Journal Of the Iraqia University (75-6) March (2026)

ISSN(Print): 1813-4521 OnIine ISSN:2663-7502
Journal Of the Iraqia University
available online at: https://www.mabdaa.edu.iq

تمثلات الرجل في المتخيل الروائي لنوال السعداوي قراءة سوسيو_نفسية في رواية (امرأة عند نقطة الصفر)

دلڤين إحسان ياسين

المشرفة: أ.م.د هاوزين عبدالخالق غريب

قسم اللغة العربية ،كلية التربية ، جامعة جرموو،إقليم كوردستان العراق

Title: Manifestations of Patriarchal Authority in the Novel" Woman at Point Zero :"A Socio-Psychological Approach.

Dlvenehsan98@gmail.com
Hawzheen.qareeb@chu.edu.iq

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى استقصاء آليات الهيمنة الذكورية وتجلياتها في رواية "امرأة عند نقطة الصفر" لنوال السعداوي، من خلال الربط بين الجذور التاريخية والاجتماعية للنظام الأبوي وبين انعكاساتها على البناء النفسي لشخصيات الرواية. تنطلق الدراسة من فرضية مؤداها أن القهر الذي تتعرض له بطلة الرواية (فردوس) ليس نتاج صدفة درامية، بل هو تمثيل لصيرورة تاريخية وقوانين اجتماعية عتيقة (منذ العصور البابلية والآشورية) وصولاً إلى الواقع المعاصر.اعتمدت الدراسة على المنهج السوسيو–نفسي، موظفةً مفاهيم "بيير بورديو" حول العنف الرمزي لتفسير كيفية تطبيع القهر، ومفاهيم "كارل يونغ" حول اللاوعي الجمعي (الأنيموس والظل) لتحليل البناء النفسي للبطلة.الكلمات المفتاحية: السلطة الأبوية، نوال السعداوي، العنف الرمزي، الأنيموس، امرأة عند نقطة الصفر، الهيمنة الذكورية.

Abstract:

This research aims to investigate the mechanisms of male dominance and its manifestations in Nawal El Saadawi's novel, Woman at Point Zero. It establishes a critical link between the socio-historical roots of the patriarchal system and its psychological impact on the novel's characters. The study posits that the oppression experienced by the protagonist, Firdaus, is not a mere dramatic coincidence, but rather a representation of a long historical process and ancient social codes (dating back to Babylonian and Assyrian legislations) that extend into the contemporary reality.The study employs a socio-psychological approach, utilizing Pierre Bourdieu's concepts of" Symbolic Violence "to explain the normalization of oppression, alongside Carl Jung's archetypal theory of the" Collective Unconscious "(Animus and Shadow) to analyze the protagonist's psychological structure.Keywords: Patriarchal Authority, Nawal El Saadawi, Symbolic Violence, Animus, Woman at Point Zero, Male Dominance.

مقدمة البحث

يعدُّ النص الأدبي مرآةً عاكسةً تتشابك فيها الأبعاد الاجتماعية بالرؤى النفسية، حيث لا يقف عند حدود سرد الحكايات، بل يتعدى ذلك ليصبح حقلاً لتفكيك بنى الهيمنة وتمثلات القوة. وفي الأدب العربي المعاصر، تبرز رواية "امرأة عند نقطة الصفر" لنوال السعداوي بوصفها نصاً إشكالياً لا يكتفي برصد معاناة الذات المؤنثة، بل يغوص في أعماق "المتخيل الروائي" لاستنطاق صورة "الرجل" بوصفه سلطةً ممتدة عبر التاريخ، ورمزاً تتداخل في تشكيله الأطر المجتمعية والترسبات النفسية..تتجه هذه الدراسة إلى فحص "تمثلات الرجل" في هذه الرواية عبر مقاربة سوسيو–نفسية، تنطلق من فرضية أن صورة الرجل في وعي ولاوعي البطلة "فردوس" ليست نتاجاً لحظياً، بل هي تجسيد لصيرورة تاريخية تمتد جذورها إلى القوانين

العتيقة في حضارات بابل وآشور، وصولاً إلى الواقع الاجتماعي المعاصر. وعليه، يستند البحث إلى رافدين منهجيين متكاملين: الأول سوسيولوجي، يوظف مفاهيم "بيير بورديو" حول "العنف الرمزي" و"الهيمنة الذكورية" لتفسير كيفية اشتغال السلطة الأبوية وتطبيع القهر داخل النسيج المجتمعي. والثاني نفسي، يستلهم رؤى "كارل غوستاف يونغ" حول اللاوعي الجمعي ومفهوم "الأنيموس"، لتتبع الكيفية التي استدخلت بها الذات الأنثوية صورة الرجل، وكيف تحول هذا الآخر من سلطة خارجية قاهرة إلى "ظل" نفسي يحكم مسار البطلة الوجودي.إن أهمية هذا البحث تكمن في محاولته تجاوز القراءات التقليدية التي تحصر الرواية في الصراع الجندري السطحي، نحو قراءة أعمق تفكك الأنساق التي تحكم "المتخيل الروائي" في تمثيله للرجل، بوصفه قناعاً وسلطةً ومكوناً بنيوياً في الدراما النفسية والاجتماعية للنص.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في رصد التناقض الجدلي بين حضور "الرجل" كقوة سلطوية مهيمنة في الواقع الاجتماعي، وبين صورته ككيان مشوّه أو قاهر في "المتخيل الروائي" لنوال السعداوي. فعلى الرغم من كثرة الدراسات التي تناولت رواية "امرأة عند نقطة الصفر"، إلا أن أغلبها ركز على معاناة المرأة من منظور جندري (نسوي) تقليدي، متغافلةً عن آليات اشتغال "صورة الرجل" كبنية سوسيو–نفسية مركبة.

ويمكن بلورة المشكلة في التساؤلات الرئيسة الآتية:

١. كيف تشكلت تمثلات "الرجل" في رواية (امرأة عند نقطة الصفر)؟ وهل هي مجرد انعكاس لواقع آني أم أنها استحضار لصور نمطية موروثة من قوانين عتيقة (بابل وآشور)؟

٢.إلى أي مدى ساهم "العنف الرمزي" (بمفهوم بورديو) في تطبيع صورة الرجل كقدر لا يمكن الفكاك منه في وعي بطلة الرواية "فردوس"؟

٣. كيف تحول الرجل من كائن خارجي إلى "تمثل نفسي" (أنيموس/ظل) داخل اللاوعي الجمعي للبطلة؟ وكيف أثر ذلك على مسار صراعها الوجودي؟

منهجية الدراسة:

تعتمد هذه الدراسة على المنهج السوسيو–نفسي كإطار تحليلي متكامل، يسعى إلى مقاربة رواية (امرأة عند نقطة الصفر) بوصفها بنيةً سردية تتقاطع فيها الضغوطات الاجتماعية مع الصراعات النفسية. ويتجلى العمل المنهجي في مسارين:

١.المسار السوسيولوجي: ويستعين بمفاهيم السوسيولوجي "بيير بورديو"، وتحديداً مفهوم (العنف الرمزي) و(الهيمنة الذكورية)، لرصد كيفية ترسيخ السلطة الأبوية عبر الأنساق المجتمعية والقوانين التاريخية.

٢.المسار النفسي: ويستند إلى علم النفس التحليلي عند "كارل غوستاف يونغ"، من خلال توظيف مفاهيم (اللاوعي الجمعي) و(الأنيموس)، لتفسير انعكاس تلك السلطة على البناء النفسي للبطلة وتحولاتها الوجودية.

ويهدف هذا الدمج المنهجي إلى تجاوز القراءة السطحية للنص، والوصول إلى فهم أعمق لكيفية تشكّل "تمثلات الرجل" في وعي الذات المقهورة

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من عدة جوانب:

الجانب المعرفي: رصد التحولات التاريخية والتشريعية التي صاغت مفهوم "الرجولة" وسلطتها، مما يوفر قاعدة فكرية لفهم تمثلات هذه السلطة في الأدب.

الجانب المنهجي: الربط الفريد بين سوسيولوجيا "بورديو" (العنف الرمزي) وعلم النفس التحليلي لـ "يونغ" (الأنيموس والظل)، مما يفتح آفاقاً جديدة في تحليل النصوص الروائية النسوية.

أهداف البحث :

تسعى الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١.تفكيك المرجعيات التاريخية والقانونية التي منحت الرجل سلطة مطلقة في المجتمعات الأبوية، وكيفية انعكاسها في النص الروائي.

٢.تحليل الأدوار التي لعبتها الشخصيات الذكورية في الرواية (الأب، العم، الزوج، القواد) بوصفها أدوات لإعادة إنتاج "العنف الرمزي".

٣.الكشف عن الأثر النفسي لتشوّه صورة "الأنيموس" لدى البطلة (فردوس)، وكيف أدى هذا التشوّه إلى تبني "الظل" كستراتيجية أخيرة للمواجهة والتحرر.

خطة البحث

لإحاطة البحث بجميع جوانبه، تم تقسيمه وفق المسار الآتي:المبحث الأول: (الإطار النظري) نشأة النظام الأبوي وصناعة رمزية الرجل.المطلب الأول: الجذور الإجتماعية للنظام الأبوي : من تقسيم الأدوار إلى احتكار السلطة.المطلب الثاني: المطلب الثاني : كيفية تشرب المرأة للرموز الذكوريةالمبحث الثاني: تمثلات الرجل في المتخيل النفسي:تجليات الأنيموس وصراع الظلال المطلب الأول:دور الشخصيات الذكورية في تعميق الظلم الواقع على البطلة المطلب الثاني: من صورة الرجل إلى صورة الذات : فردوس بين التمثلات الذكورية والوعي المأساوي المحور الثالث: (التحليل النفسي) ويركز على التداعيات النفسية لتلك السلطة، من خلال تتبع الصراع بين "الأنا" و"الأنيموس" وانفجار "الظل".

الخاتمة: وتتضمن عرضاً لأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة والتوصيات المقترحة.

نشأة النظام الأبوي وصناعة رمزية الرجل المبحث الاول :

المطلب الأول : الجذور الإجتماعية للنظام الأبوي : من تقسيم الأدوار إلى احتكار السلطة

ما هو موقع الرجل في المجتمعات الأبوية ؟ للإجابة على هذا السؤال ، لايكفي أن نصف مكانته أو هيمنته في الزمن الراهن ، بل ينبغي أن نتتبع الجذور العميقة للنظام الذي منحه هذه السطوة. إن فهمنا لمفهوم "الرجل" أو "الرجولة" في هذا السياق لا ينفصل عن سيرورة تأريخية طويلة، أنشأت أنماطاً متعددة من المفاهيم والصور الذهنية، تراكمت واحدة تلو الأخرى عبر الأجيال، حتى أصبحت بمثابة أرضية صلبة تتحكم في سلوك الإنسان وعيه، دون أن يدرك أصلها أو خلفيتها التاريخية. ولكي نفهم المجتمعات الإنسانية في بنيتها الاجتماعية والفكرة، يمكننا أن نشبّهها بالمدن القديمة وهياكلها المعمارية. تخيّل، مثلاً، بيتاً قديماً في بغداد، يعود أساسه إلى العصر العباسي، بُني وفقاً لإحتياجات ذلك الزمن، ثم أُعيد ترميمه في العصر العثماني، وربما جرى تجديده في العصر الحديث. غير أن الأساس، على الرغم من اختفائه في الظاهر ، يظل حاضراً في تقسيم الغرف، وأنظمة التهوية، ومواد البناء. كذلك الحال مع "الدربونة" الضيقة في الأحياء القديمة، التي صُممت لزمن كانت فيه الحركة مشياً على الأقدام أو عبر الدواب، ولا تتناسب مع المركبات الحديثة ؛لأنها ببساطة لم تُصمم لعصرنا هذا. بهذه الصورة، تتوارث المجتمعات أفكاراً اجتماعية ونسقاً معيناً، فُرِضَ في ظروف تاريخية معينة، ثم تكوّنت حوله سلطة غير مرئية تتحكم في ما "ينبغي" و "ما لا ينبغي" دون مساءلة جذرها التأريخي. والنظام الأبوي هو أحد أبرز هذه المنظومات ؛ بدأ كمجموعة ملاحظات: "الرجل أقوى"،" المرأة ترعى" ، " الشاب يصلح للحرب" ، ثم تحوّلت هذه الملاحظات إلى ما يشبه الحقائق الاجتماعية، ثم إلى قوانين، فأعراف، ثم إلى قَدَرٍ لا يُناقَش، ورثناه كما تُورث الأرض والألقاب. وبالعودة إلى سؤالنا الأساسي عن صورة الرجل في النظام الأبوي، فإن السبيل إلى تفكيك هذه الصورة هو تتبع المسار التأريخي الذي نشأ فيه النظام، والكشف عن الشروط التي سمحت له بالتمدد، ومتابعة كيفية تشكُل تصوراتنا عن الذكورة والسلطة والعلاقات الاجتماعية. إنما يكشف هذا المسار وحده لنا هشاشة ما نسُميه "طبيعة".

الحياة النيوليتية: توزيع تكاملي للأدوار لا تراتبي

لسنا هنا بصدد استعراض تطوّر الإنسان منذ العصور الحجرية الأولى ، ولا تقديم سرد زمني شامل للتأريخ البشري، بل نهدف إلى تتبع الجذور الاجتماعية والاقتصادية الأولى التي مهّدت لظهور النظام الأبوي وهيمنة الرجل بوصفه رمزاً للسلطة. ففي مراحل الأولى من التاريخ البشري، تشكّلت المجتمعات الأولى كقرى نيثولوجية تهيمن عليها الرموز والأساطير، ثم تحوّلت تدريجياً إلى جماعات زراعية، فمراكز مدينية، ثم دول أخذت تتشكّل لتكون ما يُعرف نواة الحضارة الأولى، كما تجلّى ذلك في بلاد ما بين النهرين ومصر والهند و أمريكا الوسطى ، ثم لاحقاً في إفريقيا وشمال أوروبا .تعد بلاد ما بين النهرين من أبرز النماذج التي جسّدت هذا الانتقال نحو نمط مستقر ومستقر للعيش الإنسان عاش الإنسان البدائي في العصر الحجري القديم على الصيد وجمع الثمار، وكان يعتمد في معيشته على التنقل ومراقبة الطبيعة وفق مواسم الطرائد. حياتهم آنذاك كانت قاسية ومليئة بالمخاطر، تطلبت جهداً جماعياً للبقاء .وقد شكّلت النجاة وتأمين الغذاء الهّم المركزي للوجود، كانت الجماعات صغيرة الحجم، تتكون من أفراد تجمعهم صلة قرابة مباشرة، حيث لم تكن هناك بنى سياسية أو اجتماعية، وفي هذه البيئة، لم يكن هناك تمييز سلطوي بين امرأة والرجل، بل كان هناك توزيع تكاملي للأدوار، يعتمد على القدرات البيولوجية_ حسية _ وظيفية. تولّى الرجل الصيد نظراً لبنيته الجسدية وقدرته على المطاردة ، بينما شاركت المرأة في جمع الثمار، وزراعة النباتات، وحياكة الملابس،وطهي الطعام،والإنجاب، ورعاية الأطفال، وحماية الكهف والمأوى. وهذا التقسيم لم يكن تعبيراً عن خضوع أو دونية، بل ضرورة حياتية اقتضتها شروط البقاء، وتكاملت فيها الأدوار في إطار من المساواة دون إقصاء أو تفوق. تؤكد الباحثة **غيرادا لينر** أن هذا التقسيم الأولي بين النساء والرجال كان مستمداً من الفروق البيولوجية أكثر من كونه بناءً ثقافياً. فترى أن النساء، نظراً للحمل والرضاعة، فضّلن الأنشطة التي يمكن دمجها مع واجبات الأمومة ، كجمع الطعام ورعاية الأطفال.كما تُرجح وجود ترتيب أو تناوب في رعاية الصغار، وتفترض أن القبائل القديمة لم تكن تجازف بحياة النساء القادرات على الإنجاب في مغامرات الحرب

والصيد، نظراً لأهميتهن في الحفاظ على النسل وبقاء الجماعة. لكن **لينر** تنبهت إلى أن هذا التقسيم، على الرغم من طبيعته الأولية، تعرض مع مرور الوقت لعملية تحوير إيديولوجي على يد الرجال، فالحتمية البيولوجية إستُغلت لتُعاد صياغتها كأداة للهيمنة، وقد جرى تكريس صورة الرجل الصياد والشجاع والمغامر، وتهميش مساهمات المرأة الأخرى، رغم غناها وتنوعها. وتشرح *لينر* كيف أن أسطورة "الرجل الصياد" قد بُنيت ثقافياً لتجعل من الشجاعة، والإبتكار، وصناعة الأدوات، والتجوال، صفات مقترنة بالذكورة حصرياً ،بينما ارتبطت الأنوثة بالثبات والتكرار .[١] نستطيع القول أن من خلال هذا التقسيم المبكر للعمل قد حكم على المرأة بالبقاء في الداخل ، في حين أُلبس نشاط الرجل الخارجي ثوب البطولة والشجاعة، ولُبست المرأة طابع التبعية والإنغلاق، رغم أن المرأة كانت_في الحقيقة_محور الاستقرار الحيوي للجماعة،ومصدراً رئيسياً في المعرفة.ينضم **برهان الدين الدلو** إلى هذا الطرح ، مؤكداً أن المرأة في المجتمع النيولوتي لم تكن فقط تقوم بأدوار عملية، بل امتلكت خبرة بيئية كبيرة، فقد عرفت أنواع النباتات الصالحة للأكل والضارة،وخصائصها كغذاء ودواء، وكانت أول من إستخرج الأصباغ من النباتات، وابتكرت الأواني، وإشتغلت بالحياكة والغزل، وعرفت طرق حفظ الطعام، بل وكانت تمارس التجارة بالمقايضة، وكانت شريكاً فاعلاً في تشكيل البدايات الأولى للشعر، والموسيقى، والرقص ، وحتى الكهانة.[٢] إن هذا المعطيات كلّها تؤكد أن المهارات التي طوّرتها كانت موازية وربما أعمق من تلك التي طوّرها الرجل. ففي الوقت الذي كان فيه الرجل يخرج في مغامرات محفوفة بالخطر، كانت المرأة تصنع الإستقرار داخل الجماعة ، وتنجب، وتؤسس شكل من أشكال "الإقتصاد المنزلي " الذي ستقوم عليه فيما بعد سلطة الحياة والموت، والغذاء والتداوي، والتربية والتعليم. وبناءً على ذلك،لا يمكن إختزال دور المرأة النيوليتية في البيت أو المأوى، بل يجب الإعتراف بأن ما عُدَّ لاحقاً "أدواراً ثانوية" كانت في الأصل وظائف مركزية لبقاء الجماعة، وما نراه اليوم من تفوق ذكوري ما هو إلا ثمرة لتراكمات ثقافية لاحقة، بدأت من هذه اللحظة بالذات: لحظة أسطرة الرجل الصياد ، وتجاهل "المرأة الزارعة".

من الزراعة إلى هيمنة الأب: انقلاب السلطة وسقوط النظام الأمومي

كما رأينا سابقاً أن في سياق المجتمعات النيوليتية، حضور النساء القوي في النشاط الاقتصادي كونهن في صميم البنية الإنتاجية والاجتماعية للجماعة، وبحسب مايذكره الدكتور سليم عادل عبد الحق،كانت للنساء مكانة ممتازة في المجتمعات الشرق الأدنى ، وقد عبّر عن هذه الحالة بمصطلح "النظام الأمومي".[٣] لقد عاش القدماء في شكل قبائل في ظل مشاعية البدائية ،وكان جميع أعضاء العشيرة متساويين ، وكانوا يجهلون الفروقات الاجتماعية وعدم المساواة ، وكان النساء والرجال البالغون يشتركون معاً في مجمع العشيرة ، دون إمتيازات لرئيسها ،وهو ما تؤكده التشابهات الجنائزية التي عثر عليها علماء الآثار في المدافن القديمة، والتي تعكس توازناً رمزياً بين الجنسيين.[٤] لقد ظل الاعتقاد سائداً حتى منتصف القرن التاسع عشر بأن الأسرة الأبوية _كما نعرفها اليوم_ هي الشكل الأول و الأساس في تأريخ المجتمعات، إذ إن هذه الفرضية تهاوت أمام الدراسات الأنثروبولوجية والتأريخية لاحقاً ،وأظهرت أن هذا التصور لم يكن إلا خرافة حديثة. ومن خلال دراساتهم قدمووقدمت دراساتهم أدلة كافية على وجود شكل أقدم من أشكال العائلة سبق شكلها الأبوي، وهذا الشكل لم يكن قائماً على القيم الذكورية وسلطة الأب ، بل على قيم الأنوثة ومكانة الأم، ولم يؤسس بقيادة الرجل الصياد المحارب ، بل تبلور تلقائياً حول الأم، وفي المجتمع الأمومي أسلم الرجل القيادة للمرأة لا لتفوقها الجسدي بل لتقدير اصيل وعميق لخصائصها الإنسانية وقواها الروحية وقدراتها المانحة. مع تطور الزراعة بدأت العشائر والقبائل تتنازع فيما بينها على مناطق الصيد والأراضي الخصبة الصالحة للزراعة، وفي بعض الأحيان كانت هذه النزاعات تحتدم إلى نشوب الحروب ،وفي ذلك الوقت كانت العشائر تنتخب زعيماً أو قائداً تتأسس سلطته على مكانته أو خبرته أوقوته، في المعارك ، ومع مرور الوقت لم تعد هذه القيادة الظرفية ، بل أخذت تستقر وتترسخ . وبعد إكتشاف المعادن وتطور صناعة الأدوات الزراعية وأيضاً تطور وسائل الري ، اخترع الإنسان المحراث مما أدى إلى تسريع وتوسيع عمليات الزراعة ،بذلك بلغت الزراعة مستوى متقدماً من التطور وبدأت المشاعية بإرسال أقوى رجالها إلى الحقول ، وهكذا انتقلت القوة العاملة الأساسية إلى يد الرجل وشيئاً فشيئاً تعاظم دوره الإقتصادي في الأسرة والعشيرة مما عزز مكانته الاجتماعية و رسخ سلطته . غير أن التحول الحاسم نحو النظام الأبوي بدأ حين أدرك الرجل دوره في عملية الإنجاب من خلال ملاحظة دورة تزاوج الحيوانات. هذا الوعي الجديد قلب نظام النسب من الأم إلى الأب، وأفلح الرجل أخيراً في القضاء على ماكانوا يسمونه الباحثون حق الأم ، و إحلال حق الأب، فنسب الأولاد إلى الأب بعدما كانوا ينسبون الى الأم .[٥]، وأدت هذه التغيرات الإقتصادية والاجتماعية إلى تفكك نظام العشيرة التقليدي وقيام مشاعات إقليمية مجاورة تتكون من أسر صغيرة و كبيرة ،وظهرت الملكية الخاصة ، وتوزعت الأراضي بين الأسر التي صارت تملك أدواتها و مواشيها، وكان بإمكان الأسرة الصغيرة أن تستصلح أرضاً وتفلحها، فلم تعد الجماعة ضرورية كما في السابق، ،بذلك ترسخ دور الرجل بوصفه ربّ الأسرة والمهيمن على قراراتها . ومع بروز الفائض الإنتاجي ،ظهرت الحاجة إلى يد عاملة إضافية، ومن هنا ظهر نظام العبيد ، وهو من أخطر التحولات الاجتماعية في تاريخ البشرية . لم يُبنَ هذا النظام على المشاعية أو النسب ، بل على الاستعباد القسري للفرد، وتحويله إلى سلعة

مملوكة تُباع وتُشترى و تُورثُّ، ساهم هذا النظام إلى تراكم الثروات في يد فئة قليلة، وحرمان الأغلبية من أي شكل من أشكال التملك أو الحرية ، مما أدى إلى ظهور أولى ملامح الطبقية وتكوّن المجتمعات القائمة على السلطة الذكورية والاقتصادية، حيث يُحدد موقع الإنسان ليس بقيمته بل بما يملكه .[٦] لم تكن هذه التحولات اقتصادية فحسب، بل رافقتها تغيرات ثقافية عميقة ، تمثلت في إعادة ترتيب النظام الرمزي بأكمله ، فمع نشوء الدولة ، ظهرت مؤسسات جديدة ، الجيوش ، التجارة ، التعليم ، الكهنوت ، وقوننَت سلطة الذكر داخل العائلة و المجتمع. وفي بلاد مابين النهرين على وجه الخصوص، أصبح خضوع المرأة داخل الأسرة ليس فقط واقعاً إجتماعياً، بل قانوناً صريحاً.كانت نهاية النظام الأمومي، وبداية النظام الأبوي، لحظة انقلاب رمزي و اقتصادي و اجتماعي مكتمل ، انتزعت فيها السلطة من المرأة، و قُنَّنت فيها الهيمنة الذكورية عبر الأرض، والأسم ، والحق ، والنص ، والرمز .

الدين وتحولات الرموز: من الألوهة الأنثوية إلى السيادة الذكورية

بعد أن وقفنا على الجذور الاقتصادية والاجتماعية للنظام الأبوي في العصور الحجرية وتحولات السلطة الرمزية من المجتمع الأمومي إلى النظام الذكوري، نجد أن تتبع هذا التحولات لا يكتمل دون التوغّل في البنية الرمزية للدين والأسطورة، يوصفهما الركيزيتين اللتين شرعنتا هذه النقلة في المخيال الجمعي للبشرية . من المهم هنا الإشارة إلى أننا لا نتناول كل الأديان أو الأساطير، بل نركز على ديانة مركزية وأساطيرها الأولى التي تشكلت في العصر النيولوتي وما بعده ،و كانت له آثار مباشرة على الأشكال الدينية والثقافية اللاحقة ، بدءاً من مجتمع بلاد ما بين النهرين الأول، وانتهاءً بالديانات الإبراهيمية الكبرى .لا يمكن إنكار أن الدين منذ فجر التأريخ ، مثل أحد أعمدة تشكيل الوعي الجمعي ، لا بوصفه منظومة روحية فحسب ، بل قوة رمزية هائلة أسهمت في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي ، ومن هنا، فإن تتبع صورة المرأة والرجل في الأساطير والديانات القديمة يكشف لنا كيف تحولت رمزية الأنثى من مركز الألوهة إلى الهامش،مقابل صعود رمزية الرجل وتحوله إلى تجلٍّ للسلطة العليا .شكّل الدين عند الإنسان البدائي استجابةً روحيةً عميقة لأسئلته الكبرى حول الكون ، وإرتبط به منذ القدم في رحلته في البحث عن السر العظيم الذي يكمل وراء هذا الكون ، تقول **ميادة الكيالي** إن الإنسان في بداياته شعر بوجود عالمين : عالمٍ مرئي يعيشه، وآخر خفيّ يستشعره من خلال قوى الطبيعة الظاهرة.[٧] ولهذا، كانت الممارسات الدينية عنده متجذرة منذ أقدم العصور في طقوس الطوطم والرمز ، حيث ارتبطت بالخصوبة، ودورة الحياة، وتجليات الطبيعة في مواسم الزرع والمطر. وتدّل المكتشفات الأثرية في قبور العصر الحجري القديم على وجود معتقدات دينية بدائية ، سبقت نشوء الدولة والقانون، وقدمت خدمات جديدة للبشرية بتقويم سلوكه في ظل غياب أنظمة الضبط الحديثة . تميزت هذه المعتقدات الأولى بطابع طوطمي، حيث ارتبطت الكائنات الرمزية_ كالحيوانات والنباتات_ بهوية العشيرة ، وعكست الطبيعة المحيطة بهم من مختلف الجوانب ، وقدمت نفسها كقوة خارقة تحرس العشيرة وتحميها . والطوطم كان يمثل فئة من الموجودات المادية التي تُعبد باعتبارها رموزاً للقوة الغيبية ، ويُعتقد أن هذه الرمزية كانت تمثّل بداية تشكّل الفكر الديني عند الإنسان.[٨] كانت هذه الرموز الطوطمية مرتبطة بالأنثى لا الذكر ، مما يعكس بجلاء تمثلات الأم الكبرى في المخيال الديني الأول.تُجمع الأدلة الأنثروبولوجية والأثرية على أن التماثيل الإلهات الإناث سبقت ظهور الإله الذكر في معتقدات المجتمعات الزراعية ، تذكر **غيرادا لينر** إن بعض الأدلة في الحفريات القديمة كان النساء يتمتعن بتقدير عالٍ كما يمكن ان نزعم توليهن بعض السلطة ، و أن التماثيل الأولى عكست مركزية المرأة بوصفها كائناً منتجاً ومقدساً، إذ كانت رمزاً للخصوبة ، والعطاء، والولادة ، والحياة ، لا مجرد أداة بيولوجية ، وهذه الرمزية الطوطمية لم تكن منفصلة عن الواقع. [٩] وهذا ما تؤكده **ميادة الكيالي** أيضاً، حيث ترى أن عبادة اللإلهة الأم نشأت من التشابه بين دورتها البيولوجية ودورة الفصول ، فالمرأة كانت تمثّل الأرض، والربيع ، والعودة إلى الحياة ، ولهذا أُقيمت لها الطقوس من الزواج المقدس ، والإستسقاء، والرقص الديني لطلب الرخاء والخصب والتكاثر .[١٠]بعدما كانت الإلهة في العصر النيولوتي وحيدة تتربع عرش الكون ، هذا التوازن بدأ بالاهتزاز مع نضوج الثقافة النيولوتية و إكتمال الشكل الاقتصادي الجديد وتزايد الدور الاجتماعي للرجل ، وبعد ان كان المجتمع حتى ذلك الوقت أمومياً في جوهر، أُقتحم مع الإلهة الكبرى شخصية الذكر _ابناً أو زوجاً_ شريكها في السلطة ، إلى أن تفككت سلطتها .[١١] والأنظمة الدينية النيولوتية تزعزع مع ظهور الكتابة ، وظهور المدن الكبيرة ذات التنظيمات المدنية والسياسية والاقتصادية ،التي عكست واقعها على الحياة الدينية الجديدة ، فمع إنتقال السلطة في المجتمع إلى يد الرجل ، وتكوين دولة ذات النظام المركزي، والهرم السلطوي ، والطبقي التسلسلي الصارم ، الذي قام على أنقاض النظام الزراعي البسيط، أسهمت الكتابة الجديدة التي احتكرها الكهنة الذكور في إعادة صياغة الأساطير الأمس بلغة اليوم الشعرية الرمزية ، بعيدة عن بساطة المرويات الشفاهية الأولى، مما أدى إلى ما يمكن أن نقول عليه ، تغليف صورة الإلهة الأم بغلالة من الغموض ، كما وصفها **السواح**.[١٢] وعلى ضوء هذا التحول ، أعادت المؤسسة الدينية الناشئة بناء صورة القداسة من خلال نفيها عن الجسد الأنثوي ، وتحويل المرأة إلى تابع أو خادم للإله الذكر . ومع إنتقال السلطة من الجماعة إلى الفرد ، ومن

المشاع إلى الملكية ، تماهت صورة الإله مع صورة الملك المحارب ،المشرّع، الفارض للنظام الطبقي الهرمي.في حضارة بلاد ما بين النهرين ، كان هذا التحول جلياً ، يصف **برهان الدين الدلو** ما حدث بأنه أول انقلاب ذكوري على المرأة، حيث تم تهميشها تدريجياً من قبل المركز الرمزي والاقتصادي إلى الهامش، وتمت إعادة تشكيل الإله على صورة الرجل، بينما نزعت القداسة عن المرأة، ولم يعد جسدها إلا أداة وظيفية أو وسيلة متعة.[١٣] هكذا، انقلب الدين من انعكاس للخصوبة والطبيعة إلى أداة سلطوية لترسيخ البنى الأبوية الصاعدة، مستبدلاً رمزية المرأة المنتجة المقدسة ، برجلٍ يهيمن على المقدس والدنيوي معا.وترى **غيرادا لينر** أن الانتقال من نظام التعدد الإلهي إلى التوحيد،ومن صورة الإلة الأنثى إلى الإله الذكر ،لم يكن مجرد تحّولٍ عرضي ،بل شكّل موضوعاً غنياً للبحث والدراسة عبر الأدبيات اللاهوتية،و الأنثروبولوجية، والأثرية، وحتى الفلسفية. فقد وظفت هذه الحقول مناهجها لتفسير هذا التحول على ضوء الرموز والأساطير والنماذج الأولية، تُفسر **لينر** هذا التحول بوصفه نتيجة مباشرة لنمو الزراعة جنباً إلى جنب مع التصاعد في النزعة العسكرية. فقد شهدت تلك الفترة تراجعاً تدريجياً في مرتبة الإلهة الأم وصعود لشريكها الذكر_سواء كان زوجها أو ابنها_ ليصبح هو الإله الخالق، المهيمن على مجمع الآلهة .[١٤] هكذا انتقلت قوة الخلق من الأنثى إلى الذكر ، ومن الأرض الخصبة إلى السماء المسيطرة ، ومن الرحم إلى السيف .و بعد أن إقتحمت الكتابة الحيز الرمزي الإنساني ، لم تبق الأساطير بمنأى عن هذا التحوّل، بل أصبحت تحت سلطة التدوين الذي غيّر جذرياً من طبيعة تلقيها و توظيفها . لقد شكلّت الكتابة لحظة فاصلة بين ذاكرة الجماعية الشفوية والزمن الخطي المؤرخ، إذ أصبح الأسم المكتوب مدخلاً للخلود ، والرمز المدون أداة سلطوية تُعيد تشكيل تصورات الإنسان عن العالم والزمن والمقدس. لاحظت **غيرادا لينر** أيضاً هذا الطرح وترى بأن عملية التدوين لم تكن بريئة، بل كانت أداة في يد السلطة الصاعدة _الذكورية_ لإعادة إنتاج المعتقدات والأساطير على نحو يخدم مصالحها الجديدة.[١٥] ولسنا في صدد الغوص في سرد تلك الأساطير بتفاصيلها، بل تركيزنا ينصب على فهم البنية الرمزية التي استثمرت لخدمة التحول الذكوري . وقد أفردت **لينر** في كتابها نشأة النظام الأبوي صفحات مطولة تستعرض نماذج مختلفة من هذا التحول الرمزي في الأساطير القديمة ، وتنوّع صوره ما بين قتل الإلهة الأم ، أو تهميشها ، أو تحويلها إلى زوجة أو تابعة للإله الذكر .أما **ميادة الكيالي** فتتتبع كيفية دخول الرجل ساحة السلطة الدينية عبر الأسطورة ، وترى في أسطورة "إينوما إيليش " مثالاً صارخاً على هذه الإزاحة . ففي هذه الأسطورة، يُقتل الجيل الأمومي على يد الذكر، ويتم إعلان موت السلطة الأنثوية ، التي تعكس عصراً من السكون و ركود وعدم التجدد ، بينما يُجسَّد الذكر كقوة ديناميكية، تسعى إلى الخلق والتغيير والخصب. وتُعد هذه الأسطورة تمثيلاً رمزياً للانتقال من عهد الأمومة إلى عهد الأبوة ، حيث تُشيطن الإلهة الأم و توصف بالتنين والأفعى والمسخ و تُقتل معنوياً، و يُسحب منها المجد والهيبة ، ليُمنح للذكر الذي حفر القنوات ، وسيطر على الطبيعة ، وبنى السدود ، وزرع الأرض. [١٦]من المهم أن ندرك أن هذا الإنقلاب الرمزي في الأساطير القديمة، الذي أطاح بالإلهة الأم و مركزية الأنثى، لم يقتصر أثره على مرحلة ما قبل الأديان التوحيدية، بل امتد تأثيره العميق والمُمنهج إلى الديانات اللاحقة ، وعلى رأسها الديانة اليهودية والمسيحية . إن الأسرة العبرية في بنيتها الأولى لم تختلف كثيراً عن البنى الأبوية السابقة . بل كرّست شكلاً قاسياً من السلطة الذكورية، وكان للأب سلطة لا تنازع على اعضاء عائلته ، كانت الزوجة تخاطب زوجها بلقب سيد أو بعل ، وكان بوسع الأب في الحقبة العبرية القديمة أن يبيع إبنته كعبدة أو للعمل لكنه منع فيما بعد ، وتمتع الرجال العبرانيون بكامل حريتهم الجنسية داخل و خارج زواجهم فقد كان للزوج حق معاشرة الإماء والمُحضيات.[١٧] دون وجود ما يكبح أو يُدين هذا السلوك من منظور ديني أو إجتماعي . ولم تكن المرأة العبرية سوى ظل للرجل ، خاضعة له، محرومة من الحقوق.في الديانة اليهودية المحرفة تعد المرأة مصدراً للإثم ، فإذا نظرنا إلى الرواية التوراتية لقصة آدم وحواء ، تظهر لنا أعمق صور الشيطنة الأنثى ، حيث تُحمل المرأة مسؤولية الخطيئة الأولى، سقوط البشرية من النعيم ، وتُختزل كرمز للغواية والخطيئة، وتُجرد من المسؤولية الأخلاقية، في الوقت الذي يُبرَّأ فيه آدم من أي مسؤولية. [١٨] لم يكن هذا التفسير مجرد تفسير عابر ، بل أصبح حجر أساس في بناء تصور دوني عن المرأة، تُحكم بأنها خُلقت ناقصة، وأن طاعتها للرجل أمر إلهي، لا نقاش فيه. وهذا الأمر كان ذو تأثير واضح فيما يتعلق بالعلاقات بين الجنسين .فُسر أيضاً خلق حواء من ضلع آدم حرفياً على مدى آلاف الأعوام بأنه يشير إلى نقص المرأة الموهوب من الله، و مستندين على ذلك على أن الضلع بإعتباره أحد أعضاء آدم الأدنى ، أو حواء خلقت من لحم و عظم و آدم خلق من التراب . وهنا نلمس تحولاً خطيرا في رمزية المراة: من كائن منتج للحياة، مقدس، إلى كائن ناقص ، مصدر للشر، حاملة للذنب، وجب خضوعه وتقييده. تقول **لينر** أن أحد أخطر عناصر هذه السردية، هو سلطة التسمية ، تلك التي منحها الله لآدم وحده، قبل خلق حواء، وهي بحسبها ممارسة رمزية للسيادة والسيطرة. فالتسمية _كما في كل الثقافات القديمة_ لم تكن فعلاً لغوياً فحسب ، بل فعلاً ميتافيزيقياً ، بُقر بالأسبقية والسلطة والمعرفة . ولأن حواء خلقت لاحقاً، سماها آدم كما سمّى الحيوانات .[١٩] هذا التصور الرمزي الذي يعلي من شأن الذكر ، ساهم في بناء تراتبية شرعية عن هذا النموذج الأبوي لوجود طبقية داخل الجسد البشري بذاته ، وجعل من الذكورة أصلاً ، ومن الأنوثة فرعاً ، ومن الرجل مُنشئاً، ومن المرأة منشأة

بها. رغم هذا الإرث الثقيل ، تنقل لنا **لينر** العديد من التأويلات النسوية المضادة برزت محاولات لنزع الشرعية عن هذا النموذج الأبوي.من بينها تأويل راشيل سبيكيت التي تقول بأن حواء لم تُخلق من رأس آدم لتتفوق عليه ، ولا من قدمه لتكون أدنى منه ، بل من ضلعه _قرب قلبه_ لتكون نداً له ، وشريكة متكافئة في الوجود .[٢٠] ولا ننسى بانها خلقت من مادة رفيعة ، بينما خلق آدم من الطين، وفي تأمل أعمق ، ترى بعض التفسيرات أن حواء كانت تتويجاً للخلق ، لا نقصاناً فيه ، وبأنها خلقت لتكمل آدم ، كما خُلق هو ليكملها، وكلاهما يشكلات معاً الإنسان الكامل ، الخليفة على الأرض. هذا التأويل يعيد التوازن الرمزي المفقود ، ويُحي صورة المرأة ككائن مكتمل ، واعٍ ، حر، مسؤول ، متحد مع الرجل في الإنسانية ، لا تابع له . في الحقبة المسيحية إستثمر هذا التصور استثماراً أبوياً متطرفاً ، إذ ساد الاعتقاد بأن المرأة يجب أن تخضع كلياً للرجل ، وأن هذا الخضوع هو من إرادة الله . بل وصل الأمر إلى أن تمنع النساء من الحصول على تخدير أثناء الولادة ، لأن الرب عاقب حواء بان تلد بالألم ، كما ورد في سفر التكوين ، وكما برزته الكنيسة في عصورها المظلمة .[٢١] تُمارس **نوال السعداوي** أيضاً تفكيكاً جذرياً للمنظومات الدينية المحرفة التي تجذرت على أكتاف التصورات الدينية القديمة، وكرست دونية المرأة داخل البنية الاجتماعية والدينية على حد سواء ، تنقد **السعداوي** بحدة الفكر الديني اليهودي المحرّف، فتقول :" أن أساس هذا الدين يقوم على سيادة جنس الذكور على جنس النساء ، وإن عقل الرجل جزء من الذات الإلهية ، أما المرأة فهي من سلالة الحيوانات والشياطين ."[٢٢] إن هذا التوصيف الكاشف يفضح عمق الانحراف الرمزي الذي طال صورة المرأة ، حيث أسقطت من مقام الإنسانية إلى مقامات البهيمية والشيطنة ، وجُعل عقلها ناقصاً بجوهره، لا عرضاً.تتابع **السعداوي** نقدها لإمتدادات هذا الفكر داخل الديانة المسيحية ، مشيرة إلى أن المسيحية الوريثة لليهودية قد رسخت هذا النموذج ذاته، وإن اختلفت واجهتها الشكلية ، فالجذور نفسها ، فوفق سردية الكنيسة ،كانت المرأة ، تُعذب ، وتُحرق، وتُحاكم ، لا لجُرم ارتكبته، بل لأنها هددت بذكائها وحنكتها سلطات الكهنة الذكور. تصف **السعداوي** كيف كان رجال الكنيسة يغضبون من امرأة عرفت بذكائها أسرار النباتات الطبية وقدرتها على الشفاء ، وبدلاً من أن تُكرَّم ، نعتت بالساحرة ، فكيف تتجرأ امرأة أن تشفي المرضى في حين ن هذه المقدرة من صفات الكنيسة وممثليها من الكهنة الرجال ، الذين وحدهم يملكون الماء المقدس ، والقدرة اللإلهية ، وفي إعتقادهم أن الماء المقدس يمكن أن يشفي جسد الإنسان من الأمراض المعدية ، أو يمنع ظهور الأوبئة، أو العواصف والأمطار .[٢٣] تجسد قمع الكنيسة في ممارستها لحملات الصيد الساحرات ، ومحاكم التفتيش ، حيث نفيت المرأة من العقل ، ومن القداسة ، ومن الحياة نفسها .وعندما تحول ذكاء المرأة إلى تهديد ، ومعرفتها إلى رجس ، وشفاؤها إلى خطيئة ، ووفق هذا المنطق ، "فإن الموت هو الجزاء العادل لكل ساحرة حكيمة ". [٢٤] وتلتفت **السعدواي** أيضاً إلى رأي بعض العلماء الحديث الذين يعتبرون الساحرة الحكيمة التي عذبت في العصور الوسطى هي الأم الحقيقة للطب الحديث، ولكن الذكورية الموروثة صمّت آذانها، وجعلت من كل امرأة ذكية تهديداً للتراتبية الكهنوتية الذكورية ، و عوضاً أن تُوثق مساهماتهن، نُسيت ،و دُفنت، واتُهمت بالجنون .[٢٥] هذا الربط العنيف بين الذكاء الأنثوي والجنون لم يأتِ من الفراغ ، بل تغذى من الإرث النفسي والفكري الذي زرعته الذكورية داخل صرح علم النفس ذاته . تشير **السعداوي** إلى أن علماء النفس القدامى _ أكثرهم من الذكور_ كانوا متأثرين بأفكار من سبقوهم ، وورثوا هذا التصور دون تمحيص ، فجعلوا من المرأة العقلانية كائناً شاذاً ، ومن الذكاء تشويه لأنوثتها ، والدليل على ذلك ، هو إطلاقهم اسم "الهيستيريا " والتي ترجمتها الحرفية "رحم المرأة" على حالات الاضطراب العقلي وكأنهم يعلنون ضمناً أن كل من تمتلك رحماً، تمتلك بذرة من الجنون .[٢٦]وفي ضوء هذا المسار ، يتضح أن الأسطورة لم تكن مجرد حكاية ، بل مشروعاً رمزياً تأسيسياً ، نُسجت خيوطه في ظلمات الميثولوجيا، ثم امتدت إ النصوص المقدسة المحّرفة ، ثم تسربت إلى عقول المفسرين والفلاسفة ، فسنّنوا بها أعرافاً وقوانين، كرّست اللاعدالة بأسم الدين ، والأبوية بأسم الإله.

القانون كأداة لشرعنة السيطرة الذكورية

ننتقل إلى وجه آخر من أوجه الترسيم الرمزي للأدوار ، وجه أكثر صلابة وواقعية :الشرائع والقوانين ، حيث لم تعد الرموز تكفي ، بل احتاجت السلطة إلى مدونة تنظم بها أجساد النساء ، وتضبط مساحاتهن ، وتخضعهن رسمياً بأسم العدالة والتشريع .شكلت المادة القانونية والتشريعية التي تركتها لنا حضارات بلاد ما بين النهرين ، وبخاصة في عصر فجر السلالات ، مصدراً هاماً وملموساً لفهم البنية الاجتماعية وتطورها عبر الزمن . إذ تعكس هذه الشرائع كيف تغيرت مكانة المرأة في الوعي الجمعي كلما اتجهنا نحو الأزمنة المتأخرة ، حيث تظهر القوانين بمثابة سجل حيّ لإنزياح تلك المكانة ، وتحوّل المرأة من كيان فاعل في المجتمع إلى كائن مقموع تشريعياً مقونن الهيمنة عليه، ومشروط وجوده برضى السلطة الذكورية .رغم أن شهرة حمورابي القانونية قد طغت على غيره من الملوك ، فإن قوانينه لم تكن الأولى في التاريخ، بل سبقتها تشريعات ملوك آخرين مثل أوركاجينا في لاكش ، وسرجون الأكدي، وأورنمو في أور، إلا أن ما ميز شريعة حامورابي هو إكتمالها ووضوحها ، مما أتاح قراءتها كمدونة متكاملة .[٢٧] وقد تحولت الشرائع الرافدينية مع الزمن إلى أدوات تُنظم أدق تفاصيل الحياة ، من الزواج والطلاق والميراث إلى العقوبات

والملكية والعقود . ومن خلالها نستطيع قراءة التحولات في موقع المرأة القانوني والإجتماعي ، لنشهر تدريجياً عملية نزع الحقوق والامتيازات التي كانت تتمتع بها المرأة سابقاً. من تلك القوانين _على سبيل المثال لا الحصر _ تنص المادة (١٤١) من شريعة حمورابي على أنه :"إذا عزمت زوجة السيد على الخروج من بيتها والبحث عن عمل فتخرب بيتها وتُسقط سمعة زوجها فعليهم أن يثبتوا ذلك عليها فإذا عزم زوجها على طلاقها فبأمكانه طلاقها ".[٢٨] في هذه المادة ، يجرم سلوك المرأة المستقل باعتباره تهديداً للنظام الأبوي، ويُقرن بالخيانة والفضيحة ، مما يعكس تصوراً دونياً لدور المرأة وحدود حريتها .أما المادة (١٣٢) فتقضي بأنه : إذا اتُهمت امرأة متزوجة بالزنا دون أن تُضبط في مضجعها، فعليها أن تثبت برائتها بالقفز في النهر المقدس. [٢٩]في محاكمة رمزية تُفترض فيها الإدانة ، وعلى المرأة إثبات البر اءة بالخضوع لاختبار إلهي.وتظهر فظاظة التشريع الذكوري في نصوص أخرى، كالمادة التي تنص على أن الرجل إذا اغتصب ابنته فعليهم أن ينفوا ذلك الرجل من المدينة ، دون أي إشارة لعقوبة بحجم الجريمة. [٣٠]والمادة (٢٠٨) التي تعوض ضرب المرأة الحامل حتى الإجهاض بدفع عشرة شيكلات فضة فقط.[٣١] بينما إذا ماتت المرأة فيقتل ابنة الجاني .[٣٢] ، في كل هذه النصوص، تحضر جسدية المرأة كموضوع للتعويض لا كذات تُحمى أو تُقدر.وتؤكد **ميادة الكيالي** أن هذه القوانين "ركزت على حماية الذكورة والنسل الذكوري، وسمحت للرجل بتعدد الزوجات والجواري والمحظيات، بينما قيدت المرأة بالزوج واحد وعاقبتها بالموت في حالات الزنا، ومنحت الإمتيازات القانونية للأم لا للمرأة عموماً.[٣٣] القوانين الآشورية بدورها استكملت هذا المسار في قوننة الجسد الأنثوي . فقبد ميزت بين المرأة الحرة ، والمحظية، والعاهرة ، وفرضت على النساء الأحرار الحجاب الإجباري عند الخروج ،وفي حين "يمنع على العاهرات التحجب، ومن تُضبط منهن محجبة تُجلد خمسين جلدة ويُسكب القار على رأسها".[٣٤] هذا التفريق لا يعكس فقط تحكماً جسدياً ، بل تمييزاً طبقياً جنسياً يعيد ربط قيمة المرأة بخدماتها الجنسية . ومن المواد الصادمة أيضاً، تلك التي تُلزم المرأة _رغم إهمال الزوج لها وعدم إعالتها_ بالبقاء خمس سنوات في بيت أبيها دون زواج ، قبل أن يُتاح لها الزواج مجدداً .[٣٥] ناهيك عن مواد أخرى تُبيح للرجل جلد زوجته ، أو إقتلاع شعرها ، أو قطع أذنها، دون أن يترتب على ذلك أي أثر قانوني.[٣٦]رغم التشابهات الكبرى بين المجتمعين البابلي والعبري في قوننة الجسد الأنثوي ، فإن **غيرادا لينر** تشير إلى "أن المرأة اليهودية إحتلت مرتبة أدنى من نظيرتها البابلية ".[٣٧] إذ لم يكن لها حق الطلاق ، ولا حماية من إتهامات الزنا الكاذبة ، في حين كانت المرأة البابلية قادرة على توقيع العقود وتملك الأملاك ، وحُرمت المرأة اليهودية من ذلك ، واقتصر دورها القانوني على الإنجاب والطاعة . رغم هذا كله لا تنكر **لينر** أن بعض النصوص الدينية العبرية _كسفر الأمثال _ تحتوي على إشادات بدور الأم ، لكنها إشادات رمزية لا تنفي الواقع القانوني والسياسي المكرس للدونية .إن القوانين ليست مجرد أدوات ضبط السلوك ، بل مرآة عاكسة للبنية الاجتماعية والثقافية والرمزية . ومن خلالها نفهم كيف ترسخت سلطة الذكور لا فقط بالقوة بل بالقانون ، وكيف أصبحت جسدية المرأة مسألة قانونية ، يقنن إستخدامها ، ويقيد حركتها ، وتقابل حقوقها بقيود مشروعة . ولا ندعي هنا أن المرأة كانت معدومة الحقوق تماماً في تلك القوانين ، بل نقر الإمتيازات وجدت بخاصة للأمهات ، لكن الإمتيازات الذكورية كانت ممنهجة ، وهيمنت على روح القانون ، مما جعل التشريع نفسه أداة لتكريس الأبوية ، لا للعدل . وإذا كنا تطرقنا هنا إلى تشريعات الزواج تحديداً ، فإن ما لم نذكره من قوانين تتعلق بالإرث والعمل ، والتعليم ، والوصاية ، والولاية ، لا يقل خطورة ، بل يُكمل الصورة التي يظهر فيها الرجل مسيطراً قانونياً داخل البيت وخارجه ، والمراة تابعاً مقوناً ، مابين أب ، وزوج، و ابن ، في سلسلة سلطوية لم تتكسر حتى يومنا هذا .من خلال تتبع صورة الرجل والمرأة منذ العصر النيوليتي ، نلاحظ بدأ الرجل يأخذ مكانة مركزية بوصفه الصياد والراعي والمبادر، بينما كانت المرأة تحتفظ بمكانتها الرمزية كحامية للحياة وراعية للخصوبة . لكن مع التحولات الاقتصادية التي جاءت مع الزراعة وتراكم الفائض ، إنزاحت صورة الرجل نحو مزيد من السلطة ، فتحول من صياد إلى ربّ العشيرة ، ومن فاعل اقتصادي إلى رأس سلطوي ، وبدأت ملامح النظام الأبوي تشكل تدريجياً. في فجر السلالات ، بدأ الرجل يظهر في صورة السياسي والقاضي والمشرع ، وأصبح صوته يكتب بالحجر ، لا بالإسطورة . أما المرأة فقد سُحبت من مواقعها الرمزية إلى هوامش التشريع ، حيث سُلبت حقوقها واحدة تلو الأخرى، ففقدت استقلالها القانوني ، ولم يعد يُنظر إليها كمانحة للحياة، بل كتهديد محتمل للنسل والنظام . دينياً تحولت صورة الرجل من عبد للآلهة إلى شريك رمزي لها، بل وممثلاً للذات الإلهية على الأرض . أما المرأة ، فقد وُصفت في بعض النصوص على أنها من نسل الشياطين أو كائنة قاصرة خُلقت لخدمة الرجل .في الأسطورة ، نجد هذا الإنزياح أيضاً. فبعد أن كانت تُجسد الأنوثة الكونية ، والإلهة الأم والحكمة ، تحولت تدريجياً إلى رمز للغواية ، والشر ، والاضطراب . أما الرجل فارتقى رمزياً ليصبح محارباً ، ثم إلهاً ، ثم مشرّعاً ، ينتج القانون ويخضع به الجميع . والحقيقة أن الإنسان الذكر عرف طريقه للوصول إلى الخلود التي تعتبر حلم البشرية وعرف كيف يتعامل مع هذه المعظلة الوجودية عبر عزو قوة صناعة الرموز إلى نفسه ، وتناهي الحياة والموت والطبيعة إلى المرأة .[٣٨] وتم تحقيق ذلك من خلال صناعة التاريخ والكتابة ، بدأ بالتلاعب بالرمز ، ومع تطور التدوين ، انتقل الرمز من الحكي الجماعي إلى التاريخ النخبوي ، ومن الكهوف إلى القصور ، فصارت

السلطة الرمزية حكراً على الرجال . وتحول نظام الفرز الطبقي إلى فرز رمزي ، أقصي النساء من صناعة المعنى ذاته ، لا فقط المشاركة من السياسية أو الاقتصادية . إن رموز الرجل قد تطورت من الصياد القوي ، إلى حاكم ، إلى مشرع ، إلى الإله . فيما تم تفريغ رموز المراة من دلالاتها الإجابية ، وارتبطت تدريجياً بالخطيئة والضعف والعهر واللاعقل . وبهذا ، أصبحت صورة المرأة المشوهة تعاد انتاجها حتى اليوم ، كصورة "طبيعية " ، بينما هي نتيجة لسلسة طويلة من التلاعب بالرمز ، التشريع ، الدين ، والإسطورة .إن هذه الهيمنة الذكورية ما لبثت أن تحولت إلى نظام متكامل ، حيث تم تهميش النساء في تشكيل أنظمة الرمز لأنهن منعن من التعلم والكتابة ، فوضعن في قوقعة زائفة حجبت قدراتهن.[٣٩] ومع ذك ، لا يمكن إنكار أن للنساء في العصور الأقدم ، قبل انقضاض البنية الأبوية ، دور جوهري في صناعة الرمز والمعنى ، وامتلاك القوة الميتافيزيقية والرمزية ، وهو ما أقصى لاحقاً وأعيد تأويله في ضوء سلطة الرجل . وهكذا يمكن القول إن السلطة الرمزية لم تمنح للرجل فحسب ، بل نزعت عنوة من المرأة . وإن كان التار يخ قد سجل بيد المنتصر ، فإن المنتصر هنا لم يكن الرجل فقط ، بل "الرجل المشرع " الذي كتب المرأة خارج النص ، ثم حاكمها بالنص ذاته .

المطلب الثاني : كيفية تشرب المرأة للرموز الذكورية

في إمتداد طبيعي لما ناقشناه في المطلب الأول، فإن الحديث عن تشرب المرأة للرموز الذكورية لا يمكن فصله عن الجذور الثقافية والرمزية التي مهّدت لهيمنة الر جل تاريخياً واجتماعياً. لقد رأينا كيف تشكّل النظام الأبوي لا بوصفه بنية مادية فقط، بل كشبكة رمزية ضاربة في عمق الوعي الجمعي ، تتبني عبر الدين ، والأسطورة ،واللغة ، والعلاقات الاجتماعية. هذا التكوين الرمزي هو الذي مكّن الرجل من تحويل سلطته إلى شيء يُرى على أنه طبيعي أو حتى مقدس ، وجعل المرأة _في أغلب الأحوال_ تُعيد إنتاج هذه السلطة دون مقاومة ظاهرة .وهنا تبرز أهمية الإنتقال من التحليل التأريخي المجرد ، إلى تحليل التمثلات النفسية العميقة التي تتجلى داخل المرأة نفسها . أي : كيف تتحول الرموز كونها خطابات خارجية إلى أن تصبح جزءاً من اللاوعي الأنثوي ، تصوغ مشاعرها ، وتشكل توقعاتها من العلاقة بالرجل، وتُعيد تفسير العالم من خلال قوالب داخلية لم تُختر بإرادتها ،بل تشرّبتها منذ الطفولة . في هذا السياق يقدم **كارل غوستاف يونغ** واحدة من أكثر النظريات عمقاً في فهم العملية، عبر مفهومي الأنماط الأصلية (*archetypes*) والأنيموس. ولكي نفهم موقع الأنيموس في البناء النفسي عند **يونغ**، لا بد من التوقف قليلاً عند البنية الكلية للنفس كما يصورها. فالنفس الإنسانية، بحسبه، تتكوّن من ثلاث طبقات متفاعلة :الوعي الذي تمثله "الأنا"، واللاوعي الشخصي الذي يضم الخبرات المكبوتة والتجارب الفردية المنسية، واللاوعي الجمعي الذي يحتوي على التجارب المتراكمة للنوع الإنساني بأسره، والموروثة عن الأسلاف عبر آلاف السنين. هذا اللاوعي الجمعي هو الخزان الرمزي الذي تنبثق منه ما يسميه يونغ بالنماذج البدئية وهي صور أو أفكار أصلية تشكّل البنية العميقة للخيال البشري وتؤثر في طريقة فهمنا للعالم واستجابتنا للمواقف. ومن أهم النماذج البدئية عند يونغ: القناع الذي يمثل الوجه الإجتماعي الذي نرتديه للتكيف مع المجتمع، والظل : الذي يجسد الجانب المكبوت والمظلم من الشخصية، و هو مستودع الدوافع والرغبات والسمات التي لا يقرها الوعي والأخلاق الاجتماعية، فيقصيها الإنسان إلى منطقة اللاوعي . إلا أن هذا الظل لا يختفي. بل يظل فاعلاً وراء الستار، فيوجه السلوك أو يعبر عن نفسه في الأحلام أو الإنفعالات القوية . بمعنى آخر، يمثل الظل الوجه الخفي للذات. وهو ما يذكرنا بأن كل نفس إنسانية تحمل في أعماقها إمكانية الخير والشر معاً، وأن الإعتراف بوجود الظل هو الخطوة الأولى نحو التكامل النفسي ..بعد هذه البنية العامة،[٤٠] يظهر الأنيموس ، [٤١]كما يراه **يونغ**، ليس مجرد فكرة عقلية عن الرجل، بل تجسيد داخلي رمزي للذكورة، يتكون داخل لاوعي المرأة من خلال التفاعل المستمر مع الرموز الدينية، الأسطورية،الثقافية،والخبرات العائلية المبكرة. وغالباً ما يحدد الأنيموس شكل علاقات المرأة بالرجال الفعليين لاحقاً ، دون أن تعي هي ذلك.فالمرأة التي نشأت في بيت ترى فيه الأب مهيمناً،صلباً،صارماً،لكنه في نفس الوقت الحامي والمعيل والمصدر الوحيد للأمان، ستنشئ في داخلها صورة "رجل رمزي" يحتوي كل هذه الصفات.هذه الصورة _التي هي بالأساس تمثيل أنيموسي_ لا تختفي مع النضج، بل تتحول إلى مصفاة لا واعية تُمرر من خلالها المرأة تقيماتها للرجال.كل رجل تلتقيه لاحقاً، سيُقاس بتلك الصورة،فإذا لم يشبهها، نشأت خيبة، وإن تقاطع معها، نشأ تعلق قوي قد يكون غير عقلاني ، أو قائم على إسقاط مثالي لايعكس حقيقة الشخص. وهذا هو جوهر تأثير الأنيموس:المرأة لاترى الرجل كما هو ، بل كما "تتوقعه" أن يكون أو كما تشعر داخلياً أن يكون.وبالتالي،تصبح العلاقات العاطفية،المهنية ،والاجتماعية،مشحونة بتوترات لاتفسير ظاهري لها،لأنها متجذرة في هذه القوالب النفسية القديمة التي زرعت منذ الطفولة.هذه القوالب لاتأتي من الفراغ،بل من سلسلة متكاملة من آليات تشريب الرموز، [٤٢]والتي تعمل كمُدخلات متواصلة إلى اللاوعي الأنثوي:

١.الأسرة:التي تعتبر المؤسسة الأولى لتوزيع الأدوار.من يُسمع صوته في الأسرة ؟من يملك حق تصدير القرارات؟ من يُطاع؟ هذه الأسئلة لا تُطرح مباشرة بل تُلقَّنه سلوكياً. فالطفلة التي ترى أمها تنتظر موافقة الأب على كل صغيرة وكبيرة، وتُعامل على أنها "أقل عقلاً"، ستبني في نفسها ،دون وعي، أن الذكر هو صاحب الكلمة، وأن الطاعة ليست خياراً بل ضرورة منطقية.

٢.الدين والأسطورة:حين يُقدّم الله بلغة الذكر/ والأنبياء جميعهم رجال، وحين تتحول النساء في النصوص إلى إما رموز فتنة(حواء ، امرأة العزيز ،بلقيس).أو إلى تابعيين مطيعين، فإن هذه القصص تُشكل البنية العاطفية التي تُجسد ما يجب أن تكون عليه العلاقة بين المرأة والرجل. هذه ليست مجرد روايات، بل هي بنى رمزية تحمل قوة تشريعية وأخلاقية، تجعل الإنصياع فضيلة والتمرد خروجاً عن السنة.

٣.اللغة والثقافة والمؤسسات: اللغة العربية_كما يشير الكثير من النقاد_ لغة مشبعة بالتمييز الرمزي. نرى على سبيل المثال في الأمثال الشعبية ،(ظل الراجل ولا ظل الحيطة)، أو عبارة (المرأة ناقصة العقل والدين) يستخدم هذا القول _رغم ضعف دلالته الفقهية_لتبرير إقصاء المرأة من صنع القرار. وفي الكتب المدرسية العربية القديمة ، غالباً ما تُصور المرأة في دور الأم أو المربية أو الممرضة،بينما يحتكر دور الرجل أدوار القائد، العالم، أو السياسي. ولا ننسى في الإعلام،خصوصاً في المسلسلات الرمضانية، تُكرر صورة "الزوج السيد ذو زوجات متعددة ، والمرأة الغيورة الضعيفة . كلها تؤدي إلى دوراً طبيعياً للهيمنة. وكلها أدوات برمجة لاواعية، تُعيد تشكيل تفكير الفتيات والنساء بطريقة تجعلهن يلرين أنفسهن دوماً في موضع النقص، أو الحاجة إلى ظل الرجل .

٤. وأخيراً الحياة الاقتصادية والاعتماد المادي : حين تُربى المرأة على أن الزوج هو المنفق، وأن الوظيفة زينة لاضرورة، فإن احتياجها المادي للرجل يتحول إلى أداة رمزية لإبقاء التبعية حية . هنا، تصبح الطاعة عقلانية ، ويصبح الصمت نوعاً من البقاء .تُظهر النظرية اليونغية،خاصة في مفهوم الأنيموس ، كيف يتكون لدى المرأة بُعدٌ لا واعٍ للذكورة ناتج عن تراكم رمزي ثقافي وديني و أسري وأساطيري طويل. هذا الأنيموس ليس مجرد صورة لرجل واحد، بل هو قالب رمزي جمعي، كلها صور تنشأ في لاوعي المرأة منذ طفولتها وتُسقطها لاحقاً على رجال الواقع. [٤٣]

ويقدّم **بورديو** امتداداً اجتماعياً لما رصده *يونغ* في المستوى النفسي .فهو يرى أن الهيمنة الذكورية تعمل عبر ما يسميه العنف الرمزي، وهو عنف ناعم وغير مرئي يُعاد إنتاجه بالتنشئة الا جتماعية والتكرار الثقافي ،فيغرس في أجساد النساء وعقولهن حتى يبدأن برؤية القيم التي وضعت لقمعهن على أنها قناعاتهن الشخصية. يقول بورديو"إن النساء منذورات رمزياً للخنوع والكتمان... ولا يستطعن ممارسة السلطة إلا برد قوة القوي أو قبول الإنحناء" .[٤٤] تماماً كما يفسر **يونغ** كيف يُكوَّن الأنيموس في لاوعي المرأة، يظهر **بورديو** كيف تُشرب المرأة الرموز تدريجياً: في الطفولة تتلقى إشارات متكررة بأن الرجل هو الأقوى والأجدر بالقيادة ، فيدخل هذا عقلها الباطن حتى يصبح بديهياً، والنتيجة ليست ضعفاً طبيعياً بل ترويضاً اجتماعياً حتى تصدق المرأة أن الطاعة طبيعية وأن الخضوع خيارها الشخصي.[٤٥] هذا ما يسميه بورديو أخطر أنواع السيطرة :أن تشارك الضحية في استمرار قمعها وهي تظن أنها حرة.يشير *بورديو* أيضاً إلى أن المرأة نفسها تتماهى مع الصورة المهنية والاجتماعية التي يرسمها الرجل عنها ، ليست فقط البنية الاجتماعية هي التي ترسم الصورة الدونية، بل المرأة تستبطن هذه الصورة، فتتولد آلية تحقير ذاتي عندما تتبنى نظرة الرجل لنفسها كأنها ناقصة أو غير مكتملة. وهكذا ترى نفسها غير مؤهلة لكثير من الأمور وتقيّم جسدها وأفعالها بنمنظار مهين أساساً صمم لتأكيد التفوق الذكوري .[٤٦] ويتغلغل *بورديو* أكثر في شرح اختيارات النساء العاطفية والاجتماعية . ويوضح أن تفضيل النساء الارتباط برجال أكبر سناً ليس مجرد ميل فردي، بل مرتبط بالهيمنة الرمزية إذ ترى المرأة في الرجل الأكبر سناً أو مكانة رموزاً للهيمنة الاجتماعية، بينما ينظر بعين الربية إلى العكس وكأن المراة هي المهيمنة. حتى في العلاقات الزوجية، تصبح علامات مثل العمر الأطول،القامة الأعلى، المكانة الأرفع رموزاً للهيبة .[٤٧] هذه العلامات الرمزية هي نفسها صورة الأنيموس كما يصفها **يونغ:** الحامي، السيد، القائد، كلها تدمج في توقعات المرأة لرجلها المثالي دون وعي منها ويشبه *بورديو* هذا الترويض بالسحر أو تعاويذ الاجتماعية المتوارثة التي تعمل في أعمق مستويات الجسد والإحساس، فتحرك النساء كما لو كان بداخلهن قوة خفية تسوقهن إلى الطاعة.وهذه القوة_كما يصفها_ تعمل على الجسد والعقل بفاعلية تفوق أي إكراه مادي ظاهر.[٤٨]

ويرى أيضاً أن السلطة الرمزية لا تمارس إلا بمساهمة أولئك الذين تصيبهم ،فهي لا تؤثر إلا لأنهم قبلوها كما هي.[٤٩] تماماً ما وصفه يونغ في التحليل النفسي بأن الأنيموس يصبح جزءاً من "أنا" المرأة الداخلية،فتمارسه على نفسها دون أن تدري. ويصل *بورديو* إلى أن هذه الهيمنة الرمزية تضع النساء دائماً في حالة من عدم الأمان الجسدي والتبعية الرمزية، فيتصرفن وفق توقعات الذكور، دائماً لطيفات ، مجاملات ، منزويات..... الخ ، أي الأنوثة المزعومة تصبح شكلاً من أشكال المجاملة لإشباع الانتظارات وتضخيم الأنا الذكورية. وحين يتوقف الجسد عن أن يكون من أجل الآخرين يتحول في نظر الرجال إلى جسد غير أنثوي ، فتقع المرأة في وضعية الإكراه المزدوج بين الإنفتاح والإنغلاق، الإغراء والتحفظ، كما يصفها *بورديو*. [٥٠]بهذا الربط،نرى كيف أن ما يسميه **يونغ** "الأنيموس" هو على المستوى ما يسميه *بورديو* **"العنف الرمزي"** على المستوى الاجتماعي

، كلاهما نظام رمزي متجذر يعمل في اللاوعي ، ويعيد تشكيل علاقة المراة بالرجل حتى قبل أن تدركها ، الأنيموس هو التمثيل الداخلي لهذه الرموز، والعنف الرمزي هو الآلية الخارجية التي تغرسها وتكررها حتى تتحول إلى قناعة داخلية . هنا يظهر تواطؤ اللاوعي مع البناء الاجتماعي :المرأة ليست فقط ضحية ،بل شريكة غير واعية في إعادة إنتاج الخضوع ، تماماً كما الأنيموس ليس مجرد صورة مفروضة من الخارج بل قوة مدمجة في نفس المراة تشكل سلوكها ورؤيتها للرجل والمجتمع .

المبحث الثاني تمثلات الرجل في المتخيل النفسي:تجليات الأنيموس وصراع الظلال

المطلب الأول :دور الشخصيات الذكورية في تعميق الظلم الواقع على البطلة

نوال السعداوي وإشكالية تحرير الوعي الأنثوي

تُعد نوال السعداوي واحدة من أبرز الأقلام العربية التي كرست مشروعها الإبداعي والفكري لتفكيك بنية السلطة الأبوية، متجاوزةً في ذلك السرد القصصي المجرد إلى تقديم رؤى سوسيو–نفسية معقدة. وتأتي رواية (امرأة عند نقطة الصفر) (١٩٧٥) كثمرة للقاء واقعي جمع الكاتبة بسجينة محكوم عليها بالإعدام، وهي فردوس التي تحولت في النص من ضحية اجتماعية إلى رمز لرفض منظومة القهر بأكملها. لا تكمن أهمية هذه الرواية في جرأتها فحسب، بل في قدرتها على تجسيد العنف الرمزي ذي يمارسه المجتمع ضد المرأة، وهو ما يجعلها مادة خصبة للدراسة والتحليل وفق المناهج الحديثة التي تتقصى جذور السلطة وتأثيراتها النفسية.بناءً على ما سبق من تأسيس لجذور النظام الأبوي وآليات العنف الرمزي،الآن ننتقل لقراءة هذه المفاهيم وهي تتجسد حيةً ومتحركة داخل النص الأدبي. تُعد رواية (امرأة عند نقطة الصفر) حقلاً تطبيقياً نموذجياً لاختبار هذه النظريات، حيث لم تكتف نوال السعداوي بسرد سيرة (فردوس) كحالة فردية، بل صاغتها لتكون تكثيفاً لتاريخ القهر الذكوري الطويل الذي بدأت من تشريعات بابل وصولاً إلى البنية النفسية للمرأة المعاصرة.فيما يلي، سنفكك شخصيات الرجال في الرواية، لابصفتهم أفراداً، بل بوصفهم ورثة شرعيين للسلطة التأريخية والرمزية التي ناقشناها آنفاً.

شخصية الأب : النموذج الأول للسلطة الأبوية :

يقال ان الأب هو (الرجل الأول في حياة الأنثى) ،أول نموذجاً ذكورياً تتعامل معه، السند والحامي لها، من يمنحها الحب والأمان ، ومن يرسخ لديها أولى مفاهيم الثقة وإطمئنان ، أو على الأقل هكذا يُنظر إلى الأب في المجتمعات التقليدية . هذا التصور المثالي للعلاقة بين الأب والابنة تعارضت مع واقع فيردوس بطلة الرواية ،ففردوس الطفلة وجدت نفسها في عائلة تكرس القمع الأسري ، عائلة تفتقر إلى العاطفة والاهتمام بجانب المادة ، ولم يكن والدها ذلك الجدار الصلب الذي تتكأ عليه عندما تحتاج ،ولم يكن يرسخ في ذهنها شيئاً غير الظلم والقهر . " أنتمي الى الطبقة السفلى بمولدي من أب فقير فلاح ،لم يقرأ ولم يكتب ، ولم يعرف من الحياة إلا أن يزرع الأرض ،ويبيع الجاموسة المسمومة قبل أن تموت ، ويبيع ابنته العذراء قبل أن تبور"[٥١]هكذا وصفت فيردوس أبيها رجل غير متعلم ،فقير ولكنه يمتلك السلطة المطلقة في الأسرة ، يتعامل مع الفتاة تماماً كما يتعامل مع محاصيله الزراعية ،مجرد سلعة يعطي الحق لنفسه بالتصرف بها وفق مصلحته ، قدمت شخصية الأب في الرواية بإعتباره المصدر الأول للقمع والشخصية التي تساهم بشكل رئيسي في تكريس سلطة النظام الأبوي وأيضاً إمتداد للفكر الأبوي القائم على إعتبار المرأة كائناً تابعاً للرجل ، أو الشخصية الثانوية في الحياة .ناقشت كيت ميللت في كتابها *السياسة الجنسية* مفهوم (الأبوة الأبوية) حيث أشارت الى دور الأب في النظام الأبوي باعتباره أول من يغرس مفهوم الطاعة والخضوع لدى النساء ، والسلطة والتحكم لدى الذكور ، ومن هذا المنطلق تصبح العائلة في المجتمعات الأبوية هي المؤسسة التي تنتج نساء خاضعات وتكرس الهرمية الجندرية حيث يكون الرجل هو صاحب وسيد القرار والمرأة تابعة له دون إعتراض تقول ميلليت " تاريخياً منحت الأبوة للذكر تقريباً الملكية التامة لزوجته وأطفاله بما في ذلك سلطة سوء المعاملة الجسدية وفي كثير من الأحوال سلطة البيع والقتل "[٥٢] ان هذه السلطة لا تقتصر فقط على فرض الأب سلطته داخل المنزل بل يدعم أيضاً بتأريخ طويل من الأعراض الإجتماعية والدينية التي تبرر هذه التسلط ويعيد إنتاجه عبر الأجيال .وتتجلى سلطة الأب في سلوكه تجاه زوجته حيث يمارس هذه السلطة عبر العنف الجسدي تقول فيردوس: " يضرب زوجته كل ليلة حتى تعض الأرض."[٥٣] كروتين يومي له ، و في مشهد آخر تصف فيردوس رد فعل أبيها في موت إخواتها وإخوانها بسبب سوء حالتهم المعيشية وتقول :" حين تموت البنت منهم يأكل أبي عشاءه وتغسل أمي ساقيه وينام ككل ليلة ، وحين يموت الولد يضرب أمي ثم ينام بعد أن يتعشى ."[٥٤] .هذا العنف الجسدي الموجه من الأب الى الأم ، تمارسه السلطة الذكورية بدم بارد أمام أعين الأبناء ، ولا يجب علينا أن نرى هذا الحدث في ذاكرة فردوس كحادثة فردية معزولة .بل نموذج إجتماعي مكرر وعند التمعن أكثر في هذا الفعل نرى بأن العنف الجسدي داخل الأسرة الأبوية ليست مجرد فعل عشوائي أو رد فعل على موقف معين ، بل ترسيخ للهيمنة والسلطة من خلال الألم الجسدي ، و استراتيجية معتمدة لضمان السيطرة ومنع أي محاولة للتمرد ورفض الأوامر ، ويبدوا إن ذلك ما حصل فعلاً.

توافقنا الرأي كيت ميللت حيث ترى بأن العنف الجسدي أقدم وسائل السيطرة الذكورية حيث يستخدم لإرغام النساء على قبول القواعد الاجتماعية التي تحدد مكانتها داخل الأسرة والمجتمع ، وصولاً إلى النظر إلى الفعل كنظام طبيعي .[٥٥] حين تقول فيردوس :" كان أبي يضرب أمي و كانت تذعن له دون مقاومة ، كأن الأمر طبيعي ، لم أفهم وقتها لماذا لم تكن تدافع عن نفسها ، ولماذا كان صوته هو الأعلى في المنزل دائماً " هذا الإقتباس لا يبرز فقط العنف ، بل كيفية النظر اليه كأنه أمر مألوف ومقبول . واذا أتينا الى تحليل سوسيولوجي أعمق فنرى بأن هذا العنف الجسدي داخل الأسرة يرتبط بالعنف الإجتماعي الأكبر وهذا ما يتجلى في قول فردوس " كنت اراقب أمي وهي تتنحى أمام أبي كلما صرخ في وجهها أشعر انني سأكون مثلها يوما ، بلا قوة ، بلا حق في الكلام والإعتراض "تمثل حادثة الختان أيضاً جزأً أليماً من ذاكرة فردوس والتي كانت بمثابة أولى لحظات الوعي بجسدها كموضوع للإنتهاك .تقول فردوس وهي تسأل أمها بسذاجة طفولية إن كان فعلاً ذلك الرجل أبيها ، فتغضب أمها وتضربها وتأتي بإمرأة حاملة شفرة موس ويقطعن قطعة لحم من بين فخذيها .[٥٦] فمن الواضح هنا أن هذا الإجراء لا يمت بصلة إلى أي إجراء طبي عادي بل شبه إعلان رمزي عن نزع متعة الأنثى بحجة الطهارة والأخلاق ، هذا الطرح ليس غريباً عن كتابات نوال السعداوي التي دائماً موقفها كان واضحاً في مسألة ختان الإناث وهو الرفض التام وتربطها بمسألة السيطرة على جسد المرأة بإسم الشرف والتدين ، ففي كتابها *المرأة والجنس* تتناول السعداوي تجاربها الشخصية كطبيبة ، وتسلط الضوء على الأثر النفسي والجسدي لعملية الختان على الفتيات ،منتقدة التوطئ المجتمعي والطبي في إستمرار هذه الممارسة في بعض البلدان ، تذهب نوال السعداوي الى أن هناك فكرة شاعت خطأ منذ تأريخ بعيد أن المرأة ليست إلا آداة لإمتاع الرجل بما أنه سيدها ووعاء لأطفاله ، فأباحوا للمجتمع أن يستأصل من جسد المرأة ما يشاء ويهمل ما يشاء ، فيخيم الظلام على أعضاء المرأة التي لا تلعب دوراً في عملية الإنجاب ، فبالتأكيد لايريد المجتمع أن يشغلها عن الدور المرسوم لها .[٥٧] ، وفي مقابلة مرئية لها وهي تنتقد المجتمع المصري لإستمراره في هذه الممارسة تقول السعداوي بأنها تعتبر الختان إهانة للمرأة ، وترى بأن لا علاقة بين قطع عضو من جسم الإنسان و الأخلاق . بذلك تكون عملية الختان وسيلة أو سنة مرغوبة في الطبقات الفقيرة وترتبط بإرضاء الرجل إلى جانب إرتباطها بالنظافة ، فالبنت الصغيرة تستريح للعملية طالما إنها ترضي أهلها والناس وأيضاً لا ننسى بأنها مطلب رئيسي ضمن مؤهلات التي لن تقبل كزوجة بدونه ، لذلك من الملاحظ أن معظم من يتخذن قر ار هذا الإجراء هن الجدات والأمهات ، ومعظم من ينفذنه الديات الأناث ، ومن يكبلن أيدي الفتيات هن العمات والخالات ، وذلك لأنهن أصبحت لديهن إستعداد مبني ثقافياً من قبل المجتمع ، ومن ثم قد يكون ختان الأناث نتيجة للنظام الذكوري الذي يسعى إلى ترسيخ قيمه ومعارفه ومعتقداته الثقافية بوصفها معيار الذي تخضع له النساء تحت سيطرة الذكور. [٥٨] في مشهد آخر تتجلى فيه سمات نفاق وإزدواجية الأب وكيفية أخذه للدين كقناع ليبين نفسه رجلاً متديناً صالحاً لا تفارق لسانه عبارات الدينية ،ولا تفوته أي طقوس ظاهرة ، غير أن سلوكه الفعلي ينطوى عليه الظلم والإستبداد وقمع وتهميش لكيان المرأة ، حيث تقول فيردوس :" يضرب زوجته كل ليلة حتى تعض الأرض . وصباح كل جمعة يرتدي جلباباً نظيفاً ويذهب وليصلي الجمعة في الجامع ." [٥٩] و يبدو أن هذا التناقض والإنفصام بين مظهره وجوهره ،بين أقواله وأفعاله ، هوما إنتقده عبدالله القصيمي وعده من مظاهر التدين الزائف ، وإن هذا التدين مظهر يحتمي به ، لا جوهر يحتكم به ويمارسه .[٦٠] فالأب من هذا المنظور لا يمارس مبادئ العدل والرحمة ، وإنما يتخذ من التدين سلاحاً لإعادة إنتاج سلطته الذكورية داخل الإسرة .تصف فردوس لحظات خروج أبيها بعد صلاة الجمعة مع أمثاله و هم يتناقشون ما طرحه إمام الجامع ، وكيف أن القتل حرام ، والسرقة حرام ،وهتك الأعراض حرام ، ووسم البهائم حرام ،والضرب حرام ، والطاعة واجبة ، وكيف يبسملون ويحوقلون ويتمتمون ويبسبسون .[٦١] ويبدو أن الأب حفظ ولم يفهم ، فهو أكثر الناس هروباً من الله وتعاليمه وأكثر الناس ضجيجاً وتحدثاً عنه ، وهذا الكلام بالتأكيد يسد الفجوة بين التزمت الديني الذي يظهره الأب والذي من المفروض أن يرتقي به الى التدين الروحي الذي يزكي النفس ويهذبها وبين الممارسة الفعلية المتناقضة والمزدوجة ، وهذا الأب بالتأكيد يمثل امتداداً للسلطة الدينية الذكورية التي استبدلت الإلهة الأم بالإله الذكر المشرّع والمعاقب.مستحدماً الدين كغطاء للقهر كما فعلت المؤسسات القديمة.على ضوء ما سبق نرى بأن أزمة فردوس النفسية بدأت منذ طفولتها وتحديداً في علاقتها مع أبيها ،والذي يمكن القول بأنه كان الأكثر تأثيراً في تشكيل معالم شخصيتها النفسية و الاجتماعية ، والذي جعلها تبني فيما بعد أسس مختلة للعلاقة بين الرجل والمرأة ، ونتيجة لما تعرضت له فردوس من العنف والتهميش والقمع والقسوة من قبل أبيها و ما عانته من غيابه العاطفي وحضوره القوي بالعقاب والسيطرة ، بدأت فردوس تشكل تمثلات وصور نمطية سلبية للرجل في ذهنها ، لتربط الرجل بالقسوة والألم والجسد والخذلان ، وتم تهميش مفهوم الأمان لديها فمنزلها الذي كان من المفترض أن يكون فضاء آمن لها تحول إلى فضاء قمعي ، لذلك أصبحت لاتنظر إلى الرجل كشريك محتمل بل خصم يجب الحذر منه ، فأختلط لديها الحب بالسيطرة والخضوع ، والخضوع يذكرها بأبيها ، فبرغم غياب الأب في السنوات القادمة من حياتها ألا أن ظله حاضر في لاوعيها ، فنراها تقول بأنها عندما تقف أمام المرآة تحتقر نفسها وبالأخص أنفها المكور الذي يشبه أنف أبيها

ورغم أنه مات ، لكنها تراه حياً فيها .[٦٢] هذه الصورة الرمزية تحمل دلالة عميقة في الواقع ، لأن هذا التشابه الجسدي يتحول إلى رفض الذات ،للجسد ، للهوية أيضاً ، ولعل الأب هو بالفعل الظل[٦٣] الذي تكلم عنه كارل يونغ بأنه الجزء الغامض من الذات الذي يتشكل دون وعي يؤثر في علاقاتنا ونظرتنا للحياة ، ففي كل علاقة تدخلها فردوس في حياتها تعيد إنتاج الخوف القديم وتؤكد عدم وجودها بالأمان ، وهذا ما سنراه في الصفحات القادمة .

شخصية العم : تواطؤ القربى في إنتاج الخضوع

" لم يكن عمي صغيراً ، كان أكبر مني بسنين كثيرة . يسافر وحده إلى المصر ، ويذهب إلى الأزهر ويتعلم "[٦٤] فردوس تلك الطفلة التي عاشت في بيئة قاسية ، وجدت صورة مختلفة عن بقية الرجال في عمها ، هكذا قدمته نوال السعداوي ، شاباً متعلماً ، يسافر الى المصر ويدرس في الأزهر ، ويعود خلال الإجازات حاملاً في جعبته العلم والمعرفة .ويضع قلماً رصاصاً بين أصابع فردوس الصغيرة ويعلمها كتابة الحروف الأبجدية وقواعد اللغة البسيطة .كان هذا العم بمثابة نافذة مضيئة لفردوس تتأمل من خلالها عالم أوسع من ذلك الذي تعيش فيه ،عالم لايشبه بشيء الواقع القاسي والمضطهد الذي أجبرت عليه ، حين كان يزورها ترى منه نموذج مختلف من الرجال. كان يتحدث لها عن الأزهر والمصر وكأنه ينتمي إلى عالم آخر أكثر تحضراً و إتساعاً ، وحين تنتهي إجازته ويغادر تحزن فيردوس وتأمل في إجازة أخرى يعود فيها محملاً إليها حكايات جديدة وأحلام لم تعشها .علاقة فيردوس بعمها لم تتوقف عند مجرد زيارات عابرة ، فبعد وفاة والديها أصبحت فردوس تحت رعايته ، وكانت هذه النقلة صفحة جديدة في حياتها ،شهدت فردوس من عمها رعاية وإهتمام لم تعهده من قبل . كان يقرأ لها ، ويجلب لها كتب جديدة ، يعلمها ويفتح أمامها أبواب الفكر ، ويمنحها لحظات من الدفء من خلال لمسات من الحنان والحب ، شعرت فيردوس لأول مرة أنها نجت من ذلك الواقع المرير ، ولكن مع مرور الوقت بدأت تدرك أن هذا الإهتمام كان يحمل في طياته تناقضات . تقول فردوس :"لا أعرف أن جلبابي إنحصر إلا حينما أرى يد عمي تتحرك ببطئ من وراء الكتاب الذي يقرأه ، وتلمس ساقي ، ثم لا تلبث أن تصعد حذرة مرتعشة متلصصة "[٦٥] هذا المشهد يحمل دلالات نفسية معقدة ، فالعم الذي كان مصدر الأمان والتعلم والحماية ، يتحول إلى مستغل ويستخدم سلطته لفرض نفسه ، ويستغل جسدها البريء ويراها ساحة يستطيع إنتهاكها دون عقاب . وعلى ما يبدو أن الكتاب لم يكن سوى قناع يخفي به وجه الحقيقي ، فكيف للشخص الذي علمها الكتابة وأهداها المعرفة أن يكون ذاته الذي ينتهك حدودها الجسدية .وهنا تكمن المأساة ،فالكثير من الدراسات النفسية والإجتماعية تؤكد أن غالبية الإستغلال الجنسي للأطفال تحدث من قبل أشخاص مقربين منهم ،ويملكون سلطة أو نفوذاً عليهم ، وهذا القرب يجعل الطفل يثق بهم ، مما يخلق حالة من الإرتباك وتشوش عاطفي ، فالطفل بسبب إعتماده العاطفي والنفسي على هؤلاء المقربين ، يجد صعوبة في التمييز بين الحب والثقة وبين الإستغلال والأذى .[٦٦] وفي هذا السياق يشير سيغموند فرويد الى أن السنوات المبكرة من حياة الطفل ذات أهمية خاصة وذلك لأسباب عدة ، ففي هذه السنوات تزدهر النزعات الجنسية عند الفرد لأول مرة ، ولعل هذا الإزدهار يؤثر على مصيره في الرشد ، وذلك لأن (الأنا) لا يزال ضعيفاً فجاً، فالإنطباعات السلبية التي يختبرها الفرد في هذه المرحلة تكون أثرها فيه كأثر الصدمات ، وليس بوسع الأنا أن يقي نفسه من هذه الأعاصير الإنفعالية الا عن طريق الكبت . إذاً يكتسب الأنا في عهد الطفولة كل ما يمكن أن يهيؤه للإضطراب الوظيفي في المستقبل .[٦٧] اذاً تعيش الضحية بعد هذا الإستغلال الجسدي حالة من الإنكار والتباس نفسي ، فتكون غير قادرة على تحديد الفعل الذي تعرضت له جزء طبيعي من الحياة أم إعتداء يجب رفضه .يؤكد فرويد هذا الكلام في حديثه عن الإضطرابات النفسية عند النساء ، وبالإخص الهستيريا ، أن تلك الصدمات الجنسية المبكرة التي تتعرض لها الطفلة من محيطها الأسري أو أقاربها ،تجربة لا تُستوعب لحظتها من قبل الطفلة كفعل عدواني أو مشين ، بل تُسجل في الجسد وتكبت في اللاوعي ، فتظهر لاحقاً في هيئة أعراض جسدية ونفسية معقدة ، وقد وظف دراسته لحالات نسائية عديدة كيف أن المريضات الهستيريات كثيراً ماحملن في داخلهن رواسب اعتداءات جنسية حدثت في أعمار مبكرة ، ولكنها طمست في أعماق اللاشعور نتيجة لعدم تمكن الضحية من تسميتها أو التعبير عنها في حينها .[٦٨] وما اظهرته نوال السعداوي هو تجلٍ أدبي ونفسي بالغ النقاء لهذه النظرية الفرويدية ، حيث تسرد فردوس بلسان يرتجف وشهادة مخنوقة ، مستخدمة لغة حسية تتأرجح بين الإدراك والضياع ، وبين الحقيقة والإنكار ، فتقول : " كنت أرتجف ، وأحس من حيث لا أدري أن أصابع عمي الطويلة الكبيرة ستقترب مني بعد قليل ، وترفع اللحاف عني بحذر كبير ، وأن قبضته ستلامس وجهي وشفتي وأصابعه ستمشي فوق فخذي ببطء مرتجف لتصعد إلى الفوق ، شيء غريب لم أعرفه من قبل ، لأنه لم يحدث أبداً ، أ, لأنه كان يحدث على الدوام ،في مكان ما في جسدي لا أستطيع أن أحدده فكأنه لم يعد جزءاً مني" .[٦٩] تتحدث الضحية هنا عن فعل يحدث ولا يحدث ، حاضر و غائب ، مشهد تجريدي للتجربة الحسية الملتبسة البحتة ، وهذا التناقض يعكس ما أشار اليه فرويد بأنه نتيجة مباشرة للكبت ، إذ يتم خلع التجربة من الوعي لصعوبة معالجتها عقلياً و إنفعالياً ، ولكن تبقى نشطة كطاقة مشحونة تعاد تفعليها ل على شكل أعراض و إضطرابات

فيما بعد . وفي عبارة :" فكأنه لم يعد جزءاً مني "، تمثل بشكل واضح حالة الإنفصال النفسي الجسدي الذي تحدث عنه فرويد بوصفه سلوكاً وقائياً تتبعه النفس الطفولية في مواجهة الصدمة ، الجسد يصبح غريباً عنها ، وهذه نتيجة لإغتصاب النفسي الصامت الذي عجزت عن فهمه أو الدفاع عنه. وفي موضعٍ آخر تقول فردوس: " تحت اللحاف لأيام ، أرهف السمع لوقع قدميه ، وأكتم أنفاسي ، وأتظاهر بالنوم ، وأنتظر أصابعه لتأتي ، لكنها لا تأتي ." [٧٠] أصبحت فردوس في حالة تأهب دائم ، تترقب يد عمها ، وهي تعلم ما سيحدث ولكن تعلم ايضاً أنها لن تستطيع منعه ،و حالة انتظار خطواته و أصابع عمها و اللحاف جميعها تفاصيل حسية تشبه تماماً ما وصفه فرويد ب " التوتر العصابي " عندما تعيش الضحية حالة من التأهب النفسي والجسدي المستمر ، وهي حالة تكرر فيما بعد في حياتها البالغة على شكل نوبات قلق مزمنة ، أو حتى رهاب جنسي بالتالي تخلق إضطرابات اجتماعية .[٧١] ونلاحظ ايضاً أزمة اللغة عندما تعبر فردوس عن الحدث بأنها لاتستطيع تحديده ولا تعرفه ، فالضحية لاتملك المفردات الكافية لتوصيفه ، مثلما تحدث فرويد عن نساء فقدن القدرة على الكلام أو حتى الحركة بسبب أحداث تعرضن لها ولم يعترفن بها لعدم وجود أدوات عقلية ولغوية التي تتيح لهن فهم ما جرى ، فتقع التجربة في خانة عدم التسمية و تُقبر في اللاوعي ، ففردوس تجسد هذه الضجية التي صمتت طويلاً وفقدت صلتها بجسدها ، فخرج منها الصوت فقط في لحظة الإعتراف أمام الطبيبة في السجن .تكشف تجربة فردوس _كما سردتها نوال السعداوي _ عن حقيقة أن التحرش الجنسي بلأطفال ، خصوصاً من داخل الأسرة ، ليس مجرد حادثة عابرة ، بل هو شرخ نفسي يعيد تشكيل الذات من الداخل . ومن خلال الرواية ، تتقاطع الأدب مع التحليل النفسي الفرويدي في إثبات أن الطفلة التي لاتملك صوتاً آنذاك، فإن جسدها تختزن الحقيقة ،و ستنطق _ وإن بعد حين_ بلسان الجرح ، ووعي متأخر بثقل ما جرى . ويأتي طرح السعداوي بوصفها إعادة بعث للحقيقة المسكوت عنها ، وجعلت من صوت فردوس سلاحاً ، ومن كبتها إعترافاً ، ومن جرحها خطاباً ، والتحليل الفرويدي حين يقرأ على ضوء التجربة الأدبية لفردوس ، يصبح أكثر من مجرد نظرية في علم النفس ، بل أداة لقراءة التاريخ الشخصي للمرأة المعنفة ،وإن الطفلة التي عجزت عن الفهم والإستيعاب تحمل في جسدها أرشيفاً من الظلم والإنتهاك ، كقنبلة موقوته تنتظر فقط لحظة نطق لتعود وتبوح .ظلت فردوس تكتم في أعماقها صرخات لم يُسمح لها بالخروج، بينما ظل العم يمارس حياته الطبيعية كأن شيئاً لم يكن . وتزوج العم ، ولم يكن زواجه تحولاً اجتماعياً من شاب أعزب الى رجل متزوج ، بل كان أيضاً إنتقالاً من سلطة جسدية صامتة إلى سلطة أسرية شرعية ، وتمثل زواج العم في الرواية نقطة مفصلية في تحول السلطة الأبوية من الذكورة الفردية الى الذكورة المؤسسية ، أي الى نظام قمعي مركب يتواطأ فيه الذكر والأنثى معاً ضد المرأة الضعيفة داخل السرد . تصف فردوس زوجة عمها بأنها إمرأة قصيرة ، بدينة ، ثقيلة الحركة ، خالية من الرقة ، تمشي ببطء ، وتحمل ملامح القسوة والخمول ، ويغلب على صوتها الجفاف والحدة .[٧٢] هذا الوصف ليست فقط رصد للملامح النفسية والجسدية للزوجة بل توحي بسلطة خفية ،قسوة مبطنة والقدرة على السيطرة ، وإن أتينا الى تحليل أعمق نرى تمثيل للأنثى المتماهية مع السلطة الذكورة والمؤيدة لها ، في مقابل انثى أخرى :(فردوس) مسحوقة تحت وطاة هذا التحالف ، فلا تعجب في الأمر إذ كثيراً ما نرى أن هناك نساء رغم كونهن جزء من بنية القهر والقمع ، الا أنهن يختارن طوعاً أن يلعبن دور الحارس لا الضحية . فالزوجة هنا لم تكن يوماً طَرَفاً مدافعاً عن فردوس ، بل كانت تشارك العم نظرة السلطة الطبقية والتمييزية ، فتزدري فردوس ، وتعدها خادمة زائدة ،تزج بها في زواج إجباري لاحقاً كما سنرى ، بذريعة الإقتصاد وضيق الحال .تُدرك فردوس بحس الأنثى المهمشة ، طبيعة العلاقة بين العم وزوجته ، فهو لايرفع صوته عليها ، ولا يضربها ، ويتعامل معها بأدب جامد يخلو من الإحترام الحقيقي ، أدب يرتكز على الخوف أكثر من كونه مودة ، لأنها كما تقول فردوس من طبقة أعلى ، وهذا الكلام إن دل على شيء دل على أن السلطة الذكورية ليست جامدة بل تتغير حسب موقع التراتبية الإجتماعية فالعم المستغل المتسلط أصبح الآن هو الطرف الضعيف وهذه السطوة ناتجة عن موقعها الطبقي تمكنها من إصدار الأحكام وإعادة إنتاج البنية الذكورية عبر الأدوات الناعمة ، الصمت ، الإقصاء ، ثم تزويج فردوس لاحقاً من رجل مسن دون العودة لرغبتها ، وهذا التحول في السلطة يعكس ما اشار اليه عالم الاجتماع **بياربورديو** الى ان الرجال الذين يعانون من فقدان السلطة في مجال عام يعوضون هذا الفقدان عبر فرض سيطرتهم على الفئات الاضعف. [٧٣] هذا ما حدث مع العم ، عندما فقد هيمنته أمام زوجته ، وجد الحل الوحيد إعادة إنتاجه من خلال محاولة للتخلص من فردوس بإعتباره عبئاً إقتصادياً أكثر منها كائناً بشرياً يملك الإرادة ، فأصبحت فردوس في نظره مجرد حمولة زائدة لا تضيف الى دخل الأسرة شيئاً بل تستهلك الطعام والمساحة والجهد ، فيجب التخلص منها ، ومن ثم يصبح الشيخ محمود _الرجل المسن الذي يفوقها عمراً وتجربة_ الصفقة الرابحة والفرصة المثالية وذلك فقط لأنه يمتلك معاشاً وأثاثاً ومكانة دينية وهو _بالمقياس الأبوي _ أكثر مما تستحقه. ولكن هذا التبرير الإقتصادي ينكشف خلفه منطق رمزي أعمق ، يعيد إنتاج ما سماه بورديو ب رأس المال الرمزي الذكوري ، حيث لاتقاس المرأة بقيمتها الإنسانية بل بموقعها ضمن شبكة العلاقات الذكورية. [٧٤] فالشيخ محمود بصفته شيخاً معروفاً ، لن يكون مجرد زوجاً بل سلطة اقتصادية ورمزية ، تمنح العم مكسباً رمزياً و مادياً إضافياً يرفع موقعه داخل مجاله

الإجتماعي ، وفردوس هنا ممحية من المعادلة ومجرد وسيطة في عملية التبادل ، وفي هذا التقديم الفج ، تتجلى بوضوح مفاهيم كيفية إستثمار الجسد الإنثوي كآداة لتقليل العبء المالي وتحقيق منافع طبقية داخل البنية الأسرية ، وهذا نوع اخر من السيطرة ، سيطرة لاتمارس بالقوة بل بالعرف والقبول والشرعية المجتمع ، حيث تقبل الضحية _أو يفرض عليها القبول _ بأن تكون أداة في خدمة هذا النظام الذي لا يساءل ، وتصبح جسدها الرأسمال الوحيد الذي يتاح لمثل فردوس أن تدفعه ، دون حق في النقاش و المعارضة ، ومهما برروا الفعل تحت ذريعة الإستقرار المادي ألا انه لا يختلف عن أي صفقة بيع ، حيث تنقل السلعة من يد الوصي إلى يد الزبون الذي بأمكانه دفع الثمن . فالرواية لا تظهر فقط كيف يتم قمع صوت فردوس ، بل تظهر كيفية إدارة مصيرها بعيداً عنها ، ضمن مشاهد تناقش فيه حياتها ، غرفتها، أكلها ، زوجها ، مستقبلها ، كل تفاصيل وجودها ، دون السؤال عن رغبتها ، وبهذا ، فأن تمثيل العم لا يكتمل فقط كرمز للسلطة الجنسية أو العنف الرمزي ، بل أيضاً وكيل عن النظام الأبوي الذي يعيد تدوير النساء في سوق الزواج كحلول إقتصادية ، في حين تسلب منهن الوكالة والكلمة الرغبة . وهكذا ينتقل النص الأدبي من وصف واقع فردوس إلى تفكيك آليات هذا الواقع ، ويظهر تزويجها لم يكن خياراً بل نتيجة لسلسة من التمثلات الذكورية المتواطئة : عم يمارس السلطة ، زوجة تعيد إنتاجها . وشيخ يتلقاها بوصفها صفقة مربحة ، ومجتمع يصمت لأن كل هذا يبدو له طبيعياً .

شخصية الزوج: قيد بإسم الشرعية

بعد ما مورست على فردوس أشكال مختلفة من الظلم والقمع تحت قناع الرعاية والقرابة ، تنتقل فردوس الى سلطة أخرى أكثر فجاجة ، وأكثر عدواناً ، وهي سلطة الزوج. ولم يكن هناك إختلاف بين السلطتين ، فبينما إستتر العم ظلمه برداء الفضيلة ، إتخذ الزوج من الشرعية الإجتماعية غطاءً للعنف المعلن ، فأنتقلت فردوس من ظلام الى ظلام أشد كثافة ، حيث تجلى القهر في أكثر صوره تجريداً : الجسد والرغبة ، والكرامة .في إحدى الحوادث تقول فردوس: "في مرة أخرى ضربني بعصاة غليظة حتى نزف الدم من جسدي ." [٧٥] وفي مشهد آخر ، عندما تمارس عليه فردوس رفضاً صامتاً أو عدم خضوع ، ينهال عليها ضرباً بكعب حذاء حتى تتورم وجهها وجسدها. [٧٦] كنوع من التأديب ، ولكن إذا تعمقنا أكثر نرى بأن هذا العنف الجسدي لا ينبع فقط من رغبته في التأديب أو غضب لحظي ، بل من عجز داخلي عميق . فهو رجل يكبرها سناً ، و يوصف بأنه قبيح الجسد ، ضعيف ، عاجز ، يعيش حالة من نقص وجودي ، بالتالي يحاول تعويض ذلك النقص عبر ممارسة السلطة على جسد إمرأة صغيرة لا تمتلك البدائل ، ويؤكد هرميته في علاقة غير متكافئة . هذا النمط من العنف هو لغة القامع الذي يشعر بالدونية ، ولا يقبل بالرفض ، ويعتبر الضرب حقه الطبيعي ، تماماً كما أخبرها عمها سابقاً عندما التجأت اليه بأن " كل الأزواج يضربون زوجاتهم ." [٧٧]، وهذا في نفسه تكريس إجتماعي لفكرة أن الجسد الأنثوي ليس ملكاً لصاحبته ، بل يجب أن يكون خاضعاً للتأديب الذكوري متى رأى الرجل ذلك مناسباً . وحين نحلل هذا الإعتقاد بمفهوم العنف الرمزي عند بيير بورديو ، نجد أن القهر الذي تمارسه السلطة الذكورية يتم ترسيخه عبر قبول المرأة به كأمر طبيعي ، وليس إعتداء وإنهن منفذات رمزياً بالخنوع والكتمان ، وهذا ما يفسر صمت فردوس في كثير من المواقف ، ومقاوماتها المحدودة ، لأنها رسخ في عقلها من طفولتها بأن ما تتعرض له لا يسمى ظلماً.[٧٨] ثم نأتي لشيء لا يشار اليه مباشرة في الرواية ولكن السرد يفضحه ببلاغة سردية عارية من المجاز وهي كلمة الإغتصاب ، الوجه الأكثر قسوة للعنف ، كوابيس فردوس داخل فراش الزوجية ، تقول فردوس : "تركته بلا إرادة ولا مقاومة ولا حياة ، كأنه هو جسد ميت. " [٧٩] ليس جسد الزوج بل جسدها ، في كل مرة تقرر أن تمحي جسدها من الوجود ، لأن مقاومتها ، نفورها من ملامحه ، لا تعني شيئاً أمام سطوته الشرعية الإجتماعية التي لا تمنحها حق في الرفض فقط بل و تجلب لها مزيداً من القهر والضرب أيضاً . ما أرادت نوال السعداوي أن تفعله في هذا المشهد هو كسر الصمت العربي الطويل حول هذا النوع من العنف ، العنف الذي يمارس بإسم الدين والرجولة والحب ، ويشرعن له من قبل الجميع . تقول **سيمون دي بوفوار** بأن افظع أشكال القهر تلك التي تمارس في إطار علاقة يفترض أنها مبنية على الحنان .[٨٠] وهذا ما أرادت نوال السعداوي فضحه . ومرة أخرى السعداوي تسلط الضوء على موضوع آخر لا يقل أهمية عن المواضيع الأخرى وهي التبعية الإقتصادية ،أو العنف الإقتصادي كما هو شائع ، وهي إستخدام الزوج سلطته أما ببخله على زوجته أو حرمانها من الموارد المالية أو يقيد وصولها إليها .[٨١]وهي ليست مجرد واقع إجتماعي بل هي آلية استراتيجية للهيمنة الذكورية في المجتمعات الأبوية ، هدفها تحويل النساء الى كائنات معلقة القرار ،وإضعاف قدرتها على الإستقلال و إتخاذ قرارات تخص حياتهاو تقبل كل شيء من أجل الحصول على أبسط حقوقها وهي البقاء، بذلك ترتكز التبعية على الخضوع والطاعة .[٨٢] وهذا ما فعله الشيخ محمود بفردوس حيث تشير الى أنه يراقبها طوال النهار والليل :" إذ ما وضعت بيدي قليلاً على الملعقة وأنا آخذ قطعة سمن للطبخ ، صاح ونبهني إلى أن علبة السمن تتناقص بسرعة أكثر من اللازم ، وإذ ما جاء الزبال ، فتش صفيحة القمامة قبل أن يخرجها له . وفي مرة وجد في صفيحة القمامة بقايا طعام ، فأخذ يصيح بصوت عال سمعه الجيران . ثم بدأ يضربني بسبب وبغير سبب "[٨٣] وهذه السطور التي تبدو بسيطة ، يكشف عن بنية نفسية وسلطوية عميقة ، فالزوج لا يكتفي

بأن يخضع جسد زوجته ، بل يقيدها في أبسط حقوقها الحياتية ، فحين تضع فردوس يدها على علبة السمن ، يراقبها ، يعترض ، ويتهمها بالإسراف ، وهذا الحرص ليس نابعاً من تبيعة إقتصادية حريصة على التوفير بل من نزعة تسلطية خالصة ، هدفها الدائم هو تذكير فردوس بوضعها المتدني ، وتعزيز شعورها بالضعف وقلة الحيلة ، بل خلق نوع من الإمتنان لديها لكونها لاتزال تعيش تحت سقف ، ولو كان سقفاً بائساً ، وهذا يلامس جوهر العنف الإقتصادي الذي يمارسة الأنظمة الأبوية ضد المرأة ، فالزوج لا يكتفي بتقييد فردوس مادياً بل يستخدم ذلك التقييد كوسيلة لفرض التبعية مطلقة ، يجعل من حرمانها أداة لإذلالها و ترويضها ، فيقلب المعادلة ، ليست فقط تحت رحمته بل يجب عليها أن تشكره لأنه يسمح لها بالبقاء في هذا الجحيم الذي يسميه زواجاً ، ويتجلى بوضوح هذا المنطق في المشهد الذي ترويه فردوس حين هربت الى بيت عمها بعد تعرضها للضرب المبرح ، ولم تجد هناك ملاذاً أو حتى لقمة تسد بها جوعها ، فعادت إلى زوجها مضطرة ، وهناك بدلاً من أن يرحم جوعها ، قال لها بكل إزدراء : " ألم يحتمل عمك أن يطعمك بضعة أيام ؟ هل عرفت الان أنني أنا الوحيد الذي أحتملك ؟ وأنا الوحيد الذي أطعمك ؟ "[٨٤] في هذا القول يتجسد الإستعباد الرمزي الذي يمارسه الزوج ، حيث لا يراها سوى جسد تابع ، هذا الأمتلاك الجسدي والإقتصادي الذي يمارسه الزوج ، ليس سوى أقصى درجات التسلط الذكوري ، فليس ثمة عنف أقسى من أن تحرم المرأة الطعام والكرامة ، ثم تجبرعلى شكر من يحرمها ، إن سلوك الشيخ محمود ليس سوى تطبيق معاصر للقوانين والتشريعات القديمة التي منحت الرجل حق تأديب المرأة وتقيد حركتها. مما حول الزواج إلى عقد ملكية وجعل الهنف ممارسة شرعية.وكل هذا العنف الجسدي ، والجنسي ، والإقتصادي ، ينعكس أخيراً في العنف النفسي، الذي يترك فردوس ، منهارة ، منحطمة ، فاقدة الثقة في كل شيء ، حتى ذاتها ، وبذلك أصبحت فردوس منهكة نفسياً ، بعد سنوات من الخضوع و الظلم ، ويصبح صوتها مبتوراً لا تستطيع الدفاع عن نفسها لإنها ببساطة تعتقد بأنها لا تستحق . وختاماً ، فإن شخصية الزوج تمثل في الرواية تركيب كامل للسلطة الذكورية ، تلك السلطة التي لا تحتاج الى تبرير ، لإنها مؤسسة شرعية مطلقة ، لا مسائلة، ولا محاسبة ، وما أرادت السعداوي أن تقوله من خلال هذا الرجل ليس إدانة للرجل العنيف بعينه ، بل إدانة النظام بأكمله الذي تتجلى فيه السلطة الأبوية عبر بنى متعددة ، لا تقتصر على النوع الإجتماعي ، أو العمر ، أو التعليم بل تشمل كذلك الإقتصاد ، في إطار ما يمكن تسميته بهرمية الطاعة المتقاطعة ، في خطاب السعداوي الزوج ليس خصماً فقط ، تعبير عن تلك البنية المتكاملة من السيطرة الأبوية التي تمارس على المرأة ، و تجمل تحت مسميات الطاعة ، الإستقرار ، الحياء .

شخصية القوّاد بيومي : العنف الرمزي والإستغلال :

بعد إستعراض السعداوي لنا بوصفها الزوج أداة من أدوات السلطة الأبوية المقنّعة بالشرعية ، تأتي إلى طور آخر من أطوار القهر في رواية إمرأة عند نقطة الصفر ، حيث يخرج القمع من عباءة الدين والزواج ، ويتجسد في شخص ، وهو القواد بيومي ، الذي يمثل البنية السوقية للجنس ،بوصفه سُلعة تباع وتشترى . لكن بيومي لا يظهر رأساً كقواد ، بل يتسلل إلى نفس فردوس من باب الأمان والطمأنينة ، من خلال تقديم المأوى والطعام ، في صورة تستدرج الشرخ القديم في وجدان فردوس ، نقص احنان والعاطفة التي فقدتها عند أبيها ، ففي اللحظات الاولى عندما قابلت بيومي في المقهى بعد هروبها من زواجها الكارثي ، أخذ بيومي يسألها بحنان عن إسمها وعن ما جرى لوجها و جوعها وعطشها ، فتقول فردوس : " صوته كان له نبرة منخفضة فيها بحة خفيفية ، ذكرتني بصوت أبي حين كان يسألني : هل أنتي جائعة ؟ بعد أن يأكل ، وبعد أن يضرب أمي ويهدأ. ولأول مرة أحس أن أبي كان رجلاً طيباً ، وأنني أفتقده"[٨٥] فالتشبيه هنا يفضح البنية النفسية التي تعيشها فردوس عندما ترى في كل رجل ظلاً لذلك الأب الذي غرس فيها الطاعة والخضوع وجعلتها ضمآناً دائماً للإهتمام .تكتب سعداوي هذه الشخصية بحرفية شديدة ، فَتُظهر بيومي في البداية كمنقذ ، و معين ، ورجل يحمل بذور الطيبة ، لكنه سرعان ما يتحول بهدوء مرعب وبشكل تدريجي ، الى من يستغل الجسد ويصادره إقتصادياً باسم الحماية والطعام ، هذا الأمر لا يعد غريباً إذ أن هذا الإستغلال يعاد إنتاجه ضمن سلسلة طويلة من الممارسات الإجتماعية التي جعلت من المرأة سلعة على مرّ العصور . وكان التركيز دوماً على جسدها وجمالها و مظهرها الخارجي بدلاً من تزكية عقلها وفكرها . وقد أشارت **فاطمة المرنيسي** في *شهرزاد ترحل الى الغرب* إلى أن من العنف الخفي أن يتم تذكير النساء دوماً بمظهرن الخارجي ، والذي يزعزع توازنهن الداخلي ، فيصبحن في مصاف الأشياء المعروضة .[٨٦] وهذا ما يظهر في الرواية حين لا ينظر الى فردوس إلا كجسد إنثوي جميل ،لا كإنسانة تحمل شهادة ثانوية ولا عقلاً يريد العمل و الإستقرار .فحين تفاجئ فردوس بيومي وتقول بأنها حاصلة على شهادة ثانوية وتريد العمل والإستقلال بنفسها ولا تريد لأن يتحدث الناس عنها بسوء كونها تعيش مع أحد غريب دون وثاق رسمي بينهم ، يرد عليها بإستهزاء : " ماذا أفعل هل أخلق لك عملاً من السماء ."[٨٧] وعندما يرى إصرارها على الموضوع ، من هنا يبدأ شعوره بالتهديد فينتفض واقفاً و يصفعها وينعتها بأسوء الألقاب ، فيفصح عن فلسفة راسخة في العقلية الأبوية التقليدية : المرأة لا تعمل ، لا تستقل ، بل تبقى رهينة الرجل الذي يطعمها مقابل الجسد،

وهذا الخطاب ممنهج ، لأن المجتمعات التقليدية _كما تشير العديد من الدراسات _ كثيراً ما ترى في تعليم النساء خطراً على النظلم الذكوري ، إذ تصبح المرأة حين تتعلم و تعمل و تستقل أقل قابلية للطاعة و الخضوع . وقد لخص المفكر المغربي **عبدالله العروي** هذه الإشكالية حين قال بأن حرمان المرأة من التعلم أشبه بسلب نظرها ، ويرى أن عمى الجهالة أشد ضرراً من عمى الحدس .[٨٨] لإن الجهل في نهاية الأمر يجعلها تابعة ، ويدفعها الى الخضوع والتسليم .وما أن أصبحت المرأة في نظر المجتمع "شيئاً" ، حتى يتحول الشيء إلى سلعة ، تُباع و تُشترى. فعندما يدرك بيومي أنه على وشك فقدان سيطرته عليها ،يظهر وجه الحقيقي ، يبدأ بضربها و إهانتها ، ويجعلها قابلة للتأجير و يبيعها لمن هب ودب . نقرأ في الرواية :" أصبح يغلق عليَّ باب الشقة قبل أن يخرج،وأصبحت أنام على الأرض في حجرة الأخرى ، ويأتي منتصف الليل ، يشد الغطاء , يصفعني ويرقد فوقي ، لم أكن أفتح عيني، وأترك جسدي تحت جسده بغيرحركة ، ولارغبة ،لا لذة زلا ألم ولا أي شيء، جسد ميت لا حياة فيه ، كقطعة من الخشب. "[٨٩]وفي هذا اللحظة تتلاشى عند فردوس فكرة المأوى ، ويتحول جسدها الى مورد إقتصادي . وقد عبر **عبدالله القصيمي** عن هذا الموضوع في قوله أن الرجل في المجتمعات الأبوية لا يرى في المرأة كياناً حراً ، بل يظن أنه يملك السلطة أن يبيعها ، يشتريها و يهبها ، ويستوهبها ، ويستمتع بها كما يشاء ، سواء بالزنا القهري أو الرضائي ، في صور لا يحصى من الإرغام.[٩٠] وبيومي تجسد مثالي لهذا القول ، ليس لأنه فرد منحرف بل بوصفه نموذجاً لرجل يتعامل مع المرأة كما يتعامل مع كراسي مقهاه ، لا رأي ، لا حق ، لا حضور .وفي النهاية تمثل شخصية بيومي في الرواية ذروة انكشاف الهيمنة الذكورية ، بصيغتها السوقية ، رجل يمنحها كسرة خبز مقابل شرفها ، ويضربها إن أرادت أن تكون شيئاً آخر وما أرادت لسعداوي أن تقوله بأن الإغتصاب لا يحدث فقط في السرير أو البيت، بل في الشارع ، والعمل ، والمقهى ، وفي كل مكان يفرض فيه على المرأة التنازل من أجل لقمة العيش .

شخصية إبراهيم :الحبيب المخذل

لم تكن تعرف فرودس أن جلوسها على أحد مقاعد الشركة بعد إنتهاء دوامها سيفتح لها باباً على حياة مؤقتة ، كان لقاؤها به محض صدفة ، حلم وردي ، أو بالأحرى ضربة قدر ناعمة ، حين إقترب منها إبراهيم لأول مرة ، بدا لها مختلفاً عن سائر الرجال الذين عبروا محطات حياتها ، فحينما كانت فردوس جالسة وحدها ، كان يراها رغم الظلمة ، وحين إقترب و رأها تبكي جلس بجوارها وأمسك يدها و واساها ، بدا صوتها بين يديه رقيقاً ، ودموعها غير مألوفة ، وكأن شيئاً من قلبها إنزلق إليه دون جدوى.[٩١] برغم من بساطة هذا اللقاء ، فلم يكن إلا مدخلاً لما يصفه **إريك فروم** ،بأن الإنسان حين يكون وسط قلق وجوده ، وعجزه أمام فكرة الموت ، و ضغوط الحياة المادية ، والإنشغال بالعمل أو الدراسة ، تكون فكرة الحب بالنسبة اليه ملاذاً داخلياً ووسيلة للهروب المؤقت من مواجهة الحقائق القاسية .[٩٢] وقد كان إبراهيم ذلك المأوى المؤقت من ماضٍ مثقل ، وإجابة عن هويتها التي لم يجب عنه أحد أبداً ، كما يقول فروم في موضع آخر ،في الحب يشعر الإنسان أنه لم يعد وحده ، بل هناك من يحالفه في معركته ضد العالم .[٩٣] وهذا ما عبرت عنه فردوس بجملتها المتوهجة : اتسع العالم أمام عيني ، توهجت الشمس ، تألق كل شيء من حولي .[٩٤] لم يكن إبراهيم مجرد رجل يحسن فن الإصغاء بالنسبة لفردوس ، أو مجرد شخص تريح رأسها الثقيل بالفوضى على كتفيه مطمئنة ، بل كان صورة لكل ما حلمت به ولم تنلها من قبل: رمزاً يرفع صوته من أجل العدالة ، يتحدث عن الفوارق الطبقية ويدعو الى المساواة ، يهاجم السلطة ، ويدافع عن العمال. وهو أيضا رأى فيها صوتاً وعقلاً ، لا جسداً يُستغل أويُباع . كان ينصت لها ، ويسألها عن رأيها و يحترمها ، ويبوح لها دائماً بأنه معها فقط يشعر بالأمان ، وتلك كانت المرة الأولى التي شعرت فيها فردوس بأنها مرغوبة لذاتها ، لا لجسدها . في تحليل أعمق لتعلق فردوس بإبراهيم ، نشير الى رأي **سيمون دي بوفوار** حيث تقول بأن أغلبية المحللون النفسيون يدعون عن طيب خاطر أن المرأة تلاحق في حبيبها صورة أبيها ، غير أن فردوس التي لم ترى من أبيها غير الإهمال و الظلم و المعاناة ، لم تبحث عن صورته بل عن النسخة التي تمنت يكون عليه ، كانت تبحث عن الأب المتفهم ، الحنون ، الحامي ، فأسقطت تلك الأماني في إبراهيم ، أعادت إحياء أبيها فيه بالطريقة التي أرادته أن يكون .[٩٥] لهذا باحت له بكل شيء :"حكيت له طفولتي وأحلامي ، وبحت له حتى عن تلك الأحساسي التي أخفيتها عن نفسي ، وأصبحت خفيفة كالريشة .[٩٦]ولكن ذلك التوهج لم يدم طويلاً . خلال أيام سمعت الموظفات يهنئن إبراهيم على خطبته من إبنة رئيس مجلس الإدارة . وأصبح العالم الذي إتسع يضيق فجأة الى حد الإختناق . تحدثت فردوس عن المها :"لم أعرف في حياتي ألماً كهذا الألم .حين كنت مومساً كان الألم أقل حدة ،ألماً وهمياً أكثر مما هو ألم حقيقي." [٩٧] من هنا تنهار الأساطير ، الحب ، الإحترام ، الشراكة ، كلها تتبخر حين تكشف الرجل الذي سلمت نفسها اليه بغير أسلحة وبغير دفاع ، الرجل الذي وهبته نفسها و عقلها و جهدها دون مقابل ، لم يكن مختلفاً بل أكثر خبثاً لأنه مثل معها دور المنقذ ، لكنه سقط مثل سابقيه . وصلت فردوس الى حالة من الخذلان حيث تقول بأنها تخلصت من آخر قطرة قداسة في دمها، وأدركت أن كل النساء مخدوعات ، والرجال يفرضون عليهن الخديعة ، ثم يعاقبونهن لأنهن خدعن.[٩٨] وبحسب **فروم** ، الحب الذ ي يكون الإنسان متوقاً اليه و

لإيجاده ، عندما يفشل فيه ، قد يصل الى الجنون وفقدان الذات .[٩٩] ويبدو أن هذا ما وصلت اليه فردوس. وحتى حين عاد إبراهيم بعد أربع سنوات من زواجه ، لم يعد حاملاً للإعتذار أو الندم ، بل جاء ليطلب جسدها ،كأن شيئاً لم يكن ، وهنا أدركت فردوس الحقيقة المرة أنه لم يحبها قط ، بل أحب أن يأتيها كل ليلة لأنه لم يكن يدفع شيئاً .من هنا أصبحت فردوس تحمل ضغينة أمام الرجال جميعاً و فقدت آخر خيط لحياة سعيدة و آمنة ، لإستقرار ،فتقول : " أصبحت واعية بأنني أكره الرجال ، خشيت أن أبوح بهذا السر سنين طويلة . وأكثر ما كنت أكره ذلك الرجل الذي كان يحاول أن يعظني و ينتشلني مما أنا فيه ."[١٠٠] ولأن السعداوي لا تكتب شخصياتها عبثاً ، فإن إبراهيم لا يمثل خيانة فردية ، بل خيانة نسق ، وأرادت من خلاله أن تقول بأن حتى أكثر الرجال وعياً يمكن أن يعيد إنتاج القهر بصورة أنعم ، وبكلمات أجمل ، وكم نرى مثالاً لتجربة الحب عند فردوس في حياتته الواقع ، حتى مع أكثر النساء عفة و طهارة ، قد نسميه حباً فاشلاً لكنه بلا شك شكل من أشكال القهر ، إبراهيم ليس فقط جرح ، بل انه أنهى آخر خيط بين الحب وفردوس ، بين الجسد والمعنى . لم تكره فردوس لأنه خانها ، بل لأنها صدقت أنه لن يفعل .

شخصية مرزوق :الذكورة التاجرة

بعد الخيبة العاطفية التي خلفها إبراهيم ، في مرحلتها القادمة من حياتها، تغلق فردوس الباب على كل وهم سابق ، لتقع مباشرة في قبضة الحقيقة العارية من كل زيف. يدخل مرزوق حياتها دون أي وعود كاذبة أو مشاعر مضللة ، فقط وجهاً مكشوفاً للسلطة ، بلا أقنعة ، بلا تودد. تقول فردوس: "أصر على أن يشاركني أرباحي ،وقال لي :لكل مومس قواد يحميها من القواديين و رجال البوليس، وأنا الذي سأحميك ."[١٠١] بهذا المنطق يحمل مرزوق كما يدعي مسؤلية حماية فردوس على عاتقه ، لكنه لا يفعل سوى إعادة أنتاج المنظومة ذاتها التي لطالما قمعت فردوس ، فالحماية التي يدعيها ليست سوى غطاءً آخر للسيطرة والإستغلال ، أي منطق الحماية الأبوية الزائفة ، وهو يصر في حديثه على أن المرأة لا تستطيع حماية نفسها ، قائلاً : " لاتوجد امرأة فوق الأرض تحمي نفسها بنفسها ." [١٠٢]هذا الإدعاء هو ما تُفككه **سيمون دي بوفوار** في *الجنس الآخر* ، حين تؤكد أن المومسات، رغم إختلاف دوافع دخولهن لهذا المجال، فإن استمراريتهن فيه غالباً ما تُدار من قبل رجل أو شبكة رجال ، بذريعة الحماية ، بينما الحقيقة أن هؤلاء النساء يتعرضن في الغالب لأبشع أشكال الإضطهاد الجنسي ، والإقتصادي ، والنفسي من قبلهم ، ناهيك عن نزوات الزبائن .[١٠٣]مرزوق ليس مجرد فرداً يمارس العنف، بل هو يخضع جسد المرأة لآليات السوق نفسها التي تخضع لها المصانع في الأنظمة الطبقية ، يقول بكل صراحة : " أنا رجل أعمال ، أجساد النساء هي رأسمالي ."[١٠٤] هنا تتجلى فلسفة السوق الذكوري ، حيث يُصبح الجسد الأنثوي سلعة قابلة للتفاوض والتسعير ، ويتحول الجسد الى منتج يومي يجب الحفاظ على إنتاجيته ،وهنا تتحول فردوس فعلياً إلى سلعة بالمعنى الاقتصادي الذي نشأ مع ظهور الملكية الخاصة تاريخياً،حيث أصبح حسد المرأة جزءاً من رأس المال القابل للتداول والبيع. كما يتبين من الشبكة التي يديرها مرزوق الذي لديه أصدقاء من مختلف المهن ،طبيب يعالج حالات حمل المومسات ،شرطي يحميه من هجمات الشرطة ، رجل قانون يعرفه ببنود القانون التي تحميه ، و يطوّع القانون لتبرئة أي مومس تُحبس ، كي لا تتعطل عن عملها و إنتاجيتها .[١٠٥]مرزوق لا يضرب فقط ، بل يُحاصر . سلطة ليست عبارة عن عنف جسدي فقط بل منظومة تحكم ، تطوق جسد فردوس بقوانين و مؤسسات . وعندما تحاول فردوس المقاومة والتمرد ، يخبرها أن هذا مستحيل، قائلاً لفردوس :أن الناس نوعان لا أكثر ، العبيد والسادة ، كيف تكونين من السادة يا فردوس أن المرأة وحدها لا تستطيع ، فما بالكِ إذا كنتِ امرأة و مومساً؟ .[١٠٦] هذا الخطاب هو ترجمة واضحة لما أشارت اليه نوال السعداوي في "الوجه العاري للمرأة العربية" حيث قالت أن الرجال في المجتمعات الأبوية يرون أنفسهم سادة والمرأة عبيد ،وللسيد الحق في تقرير الحياة أو الموت لعبده.[١٠٧] لا شك أنه حين يرى سلطته على فردوس و دعمه من جهات عدة يشعر بسمو ذاته وان ارادته تعلو على ارادة الآخرين .[١٠٨] لكن أننكر خوف السادة أحياناً من العبيد ؟ ، فالسلطة لاتمارس من طرف واحد ، بل تحتاج إلى خضوع الطرف الآخر . وما أن تتوقف فردوس عن الخضوع حتى تبدأ السلطة بالتآكل . تقول فردوس: "قلت له سأخرج، قال وهو يثبت عينيه في عينيّ: لن تخرجي .ظلت عيناي ثابتتين في عينيه."[١٠٩] ثم تصور شعورها بالقول :" أدركت أنه يخاف مني ، بمقدار ما يخاف السيد من عبده ، بمقدار ما يخاف الرجل المتسلط من امرأة."[١١٠] ولعل هذا من أقوى المشاهد حيث نلمح فقدان فردوس لخوفها و استعادتها لسيطرتها ، لتعلن وعيها الجسدي والنفسي لأول مرة بشكل عنيف حيث تدرك أنها ليست آلة جنسية تعمل ليل نهار ، وليست بعبدة ولا أمة ، هذه المواجهة تؤكد تحولها النفسي من ذات مستغلة الى فاعلة تقاوم حتى وإن كلفها ذلك القتل . مرزوق في نهاية المطاف ،تجسيد بنيوي لمنظومة كاملة من القمع ،شبكات المصالح ، التسليع. والفرق الجوهري بينه وبين الشخصيات السابقة لم يكن بالفعل فقط ، بل برمزية موقعه الزمني والنفسي في حياة فردوس ، فمعه بدأت فردوس تدرك الحقيقة كاملة .ولعل ما أرادت السعداوي أن تقول من خلاله ليس فقط إدانة لرجل بعينه ، بل فضح منظومة بأكملها من قوانين والأعراف والسوق والقضاء والطب ، جميعها

متورطة في إخضاع المرأة ، تحت مسميات متعددة . ومرزوق هو ابن هذا النظام ، يرث سلطته منه ، ويديرها ببراعة ، إلى أن تنهار عليه من حيث لا يحتسب ، بيد إمرأة قررت أن تقول لا لعبوديتها .

المطلب الثاني: من صورة الرجل إلى صورة الذات : فردوس بين التمثلات الذكورية والوعي المأساوي

إذ كانت البنى الرمزية الذكورية قد تراكمت عبر التأريخ واستُدلجت في اللاوعي الجمعي للمرأة ، فإن رواية امرأة عن نقطة الصفر تقدم لنا نموذجاً فريداً لتجلي هذه الرموز في حياة امرأة واحدة، هي فردوس حيث ترصد تشربها التدريجي لهذه الصورة منذ الطفولة إلى لحظة وعيها المأساوي من المعروف أن الطفولة، هي البذرة الأساسية لتكوين شخصية الفرد لاحقاً. ولها تأثير مباشر وعميق على مسار حياته النفسية والاجتماعية. وإذا تأملنا في البيئة الأسرية التي نشأت فيها فردوس ، فإننا نلمح فيها ملامح واضحة لبنية العنف الرمزي كما وصفها بورديو. فقد كانت بيئة محكومة بسلطة أبوية مطلقة لاتُناقش، وبمعايير أخلاقية مزدوجة يُميلها الأب على أسرته بينما يخالفها هو نفسه في الخفاء. هذه الازدواجية والهيمنة غير المعلنة تشربتها فردوس منذ طفولتها، لا بوصفها قهراً خارجياً فقط ، بل باعتبارها منطقاً طبيعياً للعلاقات داخل المنزل . فالعنف لم يكن جسديا فقط ، بل رمزياص مستبطناً في اللغة ، وفي توزيع الأدوار، وفي صمن الأم وخضوعها، وفي سلوك الأب. في هذا الجو المشحون رسخ في نفس الطفلة صورة مبكرة عن الرجل باعتباره مصدر السلطة الذي لايسائل، وبوصفه معياراً أخلاقياً مطلقاً. حتى وإن كان منافقاً في الواقع .في هذا المناخ الأسري، بدأ يتكون داخل لاوعي فردوس أنيموسها، وذلك من خلال علاقتها بأبيها ، لكنه كان أنيموساً مشوهاً منذ البداية: صورة أبيض وأسود ، خالية من الألوان والدفء، مليئة بالتهديد والتناقض. فالأب بالنسبة لها كان رمزاً مركبّاً ،هذه التجربة المبكرة رسخت في لاوعي فردوس صورة الرجل بوصفه سلطة مخيفة و مزدوجة أخلاقياً.مع تراكم هذه الخبرات، تكون داخل فردوس أيضاً ظل نفسي مشوه، وهذا الظل لم يكن خارج الأنيموس بل في داخله ، أي أنه لم يتكون كقوة مستقلة بل كجانب من الصورة الذكورية نفسها. وله وجهات متلازمان: الوجه الأول هو صورة الرجل القوي مصدر للأوامر والهيمنة ، والوجه الثاني هو المعيل الكاذب العنيف الذي يعد بالأمان لكنه يهدد في نفس الوقت، وهنا فردوس لم تكن تمتلك أدوات الوعي والقدرة على المقاومة ، فنتج عن ذلك إنقسام داخلي مبكر بين التوق إلى الحماية والخوف من القهر، هذا الإنقسام لم يكن فكرياً واعياً، بل شعوراً داخلياً غامضاً يتسلل في أعماقها على شكل رسائل خفية : أحب أبي لكني أخافه ، هو قدوة لكن يكذب، هو حام لكن يؤذي. هذه الرسائل المتناقضة أرسلت إلى نفس فردوس وهي طفلة ، فتحولت إلى مجموعة من المشاعر مكبوتة :الخوف ،الرغبة في التمرد ، الاشمئزاز، الغضب، وتلك المشاعر لم تختف بل نفيت إلى الداخل ، إلى الظل ، فصار ظلها هجيناً مشوهاً من البداية .والنتيجة النفسية لهذه الخبرات كانت تكون علاقة معقدة ومشوهة بالرجل ، قائمة على الخوف والارتياب والعار المبكر, ومن هنا بدأت الشعور بالدونية النثوية تنب في داخلها ، إذ ترسخ لديها إدراك لا واعٍ بان الرجل لا يسائل ، وأن سلطته غي قابلة للمواجهة،كما جعلتها هذه نواة البكرة غير قادرة في مراحل لاحقة من حياتها على رؤية الرجل رؤية بريئة أو محايدة؛ فصورة الرجل في ذهنا كانت دائماً ملوثة بخبرات الطفولة ، وبذلك صار ظلها جزءاً فاعلاص في تشكيل نظرتها للعالم وعلاقاتها المستقبلية. ثم تنتقل فردوس إلى كنف العم ضمن خطاب الستر والصون غير أن هذه الرعاية المعلنة كانت الوجه المخمّل لبنية قهر قديمة أعيد توطينها داخل العائلة، هنا يعمل العنف الرمزي كما يصوغه *بورديو*: سلطة تقَّدم كمنفعة، فتُستدمَج بلا مساءلة وتُرى طبيعية ، العم يتخذ موقع الوصيّ الذي يقرر عنها ما يجردها تدريجياً من صفة الفاعل. في هذا المناخ، يتواصل تشكّل الأنيموس داخل لاوعيها بصورة مزدوجة :المعيل /المعاقب. غي أن اللحظة الدّية في علاقتها به لم تكن على مستوى الخطاب فحسب، بل على مستوى النفسي العميق ،فتعرّض الحدود الجسدية للانتهاك من شخصٍ يُفترض فيه الحماية ،فيتحول القرب إلى مصدر خطر، وتتعقد روابط الأمان بالخجل والارتباك والذنب. نفسياً ترسّخ هذه التجربة صورة أشدّ تشوهاً للأنيموس، وهكذا ينمو الظلّ داخلها على صورة مزدوجة تجمع الخوف والاشمئزاز مع الحاجة إلى الاحتماء، ويترسّب الصمت بوصفه آلية نجاة: الألم يُطوي في الداخل ولا يجد قنة تعبير شرعية ، فتتعمق قابلية اتبطان القهر وتطبيعه.وحين تنتقل فردوس إلى الزواج ، تتبدل أدوات القهر لا ماهيته. فالزوج يهبط بالهيمنة من مستوى الوصاية الخطابية إلى مستولى التملك المادي الدقيق:الجسد يضبط ، والوقت يقاس، والمال والطعام بعاد تعتريفهما كمنّةٍ تُمنح وتُمنع. هذا العمف الاقتصادي ذراع للعنف الرمزي، إذ تتحول موارد البقاء إلى رهائن رمزية تُبقيها في مدار الطاعة، وتربط الامتثال بمعنى النجاة اليومية.هنا يجد الأنيموس الذي تشكلّ في الطفولة ترسيخاً حسياً صارماً، فاليد التي تطعم هي اليد التي تُعاقب، فلينشأ نمط ارتباط مشوش تتجاوز فيه الحاجة إلى الأمان مع الخوف من العقاب، ويذوب الاعتراض في لغة الامتنان القسري. ومع التكرار، تغدو الطاعة نسقاً قيمياً داخلياً لا مجرد تكتيك ظرفي، وتستقر الهيمنة بوصفها طبيهة ثانية تدعمها أمثال ومقولات إجتماعية مثل :ظل الراجل ولا ظل الحيطة ،تعيد تعريف التبعية كفضيلة و سترة.على هذا المحور المزدوج _العم والزوج_ يُغذَّى الظل ويتضخم في صمتٍ طويل. كلإلامٍ جديد لا يجد تعبيراً واعياً يُضاف إلى المخزون المظلم، فيتراكم الغضب المستور والعار

والاشمئزاز داخل بنية نفسية مقفلة.بعبارة يونغ، لم يُدمج الظلّ في الشخصية ولم يُستوعَب، بل تمدد حتى صار عدسةً داخلية ترى فلردو من خلالها الرجال والعالم ،القرب المرادف للخطر، الحماية متلبّسة باعقاب،والمطالبة بالحق تسمى جحوداً. وهكذا يتواصل اشتغال العنف الرمزي دون الحاجة إلى قسرٍ صريح، إذ تحرسه من الداخل آليات نفسية دفاعية صارت_بفعل التكرار_ جزءاً من تكوينها العميق.تمثل تجربة فردوس مع إبراهيم نقطة تحول نفسية حاسمة ، إذ يدخل حياتها بعد طفولة قاسية وزواج قهري ليجسد ما يمكن تسميته ب الأنيموس الرومانسي في لاوعيها، فلصورة الرجل التي كانت مشوهة منذ الطفولة ،تتحول هنا إلى صورة الحبيب المنقذ،المثقف ، الحنون، المختلف. القادر على أن يمنحها الحب والأمان لا السيطرة. فردوس في عمقها كانت تعيش لحظة تصديق طفولية جديدة إذ تستيقظ الطفلة داخلها المشتاقة إلى الحماية والأمان الأبوي المفقود ، فتجد في إبراهيم تجسيداً لحلم قديم بأن يكون الرجل مختلفاً عما عرفته في بيت أبيها و زوجها.غير ان هذا الحلم سرعان ما ينكسر، حين يتراجه إبراهيم عن وعوده ويخضع للضغط الاجتماعي ويتزوج غيرها، كاشفاً أنه ليس استثناء من المنظومة الذكورية بل أحد وهوهها. هذه اللحظة لم تكن مجرد خيانة عاطفية، بل إنهيار رمزي عميق، فالصورة المثالية للرجل تحطم والأنيموس الرومانسي يتصدع ليعود إلى صورته الصلية، يتولد داخل فردوس شعور مرير بانها لم تخدع برجلٍ واحد ، بل ببنية رمزية كاملة كانت تحملها في داخلها منذ الطفولة . هذا الإنكسار هو لحظة وعي قاتمة، إذ يغدو الغضب موجهاً إبى إبراهيم كشخص، بل إلى الفكرة نفسها، إلى صورة الرجل الذي سكن أعماقها، فبدأت جذور كراهيتها للرجل تتشكل، لا كرهاً لفراد، بل رفضاً لمنظومة رمزية متجذرة.في هذه اللحظة بالذات،يصحى ظل فردوس الذي تكوّن منذ الطفولة من الخوف المكبوت والإشمئزاز والارتباك. إبراهيم كان نافذة أمل في مصالحة هذا الظل، في أن يدمج أو يروض،بكن خيانته كانت الصفعة التي ايقظته بالكامل. لم تعد الصورة المثالية للرجل قائمة،ولا التبريرات السابقة للهيمنة مقنعة،فبدأ الظل يتكلم لا همساً، بل كقود هدم داخلية. هذه اليقظة الظلمانية تفسر التحول العنيف غي مشاعر فردوس من الأمل إلى الاشمئزاز والإحتقار العميق،إذ خرج ظلّلها من أعماق اللاوعي ليصبح قوة فعالة في رؤيتها للعالم.ثم تأتي تجربة القوّاد لتشكل الذروة الواقعية للهيمنة الذكورية.فبعد سقوط الوهم اللارومنسي، تواجه فردوس السلطة الذكورية في شكلها العاري من كل أقنعة الحماية والحب،القوّاد يجسد داخلها كل وجوه الأنيموس القديمة: الأب ، العم ، الزوج ، الحبيب، ليصبح رمزاً مكثفا للبنية الذكورية ذاتها. هنا لا يبقى مجال للأوهام، ولا حاجة للهيمنة إلى تبرير، وأصبحت واقعاً صلباً . وفردوس التي تشربت منذ الطفولة أن الرجل هو من يقرر مصيرها ، لم تعد تملك مقاومة نفسية داخلية، لأن الخضوع لم يعد سلوكاً مفروضاً من الخارج، بل صار جزءاً من تكوينها العميق.في هذه المرحلة، يبلغ ظل فردوس أقصى حضوره. لم يعد مجرد طاقة مكبوتة، بل وعياً مظلماً يحكم نظرتها للعالم، لاتثق بأحد، لاتؤمن بالخلاص، وترى في كل الرجال تجليات لظلهاّ الذي كبر معها. وقد أصبح ظلها المحرك العميق لموقفها من العالم ، محرراً إياها من الأوهام، لكنه في الوقت نفسه أغلق أمامها كل سب النجاة النفسية، فانتقلت من الخضوع اللاوعي إلى وعي مأساوي ببنية القهر لا يحررها بل يسجنها داخله.

النتائج:

بعد تحليل رواية (امرأة عند نقطة الصفر) في ضوء النقد النسوي والأدوات السوسيو–نفسية، توصل البحث إلى الخلاصات الآتية:

١. إن الهيمنة الذكورية في الرواية ليست سلوكاً فردياً عارضاً، بل هي بنية تاريخية عابرة للزمن، حيث تعيد الشخصيات الذكورية إنتاج قوانين التملك القديمة التي حولت جسد المرأة إلى "سلعة" منذ نشأة الملكية الخاصة.

٢.يمارس النظام الأبوي عنفاً رمزياً يتجاوز الأذى الجسدي إلى استلاب الوعي؛ إذ تُجبر "فردوس" على تقبل القهر كأنه قدر اجتماعي أو شرع ديني من خلال مؤسستي الأسرة والتعليم.

٣. تكشف الرواية عن زيف الحماية الأبوية فكل الشخصيات التي كان من المفترض أن تمثل السند (الأنيموس المثالي) كانت هي ذاتها أدوات القمع، مما أدى إلى حدوث قطيعة نفسية كاملة بين المرأة والعالم الذكوري.

٤.يُعد فعل القتل الذي قامت به البطلة صرخة تحرر وجودية فهو يمثل اللحظة التي يخرج فيها "الظل" من عتمة الكبت ليحطم "الأنيموس المشوه"، معلناً نهاية مرحلة الخضوع الرمزي وبداية وعي نسوي يرفض المساومة.

٥.أثبتت الدراسة أن نوال السعداوي لم تكتب رواية فحسب، بل قدمت "مانيفستو نسوياً" يفكك تحالف السلطة والمال والدين في تثبيت أركان المنظمة الأبوية.

الخاتمة :

ختاماً، إن رحلة "فردوس" من الطاعة العمياء إلى المشنقة هي رحلة الوعي الأنثوي الذي يرفض أن يعيش عند "نقطة الصفر". لقد كشف هذا البحث أن الرجل في الرواية ليس سوى قناع لآلاف السنين من التشريعات والقيم التي صُممت لإقصاء الأنثى. وبناءً على ذلك، فإن المقاربة

النسوية التكاملية التي اتبعها البحث تفتح الباب لإعادة قراءة النصوص الإبداعية ليس كمجرد حكايات، بل كساحات صراع فكري واجتماعي تسعى لاستعادة الذات الإنسانية من براثن الهيمنة.

أولاً: المصادر (العمل الروائي)

١. السعداوي، نوال. امرأة عند نقطة الصفر. د.ط، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي سي آي سي، ٢٠١٧.

ثانياً: المراجع (الكتب العربية والمترجمة)

١.بوفوار، سيمون دي. الجنس الآخر: التجربة الحياتية. تر: سحر سعيد، ط١، ج١ وج٢، دمشق: الرحبة للنشر والتوزيع، ٢٠١٥.

٢.بورديو، بيير. الهيمنة الذكورية. تر: سلمان قعفراني، ط١، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩.

٣.حسين، أثير أحمد. فلسفة المعتقدات البدائية في العصر الحجري الحديث. (د.ن)، (د.ت).

٤.دلّو، برهان الدين. حضارة مصر والعراق: التاريخ الاقتصادي–الاجتماعي–الثقافي والسياسي. ط١، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٩.

٥.السعداوي، نوال. الوجه العاري للمرأة العربية. د.ط، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي سي آي سي، ٢٠١٧.

٦.السعداوي، نوال. المرأة والجنس. ط٤، الإسكندرية: دار ومطابع المستقبل، ١٩٩٠.

٧.السواح، فراس. لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة. د.ط، القاهرة: مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، ٢٠٢٢.

٨.شرابي، هشام. النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي. تر: محمود شريح، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

٩.العروي، عبد الله. هذه هي الأغلال. ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٠.

١٠.فروم، إيريك. فن الحب: البحث في طبيعة الحب وأشكاله. تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، د.ط، بيروت: دار العودة، ٢٠٠٠.

١١.فرويد، سيغموند. التحليل النفسي للهستيريا. تر: جورج طرابيشي، ط١، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨١.

١٢.فرويد، سيغموند. محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي. تر: عزت راجح، د.ط، القاهرة: دار مصر للطباعة.

١٣.فوكو، ميشيل. المعرفة والسلطة. تر: عبد العزيز العيادي، ط١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

١٤.القصيمي، عبد الله. العرب ظاهرة صوتية. د.ط، باريس: مطابع شركة مونمارتر، ١٩٧٧.

١٥.الكيالي، ميادة. المرأة والألوهة المؤنثة في حضارات وادي الرافدين. المغرب: منشورات مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦.

١٦.لينر، غيردا. نشأة النظام الأبوي. تر: أسامة إسبر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

١٧.الأمين، محمود (مترجم). شريعة حمورابي. ط١، لندن: دار الوراق، ٢٠٠٧

١٨.المرنيسي، فاطمة. شهرزاد ترحل إلى الغرب. تر: فاطمة الزهراء أزرويل، د.ط، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

١٩.ميللت، كيت. نظرية السياسة الجنسية (ضمن كتاب: النسوية والجنسانية). تحرير: هالة كمال وآية سامي، تر: عايدة سيف الدولة، ط١، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠١٦.

٢٠.مجموعة مؤلفين. شريعة حمورابي وأصل التشريع في الشرق القديم. تر: أسامة سراس، ط٢، دمشق: دار علاء الدين.

٢١.يونغ، كارل غوستاف. جدلية الأنا واللاوعي. تر: نبيل محسن، ط١، سوريا: دار الحوار، ١٩٩٧.

ثالثاً: الدوريات والمجلات العلمية

١.أنور، جمعة حسين. "الأبعاد الاجتماعية والثقافية لختان الإناث: دراسة ميدانية لمدينة الإسماعيلية"، المجلة العربية لعلم الاجتماع، جامعة القاهرة، ع١٣، ٢٠١٤.

٢.بوجملين، حياة. "التحرش الجنسي بالفتاة القاصر في مرحلة الطفولة وتأثيره على حياتها النفسية والاجتماعية والجنسية مستقبلاً"، المجلة العربية للآداب والدراسات الإنسانية، مجلد ٥، ع١٦، مارس ٢٠٢١.

٣.بوزيد، فاطمة. "الحماية القانونية للمرأة من العنف الزوجي: العنف الاقتصادي أنموذجاً"، مجلة الدراسات القانونية المقارنة، مجلد ٧، ع١، ٢٠٢١.

Thaaniyan: Al-Maraaji' (Secondly: The References)

A. Boufaar, Siimoun Di. Al-Jins al-aakhar: At-tajruba al-hayaatiyya. Tr: Sahar Sa'iid, t1, j1 w j2, Dimashq: Ar-rahba lil-nashr wat-tawzii', 2015.

Bouirdiou, Biir. Al-haymana ath-thukouriyya. Tr: Salmaan Qa'faraani, t1, Bairout: Al-Munazzama al-'arabiyya lit-tarjama, 2009.
Hussein, Athiir Ahmed. Falsafat al-mu'taqadaat al-bidaa'iyya fil-'asr al-hajari al-hadiith. (d.n), (d.t).
Dalou, Burhaan ad-Diin. Hadaarat Misr wal-'Iraaq: At-taariikh al-iqtisaadi-al-ijtimaa'i ath-thaqaafi was-siyaasi. t1, Bairout: Daar al-Faaraabi, 1989.
As-Sa'daawi, Nawaal. Al-wajh al-'aari lil-mar'a al-'arabiyya. d.t, Al-Mamlaka al-muttaḥida: Mu'assasat Hindaawi CiC, 2017.
As-Sa'daawi, Nawaal. Al-mar'a wal-jins. t8, Al-Iskandariyya: Daar wa-mataabi' al-mustaqbal, 1990.
As-Sawwaah, Firaas. Laghz 'Ishtaar: Al-uluuha al-mu'annatha wa-asl ad-Diin wal-ustuura. d.t, Al-Qaahira: Mu'assasat Hindaawi lil-nashr wat-tawzii', 2022.
Sharaabi, Hishaam. An-niẓaam al-abawi wa-ishkaaliyyat takhalluf al-mujtama' al-'arabi. Tr: Mahmoud Shuraiḥ, t1, Bairout: Markaz diraasaat al-wiḥda al-'arabiyya, 1992.
Al-'arwi, 'Abdullaah. Haathihi hiyal-aghlaal. Almaaniya: Manshouraat al-Jamal, 2000.
From, Iirik. Fann al-hobb: Al-baḥth fi ṭabii'at al-ḥubb wa-ashkaalih. Tr: Mujaahid 'Abd al-Mun'im Mujaahid, d.t, Bairout: Daar al-'awda, 2000.
١١-Fruid, Siighmound. At-taḥliil an-nafsi lil-histiiryaa. Tr: Jourj Ṭaraabiishi, t1, Bairout: Daar aṭ-ṭalii'a liṭ-ṭibaa'a wan-nashr, 1981.
١٢—Fruid, Siighmound. Muḥāḍarāt tamhiidiyya jadiida fī at-taḥlīl an-nafsī. Tr: 'Izzat Rājīḥ, d.ṭ, al-Qāhira: Dār Miṣr liṭ-ṭibā'a.
Foukou, Miishiil. Al-Ma'rifa was-Sulṭa. Tr: 'Abd al-'Aziiz al-'Ayyādī, ṭ1, Bairout: al-Mu'assasa al-Jāmi'iyya lid-dirāsāt wan-nashr wat-tawzī', 1994.
Al-Qasiimi, 'Abd Allāh. Al-'Arab ẓāhira ṣawtiyya. d.ṭ, Bārīs: Maṭābi' Sharikat Mounmārtar, 1977.
Al-Kiyālī, Mayyāda. Al-Mar'a wal-Uluuha al-Mu'annatha fī ḥaḍārāt Wādī ar-Rāfidayn. Al-Maghrib: Manshūrāt Mou'minuun bilā ḥuduud, 2016.
Liiner, Giirda. Nash'at an-Niẓām al-Abawī. Tr: Usāma Isbar, Bairout: al-Munazzama al-'Arabiyya lit-tarjama.
Al-Amiin, Maḥmoud (mutarjim). Sharī'at Ḥammūrābī. ṭ1, Lundun: Dār al-Warrāq, 2007.
Al-Marnīsī, Fāṭima. Shahrazād tarḥal ilā al-Gharb. Tr: Fāṭima az-Zahrā' Azrouuil, d.ṭ, ad-Dār al-Baiḍā': al-Markaz ath-Thaqāfī al-'Arabī.
Mīllet, Kiit. Naẓariyyat as-Siyāsa al-Jinsiyya (ḍimna kitāb an-Niswiyya wal-Jinsāniyya). Taḥrīr: Hāla Kamāl wa Āya Sāmī, tr: 'Ā'ida Saif ad-Dawla, ṭ1, al-Qāhira: Mu'assasat al-Mar'a wadh-Dhākira, 2016.
Majmū'at mu'allifīn. Sharī'at Ḥammūrābī wa Aṣl at-tashrī' fī ash-Sharq al-Qadiim. Tr: Usāma Sarrās, ṭ2, Dimashq: Dār 'Alā' ad-Diin.
٢١—Yuung, Kaarl Ghustaaf. Jadaliyyat al-Anā wal-Lāwa'ī. Tr: Nabiil Muḥsin, ṭ1, Sūriyā: Dār al-Ḥiwār, 1997.
Taalithan: Ad-Dawriyyaat wal-Majallaat al-'Ilmiyya
A. Anwar, Jum'a Hussein. "Al-Ab'aad al-Ijtimaa'iyya wath-Thaqafiyya li-Khitaan al-Inaath: Diraasa Maydaaniyya li-Madiinat al-Ismaa'iiliyya," Al-Majalla al-'Arabiyya li-'Ilm al-Ijtimaa', Jaami'at al-Qaahira, 'adad 13, 2014.
Boujmilin, Hayaat. "At-Taharrosh al-Jinsi bil-Fataat al-Qaaser fi Marhalat at-Tufoola wa-Ta'theeroh 'ala Hayaatiha an-Nafsiyya wal-Ijtimaa'iyya wal-Jinsiyya Mustaqbalan," Al-Majalla al-'Arabiyya lil-Aadaab wad-Diraasaat al-Insaaniyya, Mujallad 5, 'adad 16, Maaris 2021.
Bouzid, Faatima. "Al-Himaaya al-Qaanouniyya lil-Mar'a min al-'Unf az-Zawji: Al-'Unf al-Iqtisaadi Anmouǯaan," Majallat ad-Diraasaat al-Qaanouniyya al-Muqaarana, Mujallad 7, 'adad 1, 2021.

هوامش البحث

[١] ينظر: نشأة النظام الأبوي،غيرادا لينر، تر:إسامة إبر، مرا:بولس وهبة ،د.ط ، المنظمة العربية للترجمة ،٩٤_٩٥.

[٢] ينظر: حضارة مصر والعراق التاريخ الإقتصادي–الاجتماعي–الثقافي والسياسي،برهان الدين دلّو، ط١، دارالفارابي ،بيروت–لبنان ،١٩٨٩، ٤٩

[٣] ينظر: ن.م،٤٩.

[٤] ينظر: ن.م ،٢٥٠.

[٥] ينظر: لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة،فراس السواح ،د.ط ، مؤسسة الهنداوي للنشر والتوزيع ،٢٠٢٢، ٣٧ .

[٦] ينظر: حضارة مصر والعراق التاريخ الإقتصادي–الاجتماعي–الثقافي والسياسي، برهان الدين دلّو ،٥٠–٥١.

[٧] ينظر: ن.م ،٣٧.

[٨] ينظر :فلسفة المعتقدات البدائية في العصر الحجري الحديث ،اثير احمد حسين، ٣٢٢_٣٢٣، يقول الكاتب بأن مصطلح الطوطم هو مصطلح يستخدمه لبلجيبوا شعب الغون كوين ،في الامريكا الشمالية للدالالة على انتماء لعضوية العشيرة بالمعنى الاول وافترض ليمثل مؤسسة للفكر البدائي اي فئة من الاشياء المادية التي يعبدها الانسان البدائي .

[٩] ينظر: نشأة النظام الأبوي ،غيرادا لينر ، ٢٨٧.

[١٠] ينظر: المراة والألوهة المؤنثة في حضارات وادي الرافدين ،ميادة الكيالي ،٤٥_٤٦

[١١] ينظر: لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة،فراس السواح ،٢٥.

[١٢] ينظر: ن.م .٢٩.

[١٣] ينظر: حضارة مصر والعراق التاريخ الإقتصادي–الاجتماعي–الثقافي والسياسي،برهان الدين دلّو،٣٧٧.

[١٤] ينظر: نشأة النظام الأبوي ،غيرادا لينر ، ٢٨٢.

[١٥] ينظر :ن.م،٢٩٢–٢٩٣.

[١٦] ينظر : المرأة والألوهة المؤنثة في حضارات وادي الرافدين ، ميادة الكيالي ،١٧٧–١٧٨.

[١٧] ينظر: نشأة النظام الأبوي ، غيرادا لينر ، ٢٤٣،٢٤٥.

[١٨] ترسّخ هذا التصوّرطويلاً في الذاكرة الجمعية للبشرية وتوارثته الأجيال بوصفه إرثاً ثقيلاً ألصق بالمرأة، غير أن الخطاب القرآني جاء ليقلب هذه المعادلة ، إذ حمل آدم المسؤولية ، وبرّأ حواء من هذا الاتهام. ويكفي أن نستشهد بقوله تعالى : ﴿ **ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ**﴾ [سورة طه: ١٢٢]

[١٩] ينظر: نشأة النظام الأبوي ،غيرادا لينر ، ٣٦٥،٣٦٧.

[٢٠] ينظر ::نشأة النظام الأبوي ، غيرادا لينر، ٣٦٧.

[٢١] ينظر:المرأة منذ العصر الحجري والمرأة في الإسلام كإنسان، نعيمة شومان،ط١ ،دار الفارابي، بيروت–لبنان، ٢٠١١، ٢٣–٢٥.

[٢٢] المرأة هي الأصل، نوال السعداوي ،ط١،منشورات فوضى، ٢٠٢٤،٣٤.

[٢٣] ينظر: ن.م ،٣٥.

[٢٤] ن،م ،٣٦.

[٢٥] ينظر: المرأة هي الاصل ، نوال السعداوي ،٣٧.

[٢٦] ينظر: ن.م، ٣٧ .

[٢٧] ينظر: المراة والألوهة المؤنثة في حضارات وادي الرافدين ، ميادة الكيالي ،٣٧ .

[٢٨] شريعة حامورابي ، تر:محمود الأمين، ط١، دار الوراق، لندن ،٢٠٠٧،٤٣.

[٢٩] ينظر: ن.م ،٤٠.

[٣٠] ينظر:شريعة حامورابي ، تر: محمود الأمين ،المادة (١٥٤)،٤٥.

[٣١] ينظر: ن.م ،٥٩.

[٣٢] ينظر : ن.م، المادة (٢١٠)، ٥٩.

[٣٣] ينظر: المراة والألوهة المؤنثة في حضارات وادي الرافدين ، ميادة الكيالي ،١٣٤.

[٣٤] نشأة النظام الأبوي ، غيرادا لينر ، .٢٦٤

[٣٥] ينظر: شريعة حامورابي وأصل التشريع في الشرق القديم ، مجموعة مؤلفين، تر: أسامة سراس، ط٢، دار علاء الدين، دمشق–سوريا، ١٩٩٣، ٦٢.

[٣٦] ينظر: ن.م ، ٦٥.

[٣٧] نشأة النظام الأبوي ، غيرادا لينر ،٣٤٦.

[٣٨] ينظر: نشأة النظام الأبوي ،غيرادا لينر ، ٣٩٢.

[٣٩] ينظر: ن.م ، ٣٩٣.

[٤٠] ينظر: جدلية الأنا واللاوعي ، كارل غوستاف يونغ، تر: نبيل محسن،ط١،دار الحوار، سوريا ،١٩٩٧، ٦١..

[٤١] الأنيما (anima) والأنيموس(Animus) مفهومان في علم النفس التحليلي عند كارل يونغ، يشيران إلى المكوّن الأنثوي في لاوعي الرجل(أنيما) والمكوّن الذكري في لاوعي المرأة (أنيموس)، يمثل كل منهما صورة رمزية للنقيض الجنسي داخل النفس،وينشآن عن التجربة الجمعية والرموز المتوارثة في اللاوعي الجمعي .ظهور الأنيما أو الأنيموس في السلوك والأحلام يعبر عن توازن النفس أو أضطرابه، بحسب درجة الوعي بهما ودمجهما في الشخصية. ينظر:ن.م،١١١.

[٤٢] ينظر: ن.م ، ١١٢.

[٤٣] ينظر: ن.م ، ٨٧–٨٨.

[٤٤] الهيمنة الذكورية ، بيار بورديو، تر: د. سلمان قعفراني ،مرا: ماهر تريمش ،المنظمة العربية للترجمة ، ط١، بيروت_لبنان ، ٢٠٠٩ ،٥٧_٥٨.

[٤٥] ينظر:ن.م ، ٦٠.

[٤٦] ينظر:ن.م ،٦٢.

[٤٧] ينظر: المصدر السابق ،٦٤.

[٤٨] ينظر:ن.م،٦٧.

[٤٩] ينظر:ن.م،٦٩.

[٥٠] ينظر: ن.م ،١٠٣_١٠٥.

[٥١] إمرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ،د.ط ،مؤسسة الهنداوي سي آى سي ،المملكة المتحدة ،٢٠١٧،١٨.

[٥٢] نظرية السياسة الجنسية ، كيت ميللت، نقلاً عن :النسوية والجنسانية ،تحريروتقديم :هالة كمال و آية سامي ، تر:عايدة سيف الدولة، عدد٧، ط١، مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠١٦ ،٣٤.

[٥٣] إمرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ،١٨

[٥٤] ن.م ،٢٢

[٥٥] ينظر : نظرية السياسة الجنسية ، كيت ميللت، نقلاً عن :النسوية والجنسانية ،تحريروتقديم :هالة كمال و آية سامي ، ٤٥_٤٦

[٥٦] ينظر : امرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ، ١٩

[٥٧] ينظر: المراة والجنس ، نوال السعداوي ، ط٤، داروطابع المستقبل ، إسكندرية _مصر ، ١٩٩٠، ١٣_١٤

[٥٨] ينظر : الأبعاد الإجتماعية والثقافية لختان الأناث دراسة ميدانية لمدينة إسماعيلية ، جمعة حسين أنور ، مجلة العربية لعلم الإجتماعت ، جامعة القاهرة ،ع١٣ ، ٢٠١٤ ، ١٨٩

[٥٩] إمرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ، ١٨

[٦٠] ينظر : العرب ظاهرة صوتية ، عبدالله القصيمي ، د.ط ، مطابع شركة مونمارتر ، ،باريس _فرنسا ،١٩٧٧ ، ١٢٥

[٦١] ينظر :إمرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ، ١٨

[٦٢] ينظر إمرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ،٢٣

[٦٣] ذهب كارل يونغ الى أن الظل هو الجزء الداخلي المخفي والنصف المظلم من شخصية الإنسان ، أي ببساطة هو ما يكره الإنسان أن يكون عليه .

[٦٤] إمرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ،٢٠.

[٦٥] ن م،٢٠.

[٦٦] ينظر: التحرش الجنسي بالفتاة القاصر في مرحلة الطفولة وتأثيره على حياتها النفسية والإجتماعية والجنسية مستقبلاً ،حساة بوجملين ،المجلة العربية للآداب والدراسات الإنسانية ، مجلد ٥،عدد١٦،مارس ٢٠٢١ ، ٢٥.

[٦٧] ينظر :محاظرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي ، سيغموند فرويد ،ترجمة : عزت راجح ، دار المصر للطباعة ،د.ط ،١٣٣.

[٦٨] ينظر :التحليل النفسي للهستيريا ، سيغموند فرويد ، تر: جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ،ط١، بيروت _لبنان ، ١٩٨١ ، ٣٤_٣٥.

[٦٩] إمرأة عند نقطة الصفر ،نوال السعداوي ،٢٤.

[٧٠] ن.م ،٢٤.

[٧١] ينظر : التحليل النفسي للهستيريا ، سيغموند فرويد ، ٣٥_٣٦.

[٧٢] ينظر: إمرأة عند نقطة الصفر نوال السعداوي ،٢٤.

[٧٣] ينظر:الهيمنة الذكورية، بيار بورديو ،تر:سلمان قعفراني، تح:ماهر تريمش ،ط١،المنظمة العربية للترجمة ،بيروت_لبنان ، ٢٠٠٩، ٨٠.

[٧٤] ينظر: الهيمنة الذكورية ، بيار بورديو ، ٨٠_٨١ .

[٧٥] امرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ،٣٨.

[٧٦] ينظر: ن.م ،٣٨

[٧٧] امرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ،٣٧

[٧٨] ينظر : الهيمنة الذكورية ، بيار بورديو ،٥٣_٥٧.

[٧٩] امرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ، ٣٧

[٨٠] ينظر : الجنس الأخر ، سيمون دي بوفوار ، تر: سحر سعيد ، ط١،الرحبة للنشر والتوزيع ، دمشق_سوريا _٢٠١٥_٣١٠.

[٨١] ينظر: الحماية القانونية للمرأة من العنف الزوج ، العنف الإقتصادي أنموذجاً ، فاطمة بوزيدمجلة الدراسات القانونية المقارنة ، مجلد ٧، عدد١، ١٩٥٥،٢٠٢١

[٨٢] ينظر : النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي ، هشام شرابي، ت: محمود شريخ ،ط١، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٢،٦٢

[٨٣] امرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ،٣٧

[٨٤] امرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ،٣٧

[٨٥] ن.م ، ٣٨

[٨٦] شهرزاد ترحل الى الغرب ، فاطمة المرنيسي ، تر: فاطمة الزهراء أزرويل ، د.ط ،المركز الثقافي العربي ،٢٣٤

[٨٧] امر أة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ، ٤٠

[٨٨] ينظر: هذي هي الأغلال ، عبدالله العروي ، منشورات الجمل ، المانيا ،٢٠٠٠ ، ٩٥

[٨٩] امرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ، ٤٠.

[٩٠] ينظر :هذي هي الأغلال ، عبدالله العروي ،٩٦

[٩١] ينظر: امرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ، ٥٥

[٩٢] ينظر: فن الحب البحث في طبيعة الحب وأشكاله ، إيريك فروم ، تر:مجاهد عبدالمنعم مجاهد ، دار العودة ، بيروت_لبنان د.ط ،٢٠٠٠، ١٩-٢٢

[٩٣] ينظر : ن.م ،٨٠

[٩٤] ينظر: امرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ، ٥٨

[٩٥] ينظر: الجنس الآخر، سيمون دي بوفوار ،ج٢ ، ٤٣٦

[٩٦] ينظر إمرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ،٥٨

[٩٧] إمرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ، ٥٩

[٩٨] ينظر :ن.م،٦٠

[٩٩] ينظر ، فن الحب ،إريك فروم ، تر:مجاهد عبد المنعم مجاهد ،د.ط ، دار العودة ، بيروت_لبنان ،٢٠٠٠، ٢٦.

[١٠٠] إمرأة عند نقطة الصفر ،نوال السعداوي ، ٦١

[١٠١] ن.م ،٦٣.

[١٠٢] ن.م ، ٦٣

[١٠٣] الجنس الأخر التجربة الحياتية ، سيمون دي بوفوار ، تر:سحر سعيد ، الرحبة للنشر وتوزيع ، ط١،ج٢، دمشق_سوريا ، ٢٠١٥، ص٣٥٥

[١٠٤] امرأة عند نقطة الصفر ، نوال االسعداوي ، ٦٣.

[١٠٥] ينظر ، ن.م ، ٦٤.

[١٠٦] ينظر: ن.م ،٦٤_٦٥.

[١٠٧] ينظر: الوجه العاري للمرأة العربية ، نوال السعداوي ، مؤسسة الهنداوي سي آي سي ،د.ط ،٢٠١٧ ،٦٨

[١٠٨] ينظر :المعرفة والسلطة ،ميشال فوكو ، تر:عبدالعزيز العيادي ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١،بيروت _لبنان ،١٩٩٤، ٤٧

[١٠٩] إمرأة عند نقطة الصفر ، نوال السعداوي ،٦٥.

[١١٠] ن.م، ٦٥.