المنتدى التونسي
للحقوق الاقتصادية والاجتماعية

كراسات المنتدى عدد 9

العنف الجندري ضد النساء

إشراف وتحرير
أم الزين بن شيخة

نوفمبر 2023

***

المقالات المنشورة تعبر عن آراء أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي كراسات المنتدى

***

حقوق التأليف محفوظة للمنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية

الطباعة: المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية – نوفمبر 2023

ISSN : 2724-6833

المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية

العنف الجندري ضد النساء

إشراف وتحرير

أم الزين بن شيخة

نوفمبر 2023

الكتابة والتحرير

المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية
2 شارع فرنسا عمارة ابن خلدون (الناسيونال سابقا) الطابق الثاني شقة 325 تونس باب بحر 1000.

المدير المسؤول

علاء الطالبي

أعضاء لجنة التحرير

حياة عمامو، صلاح الدين بن فرج، رياض بن خليفة، نزار بن صلاح، ماهر حنين، سفيان جاب الله، مالك كفيف، حسن العنابي.

فهرس المواد

المقدمة 05

01 الأسس النظرية للعنف الجندري: مقاربات فلسفية 12
أ. أم الزين بنشيخة

02 المرأة والعنف السياسي. نحو تسييس الخصوصي 27
أ. مها بشيري

03 خطاب الكراهية ضد النساء 50
أ. وجيه طرابلسي

04 العنف السياسي ضد النساء 73
أ. حياة حمدي

05 العنف ضد الأمهات العازبات 97
أ. هاجر خنفير

06 العنف الجندري ضد النساء في الفضاء الرقمي 116
أ. نايلة الزغلامي

07 إشكالية ظاهرة تقتيل النساء وضعف آليات الحماية 152
أ. فتيحة السعيدي

08 العنف الجندري الموجه ضدّ العاملات بالجنس 174
أ. مالك زغدودي

09 هل ممارسة التصفيح مدخل إلى العنف الجنسي؟ 205
أ. يسرى بلايلي

10 العنف الجندري في الفنون أو مسرحية "سارّه" والبيوغرافيات المعنّفة 225
أ. عمر علوي

مقدمة

د.أمّ الزين بن شيخة

تتنزّل مسألة العنف الجندري ضدّ النساء في السياق العالمي للعنف المعولم وسياسات التوحّش الامبريالي والحروب الدائمة والأزمات الاقتصادية والبيئية والوبائية في مجتمعات المخاطر التي ننتمي إليها اليوم. في عصر التوتّر والاكتئاب والقلق الكوني حول المستقبل، تشتدّ هشاشة الأفراد والفئات المهمّشة والمنبوذة والمهجّرة وتتنامى ظاهرة العنف على أكثر فئات المجتمع تهميشا وقابلية للضرر ونقصد بخاصّة فئة النساء. لكنّ العنف ضدّ النساء ليس ظاهرة جديدة بل هو أقدم أشكال العنف على البشر إطلاقا. بل يبدو أنّ مؤسسة الاستعباد في التاريخ الشرقي القديم قد تزامنت مع استعباد النساء. ورغم ذلك فإنّ العنف الجندري على النساء قد صار إلى مسألة محرجة للمجتمعات الحديثة والمعاصرة القائمة على ترسانة من حقوق الإنسان التي تجعل من المساواة بين جميع الناس قاعدتها الأساسية. والسؤال الفلسفي العاجل سيكون حينئذ : كيف يمكن لهذه المجتمعات التي تدّعي الديمقراطية وحقوق المواطنة والثقافة المدنية السلمية أن تسمح باستئناف اضطهاد فئة النساء بالإقصاء والتهميش وبكلّ أشكال العنف عليهنّ الذي يمتدّ من العنف اللفظي والنفسي إلى حدّ التقتيل ؟ بحيث صارت جريمة تقتيل النساء ظاهرة عالميّة وبمثابة وصمة العار في ضمير الإنسانية قاطبة. كيف تسمح إنسانية التقدّم والذكاء الاصطناعي والحلم بغزو الفضاء بذبح النساء كما لو كنّا قرابين لحضارة دموية لاإنسانية؟ عن هذه الأسئلة والإحراجات يحاول هذا الكتاب الجماعي أن يقدّم إجابات ومقاربات مختلفة ومتعدّدة الإختصاصات .

في هذا الكتاب الذي كتبناه معا بأصابعنا العشرة، ووزّعناه على عشرة فصول، سوف تترحّلون معنا في تضاريس موجعة لأشكال العنف ضدّ النساء، وما يخلّفه هذا العنف من آثار نفسية واجتماعية لا فقط على النساء المعنفات بل وأيضا، على المجتمع برمّته. فليست قضية العنف ضدّ النساء قضيّة خاصة فقط ببعض من يتعرّضن للتعنيف والاضطهاد والإقصاء والاحتقار والتهميش والتقتيل.. بل هي قضيّة مجتمع يتمّ انتهاك نصفه وسلبه كرامته الإنسانية. فالعنف الجندري اذن ضدّ النساء هو عنف ضدّ مفهوم الإنسان الذي نطمح إليه داخل مجتمعاتنا. وكل احتقار للنساء إنّما هو احتقار لأنفسنا، وهو ما نقرأه تحت قلم الطاهر الحدّاد يقول :"المرأة أمّ الإنسان فإذا كنّا نحتقر المرأة فإنّما ذلك صورة من احتقارنا لأنفسنا."

يتضمّن هذا الكتاب عشرة فصول تتوزّع على نوعين من البحوث في الدراسات النسوية : النوع الأوّل فيه استشكال للأسس والمفاهيم والتأويلات الفلسفية لمسألة العنف الجندري ضدّ النساء.(من الفصل الأوّل إلى الفصل الرابع) في حين يتكفّل النوع الثاني من هذه البحوث بجملة من الدراسات الميدانية التي تفكّك مظاهر العنف الجندري وأشكاله وضحاياه (الأمّهات العازبات، عاملات الجنس)من التحرّش والهرسلة الرقمية والعنف المسكوت عنه إلى العنف الجنسي والتقتيل. (من الفصل الخامس إلى الفصل العاشر).

كيف تمّت عمليات التأسيس والتشريع للعنف الجندري ضدّ النساء؟ هذا هو السؤال الفلسفي الكبير الذي اضطلع به الفصل الأوّل من الكتاب. وهو بمثابة تقديم عام للإطار النظري الذي تشتغل في مداراته كلّ فصول هذا الكتاب الذي تتقاطع فيه الاختصاصات وتتصادى الأصوات بين الفلسفة وعلم الاجتماع والصحافة الاستقصائية والدراسات الحضارية. يجد اذن هذا الكتاب ضمن أطروحة الفصل الأوّل نقطة انطلاقه الأولى. بحيث نفترض أنّ إقصاء النساء من مجال صناعة الحقيقة وإنتاج النظرية، هو الذي مثّل الأساس النظري الأساسي للعقلنة الخطيرة التي انخرط فيها الفلاسفة الذكور منذ أفلاطون، للعنف ضدّ النساء. فإقصاء النساء من مجال اللوغوس الفلسفي هو أخطر أنواع العنف الرمزي ضدّهنّ. ولقد حاولنا في هذا الفصل الأوّل البرهنة على أنّ العنف على عقول النساء

وطردهنّ من مجال اختراع المعرفة هو الأساس الذي اتّخذه اللوغوس الذكوري أرضية ميتافيزيقية شيّد عليها كلّ أشكال العنف الأخرى ضدّ النساء. إنّهن قاصرات وناقصات عقل لذلك تجوز الوصاية على عقولهنّ وانتهاكهنّ بوصفهنّ مجرّد موضوعات جنسية. من أجل فهم كيف تمّ التأسيس للعنف ضدّ النساء، اخترنا أن نمنح الكلمة للنساء الفيلسوفات اللائي لم يأخذن الكلمة بشكل رسمي إلاّ في النصف الأوّل من القرن العشرين وتحديدا منذ كتاب الجنس الثاني لسيمون دي بوفوار (1949). ولأنّ الكتابة عن العنف الجندري على النساء لا تهدف فقط إلى إعادة التفكير في هذه المسألة المحرجة للمجتمعات المعاصرة التي لا تزال تستأنف قتل النساء ووصمهنّ وانتهاك أجسادهنّ، بل نهدف إلى إنصافهنّ بطرق شتّى يكون فيها الإنصات للنساء الفيلسوفات استراتيجية عملية لمقاومة الصمت عن نصوصهنّ. لذلك توزّع المقال على أربع مقاربات نسائية لمسألة العنف الجندري ضدّ النساء، وهي على التوالي المقاربة المساواتية لسيمون دي بوفوار، ونسوية الاختلاف للوس إيريغاراي، والنقد الجندري لجوديث بتلر، وأخيرا مقاربة نانسي فرايزر التي تدافع عن مكانة المرأة في الفضاء العمومي وفق العدالة والاعتراف. لا يتعلّق الأمر بعرض لهذه الفلسفات إنّما باستشكال وفحص وتقليب لمختلف الأطروحات الفلسفية النسوية في تشخيصها وتفكيكها ومقاومتها لمسألة العنف ضدّ النساء .

وفي الفصل الثاني حاولت أستاذة الفلسفة والباحثة مها البشيري أن تعيد تأويل العلاقة بين الخصوصي والعمومي في أفق إشكالية العنف ضدّ أجساد النساء. وهي في ذلك إنّما تهدف إلى اختبار أطروحة على درجة عالية من الطرافة الفلسفية مفادها : "تسييس الخصوصي" أي تسييس الجسد، بوصف العنف ضدّ النساء إنّما يولد على أجسادهن بالمعنى المادي والمباشر والملموس للجسد. فالعنف الجندري هنا ليس رمزيّا ولا ميتافيزيقيا، بل هو عنف سياسي يسلّط على الجسد فيحوّله إلى جسد سياسي. ويتمّ اختبار هذه الأطروحة انطلاقا من جملة من المقاربات الفلسفية ضمن أفق ما يُسمى "المنعرج التناسلي للنسوية". وهنا تدافع الباحثة مها البشيري على فكرة أساسية ملخّصها أنّ الفلسفة النسوية ليست معنيّة فقط بالمشاركة في الفضاء العمومي السياسي، بل "باختراعه من

جديد انطلاقا من جسد المرأة بوصفه مدار عملية السلطة نفسها". من أجل بيان هذا الرهان تنخرط الباحثة في هذا الفصل في بناء نقاش فلسفي تهدف فيه إلى رسم حدود التمييز الذي قامت به حنّا آرندت بين الخصوصي والعمومي مبرهنة على أنّ الفضاء الخصوصي هو الذي تأسّست فيه آليات تسييس جسد المرأة وتعنيفه. يتعلّق الأمر باعتماد أطروحة الفيسلوفة النسوية الأمريكية كارول بيتمان التي تعترض في كتابها "العقد الجنسي" على العقد الاجتماعي وتعتبره مسؤولا عن إقصاء النساء من دائرة السياسة. إضافة إلى ذلك يتضمّن هذا المقال نقاشا طريفا مع تصوّر جوديث بتلر للجسد الذي غابت فيه ماديّة الجسد، وهي أطروحة تبقى قاصرة عن فهم "الجسد المتألّم والنازف للمرأة المعنّفة أو الزوجة المغتصبة أو الفتاة المقتولة ."

أمّا الفصل الثالث من الكتاب فنجد فيه اشتغالا على ظاهرة خطاب الكراهية ضدّ النساء، بوصفه أحد أشكال التأسيس الكبرى للعنف الجندري ضدّ النساء. هذا العنف الذي يولد في اللغة أوّلا، وحيث تكون اللغة عنفا يتّخذ من الوصم والتحرّش والهرسلة والاحتقار مظاهر متعدّدة له. لذلك ينخرط هذا الفصل، بقلم الباحث في مجال الفلسفة المعاصرة وجيه الطرابلسي، في معالجة لمظاهر خطاب الكراهية ضدّ النساء، ودوافعه الثقافية والتاريخية ومخاطره النفسية والاجتماعية على النساء وعلى المجتمع برمّته. يراهن هذا الفصل على إعادة التفكير في المنظومات القانونية والحقوقية، من أجل مقاومة ثقافة الكراهية الجندرية وتجريمها. ومن جهة أخرى، يقترح هذا البحث علينا ضرورة التفكير في خطة تربوية وثقافية لتنشئة اجتماعية على قيم المحبّة والعيش المشترك، مكافحة لكل أشكال التمييزات الجنسية والجندرية .

يهدف الفصل الرابع من الكتاب إلى التعريف بأحد اشكال العنف الجندري على النساء، وهو العنف السياسي. والسؤال الذي تعالجه أستاذة الفلسفة حياة حمدي هو التالي : لماذا يتمّ إقصاء النساء من مجال الحياة السياسية والقيادة ؟ وتعتمد الباحثة في هذا الفصل على العديد من المقاربات المتنوعة لمسألة العنف السياسي الجندري، مركّزة اهتمامها على هذه الظاهرة في تونس تحديدا خلال فترة ما يسمى "الانتقال الديمقراطي" بعد "ثورة

2011". وانتهى هذا الفصل بنتيجة مفادها ضرورة مواصلة النضال المدني والثقافي والحقوقي من أجل مشاركة حقيقية للنساء في مجال التمثيل السياسي والقيادة.

أمّا في الفصل الخامس، فلقد تناولت الباحثة وأستاذة الدراسات النسوية هاجر خنفير، مسألة "العنف ضدّ النساء العازبات". وفي هذا الفصل دراسة تجمع بين السوسيولوجيا التفاعلية والمقاربة الجندرية مطبّقة رأسا على المجتمعات العربية. تنطلق صاحبة المقال من "فكرة الأمومة" في المجتمعات البطريكية على أرضية بنية التوزيع الجندري للمواقع والفضاءات والأدوار. ويتجلّى العنف الجندري على النساء العازبات بحسب د. هاجر خنفير في هشاشة هذه الفئة بوصفها فئة منبوذة ولامرئية ومسكوتا عنها داخل هندسة المجتمعات الأبوية الغربية بخاصّة. وهذا السكوت عنف رمزيّ ضدّهنّ. تقوم هذه الدراسة إذن على تشخيص لدواعي هذا العنف ومظاهره في المجتمع وذلك انطلاقا من عيّنات وشهادات حيّة. وينتهي هذا الفصل برهانات عملية تجد في ثقافة اللاعنف وفي الدفاع عن حق النساء العازبات في المواطنة أفقا لها .

أمّا عن الفصل السادس، فهو يتّخذ من مسألة "العنف الجندري ضدّ النساء في الفضاء الرقمي" عنوانا له. بحيث تقوم الباحثة في مجال علم الاجتماع ورئيسة جمعية نساء ديمقراطيات، نايلة الزغلامي، بدراسة ميدانية في إقليم تونس الكبرى، معتمدة على تقارير من الجمعيات وشهادات حيّة وإحصائيات رسمية لضحايا العنف الرقمي. وتجمع الباحثة في هذا الفصل بين التعريفات المفهومية للعنف الرقمي وتحليل المعطيات والإحصائيات والشهادت. وذلك من أجل تشخيص الكيفيات التي وفقها يتشكّل العنف الرقمي ضدّ النساء والفتيات، وآثار ذلك النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ولقد تمّ تنضيد مفهوم العنف الرقمي وفق أشكاله المختلفة التي تتراوح بحسب الباحثة بين الابتزاز والتحرّش والهرسلة والقرصنة والتلصّص وانتهاك الحياة الخاصّة. وينتهي المقال إلى التنبيه على خطورة العنف الرقمي ضدّ النساء بما هو إعادة إنتاج لآليات الهيمنة الذكورية والمجتمعات الأبوية .

وفي الفصل السابع تتطرّق أستاذة علم الاجتماع د.فتحية السعيدي إلى "إشكالية ظاهرة تقتيل النساء وضعف آليات الحماية". وهي بذلك تعالج أخطر أشكال العنف ضدّ النساء وأقصاه والأكثر فظاعة. بحيث تراهن الباحثة على ضرورة تجريم هذه الظاهرة وحماية النساء بقانون واضح وصارم وبلا شروط من هذه الجريمة. ويتمّ التركيز في هذه الدراسة الميدانية على ظاهرة تقتيل النساء في تونس تحديدا بعد الثورة. وينتهي المقال إلى ضرورة حماية النساء من هذه الجريمة عبر تنشئة اجتماعية تقوم على نبذ قيم العنف بين الجنسين، وعبر تشريع قانوني واضح يجرّم هذه الظاهرة. وذلك بالكشف عن المغالطات التي تتضمّنها القوانين الحالية بخصوص تقتيل النساء.

أمّا الفصل الثامن، فقد خصّصه الباحث والصحفي مالك الزغدودي المختص في الصحافة الاستقصائية، لظاهرة مسكوت عنها ومنبوذة في المخيال الرمزي الشعبي هي ظاهرة "العنف الجندري الموجّه ضدّ النساء العاملات بالجنس". وفي هذا الفصل يتمّ التعرّض إلى أكثر الظواهر استهجانا من طرف المجتمعات البطريكية والمحافظة. ويهدف هذا الفصل إلى رصد لحالات العنف الجنسي والنفسي والاجتماعي، وأشكال الوصم الأخلاقي، التي يسلّطها المجتمع على النساء عاملات الجنس. وهي دراسة ميدانية تاريخية واجتماعية اعتمد فيها مالك الزغدودي على شهادات حيّة وإحصائيات ومقاربات متعدّدة تراوحت بين التأريخ للظاهرة وبيان أسبابها ونتائجها .

وفي الفصل التاسع تتناول الباحثة في مجال الفلسفة، والصحفية في موقع الكتيبة يسرى لبلايلي، ظاهرة "التصفيح كمدخل إلى العنف الجنسي". ولقد اشتغلت الباحثة على هذه الظاهرة من جهة تاريخها وأسبابها وآلياتها ضمن المخيال الشعبي الأسطوري. ولقد اعتمدت على دراسات وإحصائيات وشهادات لفتيات تعرّضن لهذا النوع من العنف الجنسي ضدّهنّ. ومن أجل تفكيك هذا النوع من العنف المسكوت عنه، قامت الباحثة بربط الظاهرة بالتصور الأخلاقي للجسد في الثقافات البطريكية والدينية التي تنظر إلى جسد المرأة من خلال سجلّ لاهوتي قائم على مفاهيم التحريم والعورة والخطيئة ..وكل أشكال

الوصم والاحتقار. وهي أشكال خطيرة من العنف ينبغي فضحها وتفكيكها ومقاومتها بالتنبيه عل آثارها النفسية والاجتماعية على النساء المعنّفات.

وأخيرا مسك الختام فصل جميل للأستاذ د. عمر علوي أستاذ نظريات الفنون، وقد اقترح علينا تأويلا لمسرحية "سارة" بوصفها بيوغرافيا للعنف الجندري المسكوت عنه ضدّ النساء. وإنّ أهمّ ما راهن عليه الباحث في هذه الدراسة إنّما هو بخاصّة دور الفنون في تشخيص العنف الجندري ضدّ النساء. وبكلمة أخرى كيف يمكن للعمل الفنّي والمسرحي نموذجا، أن يكون ركحا فعليا مرئيا لتفكيك بيوغرافيات العنف الجندري ضدّ أجساد النساء. وبلتالي فإنّ ما نظفر به من هذا الفصل الأخير هو : كيف تكون الفنون ركحا لجلب العنف من حيّز اللامرئي والمقموع والمسكوت عنه، إلى حيّز المرئي من أجل فضحه ومقاومته والتنبيه على خطورته. وبالتالي : كيف تستطيع الفنون أن تحرّر العنف نفسه من جانبه المظلم والحالك جدّا بوصفه ممنوعا من الكلام حول نفسه؟ لأنّه حينما نجد الطريق إلى اللغة، نفتح المعابر نحو فضاءات تواصلية تتّخذ من رهان اللاعنف أفقا لحياة قابلة للعيش وللتحمّل معا. وذاك هو الأفق الوسيع الذي نطمح إليه نحن الممضين أسفله تحت أسمائنا العشرة وبأحلام تفوق عدد أسمائنا بمستقبل تخفّ فيه وتيرة العنف العالمي المعولم على أجسادنا وعلى عقولنا وعلى أحلامنا معا.

01

الأسس النظرية للعنف الجندري: مقاربات فلسفية

أم الزين بن شيخة

يتعلّق الأمر في هذا المقال بالبحث في الأسس النظرية التي قام عليها العنف الجندري ضدّ النساء وذلك انطلاقا من مقاربة فلسفية. ولئن مثّلت إشكالية العنف الجندري ضدّ النساء مجالا لنزاع التأويلات بين مختلف الحركات النسوية الليبرالية أو الراديكالية أو اليسارية أو الإيكولوجية أو الديكولونيالية أو الإسلامية، فإنّ الغرض من هذا المقال هو تحديدا التأريخ لجملة التأويلات الفلسفية لهذه الإشكالية، من وجهة نظر الفلسفات النسوية. وعليه فإنّ الإشكالية التي ستنتظم وفقها منهجية هذا البحث ستكون هي التالية: كيف تمّ من داخل الفلسفة إقصاء النساء من حقل التفكير والتنظير وإنتاج الحقيقة؟ ولماذا تمّ طيلة قرون من الزمن التأريخ للفلسفة من طرف الفلاسفة الذكور؟ وكيف مثّل طرد النساء من مجال المعرفة بعامّة المؤسسة الرمزيّة الأخطر لولادة بقية أشكال العنف ضدّهن؟ لمعالجة هذه الأسئلة نقترح بناء المقال على الخطّة التالية : أوّلا: كيف يمكن تعريف مفهوم العنف الجندري بوصفه نتاجا لنظام الهيمنة الذكورية؟ ثانيا : وفق أيّة براهين تمّ إقصاء النساء من مجال التفلسف؟ وماذا تقترح الفلسفة النسوية من أجل مقاومة "العنف الفلسفي" ضدّهنّ؟ ونحن نعتبر أنّ اقتلاع المرأة الحق في الفلسفة خاصة منذ كتاب **الجنس الثاني** (1949) هو بمثابة المقاومة الإيجابية للعنف ضدّ النساء. ونعتبر أيضا أنّ أخذ النساء الكلمة في مجال الفلسفة كميدان أساسي للتنظير والتشريع لسياسات الحقيقة هو بمثابة الرهان الكبير لتحرّر النساء من وصاية الرجال ليس فقط على عقولهنّ بل على سياسات المستقبل. أمّا عن مصادر هذا الاستقصاء الفلسفي فسوف تكون نسائية في معظمها، وذلك وفق أطروحة نصوغها كما يلي : من أجل مقاومة "العنف الفلسفي" ضدّ المرأة الفيلسوفة، نقترح أن نمنح الكلمة للنساء الفيلسوفات اللاتي اشتغلن على تشخيص هذا العنف في أفق التأسيس لفلسفات نسائية تدافع عن مقاربات جندرية مضادة للنزعة الذكورية التقليدية. وتبعا لهذه الأطروحة سنمنح الكلمة لأربعة نماذج من الفلسفة النسائية المعاصرة، من أجل فهم آليات العنف الجندري الذي تعاني منه النساء بأشكالها المتعدّدة بما فيها العنف المعرفي والفلسفي : أوّلا نموذج المساواة بين الجنسين انطلاقا من سيمون دي بوفوار. ثانيا النموذج القائم على الاختلاف بين الجنسين الذي اقترحته لوس إيريغاراي. ثالثا نموذج الاختلاف بين الجنادر الذي وقّعته جوديثبتلار في كتاب قلق الجندر. ورابعا : نموذج العدالة والاعتراف الذي تشتغل عليه الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرايزر في إطار تجديد النظرية النقدية بعد هابرماس. لن نشتغل في هذا البحث على النسوية العربية [1]لأنّها ورشة أخرى واسعة ومعقّدة من النضال ضدّ العنف الجندري لئن تميّزت بنضالات حقوقية منذ هدى الشعراوي ونوال السعداوي[1] وفاطمة المرنيسي[1]وباحثات نسويات من قبيل رجاء بن سلامة وآمال غرامي [1] وألفة يوسف [1](من تونس) ...فإنّها قد اقتصرت من جهة التأسيس لبراديغم من التعبيرات الأدبية والثقافية عموما. أمّا عن النسوية الإسلامية [1] فهي براديغم هامّ جدّا اليوم في تنضيد سياسات مغايرة للهويات الجنسية، لكنّه يستند في جملته على منطلقات دينية. في حين أنّ الغرض من بحثنا هذا إنّما هو استشكال وبيان أطروحات الفلسفة النسائية بخصوص مسألة العنف الجندري. ويبدو أنّ التأسيس لخطاب المرأة الفيلسوفة في لغة الضاد لم يظهر بعدُ، طالما اعتبرنا أنّ الفلسفة هي تدبير سياسات جديدة للحقيقة خاصّة بإنتاج خطاب نظري حول شكل الحياة الخاصّة بعصر ما.

الكلمات المفاتيح : العنف الجندري - الفلسفة النسوية - الهيمنة الذكورية - الجنس - الجندر- المساواة – الاختلاف - الاعتراف - قوّة اللاعنف.

المقدّمة

لقد كُتب تاريخ الفلسفة دوما من وجهة نظر الذكور، بحيث تمّ تمثّلها منذ عقود من الزمن بوصفها مجالا ذكوريا بامتياز. ولقد تمّ تثبيت هذا المعطى التاريخي الإيديولوجي في كلّ أشكال تدريس الفلسفة والاشتغال عليها : في الكتب والمدارس والجامعات وفي المخيال الرمزي للإنسانية بعامّة. وهذه الحقيقة التاريخيّة هي في حدّ ذاتها من أخطر أشكال العنف الجندري ضدّ النساء. فنحن نكاد لا نعثر على أسماء نساء فيلسوفات في تاريخ الفلسفة إلاّ نادرا بالرغم من وجود فيلسوفات منذ المدرسة الفيثاغوية وهيباتيا الإسكندرية وصولا إلى الفيلسوفات المعاصرات سيمون دي بوفوار وحنّا آرندت ولوس إيريغاري ونانسي فرايزر وجوديث بتلر..ولقد رسّخ الفلاسفة الذكور هذه الآلية الخطابية من العنف الرمزي الذي يقضي بإقصاء النساء من مجال العقل الفلسفي، على أنحاء شتّى : بحيث تجاهل أفلاطون اسباسيا التي كان هو نفسه يرتاد صالونها الفلسفي في أثينا، ولم يذكر سقراط ديوتيما إلاّ مرّة واحدة بالرغم من أنّها هي التي علّمته محبّة الفلسفة. واعتبر أرسطو المرأة كائنا عرضيّا سلبيا ومنفعلا بوصفها تجسّد المادّة التي لا صورة لها في حين يكون الرجل هو الجوهر وهو الصورة الفاعلة والكاملة للحياة. هذا علما وأنّ أرسطو قد عاصر الفيلسوفة اليونانية أولمبياس زوجة الملك فيليب الثاني ووالدة الإسكندر الأكبر والتي كانت تصف أرسطو قائلة عنه :" ذلك الألثغ الذي لا يملك أفكارا خلاّقة.. وربّما تعود شهرته إلى أنّه واحد من تلاميذ أفلاطون المفضّلين" [1]. ويكتب الغزالي عن النساء قائلا :" والغالب عليهنّ سوء الخلق وركاكة العقل..وعلى المرأة أن تكون قاعدة في قعر بيتها لازمة لمغزلها لا يكثر صعودها قليلة الكلام لجيرانها" [2]. وعن المرأة يكتب نيتشه في الفقرة 68 من "المعرفة المرحة" يقول " إنّهن بالأحرى مبدعات في الضعف بغرض التحوّل إلى زخارف هشّة يمكن كسرها بذرّة غبار" .

[1] إمام عبد الفتّاح إمام، **أفلاطون والمرأة**، القاهرة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، 1998، ص. 10.
[2] نفس المرجع، ص. 6.

لا تمثّل هذه المختارات العاجلة من نصوص الفلاسفة إلاّ عيّنة صغيرة عن تاريخ طويل أسّس فيه الفلاسفة الذكور جيّدا لما نسمّيه "العنف الفلسفي" ضدّ النساء، ونقصد بذلك كلّ أشكال الإقصاء الجندري التي رسّخت المنزلة الأنطولوجية الدونيّة للمرأة بالنسبة لهيمنة اللوغوس الذكوري على مملكة العقل الإنساني. وهذا الإقصاء للنساء من مجال الفلسفة هو بالنسبة لنا اعتداء على حقّها ككائن بشري في التنظير والتشريع للحقيقة وللأنظمة الرمزية بعامّة. وعليه، فإنّ المقصود تحديدا بالأسس النظرية للعنف الجندري من جهة المقاربة الفلسفية له هو تشخيص الاستراتيجيات الخطابية والبراهين النظرية التي وفقها تمّ تثبيت الهيمنة الذكورية على مجال الفلسفة. لكنّ الغرض ليس التعرّف على المواقف السلبية للفلاسفة من النساء، ومواصلة البكاء على صوة المرأة الضحية، بل كيف تمّ الكشف عن هشاشة اللوغوس الذكوري ومقاومة هذا العنف الفلسفي من طرف النساء الفيلسوفات. فأن تظلّ المرأة الفيلسوفة خاضعة للنظام الفلسفي الذكوري المهيمن الذي لا يذكر من الأسماء غير أفلاطون وأرسطو والغزالي والفارابي وكانط وهيجل ونيتشه..فهذا خطير جدّا، لأنّ صمتها شكل من التواطؤ مع نظام العنف. وعليه نحن نفترض أنّه ثمّة علاقة ما بين عدم الاعتراف بالنساء وإقصائهن من مجال صناعة المنظومات الرمزية (الفلسفة والعلم والفنّ) وآليات إخضاعهنّ إلى الهيمنة الذكورية، وصمتهنّ الطويل عن أنطولوجيا العنف التاريخي ضدّهنّ. إنّ إقصاء النساء من مجال صناعة التاريخ هو الأرضية الأنطولوجية التي شرعنت على نحو خفي لاقتراف كل جرائم العنف ضدّ النساء . وبالتالي فإنّ العنف على العقول هو أحد عناصر التشريع للعنف على النساء تحت شعار ديني يعتبرهنّ"ناقصات عقل ودين"..لقد كُتب التاريخ اذن دوما من وجهة نظر الذكور فالفلاسفة هم دوما أفلاطون وكانط وهيغل، والعلماء هم نيوتن وأنشتاين، والفنانين هم ليونادفنشي وغويا وبيكاسو...هكذا تمّ طرد النساء من دائرة العقل والإبداع والحقيقة وجعلهنّ مختزلات في موضوعات جنسية .

هذا التشخيص هو ما قامت به الفيلسوفات المعاصرات اللاتي افتككن الكلمة في مجال الفلسفة منذ سيمون دي بوفوار ولوس إيريغاراي ونانسي فرايزر وجوديث بتلر

ونساء كثيرات يشتغلن في كل بقاع العالم على مقاومة كلّ أشكال العنف الجندري ضدّ النساء من العنف الجسدي إلى العنف الرمزي والسياسي والعرقي والكولونيالي والفكري أيضا. وإنّ الغرض من هذا المقال هو منح الكلمة للفلسفة النسوية في لغتنا من أجل حق النساء في التفكير والتنظير وسياسات الحقيقة. كيف تمّ التأسيس فلسفيّا للعنف ضدّ النساء؟ وأيّة استراتيجيات فلسفية تقترحها الفيلسوفات المعاصرات لتحرير النساء من هيمنة اللوغوس الذكوري؟ من أجل معالجة هذه الإشكالية يتوزع مقالنا على الخطّة التالية :

أوّلا تعريف العنف الجندري بوصفه أساسا لنظام الهيمنة الذكورية. ثانيا في السؤال عن "هويّة النساء" بما هي مختزلة في "الجنس الثاني" بوصفه الأساس الأوّل لبنية العنف الجندري (سيمون دي بوفوار). ثالثا آليات إقصاء النساء من اللوغوس الذكوري بسبب الفرق الجنسي (لوس إيريغاراي). رابعا أنّ العنف الجندري ضدّ النساء إنّما يتأسس على إجبارية الجنسانية الغيرية التي تختزل الجندر في ثنائية المذكّر والمؤنث (جوديثبتلر). وخامسا وأخيرا آليات إقصاء النساء من سياسات الفضاء العمومي بوصفه فضاء صناعة الرأي وممارسة الحريات الأساسية (نانسي فرايزر). إنّ الرهان الأساسي لهذه المقاربة إنّما هو تحديدا التعرّف على كيفية تمثّل النساء الفيلسوفات لآليات العنف الجندري المسلّطة عليهنّ ضمن نظام الهيمنة الذكورية من جهة، وسرديّتهن الخاصّة حول أنفسهنّ بوصفهنّ ذواتا قادرة على اقتلاع الحق في الكلام والتفكير وإنتاج المعارف وسياسات الفضاء العمومي من جهة ثانية.

ما هو العنف الجندري ؟

لقد اتخذ العنف ضدّ النساء عبر العصور أشكالا مختلفة منذ العنف اللفظي والمادي إلى النفسي والجنسي والاقتصادي والسياسي والرقمي، ومن الاحتقار والتحرّش إلى الاغتصاب وصولا إلى الاغتيال والتقتيل. ولقد تمّ تعريف العنف الجندري ضدّ النساء بوصفه انتهاكا لحقوق المرأة بوصفها كائنا بشريّا يتمتّع بحق المساواة التامة في جميع الحقوق والحريات مع الرجل. ويقوم كلّ عنف جندري على علاقات قوى تغيب فيها

المساواة بين النساء والرجال وهي علاقات تتضمّن معاني الاحتقار والاضطهاد والإخضاع معا. ومن أجل تشخيص دقيق لمفهوم العنف الجندري ضدّ النساء يمكننا الإحالة على براديغم "النظام الأبوي" بوصفه نموذجا ابستمولوجيّا كلاسيكيّا قامت عليه الأسس النظريّة الأساسية لتأويل وفهم آليات اشتغال هذه الظاهرة الإنسانية المعقّدة. وسنتوقّف في هذه اللحظة المفهومية الأولى عند تشخيصين مختلفين لأطروحة "الهيمنة الذكورية". أمّا عن التشخيص الأوّل فنعثر عليه ضمن كتاب "نشأة النظام الأبوي" للمؤرخة والأنثروبولوجيّة الأمريكية غيردالينر (1920 – 2013)، التي تعود بهذه الظاهرة إلى جذورها التاريخية البعيدة في الشرق القديم. وتقوم هذه الدراسة على أطروحة أساسية مفادها "أنّ تاريخ النساء أساسي وجوهريّ لتحرّرهنّ" [3]. وهذه الأطروحة تمثّل استراتيجية نظرية للكشف عن النظام الأبوي الذي قام في أسسه التاريخية البعيدة على "إقصاء النساء على نحو ممنهج من مشروع إنشاء الأنظمة الرمزية والفلسفات والعلم والقانون"[4]. وهذا الإقصاء هو اذن المعنى الأساسي للعنف التاريخي المسلّط على النساء. لكن ما هي براهين النظام الأبوي التي قامت عليها هذه الترسيمات العنيفة ضدّ مشاركة النساء في "صناعة النظرية"؟ يتعلّق الأمر بفرضيّة "أنّ النساء والرجال مختلفون بيولوجيّا" وهي الفرضية التقليدية التي أقامت عليها الديانات والفلسفات قراراتها الأنطولوجية بإخضاع النساء إلى سلطة الذكور طيلة عقود من الزمن تعود إلى تاريخ السبي البابلي في القرن السادس قبل الميلاد. ما حدث اذن منذ نشأة النظام الأبوي في حضارة بلاد ما بين النهرين هو ولادة "الاستعباد كمؤسسة" تقوم على رعايتها الأسرة الأبوية التي "امتلك فيها الأب سلطة الحياة والموت على أولاده" [5] وعلى زوجاته أيضا. إنّ هذا التشخيص التاريخي الذي ينزّل العنف ضدّ النساء ضمن براديغم النظام الأبوي قد رسّخته الأساطير والمعتقدات قبل أن تستأنفه الفلسفات اللاحقة في بلاد اليونان بخاصّة

[3] غيردالينر، **نشأة النظام الأبوي**، ترجمة أسامة إسبر، بيروت، المنظّمة العربية للترجمة، 2013، ص.27.
[4] نفس المرجع، ص. 30.
[5] نفس المرجع، ص. 178.

مع أفلاطون وأرسطو. يتعلّق الأمر بنظام "الهيمنة الذكورية" كما يسمّيه الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو. وهو المرجع الثاني الذي يشخّص لنا مفهوم العنف الجندري في مقاربة فلسفية وسوسيولوجية تقوم على مفهوم العنف الرمزيّ. بحيث ننتقل من التأريخ للنظام الأبوي كمؤسسة تاريخية للتشريع للاستعباد بأنواعه ومنه استعباد النساء، إلى منظومات رمزيّة تصنع العنف اللامرئي كتقنية أساسية للتحكّم بالأجساد. إنّ العنف الرمزي الذي ضمنه يقع اخضاع النساء للهيمنة الذكورية إنّما هو هندسة كاملة لإدارة سياسات الأجساد قائمة على كسمولوجيا المركزية الذكورية . بحيث توجد قوى النظام الذكوري في كلّ مكان بما هي "آلة رمزية هائلة" في تصوّرنا لا فقط للعلاقات الجنسية بين المذكر والمؤنث بل في بنية الفضاء ونظام العالم الذي نشكّله بتمثلاتنا عنه. ما حصل هو إنتاج وتكثيف لترسيمات اجتماعية بوصفها قوالب لتنظيم الانفعالات والمشاعر والأفعال، وذلك وفقا المركزية الذكورية التي جعلت النساء أنفسهن أسيرات لهذه الترسيماتالذهنية بل هنّ من يساهمن في إعادة إنتاجها عبر الأسرة والتربية. إنّ تواطؤ النساء مع مؤسسة العنف الرمزي ضدّهم مسألة إشكالية وخطيرة وهذا ما عبّرت عنه غيردالينر متسائلة على نحو إنكاري :"ما الذي يمكن أن يشرح تواطؤ النساء في دعم النظام الأبوي الذي أخضعهنّ وفي نقل ذلك النظام، جيلا بعد آخر إلى أولادهنّ من الجنسين؟ " [6].

في كتابه "الهيمنة الذكورية" بتاريخ 1998 يذهب بورديو إلى تفسير أسباب العنف ضدّ النساء من خلال تفكيكه لنظام الهيمنة الذكورية. هذا النظام يشتغل عبر "العنف الرمزي" الذي يعرّفه بورديو بكونه "ذلك العنف الناعم والمحسوس واللامرئي من ضحاياه أنفسهم، والذي يُمارسُ في جوهره بالطرق الرمزية الصرفة للإتصالوالمعرفة ..أو بالعاطفة كحدّ أدنى" [7]

[6] نفس المرجع، ص. 31.
[7] بيار بورديو، **الهيمنة الذكورية**، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2002، ص. 16.

إنّ هذا العنف الرمزي إنّما تمّ تأصيله وترسيمه في الأجساد والعقول في شكل ترسيماتلاواعية. وذلك من خلال التقسيم الإجتماعي القائم على الاختلاف البيولوجي بين الجنسين وهو تقسيم صار إلى تمثّلات وعادات وتخلّقات. لكنّ الخطير في هذا النظام الموسوم بالهيمنة الذكورية هو عملية تأبيده كما لو كان نظاما طبيعيا بديهيا.

ومن أجل التعرّف على كيفية حصول التأبيد الاعتباطي للهيمنة الذكورية بوصفها عنفا على النساء، علينا بحسب بورديو " أن نتساءل عمّا هي الآليات التاريخية التي هي مسؤولة عن نزع التاريخانية والتأبيد النسبيين لبنى التقسيم الجنسي" [8]. وهنا يتعلّق الأمر بأهمية المقاربة التاريخية ضدّ الرؤى الجوهرية والبيولوجية والتي تحوّل التاريخي إلى طبيعي، والاعتباطي إلى مؤبّد بفعل تكراره وإعادة إنتاجه.وذلك لن يكون ممكنا إلاّ عبر "كسر علاقة الاستئناس الخادعة التي توحّدنا بتقاليدنا الخاصّة بنا" [9] ، أي نزع التأبيد الطبيعي عن التقسيم الجنسي عبر جعله تقسيمه تاريخانيا. ما يهدف إليه هذا الطرح لإشكالية نظام الهيمنة الذكورية هو ما يعلن عنه بورديو قائلا "ثورة كاملة في أسلوب مقاربة ما أريد دراسته تحت اسم تاريخ النساء" [10]. وهي ثورة معرفية تراهن على اختراع استراتيجيات لتفكيك نظام العلاقات المادية والرمزية بين الجنسين. وهي علاقات قائمة على ثنائية المذكر والمؤنث بوصفها بنية رمزية تمّ ترسيخها في الأجساد والعقول، في الأسرة والمدرسة والدولة والمؤسسات الدينية، بوصفها "أمكنة لصياغة مبادئ الهيمنة" [11]..إنّ نظام الهيمنة الذكورية ليس نتاج ذكوري فقط بل هو نتاج تواطؤ النساء مع نظام الهيمنة بالخضوع له وضمان استمراره وإعادة إنتاجه داخل منظومات القيم التربوية. وإنّ مجرّد وعيهم بذلك لا يكفي لتحرّرهن إذ المطلوب هو ثورة أخلاقية واجتماعية ضدّ كلّ أشكال إنتاج النظام الأبوي.

---

[8] نفس المرجع، ص. 12.
[9] نفس المرجع ، ص. 16.
[10] نفس المرجع ،ص.19.
[11] نفس المرجع. الصفحة نفسها.

العنف الجندري يولد من اعتبار "المرأة آخرا للرجل"

يُعتبر كتاب **الجنس الثاني** بمثابة ثورة فلسفية في مجال الدراسات النسوية بوصفه قد أسّس لمقاربة وجودية لوضعية العنف ضدّ النساء. يتعلّق الأمر بتشخيص لكلّ أشكال العنف ضدّ النساء انطلاقا من مسائلة فلسفية للهوية النسائية كما تمّت صناعتها من طرف مجتمع تسوده قيم الذكور. وتبعا لذلك تتمّ العودة إلى أسس هذه التمثلات داخل الفلسفات والأساطير والوضعيات الاجتماعية والتاريخية والبيولوجية والنفسية. من أجل تشخيص وضعيات العنف الجندري التي عاشتها النساء علينا إعادة صياغة السؤال عمّ تكونه "المرأة؟" أي "ما هي المرأة؟" وكيف يمكن فهم وتفكيك ما صنعته الفلسفات عنها من تصوّرات سلبية؟ لقد تمّ اختزال المرأة في مفهوم "الأنثى الأبدية" في نوع من التصوّر الماهوي الثابت والنهائي لها، وهذا هو أخطر أنواع العنف النظري عليها. في هذا السياق تكتب سيمون دي بوفوار :" إذأ كان دورها كأنثى لا يكفي لتعريف ما تكونه المرأة، وإذا كنّا نرفض تفسير ذلك انطلاقا من ''الأنثى الأبدية''، وإذا كنّا نسلّم أنّه ثمّة نساء على الأرض، فعلينا أن نسأل حينئذ السؤال التالي : ما هي المرأة" [12] . هكذا اذن يبدأ السؤال عن مفهوم العنف الجندري من السؤال عن مفهوم المرأة نفسه . إنّ هذا النوع من الطرح الفلسفي يعود إلى سبب أساسي هو أنّ كلّ ما تمّ تأسيسه إلى حدّ الآن من التصوّرات الفلسفية حول المرأة إنّما يمثّل مغالطة وعنفا لغويّا ضدّ كينونتها الوجودية بما هي حرية. ما تمّ ضمن التمثلات النظرية منذ قرون من الزمن هو التعتيم على هذا السؤال حول ما يمكن للمرأة أن تكون خارج هذه المنزلة الدونية التي تمّ اختزالها فيها بما هي رحم، أي جنس أي جسد. وإنّ هذا النوع من الاختزال للمرأة في هويّة ثابتة كجنس ثان بالنسبة للرجل بما هو الجنس الأوّل الأساسي والمطلق، هو أهمّ الأسس النظرية التي يولد ضمنها العنف الجندري ضدّ النساء. نحن إزاء شكل خاصّ من العنف هو العنف الخطابي يقبض

[12] De Beauvoir, Simone, *Le deuxième sexe, I,* Paris, Gallimard (1949), 1976, pp.15-16.

على ماهية المرأة ويحبسها في جوهر ثابت أبدي تكون فيه الأنثى الملعونة واللعوب والساحرة والخادعة والشهوانية لأنّها جنسها فقط .

لقد تمّ دوما تعريف المرأة بوصفها جنسا ثانيا، وتلك هي أطروحة سيمون دي بوفوار التي شخّصت وفقها وضعيات العنف الجندري التي تعيشها المرأة في كامل مراحل حياتها. إنّ مشكلة العنف الجندري تجد أسسها النظرية في خطاب الذكور حول النساء. إنّ النحو ذكوري وطالما لم نشتغل على تفكيك آلياته النظرية في صناعة الهويات الجندرية، يبقى العنف هو الأرضية الرمزية لكيفية اشتغاله. إنّ "الرجل لا يبدأ أبدا حديثه انطلاقا من جنسه" ذلك لأنّه يعرف جيّدا أنّه رجل وأنّه وفق هذه الهويّة التي صنعها له النحو فهو القطب المحايد والإيجابي في الخطاب. وذلك على النقيض من المرأة التي تقبع في الجهة الأكثر سلبيّة والأكثر هشاشة من سلّم المعايير اللغوية والوجودية. وعليه، يبدو أنّ الرجل يملك الحق في أن يكون رجلا، في حين ترتكب المرأة خطيئة جذرية حينما تولد كذلك. وانطلاقا من هذه الآلية الخطابية يولد التمييز بين الجنسين ويصنع المجتمع هوياته الجندرية على أساس الثنائي ذكر هو النمط البشري المطلق الذي يشير إلى نفسه بوصفه ذاتا، وأنثى ينظر إليها بوصفها جنسا ثانويا ووجودا ثانويّا وتابعا. إنّ البراديغم الجندري ههنا يتّخذ من ثنائية الذات والآخر معيارا فلسفيا لتشخيص أسس تبعية النساء وخضوعهنّ لسلطة الذكور لمدّة طويلة جدّا تمتدّ على آلاف السنين. لكن ما الذي يجعل تعريف المرأة بجنسها إدانة خطابية ووجوديّة لها؟ لقد تمّ تعريف المرأة اذن انطلاقا من جسدها، بحيث على عكس جسد الرجل الذي تمّ تمثله في النظام الذكوري بوصفه تميّزا ومفخرة، يتمّ اعتبار "جسد المرأة كما لو كان مثقلا بكل ما يميّزه: فهو عائق وهو سجن " [13] . إنّ هويّة المرأة قد تمّ صناعتها من طرف الرجل، وإنّها ضمن هذه النظام الرمزي الذكوري لن تكون غير ما يرغب فيه الرجل أن تكون. فهي تمثّل له "كائنا مجنّسا، إنّها

[13] Ibid, p.17.

جنس، وإنّها لكذلك مطلقا" [14]. هكذا صاغت سيمون دي بوفوارالبراديغم الفلسفي لما ستسمّيه بعدها سيلفيان أغسنزكي "ميتافيزيقا الجنسين" القائمة على ثنائية "المذكّر والمؤنث. [15]. والسؤال المحرج سيكون حينئذ : أيّ مكان للنساء ضمن الميتافيزيقا كمجال معرفي احتكره الفلاسفة من الذكور؟ لماذا تمّت إدانة المرأة ميتافيزيقيا بجسدها ؟

انطلاقا من هذا التشخيص الفلسفي لوضعية المرأة كما وضعها الخطاب الذكوري نظفر بالأساس النظري الأوّل للعنف الجندري ضدّ المرأة. بحيث يتعلّق الأمر بعنف المفهوم الذي نضّده الرجل للمرأة فحبسها في جسدها وجعل منها آخرا يتمّ إخضاعه للذات المالكة لسلطة التنظير والتنظيم والتمثيل للهوية الجندرية. فأن يتمّ اعتبار المرأة جنسا ثانيا وجسدا وآخرا قبالة ذات هو العقل المالك لكل المعايير الرمزية، ذاك هو أخطر أشكال تبرير قرونا من الإخضاع والاضطهاد والعنف الجندري ضدّ النساء. ويكون السؤال الحارق عندئذ : "لماذا لم تتمرّد النساء على السيادة الذكورية؟ " [16]. إنّ اعتبار الفرق بين الجنسين معطى بيولوجيا هو أوّل شكل من العنف ضدّ النساء، بحيث تمّ تمثّل جنس المرأة ضربا من الإدانة الوجودية. وهو الأمر الذي تمّ وفقه تربية النوع البشري على أفضلية الذكر على الأنثى وذلك هو ما فرضته الهيمنة الذكورية بتواطؤ مع النساء أيضا. وهنا نقطة الإشكال تحديدا : فالخطر في هذه الوضعية الجندرية العنيفة هي تقبّل المرأة للماهية التي نزّلها ضمنها الرجل بوصفها آخرا أي بما هي تابعا أبديا لذات هي مصدر الحقيقة والسلطة. وفي هذا السياق تذهب سيمون دي بوفوار إلى أنّ "تنزيل المرأة بوصفها آخرا إنّما يدعم كلّ التبريرات التي استطاع الرجال إيجادها منذ الأزل ". [17]

يستند العنف الجندري على النساء انطلاقا من هذه المقاربة الفلسفية النسوية إلى ثلاثة أسس نظرية هي التصوّر البيولوجي ، والتحليل النفسي والمادية التاريخية. ولقد ساهمت هذه التصوّرات للفرق بين الجنسين على أنحاء مختلفة في تبرير العنف على

[14] Ibid.
[15] Sylviane Agacinski, *Métaphysique des sexes*, Paris, Seuil, 2005.
[16] Ibid, p. 19.
[17] Ibid, p. 24.

النساء والتأسيس لنظام الهيمنة الذكورية. أمّا عن التصوّر البيولوجي فهو يتمثّل في اختزال المرأة في مفهوم الأنثى بكل معانيه الحيوانية السلبية بما هي الخبيثة، الحمقاء والمفترسة والحقيرة..وقد أسّس هذا التصوّر الذي يقوم على المعطى البيولوجي لكل أشكال التحقير التي لحقت بالمرأة عند الفلاسفة منذ فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو إلى حدود نيتشه. أمّا عن التحليل النفسي فهو بالرغم من تجاوزه الفرق البيولوجي بين الجنسين، فإنّ "فرويد لم يهتمّ كثيرا بقدر المرأة" ولم يشتغل على الجنسانية إلاّ انطلاقا من النموذج الذكوري، وافترض تبعا لذلك أنّ "المرأة إنّما تشعر أنّها رجلا مشوّها" [18]. أمّا عن المادية التاريخية فهي تختزل دور المرأة في العمل وتجعل من ظهور الملكية الخاصة سببا لظهور العنف ضدّ النساء واضطهادهنّ.

ما هي الحلول التي تقترحها سيمون دي بوفوار؟

ينبغي علينا أوّلا أن نحرّر عملية التفكير في وضعية المرأة من البحث عن الأنثى المفقودة أو عن المرأة الحقيقية. ذلك أنّ كل تمثّل لكينونة المرأة بوصفها ماهية ثابتة سابقة لما تصنعه هي كذات حرّة مستقلّة بوجودها، هو ضرب من العنف الجندري النموذجي. انّ الأمر يتعلّق بعنف وجودي على المرأة ككائن بشري وليس كمجرّد جنس. والمطلوب انطلاقا من هذه المقاربة هو تنزيل قضية المرأة ضمن ما تسمّيه "الأخلاق الوجودية". وهي فلسفة تقوم على اعتبار الإنسان حريّة أي قدرة على مستقبل لامتناه. و تبعا لذلك إذا كانت المرأة في الماضي والحاضر تعاني من اضطهاد وجودي وعنف جندري فإنّ السؤال الذي ينبغي طرحه : "هل أنّ ما يحدث اليوم سيتمّ استئنافه مستقبلا؟" [19] . ويبدو اذن أنّ المستقبل وحده هو المكان الذي يمكن فيه للمرأة أن تخترع لنفسها منزلة وجودية مغايرة، بوصفها حريّة مساوية للرجل، وبوصفها صيرورة منفتحة على وجودها كمشروع مستقبلي وليست ماهية ثابتة وهي أطروحة سيمون دي بوفوار التي تعلن عليها

[18] Ibid, p. 84.
[19] Ibid, p. 30.

في الجملة الأولى من الجزء الثاني من كتابها :" إنّ المرأة لا تولد امرأة إنّها هي تصير كذلك" [20]

لا يمكن للمرأة إذن أن تتحرّر من العنف الجندري ضدّها إلاّ بإعادة الاشتغال على ذاتها لا من وجهة نظر ما تمثّله الذكور حولها من التمثلات السلبية والعنيفة، إنّما من وجهة نظر وجودية أي من جهة ما هي كائن حرّ مفتوح على المستقبل. وإنّ كل تخلّي عن الحرية إنّما هو خطأ أخلاقي فادح. إنّ المرأة مطالبة إذن بأن تفرض نفسها كحريّة وليس كأنثى أبدية. من هنا نستنتج أنّ العنف الجندري إنّما يجد أسسه النظرية في كل التمثّلات الرمزية التي تنكر على المرأة أنّها كائنا بشريا حرّا مستقلا ومفتوحا على كل إمكانيات المستقبل في تجاوز ذاته وتحقيقه على الدوام.

إقصاء المرأة من اللوغوس الفلسفي

يولد هذا البراديغم النسوي منذ كتاب النسوية الفرنسية منظّرة الاختلاف الجنسي لوس ايريغاراي تحت عنوان **مرآة المرأة الأخرى** بتاريخ 1974. وينطلق هذا الكتاب من فكرة مفادها أنّ "الجنسانية الأنثوية قد بقيت المحيط الأسود للتحليل النفسي" [21] الذي يستأنف عدم الاعتراف بالمرأة الأخرى التي تتجاوز إطار حقله النظري الخاص. لذلك تقترح لوس إيريغاراي إعادة العبور بتاريخ اللوغوس الغربي الذكوري الذي كتبه الفلاسفة الذكور منذ أفلاطون الى فرويد. وتختبر في ترحالها عبر هذا التاريخ منطق الواحد- الذكر المتسلط على حقل انتاج الحقيقة والخطاب معا. وفي أثناء ترحالها تتعرّف لوس إيريغاراي على "المرأة الأخرى" التي وقع اقصاؤها دوما من مجال الفلسفة الذكورية. لقد أخطأ كل الفلاسفة أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط وهيغل وفرويد في حقّ المرأة. وذلك لأنّهم اعتبروا الذات الكونية المنتجة للخطاب ذاتا ذكورية بامتياز. هذا ما تكتبه لوس ايريغاراي في مفتتح نصّها المعنون "المرآة" المندرج ضمن كتابها مرآة

[20] Ibid, T. II, p. 13.

[21] Luce Irigaray, *Speculum, De l'autre Femme*, Paris, Minuit, 1974, p.20

المرأة الأخرى، وهي تقول :"لقد كانت كلّ نظرية في الذات تُنسب دوما الى المذكّر" [22]، وإنّ المرأة كانت محرومة من أن تكون ذاتا لأنّها كانت تقوم مقام الموضوع المقابل لهذه الذات. فالذكر- الذات لم يكن بوسعه أن يكون ذاتا دون أن تكون المرأة موضوعا مرآويا يتمثل فيها ذاك الذكر ذاته. فمن دون المرأة أي من دون "أرض نكبتها أو نحرثها أو نتمثّلها أو أيضا نرغب فيها دوما أو نتملكها" [23]، أي من دون موضوع لم يكن ممكنا أن يكون ثمّة مستقرّا لذات تثبت وتبقى..وإلاّ أي موضوع بوسع الذكر أن يبسط فوقه سلطته؟ يبدو إذن وفق تشخيص لوس إيريغاراي أنّ "الثورة الكوبرنيكية لم تنتج بعد كلّ مفاعيلها صلب المخيال الذكوري" [24].

لقد ولدت سلطة الذكور على النساء في التمثّلات الذكورية للحياة الجنسية كما أسّس لها نظريا التحليل النفسي الذي يعتبر أنّ الأنثى ليس لها ليبيدو وأنّ "الليبيدو إمّا هو مذكّر أو هو محايد ومهما يكن الأمر فإنّ عبارات ليبيدو مؤنّث لا يمكن تبريرها" [25]. وهكذا أغلق فرويد مجال التمثّل الجنسي على الليبيدوالذكوري مستأنفا بذلك نفس ترسيماتاللوغوس الذكوري ضدّ المرأة التي توصف بعبارات عنيفة من قبيل "الشهوة والغيرة والنقص والانفعال والهستيريا.." كما لو أنّه عند فرويد ليس ثمّة غير جنس واحد هو جنس الذكور، وبقية الأجناس ثانوية بما هي تجد مقياسها في الليبيدو الذكوري. وانطلاقا من هذا التوصيف تمّ التأسيس نظريا لإدانة المرأة بسبب جنسها، كما لو كانت هذه الإدانة حجّة علمية لا تقبل الدحض لأنّها "طبيعية". إنّ ما يثير الإحراج في هذا التأسيس للعنف الجندري ضدّ النساء هو حرمان المرأة من نموذج شرعي ومناسب لاختلافها الجنسي. وهنا تكمن المعضلة: كيف يصير الاختلاف الجنسي وضعية شرعية وإيجابية لاستقلالية النساء عن مقاييس الذكور؟ لقد تمّ تنزيل المرأة بسبب اختلافها في وضعية الكائن الذي تتمّ موضعته بوصفها أنثى أبدية. وهكذا استولى اذكور على كلّ

[22] Ibid.
[23] Ibid.
[24] Ibid.
[25] Ibid, p.48.

نظرية في الذات. إنّ حرمان المرأة من الذات هو أحد الأسس النظرية لإقصائها من مجال اللوغوس، فهي كائن خارج حقل الكوجيطو الديكارتي، والذات الكانطية وإرادة الإقتدارالنيتشويةواللبيدوالفرويدي. وفي هذا السياق تكتب لوس إيريغاراي "داخل هذه المكنة المرعبة التي اسمها الميتافيزيقا، لا مكان للمرأة...المرأة هي لا شيء" [26].

كيف يمكن مقاومة هذا العنف الميتافيزيقي على المرأة؟ إذا كان هذا النوع من العنف الرمزي يقوم على النموذج المرآوي، بما أنّ المرأة قد تمّ تمثّلها بوصفها مرآة نصّبها الرجل للتعرّف على صورته، فالمطلوب هو خروج المرأة نفسها من هذه المرآة وتأسيس تمثّلها لذاتها خارج لغة الذكور وكلّ القيم المعيارية التي سجنوها داخلها. إنّ لغة الذكور هي اللغة الوحيدة التي استولت على خطاب الجندر إلى حدّ الآن. وتبعا لذلك فإنّ الحلّ هو بعثرة قيم النحو الذكوري وتأسيس خطاب أنثوي خارج اللوغوس الفلسفي الذكوري. لكن ما معنى أن تتكلّم الأنثى خارج نموذج لغة الذكور؟ .إذ كيف يمكن تنضيد هذه الأقاليم الوجوديّة الحالكة وهذه الأمكنة المظلمة فيما أبعد من المرآة، مرآة نصّبها الذكور لبسط هيمنتهم على الخطاب النظري وعلى اللوغوس والتاريخ معا؟ يبدو أنّ المرأة مطالبة بالحفر عميقا في ذاتها بحثا عن تقنيات تعبير مغايرة للأنساق الذكورية أي على حدّ تعبير لوس إيريغاراي عن "لغة أخرى، عن كتابة أخرى" [27]. يتعلق الأمر اذن بما تسميه لوس ايريغاراي "بعثرة قواعد النحو" [28] بتعليق نظامه الغائي، باختراع انقطاعات في خيوطه، وقطع لكهربائه وعطب في أشكال الوصل بين مفاصله..كيف ستتكلّم المرأة إذن من داخل الحجب التي صنعها لها نحو الذكور وألبسها إياها ؟ وكيف لها أن تجد طريقا أو صوتا من أجل إعادة عبور هذه الطبقات من الزخرف واختراقها نحو ضرب من العراء اللغوي المتحرّر من مجازات لغة الذكور وكناياتهم ؟

[26] Ibid, p.208.
[27] Ibid, p.171.
[28] Ibid, p.177.

ذاك هو الرهان الذي طرحته على نفسها إذن الفيلسوفة الفرنسية المعاصرة لوس ايريغاراي التي جعلت من الاختلاف الجنسي بين النساء والرجال أطروحة كبرى لفلسفتها. وذلك في أفق معركة فكرية مع النسوية المساواتية التي تفترض مع سيمون دي بوفوار أنّ "المرأة رجل كالآخرين"، وانّ المرأة هي "الجنس الثاني"، في حين تحدّثنا لوس إيريغاراي عن "المرأة الأخرى" التي لا ينبغي عليها إثبات مساواتها مع الرجل كما لو كان هو النموذج وهي المماثلة له، بل هي مطالبة بإثبات اختلافها الجنسي مع الرجل. تتجلّى المرأة هنا كأنثى اذن ضدّ منطق الذكر المبني على هيمنة الواحد العنيف وذلك في أفق تحوّل ثقافي واجتماعي وألسني وأنطولوجي معا. وهذا هو معنى الاستثمار الرمزي الإيجابي في نموذج الاختلاف ضدّ نموذج المساواة. وهذا هو أيضا وجه اعتراض لوس ايريغاراي على سيمون دي بوفوار. ليس اختلاف المرأة عن الرجل جنسيا إدانة ضدّها، بل هو أفق تحرّرها من اللوغوس القائم على الهيمنة الذكورية. لم تعد المساواة حلاّ للعنف الجندري، بل الاختلاف هو طريق ثنائية الكينونة وفرض المرأة نموذجا معياريا للوجود مختلفا عن النموذج الذكوري. إنّ أحادية اللوغوس الذكوري إذن تمثّل الأساس النظري الأخطر على اختلاف النساء بوصفه تميّزا أنطولوجيا وليس بوصفه خطيئة. وهو ما نقرؤه تحت قلم لوس إيريغاراي التي تكتب في هذا السياق ما يلي :" إنّ استبدال الواحد باثنين ذوي اختلاف جنسي يشكّل مؤشرا فلسفيا وسياسيا حاسما..هذا هو الأساس لأجل أنطولوجيا جديدة..يكون فيها الآخر معترفا به كآخر، وليس الشخص نفسه" [29].

عنف الجنسانية الغيرية

إنّ تحرير الفلسفة النسوية من عنف معيارية الجنسانية الغيرية هو الرهان الذي تراهن عليه الفيلسوفة الأمريكية جوديث بتلر متجاوزة لثنائية المؤنث والمذكّر. وستكون أسئلة الفلسفة حينئذ : ماذا اذن لو كانت هذه الثنائية التي قامت عليها كل سياسات الجنوسة

[29] نيكول فرمون، إليزابيث غروس، إيفا بلونوفسكا زياريك، ضمن كتاب : **ثنائية الكينونة، (النسويّة والاختلاف الجنسي)**، ترجمة عدنان حسن، اللاذقية، دار الحوار، ص.20.

منذ عقود من الزمن لدى الفلاسفة وفي الأساطير والديانات، هي مصدر العنف الأخطر على هوياتنا الجنسية؟ ماذا لو كانت هذه الثنائية مجرّد معيارية لغوية ولا أساس طبيعي لها؟ كيف تمّ بناء هوياتنا الجندرية كما لو كانت هويات طبيعية ومؤبدة؟ ثمّة اذن أزمة عميقة داخل كينونة الجندر التي فرضتها النظريات النسوية حينما وضعت براديغم الجنسانية الغيرية مجالا وحيدا لمشاكل الجندر.

لكن ما هو الجندر؟ إنّه فاعلية إنجازية، وبالتالي أنّه ثمّة علاقة معقّدة بين الجندر والنحو. وعليه فإنّ تحرير الجندر من عنف سلطة المعايير الجنسانية الغيرية، يقتضي معركة شرسة مع اللغة التي تشكّل في نطاقها. تكتب بتلر ما يلي :"إنّ الرأي بأنّ الجندر شيء إنجازي إنّما كان الغرض منه أن نبيّن أنّ ما نعتبره ماهية باطنية للجندر هو شيء مصنوع من خلال مجموعة مستمرة من الأفعال، تمّ طرحها عبر عمل أسلوبي مجندر على الجسد". [30]

فالهويات الجندرية تؤسسها وتمأسسها ضمائر النحو أوّلا. "هو" و"هي" الضمائر النحوية التي عبرهما ترسّخت الهويات الجندرية في تمثلاتنا الاجتماعية. وبالتالي فإنّ تحرير الجندر من عنف سلطة اللغة إنّما "سيتمّ عبر الطعن في النحو الذي تشكّل في نطاقه" [31]. بحيث أنّنا ما ننجزه حول أنفسنا إنّما ننجزه عبر اللغة وعليه فنحن لا نوجد خارج اللغة التي تهيكلنا[32] : هذا هو معنى الجندر كمقولة إنجازية . وهنا نقطة الإشكال : إنّ العنف الجندري يولد في الخطاب الذي يشكّل هوياتنا، بوصفه سلطة معياريّة وهو في الوقت عينه ألية إخضاع واستراتيجية تذويت مستمرّة. ثمّة إذن رمزي لامرئي مرعب على الجندر من طرف معاييره الرسمية التي دوّنها النحو على الأجساد، عنف تمثّل في جعل الجندر هوية جنسية بديهية واضحة يتمّ حراستها من كلّ أشكال الجندر الممنوعة. لذلك فالمطلوب هو "نزع الصفة الطبيعية عن الجندر" من أجل مقاومة العنف

---

[30] جوديثبتلر، **قلق الجندر**، ترجمة فتحي المسكيني، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022، ص.38.

[31] نفسه، ص. 44.

[32] انظر : فتحي المسكيني، "الذات والنحو في أسئلة الجندر"، ضمن : **مجلة الفيصل** ، بتاريخ 25 يناير 2023.

على أشكال الجندر الممنوعة من جهة، وتفكيك الفرضيات الإقصائية الثاوية ضمن سياسات الهوية القائمة على الجنسانية الغيرية من جهة ثانية.

إنّ مقولة النساء مقولة هووية معقّدة لا يمكن التفكير فيها إلاّ انطلاقا من علاقتها بالعرق والثقافة والطبقة والجغرافيا السياسية. وفي الحقيقة ليس ثمّة نساء في المطلق : ثمّة دوما نساء من البيض ونساء من السود ونساء آسويات ونساء عربيات ونساء أمريكيات ونساء برجوازيات ونساء فقيرات. ثمّة عنف خطابي ضمن ادّعاء الكونية المفترض داخل مقولة النساء، وهو استراتيجية خطابية عنيفة وكولونيالية[33]تقوم على " استعمار الثقافات غير الغربية وتملّكها بغرض تدعيم الأفكار الغربية جدّا عن القمع.." [34]. إذا كان الخطاب الجندري الهووي يقوم على وهم ذات نسوية ثابتة تحيل إلى مؤنّث خالص أو طبيعي، فإنّ الجندر الإنجازي لا علاقة له بالأنثوي "إنّ الأنثوي ليس علامة على الذات أبدا، إنّ الأنثوي لم يكن قطّ صفة لجندر ما..". وربّما يكون الجنس نفسه كما تذهب إلى ذلك باتلار "هو أمر قد تمّ بناؤه ثقافيّا تماما مثلما بنى الجندر"..إنّ الجنس نفسه مقولة جندرية وعليه فإنّ "التمييز بين الجنس والجندر.. ليس بتمييز على الإطلاق.." [35].

إنّ مقاومة العنف الجندري انطلاقا من "قلق الجندر"يقتضي تحرير الجندر من إجبارية الجنسانية الغيرية التي تقصي بقية الجنادر الأخرى. وذلك عبر ما تسمّيه بتلر "تخريب الهويّة الجنسية" . بحيث لم تعد قوالب المؤنث والمذكّر التي رسّخها ودوّنها النحو بعناية فوق أجسادنا، كافية من أجل تحديد كينونتنا كأشكال من الجندرةالثقافية . فنحن لسنا جواهر ثابتة خلقتها البيولوجيا أو الآلهة نحن فقط ما ننجزه حول أنفسنا من معايير وأفعال لغوية وممارسات .إنّ كلّ منا هو آداء مشهدي، وإنّ كلّ جسد هو علامة ثقافية وليس جنسا ثابتا.

---

[33] Sur le féminisme décolonial, Voir : Francoise Vergès, *Un féminisme Décoloniale*, Paris, La Fabrique, 2019.

[34] نفسه، ص. 71.

[35] نفسه، ص. 77.

العنف الجندري وإشكالية العدالة والاعتراف

خارج براديغم الجنوسة وإشكاليات الهوية الجندرية، تتوسّع دائرة المساءلة الفلسفية لإشكالية العنف الجندري على النساء ضمن النظرية النقدية القائمة على مفهوم العدالة الاجتماعية بوصفها البراديغم السياسي الجديد للفلسفة النسوية. وهو براديغم يشخّص أشكال العنف على النساء في أفق فلسفة النضال من أجل الاعتراف في مجتمعات الاحتقار واللاعدالة. يتعلّق الأمر تحديدا بالفيلسوفة الأمريكية نانسي فرايزر التي اتّخذت من السؤال عن العدالة الاجتماعية أرضية فلسفية للكشف عن أسس العنف الجندري على النساء في سياق الأزمة العالمية للنظام الرأسمالي، حيث تتزايد الحاجة إلى نقد الاقتصاد السياسي. هكذا تنطلق هذه المقاربة الفلسفية للعنف الجندري من مبدإ ابستمولوجي مفاده أنّه لم يعد من الممكن الاشتغال على المسائل النسوية بشكل معزول عن سياسات الإعتراف ونموذج العدالة الاجتماعية. يتمّ وفقا لهذا المنظور المنهجي اذن تحديد العنف الجندري بوصفه غيابا للعدالة الاجتماعية بالنسبة لكل الطبقات الاجتماعية الهشة التي تعاني من عدم الاعتراف. وهنا يتمّ توسيع مفهوم العنف على الطبقات المستغلّة والجنسانيات المحتقرة والجماعات التابعة والمهمّشة. وعليه فإنّ العنف الجندري ضدّ النساء لا يتأسس فقط على اعتبارات جنسية وبيولوجية كما كانت الفلسفات النسوية تعتقد مع سيمون دي بوفوار ولوس إيريغاراي إنّما يتعلّق الأمر بمقاربة سياسية وأخلاقية في أفق تجديد للنظرية النقدية بعد هابرماس. ضدّ تصوّر ليبيرالي للعنف ضدّ النساء، توسّع نانسي فرايزر دائرة الفلسفة النسوية نحو نظرية في الأخلاق وفي المجتمع قائمة على نقاشات فلسفية لأهمّ النظريات الفلسفية الذكورية المعاصرة وخاصة هابرماس وروتي وتايلور وأكسالهونيت. فإذا كان ريتشارد رورتي يعتقد أنّ العدالة تقوم على دحض لسياسات الهويّة لأنّها تعتّم على الطبيعة الاقتصادية للمشكلة، واذا كان شارلز تايلور

يذهب إلى أنّ المسألة رهينة التعدد الثقافي [36]، فإنّ نانسي فرايزر تسعى إلى تشخيص تعقّد المسألة من خلال التأليف بين مطلب العدالة والحق في الاعتراف. كلّ أشكال العنف والاضطهاد للجماعات التابعة والهشة قائمة إذن على أساسين اثنين : غياب العدالة الاجتماعية وسياسات عدم الاعتراف. وفي هذا السياق تكتب نانسي فرايزر في كتابها "ما هي العدالة الاجتماعية؟" ما يلي :"ينبغي علينا بالأحرى أن نعتبر لاعادلا أن يجد الأفراد والجماعات أنفسهم محرومين من منزلة الشركاء على قدم المساواة في التفاعل الاجتماعي.." والمقصود بذلك أنّ سياسات الهوية القائمة على اللاعدالة الاجتماعية تقوم بإقصاء الفئات الاجتماعية الهشة من النساء والمهاجرين والأقليات الجندرية وأصحاب البشرة السوداء، وتحرمهم من صناعة القيم المشتركة بوصفهم مجرّد تابعين. وانطلاقا من هذه المقاربة تصرّح الفيلسوفة نانسي فرايزر أنّ مسألة عدم الاعتراف واللاعدالة ضدّ النساء كفئة هشّة وتابعة في منظور سياسات الهوية والاقتصاد السياسي، تقتضي إعادة تسييس المسألة الجندرية. وذلك قرار تتخذه الفيلسوفة ضدّ تصوّر هابرماس للفضاء العمومي تحديدا. بحيث أنّه ثمّة علاقة بين مسائل العدالة والاعتراف وإقصاء النساء من دائرة الفضاء العمومي كما نظّر له آخر فلاسفة النظرية النقدية. وهو ما نعثر عليه ضمن كتابها "النسوية من خلال الحركات النسوية" الذي يتمّ فيه مراجعة نظام الهيمنة الذكورية الذي استأنفه هابرماس في كتابه نظرية الفعل التواصلي على أساس نظري هو جوهر مفهوم العنف الجندري ضدّ النساء تحديدا وهو التمييز بين الفضاء الخصوصي والفضاء العمومي. وهو تمييز يعود إلى نشأة المدينة في أثينا القديمة والتمييز بين فضاء خاص هو فضاء النساء وفضاء عمومي حيث يهيمن الرجال على تدبير المدينة وتبقى النساء رهائن بيوتهم. ما تدافع عنه نانسي فرايزر هو تفكيك هذا الثنائي المفهومي الذي تعتبره أحد الأسس النظرية التي عقلن بها الذكور نظام الهيمنة الذكورية وعملوا على تأبيده. وعليه يكون المطلوب فلسفيا هو بيان المغالطة التي تأسس عليها هذا البراديغم. ليس طبيعيا اذن

[36] Voir : Nancy Frazer, *Qu'est – ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution,* Paris, La découverte, 2011, p. 47.

في شيء أن يتمّ تقسيم الأدوار الجندرية على هذا النحو كما لو كانت الطبيعة تقتضي حرمان النساء من مشاركة الرجال تدبير الشأن العمومي، وجعلهنّ رهينات فضائهنّ الخصوصي أي البيت. وعليه فإنّ هذا التمييز بين الخصوصي والعمومي هو الأساس النظري الذي عليه تأسست منظومة إقصاء النساء من الفضاء العمومي وهو ليس طبيعيا بل قد تمّ بناؤه في الخطاب كما صمّمته الهيمنة الذكورية.

إنّ أهمّ النتائج التي نظفر بها من هذه المقاربة الفلسفية للعنف الجندري هي التالية : أوّلا : العنف ضدّ النساء مسألة لا يمكن عزلها عن سياسات الهوية والاقتصاد السياسي في سياق أزمة النظام الرأسمالي العالمي وأزمة الديمقراطية، وظهور فئات اجتماعية تابعة وهشّة من قبيل المهاجرات والمهاجرين والأقليات الجنسية والعرقية ..

ثانيا : إنّ مسألة العنف الجندري هي مسألة سياسية بامتياز مادامت تقوم على أشكال من اللاعدالة الاجتماعية ومن سياسات عدم الاعتراف، لذلك فالمطلوب ليس فقط تشخيص العنف الجندري وفق براديغم الهيمنة الذكورية، بل توسيع دائرة الفلسفة النسوية نحو نظرية في المجتمع وفي الأخلاق وفي العدالة.

ثالثا: إنّ إقصاء النساء من مجال الفضاء العمومي هو من أخطر أشكال العنف ضدهنّ لأنّه يواصل اللوغوس الذكوري القائم على طردهنّ من مجال تدبير سياسات الحقيقة وسياسات الدولة معا.

خاتمة

- إنّ مقاومة العنف الجندري ضدّ النساء ليس فقط مسؤولية الدولة والمؤسسة القضائية والمجتمع المدني، بل هو أيضا مسؤولية فلسفية بامتياز. كيف يمكن للفلسفة بترسانتها المعرفية الخاصة بحقل النسوية والدراسات الجندريةأنتلتزم بقضايا النساء ؟ ذاك هو المطلوب هنا أي ضرورة الاشتغال على خطّة تربوية واجتماعية تتأسّس على فلسفة مغايرة للعناية بالإنسان في وطننا قائمة على العدالة الاجتماعية والاعتراف واللاعنف..

- ليست قضية العنف الجندري ضدّ النساء قضيّة معزولة عن سياقات اجتماعية جديدة خاصة بالأزمات الاقتصادية والبيئية والسياسية. في حضارة توحّش الإمبريالية وسياسات الاستعمار العلميّة، تزداد هشاشة البشر ويزداد بؤس الفئات الهشّة منهم. وبالتالي علينا تنزيل العنف الجندري ضمن حقل العنف المعمّم على الأقليات الجنسية والعرقية والطائفية. إنّ التغيرات الحاصلة في سياسات الهوية الجنسية والثقافية أيضا، تحتاج إلى التزام المتفلسفين بالمساهمة في استشراف نظرية خاصة بمشاكل المجتمع الحالية بدلا عن المكوث بين جدران الجامعة.
- إنّ تنزيل الفلسفة إلى الفضاء العمومي في سياق هذه النضالات الجندرية ضدّ كل أشكال العنف ضدّ المهاجرات والكادحات والمعطّلات عن العمل وعاملات الجنس والأقليات الجنسية المغايرة لثنائية المذكّر والمؤنث، ليس ابتذالا لها أو اعتداء على طابعها "الميتافيزيقي المجرّد والنخبوي"، فالأمر يتعلّق بتغييرات عميقة في صورة الفلسفة، بما هي مصاحبة للناس في آلامهم، واشتغالا عمّ يقلقهم في علاقة برغباتهم الجنسية وبأجسادهم وبأشكال الاضطهاد والاحتقار والإخضاع والإذلال التي يعيشونها في ظواهر التحرّش والاغتصاب والختان والتصفيح والتقتيل ..إنّ مقاومة العنف ضدّ النساء معركة اجتماعية وأنطولوجية وفلسفية أيضا داخل سياقات الرعب العالمي التي يعيشها الأفراد والشعوب في عصر التوحّش الحالي، وليس مجرّد مسألة فكرية للتحذلق النخبوي.
- تمثّل إتيقا "اللاعنف" معالجة فلسفية أساسية من أجل مقاومة سياسات العنف المعمّمة التي تهيمن على الإنسانية الحالية، بحيث نحتاج إلى فلسفة "تسعى إلى إعادة تشكيل الأحياء بوصفهم جديرين بالقيمة، وكذلك بوصفهم جديرين بالحزن" [37]. إنّ تربية أبنائنا على "اللاعنف" كقوّة إتيقية للمطالبة بالمساواة

[37]- جوديثبتلر، **قوّة اللاعنف**، ترجمة نور الحريري، بيروت، دار سؤال للنشر والتوزيع، 2023، ص. 32

الراديكالية بين كلّ الهويات الجندرية والثقافية هي الحلّ الحقيقي من أجل حياة صالحة للعيش وقابلة للتحمّل معا.

البيبليوغرافيا

إمام، عبد الفتّاح إمام، **أفلاطون والمرأة**، القاهرة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، 1998.

بتلر، جوديث، **قلق الجندر، النسوية وتخريب الهويّة**، ترجمة فتحي المسكيني، قطر، المركز العربي للأبحاث والدراسات، 2022.

بتلر،جوديث، **قوّة اللاعنف**، ترجمة نور الحريري، بيروت، 2023.

بن شيخة، أمّ الزين، **صخب المؤنث، نحو نسوية إبداعية**، المملكة المتحدة، مؤسسة الهنداوي، 2023.

بن سلامة، رجاء، **بنيان الفحولة، أبحاث في المذكّر والمؤنّث**، تونس، دار المعرفة، 2005.

بورديو، بيار، **الهيمنة الذكورية**، بيروت، المنظّمة العربية للترجمة، 2002 ، دار المدار الإسلامي، 2002.

السعداوي نوال، **المرأة والجنس**، القاهرة، دار ومطابع المستقبل، 1990.

فرمون، نيكول، غروس، إليزابيث، زياريك إيفا بلونسكا، **ثنائية الكينونة (النسوية والاختلاف الجنسي)**، ترجمة عدنان حسن، اللاذقية، دار الحوار، 2009.

قرامي،آمال، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية**، بيروت.

لينر، غيردا، **نشأة النظام الأبوي**، ترجمة أسامة إسبر، بيروت، المنظّمة العربية للترجمة، 2013

المرنيسي فاطمة، **ما وراء الحجاب : الجنس كهندسة اجتماعية**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005.

المسكيني، فتحي، "الذات وأسئلة النحو"، ضمن :**عمان الثقافي**، 25 يناير، 2023.

المسكيني، فتحي، **الجندر الحزين**، المملكة المتحدة، مؤسسة الهنداوي ، 2023.

يوسف، ألفة، **ناقصات عقل ودين**، تونس، سحر للنشر، 2003.

Agascinski, Sylviane, *Métaphysique des sexes*, Paris, La Fabrique, 2005.

De Beauvoir, Simone, *Le deuxième sexe*, Paris, Folio essais, Gallimard, 1976 , T. I et T.II.

Frazer, N, *Le féminisme en mouvements, Des années1960 à l'ère néolibérale*, Paris, La découverte, 2012.

Frazer, Nancy, *Qu'est-ce-que la justice sociale, Reconnaissance et redistribution*, Paris, La découverte, 2005.

Irigaray, Luce, *Speculum, De l'autre femme*, Paris Minuit, 1974.

Mies Maria et Shiva Vandana, *Ecoféminisme*, Paris, L'Harmattan, 1993.

Vergès, Françoise, *Un féminisme décolonial*, Paris, La Fabrique, 2019.

Zahra Ali, *Féminisme islamique*, Paris, La Fabrique, 2012.

02

المرأة والعنف السياسي: نحو تسييس الخصوصي

مها البشيري
أستاذة مبرّزة في اختصاص الفلسفة وباحثة دكتورا

"من ظلم الرجل وافترائه على المرأة أن يسميها 'الجنس الضعيف'. لأنه لو صح أن اللاعنف هو قانون الإنسانية فذلك يعني ان النساء هن من سيتملكن المستقبل"
غاندي

تحاول هذه الورقة أن تفكر حسب قراءة جنوسية في ما يحكم القسمة بين الفضاء العمومي والخصوصي من تصريف للعنف علي جسد المرأة. وتراهن على أنّ تسييس هذا الجسد يتم حسب إخفاء الطبيعة السياسية لما هو خصوصي لعلاقة هذا الإخفاء بالهيمنة الذكورية على الفضاء العمومي. وتنتهي إلى استتباعات المرور من الخصوصي إلى الحميمي في إثراء مقاربات النسويات الجديدة للجسد السياسي للمرأة في ما أصبح يعرف "بالمنعرج التناسلي" للنسوية.

الكلمات المفاتيح : العنف الزوجي - القبول - الاغتصاب الزوجي - عنف التوليد - دائرة العنف.

مقدمة

المرأة ...قلق في السياسة

ليس من المبالغة القول بأنّ الانفجار الأرخبيلي للنسويات الذي أنار تضاريس "القارة المظلمة" للمرأة هو اليوم أكبر اعتراض على انسحاب السياسي وأفوله. فالنسوية في خريطة الفكر النقدي تصل اليوم إلى مدّ موجتها الرابعة [1] أصبحت تمثل خزانا نشيطا لمفاهيم جديدة ومقاربات غير مسبوقة تضخها في الترسبات الميتافيزيقية والسياسية العميقة التي أبدت دونية المرأة وذلك بفضح عنفها الصامت واللامرئي تحت براقعه وأقنعته العديدة. ويكفي أن نلقي نظرة على معجم العنف لنتبين ثراء ما كشفته النسوية من أشكاله وما اخترعته وما أعادت تأويله منها. وذلك بتأكيدها كلّ مرة على أنّ العنف ضدّ المرأة هو دائما "عنف سياسي" يسلط على جسدها فيحوله إلى "جسد سياسي".

لذلك ارتفعت النسويات بالمرأة لمصاف التعبيرات المعاصرة عن المقولات السياسية التي لا تقل حمولتها النقدية عن "فلان" أغمبن و"أيّ كان"رانسيار و "دراغ" بتلر و "جموع "نقري ... لكن مقولة المرأة في الخطاب النسوي لم تتقلد فحسب مهمة منع الذكورية بما هي أغلبية مهيمنة من التحول إلى شمولية بل هي فضلا عن ذلك تدعي إمكان تجديد السياسة أصلا في مبادئها و توجهاتها وتحرير النسوية من السبات الدغمائي الذي تعاني منه اليوم بين هيمنة المغايرة الجنسية في الفكر المستقيم (la pensée straight) و مسايرة بداهة الثنائيات الكسولة في الفكر السائد (mainstream) وخطورة الانسياق وراء تقاطع العنف الهووي والجندري في حركة الصحوة (woke).

[1] استقر التحقيب التاريخي للنسوية علي موجات أربع : ظهرت الاولى بعد الثورة الصناعية من أواخر القرن 19الي وسط القرن20 وطالبت بحقوق مدنية وسياسية كالانتخاب والعمل والملكية .أمّا الموجة الثانية فكانت بين السنوات 60-70 وقامت على الحريات الجنسية ونقد السلطة البطريركية والذكورية واهتمت بالصحة الإنجابية والإجهاض .أما الموجة الثالثة فطرحت في السنوات 80-90 مسالة الجندر والنظرية الكويرية وفكرت في تقاطع الجنس والثقافة والعرق. وأخيرا ظهرت الموجة الرابعة منذ السنوات 2000 واستغلت الثورة الرقمية للانترنات ووسائل التواصل الاجتماعي لطرح مسالة الاغتصاب و التحرش في الفضاء العمومي.

لكن أن نعدّ المرأة مقولة سياسية فذلك يتطلب تنزيلها في القسمة (clivage) التي تخترق كامل تاريخ الفلسفة السياسية وتفصل بين الفضاء الخصوصي والفضاء العمومي لاختبار دور العنف المسلّط عليها في صنع فضائية وإقليمية تلك القسمة ذاتها حين تلقي بها في مجال الخصوصي والحياة المنزلية كمكانها الطبيعي. ولا تعدم الهيمنة الذكورية اختراع أسبابها "الوجيهة "لتماهي أنطولوجي للمرأة مع فضائية الداخل ومنزلة القصور ونفسية الحرمان : أن يذهب فرويد إلى أنّ السبب في كلّ ذلك هو القدر التشريحي لشكل المهبل اللامرئي والإحساس الدائم بعقدة نقص القضيب. وأن يذهب لفيناس إلى أنّ الأنثوي هو ظلمة البيت والضيافة والحياء والحشمة، التي تقتضي التخفي والانسحاب. وأن يحكم كارل شميت بأنّ المرأة لا تستطيع الارتقاء من انفعالي الحياة العائلية من حب وكراهية إلى مفهومي الصداقة والعداوة السياسيين لذلك تبقى أسيرة الانفعالات وعاجزة عن القرار والحسم في الشؤون العمومية الخطيرة للسيادة...

إنّ الفرضية التي تنطلق منها هذه الورقة هي أنّ تعسّر حضور المرأة في الفضاء العمومي منذ نشأته في الأغورا اليونانية مرورا بالثورة الفرنسية والأنوار وصولا لهابرماس-لا يعود فقط لتجاهلها التاريخي في الفلسفة أو لميزوجينية الفلاسفة وكراهيتهم لها بل إنّه ما حتّمته بنية العنف المسلط عليها في الفضاء الخصوصي. بحيث يتوجب تحريره لأنّه الأساس المخفي للعنف الجنسي الذي يواصل تمييز المرأة وإخضاعها من داخل مفاهيم الفضاء العمومي التي دشنتها الحداثة السياسية نفسها مثل السيادة والأمة والديمقراطية والمواطنة.

بحيث لا يمكن اعتبار هذه المفاهيم حلولا جاهزة نطالب بها لتحرير المرأة، بل عمل النقد والكشف لمدى قيامها على العنف الموجه ضدها . وهو جوهر الجهد الفلسفي الذي نهضت به التيارات النسوية الراديكالية والماركسية والمادية . ونحن اذ نتخير هذه التنويعات بالذات من الفكر النسوي فلأنها تلتزم صراحة بمادية جسد المرأة وتؤسس عليها طبيعته السياسية مما يجعلها تفترض قراءة أخرى لطبيعة الفضاء الخصوصي ولتاريخيته المخصوصة ومنزلة الجسد فيه. فلطالما اعتبر فضاء جامدا وثابتا مقارنة بالتحولات

والثورات التي شهدها الفضاء العمومي. وذلك لكونه يمثل الطبيعي والغريزي والجسدي أي حيوانية الإنسان. في حين أن الفضاء العمومي هو فضاء العقل واللغة التي هي الميزات النوعية للإنسان باعتباره حيوانا سياسيا .هذا التقسيم الذي استقر في أدبيات الفلسفة السياسية منذ أرسطو وفلاسفة اليونان يجد تعبيرته المعاصرة عند حنة أرندت[2] التي تذهب في تجذيرها للموقف الأرسطي إلى "أنّه في الفكر اليوناني لم يكن الانتظام السياسي مختلفا فقط عن التجمع الطبيعي المتمحور حول البيت "الاويكوس" والأسرة بل متناقضا معه تماما"[3]، بحيث أنّ السياسة تحدث في حياة أخرى عمومية هي "البيوسبوليتيكوس"(Bios Politikos). إنّ خلفية صرامة وحدة هذه القسمة هي عدم التفطن إلى علاقة الجسد الأنثوي بالسياسة داخل الاويكوس بما أنّه كان مدار السلطة الذكورية ومراقبتها المستمرة واستثمارها الدائم لقواه الإنجابية والجنسية والاقتصادية. هذا ما يجعلنا نعتبر على عكس حنة أرندت أنّ الخصوصي ليس ما دون أو ما قبل - سياسي (pré-politique) نظرا لكونه كما وصفته عالما معتما ومغلقا تسود فيه الضرورة ونظام الحاجات وإلزام العمل وضغط الانفعالات والعبودية لرب الأسرة الطاغي[4]، بل إنّه سياسي بعد (Déjà politique) وتاريخي وديناميكي. إنّ الخصوصي هو ما انطلقت من قلبه عملية التسييس نفسها (politisation) على حساب النساء وأجسادهن ثم سقطت في النسيان والكبت والإقصاء من الفضاء العمومي تحت أقنعة عنف الهيمنة الذكورية المتنكرة بقيم الكونية (L'universel) والحياد (Neutralité). هذه القيم التي تطالب بها النساء في الفضاء العمومي دون أن يقمن بالقراءة الراديكالية اللازمة لاكتشاف مدى تأسّسها على تسلّط ناجع على أجسادهن ومدى تعبيرها عن خفاء الهيمنة الذكورية. وهو ما يجعل النسوية اليوم غير معنية فقط بنقد السياسي بل باختراعه من

[2] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

[3] Ibid., p. 61.3.

[4] Ibid., p. 68.

جديد حسب مركزية أخرى هي جسد المرأة الذي تنطلق منه وتمارس عليه كل أشكال السلطة.

الفلسفة في متاهة الفضاء الخصوصي

هذا الخيار التأويلي يجعلنا نستند للشعار الذي رفعته نسويات الموجة الثانية من راديكاليات وماركسيات ستينيات القرن الماضي وهو: أنّ "الشخصي سياسي"(Le personnel est politique) ونلتزم بكلّ تبعاته الفلسفية على تصور الأدوار السياسية التي لعبها العنف المسلط على أجساد النساء في الفضاء الخصوصي والتي نقترح تأويلها حسب تنضيد لشبكة قراءة نصوص فلسفية نعتقدها حاسمة كالتالي:

- **ربط متصل العنف بالسلطة الابوية**

نحن نقترح أولا أنّ نقارب العنف ضد المرأة بتشخيصه حسب نموذج "متصل العنف"(continuum de la violence) الذي وقّعته ليز كالي [5]سنة 1987حيث افترضت قرابة بنيوية بين أنواع العنف ضد المرأة التي تسلّط عليها لمجرد أنّها امرأة :ابتداء من العنف اللفظي كالشتيمة والتنمر والنكتة الجنسية- صعودا للعنف الجسدي كالتحرش والتجويع والحبس والضرب والاغتصاب وجريمة العشق والغيرة والتملك- مرورا بالعنف الثقافي كالإقصاء والتغييب والإهمال وعدم التمثيل- وصولا للحدّ الأقصى من العنف وهو التقتيل (féminicide).

إنّ من شأن نمذجة العنف حسب متصل ومتوالية أن تبين كيف يمكن لأنماطه أن تتكتل أو تنقلب بفعل القدرة على المبالغة التي تمارسها السلطة الجنسية للرجل لتوسع مساحة تجربة المرأة مع العنف: كما في حالة رفضها الانصياع للعلاقة الزوجية مثلا او حين يكون الجنس مقابلا لوضعية اجتماعية أو اقتصادية كقبول الشريك لها في السكن أو تفاديا لحدّة طبعه.

[5] Liz, Kelly, "Le continuum de la violence sexuelle"; in ; *Cahiers du genre* , 2019/1, (n° 66), pp.17-36.

ونحن نفترض أنّ متصل العنف يزيد من قيمته الاستكشافية حين تلقي عليه النسوية الراديكالية قراءة استقطابية بإرجاعه إلى السلطة الأبوية (le patriarcat) التي تحكم تراتبيته وأنماطه التاريخية وذلك استنادا على أعمال كل من الإيطالية سيلفيا فدريتشي والفرنسية كريستين دلفي. فقد بينتا أنّ السلطة الأبوية أبعد من أن تكون خاصية المجتمعات التقليدية القديمة وأنها باقية في الأسس الخفية للنظام الليبرالي حيث تمارس عنفها المتواصل على جسد المرأة. ففي كتابها **حرب عالمية ضد النساء: من قنص الساحرات إلى تقتيل النساء**[6] تقوم فدريشي بناويلية نسوية للحداثة إذ تربط حدث الخروج من الإقطاع إلى الرأسمالية بحرق الساحرات وطردهن من المشاعات الفلاحية بعد أن وقع تسويرها وتملكها من طرف عائلات غنية حولتها لتزويد اولي الشركات التجارية.

وهو تأويل تقيم به فدريتشي قراءة طريفة لعلاقة تاريخ العنف ضد جسد النساء بتاريخ الملكية والمراكمة البدائية للرأسمالية الناشئة وخوصصة الأرض. إنّ علاقة هذا الحدث المؤسس بالسلطة الأبوية يرجع حسب فدريتشي إلى تزامنه مع بداية مراقبة الدولة لجسد النساء وقوته الإنجابية وتوجيهه لإنتاج قوة العمل بعد افتكاكها لاختصاص التطبيب والتوليد وعلوم الصيدلة والأعشاب من الساحرات اللاتي كن يشتغلن طبيبات و قوابل. فحرق الساحرات هو شكل من تقتيل النساء وإبادتهن تحت السلطة الكهنوتية لمحاكم التفتيش والسلطة الذكورية للأطباء معا. وهو يؤرخ لبداية وضع الدولة يدها على جسد النساء كأكبر مزود للرأسمالية بالموارد البشرية . إنّ طرافة هذه القراءة الجنوسية لتاريخ السياسة الحيوية أو البيو سياسة تجعلها تزاحم قراءة كلّ من فوكو وأغمبن إذ تضع جسد المرأة مركزا للعنف السيادي في حين صمتا عنه من أجل قراءة ذكورية مخاتلة.

[6] Silvia, Federici, *Une guerre mondiale contre les femmes. Des chasses aux sorcières au féminicide*, Paris, La fabrique, 2021.

أمّا دلفي فمزية كتابها **العدو الأساسي. الاقتصاد السياسي للسلطة الأبوية**[7] هي أنّها بيّنت أن استغلال النساء مثل حلقة الوصل بين الأبوية ورأس المال، لكنّها كانت حلقة لامرئية. تقول دلفي "العائق الأول أمام النضال ضد القمع هو ألاّ نحس بأنّنا مقموعون"[8]، وأن أبوية اليوم ليست نفسها الأبوية القديمة لانّ مدارها اليوم هو اعتبار الحياة المنزلية نمط إنتاج لأن الاقتصاد المنزلي الذي يعني في أصله قانون البيت يقوم على استغلال لجسد المرأة تقول دلفي:" أريد أن اثبت أنّ النساء في المنزل لم يضربن ولم يهنّ فقط، بل كنّ عاملات بنفس درجة البروليتاريا أو دونها " لذلك يتمثل النضال النسوي عندها على السواء في "كشف القمع غير المعروف ورؤيته حيث لا يكون مرئيا تماما كالنضال ضد القمع المعروف " [9]. إنّ القوة النقدية لهذه الأطروحة هو بيان ما تعامى عنه ماركس من علاقة ظاهرة الاستغلال بالعمل المنزلي للمرأة واقتصاره على تحليل الاغتراب والتشيؤ في المصانع لاعتباره لما تقوم به المرأة في البيت غريبا عن مفهوم العمل و الإنتاج.

- **كشف عنف الخصوصي كأصل للتسييس**

يتمثل ذلك في فهم تشكّل الفضاء العمومي بما هو فضاء مناقض تماما للخصوصي سواء في بدايته مع البوليس (polis)-المدينة اليونانية أو في الحداثة مع نشأة السيادة في نظريات العقد الاجتماعي- على أنّه لا يخضع في قسمته لفاصل ثابت وواضح، بل إنّ أساسه سرّي تماما كسرّية السلطة لأنه نمط عنف غير معلن وغير مرئي يمارس على جسد المرأة ويلف بالتكتم والنسيان كي يضمن الدوام . فالتسييس يعني إسباغ البعد الكوني والمحايد والعقلاني على القيم العمومية لإخفاء طبيعتها العنيفة التي سلطت تاريخيا على جسد النساء. ونحن نتوسل في هذه القراءة التي تتناقض مع الطرح السائد للسرديات الفلسفية لنشأة الفضاء العمومي - سواء في نظرية الاختراع الإعجازي للأغورا من طرف

[7] Christine, Delphy, *L'ennemi principal. Economie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 2013.

[8] Ibid.p.164.

[9] Ibid.p.165

العقل اليوناني أو نظريات العقد الاجتماعي - بأعمال كلّ من الفيلسوف الإيطالي المعاصر جيورجيو أغمبن والنسوية الامريكية كارول بايتمان حيث يكشفان كيف أنّ الانتقال من الخصوصي للعمومي قام على تسييس عنف ضد المرأة وقع إسقاطه في النسيان والتغييب بحيث أنّ ما هو سياسي وضروري هو واجهة تخفي ما هو عنيف واعتباطي .

فمن ناحية بين أغمبن في كتابه **الحرب الأهلية. نحو نظرية سياسية للستازيس**[10] أنّ الحرب الأهلية التي عاشها الإنسان قبل ظهور الدولة لم تكن حرب أفراد أو قطعان كما ذهب التعاقديون بل حرب عائلات وبيوت. إنّها حرب "الأحشاء العائلية" كما تقول المؤرخة نيكول لورو التي يستند أغمبن في تحاليله لكتابها التاريخي الهام ***المدينة المنقسمة***[11] فالعائلة هي سبب الانقسام في الحرب الأهلية الستازيس(Stasis) وهي أيضا سبب رأب الصدع والتصالح فقد كان اليونان يتصارعون فيما بينهم كي يتصالحوا لاحقا وينسون. فالحياة في المدينة لم تكن مثالا للنظام والانسجام والوحدة كما يشاع بل حياة يخترقها العنف والحرب الأهلية المتواصلة. ويذهب أغمبن مثل لورو إلى أنّ سبب ذلك هو التباس مفهوم المنزل "الأويكوس"نفسه لأنّ "الستازيس" هي حرب العلاقات الدموية أي حرب قطع صلة الرحم الأمومية حيث أنّ الرحم هو مجال الصراع وقوة الوحدة معا.

إنّ النساء إذن هن مبدأ اندلاع العنف في السلالة العائلية الدموية لأنهن يمثلن قوة الإنجاب وهن في نفس الوقت مبدأ السلم وربط الاويكوس(Oikos) بالبوليس أي الخصوصي بالعمومي. وحسب هذه القراءة فدور النساء في حياة المدينة أساسي لأنهن من يتحكم في مبدأ التمدن والتحضر والتسييس. لكنّهن منسيات ومقصيات من المواطنة إذ بعد كلّ حرب يقام السلم بين الإخوة على أساس المواطنة غير الدموية وبرعاية الأب الذي يحلّ محلّ الأم بعد أن يقصيها في فضاء البيت ويحرمها من المدينة والفضاء العمومي، ذلك لأنّها لم تحمل السلاح ضد أبناءها أي ضدّ دمها وبالتالي ستؤرق ضمير

[10] Giorgio, Agamben, *La guerre civile. Pour une théorie politique de la stasis*, Paris, collection Points. Essais, 2015

[11] Nicole, Loraux, *La cité divisée*, Paris, Payot, 2019.

الإخوة المنتصرين بذكرى القتلى والبكاء عليهم. فالمرأة عند اليونان كائن الانفعالات الذي يجب أن يقصى من الحياة السياسية لأنّه الخطر الداخلي الذي لا يقلّ خطورة عن خطر العدو الخارجي. هكذا إذن يجد التسييس أصله التاريخي في الحياة الخصوصية وينعكس منها على العمومية وليس العكس. فالمنزل الذي هو مبدأ الانقسام والتصالح هو رمزية رحم المرأة و محل السياسي الحقيقي (le lieu du politique) وهو ما يجعل المرأة كائنا سياسيا بامتياز في الحياة اليونانية على عكس ما ذهبت إليه أرندت، ذلك لان الحرب الأهلية ليست سرّ الدولة بل سرّ رحم المرأة حيث مبدأ التفتت والتآلف أي حيث الحرب والسلم.

إنّ نفس هذا النسيان لأصل العنف ضد جسد المرأة يتواصل في نظريات العقد الاجتماعي الحديثة إذ تبين باتمان أنّ الحداثة السياسية لم تقطع مع السلطة الأبوية بل حوّلتها من الآباء إلى الإخوة وأقصت منها المرأة. فهي تتساءل في كتابها العمدة **العقد الجنسي**[12] في معرض ما تسميه "مفارقة العقد"(Le paradoxe du contrat)عن سبب إقصاءه المرأة منه في حين أنّه يصور نشأة المجتمع المدني كلحظة كونية مدمجة لكل الأفراد. إذ لا نفهم لماذا بقيت النساء دون مستوى الانعتاق الذي توفره الحرية المدنية والمساواة التي جاء بها العقد الاجتماعي. وترصد بايتمان استمرارية هذه المفارقة من روسو ولوك وصولا إلى راولس في كتاب ***نظرية العدالة*** حيث تقمع العدالة الجندرية. وتستنتج بايتمان أنّ العقد الاجتماعي إنّما يؤسّس حرية الرجال على قهر النساء لأنّ الحداثة لم تقطع مع السلطة الأبوية، بل عوّضت أبوية الآباء العمودية في نظام السيادة الملكية بأبوية الأخوة الأفقية في السيادة الحديثة. لذلك ففعل التسييس الذي يفسر دوام إقصاء المرأة يرجع حسب بايتمان إلى ما قبل عقد الأخوة أي إلى العقد الجنسي بين النساء و الأزواج. تقول بايتمان"إنّ منظري السياسة من المحدثين أو المعاصرين يعتبرون العالم العمومي بديهيا ولا يتساءلون حول المسار الذي تكون من خلاله الفرد والمجتمع المدني

[12] Carole, Pateman, *Le contrat sexuel*, Paris, La Découverte, 2010.

والعمومي كمقولات أبوية في تقابل تام مع الطبيعة الأنثوية ومع الخصوصي "لذلك فإذا ما أرجعنا تاريخ الحكم الذكوري إلى أبوة آدم فإننا سنكشف أنّ تلك الأبوة ليست ممكنة دون سلطته الزوجية على جسد حواء، أي أنّ العقد الجنسي أسبق في علاقته بأصل السلطة من العقد الأبوي والاجتماعي. تقول بايتمان"السلطة السياسية تقوم علي الحق الزوجي أو الجنسي لآدم وليس على أبوّته، لذا فمنزلته السياسية كانت قد وهبت له جنسيا قبل أن يكون أبا ووالدا "[13].

إنّ أهمية مفهوم العقد الجنسي تكمن في التمييز الذي تسبغه على العنف ضدّ المرأة كعنف مخصوص إذ أنّه حسب بايتمان "يمكننا من الإبصار به دون أن يذوب في نظريات الفرد و الطبقات". هكذا يكون التسييس في الحداثة قائما على مواصلة التملك السرّي لأجساد النساء جنسيا، أي متأصلا في تاريخ مؤسّسة الزواج نفسها وبعلاقات الهيمنة التي تقوم عليها العلاقات الجنسية فيها مع الجسد الايروسي و الولود للمرأة.

- **حدود التناول الجندري للعنف: التفكير قبل بتلر-بعد بتلر**

لا يمثل استنادنا على أطروحات الموجة الثانية من النسوية إرتكاسا تاريخيا لا يأخذ في حسبانه تطور الخطاب النسوي، لكنّه موقف من المغالاة في الحديث عن نظرية الجندر البتلرية في حين أنهّا خالية من تنظير يدين العنف ضد المرأة صراحة، إن لم نقل ككثير من دارسي النسويات أنّها من بعض الوجوه تهمله[14]، ممّا يجعلها دون علاقة بالنضالات الميدانية والقانونية للنساء حسب النقد الذي وجّهته لها نسويات الموجة الثانية. ويرجع ذلك إلى ثلاثة أسباب هي تواليا :غياب تصور "لمادية الجسد" عند بتلر مخافة السقوط في النزعة البيولوجية[15]، ثمّ ارتباطها بالتيار ما بعد -الحداثي للنظرية الفرنسية

[13] Carole, Pateman,"Le contrat social des frères", in, F. Collin et P. Deutscher (Dirs) *Repenser le politique. L'apport du féminisme*, Paris, Campagne Première, 2004.

[14] Silvia Federici, Par-*delà des frontières du corps*, Paris, Editions Divergences, 2020.

[15] J-François, Braunstein, " La pierre noire et la bulle de savon. Réflexions sur le corps au XX siècle", in *Daimon, Revista international de filosofia*, Sept, 5, 2016, pp. 11-28.

(Frenshtheory)التي حبستها في النصية (Textualisme)[16]، وأخيرا وهو الأهم بالنسبة لنا: تنزّلها داخل نظرية السلطة لفوكو التي تقوم علي نقد فرضية القمع (L'hypothèse répressive) من أجل إثبات البعد الإنتاجي للسلطة [17].

بمعنى أنّ بتلر، احتذاء بتصور فوكو، تذهب إلى نسوية تذوّت أساسها أنّ السلطة تقمع الذات وتنتجها في نفس الوقت. إنّ خطورة مثل هذا التصور لثنائية هيمنة - تذوّت(Assujettissement -subjectivation) إذا ما طبق على العنف المسلّط على النساء هي أنّه ينتهي إلى تبريره بما هو مكوّن لذاتيتها، وبالتالي إلى يأس من كلّ تحرير نهائي لها منه. لذلك فالسياسات التي تقترحها بتلر في آخر كتابها **قلق الجندر. النسوية وتخريب الهوية**[1838] ليست صدامية ولا مواجهة رأسية للعنف بل هي ما يفيده معجم القلق أو التشويش أو التخريب أو التفكيك الذي تمارسه بفنون وأساليب الأداء (Performance)على الجندر بما هو من طبيعة معيارية وبنائية واجتماعية. إنّ "الباروديا"(Parodie)الساخرة التي تدعو إليها بتلر عن طريق ممارسات "الدراغ"(Drag)" بمسرحتها الأسلوبية الفردية القائمة على التكرار والتنكر[19] لا تتمتع بالدوام والاستقرار الذي تضمّنه المؤسسات القانونية لذلك فجندرية بتلر بسياستها الإنجازية الخطابية (Performativité discursive) لا يمكنها حل عنف الفضاء الخصوصي لأنّها لا تتناول العنف من زاوية القوانين والهيمنة، بل من زاوية المعايير والتذوّت. فالعنف المعياري إذ يخضع، فهو كذلك ينتج ويشكّل بضرب من الطبيعة الإيجابية التي تميزه عن العنف القانوني ذي العلوية القامعة والعمودية.

---

[16] « Ce que le tournant postmoderne a fait du féminisme », Editorial, *Revue Agone*, 43, 2010, pp.7-12.

[17] BrunoAmbroise,"Judith Butler et la fabrique discursive du sexe », in *Revue Raisons politiques*,2003/4/n 12, pp. 99-121.

[18]جوديث بتلر ,**قلق الجندر .النسوية وتخريب الهوية** .ترجمة فتحي المسكيني , المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات ,2022.

[19] Ibid. p.307.

إن مدار هذا التصادم مع بتلر هو أنّ العنف ضد النساء في الفضاء الخصوصي من اغتصاب وتقتيل واستغلال اقتصادي لا يمكن مقاربته بالجسد الجندري كأثر تخييلي للسلطة [20]، إذ أنّ الجسد الهووي الذي انتقلت بتلر في فهمها لعلاقته بالعنف من براديغم الهيمنة إلى براديغم السلطة -لا يمكنه أن يتمثل الجسد المادي المتألم والنازف للمرأة المعنفة أو الزوجة المغتصبة أو الفتاة المقتولة. لذلك فمقاربة النسويات الأكاديميات تبقى متعالية عن مكابدة النساء العاديات اليومية لأنّ "الاغتصاب ليس نصا"[21]، بل جريمة وإساءة وتجربة عميقة من العار والألم لا يمكن حلّها بالسخرية و"دولاب الملابس" التنكرية للمسرح. هذه الحدود للطرح الجندري هي ما يفسر ظهور الموجة الرابعة من النسوية التي بيّنت انطلاقا من قضية فايزنشتاين (Weinstein) أنّ النساء لازلن أجسادا في عين الرجال (The Male Gaze) وأنّ الحقوق السياسية والقانونية التي غنمتها المرأة من نضالاتها الطويلة لم تغيّر من اعتبارها جسدا جاهزا "تحت اليد" للتحرش والاغتصاب، وأنّ هاجس تملك الرجال لأجساد النساء الذي يميز السلطة الأبوية والذكورية لا يزال قائما إلى اليوم داخل المؤسسات العمومية.

إنّ من شأن المقاربة المعيارية للعنف أن توقعنا في خلط بين ما يقيمه علم الضحية (Victimologie) من تمييز بين (Victimation) أي "علم مسح الإيذاء" عن طريق تقنيات الاستطلاع والاستقصاء والإحصاء في الدراسات الميدانية لتبين علاقة تحول المرأة لضحية بأسباب العنف (Victimisation) والذي يعني تحول التعنيف لصفة ملازمة للضحية سواء في استبطانها لوعيها بذاتها أو في وصم المجتمع لها بحيث تتذوّت به وتطبع معه كضحية "ممتازة"وأبدية. إنّ حدود الطرح البتلري إذن هو أنّه ينتهي لامرأة تخضع وتتشكل بالعنف مما ينفي عنها صفة الضحية أصلا.

لذلك قد يجدر بنا الانتقال في تناول العنف من عوائق "المنعرج اللغوي"(Linguisticturn) الذي توقعنا فيه جندرية بتلر نحو ما يسمي "المنعرج

[20] Ibid. p. 290.

[21] François Cusset, *FrenshTheory*, Paris, Editions La Découverte, 2005, p. 161.

التناسلي"(Tournant génital) الذي نحتته النسوية الفرنسية فوادفو- متري في كتابها **جسد النساء. معركة الحميمي**[22] حيث توقع به حدث "عودة الجسد" إثر الموجة النسوية الرابعة التي أطلقت فضيحة علاقة الشهادات على الاغتصاب والتحرش ببقاء المرأة جسدا مشيئا مموضعا رغم كل ما حققته النسوية من مكاسب نضالية وسياسية واجتماعية.

فعودة الجسد في أعمال الجيل الجديد من النسويات في عقد السنوات 2000-2010 جعل من مسائل "العنف الحميمي" تتحول إلى نقاشات في الفضاء العمومي وهي تكون بذلك قد أغلقت قوس الجندر لتعقد الصلة مع النسوية الراديكالية للموجة الثانية داخل تأصيل جديد للجسد السياسي للمرأة يذهب أبعد من الخصوصي نحو الحميمي والتشريحي والتناسلي. وهكذا يتواصل التفكير في الخصوصي على أنّه سياسي لكن بدرجة جديدة من الخصوصية هي الحميمية حيث يعوض النسوي بالأنوثي الذي عانى من السكوت والنسيان والتموضع الجنسي. فالأنوثة (féminité) هي ما ضحت به المرأة على مذبح المواطنة دون أن تحققها كاملة.

لذلك فالأنوثة اليوم تريد حسب فوادفو-متري أن تنعتق من الأوامر الثلاثة التي تسبّب اغترابها وهي تباعا -1 أن تكون مرغوبة أي تحت اليد في جاهزية متواصلة للجنس -2 وأن تكون مضحّية أي متفانية من أجل مهمة الأمومة 3 - وأن تكون مطيعة أي خاضعة للتبعية الاجتماعية. حول هذه الأقطاب الثلاثة من العنف و الاستلاب تدور "معركة الحميمي" التي تهدف للتحرر من "الموضعة الجنسية" للمرأة (Objectivation sexuelle) التي أحصت الفيلسوفة الامريكية مارتا نوسباوم[23] أبعادها وهي : الأداتية أي استعمال المرأة أداة لمصلحة الآخرين - و إنكار الاستقلالية أي إنكار قدرتها علي التقرير الذاتي - و السلبية أي قلة الفاعلية والقدرة - و التعويضية

[22] Camille, Froidevaux-Metterie, *Le corps des femmes. Le combat de l'intime*, Paris, Points, 2021.

[23] Martha Nussbaum, «Objectification"; in; Philosophy and Public Affairs, Vol24, n°4, 1995, pp. 249-299.

أي إمكان تعويض المرأة بشيء - والانتهاك أي اعتبارها فاقدة للكرامة والحرمة الجسدية والنفسية -و التملك أي إمكان الاتجار بجسدها -و إنكار الذاتية أي عدم اخذ مشاعرها وأحاسيسها في الحسبان.

لقد كان جسد المرأة دائما جسدا من أجل الآخرين، أي من أجل متعتهم أو تغذيتهم أو العناية بهم أو إنجابهم بحيث لم تتملكه المرأة أبدا، وهاهي اليوم تتركه لأطباء التوليد وواجبات الجنس الزوجي وجراحة التجميل ولأعباء المنزل. فكيف يتحول هذا العالم الحميمي إلى مواضيع للنقاش العمومي بحيث يصبح اللا- سياسي اليوم هو موضوع السياسي رغم التابوهات والمحرمات؟ وما هي الأبعاد الجديدة للجسد السياسي في ظاهرة عودة الجسد الأنوثي بكل لحمه وماديته وعضويته التشريحية؟ نقترح الإشارة لبعض مظاهر الاغتراب والموضعة الجنسية لهذا الجسد الحميمي وأشكال تسييسه الجديدة لجسد المرأة كما يلي :

دورة العنف الزوجي: يمكننا أن نلاحظ بسهولة تورط الأزواج في العنف لان نسبة كبيرة من المعنفات هن متزوجات ونسبة كبيرة منهن في طور من أطوار الطلاق. لكن العنف الزوجي نفسه يستعصي على الملاحظة ومن هنا جاءت الصعوبة الابستيمولوجية في معرفته لأنه غير مرئي. وقد لا تعترف به المرأة كعنف إلا بعد مدة طويلة بسبب الإنكار(déni) والإحساس بالعار والاعتقاد بأنّه من طبيعة الأزواج والزواج عامة. فترفع في كلّ مرة من سقف قدرتها على التحمل والتطبيع معه والتذوّت به. ومما يزيد في مألوفية العنف هو حضوره في التاريخ العائلي حيث يعبر تطبيع المرأة معه عن طفولة عاشتها في مناخ عنيف.

ولأن العنف الزوجي مركب من أنماط عنف كثيرة - اقتصادية كافتكاك دفتر الشيكات والجراية وفرض حساب بنكي موحد لمراقبة التصرف في المال - وجنسية كممارسة العلاقة الجنسية دون رضاها - ونفسية كمس الحصانة الذهنية والنفسية والتقليل من الثقة واحترام الذات- ولفظية كالصراخ والشتيمة والسخرية والأوامر و المنع - ومادية تتصل بالجسد من تعنيف وضرب وحبس وتجويع وقتل - فإنّ عالمة النفس

الاجتماعية الأمريكية ليونور ولكر قاربته بمفهوم "دورة العنف " (cycle de la violence) . ففي كتابها **المرأة المعنفة**[24] تصف ولكر أطوار دورة العنف الجهنمية حسب ديناميكية ثلاثية المراحل :تبدأ بمرحلة التراكم بتصاعد الضغط ورداءة مزاج الزوج - ثم تليها مرحلة الانفجار وإخراج الضغط في شكل عنف على أثره تعيش الضحية مرحلة خوف ما بعد -الصدمة (Angoisse post-traumatique) كالإحساس بالانهيار وفقدان كلّ انفعال مما يدفعها للانزواء وتحاشي العلاقات لمداواة الجروح الجسدية والنفسية تحت وقع الإحساس بالعار - ثم تأتي المرحلة الثالثة وهي مرحلة الندم وإحساس الزوج بالذنب ووعوده بأنه سيتغير، وبعد أن تصدقه الضحية يبدأ ما يسمى مرحلة "شهر عسل جديد" لا يلبث أن يعود للضغط مرة أخري والدخول في دائرة جديدة، لكن لا يطلب فيها الزوج الغفران بنفس الحماس. فيصبح العنف مدمجا في الحياة الزوجية وتغلق الدائرة بسرعة أكبر لتتحول إلى لولب متصاعد من العنف يمكن أن ينتهي بقتل الزوجة.

وفي أثناء الدورات المتكررة للعنف تفقد النساء الإيمان بإمكان فصل العنف عن الحياة الزوجية لذلك تنمي مهارات للبقاء والتجاوز والإنكار عن طريق التقليل من شأن ما يتعرضن له، وهو ما دفع ولكر إلى نحت مفهوم "متلازمة المرأة المعنفة" (Le syndrome de la femme battue) "فبفعل التعوّد تختار النساء عدم التهويل و الخضوع بعد العجز عن كسر الدائرة التي تحولت إلى "إرهاب زوجي" لا تعرف المرأة متى يندلع ولماذا فيصبح سلوكها مضطربا ومرتابا و مترددا وتقلبيا ومتناقضا وهو ما يثير عنف الزوج مرة أخرى. بحيث تسقط المرأة المعنفة في مازوشية تبقيها أسيرة للدائرة.

إنّ المسألة الذي يثيرها نموذج دائرة العنف هي "معيوشية" الحياة وتملّكها. إذ يطرح في قرارة كلّ امرأة معنّفة سؤالين: هل ما تزال الحياة في هذه الظروف بشرية؟ وهل مازالت حياتها هي؟

---

[24] Léonor, Walker, *The battered woman, Harper* and Row 1979.

الاغتصاب الزوجي وإشكالية القبول (Le consentement). عادة ما يقارن عنف الزوج بعنف الدولة إذ كلاهما "شرعي". وهذا هو أحد أسباب صعوبة ملاحظة الاغتصاب الزوجي. فإذا حدّد المشرّع الاغتصاب على أنه "مواقعة أنثى

دون رضاها" فإنّه سكت عن الأزواج. وفي تونس يوفر قانون القضاء على العنف ضد المرأة لسنة 2017الحماية القانونية للنساء من الاغتصاب الزوجي، لكنّه لا يذكره بشكل صريح، بل يضعه في الخانة الكبيرة للعنف الجنسي الذي يعرفه بأنّه "فعل أو شروع في الحصول على فعل جنسي بالإكراه بصرف النظر عن العلاقة مع الضحية".

لذلك يبقى الاغتصاب الزوجي دون مستوى التسييس لأنّه يطرح مشكل "ترجمة" ما يقع في الحميمي باللغة المعيارية للقانون. كما أنه يبقي تابو (Tabou) مسكوتا عنه ومحرّما، لأنّه ممارسة لشريك جنسي شرعي. فمن الصعوبة تصور تخليص العلاقة الزوجية من ثقل الجنس الزوجي باعتباره واجبا زوجيا مقدسا و"تشريفا للزوجة "، كما تقول العبارة الفرنسية (Honorer sa femme).

لذلك يكون على المرأة أن تقطع المسافة النفسية اللازمة كي تميز في علاقة واحدة تداخل الجنس الزوجي مع ما تعده اغتصابا. إذ يجب التمييز بين الزواج وحق التصرف في جسد الآخر دون رغبته أو رغم رفضه، وهو تمييز لا يتوفر في كلّ الثقافات الزوجية.

يعرّف الاغتصاب الزوجي على أنّه "كلّ فعل إيلاج يقع في جسد الآخر تحت العنف أو الإجبار أو التهديد أو المباغتة "لكن أولى الصعوبات في تحديد هذا النوع من العنف هو في إثبات وجوده أصلا: فأمام اختلاف حدّة النشاط الجنسي بين الزوجين قد يقع قبول بالعلاقة الجنسية من أحد الأطراف دون أن يرضى الآخر بالضرورة. لذلك فالفرق رهيف بين الجنس كفعل مقبول (Acte consenti) والجنس كفعل مرغم (Acte subi) كان تدخل ممارسات عنيفة في عادات الأزواج أو ألعابهم الجنسية مثلا. ومن ناحية أخرى كيف الحديث عن اغتصاب خصوصا إذا كانت عناصره من إرغام وعنف ومباغتة هي مواضيع شهادة وتقدير للمرأة وحدها؟ إنّنا نظريا لا يمكننا بسهولة أن نتحدث عن إمكان وجود اغتصاب في الزواج لأن القبول الحرّ الأول في العقد ينجرّ عنه في

التصور السائد قبول نهائي كامل الحياة للعلاقة الزوجية. لذلك فإذا ما بدأت هذه الحياة بشعائر افتضاض البكارة و "البناء" فان الاغتصاب سيبقي عاديا ومألوفا وطبيعيا لذلك كان على القانون ان يتدخل بمعاييره لغرف النوم ليسمى هذا العنف الحميمي اللامرئي.

لكن أين تبدأ الإهانة والإساءة والعنف في علاقة تعبّر عن الغريزة الحيوانية للإنسان؟ وهل أن التوقيع على عقد الزواج يفضي للقبول بكلّ ما ستقوم عليه المعاشرة ؟ كيف نعيّن مقبولية الألم ؟ وهل الوقوع تحت تأثير الكحول والمخدرات يجعل الشريك مسؤولا عن الإساءة؟ وكيف لهذا النوع من العنف الخصوصي القائم على شهادة المرأة وحدها أي الذي يخضع للتصديق أو التكذيب دون إمكان المعرفة أو التثبت أن تقابله عقوبة قانونية عادلة؟ عن هذه الأسئلة تجيب الفلسفة الأخلاقية بجواب واحد هو معيار الرضا أو القبول (Le consentement).

لكن هذا الجواب فتح لإشكاليات عميقة لا تنتهي، إذ تذهب الفيلسوفة الأخلاقية المعاصرة مانون قارسيا[25] إلى أنّ فلسفة القبول تعد ثورة جنسية وأخلاقية جديدة: تتساءل قارسيا : إذا كان القبول هو ما يميز الجنس الخير والأخلاقي عن الاغتصاب، فهل أن العلاقة المقبولة هي نفسها العلاقة الشرعية؟ إذ تلاحظ أنّ القبول إذا كان قول "نعم" كما يعرفه القانون فهو قد لا يعني مساواة في الرغبة. لذلك فالموافقة قد تخفي الاغتصاب الذي قد لا يراه القانون بل تراه الفلسفة الأخلاقية. وهذه هي حدود الطرح القانوني للقبول. لذلك تذهب قارسيا إلى إمكان وجود اغتصاب في علاقة خدمة جنسية قائمة على اتفاق مسبق مع الحريف اذ يبقي شيء من الكرامة والسلامة والحرمة الجسدية حتي في أكثر العلاقات بضائعية او قسوة أو تعذيبا كتلك التي وصفها أغمبن في معتقلات الإبادة النازية حين يصل البشر بفعل التعذيب إلى ما دون الإنساني وتبقى لهم مع ذلك ذرّة إحساس ببشريتهم. ليست الكرامة إذن ما يمكن أن نقارب به قانونيا الاغتصاب فماذا عن الألم؟

[25] Manon, Garcia, *La conversation des sexes. Philosophie du consentement*, Paris, Grasset, 2021.

تذهب قارسيا إلى أنّ حجّة الألم في شهادة المرأة لا يمكن بسهولة أن تتحول لقرينة قانونية إذ الألم والجروح كما في العلاقات السادية المازوشية لها علاقة باللذة وبالثقة في الشريك الذي يسمح له أن يصل إلى حدود قصوى من الإيلام تشبه الاقتراب من الموت دون أن يُعدّ ذلك اغتصابا.

تبقى اللغة إذن أي قول "لا أو نعم" هي الدليل عن موافقة الشريك أو رفضه، لكنّه دليل صوري حسب قارسيا قد يكون كافيا لتحديد الطبيعة القانونية لعلاقة جنسية لكنّه غير كاف لتحديد قيمتها الأخلاقية لأنّ هناك فرقا بين احترام حرية الشخص كما يفهمها هو، وحقوق الإنسان الأساسية التي تتعامل بها الدولة وتحدّد بها الجريمة. أي أنّ هناك فرقا بين المشروعية والقانونية وبين العقد والأخلاق. فالاغتصاب الزوجي قد يطلق إذن على ممارسة قانونية، لكنّها غير مشروعة والعكس صحيح.

إنّ إشكاليات القبول لا تطرح على الفلسفة الأخلاقية فحسب، بل على فلسفة العقد الاجتماعي كذلك. إذ تذهب النسوية الفرنسية مايال برنار[26] في ظل قراءتها لكتاب العقد الجنسي لكارول بايتمان أنّ القبول هو أيضا أساس للعقد الاجتماعي لذلك ترى أن تعثر قبول النساء الجنسي هو أساس تعثر قبولهن التعاقدي المواطني، لأن التغييب الاجتماعي للنساء أساسه صمتهن الجنسي. فهناك علاقة مباشرة حسب برنار بين ثقافة القبول الجنسي وتأسيس مواطنة نسوية على غرار ما كانت بايتمان تقوله من قيام العقد الاجتماعي على عقد جنسي. فالقبول يضمن تذوّتا جنسيا للمرأة هو أساس تذويتها المواطني،لأن الإرادة والاستقلالية والكرامة التي يشترطها القبول إذا لم تمارس في بيت الزوجية لن تمارس في البرلمانات حيث لن تكون النساء سوى احتياط عددي أداتي في عملية القرار لأنهن لن يستطعن ان يقلن لا ولا نعم حقيقيتين.

- **العنف التوليدي** لئن اعتبر"ألم الولادة" في التوراة عقوبة الإله لحواء عن الخطيئة الأولى، فإنّ "عنف الولادة" هو مفهوم معاصر اخترعته نسويات أمريكيا

[26] Maelle, Bernard, *Histoire du consentement féminin*, Paris, Arché, 2021.

الجنوبية في المكسيك وفنزويلا والأرجنتين في سنة 2000 لتصف به إساءة حميمية استطعن دفع الدولة لتجريمها وتسييسها عن طريق تسميتها لتعبر عن عنف أصبح مرئيا لأول مرة رغم كونه يصف تجربة بيولوجية سحيقة القدم هي الولادة.

ففي عصر تحول فيه الأطباء لآلهة جديدة تقرّر أي جسد تدفع به نحو الموت، وأي جسد تبقيه حيّا، أبتت النسوية اتصال سلطة أطباء التوليد بالسلطة الأبوية التي مورست على أجساد النساء حين أرادت تملّكها ومراقبتها على مدى تاريخ الهيمنة الذكورية الطويل. ثم استقبل المفهوم في فرنسا في 2010 وتكرّس في الأدبيات النسوية منذ2017 ليصف الإيماءات الطبية ووضعيات الكشف والممارسات التمريضية في غرف الولادة التي تمارس دون قبول المرأة، أو رغم إرادتها أو إبّان تخديرها وتحدث لها إساءة جسدية أو نفسية. ويشمل هذا العنف الأقوال والشتائم والإهانات التي تصيب المرأة الحامل.

ويعود عنف التوليد في شطر منه الى "العنف المؤسساتي". فإذا كانت الولادة تحدث في مؤسسات دورها هو تحقيق النجاعة والمردودية العلاجية، فإنّ العنف التوليدي عادة ما يحولها لخصائص صناعية تقنية لا تأخذ في حسبانها الحالة المخصوصة للحامل خصوصا في ظل ضغط عدد البقاع في المستشفيات الحكومية وقلة الممرضين ورثاثة البنية التحتية.

وفيه بعد ’خر يتصل بالعنف الجنسي تستعيد فيها سلطة البدلة البيضاء عنف السلطة الأبوية والذكورية في السيطرة على خصوبة جسد المرأة وقدرته الإنجابية. فقد بدأت الهيمنة الذكورية على قطاع التوليد منذ الحداثة حيث تحول لقطاع ذكوري يخدم حدث نشأة السياسة الحيوية بوضع الدولة يدها على الإنجاب مع بداية الرأسمالية، وذلك بتعلة تحرير القطاع من الساحرات وشعوذتهن فأبعدت القوابل وفقدن الاهلية التقنية والتكوينية وأصبحت المهنة ذكورية.

وغن ظهر منذ القرن 20 مفهوم "أنسنة الولادة" أي تقليص تدخل الآلات في عملية التوليد ومزيد حضور العنصر البشري فيها فغن العنف التوليدي اليوم يتّصل

بالعنصر البشري نفسه حيث أصبح الحديث يدور حول الإساءة والاعتداء والتعنيف الذي يمارسه الأطباء و الفريق الطبي علي الحامل. مما جعل منظمة الصّحّة العالمية تعترف بالمفهوم وتحث على إدخال معيار الرفق واللطف (La bienveillance) و"إيتيقا المبادئ" (La déontologie) في اختصاص التوليد حيث يقع الربط بين غائية النجاعة الطبية والغائية الأخلاقية. ذلك أنّ ما يميّز تركيب العنف التوليدي هو تقاطع العنف الجندري بالعنف المؤسساتي بحيث أصبحت الأمومة تجربة جارحة للكرامة والحياء الأنثوي، ويمكن أن ينجرّ عنها انهيار نفسي واكتئاب ما بعد الولادة وقلق ما بعد الصدمة. ولكون الولادة تجربة روحية أو شعيرة عبور (Rite de passage) لا يمكن للرجل أن يعيشها فضلا عن أنّ لها بعدا في السياسات الديموغرافية للدولة فإنّ النسوية تحاول اليوم مقاربتها في تقاطع ثالوث كل من أنماط الولادات البديلة والمسؤولية الأخلاقية والمهنية للفريق الصحي و العنف الجندري والمؤسساتي.

فتقنيات مثل الفحص المهبلي (Toucher) المتكرر بالأصابع للتأكد من درجة تمدد عنق الرحم، أو تحريض المخاض (Déclenchement des contractions) في غير أوانه أو إهمال المرأة الوالدة بعد الولادة أو عدم إحكام تقنية التخدير بحقنة فوق الجافية (Péridurale) أو فرض العملية القيصرية دون موجب أو تقنية "غرزة الزوج"(Le point du mari) التي تقلص من المهبل ضمانا للذة الرجل ... كلّها مظاهر نجحت النسوية في إدراجها في خانة العنف التوليدي في حين كانت تعد طبيعية أو ضرورة تقنية أو عادة ثقافية.

إنّ عملية التسييس لهذا الضرب من العنف المستحدث كشفت أنّ جسد المرأة هو خاضع "للمعيار الجينيكولوجي"[27]الذي جعلها كائنا ذا جسدين: فالأول هو الجسد الطبيعي الذي تولد به تماما كالرجل، والثاني هو الجسد الاستثنائي الذي سيصبح منذ البلوغ إلى

[27] Aurore Koechlin, *La norme gynécologique. Ce que la médecine fait aux corps des femmes*, Paris, Amsterdam, 2022.

سن اليأس محل مراقبة طبية مستمرة بسبب وبدون سبب وهذا الجسد الثاني هو ما يتملكه طب التوليد.

لكن تسييس الولادات اليوم تجاوز النسوية، لأنّه أصبح أداة تتحكم بها الدولة في سياسات التهجير والتعمير والتشغيل والإبادة. ففي عصر الهجرة والأزمات والحروب المناخية والفيروسية أصبحت الخصوبة رهانا بيوسياسيا كبيرا متعلقا بالمقولة الطبيعية والإحصائية للسكان، ولذلك فرغم أنّ الأمومة والمرأة هي نقطة عماء فلسفة فوكو الحيوية، فإنّ مصير النوع برمته وليس فقط السياسة منوط اليوم برحم النساء. نحن إذن أمام "القدر التشريحي" مجددا كما في عبارة فرويد، لكن هذه المرة مع إمكان وجود سلطة للمرأة عليه ومن مظاهرها رفضها للإنجاب أصلا أو اختيارها للتعقيم الإرادي في سن مبكرة أو للولادات البديلة.

ما إسهام الفلسفة في تسييس الخصوصي و "حرب الحميمي" لمجابهة العنف ضد المرأة؟

للعنف ضد المرأة حلول وقائية تبدأ بالتربية حسب ما يلاءم الأطفال والمحدثين من معرفة علمية بالناحية التشريحية للجسد في مراوحة مع أبعاده الانثروبولوجية والفلسفية داخل ما أصبح يسمى بالتربية الجنسية. ثمّ الاشتغال على الجانب النظري كتشجيع التناول التقاطعي في البحوث الجامعية وإدراج النسوية كزاوية نظر تأويلية فيها، وعلى البعد التواصلي بتوظيف الخطاب الإعلامي لنشر ثقافة جندرية تقوم على الاعتراف وتنبذ التمييز والتحقير الجندري، وبعث صناديق اجتماعية لإغاثة ضحايا العنف الجنسي، وتكوين وحدات أمنية وفرق تدخل لنجدة الحالات الإستعجالية تكون قد نهلت في تكوينها من المقاربات النفسية لتحترم الضحايا وتحن استقبالها و الحديث إليها. وأخيرا إدراج مسالة الذكورات الجديدة في برامج الفلسفة في الأقسام النهائية للعمل على الحد من ثقافة الميزوجينيا وكره المرأة و التنمر عليها .

أما في الفلسفة فتعمل ترسانة مفاهيمية ثرية على التعقل الفلسفي للخصوصي وللحميمي كأبعاد جديدة للا – سياسي(A-politique) الذي أصبح هو السياسي اليوم من

أجل رسم خريطته وأقاليمه، وذلك داخل براديغم كبير هو العطوبة vulnérabilité والذي تندرج ضمنه إيتيقا الاعتراف وسياسات الديمقراطية الاحتوائية démocratie inclusive. لكن الرهان التأسيسي الكبير للفلسفة النسوية هو تحولها لمذهب إنساني جديد يقاوم العدمية بعد إعلان الفلاسفة موت الإنسان. لذلك قد يجدر بنا التفكير في المرأة بما هي مقولة لسياسة ما بعد إنسانوية أي ما بعد التمركز الذكوري القضيبي، بحيث أن الثنائية الجديدة التي ستشغل بحوث النسوية لن تكون ثنائية العمومي والخصوصي بل الإنسانوي وما بعد- إنسانوي .ولعلنا حينها نتجاوز مقولة الأنوثة ذاتها بأثقالها الميتافيزيقية لنفكر في "المرئية" Féminitude وهو مفهوم مستقبلي نؤصّله من خلال تنزيله في ما أثاره الفيلسوف التونسي فتحي المسكيني من إشكالات ترجمانية لكلمة المرأة في العربية[28] بحيث نقترح له بمفهوم المرئية معاني "المروءة" أي الكرامة و ما "يرى" أي ما يخرج من الظلمة للنور.

[28] فتحي المسكيني ، **الجندر الحزين**، المملكة المتحدة، مؤسسة الهنداوي للنشر، 2023، صص 89 وما بعدها.

البيبليوغرافيا

بتلر، جوديث، **قلق الجندر.النسوية وتخريب الهوية**، ترجمة فتحي المسكيني، بيروت، المركز العربي للأبحاث دراسات، 2022.

المسكيني، فتحي، "المرأة والنساء في ضوء دراسات الجندر", 10 نوفمبر 2017؛ "الأنثى في مهب الموجات النسوية"، 13 سبتمبر 2019، ضمن: **الجندر الحزين**، المملكة المتحدة، مؤسسة الهنداوي، 2023.

Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy,1988.

Cusset, François, *Frensh Theory,* Paris, édition La Découverte 2005.

Delphy, Christine*, L'ennemi principal. Economie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 2013.

Federici, Silvia Par-*delà des frontières du corps,*Paris, Editions Divergences ,2020.

Agone, Editorial, "Ce que le tournant postmodernea fait du féminisme », n° 34, 2010.

Ambroise, Bruno, « Judith Butler et la fabrique discursive du sexe » in *revue Raisons politiques*, 2003/4/n 12.

Braunstein, François, « La pierre noire et la bulle de savon. Sur le corps au XX siècle », in *Daimon, Revista international de filosofia*, Sept,5, 2016.

Federici, Silvia, *Une guerre mondiale contre les femmes. Des chasses aux sorcières au féminicide*, Paris, La fabrique,2021.

Froidevavaux -Mettrie, Camille, *Le corps des femmes. Le combat de l'intime*, Paris, Points, 2021.

Garcia, Manon, *La conversation des sexes. Philosophie du consentement*, Paris, Grasset, 2021.

Giorgio, Agamben, *La guerre civile. Pour une théorie politique de la stasis*, Paris, collection Points Essais, 2015.

Kelly, Liz, « Le continuum de la violence sexuelle », in *Cahiers du genre*,2019/ 1, n 66.

Loraux, Nicole, *La citée divisée*, Paris, Payot, 2019.

Maelle, Bernard, *Histoire du consentement féminin*, Paris, Arché,2021.

Nusbaum, Martha, « Objectification », in *Philosophy and public affairs*, vol. 24, n 4,1995.

Panteman, Carole, "Le contrat social des frères", in F. Collin et P. Deutscher (Dirs) *Repenser le politique. L'apport du féminisme* ? Paris, Campagne Première,2004.

Pateman, Carole, *Le contrat sexuel*, Paris, La Découverte, 2010.

Walker, Leonore*, The battered woman*, Harper and Row, 1979.

03

خطاب الكراهية ضدّ النساء

وجيه الطرابلسي

باحث دكتوراه في الفلسفة المعاصرة بصدد إنجاز أطروحة حول
"الكراهية بين الأخلاق والقانون"

يعالج هذا البحث ظاهرة أخلاقيّة خطيرة تواجهها مجتمعاتنا العربية وهي خطاب الكراهية ضدّ النساء بوصفه خطابا يتضمّن تداعيات و تأثيرات سلبية و ذلك من خلال الكشف عن مظاهره و مخاطره ضمن سؤال أوّل عن (الجذور التاريخية لخطاب الكراهيّة ضدّ النساء و مظاهره) ثمّ تحليل الدوافع النفسية و التاريخية التي رسمت صورة نمطيّة للمرأة من خلال سؤال ثان عن (مبرّرات خطاب الكراهية ضدّ النساء و أسبابه) و ذلك بهدف تجاوز التصنيف الجندري الذي يقوم على فرض قيود أخلاقية و موانع اجتماعية و سياسية و الكشف عن مخاطر الخطاب في تشكيل هويّة المرأة و اعتبارها نوع اجتماعي بسيط و مهمّش. كما قمنا بالتمييز بين سلطة الأخلاق التقليدية السائدة و بين توظيف القانون بوصفه سبيلا نحو تحرير المرأة و حفظ كرامتها ضمن مبحث ثالث(من سلطة أخلاق الكراهيّة إلى سيادة القانون). كما اقترحنا إعادة النظر في النظام الاجتماعي السائد و الدعوة إلى صياغة حقوقية لمكانة المرأة داخل المجتمع تكفل لها الحق في الحياة دون الاعتداء على كرامتها و ذلك بالاعتماد على نصوص قانونية تكون دليلا لمكافحة خطاب الكراهيّة و تجريمه في مبحث رابع(مكافحة خطب الكراهية ضدّ المرأة) و الغرض منه هو المساءلة القانونية التي تهدف إلى تغيير نمط العلاقة مع المرأة في إطار معالجة أخلاقية لانتشار ظاهرة خطاب الكراهيّة ضدّ النساء.

الكلمات المفاتيح: خطاب الكراهية - الأخلاق - الحريّة - القانون - الكرامة - المساواة.

مقدمة

للكراهية وجوه عدّة و أبعاد مختلفة باختلاف موضوعاتها، و "هي واحدة من أقوى المشاعر التي تنتجها حضارتنا"[1]، و لا شكّ في أنّ عصرنا هذا هو عصر الكراهيّة بامتياز؛ فعند التفكير في بعض عوامل التخلّف الحضاري في مجتمعاتنا العربية الآن، سنلاحظ أنّ هناك نوع من مشاعر الكراهية التي تغطّي تقريبا كلّ مساحة العقل والذكاء في أفق أنفسنا و تحجبها عنّا. " فالكراهية إذن هي سيّئة من حيث المبدأ باعتبارها انفعال مثل أي انفعال آخر، ولكنّها أيضا بشكل أكثر تحديد بما هي كراهيّة وذلك من خلال عواقبها"[2] الوخيمة التي تنتجها. و لعلّ من أبرز مظاهر الكراهيّة الجديرة بالبحث والفحص عن عواملها، هي الكراهيّة الموجّهة ضدّ المرأة أو ثقافة كراهيّة النساء التي تكاد تكون ميزة الشعوب العربيّة عن غيرها.

"لا تتوقف أنواع الاضطهاد المجتمعي ضدّ المرأة عند التعنيف الجسدي أو النفسي أو اللفظي الموجّه في النقاشات المتوتّرة بين النساء و الطرف لهنّ، و الذي يكون من الرجال في أغلب الأحيان، بل من أخطر الأمور، تمكين العقل الباطني للمجتمع، بالحديث بصيغة الكراهيّة عن المرأة في الدوام"[3].

إنّ خطورة الكراهيّة ضدّ النساء اليوم، تكمُن في كونِها سُلطة تُمارَس عبر عدّة أشكال: سلطة فيزيولوجيّة، سلطة أخلاقيّة، سلطة اجتماعيّة وسلطة سياسية؛ وجملة هذه الأشكال المختلفة من السلطة التي يمارسها المجتمع الذكوريّ ضدّ المرأة تعود جذورها إلى عدّة عوامل تاريخيّة وثقافيّة، تجعل من المرأة كائنة محرومة من حقوقها

---

[1] Frédéric Chauvaud, *Histoire de la haine Une histoire funeste*, Collection Histoire DE RENNES Paris, Puf ,2014 p.284.

[2] Philippe Saltel, *Une odieuse passion, Analyse philosophique de la haine*, Préface de Didier Deleule, Paris, L'Harmattan,2007, p.0269.

[3] خطاب الكراهيّة ضدّ المرأة.. أمثلة بسيطة و معاناة كبيرة، **السويداء**، ص. 24.
https://suwayda24.com/?p=17623

الأنطولوجيّة كإنسانة راشدة وعاقلة، تمتلك القدرة البدنيّة والذهنيّة التي تكفل لها العيش داخل المجتمع، ومن حقوقها المدنيّة باعتبارها مواطنة حرّة ومستقلّة، لها الحقّ في التعليم والعمل والمشاركة في الحياة السياسية.

وفي هذا السياق الثقافي الذي تعيشه المرأة اليوم داخل مجتمعنا، نجد أنّ مقولة الكراهيّة الموجّهة ضدّ المرأة لها مصادر عميقة وأصول قديمة راسخة في تراثنا الأخلاقي والتاريخي، بقيت مسيطرة على بنية الوعي الأخلاقي والاجتماعي والسياسي للرجل في نظرته للمرأة؛ كما أنّ التصنيف الأخلاقي (الديني) لوضعها في المجتمع، أعطى نوعا من الأحقيّة أو الأوليّة أو التفوّق للرجل على المرأة، لتصبح عقيدة راسخة أنتجت تقريبا جلّ مظاهر العدوانية والعنف المسلطّ على المرأة وأغلب أنواع الاضطهاد والحرمان من الحقوق الطبيعية للمرأة، حتّى في ظلّ نظام الدولة المدنيّة المعاصرة (الدولة القانونية).

تتجلّى إذن، كراهيّة النساء في الواقع، على مستوى الممارسات العنصرية بين الأفراد (نساء و رجال)، من خلال السلوك الأخلاقي العامّ الذي يمارسه المجتمع ضدّ المرأة. "ومن الواضح أنّ الضغط الاجتماعي والمعايير الثقافيّة أقوى بالنسبة للنساء غير المتزوجات أو الأرامل الشابات من الرجال. ولذلك فإنّ أولئك الذين لا يكونون مرتبطين كزوجين ليس لديهم الحقّ في العيش، هكذا تقول الأخلاق السائدة، وهو ما ينتج أحيانا شخصيات ساخطة ومكروهة"[4]. وهذا أيضا ما ينتج أشكالا من العنف، " فالكراهيّة بصفة عامّة هي عنف عاطفي بلا شكّ أو بالأحرى هي عنف نفسي يمكن أن يؤدّي إلى جريمة القتل"[5]. كما أنّ خصائص الكراهيّة يمكن أن تورّث من جيل إلى آخر بداية من العنف اللفظي، أي الاعتداء على مستوى الخطاب، بوصفه خطاباً سلطويّاً أي تلك السلطة التي يمارسها المجتمع ضدّ المرأة بالأساس من وجهة نظر جنسيّة مثل الشتيمة والإهانة (Les propos haineux)؛ وصولا إلى العنف المادي أي الضرب أو القتل وهو ما يسمّى في الاصطلاح القانوني بجرائم الكراهيّة (Les Crimes de haine)؛ وهي ممارسات

[4] Frédéric, Chauvaud, op.cit. p .171.

[5] Ibid. p. 22.

أصبحت تتكرّر باستمرار و بشكل لا واعٍ، أو "مرتبطة بدوافع لا واعية"[6] وأصبحت تهيكل هوية المرأة في المجتمع من الداخل و تحدّدها بوصفها تابعة لحكم الرجل بالطبع.

إنّ غرضنا من دراسة خطاب الكراهية ضدّ النساء، هو تشخيص وضعنا الأخلاقي وبيان مدى تأثير خطاب الكراهية على بنية مجتمعنا وضرورة توفير الحماية المناسبة لمكانة المرأة فيه. فما هي العوامل النفسية لخطاب الكراهية ضدّ النساء ؟

الجذور التاريخية لخطاب الكراهيّة ضدّ النساء و مظاهره

إنّ الكراهيّة بوجه عامّ، لها أسس خطابيّة تنشئ نمط من العلاقات بين الناس، ولأنّ اللغة هي أداة للتواصل الاجتماعي، فإنّ كراهيّة النساء تمرّ أيضا عبر اللغة في معجم خاصّ من المصطلحات والمعاني، التي استبطنها المجتمع عن طريق العادات والتقاليد الموروثة من جيل إلى آخر؛ وهي خطابات تسعى دائما إلى إثبات محدوديّة المرأة و حصرها في الجانب الأخلاقي؛ الذي ينحصر بالأساس في الوظيفة الأسريّة للمرأة بوصفها الأمّ التي عليها واجبات منزلية و عناية و تربية الأطفال، و هي مكفولة من قبل الرجل أو الزوج.

تعتبر هذه المعطيات التي تمّ من خلالها تحديد وظيفة النساء في مجتمعنا، حصيلة المعتقدات الموروثة و القناعات الراسخة في المخيال الشعبي للرجل العربي بعامّة. كما تمثّل تلك المعتقدات، الخلفيّة الثقافية و المرآة العاكسة التي ينظر من خلالها الرجل إلى المرأة و دورها في المجتمع. ولذلك لم يستطع الرجل العربي إلى حدّ الآن التخلّص من هذه القراءة التقليدية والنظرة الدونية والتصنيفات الجندريّة، والتي ما زالت تحكم شطرا واسعا من فئات المجتمع في تحديد وضعيّة المرأة لدينا.

[6] Marie Claire, Lanctot Bélanger, Les *visages de la haine*, https://www.erudit.org/fr/revues/spirale/2006-n210-spirale1060542/17546ac/

و في ظلّ غياب العقلانيّة في أفق ثقافتنا المعاصرة و انتشار خطابات الكراهية ضدّ النساء بالمجتمع؛ وجب علينا التساؤل عن ماهية هذه الكراهية، وجذورها ومشروعيتها وتبريراتها ونتائجها، خاصّة ونحن ما زلنا نعاني من ثقافة تقليدية (دينيّة)، تحطّ من شأن المرأة في مجتمعاتنا ومن نظرة ازدراء واستصغار لمكانتها واستنقاص لإمكانياتها وبخس لحقوقها. فما هي مظاهر خطاب الكراهيّة ضدّ النساء ؟

"كلّ ما هو مألوف أو معتاد هو أمر طبيعي. ولذلك بدا من الطبيعي تماما أنّ أيّ خروج على قاعدة خضوع النساء للرجال وهو العرف العامّ المألوف والمعتاد- هذا الخروج بدا أمرا "غير طبيعي"[7]. وهنا سنذكر بعض الأسباب العريقة التي ساهمت في تكوين صورة المرأة ووضعها الثانوي في المجتمع وفي بناء شخصيتها في علاقتها بالرجل وخضوعها لحكمه. وهو ما قام بتشخيصه جون ستيورات مل في كتابه **استعباد النساء** يقول: "جميع النساء ينشأن منذ نعومة أظافرهن على الإيمان بأنّ شخصية المرأة المثالية هي الضدّ المباشر لشخصية الرجل؛ أعني الشخصية التي لا تكون لها إرادة ذاتيّة حرّة، ولا قدرة على ضبط النفس، وإنّما الشخصية الخاضعة المستسلمة لإرادة الآخرين وسيطرتهم؛ فجميع القواعد والمبادئ الأخلاقيّة التي تُربى عليها الفتيات تؤكّد لهنّ أنّ واجب النساء، وكذلك طبيعتهنّ بما تنطوي عليه من مشاعر وعواطف متدفقة، أن يعشن من أجل الآخرين؛ وأن يعتدن نكران الذات، فينكرن أنفسهنّ نكرانا تامّا"[8].

إنّ هذه الاعتبارات قد لعبت دورا أساسيّا في تشكيل الوضع الراهن للمرأة، أي في رسم الحدود التي جعلتها في "حالة خضوع سياسي و اجتماعي للرجال"[9]، ومن خلال هذه الحالة تعيش النساء إلى حدّ الآن لدينا، في الأفق الذي يحدّده الرجل أي تحت سلطة

---

[7] مل (جون ستيورات)، **استعباد النساء**، ترجمة و تعليق و تقديم إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى 1998، ص 50.

[8] المرجع السابق، ص. 54-55.

[9] المرجع السابق، ص . 55.

القوانين الاجتماعيّة و السياسية التي وضعها الرجل، ونمط العيش الذي اختاره الرجل وحدّد منزلة المرأة فيه.

والمشكلة التي تهمّنا هنا ليست في القوانين التي تمنع النساء من ممارسة حقوقهنّ فحسب، بل في مواصلة استعمال السلطة الأخلاقيّة والسياسية المفروضة على النساء في مجتمعنا التي أنتجت الخطابات المشحونة بالكراهيّة والتي أخذت أشكالا حديثة في استعمالاتها. "زد على ذلك، التعصّب الفكري و الإيديولوجي والنظرة الاستعلائيّة المتمثّلة بالخطاب الأحاديّ الجانب الذي يدّعي بأنّه الخطاب الوحيد الذي يمتلك الحقيقة، ما يسهم في تأجيج السلوك العدوانيّ وإثارة النعرات على مختلف أشكالها. من هنا، فإنّ خطاب الكراهيّة لا يمكن حصره في اللفظ وحسب، بل هو يتعدّى اللغة ليتحوّل إلى سلوك عمليّ قد يشكّل خطرا على المستوى الفرديّ و الجماعيّ"[10]. هناك إذن، صورة للنساء وقع تكريسها على مستوى أخلاقي منذ اليونان إلى الثقافة المعاصرة. "فالأخلاق هي جملة تقنيات الحياة التي اخترعها شعب ما في نفس الوقت التي عمل فيها على اختراع شكل مناسب لذاته، إذ لا يمكن الفصل حقّا بين شكل الحياة و شكل الذات في أفق شعب ما"[11].

و هكذا فإنّ الإشكالية التي نريد معالجتها تتراوح بين التصوّر الأخلاقي التقليدي للمرأة و نتائجه (انتشار خطابات الكراهيّة ضدّ المرأة)، وبين التصوّر القانوني الحديث (الحفاظ على الكرامة الإنسانية). بهذا المعنى نطرح السؤال التالي: كيف يمكننا التحرّر من سلطة الحكم الأخلاقي في علاقتنا بالمرأة والانتقال إلى ثقافة القانون التي تفرض نوع من المساواة بين الجنسين وتحفظ الكرامة الإنسانية دون أي تمييز عنصري مهما كان تبريره؟

---

[10] أنطونيوس نادر ،"خطاب الكراهيّة و السؤال المؤلم- مقاربة فلسفيّة (ج.ل أوستين-أنموذجا)"، ضمن : **منصّة معنى**، 6 أكتوبر، 2019.
https://mana.net/%D8%AE%D8%B7%D8%A7%D8%A8-

[11] أنباء إكسبريس، **حوار مع الفيلسوف و المفكّر التونسي الكبير فتحي المسكيني**.
https://nabd.com/t/114468559-069bfd?fbclid=IwAR0aXISgvtKsmNG

يحتوي خطاب الكراهيّة الموجّه ضدّ النساء بوجه عامّ، على جملة من التوصيفات والنعوت التي تحمل نوعا من مشاعر الرفض؛ وهو رفض للآخر باعتباره مختلفا بصفة عامّة وبشكل جذري. إنّ هذا الرفض يتمثّل في الرغبة التي تهدف إلى إهانة المرأة بل ونعتها وتعنيفها نفسيّا وماديّا؛ وهو ما يعكس الهيمنة الذكوريّة التي يستمدّ منها المجتمع الذكوريّ ثروته الروحيّة وإحساسه بالقوّة، وهو ما يتجلّى في سلوكه وتصرّفاته العنيفة تجاه المرأة بعامّة.

"فالناس يكرهون عندما يشعرون أنّ هويتهم في خطر من آخر يُهدّد وجودهم. حين يعجز الآخر أو لا يريد أن يفهم أصالة وجودنا أو "كرامة" كوننا نحن، ولسنا أناسا آخرين، حين لا يعترف بـ "إطلاقيّة كلّ فرد" بما هو كذلك، هو يكرهنا"[12]. وبهذا المعنى نفهم القيود الأخلاقيّة التي يتضمّنها خطاب الكراهيّة ضدّ النساء بوجه عامّ، من خلال توظيف جملة من النعوت والتوصيفات، بهدف الحطّ من شأن المرأة؛ مثلا توظيف اللباس أو الحالة الاجتماعية أو المهنة، كمعيار لتحديد هويّة المرأة وتقييمها بشكل مستفزّ ومُهين لكرامتها ولحُقوقها الطبيعيّة.

و من أهم مظاهر خطاب الكراهية ضدّ النساء المنتشرة في الثقافة الشعبية والموروث الأخلاقي وفي الخطاب الديني لدينا، هي إقصاء النساء من الفضاء العمومي بالاعتماد على الجهاز الأخلاقوي القديم الذي يصنّف المرأة و يحطّ من شأنها في أغلب المجالات الحيويّة و هناك العديد من الأمثلة التي تدلّ على ذلك عن طريق استعمال التوصيفات التي تجرّد المرأة من كلّ إمكانيات التحرّر من العنف الذي يمارسه المجتمع الذكوري عليها باستخدام نعوت و صفات يتمّ إسقاطها على كيان المرأة منذ نشأتها كاعتبار (صوت و جسد المرأة عورة) أو توقّف سعادتها وهناءها على الارتباط بالرجل و الزواج به مثل عبارات: (يقوي سعدك) أو (يكبّ سعدك) وهو تعبير يضع المرأة في قالب جاهز

[12] فتحي المسكيني، **كوجيطو الكراهيّة**، ص. 4.
https://www.mominoun.com/articles/%D9%83%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%B7%D9%88%

لتقبّل أي نوع من الاضطهاد والحرمان من حقّ اختيار شكل حياتها بحريّة؛ بالإضافة إلى العديد من أشكال الإهانة الشخصية التي تتربّى عليها الفتاة من خلال تشكيل الصورة النمطية التي تحدّد مقام المرأة في المجتمع باعتبارها كائنة ناقصة وغير قادرة على القيام بنفسها إلى أن يتمّ زواجها عن طريق نعت الفتاة التي لم تتزوّج بكونها (عانس) أو (مومس) وهي نعوت تزدري المرأة من حيث كونها لم تستجب للشروط الاجتماعية والأحكام الأخلاقية التي تعيش في أفقها، وبالتالي تصبح عرضة أو معرّضة لكلّ أشكال الاعتداء.

فما هو تبرير هذا السلوك المشحون بمجموعة من عبارات الكراهيّة تجاه المرأة؟ ولماذا انتشر خطاب الكراهيّة وأخذ أشكالا مختلفة في مجتمعنا؟

مبرّرات خطاب الكراهية ضدّ النساء و أسبابه.

لقد تشكّل خطاب الكراهيّة ضدّ النساء انطلاقا من الأخلاق، أي من تصوّر معيّن للأنثى مبنيّ على جملة من المعتقدات الموروثة التي رسمت الصورة السيئة عن المرأة وجعلتها في موضع أدنى من الرجل، ومن ثمّة في موقع الخضوع لسلطته. " فالتقسيم على أساس الجنس هو أعمق التصنيفات الاجتماعية، وعليه تمّ تقسيم المجتمع إلى طبقة النساء وطبقة الرجال، أمّا ظلم طبقة النساء فلا يحدث إلاّ بسبب جنسهنّ ولمجرّد كونهنّ نساءً، و الظلم بناءً للجنس (ظلم النساء) هو أكثر أشكال الظلم و أكثرها فظاعة"[13].

إنّ وضعيّة المرأة في الموروث الثقافي التقليدي، كانت دائما تحت سيطرة وحكم الرجل، ففي الثقافة الإغريقية القديمة مثلا، ومنذ **أفلاطون**، كانت المرأة في المرتبة الدنيا، اجتماعيّا وسياسيّا. فهي دائما ما كانت "تحتاج إلى "وصيّ" عليها فهي في منزل والدها تحت وصاية، فالأب هو من له الحقّ في ممارسة إجراءات خطبة الفتاة، وعقد قرانها هو

[13] نرجس رودكر، **فيمينزم (الحركة النسوية) مفهومها، أصولها النظرية و تياراتها الاجتماعية**، تعريب هبة ضافر، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، الطبعة الأولى 2019، ص.103-104.

الأب بالدرجة الأولى. فإذا لم يكن الأب موجوداً، فالجدّ بالدرجة الثانية، فإن غاب الاثنان فيكون حقّ القيام بإجراءات الخطبة وعقد القران للأخوة من الأب".

و هكذا نلاحظ أنّ القانون الأثيني الذي يعتبر المرأة قاصراً، يطلّ برأسه من جديد. "فقد كان هذا القانون ينظر إلى المرأة على أنّها قاصر، وينبغي أن تظلّ قاصراً طوال حياتها فهي قاصر وهي فتاة، فهو لا يعطيها أبداً الحقّ في ممارسة حياتها كإنسانة راشدة و عاقلة. ليس لها رأي في الخطبة أو الزواج، ولا شخصية في مواجهة الرجل (الزوج، الأب، الحاكم..) _ ولا حقّ لها في الدفاع عن نفسها أمام المحاكم"[14].

وهكذا تواصل الحكم الأخلاقي على المرأة ووضعها الاجتماعي والسياسي في جميع الثقافات اللاحقة الوثنية والدينية إلى حدّ الآن، باعتبار أنّ المرأة غير جديرة بالحريّة التي يتمتّع بها الطرف الأقوى (الرجل). ومن خلال هذه السرديّة الأخلاقيّة التي تشرّع لمكانة المرأة في مجتمعنا، يكون للخطاب دور أساسي في تكريس سلطة الرجل على المرأة وإقناع عامّة الناس بفكرة مفادها أنّ المرأة ليس لها "اهتمامات في الحياة السياسية أو الثقافية. و من ثمّ فهي أداة لإنجاب النسل فحسب"[15]. وكلّ خروج عن هذه الفكرة باعتبارها القاعدة العامّة التي يجب أن تعيش وفقها المرأة، يظهر خطاب الكراهيّة كسلاح يتمّ استعماله ضدّ المرأة في كلّ مرّة.

هذه الصورة التقليدية للمرأة في ثقافتنا هي التي ساهمت في انتشار خطاب الكراهية ضدّ النساء، والذي تمّ تكريسه بشكل منهجيّ لخدمة من هُم في السلطة بشكل عامّ. و قد أخذ خطاب الكراهية منعرجا خطيرا في السنوات الأخيرة، و"بحسب القانون، على الصعيدين الوطني والدولي، فإنّ مصطلح "خطاب الكراهيّة" يشكّل تحريضاً على إلحاق الضرر أو الأذى بالآخرين. و يعتبر البعض أنّ هذا المفهوم يمتدّ إلى الكلام الذي

[14] إمام عبد الفتاح إمام، **أفلاطون و المرأة**، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية 1996، ص. 98-99.
[15] المصدر نفسه، ص. 105.

يشجّع على خلق مناخ من الأحكام المسبقة والتعصّب لأنّهم يفترضون أن خطاب الكراهيّة يساهم في تزويد التعصّب لفئة معيّنة والعداوة و الهجمات العنيفة".[16]

وبهذا المعنى يمكن أن نفهم مدى خطورة الخطاب في تشكيل واختزال هويّة المرأة وتكريس العنف الجندريّ بوصفه ممارسة إستراتيجية للحفاظ على نمط الحكم الذي يقوم على إخضاع المرأة، لسلطة الرجل باستعمال السلطة الأخلاقيّة الموروثة من خلال التصنيف الثنائيّ للإنسانية (ذكر/ أنثى).

لقد شكّلت الأخلاق التقليدية في مجتمعنا، المرجع النظري والعملي لتصنيف المرأة باعتبارها تابعة للرجل في مختلف الميادين وفي جميع الأنشطة الاجتماعية و السياسية. ومن خلال هذا البعد الأخلاقي الذي يعطي الشرعية والأوليّة للرجل على المرأة، تعمل الكراهية بوصفها "انفعال هوويّ حزين"[17] و طاقة مدمّرة لمكاسب المرأة الثقافية. ونعني بذلك جلّ المكاسب الأخلاقيّة والحقوقيّة والقانونيّة للمرأة منذ دولة الاستقلال إلى الآن.

في وقت ندّعي فيه أنّ المرأة في مجتمعنا قد تحرّرت وأصبحت تتمتّع بحقوقها المدنيّة بموجب قانوني في ظلّ الدولة الحديثة، نجد في مقابل ذلك، أنّ العادات والتقاليد لا زالت تلعب دورا هامّا في إخضاع المرأة لحكم الرجل. وهي حالة الخضوع التي تربّت و نشأت عليها المرأة في تونس أوائل القرن العشرين. يقول الطاهر الحدّاد: "لو تأمّلنا كيف يتطوّر خلق الحياء في المرأة و نشأ عنه في نفسها من نتائج لرأينا أنّه بصورته الحاضرة أكبر سبب فعّال لخيبتها في الحياة وسقوطها ضحيّة الضعف والفساد والكثير من الناس يفسّرون معنى أنوثتها التي يحرصون على بقائها وما ذلك في الحقيقة إلاّ مصدر لسيادة الرجل عليها وأخذها بذلك راضية مستسلمة"[1839]، وهذا ما يساهم في إضاعة

---

[16] *Combattre les discours de haine sur internet*, COLLECTION UNESCO SUR LA LIBERTÉ DE L'INTERNET, p10.

[17] المسكيني(فتحي)، **الهجرة إلى الإنسانية**، كلمة للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى 2016، ص33.

[18] الحدّاد (الطاهر)،**امرأتنا في الشريعة و المجتمع**، تقديم محمد الحدّاد، دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني،2011، ص. 150.

المكاسب التي تحقّقت في أفق مجتمعنا مثل فكرة المساواة بين المرأة و الرجل. والمشكل هنا أنّه لا يمكن التفاوض حول مفهوم الحريّة من وجهة نظر جندريّة، فالمرأة إمّا أن تكون حرّة أو لا تكون كذلك. ولأنّ الحريّة أصبحت مكسبا قانونيا، لا يمكن لأيّ نوع من السلطة غير القانونيّة أن تقيّد حرية المرأة سواء كانت هذه السلطة ذات خلفيّة أخلاقيّة- دينيّة أو سياسية-إيديولوجية. لذلك نجد بين الجانب الأخلاقي والجانب القانوني لمسألة خطاب الكراهية ضدّ النساء عدّة روابط معقّدة، إذ هناك خلط "بين خطاب الكراهية من ناحية وحريّة التعبير وحقوق الأفراد والجماعات والأقليات من ناحية أخرى، دون إغفال مفاهيم الكرامة والحريّة و"المساواة". كثيراً ما يكون تعريف مصطلح خطاب الكراهية محلّ خلاف".[19]

هناك إذن، القوانين الأخلاقية التي تواصل القول بدونيّة المرأة وبالتالي التبعيّة للرجل بالضرورة، والتي تحتكم بالأساس على السرديّات التقليديّة الدينيّة التي تدعو إلى التصرّف بالنساء باعتبارهنّ متاع أو ملكيّة خاصّة و للرجل حقّ التصرّف بالمرأة و تحديد ماهيتها داخل المجتمع كما يشاء. و هناك القوانين المدنية التي تقوم على فكرة الحريّة و المساواة بين البشر (نساء ورجال)، وبالتالي تمنح للمرأة الحريّة المطلقة من حيث المبدأ، والكرامة الإنسانية في حدود الاحترام المتبادل والعيش المشترك في ظلّ دولة القانون.

تحت وطأة سلطة خطاب الكراهيّة الذي يعمل بشكل آلي، هناك مقولات خاصّة ونوعيّة للكراهيّة ضدّ النساء وهي كلّها مقولات رمزيّة تعمل في أفق الرجال وفي خدمتهم. نعني أنّ الكراهيّة المتضمّنة في الخطاب لها دلالات عدّة منها تهميش المرأة اجتماعيّا ورسم صورة نمطيّة لها، تكون من خلالها مسلوبة الإرادة وبالتالي عرضة للاعتداء بالعنف النفسي والمادي الذي يتمّ تبريره في كلّ مرّة بحجج تقليديّة وبمنطق تعسفيّ غالبا ما يجد جذوره في النصوص الدينيّة (النساء ناقصات عقل ودين) والتي يتمّ توظيفها بشكل غير مفهوم بالنسبة لأغلب الناس ويتمّ استغلالها للتحريض على الكراهيّة. وهكذا

[19] *Combattre les discours de haine sur internet*, op.cit. p.11. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000234620/PDF/234620fre.pdf.multi.

"يبدو أنّ الكراهية اليوم هي الردّ الأكثر تطرّفا على اضطراب الأخلاق. ومن الضروري توضيح العلاقات بين الجنسين. فالكراهية هي انفعال بسيط يمكن أن يتحوّل إلى انفعال مركّب"[20]، وتتحوّل من مجرّد خطاب يحرّض على الكراهيّة إلى أعمال عنف، ونعني "بذلك ما تحمله الكراهيّة تحت ما يسمّى في علم اللسانيات «إنجازي» «Performatif»: الكلام ينجز فعلا. فإذا قلت إنّني أكره، فأنا أُنجز فعل كريه يمكن أن يؤذي الآخرين و تحريض البعض الآخر عن طريق الشحنة العاطفيّة(charge affective) التي تعمل من تلقاء نفسها وتُترجم إلى مواجهات"[21] تهدّد الاستقرار والسلم الاجتماعية في بلادنا.

إنّ الرغبة الملحّة في اعتبار المرأة غير جديرة بالمساواة مع الرجل، أي غير متساوية من حيث المبدأ، تشير إلى أنّ هناك إكراه وقمع للحقّ الطبيعي والمدني وتمييز مقصود يسعى للحفاظ على الهيمنة الذكوريّة على مستوى الحياة الاجتماعيّة.

و هكذا فإنّ "تنصيب الذكورة باعتبارها معيار توزيع السلطة" في أفق ثقافتنا هي التي أنتجت فكرة "عدم المساواة ببين الجنسين"[22]. يبدو إذن أنّ هناك عداء كامن في علاقة الرجل بالنساء في مجتمعنا، وهو ما يتضّح لنا من خلال الخطابات التي تسعى إلى إثبات محدوديّة المرأة، بل وجعلها خاضعة للأحكام الأخلاقيّة التي تكون مفروضة عليها منذ نشأتها عن طريق التربية و جعلها تقتنع بخضوعها.

يتكوّن خطاب الكراهيّة ضدّ النساء وينمو عبر التربية القائمة على التمييز الجندري الذي يحتوي على عدّة فوارق تميّز الذكر عن الأنثى وهي فوارق تجتمع في كنف سلطة الرجل وتستمدّ مشروعيتها من النصوص الدينيّة بالخصوص. وبفضل هذه الفوارق والاختلافات يدّعي كل شخص (ذكر) لنفسه حقّ كراهيّة شخص آخر (أنثى). و هكذا تصبح الأحكام الأخلاقيّة السائدة مصدر كراهيّة وعداوة بين الجنسين ومصدر تبرير

---

[20] Frédéric Chauvaud, *Histoire de la haine Une histoire funeste*, op.cit. p.173.

[21] Jean-Luc Nancy, *La haine, le sens coagulé*, 2013.
https://www.coe.int/documents/16695/1433458/Jean-Luc+Nancy+LA+HAINE.pdf

[22] فتحي المسكيني، **الإيمان الحر أو ما بعد الملّة**، مباحث في فلسفة الدّين، **مرجع سابق**.
https://www.youtube.com/watch?v=jAp872QOn-g

لكلّ خطاب تحريضي على الكراهيّة في كلّ مرّة؛ وهو ما يحفّز العنصر الذكوري دائما لرسم خطّة للاستيلاء على حرية المرأة بوصفها لا تستحقّ أو غير جديرة بذلك.

لقد تشكّل خطاب الكراهيّة ضدّ النساء عبر أحكام مسبقة تحدّد شروط العلاقة بين الجنسين، "فالكراهية إذن هي ذريعة لتثبيت الهويّة ولمواجهة الخصم أو بشكل عامّ هي حكم أخلاقي لأولئك الذين يكرهون"[23].

إنّ الخطابات التي تحرّض على كراهيّة النساء في مجتمعنا هي بمثابة جهاز سلطة، يُنتج مقولات العنف في الفضاء العمومي. وهي مقولات ليس لها من مبرّر سوى جملة من الادّعاءات الأخلاقيّة والدوافع الاجتماعيّة التي أصبحت تشتغل بشكل خطير ومخيف، والتي يمكن أن نسمّيها **أخلاق الكراهيّة**. كما لا يمكننا أن ننسى "أنّ السيطرة النفسيّة هي التي تمهّد الميدان أمام السيطرة الماديّة"[24]. كما أنّ "السيطرة على النساء عمليّة تبدأ من الأسرة و تسري إلى المجتمع"[25]، وإذا كان الأمر كذلك، نفهم أنّ خطاب الكراهيّة ضدّ النساء في ثقافتنا له معنى أصيل، لا بدّ من معالجته بشكل مغاير من خلال تقويض المفاهيم الأخلاقية والدينية التي يتمّ توظيفها كمعيار لتحديد وضعيّة المرأة بعامّة. ووضع أطر قانونيّة بشأن خطاب الكراهيّة وحظره على غرار بعض البلدان العربية التي اتخذت الإجراءات القانونية والتشريعية دليلا لمكافحة خطاب الكراهيّة مثل (مصر- الأردن) وبلدان أوروبية مثل (تركيا- الدنمارك- أوكرانيا).

فما هي الحلول العمليّة المقترحة لمعالجة مسألة خطاب الكراهيّة ضدّ النساء ؟ و السُبل الواجب إتباعها للحدّ من الكراهيّة ؟ كيف يمكن للقانون باعتباره شكل النظام القائم في تونس أن يساهم في الحدّ من انتشار ظاهرة الكراهيّة ضدّ المرأة ؟ وهل يمكن للقانون

---

[23] Frédéri. Chauvaud, op.cit. p76.

[24] فرويد (سيغموند)، **مستقبل وهم** ، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، الطبعة الخامسة 2010، ص. 32.

[25] نرجس رودكر، **فيمينزم (الحركة النسوية) مفهومها، أصولها النظرية و تياراتها الاجتماعية**، مرجع مذكور ص. 105.

أن يكون بديلا استراتيجيا للحكم الأخلاقي على المرأة وضمان حريّتها وكرامتها الإنسانية؟

من سلطة أخلاق الكراهيّة إلى سيادة القانون

إنّ الأخلاق السائدة في مجتمعنا التي نشأ و ترعرع فيها خطاب الكراهيّة ضدّ المرأة، وما يتضّمنه من انتهاك لكرامتها وحدّ من حريتّها؛ لا يمكن تجاوزها إلاّ بالانتقال من ثقافة تقليديّة تحكمها العادات والتقاليد إلى ثقافة عقلانيّة تحكمها القوانين، ومن ثقافة قائمة على الكراهية إلى ثقافة تقوم على الاحترام. ولأنّ كلّ شخص في ثقافتنا مرتبط بالأخلاق التقليديّة بروابط وجدانيّة وتأثيرات عاطفيّة، التي لها من السلطة على وعيه وإدراكه ما يكفي، حتّى يستمرّ في الاعتقاد بأنّ المرأة ليست لديها نفس الحقوق الأنطولوجية والاجتماعيّة و السياسيّة وبالتالي لا ضرر في نعتها أو وصفها بالنقص وجملة الاعتبارات التي يتمّ توظيفها عن طريق خطاب الكراهيّة ضدّها والتي تستمدّ مشروعيتها من فكرة عدم المساواة بين الجنسين. فإنّ القانون يصبح أداة ردع و"واحدا من سُبل مواجهة خطاب الكراهيّة"[2640] ضدّ النساء.

وفي هذا المقام يمكن القول بأنّ فكرة "المساواة بين الجنسين" لن تميّز المرأة عن الرجل في شيء، وليست تفوّقا أخلاقيّا عليه؛ بل هي مساواة قانونيّة. أمّا على المستوى الأخلاقي، فإنّ احترام الكرامة الإنسانية هو الذي يحدّد شكل العلاقة بين الجنسين. إنّ القانون لا يكون ذا فاعليّة إلاّ بشكل محايد، ويكون معيار العمل بمقتضاه هو الحفاظ على كرامة الجنسين (أنثى_ذكر) مهما كان نوع التمايز بينهما (اللون أو الجنس أو العرق أو الدين..). وهكذا يكون المطلب القانوني لتجريم خطاب الكراهيّة هو في نفس الوقت مطلب الحريّة، أي تحرير المرأة من الأخلاق السائدة التي تدعو إلى التمييز والإقصاء، وتوفير مناخ سويّ يحفظ الكرامة الإنسانية بما هي كذلك دون أي دعوة للتمييز والتحريض.

---

[26] الناصر عمارة، **خطاب الكراهية: التحدّيات و سُبل المُواجهة**، مرجع مذكور،ص. 47.

لا تمثّل المساواة بين الجنسين تهديدا أخلاقيا في شيء، أي تهديدا على مستوى الحقوق والحريات (الحق في التدين، حريّة التعبير)، بل هي مسؤولية أخلاقيّة أمام القانون والعدالة. والثقافة التي مازالت تدعو إلى التمييز بين الجنسين بدعوى أخلاقيّة يكون فيها القانون مجرّدا بلا روح، و بالتالي فاقدًا للصلاحيّة والفاعليّة. فعندما تتحرّر المرأة من وطأة خطاب الكراهيّة والقيود الأخلاقيّة التي يتضمّنها، حينها يغيب التمييز الجندري وتصبح الكرامة الإنسانية بمثابة السلطة العليا والحجّة القانونيّة التي يحتكم إليها الناس في مجتمع ما.

كلّ أنواع الكراهيّة يتمّ تبريرها إمّا أخلاقيّا أو دينيّا أو تاريخيّا أو سياسيّا، أمّا القانون فليس له من مبرّر سوى الحدود البشريّة في أفق شعب ما. و بما أنّ الكراهيّة من طبيعة النوع البشريّ، فإنّ القانون موضوعٌ على مقاس الطبيعة البشريّة، والغرض منه هو تنظيم الشأن العامّ. إنّ نطاق القانون بشأن خطاب كراهيّة يقتصر على حماية كرامة المرأة بوصفها فردا من أفراد المجتمع ويلزم الحفاظ على حقوقها دون أي تمييز. والهدف من سنّ قوانين تجرّم خطاب الكراهيّة ضدّ النساء وأضراره، يكمن في توفير مناخ قابل للعيش بين أفراد المجتمع.

إنّ الطرح القانوني للمسألة (خطاب الكراهيّة ضدّ النساء) وإن يبدو غريبا عن ثقافة مجتمعنا وصعب المراس من الناحية العمليّة. فإنّه "من الأهميّة بمكان أن تضع الحكومات أطراً قانونيّة سليمة بشأن خطاب الكراهيّة لمساءلة مرتكبيه، واحترام الكرامة الإنسانية"[27]. حتّى نتمكن من مساعدة الناس على تجاوز النقاش الأخلاقي حول وضعيّة المرأة ومنزلتها في المجتمع.

إنّ المساواة أمام القانون ستفرض المساواة بين الجنسين أخلاقيّا واجتماعيّا وسياسيّا، وبالتالي يمكن للمرأة أن تتحرّر من السلوك العنيف الذي يمارسه ضدّها (المجتمع الذكوري)، ومن كلّ أشكال الوصاية ومن سلطة خطاب الكراهيّة. كما أنّ وضع

---

[27] **دليل موجز عن مكافحة خطاب الكراهية.** https://www.kaiciid.org/

خطاب الكراهيّة موضع المساءلة القانونيّة سيكون طريقا نحو التحرّر من كلّ أشكال العنف المسلّط على المرأة. فالكراهيّة هي الوجه الآخر من الحرب النفسيّة والأمراض الاجتماعيّة (Les pathologies sociales) بين الناس في أفق شعبٍ ما.

وسنشير إلى بعض المعطيات من الواقع في (تونس) حول مظاهر **الكراهيّة ونتائجها** والمؤشرات المتعلقة برصد حالات العنف و أشكاله ضدّ المرأة، حتّى نبيّن مدى ضرورة اتخاذ الإجراءات القانونيّة سبيلا لمكافحة خطاب الكراهيّة والأضرار الناتجة عنه. "كشفت وزارة الأسرة والمرأة، عن 392 حالة عنف ضدّ المرأة، و 74% من حالات العنف ضدّ المرأة مصدرها الزوج. وتتوزّع المكالمات المتعلّقة بحالات العنف المسجّلة من شهر جانفي إلى شهر ماي 2022، و عددها 332 مكالمة تتعلّق بالتبليغ عن حالات عنف لفظيّ، و 282 عنف جسدي ومادّي، و 323 عنف نفسي ومعنوي و 43 عنف جنسي و 195 عنف اقتصادي و 47 عنف موجّه ضدّ الأطفال، باعتبار أنّ كلّ حالة عنف قد تشمل أشكالا من العنف"[28].

يمكننا أن نلاحظ من خلال هذه الإحصائيّات مدى خطورة النسب المرتفعة للعنف في صفوف النساء والأطفال، وتأثيره على المشهد الاجتماعي العامّ في تونس. إضافة إلى خطابات الكراهيّة ضدّ المرأة على المواقع الالكترونية التي تستهدف مشاركتها في الفضاء العامّ عبر الانترنت والتي تعكس كميّة الكره والحقد. وهكذا فإنّ خطاب الكراهيّة عبر مواقع التواصل الاجتماعي قد ساهم في "إنتاج نوع جديد من الذكورة العنيفة (شبكات ذكوريّة) جاهزة دائما لتهديد النساء وتخويفهن إذا تجرأن على إظهار شخصيتهن الحقيقيّة للعموم"[29]. كما أنّ الكراهيّة الموجهّة ضدّ المرأة لا تقتصر على مجرّد التوصيفات السيئة والعبارات المُهينة لكرامتها التي يتم تدوينها عبر صفحات المواقع الالكترونيّة، بل تتعدّى ذلك إلى التهديد والتشهير والتعنيف و "التحرّش والابتزاز

---

[28] **حقائق أون لاين**، 06-06-2022.
https://www.hakaekonline.com/ar/article/141255

[29] *Articuler une réponse féministe au discours de haine en ligne*, p.3.
https://botpopuli.net/wp-content/uploads/2021/12/

الجنسي وكلّ أنواع الإساءة المعنويّة والماديّة. "وتعتبر النساء في تونس الأكثر عرضة للعنف الرقمي حيث كشفت دراسة استطلاعية أعدّها مركز البحوث والدراسات و التوثيق والإعلام، أنّ 89 بالمائة من النساء المستطلعات تعرّضن للعنف بجميع أنواعه في الفضاء الرقمي، كما أوضحت النتائج أنّ 71 بالمائة من مرتكبي العنف هم من الرجال وأنّ 60 بالمائة من النساء اللواتي يستعملن فيسبوك لا يشعرن بالأمان في الفضاء الرقمي"[30].

يتبيّن لنا من خلال ما سبق أنّ الكراهيّة التي نشهدها ضدّ النساء في جميع الميادين الاجتماعيّة والسياسية ووسائط الإعلام في تونس؛ هي جزء من الكراهيّة العامّة التي تعبّر عن كميّة الكراهيّة والعنف المتاحة في بلادنا وفي ثقافتنا. والتي تعود عواملها بالأساس إلى عدم توظيف البعد القانوني كمعيار من المعايير التي تساهم في تسيير الشأن العامّ وتنظيمه وهو ما يؤدّي بالضرورة إلى عدم الاحترام القائم بين الجنسين وبين أغلب الناس بعامّة. "وقد تناولت بعض الدراسات دور منصات التواصل الاجتماعي في التأثير على سلوكيات المستخدمين. فعلى سبيل المثال، قد يؤدّي تعرّضنا لجرعات معيّنة من المعلومات سواء صحيحة أو مغلوطة إلى تغيير أو ترسيخ رؤيتنا للآخر"[3141]. وهو ما يساهم في ارتفاع مستوى الضغط الاجتماعي والتوتر والقلق في مجتمعنا من جهة، ومن مستوى العنف والجريمة من جهة أخرى.

إنّ فكرة سيادة الذكر على الأنثى أخلاقيّا واجتماعيّا وسياسيّا التي بقيت مسيطرة إلى حدّ الآن، لم تنتج في الواقع سوى أشكالا متعدّدة من الرفض والإقصاء والعنف والتهميش، وتنامي خطابات الكراهية المدمّرة وهو ما أدّى إلى نوع من "الرُهاب الاجتماعي الذي يجب أن نتغلّب عليه"[32]. فـ"الكراهيّة هي انسداد المعنى، معنى الكرامة

---

[30] ليليا رمضان، **تفاقم العنف الرقمي في تونس..النساء و المشاهير أكثر ضحاياه**،12-08-2022.
https://www.skynewsarabia.com/varieties/1546214

[31]**إعلام أسود..الامتداد الرقمي لساحات العنف و خطاب الكراهيّة**، 28-01-2019.
/https://blogs.icrc.org/alinsani/2019/01/28/2572

[32] *La pathologie de la haine*.
http://psychaanalyse.com/pdf/LA%20PATHOLOGIE%20DE%20LA%20HAINE%20(3%20Pages%20-%20349%20Ko).pdf

الإنسانيّة. ولذلك هي تشيّئ أي تخرج "الشخص" من باب البشر إلى خانة "الأشياء"؛ أي خانة ما لا يمكن أن نتبادل معه معنى الإنسانيّة"[33]. و كيف يمكننا أن نتصور شكل المجتمع في هذه الحالة، حالة غياب المعنى في علاقتنا بالمرأة ؟ بما أنّ الكراهيّة تتغذّى على العنف في شتّى أنواعه، فإنّ خطاب الكراهيّة ضدّ النساء هو أحد أشكاله لما ينتجه من أفعال تخريب لمعنى وجود المرأة داخل المجتمع وتهديد لكينونتها واستقلالها بوصفها جزء أساسيا و جوهريا فيه.

إنّ خطاب الكراهيّة ضدّ النساء هو ظاهرة أخلاقيّة عريقة، وهو خطاب لا يتعدّى مجرّد الادّعاء الأخلاقي حول نفسه؛ وتكمن خطورته بصفة عامّة في انعكاساته السلبيّة التي تتجلّى في السلوك العنيف تجاه المرأة. "فالكراهية تتشكّل في الذات الإنسانية من خلال نفي وتدمير الآخر"[34]. إنّ الذي يكره يبحث عن موضوع لكرهه بحيث تكون الأنثى هي ضحيّة ذلك الانفعال الهوويّ والذي لا مبرّر له غير السيطرة من أجل السيطرة. ويكون الخطاب في المستوى الأوّل بمثابة فرض لتلك السيطرة على المرأة بمجرّد الكلام (جملة التوصيفات و النعوت) الذي يمكن أن يفضي بحسب القانون إلى ارتكاب الجريمة عن طريق التحريض أو الإيحاء. هذا التحوّل من الكلام إلى الفعل هو الذي يجعل من القانون وسيلة لفرض الحماية الشرعيّة للمرأة وهي شرعيّة البعد الإنساني للمرأة بما هي كذلك. وهكذا لن يكون هناك فضلا للذكر على الأنثى إلاّ باحترام لحقوق الإنسان. إنّ المساواة في الحقوق لا يمكن التفاوض حولها من حيث المبدأ. صحيح أنّ القانون لن يقضي تماما على خطاب الكراهيّة الموجّه ضدّ النساء، ولكن سيكون له وظيفة علاجيّة تتمثّل بالأساس في تدريب الناس على تجاوز ثنائيّة الذكر والأنثى من حيث المبدأ الذي يميّز ويحرّض بأي شكل من الأشكال على انتهاك حريّة وحقّ المرأة في الحياة .

---

[33]فتحي المسكيني، **كوجيطو الكراهيّة**، مصدر مذكور، ص.4.

[34] GUNTHER Anders, *La haine*, Traduit de l'allemand et préfacé par Philippe Ivernel, Edition Payots Rivages, Paris, 2009, p26.

وعليه فإنّ خطاب الكراهيّة يؤدّي إلى انتفاء المعنى وبالتالي نفي قيم العيش المشترك مثل قيمة المواطنة والحريّة. إنّ الكراهية بهذا المعنى تهدم شروط الحياة والإحساس بالذات الإنسانية للمرأة بوصفها كيانا حرّا، فالكراهيّة إذن "لا تؤسّس أيّ حقّ أصيل لأنفسنا"[3542]، وهي تتكوّن من عنصرين أساسين: "الرغبة في التملّك والعدوانيّة وهما الدوافع الأقوى للكراهية والتي هي عنصرا أساسيا في الطبيعة البشرية"[36]. وبالتالي لا يمكن تجاوزها بسهولة إلاّ بتدريب الناس على احترام الآخر أيّا كان جنسه والتخلّص من أوهام الفكرة التي تقول بتفوّق الذكر على الأنثى. فالمغالطات و"الأحكام المسبقة والصيغ النمطية هي في صميم تلك الكلمات التي تبعث على الاحتقار والإهانة والإذلال والتي بدورها تشكّل خطابات الكراهية والإقصاء" وهو ما يجعلنا نفهم كيف تنتج الاستراتيجيات الاستطرادية (Les stratégies discursives) اللامساواة الاجتماعيّة والتعسّف في استخدام السلطة والسيطرة"[37]. وهي في جملتها امتداد للتقاليد الأخلاقيّة القديمة التي مازالت تحدّد وضعيّة المرأة في مجتمعنا باعتبارها مجرّد أنثى وليست إنسانا بالمعنى الأصيل.

ما نستخلصه ههنا هو أنّ خطاب الكراهيّة الذي يستهدف النساء في مجال الحياة العامّة والخاصّة، بما يحمله من إجابات جاهزة، وبما يحمله من تحريض يستخدم اللغة كأداة رئيسية ويسعى إلى تحقيق هدف غير مشروع وغير أخلاقي وغير قانوني، وهو ما يعارض بشكل جذري احترام كرامة الإنسان"[38]، أي أنّه يجرّد المرأة من البعد الإنساني،

---

[35] فتحي المسكيني، **كوجيطو الكراهيّة**، مصدر مذكور، ص8.

[36] Melanie Klein, Joan Riviere**,** *L'amour et la haine, Le besoin de réparation*, Edition Payots Rivages, Paris 2001, p. 85.

[37] Fabienne H. Baider, *Le discours de haine dissimulée : Le mépris pour humilier***,** Médecine et Hygiène.
file:///C:/Users/User/Downloads/DS_433_0359.pdf.

[38] Anne Cammilleri-Suberna, *L'incitation à la haine et la constitution.*
https://www.persee.fr/doc/ridc_0035-3337_2002_num_54_2_18755.

فهو يُستخدَم كجهاز سلطة ضِدّها بما يُتيحه من تهديد لمعنى وجودِها بصفة عامّة. فما هي الحلول التي يمكن إتّباعها للتصدي لهذه الظاهرة الأخلاقيّة الخطيرة؟

مكافحة خطاب الكراهيّة ضدّ المرأة

علينا الإشارة هنا في البداية إلى الفرق بين سلطة الأخلاق وسلطة القانون. فالأخلاق في مجتمعنا دائما ما تمارس نوعا من الوصاية على المرأة بوصفها قاصرا و ليست مؤهلة كفايةً لاختيار حياتها بكلّ حرّية وهو ما يسمح لخطاب الكراهيّة أن يتشكّل و يتخذّ من المرأة موضوعا دائما للكره، و من ثمّة تكون عرضة باستمرار للعنف من قبل أيّ كان، ويمكن القول أنّ الأحكام الأخلاقيّة التي أفرزت خطابات الكراهيّة ضدّ المرأة هي بالأساس نوع من "الانفعالات الحزينة صالحة لإنتاج الهواجس الهوويّة"[39] فقط. إنّ خطاب الكراهيّة يعمل دائما بشكل سالب، بل هو في حدّ ذاته فعل سلبيّ. أمّا القانون المنشود الذي ينصّ على تجريم خطاب الكراهيّة، وما ينجرّ عنه من جرائم، له أهداف محدّدة ونطاق معيّن يشتغل وفقه، فهو يتنزّل ضمن مقاييس وأغراض محدّدة نذكرها كما يلي:

أوّلا: تحديد مفهوم خطاب الكراهيّة بوصفه "أيّ نوع من التواصل، الشفهي أو الكتابي أو السلوكي، الذي يهاجم أو يستخدم لغة ازدرائيّة أو تمييزية بالإشارة إلى شخص أو مجموعة على أساس الهويّة، و بعبارة أخرى، على أساس الدين أو الانتماء الإثني أو الجنسية أو العرق أو اللون أو الأصل أو نوع الجنس أو إحدى العوامل الأخرى المحدِّدة للهويّة"[40].

وضمن هذا التعريف يندرج خطاب الكراهيّة ضدّ النساء و يتمّ تعيينه من قبل القضاة.

---

[39] المسكيني(فتحي)، **الهجرة إلى الإنسانية**، مصدر مذكور، ص.34.

[40] **إستراتيجية الأمم المتحدّة و خطّة عملها بشأن خطاب الكراهيّة.**
https://www.journalistsupport.net/article.php?id=377729

ثانيّا: شروط حظر خطاب الكراهيّة حسب القانون أن يكون الخطاب "تحريضا على التمييز أو العنف أو العداوة" ومن خلال المعايير التالية التي يجب توفّرها حتّى يصبح الخطاب محظورا. وهي "ستّة مقاييس: 1- سياق التعبير 2- قائل التعبير أو المتحكم في انتشاره 3- نية قائل التعبير 4- محتوى التعبير 5- -حجم التعبير و قدرته على الانتشار 6- احتمالية حدوث نتائج مبنية على التحريض"[41].

ثالثا: مبدأ المساواة، باعتبارها القيمة الأصليّة التي تضمن لكلّ شخص كرامته الانسانيّة وتسمح له بتحقيق إمكانياته". ومبدأ المساواة أمام القانون هو الذي يوفّر الحماية دون تمييز جندريّ أو تصنيف عنصري،"بحيث تكون الحماية متساوقة، وليست هناك مجموعة تتمتّع بحماية خاصّة دون غيرها: فالجميع متساوون أمام القانون"[42].

رابعا: سنّ قوانين تجرّم خطاب الكراهية ضدّ المرأة لما يتضمّنه من إهانة واعتداء مباشر على حريّتها وكرامتها الإنسانيّة. كما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادّة 01 " يولد جميع الناس أحرارًا و متساوين في الكرامة و الحقوق". و في المادّة 06 " لكلّ إنسان أينما وُجد الحق في أن يعترف بشخصيته القانونيّة"[43] التي تكفل له حقّ اللجوء إلى المحاكم في حالة تعرضه لاعتداء على الحقوق الأساسية التي يمنحها له القانون.

خاتمة

يبدو أنّ المرأة لدينا مازالت تحتاج إلى حماية قانونيّة حتّى تبلغ مقام الإنسان الفرد الذي يتمتع بحقوقه كاملة دون شروط أو أحكام مسبقة تبتزّ وجودها ومشاركتها في

---

[41] **خطابات الكراهية وقود الغضب، نظرة على مفاهيم أساسية في الإطار الدولي**، مركز هردو لدعم التعبير الرقمي،ص.10-11. www.hrdoegypt.org

[42] *Les lois sur les crimes de haine, Guide pratique*, OSCE BIDDH, p.33. https://www.osce.org/fr/odihr/36430

[43] **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.** https://www.oic-iphrc.org/ar/data/docs/legal_instruments/Basic

الحياة الاجتماعية والسياسية. ولذلك يلزمنا إعادة النظر في ثقافتنا وما تحتويه من كميّة كراهيّة وضغينة وعنف، وذلك عن طريق تحويل الحكم الأخلاقي الذي يستهدف المرأة كموضوع للكراهيّة والتحريض وما ينتج عنه من جرائم؛ من العادات التي أنتجت السلوك العنيف في العلاقات الأسرية والاجتماعية والسياسية بين الجنسين، إلى القانون الذي سيكون وسيلة تكفل الحماية الأخلاقيّة والجسديّة من كلّ أنواع التحريض والعنف.

إنّ التساوي في الكرامة بين الجنسين يستوجب ضرورة التساوي أمام القانون. وهكذا فإنّ الرهان من هذا المقال هو تحرير المرأة من القيود الأخلاقيّة التي تبيح للرجل الاعتداء على كرامتها وحقّها في اختيار شكل حياتها بحريّة. بحيث يكون القانون بذلك هو الضامن الوحيد لتمكين المرأة من حقوقها دون أي نوع من الوصاية الذكوريّة، وحتّى يتمكّن المجتمع من إعادة ترتيب العلاقات بين الجنسين في حدود الاحترام المتبادل.

البيبليوغرافيا

إمام، عبد الفتاح إمام، **أفلاطون و المرأة**، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية 1996.

الحدّاد (الطاهر)،**امرأتنا في الشريعة و المجتمع**، تقديم محمد الحدّاد، دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني،2011.

فرويد (سيغموند)، **مستقبل وهم** ، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، الطبعة الخامسة 2010.

المسكيني(فتحي)، **الهجرة إلى الإنسانية**، كلمة للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى 2016.

مل (جون ستيورات)، **استعباد النساء**، ترجمة و تعليق و تقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى 1998.

نرجس رودكر، **فيمينزم (الحركة النسوية) مفهومها، أصولها النظرية و تياراتها الاجتماعية**، تعريب هبة ضافر، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، الطبعة الأولى 2019

استراتيجية الأمم المتحدّة و خطّة عملها بشأن خطاب الكراهيّة.
حقائق أون لاين، 06-06-2022.
دليل موجز عن مكافحة خطاب الكراهية.
فتحي المسكيني/تونس "الإيمان الحر أو ما بعد الملّة، مباحث في فلسفة الدّين.

فتحي المسكيني، كوجيطو الكراهيّة.

أنطونيوس نادر ،خطاب الكراهيّة و السؤال المؤلم- مقاربة فلسفيّة (ج.ل أوستين-أنموذجا).

أنباء إكسبريس، حوار مع الفيلسوف و المفكّر التونسي فتحي المسكيني.
الناصر عمارة، خطاب الكراهية: التحدّيات و سُبل المُواجهة.

خطاب الكراهيّة ضدّ المرأة.. أمثلة بسيطة و معاناة كبيرة، السويداء.
خطابات الكراهية وقود الغضب، نظرة على مفاهيم أساسية في الإطار الدولي، مركز هردو لدعم التعبير الرقمي.

إعلام أسود..الامتداد الرقمي لساحات العنف و خطاب الكراهيّة، 28-01-2019. ليليا رمضان، تفاقم العنف الرقمي في تونس..النساء و المشاهير أكثر ضحاياه،12-08-2022.
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

Anders, Gunther, *La haine*, Traduit de l'allemand et préfacé par Philippe Ivernel, Edition Payots Rivages, Paris 2009.

Klein, Melanie, Riviere, Joan, *L'amour et la haine, Le besoin de réparation*, Paris, Edition Payot. Rivages, 2001.

Nancy, Jean-Luc, *La haine, le sens coagulé*, Conseil de l'Europe, 2013.

Saltel, Philippe, *Une odieuse passion, Analyse philosophique de la haine*, Préface de Didier Deleule, L'Harmattan,2007.

Claire, Marie, Bélanger, Lanctot, Les *visages de la haine*

Baider, Fabienne H., Le *discours de haine dissimulée : Le mépris pour humilier*, Médecine et Hygiène.

La pathologie de la haine.

Articuler une réponse féministe au discours de haine en ligne.

Combattre les discours de haine sur internet. Jean-Luc Nancy, *La haine, le sens coagulé*, 2013.

Les lois sur les crimes de haine, Guide pratique, OSCE BIDDH.

Anne Cammilleri-Subernat, L'incitation à la haine et la constitution.

04

العنف السياسي ضد النساء

حياة حمدي

أستاذة مساعدة في الفلسفة، المعهد العالي للدراسات التحضيرية في العلوم الإنسانية بتونس

لئن عُدّ العنف ظاهرة تاريخية قديمة إلا أنّ عديد الباحثين يؤكدون على بروز وانتشار ظاهرة العنف السياسي في عصرنا إلى حد اعتباره علامة من علامات هذا العصر ، مؤكدين في الوقت نفسه على أن العنف السياسي هو أحد أخطر أشكاله بالنظر إلى "طبيعته" أولا كما بالنظر إلى تبعاته في الواقع السياسي . لذلك ارتأينا في هذا البحث أن نعود إلى تفكيك ظاهرة العنف كأرضية ننطلق منها لفهم العنف السياسي عموما والعنف السياسي المسلط على النساء على وجه الخصوص. ولقد كشف لنا التأمل في العنف السياسي على النساء أن هذا الشكل من أشكال العنف ظل من قبيل "المسكوت عنه" خطابا وممارسة، فحاولنا الكشف عن شرعنته ، أي اعتباره عنف مشروعا تارة ، والتطبيع معه أو "تتفيهه" تارة أخرى.

والدليل على ذلك هو أن الاعتراف بالعنف السياسي على النساء في تونس، على سبيل المثال ، وإدراجه ضمن أشكال العنف الأخرى مثل العنف الاقتصادي والاجتماعي والجنسي والرمزي لم يتم إلا منذ سنوات قليلة (سنة 2017 بالتحديد). لكن رغم هذا الاعتراف القانوني بالعنف السياسي كشكل من أشكال العنف المسلط على النساء، فقد ظلت الفجوة بين الاجرائي والواقعي هي عين الفجوة التي نجدها قبل صدور القانون بالرغم من تغير الإطار السياسي الحاضن له. هذا ما دفعنا إلى البحث في أسباب العنف المسلط على النساء في تونس كما في مظاهره وآلياته . وقد حاولنا في نهاية هذا البحث الوقوف عند جملة من التحديات والرهانات التي لعلها تنبهنا إلى ضرورة التوجه نحو ضرب من الفعل السياسي الحقيقي لا المشوه.

وقد اعتمدنا من أجل في بحثنا مقاربة فلسفية - جندرية لما رأينا فيها من قدرة على تفكيك مفهوم العنف والعنف السياسي من جهة، وعلى فهم ظاهرة العنف السياسي متى كان موجّها ضد النساء لا لشيء إلا بسبب كونهن نساء ناشطات في المجال السياسي الذي ظل لقرون عديدة محتكرا من قبل السياسيين الرجال. وهذا ما يضفي عليه أحد أهم سماته أي طابعه الجندري إضافة إلى كونه عنفا عقائديا-إيديولوجيا، كما أنه عنف منهجي مثلما أثبتته الدراسات الميدانية وشهادات الناشطات في هذا المجال. ومن هنا كانت دعوتنا الى الاعتراف بحق النساء في النشاط السياسي ضمن فضاء عمومي خال من العنف والتمييز والاحتقار، والاستبعاد والتشويه والإقصاء.

كلمات مفاتيح : عنف - عنف سياسي- عنف سياسي على النساء- فلسفة نسوية - مقاربة جندية(مقاربة من منظور النوع الاجتماعي) - هيمنة ذكورية- بطريركية- فضاء عمومي - اعتراف.

مقدمات نظرية

أولا : في العنف

تكاد لا تخلو كل مقاربة للعنف من الإقرار بأن العنف يشكل علامة من علامات عصرنا إلى حد أنه أصبح مشكّلا لنمط من أنماط وجودنا في العالم، ونقصد من ذلك نمط وجودنا **السياسي**. يشهد على ذلك ما نعيشه في واقعنا الراهن من تمظهرات صريحة أحيانا وغير معلنة أحيانا أخرى متمثلة في أفعال الإجرام والقتل والحروب والإرهاب والصراعات الدولية ...وعلى الرغم من تعدد واختلاف المقاربات الفكرية والعلمية لظاهرة العنف إلا أنها تضعنا أمام مفارقة صارخة: إذ بقدر ما تزداد في أيامنا هذه نداءات إلى نبذ العنف، إلا أن العنف يزداد انتشارا يوما بعد يوم. ولعل هذه المفارقة هي التي دفعت بأحد مفكري عصرنا إلى أن يصرخ عاليا: " النجدة؟ ثمة عنف؟ [1] "

إن انطلاقنا من هذا الإقرار ومن هذه المفارقة لا يعني أن التاريخ البشري كان خاليا من العنف، وإنما هو يعني أن هناك ما يدعونا اليوم إلى إعادة التفكير في ظاهرة العنف، إذ على الرغم من اختلاف وتعدد المقاربات لهذه الظاهرة بغاية فهمها وتفكيكها إلا أن إشكالية العنف لا تزال شديدة الغموض والتعقيد. إن هذا الغموض وهذا التعقيد لا يتأتى من درجة انتشاره فحسب وإنما هو يتأتى على وجه الخصوص من غموض مفهوم العنف إلى حد اعتباره ضربا من المعضلة، ومن علاقته التي تزداد غموضا مع السياسة مثلما ذهب إلى ذلك عديد المفكرين والفلاسفة المعاصرين، من أمثال حنة أرندت وجورجيو أغامبن وسلافوي جيجيك وبيار بوردي وفوكو وغيرهم من علماء الاجتماع والسياسة والإنثروبولوجيين ممن يدعون إلى إعادة التفكير في "القاعدة" التي تتأسس

[1] سلافوي جيجيك، العنف. تأملات في وجوهه الستة، ترجمة فاضل جتكر، مراجعة: فايز القنطار، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2017، ص. 15.

عليها مقاربتنا الحديثة للعنف. لذلك يهمنا أولا أن ننظر في معضلة العنف كمفهوم وكظاهرة، قبل المرور إلى النظر في وجوه العلاقة بينه وبين السياسة .

معضلة العنف: المفهوم والظاهرة

- **العنف كمفهوم إعضالي**

تكمن معضلة العنف أولا وقبل كل شيء في أنه ليس "مفهوما مجردا" مثل العديد من مفاهيمنا الفلسفية والعلمية، إذ للعنف ملامح ومؤشرات نعاينها مباشرة على أرض الواقع من خلال الأفعال والسلوكات والعلاقات البشرية، وكذلك من خلال العواقب الكارثية الناجمة عنه. ولعل هذا هو المعنى الذي نقصده من أنّ العنف يتميز بطابعه "الأداتي" التقني والعملي معا. إن العنف بهذا المعنى يسكن لغتنا ويقيم في أفعالنا وينتشر في فضاءاتنا إلى حد يمكننا القول إنه ظاهرة تخص البشر وحدهم دون سائر الحيوان. وبما هو كذلك فهو يفرض علينا عالما محددا من المعاني التي لا يزال العقل البشري يعمل على تحديدها وعلى إعادة النظر فيها. ومن بين هذه المعاني الشائعة والدارجة في معاجمنا وإن اختلفت لغاتها ومجالاتها ذاك التعريف الذي يحدد العنف على أنه " إفراط في استعمال القوة". هذا التعريف الذي تكرسه اليوم علومنا السياسية يقتضي في نظرنا مراجعة كتلك التي أنجزتها الفيلسوفة المعاصرة حنة أرندت. ففي كتابها الذي يحمل عنوان "في العنف" [2]تنبهنا أرندت إلى الخلط القائم بين جملة من المفاهيم كالخلط بين السلطة والقوة والقدرة والتسلط والعنف. ضمن هذا السياق تكتب حنة أرندت" :من المحزن، كما يبدو لي، أن المستوى الراهن للعلوم السياسية عندنا، لا يسمح لعلم المصطلحات أن يميز بين كلمات أساسية مثل "سلطة"، "قدرة"، و"قوة" و"سيطرة"، وأخيرا "عنف"- وهي

[2]حنة أرندت، " **في العنف"** ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي للنشر، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، 1992.

جميعا تحيلنا إلى ظواهر تتمايز وتختلف بعضها عن بعض، ومن الصعب عليها أن توجد إن لم يكن التمايز قائما [3] .

لسنا هنا بصدد التمحيص المستفيض في مثل هذه التحقيقات الاصطلاحية بل حسبنا أن نقف على التمييز الذي تقيمه مؤلفة كتاب "في العنف" بين العنف والقوة من جهة، والعنف والسلطة من جهة أخرى وذلك لعلاقة هذه المفاهيم بموضوع بحثنا. وإن ما يستوقفنا في ذلك التمييز هو تجنب الخلط الشائع بين مصطلحي القوة والسلطة واستخدامهما كمرادفين للعنف. فإذا كانت "السلطة" نوعا من "التكنولوجيا السياسية للجسد"، نوعا من "التكنولوجيا المنتشرة" في كل مكان [4] مثلما علمنا ذلك فوكو، فإن عبارة "القوة" كما تفيدنا اللغة الاصطلاحية ينبغي حفظها– كما تنبهنا إلى ذلك أرندت – إلى "القوى الطبيعية" أو "قوى الظروف" أي لتعريف الحركات الناتجة عن قوى الحركات الطبيعية او الاجتماعية[5].

وإذا كانت "السلطة" في نظر أرندت هي "قدرة الإنسان ليس فقط على الفعل، بل على الفعل المتناسق[6] "أو المتناغم فإن "العنف" يتميز "بطابعه الأدواتي" . وتبعا لذلك لا تكون السلطة في حاجة إلى التبرير باعتبار مشروعيتها بينما يحتاج العنف إلى التبرير لفقدانه لأي مشروعية :

تقول أرندت: "إن السلطة تكمن حقا في جوهر كل حكومة، لكن العنف لا يكمن في هذا الجوهر. العنف، بطبيعته، أدواتي، وهو ككل وسيلة، يظل على الدوام بحاجة إلى توجيه وتبرير في طريقه إلى الهدف الذي يّتبعه."[7]

---

[3]حنة أرندت، المرجع المذكور سابقا، ص.40 .

[4]ميشال فوكو، **المراقبة والمعاقبة. ولادة السجن**. ترجمة علي مقلد، بيروت، مركز الانماء القومي، 1990، ص 64 وما بعدها.

[5]حنة أرندت، المرجع المذكور، ص. 41-40.

[6]حنة أرندت، مرجع مذكور

[7]حنا ارندت، مرجع مذكور، ص.45 .

وهذا المعنى أيضا يميز الفيلسوف المعاصر سلافوي جيجيك بين "السلطة " والعنف"، وبين قوى الحياة وقوى الموت. فإذا كانت "الرغبة في السلطة أمرا مشروعا"- يقول جيجيك- ، فإن العنف الذي هو "قوة موت... يفسد السير الطبيعي للأمور من خلال التمادي الدائم في طلب المزيد ".

- **معضلة ظاهرة العنف**

لقد تعددت المقاربات التي تبحث في ظاهرة العنف وخاصة منها المقاربات الاجتماعية والأنثرولوجية التي تفسر ظهور العنف عبر التاريخ البشري. لكن خلافا للمقاربات الكلاسيكية ضمن هذا المجال، تتميز المقاربة الأنثروبولوجية المعاصرة لظاهرة العنف بميزة إشراك العناصر التي تفسر أسس العنف وأسباب نشأته. إن ذلك هو ما يتجلى لنا من خلال التحليل الذي تقترحه الأنثروبولوجية الفرنسية فرنسواز هرتييه لأسس العنف وهو تحليل يتمركز حول سؤالين هما: أولهما "هل العنف طبيعي أم اجتماعي؟"وثانيهما " متى يحدث العنف؟"[8]

وفي جوابها عن هذين السؤالين المركزيين في بحثها، تعيدنا هرتييه إلى أقوال الفلاسفة المحدثين في طبيعة العنف وعلى رأسهم هوبس الذي صور الإنسان على أنه "ذئب للإنسان"[9] ، بينما نظر روسو إلى الإنسان على أنه يحمل "طبيعة خيرة" أفسدها المجتمع. [10]

يتضح لنا من هنا أن ما تدحضه هرتييه هو بالتحديد ما أقام عليه فلاسفة العقد الاجتماعي تصورهم لضرورة تأسيس سلطة سياسية تكون بمثابة خط التمايز بين حالة الطبيعة والحالة السياسية بينما لا تعدو "حالة الطبيعة" أن تكون حالة مفترضة ليس لها من أساس واقعي أو تاريخي. " إن هؤلاء الفلاسفة –تقول هرتييه- زعموا أن العنف أمر

[8] Françoise Héritier, « Les fondements de la violence. Analyse anthropologique », dans *Mélanges de l'école de Rome*, année 2003, 115-1, p. 399.

[9] نفس المرجع.

[10] نفس المرجع.

طبيعي وبمعنى آخر هو أمر جوهري في الإنسان وذلك بالاستناد إلى حالة طبيعية مفترضة أطلق عليها فلاسفة العقد الاجتماعي عبارة 'حالة الطبيعة ."[11]

بدحضها فرضية "حالة الطبيعة" وتأكيدها على أنها حالة مفترضة، تكشف لنا هرتييه عن الأساس الإبستيمولوجي الذي أقام عليه فلاسفة العقد الاجتماعي فرضياتهم أي ذلك القياس المغلوط الذي يقيس العالم الإنساني على العالم الحيواني كما لو كان الأمر يدور في الحالتين على مجرى "الافتراس" و"العدوان". إن هذا ما يفهم من إقرارها بأنه " إذا كان الافتراس واقعة قائمة لدى الحيوان من أجل حفظ الأنواع الحيوانية من آكلة اللحوم، تلك التي تعيش على الصيد، إلا أنه ليس القاعدة التي تحكم الحياة الاجتماعية للبشر... وحتى عندما يوجد صراع بينها فهو صراع بين الذكور من أجل السيطرة على مجموعة أو منطقة ما، ونادرا ما ينتهي الصراع بمقتل أحد الخصوم فالهروب أو الاستسلام ينهي القتال [12]".

فإذا كان الأمر كذلك فكيف تفسر عالمة الأنثروبولوجيا حدوث العنف؟

تفسر هرتييه العنف على أنه "رد فعل على حالة التواصل الاجتماعي لدى كائن مفكر لكنه عالق في التناقضات الملازمة لانتمائه المزدوج أي وعيه بذاته كفرد وككائن اجتماعي في ذات الوقت[13] ".

لهذا السبب يقتضي كل تحليل لظاهرة العنف اعتبار التفاعل القائم بين هذين العنصرين اللذين لا يجب البحث عنهما داخل الطبعية البشرية وإنما البحث في العناصر أو"المحركات" الذاتية والموضوعية التي تؤدي إلى حدوث العنف وذلك ضمن أنظمة اجتماعية معينة لا بالعودة إلى حالة مفترضة رهانها تبرير العنف وبالتحديد عنف الدولة الحديثة.

---

[11] نفس المرجع.
[12]نفس المرجع.
[13]نفس المرجع.

لكن رغم ثراء وجدة هذه المقاربة العلمية للعنف فإن ما يسترعي اهتمامنا هنا هو معضلة ظاهرة تزايد العنف في مسرح الحياة العامة أو بعبارة هابرماس "الفضاء العمومي "مما يجعل منه نقيضا للحياة السياسية على وجه الخصوص. وإن ما نرومه من خلال إدراج العنف في مسرح الحياة العامة أي الحياة السياسية هو التأكيد مرة أخرى على خطورة تنزيل العنف في مقام الضرورة البيولوجية أو النفسية أو التاريخية خلاف لما دأبت عليه جل المقاربات الكلاسيكية من تبرير للعنف إما من خلال الإقرار بشرعيته أو من خلال التمييز الذي تقيمه بين 'عنف جيد" و"عنف سيء" فلا يؤدي ذلك في النهاية إلا إلى تبرير ظاهرة العنف إما باعتباره يكمن في جوهر الإنسان أو باعتباره محايث للوجود السياسي بحيث لا يمكننا التخلص منه .

إن حل معضلة العنف يكمن في رأينا في ضرورة تغيير القاعدة التي نبني عليها تصورنا لظاهرة العنف اليوم. نقصد من ذلك استئناف القاعدة التي بني على أساسها الوجود المشترك للأفراد أي ما به يتأسس التعايش السلمي المشترك للذوات البشرية بدل إقامة هذا الوجود المشترك على العنف مثلما ذهب إلى ذلك فلاسفة الحداثة. إن الأصل في هذه القاعدة هو قيام الاجتماع البشري على مبادئ التعاون والتبادل والحوار أي بعبارة جامعة هي عبارة " اللاعنف". إن وجاهة استئناف هذه القاعدة تتجلى لنا بوضوح كبير من خلال نص لجان-ماري مولر مكتوب بحسب ما يعلمنا به جيجيك لمنظمة اليونسكو حول اللاعنف في مجال التربية.إذ يقول:

"بما أن الإنسان ' حيوان ناطق' فإنّ نبذ العنف والتبرؤ منه يجددان الجوهر الحقيقي للوجود الإنساني. وبالفعل فإن مبادئ اللاعنف هي التي تؤسس لإنسانية البشر وتشكل الوجود الإنساني لتتناغم وتترابط جملة المعايير الأخلاقية المستندة إلى قناعات

من ناحية، وللشعور بالمسؤولية من ناحية ثانية وهو الأمر الذي يؤدي في الحقيقة إلى جعل العنف إفسادا طليا وجذريا للإنسانية".[14]

هكذا لا يكون تناولنا لظاهرة العنف اليوم إلا بتغيير القاعدة التي بنيت على أساسها ظاهرة العنف إذ من شأن هذا التغيير وحده أن يسمح لنا بإعادة التفكير في ظاهرة العنف دون اللجوء إلى تبريرها وتنزيلها ضمن سياق أنطولوجي تارة وتاريخي طورا بحيث تؤول عملية إدانته إلى مجرد تبرير وتأبيد له. كما أن تغييرنا لهذه القاعدة هو الذي سيسمح لنا بإعادة التفكير في العلاقة بين السياسة والعنف من خارج دائرة التشريع للعنف السياسي .

في العنف السياسي

أي معنى للسياسة اليوم؟ كيف تكون السياسة ممكنة وقد حلت "اللاسياسة" في حقل لغتنا التي نتكلم بها كما في حقل واقعنا؟ أي شأن نستطيع تدبره اليوم دون أن نلجأ إلى العنف في كل أشكاله المادية منها والرمزية؟ أية دروب علينا قطعها كي نجعل السياسة-من جديد- وعدا بالحرية وفعل إقامة في العالم –مع -الآخرين لا أداة سيطرة وإقصاء؟

تحيلنا هذه الأسئلة الخطيرة التي سبق لحنة أرندت أن طرحتها منذ أكثر من نصف قرن إلى أنه ثمة اليوم ما يدعونا إلى إعادة التفكير في العلاقة التي يجب أن تقوم بين السياسة والعنف. إن الغاية من هذه الدعوة إلى إعادة النظر في هذه العلاقة هو رسم خط التمايز بين من يراهن على التعقل ضد العنف – ما أطلق عليه فلاسفة الاغريق عبارة "الفرونيزيس"- وذلك باعتماد الحوار أو النقاش العمومي كسبيل لتحقق العيش المشترك، وبين من يرى في العنف أمرا كامنا في جوهر كل فعل سياسي مثلما ذهب الى ذلك كبار مفكري السياسة المحدثين بدءا بهوبس ووصولا إلى ماكس فيبر. بعبارة أخرى، إن غايتنا

[14] ورد ذكر هذا النص ضمن كتاب سلافوي جيجيك " العنف. تأملات في وجوهه الستة"، مرجع مذكور، ص. 65.

من رسم خط التمايز هذا هو بيان الفرق بين ما نسميه –اقتداء بأرندت-"الفعل السياسي الأصيل" و"الفعل السياسي المشوه" أو الزائف[15].

غير أنه لا يجب أن يخفى علينا – على الرغم من التمييز النظري القائم بين هذين الضربين من الفعل – أن السياسة والعنف عادة ما يظهران لنا في تلازم لا يكاد ينقطع. إننا إذا ما تأملنا في الوقائع والأحداث الجارية في عالمنا سواء نظرنا اليها من جهة نظر الفلسفة السياسية أو من منظور العلوم الاجتماعية لا بد أن ندرك مقدار اصطباغ السياسة بطابع العنف سواء كان مرئيا أو غير مرئي. فهل يكون في تعريفنا للعنف السياسي ما يمكّننا إذا ما استعنا به من التمييز بين السياسة والعنف؟

- **مفهوم العنف السياسي**

يكاد يجمع فلاسفة السياسة اليوم على أن العنف السياسي هو "أخطر أشكال العنف[16]".

وهم يؤكدون أن من شأن إدراك "خطورة كهذه أن تمكننا من أن نطيح بالعنف إذ أن ذلك هو شرط إمكان السياسة عينها. بهذا المعنى يكون العنف السياسي هو اللاسياسة بامتياز أو هو ما يعيق قيامها أصلا إذا ما أعطيناها معناها الأصيل.

1. العنف السياسي بما هو نفي للسياسة: إن ما يفسر خطورة العنف السياسي إذن هو كونه ينفي السياسة بما هي تدبير للشأن العام قوامه الشراكة والمشاركة والمساواة. وهو يحدث في كل مرة يكون هناك صراع على السلطة من أجل السلطة فيكون بذلك فاقدا لأي مشروعية. لقد صار العنف مقيما في "المدينة" وقد خلنا أنه طرد منها لأنه ضديدها . وهو متسلح اليوم بأعتى التقنيات التي تمكنه من السيطرة على الفضاء العمومي وبالتالي على الشأن السياسي عامة.

---

[15] حنة أرندت، **في السياسة وعدا**، ترجمة وتقديم معز مديوني، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، 2018. .

[16] يلتقي في هذا الإقرار العديد من الفلاسفة من أمثال حنة أرندت وسلافوي جيجيك وإريك فايل على سبيل الذكر لا الحصر.

2. العنف السياسي بما هو "شر": بوضعنا للعنف السياسي في خانة الشر، فإننا بذلك ننزع عنه كل مشروعية بل وكل مشروعية رغم ادعاءات المبررين للعنف الشرعي. وهو شر لكون العنيف "متحرر من جميع الأحكام الأخلاقية ومحطم للوجود المشترك في المدينة"[17] وما يقتضيه من قيم التضامن والشراكة واحترام الآخر وهو بذلك لاأخلاقي في جوهره.

لكن مثلما علينا عدم الاكتفاء بالطابع الأنطولوجي للعنف بوضعه في خانة الوجود- مثلما تأوله هيدغر- إذ أننا بذلك نغفل التراتب الهرمي الذي يسيطر على نواحي الوجود الانساني ، فإنه علينا أيضا عدم الاكتفاء بوضع العنف السياسي في خانة الشر فلا نرى منه إلا جانبه اللاأخلاقي فتتوقف بذلك عند إدانة العنف وفي أفضل الحالات نقوم بالدعوة إلى عقاب "المذنب". إن الاكتفاء بإدانة العنف بما هو "شر"- كما يعلمنا سلافوي جيجيك- "هي عملية إيديولوجية بامتياز وتشكل تشويها وإرباكا يساهمان في حجب الأشكال الأساسية للعنف الاجتماعي"[18]. علينا إذن أن ننظر إلى العنف السياسي كعرض من أعراض مجتمعاتنا الحالية ، تلك التي وإن أظهرت ضيقها بالعنف وحساسيتها تجاهه فإنها في الوقت نفسه تستنفر الكثير من "الآليات الرامية إلى شل حساسيتنا حيال أبشع أشكال العنف وأفظعها"، بل إنها -ويا للمفارقة- تتخذ من هذه الآليات "الديمقراطية" حيلة "للتعاطف الإنساني مع الضحايا أنفسهم"[19]

فهل تكون النساء أكثر "ضحايا" العنف السياسي في مجتمعات ما بعد السياسة مثلما كان عليه الأمر في مجتمعات ما قبل السياسة؟

---

[17] نفس المرجع، ص. 79.

[18] سلافوي جيجيك، العنف. تأملات في وجوهه الستة، مرجع مذكور، ص. 203.

[19] نفس المرجع.

العنف السياسي ضد النساء

- **المرأة والنساء**

علينا أن ننبه في مقام أول إلى أننا لا نتحدث هنا عن المرأة وإنما عن النساء وذلك لاعتقادنا الحاسم بأن المرأة لا توجد وأن ما يوجد على أرض الواقع هو نساء متعددات ومختلفات من حيث وعيهن بذواتهن ومن حيث انتمائهن الطبقي والاجتماعي والثقافي.[20]

كما ننبه ، في مقام ثان إلى ضرورة تنزيل العنف المسلط على النساء ضمن إشكالية الديمقراطية كواقع وكخطاب . فأن يكون هذا الشكل من العنف ، أي العنف السياسي مسلطا على النساء في مجتمعاتنا الراهنة، فإن ذلك لمما يدعو إلى الانشغال المضاعف بشأن العلاقة بين السياسة والعنف. فإذا ما استثينا التاريخ الطويل لاستبعاد وإقصاء النساء من مجال التدخل في الشأن العام، فإننا لا يمكن أن نبعد عن مجال نظرنا حجم العنف المسلط عليهن منذ لحظة اقتحامهن الفضاء العمومي الحديث كما صوره لنا هابرماس أي لحظة نضالهن من أجل حقهن المشروع في المشاركة في النقاش العمومي، تلك المشاركة التي ظلت لقرون عديدة محتكرة من قبل "رجال الفكر والسياسة" بتعلة أن ذاك النقاش يقتضي امتلاك العقل والاستعداد الذهني والجسدي للمحاججة وربما المواجهة إن اقتضت الظروف. فما هي طبيعة العنف السياسي الحديث المسلط على النساء؟ وهل هناك من تبرير مستحدث ونحن في زمن أنظمة ديمقراطية لإجبارهن على الانكفاء على شؤونهن الخاصة التي حددها لهن العقل الذكوري-الأبوي؟ وهل يكون اقتحامهن للفضاء العمومي وبالتالي للشأن السياسي هو الضريبة التي لا بد منها للتحرر من الفضاء الخاص الذي هيئن له منذ لحظة ولادتهن ؟

[20] فتحي المسكيني، "في الفرق بين المرأة والنساء في ضوء دراسات الجندر (2017)"، ضمن: **الجندر الحزين**، مؤسسة هنداوي للنشر، 2023، الفصل 3.

إن الجواب عن جملة القضايا والأسئلة التي طرحناها تقتضي منا أولا البحث في وجوه العنف السياسي ضد النساء والنظر فيما إذا كانت له طبيعة مختلفة- وإن كان الاختلاف اختلافا نسبيا- عن العنف السياسي كما تناولناه سابقا.

- **وجوه العنف السياسي ضد النساء**

إن تأملنا في وجوه العنف السياسي ضد النساء يكشف لنا عن جملة من الخصائص التي تميزه عن العنف السياسي في معناه العام فهو:

1. عنف جندري أي أنه عنف يسلط على النساء بما هن نساء. وهذا ما يستدعي منا مقاربته مقاربة جندرية تتجاوز جملة المقاربات الأخرى التي أشرنا إليها في بحثنا.

2. وهو عنف عقائدي هووي وإيديولوجي بمعنى أنه عنف يسلط على النساء استنادا الى ضرب من التبرير الايديولوجي القائم على الاعتقاد في تفوق الرجال على النساء وهو تبرير يخترق الايديولوجيات العلمانية كما الدينية على حد سواء.

3. وهو أخيرا عنف منهجي لأن هدفه هو الهيمنة الذكورية - البطريركية المطلقة على كافة نواحي الوجود الإنساني وعلى رأسها الوجود السياسي.

تكشف لنا هذه الوجوه الثلاثة للعنف السياسي المسلط على النساء أن له من الخصائص ما يجعله مختلفا نسبيا عن العنف السياسي في معناه العام وإن كان هناك تقاطع بينهما.

إن هذا التقاطع هو ما يمكن اختباره ومعاينته على أرض واقعنا. لذلك سنخصص بقية بحثنا للنظر في تجربة العنف السياسي كما عاشته وتعيشه النساء التونسيات.

العنف السياسي ضد النساء في تونس

عملت الحركة النسائية في تونس منذ ظهورها في بدايات القرن الماضي على تحطيم المحرمات التي كانت تعيقها عن الفعل السياسي والمتأثرة بما جاء في كتاب الطاهر

الحداد "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" من طموح إلى نزع كل القيود المكبلة للنساء. إلا أن هذه الحركة ظلت لعقود طويلة ترزح تحت قيد التوظيف السياسي ولم تسع الى الاستقلال عن السلطة والخروج الى الفضاء العمومي الا في السنوات الأخيرة التي شهدت سقوط الاستبداد بمشاركة كبيرة من النساء والقطع مع الرأي الواحد والحزب الواحد وخاصة مع ما يمكن تسميته "نسوية الدولة". ولعل مشاركة النساء في الثورة أواخر سنة 2010 وبداية سنة 2001 واختراقهن للفضاء العمومي وظهورهن في الإعلام والوسائط التواصلية هو ما كشف عن طبيعة وحجم العنف السياسي عليهن.. فما هو العنف السياسي؟

يعرف العنف السياسي ضد النساء على وجه التحديد على أنه " فعل أو مجموعة من أفعال الضغط أو الاضطهاد أو التحرش أو المضايقة أو التهديدات التي يرتكبها شخص أو مجموعة من الأشخاص بشكل مباشر أو غير مباشر ضد النساء المترشحات أو المنتخبات أو المعينات في مناصب حكومية أو المدافعات عن حقوق النساء أو اللواتي يمارسن دورا عاما سياسيا أو النساء في مراكز القرار."[21]

ولئن كان العنف السياسي ظاهرة عالمية إلا أنه أشد وقعا في البلدان التي تغيب فيها الديمقراطية أو تلك التي تعيش فتراب الحروب والصراعات وفترات "الانتقال الديمقراطي". وتفسر الباحثات النسويات في تونس ارتفاع منسوب العنف ضد النساء في بلادنا تفسيرا ثقافيا قائما على "رفض الاختلاف" وشيوع ثقافة الرأي الواحد أو تسيرا اجتماعيا قائما على التفاوت الطبقي بين فئات المجتمع أو تفسيرا حضاريا يقوم على دراسة أثر التعصب الديني في استهداف النساء إضافة الى التفسير الحقوقي-السياسي الذي يقوم على دراسة القوانين والتشريعات ودورها في تغيير وضع النساء في بلادنا.[22]

---

[21] ورد هذا التعريف للعنف السياسي ضد النساء ضمن "دليل حول العنف ضد المرأة في السياسة" ، تحت إشراف "ائتلاف البرلمانيات من الدول العربية لمناهضة العنف ضد المرأة" الصادر عن المعهد الديمقراطي الوطني، ص.5..كما اعتبر هذا النوع من العنف من قبل المنظمات الدولية أحد أكثر الانتهاكات لحقوق النساء.

[22] حول التفسير الثقافي لرفض الاختلاف يمكن العودة إلى أطروحة الباحثة النسوية أمال قرامي حول ثقافة الاحتلاف. والى أطروحتها : **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية. دراسة جندرية** ، بيروت، دار الطليعة، 2006.

يتنزل حديثنا عن العنف السياسي ضد النساء في تونس ضمن لحظة تاريخية مفصلية عاشها المجتمع التونسي أي لحظة انطلاق الثورة التونسية وما تلاها من مخاض ما سمي بالانتقال الديمقراطي. وهو يستند إلى جملة الدراسات النظرية والميدانية التي اهتمت بهذه الفترة التي حددناها كما يستند إلى التجارب والنضالات التي خاضتها النساء في تونس منذ لحظة الثورة إلى يومنا هذا وقد مضى على الثورة ما يفوق العشر سنوات.

لكن علينا أن ننبه هنا إلى أن تركيزنا على هذه الفترة المحدد ة من تاريخ تونس لا يعني ان العنف السياسي ضد النساء في بلادنا كان غائبا في الأنظمة التي سبقت الثورة. يكفي أن نعود إلى شهادات الناشطات السياسيات ضمن كتاب "نساء السياسة" الصادر حديثا وكذلك الشهادات الحية التي قدمت في إطار "العدالة الانتقالية" لكي نقف على حجم العنف السياسي الذي سلط على النساء في تلك اللحظات من تاريخ تونس.

- **امرأة بورقيبة**

حول العنف السياسي ضد النساء خلال الفترة التاريخية التي سبقت الثورة، تكتب الباحثة هاجر خنفير في مقال لها يحمل عنوان "الحركة النسائية والتوظيف السياسي في تونس خلال الفترة البورقيبية[23] ما يكشف لنا عن حقيقة العنف السياسي ضد النساء في تلك الفترة وما عشنه من تعتيم وتوظيف سياسي و"استبعاد للشخصيات القيادية الفاعلة من مراكز القرار واستبدالها بأطراف جديدة محدودة التدخل في صنع القرار وذلك بتأسيس الاتحاد القومي النسائي التونسي تحت إشراف الحزب الدستوري الجديد سنة 1958، أي التخلص من شبح المرأة المتنفّذة عبر تعويضها بالمرأة المنفّذة[24] . تلك هي إذن سمة المرأة البورقيبية أو "المرأة في ظل الزعيم" على حد عبارة الباحثة فهو من جهة أب مجلة الأحوال الشخصية والزعيم السياسي الذي نجح في تحقيق العديد من أحلام

[23] هاجر خنفير، "الحركة النسائية والتوظيف السياسي في تونس خلال الفترة البورقيبية"، مقال منشور ضمن كتاب جماعي **قراءات في الحركة النسائية في تونس**، منشورات الدار التونسية للكتاب، تحت إشراف زينب التوجاني' تونس، 2020.

[24] نفس المرجع، ص. 95.

النساء التونسيات في عهده وهو في الوقت نفسه السياسي المحافظ الذي يخشى ردة فعل فقهاء الدين.وبالنظر إلى الطبيعة البنيوية للمجتمع التونسي والطبيعة الاستبدادية للنظام السياسي الذي خلف "الزعيم" فإننا لن نجد حرجا في الإقرار بأن سلفه لم يكن خير خلف له إذ تعاظم العنف السياسي ضد النساء سنوات حكمه التي فاقت العشرين سنة وتتالت التتبعات ضد النساء الناشطات في السياسة وطالت الجمعيات ونصبن المحاكمات على الرأي بما لا يتسع المقام لذكره.

- **نساء الثورة**

لم تغب النساء التونسيات عن الثورة التونسية منذ اللحظات الأولى لاندلاعها . لقد جبن المدن واقتحمن الساحات وناضلن من أجل وطنهن كما لم يناضلن ربما من قبل. فرضن المساواة واقعا وعبرن عن انشغالهن بالشأن السياسي ووعيهن بجسامة اللحظة التاريخية التي عشنها فكانت درجة المقاومة لديهن في حجم ما وقفن ضده من استبداد وفساد وإفساد كما في حجم الرجة التي هزت كيانهن أيام الثورة حتى أن بعضهن أطلق عليها "ثورة أولاد الحفيانة "[25] بما يدل على أن من شاركن في الثورة لسن فقط النساء الناشطات في السياسة أو اللواتي يسكن المدن او المثقفات فحسب بل إن " النساء البسيطات شاركن أيضا في هزات الثورة وتداعياتها ولو لم يعين بذلك، ولو صرحن بعكس ذلك لأنهن شاركن بآلامهن ومعاناتهن وبكدحهن وصبرهن وبأوجاعهن التي حركت مشاعر الغضب والرغبة في التغيير."[26]

[25] نستخدم هذه التسمية التي تضمنتها شهادات نساء الثورة وقد اوردتها زينب التوجاني في مقالها " الفاعل التاريخي- نساء تونس نموذجا" المنشور ضمن المؤلف الجماعي **قراءات في الحركة النسائية التونسية**، مرجع مذكور، ص. 77.

[26] نفس المرجع، ص. 78.

هكذا أيقظت الثورة في نساء تونس مشاعر الفخر والإحساس العظيم بالكرامة فكن نساء فاعلات واعيات بدورهن في الثورة وفي ما سيتلوها من مسار آلين على أنفسهن بقطعه نحو حلمهن بالحرية والمساواة التامة والفعلية فلم توقفهن دونه اصوات "الكرتوش" ولا بنادق "البوليس" ذات 14 جانفي من سنة 2011.

- **النساء والانتقال الديمقراطي**

رغم المآلات المحتشمة لهذا "الانتقال الديمقراطي" أو بالأحرى الانتقال نحو الديمقراطية- ، إلا أنه لا أحد بإمكانه إنكار الجهد الكبير الذي بذلته النساء الناشطات في السياسة سواء في الأحزاب التقدمية أو وداخل جمعيات ومنظمات المجتمع المدني من أجل دسترة حقوقهن والحفاظ على مكاسبهن التي ضحين وناضلن من أجلها طوال عقود الاستبداد. وكانت معركة انتخابات المجلس التأسيسي على وجه الخصوص معركة انتصرت فيها النساء بالنظر إلى ما كان لهن من دور في دستور الجمهورية الثانية . كما نذكر هنا انتصار جزء منهن من المدافعات عن المساواة دون أي حسابات سياسية وحزبية على من يعتبرن أنفسهن أو من ينظر إليهن على أنهن"مكملات" للرجال . وهن أيضا من "اعتبرن معركة التناصف استحقاقا ثوريا وركيزة أساسية من ركائز المساواة وبناء الديمقراطية."[27]

فإذا ما قمنا بمقارنة بسيطة بين "نساء الثورة" و"نساء الانتقال الديمقراطي" فسيتبين لنا بما يكفي من الوضوح أنه إذا كانت الثورة قد وحدت نساء تونس، فإن الانتقال الديمقراطي قد قسمهن. وهو تقسيم يمكن تفسيره بالانتماء الحزبي والتوجه السياسي لدى النساء المنتميات إلى أحزاب محافظة بحيث غلبت مصلحة الحزب على مصلحة النساء . وقد ثبت لدى الملاحظين أن الولاء الذي ظهر لدى جزء منهن للحزب الذي

[27] حول النساء والانتقال الديمقراطي يمكن الرجوع إلى : حياة حمدي، " قراءة في الثورة والانتقال الديمقراطي"، منشور ضمن: **قراءات في الحركة النسائية**، مرجع مذكور، ص.ص.155-163.

ينتمين إليه كان أكبر من ولائهن لقضايا النساء ولحقوقهن المهددة وقتها حتى أنهن لم يجدن حرجا في أن يكن مكملات لا كاملات كما لم يجدن دافعا لنقد ذاك التصريح الغريب للمقرر العام للدستور أي تصريحه العلني بأن "على المرأة قبل أن تطالب بدسترة حقوقها ضمن مجلة حقوق الإنسان أن تثبت أولا أنها إنسان".

ويمكننا أن نستخلص من هذا التشخيص الموجز لفترتي الثورة والانتقال الديمقراطي جملة الملاحظات التالية: إن العنف السياسي ضد النساء وإن خفت أيام الثورة بفعل التلاحم والتضامن الذي عمّ علاقات التونسيين والتونسيات أيام الثورة إلا أنه عاد للظهور من جديد وبحدة أثناء فترة "الانتقال الديمقراطي" وما تلاها. يشهد على ذلك حوادث العنف السياسي ضد النساء خلال تلك الفترة سواء داخل البرلمان أو خارجه. كما لا يسعنا هنا أن نغفل عن ذكر العنف الموجه ضد النساء الناشطات في الأحزاب والجمعيات وما واجهنه من تمييز على أساس جنسهن أثناء الحملات الانتخابية وتعريفهن ببرنامجهن السياسي أو ببرامج الأحزاب التي ينتمين إليها. وفي هذا دليل على أن الحركة النسوية التونسية لا تزال تجد نفسها "في مأزق"[28]: فهي تناضل من جهتها عن القيم الحقوقية ومبدأ المساواة بينما تتعالى من جهة أخرى دعوات العودة إلى الوراء بما يمثل تهديدا لمكاسبهن وتعطيلا لتفعيل هذه الحقوق وتطويرها.

ثلاث مؤشرات نرى أنها تفيدنا في دراسة جوانب هذا "المأزق" ألا وهي : واقع المشاركة السياسية للنساء في تونس كمؤشر أول وحجم التمثيل الذي تتمتع به داخل المؤسسات التمثيلية كمؤشر ثان وأخيرا موقعها داخل دوائر صنع القرار.

[28] حول هذا "المأزق" انظر مقال زهية جويرو "الحركة النسوية بتونس: التحديات والرهانات"، ضمن: **قراءات في الحركة النسائية التونسية**، مرجع مذكور، ص. 25.

النساء والسياسة في تونس: المشاركة، التمثيل والقيادة

لئن قطعت النساء التونسيات شوطا كبيرا في سبيل نيل حقوقهن التي نصت عليها القوانين والاتفاقيات الدولية كاتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة والعديد من الاتفاقيات الأخرى ، إلا أن الخلل قائم بين الحقوق المنصوص عليها والواقع المعيش. وفي علاقة بالعنف السياسي ضد النساء في تونس لا بد أن نلاحظ هنا أن هذا الشكل من أشكال العنف لم يتم الاعتراف به "كشكل جديد من أشكال العنف" إلا سنة 2017 حين عرفه المشرع ضمن الفصل 3 من القانون عدد 58 لنفس السنة المذكورة بأنه كل فعل أو ممارسة يهدف مرتكبه لحرمان المرأة أو إعاقتها عن ممارسة أي نشاط سياسي أو حزبي أو جمعياتي أو أي حق من الحقوق والحريات الأساسية ويكون قائما على أساس التمييز بين الجنسين". وإذا كان من المعلوم أن هذا القانون جاء لتعزيز مشاركة النساء في صنع القرار وفي الحياة العامة فإن سؤالنا سيكون التالي: ما مدى مشاركة النساء في الحياة السياسية في تونس؟ هل أنهن يتمتعن بالتمثيل الكافي؟ وأي دور لهن في مراكز صنع القرار؟

- **النساء والمشاركة السياسية**

تعرف المشاركة السياسية بأنها "مختلف الآليات والإجراءات والموارد التي تمكن المواطنين (رجالا ونساء) من المشاركة في اتخاذ القرارات المتعلقة بالجميع والمساهمة في إدارة شؤون الدولة"[29] ولقد بات من البديهيات الكونية المبدأ القائل بأن درجة تقدم مجتمع ما تقاس بمدى حضور النساء في الحياة العمة ونسبة مشاركتهن في الأنشطة السياسية سواء في الفضاء العمومي الخارجي أو تحت قبة البرلمان أو داخل المؤسسات الديمقراطية المنتخبة.

[29] ورد هذا التعريف ضمن الدراسة التي أنجزتها رابطة الناخبات التونسيات حول العنف السياسي ضد المرأة، أكتوبر 2021.

ولئن عدت تونس من بين البلدان العربية وربما الافريقية تقدما في مجال التشريعات الصادرة في هذا الشأن وخاصة منها القانون عدد 58 لسنة 2017 الذي يسمح بإعفاء النساء اللواتي يتعرضن إلى العنف من دفع تسبقة عن أيام الإقامة بالمستشفى وتمتيعهن بكافة التسهيلات في الدفع عند الخروج بالإضافة إلى تمكينهن من الحصول على الشهادة الطبية الأولية المعتمدة في إثبات حالات الاعتداء مجانا خاصة وقد تم إدراج "العنف السياسي" كشكل من أشكال العنف المسلط على النساء، إلا أن الوقائع تفند في أغلب الأحيان النصوص والقوانين. خاصة وأن حالات التبليغ عن حالات العنف مثلما صرحت بذلك وزارة المرأة وشؤون الأسرة لم تتجاوز حدود 6 بالمائة.

وفي دراسة هامة أنجزتها رابطة الناخبات التونسيات استنادا إلى نتائج استطلاع للرأي بتاريخ 23 أكتوبر 2021 حول العنف السياسي ضد المرأة في تونس[30] أن نسبة النساء المشاركات في الحياة السياسية خلال السنوات الأخير قد تراجع بشكل كبير. ومرد ذلك في رأي صاحبات الدراسة تزايد العنف السياسي ضد النساء وأن هذا العنف المسلط على النساء الناشطات في السياسة لا يترجم الترسانة القانونية التونسية في مجال حقوق النساء. وقد بينت هذه الدراسة أن 90 بالمائة من المستجوبين قد أكدوا وجود عنف سياسي ممارس على النساء الناشطات في المجال السياسي. وعن أنواع الممارسات العنيفة التي التي تعرضت لها النساء السياسيات نجدها قد تراوحت بين العنف اللفظي بنسبة 79 بالمائة، والعنف الجسدي بنحو 64 بالمائة والعنف المعنوي ب 53 بالمائة كما بينت أن من بين آليات ممارسة العنف ضد النساء السب والشتم بنسبة 89 بالمائة والتعليقات المهينة بنحو 56 بالمائة وباعتماد حركات اليد والإشارات الموجهة للمرأة السياسية بنسبة 24 بالمائة كما صرح نحو 6 بالمائة بوجود محتوى جنسي مثل التحرش . وفي علاقة بفضاءات تسليط العنف على النساء السياسيات كشفت الدراسة المذكورة أن وسائل الإعلام تتصدر قائمة الفضاءات التي تنقل وتبث فيها أشكال العنف السياسي ضد النساء

[30] انظر الدراسة التي أنجزتها رابطة الناخبات التونسيات ة العنف السياسي ضد المرأة في تونس، جويلية 2021.

وخلصت إلى أن 59 بالمائة من النساء الناشطات سياسيا قد تعرضن للعنف ولو مرة واحدة في مسيرتهن السياسية[31].

تكشف لنا هذه النسب بما لا يدعو الى الشك مدى تأثر المشاركة السياسية للنساء في تونس بحجم العنف السياسي الذي يمارس عليهن مما ينعكس سلبا على حجم مشاركتهن في الحياة السياسية.

- **التمثيل السياسي للنساء**

إن ارتفاع منسوب العنف السياسي المسلط على النساء في السنوات الأخيرة كان له الأثر العميق في نسبة تمثيلهن داخل البرلمان والمؤسسات الرسمية للدولة. ذلك ما تؤكده الباحثة "نجلى عرفة" منسقة المرصد الاجتماعي للمنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية حيث جاء في تصريح لها عقب الندوة التي عقدها المنتدى عن العنف السياسي وعلاقته بتمثيل النساء قولها " إن المرأة تبقى من أكثر الفئات تضررا من استفحال هذا العنف المؤسساتي".[32]

وفي شهادة للصحفية "نعيمة عويشاوي" الباحثة في "النوع الاجتماعي والتنوع الثقافي" إقرار صريح بما عاشته النساء خلال الانتخابات الأخيرة من "كراهية وتمييز وعنف " وهذا ما يستنزف على حد قولها "الرصيد الانتخابي للنساء"[33] هذا الرصيد الذي تم تفقيره بفعل التراجع عن مبدأ التناصف الأفقي والعمودي الذي دعت اليه ناشطات المجتمع المدني. كما أن عملية المقارنة بين نسب حضور النساء في البرلمان مثلا إثر الانتخابات الأخيرة التي شهدتها تونس تؤكد لنا تراجع نسبة تمثيلها في البرلمان كما في المجالس البلدية وغيرها بما يوحي بنوع من نفور النساء من النشاط السياسي مقارنة

---

[31] المرجع المذكور سابقا.

[32] ورد هذا التصريح ضمن المقال الصادر عن وكالة تونس للأنباء بتاريخ 13 جويلية 2021.

[33] نعيمة عويشاوي، "ملاحظات حول النساء، التناصف والانتخابات' مقال صادر عن وكالة تونس افريقيا للأنباء بتاريخ 10 جويلية 2021.

بالانتخابات السابقة. إن ما نلاحظه اليوم هو تراجع ترشحات النساء إذ لم يتجاوز تمثيلهن في مجلس النواب نسبة 16.2 بالمائة مقارنة بما بلغته في انتخابات 2014 و2019 وإمكانية مزيد عزوف النساء مستقبلا عن الترشح للانتخابات وعن الانحراط في الشأن العام.

- **النساء والقيادة**

يمثل حضور النساء في مواقع القرار النسبة الأضعف مقارنة بالمشاركة السياسية وبالتمثيل وبالمشاركة السياسية. لذا لا يمكننا هنا أيضا إلا أن نشير إلى أنه بالرغم مما بلغته النساء التونسيات من تقدم في كل المجالات المعرفية والمهنية إلا أن وجودهن في مواقع القيادة يبقى هو أيضا مخيبا للآمال التي حملتها النساء لحظة رفعهن لشعار "شركاء في الثورة شركاء في الوطن". رغم ذلك إذن لم يترجم ذلك الشعار الثوري الى واقع ملموس إذ ظل حضورهن في مواقع القرار جد ضئيل في الحكومات المتعاقبة وهو ما ينبئ عن تواصل الهيمنة الذكورية على الفعل السياسي وغياب الاعتراف بقدرة النساء على تسيير شؤون الدولة.

ولئن تأملات النساء خيرا من مشاركة 10 نساء في حكمة ما بعد 25 جويلية ومن بينهن رئيسة الحكومة وتولي النساء وزارات ظلت محتكرة من قبل الرجال كوزارة العدل ووزارة التجارة، إلا أن هذا الاعتراف يظل اعترافا منقوصا إذ لم يتح لنساء تونس سماعهن كما لم يكن لهن دور كبير في تغيير التشريعات لفائدة النساء.

خلاصة القول هنا هو أن المشاركة السياسية للنساء ظلت في دائرة "اللامرئية الاجتماعية" رغم وجود قوانين تكفل حقوق النساء كما أن "الاعتراف" بقدرتهن على تسيير الشأن العام ظل متماثلا مع السلطة السياسية ومغذيا لغياب حرية المبادرة الشخصية. وليس هناك من علاج لهذه الوضعية أي وضعية "اللامرئية" السياسية للنساء في تونس إلا بقيام ثورة في مجالي التربية والثقافة المواطنية من جهة وبخلق ضرب من

الاعتراف المتبادل داخل فضاء عمومي قائم على الاعتراف الحقيقي بالحقوق النسوية كطريق ممكن نحو جندرة السياسة.

خاتمة

تلهمنا مقاربة الفيلسوفة وعالمة الاجتماع المعاصرة نانسي فريزر بتصور جديد للفضاء العمومي غير التصور الهابرماسي للفضاء البرجوازي وهو تصور يقوم على نحت الشروط التي بإمكانها متى أخذناها مأخذ الجد أن تخلق ضربا جديد من الفعل السياسي المؤنث ضمن فضاء يمكن النساء من المشاركة في النقاش العمومي باعتبارهن مواطنات مقتدرات مما يمكن أن يفتح الطريق لسياسة خالية من العنف وقائمة على قيم العدالة الاجتماعية والمساواة إذ هما الشرطان الرئيسيان للاعتراف بالحقوق النسوية. إنه تصور طريف للأسباب الحقيقية للعنف السياسي المتشابك مع تمثلات الأدوار الاجتماعية التي اعطيت للنساء عبر التاريخ. ذاك ما تلخصه الباحثة أم الزين بن شيخة في كتابها "الفلسفة في الفضاء العمومي" بدعوتها إلى خلق "فضاء مجنس قائم على العدالة والاعتراف بالنساء ضمن حقل الحياة المشتركة وأفق ديمقراطي إدماجي يقصي كل أشكال الكونية العمياء إزاء علاقات الهيمنة وبخاصة الهيمنة الذكورية".[34]

لكن لخلق جملة الشروط التي تجعل هذا الفضاء ممكنا لا بد مراجعة كل القوانين والتشريعات التي لا تقر بالمساواة التامة والفعلية وذلك للقضاء على رواسب وتبعات عدم الاعتراف بالمساواة التامة لأن في غيابها يشرعن العنف والتمييز ضد النساء تمييزا جندريا خاصة ضمن فضائنا العربي الاسلامي الذي لا يزال فضاء "فقهيا" و"هوويا" يتعرض مع مبدأ المساواة التامة كالمساواة في الميراث على سبيل المثال يكبل النساء ويمنع إمكان الاعتراف بالمرأة ككائن يتساوى مع الرجل في الانسانية.. وكفاعل قادر

[34] أم الزين بن شيخة، "نانسي فرايزر ونقد جندري للفضاء العمومي"، ضمن: **الفلسفة في الفضاء العمومي، نحو ديمقراطية العقول**، تونس، أركاديا، 2023، صص. 113 وما بعدها.

على ادارة الشأن العام خلافا لموروثنا الثقافي والديني الذي يقوم على مقولة "لا يفلح قوم ولوّا أمرهم امرأة".

كل ما ذكرناه من شروط نحو فضاء سياسي عمومي يخلو من العنف مشروط أيضا بضرب التربية التي تقدم للناشئة ضمن الاطارين الأسري والتربوي إذ لا مجال لمقاومة العنف في كل أشكاله وخاصة العنف السياسي الا بالتربية على المواطنة وعلى قيم المساواة والاحترام والاعتراف. لذلك لا بد من القول أن طريق النضال النسوي لا يزال أمامه العديد من التحديات والرهانات التي لا بد من تحديها كي يجعلن من تغيير الذهنيات والتشريعات أمرا واقعا.

فهل لنساء تونس أن يأملن في خلق فضاء سياسي خال من العنف والتمييز والاحتقار فيكون بمثابة أفق جديد للتحرر الجماعي ؟

البيبليوغرافيا

أرندت، حنة، **في السياسة وعدا**، ترجمة معز مديوني، منشورات الجمل' بيروت-بغداد، 2018.

أرندت، حنة، **في العنف**، ترجمة ابراهيم العريس، دار السافي للنشر، بيروت، لبنان ، 1992.

بن شيخة، أم الزين، "نانسي فرايزر ونقد جندري للفضاء العمومي"، ضمن: **الفلسفة في الفضاء العمومي، نحو ديمقراطية العقول**، تونس، أركاديا، 2023، صص 113-122.

جويرو، زهية، "الحركة النسوية بتونس: التجديات والرهانات، ضمن الكتاب الجماعي : **قراءات في الحركة النسائية في تونس**، الدار التونسية للكتاب' تحت إشراف زينب التوجاني، تونس ، 2020.

جيجيك، سلافوي **العنف. تأملات في وجوهه الستة**، ترجمة فاضل جتكر، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2017.

حمدي، حياة، "قراءة في كتاب الثورة والانتقال الديمقراطي": ضمن: **قراءات في الحركة النسائية في تونس**، الدار التونسية للكتاب' تحت إشراف زينب التوجاني، تونس ، 2020.

خنفير، هاجر، " الحركة النسائية والتوظيف السياسي في تونس خلال الفترة البورقيبية"، ضمن : **قراءات في الحركة النسائية في تونس**، الدار التونسية للكتاب' تحت إشراف زينب التوجاني' تونس ، 2020.

رابطة الناخبات التونسيات، "العنف السياسي ضد المرأة"، تونس، أكتوبر 2021.

عرفة، نجلى، **حول ندوة المنتدى الاقتصادي والاجتماعي حول العنف والنساء**، افريقيا تونس للأنباء، بتاريخ 13 جويلية 2021.

عويشاوي، نعيمة، "ملاحظات حول النساء، التناصف والانتخابات"، مقال صادر عن وكالة تونس افريقيا للأنباء بتاريخ 10 اكتوبر 2021.

دراسات الجندر (2017)"، ضمن: **الجندر الحزين**، مؤسسة هنداوي للنشر، 2023، الفصل 3.

فوكو، ميشال، **المراقبة والمعاقبة. ولادة السجن**. ترجمة علي مقلد، بيروت، مركز الانماء القومي، 1990.

قرامي، أمال، الاختلاف **في الثقافة العربية الاسلامية**، دراسة جندرية، دار الطليعة ، بيروت، لبنان' 2006.

المسكيني، فتحي، "في الفرق بين المرأة والنساء في ضوء دراسات الجندر (2017)"، ضمن: **الجندر الحزين**، مؤسسة هنداوي للنشر، 2023، الفصل 3.

05

العنف ضد الأمهات العازبات

هاجر خنفير
باحثة في الدراسات النسويّة والجندريّة

نسعى في هذا المقال إلى التركيز على فئة منبوذة من النساء في مجتمعاتنا العربية عموما والإسلاميّة خصوصا وهنّ الأمّهات العازبات. ويعود اختيارنا لهذه الفئة إلى كونها تفضح وجها من وجوه العنف المنهجي الذي تعانيه النساء بسبب هويّاتهنّ الجندريّة أي أنوثتهنّ، وتجتمع صور العنف فيما يطلق عليه العبوديّة الجندريّة التي تحظى بشرعيّة دينيّة وأخلاقيّة وقانونيّة. وانطلاقا من شهادات بعضهنّ (من تونس) في برنامجين تلفزيين حاولنا رصد أشكال تفاعل الضحيّة مع مصادر العنف وتداعيات ذلك على علاقتها بابنها، وبيّنا إمكانيّات مقاومة هذا العنف بالنظر في أدوار مؤسسات المجتمع والدولة حتّى تتمتّع الأمهات بحقوقهنّ كمواطنات ويستعدن حيّزهنّ الوجودي بعيدا عن منطق التهميش. واستأنسنا لهذا الغرض بقراءة تجمع بين السوسيولوجيا التفاعليّة والمقاربة الجندريّة لنتمكّن من تفكيك بنى العنف ونظام التمييز الجندريّ.

الكلمات المفاتيح: التهميش . الأمّ العزباء . العنف الرمزي . النبذ . الهشاشة.

مقدّمة

تعدّ الأمومة في المجتمعات البطريكية أحد الأدوار الأساسيّة الخاصّة بالأنوثة، ويتجلّى ذلك من خلال عمل مؤسّسات التنشئة الاجتماعية على تدريب الفتاة على وظائف الأمومة بعد التأكيد على قدسيّة ذلك الواجب/ الحقّ ورمزيّته التي تتعالى على أحكام التاريخ. ولذلك تعدّ أنوثة المرأة منقوصة إذا كانت عاقرا، بل هي عديمة الجدوى إذ سيكون موقعها في المجال الخاص بلا فاعلية. فالتوزيع الجندري للمواقع والفضاءات يتمّ بناء على الأدوار وهي تتّسم بالثبات خاصّة إن ارتبطت بوظائف بيولوجيّة (الحمل/ الإنجاب/ الرضاعة)، لكن هذا الدور يظلّ محكوما بمعايير مؤسسة الزواج وتصير صاحبته منبوذة إن تمت ممارستها خارج هذا الإطار أي أنّها وجب أن تمارس تحت السقف الذكوري للأسرة. ورغم الضوابط والمعايير الموضوعة لهذا الدور فإنّ إحدى الإحصائيّات الصادرة عن مؤسّسة غالوب الأمريكية سنة 2020 تنبّه إلى أن نسبة الأمهات العازبات في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا تبلغ 15%. ولئن بدت النسبة ضعيفة فإنّها تشفّ عن حضور فئة من النساء اللاتي خرجن عن قوانين المجتمع الأبويّ، غير أنّ المجتمعات العربيّة تميل إلى السكوت على هذه الفئة الهشّة وتهميشها باعتبارها أقليّة، وتتفاقم هشاشة هذه الفئة وهي تتعرّض إلى صعوبات اقتصاديّة لقلّة موارد الرزق أو العجز عن التوفيق بين الواجبات المهنيّة ودورها الأمومة.

ومن وجوه التهميش أيضا السكوت عمّا تتعرّض له هذه الفئة من عنف متعدّد الأبعاد فلا إحالة عليهنّ في كمّ الدراسات والبحوث التي خصّصت لدراسة العنف ضد النساء، والسكوت عن ذلك هو في حدّ ذاته عنف رمزي وتطبيع مع النظام التمييزي بتصنيف الأمهات في خانة المذنبات المستحقات للنبذ. لذلك فإنّنا نزمع في هذه الورقة على النظر في دواعي العنف المسلّط على هؤلاء المنبوذات وانعكاساته، ونعتمد في ذلك على مجموعة من الشهادات التي قدّمتها عيّنة من ضحايا العنف بتونس وذلك في حلقتين

من برنامجين تلفزيّين هما: "حكايات مع أكرم خزام"[1] و"حكايات تونسيّة"[2]، وسنعتمد في تحليل تلك الشهادات على المنظور الجندري إذ انّه يسمح باستقراء دواعي العنف المتجذّرة في التمثّلات الاجتماعيّة للأمومة وعلاقتها بنظام الهيمنة الذي تحتكم إليه العادات والتقاليد والأعراف، علاوة على أنّ هذه المقاربة تتيح لنا البحث في صلة العنف ببناء الأنوثة والحدود الجندريّة المثبّتة لهامشيّة الأنثى ومركزيّة الذكر. وسنستعين أيضا بالتحليل السوسيولوجي عامّة والنظريّة التفاعليّة خاصّة[3] باعتبار العنف ظاهرة اجتماعيّة تعكس اختلالا في النظام التفاعلي، ومن دواعي الاختلال إراقة ماء الوجه بالخروج عن المعايير المنظمة لشبكة العلاقات الاجتماعيّة واقتراف خطأ وهو ما يجسده فعل الإنجاب خارج الأطر الشرعيّة. وهذا الخطأ الذي يمسّ بالمجال الأخلاقي يستعمل كذريعة لتبرير العنف الصادر من الآخر. وتدعونا هذه المقاربة إلى النظر في شروط معالجة ظاهرة العنف الجندريّ وحدودها داخل مجتمعات ذكوريّة ترى النساء ملكيّة للرجال أو أنّهنّ تابعات في التمثّلات الثنائيّة للعلاقات الجندريّة.

---

[1] حكايات مع اكرم خزام :2/25/ 2011 حلقة بعنوان "**أمهات عازبات في تونس**" عرض في قناة الحرّة.
https://www.google.com/search?q=%D8%A3%D9%85%D9%87%D8%A7%D8%AA+%D8%B9%D8%A7%D8%B2%D8%A8%D8%A7%D8%AA&rlz=1C1GCEA_enTN1010TN1010&source=lnms&tbm=vid&sa=X&ved=2ahUKEwidtdOuwa79AhWZH-wKHciCDisQ0pQJegQICBAC&biw=1366&bih=568&dpr=1#fpstate=ive&vld=cid:8edbc223,vid:ewtH03XDJQc

[2] حكايات تونسية 2019/1/14 حلقة عرضت بقناة الحوار التونسي.
https://www.youtube.com/watch?v=CrxiKecVdks.ج1
https://www.youtube.com/watch?v=gDg1PJNuy2o&t=8s جزء2
https://www.youtube.com/watch?v=GfZmCVy-Uo0ج3

وتجدر الإشارة إلى قلّة تسليط الأضواء الإعلاميّة على هذه الفئة وهو ضرب من ضروب الإقصاء والتهميش، لولا ضغط الجمعيّات والمنظّمات النسويّة على المشرّع التونسي خاصّة لحفظ حقوق هذه الفئة وضمان حمايتهنّ.

[3] نستند إلى مفاهيم سوسيولوجيّة وضعها أرفنغ غوفمان (1922 - 1982) في إطار دراسته للتفاعلات الاجتماعيّة وعلاقتها بالقواعد الاجتماعيّة، فصورة المرء تتأثر بمدى التزامه بتلك القواعد وبناء عليها تتحدّد علاقاته الاجتماعيّة.

الأمهات العازبات: في دلالات المصطلح

لا اختلاف في أنّ مصطلح الأمّهات العازبات الذي يقابله في الفرنسيّة *les mères célibataires* وفي *الأنجليزيّة single mother* مشحون بدلالات تضمينيّة ذات بعد أخلاقيّ ينتفي حضورها في المصطلحين الغربيّين.

فمن المعلوم أنّ نعت العازبات هو تمييز لصنف من الأمهات اللواتي صرن كذلك بعد علاقة جنسيّة خارج إطار الزواج الشرعي، أي أنّ أمومتهنّ لم تخضع للضوابط القانونيّة والاجتماعيّة التي يقوم عليها بنيان الأسرة إجمالا، بل هي امومة مربكة لشرط النسب الذي ظلّ معيارا رئيسيّا لإثبات الانتماء والتموقع اجتماعيّا[444]. وتتحمّل الأم عاقبة خرقها لقاعدة أساسيّة في نظام العلاقات الاجتماعيّة وذلك بسلبها الرأسمال الرمزي المتمثّل في شرف الأمومة المقدّسة وتحرم من وجاهة دورها ويحكم عليها عادة بالاختفاء أو إخفاء حقيقتها التي لا تشينها فقط بل تمسّ سمعة ذويها.وهي في الحالتين تعيش معنى العزوب لغويّا بما هو العيش وحيدة وبعيدة عن الآخرين وعن نفسها. وقد يكون لمعيار الطبقة تأثير على وضع الأمّ فحال الميسورة غير التي تنتمي إلى الطبقة الفقيرة إذ قد تجد الأولى الإحاطة والمساندة إضافة إلى قدرتها على تحقيق اكتفائها الذاتي الاقتصادي[5] بينما تلقى الثانية الاحتقار والتهميش ويتجلّى ذلك اقتصاديّا إمّا في استغلالها أو عطالتها الوظيفيّة. ولكنّ هذا الاختلاف بين الوضعين لا يتنافى وواقع قيام الأم العزباء بمسؤوليّات خصّ بها المجتمع الأب (الإنفاق/ الحماية)، ومن دلالات جذر "ع.ز.ب" ما يعكس هذا المعنى إذ يقال عزبت المرأة زوجها إذا قامت بأموره. ورغم هذا الواقع الذي يفضح

---

[4]من الأقوال العربيّة المأثورة: "استنسب لنا حتى نعرفك"، وليس التعريف بالنسب إلا مطيّة لكسب الاعتراف الاجتماعي الذي يتوقف عليه تماسك الاجتماع البشري. ولذلك فإنّ اوّل ما سعى إليه التشريع الإسلامي هو القضاء على مختلف أنواع الزيجات التي كانت سائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام (نكاح الرهط ونكاح البدل.. والإبقاء على نكاح البعولة الذي تضمن شروطه صفاء النسب للأبناء أو ما اصطلح عليه بالبنوة الشرعيّة.

[5] يشير منشّط حلقة "حكايات تونسيّة" إلى أنّ نساء هذه الطبقة هنّ أكثر وعيا وذلك بأنّهنّ قد يقمن بالإجهاض أو أخذ الاحتياطات اللازمة لتجنّب الحمل، وينمّ هذا الخطاب عن قناعة مسبقة بأنّه من الصعب جدّا حدوث تغيير في العرف والعادات والتصوّرات السائدة عن الأمّ العزباء. فبقدر ما يبدو البرنامج جريئا في تناول هذه القضية فإنّه يبقى خجولا في اقتراحاته وتوجّهاته إذ قلّما تقع الإشارة إلى مسألة استقلاليّة المرأة وحرّيّتها الجسديّة.

التناقض الاجتماعيّ فإنّ حضور الأمّ المهيمن في المجال الخاصّ وتحمّلها مسؤوليّة مضاعفة لا يعني تخليصها من وضع المهمّشة في الفضاء العامّ، إذ تفتقر إلى السلطة والنفوذ بذريعة عدم النجاعة وضعف الأداء.

وبذلك فإنّ صفة العزباء التي تحدّد الحالة الاجتماعيّة للأم هي أوّل وصمة تلحقها وتوجّه سلوك الآخر نحوها، وهو سلوك عقابيّ يسعى إلى التذكير دوما بذنب المعنَّفة وإحباط محاولات اندماجها مجدّدا وحصولها على عفو عامّ عنها رغم التحلي "بحسن السيرة والسلوك". وهذا العقاب الاجتماعيّ لا يشمل الطرف الثاني أي أنّنا لا نعثر على هويّة تخصّ الرجل بما هو "الأب الأعزب" وكأنّ تلك السمة تفصيل لا يغيّر من موقعه ودوره شيئا أو أنّ الإنجاب فعل أنثويّ من دواعيه حتى نتائجه[6]. ولذلك يلاحظ المتابع لشهادات بعض الأمّهات أنّهنّ يغرقن في شرح ظروف العلاقة وتبريرها، فخولة في برنامج "حكايات تونسيّة" تصف نفسها بأنّها من أصول ريفيّة "بنت باب الله" أي ساذجة وبريئة مع حاجتها للمسكن والعمل في المدينة وهي عوامل كفيلة بأن تصير فريسة لأطماع مالكي الثروة (فشريكها كان صاحب بيت ومال وقد أوقعها في حبّه بكرمه وطيبته: صدّقت أنّه فاعل خير). وتتجلّى في هذا الخطاب التبريري صورة الأنثى الضعيفة، العاطفيّة والحالمة التي تجعلها في نظر المجتمع المذنبة الأولى والمسؤولة الرئيسيّة عمّا حصل، فخولة صنيعة التنشئة وخطؤها هو الفشل في قمع تلك الاستعدادات التي غُرست فيها بتكسّي لبوس العفة والحشمة، وهو فشل متوقّع في حالة غياب الرقيب (لا تعرف عنها العائلة شيئا قبل وبعد مولد ابنها). وكذلك الأمر بالنسبة للأم التي تعرّضت للاغتصاب (عواطف) فكونها ضحيّة اعتداء جنسيّ من قبل قريب صديقتها لم يكن كافيا لتبرير وضعها الاجتماعيّ، بل سعت إلى إبراز إصرارها على أن تصير أمّا صالحة بزواجها وإنجابها ثانية رغم فشل هذه التجربة أيضا.

[6]إخلاء مسؤوليّة الرجل بادية في كثير من التعليقات المستنكرة لظهور هؤلاء السيدات وإدلائهنّ بشهاداتهنّ فيقول أحدهم: "ما ينجموش يحافظوا على أرواحهم.. كيف يسلّموا أرواحهم ما يخافوش من ربي وتوّة يبكيوا ويشكيوا ملّا فضائح".

في دواعي العنف

ليس البحث في دواعي العنف تبريرا له بل هو تعرية للبنى العميقة التي تضمن ديمومته وتزكّيه. وليس فصلنا بين مستويات العنف إلا فصلا منهجيّا لأنّها في الواقع متشابكة وغالبا ما تجتمع علاماتها سواء في تفاصيل تجارب الشاهدات أو في الخطابات العنيفة المعلّقة عليها.

- **العنف المسلّط على الأمّهات العازبات جندريّ**

من المعلوم أنّ الأدوار الجندريّة داخل الأسرة تتحدّد وفق موقع كل فرد فيها فالأب رأسها ورئيسها والأم مساعدة له أمّا الأبناء فقاعدة بنيان الأسرة. ولذلك فإنّ غياب الأب يجعل ذلك البناء الثلاثي مهدّدا ويكون وضع الأمّ التي غاب زوجها (لسفر أو طلاق أو وفاة) وضعا مقلقا اجتماعيّا وصعبا بسعي الأمّ لسدّ الفراغ المخلّ بتوازن الأسرة. وفي حالة الأمّ العزباء فإنّ المجتمع يحمّلها المسؤوليّة وحدها باتّهامها بالانسياق وراء عواطفها وضعفها أمام رغباتها ووقوعها في الخطيئة الكبرى وهي أن تصير امّا دون أن تكون مسجّلة في صيغة ملكيّة (الزواج). وتصنّف تلك الخطيئة أيضا ضمن أشكال الفردانية المنبوذة اجتماعيّا إذ تحيلنا على صورة الرجل المتملص من المسؤولية أي ذاك الذي أخل بشرط هام من شروط الرجولة الكاملة وفق المنوال الذكوريّ وهو شرط القوامة. غير أنّ التمثلات الجمعيّة للمرأة باعتبارها رمزا للشر والفتنة والغواية تعفي الرجل غالبا من مسؤوليّة الخطيئة وتلبسه دور الضحيّة بوقوعه في فخّ فتنة المرأة اللعوب. فالحبّ الذي قد يكون جمع بين الطرفين مثل تجربة أمّ إسلام (علاقة حبّ دامت 5 سنوات انتهت بحمل وسفر الأب رغم تأكّده من شرعيّة أبوّته بتحليل جينيّ)) أو الاغتصاب (مثل حالة فاطمة التي كانت أولى صدماتها اغتصاب من الأب في سنّ ثمان سنوات) هي تجارب تتفق في الوعي الجمعيّ الخاضع للبديهيّات المعياريّة في اعتبارها جريرة انتهاك النساء للحدود بتبرّجهنّ وكيدهنّ. لذلك فإنّ سخط المجتمع يشمل أقرب أفراد الأسرة مثل الآباء إذ تغلب تمثّلاتهم الاجتماعيّة على عاطفة الأبوّة فيتنكّرون لبناتهم بطردهنّ ومقاطعتهنّ. وهذا

القرار هو ضرب من الوأد الرمزي لأنّه يعني الموت اجتماعيّا إذ تقول إحداهنّ: "أنا نموت بالوقت"، فقد صارت عارا تتخلّص منه بعض المجتمعات العربيّة بالفتل (جرائم القتل على الشرف)[7] وفي مجتمعات أخرى يكون بالإقصاء والحرمان من جلّ الحقوق المادّيّة والمعنويّة. ولا تقتصر ممارسة العقاب على رجال الأسرة الغيورين على "الشرف"، بل يشمل النساء أيضا مثلما بيّنت الشاهدة السابقة إذ رفضت أختها التواصل معها لمجرّد اتّخاذها قرار بناء حياة مستقلّة بالبحث عن عمل في المدينة: "أمنيتي أني نلقى أختي نحكي لها"، ولا غرابة في ذلك لأنّ النظام الجندري يحرص على أن تكون نساؤه حارسات للحدود. وقد أردفت هذه السيّدة "هم أمخاخهم هكّا شنوّة نعمل أنا" أي أنّ الأخت منخرطة في منظومة عقليّة ذكوريّة يعسر مخالفتها ولا يُنتظر من أحد تضامنه مع الجانحة عنها مهما كانت قوّة الرابطة الدمويّة والعاطفيّة بها. والأدهى عندما يصدر العنف عن الأمّ التي يفترض وقوفها إلى جانب أبنتها، إذ تروي فاطمة ما فعلته والدتها عند علمها باعتداء زوجها/ الأب على ابنتها إذ هاجمتها معتبرة إيّاها "إبليس" وآثرت الطلاق مع التخلي عنها، أمّا أمّ عواطف فقد ضربت ابنتها ومنعتها من الخروج عند علمها بالحمل ثمّ رفضت قبولها في البيت صحبة ابنتها إثر الولادة. ولئن يبدو هذا السلوك غريبا عن صورة الأمّ الحنون المضحّيّة من أجل أبنائها فإنّه يبرز غلبة الاجتماعيّ على الطبيعيّ بالتنكّر لابنتها واتّهامها والتنصّل من المسؤوليّة التي تشين أداءها الأموميّ، وهو سلوك عنيف يعكس وجها آخر للأمومة التي لا يدينها المجتمع مادامت منسجمة ومصلحته ومكبّدة تلك الابنة المذنبة الخسارة التي "تستحقّ". ولئن كان هذا السلوك الأموميّ شاذّا بفرط قسوته فإنّ حضور الأمّ في تجربة "كوثر"[8] كان جامعا بين عاطفة الأمومة وأحكام

[7] تقول لمى أبو عودة: "هذه العلاقات ـ الجندر ـ هي نتيجة تفاعل ثلاثي معقّد بين العنف الاجتماعي وجريمة الشرف ذاتها وعنف الدولة ومحاولة تنظيم الجريمة واستجابة الرجال والنساء في المجتمع المعاصر للتوازن بين هذين النوعين من العنف". مقال بعنوان: "جرائم الشرف وبنية الجندر في المجتمعات العربيّة ضمن كتاب جماعي بعنوان: "**المرأة والجنسانيّة في المجتمعات الإسلاميّة** "بينار إيلكاركان، ت. معين الإمام، بيروت، دار المدى للثقافة والنشر،2004، ص401.

[8] حكايات تونسيّة الجزء الثالث

المجتمع إذ طلبت منها الرجوع إلى البيت (وقد تركته عند اقتراب الولادة)، ولكنّها لم تقبل باصطحابها ابنها خوفا من الفضيحة.

ويشتدّ عنف التمييز الجندريّ في فضاء العمل لا سيّما في القطاع الهشّ والخاصّ، فلا يُسأل الرجل عن حالته الاجتماعيّة إلا لإتمام بعض الوثائق الرسميّة بينما يكون لهذا المعطى الأولويّة الرئيسيّة بالنسبة للمرأة. ومن المعلوم أنّ غير المتزوّجة (عزباء/ أرملة/ مطلّقة/ أمّ عزباء..) مع غياب السقف الأسريّ والحاجة إلى مورد رزق يتيح للأعراف وحتّى الزملاء محاولات الاستغلال لإرضاء غرورهم الذكوري (التحرّش/ الاعتداء الجنسيّ..) أو المعاملة القاسية تنمّرا واستعبادا. وفي أهون الحالات فإنّها مضطرّة للعمل الذي لا يكاد يحميها من الفقر وهي المطالبة بدفع إيجار وتوفير الحاجيات الأساسيّة لطفلها من ملبس ومأكل وتعليم. ولذلك عمدت "أمّ إسلام" مثلا إلى إخفاء الحقيقة عن رئيسها حتّى تحمي نفسها وابنها أو لتضمن القدر الأدنى من الأمن الاجتماعيّ. بينما اعترفت فاطمة بسرقتها البيت الذي اشتغلت فيه وكان مصيرها السجن ثمّ اضطرارها للبغاء والمخادنة (مع رجل خمسيني تسكن معه دون عقد)

- **العنف المقنّن ضدّ الأمّ العزباء**

بالنظر إلى لائحة قوانين الأحوال الشخصيّة بتونس يتّضح عسر عمليّة تنقيح ما تعلّق بحقوق الأمّ العزباء ومولودها، فهي لا تحظى بأيّ حقّ خاصّ بها على شريكها أي الأب البيولوجي، أمّا عن حقوق طفلها فهي لا تتعدّى مطلب إثبات الأبوّة وذلك بإجراء تحليل جينيّ لا يجبر عليه، وهو ما أكّدت عليه جليلة التي أنجبت لؤي من شخص تعرفه أسرتها وبعد تنكّره لوعد الزواج ومطالبة الأمّ إثبات النسب رفض وأصرّ على عدم الاعتراف حسب شهادتها.

ولئن كان إثبات الأبوّة مدعاة لحقّ الإنفاق على الطفل ورعايته فإنّه لا يعني منحه حقّ النسب وما يترتّب عنه من حقّ الإرث، وهو ما يتجلّى بوضوح في الفصل 152 من مجلّة الأحوال الشخصيّة: "يرث ولد الزنا من الأم وقرابتها وترثه الأم وقرابتها." ونصّ

الفصل يحمّل كامل المسؤوليّة للأمّ المتّهمة بالزنا بينما يصمت إزاء دور الأب في هذه العلاقة وحقوق ابنه عليه وهو قانون مستمدّ من أحكام المواريث في الشريعة الإسلاميّة[9]. وإنّ في حرمان الطفل من هذا الحقّ تمييز صريح بينه والأبناء الشرعيّين، ممّا يضاعف من شعور الأمّ بالذنب إذ كان في إثمها جناية على ابنها. وارتجاع صدى الأحكام الشرعيّة في هذه القوانين يبرّره أهل المجال القانونيّ بالتدبير الضروري لحماية المجتمع من خطر الفوضى الأخلاقيّة واختلاط الأنساب والاستهانة بالأطر الشرعيّة التي تقوم عليها العلاقة الزوجيّة.

ومن العقبات القانونيّة التي تلقاها الأمّ العزباء وهي تسعى لممارسة حقّها في الأمومة ما يشترطه مندوب الطفولة عليها من وثائق لتمكينها من حضانته مثل: شهادة العمل /عقد كراء.. والحال أنّ نسبة كبيرة من هؤلاء النساء يعملن بالقطاع الهشّ (معينات/ بائعات جوّالات/ أجيرات يوميّات..)

هكذا ساهمت المنظومة القانونيّة في تثبيت هشاشة وضع الأم العزباء بنصوص تمييزيّة تضرب بمواطنتها عرض الحائط، فالمساواة حقّ لا يطال المجال الخاصّ أو هي مواطنة في الفضاء العامّ فقط. والسؤال المطروح لم لا تنصّ هذه القوانين على وجوب خضوع الأب للمتابعة القانونيّة عند تملّصه من المسؤوليّة الكاملة نحو ابنه؟؟ أليس في الاكتفاء بفرض نفقة تثبيت لذاك التوزيع الجندري الذي تخضع له الأدوار في حين أنّ وضعيّة الأمّ العزباء تطرح نمطا أسريّا مختلفا عن ذاك السائد في المجتمع؟؟

- **العنف ضد الأمهات العازبات أخلاقوي**

بقدر ما كانت آداب العفّة الخاصّة بالنساء في الثقافة العربيّة الإسلاميّة هادفة إلى إخفاء علامات الأنوثة في الجسد الأنثوي (لا سيّما في حضرة الذكوري) فإنّها مثّلت في

[9] عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال"أيّما رجل عاهر بحرّة أو أمة، فالولد ولد زان لا يرث ولا يورث "،الترمذي: محمّد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي الجامع الكبير كتاب الفرائض، باب ما جاء في إبطال ميراث ابن الزنا، ج2، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، سنة 1996 ص415. قال عنه الألباني حديث حسن صحيح.

واقع العلاقات بين الجنسين وعبر التاريخ مصدر تأجيج للرغبة لدى الطرفين، إذ كلّما تضاعفت الموانع ازداد الشوق فانتهاك الحدود والوقوع فيما يطلق عليه مصطلح جرائم الشرف. ولذلك تشكّل كلّ مخالفة لتلك الآداب فضحا لهشاشة البنيان الأخلاقي وتناقضاته وهو ما يجعل ردّة فعل المجتمع عنيفة تجاه العلاقات التي خالفت السلوك المعياريّ وخاصّة المرأة. فانتفاء صفة العفة وفقدان العذرية من أشنع وجوه الخلل في أداء الأنوثة، وهما سببان كافيان لتصنيفها في خانة المومس والرخيصة والفاجرة أو العاهرة. وهذا التصنيف يشرّع لانتهاك كرامتها واستباحة جسدها بعد أن باتت سمعتها "في الوحل" وصارت حاملة لعار يشم هويّتها. وما تتعرّض له الأمهات العازبات من وصم هو تمثّل ملموس لحكم اجتماعي بضرورة معاقبتهنّ بسبب مروقهنّ عن السلطة الرسميّة. وبالنظر في التعليقات المرافقة لجملة الشهادات تتجلّى بوضوح تلك الأحكام الأخلاقويّة المشحونة عنفا: "البنات كالأرانب في كل ركن يولدوا ويفرخوا وما يعرفوش شكون بوه"، "تبقى منعوتة بالصبع وصعيب اللي يقبل امرأة كيفها"[10]..

ولا تحمي محاولات شروع الأمّ في بناء صورة جديدة يقبلها المجتمع من التعرّض إلى العنف، فزواج عواطف وإنجابها طفلا ثانيا لم يحل دون تصرّفات الزوج العنيفة إزاءها وابنتها وتذكيرها بذنبها وبأنّ الطفلة هي دليل إدانتها: "يعايرني وقت نتعاركو.. رضيت بك [..] ما حبّش يكتب البنيّة باسمه.. مش نطلق". أمّا نجلاء فقد كرّرت المحاولة مرّتين الأولى بزواج مصلحة لإنقاذ نفسها من الوصم (وقد اغتصبت) ولكنّه كان زواجا فاشلا والثانية بعلاقة حبّ ولكنّها لم تستمرّ. وهذا الفشل الذي يدلّ على استحالة "إصلاح ما انكسر" ليس إلّا انعكاسا لقوّة العوائق التي يضعها المجتمع في طريق من فرّطت في عذريّتها البيولوجيّة والاجتماعيّة، وفي الآن نفسه هو نتيجة دخلنة هؤلاء النساء للتمثّلات الاجتماعيّة الخاصّة بالأمّ العزباء.

[10] يضيف أحدهم: "كان أيّ طفلة وإلّا امرأة تكبس على روحها وتحافظ على شرفها الرجل ما عنده وين يوصل معها إلّا إذا اتّخذ الطريق الصحيح الخطبة والعرس".

وبالتمحيص في خفايا هذا العنف الأخلاقويّ تتجلّى استراتيجيّة دفاعيّة عن مكانة الرجل في المجتمع، فانتشار ظاهرة الأمهات العازبات تمسّ مباشرة بالسمعة الذكريّة وبالتالي تهدّد الرجال بالخصاء سواء كانوا من المحيط الضيق أو المجتمع ككلّ. ويكفي طرح السؤال حول سبب الغضب العامّ من هذه الفئة من النساء لتتردّد الإشارة تصريحا حينا وتلميحا حينا آخر إلى كونهنّ مجلبة للعار وأنّهنّ جريرة غياب الرجال أي انكسار شوكة الذكورة.

- **العنف ضد الأمهات العازبات ديني**

بالعودة إلى صيغة عقود الزواج في الفقه الإسلاميّ يتبيّن لنا أنّ الزواج هو صيغة امتلاك لجسد المرأة[11] وأن الولد هو الممثّل الشرعي لثمرة ذاك العقد. وفي حال انعقاد العلاقة خارج ذاك الإطار فإنه ضرب لعلاقات القوة وانحراف مخلّ بمعايير الأمومة في النموذج الأسري الإسلامي، ولهذا كانت الحدود الشرعيّة صارمة ومتراوحة بين الجلد والرجم[12] وتطبّق هذه العقوبات على المرأة أكثر من الرجل. وتبعا لذلك فإنّ تلك الصورة المثلى للأم المسلمة التي تقف تحت أقدامها الجنّة تقوم على مدى انضباط الأمّ وخضوعها لمعايير مؤسّسة الزواج قبل نجاحها في أدائيّة دورها الاجتماعي. ولا تشمل الحدود الشرعيّة حالات الاغتصاب لانعدام عامل الرغبة عند الأنثى فما تحاسب عليه هو إرادتها الجنسيّة أي أن تكون إيجابيّة أو مبادرة والحال أنّ من آداب العلاقة أن تكون الزوجة

---

[11] "عقد النكاح وضعه الشارع ليرتب عليه انتفاع الزوج ببضع الزوجة وسائر بدنها من حيث التلذذ،" عبد الرحمان الجزيري: **الفقه على لمذاهب الأربع**، ج4. https://www.cia.gov/library/abbottabad

[12] من الأخبار التي تنقل لنا تطبيق حدّ الرجم على المرأة الزانية في صدر الإسلام ما روي عن الغامديّة (مع اختلاف في تحديد هويّتها) التي اعترفت أمام الرسول بإثم الزنا والحمل منه وطلبت التطهر بإقامة الحدّ، ولكنّ الرسول أرجأها حتّى الولادة ثمّ حتّى فطام ابنها حفاظا على صحّته ومنها كان رجمها حتّى الموت، وقد علّق الرسول على سلوك الغامديّة المذعنة لأحكام الشرع طلبا للمغفرة والتوبة قائلا: "لقد تابت توبة، لو قُسّمت بين سبعين من أهل المدينة لوسِعَتْهُم، وهل وجدتَ توبة أفضل من أن جادت بنفسها لله تعالى". ويُذكر أنّ الرسول عفا عن رجل كان قد ارتكب المعصية نفسها.. ورغم الاختلاف في صحّة الحديث (رواه مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، (1/ 132)(1696) خاصّة وهو ينسب إقامة حدّ الرجم الذي يختلف في شأنه الفقهاء فإنّه يوضّح تشدّد الشارع الإسلامي مع المرأة مقابل إغفال الطرف الثاني المشارك في الإثم. وقد يبدو قرار منح الأم ما يناهز سنتين حتّى تتمّ إرضاع ابنها ضربا من الرحمة والعدالة اللتين يدعو إليهما الإسلام ولكنّه أيضا برهان ساطع على أنّ الأمّ في نظر الشارع لا تعدو أن تكون مجرّد وسيلة إنتاج تتوقّف إنتاجيّتها بعد حولين.

سلبيّة مكتفية بطاعة الزوج وتلبية رغبته ثمّ منتجة للولد. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ البعض يشرّع للعنف الذي تستدعيه مقاومة مؤامرة غربية ضد الهويّة الإسلامية[13]، فالأمّهات العازبات في نظر هؤلاء هنّ نتيجة جملة من الاستراتيجيّات التدميريّة التي خطّط لها الغرب لتشويه الإسلام والأمة الإسلاميّة" ونفّذتها سياسات عربيّة متواطئة. وقد تجسّدت هذه الاستراتيجيّات حسب رأيهم في تلك الدعوات النسوية لحق ملكيّة الجسد والاتفاقيات المناهضة للعنف والتمييز مثل اتفاقية سيداو والقوانين الوضعيّة المدافعة عن الحرّيّات الفرديّة والمساواة ومنظّمات المجتمع المدني.

هكذا تجلّت عقليّة التأثيم الديني في عديد التعليقات المصاحبة للشهادات المختارة فيكتب أحدهم "الحرام حرام وما عندك حتّى مبرّر" وآخر "يطبقون الشرع وأكيد رح تختفي الجريمة".. ولا مراء في تعبير هذه المواقف عن تلك التمثّلات الدينيّة للأنثى باعتبارها مصدر الخطيئة ورمز الغواية والشرّ منذ قصّة الخلق، فالعنف إزاء هذه الفئة متجذّر في المتخيّل الديني ويجسّد صورة متكرّرة عن العقاب الإلهي بطرد حوّاء من الجنّة لتكون الولادة والاشتياق وجعا وألما مستمرّا[14].

انعكاسات العنف ضدّ الأمهات العازبات

- **على علاقة الأمهات بذواتهنّ**

لقد بدت على جلّ المستجوبات علامات الحيرة والضياع أمام انسداد الأفق والتمزّق بين أداء دور الأمومة والرفض المجتمعي لها: "إلى متى مش نقعد مخبّية؟ ما نعرفشنوة نعمل"، بل قد يكون ذاك الصراع مبكّرا منذ مواجهة أوّل وظيفة بيولوجيّة للأمّ إذ اعترفت "أمّ فداء" أنّها "رفضت إرضاعها: نحبّ نولدها ونخرج". ولا يخفى أنّ

---

[13] في تعليق طويل على شهادة إحدى الأمّهات نشر أحدهم ما يلي: "*سنصنع لهم إسلامانرضاه"...، التعليق طويل شويه ارجو قراءته ونشره هذا ما قاله رئيس المخابرات الامريكيه جيمس وولسلي في عام 2006 لا بُد ان نفهم ونحارب الغزو الفكري والثقافي للعالم العربي الذي يحاول تشويه الاسلام، تاريخ المسلمين، انجازاتهم، وحاضرهم ويهدفوا الى سلخ العرب والمسلمين عن هويتهم الدينيةوالوطنية وعاداتهم وقيمهم، لتسهيل استعبادهم اكثر مما هم مستعبدين الان.

[14] وَقَالَ لِلْمَرْأَةِ: «تَكْثِيرًا أُكَثِّرُ أَتْعَابَ حَبَلِكِ، بِالْوَجَعِ تَلِدِينَ أَوْلاَدًا. وَإِلَى رَجُلِكِ يَكُونُ اشْتِيَاقُكِ وَهُوَ يَسُودُ عَلَيْكِ) ".« تك 3: 16.

هذه الحالة النفسيّة نابعة عن ذات عاجزة عن معاودة التموقع ضمن الجماعة أو الشعور بالاغتراب بعد تدهور علاقاتها مع الآخرين ورفض محيطها لها ممّا يخلق إحساسا بانعدام الأمن والطمأنينة أو الخوف من الآخر. وتصف أخريات هذه الحالة بالخسران فتقول إحداهنّ في برنامج "حكايات مع أكرم خزام" بنبرة يائسة: "خسرت برشة حاجات". ويتجاوز الخسران البعد المادّيّ نحو الكرامة لأنّ ما طال الأمّ من عنف متعدّد المصادر يفضي إلى انتهاك حرمة وجودها وهدر قيمتها الإنسانيّة. وغالبا ما يصحب الوعي بالخسران شعور بالذنب قد يبلغ بصاحبته حدّ التفكير في الانتحار. ومردّ الشعور بالذنب لدى الأمّ العزباء هو إدراكها للفرق بين الأمومة المعياريّة أو المثاليّة وأمومتها المشوّهة فالطفل ضحيّة ومهما سعت إلى الإيفاء بواجباتها نحوه فإنّها عاجزة عن اكتساب تلك السمات التي تتحلّى بها الأم المثاليّة من تضحية وعطاء بلا حدود وصبر.. إنّه اجتماعيّا علامة حيّة على ذنبها أو هو حامل لتبعات خطيئتها مهما فعلت، وهو ما عبّرت عنه جلّ المستجوبات عند سؤالهنّ عمّا دفعهنّ إلى السكوت عن الألم أو الظلم أو العبرة من التجربة فكانت ردودهنّ تعبيرا عن كونه جزاء مستحقّا. وذلك ما جعل أخريات لا يجرؤن على كشف الوجه أو ذكر الاسم الحقيقيّ في اعتراف رمزيّ بالذنب. وقد تلجأ بعضهنّ إلى العزلة أو إبداء العدوانيّة نحو الآخر في محاولة للتخفيف من جلد الذات بل يعلّق محلّل نفسيّ في برنامج "حكايات تونسيّة "على تجربة فاطمة التي تعدّدت علاقاتها الجنسيّة بأنّه نتيجة استبطان الوصمة ووقوع في حالة الاستلاب بتمثّل سمات تلك الصورة التي وضعها المجتمع للأمّ العزباء.

- **على علاقة الأمهات العازبات بأبنائهنّ**

تقول إحدى المعلّقات على شهادة فاطمة: "هي صحيح مغدورة وما نلومهاش أما كيف تحبل بولد حرام وزيد تجيبوا وتظلمو معها وقتها حرام وأنانيّة لأن لا أحد بش يرحمه حبينا أم كرهنا". وفي هذا التعليق يتوضح لنا أنّ تلك العلاقة التي تربط الأمّ بابنها وتبدو على درجة عالية من الخصوصيّة هي في الواقع محكومة بالقواعد الاجتماعيّة التي ترى

أنّ هذا الابن هو "ولد حرام"، أي أن الابن هو الوصمة التي ستظل عالقة بالأمّ أو أنّ أمومتها مدنّسة مما سيجعل صلتها بابنها متوترة ومثقلة بفعل الوصم. ومن جهة أخرى فإن الابن نفسه ينشأ محروما من امتلاك هويّة اجتماعيّة تضمن له مكانة اجتماعيّة، بل الأمن الماديّ والنفسي، وكلّما ازداد وعيه بالتمييز الاجتماعيّ تضخّم الشعور بثقل مسؤوليّة الأمّ وإهدارها للقيمة التي تجعلها أهلا للحب والاحترام والتقدير. وتكون الانعكاسات أخطر باضطرار بعض الأمهات ـ مثل خولة ـ إلى ترك أبنائهنّ في دور الرعاية والاكتفاء بساعة زيارة يوميّة رغم شوقهنّ لهم: "كِيف نمشي نطلّ عليه ننسى الدنيا"، وهو ما يتجلّى أيضا في شهادة أمّ فداء التي تقول: "نجيها à jour. ما نتصوّرش حياتي من غير فداء نحبها من روحي وما نخليها ناقصة شيء"[1545] فالزيارة اليوميّة لا تمكّن هذا الطفل من النمو النفسي المتوازن، بل هي في الغالب من مصادر الهشاشة النفسيّة، إضافة إلى ثقل الوسيط المؤسّساتي في العلاقة بين الأم وابنها وما يرمز إليه من عجز الأمّ وعدم أهليّتها لهذا الدور.

وتحدّثت بعض الأمّهات عن تجربة التشرّد مثل كوثر (الشارع) وعواطف (ستّة أشهر في المقبرة) وقد كان اضطراريّا إما لهشاشة الوضع الاقتصادي أو لطردها من الأسرة أو خوفا من الفضيحة. ومن المعلوم ما يعنيه التشرّد من انعدام استقرار وأمن للطرفين، وفي هذا الوضع يرى الطفل أمّه بلا سلطة ولا قوّة تمكّنها من حمايته وضمان الحدّ الأدنى من حاجته للتغذية والصحّة والترفيه. ويلحظ خلال تلك التجربة أيضا نظرات الازدراء والاستنكار المسلّطة عليه وامّه ممّا يخلق بينهما علاقة مشاركة في العبور إلى الهامش أو السقوط في عالم المنبوذين مع فارق أنّ الأمّ تعي الأسباب بينما يجهلها الابن أو لا يفقه ذنبه فيها.

---

[15] أوضاع الامهات العازبات واطفالهن في تونس 2022/3/14.
https://www.youtube.com/watch?v=iSuZODVqR00

في ثقافة اللاعنف أو حقّ الأم العزباء في المواطنة

يتبيّن للباحث في دواعي العنف ضدّ الأمّ العزباء أنّ هذا العنف بنيويّ وليس ظاهرة اجتماعيّة عابرة، أي أنّه ترسانة دفاع النظام الاجتماعيّ عن نفسه ضدّ كلّ ما يهدّد انسجام بنيانه. ولذلك فإنّ التفكير في حلول عمليّة وفوريّة لا يعدو أن يكون مجرّد ترميم سطحي لا يفي بالتغيير المنشود. ولا يعني ذلك استحالة إحلال ثقافة اللاعنف ناهيك وأنّ ملامحها كانت جليّة في سلوكيّات بعض الأطراف حسب بعض الشهادات. فقد ذكرت "سيّدة" التي تزوجت بعد إنجاب ابنتها أنّها قد وجدت في زوجها ما لم تلقه من أسرتها، حيث تكفّل بمؤونة طفلتها التي عاملها معاملة الأب. وقد يفسّر البعض هذا السلوك على أساس أنّه شفقة أو إحسان ولكنّه يقوم بلا شكّ على حبّ الأمّ / الزوجة واحترامها، وهو أفضل من اعتراف قانونيّ بأبوّة بيولوجيّة ونفقة إجباريّة يجعلان الأمّ وابنها في وضع الريبة والاتهام. وقد يرى البعض أنّ هذا السلوك استثنائيّ ولا يبرّر النظرة التفاؤليّة لممكنات أنسنة العلاقات الاجتماعيّة، لكن كثافة التعليقات المساندة لهؤلاء النساء والمعبّرة عن احترامها لهنّ وإعجابها بقوّتهنّ وصبرهنّ من أجل أبنائهنّ يشير إلى حضور وعي مضاد للثوابت الثقافيّة[16] التي نمّطت صورة المرأة وجعلت شرفها وكرامتها، بل الشرف الجماعي قيد مسؤوليّتها على عضو من جسدها. ويستند هذا الوعي المضادّ إلى ما غيّبه العرف في حكمه على الأمّ العزباء ليعيد الأولويّة إلى مكانة الأمومة التي كانت مقدّسة في المجتمعات الأموميّة قبل أن تصير قيد موقعها في البيت الزوجي. غير أنّ هذا الوعي قد يُحِلّ الأب من واجبه نحو أبنائه وقد يخدم الهيمنة الذكوريّة أكثر ممّا يشجبها.

ولذلك نعتقد أنّ تعدّد مستويات العنف وأبعاده يقتضي مقاربة متنوّعة البدائل تشمل كافّة المؤسّسات الاجتماعيّة والسياسيّة. وفي هذا الإطار تنهض الدولة بدور هامّ في الإحاطة بالأمّهات العازبات وتقديم الدعم المادّي والمعنويّ ليتمكّنّ من الاستمرار في

[16] نقرأ في التعليقات الخاصّة بشهادة فاطمة مثلا: "رجوليّة ما أرجلش منها / ارحموها ويزيوا من بها وعليها".. ورغم هيمنة معجم لغويّ ذكوري على التعليق الأوّل فإنّه ردّ على المواقف المهينة لها والساخرة منها.

رعاية أبنائهنّ. ومن أهمّ تلك المؤسّسات تلعب الصناديق الاجتماعيّة دورا هامّا في ضمان بعض المستحقّات المادّيّة وكذلك مراكز الإيواء التي تتكفّل بحماية الأمهات وأبنائهم من خطر التشرّد والتعنيف. علاوة على ذلك يقوم المجتمع المدنيّ بتوفير الدعم الاجتماعيّ وفي هذا الإطار ذكرت بعض المستجوبات في البرنامجين "جمعيّة أمل للأسرة والطفل" التي تعمل على تمكين الأمهات العازبات اقتصاديّا واجتماعيّا[17]. وهذه الإجراءات ليست من باب الفضل بل هي من واجبات الدولة الرافعة شعار المواطنة والناهضة بالفئات الهشّة، وتكتسي تلك الواجبات طابعا قيميّا وأخلاقيّا إذ تحيل على قيمة الرحمة والمساواة وضمان العيش الكريم لكلّ المواطنين على اختلاف جندرهم وسنّهم وطبقتهم وحالتهم الاجتماعيّة.

غير أنّ التغيير الجذري والنجاح الأقصى في القضاء على العنف يقتضي تغيير منوال التنشئة الاجتماعيّة وترسيخ ثقافة اللاعنف تجاه النساء عامّة والأمّهات العازبات خاصّة. فقد اختارت الفئة الأخيرة الطريق الصعب بتحمّلها المسؤوليّة نحو ثمرة "العلاقة الآثمة"، وعلى المجتمع أن يثمّن هذا السلوك مقارنة بتخلّي الأب عن مسؤوليّته. وليس التثمين شكرا وامتنانا، بل مساندة وتحلّيا بأخلاق العناية والرحمة، في حين أنّ ما يغلب على ردود الجمهور هو اللوم والمحاسبة الأخلاقيّة، فقول أحد المعلّقين: "لازم يورّيو الهموم هاذم باش البنات تتعلم الأغلاط هاذموين توصّل" أو قول آخر: "ياخي كذب الرسول وقت قال أكثر النساء في جهنّم".. يحمل نبرة سخط عالية ويعتبر مآل الأمّهات جزاء عادلا يجعل من التجربة درسا للاعتبار. ومثل هذا الخطاب العنيف الذي يستقي مشروعيّته من اتّخاذه موقعا دفاعيّا عن النظام الأخلاقي عامّة والجنسيّ خاصّة لا يولي

---

17 "الأنشطة الرئيسية المتعلقة بحقوق المرأة والمساواة بين الجنسين:
تتبنى أمل العديد من البرامج: * المساعدة (توفير ملاجئ، الاستجابة للاحتياجات الحيوية، متابعة ورصد الحالة الصحية للمرأة والطفل / الدعم النفسي: الاستماع، الدعم النفسي، مراقبة النمو و التطور النفسي للأطفال / توفير الدعم القانوني: متابعة حالات الاعتراف بالأبوة والنفقة / الاندماج المهني: التوجيه والتدريب المهني / الاندماج الاجتماعي: الوساطة والمصالحة الأسرية / الدفاع عن حقوق حقوق النساء والأطفال المولودين خارج إطار الزواج". https://www.euromedwomen.foundation/pg/ar/profile/ermwf.aaplfele

اهتمامه لحقيقة أهمّ وأخطر من فعل الخرق أو "الخطيئة"، وهي ما يستدعيه انتقال المرأة إلى ممارسة وظيفة الأمومة من الكفّ عن جلدها ومعاملتها معاملة عادلة مثل بقيّة الأمّهات أي تجسيد أخلاق العناية التي تساعدها على أن تكون أمّا سويّة وتوفّر للابن أدنى شروط التنشئة السليمة.

ومن محاور هذا الخطاب البديل التنصيص على العدالة الجندريّة التي تجعل طرفي العلاقة مسؤولين معا أمام القانون[18]، والتأكيد على عدم اقتران السعادة الأسريّة بالإشراف الثنائي قياسا على وضع الطلاق الذي قد يكون محقّقا لتوازن نفسي أفضل للأبناء. وبناء على ذلك وجب العمل على تغيير التصوّرات المتعلّقة بالسعادة الأسريّة إذ هي ممكنة أيضا في نطاق الأسرة ذات العائل الواحد. ولنشر هذه الثقافة وجب على مؤسّسات التنشئة (وخاصّة الإعلام والمدرسة) أن تنهض بدور توعوي يعزّز احترام الخصوصيّة والحرّيّة الفرديّة ويشجب كافّة أشكال العنف التي تمسّ بكرامة الإنسان مهما كانت محددات هويّته الجندريّة. إضافة إلى ضرورة رفع مكوّنات المجتمع المدنيّ من درجة مراقبة العنف الذي يحظى بشرعيّة اجتماعيّة بل قانونيّة أحيانا مع السعي إلى نشر ثقافة حقوقيّة تبلغ عمق المجتمع.

الخاتمة

لا شكّ أنّ نتائج دراستنا لهذه العيّنة تبقى نسبيّة نظرا إلى محدوديّتها، إضافة إلى انّها تعرض شهادات فئة بعينها من الأمهات وهنّ من تحدّين المجتمع وقبلن بتسليط الضوء

[18] وردت في التعليقات المصاحبة للمقاطع التلفزيّة آراء مناوئة لخطابات الشتم والذمّ للأمّهات، واحتجّت عليها بفضح المغالطات التي يعلمها الجميع ولا يجرؤ على ذكرها. ويتبيّن من هذه التعليقات حضور شريحة اجتماعيّة رافضة للتمثّلات السائدة عن المرأة ومبشّرة بشروع خطاب حقوقيّ في التشكّل خارج الإطار المؤسساتي، ومنها على سبيل الذكر:

*بربي علاشالمرا وحدها الي تتلام ويني مسؤولية الراجل في الحكاية الاثنين عملو العملة الاثنين يتحملو المسؤولية.

*الزوز مسؤولين والزوز لازم يفكرو، على خاطر الشرف مش كان بين ساقين لمرا... بين ساقين الراجل زادة إذا كان بش نحكيوبهذا المنطق. وحتاذا بش تحكي بالدين، قال الزاني و الزانية.

*الكلّ قلتم المرأة المرأة لازم تستر روحها ولازم تتعلّم ولازم تحافظ لازم تتربّى.. والرجل اللي كذب وطمع وخان الثقة وينو في هذا الكلّ".

عليهنّ.. بينما تعمد كثيرات إلى التخلّص من أبنائهنّ أو الانعزال والهروب والصمت. علاوة على ذلك فقد اقتصرت هذه العيّنة على نساء أصيلات المدينة أو نازحات إليها ويظلّ وضع نظيراتهنّ بالريف مجهولا أو مسكوتا عنه.. وما يظلّ مشتركا بين هؤلاء الأمّهات على اختلاف سنّهنّ وطبقتهنّ ومستوياتهنّ الفكريّة هو ذاك النفور المتبادل بينهنّ والمجتمع وعسر إعادة فعل الاندماج وما يحول دون ذلك هو الابن (ة) الذي تطاله قبضة العنف فهو كذلك ضحيّة صرامة المجتمع وإصراره على تنفيذ العقاب. ولئن شهدت منظومة القوانين تطوّرا من خلال القانون 58 الصادر سنة 2017 ذاك الذي ينصّ على مناهضة العنف ضد النساء فإنّها تبقى ضعيفة أمام العرف الذي يشرّع للعنف ضدّ كلّ من خالف وخرق. وبين القانون الهادف لتحقيق المساواة بين الجنسين من جهة والعرف المرسّخ للتمييز الجندريّ والمحتضن لثقافة العنف من جهة أخرى تظلّ قيم العدالة والحرّيّة غائبة ومواطنة النساء منقوصة، ويعود ذلك إلى أنّ محاولات التغيير لا تمسّ ببنية النظام المحافظ على السلطة الأبويّة ولا منظومة القيم التي تعتليها ثنائيّة الشرف والعار، أي لا تطال ذلك العنف الممأسس الذي تقوم عليه بنى العلاقات الاجتماعيّة سواء في ذلك الريف والمدينة. ولذلك تتأكّد الحاجة إلى تعرية تلك التناقضات التي تحكم النظام الأخلاقيّ السائد وفضح عواقبه على العلاقات الاجتماعيّة بتفشّي النفاق والكذب والخديعة الذي يبيحه مبدأ الاستتار عند المعصية.

البيبليوغرافيا

أبو عودة لمى، "جرائم الشرف وبنية الجندر في المجتمعات العربيّة" ضمن كتاب جماعي: بينار إيلكاركان"**المرأة والجنسانيّة في المجتمعات الإسلاميّة**، ت. معين الإمام، بيروت، دار المدى للثقافة والنشر،2004.

أوضاع الأمهات العازبات وأطفالهن في تونس 2022/3/14

بن سلامة رجاء، **بنيان الفحولة أبحاث في المذكّر والمؤنّث**، تونس، دار المعرفة للنشر، 2006

حكايات مع اكرم خزام :2/25/ 2011 حلقة بعنوان "**أمهات عازبات في تونس**" عرض في قناة الحرّة

حطيط فاديا: "النسويّة الأموميّة ـ ستّات البيوت في لبنان ـ أيّ دور أيّ خطاب؟ ضمن الكتاب الجماعي السابق

حكايات تونسية 2019/1/14 حلقة عرضت بقناة الحوار التونسي:

ج 1:
https://www.youtube.com/watch?v=CrxiKecVdks

ج 2:
https://www.youtube.com/watch?v=gDg1PJNuy2o&t=8s

ج 3:
https://www.youtube.com/watch?v=GfZmCVy-Uo

كراس شلنج: *الجسد والنظريّة الاجتماعية*، ت. منى البحر ونجيب الحصادي، القاهرة، دار العين للنشر، 2009.

مخلوف عيسى: جسد المرأة وذهنيّة التحريم، ضمن سلسلة باحثات "**النساء في الخطاب العربي المعاصر**"، العدد 9، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2003-2004.

Buscatto (Marie), *Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin, 2014.

De Beauvoir (Simone), *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1976.

Fraisse (Geneviéve), *Les excès du genre: concept, image, nudité*, Paris, éd. Lignes, 2014

Goffman (Erving), *Les rites d'interaction, Paris*, Les éd. De minuit, 1974.

Héritier (Françoise), *Hommes, femmes : la construction de la différence*, Paris, Le Pommier, 2010.

06

العنف الجندري ضد النساء في الفضاء الرقمي

نائلة الزغلامي

باحثة وناشطة نسوية

يتناول هذا المقال ظاهرة العنف الجندري ضد النساء في الفضاء الرقمي انطلاقا من دراسة ميدانية بإقليم تونس الكبرى اعتمادا علة مقاربة كيفية في جمع المعطيات من تقارير الجمعيات والمنظمات وشهادات لضحايا العنف الرقمي إلى جانب مقابلات مع مستخدمات لشبكات التواصل الاجتماعي من التلميذات والطالبات، تم تحليلها بالرجوع إلى بعض المفاهيم والدراسات السابقة التي كانت قد تناولت نفس الموضوع. أما التمشي المنهجي فقد انطلق من بعض التعريفات المفهومية للعنف في بعديْه الجندري والرقمي بحثا عن التقاطعات الميدانية المفترضة بين المجالين ثم تحليل المعطيات الإحصائية الخاصة باستخدام شبكات التواصل الاجتماعي لتتبع تحديات الحضور النسائي على الشبكة العنكبوتية مرورا بتحليل المعطيات الميدانية المجمعة بهدف رصد أنواع العنف الرقمي المسلط على النساء وأشكاله التي تلاحقهنّ داخل هذا الفضاء وانتهاء بمخلفاته على الضحايا بكلفتها النفسية والاجتماعية وبمحدداتها التقنية والسوسيولوجية وذلك مقارنة بالسياسات العمومية المتبعة في هذا المجال. وقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج تمثلت أهمها في أن العنف الرقمي لا يقل انتشارا وخطورة عن بقية أنواع العنف الجندري المسلط على النساء في الأفضية الفيزيائية المباشرة كما يعرف تحويلا لأهم أشكاله إلى الشبكة العنكبوتية مع رصد أهم خصوصياته التي خلفت آثارا متعددة الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، قد تستمر لدى بعض الضحايا لفترات أطول من آثار العنف المباشر. وهي بذلك تساهم في إعادة إنتاج آليات الهيمنة الذكورية والوصاية الأبوية من خلال تشكيل الهويات الجندرية حسب النمطيات السائدة في توزيع الأدوار والتراتبيات بين النساء والرجال تبعا للوظائف التنشيئية للثقافة الاتصالية لدى الفئات الشبابية المعنية أكثر من غيرها بمخلفات العنف الرقمي على المدى القريب والبعيد.

الكلمات المفاتيح: العنف الرقمي - العنف الجندري - الهيمنة الذكورية - التمييز.

مقدمة

على الرغم من التقدم الحاصل في مسار المساواة بين الرجال والنساء الذي عرفه المجتمع التونسي مقارنة بسياقات مشابهة في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا سواء تعلق الأمر بالتشريعات أو بالمشاركة في الحياة العامة المهنية والمدنية والسياسية، إلا أن عديد التحدّيات لا تزال تواجه حقوق النساء وتعيق طموحهنّ للتحرر والمساواة لعل أهمها تنامي ظواهر العنف الجندري الذي لم يعد يقتصر على الأفضية المباشرة التي تعرف انتشارا كميا وكيفيا غير مسبوق بل تعدّاه إلى الفضاء الرقمي[1] أين يمكن لهذا النوع من العنف أن يعبر عن مكامن التمييز بأكثر عفوية تبعا لتحرره من المواجهة المباشرة مع الضحايا وتمتعه بالإفلات من العقاب. وإذ يظهر العنف عادة حينما يعجز الأفراد عن التفاوض والحوار بشأن خلافاتهم الفكرية والسياسية ومصالحهم المادية والرمزية بالوسائل المدنية السلمية، يلجئون إلى فرض المصالح والتراتبيات الاجتماعية والأولويات الثقافية وحمايتها بالقوة والإكراه خاصة حين يتسلل إلى أحد أهم الأفضية التواصلية التفاعلية معيدا إنتاج نفس الأشكال والمضامين العنيفة ونفس المعتدين والضحايا فيصبح كل المستقبل مهددا في نوعية المواطن المستقبلي وتزداد الصعوبات أمام بناء مشروع مجتمعي مساواتي في حده الأدنى بين النساء والرجال وغيرها من الهويات الجنسية للأجيال القادمة حرمت منه الأجيال الحالية.

لم يكن العنف المسلط على النساء في الفضاء الرقمي موضوع دراسات ميدانية إلا منذ مدة قصيرة وكان يجب انتظار العشرية الأخيرة حتى تنضج بعض الفرضيات المرتبطة بخصوصية العنف الرقمي بشكل عام لا كمجرد امتداد للتصنيفات المعروفة مثل العنف الحضري أو العنف العائلي أو العنف المدرسي، بل كشكل يحمل من

[1] الأمم المتحدة، مكتب الأمم المتحدة المعني بالمخدرات والجريمة، **دراسة شاملة عن الجريمة السبرانية**، فيفري 2013.

الخصوصيات ما يؤهله ليكون ظاهرة قائمة بذاتها[2]. وما يزيد من الصعوبات المنهجية والنظرية لدراسة هذا الشكل الخصوصي من العنف كونه يتوسط حقلين معرفيين من الدراسات حول العنف حاملا بعض خصائصهما: العنف الجندري والعنف الاتصالي الرقمي. لذلك تم اعتماد مقاربة منهجية كيفية في هذه الدراسة استنادا لمدونة تم جمعها من المعطيات الميدانية المتوفرة في تقارير الجمعيات الحقوقية والنسوية التونسية وإلى مجموعة من الشهادات الموثقة لضحايا العنف الرقمي لدى بعض مراكز الإنصات والتوجيه لضحايا العنف من النساء ومن مجموع المقابلات التي تم إجراؤها مع الضحايا من التلميذات والطالبات في تونس الكبرى إلى جانب معاينة بعض صفحات الضحايا من تعليقات ورسائل عنيفة، مع الاستعانة ببعض المعطيات النظرية والميدانية لدراسات حديثة كانت قد تناولت هذه الظاهرة في السياق التونسي. أما التمشي المنهجي فقد انطلق من بعض التعريفات المفهومية للعنف في بعديْه الجندري والرقمي بحثا عن التقاطعات الميدانية المفترضة بين المجالين ثم تحليل المعطيات الإحصائية الخاصة باستخدام شبكات التواصل الاجتماعي لتتبع تحديات الحضور النسائي على الشبكة العنكبوتية مرورا بتحليل المعطيات الميدانية المجمعة بهدف تصنيف أنواع العنف الرقمي المسلط على النساء ورصد أشكاله التي تلاحقهنّ داخل هذا الفضاء، وانتهاء بمخلفاته على الضحايا بكلفتها النفسية والاجتماعية وبمحدداتها التقنية والسوسيولوجية وذلك مقارنة بالسياسات العمومية المتبعة في هذا المجال.

[2] الأمم المتحدة، مجلس حقوق الإنسان، **تقرير المقررة الخاصة المعنية بالعنف ضد المرأة، أسبابه وعواقبه على العنف ضد النساء والفتيات على الإنترنت من منظور حقوق الإنسان**، (على الشيكة)
Htpps://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/Session38/…/A_HRC_3847_En.docx

أولا: في التقاطع بين العنف الجندري والعنف الرقمي

- **العنف الجندري**

يعرّف العنف الجندري المسلط على النساء منذ تسعينات القرن الماضي بأنه "كل فعل عنيف موجه ضد الجنس الأنثوي يمكن أن يؤدي إلى ضرر أو آلام جسمية أو جنسية أو نفسية بما فيها التهديد والإكراه والحرمان من الحرية الشخصية سواء تعلق الأمر بالحياة العامة أو بالحياة الخاصة"[3]، ليمثل وسيلة لمراقبة النساء مهما كانت وضعيتهن الاجتماعية والمهنية والعمرية وليجد جذوره في علاقات السلطة غير المتساوية بين المرأة والرجل والتي مازالت تمثل أحد عوائق تحقيق المساواة الفعلية بين الجنسين[4]. فالعنف بصورة عامة يتأسس على علاقة سلطة أو هيمنة تمارس عن طريق الإساءة الجسدية أو الذهنية أو الرمزية حين يتعلق الأمر يفرض إرادة شخص أو مجموعة على الآخرين والهيمنة عليهم بهدف الإذلال وتجنب أي مقاومة مفترضة ليتخذ أشكالا ومضامين خصوصية حين يتعلق الأمر بالعلاقة بين الجنسين حسب السياق الاجتماعي والثقافي، لكن أساس هذه العلاقة عادة ما تتشكل في تفاصيل التنشئة الاجتماعية الأولية منها داخل علاقات القرابة أو الثانوية[5] خارجها وحيث يكون العنف أحد تمفصلاتها الأساسية سواء كان أداة للتمييز النوعي بين الجنسين أو نتيجة له. ولذلك فإن المجال الخصوصي كما المجال العمومي كلاهما لا يحمي النساء من العنف بمختلف أشكاله حتى إذا كان الرأسمال المهني والرأسمال الثقافي ممثلة في المهن والشهادات العليا لا يحميان بدورهما المرأة من العنف، فإن التقدم في العمر والدراسة بدورهما لا يحميانها من نفس العنف داخل الأفضية المباشرة أو الأفضية الافتراضية خاصة حين ترغب بعض النساء أو الفتيات في

---

[3] *Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes,* O.N.U, 1993, Article 2, (En ligne) https://www.ohchr.org/fr/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-violence-against-women

[4] Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*,Seuil, Paris, 1998.

[5] Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique.* Minuit, Paris, 1980.

تأكيد ذواتهنّ واستقلاليتهنّ خارج إطار الوصاية الذكورية، فيتعرضن إلى الاتهام بحب الهيمنة والأنانية ويشعرن بالذنب ويُبرر تعنيفهن حتى من قبل بعض النساء أنفسهن.

يحمل المجتمع المستحدث ثقافة مزدوجة[6] تجاه العنف حين يجمع في تمثلاته قيم الرجولة والفحولة والبطولة ومعاييرها ذات المرجعيات التقليدية التي تدمجه ضمن مجموعة ثنائيات تراتبية[7] أهمها ثنائية النوع الاجتماعي رجل/امرأة وثنائية العمر كهل/طفل والثنائية السياسية حاكم/محكوم من ناحية، وبين تمثلات حديثة تحيل على حقوق الفرد وحرمته الجسدية والنفسية وقيم المساواة بين الجنسين والمواطنة والتربية الديمقراطية، وهي تمثلات تؤثث بنية مواقف متضاربة ومتصارعة ولكنها متعايشة داخل نفس آليات التنشئة المحمولة في القنوات العائلية والمدرسية والاتصالية. يعيش الطفل في المجتمع التونسي منظومة تنشيئية من المعلومات والقيم ومعايير السلوك ومن التجارب الفردية التي تمجد العديد من الأشكال والنماذج للممارسات عنيفة لكنها تدين بعضها الآخر دون أن يكون قادرا بحكم خصوصية النمائية على رسم الحدود الفاصلة بين السياقين كما يريدها مجتمع الكبار إذ عادة ما يرتبك في الجمع بين المرجعيتين التقليدية والحديثة فتتداخل دوافعه وتتضارب موانعه وتختلط لديه مواضيع العنف وضحاياه. لهذه الازدواجية المستحدثة في تمثل العنف تضاف ازدواجية حديثة أخرى محمولة في وسائل الإعلام والاتصال وأغلب القنوات التنشيئية تجمع بين "رفض عنف "الأشرار" وتمجيد عنف الأبطال"[8] من الرجال تؤثر بدورها على فقدان الحدود بين دوافع السلوك العنيف وأشكاله وضحاياه عند الأطفال والشباب والمراهقين.

---

[6] هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2019.

[7] Berengère Marques-Pereira, "Le genre : outil d'analyse sociologique. Quels apports scientifiques et militants?" in ***CVFE Publications***, Décembre 2017, (En ligne) https://www.cvfe.be/images/blog/analyses-etudes/2017/ep2017-13-berengere_marques-pereira-_0.pdf

[8] Yves, TYROD, Stephan BOURCET, Les *adolescents violents, Clinique et prévention*, Paris, Denoël, 2000.

لكن التربية الفارقية على العنف تشتغل بشكل كامن داخل التربية المدرسية والعائلية إذ تخال نفسها بمنأى عن ثقافة العنف ولكنها تنمو في تلك الأشكال الحميمية والسّرية بما فيها الأشكال النوعيةمن العنف التي تمارس داخل الفضائين الخاص والعام، وتجري عمليات من التدريب العلائقي على تطبيع العنف في الأوساط الشبابية والافضية الرقمية بطرائق لاواعية في أغلب الحالات. فحين يعيش المراهق تجربة المرور إلى طور الكهولة دون مساعدة مؤسسية، يستنجد بمساعدات هامشية غير مراقبة ممثلة في جماعات مرجعية أو جماعات انتماء واقعية أو افتراضية من نفس العمر والوضعية الاجتماعية، ويتحول العنف إلى أداة في طقس العبور لتتفوق خلالها القوة الجسدية على قوة المنطق مثلما يتفوق العنف الجسدي على المنافسة والصراع في إثبات الهوية الفردية ونزع الاعتراف من داخل الثقافة الذكورية المهيمنة.

- **العنف الرقمي**

يحيل مفهوم العنف السيبرني أو العنف الرقمي أو الإلكتروني للإشارة إلى أفعال العنف الذي تتوسطه الأدوات الرقمية، سواء كانت شبكات التواصل الاجتماعي أو تطبيقات المشاركة بالصور أو بالتعليقات على الأنترنات مهما كانت المواقع المستخدمة، "لذلك نستخدم مصطلح الفضاء السيبراني لتعيين المجال الذي يحدث فيه هذا النوع من العنف والذي يستهدف الأفراد أو الجماعات أو المؤسسات بوسائل تكنولوجية"[9]. فالعنف الرقمي هو نوع من أنواع العنف يتم تنفيذه باستخدام وسائل التكنولوجيا الاتصالية الحديثة ووسائل التواصل الاجتماعي والهواتف الذكية والبريد الإلكتروني والرسائل النصية ووسائل أخرى للقيام فتستهدف إلحاق الضرر بالأفراد أو المجموعات بهدف الهيمنة والإقصاء.

[9] Isabelle HARE & Aurélie OLIVESI, "Analyser les cyber violences au prisme du genre", *Questions de communication* [Online], 40 | 2021, (Online since 01 June 2022), connexion on 24 August 2023. URL:http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/27108

أما العنف الرقمي المبني على النوع الاجتماعي فيشمل كل الأفعال الضارة التي تستهدف النساء بسبب جنسهنّ حسب التمثلات الاجتماعية المشتركة لدى المعتدين حول النماذج النمطية لأدوارهن الدونية أو التمييزية[10] تبعا لما يكمن في الثقافة الذكورية من استضعاف لمكانتهن الاجتماعية وتوقعات لردود أفعالهن السلبية تجاه أفعال التعنيف، إذ يؤدي إلى إلحاق الأذى والإهانة والإذلال بالضحية ويخلف لديها آثارا نفسية مثل الخوف والإحباط والشعور بالذنب أو آلاما جسدية أو كذلك آثارا اجتماعية مثل فقدان الشعور بالأمن والاطمئنان فتجنح إلى الانسحاب وقبول الهيمنة الذكورية. كما أثبتت بعض الدراسات الميدانية في هذا المجال أن التهديد بالعنف الرقمي الجندري كثيرا ما تكون له نفس الآثار المترتبة عن السلوكات العنيفة المباشرة: "كل اعتداء أو التهديد بالاعتداء المادي أو المعنوي أو الجنسي أو الاقتصادي ضد المرأة ويكون أساسه التمييز بسبب الجنس وذلك باستعمال شبكة الاتصالات"[11] باعتباره عنفا يمارس في إطار من علاقات الهيمنة الذكورية واختلال التوازن لصالح الذكور حسب التمثلات المشتركة بين المعتدي والضحية لما يعتبر عنفا[12]. ومثله مثل عدة أشكال من العنف الأبوي الذي يمارس على الأطفال والنساء وأصحاب الميول الجنسية المختلفة، لا يعرّف العنف المبني على النوع الاجتماعي فقط بقصدية الجاني حين يكون بدوافع عقابية أو تأديبية أو حتى نرجسية لإثبات الفحولة، بل بآثاره المحسوسة التي تعيشها الضحايا وهو ما يصدق أيضا على العنف الرقمي حين يستهدف إقصاء النساء من المشاركة في الفضاء الافتراضي أو رفض التعبير عن ذواتهنّ وآرائهن بحرية مساوية لحرية الرجال، فينتج نفس الآثار النفسية والجسدية والاجتماعية التي ينتجها العنف المقصود لذاته. غير أنه لا يمكن الفصل بين

---

[10] فتحية السعيدي، **العنف الرقمي-الافتراضي المسلط على الناشطات في المجال العام**، تونس، منشورات جمعية أصوات نساء، ، أفريل، 2023.

[11] الصادقالحمامي،**العنف ضد النساء في الميديا الاجتماعية:الفايسبوك نموذجا**، منشوراتا لكريديف، تونس، 2020، ص. 40.

[12] CREDIF, *Les représentations sociales des violences faites aux femmes chez les hommes, jeunes et adultes*, Etude de terrain, Tunis, 2018.

العنف الواقعي المباشر والعنف الرقمي لا في مستوى الأسباب والدوافع ولا في مستوى الآثار والنتائج حيث أظهرت بعض الدراسات والتقارير أن عديد حالات العنف الرقمي تجاه النساء لا تقف عند حد الاعتداء على الشبكة بل أنها كثيرا ما تكون منطلقا لعنف مادي أو غير مادي مباشر وسببا في عنف لاحق في الحياة الواقعية[13]، كما أن هذا الأخير كثيرا ما ينتقل إلى الفضاء الرقمي لملاحقة ضحاياه على الشبكة العنكبوتية بالتشويه والتحريض والتبرير حين لا يكتفي المعتدون بنوع واحد أو يشكل واحد من العنف المسلط على النساء[14] تبعا لطبيعته الجندرية ذات الدوافع المتعددة والكامنة في علاقات الهيمنة الذكورية والرقابة الأبوية.

- **من العنف الجندري إلى العنف الرقمي**

لا شك أن العنف فقد الكثير من مشروعيته السياسية والاجتماعية والثقافية ولكن مظاهره مازالت متواصلة في القيم والسلوك، وعادة ما يتم رفض العنف من زوايا أخلاقية خوفا من آثاره ونتائجه وهو ما يتحول في أحيان كثيرة إلى خوف من العنف فيؤدي إلى نوع من عنف الخوف[15]، أكثر من القناعة برفضه المبدئي وإلى مواجهته بطرائق انفعالية غير مجدية. إذا كانت "الفوبيا هي نتاج للخوف من الآخر وردة فعل تجاه تهديد الذات"[16]، فإنها تزوّد صاحبها بوعاء لتثبيت مشاعر خوفه من الآخر وعدم الاعتراف بحقوقه مهما ضاقت أو اتسعت دائرة الأنا والآخر بمن فيها الآخر الجندريحين يصبح هذا الأخير موضوعا لعنف انعكاسي تجاه أي آخر قد يهدد دائرة الإطار النرجسي للمقبل الجندري. فقد كان إيريك فايل قد اعتبر أن العنف رفض الغيرية رغم أن منطق ظواهره لم تعد تتبع

---

[13] ألفة يوسف، سندس قربوج، **العنف الرقمي ضد النساء في تونس**، تونس، منشورات الكريديف، 2021، ص. 42.

[14] Suzie DUNN, "*Is it Actually Violence? Framing Technology- Facilitated Abuse as Violence*", (En ligne), https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/978-1-83982-848-520211002/full/pdf

[15] Daniel SIBONY, "Peur de la violence et violence de la peur", in Collectif, ***Enfance** de la violence, Violences de l'enfance*, Coordonné par Marie-Thérèse Colpin, Editions L'Harmattan, Paris, 2000.

[16] المرجع السابق.

نفس المنطق الذي كان يحكم العنف التقليدي بل أصبح يتغذى من مرجعيات حديثة ويستشري لما يتعطل منطق الحوار والنقاش بين المكونات الاجتماعية المتضادة[17]، وفي هذا المستوى يكون العنف ضد النساء ناتجا عن الخوف من غزو الآخر الأنثوي لنرجسية الذات الذكورية وتوقّع منافستها للامتيازات التاريخية بالمقارنة مع وضعية سابقة معيشة أو متمثلة، فيكون هذا العنف ردة فعل عن مسيرة التحرر النسوي والتمرد على الهيمنة الذكورية والوصاية الأبوية بما قد يهدد موازين القوى الاجتماعية لصالح المهيمنين. فالتطبيع مع مظاهر هذا العنف بمختلف أشكالها عادة ما تكون نتيجة لحجم تواترها حتى أصبحت تنوب عن العديد من وسائل التعبير الذكوري وتقدير الذات الأبوية، ليمثل ثقافة ذكورية فرعية مضادة للحقوق النسوية ويلقى تعاطفا وتواطؤا من عديد الرجال داخل مختلف الفئات الاجتماعية، إلى جانب ما يعرفه العنف الجندري من خوصصة باعتباره قضية خاصة لا دخل للسياسات العمومية فيها، ترجع إلى المسئولية المباشرة للضحية التي أساءت التصرف في علاقتها بالمعتدي أو بالغت في الظهور الشبكي أكثر من تحميل المسئولية إلى الجاني الذي يظل مجرد شريك من الدرجة الثانية.

تلعب وسائل التواصل الاجتماعي دورا كبيرا في نقل العنف الرقمي إلى العنف الواقعي من خلال التبادل والسريع للمعلومات وسهولة التفاعل بين الأفراد، إذ قد يستخدم بعض الأفراد وسائل التواصل الاجتماعي في التهديد بأفعال عنفية واقعية ضد النساء سواء كنّ من المستخدمات للشبكات الاجتماعية أو حتى غيرهنّ، وحيث يمكن للتهديد بالعنف الجسدي أو التحرش الجنسي عبر الأنترنات أن يتحوّل إلى عنف فعلي خارج العالم الرقمي، كما يمكن للتحريض على العنف على مواقع التواصل الاجتماعي أن يشجع على العنف الواقعي من خلال نشر محتويات عنصرية أو كراهية تدعو إلى العنف وإثارة الفتن ضد أفراد أو مجموعات معينة. لكن العلاقة بين العنف الرقمي والعنف الواقعي

[17] Francis Guibal, "Violence, discussion, dialogue. La responsabilité politique du philosophe selon É. Weil", in *Archives de Philosophie*, 2011/2 (Tome 74), pp. 305-317, (En ligne), https://doi.org/10.3917/aphi.742.0305

المباشر تبدو معقدة ومتعددة الجوانب ومع ذلك يجب التفطن إلى أن ضرورة التعامل مع العنف الرقمي بجدية واتخاذ التدابير اللازمة لمنعه ومعالجته لمنع آثاره تجاه الضحايا والفئات الأكثر استضعافا ثقافيا وهشاشة اجتماعية مثل ما هو الحال مع الأطفال والنساء وذوي الحاجات الخصوصية.

شبكات التواصل الاجتماعي في تونس: مساواة تخفي عنفا جندريا

- **تساوي فرص الإبحار بين الذكور والإناث**

وفقًا للبيانات الحديثة[18]، يعرف المجتمع التونسي تطورا مطردا في استخدام الأنترنات ليصل عدد مستخدمي الأنترنات التونسيين والتونسيّات إلى ما يزيد عن 8 ملايين شخص سنة 2022 أي ما يعادل نسبة نسبة 66.7% من مجموع السكان بزيادة مقدرة بأكثر من 10% مقارنة بسنة 2021، ومن المرجح أن يكون العدد الفعلي لمستخدمي الإنترنات أعلى بسبب صعوبات القياس الدقيق لاستخدام الأنترنات على الهواتف المحمولة بعد أن أصبح الولوج إلى الشبكة العنكبوتية في متناول أغلب الفئات الاجتماعية والشبابية بالخصوص[19] حتى أن الانزلاق إلى الإدمان الإلكتروني بات يهدد فئات واسعة من الشباب والمراهقين. وحسب أحدث المعطيات المتوفرة على موقع "تحليلات قوقل" (Google Analytics[20])، تبلغ مدة الإبحار اليومي لدى الشباب 4.5 ساعات بين مستخدمي الإنترنات من الأكثر إدمانا على شبكات التواصل الاجتماعي التي يقترب عدد مستخدميها من عدد مستخدمي الشبكة العنكبوتية بصفة عامة بنسبة 96%. غير أن أكثر وسائل الاتصال الإلكتروني استخداما هي شبكات التواصل الاجتماعي من قبل الشباب التونسي ذكورا وإناثا ممثلة في شبكة الفايسبوك بـ 7.300.000 بما يعادل

[18] https://www.digital-discovery.tn/chiffres-reseaux-sociaux-tunisie-2023

[19] Adel Ben Hassine. "Les médias sociaux en Tunisie: Typologie et usages", in *MÂAREF* (Revue internationale académique), n° 23, 12ème Année, Décembre 2017, (En ligne) https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/270/12/23/92753

[20] https://index.woorank.com/en/reviews?countries=TN&technologies=google-analytics

94.9 % من مجموع المستخدمين والمستخدمات، منهم.نّ 56% من الذكور و44% من الإناث و 41% ممن تتراوح أعماهم بين 13 و 24 سنة من الجنسين. تأتي شبكة التواصل الميسّنجر في المرتبة الثانية بـ4.100.000 مستخدم.ة وبنفس التوزيع بين الجنسين، ثم مستخدمو.ات شبكة الواتساب للتبادلات الإلكترونية التي تصل نسبتهم إلى 71.1% ثم تليها رابعا شبكة الأنستاقرام بـ 1.900.000مع نفس التكافؤ بين النساء و الرجال مقابل ارتفاع نسبة الفئة العمرية المستخدمة بين 13 و24 سنة إلى 47% من مجموع المستخدمين.ات لهذه الشبكة الاجتماعية. أما شبكة لينكدإنْ المهنية، فتستقطب 1.000.000 (12.5%) مستخدم بـ61% للرجال و39% للنساء حيث يعكس تراجع تمثيل النساء مكانتهن من الفئة النشيطة في المجال المهني وفي الإقبال على سوق الشغل إلى جانب أن أكثر من 4 على 10 من مستخدمي.ات هذه الشبكة (41٪) هم.نّ من الشباب البالغ من العمر بين 25 و34 سنة وهي مرحلة الاندماج في الحياة المهنية والحركية الشغلية. وأخيرا فإن شبكة تويتر لا تستقطب سوى 8.8% من مجموع مستخدمي.ات شبكات التواصل الاجتماعي في تونس وهي نسبة ضعيفة مقارنة بسياقات إقليمية ودولية مغايرة.

إذا كان التوزيع بين الجنسين على وسائل التواصل الاجتماعي الأكثر استخداما مثل الفايسبوك والمسنجر والأنستقرام قريبا من التطابق بين الجنسين مع تفوّق طفيف لفائدة الرجال، فإن أغلب الإحصائيات المتوفرة تشير إلى أن النساء يقضيْن أوقات أطول في الإبحار على أغلب هذه الشبكات مقارنة بالرجال[21] إلى جانب ما يلفت الانتباه إلى الخاصية الشبابية لأغلب المستخدمين لهذه الشبكات بما يجعلهم محالين ومحالات على مرجعيات تنشيئية إلكترونية تمارس تأثيرها الحيني عن بعد. ففي خضم مراحل حساسة من مسار بناء الهوية بأبعادها الفردية والجندرية لدى الفئات الشبابية الأكثر ارتباطا

[21] République Tunisienne, Instance Nationale des Télécommunications, Observatoire de l'INT, *Enquête sur l'Utilisation d'Internet et des Réseaux Sociaux en Tunisie, 2021*, (En ligne), http://www.intt.tn/upload/files/Rapport%20Enqu%C3%AAte%20.pdf

بشبكات التواصل الاجتماعي، أصبحت التنشئة الاتصالية ذات مرجعيات مجتمعية وكونية على حساب المرجعيات التقليدية للتنشئة سواء كانت أولية أو ثانوية والتي كانت في كلا الحالتين مباشرة ومتأثرة بالخصائص المحلية أكثر من الخصائص الخارجية.

ورغم الدور الحيوي لشبكات التواصل الاجتماعي خلال العشريتين الأخيرتين سواء باعتبارها أداة أساسية للحصول على الأخبار وللتواصل والترفيه وبناء الآراء والأذواق أو وسيلة للنشاط والمشاركة المدنية والسياسية في تشكيل المشهد السياسي وتعبئة الرأي العام، فإنها تتضمّن أيضا تحديات لا تخلو من انحرافات ومخاطر ممثلة في المعلومات المزيفة والمضللة وانتهاك المجالات الخصوصية، وخاصة في اختراقها بظواهر العنف بمختلف أشكاله وأنواعه والتي يمثل العنف الجندري المسلط على النساء أحد مميزاتها الأكثر خطورة في غياب السياسات العمومية الواضحة والقوانين الرادعة.

- **فضاء آخر للعنف الجندري**

كما تبيّن هذه الإحصائيات أن الاختلاف بين النساء والرجال في اقتحام شبكات التواصل الاجتماعي داخل المجتمع التونسي يقلّ بدوره بين الفئات الشبابية "في عالم أصبحت فيه تكنولوجيا المعلومات والاتصالات حقائق يومية لا مفرّ منها"[22]، وهو ما يفتح طريقا شبه متساو بين الجنسين في الاندماج الرقمي واستخدام التكنولوجيات الاتصالية بطريقة تعزز المشاركة النسائية وتؤكد حضورها الفاعل رغم التحديات التي تواجه جمهور النساء وتلاحقهن بالتمييز والعنف منتقلة من الفضاء المباشر إل الفضاء الرقمي بفعل تواصل آليات التنشئة الاجتماعية التمييزية واقتحامها لنفس الفضاء. فترابط الأجيال الشابة بالعالم الرقمي في المجتمع التونسي ما فتئ يتطور بنسق متسارع وينبئ بتغيرات اتصالية عميقة سوف يكون معها الفضاء الرقمي هو الأكثر استقطابا للرهانات السياسية والاقتصادية والثقافية وبالتالي الأكثر استقطابا للصراع الدائر بين استراتيجيات

[22] Patricia VENDRAMIN, « TIC et genre : Regards multiples », in *Open Edition Journals*, Tic & Société, vol.5, n°1/2011.

الهيمنة والتمييز وبين مطالب التحرر والمساواة لدى الحركات الاجتماعية بما فيها "النسوية السيبرنية"[23] التي أصبحت تتجه نحو هذا الفضاء لممارسة مختلف تعبيراتها التحررية بما تتيحه من فرص الاستقلال عن الهيمنة الذكورية من خلال تطور آليات التحكم التقني المتساوي في الطاقات التحسيسية والتعبوية التي يتوفر عليها هذا الفضاء الشبكي بما قد يمكن من تدارك بعض الفجوات الاجتماعية بين مختلف الأنواع الاجتماعية.

لقد أصبحت الفئات الشابة قادرة منذ مرحلة المراهقة وأحيانا قبلها على إعادة تشكيل هويات فردية يختارونها باستقلالية عن فاعلي التنشئة التقليديين بواسطة الثقافة الاتصالية المتاحة للجميع أو تكاد من خلال سهولة الولوج إلى الواجهات القياسية بما يسمح للمراهقين والمراهقات بإنشاء ملفاتهم من خلال تجميع الصور والنصوص ومقاطع الفيديو المتناثرة على الشبكة العنكبوتية وتدريب وتجهيز أنفسهم.نّ على طقوس عبور جديدة بغاية التسريع في تلبية حاجتهم إلى بناء صور "إيجابية" عن ذواتهم.نّ ونزع الاعتراف الاجتماعي داخل الجماعات الثانوية التي تتشكل بدورها أساسا داخل الفضاء الرقمي[24] أو تتحوّل إليه طوعا وإكراها. غير أن هذه المسارات التنشيئية الموازية في نحت الهويات الفردية عادة ما لا تتم بنفس السهولة التي قد يتصورها الشباب أنفسهم وقد تتعرض إلى العديد من الصدمات والإحباطات حين تكون لدى الفتيات أكثر احتمالا بفعل علاقات الهيمنة بين الجنسين لعل أهمها وأكثرها خطورة تلك المرتبطة بأنواع العنف الجندري وأشكاله والتي لا يمكنهنّ الإفلات منها، فتأثر في مسار التشكل الهووي الجندري معيدة هذه التنشئة الرقمية الموازية إلى مرجعياتها العميقة والكامنة في متون الثقافة الذكورية السائدة. في هذه الحالة المرهصة والمربكة، يتحدد مصير الهوية الجندرية إما

[23] Dorra MAHFOUDH DRAOUI, *Le cyber harcèlement sexuel une nouvelle forme de violence basée sur le genre*, Fondation Friedrich Ebert Stiftung, Tunisie, 2020.

[24] Fluckinger CEDRIC, "Blogs et réseaux sociaux, outils de la construction identitaire adolescente ?", in *Diversité* n°162-2010.

بالنكوص والارتداد إلى إعادة إنتاج الانصياع لصلابة الوقائع المعيشة وتسطح النمطيات الجندرية السائدة أو بمواصلة المقاومة وذلك تبعا لبنية شخصية الضحايا ولنماذج النجمات اللواتي يسعيْن إلى التشبه بهم.نّ من قادة الموضة وعارضات الأزياء وصانعات المحتوى بنشر ملايين الصور ومقاطع الفيديو على مواقع الأنستغرام والتيك توك والسنابشات، وغيرها أو كذلك تبعا لتجربتهنّ مع خصائص محيطهنّ العلائقي بما يتوفر عليه من عناصر الدافعية في هذا الاتجاه أو ذاك.

باستثناء بعض الحالات النفسية المرضية، لا يمثل ممارسو العنف خصوصية اجتماعية غير أن الدراسات الميدانية تشير إلى بعض الملامح الشخصية لأغلب المعتدين على النساء والفتيات مثل الانطواء والتمركز الذاتي والأنانية وفقدان الثقة في النفس، وهم في الغالب يشكون من عدم الاعتراف والخوف من الهجر[25]. كما أن أكثر الرجال والفتيان من ممارسي العنف تجاه أفراد من جنسهم هم أيضا عنيفين مع النساء والفتيات خاصة منهم أولائك الذين لا يقدرون على تعديل سلوكهم مع الجنس الآخر ويتصفون بمحدودية الاندماج داخل مختلف العلاقات النوعية الأولية منها والثانوية. أما ما يمكن استنتاجه من المعطيات الميداني حول ملامح المعتدي، فيمكن تلخيصها في الخصائص التالية:

- الاستفادة من الإفلات من العقاب نظرا لغياب التشريعات القانونية وسهولة التخفي على الشبكات مع صعوبة الوصول إلى المعتدين المختفين عادة وراء هويات مستعارة أو انتحال هويات شخصية وهمية،

- الاستفادة من تسامح الأجهزة الأمنية والقضائية مع أشكال مختلفة من العنف السياسي ضدّ النساء[26] خاصة عندما يكون المعتدي من مناصري السلطة الحاكمةوتكون الضحية من المحسوبات على المعارضة أو من مناصرات الحركات النسوية أو الكويرية.

---

[25] Maryse JASPAR, *Les violence contre les femmes*, Editions La découverte, Collection « Repères », Paris, 2005.

[26] الجمعية التونسية للنساء الديمقراطيات، الصفحة الرسمية الفايسبوك
https://www.facebook.com/femmesdemocrates

- وقوع الجاني تحت تأثير عزلته في "قمرة القيادة" بتلك المسافة التي تفصله عن معاينة آثار عنفه في الضحايا على غرار الطيارين الذين لا يعاينون آثار قصفهم للأحياء السكنية[27] مما يمنعه من تطوير بعض مشاعر التعاطف مع الضحايا ويزيده إمعانا في مواصلة عنفه دون توقف.

- **استهداف أكثر الفئات النسائية حضورا ونشاطا على الشبكة**

بالرجوع إلى بعض التقارير والدراسات وإلى ما أفصحت عنه المعطيات الميدانية للشهادات والمقابلات، يتبين أن أغلب الضحايا الأكثر تضررا من العنف الرقمي يمثلن الفئات التالية:

- الفتيات الناشطات على مواقع التواصل الاجتماعي: (أنستقرام، تيك توك، فايسبوك، تويتر...) من التلميذات والطالبات من خلال استهداف التعبيرات الجسدية والجمالية وكل من تعرض صورها على الشبكة الرقمية.

- الصديقات الفعليات أو على الشبكة: الصديقات الحميمات سابقا لبعض المعتدين أو صاحبات العلاقات الحميمية الحالية اللواتي يخترن القطيعة معهم ليصبحن موضوع تهديد بالعنف الجسدي والاغتصاب أو تهديد بالمحاصرة والرقابة اللصيقة.

- الناشطات السياسيات والمدنيات[28]: صاحبات الرأي والمواقف السياسية سواء المعارضة للسلطة أو المناصرة لها أو النقابيات أو النسويات اللّاتي يصدرن مواقف على الشبكات الاجتماعية لا تستصيغها سلطات الإشراف وما إن تحرض عليها حتى تصبح هدفا مميزا لكثير من أشكال العنف.

---

[27] Catherine BLAYA, "Les ados dans le cyberespace : Prises de risque et cyber violence", Actes du colloque sur ***les cyber-violences sexistes et sexuelles***, Centre HUBERTINE AUCLERT, Paris, 25 novembre 2014, p. 8.

[28] جمعية أصوات نساء، الصفحة الرسمية الفايسبوك
https://www.facebook.com/aswat.nissa

- الصحفيات اللواتي ينقلن أحداثا أو يعبرن عن تعليقات صحفية[29] قد تُحسب على هذا الطرف أو ذاك سواء تعلق الأمر بفترة الاستقطاب الثنائي التي تشكلت منذ 25 جويلية 2021 أو بما سبقها من استقطابات سياسية وإيديولوجية عرفتها الساحة السياسية والمدنية منذ 2011[30] أمثال المرحومة نجيبة الحمروني، مايا القصوري، وأخيرا منية العرفاوي وأميرة محمد.

- المهاجرات من جنوب الصحراء[31]: التعرض لمحتويات عنصرية أو لتبرير العنصرية ضد المهاجرات من جنوب الصحراء الإفريقية بعد الخطابات العنصرية والتحريضية التي صدرت عن رئيس الجمهورية والإجراءات العنصرية التي اتخذنها الدولة بالتهجير القسري للمهاجرين والمهاجرات غير القانونيين ونقلهم إلى الصحاري على الحدود الجزائرية والليبية في عز الحرّ.

- بعض الفنانات الجريئات: مثل الممثلات والراقصات أمثال مريم الدباغ ونرمين صفر عند ظهورهنّ الإعلامي أو على شبكات التواصل الاجتماعي سواء ببعض المواقف أو الوضعيات التعبيرية التي لا تروق للمعتدين من رواد الشبكة.

فنظرا لتعمّد الشعبوية إلغاء الأجسام الوسيطة وعدم الاعتراف بالوساطة السياسية والمدنية وحتى المؤسسية الرسمية بين "الشعب" والحاكم ممثلا في القائد المنقذ، اتجه مناصروها من المتطوعين إلى وسائل التواصل الاجتماعي كوسائل اتصالية تتيح التعبير المباشر والتفاعل الحيني للجميع ودون كلفة مادية أو بشرية من أجل إعلان الولاء وتشكيل زبونية سياسية جديدة حين لم يجدوا طريقا حزبيا أو مدنيا لاستخدام "النزعات المتعصبة التي ترسخت معها وتيرة الانفعال ونزعة العداء للخصوم السياسيين والناشطين المدنيين

---

[29] النقابة الوطنية للصحفيين التونسيين، الصفحة الرسمية الفايسبوك.
https://www.facebook.com/snjt.tunisie

[30] شهيرة عبد الله، "خطاب الكراهية السياسية على منصة التواصل الاجتماعي "فيسبوك" في تونس: بلاغة التحريض والاستقطاب، منشورات أكاديميا، التاريخ غير مذكور.

[31] Amnesty International Tunisia, Page officielle Facebook
https://www.facebook.com/AITunisia

وكل مخالفي الرأي"[32] والتي وجدت في الناشطات السياسيات والمدنيات والنسويات خاصة موضوعا نموذجيا جاهزا بنمطيته السائدة للاستضعاف والتعنيف. بذلك تم إفراد هذه الفئة من النساء بعنف جندري يستهدف هوياتهن الأنثوية استنادا إلى نفس الصور النمطية المتداولة في المجتمع وذلك بنشر تدوينات وتعليقات على مواقع التواصل الاجتماعي تستهدف المخالفات في الرأي والموقف بشكل عام والنسويات بشكل خاص[33] تنطلق في أغلبها من التمييز ضد النساء وتبرير استخدام العنف ضدهن بوصفهن نساء متهمات بهويتهن الجندرية الدونية أصلا فلا يحق لهن "التمرد" ضد هيمنة الوصاية الأبوية ولا إبداء الرأي المخالف خاصة إذا ما تعلق الأمر بالإدارة السياسية للشأن العام. كما يحيل الصنف الآخر من مضامين هذا العنف على معجم من الألفاظ المتداولة التي تستهدف الإهانة المعنوية والنفسية وتحطيم الذات الأنثوية بالإقصاء والحط من القيمة الإنسانية من خلال نعوت تقبّح أجساد النساء الضحايا وملامحهن الأنثوية ومظاهرهن الجمالية، إنما تعكس ما ترسب في التمثلات الاجتماعية الذكورية المهيمنة من أحكام مسبقة وصور نمطية تلحق تقييم المرأة بخصائصها الجسدية باعتباره معيارا أساسيا مشتركا يحدد مكانة المرأة ويعطيها قيمتها الاجتماعية[34] على حساب بقية خصائصها الشخصية الذهنية والفكرية التي يتم إقصاؤها لضمان الاستيلاب الروحي والجسدي للنساء وضمان تواصل قبولهن بالانطياع للهيمنة الذكورية وتبريرها.

أنواع العنف الرقمي ضد النساء

على غرار العنف الجندري الممارس ضد النساء في العالم الواقعي المباشر، تتعدّد أنواعه أيضا في الفضاء الرقمي لتشمل مختلف مناحي الحياة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والثقافية والمجالات الخاصة والعمومية حتى تحوّل إلى ظاهرة اجتماعية كلية

---

[32] فتحية السعيدي، **العنف الرقمي-الافتراضي المسلط على الناشطات في المجال العام**، مرجع سابق، ص. 24.

[33] المرجع السابق، نفس الصفحة.

[34] المرجع السابق ، ص ص27-28.

مكتملة العناصر البنيوية والوظيفية في إعادة إنتاج علاقات الهيمنة بين الرجال والنساء حيث لا يمثل فضاؤها الرقمي سوى أحد الواجهات المعبرة عن تناميها وتطورها خلال السنوات الأخيرة. وتشير المعطيات الميدانية إلى أن شبكات التواصل الاجتماعي تزيد من "مخاطر تعرض المستخدمات للعنف السيبرني كلما زادت أعدادهن على الشبكة العنكبوتية"[35] وارتفعت وتيرة ظهورهن في هذا الفضاء المفتوح خاصة لدى الفئات الشابة في توافق مع ما كانت قد توصلت له دراسات سابقة.

العنف الاقتصادي والاجتماعي

كما تبين من خلال المقابلات والشهادات أن استهداف الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للنساء من خلال ما يتم نشره على صفحات التواصل الاجتماعي من تدوينات أو تعليقات تنزع عن النساء حقهنّ في التمتع بنفس الحقوق الدستورية والقانونية المكفولة للرجال مثل الحق في الشغل والتعليم والملكية وتعتبرها منافسة لحقوق الرجال باعتبارهم الأوْلى بها، سواء بطريقة غير مباشرة أو بتعيين بعض الضحايا بالاسم والصفة والانتماء العائلي والمحلّي.يتراوح هذا النوع من العنف بين "اتهام النساء بالسطو على حقوق الرجال والتنمّر على بعضهن" وبين الشتم الأخلاقي والسبّ الجندري والاتّهام "باستخدام أجسادنا من أجل الحصول على الشهادات العليا والتعيينات والترقيات المهنية والرخص الاستثمارية وحتى على بعض المناصب الإدارية والسياسية" كما على بعض الخدمات الصحية والتسهيلات الإدارية مثلما تقول إحدى المستجوبات. واستنادا إلى خلفية تمييزية لا تعترف بالاستحقاق النسائي في اكتساب الكفاءة والتميز أو في التمتع بالحقوق المواطنية بطريقة متساوية، تتم محاكمة النساء على استحقاقهنّ ورفض مساواتهنّ في الحقوق والواجبات. أما مطالبة بعض ناشطات المجتمع المدني بحق المساواة في الميراث، فقد عرف هو الآخر نقاشات حادة تحوّلت إلى عنف اقتصادي واجتماعي تجاه الهوية الجندرية

[35] Dorra, MAHFOUDH DRAOUI, *Le cyber harcèlement sexuel une nouvelle forme de violence basée sur le genre*, Op. Cit.

على شبكات التواصل الاجتماعي لا تجاه الناشطات النسويات فقط بل شملت جميع النساء مثل: "الله لا يحقّلكم حقّ يا زريعة إبليس، تحبوا تخالفوشرع ربّي" أو ما صرحت به إحدى الناشطات من أنها تلقت تعليقات ورسائل تدين المطالبة بالميراث أصلا من نوع "الرجال تشقى وتتعب وأنتم تحبوا تورثوا معاهم، إذا كان رجالكم يورثوا فيه، ألف بركة".

- **العنف السياسي**

يمثل العنف السياسي المسلط على النساء داخل الفضاء الرقمي أكثر أنواع العنف الجندري انتشارا سواء في الحجم والآثار أو في تنوع المعتدين من أغلب الاتجاهات السياسية الإسلامية أو اللبرالية خاصة عندما تكون ماسكة بالسلطة أو مشاركة في الحكم وذلك منذ ما قبل 2011 ثم خلال كل الفترات اللاحقة. فكما تؤكد بعض الشهادات والمقابلات لناشطات في المجال السياسي والمدني، لا يحقّ لهنّ معارضة وصاية الهيمنة السياسة الأبوية ولا مجرّد إبداء الرأي المخالف خاصة إذا ما تعلق الأمر بالإدارة السياسية للشأن العام التي تنحصر لدى أغلب المعتدين في الاختصاص الذكوري. فكان هذا العنف السياسي يراوح بين الاتهامات الأخلاقية بكيل النعوت الجنسية المخلّة بكرامة الضحايا بوصفهنّ متمردات على السلطة الشرعية ومخلاّت بالشرف الوطني الذكوري وبين "القذف والسبّ والشّتم والتهديد والتكفير واستعمال العبارات الخادشة للحياء ولمضامين تمس من السمعة بهدف الشيطنة والتنكيل"[36]، بما يتضمنه هذا العنف من أحكام قيمية تمييزية ذات طبيعة جنسية تؤكد أن "التمثلات ذات العلاقة بالأحكام الأخلاقية هي مقياس محرار مفصلي لتقييم سلوك النساء ومدى احترامهن"[37]. إلى جانب الاتهامات بالفساد السياسي والمالي والعمالة للخارج والتي لم تقتصر على الضحايا أنفسهن بل طالت عائلاتهن وانتماءاتهن الاجتماعية والجيلية ووصلت حدّ "تشويه أصول الأصول وصولا إلى عهد البايات" بالتعاون مع الاستعمار وملاحقة فروع الفروع و"اتهام أحفادنا

[36] فتحية السعيدي، **العنف الرقمي-الافتراضي المسلط على الناشطات في المجال العام**، مرجع سابق، ص.25.
[37] الصادق الحمامي،**العنف ضدالنساءفي الميديا الاجتماعية:الفايسبوك نموذجا**، مرجع سابق،ص.49.

بالاستفادة غير المشروعة وبالفساد". أما أكثر الفئات النسوية عرضة للعنف السياسي على الشبكة العنكبوتية فهنّ الناشطات السياسيات والمدنيات وخاصة النسويات منهنّ[38] مثل بعض عضوات الجمعية التونسية للنساء الديمقراطيات تبعا لمواقفهنّ السياسية المعارضة وأرائهن المخالفة، غير أن هذا العنف كثيرا ما يكون انتقائيا وممنهجا حين يكون أكثر حدّة تجاه بعض النساء حسب خلفياتهن السياسية والإيديولوجية وخاصة لوزنهن في المشهد السياسي والانتخابي كما يقدّره المعتدون في هذا المجال مثل الحملات الرقمية العنيفة التي تتعرض لها خلال السنوات الأخيرة الناشطة السياسية عبير موسى لا فقط لارتباطها بالحزب الحاكم قبل 2011 بل أساسا لوزنها في سبر الآراء ومنافستها على المراتب الأولى. كذلك الأمر بالنسبة إلى العنف الرقمي على الشبكة الذي تعرضت له بشرى بالحاج حميدة لا لانتمائها السابق إلى حزب نداء تونس بل أساسا لمواقفها النسوية السابقة في الدفاع عن الحق المتساوي في الميراث بين النساء والرجال وقيادتها للجنة الحريات الفردية والمساواة وإشرافها عل تقرير الكوليب[39] التي كانت قد أعدّت قانونا لم يجد المساندة الكافية لعرضه على البرلمان السابق، أو ما تعرضت له شيماء عيسى من حملة رقمية بعد أن تم إيقافها من أجل نشاطها المعارض في جبهة الخلاص الوطني التي تشكلت ضد الإجراءات الاستثنائية التي كان قد اتخذها رئيس الجمهورية في 25 جويلية 2021.

- **العنف الجنسي**

أما أخطر هذه الأنواع الجندرية المسلطة على النساء في الفضاء الرقمي وأكثرها وقعا على الضحايا، فتتمثل في العنف الجنسي من خلال استهداف المستخدمات لمواقع التواصل الاجتماعي قصد الإذلال والانتقام والتشويه بطريقة مقصودة للعديد منهنّ نتيجة لمواقفهن السياسية والفكرية أو لتصفية حسابات شخصية معهن "نتيجة علاقة حميمية أو

---

[38] فتحية السعيدي، **العنف الرقمي-الافتراضي المسلط على الناشطات في المجال العام**، مرجع سابق، ص.40.

[39] **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة**، (على الشبكة)،
https://colibe.org/wp-content/uploads/2018/06/Rapport-COLIBE.pdf

مهنية سابقة أو حتى لمجرد خلافات عائلية أو اجتماعية" حسب بعض الشهادات. فيتم من خلالها استضعافهنّ وإيذائهنّ من الزاوية الأكثر حساسية في مجتمع لا يتسامح حتى مع الضحايا من النساء حين يتعلق الأمر بالقضايا الأخلاقية. كما ينتشر هذا النوع من العنف بطريقة مجانية "ساعات يهجموا عليك عباد لا تعرفهم لا يعرفوك، تقول إندرا آش عملتهم عملة كبيرة" تصرّح إحدى الضحايا، وذلك تبعا لدوافع معاداة النساء ورفض حقوقهن في التعبير الحرّ واستباحة أجسادهن خاصة منهنّ اللواتي ينشرن بعض الصور الشخصية والفيديوهات ذات المضامين التعبيرية الجسدية أو بعض المواقف والهيئات المظهرية التي قد تبدو للمعتدين خارج الصور النمطية لنموذج المرأة المتعففة والمطواعة: "أنا على تصويرة عادية في عرس، شنّعوني، وساعات على تصويرة في البحر وإلا حتى في قعدة مع أصحابي في قهوة"، صرحت إحدى المبحوثات. أما العنف الناتج عن نرجسية الفحولة تجاه الفتيات اللاتي يرفضن إقامة علاقات حميمية ويجرؤن على مقاومة التحرش الجنسي على شبكات التواصل الاجتماعي، فكان حسب بعض الشهادات أكثر حدة وإيذاء: "كِتقول لا وإلاّ ترفض البلادة، لا يخلّيلك ولا يبقّيلك، يولّي كلام شارع بالرسمي، آنا ما نجمشنعاودو حتى لصاحباتي". تتنوع تبعا لذلك أشكال هذا العنف من التلصصوالجوسسة على الضحايا والسطو الاختراقي لصفحاتهن على مواقع التواصل الاجتماعي مرورا بـ"إرسال النصوص والصور والفيديوهات الفاضحة قصد الإغواء والتحرش" إلى التشهير ونشر الإشاعات الأخلاقية الكاذبة وانتهاء بانتحال صفات وهويات مخادعة بهدف التحايل على الضحايا والفوز بعلاقات جنسية عابرة أو الاحتيال المالي على كل من تقع في الفخّ الإلكتروني كما حصل مع إحدى الضحايا بعد مدة من الصداقة الحميمية كانت قد بدأت على الفايسبوك. وهي أشكال متجددة من الرقابة المجتمعية العنيفة والمفروضة على أجساد النساء باعتبارهنّ ملكا مشاعا للمتعة، والتي تتسلل إلى الفضاء الرقمي مع استثناء ما يمثله "مصطلح الحريم" المحمّل بالشّرف الباطرياركي والانتساب الذكوري حين يشمل ذوات قربى الدّم أو النسب أصولا وفروعا من الدرجة الأولى والثانية وحتى الثالثة في بعض الأوساط المحافظة.

- **العنف الثقافي الرمزي**

يشير العنف الرمزي عامة إلى أشكال غير مرئية من العنف لكنها تستخدم رموزا ثقافية ولغوية تمييزية لتعزيز السيطرة على فئات اجتماعية بعينها أو التحكم في مجموعة من الأفراد بناء على تبرير متغيرات التمايز والتراتبيات السائدة بين الفئات الاجتماعية المهيمنة والمهيمن عليها مثلما هو الأمر مع النساء بواسطة الوصم والتمييز وتوزيعالمشروعيات الداعمة لتقسيم الأدوار والوظائف الاجتماعية[40]. يتم ذلك في مختلف الحقول التعليمية والمهنية والسياسية والثقافية ومنها الحقل الرقمي الذي يعرف بدوره تمايزات جندرية عديدة في السياق التونسي. وهو الفضاء الذي يعكس متغيرات عديدة للعنف الرمزي تجاه النساء من خلال استخدام الرموز الثقافية اللغوية والنمطيات الجندرية للتحكم في سلوكهنّ وتبرير التصورات النمطية السائدة حول الجنسين من أجل ممارسة الضغط الاجتماعي والثقافي وفرض توقعات تقييدية على النساء بناء على جنسهنّ مما يؤدي إلى مأسسة التطبيع مع التمييز الجندري وتبرير الهيمنة على أفكارهنّ وأجسادهنّ مثل "التعليقات المهينة تجاه صور بعض النساء في قاعات الرياضة والتعليقات التمجيدية لنفس الصور حين تكون لأجساد الرجال" كما تعبّر إحدى الشهادات. وباستخدام الموروث الثقافي التمييزي ضد النساء من عادات وتقاليد وأحكام دينية وبنيات لغوية وأمثال شعبية وغيرها من الرموز في التدوينات والتعليقات حول الأحداث والصور التي يكون موضوعها المرأة، عادة ما يظهر العنف الجندري مثل ما تم التعليق به على صورة إحدى النساء مع ابنتها على شاطئ البحر (كبْ التنجرة على فمّها، تطلع القحبة لأمها) أو تعليقا على أحد المواقف السياسية لناشطة معروفة (ما قدّتهاش الرجال الصناديد، خلي يا الزغرادات العفّاطة هههه). فتتم بذلك شرعنة التمييز الجندري بطرائق غير مرئية لكنها تخلّف كثيرا من الآثار المعنوية قد تكون أكثر خطورة لا في الضحايا فقط بل في غيرهنّ من الشاهدات على هذا العنف بإعادة إنتاج أنواع وأشكال أخرى من العنف الرمزي من

[40] Pierre, BOURDIEU, (1980), *Le sens pratique*, Paris, Édition de Minuit, pp.187-188.

داخل أرضية ثقافية مؤثثة بكل أنواع التمييز الجندري[41] وأشكال الهيمنة الذكورية وتمثلات الوصاية الأبوية.

تشتغل أشكال العنف الرمزي ضد النساء على شبكات التواصل الاجتماعي بعدة آليات تمييزية مثل التنمّر والاستهزاء والسخرية من عديد المُستخدمات اللاتي يمارسن حقهنّ بمحاولة إثبات وجودهنّ وانتزاع اعتراف بهوياتهنّ الفردية أو الأنثوية أو تقديرا لذواتهنّ تعويضا عن انعدام الفرص المتساوية في الأفضية العمومية المادية التي كثيرا ما تقصيهنّ بأشكال مختلفة من العنف. ومن خلال تفحص بعض من صفحات الضحايا تبيّن أن أكثر هذه الآليات الرمزية انتشارا في قمع الحضور النسائي أو النسوي على الشبكة، يتمثل في ممارسة التخجيل تجاه النساء من خلال استدعاء ما تختزله النمطيات السائدة حول طاقاتهنّ (ناقصات عقل ودين، ما قدتهاش الرجال خلّي النساء) وأدوارهن في الإمتاع الإنجاب والرعاية (برّا إتلها براجلك وصغارك، عندو الحق يصُوحب عليك) ومكانتهنّ الاجتماعية (إطّير تحطّ..شنوّه قيمتك؟ مالك إلاّ مرا). كما يلجأ ممارسو التخجيل إلى ردّ أغلب المواقف أو الآراء المخالفة للمُستخدمات إلى ما يحيل على دونية المرأة وعدم أحقيتها في التعبير المتساوي باسم الأنوثة والرقّة تارة (عيب عليك، ما يُخرجش عليك... إنت جنس لطيف)، وباسم عدم الأهلية في التمثيل العمومي وعدم التخصص النسوي في تصريف الشأن العام تارة أخرى (اتقلبتْ الدنيا: المرا تنوب والراجل محجوب)، إلى جانب التخجيل استنادا إلى تمثلات الشيخوخة الأنثوية التي تمارس عنفا جيليا في الأفضية المادية[42] وكثيرا ما تنتقل إلى الفضاء الرقمي بدعوة من يعتبرونهم متقدمات في السن إلى الانسحاب وإسقاط حق المشاركة عنهم.نّ (الشيب والعيب، ما تحشمش على روحك وأنت في العمر هذا: برّة أعمل عمرة واغسل ذنوبك خيرلك، وشوف تسلّكها وإلاّ لا).

---

[41] ألفة يوسف، سندس قربوج، **العنف الرقمي ضد النساء في تونس**، مرجع سابق، ص.51.

[42] Dorra MAHFOUDH DRAOUI, *Le cyber harcèlement sexuel une nouvelle forme de violence basée sur le genre*, Op. Cit.

أشكال العنف الرقمي ضد النساء

يتخذ كل من هذه الأنواع من العنف الرقمي المسلط على النساء أشكالًا مختلفة مثلما هو الحال مع أشكاله المباشرة، بل تسمح التقنيات الاتصالية الرقمية للمعتدين بتنويعها وتضخيمها وتوسيع نطاقها بشكل يضمن تواصلها ومن ثمة ديمومة آثارها في الضحايا بطريقة فضائحية وذلك من خلال قابليتها للاستنساخ الآلي والتحيين المستمر والتناقل اللانهائي بين المستخدمين لنفس الشبكة التواصلية مما قد يتيح لمعتدين آخرين مُفترضين إمكانية استخدامها ضد نفس الضحايا سواء بدوافع قصدية نكاية في بعضهنّ لأسباب سياسية أو اجتماعية أو بدوافع اعتباطية مرتبطة بمعاداة النساء بصفة عامة وترصد أي ضحية للإمعان في مزيد إذلالها والتشهير بها. وانطلاقا من بعض الدراسات وتقارير الجمعيات المدنية الحقوقية والنسوية وما تضمنته الشهادات والمقابلات، يمكن رصد الأشكال التالية التي يتخذها أي نوع من أنواع العنف السابقة سواء بالتعليقات على تدوينات أو صور سابقة أو مُبدّلة لاحق أو بنشر تدوينات خاصة قصد الإيذاء :

- **العنف اللفظي**

الشتم والقذف واللعن: يمثل كل التعبيرات الجارحة والمهينة مثل الشتم بالأوصاف القبيحة التي تحط من الكرامة الإنسانية والقذف والتشويه بالاتهامات المجانية كـ"العهر والفساد" من خلال تعبيرات مهينة للشرف أو تتعمد الوصم (يا بايرة، شوف آشكون يلمّك) أو لعن الأصول والفروع (شتم الوالدين[43] ولعن عورات الأمهات) قصد الحط من القيمة الإنسانية والاجتماعية للضحية، إلى جانب التشبيه المهين ببعض الحيوانات للدلالة على القبح (قرْدة) والغباء (بهيمة) والخبث (ثعلب) والوسخ والنجاسة (خنزيرة) والوصم العنصري (وصيفة كالغراب) وغيرها من الأوصاف المهينة التي لا يتوانى المعتدون في كليلها لضحاياهم.

---

[43] ألفة يوسف، سندس قربوج، **العنف الرقمي ضد النساء في تونس**، مرجع سابق، ص.18.

- تحقير الهوية الأنثوية: يتضمن التذكير بالوصم الأنثوي الدوني (مالك إلا مرا، ناقصة عقل ودين[44]، زرّيعة إبليس) وغيرها من استهداف الخصائص الأنثوية بالتخجيل مثلما وقع بطريقة نموذجية مع لاعبة التنس الدولية أنس جابر التي تتعرض لعنف متواصل بخلفيات دينية محافظة ونزعة معادية للنساء الناجحات (كان غطيت أفخاذك خيرلك، كان العرا والقرا[45])، أو كذلك من خلال استهجان مظاهر التحرر الأنثوي لبعض الضحايا من الرقابة الأبوية (عاهرة ماعندكش أشكون يحكم فيك)، وكأن المرأة لدى هذا الصنف من المعتدين متهمة بالخطيئة الأولى على الهوية الأنثوية ما لم تكن موضوع إرهاص ذكوري.

- الإهانة الجندرية والعنصرية[46]: باستخدام نفس القاموس اللفظي العنيف (وجه الراجل، وجوه اللوح، حتى تلقى آشكونيتلفّتلك يا عرّة) أو مع إضافة عنف مزدوج الإهانة العنصرية والأنثوية تجاه المهاجرات من جنوب الصحراء الإفريقية خلال أزمة التحريض ضد الأجانب التي انطلقت صيف 2023 (ملاّ همّ ها الوصفان... يمشيوويُولدو كالجراد. آش لزّهم على الصغار كي هوما موش ناوين يستوطنو في البلاد) دون معرفة بعض الخصوصيات الثقافة الإفريقية جنوب الصحراء في ممارسة العلاقات الجنسية والإنجابية الحرة.

- التكفير والإخراج من الملّة[46]: يكون الشتم والقذف والدعاء على الضحايا أيضا بخلفيات تكفيرية رفضا لمشاركتهن المتساوية مع الرجال ولمجرد منافستهنّ الفضاء العمومي بمواقف مخالفة لتمثلات المعتدين أو ناقدة للأفكار السائدة (الله يهلكك يا كافرة، أنا متأكد من أنك من الملحدين، أنت ملحدة وصهيونية وماسونية) في دعوات صريحة للتحريض ونشر الكراهية مما يشكل تهديدا واضحا لحياة هؤلاء الضحايا. كما تتعرض بعض الفتيات

---

[44] المرجع السابق، نفس الصفحة.

[45] المرجع السابق، ص. 19.

[46] الجمعية التونسية للنساء الديمقراطيات، الصفحة الرسمية الفايسبوك، https://www.facebook.com/femmesdemocrates

[46] ألفة يوسف، سندس قربوج، **العنف الرقمي ضد النساء في تونس**، مرجع سابق، ص19 .

على مواقع الأنستقرام أو التيك توك إلى نفس هذا الشكل من العنف التكفيري لمجرد نشر صور أو مواقف راقصة أو ترفيهية أو احتفالية لا يستصيغها بعض المترصدين من معادي الجمال الأنثوي (أنت جاهلة بالدين وحُكمك القتل الفوري وستلعنك الملائكة إلى يوم الدين).

- **التهديد والابتزاز والتحرش:**

- التهديد والترويع: ويتضمن هذا الشكل تهديدات مباشرة بالانتقام اغتصابا وقتلا أو بالتحريض على التعنيف والتصفية وادعاء معرفة عناوين إقامتهن وشغلهن والأفضية التي يترددن عليها من أجل ترهيب الضحايا وإقصائهن من الولوج إلى المجال العمومي أو حتى المجال الإفتراضي، كانت قد وصلت في بعض الحالات المعاينة في دراسة سابقة إلى حدّ المطالبة بتهجيرهن خارج البلاد ومغادرتهن للفضاء الرقمي بل ومغادرة الحياة نهائيا (يا ربّ هزها ورتّحنا منها)[47] تحت التهديد والوعيد.

- الابتزاز المالي أو الجنسي: ويصدران عادة عن بعض معارف الضحية السابقين من أصدقاء وزملاء وجيران الذين يستغلون صورا أو رسائل أو فيديوهات كانت قد جمعتهم بها أو تمت فبركتها بواسطة تقنيات الفوتوشوب من أجل مقايضة الضحية وتهديدها بالفضح أو إرسالها إلى أفراد عائلتها مقابل طلب المال أو المعاشرة الجنسية أو فرض العودة لصداقة حميمية بعد إنهائها بسبب سوء المعاملة أو التعنيف أو غيرها.

- التحرش الجنسي[48]: يتمثل في الضغط على الضحية من أجل طلب الممارسة الجنسية معها باستخدام عدة وسائل رقمية مثل الرسائل النصية المغرية والصور الفاضحة لوضعيات جنسية أو لأعضاء تناسلية ذكرية أو مقاطع فيديوهات بورنوفرافية بالإمعان في الهرسلة ومحاصرتها على صفحتها الخاصة. كما قد يلجأ بعض المتحرشين إلى التغرير بالضحية أو مواعدتها الكاذبة بالارتباط الجدّي واستغلال تشبث بعض الفتيات

[47] المرجع السابق، ص. 18.

[48] الجمعية التونسية للنساء الديمقراطيات، الصفحة الرسمية الفايسبوك، https://www.facebook.com/femmesdemocrates

بالزواج كغاية قصوى في حياتهن، مع تعمدهم انتحال صفات مدنية خالية من موانع الزواج القانوني، إلى جانب استغلال بعض الوضعيات الهشة للضحايا أو صورهم الجريئة والمنشورة ثم إغرائهن بالهدايا والأموال قصد استدراجهن إلى العمل الجنسي بمقابل (بقداش الليلة؟ وقتاش تبات معايا وخوذ إلي تحبّ...)[49].

- **الانتحال والقرصنة**

- انتحال الهويات: هي عملية تقمص لهويات بعض الضحايا ونشر مضامين لا أخلاقية بأسمائهنّ أو نشر صور أصلية بعد تغيير ملامحها وتبديل سياقاتها على مواقع التواصل الاجتماعي أو إضافة عناصر يستهجنها المخيال الجماعي (وضعيات فاضحة، إضافة قوارير خمر، وضع صور بلباس سياحي أو رياضي داخل المسجد)[50]، وذلك بهدف التشويه والإساءة إلى السمعة. كما رصدت بعض الدراسات الميدانية كذلك عمليات انتحال لهويات بعض الضحايا بعد الاستيلاء على معطياتهم الشخصية (أرقام بطاقات التعريف، أرقام الحسابات والبطاقات البنكية، عناوين الإقامة والعمل والدراسة، الحالة المدنية) ومحاولة استعمالها في جرائم قرصنة إلكترونية.

- القرصنة والتلصص: يتعمد بعض المعتدون كذلك عمليات أخرى مثل قرصنة صفحات التواصل الاجتماعي ونشر المعطيات الشخصية الخاصة بالضحايا دون إذنهن أو استدراج صديقاتهنّ قصد التلصص والجوسسة والنفاذ إلى معطيات المستخدمات بهدف استغلالها في الابتزاز والتحرش أو في مجرد الإساءة المجانية للبعض من صاحبات المواقف الجريئة أو التحررية والتلذذ بالتلاعب بحساباتهن بدوافع معاداة النساء ورفض مشاركتهن المتساوية للفضاء الرقمي.

---

[49] ألفة يوسف، سندس قربوج، **العنف الرقمي ضد النساء في تونس**، مرجع سابق، ص26.

[50] المرجع السابق، ص22.

انتهاك الحياة الخاصة

- فضح الحياة الخاصة للعموم: وهو شكل آخر ناتج عن بعض الأشكال السابقة للتلصص والجوسسة ممثلا في تعمّد نشر صور وفيديوهات وتدوينات على شبكات التواصل الاجتماعي قد تكون حقيقية أو مُحوّرة لكنها تكشف عن الأسرار الخاصة[51] مثل عرض علاقاتهنّ الحميمية السابقة وماضيهنّ الحميمي أو لحالاتهنّ المدنية (كانت مع صاحبي... توّ ولاّت شريفة بنت الفاضل، مطلقة مرّتين... برّه شوفأعلاش، هذيكا كانت في الحبس آش مازال فيها ما يصلح). ومن أشهر هذه الانتهاكات للحياة الخاصة التي توسع نطاقها على الشبكة ما تعرضت له إحدى القاضيات سنة 2022 بعد أن تم إعفاؤها واتهامها على الملإ بالزنا من قبل رئيس الجمهورية، فسارع بعض المعتدين الذين يتوفرون على وثائق سرية، يُرجح أنهم أمنيين، إلى نشر محاضر عدلية وقضائية تتعرض لحياتها الخاصة بالتفصيل الاسمي في انتهاك صارخ لمبدأ السر المهني والمحافظة على سرية التحقيق وأسرار المتقاضين. لكن أكثر هذا الشكل انتشارا يتمثل في انتقام المعتدين من صديقاتهن أو خطيباتهن وحتى طليقاتهن لمجرد إنهاء العلاقة معهم بنشر مضامين حقيقية أو مفبركة (صور، رسائل وحوارات شخصية...) قصد إيذائهن أو تقويض علاقتهن اللاحقة سواء كانت واقعية أو مفترضة، استجابة لعقد النرجسية الفحولية التي لا تعترف بحق الشريكة في إعادة بناء حياتها الخاصة العاطفية والجنسية بعد الانفصال.

- نقل العنف المباشر إلى الفضاء الرقمي: يصدر هذا الشكل بصفة عامة عن المعتدين الذين لم يكتفوا بتعنيف ضحاياهم في الحياة الواقعية المباشرة متمسكين بمواصلة الانتقام منهنّ من خلال إعادة نشر أشكال عنف سابق على مواقع التواصل الاجتماعي، مثل أحد الفيديوهات الذي تم رصده ويصور تعنيف إحدى الضحايا من قبل "صديقها" السابق[52]

---

[51] فتحية السعيدي، **العنف الرقمي-الافتراضي المسلط على الناشطات في المجال العام**، مرجع سابق، ص. 29.

[52] ألفة يوسف، سندس قربوج، **العنف الرقمي ضد النساء في تونس**، مرجع سابق، ص. 28.

أو نشر محتويات لصراعات لفظية أو مادية أو حتى قضائية سابقة عادة ما تكون مرفقة بتعليقات و"وثائق" تحيل على التشهير والتشفي والانتقام.

آثار العنف الرقمي في الضحايا بين المقاومة وإعادة الإنتاج

على عكس ما يمكن تصوره من الاستهانة بالعنف الرقمي، فإن آثاره عادة ما تكون وخيمة على المستويات النفسية والعلائقية لضحاياه خاصة من النساء اللواتي يعانيْن أصلا من عنف جندري يلاحقهن في الأفضية الخاصة كما في الحياة العامة بوتيرة ما فتئت تتصاعد منذ أكثر من عشرية من التحولات السياسية والمجتمعية المتسارعة، ويقتحم مختلف مجالات الحياة الاجتماعية لعل أقلها اعترافا من قبل السياسات العمومية هو العنف الرقمي في تناسق مطرد مع تزايد الحضور الشبابي على الشبكة العنكبوتية. وتشير بعض التقارير والدراسات النادرة حول الموضوع في تونس إلى أن العنف ضد النساء لم يعد يقتصر على الأفضية التقليدية الخاصة والعامة، بل يشمل أيضا الأفضية الرقمية التي تتواجد فيها الفتيات بطريقة متساوية أو شبه متساوية مع الرجال إذ تمثل عديد الفئات النسائية من فتيات المدارس الثانوية والكليات والناشطات السياسيات والمدنيات والصحفيات وصاحبات الصفحات الناشطة على مواقع التواصل الاجتماعي أمثلة نموذجية للعنف الإلكتروني الذي يتعرضن له يوميا من خلال هجمات متعددة الأنواع والأشكال على مختلف شبكات الفيسبوك والأنستقرام والتيك توك. ووفق دراسة استطلاعية حول العنف ضد المرأة على شبكات التواصل الاجتماعي وخاصة على الفيسبوك[53] أنجزها مركز الأبحاث والدراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة (كريديف)، فإن النساء يمثلن 89% من مجموع المستهدفين والمستهدفات بالعنف الرقمي في تونس وإن 49% من مرتكبي هذه الجرائم هم من الشباب نظرا لحجم استخدامهم.نّ لشبكات التواصل الاجتماعي مقارنة بالفئات العمرية التي تجاوزت مرحلة الشباب، كما

[53] الصادق الحمامي، **العنف ضدالنساء في الميديا الاجتماعية: الفايسبوك نموذجا**، مرجع سابق، ص12.

أظهرت نفس الدراسة أن 51% على الأقل من المستجوبات كنّ قد تعرضن للعنف اللفظي و24% منهن كنّ موضوع تحرش جنسي إلى جانب 19% ممن تعرضن للشتم والتنمّر. غير أن دراسات أخرى أكدت في المقابل أن عددا كبيرا من ضحايا العنف على شبكات التواصل الاجتماعي "يكتمن الأمر لأسباب عديدة أهمها الخوف من ردود المحيط (أسرة وأصدقاء) إلى جانب ما يلاحظ من استهانة بالعنف الرقمي من قبل السياسات العمومية مقارنة مع أنواع أخرى، يثبت أن الظاهرة لا تلقى الجدية الكاملة"[54] من قبل السياسات العمومية للدولة ولم يتم إفرادها إلى حد اليوم بقانون خاص يكمل القانون عدد 58 لسنة 2017 الخاص بالتصدي للعنف الممارس ضد النساء والأطفال الذي لم يشمل ظاهرة العنف الرقمي.

فإذا كان العنف المباشر يفترض علاقة واقعية بين المعتدي والضحية وتواجدا فيزيائيا متزامنا داخل نفس الفضاء المورفولوجي، فإن العنف الرقمي يمكن أن يسلط على أي ضحية يختارها الجاني بطريقة مقصودة أو اعتباطية لمجرد وجودها المُلفت على الشبكة التواصلية حتى لو لم يكن يعرفها أو لم يسبق له أن التقى بها أبدا، كما يمكن للجناة ملاحقة ضحاياهم على نفس الشبكة ممن قد ربطتهم بهن علاقات سابقة دون اعتبار للمسافات الفيزيائية الفاصلة بينهم.نّ، وذلك دون عناء أو كلفة مادية أو زمنية قد تفترضها أنواع أخرى من العنف الفيزيائي المباشر كما حصل مع بعض الحالات المرصودة.

أما من حيث النتائج، فإن الحالة النفسية للضحايا تكون مصابة بالخوف الدائم والتوتر النفسي وعدم التركيز الذهني بما يصل إلى 78% من اللواتي صرحن بتعرضهن للعنف الرقمي فقط على الفايسبوك[55]. إلى جانب ما تم رصده من أعراض أخرى تجعل من آثاره النفسية الذهنية والاجتماعية مجتمعة في نفس الضحية بخصائصه الانتشارية المتواصلة على الصفحات بمجرد التقاسم أو بالتعليقات وحتى إن كان بعضها متضامنا، فإنه يظل يذكر الضحية بآلامها ويجعلها موضوعا لإثارة الشفقة والتحسر: "كل وين ننسى

[54] ألفة يوسف، سندس قربوج، **العنف الرقمي ضد النساء في تونس**، مرجع سابق، ص. 12.
[55] الصادق الحمامي، **العنف ضد النساء في الميديا الاجتماعية: الفايسبوك نموذجا**، مرجع سابق، ص.23.

الحكاية تعاود ترجع تقابلني بتعليقات تقلني برشه". وهو ما تؤكده بعض المختصات النفسيات من أن العنف الجندري الرقمي يهدد الصحة النفسية الجسمية للضحايا بما يخلفه من "اضطرابات ما بعد الصدمة من آلام جسمية نفسية (psychosomatiques) تتمظهر في اضطراب السلوك الغذائي وفقدان الحاجة للنوم والاكتئاب والقلق النفسي"[56]. يحصل ذلك بالموازاة عادة مع الآثار بعيدة المدى مثل فقدان الثقة بالنفس وبالآخرين من جنس المعتدين والعزوف عن إقامة علاقات صداقة حميمية جديدة نتيجة الإحباط الشديد والخذلان تجاه عنف الشريك أو الشعور بالذنب تجاه الذات (autoculpabilisation) :"بالطبيعة نادمة على خاطر أنا الغالطة من اللّول" ثم بعقدة الدونية لدى البعض تجاه بعض ما عرضوه من صور ووضعيات على الشبكة وتم استغلالها في الانتهاك: "المرا ما تلقاش حقها في تونس، وزايد تعرض روحها للمشاكل"، أو كذلك الشعور بالغبن نتيجة العجز عن ملاحقة الجناة لدى البعض الآخر: "إلي يغيظك أنك ما تلقى حتى حقّ وصاحب العملة ما نجمّشنوصلّو لا بالقانون ولا بغيرو" .

تؤدي مختلف هذه الأحاسيس المتناقضة والتي قد تختلف من ضحية لأخرى كما قد تجتمع في نفس الضحية الواحدة إلى نتائج على شخصياتهن حين تتحول ببعضهنّ إلى العدوانية المفرطة والغضب السريع أو إلى الانسحاب المؤقت أو المستمر لمدة طويلة من شبكات التواصل الاجتماعي بنوع من الإقصاء الذاتي أو الاضطرار إلى التحاشي والتخفي وراء هويات مزيفة هروبا من تواصل استهدافهن ومن الوصم الذي يلتصق بهنّ بين "الأصدقاء" على الشبكة التواصلية. كما قد تضطرّ بعض المُستخدمات إلى الاحتماء من التحرش والمضايقات الجندرية وغيرها من أشكال العنف الرقمي بإضافة "حرم فلان" لهوياتهنّ على شبكات التواصل الاجتماعي في إعادة إنتاج نموذجية لظاهرة التبعية الأنثوية والمتمثلة في إضافة لقب الزوج للقب العائلي الأصلي في المجال الرسمي والإداري، فتكون عند الكثير من النساء المتزوجات طلبا للحماية الذكورية من مجتمع

---

[56] ألفة يوسف، سندس ڤربوج، **العنف الرقمي ضد النساء في تونس**، مرجع سابق، ص. 38.

الذكور وإشهارا للوضعية النموذجية للمرأة المثالية "المحصنة" بالتبعية الزّواجية حسب النمطية الجندرية المهيمنة. في نفس الإطار من الإستراتجيات الحمائية، تمت معاينة وضعيات تلجأ خلالها بعض المُستخدمات للشبكة التواصلية الرقمية إلى قبول الهيمنة الإلكترونية بتقاسم كلمات عبورهنّ مع الصديق الحميم أو الخطيب أو مع الزوج ظنّا أنهنّ في مأمن من الانتهاكات والمضايقات الرقمية تحت رقابة الوصاية الذكورية الحامية: "عندو الـ mot de passe متاعي، بصراحة هو يعرف بلادة العباد أكثر مني، وزِيد يقدّروه على خاطر ينجم يرد عليهم بنفس لغة البلادة متاعهم".

كما صرحت بعض الضحايا بأنهن كنّ قد تعرضن لعنف سابق سواء من جناة آخرين أو من نفس الجاني المقرّب منهنّ وأنهن تسامحن معه مما يعني أن التسامح مع المعتدي يمثل أحد الأسباب الرئيسة للعود في ممارسة العنف الرقمي على غرار نفس الآليات في إعادة إنتاج العنف الجندري في الحياة الواقعية المباشرة مع كثير من التجارب التي تطبّع خلالها الضحية مع العنف الزوجي بالتسامح وقبول الأمر الواقع حتى وقوع ما لم يكن في حسبانها ويتحوّل العنف إلى تقتيل على الهوية الأنثوية[57]. فالمعطيات المجمعة من بعض الشهادات لأقرباء القتيلات كانت أكدت أن القاتل قد كان متعوّدا على تعنيف ضحيته وأنها طلبت الحماية العائلية عدة مرات وحتى الحماية القضائية كما حصل مع القتيلات رفقة الشارني ووفاء السبعي وفاطمة المكوّر وغيرهن كثيرات[58].

وبالمقابل، تمت معاينة بعض الحالات التي تكون فيها النساء مطبّعات مع العنف الرقمي العابر بمختلف أشكال التحرش والمضايقات وذلك بنوع من التعايش كما في العالم الواقعي المباشر: "إليبتبُولد، نبلوكّيه ونتعدّى، استانسنا بيهم الأشكال هذي. أحسن حاجة تتجاهلهم على خاطر كل وين تردّ عليهم يزيدويكبشو" تصرح إحدى المبحوثات تفاديا للاستدراج والتمكّن من إحكام القبض على الضحية المفترضة. فقد تزايد العنف الجندري

---

[57] الاتحاد الوطني للمرأة التونسية،
https://www.unft.org.tn/wp-content/uploads/2023/08/i7sa2iyette-iti7ad-video.mp4

[58] موقع الصحيفة الإلكترونية "الكتيبة":
https://alqatiba.com/2023/08/17/جرائم_قتل-النساء-في-تونس/

في حجمه وانتشاره إلى درجة أصبح معها من غير الممكن للنساء والفتيات ولوج الشبكات التواصلية دون أن يكنّ موضوعا لأحد أنواعه ولأحد أشكاله أو لبعضها مجتمعة تجاه نفس الضحية، وقد تكون من قبل نفس الجاني أو من عديد الجناة في نفس الوقت تعبيرا عن عقلية مشتركة لاستضعاف للنساء والهيمنة عليهن بالرقابة أينما كنّ، وذلك بدوافع مختلفة لكنها تشترك في بعدها التمييزي الرافض للمساواة الجندرية في الحقوق والواجبات.

أما حالات العنف الرقمي التي تقدمت بعدها الضحايا بشكاوى إلى الوحدات المختصة كما تم رصدها، فلم تجد أي منها طريقا لتتبع المشتكى بهم لا أمنيا أو لا قضائيا بسبب عدم اختصاص الوحدات المختصة في الجرائم الإلكترونية وغياب القانون المؤطر لهذه الجرائم غير ما تضمنه المرسوم عدد 54 لسنة 2022[59] من بعض الفصول المائعة، والذي تمت صياغته خصيصا لتتبع منتقدي المسئولين السياسيين على حساب التصدي لظاهرة العنف الرقمي التي تعاني منها النساء بما يقارب 80%[60].

باستقصاء الحالات والشهادات المجمعة، يمكن أن نستنتج أن الاختيار بين هذه الإستراتيجيات يظل متوقفا على أربع متغيرات أساسية:

- نوعية العنف وأشكاله سواء كانت عابرة واعتباطية أو ممنهجة ومتواصلة ونوعية آثاره العائلية والمهنية وحسب طبيعة الجاني إن كان مقربا أو بعيدا وحسب أهدافه من ممارسة هذا العنف.
- شخصية الضحية وحساسيتها للعنف بصفة عامة وفئتها العمرية وتجاربها السابقة مع العنف الجندري وطبيعة علاقتها بالثقافة الرقمية.
- نوعية المساندة والإحاطة العائلية الأولية أو الثانوية أو المؤسسية التي قد تتوفر لها ومضامين ردود الأفعال من قبل بقية "الأصدقاء" على الشبكة.

---

[59] **المرسوم عدد 54 لسنة 2022، المؤرخ في 13 سبتمبر** 2022، يتعلق بمكافحة الجرائم المتصلة بأنظمة المعلومات والاتصال، https://legislation -securite.tn/en/law/105348

[60] فتحية السعيدي، السعيدي، **العنف الرقمي – الافتراضي المسلط على الناشطات في المجال العام**، مرجع سابق، ص. 32.

- مدى توقع الضحية لتواصل نفس العنف ومدى انتشاره في غياب المقاومة القضائية وانتشار الشعور بالإفلات من العقاب من قبل الجناة سواء كانوا معروفين أو متخفّين.

خاتمة

لئن فقد العنف الكثير من مشروعيته السياسية والاجتماعية والثقافية، فإن اختلاف أنواعه وأشكاله التي تميز مختلف السياقات بفعل الاختلافات الاجتماعية والتاريخية ارتبطت بتنامي الحركات اليمينية والعنصرية وتشابه التوسطات الإعلامية المعولمة مما يجعل من التقاطع بين العنف الجندري والعنف الرقمي ظاهرة معولمة بدورها لكنها تعرف في المجتمع التونسي جملة من الخصائص التي أفصحت هذه الدراسة عن بعض معالمها الأساسية. ومن أهم النتائج الميدانية التي يمكن تأكيدها أن العنف الرقمي المسلط على النساء لا يقل انتشارا وخطورة عن بقية أنواع العنف الجندري في الأفضية الفيزيائية المباشرة كما يعرف تحويلا لأهم أشكاله إلى الشبكة العنكبوتية مع ما يخلّفه من آثار متعددة الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ومتنوعة الأشكال، قد تتجاوز أشكالا أخرى باتت معروفة وقد تستمر لدى بعض الضحايا لفترات أطول من آثار العنف المباشر. وهي بذلك تساهم في إعادة إنتاج آليات الهيمنة الذكورية والوصاية الأبوية من خلال تشكيل الهويات الجندرية حسب النمطيات السائدة في توزيع الأدوار والتراتبيات بين النساء والرجال تبعا للوظائف التنشيئية للثقافة الاتصالية لدى الفئات الشبابية المعنية أكثر من غيرها بمخلفات العنف الرقمي على المدى القريب والبعيد.

أما أسبابه فمتعددة ولا تختلف عن غيرها في انتشار العنف الجندري السائد في المجتمع تبعا للتمييز الجندري والهيمنة الذكورية مع ما يمثله الشعور بالإفلات من العقاب في غياب القوانين الردعية من أسباب إضافية نتيجة إمكانيات تخفي الجناة وتراجع الثقافة الرقمية الحمائية لدى الضحايا وخوفهن من بطش المعتدين عند التتبع الأمني والقضائي. لذلك فحجم الظاهرة يقتضي اهتماما أكاديميا أكثر عمقا وتدخلا مدنيا أوسع نطاقا من أجل تلمس إستراتجيات تدخلية تحسّس بالظاهرة وتلفت الرأي العام بمكوناته المدنية والسياسية

إلى خطورتها في منظور تغيير السياسات العمومية تجاه العنف الجندري بصفة عامة والعنف الرقمي خصيصا بالتعامل معه بالجدية المطلوبة تبعا لتأثيراته النفسية والاجتماعية والاقتصادية ذات الكلفة العالية على الأفراد والدولة والمجتمع. من خلال تطوير السياسات الوقائية والحمائية وتوعية الجمهور بمخاطر العنف الرقمي وتشجيع السلوك الإلكتروني الآمن والمسئول.

البيبليوغرافيا

الأمم المتحدة، مكتب الأمم المتحدة المعني بالمخدرات والجريمة، **دراسة شاملة عن الجريمة السبرانية**، فيفري 2013.

الأمم المتحدة، مجلس حقوق الإنسان، **تقرير المقررة الخاصة المعنية بالعنف ضد المرأة، أسبابه وعواقبه على العنف ضد النساء والفتيات على الإنترنت من منظور حقوق الإنسان**، (على الشيكة) **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة**، (على الشبكة)،

الحمامي (الصادق)،**العنف ضدالنساء في الميديا الاجتماعية:الفايسبوك نموذجا**، تونس، منشورات الكريديف، 2020.

السعيدي (فتحية) ، **العنف الرقمي- الافتراضي المسلط على الناشطات في المجال العام**، تونس، منشورات جمعية أصوات نساء، ، أفريل، 2023.

المرسوم عدد 54لسنة 2022، المؤرخ في 13 سبتمبر 2022، يتعلق بمكافحة الجرائم المتصلة بأنظمة المعلومات والاتصال.

يوسف (ألفة)، سندس قربوج، **العنف الرقمي ضد النساء في تونس**، تونس، منشورات الكريديف، 2021.

Ben Hassine (Adel.), "Les médias sociaux en Tunisie: Typologie et usages", in *MÂAREF* (Revue internationale académique), n° 23, 12ème Année, Décembre 2017.

BOURDIEU (Pierre), La domination masculine,Seuil, Paris, 1998.

BOURDIEU (Pierre), Le sens pratique. Minuit, Paris, 1980.

BLAYA (Catherine), "Les ados dans le cyberespace : Prises de risque et cyber violence", Actes du colloque sur ***les cyber-violences sexistes et sexuelles***, Centre HUBERTINE AUCLERT, Paris, 25 novembre 2014.

HARE (Isabelle) & Aurélie OLIVESI, "Analyser les cyber violences au prisme du genre", *Questions de communication* [Online], 40 | 2021, (Online since 01 June 2022), connexion on 24 August 2023. CEDRIC (Fluckinger), "Blogs et réseaux sociaux, outils de la construction identitaire adolescente ?", in *Diversité* n°162-2010.

CREDIF, Les représentations sociales des violences faites aux femmes chez les hommes, jeunes et adultes, Etude de terrain, Tunis, 2018.

Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes, O.N.U, 1993, Article 2, (En ligne)

DUNN (Suzie), "*Is it Actually Violence? Framing Technology-Facilitated Abuse as Violence*", (En ligne),

Guibal (Francis), "Violence, discussion, dialogue. La responsabilité politique du philosophe selon É. Weil", in *Archives de Philosophie*, 2011/2 (Tome 74), pp305-317, (En ligne), JASPAR (Maryse), *Les violence contre les femmes*, Editions La découverte, Collection « Repères », Paris, 2005.

MAHFOUDH DRAOUI (Dorra), *Le cyber harcèlement sexuel une nouvelle forme de violence basée sur le genre*, Fondation Friedrich Ebert Stiftung, Tunisie, 2020**.**

Marques-Pereira (Berengère), "Le genre : outil d'analyse sociologique. Quels apports scientifiques et militants?" in CVFE Publications, Décembre 2017, (En ligne)

République Tunisienne, Instance Nationale des Télécommunications, Observatoire de l'INT, *Enquête sur l'Utilisation d'Internet et des Réseaux Sociaux en Tunisie, 2021*, (En ligne)

SIBONY (Daniel), "Peur de la violence et violence de la peur", in Collectif, ***Enfance de la violence, Violences de l'enfance***, Coordonné par Marie-Thérèse Colpin, Editions L'Harmattan, Paris, 2000.

TYROD (Yves), Stephan BOURCET, Les *adolescents violents, Clinique et prévention*, Paris, Denoël, 2000.

VENDRAMIN (Patricia), « TIC et genre : Regards multiples », in *Open Edition Journals*, Tic & Société, vol.5, n°1/2011.

07

إشكالية ظاهرة تقتيل النساء وضعف آليات الحماية

فتحية السعيدي أستاذة
باحثة في علم الاجتماع

يتناول هذا المقال موضوع تقتيل النساء وآليات الحماية ويحاول تعريف هذه الجريمة ويوضح صعوبات الاعتراف بها كونها جريمة قائمة على أساس الجنس ومرتبطة بالهوّية الجندرية. ويبيّن ارتباط هذه الجريمة بجرائم العنف المبني على الاجتماعي الذي يعتبر الاهتمام به، سواء على صعيد دولي أو وطني، حديث نسبيا، وما زال يشهد بعض التعثّر بالخصوص فيما يتعلّق بتقتيل النساء كجريمة لها خصوصية وتحمل دلالات مرتبطة ببنية الثقافة الذكورية وبما ترسّب في المتخيل من تمثلات اجتماعية قائمة على أفعال التمييز والإقصاء والاستبعاد للنساء. وهو ما يفسّر المطالبات المتواصلة بالاعتراف بهذه الجرائم الخصوصية من أجل مقاومتها والحد من آثارها على المجتمع. كما يتناول المقال، آليات الحماية التي أقرها القانون الأساسي عدد 58-2017 ويبيّن الخلل في تطبيقها. فهي آليات يمكن أن تساعد من الحد من جرائم العنف وخاصة منها ظاهرة تقتيل النساء.

الكلمات المفاتيح: العنف المبني على النوع الاجتماعي - تقتيل النساء féminicide - التمثلات الاجتماعية - الفرد والمجتمع - آليات الحماية والتعهد بالنساء ضحايا العنف - التمييز والمساواة في السلطة - الهيمنة الذكورية.

مقدمة

تصف المساواة بين الجنسين الوضع الذي يتمتّع فيه النساء والرجال بحقوق وفرص متساوية، حيث يتم تقدير وتفضيل سلوك وتطلّعات ورغبات واحتياجات النساء والرجال على قدم المساواة. كما يتضمّن ضمان المساواة في الوصول إلى الموارد وتوزيع الموارد، إضافة إلى أنّها تحيل على مفاهيم أوسع ترتبط بالهوية الجنسية ومجمل التمثلات الاجتماعية والأعراف المرتبطة بما هو ذكوري وأنثوي، وبالتوجه الجنسي. وتعتبر المساواة بين النساء والرجال هدفا أساسيا لأي مجتمع يقوم على مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية وسيادة القانون. ويعدّ العنف المبني على النوع الاجتماعي أحد أبرز مظاهر التمييز واللامساواة في السلطة بين الجنسين، فهو كسلوك اجتماعي مرتبط بالهيمنة الذكورية التي تفرض تراتبية اجتماعية تحدّد في متنها الأدوار والمكانة الاجتماعية لكلا الجنسين على أساس التمييز والاستبعاد للنساء من الفضاء العام. ويعتبر العنف القائم على النوع الاجتماعي انتهاكًا للحقوق الإنسانية للنساء، وهو لا يؤثر فقط على ضحاياه المباشرين بل يؤثر أيضًا على المجتمع ككل، كما أن له كّلفة مادية واقتصادية عالية. فكيف تمّ تناول العنف المسلط على النساء؟ وما هي مظاهره المتعدّدة، بما في ذلك، ظاهرة تقتيل النساء بوصفها أقصى شكل من أشكال العنف المبني على النوع الاجتماعي؟ وما هي الإشكاليات المرتبطة بموضوع تقتيل النساء؟

النساء والمجتمع، أو في إشكالية العنف المبني على النوع الاجتماعي؟

في الفصل الثاني من كتابه الفرد والمجتمع، انطلق جورج زيمل من التساؤل الذي طرحه إمانويل كانط في القرن الثامن عشر: **"كيف تكون الطبيعة ممكنة؟"** وذلك، لكي يجيب عن تساؤله: **كيف يكون المجتمع ممكنا؟"**. وبمعزل عن التساؤل الإبستمولوجيي لكانط الذي يهدف إلى معرفة الطبيعة التي اعتبرها "لا توجد إلاّ لأن هناك عقولا تفكّر

فيها"[1]، بما يعني أن الطبيعة ليست شيئا غير محض **تمثّل** لها، فإن جورج زيمل يتجاوز التساؤل المعرفي عند كانط "لأنه لا يطرح سؤال كيف تكون معرفة المجتمع ممكنة وإنما كيف يكون المجتمع ممكنا"[2]. فالمجتمع عند جورج زيمل ليس ممكنا إلاّ من خلال الانطباعات الحسّية والتمثلات الاجتماعية التي تمّ استبطانها من الأفراد والجماعات وفق بنية ثقافية خاصة بكل مجتمع يتمّ من خلال تناقل تلك التمثلات وإنتاجها عبر الأجيال والعقود.

المجتمع، إذن، ليس شيئا آخر غير تمثل المجتمع، فهو "الوحدة الموضوعية التي لا تحتاج إلى ملاحظ خارجا عنها"[3]، بما يعني أن عقل الفرد يلاحظ ويتمثّل الطبيعة وهو خارجا عنها، فهو ليس أحد مكوّناتها ولكنه في المجتمع هو مكوّن أساسي له، وأن "ما يميّز المجتمع هو أن الأفراد الذين يحملون تمثّلا عنه هم الذين يكوّنونه"[4]، فهذه التمثّلات هي نتاج المكوّنات الفردية والتجربة الإنسانية التي تجري فيها **عملية الاجتماع** أو الشكل الذي يكون عليه المجتمع. وهي نظرة من الداخل وليست من الخارج، تتطلّب الوعي. ومن هذا المنطلق، فإن العلاقات الاجتماعية القائمة بين أفراد المجتمع هي دائما نتاجا للتجريدات الاجتماعية، فهي صورة معمّمة على الآخر. فعلاقات النوع الاجتماعي وأدواره وصور النساء والرجال ومكانتهم-هن الاجتماعية، هي في الواقع ليست سوى انعكاس لطبيعة الاجتماع وثقافته وظروفه وقوانينه العُرفية والقانونية المندرجة ضمن سياق بنيوي. وفي إطار هذا السياق البنيوي يتمّ وضع الآخرين في أنماط و "تتوسّط عملية التنميط هذه المعرفة والفعل (الاجتماعي). وعلى الرغم من أننا نقبل أن يكون للآخرين شخصياتهم الفردية، فإن معرفتنا بهذه الشخصية الفردية تصدر من الأنماط العامة، أي

---

[1] جورج زيمل، **الفرد والمجتمع: المشكلات الأساسية للسوسيولوجيا**، ترجمة حسن أحجيج، مصر، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017، ص. 73.

[2] المرجع نفسه، ص. 73.

[3] المرجع نفسه، ص. 73- 74.

[4] المرجع نفسه، ص. 74.

من الهوّيات المنمّطة التي نسندها للآخرين"[5]. فالصور النمطية للنساء هي في واقع الأمر حزمة من التجريدات الاجتماعية التي ترسّخت في المتخيّل الجمعي عبر عقود وأجيال وشكّلت الهوية الجندرية. وتتحكّم هذه الصور المنمطة في طبيعة العلاقات الاجتماعية بين النساء والرجال ونوعيتها وتعكس علاقات السلطة بين الجنسين، كما أنه من خلالها يمكن فهم مواضيع متنوّعة متعلّقة بالنساء وأدوارهن ونسب مشاركتهن في الحياة العامة، ودرجة مساهمتهن في اتّخاذ القرار، وتعرّضهن للعنف بكافة أشكاله وخاصة التسامح مع هذه الظاهرة، وغيره من مواضيع أخرى.

إن تفكيك ظاهرة العنف المبني على النوع الاجتماعي وفهمها، ليس أمر هيّنا بالنظر إلى تنوّع المقاربات النظرية التي تناولت ظاهرة العنف، وتعدّد المفاهيم المتّصلة به. فلئن كان العنف ظاهرة بشرية ضاربة في القدم وموجودة في كل مجتمع فإن الاشتغال على العنف المسلّط على النساء يتطلّب استدعاء عديد المقاربات والمداخل النظرية المتعدّدة الاختصاصات، وذلك، لفهم طبيعته وتحليل المطالبات النسائية والحقوقية التي ارتبطت به. ويعني العنف، بشكل عام، كل تصرف يؤدي إلى إلحاق الأذى بالآخرين، وقد يكون الأذى جسدياً أو نفسياً أو جنسيا. ويمارس من طرف جماعة أو فرد ضد أفراد آخرين عن طريق التعنيف قولاً أو فعلاً. ويعتبر حسب تعريف منظمة الصحة العالمية، بأنه "الاستخدام المادي للقوة أو السلطة، سواء أكان بالتهديد أو بالفعل ضد فرد أو مجموعة أفراد أو حتى المجتمعات، والذي بدوره يؤدي إلى سوء النمو أو الدمار أو الأذى النفسي أو الموت أو الإصابة"[6]. وتتمثّل خصوصيةالعنف المسلط على النساء والمبني على النوع الاجتماعي بأنه **عنفا يمارس على النساء لكونهن نساء**، فهو عنف يجسّم طبيعة علاقات السلطة في الفضاء الخاص، ويرتبط بالمكانة الاجتماعية الرمزية للنساء ضمن الفضاء الاجتماعي، ويقع في إطار تقسيم تقليدي وتمييزي للعمل ومن منطلق نظرة معيّنة للمرأة

---

[5] **جورج زيمل، الفرد والمجتمع: المشكلات الأساسية للسوسيولوجيا**، مرجع سابق، ص. 75.

[6] ورد تعريف العنف في **التقرير السنوي العالمي حول العنف والصحة**، منظمة الصحة العالمية، المكتب الإقليمي للشرق الأوسط، جنيف، 2002.

كونها موضوعا للجنس وأداة له. فهو (أي العنف المبني على النوع الاجتماعي) يختزل صورا نمطية تسيّطر على المخيال الجمعي ومترسّخة في الذاكرة الجماعية للشعوب تنهل من الثقافة البطريركية-الذكورية. وهي صور قد تبلّورت في متن موروث ثقافي واجتماعي لا يرى في النساء سوى ذلك الوعاء الطبيعي للرغبة الجنسية بمعزل عما يمكن أن تستشعره المرأة من أذى أو غبن. كما أنه نتاج طبيعي لوضع اللاّ مساواة في السلطة بين الجنسين. فقد فُرضت هذه الممارسات الحاطة من الكرامة على المرأة من **موقع استبطانها للضعف والتمييز في إطار تنشئة اجتماعية تقليدية وداخل بناء ثقافي منتج لنماذج سلوكية لا تعترف بحقوق النساء.** وإن ما يرسّخ هذه الظاهرة هو التسامح والسكوت عنها من منطلق اعتبارها ممارسة مندرجة ضمن "المعتاد والطبيعي" في غطار عملية التفاعل الاجتماعي بين الجنسين.

إن عدم الإقرار باللاّ مساواة في السلطة بين الرجال والنساء وعدم الاعتراف بأفعال التمييز بين الجنسين، يجعل العنف الفردي الممارس على النساء منظّما في شكله الجماعي أو الاجتماعي. ويتغذى هذا العنف من التمثلات الاجتماعية التي تبرّر أفعاله وأشكاله، وتجد مختلف أفعال العنف حاضنة لها من خلال **العنف الرمزي** الذي يعرّفه بيار بورديو بأنّه عبارة عن عنف لطيف وغير محسوس وغير مرئي بالنسبة لضحاياه، فهو عنف يمارس عبر الطرائق والوسائل الرمزية الخالصة، أي: عبر التواصل والتفاعل والتنشئة الاجتماعية[7]. وهو يختزل نظرة اجتماعية تمييزية للنساء يتم من خلالها توزيع وتقسيم أدوار النوع الاجتماعي وتحديد نوعية علاقاتالنوع الاجتماعي القائمة على الهيمنة الذكورية.

إن فعل العنف بصفته فعلا تمييزيا ينزع عن المرأة ذاتيتها وخصوصيتها لكونه يمسّ من حرمتها الجسدية والمعنوية، وبحكم طبيعة علاقات النوع الاجتماعي داخل مجتمعات بطريركية-ذكورية، فهي أفعال يتداخل فيها السياسي بالاقتصادي والأخلاقي

[7] Voir : Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, éd Seuil, 2002, pp. 53-78.

والقانوني، وترتبط بالتاريخي وبمظاهر السلطة في المجتمع وبالتمثّلات والتصوّرات الاجتماعية. ونشير إلى أن اعتبار العنف كأقصى شكل من أشكال التمييز قد تمّ منذ صدور الاتفاقية الدولية لمناهضة كافة أشكال التمييز المعروفة باتفاقية كوبنهاجن 1975 ولكن على مستوى دولي، يعتبر تناول موضوع العنف المسلّط على النساء، حديثا نسبيا "فقد برز هذا الموضوع في المؤتمر العالمي الذي عقد في نيروبي 1985 لمراجعة وتقييم انجازات عقد الأمم المتّحدة للمرأة، وبخاصة في المنتدى غير الحكومي الموازي له، **كباعث قلق جدي**. فقد ربطت الاستراتيجيات التي اعتمدها المؤتمر بين إرساء السّلام والحفاظ عليه وبين اجتثاث العنف ضد النساء في الفضاءين العام والخاص. كما اعتمدت لجنة القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة في عام 1992 **التوصية العامة عدد 19 التي حددت العنف القائم على النوع الاجتماعي كشكل من أشكال التمييز ضد المرأة،** وفي 1993 صدر إعلان الأمم المتّحدة حول العنف. وواصل المجتمع الدّولي في اتّخاذ التدابير حول هذا الموضوع، فوضعت لجنة الأمم المتّحدة لحقوق الإنسان سنة 1994، آلية حقوق الإنسان الخاصة بالنوع الاجتماعي والمتمثّلة بالمقرّر الخاص المعني بالعنف ضد المرأة وزوّدته بصلاحيات لطلب المعلومات حول العنف وتلقّيها وتقديم التّوصيات حول التدابير اللاّزمة للقضاء على العنف المبني على النوع الاجتماعي"[8].

في إشكالية مفهوم تقتيل النساء Féminicide

تعتبر عمليات القتل المرتبطة بنوع الجنس (قتل الإناث) من أكثر المظاهر وحشية وتطرفًا لسلسلة متّصلة من العنف ضد النساء والفتيات، وتتّخذ العديد من الأشكال المترابطة والمتداخلة. ويُعرَّف تقتيل النساء بأنه القتل العمد بدافع جنساني Sexiste، بمعنى آخر، هو قتل النساء لكونهن نساء. ويمكن أن يكون الدافع وراءه الأدوار النمطية

[8] فتحية السعيدي، **العنف الرقمي - الافتراضي المسلط على الناشطات في المجال العام**، تونس، منشورات جمعية أصوات نساء، 2023، ص. 7.

للجنسين، أو التمييز ضد النساء والفتيات، أو علاقات القوة غير المتكافئة بين النساء والرجال، أو الأعراف الاجتماعية الضارة.

ويُعد مفهوم تقتيل النساء[9] Féminicide حديثا من حيث الاستعمال ويعني فعل القتل المبني على الجنس أو النوع الاجتماعي، وهو مصطلح يعود إلى اللغة اللاتينية شأنه في ذلك شأن مصطلح Fémicide. فهو متكوّن من جزأين: "Fémini-" وتعني امرأة بما تحمله من معاني ثقافية ورمزية، ومن إضافة "cide" وتعني باللاتينية فعل القتل، أما قتل الإناث Fémicide فهو الآخر متكوّن من جزأين: -Fémina، وهي تحيل على الجنس وذلك للتمييز، ومن إضافة "cide"، وهو مصطلح شبيه من حيث هيكلته بمصطلح "قتل الإنسان" Homicide الذي يشير إلى جريمة ترتكب لأي سبب في حق إنسان (ذكر أو أنثى) من قبل إنسان آخر (ذكر أو أنثى). ونشير إلى أن مفهوم تقتيل النساء Féminicideقد عوّض مصطلحات أخرى، مثل جريمة "دراما الانفصال" أو "دراما الغيرة" أو "الجريمة الناجمة عن العشق Crime passionnel " أو "تراجيديا الخيانة"[10]، وغيرها من التسميات الأخرى التي طغت لعقود من الزمن والتي تحمل في ذاتها مبرّرات لفعل القتل الذي يتمّ في الأوساط الحميمية ويقترفها الزوج أو الصديق الحميم أو الأخ أو الأب. كما أن استعمال النسويات لمصطلح "تقتيل" النساء كترجمة لمفهوم Féminicide باللغة الفرنسية بدلا عن "قتل" النساء، هو بغاية التشديد والتأكيد على خصوصية هذه الجريمة التي يجب أن يتمّ الاعتراف بها ليست فقط كجريمة يعاقب عليها القانون بل كجريمة متّصلة بالنوع الاجتماعي وبدلالاته الرمزية والاجتماعية

[9] Reconnaissons le féminicide, *Qu'est-ce que le féminicide,*
[En ligne] https://reconnaissonslefeminicide.olf.site/quest-ce-que-le-f/ (Consulté par l'usager le 25-8-2023)

[10] Pour de plus ample données, voir Monia KARI et Hayet OURTANII, *Etats des lieux sur les féminicides en Tunisie,* Tunis, Production du FNUAP, UNION Européenne, Faculté des Sciences juridiques et Politiques de Tunis et EMNA : Pour une réponse intégrée aux violences fondées sur le genre, 2022.

والثقافية المترسّبة في المجتمع، فهو قتل للنساء بسبب هوياتهن الجندرية[11]، أي بسبب الجنس كخاصية ثقافية وكمكانة اجتماعية ضمن تراتبية المجتمع، وهو ما يستوجب تدخل الدولة[12] لكونها تضطلع بمهمة حماية النساء من العنف كما تشير إلى ذلك القوانين الجاري بها وأبرزها القانون الأساسي عدد 58-2017.

إن قتل الإناث كظاهرة اجتماعية قد سبقت ظهور مفهوم Féminicide، فالقتل حقيقة اجتماعية موجودة قبل تسمية هذه الجريمة وإعطائها معنىً قائما على النوع الاجتماعي بما يتضمّنه من صور نمطية ومن محاولات للسيطرة على أجساد النساء وحيواتهن. وهذا القتل الناجم بسبب الجنس موجود منذ القدم عندما كانت توأد الإناث لكونهن جنسا غير مرغوب فيه داخل الجماعات الأثنية أو العرقية أو غيرها، فهو قتل قد تمّ التشريع له اجتماعيا بالاستناد على الأعراف والمعتقدات، فالنساء في هذه الجماعات البدائية والمجتمعات التقليدية لها مرتبة ثانوية ومكانة اجتماعية من درجة ثانية. وهو ما يبيح تعنيفها ومعاملتها بوحشية واغتصابها وقتلها واستبعادها. ولئن تغيّرت الأزمنة وتطوّرت المجتمعات وتمّ تجريم العنف وقتل الإناث فإن الكثير من الرواسب الاجتماعية والصور النمطية قد ظلّت متواصلة إلى اليوم، وهو ما يفسّر عديد السلوكيات والممارسات الاجتماعية، منها التسامح مع العنف المسلط على النساء واستبعادهن من المشاركة في الحياة العامة. أما بخصوص، جريمة القتل وإن تمّ الاعتراف بها كجريمة في العصور الحديثة شأنها في ذلك شأن كل جرائم القتل إلاّ أنّه لم يتم استيعاب هذه الظاهرة في تفردها

---

[11] **Larousse**, Concept du féminicide,
[En ligne] https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/f%C3%A9minicide/188519,
(Consulté par l'usager le 25-8-2023)

[12] جاء في الفصل 46 من دستور 2014:"تلتزم الدولة بحماية الحقوق المكتسبة للمرأة وتعمل على دعمها وتطويرها تضمن الدولة تكافؤ الفرص بين الرجل والمرأة في تحمل مختلف المسؤوليات. وفي جميع المجالات. تسعى الدولة إلى تحقيق التناصف بين المرأة والرجل في المجالس المنتخبة. تتخذ الدولة التدابير الكفيلة بالقضاء على العنف ضد المرأة". ويعتبر هذا الفصل من بين الفصول التي كانت نتيجة نضالات المجتمع المدني والضغط الذي مورس على المجلس الوطني التأسيسي خلال اعتصام الرحيل سنة 2013.

وفي خصوصيتها التي تحيل على الثقافة البطرياركية القائمة على التمييز والإقصاء والتهميش واستبعاد النساء وعدم الاعتراف بالمساواة بين الجنسين.

تقتيل النساء، امتداد طبيعي للعنف المبني على النوع الاجتماعي

لا ترتبط ظاهرة تقتيل النساء بمجتمع دون آخر، فهي ظاهرة عالمية موجودة في كل الدول ومرتبطة بالثقافة الأبوية وبظاهرة العنف المبني على النوع الاجتماعي. وهذا ما يفسّر توجّه منظمة الأمم المتحدة للاهتمام به الظواهر من خلال الوكالات المتخصصة التابعة لها وعلى رأسها هيئة الأمم المتحدة للمرأة ONU FEMMES. ولئن اعتُبر الاهتمام بالعنف المسلّط على النساء حديث نسبيا من حيث التناول على صعيد دولي كما بيّنا سابقا، فإن التوجّه خلال السنوات الأخيرة للاهتمام بتقتيل النساء مرتبط بزيادة الوعي بهذه الظاهرة الخطيرة. فقد اتّجهت هذه الوكالات والمنظمات الدولية إلى فهم هذه الظاهرة من خلال محاولات توفير الاحصائيات والتشجيع على دراسة هذا الموضوع. وقد نشرت هيئة الأمم المتحدة للمرأة ONU FEMMES خلال الستة عشرة يوما لمناهضة العنف المسلط لسنة 2021 معطيات حول ظاهرة العنف المبني على النوع الاجتماعي، وبيّنت أنه خلال "سنة 2021 قُتلت حوالي 45000 امرأة وفتاة حول العالم على يد شريكهن الحميم أو أفراد الأسرة الآخرين (بما في ذلك الآباء والأمّهات والأعمام والأخوة). وهذا يعني أنه في المتوسط تُقتل أكثر من خمس نساء أو فتيات كل ساعة على يد أحد أفراد أسرهن. وأن الشركاء الحميمون الحاليون والسابقون هم مرتكبو جرائم تقتيل النساء حيث يمثلون 65 % في المتوسط جميع جرائم القتل التي يرتكبها الشريك-العشير أو أحد أفراد الأسرة"[13]. ونتبين من هذه الاحصائيات أن منسوب العنف مرتفع جدا في الأوساط

[13] Dorra LOUDHIF MIDANI, *Cinq faits essentiels à connaître sur le féminicide*, Tunis, ONU FEMMES Tunis, (2022) publié le 25 Novembre, [En ligne] HTTPS://TUNISIA.UN.ORG/FR/209314-CINQ-FAITS-ESSENTIELS-%C3%A0-CONNA%C3%AETRE-SUR-LE-F%C3%A9MINICIDE

الحميمية والعائلية بالمقارنة مع نسب العنف الممارس في الفضاء العام ومن غير الشريك أو القريب. ويفسّر هذا الارتفاع لمنسوب العنف الذي يصل إلى جرائم القتل في الأوساط الحميمية والأسرية بهذا النزاع المتواصل حول السلطة بين النساء والرجال الذي يشمل حق التصرّف في النساء وفي أجسادهن. ويعد "تقتيل النساء قضية تؤثر على جميع البلدان والأقاليم على مستوى العالم. ووفقا لتقرير الأمم المتحدة لسنة 2021، سجلت آسيا في عام 2021 أكبر عدد من جرائم قتل الشركاء الحميمين وأفراد الأسرة، حيث بلغ عدد الضحايا حوالي 17800 ضحية، تليها 17200 في أفريقيا، و7500 في أمريكا، و2500 في أوروبا، و300 في أوقيانوسيا. وبعد تعديلها لتتناسب مع إجمالي حجم السكان، تظهر البيانات المتاحة أنه في عام 2021، قُتلت 2.5 امرأة وفتاة لكل 100 ألف شخص على يد شريك حميم أو أحد أفراد الأسرة في أفريقيا، مقارنة بـ 1.4 في أمريكا، و1.2 في أوقيانوسيا، و0.8 في آسيا، و0.6 في أوروبا"[14].

أما تونس، ولئن نفتقر للمعطيات الإحصائيات الخاصة بهذه الظاهرة فإنه خلال السنتين الأخيرتين (2022-2023)، لوحظ تنديدا واسعا بجرائم القتل التي راحت ضحيته نساء، وهو تنديد ترافق باحتجاجات متعدّدة ومطالبات بالحماية، وتزعمّ هذا التنديد الديناميكية النسوية[15] التي اتّجهت إلى رصد هذه الظاهرة واعتبرتها "جريمة دولة" في محاولة لتحميل الدولة مسؤولياتها في مجال حماية النساء والتكفّل بالتعهّد بالنساء ضحايا العنف. وتفيد الإحصائيات الصادرة عن الديناميكية النسوية أن عدد النساء القتيلات خلال سنة 2022 قد بلغ 22 ضحية وأن هذا العدد مرشّحا للارتفاع سنة 2023 التي سجلّت تسعة جرائم في ظرف أربعة أشهر فقط. ودعت الديناميكية النسوية الدولة إلى الاضطلاع بمهامها ومعالجة الخلل الملاحظ في مجال الحماية. وهو خلل ناجم عن بطء إجراءات

[14] Ibidem.

[15] تأسست الديناميكية النسوية في أوت 2021 بمبادرة من الجمعية التونسية للنساء الديمقراطيات. والديناميكية النسوية هي عبارة شبكة من الجمعيات النسوية المستقلة والجمعيات العاملة في مجال حقوق النساء وتضم تسعة جمعيات من مناطق مختلفة من الجمهورية.

الحماية وعدم إيلاء أهمية لمطالبات الضحايا بحمايتهن وتوفير آليات الحماية الضرورية التي تتطلّبه أوضاعهن. ويبين الجدول التالي توزيع ضحايا التقتيل وهوية الجاني والجهة وطريقة القتل:

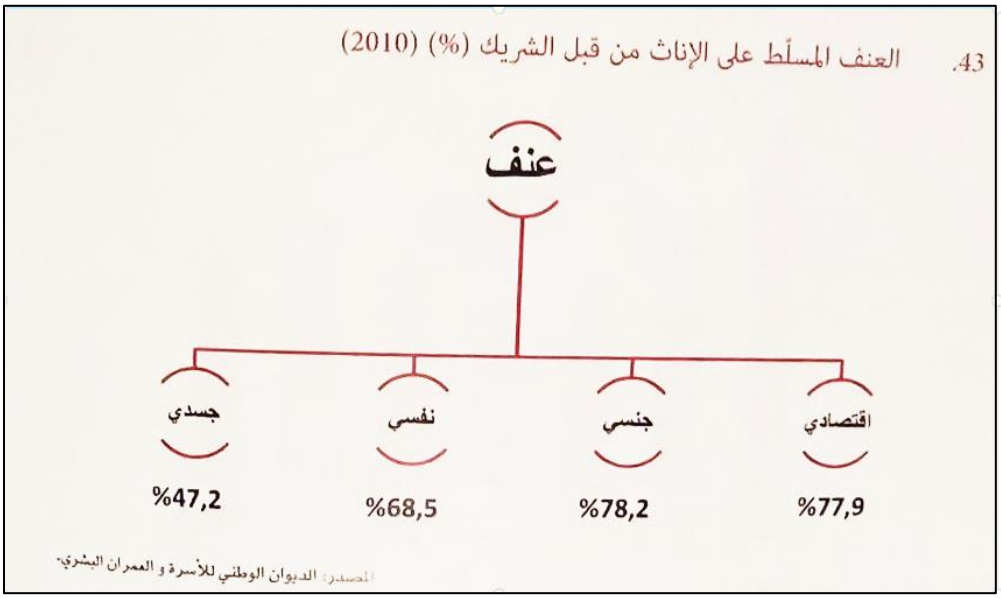
حصيلة جرائم قتل النساء لسنة 2023

التاريخ	الولاية	الضحية	الجاني	طريقة القتل
02/01/2023	بوحجلة	زوجة	زوجها	طعنا بسكين
03/02/2023	زغوان	فتاة قاصر	قريب الام	كسر على مستوى الجمجمة
07/02/2023	تونس	امرأة مهاجرة	مجموعة من جنوب الصحراء	مجهول
20/02/2023	صفاقس	زوجة وام	زوجها	الذبح
02/03/2023	دوار هيشر منوبة	امرأة زوجة	زوجها	طعنا بالسكين
15/03/2023	صفاقس منزل شاكر	زوجة	زوج	القاء في البئر
01/04/2023	دوار هيشر	زوجة	زوج	طعنا بالسكين
12/04/2023	القيروان	امرأة زوجة	زوجها	خنقا
15/04/2023	المنزه تونس	زوجة	زوجها	طعنا بالة حادة

المصدر: الديناميكية النسوية، أفريل 2023

يشير الجدول إلى أنّه من مجموع تسعة ضحايا تقتيل نجد سبعة تمّت فيها عملية القتل من الزوج بما يؤكّد أن هذه الجرائم ترتفع خاصة في الوسط الأسري الحميم، وهذا ما تمّ التأكيد عليه في العديد من الدراسات التي تناولت موضوع العنف المسلط على

النساء. ويفيد المسح الاجتماعي وهو دراسة كمية[16] أنجزها الديوان الوطني للأسرة والعمران البشري بأن امرأة على اثنين تعرضت على الأقل مرة خلال حياتها لشكل من أشكال العنف. وأن 78.2 % من النساء قد تعرّضن إلى عنف جنسي من قبل الشريك مقابل 68.5 % عنف نفسي و47.2 % عنف جسدي وهو ما يبيّنه الرسم البياني التالي:



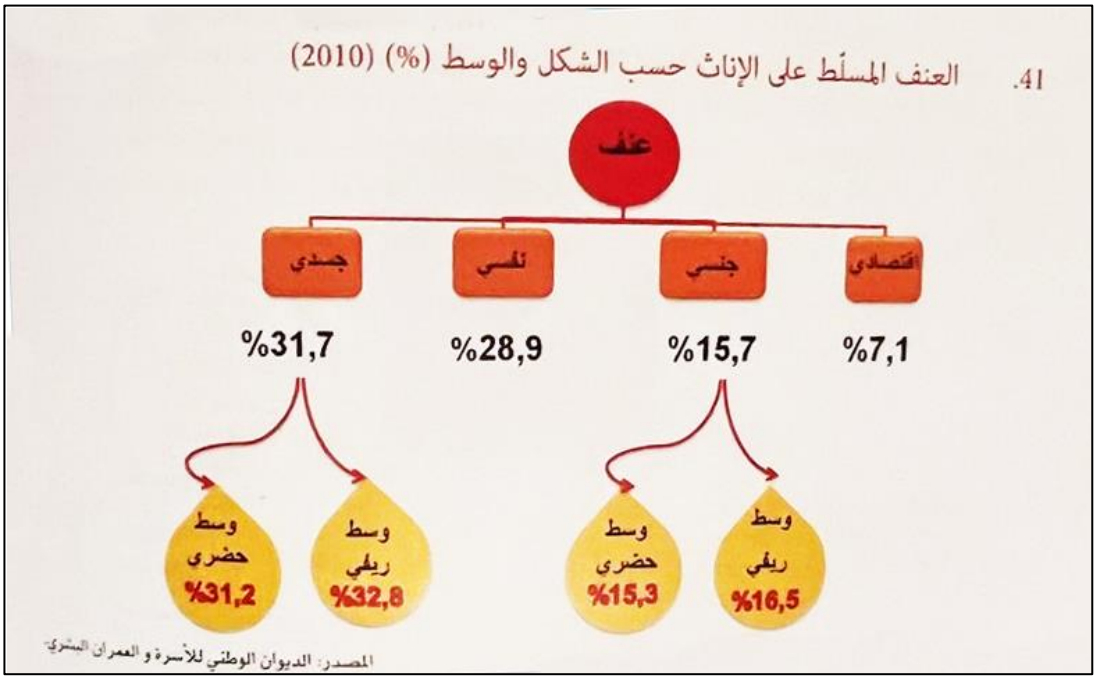
المصدر: الديوان الوطني للأسرة والعمران البشري، المسح الاجتماعي لسنة 2010

كما بيّنت الدراسة[17] نفسها أن فارق توزيع أشكال العنف المسلّط حسب الوسط الرّيفي والحضري ضئيل جدا وليس ذي دلالة كبيرة، بما يعني أن هذا المتغيّر يؤكّد أن ظاهرة

[16] العنف في الفضاء العام، صدرت الدراسة سنة 2010 عن الديوان الوطني للأسرة والعمران البشري. وتجدر الإشارة إلى هذه الدراسة قد أجريت سنة 2010 على عينة ممثلة للمجتمع بلغ حجمها 3873 مستجوبة تتراوح أعمارهن بين 18 سنة و64 سنة.

[17] اعتبرت الدراسة التي قام بها الديوان الوطني للأسرة والعمرة البشري حول الصحة والعنف المسلط على النساء مرجعا مهما. فقد ارتكز الناشطون والناشطات في الحقل المدني عليها لمطالبة الدّولة بتحمّل مسؤولياتها للقضاء على العنف المسلط على النساء خلال حملة المناصرة التي أدت في النهاية إلى صدور القانون الأساسي عدد 58-2017.

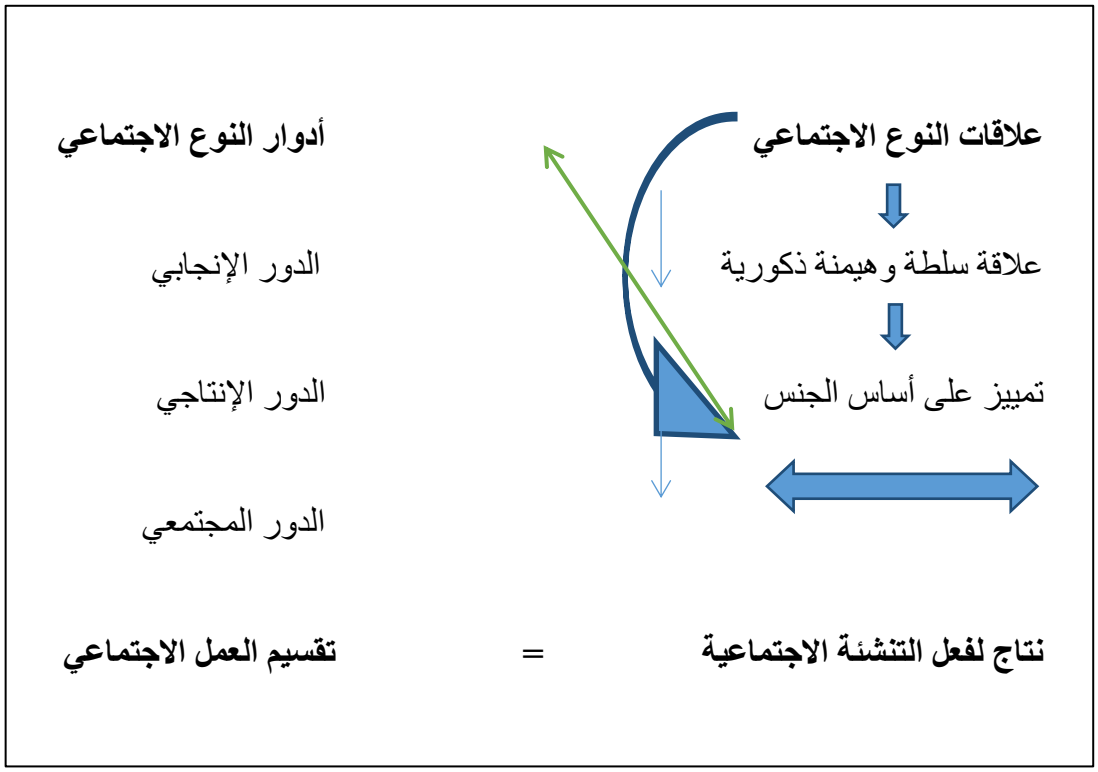
العنف ليست مرتبطة بالريف أو بالمدينة بل هي ظاهرة اجتماعية عامة موجّهة إلى كافة النساء بمعزل عن سنّهن أو مستوى تعليمهن أو عن الوسط الريفي أو الحضري. وأن هذه الظاهرة ترتفع خاصة داخل الأسرة وبين الزوجين. ويبين الرسم التالي، توزيع أشكال العنف المسلط على النساء حسب شكل العنف والوسط الاجتماعي.



المرجع: المرأة والرجل في تونس؛ مؤشرات وأرقام، منشورات مركز الكريديف، تونس، 2016، ص80

إن الإشكال ليس في تنوّع أشكال العنف بل في اتساع مساحة ممارسات العنف وارتفاع منسوب الجرائم المرتبطة بهذه الظاهرة. وإنه على الرغم من أن القتل فعلاً شديد العنف في حد ذاته إلا أن حوادث القتل التي تمّ رصدها خلال السنتين الأخيرتين في تونس تشير إلى حجم هائل من القسوة والوحشية. ولئن تعدّدت وتنوّعت أسباب العنف المسلّط

على النساء من أسباب اقتصادية واجتماعية ونفسية فإن القاسم المشترك بين كافة أشكال العنف وأنماطه يظل دائما مرتبطا ببنية الثقافة الأبوية وما أنتجته من صورة نمطية ومن توزيع للأدوار ومن نظرة اجتماعية لا ترى النساء إلاّ من خلال مجموعة من التصورات والتمثلات الاجتماعية التي تكرّس الهيمنة الذكورية التي بنيت على أساسها علاقات وأدوار النوع الاجتماعي التي يوضحها الرسم البياني التالي:



تفسّر علاقات النوع الاجتماعي القائمة على الهيمنة الذكورية كافة أشكال التمييز التي يتمّ تمريرها عبر عملية التنشئة الاجتماعية وترتبط كل مظاهر العنف، أيضا، بأدوار النوع الاجتماعي. فالعنف المسلّط على النساء بما في ذلك تقتيل النساء كأبشع صورة له، يعد مظهرا لعلاقات قوى غير متكافئة بين الرجل والمرأة عبر التاريخ أدّت إلى هيمنة الرجل على المرأة وممارسته التمييز ضدها، ونتيجة لذلك، فإن ديناميات العنف ضد المرأة وصوره التي تتعرّض لها النساء، وشدّته وتكراره، وعواقبه، تختلف اختلافًا كبيرًا

عن العنف الذي يتعرّض له الرجال. ونشير إلى أن الدراسات النسوية "تؤكد على أن العنف هو إحدى الوسائل المتاحة للرجل لقمع المرأة والحفاظ على النظام الأبوي. ومن ثمّ فإن هذه الدراسات تضع في قلب المشكلة توزيع السلطةفي مجتمع يتسم بعدم المساواة بين الجنسين. وعدم المساواة القائمة، هيجزء لا يتجزأ من القوانين والسياسات والممارسات التي تضفي الشرعية على العنف الممارس على النساءالذي تدعمه الظروف الاقتصادية التي تمنععلى المرأة أن تترك العلاقة التي تكون فيها ضحية سوء المعاملة"[18].

آليات الحماية والقوانين المناهضة للعنف والتقتيل؟

تميّز منظمة الصحة العالمية بين أربعة أنواع من جريمة تقتيل النساء، وهي أنواع مرتبطة بملمح الجاني وبأسباب الجريمة بشكل عام. ويتمثّل هذا التصنيف في: أوّلا، **القتل الحميم عن طريق الشريك** أو أحد أفراد العائلة، وثانيا، **جريمة الشرف** وهي متعارف عليها في الشرق الأوسط وآسيا الجنوبية، وتمارس عندما يتمّ الاخلال بما يسمّى "شرف العائلة" الذي اختزل في النساء والحفاظ على بكارتهن وعدم التصرّف في أجسادهن بحرية حسب العادات والتقاليد الاجتماعية، وهي عادة، جريمة تمارس من أحد أفراد العائلة، وثالثا، **جريمة مرتبطة بالمهر**، وهي جريمة موجودة في بعض المناطق الهندية ويذهب ضحيتها شابات وشباب بسبب تقديم مهر لا يرضي الأسرة، ورابعا، **جريمة القتل غير الحميم** وهي جرائم ترتكب من أفراد من خارج الوسط الحميمي للضحية. والتساؤلات التي تطرح هي: من هي الدول التي اعترفت بجريمة تقتيل وصنّفتها كونها جريمة مرتبطة بالتمييز الجنسانيSexiste؟ وإلى أي درجة يوجد اعتراف بهذه الجريمة، سواء في العالم أو في تونس؟ وما هي آليات الحماية التي ضبطها القانون عدد 58-2017 المناهض للعنف المسلط على النساء في تونس؟

[18] Gilles RONDEAU, *La violence familiale,* Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Site web pédagogique : http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/, Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales" Site web : http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales.

ارتبطت مناهضة جرائم تقتيل النساء بمناهضة العنف المسلط على النساء، خاصة إثر صدور إعلان الأمم المتحدة حول العنف سنة 1993. إثر ذلك، اتّجهت دول أمريكا اللاتينية إلى المصادقة على الاتفاقية الدولية للوقاية وتجريم وإلغاء العنف المسلط على النساء، المعروفة باتّفاقية بلام دو بارا [19] (Convention de Belém do Pará) الصادرة عن اللجنة البين-أمريكية للنساء والمنبثقة عن مؤتمر البرازيل سنة 1994. ومنذ 2007 اتّجهت 18 دولة من أمريكا اللاتينيةإلى الاعتراف بجريمة تقتيل النساء وإدراجها كجريمة خصوصية في المجلة الجزائية الخاصة بكل دولة منها. أمّا في أوروبا فإن التفاعل مع إعلان الأمم المتّحدة حول العنف قد بقي محدودا عدا في إسبانيا التي أصدرت قانونا أساسيا حول مناهضة العنف سنة 2004، وفي إيطاليا التي صوّتت سنة 2013 على قانون يستهدف القضاء على جرائم تقتيل. أما القانون الفرنسي[20] فهو إلى اليوم لا يعترف بجريمة تقتيل النساء ولكن يعترف بأن العنف ظرف تشديد في حال الوفاة ولا يأخذ بعين الاعتبار خصوصية الجريمة القائمة على التمييز الجنساني والمبنية على النوع الاجتماعي.

على صعيد وطني، وفي تونس تمّ إصدار القانون الأساسي عدد 58- 2017[21] وهو قانون أساسي شامل مناهض للعنف ضدّ النساء. وقد جاء هذا القانون بعد ضغط وحملات مناصرة مكثّفة قامت بها جمعيات المجتمع المدني بعد ثورة 17-14 جانفي 2011 وأفضت إلى إصداره من قبل المجلس الوطني التأسيسي. وقد تأسّس هذا القانون على ما سمي الأربعة باءات**Les quatre P**، وهي الوقاية **P**révention، الحماية

[19] **La Convention interaméricainepour la prévention, la sanction et l'élimination de la violence contre la femme** est un traité international de la Commission interaméricaine des femmes (CIM) de l'Organisation des Etats Américaine signé lors d'une conférence tenue à Belém au Brésil, le 9 juin 1994.

[20] **L'article 132-80 du Code pénal français** définit comme circonstance aggravante d'un meurtre le lien entre la victime et le meurtrier (ou la meurtrière) et les peines sont plus lourdes lorsque que le meurtre est commis par un-econjoint-e, partenaire ou ex, peu importe le sexe de l'auteur-e du crime et les relations d'emprise et pouvoir existantes.

[21] القانون عدد 58-2017 هو أول قانون على صعيد عربي وخامس قانون على صعيد دولي.

Protection، التجريم **P**énalisation، التعهّد بالنساء ضحايا العنف **P**rise en charge des victime de violence. ولئن اعترف هذا القانون بأشكال متعدّدة من العنف المسلّط على النساء وتمّ تعريفها في النص القانوني إلاّ أن جريمة التقتيل قد بقيت غائبة ولم يتّم تعريفها وتمّ التوجّه على غرار ما جاء في القانون الفرنسي إلى اعتبار العنف المسلّط على النساء ظرف تشديد للعقوبة عندما تكون الضحية حامل، فقد اقتصر المشرّع التونسي على قضية واحدة و"على اختيار الظروف المشددة التي نصّ عليها الفصل 61208[21] الخاص بالضرب والإصابات المتعمّدة التي تؤدي إلى الوفاة دون قصد ويُنظر فيها من الظروف المشدّدة، صفة المجني عليه -الطفل-، صفة المتسبب من أصول المجني عليه أو فرعه مهما كانت درجته، إذا كان الجاني أحد الزوجين أو الزوج السابق أو الخطيب أو الخطيب السابق وضعف الضحية التي في حالة الحمل"[22].

حدّد إذن المشرّع حالة تشديد العقوبة الوحيدة وبقي مفهوم تقتيل النساء ليس مفهومًا قانونيًا أو مفهوما يشير إلى فئة من جرائم القتل المعترف بها سواء في مستوى القانون الدولي أو في قانون العقوبات الوطني أي المجلة الجزائية في تونس. وهو مفهوم لا يستخدم على نطاق واسع في تونس وبقي منحسرا في النخبة النسوية أو الناشطة في المجتمع المدني. كما أن جريمة تقتيل النساء لا تخضع مباشرة للقانون عدد 58-2017، بما يعني أن الجريمة لا تعتبر خصوصية ولا تشير إلى جنس الضحية كأحد أسباب القتل. ونشير إلى انّه "كان من الممكن أن يعاقب القانون 58-2017 تقتيل النساء باعتبارها جريمة قتل على أساس جنسي أو كجريمة قائمة بذاتها ومحدّدة كما فعلت بالنسبة للجرائم الأخرى التي تستهدف المرأة كامرأة والمشمولة بالمواد 18 و19 و21 من القانون 58 التي تعاقب السلوك التمييزي على أساس الجنس. أو كما نصت عليه المادة 17 من القانون

[21] ينفص الفصل 208 من المجلّة الجزائية (قديم) على: "يعاقب بالسجن مدة عشرين عاما مرتكب الضرب أو الجرح الواقع عمدا بدون قصد القتل، والذي نتج عنه الموت، ويرفع العقاب إلى السجن بقية العمر في صورة سبق النية بالضرب والجرح .

[22] Monia KARI et Hayet OURTANII, *Etats des lieux sur les féminicides en Tunisie*, Tunis, Production du FNUAP, UNION Européenne, Faculté des Sciences juridiques et Politiques de Tunis et EMNA : Pour une réponse intégrée aux violences fondées sur le genre, 2022, p. 30.

وهي جريمة لا ترتكب إلا على المرأة، أو إدخالها كجريمة مستقلة في قانون العقوبات كما فعلت في المادة 221 المتعلقة بالخصاء، حيث أضافت فقرة ثالثة لمعاقبة نفس العقوبة على واقعة التشويه أو تشويه العضو التناسلي الأنثوي كليًا أو جزئيًا. (...) وبشكل عام، القانون ليس محايدًا تمامًا فيما يتعلّق بجنس الضحية أو الجاني ولا يزال يحدّد الجرائم حسب جنس الضحية أو الجاني. فلماذا لم يجعل القانون 58-2017 الهوية الأنثوية للضحية شرطا لتشديد عقوبة جريمة القتل؟ وهو اقتراح طرحته بعض النسويات كبديل آخر لتكريس مفهوم تقتيل النساء"[23].

لقد اعترف القانون عدد 58-2017 بالعنف القائم على التمييز بين الجنسين وقد جاء في **الفصل الأول**[24] ما يلي**:** "يهدف هذا القانون إلى وضع التدابير الكفيلة بالقضاء على كل أشكال العنف ضد المرأة القائم على أساس **التمييز بين الجنسين** من أجل تحقيق المساواة واحترام الكرامة الإنسانية، وذلك بإتباع مقاربة شاملة تقوم على التصدي لمختلف أشكاله بالوقاية وتتبع مرتكبيه ومعاقبتهم وحماية الضحايا والتعهد بهم"**.** ولئن اعتبر هذا الاعتراف مكسبا هاما فإنّه لا بدّ من الإشارة إلى الجدل الواسع الذي تمّ في برلمان 2014-2019 حول تسمية العنف بارتباط بالنوع الاجتماعي الذي استعيض عنه بالتمييز بين الجنسين حتّى تتمّ المصادقة على نص القانون الذي يعتبر رغم نواقصه مكسبا مهما للنساء، إذ ضمن آليات حماية للنساء بما في ذلك التعهد بالنساء ضحايا العنف وتوفير البنية التحتية اللازمة لهن ومعاقبة كل مرتكب لجريمة العنف، وجرّم أيضا، فعل التمييز وربطه بالعنف. فقد جاء في **الفصل 2** ما يلي**:** "يشمل هذا القانون كل أشكال التمييز

[23] Monia KARI et Hayet OURTANII, *Etats des lieux sur les féminicides en Tunisie*, Tunis, Op.cit. p. 29.

[24] القانون الأساسي عدد 58 لسنة 2017 مؤرخ في 11 أوت 2017 يتعلق بالقضاء على العنف ضد المرأة، الرابط: https://wrcati.cawtar.org/assets/documents/pdf/LoiOrganiqueN58ViolenceFemme.pdf

والعنف المسلط على المرأة القائم على أساس التمييز بين الجنسين مهما كان مرتكبوه وأيا كان مجاله"[25].

إن المتابع لجرائم تقتيل النساء في تونس يتبيّن وجود خلل في إجراءات الحماية، وهو ما أثبتته هذه القضايا المرفوعة إلى اليوم والتي تبيّن من خلالها أن الضحايا من النساء كن قد طلبن الحماية من القاضي ولكنهن لم يتمتّعن بها. وهذا التلكؤ في منح الحماية للنساء ناجم بالأساس عن مسألتين: الأولى، تتمثّل في العقلية السائدة التي ما زالت تعتبر أن العنف داخل الأسرة وبين الزوجين شأنا خاصا وليس عاما وتتسامح معه، وهذا بالرغم من إخراج العنف المسلّط على النساء من الحيز الخاص إلى الحيز العام من خلال تجريمه. أمّا المسألة الثانية، فتتمثّل في ضعف البنية التحتية الضرورية الخاصّة بالتعهّد بالنساء ضحايا العنف التي تستوجب توفير مأوى آمن لها في أسرع وقت. بمعنى آخر أن ما نص عليه القانون عدد 58-2017 من تدابير منها ضرورة توفير مأوى يكفل أمن وسلامة ضحية العنف وأطفالها وحماية حرمتها الجسدية والنفسية وكرامتها مع احترام خصوصياتها وما تتطلبه من إجراءات إدارية وأمنية وقضائية ما زال دون المأمول، بالنظر إلى قلّة عدد مراكز الإيواء التي يمكن أن تستوعب الكم الهائل من ضحايا العنف.

لقد أقر القانون عدد58 في إطار إجراءات الحماية، **وجوبية الإعانة العدليةوتأمين المتابعة** النفسية والصحّية والمرافقة الاجتماعية والتمتّع بالتعهّد العمومي والجمعياتي من خلال**الإيواء**، هذا بالإضافة إلى **إقرار واجب إشعار الجهات المختصة** في حال العلم أو مشاهدة حالة عنف أو معاينة آثاره. فقد أكّد القانون على "عدم مؤاخذة أي شخص قضائيا من أجل قيامه عن حسن نية بالإشعار على معنى أحكام القانون عدد 58 لسنة 2017، إضافة إلى منع الإفصاح عن هوية من قام بواجب الإشعار إلا برضاه أو إذا تطلبت الإجراءات القانونية ذلك"[26]. وإذ تعتبر هذه الإجراءات الحمائية هامّة في إطار تطبيق

---

[25] المرجع نفسه.

[26] **وزارة شؤون المرأة والأسرة والطفولة وكبار السن**، التقرير الوطني حول مقاومة العنف ضد المرأة في تونس تطبيقا للقانون الأساسي عدد 58-2017، تونس، مؤرخ في 11 أوت 2017، ص. 21.

القانون فإنّه بعد خمس سنوات من دخول القانون عدد 58-2017 حيز النّفاذ تمّ ملاحظة ضعف هذه الإجراءات سواء من حيث عدد مراكز الإيواء[27] التي لم تتجاوز العشرة، فهي لا تغطي كافة ولايات الجمهورية ولا يمكنها بأي حال مواجهة المنسوب المرتفع للعنف. هذا من جهة ومن جهة أخرى، لم تصدر بعض النصوص التطبيقية والترتيبية المرتبطة بالقانون، وخاصة منها، المتعلّقة بالإعانة العدلية، وهو ما يفسّر مطالبات الجمعيات النسوية والجمعيات الناشطة في مجال حقوق النساء بتفعيل القانون وبحسن تطبيقه. أمّا فيما يخص آلية واجب الإشعار، فهي ما زالت لم تستقر بعد في ثقافة المجتمع الذي ما زال يعتبر أن العنف بين الزوجين وفي الأسرة من قبيل المعتاد ومسألة لا تخص من يقوم بالإشعار.

بمعزل عن أسباب العنف المسلط على النساء وتقتيلهن وآثاره المتعدّدة والمتنوّعة، وكذلك، عن الخلل المسجّل في آليات الحماية وفي تطبيق القانون عدد 58-2017 فإن ما يمكن ملاحظته في علاقة بظاهرة العنف المبني على النوع الاجتماعي التي تصل حد التقتيل كأعنف شكل من الأشكل هو أن:

- العنف المسلّط على النساء ظاهرة عالمية لا تخص دولة أو مجتمع دون آخر، وأن هذه الظاهرة ما زالت تحتاج جهودا كثيرة وضغطا دوليا لكي يتمّ إصدار اتفاقية دولية[28] حول العنف تترجم ما جاء في إعلان الأمم المتحدة حول العنف وتتّسع لتشمل ظاهرة تقتيل النساء وتعترف به كجريمة خصوصية قائمة على التمييز الجنساني وعلى الهوّية الجندرية.
- عمليات رصد جرائم العنف المسلّط بما في ذلك تقتيلهن ضعيفة ليس فقط في تونس، بل وأيضا في مختلف بلدان العالم. وهذا رغم الجهود التي تبذلها الوكالات

[27] انظر مقال صحيفة الشروق، وزارة الأسرة تستعد لافتتاح 03 مراكز إيواء جديدة، ومكتب إنصات للنساء ضحايا العنف، تونس، (2023) مؤّرخ في 5 أفريل 2023، موقع صحيفة الشروق.

[28] إعلام الأمم المتحدة حول العنف الصادر سنة 1993 يظل إطارا مرجعا مهما يجب أن يترجم في اتفاقية دولية تكون ملزمة للدول وتتضمن تدابير الحماية والوقاية الضروريتين ونشر ثقافة اللاّ عنف والمساواة.

المتخصصة التابعة للأمم المتحدة ومختلف المؤسسات المعنية بالرصد سواء على مستوي أو وطني. علما بأن هيئة الأمم المتحدة للمرأة قد وفّر إطارا إحصائيا حول جرائم تقتيل النساء والفتيات، استنادا للقرار عدد 191/68 المناهض للقتل المبني على الجنسانية meurtre sexiste الذي تمّ تبنيه من الجلسة العامة للأمم المتحدة بتاريخ 18 ديسمبر 2013.

- جرائم تقتيل النساء ليست قدرا ولا يمكن التطبيع معها ويمكن القضاء على هذه الظاهرة والحدّ منها شأنها شأن العنف المسلط على النساء وذلك، من خلال اتّخاذ التدابير الحمائية والوقائية اللازمة والحرص على تطبيقها الجيد والناجع ونشر ثقافة المساواة واللاّ عنف.
- القانون الأساسي عدد 58-2017 خطوة هامة للقضاء على كافة أشكال العنف ولكن ما زال يحتاج ترجمة في مستوى النصوص الترتيبية والإجراءات من أجل تطبيق جيّد له. كما أنّه يمكن تعزيز بإصدار قانون خاص بالتقتيل المبني على النوع الاجتماعي كخطوة ضرورية للقضاء على هذه الجرائم.

البيبليوغرافيا

جورج زيمل، **الفرد والمجتمع: المشكلات الأساسية للسوسيولوجيا**، ترجمة حسن أحجيج، مصر، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017.

فتحية السعيدي، **العنف الرقمي ـ الافتراضي المسلط على الناشطات في المجال العام**، تونس، منشورات جمعية أصوات نساء، 2023.

منظمة الصحة العالمية؛ المكتب الإقليمي للشرق الأوسط، **التقرير السنوي العالمي حول العنف والصة**، جنيف، 2002.

وزارة شؤون المرأة والأسرة والطفولة وكبار السن، **التقرير الوطني حول مقاومة العنف ضد المرأة في تونس تطبيقا للقانون الأساسي عدد 58-2017، تونس**، مؤرخ في 11 أوت 2017، رابط التقرير:

BOURDIEU (Pierre), Voir, *La domination masculine*, Paris, éd Seuil, 2002.

CARDI, C. et G. PRUVOST, *Penser la violence des femmes*, Paris, La Découverte, 2012.

Daniel WELZER-LANG, *Arrête ! Tu me fais mal ! La violence domestique en 60 questions et 59 réponses*, Paris, petite bibliothèque Payot, 2005.

MAFFESOLI Michel, *Essais sur la violence*, Paris, CNRS EDITIONS, 2009.

Mzryse JASPARD**,** *Les contre les femmes*, Paris, éd, La Découverte, Collection : Repères, 2011.

Azadeh KIAN-THIEBAUT, *Erving Goffman :de la production sociale du genre à l'objectivation sociale des différences biologiques*, in, *Sous les sciences sociales, le genre,*2010, pages 276 à 288.

Dorra LOUDHIF MIDANI, *Cinq faits essentiels à connaître sur le féminicide*, Tunis, ONU FEMMES Tunis, (2022) publié le 25 NOVEMBREGilles RONDEAU, *La violence familiale*, Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Site web pédagogique, Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales" Site web :

Lydie BODIOU et Frédéric CHAUVAUD**,** *Le Féminicide, est-ce si nouveau*, in, *Travail, genre et sociétés*, (2020/1) n°43, pages 149-153, Organisation Mondiale de la santé**,** *Le Féminicide, in WHO/RHR/12.38* , 2012

UN WOMEN, ONODC, *CADRE STATISTIQUE SUR LES MEURTRES DE FEMMES ET DE FILLES LIÉS AU GENRE* (ÉGALEMENT APPELÉS FÉMICIDES/ FÉMINICIDES

Larousse, *Concept du féminicide*,

Monia KARI et Hayet OURTANII, *Etats des lieux sur les féminicides en Tunisie*, Tunis, Production du FNUAP, UNION Européenne, Faculté des Sciences juridiques et Politiques de Tunis et EMNA : Pour une réponse intégrée aux violences fondées sur le genre, 2022.

08

العنف الجندري الموجه ضد العاملات بالجنس

مالك زغدودي
باحث في الفلسفة وصحفي متخصص في قضايا البيئة وحقوق الإنسان

مفهوم المذكر النحوي هو أصل كل أقوالنا حول أنفسنا القديمة، ويبدو أن الإنسانية الحالية تدعونا إلى مراجعة هذا المعطى الأنطولوجي المبكر، نعني إعادة وصفه من الداخل بوصفه إستعارة لغوية ليس أكثر."
فتحي المسكيني. الجندر الحزين.

يهدف هذا المقال البحثي إلى تفسير ورصد أغلب حالات العنف الجندري المسلط ضد العاملات بالجنس التقليدي وغير التقليدي، وقد اعتمدت في ذلك جملة من المقابلات لعينات مختلفة من العاملات بالجنس.
تناولت بالبحث تاريخية العمل بالجنس في تونس من جوانب مختلفة اجتماعية وقانونية من خلال مصادر متنوعة، كما ركزت أيضا على تقديم بورتريهات لعدد من العاملات في مختلف مظاهر العمل بالجنس الراهن أو في التاريخ القديم مستندا على الأنثروبولوجيا التاريخية وتاريخ المهمشين.
ركزت أيضا في المقالة على جوانب متعددة من العنف الجندري الرقمي، والأشكال المعاصرة للتهميش المسلط على العاملات دون الخوض كثيرا في الموقف من العمل بالجنس سوى في إشارات تخدم الموضوع.
ينقسم المقال إلى ثلاثة أقسام رئيسية، وتخلل كل عنصر عدد من العناصر الثانوية، قسمت خدمة للمنهجية وبنية المقال البحثية. أولا: تاريخ العمل بالجنس في تونس ،ثانيا :أشكال العنف الجندري المسلط ضد العاملات بالجنس التقليدي وأخيرا العنف الجندري المسلط ضد العاملات بالجنس غير التقليدي عبر الوسائط الرقمية.
الإشكالية:

- ما هي أشكال العنف الجندري المسلّط على العاملات بالجنس التقليدي (تواصل جسدي مباشر، تقاليد وأعراف راسخة وقوانين منظمة...)؟
- ما هي أشكال العنف المسلّط على العاملات بالجنس غير التقليدي (لا يتطلب تواصلا جسديا مباشرا، غياب تقاليد وأعراف راسخة، غياب القوانين المنظمة له ...) عبر مختلف المحامل الافتراضية (مواقع التواصل الاجتماعي، التطبيقات، مواقع التعارف إلخ...)؟

الكلمات المفاتيح: العمل - الجنس - العنف – الجندر - جنس تقليدي - جنس غير تقليدي.

منهجية وتقنية البحث

اعتمدت في هذه الورقة البحثية على مقابلات نصف موجهة[1] عبر إنجاز 20 مقابلة مع عاملات بالجنس من خلفيات اجتماعية وجغرافية مختلفة، حاولت من خلالها تمثيل العاملات بالجنس التقليدي وغير التقليدي (العاملات بالجنس الجسدي المباشر وغير المباشر).

كانت العينة الأولى متمثلة في عشر عاملات بالجنس عملنّ سابقا في مواخير تابعة للدولة، ويعملن اليوم في أماكن غير معترف بها قانونيا (مراكز التدليك، الإقامات السياحية، قاعات السينما، السيارات والمنازل الخاصة...).

أمّا العينة الثانية فقد تمثلت في عشر عاملات بالجنس غير التقليدي عبر مختلف التطبيقات الافتراضية (Tinder, OnlyFans, ArabianDate لـTelegram والـWhatsApp).

كما عملت على تحليل مضامين عدد من الأرشيفات والمراجع القانونية والبحوث حول هذا الموضوع (السوسيولوجية والتاريخية والمجلات المتخصصة في الدراسات الجندرية والفلسفة ...) وأيضا الفيديوهات والتحقيقات، والمقالات الصحفية خاصة الاستقصائية التي غاصت بعمق في هذه الظواهر خاصة الراهنة منها (مواقع ومنصات العمل بالجنس الافتراضي).

[1] متى بدأت في العمل بالجنس؟
ما هي دوافع توجهك إلى العمل بالجنس المأجور؟
هل كان العمل داخل الماخور آمنا من حيث الحماية من الأذى (العنف الجسدي واللفظي)؟
كيف كان تأثير إغلاق الماخور على مختلف جوانب عملك؟
لماذا اخترت العمل بالجنس عبر الوسائل الافتراضية وماهي هذه المواقع؟
هل تعرّضت سابقا لأي شكل من أشكال العنف؟
ماهي الجهات التي مارست عليك العنف؟

تعريف المفاهيم والمصطلحات الأساسية

- **العنف الجندري :** تعرف منظمة الصحة العالمية هذا المفهوم كالتالي :يستخدم مصطلح "العنف الجندريّ" أو "العنف القائم على النوع الاجتماعيّ" للإشارة إلى أي عمل من أعمال العنف البدنيّ أو النفسيّ أو الاجتماعي بما في ذلك العنف الجنسي وأيضا مجموعة الانتهاكات الأخرى التي ترتكب ضد النساء.
- **العمل بالجنس:** يعرّف معجم أوكسفورد العامل بالجنس بأنه شخص تم توظيفهُ في صناعة الجنس.

يُستخدم المصطلح للإشارة إلى جميع المتواجدين في عالم صناعة الجنس، متضمنًا جميع القائمين على الخدمات الجنسية المباشرة،يتلقى بعض العاملين بالجنس أجرًا على قيامهم بالأفعال الجنسية، أو قيامهم بسلوكيات ما تحتوي على درجات مختلفة من الاتصال الجسدي أو المادي مع العملاء مثل عارضات البورنوغرافيا أو الممثلين/ات الذين ينخرطون في سلوكيات جنسية والتي تكون مُصورة في هيئة فيلم، أو مجرد صور مُلتقطة دون اتصال مباشر.

- **العمل بالجنس التقليدي:** هو العمل بالجنس القائم على الاتصال المباشر من أجل تقديم الخدمات الجنسية مثل ما هو الحال في المواخير أو أي شكل من أشكال الاتصال الجسدي المباشر من أجل تقديم الخدمات الجنسية بمقابل.
- **العمل بالجنس غير التقليدي:** هو العمل بالجنس غير القائم بالضرورة على التواصل الجسدي أو حتى المشاهدة مثل المحادثات الجنسية (Téléphone rose) التي كانت نقطة الانطلاق في هذا النوع من العمل بالجنس وصولا اليوم إلى الجنس عبر الوسائل الافتراضية المختلفة.
- **العنف الجندري الإلكتروني:** يُعرَّف حسب الدليل المهني الذي أصدره المركز العربي للإعلام الاجتماعي بالشراكة مع التلفزيون العمومي الألماني" DW" ضمن ورشة العنف الجندري الرقمي كالآتي: تعتبر أغلب التعريفات أن العنف الجندري الرقمي

أو الإلكتروني يستمد أصوله من الاختلال الاجتماعيّ في الأدوار بين الرجل والمرأة وتدعمه المفاهيم الاجتماعيّة الأبويّة والسلطويّة في أي مجتمع، وينعكس في العالم الرقميّ وتكون له أبعاد وعواقب في العالم غير الافتراضي أي الواقع المعيش"

- العمل بالجنس غير التقليدي عبر مختلف المحامل الافتراضية[2] (مواقع التواصل الاجتماعي، التطبيقات، مواقع التعارف إلخ...)

خصائص العينة المستجوبة

عينة العاملات بالجنس التقليدي (تواصل جسدي مباشر...)

الرقم	العمر	الحالة المدنية	المستوى التعليمي	الوضعية المهنية
1	22	عزباء	جامعي	مدلّكة بمركز تدليك
2	35	مطلقة	ثانوي	معينة منزلية غير قارة
3	64	عزباء (أم عزباء)	ابتدائي	عاملة بالجنس سابقة بماخور
4	27	عزباء	ثانوي	مدلكة بمركز تدليك
5	33	مطلقة	ثانوي	كاتبة بعيادة طبيّة خاصّة
6	48	عزباء (زواج عرفي)	ابتدائي	عاملة سابقة بماخور / تعمل ضمن شبكة دعارة تستهدف الأجانب
7	28	عزباء / مهاجرة إفريقية غير نظامية	ثانوي	عاملة بالجنس على الرصيف
8	28	عزباء (أم عزباء)	جامعي	فتاة مرافقة (Escort Girl)
9	34	تزوجة	ابتدائي	شبكة دعارة بالمنازل
10	38	تزوجة	اعدادي	شبكة دعارة بالمنازل

[2] سوف نضع في خانة منصة العمل بالجنس أكثر منصة اعتمدتها العاملات بالجنس في تقديم خدماتهن الجنسية لأنّهن في أغلب الأحيان يستعملن أكثر من منصّة.

عينة العاملات بالجنس غير التقليدي عبر المحاملالافتراضية[3] (مواقع التواصل الاجتماعي، التطبيقات، مواقع التعارف إلخ...)

الرقم	العمر	الحالة المدنية	المستوى التعليمي	الوضعية المهنية	منصة العمل بالجنس
1	19	عزباء	ثانوي	تلميذة	Only fans
2	21	عزباء	جامعي	طالبة	Tinder
3	24	عزباء	ثانوي	معطلة عن العمل	Arabiandate
4	30	مطلقة	جامعي	طالبة	Telegram
5	27	عزباء	جامعي	طالبة باحثة	Telegram
6	30	عزباء	جامعي	طالبة	Only fans
7	22	عزباء	جامعي	طالبة	Facebook
8	19	عزباء	ثانوي	تلميذة	Whatsapp
9	24	عزباء	جامعي	طالبة	Only fans
10	23	عزباء	جامعي	طالبة	Only fans

تاريخ العمل بالجنس في تونس صيرورة طويلة من الوصم والتهميش

- **العمل بالجنس في فترة ما قبل الاستعمار الفرنسي للبلاد التونسية**

لابد لنا من الوقوف على الجانب التاريخي لموضوع العمل بالجنس والعنف الموجه ضد العاملات فيه من تاريخ تونس الرسمي وغير الرسمي.والدوافع وراء الاستغلال الذي يتعرضنّ له، بسبب ظروف اقتصادية واجتماعية هشّة. كما ننوه كذلك إلى قلة وندرة

[3] سوف نضع في خانة منصة العمل بالجنس أكثر منصة اعتمدتها العاملات بالجنس في تقديم خدماتهن الجنسية لأنّهن في أغلب الأحيان يستعملن أكثر من منصّة.

المراجع والمقالات العلمية والكتب والبحوث حول العمل بالجنس، بحكم محاولة طمس تاريخه وتغييب تاريخ العاملين فيه.

تعود ظاهرة العمل بالجنس إلى عهد الدولة الحفصية والعثمانية وكذلك فترة البايات،ومع ذلك فهي تظل ظاهرة محرّمة دينيا ومنافية لكل الأعراف عند أغلب التونسيين. إذ ينظرٌ كجريمة كبرى ليس فقط لمرتكبيها، وإنما تمتد للعائلة والعشيرة نظرا لهيمنة النظام البطرياركي، كمحدد لقيم المجتمع ليس التونسي فحسب، بل كل المجتمعات العربية والإسلامية. ونظرا لقلة المصادر التاريخية التي تؤرخ لهذا المبحث الشائك، فإننا نعثر مثلا في كتاب المؤرخ أحمد بن أبي الضياف "إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان[4]" دورالنشاط الاقتصادي ومصادر الدخل المختلفة للدولة الحفصية والعثمانية والبايات، ويتناول مسألة الجباية في حديثه عن دور "المزوار" وهو منصب إداريّ يُكلّف صاحبه بمراقبة الرعيّة وجمع الضرائب.

"فالمزوار" آنذاك كان يُلزم العاملات بالجنس بدفع الضرائب أكثر من غيرهنّ، وبما أن تزايد أعدادهنّ كان سيزيد بالضرورة الإيرادات في خزينة الدولة،لذلك، عملت دولة البايات على توسيع دائرته لأغراض اقتصادية نظرا لمردود يته الجبائية العالية، رغم مطالبة رجال الدين بمنع البغاء وبيع الخمر في تونس.

وهذا ما وضحته الصحفية ومديرة موقع جيم (أول موقع عربي مختص حصرا في قضايا النساء ومجتمع الميم ++)السابقة ريم بن رجب في مقالها المنشور بموقع نواة تحت عنوان "رحلة داخل ماخورعبدالله قشّ التاريخ المنسيّ والواقع المقموع"[5] ، إذ تؤرخ العمل بالجنس في تونس منذ أن كانت عاصمة للدولة الحفصيّة في الفترة الممتدّة

---

[4] أحمد بن أبي ضياف (1803 -1874)، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**: يعرف اختصارا بـ الإتحاف، وقد تناول فيه تاريخ تونس منذ الغزو العربي الإسلامي إلى حدود عصر الكاتب مع التركيز على العهد العثماني بتونس، وخاصة منه فترات حكم البايات الحسينيين، ويعتبر الإتحاف من أهمّ المصادر في تاريخ تونس الحديث.

[5] ريم بن رجب،رحلة داخل ماخور عبدالله قشّ التاريخ المنسيّ والواقع المقموع، **نواة**، 2023، جوان [En ligne] https://urlis.net/i7xkjvym(24, mai,2023)

بين 1228 و 1573 ميلاديّا، بإعتبارها أرضا شاسعة للمتع و"الفسوق"، حيث عرف المجتمع الحضري خلال تلك الفترة البغاء الأنثويّ وحتى الذكوريّ. ومن أهم المصادر الأخرى نجد الكتاب المشترك للمؤرخة دلندة الأرقش وعبد الحميد الأرقش الصادر بالفرنسية "المهمشات في أرض الإسلام[6]" حيث يتضح أن العثمانيين أقروا البغاء في مناطق شمال إفريقيا التي حكموها بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر ميلادي. فيذهبان إلى أنّ ربط تقنين البغاء في تونس بحادث الحماية الفرنسية في عام 1881 هو طرح مغلوط، لأن «البغاء المتساهل بشأنه، هو ظاهرة قديمة جدا وتعود على الأقل إلى بداية الفترة العثمانية». فقد كانت «الدعارة السرية أو التلقائية وحتى المقنعة دائما موجودة بأشكال مختلفة في قاع الأوساط الحضرية كما في الحريم والإقامات الخصوصية الأرستقراطية الحضرية المعروفة بميولها الصريحة للحياة المَدَنية والفاسقة».

ويؤكدان في نفس الكتاب على الوصم الاجتماعي والتهميش والعنف الرمزي وعدم الاعتراف، الذي تتعرّض له ممارسات البغاء، علاوة على كل هذا يحاصرهم جشع المزوار وثقل الضرائب التي يدفعنها دون أن تقدم لهنّ الدولة أي خدمة تقريبا.

"الشّوارع التي توجد فيها أنشطة تتعلّق بالجنس تتحوّل إلى شوارع منبوذة، وإذن مهمّشة، لأنّ الممارسة غير مقبولة. ليست هذه الشّوارع أفقر من غيرها، بل إنّ الممارسة فيها غير "عاديّة". إذن هناك حدّان فاصلان بين المهمّش وغير المهمّش: حدّ فاصل جغرافيّ مكانيّ، وحدّ فاصل آخر يعرّف معياريّا. إذا قررّ المجتمع معايير معيّنة، فإنّ الذين لا يطبّقونها يوصمون(*stigmatisation*) بأنّ ممارساتهم غير عاديّة."

هذا ما يعززه كذلك الباحث في علم الاجتماع عبد الوهاب بوحديبة في كتابه باللغة الفرنسية "الجنسانية في الإسلام[7]". يشير إلى أن تونس بين سنوات 1930 و1940 كانت

---

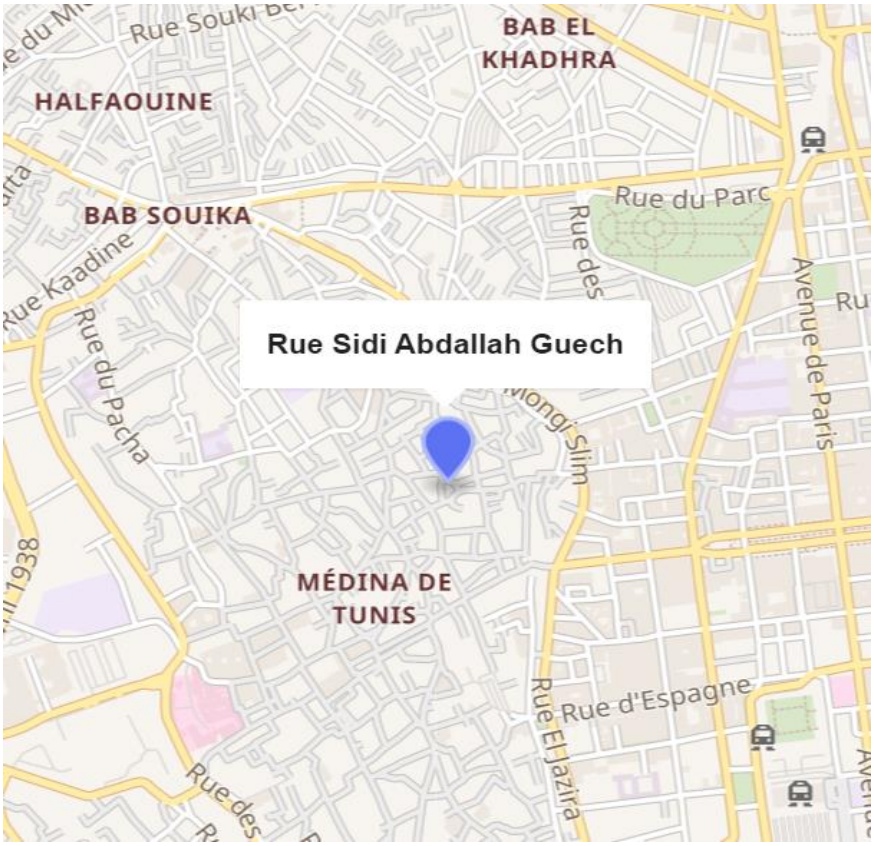
[6] دلندة الأرقش وعبد الحميد الأرقش،**المهمشات في أرض الإسلام*Marginales en terre d'islam***، تونس، دارسيراس للنشر،1992

[7] عبدالوهاب بوحديبة، الجنسانية في الإسلام*Sexualité en Islam*،فرنسا، Humensis، 1975

تحتوي على خمسة أنهج مُخصّصة للبغاء وهي سيدي عبد الله قشّ وسيدي بيان ومحجوب والفرس وصالح بن عصمان، وأن حوالي 300 عاملة بالجنس كن يشتغلن بهذه الأنهج.

يحدد بوحديبة بدقة الأنهج المُخصّصة للعاملات بالجنس والتي تحمل أسماء أولياء صالحين مثل سيدي عبد الله قشّ وسيدي بن نعيم وسيدي بيان سيدي عيّاد، سيدي بومنديل وسيدي زهير.

على الرغم من قداسة الأولياء الصالحين فإن النساء أو الرجال العاملين بالجنس تُركوا على هامش المدينة مثلما ستبينه الخريطة، كأن المدينة تلفظهم وترفض مهنتهم ممارسة عليهم نوعا من التهميش الجغرافي والثقافي في شكل من أشكال عدم الاعتراف.



كما لم تخل المدونة الشعبية من خلال المرويات الشفوية أو الأمثال الشعبية من التأريخ للعمل بالجنس، حيث أشار عبد الواحد المكني في كتابه "شتات جبل أهل وسلات[8] بالبلاد التونسية إلى جزء مغيب من هذا التاريخ، مصورا العنف الذي رافق عملية طرد أهل وسلات من جبلهم وأرضهم، مما ولّد نزيفا بشريا لم تعرفه تونس من قبل. تكثّفت صورها- بشكل بليغ في أغنية "مع العزّابة": "نا بكرتي شردت مع العزابة / خشّت بلاد الشيح والقطابة

نلاحظ أن تاريخ العمل بالجنس في البلاد التونسية هو عبارة عن مسار تاريخي من الاستغلال المركب والاضطهاد والوصم الاجتماعي وعدم الاعتراف الرسمي والقانوني بهم، رغم دفع العاملات بالجنس للضرائب.

- **العمل بالجنس خلال فترة الاستعمار الفرنسي**

يسرد الباحث في الأنثروبولوجيا التاريخية بلقاسم بن عبد النبي في كتابه " الدعارة في تـونس قبيل وأثناء الفترة الاستعمارية (1830 - 1939): دراسة مقارنة[9] مع الجزائر ومصر" وضعية الدعارة بعد الاحتلال الفرنسي "مع التواجد الفرنسي سنة**1881** م قُنّنت الدعارة، وفُتحت أماكن خاصة سميت بالمـواخِير، وخضعت "العاهرات" للرقابة الأمنية والصحية وكأننا نتحدث عن "موظف لدى الدولة"وفي سنة **1883** تم التوقيع على اتفاقية بموجبها نُسِخَ القانون الفرنسي وأصبح ساري المفعول حينها في تونس، في تلك الفترة كانت الدعارة والبغاء قانونيّين في فرنسا . لاحقا أصبح البغاء مُنظّما بشكل رسميّ وبقانون تونسي عبر إصدار مرسوم في 30 أفريل 1942 يحتوي على أكثر من خمسين فصلا صدر بالرائد الرسمي التونسي في 5 ماي 1942.

---

[8] عبد الواحد المكني،شتات جبل أهل وسلات بالبلاد التونسية،تونس، دار سحر، 1999

[9] بلقاسم بن عبد النبي، الدعارة في تونس قبيل وأثناء الفترة الاستعمارية (1830 - 1939) دراسة مقارنة مع الجزائر ومصر، دورية كان التاريخية 13(47)؛ مارس 2020، ص 151 – 162.

نستخلص من كل هذه الدراسات على إختلاف مقارباتهم ومناهجهم، أن الوصم والإقصاء والتهميش والنبذ الأجتماعي.هم السمات الأساسية لصيرورة التاريخية للعمل بالجنس ،حتّى بعد سن قوانين واضحة خلال الفترة الاستعمارية.

القوانين المنظمة للعمل بالجنس في تونس

- **تعدد المواقف من العمل بالجنس**

مازال الجدال محتدما حتى اللحظة الراهنة حول قضية العمل بالجنس، بين مؤيدا ومعارضا،فمن يرى أن المرأة كيان حرا لها أن تفعل بجسدها ما تشاء، وبين من يرى أنها ضحية المجتمع و البني الإقتصادية والإجتماعة."في نفس هذا السياق اعتبرت رئيسة النساء الديمقراطيات [10]منية بن جميع[11] أن البغاء المنظم شكل من أشكال العنف ضد المرأة، بل هواغتصاب متواصل واتجار بالبشر، مشدّدة على ضرورة القطع مع هذه الممارسات.

صرحت "بن جميع" لحقائق أون لاين[12]، بتاريخ 03 جويلية 2017 "أنا شخصيا مع غلق المواخير لكن مع إعادة تأهيل المومسات"،

وأضافت "من الضروري وضع برنامج كامل لإعادة تأهيل المومسات وإعادة النظر في تجريم البغاء السري إذ يجب معاقبة الحريف الذي أقدم على شراء خدمات جنسية من المرأة"..

---

[10] جمعية النساء الديمقراطيات الجمعية التونسية للنساء الديمقراطيات جمعية نسوية مستقلة ذات مرجعية حقوقية تأسست 1989 وهي تعمل من أجل تحقيق المساواة التامة والفعلية بين الجنسين تشتغل في مجالات عديدة من خلال لجان تضم خبيرات وعضوات مناضلات بصفة تطوعية.
من ذلك لجنة مناهضة العنف المسلط على النساء ولجنة قانونية والاتصال والتواصل ولجنة الحقوق الجنسية والإنجابية وعديد اللجان الأخرى إلى جانب لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تهتم بالدراسات في المجال واستقبال النساء ضحايا العنف الاقتصادي ومرافقتهُن.

[11] منية بن جميع من مواليد 12 أكتوبر 1957 هي أستاذة جامعية، من أبرز وجوه الحركة نسوية ورئيسة الجمعية التونسية للنساء الديمقراطيات. تشغلُ بن جميع حاليًا منصبَ أستاذة القانون في جامعة قرطاج.

[12] منية بن جميع، جريدة حقائق أون لاين،حول موقف النساء الديمقراطيات من العمل بالجنس، [En ligne]، (15, juin,2023) https://shorturl.at/jrxz1

اخترت في هذا البحث الحديث عن العمل بالجنس بدل مصطلح البغاء العلني أو الدعارة، منخرطا في نقاش عالمي وجدل علمي واسع حول هذا الموضوع .انخرطت فيه نخبة من الأكاديميين والناشطين التونسيون منذ عقود، تقريبا منذ الحلقات النسوية الأولى بنادي الطاهر الحداد.

تنقسم المواقف النظرية والعلمية في هذا الموضوع إلى ثنائية بين رفض العمل بالجنس لما فيه من تسليع وإباحة لامتلاك جسد المرأة من قبل الحريف. نذكر من هذه التوجهات المعرفية الاستئصال ومنها الإلغائية ***Abolitionnisme*** والإلغائيّة الجديدة ***néo-abolitionnisme*** والمنع ***prohibition***[13] وعدة أنظمة قانونية ترفض العمل بالجنس وتهتم بمنعه وتحريمه، بل واستئصاله.

أما التيار الثاني فهو يساند العمل بالجنس ويتزعم هذا الموقف العاملات بالجنس المنتظمات على غرار "شبكة مشاريع العمل الجنسي"[14]

- **فترة ما بعد الاستقلال إلى اللحظة الراهنة**

إنّ العمل بالجنس في تونس مرخص له في شكل مواخير المنتشرة في أغلب مدن الجمهورية، إذ يصل عددها إلى حدود 17 ماخورا قبل الغلق. استمر البغاء المقنن بعد الاستقلال مرورا بفترة الرئيس الراحل زين العابدين بن علي وصولا إلى اللحظة الراهنة ولم تصدر قوانين تمنعها، كما تفرض أجهزة الدولة رقابة أمنية وصحية على بيوت البغاء المرخصة لضمان عدم انتشار الأمراض المنقولة الجنسية، أو بأكثر دقة ما أصبح يصطلح عليه علميا بالتعفنات المنقولة[15] جنسيا (***sexuellement infections transmissibles***) حسب تعريف منظمة الصحة العالمية.

---

[13] LaDianeLavallée , *La prostitution : profession ou exploitation ? , Éthique* publique [En ligne], 5(2), 2003, janvier 2016, http://ethiquepublique.revues.org/2078 (20, juin,2023)

[14] شبكة مشاريع العمل الجنسي، *National uglymugs*، [En ligne] ، nationaluglymugs.org، (2023,juin,28)

[15] منظمة الصحة العالمية، *Infectionssexuellementtransmissible*، [En ligne] ، https://urlis.net/mmadtqv1، (2023,juin,30)

- الشروط الصحية المفروضة على العمل بالجنس (المصدر: مذكرة عمل مشتركة بين وزارة الداخلية ووزارة الصحة العمومية سنة 2001)

تلتزم المشرفات ومساعداتهنّ في دور البغاء بالتالي:

- ضمان تهيئة ملائمة للغرف والمحلات.
- السهر على النظافة المحلات.
- الامتثال لترتيب النظافة والصحة المتخذة من طرف الهياكل الإدارية والبلدية ذات النظر.
- السهر علـى إلصاق الإعلانات وتوزيع الدعائم التثقيفية المتضمنة توصيات وقائية أو رسائل تحسيسية.
- وضع الوسائل الوقائية وخاصة منها العازل التي توصي بها المصالح ذات النظر التابعة لوزارة الصحة العمومية أو البلدية المعنية.
- التزام المشرفات الحضور بأنفسهن وإلزام المومسات العاملات في دور البغاء بالحضور بصفة منتظمة مرة في الشهر وفي اليـوم والساعـة المحددين بالاتفاق بين مركـز الأمن العـمومي والإدارة الجهوية للصحة العمومية ذات النظر لإجراء الفحص الطبي من قـبل طبيب أخصـائي الصحـة العمومية في أمـراض النساء أو الأمراض الجلدية بمؤسسة استشفائية عمومية معينة من قبل الهيكلين سالفي الذكر.
- الخضوع إلى كشف مخبري شهري بطلب من الطبيب الأخصائي .
- الخضوع إلى مسح سنوي لعنق الرحم .
- عدم السماح لأية نزيلة جديدة بتعاطي نشاطها قبل أن تخضع للفحص الطبي والاختبارات المصلية المذكورة أعلاه.

- عدم السماح للمومسات اللاتي لم يعرضن أنفسهن على المراقبة الطبية والمصلية الشهرية من قبل الأخصائي المراقب للصحة العمومية بتعاطي نشاطهن حتى يقمن بالمراقبة المذكورة.
- في صورة إصابة المشرفات أو مساعداتهن أو المومسات بأمراض تخرج عن نطاق المراقبة الصحية الشهرية يمكن لهن زيارة عيادة طبيب مختص يمكنه منح شهادة طبية تمنح فيما بعد إلى الطبيب المراقب الذي يبت فيها ويقرر توقيت العودة إلى نشاطِهن.

- **هياكل وأجهزة الدولة المتدخلة في تنظيم العمل بالجنس بشكل رسمي:**

ملاحظة: تعتبر عاملة الجنس موظفة مدنية بدون شهادة عمل، ورغم حصولها على ترخيص ممارسة الجنس في الماخور و تمتعها بتغطية صحية ودفعها الضرائب. كما يكتب بخانة العمل في بطاقة التعريف الوطنية موظفة دون الإشارة إلى نوع العمل.

- تترأس وزارة الداخلية (الأمن العمومي / الحرس الوطني / إدارة الوقاية من الدعارة والاتجار بالبشر تغير اسم هذه الإدارة أكثر من مرة لكنها تقوم بنفس المهام/ المخبرين) هياكل الدولة المنظمة للعمل بالجنس وفق القانون.
- وزارة الصحة تقوم بالرقابة الصحية الشاملة.
- الولاة و يسمى أيضا معتمد الشؤون الاجتماعية في الولاية (كان هذا الأخير يجتمع بعدد من العاملات في نهج عبدالله قش، قبل الثورة بصفة منتظمة حسب أكثر من شهادة تحصلنا عليها خلال المقابلات).
- رؤساء البلديات.
- التنظيم القانوني الرسمي والعرفي للعمل بالجنس داخل ماخور عبدالله قشّ[16] مثالا

[16] عبد الله قش: يعرف رسميا بزنقة سيدي عبد الله قش، وهو بيت دعارة في تونس العاصمة، تحديدا في المدينة العتيقة. يتكون الماخور من ثلاثة أزقة متعرجة ضيقة، على جانبي الأزقة توجد غرف متعددة حيث تحاول الفتيات جذب الحرفاء. في الأزقّة، لا يسمح بالتجول إلا للرجال ولا تكون النساء اللاتي يعملن هناك إلا في بيوتهن.

قمت خلال مقابلتي مع عاملات سابقات بالجنس في ماخور عبدالله قشّ، بمحاولة فهم عمل هذا المكان ورصد العنف الجندري المسلط ضدهنّ.

أولا الدولة هي الفاعل الأساسي في سنّ القوانين ،إذ حددت التعريفة بين 7.500 د و20 د على أقصى تقدير وفق نوع الخدمات الجنسية المقدمة. يقسم هذا المبلغ على ثلاثة أو أربعة في أحيان أخرى بين الوسيط (القواد) / المعلمة / العاملة بالجنس / الدولة (في شكل ضريبة) / حراس الحي (متساكني الأحياء المجاورة ويكون هؤلاء من أصحاب السوابق العدلية حسب أكثر من شهادة).

يجب أن تكون العاملة بالجنس أو البغي في العبارة القانونية في سن 20 + تونسية الجنسية وغير متزوجة (مطلقة أو أم عزباء...) ومتوفرة على الشروط الصحية لممارسة هذه المهنة.

تمنع الدولة أيضا أي نوع من أنواع الجنس الفموي أو الشرجي أو لمس الثدي، وتضبط القوانين لعاملات الجنس، لذلك تستغل العاملات (خاصة عند تقدمهن في السن ونقص الزبائن) هذا المنع القانوني للحصول على مبلغ إضافي من الزبون عند القيام بهذه الخدمات الجنسية، بسبب التعريفة المنخفضة.

يمنع القانون العاملة بالجنس من مغادرة الماخور باستثناء يوم العطلة أو في حالات ثلاث فقط: فترة الحيض، زيارة طبيب اختصاص خارج الخدمات الطبية المقدمة لهن أو عند إجراء التحاليل والحالة الثالثة والأخيرة أن تكون أمًّا لطفل ما دون السنتين.

استنتاج: رغم غلق المواخير الخمسة عشر التي كانت تُشغل حوالي **5000** عاملة[17] بالجنس مرخصة حسب أرقام المنظمات غير الحكومية، هذا علاوة على الوسطاء وباقي العاملين في المواخير، لم يصدر قانون يلزم بغلق المواخير.

[17] بسمة معلاوي، بعد غلق 15 ماخور: مومسات يطالبن باستئناف نشاطهن بسبب فقرهن... ومسؤول طبي يكشف حقائق عن المواخير الخاضعة للرقابة، مجلة أفريكان مانجر،[En ligne] ، https://urlis.net/zmphcp2o, (2023,aout,1)

رغم طلبنا الكتابي أثناء إنجاز هذا المقال من وزارة العدل مدنا بالنص القانوني الذي تم بموجبه غلق المواخير لم نحصل على الرد وهو نفس موقف وزارة الداخلية.

العنف الجندري المسلط على العاملات بالجنس التقليدي

- **بورتريه لعامِلة بالجنس سابقة بماخُور عبد الله قش**

ريم اسم مستعار (46 سنة) وأم لطفلين،دخلت عالم الدعارة منذ 15 سنة إثر دخول زوجها السجن في قضية استهلاك مخدرات وعنف. وبمساعدة إحدى قريبتها التي زاولت سابقا العمل بالجنس والتي على دراية كافية بتسيير دواليبه.وذلك "بغية الحصول على المال والحماية، فأنا مطلقة وحيدة ومطمع القاصي والداني" فهي سليلة عائلة نزحت من إحدى معتمديات القيروان إلى أطراف مدينة تونس العاصمة. إذ لم تتجاوز ريم السنة السادسة من التعليم الابتدائي، كما لم تتقن أي حرفة . تزاول ريم الآن العمل بالجنس الغير مرخص اعتمادا على شبكة الزبائن التي كونتها سابقا داخل ماخور"عبد الله قش" ونظرا للعنف الذي كان يرتكبه بعض الحرفاء، فإنها اكتفت فقط بالزبائن الذين تعرفهم وتعاملت معهم سابقا، أو من تحس أنه لاينوي أذيتها وسوف يلتزم بالشروط التي اتفقا عليها سلفا. كما تسرد الاغتصاب الجماعي الذي تعرضت له من طرف خمسة شبان والضرب دون موافقتها أثناء ممارسة الجنس. تنبهنا ريم أيضا إلى أن روادها قبل الثورة كانوا من مختلف الشرائح والطبقات الاجتماعية عكس الصورة السائدة عن رواد الماخور " موظف كبير كان يزورني كل يوم خميس". لا يتجاوز متوسط دخل محدثتنا الشهري **850** دينارا.

لا يمكن العمل على مبحث العنف الجندري الموجه ضد العاملات بالجنس دون المرور على تجربة العمل في المواخير لذلك قمت بإختيار عينات من عاملات سابقات بماخور عبدالله قشّ وعلى محاضر شكايات وقضايا منشورة وتقارير صحفية وأفلام وثائقية

مصورة[18] في تحليل أشكال العنف المسلط على العاملات بالجنس ولقاء مع باحثين/ات وصحفيين/ات اشتغلوا حول هذا الموضوع من جوانبه المختلفة ويمكن استخلاص التالي:

تعرض العاملات بالجنس التقليدي إلى عنف مادي ومعنوي ،والذي تفاقم بشكل أكبر يصل أحيانا حد القتل بعد غلق المواخير.و لا ننسى أن ماخور عبد الله قش كان قد شهد حالات قتل قبل الثورة..

يجدر بنا التذكير أيضا بالهجمات المتكررة على المواخير بعد الثورة من المنحرفين أو السلفيين ، وخطابات التحريض التي وجهت ضدهُنَ من تيار سياسي معين (الإسلام السياسي) والدعوات لغلق المواخير.

إضافة إلى دعوة شيوخ سلفيين أجانب للتحريض على العاملات بالجنس مثلما وقع في ماخور سوسة الذي وقع غلقه جراء تلك الحملة سنة 2014 حيث وقع اقتحامه وتصويرهن دون إذن مما عرض حياة بعضِهن للخطر فيما بعد.

أشكال العنف الجندري ضد العاملات بالجنس مركبة منها الجانب القانوني، حيث لا تتمتع العاملات بحق حرية التنقل ولا تعشن الزمن الاجتماعي الطبيعي فهنّ سجينات الماخور الذي يتخذ موقعا قصياّ من المدينة ولا يغادرنّ إلّا في حالة محددة (انظر عنصر التنظيم القانوني).

كما يُحرمّن من أدوارهن الاجتماعية المختلفة بحكم نظام الضبط الذي تفرضه الدولة، مثلا حدثتنا إحدى العينات المستجوبة أنها لا تقابل طفليها إلا نادرا...

تعاني العاملات بالجنس داخل المواخير الرفض والإقصاء من العائلة،إضافة إلى سطوة النظام البطريركي والوصم الديني والأخلاقي وحتى التعامل الأمني يشعرها أنها مواطنة من درجة ثانية.

رغم أن القانون يفرض التأمين الصحي والاجتماعي فإنهن لا يتمتعن بهذه الحقوق.

[18] التلفزيون البريطاني، من داخل آخر بيوت الدعارة المرخصة في تونس [En ligne]، https://urlis.net/1y9md13k، (2023,aout,8)

حدثتنا إحدى العاملات، أنها بسبب حاجتها إلى المال مارست الجنس مع أكثر من عشرين حريفا في اليوم، حتى أنها وصفت الألم المصاحب وشبهته بالمثقاب الذي يخترق جسدها، وهنا نلاحظ ملامح العنف الاقتصادي بشكل صريح وصارخ حيث حولها الماخور إلى سلعة تُباع للحاجة لا برغبة منها، بل بهدف جني المال.

هذا ما أكدته الباحثة في علم الاجتماع ثرية كريشان[19] في رسالة ماجستير منجزة بقسم علم الاجتماع بجامعة العلوم الإنسانية والاجتماعية 9 أفريل تونس حول العاملات بالجنس:"دراسة حالة ماخور عبد الله قشّ"، حيث صرحت أن البغي (العاملة بالجنس) "لديها غالبا حلم مغادرة الماخور السالب للحرية والمعرض للوصم الاجتماعي نظرا للطبيعة الذكورية للمجتمع والتحريم الديني والثقافي للبغاء بل وتحقيره"، كل هذا العنف المركب والحرمان النفسي (تشتري بغايا نهج عبدالله قش ود الحبيب من خلال المال، من أجل الشعور بالحب حسب ما ذكرته لي كريشان نقلا عن العاملات بالجنس هناك عند مقابلتهنّ أثناء البحث).

- **العمل بالجنس التقليدي غير المرخص**

بورتريه لعاملة بالجنس على الرصيف

هيام (اسم مستعار) 27 سنة، انقطعت عن الدراسة في السنة الأولى من التعليم الثانوي. وهي أصيلة احد الأحياء الشعبية بمدينة القصرين. وفيي سن19هربت رفقة صديقها لتستقر بالعاصمة ،التي اختارت أرصفته كمكانٍ لمزاولة عملها بالجنس، وهذا بعد أن تخلى عنها صديقها، الذي اختار الهجرة الغير نظامية (الحرقة). فاصطياد الحر فاء السكارى آخر الليل الراغبين في المتعة غير مكلفة حسب عبارتها.

تضيف هيام أنها اشتغلت في شبكة دعارة في أحد الأحياء الراقية بضواحي مدينة تونس، لكن تشديد القبضة الأمنية وتعرضها للسجن في مناسبتين -لأن القانون التونسي

[19] ثريا كريشان ناشطة سياسية ونسوية مدافعة عن حقوق النساء نشطت صلب الاتحاد العام لطلبة تونس، وكانت من أبرز عناصره النسائية ثم جمعية النساء الديمقراطيات وقسم المرأة العاملة بالاتحاد العام التونسي للشغل. وهي متحصلة على ماجستير في علم الاجتماع وأستاذية في نفس الاختصاص من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية 9 أفريل تونس.

منع البغاء خارج المواخير-، جعلها تقدم خدمتها الجنسية في منازل حرفائها أو سياراتهم...

تروي أنها في إحدى المرات تعرضت إلى الاحتجاز القسري من قبل حريف والاغتصاب أكثر من مرة قبل أن تتمكن من الهرب، بالطبع لم تتوجه إلى مركز الأمن خوفا من السجن.

أما عن ترك للعمل بالجنس، تؤكد هيام أنها تعمل الآن على جمع مبلغ مالي من أجل تأمين هجرة غير نظامية عبر البر، وربما يخبئ لها شمال العالم مستقبلا أفضل رغما أنها لا تمانع العمل بالجنس في أوروبا لأنها تتوقع أن وضعية العاملات بالجنس هناك أفضل بكثير.

يتراوح دخل هيام الشهري بين 700 دينار و1200 دينار.

- **القوانين الخاصة بالعمل بالجنس غير المرخص**

الدعارة غير المرخصة، ممنوعة قانونًا

ينص الفصل 231 من المجلة الجزائية[20] أن النساء "اللاتي في غير الصور المنصوص عليها بالتراتيب الجاري بها العمل يعرضن أنفسهن بالإشارة أو بالقول أو يتعاطين الخناء ولو صدفة، يعاقبن بالسجن من ستة أشهر إلى عامين سجنا وبخطية من عشرين دينارًا إلى مائتي دينار". ويضيف الفصل "يُعتبر مشاركًا ويعاقب بنفس العقوبات كل شخص اتصل بإحدى تلك النساء جنسيًا".

كما يعاقب الفصل 232 من نفس المجلة الوسيط في الخناء بالسجن من عام إلى 3 أعوام وبالخطية من 100 إلى 500 دينارًا. والوسيط هو من تنطبق عليه إحدى هذه الصور الخمسة:

[20] المجلة الجزائية التونسية: هي القانون الأساسي للجرائم والعقوبات في تونس. فهي مجلة تنظّم شروط المسؤولية الجزائية عن ارتكاب المخالفات والجنح والجنايات، وكذلك أنواع الجرائم والعقوبات حسب خطورتها، ونظام المحاولة والمشاركة الجزائية. كما تضبط المجلة الجزائية مختلف الأفعال المجرّمة سواء تمثلت في اعتداء على النظام العام أو على الناس في أشخاصهم أو أخلاقهم أو أموالهم.

- **أولًا:** يعين أو يحمي أو يساعد بأي وسيلة كانت خناء الغير أو يسعى إلى جلب الناس إليه.

- **ثانيًا**: يقاسم بأي صورة كانت متحصّل خناء الغير أو يتسلم إعانات من شخص يتعاطى الخناء عادة.

- **ثالثًا:** يعيش قصدًا مع شخص يتعاطى عادة الخناء ولا يمكنه أن يثبت أن له مداخيل كافية تسمح له بأن ينفق بمفرده على معيشته.

- **رابعًا:** يستخدم شخصًا ولو برضاه وحتى لو كان رشيدا أو يجرّه أو ينفق عليه بقصد الخناء أو يدفعه إلى الفجور أو الفساد.

- **خامسًا:** يتوسط بأي عنوان كان بين الأشخاص الذين يتعاطون الخناء والفجور والأشخاص الذين يستغلون الخناء أو الفجور أو الذين يؤجرون الغير على ذلك.

غير أنّ جريمة تعاطي الخناء السرّي كانت محل اختلاف بين المحاكم بخصوص تحديد أركانها. حيث اشترطت محكمة التّعقيب في قرارات عديدة تعوّد البغي وأخذ مقابل مالي على قرار تعقيبي سنة 1983، لكن ذات المحكمة ذهبت في قرار سنة 1991 لاحقًا لإسقاط هذين الشرطين باعتبار أن الفصل 231 جزائي "صريح في اعتبار تهمة الخناء ثابتة حتى في حق النساء اللاتي يتعاطين الخناء ولو صدفة"، غير أنها ما لبثت أن عادت في قرار سنة 1998 لاعتبار أن النساء المعنيات هن اللائي يتعاطين الخناء كمهنة وبمقابل، قبل أن تعود في قرار آخر سنة **2006** لتأكيد أن تهمة الخناء ثابتة حتى في حق النساء اللاتي تتعاطين الخناء ولو صدفة حيث إن "شرط تعدد بيع العرض وقبض المال مقابل لا أساس له". جمعت هذه الفصول القانونية والأحكام في مقال صادر بموقع إلترا صوت[21] بعنوان أي وضعية قانونية لممارسة الدعارة في تونس.

يكشف هذا التضارب في القرارات عن خلاف في تحديد طبيعة جريمة الخناء أو البغاء السري إن كانت تستلزم مقابلًا ماديًا أم لا، وهذا ما يكشف عن مشاكل قانونية

[21] موقع إلترا صوت موقع عربي جامع له رديفه التونسي الملحق إداريا به،إلترا صوت تونس، نشر به هذا المقال أية وضعية قانونية للدعارة في تونس؟ بتاريخ 27 مارس 2022 موقعة بكاتبة فريق التحرير.

أخرى،كقضية المساكنة بين الشريكين قبل الزواج والتي لم يتم الحسم فيها قانونيا هي الأخرى.

وبالتالي يفسر فلسفة المشرع المحافظة والزجرية في التحكم في خيارات المواطنين الشخصية مثل مسألة السكن أو التوجهات الجنسية والخيارات الجندرية واستهلاك المخدرات وغيرها من القوانين المتحكمة في الخيارات الشخصية والسالِبة للحرية.

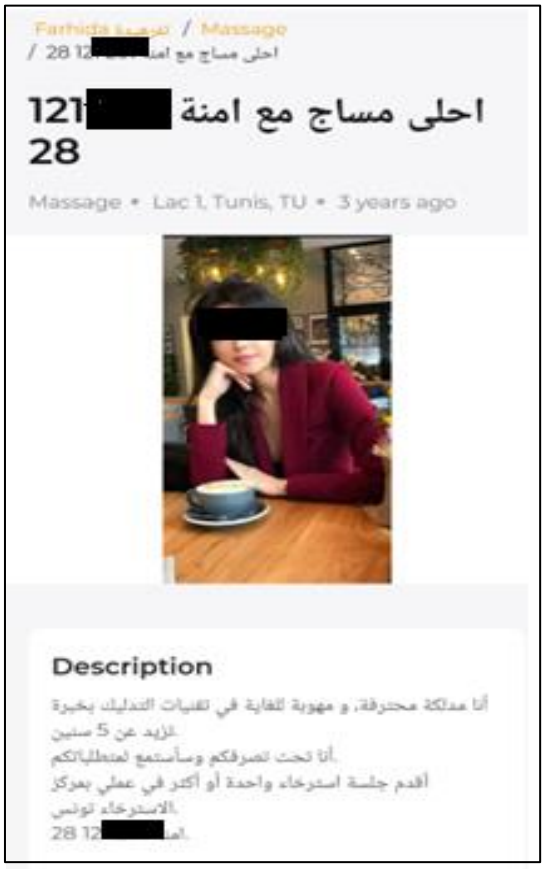
- **الخدمات الجنسية المقنّعة، مثال: مراكز التدليك**

رغم اعتمادها على الإشهار الرقمي الافتراضي على شبكات التواصل الاجتماعي وعلى التسويق المقنّع لهذه الخدمات الجنسية. إلا أنها تبقى خدمات جنسية تقليدية تتطلب علاقة جسدية مباشرة بين العاملة بالجنس والحريف داخل مركز التدليك.

عقب غلق المواخير انتشرت شبكات الدعارة غير المرخصة، وتعددت أشكال العمل بالجنس غير القانوني في تونس نذكر منها الأشكال الكلاسيكية التقليدية مثل تقديم الخدمات الجنسية بالبيوت أو بالنزل من فنات نجمة (الوكالة)أو نجمتين أو ثلاثة نجوم في بعض المناطق السياحية وهي غالبا شبكات موجهة للأجانب وفئة معينة من التونسيين.

"أنا مدلكة محترفة، موهوبة في تقنيات التدليك بخبرة تزيد عن 5 سنوات، أنا تحت تصرفكم و أستمع لكل متطلباتكم. أقدم جلسة استرخاء ، أو أكثر في عملي بمركز الاسترخاء. آمنة رقم الهاتف للحجز 20*****" يرفق هذا الإعلان عادة بصورة فتاة جميلة، غالبا لا تكون هي الصورة الحقيقية للفتاة صاحبة الإعلان الدعائي.

وهذه بعض من مقاطع دعائية إشهارية ممولة (sponsorisé) قد تعترضك وأنت تتصفح مواقع التواصل الاجتماعي، حيث أصبحت أغلب مراكز التدليك قناعا خفيا لتقديم الخدمات الجنسية بعد غلق كل المواخير في تونس (دون نص قانوني صريح يؤكد تخلي الدولة عن البغاء المقنن).



المصدر : صورة مأخوذة من شبكات التواصل الاجتماعي

تنتشر أغلب هذه المراكز في ضواحي العاصمة تونس أو بعض المناطق الساحلية السياحية مثل سوسة والحمامات. وكان موقع الكتيبة قام بتحقيق استقصائي داخل أحد هذه المراكز ونشر تحقيق الصحفية رحمة الباهي المختصة في قضايا حقوق الإنسان بعنوان "مراكز التدليك في تونس: استغلال جنسيّ واتّجار بالبشر بتواطؤ من بعض الأمنيين"[22] يعد هذا التحقيق واحدا من التحقيقات المرجعية في هذا المجال، حيث تخفى أحد صحفي موقع الكتيبة في هوية حريف، ووصفت الباهي تجربتها في هذا المقال "كانت الأجواء داخل غرفة التدليك حميميّة. موسيقى هادئة وشموع تشتعل بشكل خافت وروائح عطرة تفوح في المكان". الفتاة التي تقدم نفسها على أنها مدلكة، والتي لا تمتلك شهادة في هذا الاختصاص تطلب من حريفها الذي هو في الحقيقة صحفي يعمل بموقع الكتيبة أن ينزع ثيابه ويبقى فقط باللباس الداخلي السفلي.

[22] "مراكز التدليك في تونس استغلال جنسيّ واتّجار بالبشر بتواطؤ من بعض الأمنيين" مقال للصحفية رحمة الباهيّ وهي صحفية مختصة في قضايا الجندر وحقوق الإنسان نشر بتاريخ 1 جوان 2022. رابط المقال: https://urlis.net/vtobh26a

حاولت أن تكون مغرية في نبرة صوتها وخاصة خلال حركتها الأولى حينما تقدمت لفتح باب الغرفة".

فسرت الباهيّ في مقالها الفاعلين المتدخلين في هذا العمل بالجنس غير المنظم، وبينت تواطؤ الأمن واستغلالهم الهشاشة القانونية والاقتصادية للعاملات، حيث حصلت على شهادات مختلفة توثّق الاعتداءات الجندرية ضد العاملات بالجنس مثل الإجبار القسّري على ممارسة الجنس وعدم القدرة على مغادرة مقر العمل من الساعة التاسعة صباحا إلى العاشرة ليلا، إضافة إلى الرشوة التي تدفعها العاملات لأعوان الأمن كي لا يتعرضهن للاعتقال بجريمة ممارسة الدعارة غير القانونية وهي رشوة إضافية على الرشوة التي يدفعها صاحب المركز للأعوان من أجل التستر عليه.

يؤكد أكرم (اسم مستعار) وهو محامٍ ومدافع عن حقوق الإنسان أنه نَابَ في أكثر من مرة إحدى العاملات في مراكز التدليك من أجل قضية البغاء غير القانوني، وأن أغلب هؤلاء النساء من خلفيات اجتماعية واقتصادية مهمشة وقع الوشاية بهنّ من قبل صاحب مركز التدليك سواء لأنهنّ رفضن ممارسة الجنس مع أحد الحرفاء أو لأنهنّ أردن الترفيع في أجرهنّ أو تغيير مكان العمل، ويؤكد أكرم أن غالبيتهم غير قادرات على دفع تكاليف التقاضي، فهنّ ضحايا عنف اقتصادي. أضف إلى ذلك أنهن يتعرضن إلى السجن لمدة تتجاوز 8/6 أشهر وهو ما يفاقم الوصم.

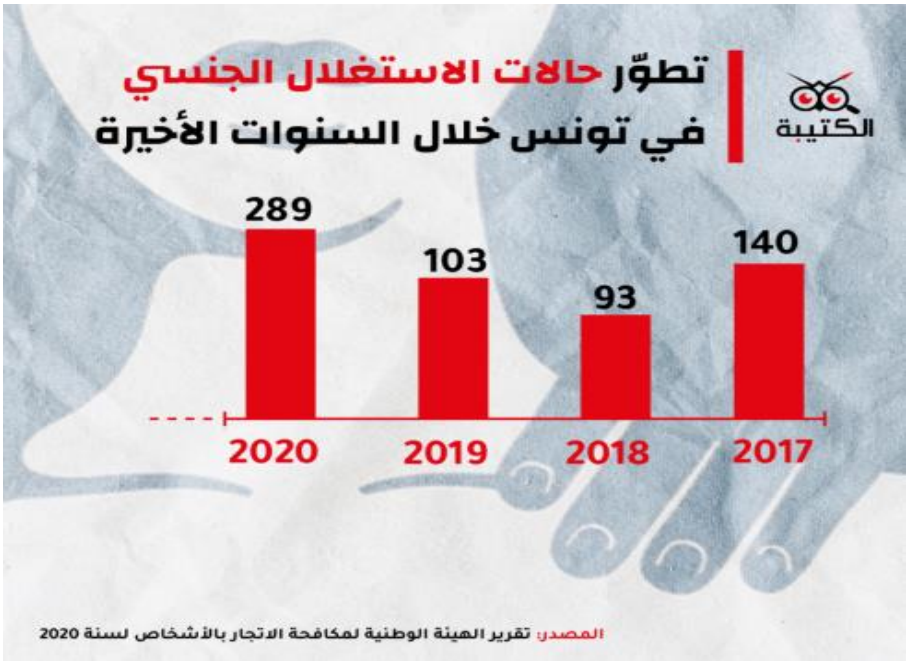
- **بورتريه عاملة بالجنس داخل مركز تدليك**

تعمل سلمى (اسم مستعار) 22 سنة منذ سنتين في مركز تدليك، بعد اقتراح من صديقتها .وخصوصا أن أغلب الحرفاء من الأجانب(خاصة ليبيا). كما تؤكد سلمى أنّها لم تكن تنوي تقديم خدمات جنسية في البداية، لكنها أُعجبت بالعمل والأموال السهلة.وتوضح أن دافعها للجنس ليس ماديا، فهي منحدرة من عائلة متوسطة الدخل (موظفين).وهي تخطط مستقبلا للهجرة إلى تركيا من أجل مواصلة العمل في نفس المجال والتخلص من ابتزاز صاحب المحل وأعوان الأمن.

تتحصل سلمى شهريا بين800 و1100دينار

نلاحظ هنا أن العمل بالجنس داخل مراكز التدليك يندرج ضمن الاقتصاد غير الرسمي وغير المنظم والمقنّع، ويستفيد من إغلاق المواخير، ولكنه يخلف في أغلب الأحيان نفس الضحايا من العاملات بالجنس المتعرضات دائما للعنف والاستغلال المركب، إضافة إلى الوصم الاجتماعي المرافق لهن.

يجب دائمًا توضيح الفرق بين الاستغلال الجنسي والعمل بالجنس الطوعي، حيث يُشارك الفرد في الأخير بإرادته، بينما يُفرض الاستغلال الجنسي ولا يُبرّر بأي حال من ال أحوال الاعتداء على الشخص أو استغلاله رغم ممارسته للعمل بالجنس.



مصدر الغرافيك: موقع الكتيبة

يبين تقرير الهيئة الوطنية لمكافحة الاتجار بالبشر[23] في تقريرها الصادر سنة 2020 على ارتفاع عدد حالات الاتجار بالبشر ومن بين الضحايا كانت العاملات بالجنس غير المقنن.

فئة أخرى من العاملات بالجنس التقليدي المُعرضات للعُنف الجندري، مثل العاملات بالجنس خارج الفضاء الحضري الأرياف والقرى. وهن يتعرضن لعنف مضاعف نظرا للخصوصيات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية للأرياف التونسية الرافضة رفضا مطلقا للعمل بالجنس، وهذا ما فسره الباحث في الدراسات الجندرية رضا كارم[24] في مقاله البحثي في مجلة "عدسات جندرية" تحت عنوان "عاملة الجنس: "منبوذة في مجتمع الفضيلة" حيث وضّح أنّ العاملة بالجنس في المجتمع الريفي منبوذة وأسيرة عنف ووصم اجتماعي دائم.

يؤكد كارم أن عاملة الجنس تبقى منبوذة مستعينا بالجهاز المفاهيمي للفيلسوف جورجو أغامبن[25] في كتابه "السلطة السيادية والحياة العارية"، ويقترح أغامبن تعريفا للمنبوذ قدمه فستوس(Festus [26]) يقول فيه :" المنبوذ هو من حاكمه الشعب من أجل جريمة، مع ذلك من غير المسموح قتله لكن ما يقتله أن يدان من أجل قتل نفس بشرية، القانون الأول للمحكمة (الرومانية) يؤكد بالفعل أنه إذا قتل أحدهم شخصا أقرّ استفتاء شعبي أنه منبوذ لا يعتبر قاتلا.

---

[23] الهيئة الوطنية لمكافحة الاتجار بالبشر:
أُحدثت الهيئة الوطنية لمكافحة الاتجار بالأشخاص بمقتضى القانون الأساسي عدد 61 لسنة 2016 المؤرخ في 3 أوت 2016 المتعلق بمنع الاتجار بالأشخاص ومكافحته. وتعقد جلساتها بمقر الوزارة التي تتولى تأمين كتابتها القارة، وتخصص للهيئة للقيام بمهامها اعتمادات تلحق بميزانية وزارة العدل.

[24] رضا كارم باحث تونسي في الدراسات الجندرية وكاتب مقالات صحفية شارك في عدد من المؤلفات الجامعية الصادرة عن المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

[25] جورجو أغامبن: (مواليد 22 أبريل 1942) (بالإيطالية: Giorgio Agamben) هو فيلسوف إيطالي اشتهر بعمله في التحقيق في مفاهيم حالة الاستثناء. له عدد من الإصدارات المهمة منها الكتاب مصدر الاقتباس "المنبوذ: السلطة السيادية والحياة العارية ".

[26] فستوس نحوي لاتيني عاش في القرن الثاني ميلادي.

من هنا بدأت عادة نعت إنسان سيئ أو شرير بأنه منبوذ". ومن هذه القراءة يفسر أغامبن أن المنبوذ المعاصر لم يعد فردا، بل بات جمهورا واسعا تستهدفه ضرورات مرحليّة تقتضي استثناءه من الوجود السياسي والثقافي وحصره وجوديا ضمن دائرة الحاجات البيولوجية وحدها.

- **بورتريه عاملة بالجنس مهاجرة بطريقة غير نظامية**

كان من الصعوبة التواصل مع العاملات بالجنس من المهاجرات في تونس نظرا للظروف السياسية والمضايقات والتهديدات التي تعرض لها أغلب المهاجرين في تونس في الفترة الأخيرة، لكن بحكم العمل الصحفي الميداني والمشاركة في حملات ومسيرات مناهضة العنصرية تمكنت من إجراء مقابلة مع "ماريا" في فضاء آمن لا يشكل أي تهديد على حياتها.

ماريا (اسم مستعار)28 سنة عزباء ذات تعليم متوسط (تتكلم الفرنسية وبعض العامية التونسية) مهاجرة غير نظامية قادمة من النيجر، تقول إن رحلتها إلى تونس كانت شاقة جدا. وصلت إلى العاصمة تونس وتشارك صديقتها التي تعرفت عليها عبر شبكة التواصل الاجتماعي -وهي أيضا من دولة النيجر- السكن في أحد ضواحي العاصمة لتبدأ طريق العمل بالجنس، عبر تنظيم سهرات وحفلات خاصة بالمهاجرين الأفارقة وبعض الأجانب من الأوروبيين في تونس وعدد قليل من التونسيين لا يتجاوز عددهم أصابع اليد في سنواتها الثلاث في العاصمة حسب قولها.

تؤكد ماريا أنها تعرضت للعنف أكثر من مرة وإلى أشكال مختلفة من التمييز العنصري فلا يمكنها الذهاب إلى الشرطة للشكوى خوفا من الترحيل. إذن تُعتبر ماريا في أسفل هرم الضحايا حيث أنها تتعرض لعنف جندري مركّب بحكم أنها مهاجرة إفريقية ذات بشرة سوداء ومقيمة بطريقة غير نظامية .لكن الحدث الأكثر ألما في حياتها حسب قولها هو اكتشافها أنها مصابة بفيروس نقص المناعة المكتسبة (السيدا)، لتبدأ رحلة الوصم المضاعف والمتاعب من أجل النفاذ إلى العلاج أو الحصول على الدواء.

تؤكد ماريا أنها تنتظر الفرصة لمغادرة تونس نحو أوروبا في أقرب وقت.

العمل بالجنس عبر الوسائط الافتراضية: شكل جديد مقابل هشاشة دائمة ترافق العاملات بالجنس

متعة، جنس، خيالات وغيرها من الكلمات ذات الطابع الجنسيّ .ما إن تضعه في خانة البحث على مواقع التواصل الاجتماعي المختلفة أو مجموعة التليغرام ... حتّى تجد مئات الصفحات التي تقدّم شتى صنوف الخدمات الجنسيّة الافتراضية أو تتواصل مع العاملة من أجل موعد جنس مباشر.

التطور التكنولوجي والرقمي خلق منصات خاصة بالعمل بالجنس افتراضيا مثل:...Tinder/ Only fans/ Arabiandate/ Bumble

سنركز في هذا العنصر فقط على الجنس الافتراضي القائم على عدم الاتصال المباشر بين العاملة بالجنس والحريف.

هذا العمل بالجنس كان شبه غائب في الماضي، (باستثناء الهاتف الوردي تقريبا) وذلك يعود لأسباب عديدة منها الرقابة الأمنية على الأنترنت في تونس قبل الثورة، وسيادة القمع والرقابة الذاتيّة، فضلاً عن الخوف من سطوة الشرطة الإلكترونيّة ، التي كانت حاضرة في عقل المواطن وفي كل ركن من حياته ومتحكمة حتى في أفكاره وخيالاته الصامتة.

لقد بتنا الآن أمام شكل جديد غير تقليدي من العمل بالجنس بمعايير ومقاييس مختلفة، فهنّ تنتمين إلى مختلف الشرائح الاجتماعيّة تقريبا وتمثلن الجيل الجديد.

حدثتنا إحدى العاملات "أن هاتفها الآيفون أستوديو تصوير وتسجيل وبنك معطيات للأفلام التي ترسلها لحُرفائها عبر تطبيق Only fans وهو الآن يمثل مصدر كل دخلها، بل كل حياتها".

المصدر: موقع الكتيبة

نلاحظ تشابه بين العمل بالجنس عبر الوسائط الافتراضية والجنس التقليدي القائم على التواصل الجسدي،حيث يوجد نفس دور القواد في الشكل التقليدي للعمل بالجنس وبين ما يسمى بالبروفايل العاملة نفسها، إذ يلعب هذا الأخير دور الوساطة بين العاملات والحر فاء وينتظمون في شكل تجمعات افتراضية...

- **بورتريه عاملة بالجنس عبر الوسائط الافتراضية**

رانيا 24 سنة (اسم مستعار) جامعية وتخطط للسفر وإكمال دراستها بالخارج، لديها حساب Only fans تقدم فيه صور عارية في وضعيات جنسية مختلفة حسب ما يطلبه الزبون ومكالمات هاتفية ، ولكل خدمة جنسية تعريفة معينة تتراوح بين 50 دينار و1000 دينار، وهناك من يصر على تقديم هدايا قيمة حسب روايتها.

تصر الأخيرة على أنها مستمتعة في عملها ولا تريد تقديم خدمات جنسية مباشرة، وأن خوفها الأكبر أن يخترق هاتفها الجوال أو حاسوبها، أو أن ينزل أحد الحرفاء فيديوهاتها.إذ يصل، دخلها الشهري في حدود 2.500د إلى 5000د

دينار. تنفق معظمها على تطوير موقعها وجلب الزبائن حسب قولها.

لقد تعرضت أغلب العاملات في هذه المنصات إلى العنف الجندري الرقمي من خلال خطاب الكراهية والتهديد بالقتل وكل أنواع الوصم والتنمر ما انعكس على الحياة الواقعية بتعرض بعضهن للعنف المباشر.

تضمن القانون 58[27] المتعلق بمحاربة كافة أشكال التمييز والعنف ضد النساء، جرائم العنف الإلكتروني لكن تطبيق هذه التشريعات مازال يمر بجملة من العوائق وصعوبات كثيرة على أرض الواقع.

العاملات بالجنس عبر الوسائط الافتراضية هن أيضا معرضات للعنف الجندري الرقمي وعلى أرض الواقع وإلى الوصم الاجتماعي والنبذ في صورة تسريب صورهن على شبكات التواصل الاجتماعي، فهن يعشن هذا الهاجس الدائم من عدم الشعور بالأمان.

لا يوجد أيضا قانون ينظم مهنة تقديم خدمات جنسية عبر وسائط التواصل الافتراضي يحدد واجباتهنّ ويحمي حقوقهنّ مثلما هو الحال في الدول الإسكندنافية.

تبقى الصورة السلبية والنمطية مرافقة للعاملة بالجنس الافتراضي في حالة وقوع تسريب صورها، ويحاصر المجتمع بنظرة سلبية إقصائية هاته النساء وهن يتعرضن للعنف الجندري والحرمان من الحق في النسيان وهو حق جديد في منظومة الحقوق الكونية اصطلح على تسميته"الحق في النسيان على الانترنيت" بمعنى محو الصور أو الفيديوهات أو غيرها من المعطيات الشخصية.

---

[27] القانون 58 المتعلق بمحاربة أشكال العنف ضد النساء وبحسب المواد التي تضمنها القانون فإن التشريع الخاص به يهدف إلى القضاء على كل أشكال العنف ضد النساء القائم على أساس التمييز بين الجنسين من أجل تحقيق المساواة واحترام الكرامة الإنسانية، وذلك باتباع مقاربة شاملة تقوم على التصدي لمختلف أشكاله بالوقاية وتتبع مرتكبيها ومعاقبتهم وحماية الضحايا والتعهد بهم.

الإعلان العالمي لحقوق الإنسانوثيقة تاريخيةهامة في تاريخ حقوق الإنسانصاغه ممثلون من مختلف الخلفيات القانونية والثقافية من جميع أنحاء العالم، واعتمدت الجمعية العامة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في باريس في 10ديسمبر 1948 بموجب_القرار 21 ألف بوصفه أنه المعيار المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم. وهو يحدد،وللمرة الأولى، حقوق الإنسان الأساسية التي يتعين حمايتها عالميا.

https://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/

توصيات ومقترحات تتعلق بتحسين وضع العاملات بالجنس

تعمل عدد من الجمعيات على مواضيع ذات علاقة بالعاملات والعاملين بالجنس مثل جمعية دمج وجمعية بثينة للنساء المحفوفات بالمخاطر والنساء الديمقراطيات وجمعية توحيده بالشيخ أو الكرديف وغيرها من الجمعيات والمنظمات، على مواضيع الصحة الجنسية والإنجابية ودراسات ذات علاقة بالنساء والصعوبات التي تواجهها أو تقوم بحمالات دعم وإسناد من أجل تغيير القوانين مثل حملة المناصرة التي ساهمت في صدور القانون 58 لمواجهة العنف ضد النساء وحملات المناصرة من أجل السماح للتونسيات من الزواج بأجنبي أو المساواة في الملكية وتغيير قانون الأمومة وغيرها كثير.

تتفاوت نسب نجاح العمل الجمعياتي في علاقة بالعنف الموجه ضد النساء، ولعل طريق النضال من أجل تمكين العاملات بالجنس من حقوقهن الكونية المضمونة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[34] يبدو طريقا وعرا في ظل الوصم المركب الذي بينه هذا البحث، إلا أننا في الخاتمة لا يسعنا إلا تقديم جملة من التوصيات، التي تبدو في نظرنا اللبنة الأولى للتغيير وللقطع مع العنف المركب الذي يفرضه المجتمع على كل من امتهنت عمل الجنس طوعا أو اضطرارا:

- الاعتراف بالعمل بالجنس كعمل، يخضع إلى مختلف القوانين والتشريعات الخاصة على غرار مجلة الشغل، ويضمن مختلف الحقوق المادية والمعنوية للعاملات فيه، كالحق في الحصول على أجر عادل، الحق في التغطية الاجتماعية والصحية، الحق في التقاعد وإجازات الأمراض المهنية... فضلا عن حقوق أخرى ذات صلة بظروف العمل
- العمل على إطلاق حملات مناصرة من أجل إصلاح القوانين والتشريعات المتعلقة بالعمل بالجنس، على غرار الفصل 231 من المجلة الجزائية، وذلك لتعزيز حقوق العاملات بالجنس وحمايتهن من العنف والاستغلال، فضلا عن تبني قوانين تجرم الاستغلال الجنسي وتحدّ من الانتهاكات في حق العاملات بهذا المجال. كما تجدر بنا

الإشارة إلى ضرورة التركيز على أهمية إعادة فتح الأماكن المخصصة للعمل بالجنس مع التشديد على أهمية توفير ظروف ملائمة.

- إنشاء آليات آمنة وفعالة تتيح للعاملات بالجنس الإبلاغ عن أي انتهاكات يتعرضن له مع حمايتهن من المضايقات والعقوبات التي تفرضها عليهن المنظومة القانونية الحالية.
- التعريف بمفهوم الموافقة المستنيرة في العمل بالجنس والتأكيد على أن أي نشاط في صناعة الجنس يخضع لمفهوم الرضاء، ويجب أن يستند إلى موافقة إيجابية بين الطرفين، وهي موافقة مستنيرة ومحررة ومستمرة وواضحة ومتبادلة وقابلة للسحب في أي وقت.
- إقامة دورات تدريبية وحملات توعوية لفائدة العاملات بالجنس من أجل التعريف بحقوقهن القانونية والصحية ، توفير معلومات دقيقة ومبسطة حول وسائل منع الحمل وكيفية الوقاية وعلاج التعفنات المنقولة جنسيا.

العمل على إزالة العوائق الاقتصادية وتوفير الرعاية الصحية اللازمة والشاملة للعاملات بالجنس سواء على مستوى الصحة الجنسية والإنجابية أو الخدمات الصحية العامة غير الجنسية، والإحاطة بهن نفسيا عبر توفير جلسات توجيه ودعم نفسي للعاملات في مجال الجنس.

البيبليوغرافيا

الأرقش (دلندة) والأرقش (عبد الحميد)، **المهمشات في أرض الإسلام**. تونس، دار سيراس للنشر،1992.

الباهي (رحمة)، مراكز التدليك في تونس استغلال جنسي واتجار بالبشر بتواطؤ من بعض الأمنيين. **جريدة حقائق أونلاين**.

بن رجب (ريم)، رحلة داخل ماخور عبدالله قشّ التاريخ المنسيّ والواقع المقموع، موقع **نواة**، 2023. -بن جميع (منية)، حول موقف النساء الديمقراطيات من العمل بالجنس. جريدة **حقائق أونلاين**.

بن عبد النبي (بلقاسم)، **الدعارة في تونس قبيل وأثناء الفترة الاستعمارية (1830 - 1939) دراسة مقارنة مع الجزائر ومصر**. دورية كان التاريخية 13(47)؛ مارس 2020.

بوحديبة (عبد الوهاب)، الجنسانية في الإسلام. فرنسا، Humensis، 1975.

المسكيني (فتحي)، **الجندر الحزين**. المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، 2023.

معلاوي (بسمة)، بعد غلق 15 ماخور: مومسات يطالبن باستئناف نشاطهن بسبب فقرهن... ومسؤول طبي يكشف حقائق عن المواخير الخاضعة للرقابة. مجلة **أفريكان مانجر**.

المكني (عبد الوهاب)، **شتات جبل أهل وسلات بالبلاد التونسية**. تونس، دار سحر، 1999.

Diane Lavallée, La prostitution : profession ou exploitation ?, in *Éthique publique*, 5(2), 2003, janvier 2016.

09

هل ممارسة التصفيح مدخل إلى العنف الجنسي؟

يسرى بلديلي

الإشكالية:

ماهي أشكال العنف الجنسي؟

كيف تنتقل ممارسة التصفيح من فعل سوسيو-أنثروبولوجي إلى عنف جنسي؟

ماهي أشكال العنف الجنسي الافتراضي؟

منهجية وتقنية البحث

تُحاول هذه الورقة أن تُحدّد مظاهر العنف الجنسي من خلال الممارسات السحرية المتمثّلة في التصفيح والعودة إلى جذور هذا العنف أنثروبولوجيا من خلال مكانة النساء في الثقافة الدينية ودور الجسد الأخلاقي داخل المنظومة الاجتماعية، كما أنّنا نُحاول من خلال ما ذُكر الربط بين العنف والتنشئة الجنسية والاجتماعية وتطوُّر هذا العنف إلى عنف جنسي رقمي يُراقب النساء ويُخضعهنّ إلى معايير افتراضية.

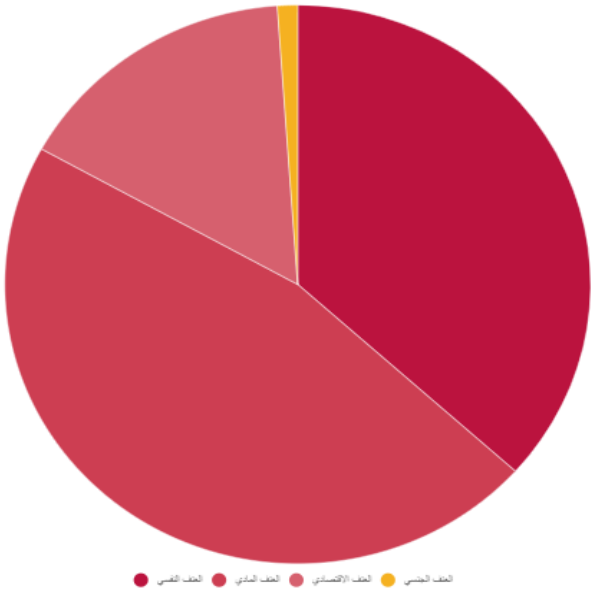
ولقد اعتمدنا في هذه الورقة على الدراسات والأبحاث المنشورة وعلى الإحصائيات المتعلقة بالعنف المسلّط على النساء، كما أنّنا اعتمدنا على بعض المقابلات مع نساء تمّ تعنيفهنّ جنسيّا سواء عبر ممارسة التصفيح أو عبر مواقع التواصل الاجتماعي، وتجدر الإشارة هنا أنّه وحسب إحصائيات صاردة عن وزارة الأسرة والمرأة والطفولة وكبار السنّ فإنّ العنف الزوجي يُمثّل 81% من مجموع حالات العنف ضد النساء، وتتوزّع إشعارات العنف ضدّ النساء البالغ عددها 232 إلى 193 إشعارا بعنف لفظي، و132 إشعارا عن عنف نفسي ومعنوي، و167 مكالمة عن عنف جسديّ ومادّي، و57 إشعارا عن عنف اقتصاديّ و4 مكالمات بخصوص عنف جنسيّ، ويُمثّل العنف الزوجي أكبر نسبة تقدّر بـ 81% من مجموع حالات العنف ضد النساء مقابل 72% خلال الفترة السابقة الممتدة من 25 مارس إلى 25 أفريل 2023.

كلمات مفتاحية: التصفيح، العنف الجنسي، الطقوس، المراقبة الاجتماعية، العنف الرقمي، الجسد المثالي.

خصائص العيّنة المستوجبة

الرقم	العمر	المستوى التعليمي	شكل العنف	وسيلة العنف
1	23	جامعي	نفسي/جنسي	ممارسة التصفيح
2	37	ثانوي	نفسي/جنسي	ممارسة التصفيح
3	30	جامعي	نفسي/جنسي (انتحال هوية بغرض التشويه)	موقع فيسبوك
4	27	جامعي	نفسي/جنسي (التنمّر والابتزاز)	تطبيقة تليغرام
5	39	ابتدائي	نفسي/جنسي (اغتصاب زوجي)	عنف زوجي - جنسي
6	14	ثانوي	نفسي/جنسي (التحرّش)	تطبيقة تليغرام
7	23	جامعي	نفسي/جنسي (التنمّر)	موقع فيسبوك

إحصائيّات متعلقة بإشعارات العنف ضدّ النساء لشهر ماي 2023



ما الذي يُجبرنا نحن النساء على التكبّل بأعباء الجسد الأخلاقية؟ ومن ذا الذي يُحاسبنا على غير ذلك؟ لماذا تُراقبنا عين المجتمع؟ ولماذا نُراقب نحن أجسادنا خوفا من المحاكمات العلنية؟ متى أصبحنا مرعوبات من العنف الجنسي؟ وكيف نتعافى من العنف الجنسي-الرقمي الذي ينهش صورنا، ويجعل واقعنا الافتراضي جحيما شديد التأجّج؟

كلّ هذه الأسئلة وغيرها تضعنا أمام واقع النساء وصراعهنّ ضدّ العنف الجنسي الذي تحمل آثاره عمقا ثقافيا وانثروبولوجيا تمظهر في ممارسات مختلفة. لطالما كان الحديث عن ترويض الجسد وتأثير القوى الاجتماعية والسياسية عليه محلّ نزاع بين الفلاسفة وباحثي/ات العلوم الإنسانية، "ينزع أنصار ما بعد البنائية إلى الجدل بأنّ التصنيفات

اللغوية تُحدّد خبرتنا بالجسدية، في حين يؤكّد أشياع التفاعلية الرمزية رؤية مفادها ارتهان ترويض الجسد والتحكّم فيه بمسلكيات أشخاص مستقلّين نسبيّا. لدى كلّ من هاتين المقاربتين ما تقوله عن كيفية تأثير القوى الاجتماعية في الجسد، لكنهما يختلفان فيما يتعلّق بتحديد ماهيّة هذه القوى وكيفية تأثيرها في الجسد. وبوجه أكثر عمومية تختلف رؤى البنائية الاجتماعية بخصوص القدر الذي يكون به الجسد منتجا اجتماعيّا، وما إذا كان بمقدور الحديث عن الجسد كظاهرة بيولوجية"[162] لا كظاهرة أخلاقية تُروَّضُ حالما يتحدّد الجنس "أنثى".

في هذا المقال سنُحاول طرح مسألة العنف الجندري الثقافي والاجتماعي القائم ضدّ النساء، والمتجذّر في الثقافة الشعبية عبر ممارسات ومظاهر اجتماعية وانثروبولوجية، كان الهدف منها صيانة جسد النساء و"قفل" مسالك "عفّتهنّ".

إنّ ظاهرة العنف التي نشهدها اليوم في الشارع أو على وسائل التواصل الاجتماعي ضدّ النساء، هو عنف بنيوي[263] نابع من الثقافة الذكورية التي نشأت على مُراقبة النساء ومُحاسبتهنّ، وقد انتقل هذا العنف من الشارع إلى الحياة الافتراضية ناقلا معه المعايير الاجتماعية الذكورية والبطريركية. كما أنّ تاريخ هذا العنف ضارب في القِدم، فلم تُمثّل النساء سوى مصدر للفضيحة والشقاء في ثقافات العالم القديم، فكنّ جاريات وموؤودات وحمّالات حطب وفي جيدهنّ حبل من مسد[364]، وكنّ رمزا لخروج الإنسان من نعيم الجنة.

---

[1] كرس شلنج، **الجسد والنظرية الاجتماعية**، ترجمة منى البحر ونجيب الحصادي، دار العين للنشر، القاهرة، 2009، ص. 104.

[2] يُستعمل مصطلح العنف البنيوي Structural violence "في الأعمّ الغالب لوصف أشكال الظلم الاجتماعي الممأسس، وذلك كمحاولة لغوية اصطلاحية للابتعاد عن فهم الحس المشترك الذي يعتبر أنّ العنف هو استعمال الفرد للقوة الجسيمة. في هذا السياق، تستدعي كلمة بنيوي الانتباه إلى العنف الذي يُلازم بعض الأدوار والمعايير. والأنماط الاجتماعية إضافة إلى تواصل هذه الأنماط وديمومتها كذلك يلفت إلى الأبعاد السياسية للغنف (كما في أنظمة الفصل العنصري-أو التمييز الإثني- التي ترعاها الحكومات) وإلى الطرائق التي يُمكن أن تتواصل عبر الأنماط التمييزية للسلوك الاجتماعي (العنصرية مثلا) من دون أن تجد تعبيرا صريحا عنها في الممارسات المؤسّساتية. يُشير المصطلح أيضا إلى تصور أوسع للعنف يشمل الأذى الذي يُحيق بكرامة الأفراد وحريتهم." كريغ كالهون، **معجم العلوم الاجتماعية**، ترجمة معين رومية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2021، ص. 451.

[3] و"امرأته حمّالة حطب، في جيدها حبل من مسد" من سورة المسد، الأية 4، القرآن الكريم. وتفسير هذه الآية حسب الطبري (حمالة الحطب) كانت تمشي بالنميمة و (في جيدها حبل من مسد) أي : في عنقها حبل في نار جهنم.

فكيف تغذّت هذه الرمزية؟ وكيف أسّست لسيرورة العنف المسلّط ضدّ النساء؟ وماهي مظاهر العنف الجنسي؟

التصفيح: مظهر نموذجي للعنف الجنسي

قبل الغوص في تاريخ العنف المُسلّط ضدّ النساء وقراءة جوانبه الثقافية والانثروبولوجية والاجتماعية، نريد أن نُحدّد مظاهر العنف الجنسي حتى نتمكّن من حصر نماذجه داخل الثقافة العربية الاسلامية والثقافة الشعبية التونسية على وجه التحديد.

حسب هيئة الأمم المتحدة للمرأة، فإنّ العنف الجنسي يتضمّن في ظاهره إجبار الشريك(ة) على المساهمة في فعل جنسي دون رغبته(ها)، لكنّه يتمظهر في عدّة ممارسات أخرى اجتماعية وثقافية على غرار جرائم الشرف وختان الإناث وتشويه الأعضاء التناسلية للإناث والاتّجار بالبشر وتقتيل النساء وتزويج القاصرات وممارسة التصفيح والتحرش والاغتصاب والتحرش الرقمي. ورغم أنّ ثقافة المجتمع التونسي لا تشمل بعض المظاهر المذكورة، لكنّها تُمارس التصفيح الذي يُعدّ من الممارسات الرائجة في المجتمع التونسي.

لا يختلف تاريخ العنف ضدّ النساء من خلال مراقبة أجسادهنّ وسلوكاتهنّ كثيرا في مختلف أقطاب العالم، بل يحمل البداية عينها في جانبها القدسي، وهي خطيئة حوّاء الأولى التي أخرجت آدم من الجنّة فخلقت نقمة أبدية ضدّ النساء وضدّ اختياراتهنّ "الشيطانية". مثّلت حوّاء في مختلف الثقافات صورة أسطوريّة رُسّخت في الأذهان، وتُعبّر عن عدم صلاح النساء وعن جانبهنّ الشيطاني، فكانت مصّاصة الدماء في الأفلام الكرتونية، والساحرة في الأدب الأوروبي، والجنيّة في الثقافة العربية. ومن هذا المنطلق، اتّفقت غالبيّة المجتمع على مراقبة النساء خوفا من "الفضيحة" ودرءا لـ"الفتنة" وحفاظا على "الشرف".

"تشكّلت صورة المرأة في قطاع هامّ من الثقافة العربية في صورة كائن شيطاني متبرّج باعث على القلق والخوف يشطب ويحجب وتسقط عليه كل المخاوف. والمجتمع

الحفصي - كالمجتمعات العربية الإسلامية- ومن خلال مصادرنا- نظر إلى المرأة نظرته إلى الشيطان فشُبّهت به، والشيطان من الشخصيات التي لا تغيب عن البال في الفكر الديني لما له من الحضور في مجال الشرّ والقدرة على الإغراء وإيذاء الإنسان وحثّه على الحرام."[654] كما أنّ الشيطان يحمل في الثقافة الدينية رمز التمرّد والرفض، وقد تمّ مزج هذه الرمزية بعدّة أساطير في الميثولوجيا الاسلامية، لعلّ أبرزها علاقة الشيطان بالنساء. فقد "جاءت في كتاب الطبري أسطورة تناولت علاقة الرجل بالمرأة، والمرأة بالشيطان، والشيطان بالحيّة، حيث تقول الأسطورة بأنّ إبليس (الشيطان) كان قد عرض نفسه على جميع دواب الأرض في أن تحمله وتدخل به الجنّة بعد أن مُنع من دخولها، فرفضت الدواب ذلك، فذهب إلى الحيّة وقال لها: إن أنت أدخلتني الجنّة أحمك من ابن آدم وتُصبحي في ذمتي. وكانت الحيّة دابّة ذات أربع قوائم وكأنّها البعير، فجعلته بين نابين من أنيابها ودخلت به الجنة.

وعندما كلّم إبليس حواء كانت الخطيئة الأولى وعوقبت بالطرد من الفردوس، كما هو معروف، وحلّت عليها اللعنة الأبدية بالإدماء الشهري المتمثّل بالدورة الشهرية. ومن هذا العداء الثنائي يُمكننا تكوين معادلة ثلاثية تربط بين المرأة والحيّة والشيطان، وهي أوجه ميثولوجية ثلاثة لبطل واحد. ولهذا جاء وصف المرأة بـ"الحيّة الشمطاء."[665]

ومن خلال هذا الإرث الميثولوجي، برزت عدّة عادات وتقاليد ترقى إلى الجرائم أخضعت النساء إلى منطق "المراقبة الاجتماعية"[6]، منها ختان الإناث وتزويج القاصرات

---

[4] صوفية السحيري بن حتيرة، **الجسد والمجتمع: دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد**، دار محمد علي للنشر، صفاقس، 2008، ص. 41.

[5] إبراهيم الحيدري،**النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب**، دار الساقي، بيروت، 2003، ص. 302.

[6] يُستعمل مصطلح العنف البنيوي Structural violence "في الأعمّ الغالب لوصف أشكال الظلم الاجتماعي الممأسس، وذلك كمحاولة لغوية اصطلاحية للابتعاد عن فهم الحس المشترك الذي يعتبر أنّ العنف هو استعمال الفرد للقوة الجسيمة. في هذا السياق، تستدعي كلمة بنيوي الانتباه إلى العنف الذي يُلازم بعض الأدوار والمعايير. والأنماط الاجتماعية إضافة إلى تواصل هذه الأنماط وديمومتها كذلك يلفت إلى الأبعاد السياسية للعنف (كما في أنظمة الفصل العنصري-أو التمييز الإثني- التي ترعاها الحكومات) وإلى الطرائق التي يُمكن أن تتواصل عبر الأنماط التمييزية للسلوك الاجتماعي (العنصرية مثلا) من دون أن تجد تعبيرا صريحا عنها في الممارسات المؤسّساتية. يُشير المصطلح أيضا إلى تصور أوسع للعنف يشمل

وجرائم الشرف وتصفيح الفتيات وهي "ممارسة سحرية لعلّها مازالت قائمة في بعض الأوساط الاجتماعية غايتها صيانة جسد الطفلة مشروع المرأة من أي اختراق وحجبه عن الآخر (الرجل).[7]

Michel Ange, Adam et Eve chassées du paradis, 1512

يُفيد مفهوم "التصفيح" اصطلاحا "في معجم المعاني الجامع "تجهّز بآلة التصفيح ليُصفّح السفينة وهي آلة وضع صفائح من فولاذ لحمايتها". كما تُستعمل كلمة تصفيح عادة للحديث عن تصفيح الدواب، من حصان وحمار وبغال. ويُقصد بذلك تركيب صفائح من حديد بأسفل الحافر، وتكون في شكل هلال، وذلك لمنع الاحتكاك المباشر بالأرض عند التنقّل، حتى لا يلحق بالحافر ضرر كأن تحدث به جروح فيتورّم. إلاّ أنّ الكلمة تمّ اقتباسها لتُستخدم في أداء معاني أخرى من بينها التعبير عن الممارسات الطقوسية السحرية التي تتوسّل بها فئات اجتماعية معيّنة لغلق غشاء البكارة رمزيا بتصفيحه ومنع

الأذى الذي يُحيق بكرامة الأفراد وحريتهم." كريغ كالهون، **معجم العلوم الاجتماعية**، ترجمة معين رومية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2021، ص 451.

[7] نفس المصدر، ص 55.

اختراقه من قبل ذكر الرجل، فالبعد الرمزي لكلمة تصفيح هو الحماية من الضرر والتلف."[678] وباعتبار أنّ الإنسان هو كائن طقوسي بطبعه، ينزع إلى الرمزيات ليتمكّن من العيش بعيدا عن مخاوفه، فقد كانت رمزية التصفيح مظهرا من مظاهر "لجم" النساء المتمرّدات، وصيانة لأجساد الأخريات من الاغتصاب، وهذا ما عرّفه كلود ليفي ستراوس بالنجاعة الرمزية، حيث تحوّلت ممارسة التصفيح من ممارسة طقوسية إلى معتقد، ومن معتقد إلى معرفة.

يحملنا البحث في تاريخية العنف الجنسي من خلال ممارسة التصفيح إلى حلقة متعدّدة الرمزيات، فنجد رمزية خطيئة حواء، ورمزية التصفيح بما يحمله من دوافع تتمثّل في الشرف وصيانة الجسد، وأيضا رمزية التحريم التي تُحرّم العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج خاصّة للنساء. تتمحور كلّ هذه الرمزيات حول جسد النساء، وتكاد تحتجز وجودهنّ داخل معبد "العذرية وغشاء البكارة". هنّ محتجزات حتى يتزّوجن، محتجزات اجتماعيّا وثقافيّا ونفسيّا، محتجزات منذ الولادة داخل فكرة الزواج والأمومة، يُصبحن

[8] ظاهرة "التصفيح"، دراسة في العادات والمعتقدات التونسية، رحمة بن سليمان، **المجلة المغربية للبحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية**، العدد الثاني، جوان 2023، ص. 57.

أمّهات وهنّ يلعبن لكنّهن ممنوعات من التفكير بعيدا عن عين المجتمع. يُصبح الزواج في أحيان عدّة رمزا للهروب والتحرّر بالنسبة لهنّ، هروب من العنف الجنسي الحاضر دوما داخل تصوّرات تتمثّل في كلمات مفتاحية: تصفيح، جنس، عذرية، فضيحة، شرف.

تُصبحن الفتيات مُكبّلات، خائفات من الآخر، متردّدات حول أفعالهن، مرعوبات من جلب فضيحة للعائلة أو من تدنيس شرف العشيرة، فلا يتمكّن من سلك مسارهنّ نحو العمل والتعلّم بسهولة تُجاه العوائق النفسية والثقافية والاجتماعية، التي تُكبّلهن وتصنع منهنّ نماذج مُعنّفة جنسيّا ونفسيّا.

التصوّر الأخلاقي للجسد

كثيرة هي الدراسات التي تناولت مسألة الإضفاء الأخلاقي المجتمعي على الجسد، وكانت معظمها دراسات فلسفية وسوسيولوجية وأنثروبولوجية درست مكانة الجسد في المجتمعات الأبوية والرمزيات المرتبطة به. وفي سياقنا هذا، نجد أنّ " كيان المرأة محصور في حدود الجسد ممّا خلق ربطا بين جسدها وشرف العائلة. "يُسخّر كل شيء داخل الفئة لتأمين هذا التوازن، فيسهر كلّ من الجنسين على أن يتصرّف الآخر بكامل الاحترام للتقاليد، فيحترم الرجال الحشمة الجنسية للنساء، من أجل أن لا يُفسد طهارة نسبهم...ففقدان الشرف يُولّد العار"،حرمت على المرأة العلاقات الجنسية خارج مؤسّسة الزواج، فإن أهدرت الفتاة عذريتها قبل الزواج فحتما سوف تُلاقي حتفها ويكون مصيرها القتل. (...) في القديم كان الرجل عندما يدخل على زوجته ولا يجدها عذراء يُلبسها كيسا من الليف ويُخرجها من البيت، فتجد أخاها في انتظارها ويُطلق عليها النار ويغسل بذلك العار[968]". ومن خلال عملية التصفيح وجدت العائلات منفسا يُقلّص من مراقبة الفتيات

[9] رحمة بن سليمان، **ظاهرة "التصفيح"، دراسة في العادات والمعتقدات التونسية**، مصدر مذكور، ص 62.

بحبس عذريّتهن وتكبيل الجسد بالمنظومة الأخلاقية، وهو فعل يستشعرون من خلاله أيضا الثقة والأمان.

كما أنّ عملية التصفيح تدّخر للعائلات فخرا ومجدا يُباركن عليه يوم زواج الفتاة بعدما يجدها الزوج عذراء. يوم الزواج ليس احتفاء بالفتاة بقدر ما هو احتفاء بالعائلة التي نجحت في مراقبة بناتهنّ ووصلت بهنّ إلى برّ الأمان. وبعدما كانت الفتاة مصدرا للفضيحة، تُصبح مصدرا لمجد العائلة.

ترتبط المسألة الأخلاقية ارتباطا وثيقا بالثقة، غير أنّ الثقة في النساء، لأنّهن نساء، لم تتحقّق نظرا للموروث الأنثروبولوجي والديني الذي ذكرناه سابقا، لذلك انتقلت هذه الثقة من خلال الممارسات والطقوس نحو الجسد، فالجسد يُمكن التحكّم به عبر "قفل" غشاء البكارة لكنّ الفتاة لا يُمكن الوثوق بها حتى وإن كانت تنشئتها الاجتماعية والجنسية

منضبطة لمعايير العائلة. لذلك "اعتبرت عذرية المرأة أحد المقاييس الأساسية لاكتمال جمالها وتحقيقها لنموذج المرأة المشتهاة. وفي ثقافتنا الدينية يحمل كل مسلم داخله سعادة الحياة المقبلة في الجنّة التي سيستمتع خلالها بحور عين: "لم يطمثهنّ إنس قبلهم ولا جان". وتتجدّد عذريتهنّ بعد كلّ مواقعة، وقد وصف الله نساء الجنّة فقال: إنا أنشأناهن إنشاء فجعلناهن أبكارا عربا أترابا"[1069].

وهكذا، أصبح الجسد كائنا أخلاقيا لا يعود للنساء سوى عند ارتكابهنّ لخطيئة تمسّ من عفّتهن ومن شرف العائلة التي ليست سوى جزء مصغّرا عن المجتمع، جزء يحمل نفس العادات والتقاليد والتخوّفات، ويحمل أيضا عُنفا مبرّرا تُجاه النساء.

آثار التصفيح النفسية والجسدية على النساء

شكّلت ممارسة التصفيح حاجزا نفسيّا بالنسبة للكثير من الفتيات اللواتي مازلن تعانين آثار الممارسة البارزة على أجسادهنّ حتى بعد الزواج. تروي أسماء (إسم مستعار) معاناتها مع ذكريات التصفيح الذي قامت به جدّتها، حيث اعتبرته عنفا جنسيّا مورس عليها وأجهض حريّة التصرّف في جسدها. "أنا كالحيط وولد الناس خيط، لن تغيب هذه الكلمات عن ذاكرتي يوما، تُكبّل حركتي كلّما فكّرت الدخول في قصّة غرامية، أو كلّما ذهبت مع صديقاتي للسباحة، أو لبست تنّورة قصيرة... أجد نفسي أبرّر لصديقاتي اللواتي ينظرن إلى ركبتي ممارسة التصفيح وأحلّلها ثقافيا وأنثروبولوجيا بما أنّنا متعلّمات ومثقّفات، لكنّني أتألّم بداخلي كثيرا... ولا أرغب أبدا في زيارة جدّتي التي مارست هذه العملية عليّ."

تتكوّن عمليّة التصفيح من فصلين "الأوّل قبل الزواج ويُسمّى التصفيح، يُمارس على البنت قبل سنّ الرشد. والثاني: ليلة زفافها ويُسمّى حلّ التصفيح. وقد اختلفت وسائل وطرق هذه الممارسة حسب المناطق. فتذكر بعض المراجع التصفيح بالنول أو بالسيف

[10] صوفية السحيري بن حتيرة، **الجسد والمجتمع: دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد**، مصدر مذكور، ص. 53.

أو بالقفل... ومن الطرق المستعملة نذكر: تقوم الأم بجرح صغير في ركبتي البنت ثمّ تنقع ثلاث زبيبات في دم الركبة اليسرى أو أربعة زبيبات باليمنى وبعد أن تتناول البنت الزبيبات السبع تُعيد سبع مرّات الجملة التالية: "أنا كالحيط وولد الناس خيط". ترسخ هذه الجملة في ذهن الطفلة وتتسرّب إلى مخزونها اللاشعوري."[7011]

تُتابع أسماء اليوم أخصائّيا نفسيّا حتى تتمكّن من كسر الحاجز النفسي الذي يمنعها من التفكير في جسدها ويجعلها تنظر إلى الأجساد كأعضاء مراقَبة، لا كمجموعة من الكيانات والأحاسيس والتفاعلات. لا تقف مشكلة التصفيح عند الآثار النفسية العميقة التي تتسرّب إلى ذاكرة الفتيات، وتخلق داخلهنّ عجزا لا شعوريّا أمام العلاقات الجنسية بشكل عام، بل تقتل داخلهنّ التساؤل حول جنسانيتهنّ والتفكير في اختياراتهنّ. يبقين مقيّدات بفكرة الزواج التي سيتحقّق معها العفو عن حياتهنّ الجنسيّة وعن أجسادهنّ المقيّدة، وهذا ما ينتج عنه تعرّضهنّ لعدّة مشاكل نفسيّة وصحيّة بعد الزواج على غرار التشنّج المهبلي،

[11] المصدر السابق، ص. 56.

والذي يُعتبر من المشاكل الرائجة التي تُصيب الصحّة الجنسية للنساء، وأيضا عدم المعرفة الكافية بالحقوق الجنسية التي تُعرّضهنّ إلى العنف بجميع أشكاله، خاصّة منه العنف الزوجي أو الاغتصاب الزوجي[71] [12].

وحسب التحيين الشهري حول الإحصائيّات والمؤشرات المتعلقة بإشعارات العنف ضدّ النساء لشهر ماي 2023، والصادر عن وزارة الأسرة والمرأة والطفولة وكبار السنّ -المنشور على الموقع الرسمي للوزارة-، فإنّ العنف الزوجي يُمثّل 81% من مجموع حالات العنف ضد النساء، وتتوزّع إشعارات العنف ضدّ النساء البالغ عددها 232 إلى 193 إشعارا بعنف لفظي، و132 إشعارا عن عنف نفسي ومعنوي، و167 مكالمة عن عنف جسديّ ومادّي، و57 إشعارا عن عنف اقتصاديّ و4 مكالمات بخصوص عنف جنسيّ، ويُمثّل العنف الزوجي أكبر نسبة تقدّر بـ 81% من مجموع حالات العنف ضد النساء مقابل 72% خلال الفترة السابقة الممتدة من 25 مارس إلى 25 أفريل 2023.

تُساهم ثقافة العنف المتأصّلة في المجتمع الذكوري و عدم تكريس مبدأ التربية الجنسية وعدم حماية النساء من الممارسات المتمثّلة في التصفيح وفي الرقابة، في التطوّر السلبي لنسبة العنف المسلّط على النساء، وفي تزايد عدد المعنّفات جنسيا واقتصاديا وماديا من قبل الأزواج أو المشغّلين أو حتى من لا تربطهن بهم علاقة، وقد ساعدت ثقافة التحريم والخوف على الشرف، والخوف من الفضيحة على سكوت النساء - في أحيان عدّة- أمام ممارسات التحرّش والابتزاز والعنف الاقتصادي الذي أدّى ببعضهنّ إلى القتل، حيث تمّ سنة 2023 رصد 24 حالة تقتيل نساء، أي 24 حالة قتل نساء لأنّهن نساء، وهذا يعود بنا إلى الرمزيات المتعلّقة بالنساء والتي ذكرناها سابقا.

لم يقف التعامل الاجتماعي-الأخلاقي مع أجساد النساء عند الممارسات السحرية أو الطقوس والمعتقدات المجتمعية، بل وصلت إلى وسائل التواصل الاجتماعي التي أصبحت

[12] على الرغم من أنّ قانون القضاء على العنف ضدّ المرأة لسنة 2017 يُجرّم العنف الجنسي لكنّه لا يُجرّم بشكل صريح الاغتصاب الزوجي.

الرقيب والحسيب الأهمّ في الوقت الراهن، أين تتجلّى مظاهر عنيفة من المراقبة وأشكال مختلفة من العنف الجنسي. وحسب دراسة لمركز البحوث والدراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة (الكريديف) تحمل عنوان **العنف الرقمي في تونس** ، يُعرّف العنف الرقمي بأنّه "كلّ اعتداء أو تهديد باعتداء لفظي أو مادي أو جنسي أو اقتصادي أو نفسي يُمارس ضدّ المرأة اعتمادا على أيّ نوع من أنواع المحامل الرقمية، وتتمثّل أنواع العنف الرقمي في: العنف اللفظي والتهديد عبر الفضاء الرقمي، انتحال هويّة على الفضاء الرقمي، نشر صور أصلية موجودة على الفضاء الرقمي العامّ دون إذن صاحبتها، ونشر صور مبدّلة Photoshop أو التهديد بنشرها بغرض الابتزاز أو التشهير أو سواهما، نشر صور نُشرت في الفضاء الخاصّ، ذات طابع حميمي أو برنوغرافي أو التهديد بنشرها بغرض الابتزاز أو التشهير أو سواهما، الكشف عن معطيات شخصية doxing أو التهديد بكشفها بغرض الابتزاز أو التشهير أو سواهما (هذا يقتضي قرصنة أو تقدّمها هي للشخص)، التحرّش الجنسي، التهديد بالعنف المادي أو الجنسي، وتعنيف المرأة في الحياة الفعلية مع توثيقه ونشره عبر المحمل الرقمي."

ومن خلال متابعتنا لبعض الحالات، نجد أنّ العنف الجنسي الذي يُمارس المحامل الرقمية رائجا بكثرة خاصّة على التطبيقات التي يُمكن فيها إنشاء مجموعات للدردشات الخاصّة.

فماهي أوجه العنف الجنسي الرقمي؟ وكيف تُجبر النساء لا شعوريا على التطبيع مع هذا العنف؟

الجسد والصورة: العنف الرقمي وجها من أوجه العنف الجنسي

لقد طرحت الساحة الثقافية والفنيّة العالمية في السنوات القليلة الماضية جدلا واسعا حول "مثالية النساء" على وسائل التواصل الاجتماعي وأصبحت الأسواق العالمية تعتمد على سياسة المساواة العرقية وعدم التحيّز الجندري في اختيار عارضات الأزياء، ولم تبق النساء العارضات حبيسة وزن أو لون معيّن، لكنّ هذا التغيير اتّخذ مسارا دعائيا شعبويّا لا يُغيّر من واقع العنف الرقمي الذي تتعرّض له النساء على وسائل التواصل الاجتماعي، عبر التنمّر على وجوههنّ وملابسهنّ وأجسادهنّ، وحتى على جنسانيتهنّ، ممّا جعل الكثير منهنّ يلجأن إلى تقنيات الفلتر Filtres والفوتوشوب Photoshop لتعديل صورهنّ حسب مقاييس الجمال الافتراضية وخضوعا لسلطة الصورة اللامحدودة.

في وثائقي أنتجته وثائقية دي دبليو DW Documentary يحمل عنوان الجمال المثالي في وسائل التواصل الاجتماعي[1372] تتطرّق الأستاذة في الفلسفة بيتينا تسيتسنر إلى فكرة مفادها أنّه "قد يتحوّل السعي إلى الصورة المثالية والكمال إلى سلوك مدمّر للذات"[1473]، خاصّة حينما تُجبر النساء على الانضباط لمعايير الجمال.

---

[13] **الجمال المثالي في وسائل التواصل الاجتماعي**، وثائقية دي دبليو، جينيفيرريزني،2019 ،.Youtube

[14] نفس المصدر.

هذا ما يدفعنا إلى التساؤل: مالذي يُجبر النساء على هذا الانضباط؟ ومالذي يدفعهن إلى تدمير أنفسهنّ عبر اتّباع "وسم التقيّد بالنحافة" مثلا أو "وسم الوشوم" أو "وسم الجسد الرياضي"؟ وكيف أصبحن يُعنّفن أنفسهّن قبل أن يتمّ تعنيفهنّ من قِبل الآخر الافتراضي؟

كنت أصدّق المثل العليا للجمال لكنّ جسمي لا يوافقها تماما

Quote[15]

يُمثّل الجسد ثقافيّا مكمنا لهويّة النساء، وحينما تتمّ مشاركة الأجساد المثالية افتراضيّا، وتُصاحبها تعاليق ذكورية تُصنّفها في خانات تتدرّج من الجميل إلى القبيح، يتمّ تعنيفهنّ افتراضيّا أويُعنّفن أنفسهنّ ماديّا عبر محاولة بلوغ درجة الجمال أو التكيّف مع "ما يطلبه الجمهور".

تبعث تعاليق التنمّر والاعتداء اللفظي والتحرّش، وحتّى الاغتصاب الرقمي، الذي يُشير إلى رسم صورة كاملة في أذهان النساء عن طريقة وكيفيّة الاغتصاب، ضررا نفسيّا وحزنا عميقا داخل النساء. إذ يشعرن وكأنهنّ عاريات افتراضيّا، وأنهنّ مراقبات حتى في الفضاء الخاصّ الافتراضي، والذي أصبح الفضاء العام الواقعي أكثر أمانا بالنسبة لهنّ. هنّ يتراوحن بين الذات والموضوع عندما ينظرن إلى أنفسهنّ، فيدخلن في مفارقة جدلية تزيد من ضررهن، ذلك "أنّ الفرد غير قادر على وعيه لنفسه إلاّ من موقع الموضوع، فالذات التي يعود إليها الفرد بردّة فعله على نفسه، هي على الدوام شريك التفاعل كما يظهر في منظور نظيره."[16]

لا تقف أشكال العنف الجنسي - الرقمي عند ما قمنا بذكره سابقا، لكن هناك شكل آخر من أشكاله يُهدّد حياة الفتيات واندماجهنّ الاجتماعي، حيث تتمّ مشاركة صور خاصّة للفتيات سواء حقيقية أو مُفبركة - في بعض الأحيان- داخل مجموعات على منصّة فيسبوك

---

[15] نفس المصدر.

[16] أكسل هونيث، **الصراع من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية**، تعريب جورج كتّورة، بيروت، المكتبة الشرقية، 2015، ص. 137.

Facebook أو على تطبيق تلغرام Telegram. تكون هذه الصور متاحة لكلّ المنخرطين داخل المجموعة وهذا ما ينتج عنه بعد ذلك هرسلة الفتيات صاحبات الصور عبر الرسائل الخاصّة أو ابتزازهنّ بطلب المال مقابل عدم إرسال الصور وما تليها من تعليقات إلى العائلة.

يكون هذا الابتزاز عادة من قِبل أقرباء أو أصدقاء سابقين ويكون أيضا من قِبل أشخاص لا تربط الفتيات بهم أيّة علاقة لكنّهم "صيّادين" لهذه النوعيّة من المواقف.

تروي العديد من الفتيات على مجموعات نسوية -التي تُشكّل فضاء حرّا لتبادل القصص الذكورية ولحلّ بعض المشاكل القانونية والنفسية عبر تطوّع محاميات أو ممثّلات عن جمعيات نسويّة أو أخصائيّات نفسيّات- على غرار مجموعة Me too، قصص ابتزازهنّ من قِبل أصدقاء أو شركاء سابقين، حيث يقف الزمن أمامهن في انتظار يوم المحاكمة الاجتماعية، ورغم دخول قانون الجرائم الإلكترونية حيّز التنفيذ إلاّ أنّ العديد من الفتيات تخفن التقدّم نحو المسار القانوني وتوسيع دائرة "الفضيحة"[175]

[17] يرتبط دائما مفهوم الفضيحة بالجسد خاصّة منه الجسد المكشوف أو الجسد العاري "العري يُحدث فضيحة، لأنّه دائم الفظاظة تُجاه الجسد" حتى وإن كان هذا العُري رمزيّا أو متخيّلا.

لم تعد وسائل التواصل الاجتماعي فضاء خاصّا يهدف إلى المتعة ومشاركة الأفكار والثقافات، بل أصبح فضاء غير آمن للنساء حيث تتعرّض فيه معظمهنّ إلى الإساءة النفسية والصحيّة عبر تعنيفهنّ رمزيا وجنسيّا. كما أصبحت صورهنّ مصدر مساءلة لهنّ ومحاكمة علنيّة لكلّ التفاصيل التي تبرز على وجوههنّ أو أجسادهنّ. هو أيضا مصدرا لهرسلة وتشويه الناشطات والنسويات اللواتي يتّخذن إجراءات قانونية تُجاه العنف الذي يُمارس عليهنّ افتراضيّا.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أنّ هذه المساءلة هي نتاج لنظام أبوي قائم لم تستطع الحداثة زعزعته من براثن الميثولوجيات.

"وإذا كان المجتمع الأبوي التقليدي شكلا من أشكال المجتمعات الراكدة عن مواكبة التقدم والتحديث، فهو بالتأكيد مجتمع تابع للبنى التقليدية، ويُعاني العجز والنكوص، ويفتقر إلى القوة الداخلية والوعي الذاتي للنهوض من التخلّف والعجز هذين، بالرغم من أنّه ملقّح بكثير من مظاهر الحداثة." [18]

تتحقّق السيطرة العامّة عندما يتمّ التطبيع مع فكرة مراقبة الأجساد، لكن هذه الرقابة لا تشمل في المجتمعات الذكورية كلّ الأجساد بل هي مراقبة مخصّصة للنساء بدرجة أولى ولأصحاب/صاحبات الهويّات الجندرية المغايرة بدرجة ثانية، هي مراقبة انتقائية تُخضع النساء قبل الأجساد وتُعنّفهن نفسيّا وجنسيّا دون محاسبة اجتماعية أو مساءلة قانونية.

خاتمة

لقد تطرّقنا في هذا المقال إلى تاريخية العنف الجنسي القائم ضدّ النساء خاصّة في تونس، وذلك، بداية من ممارسة التصفيح وصولا إلى نقل الموروث الثقافي الذكوري إلى العالم الافتراضي، فحاولنا حصر مظاهر العنف الجنسي، وأشكال تمظهارته الرقمية التي

---

[18] إبراهيم الحيدري، **النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب**، مصدر مذكور، ص. 310.

تتراوح بين عنف مسلّط من قِبل الآخر الافتراضي يشمل التنمّر والتحرّش والاعتداء اللفظي على النساء، وعنف ذاتي تستشعره النساء عندما تُحاول الانضباط إلى المعايير الجمالية-الاجتماعية حتّى تكون الصورة مثالية رغم معاناة صاحبتها.

كانت ممارسة التصفيح والتي لازالت تُمارس إلى اليوم، طريقة من عدّة طرق ابتكرها المجتمع الذكوري للهيمنة على النساء ورهن مكانتهّن دائما تحت السيطرة الذكورية، هنّ لسن نساء فقط، بل هنّ أجساد يجب إخضاعها. وقد نمت هذه الظاهرة دون إدراك للعنف الجنسي والنفسي La perception de la violence الذي تُمثّله هذه الظواهر والذي نمّى بدوره سلسلة متواصلة من العنف تطوّرت سلبا مع مُقتضيات الحداثة البارزة في وسائل التواصل الاجتماعي.

يُمكن للمظاهر المختلفة للعنف الجنسي أن تتلافى في حالة ما تحقّق تكريس التربية الجنسية في المناهج التربوية، وذلك، لتوضيح السلوك الجنسي للأطفال وتعليمهم كيفية التعامل مع أجسادهم وكيفية التصدّي لمحاولات العنف الجنسي والتحرّش والاغتصاب والمسّ من حرمتهم الجسدية والجنسيّة، وأيضا لإدراك العنف قبل التورّط فيه.

كما أنّ التربية الجنسية من شأنها المساعدة على التنشئة الجنسية والاجتماعية السليمة للأطفال التي تظهر في عدم التمييز القائم على الجنس أو اللون أو العرق، وقبول الأجساد المختلفة أو الحاملة للإعاقة.

يُمكن للعنف الجنسي-الرقمي أيضا أن يتقلّص عبر الترشيد من استعمال وسائل التواصل الاجتماعي وتوعية الأطفال والنساء بتقنيات السلامة والأمن الإلكتروني وقانون الجرائم الالكترونية حتى تتقلّص نسبة العنف المسلّط على النساء وظاهرة الإفلات من العقاب.

لقد حاولنا من خلال هذا المقال البحث في المظاهر الخفية للعنف الجنسي التي يتمّ ممارستها دون إدراك للعنف ولما تتركه من أثر سلبي في الصحة النفسية للنساء، ومن تبعات عنيفة تزيد من حدّة العنف المسلّط عليهنّ، هو عنف متجذّر في الثقافة الشعبية المسكونة بالرمزيات والمهووسة بالجسد خاصّة منه الجسد الأنثوي.

البيبليوغرافيا

بن سليمان (رحمة)، ظاهرة "التصفيح"، دراسة في العادات والمعتقدات التونسية، **المجلة المغربية للبحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية**، العدد الثاني، جوان 2023.

الحيدري (إبراهيم) ،**النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب**، دار الساقي، بيروت، 2003.

السحيري (صوفية بن حتيرة)، **الجسد والمجتمع: دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد**، دار محمد علي للنشر، صفاقس، 2008.

شلنج (كرس) ، **الجسد والنظرية الاجتماعية**، ترجمة منى البحر ونجيب الحصادي، دار العين للنشر، القاهرة، 2009.

كالهون (كريغ) ، **معجم العلوم الاجتماعية**، ترجمة معين رومية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2021.

كالهون (كريغ) ، **معجم العلوم الاجتماعية**، ترجمة معين رومية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2021.

هونيث (أكسل)، **الصراع من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية**، تعريب جورج كتّورة، بيروت، المكتبة الشرقية، 2015.

10

العنف الجندري في الفنون
أو مسرحية "سارة" والبيوغرافيات المُعنّفة

عمر علوي

أستاذ مساعد بالجامعة التونسية ؛ من مؤلفاته: **التفكير والحدود** (تونس، الدار التونسية للكتاب 2021)؛ وكتاب : **فتحي المسكيني: الفيلسوف النابتة** (تونس، أركاديا 2023).

يمثّل العرض المسرحي "سارّه" للمخرجة ارتسام صوف عرضا نموذجيا حول مخزون العنف المسكوت عنه، والذي تعاني منه المرأة انطلاقا من طفولتها. ولئن اعتنينا بهذا العرض ذاك أنّه يقدّم طبقات هذا العنف ابتداء من العائلة وصولا للمصحّات النفسية، وكيف تتشكّل "أنا" المؤنث، ويتم التلاعب بها من طرف سلطة "الآخر"، سواء عبر نمذجة كيانها، أو عبر شروط الخطاب ذاته، والذي تدخله الذات مرغمة. إذ أنّ هذه الشروط ليست خاصّتنا، بل هي قُدّت قبل وجودنا أصلا. لذلك يتقدّم هذا العمل من أجل تفكيك البيوغرافيات ليقف عند كيفيات تشويه حيوات البشر ويعرض النهايات التراجيدية التي تلي ما تفعله السلطة دون أدنى وجه حقّ .

ما أردنا الاشتغال عليه بشكل ضمني هو تفكيك هذا التاريخ العنيف الذي يغزو بيوغرافيات النساء رغم اختلاف الجغرافيا التي ينحدرن منها. فالتشابه الذي نعاينه مثلا بين بيوغرافية ارتسام صوف، والبطلة التراجيدية سارّة، والمخرجة ساره كين الكاتبة الإنغليزية يدعونا إلى التساؤل حول الأقدار المتشابهة التي تقف وراء المرأة أينما حلّت. وهذا ما يقودنا إلى أن العوالم التي تسكنها النساء اليوم رغم اختلاف سياقاتها وبناها، إلا أن لها من المشترك الكثير، وهذا ما يفسر وحدة القضية في منح العبارة لمن سلبن منها على امتداد أجيال متواصلة.

الكلمات المفاتيح: السلطة، العنف، الباتوس، السرد، البيوغرافيا.

مقدمة

يشكّل هذا المقال محاولة في تفكيك الاستلاب الذي تلقاه المرأة من العنف الذي تواجهه. وهو عنف يأتي من جهة ما تفرضه السلطة من حياة نفسية على الأفراد أن يذعنوا لها، وهذا ما أشار إليه فوكو (Michel Foucault) أو جورجيوأغمبن (Giorgio Agamben)، أو في ما استكملته جوديت بتلر (Judith Butler) في نصّها **قلق الجندر** أو في **الحياة النفسية للسلطة. نظريات في الإخضاع**، أو في ما تُرجم أخيرا وهو نصّ **قوّة اللّاعنف**. وإن عدنا إلى هذه المسألة من جهة مشروع **"سارّه"** لإرتسام صوف الذي أنجزته في جوان 2022 في المعهد العالي للموسيقى والمسرح بالكاف، فذلك أنّ عديد المشاريع التي ينجزها الطلبة تستحق الرفقة والصداقة العلمية. فالجامعة ليست، فقط، فضاء لتمرير المعرفة، إنّما هي فضاء لاختراعها، إذ لا تزال هذه الجامعة رغم الكبوات التي تلقاها فضاء جدّيا وملائما لمسائلة النظريات والممارسات الفنية. ما يعنينا في مشروع **"سارّه"** أنّه إعادة قراءة لنص **ذهان 4.48** لساره كاين المخرجة الإنغليزية من زاوية وصف الذات الذي تحدّثت عنه جوديث بتلر استنادا إلى أدورنو، وانطلاقا من العنف "الذي ينجم عن خلل يصيب العلاقة بين الذات وحاضنتها القيمية الاجتماعية (الذي) يدفع الأخيرة إلى الضغط والإكراه لفرض تعاليمها"[1]، وهذا ما يقوله أدورنو، "فلا شيء أشدّ انحطاطا من الأخلاق أو الخلق التي تبقى حيّة على شكل أفكار جماعية حتّى بعد أن تكفّ روح العالم عن سكناها"[2]. ما يعنينا في مشروع **"سارّه"** هو معاينة انحطاط الأفكار الجماعية والعنف الذي تمارسه هذه الأخيرة، رغم فقدانها لراهنيتها، ضد البطلة ساره بوصفها ذات متطلعة خارج سياق التفكير الجمعي.

[1] فلاح رحيم، " الذات والتنافر بين السيرة والسرد"؛ ورد في؛ جوديت بتلر، **الذات تصف نفسها**، ترجمة فلاح رحيم، بيروت، دار التنوير،2014، ص.6.

[2] جوديت بتلر، **الذات تصف نفسها**، مرجع مذكور، 2014، ص.40.

في تاريخ البيوغرافيا المعنّفة

تعود التجربة المسرحية للمخرجة ارتسام صوف إلى سن العاشرة، إذ كثيرا ما كانت تهرب من صفّها للالتحاق بقاعة المسرح. تقول المخرجة:" أنت لست مدعوّا داخل هذا الفضاء إلى التأويل أو الحديث، ولكنّك تشعر حتما أنّك تتنفس... أنّك حيّ"[3]. ورغم غرابة ذلك الإحساس والتباسه، إلاّ أنّ المخرجة تقول بأنّ ذلك الفضاء قد شكّل مناخها الطبيعي. ما يفسر طبيعية هذا التموضع هي قناعتها الراسخة بأنّ المسرح لا يقوم إلّا بوصفه مواجهة، أي أنّه يمكن لأيّ كان، وعلى مسطّح الخشبة أن يصدح بالقول: " لي كلمة عليّ الإدلاء بها... وها أنا ذا".

في لقاء أجريناه معها في شهر جوان 2023 تشير المخرجة إلى تاريخها البيوغرافي الذي تميز بالصمت، وهذا ربّما كان السبب الذي رسم العلاقة بينها وبين الركح باعتباره فضاء ردّ الاعتبار ضدّ التاريخ العنيف للصمت. لقد كان الصمت نتيجة حتمية في انتقالها الجغرافي من مدينة قبلي إلى مدينة المحرس، أي من الصحراء إلى المدن الشاطئية، أين أضاعت المخرجة قدرتها على الكلام وسط إضاعة صداقاتها الطفولية. لقد تخلّت عمّا سمّاه ربّما دافيد لوبروطون(David Le Breton) ببهجتها الصوتية خارج كلّ قيمة تواصلية[4]. ما افتقدته المخرجة هو غلافها الصوتي الذي شكّلته من عالم طفولتها. تشير المخرجة أنّ غياب الحوار مع الآخر، هو ما صنع ذلك الإحساس الذي يسكنها اليوم وهو الثرثرة. فكثيرا ما تشعر أنّها ملزمة بالكلام كردّ عنيف حول عنف الصمت الذي استوطنها قديما. أو ربّما هو عنف الكلام ضد عنف الضجيج الذي نحياه اليوم. فالضجيج "يترجم تداخلا مضنيا بين العالم والذات، وانحرافا في التواصل، تضيع بسببه الدلالات ويتم تعويضها بخبر نشاز يستدعي الانزعاج أو الغضب. يظهر الإحساس بالضجيج حين يفقد

[3] حوار مع المخرجة ارتسام صوف، جوان 2023.

[4] دافيد لوبروطون، **الصمت. لغة المعنى والوجود**، ترجمة فريد الزاهي،الدار البيضاء، المركز الثقافي للكتاب، 2019، ص. 218.

الصوت المحيط بعده في المعنى ويفرض نفسه في شكل عدوان يجرّد الإنسان من سلاحه"[5].

أمّا المغزى الآخر لعنف الصمت الذي واجهته ارتسام صوف، فهو يأتي من الحقل المهني ذاته لمؤسّسة المسرح، حين تمّ منعها ضمنيا من ممارسة هذا الفن بدعوى عدم أكاديميتها، وهو ضرب من العنف الرمزي الذي تحدّث عنه بيار بورديو "كعنف هادئ لا مرئي لا محسوس حتى بالنّسبة إلى ضحاياه". [6]

ما يجب التنصيص عليه هنا أنّ بين مؤسسة المسرح والعنف أكثر من رابط. فأيّ نظام وفق بيار بورديو "يقوم بإنتاج ومعاودة إنتاج، بما للمؤسسة من وسائل خاصّة، اللّوازم والشروط المؤسّسية التي لا بدّ من وجودها واستمرارها (معاودة إنتاج المؤسسة لنفسها) سواء لاضطلاعه بوظيفة الترسيخ الخاصة به أو بوظيفة معاودة إنتاج نموذج ثقافي لا يكون من إنتاجه (معاودة إنتاج ثقافية). تسهم بمعاودة إنتاج العلاقات القائمة بين الجماعات أو الطبقات (معاودة إنتاج جماعية)"[7]. ولأنّ مؤسّسة المسرح بدورها تخضع إلى المصلحة، فإنّ معاودة إنتاج المصلحة وإنتاج نفس الثقافة يُعدُّ رهانا أساسيا من أجل حماية هذا الحقل. ولهذا فإنّ المشرفين على مؤسّسة المسرح يعاودون إنتاج نفس شبكة العلاقات التي تمت في الجامعة. فنحن نعلم اليوم أنّ من يشرف على أغلب تفرّعات مؤسّسة المسرح هم من يشرفون بدورهم على الحقل المعرفي داخل الجامعة.

لكن لماذا المسرح؟ تقول المخرجة أنّ سلطة المسرح تتأسّس أساسا من قدرته على التعرية والكشف. بمعنى تبيان البنى اللاواعية التي تسكننا. أي أنّ سلطة الشكل هي التي ستفضح عمق الباتوس، وهذا تحديدا ما يقف وراء ارتسام العلاقة بين المخرجة والمسرح

---

[5] المرجع السابق، ص. 220.

[6] Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 219.

[7] بيار بورديو، **العنف الرمزي. بحث في أصول علم الاجتماع التربوي**، ترجمة نظير جاهل، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1994، ص. 75.

من أجل فضح كمّية العنف التي كانت ضحيّة له ابتداء من التغيير الجغرافي وصولا إلى الجانب المهني والعملي والإقصاءات المتعددة التي مورست عليها.

في سنة 2013، خاضت المخرجة تجربة تكوين جمعية مسرحية، وهي **العنقاء للفن المسرحي**، ضرب من التسمية الرامزة حول انتفاض الطائر من رماده. في سنة 2014 أسّست أيضا مهرجان **"مرا"** (Femme)، والذي كان يرمي إلى تكوين النساء المسرحيات خارج الشبكات العلائقية المتلاعب بها. ما هو مثير هنا ما تصرّح به المخرجة، حين تقول بأنّ هذا المشروع قد لاقى عنفا غريبا من طرف المرأة نفسها، سواء كممثلات يسعين إلى التسلّق دون تبني المشروع، أو اعتبار هذا المشروع كدخل مادي ليس إلاّ، ومحاولة ربطه بتمويلات منظمات أجنبية، أو تهميشه وغض الطرف عنه استنادا إلى عدم أكاديمية المخرجة، أو اتّخاذ البعض مِّنهنّ هذا المشروع ذريعة من أجل الثأر ضدّ العنف الداخلي الذي سلط عليهنّ، وهو ضرب من إعادة إنتاج العنف.

توقفت هذه التجربة بعد أربع دورات وتم وأدها والتنازل عنها، في حين أنّ هناك من انتبه من ذلك، وتمّ تعميق هذا المشروع سواء في مهرجان المونودراما النسائية بنابل، أو مهرجان المسرح النسوي في مصر، أو في مهرجان المونودراما بالجزائر.

في 2018 تعود المخرجة إلى الجامعة بوصفها طالبة بعد أن تحصلت على شهادة الباكالوريا. وفي تقديرنا أنّ هذه العودة المتأخّرة نجد تفسيرها في الإقصاء الذي واجهته. تقول المخرجة "أنّني عدت إلى الجامعة من أجل امتلاك سلطة العبارة". وفي تقديرنا أنّ هذا التصريح الخطير يجد نظيرا له في مقاربة جاك رانسيار (Jacques Rancière) حين تحدّث حول الخارطة التوزيعية لمن يمتلكون الصوت ومن يمتلكون العبارةفي نصّه **الاشتراك في المحسوس**[8]. فالجماعة العلمية الأكاديمية، هي بدورها سلطة توزيعية تشتغل على إقصاء من لا ينتمي إلى شروطها وحقلها، وأنّ توزيع الكلام لديها يتم استنادا إلى شرط الانتماء، وليس إلى قيمة الحقيقة. ورغم عدم تبني المخرجة لهذا الرأي، فإنّها

[8] Jacques, RANCIERE, *Le Partage du sensible : Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000

تقول بأنّ عودتها إلى الجامعة بوصفه فضاء أكاديميا هو من أجل امتلاك المشروعية التي تمتلكها النظرية. فالنظرية سلطة في القول. ها هنا تحديدا، واستنادا إلى كمّية العنف التي تمثلتها المخرجة، بدأ مشروع **"سارّه"** يأخذ ملامحه ويتشكّل بوصفه هذا الفعل المقاوم الذي ينهض من رماد اللحم.

الحكاية المتشعّبة لـ"سارّه"

تمثل البطلة "سارّه" الشخصية الرئيسية التي تدور حولها الأحداث. ولعلّ النصّ ببعده الميلودرامي يكشف عن العلاقة بين المسرح والسيرة الذاتية كقصة ارتدادية كما أشار فيليب لوجون (Philippe Lejeune)[9]، غير أنّ ما يعنينا نحن هو تشعّب العنف في بيوغرافية هذه البطلة. فقد نشأت في عائلة متديّنة تقع تحت سلطة ذكورية أبوية، وصمت عميق للأم التي تعاين العنف ولا تنتصر للضحيّة. صاحب هذا العنف نوع من الإهمال والقسوة، الأمر الذي جرّ البطلة إلى نوع من التشكيك في وجود الإله الذي لم ينصفها أيضا، ولكن رغم الريبة إلاّ أنّها لم تقطع هذه العلاقة.

في أوج أزمتها تتحول البطلة إلى مصحّة نفسية، وهناك ستلتقي بطبيبها بوصفه ملاذا عاطفيا، ولكنّها تفشل في إقامة علاقة سويّة معه. تنتهي هذه الحالة بالعزم على الانتحار للإفلات من العنف العائلي والديني والطبّيخاصّة بوصفه هذه السلطة التي فاقمت من أزمتها عبر وصفات الأدوية والعقاقير المختلفة التي أطاحت بجسدها. تقول المخرجة في تقديم المسرحية، أنّ هذا النص هو "مجموعة من الشظايا الذهنية والتداعيات النفسية تروي من خلالها الشخصية أهمّ أسباب وصولها إلى حالة اليأس وقرار الانتحار"[10].

ولعلّ ما يلخّص تجربة هذه البطلة، هو السؤال الذي ساقه أدورنو واستعادته جوديت بتلر (Judith Butler)، " كيف لي أن أحيا حياة حسنة في خضم حياة بائسة؟"، بمعنى

---

[9] محمد القاضي (تحت إشراف)، **معجم السرديات**، ، تونس، دار محمد علي للنشر، 2010، ص. 260.

[10] ارتسام صوف، **ساره**، نص غير منشور، ص.1.

كيف لنا اختراع حياة وسط سياق تاريخي يشتغل على سياسة محو حيوات أغلبنا[11]. هذا السؤال الذي تعاينه جوديتبتلر نجد ملامحه في سؤال تسوقه المخرجة على النحو التالي: " تْظُنُّ إلّي الإنسان يْنَجِّم بِتْوِلِدْ في البدن الخطأ؟ تْظُنُّ إلّي الإنسان يْنَجِّم بِتْوِلِدْ في الزمن الخطأ؟"[12].

تشعر البطلة باستمرار أنّ هناك عنف في سوء الفهم والتقدير، وعنف في عدم التجانس بين متطلبات روح العصر والفهم الذي نتبناه حول حياة البشر. فكثيرا ما يكون الفهم هو خاصّة العنف ذاته، وهذا ما نعاينه ابتداء من العائلة وصولا إلى ماهية السلطة الدينية والسلطة الطبّية.

إخّيت على الشيخ والجبّة وإلّي تحت الجبّة... بابا دمّرني دمّرلي حياتي...حطّمني... أُسْكُت الحديث هذا ما عادشتعاودو ربّي في السماء وسيدي الشيخ في الأرض... تكذب بلْعاني بش ما تمشيش تحفظ القرآن ..إخّيتإخّيت حتى أمي بقات معاه رغم كلّ شيء... تلقاك فهمت بالغالط ... شنوا الي فهمتوبالغالط ؟؟؟ خليتهالهم واسعة وعريضة هوما وشيخهم وهجيت.. بدني ملكي موش مستباح لحتىحدّ .. أنا نحكم فيه أنا برك نملك روحي وبدني...

إخّيت... إخّيت عليك إنت زادا على خاطرك صديتني ورفضت تكون في المستوى الفكري إلّي أنا فيه...

إخّيت على خاترك حسستني إلي أنا تفشة... ما نسوى شيء..

إخّيت عليك على خاترك استنزفتني واستنزفت طرْف الحبُّ إلّي بقى فيا...

استنزفت الحياة إلّي فيا... إخّيتإخّيتإخّيت"[13]

---

[11] Judith BUTLER, *Qu'est ce qu'une bonne vie* ?, Traduit de l'anglais et préfacé par Martin Rueff, Op.cit, p.57.

[12] ارتسام صوف، **ساره**، الشظية الثالثة. (الكتابة المسرحية والعلاقة مع النقاد)، ص. 7.

[13] المصدر السابق، ص. 10.

في عنف النقد

حين أشارت إرتسام صوف إلى رغبتها في دخول الجامعة لامتلاك النظرية، لم تقدم النظرية في حوارها معنا إلا بوصفها هذا الضرب من العلم. لكن ماذا لو عدنا واختبرنا هذا القول من جهة الفلسفة. في نص طريف ورد في كتاب **الهُوية والزمان**، يعاين المسكيني هذه المسألة ويفكك العلاقة بين الجامعة والنظرية، ففي تقديره أنّ الجامعة هي فضاء لتعلّم الدربة النظرية[14]، ذلك أنّ "السلوك النظري هو وحده الأساس الأصيل لإنتاج سياسة للحقيقة"[15]. ما يعنينا هنا هو الربط الذي يجريه المسكيني بين الجامعة كفضاء لإنتاج الحقيقة وبين طريقة تمثلنا للعصر. أي ارتباط الجامعة ليس بما يطرح في أفقنا الخاص والمغلق، بل بما يطرح في أفقنا ويكون جديرا بالإنصات من طرف الجماعة العلمية لذلك العصر ذاته. وهو ما يسمّيه "بإنتاج العصر من الداخل"[16]، غير أنّ وجه الصعوبة هنا أنّ هذه الجامعة وفق المسكيني لا تفكّر بعد، وهذا ما يجعل أمل رجوع المخرجة إلى الجامعة لاكتساب النظرية أمرا في غاية الصعوبة، غير أنّه ليس مستحيلا في شيء. يشترط المسكيني أنّه علينا الربط بين عصر التقنية الذي ننتمي إليه وبين نماذجنا عن الإبداع التي تخصّنا.

ولعلّ هذا مايفسر العودة إلى مشروع تخرج الطالبة ارتسام صوف هو الوقوف عند ما يقع في الجامعة من تجارب رائدة يمكن أن تكون مفتاحا للتحدث إلى عصرنا. هذا المشروع الذي أشرف عليه الأكاديمي والفنان رياض حمدي، والذي كان قد خاض بدوره تجارب رائدة خاصة في **جنون** لفاضل الجعايبي وهو نص يلتقي مع سارة كين في مستوى القضايا التي عالجها.

لم تخترع إرتسام صوف نصا مسرحيا من العدم، بل عادت إلى نص ساره كين **ذهان 4.48**. لماذا هذا النص؟ لعل السبب الوجيه الذي نعثر عليه هو ما نقرأه في تعريب النص.

---

[14] فتحي المسكيني، **الهوية والزمان. تأويلات فينومينولوجية لمسالة "النحن"**، بيروت، دار الطليعة، 2001، ص.161.

[15] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[16] المرجع السابق، ص. 164.

يقول يحيى البوبلي:" سيكون الحكم على أعمال الكاتبة الإنجليزية سارة كين متسرّعا إذا ما نظرنا إليها بمعزل عن حياتها الشخصية. وبنفس الوقت، ستبدو تحليلاتنا، دون أدنى شك، غير ناضجة إذا ما اختزلنا فهمها فقط في ضوء الأحداث القاسية التي مرت بها الكاتبة بحياتها، خاصة في فتراتها الأخيرة. إنّ سارّه كين حالة متفردة من الأدباء، فهي كاتبة مسرحية أخذت تجربة الكتابة إلى أقصى مدى ممكن، متجاوزة بذلك الكثير من الخطوط الحمراء سواء على مستوى الشكل أو المضمون. كما يمكن القول أنّها مثال صارخ لما يمكن أن يصل إليه المبدعون في حياتهم من الشعور بالغربة، والتهاوي بين فكّي الألم"[17].

إنّ سرّ التقاء ارتسام صوف وساره كين يقع عند حدود تجربة العنف التي غزت بيوغرافيتيهما. أما انتباه إرتسام من ساره فهو يعود إلى رفض ساره كين لمخزون العنف الذي لاقته إبّان تجربتها في الكتابة أو الإخراج. "لقد كانت ساره تبحث عن نموذج حياة آخر"، يقع خارج دائرة عنف اعتداء رجل الدين المسيحي، وعنف الصمت للعائلة الدينية، مع ما تفترضه سلطة الأب والصمت المتواطئ للأم. ما تريده المخرجة هو تجريب كمّية العنف وتفكيكه داخل أسوار الجامعة، فوفق المخرجة أن ما تحياه ساره كين هو ما يقع أيضا على أعتاقنا ما دمنا نقع تحت ثقل نفس العصر، بوصفنا ننتمي إليه في شكل ضحايا.

يشكّل المشهد الثالث الذي أتى تحت عنوان "الكتابة المسرحية والعلاقة مع النقاد" مساءلة حقيقية لعدة قضايا، ولعلّ من أهمّها السرقات الأدبية. " عمري الكلّ وحدي..نكتب وحدي...قدّامي صفّ طويل متاع مرضى بالسرقات الأدبية... السرقة عمل مقدّس بالنسبة ليهم....وأنا نكتب نكتب نكتب...نكتب للموته ..للي مزالو ما تولدوش ... بعد 4.48 متاع الصباح بش نسكت للأبد. "[18]

---

[17] يحيى البوبلي، " عن سارة كين"؛ ورد في ؛ سارة كين، **ذهان 4.48**، مدونة جورج باتاي، منشورات الإنتهاكات.
[18] ارتسام صوف، **ساره**، الشظية الثالثة. (الكتابة المسرحية والعلاقة مع النقاد)، ص. 8.

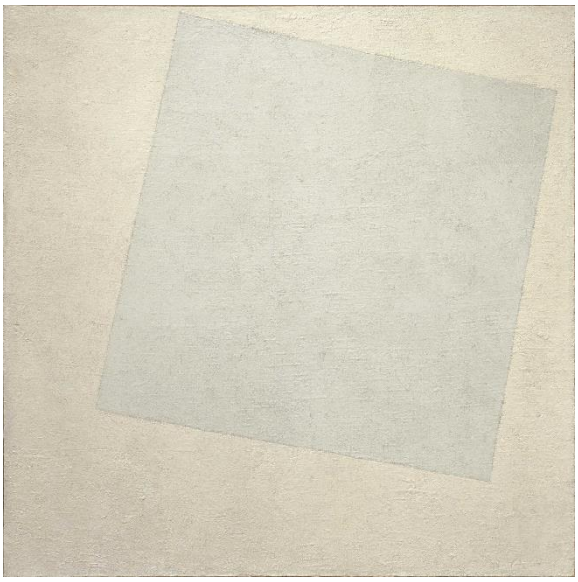
لا تكتب البطلة هنا سوى للأجيال الماضية والآتية، أمّا الجيل الحاضر فيبدو أنه جيل قد وقع في مصيدة العنف والسرقة وهو قيد الاحتضار. إنّه الجيل الذي وجّه كلّ سهامه النقدية العنيفة ضدّ نصوصها. فالنقاد لا ينتبهون من النص، ولكنّهم ينتبهون في حقيقة الأمر من الطروحات المهدّدة للخارطة التي يتمتعون فيها بكلّ المصالح التاريخية التي ورثوها ولازالوا يمررون هذا الإرث إلى أجيالهم اللاحقة. فالناقد هنا لا يفعل غير ما يفعله الطبيب النفسي وهو تهيئة النصوص في أن تظل متجانسة مع "الأغلبية الأخلاقية"[19]. تقول البطلة ساره:" شنوة؟؟؟؟مسرحية سوداوية؟ وبكلّها بذاءة؟ موش أكثر بذاءة منكم من واقعكم عيشتكم تاريخكم"[20].

ما هو مثير هنا هو الربط الذي يجريه النقد بين النص وبيوغرافية ساره. إن النقد هنا هو سند البيوسياسة في تطويع الجسد. وهذا ما أشار إليه فوكو وجوديتبتلر حين تتساءل حول كيفية تشكيل اللحظة التاريخية التي نحياها لطبيعة السؤال نفسه[21]. لذلك فالعنف النقدي الموجه ضد نصوص ساره هو عنف ضد انتفاض هذا النص من داخل النصوص المسرحية التي أذعنت للخارطة التي تقف وراء تشكيل ما يجب أن يقال وما يجب أن نصمت عنه. إن المشهد الذي نعاينه في العرض لحظة كتابة ساره على ذلك الجدار لهو تجريدي بقدر كبير.

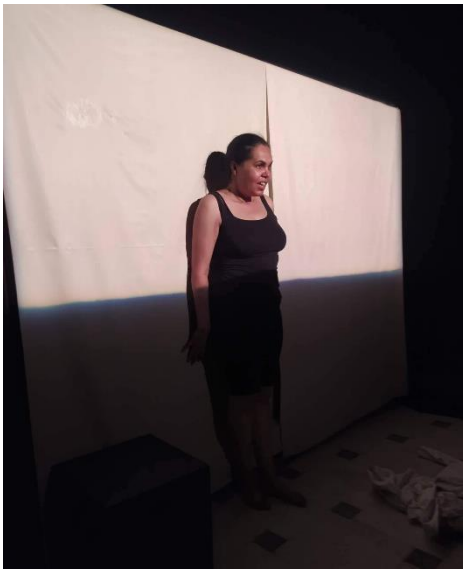
[19] المصدر السابق. الصفحة نفسها.

[20] المصدر السابق. الصفحة نفسها.

[21] Judith BUTLER, *Qu'est ce qu'une bonne vie*, Op.cit, p.57.



Kasimir Malevitch, Carré blanc sur fond blanc
Huile sur toile · 79,4 × 79,4 cm



Spectacle : Sarah, 2022.
Crédit photos : Fatma Zahra Hethli

إنه يذكرنا أساسا بلوحة كازميرمالفيتش (Kasimir Malevitch)، الكتابة البيضاء على مسطح أبيض. فما تكتبه ساره لا يمكن أن يقرأه من اعتاد على الربط الآلي بين الدال والمدلول كعلاقة مغلقة ودائرة عنيفة. بل هو نص أبيض يشترط ملء تلك الفراغات البيضاء التي تغزوه وهو ما يتطلب قارئا نموذجيا وفق عبارة أمبرتو إيكو. إذ أن ما تضمره هذه النماذج من النصوص البيضاء على خلفية بيضاء لهو مكثف بقدر، ولاستخلاصه يتطلب الأمر رفقة سيميائية وليس تفسيرا متصلبا وعنيفا، وهذا ما تدعو إليه هذه البطلة التراجيدية على كامل امتداد النص.

المسرح العاري وتفكيك عنف التمسرح:

إن الحياة التي خاضتها ساره كاين كانت وراء اختيار ارتسام صوف لهذه المخرجة دون سواها. حياة تراجيدية حقيقية انتهت بانتحارها في 20 فيفري 1999 على سن ناهز

الثمانية والعشرين، تركت خلفها خمس آثار فنية كانت كفيلة بأن تمنح ساره كل هذا الإشعاع بعد موتها، والذي أتى نتيجة اعتراف النقاد بسوء الفهم ذاك الذي تميزت به القراءات التي تناولت أعمالها دون تمحيص واعتبرتها على نحو من الرداءة[22].

هي من عائلة متدينة، اعتنقت المسيحية في سن المراهقة، لتتخلى فيما بعد عن معتقداتها تلك.شكّلت خماسيتها**فايدرا، المطهرون، المبعدون، نقصان وذهان 4.48** كلّ ما أنجزته ساره كاين. شكلت الأعمال الثلاث الأولى وفق تيفانكارانتسي (Tiphaine Karsenti) وسوفي مندلسون(Sophie Mendelsohn) أعمالا على نحو من العنف اللا مسبوق ضد فكرة التمثيل والمحاكاة ذاتها (Représentation) أما العملان الأخيران فقد تناولا تيمة الانتحار[23].

ما هو مثير في تجربة سارّه كاين هو عدم توافقها مع المقاربة الأرسطية للمسرح. فوفق تيفانكارانتسي (Tiphaine Karsenti) وسوفي مندلسون(Sophie Mendelsohn) لا يتعلق المسرح لديها بوضعيات التمسرح، بل بمدى تخلص الكتابة الدرامية ذاتها من كلّ بعد استعراضي[24]. وهذا ما يجد تفسيره في العنف الذي واجهته من مجتمع أقل ما يمكن القول عنه أنّه استعراضي في ماهيته.

ما أتت عليه المخرجة ارتسام صوف هو التالي أنّها حاولت انتزاع المسرح من تمسرحه. فالعرض لا يقام على الخشبة أمام جمهور أناني يتلذذ بانتحار سارة كاين ووجعها، بل تجعل العرض داخل الجمهور. إنها تختلق بين المشاهدين نوعا من الممرّ وتجعل منه ساحة مسرحية. إذ لا يفصل بين المشاهد والممثلة سوى نصف متر قادر على قلب الباتوس على نفسه، وما تحتفظ به هو مجرد قطعة قماش لمستشفى الأمراض النفسية هو كلّ ما تستعمله من أجل تأثيث عرضها.

---

[22] Brigitte Salino, « Sarah Kane, écrivain public du désastre », *Le Monde*, 27 mai 1999.

[23] Tiphaine Karsenti, Sophie Mendelsohn, « Sarah Kane, 4.48 Psychose Écrire depuis la mort » ; in ; *Savoirs et clinique*, 2004/2 (n°5), p. 19.

[24] Ibid. p. 20.

Spectacle Sarah
Crédit photo : Fatma Zahra Hethli/ 2022

نجد صدى هذه المقاربة الأقلية في نصوص ساره كاين، خاصّة في نصها "ذهان" (Psychose) حين تقول :" كلمة ليس إلاّ، وسيكون المسرح هاهنا"[25]، أو حين تصرّح أحد شخصياتها (A) في عرضها "نقصان" (Manque) بأن الأمر لا يتعلق بالإستعراضية وأن المخرجة تسعى إلى تفريغ هذا البعد من العرض[26]. فكلّ استعراضية هي ضرب من العنف في حجب البعد النقدي كغرض من الأغراض العميقة للمسرح. ما

[25] Sarah KANE, *4.48 Psychose*, Paris, L'Arche Éditeur, 2001, p. 19.

[26] Tiphaine KARSENTI, Sophie MENDELSOHN, « Sarah Kane, 4.48 Psychose Écrire depuis la mort » ; in ; *Savoirs et clinique,* 2004/2 (nº5), p. 20.

تحتفظ به ارتسام صوف من سارّه كاين ليس الجانب البلاغي بل الجانب الوصفي لالتجائها إلى الانتحار كحل نهائي وإنهائي لثقل الحياة.

ثمّة عنف في البلاغة التي تتواطؤ ضد الضحية. حين نعاين نص "ساره" استنادا إلى إدلاءات الطبيب النفسي وتقنية التحليل النفسي نستنتج كمّية العنف الممارس من طرف هذا الجهاز التحليلي الذكوري. ففي اللحظة التي تحاول فيه ساره أن تسرد حياتها، تسعى أيضا إلى تغيير انطباعات الطبيب بأنها حالة مرضية. وهذا هو شرط الحوار الذي تتحدث عنه جوديتبتلر في باب التحليل النفسي من كتابها **الذات تصف نفسها**. "ولقد ظل التحليل النفسي يعي هذا البعد المزدوج للفعل الكلامي الذي يكشف الذات. فهو من جهة محاولة لتوصيل معلومات عن الذات، لكنه من جهة أخرى يعيد خلق المسلّمات الضمنية عن التواصل والعقلانية ويشكّلها من جديد، وهذه المسلّمات تهيكل نمط المخاطبة"[27].

ورغم عدم عثورنا في نص **ساره** على حوار مستكمل الشروط بين "أنا" البطلة والطبيب، إلا أنّنا نستشعر خطابه كشكل حاضر بغيابه داخل طبقات هذيان البطلة. تقول:" إنْتَ شفْتْ الْخايْبْ الْكلْ وآنا ما نعرف عليك شيءْ... ما نيش محتاجة لطبيب... أنا محتاجة لصديق"[28]. يقول الطبيب:" ما نجم ندخل في حياتك إلا كطبيب".

تشكّل هذه الجمل ما عبّرت عنه جوديت بتلر بإرادة التحليل النفسي في إجبار المريض على سرد حياته بشكل لا يعير الطبيب فيه اهتمامه إلى لحظات الانقطاع داخل السرد، بل هو يعود إليها من أجل تأثيثها فقط من أجل الفهم. وهذا ما يجعل حياة البشر تقع تحت عنف الفهم. بمعنى أنّ ما يعني الطبيب هي تلك القصّة النموذجية والمستكملة والتي يكون نسيج خيوطها متناغما مع تشخيصه. ورغم التصريحات العديدة كما تقول جوديتبتلر الواردة في حلقات التحليل النفسي بأنّ غاية هذه الجلسات هي توفير فرصة "للمريض" "أن يجمع أطراف قصة عن نفسه، أن يتذكر الماضي، ينسج الأحداث، أو بالأحرى الرغبات القادمة من طفولته مع الأحداث اللاحقة، ويحاول بواسطة وسيلة السرد العثور

---

[27] جوديت بتلر، **الذات تصف نفسها**، مرجع مذكور، ص. 108.

[28] ارتسام صوف، **ساره**، الشطية الخامسة. (خيبة الأمل في حب الطبيب)

على معنى لحياته حتى الآن"[29]، إلاّ أنّ هذه الإستراتيجية كانت غلافا خارجيا فقط من أجل مراقبة الكينونات والتحقق منها وتطويعها. ما تعترض عليه جوديتبتلر هو إذعان المريض لشروط سردية متخارجة عنه. وهذا هو طابع العنف المسكوت عنه. فالبطلة سارة توافق على السرد، كما توافقعلى عنف شروط المحادثة. فهي تستسلم للأسئلة، كما تستسلم لتدخلات الطبيب في تصويب ذاكرتها وسيرتها الذاتية. وهذا ما نعاينه في "الشظية الخامسة" من النص. ضرب من المشهد الذي يلخصه فوكو في استراتيجية التحليل حين يقول:" إضافة إلى المريض، هناك الطبيب أيضا. يكون تدخله عنيفا إذا لم يكن هذا التدخل خاضعا بصرامة للنظام المثالي المتعلق بالمنزوليات:" إنّ معرفة الأمراض هي بوصلة الطبيب، ويعتمد نجاح الشفاء على معرفة المرض بشكل دقيق"؛ لا تتوجه معاينة الطبيب في البدء إلى هذا البدن العياني، إلى هذا الكلّ المرئي، إلى هذا المكتمل الواقعي الماثل أمامه، أي إلى المريض، وإنّما تتجه إلى فواصل في الطبيعة، إلى نواقص وإلى تباينات (...) إنها شبكة تحتجز المريض الواقعي، وتمنع أيّ طيش علاجي".[30] لذلك لا تحضر سارّه هنا إلاّ بوصفها موضوعا للتشريح. فهي تقع فريسة المبضع التشريحي للطبيب، ولا شيء آخر.

أمّا الملفت للانتباه، أن موقف ساره المعادي للطب النفسي وعقاقيره ، سينقلب إلى قصة حب مع طبيبها. أي في اللحظة التي تحاول فيها أن تشرح ما يفعله العنف بالحياة، تستسلم لهذا العنف كمحاولة أخيرة من أجل إنقاذ الحياة، وهذا هو مفهوم عنف السلطة الذي نقع تحت طائلته. "تفرض السلطة نفسها علينا، تنهكنا قوّتنا، فنأخذ في استبطان أو قبول أحكامها. لكن ما يغفل عن ذكره وصف كهذا هو أنّنا، "نحن" الذين نقبل بمثل هذه

[29] جوديت بتلر، **الذات تصف نفسها**، مرجع مذكور، ص. 109.

[30] ميشال فوكو، **ولادة الطب السريري**، ترجمة إياس حسن، مراجعة سعود المولى، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018، صص. 29-30.

الأحكام، نعتمد بصورة أساسية على هذه الأحكام من أجل وجود"نا""[31]. وهذا تماما ما تقوله البطلة "ساره".

"تحبوني ناخذ الدواء باهي...موافقة عطلو عقلي... " (...)" ما يحبوشيفهمو ما يحاولوشيفهمو...وحتى إنت ما نجمتش تفهم...أما ما يهمنيش خاترك تعجبني...تعجبني حتى وإنت ما تفهمش."[32]

المشاهِد والتواطؤ مع العنف

تقول المخرجة أنّ عودتها إلى سارة كاين تأتي من جهة إنصاف هذه الكاتبة. وهي بذلك تتّهم المتلقي بوصفه شريكا في جريمة إجبار هذه المبدعة على الانتحار. أما المتلقي في صيغته العامّة لهو كلّ المجتمع الذي يوجّه إليه أرتو أصابع الاتّهام وهو يعاين فان غوج في نصّه **فون غوخ منتحر المجتمع** حين يقول:" مجتمع مريض للدفاع عن نفسه، ضد بصائر نافذة: أزعجته قدرتها الفائقة على الحدس وبعد النظر"[33]. وهذا ما تلقاه ساره كاين بعد سلسلة الأعمال التي نشرتها، والتّهم التي وجّهت لها. إنّه نفس المصير الذي لقاه فون غوخ، حين ينتحر على مرأى مجتمع يتمتع بوعي غير قادر على هضم تلك الحدوس الفنية.

وهذا ما تقوله في أوّل نص العرض: "حل الباب... نحب نخرج ...ما عندكمش الحق تحبسوني...(...) نكلّم فيكم خرجوني في بالي بيكمتخبّين وراء كاميراواتكم تتفرجوا عليا بوجوهكم المفسوخة تبحلقوا في وجيعتي...بغزرتكم الفارغة الي ما فيها حتى معنى"[34].

---

[31] جوديت بتلر، **الحياة النفسية للسلطة. نظريات في الإخضاع**، ترجمة نور حريري، دمشق ، دار نينوى، 2021، ص.10.

[32] ارتسام صوف، **ساره**، الشطية الخامسة. (خيبة الأمل في حب الطبيب)، الشطية السادسة (النهاية ...التلاشي) صص. 13- 14.

[33] أنتونان أرتو، **فون غوخ منتحر المجتمع**، ترجمة عيسى مخلوف، بيروت، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2021.

[34] ارتسام صوف، **ساره**، الشطية الأولى. (الدخول إلى المستشفى النفسي وفقدان الثقة في العلاجات.

تشير المخرجة إرتسام صوف إلى أنّ تجربة الكاتارسيس هي تجربة أنانية وعنيفة داخل المسرح. وهذا ما يعنينا تحديدا في قولها الذي نقتبسه من حوارنا معها بتاريخ 03/20/ 2023. يحدّد أرسطوالكاترسيس في علاقتها بالتراجيديا، إذ "بإحداثها الشفقة والخوف، تحدث التطهر الخاص بعواطف كهذه"[35] . لكن أين تتجلى أنانية المتلقي وتواطئه مع العنف؟ إنّ الأنانية الأولى أنّه مجرد مشاهد. إنّه يعاين مآسي الغير ويحوّلها إلى قيمة تفريغ وتنفيس، وهذا ما نلحظه في إشارات جان جاك روسو الذي أدان الوظيفة التطهرية وفق باتريس بافيس. فالمسرح " انفعال عابر وباطل، ولا يستمرّ أكثر من الهمّ الذي سبّبه، بقيّة من إحساس طبيعي مكبوت بانفعالات قوّية، وشفقة عقيمة ثمنها بعض الدمعات، ولم تنتج مطلقا أقل فعل إنساني"[36]. ورغم إجحاف هذا القول، إلا أنّ مقاربة بريشت تعتبر محاولة لتخليص باتوس المتلقي من الانصياعية والتلذذ بالعنف الذي يقع علينا في حياتنا اليومية أو العنف الذي تم تمثيله وإخراجه على خشبة المسرح. ما يعني بريشت هو تشكيل نوع من التغريب الذي يقوم على التماسف (Distanciation)، وهذا من أجل " تعديل لدور المشاهد وتنشيط إدراكه"[37]، ونوع من مغادرة التماهي، كي يحافظ المشاهد على قدراته النقدية. "فتأثير التماسف يحوّل حالة الرضا عند المشاهد، المؤسّسة على المحاكاة (الاستلاب)، إلى حالة حرجة أو انتقادية...فالصورة التي ينتجها "التماسف" مصنوعة بشكل نتعرف فيه على الموضوع، شرط أن يكون لهذا الأخير نمط غريب[38]. والتماسف عند بريشت ليس فعلا جماليا فقط، بل سياسي أيضا: و"تأثيره"لا يتعلّق بإدراك جديد أو بتأثير هزلي، بل بفك" ارتهان أيديولوجي"[39].

ما تسعى إليه المخرجة من خلال استعادة بيوغرافية ساره كاين هو استعمال حسّاسية المشاهد كي تعيد إليه كمّية العنف في تواطئه. ليس هذا من خلال التماثل

---

[35] ARISTOTE, Poétique, 1449b.

[36] باتريس بافيس، **معجم المسرح**، ترجمة ميشال ف. خطار، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2015. ص. 111.

[37] المرجع السابق، ص. 185.

[38] Bertolt, BRECHT, *Petit Organon*, Paris, Editions de l'Arche, 1963, Paragraphe 42.

[39] باتريس بافيس، **معجم المسرح** ، مرجع مذكور، صص. 185-186.

(l'identification) ولكن من خلال أن يكون شاهدا حول الخراب الذي أدّى بالبطلة إلى الانتحار. إنّها في جزء منه تموضع المشاهد عند الفاصل بين أن ينتحر هو بدوره، أو أن يعترف بعنفه وتواطئه مع منظومة العنف التي خلقت من المرأة هذا الكيان الشهيد. وهذا ما تقوله جوديتبتلر في حوارها مع يوسف الصمعان، "فالهدف من تخريب الجندر ليس الاحتفال بالتخريب كغاية في حدّ ذاته، و لكنّه جعل الحياة ممكنة العيش أكثر بالنسبة لأولئك الذين وجدوا المعايير الجندرية مقيدة ومؤلمة".[40]

تقول كاتبة نص "سارة"، وهي المخرجة نفسها:"

ما تشرّحونيش بش تعرفوكيفاش متّت .....

تو نقلّك كيفاش متّت...خيط صباطي كفيل بش يقوم
بالمهمة...ما نحبش نموت...ما منتحر كانت لديه هكذا
رغبة.....

حتى حدّ ما يتحرّك ثبتوا فيّا أغزرولي مليح... حبّوني حبّوني كيما أنا هكّا..إنّها ذاتي التي لم ألتق
بها أبدا تلك المرأة النلتصق وجهها في أسفل عقلي

تفرّج عليّا

تفرّج...تفرّج

تفرّج...تفرّج ...تفرّج...تفرّج...تفرّج...تفرّج...تفرّج...تفرّج...تفرّج...تفرّج...تفرّج...تفرّج

حين قرأت المخرجة إرتسام صوف نص **ذهان** لسارّه كين وأخرجته مسرحيا، انتهى هذا الإخراج بحلاقة شعرها على الخشبة أمام الجمهور، حلاقة متوحشة بتلك الآلة التي تختزن كلّ العنف الذي سكن البطلة. وهو ضرب من الفعل ضد العنف المؤسّسي (institutionnel) المسكوت عنه، وضد التقسيمات الجندرية، ابتداء من الجسد وصولا للكتابة.

[40] جوديث بتلر، **الجندر والجنسانية**، حوار مع يوسف الصمعان، وحسين القطان، ترجمة حسين القطان، حكمة.

تشير المخرجة أنّه تمّ التجنّي على سارّه كين من خلال التأويلات المجانبة للقرّاء. ففي نظرها أنّ القراءة المجانبة هي ممارسة عنف. وهذا العنف الذي تمارسه المخرجة على الخشبة في حلق رأسها هو ردّ الاعتبار لسارّه كين ذاتها، بكلّ ما تحمله حلاقة الشعر لدى النساء خاصّة في أوروبا إبان القرون الوسطى، وحتى في الثقافات العربية القريبة أيضا. إنّ مشهدا كهذا لهو مشهد مستفز وعنيف يضع باتوس القارئ لا نقول في تناقض، ولكن في إحراج مرير أمام البنى اللاواعية التي نصّبناها محكمة لساره كين وشبيهاتها. لذلك على القارئ أن يذهب في تفكيك تلك البنى إن كان عليه أن يشاهد مسرحا وأن لا يتحول إلى ذلك الشريك العنيف لتاريخنا الطويل. وهذا ما تقوله جوديت بتلر وهي تعاين مقاربة فرويد قائلة :" إنّ اللاوعي لا يمكن أن يظهر إلاّ بصورة علامات و أعراض، وبهذا يعني أن يجب علينا أن نصبح قرّاء لفهم اللاوعي. لا يمكن أن نجده على صورة :حقيقة" أو "مجموعة من الحقائق" وهو يثبت بذلك أن الإيجابية مقاربة غير كافية للوصول إلى النفس البشرية"[41].

خاتمة

يشكّل عرض **ساره** في إجماله تفكيك موقع الفن في تشريح العنف المؤسسي المسكوت عنه. وإن اعتنينا بهذا العرض فلأنه ضرب من السيرة الذاتية الممشهدة على الخشبة، واعتناء أساسي بالبطلات التراجيديات وهن يروين المعابر التي سلكنها من أجل إنقاذ حيواتهن في خضم ظروف عنيفة ابتداء من السلطة العائلية، مرورا بالسلطة الدينية، إلى حدود العنف الذي تمارسه المصحات النفسية.

ما وقفنا عنده في هذا العرض أساسا هو الطابع العنيف للمحادثات والشروط اللغوية التي تسبق وجود ساره بوصفها بطلة تراجيدية. هذه الشروط التي تستعملها الضحية والمؤسسة في آن واحد نحو غايتين متناقضتين: الغاية الأولى وهي إنقاذ الحياة، والغاية

[41] المرجع السابق، ص. 7.

الثانية وهي ترويضها. أمّا القارئ أو المشاهد فهو لا يحضر هنا إلاّ بوصفه مشاهدا متواطئا، يسعى في أقصى الحالات إلى التلذذ بآلام البطلات التراجيديات، استنادا إلى مفهوم التطهر الذي تحدث عنه أرسطو.

غير أنّ هذا العرض ليس أرسطيا في شيء، بل هو يأتي من جهة تفعيل المقاربة البرشتية ليضع القارئ في صلب الأزمة التراجيدية ويموضعه كشاهد على شراكته الصامتة في كلّ الجرائم المسكوت عنها في حقّ تاء التأنيث. لذلك يشكّل هذا العرض مجموعة من المرايا العاكسة التي تنقل لنا صورنا المقيتة التي نتحاشاها باستمرار.

البيبليوغرافيا

ارتسام صوف، **ساره**، نص غير منشور. 2022.

حوار مع المخرجة ارتسام صوف، جوان 2023.

بافيس (باتريس)، **معجم المسرح**، ترجمة ميشال ف. خطار، مركز دراسات الوحدة العربية، 2015.

بتلر (جوديت)، **الذات تصف نفسها**، ترجمة فلاح رحيم، بيروت، دار التنوير،2014.

بتلر (جوديث)، **الجندر والجنسانية**، حوار مع يوسف الصمعان، وحسين القطان، ترجمة حسين القطان، حكمة.

بتلر (جوديث)، **قلق الجندر. النسوية وتخريب الهوية**. ترجمة فتحي المسكيني، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2023.

بورديو (بيار)، **العنف الرمزي. بحث في أصول علم الاجتماع التربوي**، ترجمة نظير جاهل، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1994.

البوبلي(يحيى) ، " عن سارة كين"؛ ورد في ؛ **سارة كين، ذهان** 4.48، مدونة جورج باتاي، منشورات الإنتهاكات.

رحيم (فلاح)، " الذات والتنافر بين السيرة والسرد"؛ ورد في؛ جوديتبتلر، **الذات تصف نفسها**، ترجمة فلاح رحيم، بيروت، دار التنوير،2014.

فوكو (ميشال)، **ولادة الطب السريري**، ترجمة إياس حسن، مراجعة سعود المولى، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

القاضي محمد (إشراف)، **معجم السرديات**، تونس، دار محمد علي للنشر، 2010.

لوبروتون (دافيد)، **الصمت لغة المعنى والوجود**، الدار البيضاء، المركز الثقافي للكتاب، 2019.

المسكيني (فتحي)، **الهوية والزمان. تأويلات فينومينولوجية لمسالة "النحن"**، بيروت، دار الطليعة، 2001.

Aristote, Poétique, trad. *Odette Bellevenue et Séverine Auffret*, Éditions Mille et une nuits, 2006.

Bourdieu (Pierre), *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

Brecht (Bertolt), *Petit Organon*, Paris, Editions de l'Arche, 1963.

Butler (Judith), *Qu'est ce qu'une bonne vie*, Traduit de l'anglais et préfacé par Martin Rueff, France, Manuel Payot, 2014.

Kane (Sarah), *4.48 Psychose*, Paris, L'Arche Éditeur, 2001.

Karsenti (Tiphaine), Mendelsohn (Sophie), «Sarah Kane, 4.48 Psychose Écrire depuis la mort » ; in ; *Savoirs et clinique*, 2004/2 (no5).

Salino (Brigitte), « Sarah Kane, écrivain public du désastre », *Le Monde,* 27 mai 1999.