأمومة هي مكون ذو بعدين أحدهما فطري و الثاني نفسي اجتماعي و إننا نحاول أن نفسر المثل اعتمادا على كلا الاتجاهين.

يطلعنا الإصحاح الثالث من كتاب الملوك بالتوارة على قصة بغيتين جاءتا سليمان ليحكم بينهما في أمومة رضيع قد تنازعتا فيه . و ملخص القصة أن امرأتان من البغايا كانتا تسكنان بيتا واحدا و كان لكلتيهما رضيعا، غير أن أحد هذين الرضيعين قد مات. فادعت كل منهما أنا الرضيع الباقي على قيد الحياة هو طفلها. كان الرضيع المتنازع فيه حاضرا أمام سليمان كما يوحي به المشهد التوراتي. يأمر سليمان بإحضار سيف ثم يطلب بتقسيم الطفل شطرين متناصفين تأخذ كل امرأة منهما نصفا. عند سماع النطق بالحكم تصرخ إحدى المرأتين : " أعطوها ذلك الولد الحي و لا تميتوه. وأما تلك فقالت لا يكون لي و لا لك. أشطروه"[1]. من خلال ردود الفعل على الأمر بالتقسيم يحكم سليمان للمرأة التي رفضت تقسيم الرضيع إلى شطرين و يمنحها أياه.

بصرف النظر عن سدادة الحكم ، أصاب سليمان أم لم يصب، تخبرنا القصة عن دوافع الأمومة التي تستمر حتى بعد فقدان موضوعها (الرضيع) وهذه الظاهرة تمتد لتشمل حتى الثدييات الأخرى من دون الإنسان؛ فالفيلسوف و الطبيب ابن طفيل يجعل من الظبية التي فقدت صغيرها أما لبطل قصته حي بن يقظان كما يدل عليه النص التالي:

[1] العهد القديم، الملوك 1، الإصحاح الثالث، الآية. 26.

" فلما أشتد الجوع بذلك الطفل، بكى واستغاث وعالج الحركة، فوقع صوته في أذن ظبية فقدت طلاها، خرج من كناسه فحمله العقاب، فلما سمعت الصوت ظنته ولدها . فتتبعت الصوت وهي تتخيل طلاها حتى وصلت إلى التابوت، ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوء ويئن من داخله، حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه. فحنت الظبية وحنت عليه ورئمت به، وألقمته حلمتها وأروته لبناً سائغاً . ومازالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الأذى. "[1]

لا تهمنا هذه الروايات بقدر ما تهمنا الدوافع الكامنة وراء الأمومة و التي يمكن تفسيرها تحت ضوء "الانشغال الأولي للأم "[2] لوينيكوت *Winnicott* و هو دفق من الإحساس المفرط يعتري الأم و ينمو مع بداية الحمل ليبلغ غايته أيام الوضع و ينتهي بعد أسابيع من مرحلة النفاس. "الكبدة تولد و اتْعاود". يصف وينيكوت هذا الشعور على أنه حالة من الاضطراب، قريبة من المرض و يعبر عن فترة تكاد تكون فصامية في حياة الأم ، و في حالة ما إذا ما أشرف الرضيع على الموت أثناء هذه المرحلة فإن الأم تخرج مفاجأة من حالة السواء إلى حالة من الاضطراب العنيف. و قد جاء وصف هذا الشعور في القرآن "و أصبح قلب أم موسى فارغا إن كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين"[3]
يندرج كل من المشهد التوراتي و مبدأ " الانشغال الأولي للأم" في سياق المقاربة البيولوجية للأمومة(من وجهة نظر الأم) التي تعطي للهرمونات مثل الأوسيتوسين *ocytocine* دورا حاسما في ظهور دوافع الأمومة و توجيه سلوكها كما تجعل هذه المقاربة من عملية الرضاعة و ثدي الأم محراب العلاقة بين الأم و الطفل.
يقول فرويد:

" و أول موضوع شهواني عند الطفل هو ثدي أمه الذي يغذيه و يتصل الحب في بدايته بإشباع الحاجة إلى الطعام. و لا يميز الطفل في البداية بين الثدي و جسمه هو. . .و هذه الأم لا تقتصر على إطعامه فحسب، بل و تعني به أيضا فتثير فيه إحساسات جسمية بعضها لاذ و بعضها مؤلم. و تغدو أول مغوية

[1] ابن طفيل : رسالة حي بن يقضان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1975، ص. 18.
[2] A. Laurent: Le développement psychique de l'enfant, www.psychocours.fr/def/128/zog.pdf, 15/08/2007,14:28
[3] القرآن ، سورة القصص، الآية : 10

للطفل لنايتها بجسمه و بفضل هاتين العلاقتين، تنال الأم أهمية فريدة لا تضارع و لا تتغير و لا تزول مدى الحياة"[1].

لا يمكننا الإمساك بمفهوم كامل للأم ما لم نحاول أن نلج المفهوم من بوابة الطفل لأن الأمومة عملية تفاعلية بين عنصرين يكون الطفل أحدهما. و الأم من منظور الإبن هو ما يهمنا أكثر في هذا البحث لأن مقولات الأمثال في باب الأم تنطلق من الأبناء نحو الأم و ليس العكس.

جون بولبي؛ *John Bowlby* درس العلاقة التي تربط الطفل بالأم و قد اعتمد في ذلك على الدراسات الأيتيولوجية، على خلفية دراسات لورنز *Lorenz* للأمومة على الطيور ثم على الثدييات.

في كتابه " طبيعة رابطة الأم بطفلها " يقلل بولبي من شان الحتمية البيولوجية في تحديد ظاهرة الأمومة و يعوضها بمقاربة اجتماعية عاطفية *socio affective* تحت مبدأ التعلق *Attachement* القائم على فكرة أن العلاقة المبكرة التي تنشأ بين الرضيع و الشخص القائم على رعايته هي التي تحدد مستقبل الطفل بين الشعور بالرضا و الارتياح أو الاضطرابات النفسية.[2] مفهوم التعلق يستعمل لوصف العلاقة العاطفية بين الطفل ومن يعتني به. و هو ليس حالة خاصة بالطفل وحده أو البالغ الذي يشرف على رعايته وحده وإنما هو نوع من التفاعل العاطفي و السلوكي الذي يتطور مع مرور الأيام. يصف بولبي الطفل على أن لديه استعدادا بيولوجيا يدفعه أن يعتبر الشخص الذي يقوم برعايته على أنه ملاذ آمن يحتمي به عندما يتوجس الخطر في الوسط المحيط . سار أفلاطون في اتجاه معاكس للفطرة فكان من الأوائل الذين نزعوا هالة القدسية عن الأم، لذا نجده في كتاب الجمهورية يرى بأنه " عندما تمتلئ أثداء الأمهات باللبن ينقلن إلى دور الحضانة مع اتخاذ كافة التدابير الكفيلة بألا تتعرف الأمهات على أطفالهن" [3] و يخلص أفلاطون أن السهر على رعاية الأطفال ليس من شأن الأمهات و لكن هو شأن الخدم و المربيات و هذا حتى تتفرغ النساء من طبقة الحراس لحماية مدينته الفاضلة. لقد لجأ أفلاطون لهذه الحيلة حتى يشب الأولاد بعيدا عن أي عاطفة يمكن أن تلين عراك حراس المستقبل.

خلاصة ؛ الأمومة بالإنجاب كانت أم بالتبني هي علاقة بين طرف حاضن يقوم بالرعاية و التنشئة لطرف محضون يتلقى تلك الرعاية وهي علاقة تفاعلية تستمر أثارها مدى الحياة.

1.1.2. هاجس الموت أو الصدمة المقلوبة للميلاد

[1] سيغموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، ترجمة، سامي محمد القفاش، مكتبة الأسرة، 2000، ص ص. 89-90.

[2] Ducousso-Lacaze: conceptions freudiennes du développement, www.bordeaux-psycho.c.la, 25/03/2008 01:58

[3] إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون و المرأة، مرجع سبق ذكره، ص. 77.

كشف التحليل عن توجس واضح يعبر عن خوف حقيقي من موت الأم و قد جاءت أمثال كثيرة على أسلوب التأبين و المراثي :" منين كانت لميمة نلبس لحرير كي جات مرت بابا جرد اشْكارة تزيني "
فسر أوتو رانك *Otto Rank* الصرخة الأولى التي يطلقها الطفل بأنها تعبير عن صدمة الانفصال العضوي عن الأم و مغادرة الوسط المريح و الباذخ للرحم و هو ما أصطلح عليه بصدمة الميلاد. غير أن هذه الصدمة في نظرنا لن تمر دون تبعات درامية، فهاجس موت الأم الذي نلمسه في كثير من الأمثال، هو تعبير ملتو عن تلك الصدمة لكن في اتجاه معاكس للصدمة الأولى، أي أنه إذا كانت الصدمة الأولى ناتجة عن مفارقة عالم الأم الداخلي (الرحم) فإن الصدمة الثانية هي الخوف من مفارقة الأم للعالم .
تعتبر أسطورة الخلق البابلي إينوما إليش *Enuma Elish* من أقدم النصوص التي أنتجها الفكر الإنساني فلقد وجدت نسخة من صفائح الطين المشوي لهذه الأسطورة يرجع تاريخها إلى بدايات ظهور الكتابة المسمارية. تتناول هذه الأسطورة بداية خلق الكون لكن ما يهمنا فيها هو ذلك المشهد التي تتصارع فيه الإلهة الأم تياما *Tiamat* مع الإله الابن مردوخ. يتغلب مردوخ على الأم ويضربها ضربة يقطعها نصفين. تقول الأسطورة أنه مد السماء من نصفها العلوي وبسط الأرض من نصفها السفلي [1] و فجر دجلة و الفرات من عينيها ترى كثير من القراءات الأنتروبولوجية أن هذه الأسطورة ترمز إلى نهاية العصر المتريركي و بداية العصر البتريركي. غير أن التفاصيل في نظرنا ترمز إلى عكس ذلك فهي حسب فلسفة بحثنا تكرس قوة الأمومة إلى أبعد حدودها حيث تجعل من أشلاء الأم رحما كونيا يعيش بداخله الإنسان. و هي تعبر أيضا عن ردة فعل عنيفة ضد صدمة الميلاد بحيث تجعل العالم و الأم شيئا واحدا يعيش الإنسان داخلهما بما يضمن عودة رمزية إلى رحم الأم. لقد انهزمت الأم في تلك الأسطورة بإرادتها لتحول عالمنا إلى رحم لا متناهي الحدود . فلو انتصرت لكانت أما قاتلة و هي ترفض قتل من أنجبت كما ترد على زوجها الذي طلب منها قتل أطفالهما المزعجين:" وكيف نقتل أطفالا نحن من أنجبهم".

2.2. الزوجـــــــة:

أفرزت الأمثال الشعبية تصورا للزوجة جاء مخالفا لما كان متوقعا في فروض البحث. لم تظهر الخيانة و الغدر كعناصر تدخل في محتوى التصور الاجتماعي للزوجة و إنما خصصت الأمثال الشعبية للزوجة باحة هامة على عتبات المقدس. يأتي هذا الوضع كنبيجة طبيعية متوافقة مع المبدأ الأولي الذي ينظم تصور المجتمع للمرأة وهو: المقدس = داخلي المنشأ /المدنس = خارجي المنشأ.

[1] سيد القمني: قصة الخلق، الطبعة الثانية، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، 1999. ص. 63.

لكن ثمة مشكلة تعترض طريقنا في هذا المضمار؛ فالزوجة ليست عنصرا داخليا ينتمي إلى الحريم البيتي دوما و أبدا ، فهي عنصر خارج الحريم البيتي أثناء فترة الخطوبة و قبلها لكنها تتمتع في هذه الفترة نفسها بمركز الزوجة و لو بأثر رجعي. إن هذا الوضع المتأزم و إن كان مؤقتا يربك المثل، و ذلك لأن تواجد الزوجة خارج الحريم البيتي يجعلها تصطف في خانة المرأة ذات المنشأ الخارجي و هو منشأ مدنس حسب قانون المثل. فكيف يتعامل المثل مع هذا الوضع ؟

لتفادي هذه الأزمة فإن المثل الشعبي لجأ إلى استراتيجيتين مختلفتين لحلها. و أما الأولى فتجعل من الزواج الداخلي *Endogamie* أمرا محببا و أما الاستراتيجية الثانية فتكمن في تسييج الزواج الخارجي *Exogamie* بشروط احترازية صارمة من شأنها أن تدرأ احتمال تسلل المدنس إلى باحة الحريم البيتي.

1.2.2. الزواج الداخلي:

تبدو بنت العم في الأمثال الشعبية و بصورة شديدة الوضوح كزوجة من لمقام الأول و لقد ألح المثل على الزواج من بنت العم في مواقع كثيرة "بنت العم قمجة على للحم" و السبب في الإلحاح على بنت العم راجع لكونها لا تعتبر من خارج الحريم البيتي و لعله إذا عرفنا بنية العائلة الجزائرية فهمنا السر من و راء هذا الإلحاح. فالعائلة على تعريف مصطفى بوتفنوشت هي" عائلة موسعة بحيث يعيش في أحضانها عدة أسر زواجية ، و تحت سقف واحد (يجمعها مسكن مشترك) يطلق عليها الدار الكبيرة عند الحضر و الخيمة الكبرى عند البدو، و في هذا المسكن يعيش أكثر من ستين شخصا جماعيا من أجل التعاون و التماسك الأسري و تحقيق الأمان." [1] على الرغم مما يكتنف هذا التعريف من غموض و خلل منهجي من حيث إدراج المعرف ضمن نص التعريف فإننا نأخذ به لنفسر بشكل واضح الغاية من وراء تفضيل بنت العم كزوجة و أول هذه الغايات أن بنت العم تعتبر عنصرا ذو منشأ داخلي لكونها تعيش وسط جغرافيا الحريم البيتي داخل باحة المقدس ضمن العائلة الموسعة تحت سقف الدار الكبيرة أو الخيمة الكبرى حسب ما هو مدرج في التعريف.

الرغبة في المحافظة على قدسية الحريم البيتي و الخوف من تسلل المدنس إلى ردهات الحريم جعل المثل الشعبي يتصدى لمغريات كثيرة كالزواج من بنات الوجهاء و الجميلات و بنات الأثرياء إذ نجد المثل يروج لبنت العم وإن كان قد تقدم بها العمر" خوذ بنات الأصول الزمان ايطول خوذ طريق العافية و لو كانت دايرة و ادِّي بنت العمّْ و لو كانت بايرة و اصحب الكلب و ما تصحبش ولد الدايرة "

[1] عن مصطفى بوتنفوشت: في عزازة ليندة، صورة الزوجة الإطار، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير كلية العلوم الاجتماعية جامعة الحاج لخضر، باتنة 2005 .

تنص أول نصيحة في هذا المثل على الزواج من " بنات الأصول" و هو ما يعني اصطلاحا في اللغة " ذات الحسب و النسب". لم تأتي هذه النصيحة في مهب قول لا يرجى من ورائه مرمى و لكن اللجوء إلى الحسب و النسب كمعيار هام في الزوجة يأتي كاستراتيجية ثانية توصد الباب في وجه المدنس و الحول دونه و دون عتبة الحريم المقدس.

2.2.2. الزواج الخارجي

فالحسب في الثقافة العربية لا ينسلخ عن صفات العفة و الطهر بل العفة هي من المؤشرات البارزة للحسب إلى جانب الورع و التقوى و قد جاء في تحفة العروسين أن الحسب فى الأصل الشرف بالآباء وبالأقارب مأخوذ من الحساب لأنهم كانوا إذا تفاخروا عدوا مناقبهم ومآثر أبائهم وقومهم وحسبوها ، وقيل المراد بالحسب هنا الفعال الحسنة .

يصرح المثل أعلاه في آخر نصيحة له " و اصحب الكلب و ما تصحبش ولد الدايرة " حيث تؤدي هذه النصيحة دورا و ظيفيا في الكشف عن المقاصد المرجوة من المثل فقد جاءت لتخرج الجاه و المال و السلطة من دائرة الحسب و لتبقي على ما تسميه بالأصول في خانة الدين و الأخلاق و يبدو هذا واضحا من غياب سمات الترف و الغنى و الجاه كمحفزات للزواج فالرجل الجزائري المشبع إلى النخاع بثقافة " النيف " أو الإباء و عزة النفس او ما يعبر عنه بـــالمثل القائل: " الزلط و التفرعين " لا يساوم على " أمنه الجنسي " بأي ثمن كان " خذ لمرة الأصيلة و نام على الحصيرة "

النوم على الحصير و شظف العيش لا يروع على ما يبدو الرجل الجزائري الذي خشن جلده و تأججت غيرته و لكي يتغلب على شظف العيش و يحافظ على تلك الغيرة التي تحمي قداسة حريمه البيتي فإن المثل يحبذ حسن التدبير في الزوجة و يستنكر الزوجة المبذرة. " اللي مرتو اشحيحة و رقعتو اصحيحة يحرث اعزيلة تكفيه واللي مرتو امصدعة و رقعتو امقطعة يحرث بر ربي العالمين ما يكفيه "

لحسن التدبير أيضا باع طويل في حضيرة المقدس و يظهر الإلحاح على المرأة التي تحسن التدبير و تسيير البيت تسييرا حكيما كإحدى الاستراتيجيات التي تهدف إلى وصد الباب في وجه ما هو شيطاني فالإسراف من الرجس في التصور الديني و قد ورد في القرآن " أن المبذرين كانوا إخوان الشياطين" [1] . المرأة المقتصدة، المدبرة تساعد الرجل في مغالبته اليومية للفقر و إذا ما قدرنا حجم المحن التي عاشها المجتمع الجزائري تحت ظلال الحكم التركي و الفرنسي عرفنا ماذا تعنيه قيمة المرأة في تدبير شؤون البيت و صون الرجل مغبة الاستجداء وفيه إساءة كبرى لكبريائه و منهم من يجد في الاستجداء رجس و دنس. و على

[1] القرآن ، سورة الإسراء، الآية: 27.

هذا الأساس فإن نظرية تقسيم العمل التي تفسر تدني وضع المرأة بأنه راجع إلى ارتباطها بالاقتصاد المترلي غير المنتج، نظرية لا تصدق على المجتمع الجزائري.

من المحاذير التي وضعها المثل الشعبي للمحافظة على قداسة الحريم البيتي التنكر للجمال الفيزيقي و التقليل من شأنه "الزين بلا افعايل يخزي مولاتو" . " أخطب على ودْنك ما تُخطبْش على عينك ". " الزين ما ايْعمر لبيوت". الحملة ضد الجمال راجعة في تقديرنا إلى ارتباط الحسن و الجمال بالغواية في التراث الشعبي و في " ألف ليلة و ليلة " قصص كثيرة للخطيئة و الغواية بطلاتها من ذوي البهاء والحسن. الذاكرة الجماعية حبلى بمشاهد كثيرة يكون الجمال فيها شؤما على المرأة و على أهلها فحرب طروادة قامت من أجل الجميلة هلينا *Helena* و لعل هذه الأبيات من ملحمة الإلياذة لهوميروس تفصح ببلاغة متناهية عما أرتبط بالجمال من مصائب.

" لا شك أن الطرواديين والآخيين المدججين معذورون

إن تجرعوا المرَّ من أجل امرأة كهذه ·

ما أشد شبه وجهها بوجوه الإلهات ·

ومع كونها كذلك فلندعها تبحر على السفن ،

كي لا تبقى هنا مصدر شقاء لنا ولأولادنا ".[1]

كان المثل الشعبي واعيا بمخاطر الجمال الأنثوي و كان يرى فيه مجلبة للغواية و قد تنكر له درءا للشبهات و حرصا على حماية الحريم المقدس من كل ما يشير إلى الدنس ولومن بعيد.

لكي يحافظ الحريم على قداسته فلا بد له من رجال يذودون عنه لذا نرى المثل يتعلق بالمرأة الولود فالإنجاب ليس هدفا في حد ذاته بقدر ما هو سعي وراء صنع حماة للحريم و صد المدنس بعيدا عن ربوعه.

3.2. البنت:

يتعاظم الشعور بالعار كمفهوم و توجس في جل المقولات التي تتعاطى مع البنت حيث تأتي كل الكلمات مشبعة برغبة ملحة في التخلص منها فتُرسم البنت على أنها بؤرة خطر تهدد في أي لحظة برج الشرف العائلي بالانهيار .مفهوم الشرف في التصور العربي الإسلام ي بشكل عام و الجزائري بشكل خاص يدور حول مؤشر واحد وحيد هو العفة. أو بعبارة أخرى هو الامتناع عن قيام أي علاقة مع الذكر الغريب مهما كان نوع هذه العلاقة . أدى التعاطي مع الفتاة على قاعدة هذه الصورة إلى قيام علاقة تتميز بالتوتر و القلق الدائم فنظر المجتمع إلى ميلاد البنت كخطر يهدد الاستقرار و الأمن العائليين. إنها خطر مترقب من شأنه أن

[1] Homère: L'iliade, trad, Mario Meunier, le livre de poche, paris, 1972, p. 64.

يمس بالمبدأ (المقدس= داخلي المنشأ) لذا ترى الحكمة أنه يجب التخلص منها بأسرع ما يمكن و رميها خارج الحدود المقدســـة للحريم البيتي ؛ فنجد المثـــل يصيح: "يا بو البنت بيع قبل شرف البنت ما ايْضيع ". و ينصح مثل آخر ولي البنت أن يتخلص من ابنته و لو تحمل كلفة نفقتها "مد بنتك و زيد عولتها شعير" .

العلاقة الحرجة التي تربط الأسرة بالبنت تجعلنا نتساءل حول الأسباب التي جعلت البنت و حدها تحمل على عاتقها عبء الشرف الأسري. و كيف أمكن للمجتمع أن يلقي بحمولة شرفه على كاهل مخلوق يتهمه بالضعف و التفاهة؟ إن الجواب في نظرنا يدور حول العلاقة بين مفهومين و ما يربط بينهما من وشائج متناقضة داخل كيان أنساني واحد هو البنت و أما هذين المفهومين فأولهما هو "قداسة البكارة" و ثانيهما هو "دنس الطمث الأول". و بين المقدس و المدنس يناور المثل دون مساومة على قانونه العام و دون إيلام للبنت.

1.3.2. قداسة البكارة و لعنة البلوغ.

لم تجلب قداسة البكارة للأنثى غير الويل و الثبور، فدم البكر كان منذ الأزمنة الأولى الشراب المفضل للآلهة؛ إله الخصب لا يعطي محصولا و فيرا إلا إذا سقيت أثلام الحرث بدماء عذراء، و هو طقس ملء الحياة الزراعية عند شعوب كثيرة.شعوب تذبح فتاة في ريعان الشباب عند كل موسم بذر، يقطعون لحمها إربا إربا و يبعثرونه في الحقل أرضاء للأرواح كي تمن بمردود وفير.

النيل لا يفيض بخيراته إلا إذا رمي المصريون كل سنة بفتاة عذراء تغرق في مياهه .

في اليونان القديمة الإلهة أرتميس *Artémis* تمنع الريح عن سفن أغممنون *Agamemnon* حتى لا يبحر لنصرة أخيه قبل أن يسيل دم ابنته العذراء إفيجينيا *Iphigénie* فائرا على المذبح .

حين سمح لأول مرة في روما الوثنية للأنثى أن تتولى إدارة المعابد كان يشترط في الفتاة أن تكون عذراء بكرا و إذا ما أخلت بهذا الشرط فإن الموت هو مصيرها المحتوم . و من وهبت نفسها خدمة لليسوع عليها أن تلتزم بوعد التبتل. في المعابد القديمة لعشتار يشترط في حارسات الشعلة أن تكن من الأبكار.

مريم و هي العذراء البتول تحظى بسورة قرآنية تحمل أسمها و تذكر خمس وعشرين مرة باسمها بينما لا يرد أي إسم لأية امرأة أخرى على الإطلاق في الكتاب كله.

يدغدغ النص القرآني في كثير من المواقع الأحلام الجنسية للمسلم و ذلك بأن يصور له الجنة و كأنها حريم مفتوح على الطبيعة يعج بأصناف شتى من الأبكار . تلح الآيات التي تتناول موضوع الجنس في الجنة

على عذرية الأنثى هناك " فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبلهم و لا جان " [1] و يتكرر المعنى في موضع آخر " إنا أنشأناهن إنشاء فجعلناهن أبكارا"[2] ثم في آية أخرى "فجعلناها أبكارا عربا أترابا".
ارتبطت البكارة بما هو ديني و مقدس منذ سالف العصور و هي ما زالت إلى اليوم تنتصب كوثن رمزي يتغذى على الموروث الثقافي الهائل خاصة تلك النصوص المقدسة التي تروي حقول التصورات الاجتماعية باستمرار. أن هذا الجانب المقدس عند الفتاة لم يشفع لها بالحصول على المكانة المرموقة داخل المجتمع فدنس الطمث جذبها درجات إلى الأسفل و غطى على قيمة البكارة و جلالها.
لم ينظر النص القرآني إلى الطمث على أنه ظاهرة بيولوجية بحتة بل نظر أليها نظرة قيمية "يسألونك عن المحيض قل هو أذى "[3]. و يذهب النص التوراتي إلى أبعد من ذلك إذ نقرأ في سفر اللاويين:

"وكل الأمتعة التي تجلس عليها تكون نجسة كنجاسة طمثها . وكل من مسّهنّ يكون نجسا فيغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجسا إلى المساء و إذا طهرت من سيلها تحسب لنفسها سبعة أيام ثم تطهر. وفي اليوم الثامن تأخذ لنفسها يمامتين أو فرخي حمام وتأتي بهما إلى الكاهن إلى باب خيمة الاجتماع. فيعمل الكاهن الواحد ذبيحة خطية والآخر محرقة ويكفّر عنها الكاهن أمام الرب من سيل نجاستها."[4]

يصبح الطمث خطيئة تحتاج إلى تكفير بتقديم القرابين. و يتحول جسد البنت حسب ذلك إلى فضاء يسكنه في آن واحد الإلهي و الشيطاني، الطهر و الرجس، الخير و الشر. و مما يزيد في حدة التوتر أن هذه المتناقضات بزخمها الروحي و الفلسفي قد استقرت في جزئية من البنت دون باقي جسمها لتزاحم بعضها البعض في قناتها التناسلية.
يسعى التفكير الاجتماعي كما ذكرنا إلى تعطيل كل ما من شأنه أن يعبر أيروسيا عن نفسه داخل قضاء الحريم البيتي. لكن الضجيج الأيروسي و الصخب الجنسي الذي يعلن عن نفسه بصراحة "وقِحة" أثناء التحولات الكبرى في مرحلة المراهقة، يخدش طهرانية الصورة العفيفة و الوديعة للبنت فيستقبل هذا التحول كنذير شؤم و اكتساح سافر لحزام الطابوهات الذي يسيج الحياة الجنسية بطبقات سميكة من الكتمان و التجاهل داخل الحريم البيتي، لذا نرى كثيرا من الأمثال الشعبية تلجأ إلى أبطال المفعول الأيروسي لجسد

[1] القرآن ، سورة الرحمن، الآية: 56.
[2] القرآن ، سورة الواقعة، الآية: 36
[3] القرآن، سورة البقرة، الآية: 222
[4] العهد القديم، اللاويين، الإصحاح الخامس عشر، الآية: 29.

البنت بطرق ملتوية فتقلل من شأن الجمال و توسم المفاتن بالخطر كما في المثل القائل: " لا يغرك نوار الدفلة و لا تعشق اخْدودْ الطفلة" و هنا يأتي زهر الدفلة كنبات مر و سام ليقوم بوظيفة تجريد الخد من دلالاته الإيروسية أو أن يذكر المثل بأن الجمال مؤقت و غير دائم " ياللي عجبك الزين فكر فالحيض والنفاس" و في مواطن أخرى ينصح المثل بقمع الفتاة فيزيقيا عندما تظهر عليها سمات الأنوثة " الطفلة إذا عبات الكاس ما اتخليهاش اتخرج الراس" و "الكاس " معناه الثدي. كما تتصرف بعض الأمثال تصرفا وقائيا بحيث تدعو إلى التخلص من البنت و القذف بها خارج السور الواقي للحريم البيتي قبل ظهور البشائر الأولى للنضج الجنسي الذي ترى فيه الأسرة شبحا مرعبا يقض مضجع السكينة و الاستقرار العائلي

"بكر لحاجتك أقضيها و بنتك قبل الصوم اعطيها قبل ما يكثر القيل و القال"

يُدرك البلوغ و ما يرافقه من تغيرات جنسية كاستفزاز أيروسي مزعج يفضح المسكوت عنه، و يؤدي الطمث و ما يرمز إليه من دناسة إلى المساس بمبدأ : المقدس = داخلي المنشأ / المدنس = خارجي المنشأ أي أن وجود البنت ككائن غير مبستر جنسيا و يحتوي على مساحات دنسة يعطل القاعدة القائلة بحصانة الحريم البيتي من الدنس لذ نجد أمثالا كثيرة تحاول أن تلفظ البنت خارج الحريم البيتي بتزويجها بأسرع ما يمكن.

التخلص من البنت ضرورة ملحة يمليها التصور الطهراني للحريم البيتي و تذهب بعض الأمثال إلى التخلص من البنت و لو بالموت إن لم تجد عريسا ينقلها خارج الحريم البيتي

" البنت إذا كبرت ما لها إلا الذكر و إلا لقبر " قد تبدو هذه الدعوة غير معقولة و مبالغ فيها و لكنها حقيقة تمد جذورها في التاريخ الثقافي العربي و في قول عبد الله بن طاهر لدليل على ذلك.

لكـــل أبي بنت يراعي شؤونها ثلاثة أصهار إذا حمد الصهر

فبعل يراعيها و خدر يكنـــها وقبر يواريها و خيرهم القـــبر

لعلنا نلاحظ للوهلة الأولى أن الكلمة المستعملة هي القبر و ليس الموت و هذا يؤدي بدوره وظيفة هامة على المستوى السيميائي ***sémiotique*** للغة فالقبر فضاء و حيز محاط بهالة من القداسة فهو في تصورنا المكان الذي لا يمكن انتهاكه. إنه يضمن حرمة " ساكنته" و ذلك لكونه محروس بطبقة سميكة من الطابوهات. اللهفة إلى ما هو مقدس استباحت الاستنجاد بالقبر. إنه يأتي كاستجابة لحمى السعي و راء كل ما يخفي الأنثى و يحجبها عن نظر الآخر. يستجيب القبر إلى كل المواصفا ت الهندسية للفضاء المقدس فهو مغلق بامتياز و لا يمكن دخوله إلا بعد أداء طقوس معينة و يتمتع بحصانة ذاتية. هذه هي الفوائد المرجوة من القبر و التي يسري عليها قانون: المقدس = داخلي المنشأ.

3. المرأة الأنثى

أحذر المرأة الغريبة المجهولة في بلدتها
إنها لأشبه بمياه هائلة عميقة لا حدود لها و لا أشكال
احذر هذه المرأة متى قالت في غيبة زوجها: " إني جميلة"
و ظلت تردد هذه العبارة على مسامع الناس
احذر هذه المرأة و اعلم أن الموت كامن في كل رجل ينصت لها أو يركن إليها.[1]

شعر فرعوني قديم

لاحظنا في بداية هذا الفصل أن الأمثال الشعبية قد أفرزت تصورا اجتماعيا لامرأتين متباينتين و أما الأولى فهي امرأة الحريم البيتي و أما الثانية فهي كل امرأة تواجدت خارج الفضاء الحريمي نسبا و جغرافيا.
لقد قام هذا التصور على مبدأ أساسي يفسر كل استراتيجيات المجتمع في علاقته مع المرأة و يرتكز هذا المبدأ العام على فكرة بسيطة مفادها أن المرأة ذات المنشأ الداخلي (الحريم البيتي) تنتمي إلى المقدس بينما تنتمي المرأة ذات المنشأ الخارجي إلى ما هو مدنس.
إن أول حقيقة يفرزها تحليل الأمثال المتعلقة بالمرأة الأنثى هو ذلك الشبه المثير للدهشة بين هذه الأمثال و التراث الميثولوجي الإنساني في ثقافات مختلفة نوعا و مكانا و زمانا حتى لنكاد نجازف بالحكم أن يكون الرافد المغذي للتصور الإنساني بشكل عام رافدا واحدا فاستعار المثل الشعبي عناصر تصوراته و مواده من هذا الرافد.
شكل الشيطان ككائن مثير للعنة و الحية كحيوان خطير و الكلب كحيوان أليف العناصر الأساسية في اللحمة التصورية للمرأة الأنثى. تشير هذه العناصر في نظرنا إلى خصوصيات مختلفة أراد المثل أن ينسبها إلى المرأة. فالشيطان يرمز إلى باحة الشر في المرأة أو ما يفترض فيها كشر و ترمز الحية إلى المناورة و الخطر و يرمز الكلب إلى الخضوع و النجاسة. النجاسة كما يراها التصور الإسلامي على الأقل. هذه الكائنات الثلاث لها تاريخ قديم خارج المقدس في الأساطير و الحكايات الشعبية.
يحتاج المقدس كفكرة ذات بريق ولمعان إلى خلفية مظلمة تستجلي رونقه و وهجه بشكل أوضح لذا كان في نظرنا أن رمي المرأة الأنثى بالدنس ما هو إلا تحصيل حاصل لتقديس امرأة الحريم و ذلك تماشيا مع البنية الثنائية للعالم في التفكير الإنساني بشكل عام ؛ الخير مقابل الشر و النور مقابل الظلام و ما إلى ذلك. فالمرأة

[1] إبراهيم المصري: مختارات عالمية من الشعر الغرامي، دار الهلال، بيروت 1938، ص. 7 .

الأنثى إذن قامت مقام القاعدة من التمثال . أننا لا نلمح إلى إصدار حكم عن صحة أو خطأ التصور الاجتماعي فهذا أمر غير مستساغ و لكننا أردنا أن نشير إلى آليات بُنى المقدس و المدنس في أي تفكير أنتروبولوجي يقسم العالم إلى ما هو إلهي و ما هو شيطاني دون السماح بباحة ثالثة أو حيادية . لم تفلت المرأة من هذا التقسيم الذي يضرب أطنابه في اللاهوت الإسلامي الذي يعرض المؤمنات مقابل المشركات و يذكر الطيبات مقابل الخبيثات. لعبت النماذج الدينية دورا هاما في شحذ التصور الاجتماعي للمرأة و نلاحظ ذلك من خلال بعث تلك النماذج في الأمثال الشعبية في نسخ مطابقة للنصوص المحيطة بالنص المقدس.

1.3. المرأة الأفعى في الدين و الأسطورة و المثل:

قبل أن نكشف عن العلاقة بين المرأة و الأفعى في المثل لا بد من عرض موجز للتاريخ المورط للمرأة في علاقتها مع الأفعى.

يفاجئ من حاول تصفح الأساطير القديمة للخلق و إسطاراته الدينية بالتواطؤ المكثف للأفعى و المرأة في أكثر من مشهد تاريخي فعشتار التي عمت عبادتها لقرون طويلة فيما بين النهرين كانت على صلة وثيقة بالأفعى حيث تروي بعض النصوص الأسطورية أن جسد عشتار كانت تكسوه حراشف الثعابين ، و أننا لنستشف من هذه الأبيات الأصل الثعباني لعشتار إذ تقول عن نفسها

يوم أحيل إلى فناء كل ما قد خلقت
ستعود الأرض محيطا بلا نهاية كما في البدء
وحدي، أنا، أبقى
فأستحيل إلى أفعى كما كنت
خفية عن الأفهام[1]

و كانت الأفعى العملاقة بيثون تحرس معبد الأم الأولى جايا *Gaya* في بلاد الإغريق إلى أن سطا الإله أبولو *Apollon* على المعبد و قتل الحية. و استعانت تعامة بالثعبان في الأسطور ة البابلية إينوما إليش على الإله مردوخ، لكن الإله مردوخ يقتل الحية و يتغلب على تيامة. و تنص أسطورة من غينيا الجديدة أن الفتاة " جاري " وُلدت من أم أفعى و تزوجت رجلا من البشر وأنجبت منه طفلا وكانت قد أخفت عن زوجها حقيقة أمها الأفعى و كانت تنتظر خروج زوجها إلى الصيد و تطلب من أمها أن تحضن الطفل ريثما تعود هي من الحقل لكن الأب عاد يوما قبل الأوان فوجد أبنه في حضن الأفعى ففزع و قتل الأفعى.[2]

[1] فراس السواح: لغز عشتار الألوهية المؤنثة و أصل الدين و الأسطورة، الطبعة الثامنة، دار علاء الدين، دمشق، 2002. ص. 157.
[2] www.uqac.ca/jmt-sociologue. 21/03/2008 14:24

إنه لا سبيل هنا لعرض كل النصوص التي تزاوج بين المرأة و الأفعى و إنما أردنا من هذا العرض المركز أن نبرز أن علاقة المرأة بالأفعى في المثل ليست عملا معزولا و إنما جاء في سياق تراث إنساني متعاضد. و لعل علاقة المرأة بالحية في مقولات المثل قد تسللت أكثر ما تسللت من خلال أسطورة الخلق التوراتية في سفر التكوين حيث كانت و راء عصيان الأم الأولى حواء حين وسوست لها أن تأكل من الشجرة المحرمة و كان بعد ذلك ما كان من غضب الإله " يهوه " الذي طرد كل من آدم وحواء من جنة الفردوس وقد وردت القصة في سفر التكوين بالعهد القديم و منها هذا النص:

"و كانت الحيّة أحيل جميع حيوانات البرية التي عملها الرب الإله. فقالت للمرأة أحقا قال الله لا تأكلا من كل شجر الجنة. فقالت المرأة للحيّة من ثمر شجر الجنة نأكل وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه ولا تمسّاه لئلا تموتا. فقالت الحيّة للمرأة لن تموتا بل الله عالم انه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل و أنها بهجة للعيون وان الشجرة شهيّة للنظر. فأخذت من ثمرها و أكلت و أعطت رجلها أيضا معها فأكل."[1]

و تأتي القصة على لسان القرآن " يا آدم أسكن أنت و زوجك الجنة و كلا منها رغدا حيث شئتما و لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين".[2] تأتي النسخة القرآنية للأسطورة من غير ذكر لحواء بالإسم ولا للحية غير أن تفاصيل الأسطورة التوراتية قد تسربت عبر المفسرين إلى تلافيف الثقافة الشعبية " المرأة الوسطانية أخت اللفعة لعظم القاسي اثْرشيه " و قد وجد المثل الشعبي في هذه القصص الدينية ذريعة إيديولوجية تؤازر فلسفة تصوراته عن المرأة الأنثى " آمن الحية و لا تامن امرة ". إن نص الأسطورة و نص المثل الشعبي يعملان ضمن إستراتيجية واحدة و يقومان على نفس المبدأ فيما يخص رسم الباحات المتباينة لما هو مقدس وما هو مدنس؛ فالحية حسب الطبري كانت من أجمل الحيوانات في جنة الفردوس لكن الله لعنها و طردها من الفردوس و نزع أطرافها لتزحف على بطنها قصاصا بما اقترفت، فالحية لم تصبح كائنا ملعونا و مدنسا إلا بعد أن خرجت من حيز المقدس أي أنها أصبحت كائنا آثما عندما أصبحت خارج الحدود المقدسة للجنة، تماشيا مع المبدأ العام الذي يحرك فلسفة المثل الشعبي: المدنس هو دوما خارجي المنشأ. يصدق هذا المبدأ على حواء نفسها إذ لم يفرض عليها الطمث كعقاب مدنس إلا بعد أن أصبحت خارج الحدود الإقليمية للمقدس.

2.3. المرأة الشيطان

[1] العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح الثالث، الآيات.1-2-3-4-5-6.
[2] القرآن ، سورة البقرة، الآية:35.

تذكرنا محتويات التصور بالجدول رقم 08 بقائمة تُهم أصدرتها إحدى محاكم التفتيش الدينية في العصر الوسيط ضد إحدى الساحرات. و كانت التهمة الكبرى التي تؤدي إلى الحكم بحرق الساحرة آنذاك هي ثبوت تعاملها مع الشيطان. الشراكة الأسطورية بين المرأة و الشيطان موغلة في أعماق الذاكرة الإنسانية حيث تظهر لأول مرة في سفر التكوين التوراتي و قد تسللت بعد ذلك إلى الكنيسة. و في الموعظة الشهيرة للواعظ تارتوليان *Tertullien* بشمال إفريقيا في القرن الرابع وثيقة حية تفضح عن خلفيات هذا الاعتقاد؛ فحين يقول مخاطبا المرأة " أنتِ بوابة الشيطان". كان يكرس التهمة التوراتية القائلة بتواطؤ المرأة مع الشيطان.

لكي تكتمل الصورة التاريخية لشيطنة المرأة لا بد أن نعرج بسرعة على النص الإسلامي فالقرآن لم يتهم حواء لوحدها بالتواطؤ مع الشيطان لكن الحديث النبوي يربط بين المرأة و الشيطان في أكثر من مشهد " تقبل المرأة في صورة شيطان و تذهب في صورة شيطان فمن رأى منكم امرأة فليأت أهله ".

عرضنا هذا التاريخ الموجز لنبين أن الشخصية الرمزية للسَّتوتة في الثقافة الشعبية الجزائرية قد قامت من رفات هذا التاريخ الحافل بالعلاقات المشبوهة بين المرأة و الشيطان. و الستوتة هي المرأة الداهية التي تفعل فعل الشيطان " لمرة إذا فاتت الستين تفعل فعل الشياطين" و هي ترمز إلى الشر، فهي ليست أم أحد و لا زوجة أحد و لا بنت أحد. إنها قائمة كشؤم خارج الحريم البيتي و لعل أكثر ما يربطها بالشيطان هو ليس ذلك التواطؤ الأسطوري فحسب، و لكن وجود كليهما خارج حدود المقدس. فالشيطان كان ملاكا مبجلا عندما كان داخل المؤسسة الإلهية لكنه أصبح دنسا عندما طرد خارج تلك المؤسسة. فالمدنس يكون دوما خارجي المنشأ.

ألبس المثل قفطان الستوتة لكل امرأة تواجدت خارج الحريم." لا تامن لمرة إذا تابت و صلاّت و دارت سبحة بكوري هي تتلفت للقبلة و الشيطان يقول لها دوري " و أصبحت السمات " الستوتية " إذا جاز التعبير هي سمات أساسية للمرأة الأنثى خارج الأدوار الحريمية و في المقولة التالية يصرح المثل بصراحة و بإيجاز و بثقة عن قوة الوجود المتلاحم بين المرأة و الشيطان " وين لمرة وين الشيطان ". ينم الأسلوب التقريري لهذه المقولة و ما تمليه من حسم لغوي و صرامة في الحكم على قوة الاعتقاد بمحتوى المقولة وهي جملة يمكن تصنيفها في خانة الأحكام النمطية التي يصعب مراجعة فحواها.

3.3. المرأة و الكلب في المثل الشعبي:

ما الذي جعل الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله يطلق حملة على النساء والكلاب في آن واحد؟ يأمر بقتل كل الكلاب و يمنع النساء من الخروج إلى الشارع تحت أي حجة كانت و إمعانا منه في فرض القانون منع إسكافيي الدولة من صنع أحذية للنساء[1] حتى لا يخرجن خارج بيوتهن.

و إذا كان الحاكم بأمر الله يقتل الكلاب و يعفو عن النساء فهناك ثقافات أخرى تقتل النساء و تعفو عن الكلاب، و قد ذكر داروين *Darwin* أن "القبائل المتوحشة لجزر أرض النار ، و عندما يحل بهم القحط فإنهم " يقتلون العجائز من نسائهم يتخذونهن طعاما يسدون به رمقهم. فإنها لأحط قيمة عندهم من أنسال الكلاب التي يربونها ".[2] و يروي البخاري في صحيحه حديثا مسندا أن النبي قال " يقطع الصلاة الكلب و الحمار و المرأة ".

وفي فرنسا تطلق مجموعة من المثقفات على نفسها إسم " كلبات الحراسة " *chiennes de garde* في تنظيم نسوي متطرف.

لعلنا نستنتج من هذه المقدمات أن المثل الشعبي الجزائري لم يكن سباقا لحاله عندما ذكر المرأة في سياقات متعددة مع الكلب. كما ينص المثل الشعبي " لمرة الهدارة و الكلبة الغدارة ما اتْدخلهم الدار "

لكن إذا علمنا أن المثل يعمل ضمن قانون مفاده أن المقدس داخلي المنشأ و المدنس خارجي المنشأ فما علاقة الكلب بكل هذا مع المرأة ؟

الكلب يعيش مع الأسرة . هذه حقيقة يعرفها الجميع، لكن هذا لا يجعل الكلب يتمتع بمركز المقدس فللكلب حدود وباحات محرمة داخل الدار نفسها إنه مقيم "نصف داخلي" حده باحة الدار لا يستطيع أن بتجاوزها إلى الداخل و مرجع ذلك أن الكلب لا يتمتع بصورة طيبة في التصور الديني فهو الشيطان خاصة إذا كان أسود " الكلب الأسود شيطان " كما روى البخاري في صحيحة . و لمس الكلب ناقض للوضوء. و إذا ما شرب من ماء نجس الماء. كل هذه التهم طردته من باحة المقدس كما طردت المرأة الأولى من الجنة إلى عالم المدنس. هذا الطرد جعل المرأة و الكلب شريكين في المصير و التصور. لمسُ الكلب يتطلب التطهير و لمس المرأة يستوجب الشيء نفسه " و إن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحدكم من الغائط أو لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم و أيديكم إن الله كان عفوا غفورا ".[3] و المثل يقول " معرفة الرجال كنوز و معرفة النسا انْجاسة كي الشابة كي لعجوز " .

---

[1] فاطمة المرنيسي: السلطانات المنسيات، ترجمة، عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر و التوزيع، 2001 ، ص ص. 275-277.

[2] تشارلز داروين.أصل الأنواع. ترجمة إسماعيل مظهر. بيروت: مكتبة النهضة. 1971 ص. 158.

[3] القرآن، سورة النساء، الآية: 43.

مناقشة النتائج على ضوء الفروض:

الفرضية العامة:

نصت الفرضية الكبرى لهذه الدراسة على تغير التصور الاجتماع ي للمرأة بتغير دورها و قد تحققت هذه الفرضية بشكل واضح و صريح و قد رأينا التباينات الواضحة على مستوى محتويات التصور لكل دور. كما رأينا تراجحات مميزة على مستوى اتجاهات المحتوى و يستدل من هذا كله أن أي وجود للمرأة لا يمكن إدراكه خارج الدور حيث يطغى الدور على كل الأبعاد الشخصية و الاجتماعية للمرأة بحيث تصبح المرأة ودورها و تصورها شيء واحد فالزوجة ليست امرأ ة تقمصت دور الزوجة بل هي الزوجة أولا والزوجة أخيرا ، أما رصيدها الاجتماعي كامرأة فهو بُعد يتلاشى خلف محددات الدور والتزاماته. الأخ الأعزب هو أخ و رجل في نفس الوقت أما الأخت فهي عموما العانس أو الأرملة أو المطلقة.

الفرضية الجزئية الأولى:

توقعت الفرضية الجزئية الأولى تصورا اجتماعيا للأم قائما على قيم التقدير و القداسة و قد كان التكهن بهذه السمات في تصور الأم صحيحا حيث أعطى تحليل النتائج محتوى تصور للأم شبيه بذلك الذي نقرأه في وصف القديسين. و قد تربعت الأم على أبعد نقطة في خط الاتجاهات ناحية القيم الموجبة .

الفرضية الجزئية الثانية:

نصت الفرضية الجزئية الثانية على توقع تصور اجتماعي تدور محتوياته حول سمات الخيانة كسمة عامة في الزوجة غير أن هذه الفرضية لم تتحقق بحيث أفرزت الأمثال تصورا اجتماعيا محترما للزوجة و توجها متوازنا مستقرا بين القيم الموجبة و القيم السالبة بنـــزوح طفيف نحو الموجب.

تصدق كلمة " لـــمْرَة " في اللسان العامي الدارج على المرأة كجنس اجتماعي و على الزوجة كدور ؛ و قد أدى هذا الاستعمال المزدوج للكلمة إلى الوقوع في الخطأ بحيث يتوهم القارئ للأمثال الشعبية قراءة سطحية أن المقصود بـــكلمة " لـــمْرَة " هو الزوجة دائما لكن القراءة البحثية للمثل الشعبي فرقت بين المدلولين وعليه تبين أن المثل يرسي تصورا اجتماعيا للزوجة بملامح محترمة خلاف للانطباع العام الذي توحي به تلك الأمثال عند قراءتها دون دراسة و تمحيص.

الفرضية الجزئية الثالثة:

وُضعت الفرضية الجزئية الثالثة على أساس الانطباع العام التي توحي به مقولات المثل الشعبي وقد تكهنت بأن الأمثال الشعبية ترسم البنت كمصدر للعار و قد تحققت هذه الفرضية جزئيا بعد أن كشفت الدراسة عن الملابسات النفسية الاجتماعية التي تكمن وراء تأسيس مثل هذا التصور حيث تبين أن توقع العار في البنت ليس هو إقرار بالعار ووقوعه بل هو توجس احترازي و أهبة و استعداد لصد المشبوه قبل وقوعه و

قد أدى هذا إلى تصور البنت على أنها بؤرة توتر وقلق أيضا و قد نجم عن ذلك كله أن استقر الاتجاه نحو البنت في حدود متقدمة من القيم السالبة.

الفرضية الجزئية الرابعة:

نصت الفرضية الجزئية الرابعة على أن الأمثال الشعبية تصور المرأة الأنثى خارج الدور كمصدر شر و تحققت هذه الفرضية بشكل تام حيث أفرزت الدراسة محتويات تصور أقل ما ن يقال عنها أنها أقرب إلى الوصم منها إلى السمات النفسية و الاجتماعية. ومن جراء هذا الوصم فقد استقر الاتجاه نحو المرأة الأنثى في أقصى حدود القيم السالبة.

قراءة النتائج على ضوء الدراسات السابقة:

على الرغم من تلاقي هذه الدراسة مع الدراستين السابقتين في أكثر من موقع فإن تلك الدراستان أكتفتا بالتعاطي مع ظاهر المثل الشعبي دون أن تكلف نفسها عناء البحث في أعماقه و فلسفته الاجتماعية و عن المحركات الأولية و القوانين الأساسية التي يعمل المثل الشعبي من خلالها في تعاطيه مع موضوع المرأة .

أجريت الدراستان اللتان وقعتا تحت أيدينا في فضاءات عربية أسلامية و هذا ما جعل نتائجها متقاربة . فالتعاليم الدينية المشتركة و التقاليد المشتركة و التاريخ المشترك لمجتمعات الدراسة أفرزت تصورا متشابها للمرأة و إن كانت النتائج بين الدراسة الراهنة و الدراستين السابقتين متقاربة فإن التفسير و أدوات قراءة النتائج ظلت مختلفة إلى حد أبعد حيث أكتفت الأولى بالتصنيف و التبويب لمقولات المثل حسب حقولها الدلالية ثم التعليق على تلك الحقول أما الدراسة الثانية فقد غرقت في الحسابات و الجدولة و التحليل الإحصائي الدقيق الذي أفرغ المثل الشعبي من محتواه السوسيو ثقافي و تعامل معه كقرص أسبيرين بلغة المعادلات الحسابية التي تصف و تكمم و لا تفسر.

تطابقت الفرضية الجزئية الأولى حول الأم مع دراسة المرأة في الأمثال الفلسطينية حيث جللت الأم بسمات القداسة و إذ كانت تلك الدراسة قد رجعت إلى القرآن لتفسر نتائجها فإن هذه الدراس ة قد رجعت إلى نظرية التعلق لسبيتز و نظرية الانشغال الأولي لوينيكوت و مقولات التحليل النفسي.

و أما الفرضية الثانية التي تنص على تصور البنت كمصدر للعار و التي تحققت جزئيا في دراستنا الراهنة فإننا نجدها محققة في الدراستين السابقتين لكن كنتيجة لم تنص عليها فرضيات كلا الدراستين.

الدراسة الراهنة و علاقتها بالنظرية النفسية الاجتماعية:

لا نعتقد أنه من التجني في شيء لو قلنا أن المرأة أُفرغت من محتوياتها الطبيعية و أعيد تعبئتها بعناصر ثقافية نفسية اجتماعية حولتها من معطى فيزيقي إلى معطى سيكوسوسيولوجي.

يتحول كل ما يتعلق بالمرأة إلى فضاء ثقافي لا يمكن فك رموزه إلا وفق أبجديات نفسية اجتماعية تواجدت في زمان معين و في مكان معين. المرأة المعرَّفة كونيا *universellement définie* غير موجودة. إنها كالشعائر الدينية تختلف من مجتمع لآخر ومن ثقافة للأخرى. إذا كانت الذكورة و الأنوثة مفاهيم محددة بصفات بيولوجية طبيعية فإن كل ما يلحق بهذه الصفات من سلوكات وممارسات و ادوار هو من تصميم العلاقات النفسية الاجتماعية التي تربط الأفراد بعضهم ببعض أي أنه إذا كان الجنس حقيقة طبيعية فإن توجيه هذا الجنس نحو مهام معينة هو حقيقة نفسية اجتماعية و من تقابل البيولوجي مع الاجتماعي نشأ ما يسمى بالجنس الاجتماعي

هذا هو بلغة بسيطة مجال تعاطي النظرية النفسية الاجتماعية مع المرأة ، فما علاقة الدراسة الراهنة بكل هذا؟

تتقاطع دراستنا بالنظرية النفسية الاجتماعية في أكثر من نقطة و على مستويات شتى فقد توصلت الدراسة إلى أن لا معنى للمرأة إلا من خلال الدور الذي تتقمصه أو بالأحرى من خلال الدور الذي يسند إليها. إن الاختلاف في الدور معناه الاختلاف في الجوهر فالفرق بين الأم و البنت ليس هو خلاف بين مربع صغير و مربع كبير أنه خلاف بين مربع و دجاجة. هذه هي وظيفة التصور التي تعيد مسخ الأنثى من حولنا إلى كائن آخر بسمات تسوقها له مخاوفنا، هواجسنا، معتقداتنا.

تقول كل من الدراسة الراهنة و النظرية النفسية الاجتماعية أنه لا سبيل للبحث عن المرأة خارج الورشة المعقدة للتصور. التصور يصنع من امرأة خام واحدة منتوجات مختلفة بمشتقات مختلفة حسب ما تمليه قناعاته فليس هناك دفتر للمواصفات *Cahier de charge* يلتزم به التصور و هو لا يعترف إطلاقا بمعايير و مقاييس إسمها *ISO* لان التصور كائن شوفيني، محلي، متمرد على كل ما هو عالمي. . و إذا كان منطق التصورات لا يتماشى دائما مع المنطق "الفطري" أو العقل المشترك كما يحلو للبعض ان يسميه فهذا لا يعني أن التصورات الاجتماعية قائمة على مبدأ العبث و اللامعقول و لا تخضع لأية قاعدة من أي نوع كانت ، بل هي عقل من نوع آخر و مختلف، له قواعده و قوانينه، موضوعه، مسلماته، و قضاياه. إنها كوجيتو cogito اجتماعي معقد . و إنه لمن الإجحاف أن نحاكم التصورات الاجتماعية بأدوات القياس الاستدلالي و إن من حاول ذلك فإن مثله يكون مثل ذلك الذي يحاول أن يطبق قواعد اللغة التركية على اللغة الفارسية ثم يستنتج من ذلك أن الفارسية لغة غير دقيقة و لا تخضع للقواعد.

القضايا التي أثارتها الدراسة:

القضيـــــة الأولى:

المرأة و الدور أيهما يتقمص الآخر؟

من أبرز القضايا التي أثارتها الدراسة الراهنة هو ذلك الانقلاب الذي حدث بين المرأة كمعطى انطولوجي *Ontologique* و بين الدور كمعطى عرضي. حيث أصبحت المرأة هي العرض بينما أصبح الدور هو الجوهر. لقد جرت العادة أن ننظر إلى الدور على أنه صفة عرضية في الشخص الذي يتقمص ذلك الدور. بحيث يمكن التخلي عن الدور أو استبداله. و الدور هو حالة مستقلة عن الشخص الذي يمكن إدراكه خارج الدور الذي يقوم به. هذا أمر في غاية البداهة و قد نصت عليه كل النظريات الاجتماعية لكن الأمر مع المرأة في المثل الشعبي مختلف تماما إذ انقلبت العلاقة بين الدور و المرأة دفعة واحدة فأصبحت المرأة كنوع اجتماعي هي العرض بينما أصبح الدور هو الجوهر فالأم ليست امرأة تقمصت دور الأمومة و لكنها الأمومة كجوهر حلت في كيان عرضي هو المرأة.

يتلاحم التصور مع الدور في علاقة متينة بحيث يصبحان شيئا واحدا بديلا عن المرأة التي لا يمكن لها أن تتواجد إلا داخل دور من الأدوار. و بموجب هذا فإن المرأة تتحول إلى مجرد صورة.

العلاقة بين الدور كصورة و المرأة في دراستنا هذه هي علاقة الهيولى بالصورة عند أرسطو و الذي كان يرى أن المادة أو الهيولى هي شيئ عرضي و زائل و زائف أما الصورة فهي الجوهر و الأزلي و الحقيقي.

المقام هنا لا يسمح بشرح هذه المقاربة لكن الضرورة تجبرنا أن نقدم مثالا توضيحيا مختصرا ندعم به قضيتنا : فعندما يقع بصرنا على تمثال من خشب فإن ما نراه هو شكل التمثال و هو الصورة التي ارتسمت في ذهن الفنان و أما الخشب فما هو إلا وسيلة استعملها الفنان ليجسد الصورة التي تمثلها في ذهنه و الخشب غير مهم لأنه قد يحترق أو ينخره السوس لكن الصورة لا يمكن أن يصيبها التلف حتى وإن زالت المادة التي تحملها فإنه من الممكن بعثها في أي مادة أخرى كانت كالرخام أو البرونز و ما إلى ذلك.

تتلاشى المرأة كوجود أنطولوجي من باحة الوعي الاجتماعي فهي ليست إلا مادة يتجسد فيها الدور و نظرا لأهمية الدور فإن اللغة قد فرخت عددا من الأدوار و الصفات الأنثوية التي لا نجد لها مقابلا في صيغة المذكر ومنها : العانس ، المحضية ، السرية ، المومس ، القحبة ، الغنية ، "الستوتة" " العاتق " و ما إلى ذلك. و في هذا المعنى يقول عبد الله الغامدي : " و تظهر المرأة و كأنما هي (كائن طبيعي) مطلق الدلالة ، و تام

الوجود، من حيث الأصل، و لكنها تحولت بفعل الحضارة و التاريخ إلى (كائن ثقافي) جرى استلابها وبخس حقوقها لتكون ذات دلالة محددة و نمطية. ليسب جوهرا وليست ذاتا وإنما هي مجموعة صفات".[1]

القضيـــــة الثانية :

المرأة و صورتها الاجتماعي، أيتهما تصنع الأخرى؟

يجسد هذا السؤال معضلة عقلية حقيقية بحيث يؤدي البرهان عليه إلى انتفائه و كأننا أمام قضية الدجاجة و البيضة من جديد و أيهما أنتجت الأخرى.

شكلت العلاقة بين التصور و موضوعه أحد المواضع الكلاسيكية في الفلسفة فالتصور ليس عملية ميكانيكية تستنسخ الواقع بل إنه علاقة تفاعلية ديناميكية بين العقل كمنتج للتصور و بين الموضوع كمادة للتصور و إن عملية التأثير المتبادلة بين "العقل" و الموضوع هي التي تعطي للقضية صفة المعضلة بحيث لا يمكننا أن نجزم أن المرأة كواقع خارج أذهاننا هي التي أوحت لنا بتلك الصورة التي نملكها عنها كما لا نستطيع الجزم بأن تصورنا الاجتماعي هو الذي مسخ المرأة حسب ما نذخره لها من مشاعر و أحكام مسبقة و بمعنى أبسط، هل المرأة واقع تصورناه أم هي تصور جعلناه واقعا ؟ لا أعتقد أنه بوسعنا الحسم في هذه القضية لأن البرهان عليها من جهة يؤدي إلى انتفائها من جهة أخرى.

إذا كانت الفلسفة لا تستطيع أن تجيب بشكل قطعي في هذا الموضوع فإن للتحليل النفسي منظور آخر بحيث يقيل القضية من مهامها التجريدية و يعرضها للواقع و المشاهدة بحيث نعثر على نصوص كثيرة في أدبيات التحليل النفسي تنص على تأثر السمات الشخصية للفرد بمنظور الآخرين أو بتصور الشخص عن ذاته و هذه شارلوت جيلمان -*Charlotte Perkins Gilman* تلاحظ بأن الثقافة تبرز الصفات الجنسية و توجهها. فللأنوثة المفرطة لنساء القرن التاسع عشر سببها اقتصادي إذ كان لازما على المرأة التي تعيش على عمل زوجها آنذاك أن تنمي سماتها الأنثوية على حساب خواصها الإنسانية المحايدة حتى تبقى هدفا قويا لرغبة الزوج. حقيقة يؤكدها رايش *Reich* في أبحاثه حيث توصل إلى

« أن الشخص يبني لنفسه شكلا جسديا يعكس واقع حياته النفسية» . و أما فرويد فيقدم ملاحظاته عن الموضوع بقوله « يجب أن نحترس ... من الاستخفاف بتأثير الطقوس الاجتماعية التي... تدفع النساء إلى وضعيات سلبية منفعلة».[2]

لا يمكن أن نكف عن سرد الآراء التي تصب في هذا المنظور دون أن نمر بذلك الرصد الذي قدمته هلين دويتش عن أخوين مختلفين تماما من حيث صفاتهما الجسدية وكان الأكبر مدللا عند أمه لكن حدث أن

---

[1] عبد الله الغذامي: المرأة و اللغة، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006، ص. 16.

[2] بول روزن. الحريم الفرويدي. مرجع سابق.ص. 145.

لقي حتفه في الحرب فحزنت عليه أمه حزنا شديدا .و من ثم بدأت ملامح الأصغر تأخذ صفات الأخ الأكبر من حيث لون البشرة و مورفولوجيا الأعضاء حتى أصبح شبيها بأخيه الراحل. سجلت جمعية فيينا هذه الحالة في محاضرها كما يلي:-

"شقيقان مختلفان تماما واحدهما عن الآخر، يموت الأكبر بينهما و لاحقا يصبح الأخ الأصغر شبيها ذهنيا و جسديا بشقيقه الرحل وعلى نحو ملحوظ تماما: لقد تمنى أن يحتل المكانة التي احتلها الأخ الأكبر في تقييم أمه، و كان هذا هو الباعث الأوضح على تحوله."[1]

على خلفية هذه المقدمات فإننا نتساءل؛ إذا كان بوسع العلاقات النفسية الاجتماعية بين الأفراد أن توثر في السمات الجسدية الموجهة بمحددات بيولوجية وراثية، فماذا يكون الأمر بالنسبة للسمات الأخلاقية و الاجتماعية التي لا تعدو أن تكون سمات مكتسبة؟

القضيـــــة الثـــــالثة

المرأة و المسكن أيهما يحل في الآخر ؟

رأينا في تحليل النتائج ان المقدس هو دائما حيز متواجدا داخل فضاء مغلق و أن الخارج المفتوح على نفسه هو المد المدنس بدليل أن الدناسة ليست خاصية ذاتية في المدنس بل يصبح الشيء مدنسا عندما يرمى به فقط خارج أسوار المقدس كما رأينا مع الأفعى و حواء و الشيطان بعد خروجهما من الجنة حسب ما ترويه الكتب المقدسة.

العلاقة بين الحيز المقدس و المرأة تظهر في الأمثال الشعبية كعلاقة قوية متينة لا يمكن إدراك أحدهما بمعزل عن الأخرى فحرمة البيت و حرمة المرأة شيء واحد و غالبا ما يحل مفهوم البيت بمعناه الجغرافي و المكاني محل المرأة فلو أعدنا قراءة الحديث النبوي " من زنى ببيوت المسلمين يزنى و لو بجدار بيته" لفهمنا العلاقة العضوية بين حرمة المرأة و حرمة الدار. يفهم الحديث لأول وهلة على أنه يتحدث عن البيت كمسرح لوقوع فعل الزنا و لكن القراءة المتأنية للحديث تعطي حقيقة أخرى. فالبيت كما هو منصوص عليه في هذا الحديث هو موضوع الزنا و ليس المكان الذي وقع فيه فعل الزنا. فنقول في العربية مثلا: زنى فلان بفلانة في جوف الليل أو زنى بها في الطريق بين المنهل و الدار. يأتي النصف الثاني من الحديث دون أيما ذكر للمرأة بحيث يكون الجزاء هو الزنا بجدار بيت الزاني. نلاحظ في الحديث أن الزنا في كلتا الحالتين يقع على عناصر ذات مفهوم عمراني مكاني و ليس داخلها و لو كان الأمر كذلك لقال: يُزنى و لو تحت جدار بيته.

[1] بول روزن: المرجع السابق، ص. 132.

استنجادنا بالحديث لا يفسر العلاقة العضوية بين المرأة و البيت بقدر ما يؤكدها؛ و لعل السلوك الذي يفسر هذه العلاقة نجده في غريزة تحديد المجال الحيوي عند كثير من الفقريات المفترسة و القردة العليا حيث تلجأ كلها إلى تسييج معالم حدودها الإقليمية بزخّات قليلة من بولها. يذوب كيان الحيوان في حدود إقليمه و يصبحان شيئا واحدا بحيث يعتبر اكتساح الإقليم هو تعد على الحيوان ذاته. أحتفظ الإنسان بهذه الغريزة و أضفى عليها قيمة اجتماعية و دينية؛ و لأن الإنسان يصنع المعاني كما يبني الجدران فقد أعطى لجدران بيته معاني ميتافيزيقية كالقداسة و "الحرمة " و الشرف و قد نجم عن ذلك أن أصبح البيت كيانا حيا أو امتداد عضويا في البنية العقلية و النفسية للإنسان.

خاتمـــــــة:

لم تتشكل محتويات التصور الاجتماعي للمرأة بمنأى عن المؤثرات العقائدية المتغلغلة في أعماق الذاكرة الاجتماعية و قد شكل مفهومي المقدس و المدنس المحاور الأساسية في تعاطي الأمثال الشعبية مع المرأة. تتحدد السمات الأخلاقية للمرأة حسب موقع هذه الأخيرة من تقاطع الخط العمودي للمقدس مع الخط الأفقي لما هو دنيوي و مدنس و قد غابت السمات الجسدية و النفسية و الجنسية للمرأة من الباحة التصورية للمثل بينما تم التركيز على السمات الأخلاقية بكثافة، أيا كانت هذه السمات محمودة أو مذمومة فهي العناصر التصورية الوحيدة التي تشكل أساس التصور الاجتماعي للمرأة.

التوصيف على أساس الأخلاق أفرز بدوره تصورات متباينة تتعلق بالدور الذي تتقمصه المرأة داخل المجتمع حيث أصبحت المرأة و الدور شيئا واحدا بينما تلاشت المرأة ككيان طبيعي من حيز التصور. على هذا الأساس أصبح من المستحيل الإمساك بالمرأة كمفهوم مجرد لأن الفرق بين دور و دور على مستوى التصورات هو فرق في النوع و ليس فرقا في الدرجة.

لم يأت هذا التوصيف في نظرنا بمحض الصدفة و لكنه صورة مصغرة لنماذج السلطة التي تطبع العلاقة بين الرجل و المرأة بشكل خاص و بين الأقوياء و المستضعفين بشكل عام، حيث يكون دائما بإمكان الأقوياء أن يعيدوا ترتيب الواقع حسب مصالحهم . وإننا لنتساءل مع روجي جارودي *R. Garaudy* "هل آن الأوان لتوجيه النقد لستة آلف سنة من النظام الأبوي و الهيمنة التي مارسها الرجل على المجتمع بأسره؟ و إذا لم يكن تاريخ الرجل غير تاريخ عنف وسيطرة و استرقاق، فهل تكون النتيجة أن حركات النساء هي مجرد حركات مطلبية أم أنها تحمل في طياتها تباشير مشروع حضاري كامل لإعادة بناء العالم من جديد و كذلك هويته الإنسانية". لسنا نعلم كيف سيكون الجواب و لكننا على يقين بأنه إذا كان بوسع الأقوياء احتراف صناعة القانون و فرضه فإن بوسع المستضعفين احتراف التمرد و صناعة التاريخ. ألم يبدأ تاريخ الحضارة على الأرض يوم أن تمردت حواء على الأمر الإلهي؟

قائمة المراجع العربية

الكتـــــب

1. القرآن
2. العهد القديم
3. إلياد ميرسيا: المقدس و المدنس، الطبعة الأولى، ترجمة، عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة و النشر، دمشق، 1988.
4. إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو و المرأة، مؤسسة الأهرام للنشر و التوزيع، القاهرة، 1996.
5. إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون و المرأة، مؤسسة الأهرام للنشر و التوزيع القاهرة، 1998.
6. الأصفهاني أبو الفرج: الأغاني، الجزء الرابع، دار الفكر، 1986.
7. أمين أحمد: زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935.
8. أنجلز فردريك: أصل العائلة و الملكية الخاصة و الدولة، ترجمة، أحمد عز العرب، المكتبة العصرية، بيروت، 1978.
9. ابن عبد ربه: العقد الفريد، المجلد السابع، تحقيق،محمد سعد العريان، دار الفكر.
10. ابن طفيل: رسالة حي بن يقظان، دار الكتاب العربي، بيروت، 1975.
11. ابن منظور: لسان العرب، المجلد السادس، تحقيق، عبد الله علي الكبير و آخرون، دار المعارف.
12. بارندر جيفري: الجنس في أديان العالم، ترجمة، نور الدين البهلول، الكلمة، دون طبعة.
13. بدوي عبد الرحمن: شوبنهور، دار القلم، بيروت،
14. بن الشيخ التلي: منطلقات التفكير في الأدب الشعبي الجزائري، الطبعة الأولى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990.
15. بن نعمان أحمد: سمات الشخصية الجزائرية من منظور الأنتروبولوجيا النفسية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988.
16. بونفقة نادية: فلسفة أدموند هوسرل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،2005.
17. خروف حميد، قيرة إسماعيل، بومدين سليمان: النسق القيمي و التصورات الاجتماعية، منشورات مخبر العلوم الاجتماعية و قضايا المجتمع قسنطينة،2007.
18. داروين تشارلز: أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بيروت،1971.

19. رشاد علي عبد العزيز موسى: سيكولوجية الفروق بين الجنسين، مؤسسة المختار للنشر و التوزيع، القاهرة، 1988

20. رمزي ناهد : سيكولوجية المرأة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،

21. زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، 1936.

22. زيدان جرجي: تاريخ التمدن الإسلامي، الجزء الثاني، مكتبة الحياة، بيروت، 1968

23. السمان غادة: عيناك قدري، منشورات غادة السمان، دمشق، 1986

24. السواح فراس: لغز عشتار، الألوهية المؤنثة و أصل الدين و الأسطورة، دار علاء الدين، الطبعة الثامنة، دمشق، 2002.

25. السيوطي جلال الدين عبد الرحمن. الأشباه و النظائر. مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، 1989.

26. شتا علي السيد: نظرية الدور و المنظور الظاهري لعلم الاجتماع، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، الإسكندرية، 1999.

27. فروخ عمر: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981.

28. فرويد سيغموند: الطوطوم و الحرام، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت،1981

29. سيغموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، ترجمة، سامي محمد القفاش، مكتبة الأسرة، 2003.

30. القمني سيد: قصة الخلق، الطبعة الثانية، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، 1999.

31. المرنيسي فاطمة: السلطانات المنسيات، ترجمة، عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر و التوزيع، 2001

32. متز آدم: الحضارة العربية، الجزء 2، ترجمة، محمد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986.

33. محمد علي حسن هبة: الإساءة إلى المرأة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2003.

34. نصر الله إملي: نساء رائدات من الغرب، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2001

الأبحاث و الدراسات

1. بومدين سليمان. التصورات الاجتماعية للصحة و المرض في الجزائر ــ حالة مدينة سكيكدة رسالة دكتوراه دولة غير منشورة، قسم علم النفس، جامعة منتوري قسنطينة 2004 .

2. حشاد محفوظ عبد المنعم. البناء النفسي للأنثى المخنثة، رسالة دكتوراه، جامعمة عين شمس كلية الآداب، قسم علم النفس،2001.

3. عزازة ليندة. صورة الزوجة الإطار مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير كلية العلوم الاجتماعية جامعة الحاج لخضر باتنة 2005 .

قائمة المراجع الأجنبية

1. Baggio Stéphanie: psychologie sociale, De Boeck université, Bruxelles, 2006.
2. Bres Ivon: freude et la psychanalyse americaine, , vrin, paris
3. Dion Frederic: souffrances de femmes, les solutions pornographiques, l'harmatan, paris,2000.
4. Homère: L'iliade, trad, Mario Meunier, le livre de poche, paris, 1972.
5. Just Evelyne: Maman j'ai besoin d'etre une fille, trad, Marie- Noëlle, Imperial beach 1998.
6. Paul Lafarg: le déterminisme économique de Karl Marx , V. Giard et E. Brière, Paris ,1909
7. Mercader Patricia : Le sexe, le genre et a psychologie, L'Harmattan. Pards, 2005.
8. Michel De Coster, Bernadette Bawin-Legros, Marc Poncelet: Introduction a la socilologie, De Boeck université, paris 2000
9. Peruiset Nicolek: être mère aujourd'hui, L' Harmattan, paris, 2001.
10. Piettre Monique: La condition féminine à travers les âges, Verviers, marabout université, paris, 1976.
11. Rouquette M- Louis, Rateau Patrick: introduction a l'étude des représentations sociales, presses universitaire de grrenoble, Grenoble,1998.
12. Seca J-Marie: les représentations sociales, , Arman Colin, Paris, 2002.

مواقـــــع الأنترنيـــــت

1. www.erurecania .ca/book135.pdf 07.
2. www.makkyeducation.jeeran.com/main.html.
3. www.uqac.ca/jmt-sociologue.
4. www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
5. http://www.alriyadh.com/Contents/17-08-2002/Mainpage/Thkafa_1195.php
6. wwwedu.ge.ch/po/resde

ملحقـــــات البحث

عينة الأمثال الشعبية

1. النساء ثم النساء النصارى و اليهود.
2. وين لمرة وين الشيطان.
3. المرأة الوسطانية أخت اللفعة لعظم القاسي اترشيه.
4. سوق النسا ما يتفرق.
5. ما ايفرق بين الخاوة و لحباب غير النسا و الدراهم.
6. لو كان جات لعجوز اتحب الكنة حتى الشيطان يدخل للجنة.
7. لمرة ليها قبر و إلا راجل.
8. إدا ادْخلت التجارة طول بالك و إذا ادْخلت سوق النسا رد بالك.
9. طاعة النساء اتدَّخل للنار.
10. كوني احزينة و ارصينة.
11. لا تامن لمرة إذا تابت وْ صلات، و عملت سبحة بكوري هي تتلفت للقبلة و الشيطان أيقولها دوري.
12. ولدي انوصيك ضحاكتهم ما ايدومو يتوضاو بالماء ما ايصلو و يسحرو ما ايصومو الحوت في الماء ايعوم و هما بلا ما ايعومو.
13. عيافة و اتعاف و امشومة و اتخاف.
14. كية النسا ما تتنسى.
15. اذا حبوك اشريف ايردوك. و إذا كرهوك ينكرو امك و بوك.
16. حب النسا كلب غدار بعد ما ايولّف يعادي.
17. النسا إذا غرموك بالزين و اللباس فكر في الحيض و النفاس.
18. الغيرة قلبت لعجوزة اصغيرة.
19. خوف ربرب تركب فوق الصيد و اتخاف من الأرنب.
20. الستوت كي تنصح تتخطف سنين الكلب و هو ينبح.
21. الستوت يندر من تحتها النبوت.
22. لعجوز إذا فاتت الستين ثْكر الصيد من الودنين.

23. النساء ايقولو للكلب هش و للخاين خش.

24. زوج ما اتدخالهم الدار، لمرة الهدارة و الكلبة الغدارة.

25. آمن الحية و لا تامن امرة.

26. رد بالك من لمرة الواعرة و ما تامنش العاقلة.

27. الأنثى ولية و لو تكون حلقة بابها ذهب.

28. الفزعة للرجال و النهدة للنساء.

29. ما تغلب الرجال الذكور غير النسا لفجور وما تغلب النسا لفجور غير غمة لقبور.

30. معرفة الرجال كنوز و معرفة النسا انجاسة كي الشابة كي لعجوز.

31. لي عينو في لهراج ايكثر من النساء و الجاج و اللي عينو في لعذاب أيكثر من النساء و لكلاب.

32. عند شيبها أظهر عيبها.

33. لمرة إذا دارت لمراية عينها جراية.

34. شابت ما تابت.

35. ألف عصا و لا غلب امرة.

36. إذا أتحلفو فيك النسيوات بات قاعد و إذا اتحلفو فيك الرجال بات راقد

37. الأنثى بنت قلبها.

38. لحياة شوكة و لمرة وردها.

39. الراجل من صنع لمرة.

40. لعجوز الطارة لمحنية تكوي كية.

41. ما تلقى رايها غير ليتيمة و إلا الهجالة و إلا مقطوعة الرجالة.

42. لمرة تهرب من الشيب كي النعجة من الذيب.

43. النساء داهم داء و مرقتهم ما تتحسى.

44. يما يما و لو كانت حلوفة

45. بعد يما و بابا كل الناس كذابة.

46. اللي ماتت أمو حجرة باردة اتسد فمو.

47. كلي يشكي همو لغير امو.

48. اللي عينو في اللحم ايزوج أمو.
49. عمرك لبطن ما اتجيب لعدو.
50. يمّا لحنينة اتجيب الماكلة لبنينة.
51. الكبدة تولد و اتعاود.
52. كثرت خلايا من ضنايا.
53. كل خنفوس عند أمو اغزال.
54. اللي امو في البيت ياكل بالزيت.
55. اللي مات باباه يتوسد الركبة و اللي ماتت أمو يتوسد العقبة.
56. منين كانت لميمة نلبس لحرير كي جات مرت بابا جرد اشكارة تزيني.
57. اللي ماتت أمو ينسى أرقادها.
58. على اولادي انقطع افادي.
59. غلطان من إغرس الفول و ايقول غرست الدوالي و غلطان من ماتت أمو و ايقول ما زلت غالي.
60. اللي ما عندو أميمة وخيات ما ادروه باش مات.
61. الدابة طاحت في البر على اخيال أولادها.
62. قالت الفرسة من يوم جبت اولادي ما اكليت علفي وافي.
63. الأنثى زريعة إبليس في ساع تكبر.
64. حط القدرة على فمها تخرج البنت لمها.
65. الطفلة تطلب احبابها و القدرة تطلب اجنابها.
66. كي اتنور الدفلة اتحرق الطفلة.
67. اللي عندو طفلة في الدار عندو شكة من النار.
68. بكر لحاجتك اقضيها و اتصنت للفال بنتك قبل الصوم اعطيها قبل ما يكثر القيل و القال.
69. كلمتك كي بنتك أعرف وين اتحطها.
70. الطفلة إذا احبات قولو لمها واش خبات.
71. عشة لبنات ما عمرت ما اخلات.

72. البنت لا ترد الوارث و لا اتشد المحراث.

73. إذا عينك في بنتك اتربيها من أول انهار رص عليها.

74. الطفلة باخلاقها ماش بشكران أخواتها.

75. لا تتامن بالبنت الصغيرة و تقول حديثها فريّة الراجل السابقة في البير ادَّربيه

76. جيب تنتك زينة أما لحداقة ايعلموها لها بنات النساء.

77. البنت إذا هزت الكاس ما اتخليهاش اتخرج الراس.

78. السحاب على غير وطن ما شاش قلب لماها و الطفلة على غير حب واش من حديث معاها.

79. لي عندو لبنات عندو الهم بالحفنات.

80. ضرستك إذا وجعتك نحيها و بنتك إذا كبرت أعطيها.

81. يجعل أضنايتك بنات وكسبتك معزات لبنات يهربو و المعزات يجرابو.

82. لبنات في الدار و الزمان غدار.

83. البنت إذا كبرت ما لها غير الذكر و إلا لقبر.

84. الربيع ربع و اللبن اقراص واللي عندو طفلة أيمدها للتراس.

85. مد بنتك و زيد عولتها شعير.

86. يا بو البنت بيع قبل شرف البنت ما ايضيع.

87. نولد و ايجوني ندفن و ايعزوني خير من انعود عاقر و ينسوني.

88. بنت العم اضرب و رد للركينة.

89. بنت العم قمجة على اللحم.

90. وين بنت عمي نلقى همي.

91. الأرض السمينة اتفضل و من خيرها اترد كفاها و اللي عينو يخطب أمرة ايسقصي على أصل بهابها.

92. خوذ بنات الأصل و الزمان ايطول.

93. ما تربط الخيل حتى تعلفها. و تربط لمرة حتى اتكتفها.

94. ما تنعتش مالك لمرتك ايدور الزمان و اتحفف لك .

95. نار لمرة نارين اتحوزك ليها و اتكرهك في الوالدين.

96. ادي مرة و نص أيروح النص و تبقى لمرة.

97. إذا عينك اتصول و تصهل اختار من بنات الأصل

98. البقرة الطواح و لمرة النواح لا باركة عليهم و لا ارباح

99. قص اللحم على المفصل و ادي بنت الأصل.

100. يا ويحك من لمرة لقريبة و الطبة البعيدة.

101. الله لا يبليك بامراة غدارة و نفس أمارة.

102. اللي مرتو اشحيحة و رقعتو اصحيحة يحرث اعزيلة تكفيه و اللي مرتو امصدعة و رقعتو امقطعة يحرث بر ربي العالمين ما يكفيه.

103. بالك من لمرة الطحطاح و المعزة النطاح ما يتكسبو في المراح.

104. اتزوج بنت عمك تستر همك.

105. زوج انسا في الدار زوج اعقارب في الغار.

106. يا للي خذا لمرة لهزيلة هي و الزمان عليه هو يطلع العقبة وهي تجبد فيه.

107. السم من الغار و لا مولات الدار

108. كون ما لمعاير ما تخرج النساء حراير.

109. لا تاخذ الهجالة و لو كان خذها في المعلق.

110. ياللي تحرت لجنينة واش بيك على الأرض لوطية اللي تاخذ بيه هجالة زيد عليه و خذ صبية.

111. الفرسة الحرة و لمرة اخواتات.

112. لا صوف إلا بعد الواد و لا امرة إلا بعد لولاد.

113. لمرة أخت الطبلة زير لحبال و اضرب

114. لمرة بلا حزام كي لفرس بلا لجام.

115. لمرة اللي بالولاد خير من الماء اللي في الواد.

116. لمرة امرة و لو اتعيشك لحلاوة، خوك و بوك ايحبوك و هي تزرع بينكم لعداوة.

117. النار اتخلف الرماد و لمرة اتخلف لولاد.

118. الزين بلا افعايل يخزي مولاتو.

119. الزين ما ايعمر لبيوت.

120. اخطب على ودنك ماش على عينك.

121. الراجل ايموت على الحراير و إلا على المطاير.

122. رد بالك تمضغ عود الدفلة و رد بالك تتزوج من بنت الحفلة.

123. خوذ لمرة الأصيلة و نام على الحصيرة.

124. هايشة الربيع ما تشريهاش و امرة العرس ما تديهاش.

125. خذ الطريق العافية و لو كانت دايرة و ادي بنت العم و لو كانت بايرة و اصحب الكلب و ما تصحبش الدايرة.

126. سوق النساء يتفرق على غربال.

127. يا بنتي خايفة عليك من السايلة قالت لها: لساني معايا.

128. يجعل الطفلة للفراش و الولد للنعش.

129. الطفلة إذا ابدات تتعوج راهي طالبة تتزوج.

130. لمرة إذا دارت لمشرف تمشي و تتصرف.

131. الصغار ايحب لهم مال كافر وصحة حافر و كسبة امعمرة و امرة مشمرة.

أشر بالعلامة × تحت فئة الدور الذي يقصده المثل

الدور / رقم المثل	الأم	الزوجة	البنت	المرأة الأنثى	أخرى
1					
2					
3					
4					
5					
6					
7					
8					
9					
10					
11					
12					
13					
14					
15					
16					
17					
18					
19					
20					
21					
22					
23					
24					
25					
26					
27					
28					
29					
30					
31					
32					

- ضع علامة × في النصف العلوي من الخانة التي يندرج تحتها المثل مع أحترام ترتيب الأمثال كما هو وارد في القائمة
- ضع في النصف السفلي من الخانة أحد القيم التالية-
- القيمة (2) إذا كنت ترى أن العبارة ذات اتجاه موجب
- القيمة (1) إذا كنت ترى أن العبارة ذات اتجاه حيادي
- القيمة (0) إذا كنت ترى أن العبارة ذات اتجاه سالب

الفئة	الحب	حسن الخلق	الجمال	الخطر	الخيانة	الدهاء	الإنجاب	البكارة	التضحية	جلدية	لدنس	الرعاية	الريف	شرف النسب	صحة البدن	الضبط	الضعف	العار	الغدر	الفتنة	القرابة	مصدر قلق	النفاق
1																							
2																							
3																							
4																							
5																							
6																							
7																							
8																							

ملحق رقم 03 يمثل أداة التحليل الكمي للمحتوى

ملخص البحث

تسعى الدراسة الراهنة إلى استخلاص التصور الاجتماعي للمرأة كما هو وارد في الأمثال الشعبية الجزائرية .و هي دراسة تصنف في إطار الدراسات النفسية الاجتماعية. و قد اعتمدت على معطيات الأنتروبولوجيا و التحليل النفسي في تحليل و دراسة مقولات المثل التي تناولت المرأة من حيث أدوارها الاجتماعية.

قامت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي و قد اعتمدت على تحليل المحتوى كأداة لتحليل و تفكيك و إعادة بناء المثل الشعبي.

نظرا لخصوصية البنى اللغوية للمثل و ما يتمتع به من ثراء من حيث الدلالات و المعاني من جهة و ما يحتفظ به من مؤشرات ثقافية و تاريخية من جهة أخرى فإنه كان و لا بد من الاعتماد على التحليل الكمي بهدف الحصول على صورة هندسية للعلاقة بين محتويات التصور. و أما تفسير هذه العلاقات فكان لا يمكن أن يمر إلا من خلال تحليل نوعي لمقولات المثل بحيث سمح هذا النوع من التحليل من استقصاء مصادر المثل في التراث الإنساني بشكل عام و العربي بشكل خاص.

بعد أن تمكن التحليل الكمي من تحديد محتويات التصور فإن التحليل النوعي قد كشف عن المنطلقات الأساسية في تعاطي المثل مع المرأة بحيث أضفى سمة الطهر والقداسة على المرأة ذات المنشأ الداخلي(الحريم البيتي) بينما اعتبر المرأة ذات المنشأ الخارجي بأنها كيان مدنس. و على أساس هذه المنطلقات فقد اعتبرت الأم و الزوجة و البنت بأنها عناصر معطلة أيروسيا ومغيبة جنسيا و لم ينظر إليها ككائنات طبيعية بجنسية مؤنثة ولكنه نظر إليها كأدوار اجتماعية غير جنسية Asexuée .

الكلمات المفتاحية: التصور الاجتماعي. المثل الشعبي. الدور الاجتماعي. المرأة.

Résumé

Le travail effectué au cour de cette recherche s'inscrit dans un registre psychosocial. il vise à brosser l'image de la femme comme objet de représentation sociale, et cela, en puisant dans le dicton populaire comme source de matériau socio culturel.
Cette étude repose sur une conjecture majeure qui stipule que la femme est représentée selon son rôle social.

Ce travail montre que Les spécificités sémantiques du dicton populaire montrent que les méthodes classiques de l'analyse quantitative de contenu ne peuvent pas subvenir a la tendance qualitative dictée par la subtilité linguistique et la flexibilité sémiotique du corpus analysé

Les résultats ont montré que le dicton populaire reconstruit la femme selon son rôle social et lui dépeint une variante de portrait avec des traits moraux
Balançant entre le sacré et le profane. L'image la plus brillante et la plus prestigieuse est celle de la mère mais la femme hors de l'enceinte familiale est esquissée diaboliquement est rendu responsable de tout les maux du monde.

Mots clés: représentations sociales. Dicton populaire. Rôle sociale. Femme.