مقالات بحثية

الجسد العربي و المجتمع

(مجموعة كتاب)

الجسد العربي و المجتمع

مقالات بحثية

مجموعة كتّاب

تنظيم وتنسيق: أسامة البحري

دار قصص وحكايات للنشر الإلكتروني
kesasandhekayatpub.blogspot.com

العنوان: الجسد العربي والمجتمع

النوع الأدبي: مقالات بحثية

المؤلف: مجموعة كتّاب (تنظيم: أسامة البحري)

المُدقق اللُغوي: الكاتب بنفسه

اللغة: فصحى

تصميم الغلاف والإخراج الفني: رمضان سلمي برقي

سنة النشر: ٢٠٢٢

تم النشر بواسطة دار قصص وحكايات للنشر الإلكتروني2022

الدار غير مسؤولة عن أفكار الكُتّاب الواردة بإبداعاتهم؛ الكُتّاب وحدهم المسؤولون عنها.

الموقع الصفحة الجروب

الفهرست

١ – الجسد و الثقافة بيار بورديو نموذجا

*العائلة مجرد كلمة

انطلق بورديو في تحليله للعائلة من التعريف السائد الذي يتم تداوله في القانون او في بيانات المعهد الوطني الذي يصنف العائلة من خلال كلمات متداولة بيت منزل مقر . فهذه الكلمات كما يقول بورديو قد تظهر للعيان انها واقع اجتماعي و لكنها في الاصل تبنيه . و بناء على ذلك سيعرف بورديو العائلة على انها مجموعة افراد يرتبطون اما بالمصاهرة الزواج او بالنسب او استثناءا بالتبني و يعيشون تحت سقف واحد . و بعد ان تبنى بورديو تصريحات علماء الاثنولوجيا . سيضيف على ماسبق فكرة غاية في الاهمية و هي ان ما نعتبره واقعا اجتماعيا ما هو الا وهم يتم بناؤه من خلال المفردات التي نتلقاها من العالم الاجتماعي لتسمية هذا الواقع . و ان عددا من المجموعات التي يطلق عليها اسم عائلة لا علاقة لها بالتعريف السائد . لانه في اغلب الاوقات تكون العائلة النواتية اب و ام و اطفال في اغلب المجتمعات الحديثة اقلية . اذا قورنت بالعائلات المنفصلة . لذلك فما نسميه عائلة هو يخالف ما يوجد من بناء اجتماعي للعائلة في الواقع .و لذلك سيسلم بورديو قائلا اذا افترضنا ان العائلة ليست الا كلمة و مجرد بناء لفظي فان الامر يتطلب تحليل ما يقصد به الناس حين يتكلمون عن

العائلة او ما يكتبون عنها بالمفرد او الجمع . بيار بورديو . اسباب عملية . ص . 125 و بناء على هذا سيعتمد بورديو على خلاصة مهمة من حقل الاثنلوجيا . و التي تتبنى فكرة ان العائلة هي واقع يتجاوز و يتعالى على افراده و ذلك من خلال تزودها بروح عامة و خاصة عن العالم . زد على ذلك ان العائلة هي مجال منفصل . لكن داخله مقدس ثالثا و اخيرا يعتبر البيت مكان مستقر لكن النظام الداخلي الخاص به هو عبارة عن روابط متشابكة بشكل مستمر . و بهذا سيخلص بورديو الى فكرة اساسية هي انه ان كانت حقا العائلة مجرد كلمة . فان الوقائع الاجتماعية اوهام جمعية ليس لها من اساس غير البناء الجمعي و ان العائلة نتاج مبدا بناء مبني اجتماعيا فهو مبدا مشترك الرؤية و التقسيم . فهو ناموس يجد في رؤوسنا جميعا لانه يترسخ خلال عملية التاسيس المجتمعي و الذي يتم في عالم هو نفسه منظم واقعيا طبقا لتقسيمه الى عائلات و مبدا البناء هذا هو من العناصر البينة في سماتها الاجتماعية . و حينما يتعلق الامر حسب بورديو بالعالم الاجتماعي فان الكلمات هي من تصنعه هذا الاشياء لانها حسبه تصنع اجماعا على وجود معنى موحد لهذه الاشياء يتوحد على شكل حس مشترك و يكون الاعتقاد فيه بديهيا من طرف الكل . و هنا انتقل بورديو مسلما بانه ان اردنا ان نقيس قوة هذه البداهة يمكننا الاعتماد على شهادة النساء اللاتي تم استجوابهم عن دورهم الرمزي داخل العائلة . و قد اعتمد بورديو على هذه الخلاصات التي جمعها من الاستجواب في كتابه الهيمنة الذكوورية بحيث ان الانثى لها دور

رمزي محدد لها داخل العائلة و الاكثر من ذلك انها لا تستطيع الانفلات عن هذا الدور لانه يعاد انتاجه بتقسيم الاشياء المعقدة داخل البيت ك الكوزينة مؤنثة الثلاجة مؤنثة الناموسية مؤنثة . فهي رمزيا ستبدوا للجسد الموجهة له طبيعية و لكنها في الاصل تبدوا ثقافية . و دورها في ذلك هو الحفاظ على استقرار المجتمع و خاصة استقرار الادوار الاجتماعية . فحينما تسمع الانثى هذه الاشياء التي لها تركيبة لغوية مؤنثة تتماشلى مع بنية استعدادها الاجتماعي و الذي يتكون ايضا من تراكم من العبارات المستقاة من الحس المشترك فان مايقع بذلك هو تلاقي بين الهابيتوس و بين الحس العملي و بنية الحقل الاجتماعي وهكذا تتمايز الادوار . فمن خلال بنية معاني كلمة الناموسية و الثلاجة و الكوزينة يتحدد دور الانثى رمزيا على انه عمارة دار و ليست مولات الدار . اي انها محتولا يجب ان يشتغل من الداخل و ليس من ابخارج . و هنا نفهم جيدا ك يف ان الكلمات كما يقول بورديو تعطي للسلوك معنى اجتماعي . و في هذا الصدد يقول برديو . هكذا تكون العائلة فئة اجتماعية موضوعية . بناء يبني اساسا للعائلة كفئة اجتماعية ذاتية بنية مبنية او كفئة ذهنية تكون مبدا لالاف التمثيلات و الافعال . الزواج على سبيل المثال . التي تساهم في اعادة انتاج الشريحة الاجتماعية الموضوعية . هذه هي دائرة اعادة انتاج النظام الاجتماعي تؤسس الاتفاق شبه التام القائم بين المقولات الذاتية و المقولات الموضوعية خبرة للعالم كبداهة مضمونا سلفا. اسباب عملية . ص . . 144 . و بذلك فان العائلة حسب

بورديو تبدوا على انها اكثر الفئات الطبيعية في شكلها و لكنها في الاصل نتاج عمل تاسيس . مكون تقنيا من طقوس المجتمع . و بذلك فانها تنتج شعورا ضامنا للاندماج و ضامنا لاستقرار و استمرار الهابييتوسات الثقافية . و لكي نفهم حسب بورديو كيف تتحول العائلة اذن من وهم اسمي الى مجموعة واقعية يربط اعضاؤها بعواطف . و هنا يشتغل العمل الرمزي و التطبيقي الى تزويد كل عضو من العائلة بروح العائلة المولدة للتضحية و التضامن و الكرم من خلال الاعمال و التبادلات و المساعدات و الاهتمام و المناسبات الاحتفالية التي تجمع العائلة و توطد في صورة رمزية اندماج روح العائلة . و تقع مسؤولية هذه الصيانة لروح العائلة على النساء بكثرة . فبهذا تصبح العائلة عبارة عن جسد و بوجودها هذاا من كلمة الى معنى اجتماعي كبير تنحوا رمزيا الى العمل كحقل بكل علاقات القوي البدنية و الاقتصادية و بالذات الرمزية . و كذا بصراعها للحفاظ على علاقات القوى هذه او تعديلها ، فالعائلة حسب بورديو اذن تلعب دورا حاسما في الحفاظ على النظام الاجتماعي و اعادة انتاج الحيويات ، اي اعادة انتاج بنية المجال الاجتماعي و العلاقات الاجتماعية ، انها حقا حس.

2_اللغة كفعل يبنى:

هناك شيء مضمر حسب بورديو في كل ما هو شفهي و مكتوب ، بحيث ان هناك بنى لغوية إجتماعية مستبطنة ، و هنا سيتجاوز بورديو بنية المصطلح التي اسس لها تشومسكي ، مركزا على مفهومه " السوق اللغوية " ، فالخطاب الذي ننتجه حسب بورديو هو عبارة عن " محصلة " ، تعبر عن بنى اجتماعية للمتكلم ،و التي تنبع عن تلاقي بنيوي بين كل من تعابير السوق اللغوية التي ينتمي لها المتكلم و بنية السوق اللغوية السابقة على وجوده ككائن اجتماعي ينتمي لطبيعة المجال اجتماعيا، و يعمل كل موقف لغوي حسب بورديو بوصفه تعبيرا على خصوصية السوق اللغوية و التي تضع المتكلم في عملية الانتاج و اعادة الانتاج الخطابي ، زد على ذلك ان المتكلم يستدمج في ذهنه انتظارات الافراد منه لغويا ، بحيث يكون الوسيط بينه و بين المستمع زسيط المحصلة اللغوية و التي تستمد تبادلاتها بين الثقافي و السلوك من أساس بنيات السوق اللغوية ،زد على ذلك حسب بورديو اننا لا نتعلم اللغة بدون ان نتعلم معها معنى دواعي القبول ، لاننا حينما نقول محصلة فاننا نتحدث عن عملية استبطانية يقوم بها المجتمع من أجل خلق ذوات منسجمة و طبيعة بنيات المجال ، و كاننا نقول للذهن حينها : هذا اساس تفاعلك الاجتماعي مع الاخرين ، يجب ان تتعلمه باحكام و ان تحافظ عليه لكي لا تستبعد خارج النسق ، و بهذا فاننا حسب بورديو نتعلم اجتماعيا لشروط تقبل سوق اللغة هذه ، و التي تعبر عن مجال قائم بذاته ، لا يمكن ان يكون فيه انتاج و صراع بين المنتجين الا بتعليم الافراد عبر مفارقاتهم الطبقية ان هذه اللغة التي تسمعونها هي ذات جدوى في هذا

التفاعل او ذاك ، فنحن اذن حسب بورديو نتعلم على نحو لا يقبل انفصالا مع ما استنبط في ذهننا من محصلات لغوية ، تشتغل بكونها مجال ذهني ينسج من خلاله الفاعلون اسس سلوكاتهم.

3- الموسيقى و الجسد

ينطلق بورديو في تحليله لعلاقة الموسيقى بالجسد ، من فكرة الذوق العميق و علاقته بالاجتماعي ، مسلما بان الموسيقى هي شيء جسمي ، فهي تستهوي و تثير بقوة بنيات الجسد ، أي انها تشتغل ابعد من تأثير الكلمات على الجسد ، لانها تتمظهر مباشرة بلاوعي اجتماعي في حركات الجسم من خلال الاندفاع و التوتر و التمهل ، فهي اذن اكثر الفنون جسمية ، و في هذا السياق انتقل بورديو للحديث عن تغايرات الأذواق حسب طبيعة الشروط الاجتماعية و علاقتها بالجسم ، مستخلصا ان هذه التغايرات ناتجة عن بنية الطبقة الاجتماعية التي يتنتمي لها الفرد ، فالعلاقة بين الموسيقى و الذهن يتوسطها وسيط الذوق ، و يعني الذوق حسب بورديو سوسيولوجيا ، الرابط بين المرغوب فيه و الجسد ، فالذوق كما يقول بورديو هو مجمل الدراسات و ممتلكات شخص ما أو مجموع تناسق سابق بين الشيء و الذوق ، فحينما أقول وافقني هذا الشيء ، فإنني أقول لقد وجدت الشيء الملائم لبنية ذوقي الذهنية ، و البنية الذهنية طبعا كما يعرفها بورديو في كتابه الحس العملي هي خطاطات ذهنية ثقافية تستدمج في الجسد باحكام عبر التنشئة ،

فالعلاقة اذن بين الموسقى و الجسد حسب بورديو ، هي علاقة يتلاقى فيها التوقع بالتحقق ، اي التلاقي بين الاستعداد و النغمة ،) النغمة و الرقصة بكونهما ممتدين عن الاستعداد ، امتداد نوعية النغمة في بنية التفكير ، ارتباط نوعية هذا التفكير بالجسد و الحقل(، أي ان طبيعة النوتة الموسيقية ، بنى مبنينة اجتماعيا ، تستدمج في بنية الذهن مما يجعل منها استعداد ينعكس على شكل خصوصية الجسد المتحرك ، فعلاقة الذوق الموسيقي بالجسد ، حسب بورديو يخضع لعلاقة هي نفسها العلاقة التي تربط الفرد بالحاكم ، فهو اذن نتاج للالتقاء بين ما تموضع سابقا في الذهن ، و ما هو متموقع ، و متوافق عليه نظريا بين الاول و الثاني ، فاكتشاف شيء او تجسيد و تجسيم هذا الشيء ، يجب ان يتوافق مع ذوق الشخص ، ففي الذوق تكتشف الذات نفسها و تفهم ضمنيا طبيعة الموضع و الطبقة الذي تنتمي لها اجتماعيا ، و يكمن الدور الرمزي للفنان حسب بورديو في تحوليه للذوق الى الموضوع ، و لكن حسب طبيعة الذوق المرتبط بطبيعة الطبقة التي سينتمي لها هذا الموضوع ، لكن لا يجب حسب بورديو ان نغفل ان الفنان يحول لنا كما يفعل الباحث نظريا) الضمني الى المصرح به فهو اكتشاف اذن لكنه اكتشاف خاضع لطبيعة البنية الطبقية(، و لهذا فان الموسيقى مجال يتكون من طبقات , فالروحانيات للطبقة البرجوازية و اغاني التسلية للطبقة المغتربة ، و مهمة الفنان هنا حسب بورديو الذي له ايضا انتماء الى طبيعة الطبقة ، هو تحويل الافراد معه من الممكن الى الكامن ، حسب خلفية الطبقة ، فهو اذن حسب بورديو حس عملي يساهم في اعادة انتاج الافراد ، و ذلك من خلال بنية الذوق الذي يتمثل في

مجموعة من الاختيارات التي قام بها شخص معين من خلال بنيته الذهنية الناتجة عن عقل اسطوري مستدمج باحكام في الاجساد ، فهي نتاج التقاء بين الذوق المتموضع من الفنان و ذوق المستهلك ، و هذا طبعا على المفارقة الطبقية ، فهذا ان حسب بورديو مجال يتكون من حقول ، نجد فيها تضادات من قبيل " غامض / واضح ، صعب / سهل ، عميق / سطحي " فهذه البنى اذن تمثل مواقع مختلفة مشكلة حسب بورديو مفارقة في المعتقد الموسيقي ، و بهذا فانها تمثل مواقع مختلفة في المجال الفني ، و بذلك فانها تقيم اللغة الدارجة تقابلا بينها على غرار التقابل " متقدم / تفى عليه الزمان ، وطليعي / انتمى الى الخلف " فهذا اذن عبارة عن مجال محكوم بتاريخ الانتاج ، و يعبر عن الصراع الرمزي بين الطبقتين ، فهي اذن عملية تعيد الجديد الى القديم : الطبقة الكادحة " موسيقى الشعبي الستاتي نموذجا كقديم الخ / الوايواي كجديد " لكنها رغم هذا التغيير فانها تحافظ باللامتغير في الذوق ، لانه ليس فقط استعداد فردي بل هو استعداد اجتماعي يتكلم باسم مفارقات المجتمع المبنية تاريخيا و المستمرة عبر عنف رمزي غير محسوس للافراد ، فالموسيقى اذن شيء جسمي لانها تعبر عن استعداد مستدمج في الجسد على شكل ذوق ، ليست خاصيته الانطلاق من الارادة الى المراد ، بل خاصيته اجتماعية رمزية تتمثل في اعادة انتاج الطبقتين كمجالين متمايزين، فمثلا نجد ان طقس الرقص في الطبقة الكادحة ، يروم الى اللاتوازن في الحركات و تقلص الجسد منحنيا الى الاسفل ، و التركيز على الجسد لا كنظام من الحركات

بل كاعضاء جنسية ، على عكس الطبقة البرحوازية التي نجد في طقس الرقص الخاص بها ، نظام للاجساد و حركات نرصد انها تروم الى الاعلى.

2/ سوسيولوجيا النوع – رقية لكبير :

برز مفهوم الجندر أو النوع الاجتماعي بصورة واضحة في بداية السبعينات من القرن الماضي و من أوائل من حدد مفهوم النوع من وجهة نظر سوسيولوجية نسائية هي آن اوكلي التي ميزت بين الجنس و النوع ، فكلمة الجنس تحيل على الفوارق البيولوجية بين الذكور والإناث ، و إلى الفوارق الظاهرة بين الاعضاء الجنسية، و كذا إلى الفوارق في ارتباطها بالوظيفة الفيزيولوجية و الانجاب . أما النوع فهو معطى ثقافي يحيل على التصنيف الاجتماعي مذكر/مؤنث ، و تخلص اوكلي إلى القول بأن النوع الاجتماعي هو بمثابة الجنس الاجتماعي [1] ، في هذا السياق نجد اونتوانيت فوك ، التي اعتبرت أن مفهوم النوع الاجتماعي يعني مميزات الرجل و المرأة و هي مميزات تتصل بعلاقتهما الاجتماعية تحت تأثير عوامل اقتصادية و ثقافية و أيديولوجية تحدد ادورهما ، و ناقشت أيضا مسألة المساواة بين الجنسين في السياسات العامة الحكومية و غير الحكومية ، إذن إن الفروقات في الجنوسة أو بين الأنواع الاجتماعية ليس من الضروري نابع من الفروقات البيولوجية بين الذكر و الانثى إنما هي فروقات مترجمة عن نظرة المجتمع و الحضاره للنوع الاجتماعي بشكل أساسي و على التوقعات التي يبنيها المجتمع نفسه من النوع الاجتماعي الآنف ذكره . اي ان نظرة المجتمع و التوقعات الجندرية فيه هي التي تبني و تصمم مراحل تطور الذكر كرجل و الانثى كامرأة و هي نفسها التي تصمم الطبقية والمجتمعية القائمة على تفوق لصالح الرجل عن المرأة ، نظرا لإرتباط الفوارق الجنوسية ارتباطا وثيقا

بالمسائل المتعلقة بالتفاوت و عدم المساواة و القوة في المجتمع فإن هذه القضية تستحوذ على اهتمام كثير من علماء الاجتماع . يضاف إلى ذلك أن التغيرات التي أحدثتها الحركات النسائية خلال العقود القليلة الماضية قد أدت إلى الاعتقاد لدى الكثيرين بأن أنماط التفاوت و اللامساواة الجنوسية إنما يجري إنتاجها و تعزيز وجودها بل و تحويلها من جانب المجتمع . و قد غادت الدراسات المتخصصة بشؤون الجنوسة و السلوك الجنسي من الموضوعات التي يكثر الإقبال عليها في العلوم الاجتماعية الحديثة.[2]

:التنشئة الاجتماعية و الجنوسة:

ماذا يعني أن يكون الإنسان رجلا ؟ و ماذا يعني أن يكون امرأة ؟ قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى أن يكون الإنسان رجلا أو امرأة أمر مرتبط بجنس الخصائص البيولوجية الجسدية التي ولدنا بها بمعنى أنه يتعلق بالتميز الجنسي بين الجنسين اي من خلال الوصف التشريحي . غير أنه في منظور علم الجنس السوسيولوجي أمر مختلف فالمرء يولد كائنا بيولوجيا و النظم و الأنساق الاجتماعية و الثقافية هي من تحوله إلى ماهي او هو عليه ، اي انه يولد ذكر أو أنثى ، و التنشئة الاجتماعية و التربية هي التي تحوله إلى إمرأة أو رجل ، إن تصورنا عن الهوية الجنوسية، بل و عن الاتجاهات و التمثلات و التصورات و التفاعلات و العلاقات و الميولات الجنسية تشكل جانبا أساسيا من شخصيتنا تبلور في مرحلة مبكرة جدا من حياتنا و أصبح راسخا في أعماق نفوسنا طيلة العمر ، فالجنوسة أو النوع الاجتماعي ليس أمرا مقدرا منذ اللحظة التي نتكون فيها قبل تسعة أشهر من ولادتنا بل إنها أمر نسهم

نحن في صنعه و تنميته خلال حياتنا اليومية عبر تفاعلنا الاجتماعي مع الآخرين فمن الوجهة الاجتماعية ننتج و نعيد إنتاج الجنوسة من خلال آلاف من الأفعال و الممارسات في الحياة اليومية [3]، إن طرحنا لهذه المسألة و بهذه الكيفية يحيلنا مباشرةً إلى إشكال جوهري لابد لنا أن نستحضره و هو نفس الإشكال الذي طرحته سيمون دي بوفوار في كتابها الشهير" الجنس الآخر "حيث قالت » ليس بوسع البيولوجيا الإجابة على السؤال الذي يشغل بالنا : لمذا تكون المرأة الجنس الاخر؟ ينبغي لنا أن نعرف ما فعلته الإنسانية بالأنثى البشرية [4]«، في نفس السياق عند دي بوفوار ترى أنه لا يمكن لأي حدث بيولوجي أو نفسي أو اقتصادي أن ينفرد بتحديد الشكل الذي ستتخده الانثى البشرية في قلب المجتمع، لكن مجموعة الظروف الحضارية هي التي تكون هذا المنتوج المتوسط بين الذكر و الخصي ، الذي نسبغ عليه صفة الأنوثة عند المرأة.[5]

:الجنوسة و البيولوجيا

لكن رغم هذا التوجه فإن هذه المسألة تطرح نقاشات مغايرة فهناك اختلاف العلماء فيما بينهم حول الدرجة التي تتحكم فيها الخصائص البيولوجية التي نولد بها على شخصيتنا الجنوسية و أنشطتنا الجنسية بصورة قاطعة مطلقة و دائمة [6]، و في هذا الصدد تتحدث ميليسا هاينز في كتابها جنوسة الدماغ عن» فروق جنوسية

«gender differencesو» فرق جنسي «،بحيث تعد فروق الجنوسة محددة اجتماعيا، في حين تقوم الفروق الجنسية على أسس بيولوجية، و تقول» أنه نظرا إلى محدودية معرفتنا بماهو محدد إجتماعيا أو بيولوجيا ؛ فإني اعتقد استحالة مثل هذا التمييز . [7]« و تعتبر أن الفروق السلوكية و الجنسية هي نتاج تفاعلات معقدة بين عدد من المؤثرات المتباينة ، يعتبر بعضها بيولوجيا و البعض الاخر اجتماعيا ، لكنها تستنتج أخيرا أن التمييز بين المؤثرات البيولوجية و الاجتماعية هو أمر زائف نوعا ما، و تقول في هذا السياق » كل سلوكنا محكوم من قبل أدمغتنا ، و بهذا المعنى هو ذو أساس بيولوجي [8]« ، يتضح اذن أن أصحاب هذا التوجه يعتبرون أن التكوين الجسمي البيولوجي للإنسان مثل) الهرمونات و الكروموزومات و حجم الدماغ و المؤثرات الجينية هي المسؤولة عن فروق فطرية في سلوك الرجال والنساء .[9]حيث يعتبرون أصحاب هذا الرأي أنه يمكن ملاحظة هذه الاختلافات في مختلف الثقافات مما يعني أنه ثمة عوامل طبيعية تؤدي إلى اللامساواة بين الجنسين في جميع المجتمعات تقريبا ، هكذا يتضح أن الدارسين في هذا السياق يعتبرون أن الفروق بين الرجال والنساء محدد جينيا ، لكن هذا التوجه يواجه الكثير من النقد ، ذلك أن النظريات القائمة على الاختلافات الطبيعية كثيرا ما تعتمد على البيانات التي تتوافر عن السلوك الحيواني– مثل التفوق في النزعة العدوانية –؛ لا على البيانات الانثروبولوجية أو التاريخية عن السلوك الإنساني ، يضيف النقاد لهذه النظريات أن شيوع صفة ما في جميع المجتمعات لا يعني أنها بيولوجيا في أصولها، حيث أنها قد تنتج عن عوامل ثقافية متماثلة في تلك المجتمعات أو انشاءات

اجتماعية متشابهة ، على سبيل الختم يمكن القول بأن وضعيات الرجال والنساء في المجتمع ليست نتاج بيولوجي أو لها علاقة بالفروق الطبيعية و إنما هي عبارة عن انشاءات اجتماعية لها علاقة بالأساس بالتنشئة الاجتماعية و العوامل الثقافية ، فيمكن أن نشير في هذا السياق إلى الحديث عن التقسيم الجنسي للعمل أو التقسيم الاجتماعي للعمل بين الجنسين هذا التقسيم الذي يتضح انه لا يترجم التكامل بين المهام بقدر ما يترجم السلطة التي تمارس على النساء و كل انواع القهر و الإقصاء و التهميش الذي تعانيه المرأة داخل المجتمع ، حيث أنه يتضمن نوع من الأولوية بين الرجال و دائرة الإنتاج ، بينما يحصر النساء في دائرة إعادة الإنتاج . هذا يتضح من خلال مبدأي هذا التقسيم ؛ مبدأ الفصل حيث هناك أعمال خاصة بالرجال و أخرى خاصة بالنساء ، و مبدأ التراتبية فنجد أن أعمال الرجال لها قيمة أكثر من أعمال النساء ، هذه المفارقة التي تبدو في أغلبية المجتمعات إلى درجة يبدو فيها هذين المبدأين أمر طبيعي وا صالح لكل المجتمعات هذه الأيديولوجيا التي تحيل إلى أن الأمر بديهي ، نجد أن الواقع التاريخي و الأبحاث الانثروبولوجية تثبت العكس و توضح أن التقسيم الجنسي للعمل ليس ثابتاً أو جامداً أو طبيعياً ، هذا لأن تقسيم العمل بين الجنسين يتغير تبعا للتغير الزمان و المكان ، الوقائع التاريخية و الدراسات الانثروبولوجية تظهر ذلك و تعر لنا الواقع فمثلا المهام التي تعتبر أنثوية في مجتمع ما يمكن أن تعتبر ذكورية في مجتمع آخر و يمكن الإشارة بالأعمال الرائدة ل مارغريت ميد و من أهم ابحاث ميد في هذا المجال هو ذلك الذي قادها إلى أوقيانوسيا حيث تعرفت على ثلاث مجتمعات في غينيا

الجديدة هي مجتمع الأرابش و مجتمع المونداوغومور و مجتمع الشامبويلي } ميد { 1935و من خلال هذه الحالات الثلاث بينت أن الشخصيتين المذكرة و المؤنثة اللتين نظن أنهما موجودتان في العالم كله و أنهما ميزتان بيولوجيتان ، لا وجود لهما كما نتصورهما في المجتمعات كلها ، فبعض المجتمعات تتمتع بمنظومة تربوية واجتماعية وثقافية لا تهتم بمقابلة الصبيان بالبنات على مستوى الشخصية ، فعند الارابش يبدو كل شيء منظما مند الطفولة الاولى حيث يربى كل من الرجل و المرأة على أن يكونا لطيفين و حساسين و محبين لخدمة الآخرين ، فهذا المجتمع يدلل الطفل دون تمييز بين الجنسين . بينما عند المونداوغومور فإن نتيجة المنظومة التربوية و التنشئة الاجتماعية تؤدي إلى التنافس و الصراع و العدوانية سواء بين الرجال أو بين النساء أو بين الجنسين ، فهذا المجتمع يربي أطفاله بطريقة قاسية ، يتضح أن هذين المجتمعان ينتجان من خلال منهجهما الثقافي نموذجين متناقضين من الشخصية في الجنوسة ، لكنهما يشتركان في نقطة واحدة ، و هي أنهما لا بميزان بين علم النفس الأنثوي و علم النفس الذكري ، فالبنسبة للأرابش يبدون ذكرا ام انثى يتمتعون بشخصية أنثوية ، أما المونداوغوموريون فيتمتعون بشخصية ذكورية .أما المجتمع الثالث الشامبوليين فيفكرون مثلنا أي أن الرجال والنساء يختلفون ، لكن هذا المجتمع يختلف عنا في قناعتهم حول أن المرأة بطبيعتها هي صاحبة المبادرة و الديناميكية بمعنى أنها تتميز بالقوة و السلطة ، بينما الرجل فهو حساس و أقل ثقة في نفسه يهتم كثيرا بالمظهره الخارجي .و السبب هو أن الشعب الشامبولي يرى أن النساء هن من يمسك بالسلطة الاقتصادية و تأمين الأساسيات

لحياة الجماعة ، بينما يتوجه الرجال أساسا إلى النشاطات الاحتفالية و الجمالية التي غالبا ما تضعهم في وضعية منافسة. و بالتالي ترى ميد أن سمات الشخصية التي نصفها بالذكورة و الأنوثة تحدد بالجنس و الطريقة السطحية كالملابس و اشكال التصرف و قصة الشعر التي تفرض على هذا الجنس او ذاك ، هكذا يتضح أنه لا يمكن تفسير الشخصية الفردية بخواصها البيولوجية بل بالنموذج الثقافي الخاص بالمجتمع الذي يحدد تربية الطفل منذ اللحظات الأولى ،حيث أن سؤال هل يختلف الرجال والنساء فعلا ؟ يطرح مستويات عديدة يسهل الخلط بينها لكن البحوث الانثروبولوجية و السوسيولوجية التي أجرتها مارغريت ميد تشير إلى أن الجنوسة بنية ثقافية ،

٢ / الهيمنة الذكورية – بيار بورديو – نوال الخلفاوي

قبل الحديث عن مفهوم الهيمنة الذكورية لابد من الوقوف على مصطلح الذكوري الذي يعبر عن الدور الاجتماعي المرتبط بالثقافة والطبقة الإجتماعية والنوع ، كما تستخدم كلمة الجسد للنموذج الذكوري، وللكشف أكثر عن هذا المفهوم ومايتعلق به سنركز على كتاب " الهيمنة الذكورية" لبير بورديو فالهيمنة الذكورية بالنسبة له مازالت قائمة عبر مايسميه «العنف الرمزي ذلك العنف الناعم و اللامحسوس و اللامرئي من ضحاياه انفسهم،الذي يمارس في جوهره بالطرق الرمزية الصرفة للاتصال والمعرفة أو أكثر تحديدا بالجهل والإعتراف أو بالطاعة حدا أدنى» حيت أن بورديو لا يخفي في مقدمة الدراسة دهشته المتواصلة وهو يرى خضوع عالم اليوم لنظام العالم السائد في الأزمنة الغابرة بوجهاته ، فالمركزية الرجولية التي تضع الرجل في موقع المركز وتضع المرأة في الهامش حيت تشكل الهيمنة الذكورية شكلا راقيا من أشكال العنف الرمزي كما يعتبر استيعابها مدخلا رئيسيا في فهم بعض العلاقات الاجتماعيه والسياسيه الموجودة في المجتمع كالعلاقة (بين رب العمل بالعامل) فالتعارض بينهم لا يمكن فهمه الا من خلال الهيمنة الذكورية التي تشيع ممارستها على الصعيد الكوني باعتبارها ظاهرة طبيعية، متجذرة في اختلاف الجنسين. بيد أن هذه الهيمنة في الواقع هي نتيجة بناء تاريخي مُقام انطلاقا من عناصر متماثلة. على هذا النحو نفكر هيمنة مقولات الفكر التي تعتبر هي نفسها نتيجة لهذه الهيمنة. على قاعدة الاختلاف الفيزيولوجي الملاحظ، يقوم نظام من التصنيف كوني يقابل في جميع المجالات بين الأعلى والأسفل، الحار والبارد، النشيط والسلبي، الثمين والزهيد، القوي والضعيف.

لبناء هذه الأركيولوجيا الموضوعية في لاشعورنا ومن ثمة يبين بالتفاصيل كيف يسقط مجتمع ما، تشغيل رأسماله الرمزي (الشرف) على التقابل مذكر – مؤنث، بإعادة تفسير معطيات الحياة الاجتماعية والرمزية بحسب هذا التقابل الأولي. إن سلطة الرجال وشرفهم هما اللذان يقتضيان أن تعمل النساء في المنزل، وهذا يجد تبريره في كونهن ضعيفات غير قادرات على التصدي للأعداء،يؤكد بورديو أن الاختلافات المرئية بين الجسدين الذكوري والأنثوي تغدو هي ضامن القيم المصنوعة غير القابل للنقاش. تصور رهيب ما دام يشرعن علاقة الهيمنة بتسجيلها في طبيعة بيولوجية هي بدورها بناء اجتماعي مُطبَّع و إن التقسيمات المكونة للنظام الاجتماعي أي علاقات الهيمنة و الإستغلال تنطبع في طبقتين مختلفتين من الهابيتوس على شكل تخلقات جسدية متناقضة ومكملة لبعضها البعض ،حيت تنطبع في مبادىء الرؤية والتقسيم لكي تصنف كل شيء في الكون انطلاقا من المؤنث و المذكر التي يجد فيها العنف الرمزي الشروط الضرورية للنمو والبقاء.

✓تصور الأنثروبولوجية حول الهيمنة الذكورية :

تشرح الأنثروبولوجيا تاريخ هيمنة الرجال على النساء، وكونها تعيش اليوم في مجتمعاتنا الحديثة؟ وفي هذا الصدد يطرح تساؤل مهم :

لماذا حدثت تصورات غير متكافئة بين الرجال والنساء؟ المسألة ليست مسألة دونيّة جسدية وبيولوجية، أو تبعيّة نفسية أو عقلية؛ بل المسألة مسألة تصوّرات عقلية. ولتفسير العنف الحالي، من الضروري أن نفهم ما يعود، في أذهان البشر، إلى السلالات

القديمة. فبغض النظر عن الاختلافات التي يمكن أن نلاحظها من مجتمع إلى آخر، فقد تصوّر الإنسان العاقل نموذجاً هرمياً يستند إلى القيمة التي ينسبها الرجال إلى الاختلاف بين الجنسين، من هذه الملاحظة، بنظر عالم الأنثروبولوجيا إلى كيف سأل الرجال أنفسهم ثلاثة أسئلة أساسية: لماذا يوجد جنسان؟ لماذا الأنثوي وحده هو الذي يحبل وينجب في آنٍ الشبيهَ والمختَلِف، بينما المذكر لا يمكنه فعل أي شيء؟ ولماذا لا بد من علاقات جنسية؟

قد كان الاعتقاد السائد أنّ الرجال هم أصل الأطفال والمجتمع وهذه الفكرة كانت عند أرسطو.اذن ما هي الإجابات التي أعطيت لهذه الأسئلة عبر التاريخ؟

ففي معظم المجتمعات، كان الاعتقاد السائد هو أنّ الرجال يضعون الطفل في المرأة من خلال الحيوانات المنوية، الرجال هم أصل الأطفال والمجتمع، نجد هذه الفكرة في كل مكان عند أرسطو، وفي الثقافة اليونانية، على سبيل المثال،وفي قبيلة غرب إفريقيا، و عند السكان الهنود و الآسيويين، في بعض الثقافات، يقال إنّ الأجداد، وهم آلهة صغيرة أو من الجن، كانوا يضعون في جسم النساء بذوراً محدّدة للجنس، ثم ترشّ بعد ذلك بحيوانات الرجل المنوية. لا بدّ من الوسيط الذكر، كي تأتي هذه البذور إلى العالم.

إنّنا نجد آثار طريقة التفكير هذه في نقوش القرن السادس عشر حيث نرى جسد المرأة، وهي ترتدي زيّ ذلك الزمن، في حلة مصنوعة من الياقات، مع الرحِم، ورفوفاً

صُفّت فيها فتيات صغيرات، وصبية صغار بأثواب بلا كُم...، "الرجل يضع الطفل في جسد المرأة" كان يعني في نظرهم أنّ الطبيعة أو الآلهة هي التي أرادت ذلك وأن

هناك فرضية تقول: هيمن الرجل على المرأة لأنّه لا يحمل، حيت أن الهيمنة لا تمليها الطبيعة

لأن العلاقة بين الرجال والنساء هي علاقة هَيمنة، ولا يوجد شيء تمليه الطبيعة، وهي في الوقت نفسه، علاقةٌ موجودة في جميع مجتمعات العالم.حيت ثم طرح الفرضية القائلة إنّ في الأساس الاجتماعي، هناك هيمنة الرجل على المرأة، وأنه أوّل نظام عقائدي عظيم لأنّ الرجال لا يحملون بأجسادهم مباشرة، بينما تحبل النساء بالفتيات والفتيان، هكذا جعل الرجال أجساد النساء متاحة لهم، وقد أدّى هذا إلى سلسلة من التطورات التقنية التي حرمت المرأة من حرية استخدام جسدها بحرية فهي تنتمي إلى الرجال، إلى الأب، والأخ، والعمّ، ...، الذين يعطونها إلى زوج ويقرّر هؤلاء الرجال مصيرها. هذا منذ أعماق البشرية منذ قدم الإنسان، حتى اليوم. حيث تبين أن علاقة الرجل أقدم من المرأة أي أقدميّة الذّكر على الأنثى، مسألة "الأقدمية" هذه لا ينبغي الاستخفاف بها حيت يمكن أن نسميها «التكافوء التفاضلي للجنسين» و قد نشأت علاقة تفوّق الرجل على المرأة بصفته سابقاً لها، وبالطريقة نفسها التي صار فيها الوالدان أقدم من الأطفال، والذكور البكر أقدم من الأصغر سناً،قد نشأت العلاقة التي جعلت الفتيات دائماً "صغيرات" الذكور، أي الأقل شأناً.

ويمكن طرح سؤال مهم.

هذه الهيمنة الذكورية تتحقق بأيّ نوع من الوسائل؟

من خلال أنظمة تمثيل رمزية تتركز آثارها العملية في حبس النساء في الحياة المنزلية، داخل المنزل الذي يجب عليهنّ المكوث فيه، وتحت تبعيتهنّ للرجل حيت أن في أحداث كولونيا، نجد فكرة أساسية وقوية ومثالية هي أنّ جسد المرأة يعرض على الرجال، فهو متاح لهم في الفضاء العام، فهو ينتمي إلى جميع الرجال، ويبدأ هذا من صافرة الإعجاب إلى القاصرة في الشارع، التي لا تبدو ضارة، إلى الراشدة، مع الاغتصاب، مع أحياناً التعذيب والموت. فعندما نشرع بدفن النساء أحياء؛ لأنهنّ تعرّضن للاغتصاب، فنحن على طول الموجة نفسها، فمن الفتاة القاصر إلى الراشدة لا يوجد سوى تباين بسيط في الحدّة.

و مساحة الشارع ليست أنثوية.

لكن عند الرجل الغربي الذي يصف نفسه بالديمقراطي والحداثي، هناك دائماً فكرة أنّ المرأة خير لها أن تمكث في المنزل وأنّ جسدها، ما دام لا ينتمي إلى رجل آخر، فهو متاح لجميع الآخرين، لحماية هؤلاء النساء من هؤلاء الرجال، من الأفضل إخبارهنّ بعدم الخروج.

سواء كان الأمر صغيراً أم كبيراً، فالفكرة هي نفسها: النساء موضوع الرغبة، ولأنهن كذلك، فإنهن قابلات لأن يسيطر عليهنّ الرجال، أفضل طريقة لتجنب هذا، هو الاحتفاظ بهنّ في المنزل وحبسهن، سواء في المنزل أو تحت الحجاب و أن الفكرة

شائعة في كلّ تاريخ البشرية:" النساء أجساد، وأرحام، ومواد" والجسد الأنثوي كان إذاً تحت تصرف الرجال؟

نعم، وذلك بقصد جعلهنّ ينجبن، تمتد هذه الفكرة عبر تاريخ الإنسانية: النساء أجساد، أرحام، مواد، أواني طهي، الاستعارات الطهوية التي نجدها في إفريقيا أو اليونان، لشرح دور القدر الذي يطهو فيه الرجل أثمن ما عنده، حيت ان الرجال لديهم السلطة والحق المطلق على جسد المرأة، النساء ينظر إليهنّ على أنهنّ فتيات صغيرات وأطفال، خاضعات ، يقال في العديد من المجتمعات إنّ صلة الرجال بالنساء، كصلة الآباء بالأطفال، وصلة الأكبر بالأصغر سناً، فهم إذاً متفوقون، وهنّ أقل شأناً، كل شيء يحدث على هذا النحو، مع هذا التصور، حتى يتمكن للرجال من الحقّ في جسم المرأة، إن المعاينة التاريخية والأنثروبولوجية ترى إنّ أجساد النساء متاحة للرجال. وهذا، مع تسلسل آلاف السنين، أدى إلى مصير معيّن، وهذا الموقف ظلّ مستمراً، وكانت النتيجة الثقافية والاجتماعية رهيبة إنّها الاستحالة بالنسبة إلى النساء أن يقرّرن ما يحدث لأجسادهن، كلّ عملي يقوم على الكشف عن الكيفية التي تصوَّر بها النساء "صغيرات"، وفي أفضل الأحوال أشياء يجب حمايتها، وفي أسوأ الأحوال أشياء للاستغلال، لا أشياء مثل مزهرية، رغم أنّ النساء يشبّهن أحياناً بـ "الأواني الفخارية"وإن حالة المواطن الذهنية يجب أن تتغير ، يجب أن نلاحظ أيضاً تقدم المساواة، أي المجتمعات تطورت.

إذا كانت الأمور قد تغيّرت في الدول الغربية، فبطبيعة الحال ما يزال الوضع مروّعاً في كل مكان آخر ففي جزء كبير من الإنسانية لا تستطيع النساء أن يقرّرن اختيار أزواجهنّ،

ولا عدد الأطفال الذين سيلدنهنّ، أو متى، أو كيف. فلا خيار أمامهن سوى المعاناة، فهنّ لا يملكن حقّ منع الحمل أو تحديده، ولا يمكنهنّ الكشف عن أجسامهنّ عند الضرورة، خاصة لأطباء ذكور، ولا يسعهنّ الحصول على العلاج بحرية في بعض المجتمعات. خضوعٌ مزدوج: (جسدك ليس ملكك) استحالة وصول النساء إلى المعرفة لأنه رغم أنّ اليونسكو تُخبرنا بأنّ هناك زيادة مطردة في تعليم الفتيات، يجب أن نكون حذرين الإحصائيات التي نحصل عليها يجب أن تأخذ في الاعتبار ليس فقط الدخول إلى المدرسة، لكن التخرج أيضاً. نكتشف أنهنّ في بعض الأحيان لا يمضين سوى عامين فقط في المدرسة الابتدائية حيث يتم إخراجهن في وقت مبكر، حتى لا "تُشوّههن التربية والتعليم" كثيراً بحيث يمكن تزويجهنّ وفق التقاليد.

في بلادنا الغربية، هناك ظاهرة ما تزال قوية عدم المساواة في وصول المرأة إلى أوضاع السلطة، الصعود في السلم المهني أو السياسي ما يزال صعباً، ما يزال هناك الكثير مما يجب القيام به، إنّ هذا الظلم وعدم المساواة موازيان لنظام من التصورات العقلية، وهو نظام دائم من الاحتقار والتشويه، و الهيمنة الذكورية متجدرة بعمق في بنية اللاوعي الجماعية الأفراد، عبر نظام كوني كوسمولوجي ممتد تارخيا ، متغلغل في الممارسات العادية واليومية للشعوب حيت كان فضاء البحر الأبيض المتوسط خاصة المجتمع القبائلي مسرحا واضح المعالم يفضح هذه الهيمنة المترسخة بصورة كبيرة .

وبالعودة الى كتاب " الهيمنة الذكورية " قام بورديو بقراءة مجتمع القبائل (مجتمع الحسي العملي) قراءة سوسيولوجية تحليلية لإزاحة الستار عن اللاشعور التاريخي، كاشفاُ عن ان الهيمنة الذكورية تشبع ممارستها على الصعيد الكوني باعتبارها ظاهرة

حقيقية متجددة في الاختلافات الجنسية. وهي نتيجة بناءات تاريخية مقامة انطلاقاً من عناصر متماثلة، سواء كانت في المجتمعات الاوروبية او المجتمعات العربية والاسلامية، هذه السلسلة من المتضادات والثنائيات بحسب التعارض بين المذكر والمؤنث باعتباره تقسيماً اعتباطياً في حال كان معزولاً، يتلقى ضروراته الموضوعية والذاتية من خلال ادراجه في نسق تعارضات متجانسة، اعلى/ اسفل، فوق/ تحت، يمين/ شمال، جاف/ رطب ، مضيء/ معتم، هذه التناقضات المتشابهة في الاختلاف متطابقة بما فيه الكفاية لتدعيم بعضها بعضاً في لعبة لا تفنى من التحولات العملية والاستعارات وهي متباعدة بما فيه الكفاية لتضفي على كل واحد منها نوعاً من السمك الدلالي. حيث ان التصنيف الاول يرمز الى الذكورة اما الثاني فهو يرمز الى الانوثة بوصفه معطى انثربولوجي. حيث يتم من خلال هذه الثنائيات وضع الرجل في المركز اما الانثى فقد يتم وضعها في الهامش.

هذه الرؤية الذكورية تفرض نفسها كأنها محايدة.

٣ / "الأصول الفلسفية والأيديولوجية لتحرير المرأة

أ – قراءة مقارنة بين الحراك النسوي بالعالم الغربي والعربي"

عبدالهادي كيـرو

1– النسوية ونزعة العلمانية

ان العلمانية تقوم على تغليب العقل البشري عن النقل الالهي ورفض الدين كمرجعية عليا للقطع في الأمور والعودة اليه عند الاختلاف. ان فكر العلمانية وليد الهرطقة الدينية والممارسات الغير–الهية للكنيسة الكاثوليكية التي استغلت الدين لاستعباد الأفراد كما تستغله جهات معينة بالمغرب. هذا الاستغلال الأيديولوجي للدين هو الذي أدى ومازال يؤدي الى طرح أفكار من قبيل أن الدين بالمغرب ومعظم الدول العربية زائف يستدعي اعادة قراءته وضبطه أو بالأحرى غربلته. هذا التشكيك المعقلن لمفهوم الدين هو الذي صاغ نزعة العلمانية، والتي ترمي الى الفردية في العبادة والتدين وأن لا دخل لأي جهاز في هذ العلاقة الثنائية بين العبد والاله. لقد عرفت النسوية الغربية تأثيرا كبيرا بهذه النزعة الفكرية أكثر من النسوية العربية. فمثلا اذا قمنا ببحث الكتروني حول موضوع "النسوية والعلمانية" باللغة العربية لن نجد الا بعض الفيديوهات والمقالات لأئمة وباحثون أصوليون يتطفلون عن مفهوم العلمانية ويخلطونه بالإلحاد ويدافعون عن أيديولوجيتهم لاعتقادهم أن العلمانية ترمي الى افساد المجتمع من خلال تحرير المرأة. بينما اذا كتبنا باللغة الانجليزية " **secularism and**

feminism" سنجد عشرات الفيديوهات والمحاضرات عن دور العلمانية في تفكيك رموز السلطة والهيمنة وكذلك في تحرير المرأة والمجتمع. وبما أن الدين يعتبر من المنظمات الأساسية التي تستقي منها الشخصية المسلمة أفكارها وتطبع بها سلوكياتها وتشرعنها، وعليه فالمبادئ الفلسفية للعلمانية تبغي القطيعة مع تلك الأفكار المتبثة والمكرسة للتفاوتات ليس فقط بين الرجل والمرأة بل حتى بين الأفراد من نفس الجنس. اذا بعد انتشار فكر العلمانية، أصبحت المرأة المتشبعة بالمبادئ الفلسفية للعلمانية لا تسمح لأي كان أن يستغل الدين ضدها، كما أنها لا تقبل بقانون وضعي يحدد هويتها. المرأة العلمانية تشك أو بالأحرى لا تؤمن بالأحاديث التي تنقص من شأنها كما أنها لا ترضخ للقراءات القرآنية التي تسعى الى تقليص حريتها على أهواء الفتاوى الذكورية. فالله عند المرأة العلمانية هو اله عادل لا يمكن أن يكون صانعا للفروقات والتمايزات بين الجنسين. المرأة العلمانية تريد عالما– لن نقول افلاطونيا– بل عادلا تدرس وتعمل وتعيش فيه النساء بدون حدود ومعيقات سوسيو–ثقافية ودينية.

هذه المفارقة الفكرية بين النسوية الغربية والنسوية العربية لها انعكاسات متفاوتة عن تمثلات الغرب عن المرأة من جهة وتمثلات العرب عن المرأة من جهة أخرى. وحتى لا نقع في خلط الأصوليين لمفهوم العلمانية، فان للغرب والعرب اله واحد بمعزل عن نزعة المعتقد، بالتالي انه لمن السذاجة من يؤمن بأن العلمانية والقطيعة مع الرقابة في الدين هي مشروعا غربيا، وأن تحرير المرأة سياسة تريد تغريب المرأة وهدم القيم. فالغرب مر أيضا من مرحلة التدين وقهر الكنيسة وطغيانه الى مرحلة العلمانية وهذا السيناريو يعيد نفسه في الدول العربية بشكل سياقي وارتباطي وليس بتأثير من الغرب

كما يدعي الأصوليون. من هنا يمكن القول أن المبادئ الفلسفية لتحرير المرأة مازالت لم تطأ قدمها وتضع رحالها في أوساط العالم العربي كما يجب وأن الحرية في اللباس التي نراها اليوم لا تعني بالضرورة الحرية الفكرية وتبني العلمانية كفكر تحرري. رغم اعتبار هذا التحرر العشوائي الذي عرفته الدول العربية المسلمة مرحلة تجريبية لكسر حدود المعيار الاجتماعي للنوع، فالهندسة الحديثة للجسد زادت من خصائص الأنوثة والذكورة، واستبدلت معيار المجتمع التقليدي بمعيار حداثي ليبرالي يحتفي بالحرية الفردية لكنه يخدم النظام الذكوري بطقوس حديثة. نلاحظ اليوم بالمغرب موجة من التحرر في اللباس والسلوكيات خصوصا في صفوف الشباب، لكن العلاقات الجندرية ماتزال على حالها. وان دل هذا عن شيء فانه يدل على أن نزعة تحرر المرأة بالمغرب لم تعرف تغيرا على مستوى الفكر وانما على مستوى الشكل و المظهر، بالتالي يمكن الافتراض أن الحراك النسوي بالمغرب ليس هو الذي غير العقليات وانما النقاش الاعلامي العالمي لمسألة النوع هو الذي فكك رموز النوع والجنس. فالحركة النسوية بالغرب بدأت بفهم وتحليل معطى "النوع والجنس" لفتح وغلق نقاش اللامساواة والتطابق الاجتماعي. كما بدأت الحركة النسوية بالغرب بالتحليل السوسيو– أنثروبولوجي لمفهوم المرأة والرجل فقامت النسوية كحركة فكرية بتقريب المساواة وتكافئ الفرص بين الذكر والأنثى عن طريق النقاش الفكري للنوع. بعد ذلك حققت الحركة النسوية بالغرب أوراشا سياسية واجتماعية – أي تم تفعيل التغيير على مستوى السياسات والقوانين وكذلك على مستوى العقليات بشكل كبيير– عن طريق الحراك السياسي الذي يؤطره حراك فكري يقتضي مبادئا فلسفية وايديولوجية. فنجاح الحركة

النسوية بالغرب (فرنسا، الانجليز والولايات المتحدة الأمريكية) كانت مؤطرة من طرف مفكرات ومنظرات واستراتيجيات كماري ولسطن كرافت، سوجورنر تروث، اليزابيث كايدي ستانتن، سوسن بي أنطوني، بيتي فريدان، بيل كوكس، اميلين بانكورست، سيموند دوبوفوار، اولمبي دوغوج والعشرات الاخريات، بينما الحركة النسوية بالمغرب مازالت تتخبط في تحديد براديكما فكريا يوجه ويؤطر حراكها السياسي. فمثلا الحراك النسائي بالمغرب ركز تاريخيا على تغيير القوانين وعلى تدبير نتائج العنف ضد النساء، لذلك تتكرر حالات العنف كل سنة لأن المعنف لا يعرف القوانين ويدفع ثمن جهله وأن المعنفة لا تملك خيارا أخرا غير الصلح فتدفع هي أيضا ثمن الرقابة الاجتماعية.

2- النسوية ونزعـة الفردانية

هناك ضرب من الاختلاف في مسألة النسوية ونزعة الفردانية، حيث هناك منظرين ومنظرات كجون كندي تايلر يؤكدون أن النسوية يجب الا تقطع مع الجماعاتية بمنطق أنها هي التي تحقق وتضمن حقوق المرأة. هنا يكمن الخلط بين الفردانية والجماعاتية كنزعتان فلسفيتان واحدة تبغي التحرر والأخرى متأسسة عن الرقابة الاجتماعية. ان الجماعاتية هي التي أسست للمعيار الاجتماعي (social norm) وللعقد الاجتماعي (social contract) وبالتالي للضبط الاجتماعي (social control. ان الجماعاتية في بعدها الفكري هي المؤسسة للفوارق والتطبق الجندري والمكرسة للامساواة باسم التكتل الاجتماعي (social harmony). أما الفردانية

كفكر فإنها تمجد سمو الذات الفردية ليس عن الجماعة، بل عن القانون الوضعي والعرف القبلي للجماعة، بالتالي فلا عيب ولا مساس للجماعة ان كنت منصرا للفردانية ومنتميا للجماعة كأفراد مستقلين أيضا، ليس كالنظام الجماعاتي الذي يقوم على تكرار النمطية والقولبة. عكس الفردانية، فالجماعاتية تريد سمو القانون الجماعاتي عن جميع الأفراد وبالتالي يكون الفرد في مجتمع الجماعاتية كمعزة منحنية الرأس ضمن القطيع، ان خرجت عن الحدود، ضربها الراعي (الرقابة الاجتماعية) بحجر أوعصا أو أرسل عليها الكلاب لتعود أدراجها داخل حدود القطيع. ادن فالأفراد في مجتمع الجماعاتية لا يتزحزحون عن القانون الاجتماعي لأنهم لا يريدون ان ينعتوا بالخونة والمنحرفين.

تأثيرا بنزعة الفردانية، نجد أن النسوية الغربية لم تقبل هذا النظام الجماعاتي المتسلط فقامت بدراسة أبعاده السوسيولوجية بطريقة علمية حتى تعرف الطرق والاستراتيجيات الناجعة لتحرير المرأة، فنادت الحركة النسوية في الغرب تحت ضوء نزعة الفردانية بحرية المرأة واستقلاليتها والتأكيد على أن الزواج والانجاب لا يحددان كينونتها ووجودها. ان تحرر المرأة معركة فكرية بالأساس، ولعل تنصير الرجل المفكر للمرأة هو تعليل لكلامنا. ليس كل رجل عدو المرأة كما أن هناك رجال ضد رجال ونساء ضد نساء والتعليل لهذه الفرضية يكمن في المسيرتين النسويتين المتناقضتين لسنة ٢٠٠٠: مسيرة الرباط التي قادها التيار العلماني ومسيرة الدار البيضاء بقيادة التيار الاصولي. لقد جاءت الحركة النسوية الأولى لتنادي برفع سن زواج الفتاة الى سن ١٨ سنة والغاء الولي في الزواج ومنع تعدد الزوجات وجعل الطلاق بيد القاضي وتوزيع الممتلكات مناصفة بعد الطلاق، فاعتبر التيار الاسلامي هذه المطالب متناقضة مع الدين الاسلامي

فقاموا بتعبئة الرجال والنساء المحجبات وغير المحجبات للوقوف ضد حراك الرباط. بالتالي فالاصلاحات القانونية التي عرفها المغرب على مستوى المساواة الجندرية جاءت على يد ملك البلاد محمد السادس بعد أن عين لجنة استشارية لتعديل قانون الأسرة لتصدر مدونة الأسرة لتدخل حيز التنفيذ في ٣ فبراير ٢٠٠٤. عرف المغرب نفس التضارب الفكري والأيديولوجي سنة ١٩٩١ بعد انطلاق حملة "المليون توقيع" لتعديل مدونة الأحوال الشخصية والتي عرفت رفضا شعبيا من طرف التيار الأصولي فتدخل الملك الحسن الثاني لتكوين لجنة قامت بتعديل مدونة الاحوال الشخصية وأصدر ظهيرا شريفا لتغيير فصول من المدونة. هذه التدخلات الملكية الموالية لتحرير المرأة هو دليل لفشل استراتيجيات التدخل للحراك النسوي بالمغرب أو بالأحرى تجدر الأصولية والنظام الأبيسي.

عرف هذا التضارب المجتمعي اهتماما كبيرا من طرف ثلة من المفكرين المغاربة كمحمد عابد الجابري، اذ قال في أحد محاضراته أن "هؤلاء الذين رأيناهم في مسيرة الدار البيضاء في مارس الماضي ونراهم في التلفزة هذه الأيام في روبورتاجات الجفاف، هم رجال ونساء وأطفال يعيشون جفاف اللحم والدم، وبالتالي جفاف الفكر منذ أن كانوا ولا يمكن أن يكون غياب المطر في هذا الموسم هو السبب". ولأن المفكرين العلمانيين من الرجال والنساء يمثلون نسبة قليلة جدا، فان الحراك النسوي الذي يدعو الى المساواة الكاملة بدون مقبلات فكرية وفلسفية سيعرف انعزالا وعزلا اجتماعيا أو بالأحرى خلق مجتمع أكثر تحفظ وتدين. ان ما تعرفه الحركة النسوية في المغرب نموذجا من نقد اجتماعي هو نتيجة لغياب تراكم دراسات سوسيو–أنثروبولوجية

للمجتمع المغربي وأليات اشتغاله، أي معرفة التطور الفكري ومعيقات التقدم خصوصا في ما يخص مستوى تحرير المرأة وانصافها. كما ان التحرر يبدأ بتغيير العقليات الذكورية من النساء والرجال، وأن الحرية لا تتأتى من الدولة بل يمارسها الأفراد كما يتبادلون الحقوق والواجبات. فالمرأة اليوم لديها خياران: اما أن تذهب مع التيار العلماني وتدافع على استقلاليتها وحريتها الفردية عن طريق ممارستها لتلك الحرية واما أن تعيش في قفص التبعية والرقابة الاجتماعية وتنتظر فتاوى الرجل الذكوري.

3–النسوية وفلسفة الوجودية

بعد أن قمنا بتمحيص مفهوم العلمانية والفردانية وعلاقتهما بالنسوية، لابد وأن تسافر بنا الضرورة الفلسفية الى مفهوم أخر ونقصد نزعة الوجودية التي ظهرت بين القرن التاسع عشر والعشرون. ازدهرت نزعة الوجودية على مساوئ الحرب العالمية الأولى والثانية والتي خلفتا ملايين القتلى والجرحى. وفي خضم هذا الانحطاط الانساني، ظهرت نزعة الوجودية لتعيد الاعتبار الى الانسان عن طريق تعزيز قيمته ووجوده حتى أصبحت تيارا فلسفيا ينادي بتفرد الانسان وأنه صاحب فكر وحرية وارادة تحدد حياته ومعنى وجوده. لا يمكن الحديث عن الوجودية والنسوية بدون الغوص في المشروع البحثي لجون بول سارتر وعشيقته سيموند دوبوفوار صاحبة "الجنس الثاني" الذي اعتبر بمثابة انجيل المرأة الغربية. هذا الثنائي هو تمثال ونموذج لفكرة أن الوجودية والنسوية مفهومان يؤسسان لبعضهما في الفكر والتمثل. وبما أن الوجودية أسست

لكرامة وحرية الانسان في اختيار أنماط حياته، ظهرت حركة "الوجودية النسويةfeminist existentialism" " لتؤكد أن للمرأة أيضا الحق في أن ترسم حياتها الفكرية والعاطفية بالوان وردية وبرغبة فردية بعيدا عن المركزية الذكورية والرقابة الاجتماعية.

نجد من ضمن الأفكار الوجودية التي نشأ عليها فكر الحركة النسوية هي الصراع الفلسفي للجوهر والوجود، أي هل الوجود يسبق الجوهر أم العكس؟ يؤكد منظرو الجوهرية أن الجوهر يسبق الوجود، أي نولد بخصائص الذكورة والأنوثة وذلك يحدد وجودنا ومصيرنا الاجتماعي والجماعي. فأثر فكر الجوهريون كأفلاطون، وأرسطو، وديكارت، والأكويني بشكل كبير في بقاء وتطبع المركزية الذكورية والخضوع الانثوي عن طريق نشر أفكار توهم أن النوع الاجتماعي والأدوار الاجتماعية بين المرأة والرجل نابعان من الطبيعة، بالتالي فالجنس حسب هذه النزعة الفلسفية هو الذي يحدد النوع والأدوار الاجتماعية. عكس الجوهرية "essentialism "، تؤكد الوجودية النسوية أن الفرد يوجد أولا كصفحة بيضاء– طابولا رازا– ثم يحدد المجتمع جوهره وخصائص كينونته. لذلك يأتي السياق الفلسفي والفكري لمقولة الوجودية النسوية المشهورة لدوبوفوار أننا لا نولد نساءا ورجالا، بل نصبح كذلك عن طريق الثقافة والتنشئة الاجتماعية. في نفس السياق، تؤكد فاطمة مرنيسي في كتابها "ما وراء الحجاب: المرأة هندسة اجتماعية" أن "البيانات الأنثروبولوجية أظهرت أن الثقافة هي التي تحدد مفهوم الاختلافات البيولوجية وليس العكس". أي أن الثقافة تحدد المفهوم البيولوجي، ولو كان عكس ذلك لما نعتت الهويات الجندرية الصادرة عن الصفات البيولوجية

بالمنحرفة. فالثقافة المجتمعية هي التي تحدد الخير والشر، الصحيح والخطأ، الجيد والقبيح وليست الطبيعة، لذلك يؤكد سارتر بدوره أنه "يجب التشكيك بكُلِ مَا كتبه الرجالُ حول النساء ، لأنهم خصمُ و حَكمُ في الوقت نفسه" .

ان الأصول الفلسفية والايديولوجية للجوهرية هي التي أسست للفروقات الاجتماعية في جميع المجتمعات العربية والغربية، بالتالي فالنسوية يجب أن تعتبر ظاهرة عالمية تريد هدم واعادة بناء هذا الموروث الفلسفي الأيديولوجي الذي أسس له الجوهريون. كما ان طرق عملية تحرير المرأة بالعالم العربي لا يجب أن تختلف عن طرق التحرر بالعالم الغربي. بناء على أن العلاقات الجندرية في أي نظام اجتماعي أبيسي متأسس على نفس الاصول الفلسفية والأيديولوجية لاستعباد واستبعاد المرأة. لذلك فخطاب الخصوصية الثقافية والاجتماعية ألعوبة أريد بها بـاطل لأن الانشغال والاهتمام بتحرير المرأة يجب أن يكون واحدا وموحدا والا فالتاريخ سيعيد نفسه مرارا وتكرارا بالدول العربية. ان التوهم بالخصوصية الثقافية هي التي أدت الى تفرقة التكتل النسوي العالمـي (transnational feminist activism) خلال تمانينات القرن التاسع عشر. بحيث انشقت الحركة النسوية العربية عن الغربية بمنطق أن اختلاط الحراك النسوي العربي بالغربي لن يجدي نفعا للمرأة العربية بدعوى أن الخصوصية الثقافية للدول العربية ليست كخصوصية العالم الغربي. بالتالي فالمناهج الاستراتيجية للحراك النسوي بالغرب لا يجب أن يشبه استراتيجيات الحراك النسوي بالعالم العربي الاسلامي. هذا الانشقاق والاختلاف الأيديولوجي هو الذي جعل الحركة النسوية العربية تتحايل مع الدين وتطلب المساواة مع الرجل بطريقة محافظة جعلت تحقيق

مطالب المرأة بالدول العربية شبه حلزونية. اذن فخطاب الخصوصية الثقافية يريد تأخير المساواة، والا فالاختلاف ليس فقط بين العالم الغربي والعربي، بل هناك اختلاف وخصوصية ثقافية بين جميع البلدان العربية من المغرب الي دول الخليج. هناك اختلاف كبير بين تحديات المرأة المغربية واالتونسية والمصرية والسعودية. ثم ان المغرب كدولة لا يجب أن يعتبر واحدا أيضا لأن للمجتمع الريفي خصوصية ثقافية كما هو الشأن بالمجتمعات الصحراوية ومجتمعات الأطلس المتوسط.....الخ. ان نقاش الخصوصية سيذهب بالحراك النسوي الى حد الخصوصية العائلية في الأحياء، بالتالي عوض أن تنشق الحركة النسوية العربية عن بعضها وعن الغربية، يجب أن تستفيد من المبادئ الفكرية والاستراتيجية لتحرير المرأة بالعالم الغربي ان سلمنا بأن تحرير المرأة يبدأ بتحرير المجتمع. كما سلف الذكر، ان النظام الأبيسي والأصولي هو العدو الأول غربيا كان أم عربيا للمرأة غربية كانت أم عربية، بالتالي فالمناهج الفكرية والاستراتيجية لتحرير المرأة يجب أن تكون واحدة وموحدة أيضا بحيث أن المجتمع الذي يمارس الفلسفة اليسارية أكثر نجد فيه المرأة أكثر، تحررا.

خاتمة

ان التفاوتات الجندرية نشأت عن تراكمات فكرية للمجتمع الأبيسي الذي مر من محطات تاريخية متسلسلة بدءا من المجتمع البربري الذي قسم الأدوار الاجتماعية بشكل قطبي الى المجتمعات المتدينة التي جعلت من هذا النظام العشوائي قانونا دينيا ربانيا لا يمكن التزحزح عنه. بالتالي فأي حراك نسوي في العالم كيف ما كان نوع أيديولوجيته وخصوصيته الدينية والثقافية لن ينجح ويحقق اهدافه الا بدراسة وتحليل

هذه التراكمات الفكرية والحجاج الفلسفي والأيديولوجي للنظام الأبيسي. كما أشرنا سابقا، فالحراك النسوي السياسي ضعيف بدون أسس ومبادئ فلسفية وفكرية لأن النضال يستوجب دراسة وتحليل البراديكم السائد، سواء كان أبيسيا أم مخزنيا والفلسفة هي أدوات هذا المشروع التحليلي والتشكيكي والحجاجي. زيادة على ذلك، فالحركة النسوية بالغرب تأسست وتمخضت عن مبادئ فكرية أنجحت حراكها النسوي الذي يسعى انصاف المرأة في الكينونة والاستقلالية والحرية والعمل والفكر. أما الحركة النسوية العربية فتبدو بعيدة الى حد ما عن هذا الطرح الفكري، لذلك يبدو ما حققته ضعيفا رغم أنه لا يمكن حصر تقدم المرأة في الحراك النسوي لأنها متحركة ومتغيرة حسب وثيرة التقدم الاقتصادي والتجاذب الثقافي. ولعل افتقار الحراك النسوي العربي للحجاج الفكري والفلسفي هو الذي أدى ومازال يؤدي الى الزيادة في تدين المرأة العربية ووقوفها ضد تحرر المرأة الأخرى. من هنا يمكن الحزم أن أدوات تحرر المرأة والأقليات الملجومة تكمن بشكل كبير في هذه المبادئ الفلسفية للعلمانية والوجودية والتشككية والعقلانية نموذجا وأن الحرية رغبة فردية قبل أن تكون مشروعا اجتماعيا.

ب –النسوية الماركسية – يونس فارس

قد كافحت المرأة طوال تاريخها لرفع الظلم، إلا أن المتتبع لتاريخ الحركة النسوية يجد أنها بدأت في القرن التاسع عشر ؛ حيث صيغ مصطلح النسوية لأول مرة في عام "1895" ليعبر عن تيار ترفده اتجاهات عدة وشعب إلى فروع عدة . لكن بدايتها الأولى ارتبطت بالثورتين الفرنسية والإنجليزية . ويعد كتاب " دفاعا عن حقوق المرأة 1792 " لماري ولستون كرافيت أول كتاب مهم في الحركة النسوية حيث كانت تتوق لأن ترى التمييز على أساس الجنس قد تلاشى تماما.

إن القضية الأساسية إذن التي اهتمت بها الحركة النسوية بمختلف اتجاهاتها هي عدم مساواة المرأة بالرجل أو التبعية له أو هيمنته عليها ، فجوهر ذلك هو مسألة عدم التماثل بين الجنسين _ اعتبار النساء والأمور المرتبطة بهن على أنهن شكل مختلف ومتدن وذو قيمة أقل من الرجال والأمور المرتبطة بهم ، فهي ترفض أن ينظر إليها على أنها موجود من الدرجة الثانية أو أنها جنس آخر بتعبير سيمون دي بوفوار يختلف عن الجنس البشري الذي هو جنس الرجل بالدرجة الأولى

فظهرت مجموعة من النظريات داخل الحركة النسوية التي حاولت أن تفسر أصل هذا اللاتماثل بين الجنسين فقد إرتأينا أن نعمل بواحدة من هذه النظريات وهي "

النسوية الماركسية " لكن قبل ذلك علينا أن نتعرف وباختصار على الحركة النسوية _من خلال الاقتصار على بعض التعريفات التي قدمنها بعض النسويات

ماهي الحركة النسوية ؟ تقول جونستون " الحركة النسوية هدفها هو تحرير المرأة من أجل المرأة " لسنا مضطرين لأن يكون لنا أي علاقة بالرجال على الإطلاق . لقد وفرو لأنفسهم رعاية ممتازة " وتعرفها تيريزا بلينغتون " ربما تعرف على أنها حركة تسعى إلى إعادة تنظيم العالم على أساس المساواة بين الجنسين في جميع العلاقات الإنسانية ؛ إنها حركة ترفض كل تمييز بين الأفراد على أساس الجنس ، وتلغي جميع الإمتيازات والأعباء الجنسية ، وتسعى جاهدة لإقامة إعتراف بالإنسانية المشتركة للمرأة والرجل باعتبارها أساس القانون والعرف " ، أما ربيكا ليوين فترى " بأنها نظرية تدعو إلى حصول النساء على حقوق إجتماعية واقتصادية وسياسية ، وعلى فرص مساوية لتلك التي يمتلكها الرجال . إن الحركة النسوية هي كذلك نموذج للوضع الإجتماعي – مستوى او منشود من الكمال لم يتم تحقيقه في العالم بعد " إضافة إلى هذه التعريفات تقول " نوال السعداوي " تعني الحركة النسوية بأن عليك أن تقرأ الكثير لتفهم الكثير ، ولتشعر بالكثير ، ولتكون صادقا . بالنسبة لي الحركة النسوية الحقيقية تعني أن تكون ثوريا . وأن يكون المرء ثوريا يعني أن يدرس مشاكل النساء من جميع الجوانب تاريخياواجتماعيا واقتصاديا ونفسيا (....)

الحركة النسوية باختصار هي فلسفة تحاول إجتثاث أيديولوجية الهيمنة الذكورية وتحاول خلق و تنظيم مجتمع يتسم بالمساواة السياسية والإقتصادية والروحية والجنسية والإجتماعية للمرأة.

لم يختلف تصور النسوية الماركسية المعاصرة عن الطبيعة الإنسانية عما تضمنته الماركسية التقليدية ، يرتكز تصورها في أن الطبيعة الإنسانية لها أساس بيولوجي ، تكمن في قدرة الإنسان على استغلال الطبيعة بما يخدم غاياته فالطبيعة البيولوجية للإنسان والفعل في علاقة جدلية . كمل لا يمكن فهم النساء بمعزل عن فهم طبيعة المجتمع الذي تعيش فيه.

وعلى الرغم من أن ماركس لم يول عناية كبيرة لقضايا المرأة إلا أن رفيقه إنجلز حارب الإدعاءات القائلة بأن خضوع النساء وتبعيتهن للرجال أمر طبيعي ونتيجة حتمية للفروق البيولوجية بين الجنسين ، فمن خلال مؤلفه المنشور لأول مرة عام 1884"أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة " أشار إنجلز إلى أن النظرة إلى دونية المرأة هي نتاج تطور تاريخي لا تتعلق بالفروق البيولوجية ؛ فالمجتمعات البدائية _ المشاعية _شهدت المساواة بين الجنسين وكانت العلاقات الجنسية تقوم على الإختيار الحر من الطرفين ، كما شهدت أيضا حق الأم وكانت أميسية _ بمعنى أن الأبناء ينسبون إلى الأم _ لكن مع ظهور المجتمعات الزراعية وظهور ما يسمى بالملكية الخاصة وتمكن الإنسان من إنتاج فائض فوق الحاجة الضرورية و تركزت الثروة في يد الرجال ، بدأت تظهر اللامساواة بين المرأة و الرجل وأصبحت الوراثة من جهة لاستمرار سيطرة الرجل ، وهذا ما أسماه إنجلز بالهزيمة التاريخية العالمية لجنس النساء ، فبدأت سيطرة الرجل وهيمنته على المجتمع في المقابل تراجع دور المرأة إلى المنزل أي أنه تم تقسيم العمل وفق مصالح الرجل ، ويعترض كل من ماركس وإنجلز هذا التقسيم القائم على أساس الجنس حيث إكتسبت الفوارق

البيولوجية بين الرجل والمرأة أهمية لم تكن عليها من قبل ، وجهت المرأة التي أثقلهت حمل تربية الأطفال إلى أدوار إنتاجية معينة وثم إبعادها عن الأدوار الأخرى وخاصة تلك التي تمكنها من الوصول إلى الفائض ، فعلى سبيل المثال عندما تتحول المجتمعات من الحرث بالمجراف _ الذي يمكن للنساء عمله على الرغم من عبء الحمل _ إلى استخدام المحاريث الثقيلة أو الماشية ، بالتالي يتم إزاحة النساء من الأدوار الرئيسية في الإنتاج وينتقل الفائض إلى سيطرة الرجال وهو ما يؤكد أن اضطهاد المرأة هو نتيجة لمتطلبات تطور قوى الإنتاج لعلاقات إنتاجية معينة ، وبذلك يكون إضطهاد المرأة مبني على أساس التاريخ المادي للمجتمع.

وقد تلى ذلك العثور على صيغة أيديولوجية له إعتبرت دونية المرأة وتبعيتها للرجل كجزء من النظام الطبيعي، ودعم بأنظمة مفصلة من المعتقدات والشعائر الدينية والتشريعات القانونية والتشويه لجسم المرأة ، وهو ماعبرت عنه فاطمة المرنيسي أنه يميل الناس إلى فهم تحرر المرأة على أنه مشكلة روحانية وليست مادية . حيث كانت تفهم التغييرات في الظروف بالنسبة للنساء من قبل الأدب الذكوري المسلم على أنه تشمل مشاكل دينية فحسب وكان رأي المسلمين ان التغييرات في ظروف المرأة كانت هجوم مباشر على ملك الله ونظامه.

فمن خلال هذه الأيديولوجية إذن _ فإذا كانت الحاجة الاقتصادية التي فسرها كل من إنجلز وماركس هي التي أدت إلى قبول سيطرة الرجل على المرأة _ فإن هناك أعدادا كبيرة من النساء قبلن هذه السيطرة باعتبارها فريضة دينية مقدسة.

4 / اللباس في المجتمع التقليدي بين الامس و اليوم – يونس فارس

يقول الأستاذ عبد الرحيم عنبي إنه ينبغي العودة إلى التاريخ والسير الذاتية والمقابلات مع المسنين لمعرفة كيف كانت الأسرة قديما، وهو ما يمنح القدرة للباحث على فهم أهم التغيرات التي طرأت على الأسرة؛ ولتحقيق هذا الغرض – أي فهم التغيرات التي عرفتها الأسرة القروية بأيت مراو – لابد من العودة إلى الماضي، وذلك لمعرفة ما كانت عليه، وهو ما سيمنح لنا القدرة على مقارنتها بماهي عليه اليوم. لهذا سنعتمد على المقاربة السوسيوتاريخية في بحثنا هذا، خاصة المترسخة في الذاكرة الجماعية. نظرا لما ستقدمه لنا هذه المقاربة من معلومات حول ماض قريب من أجل تحليل التغيرات؛ فهو يتيح لنا إذن القدرة على فهم الحاضر على ضوء العودة إلى الماضي وتتبع مسار الانتقال من حال إلى حال آخر.

مما لا شك فيه أن ظهور وسائل التكنولوجية الحديثة – التلفزة ومواقع التواصل الاجتماعي – أحدثت طفرة نوعية في المجتمع القروي ونتج عنها ممارسات وتأثيرات انعكست في مجملها على المجتمع عموما وعلى الأسرة بصفة خاصة، فنمط اللباس هو أيضا طرأت عليه تغيرات نتيجة تداخل مجموعة من العوامل من بينها التأثير الذي مارسته التكنولوجيا على الأسرة، خلال السنوات الأولى لقدوم الفرنسيين إلى المغرب، لم يكن المغاربة يهتمون أبدا بملابسهم، لذا لم يكونوا أنيقين ومهندمين بشكل حسن. في عشرينيات القرن الماضي، كان المغاربة يعيشون تماما مثل القرون الوسطى خصوصا الحرفيون والمتعلمون لديهم والفلاحون، وحرص هؤلاء على إعداد لباس خاص فقط

بالمناسبات الكبرى. ارتبط القاموس الدارج وقتها بوصف الفقراء ب" المقطعين"، فهذه إحدى المقولات المحلية (تنضامت) تقول :

أداي تمت أبو لمال نسوياك أليم نقيمد أيت تودرت نلساك تخنشيين

ومعناه بمجرد وفاتك يا صاحب المال سوف نكفنك بالتبن لنظل نحن أصحاب الدنيا لابسين الأكياس.

واضح إذن من خلال هذا البيت الشعري، أن سكان المنطقة كانوا لا يعرفون اللباس بمواصفاته الحالية، وهذا ما يزكيه قول أحد المبحوثين من كبار السن بأن أكياس الدقيق شكلت ولفترات متأخرة لباسهم – إلى حدود سنوات الستينيات تقريبا – ، أما الأحذية فكانت نادرة واقتصرت على بعض نعال الكبار(أركسن) دون الصغار إلى غاية دخول النعال البلاستيكية (فليكس).

وفي ستينيات القرن الماضي تقريبا يبدو أن مرحلة الأكياس قد ولت لتحل محلها ألبسة أخرى كان هدفها عموما هو السترة، آنذاك كانت المرأة تلبس ما يسمى ب " تاسبنيت " لتغطية الرأس ثم "أسدوي " لتغطية الجزء الممتد من الرأس إلى النطاق تقريبا. ف" تشطاط " لتغطية ما بين العنق والقدمين وأخيرا " تشرافت " للنطاق. وكلها ألبسة تتميز بالحشمة؛ إذ لا يظهر من النساء سوى الوجه وأحيانا العينين فقط، بوضعهن ما يسمى " أخميم "

أما الرجل كان يلبس " العمامة " الجلباب " السلهام " ثم السروال** ولما لهذه الألبسة أيضا من دلالات رمزية من قبيل الشهامة القوة الصلابة ... إلخ ومازال كبار السن يستعملونها .

أما الآن، خصوصا مع الشباب فقد تغير معنى اللباس من التستر والاحتشام إلى الموضة (أغلبهم استعمل هذا المفهوم للتعبير عن مواكبة العصر ومواكبة التغيرات) ويضفي على الجسد أناقة ومظهرا مقبولا، فقد أصبحت الموضة اليوم محط أنظار الشباب وتلعب دورا كبيرا في توجيه تمثلاتهم وممارستهم اتجاه أجسادهم، فأصبح من الناذر أن ترى أحد شباب القرية مرتديا الجلباب، يحدث هذا فقط في المناسبات الدينية وفي يوم الجمعة، أما الإناث فهناك نوع من الازدواجية بين اللباس القروي والحضري، هذا الأخير لا زال نوعا ما يتميز بصفة التستر، فالأشكال الأخرى من الألبسة العصرية ما تزال نوعا ما محضورة كالجينز، القميص، سراويل ضيقة(عند الإناث) ... إلخ. هذا لا يعني أن نظرة الجمال والتزين غائبة لدى الأنثى بل هي حاضرة أيضا، كما أنهن يستخدمن مساحيق التجميل التي لم تكن تستخدم من قبل، فأغلب المشاركين في البحث يرون أن هذا التغير في شكل اللباس لا يعني بالضرورة عدم احترام لعادات مجتمعنا بل هي ضرورة حتمها التطور الذي عرفه العالم فلكل مرحلة تاريخية طريقة عيش تمليها الظروف (ماشي أورنحتارم العادات ن تمازيرت غير تويتيد لوقت ورد يوسي أد لسن مدن إحروين إنقان نلس نكني إهرويشن).

يمكن أن نستنتج من هذا الموقف بأن اللباس التقليدي لم يعد مرغوبا فيه لأنه نتاج أجيال وظروف سابقة، وبحكم التغير الذي طرأ على البنى الاجتماعية والثقافية يذهب الشباب إلى التكيف مع الأساليب الجديدة للباس التي توفر له الرضى وتحقق له المكانة الاجتماعية، فالتكنولوجيا بما تحتويه من قيم مادية تشجع عليها من خلال تقديم نماذج للحياة المترفة، مثل ما يعيشه الرياضيون والممثلون ... إلخ من بدخ وسفر وملابس، تضع المشاهد في موقف مقارنة بين واقعه الذي يعيشه وما يراه من واقع مختلف. وهو ما يدفعه إلى تقليد ما يراه وذلك من خلال الملابس وتسريحة الشعر... ، وقد شكل هذا خلافا لما يراه الآباء من عدم ملائمة هذه النماذج لواقع المجتمع القروي، ما يؤدي إلى حدوث صراع بين الأجيال.

تقول أيضا إحدى المبحوثات " ملي كنكونو لهي – تقصد الجامعة – تنلبسو السراول وتيشورتات فاش تانرجعو تاني كنلبسو ديال الدوار " ، وهو ما يؤكد أن الأنثى هي أيضا تسعى إلى تغيير شكل اللباس المفروض عليها اجتماعيا، فبمجرد أن تبتعد عن رقابة الأسرة مؤقتا تقوم بارتداء ما تشاء وتتصرف تبعا لمجتمعها الجديد.

٥ / سوسيولوجيا الجنسانية – لطيفة زهرة المخلوفي :

أ / الفكر النسوي – تجارب و رهانات

أولا : كتاب بلا حشومة – سمية نعمان جسوس

دراسة بلا حشومة هي في الاصل أطروحة دكتوراه قدمت في جامعة باريس عنوان"

"Au-delà de la pudeur"، لصاحبتها سمية نعمان جسوس، ليتم نشرها بالعربية بعنوان" بلا حشومة؛ الجنسانية النسائية في المغرب "من طرف المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 2003 ، في حيز ورقي تصل 288 صفحة .

اعتمدت الكاتبة من خلاله دراسة إحصائية همت 200 شخص 75) امرأة، 75 فتاة، 25 أرملة، 25 مطلقة (كعينة للبحث بمجال مدينة الدار البيضاء، لم تقتصر الكاتبة على طيف اجتماعي بعينه بل استهدفت كافة الشرائح الاجتماعية والفئات العمرية من نساء : أميات/متعلمات، قرويات/حضريات، نساء/فتيات، مطلقات/أرامل/متزوجات...، وذلك منخلال استمارة احتوت مجموعة من الأسئلة تدور في فلك الجنس.

الفهرست

يحملنا العنوان " بلا حشومة "الى السفر رفقة الكاتبة على متن أسئلة تتجاوز حواجز الطابوهات المجتمعية التي صنفت موضوع الجنس ضمن خانة العيب والعار، الى الحفر والتنقيب في العينة البحثية المدروسة .

تقارب الباحثة بجرأة خطوط جنسانية مؤنثة رافضة بذلك الانضباط لتعليمات النسق.

وعلى مدار الفصول الثلاثة المشكلة للكتاب ترصد الكاتبة" الأنثى "منذ ولادتها إلى طفولتها ثم المراهقة فالخطوبة والزواج الى أن تصبح أما .

خصص الفصل الأول لتجربة ما قبل الزواج بفضاء البيت المغلق، حيث سلط الضوء من خلاله على دونية الفتاة داخل العائلة، والتي تخضعها الى عدة سلط مقيدة) سلطة الأب، الجد، الأم، الأخ(.... ، تتزايد حدة سلطة الرقابة مع بلوغ الفتاة مرحلة المراهقة، فيصبح جسدها احدى ممتلكات العائلة تحفظ بمنطق الشرف في تكريس واضح للتبعية.

وهو ما يفرض على الفتاة في أولى العلاقات الجنسية التوفيق بين الشرف والرغبة نظرا لأنها مرحلة جنسانية قبل الزواج في مجتمع تقليدي.

تعبر بنا بعدها الباحثة سمية نعمان جسوس الى سبر أغوار الزواج كفعل اجتماعي وحياة يومية، فتنبش في كومة التقاليد الملازمة للزواج، ومسار تحول المرأة من زوجة إلى أم، وكل ما يرافق هذا العبور الاجتماعي من أدوار جديدة للمرأة، وفي ذات السياق عبرت إحدى المستجوبات عن الحياة الزوجية بأنها) الصفحة (134

":ضربا من ضروب الشركة التعاقدية، فالمرأة تمنح الرجل قوة عملها ودرايتها وقدرتها على الإنجاب، كما تمنحه جسدها، وتحصل في مقابل ذلك كله على المأوى والطعام وعلى وضع اجتماعي هو وضع الزوجة."

أما الفصل الأخير فاحتل الحيز الأكبر ، ليقارب موضوع الدم والليلة، اللذة والألم، فكشفت الباحثة عورة حقائق حرم الحديث عنها بقوة الحشومة، العيب، الحرام،..، لتغوص في تمثلات العذرية وتصورات النساء للجنس والحياة الجنسية بين العناء والمتعة ونظرة الإسلام للذة.

إن أهمية الكتاب ككل تكمن في كونه يقارب احدى الطابوهات بحنكة وتفوق وعلمية رصينة، غير أن الفصل الأخير بالذات تكمن أهميته في الكشف عن المفارقات التي تظهر تعامل المجتمع مع الجنس ونظرته إليه، ومثال ذلك نموذج ليلة الزفاف) ليلة الدخلة(، التي استفهمت عنها الكاتبة قائلة) ص " : (199 تبدو الظاهرة مثيرة للاستغراب، ولاسيما أن التربية تجعل النساء تقوم منذ نعومة أظافرهن على حشو أذهانهن بالممنوعات المتصلة بالوظيفة الجنسية ... التي تتعرض فجأة لانتهاك عنيف"، وذلك عبر طقس العبور الذي يرافق انتقال العروس تلك الليلة من مرحلة إلى أخرى، من حياة جنسية غير نشيطة الى أخرى نشيطة) من عذراء الى غير عذراء(، حدث الافتضاض هنا ينتصر من خلاله المجتمع لمفاهيم الشرف ويتخلص من الإثم والعار وكل ما يلازم الجنس من محرمات تراكمت عبر سنين طويلة.

انها المفاهيم والرؤى حول العذرية والشرف تدافع عنها النساء بضراوة بحكم التربية، فهي فرصتهن بقوة العرف الذكوري لاتباث الذات ونيل الاعتراف الاجتماعي من القريب كما البعيد، وهو ما عبرت عنه احدى المستوجبات بقولها) الصفحة ": (179سوف أغلق أفواه جميع أولئك الذين اغتابوني وأشاعوا عني أني لست عذراء."

انها مساحة لاشهار دليل براءة وحجة دامغة على الاستقامة والصلاح .وهذا في حد ذاته تكريس ضمني للتهميش الاجتماعي البكارة الدينية في مقابل الانتصار للبكارة التوفيقية، التي تستجيب أحيانا لنزيف الرغبة دون أن يحدث الافتضاض عبر ممارسات جنسية متعارف عليها.

تؤكد الباحثة أن الافتضاض يتحول في حالات عديدة الى تعبير رمزي ومكافأة تقدمها الفتاة لأهلها فتزهو وتفتخر به العائلة) الصفحة" : (178 لقد عانى أبواي الكثير لأجلي، فمن العدل أن أكافئهما في يوم زفافي بأن يحمل إليهم قماش مبقعا بدمي"

ثانيا : كتاب البغاء او الجسد المستباح – فاطمة الزهراء ازرويل

شكل موضوع جنسانية السوق، أرضا خصبة للبحث السوسيولوحي، وبالرغم من أن مقاربة هذا الحقل المعرفي بعيدا عن المواعظ أو التوسيمات الأخلاقية، لايزال أمامه مسار طويل للانصات الهادىء لأنين أسئلة تبوح بكم هائل من الأوجاع الانسانية

تكثم حينا بالاكراه وحينا اخر بالتطبيع والتسليع، رغم كل هذا يظل التعريف بالاسهامات المقدمة في هذا الصدد ذو نجاعة وأهمية بالغة .

وفي سياق تفكيك هذا النمط من الاستباحة للكينونة عبر الجسد" السلعة"، تطالعنا الباحثة السوسيولوجية فاطمة الزهراء أزرويل، المغربية المنشأ باسهامها" البغاء أو الجسد المستباح"، سنقف على بعض نقاط هذا العمل الذي ركز على استجوابات تراوحت بين سنوات 1985 و1998 ، وشملت عينة البحث 60 أمرأة من الدار البيضاء، تراوحت اعمارهن بين 18 و 38 سنة، غير أن أغلبهن بين 20 و 27 سنة .

تنطلق الباحثة من رفض الأحكام المجتمعية الجاهزة، فالجسد هنا يصبح وسيلة البقاء، وفرصة للعيش، يغدو الأمر ترجمة لأحد أعمق وأقسى أبعاد المعاناة الإنسانية.

العمل الجنسي، أو البغاء بتعبير الكاتبة هو ظاهرة سوسيو اقتصادية، وشيوعه ليس أزمة أخلاق او انحلال قيم دينية بقدر ما هو ابن شرعي للواقع، هذا الواقع الذي ينتجه ويسهر على استمراره، وقد اشرنا في مقالات سالفة الى كون جنسانية السوق عرفت تطورا كبيرا؛ حيث لم تعد بالبساطة لنخضعها لأحكام معدة سلفا أو توصيفات جاهزة، انها معقدة ومركبة وتنتج نفسها باستمرار وفي لبوس دائم التغير مع الحفاظ على ماهية التسليع والاستباحة .

ولمقاربة الموضوع انتقلت الباحثة من العوامل المنتجة، وفي هذا السياق استحضرت التفكك العائلي، وما يخلفه من شتات في الارتباط بالمحيط الأسري، وذكرت أيضا العنف ضد النساء، وهنا يمكننا استحضار مختلف انماط العنف الجندري بما فيها

الاقتصادي الذي يقود النساء الى عرض) بضاعتهن (في السوق؛ تلك البضاعة التي اختصرت التربية الاجتماعية ماهيتهن فيها، وكذا العنف الجنسي وتبعات ما يخلفه من دمار على المفعول بهن، ويمكننا هنا أيضا أن نستحضر الزواج المبكر كأحد أنماط الحيف الذي يزج بالنساء في عالم الكبار قبل الاوان، فضلا عن عوامل الانتماء الاجتماعي؛ فالمغضوب عليهن طبقيا يلحقن بالسلع التي يديرها مجتمع السوق، فيصبح الزبون امام بضائع متنوعة لتلبية مختلف الرغبات باختلاق القدرات الاقتصادية، وهذا ما يلخص قولنا السالف بأنه سوق مركب؛ فالزبون الفقير يجد البضاعة التي تناسب جيبه والأعلى منه أجرا تفتح له سوق أرقى وهكذا الى أن نصل الى ما أصبح يطلق عليه" الدعارة الراقية _"رغم اختلافنا الجذري مع مصطلح "دعارة "لأنه حكم اخلاقي وليس تحديد سيوسيولوجي _تنتقل بنا الباحثة لتقارب عامل تواطؤ الأسر والتواطؤ العام للمجتمع الذي يحافظ على ديمومة الاستباحة، دون أن تغفل فاطمة الزهراء ازرويل ذكر أطراف هذا السوق وهنا استحضرت : عاملات الجنس كمفعول بهن أي سلع، والزبناء كفاعلين ومفعول بهم) نتاج ثقافة الكبث الجنسي وتسليع الرأسمالية لمختلف مناحي حياتنا وحميمياتنا (في الان نفسه؛ ومن الصحي هنا أن اشير الى أن اعتباري الزبناء فاعلين نظرا لأنهم يبحثون عن السلع ويدفعون الثمن، ومفعول بهم لأنهم تمظهر واضح لثقافة جوع جنسي واذلال اجتماعي ينخر مجتمع التسليع، وهو ما تكرسه مختلف البنى من الأسرة كأول مؤسسة لانتاج الاستلاب مرورا بباقي المؤسسات .دون ان نغفل هنا دور

الوسطاء كطرف في تيسير تواصل العاملة بالزبون، هذا الوساطة القابعة خلف الكواليس تعود عليهم بالأرباح .

في ختام هذا البحث الذي نعتبره اسهاما صادقا وموفقا في صرح تفكيك جنسانية السوق، تواجهنا ذة .ازرويل بشهادات حية لنساء يبحن بحجم القهر والاقصاء الاجتماعي الذي يقودهن الى امتهان بيع الجسد.

ان اهمية هذا البحث الذي مر على انجازه 20 سنة، لا يعني الاكتفاء به وكأنه أجاب عن مختلف أسئلة سوق الجنس، في اخر المطاف هو محكوم بالسياق الثقافي والاجتماعي الذي أفرزه، فالواقع خلية حية محكومة بالتغير المستمر ، لكن كل هذا لا ينفي عنه أهميته للمهتمات/ين والباحثات/ين على حد السواء، وهو في الآن نفسه يلزم بوجوب مواصلة النبش السوسيولوجي الجاد وتفكيك مختلف انماط الاستباحة، لمواكبة مختلف التغييرات والتطورات الطارئة عليها بما يعود بالنفع على مستقبل البحث السوسيولوجي كأحد الروافد الهامة والمفصلية في مقاربة قضايا نسوية بلدان الجنوب بشكل خاص.

ثالثا : الحريم اللغوي – يسرى مقدم :

ولدت الناقدة والباحثة يسرى مقدم سنة1951 ، في بلدة" زبدين "إحدى قرى جبل عامل في الجنوب اللبناني.

اهتمت يسرى بالنقد النسوي تقعيدا وانتاجا، نشرت العديد من الأبحاث والدراسات في الصحف والمجلات اللبنانية والعربية .كما ترجمت بعض أعمال ماركيز وكتاب آخرين.

وقد صدر لها كتاب) مؤنث الرواية (الذي تناولت فيه بالنقد والتحليل من واقع الرواية العربية من منطور نسوي .

كما صدر لها مؤلف الحريم اللغوي عن شركة المطبوعات للنشر والتوزيع – بيروت 2010، شكلت تجربة" الحريم اللغوي "محطة هامة حيث شاركت من خلالها بدايات مرحلة القلق التي عاشته، بداية تشكل وعي عبرت من خلالها عن أسئلة الهوية والذات في ظل واقع قائم على التمييز بين الذكورة والأنوثة والأصل والفرع والمركز والهامش.

انها خطوات التمرد الأولى، فجاءت بطعم الغضب ومحاولة التماهي بصورة المذكر، لتحضى بالمكانة، لكن تطور وعيها الخاص جعلها تجتهد في كشف الأسباب التي أسست لهذا الوضع الدوني تاريخيا.

عادت الكاتبة من خلال هذا الكتاب إلى تلك البدايات وصولا إلى راهن الواقع من خلال بحثها الدؤوب في النصوص والمدونات للبحث عن إجابة لاستفهامات المذكر والمؤنث معطوفا عليه بأسئلة الاختلاف والهوية والذات.

في المقاربة الأولى التي عنونتها ب"مديح اللغة ومساءلة النظام"، تطرح سؤال الاختلاف بصفته الخيط الذي تبني اللغة صرحها ، وتتشكل من رموز تتغاير باستمرار وفق منطق ينشأ معه الدال والمدلول من صلب هذا الاختلاف .وإذا كانت هذه اللغة خاضعة لسلطة نظامها فإنها بحسب ما تراه تخالف الأصول التي تتمثل في اللغة الأولى أو لغة الأمومة البكر التي عرفت الإنسان قبل أن يعرفها فحفرت أثرا عميقا .لذلك تأتي كلمات المؤنث /أفكاره المهجورة لتكشف عن مضمر علاقتها باللغة الأم والرغبة في استعادتها لكي يعود المؤنث من منفاه ويحقق استقلاليته اللغوية .

وبعد هذه الصورة الوصفية البلاغية لعلاقة اللغة بالمؤنث تنتقل إلى دراسة تعبيرات تلك العلاقة في اللغة التي تصير أسيرة قواعدها، وتتحول إلى مرجعية لها تعمل على كثم صوت المؤنث عندما تجعل منها فرعا على الأصل المذكر، فيكون خطابه خطاب الواحد المفرد الذي يكون النظام اللغوي مشابها له يكبل لسان المؤنث ويقيد تعبيراته .

تستعين الباحثة بالشواهد المنقولة من كتب اللغة القديمة والمعاجم لتأكيد هذه الخلاصات التي تنتهي إليها وترى من خلالها.

كما ناقشت الكاتبة مقولة الأصل المذكر التي لا دليل عليها من خلال العودة إلى موضوع اللغة وقواعدها التي تؤدي دور الحاكم والضابط لحركة اللغة وضبط حدودها، إذ تعمل هذه القواعد على تقييد الحريم اللغوي بضوابط صارمة بغية ترسيخ هيمنة الذكورة وتفوقها .تنتقل بعدها إلى تناول مباحث التذكير والتأنيث في اللغة باعتبارها تحط من قيمة المرأة، فتلحق بجمعه من يعقل ومن لا يعقل، لاسيما عند" المبرد "الذي يرى أن بعض الصفات الدالة على التأنيث من غير علامات لا يخضع للمنطق .وفي ذات السياق نعتالمؤنث بالسحر والغموض وهذا ليس بالجديد بل أعاد تكرار الأساطير الأبوية التي تكسب المرأة صفات المكر والخداع والمراوغة والكيد.

من الخوص في كتب التراث تنتقل الناقدة إلى الرواية باعتبارها الوسيط الفني الأنسب للتعبير عن انكشاف الواقع الذي تقوم الروائية بكشف عوراته وفضح انحيازاته للمذكر، على الرغم من كون اللغة تشكل هاجسا يقلق المرأة، ويعيق إبداعاتها ما يستدعي من المرأة الراغبة بتحقيق ذاتها وتأكيد هويتها العمل على تحرير اللغة عبر استحضار اللغة المؤنثة من خلال تجاوز الخطاب المؤنث لحيرته وترددده ووقوفه عند عتبة الكلام، الأمر الذي قاد هذا الخطاب إلى عدم تحقيق مساعيه وقيامه بمراجعة نقدية حقيقية، فجعله يغرق في موجة كتابات حافلة بالشكوى والبكاء والاتهام والإدانة، وهو ما يلزم المرأة الكاتبة بإنتاج ذاتها وحضورها في لغتها بكامل هويتها لأن اللغة التي تكتب بها هي أصلا لغة منحازة بشكل أو بآخر.

وتبحث مقدم في إيديولوجية الاستعارة نظرا لأن المؤنث في كتب اللغة قد ألبس ثوب الاستعارة الذي طمس وجوده الحقيقي، لأن الاستعارة حسب" ابن جني "تلحق بالحقيقة متى اتسعت وشاعت ثم تناقش العديد من الاستعارات التي تقودها لتأكيد هذه النتيجة عبر تحليل دلالاتها ومعانيها التي حكمت وجودها.

فضلا عن كل ما سلف تناولت يسرى مقدم مفهوم اللغة، مؤكدة على وجوب أنسنتها ماديا وذهنيا بغية الإشارة إلى ثنائية المذكر والمؤنث فيها، باعتبارها ثنائية الأصل لا القول بالمذكر الأصل، ومثله نظام اللغة اللذين يمثلان وريث السلطة الأبوية التي تربط التأنيث بالشبهة عندما يرد نظام النحو العربي المؤنث إلى فرع نميزه عن المذكر بعلامة لغوية فارقة تحيل على هوية صورية هي تاء التأنيث.

رابعا : كتاب الجنس الاخر – سيمون ديبوفوار

شكل كتاب الجنس الثاني الصادر أول مرة باللغة الفرنسية سنة1949 ، نقلة نوعية في نقد المجتمع الأبوي، حيث راهنت مؤلفته سيمونعلى وصف وتفسير الوضع الدوني للمرأة عبر تاريخ المجتمع البشري.

انطلقت الكاتبة من فكرة أن المرأة لا تولد امرأة ولكنها تصبح كذلك فيما بعد، وبنت على هذا التحليل وجهات نظرها وأطروحاتها، ولتوضيح هذا الأساس أكدت على أن المقصود به هو كون وجود المرأة ليس حقيقة طبيعية، بل هو افراز لتاريخ معين، ونفت فكرة المصير بيولوجي أو نفسي يعرف المرأة على هذا النحو، فالمرأة

كما تراها منتج لتاريخ الحضارة الذي أدت لوضعها الحالي، كما أن لكل امرأة بشكل منفرد تاريخها الشخصي، وعلى وجه التحديد طفولتها التي تشكلها كامرأة فيخلق فيها شيئا هو ليس على الاطلاق فطري أو جوهري، هذا الشيء الذي يطلق عليه الطبيعة الأنثوية أو الأنوثة.

تشير سيمون الى أنه اذا درسنا سيكولوجية الاطفال بعمق أكثر سنلحظ أن الطفلة يتم تجهيزها منذ البدء لتصبح فيما بعد امرأة .وفي سياق تتبع سيمون لمسار صنع المرأة الدمية، وهي العملية التي تتم مباشرتها منذ الولادة، نجد من المفيد في هذا الصدد أن نشير الى كتاب الايطالية" إلين بيولت "المعنون ب" : من ماذا يصنعن الفتيات الصغيرات؟"، والذي استفادت منه سيمون في بلورة تحليلاتها، بحيث ألهمها بأن قبل فترة طويلة من وعي الطفل ترتبط بالطريقة التي يرضع بها ويحمل ويهز ...الخ، تنقش في داخله لتكون فيما بعد شخصيته.

وفي معرض الانتقادات التي قوبلت بها اطروحات سيمون، والتي ركز أغلبها على القول بتهميشها للاختلافات البيولوجية القائمة بين الذكور الإناث، اعتبرت الكاتبة أن الاختلافات لها دورها، ولكن التركيز على الاختلافات لا يستقيم الا في ربطها بالسياق الاجتماعي المحيط بها، بحيث أن اضطلاع المرأة بمهام الانجاب والولادة هو احدى طبائع الاختلافات البيولوجية التابثة، غير أنها ليس مبرر للاختلاف في الوضع الاجتماعي) دونية النساء في مقابل هيمنة الرجال(، وليست مبررا للإستغلال والقمع الواقع على النساء، وأشارت سيمون بحزم الى ان هذا الاختلاف البيولوجي اعتمد دوما كذريعة لبناء حالة المؤنث وتسييد وضعية المسيطر عليهن .

وهذه السيطرة والتحكم ليسا عرضيان ، بل هو قديمان ويعودان الى مراحل شح الموارد بحيث لم تكن تكفي الجميع، فكانت في عصور ما قبل التاريخ القوة الفيزيائية مهمة للغاية وأولئك الذين هم اقوى من الاخرين امتلكوا كل الحقوق والسلطة والسيادة الاقتصادية، مثال الصين حيث أن الفقر حينها جعلهم يقتلون الفتيات الرضع، أو يتركن للموت، كما منعت النساء من العمل الفعال.

تؤكد سيمون على أن السيطرة على العمل والموارد مكنت الرجال السيطرة على كل شيء، وفي كل المراحل حاول الرجال الحصول على القوة، استدلت سيمون هنا باستحضارها للعصر الوسيط وعصر النهضة حيث لم تحضى النساء المعالجات الا بقوة قليلة، فرغم معرفتهن بالكثير من العلاجات والأعشاب التي كانت ذات قيمة مهمة تم أخذ هذه المعرفة منهن من قبل الرجال، فتمت مطاردة الساحرات ومعاقبتهن .وقد تم مرارا إبعاد النساء عن الطب والقوة المتعلقة به في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فالقوانين وضعت من طرف الرجال .ومنعت النساء من ممارسة الطب، حيث تم معاقبتهن بالسجن والغرامة، قوقعت النساء في مهام الممرضات، وفرض عليهن دوما العمل كمساعدات أو معاونات .

شددت سيمون على أن سعي الرجال المستمر الى ابعاد النساء، لم يقتصر على حظر ممارسة الطب، بل شمل كل مجالات العمل والقوة.

إن كل ما سبق تضعه سيمون كاستدلالات على ان الوضع الحالي للمرأة ليس عرضيا أو طبيعيا يغذي نسق وسيرورة التحكم، فمن خلال سيطرة الرجال على العمل والمواد تمكنوا من السيطرة على كل شيء.

في خضم ما دار حول اتهام الكتاب بالمغالاة، وكون النساء يشاركن في الحياة العامة أكدت سيمون دي بوفوار على أنه اليوم لم يعد ممكنا ابعاد النساء، ولكن توجد قوة تحاول بشدة منعهن في كل مكان، هناك قيود تحرم على النساء الوصول الى مؤهلات معينة أو سلطة محددة، وهناك المرأة الدمية التي يعاد انتاجها بأشكال وأنماط متعددة تدور في فلك معد يصطلحون عليه" الأنوثة.."

خامسا : كتاب سقوط الإمام – نوال السعداوي

تعد رواية سقوط الإمام لمؤلفتها النسوية الراحلة نوال السعداوي، أحد أبرز أعمالها الاشكالية، والتي صدرت سنة 1987 عن» دار المستقبل العربي«، وترجمت إلى 24لغة .وأعادت» دار الساقي «طبعها سنة.2000

فور صدور الرواية تمت مصادرتها من طرف مجمع البحوث الإسلامية الى حدود اليوم .

وجهت السعداوي الإهداء إلى الإيرانية شهربانو شيراز التي تم اغتصاب طفلتها في السجن، كما خصت به السودانية فاطمة تاج السر، التي قطعت السلطات يد طفلها

بتهمة السرقة تحت راية الشريعة، ثم كوليت عيتاني اللبنانية، وفاطمة محمود السجينة المصرية التي عايشتها السعداوي في السجن عندما تم القبض عليها في أحداث 1981.

"سقوط الامام "ليس مجرد عنوان / عتبة لولوج النص، بل هو تكثيف فكري نقدي موفق يلامس عصب السلطة في بلدان مهووسة بالتحريم.

الإمام، حاكم مطلق يلتحف عباءة الدين، ونقده مساس بقداسة تستمد شرعيتها باستمرار من السماء لتحكم من هم في الأرض.

إن قوة المعاني الذي يحبل به النص يكشف لنا الرؤية المتبصرة لنوال السعداوي، فالامام كما عاينته وشخصته ليس فقط الإمام الحاكم المطلق السلطة، بل هو أيضا الأب القاهر والزوج المتسلط العاهر.

هو ايجاز يوحي الى كل رموز السلطة الابوية بمختلف نواحيها)السياسي/الديني/الاجتماعي(، حيث لا تخفي الكاتبة كعادتها انحيازها إلى رفض كل مظاهر الحجر والوصاية .

فكل السلط في مجتمعاتنا هي ترسانة منظمة توجه ضد المرأة، والتي عبرت عنها شخصية البنت الموصومة بالعار، لأنها ابنة" غير شرعية"، حيث توفي أبوها وهي رضيعة، تتطور الاحداث لتتخذ منعطفا مفصليا في النص، فيكشف أن الإمام نفسه هو من اغتصب والدتها، ورغم معرفته أنها ابنته يتزوجها.

يرصد النص السردي محطات رفض الابنة/الزوجة لواقعها، فتقتل وتدفن رفقة تفاصيل حكايتها .

تستدعي نوال ملامح من التراث من خلال توظيف رؤية الرجل العربي لجسد المرأة، حيث ينادي الرئيس الإمام مسؤول الأمن، ويأمره بأن يحضر له جارية عذراء يحدد له أوصافها، مؤكدا على وجوب أن تكون:

"رشيقة القد، قاعدة النهد، كحيلة الطرف، رأسها صغير، وردفها ثقيل تمتاز ببياض أربعة : وجهها وفرقها وثغرها وبياض عينيها، وسواد أربعة : أهدابها وحاجبها وعيناها وشعرها، وحمرة أربعة : لسانها وخدها وشفتاها مع لعس وغلظ أربعة : ساقها ومعصمها وعجيزتها، وسعة أربعة : جبهتها وجبينها وعيناها وصدرها، وضيق أربعة : فمها ومنخرها ومنفذ أذنيها، والمنفذ الآخر وهو المقصود الأعظم من المرأة."

إن استثمار هذه الصور تم من زاوية نقد مخيال ذكوري يلخص المرأة في جسدها فمن خلال مركزية العذرية؛ كتعبير عن الرقابة المجتمعية على أجساد النساء، تحصر المرأة في بعد وظيفي ضيق يدور في فلك امتاع الجنس الأعلى، وهو ما يرمز بالضرورة لاعادة انتاج البنى الأبوية قيمها في لبوس تبريرية) : الأنوثة –الدين – معايير الجمال –العادات– الشرف– الاخلاق العامة –الخصوصية (....

ان كل ماسلف رصدته نوال من خلال نصها، وهو نفس الواقع الذي كابدته طيلة حياتها، ولازال يجثم على الأنفاس لحدود اليوم، فيتجبر الحاكم، ويتسلط الزوج، ويفرض القهر ويصنع الخوف باسم الله.

كل هذا يجعلنا نقر أن النص لعب دورا حيويا في مواجهة الجمود العقلي والثقافي، ولهذا شكل مثار جدل ومواجهات مباشرة مع المؤسسة الدينية، مواجهات خاضتها نوال السعداوي بجرأة لتدافع عن حرية الابداع رفضا لكل أشكال التضييق على حيوية العقل والابداع بدل التقليد والتبعية والهيمنة.

سادسا : كتاب البؤس الجنسي و البغاء – فوزية برج

أسهمت فوزية برج، الأستاذة الجامعية والباحثة في علم الاجتماع والأنتربولوجيا، في وضع اسهاماتها في نقد استباحة الأجساد، من خلال كتابها" البؤس الجنسي والبغاء"، الصادر سنة 2019 ، عن المركز الثقافي العربي، فكان بمثابة شمعة أضاءت عتمة بعض دهاليز العمل الجنسي المأجور.

قاربت الباحثة الظاهرة بروح سوسيولوجية سؤولة، فانطلقت المقاربة من ثنائيتي الجنس والمال، واضعة فرضيات الفقر والجهل وتواطؤ الأسر كمسببات مباشرة لإنتاج العمل الجنسي المأجور.

وتأكيد للفرضيات السالفة، نستشهد بما جاء في الواجهة الخلفية لغلاف الكتاب على لسان المؤلفة:

"مشاهد وأحداث علقت بذاكرتي، مازالت تطرح تساؤلات كثيرة بداخلي، خادمات يصبحن بغايا، تواطؤ الأسر، الأب يتحرش بابنته، زبائن من الرجال يشترون الجنس،

مافيا القوادة، خطف في المتنزهات، سوق النخاسة المحلية في القرن واحد والعشرين، نساء لا يملكن أجسادهن، زبائن يرغبون في اللذة ولا يأبهون للأمراض الجنسية...

قالت خلقنا نساء، وتربيننا على تعلم الطبخ، والتنظيف، وغسل الملابس، وإرضاع الأطفال، وتعلمنا كيف نجذب الرجال ونتزين لهم، كان هذا كل شيء فلم يعطينا أحد كتابا حتى لا نفتح أعيننا."

يستهل الكتاب بقولة لميشيل فوكو" : إن أكثر الشعوب تجريما لشيء هي أكثر الشعوب تأثرا به."

وهو قول ينطبق على مجتمعاتنا، التي تجاهر بتحريم الجنس، ويسيل لعابها في السعي له سرا.

بعد المقدمة، تنقلنا الكاتبة الى استهلال متعلق بنصائح" قوادة الى بغي مبتدئة: "

"اعلمي أنك خرجت من عالم ودخلت الى عالم آخر، ستخسرين الكثير من الأشياء :السمعة، الشرف، الحب، المجد، كل هذه المفاهيم انسيها ....الثقة مفقودة في عملنا هذا، والمراوغة والكذب يعتبران جزءا أساسيا من طبيعة عملنا."

شكل هذا جزء بمثابة استعارة عيون عاملات الجنس لنكتشف كيف يواجهن المصير .

لقد عمدت فوزية الى الاشتغال على نقد الواقع الاجتماعي الذي يدفع النساء الى عرض أجسادهن كسلعة يحضى بها من يدفع اكثر.

إن الكتاب اضافة لها أهميتها، وتميزت بعدة محاور منها الملحق الختامي " نساء البغاء ...جسد، اعتراف، سلطة "ثم ركن" على هامش البحث أو حكايا الميدان."

والذي خصص لحكايات عاملات الجنس، حيث تروي كل واحدة تحربتها .

لكن كل هذا، لا يمنع من التأكيد على أن مقاربة أسواق الجنس اليوم تحفها عدة صعوبات وعراقيل، وهو ما يجعلها أبعد ما تكون عن العمل اليسير، نظرا لكونها بناء معقد ومركب، وارتباطا بالموضوع من المعروف أن المحرك الأساسي لمجتمع الاستهلاك هو اللعب على وتري الجوع الجنسي /والحاجة الاقتصادية، فضلا عن تلبية غايات الترقي الاجتماعي السريع، حيث يلهث الزبون) رجلا وامرأة (خلف مستجدات السوق التي لا تتوقف عن استنزاف جيوبه تحت عناوين مواكبة الموضة ومسايرة السوق للظهور بالمظهر المتسجيب لاخر الصيحات.

وارتباطا بطبيعة المركبة لسوق الجنس، نجد أنفسنا اليوم أمام تراتبية وجب الوقوف عليها لا بالأحكام المعدة سلفا، بل بالبحث السوسيولوجي الرصين؛ ففي أعلى هذا الهرم نجد" العمل الجنسي الراقي"، وممتهناته يحضين بمستوى اجتماعي يؤهلن لاقتناء سيارات وارتياد الأماكن الفاخرة، وهذا في حد ذاته لا يخلو من نوع القبول الاجتماعي لهن، وفي الجانب الاخر نجد عاملات جنس الرصيف والعمل الجنسي لطالبات الجامعة، فضلا عن مراكز العمل التي تمارس العمل الجنس متخفية تحت

مسميات أعمال أخرى، المثلية المأجورة...، تقع أكثر الفئات هشاشة أسفل الترتيب مرفوقا بالرفض الاجتماعي.

عموما تتعدد انماط استباحة الجسد، مما يلزمنا بالوقوف على هذا الواقع المتشظي الذي يبدأ من التربية التي تلقن للنساء وهن صغيرات، فبدل دعم عقولهن تحاجج بنى الاستلاب والهيمنة في تحديد المعايير المثالية للمرأة الجميلة، ومحدد الجمال هنا هو شكلها الخارجي؛ فيخلق المجتمع بمختلف بناه المرأة الجسد السلبية التي تعرض جسدها للبيع طلبا للقمة العيش أو تحسين الشرط الاجتماعي للعيش، ويتم هنا السهر باستمرار على انتاج هامشية الذكاء والفكر كافراز موضوعي للبناء الاجتماعي المعاق، كل هذا في سيرورة لا تغادر مدارات التبعية والتطبيع مع تجليات الهيمنة والقهر.

استحضارا للغة الأرقام وارتباط بالواقع المحلي، كشفت وزارة الصحة المغربية في تقرير صادر سنة2015 ، عن وجود 19 ألف عاملة جنس بكل من الرباط، طنجة، اكادير، مراكش وفاس .وجاءت العاصمة الادارية في المقدمة برقم 7333 امرأة، كما اشارت نفس الاحصائيات أن المتزوجات يشكلن 2% من أصل 19 الف؛ ونسبة 73% هن من المطلقات والأرامل والمنقطعات عن التعليم.

اما بخصوص الاستعانة بوسطاء نذكر النسب التالية:

الرباط واكادير – 18% طنجة – 35% و 43%بمراكش.

طبعا لا يمكن الجزم بدقة هذه الأرقام الرسمية، نظرا للتعتيم الحاصل والتصالح الضمني مع التجارة بالبشر، من خلال انتاج واعادة انتاج المجتمع الطبقي الذكوري للبغاء كبناء لا مجود خيارات فردية .

كل هذا يجعل استباحة الأجساد سيرورة متواصلة في ظل النماذج المجتمعية الحالية التي تحفز استمرار هذه السوق وتمدها بحجافل العاملات كافرازات موضوعية للتربية الاجتماعية والتفقير الممنهج.

سابعا : كتاب المرأة و الصراع النفسي – نوال السعداوي :

يعد كتاب" المرأة والصراع النفسي "الصادر سنة 1975 لصاحبته الدكتورة الراحلة نوال السعداوي، تجربة رائدة في إضاءة إحدى الزوايا المعتمة، وذلك من خلال اماطة السعداوي اللثام بكل جرأة عن أزمة المرأة في المجتمع الذكوري كمنتج للمرض النفسي، حيث يصنف المرأة الذكية الطموحة في الحياة على أنها امرأة عصابية، واضطرابها النفسي هذا يدفعها إلى رفض وضعها الأدنى بالنسبة للرجل، وعدم الانضباط لدورها الاجتماعي ممثلا في أعمال المنزل من خدمة الرجل الى امتاعه ورعاية الأطفال .

في المقابل المرأة الطبيعية حسب المجتمع الذكوري هي المتقبلة لوضعها الأدنى برضى ويقين، وتتحقق سعادتها وجوهر كينونتها من خلال خدمة الزوج ورعاية الأطفال.

كما تؤكد الكاتبة أن السبب الرئيسي لإصابة المرأة بالعصاب هو سيطرة الرجل في الأسرة، يليه الفشل في تحقيق الذات أو الطموح كنتيجة طبيعية للكوابح التي يضعها العرف الذكوري أمام المرأة، لم تغفل السعداوي الإشارة لعامل الفشل في الحياة العاطفية أو الزوجية .ثم يأتي عدم الإشباع الجنسي والحرمان العاطفي الذي يفرض على المرأة كثم حقها في المتعة من منطلق أن طلب اللذة الجنسية حكر على) العاهرات (ولا يليق بالزوجات) الشريفات.

وفي معرض تعقب الأزمة النفسية للنساء، تتوقف نوال بتمعن عند دور التعليم والعمل بأجر في حياة المرأة، حيث يساعدها على رفض الوضع الدوني في الأسرة . اضافة الى اسهامه في زعزعة التقاليد العتيقة التي تنظر إليها كوعاء لإنجاب الأطفال أو طاعة الزوج.

"إن الانقطاع عن التعليم أو العمل يسبب للمرأة وخاصة الذكية، عصابا وألما نفسيا بسبب إحساسها بضياع مستقبلها، وعدم قدرتها على تحقيق ذاتها كإنسانة لها طموح فكري في الحياة .وتظهر هذه المشكلة بوضوح في الطبقات المستريحة اقتصاديا حين تشعر المرأة غير العاملة بالفراغ القاتل وضياع حياتها هباء، وأن الزواج لا يحقق ذاتها كإنسانة."

تركز الكاتبة على دور عمل وتعليم النساء في تشكيل طموح فكري ونفسي في الحياة.

تقول نوال السعدواي،أن خبراتها السابقة مكنتها من فهم شخصية الرجل المزدوجة في مجتمعنا، إنه يفكر بطريقة ويسلك في الحياة اليومية بطريقة أخرى.

وهو ما عبرت عنه الكاتبة بقولها:

"إنني وجدت أن هذا التشدد الأخلاقي الظاهري، يقابله تسيبا أخلاقيا في الخفاء . فالأب الذي يضرب ابنته لأنها حادثت زميلا لها يخون زوجته في معظم الأحيان، والأخ الذي يتظاهر بالتدين بالنهار يمد يده في الليل ليلمس جسد أخته الصغيرة".

أشارت الدكتورة أيضا إلى الاعتداء الجنسي في حق الأطفال والبنات:

"كنت أدرك من خلال عملي كطبيبة أن حوادث الاعتداء الجنسي على البنات والأطفال ليست بالقليلة في مجتمعنا، لأن مثل هذه الحوادث لا يدري عنها أحد، وإذا ضبطت بالصدفة، فإن كثيرا من الأسر تتكتم الأمر حفاظا على سمعة الأسرة وبناتها."

ان الصمت الذي يفرض على ضحايا الاغتصاب يساهمن فيه، من منطلق تربية اختصرت وجودهن في غشاء البكارة كمعيار أحادي لشرف ذكوري:

"الزواج من فتاة غير عذراء يعتبر حتى اليوم في مجتمعنا المصري أمر مكروه لا يقبله أي رجل، وإذا اكتشف الرجل أن عروسه غير عذراء ليلة الزفاف، فسرعان ما يطلقها .فتنتشر الفضيحة والعار الذي يلحق بأسرة الفتاة، التي قد تكون بريئة تماما من أي تجربة جنسية قبل الزواج، وإنما شاء حظها العاثر ألا تنزف ليلة الزفاف".

خلصت أبحاث الدكتورة نوال الى أن القلق أكثر أنواع العصاب انتشارا بين المتعلمات، وهذا معناه أن التعليم يجعل المرأة أكثر وعيا بوجودها، ومن ثم أكثر وعيا بالصراع .فالمرأة التي لا تحس وجودها، وقيمة هذا الوجود، لا تحس بالصراع من أجل إثبات وجودها أو تحقيق ذاتها .وبالتالي لا تعرف القلق في حياتها .فالقلق ليس إلا قلقا على الوجود كما عبر عن ذلك رولماي في تعريفه للقلق النفسي كنوع من أنواع العصاب.

هذا القلق يحتاج إلى درجة معينة من الوعي حتى يحدث، وهو تعبير عن رغبة في الحصول على المزيد، ورغبة في حياة أفضل وطموح أكبر، وتحقيق نوع من التكامل والرضا عن النفس وتحقيق الذات.

أما الخوف الذي تربى عليه الفتاة فهو شعور بالضعف والرغبة في الانسحاب، وعدم القدرة على مواجهة التحديات والصراعات.

القلق هو مرض النساء القويات الصامدات اللواتي يواجهن التحديات، أما الهيستريا والخوف فهما مرض الضعيفات العاجزات عن المواجهة .

ولهذا تؤكد الدكتورة نوال السعداوي:

"فإن علاج القلق ليس هو) في رأيي (بإزالته عن طريق المهدئات والمسكنات، ولكن علاج القلق هو تسليح المرأة بقوة، وإمكانيات أكثر للانتصار على التحديات وتحقيق ذاتها كإنسانة متكاملة .ومن هنا أهمية فهم المعالج أو الطبيب النفسي

لمشاكل المرأة الاجتماعية، وأهمية إيمانه بحق المرأة في الحياة كإنسانة متكاملة العقل والجسد في مجتمع يساوي بين أفراده."

كما تضيف:

"إن أنانية الأزواج، ليست إلا نتيجة لتلك التربية التي تقوم في معظم الأسر على التفرقة في المعاملة بين الولد والبنت .إن أغلبية الأسر المصرية لا تزال تفضل الذكور عن البنات، ومثل هذه التربية تخلق رجالا ساديين أنانيين، ونساء ماسوشيات سلبيات .لأن المجتمع بجميع قوانينه ونظمه قد جعل العمل للرجل حقا وواجبا لا نقاش فيه .وكذلك قد وفر الزواج للرجل البيت الذي تخدمه فيه الزوجة وتطيعه وتلبي رغباته، وإلا استخدم ضدها قانون الزواج، فطلقها أو عاقبها."

وفي ختام تشخصيها لهذه الأزمة الاجتماعية المركبة، تقر نوال بالعلاج الكفيل باستئصال مختلف بنى انتاج المرض النفسي، من خلال قولها:

"ولأن معظم أسباب العصاب وغيره من أمراض المرأة النفسية ليست داخل رأي المرأة أو جسدها، وإنما هي في المجتمع والأسرة والمدرسة والشارع وأماكن العمل . لذلك فإن الحقن والأقراص والجلسات الكهربية لا تفيد شيئا، ولا تعالج المرض من جذوره، وإنما قد تساعد بعض الشيء في تخفيف الألم أو التخدير المؤقت .ولست أعتقد أنه يمكن لنا أن نعالج الأمراض النفسية) وكثير من الأمراض العضوية (ما لم تعالج الأسباب الاجتماعية لهذه الأمراض .وأول خطوات العلاج هو أن نعرف هذه الأسباب ... لنعرف كيف نعالجها، ولهذا ليس أمامنا من وسائل العلاج إلا علاج

هذه الأسباب، وإزالة التفرقة بين الجنسين، وإزالة الكبت في حياة البنات والنساء وإزالة القيود التي تمنع البنت والمرأة، وإزالة الخوف الذي يجعل البنت أو المرأة تكذب على نفسها والآخرين."

ثامنا : الإنتقال الجنسي بالمغرب – عبد الصمد الديالمي

قبل الخوض في تفكيك خطوط الظاهرة قيد الدراسة، من الصحي أن نتوقف عند تحديدات مفاهيمية للجنسانية كمدخل أساسي .

استوحت هيئة الصحة العالمية تعريفات المنظمة الأمريكية القارية للصحة والجمعية الدولية لعلم الجنسانية، لتميز بين الجنس والجنسانية، بحيث تعرف الجنس على أنه مجموع الخصائص البيولوجية التي تقسم البشر الى إناث وذكور، ويحيل أيضا على الجماع في اللغة المتداولة."Having sex"

في حين تعرف الجنسانية بأنها جانب مركزي في الكائن البشري وتضم الخصائص المميزة بين الأنثى والذكر، والخصائص الاجتماعية المميزة بين الرجل والمرأة) النوع (، الهوية الجنسية، الهوية النوعية، التوجه الجنسي، الإيروسية، الإنجاب .ويتم التعبير عن الجنسانية من خلال استيهامات، رغبات، معتقدات، مواقف، قيم، أنشطة، ممارسات، أدوار وعلاقات؛ فالجنسانية نتيجة تداخل البيولوجي والنفسي والسوسيو– اقتصادي والتاريخي والثقافي والأخلاقي والقانوني والديني.

استلهاما لكل هذا ينطلق عبد الصمد الديالمي في معرض تعقبه للجنسانية في المجتمعات المعاصرة، من ضرورة تجاوز التداول العربي المتداول لمفهوم الجنس

كترجمة لكلمة ," Sex" وتعويضها بمفهوم الجنسانية كترجمة لكلمة "Sexuality".

وميز الديالمي في هذا الصدد بين خمسة مستويات في الجنسانية:

المستوى السيكو–فيزيولوجي المتعلق بالاثارة والانتصاب والقذف والذروة الجنسية والاعتراض والبرود الجنسي .

_المستوى الثقافي– الرمزي : الختان والخفاض والخصاء والافتضاض .بحيث اعتبر هذه الافعال الثقافية تستعمل المعطى البيولوجي بغرض التنشئة الاجتماعية؛ اي أنها بمثابة طقوس مرور من وضع اجتماعي الى وضع اجتماعي آخر .

_المستوى النمطي : يقصد به تقنيات بلوغ الذروة الجنسية، ويقصد به المستوى الايروسي) الاوضاع، الوضعيات، هوية الشريك الجنسي .(...

المستوى المؤسساتي : وهو الاطار الاجتماعي للفعل الجنسي مثل الزواج، الأسرة، العمل الجنسي المأجور، المعاشرة الحرة ...

المستوى الإيديولوجي : وهي كل أنظمة الرقابة والتدبير والتبرير الخاصة بكل مجتمع والتي تقوم على التمييز بين المقدس والمدنس، بين الشرعي واللاشرعي، بين السوي والشاد وبين النفعي والمضر .

في هذا الصدد يؤكد الديالمي أن الجنسانية ليست مجرد تواصل ميكانيكي او آلية للتناسل، بل يعتبرها بناء اجتماعي تاريخي، فالهوية الجنسية/ البيولوجية ليست سوى

مستوى واحد من مستويات الشخصية الجنسانية المركبة والمعقدة؛ اذ تضم هذه الاخيرة مستويات عديدة مثل الهوية النوعية "Gender identity " والتوجه الجنساني "Sexual Orientation" في اختيار الشريك، فيكون الشريك غيريا Heterosexual أو مثليا .Homosexual

ان كل هذا يجعل من الجنسانية الفردية هوية تتجاوز البيولوجي، هي اذن ظاهرة اجتماعية بامتياز ولا يمكن مقاربة حقل البحث هذا إلا بالوقوف على العلاقات غير المتكافئة والسلطوية بين الرجال والنساء في ظل هيمنة بنى أبوية.

وفي مقاربتنا للخطوط العريضة لنظرية الانتقال الجنسي لصاحبها عالم الاجتماع والاخصائي في علم اجتماع الجنس، في علم اجتماع الجندر، وفي علم اجتماع الدين؛ الدكتور عبد الصمد الديالمي، سنعمد الى الاشارة لتأريخه لهذا الانتقال، محددا اياه في النصف الثاني من القرن الماضي بعد الاستقلال الشكلي للمغرب، صاغ الديالمي هذه النظرية باعتبارها اداة سوسيولوجية وصفية وتفسيرية في الان نفسه، انها غير متحيزة، وتنطلق من فرضية أن الجنسانية المغربية غير تابثة، بل هي في حالة تحول وتغير مستمر.وعمد بالأساس الى رصد التقابل الحاصل بين المعايير الجنسية من جهة والسلوكات الجنسية من جهة أخرى .حيث تم التمييز في هذا السياق بين ثلاث مراحل:

*المرحلة الأولى؛ تميزت باستمرارية الاتصال بين دينية المعايير الجنسية ودينية السلوكات الجنسية؛ فالتطابق الحاصل بينهما يتجلى أساسا في كون السلوك الجنسي في معظمه سلوكا شرعيا يقع في اطار مؤسسة الزواج .

+المرحلة الثانية؛ والتي اعتبر الديالمي أنها البداية الفعلية لتصدع بين المعيار الجنسي والسلوك الجنسي؛ حيث تستمر دينية المعايير الجنسية) العمومية/السائدة (، اكثر تحديدا تحريم الجنس خارج الزواج، ومن المفيد أن نشير هنا الى ان السلوك الجنسي الأفراد داخل المجتمع يتجاوز هذا التحريم وهو ما اعتبره "الديالمي "اشارة لوقوع الانفجار الجنسي، في ما معناه تكاثر السلوكات الجنسية قبل الزواج وخارجه .

ومن المفيد هنا أن نؤكد على أنها بداية خرق المتعارف والذي لا يصاحبه علمنة للمعيار ، بل يستمر الحس المشترك في متابعة الفعل ومحاكمته رغم أنه سلوك يومي يتم في الخفاء دون أن يتخلص من سمة العار الاجتماعي والذي يتجلى في توصيفات تلحق الجنس الأدنى أي النساء فتوسم من تمارس الجنس خارج مؤسسة الزواج ب" العاهرة"، هنا لا يقتصر المفهوم على من تبيع الجسد مقابل العيش، فرغم أن المجتمع ينتج هذه الظواهر لتجليات لجنسانية مهدورة الا أنه في الان نفسه يحاكم ما ينتجه .

ان المجتمع المغربي اليوم يعيش هذه المرحلة الانتقالية الثانية، وتجلياتها تظهر في حجم التناقض واللانسجام الحاصل بين المعيار والسلوك مما يؤسس ويزكي نمو

طفليات اللانسجام، وهو ما يمكن أن نختزله في قولة غالبا ما يتم تداولها في حياتنا اليومية) دير وخبي(، هذا من جهة وانعدام مواجهة معرفية للسلوك الجنسي من جهة اخرى باعتبارها الكفيلة بتأسيس لجنسانية غير هرمية تقوم على انقاض المقبول والمحظور، وترفض في الان نفسه الاباحية والابتذال والتي تتغدى من الجوع الجنسي الذي أسست له مجتمعات الطابوهات .

+المرحلة الثالثة؛ وتتميز بعودة التطابق بين السلوك الجنسي والمعيار الجنسي على اساس علماني، حيث أن المعايير الجنسية العمومية والسلوكات الجنسية تستقل عن الدين، من خلال استقلال الدين نفسه عن تنظيم الحياة الجنسية والمجال العام...

تاسعا : الجنسانية كشغل – سيليفيا فيريديرتشي

قدمت المترجمة" دعاء علي "ترجمة بالعربية لمقال" الجنسانية كشغل : كيف حرمنا من قدرتنا على الاستمتاع بالجنس "، لصاحبته النسوية الماركسية" سيلفيا فيديريتشي"، الإيطالية الامريكية، والتي سبق للصفحة ان عرفت بها وببعض اسهاماتها، نشرت المقالة اول مرة باللغة الانجليزية سنة.1975

عمر المقالة اليوم 46 سنة، لكن لازالت إحدى النصوص الأساسية لفهم مقاربة "سيلفيا فيديرتشي "لحقل الجنسانية، واقتصاد الشهوة، والموقع الذي تشغله الجنسانية في بنية أوسع من الاضطهاد ومصادرة التجربة الإنسانية بشكل عام.

الفهرست

سنعمل على بسط ونقاش المقالة عبر حلقات، بداية تنطلق سيلفيا من اعتبار الجنسانية هي ما يمنح لنا من تنفيس مقابل انضباط سيرورة العمل، هي مكمل ضروري لروتين أسبوع العمل ونظاميته المفروضة علينا.

نوعد بأن الجنسانية رخصة لنتصرف على" طبيعتنا "و" نفلت الزمام"، حتى نعود منتعشين إلى أعمالنا بعد نهاية كل عطلة أسبوعية.

ونصدق وهم أنها حقا اللاعقلانية في عقلانية الضبط الرأسمالي لحياتنا، وبشكل خفي ولاواعي نعتبرها مكافأة مفترضة لقاء التزامنا بعملنا، تؤكد الكاتبة أن الجنسانية في مجتمعاتنا تصور لنا على أنها مساحة الحرية التي يمكننا فيها أن نكون أنفسنا.

يوهموننا أنها فرصتنا للاتصال الحميم" الصادق"، في نظام السوق الذي سلع العلاقات الاجتماعية، ويلزمنا على الدوام بكبت رغباتنا وإرضاخها وتأجيلها وإخفائها، حتى أمام أنفسنا.

في مقابل كل الوعود السابقة، تؤكد الكاتبة أن ما نناله في الحقيقة بعيد عن كل توقعاتنا ؛ فوهم العودة لطبيعتنا غير ممكن بمجرد خلع ملابسنا، وبهذا لا يمكننا أن نصبح" أنفسنا "فور حلول وقت الحب.

فالعفوية مفقودة حين يكون توقيت الحب وظروفه والطاقة المتوفرة له خارج تحكمنا ورغبتنا، لسنا نحن من نختار الوقت ولا الفترة العمرية لحميميتنا؛ ففي فترة شبابنا مثلا يفرض علينا أن نغرق في بحر العمل لتوفير أساسيات العيش، وبعد الحصول

على مورد رزق، ننتظم في العمل، ونقضي أسبوعا من الكد والكدح، في نهايته تكون أجسادنا ومشاعرنا خدرة متعبة، وليس بوسعنا تشغيلها كالآلات .

في الحقيقة ما يخرج حين" نفلت الزمام "هو عادة إحباطنا وعنفنا المكبوتان في اسبوع الضبط النظامي الذي يفرضه منطق الاستلاب والاغتراب، لا نفلت ذواتنا الحقيقية الجاهزة لتولد من جديد في السرير، بل نفلت بؤسنا وكبتنا .

لهذا، تقر الكاتبة أن الجنس بالنسبة للنساء شغل، ولا يخرج عن دائرة الواجب؛ فواجب الإمتاع محفور بعمق في جنسانية المرأة لدرجة أنها تتعلم كيف تستمتع بالإمتاع، فإثارة الرجل وتحميسه في السرير متعة، وذاتها تذوب في كونها موضوعا ومحفزا للفعل لا فاعلا فيه.

تواصل النسوية الأمريكية الإيطالية" سيلفيا فيديريتشي "بسط رؤيتها لجنسانية النساء في ظل الرأسمالية من خلال مقالها؛ الجنسانية كشغل :كيف حرمنا من قدرتنا على الاستمتاع بالجنس "المنشور سنة1975 ، لتنفي من خلاله غياب الوعي بزيف العفوية التي نوعد بها أثناء ممارسة الحب.

فكل التمارين الإيروتيكية في السرير من تأوهات وغيرها ليست سوى جملة معترضة، بعدها تتم العودة الى ارتداء الملابسن المتحضرة) وشرب القهوة معا فيما نحن نستعد للعمل.(

وتؤكد الكاتبة أن ارتفاع منسوب الإدراك لكون حميميتنا مجرد جملة معترضة ستنفيها بقية اليوم أو الأسبوع، تؤدي الى زيادة صعوبة أن نتحول إلى" همج "وأن "ننسى كل شيء ."ولا يمكننا بسهولة أن نتجنب الشعور بالسقم.

وهو نفسه الحرج الذي نحسه حين نتعرى ونحن نعلم أننا على وشك ممارسة الحب؛ حرج الصباح التالي، حين نصير مشغولين بإعادة تأكيد المسافات ما بيننا؛)وفي النهاية (حرج التظاهر بأننا مختلفون تماما عما نفعله بقية اليوم.

إن هذا التحول مؤلم بشكل خاص للنساء، إذ يبدو الرجال خبراء فيه، ربما لأنهم أُخضعوا إلى ضبط أشد صرامة في عملهم .لطالما تساءلت النساء كيف يمكنه "هو"، بعد عرض ليلي للشهوة، أن ينهض في عالم آخر، وأن يكون بعيدا إلى حد يصبح معه أحيانا من الصعب حتى إعادة خلق أي تماس جسدي معه.

ومنه تستخلص" سيلفيا "في اسهامها هذا ان النساء أشد معاناة من فصام العلاقات الجنسية، ليس فقط لأنهن يصلن لنهاية اليوم بمهام وهموم أكثر، بل كذلك لأن مسؤولية جعل العملية الجنسية ممتعة للرجال ملقاة على عاتقن .ولهذا السبب، عادة ما تكون النساء أقل تجاوبا جنسيا من الرجال .

فبالنسبة للمرأة في مجتمعات الرأسمال والهيمنة، الجنس شغل .إنه واجب .وهو ما سبقت الإشارة إليه في واجب الإمتاع محفور بعمق في جنسانية النساء لدرجة أنهن تعلمنا أن يستمتعن بالإمتاع، بإثارة الرجل وتحميسه، ودروس الواجب هذه تلقن لهن من قبل نساء قريبات او امهات يعتبرن أن الزوجة الذكية هي من تمتع زوجها، والمرأة

المرغوبة هي التي تجيد جذب الرجل واثارته في السرير لكي لا يبحث عن غيرها، بل وأحيانا كثيرة تقوم النساء بايهام الرجل أنه قوي في السرير، ويمنحهن المتعة واللذة .

ونظرا إلى أن النساء مطالبات بتأمين التنفيس، فلا مهرب من أن يصبحن ما يفرغ الرجال عليه عنفهم المكبوت بمختلف تعبيراته .فيتم اغتصاب النساء، في الأسرّة الزوجية وفي الشوارع وفي العمل، فقط لأنهن قد هيئنا كمسؤولات عن توفير الإشباع الجنسي ومختلف وسائل اثارة الرجل وتحفيزه ؛ وبهذا تم أصبحت النساء صمامات الأمان لكل ما يسوء في حياة الرجل .واعطي للرجال الحق في صب غضبهم علينا نحن النساء إن لم نرتق لمعايير الدور، وأكثر تحديدا إن رفضنا تأديته.

تواصل النسوية الماركسية" سيليفيا فيديريتشي "تعقبها النقدي لجنسانية المرأة في ظل الرأسمالية؛ وهو تعقب هدفت من خلاله رصد سيرورة تزييف وتشويه النظام الاقتصادي الأبوي للحميمية، وذلك من خلال جعلها استمرارا للواجب وبالتالي تستلزم الخضوع والطاعة لا الرغبة والحب، وهو ما يفقدنا القدرة على الاستمتاع بالجنس .

وفي ذات السياق تؤكد الكاتبة أن التجزئة هي بعد واحد فقط من أبعاد تشويه جنسانيتنا؛ فحصر جنسانيتنا في وظيفة إعادة إنتاج قوة العمل وإخضاعها لها، أحال بالضرورة أن الغيرية فُرضت بوصفها السلوك الجنس الوحيد المقبول اجتماعيا.

ان أجسادنا ومشاعرنا غير قابلة للفصل، فنحن نتواصل على كل المستويات طيلة الوقت .لكن الاتصال الجنسي مع النساء محرم لأن الأخلاقية البرجوازية ترى في كل ما هو غير منتج أمرا فاحشا وشاذا ومنحرفا .وهو ما أدى ذلك إلى فرض وضع مفصوم ، حيث نضطر باكرا في حياتنا لتعلم كيف نفصل بين من يمكننا أن نحبهم ومن يمكننا أنت نتحدث إليهم فحسب، بين من يمكننا أن نفتح لهم أجسادنا ومن يمكننا أن نفتح لهم" أرواحنا "فحسب، وبين عشاقنا وأصدقائنا.

النتيجة هي أننا أصبحنا أرواحا بلا أجساد مع صديقاتنا، وأجسادا بلا أرواح مع عشاقنا .وهذا الفصل يبعدنا لا عن صديقاتنا فحسب، بل عن أنفسنا أيضا، من حيث ما نقبله في أجسادنا ومشاعرنا وما لا نقبله، وما نعده أجزاء" نظيفة "من أجسادنا يمكن عرضها، أو أجزاء" قذرة "و" سرية "يمكن كشفها فقط في السرير المشترك في لحظة الإنتاج) وعندها فقط تصبح نظيفة.(

ومن هنا تخلص" فيديريتشي "أن هذا الانشغال بالإنتاج تطلب أيضا حصر الجنسانية في فترات محددة من حياتنا، خاصة عند النساء .فجنسانية الأطفال والمراهقين والكبيرات في السن تقمع، لتصبح السنوات التي يسمح لنا فيها بالنشاط جنسيا هي أشد فترات أعمارنا اكتظاظا بأعباء العمل، أي الفترات التي يصبح فيها الاستمتاع بالتجارب الجنسية عملا مضنيا، ومجرد فاصل وهمي للتنفيس.

وتستدرك الكاتبة مؤكدة أن السبب الأساسي الذي يحول بيننا وبين الاستمتاع باللذة التي يمكن للجنسانية أن تقدمها هو أن الجنس بالنسبة للنساء شغل بالفعل؛ فتقديم

اللذة للرجل هو جزء جوهري مما يفترض بكل امرأة أن تفعله، وتتقنه لتكون مثالية بالنسبة للمعيار الاجتماعي .

فالآباء والإخوة والأزواج والقوادين كلهم يتصرفون كعملاء للدولة، لمراقبة العمل الجنسي للنساء، وضمان أنهن يوفرن الخدمات الجنسية وفقا لمعايير الإنتاجية التي تضعها النظم الرأسمالية وتزخرفها بخطابات الاخلاقية البورجوازية .

انطلاقا من طبيعة جنسانية النساء في المجتمع الرأسمالي، كشغل وواجب يفرض تحقق المتعة بتحميس الرجل واثارته، وهو ما يختصر جنسانيتنا في تقديم اللذة للرجل والإستمتاع بهذا الدور .

في هذا الصدد، تؤكد فيديريتشي أن الحرية الجنسية لا تفيد .لكن هذا لا يعني أن نُرجم حتى الموت إن كنا" خائنات "أو إذا تبين أننا لسنا" عذراوات"، لكن" التحرر الجنسي "بالنسبة للكاتبة ضاعف عمل النساء؛ ففي الماضي، كان يطلب منهن تربية الأولاد فحسب .أما اليوم فتطالب النساء بممارسة العمل المأجور، وتنظيف البيت، وانجاب الأطفال كذلك، إضافة الى الزامية الاستعداد، في نهاية اليوم المتعب الشاق) دائرة اعادة الإنتاج_ دائرة الانتاج (بالقفز إلى السرير وتقديم الإثارة الجنسية .تضيف سيلفيا أن الحق في ممارسة الجنس بالنسبة للنساء هو واجب ممارسة الجنس والاستمتاع به) وهو أمر لا تتطلبه معظم الوظائف(، ولهذا السبب ظهرت في السنوات الأخيرة عدة تحقيقات تتقصى سؤال أي أجزاء الجسد– المهبل أم البظر –أشد فاعلية في الجنس.

لكن الحقيقة أن جنسانيتنا ما تزال تحت السيطرة، سواء في شكلها المُحرر أم المكبوت .لأن القانون والطب واعتمادنا الاقتصادي على الرجال، كلها تضمن أن العفوية مُقصاة من حياتنا الجنسية، حتى وإن ارتخت الضوابط قليلا.

يؤدي الكبت الجنسي داخل الأسرة دورا في هذه السيطرة، وفي هذا السياق، فإن الآباء والإخوة والأزواج والقوادين كلهم يتصرفون كعملاء للدولة، لمراقبة عملنا الجنسي، وضمان أننا نوفر الخدمات الجنسية وفقا لمعايير الإنتاجية المكرسة والمحمية اجتماعيا، والشكل الأقصى للتحكم بجنسانيتنا هو الاعتماد الاقتصادي . ولهذا السبب لازال العمل الجنسي أحد الوظائف الأساسية للنساء، وما يزال العمل الجنسي المأجور مستبطنا في كل تجربة جنسية .وفي ظل هذه الظروف، لا مكان للعفوية في الجنس بالنسبة للنساء ، ولهذا السبب، فإن المتعة تظل مفقتدة في الحياة الجنسية.

ولأن تجاربنا الجنسية تكتفنها المقايضة، فإن الجنسانية بالنسبة لنا مصحوبة دوما بالقلق، وهو ما يجعلها أشد أجزاء العمل المنزلي مسببا لكرهنا لذواتنا .وفضلا عن هذا فإن تحويل الجسد الأنثوي إلى تجارة يجعل شعورنا بالراحة في أجسادنا أمرا مستحيلًا، بعض النظر عن شكلها .فلا يمكن لامرأة أن تتعرى بسرور أمام رجل وهي توقن أنها لا تخضع للتقييم فحسب، بل أن هنالك معايير أداء على الأجساد الأنثوية أن ترتقي إليها؛ معايير يعيها الجميع، ذكورا وأناثا، فهي تحيطنا من كل اتجاه، تكسو كل حائط في مدننا وعلى شاشاتنا .هذا اليقين بأننا، بشكل ما، نبيع ذواتنا قد دمر ثقتنا بأنفسنا وقدرتنا على الاستمتاع بأجسادنا

في ختام بسطنا لاسهام النسوية الماركسية الإيطالية– الامريكية" سيلفيا فيديريتشي"، في مقاربة حقل الجنسانية، واقتصاد الشهوة .من خلال مقالها" الجنسانية كشغل : كيف حرمنا من قدرتنا على الاستمتاع بالجنس؟ ."والذي لازال يحتفظ بأهميته لحدود اليوم.

بسبب المقايضة التي تكتنف كل تجاربنا الجنسية، يكون القلق رفيق جنسانيتنا، فضلا عن كرهنا لأجسادنا وعدم رضانا عنها باختلاف أشكالها او احجامها، وسبب هذا الكره الى أننا اعتدنا النظر إليها من الخارج، بعيون الرجال الذين نقابلهم، وفي أذهاننا سوق الأجساد .نكرهها لأننا اعتدنا التفكير بها كشيء علينا بيعه، شيء أصبح غريبا علينا وعلى مسافة منا دوما .نكرهها لأننا نعلم أن الكثير يعتمد عليها . فمظهر أجسادنا تحدد قدرتنا على تحصيل عمل جيد من عدمها) سواء في الزواج أو خارج المنزل(، وعلى بناء قوة اجتماعية، وعلى إيجاد رفقة لطرد الوحدة التي تنتظرنا في شيخوختنا كما في شبابنا .

اننا نخشى دوما أن تنقلب أجسادنا علينا، أن يفسد قوامنا بالبدانة او غيرها، أو تتجعد وجوهنا، أن نشيخ بسرعة، ألا يعود الناس يأبهون بنا، أن نفقد حقنا في الحميمية، أن نفقد فرصتنا في أن نُلمس ونُحتضن.

ونتيجة كل هذا هو أن النساء منهمكات في الأداء ومنشغلات بالإمتاع وخائفات من الفشل إلى الحد الذي يمنعهن من الاستمتاع بالجنس .فإحساسنا بقيمتنا يوضع على المحك في كل علاقة جنسية .فإنْ قال رجل إننا نمارس الحب بشكل جيد وإننا

نثيره، سواء كنا نحب ممارسة الحب معه أم لا، فإننا نشعر بالرضا، ويرتفع إحساسنا بالقوة، حتى وإن كنا نعلم أننا ما زلنا سنغسل الصحون بعد ذلك .لكن لا يسمح لنا أبدا أن ننسى المقايضة التي تكتنفها العملية، لإننا لا نتجاوز أبدا علاقة القيمة في علاقتنا الغرامية مع رجل .فالسؤال الذي يحكم دوما عيشنا للجنسانية هو" كم؟ ." إننا نقضي معظم تجاربنا الجنسية ونحن نحسب .نتأوه، ونئنّ، ونشهق، ونلهث، ونقفز على السرير، لكن عقولنا تستمر بالحساب طيلة الوقت" .كم؟ : "كم من أنفسنا يمكن أن نعطي قبل أن نخسرها أو نبخّس منها؟ كم سنأخذ في المقابل؟.

إن كان موعدنا الأول، فبكم نسمح له؟ هل له أن يمرر يده تحت التنورة، أن يفتح القميص، أن يدس أصابعه داخل الصدرية؟ .متى نقول له" كفى"؟ بأي شدة علينا أن نرفض؟ .متى يصبح ممكنا أن نخبره بأننا معجبات به دون أن يفكر أننا" رخيصات"؟.

القاعدة التي تلقن للمرأة هي" : ارفعي السعر"، عندما نكون في السرير، الحسابات تزداد تعقيدا، فعلينا أيضا أن نحسب احتمالية الحمل، وهو ما يعني أننا في كل استعراضات الرغبة) تأوه– شهيق (...نجرد بسرعة في أذهاننا جداول دورتنا الشهرية .التظاهر بالاستثارة خلال العملية الجنسية، في غياب النشوة، هو جهد إضافي، وجهد صعب، لأننا حين نتظاهر لا نعرف إلى أي حد يجب أن نستمر، ودائما ما ينتهي بنا الأمر متظاهرات أكثر مما يجب خوفا من ألا نكون قد تظاهرنا كفاية وبالتالي لن ننال الرضى.

ليس من السهل رفض جنسانية الامتاع والتحفيز، التي تربي المرأة على أن تستمتع بكونها مثيرا وحافزا لا ذات فاعلة.

وهو ما عبرت عنه الكاتبة من خلال تأكيدها في نهاية المقال أننا نحن النساء احتجنا صراعا طويلا ودفعة من القوة حتى نبدأ أخيرا بالاعتراف بأننا لم نكن نشعر بشيء وحميميتنا تحت السيطرة بالكامل..

عاشرا : صورة المرأة في الأمثال الشعبية

يعد المثل أحد أبلغ وأهم الأساليب التعبيرية الشعبية، التي حضيت بانتشار وتداولا كبير استعمالا ونقاشا.

إنه تعبير مشترك بين الثقافات حيث يعبر عن مشاعر الشعوب، كما يجسد أفكارها وتصوراتها وعاداتها وتقاليدها ومعتقداتها .وهذا ما يجعله انعكاس لمعظم مظاهر الحياة الجماعية في صورة شاملة.

يمكن القول أن المثل الشعبي بوثقة لنمط العيش الجماعي لحفظ ذاكرة كل مرحلة على حدة.

تتميز الأمثال بسرعة الانتشار والتداول عبر الأجيال .كما تنتقل من لغة إلى أخرى عبر الأزمنة والأمكنة، فضلا عن تفردها بالإيجاز الكبير، وجمال وقافية اللفظ وكثافة المعنى.

وارتباطا بالمواقف والتصورات الجماعية اتجاه الرجل والمرأة، سنستحضر بسط وتحليل نماذج من الأمثلة الشعبية المغربية، والتي تشكل توجيها واعي وغير واعي أحيانا لمنظومة القيم _التي تلقن في المجتمعات التقليدية بالخصوص _باستمرار من خلال التنشئة الاجتماعية .

ولا يمكن استحضار صورة المرأة في الأمثال الشعبية إلا بالموازاة مع بسط صورة الرجل في هذا النسق الشعبي، ومن منطلق كون الأمثال انعكاس للثقافة الشعبية فهي تبقى حية في الذاكرة الجماعية وتتحكم في تحديد المكانة وتوزيع المهام.

إن أهمية دراسة المثل الشعبي تكمن في كونه يعبر عن أوضاع معينة والمواضيع التي يرمز إليها، فضلا عن كونه موجز لخطاب شفهي يستند في حالات كثيرة إلى الأسطورة والحكاية، ليصوغ منظومة معارف تعبر عن بنية اجتماعية واقتصادية وثقافية معينة، دون أن نغفل نزوعه الى صوغ نسق تقويمي للسلوك الفردي والجماعي على حد السواء.

ومنه، فإن هذا التعبير يحمل في طياته ضبطا اجتماعيا، وهو ضبط يشمل مختلف مناحي الحياة بحيث أن دائرة الامثال شملت وبشكل لافت صور عن الجنسانية مما يحيل على أن هذا الطابو كان له حيز في التفكير الجماعي الشفهي ولم تكن ممارسته مقتصرة على الغرف المغلقة.

شكلت الأمثال الشعبية تعبيرا عن منظومة اجتماعية تضع المرأة في خانة انسان من درجة ثانية، وهو ما يبرز بشكل جلي في تحديد طرق التربية وتصنيفات الدور المنوط بكلا الجنسين.

وفي هذا السياق نتوقف في هذه الحلقة عند المثل الشعبي القائل" بنتك ما تعلمها حروف ما تسكنها غروف."

إنها دعوة صريحة لحرمان النساء من التعليم، وابعادهن عن الكتابة؛ فتعليم البنات محظور لأنه يفتح لهن آفاقا أوسع من غرف الحريم التي يجب أن يقبعن فيها، وهذا الخوف من تعليم البنات راجع إلى القيمة القصوى للتعليم في تغيير أوضاع النساء، فهو الخطوة الأولى التي تمكن النساء من رفض المصير الاجتماعي الذي يعتبر أن المرأة وجدت لتتزوج وتنجب فقط، والتعليم والعمل وتحقيق الذات استرجال وشذوذ عن الطبيعة السوية للمرأة المثالية.

إضافة إلى هذا، تعليم البنات هو طريق استقلالهن، وهذا الأخير يعني القطع مع التبعية، وتحطيم لتجليات الحريم التي تلقي بظلالها على مختلف مناحي حياة النساء في مجتمعاتنا.

إن النهي الوارد في المثال" ما تسكنها غروف "هو منع لاختلاء المرأة بنفسها، ومنه يمنع تخصيص غرفة خاصة لها داخل البيت، لضمان بقائها تحت المراقبة بشكل دائم عكس شقيقها الذكر، فتخصيص غرفة له ضروري، وهو ما يعني بالضرورة أنه غير معني بآلية المراقبة والعقاب هاته.

إضافة إلى هذا، فإن هذا المثل تعبير عن الإدانة الإجتماعية للمرأة المستقلة، فهي تخالف نسقا يؤمن أن المرأة يجب أن لا تخرج من بيتها إلا مرتين الاولى لبيت زوجها والثانية لقبرها، وهنا نستحضر ايضا مجمل ما ينسج لحدود اليوم من قبل وقال عن المرأة التي تستقل بسكنها قبل الزواج، فحسب فهناك من يراها" صيد " متاح، كما يلاحقها الوصم الإجتماعي بأنها مشينة السلوك وعديمة التربية ومسترجلة.

ومن الممكن أيضا أن نستخلص من هذا المثال الشعبي تأكيده للفصل الدائم بين النساء والرجال، فالفضاء الخاص نسائي والفضاء العام رجولي، وحسب العرف الإجتماعي" اقتحام المرأة "لعوالم الرجال يصنفها في خانة المتاحة ويبرر أي فعل عنيف قد يمارس في حقها.

صحيح أن هذه القيم طالها بعض التصدع، لكن المنظومة الذكورية لازالت تعبر عن نفسها بشكل أو بآخر، وخير مثال أن المرأة المتحرش بها أو المغتصبة إضافة إلى تأثيرات العنف الذي لحقها تكابد ويلات عنف اضافي، يتجسد في الاتهام الضمني لها من خلال أسئلة عديدة منها:

"علاش مشيتي تما؟ .نتي السبب علاش لبستي هكا ؟ جلسي فدارك اش خرجك للزنقة؟"

و في مسار تتبعنا لحضور البناء الإجتماعي المؤنث، نتوقف عند مركزية الزواج والإنجاب) انجاب الذكور تحديدا(، كمعيار لنيل الاعتراف بمثالية ونمودجبة المرأة.

خاصية الإنجاب تتحول من بعدها البيولوجي الى اكتساب سمات اجتماعية، وبالرغم من كون الإنجاب افراز لتفاعل جنسي بين النساء والرجال، وغياب القدرة على الإنجاب وارد عند الرجال كما النساء، رغم هذا فإن وزو العقم يلقى اجتماعيا على النساء دون الرجال، وهو ما عبرت عنه الأمثال الشعبية بقولها" : لمرا بلا ولاد بحال لخيمة بلا وتاد"؛ أي أن المرأة) العاقر (لا تستطيع الصمود أمام تقلبات الزمن، والأولاد أشبه بأوتاد الخيمة، وضامن لاستقرارها في بيت زوجها، مهما كانت قوة الظروف المعاكسة.

إن هذا الربط بين الاستقرار والانجاب هو ترجمة لمنظور اجتماعي يختزل كينونة النساء في دورهن البيولوجي، ويقوم ببنائه اجتماعيا عبر التمييز في المكانة بين المرأة الأم و)العاقر (والأم لمواليد إناث في مقابل أم لأطفال ذكور.

ومنه، وجود المرأة في بيت الزوجية لا يعني شيئا دون إنجاب الأولاد، ومن هنا يرغب في الصغيرة، وتنبذ المرأة عندما تتوقف دورتها الشهرية أو تصبح غير قادرة على الإنجاب.

مركزية الزواج كبناء اجتماعي للإنجاب، يقود بالضرورة إلى الاحتقار الإجتماعي للمطلقة، وفي هذا السياق يقول" فوزي بوخريص"، بأنه يُنظر إلى المرأة المطلقة نظرة سلبية على العموم، حيث أنها مهمشة لكونها امرأة، لكنها تتعرض لتهميش مضاعف في حالة طلاقها، فتوجه أصابع الاتهام لها بأنها سبب فشل تجربة الزواج، وهذا ما يجعل النساء يخشين الطلاق هربا من الوصم الإجتماعي .

تعمل الأمثال الشعبية على إنتاج وإعادة انتاج النظرة الذكورية للمجتمع تجاه المرأة، فتختزلها في مجرد جسد، أي أنها في مقام الوسيلة المعدة للامتاع والإستمتاع بكونها مجرد مثير للرجل.

وعندما يفقد هذا الجسد حيويته ونضارته بفعل تقلبات الزمن وأعباء الحمل والولادة ومختلف مهام الإنتاج واعادة الإنتاج، فإنه حسب العرف الذكوري يصبح حينها "منتهي صلاحيته"، كما في حالة الطلاق" لحم الهجالة مسوس وخا دير لو الملحة قلبي عافو."

مهام رعاية استقرار الأسرة واستمرار الزواج تلقى على كاهل النساء وهو ما يكلفهن عمرا من التضحيات التي توسم بطابع الحميمية لكنها في الحقيقة تكتنف الذكورية والهيمنة.

إن ربط مسبب الطلاق اجتماعيا بالنساء، تفننت الأمثال في تصويره وتحقير هذه الفئة من النساء بأنهن عديمات الجدوى ولا يرجى منهن خير، مثال ذلك قولهم : "الهجالة ربات اعجل ما فلح ربات كلب ما نبح"، والسبيل الوحيد للتخلص من صفة" هجالة "ونيل الاعتراف بها مجددا هو زواجها مرة أخرى لتبرهن أنها لازالت مرغوبة من طرف الرجال.

إن النساء ملزمات دوما بالخضوع للتقييم، والالتزام بمعايير تضعهن في مقام السلعة.

الفصل الثاني : الجسد و السلطة : التلقين و الردع

١ / المؤسسات الاجتماعية و الجسد – بقلم كريم بكرار :

يرى إميل دوركهايم أن المؤسسات و الأجهزة التي تستمد مادتها من النظم الأخلاقية و المعيارية و التقاليد و القوانين السياسية) الأسرة ، المدرسة ، المسجد ، السجن (... تفرض قهرا على سلوك و تفكير و شعور الأفراد ، حيث يقول دوركهايم في هذا السياق " إن الغالبية الكبرى من أرائنا و ميولنا ليست من صنعنا و إنما تأتينا من الخارج ، و لهذا فليس من الممكن أن تصبح هذه الأمور جزءا من شعورنا الداخلي إلا بشرط أن تفرض نفسها علينا فرضا " 1 و في هذا الصدد يميز ألتوسير بين جهاز الدولة الأديولوجي) الإعلام ، الأسرة ، المدرسة (.... و جهاز الدولة القمعي) السجن ، الشرطة ، الجيش (... إذ أن كلا الجهازين حسبه يشتغلان على حد سواء بالعنف و الإيديولوجيا مع فارق أن جهاز الدولة الأيديولوجي يشتغل بترجيح للإيديولوجيا ، أما جهاز الدولة القمعي فيشتغل بترجيح العنف و لهذا نجد مؤسسات كالأسرة تفرض عقوبات كالتوبيخ ، الضرب .. على عكس ذلك نجد مؤسسات كالسجن ، الشرطة قد إرتبط إسمها بمجموعة من المفاهيم كالإصلاح ، التقويم ، التربية "... ففي السياق ذاته يرى ميشال فوكو أن ممارسة السلطة تتم عبر عدد من المؤسسات التي تتظاهر أنها لا تملك شيئا مشتركا مع السلطة السياسة ، و لكن في بعدها الرمزي نجد اتحاد هذه المؤسسات مع السياسة ، فالجامعة و كل المؤسسات التعليمية التي تتظاهر أنها تنشر المعرفة ، صنعت في

الأصل لتحافظ على طبقة إجتماعية معينة " 2 ، كما يمكننا أن نستنج من هذا السياق أن جهاز الدولة القمعي يتبع الميدان العلني العام ، في حين أن الأجهزة الأديولوجية تتبع الميدان الخاص3 ، و قد تنبأ غرامشي بهذا التفريق بين العام و الخاص عن طريق التشريع البورجوازي فما يهم في المؤسسات الإيديولوجيا هو تحقيقها لدورها ، ففي نفس السياق نجد أن الايديولوجيا حسب ماركس تظل على تركيب خيالي و حلم خالص عبثي ، مكون من الواقع المادي للأفراد ، فالأديولوجيا هي تصور خيالي و لكن وجودها مادي ، فمفاهيم كالقومية ، العرقية تمثل نوعا من العبث و الفراغ لكن لها وجود مادي4 ، علاوة على ذلك فإن هذه الأجهزة التي تمثل البناء الفوقي ، تساهم في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج ليس فقط إعادة إنتاج كفاءتها ، بل إعادة إنتاج خضوعها) فالمؤسسات الدينية ، المدرسة (تلقن مهارات و لكن في أشكال تضمن الخضوع و الإذعان للأديولوجية السائدة ، و في هذا الصدد يرى بيار يورديو أن هذه الأجهزة / المؤسسات تعتبر بمثابة الفاعل في عبارات تأخذ شكل) الدولة تقرر (أو) المدرسة ترفض (فالمؤسسة تهدف إلى قصد تبرير كل شيء بأقل جهد فتساهم بذلك في خلق الوظائف الإجتماعية وفق قواعد العمل البيداغوجي ، و بذلك فإنها تشكل حسب بيار بورديو ميدانا للعنف الرمزي القائم على علاقات الهيمنة و القوة ، كما يمكن إدراج المؤسسات / الأجهزة ضمن ما سماه بورديو بالمجال الذي يكون موضوع الصراع فيه محددا بالرأسمال الرمزي بوصفه رأسمال التكريس و الإعتراف ، إن المدرسة كنموذج لجهاز من أجهزة الدولة الإيديولوجي و بإعتبارها تمثل جزءا من البناء الإجتماعي تجسد اللاتكافؤ بين أفراد

الطبقات العليا و الدنيا ، إن نوعية اللغة السائدة داخل الأسرة بورجوازية / شعبية هي ما يتأسس عليه النجاح المدرسي ، حيث أن الثقافة السائدة داخل المدرسة هي ثقافة الطبقة المهيمنة " البورجوازية " و بالتالي أن كل سلطة حسب بورديو تطال فرض و تلقين دلالات على انها شرعية و لكنها في الاصل هي عبارة عن عنف رمزي ، فنجدها مثلا في المؤسسة الدينية من خلال مجموعة من الأفعال البيداغوجية) الوعظ ، الشرح الأستاذي(... و إذا كان التكرار يكسب بعض ضروب التفكير صلابة حسب دوركهايم ، فإن الفعل البيداغوجي بفعل ذلك ينتج تكوينا دائما و ممأسسا، يضم ترسيمات ، تفكير ، إدراك ، تقدير ، فعل و التي ينعتها بيار بورديو " الهابيتوس "التي هي مجموعة من الخصال المترسخة في عقول و أجسادالأفراد ، و في هذا الصدد يرى ميشال فوكو أن السلطة قد إخترقت الجسد الإجتماعي عبر " شبكة من المؤسسات القائمة حول الجسد و جنسه ، كالحصص الطبية و المتابعة السيكولوجية و العلاقات البيداغوحية و المراقبة الأسرية ، و كلها مؤشرات سلطة تستمتع بالمساءلة و الترصد و المراقبة و التفتيش و الكشف "4 و لهذا فإن هذه المؤسسات الإنظباطية بتعبير فوكو قد أفرزت آلية رقابة تشتغل كميكروسكوب للسلوك و هذا ما يدل على أن المجتمع الحديث حسب فوكو هو مجتمع مراقب و يراقب ذاته لاشعوريا من أجل إعادة إنتاج الإعتباط الثقافي حسب تعبير بيار بورديو ، و من أجل الحفاظ على موازين القوى داخل للمجتمع من جهة السلطة التي تتحكم بهيكل البناء الإجتماعي ، و لهذا فإذا ما عدنا إلى عمل ميشال فوكو " المراقبة و العقاب " سنجده يعتبر أن المؤسسات

الإجتماعية هي قوة متموضعة في يد الدولة و أنها تمارس عبر عدد معين من هذه المؤسسات ضبط لسلوكات الاجساد ، فهي تتظاهر بانها بعيدة عن السلطة ، و لكنها في الأصل صنعت لتصنع و لتبث عددا معينا من القرارات لتطبيقها و أحيانا تعاقب من لا يطيعها كالشرطة ، الجيش ، جهاز الدولة ، و بهذا فقد عمل ميشال فوكو على نقد هذه المؤسسات ، و في نقده هذا ركز على مؤسسة السجن بإعتبارها تهدف إلى الضبط و ليس الإصلاح ، فبداية الكتاب) الفصل الأول (يعود بنا فوكو إلى العصر الكلاسيكي قبل ولادة السجن ، ليعرض لنا مثال دامين المحكوم عليه بالتعذيب العلني لإرتكابه جريمة قتل في حق أبيه ، فحكم عليه بأن يقر بذنبه أمام الكنيسة ثم نقل من هناك عاريا إلا في قميص ، حاملا مشعلا من الشمع ، و بمنصة الاعدام حمل في يده السكين الذي ارتكب بها الجريمة ، ثم حرقت يده بنار الكبريت و قرص في لحمه و في المواضع التي قرص فيها تم وضع رصاص مذوب و زيت ساخن و شمع و كبريت ممزوجان معا ، ثم مزق و قطع عن طريق أربعة أحصنة و في الأخير أضرمت النار في بقايا لحمه و عظامه المحطمة ، و بهذا فإن داميان هو نموذج للجسد الإنضباطي بالعصر الكلاسيكي ، فقد إستخدم الجسد فينومينولوجيا عن طريق التعذيب البطيء الذي يرتكز على الألم كتقنية من أجل خدمة أهداف سياسية ، فأنواع التعذيب التي كانت سائدة آنذاك كانت عبارة عن قوة متموضعة في قبضة السلطة ، فشخصية القصاص حسب فوكو لم تكن وسيطا سيطبق العدالة ، بل هو مرآة تعكس القوة المادية التي تنصب على جسد المحكوم عليهن / عليهم ، فخلال سنة1832 حسب فوكو ظهر نظام السجن . فسطر ليون

فوشي قانونا ينظم حياة السجناء ، حيث تناول بأدق التفاصيل الحياة اليومية للسجناء ، إنطلاقا من ساعات الإستيقاظ ، الصلاة ، العمل ، الغذاء ، النوم ، و يضبط أيضا حتى علاقة السجين مع نفسه و مع الآخرين ، فخلال هذه الفترة إحتل الحجز و الإعتقال و الإنشغال مكانة مهمة في الأنظمة الجزائية الحديثة و من المؤكد أن هذه العقوبات تتناول الجسد فالجسد باعتباره ركيزة للوجود تمت الإحاطة به بأربع أسوار و سط ظروف مزرية) التكديس ، الإختناق ، البرد ، الجوع ، الضرب (، زد على ذلك أن هذا الجسد تم إستغلاله إنتاجيا من خلال الإشتغال الذي يفرض عليه ، و بهذا فقد أصبح السجن يؤخذ ضمن نظام من الإكراهات و المحظورات و الحرمان) تقنين الطعام ، الضرب ، العزل ، الحرمان الجنسي و العاطفي (و في هذا الصدد يسلم فوكو بالفصل الاول من عمله المراقبة و العقاب ، أن التغيير الوحيد الذي طرأ على نظام العقوبات هو زوال أنواع التعذيب العلنية ، و تحولها الى تعذيب اكثر خفاء ، يندرج ضمن الوعي المجرد ، و بالتالي فقد انتقلنا حسب فوكو من الاجساد المقطعة الى أجساد مسلوبة فكريا و إراديا.

٢ / الجسد و الضبط : من العلن الى الخفاء – اسامة البحري

مؤسسة السجن

"السجن أقل حداثة عندما يجعل منشأه مع نشأة القوانين الجديدة ، إن شكل السجن سبق في وجوده إستخدامه المنهجي بموجب القوانين الجزائية ، فقد تشكل خارج

الجهاز القضائي ، عندما وضعت عبر الجسم الإجتماعي كله ، الإجراءات من أجل تفريق الأفراد، و تثبيتهم ، و توزيعهم قضائيا و تصنيفهم و استخراج أقصى ما يمكن الوقت منهم، و أقصى ما يمكن من القوى ، و تقويم أجسادهم و تقنين سلوكهم ، و تقنين سلوكهم الدائم ، و إبقائهم ضمن دائرة الرؤية التي لا ثغرة فيها ١٤" فالسجن حسب فوكو لم يلفظ من عدم ، بل هو مؤشر لبعد رمزي كان موجودا ، و لا زال موجودا ، فكل بناية أو مؤسسة هي تكدس لبناء رمزي يفر عن قبضة السلطة ليظهر ، ثم يختفي مرة أخرى بأمر من السلطة ليظهر في حلة أخرى ، فالتعذيب عبر إراقة الدماء إختفى حسب فوكو ، ليظهر داخل بناية السجن ، ثم اختفى لكي يتجسد في الإختراع الذي تم إبتكاره بالقرن الثامن عشر و هو الشرطة.

ثم انتقل حسب فوكو من جسد الشرطي إلى اللغة ، فظهرت شرطة للملفوظات : حرام / حشومة / عيب ..، داخل كل القنوات : الراديو / التلفاز / الهاتف / التعليم المؤدلج / المصحات النفسية : التنمية البشرية ..الخ ، و بهذا فإذا عدنا مع ميشال فوكو إلى الفصل الأول من عمله المراقبة و العقاب ، سنجده يعرض لنا جسد "داميان" المحكوم عليه بالإعدام ، كدليل على نوع التعذيب الذي كان بما قبل العصر الكلاسيكي ، فقد كان الجسد يحرق بالزيت الساخن و الكبريت المذوب ، ثم يمزق لحمه و تحطم عظامه، و في الأخير يفصل بحصانين ثم يحرق كل نصف أمام كل أفراد المجتمع ، فقد كان هذا العرض السوسيو–مسرحي ينطوي على غاية أساسية، هي : إظهار مصير كل من يخالف القواعد المنظمة للتفكير الإجتماعي ، فقد كان الأمر كما يشبهه فوكو : مسرحا لإستعراض ما لا تريده السلطة أن يكون ، و "اتجه العقاب بعدها ليصبح

الجزء الأكثر خفاء في العملية الجزائية ، مما أدى إلى عدة نتائج لم تعد ضمن مجال الرؤية و المشاهدة شبه اليومية ، بل أصبحت داخل مجال الوعي المجرد ١٦".

و في هذا الصدد إستشهد ميشال فوكو بروش ، قائلا :" لا أستطيع أن أمنع نفسي من الأمل بأن يكون غير بعيد الوقت الذي تصبح فيه المشنقة و منصة الإعدام و السوط و الدولاب في تاريخ التعذيب ، معتبرة من علامات بربرية العصور و البلدان ، و معتبرة كدلائل على ضعف تأثير العقل و الدين على النفس البشرية ١٨ "، فقد " انتقلت العقوبة من الأحاسيس التي لا تطاق إلى نظام إقتصاد للحقوق المعلقة ١٩ "، وبهذا فإذا ما عدنا إلى أول سجن ظهر بتاريخ العرب ، سنجده قد تمحور بالمسجد ، فقد كان " كثرة السجناء دليل على عدم تنفيد الحدود الشرعية المشرع بها ٢٠ ". فهنا يتبين لنا ببداهة أن القوانين التي كان يتأسس عليها نظام السجن العربي ، ذات خلفية دينية محضة ، و بذلك كان ينظر الى السجن العربي، ما قبل القرون الوسطى أنه " خير و مصلحة للسجين و الناس عامة ، فهو مصلحة للمسجون حتى لا يقع في الحرام ٢١".

وكما نلاحظ الآن ، فقد تأسس السجن من أجل خدمة الدين ، و أول مكان ظهر فيه الحبس هو المسجد النبوي "فقد حبس فيه بعض الناس مقيدين إلى الأعمدة ، و من هؤلاء ثمامة ابن آثاء الحنفي ٢٢" ، ثم تطورت فكرة السجن هذه من المسجد إلى البيوت ، إلى الخيام ، و بعهد الخلفاء الراشدين ظهر أول دور حجز كبير لكل من خالف الشريعة ، و في هذا العهد عادت العديد من الممارسات الجنسية التي تم قمعها *، فتم بناء العديد من السجون إلى جانب دور الحجز الذي ظهر ، فتم وضع ديوان

لتنظيم هذه السجون ، من طرف عمر ابن عبد العزيز ، يتمحور أساسا من مكونات الشريعة الإسلامية و المعتقد **doxa** الخاص بالثقافة العربية (ما قبل ظهور الإسلام).

وبهذا فقد تغير حسب ميشال فوكو : التعذيب الذي كان قبل ظهور السجون ، بإنتزاع الحرية داخل السجن و مال التعويض الذي يقابل تماما : إنتزاع اللحم و العظام ، فهذا التطور الذي حاول إخفاء دور السلطة في الردع المادي و الملموس ، لم يختفي من ناحية المضمون بالقرون الوسطى ، فنجد مثلا ابن مرزوق و ابن الخطيب أصدقاء ابن خلدون (٧٨١ هـ) قد قتلوا داخل السجن بالسم ، فموتهم "يمثل إحدى النهايات مأساوية بتاريخ المغرب الوسيط ٢٣" ، زد على ذلك المفكر و المتصوف ابن العريف ، فقد تم سجنه أيضا ، و قتله بالسم داخل السجن ، علاوة على ذلك ابن أبي محمد صالح الذي سجن طيلة حياته مربوطا ، و "انسجاما مع الموضوع فإن الحكم بالمغرب الوسيط استخدم وسائل مختلفة في مواجهة الفكر ، و كان السجن إحدى تلك الوسائل ٢٤".

ففي الفترة المتأخرة من العصر المرابطي ، سجن أمير المتصوفين بمدينة فاس "و يمكن القول بأن الحكم المرابطي منذ عهد علي ابن يوسف لم يتوان عن ردع المتصوفة الذين لم ينسجموا مع إختياراته ، فكان السجن أحد الوسائل لتقييم هذه الفئة التي كانت تدعى المتنطعة ، بل إن السجن طال إحدى المتصوفات فنجد انه يئس مستجوبوها من الحصول على المعلومات ببعض المتصوفة ، ففقأوا عينيها ٢٥" ، زد على ذلك المفكر أبو يعزى ، فقد "سجن الرجل بصومعة جامع الكتبية بمراكش ، و لعلها الإشارة الوحيدة التي تتحدث عن صومعة الجامع كفضاء للحبس بالدولة الموحدية ٢٦".

فهنا يحضر بقوة تصور فوكو حول التكدس الرمزي و الضهور المفاجئ للبعد اللامرئي كمؤشر فينومينولوحي / ظاهر ، فكما تبين لنا مع تعقب التاريخ العربي ، ظهر السجن في المسجد ثم اضمحل مع التاريخ ليظهر من جديد بصومعة الكتبية : مراكش ، فهذا دليل قوي على أن دلالة برج المسجد ، تطابق تماما الانطباع ذاته الذي هندس به كل برج تموضع داخل السجن ، فالبعد الرمزي الذي يكونه هو المراقبة الرمزية و العقاب اللاشعوري ، فإذا كانت السلطة إذن ماقبل العصر الكلاسيكي و بالقرون الوسطى تلتجئ الى اسلوب الإستعراض الذي عرضناه مع فوكو ، فانها ستنتقل من الاستعراض الجسدي الى الأذهان بالعصر الحديث، فقد كان السجين "قبل أن يودع بالسجن بالمغرب اواخر العصر الوسيط ، يجلد مائة جلدة او مئتين أو اكثر بمحضر العامل ، ثم يضع الجلاد سلسلة من الحديد في عنق المحكوم عليه و يطافبه في أحياء المدينة عاريا ، ثم يعاد إلى السجن ٢٧".

وقد كانت حالة السجناء ، كما يصفها أحدهم : "كل واحد في بيته ، و كان البيت من الضيق بحيث لم يكن بإمكان السجين أن يتزحزح فيه من مكانه ٢٨" ، و في خالة إكتظاظ السجون "كانت مخازن الحبوب تستغل لإيواء السجناء ٢٩" و "قد كانت السلطة في جل مراحل تاريخ العرب ، تختار سجينا ممن عرفوا بجرائمه ، فيصبح متخصصا في التعذيب داخل السجن ٣٠ " ، و لهذا فبالعصور المغربية الوسيطية ، "تعددت فضاءات الخارجين عن السلطة ، فقد كانت القصور السلطانية تتوفر على أجنحة تفي بهذا المقصد ، بما أنها تضمن الإحتراز و السرية ، كما وجدت بقصبات المدن فضاءات استعملت كسجون ، و أودع بعض السجناء في الكهف.

ويتميز بكونه تحت الأرض عميق القعر ، مقفل المسلك ، و قامت المطمورة أحيانا مقام البيوت ، بينما خصصت دور أو دويرات ببعض المدن كأزمور لتؤدي وظيفة السجن ، و زج بالبعض الآخر في صوامع المساجد٣١" ، و سيستمر هذا الوضع ما بين القرنين ١٦ و ١٧ ، و لكن بأواسط القرن الثامن عشر ، ستنهض إحتجاجات قوية حسب فوكو* ، من عند الفلاسفة و المنظرين الحقوقيين قم نساء و رجال القانون ، ضد التعذيب داخل السجون الذي انتقل من مسرح الإعدام ، إلى داخل أسوار السجون "فهذه الحاجة إلى المعاقبة بدون تعذيب ظهرت في بادئ الأمر كصرخة للطبيعة الخانقة : في أشقى المجرمين ، هناك شيء على الأقل يجب إحترامه عند العقاب هو إنسانيته.

وسيأتي يوم في القرن التاسع يصبح: هذا التغير الذي سيقع بتاريخ العقاب ، ستنسخه الدول العربية أيضا فيه هذا الإنسان المكتشف في المجرم ، هدف و مجال لسلسلة كاملة من الممارسات التأديبية ٣٢". وبأواخر القرن الثامن عشر ، ظهر حسب فوكو "إقتصاد جديد لسلطة المعاقبة ، و تأمين توزيع أفضل ، ثم العمل على ألا تكون هذه السلطة لا كثيرة التمركز ، و لا موزعة جدا بين مقامات متضاربة ، متعارضة ، و أن تكون موزعة ضمن حلقات متجانسة قادرة على العمل في كل مكان ، و بشكل مستمر حتى تصل إلى أصغر نقطة في الجسم الإجتماعي ٣٣" ، و بذلك فقد تمخض عن القرن الثامن عشر بأكمله ، تضافرات جهود السلطة من اجل تطوير العقاب ، من عنف مادي خارج السجن أو داخله ، إلى عنف رمزي ، غير ملموس ، و بذلك فقد إعتمدت السلطة على أحدث التقنيات كالإعلام والملصقات على الشوارع و المقررات الدراسية

لكي تنقل المحرك الرمزي للعقاب الذي انتقل من مسرح الإعدام الى السجن و الشرطة إلى المجتمع.

فما فعلته السلطة طيلة القرن الثامن عشر تحت لواء فكرة الإصلاح ، هو تقليص إختراعها الذي اخترعته بأوائل القرن الثامن عشر "الشرطة " ، و إدخاله في اللغة و في الصور ، فصبحنا حسب فوكو أمام "شرطة الملفوظات ٣٤ " خاصة باللغة الثقافية : حشومة /عيب / حرام ..، و "شرطة فكرية ٣٥" تخص الصور والأشكال: أشكال المنازل / شكل اعلى بناية المسجد / الأصوات الثقافية = القرآن مسموعا، الآذان الخ.

فما تفعله السلطة حسب فوكو بهذين النسقين ، هو تكرار الأولى "شرطة الملفوظات " عبر كل قنواتها : المدرسة / الإعلام / السجون / المشتشفيات / المساجد في استمرار ، و هذا ما يؤدي الى تأصيل هذه الشرطة اللفظية عبر التكرار داخل أذهان الأفراد، و تعمل "شرطة الفكر " من زاوية اخرى = شكل المسجد / صوت الأذان / صوت القرآن / الأغذية الثقافية = الكسكس – الشاي ، على تغذية شرطة الملفوظات و هذا ما يؤدي الى اعادة طاقتها التي تجعلها مستمرة في عملها ، الذي يتمثل في ضبط و مراقبة الجسد الإنساني و الإجتماعي ، فقد أصبحت الأجساد تراقب بعضها البعض ، و تعاقب من يخالف الأفكار التي تكررها السلطة عبر الجسد الإجتماعي أكمله ، "فالمخالفة تقيم الفرد في مواجهة الإجتماعي بأكمله ، و المجتمع في مواجهة الفرد ، فإنه يمتلك هذا الحق كمجتمع بكلية ، و المخالف يصبح العدو المشترك ،

فهو أسوأ من عدو ، لأنه يضرب حسبهم ضرباته من داخل المجتمع ، إنه خائن ، إنه وحش ٣٦".

و بهذا فإن الجسد حسب ميشال فوكو إنتقل من ملاحقة السلطة له بالقرون الوسطى ، إلى مجتمع بأكمله يلاحق كل مخالف لقوانين الجماعة ، فقد أصبح الجسد داخل سجن أكثر اتساعا ،كل فرد منه تحول إلى شرطي ، لأن كل فرد متطبع بشرطة ملفوظات تتكرر و تتغذى كل ثانية من طرف شرطة الفكر ، فحينما يرى الفرد ألوان الشرطة "أحمر / أخضر " فإن هذه الألوان تغذي شرطة الملفوظات ، و كذلك روائح الأغذية و طقوس الأعياد ، فقد أصبحت شرطة الملفوظات بقوة تكرارها من كل الجهات أعضاء جديدة من أعضاء الجسد البشري ، و بهذا فإن تمثيل عقاب واحد حسب فوكو حول تجاوز شرطة الملفوظات التي تخلق تكنلوجيا للجسد تجعله مدجنا او آليا ، عبر قنواتها : الاعلام مثلا ، سيحد تلقائيا من تجاوزها لأنها تصبح لا شعوريا ، فهنا نرى كيف انتقل العقاب من مسرح الإعدام إلى السجن الى

الشرطة ثم الى أذهان الأفراد ، التي أصبحت تراقب و تعاقب ذواتها و ذوات الآخرين عبر تمثلها ، و لهذا فبداية القرن التاسع عشر ، تم "تأليف جدول للجرائم ، وضع إلى جانبه جدول من العقوبات ، يتجاوبان مع بعضهما ٣٧" و بأواسط القرن التاسع عشر ، تم صهر هذه الجداول باللغة ، فأصبحت الأجساد مقيدة بأحبال الخطاب المنظم : المكون من شرطة الملفوظات و محاطة بشرطة الفكر "أغذية شرطة الملفوظات".

ففي هذا الصدد يقول ميشال فوكو "نكون قد دخلنا حقا في عصر العقوبات اللاجسدية ٣٨ " فالسلطلة تحولت من نظام سياسي يميت في لحظة ضيقة من الزمن ، إلى لحظات متسعة و متجزئة و مزمنة ، فقد أصبح الفرد في المجتمعات الحديثة مهووسا بفيروس السلطة ٣٩" ، بسبب هيمنتها عليه ، فقد أصبح الإنسان الحديث حسب فوكو عالقا بشبكة الخطاب المنظم ، و خاضعا لهذا الخطاب ، فهو يضن أنه أمام نسقه الثقافي الحق ، و لكنه كما يعرفه ميشال فوكو ، هو "كائن منتزع التاريخ ٤٠" ، فهو منصهر داخل الخطاب المنظم ، ففي هذا الصدد يسلم فوكو بأن " الخطاب في كل مجتمع ، هو إنتاج مراقب و منتقى ، و منظم ٤١" و بهذا فإن الخطاب يبدوا " في ظاهره شيء بسيط ، لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكرا و بسرعة عن ارتباطه بالرغبة و السلطة ٤٢

3/ المدرسة و الجسد

بقلم اسامة البحري :

بالعودة إلى أطروحة يزيد السورطي ، " السلطوية في التعليم العربي " ، سنجده قد خلص الى فكرة محورية في نهاية عمله ، و هي عدم وجود" تعريف دستوري أو قانوني للحرية الأكاديمية بالدول العربية ، فقد كان هذا المفهوم و لازال متغير المضمون " ، أي أن النظام التعليمي العربي ، لا يتأسس على فكرة حرية الارتقاء بالمعرفة و البحث العلمي عبر النقد و التعرية للواقع ، بل هو نظام تلتقي فيه

السلطة بالاجساد عبر عنف رمزي غير ملموس ، و ذلك من خلال طبيعة القوانين العربية التي لا تعترف مطلقا بالحرية الاكاديمية ، و لا نعني بالحرية الاكاديمية هنا التحكم في طبيعة الدروس ، بل نقصد بها حرية النقد و التعرية للواقع الخ ، فهذا الواقع التعليمي اذن جعل الرقابة قائمة على الافراد و ذلك عبر مراقبتهم و اخضاعهم لضوابط لا يحق لاي منهم تجاوزها ، و هذا حقا ينطبق عليه ما سماه فوكو ب" ميكرو–فيزياء– السلطة "* ، فهو جزء من تعاليم السلطة الرمزية التي تحرك الإجتماعي عبر الاستراتيجيات الموضوعة بكواليس المجتمع ، و التي توجه كما نعلم الى النظام الذهني الذي تحاول من خلاله السلطة ان تضبط كل نسق من الافكار الذي من خلاله يفكر التلاميذ و الطلبة ، و هذا ما تبرهن عليه دائما المقررات و نوعية المواد التي تدرس في الجامعات و كذا الطريقة التي بها تدرس هذه الدروس المنتقاة.

من زاوية اخرى و هذا ما يهمنا ، تعتبر فكرة المدرسة او التعليم حسب الطرح الفوكوي ، انعكاس عن المؤسسات الانضباطية كالسجن الخ ، فلا يجب علينا اذن تجاوز هذه الفكرة في تناولنا لواقع التعليم من اجل النضال ضدها بكل ما يحمله النضال من تعرية للاستراتيجيات التي تختفي من خلالها السلطة داخل اسوار المؤسسات التعليمية ، و هذا من اجل غاية واحدة و هو عدم الخلط بين الفكر كبناء معرفي نقدي تسعى من خلاله الدولة الى خلق عقول تفكر و بين المدرسة كاداة للضبط و اداة للترويض و القمع و الاخضاع ، فالمدرسة اذن بمعناها السلطوي هي اختراع تم اختراعه ليس للارتقاء بالمجتمع حسب فوكو ، بل هو

ابتكار تم ابتكاره من اجل ترويض الاجساد و التحكم في اذهانهم ، ففي عمله "المراقبة و العقاب – القسم الثالث : الإنضباط – الأجساد الطيعة " يرى أنه بالقرن السابع عشر إنعكس نظام فضاء المدرسة ، عن المؤسسات الإنضباطية المعروفة : السجن / المعسكرات / الشعائر الدينية) الصلاة (، و اول ما صمم هو الصف الذي تسرب ، عن الصف المتواجد بالمعسكر و الصلاة و السجن ، و كذلك المرتبة أفقد أخذت كفكرة عن نظام المعسكرات ،" فهذا الفضاء إذن ، جعل الرقابة ممكنة على كل فرد ، فقد عمل على تشغيل الفضاء المدرسي كما لو كان آلة للتعليم ، و لكنه في الأصل آلة مراقبة."12

ومن خلال النظام الجسدي – الإنضباطي الذي هاجر حسب تعبير ميشال فوكو ، استنادا بمشروعية السلطة من حقل الأجساد الطيعة) السجون / المعسكرات / أماكن الصلاة (، إلى فضاء المدرسة ، كان من البديهي حسب ميشال فوكو أن ينسخ نظام البناء أيضا ، من السجون الى فضاء التعليم ، و بذلك فإن الهندسة البنائية لفضاء التعليم" تحدد أماكن معينة و تدل على قيم : فهي تضمن طاعة الأفراد ، وأيضا تنظم الوقت و الحركات ، فإنها فضاءات مختلفة ؛ واقعية ، لأنها تتحكم في الأجساد عبر استخدام الأبنية و القاعات " 13 ، فغايتها هي تطويق الإنسان عبر بناء هندسي–رمزي مخطط له ، مهيأ قبليا لزرع شعور المراقبة الرمزية من أجل خلق العقاب اللاشعوري ، فعامل الإنضباط إذن حسب فوكو يستبعد الذهن و يدمج الجسد في انساق المؤثرات المخطط لها.

ويظهر ذلك في نظام تقسيم الوقت الذي ظهر فجأة حسب فوكو بفضاء التحصيل العلمي و في المصانع : الدخول في وقت محدد / الاستراحة في وقت محدد / الخروج في وقت محدد ، طريقة الدخول / مكان الدخول / طريقة المشي ، فهذا كله يدخل في عوالم خلق الإنسان الآلي) أنثى/ذكر (، و بهذا فإن أنساق المعرفة المتموضعة) بقبضة السلطة (، تختلف جذريا حسب فوكو ، عن أبعاد المعرفة التي يحاول الأفراد التوصل الى اسسها ، فـ"إن الفرع المعرفي الخاص بالسلطة ، مبدأ لمراقبة عملية إنتاج الخطاب ، فهو يعين لها حدودا بوساطة لعبة هوية ، تأخذ شكل عملية بعث دائم للقواعد "14 ، بمعنى أن قواعد التحكم في الأذهان والأجساد ، تتداخل فيها كل أبعاد الإجتماعي و السياسي ، فهي من مهدت الطريق لتسرب نظام المعسكرات الى المدرسة ، و هي من غيرت فضاء الإعدام إلى دور الحجز و مستشفيات الطب النفسي ، لا من أجل فرض السيطرة المادية الملموسة و المحسوسة المتمحورة على الجسد وحده ، بل من أجل الإلمام بالذهن و ما يستديربه من أفكار و ما ينسج داخل ذهنه من ألفاظ تحرك إرادة الجسد ، تتحكم في كل عضو بسيط أو معقد منه ، فالجسد داخل المدرسة من المنظور الفلسفي المعاصر لفوكو هو عبارة عن ميكانيزمات تلتقي فيها السلطة بغاياتها، مخلفة عبر إستراتيجية الإلتقاء هذه ، تكنلوجيا للجسد تنتقل عبر الجسد الإجتماعي بأكمله.

ومن زاوية أخرى نجد أن التفسير السوسيولوجي المعاصر للمدرسة مع بيار بورديو و كلود باسرون ، قد سلم عبر دراسة ميدانية و تفقد للإحصائيات ، أن المتعلمين يأتون إلى المدرسة مختلفين في التراثبية الإجتماعية و الطبيعية ، فيجدون حسب

بورديو و باسرون : نظاما مؤدلجا ، يميل إلى الدفاع عن ثقافة الطبقة العليا ، فالمدرسة حسب السوسيولوجيين بورديو و باسرون تدافع عن التراتبية الطبقية ، عبر دروسها التي تقسم المجتمع إلى طبقات ، و بذلك فإنها تساهم رمزيا في إعادة إنتاج الوضع ذاته ، فقبل ولوج الأطفال إلى المدرسة ، يكونون غير متساوين ثقافيا ، فكل و رأسماله الثقافي الذي يضم ثلة من الألفاظ التي تعبر عن درجة معينة من التفكير.

وفي هذا الصدد يقول بورديو " إن الرأس المال اللغوي لا يكف دوما عن مزاولة تأثيره ؛ إن الأسلوب دوما مأخوذ بالحسبان في كل مستويات المسيرة "13 ، بكون الرأسمال اللغوي / الثقافي هو من يشكل إستعدادات تؤدي إلى تكوين المسار الذي يتداخل فيه المدرك الخارجي ، و لكن حينما نستشف رأسمال الثقافة الكادحة ، فإننا نجد ألفاظا ك"حشومة / عيب / الغول / الشيطان " لن تمكن الذهن من فهم أحدث النظريات العلمية حول دماغ الإنسان أو حول أثر اللاشعور في الشعور ، على عكس الرأسمال الثقافي البورجوازي ، الذي يتكون مجمله

من مفاهيم علمية حول تعدد الذكاء مثلا و اللاشعور الخ ، و بذلك فإن المدرسة حسب بورديو و باسرون يوجد فيها نظام قيمي مستنبط بعمق من الرأسمال الثقافي الخاص بالطبقةالعليا ، تؤدي الى إقصاء بنات و أبناء الطبقة الكادحة بسبب لا إستعدادهم لفهم الأفكار الأكاديمة المنظمة بإحكام ، و بذلك فالمدرسة حسب بورديو تعيد إنتاج الطبقات ذاتها

بقلم : يونس فارس

شكل سؤال اللاتكافؤ في الحظوظ ، الموضوع الذي ركز عليه علم الإجتماع) سوسيولوجيا التربية (في سنوات الستينات ، حيث يغلب عليه النقد الماركسي الجديد , مستحضرا بورديو وجان كلود بارسون في دراستهما للمدرسة الفرنسية ، والمدرسة الرأسمالية بشكل خاص ، باعتبارها مجالا لتكريس الهيمنة والصراع الطبقي والمجتمعي . إذ توضح أطروحتهما _ بورديو وبارسون _ الأهداف الضمنية للمدرسة أنها تكرس إعادة الإنتاج والحفاظ على الوضع القائم ، منذ البداية قبل الولوج فالأطفال غير متساويين أمام المدرسة والثقافة ؛ أي الرأسمال الثقافي وتفرض المدرسة معيارا ثقافيا يتماشى مع الثقافة البورجوازية ؛ مما يعني أن طفل الطبقة العاملة يعيش قطيعة بين ثقافة واقعه المجتمعي وثقافة مدرسته ، مما يجعلها غريبة عنه . لتشكل عملية الإنحلال الثقافي ثم المثاقفة حسب تعبير بورديو حلا لكي يتوافق دراسيا مع هذه الثقافة الجديدة

وهذا ما يجعل أبناء الطبقة البورجوازية ناجحين دراسيا ، في حين غياب التكامل بين الطبقة العاملة والمدرسة يجعل الفشل المصير الحتمي لأبناءها

عكس ماتدعيه الوظيفية _ المحافظة _ أن الفرق يكمن في الملكات الفطرية كالذكاء والقدرات التعلمية.

وكما عبر عنها أيضا عبد الرحيم العطري في مقال له " أن الطفل المنحدر من قشدة المجتمع تعرف قبلا على باخ وبتهوفن وعلى كتب مهمة من الخزانات العامة والخاصة ، لكن ذلك الآتي من القاع لم يكتب له أن يتعرف على مثل هذا ، وبالتالي هو مجرد من الرساميل المادية والرمزية لذا يبدو مشدوها أمام الآخر وفي منتهى المالي التعليمي أن أعز ما يطلب لذى التاني) ابن العامل (هو الحصول على شهادة عليا ، لكن الآخر سيكون أكثر حظا للحصول على مناصب مهمة في دواليب الدولة فتصير المدرسة إذن المدرسة مؤسسة لإعادة إنتاج نفس التفاوتات الإجتماعية (...) فابن الوزير يصير وزيرا وابن القاع الإجتماعي ناذرا مايصل إلى هذا المنصب

وفي ذات السياق فوسيلة التعليم عن بعد عبرت بشكل صارخ عن هذا التفاوت واللاتكافؤ في الحظوظ في متابعة الدروس ، إذ أفرزت تفاوتا كبيرا بين التلاميذ الذين يملكون الوسائل التقنية ونضرائهم من الطبقة الفقيرة الذين تعوزهم هذه الوسائل ، وأنا كإبن إحدى القرى النائية فإن أغلب التلاميذ إن لم أقل جلهم توقفو عن متابعتهم للدراسة لأنهم لايملكون حتى الهواتف .

وفي نقاش معهم) بعض التلاميذ من المنطقة (عن سبب عدم متابعتها من خلال الدروس التي تبث في القنوات التلفزية ؛ فيرد أحدهم ضاحكا " إس داديكنغ تصات أك أرنسين مايد تنين " ومعناها " هل تمزح معي ، كيف لي أن أتابعها وأنا لا أفهم مايقولون" ويقول آخر " اميك اسن تفهم ك القسم داشن التلفزة" بمعنى نكاد نستوعب في الفصل فمابالك بالبرامج .مما يوضح المردودية الهزيلة لهذه التقنية في

ايصال مضمون الدرس على النحو المطلوب ، وفي هذا الصدد جاء على لسان" عبد الوهاب السحيمي" *في حوار مع هسبريس غير كانرقعو وصافي ريثما نعود للأقسام .وهو مايطرح إذن مسألة اللامساواة بين التلاميذ التي توسع فجوة التفاوت في الحصول على التعليم تبعا لجودته حيث يقود إلى تقرير مصير حياة الأفراد بشكل غير متكافئ

إن الدولة تفصل مخططتها على مقاس للطبقتين البورجوازية والمتوسطة _ التي يتابع أبنائها في المدارس الخاصة ونحن على علم بالفارق بينها وبين المدرسة العمومية _ أما الكادحة فهي خارجة عن نطاق إهتماماتها ، وأختم بإحدى الرسائل المؤثرة التي كتبها أحد الأساتذة إلى تلاميذ العالم القروي

أخبرو تلاميذنا في العالم القروي المعوزين الذين لايملكون هواتف ذكية ولا حواسب وربما لايتوفرون على شبكة الإنترنت ، إننا نحن كأساتذة لن نرسخ الطبقية الإجتماعية ، ولن نشرح لفئة دون أخرى وأننا ملزمون بتطبيق مبدأ تكافؤ الفرص ،لأنه مبدأ منعدم في التعليم عن بعد.

بقلم رقية لكبير

*المسار التاريخي للمدرسة المغربية

عند الحديث عن المدرسة المغربية لابد أن نتطرق إلى مسارها التاريخي و المتمثل في المراحل أو المحطات التي مرت منها ، و تتمثل اول مرحلة في المدارس العتيقة ، فمن المعروف أن الإسلام قد أولى عناية كبرى للتربية و حث الفرد على التعلم و طلب العلم و ذلك عملا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم" اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد"

في هذه المرحلة كانت المساجد عبارة عن مدارس التعليم و التربية فقد ارتبط التعليم المغربي مند الفتوحات الإسلامية إلى يومنا هذا بالمدارس العتيقة أو ما يسمى بالمدارس القرآنية أو التعليم الاصيل، فتقوم هذه المدارس بتلقين العلوم النقلية ، كالعلوم الشرعية و العلوم اللغوية و المعارف الأدبية و العلوم العقلية و الكونية .

و كان لهذه المدارس ادوار و وظائف عدة ، كالدور التربوي والتعليمي و الوطني و الأخلاقي و القيمي و و التأطيري التنموي.

ثم بعد هذه المرحلة تأتي محطة الإصلاحات السلفية و ترتبط هذه المحطة بالسلطان محمد بن عبد الله الذي أدخل اصلاحا على التعليم فركز على العلوم

النقلية و التوجه العقائدي السلفي و نشر كتب السنة عوض كتب الفقه ، فهذه المرحلة تم منع تدريس الفروع و العلوم العقلية كعلم الكلام ، الفلسفة ، و المنطق.

و قد توقفت نظرية الإصلاح السلفي مع ابنه مولاي سليمان الذي طالب العلماء بالعودة إلى ماكانو عليه من كتب و مؤلفات سابقة.

بعد هذه المرحلة تأتي مرحلة التعليم الطائفي المرتبط بالمستعمر الفرنسي الذي حاول أن يجعل التعليم المغربي تعليما طائفيا متنوعا ، فقد سعت فرنسا إلى الاخذ بالنظرية الطائفية في مجال التعليم ، فقد قسم التعليم المغربي إبان فترة الحماية، تقسيما طائفيا بين المسلمين و الإسرائليين و الأوروبيين . و لكل طائفة ثقافتها الخاصة و تعليمها الخاص.

بعد الاستقلال قرر المغرب تطبيق نظرية البديل الوطني بدل اتباع سياسة المحتل الفرنسي في مجال التعليم ، في هذا السياق أنشئت اللجنة الملكية لإصلاح التعليم

و قد أقرت اللجنة المبادئ الأربعة لإصلاح المنظومة التعليمية و هي التعميم و التوحيد و التعريب و المغربة و هذف هو تحقيق التنمية المجتمعية الشاملة.

بعد فترة الإصلاحات الوطنية و آلتي أدت إلى تعميم التعليم بالمغرب و تزايدت أعداد المتعلمين عجزت الدولة عن تحمل مصاريف هذه الأعداد الضخمة ، هذا ما ادى إلى الدخول في مرحلة جديدة و هي محطة المذهب التعليمي الجديد أو ما يسمى ب مذهب بنهيمة في هذه المحطة أرادت الدولة المغربية التراجع عن سياسة

التعميم لأن ميزانيتها لا تستطيع أن تتحمل نفقات هذه الأفواج الضخمة من التلاميذ و الطلبة ، و لم تكن نظرية المبادئ الأربعة واقعية و براجماتية . ما جعل من زوير التعليم آنذاك أن يصدر سياسة تعليمية جديدة تركز على أن ميزانية الدولة محدودة لذا اضطرت الدولة إلى سن سياسة تضيق قاعدة المقبولين و الحد من عدد التلاميذ و إخضاع التعليم للمحك الاقتصادي و التراجع عن قاعدة التعميم و قد ارتبط هذا المذهب بالتحكم في وتيرة الخريطة المدرسية ، و تكييفها مع الفاتورة الاقتصادية للدولة.

لقد أدت هذه السياسة الجديدة لبنهيمة إلى انتشار الأمية بالمغرب و هذا مؤثر بلا ريب في مسار التنمية الحقيقية للمغرب.

مباشرة بعد هذه المرحلة سيشهد التعليم المغربي مجموعة من الازمات و الاختلالات و التناقضات تطلبت إصلاحات بنيوية و هيكلة مستعجلة جزئيا أو كليا . من بين هذه الإصلاحات إصلاح 1985 المعنون ب نحو نظام تربوي جديد ، ثم إصلاح 1994 الذي استهدف أيضا تجديد منظومتنا التربوية و المؤسسات التعليمية ، بعده يليه إصلاح 2000 و الذي يسمى بالميثاق الوطني للتربية و التكوين الذي تخصص في رفع مستوى جودة التربية و التكوين كما و كيفا ، حيث ركز على التعليم الذاتي، و بيداغوجيا الكفايات، و مدرسة النجاح، و الحياة المدرسية السعيدة.

يتضح من خلال هذا الطرح أن الميثاق الوطني للتربية والتكوين الذي تمثله المغرب هو مخطط مستقبلي متقن من حيث للمبادئ و التصورات لكن المشكل يكمن في عدم تنفيده ميدانيا ما ادى إلى ضعف و هشاشة و تخلف و تردي المنظومة التربوية التعليمية المغربية ما سيدخل التعليم المغربي في مرحلة المخطط الاستعجالي 2000 _2013الذي هو عبارة عن خطة إنقاذ للنسق التربوي التعليمي المغربي من الازمات العديدة التي كان يتخبط فيها .

و يستند هذا الخطط في جوهره على مبدأين أساسيين ، المبدأ الأول يكمن في التخطيط المبرمج الذي يتسم بالتدقيق و التركيز و الانتقاء و الفاعلية و الإجرائية و البراجماتية و القابلية للتنفيذ ، و المبدأ الثاني يتضح جليا في التنفيذ الفوري و التسريع في تطبيقه و ترجمته ميدانياً و واقيعا دون إبطاء و لا تأخير و التنفيذ بشكل استعجالي.

بعد كل هذه المحطات الإصلاحية التي باءت بالفشل سيشرع حقل التعليم و التكوين في المغرب بتبني رؤية استراتيجية للإصلاح 2030-2015 و التي تسعى إلى توفير المستلزمات الأساسية حتى يتمكن أبناء الشعب المغربي من الحصول على تكوين علمي يتماشى مع متطلبات سوق الشغل بالبلاد ، و هدفها بناء مدرسة الإنصاف و الجود و الارتقاء بالفرد و المجتمع و تكافؤ الفرص و إلزامية التعليم الأولي و تعميمه في الوسط القروي و المساواة و استدامة التعليم و تجديد مهن التكوين و هيكلة مرنة المؤسسات و النهوض بالبحث العلمي و التمكن من اللغات و ملائمة التعليمات لحاجات البلاد و رفع البلاد إلى مصاف الدول الصاعدة.

الديمقراطية و المدرسة المغربية:

من الملاحظ أن السياسة التعليمية للمغرب في رؤيتها الجديدة ركزت على مفهوم الديمقراطية و المساواة و تكافؤ الفرص و غيرها من القيم الإنسانية النبيلة حيث لا يمكن تصور المدرسة و التربية والتعليم و التكوين بعيدا عن الديمقراطية و ذلك راجع إلى أن العلاقة بين هذه الأخيرة و المدرسة علاقة وثيقة ، حيث أنه لا يمكن الحديث عن التربية والتعليم في غياب الحريات الخاصة و العامة، و انعدام الديمقراطية و العدالة الاجتماعية، و الايمان بالاختلاف و شرعية التعدد ، و في نفس الوقت لا يمكن تحقيق الديمقراطية في غياب تربية حقيقية و تعليم بناء و هادف. هكذا يتضح أن المدرسة و الديمقراطية متلازمتان كواجهتين لعملة واحدة.

وما أحوجنا اليوم إلى مدرسة ديمقراطية تربي و تعلم التلاميذ وطلاب وطالبات المغاربة اخلاق ديمقراطية لإدارة البلاد إدارة جيدة و محكمة و قائمة على أسس النظام و المسؤلية و الانضباط و المواطنة الحقة و التوجه إلى الحرية و التنمية و التغير بهدف الوصول إلى مصاف الدول المتقدمة.

لكن من الملاحظ أن المدرسة المغربية وصلت إلى آفاق مسدودة ، فأصبحت فضاء يشخص مأساة وصراع الأجيال ، ويعكس بكل وضوح التطاحن و الاجتماعي و التفاوت الطبقي ، و تعيد لنا إنتاج الورثة كما يقول من بيير* بورديو و باسرون *

ذلك لأن النظام التعليمي يتطابق مع المجتمع الطبقي ، و بما أن المدرسة المغربية من صنع الطبقة المهيمنة فإن النظام المدرسي سيهدف إلى المحافظة على النفوذ الثقافي لتلك الطبقة.

والبرهان الذي قدمه هذان المفكران يبرز التناقض بين هدف ديموقراطية التعليم الذي يطرحه النظام و عملية الاصطفاء التي تقصي طبقة اجتماعية ثقافية من الشباب، وتعمل لصالح طبقة الوارثين.

هذا ما اصطلح عليه بيير بورديو بمفهوم اعادة الإنتاج الثقافي الذي يشير إلى الوسائل و الطرق التي تنهجها المدارس، بمشاركة المؤسسات الاجتماعية الأخرى، لادامة نواحي اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية جيلا بعد جيل.

و يترتب عن هذا أن المدرسة الوطنية هي مدرسة غير ديمقراطية تخدم مصالح الطبقة الحاكمة و الأقلية المحظوظة.

وما التعليم العمومي و التعليم الخصوصي والتعليم الفكري و التعليم المهني سوى تعبير عن تكريس التفاوت الاجتماعي، وتحويل المؤسسة التربوية إلى فضاء للتمييز اللغوي و العنصري، ومكان للتطاحن الاجتماعي و التناحر الطبقي و التمايز اللغوي.

حيث أن أنماط استخدام اللغة التي تحدث عنها* بيرنستين *ترتبط بلاشك ارتباطاً مباشراً بهذه الفوارق الطبقية الثقافية العريضة التي تشدد على تنوع المصالح، فالأطفال الذين نشأوا في مجتمعات متواضعة ، و غالبا ما تكون هذه الأوساط

الجماعية قروية ، و التي ترسخ في نفوسهم أساليب للحديث و التصرف تتعارض مع تلك التي تسود في المدارس.

هكذا يواجه أطفال الطبقة العاملة عند دخولهم المدرسة صداما ثقافيا أكبر بكثير مما يجده القادمون من شرائح اجتماعية مرفهة .ويجد أطفال الفئة الأولى أنفسهم في بيئة ثقافية غريبة.

هكذا ارتبطت اللغة أيضا بمجال التدريس والتعليم ارتباطا وثيقا، كما أكد ذلك *بازيل برنشتاين *Basil Bernstein* *في نظريته) الذي

تحدث عن شفرتين لغويتن اجتماعيين متقابلتين :لغة ضيقة ومفككة وضعيفة عند أبناء الفقراء، ولغة غنية وموسعة عند

أبناء الأغنياء .هكذا أكد برنشتاين أن أبناء الشرائح الاجتماعية المتواضعة يعرفون نسب فشل دراسي أكبر من أولئك المنتمين إلى تلك طبقات اجتماعية

مستقرة ماديا .ويتميز هذا التفاوت بالفرق بين نظامين لغويين اثنين :واحد ضيق، والآخر متسع، وعليه، فأطروحة بازل برنشتاين ذات طابع لغوي ولساني .بمعنى أن المدرسة فضاء للصراع اللغوي واللساني .فلغة أبناء الطبقة الوسطى والعليا تتسم بالاسترسال، والمرونة، والترابط المنطقني، في حين تتسم لغة أبناء الطبقة الدنيا باستعمال شفرة لغوية ضيقة ومحدود .كما أنها لغة مفككة.

وعلى هذا الأساس فإن المدرسة هي فضاء للصراعات الطبقية والاجتماعية واللغوية والرمزية، أو هي فضاء للصراع حول السلطة والقوة كما يقول* دارندورف.*

و للتوضيح أكثر، ينطلق* بورديو وباسرون *من فكرة أساسية "* أن المدرسة تعمل وفق تقسيم المجتمع إلى طبقات .و هي بذلك تكرس إعادة الإنتاج والمحافظة على الوضع القائم الذي أنتجها *."وتبعا لهذا، فإن الأطفال، ومند البداية قبل ولوجهم إلى المدرسة غير متساوين أمام المدرسة و الثقافة و اللغة .

أي :غير متساوين في الرأسمال الثقافي بمعنى امتلاك المهارات اللغوية الملائمة و التي تسهل عملية التواصل التربوي.

ولكي تحافظ المدرسة على وظيفتها إعادة الإنتاج فهي تفرض معيارا ثقافيا و لغويا معينا، وهو أقرب إلى اللغة والثقافة السائدة في الأسر البورجوازية منه في الأسر والطبقات الشعبية القروية .

وهذا يعني أن طفل الفئة البورجوازية يعيش استمرارية وتكاملا بين ثقافة فئته وثقافة مدرسته، مما يسهل عليه عملية التوافق، ومن ثم يصبح وريثا للنظام المدرسي.

تحدث ايضا* عبد الرحيم العطري *في هدا الصدد عن الاطفال الذين ينحدرون إلى فئات تنتمي إلى المجتمع البورجوازي يستفدون من الكتب و كل الخزانات و المعارف و اللغة المهيمنة عكس الاطفال الاتية من القاع التي لم تستفيد لا من

الكتب و لا ايضا من التعليم الاولي خاصة اطفال العالم القروي هكذا يصبح هدف هؤلاء الاطفال ابناء الطبقة العاملة هو الحصول على شهادة من اجل الحصول على الشغل اما الاطفال الاغنياء فيصلون الى مستويات عالية كالحصول على مناصب مهمة داخل البلد.

ما يوضح أن في ظل كتاب* الورثة *و كتاب* إعادة الإنتاج *ستعتبر المدرسة أداة لإعادة إنتاج اللامساواة، و التفاوتات الاجتماعية ، فقد أوضحت أن 6% فقط من أبناء العمال يتمكنون من الولوج إلى التعليم العالي ، و هذا بالاستناد إلى العديد من الاحصائيات تبرز التفاوتات في الحظوظ لولوج الجامعة ، ذلك تبعا لي متغيرات ك الجنس او الوضعية السوسيومهنية ، و المستوى الدراسي للأباء... ،

بالإضافة إلى الجودة العلمية لهذه الدراسة فإنه يعود لها الفضل في إطلاق مسلسل التغيير

"C'est qu'elles allaient déclencher un processus de changement"

فمن خلالها يمكن الاطلاع و الكشف عن دور المدرسة الحقيقي، فبينما ترفع شعار الديمقراطية و المساواة في حظوظ الولوج إلى التعليم و تقليص اثر التفاوتات الاجتماعية فما تقوم به فعليا هو العكس.

لقد اقترح بورديو اعتماد بيداغوجيات عقلانية و اعتماد الحياد المنهجي من التعليم الأولي إلى التعليم العالي.

الفهرست

لكن ما يلاحظ اليوم أنه قد استفادت فئة عريضة من الطبقة الشعبية من ارتفاع معدلات التمدرس الشئ الذي أدى إلى تغدية و تحسين الوضع السوسيومهني و رفع مداخلهم نوعا ما لكن قيمة هذه الشواهد مع مرور الزمن تصبح ذات قيمة.

و لعل هذا ما يفسره،الاستاد* عبد الكريم غريب *فيقول في اللحظة التي تصل فيها الشرائح الشعبية إلى مستوى الاشهاد الذي كان حكرا في السابق على نخبة الاغنياء يفقد الدبلوم قيمته.

إن خلق مدرسة مجانية إلزامية بالمغرب كان بالفعل تقدما فعليا في مجال التعليم و التربية و التكوين و المساواة ، فهاته المدرسة استطاعت أن تمنح لكل الأطفال إمكانية التشارك نوعا ما في نفس الثقافة و نفس اللغة و القيم.

لقد تأسست المساواة المدرسية على قناعة أساسية تتجلى في أن المدرسة ينبغي أن تمنح ملكا مشتركا يمكن من تكوين وحدة الأمة.

لكن بعد تحقيق هذا الملك المشترك أصبحت المدرسة تهتم بتهيئ كل فرد للموقع الذي منح له في النظام الاجتماعي.

أطفال الشعب، أطفال البورجوازية، الإناث و الذكور ، ... لا يرتدون نفس المدرسة.

إن هذه المدرسة لا يمكن أن تدعي المساواة إلا إن خلقت الوحدة و ضمنت حدا أدنى من المعارف لجميع التلاميذ. بهذا تقرب المسافة ما بين المواقع من خلال إعطاء الكل نفس الحق الذي يستحقه.

لهذا يجب انتقاد هذه المدرسة ذلك باعتبار أن التربية هي قيمة في حد ذاتها و أنه يحق للجميع الاستفادة منها.

و الدليل على عدم المساواة هو أنه إلى جانب المدارس المحلية توجد مدارس أخرى يلجأ إليها أبناء الفئات المحظوظة اجتماعيا.

4 / الاسرة المغربية و تمدرس الفتاة – رقية لكبير

الثمتلات السوسيوثقافية للأسرة حول المدرسة

يعتبر الواقع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للأسرة القروية عاملا مساعدا على تحقيق المدرسة لأهدافها المتوخاة من العملية التعليمية التربوية، وقد يكون ذلك الواقع عاملا كابحا يشل حركة المدرسة، ويحد من إمكانيات أداء تلك المؤسسة لأدوارها الاجتماعية والتربوية .فالأسرة القروية بجميع مكوناتها تعتبر الإطار المرجعي للطفل الذي من خلاله يتمثل معايير المجتمع، وتقاليده، وأعرافه، وهي التي تلعب دورا مهما في تحديد شخصيته ،ونماءه، وتوجيه قراراته، ومواقفه في الحياة بشكل يتماشى وطموحاتها، وكذا إمكانياتها المادية والمعنوية .

وفي نفس السياق تعتبر أيضا المدرسة مؤسسة اجتماعية ضرورية في تربية وتكوين الناشئة، وتقوم بدور جليل في التعليم والتنشئة الاجتماعية للأطفال؛ حيث أنها تقوم ببناء الفرد من الناحية الفكرية والأخلاقية والجسمية، إلا أن شأنها شأن باقي

المؤسسات الاجتماعية الأخرى، فهي لا تخلو من المشاكل والعوائق التي تحول بينها وبين أهدافها، ومن ابرز هذه العوائق ظاهرة الهدر المدرسي الناتجة عن عدة عوامل متداخلة يعيشها المهدر وعلى رأسها العوامل الاجتماعية والثقافية للأسرة .

انطلاقا من المعطيات الميدانية تبين أن من أسباب تفشي الهدر المدرسي داخل

المجتمع المدروس هو العلاقة الاجتماعية القائمة بين المدرسة والمجتمع ،أي تمثل الأفراد للمدرسة ، حيث أن الأسرة كمؤسسة اجتماعية لها دور أولي داخل المجتمع فهي تؤثر بشكل كبير على تمدرس الفتاة فتمثلها للتعليم الثانوي السلبي مبررين ذلك باعتبار المدرسة الحديثة لا تلبي الحاجيات الأخلاقية والدينية للمجتمع، أكثر ما تقدم أخلاق رديئة للمتمدرسات، وان ثقافة الثانوية تعكس إيديولوجية خبيثة متآمرة على الدين والتقاليد الاجتماعية فهي تعرض شرف الأسرة للإهانة فما تتعلمه الفتيات من الثانوي هي أمور غير مقبولة ثقافيا مما يؤدي بالفتيات إلى الانقطاع عن التمدرس فور حصولهن على شهادة السلك الإعدادي، هذا أن لم تنقطع قبل ذلك أي بعد حصولها على شهادة السلك الابتدائي، و يمكن توضيح هذه التمثلات من خلال نتائج المقابلات على الشكل التالي :

انطلاقا من المقابلة سواء الموجهة للفتيات أو الأسر يتبين أن كل المبحوثين أجابوا بأن الإناث أكثر عرضة للهدر المدرسي بالوسط القروي، حيث مثلت نسبتهم 944 بالمائة وهذه النسبة معبرة على أن ظاهرة الهدر المدرسي عرفت انتشارا كبيرا داخل الوسط القروي خاصة في صفوف الإناث .

وبالتالي فما يمكن قوله إنه بالرغم أننا نعيش في القرن 09 ورغم التحولات التي مست المجتمعات والتطور الحاصل على حال المرأة بمجتمعنا المغربي إلا أن الفتاة القروية أو المرأة القروية بصفة عامة لازالت تعرف نوع من الإقصاء والتهميش ونوع من التمييز والتفرقة بينها وبين الذكور داخل الأسرة .

إن العامل الأساسي في تحديد شخص كونه ذكرا أو أنثى هي نظرة الأسرة، ومنه فالعوامل الاجتماعية والثقافية للأسرة هي التي تحدد أنوثة المرأة وذكورة الرجل، فرغم التقدم العلمي وازدياد التعليم في عصرنا الحديث، فإن الأسرة الذكورية هي التي يتعلم فيما الابن عكس البنت وهذا التمييز والسيطرة بين الجنسين نابع من ثقافة الأسرة التي تتمثل وتتوزع إلى العادات والتقاليد والأعراف والمؤهلات الفكرية التي ينتجها المحيط الاجتماعي للأسرة .

ومنه فإن إقصاء الفتاة من إتمام دراستها لابد أن يكون له أسباب وهذا ما سنتطرق إليه من خلال عرضنا للمعطيات الميدانية تبين أن أسباب تفشي ظاهرة الهدر المدرسي في صفوف الفتيات بالمجتمع المدروس يعود إلى السبب الثقافي فقد كان جواب أغلبية المبحوثين يعطي إجابة بأن السبب في عدد إتمام دراسة الفتاة بالثانوية التأهيلية يعود بالأساس إلى النظرة السلبية للثانوية والتي تتمثل في مجموعة من التمثلات الخاطئة عنها .

فقد قدمت إحدى الفتيات المبحوثة رقم 95(9 سنة تلميذة بالإعدادية اوتربات، منطقة قصر أيت تدارت) فكرة على أنها لن تستكمل دراستها بالثانوية التأهيلية 91

يونيو لأن أبوها وإخوانها الذكور لا يردون ذلك فقالت " سينتهي مساري الدراسي هذه السنة عندما أحصل على شهادة الثالثة من السلك الإعدادي لأن أبي وأخي لا يرغبون في ذلك فيقولون أني شرف العائلة فعند ذهبي لاستكمال الدراسة في إملشيل يمكن أن أفقد شرفيلدى فيجب عليهم حمايتي إلى أن أتزوج فيقوموا زوجي بحماية شرفي فمكاني الفتاة بالأساس هو المنزل بيت أبيها ثم بيت زوجها أما التعليم فيكفي أن تتعلم بعض الأمور التي يمكن أن تحتاج إليها تحت جناح زوجها المهم أن السبب في أني لن أستكمل دراستي هي تحرازت بهذا المعنى ."

وفي نفس الصدد قالت المبحوثة رقم 01(1 سنة متزوجة، غير متمدرسة ،منطقة قصر أيت علي ويكو ")أنا لم أدرس أبدا فلم يكن هناك دعي لدراستي ففي أخر المطاف كنت سأتزوج وهو الأمر الذي حصل تماما لذا لم يكن هناك دعي لدراستي بالأساس ولا دراسة أي فتاة فمكاننا هو المنزل إلى أن نتزوج . "

فقالت أيضا أن سبب انقطاع الفتيات عن التمدرس ليس أمرا شخصي، أي بمعنى أنه ليس قرار ذاتي بقدر ما هو متعلق بالأسرة خاصة الأب والأخوة لأنهم أدرى بالأمور التي تقع بالثانوية فتقول أنه عليهم حماية شرف الأسرة من العار الذي قد يصيبه إذا التحقت الفتاة بالتعليم الثانوي، أثناء المقابلة أيضا تم ذكر مصطلح تحرازت فقالت "الحصول أتا هات تحرازت أيداغك يجان امشي هات حرزن اد بابيننغ أتا ونوفي أنغر هات ونين أداي غرين اعرمين هات أيناغ أيد انمان أما نكني تيربتين اخصا أنتحرز " المقصود هنا من تصريح المبحوثة أنه عموما فالوضع الذي هن عليه الفتيات بسبب الأسر خاصة الأباء و ذلك بسبب تحرازت و المقصود بها هنا هو

نوع من الغيرة الشديدة بمعنى الخوف من العار المرتبط بالشرف أي أن الفتاة تعتبر شرف العائلة الذي يجب حمايته من الآخر الغريب لذا فعندما تذهب الفتيات إلى المدرسة يمكن يتعرض الشرف إلى العار .

فما يمكن أن نستشفه عموما في كل ما قيل هو، أن المرأة في منطقة "إملشيل"

لازالت تحافظ على أدوارها التقليدية، لذا لا يمكن الحديث عن واقع تمدرس الفتاة بالوسط القروي، ولا يمكن إنجاح مشاريع النهوض بمستويات تمدرسها دون الوقوف وقفة تأملية عن الوضعية الاجتماعية والثقافية والسيكولوجية التي تعيشها المرأة القروية داخل الأسرة بهذا المجال .

فما تم ملاحظته أثناء الدراسة الميدانية هو أن المرأة الاميلشيلية تلعب داخل الأسرةالقروية إلى جانب الرجل أدوارا هامة في تحمل أعباء الظروف القاسية وتكاليف الحياةالصعبة الناتجة عن كثرة المهام التي تقوم بها من حصاد، وجمع للحطب، والطهيوالتصبين ....وتوزع الأسر التي تكون غالبا أسرا ممتدة الأدوار داخلها، حيث تحظى فيها النساء بحصة الأسد .فعلى مستوى تربية الماشية تخصص لكل امرأة بقرة للرفع من درجة المنافسة بين نساء الأسرة الواحدة، لتفوز المرأة صاحبة البقرة الأكثر إنتاجية برضى الذكور .وعلى مستوى جمع الحطب، هنا نجد المرأة تقاس بالكم الذي جمعته من الحطب رغم أن هذا الكم الضخم لا يستعمل خلال السنة، وكذا نفس المسألة بالنسبة للحصاد .هذه المنافسة تدفع النساء إلى الاستعانة ببناتهن من أجل الرفع من الإنتاجية .ويحدث نفس الأمر

بالنسبة للأعمال الأخرى .هنا بالتحديد تذهب الفتيات ضحية هذا النمط من التفكير .

وأثناء التحريات الميدانية سألت إحدى الفتيات عن برنامجها اليومي بما أنها لم تذهب قط لتمدرس فقالت المبحوثة رقم 54(90 سنة مطلقة، منطقة توربضيط ":) استيقظ باكرا للصعود للجبل لجلب الحطب، أعود قبيل الشروق لتحضير وجبة الفطور وبعده أذهب إلى الحقول لأعود قبيل منتصف النهار لتحضير وجبة الغذاء لأعود مجددا إلى الحقول بعد الغذاء "ثم أضافت أنه قد يضاف إلى البرنامج السابق أشغال أخرى كالغزل الصوف في فصل الشتاء والتصبين وبعض الأعمال الأخرى متفرقة على فترات من السنة .

يتضح هنا من تصريح المبحوثة أن وضعية المرأة وضعية صعبة فبالرغم من أنوثتها عليها تحمل والصبر، هذا الوضع يدفعها إلى اللجوء إلى بناتها قصد التخفيف من كثافة هذا البرنامج، فبعض المبحوثات كانت أجابتهن أن مسألة انقطاعهن عن التمدرس كان هو مساعدة أمهاتهن في تلك الأعمال نستحضر هنا المبحوثة رقم 0 00(سنة متزوجة ،حاصلة على شهادة السلك الإعدادي منطقة أيت عمر ")لم أستكمل تعليمي ولم أذهب إلى الثانوية التأهيلية لأن أبي لم يرد ذلك فأمي كانت حامل و كان لبد من مساعدتها في الأعمال المنزلية والفلاحية " أيضا صرحت أ، نفس الأمر حدث لأختها الكبيرة والمتزوجة الآن ،وأختيها الصغير أيضا فهذه السنة فتقول" لقد انقطعت أختي الصغيرة مثلنا عن الدراسة أيضا بعد حصولها على شهادة السلك الاعدادي أي أنها واجهت نفس المصير، وهو الأمر الذي سيحصل مع

أختي الأصغر منها وذلك لنفس السبب من أجل أن تساعد أمي و فينفس الوقت لكي تستعيد لزواجها " وتقول أيضا وملامح وجهها يظهر عليها الحزن الشديد " يا ليتني كنت مثلك الآن ادرس وأفكر بمستقبلي كباقي الفتيات بالمدينة لما أجبروني الآن على هذا الزواج بهذا الشكل والأمر المؤسف هو أن أخواتي سيتعرضن لنفس الشيء " وبعد أن أخذت نفس عميق قالت " واسات نتو زيميداك نلولا دا غور مدن تخ امحرزن أتا نفنا زيميداك ايمشي "فالمعنى هنا هو أنها لن تنسى هذه المعاناة، فمند ولادتهن مع هذه الأسر وبهذا المجال أي الوسط القروي فالوضع شبيه بالموت، بمعنى أن هذا التمييز ضد الفتيات القرويات جعلهن يعشن قهرا ثقافيا . فهذا المصطلح الذي أقرت به كل المبحوثات" تحرازت، امحرزن، داخ تحرزن "هو مصطلح يحمل دلالة ومعنى ثقافي يتم من خلاله فرض الرجل الذكوري كل أشكال وأنواع السيطرة والسلطة والهيمنة ما يجعل الفتيات يخضعن لذلك القهر تحت غطاء ما يسمى بحماية شرف العائلة من الفضيحة والعار .

هنا يتضح رغم هذه المتاعب كلها، تبقى المرأة أدنى مكانة من الرجل الذي يمارس سلطته عليها، وقد أوضح حجازي كيف يمكن لدور اجتماعي اعتباطي أن يتحول ليصبح لصيقا بالفرد، وكأنه لم يخلق إلا له، قائلا[":في الأوساط الكادحة ...] يحتل الرجل مركز القوة والثقل بمقدار ما تتحول المرأة إلى مركز الضعف والمهانة، فكل يلعب دور المقرر له، وكأنه لم يخلق إلا له، وكأنه جزء من طبيعته "....

لتستغل المرأة القروية على هذا الأساس من توزيع الأدوار إلى أقصى الحدود(طاعة، خضوع للزوج، تحديد للرغبات والإرادة، أداة إنتاج وإنجاب).ما يمكن ملاحظته في

بعض التصريحات للمبحوثات أن المرأة لديها الحرية في اختيار القيام بهذا العمل بدل ذاك، لكن هذا الاختيار ليس اختيار عن وعي بمعنى ليس هو اختيار معقلن مفكر فيه، رغم أن النساء لديهن الاعتقاد بذلك، إلا أنه يبقى اختيار غير واع وغير مفكر فيه تفرضه البنية الثقافية للمجتمع "الإملشيلي " عبر التنشئة الاجتماعية، ما يجعله بديهيا وعاديا بالنسبة للنساء لكنه ليس كذلك .

إن اختزال المرأة في الإنجاب والإنتاج يجعلها تنعدم خارج هذا الإطار، ويندثر عقلهاطي النسيان، إنها تتلخص في صفة تشريحية كما تقول نوال السعداوي . وتعد أمية المرأةمن بين أهم العوامل التي تحرمها من الاعتراف بما لها من دور فعال في النمو الاقتصاديالمحلي، وما لها من أدوار مهمة داخل الأسرة(التربية، التهذيب)...، فهي– أي الأمية – التي تساهم في تعميق تبعيتها وهامشيتها الاجتماعية من جهة وضعف أدائها في تربية الأبناء من جهة أخرى، فالنساء بالوسط القروي أسيرات حلقة مفرغة من الفقر والزواج المبكر، حيث تضطر الأم الأمية إلى تنشئة بنات أميات تزوجهن في سن مبكرة فيدخلن في الحلقة ذاتها، أي الفقر والأمية والخصوبة العالية .

وفي هذا الصدد يتضح كيف أن نسبة الأمية في أوساط النساء بالوسط القروي مرتفعة مقارنة مع الوسط الحضري .وبهذا فان الوضعية التي تعيشها المرأة القروية تؤثر سلبا على تمدرس الفتيات، وتحد من تطلعات المتمدرسات منهن .

إن التعريف بالمعطيات الثقافية بالمنطقة من شأنه أن يساعدنا على الكشف عن الخلل الموجود بين المدرسة والمحيط، وعن مدى تأثير هذه المعطيات سلبا أو إيجابا على تمدرس الفتاة .فالثقافة كما يحددها الأنثروبولوجي الإنجليزي تايلور Taylorهي" مجموعة معقدة ومركبة من العناصر التي تشمل المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والعادات والتقاليد وكل المواقف والعادات التي يكتسبها الإنسان بصفته عضوا داخل مجتمع ما . "

انطلاقا من هذا التعريف فثقافة الاميلشيلية تتميز كغيرها من الثقافات بالتنوع والتعدد، فنجد الشعر الأمازيغي في مختلف أشكاله(إزلان، تمناطين، تمديازين)... يؤدي مجموعة من الأغراض المتنوعة(المدح، الهجاء، الحب)...ويمارس في إطار احتفالات كالأعراس ،والمواسم الفلاحية، والمناسبات الدينية ...

والملاحظ أن هذه الألوان الفنية ضاربة في الزمن الماضي، حيث تعتبر مصادر مهمة في تاريخ المنطقة، أما اجتماعيا فهي تكرس نوعا من توزيع الأدوار، تجعل على سبيل المثال الفتاة تؤمن بالوضع التي هي عليه، ولا تحاول التمرد عليه لتحسين وضعهاالاجتماعي. بالإضافة إلى إن القراءة الأولية للمناهج الدراسية تبين مفارقة بين ما تروجهمن معارف ومفاهيم وعمليات تعليمية وتربوية وما تحمله الفتاة إلى المدرسة من رأسمالثقافي مخالف لما هو موجود في المدرسة، والتي يفترض أن تكون مكملة للأسرة التي هي المؤسسة الأولى للتنشئة الاجتماعية .

بالإضافة الى هذه المعطيات لقد تم ملاحظة متغير اخر يلعب دور في مسألة تمدرس الفتاة سواء في قضية الهدر المدرسي أو الاستمرار في التمدرس هو متعلق بالمستوى التعليمي للآباء، فإن المستوى التعليمي للآباء يؤثر على وضعية الفتاة (غير متمدرسة ،متمدرسة، منقطعة)، فهو الذي يحددها ويتحكم فيها، ومن هنا نستنتج أن كلما كان المستوى التعليمي للأب لا بأس به إلا وكان للفتاة الحظ الأوفر في حجز مقعدها بالمدرسة ولو مؤقتا(المنقطعة مثلا .)هذا يتبن أكثر عند أولئك ليدهم مستويات تعليمية عليا، والذين هاجروا نحو المراكز الحضرية والشبه حضرية من أجل ضمان استمرار بناتهم وأولادهم بصفة عامة في الدراسة .وكلما انخفض المستوى التعليمي للأب، كان حرمان الفتاة من الدراسة مطروحا بشدة .ففي أثناء البحث الميداني قد صرح أحد المبحوثين(أب لفتاة غير متمدرسة ، 02 سنة، بدون مستوى تعليمي منطقة تمزازرت)، بأن التعليم غير ضروري في حياة

الفتاة لأنه لا يمكن لها أن تكون كالرجل فالتعليم لأخيها الذكر، أما الفتيات فلا خروج لهن فيقول " :تربتين ولو غورسنت غاس سين وفوغن مشتدا سيسمضال نغد تدا ستدارت نوريازنس " وهذا القول يعني أنه لا خروج للفتيات إلا في حالتين أما الخروج للقبر بمعنى عندما تموت أو الخروج كعروس لبيت زوجها، ما يتضح من هذا التصريح أن الاباء لهم دور كبير في مسألة تمدرس بناتهم وذلك راجع للعامل الثقافة بالاساس والمتمثل في التمثلات التي يحملونها عن أدوار التقليدية الفتيات داخل الأسرة والمجتمع بصفة عامة .

اذن يتضح أن المستوى التعليمي للأب يعتبر محددا أساسيا لتمدرس الفتاة القروية، ويشكل عائقا لتمدرسها .فالمستوى التعليمي للأب يدور في حلقة مفرغة من القيم والعناصر ،والتقاليد، والعادات، والأعراف التي يمكن وصفها تجاوزا بالقروية، نراه يشكل عائقا وصعوبة تجعل من اتخاذ القرار في مسألة تمدرس الفتاة صعبا للغاية حيث يتراوح فيغالب الأحيان بين التشدد والتهاون .غير أنه لاحظنا أن تلقي الأب لمستوى تعليمي مهماكان بسيطا يساعد على التقريب بين الطرفين، فهو يبني مواقف وتصورات جديدة ويهدمعناصر ثقافية تقليدية ،عملية من شأنها أن تسهل على الأب تجاوز بعض القيم الثقافية التقليدية التي تتضح له مع تطور المستوى التعليمي أنها متجاوزة، مما يساعده على إعادة النظر في مسالة تمدرس الفتاة وأدوارها الاجتماعية المستقبلية .في هذا الصدد يجيب أحد المبحوثين المبحوث 02 (90 سنة حاصل على شهادة السلك الإعدادي أب لفتاة متمدرسة بالتعليم العالي منطقة قصر ألمغو) يقول " ابنتي ستكمل دراستها إلى أن تحصل على منصب فلابد للفتيات أن يحصلن على تعليم من أجل بلوغ أهداف ومنافسة الرجال فكل المناصب سواء الاجتماعية أو السياسية لكن في المجمل تبقى ذات واعية " فقال أيضا بعد نقاش عميق أنه يحزن لوضعية الفتيات بكل المجتمعات القرويات بصفة عامة والفتيات الحديدويات بشكل خاص " هذه العبارات ان كانت تدل على شيء فهي تدل على مدى أهمية دور الوعي والإدراك لدى الأباء في قضية واقع تمدرس الفتيات بالمجتمعات القروية خاصة .

الأمية سبب من الأسباب الفعلية للهدر المدرسي، فعدم تمدرس الوالدين له أثر سلبية على تمدرس الأبناء، من خلال محدودية المعرفة بنشاط النظام التربوي .

عموما يتضح من هذا الطرح وبهذه الكيفية أن الأسرة الاميلشيلية لا زالت تحتفظ بالمفهوم التقليدي للأسرة، أي الأسرة الممتدة ، حيث نجد في العائلة الواحدة إلى جانب الأبوين والأبناء نجد الأعمام، الجد والجدة...، هذا النوع من الأسر يحمل في طياته مكونات سوسيوثقافية وسوسيواقتصادية تفرض نوعا من التراتبية في سلم العلاقات، تتميز بالنزعة الذكورية واختصار دور المرأة في الإنجاب وتدبير شؤون البيت، الشيء الذي سينعكس إلى حد ما على وضعية الفتاة التعليمية سلبا .يتبين إذن أن الفتاة تعد حلا ناجحا للمعادلة الإنتاجية بالمنطقة، فجل الأسر القرويات تعمل على استثمار الفتيات إلى أقصى الحدود من خلال برنامج عمل مكثف وشاق، فهي تارة تعوض الأم في الواجبات المنزلية أثناء غيابها، وتارةتمد يد العون للأب في الأعمال الفلاحية المختلفة(حرث، حصاد، جني الغلات، جلب الماءوالحطب .)...إن الفتاة بالفعل تساهم في اقتصاد الأسرة، فهي تنسج الزرابي والملابسالصوفية(سلهام ،جلباب)...والتي قد يبعها الأب لتسديد حاجيات البيت .ورغم ذلك تعتبر الفتاة غير منتجة، ويمكن تفسير ذلك بنظرتهم الدونية والتهميشية للعنصر النسوي وما تتعرض له المرأة تبعا لتلك النظرة من نكران الجميل وتبخيس لإنتاجاتها .

اتضح أن زواج القاصرات من بين الأسباب انقطاع عن التعليم وذلك من خلال أن الزواج في التصور الثقافي للمجتمع رباط عميق وليس مجرد علاقة عابرة سهلة،

وهذه قيمة فضلى في المجتمع، لكن ما يكمن العيب فيه هو الزواج المبكر الذي يحرم فتيات المجتمع القروي من التمدرس؛ حيث أن هذه الظاهرة تنتشر بشكل كبير في مجتمع الدراسة" فمتوسط سن الزواج هو 95 سنة بالنسبة للإناث"، فهذه العادة لازالت مسيطرة بالقوة، مما يؤدي بالمتمدرسات إلى التخلي عن مقعدهن الدراسي والتوجه إلى تحمل أعباء حيث تستعد للقيام بواجباتها من قبيل تربية الأبناء، الأعمال المنزلية، وباقي واجباتها المتعددة، مما لا يتيح لهمن الفرصة في مزاوجة التعليم مع الحياة الزوجية، وبها تكون عادة الزواج سبب من أسباب تفشي ظاهرة الهدر المدرسي نتيجة التمثل الاجتماعي الذي يحمله المجتمع حول الزواج، وتتجلى هذه التمثلات في اعتبار الأنثى تستمد مكانتها الاجتماعية من الزواج خاصة بعد الانجاب، فالمرأة منبوذة داخل المجتمع عند تجاوزها السن المحدد للزواج ومن لم تتزوج تلقب بألقاب قدحيه على سبيل المثال) تنبورت، تبور (وهو مصطلح قدحي تلقب به من لم تتزوج في سن مبكرة .

أيضا في هذا الصدد تم ملاحظة فكرة أن التعلم يجعل من الأنثى غير مرغوبة للزواج، وذلك بكونها تتعرف على مفاهيم كالحرية، المساواة، النسوية، تدفعها إلى الثورة على النظام الاجتماعي القائم على الهيمنة الذكورية، وعدم الإخضاع إلى الموروث الثقافي .

اعتبار أيضا أن التعليم يؤدي إلى الانحراف الجنسي، حسب نظرهم المدرسة مكان للالتقاء بين الجنسين ذكر وأنثى مما ينتج عنه علاقات غرامية ينتج عنها ممارسة الجنس، وعدم الرغبة في الزواج بسبب إشباع غريزتهم الجنسية .

عموما تعتبر الفترة التي تمر فيها الفتاة بين بلوغها سن الرشد والزواج أساسية فيحياتها، فكل تربيتها التي تتلقاها(داخل البيت)تهيئها لدور الزوجة .وهي تربية تقوم أساساعلى إعدادها لوظيفة الزوجة والأم :غسيل، وطبخ، وخياطة، واعتناء بالإخوة الصغاروالأخوات ... لكنها تربية تحرمها بالنتيجة من كل احتمال للتطور الجنسي للجسد الأنثوي ،وتركز على هم حماية هذا الجسد، بمعنى حماية بكارة الفتاة وسمعتها .

فيكون المثال– والحالة هذه–الإقفال على الفتاة بين أربعة أسوار ومنعها بكل اتصال بالعالم الخارجي، وجعلها تعيش في عالم يسوده الفصل الجنسي التام .بيد أنه نموذج تخالفه متطلبات الحياة العصرية .

هكذا تتضح لنا المفارقة بين الذكر والأنثى، فمنذ الولادة يقام الاختلاف بين الصبي والبنت، فسلوك الأسرة يختلف بحسب جنس المولود الجديد .فإذا جاء خبر الولادة، ارتفعت عقائر النساء مزغردة ثلاث زغرودات احتفاء بالمولود الذكر، بينما لا تزيد عن زغرودة واحدة لاستقبال المولودة الأنثى، وقد لا يتكلفن استقبالها بأية زغرودة .وابتداء من هذه اللحظة تبدأ الهوة في الانحفار بين الولد والبنت .

إن تصورنا عن الهوية الجنوسية، بل وعن الاتجاهات والتمثلات والتصورات والتفاعلات والعلاقات والميولات الجنسية تشكل جانبا أساسيا من شخصيتنا تبلور في مرحلة مبكرة جدا من حياتنا، وأصبح راسخا في أعماق نفوسنا طيلة العمر .فالجنوسة أو النوع الاجتماعي ليس أمرا مقدرا منذ اللحظة التي نتكون فيها قبل

تسعة أشهر من والدتنا بل إنها أمر نسهم نحن في صنعه وتنميته خلال حياتنا اليومية عبر تفاعلنا الاجتماعي مع الآخرين فمن الوجهة الاجتماعية ننتج ونعيد إنتاج الجنوسة من خلال آلف من الفعال والممارسات في الحياة اليومية .إن طرحنا لهذه المسألة وبهذه الكيفية يحيلنا مباشرة إلى إشكال جوهري لابد لنا أن نستحضره وهو نفس الإشكال الذي طرحته سيمون دي بوفوار في كتابها الشهير "الجنس الآخر" حيث قالت " ليس بوسع البيولوجيا الإجابة على السؤال الذي يشغل بالنا : لماذا تكون المرأة الجنس الأخر؟ ينبغي لنا أن نعرف ما فعلته الإنسانية بالأنثى البشرية . "في نفس السياق عند دي بوفوار ترى أنه لا يمكن لي حدث بيولوجي أونفسي أو اقتصادي أن ينفرد بتحديد الشكل الذي ستتخذه الأنثى البشرية في قلب المجتمع ،لكن مجموعة الظروف الحضارية والسوسيوثقافية هي التي تكون هذا المنتوج المتوسط بين الذكر والخصي، الذي نسبغ عليه صفة الأنوثة عند المرأة .

خلاصة المبحث الأول :

يتناول هذا المحور عرضا وتحليلا المعطيات الخاصة بالفرضية الأولى التي انطلقت من ربط سبب الهدر المدرسي بالتمثلات الاجتماعية للأسرة وتأثيرها على انقطاع الفتيات لتمدرس خاصة التعليم الثانوي التأهيلي، معتمدين في التحليل على براديغم إعادة الإنتاج اظافة إلى نظريات الجندر، ومن خلال نتائج هذا المحور المستمدة من المعطيات الميدانية تؤكد صحة الفرضية الأولى؛ حيث توصلنا إلى مجموعة من المؤشرات الكيفية –التي هي عبارة عن مفاهيم تصورية لتمثل المبحوثين حول التعليم الثانوي التأهيلي هي على الشكل الاتي :

الهدر المدرسي ظاهرة عرفت انتشارا كبيرا في الوسط القروي، خصوصا في صفوف الإناث .حيث صرحت نسبة **944** بالمائة من المبحوثين أن الإناث أكثر عرضة للهدر المدرسي .

أوضحت نتائج الدراسة بنسبة **11** بالمائة أن الأسرة تتدخل في انقطاع الفتاة القروية عن الدراسة، وهذا رجع إلى هيمنة الفكر الذكوري داخل الأسرة القروية من خلال الحفاظ على العادات والتقاليد، ويتضح هذا خاصة مع مصطلح تحرازت الذي لطالما صرحت به كل الفتيات .

أيضا تعتبر ثقافة الأسرة التي لا ترى في تمدرس الفتاة فائدة وأن مكان الفتاة هو البيت من أهم الأسباب التي تؤدي بالفتيات إلى الانقطاع عن التمدرس .

الهدر المدرسي يؤدي إلى تزويج القاصرات وهذا الأخير يحرم الفتاة من إتمام دراستها .وهذا من خلال العادات والأفكار الخاطئة لدى الأسرة القروية التي ترى أن الفتاة مهمتها تكمن في الزواج وتكوين الأسرة .

بينت نتائج الدراسة أن ظاهرة الهدر المدرسيهي نتيجة انتشار قلة الوعي في المجتمع القروي وفي نفس الوقت تؤدي إليه .

انتشار الأمية، وعدم تمدرس الوالدين مؤشر يحمل في طياته تمثل سلبي حول تعليم وتمدرس الفتيات، وإلى الاعتقاد بمحدودية نشاط النظام التربوي والتعليمي بالنسبة للفتيات .

يعتبر الآباء تعليم الفتاة أمرا يحدث اضطرابا في تماسك المجتمع القروي، الشيء الذي لا ينسجم مع قيم الأنوثة وخصوصياتها، بالإضافة إلى العديد من المبررات الوهمية كالحرص على عرض الفتاة، ورفض الاختلاط واعتبار المدرسة مضيعة لمستقبل الفتاة، تحول بينها وبين مهام الزوجة والأم المستقبليتين، وغياب نموذج النجاح، وقصور دور وسائل الإعلام في رفع الوعي الثقافي لدى أفراد المجتمع .

المبحث الثاني :البعد السوسيوقتصادي للأسر وتأثيره على انقطاع الفتاة عن التمدرس :

تعتبر الفلاحة القطاع أكثر حيوية بالمنطقة، فغالبية سكانها يزاولون أنشطة فلاحية بشكل رسمي .ويتضح أن الفلاحين يشكلون نسبة كبيرة من العينة المبحوثة، وتتوزع

الباقية على مهن حديثة الظهور ومرتبطة أساسا برياح التغيير التي تهب على المجتمعات القروي بصفة عامة، وفي صدد ظهور هذا الكم من المهن الحديثة وبهذه الوثيرة فقد أشار مختار الهراس إلى تحليل نراه ينطبق على الممارسات المهنية بساكنة مفاده أن ظهور مجموعة من المهن بمجتمع قروي هو رد فعل لفقدان الثقة الذي بدأ يستشعره الفلاح في علاقته بالأرض ،بعد أن كانت تمنحه الاطمئنان والأمان وتبعد عنه الخوف .

إن هذا التنوع من شأنه أن ينعكس على قناعات الآباء في مسألة تعليم أو عدم تعليم بناتهن، وهذا ما سنقف عليه بتفصيل في معطيات البحث الميداني .

إذا اعتبرنا أن المهنة الأكثر شيوعا بالمنطقة هي الفلاحة، فإن نسبة كبيرة من الفلاحين لم يسجلوا بناتهم في المدرسة ،أو جعلنهم ينقطعون فور حصولهم على شهادة السلك الإعدادي ،وذلك راجع لطبيعة النشاط الفلاحي والعلاقات الاجتماعية المترتبة عنه والذي ينبني إنجازه على دخول جميع أفراد الأسرة دون استثناء في علاقة إنتاجية واحدة في نطاق حياة الأسرة .

يمكن القول في هذا الصدد أن المنطقة قيد البحث تعاني مشاكل على المستوى الاقتصادي، فالمداخل متدنية، والفقر ينبش جسد هذا المجتمع. فمن الأسر التي شملها البحث دخلها ضعيف، أو ذات الدخل المتوسط والتي بالكاد بمقدورها توفير الضروريات التي تحتاجها الأسرة، بينما نجد الأسر العالية الدخل تشكل نسبة قليلة من الأسر المبحوثة .

إن هذه الوضعية الاقتصادية الصعبة ستؤثر لا محالة على وضعية الأسرةالاجتماعية، والثقافية بما فيها قطاع التعليم وهو ما يتضح من خلال تصريحات المبحوثين من الأسر .في هذا السياق يقول المبحوث رقم(2 أب فتاة منقطعة، دخل الأسرة ضعيف، منطقة أيت علي ويكو "(إن سبب انقطاع ابنتي عن التمدرس له علاقة بالجانب المادي

فأنا لا أستطيع أن أتحمل مصارف الدراسة فهي مكلفة خاصة بعد أن أصبح ابني الذكر أيضا بالثانوية فلم أستطيع أن أوفر إمكانيات دراستهم لذا قمت بإخراج البنت من التعليم يكفي أن أتحمل مصاريف دراسة ابني، ففي الأخير البنت ستتزوج لذا يجب أن تعطى فرصة الدراسة لذكر عوض الأنثى "ثم بعد نقاش صرح بمقولة يجدر بنا الإشارة إليها " الحصول اقضاغ مش نغي أنصغر اعريمن داش أدنرو تغوري نتعريمين نمي خص أنضيع ديكسنت هات أسرا أولنت " و هذه المقولة تحمل معنى ودلالة حيث يتضح أن الأمر هنا يتجاوز الجانب الاقتصادي إلى ما هو سوسيوثقافي، فما صرح به هنا هو يكفى إذا استطعت تحمل مصاريف وتكلفة دراسة ابني الذكر، على أن يزيد عليه مصاريف تعليم الفتاة التي بنهاية المطاف ستتزوج، لذا فلا جدوى من تمدرس الفتيات فقط مضيعة للمصارف لأنها ستتزوج .

لذا فمن الملاحظ أن الجانب الاقتصادي للأسرة عامل ثانوي بالمقارنة مع العامل الثقافي وهذا يتضح جليا في تصريحات الفتيات والأسر فبالرغم أن أسر المنقطعات أو غير المتمدرسات يتحدثون عن الفقر والجانب المادي ومصاريف الدراسة، إلا أنه

ما يلاحظ بشكل واضح هو المقارنة بين الذكور والإناث، فعندما يتعلق الأمر هنا بالتمدرس الذكور وتعليمهن يصبح الجانب الاقتصادي للأسرة أمر يمكن تجاوزه وتحديه بالنسبة للآباء، في نجد العكس عندما يتعلق الأمر بتمدرس الإناث و تعليمهن يصبح الجانب الاقتصادي أمر في بالغة الأهمية أو من بين العوامل الأساسية، وهذا إن كان يدل على شيء فإنما يدل بالأساس على اللامساواة بين الجنسين وعدم تكافؤ الفرص بينهم في مجال التعليم .لذا فلا شك أن الوضع الاقتصادي للأسرة له تأثير على التمدرس بصفة عامة، نظرا لما يطرح هذا الأخير من صعوبات مادية لدى الأسرة الفقيرة بخصوص اللوازم المدرسية وكل ما يرتبط بها من حاجيات، لكن الفرق يكمن في اللامساواة بين الجنسين .

في هذا السياق نحيل إلى برنامج **Grand Angle** الذي كشف أن بعض الفتيات فيالحسيمة انقطعن عن الدراسة بسبب الفقر .**pauvreté** كما أن استراتيجية الأسرة تجاه المدرسة تتجلى في مدى إنتاجيتها، فهي استثمار للآباء، هنا بالتحديد يتضح الفرق بين النظر إلى تعليم الفتيات بالمقارنة مع تعليم الذكور الذي سينتج بالنسبة للأسر مردودية عكس الإناث اللواتي سينتهي بهن في أخر المطاف إلى الزواج والانتماء إلى أسر أخرا .وهنا تتضح سلبية وتبعات العامل الاقتصادي في مسألة تشغيل الفتيات المكثف في المنطقة بالأعمال المنزلية والفلاحية، وقد أورد مصطفى محسن تحليلا مهما في هذه المسألة ":يمتد العامل الاقتصادي ليشمل حاجة الأسر إلى تشغيل أبنائها واستثمارهم كرأسمال بشري في عملية الإنتاج

المباشرة، إما في البيت لتربية الأطفال والمساعدة في الأعمال المنزلية، أو في الأعمال الحقلية الفلاحية أو الرعوية بالنسبة للطفل أو حتى بالنسبة للبنت "....

أضف إلى ذلك طبيعة التنظيم الاجتماعي للإنتاج السائد بالمنطقة والعلاقات الاجتماعية التراتبية التي يفرزها هذا التنظيم، تعمل على تشكيل قناعات مفادها أن تمدرس الفتاة إفساد لهم – حسب تصورهم – عبر إكسابهم قيما وعادات ونماذج سلوكية، أي ثقافة تساهم في اجتثاثهم من جذورهم القروية، بدل إدماجهم فيها .

إن هذا الطرح وبهذه الكيفية يجد تأكيده في التصريحات التي قدمتها معظم المبحوثات خاصة في الإجابة على سؤال في نظرك هل الوضع المادي للأسرة له علاقة بالهدر المدرسي؟ فقد كانت أغلب الاجابات على الشكل التالي " لا فلا علاقة للجانب المادي للأسر بعدم استمرارنا في التمدرس أو عدم ولوجنا إليه بصفة عامة " ثم يبررن قولهن بالمقارنة بينهن وبين الذكور ، فقد صرحت إحدى المبحوثات في هذا السياق، المبحوثة 91(04 سنة مطلقة منطعة بالسلك الإعدادي منطقة تمزازرت ") أنا لم أنقطع بإرادتي ، ولا علاقة للفقر بالهدر المدرسي للإناث، وهذا واضح في مسألة أنه لي أخ توأم أكل مساره الدراسي، وهو الآن في الأقسام التحضيرية للهندسة بالمدينة، الفقر أو الجانب الاقتصادي تحضره الأسر فقط عندما يتعلق الأمر بمسألة تمدرسنا نحن كمبرر من أجل انقطاعنا عنالتعليم، لكن في حقيقة الأمر أن تحرازت هي السبب الرئيسي . "

إذن الفقر المنتشر في الوسط القروي لا يشكل عاملا مهما في إعاقة ومنع التحاق الفتاة بالمدرسة بقدر ما يشكله العامل النمط الثقافي السائد وأسلوب التفكير، فبرغم من أن الأسرة القروية غالبا ما تكون ذات دخل متوسط بالكاد يكفي لسد الحاجيات الضرورية للأسرة كالطعام والسكن والدواء، ما يجعل التعليم يظل شيئا كماليا في نمط تفكيرهم خاصة تعليم الإناث .فطبيعة الطفل القروي كطفل منتج يساهم مبكرا في الدخل المادي للأسرة .ففي الوقت الذي يشكل فيه الطفل في الأسرة الحضرية عبئا ماديا على الأسرة، إذا ما قمن بمقارنته بالطفل أو الفتاة القروية التي تبدأ مبكرا في المساهمة في الأنشطة الفلاحية لأسرة أو لقريته حسب اختلاف المناطق .

وفي هذا سنشير إلى المبحوثة رقم(95 أرملة ، أم لأربع فتيات غير متمدرسات ،منطقة قصر أوتربات)أثناء استفساره احول مدى أهمية التعليم والتمدرس في تلبية

للاحتياجات الفتيات، ومستقبلهن المادي فقد صرحت" الفتاة المتمدرسة تنفع نفسها والقلة القليلة من أقاربها، أما الغير المتمدرسة والنشيطة في مجال الفلاحة فالكل ينتفع من عملها الأقارب، والمساكين، والمجتمع ،والقرية، بل حتى الحيوانات تسترزق من عملها، فالفلاحة تستحق التضحية بالجهد والوقت وأي شيء أخر، فبالنسبة لي هي مقدسة لأن فيها البركة وتنفع العبد في دنياه وأخرته ."ما يتضح من هذا التعبير لهذه المبحوثة أن أهمية العامل الاقتصادي للأسرة يكمن في نوع النمط الاقتصادي السائد في القرية بصفة عامة، وتكمن هذه الأهمية ليس بالتحديد في الجانب المادي في حد ذاته بل النظرة التي توجهها الأسرة لهذا النمط

أي النمط الفلاحي، والتي تم بناؤها انطلاقا من مجموعة من التصورات والتمثلات السوسيوثقافية السائدة بالمجتمع القبلي الحديدوي، ما يؤكد هنا أن العامل الاقتصادي للأسر تكمن أهميته في النمط الثقافي السائد المبني على اللامساواة جنسية .

بالإضافة إلى أن أهم من التبريرات التي تقدهما والتي صرح بها السيد مدير الثانوية الإعدادية بأوتربات أن الجانب الاقتصادي فقط مبرر يقده الآباء لأنه هناك دعم مالي يتمثل في منح شهرية تقدمها الدولة للأسر مقابل تسجيل الفتاة بالسلك الابتدائي والإعدادي ومتابعة دراستها في إطار برنامج تيسير للتحويلات المالية المشروطة، أو منح دراسية لإيواء الفتاة القروية في الداخلية أو دار الطالبة ثم الدعم المادي من خلال توفير وسائل نقل التلاميذ إلى المدرسة، يتولى توفيرها والإشراف عليها شركاء متعددون .ثم هناك الإطعام والإيواء، كما توفر الأدوات المدرسية في إطار المبادرة الملكية مليون محفظة .

خلاصة المبحث الثاني :

رغم أن أغلب الأسر القروية تعيش تحت عتبة الفقر، وبالتالي العجز عن تلبية المتطلبات الدراسية للأبناء، إلا انه ليس الحاسم في هدر الفتيات لتمدرس بقدر ما يشكله العامل السوسيوثقافي .

النقص والعوز المادي يؤثر فقط على تمدرس الإناث عكس الذكور ما يوضح اللامساواة أمام العليم مبنية على مسألة الجندر .

الوضع الاجتماعي والاقتصادي للأسرة يلعب دورا مهما في المسار الدراسي للتلميذات، ويؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر على انقطاعهن أو استمرارهن في العملية التعليمية .

تمييز بين الذكور والإناث في كل المجالات خاصة مجال التربية والتعليم خاصة إذا كانت الأسرة ذات الدخل المتوسط أو الضعيف، حيث تكون الفتاة ضحية العامل الاقتصادي .

الهدر المدرسي في صفوف الفتيات بهذا المجال المدروس يتجاوز العامل الاقتصادي إلى نمط الثقافي السائد المبني على اللامساواة جنسية

جمعيات المجتمع المدني وتأثيرها على إشكالية الهدر المدرسي لدى الفتاة المتمدرسة :

جمعية أخيام نموذج:

التعريف بالجمعية من طرف مبحوث " عضو داخل المكتب التنفيذي للجمعية : "

تأسست بتاريخ 04 مارس 0444 من طرف 02 من الطلبة الجامعيين ابناء دائرة املشيل، من بينهم 5 إناث، لملء الفراغ الذي تركته السياسات ت العمومية بالمنطقة .تشتغل الجمعية على مجموعة من الميادين الخاصة بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية وتستهدف من خلال تدخلاتها ومشاريعها فئات متعددة منها النساء والأطفال ذكورا وإناثا وكذلك مجال التمدرس ومحاربة زواج القاصرات، وخلق

مشاريع مدرة للدخل من خلال تكوين تعاونيات لتثمين المنتجات الفلاحية منها والسياحية وخلق فرص عمل لأبناء المنطقة .

تتجلى مهمة الجمعية في محاربة الفقر والهشاشة عبر دعم ومواكبة المشاريع التنموية المستدامة من خلال مقاربة تشاركيه مع كل الفاعلين المحليين والمؤسسات الوطنية والدولية قصد تلبية احتياجات الأهداف العامة للجمعية .

من بين أهم أهداف الجمعية :تحسين ظروف عيش السكان عبر تنفيذ مشاريع التنمية المستدامة، وربط سكان منطقة املشيل بمخططات التنمية الإقليمية والجهوية والوطنية .

ومن أهم الخدمات التي تقدمها هذه الجمعية" أخيام :"

تشتغل الجمعية من اجل توفير مجموعة من الخدمات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للسكان عبر تنزيل مشاريع في ميادين مختلفة منها :حسب تصريح المبحوث عضو في الجمعية :

مستوى التعليم :عبر تنزيل مشاريع محاربة الأمية الكتابية والوظيفية وما بعد محاربة الأمية، وكذلك مشاريع المواكبة التربوية للفتيات في وضعية صعبة قصد إدماجهن خاصة في مستويات السنة الأولى إعدادي .وكذلك مواكبة أنشطة الحياة المدرسية والأندية التربوية ودعمها بالعتاد اللازم والتكوينات الضرورية لاشتغالها .كما تشتغل على برنامج التعليم الأولي منذ سنوات قبل أن تصبح إحدى الجمعيات الرائدة في

الإقليم وتسير أكثر من 95 مركز بالمنطقة في أفق توسيع تدخلها خلال السنوات المقبلة .

البنية التحتية :تزويد مجموعة من القرى بالماء الصالح للشرب وتوسيع شبكات المياه الصالحة للشرب في عدد أخر، وبناء قنوات الري لأغراض فلاحيه .

الصحة :من خلال تنظيم قوافل طبية في تخصصات مختلفة .

الثقافة :عبر تثمين المنتوج الملحي والذاكرة الجماعية للمنطقة خاصة ما يتعلق بجبر الضرر الجماعي، وتساهم في تنظيم مهرجان موسيقى الأعالي وكذلك موسم سيدي احماد اولمغني كل سنة كتراث ثقافي محلي وجب تثمينه .كما لها تدخلات في دعم ومواكبة البحوث المتعلقة بالمنطقة .

الفلاحة :باعتباره نشاطا اقتصاديا مهما للسكان فلها تدخلات مثل إدخال مجموعة من المنتجات الفلاحية الجديدة في إطار تجارب كالخضروات والزعفران وغيرها من المنتجات، وتعمل على تأطير الفلاحين وتوزيع شتائل الأشجار المثمرة وتكوين المنتجين ودعمهم في إطار تعاونيات كما هو الشأن لتعاونية اسيف ملول لعصير وخل التفاح وكذلك تعاونيتين للحلويات ببوزمو واملشيل .

السياحة :عملت الجمعية على تأطير المنعشين السياحيين ودعمهم بمجموعة من الآليات الخاصة بتقليص استهلاك الطاقة وتسهيل مشاركتهم في مهرجانات سياحية، وتعمل على تنظيم مهرجان مغاربة العالم قصد التعريف بالمنتوج السياحي وأعدت

دليلا خاصا بالمسالك السياحية الجبلية وتعمل على تنظيم مجموعة من الأنشطة ذات فائدة على السياحة مثل أوراش الشباب مع عدد من المنظمات الأجنبية لزيادة عدد ليالي المبيت، دون أن ننسى تثمين موسم سيدي حماد أولمغني ومهرجان موسيقى الأعالي .

الصناعة التقليدية :تشتغل مع عدد من النساء والشابات قصد تأطيرهن ومساعدتهم على خلق تعاونيات رغم المشاكل التي تعانيها هذه الأخيرة في الاستمرار، وتهدف من وراء ذلك تثمين المنتجات المحلية خاصة في النسيج .

الشباب والرياضة :كأحد ركائز التنمية في المنطقة فان الجمعية عملت على تنظيم ملتقيات للشباب كل سنة قصد الاستمتاع إليهم ومواكبتهم في المجال الاقتصادي عبر تكوينات متعددة لخلق مشاريع مدرة للدخل، كما تعمل على مواكبة الشباب المتمدرس وتكوين قيادات شبابية خاصة النسائية منها .وفي هذا المجال تعمل على تنظيم دوراتتكوينية في مجال البحث عن الشغل وفي ولوج امتحانات التربية والتكوين ودعمهم في هذا المجال كل سنة لضمان تكافؤ الفرص .

التشغيل :من خلال الدورات التكوينية التي نظمتها مؤخرا لفائدة حاملي الشواهد فقد استطاع عدد كبير ممن استفاد من دوراتها ولوج ميدان التربية والتكوين ومنهم من عمل على خلق مقاولات خاصة الذاتية منها .

بعد نقاش طويل مع السيد المبحوث فقد صرح بأن أهم المشاكل التي تواجه الفتاة الاملشيلية هي حسب قوله :

"إن الجانب المتعلق بتمدرس الفتاة يعتبر من أهم المشاكل التي تعاني منها الفتاة الحديديوية خاصة بعد انتقالها إلى مستويات أخرى حيث نجد انقطاع عدد كبير منهن بعد شهادة السلك الابتدائي حيث لا يسمح بعض الآباء لبناتهن للانتقال إلى الداخلية المتواجدة مسافة بعيدة عن مقر السكن و تزداد حدتها بعد شهادة السلك الإعدادي و تضطر بعد ذلك فتيات المنطقة للتخلف عن الدراسة الجامعية لأسباب متعلقة بالجانب المادي و بالجانب الثقافي بالأساس بحيث تكتفي بعض الأسر بحصول بناتهم على البكالوريا هذا ان لم تكتفي أغلبهن بشهادة السلك الإعدادي .

هناك أيضا مشكل زواج القاصرات حيث تفضل الأسر تزويج بناتهم كأحد الحلول السهلة على السماح لهن لمتابعة دراستهم خاصة بعد البكالوريا حيث المصاريف والخوف من نظرة المجتمع المحلي لهن مع مجموعة من التجارب الفاشلة خلال السنوات الماضية ".

يرجع سبب ذلك إلى الموروث الثقافي ونظرة المجتمع المحلي للفتاة باعتبارها مصدر رزق للأسرة وعليها أن تعيل أبويها وتساهم في عائدات الأسرة، إلى أن تكون أسرتها عبر زواج غير متكافئ .

تعمل مجموعة من الأسر على تفادي نظرة المجتمع لتدريس الفتاة وبالتالي فهي تفضل أن تبقى في البيت على أن تدرس وتعود بشهادة لن تنفعها في الزواج ولا في العمل .

فقد صرح المبحوث في هذا الطرح أن " كل سنة هناك فتيات يحرمن من متابعة دراستهن وقد وصل عددهن خلال سنة 0409-0404 إلى 00 استطعنا إرجاع أكثر من 2 وتعود أسباب انقطاعهن إلى عدم رغبتهن سواء للانتقال إلى الثانوية أو لزواجهن وأخرياتقليلات لرغبة أسرهن في البقاء في المنزل ."

فما تم ملاحظته من هذه المعطيات أنه رغم أن هناك تراجع النسب الهدر إلا أن هناك انقطاع عن الدراسة بعد الحصول على شهادة السلك الابتدائي خاصة بالنسبة للقرى البعيدة عن الاعدادية وعن المراكز القروية. وترتفع هذه النسبة بعد الانتقال إلى الثانوية هكذا قال الأستاذ المبحوث حيث مرحلة المراهقة والخوف على الفتاة من أي مشكل وهي متواجدة في الداخلية في املشيل حيث ثانوية وحيدة لمجموعة من القبائل .

من بين أهم الأعمال التي تشتغل بها جمعية أخيام هي أنها تعمل الجمعية على الجانب الأسري قصد تغيير نظرة المجتمع المحلي منذ سنوات عديدة عبر برامج محو الأمية الموجهة للنساء والأمهات لتثقيفهن وتوعيتهن بإيجابيات التمدرس وخاصة للفتاة،

تعمل أيضا على برنامج لمحاربة زواج القاصرات وتوعية من جهة الأسر ومن جهة أخرى الفتيات في الاعداديات وفي الثانوية 21 يونيو .

قصد إعطاء أمثلة ناجحة لتغيير نظرة الأسرة خاصة الأب تعمل الجمعية على برنامج تكوين القيادات الشبابية النسوية ومواكبتهن ودعمهن بتكوينات في مجالات متنوعة

منها التنمية الذاتية واخذ المبادرة داخل المؤسسات التعليمية عبر الأندية التربوية، وبعدها بإشراكهن في ندوات ودورات تكوينية كمسيرات وكمؤطرات، وفي مرحلة أخرى تنظيم زيارات لتبادل التجارب مع جمعيات أخرى تعنى بالجانب السنوي ومشاركة النساء فيا لحياة المجتمعية ككل ليصبحن رائدات قادرات على إعطاء صورة ايجابية على الفتاة الحديديوية ويحملن مشعل التغيير .

تشتغل الجمعية أيضا على برنامج المواكبة التربوية داخل المؤسسات التعليمية خاصة السنة الأولى إعدادي حيث الوسط جديد وبعيد عن الأسرة وتعمل على مواكبتهن نفسيا للاندماج في الوسط الجديد وبالتالي تطمئن أسرهن ومن أجل استعدادهن إلى الولوج إلى التعليم الثانوي التأهيلي .كما تعمل على إعطاء دروس في المواد التي لديهن نقص فيها لمساعدتهن فيا لاندماج في الوسط الدراسي ويتفادين تكرار السنة الدراسية .

بعد هذا الطرح، تجذر الإشارة هنا، إلى أن هناك فكرة قد صرح بها المبحوث عنمسألة نظرة المحيط الأسري لتمدرس الفتاة الحديدوية والمتمثلة في " بعد برنامج تيسير الذي أطلقته الدولة أصبحت الأسر تغير نظرتها شيئا فشيئا وتعمل على مساعدة الفتاة على متابعة دراستها خاصة بعد النماذج الناجحة التي من خلالها تم تغيير تصور العديد من الأسر للفتاة وأنها يمكنها أن تكون مصدرا للدخل بالنسبة للأسر عوض مصنعا للأطفال .

هناك أيضا من الأسر من غيرن نظرتها وأصبحن يدعمن الفتاة بعد رفضا لعديد منهن للزواج إلا بشرط الهجرة من المنطقة وهو مؤشر على وعيهن ورفضهن للحياة الحالية، فأصبحت الأسرة تفضل استمرار دراسة بناتها على أن تبقى في البيت .

مع اتساع تغير نظرة المجتمع المحلي للفتاة وتمدرسها هناك من يفضل الاستثمار فيها بطريقة جديدة تواكب التطور الحاصل في المجتمع المغربي ككل خاصة مع ما تنشره وسائل الإعلام المرئية منها وتزايد استعمال التقنيات الالكترونية الحديثة ."

ان هذا الطرح لتصريح المبحوث يوضح أن نظرة الأسرة أصبحت تتغير نظرا لمجموعة من المؤشرات مرتبطة بتغيير القيم الاجتماعية والثقافية على صعيد المجتمع المغربي بصفة عامة والوسط القروي بصفة خاصة، فالوسط القبلي الحديدوي لامسته كغيره من الأوساط القروية بالمغرب مجموعة التغيرات ساهمت في تغيير القيم والأنماط السوسيوثقافية السائدة بالمجتمع الحديدوي .

عموما فمن بين أهم المؤسسات التي ساهمت الفتيات والأسر على تجاوز تلك العوائق الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي تعترض العملية التعليمية للفتيات جمعيات المجتمع المدني" جمعية أخيام" وذلك من خلال :

أنها تضع الجمعية التعليم كأولوية قصوى في اشتغالها حيث يعتبر تمدرس الأطفال عامة والفتاة خاصة محرك أساسي لتنفيذ مشاريع تنموية مستدامة وناجحة، وقد استثمرت الجمعية مواردها المالية والبشرية لمواكبة تمدرس الأطفال والفتيات .

ترافعت لدى المؤسسات الحكومية لتنال المنطقة نصيبها من التمدرس .

كل سنة تدعم الجمعية الأندية التربوية لتنشيط الحياة المدرسية داخلالمؤسسات التعليمية خاصة منها الثانوية الإعدادية والثانوية التأهيلية .

وتواكب الفتاة عبر أنشطة متنوعة للتنمية الذاتية وتكوين القدرات .

كل سنة تدعم الجمعية المؤسسات التعليمية عبر إصلاح مجموعة من المرافق وتوفير الجوائز للمتفوقين دراسيا بل وانخرطت في برنامج للتميز من خلاله يتم دعم المتفوقين دراسيا ليصبحوا في مستوى أعلى .

كل سنة تسير الجمعية برامج المواكبة التربوية في المؤسسات الثانوية الإعدادية والثانوية التأهيلية وبعض المؤسسات الابتدائية .

وتواكب من خلال مؤطراتها الفتيات اللواتي لديهن صعوبة في الاندماج اجتماعيا ودراسيا .

كل سنة تسير الجمعية مراكز للتعليم الأولي كأحد أسس نجاح أي تمدرس .

كل سنة تسير الجمعية أكثر من 04 مركزا لمحو الأمية لتحسيس الأمهات وتوعيتهن بأهمية الدراسة .

كل سنة يتم تنظيم ملتقيات للشباب المتمدرس داخل المؤسسات التعليمية الاعدادية والثانوية من اجل تبادل التجارب والأفكار .

كل سنة يتم تنظيم اوراش شبابية بمشاركة مجموعة من الشباب منهن الإناث مع شباب من دول مختلفة خاصة فرنسا وبلجيكا للتبادل الثقافي .

تدعم الجمعية المؤسسات الثانوية بالحواسيب وتجهيز قاعات متعددة التخصصات كما هو الشأن في الثانوية التأهيلية 91 يونيو، وإعدادية إملشيل وخلال هذه السنة تم تجهيز قاعة خاصة بتلميذات داخلية النجاح ببوزمو ب 04 حاسوب مع ربطها بالإنترنيت .وتم تجهيز قاعتين واحدة بأوتربات واخرى بإعدادية زيز بأموكر .

تسير الجمعية أسطول للنقل المدرسي بجماعة بوزمو .

تتدخل الجمعية كل سنة في مواكبة القيادات الشبابية النسوية ليستمر التواصلفي أي مشكل أو أي مبادرة .

إن طرحنا لهذه الأعمال التي تشتغل بها جمعية أخيام يوضح كما قال عضو المكتب التنفيذي للجمعية " أن هناك تحول ملحوظ في إعداد الفتيات المتدرسات مقارنة مع السنوات الاخيرة، أولا للدعم الذي أصبحت تتلقاه من الأسرة وكذلك للمواكبة التي تتلقاها من طرف جمعيتنا كإحدى الجمعيات الرائدة في المنطقة، لكن يبقى لبرنامج تيسير دور كبير في تشجيع الأسر على تمدرس الفتاة، و نضيف أن توفير الداخلية للفتاة رغم طاقاتها الاستيعابية الضعيفة ساهمة على تمدرسهن و استمرارهن مقارنة مع الماضي فقد أصبحت الفتيات يحتلن المراتب الأولى على مستوى المؤسسات التعليمية بالمقارنة مع الذكور . "

الفهرست

ويبقى تغير النظرة المجتمعية للفتاة بالمنطقة مساعد كبير على ولوجها للتمدرس نتيجة النماذج الناجحة وتغير نمط عيش السكان تدريجيا .

وقد ختمنا النقاش بتصريح من طرف المبحوث يوضح مدى أهمية تمدرس الفتيات وتعليمهن وكان على الشكل الاتي :

"يبقى التعليم محرك أساسي لأي امة وأي منطقة أو مجتمع، وباعتبار المرأة نصف المجتمع أو المجتمع كله فان تمدرسها يعني قطع أشواط كبيرة في تحقيق التنمية المحلية ،لان تعليم المرأة سيساهم في تحسين جودة الحياة وفي تربية الأبناء وفي بناء أسرة متكاملة قادرة على المساهمة في بناء مجتمع أكثر تطورا وأكثر تحقيقا لعيش أفضل.

فتمدرس الفتاة هو مفتاح تمدرس المرأة لأنها تؤمن بعدالة تمدرس بناتها مثل أبناءها وبعدالة اختيار حياتها لا أن تتبع حياة أمها ".

خلاصة المبحث الثالث :

عموما يتضح من طرح المعطيات الميدانية بهذه الكيفية إلى الإحالة أن جمعيات المجتمع المدني تقدم في مجال تمدرس الفتيات دعم من أجل تقليص من حدة ظاهرة الهدر المدرسي الذي يمس الفتيات بشكل ملحوظ في منطقة قبائل أيت حديدو والمتمثل في الدعم المعنوي بالأساس الذي يتمثل في الحملات التحسيسية

والتوعوية، سواء بأهمية التمدرس الإناث أو بضرورة إدماج مختلف مكونات المجتمع سواء الإناث أو الذكور في المسار التنموي، والتي تقوم بها المؤسسات التعليمية بدعم من الجمعية .

أيضا تقدم الدعم التربوي وهو مجموعة من الوسائل والتقنيات التربوية والبيداغوجية التي يمكن إتباعها داخل الفصل أو خارجه من طرف جمعية أخيام التي تهتم بمجال الدعم التربوي أو مجال الدعم النفسي للتلميذات، لتلافي بعض الصعوبات التي قد تعترض تعليم الفتيات بالمنطقة، والرفع من مستوى مكتسبات المتعلميات، وبذلك فهي تشمل المساعدة النفسية الاجتماعية للفتيات الحديدويات .إذن يتضح أن جمعية أخيام تعمل على تشجيع التمدرس بالوسط القروي كفاعل اجتماعي للنشاط التربوي والتعليمي، وتهتم على وجه الخوص بدعم التمدرس في صفوف الفتيات القروية، من خلال ما تقدمه هذه الجمعية من مساهمات في هذا السياق، كما تعي أيضا بالورشات التكوينية لفائدة التلميذات والطالبات والشباب المتمدرس بصفة عامة بالعالم القروي قصد تحسين أدائهم الاجتماعي مع المحيط ،ومساعدتهم على فتح قنوات تواصلية مع مكونات الوسط القروي .

خلاصة تركيبية :

نستخلص من خلال رصدنا وتتبعنا بالدراسة والتحليل لظاهرة الهدر المدرسي لفتيات القرويات، ومن خلال المقاربة السوسيولوجية التي نراها من أنجع وأهم المقاربات التي تساعد على تحليل وتفسير الظواهر التربوية بشكل دقيق مادام أن عناصر البحث تكون عينة اجتماعية بامتياز، أن الفتاة بالوسط القروي قيد البحث "اتحادية قبائل أيت حديدو "تعاني الكثير من مشكلات التمدرس الأمر الذي ينجم عنه ويتساوق معه في أن جانب مهم من معاناتها في مضمار ما تعيشه من لا تكافؤ الفرص الاجتماعية الناتج أساسا عن لامساواة اقتصادية واجتماعية وثقافية مبنية بالأساس على اللامساواة بين الجنسين يعيشها الوسط قيد الدرس نفسه، فهي تعيش هذه اللامساواة منطلقا :على مستوى حظوظ التحاقها بأسلاك التعليم المختلفة بصفة عامة و السلك التعليمي الثانوي التأهيلي بالخصوص أي فيما يتعلق بمشكلات وعوائق مسارها الدراسي، ووصولا إلى فيما يرتبط بمستوى تحصيلها وولوجها سوق الشغل .وقد تمكنا بعد الفرز والتصنيف والدراسة الميدانية من تحديد طبيعة وخصائص هذه العوائق وتلك المشكلات التي تتحكم في الوضعيات التعليمية المختلفة للفتاة القروية(غير متمدرسة، متمدرسة، منقطعة)، من خلال مجموعة من الفرضيات، والأسئلة الدقيقة التي وجهت هذا البحث المتواضع منذ بدايته والتي عملنا على اختيار مدى صدقها من خلال البحث الميداني .استطعنا في الأخير تجميع خلاصات عامة نوردها على الشكل التالي :

يتضح جليا أن بنية الأسرة تلعب دورا حاسما في تحديد وضعية الفتاة التعليمية ،فالمستوى الثقافي للآباء و مدى وعيهم من العوامل الأساسية الكفيلة بتطوير الوعي الاجتماعي لهذه الساكنة، حيث بينت معطيات ونتائج البحث الميداني انه لا يمكن بأي حال من الأحوال عزل انقطاع تمدرس الفتاة القروية عن البنية الثقافية التي تدخل في تركيب جسد المجتمع القروي الصغير منه(الأسرة) والكبير(الوسط القروي)، المتداعيان لمعاناة من شتى الأدواء، الأمر الذي تطلب فحصا عاما لهذه البنية قصد تشخيص الأمراض ووصف الأدوية الناجعة، وقد أسفر هذا الفحص من جهة أنه كلما تحسن المستوى الثقافي والعليمي للآباء بالرغم من انه قد لا يتجاوز الابتدائي إلا وتكون لدى صاحبه وعي تربوي بأهمية وجدوى تمدرس الفتاة، وما يمكن أن تقدمه هاته الأخيرة من نهضة تنموية مستدامة، لكونها تؤسس للمرأة المستقبلية التي ستشارك الرجل مشاركة كاملة في اتخاذ القرارات المصيرية(إنتاج، إنجاب)وستقاسمه المسؤوليات المتعلقة برعاية الطفل وتربيته والحفاظ على استقرار الأسرة المعيشية، ومن جهة أخرى سجلنا انه كلما كان المستوى التعليمي للآباء متدنيا إلا وكانت النظرة المستقبلية اتجاه التمدرس ضيقة، وغاب التناسق والتوافق بين متطلبات الأسرة الآنية واللحظية وغايات المدرسة البعيدة المدى مما ينتج عنه خلل على مستوى العلاقة التشاركية بين الأسرة والمؤسسة التعليمية وتبقى الفتاة القروية هي الضحية الأولى والأخيرة لهذه الوضعية، حيث تظل تنقطع عن مسارها الدراسي التعليمي أو أدنى من ذلك الالتحاق بأفواج الأميات والاستسلام للمصير نفسه الذي عانت منه أمها لتعيد إنتاج وتكريس نفس

المنظومة من الأمية والجهل والفقر .حيث إن هيمنة الفقر لدى الأسر يخلق عوائق بنيوية أمام اندماجهم في النسيج السوسيوثقافي الحداثي، وتولد في أوساطهم آليات دفاعية ضد أية حركة تغييرية تطورية، خصوصا إذا كان مصدرها المدرسة، ويميلون بقوة إلى التشبث بالموروث الثقافي التقليدي، الذي يرون فيه ضمانة لمصالحهم الاقتصادية ،ويقومون في إطار عملية إعادة الإنتاج هاته بتكوين مواقف وآراء سلبية اتجاه المدرسة وما يمكنها أن تقدمه لأبنائهم خصوصا الفتيات، وبالتالي تحفظهم من وظائفها .

إن المجال القروي، واعطابه الكثيرة يحول دون تشجيع الفتاة على تمدرس، ويدفع الآباء في حالات كثيرة إلى سحب بناتهن. وقد يساهم الفقر أيضا واضطراب العادات الأسرية، في تعميق منطقة الأفضلية لصالح الطفل الذكر، وإقصاء الأنثى من التعليم. لتجد هذه الأخيرة مكانها داخل الأعمال المنزلية أو القروية خارج البيت، فالفتاة القروية رغم كل شيء، لازالت تتصور كيد عاملة حيوية لا يمكن الاستغناء عنها سواء بالحقل الفلاحي أو بالبيت، وهو ما يقود الآباء إلى عدم إرسال بناتهن إلى المدارس، لأنهم بفعلهم ذلك سيفقدون قوة عاملة كان بإمكانهم استثمارها. من جهة أخرى لعبة القيم، في سحب الفتاة من الدراسة بدعوى أن مصيرها الزواج، أو بأن الاستثمار الدراسي بتعليمها هو مشروع اقتصادي فاشل، لأن وضعها الطبيعي وفقا للثقافة السائدة هو بيت الزوج، ومهمتها الأساسية هي الإنجاب وتربية الأبناء . هكذا تصبح وفق هذا التصور القيمي غير مؤهلة للتمدرس .أو أن تمدرسها نفسه لن يكون سوى مضيعة للوقت .وهو نفس الأمر الذي تحدث عنه اعراب عبد الهادي .

إن مظاهر تمدرس الفتيات في المناطق القروية سواء تعلق الأمر بالإقصاء أو بالمواصلة الدراسية لا تتوزع تلقائيا، كما يقول "بيير بورديو " بين أفراد مكونات المجتمع، بقدر ما ترتبط بمعايير اجتماعية وثقافية .فإذا كان الآباء في الوسط الحضري يولون أهمية قصوى لهذه المتغيرات، مما يعنى أن تمدرس الفتاة في الوسط الحضري، لا تتدخل فيه هذه العوامل. فإننا نلاحظ، أن مواقف الآباء في الوسط القروي تؤثر في اتجاهها السلبي على تمدرس الفتاة .إذ تبين أن المواقف التي يحملها أباء الفتيات عن الدراسة تتمثل في أن المدرسة مكان الانحلال الخلقي، وبالتالي عن مواصلة الفتاة للدراسة الفتاة مكانها هو بيت أبيها وبيت زوجها في المستقبل تعيق عملية تمدرس الفتيات بشكل يتفاوت من فئة إلى أخرى، ومن دوار إلى أخر .ويتدخل في هذا الموقف الحمولة الثقافية التي ينتج بها الآباء والتي مصدرها انتسابهم إلى سلالة الأشراف حيت مازالت الطابوهات الاجتماعية أي الاختلاط مع الجنس الأخر محرم تلعب دورها في نمذجة الحياة الاجتماعية لديهم . في هذا السياق يمكن الاستعانة ب ادريس المقبوب .

ومن خلال بحثنا، جعلنا أملنا في بعض التوصيات المتواضعة، تخص بشكل خاص المرأة القروية، وفي هذا السياق ،إن تمكين المرأة القروية من استقلاليتها وتحسين مركزها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والصحي هو هدف بالغ الأهمية بحد ذاته وهو أمر أساسي لتحقيق التنمية المستدامة في إطار تشاركي وديناميي شامل .وتعتبر المدرسة وسيلة فعالة تضمن إكساب المرأة ما يلزمها من المعارف الضرورية للعملية التنموية الشاملة التي يسعى إليها المجتمع المغربي .ولن يتأتى لتلك المؤسسة

تحقيق هذه الأهداف النبيلة دونما تقديم منتوج يمتاز بمعايير الجودة والفعالية انطلاقا من إعادة هيكلة عامة لبنياتها التحتية وظائفها التربوية والاجتماعية حتى تتماشى والخصوصيات الايكولوجية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية للوسط القروي .وفيما يلي مجموعة من المقترحات التي نراها ناجعة في تمكين المدرسة من التأثير والتأثر بالمحيط، وتجعلها قادرة على تجاوز معظم العوائق السوسيوثقافية التي توقفنا عندها فيما يخص تمدرس الفتيات واستقطابهن إلى فضائها حتى تستطيع هذه المؤسسة النهوض بمصالح الأفراد القرويين ذكورا وإناثا لمواكبة الركب التنموي المجتمعي :

- التفكير جديا في مسالة إعادة هيكلة الاقتصاد المحلي، بدفع الفلاحين إلى الاهتمام بالفلاحات التسويقية بدل المعيشية التي تكون غالبا إنتاجيتها ضعيفة، قصد الرفع من مستواهم المعيشي .

- توجيه ساكنة المنطقة إلى استثمار مؤهلاتها الطبيعية في القطاع السياحي الذي بدأ ينمو بالمنطقة وذلك من أجل تطوير في أساليب وأنماط ثقافتها وعيشها .

- تزويد المنطقة برمتها بالمتطلبات الحيوية(ماء، كهرباء، طرق، وسائل تواصل واتصال ...).

- خلق قنوات للتواصل بين المدرسة والمحيط التي من شأنها فك العزلة عن المدرسة ونقل المدرسة من الدور التربوي إلى الفاعل الاجتماعي المهم .

- الرفع من درجات الوعي ومحو الأمية في صفوف الكبار لتغيير النظرة الاستخفافية والاحتقارية لدى فئات عريضة من الآباء والأولياء المتعلمين اتجاه المدرسة .

- إعادة النظر في المواقع الجغرافية للمدارس وإجراء دراسات ميدانية متخصصة قبل تدشين أي مشروع لبناء المدرسة .

- على الوزارة الوصية الرفع من درجات الاهتمام والمتابعة والعناية بمؤسساتها التربوية

(زيارات تفقدية، معاينة الأضرار ودرجات التآكل، عمليات الصيانة والإصلاح ...).

- الرفع من مستويات التغطية المدرسية.

- العمل وفق المذكرة الوزارية 141/11 29 Septembre 1999 التي تنص على تكييف الموسم الدراسي والخصوصيات الإيكولوجية والثقافية والاقتصادية للمنطقة .

- تحسين الخدمات المدرسية(قاعات الاستراحة، ملاعب، حدائق، مراحيض، مكتبة، معامل تربوية، .)...

- توفير ثانويات تأهيلية قريبة من مقر سكن التلميذات والتلاميذ، وداخليات للإيواء بالثانويات البعيدة خصوصا للإناث، حتى يقتنع الآباء بضرورة تتبع التلميذة أو التلميذ للدراسة وبالتالي الاطمئنان بالمستقبل الدراسي للفتيات .

- **تنظيم حملات تحسيسية لفائدة الآباء وتوعيتهم بالدور الفعال الذي تلعبه المدرسة في حياة الفرد والجماعة .**

- **إعادة النظر في تمدرس الفتاة القروية وهيمنة الفكر الذكوري .وتنظيم حملات تحسيسية لفائدة الآباء وتوعيتهم بالدور الفعال الذي تلعبه المدرسة في حياة الفرد والجماعة.**

٥ / مقاربة إبستيمولوجية لفهم الجسد العربي – أسامة البحري

اذا ما عدنا إلى بيار بورديو ، سنجده يقول في عمله : الهيمنة الذكورية " يظهر التقسيم بين الجنسين في نظام الأشياء ، كما نقول أحيانا عندما نريد الحديث عما هو عادي و طبيعي ، لدرجة لا يمكن تجنبه ، فهو حاضر في الوقت ذاته ، في الحال المموضعة ، في الأشياء) كل الأقسام في المنزل ، مثلا : مجنسة (، و في العالم الإجتماعي بأكمله ، و موجودة في الحال المستدمج في الأجساد ، و في هابيتوسات الأعوان ، فيشتغل بذلك ، كأنساق من ترسيمات إدراك و تفكير و فعل "3، و هنا يتبين لنا مع بورديو ، أن الجسد المتطبع إجتماعيا " الهابتوس " ، تساهم العديد من الأغذية في تكوينه ، بكونه جسد إجتماعي سواء كان أنثويا أو ذكوريا أو بين أنثوي ذكوري ، أو بين ذكوري أنثوي ، و من بين الأغذية نجد : "المنزل ، كما عرض بورديو" ، فالمنزل يعتبر من أساسيات تكوين الجسد ، و طبعا بعيدا عن المؤشرات الجسدية" كإنفعالات الوالدين / طريقة تحركات العائلة ".. ، يوجد كما سلم بورديو ، محفزخطيرللتطبع إجتماعيا ، و هو الشكل الذي سنتطرق له بنهاية الفصل ، و لهذا فمن ناحية تكوين الجسد نجد أن الطفلة أو الطفل و حتى المراهق و المراهقة و الشابة و الشاب ، لا تكونهم إجتماعيا : اللغة و الإنفعالات مئة في المئة ، بل ما الإنفعالات و اللغة و الروائح و الأصوات ، إلا جزء بسيط من الكل الذي يجمعه العقل ، لكي يتطبع إجتماعيا و وجوديا ، و من بين ما

يكون العقل و الجسد إجتماعيا نجد : هذه" التقسيمات " التي تكلم عنها بورديو ، فهي بكل بساطة إنعكاس للشبكة الثقافية ، أي هي تجسيد للعبارات المتواجدة داخلها ، و هي التي تقسم و تقيم الأدوار ، لتجعل من الأنثى العربية مهمتها)الباطنية–إجتماعية (هي الطبخ / السرير / المكوث بالمنزل : بحجة تربية الأبناء ، و في الأساس الإبستيميه – إجتماعي لهذا" الطبخ / السرير التربية" ، نجد أنه إنعكاس لما يوجد بالشبكة المتكدسة ، ك) المرأة إن دخلت إلى المنزل ، لا تخرج إلا في وفاتها الخ (، و لهذا فمن بين خصائص الشبكة ، هي تجدد) لونها – المعرفي (أي الغشاء الفكري الماضوي الذي يتحول إلى غشاء فكري حاضراتي ، كمثال التحول السوسيو–ثقافي للأفكار الشعبية) المخيالية– اجتماعية (إلى أفكار إجتماعية معاصرة) التكبيل بالمنزل : عمارة الدار) (المطبخ" : الشهيوات) ("السرير : "الكحل / العكر / "الرائحة) (تنظيف المنزل" : المساحيق ، الإشهارات من السلطة (، فبكل بساطة الثقافة الشعبية هي كل ما يترسب تاريخانيا من كل) شبكة : ثقافة مرحلة/ عصر (عبر أنبوب الثقافة إلى الشبكة أو المرحلة أو العصر الحالي ، فكما سلمنا آنفا : الأنبوب الثقافي هو تاريخ المجتمع ، و هذا التاريخ مقسم لعصور ، كل عصر نجد به شبكة ثقافية ، و كل شبكة تكون تابعة ابستيميه – ميغناطيسيا للشبكات التي سبقوها ، أي أن الشبكة الحالية الآن) اللامعرضة للنقد المستمر (تنصهر كل الشبكات السابقة عنها في لحظة" إرادة المعرفة للشخصيات الإجتماعية : الأطفال الشباب و الشابات و المراهقة و المراهق " بكل سؤال تطرحه إرادة الشخصيات الإجتماعية ، لاجل المعرفة التي يتطبع بها الفرد اجتماعيا ، نجد

أن الذاكرات المتنوعة تتدخل لأجل التطبيع) الأجداد / المدرسة / الثانوية / الجامعة /الفقيه / الأمهات و الآباء : الجيران / ثم الإرادة البين إجتماعية ، و هي النقاش الذي يدور بين الشخصيات الإجتماعية حول الجزيئات الإجتماعية التي تطبعوا بها (و هذا بأكمله عبارة عن لاوعي إجتماعي ينقل ما يوجد التاريخ الثقافي لأجل تطبيع المجتمع ، فكل ذاكرة من جهتها ، تحاول تطبيع إرادة شخصية إجتماعية بما هو جاهز لديها من أفكار شبكة معينة من التاريخ ، قد تكون بعيدة ، و قد تكون قريبة ، لهذا بالضبط) نسمع بالشارع أو بالتعليم أو بمكان إجتماعي معين ، بعض العبارات "الشعبية القديمة " ، فكل هذه العبارات تعبر عن شبكة أي عن مرحلة أو عصر معين بالأنبوب الثقافي أو التاريخ الثقافي الخاص بالجماعة ، و في مراحل التطبيع هذه ، المستمرة و الدائمة ، تتداخل كل شبكات الأنبوب ، أي كل عصور تاريخ المجتمع العربي ، لكي تشكل الشخصية المخيالية ، و لكي تحدد السلوك البسيط و المعقد للفرد ، أي أن كل الشبكات تنصهر في شبكة الآن ، و هذا ما عبر عنه بورديو ، حينما اعتبر أن السلوك يظهر " من خلال الإنقلاب الكامل للأسباب و النتائج ، و كأنها تطبيق من بين تطبيقات أخرى ، لنسق علاقات ، غير تابع تماما لعلاقات القوى . هنا يلعب النسق الأسطوري – الطقوسي دورا معادلا للدور الذي يقع على عاتق الحقل الحقوقي في المجتمعات المتمايزة ، على سبيل أن مبادئ الرؤية و التقسيم الذي يقترحه ، هي موضوعيا معدلة على التقسيمات الموجودة سلفا "4 ، فهذا" النسق الأسطوري – طقوسي " بتعبير بورديو هو الذي سننعته ب" الهيكل – المخيالي : " الذي يتشكل بتفاعل العبارات الموجودة بتاريخ

الشبكات الثقافية ، و هو الذي يؤدي إلى تحديد السلوكات بتمييزها و تقسيمها ، على ضوء تفاعل مركبات العبارات التي تعطي للعبارة معنى ، و لكي تتحول إلى صورة ذهنية – إجتماعية ، أي أن الصورة الذهنية التي يكونها العقل ، تكتمل حينما تلتحم كل أجزاء – موضوع – الصورة الذهنية ، بجزيئات الخطاب اللغوي / الإيقاعات الصوتية أجناس المحيط الإجتماعي / الإنفعالات و الأفعال ، هذا كله يلتحم ليشكل داخل العقل : صورة – ذهنية – إجتماعية ، و بالتحام هذه الصور الذهنية إجتماعية و تفاعلها ، تشكل الهيكل المخيالي أو الشخصية المخيالية التي توجه وجود كل فرد " الذكر" : الكل – صوري – ذهني – إجتماعي "بأكمله يشكل الشخصية المخيالية لجسد الذكر ، و التي تظهر باستمرار كشيفرات أمام الأعين ، تنعكس إلى سلوكات بسيطة و معقدة" تنمر و انفعال ، صوت خشن ، رقبة حرة ".. ، الأنثى أيضا يحددها الكل صوري ذهني إجتماعي" خضوع ، رقبة مجمدة ، صوت رقيق "الشادة و الشاد جنسيا " انثى بصوت خشن ، ذكر بصوت رقيق " المتحول " تحركات الإثارة صوت رقيق ومثير " المتحولة " صوت خشن ، هندام المواصفات الخشنة ، رقبة حرة ".. ، و لهذا فمن خلال كل الإشكاليات الآنفة ، يمكننا أن نطرح سؤالا ، هو على الشكل الآتي : ما هي العوامل الداخلية و الخارجية ، التي تتداخل مع بعضها لتعيد إنتاج الجسد العربي ذاته ؟

إذا ما عدنا إلى ميشال فوكو بعمله" المراقبة و العقاب " ، سنجده اعتبرعامل الضبط و المراقبة بالعصر الكلاسيكي ، يتمحور على فكرة التعذيب و القتل كمثال " داميان : " الضحية التي عرضها فوكو ، بالعصر الكلاسيكي و الذي تم معاقبته أمام

أفراد الجماعة ، بحرق يده التي قتل بها : بالكبريت الساخن و الرصاص و الزيت المذوب ، ثم فصل جسمه من الوسط بأربعة أحصنة ، ثم حرق كل نصف من الجسم أمام المشاهدين لأجل تقديس الخطوط العريضة او التعليمات الثقافية التي تحدد سلوك الأجساد : أنثوي / ذكوري / بين أنثوي /ذكوري ، و لكن بالعصور الوسطى حسب فوكو تحول النظام من المراقبة و العقاب بالتعذيب إلى الحبس و السجن ، و هذا ما عرضه بعمله تاريخ الجنون ، فقط كان كل من يقوم بفعل خارج عن التطبيع الفعلي بتعبير فوكو ، أي كل من يخالف الفعل نمطي – إجتماعي يدخل مباشرة إلى السجن ، و بهذه الفترة المعاصرة و الحديثة حسب ميشال فوكو بعمله تاريخ الجنسانية ، الجزء الأول و المراقبة و العقاب أيضا : أصبحت مراقبة الأجساد جد دقيقة ، عبر المدرسة / الإعلام / المسجد / الفقيه / و خصوصا)الشرطة : التي اخترعت بالقرن الثامن عشر لأجل الحفاظ على الثقافة ، و مراقبة الأفراد(، فهذا كله حسب فوكو يشكل عاملا أساسيا في مراقبة الصورة – ذهنية – إجتماعية ، و في الحفاظ عليها ، فالمراقبة حسب فوكو بوقتنا المعاصر أصبحت "داخل مجال الوعي المجرد 5" أي اصبحت تلعب لعبتها عبر قنوات ملتصقة مع الأفراد كالتلفاز ، فتخترقه) حديدان / الدروس الدينية المؤدلجة / الهاتف (و في اختراقها هذا ، تحدد ما يجب أن يكون) أفلام بها أفكار تاريخانية و عبارات تدافع على استمرارية الثقافة : حشومة : نتا زماني ، شوفي نتي باقي نلقاك برا نقطع ليك رجليك ، ديري الزيف "..... فما تفعله هذه الأفكار المترسبة بالأنبوب الثقافي حسب فوكو ، هو تكوين الجسد و جعله خاضعا للتطبيع الفعلي ، أي لتعليمات

السلطة التي تخدم بقاءها ، و لهذا فإذا ما عدنا إلى العصر كلاسيكي – عربي ، سنجد أن الرغبة الثقافية كان يتم الضغط عليها بالعنف ، ك" حينما أقبل عمر ابن الخطاب إلى الرسول محمد ، فقال له إن النساء قد ذئرت) أي عاندت (أزواجهن ، فقال : فاضربوهن "6 ، و بهذا التحطيم للرغبة الثقافية ، التي كانت تمتلكها الإناث قبل ظهور الإسلام ، بكونهن يمتلكن أعضاء فيزيولوجية ظاهرة " كالتدي مثلا "، ثم السلوكات الثقافية – أنثوية : حركات رأس مثيرة ، تحريك الشعر بطريقة مثيرة ، تحريك الخاصرة بطريقة مثيرة ، هذا كله كان دافعا لامتلاك الأنثى الرغبة الجنسية– جسدية بيديها ، وهذا الكل من التعاليم التي تتسرب عبر التاريخ ، مكونة صورة مخيالية تشكل جسد الأنثى هو الذي نعتناه بالشخصية المخيالية ، و هو الذي ساهم في جعل الأنثى بالعصر الكلاسيكي عربي ، قبل ظهور الإسلام ، تختار بكل حرية الجسد الذكوري الذي أثارها، في أي زمان و في أي مكان ، و حينما ظهر الدين الإسلامي ، حاول أن يقلب الإيقاع السوسيو – ثقافي ، جاعلا الأنثى كالذكر ، و هذا ما دفع الإناث إلى معاندت أزواجهن كما سلمنا مع عمر ابن الخطاب ، فكان الرد التشريعي – إسلامي ، هو الضرب بدل النقاش العقلاني ، و هو ما دفع الإناث حينها ، إلى الإحتجاج على فكرة الضرب هذه " أصبح بهذه الإجازة " بالضرب العلني و المشروع "يجد الرسول عند بابه سبعين مرأة تشتكين أزواجهن "7 فتم دعم هذه الفكرة بالقرآن " الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما انفقوا من أموالهم ، فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ، و اللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن و اهجرونهن في المضاجع

و اضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان علينا كبيرا "8 و لهذا يتبين لنا أن ما عرضناه ، هو رد فعل حول عصر معين ، أي حول الحالة الإجتماعية التي كانت بجنسانية العصر الكلاسيكي العربي ، قبل ظهور الإسلام ، و التي كانت تتكون من أنواع متعددة من الممارسات الجنسية ، ك) الإستبضاع / المضامدة / المخادنة / الجنس مقابل أجر / الجنس مع قديس مقابل حياة جيدة بما وراء الطبيعة /وراثة ممارسة الجنس مع الأم / تبادل الأزواج و الزوجات / ممارسة الجنس مع المخطوفات /ممارسة الجنس مع أي ذكر أو أنثى / ممارسة الذكر الجنس مع ذكر / ممارسة الأنثى الجنس مع أنثى : عدي أو عد إلى مقال" الجنسانية العربية (، فبهذه المرحلة كانت الأنثى تختار من تريد و تمارس الجنس متى تريد ، و لقلب هذه العلاقة المتأصلة و المتشكلة على شكل شخصية مخيالية– اجتماعية ، تم مقابلتها من طرف الدين الإسلامي بالضرب بدل النقاش العقلاني ، لأن الظروف الإجتماعية و الدرجة الفكرية التي كانت بالمخيال الإجتماعي لتلك الفترة كما تبين لي ، كانت أشد تدنيا ، فكر محصور) بالخمر و الرحم و العضو الذكري و طريقة النكاح ، قوة النشوة و الشبقية و ممارسة الجنس من كل المواضع ، شدود ، و غزل شعري حول الأعضاء التناسلية ، حول الخمر ، حول قضايا نمطية و لا عقلانية ، سلطة جنسية للأنثى في المخيال – اجتماعي – ثقافي (، و لهذا فما حاولت هذه التعاليم الدينية الإسلامية فعله ، هو قلب العلاقة الإجتماعية التي كانت سائدة بالسلطة الثقافية – جسدية التي كانت تتمتع بها الأنثى في اختيارها للجسد الذكوري ، متى شاءت و أينما شاءت ، و لهذا فهذه التعاليم الدينية حول الجسد

تخاطب الحالة الإجتماعية لهذه المرحلة التي عرضناها ، و سوء الفهم الذي وقع و لازال يقع ، هو أن هذه التعاليم بفعل لا تعرضها إلى فهم علاقتها بواقعها و بمحيطها الإجتماعي ثقافي : أدى ذلك إلى تأصيل أفكار تقدس هذه التعاليم التي تمخضت كمحاولة لإيجاد حل يواكب الحالة الإجتماعية و الدرجة الفكرية لأفراد المجتمع ، و من بين الأفكار التي أدت إلى تأصيل تعاليم الدين الإسلامي هذا حول الجسد و الذي يخاطب كما بينا ظروف المجتمع الكلاسيكي" الجاهلية "، نجد : الدين صالح لكل زمان و مكان مثلا، فهي باللاوعي الإجتماعي تساهم في انصهار ثقافة العصر الكلاسيكي العربي مع ثقافة القرون الوسطى مع ثقافة الآن ، و لهذا فهذه التعاليم و الأفكار و الأجزاء التي تكونت منها كالضرب ، كالتحريم ، كالخمار ، تخاطب بكل بساطة : الفترة الكلاسيكية العربية) قبل ظهور الإسلام(، و مع تأصل هذه الأفكار اللامبنية على العقلانية و اللافهم المنطقي ، تم تقديس إطارها الإبستيميه ب : الدين صالح لكل زمان و كل مكان ، مما أدى إلى تطورها بالإلتحام و التضخم السوسيو : تاريخاني) أفكار تخاطب نكاح الأم بالجاهلية ، إنعكست بالعصر الحالي بعدم مشاهدة لقطات جنسية بالمنزل، و عدم التقرب من الأم كثيرا بسن 20 سنة : عدم مسها أمام الأب ، اللاعناق أمام الأب و الجيران / أفكار تخاطب أيام عودة الأنكحة بالعصر العباسي : عدم خروج الفتاة ليلا ، بشرط أن يكون معها ذكر الآن : عدم خروج الفتاة ليلا بحجة" الشمكارة/البكارة ستفض(."، و طبعا هذا التقديس و هذا السماح بإنصهار شبكات الأنبوب الثقافي ، أي السماح باختلاط أفكار العصور الثقافية مع الوقت المعاصر ، بدون فهم و

بدون تحليل العلاقة القائمة بين التعاليم و التوجيهات الدينية و الثقافية ، فإنها تمتد و تترسب إلى الواقع المعاصر ، متجددة في سلوكات معاصرة " كضرب و شتم و قدف و تعالي الرجل العربي على المرأة في أي فعل و انفعال تقوم به " كل هذه و أكثر من سلوكات اللاوعي السوسيو – ثقافي أي من سلوكات الشخصية المخيالية ، تترسب من العصر أو الشبكة التاريخانية التي عرضناها" كفكرة الرجل قوام على المرأة ، ضرب الأنثى :التي تخاطب العصر الجاهلي و، إلى الآن في أعقد و أبسط السلوكات" عين الفتاة المخطوبة بالأرض : زواج الفتاة يفتح به الأب باب الجنة ، و هنا تتداخل كل الأبعاد المتمخضة عن فكرة باب الجنة التي يقهر بها الأب ابنته ، فتنعكس بنزول بؤبؤ عين الأنثى إلى الأسفل " ، و لهذا فإذا ما عدنا إلى الفكرة الضمنية لهذه التعاليم الدينية – إسلامية سنجد أنها تتمحور على زيادة العقلنة بين الجنسين ، بعدما قلبت العلاقة التي كانت من أنثى تختار الأجساد الذكورية التي أثارتها ، إلى رجل و مرأة في جسد واحد ، و ما فكرة الرجل قوام على المرأة ، إلا فكرة تخاطب الحالة الإجتماعية التي كانت سائدة ، و التي تخالف جذريا ما يوجد الآن" الخمار و الحجاب و الخضوع : الخوف من عصر جاهلي غير موجود "كل هذا هو عبارة عن تعاليم تخاطب ظروفا إجتماعية و أفكار ثقافية كانت سائدة بالجاهلية ، و تخاطب أيضا اللاتطور الذي كان" عدم توفر الواقي الذكري / و حبوب الحمل " ، فبكل بساطة لو أن الدين الإسلامي ، عاصر الآن ، لتحولت جذريا جل أفكاره حول الجسد ، لأن كل تعليماته حول الجسد تخاطب لحظة قلب العلاقة من هيمنة الجسد الأنثوي بالعصر الجاهلي، إلى الجسد الذكوري لأجل

تطوير العلاقة بين الجنسين بدل هيمنة الذكر على الأنثى ، و لذلك نجد مثلا أن سورة النساء الموجودة بالقرآن ، تناقش لحظة هيمنة الذكر و الإستيلاء على قبضة علاقة القلب من هيمنة جسد الأنثى بالجاهلية إليه تحت لواء أفكار سوسيو–ثقافية خاصة بالبناء المعرفي – جسدي لتلك الفترة ، لأجل قضية ضمنية ، و هي تطوير هذه العلاقة ، بدل التعصب على هذه التعاليم التي تمخضت كرد فعل عن الشبكة الثقافية للجاهلية ، و المشكلة المعرفية التي وقعت للعقل العربي ، هو أن كل هذه التعاليم التي ذكرناها تحولت إلى قوانين يعاقب كل من يتجاوزها ، و" ينبني على ذلك أن كثرة السجناء ، دليل على عدم تنفيد الحدود الشرعية المشرع بها "9 و أن " السجن خير و مصلحة للسجين و الناس عامة ، فهو مصلحة للمسجون نفسه حتى لا يقع في الحرام "10 ، و كما تبين لنا تأسس السجن العربي من أجل الدفاع على التعليمات الدينية التي تمخضت عن ما كان قائما من أفكار الشبكة الثقافية ، و من بين الأماكن الأولى للعقاب العربي الذي تمخض كرد فعل عن كل تجاوز للردود فعل الإسلامية حول الثقافة السوسيو – جسدية التي كانت بالعصر الجاهلي ، نجد : المسجد" فقد حبس فيه بعض الناس مقيدين إلى الأعمدة و من هؤلاء ثمامة ابن آثاء الحنفي "11 ، ثم تطورت فكرة السجن هذه من المسجد إلى البيت ثم إلى الخيام ، و بعهد الخلفاء الراشدين ، ظهرت أول بناية مخصصة لكل من خالف تعليمات الدين الإسلامي التي حاولت أن تنظم العلاقة الجسدية بالجاهلية ، من أجل عقلنتها و تطويرها ، و لهذا نجد أن كل تاريخ السجون العربية ، هي عبارة عن حرب لاعقلاني بين قمع ما هو متأصل بالذاكرات ابستيميه–ثقافيا ، ولهذا نجد

أن بعصر الخلفاء الراشدين قد عادت به كل الرغبات المقموعة ، فتم بناء العديد من السجون ، و تم وضع ديوان من طرف عمر ابن عبد العزيز ، لأجل كل من خالف الخطوط العريضة) التعاليم المشرعة حول الجسد ، و التي تخاطب الظروف الاجتماعية التي كانت بالجاهلية (و بقوة هذا الردع ، و قوة التصدي بعنف الحجز ، اندمجت الأجساد ظاهراتيا ، فاندمجت أيضا الأفكار المخيالية – ثقافية مع الدين الإسلامي ، فأصبحت الأفكار الجسدية هي خليط بين معتقدات الفترة الكلاسيكية قبل ظهور الإسلام ك فض البكارة " التي تسربت من هذه الفترة و أضيف إليها مفهوم حرام : الديني ، فإذا ما عدنا إلى تاريخ الجنسانية العربية ، سنجد أن " فض بكارة العذارى من قبل الملوك و الرؤساء كانت معروفة عند العرب القدامى ، و منهم طسم و جديس "12 ، و هنا تبين لنا كيف أن الأفكار التاريخانية لا يمكن تغييرها إلا بالعقل ، لأنها بكل بساطة هي جزء من الدماغ ، فالمشكلة إذن هي ان اللاعقلانية التي تمت بها مواجهة العصور العربية ، هي دافع إنصهار الشبكات الثقافية مع بعضها ، و منه تمخضت العديد من الأفكار و التعاليم ، التي أصبحت هي من الخطوط العريضة التي يعاقب عليها الآن القانون بالسجن ، كفض غشاء البكارة ، الذي يعتبر حراما و جرما ، ثم العديد من الأفكار التي انصهرت تاريخانيا– ثقافيا ، كالنظام الدراسي الذي يتشكل حول فكرة التلقين ، و التي هي رد فعل تاريخاني على قوة التلقين التي عرضناها بتاريخ العقل العربي ، و لهذا فإذا ما انتقلنا إلى تاريخ المغرب الوسيط سنجد أن جل القوانين المشرعة ، تحتوي على معاني الشبكة المعاصرة ، التي سلمنا بأنها خليط و انصهار لكل الشبكات أي كل

العصور الثقافية التي مرت ، و التي يتمخض عنها فكر ثقافي منصهر ك" غشاء البكارة : فترة ما قبل الإسلام ، مع حرام التي ظهرت مع الإسلام : غشاء البكارة حرام ، و من بين التصديات لأفكار حاولت أن تحرر العقل العربي من وهم الإختلاط هذا ، نجد" نكبة ابن الخطيب " التي" تمثل إحدى أكثر النهايات مأساوية في تاريخ المغرب الوسيط ، بل في تاريخ الإسلام . فقد جاءت نكبته محصلة لصراعات سياسية محلية و جهوية ، و لخلافات حول أفكار الرجل التي لم ترق بعض معاصريه "13 و لهذا تم سجنه و قتله ، بسبب محاولة إعادة النظر في العديد من الأفكار الإجتماعية المنمطة و التعليماتية – التشريعية ، " رأى فيه البناهي و ابن زمرك و غيرهما ممن كانوا يحملون غلا لابن الخطيب ، فاتهموه بالزندقة ، و زعموا توظيفه لآيات قرآنية و أحاديث نبوية بطريقة غير صحيحة "14 ، زد على ذلك أنه دافع أيضا على التعامل مع الإجتماعي بعقلانية و علمية ، بدل الإعلاء من الفهم الخاطئ و الثابت للدين ، و بهذا التحطيم للنمطي المقدس ، أعتقل هذا المفكر و قتل بالسجن ، و هذا ما دفع صديقه ابن خلدون إلى الدفاع عنه و التحسر على مقتله بالسجن ، و نجد أيضا بتاريخ المغرب في العصر الوسيط ، حرب بين السلطة المغربية و المتصوفة ، و قد استخدم الحكم بالمغرب الوسيط وسائل متعددة لتحطيم الفكر التصوفي ، و من بين الوسائل نجد السجن ، فعلى سبيل المثال نجد ابن العريف ، المتصوف الذي تأثر كليا بالفكر الفلسفي و بالمنطق و العقلانية في تفسير الإجتماعي ، قد تم تكبيله و قتله بالسم في السجن ، و في فترة الدولة الموحدية أيضا ، تم سجن متصوف كبير و

هو ابن أبي محمد صالح ، و هذا الذهاب و الإياب بين الذهاب المنطقي – ابستيميه و الإياب القمعي و العنيف ، يبين لنا كيف أن السلطة هي في خدمة الخطوط العريضة الحمراء المكونة من الصور الستاتيكية للعرب الأوائل الذين مثلوا صورة الخضوع المطلق للتعاليم الدينية ، و صورة التعامل أيضا بالحس المشترك الذي يتضخم ليصبح نسقا إجتماعيا متأصلا) بالذاكرة الفردية و بالذاكرة الجماعية التي تتكون من المراقبة الإجتماعية ، أي مراقبة الغير للأنا و الأنا للغير ، بوساطة الشبكة الثقافية أو العصر الثقافي التي كما سلمنا ، بفعل لا تعرضها للنقد العقلاني ، فإن جميع الشبكات السابقة عن شبكة الآن ، تمتزج مع الأخيرة ، لتشكل شبكة واحدة ، مختلطة الأفكار" البكارة : ما قبل ظهور الإسلام + حرام : مع ظهور الإسلام :بالشبكة المعاصرة) فسخ غشاء البكارة حرام(، و لهذا نجد أن الدولة المرابطية و الموحدية كانت تدافع بقوة على التعليمات التي تتشكل على شكل خطوط عريضة ، و ذلك بتشريع القتل للمرتد و تعنيف كل من خالف الخطوط العريضة ، كالرازي و ابن الرواندي و الحلاج و ابن سينا و ابن رشد الذين جلدوا ، ثم الخوارزمي و ابن الهيتم و جابر ابن حيان الذين قتلوا ، و لهذا فإن تاريخ العقل العربي الثبات كما سلم أدونيس بعمله الثابت و المتحول و المستقيل عن الهم العام كما سلم الجابري"الفصل الثامن من عمله : تكوين العقل العربي "، نجد أن ما يجعل هذا العقل ثابتا و مستقيلا هو قانون" الإيسلاطيت "، الذي أعني به امتزاج كل الشبكات الثقافية أو العصور الثقافية التي تخص الأنبوب التاريخاني ، عربي ، و التي تؤدي إلى انصهارالأفكار العبارية الموجودة على ثغرات الشبكات) كفكرة

البكارة : قبل ظهور الإسلام (،) + فكرة حرام حول أنواع الأنكحة التي سبق و ذكرناها : مع ظهور الدين الإسلامي) = (في العصر الحالي : فض غشاء البكارة حرام (، و كما يتبين لنا ، مع إنصهار الأفكار أصبحت أمامنا : فكرة إيسلاطيتية ، لم تكن لا بشبكة ما قبل ظهور الإسلام ، و لا مع ظهوره ، هي : فسخ غشاء البكارة حرام ، و الخطير هو أن هذا الإيسلاطيت ، كل عباراته تصبح خطوط عريضة تكون الأجساد و تضبطهم عقليا ، فمثلا نجد أن الأجساد العربية : أنثى / ذكر ، المتأثرين بالأفكار الغربية حول الجسد ، يمارسون الجنس الفمي و أيضا النكاح من الخاصرة ، و لكن بمجرد الوصول إلى الرحم ، يقف مفهوم حرام كشرطي و كحاجز إيسلاطيتي يفصل باللاوعي الإجتماعي هذه الصورة الإيسلاطيتية و هي الرحم عن العضو الذكري ، بالإضافة إلى صدى فكرة السجن الذي تشرعه السلطة لأجل الحفاظ على هذه الفكرة الإيسلاطيتية مع الشرطي – مخيالي – ثقافي الذي يتكون من صورة ذهنية إيسلاطيتية ، و بهذا يتمخض عن الجسد الأنثوي و الذكوري في هذه اللحظة : سلوك إجتماعي و هو التنحي جانبا عن هذا الحاجز الإيسلاطيتي "البكارة "، و هكذا يضبط الجسد إجتماعيا في أي زمان و بأي مكان بمحيط هذه الشبكة الإيسلاطيتية ، و من بين أغذية هذه ، الصور الذهنية الإيسلاطيتية : كالبكارة حرام / الفلسفة إلحاد / الأنثى كائن لطيف / الرجل فأس يحفر في أي مكان..... ، نجد الأشكال السوسيو–إيكولوجية ، و هي الأشكال التي تغذي هذه الأفكار) شكل المسجد الذي يعزز الإيسلاطيت ، إنتصاب أعلى بنايته التي تعزز القضيب الذكري و الهيمنة الذكورية (، طريقة بناء المنازل : مربع /

مستطيل ، الذي هو شكل يشبه تماما الشكل الذي كان في المرحلة الكلاسيكية المغربية و الوسيطة ، فهذا الشكل هو غذاء يجعل الطبقة الكلاسيكية الجدة الجد مثلا ، باللاوعي الإجتماعي يتحسسون وجود المحيط الذي كان ، و هو ما يجعل من المحفز الهابيتوسي ، أي المحفز المخيالي ماضوي ، يشتغل بقانون الذهاب و الإياب التاريخاني ، فعامل الشكل الرباعي / المستطيل ، يحفز الأنبوب التاريخاني على إلإصهار الثقافي، لكي تشكل كل ثغرة شبكة عصر معين ، حينما تلتحم مع فكرة ثغرة شبكة عصر معين : فكرة إيسلاطيتية ، تتمظهر في السلوك الآني – إجتماعي ، و كأنه يعود لشبكة أو عصر ثقافي واحد ، و لكن في أصله السوسيو– ثقافي هو خليط من الشبكات الثقافية ، تلتحم بشبكة الآن و تصطبغ بعصريته، و إلى جانب الشكل المخيالي – نمطي الذي لا يقتصر على المنزل فقط ، بل نجده بالجسد الإجتماعي بأكمله ، و لهذا نجد أن الأحياء أيضا ، تهمش لكي تستمر في شكلها البدائي الذي يغذي قانون الإيسلاطيت و يضمن بقاءه ، و من جهة أخرى نجد أيضا أن : الآذان الذي يتوهم العقل العربي أنه يغذي روح التدين ، هو في الأصل يعيد طاقة قانون الإيسلاطيت) الخليط الثقافي(، زد على ذلك القرآن مسموعا و مرئيا ، الخط العثماني ، الإعلام" : حديدان " ، الأفلام التي تتكلم بالعبارات الإيسلاطيتية ، بالإضافة إلى ما هو أشد تعقيدا كألوان سيارة الشرطة "أحمر/ أخضر " و الذي نتوهم أنه رمز للروح الوطنية ، و لكنه في الأصل نجده ينعكس داخل العقل على شكل رسالة" ميكرو–إبستيميه–إجتماعية " ، لكي يتم إعادة تجديد طاقة الجزيئات العبارية الموجودة في شبكة الآن ، و التي هي عبارة

عن إنصهار لعبارات الشبكات الآنفة ، مما يؤدي إلى تضافر المعاني و هذا ما عبرنا عنه بالإيسلاطيت ، زد على ذلك ، اللون الأحمر المشرع لواجهة الشكل الرباعي للمنازل ببني ملال و مراكش مثلا، ففي عمقه نجد بعدا تاريخيا يعزز كل أفكار جماعته الكلاسيكية ، و يعيد طاقة إيسلاطيته التي تخدم السلطة ، و لهذا يرى فوكو بأن سلطة التحكم بالجسد ، موجودة بكل مكان" الماكرو كالمساجد / المدرسة / الثانوية / البيت / الجامعة ".. الميكرو كأشكال النوافذ" مربعة : "البيت المربع : درجة الفكر التي صاحبت البيت المربع / المستطيل ، الرسومات على حائط المدارس ، الكتابات بمحلات التجارة ، أشكال الأواني" شكل الكأس و الذي يحيل مباشرة إلى الثقافة المصحوبة بما يصب بهذا الكأس : الشاي مثلا ، الذي يدافع على الأفكار المنصهرة بشبكة الثقافة ، زد على ذلك بمجرد تذوق طعم الشاي أو ما شابهه من الأذواق ك" ذوق " الكسكس / الطاجين / "شكل لحم الدجاج / لحم الخروف / البطاطس / الطماطم / البصل الخ ، التي شاركت عملية التطبع الإجتماعي بالعبارات الموجودة على ثغرات الشبكة الثقافية المنصهرة و المتشكلة داخل العقل على شكل صور ذهنية اجتماعية ، و التي تساهم من جهة أخرى في إعادة طاقة هذه العبارات المنعكسة كصور ذهنية ، فمثلا : إن تم تغيير هذه الأشكال و الأذواق التي تعيد طاقة إستمرارية الصور ذهنية إجتماعية ، مثلا من لحم الدجاج إلى لحم القطط ، فلن يعاد إنتاج طاقة الصور – ذهنية– إجتماعية ، إلا إن تم إضفاء الأفكار إجتماعية على المنتوجات الجديدة لكي تصبح أفكارا بشكة الثقافة ، بمعنى أن الجديد بالإجتماعي " كمعجون الأسنان... الخ " يحضنه

تفاعل العبارات التاريخانية– ثقافية ، التي تشكل الشخصية مخيالية– عربية ، فكل ما هو جديد من أدوات / من ملصقات كالعناوين الأجنبية على المقاهي و المحلات التجارية الخ ، بأكملها تفسر واجهتها الفينومينولوجية ، بتفاعل أفكار الشبكة الثقافية المتكدسة الايسلاطيتية ، و لهذا فليست قبضة السلطة لوحدها ، من تضبط الجسد ، بل الجسد أيضا يضبطه هو إلى السلطة بالعلاقة الموجود بين الإيسلاطيت الثقافي بذاكرته ، و أغذيته المتواجدة في أي مكان و في أي شيء و في أي جسد من الأفراد المتطبعون إجتماعيا بالإيسلاطيت ذاته.

٦ / البناء الإجتماعي للجسد : الجسد المغربي نموذجا – أسامة البحري

من خلال كل ما تم عرضه أعلاه ، يمكننا القول أن الجسد هو منتوج ثقافي صرف ، يخضع لبناء لغوي و معنوي هو في الاصل نتاج انساني لكنه عبر قوة تكراره يحسب أنه طبيعي ، و من بين أساسيات التحكم في الجسد ، نجد الملفوظات الثقافية و الخطاب المنظم ، فهي : كلمات تاريخية ، و تمثلات ، تمخضت عن إحتكاك أفراد جماعة معينة بطبيعتهم ، و قد أدى إلى ظهور تأويلات ثقافية – اجتماعية حول الكون و حول الجنسين بالخصوص " انثى / ذكر "، و بهذا فحينما نستشف نظام الملفوظات بدول العالم الثالث ، سنجد أن نظام التقسيم الجنسي المغربي، يميل الى الذكرورة بقوة ، ولذلك نجد في نظام الأشياء مثلا ان " الأعضاء الجنسية الذكورية ، مناظرة تماما لمعدات و آلات "9 ، فحينما نتفقد تقسيم الأشياء بالمنازل المغربية ، نجد)" التلفازة : أنثى <= جهاز التحكم عن بعد : ذكوري / بيت الجلوس ، بيت النعاس : ذكورية<= الناموسية : أنثوية / الكوزينة ، الثلاجة : أنثوية "(هذا بالنسبة الى تقسيم الأشياء أو الموضوعات و أثرها في تقسيم الأدوار بالمنزل ، و من زاوية : تقسيم الأدوار الإجتماعية نجد" مول الدار : الذكر / عمارة الدار : أنثى "(، بمعنى أن الأنثى في المخيال المغربي ، من خلال تقسيم الأشياء و الأدوار الماثلة أمامنا ، هي شيء ثانوي يملأ إطار" مول الدار "أي الذكر ، أماالانثى فهي

ممتلك من ملكياته الرمزية/الخاصة ، المخصصة للذكر ، و بهذا التدخل للتاريخ الثقافي استنادا بمشروعية السلطة ، يصبح للذهن استعداد) لأنه و بكل بساطة تشتغل السلطة في استمرار ، بكواليس الإجتماعي : ماوراء المجتمع ، على جعل سيناريو استراتيجيتهم يبدوا للأذهان المستلبة و المدجنة واقعا طبيعيا (و بذلك يصبح" اللاشعور – السوسيو – ذهني : الشعور اللامرئي الذي اكتسبه الذهن في مجتمعه " يخلق في استمرار استعدادا يجعل من الأنثى تحسب أنها محتوى يدخل في اطار الذكر ، و ان الذكر إطار يؤطر الانثى و بناته و ابناءه و أفراد المجتمع ، و بما أن الانثى اذن : محتوى للإطار الذكوري ، فإن المحتوى في شروط المعرفة الكوسمولوجية / الكونية يتغير ، بتغير حجم الإطار ، و هذا ما يفسر لنا فكرة الخضوع الذي تقوم به الأنثى اتجاه الذكر المغربي ، فخطابات " خليه هو يبدا و يوريك فليلة الدخلة" " ديري ليه ليبغاه هو ما تقولي نتي والو " " حزريه راه الخيمة ديالك هداك .. " ، يبين لنا ببداهة ، أن الإمتدادات التي تقوم بها الأنثى) محتوى (كلما اتسع إطار الذكر في السلوكات التي يحاول دائما الهيمنة عليها ، أو تقلصاتها داخل الإطار حينما يحتم عليها التعدد أو يفرض عليها بالقهر الثقافي الطبخ و القيام بأعمال ثانوية كما يسلم بورديو أشد ثقلا من أعمال الرجل " كنساءالباديات مثلا "و بهذا فيتبين لنا من خلال هذا التفكيك أن سلوكات الاجساد هو صوت ثقافي و اجتماعي يعكس لنا استراتيجيات السلطة التي تفتح أفقها أمام الذكر ، من أجل تلذذه بسلطة مكانه ، بدل تلذذ الجنسين بالمعرفة و الحقوق الطبيعية .

: الجسد الأنثوي و الذكوري ، بين المجتمع و السلط

يرى بورديو في هذا الصدد ، أن النظام الطبيعي ، يشرع للجسد الذكوري عبر قضيبه الذي يتدلى و ينتفخ ، هيمنة تميزه عن الجسد الأنثوي ، بكون الجسد الأنثوي يفتقر إلى أجساد متحكم فيها ، و قد ساهمت هذه المفارقة **paradoxe** حسب بورديو في خلق تمثلات تمخضت عنها ملفوظات و خطابات منظمة ، تعرف داخل الإطار الإجتماعي بالمعتقد **doxa** ، فهذه التمثلات المجردة أو بتعبير فوكو "شرطة الملفوظات "* ، هي من قسمت الأدوار و الأشياء ، فجعلت بذلك في الإجتماعي نظاما و استعدادا ثقافيا ، تلعب به السلطة لعبة الهيمنة الذهنية و الجسدية خلف الواقع الإجتماعي) بكواليس المجتمع (، و لهذا ف"انتظامات النظام الفيزيائي : البيولوجي ، و النظام الإجتماعي : الثقافي ، تفرض و ترسخ الإستعدادات ، و تستبعد النساء عن المهمات الأكثر نبلا ، و تخصص لهن أماكن سفلية ، و تعلم كيفية التعاطي مع أجسادهن منحنيات ، و الذراعان مطويتان الى الصدر أمام الرجال المحترمين ، و تخصصن لمهمات حقيرة كنقل سماد النعام "8 و بهذا ، فإن الغاية الأسمى من الجسد بكونه ثلة من السلوكات ، هو أن يتحد مع ذهنه المحشو بالصور – ذهنية – إجتماعية او بالتمثلات السوسيو ثقافية ، و لهذا فمادامت السلطة تحيط بالذهن من كل المواضع في طفولته ، فإنها تصبح كما يسلم ميشال فوكو داخل ذهنه ، من أجل قيامه بدور مراقبة الأفراد و الدفاع عن الثقافة التي تخدم السلطة ، فإذا كان الذهن في طفولته يستمتع بالطقوس المخطط لها ك"الأعياد / الصلاة / الأشكال الثقافية / الروائح الثقافية / الأغذية الثقافية " ،

فإن هذه المبادئ لفيفا متجزئ الأبعاد بالجسد ، محققة بذلك إعادة لطاقة ماض مزمن، و لهذا فحينما يدرك الجسد عبر حواسه امثيرا إجتماعيا، كصوت الآذان بالشارع ، أو رائحة أكلة ثقافية ك"الحريرة مثلا "، أو ذوفق طعم" كالشاي "أو لون كألوان الشرطة) احمر / اخضر (، أو يرى شكل المنزل الرباعي او المستطيل ، أو الآيات القرآنية صوتا و كتابة ، فإن كل هذه المثيرات تنعش الماضي ، مما يؤدي الى تجديد أو اعادة طاقة الانسان الآلي أو المدجن ، فدور هذه الأجزاء هو إنعاش الصور الذهنية الإجتماعية داخل الدماغ في اسمرار حيوي ، و هذا ما يؤدي الى التحكم في السلوكات و جعلها انضباطات إجتماعية ، فالصور السوسيو ذهنية اذن، هي مبادئ نكتسبها من الخارج و بفعلها نخلق صورا ذهنية نتوهم أنها من إبداعنا و لكنها في الأصل هي انقسام عن المبادئ الأولى ، و بهذا فانني افترض أن السلطة هي من تنقسم و تتفرع داخل دماغ و جسد الانسان،ة ، و لذلك فحينما تدخل الأنثى إلى منزلها ، فإن السلطة هي من تستدير بها عبر عباراتها الموجودة بكل جزء من المنزل ، و التي تعيد احياء الصور السوسيو ذهنية في استمرار)الكوزينة / الثلاجة / الناموسية / التفازة / الأفلام الأجنبية المدبلجة بألفاظ الثقافة العربية ، و التي تخلق أجسادا منفصمة ، بسبب دفاعها عن الحرية و اللاحرية : الممثلات = متحررات ، الممثلين : متحررين _ اللغة : ثقافية– ذكورية (، و بالنسبة للذكر المستعد ثقافيا للخروج الى الطبيعة ، فإن السلطة تستدير به أيضا باشكالها)"انتصاب اعلى البناية التي تدافع على ذكورته المنمطة ، الاصوات الثقافية و المعاني الثقافية التي تغذي التسلسل المتبقي من الثقافة ، فمثلا حينما يسمع الذهن

سأزوج ابنتي فإنه يعيد في الوقت ذاته طاقة جل الالفاظ الذكورية و الانثوية السلبية ، و عبر هذا اللاوعي الإجتماعي يحفز الذكر على دوره في الإستمرارية) إستمرارية قهر الأنثى من أجل الإمتثال لصوت الذكر / حشو الذكر الناشئ من أجل تجسيد دور المراقب الرمزي للثقافة خارج المنزل و داخله (و بهذا فإن الأفراد يشتغلون في استمرار مع السلطة ، فحينما تسمع الأجساد صوت الآذان ، فإن كل مكونات الماضي تتفاعل ، فتحرك بذلك سلوكات الطقوس اليومية للأجساد) الحفظ بدون فهم / سلطوية التدريس و التلقين بالضرب : الإمام = المدرس = العصى : لا تتكلم كثيرا) (الأشكال المحيطة بالأجساد :صور الأنترنت الموجه للشابات ، الشباب من أجل تفادي خاصية الاستعداد للنقد ، الموجودة قبليا مع شروط المعرفة * ، و لهذا فمادامت الأم لها عبر التنشئة الاجتماعية استعداد لتدجين ابنتها على الخضوع ، و الاب له استعداد لتدجين ابنه على الهيمنة ، فإن السلطة المدجنة من طرف كواليس أنظمة أخرى ، لها وجود مسبق على تدجين الجنسين معا ، فالسلطة كما ينعتها فوكو موجودة في كل مكان) بالحائط و بالذوق و بكل سلوك معقد و بسيط (، ففي هذا الصدد نجد أن بسنة **1964** ، ظهر علم" الحفاظ على التراث الثقافي " بأوروبا ، و أصبح الآن من بين القوانين الأساسية بكل مجتمع ، ترعاه في استمرارية اليونيسكو و البنك الدولي و غيرها من المؤسسات العالمية ، فالغاية الأسمى منه هو ترميم البنايات القديمة داخل المجتمعات ، و الحفاظ أيضا على جل الألفاظ الثقافية التي تخص الجماعة ، و لكن كما يتضح لنا في سياق تحليلنا ، الغاية الأسمى من هذا العلم هو تطويق الإنسان المدجن و الآلي داخل درجة تفكيره لأننا

حينما نتكلم عن بناية قديمة ، فإننا نتكلم عن خطاب عاصرها ، يعبر عن درجة تفكير معينة ، و إذا ما أردنا أن نقارن بين درجة الفكر العربي الذي حصرت خطاباته الثقافية ، خلف الأسوار و المعمارات المؤدلجة لعلم الحفاظ على التراث العالمي ، مع تماثيل الفلاسفة داخل المجتمعات الغربية ، فإنه سيتبين لنا الفرق الشاسع بين النظامين الإجتماعيين.

البناء الإجتماعي للأجساد:

تختلف كما نعلم ، الطريقة التي بها يجنس الذهن و يبنى بها الجسد ، فإذا كان الذكر كما يسلم بورديو، يتم إخراجه من العالم الأنثوي" المنزل " منذ طفولته ، و يتم ادماجه في العالم الذكوري) السوق) (المقهى) (الحرية في التجوال بين كل أحياء المدينة (، فإن الأنثى يفرض عليها منذ طفولتها عدم الإبتعاد عن عتبة المنزل ، ثم" تعلم اللبس و اختيار مختلف الألبسة المناسبة لمختلف حالاتها المتعاقبة : طفلة صغيرة ، عذراء ، بالغة ، زوجة ثم ربة بيت ، فتكتسب شيئا فشيئا بالمحاكاة اللاواعية بقدر الطاعة العلنية ، الطريقة الأفضل لربط حزامها) اللباس الطويل (، تغطية شعرها ، تحريك او تثبيت هذا الجزء او ذاك من جسدها في السير أو عرض الوجه أو تصويب النظر " 10 ، فلكل منطقة من الجسد ، صورة سوسيو ذهنية أو معنى إبستيميه –سوسيو ثقافي مهيأ ليتحكم في سلوكاتها " الرحم هو شرفك افترض بذلك ان هذه العبارة تتحول الى لباس يغطي الرحم باحكام و ان تم انتزاع الغطاء فان الجملة الثقافية التي تحولت الى معنى متأصل بذهن الجسد يلتبس أعضاء الجسد باكنله ليصبح جسدا يقاوم من أجل الجملة المترسخة بذهن الجسد "و

لذلك فبفعل اتحاد كل هذه الصور – الذهنية – اجتماعية يتكون منتوج الانسان الثقافي ، الذي يتميز بنمط من اللباس و طريقة في العيش ، فحينما نتكلم على اللباس الطويل المخصص للأنثى ، فإننا نتكلم عن رموز ثقافية و غايات تشرعها السلطة ، كالأنثى كائن سلبي و كسول – يحمل كنزا ثقافيا : الرحم و يصاب بالدورة الشهرية ، مما يعطينا معنى ثافي مصاحب بلباس طويل ، و هذا الاتحاد بين معنى ثقافي و لباس و طريقة سلوك مادية هي التي نعتناها بااصورة السوسيو ذهنية التي تلتبس جسد الإنسان،ة ، و لذلك فإن هذه الصور السوسيو ذهنية هي عبارة عن نسق عامي و شمولي ، و هي ذاتها التي نعتها دوركهايم بالوعي الجمعي ، فهي قوة قهرية مترسخة هابيتوسا في بالأذهان و متطبعة خارجيا بجل الجسد الإجتماعي ، و بذلك يمكننا القول أن هذه الصور السوسيو ذهنية أو أفكار المجتمع الثقافية تصطبغ إجتماعيا بكل ما هو جديد به ، فمثلا نجد أن السراويل المعاصرة المخصصة للاناث بأشكالها التي تظهر الخاصرة قد اصطبغت بثقافة المجتمع ، فعبر تفكيك لي لما جمعته من تفسيرات للحزام الذي تحمله الانثى المغربية في استمرار فوق البطن . تبين لي أنها تعني رمزيا " إن رحمي ليس لي " لأنه كما برهنت تصريحات المبحوثات حمل السروال يميل الى الوراء و ليس الى الامام بكون الخاصرة غير مقدسة كما يقدس الرحم ، و بذلك فإن الهوية الجنسية و النوعية للجسد هي مرآة لبنية الأنساق المعنوية التي تكررت امام الذهن و بذلك فإن تكرار التوجيهات الجسدية ، يعاد إنتاجها في استمرار ،و باستدارتها المستمرة هذه ، يقع كما سلم بورديو" إشباع " ، فيصبح بذلك الذهن غير مستعد لفقدان الصور الذهنية

الإجتماعية ، لأنه بفعلها يرى الذهن الوجود ، و بفعلها يجيب على كل مثير يثار في الواقع الاجتماعي ، و بفعل التوافق بين السلطة و الماضي و الحاضر داخل ذهن الجسد ، تفتح عوالم البناء الداخلي ، بذلك يقوم الذهن مباشرة بدمج كل محتويات الصور الذهنية اجتماعية مع كل اطار حاضراتي " طعم اكل جديد / لباس معاصر / ايقاع موسيقي / كتاب ".. و بذلك تكون الدلالات الجسدية الرمزية ، قد هيمنة على صوت العولمة ، فمادامت السلطة بماوراء كواليس الاجتماعي ، تشتغل على خلق الجسد الماضوي المدجن ، فان الذهن يسقط ماضيه بكل ما هو جديد ، و في هذا الصدد سلم بورديو استنادا بميشال بوزون ، انه بعد تطبع الأذهان ثقافيا)الاشباع (، يبتعد بذلك الذهن عن كل سلوك معقد ، فحينما سنعطي للمجتمع الذكوري " الإنطباع بأن المرأة هي التي ستهيمن ، فهذا سيحط منها إجتماعيا ، و بذلك ستشعر أنها منقوصة أمام رجل منقوص " 12 ، و لهذا يمكننا القول أن الحدود المفروضة سوسيو – ثقافيا ، بفعل تفاعلها مع الصور ذهنية اجتماعية ، تبعد الجسد الذي يجب ان يكون عن اطاره الاجتماعي الذي يجب ان يتموضع فيه ، و لذلك فإن التفاعل الإجتماعي الذي يدور بين الجسد المهيمن ، و الجسد المهيمن عليه ، هو في الاصل تسلسل من السلوكات المنظمة ، المنعكسة عن الصور السوسيو ذهنية ، فهذه الأخيرة تتحكم في نسق الصور الذهنية التي تتحكم في كل عضو من الجسد) عدم تقبيل الذكر زميلته أو جارته ، هذه صورة ذهنية متمخضة عن صورة ذهنية اجتماعية ، كالتقاء الذكر بالانثى حرام ، عدم إطالة الإمساك باليدين : صورة ذهنية تتحكم فيها صورة سوسيوذهنية : كالاقتراب بين الاجساد

عيب و" حشومة "، و لهذا فكل صورة سوسيو –ذهنية تضم تسلسلا من الصور الذهنية ، فالأولى هي نتاج بناء ثقافي / اجتماعي تشرعه السلطة ، أما الثامنية "الصور الذهنية " فهي فردية بامتياز ، تتمخض على شكل الصورة الذهنية الاجتماعية ، و بذلك فالأولى هي من تتحكم في ديناميكية الباقي ، فحينما تثار رغبة جسدية ، فإن الذهن يطابق الصورة – الذهنية الاجتماعية مع دائرة المحيط ، و حينما تتطابق أجزاء الصورة السوسيو ذهنية ، مع اجزاء دائرة المحيط ، فان الصور الذهنية تتتابع فتتمخض بذلك سلوكات إجتماعية بامتياز ، فقبل ان تمارس شابة و شاب الجنس الفمي بالشوارع المغربية ، فإنهم يبحثون عن مكان يتطابق مع صورتهم الإجتماعية" ابتعد عنا و مارس ما تريد "، و بمجرد توافق الصورة الاولى مع محيط معين ، تتسلسل الصور الذهنية " الاقتراب اكثر " / " عدم وضع اليد على الرحم " ...، و بهذا فإن الصورة الذهنية الإجتماعية ، هي : ثقافية و ليست طبيعية ، فبفعلها يخلق الانسان الآلي و المدجن ، و بتكرارها الرمزي ، يمارس على الجسد عنفا رمزيا ، كما سلم بورديو ، ف"العنف الرمزي لا يتحقق إلا من خلال فعل معرفة و جهل عملي يمارس من جانب الوعي و الإرادة و يمنح سلطته المنومة إلى كل تظاهراته و إيعازاته و إغراءاته و تهديداته و مآخذه و أوامر دعوته إلى الإنضباط"13

االفصل الثالث : الجسد و الصحة

المحور الاول / الجسد و الرابط الاجتماعي زمن الكورونا – اسامة البحري

ينقسم الارث السوسيولوجي الخاص بالرابط الاجتماعي الى شقين كلاسيكي و معاصر ، و هو ما يضعنا امام براديغم مهم لفهم تغيرات واقعنا الاجتماعي ، خاصة التغيرات الناتجة عن الكوارث الطبيعية التي تؤثر بدورها على صحة نسيج المجتمع من روابط اجتماعية و وعي جمعي ، و هذا حتما ما سبق و ان شهدته المجتمعات زمن الأوبئة ، فقد ادت التغييرات التي طرأت على نسيج المجتمعات ، الى الاحتفاظ برواسب التوثر القيمي داخل الذاكرة الجماعية للشعوب خاصة رواسب ازمة التفاعل العضوي و التوازن الاجتماعي ، و يعد الخطاب الاجتماعي احد الذاكرات المهمة الذي يحتفظ على أثر التوثرات التي تطرأ على معايير و قيم الحقل الاجتماعي و التي يستعملها اللاعبون حسب تعبير بورديو في تفاعلهم الاجتماعي ، و هذا ان دل فانه يدل ، أن للأوبئة قدرة على خلخلة و بناء تصورات اجتماعية تظل محفورة في الذاكرة الجماعية ، و هذا ما تجسده خطابات من قبيل " الله يعطيك بوكليب – الطاعون " وباء التيفوس " الله يعطيك التوفيس " ، و التي ظلت حاضرة في خطاب اللعنة بقوة ؛ افعل الصواب او سيأتيك الوباء ، و هذا يجسد لنا مدى قدرة الاوبئة على وضع كل فاعل داخل المجتمع في حيرة من أمره ، مما يضعه في موضع اعادة النظر في الطريقة التي يفهم بها المرض خاصة الطريقة التي يفهم بها الكون ، و هذا ما تجسده لنا طبيعة

هذا الخطاب ، الذي ظل قائما في خطاب اللعنة " إن لم تفعل الصواب فان لعنة الوباء ستأتيك ؛ و معنى الوباء هنا لا يرتبط فقط بالموت ، بل انه يرتبط ايضا بالخلل الوظيفي الذي يطرأ على نسيج المجتمع " ، و هذا ما عبر عنه د زكرياء الابراهيمي قائلا " الانتقال الوبائي حينما يحدث داخل اي مجتمع فانه اولا يعني الانتقال من نظام اجتماعي الى اخر 1 " و نرصد هذا الخلل زمن الكورونا في الخطاب العام الذي حاول مجاهدا ان يفسر الكورونا انطلاقا من الاطار الثقافي للمجتمع ، لكن في الآن ذاته بين عن تخوفه من دائرة الخطر التي احاطت بنظامه المعياري القيمي . و بالعودة الى الخطاب زمن الكورونا سنجده قد جسد لنا عودة صراع الثنائية الاثنو طبية بين التقليدي و المعاصر ، فقد فسر الوباء على انه " جند من جنود الله و الدواء لن يكون الا من عند الله " و تتأسس هذه المماثلة على ارتباط الدال و المدلول بالثقافة ، فاللسان هو اجتماعي و ثقافي بالاساس و هذا ما بينه لنا كل من د زكرياء الابراهيمي 2 و د عبد الغني منديب 3 ، فان الصحة او التفاعل داخل اي مجتمع هو مجرد كلمة ، لكن هذه الاخيرة تجد نطاقها داخل النظام المعياري القيمي ، و قد اهتمت العديد من الدراسات زمن الكورونا برصد هذا الذهاب و الاياب بين النظام المعياري و طبيعة الخلل ، خاصة في تحول الفيروس زمن الكورونا من صفته الطبيعية " كارثة طبيعية " الى النظام المعياري القيمي و الذي جعل منه جندا من جنود الله ، و هو ما دفع بالفاعلين الى نقل هذا التفسير المعياري القيمي الى سلوك ، و الذي تجلى في رفض الاحترازات الصحية مؤمنين بان الحل لا يمكن ان يكون الا من المتعالي ، و قد تجسد ذلك في التهليل اعلى السطوح داعيين الله لحمل الوباء 4 ، او استعمال بعض

الاعشاب الطبية " المباركة " او العسل بكونه يحضى برمزية دينية و ثقافية للتخلص من الوباء ، و تعتبر هذه الثنائية بين الطب التقليدي و الطب الحديث ثنائية كانت و لازال مستمرة ، لكن سرعان ما شهدت توثرا حينما تفشى الوباء و لم يترك للافراد حلا الا للخضوع الى الطب الحديث " اللقاح" ، و بهذا فقد اعادت الكورونا "احياء اهمية النظرية الفيبرية حول النظرة الى الكون : طبيعة – علاقة – ثقافة 5 " ، و ذلك عبر وضع الافراد امام تغيرات تقع في نسيج روابطهم الاجتماعية التي تجسد مركز التفاعلات الثقافية و الاجتماعية للجسد الاجتماعي ، فكيف حافظ اذن المجتمع المغربي في ظل التغيرات التي شهدها زمن الكورونا على نسيجه و على روابطه الاجتماعية و ما الوسائط التي تدخلت في ذلك ؟

– الاطار النظري للرابط الاجتماعي:

يحضى حضور الرابط الاجتماعي داخل اطروحة إميل دوركهايم ، بمكانة مركزية نجدها حاضرة منذ كتاباته الاولى و خاصة عمله تقسيم العمل الاجتماعي ، فبالنسبة له لتقسيم العمل الاجتماعي دور كمالي في بناء نسيج الروابط الاجتماعية بين الافراد و هذا ما عبر عنه قائلا " وظيفة تقسيم العمل كمالي ، ان حاجات النظام و الانسجام و التعاون الاجتماعي تعتبر عادة من الامور الخلقية 6 " ، فالتضامن و الاخلاق اذن حسب دوركهايم تنسج لنا روابط توحد المجتمع فيما بينه، و يقسم لنا دوركهايهم التضامن الى نوعين ، فالمجتمعات التقليدية يحكمها تضامن آلي ، و يعرفه دوركهايم في الفصل الثاني من عمل تقسيم العمل الاجتماعي ، على أنه " انسجام يجمع بين عناصر

الاجسام بعضها الى بعض 7" و حينما يفعل هذا التضامن فعله فان شخصيتنا تنمحي ، اذا فلا نكون حينها نحن نحن ، بل نكون الكائن الاجتماعي 8" بسبب التطابق الذي يتحقق بين الافراد و المجتمع على مستواهم الاجتماعي و النفسي و الذهني ، مما يخلق بينهم روابط اجتماعية ناتجة عن وعي جمعي يوحد الافراد فيما بينهم ، و يتضح لنا قوة هذا الوعي ، في قدرته على توطيد المعايير و القيم ، مما يجعل من كل مخالف له ، يتعرض الى اشد العقوبات ،و هذا ما بينه دوركهايم في الفصل الاول من عمله تقسيم العمل الاجتماعي .

" فالمجتمعات اذن ذات التضامن الالي ، تقوم على حالة قوية من الوعي الجمعي بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى ، اي باعتباره كل منظم ، من المعتقدات و الأحاسيس المشتركة بين كل أعضاء الجماعة 9" فهو اذن عبر اختراقه للاوعية الفردية ، يخلق روابط اجتماعية مستنبطة من الوعي الجمعي ، و التي تصبح حسب تعبير دوركهايم منقوشة داخل الضمائر الفردية للافراد ، و هذا ما يجعلهم يتضامنون ، اما النوع الثاني كما يقول دوركهايم بالفصل الثالث من عمله تقسيم العمل ، و هو التضامن العضوي ، فانه " كلما تقدمنا في مدارجالتطور الاجتماعي ، كلما يزداد التضامن الالي في التراخي ، فالراوابط الاجتماعية التي تنشأ عن ذلك تتغير تبعا لشروط 10 " تتلخص في فكرة ، أنه " كلما ازدادت قواعد السلوك و التفكير شمولا و غموضا ، ازدادت الى التدخل الفردي 11" و هذا ما ينتج " تكاثر للميول المتنافرة على حسب انسجام الاجتماعي و التناغم بين الحركات 12" و يتعلق الامر هنا بالمجتمع الصناعي ، الذي يطغى عليه اختلاف المهن ، و هذا ما يجعلهم مضطرون الى الدخول في رابط المصلحة

و الذي لا يستغني فيه الفرد عن الاخر ، و هذا الرابط له علاقة وطيدة بتقسيم العمل الاجتماعي ، فمنه يتمخض الرابط الاجتماعي، كما ان في خضم الفردانية التي يعيشها الانسان المعاصر ، يزداد هذا الرابط الاحتماعي قوة ، و بهذا فان تقسيم العمل الاجتماعي بالمجتمع الحديث ، يغذوا بمثابة الضمير الجمعي الخاص بالمجتمع التقليدي ، و لكن تكمن ازمة الرابط الاجتماعي حسب دوركهايم في حالة اللامعيارية ، الانوميا ؛ و التي هي غياب القاعدة المنظمة لسلوك الافراد ، فالانوميا باعتبارها خللا وظيفيا ناتجا عن تضامن عضوي ناقص تظهر عندما يعجز المجتمع عن توفير اطار مستقر و منتظم و منسجم لتقسيم العمل و تحديدا أدوار كل واحد داخل النظام و المعايير المحددة لهذه الادوار 13" ، و قد فتحت الاطروحة الدوركهايمية هامشا كبيرا لاحد السوسيولوجيين المعاصرين الذي يعود له الفضل في احياء و تعديل الاطروحة الدوركهايمية على واقعنا المعاصر ، و هذا ما تقدم به سيرج بوغام في عمله " الرابط الاجتماعي " فمن خلال مصدري الرابط الاجتماعي و هما الحماية و الاعتراف ، اقترح اربع روابط اجتماعية ، اولا رابط الانتساب و المتمثل في الابوة و العلاقة مع الاسرة ثم رابط المشاركة المختارة ، و هو رابط نجده في علاقات الصداقة " فكل الافراد يسعون الى بناء و اعادة بناء و تشكيل هذا الرابط 14" ، زد على ذلك رابط المشاركة العضوية و هو الرابط الذي تحدثنا انفا حول تقسيم العمل ، و هو ان العمل يتطلب تقسيما و تضامنا ، علاوة على ذلك رابط المواطنة و الذي يرطبنا بنظامنا المعياري ، و بهذا فان هذه الروابط الاجتماعية حسب بوغام تساهم جمعاء في دور الادماجية 15 ، فهي اذن من تساهم في توازن المجتمع بكون كل موحد ، ، و رغم

اختلاف اصناف هذه الروابط " اسرة / صداقة / مواطنة " الا انها حسب بوغام تخلق خاصية الاعتر اف و الحماية .

الرابط الاجتماعي زمن الكورونا من الواقع الى الافتراضي

فكلما كان الفرد كما قال د عبد الهادي الحلحولي يشعر بالاعتراف داخل الاسرة و جماعة الرفاق و الدولة كلما تعززت له خاصية الحماية ، و هذا ما لاحظناه زمن الكورونا فقد تعزز رابط الحماية و الاعتراف في بداية الجائحة ، و خاصة حضور الدعم من طرف الدولة و هذا ما عزز داخل المجتمع رابط المواطنة و الشعور بالانتماء ، لكن زمن الكورونا لاحظنا ان بعض الروابط من قبيل رابط الصداقة قد غيبه حضور الاحترازات الصحية و من بينها الحجر الصحي ،و بهذا فقد غير الفرد المواطن موطن اقامته و خصوصا الشباب " ، حيث اصبحت الاقامة الدائمة على شبكات التواصل الاجتماعية 16" و قد رصدت بعض الدراسات الاثنوغرافية داخل المجتمع المغربي ان الشباب الذين لا يتسعملون شبكات التواصل الاجتماعية في المناطق الهامشية ، لم يتقبلوا فكرة الحجر الصحي ، و قد لوحظ انهم كانوا يخترقون الحجر الصحي في استمرار ، بغيية احياء الروابط الاجتماعية ، كما اننا لاحظا ان في المجالات الحضرية التي فرضت الحجر الصحي بصرامة ، انها لم تترك مجالا للافراد الا لتحويل الاجساد و الالتقاء من ممارسة اجتماعية واقعية الى ممارسة رقمية فقد قدر مستخدمي موقع الفايسبوك حينها ب 22 مليار مستخدم يوميا ، كما انه يتم انشاء 5 حسابات على الفايسبوك كل ثانية ، اما الانستغرام فاكثر من 800 مليون مستخدم شهريا ، و يقدر مستخدمي الواتساب الى نحو 700 مليون مستخدم شهريا ، اي ما يقارب 320

مليون مستخدم يوميا ، و قد لاحظنا في هذا التحول الى الرقمي انتقال ايضا من النحن الاجتماعي الى النحن الافتراضي ، و قد سجلنا هنا العديد من الهشتاغات التي ظهرت بقوة زمن الكورونا ، و التي عبرت عن تعزز رابط المواطنة ، اما رابط المشاركة العضوية فقد لاحظنا العديد من اللايفات في شهر رمضان ، لاناس تطوعوا من اجل اقامة صلاة التراويح ، اما المشاركة المنتقاة فقد سجلنا تعزز هذا الرابط داخل الاسر خاصة عبر الاتصالات بالفيديو ، و خصوصا في صفوف الشباب و الشابات ، و هذا يعبر عن بعض التغيرات التي حققها الفيروس في رابط المشاركة المنتقاة ، حيث تقبل اولياء الامور زمن فترة التعليم عن بعد الحوارات الثنائية بين الشباب و الشابات ، عبر اتصالات بالفيديو او اتصالات عادية ، و هذا ما نلاحظه لازال ساريا الى حد الان فقد غير ذلك الاتحاد الذي طرأ بين الابناء و الاباء و الامهات العديد في طبيعة فهمنا لبعض الروابط الاجتماعية، فقد اصبح الان داخل العديد من الاسر المغربية ، رابط الصداقة بين الشباب و الشابات ، و حديثهم الثنائي عبر اتصالات فيديو بالواتساب مسموحا ، كما ان رابط المواطنة قد تعزز عبر العديد من الوقفات التضامنية التي شهدناها زمن الكورونا و التي لازلنا نرى امتداداتها في ابسط المجموعات ، فسجلنا مؤخرا، حديثا عن التعليم عن بعد داخل بعض المجموعات التي تضامن فيها اعضاء المجموعة بهشتاغ نريد الدراسة الحضورية ، بالاضافة الى ذلك نسجل العديد من السلوكات التي اصبحت متجذرة ما بعد الكورونا و هي ان اللقاءات بين الاصدقاء اصبحت تتوسطها عوائق الهاتف ، سواء بالشارع او الاماكن العمومية داخل المقهى ، و قد سجلنا في هذا الصدد ان اغلبية الملاحظين في خلوة مع هواتفهم ، رغم انهم

يجلسون قرب بعضهم البعض ، و هذا يعبر لنا على فرضية تحول الانسان من كائن اجتماعي الى كائن افتراضي بعد الكورونا ، بحيث ان الفاعلون داخل المجتمعات اصبحوا الان يكتفون بالحديث داخل شبكات التواصل الاجتماعية على الحديث واقعيا ، و قد كذب واقع ما بعد التلقيح " الجرعة الثانية " صحة الفرضيات السوسيولوجية ، التي كانت تدعي تعزز رابط الاسرة و استرجاع دورها كحاضن للتنشئة بفعل اتحاد الاباء مع ابنائهم وقت الحجر الصحي ، و لهذا فقد سجلنا اليوم بعد عودة الحياة الى طبيعتها نفورا كبيرا بين الاباء و ابنائهم بفعل ادمان الروابط الاجتماعية ، و قد سجلت هذا من خلال أسرتي التي أخضعتها للملاحظة ، بحيث ان بعد ممارسة الطقوس الضرورية و الطبيعية " كالاكل او الاستحمام ..الخ " اول ما يخلوا له الفاعل بعد ذلك هو هاتفه ، و بعدما تساؤل عن سبب هذا الادمان الاجتماعي تبين لنا ان الواقع الافتراضي لم يعوض فقط الروابط الاجتماعية التي كانت واقعيا قبل كورونا بل على العكس يوفر العالم الافتراضي هامشا من الحرية لكل فرد في التعبير عن ذاته و في الاختيار و الاكثر من ذلك انه يساهم في الاعتراف كمية الاعجاب المحصل عليه في الصورة الشخصية ، عدد التعليقات ، عدد المجاملات ..الخ ، و هذا يعبر على ذلك التقاطع القيمي بين ما يريده الفرد واقعيا لكن المجتمع لا يوفره له و بين ما يحاول ان يعيشه افتراضيا ، و بذلك يمكننا ان نجزم ان زمن الكورونا لم يعوض المجال الافتراضي صحة الروابط الاجتماعية فقط ، بل انه على العكس من ذلك ساهم في تطويرها افتراضيا و الاكثر من ذلك اعادة النظر في النظام القيمي الذي يعتبر اساس نظام الروابط الاجتماعية .

2 / الجسد بين ثنائية الصحة و الثقافة قراءة في كتاب سوسيولوجيا و انثربولوجيا الصحة – عزيزة خرازي –

من إنجاز الطالبين :

- أسامة البحري
- يونس فارس

نشر كتاب سوسيولوجيا وأنثروبولوجيا الصحة : طروحات نظرية ، عن مؤسسة مقاربات للنشر والصناعات الثقافية ، في طبعته الأولى سنة ٢٠١٨ ، والتي تمتد على ١٨٢ صفحة من القطع المتوسطة ، من تصميم التشكيلي عزيز أزغاي بتوظيف لوحة فنية للفنانة نادية فالح .

والكتاب طبعا من تأليف الباحثة و الأستاذة عزيزة خرازي – أستاذة علم الإجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال – فهو عبارة عن طروحات نظرية حول سوسيولوجيا وأنثروبولوجيا الصحة سعت من خلاله وضع الأسس النظرية لهذين التخصصين في مجال الصحة ؛ لترسم منذ البداية الأهمية العلمية لهذا العمل وتتجلى في وضعها هذا الكتاب أمام الباحثين والمختصين من أجل فهم هذين الفرعين – أي سوسيولوجيا وأنثروبولوجيا الصحة – حيث تقول الباحثة " ونظرا لجنينية البحث في سوسيولوجية الصحة وكذلك في أنثروبولوجيا الصحة في المجتمع

المغربي ، أثرنا وضع هذا الكتاب أمام الباحثين من أجل فهم هذين الفرعين والتعرف على أهم رواد كل فرع ونظرياتهم " بالإضافة إلى هذا الرهان النظري سعت أيضا إلى " إقامة التصالح بين الطب الشعبي والطب الحديث (...) ووضع ما تداوله العلاج الشعبي في إطار البحث العلمي التجريبي لإثبات أو نفي نجاعته ، وكذلك اصلاح ما فسد من الطب الحديث من انعزاله عن الأخد بعين الاعتبار الأنساق الاجتماعية التي يعيش فيها كل من الطبيب والمريض .

ويأتي هذا المؤلف في صلب اهتمام الباحثة حول قضايا الصحة والمرض والأمراض المزمنة ، لأن اهتمامها هذا يتجسد في مشوارها الأكاديمي تدريسا وتأليفا ، والجدير بالذكر أيضا أنها إنشغلت على ذات الموضوع في أطروحتها لنيل الدكتوراه .

تتجلى هيكلة الكتاب في تقديم البروفيسور محمد البياز ومقدمة وكلمات مفتاحية بالإضافة إلى فصلين ويضم الفصل الأول تقديم تندرج تحته ستة مباحث ثم محور آخر وخاتمة أما الفصل الثاني يضم تمهيد و أربع محاور وخاتمة ، ويندرج تحت المحور الثاني والرابع مبحثين والمحور الثالث يندرج تحته ثلاث مباحث ، إلى جانب لائحة المراجع والفهرس ، خصص الفصل الأول لمناقشة الأسس النظرية لسوسيولوجيا الصحة ، ويقدم كذلك كيف ثم الإنتقال من بحث معرفي لآخر وأهم الرواد في كل بحث معرفي وصولا إلى أهم النماذج النظرية في سوسيولوجيا الصحة .

يشير محمد البياز في تقديمه إلى أن الدراسات الأنثروبولوجية الطبية يرجع تاريخها إلى خمسينيات القرن الماضي ، لكن مع نهاية القرن التاسع عشر نجد الإرهاصات الأولى مع الأنثربولوجي فيرشو* ، لينتقل بعدها إلى تحديد مهمة الطب وعلم

الإجتماع ، فالأول يدرس قضايا الصحة والمرض ، بينما الثاني يدرس البناء الإجتماعي للمجتمع ،فعلم الاجتماع الطبي إذن يشكل حلقة وصل بين هادين العلمين أي أنه يدرس قضايا الصحة و المرض في ضوء علاقتها بالنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، كما ركز أيضا على دور الأنثروبولوجية الطبية في وضع سياسات ومنظومات صحية تخدم صحة المواطن على اعتبار أن البحث الأنثروبولوجي يدرس ثقافة الشعوب ومعتقداته الفكرية والدينية .أشارت الباحثة في مقدمة كتابها أنه في البداية كان ينظر إلى العوامل البيولوجية هي فقط الأسباب الوحيدة التي تحدث المرض ، لكن شيئا فشيئا بدأ هذا التوجه يفتقد أهميته ، بعدما بدأ الباحثون ينفتحون على العوامل الأخرى الاجتماعية والنفسية في تدبير الصحة ، حيث ساهم علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في توضيح أهمية هذه العوامل ، بمعنى أن النشاط الطبي يتطلب فهما واعيا للضغوط الإجتماعية والثقافية التي تؤثر على الفرد لمدى حاجته للخدمة الصحية

فمع تقدم البحث العلمي ظهرت أهمية العوامل الاجتماعية والثقافية ، حيث توقف الأطباء أمام أمراض فرعية –يعجز الطب عن الإجابة عنها – تؤثر عليها عوامل سياسية واجتماعية ثقافية . وهو ما ساهم في تحرير الأطباء من قبضة النموذج البيولوجي للمرض . أرست الباحثة أيضا مجموعة من المفاهيم كمدخل أساسي لفهم محتوى هذا المتن النظري. :

*مفهوم الصحة : هي حالة كاملة من السلامة الجسمية والعقلية والإجتماعية لا مجرد الخلو من المرض والضعف ، إن هذا التعريف يتجاوز التعريفات الكلاسيكية لمفهوم

الصحة التي تقتصر على الصحة الجسدية ليشمل بذلك كل التجليات السيكوسوسيولوجية لا البيوطبية فقط. .

*مفهوم المرض : هي حالة يتعرض لها الإنسان نتيجة مجموعة من الأسباب إجتماعية ، نفسية ، ثقافية ، فما قد يكون مرضا في مجتمع قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر

*مفهوم الثقافة : كما هو معلوم أن هذا المفهوم من أكثر المفاهيم غموضا ، وذلك راجع إلى التعدد الثقافي أو المنطلقات الأيديولوجية للباحث ،لذا سنكتفي بالتعريف الإجرائي الذي قدمته الأستاذة ، أن الثقافة هي مجموعة متكاملة من القيم والمعايير والتصورات والمعتقدات والرموز والأعراف والتقاليد التي يتداولها الناس جماعيا وتتوارثها الأجيال بصفة منتظمة داخل مجموعة بشرية وتشكل رأسمالا رمزيا يتعين إعتماده .

*الأمراض المزمنة : هي تلك الأمراض القابلة للتشخيص أو التدخل الطبي ولكن لا يكون قابلا للشفاء ، ويتميز الإزمان بالثبات والاستمرارية . بمعنى آخر هي تلك الأمراض التي تتطلب علاج طويل الأمد كما يتطلب من المريض ومحيطه الإجتماعي والثقافي التعايش معه .

الفصل الأول :

وفي بداية الفصل الأول تناولت الباحثة التحديد البيولوجي والسوسيولوجي لمفهوم الصحة ، وترى بأن التعريف البيولوجي يقصي البعد البشري في تعريف الظاهرة الصحية ، بمعنى أن الطب عندما يدرس الإنسان يدرسه بماهو كائن طبيعي فقط ، ولا

ينظر إليه من داخل وجوده الإنساني ، ومرد هذا الإقصاء يرجع إلى سببين إثنين ؛ الاعتقاد بوجود المرض كخلل فيزيولوجي ناتج عن اضطرابات فيزيولوجية ، ثم اقتناع البيوطبية بقصور المعارف الثقافية والاجتماعية ، وعلى هذا الأساس اتجهت المقاربة البيوطبية في الصحة اتجاهين مختلفين :

- الاتجاه الأول– يمثله كونط وكلود برنار– يرون أن الصحة والمرض لا يختلفان عن بعضهما من حيث الطبيعة لأنهما نوع واحد ، فكونط يتأسس تفكيره على وحدة الوجودين الطبيعي والإنساني ، وتتماثل ظواهرهما . وخضوعها لنفس القوانين والقواعد العامة عكس ذلك ، جعل برنار من التجربة الأساس الذي تقوم عليه المعرفة والعلمية عموما .

فرغم اختلاف في طبيعة التصور إلا أنهما يتفقان في نهاية المطاف عن تماثل الصحة والمرض

أما الاتجاه الثاني ، يختلف تماما عن الأول ، بمعنى أن أصحاب هذا الاتجاه – بلاندل – كاش – مانكوفسكي – يقولون باختلاف الصحة عن المرض من حيث الطبيعة وبوجود الظاهرة العادية والظاهرة المرضية كحالات مختلفة من حيث نوعها وأشكال وجودها والقوانين التي تحكمها

أما التحديد السوسيولوجي لمفهوم الصحة فيعرفها دوركايم أنه هي الحالة التي تنمو فيها القوى الحية بشكل سليم ، ويتكيف داخلها الجسم مع محيطه بطريقة كاملة

وبهذا ينزع من الظاهرة الصحية طابعها البيولوجي ليضعها أمام مقدمتين

أساسيتين الأولى ترتبط بقابلية التحول البيولوجي بجميع أشكاله كموضوع للسوسيولوجيا ، والثانية أنه يمكن للعلم الاجتماعي أن يكشف عن البنيات التي تشكل وتضفي المعنى على الظواهر البيولوجية .

إن مساهمة دوركايم في تأسيس الدراسة السوسيولوجية للصحة باعتبارها ظاهرة اجتماعية ، تشكل إنقلابا على أكبر الأطروحات البيولوجية في الصحة .

وبذلك لم يعد المرض رهين بالجسد وإنما أصبح كذلك من داخل المجتمع ، فبدل الحديث عن صحة الجسد أصبحنا نتحدث عن الصحة الاجتماعية .

بالانتقال إلى محور أصول التفكير الإجتماعي بقضايا الصحة والمرض ؛ تشير الباحثة إلى أن الإرهاصات الأولى للتفكير الإجتماعي حول أصول المرض كانت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع مع الأطباء الوقائيين الذين اعتبروا المرض حادثة اجتماعية ، فبعد أن توصل هؤلاء الأطباء إلى كون الأمراض ليست نتاجا للوسط الطبيعي فقط ، بل نتاج للوسط الاجتماعي أيضا ، فأحدثوا بذلك قطيعة مع التصور الميتافزيقي الطبي لأبوقراط . مما سمح لهم التفكير في المرض بمنطق اجتماعي .

•

وقد تطور هذا التوجه الاجتماعي للأطباء خلال القرن الثامن عشر من خلال السعي إلى إقامة تحديد أكثر دقة بين الشوط الاجتماعية للمرضى وبعض الأمراض ، وفي أواخر القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠ إعتمد الأطباء الباحثون مصدر الأمراض والأوبئة بناء على ما كانت توفره آنذاك السوسيولوجيا من

تقنيات ومناهج البحث الاجتماعي ، قتم بذلك نحث مصطلح " علم الاجتماع الطبي " هذا الأخير الذي بدأ الاهتمام به يتزايد في ثمانينيات القرن الماضي بفعل الحاجة الملحة إليه ، فهناك من يرى بأن ظهور هذا التخصص يرجع إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية ، إذ تؤكد ذات المصادر نفسها أن جذور علم الاجتماع الطبي أبعد بكثير ، حيث أن هناك دراسات عديدة تجمع على هذه النشأة ؛ على سبيل المثال نجد في بريطانيا إدوين جادويك حول " أسباب الوفيات الناجمة عن الأوبئة " ١٨٤٢ في ألمانيا إسهامات فيرشو وونيومان في قيام نظام الحماية الاجتماعية والتغطية الطبية ١٨٤٨ ، وفي بلجيكا دراسات مين حول " الطوبوغرافيا الطبية للبلجكين " .

أما في أمريكا لم تكن هنالك جذور لعلم الاجتماع الطبي ، لكن شكل مرحلة ما بين١٩٥٠-١٩٦٠ مرحلة جادة في ظهور كتابات شكات منطلقا أساسيا في البحث السوسيولوجي العلني في قضايا الطب ، وخصوصا المقالة التي قدمها تالكوت بارسونز سنة ١٩٥١

إذا كانت السوسيولوجية الطبية قد مكنت من ترسيخ مفهوم الحق في المرض والحق في العلاج ، فإن سوسيولوجيا الصحة ستدافع عن مفهوم الحق في الصحة وليس فقط الحق في العلاج بعد أن يصاب الفرد بالمرض . بمعنى أن ستدفع اصحاب القرار إلى ضرورة توفير البيئة الملائمة للأفراد أي تحسين ظروف العيش الاقتصادية أولا ثم الاجتماعية والبيئية ، فمحاصرة المرض في جزء منه لن يتم إلا بتحسين هذه العوامل

أما في ما يتعلق بالنماذج النظرية لسوسيولوجيا الصحة ، يعتبر تالكوت بارسونز من أبرز علماء الاجتماع الأمريكيين الذين اهتموا بموضوع الصحة والمرض ، وانطلاقا من النظرية الوظيفية ، سيعمل على تناول هذا الموضوع معتمدا في ذلك مفهوم الدور ، فبحسبه فإن لكل من الطبيب والمريض دورا اجتماعيا يؤديه ، فمن المنظور الوظيفي يعتبر المريض منحرفا اجتماعيا ، فدور المريض هوالعمل على الخروج من خالة الانحراف هذه ، من خلال علاج نفسه انطلاقا من نصائح ووصفات الطبيب ، وبذلك يصبح مريضا جيدا ، إلا أن مفهوم الدور تعرض للنقد كثيرا خصوصا من طرف هيرزليتش و نلتنون على اعتبار أن هذا المفهوم لا ينطبق دوما على الواقع المعيش ، كما هو الشأن في المجتمعات غير الغربية حيث يتم التزاوج بين الطبين التقليدي والعصري .

وفي ستينات الفرن الماضي سيظهر اتجاه آخر ويسمى بالاتجاه التفاعلي الذي طوره إيليون فرايدسون ، وينطلق من مقاربة تعتبر الطب لمقولتي الصحة والمرض باعتبارهما مقولتين إجتماعية ، فالبنسبة لهذا المنظور فإنه لا ينبغي الخلط الواقع العضوي للمرض وبين واقعه الاجتماعي ، فهو يعتبر المرض انحراف كبارسونز ولكن يتم تقنينه عن طريق الممارسة الطبية لميكانيزم الضبط الإجتماعي ، بمعنى أن المرض عبارة خلل بيولوجي ، وهكذا استطاع أن يتخلص من الإرث البارسونزي الذي اختزل العلاقة بين الطبيب والمريض في أدوار محكمة يكون معها الطبيب صاحب سلطة مطلقة والمريض شخص مسالم ، فوضح بأن العلاقة القائمة بين الإثنين مرتبطة إرتباطا وثيقا بانتمائهما إلى أنساق مختلف ، فالطبيب

ينتمي إلى نسق مرجعي علمي بينما المريض ينتمي إلى نسق مرجعي عامي ، فإن طبيعة الصراع إذن بين الأطباء والمرضى لا ترتبط بعدم احترام الأدوار المحددة بقدر ماهي مرتبطة بالصراع بين الأنماط الثقافية العلاجية أما الاتجاه الثالث يسمى بالاتجاه التفاوضي لأنسليم ستراوس ، وينطلق من فكرة أساسية مفادها أن التنظيمات هي أنساق التفاوض الدائم ، حيث أن النظام الاجتماعي هو نظام يقوم على تفاوض مستمر يتفاعل فيه الأفراد مع الشروط البنائية لهذا النظام ، في هذا الصدد تقدم ستراوس باقتراح مرجعي يتجاوز البعد الطبي للتجربة المرضية إلى البعد الاجتماعي . ووفق هذا الاتجاه فالطبيب والمريض ليسا وحدهما الفاعلين في تدبير المرض ، وإنما هناك فاعلون آخرون في هذه العملية (الأسرة – المساعدات الاجتماعية ....) جعلت بازنجيه من نظرية البناء الاجتماعي حول الأمراض المزمنة منطلقا أساسيا لدراستها ، فهذه الأمراض تتميز بشيء أساسي هو كونها أكثر اجتماعية من الأمراض الحادة ، وذلك لأن المعرفة الطبية المتاحة والشك الذي يصاحبها جعل منها أمراض غير قابلة للشفاء ، وتشترك الأمراض المزمنة في سمتين هما :

- مدة المرض والتي تطول بنفس المدة التي ستمتدها حياة الشخص المريض
- تدبير المرض فمسألة التدبير اليومي للمرض لا تقتصر على العمل الطبي فقط أو تكييف العلاج بالنسبة للمريض ، وإنما يتسع ليمتد كل نواحي الحياة الاجتماعية ، ولمدة زمنية غير محدودة

بالاضافة إلى النماذج السابقة ظهرت مقاربة جديدة للمرض والمريض ، وهي المقاربة التأويلية التي اعتمدتها هيرزليتش ، فهذه المقاربة تهتم من جهة بالطريقة التي يعطي بها المريض ومحيطه الاجتماعي معنى أو تأويلا للمرض ، ومن جهة أخرى كيف أن هذا المعنى أو التأويل يمكن أن يكون له تأثير على سلوك الأفراد ، لم تدرس السلوك الفعلي للفرد بل المعايير والتأويلات التي يستوجبها هذا السلوك ، واستنتجت أننا غالبا ما نجد أنفسنا أمام ثلاث أنواع من المرض : المرض كهدم / المرض كتحرر/ المرض كمهنة

أما النموذج التفاعلي لايفين كوفمان فهو يقدم نموذجا آخر ، للعلاقات بين الأطباء والمرضى ويسميه بالتفاعل الاستراتيجي ، ويسمح بالتعمق في العلاقات التي تحدث بين الأطباء والمرضى

فنموذج الموقف التفاعلي لكوفمان كنوع من المناورة يحاول الأفراد الوصول إلى الحد الأقصى من المكافأة عن طريق التصرف بأسلوب هادف وتقدير الموقف ، فهناك حاجة الى تقدير مدى ثبات كل من الطرفين ، وهناك أيضا القدرة على تقدير كل النتائج المحتملة والقدرة على السلوك بالطريقة التي يتطلبها الحكم على المواقف ، ثم هناك تقدير التكامل أي مدى استعدادهما للبقاء مخلصين لمصالح كل منهما المتفق عليها بمجرد الاتفاق على العلاج من خلال هذا التفاعل بإمكان الطبيب أن يدرك المصطلحات غير العلمية التي يستخدمها المريض

خاتمة :

من خلال ما سبق يمكن أن نقول إذن أن هناك علاقة علاقة وثيقة بين الصحة،المرض والنسق الثقافي و الاجتماعي لأي مجتمع كان، لهذا سعى الباحثون بدراسة وتحليل مكونات الأنساق الثقافية للمجتمعات الإنسانية و ، كيفية مساهمتها في تشكيل وصياغة تعريفات الصحة لدى الأفراد ، وكذلك تحديد أنواع الاستجابات التي تصدر من الناس تجاه المرض عند حدوثه إضافة إلى تحديد مواصفات وخبرات الأشخاص أو الفئة التي لها القدرة على تشخيص الأمراض و معالجتها فأصبح من الضروري البحث حول تأثير الإطار الثقافي على الناحية الصحية ، وضرورة الكشف عن العناصر الثقافية التي توجه سلوك الأفراد في حالتي الصحة والمرض، كما تعمل العناصر الثقافية أحيانا على توليد وترسيخ قناعات بفاعلية الطب التقليدي

أسامة البحري

الفصل الثاني :

بالعودة الى تاريخ الانثربولوجيا نجد أنه في القرن ١٩ مع فيرشو تم الاهتمام بمجال الطب الاجتماعي ، فقد نحث فيرشو فكرة الصحة الحرجة في الانثربولوجيا ، و انتقالا من الانثروبولوجيا الطبية الى السوسيولوجيا الطبية ، سنجدها قد ظهرت بالقرن ٢٠ و قد ركزت على امراض عديدة من بينها السل الخ و من ببن مقارباته النظرية نجد بارسونز و فرايدسون و كان الرهان كما جاء في مداخلة للأستاذ عبد الهادي الحلحولي حول سوسيولوجيا الصحة . تتمثل في ان على الباحث في السوسيلوجيا الطبية ان يتسلح باليات الصف الاثنوغرافي

و كذا على خاصية المنهج الكيفي من اجل استنباط المعنى الرمزي الذي يضفيه المرضى على مرضهم. و طبعا نحن لا ننقص من اهمية البحث السوسيولوجي في تكميم الظاهرة الصحية و النظر اليها كمعطى اجتماعي مع دوركهايم او كبناء سوسيو رمزي مع بورديو . و لكن و كما سنرى مع ما جاءت به الأستاذة عزيزة خرازي . يجب ان يكون هنالك تلاقي ما بين الانثروبولوجيا الصحية و السوسيولجيا الصحية لان هذه الأخيرة قادرة على فهى قادرة على فهم البنى الاجتماعية للظاهرة المرضية و الأخرى قادرة على استنباط شبكة المعنى الثقافية التي ينسجها المرريض في ذهاب و إياب بين معتقداته و مرضه بالعودة الى تاريخ الانثروبولوجيا

للانثروبولوجيا حظ اوفر في دراسة المرض . كموضوع يتداخل فيه الجانب الثقافي و الاجتماعي . على عكس التصور السوسيولوجي الذي حلل المرض بما هو اجتماعي فقط . متغاضيا عن فكرة ان المرض يمكن ان يكون ذو حمولة ثقافية و هنا نجد مالينوفسكي على سبيل المثال يرى ان الثقافة تجيب للإنسان المنخرط فيها عن كل مشاكله الفيزيولجية الجن على سبيل المثال . و هنا نجد أيضا مارك اوجيه الذي يرى ان الانسان يندرج مساره بين الحياة و الموت . و بذلك فان الثقافة تحاول في استمرار ان تخلق فهم ثقافي لمسببات المرض . و بذلك فان الانثربولوجيا في دراستها للصحة تركز على المعتقدات و الرموز الاجتماعية

مارسيل موس

يعتبر موس الصحة انها من الظواهر الكلية التي تخترق كل الطبقات .فالصحة اذن

حسب موس هي كذلكظواهر سحرية و هنا احيلكم على القراءة التي قدمها يونس الكيلي حول الجماعة و السحر و بالتحديد الى قراءته حول مفهوم المانا عند موس الذي يعني قوة الاجتماعي . فان المرض اذن حسب المجتمع هو ناتج عن الأرواح الشريرة وكذا عن مخالفة قواعد المجتمع

مارك اوجييه

فبالنسة له .المجتمع ينتج اليات لتفسير كل ما يقع بالجسد البيولوجي . فان التاويل يكون نابعا من بنية رموز المجتمع

و بذلك فان الانثروبولوجيا تدرس المعتقدات و الممارسات الخاصة بالصحة و المرض سواء الشعبي او الرسمي بالإضافة الى ذلك تدرس كيف يتمثل الناس أسباب مرضهم . و كذلك تهتم بانواع العلاجات التي يتعاطون لها فهي يكل بساطة تهتم بالارتباط الذي يقع بين المعتقدات و التحولات البيولوجية للجسد . فهي اذن تهتم بتمثلات المرضى لمرضهم

نشاة الانثربولوجيا الطبية

يرى ميشال فوكو في كتابه ولادة العيادة ان الاهتمام بمووضوع الصحة كمجال علمي يرتبط دائما بالقرن الثامن عشر . لكنه في الأصل حسبه كان منذ البدايات الأولى . فمثلا كما نجد في الجزء الأول من كتابه تاريخ الجنون فان المجتمعات كان لها وعي صحي . فمثلا في القرن الخامس عشر كان هنالك استبعاد اجتماعي من طرف المجتمع لما يسمى بين قوسين الاحمق . و هذا الوعي حسب فوكو ليس وعيا طبيا

. بل هو وعي ثقافي اجتماعي حول ما خالف ما سماه فوكو بالتطبيع الفعلي أي مجموع السلوكات المتداولة داخل المجتمع .

و قد أدت كل هذه الممارسات الى ظهور المستشفى بالقرن السادس عشر من اجل سجن الافراد لكن هذا المستشفى سيتحول الى دوز حجز يسجن فيه الافراد و للتوسع في هذا النقاش ادعوكم الى الرجوع الى مقالة د الابراهيمي المعنونة ب ميشال فوكو . السياق التاريخي لتشكل المؤسسات و الممارسات الطبية . و كذلك الى المقابلة التي اجراها فوكو بمعية من الفيلسوف الان باديو و التي تحدث فيها عن تاريخ المؤسسات العلاجية للتحليل النفسي و التي لا ترتبط فقط بما نسميه نحن مؤسسة العلاج . بل انه في التاريخ كانت هنالك ممارسات علاجية طبية أسست للعلم . فان المؤسسة العلاجية كانت مرتبطة بالتراكمات الخاصة بالممارسات الثقافية حول فعل العلاج . و هذا ما يلخصه كتاب تاريخ الجنون فلو لم تتكدس كل الخطابات و الممارسات الثقافية حول الحمق . لما ظهر الطب العقلي . و طبعا كل ما قيل حول الطب و المرض كان يفتقر دائما لخاصية . ستظهر من اجلها الانثروبولوجيا الطبية لتعالجها و هي فهم المعنى الرمزي للمرض . و كما جاء في الكتاب فقد بدا الاهتمام الانثربولي بالمرض . بالقرن ٢٠ و تضاعف بعد الحرب العالمية الثانية . و هنا بدا الاهتمام بالمعتقدات و الطب كدراسة بريتشارد . و قد ركز على الكلية السوسيوثقافية في علاقتها النسق الطبي للمجتمع . أي التركيز على علاقة التنظيم الاجتماعي من حيث الطقووس و الرموز في بناء المخيال الثقافي حول الصحة .

و يمكن القول كذلك انه هناك ثلاثة محاور تتوزع انثروبولوجيا الصحة

أولا التفكير الاثنوغرافي من طرف الأطباء

. و قد ركز على الكلية السوسيوثقافية في علاقتها النسق الطبي للمجتمع . أي التركيز على علاقة التنظيم الاجتماعي من حيث الطقووس و الرموز في بناء المخيال الثقافي حول الصحة .

و يمكن القول كذلك انه هناك ثلاثة محاور تتوزع انثروبولوجيا الصحة

أولا التفكير الاثنوغرافي من طرف الأطباء

ثانيا كان هنالك تعاون في الاربعينيات من طرف علماء الانثربولوجيا و من طرف الأطباء النفسيون

توسع البرامج االدولية حول الصحة

فقد وسعت هذه المراحل الفهم البيوطبي لعالم الصحة و المرض

من اهم مجالات الانثروبولوجيا الطبية . نجد الايكولوجيا و علم الأوبئة

الايكولوجيا و علم الأوبئة

اكدت العديد من الدراسات ان علاقة الانسان بالبيئة تتمخض عنها بعض الامراض . كدراسة جاكس ماي حول القرويون و زراعة الأرز التي تمخضت عنها مرض الانكلستوما . و كذا دراسة وايتنج على تاثير الثقافة في حدوث المرض في الانساق الايكولوجية . أي تاثير الثقافة السائدة على بنية السلوكات و التي غالبا ما تحرم أشياء قد تؤدي الى الامراض . و هنا احيلكم على مقالة عبد الصمد الديالمي البيدوفيليا البنوية و التي تحدث فيها عن الكبت الجنسي بالمغرب . جراء تحريم

العلاقة الرضائية بين المتحابين داخل المجتمع و التي تؤدي كما بين في مقالته الى بيدوفيليا بنيوية أي ان المكبوت او المكبوتة تصبح مريضة نفسيا و اجتماعيا و هذا ما يؤدي بهم الى ممارسات بعض السلوكات التي اعتبرها الديالمي انفجارا لهذا الكبت زد على ذلك ان الثقافة أيضا تحدد لبعض الافراد المدن التي يجب التركز فيها و هذا ما أدى بادئ ذي بدئ الى انتشار الأوبئة بين الافراداكدت العديد من الدراسات ان علاقة الانسان بالبيئة تتمخض عنها بعض الامراض . كدراسة جاكس ماي حول القرويون و زراعة الأرز التي تمخضت عنها مرض الانكلستوما . و كذا دراسة وايتنج على تاثير الثقافة في حدوث المرض في الانساق الايكولوجية . أي تاثير الثقافة السائدة على بنية السلوكات و التي غالبا ما تحرم أشياء قد تؤدي الى الامراض . و هنا احيلكم على مقالة عبد الصمد الديالمي البيدوفيليا البنوية و التي تحدث فيها عن الكبت الجنسي بالمغرب . جراء تحريم العلاقة الرضائية بين

المتحابين داخل المجتمع و التي تؤدي كما بين في مقالته الى بيدوفيليا بنيوية أي ان المكبوت او المكبوتة تصبح مريضة نفسيا و اجتماعيا و هذا ما يؤدي بهم الى ممارسات بعض السلوكات التي اعتبرها الديالمي انفجارا لهذا الكبت زد على ذلك ان الثقافة أيضا تحدد لبعض الافراد المدن التي يجب التركز فيها و هذا ما أدى بادئ ذي بدئ الى انتشار الأوبئة بين الافراد

الطب الشعبي

بالعودة الى هوجز . سنجده يرى ان هنالك تلاقي بين الطب الشعبي و الطب الحديث و قد سلمت بعض الدراسات ان هنالك تلاقي بين الطب الحديث و الطب

الشعبي . يتحول دائما على شكل صراع فالاول ينظر الى االمرض نتاج ميكروبات و فيروسات . على عكس الثاني الذي يفسره بقوى متعالية

اكدت العديد من الدراسات ان علاقة الانسان بالبيئة تتمخض عنها بعض الامراض . كدراسة جاكس ماي حول اكدت العديد من الدراسات ان علاقة الانسان بالبيئة تتمخض عنها بعض الامراض . كدراسة جاكس ماي حول القرويون و زراعة الأرز التي تمخضت عنها مرض الانكلستوما . و كذا دراسة وايتنج على تاثير الثقافة في حدوث المرض في الانساق الايكولوجية . أي تاثير الثقافة السائدة على بنية السلوكات و التي غالبا ما تحرم أشياء قد تؤدي الى الامراض . و هنا احيلكم على مقالة عبد الصمد الديالمي البيدوفيليا البنوية و التي تحدث فيها عن الكبت الجنسي بالمغرب . جراء تحريم العلاقة الرضائية بين المتحابين داخل المجتمع و التي تؤدي كما بين في مقالته الى بيدوفيليا بنيوية أي ان المكبوت او المكبوتة تصبح مريضة نفسيا و اجتماعيا و هذا ما يؤدي بهم الى ممارسات بعض السلوكات التي اعتبرها الديالمي انفجارا لهذا الكبت زد على ذلك ان الثقافة أيضا تحدد لبعض الافراد المدن التي يجب التركز فيها و هذا ما أدى بادئ ذي بدئ الى انتشار الأوبئة بين الافراد زد على دراسة الأستاذ عبابو حول الانحراف . فمثلا في الوطن المغربي كل مريض بالسيدا بالنسبة لهم . مرد مرضه هي العلاقلات الجنسية

علاقة الصحة بالثقافة

هناك العديد من القراءات اكدت ان هنالك تلاقي بين الثقافة و الصحة و المرض في أي مجتمع كما كان . و هنا تتدخل السوسيولوجيا و الانثروبولوجيا من اجل فهم ما

يسمى بالمعادلة الثقافية للطب و الصحة ضمن الحياة الاجتماعية .

الثقافة تفسر أسباب المرض من خلال ترسانة المعتقدات التي تحتوي عليها . فهي من تقرر هل المرض يمكن ان يعالج من طرف الطب الشعبي فقط ام يقتضي ما تسميه هي العلاج الرسمي . و كانت هنالك العديد من الدراسات الانثروبولوجية في هذا الصدد التي ركزت

الثقافة و الصحة و المر ض

هناك العديد من المقاربات التي سلمت بان هنالك نقط تلاقي بين الثقافة و الصحة الترسانة القيمية الثقافية تفسر أسباب المرض.

ففي هذا الصدد كان للعديد من الانثربولوجيون . في دراسة علاقة الدين و القيم الثقافية بالممارسات الصحية . فالمعتقد الديني يلعب دورا أساسيا في تمثل الصحة و المرض . فمثلا في الوطن الإسلامي الفقهاء يحرمون ذهاب المراة الى المستشفى بدعوى انه لا يجب على الانثى ان تختلط و ما الى ذلك من التصورات الدينية التي تعود الى ظروف اجتماعية معينة . زد على ذلك في الهند يمنع اكل اللحم و شرب لبنها بسبب تالهيها . و بسبب نقص البروتينات تكثر امراض كالهزال

و بذلك يتضح لنا ان ثلاثية الصحة و المرض و الثقافة يجمعها رباط سميك .

فالثقافة كما يعرفها غيرتز هي شبكة من المعاني المتراكمة تاريخيا . و التي نتطبع بها اجتماعي و هنا بيار بورديو أساسي في فهم كيف يهيمن علينا الشعور الثقافي و الذي نعته بالحس العملي الناتج عن مفهومه المحوري الهايتوس الذي يعني لنا مجموع الأفكار التي تطبعنا بها اجتماعيا و التي تخلق استعدادات مستنبطة بعمق من

الاجتماعي لكي تجيب على كل مثير اجتماعي بالحياة الاجتماعية . و خصوصا الصحة و المرض التي ترافق الانسان.ة منذ ولادته.ا الى مماته.ا . و هنا احيلكم على القراءة التي قدمها الأستاذ الحلحولي حول نص الذبيحة لمارسيل موس . كيف ان الاضحية كفعل هو مسنبط بعمق من الشروط و المعاني الثقافية . بمعنى لا يهم ان تكون الاضحية بصحة جيدة . بل ما يهم هـ ان تتجسد هذه الطقوس على ارض الواقع و هو سيلان دم الخزوف و الشواء الخ . و هذا يعني لنا ان قوة الثقافي تهيمن على جدلية الصحة و المرض . و كما قالت الأستاذة عزيزة خرازي هناك ثنائية دائما حاضرة و نجدها متجسدة في عمق الصحة و المرض هي جدلية التقليدي و المعاصر.

الجسد و السلطة:

المراجع:

: 1آن اوكلي" الجنس ،النوع ،المجتمع1978"

: 2انتوني غدنز" علم الاجتماع "ترجمة و تقديم:الدكتور فايز الصياغ، الطبعة الرابعة ، 2005، ص186

: 3أنتوني غدنز نفس المرجع، ص185

: 4سيمون دي بوفوار" الجنس الاخر "ص21

: 5سيمون دي بوفوار ،نفس المرجع، ص20

: 6أنتوني غدنز ،نفس المرجع، ص186

: 7ميليسا هاينز" جنوسة الدماغ 2008 "،ص23

: 8ميليسا هاينز ،نفس المرجع، ص23

: 9أنتوني غدنز ،نفس المرجع، ص187

: 10ليندا جين شيفرد" أنثوية العلم "،ترجمة يمنى طريف الخولي 2004, ص27

: 11بيار بورديو – الهيمنة الذكورية – ص47

:12بيار بورديو – الهيمنة الذكورية – ص63 :

:13المرجع ذاته – ص73 :

: •ميشال فوكو – تاريخ الجنسانية – الجزء الأول – ص 5 :

: •المرجع ذاته – ص7 :

:1اميل دوركايم ، قواعد المنهج في علم الإجتماع ، ترجمة محمود قاسم

. 1ص54

لويس التوسير ، الايديولوجية والأجهزة الإيديولوجية للدولة ، ترجمة عايدة لطفي

. 2ميشيل فوكو ، عن الطبيعة الإنسانية ، ترجمة أحمد زكي

3بيير بورديو كلود باسرون ، إعادة الإنتاج ، ترجمة ماهر تريمش

4بيير بورديو ، محاولات باتجاه سوسيولوجيا إنعكاسية ، ترجمة أحمد حسان

5ميشيل فوكو ، المراقبة والمعاقبة ولاد السجن ، ترجمة علي مقلد

.3ص189

6 : michel foucault – surveiller et punir – gallimard – page : 162

: 7ميشال فوكو – نظام الخطاب – التنوير – ص20 :

8ميشال فوكو تاريخ الجنسانية – ص19:

: 9ميشال فوكو – المراقبة و العقاب – ص159 :

1حمداوي جميل : كتاب سوسيولوجيا التربية، الطبعة الأولى ص33 31

_2العطري عبد الرحيم : في حوار للعلم : المهمة الأساسية للمدرسة تحويل الإنسان من كائن بيولوجي إلى كائن إجتماعي نشر في العلم يوم _ 12_01 2010

_3بن الشريف خالد : مقال حول اللامساواة في التعليم .. آثار أخرى الفساد وانعدام الديموقراطية : صوت ultra 14 mars 2018

*عبد الوهاب السحيمي، عضو المكتب التنفيذي للتنسيقية الوطنية لأطر وزارة التربية الوطنية حاملي الشهادات

المراجــع باللغة العربية

١. فوزي بوخريص. المرأة في خطاب العلوم الاجتماعية: من متغير الجنس الى سؤال النوع. افريقيا الشرق ٢٠١٦.

٢. مصطفي الحيا. المرأة المغربية بين مسارين ومسيرتين. طوب بريس ٢٠٠١.

٣. بسام حسن المسلماني." الحركات النسوية بالعالم العربي". لها أونلاين ٢٠١٧.

٤. ابراهيم الناصر. الحركة النسوية الغربية ومحاولة العولمة. صيد الفوائد.

المراجـع باللغة الانجليزية

1. “ Durkeim, E (1982). The Rules of Sociological Method– Translated by W.D. Halls. New York, the Free Press”

2. “ De Beauvoir, S (2010). The Second Sex. Translated by Bodre, C &Chevallier, SM. New York. Vintage books ”

3. “ Locke, J (1975). An Essay concerning Human Understanding. New York. Oxford University Press”.

4. Carruthers. C. (2018). Unapologetic: A black, queer and feminist mandate for radical movement. Beacon press.

5. “ Schneir, M (1994). Feminism in our time: The essential writings, world was 2 to the present.

Manufactured in the United States of America. ."Vintage Books

Gay, R (2014). Bad Feminist Essays. New York, .6 .HarperCollins Publishers

Mernissi, F. (1987). Beyond the Veil. .١٠ .7 INDIANA university press

الفهرست

الجسد العربي و المجتمع ١

١ – الجسد و الثقافة بيار بورديو نموذجا ٤

2_اللغة كفعل يبنى: ٨

– 3الموسيقى و الجسد ٩

2/ سوسيولوجيا النوع – رقية لكبير : ١٣

:التنشئة الاجتماعية و الجنوسة: ١٤

:الجنوسة و البيولوجيا: ١٥

٢ / الهيمنة الذكورية – بيار بورديو – نوال الخلفاوي ٢٠

✓تصور الأنثروبولوجية حول الهيمنة الذكورية : ٢١

٣ / "الأصول الفلسفية والأيديولوجية لتحرير المرأة ٢٨

أ – قراءة مقارنة بين الحراك النسوي بالعالم الغربي والعربي"

..... ٢٨

١– النسوية ونزعة العلمانية ٢٨

٢– النسوية ونزعـة الفردانية..... ٣١

٣–النسوية وفلسفة الوجودية ٣٤

خاتمة ٣٧

ب –النسوية الماركسية – يونس فارس ٣٩

٤ / اللباس في المجتمع التقليدي بين الامس و اليوم – يونس فارس..... ٤٣

٥ / سوسيولوجيا الجنسانية – لطيفة زهرة المخلوفي : ٤٧

أ / الفكر النسوي – تجارب و رهانات..... ٤٧

أولا : كتاب بلا حشومة – سمية نعمان جسوس ٤٧

ثانيا : كتاب البغاء او الجسد المستباح – فاطمة الزهراء ازرويل..... ٥٠

ثالثا : الحريم اللغوي – يسرى مقدم : ٥٤

رابعا : كتاب الجنس الاخر – سيمون ديبوفوار..... ٥٧

خامسا : كتاب سقوط الإمام – نوال السعداوي ٦٠

سادسا : كتاب البؤس الجنسي و البغاء – فوزية برج ٦٣

سابعا : كتاب المرأة و الصراع النفسي – نوال السعداوي :

..... ٦٧

ثامنا : الإنتقال الجنسي بالمغرب – عبد الصمد الديالمي.. ٧٣

تاسعا : الجنسانية كشغل – سيليفيا فيريديرتشي..... ٧٧

عاشرا : صورة المرأة في الأمثال الشعبية ٨٧

الفصل الثاني : الجسد و السلطة : التلقين و الردع ٩٣

١ / المؤسسات الاجتماعية و الجسد – بقلم كريم بكرار : . ٩٣

٢ / الجسد و الضبط : من العلن الى الخفاء – اسامة البحري

..... ٩٧

3/ المدرسة و الجسد ١٠٥

بقلم : يونس فارس ١١٠

*المسار التاريخي للمدرسة المغربية..... ١١٣

الديمقراطية و المدرسة المغربية: ١١٧

٤ / الاسرة المغربية و تمدرس الفتاة – رقية لكبير ١٢٣

خلاصة المبحث الأول: ١٣٨

خلاصة المبحث الثاني: ١٤٥

خلاصة المبحث الثالث: ١٥٦

خلاصة تركيبية: ١٥٨

٥ / مقاربة إبستيمولوجية لفهم الجسد العربي – أسامة البحري

..... ١٦٥

٦ / البناء الإجتماعي للجسد : الجسد المغربي نموذجا – أسامة

البحري ١٨٢

:الجسد الأنثوي و الذكوري ، بين المجتمع و السلط... ١٨٤

:البناء الإجتماعي للأجساد ١٨٧

االفصل الثالث : الجسد و الصحة ١٩١

المحور الاول / الجسد و الرابط الاجتماعي زمن الكورونا –

اسامة البحري..... ١٩١

– الاطار النظري للرابط الاجتماعي: ١٩٣

الرابط الاجتماعي زمن الكورونا من الواقع الى الافتراضي ١٩٦

٢ / الجسد بين ثنائية الصحة و الثقافة قراءة في كتاب سوسيولوجيا و انثربولوجيا الصحة – عزيزة خرازي – ١٩٩

الجسد و السلطة: ٢١٨

المراجع: ٢١٨

المراجـع باللغة الانجليزية ٢٢١

الفهرست ٢٢٣