الجمهوريــة الجزائريــة الديمقراطيــة الشعبيــة

وزارة التعليـم العالـي و البحـث العلمـي

جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية

قسم علم الاجتماع

# الجسد الأنثوي في المجتمع المحلي بين التمثلات والممارسات

" دراسة أنثروبولوجية لممارستي التصفيح والوشم بمدينة الشريعة "

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث LMD في علم الاجتماع

تخصص : علم اجتماع وأنثروبولوجيا

– إعداد الطالبة:

*– ساري وهيبة

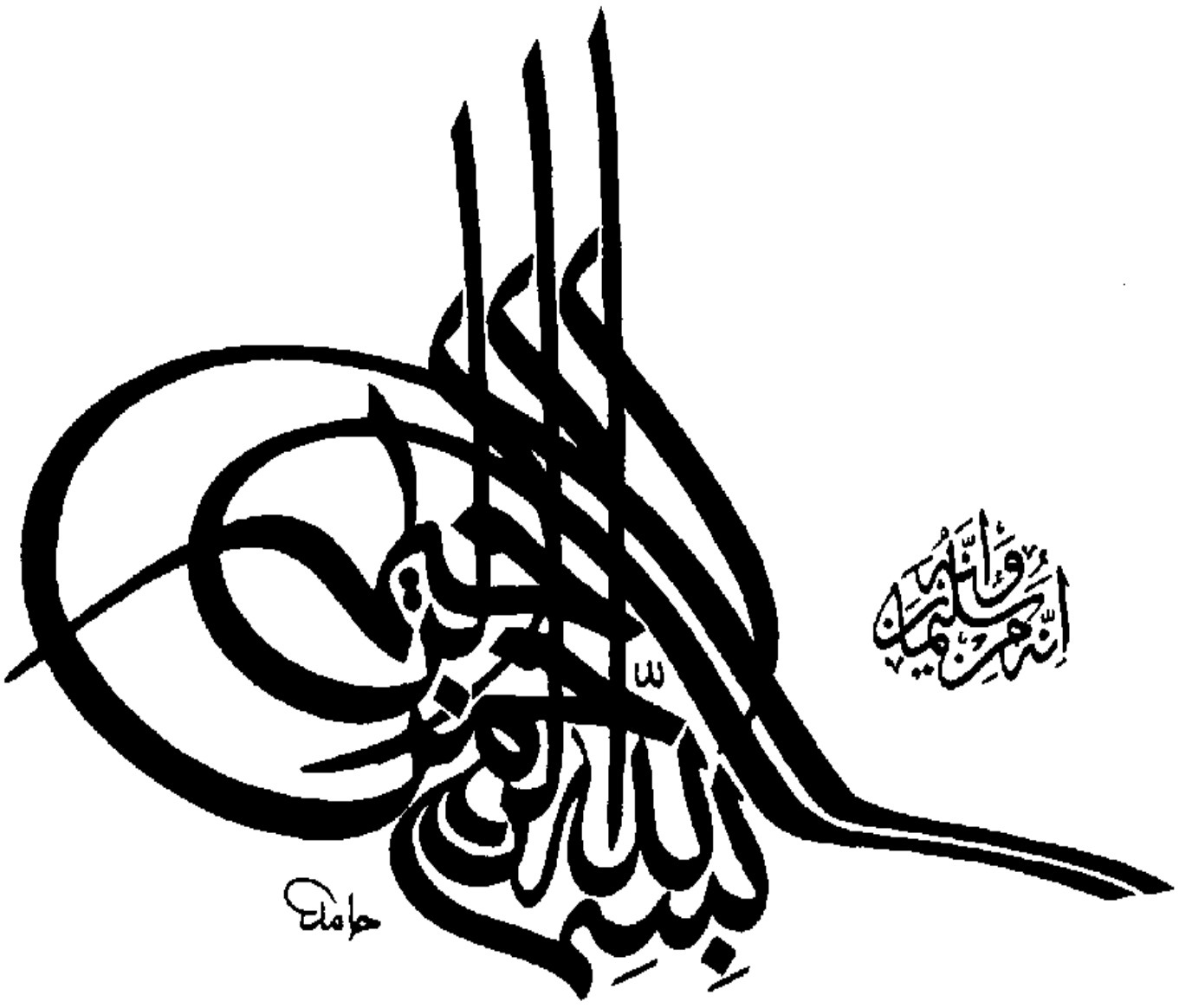
– إشراف الأستاذة الدكتورة:

* أ.د: قريصات الزهرة

لجنة المناقشة:

| الاسم واللقب | الدرجة العلمية | الجامعة الاصلية | الصفة |
|---|---|---|---|
| • أ.د: ابراهيم أحمد | أستاذ التعليم العالي | جامعة مستغانم | رئيسا |
| • أ.د: قريصات الزهرة | أستاذ التعليم العالي | جامعة ابن خلدون تيارت | مشرفا ومقررا |
| • أ.د: سيكوك قويدر | أستاذ التعليم العالي | المركز الجامعي البيض | ممتحنا |
| • د: بلعربي عبد القادر | أستاذ محاضر "أ" | جامعة مستغانم | ممتحنا |
| • د: بعلي محمدالسعيد | أستاذ محاضر" أ" | جامعة مستغانم | ممتحنا |

السنة الجامعيّة : 1443–1444 هـ / 2022–2023


بسم الله الرحمن الرحيم
إنه من سليمان وإنه

# شكر وعرفان


أتقدم بأرقى عبارات الشكر إلى من كانوا لي سندا في مساري وعلى رأسهم البروفيسور

سيكوك قويدر الذي لم يدخر جهدا في توجيهي وكان عونا لي

وسندا في امتطاء السلم

إلى مشرفتي البروفيسور قريصات الزهرة

التي أحاطتني بالعناية والتوجيه طيلة المسار

إلى أصدقائي الدكاترة سليم سهلي ، مبروك بوطقوقة، عيسى حمدي ، زروقي سعيدون ،

هشام داني ،بلعربي حفيظة ،ابراهيم بن عرفة .....

لكم جميعا أقدم آيات التقدير والشكر والثناء

وهيبة

# الإهداء

**إلى من أنارا لي طريقي بشعلة الإيمان .....**

**أمي وأبي**

**إلى شريك حياتي وراحة نفسي .....**

**زوجي**

**إلى فلـذات كبـــدي.....**

**أبنائي حفظهم الله**

**إلى كل أفراد عائلتي .....**

# فهرس الموضوعات


| المحتـــــــــــــــوى | الصفحة |
|---|---|
| فهرس الموضوعات | / |
| مقدمة | أ- ز |
| **الفصل الأول: الإطار الموضوعي والمنهجي للدراسة** | **08-53** |
| **1: الإطار الموضوعي للدراسة** | 09 |
| 1-1: تحديد الإشكالية | 09 |
| 1-2: تساؤلات الدراسة | 13 |
| 1-3: أسباب اختيار الموضوع | 16 |
| 1-4: الأهمية العلمية للدراسة | 18 |
| 1-5: الأهداف العلمية للدراسة | 20 |
| **2: تحديد مفاهيم الدراسة** | 21 |
| 2-1: مفهوم الجسد | 21 |
| 2-2: مفهوم التمثلات | 25 |
| 2-3: مفهوم المجتمع المحلي | 26-30 |
| 2-4: مفهوم الطقوس | 30 |
| 2-5- بين الطقس والمعتقد | 32-35 |
| **3: الدراسات السابقة** | 35-40 |
| **4: الإطار المنهجي للدراسة** | 41 |
| 3-1: عينة البحث "الفضاء البشري للدراسة " | 31 |
| 3-2: الفضاء المكاني للدراسة | 40-41 |
| **5: الترسانة المنهجية للبحث:** | 41 |
| 5-1: منهج الدراسة | 41 |
| 5-2: الأدوات الأساسية للبحث | 37 |

| | |
|---|---|
| 5-2-1: المقابلة المعمقة | 38 |
| 5-2-2: الملاحظة بالمشاركة | 42 |
| 5-3: الأدوات المساعدة لجمع المعطيات | 46 |
| 5-3-1: التصوير الفوتوغرافي "الصورة " | 46 |
| 5-3-2: تدوين الملاحظات الميدانية: اليوميات | 50 |
| **الفصل الثاني: الجسد من السياقات الفلسفية إلى السياقات الأنثروبولوجية** | **54-116** |
| تمهيد | 55 |
| 1: الجسد من السياقات الفلسفية إلى السياقات الأنثروبولوجية: | 56 |
| 1-1: الجسد ضمن السياقات الفلسفية | 57 |
| 2: الجسد نصا سوسيو انثروبولوجيا | 60 |
| 3: الجسد في الديانات السماوية | 69 |
| 3-1: مستويات حضور الجسد في المسيحية (دراسة نصية) | 69 |
| 3-2: مستويات حضور الجسد في الإسلام (دراسة نصية) | 75 |
| 4: الجسد الأنثوي من الفضاء المغلق إلى البحث الأنثروبولوجي | 85 |
| 5: الجسد الأنثوي بين الثقافوي والقدسي | 89 |
| خلاصة الفصل | 115 |
| **الفصل الثالث: العذرية وتصفيح الجسد الأنثوي** | **117-169** |
| تمهيد | 118 |
| 3-1: تصورات العذرية في الثقافة المحلية | 119 |
| 3-1-1: المجال الدلالي للعذرية وارتباطه بالشرف | 119 |
| 3-2: المقاربات المفسرة للعذرية | 123 |
| 1- المقاربة الطبية | 123 |
| 2- المقاربة النفسية | 125 |
| 3- المقاربة الاجتماعية | 125 |

| | |
|---|---|
| 4- المقاربة الثقافية | 126 |
| 5- المقاربة الأنثربولوجية | 127 |
| 6- المقاربة الدينية | 129 |
| 3-3: تابو العذرية وهوس الافتضاض | 132 |
| 3-3-1: التنشئة الأسرية كمحدد لقيمة العذرية | 132 |
| 3-4: التصفيح والجسد المرصود للألم | 136 |
| 3-3-1: مفهوم عملية التصفيح | 136 |
| 3-3-2: طرق التصفيح في المجتمع المحلي | 137 |
| 3-3-3: التأويل الانثروبولوجي للخطاب الممارساتي في عملية التصفيح | 144 |
| 3-5: التنشئة الاجتماعية للجسد الأنثوي في مقابل الجسد الذكوري | 147 |
| 3-4-1: اللون ولغز النوع الاجتماعي | 149 |
| 3-4-2: اللعب والتمييز الجندري | 154 |
| 3-6: الهيمنة الذكورية والصناعة الثقافية للجسد الأنثوي | 156 |
| 3-5-1: ستاتيكية بنى الهيمنة الذكورية | 164 |
| خلاصة الفصل | 169 |
| **الفصل الرابع: الوشم التقليدي على الجسد الأنثوي : جمال وهوية** | **170-216** |
| تمهيد | 171 |
| 4-1: ماهية الوشم | 172 |
| 4-1-1:المجال الدلالي للمصطلح "الوشم " | 172 |
| 4-1-2: تاريخية الوشم عبر العصور | 174 |
| 4-2: أنواع الوشوم ووظائفها في المجتمع المحلي | 179 |
| 4-2-1: الوشم الاعتقادي الفالي | 179 |
| 4-2-2 : وشم العياشة | 180 |
| 4-2-3: الوشم العلاجي الوقائي "الجسد المريض" | 183 |

| | |
|---|---|
| 4-2-4: الوشم التذكاري " الجسد الذاكرة " | 185 |
| 4-2-5: الوشم الجمالي التزييني "الجسد الجمال " | 186 |
| 4-3: أشكال الوشوم ودلالاتها الرمزية في المجتمع المحلي | 190 |
| 4-3-1:أشكال حيوانية | 190 |
| 4-3-2: أشكال نباتية | 193 |
| 4-3-3: أشكال هندسية | 194 |
| 4-4: الوشم من الترميز القدسي إلى تشضي المعنى | 201 |
| خلاصة الفصل | 216 |
| الخاتمة | 218-217 |
| قائمة المصادر والمراجع | -222<br>239 |
| الملاحق | 271-240 |

# المقدمة

يمثل الجسد موضوع تساؤلات ابستيمية من قبل العديد من علماء الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا الذين تبنو منظورا بنائيا ونسويا، حيث تم تحليل الجسد وفق منظورات سوسيوثقافية ورمزية، تعمل هذه المنظورات على إخراج الجسد من بعده المادي وتفكيكه ضمن سياقات المعنى والرمز، واستنادا إلى أعمال **سيمون دي بوفوار** وكذلك عمل **إيريس ماريون يونغ**، فالجسد ما هو إلا وعاء ثقافي، يمكن وصفه بالطبخة، فقليل من البنى الثقافية يشبه قليلا من البهارات والملح، إضافة إلى أن الممارسات والطقوس تكون طرفا أساسيا في البناء الاجتماعي، وبالتالي تكون الطبخة صالحة للاستهلاك وإعادة الإنتاج في كل زمان ومكان، " تشكل وظائف الجسد البشري التفاعلية جزءاً محورياً في مجموعة واسعة من المجالات التي تغطي الحياة الإنسانية. تترابط تلك الوظائف بين مجال الدين والإيمان، المجتمع والتواصل الاجتماعي، وحتى الرموز والأنماط اليومية التي تتبادل بين الأفراد. يعمل الجسد كآداة تعكس الهوية والشخصية، حيث يكشف عن مستوى الإيمان الديني للفرد، بالإضافة إلى الكشف عن مكانته الاجتماعية، سلوكه، أخلاقه، أصوله، وسمعته، سواء كانت جيدة أو سيئة."[1]

وفي ظل الدراسات الأنثروبولوجية، يبقى الجسد دالا ثقافيا يتعدى ما هو عقلاني، ويبرز نفسه داخل نسق من الاستيهامات المتوالدة، فهو كالنص يشتغل ما وراء المتن، يكون ظاهرا ماديا، لكن ظهوره الرمزي يطغى على النص، فالجسد إذن ليس واقعا موجودا بشكل

[1]– فؤاد اسحاق الخوري: ايديولوجيا الجسد: رموزية الطهارة والنجاسة، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1997، ص 01.

موضوعي، وإنما هو إنشاء اجتماعي ثقافي وبيولوجي، فهو لا يكف على إعلامنا أنه خرج من إطار الطوطمية المستغرقة، له تاريخ رمزي وصنعته الهيمنة المتصارعة في المجتمع.

وفي هذا الإطار المتشابك، يأتي اهتمامنا في هذا العمل حول ممارستي التصفيح والوشم وارتباطهما بالجسد الأنثوي، وإنعكاسهما على هويته الجندرية، مما يخلق نوعا من التموضع داخل الفضاء الاجتماعي، ويبقى بسبب وقوفنا عند هذه الطقسنة الأنثوية، أمر طارئ في ظل التطورات والتحولات البنيوية، إضافة إلى ذلك ارتباط هذه الممارسات ( الوشم والتصفيح) بأساليب الخطاب وغيرها.

فممارستي التصفيح والوشم تعتبر من الممارسات السلوكية العملية المرتبطة بالنساء أكثر، والتي تبدو في شكلها مشفرة جدا (**codifieé** )، بينما تبقى الآثار والمعاني والرمزيات مقنعة جزئيا، وخاصة في ما يتعلق بالجسد الأنثوي، ففي هذه الحال يصبح الوضع صعب، لا سيما في المجتمع العربي الذي تحكمه الكثير من الأطر الثقافية المؤسسة للهوية الاجتماعية، والمحددة للهوية الجندرية، التي تجعل هذا البحث بحثا خاصا، خصوصا في ما يتعلق بممارساتي الوشم والتصفيح. إنه تشكل مميز يدخل ضمن بوتقة كرنفالية ثقافية تؤسس رمزيا، يعاد إنتاجه وفق هيراركية "تراتبية" مسطرة. إن هذه الممارسات ما هي إلا سلوكات جندرية (genderisms ) لم تنتج تحت تأثير بيئة لا تتأثر هي نفسها بتلك السلوكات، وإنما تنتجها بيئة مخصصة لنموها، فالجسد الأنثوي يمارس طقسي التصفيح والوشم بشكل استعراضي ضامنا عنصر مناسب لتدبير الطقس.

وفي هذا النطاق حاولنا التركيز على المجتمع المحلي وبالضبط الفضاء القرابي، وبما أننا جزء من هذا المجتمع، فلقد تمكننا من تناول موضوع الجسد الأنثوي و اهتمامنا بممارستي الوشم والتصفيح، لم يكن بطريقة اعتباطية، بل تم تناول هاتان الممارستان للوصول لفهم أعمق لتقليعات الجسد الأنثوي الثقافية، إضافة إلى ذلك **كيف يبنى الجسد الأنثوي ثقافيا؟** وسعيا منا لفهم أعمق لممارستي الوشم والتصفيح، اعتمدنا على المقاربة الكيفية، التي تساعد على فهم وجهات نظر الأفراد والجماعات المشاركة في البحث، والتي من شأنها أن تقربنا أكثر من بعض السمات السوسيوانثروبولوجية للجسد الأنثوي.

تلك هي أهم المحاور التي سنتناولها في موضوع بحثنا، التي تكمن أهميته في ما يشملها من تداخل معقد يصعب الفصل بين عناصره ( الجسد/ الهوية/ المرأة/ الوشم/ التصفيح/) باعتبار أن كل حديث عن المرأة لا يمكنه أن يغفل خصوصيتها النابعة من هويتها الجندرية وهذه الأخيرة تتمثل في التصور الذاتي والشعور السيكولوجي اللذان يمتلكهما الشخص عن نفسه نتيجة انتمائه إلى فئة اجتماعية معينة تعلمه وتنشئه بكيفية تجعله يسعى إلى التوافق مع القواعد المسطرة، فالجسد الأنثوي يحاول بكل الطرق المطقسنة أن يتموضوع ضمن سياقات ثقافية، وجعل الجسد فضاء ممارساتي يحتوي على هالة رمزية، يبحث عن التمركز داخل المركز، ولهذا حاولنا جاهدين وضع إطار يمكن أن نقول عنه أنه شامل للدراسة والذي تمثل كالتالي:

**الفصل الأول:** وتضمن هذا الفصل على المبررات لاختيار موضوع دراستنا، إضافة إلى ذلك تموقع الدراسة ضمن السياقات النظرية، الذي يعتبر المساعد الأساسي في تحديد البنى الابستيمية للموضوع وخاصة فيما يتعلق بتحديد المفاهيم العامة مثل (الجسد، الجسد الأنثوي، التصفيح، الوشم، الممارسات، الطقوس...الخ)، كما تضمن أيضا المعالجة المنهجية، حيث تناولنا فيه تحديد المجتمع والعينة، التي لم نشهد أي عائق في تحديدها لأن الميدان معروف، وأمام الخصوصية التي تحملها العينة استدعت اختيار أدوات تحليلية لاستنطاق المادة الاثنوغرافية، حيث استخدمنا في بحثنا العديد من الأدوات أهمها المقابلة المعمقة التي من خلالها اكتشفنا التدفق الطبيعي للسلوك الأنثوي، إضافة إلى ذلك استخدمنا الملاحظة بالمشاركة "le vivre avec" والتصوير الذي يعتبر من أهم الميكانيزمات التي تعمل على فك الشفرات التي تحملها الصورة، فهي ليست مادة صماء، بل هي فضاء تفاعلي ورمزي، أما بالنسبة للكتابة فقد كانت ملازمة للمقابلة، وطقس يومي، لتوثيق العديد من الوضعيات والمواقف، أما **الفصل الثاني:** والذي كان مدخلا عاما للجسد، حيث تضمن تاريخية الجسد في ضمن سياقات فلسفية مبرزين في ذلك، تجليات مفهوم الجسد في النسق الفلسفي الذي شمل العديد من التعارضات الثنائية، بعد ذلك حاولنا اعتبار الجسد نصا سوسيوانثربولوجيا، بمعنى أن الجسد أصبح يحتل مكانة كبيرة في السوسيولوجيا والانثروبولوجيا، ويعلن عن نفسه كنص ذا دلالة ثقافية واجتماعية، إضافة إلى ذلك تناولنا مستويات حضور الجسد في المسيحية، الذي فسر الجسد على أنه وعاء سالب ملطخ بالآثام والمعصية، فوجب في هذه

الحالة غسل الجسد عن طريق تعاليم المسيح، وفي ذات السياق تضمن عنصر مستويات حضور الجسد في الإسلام، فلقد كان الخطاب السائد في الإسلام يدور حول قمع وتطويع وأهمية الجسد في نفس الوقت، لذلك كان من الضروري مساءلة الجسد ضمن سياق ديني، والكشف عن دلالاته المختلفة، بعد تناولنا بصفة عامة حول الجسد عرجنا إلى الجسد الأنثوي في الدراسات الأنثروبولوجية، حيث اعتبر وعاء ثقافي، يتم هندسته وفق نظام ذكوري، وإضافة إلى ذلك حاولنا تناول المكتوب والمطبوخ حول الجسد ضمن سياقات أنثروبولوجية، وركزنا في ذلك على النظرة القدسية وكيف تقفز إلى المستويات الثقافية للجسد ، أما **الفصل الثالث** تناولنا فيه طقس الإغلاق في المجتمع المحلي على النساء، اعتمدنا على جانبيين مهمين جوانب نظرية تساعدنا على فك عذرية الطقس بكل تمفصلاتها وجوانب ميدانية من أجل الإجابة على التساؤلات المطروحة في الإشكالية، باعتبار أن هذا الطقس له ارتباطات بغشاء البكارة لأنه من خلالها تبرهن الفتاة على نقائها وشرفها في ظل كل التغيرات التي تحيط بها، ويبقى غشاء البكارة هاجس عديد من المشاركات تحيط به مجموعة من الهوامات fantasmes لما له من دلالات. فإن حافظت عليها تكون قد فرضت نفسها في منظومة التمثلات للجماعة الإثنية التي تنتسب إليها، وفي ظل الممارسات والطقوس حاولنا جاهدين تناول في الفصل الأخير حول طقس له رمزيته ودلالاته ألا وهو الوشم، الذي يعتبر من الطقوس الأنثوية في المجتمع المحلي، فالوشم هو كتابة جسدية تتطلع المرأة لاستخدامه للوصول للمراتب التي يتم قبولها من طرف الرجال، بمعنى؟ أن الوشم إشارات لها

معنى واسع، يملك في ثناياه بنية تركيبية هائلة، لكن لا ننسى غرض الوشم، باعتباره أداه تستخدم لاعتبارات سنذكرها في الأطروحة، إلى جانب ذلك، يشكل الوشم الأنثوي جانباً ذا أبعاد فريدة، بوصفه تعبيراً جندرياً يسود بشكل أكبر بين النساء مقارنةً بالأقسام الجندرية الأخرى. فيسهم في تأصيل نظام هرمي رمزي لهذا الجسد الثقافي المشفر.

# الفصل الأول:
# الإطار الموضوعي والمنهجي للدراسة

**1: الإطار الموضوعي للدراسة**

1-1: تحديد الإشكالية

1-2: تساؤلات الدراسة

1-3: أسباب اختيار الموضوع

1-4: الأهمية العلمية للدراسة

**2: تحديد مفاهيم الدراسة**

2-1: مفهوم الجسد الأنثوي

2-2: مفهوم المجتمع المحلي

2-2: مفهوم التمثلات

2-4: مفهوم الطقوس

2-5: بين الطقس والمعتقد

**3: الدراسات السابقة**

**4: الإطار المنهجي للدراسة**

4-1: عينة البحث "الفضاء البشري "

4-2: الفضاء المكاني

**5: الترسانة المنهجية للبحث**

5-1: منهج الدراسة

5-2: الأدوات الأساسية للبحث

5-3: الأدوات المساعدة لجمع المعطيات

## 1: الإطار الموضوعي للدراسة

### 1-1: تحديد الإشكالية

ان ظهور الأنثروبولوجيا وازدهارها كحقل معرفي مستقل بذاته نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بفعل عوامل أكاديمية وسياسية أدى إلى انبثاق عدة فروع داخل هذا الحقل العلمي مستقلة عن بعضها البعض وتخصصات كل منها لها مجالها البحثي الخاص ومن بين هذه التخصصات نجد الأنثروبولوجيا الرمزية التي ظهرت في ستينات منتصف القرن الماضي ( ق20 ).

يهتم هذا التخصص أي الأنثروبولوجيا الرمزية بدراسة الثقافة وأبعادها الرمزية في فهم المجتمع وتعتبر هذا الأخير"المجتمع " بناء يتكون من جملة من الرموز ولفهمه فهما علميا يجب دراسة الوحدات المؤلفة لهذا البناء أي الرموز والتي تشكل مجتمعة الخصوصية الثقافية التي تميز كل بناء على بناء آخر لان الرموز أنتجها الأفراد، فهي بذلك تشكل هويتهم الثقافية التي تميزهم عن مجتمعات أخرى لذلك فان كل مجتمع أنتج رموزا ودلالات له تتماشى وخصوصيتهم الثقافية مما يجعل من الرموز ملازمة للثقافة وتكسبها صفة العالمية .

إن المجتمع الجزائري كباقي المجتمعات الأخرى يمتاز بخصوصيته الثقافية ذات البعد الرمزي والمتمثلة في جملة القيم والعادات والتقاليد والتمثلات والممارسات والسلوكيات التي

لا تخلو من الرموز واستخداماتها، فالمجتمع أي الثقافة يخلق الرموز ويحدد وظيفتها لذلك فان الرموز تحتل حيزا واسعا في الثقافية الإنسانية والتي تشكلت بفعل التراكم والانصهار ما أدى إلى ثراء هذه الثقافة وتنوعها وبالتالي ثراء المنظومة الرمزية بالدلالات والمعاني الملازمة لها وهذا ما ينطبق على الثقافة الجزائرية.

إن الممارسات تشكل جزءا أساسيا من مكونات الثقافة الجزائرية، باعتبارها موروثا فعليا تعكس لنا رؤى وتصورات أفراد المجتمع الجزائري من خلال ما تحمله من قيم ومرجعيات، ولعل من أبرزها تلك التي ارتبطت بالجسد الأنثوي الذي ظل بؤرة توتر في الدراسات الإنسانية والاجتماعية، نتيجة ارتباطه بالجانب الأخلاقي والديني والذي طالما اقترن الحديث عنه بالمحرم والمدنس والذي يكتنف النظر إليه بكثير من الرهبة والحذر. إذ تحيط به القيم الأخلاقية التي تحدد تصرفاته في كل ظرف. فالجسد بمثابة مرآة للحياة الاجتماعية والثقافات والممارسات التي تختلف وتتنوع من مجتمع إلى آخر، وهذا مايفسح لنا المجال لدراسته باعتباره بناء اجتماعيا بل يتجاوز ذلك ليصبح رمزا للذات بعد أن كان من المواضيع المهمشة التي توصف بالتابو.

إن وجود الإنسان هو وجود جسدي أول مايكون، والجسد يحضر بقوة في الرمزية الاجتماعية لذلك فهو يسهم في فهم واقع المجتمع المحلي فهما أفضلا. ففي الوهلة الأولى يبدو الحديث عن الجسد أمرا بديهيا ولكن مهنة الأنثروبولوجي أن يبحث في هذه البداهة

كما يقول ادموند قابيس " إن هناك في قلب البداهة فراغا"[1] وهذا الفراغ هو الحصيلة الثقافية التي ينحتها كل مجتمع على طريقته الخاصة وهذا ما يجعل من دراسة الجسد وما يرتبط به من منظومة رمزية من خلال الممارسات المرتبطة به وتفسير دلالاتها والوقوف على معانيها من أهم مايمكن أن يقوم به الباحث في الأنثروبولوجيا الثقافية عموما.

إن المرجعيات الثقافية والعرفية التي تنطوي على هيمنة ذكورية هي التي جعلت من هذا الجسد مهمشا والحديث عنه محرما ومدنسا، نتيجة الرواسب الثقافية التي تشبع بها أفراد المجتمع ، إلا أن هذا الجسد بقي حاضرا بقوة في الثقافة الشعبية من خلال جملة من الممارسات من بينها الوشم أي الكتابة على الجسد، فلا تقتصر إبداعات المرأة في الكتابة على الورق فحسب، بل تمتد لتشمل النقش على جسدها لتجعل منه لوحة تعبيرية ثرية بالرموز والدلالات ولتعبر بهذه الكتابة عن هويتها وذاتها.

هذه الممارسة التي كانت حاضرة بقوة لدى نسوة المجتمع المحلي، والتي مازالت منتشرة لدى بعض القبائل البدوية ، هذه الأخيرة التي تحيلنا إلى عالم من الرموز ينطوي على دلالات من نوع خاص كون اللغة الرمزية ظاهرة ثقافية يتميز بها الإنسان حيث تتجلى في الفن بصورة كبيرة ومن هنا يمكننا النظر إلى ما يبدعه الإنسان من زاويتين زاوية جمالية، تتضح من خلال شعوره باللذة والبهجة، الانزعاج والألم وزاوية سيمائية من خلال المعنى الذي يحمله هذا الشيء، ومن هنا ينقلب الجسد الأنثوي من الفضاء المحرم

[1]– دافيد لوبروتون: انتربولوجيا الجسد والحداثة، تر: محمد عرب صاليصا، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1997 ، ص ص 6-7.

والرقابة الاجتماعية إلى فضاء المسموح به والمتداول من خلال ما تزخر به الثقافة الشعبية من خطابات شعرية تشيد بجمالية الجسد الأنثوي الموشوم الغني بالدلالات الرمزية والتي أنتجتها الثقافة الشعبية.

إن الحذر والحيطة والتوجس الذي اقترن بالجسد الأنثوي في المجتمع المحلي جعل من أفراده يخافون من الحياة الجنسية للأنثى فلجأوا الى تحصين هذا الجسد بممارسة " التصفيح " أي الثقاف بطرق مختلفة، هذه الممارسة الضاربة بجذورها في أعماق المجتمع المحلي والمرتبطة ارتباطا مباشرا ووثيقا بالعذرية، انه التابو المرتبط بكل الثقافات منذ ماقبل التاريخ، ونظرا لأهمية وخطورة العذرية داخل المجتمع المحلي كونها حامل شرف العائلة وفحولة رجالها من المنظور الذكور الأبوي فقد لجأت نسوة هذا المجتمع إلى الحفاظ عليها من الافتضاض خارج مؤسسة الزواج، وهو الإطار الاجتماعي الوحيد المسموح به في المجتمع المحلي لافتضاض هذه العذرية ضمن جو طقوسي احتفائي فيصبح بذلك من أهم طقوس المرور عن طريق إسالة الدم للتدليل على عذرية المرأة من جهة وفحولة الرجل من جهة أخرى، الذي بافتضاضه لهذه العذرية يتملك هذا الجسد والذاكرة البيولوجية لصاحبته وهذا نابع من إرادته في السيطرة سيطرة مطلقة على هذا الجسد.

انطلاقا من هذه المخاوف المرتبطة بالجسد الأنثوي ومن حياته الجنسية سعت المرأة داخل المجتمع المحلي على الحفاظ على عذرية بناتها من الافتضاض عن طريق التصفيح " الثقاف ".

إن هذه الممارسة تحمل العديد من التصورات والتمثلات والدلالات الرمزية التي اضفاها عليها أفراد المجتمع المحلي استنادا إلى قيم الشرف– الفحولة– الطهارة– القداسة – العفة والتي ترسبت في ذهنيات نسوة هذا المجتمع بفعل التنشئة الاجتماعية.

ولفهم هذه الدلالات الرمزية وجب تشريح المرتكزات والخلفيات الثقافية التي تؤطر تمثلات أفراد المجتمع المحلي لهذا الجسد الجريح الذي يحمل على عاتقه عبء تحمل الألم لدواعي مجتمعية حتى يحظى بمكانة الجسد الأنثوي المثالي المطلوب من الآخر " الرجل " من جهة وتحقيق الرضا الاجتماعي من جهة أخرى.

إن الحديث عن الجسد الانثوي _ كما سبق الذكر _ يصنف ضمن الطابو والمسكوت عنه في المجتمع المحلي الذي تغذيه الثقافة الشعبية القائمة على العرف الاجتماعي لكنه يخرج عن هذا الاطار ويصبح مسموحا عن طريق التغني بجمالية الجسد الانثوي الموشوم والجسد العفيف الطاهر " المقدس " من خلال الأشعار والأغاني التي تحتفظ بها الذاكرة الشعبية لأفراد هذا المجتمع.

وبناءا على ما سبق تأتي هذه الدراسة الموسومة ب " الجسد الأنثوي في المجتمع المحلي بين التمثلات والممارسات" دراسة أنثروبولوجية لممارستي الوشم والتصفيح بمدينة الشريعة للوقوف على المعاني والدلالات الثقافية التي يحملها الوشم والتصفيح على الجسد الأنثوي استنادا الى الخلفية الثقافة للمجتمع المحلي.

**1-2: تساؤلات الدراسة**

تم الاعتماد على جملة تساؤلات وليس فرضيات كون التساؤلات تفتح آفاقا بحثية وتفسح المجال للمحلي للتعبير عن ذاته، أضف إلى ذلك غياب الدراسات الميدانية داخل هذا المجتمع ما جعل من الدراسة استكشافية، كما أن الدراسات الانثروبولوجية للمحلي تبحث في المعنى وليس هدفها إثبات أو تفنيد فرضية ما وهذا ما دفعنا إلى اختيار التساؤلات بدلا عن الفرضيات التي تضع البحث في إطار مغلق.

لقد أثارت إشكالية دراستنا الموسومة بـ " الجسد الأنثوي في المجتمع المحلي " بين التمثلات والممارسات دراسة انثروبولوجية لممارستي الوشم والتصفيح بمدينة الشريعة " جملة من التساؤلات التي تسمح بتفكيك التساؤل المركزي الذي تتمحور حوله اشكالية هذه الدراسة للوصول الى الاهداف المسطرة من وراء هذه الدراسة ومن هنا فان اشكاليتنا تمحورت في سؤال مركزي " سؤال الانطلاق " مفاده:

ماهي الدلالات الثقافية التي يحملها الجسد الأنثوي من خلال الممارسات المتعلقة به في المجتمع المحلي؟

وللوصول الى هذه الدلالات الثقافية المرتبطة بالجسد الانثوي فككنا التساؤل المركزي الى تساؤلات فرعية تنطوي على ممارستي الوشم والتصفيح تمثلت في:

التساؤل 01: كيف يتمثل أفراد المجتمع المحلي للجسد الانثوي ؟

نحاول من خلال هذا التساؤل رصد تمثل أفراد المجتمع المحلي لجسد الأنثى لان التمثل ينطوي على " القول والفعل " وبالتالي نرسم صورة عن طريقة " تفكير أفراد المجتمع المحلي تجاه الجسد حتى نؤسس قاعدة ننطلق منها للولوج في الممارسات.

التساؤل 02: ماهي الدلالات الثقافية التي ينطوي عليها تصفيح الجسد الأنثوي في المجتمع المحلي ؟

نحاول من خلال هذا التساؤل التعرف على ماهية هذه الممارسة، طرق اجرائها والاسباب الكامنة وراء لجوء المرأة في المجتمع المحلي اليها لمعرفة الدلالات التي تحملها هذه الممارسة من خلال معرفة تمثلات اللاتي يتعرضن للتصفيح والقائمات على اتمام هذه الممارسة حتى يتسنى لنا صياغة تصور عن المنظومة الثقافية والقيمية للمجتمع المحلي.

التساؤل 03: ماهي الدلالات الثقافية التي يحملها الوشم على الجسد الأنثوي في المجتمع المحلي؟

نحاول من خلال هذا التساؤل التعرف على الوشم كممارسة ثقافية مرتبطة بجسد الأنثى وبالتالي تسليط الضوء على كيفية إجرائها والطرق المختلفة التي تتم بها ومجمل الأشكال والرموز التي توشم ومكان وشمها والكشف عن الأسباب الكامنة وراء اللجوء لهذه

الممارسة وبالتالي الكشف عن الدلالات الرمزية لهذه الممارسة والمعاني التي يضفيها أفراد المجتمع المحلي على هذه الممارسة من خلال ما تزخر به الثقافية الشعبية المحلية من أغاني شعبية

نحاول في كل تساؤل رصد التمثلات في ظل التغيرات السوسيوثقافية التي لحقت بالمجتمع الجزائري عموما وبالمحلي خصوصا وانعكاساتها على تمثلات الافراد فيما تعلق بالجسد الانثوي عموما وبممارستي الوشم والتصفيح على وجه الخصوص انطلاقا من ثنائية " أصالة _ معاصرة " وحتى نكشف الستار عن طريقة تفكير المحلي والتي تمثل بوابة لفهم المنظومة القيمية الثقافية لهذا الأخير.

إن مجمل هذه التساؤلات تجيب عن الإشكالية وتلقي الضوء على جوانب من الجسد الأنثوي في المجتمع المحلي من خلال ممارستي الوشم والتصفيح وبالتالي الوقوف على البعد الرمزي في الثقافة الجزائرية والمنظومة القيمية التي يتم إنتاجها في هذا السياق ما يفضي على البحث نوعا من الخصوصية كونه ينطلق من محاكاة الواقع المحلي في تحديد جوانب الخصوصية الثقافية

### 1-3: أسباب اختيار الموضوع:

نظرا لانتماء البحث إلى الحقل الانثروبولوجي فإننا نقف على أحقيّة القول بأنّ الاختيار هو فعل وسيرورة تتماشى وقناعات الباحث. فلم يكن اختيار موضوع البحث اختيارا اعتباطيا أو تماشيا مع السائد في التوجّه العام للمباحث العلمية بقدر ما كان

ضرورة ملحّة لما تعيشه المرأة في المجتمع المحلي . وضمانة لمشروعيته نذكر جملة من المبررات المنهجية علّها تكون سندا لتوجّهنا العام. ان اختيار الدراسة الموسومة بـ " الجسد الأنثوي في المجتمع المحلي بين التمثلات والممارسات" جاء بناءا على جملة من الأسباب التي تعد سياقا منهجيا لابد منه للوصول إلى نتائج على درجة من الموضوعية من جهة ومن جهة أخرى مبررا وراء هذا الاختيار وقد انقسمت إلى قسمين: ذاتية وموضوعية.

**1-3-1: الاسباب الذاتية:**

ان اختيار الجسد الانثوي نابع من رغبة ذاتية في التغلغل في فهم الثقافة الجزائرية عموما والمحلية خصوصا، لان المجتمع المحلي "مدينة الشريعة "مجتمع الدراسة يمثل ارضية خصبة للدراسات الأنثروبولوجية من أجل فهم الأسس التي تبنى عليها المنظومة القيمية، أضف إلى ذلك أن هذه الدراسة هي متابعة لدراسات أنثروبولوجية سابقة في المسار التكويني حول الخصوصية الثقافية لهذه المنطقة "ليسانس حول الموروث الشعبي المحلي لمنطقة الشريعة اللباس التقليدي انموذجا " مذكرة ماستر حول الطب الشعبي في المجتمع المحلي " سعيا منا للوقوف على بعض الجوانب المتعلقة بالثقافة الجزائرية والتي تؤسس للهوية الثقافية لهذا المجتمع .أضف إلى ذلك أن المرأة في هذا المجتمع ظاهريا هي متغير تابع كون المجتمع ذكوري بامتياز إلا أنه في حقيقة الأمر تلعب الدور الأساسي والبارز داخل هذا البناء الاجتماعي، من خلال إعادة إنتاج لمنظومة قيمية من خلال بعض الممارسات الطقوسية، رغم التباينات الاجتماعية والثقافية بين أفراد هدا

المجتمع ما يثير رغبة ودافعا في فهم واظهار هذا الدور المهم والمحوري في تشكيل الثقافة المحلية وبنائها باعتبارها راس مال رمزي غني بالدلالات والمعاني.

**1-3-2: الأسباب الموضوعية:**

يأتي على رأس هذه الأسباب توجه الدراسات الأنثروبولوجية الى دراسة المحلي في المرحلة المعاصرة من مراحل تطور الفكر الأنثروبولوجي، ما يتيح فرصة التغلغل والتعمق في المواضيع الجزئية المكونة للثقافة المحلية، وعلى هذا الأساس تم اختيار موضوع الجسد الأنثوي في المجتمع المحلي بين التمثل والممارسة كنسق جزئي داخل النسق الكلي وهو الثقافة المحلية، باعتباره أحد جوانبها، أضف الى ذلك أن الكتابات كانت متحفظة ومحتشمة فيما يتعلق بموضوع الجسد الانثوي والممارسات المرتبطة به لأنه مقترن بالفحولة والشرف هذه المفاهيم التي صاغها المجتمع، وأضحت بمثابة قوانين يمنع اختراقها، فلا نجد دراسات ركزت على المجتمعات المصغرة " المحلية " الجزائرية الا البعض منها التي كانت دراسات وصفية مونوغرافية بهدف استعماري لا تستجلي المسكوت عنه واللامفكر فيه ما يتيح لنا فرصة تشريح الثقافة المحلية من خلال هذا النسق الثقافي الجزئي .

**1-4: الأهمية العلمية للدراسة:**

« يقول **لويس ويرث:** في مقدمته للترجمة الإنجليزية لكتاب **كارل مانهايم، (الإيديولوجيا واليوتيوبيا)** توجد في كل مجتمع منطقة من الأفكار الخطيرة

التي لا تخضع إلى البحث والمناقشة إلاّ نادرًا جدا. إن بعض الأفكار تُعرّض البناء الاجتماعي للقلق والاضطراب وتصبح في ظل بعض الظروف ملتهبة ومتفجرة ومدمرة وخطيرة»[1]، حيث تستقي دراستنا الموسومة بـ " الجسد الانثوي في المجتمع المحلي بين التمثلات والممارسات دراسة أنثروبولوجية لممارستي التصفيح و الوشم بمدينة الشريعة " أهميتها من خلال انتمائها إلى المنظومة الثقافية التي تحدد هوية الانسان، وبناءا على ذلك فان الخوض في الابعاد المعرفية والمنهجية لهذا الموضوع سيثري الجانب المادي واللامادي للثقافة الجزائرية عموما والمحلية على وجه الخصوص نتاج قلة الدراسات على هذا المجتمع .

إن موضوع الجسد والى وقت قريب ظل من الموضوعات المهمشة، نتيجة ارتباطه بالجاني الديني والاخلاقي والخوض في دراسته يسهم في اثراء المعرفة الانثروبولوجية كما يفسح المجال لإثارة العديد من الاشكالات التي كانت تابوهات ومسكوت عنها، ما يتيح الفرصة بتعرية الثقافة المحلية واستجلاء أبعادها الرمزية التي تسهم بشكل او بآخر في فهم المنظومة القيمية والرمزية لهذا الكل المركب.

وما يعطيه أهمية قصوى تطور حقل المعرفة الأنثروبولوجية وانتقاله الى دراسة المحلي والتركيز على خصوصياته وبالتالي تمركز هذا الموضوع وانتقاله من الموضوعات الهامشية الى موضوع راهني موضوعا أنثروبولوجيا بامتياز.

1 – مانهايم: الإيديولوجية والطوبائية، ترجمة: عبد الجليل الطاهر، مطبعة الإرشاد، بغداد ، 1968، ص 37.

**1-5 : الاهداف العلمية الدراسة :**

يؤكد**كارل ماركس karl marx** على الوعي والقصدية في سلوك الإنسان. بناءً على هذا، الإنسان يتصرف بناءً على نوايا محددة بدلاً من العشوائية. بالتالي، يكون كل فعل يقوم به، بغض النظر عن بساطته، ذا بُعد وهدف معين يتم الوعي به. نتيجة لذلك، كل بحث أو دراسة يحتوي على أهداف يتعين على الباحث السعي لتحقيقها أو استكشاف التأثيرات الرئيسية لها على الحياة الاجتماعية..

إن تناولنا لموضوع الجسد الأنثوي في المجتمع المحلي بين التمثلات والممارسات دراسة أنثروبولوجية لممارستي التصفيح والوشم بمدينة الشريعة، كمتن مفتوح على القراءة يسعى الى تحقيق جملة من الأهداف، منبثقة أساسا من اشكالية الدراسة وتساؤلاتها فنسعى من خلال هذا البحث الى فك الشفرات الثقافية للمجتمع المحلي من خلال تسليط الضوء على ممارستي الوشم والتصفيح.والقاء الضوء على الموروث الثقافي للمنطقة الذي هو بدوره جزء من الموروث الثقافي الجزائري الذي يستدعي الدراسة و العناية الخاصة لأنه يحمل في طياته الهوية الثقافية لهذا المجتمع ،كما نسعى إلى تحليل المنظومة الثقافية الرمزية التي أنتجتها الثقافة المحلية من خلال استجلاء المعاني والدلالات التي تحملها ممارستي وشم وتصفيح الجسد الأنثوي في مدينة الشريعة.

**2: تحديد مفاهيم الدراسة:**

إنّنا إزاء مبحث يستدعي معجما خاصا ممّا يفرض علينا ضبطا مفاهيميا لكلّ المفاهيم التي ننوي الاشتغال بها. وهذا من شأنه أن يسهّل علينا التعامل لاحقا حتى لا نجد انفسنا مضطرين إلى توضيح بعض المفاهيم اثناء العمل. حيث «أن التعريف يسهم في تحديد طبيعة وخصائص الوقائع التي يمكن دراستها في سياق معين»[1].

**2-1: مفهوم الجسد:**

**معنى الجسد لغويا:**

- الجسد في معجم المعاني الجامع: جَسَد (اسم) : الجمع أجساد.
- الجسد: الجسد جسدً وروحًا: بكامل قواه.[2]

أما ما يتعلق بالمعجم العربي، فيشير الجسد، أو "ج س د"، إلى البدن. تستخدم العبارة "تجسّد" مشتقة منها، كما تستخدم "تجسم" مشتقة من الجسم. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يشير الجسد أيضًا إلى الزعفران وما يشابهه من صيغ.[3]

1- قدري حفني: دراسة في الشخصية الإسرائيلية «الإشكنازيم»، منشورات مركز بحوث الشرق الأوسط، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة، 1980، ص 44.

2 - هيلين توماس: الأجساد الثقافية، الإنتوغرافيا والنظرية، ترجمة: أسامة الغزلوي ، المركز القومي، للترجمة، القاهرة،، ط1، 2010، ص16.

3 - المرجع نفسه ، ص 17.

وفي المعجم الرائد: الجسد: الجسم وفي التنزيل العزيز:چاٌ ٻٻٻٻ پچطه آية 88، الجسد الجساد، والجمع أَجْسَادٌ.[1]

**- المعنى الاصطلاحي:**

يعتبر متغيراً بحسب النطاق التخصصي الذي يُستخدم فيه. فالجسد كما يعرفه التشريحيون يختلف عن تعريف الجسد بالنسبة لعلماء الفيزيولوجيا أو الأحياء. بالمثل، الجسد كما يصوره النظام الطبي والعلمي يتباين عن التعريفات المستخدمة في المؤسسات الأخرى، سواء كانت سياسية، إعلامية، جمالية، دينية، رياضية... الخ«بحيث يغدو الجسد أجسادًا مفهومية»[2]، وهو ما يضفي صعوبة على أي محاولة لتحديد المفهوم بدقة. **(فريد الزاهي)** يلاحظ في هذا السياق أن: «الانتقال من الجسم إلى الجسد إلى البدن هو انتقال ممكن ومفتوح لا يخضع لأي تراتبية معينة»[3].

«يعبر الجسد **Corps** أيضاً عن الجزء المادي في الكائن الحي وعن مجموع الأعضاء البشرية، وذلك في مقابل العقل والروح»[4].

1 - هيلين توماس: سبق ذكره ، ص 18.

2 - بحاج عسو: "الجسد بين اللغة وآليات الضبط والإخضاع"، جريدة "دفاتر سياسية"، العدد 81/80، أفريل/ماي، 2006، ص56.

3 - المرجع نفسه، ص17.

4- D.Le Breton, la sociologie du corps, PUF eme ed, 1994, P 118.

يظهر التركيز على الجانب البيولوجي والعضوي للجسد أيضًا في أبحاث بعض الباحثين الذين ينتمون إلى مجال السوسيولوجيا، على سبيل المثال، بالإضافة إلى الدراسات الطبية والبيولوجية. «التي تنزاح نحو الجسد العالمي أي الجسد باعتباره معطى متماثلا ومتساويا عند الجميع»[1].

إن الأبحاث الأولية في مجال الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا تعمل على تكذيب هذا الادعاء، من خلال التأكيد على الجسد الثقافي – الإثنوغرافي – بالمقارنة مع الجسد البيولوجي. خلصت هذه الدراسات إلى القول بأن الأنشطة مثل المشي، الجماع، الجنس، الجلوس، النوم وكل ما يقوم به الجسد من أعمال، تعتبر أعمالا طبيعية ومسألة غير دقيقة تماما. « فالتنفس ذاته واقعة ثقافية، كما يعلن **(سابير Sapir 1967)**»[2].

« إن الجسد هو المجال حيث يتواجه الاجتماعي والفردي، الطبيعي والثقافي، النفسي والرمزي»[3]. يتجلّى هذا التداخل بشكل أكبر عند مناقشة الثنائية الجسد / الروح، حيث تتداخل الأبعاد الأسطورية، الثقافية، الرمزية وغيرها. يقول **مالك شبل** إن «الشكل الذي تأخذه الروح كي تتمظهر

1- D.Le Breton: la sociologie du corps, op-cit, P 77-80.

2 – سابير:"التنفس ذاته واقعة ثقافية"، ترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي، ضمن الطبيعة والثقافة، دفاتر فلسفية، ص 54.

3 – شاكر عبد الحميد:"عصر الصورة السلبيات والإيجابيات"، مجلة عالم المعرفة، العدد 311، مطابع السياسة، الكويت، يناير، 2004، ص ص 122، 138.

وتتجلى، سواء تعلق الأمر بالإنسان أو بالملائكة، أو الجن أو كان مجرد تمثيل للخيال الإبداعي»[1].

"وهنا تثار تساؤلات في مجالات الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا بشأن طبيعة الجسد ودوره كلغة ومساحة للمعتقدات. فيقدم دافيد لوبروتون في هذا السياق نقاط مفصلية تميز بين الجسد في المجتمعات الغربية وتلك التقليدية. يصف لوبروتون الجسد في المجتمعات الغربية بأنه "منفصل" عن الفرد والجماعة والكسموس والطبيعة، وحتى عن الذات. يشير إلى أن الجسد أصبح موضعًا للتشكيل والتعديل والنمذجة وفقًا للأذواق اليومية المرغوبة من الفرد. ولا يقتصر الأمر على الجانب الظاهري فقط، بل يمتد إلى جوهر الذات نفسها. ويرتبط الجسد بقيمة لا يمكن الجدل حولها، ويتم تغطيته بغلاف نفسي، مما يجعله مساحة يمكن للفرد الاستقرار فيها نظرًا للتوسع الروحاني والرمزي الذي يتمتع به. إنه جسد حي **un corps vit**»[2] . يميز دافيد لوبروتون الجسد في المجتمعات الغربية عن المجتمعات التقليدية. فهو جسدٌ منشق ومنفصل عن الجماعة والكوسموس والطبيعة، وحتى عن الفرد ذاته. يقول لوبروتون: "إن الجسد المنفصل عن الفرد أصبح موضوعًا للتشكيل والتعديل والنمذجة، وفقًا للأذواق اليومية

1 – ألطالعي رفيعة: الحب والجسد، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص 81.

2– Malek chebel: le corps dans la tradition au Maghreb, Paris, PUF? P9.

التي يرغب فيها الفرد. فليس مجرد مظهرٍ خارجي، بل هو الجسد نفسه الذي يُرتبط بقيمة لا يمكن المساس بها. ويتم ربط الجسد بغطاءٍ نفسيٍ يجعله مسكنًا قابلاً للسكن بفضل هذا التكوين الروحي والرمزي."»[1].

- يتسنى لنا، استنادًا إلى الجملة السابقة، استنتاج تعريفٍ عمليٍ لمفهوم الجسد المشار إليه في هذه الدراسة.
- ينبغي أن نفهم أن الجسد ليس مجرد هيكل تشريحي او مجموعة من الأعضاء الطبيعية، بل هو نتاجٌ اجتماعي ثقافي يتشكل عن طريق التفاعلات الاجتماعية.

## 2-2: مفهوم التمثلات:

**لغـــــة:** " تعبر صيغة الفعل "تمثل" عن وزن "تفعل" الذي يتألف من مصدر يُنهى بفعل وجمعه "تمثلات". ويتميز هذا الوزن بالمطاوعة والاتخاذ والتكلف. وتأتي دلالة التكلفة في هذا السياق لتشير إلى أن الفاعل يتحمل عبء أداء الفعل بمعاناة وتضحية ورغة"[2].

من خلال هذا التعريف، يبدو لنا أن الفاعل يعمل على بناء أنساق ذهنية وتتجذر بطريقة مباشرة، مما يؤدي إلى بناء الفعل الاجتماعي.

1- D .Le Breton: la sociologie du corps, op.cit, P33 – 35.

[2] – سليمان فياض: الحقول الدلالية الصرفية للأفعال العربية، دار المريخ للنشر، ط1، الرياض، السعودية، 1990، ص 89.

لو نقرأ قاموس le grand la rousse مصطلح تمثل représentation المشتق من الفعل الفرنسي représenter بوصفه حضور الشيء، ومثوله أمام العين، أو الخيال بواسطة الرسم أو النحت أو اللغة أثناء الكلام،وهذا ما نلمسه في اعمال BALZAC HONORE، وهو أحد أعمدة الرواية الفرنسية، حيث قام بتصور، أي استحضار المجتمع الفرنسي إبان فترة الإصلاح، وذلك من خلال مختلف رواياته"[1]

- **اصطلاحا:** هي ظواهر فكرية مشتركة التي ينظم من خلالها الناس حياتهم، وتشكل مكونات جوهرية من أي ثقافة، وقد طرح هذا المصطلح لأول مرة **دوركايم** للإشارة إلى واحدة من الأنواع الرئيسية " الحقائق الاجتماعية" التي يعنى بها علم الاجتماع: وهي المعتقدات والأفكار والقيم والرموز والتوقعات التي تشكل طرق التفكير والشعور التي تتسم بالعمومية والديمومة ضمن مجتمع م،ا أو مجموعة اجتماعية ما، والتي تتشاركها باعتبارها خصيصة جماعية لها.[2]

## 2-3: مفهوم المجتمع المحلي :

يعرفه تونيز "TONNIS" على أنه ارتباط بشري قائم على الإرادة الطبيعية تقوم فيه العلاقات الشخصية على القرابة والصداقة والجوار وتؤدي هذه العلاقات وظائفها من

[1]- Guilbert et autres outeurs: le grand la rousse de la longue francaise, PUF, paris,1977,p 5095.

[2] - جون سكوت: علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، ترجمة محمد عثمان، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص 122.

خلال التضامن والعادات الشعبية والسنن والدين"[1] وهنا يمكننا التميز بين مفهوم المجتمع المحلي والمجتمع هذا الأخير الذي يقوم على الإرادة العاقلة التي تظهر في صورة عقد اجتماعي يستهدف غايات معنية متضمن علاقات غير شخصية فالمجتمع المحلي يمثل تضامن تقليدي والثاني خلقا بشريا واعيا.

إلا أن تونيز ينكر في ذات الوقت أن كل من المجتمع المحلي والمجتمع لا يشيران إلى كيانات أو جماعات اجتماعية وأن جوهر المجتمع المحلي والمجتمع يوجد متداخلا في نسيج كل أنواع الارتباطات البشرية وأن المصطلحين يستخدمان كأداة لتصنيف المجتمعات الموجودة في الواقع.

أما عن جوليان ستيوارت فقد علق على مفهوم المجتمع المحلي لتونيز قائلا انه يوجد في كل مكان من وجهة النظر السوسيولوجية لكنه لا يوجد في أي مكان من الوجهة الانتروبولوجية التي تتطلب خصائص ثقافية ملموسة" [2].

أما الفرد فيركاندت vxerhandt فقد ميز لنا بين سلسة كاملة من أشكال المجتمعات المحلية التي تقوم كلها على أساس سيكولوجي مثل: المجتمع المحلي القائم على المعيشة القائم على الشعور ... الخ

أما راد فيلد فقد ميز لنا المجتمع الشعبي والمجتمع الحضري.

[1] - ايكه هولكترانس، قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفلكور تر: محمد الجوهري وحسن الشامي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ط2، ص 316.

[2] - نفس المرجع، ص 317

أما عن ماين فقد تحدث لنا عن الجماعة الاجتماعية التي تجدد لنا الحقوق والواجبات من خلال العلاقات القائمة بينها من خلال مفهوم النمو المضطرد القانوني من مجتمع المركز الاجتماعي status إلى مجتمع العقد الذي يقوم بالضبط وميز لنا دوركهايم بين الحشد horde والمجتمع المعقد المتدرج بحيث يقوم تماسك الحشد على التضامن الآلي النابع من الشعور اللاجمعي، أما المجتمع المعقد يقوم على التضامن العضوي[1] .

وعلى هذا الأساس فإن دراستنا للجسد هي دراسة على المجتمع المحلي وتعرف بمصطلح دراسات مجتمع محلي يعرفها foastur" بأنها دراسات وحدات اجتماعية كبيرة ذات أسلوب حياة وأصول تاريخية أكثر تعقيدا ونصيب أكثر من التاريخ المدون وعلى أن يكون الشعب هو حامل الثقافة".

وهنا نجد أن ارنبرج Arensberg بين الهدف النهائي لدراسات المجتمع المحلي على أنه ليس مجرد تصوير للمجتمع المحلي كما هو أنما: " هو مجال لتوضيح أو كشف أو التحقق من الروابط المتابدلة بين الظواهر والعمليات"

الاجتماعية والنفسية " بمعنى أن هذه الدراسات أداة من أدوات العلوم الاجتماعية. هدفها وصف وتحليل الإطار الكلي للثقافة في المجتمع المحلي موضوع الدراسة .

إذن نخلص إلى أن المجتمع المحلي لا يمثل فقط عينة صغيرة ميكروسكوبية من المجتمعات أو الثقافات الكبيرة إنما يمثل مستوى من مستويات تنظيم الثقافة الكلية[2].

[1] - المرجع السابق، ص 318.
[2] -المرجع السابق ، ص 194 ، 195

إن مفهوم المجتمع المحلي يحيل أولا إلى التحديد الجغرافي، فكل من القرية والحي والمدينة والريف كلها مصطلحات لفضاءات جغرافية تحيل إلى خصوصيات محلية وبناءا على هذا التحديد فإنه عرف المجتمع المحلي على أنه: "جمع من الناس يعيشون في حيز ما يجعلهم في اتصال مستمر ولهم خيرات متصلة وعدد من المؤسسات والنظم تعمل متعاونة على تنشيط الحياة بالمجتمع وتماسكه[1].

كما أن المحلي ذو بعد سوسيو ثقافي يرتبط عن طريقه بين اجتماعية ذهنية معيشية مميزة وهنا ندرج تعريف المحلي على اعتبار أنه:

تجمع من الناس يتميزون بطابعهم الخاص في حياتهم العامة أو أشكال التفاعل التي تميزهم عن. باقي التجمعات الإنسانية الأخرى[2].

من خلال هذين المحددين نخلص إلى أن المحلي هو محصلة تفاعل تراكمي بين الأبعاد الايكولوجية والثقافية والاجتماعية وبالتالي فهو في تغيير مستمر تبعا للتغيرات التي تطرأ على أحد هذه الأبعاد أو كلها[3] .

وبناءا على ما سبق نخلص إلى القول بأن المجتمع المحلي هو عبارة عن كل أخلاقي تندرج فيه عقول الأفراد ومن خلاله فقط تتاح الفرصة للأفراد للتعبير عن قدراتهم وإمكاناتهم بطريقة كلية وملائمة" فهو بذاك يضم جملة من المحورات الأساسية وتتمثل في:

[1]- حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المجتمع دراسة في علم الاجتماع، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث،ط3، 2002 - ص111 ،112 .
[2]- نفس المرجع ، ص111.
[3]- زهير بن جنات، استراتجيات الفاعل التنموي بين متطلبات المحلي والكرهات المعلوم "مجلة إنسانيات، العدد28، وهران، الجزائر، افريل، جوان 2005، ص46

أ/عنصر الإقليم "المكان": ويشير إلى المنطقة الجغرافية التي لها مميزات طبيعية يتوافق معها لأفراد المجتمع وما يطورونه من نسق خاص للتنظيم الاجتماعي.

ب/ خاصية الاستقلال الذاتي: وتعني أن المجتمع المحلي هو عبارة عن جماعة متكيفة بذاتها من الأفراد نتيجة الاعتماد المتبادل بين أعضائه أثناء القيام بالوظائف والأهداف الجمعية المشتركة.

ج/ خاصية الوعي الذاتي: الاعتراف المتبادل بين الأفراد و الشعور بالانتماء والتميز وهي أهم خاصية مميزة للمحلي".

و/القيم والمعايير المشتركة: من أهم ما يميز المجتمع المحلي عن أشكال التنظيم الاجتماعي الأخرى ما يسوده من أنساق خاصة للقيم والمعايير إذ عادة ما تعاد صياغة الكثير من القيم المطلقة في الثقافة الكبرى في ضوء الرموز والأحداث ذات الدلالة والمغزى في السياق المجتمعي المحلي[1]

**2-4: مفهوم الطقوس :**

تُعَدُ الطقوس استجابةً عمليةً للتجربة الحقيقية المطلقة أو العليا. إنها تعبيرٌ عن التجربة الدينية أو الاستجابة الشخصية الكاملة للحقيقة العليا، حيث تأخذ شكل الفعل. يجب أن ننظر إلى الممارسة الطقسية على أنها فعل يحدث في سياق زماني ومكاني محدد، ويتشكل بوفق ظروفٍ مختلفة.

[1] أحمد صلاح خطاب، "علم الاجتماع دراسة المجتمع المحلي"، الوسيط على الخط يوم 2014/12/28 على الساعة 21:10 /http://algorianumidia maktoob.blog.com/1614073

تُعتبر الممارسة بمثابة تجلي للحُرية، بينما تُنسج إلى هيكلية محددة وتتأصل في السلوك الآلي في اللحظة نفسها. قد يكون هذا السلوك بسيطًا أو معقدًا، ومع ذلك، في كل السياقات يظل سلوكًا يقوم به أحدهم بغية[1] التقدم نحو الحقيقة السامية.

فالطقوس إذن هي تعبير عن المواجهة والتي قد تأخذ شكل العبادة أو الخدمة.فالطقس ينطوي على خاصيتي الحيوية والاستمارية لذلك يعتبر التكرار أساس للسلوك الطقسي وكون أن الطقس سلوك قد يكون فردي أو جماعي يضمن من خلال التكرار وعبر كل الأزمان والأجيال استمرارية ماضي ما.

تتموضع آليات الطقوس في سياق يتجاوز النطاق التجريبي، كما أشار لينهارد (1948). في هذا السياق، يُصبح الاتصال بالقدسية هو الدافع الرئيسي البارز للنشاط الطقسي، مما يدل على أنه يرمز لدى الإنسان إلى الحاجة المتجددة باستمرار للتجاوز عن حالته الراهنة بهدف ضمان المصالح المطمئنة له، باعتبارها موثوقة بناءً على إيمانه بقوى تتجاوز الإلهية أو الجهنمية[2].

**2-4-2: الدين والطقوس:**

الروابط بين الطقوس والدين لم تعد تتطلب إثباتا، فكل دين يولد مجموعة فريدة من الطقوس يستعملها في إطار ثابت لأغراض دينية وتذكارية، تعزز الاطمئنان في العقل

[1]- محمد عاطف غيث: علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص309.

[2]- نور الدين طوالي: الدين والطقوس والتغيرات، ديوان المطبوعات الجامعية،ط1، الجزائر،1988، ص35.

البشري المضطرب. الاحتفال الطقسي يسعى للبحث عن فرصة للتقارب مع القوة الخارقة للطبيعة التي تثير القلق وتسيطر في نفس الوقت.

ويشير كازنوف 1971 (J.Cazeneuve) ان الأهداف الدينية للطقوس تعكس واقعها التحولات التي تمر بها الحالة البشرية. ومن بين هذه التحولات التي تثير الارتباك بشكل كبير هو الإحساس الذي يتوصل إليه الإنسان حول المقدس، وهو شعور مبهم ومحير يضطره إلى إحداث تعديلات متلاحقة ومنظمة لوضعه المشوش، أو ما يمكن تسميته بالقلق الوجودي وعن طريق الطقوس يتقرب الإنسان من العالم المقدس موضع تهدئة اضطراباته[1].

تهدف الطقوس، بجميع أشكالها المختلفة، سواء كانت تطهيرية أو سحرية، إلى استعادة التوازن الداخلي للإنسان، وهو ما يشير إليه ج. كازنوف. وبالتالي، يكون الهدف الديني للطقوس دفاعيًا.

**2-6- الطقس والمعتقد:**

تقود الخبرة الدينية المباشرة العاطفية إلى حالة من الشد والجذب في الإنسان، مما يستدعي تبني سلوك معين لاستعادة التوازن النفسي الذي أثرت فيه التجربة وغيرت حالته الطبيعية. هذا السلوك الذي نطلق عليه اسم "طقس"، يتألف من مجموعة من الإجراءات والحركات التي تستجيب للتجربة الدينية الداخلية وتهدف إلى بناء رابطة مع العوالم

[1]- المرجع نفسه ، ص38.

القدسية. كانت الموسيقى الإيقاعية والرقص الحر من أوائل أشكال هذا السلوك الطقسي الوقائي، والذي تحول تدريجياً إلى طقس منظم يُعرض وفق قواعد محددة.

يتزامن تنظيم الطقوس وتقنينها في أطر محددة وثابتة مع تنظيم وضبط التجربة الدينية للأفراد واضحة الصيغ في لغة الإيمان (المعتقدات)، حيث تتبنى الجماعة تلك الأطروحات بإيمان ثابت وعميق، أما بالنسبة للأفراد تعبيرا عن تجاربهم الدينية الشخصية[1].

تضم الطقوس الجانب العاطفي والعملي من الدين، ومن خلالها يتحول المعتقد من الأعماق الذهنية والعقلية والنفسية إلى عالم الأفعال. الطقوس، كما هي ظاهرة شعبية، تتيح نطاقًا أوسع للناس. ورغم أن النخبة تراقب وتوجه الطقوس، فإن الجماهير تساهم في تحويلها إلى عادة راسخة تتوارثها الأجيال.

الطقوس ليست مجرد نظام من الإشارات التي تترجم إلى الخارج ما نشعر به من إيمان داخلي، بل هي أيضًا مجموعة الأسباب والوسائل التي تعيد تجديد الإيمان بشكل دوري. لأن الطقوس والمعتقد يعتمدان بالتبادل على بعضهما البعض، فبينما الطقوس

[1]– فراس السواح: الأسطورة والمعنى"دراسات في الميتولوجيا والديانات المشرقية " ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ،ط2، دمشق، سوريا، 2001 ، ص129.

تأتي كنتيجة لمعتقد معين وتعمل على خدمته، إلا أنها نفسها تتأثر مرة أخرى بالمعتقد، مما يعزز قوته وتماسكه[1].

ويشير كذلك ج.كازنوف "...يُلجأ إلى الطقوس لاستعادة التوازن المفقود، ليتقي الدنس أو يتخلص منه... إن المحرمات، التطهيرات، طقوس الانتقال، هي ردود فعل دفاعية ضد هذه التهديدات". إذن: ج.كازنوف يربط الطقس بتوقعات الوضع البشري في علاقاته مع الروحي والمقدس[2].

تعتبر الصلاة والتضحية من أبرز الأدوات الطقسية التي تمكن من التقارب مع القوى السماوية كونهما تستعيدان البعد الديني في الطقس، الصلاة باعتبارها طقس شفوي يركز على تحقيق أمنية معنية والتضحية في كونها طقس عطائي دعامة لهذه الصلاة وتضمن شروط تأثيرها الرمزية والدينية.

وتقدم هذه الأخيرة (التضحية) قربانا كموضوع تبادل بين المتضرع الذي يلتمس والمتضرع إليه، إذن يرى ر.باستيد(1975) Bastide في هذا تداخل القوى بين الإنسان والألوهية إذ تسهم التضحية في تحرير طاقة ضرورية للقوى الملتمسة ضمن مهمتها المتعلقة بتوكيد حياة المؤمنين بها[3].

[1]– خزعل الماجدي: بخور الآلهة،"دراسة في الطب والسحر والاسطورة والدين "،الاهلية للنشر والتوزيع، ط1عمان ، الاردن، 1988 ، ص80.

[2]– المرجع نفسه ، ص38.

[3]– نور الدين طوالبي: مرجع سبق ذكره ، ص38.

خلاصة القول أنه مهما تكن الدوافع الاجتماعية والدينية المفسرة للنشاط الطقسي يوجد دائما دافع واحد نفسي له الغلبة، وهنا يشير اريك فروم أن الطقس في نهاية المطاف ما هو إلا تعبير رمزي عن الأفكار والمشاعر بواسطة الفعل[1].

**3: الدراسات السابقة :**

هناك العديد من الدراسات التي تطرقت لموضوع الجسد الانثوي وتناولته من زوايا مختلفة، وقد تنوعت هذه الدراسات بين العربية والاجنبية، إلا أننا إرتأينا الى اختيار الاقرب إلى الممارسات اشكالية الدراسة وهي تمثلات الجسد في المنظومة الثقافية وما ارتبط بالجسد الانثوي من ممارسات كالتصفيح والوشم ،كما أنها شملت جملة من الأقطار والبلدان عبر مراحل زمنية متباينة ما يشير الى تنوعها الجغرافي والزمني،وفيما يلي سنقدم عرضا لهذه الدراسات ثم نبين جوانب الاستفادة منها والفجوة العلمية بينها وبين الدراسة الحالية .

**3-1: دراسة الباحثة** : صوفية السحيري بن حتيرة (2008) المعنونة بـ: الجسد والمجتمع "دراسة انتروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد" والتي هدفت الى صياغة تصور عام عن تمثلات الجسد الانثوي في التاريخ الديني والذهني والاجتماعي في العهد الحفصي بتونس وبالتالي فهم الشخصية الثقافية في ابعادها المختلفة،كان مجالها الزماني العهد الحفصي كونه يمثل ذروة الثقافة العربية في بلاد المغرب وهو بمثابة أساس الملامح الحضارية لتونس الحديثة .

[1]– المرجع نفسه ، ص41.

أما عن المقاربة المعتمدة فقد اعتمدت الباحثة على المقاربة الانتروبولوجية لانها تهدف الى ادراك عميق ودقيق للموضوع وتثري العمل التاريخي من اجل فهم أعمق وأشمل للظواهر.

ومن ابرز **نتائج** هذه الدراسة :* تشعب موضوع الجسد وارتباطاته بكل الموضوعات جعل منه يتخطى واقعه البيولوجي ليصبح مقياس كل الاشياء

*الجسد في ذاته ليس قيمة انما القيمة تتبع من اضفاء الفرد الدلالات والرموز على الجسد لتمنحه في النهاية قيمة

*الجسد الانثوي في المجتمع الحفصي محاط بانظمة التحريم ومحدد المجال ما جعل هذا المجتمع مهددا باستمرار وفاقدا للامان نتاج الصرامة السلوكية والاجتماعية في ضبط الجسد وتعبيراته

*ان المنع وتنظيم المنع لا يقصي ارتكاب الممنوع والمحرم وهذا تناقض بين الواقع المعيش والرؤى الدينية

**3-2: دراسة الباحثة** : خلود السباعي (2011) المعنونة بـ الجسد الانثوي وهوية الجندر:انطلقت الباحثة في دراستها من كون الجسد انشاء اجتماعي ثقافي ،والجسد اللأنثوي للمرأة القروية الجبلية يحيل الى مفهوم الهوية من مرجعيات تاريخية وسيكوثقافية

ولفهم اعمق لهذه الهوية استخدمت الباحثة **مقاربة النوع الاجتماعي** بهدف فهم السمات السيكواجتماعية المميزة للمراة القروية في سياقها الثقافي والاجتماعي والتاريخي.

اما عن **الفضاء الجغرافي** : فقد تمت الدراسة في "وادلاو" بجبالة الواقعة ضمن اقليم تطوان جنوب شرق شبه الجزيرة الطنجية بالمغرب الاقصى.

وفيما تعلق **بالعينة** فقد تم اختيارها بطريقة عشوائية تكونت من نساء عازبات ومتزوجات مسنات وشابات باستخدام كرة الثلج بناءا على ثلاث متغيرات وهي : *السن * الوضع الاجتماعي * الانتماء السوسيو اقتصادي .

اما التقنيات فقد استخدمت الباحثة " الحكي " في اطار المقابلة المفتوحة لتستخدم فيما بعد تحليل الخطاب بهدف الوصول الى التصورات حول الجسد الانثوي وتاثير ذلك على منظومة القيم المجتمعية في المجتمع المغربي .

ومن ابرز نتائجها : *انفتاح المراة القروية على مظاهر الحياة الحداثية بفضل التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها المنطقة

*من ابرز التحولات التي يمكن الوقوف عليها التي مست الجسد الانثوي في بعده الصحي "ادخال حبوب منع الحمل والولادة في المستشفى ، الحرص على صحتها وصحة ابنائها .....ما ادى الى تغير طبيعة العمل الانثوي سواء في المنزل او خارجه الا ان هدا التحول لم يصل الى حد تغيير البنى الفكرية المتجذرة التي تؤمن بنجاعة السحر وفاعلية التميمة وبالتالي استمرار فاعلية هذه الطقوس

*يساهم النوع الاجتماعي او هوية الجندر في تعميق المشاكل الصحية للمراة القروية في ظل المجتمع الذكوري

*الجسد هو ابرز ابعاد الهوية الفردية والاجتماعية

*ان علاقة المرأة بجسدها له انعكاسات عميقة على احساسها بهويتها فهي ابرز الاسباب المؤيدية الى ما تعرفه هوية الجندر من اجحاف في حقها وامام هذه العلاقة المعقدة للمراة بالجسد والهوية الجندرية تقول سيمون دي بوفوار : " ان يكون الانسان إمراة أمر متناقض ومعقد وغامض لا يمكن ان يتحمله غير المراة "

3-3: دراسة الباحثة : مها محمد حسين (2010) المعنونة بـ: العذرية والثقافة "دراسة في انتروبولوجيا الجسد " ، انطلقت الباحثة من اشكالية مفادها ما هي الاليات المختلفة التي تستخدمها الثقافة في ضبط الجسد بالتركيز على مفهوم العذرية من زاوية والتصورات المختلفة لهذا المفهوم من زاوية اخرى بهدف الكشف عن صور الضبط والرقابة على جسد المراة في المجتمع عبر مراحل نموها

المجال الجغرافي : كانت هذه الدراسة بالمجتمع المصري وتتمثل اهميتها في كونها تلقي الضوء على على العديد من القيم والمتغيرات وثيقة الارتباط بالعذرية واليات ضبطها اما عن العينة فقد كانت عينة قصدية لان الباحثة استخدمت تقنية دراسة الحالة ووضعت لها شروطا لاختيارها وكان عدد الحالات 31 حالة منتقاة ، اما عن المنهج فاتخذت الدراسة

من المنهج الانتروبولوجي منهجا رئيسا باساليبه وادواته المختلفة : كالملاحظة بالمشاركة والمقابلة المتعمقة ودليل جمع المادة الاثنوغرافية والاستعانة بالاخباريين .

من ابرز نتائج الباحثة حول العذرية :

*القيود التي تفرضها الثقافة على سلوكيات وجسد البنت للحفاظ على العذرية لم تات بثمارها في حدود حالات الدراسة فحالات فقد العذرية كن مختتات وهذا لم يمنع في الدخول في علاقات جنسية كاملة .

*التراجع القيمي للعذرية واحلال المتغير الثقافي لها نتج معه اتيان الشباب لسلوكيات لا تتفق وثقافة المجتمع المصري كما ان التنشئة الاسرية واقتصارها على نقل الموروث دون مواكبة التغييرات الحديثة ادى لتشوه قيمي لدى الشباب بفقدانهم قيم مجتمعهم الاصلية وعدم اكتساب القيم الحديثة

*ارتداء الحجاب على اساس ديني لم يمنع من الدخول في علاقات مع الجنس الاخروفقد العذرية

*التنشئة الاجتماعية هي التي تؤسس للحفاظ على العذرية او فقدانها منذ السنوات الاولى من عمر الفتاة بشكل غير مباشر وعلى هذا الاساس وجب الاهتمام بالثقافة الصحية والجنسية اكثر بنشرها وتحولها الى المستوى التطبيقي بتدريسها والتوعية بها .

جوانب الاستفادة من الدراسات السابقة :

مما لا شك فيه ان الدراسة الحالية استفادت كثيرا مما سبقها من دراسات حيث حاولت ان توظف كثيرا من الجهود السابقة للوصول الى تشخيص دقيق للمشكلة ومعالجتها بشكل شمولي ، ومن جوانب الاستفادة من الدراسات السابقة ما يلي :

*الوصول الى الصياغة الدقيقة للعنوان الموسوم ب : الجسد الانثوي في المجتمع المحلي بين التمثلات والممارسات "دراسة انتروبولوجية لممارستي التصفيح والوشم بمدينة الشريعة

*الوصول الى المنهج الملائم والمقاربة الانتروبولوجية للموضوع

*وظفت الدراسة الحالية توصيات ومقترحات الدراسات السابقة في دعم مشكلة الدراسة واهميتها خصوصا دراسة خلود السباعي في حذوها نحو تشجيع الدراسات المحلية

*استفادت من دراسة مها حسين محمد في اختيار ادوات الدراسة

*استفادت الدراسة الحالية من جميع الدراسات السابقة في اثراء الاطار النظري للبحث وصياغة التساؤلات الرئيسية للاشكالية ومحورتها .

## 4: الإطار المنهجي للدراسة:

### 4-1: عينة البحث: الفضاء البشري :

أمام استحالة إجراء المسح الشامل على مجتمع الدراسة واستجواب جميع الفاعلين فيه، أصبحت البحوث المعاصرة تعتمد على طريقة العينة، كممارسة منهجية مهمة تسهل على الباحث إجراء بحثه، شرط أن تكون بطرق خاضعة للمبدأ العلمي حيث تضمن تمثيلية المجتمع عبر إتاحة الفرصة للاستجواب بطرق متساوية لكل فرد من المجتمع. لكن مسألة التمثيلية لاقت مساءلة في البحوث الكيفية عكس البحوث الكمية التي تصبح للتمثيلية شرعية منهجية." وهذا راجع لأسباب عدة. أولا لأنها لا تتسق مع مبادئ البحث الكيفي. ثانيا لأن حجم العينة وطبيعة إجراءات اختيار العينة في البحث الكيفي لا يتضمنان أي دليل على تمثيلها"[1].

وسيأخذ هذا البحث مجرى آخر بالنسبة لتمثيلية المجتمع المدروس. وسنعتمد على مفردات قليلة ومقصودة لكنها غزيرة المعطيات. وهو ما يمكن أن نسميه **بالارتكاز المعمق** في استنطاق المعطيات من المشاركين. ولا تصحّ هذه العملية إلّا عن طريق التعمق في

[1]– سوتيريوسسارانتاكوس: البحث الاجتماعي، ترجمة: شحدة فارع، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2017، ص 211.

دراسة حالات معينة ومحدودة تجعلنا نفهم بناءاتها المختلفة من خلال استكشاف التدفق الطبيعي للأحداث دون محاولة منا التحكم في العوامل الخارجية الغريبة عن الظاهرة محل البحث. وهذا ما يشرحه **ريمون بودون Raymond Boudon** في قوله" توجد أوضاع خاصة تبرز فيها ضرورة اعتماد الطرق الكيفية لأسباب تتعلق بالميزانية والسرعة في إنجاز البحث.

تؤكد **شارلين هيس بيبر** في نفس السياق عندما تقول: "يضع منهجية البحث الكيفي التفهم العميق في مقدمة اهتماماته، حيث يعتمد عادة على استخدام عينات صغيرة. الهدف من هذا هو النظر العميق في عملية معينة أو استكشاف المعاني التي يعطيها الأفراد لوضعهم الاجتماعي الخاص".

فالباحث هنا لا يسعى بالضرورة إلى صياغة التعميمات"[1] فنحن لا نقصد من دراستنا – الجسد الأنثوي في المجتمع المحلي بين التمثل والممارسة دراسة لممارستي الوشم والتصفيح في مدينة الشريعة –أن نصوغ أحكاما عامة شاملة عن عدد من النساء اللاتي يمارسن هاتين العمليتين ، **بل لنفهم السياقات الممارستية لعمليتي الوشم والتصفيح في المجتمع المحلي ؟** ففي هذه الحالة نميل للاهتمام بالآليات السوسيوثقافية للتعامل مع الجسد الأنثوي.

[1]– شارلين هس–بيبر، باتريشيا ليفي: البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011، ص 138.

– **بناء العينة:** ما دمنا نروم من وراء موضوعنا البحث في ممارستي التصفيح والوشوم وارتباطاتها بالجسد الانثوي بطريقة مباشرة فقد اعتمدنا على العينة **القصدية** التي تعتبر الأنسب لبحثنا " فكثير من الباحثين الكيفيين والذين يريدون اقتحام المواضيع المسكوت عنها يقومون باختيار العينات العمدية أو الحكمية. ويتوقف ذلك على أساس المشكلة المدروسة التي يتناولها البحث."[1] والسبب في اختيارنا لهذه العينة هي أن ممارستي الوشم و التصفيح من أبرز الممارسات الثقافية في مجتمعنا، فلقد نشأنا على هذه الممارسات منذ الصغر، ويمكن أن نقول عنها عادة متوارثة وواجب تطبيقها على أي أنثى في المنزل صعوبة الوصول إلى المشاركين بطريقة مباشرة والرفض المباشر في بداية البحث من طرف بعض النساء. لهذا لجأنا إلى إمكانية ثانية والمتمثلة في اختيارنا لفضاء (قرابي) يكون معروفا بالنسبة إلينا. ويحمل الممارسات والتفاعلات التي تبين لنا الممارسات وطقوس احتفاء الجسد وما يحمله من رموز واستيهامات مرمزة. وهذا ماأباح لنا وضع متغيرات نوعية وأساسية في بناء العينة بما ينسجم مع إشكالية البحث. ومن بين هذه المتغيرات:

- **متغير السن:** حرصنا على أن تشمل عينتنا النساء من فئات مختلفة، وسن مختلف، فقد كان السن عامل رئيسي ومهم في تحديد ممارسة طقس التصفيح، الأخير الذي

[1]– Michael Quinn Pattonpatton: Qualitative research and evalution methods, thousand OaKs, ca, sage ,3ème ed ,2002, p242.

يعتبر طقس مرتبط بعمر معين (سن البلوغ)، إضافة إلى ذلك كان لطقس الوشم فاعلية في تحديد النساء أكبر سنا والتي تراوحت أعمارهم من 45-87 سنة.

- **متغير الحالة العائلية:** تتألف عينتنا من فئتين: فئة المتزوجات وفئة العازبات. ويعود مبرر اختيار متغير الحالة العائلية إلى وعينا المسبق بالأثر الكبير التي تحدثه عمليتي التصفيح والوشم، على الجسد.

وقد تم اختيارنا لعينة البحث من النساء الممارسات لطقس التصفيح والممارس عليهن، والحاملات ضمن تضاريس الجسد وشوم وتفاصيل محملة برموز ودلالات سنحاول تحليلها فيما بعد متوسّلين في ذلك آليتين: تتمثل الأولى في **معرفتنا** الجيدة بالمشاركين. هذا ما ساعدنا على وضع لائحة تشمل عددا كبيرا ممن تتوفر فيه المتغيرات الأساسية التي وضعناها لاختيار عينتنا، والذين يمكن استجوابهم، في حالة ما لم يبدوا أي اعتراض على ذلك. وقد تم تشكيل هذه اللائحة انطلاقا من رؤيتنا المتعمقة للمشاركين وتساؤلاتنا التي جعلتنا نحدد المتغيرات – رغم إمكانية تحديد المتغيرات إلا أننا جعلنا المشارك هو الذي يقوم بتحديد المتغيرات إنطلاقا من المقابلات-. امّا الوسيلة الثانية فتمثّلت في الاعتماد على **الاخباري** "**وسيط بحثي**"، ليس بين الباحث والمشارك بل يتم إشراكه من طرف الباحث لكي يتحصل على الكثير من المعلومات وصورة واضحة عن المشاركين. لقد استخدمنا الوسيط البحثي، وهو جزء من عينتنا البحثية والذي يعرف كل صغيرة وكبيرة عن الميدان، وخاصة في ما يتعلق بالنساء اللواتي يتميزن بالصمت والتكتم، إلّا أنّ

توظيف الوسيط كان ظرفيا كلّما دعت الحاجة إليه ولاذت بالصمت في قضايا مثل التصفيح وارتباطاته بالسحر.

وتتوزع عينة بحثنا بصفة عامة على فئتين: تتكون الفئة الأولى من الممارسات لعملية التصفيح، والحاملات للوشوم في أجسادهن . تشمل هذه الفئة بدورها النساء الكبار سنا. بينما تتكون الفئة الثانية من الممارسات عليهن. تشمل عينتنا 39شخصا تنقسم كالتالي: 19مرأة متزوجة و20 عازبة تم ممارسة التصفيح عليهن، بالإضافة إلى ان هذه العينة تشمل النساء اللواتي يحملن الوشم ضمن تضاريس الجسد فلماذا اخترنا هذا العدد من المشاركين؟

إن اختيارنا لعدد العينة المذكور أعلاه له مبررات منهجية ألزمتنا بالوقوف عند هذا الحد. وعموما هناك سبب منهجي يتمثّل في **التشبع النظري أو (الإغراق)**. فعند تجاوزنا للعدد 39 أصبحت المعطيات تتكرر وتصب في نفس السياق، ما جعلنا نقف عند هذا الحد من المشاركين لأن المعطيات أصبحت تعيد إنتاج نفسها في قوالب خطابية متشابهة، الاختلاف الوحيد هو المشارك فقط. وعند رؤيتنا لمماثلة الخصائص أصبحنا واثقين بأن هناك فئة مشبعة. وسلمنا بأن المفردات المستقاة مشبعةبالبيانات. وهو ما يتيح لنا فرصة الانتقال إلى المرحلة المنهجية الثانية القائمة على تحليل المعطيات.

لقد ساعدنا بعض المشاركين (والذين أصبحوا مخبرين في الكثير من الحالات) في الوصول إلى بعض الحالات التي يصعب الوصول إليها. رغم أننا لم نصل معهم إلى

درجة التشبع الكافي. وهو ما يشرّع لدور هؤلاء المخبرين ويحتلّ مكانة أساسية بالنسبة إلى الباحث لبلوغ مرحلة التشبع على الرغم من صعوبة الحديث عن وجود تشبع مثالي وكاف يصل اليه الباحث.

**3-2: الفضاء المكاني للدراسة :**

كان الميدان هو احدى اكبر دوائر ولاية تبسة وهي مدينة الشريعة التي تمثل أحد الأقسام الإدارية المهمة في ولاية تبسة. تقع على بُعد حوالي 45 كيلومتراً جنوب مدينة تبسة، وتعد من بين أكبر الدوائر السكانية في الولاية، حيث يبلغ عدد السكان نحو 76,000 نسمة. يتميز المناخ في بلدية الشريعة بالاعتدال، وتتميز التضاريس بالمسطحة، مما يجعلها ملائمة للزراعة وتربية المواشيالمناطق الجغرافية لبلدية الشريعة تقع في الجنوب، بما في ذلك بلدية بئر العاتر. وعلى الرغم من البرودة الشديدة خلال الشتاء، نظرًا لارتفاعها التي يصل إلى حوالي 850 مترًا فوق سطح البحر، فإن البلدية تحظى بموقع قريب من فج القعقاع الذي يتميز بارتفاعه الشاهق البالغ 1662 مترًا. هذا الارتفاع يسهم في تعزيز البرودة خلال الشتاء، والحرارة خلال الصيف[1].

**4: الترسانة المنهجية للبحث:**

**4-1: منهج الدراسة: يقول فريديريك نيتشه:**

"**لك طريقك، ولي طريقي، أما الطريق الصحيح الطريق الوحيد، فهو غير موجود**"

[1] لتفصيل اكثر انظر : مونوغرافيا مدينة الشريعة "الملحق رقم 2"

لعل أهم الخطوات في البحث بعد تحديد الإشكالية هي الكيفية التي سوف يقوم من خلالها الباحث بجمع البيانات أو الملاحظات. فتم التعامل مع ظاهرة التصفيح والوشم باستخدام **المنهج الكيفي**. وتبرز أهمية المنهج الكيفي بكونه يتيح فهما معمقا لتجارب النساء والمعاني التي ترتبط بظاهرتي الوشم والتصفيح.

قام هذا المنهج بالأساس على استخدام أداتين رئيسيتين بمعية الأدوات المساعدة. لكن ما يعنينا بالأساس كيف تجسدت هذه الأدوات في الميدان. فبالنسبة إلى الأدوات الرئيسية فتمثلت في **الملاحظة بالمشاركة**. الفضاءات المعروفة التي يمارس فيها ظاهرة التصفيح والوشم، الأمر الذي سهل عملية الألفة مع هذه الأماكن. والثانية تجلت في المسائلة **(المقابلات المفتوحة)**. إضافة إلى هذه الأدوات ساعدنا **التصوير** على فهم الظاهرة ونخص بالذكر هنا كيف تتجسد ظاهرة التصفيح وماهي أهم العمليات الثقافية والسيميائية التي ترافق عملية التصفيح، لكن لا ننسى أن الوشم هو أيضا مهم جدا لهذا حاولنا اخترناه لأن التصفيح يعتبر وسما، الأخير يعتبر محدد من محددات الوشم. أما أداة الكتابة فكانت ضرورة حتمية لتوثيق المواقف والإحداث التي تمارس داخل الميدان، حيث كانت هذه الأداة مصاحبة للمقابلة بشكل مباشر.

### 4-2: الأدوات الأساسية للبحث:

انسجاما مع الرابط البحثي الذي يقوم عليه بحثنا ومراعاة لطبيعة موضوعنا وخصوصية عينتنا وجدنا أنفسنا أمام حتمية منهجية. فرضت علينا هذه الخصوصية

اختيار أدوات بحثية وتقنيات تحليلية دون غيرها لجمع وتحليل المعطيات. " فالمشكلة التي تتم دراستها هي التي تحدد المنهجية البحثية التي ستُستخدم في الدراسة.

فأنت لا تستعمل المطرقة بدلا من المنشار حينما يتطلب الأمر ذلك "[1].

### 4-2-1: المقابلة المعمقة:

إن التفاعل في معناه حوار بين شخصين أو أكثر وهو عبارة عن إرسال واستقبال وتبادل لفظي ورمزي للكلام والمعنى بشكل متساو. فعبر هذا النوع من التفاعل تمكّنّا من بناء جسور مع المشاركين واستطعنا تأسيس علاقة حوارية. وقد تم بناءه من خلال طقس المقابلة المعمقة التي تعتبر وسيلة أساسية لتحقيق هذا الهدف. " يبدو أن المقابلة قد أصبحت أمرا حاسما يجعل الناس يدركون المراد من حياتهم من جهة، ومن جهة ثانية أصبحت ( بمعناها العريض) اليوم أحد أكثر الأشكال الاجتماعية لجمع المعلومات"[2].

"إن ما يؤسس المقابلة هو إنتاج الكلام الاجتماعي لا يكون مجرد وصف وإعادة إنتاج لما هو موجود لكنه اتصال حول ما يجب أن يكون للأشياء ووسيلة تبادل بين الأشخاص كما تتأسس المقابلة على خصوصية وهي إنتاج خطاب في عين المكان. وهذا ما يجعلها

[1]– David Karp: speaking of sadness: depession, diconnection, and the meanings of illness, oxford university press , 1997,p13.

[2] –جوبوجيامبرتو: إجراء البحث الإثنوجرافي، ترجمة: محمد رشدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014، ص 625.

وضعية اجتماعية"[1]، "تشارك في الكثير من مميزاتها وملامحها اعتراف الكاثوليك والمقابلة التحليلية النفسية"[2].

تعتبر المقابلة المعمقة من الأدوات التي تثبت جدارتها في الميدان. فتضطلع بمهمة فك عذرية الميدان. وتعمل على إزالة الضبابية وإمداد الباحث بالحقائق التي يبحث عنها. هذه الحقائق التي تظلّ صندوقا أسود محكم الغلق. إذ لا يمكن الوصول إليها دون الولوج والغوص في ثنايا الميدان والتفاعل بين المشاركين وخلق فضاء حواري لفهم الظاهرة. وهو ما نراها ذاتا فاعلة تنتج المعنى الذي نسعى إلى بناءه. وبفضل المقابلة المعمقة تتاح لنا الفرصة للتقرب أكثر من المشاركين رغم معرفتنا الجيدة لهم إلا أنه هناك جوانب ما زالت غامضة يحملها المشاركون خاصة حول ظاهرة التصفيح. ومن اجل ذلك لجأنا إلى استخدام المقابلة للاقتراب منهم بحكم الجانب الأخلاقي هذا من جهة. ومن جهة أخرى تجميع بيانات تساعدنا في فك شفرة الموضوع.

إن اللقاء الأوّل بالمشاركين كان محتشما في الكثير من الأحيان. وكان فاترا إلى حدّ أنّه لم يشبع شهية المحاوِرِ وانهاء الأسئلة المبرمجة مسبقا. فعلى امتداد المقابلة يعم الصمت إضافة إلى نفاذ صبر المشاركين منذ الوهلة الأولى. فمثّل هذا البرود عائقا عطّل مجريات الحديث، ولكن عدم التجاوب لم ينفّرنا بل زاد من عزيمتنا. ومثّل تواجدنا الدائم

[1] – سعيد سبعون: الدليل المنهجي في إعداد المذكرات والرسائل الجامعية في علم الاجتماع، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط2، 2012، ص 173-174.

[2] – جوبوجيامبرتو: مرجع سبق ذكره، ص 625.

على الميدان والدخول العفوي في الحوار مثيرا سهّل على الباحث والمشاركين كسر حاجز الصمت. فانساب الكلام وأصبح ينتج نفسه في قوالب تفاعلية. وعبّر المشاركون عن مكنوناتهم فيما يتعلق بظاهرة التصفيح والوشم.

وتماشيا مع أهداف البحث فقد اخترنا المقابلة غير الموجهة أو المفتوحة "والتي تتألف من حوارات مفتوحة يمكن من خلالها للمشاركين التحدث حول أي نقاط ذات صلة بموضوع البحث بدون تقييد. لا يتدخل الباحث في الحوار إلا إذا شعر بأن المشارك قد انحرف بشكل كبير عن موضوع البحث"[1]. وتعود مبررات هذا الاختيار إلى النقاط التالية:

**أولا:** في الوضع الاجتماعي والتعليمي للمشاركين فمعظم المشاركين لم يلتحقوا بالمدرسة واخرون لم يتجاوز تعليمهم المرحلة المتوسطة. وفي هذه الحالة لا يمكن ربط المشاركين بمجموعة من الأسئلة المهيكلة والمبنية سلفا. وهو ما يجيز للمشارك حريّة التعبير وعرض تمثلاتهم تجاه ممارستي التصفيح والوشم.

**ثانيا:** من خلال هذه النوعية من المقابلات، يتمكن الباحث من استخراج المعلومات بطريقة طبيعية وعفوية من المتحدث، مما ينتج عنه توفر عناصر معرفية غنية ستتم تحليلها فيما بعد، لكن لا ننفي أن هذه العناصر المعرفية أخذت منا وقت كبيرا في تحليلها وتفكيك شخوصها المشفرة.

[1]– عاطف وصفي: الانتربولوجية الاجتماعية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر،1981،ص.169.

من الطبيعي أن يسجل الباحث المقابلات "لأن وجود آلات التسجيل توفر كثيرا من عناء التسجيل اليدوي ويمكن للباحث أن يستفيد من كل الجزئيات وخاصة إذا كانت عبارات المشاركين وألفاظهم مطلوبة في البحث."[1] ولكن كانت مقابلتنا طقس يومي لا تحديد للزمان ولا للمكان، كنا لا نوثق مقابلتنا إلا في حالات قليلة وذلك باستعمال الهاتف النقال.

"تتميز الغالبية العظمى من المقابلات التي يجريها الباحث الأنثروبولوجي بكونها مقابلات فردية. ففي العديد من المواقف، قد يرغب المتحدث في الحفاظ على خصوصيته وتجنب الإفصاح عن آرائه ومعلوماته بحضور الآخرين، فهو يفضل البوح بها فقط للباحث بدلاً من السماح لأقربائه بالاطلاع عليها وبالتالي يصبح معرضاً للرقابة والنقد."[2]، ومّا لا يعتريه شكّ أن تطبيقنا للمقابلة الجماعية أو البؤرية مفيد جدا لبحثنا فقد ساعدتنا على الحصول على أنواع معينة من المعلومات وبشكل أكثر دقة. إضافة إلى ذلكفقد فتحت لنا المقابلة الجماعية المجال لمعرفة البنى الذهنية للنساء وتوجهاتهم اتجاه ممارستي التصفيح والوشم، وخاصة عملية التصفيح التي تعتبر قفل احترازي لحماية الفتاة، هذا من جهة ومن جهة أخرى تعمدنا استخدامها لمعرفة مدى صدق المعطيات المتحصل عليها

[1] فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي: مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان " الأنثروبولوجيا"، دار المريخ للنشر، الرياض، 1988، ص 193.

[2]– سوسان جرجرس: المقابلة – تقنية البحث الأنثروبولوجي–، تاريخ التصفح: 2019/05/30 على الساعة 17:00، www.aranthropos.com

من المشاركين في المقابلات الفردية. كانت المقابلات الجماعية مهيكلة ومخطط لها من طرف الباحث، فكنا نعمد إلى التصريح بموضوع بحثنا والأهداف التي ننشد تحقيقها.

كانت المقابلة حوارا تفاعليا معالمشاركين، فبالنسبة إلى النساء الممارسات للتصفيح كانت في حلقاتهن الحوارية التي تنظم في المساء عادة أمام المنزل أو في (الحوش). أما بالنسبة إلى الفتيات كانت تلاحظ في فضاء الحمام، وكانت هذه المقابلات شحيحة ولا ترقى منهجيا إلى مستوى المقابلات البؤرية "لأن المقابلة البؤرية ليست مجرد حوار جاء بالمصادفة أو حالة من العصف الذهني تحدث بين أفراد، بل هي سعي بحثي جيد التخطيط يتطلب نفس القدر من الاهتمام والانتباه الذي يتطلبه غيره من أنماط البحث العلمي"[1].

في بداية الأمر صغت جملة من الأسئلة بطريقة تلقائية دون التأكّد من صلاحيتها، ولكن وبعد تعديل سؤال الانطلاق، والنزول به إلى الميدان تفاقم عددها ليبلغ 50 سؤالاوهو وليد حرصي من الجدير بالذكر أن مجموعة متنوعة من الأسئلة تساعد في الحصول على معلومات غنية ومتعددة الأبعاد حول الموضوع، إلّا أنّي وقفت على حقيقة مفادها انّ الكمّ قد يعيق جودة الاستجواب ويعطّل العملية البحثية داخل الميدان، وقد يتسبب في انزعاج المشارك ويحدّ من رغبته في التفاعل، وعلى هذا الأساس ارتأيت ومن الناحية الاجرائية أن أحصر العدد الجملي من الأسئلة وأن لا يتعدّى 20 سؤالا.

[1] دافيد ستيوراتو بريمشامداساني: الجماعات البؤرية النظرية والتطبيق، ترجمة: راقية جلال الدويك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2012، ص 101.

### 4-2-2: الملاحظة بالمشاركة: الباحث في الميدان: مشاركا وملاحظا:

تعتبر الملاحظة بالمشاركة من أهم الأدوات الأساسية التي اعتمدها الباحث. فهي تعد من أهم العمليات التي ساعدتنا على النفاذ إلى أعماق الموضوع بشكل دقيق. إذ أنّ الأمر لا يتعلق بمجرّد ملاحظة الظاهرة في ثنايا الحقل، بل يتعدّى دور الملاحظ إلى المشاركة في المشاهد والانخراط الكلي مع تفاعلات المشاركين وما يأتونه من أفعال زمن سردهم لحالاتهم. ولا ننسى أننا في فضاء معروف حيث تكون الملاحظة التشاركية سهلة التطبيق، ولكن وجب علينا الابتعاد عن السلطة الذاتية. وحتى نكون دقيقين فيما نعرضه علينا أن نتحلّى بالموضوعية المطلقة زمن تدوين الملاحظات،إضافة إلى الحيادية، لأنّنا ننقل أحداثا ربما تؤثّر فينا. فنحن نكتب من داخل المسألة متوسّلين اللغة حتى تكون الناقلة السليمة لما يرويه هؤلاء المشاركين. وربّما نذهب إلى ابعد من ذلك لنقرّ بأننا ننقل عن ذواتنا بصوت الاخر، وهو ما من شأنه ان يوقعنا في السلطة الذاتية التي نوه بها **إيف وينكين** بقوله "أعرف جيدا أنني أكتب عن أقراني، وكيفما كان الحال سأفعل هذا وكأني مختلف عنهم خلال بحثي"[1].

وما يمكن ان نستخلصه أن الملاحظة بالمشاركة هي طقس منهجي دقيق تعمل على وضع البحث في إطار موضوعي. لكن لا ننفي أننا وقعنا في الكثير من الأحيان في شرك الذاتية وخاصة في تلك المشاهد التي يظهر فيها إسالة للدم خلال عملية التصفيح،

[1]- إيف وينكين: أنثروبولوجيا التواصل من النظرية إلى ميدان البحث، ترجمة: خالد عمراني، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، ط1، 2018، ص 171.

فلم نتحكّم في انفعالاتنا وتأثّرنا بما شاهدناه. وتفاعلنا مع الموقف. وحدنا أحيانا عن الموضوعية ممّا أوقعنا في منزلق الأحكام المسبقة عند ممارسة الكتابة الأولية. إلّا اننا سرعان ما تجاوزنا هذا الخطأ المنهجي الذي من شأنه ان يخلّ بتوازن بحثنا ويفرغ عليه من ذاتية الباحث. ونقرّ بأنّ الفصل بين الذات الإنسانية والذات الباحثة لم يكن بالهيّن علينا. وهي من أبرز صعوبات البحث زمن تجميع المادّة التي سنبني عليها استنتاجاتنا لاحقا.

إن اختيارنا لهذه الأداة نابع من رغبتنا في المعاينة المباشرة لواقع المشاركين (المصفحات، والموشمات)، بهدف فهم الاستراتيجيات التي تغذي هاته الممارستين،وكيفية تمظهرها في طقس غامض وتفاعلي. فبدل أن أكون ملاحظا كاملا، أو مشاركا كملاحظ، اعتمدنا نمط الملاحظ كمشارك " التي تعرض أنشطة الملاحظ برمتها علانية كما هي. وقد تكون مدعمة علانية إلى حد ما من قبل الأشخاص الملتزمين بالحالة المدروسة"[1] أتاحت لنا هذه الإستراتيجية فرصة اكتساب ثقة المشاركين وحل بعض الإشكالات التي يواجهونها.

ويذهب بعض العلماء أمثال **كونت ودوركايم**إلى أنّ هذه العملية تعتبر حاجزا يعرقل البحث. لكن بالنسبة إلينا فإننا نرى أن التعامل مع المشاركين يجب أن يكون إنسانيا.

[1]– إيف وينكين: مرجع سبق ذكره، ص 176.

ومن باب التذكير أشير إلى أن حضوري بين المشاركين لم يقتصر على مجرّد الملاحظ بل كنت مشاركا أيضا كنت من المتحدثين. ويرى البعض أن هذه العملية قدتفسد عملية تحصيل المعطيات من المشاركين."

"ونظرا لأن الباحث لا يمكن أن يكون في كل مكان وفي كل وقت –لأن المشاركين يقيمون في فضاءات مختلفة وبعيدة نوعا ما عن بعضها البعض– فإن ملاحظته لما حوله سوف تكون انتقائية إلى حد كبير. وهوما يفرض عليه مسؤولية هامة تكمن في حسن انتقاء الملاحَظ "[1]. وفي كثير من الأحيان يشعر الباحث بالقلق حول ما إذا كانت الملاحظة مناسبة أو لا " لا أدري إذا كنت ملاحظا جيدا أو لا (...) أشعر بالندم عندما أقوم بمقابلة مع المشاركين وتخبرني أحد النساء أنها تمت تصفيح أحد الفتيات، ولم أكن موجودة، بحكم أني أقيم بعيدة عن مكان الدراسة . لماذا لم ألاحظ هذا المشهد ا؟ كيف تكون الملاحظة جيدة؟ هل أنا في وضع يسمح بتطبيق المقابلة لا الملاحظة بالمشاركة؟" (نص مقتطف من يومية الباحثة ) كلها أسئلة دارت في ذهني، لكن طمأنني حديث **إيف وينكين** وأنا وأقرأ كتابه الموسوم **ب: أنثروبولوجيا التواصل من النظرية إلى ميدان البحث** في قوله " كل المشاهد تعاد إنتاجها في صور قد تتشابه أو تختلف لكنها تصب في بحر واحد، وعلى الباحث أن يكون مستعد للتحليل"[2]، بالفعل وجدنا أن ممارسة التصفيح ما

[1]– فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي: مرجع سبق ذكره، ص 187.

[2]– إيف وينكين: مرجع سبق ذكره، ص 216.

زالت موجودة وبقوة في مجتمعنا، فهو مرتبط ارتباطا كليا بميلاد الفتيات، والمتغيّر هو الوقت والزمان والأشخاص وهذا ما تم ملاحظته.

**4-3: الأدوات المساعدة لجمع المعطيات:**

**4-3-1: التصوير الفوتوغرافي: هل يمكن تطويع الصورة واستخدامها في مثل هذه المواضيع؟**

اهتمت جل الدراسات الأنثروبولوجيا في البداية باستخدام الآلات والأجهزة الحديثة، وقد بلغ بهم الحدّ إلى درجة التنويه بأهميتها في جمع المعطيات وتوضيحها. وقد أشار **مالينوفسكي** "إلى أنّ أستاذه **سلجمان** أهداه آلة تصوير وهو يستعد للقيام برحلته الشهيرة، حتى إنه عرض في سائر كتبه عن التروبرياند صورا عديدة لمختلف المواقف والأنشطة"[1] كما استخدمت **مرجريت ميد** آلة التصوير بصورة مكثفة" ، حيث كانت تهتم في بحوثها بفحص الطرق التي يستوعب الأفراد ثقافتهم وكيفية تأثير ذلك على تشكيل الشخصية، إن سيرورة النقل الثقافي والتنشئة الاجتماعية للشخصية. فمثّلتا نبراس تفكيرها وتحقيقاتها. لقد

[1]- فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي: مرجع سبق ذكره، ص 208.

حللت هذه النماذج وهذا بالاستعانة بالآلات الحديثة التي ساعدتها على جمع قدر كبير من المعطيات"[1]. وتصبح الصورة بذلك فضاء لملاحظة العلاقات الاجتماعية والتفاعلات والمواقف اليومية أيضا. فهناك بعض المشاهد التي تنم على ممارسات التصفيح والوشم أيضا واضحة تحتاج إلى التسجيل.

وبالتالي فالصورة الإثنوغرافية لا تقتصر إلّا على المشاهد فقط بل"تضم الرسم والتصوير والأفلام وتسجيل الفيديو والمستندات والمساحة والخرائط."[2] لقد استخدم هاربر **Harper** " الصورة الفوتوغرافية التي يلتقطها الباحث للعالم المرتبط بالفرد المدروس هي جزء من مقابلة معتمدة على التصوير. ومع ذلك، تظل المعلومات الثقافية الكامنة في هذه الصورة الفوتوغرافية مجهولة بالنسبة للشخص الذي التقط الصورة، وهذا يسلط الضوء على أحد التحديات المرتبطة بالطرق المشابهة"[3]. في هذه الحالة يمكن أن تضيع من الباحث الدلالات الثقافية المتوفرة داخل فضاء الصورة أو يعمل الباحث على تأويل وتفسير ما يوجد داخلها بصورة ذاتية.

لكن رغم كل هذه العوائق التي تعرقل سير البحث إلا أننا مؤمنون بأنها تستعمل كجزء رئيس في البحث الكيفي حتى يزوّد بالثراء الاثنوغرافي الذي يعتبر الهدف المنشود

[1]– دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص 65. (بتصرف)

[2]– فيليب لابورتتولراو جان بيار فارنييه: إثنولوجياأنتروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004، ص 382.

[3]– ميل تشيرتون وآن براون: علم الاجتماع النظرية والمنهج، ترجمة هناء الجوهرى، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012، ص580.

لكل باحث، إن الصورة وما تحتويه من امتدادات ثقافية تساعد الباحث على تشكيل منظومة دلالية وسياقات وفيرة على الحياة الاجتماعية للمشاركين. فهي تفسر بطريقة صامتة كل الظواهر وخاصة التي تتهرب من الوعاء المعرفي والمساءلة.

"تتمتع الصورة بمداخل ومخارج خاصة بها. لديها أنماط محددة لوجود وأنماط للدلالة. بوصفها نصًا، فإنها تُعرَّف بوصفها تنظيمًا خاصًا لوحدات دلالية تتجلي من خلال الأشياء أو السلوكيات أو الكائنات في سياقات متنوعة، فدلالة الصورة ليست معطاة بشكل سابق على التنظيم يولد المعنى من حيث أنه يردّ هذه العناصر إلى بنيتها الأصلية. وبالعودة إلى هذه البنية يتم الكشف على الأبعاد الدلالية الجديدة للعنصر داخل الصورة"[1]. وعلى هذا الأساس تم اختيار الصور بطريقة عشوائية وليست مبنية من طرف الباحث. بل تم بناءها من طرف المشاركين. ولم يكن التقاطها خلسة وإنما كانت متاحة نتيجة تعاون المشاركين. وقد تمّ ادراجها حتّى تسهم في فهم قضايا ثقافية مختلفة. فكل صورة تعرض وتحدد وتصور موضوعا محددا ذات سمة جندرية. وقد حرصنا على أن نرفق كل صورة بتعليق بسيط. ويكفي أن نشير هنا إلى كل الدلالات التي حصلنا عليها من خلال التنويع في الوضعات(poses) وكذا من خلال سيميائيات الجسد الأنثوي وما يحمله من تضاريس رمزية. فكل هذه الوضعات تدخل إلى الصورة باعتبارها فضاء داخليا يشمل كل

[1]– سعيد بنكراد: سيميائيات الصورة الإشهارية: الإشهار والتمثلات الثقافية، أفريقيا الشرق، المغرب، 2006، ص ص، 31-32.

أنساق الوضعات، ولهذا فالصورة تعمل على اختراق كل الأنساق، أي زحزحتها عن موقعها وتعديلها وإعادة النظر في نظامها.

تثير الكثير من الموضعات، والتي أنوي التطرق إليها، قضيتين منهجيتين، ينبغي عدم الخلط بينهما، الاكتشاف والاستعراض، لأنهما عمليتان تختلفان. فالاكتشاف يسبق الاستعراض، وهذا أمر بديهي. لكن ما يهمنا هنا كيف نمارس هاتين العمليتين بطريقة ممنهجة. وكيف تساهمان في فك الرموز الموجودة في الحياة اليومية للمشاركين.

هناك مجموعة من السلوكيات الصغيرة التي تتمظهر ماديا بصورة مشفرة جدا (codifiée). بينما تظل الآثار الاجتماعية أو معاني الأفعال غامضة جزئيا. إن أفعالا قابلة لإعادة إنتاج بواسطة الكاميرا. وهنا ندخل في مرحلة الاستكشاف بواسطة الآلة، حيث تقدم المعنى وتعطيه هسهسات دلالية إن صح التعبير، فالسلوك اليومي الصغير والذي يدخل ضمن ممارسات التصفيح بالخصوص يتدفق ويستعرض نفسه بصورة دلالة متكررة، وما الكاميرا إلا أداة لفتح علاقات جديدة لاستنطاق المعطيات.

إن الصور التي توضح السلوك المرتبط بالجنس والتي صورتها في وضعات عفوية يمكن من جهة أن تفيد في فهم ثلاث نقاط أساسية: أساليب التصرف المرتبطة بالجندر وكيفية تشكل هوية الجندر إضافة إلى التمييز الجندري من خلال بناء جندر متماه مع الطبيعة البيولوجية.

جميع هذه الأنماط والممارسات (التصفيح) تتشكل وتتأثر بالدلالة الثقافية وبالممارسات الاجتماعية وبعلاقات القوة بين الجنسين. كما أن جميع هذه العناصر تُستخدم في عملية تفسير المعنى وتأويل الرسالة الكامنة وراء الصورة. لفترة طويلة، "ظل النسويون يعتقدون أن الصور المعتادة للنساء تساهم في تكوين تصورات محددة حول الذكورة والأنوثة التي تقد الرجال باعتبارهم مسيطرين وتقدم النساء باعتبارهن خاضعات"[1]." لكن تظل الصورة سجل لكل التفصيلات التي يمكن للباحث الرجوع إليها في مراحل متقدمة من الدراسة. وسوف يستخلص منها بيانات أكثر مما كان يستطيع استخلاصه عندما كان يلتقط الصور في بدء الدراسة"[2]. من المؤكد أن الصورة تحمل مستويات أعلى من المعاني والدلالات التي تجعل الباحث يبحث في العمق بدل الرؤية والالتفاف بالألوان والأشخاص داخل الصورة.

وما قمنا به في الميدان، من خلال تصوير عملية التصفيح على المباشر، لأحد الفتيات لم يتوقف الأمر لهذا الحد بل وثقنا العملية بفيديو، من بداية العلمية التي تكون ضمن فضاء مهيكل سابقا، إلى نهاية العملية وربط الفتاة، بالإضافة إلى أننا قمنا بتصوير الوشم لبعض النساء.

### 4-3-2: تدوين الملاحظات الميدانية: اليوميات نسق تواصلي مكتوب:

[1] سعيد بنكراد: مرجع سبق ذكره ، ص 518.

[2]- فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي: مرجع سبق ذكره، ص 210.

يتطلب طقس تدوين الملاحظات وقتا كبيرا وجهدا أيضا. فالمشاهد والوقائع التي تحدث أمام الباحث قد تكون في دقائق قد تستغرق بالنسبة إلى الباحث ساعات في تدوينها. فهو يحاول أن يتذكر كل صغيرة وكبيرة . كما يحاول أن يصوغ في بنية متكاملة " وفي الواقع تذهب إحدى القواعد الاثنوجرافية العامة إلى أن كل ساعة يقضيها الباحث في المراقبة أو المشاهدة تتطلب منه ساعة أخرى ليكتب عنها."[1]

إن مغادرة الميدان مؤقتا وممارسة الكتابة كان صعبا جدا بالنسبة إلينا. فمعظم وقتنا كان مخصّصا للملاحظة والمشاهدة بتوظيف الذاكرة. وقد تطلب ذلك استدعاء الذكريات في نماذج تفاعلية في الكثير من الأحيان لترسيخها في ذاكرتنا. فكان من الصعب استرجاعها إلا بعض التفاصيل التي ركزنا عليها بصورة دقيقة، وتطلب هذا إتباع استراتيجيات مختلفة لجعل كتابة الملاحظات عملا أيسر وتوثيق المشاهد بكل تفاصيلها. ومن أهم هذه الاستراتيجيات استخدام **اليوميات diary** حيث كانت منقسمة إلى قسمين قسم خاص بالباحثة وموقفه والقسم الثاني متعلق بالتعليقات وخطاب المشاركين، فتمت كتابة اليوميات بطريقة غير منتظمة في بداية الأمر لأننا لم نتعود على هذا الطقس هذا من جهة ومن جهة أخرى لم نتمكن من هذه الأداة منهجيا. لكن بعد مدة من الكتابة في اليوميات والتي نعتبرها مخربشات فكرية لها معنى عميق ألفناه وأضحت ممارسة طبيعية. وهو ما يسميه **شاتزمان وشتراوس** الوظيفة العاطفية لليومية.

[1]– روبرت إيمرسون وآخرون: البحث الإثنوجرافي في العلوم الاجتماعية، ترجمة: هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص 120.

إن تقسيم اليومية إلى قسمين لم يكن اعتباطيا بل كانت ممارسة منهجية تسمح بتجسيد فضاءين متكافئين، فضاء توثق فيها كل ما يتعلق بالسلوكيات الصادرة من المشاركين وفضاء يعيد فيه الباحث قراءة السلوكيات بطريقة منتظمة حيث تدون في شكل نصوص وتعليقات.

لقد لعبت اليومية العديد من الوظائف منها التجريبية، إذ تسجل فيها كل ما يجذب انتباه الباحث من أحداث أثناء الملاحظة والمقابلة. ونحاول في هذه المرحلة من مراحل تكون الكتابة في حالة غير منظمة وقفزات غير ملمة بالحدث، تكون الكتابة في هذه الحالة مشتتة وغير مطبوعة في قالب منهجي قد تكون حالة صحية وضرورية في البحث الأنثروبولوجي كما صرح بذلك العديد من العلماء والمفكرين**فغوفمان** يبرر هذه المسألة في قوله "ستدون في مرحلة أولى وفي مشاهد مقلقة بعض الشيء وبطريقة مشتتة وهذا أمر جيد جدا"[1]. ولكن عند الرجوع للبيانات المسجلة كنا نعتمد أكثر على تحليلها ووضعها في سياقات لغوية منظمة ومحكمة تمكن من خلق انتظاميات واعية للكتابة التي "تمكن من إعادة معايشة تجربة وجعلها موضوعية والمشاركة فيها من جديد وملاحظتها بهدوء. هذه الإستراتيجية ضرورية جدا إذا كان الأمر يدور داخل مجتمع الباحث"[2].

إن أول صعوبة تبرز في الميدان هي حملك لليومية في خضم الميدان، **كيف ذلك؟** هناك العديد من المشاركين الذين كانوا ينظرون إلى اليومية طيلة المقابلة. ويشكلون إيماءات

[1] – نقلا عن: إيف وينيكين: مرجع سبق ذكره، ص 161. (بتصرف)

[2] – المرجع نفسه ، ص 180.

وحركات جسدية غريبة لم أفهمها في بداية الأمر ،ولكن بعد طرحي لسؤال: **هل أزعجتك اليومية؟** كانت معظم إجابتهم بنعم حتى أنهم طلبوا مني التحدث معهم دون توثيق حديثهم في اليومية. تقول أحد المشاركات لتأكيد هذا "**راني توسوست منها (...) ولينا في تحقيق (ضحك)**". لهذا انتقلنا من سلطة اليومية في الميدان إلى سلطة اليومية في المكتب.

أود أن أؤكد على أن هذه الأداة وسيلة قوية لزيادة فهم تصورات المشاركين وأوصافهم وكما يقول المثل الشائع فإن أي صورة تساوي ألف كلمة. إضافة إلى ذلك فهي تعتبر تقنية أقل تطفلا واقتحاما على حياة المشاركين. "ويترتب على هذا الكلام بعض الدلالات المنهجية، إذ يبدو أن كثيرا من الباحثين الميدانيين يفترضون أن تتبع المعاني التي يقصدها المبحوثين مرادف للقيام بإجراء مقابلات مع الأفراد للتعرف إلى ما هو هام في نظرهم. ولكن الباحثين المتمكنين منهم لا يجمعون المواد ذات الصلة بمعاني المبحوثين عن طريق التركيز على المقابلات، وإنما يجمعون المعطيات عن طريق التركيز على التعامل الذي يحدث بصورة طبيعية بين الأفراد، وفيه يتم خلق المعاني واستدامتها"[1]. إذ أن كتابة في يومية هي هيكلة للمعاني التي تصدر من المشاركين في واقعة طبيعية تصدر عنهم في تشكيلات متنوعة. لذلك لا تعد في كل الحالات المقابلة أداة رئيسة للبحث عن المعنى. وخاصة إذا تعلق الأمر ببعض الممارسات الجندرية وما

[1]– روبرت إيمرسون وآخرون: مرجع سبق ذكره، ص 287.

تعنيه بعض الخطابات. إنما الطريقة الأمثل للوصول إلى أعمق مستويات المعنى هي ملاحظة وتسجيل الأحاديث والتعاملات التي تجرى في تشكيلات طبيعية.

أخيرا فإن تفكيك الميدان لا يتوقف على استخدام أداة واحدة فقط، بل التزاوج هو ضرورة منهجية واشتراط حقلي. فالأخير يعمل دائما على إفراز آلياته التي تؤثر على مجرى البحث.الاختيارات المنهجية.

# الفصل الثاني:
# الجسد من التناول الفلسفي
# إلى السياقات الأنثروبولوجية

1: الجسد من السياقات الفلسفية إلى السياقات الأنثروبولوجية

1-1: الجسد ضمن السياقات الفلسفية

2: الجسد نصا سوسيو انثروبولوجيا

3: الجسد في الديانات السماوية

3-1: مستويات حضور الجسد في المسيحية (دراسة نصية)

3-2: مستويات حضور الجسد في الإسلام(دراسة نصية )

4: الجسد الأنثوي من الفضاء المغلق إلى البحث الأنثروبولوجي

5: الجسد الأنثوي بين الثقافوي والقدسي

**تمهيد:**

تعد قضية الجسد من المسائل الفلسفية والأنثروبولوجية المثيرة للاهتمام. يشير هذا الفصل إلى الانتقال الذي حدث في معالجة الجسد، حيث تحولت النظرة الفلسفية التقليدية إلى النظرة الأنثروبولوجية الأكثر ارتباطًا بالسياقات الاجتماع، سأتطرق في هذ الفصل إلى الجسد ضمن السياقات الفلسفية. سأتحدث عن كيفية تناول الفلاسفة الكبار مثل أفلاطون وأرسطو وديكارت ونيتشه قضية الجسد، وكيف تشكلت وجهات نظرهم المختلفة حول هذا الموضوع.

بعدها سأستعرض النظرة الثنائية للجسد والروح، والتفكير الجسدي مقابل الفكر في الجزء الثاني، سأنتقل إلى دراسة الجسد كنص سوسيوانثروبولوجي. سأستعرض الأبعاد الاجتماعية والثقافية للجسد، وكيف يعكس الجسد العلاقات الاجتماعية والممارسات الثقافية في المجتمع. بعها سأستعرض أهمية الجسد في تحديد هوية الفرد والمجموعة، وكذلك تأثير العوامل الاجتماعية والثقافية على مفهوم الجسد، سأناقش الجسد في الديانات السماوية. سأركز على مستويات حضور الجسد في المسيحية، وأجري دراسة نصية للتعامل مع الجسد في النصوص المقدسة والتقاليد المسيحية. سأستعرض كيف يُعتبر الجسد في الديانات السماوية عنصرًا مهمًا في التعبير عن الروحانية والتفاعل مع الالهيات.

سأتناول الجسد الأنثوي من الفضاء المغلق إلى البحث الأنثروبولوجي. سأتناول كيف تغيرت نظرة المجتمعات إلى الجسد الأنثوي وتطورت النظرة الأنثروبولوجية المتعلقة به. سأناقش التغيرات التي طرأت على المفهوم الاجتماعي والثقافي للجسد الأنثوي، بما في ذلك تحول النظرة التقليدية للجسد الأنثوي من الفضاء المغلق والتقييدات إلى البحث الأنثروبولوجي الحديث الذي يلقي الضوء على تجارب النساء وقضايا الجندر.

في الجزء الأخير، سأستكشف الجسد الأنثوي بين الثقافوي والقدسي. سأدرس تأثير الثقافة والدين على فهم الجسد الأنثوي، وكيف تعكس الممارسات الثقافية والدينية قيم ومعتقدات المجتمعات تجاه الجسد الأنثوي. سأستعرض التناقضات والتحديات التي يواجهها الجسد الأنثوي في مجتمعات متعددة الثقافات والديانات.

## 1: الجسد من السياقات الفلسفية إلى السياقات الأنثروبولوجية:

لا يمكننا الفهم الكامل للطريقة التي أصبح بها الجسد متواجدًا ومهيمنًا في جميع المجالات، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن وجود الإنسان هو وجود جسدي. هذا الوجود ليس مجرد بنية مادية، بل هو عنصر أساسي في كل فعل فردي أو اجتماعي. لتفهم هذا الجانب، يجب أن ننحرف قليلا عن السياقات التاريخية ونحاول التعرف على التطورات في مفهوم الجسد، بدءًا من البنى الفلسفية وصولاً إلى التحولات البنيوية التي أدت إلى تحريره بشكل تدريجي.

## 1-1: الجسد ضمن السياقات الفلسفية:

يقدم التعريف اللغوي لمفهوم الجسد مجموعة من المفاتيح والتمييزات العديدة بشأن الوعي اللغوي للجسد وتجلياته. يعرّف لالاند مفهوم الجسد ضمن ثلاثية "الجسم، الجسد، الجرم" (CORPS) كالآتي: "إنه كل موضوع مادي يشكله إدراكنا، أي كل مجموعة من الصفات التي نقوم بتمثيلها بشكل ثابت ومستقل عنا وتقع في الفضاء، من خصائصها الأساسية الأبعاد الثلاثية، الكتلة... بالنسبة للعلاقة بين الجسد واللغة والفكر العفوي، يجب التفريق بين الظواهر المدركة للأجسام في المعنى الحقيقي للكلمة. من هذه الزاوية، يُفترض أن الجسد هو مجموعة طبيعية من الظواهر المترابطة كمجموعة مترابطة، أو على الأقل مستقرة، مجموعة من الأشياء التي يقدمها الإدراك"[1] "حسب تعريف عبد الرحمن بدوي، "الجسم (CORPS) هو الكيان الذي يمتلك الأبعاد الثلاثة: الطول، العرض، والعمق. يتمتع الجسم بحجم محدد وشكل وثقل وكثافة، ويمكن أن يكون في حالة حركة أو سكون. يتميز الجسم بخصائص كهربائية ومغناطيسية وكيميائية، فضلاً عن الخصائص الضوئية والسمعية والحرارية"[2].

[1] أندريه لالاند: موسوعة لالاند – A–G–منشورات عويدات– بيروت–الطبعة الأولى–1993 – ص231

[2] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة– الجزء الأول –المؤسسة العربية للدراسات و النشر–بيروت– الطبعة الأولى– 1984 –ص 439

ضمن سياقات المفهوم، عرف الجسد تناولا بالدرس المفصل في العديد من المقاربات الفلسفية ، وأول مقاربة التي تناولت هذا المفهوم، المقاربة الوجوديةفي الخبرة الوجودية والفكرية والتعبيرية المعاصرة، أصبح الجسد منعطفًا فلسفيًا وفكريًا حيث تجاوزت الثنائية. أصبح الجسد موضوعًا فكريًا وفلسفيًا في "مجال الذاتية" كدليل على حق الجسد في الوجود كظاهرة تحددها مفهوم محدد للذات، والأنا، والشخص في الوجود بذاتها وليس بغيرها"[1] ، ع ظهور فلسفات الذات، سواء العقلانية أو من خلال التصور الفينومينولوجي للجسد كما واضح في أعمال **إدموند هوسرل**، موريس ميرلو–بونتي، بول ريكور" [2]، بهذا المعنى ترتبط فكرة الجسد ارتباطا وثيقا، بل حتميا بضرورة الحداثة الفكرية والثقافية، أي أن التفكير في الجسد مرادفه هو التفكير حول الذات والهوية.

"ميرلو–بونتي" كان يهتم بالجسد بشكل كبير وعمل على توضيح محتواه ومضامينه في فلسفته. حاول تعريف الجسد وشرحه وإبراز علاقته بالعالم الخارجي والإنسان بتحديد، وكذلك إبراز الوظائف والمهام المرتبطة به. من خلال ذلك، منح الجسد دورًا مهمًا للتحرر من التصور الكلاسيكي والتقليدي حوله. كما يقول "روج غارودي": "يحول مفهوم الجسد بطرق شديدة العمق تشبه طرق الكيمياء السحرية. الجسد يتحول من جسم إلى جسد، ومن جسد إلى

[1] فريد الزاهي: الجسد والصورة والمقدس في الإسلام –أفريقيا الشرق–بيروت– لبنان– 1999 –ص24

[2] المرجع نفسه، ص 26.

عنصر، ومن عنصر إلى مركبة العالم، ومن مركبة العالم إلى محور العالم، ومن محور العالم إلى قلب الوجود"[1].

يبين " **روجي غارودي**" من خلال هذا الطرح، أن الفيلسوف " ميرلوبونتي" كانت لديه اهتمامات كبيرة للجسد، من خلال طرحه للتعارضات الثنائية التي تم طرحها ضمن البنية العقلية التقليدية، والأكثر من ذلك حاول طرح كيف يواكب الجسد كل التطورات والتحولات العميقة وكيف يتحول من عنصر إلى عنصر وفق هراركية مبرمجة.

" تأسست فلسفة الجسد الفينومينولوجية على تطوير مفهوم الأنا الجسدية، وهي الأنا التي تمثل الجانب الحيوي والحياتي للجسد، وتتأثر بالجوانب البيولوجية والنفسية التي تهتم بها دراسات العلوم النفسية والأنثروبولوجيا وعلم الأديان. تلك الأنا تدخل في علاقة مباشرة مع الآخرين لصياغة صورة أو تصوير الجسد بطريقة محددة، حيث يتم تشكيل الوعي الأول والمباشر لوحدة الجسد ومكانته في العالم وصورته ومظهره من خلال تحليل ممارسات التفاعل والتواصل".[2]

" تمت دراسة الجسد من المنظور الفينومينولوجي باستخدام أربعة مفاهيم أساسية وهي "الجسد، الجسدي، الجسدية، الجسدانية". يتعامل القسم الأول، الجسد، مع مجال التعبير والاعتبار بأن الإنسان يحتل مكانة جسدية في العالم، حيث يعرف نفسه ويعرف الآخرين من

[1] ينظر: عبد الفتاح الديدي: القضايا المعاصرة في الفلسفة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)، 1967، ص 258.

[2] فريد الزاهي: مرجع سبق ذكره، ص 30.

خلاله. ويكون غياب الجسد يعني غياب الإنسان أو الموت. لذلك، يكمن وجود الإنسان في قدرته على التعبير والتجلي من خلال مجموعة من الصور، بما في ذلك :

**الجسدي الصامت:**يشير إلى المظهر الصامت للجسد وتعابير الوجه التي تعكس الشكل البصري للجسد بدون إصدار أي صوت.

**الجسدي الحركي:**فيتعلق بالجسد الذي يتحرك ويتفاعل بشكل متناغم ومتناسق، مثل الممثل والمسرحي والرياضي." [1]

أما الجسدي الاجتماعي فيشير إلى الجسد الذي يعبر عن الفعل الاجتماعي ويتداخل مع قوانين وسنن المجتمع. يتجلى هذا الجسد من خلال إثنوغرافيا الجسد اليومي، حيث يتم استخدام الجسد كوسيلة للتواصل والتفاعل الاجتماعي وفقًا للقواعد والتقاليد المجتمعيةأما الجسدانية فتشمل مجموعة من الممارسات العالية للجسد في جميع تجلياته التأويلية في إطار البنية الفوقية الذهنية. من خلال هذه الممارسات، يتم توحيد الوعي والجسد، ويتم إبراز التكامل بينهما، مما يؤدي إلى ظهور الجسد الواعي في الفلسفة ويثبت وجوده من خلال تجربة الأنا في الواقع الوجودي.

### 2: الجسد نصا سوسيو انثروبولوجيا:

إن الاهتمام بالجسد ككيان له تمظهراته لم يأت إلا في الفترات الماضية، فالتصور الحديث للجسد والذي يمكن أن يكون نقطة انطلاق في الأبحاث السوسيولوجية، لم يبرز إلى

[1]– عبد الناصر هلال: خطاب الجسد في شعر الحداثة– قراءة في شعر السبعينات– مركز الحضارة العربية للنشر– القاهرة–الطبعة الأولى–2005، ص 19.

النور في منعطف القرن السادس عشر والسابع عشر. إلا أن هذه الدراسات كانت نوعا ما ضمنية وغير صريحة، في مثل بعض الإشارات التي تمس الجسد دون الاعتبار بأنه الأصل. لهذا جاء الاهتمام مغيب نوعا ما أو كما قال " **جون ميشال برتيلو**" : " مادة السوسيولوجية ذات خافتة ".

أما مؤخرا أصبح الجسد يحتل مكانة كبيرة ضمن سياقات الدرس السوسيولوجي والأنثروبولوجي، وأعلن عن نفسه كنص ذا دلالة ثقافية واجتماعية، فأصبحت الكثير من التنظيرات والمقاربات كشفت عن موضوع الجسد ليس كموضوع بيولوجي؟ بل كموضوع مؤسس رمزيا ودلاليا؟ لكن السؤال الذي يطرح هنا **كيف تناولت السوسيولوجيا موضوع الجسد؟ ومتى بدأت المقاربة الأنثروبولوجية تتموضع ضمن التناول السوسيولوجي؟**

يعتبر الجسد في علم الاجتماع من المواضيع المهمة جدا، فقد حضي باهتمام كبير، أشار دافيد لوبرتون إلى أن الجسد له وجود مهم وحاضر في قلب كل التجارب الاجتماعية بين الرجل والمرأة. يعتبر الجسد جزءًا أساسيًا في العلاقات الاجتماعية والتفاعلات المتبادلة التي تحدث بينهما. وبينما يدرس علم الاجتماع هذه العلاقات والتفاعلات، يعكس الجسد تأثيره المهم على طبيعة تلك العلاقات وجودتها. يعتبر الجسد عنصرًا حيويًا يلعب دورًا حاسمًا في تكوين وتشكيل تلك العلاقات الاجتماعية "[1].

[1] دافيد لوبرتون: سوسيولوجيا الجسد، ترجمة: عياد أبلال، دار روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، د.ت، ص 08.

" في أواخر القرن العشرين من خلال الدراسات الاجتماعية التي قام بها " دافيد لوبروتون" **David Le Breton** حول قابلية طرح موضوع الجسد من المنظور الثقافي تبين له أن الأمر الذي دعم هذا الموضوع بجدية في إطار العلوم الإنسانية هو حصول تغييرات تاريخية وسياسية واجتماعية كبرى على المجتمعات الأوروبية مثل تغييرات القرن الثاني عشر من النظام الاجتماعي الأرستقراطي إلى النظام البرجوازي، حيث ظهر الجسد كمتغير مباشر لتفسير الأوضاع آنذاك".[1]

مع فجر القرن العشرين، يظهر تشكيل لـ "سوسيولوجيا الجسد المتجددة"، كما يطلق عليها "ديفيد لوبرتون". هذا يتجسد من خلال مجموعة من الدراسات المتناثرة، تتجه تلك الدراسات نحو الفرضية الرئيسية التي تقول بأن الإنسان يبدع ويطور خصائص جسمه الاجتماعية من خلال التفاعل مع الآخرين والمشاركة في المجال الرمزي.

تعتبر أعمال "**جورج سيمل**" (1858-1918)، الذي تميز بأنه الرائد في توفير تفسيرات ثرية للدور الرئيسي الذي يلعبه الجسد في الحياة اليومية، من الأبحاث البارزة في هذه الفترة. في دراسته التي تحمل عنوان "علم اجتماع الحواس" (Sociology of Sense) عام 1911، تابع أن الإدراك الحسي – بجميع خصائصه – يمثل الأساس للحياة الاجتماعية. ويتم دمج الإدراك الحسي للعالم مع الدافع العاطفي**سيمل** قام بدراسة متأنية للنظرة "Glance"، حيث اقترح أن المشاعر مثل التعاطف والنفور، الثقة والشك، يمكن فهمها على الأرجح من خلال

[1] فاطمة بوعشة: الجسد في المخيال الشعبي الجزائري – دراسة في أنثروبولوجيا الجسد–، أطروحة دكتوراه، تخصص أنثروبولوجيا، 2020/2019، ( غير منشورة)، الجزائر، تلمسان، ص 57.

النظرة. وقال سيمل: "من خلال عيونه، يمكنني اقتطاع شيء من إمكانية التعرف على الشخص الذي ينظر إليّ". بالفعل، النظرة تمر عبر وجه الشخص الآخر، مما يضطره للتوافق في الحال على الألفة والمتعة المتأتية من التفاعل.سيمل نجح في الكشف عن القيمة الجمالية للوجه، وأكد أن الوحدة والتناسق في ملامح الوجه تعتبر عاملاً رئيسياً في جماله، وأن أي تشوه قد يقوض هذا التناسق الراقي. الوجه يعتبر رمزاً للروح ومؤشراً على الشخصية، وفي الثقافات الحديثة، تنمو هذه التأكيدات على الوجه وأهميته"[1].

وضمن هذا السياق السوسيولوجي اعتبر ايميل **دوركايم** " أن الجسد موضوع ومصدر الظواهر الدينية التي أسهمت في تماسك الأفراد واعتبره محدد للاختلاف، فللتمييز بين شخص وآخر ينبغي وجود عامل تفرد والجسد يلعب هذا الدور". وبالتالي دوركايم حاول أن يرصد الجسد وارتباطاته بالظاهرة الدينية، وخاصة الظاهرة الطوطمية التي اعتبرها أول ديانة في العالم، وقد حاول ربط هذه الديانة بالجسد المقدس المشبع بالدلالات والاستخدامات الثقافية والاجتماعية.

لا يصير العالم فضاء عينيا للحق، إلا من خلال تجربة الجسد، ولا تصير تجربة الجسد ممكنة في العالم إلا من خلال الوعي بالخاصية الجسدانية للإنسان، وهذا ما طرحه **بيار بورديو** في العديد من المؤلفات وخاصة كتابه الموسوم ب " الهيمنة الذكورية"، والذي يعتبر من مؤسسي **سوسيولوجيا الجسد**، حيث قال: " لقد طورت مفهوم الهابيتوس للدمج

[1]– حسني إبراهيم عبد العظيم: موجز تاريخ سوسيولوجيا الجسد، https://mana.net/ 28/أوت/2019 .

بين البنى الموضوعية للمجتمع والأدوار الذاتية للأفراد الذي يعيشون فيه. إن الهابيتوس هو مجموعة من الاستعدادات وصور السلوك يكتسبها الأفراد من خلال التفاعل في المجتمع ويعكس المفهوم مختلف الأوضاع التي يشغلها الناس في مجتمعهم."[1] يحاول بيار بورديو ربط بين القدرات والاستعدادات، فالجسد مرتبط ارتباطا كبيرا بتلك الاستعدادات التي تنظم له تحركاته داخل الفضاء المبني اجتماعيا وثقافيا، فالهابتوس يعتبر مولد للبناءات الرمزية للجسد، حيث تفيض منه الاستيهامات، ويصبح يتفاعل ضمن سياقات مبرمجة مسبقا، وداخل فضاء الحياة اليومية.

إضافة لهذه المقاربات تنبهنا الدراسات الأنثروبولوجية إلى أن الجسد منذ القدم، يعتبر " رمز"، يستخدمه كل المجتمعات لغرض هوياتي، وأبرز الانثروبولجيين الذين تناولوا موضوع الجسد العالمة " ماري دوغلاس" Mary Douglas " التي أنشأت نظرية بديلة عن الجسدين ( جسد مادي وآخر اجتماعي)، كوسيلة لتقويم رمزية الجسم كعامل مادي اجتماعي للمعنى في كل الثقافات، رغم أن دوغلاس تبدأ من إيمان ابستمولوجي ب الجسد الطبيعي، فإن عملها مثل اختراقا في فهم المغزى الخطير للجسد في أي مجتمع. وهكذا فإن جدل الطبيعة الثقافية تم الدفع به ليقترب في منطقة القبول ولم يستخدم لإقصاء تحليل الجسد وحده كما هو في ثقافات أخرى"[2].

[1]– حسني إبراهيم عبد العظيم: الجسد والطبقة والرأسمال الثقافي، قراءة سوسيولوجيا بيار بورديو، مجلة إضافات، المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد 15، صيف 2011، ص 61.

[2] – فاطمة بوعشة: مرجع سبق ذكره، ص 62.

تسعى ماري دوغلاس لتقديم تفسير شامل للجسد كنظام رمزي، وصورة استعارية للمجتمع برمته. وهذا يعني بالضرورة أن الاضطرابات الصحية في الجسد تمثل مجازياً للفوضى في المجتمع، بينما يدل الجسد المستقر والمتوازن على الترتيب الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية المتماسكة..

ميشال فوكو يعتبر من أهم العلماء والمفكرين الذين تناولوا موضوع الجسد في القرن العشرين. في كتاباته، كشف فوكو عن الوجود العام للسلطة ضمن الإطارات الخطابية المتعلقة بالجسد. فهو يرى أن الجسد ذو أهمية بالغة، حتى أنه وصف أعماله الفكرية بأنها تشكل "تاريخ الأجساد" (a History of bodies)، حيث يوثق الطرق التي يتم بها استغلال الأجساد بشكل مادي وحيوي"[1].

في تحليلاته، كان "فوكو" يهتم بالكشف عن العوامل التي تقيد الجسد وتكبله، لأنه يرى أن هذه القيود تعد بمثابة قيود على العقل أيضا. وبناءً على ذلك، يعتقد أن تحرير الجسد من الآليات التي تتحكم فيه وتنكره وتروضه يعني في النهاية تحرير العقول من متاهات الخداع والخدعة والإثارة والرغبات الزائفة ".[2]

" في دراساته الأولية، كان "**فوكو**" يركز على استكشاف كيف يمكن للجسد أن يظهر في مختلف الممارسات التي تسهم في تنظيمه وإدارته. على سبيل المثال، في أعماله المبكرة عن

[1]– Shilling, K: The rise of the body and the development of sociology, Sociology, Vol.39, N°4. 2005, p445.

[2]– حسن المصدق: البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة ، جريدة العرب الدولية ، لندن ،26 – 7 – 2007.

ولادة العيادة، كان يعمل على فهم كيفية تكوين المعرفة والممارسة التي تنشأ من طبيعة الجسد، وكيفية استخدامها داخل الهيكل المؤسسي الثابت للسلطة الطبية. بالإضافة إلى ذلك، في دراسته عن نشأة السجن، قام بتحليل نمو الجسد المنظم والمهذب كنتيجة للممارسات العقابية المرتبطة بنظرية الألم النفعية، وفي دراسته لتاريخ الجنس، كشف عن كيفية ظهور خطاب الجنس في القرن التاسع عشر وكونه موضوعًا مهمًا وقضية للنقاش، وأظهر أيضًا أن الجنس أصبح موضوعًا للصراع السياسي وأنه يمارس من خلال معرفة طبية محدد."[1]

من خلال ما سبق يمكننا القول أن الجسد وجود، ليس هو وجود، ومع ذلك فالصلة بينهما ترتسم على أساس العلاقة بين ماهو مادي وماهو ثقافي، والتفكير في هذه العلاقة يغدو مسألة، تم تناولها في الكثير من المقاربات، بداية بالمقاربة الفلسفية إلى المقاربة السوسيوأنثروبولوجية، الأخيرة التي أضحت منعطفا جديا لفهم الجسد وما يحمله من رموز واستيهامات.

التشريحيون يفترضون تباينًا بين جسد الفيزيولوجيين وجسدهم، بينما يختلف تعريف الجسد وفقًا لمؤسسات أخرى ذات طابع سياسي، إعلامي، جمالي، ديني أو رياضي وغيره. «بحيث يغدو الجسد أجسادًا مفهومية»[2]، بالتالي، هناك صعوبة كبيرة تواجه أي محاولة لتحديد المفهوم. وفي هذا السياق، يعتقد

[1]–Turner, BR: egulating bodies :Essays inmedical sociology, Routledge, London and New York , 1992, p53.

2 – بحاج عسو: "الجسد بين اللغة وآليات الضبط والإخضاع"، جريدة "دفاتر سياسية"، العدد 81/80، أفريل/ماي، 2006، ص56.

"**فريد الزاهي**" أن: «الانتقال من الجسم إلى الجسد إلى البدن هو انتقال ممكن ومفتوح لا يخضع لأي تراتبية معينة»[1].

«يعبر الجسد **Corps** أيضاً عن الجزء المادي في الكائن الحي وعن مجموع الأعضاء البشرية، وذلك في مقابل العقل والروح»[2].

يجد الباحثون في مجالات مثل السوسيولوجيا والدراسات الطبية والبيولوجية أيضًا أهمية في التركيز على الجانب العضوي البيولوجي للجسد.«التي تنزاح نحو الجسد العالمي أي الجسد باعتباره معطى متماثلا ومتساويا عند الجميع»[3].

الأبحاث الأولية في مجال الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا تطمح لتجريد هذا الجانب، وذلك بإبراز الجسد الأنثروبولوجي – الإثنوغرافي – الثقافي... على حساب الجسد البيولوجي. هذه الدراسات خلصت إلى مفهوم أن الأنشطة مثل المشي والتكاثر والنوم وجميع الأفعال التي يقوم بها الجسد، والتي تعتبر في الغالب طبيعية، ليست بالضرورة دقيقة تماما. فحتى النفس نفسه يعتبر ظاهرة ثقافية، كما يدعي **(سابير Sapir 1967)**»[4].

---

1- المرجع نفسه، ص17.

2- D.Le Breton: la sociologie du corps, PUF eme ed, 1994, P 118.

3- D.Le Breton: la sociologie du corps, op-cit, PP 77-80.

4- سابير:"التنفس ذاته واقعة ثقافية"، ترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي، ضمن الطبيعة والثقافة، دفاتر فلسفية، ص 54.

«إن الجسد هو المجال حيث يتواجه الاجتماعي والفردي، الطبيعي والثقافي، النفسي والرمزي»[1]. إن هذا التشابك يبرز أكثر عند طرح ثنائية الجسد / الروح حيث يحظر الأسطوري، الثقافي، الرمزي..... يقول **(مالك شبل)** بأن الجسد هو «الشكل الذي تأخذه الروح كي تتمظهر وتتجلى، سواء تعلق الأمر بالإنسان أو بالملائكة، أو الجن أو كان مجرد تمثيل للخيال الإبداعي»[2].

طرحت الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا تساؤلات حول طبيعة الجسد كلغة وكمساحة للمعتقدات. الإجابة كانت كالتالي: الجسد هو "مساحة للغة والمعتقدات والأساطير أكثر منه كيان تشريحي يتم النهج نحوه من خلال القياسات البيولوجية". هذا يمنح الاستقلالية لاستخدام الجسد الأنثروبولوجي في الإطار الوجودي والسياق التفاعلي. إنه بالتأكيد جسد للإثنولوجيا: جسد يعتبر مكان وموضوع للتمثلات، وليس جسد جاف ومخبري. إنه جسد حي **un corps vit**»[3]ومع ذلك، يستعرض **دافيد لويروتون** تفصيلًا مُلحظًا بين الجسد في المجتمعات الغربية والتقليدية، يعتبر الجسد في الغرب متشتتًا ومعزولًا عن الجماعةوعن **الكسموس**، الطبيعة، وحتى الفرد نفسه. يصرح بأن «إن الجسد المنفصل عن الفرد، أصبح موضوعا للتشكيل والتعديل،

1 – شاكر عبد الحميد: "عصر الصورة السلبيات والإيجابيات"، مجلة عالم المعرفة، العدد 311، مطابع السياسة، الكويت، يناير، 2004، ص 122، 138.

2 – ألطالعي رفيعة: مرجع سبق ذكره، ص 81.

3– Malek chebel: le corps dans la tradition au Maghreb, Paris, PUF? P9.

والنمذجة، حسب الذوق اليومي المراد من الفرد، لا مظهرا فقط، بل ذاته عينها، يرتبط الجسد إذن بقيمة غير قابلة للمنازعة، ثم إلباسه غطاء سيكولوجيا **il est psychologise** وأصبح مكانًا قابلا للسكن بسبب هذا الملحق الروحاني والرمزي»[1].

## 3: الجسد في الديانات السماوية:

### 3-1: مستويات حضور الجسد في المسيحية (دراسة نصية):

المتأمل في تاريخ الفكر الغربي، يلاحظ أن موضوع الجسد استأثر باهتمام الفلاسفة ورجال الدين وعلماء وغيرهم، منذ الفلسفة اليونانية، حيث تناوله كل صنف من هؤلاء بالقراءة والتحليل. وبمجيء الديانة المسيحية ظهر الامتداد الجسدي واضحا للمراحل السابقة، خاصة الفلسفة اليونانية وتحديدا فلسفة أفلاطون التي أعجب بها رجال الدين، نظرا لاقتراب نظريته الفلسفية من تعاليم المسيح. فالتصور الأفلاطوني بالغ في التوجه الروحي وحارب المبدأ المحتفي بالجسد، حيث أكد على انشطار الكيان الإنساني إلى نصفين متناقضين متصارعين هما الجسد/ الروح وبمقتضاها اعتبر الجسد موطن الشرور وسبب الدنس والرذيلة، فهو عبارة عن وحل يشوّه الصورة النقيّة والأصلية للنفس الخالدة. وليس إقصاء الكنيسة للجسد سوى التأكيد على هذا التوجه، فقد نظرت الكنيسة إلى الجسد على أنه مولد الشر، وعين الخطيئة،

1- D .Le Breton: la sociologie du corps, op.cit, PP33 – 35.

بينما الروح هي الشعلة التي تنير الطريق نحو السماء. وكان لهذا التصور تأثير واضح على نظريات الفلاسفة في النفس وعلاقتها بالجسد ومكانتهما في الوجود.

يمكننا التأكيد على أن الأفكار الأفلاطونية حول الجسد قد استقطبت الكثير من الاهتمام من قِبل كهنة الكنائس والرهبان في الأديرة، وذلك بسبب ما يتضمنه فكره من أحكام تتوافق مع تعاليم الدين المسيحي وأهدافه، التي تم تضمينها في الكتاب المقدس مع كتبه وأناجيله.

إذا كانت اليهودية قد قامت أولاً بتمييز الجسد عن الروح، فإن هذا التفصيل يصل إلى ذروته مع المسيحية، التي تترجمها إلى التقليل من قيمة الجسد، التجاهل، القتل والتقييم، وكل المصطلحات المتشابهة للقضاء والتنفيذ التي استهدفت الجسد باسم الدين خلال العصور الوسطى، كل ذلك تحت مزاعم الحفاظ على الجسد وتطهيره من التضليل الشيطاني.

النظرة النقدية نحو الجسد التي كانت سائدة في الفلسفة الميتافيزيقية اليونانية، تعاود الظهور في العقيدة المسيحية، حيث انتقلت إلى السلوك العملي من خلال الممارسات الصارمة للكنيسة. كل الأمور المرتبطة بالجسد تم تصنيفها ضمن فئة الأشياء المزعجة والمخالفة للأخلاق. من هذا المنظور، كان يتهم الفن المسرحي، بما في ذلك الاحتفالات الشعبية والأنواع المتنوعة من الرقصات المتضمنة فيها، بأنها تحث على الخطيئة والفجور[1].

[1]– شواف شانتال: الجسد والكلمة اللغة باتجاه عكسي، مجلة مواقف، العدد 73–74،(1994)، ص:76.

وفي السياق ذاته، حرص رجال الدين على تشجيع الناس على الحياة الزاهدة والالتزام المتزايد بالصوم، مع التأكيد الشديد على شعورهم بالذنب بالنسبة لأجسادهم.، وإقصائها. يشير "جاك لوغوف Jacques Le Goff"[1] في هذا الإطار، إلى أن "طريق التدرج الروحي، يمر بقهر وتعذيب الجسد [...] عندما يضحي بجسده" ويضيف "لوغوف" أن تكريس توزع الإنسان بين روحه وجسده، لم ينحصر عند الأفعال الإرادية أثناء حالة اليقظة فقط، وإنما تعداها ليشمل حالة النوم أيضا، إذ ميز الأساقفة بين أحلام صالحة آتية من الله (الروح)، وأخرى شيطانية ناجمة عن دخيلتنا الوثنية التي تقدس الجسد والجنس، وحتى لا يلتبس الأمر على المؤمن العادي في شأن تأويله لنوعية أحلامه، أمر بكبتها، والتزام الصمت بصددها لأن الخطر كله يكمن في تداولها[2].

يمكن القول، أن هذا الموقف المعادي للجسد الذي كان سائدا خلال العصور الوسطى، قد اقترن أكثر بالجسد الأنثوي إذا ما قورن بالجسد الذكوري، حيث تم احتقار المرأة وجسدها، على اعتبار أن التمثل المسيحي يرى أنه إذا كان عيسى هو ابن الله فإن حواء وبنات جنسها من خلائل الشيطان، ومزارته المختارة، بل إن ثنائية الذكر/ الأنثى، كانت تقابل ثنائية الروح/ الجسد. يقول القديس "أغسطين": الرجل هو الروح السامية، والأنثى هي

[1]– جاك لوغوف Jacques Le Goff (1924–2014): مؤرخ فرنسي ينتمي إلى مدرسة الحوليات، اهتم بتاريخ القرون الوسطى.

[2]– شواف شانتال: مرجع سبق ذكره ، ص 86.

ذات الجسد والشهوة الجنسية[1]. يتضح إذن، أن احتقار المسيحية للمرأة مرتبط بخطيئة حواء الأولى، باعتبارها خطيئة جسدية في الأساس. فأصبح ينظر إليها على أنها الحلقة الأضعف، والأقل عقلانية والأكثر عرضة للرذيلة[2]. هناك مظاهر عديدة لمعاداة الجسد الأنثوي في الحياة المسيحية، (على سبيل المثال حصر السلطة الروحية برجال الدين) وفي المواقف (مثل تصنيف المرأة على أنها أكثر شهوانية) وغيرها من التمظهرات الأخرى.

بناء على ما سبق، يمكن القول إن الفكر المسيحي يهمش الجسد ويدنسه، ويعتبره مصدر الشهوة والرغبات وجالب للخطيئة، فمع المسيحية برزت صورة الجسد الضعيف، المولد للخطايا والمتواطئ معها، وراسيا من مخلفات العهود البدائية، دائم الحنين إليها، لذلك جاء صلب المسيح رمزيا للإنسانية من هذه التركة القديمة، واستئصالا للجسد الشهوي الفاني، الذي يبشر موته بولادة جديدة. وفي المقابل تم الاعتراف بعلوية الروح وطهارتها وقدسيتها باعتبارها أسمى شيء في الإنسان. هكذا فثنائية الجسد/ الروح تفترق عند الموت، الموت، هو موت الجسد، حيث يعود الجسد إلى التراب، وتصعد الروح إلى السماء لتواجه مصيرها، إما مكافأة الفضيلة أو عاقبة الخطيئة.

فحينما نراجع "الكتاب المقدس" نجد في كذا إصحاح تعبيرا عن كل الأفكار السابقة حول الجسد ومنها:

[1]– السعداوي نوال: دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع الغربي، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1990، ص 314.

[2]– كان يعتقد أن الألم المصاحب للولادة هو عقاب لخطيئة حواء.

- "لأَنَّ اهْتِمَامَ الْجَسَدِ هُوَ مَوْتٌ، وَلكِنَّ اهْتِمَامَ الرُّوحِ هُوَ حَيَاةٌ وَسَلاَمٌ"[1].
- "أَمْ لَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ جَسَدَكُمْ هُوَ هَيْكَلٌ لِلرُّوحِ الْقُدُسِ الَّذِي فِيكُمُ، الَّذِي لَكُمْ مِنَ اللهِ، وَأَنَّكُمْ لَسْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ؟"[2].
- "بَلْ أَقْمَعُ جَسَدِي وَأَسْتَعْبِدُهُ، حَتَّى بَعْدَ مَا كَرَزْتُ لِلآخَرِينَ لاَ أَصِيرُ أَنَا نَفْسِي مَرْفُوضًا"[3].
- "ثَمَرَةَ جَسَدِي عَنْ خَطِيَّةِ نَفْسِي"[4].
- "اسْلُكُوا بِالرُّوحِ فَلاَ تُكَمِّلُوا شَهْوَةَ الْجَسَدِ. لأَنَّ الْجَسَدَ يَشْتَهِي ضِدَّ الرُّوحِ وَالرُّوحُ ضِدَّ الْجَسَدِ، وَهذَانِ يُقَاوِمُ أَحَدُهُمَا الآخَرَ، حَتَّى تَفْعَلُونَ مَا لاَ تُرِيدُونَ. وَلكِنْ إِذَا انْقَدْتُمْ بِالرُّوحِ فَلَسْتُمْ تَحْتَ النَّامُوسِ. وَأَعْمَالُ الْجَسَدِ ظَاهِرَةٌ، الَّتِي هِيَ: زِنىً عَهَارَةٌ نَجَاسَةٌ دَعَارَةٌ، عِبَادَةُ الأَوْثَانِ سِحْرٌ عَدَاوَةٌ خِصَامٌ غَيْرَةٌ سَخَطٌ تَحَزُّبٌ شِقَاقٌ بِدْعَةٌ. حَسَدٌ قَتْلٌ سُكْرٌ بَطَرٌ، وَأَمْثَالُ هذِهِ الَّتِي أَسْبِقُ فَأَقُولُ لَكُمْ عَنْهَا كَمَا سَبَقْتُ فَقُلْتُ أَيْضًا: إِنَّ الَّذِينَ يَفْعَلُونَ مِثْلَ هذِهِ لاَ يَرِثُونَ مَلَكُوتَ اللهِ. وَأَمَّا ثَمَرُ الرُّوحِ فَهُوَ: مَحَبَّةٌ فَرَحٌ سَلاَمٌ، طُولُ أَنَاةٍ لُطْفٌ صَلاَحٌ، إِيمَانٌ، وَدَاعَةٌ تَعَفُّفٌ"[5].

[1]– الكتاب المقدس، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح 8.

[2]– نفسه، رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح 6.

[3]– نفسه، الإصحاح 9.

[4]– الكتاب المقدس، الإصحاح 6.

[5]– نفسه، رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطة، الإصحاح5.

- "لأَنَّ مَنْ يَزْرَعُ لِجَسَدِهِ فَمِنَ الْجَسَدِ يَحْصُدُ فَسَادًا، وَمَنْ يَزْرَعُ لِلرُّوحِ فَمِنَ الرُّوحِ يَحْصُدُ حَيَاةً أَبَدِيَّةً"[1].
- "لأَنَّنَا نَحْنُ الْخِتَانَ، الَّذِينَ نَعْبُدُ اللهَ بِالرُّوحِ، وَنَفْتَخِرُ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ، وَلاَ نَتَّكِلُ عَلَى الْجَسَدِ"[2].
- "فَالَّذِينَ هُمْ فِي الْجَسَدِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يُرْضُوا اللهَ"[3].
- "وَأَمَّا أَنْتُمْ فَجَسَدُ الْمَسِيحِ، وَأَعْضَاؤُهُ أَفْرَادًا"[4].
- "وَلكِنَّ الَّذِينَ هُمْ لِلْمَسِيحِ قَدْ صَلَبُوا الْجَسَدَ مَعَ الأَهْوَاءِ وَالشَّهَوَاتِ"[5].

يتضح من خلال هذه النماذج وغيرها أن الدين المسيحي يحتقر الجسد وينتقص من قيمته على حساب الروح، وما كان على الرهبان المسيحيون والقساوسة إلا تطبيق الأوامر التي جاءت في الكتاب المقدس، فنادوا بالعمل بما ورد فيه بصرامة تامة، وبذلك طال الجسد اضطهاد كبير وقمع وتشدد؛ ينطبق هذا على معظم الممارسات الجسدية في الحياة اليومية مثل الحركة، اللباس، طرق الغذاء، النشاط الجنسي، الزواج، الدفن، وهلم جرا... لتتلاءم تماما مع تعاليم الدين المسيحي التي تنظر إلى الجسد على أنه فان وعرضة للخطيئة

[1]– الكتاب المقدس ، الإصحاح 6.

[2]– رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبي، إصحاح3.

[3]– نفسه، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح 8.

[4]– نفسه، الإصحاح 12.

[5]– السابق، رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطة، الإصحاح5.

والفساد. في حين أن الروح كانت روحانية، ومقدسة وخالدة[1]، وبذلك كانت الدعوة إلى تطهير الجسد من هذه الخطيئة من خلال تقمص قمع الرغبات والشهوات الجسدية، وتحرير الروح منها، وزيادة التنسك والصوم والزهد، يهدفون إلى قمع الجسد وتحقيق تحرر الروح.

نستشف مما سبق، أن الفكر المسيحي يتقاسم مع النظريات الفلسفية اليونانية وخاصة النظرية الأفلاطونية مسألة تهميش الجسد، وتم اعتباره مصدر كل المصائب والشرور، إنه يمثل كافة الاهتمامات الدنيوية، بل إن شهواته ورغباته حولته إلى آثم، ومدنس. وخاصة الجسد الأنثوي. وبذلك نظر إلى الجسد باعتباره جهازا منحطا ولا قيمة له، إنه على حد تعبير رجل الدين البروتستانتي، وليم شارلوك[2]، عدو للروح وفي صراع دائم معها. ولذلك فهو للتطهير من الخطيئة، وبحاجة أيضا للضبط من طرف الروح، من أجل الحد من نزواته وإغراءاته.

### 3-2: مستويات حضور الجسد في الإسلام (دراسة نصية):

لقد احتل موضوع الجسد حيزا هاما داخل المنظومة الدينية الإسلامية، بمختلف مرجعياتها (القرآن، الحديث النبوي، الفقه...)، ولقي جدلا وسجالا كبيرا تأرجح ما بين الدعوة إلى قمعه وتطويعه وإخضاعه، والدعوة إلى الاعتراف بمكانته وأهميته. إلا أن هذا النقاش والجدل حول الجسد كموضوع لغوي وشرعي وأدبي، لا بوصفه موضوعا اجتماعيا، بمعنى

[1]- روب جون: وهاريس أوليفر، تاريخ الجسد، أوروبا من العصر الحجري القديم إلى المستقبل، ترجمة: جمال شرف، الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2018، ص334.

[2]- وليم شارلوك (1641-1707) رجل دين بروتستانتي إنجليزي، كان قائدا للكنيسة الإنجليزية (سانت جورج).

أن هذا الاهتمام، لم يوازيه اهتمام علمي، بحيث ظل الجسد الإسلامي مغيبا داخل الحق السوسيولوجي والأنثروبولوجي. ولعل ذلك من أحد العوامل التي دفعتني إلى الاهتمام بالمسألة. من منطلق أن المرجعية الدينية للجسد تشكل أحد أهم موجهات الفعل الاجتماعي ومحددا جوهريا للهندسة الاجتماعية للجسد في سياق تحولاته عبر التاريخ. لذلك كان من الضروري مساءلة مفهوم الجسد في هذا الخطاب، والكشف عن دلالاته الثقافية المتعددة. وتجذر الإشارة إلى أن الخطاب الديني حول الجسد؛ عرف العديد من الاختلافات العقائدية والفقهية المتصلة به. مما يعني أنه ثمة هناك صعوبات منهجية ومعرفية كبرى تقف وراء كل تعامل تحليلي مع الجسد في الإسلام.

فما هو التصور الذي يقدمه لنا هذا الخطاب حول الجسد؟

من الثابت أن الحديث عن الخطاب الديني حول الجسد، يستدعي بالضرورة العودة إلى المصادر الدينية المقدسة (القرآن والحديث النبوي). في هذا السياق، قمنا بالرجوع إلى النص القرآني من أجل رصد مختلف المؤشرات المتصلة بالجسد.

فكيف حضر الجسد في القرآن وما الدلالات التي حملها؟

من خلال عودتنا إلى النص القرآني، نجد مجموعة من الآيات ذكرت عبارة الجسد بشكل صريح، نذكر منها:

- ﴿ وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِن بَعْدِهِ من حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا له خُوَارٌ ألم يَرَوْا أنه لا يُكَلّمهم ولا يَهْدِيهِمْ سبيلا اتَّخَذُوهُ وكانوا ظالِمِينَ﴾[1].
- ﴿ وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وما كانوا خالدين[2].
- ﴿ ولَقد فَتَنَّا سليمان وأَلْقَيْنَا عَلَى كُرسيّه جَسَدًا ثم أَنَابَ﴾[3].
- ﴿ اليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية وان كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون﴾[4].
- ﴿ وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم﴾[5].

بالاستناد إلى عدد من التفاسير، ومن خلال تمعننا في الآيات أعلاه، والتي ذكرت فيها لفظة "جسد" بطريقة مباشرة، فإن هذه اللفظة اتخذت في الآية الأولى؛ معنى الجسم، حيث اتخذ الجسد هنا صورة جسم حيوان (العجل)، وبدون روح، حيث هو أبعد ما يكون أن يهدي أو أن يهتدى به (لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا). وبالنسبة للآية الثانية، فقد وردت لفظة "جسد" في صفة خصاص، بمعنى أنه في حاجة للتغذية للحفاظ على الحياة، كما ورد أيضا في صفة الجسد الميت (وما كانوا خالدين)، بمعنى لا بد لهذا الجسد أو الخلق من الموت. وفي الآية الثالثة؛ أتت لفظة "جسد" في صفة الجسم الذي ليس فيه حياة وموضوعه التجربة،

[1]– القرآن، سورة الأعراف، الآية 148.

[2]– نفسه، سورة الأنبياء، الآية 8.

[3]– نفسه، سورة ص، الآية 34.

[4]– نفسه، سورة يونس، الآية 92.

[5]– نفسه، سورة المنافقون، الآية 4.

بحيث جرب الله سليمان بوضع جسد على عرشه. كما ورد أيضا للدلالة على الشر المتجسد في رمز الشيطان. وفيما يتعلق بالآية الرابعة، ذكر الجسد فيها في صفة البدن. وبالنسبة للآية الأخيرة فجاء في صفة الجسم.

نستخلص انطلاقا مما سبق، أن الجسد يتحدد من خلال مجموعة من الملفوظات اللغوية الدالة على وجوده المتعدد والمتنوع، ينتقل استعماله من (الجسد/الجسم والجسم/البدن). وتجذر الإشارة إلى أنه يصعب تبين المعاني والفروق بين العبارات في القرآن بشكل دقيق، وما يؤكد ذلك هو اختلاف التأويلات وتنوعها.

كما يتحدد الجسد أيضا من خلال ثنائية (الجسد/الروح)، حيث توضح الآيات التالية أن الله خلق الإنسان مؤلفا من الجسد والروح، وقد أتى خلق الجسد مقترنا بالروح:

- ﴿الذي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإنسان من طِينٍ7، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ من سُلاَلَةٍ من مَاءٍ مَهِينٍ8، ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فيه من رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلا ما تَشْكُرُونَ9﴾[1].

تؤكد الآية على الطبيعة المادية التي خلق منها الإنسان، أو بالأحرى للجسد، الذي خلق من تراب وطين، وفعل الخلق هذا يرجع إلى الله، وهنا يتجلى الطابع المقدس للجسد. ويبدو من خلال الآية أن الإنسان لم يخلق من الجسد فقط، بل ومن روح أيضا؛ (ونفخ فيه روحه)، إضافة إلى باقي الحواس (السمع، البصر...).

[1]– القرآن، سورة السجدة، الآيات 7-8-9.

كما يتبين أيضا من خلال الآية، أن الروح مقدسة باعتبار أنها فعل إلهي، وهذا ما تؤكد عليه أيضا الآية التالية من سورة الإسراء:

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وما أُوتِيتم مِنَ العِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [1].

يتضح من خلال الآية أن ماهية الروح ترجع إلى الله، ويصعب على الإنسان معرفة حقيقتها وما أوتيتم من العلم إلا قليلا.

كما رأينا أن **الجسد** في النص القرآني يتحدد من خلال عدة استعمالات (الجسد/الجسم والجسم/البدن)، وما دام أن وجوده جاء مقترنا **بالروح**، فإن هذه الأخيرة بدورها وردت في إطار ثنائيات فرعية أخرى، من بينها (الروح/ النفس والنفس/البدن)، وفي هذا السياق نورد بعض الآيات الدالة على ذلك:

- "ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم اخرجوا أنفسكم".[2]
- "يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي".[3]
- ﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾ [4].
- ﴿ يا أيُّها النَاس اتَّقُوا ربَّكم الَذي خلقكم من نفس واحدة ﴾[5].

[1]– القرآن ، سورة الإسراء، الآية 85.

[2] نفس المرجع،سورة الانعام، الآية93

[3] نفس المرجع،سورة الفجر الآية27-28-29

[4] نفس المرجع،سورة الشمس ، الآية7-8

[5]– نفسه ، سورة النساء، الآية 1.

- ﴿ وما خلقكم ولا بعثكم إلاَ كنفس واحدة إنَ اللَّه سميعٌ بصير﴾[1].
- ﴿ اللَه يتوفَى الأنفس حين موتها﴾[2].
- ﴿ يوم تأتي كلُّ نفس تجادل عن نفسها﴾[3].
- ﴿ وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد﴾[4].

نستخلص من الآيات أعلاه التي ذكرت فيها النفس؛ أنها مرتبطة بالبدن الفاني، فقد رأينا أن أكثر من آية تتعلق بموت النفس، فهي لا تعني النفس بمقدار ما تعني الكائن الإنساني[5].

الإنساني[5].

ومن جهة أخرى، فرغم كون أن النفس جاءت مرتبطة بالكائن الإنساني، أو بالبدن، بمعنى أنها مرتبطة بالدنيوي، فيما الروح جاءت مرتبطة بالعالم العلوي، ورغم محاولات الفقهاء التفرقة بينهما، فإن ذلك لا يمنع من القول بصعوبة التمييز بينهما. كما أن "الاستعمال الكثيف للنفس في القرآن (295 مرة)، مقابل استعمال ضئيل لكلمة الروح (14 استعمالا)"[6]،

[1]– نفسه، سورة لقمان، الآية 28.

[2]– القرآن، سورة الزمر، الآية 42.

[3]– نفسه، سورة النحل، الآية 111.

[4]– نفسه، سورة ق، الآية 21.

[5]– الحكيم الترمذي: ،طبائع النفوس، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، القاهرة ،1989، ص ص 22–23.

[6]– الزاهيفريد: ()، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ،1999، ص46.

تؤكد على هذه الصعوبة. ورغم ذلك، وكما يرى الباحث الفرنسي "جوزيف شلحود"، هذا لا يلغي طابع الثنائية بين النفس والروح[1].

هكذا يتبدى أن الجسد الإسلامي تم تناوله ضمن عدة تراتبيات (ثنائية النفس والبدن أو النفس والجسد، أو الروح والجسد)، والتي أفضت في كل أشكالها لصالح النفس وعلى حساب الجسد، على اعتبار أن هذا الأخير يظل ناقصا بدون النفس أو الروح. عموما وكما يقول الباحث المغربي "فريد الزاهي": "لا يمكن الحديث عن الجسد الإسلامي من دون ربطه بالصورة القدسية التي أضفاها عليه الإسلام. عبر تقنين حركاته وسكناته ومنحها دلالات علوية تدخلها مباشرة في علاقة مع النظام الإلاهي للكون"[2]. ويتمظهر الطابع المقدس في الإسلام في شكلين متعارضين هما: ثنائية الحلال/الحرام، أو "الطاهر أو الطيب، والدنس الخبيث، ليكون المقدس الإسلامي مقدسا طاهرا"[3]. وفي ذات السياق يقول الغزالي: "اعلم أن الحرام كله خبيث لكن بعضه أخبث من بعض والحلال كله طيب ولكن بعضه أطيب من بعض وأصفى من بعض..."[4]. لذلك كان من البديهي أن نجد القرآن يركز على تهذيب هذا الجسد، ويصف الطريقة التي ينبغي أن يكون عليها هذا الجسد في الحياة اليومية للمسلم:

---

[1]– J. Chelhod : Les structures du sacré chez les arabes, G.P. Maisonneuve et larose, Paris,1964 p165.

[2]– الزاهي فريد: مرجع سبق ذكره، ص56.

[3]– مرسيا إلياد: المقدس والمدنس، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1998، ص48.

[4]– الغزالي أبو حامد: إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص196.

أثناء الصلاة، والصيام وفي لحظات العمل، اللباس المظهر، الجماع والحياة الجنسية... وغيرها من الاستعمالات التي تجعل من الشخص يظهر فقط ما هو مقبول شرعا، فيبدو جسده علامة على امتثاله إلى ما يأمر به الدين أو ينهى عنه، وهنا يكف الجسد عن كونه ملكا خاصا بصاحبه، وهذا ما أبقى الجسد مكبوتا.

وفيما يلي نورد بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، التي ترسم الطريقة التي ينبغي أن يكون عليها جسد المسلم:

- ﴿ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الأرضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ، وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾[1].
- ﴿ قل للْمؤمنِين يَغُضُّوا من أَبصارِهم وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذلك أَزكى لَهم إِن اللَّهَ خَبِيرٌ بما يَصْنَعُونَ﴾[2].
- ﴿ يا أَيها الدين آمَنُوا إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إلى المَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُم وَأَرْجُلَكُمْ إلى الكَعْبَيْن وإن كُنتُم جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وإن كُنتُم مرضى أو على سفر أو جاء أَحَدٌ منكم من الْغَائِطِ أو لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَم تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُم وأَيْدِيكُم منه ما يرِيد اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم من حَرَجٍ ولكن يرِيد لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون﴾[3].

[1]– القرآن، سورة لقمان، الآية 18–19.

[2]– نفسه، سورة النور، الآية 30.

[3]– نفسه، سورة المائدة، الآية 6.

- ﴿يا بني آدم خذوا زينَتَكُم عند كل مَسْجِدٍ وكلُوا واشربوا ولا تُسْرِفُوا إنه لَا يُحِب الْمُسْرِفِينَ﴾[1].
- ﴿ يا أَيها الدين آمَنُوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض كذلك يبين الله لكم الآيات والله عليم حكيم﴾[2].
- ﴿ يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون﴾[3].
- ﴿ إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا﴾[4].
- ﴿ لعن الله المتشبهات من النساء بالرجال والمتشبهين من الرجال بالنساء﴾[5].
- ﴿إذا أتى أحدكم أهله ثم أراد أن يعود فليتوضأ بينهما وضوءا فإنه أنشط في العود﴾[6].
- ﴿ يا غلام سمّ الله وكل بيمينك، وكل مما يليك﴾[7].

---

[1]– نفسه، سورة الأعراف، الآية 31.

[2]– نفسه، سورة النور، الآية 58.

[3]– القرآن، سورة الأعراف، الآية 26.

[4]– حديث نبوي للرسول، أخرجه البخاري، صحيح البخاري، القاهرة، دار الشعب، الطبعة الأولى، ج11987، ص109.

[5]– رواه البخاري من حديث ابن عباس، (1936)،المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ليدن، مطبعة بريل، ج6، ص123.

[6]أخرجه الترمذي وابن ماجه، المعجم المفهرس، ج1، ص9.

[7]– رواه عمر بن أبي سلمة: وأخرجه أبو داود والترمذي، صحيح الجامع، ص251.

- ﴿ إذا أكل أحدكم فليأكل بيمينه، وإذا شرب فليشرب بيمينه، فإن الشيطان يأكل بشماله ويشرب بشماله﴾[1].

انطلاقا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المبينة أعلاه، يتبين أن الجسد الإسلامي يخضع لمجموعة من الواجبات التي بموجبها يتم تدبيره اجتماعيا، ثقافيا... ومن خلال الأوامر التي عليه الامتثال لها، والنواهي التي عليه اجتنابها، حتى في ما يتعلق بالمظهر الجسدي الشخصي من زنة ولباس، وحركة، وكذا مختلف الوضعيات التي يوجد فيها (الجسد الذي يتحرك، الجسد الذي يتجه للصلاة، الجسد الذي يتجه للجماع، الجسد الذي يتجه للأكل...). إضافة إلى ما سبق، فإن الجسد الإسلامي يظهر حاملا للتناقضات، فكما جاء في الحديث النبوي؛ الجزء الأيمن هو في مرتبة أسمى من الجزء الأيسر، حيث اعتبر هذا الأخير قاسما مشتركا مع الشيطان.

نستنتج مما تقدم، أننا إزاء استراتيجية لمراقبة الجسد وتوجيهه، إما مراقبة عامة، وإما مراقبة جزئية من خلال التركيز على بعض أعضاء الجسد. وتختلف هذه المراقبة أيضا باختلاف الجنس، وفي هذا الصدد نجد الإسلام قد شرع واجبات خاصة لجسد المرأة ولحضورها في المجال العام، من أجل ضبط السلوك الجسدي الأنثوي ومراقبته، ورسم الطريقة التي يجب التعامل بها مع هذا الجسد، كما دعا في غير ما آية وحديث إلى جعل جسد المرأة ملكا للعائلة أو الزوج، كما هو مبين في الآية التالية:

[1]– رواه عبد الله بن عمر: سنن أبي داود،محمد بن فارس، كتاب الأطعمة والأشربة في عصر الرسول، باب الأكل باليمين، ج3،2019 ، ص349.

" قل للْمؤمنِات يَغضضن من أَبصارِهم وَيَحْفَظْن فُرُوجَهُن ولا يبدين زينَتَهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينَتَهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الدين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينَتَهن وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون"[1].

- ﴿ يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيما﴾[2].
- ﴿ ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾[3].
- ﴿ لعن الله الواشمات والمستوشمات والنامصات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله﴾[4].

**4: الجسد الأنثوي من الفضاء المغلق إلى البحث الأنثروبولوجي:**

[1]– القرآن، سورة النور، الآية 31.

[2]– نفسه، سورة الأحزاب، الآية 59.

[3]– نفسه، سورة البقرة، الآية 222.

[4]– حديث نبوي، أخرجه البخاري في صحيحه، فتح الباري، كتاب التفسير، حديث رقم 4886.

"يشكل الجسد منذ القدم المظهر الخارجي للشخصية، والواجهة التي يتم بواسطتها الإعلان عن الانتماءين الثقافي والاجتماعي"[1]، فهو ذلك الشيء المزين والمقنع والمتغير بتغير الثقافات والمجتمعات، حيث يعتبر رمز الذي يستخدمه المجتمع وفق دستور ذكوري مبرمج، " لذلك يعتبره الكثير بمثابة ترميز متميز، يتحول فيه الجسد الأنثوي من مجرد بنية مادية إلى فضاء مستهيم برموز ودلالات، يشكل نسيج تجربة ثقافية، ما يفضي القول أن الجسد الأنثوي ليس واقعا موجودا بشكل موضوعي، وإنما هو إنشاء اجتماعي ثقافي أيديولوجي"[2].

لقد تعددت مرفولوجية المكتوب والمطبوخ في شأن الجسد الأنثوي، حيث تعددت المقاربات وزوايا النظر في محاولات جادة لإنتاج نص دلالي ومفهمي للجسد الأنثوي، نحاول استعراض بعض الأعمال التي استكشفت موضوع الجسد الأنثوي، الذي لا يزال يحمل معه الغياب والحضور والإقصاء بين المجتمعات البشرية. تمنح الجماعات البشرية الجسد الأنثوي قدسية مزيفة، مما يجعله خاضعًا لسلطة البطريركية وتحت سيطرة السلطة الرجالية، وبالتالي " ن الجسد الأنثوي مقيد تاريخيًا ويعتبر جسدًا تم تأسيسه، حيث تهدف القوانين والتحريمات إلى احتواء هذا الجسد ووضع مفاتيحه في أيدي الرجال. وبالتالي، فإن القوانين الاجتماعية

[1] – خلود السباعي: الجسد الأنثوي وهوية الجندر، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2011، ص 11. ( بتصرف)

[2] – المرجع نفسه، ص 12. ( بتصرف)

تُعَدُّ وسيلة للرجل وسلاحًا لامتلاك جسد المرأة والسيطرة عليها عن طريق التحكم والسيطرة على أجسادهن".[1]

ساد اعتقاد لفترات طويلة أن الجسد الأنثوي لا يستحق أن يكون موضوعا سوسيولوجيا لأنه ظاهرة توجد خارج الاجتماعي وتستعصى على التحليل السوسيولوجي والانثروبولوجي أيضا، وعليه فقد كان حضوره ضمن المقاربات السوسيوأنثروبولوجية لا يتجاوز الحضور المضمر، هذا ولا يزال تناوله محدود الطرح، وخاصة في مجتمعاتنا المحلية لا سيما الخصبة بالمادة الاثنوجرافية، أو بالأحرى المجتمعات الأقل تأثرا بالتحولات البنيوية، بل إن البحث في هذا المجال ظل ولا يزال مغامرة حقيقية كثيرا ما تم إنهاء التفكير في الخوض فيها لارتباطها بالطابو.

فالحديث عن الجسد الأنثوي، يقودنا بالضرورة إلى طرح الكثير من المسائل الاجتماعية والتي غالبا ما تصنف ضمن دائرة المسكوت عنها أو التابوهات أبرز نموذج مسألة الصحة الجسدية والتي تبين من خلال التراث النظري أن " العناية بالجسد قبل الزواج يعني الحفاظ على جماله، رونقه، نشاطه.. وليس صحته، فهاجس الفتاة هو قدرات الجسد على نيل إعجاب الرجل والظفر به كزوج، بمعنى اختزال صحة الجسد في بعده الجنسي أولا وما يمكن أن يقدمه هذا الجسد من أدوار بعد مؤسسة الزواج ( الجسد الوليمة، الإنجاب، الطبخ، التنظيف، تربية الأولاد...) وكثيرا ما تتجاهل الفتيات صون الجسد وألمه خوفا من

[1]– سولاف بوزيدي: إشكالية الشرف لدى المرأة – رؤية نقدية للطالبة الجامعية الداخلية بوهران–، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 16، سبتمبر، 2014، ( د.د)، ص 115.

اكتشاف مرض قد يكون عائقا أمام زواجها، فكثير من الفتيات من يحملن مرضا قبل الزواج ويخفيهن على أزواجهن اعتقادا منهن أن قيمتها في جسدها، بل يتوقفن في بعض الأحيان عن العلاج خوفا من زوجها الذي سيقصيها إذا كشف خلل في الجسد وما يلحقه هذا الخلل من ضرر مادي على مستوى الوظائف الجنسية والمادية".[1]

يعتبر جسد الأنثوي مقيد بقيود لا نهاية لها وتمارس قهرها على الفضاء الخاص فهي حاضرة فيه وغائبة في الفضاء العام أو يمكن القول حضور محتشم في الفضاء العام لهذا تتموقع حركات جسدها في الفضاء الخاص من خلال الأشغال المنزلية وبالضبط بالانحناء والانخفاض " مما يخلق للجسد الأنثوي وانفراجاته سيمياء مهووسة بالتأويل، فالحركات الجسدية أنتجتها سياقات ثقافية تتعمق الرؤية عندما نذهب للفضاء الخاص وبالضبط الأشغال المنزلية لكنها تختفي هذه الرؤية عندما نتحدث حول الحركات الجسدية للرجل، باعتبار أن الجسد الأنثوي متلق فقط لا صانع التمثلات، بالرغم من أن مجمل مدركات الجسد لا تعكس حسب هذا المنظور الذكوري سوى اكتمال المشروع الثقافي الذي سهر الرجل على تأسيسه"[2] فالجسد الأنثوي مرتبط ارتباطا كبير بفضاء التوقعات فليس من الجيد

[1]– مريم صالح بوشارب: سوسيولوحيا الجسد الأنثوي والوعي الصحي لدى المرأة أيه علاقة، ورقة علمية قدمت في الملتقى الوطني حول الصحة العامة والسلوك الصحي في المجتمع الجزائري المنعقد يومي 21–22 أفريل 2014، قسم علم الاجتماع، جامعة الطارف.

[2]– عبد النور ادريس: التمثلات الثقافية للجسد الانثوي، الرواية النسائية أنموذجا، سلسلة دفاتر الاختلاف، ط1، المغرب، 2015، ص 03.

أن تتحمل الثقافة الذكورية أو تقبل واقعية الجسد الأنثوي إلا في الفضاء الخاص ولعبه الأدوار النمطية ( **الأشغال المنزلية، تربية الأولاد.....الخ**).

كما قلنا هذه الحركات الجسدية تمس هويته الجندرية و تقوم بتمزيقها وتقفز من الفوقية إلى الدونية، لو قمنا باستشارة إثنوغرافية المكرسة لدراسة البناءات الجسدية للمرأة والرجل وأبرزها دراسة **بيير بورديو** في **المجتمع القبائلي الجزائري** نجد أن الفضاء الثقافي كرس مجموعة من الاستراتيجيات و الخاصيات التي تنظم الحركات الجسدية للمؤنث و المذكر، فعلى سبيل المثال الحركة نحو الأعلى تقترن بالمذكر أما الأسفل فيرتبط بالمرأة تتلاقى هذه التناقضات المتشابهة في الاختلاف بما يكفي لتعزيز بعضها البعض، في لعبة متواصلة للتحويلات العملية والاستعارات. وفي الوقت نفسه، فإنها متباعدة بما يكفي لإضفاء نوع من الثراء الدلالي على كل منها، الذي ينبع من التفصيل الزائد والتناغمات والتضمينات والتوافقات.

يضاف إلى ذلك أن الجسد الأنثوي مرتبط ارتباطا كبيرا بالعديد من الظواهر الثقافية، منها الزواج، والذي لا يزال محل اهتمام كبير من طرف الأنثروبولوجيين المحلين، حيث تناولت أحد الدراسات حول المجتمع الحساني " حول الفتاة وطقس الزواج في هذا المجتمع،

أكدت قوة تأثير المرجعيات الثقافية المحلية على بناء الهوية الجسدية للأنثى، وارتباطاته بالأبعاد المادية والرمزية مثل العذرية، ليلة الدخلة"[1].

## 5: الجسد الأنثوي بين الثقافوي والقدسي:

ركز الموروث الإنساني عمومًا على المرأة في بعدها المادّي. ولم يكن من السهّل تجاوز هذه النظرة الدونية انطلاقا من مكتسب قديم تمثّل في انحصار المرأة ملكية من جملة ملكيات الرجل. ولايتعدّى دورها توفير المتعة وتحسّس مختلف أنواع اللذة عبرها. وهذه التلذّذ قد يكون عن طريق ممارسة الجنس حتى يتمكّن الذكر من الشعور باقتداره على الانثى أو عبر هرسلتها وضربها والتقليل من شأنها حتى يحفظ لنفسه التفرّد بالسلطة ورجاحة العقل. ألم تُحرم المرأة في الجاهلية من الميراث بسبب عدم ركوبها الخيل؟ وتُرجع **نوال السعداوي** السبب في ذلك إلى أسباب اجتماعية وأسطورية ترى «الرجل الإله روحًا وترى المرأة الشيطان جسداً»[2].

وبذلك تظهر الروح المقدسة بأفعالها، ويظم الجسد المؤثمْ بأشكاله. ونسعى في هذا العنصر إلى الوقوف على مدى تناغم هذا الرأي مع رؤية الدين للجسد من خلال إبراز مكانة الجسد الأنثوي في الدين الإسلامي من جهة ونظرة بقية الأديان له كمكوّن مدعاة للفتنة في مختلف المجتمعات. ولن نهمل تأثير الموروث الثقافي العربي للجسد الأنثوي.

[1]– مباركة بلحسن: الفتاة الحسانية وطقس الزفاف: مقاربة أنثروبولوجية، مجلة إضافات، العدد 29–30، شتاء، ربيع، 2015، ص 55. ( بتصرف)

[2]– نوال السعداوي: دراسات عن المرأة والرجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ط2، د.ت، ص341.

إن الجسد الأنثوي في الثقافة العربية يتقاطبه محوران كبيران، سنحاول تفصيل المفهوم من خلال عرض وجهتي نظر مختلفتين، حيث الأولى تسعى لتوضيح مفهوم الكبت والمحرم **(التابو)** وكيف ينشأ نتيجة تأثير الخيال الجمعي، أما وجهة النظر الثانية فإنها تتجاوز النظرة الأولى من أجل إعادة بلورة المفهوم. ويظلّ مفهوم الجسد متأرجحا بين الخطاب الفكري الأصولي والخطاب الفكري الحداثي.

وقد لا نجانب الصواب عندما نلتمس تردّد الباحث قبل الخوض في مسألة تماثل الجسد الأنثوي في ثقافة لطالما اعتبرته من المحرّمات أوالتابوهات التي تنزّل منزلة الكبائر في مجال الفقه. فهذا الجسد حُكِم عليه بأن يظلّ في أماكن مظلمة لا يجوز لغير فئة معيّنة من معالجة مشاغله. فالقول الفصل فيه منوط بعهدة الأحكام الفقهية والخيال الجمعي.

«يصعب الحديث في ثقافتنا هذه عن تصور فعلي للجسد، من حيث هو كيان له استقلاله الذاتي فإن الجسد ظل يعيش على تخوم الفكر والتفكير»[1]،في الثقافة العربية، لا يتم تحديد مفهوم الجسد الأنثوي وصورته وحضوره بشكل واضح، إلا ضمن إطار الخطاب الاجتماعي الذي يحدد هيئته والعناصر التي تشكل هويته. وبالرغم من أهمية الجسد، إلا أنه لم يحقق مكانة فعلية في المنظومة الثقافية العربية ولم يتم تنظيره بالشكل المطلوب«الموقع الذي يعنى بدراسة الجسد، ولا سيما الجسد الأنثوي، يجد نفسه محصورًا ومكبوتًا في زوايا محددة. يُعتبر الجسد مجالًا مقيدًا ومحظورًا في الثقافة الإسلامية، أو على الأقل يُعامَل

[1]– فريد الزاهي: الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1999، ص01.

بشكل مهمش ومغيب»[1]. فالمجالات التي تحصر الثقافة الإسلامية الجسد فيها. –وهنا نقصد الجسد الأنثوي دائما– لا تتعدّى ثنائية المقدّس والمدنّس. وهو مجال الأحكام الشرعيّة. ولكن السؤال الذي يطرح نفسهفي هذا السياق: من له الحقّ في تصنيف الجسد إلى مقدّس او مدنّس علما وأنّ التركيبة البيولوجية بين جسدي الرجل والمرأة تقريبا لا اختلاف بينهما إلّا على مستوى الأعضاء التناسلية؟

فكيف للمشرّع ان يضفي قداسة على جسد الرجل مقابل تدنيس الجسد الأنثوي؟ وقد توضّح هذه الأسئلة هوية الجسد الأنثوي التي ظلت تشوبها التحريفات والتشوّهات.

«إن الجسد إذا كان قد وجد موطنه النظري في العلوم والمباحث (الفقهية، الفكرية، التشريعية)، فإن مرتعه الفعلي ظل في مجال التخيل باعتبار هذا الأخير متخيلاً جمعياً أو فردياً»[2].

على الرغم من أن الجسد الأنثوي قد تم احتضانه في بعض المباحث العلمية والفقهية وفقًا لتوجهها، إلا أن "محمد أدم" رأى أن هناك بديلاً لهذه النهج المعرفي الذي يعتمد بشكل كبير على العقل. وأشار إلى أن الثقافة العربية الإسلامية تكتفي بالاحتفاء بالجسد الأنثوي فقط في الموروث الشعبي، بينما تجاهلت الثقافة التي تؤسس للوعي والذوق الجمالي للإنسان العربي كل ما يتعلق بالجسد. وبالتالي، يُعتبر الجسد الأنثوي من التابوهات، حيث يُحظَر التحدث عنه في الثقافة العربية الإسلامية بسبب تواجد العناصر المقدسة والمحظورة فيه.

[1]– المرجع نفسه، ص20.

[2]– فريد الزاهي:،مرجع سبق ذكره، ص 34.

يجمع التابو بين القدسية والدونية، وهو نوع من التقييد ينتج عن تلك الصفات التي تمنع انتهاك المحظورات، فالتابو يُعتبر شيئًا مقدسًا وفي نفس الوقت يحمل الخطر والنجاسة والرهبة»[1]، في الثقافة العربية، يعتبر الجسد الأنثوي من المحرمات ويتميز بالدونية والقدسية في الوقت ذاته. يمكن التفكير في هذه التباسات والتناقضات من وجهة نظر فريدة، وهذا ما أكده أيضًا فريد الزاهي عندما قال«القدسي يتضمن عنصري الرغبة والرهبة معاً»[2].

إن مفهوم الجسد في أي حضارة إنسانية يعتبر نتاجًا لتشكيله وتأثره بالثقافة المحيطة به. الثقافة هي التي تحدد الإطار الذي يحدد ماهية الجسد وتضبط ملامح صورته وفق حاجتها وآليات توظيفه حسب الدور الذي سيلعبه. وتحرص على أن يظل الجسد الأنثوي في المجتمع العربي الإسلامي، الجسد الأنثوي يعتبر عنصرًا ثقافيًا ورمزيًا مهمًا يتم تمثيله وفقًا للتكوين الذي يحمله. وقد أشار فريد الزاهي إلى أن الجسد الأنثوي يتخيله أو يتخيل جوانبه المرتبطة بتركيبه، وتركز هذه التخيلات على جوانبه الملموسة، وبالتالي، فإن استقبال الجسد رمزيًا واجتماعيًا يستمد عناصره من التراث الرمزي والتخيلي الذي يتم تأليفه»[3]

مها محمد حسين تأخذ مسارًا مختلفًا عن فريد الزاهي في فهم هوية الجسد. وترى أن هوية الجسد هي بناء ثقافي ينبع من ضمير الثقافة العربية، وتعبِّر عن ذلك في تصريحها الكلاسيكي والحداثي عن الجسد قائلة: "الجسد مفتوح باستمرار على ما يتجاوزه، وبذلك

[1]– سيغموند فرويد: الطوطم والتابو، ترجمة، بوعلي ياسين، دار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1983، ص ص 41،46.

[2]– فريد الزاهي: النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1998، ص 152.

[3]– فريد الزاهي: مرجع سبق ذكره ، ص 153.

يتجسد ككيان ثقافي يتصل بالظواهر الأخرى بدلًا من أن ينفصل عنها"»[1]. عيسى برهومة يشترك مع سابقيه في الاعتراف بدور الثقافة في تشكيل صورة الجسد بمختلف مفاهيمها. وفي هذا الصدد، يقول: "لقد استوعبت الثقافة العربيةمجموعة من الصور النمطية للجنسين، وتأثر بها أفرادها، حيث يرى الرجل بوصفه قويًا وثابتًا، في حين يرتبط النساء بالضعف والغدر والجبن»[2].

في صورة الجسد في الخطاب الفكري الأصولي، نجد أن هذا الخطاب في الثقافة العربية«كز فقط على الجانب الجنسي والشهواني للجسد. ونتيجة لذلك، تعتمد الصورة الموجودة للجسد في المجتمع العربي على الإغراء الجنسي، وهذا يعكس الأخلاقيات المهدرة في ثقافتنا، تنظر الثقافة العربية إلى الجسد كمجموعة من الإغراءات التي تُعَدُّ خطرًا على الأمة ومصدرًا لتفكك الخطاب الأخلاقي فيها. وبالتالي، يعكس الخطاب الثقافي الحداثي موجة جديدة من الوعي تحمل في طياتها صراعًا ثقافيًا وقيميًا. ومن هنا، يمكن الاستنتاج أن الثقافة العربية تتحرك ضمن دائرة ثقافية مختلفة، وتتبع بشكل رئيس قيم الشرق والعار التي يُحَرِّض عليها تيار التحرر في ظل خطاب العولمة. وهذا يجعل من ظهور الجسد قيمة ثقافية رمزية تتخطى ثقافة العقل إلى ثقافة الجسد»[3].

[1]– مها محمد حسين: العذرية والثقافة، دراسة في أنثروبولوجيا الجسد، دار دال للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2010 ، ص41.

[2]– عيسى برهومة: اللغة والجنس، حفريات لغوية في الذكورة والأنثوية، الشروق، عمان، الأردن، ط1، 2002، ص 88.

3 – محمد سالم حسام الدين اسماعيل: الصورة والجسد، دراسات نقدية في الإعلام المعاصر، د.ت، ص 164.

واستنادا إلى الموقف المسلّم بأنّ للثقافة مهمّة تعزيز الخطاب الأخلاقي فإنّها تسعى إلى إحكام السيطرة على الجسد الأنثوي من خلال تأصيل ثنائية الطهارة ويمثّلها المقدّس والنجاسة ويضطلع بمهمة التعبير عنها المدنّس. وما أشار إليه أوجيه كايوا في قوله "في أي نظام ديني، حتى المفهوم الأكثر عمومية، تُمارَس مقولتَي الطاهر والنجس بدور أساسي، مع تمايز وتشكيل ميادين مستقلة نسبيًا لمظاهر الحياة الاجتماعية، حيث تكتسب كلمتَيهما معانٍ جديدة. ومع ذلك، فإن الاستخدام الأول للكلمتَين "طاهر" و"نجس" للتعبير عن تجليات التعقيد المتعددة في أي مجتمع، لم يخطر ببال أحدٍ أن يفك عناصرها. وقد شكلت هاتان الكلمتَين غطاءً لمختلف أنواع التناقضات، بل وأصبحتا تُعَدُّ مظاهرًا دينية قطبية في عالم المقدس"»[1]عد الثقافات العربية جزءًا من الساحة الثقافية العالمية، حيث يتسود هذا الساحة بتأثيرات دينية متناقضة تتجلى في المقدس والمحرم. وفي هذه الثقافات، تتباين تصورات الجسد بين قيمتين، حيث يُعظَم الجسد (وبخاصة جسد المرأة)، وفقًا لتصوّر الناقد جلال الربيعي في قوله: «لقد كان الاهتمام بالجسد (المرأة) ضمن طقوس مقدسة له، في أجلّ مكان احترمه العرب قبل الإسلام»[2]صفة القدسية

1 – أوجيه كايوا: الإنسان والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة الدولية العربية المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص ص 53– 54.

2 – جلال الربيعي: أسطورة الجسد ، دار نهى للطباعة والنشر، صفاقس، تونس، ط1، 2006، ص 45.

التي تحيط بالجسد الأنثوي تشبه الهالة، وتنشأ من ارتباطها بالمكان المقدس منذ العصور الجاهلية وحتى فترة ما بعد الإسلام، بما في ذلك الكعبة. وفي المقابل، توجد صفة أخرى تدنس الجسد،«حتى يحافظ الفرد على القيم تنشأ عليها ترى في الجسد مجالا وجب عدم كشفه»[1]، تنظر بعض الثقافات إلى الجسد على أنه عورة يجب أن يكون مغطى ومحتشم، ويتعين حجبه عن الأنظار. وفي هذه النظرة، يكون الجسد ملكًا خاصًا يجب أن يتم حمايته وإخفاؤه. بالتالي، تكون الصفتين المقدّس والمدنّس هما نتاج الثقافة ويتجسدان في الجسد، الذي يعتبر مجرد حامل لهاتين الصفتين. ومن ثمّ فإنّ الجسد ليس منتجا للقيم في ظل هذا الخطاب الأصولي، بل تُلحَقُ به هذه القيم وتنسب إليه فيكون حاملا لها.

ومن أبرز الأسباب التي جعلت الوعي الثقافي يرسم صورة غير واضحة ومهتزّة للجسد هو الخطاب الفكري للمجتمع العربي الذي ظلّ عاجزا أمام الخلفيات المرجعية التقليدية المشوهة لحقيقة هوية الجسد ولم يتمكّن من التخلّص منها. وحوّلته إلى موضوع من الخوض فيه يصل مرتبة المحرّمات. ومن ناحية أخرى، نلاحظ تحوّلًا جذريًا في الخطاب الفكري الحديث، حيث يُعطى الجسد قيمة كبيرة ويحمل معه قيمًا عميقة ومعانٍ غنية. يسعى هذا

1 – جلال الربيعي: مرجع سبق ذكره، ص 56.

الخطاب بشكل متواصل لإقامة مشروعية وجود الجسد، وذلك من خلال تطور التفكير وتوعية الفرد بأهمية الجسد ودوره في المجتمع. يحدث هذا التحوّل التدريجي في النسيج الثقافي مع إعادة الوعي بقيمة الجسد ومكانته في المجتمع الحديث.

إنّ الهيمنة الذكورية في المجتمع العربي حوّلت الجسد وعاء وأفرغته من كلّ مهامه. وظلّ الرجل ينظر إلى الجسد الأنثوي. وهو ما رسّخ في المخيال العام تلازمية عجيبة بين الشهوة و الجسد الأنثوي «إن الجسد في جوهره يمثل وعاءً يمتلئ بالمشاعر والعواطف، وللأسف، أصبح هذا الجسد يتعرض للاستغلال والاستثمار من قِبَل المجتمع الذكوري الاستهلاكي. تغيب في هذا السياق نظرة الاحترام لهوية الجسد، إذ ينظر إليه فقط على أنه مجرد وسيلة للمتعة الجسدية والجنسية. إن النظرة إلى الجسد ليست مقتصرة على الأفراد بشكل فردي فحسب، بل تمتد لتصبح نظرة عامة يتبناها المجتمع وتشيعها بين الناس. وبالتالي، يتبنى المجتمع بشكل موحد نظرة موحدة تجاه الجسد بغض النظر عن اختلاف ظروف الأفراد»[1] بحسب الباحث فؤاد الخوري، يتم تأكيد أن صورة الجسد في الإسلام تعتبر من المحرمات والتابو التي لا يمكن تجاوزها. يُعتبر الجسد في الإسلام عورة يجب حجبها عن

1 – عبد الناصر مباركية: مقال بعنوان "رواية مثلث الرافدين" دراسة سيميائية سردية، محاضرات الملتقى الدولي الخامس للسيمياء والنص الأدبي، 12–15 نوفمبر، 2008، منشورات قسم الأدب العربي، بسكرة، ص 45.

الآخرين، ويشدد هذا الأمر بشكل خاص على النساء. يفرض الإسلام قيمًا مهمة مثل الحشمة والحفاظ على الجسد وحمايته، وتُفرض على النساء قيم وتوجهات إبداعية تحكم جسدهن وفقًا لمبادئ الدين والمقدس. يجب ملاحظة أن جسد المرأة من الناحية الدينية لا يعامل على قدم المساواة مع جسد الرجل، وعلى الرغم من تساويهما في الخلق»[1]تم استغلال هذه القيود بشكل فعال في مجموعة متنوعة من النصوص التي أُعيد تفسيرها بطرق مختلفة. تم تعزيز مفاهيم الكتب والعزل والحجب، وتم التركيز بشكل خاص على تطبيقها على جسد المرأة.

تكون قيمة تدنيس الجسد في الخطاب الثقافي العربي صورة محفوظة في ذاكرة المخيال الجماعي للثقافة العربية، وتكون جزءًا من خطابها الأصولي. وتتحوّل هذه القيمة إلى جزء أساسي من الهوية الثقافية، حيث يصبح التدنيس طبيعة لازمة في هذا السياق.

«لقد أعلى المخيال الثقافي والاجتماعي من القيم الجمالية لجسد المرأة يكاد هذا المخيال أن يختزل المرأة في جسد يتوقه إثارة وإنتاجا»[2]، هذا ما تضيفه الباحثة "**سمية نعمان**".

1 – فؤاد إسحاق الخوري: إيديولوجية الجسد رموزية الطهارة والنجاسة، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص3.

2 – عيسى برهومة: مرجع سبق ذكره، ص 106.

تسلط الضوء على مناطق في الجسد كانت مجهولة أو غير مؤكدة سابقًا. وتوضح أن الجسد في الثقافة العربية ينحصر في صورة محددة ومثالية للجسد المرغوب والمرغوب فيه، «فقد كان متخيل الرجل العربي مسكونا على الدوام بسحر المرأة»[1]ومع ذلك، يظهر في الوقت ذاته أن الجسد يتنازعه تناقض بين القيم المقدسة والمدنسة، حيث يمكن أن يتجلى الجسد في شكل شهواني ومغرٍ، ولذلك يجب الحفاظ على الجسد وحمايته من أن يصبح مصدرًا للإغراء والإغواء.

أظهرت الدراسة أن الجسد في الثقافة العربية يعتبر مصدرًا للإغراء أو يكون عرضة للإغراء. وتؤكد أن الجسد يخضع لنظام ويتأثر بقيم اجتماعية تتجلى في المفاهيم المتعلقة بالعرف والشرف والأسرة. يتم وضع حواجز اجتماعية حول الجسد في المجتمع، حيث يتم تنظيمه وتحكمه وفقًا لتلك القيم الاجتماعية التي تعتبرها المجتمع مقدسة.

وإذا سلّمنا بأنّ النظرة إلى الجسد الأنثوي قبل الإسلام مردّها إلى الأعراف والثقافة التي تعلي من شأن الجنس الذكوري فإنّ الشهوانية التي تهيمن على مجتمع في زمن الدين الداعي إلى المساواة وحسن المعاملة مردّه إلى التأويل الخاطئ لتصويره لجسد المرأة. هذا التأويل الذي يقوم أساسا على

1 – سمية نعمان جسوس: بلا حشومة، الجنسانية في المغرب، ترجمة عبد الرحيم حزل، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، ط1، المغرب، 2003، ص 242.

مفهوم جسد المرأة عورة. ويجب ستره ومن ثم تزيد رغبة الطالب له لأنه ممنوع ولكل ممنوع مرغوب. إضافة إلى اعتبارها من متاع الدنيا. والمتاع من الأصلح التمتّع به لأنه تحت تصرّف مالكه. فنجد أنفسنا من خلال هذا التأويل عدنا إلى النظرة الجاهلية للمرأة التي كانت تعتبر ملكية للرجل. «فقد صور القرآن جسد المرأة والتعاطي معه على أنه بيان من متاع الحياة الدنيا»[1].

تظهر صفة التدنيس في صورة الجسد من خلال عملية التصوير ورسم النموذج الجسدي الجمالي. تتم هذه العملية من خلال وصف يتجاوز المألوف والتقليدي لصورة الجسد. تعتبر هذه العملية أداة لتحقيق الذات وإظهار وجودها، حيث يتحوّل الجسد إلى وسيلة لتلبية الرغبات الجنسية، مستجيبا للبعد الدنيوي الملتصق بالمادة التي تعتبر من ركائز المناخ الثقافي العام والذي تبلورت وفقه هوية الجسد، كمادّة تستدعي الوقوف على تفاصيلها. فظلّ الجسد من مشاغل العرب يبحثون في تفاصيله ويدقّقون في مكوّناته ومفاتنه بنيّة اشباع رغبة صريحة أو دفينة. فيتحوّل الجسد منحوتة يتفاوت اللغويون في رسمها عبر الكلمات. فيرسمه كلّ فرد وفق مخياله. هذا التشكيل مميز في العقلية العربية، حيث يركز بشكل خاص على النموذج الأنثوي.

1 – فؤاد إسحاق الخوري: مرجع سبق ذكره، ص 29.

يُعتبر هذا الجرد الدقيق لمعالم الجمال الأنثوي، الذي يشبه في دقته الرسم التشكيلي، هو الذي يحكم العلاقة بين المصوِّر والمصوَّر للجمال الأنثوي. وبناءً على ذلك، يتم وضع الشروط اللغوية التي تسمح بإنشاء نموذج جمالي للمرأة يمكن تجربته وإدراكه حسيًا للجسد الأنثوي. ومن الواضح أن اللغة في هذا السياق تكون وسيلة للتعبير عن المحسوسات»[1].

إننا إزاء انسجام عجيب بين الموروث القبلي والتفكير الحضري في تشكيل ماهية الثقافة العربية. فهي لم تعش قطيعة بين الماضي والحاضرما يلفت انتباهنا هو التداخل الواضح بين الماضي والحاضر فيما يتعلق بصورة الجسد. تظهر المعارف المختلفة المتعلقة بالجسد، والتي يمكن أن تتجلى من خلال العادات والتقاليد الشعبية، والتي تستند إلى بعض القواعد السلوكية التي تحدد صورة الجسد بطريقة أو بأخرى. إن هذه المعارف الشعبية لا تفصل الجسد الإنساني عن الكون أو البيئة، بل تتداخل معه في نسيج الاتصالات لتوضح أن الذات هي تكوين متراكب بين الإنسان والعالم الذي يدركه. تختلف هذه المعتقدات الشعبية في طريقة تصوّرها للسيطرة التي يمارسها التصورات التقليدية على الجسد، ومع ذلك، بشكل عام تؤمن هذه التصورات بضبط الجسد والسيطرة عليه. تنبثق هذه التصورات الشعبية من الوضع

1 – فريد الزاهي: الجسد صورة والمقدس، مرجع سبق ذكره، ص 75.

الاجتماعي العام للمجتمع وخصوصية الثقافة العربية ورؤيتها للعالم»[1] هنا نستنتج أن الجسد بناء رمزي وليس حقيقة في ذاتها.

إذا نظرنا إلى قيمتي الذاتية والجماعية لصورة الجسد، نلاحظ أن الخطاب الأصولي يُعزز قيمة النزعة الجماعية التي تشكل هوية الإنسان. في هذا الخطاب، لا يمكن التركيز على ذات الفرد بل يتم التركيز على ذات المجموعة. وقد أرسخ الإسلام هذه النظرة بقوة.«اهتم الإسلام بتقديس الجسد، أي الجسد في جوانبه الحركية والوظيفية اليومية والاجتماعية، حيث يتحول الجسد الشخصي إلى جزء لا يتجزأ من الرؤية القدسية التي يضفيها الإسلام على الحياة الاجتماعية. وعلى الرغم من أن الإسلام يقلل من دور الجسد الفردي المستقل، إلا أنه يترك مساحة كبيرة للغموض حيث لم يتم تحديد إلا الحدود التي ينبغي للجسد أن يتحرك ضمنها وفقًا لمشروعيتها الدينية»[2].

نستنتج من ذلك أن الثقافة الإسلامية قد حظيت بمرونة في التحدث عن الجسد الأنثوي والقضايا المتعلقة به، وخاصة المسائل الحساسة. وقد أوضحت المفاهيم الصحيحة فيما يتعلق بالجوانب الدنس والجنسية من وجهة نظر الثقافة العربية، وقامت بتضمينها ضمن الأطر الإسلامية الصحيحة كما تشير **سمية نعمان**«من اللافت للنظر هو التمييز البارز للإسلام عن باقي

1 – مها محمد حسين: مرجع سبق ذكره، ص 45، 46.

2 – فريد الزاهي: الجسد صورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 40.

الديانات السماوية، حيث لا يُحث المؤمن على التزمت، بل يدعوه إلى أخذ نصيبه من لذات الحواس شريطة أن يحافظ فيها على الشرف والكرامة»[1].

إنّ رأي الباحثة يعيدنا إلى مربّع توقّف عنده فريد الزاهي يتمثّل في ثنائية المقدّس والمدنّس. وهو موقف يدعو ضرورة إلى تطهير الجسد من خلال فصله عن بعده المادّي والارتقاء به إلى مصاف المقدّس المتمثّل في الروح. ونلتمس نفسا دينيا إسلاميا يؤكّد على مفهوم التطهّر بالغسل للجانب المادي والتعفّف والتوبة للجانب الروحي في حال الوقوع فيما يعتبر محظورا من على مستوى الممارسة الجنسية. «يتميز حياة الإنسان بسلسلة متواصلة من التحولات بين الدنس والطهارة. يعتبر الطهارة حالة تتعرض للدنس في كل لحظة بسبب تأثير الجسم، وبالتالي يتعين تجديد هذه الطهارة يوميًا، حيث أنها ليست ثابتة. إن عملية التطهير تُعتبر طريقة لتعزيز الجسد وتحريره لخدمة الروح، من خلال إزالة ما يعوقه وتحويله للنفع والارتقاء»[2].

وفي هذا السياق، يلاحظ **الزاهي** وجود ارتباط قوي بين العناصر الدنيوية والقدسية، بحيث يصعب تحديد الحدود بينهما. يتساءل عن مكان بداية العنصر القدسي ومكان العنصر الدنيوي في الجسد.. إننا ننفتح على قضية على غاية من الأهمية عندما نتحدّث عن ثنائية القدسي والدنيوي. إننا

1 – سمية نعمان جسوس: مرجع سبق ذكره، ص 215.

2 – المرجع نفسه ، ص 218.

ننجذب إلى حدود الناسوتي أمام الامتداد اللاهوتي. وإذا كان الجسد ينزّل منزلة المادّي فقط فأنّ للإنسان أن يكون بعض من روح الله الذي خلقه. وغذا توقّفنا عند الموقف الزاعم بأنّ الجسد مادّة لا غير وهو أحد ركائز الثقافة العربية المبينة على هذا الأساس فإننا ننفي عنه جانبا من القدسية يجعله يحظى بعظمة الروح المبثوثة فيه من الجانب اللاهوتي. «كل المدلولات الروحانية تتجسد من خلال الصوت والحركة والإشارة، لتعبر عن تداخل وتفاعل الدنيوي والديني،.... وهو تفاعل يتم في جميع مستويات الحياة اليومية»[1]. ويتّجه محمد أدم إلى نفس الاتجاه عندما يقوم ببناء مفهومه للمقدس الديني، الذي يحيط الجسد الأنثوي بتأثيره. ويشير إلى كيفية نشأة هذه الرؤية من خلال النص الفقهي. ويعبر عن رؤيته للمقدس«وما أعنيه بالمقدس هو تلك الرؤية التي تتسلل إلى أعماق أجوبة الفقهاء المعدّة مسبقًا لكل شيء، ويظهر وكأن العالم قد تم بناؤه واكتمل تصميمه. إذاً فالرؤية الشائعة تقول إن النص القرآني يحتوي إجابة على كل شيء وأي شيء، دون أخذ الاعتبار للظروف التاريخية والاجتماعية. بينما أنا أرى أن المقدس يتطلب النظر من منظور إنساني فريد، يسمح بالتعدد والتنوع. وهذا هو الشرط الأساسي للوجود المقدس، وفي رؤيتي يكمن في إعادة فتح جميع

1 – فريد الزاهي: الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره ، ص 42.

النوافذ المغلقة والكشف عن كل ما تم تجاهله في الثقافة العربية المكتومة. فلا يمكن أن يكون النص القرآني في هيكله الأعمق وتعامله اليومي والحياتي مع أهل البداوة إلا بناءً على نفس الرؤية»[1].

وقد اقتضى أن يكون المقدس مشتقًا من تجربة إنسانية ومتجاوبًا معها ليحقق وجوده، وهذا يؤكد على التنوع والتعددية في تفسير النص القرآني. وبالتالي، فإنه يسمح بتأثير الثقافة الحالية على صورة الجسد الأنثوي، بدلاً من أن يكون مقيدًا بثقافة ماضية ثابتة. يتغير ويتشكل الجسد الأنثوي بتأثير عمليات إعادة التشكيل وقوة التأويل، حيث يتم التأثير على بنية هوية الجسد الأنثوي من خلال العوامل الثقافية المتغيرة. وفي الوقت نفسه، يؤكد دور الفقه في تشكيل الوعي بشأن الجسد وتحديده كمرجعية.«وكأننا نحن أمّة قد كتب عليها أن تعيش أسيرة اللسان الفقهي الذي يرتبط بالأمس دون النظر إلى اليوم»[2].

ولا يختلف **جلال الربيعي** عن فريد الزاهي في وجهة نظرهما، حيث يرون أن الجسد هو مصدر المقدس، ولكنه يتميز في فرادته.«ولا يمكن أن يُعتبر الجسد الأنثوي إلا مقدسًا في قداسته، مستقلاً عن السيطرة الاجتماعية

1 – نضال بشارة، الشاعر محمد أدم: ثقافتنا تقدس الجسد ليلاً وتستفيد منه نهارا، موقع الأوان، الأحد، شباط، فبراير، 2009. 2h45 heure /https://www.alwane.org –

2– المرجع نفسه، https://www.alwane.org/ heure.

ومرفوضًا للتفريق الثنائي الذي يفرضه، حيث يُعتبر الجسد الأنثوي ملكًا للذات واحدًا، ولا يمكننا النظر إليه على أنه شيئان متناقضان. بالحقيقة، نجد أن الجسد الأنثوي هو جزء لا يتجزأ من عالمنا وحقيقتنا الشخصية، وبدونه يصعب تحقيق الذات. فالجسد الأنثوي ليس مدنسًا كما يزعمه بعض المفسرين التقليديين، وليس مجرد مصدر للمتعة كما يروّجه بعض المجتمعات المادية، إنه يمثل الكون والهوية، والوجود الحقيقي مقابل الوهم والعدم»[1].

أثبت الباحث بوضوح الحرية المتاحة عندما نتناول موضوع الجسد الأنثوي في النص القرآني أو في نصوص التأويل والفقه، حيث أشار الإسلام إلى الاحترام الضروري للحاجات البيولوجية للمرأة. ومع ذلك، قام بتنظيمها وتنصيب قوانين وشروط، مشيرًا إلى أن لغة التأويل الإسلامية تتمتع بثراء المفردات والتشبيهات والوصف فيما يتعلق بالجسد الأنثوي. «أولئك الذين يتمتعون بالشخصيات المرموقة والمعرفة العميقة، قد أولوا اهتمامًا كبيرًا لمسائل الجنس دون أن ينظروا إلى هذا الحوار بعين البذاءة أو الاستهتار. فقد أظهروا اهتمامًا جادًا بمسائل الجنس وأخذوها بجدية، حيث قام الفقهاء والعلماء والشيوخ بدراسة هذه المسائل والتحدث عنها بشكل صحيح ومناسب.

1 – جلال الربيعي: مرجع سبق ذكره ، ص 46.

وكان هدفهم تعليم المؤمنين كيف يتعاملون مع ملذات الجسد وكيف يحققون توازنًا صحيًا وروحيًا في حياتهم»[1].

اتفق **جلال الربيعي** مع هذه الوجهة النظر. ويبقى مفهوم الجسد مرتبطًا بالقيم الأخلاقية في الخطابين. يشير إلى أنه: «لا ينبغي أن يُعَد الجسد الأنثوي مجرد واجهة خارجية تعكس القيم الأخلاقية العامة وتكشف عن المعايير الاجتماعية للمواقف الفكرية والأيديولوجية. بل يجب أن يُنظَر إلى هذا الجسد كوسيلة تعبير عميقة المعاني، ولا ينبغي لأحد أن يستخدمه لتجسيد بعض المفاهيم الزائفة في مجتمعنا العربي، وذلك بالاستناد إلى معايير أخلاقية متبادلة تؤمن بزوال هذا الزيف»[2].

ويتحدث **الزاهي** عن فكرة الجسد الأنثوي الإسلامي«بأنه قد اكتسب سلوكًا وتقنيات جسدية وأوضاعًا وحركات جديدة، مما جعله يتحوّل إلى جسد ذو طابع ثقافي يتجاوب مع التغيرات الثقافية الحديثة. وبالرغم من ذلك، لم ينفصل الارتباط بين الجسد وذاكرته القدسية، ولم يفقد تمامًا مبرراته الثقافية»[3]، معنى أن الجسد يحتفظ بذاكرة قدسية ويمثل مرجعية أساسية مرتبطة بالبعد القدسي، حتى في ظل مجتمعات تسعى للتحرر من قيود

1 – سمية نعمان جسوس: مرجع سبق ذكره ، ص 243.

2 – جلال الربيعي: مرجع سبق ذكره ، ص 15.

3 – فريد الزاهي: الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره ، ص 42.

الثقافة الأصولية. فهذه الخاصية المتجذرة في الجسد معروضة بشكل عام في البعد القدسي الذي يتجسد في نبض المجتمع مردفا القول «ويمكن أن نجد في المجتمع الإسلامي مظاهر قدسية تتجلى في صورة تجديد اجتماعي، بعيدًا عن الشكل الطقوسي والسياسي الذي يعكسه الظاهرة الإسلامية، فهو ببساطة يعبر عن استدامة المقدس عبر تدبير سياسي من قبل النخبة»[1]، يث تجد هنا إشارة إلى دور النصوص التأويلية الفقهية في تعزيز فكرة البعد القدسي في الجسد الأنثوي. فتلك النصوص تقوم بتفسير وتحليل المفهوم القدسي المتجذر في الجسد الأنثوي.

الثقافة الإسلامية تسيطر على الفهم المحيط بجسم المرأة، معتبرة أنه من الضروري تنظيم مسائل تتعلق بالجسد الأنثوي. في سياق هذا النهج الطاهر أو الذي يبرز الطهارة، الجسد الأنثوي يصبح خدما للقداسة ومتبعا للأحكام الدينية «الشكل الحازم للمفهوم الجسدي في الإسلام هو الذي يتم تصنيفه في الصحيحين والسنة، وفي كتاب موسوعي مثل إحياء علوم الدين للغزالي، وفي غيرها من المصنفات الخاصة **بالغزالي والسيوطيوابن تيمية وغيرهم**. إنه "جسد بالنسبة للقدس"»[2]. لم تنشأ النظرة الإسلامية إلى الجسد الأنثوي من القرآن وحده، بل تشارك في تشكيلها الرؤية الفقهية وتأويلاتها

1 – المرجع نفسه، ص 42.

2 – فريد الزاهي: الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره ، ص 41.

العميقة لأحكام الوحي. يظهر فيها الجسد الأنثوي كخادم للجانب الروحي، بما يوحي بالتأكيد على قمع الجسد الأنثوي كمصدر للإغواء والمتعة. العقيدة التي تتأصل من الجسد كوسيلة للفتنة، وتأكيدها من خلال العديد من النصوص في الأحاديث حول جسد المرأة، معززة من قبل المفسرين وتفسيراتهم مع تداخل ذاتيتهم، يُعتبر الجسد الأنثوي مصدراً للقلق والاضطراب والخوف وبالتالي يجب محوه. هذه الصورة لا تتلاشى مع العقلية العربية، بل تبقى خفية في الوعي الفردي والجماعي، تحركه بتناوب حسب حب الأشخاص وقوة شوقهم للماضي، بسبب ارتباط الجسد بالمفاهيم الشرفية»[1].

لذلك ركّز الإسلام على الجسد الأنثوي وعمل على تنظيم حركاته وراحته، مدمجاً في النظام الإلهي بطريقة تجعلنا نتحدث عن الجسد الأنثوي كشيء مقدس، أو كجسد بلا جسد. القرآن تطرق للجنس بوضوح وربطه بمفهوم المقدس، كما أكد محمد غنيم« حاول الإسلام تجاوز الفوضى الجاهلية المتعلقة بالجنس التي كانت تشكل خطرًا على النسب، لذا سعى لربطه بالمقدس. ولكن الخطر الحقيقي لم يكن فقط على النسب، بل أيضًا على المقدس نفسه، لأن اكتشاف الجسد يمكن أن يقود إلى الابتعاد عن المقدس. الجسد هو الدال، وفقدان الدال يعصف بالمدلول أيضا. لذا كان من

1 – صوفية السحيري بن حتيرة: الجسد والمجتمع، دار محمد على للنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، ط1، 2008، ص 41.

الضروري تنظيم الجسد وترويضه وربطه دينيا بالمقدس، مما يجعل المسلم يضمن النشاط الجنسي بصيغ تبتدأ بالبسملة والحمدلة، مثل الأكل والممارسات اليومية الأخرى. يجعل الجنس، بالرغم من طابعه الغامض والخطير أحيانًا، جزءًا من سيمفونية الحياة اليومية للمؤمن، الذي يعيش كل شيء بطريقة طقوسية خاصة»[1].

«ربط الجسد بمعيار معين ومنظم هو ما يشبه ما يصفه الزاهي بـ"حرب ضد الحواس"، أو كما يصفها اللغة الدينية، "حرب ضد الجمال" بصفته فتنة، ولذا يجب تضمينه في النظام الزوجي. أي خروج عن المعيار أو انطلاقة خارج النظام يتعرض للعقاب الشديد، لأنه يهدد البنية الإلهية كلها. ربما هذا هو السبب الذي جعل فرويد يقترح أن "الجسد هو الأول الذي يتحرر، ثم يتبعه العقل". وهذا يفسر السعي الذي تبذله كل أشكال الأنظمة التوتالية، سواء الدينية أو الدنيوية، لترويض الجسد الأنثوي وتنظيم حركاته وراحته»[2].

هذا يبرز الفكرة التي تدور حول الربط بين المقدس والجنس، وهي تتجلى في النصوص التشريعية التي جاءت بالإسلام، حيث يكون الجنس عبرها في خدمة المفهوم المقدس الذي تحاول الثقافة الإسلامية أن تجعله

1 – محمد غنيم: الجسد في الإسلام، بتاريخ 2015/05/10.

– blog. heure 2:35:46 PMhttps://www.a3maq.elaph

[2] – محمد غنيم: المرجع نفسه.

– . blog. heure 2:35:46 PMhttps://www.a3maq.elaph

كالهالة التي تحيط بالجسد من جميع الأطراف، «بدأنا من هذا الرابط العميق بين الجنس والمقدس في الإسلام عبر تناول قضيتين؛ الأولى تتعلق بالمحظورات، والثانية تتعلق بالناحية الطاهرة والمدنسة. لا شك أن هذه القضايا تتداخل في جوهر الحد النظري والمعرفي الشائع لمفهوم المقدس»[1].

تعبر هذه الرؤية عن الفكرة التي ترسخها الثقافة الإسلامية بخصوص عزل الجسد الأنثوي وقمعه، ضمن فكرة الجسد المثالي الذي حددت حدوده وخطواته النصوص التشريعية في الإطار الروحي. الجسد هنا يشكل النقيض الذي تثبت من خلاله الروح وجودها، عن طريق قمع الجسد وقمعه وكبحه. من خلال قمع الجسد وحبسه في المفهوم الأخلاقي، تثبت الروح وجودها لأن الروح شريفة ولا يجوز للجسد أن يدنسها بالاستجابة لمتعه الحسية. "فالرؤية الإسلامية للجسد في نصوصها الفقهية والتشريعية، تؤكد على طلب الرفعة الروحية والعزلة على الجسد لأنها تحاول إخراج الإنسان من الخصائص الإنسانية إلى الخصائص العليا".»[2]، هذا هو الأمر الذي أكده الخطابات الصوفية التي تم تسريبها إلى نسيج الثقافة العربية، مما أدى إلى أن أصبحت جزءاً لا يتجزأ من هذا النظرة التي تنظم الجسد الأنثوي. لهذا السبب، تلاشى

1 – فريد الزاهي: الجسد والصورة والمقدس في الإسلام،مرجع سبق ذكره، ص 58.

2 – مصطفى محمود: الروح والجسد، دار المعارف،د.ب، ط1، 1998، ص 23.

الجسد في هذه الرؤية الروحانية، وأصبح الخطاب الفكري والعقائدي هو الهيمنة التي تضم الجسد الأنثوي تحت ظلها.

من خلال كتابه "الجسد في الثقافة الإسلامية"، ألقى فؤاد خوري الضوء على الرؤية الإسلامية للجسد الأنثوي، بجميع معانيه وصوره وتفسيراته، محاولا تقديم نظرة جديدة. انه يفتح الفرصة للعمل أيضا على الثقافة الشعبية الشفهية والاستفادة منها، معتبراً أن الثقافة الإسلامية مبنية على الثنائيات المتضادة. وهو ما أدى إلى أن تلعب دوراً كبيراً في الحياة اليومية العربية الإسلامية وأن تؤثر على سلوك الناس في مجتمعاتنا.

يظهر رؤية ترسم خصائص المؤسسة الجسدية الاجتماعية، وهي تُعد منطقة لظهور القداسة أثناء التوليد لأفعال تتمتع بذلك، مع التعليق على الجانب الأيديولوجي "إن الجسد له تأثير عميق في التفاعلات اليومية بين الأفراد، وكذلك الجسد الأنثوي في الإسلام يمكن أن يكون مصدر العار للشخص في بعض الحالات، إذا خرج عن القواعد الدينية والإطار الذي رسمته له الشريعة الإسلامية، لأن الجسد يستخدم كوسيلة للتعبير عن الأفكار الخفية التي لم يتم التحدث عنها"»[1].

1 – فؤاد الخوري: نظرة الإسلام إلى الجسد، دار الساقي، خدمة الشرق الأوسط، http//aawsat.com ، بتاريخ 2008، العدد 8664، الساعة 18:30.

في الثقافة العربية بصفة عامة، منذ نزول النص القرآني وحتى الوقت الحالي، يعتبر الجسد عنصراً رئيسياً في الفكر والوعي، ولكن تم تقسيمه وإقصاؤه من الذاكرة والعقل والواقع والفعل، بسبب عدم وجود تسمية للجسد. في الواقع، غياب الدال يؤدي بالضرورة إلى غياب المدلول، لأن الجسد الأنثوي في الثقافة العربية يعتبر ملوثًا، قيمته أقل بكثير من العقل أو "الروح"، «الثقافة العامة لفترة طويلة نشرت فكرة توزيع أعضاء الجسد بين الأقل والأكثر تقديراً، حيث يتم النظر إلى الجزء العلوي من الجسد بإعتبار أعلى على حساب الجزء الأدنى. وبطريقة خاصة، تم النظر إلى جسد المرأة بأكمله كأنه ملوث. حتى حواسنا تأثرت بهذه التمييزات، حيث حصلت حاسة البصر والسمع على قيمة أعلى من حاسة الشم، التذوق، واللمس. ومع ذلك، لم يكن الجسد تماماً خاضعًا، ولم تنجح التوجيهات والقيم الأخلاقية التقليدية في ترويضه»[1].

عند النقاش حول الجسد الأنثوي، قد يتجه التفكير مباشرة إلى الجنس، الذي يعتبر أول بوابات التنجس، فالجنس هو الظروف التي تشغل فيها جميع حواسنا، وهو الحالة الأكثر شمولاً لـ "الحوار" والتبادل المتعة بين جسدين. الجنس هو مجال الفردية والشخصية، حيث تتفاوت التجارب وتتنوع وفقاً لتنوع

1 – عمر قدور: الجسد بين الضرورة والكتب، 14 يوليو، 2009، http//alwane.org، الساعة 15:49 .

الأشخاص، وتختلف أيضًا حسب تغير العلاقة بين شخصين. ومع الاحتفاظ بالتوتر الثقافي وترسبات الليبيدو في اللاوعي الجماعي، فإن الجسد في جوهره وطبيعته خالٍ من القيم الأخلاقية، فهو ليس مدنساً ولا مقدساً، بل هي القيم الأخلاقية التي غرستها فيه. وهذا يعود إلى طبيعة المجتمعات والثقافة الذكورية السائدة. الجسد كان موجودًا قبل نظام القيم الأخلاقية، الذي وضعه بين الثنائيات الحادة، مما يجعله إما مدنسًا أو مقدسًا، وهذا الوعي اغترابي بامتياز، لكن الخطاب الثقافي الجيد تلون الجسد بعدة مفاهيم أبرزها الذاتية وأهمها الحرية»[1].

1 – المرجع نفسه، http//alwane.org .

**خلاصة الفصل:**

في هذا الفصل من البحث، تم التركيز على مفهوم الجسد وتحليله من منظور فلسفي وأنثروبولوجي. تم استكشاف الجسد ضمن السياقات الفلسفية وكيف يتأثر بالثقافة المحيطة به. تم أيضًا دراسة الجسد كنص سوسيوأنثروبولوجي وكيف يعبر عن العلاقات الاجتماعية والثقافية.

تم تسليط الضوء على دور الجسد في الديانات السماوية، حيث تمت دراسة مستويات حضور الجسد في المسيحية بالأخص من خلال دراسة نصية. كما تمت مناقشة الجسد الأنثوي وتحوله من الفضاء المغلق إلى موضوع بحث أنثروبولوجي، وتم تسليط الضوء على التناقضات بين الثقافي والقدسي في تمثيل الجسد الأنثوي.

أشارت الدراسة إلى أن المفهوم الثقافي للجسد في المجتمع العربي الإسلامي يعتبر عنصرًا ثقافيًا ورمزيًا مهمًا يتم تمثيله وفقًا للتكوين الثقافي. تم التأكيد على دور الثقافة في التحكم في الجسد الأنثوي من خلال إرساء ثنائية الطهارة والنجاسة واستخدام المقدس والمدنس في التعبير عنه. تمت معالجة هذه القضية من خلال النظر إلى الجسد كمرتبط بالمقدس والنجس، والتأكيد على أن الجسد ليس منتجًا للقيم بل يحملها ويعكسها.

بشكل عام، تم استكشاف الجسد من العناصر الثقافية والدينية والاجتماعية، وتم التأكيد على دور الثقافة في تشكيل مفهوم الجسد وتحديد استخداماته وتمثيله في المجتمع.

# الفصل الثالث:
# العذرية وتصفيح الجسد الأنثوي

تمهيد

3-1: تصورات العذرية في الثقافة المحلية

3-1-1: المجال الدلالي للعذرية وارتباطه بالشرف

3-1-2: المقاربات المفسرة للعذرية

3-2: تابو العذرية وهوس الافتضاض

3-3: التصفيح والجسد المرصود للألم

3-3-1: مفهوم عملية التصفيح

3-3-2: طرق التصفيح في المجتمع المحلي

3-3-3: التأويل الانثروبولوجي للخطاب الممارساتي في عملية التصفيح

3-4: التنشئة الاجتماعية للجسد الأنثوي في مقابل الجسد الذكوري

3-4-1: اللون والتمييز الجندري

3-4-2: اللعب والتمييز الجندري

3-5: الهيمنة الذكورية والصناعة الثقافية للجسد الأنثوي

## خلاصة الفصل

**تمهيد:**

مما لا شك فيه أن المجتمع الجزائري ينفرد بخصوصية ثقافية مختلفة ن غيره من المجتمعات. هذه الخصوصية المتمثلة في جملة القيم والعادات والتقاليد والتمثلات والممارسات التي لا تخلو من الرموز واستخداماتها، والتي تحتل حيزا كبيرا في الثقافة الإنسانية ما أدى إلى إثراء هذه الثقافة وتنوعها، وبالتالي ثراء المنظومة الرمزية بالدلالات والمعاني الملازمة لها على المستوى العقلي التأويلي الاستقرائي، والتي تترجم من خلال الممارسات والسلوكات التي تحكمها القيم الاجتماعية، والتي تحدد الهوية الثقافية للمجتمع المحلي. و سنقف على أحد جوانبها من خلال تحليل موضوع العذرية كقيمة اجتماعية من خلال ممارسته التصفيح أو ما يعرف بالثقاف le nouement وفق مقاربة كيفية تتلاءم وطبيعة البحث الانتروبولوجي. " فكيف يتمثل المجتمع المحلي لقيمة العذرية؟

وما هي الدلائل الثقافية التي تحملها ممارسة التصفيح في المجتمع المحلي ؟

## 3-1 : تصورات العذرية في الثقافة المحلية:

### 3-1-1: المجال الدلالي للعذرية وارتباطه بالشرف :

إن العذرية كظاهرة اجتماعية معروفة منذ القدم. إلا أن دراستها كقيمة اجتماعية وثقافية حديثة العهد حداثة ظهور الدراسات الانثروبولوجية المحلية التي تجعل من المحلي مجالا خصبا لها.

فالعذرية كمفهوم تنحدر من القدرة أي البكارة وهي ما للبكر من التحام قبل الافتضاض لذلك نجد أن البكر سميت بالعذراء لضيقها من قولك تعذر عليه الأمر[1].

أما مفهومها الاصطلاحي فهو منبثق من المفهوم البيولوجي لها. وهو التمتع بغشاء البكارة لذلك نجد البحاثة على اختلاف إيديولوجياتهم وأطرهم فإنهم يستندون في توضيحهم لهذا المفهوم على المفهوم البيولوجي وعلى سبيل الذكر لا الحصر نجد أن فاطمة المرنيسي تذهب إلى القول بأن العذرية مرتبطة بالفتاة العذراء أي الفتاة التي تتمتع بغشاء بكارة يختم مهبلها الذي لم يلمسه رجل من قبل. ومن هنا فإنّ العذرية ليست مسألة نسائية أنثوية بل هي ذكورية تلعب فيها المرأة دور الوسيط الصامت. فهي تمثل قيمة الشرف، لأنها مظهر من مظاهر الهيمنة الذكورية في المجتمعات التي تعمل المرأة على إعادة إنتاج سلب الأنثى وحرمتها من الثقة بالنفس[2] وهذا ما أكدته الباحثة والطبيبة نوال السعداوي بقولها "إنّ العذرية

[1]– ابن منظور: لسان العرب ، تصنيف يوسف خياط ، دار اللسان العرب، بيروت لبنان ، المجلد (02)

[2]– بينار ايلكاركان: المراة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية ، تر: معين الإمام ، دار المدى للثقافة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2004 ، ص 241

والشرف مفهومان متلازمان. فالشرف أساسا مرتبط بالعرض أي عذرية الفتاة قبل زواجها وإخلاصها وطاعتها لزوجها بعد الزواج وفقدان العذرية يعني فقدان شرف البنت وشرف عائلتها [1]. وهذا ما يمكن أن نسميه في المجتمع المحلي بهوس العذرية بحيث ساوى بين العذرية بمعناها البيولوجي المتمثلة في غشاء البكارة وبين عدة قيم أخلاقية كالعفة والحياء تعدى ذلك إلى الشرف والفضيلة والالتزام وهذا ما استقيناه من المقابلات الميدانية مع المبحوثات بحيث اشتركن في إعطاء صورة أو تمثل واحد لقيمة العذرية على اختلاف مستوياتهم الثقافية والاجتماعية والذي يصب في قالب مقدس وهو الشرف.

- إن هذا التصور لقيمة العذرية والتصاقه بقيمة الشرف لم يكن وليد الصدفة إنما هو نتاج عملية تسرب قيمي من خلال العمليات التنشئوية التوجيهية للأنثى، والأم تعمل على تمرير فكرة العذرية والشرف بطريقة ترهيبية ما جعل من التربية الجنسية مقتصرة في جانب من التخويف أكثر من إعداد الأنثى وتهيئتها لمراحل متقدمة وهذا ما لمسناه من خلال المقابلات المعمّقة بحيث صرحت إحدى المبحوثات: " أن أمها منذ بلوغها وهي توجه لها تحذيرات سلوكية كالتحذير من ركوب الخيل والدراجات الهوائية والامتناع عن ممارسة بعض الرياضات العنيفة" بل تعدت ذلك لأسلوب الجلوس والمشي خاصة أمام الذكور ومواعيد الدخول والخروج من والى البيت. كما تضمنت أيضا تحذيرات تتعلق بأساليب النظافة الشخصية. ولما كان السؤال لماذا كان الرد أن البنت أو المرأة رأس مالها هو شرفها

[1] – نوال السعداوي: المرأة والصراع النفسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1982، ص59.

" تستحفظ الطفلة على روحها ترفع راسها وراس والديها " وان هذا الشرف أساسا يتمثل في العذرية بمعناها البيولوجي مع إلحاق بعض الصفات الأخلاقية كالحياء والخجل والعفة ... الخ.

وعلى هذا الأساس كانت عملية التنشئة الاجتماعية الأسرية هي حجر الأساس في إضفاء القدسية على غشاء البكارة منذ الطفولة إلى بلوغ الأنثى ثم المراهقة لتتحوّل تلك التحذيرات السلوكية إلى قواعد صارمة أي بمثابة العرف الاجتماعي والخروج عنها يؤدي إلى العقاب خوفا من فقدان العذرية بوجهيها البيولجي والاجتماعي، فنجد الخطاب الأنثروبولوجيّ الّذي يهتمّ بدراسة العلاقة بين الواقع الاجتماعيّ والجسد، وتحليل العمليّات الّتي يتحوّل فيها الجسد إلى شيء من صنع المجتمع.

إن هذا الترسيخ لقيمة البكارة في المجتمع المحلي أسهم فيه أيضا العامل الديني حيث جاء في الكتاب الكريم أن المسلم وعد بالحور العين في الجنة لقوله تعالى: ﴿ لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان﴾ صدق الله العظيم[1] والمقصود بلم يطمثهنّ إنس ولا جان أي لم يقربهنّ أيّ أحد قبل صاحب الجائزة التي فاز بها نتاجا لأعمال دنيوية تعبّدية. وهذه القراءة تعطي للعذرية قيمة كبرى إلى حدّ ضرورة الاجتهاد لغرض الفوز بها. والمرأة العذراء وبعيدا عن التصور الإسلامي للمرأة البكر والعذراء فإنّ الديانة المسيحية تقدم صورة نموذجية للسيدة

- مقابلة مع المبحوثة س ح خريجة معهد الاعلام الالي ، مستوى اجتماعي متوسط ، مواليد 1991

مريم العذراء. وعلى هذا الأساس فان كل امرأة تخالف هذا التصور تدخل ضمن العهر والزنا دينيا والمنبوذ اجتماعيا[1].

نستخلص مما سبق أن المجال الدلالي لقيمة العذرية وثيق الارتباط بقيمة الشرف في المجتمع المحلي بمختلف مستوياته الثقافية والاجتماعية. ويكمن الاختلاف فقط في طريقة تقديم التحذيرات السلوكية والتي ترافق الأنثى منذ طفولتها إلى بلوغها إلى المراهقة لتزداد صرامة من مرحلة عمرية إلى أخرى متقدمة عنها حتى بلوغ الأنثى سن الزواج، وهو ما لمسناه في تصريحات المبحوثات على اختلاف أعمارهن التي تراوحت بين 18 و35 سنة ومستوياتهن الثقافية ( تعليم قرآني – ثانوي – جامعي ) لتصل إلى مرحلة خطيرة من هوس العذرية وهي الرقابة على التنفيذ كما تقول مها محمد حسن[2] وحسن الامتثال للتوجيهات والنصائح التي أصبحت قيودا سلوكية مفروضة على الأنثى للحفاظ على قيمتها في مجتمعها هذه القيمة والمكانة التي تستمدها من عذريتها البيولوجية والاجتماعية .

يمكن القول إنّه لا يوجد كائن ارتبط وجوده بالجسد، كما هو الحال عند المرأة؛ فالحديث عن الجسد ظلّ لوقت قريب من "الطابوهات" الّتي يصعب الخوض فيها، خاصّة داخل مجتمع تسوده أعراف وتقاليد ذكوريّة بامتياز، ويتّضح ذلك في مخرجات التنشئة الاجتماعيّة الّتي ترفع من قيمة الرجل وتحطّ من مكانة المرأة في أغلب الأحيان. انطلاقًا من

[1]– سوسان جرجس: آليات الحفاظ على العذرية في المجتمع الريفي، 29 اغسطس 2019 على الساعة 42:5 www.aranthropos.com

[2]– مها محمد حسن: العذرية الثقافية " دراسة في انثر الجسد " ، دال للنشر والتوزيع ، سوريا ، دمشق ، ط1 ،2010 ، ص 271

مقولة سيمون دي بوفوار: "لا تولد المرأة امرأة بل تصير كذلك". تُحيل دي بوفوار في عبارتها الأشهر إلى المنظومة الاجتماعيّة الّتي تحصر دور الأنثى في نوعها الاجتماعيّ كامرأة.

إذن، يتصارع الجميع لتوطيد نظرته الخاصّة تجاه هذا الجسد الأنثويّ. إلى الدرجة الّتي معها يمكن وصف جسد المرأة بالوثيقة التاريخيّة المليئة بالإمضاءات والإمضاءات المضادّة للقوى الاجتماعيّة وصراعاتها، ولا نبالغ حين نقول إنّه يمكن التنبّؤ بالنظام القيميّ والثقافيّ للمجتمع المحلي من خلال قراءة جسد المرأة ومتعلّقاته. لا يقتصر وجود الجسد على فيزيقيّته فقط أو مادّيّته في الفضاء العامّ، بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فهذا الجسد الأنثويّ التاريخيّ عبارة عن لوح خطّت عليه الخطابات أقوالها، وتركت عليه ندوبًا شاهدة على ما خلّفته هذه الخطابات من كبت وكبح لهذا الجسد.

### 3-1-2: المقاربات المفسرة للعذرية:

#### 1- المقاربة الطبية:

يرتبط مفهوم العذرية في المجال الطبي بغشاء البكارة وهو عبارة عن قطعة نسيجية وغشاء ناعم غير كامل يحرس ويغلق جزئيا الفتحة الخارجية للمهبل وسلامته رمز للشرف وعذرية النساء في كثير من أنحاء العالم[1].

[1]- عبداللطيف ياسين: منع الحمل ومشاكل الجنس والزواج، ج2، د بلد، دس، مطابع دار البعث، ص175.

كذلك حسب الكاتب ياسين عبد اللطيف يتموضع غشاء البكارة على بعد (1–2 سم) من مدخل الفرج ويكون في الحالات الطبيعية ذا ثقب يختلف شكله وحجمه من فتاة لأخرى ينزل منه دم الطمث ( العادة الشهرية). يؤدي الجماع في أغلب الحالات إلى تمزق غشاء البكارة.

وفقًا للمعرفة الطبية، يُعتقد أن الغشاء البكاري ليس نوعًا واحدًا، بل هو يتكون من عدة أنواع تعتمد على الجزء المتبقي منه. إذا لم يختفِ أي جزء وظل الغشاء كاملاً، فقد يُكون هناك مشكلة تتكشف في أول دورة شهرية، حيث يتراكم الدم خلف الغشاء، وفي هذه الحالة يتطلب فتح الغشاء من قِبل الطبيب[1] . ويمكن التمييز بين سبعة (7) أشكال رئيسية لغشاء البكارة أطلقت عليها تسميات وصفية تبعا للجزء المتبقي من هذا الغشاء وهي (الغشاء الحلقي الهلالي المسدود، المطاطي، الغربالي، العمودي والغشاء الجسدي ذو الفوهتين).

فمن الناحية الطبية فإن غشاء البكارة ليس له وظيفة سوى أنه يميز البنت عن الثيب، لا يوجد للغشاء البكاري أهمية فيزيولوجية أو بيولوجية، ولا يشكل ضررًا على صحة الفتاة. سواء كان الغشاء موجودًا أو غير موجود، وبغض النظر عن شكله، المهم بالنسبة للطب هو وجود فتحة تسمح بمرور الحيض[2].

[1]– نوال السعداوي: المرأة والجنس، ط5، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982، ص25

[2]– نوال السعداوي: المرأة والجنس، المرجع السابق، ص25

**2- المقاربة النفسية :**

وأهمها المقاربة التي جاء بها فرويد والخاصة بالجنسانية الأنثوية وعلاقتها بطابو العذرية، ففريد قد توقف أمام طابو العذرية كما اصطلحه، حيث وضع شرحا له من جهة بواسطة قلق الخصاء الخاص بالرجل أمام جنس المرأة، ومن جهة أخرى في المجتمعات التي يجب أن تذهب فيها النساء إلى أزواجهن وهن عذراوات، ولذلك فالرجال يعملون على الحراسة خاصة الجنسية منها للمحافظة على العذرية الخاصة بنسائهن لضمان عذريتهن[1].

**3- المقاربة الاجتماعية:**

هنالك مقاربة مهمة تدعى بالمقاربة الجندرية اهتمت بالإشارة إلى مفهومين أساسيين وهما التذكير والتأنيث( الجندر ) والذي يقصد به" النوع الاجتماعي." فالمقاربة الجندرية تذهب بالجسم الأنثوي الخاص بالمرأة إلى هوية اجتماعية خاصة بها تتمثل في مختلف الأدوار والممارسات والتصرفات التي تتبناها الأنثى وبالتالي تميزها عن الذكر لأن عذرية الأنثى تدخل في سياق الهوية الاجتماعية للأنثى والتي تتباين حسب كل مجتمع[2] ، كذلك المقاربة الأبوية البطريركية التي شكلت منظومة من القيم والأعراف الاجتماعية والأخلاقية التي تعكس المباحات والمحرمات في المؤسسة الذكورية[3]، حيث ما كان لهذا النظام الأبوي أن يقوم أو يستمر إلا بفرض قيود وعمليات صارمة تقلل من طبيعة المرأة الجنسية حتى

[1] - Ben Slama Fathi , la psychanalyse a l'épreuve de L' Islam , Aubier , Paris , 2002, P228

[2] - بن سلامة، رجاء، وآخرون، التذكير والتأنيث (الجندر)، ترجمة :أبو زيد، أ .المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص13.

[3] - الحيدري، إبراهيم، النظام الأبوي و إشكالية الجنس عند العرب .ط1 ، دار الساقي، بيروت، 2003، ص274.

يمكنها الخضوع لزوجها الواحد[1] ، كما أن النساء في هذا النظام ينظر إليهن في بنية سوق السلع الرمزية، التي يكون شكلها المحوري هو سوق الزواج، فلا يمكن للنساء الظهور فيها إلا بوصفهن أشياء، أو بالأحرى بوصفهن رموزا يتأسس معناه خارجهن وتكون وظيفتها هي الإسهام في إدامة أو في زيادة رأس المال الرمزي والاجتماعي الذي يحوزه الرجل، فالعذرية تعد كمعيار صنمي للسمعة الذكورية، إنها حقيقة المكانة الممنوحة للنساء[2].

**4-المقاربة الثقافية:**

إن النظرة الثقافية للعذرية تضع في طياتها الخلفيات الثقافية الخاصة والمتبناة من بلد إلى آخر وهذه الخلفيات هي فوق زمانية وفوق مكانية وتتضح في عدة جوانب منها الاجتماعية والدينية[3].

مما سبق تبين أن للعذرية أهمية وقيمة كبيرتين، وبما أنها الوسيلة التي ترشح الفتاة لأن تكون زوجة وم نثم أما مقبولة في مؤسسة الزواج خصوصا والمجتمع عموما، هذا ماأدى بالمجتمعات إل ىابتكار أساليب مادية رادعة لحماية العذرية والمحافظة

عليها إلى حين دخول الفتاة في مؤسسة الزواج .ومن بين أهم الأساليب المادية والتي تعتبر كميكانيزمات أمان للعذرية:

[1] - نوال السعداوي، المرأة والصراع النفسي، ط2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982، ص73

[2] – بورديو، بيير، السيطرة الذكورية، ترجمة: حسان، أ . القاهرة، دار العالم الثالث، 2001، ص46

[3] – الصواف، منى والجبلي، قتيبة، الصحة النفسية للمرأة العربية، ط1 ، مؤسسة طيبة، للنشر والتوزيع .القاهرة، 2001، ص82

حزام العفة، الختان، التصفيح الذي يعتبر نوعا من أنواع الطقوس التقليدية التي تمارس بهدف حماية عذرية الفتا ةقبل دخولها في مؤسسة الزواج، وماهو ملاحظ فيما يخص هذا الطقس هو تباينه سواء من حيث التسمية أومن حيث أسلوب الممارسة من ثقافة إلى أخرى[1].

**5-المقاربة الانتروبولوجية**

إن الدراسات الأنثربولوجية التي تناولت عذرية الفتاة قبل الزواج ربطت علامة العذرية بجسد المرأة ككل، ذلك أن الجسد يحوي رمز العذرية.

ففي دراسة لمالك شبل عن صور الجسد في التقاليد المغربية ميز بين الجسد العضوي التشريحي والجسد اللغة فحدد موضوع دراسته من خلال تعامله مع الجسد في امتداداته الرمزية، إذ يرى أن ما يهمنا ليس الجسد في تمظهره، وإنما على العكس من ذلك التمثيل الذي يختص به، أي ذلك التجريد للجسد كما يتبدى في التصورات التقليدية في المغرب العربي[2].

كذلك يرى لوبرتون أن الجسد والمعارف التي يمكن تبنيها في التقاليد الشعبية عديدة وهي غالبة ما تكون ضبابية إلى حد ما، فهي تركز على المهارات أو على آداب السلوك التي ترسم بشكل مجوف صورة ما للجسد، هذا الأخير حقل قوة يترنح بالتفاعل مع ما يحيط به

[1]- Ben Dridi, Ibtissem, Le tasfih en Tunisie un rituel de protection de la virginite feminine. Preface de Michele Cros. L'Hrmattan. Paris, 2004, P154

[2] – الزاهي فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، ط4، تونس، الدار التونيسية للنشر،1999، ص28.

في التقاليد الشعبية، يكون الجسد متصلاً بشكل دائم بالعالم المحيط، ولا يُعتبر كيانًا منفصلاً عنه. على الرغم من تجزئتها في الوقت الحاضر، إلا أن هذه المعرفة لا تختلف تمامًا[1].

لقد تم تناول مفهوم العذرية في دراسات ومقاربات أنثروبولوجية تناولت خاصة أهمية عذرية الفتاة قبل الزواج حيث ربطت علامة العذرية بجسد المرأة ككل لذلك لوحظ اعتماد الدراسات الأنثروبولوجية على جسد المرأة.

فحسب بينار ايلكاركان سنة 2004 : " تبعا لما هو نموذجي في مجتمعنا العربي إذ ينتظر من الفتاة أن تمتنع عن أية ممارسة جنسية قبل الزواج فغشاء البكارة في هذا السياق يصبح علامة اجتماعية جسدية ويؤكد ويضمن في آن واحد العذرية ، ويكون بمثابة ختم يصادق على احترام المرأة وعفتها لذلك تحمل ليلة الدخلة أهمية استثنائية بالنسبة للمرأة العربية لأن في ذلك عفتها.

لأن في ذلك الليلة الحاسمة يستعد المجتمع الإصدار الحكم على ما يملكه[2].

تعرف الدكتورة والباحثة الأنثروبولوجية سوسان جرجس العذرية على أساسها البيولوجي. وتؤكد أهمية الحفاظ على غشاء البكارة الذي يميز النساء عن الثدييات الأخرى، ويعرفها اجتماعيًا بمجموعة قيم مرتبطة بها مثل الشرف والفضيلة والعفة والالتزام والحياء والخجل. يتم تأكيد أن دمج البكارة والشرف يعزز قيمة هذا الغشاء ويجعله رأسمالًا ثمينًا لا يمكن استبداله. وتشير إلى أن الأيديولوجيات الدينية لها دور مهم في تعزيز قيمة العذرية.

[1]– لوبرتون،دافيد، أنثربولوجياالجسدوالحداثة .ترجمة : صاصيلا،محمدعرب، المركزالثقافيالعربي، بيروت، 2000، ص8

[2]– إيلكارنكانبينار: المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية، المرجع السابق، ص409

أما " مالك شبل" في دراسة لصور الجسد في التقاليد المغربية بين الجسد العضوي من أجل الأنثروبولوجيا، يتم التعامل معه في امتداداته الرمزية إذ يرى أن ما يهمنا ليس الجسد في تمظره، وإنما على العكس من ذلك التمثيل الذي يختص به أي ذلك التجريد للجسدكما يتبدى في التصورات التقليدية في المغرب العربي[1].

إذا فالعالم العربي يركز على الانتقال من الجسد العضوي إلى الجسد الثقافي الرمزي الفاعل جسد مفكر) مما أدى إلى تهميش وظيفة الجهاز التناسلي والجنسي كحاجة بيولوجية[2].

إذا فالأداء الأنثوي يغطي المدلولات الثلاثة معا، أي يفترض بالمرأة العربية أن تنزف ليلة الدخلة نتيجة لتمزق غشاء البكارة ، ويفترض بها أن تؤدي دورا عذريا عاما بأسلوب جسدي معين ، وأن يتحرك الجسد ضمن حيز اجتماعي رسمت حدوده وتعينت كل واحد من هذه الحدود المذكورة ( المهبلي الجسدي ، الاجتماعي )[3].

**6- المقاربة الدينية:**

في هذه المقاربة سنقوم بعرض مكانة العذرية ووضعية الفتاة في عدة ديانات منها الإسلامية، اليهودية.

[1]- الزاهي فريد: الجسد والصورة والمقدسفي الإسلام، ط4، تونس، الدار التونيسية للنشر،1999، ص28.

[2]- المرجع نفسه، ص ص27-28.

[3]- غانم ابتسام: التصور الاجتماعي للعذرية عندالطالبة الجامعية، مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير، قسم علم النفس الاجتماعي، (منشورة)، جامعة 20 أوت 1955، سكيكدة، ص65

### 6-1: المقاربة الإسلامية:

بمجيء الإسلام غير من وضعية المرأة وأعطاها حقوقها كاملة وحررها من العاداتالجاهلية التي كانت واقعة قبل ظهور الإسلام ورفع من مكانتها حيث كان شائع في أيام الجاهلية (الوأد) أي قتل البنات فتدفن وهي حية لأنه بالنسبة لهم نذير شؤم وعار على العائلة فمجيء الإسلام حرم هذه العادة الشنيعة فرفع بذلك عن البنات التصور الذي ألحق بالبنات ظلامه كبرى كما يبين التشريع الإسلامي في مصدره الأول القرآن الكريم " الحقيقة الكامنة في بعض آياته الدالة على مدى التصور الخاطئ لعرب الجاهلية للمرأة وربطها بالعار والذل في قوله تعالى:﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ* يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلاَ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[1].

كما نجد آيات عديدة في القرآن الكريم التي تنص على معاملة النساء بالرفق والحسنى فالله تعالى أعطى للمرأة مكانة قدسية والبكارة يمتدحها الله سبحانه وتعالى فيصف الحور في الجنة بأنهن لم يطمثهن إنس والبكارة هنا قد تعني الفطرة أم الفضائل والفضائل تكليف من الله ومن ثم كانت نظرة الاعتبار للعذرية وغشاء البكارة الذي يعتبر رمزًا لها في الإسلام وكتابه القرآن الكريم[2]. حيث يبين الله تعالى أن المرأة العذراء لها قيمة كبيرة حيث

[1]- سورة النحل الآية 58-59.

[2]- Bouhdiba Abdelwahab: la sexualité en Islam , Paris , Presse Universitaires de France, 1975, P96

يقول سبحانه وتعالى في كتابه ﴿ إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً * فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا﴾[1]. وعن كعب بن عجزة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " فهلا بكرًا تعضها وتعضك ". من خلال الإطلاع على القرآن الكريم والأحاديث النبوية نجد أن المرأة حظيت بمكانة عالية وأن الإسلام صانها وحفظ لها حقوقها وعلاقتها مع الرجل تكون على أساس قوي وهو رابط الزواج وبالتالي لها حقوق الرعاية وضمانات الشريعة.

**6-2: الديانة اليهودية:**

تحتل العذرية مكانة هامة في الديانة اليهودية، حيث يتطرق التوراة إلى عذرية العروس والحكم المتعلق بمطالبة الزوج بعدم عذريتها وإثبات ذلك من خلال رجم الفتاة. وفقًا للنص التوراتي: "إذا تبيّن أن التهمة صحيحة وأن الفتاة ليست عذراء، فيجب أن يُحضر الفتاة إلى باب بيت والدها ويرجمها رجال مدينتها بالحجارة حتى تموت، لأنها ارتكبت فعلًا منافٍ في إسرائيل ونجاسة قد وقعت في بيت أبيها، وبذلك ستنقضون الشر من بينكم". وأيضًا، إذا تم ضبط رجلين مضطجعين مع امرأة متزوجة، فيتوجب قتلهما جميعًا لإزالة الشر من وسطكم." ... الخ. باستقراء هذه النصوص التوراتية تبينمدى أهمية العذرية في التوراة التي ركزت على أهمية الحفاظ على العذرية قبل الزواج[2].

من خلال هذه المقاربات المفسرة للعذرية نلاحظ بأن لهذه الأخيرة مكانة مهمة في الثقافات والديانات بحيث تعطي للمرأة مكانة في وسطها الاجتماعي وتصبح كل فتاة مازالت محافظة

[1]- سورة الواقعة، الآية35-36.

[2]- غانم ابتسام: التصور الاجتماعي للعذرية عندالطالبة الجامعية، مرجع سبق ذكره ، ص73

على غشاء بكارة سليم ذات نسب وشرف وصاحبة عفة ولا ينظر إلى ماضيها، حتى ولو كانت ذات تاريخ حافل بالمغامرات الجنسية. لأن كل ما أصبح يهم في وقتنا الحاضر هو تلك قطرات الدم التي تنزل ليلة الزفاف فالدم له دلالة رمزية وهو ما يؤكد عذرية البنت والبرهان القاطع للشك فما يرتبط بالعرض والشرف.

### 3-2: "تابو" العذرية وهوس الافتضاض:

#### 3-2-1: التنشئة الأسرية كمحدد لقيمة العذرية:

لقد أسست التنشئة الأسرية كمحدد أساسي ل"تابو" العذرية و"التابو" هو قرار اجتماعي ثقافي يحرم الأشياء التي تخالف القيم والأعراف التي نخافها. من هذا المنطق حرم الافتضاض خارج مؤسسة الزواج لان إزالة العذرية تعني إسالة الدم ولا يمكن أن يحدث ذلك دون طقوس معينة لأن الدم ذو رمزية كبيرة عند الشعوب عامة فهو رمز للحياة وقنطرة نحو عالم الأرواح والجن [1] وهذا مايؤكده قولنا سابقا أن العذرية في مقامها الأول تتمثل في غشاء المهبل أكثر مما هي حالة من الطهر الداخلي وصون هذه العذرية هو واجب ( أخلاقي سنه العرف والدين ) كل فتاة تحترم نفسها وفي هذا السياق نجد أن الباحث زين الدين ورموز في دراسته الموسومة بـ " الفتاة ، العائلة ، العذرية " يؤكد أن قيمة العذرية هي ذلك الطابو والمقدس اللذان لا يمكن مناقشتهما. فعذرية الفتاة هي وعاء يحمل رجولة الأبناء الذكور وعذرية النساء الأخريات في العائلة ومن هنا فإنّ الفتاة تفقد فردانيتها لحساب العائلة وما

[1] – مجموعة من الباحثين طابو البكرة ، كراسات الاوان ، دار تبر للنشر والتوزيع ، دمشق ، سوريا ، ط1 ، 2008 ( أنظر عبد الصمد الديالمي نحو موت العذرية )

يضفي على العذرية الصيغة العائلية والمجتمعية [1] وهذا ما أكدته تصاريح غالبية المبحوثات باختلاف أعمارهن ومستوياتهن التعليمية. وهي بذلك تبرز هيمنة الذكوري على الجسد الأنثوي فهي تجسد مظهر من مظاهر سلطة الأبناء الذكور والعائلات على الأنثى في محيطها الاجتماعي.

تتأسس التربية الأسرية في الأسرة الجزائرية على تمييز الجنسين، حيث يتم منح الذكور مكانة أعلى من الإناث، حيث يُعتبر الذكر رمزًا للقوة وحاملًا للاسم العائلي، في حين يتم اعتبار المرأة قوة خطرة يجب احتواؤها. وبالتالي، تفرض قيودًا كبيرة على المرأة في الأسرة الجزائرية وتزداد الفروق بينها وبين الذكر، مثل منعها من الخروج إلى الشارع. "فإقامة المرأة في المنزل تكون مدعومة ومفروضة بالقوة من قِبل الرجال الذين ينشطون في العالم الخارجي... وهدفهم هو الحفاظ على التوازن الذي يضمن استقرار المجموعتين". تُعتبر المرأة ضعيفة نفسيًا وجسديًا، وسهلة التأثر والانقياد، وبالتالي تُعتبر خطرًا، حيث يُعتبر جسدها عيبًا محظورًا (تابو) Tabou.

تتعلم الأنثى بمرور الوقت كيف تطيع وتستجيب لرغبات أخوتها، حتى وإن كانوا أصغر منها، فالذكر هو الرجل وتُعلم أنه يجب أن تطيعه. يتعلم الصبي بسرعة كيف يجعل أخواته تحت تصرفه، ويضمن أن يُلبَّى كل رغباته، ويُضمن له أن أمه ستقوم بذلك. بالإضافة إلى ذلك، تتعلم الأنثى منذ صغرها القيام بالأعمال المنزلية وحفظ جسدها، وخاصة حفظ شرفها،

[1] – مباركة بلحسن: العذرية والرقابة الاجتماعية مقال منشور بمجلة التدوين ، العدد 2 ، ديسمبر 2010 ، جامعة وهران ص39 .

حيث يُحظر عليها أن تتعامل مع أي شخص آخر غير إخوتها. وتتحمل الأم مسؤولية تربية الأنثى، فتُعلمها الانضباط والانقياد بالقوة، وتحاول قمع شخصيتها وكسر أي رغبة في التحرر. تُعلم الأنثى أيضًا أنها في خطر كلما كبرت في السن، وأنها تشكل أيضًا خطرًا.. هذه العملية الاستعراضية والتنشئوية ، في الحقيقة عروض اتفاقية مؤسلبة، لأنها تحمل أفكارا واسعة الانتشار حول معيار الأنوثة، وهي مبنية سلفا وفق مشروطات ثقافية، بمعنى أن الكثير من الأشياء التي تقوم الأنثى بالتعبير عنها، تصبح مبالغا فيها قليلا ومطقسنة. إذا نظرنا إلى البنية برمتها، سنرى أن المرأة تقدم بوصفها كائنا أدنى من الرجل، وخاصة في ما يتعلق بجسدها، الذي أصبح مليئا بالاستيهامات (لم أفهم هذه الكلمة) والرمزيات، حيث أصبح مقيدا بالاتفاقيات الرمزية التي نصت عليها الثقافة الذكورية.

– إن الدراسة الميدانية في المجتمع المحلي " الشريعة تبسة " "لقيمة العذرية " كشفت الستار عن هذه القيمة التي يدعي بعض من أفرادها أنها من بقايا فكر تقليدي في عصر يغزوه العلم والتطور إلا أن المقابلات المعمقة كشفت عكس ذلك ، فبالرغم من المستوى التعليمي الذي وصل إليه سكان المنطقة إلا أن تمثلهم لهذه القيمة ليس انعكاسا لتنشئة مدرسية أو مرتبط بجاب ثقافي معين إنما هو تحصيل حاصل للتنشئة الأسرية التي تتلقاها البنت منذ طفولتها إلى غاية زواجها بل إلى مراحل متقدمة بعد الزواج. إذن فالمسالة هنا هي مسالة نظام قيمي تعيد المرأة إنتاجه بعيدا عن المتغيرات العلمية.

* إن تمثل المحلي لهذه القيمة أصبح بمثابة الثوابت الثقافية التي تدخل في تكوين محددات الثقافة المحلية وعلى هذا الأساس شكلت العذرية أو البكارة حجر الزاوية في هذا المجتمع المصغر فأضحت شرطا مسبقا وإلزاميا للأنثى ليلة زواجها. فهي بذلك من البديهيات التي لا تناقش وفقدانها من الممنوعات يؤدي بصاحبتها إلى النبذ والإقصاء والاحتقار من قبل عائلتها والمجتمع ككل، عندما يحدث الافتضاض، يتم استخدام الرجل دم المرأة دون أذن المجتمع، ويخشى من العقاب الاجتماعي والديني الذي يترتب على ذلك. فإسالة الدم بدون حق كانت تعتبر من الآثام الكبرى في الثقافات القديمة، كما أشار عبد الصمد الديالمي[1].

*وبذلك كان لافتضاض العذرية في حفل الزفاف هو حرق منظم لطابو العذرية منظم اجتماعيا ودينيا[2] يكون في هذا الخرق غشاء البكارة هو شهادة الشرف تمثلا للمعايير المجتمعية والأخلاقية والسلطة الذكورية الممارسة على الجسد الأنثوي من هذا المنطق سعت المرأة في مدينة الشريعة إلى الحفاظ على عذرية بناتها بطرق كثيرة أبرزها ما يعرف بالتصفيح " » le nouement أو مايعرف بالثقاف فما هو التصفيح؟ وكيف يتم تفسير دلالات هذه الممارسة في المجتمع المحلي؟

- أنظر عبد الصمد الديالمي المقال 4 : نحو موت العذرية ، كراسات الاوان ص .11

[2]– مجموعة من الباحثين : طابو البكارة ، مرجع سبق ذكره ، ص12

## 3-3: التصفيح والجسد المرصود للألم :

### 3-3-1: مفهوم التصفيح :

إن ممارسة التصفيح على الفتيات في سن مبكرة " في مرحلة الطفولة قبل البلوغ " هو أساسا عملية سحرية هدفها الحفاظ على شرف الفتاة أي بكارتها وهو وقاية مؤكدة من كل خطر خارجي وهي ممارسة تخضع لها الفتاة على سبيل الاحتياط لأن هذا الإغلاق يمنعها من مباشرة أي علاقات جنسية لن تعرض غشاء البكارة لخطر الافتضاض أو التمزيق[1].

إن هذه الممارسة مازالت تمارس عند بعض الأسر في المجتمع المحلي. وشرحت لنا إحدى القائمات على هذه الممارسة كيفية إتمام العملية فهي تنطوي على مرحلتين:

المرحلة 01: تسمى التصفيح أو باللغة العربية الإغلاق تكون قبل الزواج وأفضل مرحلة تكون فيها في سن الطفولة قبل البلوغ خوفا من الحياة الجنسية للأنثى.

المرحلة 02: تسمى " حل التصفيح " أي إزالة الغلق وتكون في الأيام الثلاثة قبل الدخول أو الزفاف ويحبذ أن يكون قبل الدخول بيوم حتى لايلتئم الجرح[2].

أما عن الكيفية والطريقه فقد اختلفت من عائلة إلى أخرى فنجد طرقا كثيرة تتدرج حسب سهولتها وسرعة فكها.

[1] – مالك شبل: الجنس والحريم روح السراري ، تر : عبد الله زارو ، افريقيا الشرف ، المغرب ، 2007

[2] – المخبرة: ذياب . ع .57 سنة ( عرش أولاد سعيدان – قبيلة النمامشة ) قائمة على ممارسة التصفيح وفتحه في مدينة الشريعة

### 3-3-2: طرق التصفيح في المجتمع المحلي :

**الطريقة الأولى:** التصفيح بالتشلاط، التي تكون بإحداث جروح صغيرة على مستوى الركبة اليمنى للفتاة الواحدة تلوى الأخرى وتردد عبارة " أنا حيط والراجل خيط" سبع مرات وفي كل مرة تتناول فيها حبة سكر أو تمر الذي يمتزج بدماء ركبتها وبالنسبة لحله فإنه تجرى نفس العملية لكن بتغيير اتجاه أحداث الجروح أي من النهاية إلى البداية وقلب عبارة حيث تصبح " أنا خيط والرجل حيط".

**الطريقة الثانية:** طريقة المنسج كما نعلم أن المنسج هو أداة لصناعة الزرابي والأغطية حيث ينسج عليه جلابة رجل في مقتبل العمر ولم يسبق له الزواج ويتم التوسيع بين خيوط الصوف حيث تمر عليها الفتاة سبع مرات خلال ذلك المنسج وهي مغمضة العينين فيما تردد عبارة " أنا حيط وولد الناس خيط"، ومنذ ذلك الوقت يصبح غشاء مهبل الفتاة في صلابة الحائط وفي يوم الزفاف يجب فك الرباط بمرور الفتاة مفتوحة العينين على المنسج وتعكس العبارة السابقة وبذلك يتسنى للزوج من افتضاض بكارتها.

**الطريقة الثالثة:** طريقة القفل حيث يوضع تحث الفتاة قفل ( كادنا) وهي واقفة ويقفل في هذه الأثناء وترديد نفس العبارة السابقة الذكر.

**الطريقة الرابعة:** قفل الباب تتم هنا أحد النساء بشراء كوبا جديدة لم تحل ولم تقفل، وتحضر الفتاة المراد تصفيحها، ومن شرط هذه العملية هو أن تكون الفتاة قد استحمت وكذلك لم تبلغ بعد فتقوم المرأة التي تتولى مهمة التصفيح بذكر اسم البنت واسم أمها ( فلانة بنت فلانة)

ويقفل الزكرم أي القفل ثلاث درجات والطفلة تأتي بها صبية عزباء وقف القفل ومع كل درجة تقول لها العزباء أنت حيط وولد الناس خيط سبع مرات بحسب درجات القفل وتقول أيضا " سكرتك بالسكارة لا يحلوك لا يهود ولا نصارى"، وعند الانتهاء تقفل الدرجات ويخبئ القفل في طرف من قماش أبيض ويخزن في مكان لا يصله أحد حتى ليلة الزفاف يخرج من مكانه ويؤتي بالفتاة المصفحة ويحلون القفل ومع كل درجة تقول لها " أنت خيط وولد الناس حيط وحليتك بالسكارة باسم المسلمين لا بإسم الليهود والنصارى".

تسعى هذه الأساليب جميعها إلى تعزيز ربطة الفتاة بالعذرية وتأكيد أن الحفاظ على العذرية هو قلق مشترك بين المجتمعات الحضرية والبدوية. وما يميز هذه الأساليب عن غيرها هو وسائل وتقنيات التطبيق، بينما يظل المبدأ ذاته نافعًا بشكل قوي في الخيال الفردي والجماعي.

إذن الجسد الأنثوي يتحول إلى فضاء ممارساتي، يتم من خلالها رسم تضاريس ثقافية تم هيكلتها من طرف سلطة عليا، تمارس قهرا رمزيا على الفتاة، مما يتولد تناقضا أو ازدواجية في المعايير إن صح التعبير، لكن لو نظرنا إلى الحقل الميداني، ومن خلال دراستنا الميدانية والمشاركة في عمليات التصفيح أي غلق هذا الجسد عرفتها بطريقة اجرائه عن كثب، إن عملية الغلق تتم في جو مقدس يسوده السكون والهدوء لأن أي خطأ قد يؤدي إلى ما لا يحمد عقباه . تدخل البنت المفعول عليها مع والدتها الغرفة، تجهز الأم شفرة حديدية حادة و07 حبات تمر تقابلها الداية " المرأة القائمة على العملية "، تغلق الباب وتوصي

اللواتي في الخارج بعدم الدخول أي كان وخاصة الذكر لأن ذلك سيبطل المفعول السحري للعملية حتى تتهيأ الفتاة، تشعرها كل من الأم والداية بالطمأنينة من خلال تمرير خطاب ذكوري بامتياز قائلة " بنتي أنت راكي كبرتي والطفلة كي تكبر لازم تكون فحلة وترفعي راس باباك وخيوتك لازم توكلي التمرات هاذو باش ماتضرك حتى حاجة وتبقى بنتي مستحفظة على روحها "بعدها مباشرة تباشر القائمة على التصفيح بتعرية البنت إلى فوق الركبة ، تحدد 07 أماكن للشرط ، تبدأ بفتح الفجوة الأولى من الأعلى إلى الأسفل بواسطة الشفرة حتى تسيل الدماء ، تفتح البنت حبة التمر تنزع منها النوى وتأخذ كمية الدم التي سالت بين نصفي حبة التمر وتأكلها وهكذا حتى الفجوة السابعة ( بعدها مباشرة تأتي الأم بعشبة الرمرام وهو نوع من أنواع الحشائش شديد الخضرة ينبت بكثرة في ضواحي المدينة ،تقوم بهرس العشبة أو مضغها ثم تحك على أماكن كل الجروح وتستطيع استبدال هذا العشب بسواد الطاجين " آنية طينية طهي الخبز المنزلي الكسرة " ) ويحك على مواضع الجروح بحيث تقول البنت وراء كل فجوة تفتح قبل تناول حبة التمر أنا حيط وولد الناس خيط )تتكرر هذه المقولة 07 مرات .

بغرض الحفاظ على أماكن الجروح لتصبح **وشما** على فخذ الفتاة يدل على الجسد المغلق غير قابل للافتضاض بعدها تقوم الأم بدفن النوى السبع في حفرة مع الشفرة من التراب في جو يسوده السكون والهدوء التام لأن أي خطا أو صخب من شأنه إبطال العملية مثله مثل أي عملية سحرية أخرى.

إن هذا النوع من الغلق ( التصفيح) يسمى تصفيح **الشلاط** (أي باستعمال الشفرة ) ويمكن استعمال الزبيب والحمص أيضا مكان حبات التمر. وهناك نوع آخر من التصفيح يسمى تصفيح السداية : بحيث يتم إحضار مستلزمات المنسج والمتمثلة في ( الخلالة – النغاد– السفافيح– عمود النيرة – المخايط – اباري السروج – عمود الحط – الاماثق – الحذاذير – الجوابد ) يركب المنسج بطريقة أفقية بحيث تمر الفتاة فوقها 07 مرات وفي كل مرة تقول نفس المقولة " ولد الناس خيط وأنا حيط " بعد المرة السابعة تبول الفتاة فوق هذه المستلزمات بعدها تنشر هذه المستلزمات لتجف وحسب تصريح المبحوثات فإن هذا النوع من التصفيح لم يعد منتشرا كثيرا نظرا لاضمحلال المناسج التقليدية.

- إن هذه العملية السحرية القائمة على غلق هذا الجسد هو هيمنة على جسد المرأة وممارسة تضمن ضبط جنسانية النسوية في المجتمع المحلي بطريقة سرية وهذا ما توصلنا له من خلال المقابلات المعمقة مع بعض العائلات في فضاء **الحمام** الذي يسمح بمناقشة الموضوع من جميع جوانبه بكونه فضاء مخصصا للعناية بهذا الجسد الأنثوي بامتياز. إن هذه السرية يمكن تفسيرها بالنفاق الاجتماعي أو الرياء الاجتماعي ا) الذي تحلت به مجموعة كبيرة من المبحوثات وأخص بالذكر الجامعيات اللواتي تنكرن للظاهرة بحكم منافاتها

للجانب الديني إلا أنهن طبقنها على بناتهن[1]، وإن الدافع الأساسي الذي يكمن وراء اللجوء لممارسة التصفيح هو الحفاظ على العذرية البيولوجية وبالتالي انتقالها من مفهومها البيولوجي إلى مفهومها الثقافي باعتبارها تمثل شرف وعفة وطهارة الفتاة وتأصل نسبها.

فتصفيح هذا الجسد أو غلقه وتحصينه يعتبر إلزامية مجتمعية عرفية للقيام بالعلاقة الجنسية الأولى في إطار اجتماعي مسموح وهو الزواج ففي المجتمع المحلي يتمثل مفهوم الرجولة في قدرة العائلة على الحفاظ على بكارة وعذرية بناتها إلى يوم الزواج وهو في نظرهم طقس مرور لفض العذرية ومن هنا ينظر إلى الافتضاض نظرة شرعية لأنّ المجتمع قرر ذلك وعلى هذا الأساس فان كل تجربة جنسية ليست جنسية بحد ذاتها إنما تعتبر جنسية إذا خضعت للتعريف الاجتماعي أي إذا قننها المجتمع واعترف بها.

- إن افتضاض عذرية المرأة لا يمكن أن يحدث إلا إذا فتح تصفيح الأنثى قبل الزواج ويتم ذلك بتكرار العملية نفسها وعكس المقولة " **انا خيط وولد الناس حيط** " 07 مرات ليصبح هذا الجسد متحررا من المفعول السحري للغلق إلا أن هذا ليس دليلا ماديا على عذرية الفتاة فالبرغم من ذلك نجد الأم حريصة على اخذ العروس إلى أخصائية نسائية لتختم هذه البكارة شهادة تثبت العذرية (certificat de virginité).

- السداية : وهي المنسج الذي تستعمله الامهات سابقا لنسج البرانيس والقشابية والزرابي التقليدية
- المبحوثة: ش فارح : عمرها 10 سنوات " الصف الخامس ابتدائي " التي تمت عليها العملية يوم 2017/08/08 على الساعة 00: 11 صباحا
- المخبرة : حركات ف : 1965 ( سنة سادسة ابتدائي – ربة بيت )

- إن هذا الافتضاض هو مؤشر على **عفة** الأنثى وعلى فحولة الرجل. فالشريك الأول الذي يفتض هذا الجسد يوقع على تملكه له ولذاكرته البيولوجية بشكل دائم ومن هنا كان البحث عن الأبكار العذارى للزواج حتى يظل الرجل مسجلا في ذاكرة المرأة ، إنها إرادة سيطرة مطلقة على جسد المرأة. ولذلك كان جسد المرأة مخيفا لأنه ذاكرة أيضا. من هنا تتجلى قيمة العذرية ، فهي الضامن الوحيد لطهارة المرأة وبراءتها من كل جنسانية قبل زوجية من المنظور الذكوري الذي رسخ لهذا المفهوم[1].

إن ممارسة التصفيح في المجتمع المحلي تأكيد وإجابة للتساؤل الذي طرحته فاطمة المرنيسي في كتابها " الجنس كهندسة اجتماعية " لماذا الخوف من حياة المرأة الجنسية ؟ هذا الخوف الذي يعكس أهمية العذرية في المجتمع المحلي باعتبارها قيمة ثقافية اجتماعية دينية بل وإيديولوجية لأنها تمارس ثقلا اجتماعيا ومؤشرا من مؤشرات القيمة التي فرضت نفسها على منظومة التمثلات الجماعية ، فعذرية المرأة بكارتها اتخذت رمزية كبيرة نتيجة الضغط الذي يمارسه المجتمع فأضحت رهانا للشرف ومحددا له وبذلك أصبحت إحدى المقاييس الأخلاقية التي تسري على جميع الأفراد دون استثناء.

ومن خلال ما سبق وبمنظور تحليلي لقيمة العذرية ولممارسة التصفيح في المجتمع المحلي نخلص إلى القول أن عذرية الفتاة هي دليل على شرف العائلة والمس بها هو مس بشرف العائلة وخاصة شرف رجالها أي ذكورها الذين لم يستطيعوا الحفاظ عليها وبالتالي

[1] – عبد الصمد الديالمي وآخرون: طابو البكارة ، كراسات الاوان ، ص14

تحولهم إلى مفعول بهم جنسيا لأن الذكورة أو الرجولة هي القدرة على الوطء ومنع الوطء في آن واحد ، هي القدرة على الافتضاض ليلة الزواج والقدرة على حماية عذرية النساء اللائي في أسرتهم. ففعل السيطرة هنا يدرك كفعل رجولي بامتياز كفعل جنساني بشكل الإخفاق فيه إخفاقا جنسيا ينال من رجولة الرجل وهذا ما أتفق فيه مع رأي عبد الصمد الديالمي " المرأة والجنس في المغرب " ما يؤكد من ناحية أخرى إن هذا الطابو " العذرية " ليس ظاهرة محلية جزائرية فقط إنما هي مغاربية بل متوسطية .

إن هذه القيمة والأهمية البالغة التي يوليها المجتمع المحلي للعذرية باعتبارها الدليل الملموس على شرف المرأة وعفتها شكل هوسا وهاجسا لدى المرأة في المجتمع المحلي بل لدى الأسرة بأكملها ما جعلها تلجأ إلى طقس الإغلاق أي ممارسة التصفيح للحد من علاقاتها الجنسية. فأصبح التصفيح ميكانيزما دفاعيا ضد النبذ والإقصاء الاجتماعي. إذن لقد أصبح الجسد الأنثوي محط مساءلة للخوض في الجانب الأخلاقي، فتاريخ الأخلاق هو قبل كل شيء تاريخ الجسد، فالمرأة في المجتمع المحلي لا تتمتع باستقلالية ذاتية في الجانب الجنساني فهي محاطة بمنظومة أخلاقية دينية مجتمعية تعمل الأسرة على تسريبها من خلال عمليات التنشئة الأسرية التي ترافق الأنثى منذ ولادتها إلى مراحل متقدمة إلى ما بعد الزواج. هذه المنظومة القائمة على تبجيل الذكر وهيمنته في الوسط الاجتماعي وهكذا تتصهر الأنثى في قالب الرجولة والحفاظ على اللقب الاجتماعي ومنه يصبح الحفاظ على العذرية وغشاء البكارة مقياسا للتربية الأسرية والخلق الرفيع.

إن قيمة العذرية تعد محددا أساسا من محددات الشرف والعفة في المجتمع المحلي باختلاف المستوى الثقافي والاجتماعي فهي تسري على جميع الأفراد دون استثناء فهي طابو مقدس لا يمكن مناقشته لا يمكن تفسيره بالسلطة المعنوية التي تمارسها المعتقدات والأعراف على الأفراد والخروج عنها هو الخروج عن الجماعة مما يعرض صاحبها للاحتقار.

إنّ هذه القيم التي تمارس سلطتها على الفاعلين " الأفراد " بطريقة سلسة جعلت منها بديهيات فيما تعلق بالعذرية، إلاّ أنّ السؤال الذي يطرح نفسه ما مصير هذه القيمة " العذرية " في ظل ظهور بدائل عصرية "؟ هل بقي هاجس الحفاظ على غشاء البكارة شرطا من شروط الشرف والعفة في زمن غزت فيه العولمة والتطور التكنولوجي جميع مجالات الحياة ؟ هل مازالت الأم تحمل عبء تحصين ابنتها بالتصفيح في زمن التكنولوجيا ؟

**3-3-3: التأويل الأنثروبولوجي للخطاب المماراستي في عملية التصفيح:**

" كما تعرضنا سابقا فإن طقس التصفيح من التمظهرات الثقافية والشعبية في مجتمعنا المحلي، لهذا جعلنا نحاول فك عذرية الظاهرة بالمفهوم الأكاديمي، فالتصفيح هو ضمان لعذرية الفتاة تلجأ إليه النساء خوفا من فقدان الفتاة عذريتها، لأن ذلك المكان حامل لشرف العائلة، لكن ما لاحظناه أثناء ممارسة الطقس أن هناك بعض الخطابات التي تنطق أثناء العملية أنت حيط وولد الناس خيط"، ماهي الدلالات الثقافية لهذا الخطاب؟ وكيف يمكننا أن نفسره ضمن تحليل ما تحت البنيات اللغوية؟

من بين الخطابات المستعملة في طقس التصفيح " أنا حيط وولد الناس خيط"، لو نحاول تفكيك هذا الخطاب ضمن نسق ما بين البنيات، إن الفعل الوصفي للوصفة السحرية، هو عملية وجب علينا المرور عليها وتفحصها بدقة، فنجد أن هذه التعويذة السحرية تدل على إعطاء القوة للفتاة لكي تمنع الرجل من إيلاج عضوه الذكري في فرج الفتاة.

وعليه نستنتج بأن دلالة العبارة المذكورة تمكين غشاء البكارة عند الفتاة صلابة تجعله قادرا على صدّ عملية الإيلاج بالرغبة أو الانتهاك بالقوة، أما العبارة المعكوسة " أنا خيط وولد الناس حيط" تدل هنا على صلابة الزوج وقدرته على الانتصاب وسهولة فض بكارة الزوجة، وبالتالي تمثيل الرجل بالخيط يرمز إلى الضعف والارتخاء أما الحيط إلى الجدار رمز القوة والصلابة لأنه حاجز لا يمكن المرور من خلاله.

وتضيف نادرة بن إسماعيل بقولها " إن تشليط الفتاة سبع شلطات في الركبة ترى في ذلك غرسا في اللاوعي للبنت لإستهام الاغتصاب والإفتضاض وتملكا لأشياء قضيبية"[1].

وعلى هذا الأساس تنقل هذه العملية بطريقة لاشعورية وتصبح متجذرة في ذهنية الفتاة، وتصبح حذرة من الجنس الآخر وأن الألم الذي تشعر به ركبتها جراء عملية التشلاط يكون مشابها لعملية الاغتصاب طبعا تبقى كل هذه الأحداث عبارة عن استيهامات في مخيلة الفتاة.

[1]– نادرة بن اسماعيل: أبكار الجنسانية الجديدة للتونسيات، د.ط، دار سراس، تونس، 2012، ص 129.

كل عبارة من العبارات المستخدمة في عملية الربط لا تخلو من البعد الجنسي، كما أن هذا الطقس نجاحه يعتمد على قوة المعتقدات الشعبية، وبالتالي كل عبارة تم استخدامها تدل على قوة الفتاة وصمود غشائها، واستحالة اختراقها. وما يدعمه أكثر قوة الاعتقاد بهذا الطقس فيمكن اعتباره على حد سواء كميكانيزم أمان للعذرية ومجابهة المجال القضيبي للرجل، ففي هذه الحالة تخلق النساء فضاء خطابيا متسترا يحمل دلالات ورموز أنثوية تقفز من أسوار القلاع الذكورية يكون فيه السحر سلطة مضادة أو السلطة المقنعة للنساء، الذي يتنافى و مرتكزات النظام الذكوري قصد تمركزها وإعادة إنتاج مفاهيم جديدة مخالفة مع ما أفرزه التاريخ الذكوري.

**ما نلاحظه من خلال المعروض آنفا تكرار العدد 07** إذ نقف على حضور قوي في التطبيق الطقسي. ولا يظهر هنا فقط بل حتى في مجال الطب الشعبي، فمثلا عند وجع الرأس يستخدم الملح و " **يسبع على رأس المريض**" أيضا في " **ضرب العصابة**" فهي ممارسة تتطلب حضورا قويا للرقم سبعة " **أضربلوا العصابة سبعة مرات ذرك يتحسن**". لقد ورد في تهذيب اللغة أن " السبع من العدد معروف، نقول سبع سنوات وسبعة رجال والسبعون معروف، وهو العقد الذي بين الستين والثمانين، وقد سبع الرجل عند امرأته إذا قام عندها سبع ليال"[1]. " وسبعة هو أول رقم ذكر في القرآن الكريم وهو أكثر الأرقام تميزا (...)، والرقم سبعة من أكثر الأرقام تداولا في ممارستنا اليومية سواء تعلق بالمقدس أو بالمدنس

[1] – أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي: تهذيب اللغة، تحقيق أحمد عبد الرحمن مخيمر، مادة (سبع)، المجلد الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 528.

(السحر)"[1] ولأن السحر مجرد تطبيق للمقدس ( المقولات الدينية)، أو كما يقول **شحاتة صيام** هو " دين تطبيقي"[2] فرقم سبعة يمتلك سلطة داخلية، حيث يرمز إلى أشياء كثيرة لها علاقة بحياة الناس وممارساتهم لاحتوائه على معان رمزية ولاهوتية واسعة وعميقة الدلالة دينية وعقائدية كبيرة، هذا ما جعله يقفز من مجاله المقدس إلى المجال المدنس ليثبت نفسه في السحر والمعتقدات الدينية، إذن فالرقم سبعة يوحي في هذه الممارسة الطقسية بالتعظيم والقداسة، حيث يملك هالة كبيرة ومكانة استثنائية تسمح له بالتواجد الدائم.

**3-4: التنشئة الاجتماعية للجسد الأنثوي في مقابل الجسد الذكوري:**

كما هو معروف في مجتمعنا المحلي، وخاصة في الفضاء الذي أقيمت فيه الدراسة الميدانية، أن التنشئة السيكواجتماعية للفتاة تبدأ من جسدها، وهذا من متطلبات البيئة واكراهاتها، فتعمل على تحديد سلوكيات الفتاة وقراءة رموز جسدها، والفاعل الأساسي في هذه العملية هي الأم، فهي تعلمها كيف تتعامل داخل المنزل وخارجه، ومع " رجال الدار"، بالإضافة إلى الاهتمام بالمظهر الخارجي الذي يعتبر كستار ثقافي تعمل من خلاله على إثبات نفسها خارج الفضاء الخاص، ليس إثباتا مجابها للفضاء العام، بل هو مساير لمتطلبات المجتمع، " فبحكم أنني من هذا المجتمع، ولدي قرابة دموية مع المشاركين في البحث، فلقد كانت أمي منذ الصغر تربينا على أشياء معينة اللباس مثلا كيفية الجلوس، كيفية التحدث.....الخ".

[1] – كلثوم مدقن: دلالة العدد في القرآن الكريم، مجلة الأثر، العدد 14 جوان 2012، جامعة ورقلة، ص 113.( بتصرف)

[2]– شحاتة صيام: السحر وأزمة العقل الفكر والممارسة، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2009، ص 69.

بناء على ذلك، من الضروري أن تغرس الأم في كل ذهن فتاة أن جسدها هو مسؤوليتها يجب الحفاظ عليه من كل انزلاق أخلاقي، كأن جسدها ملك للمجتمع وهو من يقرر ماذا تفعل، فحركاتها مبرمجة وفق احداثيات ثقافية معينة، في ظل هذه العملية يجعل جسد الانثى عنوان شرف العائلة ومكانتها.

في هذا المستوى بالضبط، يجد الرجل ثوابت جندرية تبرر له كل سلوكياته القضيبية وخاصة حماية المرأة التي تعتبر جوهر السيطرة لأنها غدت في هذه الحالة مهيمن عليها. " وكلما تعمقت واتسعت بلاغة خطاب الرجل عن هكذا أنثى، كلما أُهيلت على وعيها الخاص أطنان تراب يصعب كنسها"[1]. وتكون الكارثة عندما تكون المشاركات تُعدْنَ إنتاج الخطاب الذكوري، وانضمامهن إلى معسكر الذكورة، في هذا الإطار أفرز لنا الميدان العديد من الإشكالات وأخرجها على السطح في شكل ممارسات وأعراف ثابتة إن صح القول تدل على انخراط النساء في إنتاج الهيمنة الذكورية وتأبيدها، في محاولة منها امتلاك فضاء جندري يعطي لها امتيازات، وهذا عن طريق الحوامل الاجتماعية والثقافية المنصوصة من طرف هيئة عليا تقرر الأدوار الجندرية للنساء، مما يؤدي إلى إعادة إنتاج البنيات الداخلية والخارجية للسيطرة الذكورية.

[1]– عادل سمارة: تأنيث المرأة بين الفهم والإلغاء " المرأة مبتدأ كل نقد وتخط، بيت عور الفوقا، د.ط، رام الله، فلسطين، 2010، ص 22.

وحتى نتمكّن من فهم هذه المسرحية دعونا نكتشف كيف تلعب الأسرة دور المغذي الرسمي للنوع. وكيف تختلف التنشئة الأنثوية على التنشئة الذكورية. في اللحظة التي يولد فيها الطفل، يتم توجيه تساؤل جندري حول ما إذا كان الطفل ذكرًا أم أنثى. يتزوّد الأفراد بهذا السؤال بمعلومات كافية ومهمة بشأن الجنس. فعلى وجه الخصوص، ينقل نوع الطفل لنا معلومات وتوقعات حول سلوكه وشخصيته، ويقدم بعض الإرشادات للتفاعل معه. يؤكد الأفراد الاعتماد على الجنس – حتى بالنسبة للمواليد الجدد – لتقديم هذه المعلومات، مما يؤكد مرة أخرى على القوة الاجتماعية الهامة للجنس كفئة اجتماعية"[1].

وعند تحديد هوية النوع إذا كان ذكرا أم أنثى تبدأ الأسرة بصياغة وبلورة توقعات السلوك،

### 3-4-1: اللون ولغز النوع الاجتماعي:

لا أبالغ إن قلت إن الإنسان غلف نفسه بالألوان وأصبحت مسيطرة عليه بكل رمزيتها التي تحملها، فهي مغلفة تغشي الحقيقة وتجعلها متسترة وراء هياكل جندرية، تحمل مكنونات رمزية وتصويرية ومادية، ثم إنها ضمن إدراك العين البشرية تراه على أنها ألوان عادية، غير أنها ضمن هويتها وما تحمله من امتدادات غير ظاهرة تكاد لا ترى إلا في حقيقتها الظاهرة

[1] – إيمي، إس، وارتون: علم إجتماع النوع، مقدمة في النظرية والبحث، ترجمة هاني خميس أحمد عبده، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2014، ص 213.

حتى ظهوره مربك، قال **بول كلي Paul Klee** " اللون هو المكان حيث يتلاقى عقلنا والكون"[1].

إن علبة الألوان عالم صغير ظاهريا لكنه كبير ضمنيا، فهو يحمل تجليات جنوسية ويترجم كل معاني العلاقات والأدوار المجندرة، فاللون هو المكان الذي يخلق تلك التمايزات ويجسد الهيراركية بين الجنسين، والأكثر من ذلك يحدد المجال الجنوسي للنوع من خلال فرض المبادئ الأساسية التي تبنيها الأطر الاجتماعية المركزية، كثيرا ما قورن الصراع بين الألوان على أنه نفس النموذج الصراعي بين الجنسيين، فالصراع الأول يكون في شاكلة التجمع أو التكوين والانفرادية لكي لا يلغى ذاته ويتحول من المتكلم إلى الصامت، وهذا ما يمكن إسقاطه على الصراع الواقع بين الهامش والمركز.

فالمتعارف عليه هو أن لكل لون أبعاده الإيحائية ودلالته الرمزية التي تعلل وجوده في سياق بعينه دون غيره، أين يصبح الفضاء اللوني هنا، علامة وبنية كثيفة بأبعاد رمزية، فيتعدى كونه مجرد فضاء لوني إلى موضوع دلالي مشبع بأبعاد جندرية واضحة لها خلفية اجتماعية كما يشير **رولان بارث** من أن اللون في حد ذاته لغة ناطقة.

إن عملية تحديد النوع والتي تمس توقعات أفراد الأسرة، هي عملية مسطرة من العديد من الإنشاءات الاجتماعية، إلا أن تحديد فئة النوع بالنسبة إلى الطفل هو مجرد بداية. وهذا التحديد **assignment** يكون مقدمة للعديد من العمليات الأخرى التي تساعد جميعا في

[1] – نقلا عن، مانليو بروزاتين: قصة الألوان، ترجمة: السنوسي استيته، ط1، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، البحرين، 2018، ص10.

صياغة النوع للفرد، على سبيل الشرح، عندما يتم تحديد نوع المولود، فإذا كانت فتاة فقد يقوم الوالدان باقتناء ملابس ذات ألوان معينة مثل" **اللون الوردي، أو الأصفر أو الأحمر**" لأن في اعتقادهما أن هذه الألوان تنسب للفتاة وتحمل دلالات أنثوية وهذا ما أكدته جل المشاركات أن الألوان هي نقطة انفصال بين الجنسين وتحدد الانتماء للمعايير النوعية، أما بالنسبة إلى الذكر تختلف اختيارات الأسرة فهي ترى أن اللون الأزرق والأخضر والألوان الغامقة هي المناسبة للطفل، فالألوان هي مثال للانقسامات الجندرية والتمييز بين الجنسيين، فعند السباحة في دلالة اللون نجد أن الألوان التي ترتبط بالأنثى تدل على الحزن والموت والبؤس عكس دلالة الألوان الذكورية التي تتسم بالحياة والمرح والسرور، وقد أكدت فرح غانم صالح حميد البيرماني أن الألوان تحمل معانٍ معينة، حيث يعبر اللون الأصفر والوردي عن فصل الخريف والحزن والموت والقحط والبؤس والذبول والألم والشحوب والانقباض، بينما يعبر اللون الأخضر عن نشوء الحياة والصحة ويرمز إلى الكون والطبيعة والربيع والمرح والسرور والشباب. ويشير اللون الأزرق إلى الهدوء والسكينة والانسيابية، وإلى عالم لا يعرف الحدود"[1].

[1] – فرح غانم صالح حميد البيرماني: دلالة اللون في الشعر النسوي العراقي المعاصر، كلية التربية للبنات، قسم اللغة العربية، جامعة بغداد، العدد 203، ص 473.

إن الغموض الذي يطبع علاقة اللون بتكوين النوع وبحكم أنه" يُغشي الحقيقة" كما قال **مانيلو بروزاتين**[1] هو انعكاس للثقل الاجتماعي والرؤية الضبابية التي تلقى على أفراد المجتمع بالعموم والأسرة بالخصوص بصورة مستمرة ودون توقف، حيث يقوم هذا الإكراه الاجتماعي بإعادة إنتاج الصورة الذهنية لاستراتيجيات تكوين النوع، من المؤكد أن هذه المظاهر تغيرت نوعا ما في الأسرة المعاصرة، حيث ظهر اختراق للمجموعة النوعية وكسر قاعدة جندرة الاختلاف، فقد نرى ذكرا يلبس الألوان الزاهية والأنثى تلبس ألوان غامقة، وهو هروب من الأزقة النوعية، هذا الهروب يكون نعمة للأنثى ونقمة للذكر لاعتباره انحراف عن المجموعة الجندرية وبالتالي إقصاءه وتهميشه. هنا تدخل الوكالات الاجتماعية في تحديد الأدوار الجندرية كنوع من أنواع الرقابة المجتمعية على الأفراد، لذلك قد يتعرض الأفراد إلى ممارسة العنف ضدهم أو أنواع أخرى من التبعيات السلبية عليهم في حال اخترقوا تلك الأدوار. تؤكد **س.س العمر 28 سنة " أنا نشوف الراجل لي يلبس اللون الوردي والأصفر وإلا الأحمر ما هوش راجل ...."**،

**وتصرح ن.م العمر 32 سنة " مرة لقيت ولدي لابس القش تاع اختوا صغيرة قتلتوا بالضرب، خايفة عليه....."**

إذا ما تعمقنا في حفريات الخطاب الثقافي لرمزية اللون الأحمر، فسنجده اللون المحظور، وهو اللون الأقرب لعوالم الأنثى وسحرها، " فلقد ارتبط هذا اللون منذ الأزل بكل ما يشكل

[1] – مانيلو بروزاتين: قصة الألوان، ترجمة: السنوسي استيته، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط1، المنامة، مملكة البحرين، 2018، ص 07.

كيانا أنثويا مغر كطقوس التجميل الجارية لدى أغلب المجتمعات، والدالة على الرغبة الفعلية في مجال الخلق"[1] لكن بالنسبة إلى المشاركات فالحناء هي الأساس في التجميل وهي تعكس أنوثتها وجانبا إغرائيا، إذن "اللون الأحمر لون أنثوي صارخ بفضاءات الأنثى، ومستقطب لسحرها وفتنتها، أين يرتقي اللون المعتقد الشمولي للدلالة على كل ما هو محضور في العرف الثقافي السائد"[2]، فأصبح يتحكم فينا عرفيا من خلال خصوصياته الرمزية والإيحائية مع تجاهلنا التام إلى أننا نحن الذين زرعناه وأنبتناه في تربة وجودنا الظاهراتي، ومنحناه المشروعية الجندرية.

وكما ارتبط اللون الأحمر بالسياقات الأنثوية وفتنتها، فإن اللون الوردي الذي يحتل المرتبة الأولى يؤكد أيضا خطاب الجندرة وذلك لما للوردي من دلالة عميقة، حيث يؤكد عبد المجيد جحفة أن للوردي دلالة رمزية أنثوية، لذلك نسب هذا اللون للمرأة وهذا ما نراه أثناء طقوس الولادة والهدايا التي تقدم للمولود حسب الجنس كما قلنا سابقا. كما أن اللون الوردي أقرب إلى الحزن والوحدة والإحساس بالوحشة. أما بالنسبة إلى اللون الأصفر عرف انه يحمل دلالة سلبية لأنه طاغ على الصحراء الجافة وكذلك " لون المرض كما تقول إحدى المشاركات " وعرف انه يحمل دلالة سلبية لأنه لون الانقباض وكثيرا ما ارتبط بشعور الحزن والتبرم من الحياة والشوق إلى عالم أفضل. فاللون الأصفر تجده في النبات في فصل الخريف وهو

[1] – خاوية نادية: الاشتغال السيميولوجي للألوان وأبعادها الظاهرتية في : ديوان " البرزخ والسكين" للشاعر عبد الله حمادي، الملتقى الثالث " السيمياء في النص الأدبي"، ص 349.

[2]– المرجع نفسه، ص 349.

يختلف عن الأخضر ولذلك يحمل دلالة تتلخص في القحط والجفاف والشحوب. إذن الفضاء اللوني عالم تتجاذبه عدة مراكز قوى، ويحمل رمزية جندرية تغذي التمايزات بين الجنسيين، وهذا من خلال الاختزان اللوني **ودليته** فضاء الصراع الوجودي من خلال السياقات المحددة من طرف أطر اجتماعية، وفي الوقت نفسه يحمل تلك العلاقات مع الذات ومع الآخر، الأمر الذي يؤكد لنا اغتراب الهامش.

إذن فاللون يحمل سياقات جندرية إقصائية تمنع الذكر على الانتقال الجندري وسطوته للممتلكات الأنثوية. هذه العملية هي نتاج لفرض المجتمع نموذجا ثابتا يحدد السلوكات لكلا الجنسين ويثمن الأخلاق السائدة والمعمول بها، هذا الاحتقان المستمر محصلة للأبنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع.

### 3-4-2: اللعب والتميز الجندري:

أشرت لحد الآن بصورة أساسية إلى دور الأسرة في تكوين النوع من خلال اللون الذي يعتبر بنية أساسية مهمة في تشكيل النوع، كما أن الألوان من أغنى الرموز التي تحتاج إلى تفكيك وفهم، إلا أننا إذا ذهبنا إلى أنماط الألعاب نجد أن الفجوة النوعية تتسع، ويصبح هناك تمييز واضح وشرخ جندري بين الجنسيين، سؤالان بديهيان يطرحهما المشهد اليومي بصورة متكررة، **لمَ الاختلاف في الألعاب؟ وهل يعتبر نوع من التمييز القائم على أساس النوع الاجتماعي؟**

إن ثقافة المشاركين عموما تقوم بتحديد جندري وتستغل الفوارق الفيزيولوجية بين الجنسين، حيث تقوم بخلق هويات جنوسية ومتجذرة في البنية العقلية للطفل، من خلال التقسيم النوعي للألعاب، لو نظرنا بدقة في الألعاب المقدمة للولد والألعاب المقدمة للبنت نجد أنها تختلف جنوسيا، ممّا يؤدي إلى إعادة إنتاج الدراما الجندرية بصورة متكررة، فهذا التقسيم الجنسي للألعاب، يقف حاجزا أمام البحث عن الأنا، يقول ف.س"**الشرطي، العسكري، رجل الإطفاء،..... أحب هذه الألعاب**" كل هذه الصور تدخل في اختيارات الصبي، أما قسم البنات تتغلب عليها كما تقول ن.س"**المطبخ، الأدوات المنزلية، الدمى...**" كل هذه المحطات الجندرية تنتج تجربة الزوجة، الأم، وربة المنزل.

يقول **خ. و** بائع للهدايا والألعاب " ألعاب البنات تتمثل في الأدوات المنزلية عكس الصبي"، توحي لنا هذه العبارة بأن الفتاة طبيعيا مكانها الجنوسي المنزل والتمكن منه لكي تدخل في الترتيب الجندري أما الصبي نلاحظ أن عالمه مرتبط بالخيال مثل **باتمان وسوبرمان وسبيدرمان الخ، إن هذا العالم غير موجود لكن وجب ابتكاره، حيث يصبح الصبي فاعلا والمرأة مفعولا بها.**

تنشأ عند الفتاة كما تقول **أورزولا شوي**"**منعكس مهد الدمى**"، حيث أن هذا الفعل الجندري من اختصاصها الجنوسي تقول ن. س العمر 12 سنة " **ميقدرش خويا يلعب بالبوبية – الدمية لعبة البنات**–". إن هذا الدور الجندري هو نتيجة للتربية الجنسانية للأسرة.

إذاً، يظهر بوضوح أن التنشئة الاجتماعية للجنس هي قوة قائمة، حيث يخشى الكثيرون من التصدي لها. فمن خلال تحديد هوية الفرد الجنسية، سواء كانت ذكرًا أو أنثى، يتوقع منه المجتمع أن يتصرف على نحو يتوافق مع سلوك النساء أو الرجال. وتتحقق هذه التوقعات وتُعيد إنتاجها في الممارسات اليومية للحياة".[1]، فالأدوار الجندرية ترتبط ارتباطا كبيرا بالمؤثرات الاجتماعية، مما تخلق لنا تميزا جنوسيا، فالتمييز قد يبدأ بسلوك بسيط أو فكرة بسيطة نشهدها في الحياة اليومية ونعتقد أنها تدخل في البديهيات، والقهر أيضا يبدأ بفكرة، ويزرع في التربة الاجتماعية، فتنبت من العادات والتقاليد والقيم ما يصبح راسخا ويقاوم التغير بل كثيرا ما تكتسي العادات والتقاليد حلة المقدس، وإذا تجرأ فرد على تغيير هذه المنظومة المبرقعة بقواعد مقدسة، تجد مقاومة كبيرة من طرف الأسرة والمجتمع وبالتالي يتكون لدى الفرد **هابتوس**habitusداخلي يجبره على التماشي مع توقعات المجتمع، فالفرد كالعجين تشكله الأسرة كما تريد، ويجب أن نسلم بالقانون الذي صاغته **آن آوكلي** الذي يقول **الفرد صناعة اجتماعية**، تَبَنَيْنا مرجعيات بنيوية وعلى رأسها التنشئة الأسرية بتوظيف بعض الاستراتيجيات التمييزية مثل الألعاب.

### 3-5: الهيمنة الذكورية والصناعة الثقافية للجسد الأنثوي:

يكشف لنا المجتمع المحلي عن لعبة جنوسية تشبه المسرح التجريبي، إنها احتفالات مطقسنة، وبرنامج الإمكانيات والتطبيقات حيث يتحمل "**هو الأعلى**" كل أعباء التتويج

[1] – أنتوني غيدنز: علم الاجتماع، مع مداخلات عربية، ترجمة فاير الصياع، ط4، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،2005، ص ص 189-190.

والتنصيب، حيث ينصب "**هو**" وتُستلبُ "**هي**"، في اعتراف رمزي للآخرين وهذه اللعبة تتمسرح لا شعوريا وتكشف عن رغبتها في الاستمرار والتجدد، تتحمل كل الميكانيزمات المتوفرة في الأروقة الاجتماعية، إنها **الهيمنة الذكورية** التي تظهر متخفية. في الدراما الاجتماعية للمشاركين، تتحدث بصوت خافت، تمارس قهرا على المشاركين، حيث تجعلهم ينقسمون في عملية لا تهدأ إلى مُهيمن (الذكر) ومهيمن عليه (المرأة) بصورة تجعلهم يفهمون أين يكونون من كل هذه المسرحية؟

منذ الطفولة وأنا أرى هذه المسرحية داخل أسر المشاركين، حتى قبل أن أعرف ما هو معنى الفروقات القائمة بين الجنسيين، تلك المعاملة المميزة التي كان يتعامل بها ذكور الأسر من طرف الأب والأم، بحكم أنهم " **ساس الدار**" عكس الإناث اللواتي كنا مهمشات في كل تفاصيل الحياة اليومية،" فالإيجابي هنا هو دوما ذكوري، والسلبي هو دوما أنثوي"[1]، هذا ما تعلمناه لدرجة أنه تَمَوضع في تصورتنا نحن " **إناث العائلة** " أن " ذكور العائلة" مميزين وهم من يتحكمون ويسيطرون في كل كبيرة وصغيرة، أما الإناث وظيفتهن هي الخضوع لكل أوامر الذكر حتى ولو كان أصغر سناً، فقيمة الأنثى مرتبطة أساسا بالحماية التي يقدمها الذكور، " لأن التصور البطريركي المختزل يعتبر المرأة كائنا يعاني من القصور الأبدي، ويحتاج إلى حماية مقابل خضوعها"[2]، هل انتهت هذه المسرحية؟ لا أعتقد، مازالت

[1]– إليزبيث كريميو: وضعية المرأة في العالم، ترجمة حنان قصبي ومحمد هلالي، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2015، ص 16. (بتصرف)

[2]– المرجع نفسه، 26.

تتجسد وكل مرة تظهر بقناع جديد. لهذا سأقوم بطرح فكرتي من خلال ملاحظاتي حول تمظهرات الهيمنة الذكورية في مسرح الحياة اليومية ممزوجة بكليشيهات المشاركين (رجال ونساء).

تعد الهيمنة الذكورية أمرا حتميا بالنسبة إلى المشاركين ، فهذا الأمر متجذر في لا وعيهم ويعني اللاوعي عند **دريدا ولاكان** برنامج مبرمج قابل للاحتمالات والصدف الاجتماعية، بحيث يحتاج إلى منبه للاستيقاظ من سباته، والمنبه دائما ما يكون المشاركات اللواتي تعملن – من خلال سلوكهن اليومي– على مسايرة كل الاملاءات الذكورية، فالهيمنة الذكورية لا تعلن عن نفسها بل تستثمر كل الأدوات الرمزية لبناء السلوك الأنثوي، والأكثر من ذلك تسيطر على الجسد الأنثوي بكل تفاصيله، وهذا ما يؤكده **بيار بورديو** في كتابه **الهيمنة الذكورية بقوله** " إن قوة النظام الذكوري تتراءى فيه أمرا يستغني عن التبرير، ذلك أن المركزية الذكورية، تفرض نفسها كأنها محايدة، وإنها ليست بحاجة إلى أن تعلن عن نفسها في خطب تهدف إلى شرعنتها"[1] حيث " تجد تبريراتها في كل جوانب النظام الاجتماعي الذي يعمل بدوره على تبرير هذه الهيمنة من خلال التراتبية التي يقرّ بها. وعندما نتحدث عن النظام الاجتماعي فنحن نقصد الأسرة والوكالات الأخرى التي تقوم ببناء شخصية الفرد"[2] فإذا أردنا أن نتحدث عن الأسرة يمكننا أن نقول إنها تعتبر فضاء لإنتاج الهيمنة الذكورية

[1]– بيار بورديو: الهيمنة الذكورية، ترجمة: سلمان قعفراني، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2007، ص27.

[2] – مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة والنسوية: في فضح " ازدراء الحق الانثوي" ونقضه، و" التمركز الذكوري" ونقده، منشورات ضفاف، ط1، 2013، الجزائر، ص 104. (بتصرف)

وإعادة إنتاجها في خُطب غير مبررة، إضافة إلى ذلك تعتبر أهم الوكالات التي تعمل على إنتاج وإعادة إنتاج السيطرة الجسدية للأنثى ، وهذا ما يؤدي بعد ذلك إلى توليد **هابيتوسات مجنسة sexué**، حيث تصبح بعد ذلك الممارسة آلية، أي أن المشاركين مبرمجين على إحداثيات معينة لا تنفك عن ممارسة الضغط، وهذا ما تسميه **فرجينيا وولف** بالسلطة التنويمية للهيمنة.

إن المشاركين (الرجال) ينظرون إلى المشاركات (النساء) وفق مبدأ الاستبعاد الاجتماعي **social exclusion***و الهرمية أو **التراتبية hiérarchie** التي تعتمد على الختم الاجتماعي الذي ينص على دونية الأنثى وتفوق الذكر وهي معادلة في الأساس لدى المشاركين بديهية لا تحتاج إلى تفسير كما قلنا سابقا " **فالمرا باينة أقل من الراجل**"، وهذا ما ذهب إلية **أرسطو (322-384) ق.م** بقوله " أن انحطاط المرأة وتفوق الرجل عليها أمر طبيعي فعليها أن تخضع له ولذكوريته، ولم يتوقف هنا فقط بل أعتبر المرأة مجرد وعاء سالب، وهي أقل من العبد، وأفضل مكانا لها الحياة البيتية"[1] وتضيف **فرانسواز هيريتيي Françoise Héritier** بقولها " انه وجب على الرجال احتقار النساء بما فيه

* لقد استخدم هذا المصطلح لأول مرة سنة 1984 في فرنسا من قبل رينيه لينوار René Lenoir وكانت تستخدمه للإشارة إلى الأفراد الذين يعانون من مشكلات اجتماعية، أما بالنسبة لفيير يعني به محاولة البعض لتأمين مركز متميز على حساب فرد آخر وهذا بإخضاعه.

[1]– آمال علاوشيش: المرأة في المخيال الذكوري: قراءة في " الهيمنة الذكورية" لبيير بورديو، جامعة الجزائر، ص03. (بتصرف)

الكفاية حتى يصل الأمر إلى اعتبار خضوعهن وضعية طبيعية"[1] ويصبح " استبطان النساء لدونيتهن"[2] أمرا حتميا. وكنتيجة لهذا الوضع يصبح الذكر أعلى درجة من الأنثى، وهذا ما وجدناه في جزئيات الحياة اليومية للمشاركين، فخطابات المشاركين تؤكد رؤيتنا الميدانية " **راكي تحت رجلي**"، " **باينة خلاص المرا خلقها ربي باه تخدم الراجل**"، وفي المقابل إذا ما تفحصنا خطاب المشاركات، فإننا سنكتشف بسهولة أنهن واقعات في شرك الهيمنة الذكورية، فهن يرددن وفي كل مناسبة " **الراجل هو الساس تاع الدار**"، " **الراجل يضربني بصح يمنعني**"، " **الراجل هو الوتد تاع الدار**" وبالفعل فإن المشاركات هن عمليا بالضبط اللواتي لا يسمح لهن من القفز من مرتبتهن فهن معيدات للإنتاج، يقودنا هذا إلى استشارة **غودلييه** والذي يؤكد على أن الهيمنة الذكورية لا تعمل لوحدها بل بقبول النساء وموافقتهن على الخضوع والسيطرة". وهذه السيطرة لا يمكنها أن توجد دون أن يقتسم الرجل والمرأة التمثلات التي تشرعن السيطرة الذكورية، وهذا الاقتسام في التمثلات بين الجنسين يعتبر القوة الأساسية الصامتة وغير المرئية للسيطرة الذكورية"[3]، وسينتج من هذه الوضعية تضامنا آليا بين المركز والهامش للمحافظة على القضيبية النرجسية، أي أن المشاركات يجسدن ويصنعن المركز وهذا عن طريق التنشئة الاجتماعية لكليهما، **فجيرمين تيون Germaine Tillion** تؤكد في كتابها **LE harem et les cousins** " أن الرجال يقومون بحجز النساء في

[1] – نقلا عن: إليزابيث كريميو، مرجع سبق ذكره، ص 15. (بتصرف)

[2] – المرجع نفسه، ص15.

[3] – خالد شهبار: سجال سوسيو أنثروبولوجي حول مساهمة النساء في إعادة إنتاج السيطرة الذكورية، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية، العدد 23، المجلد السادس، الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018، ص110.

هذه الوضعية الحقيرة، فإن النساء هن اللواتي ربين الأولاد الصغار ونقلن لهم الفيروسات التي فرضتها السلطة البطريركية، فالنساء من خلال التنشئة الاجتماعية يصنعن صغارا جبابرة مغرورين ويظهر هذا الغرور والانا المركزية التي تمارس كل نقصها بعد ذلك من خلال المرأة، حيث يشكلون بعد ذلك ركائز المجتمع تزداد وحداته كميا بانتظام وتضعف كيفيا"[1] فالمشاركات يقمن بتعليم كلا الجنسين بأدوارهم في موقف تفاعلي مطقسن، ومن خلاله يتعلم ما هو السلوك المناسب حسب الجنس والامتثال لكل المعايير الثقافية السائدة، لكن ما لاحظناه هنا أنّ المشاركين واقعون في شرك الثنائية **(رمزي/ واقعي)**، أي أنهم يعلنون بطريقة غير منقطعة عن الارتباط الوثيق بين الرمزي **(الشرف)** والواقعي **(اللعب)**، فمثلا الذكور يقومون باللعب والجري داخل الفضاء المنزلي وخارجه لان سلوك الذكور يتناسب ومقاييس الخشونة والعدوانية، أما البنات فهن ممنوعات من هذا وعند سؤالهن عن الأسباب، كانت إجابتهن تشكل نوعا من الفصل بين الواقعية المُهيمن عليها والرمزي المفروض، " **لا متجريش الطفلة طيح تتضر، بصح الطفل يجري عادي**" فاللعب وبالضبط الجري هو نوع من جريمة ضد الشهادة الاجتماعية المقدسة (العذرية)،" فالبنات يتصرفن اعتمادا على أصولهن البيولوجية أو سيكون بطريقة تتجه بشكل أكبر إلى الرعاية، والتنشئة ولفت الأنظار والاعتمادية والخوف (..) ويعكس سلوك الأطفال غالبا هذه الاتجاهات لدى الكبار، فكثير من البالغين يتوقعون أن البنات يتراجعن عن اللعب الشديد الصاخب مثل الجري الذي يقوم

[1]– Germaine Tillion: Le Harem et le cousins , Paris, Seuil, « L Histoire immédiate », 1966, p204.

به الأطفال"[1]، إذن فالمُسيطر يمتلك العديد من الامتيازات لبناء متخيل واقعي، بنوع من التخفي والاحتجاب الدائم فتُصنع الرمزية ويكون ذلك عبر التزاوج بينها وبين الواقعية داخل مجال الدلالات أو بالتحديد في مجال المعنى، الذي يضفيه الفاعلون على فضاءاتهم ومكانتهم داخله، فسلطته تفرض دلالات تمكنه من شرعنة التفاوتات الاجتماعية بين الجنسيين في الأدوار والمكانة.

يعتبر **غودلييه** أن هذه الأفكار تتحول بعد ذلك إلى أفعال وحركات مستمرة، تتجسد الاستجابة الجسدية في حالات عدة، ولا يمكن الاستنتاج العام منها إلا على السيطرة الذي يسعى لفرض وجوده. وبالنسبة للشخص المستعبد، فإذا كان هناك جوهر من العنف الأيديولوجي والرمزي، فإن ممارساته اليومية لا يمكن تفسيرها بالسلطة الفكرية التي يشترك بها مع السيطرة عليه، ولكن بوساطة عملية الاستجابة. "[2] ليست أفكار بعض المشاركين (المهيمنين) هي التي تصبح استجابات بعد ما كانت أفكار، ولكن الاستجابات المادية كما تقول **نيكول- كلود ماثيو** هي التي تمارس قهرا لتتحول إلى أفكار متجذرة في لاوعي بعض المشاركات، وهذا عن طريق الأوامر التي تتلقاها المشاركات في حياتهن. فكما ذكرنا سابقا فهن يمنعن من الجري، ثم بعد ذلك تصبح خادمة لأخيها وأبيها ثم زوجها، عكس المشاركين الذين يسمحون لهم بتمدد تحركاتهم والتمكن من تفاصيل الحيز الاجتماعي، لكن

[1] – بربرا سميث: مرجع سبق ذكره، ص 360.

[2] – خالد شهبار: مرجع سبق ذكره، ص 114.

لا ننفي أن اجتياح أجساد المشاركات **(كما يقول بورديو)** هو الذي يجعلهن يرضخن ويتنازلن، وبالتالي يصبحن أحسن معيدات للإنتاج.

لا تتناول البنات والنساء غالبا الطعام قبل أن يأكل " **رجال الدار**" فهن يقمن بإعداد الطعام لهم، وبعد انتهائهن من الطهي يأكلن ما تبقى من الطعام، والأكثر من ذلك دائما ما تكون " **اللحمة الكبيرة**" للذكور وهن يأكلن بقايا ما خلفه " **رجال العائلة**" من العظام والأجنحة والعنق، فهذا الموقف " **طول نشوف فيه مين كنت صغير**" لهذا تتكون لدينا صور وتقابلات فالأكبر دائما يكون للذكور ثم الرجال والأصغر دائما للأنثى ثم المرأة، هذا المشهد لا نراه إلا هنا حتى في مبدأ القسمة في كل الأشياء وخاصة الحلويات دائما تكون الكمية الأكبر للطفل، أما الأنثى دائما ما تكون لها كمية صغيرة ، وعند غضب الأنثى بحكم اللاتناظر في القسمة، تُقبلها الأم وتقول لها " **خليه يدي برك فكينا من البكاء تاعوا**" فالبكاء هو تهميش للذكورة، لهذا فالأنثى هي التي تقوم بفعل البكاء لأنه أفضل دور لها في هذا المسرح الاجتماعي، عند النظر إلى بكاء البنات نعتقد أنه فوضى ذات أبعاد أنثوية لكن هذه الفوضى لها نواميسها الخاصة، أي أن الأنثى من خلال البكاء تريد إعادة التوازن وتقليص تلك الفوارق الأنطولوجية بينها وبين الأخ، لكنها تفشل في ذلك لأن الأم تحمل في ساحة اللاشعور مبدأ التجاهل كل ما يتعلق بالأنوثة وتبجيل كل ما هو ذكوري، لأنها سجينة وضحية للتمثل السائد، من هنا تبدأ مسرحية الهيمنة والخضوع تتجذر وتصبح متكلسة في تصوراتنا.

لكن هذا العبء لا تحمله المشاركات فقط بل حتى المشاركين (الرجال) واقعون في شرك النظام البطريركي، وهذا ما لاحظناه في خطابهم الذي كان مُحملًا بالقلق والخوف من الغياب الأنطولوجي، فقد أكدت **ماري روان Merie Riuanet**" أن الرجل والمرأة، هما خاضعان لسلطة أكبر منهما، فعليهما العمل على تلبية كل احتياجات الأنا الأعلى، وأن تكون تصرفاتهما طبيعية، وأن يحترما من يسيطر عليهما"[1] فالمشاركون سجناء وضحايا للنظام الكلي الذكوري، "الاستعداد للسيطرة والهيمنة، مثل الخضوع والخنوع، ليس له مصدر محدد في الطبيعة، بل يتم بناؤه من خلال تأثيرات متفاوتة بين الجنسين. هذه التأثيرات تهيئ الرجال للانجذاب إلى ألعاب السلطة، بينما تهيئ النساء للانجذاب إلى الرجال الذين يتلاعبون بها".[2]

### 3-5-1: ستاتيكية بنى الهيمنة الذكورية:

تعمل السلطة البطريركية على تصلب التضمينات الثقافية التي بدورها تعمل على تأبيد الهيمنة، رغم التغيرات التي مرّ بها المجتمع. فهذه السلطة المنتجة أمر طبيعي بحكم أنها بنية اجتماعية وسيكولوجية تبنى أساسا على وجود قطبيين ( ذكر/ أنثى)، فالأول يدعي المركزية والقداسة القضيبية، فبالضرورة أن يكون الثاني معاكسا له والذي يمثل الدنس والهامشية المستلبة. تبقى هذه المعادلة متصلبة في أذهان المشاركين، حيث يرون أن " **الراجل لازم عليه يكون واقف على روحو(...) والمرأة لازم تكون تبع واش يقول راجلها**

[1]– إليزابيث كريميو، مرجع سبق ذكره، ص 48. (بتصرف)

[2]– إليزابيث كريميو، مرجع نفسه، ص 48. (بتصرف)

**وتسكت**" إن بقاء هذه الهيراركية ( التراتبية) تضمن بقاء الهيمنة، وكل هذه التراتبية يرعاها المجتمع الأبوي التقليديالمجتمع الذي يعاني من العجز والنكوص، ويفتقر إلى القوة الداخلية والوعي الذاتي، هو بالتأكيد شكلٌ من أشكال المجتمعات الراكدة التي تتخلف عن مواكبة التقدم والتحديث. إنه مجتمع ينتمي إلى البنى التقليدية."[1] مجتمعا مقاوما يستخدم كل الأساليب لتأبيد السيطرة والهيمنة، فهو معاد لكل تطور، هدفه الوحيد هو الاستمرارية.

هذا النمط من التفكير والعمل والسلوك هو شكل متميز من التنظيم الاجتماعي والممارساتي للمشاركين، فهم يرون أن استمرارية سلطة الذكر يؤمن لهم الحفاظ على العلاقات العمودية وعلى هذا البناء الحتمي نتيجة شروط وظروف تاريخية واجتماعية وثقافية، مرّ بها المجتمع ، فمن الناحية البنيوية تمسّك المشاركون بالتفكير الخرافي الذي يقوم بتثبيت القيم البطريركية، يقول أحد المشاركين " **لازم تكون وتبقى إن شاء الله سلطة الراجل**"، إذن قوة ظهور الهيمنة هي نابعة من عوامل داخلية خاصة بالنظام الكلي(الأبوي)، مثلا ممارسة التسلط والهيمنة على المرأة من طرف الرجل، التي تظهر على مستوى العائلة في وسائل التربية الجندرية التي تعمل بعد ذلك على هندسة الشخصية، من خلال تجذر ستاتيكي للقيم والعلاقات الجندرية. هذه الآليات تعمل على استمرارية الهيمنة، وهو ما أكده **علي زيغور** " على أن القمع والهيمنة داخل الفضاء المنزلي بين القطبين أو بين كل أفراد العائلة يعود إلى

[1]– إبراهيم الحيدري: النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقي، لبنان، 2003، ص311.

شيوع مواقف غير عقلانية وخرافية، تجعلهم يرفضون أي تغير اجتماعي"[1]. إن كل المشاركين (الرجال) «متمسكون بالثقافِة الذكوريةِ التي تضع المرأةَ في مواضعٍ أدنى من الرجلِ والأمرُ مفهوم : فمن أخفق على المستوى العام لا يبقى له (في الأغلبِ) إلاَّ أن يتفوق (ويسود) بشكلٍ مصطنعٍ (وهزلي) في دائرته الخاصة الصغرى"[2] هذا الفضاء ( المنزل) يعمل على زيادة شرخ الاختلاف التفاضلي الجندري، والذي يقبع في بنيتنا المعرفية لأن هندسته مرتبطة بالإنشاءات الذكورية، مما يخلق نظاما جندريا، ينغرس بعد ذلك في أذهان الأفراد.

إن التفكير البدوي الذي يتميز به المشاركون هو نتيجة واضحة لتلك الممارسات المستمرة التي تعيد إنتاج البنى الرمزية للهيمنة الذكورية. هذا الصراع التراجيدي إن صح القول يؤثر على بنية الثقافة وشخصية المشاركين، ففهم القضية يحتاج إلى الغوص في الصراع بين الحضارة والبداوة الفكرية لكي نفهم سبب تصلب المفاهيم الجندرية، لأن العام يفسر الخاص. يترجم لنا ابن خلدون في كتابة " **المقدمة**" امتدادات السلطة الأبوية عموما والهيمنة الذكورية بالخصوص راجع إلى تلك الأنظمة القبلية المتكلسة والقائمة على الصلة الدموية والقرابية والعصبية، حيث تكونت هذه البنى في ظروف تاريخية وثقافية معينة، جعلت من الأفراد

1- هشام شرابي، البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بيروت، 1989، ص77.

2- طارق حجي، ذهنية الثقافة الذكورية أو ذهنيتنا الرجعية في نظرتها للمرأة، الموقع جريدة الأهرام يوم 16/أغسطس/2003، تاريخ التصفح 2019/02/28.

مسيرين جندريا، ويعملون بهذا النظام الكسمولوجي لأنه يؤمّن لهم ثبات التنظيمات الجندرية. لقد حاول الإسلام تغيير هذه الذهنية، وهذا بمحاربة العصبية القبلية إلا أن النظام القبلي مازال مهيمنا على المجتمع، حيث استمرت التقاليد والقيم في تأثيرها على العلاقات الاجتماعية، مما أدت بعد ذلك إلى تأثيرها على البنى الجزئية ( علاقة المرأة بالرجل)، الأخيرة التي تأثرت وبقوة خلاف التضاريس العلائقية الأخرى، حيث امتد بناء العلاقات الجندرية وهذا انطلاقا من السلطة المركزية، حتى تركيب بنية الأسرة تأثر فشكلها الأولي لا يختلف كثيرا على تركيب بنية القبيلة العربية لعصر ما قبل الإسلام، إلا في بعض مظاهرها الخارجية التي تأثرت بالتحديث. لم تتغير البنية الذهنية للأسرة بل تغيرت مورفولوجيتها فقط، إذن تلك الذهنية الذكورية والأبوية لدى المشاركين تجعلهم يرفضون أي نقد حول ممارساتهم ولا يقبلون رأي الهامش (المرأة) لأنه مقصلة للرجولة يؤكد هذا القول أحد المشاركين بقوله" **تشاور المرأة راحت الرجلة تاعك(...) لي في راسك ديرو**" ومن هذا المنطلق فإن التفاعل والتشاور بين الأفراد وخاصة الرجل والمرأة لا يرمي إلى التفاهم بل إلى فرض رأي واحد يتسم بإقصاء رأي المرأة، ممّا يؤدي إلى القهر والقمع والاستلاب، لأن استلاب الرجل للمرأة هو خوفه من استلابها له " حيث أن تحرر المرأة لا ينفصل عن تحرر الرجل، وهو جزء لا يتجزأ من تحرر المجتمع.وحينما تتمتع المرأة بحريتها يتمتع الرجل أيضا بحريته، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بتغير بينة التفكير والعمل والسلوك الأبوي والقيم والمعايير الذكورية"[1] التي مازالت

[1]– إبراهيم الحيدري: مرجع سبق ذكره، ص10.(بتصرف)

لدى المشاركين، فالانكسار الرمزي الذي تحدث عنه العديد من العلماء أمثال **جلبير غرانغيوم وسيمون دي بفوار ولانغ ....الخ** لا يمكن إسقاطه في هذه الحالة لأنّ البناءات الرمزية للمشاركين ما زالت ثابتة.

بيد أن هناك عامل آخر يعمل على تأبيد الهيمنة وفرض الاختلافات بين الجنسيين " هو الدوام الذي يدين به اقتصاد المتاع الرمزي (الزواج جزء منه مركزي) إلى استقلالية النسبية التي تنتج وتؤبّد الهيمنة الذكورية، وذلك مع دعم الثابت والمخفي في الممارسات العائلية نحو الجنسيين، والتي تعتبر الحارس للرأس المال الرمزي"[1]

[1]– بيار بوريو: مرجع سبق ذكره، ص144.(بتصرف)

**خلاصة الفصل:**

في هذا الفصل، تم تناول عدة نقاط هامة. بدأت بمناقشة المجال الدلالي للعذرية وارتباطها بقيمة الشرف في المجتمع المحلي. تم استكشاف المقاربات المفسرة للعذرية وتحليل الأطر النظرية المختلفة لفهم هذه الظاهرة. ثم تم التطرق إلى تابو العذرية وهوس الافتضاض، ودراسة القيود والتحفظات المجتمعية المرتبطة بفقدان العذرية وتأثيرها على النساء.

في البداية، يتم تحليل المجال الدلالي لقيمة العذرية وارتباطها بقيمة الشرف في المجتمع المحلي. يظهر أن قيمة العذرية تعتبر رمزًا للشرف والقداسة في المجتمع، وفقدانها يمكن أن يتسبب في انتكاسة لشرف العائلة ويتعرض المجتمع للانتقاد.

وفي الجزء التالي، تم استكشاف مفهوم التصفيح وتوضيح عملية التصفيح وأهميتها في المجتمع المحلي. تمت مناقشة طرق التصفيح المعتمدة في المجتمع والتأويل الأنثروبولوجي للخطاب الممارساتي في عملية التصفيح. بعد ذلك، تم التركيز على التنشئة الاجتماعية للجسد الأنثوي في مقابل الجسد الذكوري، وتم استكشاف دور اللون والتمييز الجندري واللعب في تشكيل الجندر، يتناول الفصل أيضًا تابو العذرية والهوس المجتمعي المتعلق بفقدان العذرية. يتم استعراض الضغوط الاجتماعية التي تواجهها النساء والتوجيهات الصارمة التي تفرض عليهن للحفاظ على عذريتهن. يؤكد أن هذا الهوس يمكن أن يؤدي إلى قيود سلوكية مفروضة على النساء وقد يؤثر سلبًا على حياتهن الشخصية والاجتماعية.

في النهاية، تمت مناقشة الهيمنة الذكورية والصناعة الثقافية للجسد الأنثوي، وكيفية تأثير القوى السلطوية والمجتمعية في تحديد وتشكيل هذا الجسد. تمت المناقشة من خلال تحليل قيمة العذرية ودورها في الحفاظ على شرف العائلة ومكانة المرأة في المجتمع المحلي.

# الفصل الرابع:
# الوشم التقليدي على الجسد الأنثوي

تمهيد

4-1: ماهية الوشم

4-1-1: المجال الدلالي للمصطلح "الوشم "

4-1-2: تاريخية الوشم عبر العصور

4-2: أنواع الوشوم ووظائفها في المجتمع المحلي

4-2-1: الوشم الاعتقادي الفالي

4-2-2: الوشم العلاجي الوقائي "الجسد المريض"

4-2-3: الوشم التذكاري " الجسد الذاكرة "

4-2-4: الوشم الجمالي التزييني "الجسد الجمال "

4-3: أشكال الوشوم ودلالاتها الرمزية في المجتمع المحلي

4-3-1:أشكال حيوانية

4-3-2: أشكال نباتية

4-3-3: أشكال هندسية

4-4: الوشم من الترميز القدسي إلى تشضي المعنى

خلاصة الفصل

**تمهيد:**

لقد تميز الإنسان عن باقي مكونات المملكة الحيوانية **بالعقل،** وكرمه الله بالنطق ليتمكن من إيصال أفكاره. إلا أن اللغة لدى البشر لم تنحصر في الكلام فقط إنما تعدته إلى الحركات والإيماءات والرموز التي جسدها عل الصخور والتحف والزرابي بل على جسده كذلك. فاحتلت اللغة الرمزية مكانة مرموقة لدى الإنسان في إيصال ما يختلجه من أفكار. فكان الرمز الوسيلة التعبيرية التي أوصل بها الفرد أفكاره وعبر بها عن ثقافته . هذه الأخيرة التي كانت المرتكز الابستيمولوجي للدراسات الانثروبولوجية، والتي ينفرد بصناعتها الفرد وانطلاقا من كونه صانعا للثقافة وجب مساءلته لفك شفراته ومن ثمة الوصول إلى تمثلاته .

لقد كان الجسد الإنساني أول ما فكر فيه الإنسان أن يكون حاملا لهذه الرموز. فجسّدها عليه متحملا الألم لدوافع ذاتية جعلته يسم هذا الجسد ويلبسه ثوبا من الرموز فالتقت الرمزية مع التعبيرية لتخلق لنا جسدا مشفرا يحمل العديد من المعاني الثقافية .فنجد الأنثى في المجتمعات المغاربية عموما والمجتمع الجزائري خصوصا تبدع وتتألق في الكتابة على جسدها بالوشم منذ القدم لتجعل من هذا الأخير نصا قابلا للقراءة والتأويل لأنه مليء بالمعاني المستترة التي تعكس لنا الخلفية الثقافية وهويّة المجتمع المحلي .

## 4-1: ماهية الوشم

### 4-1-1: المجال الدلالي للمصطلح:

**أ- مفهوم الوشم لغة :**

ورد في لسان العرب: وشم يشم ، وشم اليد أي غرزها بالإبرة ثم بالنؤور وهو دخان الشحم[1] ويبقى سواده ظاهرا .

**ب- مفهوم الوشم اصطلاحا:**

أما من الجانب الاصطلاحي : يعتبر الوشم طقسا احتفائيا بالجسد يدل على تغير حالة فرد ما ( ولادة ، بلوغ ، زواج .... ) وهو ما يعكس خصوصية هذا الفرد وهويته الاجتماعية و يجعل لتلك الرموز الموشومة معنى للمجتمع المعني. ويخرج الجسد من حقل دلاليّ يوحي بالبعد المادي للجسد فقط إلى جيوب رمزية حمّالة لرموز وكتابات متباينة المعنى ( الدلالة والوظيفة ). فيصبح الجسد فضاء خالصا للكتابة المتحررة من القيود النظرية والمنهجية.

وتعني أيضا كلمة وشم : stigma في اليونانية أي الوخز بواسطة أداة حادة ساخنة حسب روايات هيرودوت الا أن هذه الكلمة آيلة للزوال في اللغة الفرنسية لتفسح المجال لكلمة trace (أثر) و marque (سمة)[2].

---

[1]- ابن منظور: لسان العرب ،ج 15 ،مرجع سبق ذكره ، ص220

[2]- عبد الكبير الخطيبي: الاسم العربي الجريح ، تر: محمد بنيس ، منشورات الجمل ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2009، ص ص63-64.

والوشم : tatouage اسم بولونيي جذره اللغوييندر من لفظ tatou أو tatahoo. و ta معناها رسم. وتحولت في اللغة الانجليزية إلى الفعل tatoo وهي قليلة الاستعمال في الفرنسية خارج معناه الضيق [1] والوشم هو : أن يجرح موضع من البدن حتى يسيل الدم ثم يحشى بالكحل فيزرق أثاره أو يخضر والوشام هي العلامات التي يخلفها الوشم.[2]

عرف سايمون وينر : simon winner الوشم بأنه عملية نقش لرمز مرسوم على البشرة أو يمثل نوعا من الكتابة الدائمة لثباته على البشرة أو يمثل نوعا من الرسوم الزائلة كونه يعبر عن فترة محددة من الحياة.يحدث خدشا وإصابة على الجسد بحيث يبرز على الجسم الرمز والصورة، أي يتموضع ما بين تقاطع ثنائي يجمع بين الخيالي والرمزي.[3]

ويعرّف "ديجوبرت رونز و هنري جي " الوشم: هو علامة من العلامات الدائمة على الجلد باستخدام الألوان عن طريق الحفر في الجلد، من أجل الزينة"[4] . وبالتالي يعتبر الوشم مقدمة للألوان الطبيعية ويتم عن طريق تقطيع الجلد أو تشريطه، وله انتشار كبير في العالم، و يستخدم الوشم بغرض التزيين والتجميل.

يمكن تعريف الوشم حسب الباحثة هو تصميم أو علامة على جلد الإنسان باستخدام الألوان الطبيعية أو الكيميائية أو زخرفة يزين بها الجلد لأسباب نفسية أو طريق الحفر أو

[1]– عبد الكبير الخطيبي: مرجع سبق ذكره ، ص .65.

[2]– ابن منظور: لسان العرب، دار صادر ، بيروت ، لبنان ج 15، ص220.

[3]– فتيحة كركوش، مدخل نثربولوجي لممارسة الوشم، مجلة العلوم الإنسانية، العدد التاسع، ديسمبر، 2015، ص ص 259-285

[4]– Dagobertd.Runes & Herry.G, 1949: Encyclopedia of the arts – Shorickel copyright by the philosophical library, Ing. 15 East 40th Str.New York, N.Y. Printed in the United States of America.

الرسم على الجلد وهو بمثابة نقش أو زخرفة توضع لأسباب اجتماعية أيضا ، ويعد التزيين والتجميل هو الأكثر شيوعا. في الجزائر فإن الوشم مرتبط بالنساء أكثر من الرجال وخاصة في المجتمع المحلي، حيث تذوب الوشوم في الجسد الأنثوي بكل صورها.

### 4-1-2: تاريخية الوشم: (الوشم عبر العصور)

إن الحديث عن الوشم على الجسد الأنثوي يقودنا إلى التساؤل عن العمق التاريخي لهذه الظاهرة، فمتى ظهرت؟ وكيفظهرت؟ وكيف مورست؟ وهل بقيت على شكلها الأول أم تغيرت؟ وما هي دواعي التغير إن حدث؟

في حقيقة الأمر انه بين "الجسد- الجلد" و" الجسد- اللباس " نجد " الجسد- الوشم" هذا الأخير الذي ظهر بعد بلوغ الإنسان درجة من الرقي في آليات الاعتناء بالجسد. يعود أصل الوشم إلى العصور القديمة عندما كان الناس يعيشون حياة بدائية ويكرسون العبادة لبعض الحيوانات ويرتابون من بعض ظواهر الطبيعة[1].

- **الوشم عبر الحضارات (عند الفراعنة**، اليونان، الصينيين):

لقد حظيت ظاهرة الوشم باهتمام خاص في الحضارة الفرعونية حيث كانوا يقدسون الموتى من الأغنياء والحكام فيضعون تحت تصرفهم كل ما يرغبون فيه عند عودتهم مرة

[1]- الزهرة ابراهيم: الانثروبولوجيا والانثربولجيا الثقافية، تقديم خضر الآغا، النايا للراسات والنشر والتوزيع، 2009، ص ص127-128.

ثانية للحياة وهذا ما تمليه عليهم عقيدتهم آنذاك فكانوا يضعون على ظهر الميت رمزا يشمونه به لون أحمر[1].

كما أن الحفريات كشفت عدة موميات تعود إلى 2000 سنة قبل الميلاد تحمل وشوما –تحافظ على جماليتها – عبارة عن نقاط موضوعة في أشكال متوازية .

أما عند اليونان فقد أقر هيرودوتس المؤرخ اليوناني الشهير أن الوشم من رموز الشرق التي يتباهى بها النبلاء[2].

كما أن الصينيين عرفوا الوشم في العصور القديمة وكان الغرض منه تجميليا وهذا ما أكده الرحالة **ماركو بولو** من خلال ما أتى به المؤرخ الصيني **(ما– تيان– لين)** ق 12 م حيث أكد أن المرأة الشريفة التي تنتمي إلى عائلة غنية تضع ليلة زفافها وشوما خاصة لتتزين بأحسن الرسومات فكانوا بذلك يستخدمون لغرضين أولهما الزينة والجمال وثانيهما هو الجراحة ولقد وجد الوشم أيضا أيام القرطاجيين في عهد حنبعل حيث عثر على أقنعة طينية تحمل رسومات لرجال ونساء يضعون على أجسادهم وشوما مختلفة الأشكال كالهلال والخطوط العمودية والدوائر تتركز في وجوههم[3].

[1]– عبد الجليل الطاهر: المجتمع الليبي دراسة انثربولوجية واجتماعية، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 1969، ص187.

[2]– المرجع نفسه، ص189.

[3]– بن سليمان عبد النور: الممارسات المغيرة لطبيعة الجسم الوشم لنموذجا، رسالة ماجستير، معهد الثقافة الشعبية ، جامعة تلمسان ، الجزائر ، 1997–1998، ص19.

لقد عرف العرب في الجاهلية الوشم وكانوا يطلقون عليه اسم الكتابة بالنقط حيث كان النساء يشمن على الوجه واليدين والزند أما الرجال يشمون على الصدر وقد تغنى الشعراء آنذاك بالوشم كقول زهير ابن أبي سلمى :

**ديار لها بالرقمتين كأنها مراجع وشم في نواشر معصم**

وقول طرفة بن العبد :

**لخولة أطلال ببرقة تهمد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد**

أما في العصور الوسطى فقد لقي الوشم عناية خاصة في أوروبا واسيا، فظهر وشامون محترفون أمثال **:ماك دونالد** في انجلترا وجورج يورشت في روسيا .

وبلغ الوشم ذروته في الفترة بين القرن 17 والقرن 19، حيث ازدهر الوشم الياباني فوجدت تحف فنية تحمل أشكالا حيوانية تتميز بالقوة والشجاعة ( كالتين ، الأسد ، الصقر ) وغيرها الموشومة على أجساد السكان الذين يحتفلون بيوم المطافئ تمجيدا لرجالها ، " حيث وصلت فنون الوشم إلى اليابان عن طريق الأمريكيين بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، حيث كانوا يقومون بوشم البقر والماشية بعلامات مميزة للتعرف عليها. وتطور هذا الفن عند السكان الأصليين في أمريكا، والمعروفين بالهنود الحمر، الذين كانوا يستخدمون إبرة أو أداة حادة لنقر الجلد وبعد ذلك يتم إدخال المواد الملونة. يحدث تلوين الجلد بعد فترة قصيرة من

بداية العملية. ثم انتقلت هذه الفنون إلى العرب حيث أصبحت وسيلة لتجميل النساء ولكتابة رموز ورسوم على جسم الرجال للتعبير عن مشاعر المحبة والتعلق بشخص ما"[1].

*** في أوروبا:**

أما في أوروبا فلقد شهد الوشم ثورة كبيرة بحكم ميلاده الأنطولوجي هناك، فلقد انتشر عن طريق الغجر، الذين كانوا يسخدمونه لتغطية الجسد كله، " وقد قام المستكشف البريطاني جيمس كوك بإدخال فن الوشم إلى أوروبا في عام 1771 بعد عودته من رحلته إلى المحيط الجنوبي، حيث شاهد الفن التاهيتي الذي يمارسه سكان تاهيتي جنوب البلاد. كما استخدم الإغريق الوشم كوسيلة سرية لتمييز جواسيسهم. وفيما يتعلق بالرومان، استخدموا الوشم لتعليم وتمييز العبيد وحيواناتهم. وقام الدنماركيون بتغطية أجسامهم برموز القبيلة والشعارات السرية"[2].

" ويرجع الوشم في أوروبا، نفس نظرية الوشم عند الإنسان البدائي حيث يرجع إلى التمييز والتصنيف إلى حد ما، والطوطمية في أوروبا اعتبرت ناسخ الأرواح، حيث نسخ الصور من خلال الوشم على الأماكن والأجساد، فأرواح السلف كانت موضوع تقديس في عباداتهم وكانت أول الأمر قائمة بذاتها منفصلة عن الأجسام، ثم أخذ الاعتماد على فكرة نسخ الأرواح حتى ظن البعض أن هذه الأرواح قد حلت في أجسام بعض الحيوانات أو

[1]– سمية محمد عبد المجيد وآخرون: فن الوشم كمدخل لإثراء التصميم النسجي، مجلة التربية النوعية، العدد 08، جوان ، مصر، 2018، ص12.

[2]– المرجع نفسه، ص13.

بعض النباتات التي وشمت برسومها فأصبحت تلك الحيوانات والنباتات مقر تلك الأرواح، ومن ثم تقديسها"[1].

*** في شمال افريقياوالجزائر:**

أما في شمال إفريقيا فقد كان الوشم ولا يزال قائما عند بعض المجتمعات كمصر ، تونس ، المغرب ، ليبيا والجزائر .

لقد عرف المجتمع الجزائري كباقي مجتمعات المغرب العربي ظاهرة الوشم التي لفتت اهتمام البحاثة وخاصة الغربيين منهم الذين كرسوا وقتا طويلا لدراسة هذه الممارسة والاطلاع على أسرارها وخاصة العسكريين منهم أمثال: **الملازم بيجو**bijot الذي قام بدراسة حول الوشم نشرت في باريس 1920 في مجلة الانثربولوجيا وعلم الاجتماع. والباحثة **ماتيا قودري** التي ألقت الضوء على هذه الممارسة في مؤلفها المرأة الشاوية بالأوراس. وكل هذه الدراسات تكشف عن تجذر الممارسة وقدمها والذي سنكشف عن أهم أشكاله والغاية منه في المجتمع المحلي لاحقا.

" استطاع المجتمع الجزائري كغيره من المجتمعات أن يحافظ على ثقافته رغم تناوب أيادي الاستعمار عليه، فقد عرف صناعة المجوهرات قبل مجيء الفنيقيين أي في القرنيين العاشر والحادي عشر قبل الميلاد خاصة في منطقة الأوراس"[2] " كما عرف صناعة الزرابي والأواني الفخارية المزخرفة برسومات تعبر عن الواقع الجزائري. غير أن هناك ظاهرة لفتت أنظار

[1]– سوسن عامر: الرسوم التعبيرية في الفن الشعبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1981، ص 81.

[2]– M.chebel: le corope danse la tradition au magheb ;ed/puf, paris, 1984,p156.

الباحثين الغربيين، خصصوا لها وقتا كبيرا من حياتهم للإطلاع على أسرارها ألا وهي ظاهرة الوشم التي تعتبر من الظواهر الاجتماعية التي نشأت في البادية و تطوّرت في المدينة"[1].

ومن أبرز الباحثين الذين اهتموا بهذه الظاهرة، نذكر الباحث الفرنسي لوسيان جاكوا " الذي نشر مقالا سنة 1899 في مجلة الأنثروبولوجيا، تناول فيه أنماطا مختلفة من الوشوم عند أهالي الجزائر ثم تلاه رينولد الذي قام بدراسة في الجزائر العاصمة حول إزالة الوشوم نشرها سنة 1901"[2].

**4-2: أنواع الوشوم ووظائفها في المجتمع المحلي:**

مما لا شك فيه أن الوشم نشأ في البادية وانتقل بفعل النزوح الريفي إلى المدن أين أضيفت عليه تقنيات جديدة. فيقال أن فلانة عصرية وفلانة بدوية نظرا لوجود الوشم على جسدها وخاصة الوجه ومن خلال الدراسة الميدانية التي قمت بها في مدينة الشريعة –مجتمع البحث– خلصنا إلى وجود أنواع عديدة من الأشكال التي تشمها المرأة ولكل شكل من هذه الأشكال دلالة معينة تصب في وظيفة ما واستنادا إلى ذلك تم تقسيم أنواع الوشم استنادا إلى الوظيفة التي يؤديها كل رمز موشوم فنجد :

**4-2-1: الوشم الاعتقادي "الفالي":**

نسبة إلى كلمة (فال) ويقصد بها المجتمع المحلي " التفاؤل والبركة " وهو كثير التواجد في المناطق المحافظة على تقاليدها حيث يعتقد سكان هذه المناطق أن الوشم يجنب

[1]–Tatiana benfoughal: bijoux de laures, serie ethnographique, enap, alger,1977,p17.

[2]– ليث الخفاف: وشوم الحنك، مجلة التراث الشعبي، العد03، دار الجاحظ للنشر، بغداد، 1979، ص40.

المرأة الترمل لدى (الهنود ) ويعطي الرجل القوة والطول لطرد الشؤم لدى ( البرازيل ). أما أفراد المجتمع المحلي فإنهم يفسرون العديد من الظواهر أو الأحداث سواء كانت مفرحة أو محزنة استنادا إلى المثل الشعبي القائل " نواصي وعتب وبعض من الذرية " فالنواصي هي جمع مفرد ناصية أي الجبهة أو الجبين وعتب أي عتبة المنزل والذرية هم الأبناء . فهذه العناصر الثلاث يعزى إليها النجاح أو الفشل وانطلاقا من هذا المثل تلجأ الأمهات أو النساء عموما إلى وضع الوشم الفالي اعتقادا منهن بمفعوله السحري القادر على جلب المسرات وإبعاد الأحزان ومن أهم الأنواع التي كانت توشم للفال

### 4-2-2: وشم العياشة:[1]

وهي مشتقة من العيش أي الحياة ، كانت تشمه الأمهات على الذقن أو الخد وغالبا على الجبين بواسطة الإبرة أو مشلطة ثم تضع غنجا بواسطة إصبعها على المنطقة الدامية فبعد 03 أيام يظهر اللون الأخضر للوشم ويسمى العياشة اعتقادا بأنه يحفظ الحياة وهذا النوع من الوشم لا يزال يمارس إلى غاية يومنا هذا .

ومن جهة أخرى يوضع هذا النوع من الوشم على جبين الطفل الذي توفي المولود الذي بعده كما يسميه أفراد المجتمع المحلي الاحرش[2] أو الحرشة "بمعنى النحس" فتشم الأم الابن الأحرش إما في جبينه أو في ساقه استنادا إلى إجابته عن السؤال تنطح ( بمعنى الضرب

[1]– صوفية البحيري بن حبيرة : الجسد والمجتمع ، دراسة أنثربولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد ، دار محمد علي للنشر ، تونس ، ط1 ، 2008 ، ص225.

[2]– مقابلة مع مخبر رقم 01

بالجبين) وإلا تصك ( الضرب بالرجل ) اعتقادا منها بأنّ هذا الوشم هو الذي سيحمي الأبناء الذين يأتون بعد هذا الطفل الأحرش من الموت. وتتجلّى من خلال ما ذُكر آنفا قيمة الاعتقاد في العادات والأعراف التي تطغى على الجانب الديني في المجتمع المحلي بحث تعمد الأم إلى وضع الوشم مبتدئة باسم الله عليك توكلنا يا الله مؤمنة أن هذا الوشم هو الذي يعطي الحياة للأبناء .

أما عن شكل هذا الوشم فيكون على شكل علامة (+) أو ما يسمى الصليب الليبي[1] لكن حسب آراء المبحوثين (الواشمات) فإن هذا الرمز لا علاقة له بالمسيح لأن هذا التقاطع يمثل تغلب قوى الخير على قوى الشر وبالتالي تمنح الحياة لهذا الفرد.

إذن من المستحسن أن يوشم الجبين لأنه موضع النظر حسب المثل فكل شيء يوجد أو يكتب على هذه الناصية فلما توشم سيعمل هذا الأخير"الوشم" على إبعاد الشر والأحزان وجلب الأفراح، لذلك يقال (نواصي وعتب ) فالأمهات يتبركن (محط خير وبركة ) بالوشم على الجبين لأنه يحمل مسار حياة الفرد من ميلاده إلى وفاته. وهو ما يدعمه المثل الشعبي القائل (المكتوب على الجبين تشوفو العين ) بمعنى أن ما سيحدث للفرد خلال مسار حياته مدون على جبينه، لذلك يوشم هذا الجبين اعتقادا من الأمهات أن هذا المسار إن كان يحمل أحزانا ستبتعد بفعل هذا الوشم لأن إبعاد الأذى والشؤم لا يكمن في الوشم كرسم أو

[1] مقابلة مع مخبر 04

شكل، إنما في عملية إسالة الدم الذي كان منذ الأزل وسيلة لاقتران والتحام المقدس بالمدنس وكطقس من طقوس العبور كما يقال في المثل الشعبي "جري الدم زال الهم".

إن وشم العياشة يمكن أن يكون أيضا عبارة على نقطة بين الحاجبين . كما أكدت الدراسة الميدانية أنه يمكن أن يكون خطوطا متوازية طوليا. وعلى هذا الأساس كان الوشم الاعتقادي أو الفالي ذا مفعول سحري انطلاقا من الأشكال التي تضمنها والمتمثلة حسب تصريحات بعض نساء المجتمع المحلي – محور الدراسة – فيما يلي :

**السبولة أي السنبلة :** تدل على الخصوبة ووفرة الإنتاج و تعويذة ضد العقم. فالمرأة تضع السنبلة دليلا على خصوبتها وقدرتها على الإنجاب ( وبذلك تجلب الرجال من خلال هذا الوشم الذي ينقل خطابا أنثويا بامتياز إلى الآخر الرجل .

لا طالما كانت السنبلة رمزا للعطاء والخير والاكتفاء الذاتي من الناحية الاقتصادية لذلك كانت منذ القدم فأل خير. ونظرا لطبيعة المجتمع المحلي الذي يعتمد على الفلاحة بالدرجة الأولى خلدت هذه السنبلة عن طريق وشمها في أماكن مختلفة من الجسد الأنثوي إلا أن دلالتها اختلفت عن المعنى الاقتصادي لتتعداه إلى الخصوبة الأنثوية والتي تعني القدرة على إنجاب أكبر عدد من الأطفال اقتداء بعدد حبات القمح الموجودة في السنبلة وبالتالي تضع المرأة الجزائرية عموما ونساء المجتمع المحلي خصوصا هذا الرمز لتمرر للآخر الرجل القدرة على الإنجاب وهو خطابها الأنثوي بامتياز .

**وشم السبولة "السنبلة "**

**4-2-3: الوشم العلاجي الوقائي "الجسد المريض ":**

وهو من بين أهم أنواع الوشم لأنّه يتمتع بقدرة علاجية ووقائية من الأمراض في المجتمع المحلي، لقد ظل وسيلة علاجية، وتمارس تحديدا على الأطفال الذين يعانون من الألم أو ما يعرف بمرض "الخيال"* حسب المنطوق الشعبي الجزائري وغالبا ما يكون هذا الوشم على الجبين على شكل خط: أو على ظهر اليد على شكل خطوط متوازية (شلطات متوازية) ولم يكن الغرض الرئيس منه الوشم في حدّ ذاته بل وسيلة علاجية الهدف منها علاج المرض بواسطة هذا الوشم وتعتبر هذه الطريقة من أهم طرق التداوي الشعبية.

* **الخيال:** مرض يصيب الأطفال الأقل من عامين من أبرز أعراضه بريق العينين والفرار من مكان النوم ليلا . **مثل هذه الإشارات تكون في الهامش وليس في سياق العمل.**

إن هذا النوع من الوشم لا يزال يمارس إلى يومنا هذا ويظهر على جباه بعض الرجال والنساء من خلال الخط المجسد على الجبين كما هو مجسد على الصورة المرفقة. فيتجلى الوشم تعويذة ضد المرض. وصادفنا في بحثنا العديد من المبحوثات اللاتي يضعن وشوما

ذات أشكال مختلفة مثل الدائرة وعلامة +والخطوط المسننة في أماكن مختلفة من أجسادهن والدافع الرئيس هو العلاج مثل ما هو موضح في الصور التالية :

**لعلاج ألام الركبة**

**لعلاج ألام الزندة"المعصم"**

**لعلاج ما يعرف بالصفرا**

**لعلاج ألام المعدة**

**لعلاج آلام الزندة"المعصم"**

لذا، كان الوشم في تلك الفترة لا يقتصر على الجانب التجميلي فحسب، بل كان أيضًا وسيلة علاجية لشفاء بعض الأمراض، واعتُقد أنه يمنع الحسد. على سبيل المثال، استخدمت الوحدة المثلثة الشكل، التي لا تزال تستخدم حتى في أيامنا الحالية في شكل الحجاب، كرمز للوشم. وكذلك، تم استخدام تعويذة معروفة باسم "خمسة وخميسة" كوسيلة للوشم.

ولو أردنا تسمية الأشياء بمسمّياتها الحقيقية لوقفنا على حقيقة عقلية تفيد أنّ تلك المزاعم لا تعدو أن تكون مخلفات لمعتقدات شعبية ضاربة في القدم. كما يُلاحظ، فإن النخلة، التي تمثّل رمزًا قديمًا في مصر، تعبِّر عن الإخصاب والإنتاج والوفرة. بينما ترمز السمكة إلى

وفرة النسل وكثرته، وقد اعتُبِرَت العصفور الأخضر رمزًا للخير والخصوبة والحياة من قِبَل المصريين.

وبالإضافة إلى الدور التزييني والاجتماعي للوشم، يتمتع أيضًا ببعض الفوائد الطبية. فقد تم دمجه في أنماط العلاج الشعبي الطبيعي التي استخدمتها مختلف الثقافات في العصور القديمة، واحتوى على العديد من الخرافات والأساطير التي انتشرت لفترة طويلة، وتختلف في مضمونها وصحتها بين الحين والآخر. يُزعَم أن للوشم فوائد في مكافحة الأمراض العصبية، خاصةً عندما يتم وشمه على القدمين، أو الكاحلين، أو حول الركبتين، أو على الكتف والظهر، أو حتى فوق الجبهة أو بجانب الصدغ العلوي. وعادةً ما يُقوم بعملية الوشم شخص متخصص في تزيين الجسم، خاصةً فيما يتعلق بالأشكال المعقدة، وبالنسبة للأشكال البسيطة جدًا مثل وشم الدوائر، يمكن لأي شخص بمهارة بسيطة أن يقوم بهذه العملية.

### 4-2-4: الوشم التذكاري: (الجسد – الذاكرة)

وهو الوشم الذي يضعه صاحبه رغبة منه، فكلما ينظر إليه يتذكر الظروف التي وضعه فيها ومضمونه. لذلك هذا النوع من الوشم هو تدوين للحوادث المهمة لحياة الفرد أو الجماعة على أجسادهم[1] وتكون هذه الوشوم في بعض المناسبات كالزواج مثلا وغالبا ما نجدها لدى العشاق فتوشم الشابة اسم الرجل الذي رأته وأحبته أول مرة أو الحرف الأول من

[1]– بن سليمان عبد النور: الممارسات المغيرة لطبيعة الجسم الوشم انموذجا ، رسالة ماجستير ، معهد الثقافة الشعبية ، جامعة تلمسان ، الجزائر، 1997-1998، ص59-61.

اسمه ويكون في الساعد أو الصدر. وهذا النوع قليل التواجد في المجتمع المحلي نظرا لقيم الحياء والحشمة التي عرفت بها المرأة داخل هذا المجتمع المصغر، والتي يجبرها العرف الاجتماعي على التحلي بها .إلاّ أننا عثرنا في فضائنا البشري على أفرادا وضعوا وشوما أثناء الحقبة الاستعمارية، والتي تدل على الظروف التي كانوا يعيشونها مثل وشم الرومي "العسكري الأجنبي " ووشم الطيارة "الطائرة "كما هو موضح في الصور أدناه :

**وشم الرومي وشم الغارة "الطائرات العسكرية "**

### 4-2-5: الوشم الجمالي التزييني : (الجسد- الجمال )

غالبا ما نجد الوشم على الجسد الأنثوي يستخدم للزينة. ويتم في أماكن مختلفة من الجسد بحيث ينسب الوشم إلى المكان الموجود به، فنقول وشم الخد ووشم الذراع ووشم العنق ووشم الجبهة ...الخ وأهم الأعضاء التي توشم هي: اليد، الذقن، الصدر، الكتف، الذراع، البطن (العانة)، الفخذ ...الخ وهذا ما نجده على الكبيرات سنا[1]. يتموضع في الشفة السفلى

[1] – مفقودة صالح: المراة في الرواية الجزائرية ، دار الشروق ، الجزائر ، ط2 ، 2009 ، ص331.

باللون الأخضر وعلى الذقن، وقد يمتد من أسفل الشفاه إلى أسفل الذقن، كما أنه يستعمل كأسلوب من أساليب الجمال والأنوثة لتزيين حواف الجفون بالسواد وتحديد الحواجب أو تأطير الشفاه.

" إذا كانت المرأة تلجأ إلى الوشم بغرض التزين في ظل غياب المساحيق الملونة قصد التميز عن الرجل. وقد وصف الرسام الدانماركي "هايكل فرينكل" جمال المرأة الأمازيغية الموشومة قائلاً: "في أكثر الأحيان، يمكننا أن نرى هؤلاء النساء في الحقول والمسالك الوعرة في الجبال، حيث يعبِّرن عن جمالهن من خلال الصيحات الغنائية التي لا مثيل لها من حيث الجمال، ولكن لا يضاهي تلك الصيحات إلا رؤية تلك الأشكال المرسومة بدقة فائقة على خديهن أو ذقونهن، وأحيانًا على أعناقهن وأيديهن. إنهن نساء يجمعن بين رمزية الرسومات الخضراء والزرقاء المليئة بالحيوية، وبين جمال الوجوه والملامح التي تصر على التحدي في مواجهة قسوة الطبيعة وصعوبة ظروف الحياة اليومية".[1]

وقد كشفت الدراسة الميدانية أن هذا النوع من الوشم الأكثر شيوعا في المجتمع المحلي لذا تغنى به منذ القديم الشعراء عموما وسكان المنطقة خصوصا في بعض الأغاني الشعبية مثل أغنية لعيسى الجرموني تقول:

[1] – ذهبية مشدال: الوشم عند المرأة الأمازيغية الجزائرية جمال وذاكرة ...كفاح، تاريخ الاستيراد 10/أفريل/ 2023 / https://arabicpost.net/archive/2017/05/17

حدة ياحدة ويجيك الوشام

يوشم الزندا ويحط الذبان

ينقط بالنقطة خطوة لغزال

ينطع في نفطة وواد الزيتون[1]

يبين لنا المغني عيسى الجرموني في "حدة ياحدة ويجيك الوشام " إن الوشم كان يمارس كمهنة يقتات منها الوشامون فكانوا يجوبون القرى والأرياف حاملين الأدوات الأساسية للوشم ( سكين أو مشلطة حادة أو ابر ومادة النؤور أو كما يسميها أفراد المجتمع المحلي الغنج الذي يملأ به موضع الوشم ليعطي له اللون الأزرق أو الأخضر بعد ذلك وعشب يسميه أهل المنطقة "الرمرام " يطحن ويحك على المنطقة الموشومة ) كما يوضح في البيت الثاني "يوشم بالزندا ويحط الذبان " بمعنى يشم معصم اليد وهو من أهم الأماكن التي تتباهى بها المرأة في المجتمع المحلي باعتباره قادرا على القيام بمجمل المهام التي تسند إليها، ومن ثم يدل على قدرة المرأة على القيام بأشغال البيت. فتتباهى المرأة في هذا المجتمع بكبر معصمها ومن ثم ذهبت تزينه بالوشم ومن أبرز ما يرسم عليه الذبان بمعنى حشرة الذبابة التي تمثل بشكل هندسي تتخلله نقاط. أما في البيت الثالث "ينقط بالنقطة خطوة لغزال" يوضع نقطة بنقطة بواسطة الإبر مشبها المسافة بخطوة صغير الغزال فهو يوضح لنا طريقة من طرق الوشم وهي الوخز بالإبر بحيث تكون النقاط جد متقاربة مثل تقارب خطوات

[1]– مقابلة مع المخبر 4.

صغير الغزال أما في قوله "ينطع في نفطة واد الزيتون " وهو كناية عن بروز هذا الرسم الذي وضعه الوشام والذي يظهر من أماكن بعيدة مثل نفطة المجاورة حدوديا (منطقة تونسية) للمجتمع المحلي .

وفي موضع آخر يقول:

لاتحلفي لايدقوك ( لا تحلفي يمينا لأنه ينعكس عليك)

ولاتمرضي طول عامك (لا تمرضي على مدار السنة )

لا سبد من الموت تديك (لا بد ان تأخذك الموت)

والدود يوكل وشامك (وتأكل الديدان وشمك )

نستنتج من البيت الأخير أن الوشم هو كتابة ترتبط بالجسد وتتحدى الزوال وتزول فقط بفناء هذا الجسد.

كما تغزل شعراء المغرب العربي في مواضع عديدة بالوشم الذي يضفي زينة وجمالا على المرأة كقول أحدهم:

وشمة على البزول يامزرقها(وشم على الثدي شديد الزرقة)

حرقت قلبي قبل ما نلحقها (حرق قلبي قبل أن أصل إليه)

انت طويلة والهواء في طولك (أنت طويلة طول الهواء)

يا ليتني وشام على بزولك[1] (يا ليتني أصبح وشما على ثديك)

[1]– صوفية السحيري بن حتيرة : مرجع سبق ذكره ، ص 227–228.

تغنى الشاعر بموضع آخر من مواضع الوشم وهو الصدر وتحديد الثدي مبينا القيمة الجمالية التي يضفيها هذا الأخير على الجسد الأنثوي متمنيا أن يكون موضع ذلك الوشم. ومن هنا تتجلى لنا **الوظيفة الاغرائية** التي يؤديها الوشم على جسد الأنثى .

### 4-3: أشكال الوشوم ودلالاتها الرمزية في المجتمع المحلي

لا تعد ولا تحصى الأشكال الموشومة على الأجساد الأنثوية كما أنها في ذات الوقت تختلف من مجتمع إلى آخر وداخل المجتمع الواحد من قبيلة إلى أخرى ويمكن تقسيمها إلى:

**4-3-1: أشكال حيوانية** : تؤكد لنا هذه الأشكال عن العلاقة القائمة بين الإنسان والحيوان منذ القدم من خلال اتخاذه لحيوان معين طوطمه الخاص ومن ابرز أشكال الحيوانات التي لاحظناها على أجساد عينة الدراسة الحمامة والأفعى. **فالحمامة** رمز للحرية والسلام أما (الشكل 02) **الأفعى** فرمز للشر والغدر أو بالأحرى المرأة الشريرة (الشكل 01).

**وشم الأفعى على ظاهر االيد**

**وشم االحمامة على الساعد و بين السبابة والابهام**

إن هذا الشكل يؤكد لنا أن هناك علاقة بين الإنسان والحيوان منذ القدم، والدليل على ذلك ما نجده في الرسومات الموجودة في الطاسيلي، التي توحي أن هناك علاقة بينهما سواء كانت عدائية أو مسالمة.

يعتبر هذا الطقس الوشمي والذي يحمل أشكالا حيوانية، هو بمثابة لحظة تاريخية شهدها الإنسان، حيث كان مرتبطا أساسا بالحيوان وتخليده وتقدسيه رمزيا وطقوسيا، وقد تكلم **فرويد** عن هذه الديانة الروحية والتي أسماها بالطوطمية، التي تعتبر حسب Haas " ديانة مركبةمن الأفكار والرموز والطقوس تعتمد على العلاقة بين جماعة إنسانية ورمز معين يسمى طوطم"[1] والطوطم كما يحدده Ferguson " يمكن أن يكون طائرا أو حيوانا أو نباتا أو ظاهرة طبيعية أو وظهرا طبيعيا مع اعتقاد الجماعة بالارتباط به روحيا، كأن تتخذ القبيلة مثلا من حيوان معين رمزا طوطميا لها"[2].

" إن العلاقة بين الإنسان والحيوان كانت منذ عصور ما قبل التاريخ، فقد كانت علاقة نفعية تبادلية يشوبها نوع من الخوف من الآخر، لكن هذا الخوف محاط بهالة قدسية، حيث تمثلت النفعية في اعتماد الإنسان على الحيوان كمصدر للغذاء، بل والكساء أيضا إذ كان يستعمل "

[1]– زينب عبد التواب رياض خميس: الطوطمية بين السحر والدين في عصور ما قبل التاريخ بأفريقيا، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 14، المجلد 07، مسيلة، الجزائر، 2018، ص 243.

[2]– المرجع نفسه، ص 243.

الفراء للحماية من البرد، ولقد تطور هذا الأمر حتى أصبح الإنسان الوصول لمراتب طوطمه حيث يستخدم الفراء للتنكر مثل الطوطم"[1].

تم استخدام بعض الطيور في المشاركات كتعبير عن مشاعرها وأحاسيسها، ولا سيما الحمام، الذي يحمل رمزية الحرية والسلام. إنها أيضًا تُعتبر رمزًا للحب. يُرتبط الحمام هنا بقصة سيدنا نوح (عليه السلام)، حيث أرسل الغراب أثناء الطوفان للبحث عن بر الأمان، لكنه طار ولم يعد. ثم أرسل الحمام وعادت وهي تحمل في منقارها غصن الزيتون. وعندئذٍ، أدرك سيدنا نوح أن المياه قد انحسرت وأن ساحل السلام قد اقترب. ويُقال أن سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) دعا لهذا الطائر، ومنحه الله البركة، وأصبح بعد ذلك رمزًا للمحبة والسلام،**(ضرورة الاستدلال على هذا الرأي ولو بمرجع ضعيف)** إضافة إلى هذه الرمزية التي تحملها الحمامة، فإن بعض المشاركات حبذن صورة الأفعى التي تدل على الكراهية، في الثقافة المحلية يشار إلى أنّ المرأة سيئة السلوك بأنها " لفعى" ويقال عنها أيضا " **لفعى اخت الشيطان**"، لذا يعتبر الشيطان والأفعى مثالين للكراهية في رموز الثقافة الشعبية، وأحيانا يشار إلى الأفعى أنّها رمز الشيطان والشر والعداوة والكراهية، حيث هناك حكايات تقال دائما من طرف المسنات، تقول إحداهن:" **الشيطان واللفعى هما لي خرجوا آدم من الجنة، وخلوا حواء تاكل التفاح**".

[1]– حسين عباسي: الوشم لدى قبائل أفريقيا الوسطى: الذات والموضوع، مجلة الثقافة الشعبية الالكترونية، العدد13، 2011، ص ص 83-84. ( بتصرف)

**4-3-2: أشكال نباتية:** من أبرز وأهم الأشكال النباتية التي كانت توشم على الجسد الأنثوي في المجتمع المحلي نجد:

**سعف النخيل:** من أكثر الرموز المتداولة منذ القدم يوشم على الجبين، يأتي يكون في بشكل خط مستقيم تتفرع منه خطوط صغيرة من الجهتين وهو من أبرز رموز الزينة والانتصار في المغرب العربي، إلا انه في الجزائر كان دليل هويّة، يفرق بين الأهالي والأجانب. ومن هنا تظهر الدلالة الأخرى للوشم بانتقاله من سمة جمالية إلى ما هو أبعد من ذلك، حامل للهوية الاجتماعية. فأصبح الجسد نصا قابلا للقراءة من طرف الآخر المغاير والمختلف الذي يتمكن من التعرف على الشخص الموشوم من خلال ما يحمله جسده من وشوم وهذا ما كان سائدا أيام الثورة التحريرية حيث كانت النسوة تضعن الوشم لهدفين الأول من اجل الاستدلال على الهوية حتى يسهل التفريق بين الأهالي والأجانب، والثاني تحصيني دفاعي لإبعاد المستعمر الذي كان ينتهك عرض الجزائريات وبالتالي لجأت النسوة إلى الوشم في الحقبة الاستعمارية بغرض حماية العرض والشرف من المغتصب وهذا ما أكدته الدراسة الميدانية.

**وشم النخلة "سعف النخيل "**

كانت النخلة منذ العصر الجاهلي تحضى بالتقديس والتبجيل، فكانت عند عرب الجاهلية مقدسة لأنها تحمل معاني الخصوبة والأنوثة" فكانت النساء الجاهليات يضعن حليهن وثيابهن على جذوع نخل نجران ابتغاء للذرية من الإلهة عشتار التي كانت تلبس القلائد والقروط"[1]، إذن أصبحت النخلة معادلا موضوعيا للمرأة بامتياز، فكلاهما يشتركان في عديد من الخصائص والصفات، والجمال، والخصب، والنماء، والعطاء، دوم مقابل ..إلى غير ذلك من الصفات الإيجابية.

**4-3-3: الأشكال الهندسية:** لقد أضحى الجسد الأنثوي لدى مجتمعات المغرب العربي حقلا للزخارف والرسومات الهندسية العفوية ، فبدأ الوشامون بوضع النقطة وهي شكل هندسي وتحولت إلى خط مستقيم ثم إلى معين ودائرة ....الخ[2].

وعددت الكاتبة الفرنسية M.GAUDRY في كتابها La femme chaouia des Aures مجمل أشكال الوشم التي تضعها المرأة الشاوية بالأوراس ومن بينها الأشكال الهندسية كما هو موضح في الصورة أدناه[3].

ونشير في هذا السياق إلى أن هذه الوشوم سواء كانت خطوطا مستقيمة أو منكسرة فإنها توضع لإضفاء جانب جمالي على الجسد الأنثوي المرغوب فيه من طرف الرجل .

[1]– أبو سويلم أنور: النخلة في الأدب الجاهلي، دار عمان للنشر والتوزيع، عمان ، الأردن، 1991، ص 51.

[2]ليث الخفاف : "وشوم الحنك " ،مجلة التراث الشعبي ،العدد03، دار الجاحظ للنشر ، بغداد ، 1979.ص.45.

[3]- Mathea Gaudry : la femme chaouia des Aures ;etude sociologie berbere ;ed /paul geuthner ; paris ;France ;1929, p43.

وتجدر الإشارة إلى الدلالة السيميائية للخط. فمن المنظور الهندسي هو مجموعة غير منتهية من النقط بمعنى آخر أنه ليس له حدود[1] إلا أن الخط الموشوم سواء على ذقن أو جبهة المرأة فإنه محدود له نقطة بداية ونقطة نهاية ما يوحي بأن هؤلاء النسوة لهن حدود تقيدهن ولا يجب الخروج عنها.

ويسمى الوشم الذي يكون على شكل خطوط **بالسيالة** ، ولقد لوحظ من خلال الدراسة الميدانية أن هذا الأخير تشمه الأمهات على جباه بناتهن بعد فترة البلوغ بغرض التزيين ومن خلاله تمرر رسالة للآخر بأنها بنت ناضجة وبلغت سن الزواج ، بالإضافة إلى الأشكال الهندسية تلك فان المرأة في المجتمع المحلي تضع وشوما مستوحاة من الطبيعة كالهلال والنجمة والشمس .

**وشم السيالة**

**فالنجمة** من أقدم الأشكال التي استعملها العرب في وشم الزينة بحيث كانت توشم لدى أفراد المجتمع المحلي على ظهر اليد بين السبابة والإبهام وتكون هذه النجمة خماسية وهذا ما

[1] بن سليمان عبد النور : الممارسات المغيرة لطبيعة الجسم ، مرجع سبق ذكره ص 81

يتوضح في الشكل رقم 15 الذي وضحته الكاتبة **ماتيا كودري ان** هذه النجمة في اعتقاد أفراد المجتمع المحلي تبعد العين الحاسدة والشريرة لاحتوائها على خمسة رؤوس فلطالما اعتبر العدد خمسة مقدسا لقدرته السحرية لإبعاد العين الحاسدة.

يوضح لنا الدكتور عبد الكبير الخطيبي في تصنيفه لبعض أشكال الوشم ( المرأة – العدد) فلطالما كانت الأشكال الهندسية الموشومة ذات خمس مركبات إذ يحظى العدد خمسة بتقديس هائل منذ زمن بعيد لدى شعوب المغرب العربي فيذهب الخطيبي إلى إعطائه تفسيرا دينيا مستوحى من لفظ الجلالة الله أ.ل.ل.ه لكن هذا العدد ظهر قبل ظهور الإسلام فيرجعون العدد خمسة إلى يد فاطمة المنبسطة التي من شأنها صد العين والأذى.

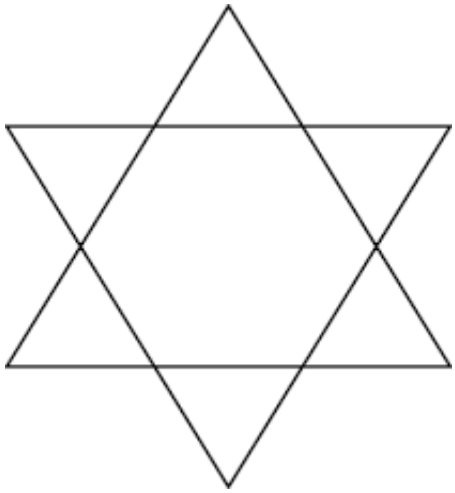
وعموما فان جميع الأشكال التي توشم وتكون خماسية أو تحتوي خمسة أجزاء فإنها توشم للزينة ووراء تلك الزينة معنى مستتر تقديره صد العين والأذى وإبعادهما عن المرأة .

وقد تأخذ موضعا آخرا وهو الغالب لدى نسوة المجتمع المحلي وهو الخد لمعنيين الأول وهو صد العين والثاني لغرض تزيين الخد الذي يضفي عليه الوشم بلونه الأزرق أو الأخضر جمالا أخاذا كما هو مبين في الصورة أدناه والمأخوذة من إحدى المبحوثات:

**وشم النجمة على الخد الأيمن**

كما هو معروف بأن النجمة السداسية كانت لها ارتباطات بالثقافة اليهودية، وهذا ما تجذر في أذهاننا، لكن بمجرد البحث في النصوص التاريخية، يحضر هذا الرمز بشكل لافت في العمارة الإسلامية، سواء كانت دينية كالأضرحة والمساجد، أو الفضاءات العمومية مثل الحمام أو المحلات الاقتصادية..، كما اتخذت النجمة السداسية مكانا مهما في الديانة الزرادشتية، حيث كانت ترمز لعلوم الفلك والتنجيم، بينما رمزت في البوذية إلى حكمة بوذا، كما أن النجمة السداسية ليست شكلا له أبعاد دينية فقط، بل يحمل أبعادا جنسية أيضا، حيث يحمل حمولة جنسية، إذ يرمز للفعل الجنسي المقدس، فالمثلث المتجه نحو الأسفل يمثل فرج المرأة، والمثلث المتجه نحو الأعلى يمثل العضو الذكري، إضافة إلى ذلك فالمثلث الأيمن يجسد المبدأ الذكوري، الطاقة الذكورية، وبالتالي رمز قضيبي، أما المثلث الأيسر يرمز إلى المرأة، ويعني الخصوبة، عند الجمع بين المثلثين يمثلان النشاط الجنسي والوئام بين الأضداد.

**قضيب الرجل**



**فرج المرأة**

**شكل يمثل رمزية وشم النجمة**

**أما الشمس،** فتأخذ نفس الموضع الذي تأخذه النجمة أي بين السبابة والإبهام أو الخد وتشمه نساء المجتمع المحلي للزينة كما أن دلالتها الرمزية تنطوي على معنى الحرية والسلام. فلطالما كانت الشمس إلها لدى العديد من الشعوب التي عبدتها. ولقد أثبتت الدراسة الميدانية أن أفراد المجتمع المحلي يقومون بممارسة تعكس لنا هذه القيمة التي تأخذها الشمس في حياتهم. فأثناء سقوط سن أو ضرس احد الأطفال فان الأم أو الجدة تقول له أن يقابل موضع الشمس ثم يرمي تجاهها ذلك السن أو الضرس ويخاطبها قائلا "هاكي سن الداب وأعطيني سن الغزال " بمعنى أنه يدخل في علاقة طلب معها وكأن الشمس هي التي تهب .

**وشم الشمس على الخد الايسر**

بالنظر إلى رمزية الشمس فهي تحمل العديد من الدلالات الرمزية، فهي رمز للقوة والشجاعة. حاولنا طرح سؤال للمشاركات مفاده ماذا تعني الشمس؟ كانت إجابتهم لا نعلم هي مجرد زينة.

لو حاولنا فك التشفيرات التي تحملها رمزية الشمس سنجد لها عمقا تاريخيا ، فالإنسان القديم يعتبرها إله مقدسا، كما أنها تعتبر أول الأجرام التي لفتت الانتباه إلى العديد من الفلكيين أمثال غاليلي غاليلو، كوبرنيكس، ...، فهي ترمز إلى النماء والخير والسكينة، حتى أصبح عدم سطوعها فأل شؤم، في الثقافة المحلية يقولون " متطلعش عليك الشمس" وهذا دليل على الأيام الحزينة غير الجيدة.

**شكل علامة زائد (+) :**

يعتبر هذا الرمز والذي يمثل تقاطع خطان من أهم الرموز المتوفرة في الميدان، ولقد لاقى جدلا كبيرا حول مصدره ورمزيته، وخاصة في العالم الإسلامي، فكلّما رأينا الرمز + مباشرة نصدر حكما بأنه صليب، لكونه شكل مرتبط ارتباطا كبيرا بالديانة المسيحية،حيث

انتقل من كونه رمزا مسيحيا، إلى جزء من الجسد، حيث أصبحت النساء يشمن أجسادهنّ وخاصة الوجوه والأيدي بهذا الشكل، وما تطرق إليه الباحث الفرنسي **أوجان دوماس** في قوله " حين وصف الوشم عند سكان قبائل الجزائر وذكر أن رمز الصليب يؤكد أثر المسيحية الذي لا زال قائما، فكانت تثبته على المناخر وذلك عن طريق عملية الوشم"[1]، لقد شهد هذا الرمز تطورات كبيرة حيث أنه حسب أحد المسنات، أنّ هذا الشكل كان لديه حضور كبير أثناء التواجد الاستعماري، حيث كان منتشرا في الأوساط الريفية أكثر من الأوساط الحضرية، حيث كانت تضعه المرأة في خديها أو ذقنها، حيث تراه من الجانب المالي والتزييني، فكان هذا الوشم بديلا للحلي، كما أن هناك من المشاركات اللاتي صرحن أن هذا الشكل هو (+) مستوحاة من الزرابي التقليدية التي كانت تحوي فضاء كبيرا من الرموز، الذي يجسد نوعا من الفنون التقليدية التي تحوي سلطة رمزية قاهرة على الجسد الأنثوي.

**صورة توضح الوشم على شكل ( شمس) الصورة من تصوير الباحث**

[1]- E.Daumas: Mœurs et Coutumes de l'algerie , ed/sindbad, paris,1988,p 151.

**وسنحاول تلخيص أشكال الوشم ورمزيته ضمن نسق تحليلي انثروبولوجي:**

| نوع الوشم | الدلالة الرمزية |
|---|---|
| **رسومات خاص بالحيوانات مثل: الحمامة، الأفعى**<br>**رسومات خاصة بالنباتات: مثل السنبلة ...الخ**<br>**رسومات خاصة بالصليب، الأشكال، شمس.**<br>**رسومات خاصة بالنقاط** | **الشجاعة، الحرية، الإنتقام، الخيانة، العداوة**<br>**الكرم، الجود، القوة**<br>**الحرية، الحب، النور، إعدام الحظ، الهجرة.**<br>**ضد الهيمنة الذكورية، جلب الانتباه** |

**جدول يمثل أهم أشكال الوشم ودلالتها الرمزية**

**ملاحظة:** لقد فصلنا في العناوين السابقة رمزية كل وشم، مع إعطاء التفسير الانثروبولوجي، مدعما ذلك بالأطر التاريخية، فلقد حاولنا جاهدين تلخيص ما حللناه سابقا في هذا الجدول، لإعطاء الصورة بطريقة مبسطة ومفهومة.

### 4-4: الوشم من الترميز القدسي إلى تشضي المعنى:

تهيمن في مجتمعنا الصورة والمظهر، حيث يتم تحويل الجلد إلى شاشة تظهر الهوية المحلية لهذا المجتمع، لهذا استدعت الضرورة إلى ممارسته وأصبح متموضعا ضمن سياقات رمزية بحتة، حيث أصبحت المرأة تبحث عن ذاتها داخل الوشم، بطريقة اختيارية وطقوسية

مقدسة، في لحظة جسدية تمارسها لإعادة تعريف ذاتها ضمن أطر رمزية تتحمل الألم من أجل الوصول إلى التموقع المجتمعي.

يشكل الوشم في المجتمع المحلي مرحلة مهمة جدا، حيث تستخدم في ذلك كل الطرق والعمليات للوصول إلى القداسة الرمزية. هذه العملية ليست بالأمر الجديد لأنه مرتبط بالذهنيات، " حيث يسير تاريخ العرب إلى ولعهم بتقديس ما حولهم من موجودات، وهنا تستحضرنا واقعة الصحابي عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه الذي قطع الشجرة التي وقعت تحتها بيعته مخافة تقديسها من قومه وأتباعه"[1]. من هذه الواقعة يمكننا أن نستشف أن كل المجتمعات كانت تقدس الموجودات التي حولها، فالمجتمع المحلي يقوم بهذا الطقس لمدى حمولته الرمزية. فالمرأة عملت على وضع هذه التشكيلات التصورية، ليس لغرض التباهي به أو العلاج بل من اجل الوصول إلى الحلقة الرمزية والتجريدية للوشم فهي تقدس معنى الوشم وليس الوشم في حد ذاته.

الملاحظ من خلال الدراسة الميدانية والتشاركية في بعض الحالات التي قامت بطقس الوشم، أن هذا الطقس بسيط عمليا، لكنه معقد كثيرا من حيث الذهنيات، لا نتحدث هنا عن الوشم المعاصر، بل الوشم التقليدي الذي تمارسه المرأة، أما المطابقة الأيقونية بين الرمز الوشمي وما يعبر عنه، هنا نصطدم في أشكال ومعان معقدة تحمل دالا متوحشا ومدلولا مركزا، لكن هناك بعض الاستثناءات التي وجدناها في الميدان، فبعض النساء يقمن بهذا

[1]– مرسيا إلياد: المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس وآخرون، ط1، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1988، ص07.

الطقس لأغراض المحاكاة والتقليد فقط، تؤكد هذا س.ر 56 سنة بقولها : " ديرت الوشم هكاك برك، معبليش واش معناه أصلا"، من هنا يمكننا أن نعرف أن الوشم فعلا يملك رمزية متوحشة ودلالة قدسية، لكن تبقى هذه النظرة نسبية نوعا ما، فهناك من تمارس الوشم قهرا، حيث يتموضع في جسدها دون عنوان مسبق.

لو نظرنا إلى طقس الوشم لوجدنا أنه يمارس جماعيا، أي أن الرمز يتشضى داخل بوتقة الرمز الجماعي، يصبح الوشم مشبعا بالوشم الجماعي، ويتحدد ذلك وفق أبنية سياقية متصلة بالاستخدام الثقافي والصفة الاجتماعية، " فإذا كان السيف على جسد المساجين يعبر عن عدائيتهم أو سلطتهم أو نزعة العنف في سلوكاتهم، فإنه قد يعني حين اقترانه برمز القلب على الاستعداد للتضحية في سبيل الحب أو ما شابه ذلك من مشاعر، كما يعبر عن انكسار في وضعية عاطفية خائبة، لكنه يرمز في الوشم الجماعي التقليدي أو الشعبي إلى البطولة أو الشجاعة والاستعداد للقتال والكفاح"[1]. وفق هذه الرؤية وضمن سياقات الميدان نجد أن الوشم يمارس جماعيا حتى في المجتمع المحلي في حلقات نسائية، فمن تمارسه مرأة كبيرة السن ويحمل جسدها حكايات ورموز تتماشى وفق هندسات تقليدية، فالأشكال التي تطبع جسد هذه المرأة تريد نقلها إلى النساء الآخريات وفق خورزميات ثقافية.

من الرموز الوشمية التي كانت تحمل دلالات ثقافية والتي كانت معظم النساء توصي به، هو وشم الصليب، الذي يشير إلى الديانة المسيحية، إذ كان يوضع على مستوى الجبين

[1]– نسيمة طايلب: تشضي المعنى في رموز الوشم: من سوسيولوجيا الجسد إلى سيميلوجيا الوشم، مجلة الرواق للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد07، العدد02، الجزائر، 2021، ص ص ، 510–527.

واليد، لكن المفارقة الرمزية تبرز أن هذا الوشم ليس له ارتباطات بهذه الديانة بل يحمل مدلولات أخرى، فمعظم النساء يستخدمن هذا الوشم – وهو النوع السائد في المجتمع المحلي– لإبراز جمالهن، تحكي لنا أحد المشاركات قصة من الماضي حيث تقول" كنت ما نحبش الوشم، بصح كي سمعت من تحمل وشم تتزوج وجميلة ولها حظوظ في الزواج، ديرت هذا الوشم"، " إن الأنثى ببساطة، لا تتزين من أجل زيادة قيمة ما تملكه، كما قد ترى المدرسة الماركسية، بل تفعل ذلك تأكيدا منها على كونها مرغوبة"[1]، لكن قد يحمل هذا الوشم داخليا بعدا آخر، بعدا عدائيا وتحصينيا وهذا ماتؤكد قول أحد المسنات بقولها " أنا ديرت هذا الوشم باه ما نتعرضش للاغتصاب من طرف الاستعمار الفرنسي"، إذن حسب قول هذه المسنة فإن الوشم وما يحمله من تأويلات سيميولوجية وثقافية، يتم انتقائها حسب الظروف والمرجعيات الثقافية، حتى أن الخطيبي قال في هذا الصدد : " تمنح الرموز الوشمية احتمالية دلالية ذات حمولة رمزية يتوالد عنها ايقاع المعنى الذي يستقر مؤشره عند درجة صفر في حال غياب مؤشرات التدليل وضبابية المعنى"[2].

كذلك فإن بعض الرموز تدل على دلالات تنشوية فإن المرأة التي تقوم بالوشم، يدل على انتقالها من الفتاة إلى المرأة، كأنه نوع من طقس العبور الألمي، فبحسب معتقدات

[1]– كاميلي باليا: أقنعة جنسية، ترجمة، ربيع وهبة، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2015، ص17.

[2]– عبد الكبير الخطيبي: الاسم العربي الجريح، ترجمة محمد بنيس وآخرون، ط1، منشورات الجمل، بيروت، 2009، ص 102.

المشاركات أن الوشم هو دلالة عن ثلاثية العيش لدى الأنثى، وبالتالي اكتساب هوية مرتبط بالسياقات الجماعية.

إذن الخطاب خطاب هوياتي صوري تشكيلي يتضمن أبعادا رمزية معبأة بقيم دلالية موجهة، غايتها التواصل مع الآخر وفق مبادئ تخاطبية، وهو بالذات ما صرحت به العالمة الفرنسية ماري آن في قولها" أن العناية بالوشوم سواء كانت كتابات أو رسوما، من حيث هي كتابات جسدية لأشكال خطية جلدية تمثل في الآن ذاته خطاب جسد وخطابا عن الجسد"[1].

إن الوشم على الجسد الأنثوي، تختلف رمزيته على الجسد الفحولي، فالفرق يكمن في التضاريس الجسدية وما تملكه من هالة رمزية مشبعة بنظم ثقافية مهيمنة، يقول عبد الكريم الخطيبي : " فالمرأة يمكنها أن تشم مقدمة جسدها بينما يكتفي الرجل بوشم يده، أي الذراع والعضد، بمعنى أن يد الرجل لا تغادر مجال الكتابة، ونحن بالإضافة إلى ذلك نشم مثل ما نكتب"[2]، لعل هذه الاختلافات ترجع إلى الدساتير الثقافية التي ينصّ عليها المجتمع وفق هيراركية مبنية سلفا، فالجسد الذكوري محتفى طقوسيا ورمزيا ولا يجب وضعه ضمن سياقات تعديلية، فهو الشكل النهائي للثقافة، أما الجسد الأنثوي فهو ذلك الجسد الهالك والمعطوب الذي يحتاج إلى عمليات طقوسية للوصول إلى درجة الاعتراف المجتمعي، تكون هذه المعالجة مشفرة ومرمزة، بعيدا عن الاختلافات. فالوشم الأنثوي يحوي إنشطارات يمكن أن

[1]– نرجس باديس: الاسس التخاطبية في الوشم مقاربة لسانية، مجلة الثقافة الشعبية، السنة السادسة، العدد23، البحرين، خريف 2013، ص 117.

[2]– عبد الكبير الخطيبي: مرجع سبق ذكره، ص 58.

نقول إنه تحويل ثقافي ينقل الجسد الأنثوي من صورته الأولى إلى صورة التمثل، فالأخير يتطلب ارتباطات بالجوانب الاعتقادية والميثولوجية، ومن جانب آخر يمكن النظر إلى الأمر من زاوية أخرى ومخالفة وفق الدراسة الميدانية، فنجد أن النساء يقمن بالوشم كوسيلة دفاعية من أجل جسدها العاطل والهالك الذي يحتاج إلى ترميز معقد أكثر تعقيدا من جسد الذكر" فهي بحاجة ماسة إلى استنادة رمزية اصطناعية يمكن أن تجذب الانتباه إلى جسدها أمام نفسها أولا باعتبارها بوصلة وجودها، وأمام الآخرين الذين يشاركونها الحياة، فتبرز للآخر عبر النقش على الوجه والجسد ومن ثم من خلال الوشم والرقص والكتابة، ما يؤسس لها أن تتجاوز وجودها الخاص، فالأنثى إذن تبتكر عن طريق الوشم طريقة ما لتجعل جسدها ممتلئا بالرموز، لا سيما أن مجمل رموز الوشم ذات إيحاءات يمكن تحويلها إلى تأويل رمزي أو مقدس وهو تأويل كاف لاعتبار الوشم اختصار لفعل وجودي مواجهة للفناء، فالكتابة على الجسد الأنثوي مهمة مزدوجة تزينية وقيمية"[1].

الوشم، في الحقب القديمة، كان غالبًا يستخدم كوسيلة للتعبير عن الانتماء القبلي أو كجزء من التقاليد الدينية أو الجمالية. ولكن في العصر الحديث، أصبح الوشم في كثير من الأحيان يعتبر تصريحًا عن الحرية الشخصية، أو وسيلة للبحث عن الهوية، خاصة في مجتمعات تعيش فيها الأفراد أزمة هوية.

[1]– ناجي عباس مطر الركابي: الوشم والرمزية الثقافية، مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية، العدد08، المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا، برلين، جويلية، 2019، ص101.

ففي المجتمعات الغربية الحديثة، بالأخص، انطلقت صيحة جديدة للوشم، حيث أصبح شائعًا بين الشباب والكبار على حد سواء. فلم يعد الوشم مجرد موضة أو تعبير عن الحرية فقط، بل أصبح بمثابة خطاب يستخدم للتواصل بطرق لم يتمكن الخطاب التقليدي من القدرة على تحقيقها.

وبغض النظر عن الدوافع الشخصية لهذا السلوك، مثل الرغبة في تخليد ذكرى لحبيب أو حادثة هامة، أو التمرد على الوضع القائم، أو التأثر بفنان معين، يبقى الوشم في المجتمعات الحديثة نزعة فردية أو جماعية للتعبير تتجاوز حدود الدول والأقاليم والثقافات المحلية.

يشهد العالم انتشار الأوشام في مناطق محددة وفي أوساط مجتمعات معينة. يُذكر في هذا السياق الجدل الذي أُثير حول وشم النجم البرتغالي كريستيانو رونالدو، لاعب كرة القدم البارز، والذي تسبب في تساؤلات كبيرة بين محبيه لمعرفة مدلوله ودلالته. بعد أن قام العديد من الأفراد بتقليده في مناطق مختلفة حول العالم، تبيّن فيما بعد أن هذا الوشم كان مؤقتًا ويمكن إزالته بسهولة بالماء والصابون.

بغض النظر عن الاعتبارات الأخلاقية المتعلقة بهذا النوع من السلوك، فإن الظاهرة تستحق الدراسة كظاهرة تواصلية متعددة الدلالات. ينبغي أن نلاحظ أن حركة التقليد والمحاكاة قد انبثقت من تفسيرات مختلفة للوشم، حيث يعتبر كل وشم قراءة خاصة تنطلق من إدراك معين لدلالته، مع الأخذ في الاعتبار الثقافة الشعبية والخيال الجماعي، وتوافقها مع النزعات الجماعية المعاصرة ، الوشم عبارة عن رمز واحد، ومع ذلك، يمكن تأويله بطرق لا تعد ولا

تحصى، حيث تتولد المعاني بتعدد القراءات. ولا يكون من الضروري أن تتوافق هذه التأويلات مع قصد صاحب الوشم، تمامًا كما أنه لا يكون من الضروري أن تتوافق قراءة نص إبداعي مع مقاصد صاحبه.

يمكن اعتبار الوشم من جانبها كظاهرة من ظواهر الكتابة، لكنها ظاهرة فريدة تتمتع بالبقاء على جسد الإنسان الحي. فهو يمثل نصاً ثابتاً مع مرور الأيام ما دام الجسد حيًا ونابضًا بالحياة. وعندما يحين الموت، يموت معه خطاب الوشم، وهنا يتلاشى الكتابة مع اندثار الوشم عن الجسدوبينما يمكن للخطاب الشفوي أن ينقل ويحتفظ به في الذاكرة عن طريق الاستماع والحفظ، فإن غياب الخطيب وشخصيته وثقافته يؤدي إلى انتقال الكثير من سحر النص ومميزاته. يتلاشى جزء كبير من الجاذبية والقيمة المضافة للنص في غياب الوسط الشخصي والتواصل المباشر.

كما يتضح، يرتبط الوشم بصاحبه ويعكس شخصيته، ومهما حاول أي شخص تقليده، فإنه سيبقى باهتًا وغريبًا، فاقدًا للتعبير الفردي والدلالة الشخصية. يمكن اعتبار الوشم كخطاب دلالي يُقرأ وفقًا للنظرية الإشارية أو السلوكية، حيث يعتمد على التفاعل بين المحفز والاستجابة والسياق. ومن هذه الناحية، يمكن أن يكون الوشم محفزًا لسلوك معين يختلف حسب العلاقة بين حامل الوشم والأشخاص المهتمين به أو المستهزئين بهوالمؤكد هو أن مناقشة الوشم من الناحية التخاطبية اللسانية يمكن أن تكون لها عدة مقاربات وجهات نظر.

بعض الباحثين يرون أن دراسة البعد التخاطبي للوشم من الناحية اللسانية تكون أكثر جدوى باعتماد إحدى هاتين المقاربتين:

تتضمن المقاربة الأولى للنحو المفهوم الواسع للنحو، حيث لا يقتصر النحو على الإعراب فقط، بل يُعتبر نظامًا شاملاً يعمل على تجريد اللغة وتحليلها.

أما المقاربة الثانية فهي المقاربة العرفانية، حيث نستند فيها إلى نظرية "الإفادة" La Pertinence التي وضعها سباربار وولسن Sperber & Wilson. تعد هذه النظرية لسانية عرفانية تنطوي على تأسيس نظرية لعملية تفسير المعاني الدلالية في جميع أشكال التواصل اللفظي وغير اللفظي" [1]

والحقيقة المستقرة هي أن معظم المقاربات التي استندت إلى دراسة وتحليل الوشم، سواء كانت من جانب لساني أو نفسي أو تاريخي أو أنثروبولوجي أو فني، جميعها تشترك في الاعتراف بأن الوشم هو ظاهرة قابلة للدراسة والتحليل من منظورات متعددة. وما زالت هذه المنظورات تتفاعل وتثري بعضها البعض حتى اليوم.

ومع ذلك، يطرح السؤال هل يمكن اعتبار الوشم العام الذي يمارسه الأفراد في قبيلة ما مثلًا لتمييز هويتهم القبلية، مثل وشم "طوطما"، أو الرموز التي تُعتبر رموزًا وطنية للدول مثل الديك في فرنسا أو الصقر في عدد من الدول؟ إذا قام الفرد بتبني هذه الرموز العامة، هل يُعتبر ذلك مجرد كلام (Parole) داخل النظام العام الذي يعادل اللغة (Langue) في

[1]– نرجس باديس: الأسس التخاطبية في الوشم: مقاربة لسانية، مجلة الثقافة الشعبية العدد23، 2013، ص120.

الخطاب البشري، حيث يعد التمارين الجماعية ما يُعادل اللغة، في حين يعتبر التمرين الفردي ما يُعادل الكلام؟

وفي ضوء ذلك، يمكننا القول بأن كل ممارسة فردية للوشم تُعتبر نهجًا فرديًا يندرج ضمن نسق عام. ومن هذه الناحية، يُمكن القول بأن الوشم يشتمل على جوانب فردية تعبر عن الفرد وجوانب عامة تعبر عن الجماعة. ونتيجة لذلك، نجد جهودًا متعددة تُبذل لفهم النماذج المختلفة للوشوم التي تُعتمدها فئات مختلفة من الناس. ويوجد مواقع متخصصة تقدم قراءات متنوعة للرموز المستخدمة في تلك الوشوم[1].

من هنا نعود إلى السؤال المطروح من جديد: هل الوشم ظاهرة مؤقتة ترتبط بالأماكن والزمن، أم أنها ظاهرة كتابية تُعتبر علامة قابلة للقراءة كلغة وكنظام علامي محدد؟ أم أنها ظاهرة شفوية تحمل في طياتها تراث الشعوب وخصائص الفئات وخيال الأمم وذاكرة الأفراد؟

من هذه الملاحظات ندرك أهمية النظر إلى هذه الظاهرة كمجموعة من الخصائص التي تجمع بين الشفوية والكتابية. فالوشم ليس مجرد ظاهرة قديمة أو حديثة تندثر مع مرور الزمن، بل هي ظاهرة تتطور وتظهر بأشكال جديدة ومواصفات متجددة. وبالتالي، يمكن قراءة هذه الظاهرة بطرق متعددة تثير آراء متنوعة وحتى متناقضة في بعض الأحيان.[2]

[1]– رولان بارط: مبادئ في علم الأدلة، ترجمة وتقديم محمد البكري، الدار البيضاء، 1986، ص35.

[2]- Pierre Bourdieu: Ce que parler veut dire, L’économie des échanges linguistiques, Fayard, 1982, p p103-105.

يستحق الاهتمام أن نبحث في الأسباب التي جعلت الوشم ظاهرة اجتماعية مستمرة في الممارسات الشعبية، ولم يتمكن التأثير الديني من إزالتها من الوعي الجماعي. فقد استمرت العادة بقوة وتم توريثها بين الأجيال على الرغم من التوجيهات الدينية التي تحظرها بوضوح في الإسلام وبشكل خاص.

**الوشم التقليدي النسوي من الانتماء إلى اللاانتماء: الرجولة المستفحلة مقابل الأنوثة الخافتة**

من بين الاهتمامات التي خاضت فيها الدراسات الأنثروبولوجية، ظاهرة الوشم التي تعتبر موضوعا أساسيا، وخاصة الوشم التقليدي، الذي اهتم به العديد من الأنثروبولوجيون الأوائل أمثال العالمة مرغريت ميد، ومالينفسكي، حيث اعتبروه بأنه جزء من الطقوسية التي تمارس ضمن ممارسات دينية بتة، سنحاول في هذا العنصر التطرق بالدرس والتحليل الوشم التقليدي المرتبط بالمركزية الرجولية، ومحاولة المرأة من خلال الوشم الحصول بالقوة على المركزية، والانتماء الهوياتي. تناولنا هذا العنصر لما له من أهمية كبيرة، تجعلنا نفهم التصورات الذهنية النسوية تجاه الوشم الرجولي، وهل يمكن للوشم النسوي أن ينافس الوشم الرجولي المليء بالرموز؟

الانتماء الاجتماعي يشير إلى الإحساس الفردي بالثقة والدعم، مما يخفف الشعور بالعزلة أو الضعف. إنه يوفر الاستقرار النفسي والأمان، مما يقلل من القلق والخوف، ويسهم في تعزيز الاطمئنان والثقة. هذه العوامل تعزز القدرة على التفكير بصورة مستقبلية والعمل بناءً على

مبادئ وقيم المجموعة التي ينتمي إليها الفرد. بالتالي، يساعد الانتماء الاجتماعي الأفراد على أن يكونوا أكثر إنتاجية، سواء في النواحي المعرفية أو المادية، ويمكنهم من القيام بدور فعال في بناء المجتمع الذي ينتمون إليه"[1].

كما هو معروف أن الانتماء يساهم في تنظيم الأدوار والمكانات، وبالتالي يلعب كل فرد من المجتمع وظيفته المعطاة له، بحكم السلطة المجتمعية، لكن الانزلاق على مستوى الأدوار يخلق لنا نوعا من المقاومة " فحين لا يرضى فرد أو (جماعة) على مصيره، حسب **ألبير هيرشمان ALBERT Hirschman**، فلا توجد أمامه إلا ثلاث احتمالات وهي: المقاومة أو الانسحاب أو الاستسلام"[2]فبالنسبة إلى المشاركات أي فعل له ردة فعل بالضرورة " فأمام خطاب السلطة الذي يحوي رأسمال ثقافيا مكونا عن الجنسين، قائما على تفوق الذكر ودونية الأنثى" [3] تعمل المرأة على إنشاء مقاومات جندرية، " لأن وجود السلطة يفرض وجود المقاومة"[4] على حد تعبير **ميشال فوكو**.

تتبنى المرأة استراتيجيات للانفلات من البراديغم الذكوري والهروب من الإملاءات السلطوية "ويتمردن بصيغ متعددة ضد شطط هاته السيطرة"، من بين هذه الاستراتيجيات التي

[1]– حسن عبد الرزاق منصور: الانتماء والاغتراب: دراسة تحليلية، دار الامواج للكباعة والنشر والتوزيع، الأردن، 2013، ص19.

[2]– إليزبيث كريميو: وضعية المرأة في العالم، ترجمة حنان قصبي ومحمد هلالي، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2015، ص48.

[3]– جميلة علوش: الهيمنة الذكورية في الحكاية الشعبية قراءة سوسيو ثقافية من منظور بورديو، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2014، ص 63

[4]– نقلا عن، الزواوى بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، د.ب، 2000، ص235.( بتصرف)

تستخدمها المشاركات نذكر منها: الوشم، كل هذا لإعادة بناء واقعها الجندري حسب متطلباتها، لهذا تبني لنفسها فضاءً اجتماعيًا مسكونًا بالرمز والدلالة والمعنى، وتؤثثه خلافا لما يتساوى والبناء الجندري الذكوري، لكن تظل وضعيتها وضعية محتملة وممارساتها من أجل إبراز وجودها الاجتماعي والانتقال من الانتماء إلى اللاانتماء وإعادة بناء نظام سلطوي جديد داخل الأسرة، " يعني أنها لا تتصدى لمبدأ السيطرة في حد ذاته. فهناك مقاومة وربما تمرد ولكن ليس هناك نموذج نسوي مضاد معارض في كليته للنظام الذكوري السائد، فأفكار الرجال هي التي تظل مسيطرة"[1]، **فهل فعلا تساهم هذه الاستراتيجيات في هدم النموذج الذكوري ؟**

إن الجسد الأنثوي ما هو إلا فضاء لممارسة الطقوس الوشمية، فمن خلال الوشم تؤكد النساء حريتهن، والانفلات من فوضى الهيراركية. فالجسد الأنثوي يعتبر مجالا لصناعة الثقافة، والانتماء ضمن أطر اجتماعية، وفي خضم هذا السياق تحاول المشاركات خلق فوضى طقوسية لتعادل البراديغم الذكوري، فالوشم ليس له ارتباطات بالرجولة حسب المشاركات، بل هو شرط نسوي، فمن خلاله يتم " إعادة تأويل المفاهيم الذكورية من خلال محاربة الجسد داخل الجسد، لإنجاز عملية الاحتجاج بعكس المعادلة الذكر المهيمن عليه الأنثى إلى

[1]– خالد شهبار: سجال سوسيو أنثروبولوجي حول مساهمة النساء في إعادة إنتاج السيطرة الذكورية، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية، العدد 23، المجلد السادس، الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018، ص 111. (بتصرف)

المهيمن الأنثى والمهيمن عليه الذكر"[1] لتعيد بناء هوية جديدة تتناسب والمقاسات الجندرية الأنثوية وهذا عن طريق خلق فوضى مفهومية ونقل المفاهيم الأنثوية من طابعها السلبي إلى الطابع الإيجابي.

أن ممارسة الوشم مؤشر ظاهري لهذه الدراما الاجتماعية التي تتمثل في نزاعات ضمنية داخل البناء الاجتماعي، تكشف بدورها مكامن الضعف والتوترات الكامنة في التنظيم الاجتماعي، وهو ما تبينه الممارسات الطقسية التي تقوم بها المشاركات، لمواجهة واقعهن المضطرب أو لاسترجاع ما ضاع لهن في العلن بطريقة سرية وتخفف النزاع ووطأة التفوق الذكوري، وهكذا فالوشم يوفر لها هالة جديدة تمكنها من قلب القانون التراتبي، فهو السلاح الذي تواجه به السلطة الذكورية، حيث يوفر لها الوشم قوة رمزية تجابه بها سلطة الذكر وتقتحم المجال الرمزي الذكوري، فهي تساند المقولة التي تقول " **لي ماهوش راج يكملها بلوشام**"، فالرجولة حسب المشاركات ليست مرتبطة بالرجل، فهو تمرد على الممتلكات الأنثوية لإقصاء الجسد الأنثوي.

إن الوشم نتاج تنظيم المجتمع ومرآة الجسد ، سواء على أوسع المستويات أو أكثرها حميمية، وله معان لا نهاية لها فهو يَستَغرقُ كل الظواهر الثقافية الموجودة في البنية المجتمعية، عندما يتعلق الأمر بالوشم فالمرأة هي التي تبرع فيه فهو مجال من مجالات حذقها لمدى

[1] – جميلة علوش: مرجع سبق ذكره، ص 64. ( بتصرف)

معرفتها الواسعة به، فهي تريد الارتقاء بجسدها عن طريق الوشم للوصول إلى مقدمة الهرم، وترجع ما ضاع لها في فترة تاريخية ما.

إن عملية القلب الجندري في الثقافة الأنثوية، ترمي إلى " كسب رأس مال رمزي الذي ينشأ عنه اعتراف ظاهري أو عملي"[1]، فحين تعاد إنتاج المفاهيم بصيغة أنثوية، تنتج عنها سلوكات مضادة للتي كانت تجسدها المفاهيم الذكورية، فالشعور بالغياب يتحول إلى حضور من خلال الطقس الوشمي الذي يجعل الميزان الجندري يميل في كفة المرأة، يبقى الطقس الوشمي النسوي " سلطة خادعة ، كما يوهم أنه في خدمة فوضى القلب"[2] في حين أنه لم يتجاوز النظام الذكوري كون الجسد الأنثوي مرتبط بالجسد الأنثوي .

[1]– جميلة علوش: مرجع سبق ذكره، ص 65.

[2]– ميشل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد،ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 126.( بتصرف)

**خلاصة الفصل:**

تعتبر ظاهرة الوشم قديمة قدم التاريخ، فالتاريخ كشف لنا أن الوشم تشضى ضمن سياقات أنثوية، حيث يعتبر من التحسينات التي تستخدمها المرأة للوصول إلى أعلى المراتب، فهي تحتفي بجسدها طقوسيا وبطريقة فنية، هو بمثابة إشباع هوامي نظرا للغموض الذي كانت تراه في صورتها الجسمية، وذلك منذ الطفولة، أما عند الرجل فيعتبر الوشم مرحلة من مراحل تدل على العصبية الجماعية، والشيء الملاحظ في الميدان أن الأنثى تريد الوصول لأقصى الجمال للمحافظة على كيانها الذاتي، ونقصد بذلك أنّ الوشم ماهو إلا عملية تجعل المرأة تبحث عن ذاتها من خلاله.

# الخاتمة

ضمن ممارسة التحليل، نجد أن موضوع الجسد الانثوي والطقوس المرتبطة به، موضوع معقد بل أكثر تعقيدا رغم هويتنا الجندرية وسهولة الدخول للميدان، هذا جعلنا نفكر في اللامفكر فيه، في منهجية متكاملة تخرجنا من هذا الحرج البحثي، والنفاذ بكل سهولة في المعيش اليومي للمشاركات، الذي يعتبر من المساءلات الحرجة ضمن سياقات بحثية، وبالتالي نفهم الظاهرة انطلاقا من اللامساس واللااقتراب، تتطلب هذا الأمر وضع ميكانيزمات منهجية تساعدنا على اكتشاف اللامعقول والطقسي في ميدان الدراسة، الأخير الذي يحمل العديد من الطقوس النسوية تم حصرها في طقسي الوشم والتصفيح.

من الواضح ضمن الملاحظات والمقابلات والصور التي تم جمعها من الميدان عن طقس التصفيح، أن الأسرة تعمل على خلق نسق ثقافي يتم تكبيل الجسد الأنثوي خوفا من فقدان غشاء البكارة، الأخير الذي يعتبر من المقدسات التي لا يمكن مساسها، بينما يوجه الطفل من الصغر نحو دور المؤسس بقوة على التنافس، حيث يعزى هذا الطقس إلى آداب السلوك العسكرية حسب غوفمان، الشيء الذي يعني أن طقس العذرية دعم لدعم، يقترح هذا الدعم أن الأولاد يكونون ضباط وحارسين للعذرية، هذا من خلال التنشئة الاجتماعية التي تجبر الأنثى على حماية جسدها بطقوس كرنفالية ( التصفيح) منذ الصغر وفق تناقضات متراكمة. إن هذا الطقس لو نفسرها وفق لرؤية ميدانية راجع للامتياز الذكوري، الممنوح من طرف الأسرة، إذ تفرض نمطا هيراركي من خلال تهميش الجسد الانثوي وطقسنته، فالمشاركات يعملن بطريقة الإرضاء غير المتناهي، ويتقبلن بطقس التصفيح كطقس

للصفح، والقبول الذاتي والمجتمعي، فهن يعملن بطريقة مستمرة على أنتاج وإعادة إنتاج هذه التمثلات.

يعتبر طقس التصفيح سلوكا مبررا استنادا للوظيفة التي يؤديها فهو آلية للمحافظة على شرف المرأة إضافة إلى ذلك الحفاظ على القيم الثقافية والاجتماعية والقواعد التي تضبط جسدها، وكانت المشاركات أكثر تشديدا لاستخدام التصفيح خوفا على الجنسانية من أن تفلت من عقالها.

في نفس السياق، وفي محاولة اقترابية لقضية الجسد الانثوي في المجتمع المحلي، ومن منطلق احتواء العنوان، حاولنا جاهدين التطرق لبعض الطقوس على غرار التصفيح، طقس الوشم الذي يعتبر آلية من الآليات الجسدية الأنثوية ، حيث وجدنا من خلال المقابلات أن الوشم التقليدي ماهو إلا عملية مجسدنة، فهو خطاب صامت يملك رمزية خافتة لها وقع كبير، فالمشاركات حاولنا استخدام الوشم للوصول لدرجة القبول الاجتماعي مثل عملية التصفيح، فهن يحاولن بطرق مستمرة إدخال/ إخراج الجسد من الفضاء الصامت إلى الفضاء المتحدث طقسيا.

إن الوشم النسائي، ليس وشما اعتباطيا بل يملك غايات معينة، فالمشاركات يشمن لأهداف تختلف من حالة لحالة أخرى، فهمن يستخدمنه من أجل العلاج لبعض الأمراض، وبالتالي الوشم له ارتباطات بالجانب الطبي، ومن منهم يستخدمه لأغراض جمالية،

فالمشاركات يستخدمن الوشم للزينة، حيث يعتبر جانب من الجوانب الجمالية التي تميز الجسد الأنثوي.

الوشم يعد بمثابة وسيلة اتصال تحمل رسالة ذات معنى يمكن فهمه صراحة عبر عبارات أو جمل محفورة، أو بصورة غير مباشرة من خلال الرموز والأشكال الإبداعية المتفق عليها. في هذه الظاهرة، يعتبر أن كل الأشكال لها القيمة التواصلية نفسها، على الرغم من تباين درجات الجهد المطلوبة لفهم المعنى المقصود. المتلقي للوشم سيقرأ الرسالة، سواء كانت على شكل رسم أو جمل، وسيجهد في فك الرموز لفهم ما يدل عليه هذا الوشم، باستخدام آليات فهم مشتركة وقدرات ذهنية.

الوشم يعتبر نقشاً على الجسد يحمل علامات تتضمن بالضرورة معنى. هذا الجانب يكثف الدلالة الرمزية للوشم ويقوي من خاصيته التواصلية. استخدام الجسد كوسيلة لتوصيل الرسالة يعزز التجانس بين الذات والدلالة المرادة، لأن هذا المعنى الذي يُعبر عنه الوشم يتحدى الزمان والمكان ويكون مرتبطا بشكل دائم بالجسد، يعيش معه ولا يزول إلا بزوال الجسد. هذا يعتبر التزاما أخلاقيا يحول دون الإمكانية التخلص من الدلالة أو تغيير الرأي، الأمر الذي يمكن تجنبه عبر تمزيق الورقة التي تحمل الرسالة المكتوبة، أو من خلال الإنكار أو الاعتذار إذا كانت الرسالة ملفوظة.

اختيـار الجسـد كمسـاحة والوشـم كوسـيلة يعكـس التفـاني بـين الـذات والموضـوع. هـذا يجعل الرسالة المنبعثة من الوشم مكافئة للرسالة التي تُلفظ. هذا الاعتبار دفعنا إلى التقدير العالي لاستخدام مصطلح "التلفظ الموشوم" (L'énonciation tatouée).

# قائمة المصادر والمراجع

**أولا: قائمة المصادر**

**1- القرآن الكريم**

**2- الكتاب المقدس**

**3**- ابن منظور: لسان العرب، تصنيف يوسف خياط ، دار اللسان العرب ، بيروت لبنان ، المجلد (02).

4- أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق أحمد عبد الرحمن مخيمر، مادة (سبع)، المجلد الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

6- لالاند أندريه – موسوعة لالاند – G-A-منشورات عويدات- بيروت-الطبعة الأولى- 1993 .

7- بدوي عبد الرحمن – موسوعة الفلسفة- الجزء الأول -المؤسسة العربية للدراسات والنشر-بيروت- الطبعة الأولى- 1984 .

8- الترمذي الحكيم ،طبائع النفوس، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989.

**ثانيا: قائمة المراجع باللغة العربية ( العربية والمترجمة)**

1. إبراهيم فتيحة محمد ومصطفى حمدي، مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان " الأنثروبولوجيا"، دار المريخ للنشر، الرياض، 1988.

2. أبو سويلم أنور، النخلة في الأدب الجاهلي، دار عمان للنشر والتوزيع، عمان ، الأردن، 1991.

3. ادريس عبد النور ، التمثلات الثقافية للجسد الأنثوي، الرواية النسائية أنموذجا، سلسلة دفاتر الاختلاف، ط1، المغرب، 2015.

4. اسماعيل محمد سالم حسام الدين ، الصورة والجسد، دراسات نقدية في الإعلام المعاصر، د.ت.

5. ألطالعي رفيعة، الحبّ والجسد، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005.

6. إلياد مرسيا ، **المقدس والمدنس**، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى،1998.

7. ايلكاركان بينار: المرأة والجنسانية في المجتمعات الاسلامية ، ترجمة : معين 10- الامام ، دار المدى للثقافة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2004.

8. إيمرسون روبرت وآخرون، البحث الإثنوجرافي في العلوم الاجتماعية، ترجمة: هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.

9. بارط رولان: مبادئ في علم الأدلة، ترجمة وتقديم محمد البكري ،الدار البيضاء، 1986.

10. باليا كاميلي: أقنعة جنسية، ترجمة، ربيع وهبة، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2015.

11. برهومة عيسى: اللغة والجنس، حفريات لغوية في الذكورة والأنثوية، الشروق، عمان، الأردن، ط1، 2002

12. بروزاتين مانيلو: قصة الألوان، ترجمة: السنوسي استيته، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط1، المنامة، مملكة البحرين، 2018.

13. بغورة الزواوى: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، د.ب، 2000.

14. بن اسماعيل نادرة: أبكار الجنسانية الجديدة للتونسيات، د.ط، دار سراس، تونس، 2012.

15. بن حبيرة صوفية البحيري: الجسد والمجتمع ، دراسة أنثربولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد ، دار محمد علي للنشر ، تونس ، ط1 ،2008 .

16. بن سلامة، رجاء، وآخرون: التذكير والتأنيث (الجندر)، ترجمة :أبوزيد،أ .المركز الثقافي العربي،بيروت، 2005.

17. بنكراد سعيد: سيميائيات الصورة الإشهارية: الإشهار والتمثلات الثقافية، أفريقيا الشرق، المغرب، 2006.

18. بورديو ،بيير: السيطرة الذكورية، ترجمة: حسان،أ .القاهرة، دار العالم الثالث، 2001.

19. تشيرتون ميل وآن براون: علم الاجتماع النظرية والمنهج، ترجمة هناء الجوهرى، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012.

20. تولراو فيليب لابورت جان بيار فارنييه: إثنولوجيا أنتروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004.

21. توماس هيلين: الأجساد الثقافية، الإنتوغرافيا والنظرية، ترجمة: أسامة الغزلوي ، المركز القومي، للترجمة، القاهرة،، ط1، 2010.

22. جسوس سمية نعمان: بلا حشومة، الجنسانية في المغرب، ترجمة عبد الرحيم حزل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1،المغرب، 2003.

23. جوبوجي امبرتو: إجراء البحث الإثنوجرافي، ترجمة: محمد رشدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014.

24. جون سكوت: علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، ترجمة محمد عثمان، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009.

25. حسن مها محمد: العذرية الثقافية " دراسة في انثربولوجيا الجسد " ، دال للنشر والتوزيع ، سوريا ، دمشق ، ط1 ،2010 .

26. حفني قدري: دراسة في الشخصية الإسرائيلية «الإشكنازيم»، منشورات مركز بحوث الشرق الأوسط، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة، 1980.

27. الحيدري، إبراهيم: النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب .ط1 ، دار الساقي، بيروت، 2003.

28. الخطيبي عبد الكبير: الاسم العربي الجريح ، ترجمة : محمد بنيس ، منشورات الجمل ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2009.

29. الخوري فؤاد اسحاق: ايديولوجيا الجسد: رموزية الطهارة والنجاسة، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1997.

30. الديدي عبد الفتاح: القضايا المعاصرة في الفلسفة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)، 1967.

31. الربيعي جلال: أسطورة الجسد ، دار نهى للطباعة والنشر، صفاقس، تونس، ط1، 2006.

32. روب جون، وهاريس أوليفر: تاريخ الجسد، أوروبا من العصر الحجري القديم إلى المستقبل، تر: جمال شرف، الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2018.

33. الزاهي فريد ، النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق،بيروت، لبنان، 1998.

34. الزاهي فريد: الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، ط4، تونس، الدار التونيسية للنشر،1999.

35. سارانتاكوس سوتيريوس: البحث الاجتماعي، ترجمة: شحدة فارع، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2017.

36. السباعي خلود: الجسد الأنثوي وهوية الجندر، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2011.

37. سبعون سعيد: الدليل المنهجي في إعداد المذكرات والرسائل الجامعية في علم الاجتماع، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط2، 2012.

38. ستيورات دافيد وبريمشامداساني: الجماعات البؤرية النظرية والتطبيق، ترجمة: راقية جلال الدويك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2012.

39. السعداوي نوال: المرأة والصراع النفسي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان ، ط2 ، 1982 .

40. السعداوي نوال: دراسات عن المرأة والرجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، د.ت .

41. السعداوي نوال، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع الغربي، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،1990.

42. سمارة عادل: تأنيث المرأة بين الفهم والإلغاء " المرأة مبتدأ كل نقد وتخط، بيت عور الفوقا، د.ط، رام الله، فلسطين، 2010.

43. شارلين هس–بيبر، باتريشيا ليفي: البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011.

44. شبل مالك: الجنس والحريم روح السراري ، تر: عبد الله زارو، افريقيا الشرف، المغرب ، 2007.

45. شرابي هشام: البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بيروت، 1998.

46. الصواف، منى والجبلي، قتيبة: الصحة النفسية للمرأة العربية، ط1 ، مؤسسة طيبة، للنشر والتوزيع .القاهرة، 2001.

47. صيام شحاتة: السحر وأزمة العقل الفكر والممارسة، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2009.

48. الطاهر عبد الجليل: المجتمع الليبي دراسة انثربولوجية واجتماعية ، المكتبة العصرية ، صيدا ، لبنان ، 1969.

49. عامر سوسن ، الرسوم التعبيرية في الفن الشعبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1981.

50. عبد اللطيف ياسين: منع الحمل ومشاكل الجنس والزواج، ج2، د بلد، دس، مطابع دار البعث.

51. الغزالي أبو حامد،إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005.

52. غيدنز أنتوني ، علم الاجتماع، مع مداخلات عربية، ترجمة فاير الصياع، ط4، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،2005.

53. فرويد سيغموند ، الطوطم والتابو، ترجمة، بوعلي ياسين، دار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1983.

54. فوكو ميشل ، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد،ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

55. فياض سليمان ، الحقول الدلالية الصرفية للأفعال العربية، دار المريخ للنشر، ط1، الرياض، السعودية، 1990.

56. كايوا أوجيه ، الإنسان والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة الدولية العربية المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

57. كريميو إليزبيث ، وضعية المرأة في العالم، ترجمة حنان قصبي ومحمد هلالي، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2015.

58. كوش دنيس ، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.

59. لوبرتون، دافيد: أنثربولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة : صاصيلا، محمد عرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.

60. لوبرتوندافيد، سوسيولوجيا الجسد، ترجمة: عياد أبلال، دار روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، د.ت.

61. مانهايم، الإيديولوجية و الطوبائية، ترجمة: عبد الجليل الطاهر ، مطبعة الإرشاد، بغداد ، 1968.

62. مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة والنسوية: في فضح " ازدراء الحق الانثوي" ونقضه، و" التمركز الذكوري" ونقده، منشورات ضفاف، ط1، 2013، الجزائر.

63. مجموعة من الباحثين تابو البكرة ، كراسات الأوان ، دار بترا للنشر والتوزيع ، دمشق ، سوريا ، ط1 ، 2008.

64. محمد عاطف غيث، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999.

65. محمود مصطفى ، الروح والجسد، دار المعارف، د.ب، ط1، 1998.

66. مفقودة صالح : المراة في الرواية الجزائرية ، دار الشروق ، الجزائر ، ط2 ، 2009.

67. منصور حسن عبد الرزاق ، الانتماء والاغتراب: دراسة تحليلية، دار الامواج للكباعة والنشر والتوزيع، الأردن، 2013.

68. نوال السعداوي: المرأة والجنس، ط5، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982.

69. نوال السعداوي: المرأة والصراع النفسي، ط2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982.

70. هلال عبد الناصر –خطاب الجسد في شعر الحداثة– قراءة في شعر السبعينات– مركز الحضارة العربية للنشر– القاهرة–الطبعة الأولى–2005.

71. وارتون إيمي، إس، ، **علم إجتماع النوع**، مقدمة في النظرية والبحث، ترجمة هاني خميس أحمد عبده، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2014.

72. وصفي عاطف ، الانتربولوجية الاجتماعية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر،1981.

73. وينكين إيف ، أنثروبولوجيا التواصل من النظرية إلى ميدان البحث، ترجمة: خالد عمراني، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، ط1، 2018.

**ثالثا: قائمة الكتب الأجنبية:**

1. Ben Dridi, Ibtissem, Le tasfih en Tunisie un rituel de protection de la virginite feminine. Preface de Michele Cros. L'Hrmattan. Paris, 2004.
2. Ben Slama Fathi : la psychanalyse a l'épreuve de L' Islam , Aubier , Paris , 2002.
3. Bouhdiba Abdelwahab: la sexualité en Islam , Paris , Presse Universitaires de France, 1975.
4. D.Le Breton, la sociologie du corps, PUF eme ed, 1994.

5. Dagobertd.Runes & Herry.G,: Encyclopedia of the arts – Shorickel copyright by the philosophical library, Ing. 15 East 40th Str.New York, N.Y. Printed in the United States of America1949.

6. David Karp , speaking of sadness : depession, diconnection, and the meanings of illness, oxford university press , 1997.

7. E.Daumas:mœurs et. coutumes de l'Algérie, ed/sindbad, paris,1988,.

8. Germaine Tillion, Le Harem et le cousins , Paris, Seuil, « L Histoire immédiate », 1966.

9. Guilbert et autres outeurs, le grand la rousse de la longue francaise, PUF, paris,1977,.

10. J. Chelhod , ,Les structures du sacré chez les arabes, G.P. Maisonneuve et larose, Paris,1964 .

11. M.chebel, le corope danse la tradition au magheb ;ed/puf, paris, 1984.

12. Malek chebel, le corps dans la tradition au Maghreb, Paris, PUF? .

13. Mathea Gaudry : la femme chaouia des Aures ;etude sociologie berbere ;ed /paul geuthner ; paris ;France ;1929.

14. Michael Quinn Pattonpatton, Qualitative research and evalution methods, thousand OaKs, ca, sage ,3 ed ,2002.

15. Pierre Bourdieu: Ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistiques, Fayard, 1982.

16. Tatiana benfoughal, bijoux de laures, serie ethnographique, enap, alger,1977.

17. Turner, BR; egulating bodies :Essays inmedical sociology, Routledge, London and New York ; . 1992.

**رابعا: المجلات والجرائد والمواقع باللغة العربية:**

**أ) المجلات**

1- إبراهيم عبد العظيم حسني ، الجسد والطبقة والرأسمال الثقافي، قراءة سوسيولوجيا بيار بورديو، مجلة إضافات، المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد 15، صيف 2011.

2- باديس نرجس ، الاسس التخاطبية في الوشم مقاربة لسانية، مجلة الثقافة الشعبية، السنة السادسة، العدد 23، البحرين، خريف 2013.

3- بلحسن مباركة : العذرية والرقابة الاجتماعية مقال منشور بمجلة التدوين ، العدد 2 ، ديسمبر 2010 ، جامعة وهران.

4- بلحسن مباركة ، الفتاة الحسانية وطقس الزفاف: مقاربة أنثروبولوجية، مجلة إضافات، العدد 29-30، شتاء، ربيع، 2015.

5- بوزيدي سولاف ، إشكالية الشرف لدى المرأة – رؤية نقدية للطالبة الجامعية الداخلية بوهران-، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 16، سبتمبر، 2014، ( د.د)، (د.ت).

6- الخفاف ليث : "وشوم الحنك " ،مجلة التراث الشعبي ،العدد03، دار الجاحظ للنشر ، بغداد ، 1979.

7- سابير:"التنفس ذاته واقعة ثقافية"، ترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي، ضمن الطبيعة والثقافة، دفاتر فلسفية.

8- شاكر عبد الحميد:"عصر الصورة السلبيات والإيجابيات"، مجلة عالم المعرفة، العدد 311، مطابع السياسة، الكويت، يناير، 2004.

9- شهبار خالد ، سجال سوسيو أنثروبولوجي حول مساهمة النساء في إعادة إنتاج السيطرة الذكورية، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية، العدد 23، المجلد السادس، الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

10- شواف شانتال ،الجسد والكلمة اللغة باتجاه عكسي،مجلة مواقف، العدد 73-74. 1994

11- طايلب نسيمة ، تشضي المعنى في رموز الوشم: من سوسيولوجيا الجسد إلى سيميلوجيا الوشم، مجلة الرواق للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد 07، العدد 02، الجزائر، 2021.

12- عباس مطر ناجي الركابي، الوشم والرمزية الثقافية، مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية، العدد 08، المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا، برلين، جويلية، 2019.

13- عباسي حسين ، الوشم لدى قبائل أفريقيا الوسطى: الذات والموضوع، مجلة الثقافة الشعبية الالكترونية، العدد 13، 2011.

14- عبد التواب زينب رياض خميس، الطوطمية بين السحر والدين في عصور ما قبل التاريخ بأفريقيا، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 14، المجلد 07، مسيلة، الجزائر.

15- علاوشيش آمال ، المرأة في المخيال الذكوري: قراءة في " الهيمنة الذكورية" لبيير بورديو، جامعة الجزائر.

16- غانم فرح صالح حميد البيرماني، دلالة اللون في الشعر النسوي العراقي المعاصر، كلية التربية للبنات، قسم اللغة العربية، جامعة بغداد، العدد .203

17- كركوش فتيحة ، مدخل أنثربولوجي لممارسة الوشم، مجلة العلوم الإنسانية، العدد التاسع، ديسمبر، 2015.

18- محمد عبد سمية المجيد وآخرون، فن الوشم كمدخل لإثراء التصميم النسجي، مجلة التربية النوعية، العدد 08، جوان ، مصر، 2018.

19- مدقن كلثوم ، دلالة العدد في القرآن الكريم، مجلة الأثر، العدد 14 جوان 2012، جامعة ورقلة.

20- الخفاف ليث ، وشوم الحنك، مجلة التراث الشعبي، العدد، 03،دار الجاحظ للنشر، بغداد، 1979.

**ب) المواقع:**

1- جرجرس سوسان ، المقابلة – تقنية البحث الأنثروبولوجي-، تاريخ التصفح: 2019/05/30 على الساعة 17:00، www.aranthropos.com

2- حجي طارق ، ذهنية الثقافة الذكورية أو ذهنيتنا الرجعية في نظرتها للمرأة، الموقع جريدة الأهرام يوم 16/أغسطس/2003، تاريخ التصفح 2019/02/28.

3- عبد العظيم حسني إبراهيم ، موجز تاريخ سوسيولوجيا الجسد، https://mana.net/ 28/أوت/2019 .

4- بشارة نضال ، الشاعر محمد أدم، ثقافتنا تقدس الجسد ليلاً وتستفيد منه نهارا، موقع الأوان، الأحد، شباط، فبراير، 2009.

- https://www.alwane.org/ heure 2h45.

5- غنيم محمد ، الجسد في الإسلام، بتاريخ 2015/05/10.

- https://www.a3maq.elaph blog. heure 2:35:46 PM

6- مشدال ذهبية ، الوشم عند المرأة الأمازيغية الجزائرية جمال وذاكرة ...كفاح، تاريخ الاستيراد 10/أفريل/ 2023 / https://arabicpost.net/archive/2017/05/17

7- الخوري فؤاد ، نظرة الإسلام إلى الجسد، دار الساقي، خدمة الشرق الأوسط، http//aawsat.com ، بتاريخ 2008، العدد 8664، الساعة 18:30.

8- قدور عمر ، الجسد بين الضرورة والكتب، 14 يوليو، 2009، http//alwane.org، الساعة 15:49 .

**ج) الجرائد:**

1. عسو بحاج:"الجسد بين اللغة وآليات الضبط والإخضاع"، جريدة "دفاتر سياسية"، العدد 81/80، أفريل/ماي، 2006.

2. المصدق حسن (2007) البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة ، جريدة العرب الدولية ، لندن ،26 – 7 – 2007.

**خامسا المجلات باللغة الأجنبية:**

1-Shilling, K. The rise of the body and the development of sociology, Sociology, Vol.39, No.4. 2005.

**سادسا: قائمة أطروحات الدكتوراه والماجستير:**

1. بوعشة فاطمة ، الجسد في المخيال الشعبي الجزائري – دراسة في أنثروبولوجيا الجسد–، أطروحة دكتوراه، تخصص أنثروبولوجيا، 2020/2019، ( غير منشورة)، الجزائر، تلمسان.

2. عبد النور بن سليمان: **الممارسات المغيرة لطبيعة الجسم الوشم لنموذجا** ، رسالة ماجستير ، معهد الثقافة الشعبية ، جامعة تلمسان ، الجزائر ، 1997–1998.

3. علوش جميلة ، الهيمنة الذكورية في الحكاية الشعبية قراءة سوسيو ثقافية من منظور بورديو، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2014.

4. غانم ابتسام: التصور الاجتماعي للعذرية عند الطالبة الجامعية، مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير، قسم علم النفس الاجتماعي، (منشورة)، جامعة 20 أوت 1955، سكيكدة.

**سابعا: قائمة الملتقيات**

1. خاوية نادية، الاشتغال السيميولوجي للألوان وأبعادها الظاهرتية في : ديوان " البرزخ والسكين" للشاعر عبد الله حمادي، الملتقى الثالث " السيمياء في النص الأدبي.

2. عبد الناصر مباركية، مقال بعنوان "رواية مثلث الرافدين" دراسة سيميائية سردية، محاضرات الملتقى الدولي الخامس للسيمياء والنص الأدبي، 12–15 نوفمبر، 2008، منشورات قسم الأدب العربي، بسكرة.

3. مريم صالح بوشارب، سوسيولوحيا الجسد الأنثوي والوعي الصحي لدى المرأة أيه علاقة، ورقة علمية قدمت في الملتقى الوطني حول الصحة العامة والسلوك الصحي في المجتمع الجزائري المنعقد يومي 21-22 أفريل 2014، قسم علم الاجتماع، جامعة الطارف.

# الملاحق

## ملحق (01)

## دليل المقابلة

**الجسد الأنثوي في المجتمع المحلي بين التمثلات والممارسات – دراسة أنثروبولوجية لممارستي الوشم والتصفيح في مدينة الشريعة**

**أطروحة مكملة للحصول على الدكتوراه في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا**

**إعداد**

الطالبة: ساري وهيبة

**إشراف:**

أ–د: قريصات الزهرة

**المحور الأول: البيانات الشخصية**

السن:

المستوى التعليمي أمي ☐ تعليم قرآني ☐ ابتدائي ☐

متوسط ☐ ثانوي ☐ جامعي ☐

الحالة الاجتماعية: متردية ☐ ميسورة ☐ جيدة ☐

مقر الإقامة: ريف ☐ قرية ☐ مدينة ☐

المحور الثاني: الجسد الأنثوي وطقس الإغلاق "التصفيح "

1- كيف ينظر المجتمع المحلي للجسد الأنثوي؟

2- هل هناك سلوك معين لتنشئة الجسد الأنثوي؟

3- في نظرك هل ترين أن الذكور هم أساس تنشئة الجسد الأنثوي؟

4- ماذا تعني لك العذرية؟

5- هل مورس عليك طقس التصفيح؟

6- ما هي الأدوات التي تم استخدمها في الطقس؟

7- كم كان عمرك أثناء ذلك؟

8- من يمارس هذه العملية؟

9- ما هي الفترة الزمنية لممارسة طقس التصفيح؟

10- متى وكيف تم التخلص من طقس التصفيح؟

**المحور الثالث: الجسد الأنثوي وطقس الوشم**

1- لماذا توشم النساء؟

2- هل الوشم وسيلة دفاعية أم أنه وسيلة إغرائية؟

3- ما هي أهم الأماكن التي توشم فيها النساء؟

4- ما هي أهم الأشكال والرسومات التي توشمها النساء؟

5- ما هو تفسيرك لهذه الأشكال والرسومات؟

6- من وضع الوشوم على جسدك؟

7- ما هي الأدوات المستخدمة في الوشم؟

8- ما هو الهدف من هذا الوشم التقليدي؟

الملحق 02:

مونوغرافيا مدينة الشريعة :

البلد: الجزائر ،ولاية تبسة ،دائرة الشريعة

الرمز البريدي 12400

بعض الأرقام

مساحة 317.89كم²

تعداد السكان 76ألف نسمة (إحصاء : 2008 (كثافة 2.40نسمة/كم²

بلدية الشريعة تمثل أحد الأقسام الإدارية المهمة في ولاية تبسة. تقع على بُعد حوالي 45 كيلومتراً جنوب مدينة تبسة، وتعد من بين أكبر الدوائر السكانية في الولاية، حيث يبلغ عدد السكان نحو 76,000 نسمة. يتميز المناخ في بلدية الشريعة بالاعتدال، وتتميز التضاريس بالمسطحة، مما يجعلها ملائمة للزراعة وتربية المواشيالمناطق الجغرافية لبلدية الشريعة تقع في الجنوب، بما في ذلك بلدية بئر العاتر. وعلى الرغم من البرودة الشديدة خلال الشتاء، نظرًا لارتفاعها التي يصل إلى حوالي 850 مترًا فوق سطح البحر، فإن البلدية تحظى بموقع قريب من فج القعقاع الذي يتميز بارتفاعه الشاهق البالغ 1662 مترًا. هذا الارتفاع يسهم في تعزيز البرودة خلال الشتاء، والحرارة خلال الصيف.

**الصناعات اليدوية**

الصناعات اليدوية في بلدية الشريعة تتألف من مجموعة من الفنون والحرف المميزة التي تعكس الثقافة الغنية للمنطقة. تشمل هذه الصناعات معالجة الصوف وصبغه، وهي مهارة تُعرف محليًا بـ "الطعمة"، وكذلك صناعة الزرابي والفخار.

التقليدية اذواق الاكل

من ناحية أخرى، يمتاز الطعام التقليدي في البلدية بتنوعه وغناه. يتضمن هذا الكسكسي والمسفوف والبوتشيش والشخشوخة والبركوكش. بالإضافة إلى ذلك، هناك خبز المطلوعة والرخساس والرغدة والشواء والمحجوبة والثريدة، وهي جميعًا أطباق تعبر عن تراث البلدية الكوليناري.

**أعلام المدينه:**

تزخر بلدية الشريعة بالعديد من الشخصيات البارزة والمعروفة. يشمل هذا العربي التبسي، عباد الزين، شريط لزهر، عبد المالك محمد بن الهويدي، عباد شعبان بن سعد، والشاعر محمد شبوكي. هؤلاء الأفراد يشكلون جزءًا كبيرًا من الهوية الثقافية والتاريخية للبلدية.

**حدودها:**

تمتد بلدية الشريعة على مساحة إجمالية تبلغ 317.89 كيلومتر مربع. هذا الرقم الهائل يدل على التنوع الجغرافي الكبير للبلدية. تتاخم البلدية من الشمال بلدية بئر مقدم، فيما تقع بلدية ثليجان على الحد الجنوبي. تحدها بلدية العقلة المالحة من الشرق، بينما تتاخم بلدية المزرعة الحدود الغربية لها.

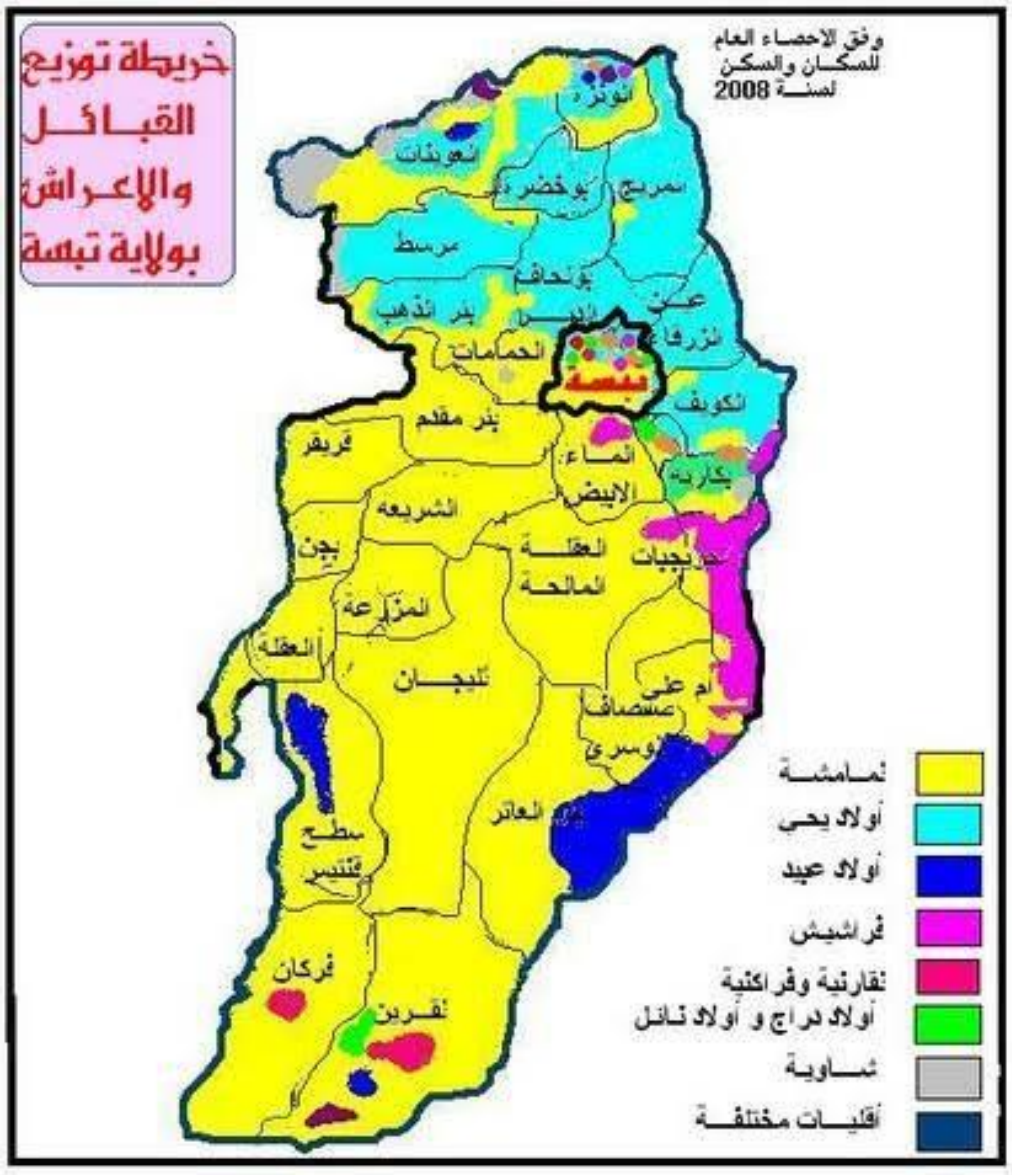
**الجانب الإداري:** من الناحية الإدارية، تضم بلدية الشريعة، بجانب التجمع الحضري، عدة تجمعات ريفية هامة. تشمل هذه التجمعات: "أولاد البهلول" الموجودة جنوب غرب المدينة، "مشنتل" التي تقع شمال المدينة، "أولاد ذياب" الكائنة جنوب المدينة، و"بئر الطويل" التي تتمركز شمال شرق المدينة.

**التضاريس**

تقع بلدية الشريعة ضمن نطاق الهضاب العليا، وتتمتع بميزات جغرافية خاصة. ترتفع تضاريسها حوالي 1050 مترًا فوق سطح البحر، وتتمتع بطبيعة شبه معتدلة. يتميز المناخ في البلدية بخصائصه القارية، حيث يشهد تقلبات كبيرة في درجات الحرارة ونسب التهاطل، وهو ما يجعله يفتقر إلى الاعتدال.

**السكن:** يمكن تقسيم التواجد السكني في بلدية الشريعة إلى قسمين رئيسيين: السكن الريفي والسكن الحضري. بالنسبة للسكن الريفي، استفادت البلدية من العديد من البرامج المتخصصة في هذا المجال، والتي ساهمت في توفير 460 وحدة سكنية. ومع ذلك، فإن هذا العدد لا يغطي الطلب المتزايد من قبل السكان الذين يقارب عددهم 10,000 نسمة في المناطق الريفيةبالنسبة للسكن الحضري، تتألف البنية التحتية السكنية لبلدية الشريعة من 2054 وحدة سكنية اجتماعية حضرية، بالإضافة إلى 157 وحدة سكنية تطورية و70 وحدة سكنية تساهمية. بالإضافة إلى ذلك، يوجد أيضاً العديد من البنايات السكنية الذاتية، التي تتجاوز عددها 6054 وحدة سكنية.

## الملحق03: خريطةتوزيع القبائل والاعراش بولاية تبسة



## الملحق 04: الخريطة السياحية لولاية تبسة

## الملحق 05: مدونة صور الوشم من إعداد الباحثة