وحدة البحث
في علوم الانسان للدراسات
الفلسفية، الاجتماعية والإنسانية

UNITÉ DE RECHERCHE SCIENCES DE
L'HOMME ÉTUDES PHILOSOPHIQUES
SOCIALES ET HUMAINES

46

جامعة وهران 2

الجسد
قراءات أنثروبولوجية

إعداد وتنسيق:

د. بن زيان خيرة

د. بتقة أمينة



كتاب جماعي

للطباعة والنشر والتوزيع

تأليف جماعي

الجسد

قراءات أنثروبولوجية

وحدة بحث علوم الإنسان للدراسات الفلسفية، الاجتماعية والإنسانية

جامعة وهران2 -محمد بن أحمد-

تنسيق وإشراف:

الدكتورة: بن زيان خيرة

الدكتورة: بتقة أمينة

جميع الحقوق محفوظة، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله او إستنساخه بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من المخبر.

©المكتبـــة الوطنيـــة الجزائريـــة 2025.

ردمـــــك: 8 - 18 - 031 - 9969 - 978

حقـــوق الطبـــع محفوظـــة للمخبر.

هيئة التحرير العلمية للكتاب

أ.د.عبد القادر بوعرفة	جامعة وهران2 الجزائر
أ.د.بلحسن مباركة	جامعة وهران2 الجزائر
أ.د.سويح مهدي	جامعة وهران2 الجزائر
أ.د.شليح مالك توفيق	جامعة وهران2 الجزائر
أ.د. شنافي فوزية	جامعة وهران2 الجزائر
أ.د.كرابية أمينة	جامعة مستغانم الجزائر
د.حساين محمد	جامعة وهران2 الجزائر
د.زمام ربيع	جامعة وهران2 الجزائر

مقدمة سلسة كُتب الوحدة

تَسْعَى الوحدة عَبْرَ التَّكْوِينِ الدّكْتُورَالِيِّ، والنّشاط العلمي إِلَى إِصْدارِ "**سَلِسَةِ بُحُوثِ دِكْتُورَالِيَّةٍ**"، وأيضًا أعمال المُلْتَقَيات والنَّدوات العِلْمية. حَيْثُ يَهْدِفُ المَشروعُ إِلَى تَعْزيزِ القُدْرَةِ عَلَى الكِتَابَةِ الأَكاديميَّةِ، والْوُلوجِ إِلَى عالَمِ الكِتَابَةِ. إِنَّ إِنْتاجَ نَصٍّ لَيْسَ بِالْسَهْلِ وَلَا بِالْمُمْتَنِعِ، وَلَكِنَّهُ يَسْتَدْعِي القُدْرَةَ عَلَى التَّحْليلِ والنَّقْدِ، وَمَلَكَةِ التَّرْكيبِ والتَّجاوُزِ. فَالنَّصُّ لَيْسَ مِلْكًا لِمُنْتَجِهِ بَلْ مِلْكًا لِقارِئِهِ، لِأَنَّ كُلَّ قِراءَةٍ هِيَ تَأْويلٌ لَهُ بِناءً عَلَى الفَهْمِ وامْتِلاكِ ناصِيَةِ المَعْنَى، وَكُلُّ قِراءَةٍ لِلنَّصِّ هِيَ قِراءَةٌ تَسْتَدْعِي اتِّخاذَ مَوْقِفٍ، قَدْ يَتَحَوَّلُ المَوْقِفُ إِلَى إِنْتاجِ نَصٍّ مَوازِيٍّ لِلنَّصِّ الأَصْلِيِّ، فَالْفَلْسَفَةُ فِي جَوْهَرِها هِيَ قوَّةُ المُتَفَلْسِفِ عَلَى مُمارَسَةِ النَّقْدِ ضِمْنَ حُدودِ المَعْرِفَةِ وَإِيثِيقَا التَّواصُلِ.

وَنَحْنُ عَبْرَ هَذِهِ السَّلِسَةِ نَهْدُفُ إِلَى مُحاوَلَةِ دَفْعِ الباحِثينَ إِلَى المُساءَلَةِ والنَّقْدِ، وَإِلَى المُجاوَزَةِ والْإِبْداعِ، بُغْيَةَ خَلْقِ فَضاءٍ لِلْحِوارِ المعرفي اَلَّذي يُمْكِنُنَا مِنْ دَفْعِ الكِتَابَةِ في حقول العلوم الاجتماعية بِالْجَزَائِرِ إِلَى اَلْتَمْوْضعِ مَغارِبِيًّا وَعَالَمِيًّا، وَلَا يَتَأَتَّى ذَلِكَ إِلَّا بِدَفْعِ هَذَا الْجِيلِ إِلَى الكِتَابَةِ والرَّدِّ فِي الوَقْتِ نَفْسِهِ. إِنَّ الكِتَابَةَ لَيْسَ تَرَفًا وَلَا شَرَفًا، بَلْ هِيَ رِسالَةٌ تَنْأَى عَنْ حَمْلِها المَوْجوداتِ، تَفْرِضُ عَلَى الكاتِبِ الالتِزامَ بِأَخْلاقِيّاتِها وَمَبادِئِها، وَأَنْ يَسْلُكَ الكاتِبُ سُلوكَ الإِنْسانِ الحَكيمِ، وَأَنْ يَتَمَسَّكَ بِمَا يَفْرِضُهُ الواجِبُ والْحَقُّ، وَأَوْلَى مَراتِبُ الواجِبِ أَنْ يَكونَ أَمينًا وَصادِقًا، وَأَنْ لَا يَنْتَحِلَ أَفْكارَ غَيْرِهِ، وَأَنْ يُنْسَبَ لِنَفْسِهِ مَا كَانَ مِنْ نَفْسِهِ جُهْدًا وَنَظَرًا، وَثانِيها أَنْ يَتَدَرَّجَ فِي الكِتَابَةِ، فَالْوُصولُ إِلَى المُبْتَغَى يَبْدَأُ دَوْمًا بِخُطْوَةٍ.

أد. عبد القادر بوعرفة

المحتويات

مقدمة	د.بن زيان خيرة د.بتقة أمينة	05
المحدّدات الجماليّة للجسد وتجربة اللذّة من خلال الممارسات الفنّية المرتبطة بالرّقص؛ بين الاعتبارات العضوية والثّقافيّة"	أ.د/ نور الدّين كوسة	07
إستثمار الجسد الاجتماعي داخل قاعة اللياقة البدنية ومدى مساهمتها في الحصول على القبول الاجتماعي -دراسة ميدانية في قاعات اللياقة البدنية-	ط.د بن عيسى سهيلة	19
الجسد من التحقير والألم إلى الاهتمام والحرية	ط.د. بوزبوجة سعاد	31
دور الجسد في بناء الثقة النفسية والاجتماعية لدى الأفراد: استكشاف العلاقة بين الجسد والصورة الذاتية	أ.د.صادق حطابي د.موسى إسماعيل شماخي	42
قراءة الجسد التحليلية: منظور أنثروبولوجي للعلاقة بين اللذة والألم في التعبير الجسدي	أ.د سامية رحال	49
الجسد أو الوثن الجديد	د.عماري خيرة	63
وضعيات الجسد في العمل وعلاقتها بالتشتيت المهني	أ.د.بودشيشة أحمد بن سعيد	78
الجسد في فلسفة (ميرلوبونتي)	د.محمد العابد حشلوفي	93
قراءة أنثروبولوجية للتصورات المرتبطة بالجسد الأنثوي- جسد الأم أنموذجا-	د. بن علال فاطمة الزهراء	108

الدلالات الرمزية لطقوس البلوغ في الجسد الانثوي - دراسة تحليلية لممارسات التعبير عن البلوغ في منطقة تيزي وزو_	د.غانية زمور	119
دلالات الوشم في الثقافة الشعبية لدى المرأة الجزائرية	د.بن شراط نجاة	133
هابيتوس الجسد النّسوي ... بيير بورديو فصل ووصل سوسيو-أنثروبولوجي	د. بوزيدي مسعودة	154
الجسد عند فردريك نيتشه	د.بركاني حسين	164
تمثلات الجسد الأنثوي في المخيال الشعبي لمنطقة وادي ريغ	د. بوعشة فاطمة	179
سوسولوجيا المخاطر والجسد أثناء العمل	د.بن زيان خيرة أ.د.كر ابية أمينة	193
الجسد الأنثوي المصنّع رقميا: قراءة إثنوغرافية للهوية المعاد إنتاجها عبر مواقع التواصل الاجتماعي(موقع التيك توك أنموذجا)	د . ميلودي محمد د. بغدادي محمد الأمين	205
Les enjeux d'une anthropologie du corps	Pr.Khaouni Diffalah D. Seddik Ammar	224
Le tatouage traditionnel algérien : histoire et identité d'un peuple	Boulahouat Djazia Gonzar Naima	243
Ce que vivre dans un corps asymétrique veut dire : Le cas des corps mastectomisés des femmes atteintes de cancer du sein à Oran- Algérie	Aicha BENABED Amel HACHEM	261

مقدمة

شغل الجسد الإنساني موقع متميزا في جدل النظرية الاجتماعية على مدار العقدين الأخيرين، وذلك من خلال الأطروحات والمناقشات الواسعة التي قدمتها المداخل المتنوعة في النظرية الاجتماعية، حيث اتجهت بشكل متزايد نحو استكشاف إشكاليه الجسد في الحياة الاجتماعية والعلاقة بين الواقع الاجتماعي والجسد وتحليل العمليات والميكانيزمات، ليتحول عن طريقها الجسد إلى صنع اجتماعي، وهذا ما دفعنا كباحثين في المجال الأنثروبولوجي للغوص في قضايا الجسد الاجتماعي باعتباره معيش يومي، لا مفكر فيه داخل المجال الأنثروبولوجي، وبناء ثقافي، لأن مجال التمثلات ومخيالات أي جسد في مظاهره وتعبيراته الخارجية الرمزية مكتسب ومعبر عن ثقافة الجماعة، التي ينتمي إليها.

حيث أن إشكاليه التحكم وضبط هذا الأخير كما هو معلوم، يتجسد في حضوره في المكان، كماده تصنعها وتنتجها العلاقات والتفاعلات الاجتماعية، وفي كيفية المحافظة على تقاليده المتعارف عليها والسيطرة على رغباته، وفي الفروق التي ينتجها بين كل من الذكر والأنثى...الخ.

إذن الجسد موضوع ملائم كتحليل أنثروبولوجي لأنه يحدد هوية الإنسان، فبدون الجسد الذي يعطيه وجهه لم يكن الإنسان على ما هو عليه، أي وجود الإنسان هو وجود جسدي (لوبرتون 1997) فبما أن هذا الأخير يتراوح بين الملكية الفردية الخاصة وملكية مجتمعية، تصفه ضمن منظومة اجتماعية فاعلة، ليبقى الشيء الثابت بين الملكية الفردية والمجتمعية، هو أن الحضور داخل المجتمع حضور جسدي بالدرجة الأولى، سواء امتثل هذا الأخير وضبط رغباته الداخلية وتنازل عنها من أجل قبوله في جماعه الانتماء أو تجاوزها، من خلال تعبيره عن خصوصية معينة.

من هذا المنطلق نفهم بأن الجسد الاجتماعي هو ظاهرة نسبية وليست ثابتة يكتسيه غموض كبير لا يمكن أن نكشف عنه،إلا إذا قمنا بقراءات ميدانيه من عمق المجتمع، باعتباره نافذة ينظر من خلاله للمؤسسات والبنيات والعلاقات الاجتماعية،

وبالتالي كيف يمكننا إعطاء قراءة انثروبولوجية ميدانية لفهم الجسد داخل مجتمعنا؟

تمخض عن هذا التقديم الموجز الأنثروبولوجي للجسد مجموعة من المحاور الكبرى لهذا الكتاب، التي يمكن للدارس الأنثروبولوجي التطرق إليها انطلاقا من قراءات ميدانية معمقة، تكشف وتزيح الغموض عن ظاهرة الجسد الاجتماعي الذي كان ولا يزال في تحول مستمر وهي:

- **المحور الأول: الجسد وتجربة اللذة والألم** إن الأفراد لا يمكنهم أن يعيشوا بعيدا في سعيهم عن اللذة وابتعادهم بشكل طبيعي عن الألم، بمعنى أننا عندما نشتغل حول الجسد لا يمكننا أن نكون خارج قطبي اللذة والألم في الغالب.
- **المحور الثاني: الحضور الجسدي داخل الفضاءات الاجتماعية** يعد الحديث عن الحضور الجسدي داخل السجال الأنثروبولوجي حديث عن عمليات الإقصاء والتهميش من جهة، والاندماج والتفاعل الاجتماعي من جهة أخرى، هذا ما يظهر على مستوى الممارسات اليومية للفاعلين الاجتماعيين، أي أن الجسد يشغل واقعا جد متميز من الحضور داخل الفضاء، وعليه كيف يمكن للجسد أن يكون تعبيرا عن حضور إنساني وبناء رمزي في الفضاء؟
- **المحور الثالث: الجسد وأزمة الهوية** إن البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد تساهم بشكل كبير في تكوين ذاته،إننا نلاحظ أن مجتمعاتنا تعيش اليوم عصر تضارب القيم والمعايير مما يؤدي إلى استحالة وحدة الهوية وتماسكها، بمعنى أننا نعيش حالة من التشتت وضعف العلاقات الاجتماعية، فكيف يمكن للفرد أن يحصل على الإحساس والشعور بالهوية والانتماء إلى ثقافة ما؟
- **المحور الرابع: الحضور الجسدي في الثقافة الشعبية:** نتناول تحت هذا المحور خطاب الواقع البشري من خلال الصور المخزنة والمتوارثة عن الجسد الاجتماعي بوصفه موروث مستمر ينتقل من جيل لآخر ويمتاز بقدرته المجازية أحيانا.

كان ولا يزال إلى وقتنا الحالي الاهتمام بالجسد من الأولويات التي يوليها الإنسان الجهد والمال، وتزايد هذا الاهتمام بلغ في بعض الأحيان درجات عالية، خاصة من حيث

أشكال الزينة والجمال، وقد تعداه إلى الكمال الجسدي، والبحث عن الجسد الكامل من خلال متطلبات المجتمع الحديث الذي اصبح يغير في شكل الجسد وتمظهراته كما يشاء.

إذن يندرج هذا الكتاب في مجال علم الأنثروبولوجيا الثقافية الهدف منه دراسة موضوع الجسد تصوراته واستخداماته المختلفة وذلك من خلال قراءة تحليلية لأنثروبولوجيا الجسد، لأن الجسد الانساني كموضوع انثروبولوجي يبرز لنا أن الجسد ليس بيولوجي فقط وانما هو ثقافي واجتماعي. فالفرد غالبا ما يصل الى مرحلة من التشكيل االجتماعي والثقافي التي تؤثر في كيفية تعامله مع جسده، من خلال ممارسات الرياضة، أو عمليات التجميل .... هذه الممارسات الاجتماعية للجسد تساهم في فهم أعمق للثقافات المختلفة وعلاقات الافراد مع أجسادهم حديثا.

د.بن زيان خيرة
د.بتقة أمينة

المحدّدات الجماليّة للجسد وتجربة اللذّة من خلال الممارسات الفنّية المرتبطة بالرّقص؛ بين الاعتبارات العضوية والثّقافيّة

The aesthetic determinants of the body and the experience of pleasure through artistic practices associated with dance; between organic and cultural considerations"

أ.د. نور الدين كوسة[1]

ملخص

يروم هذا البحث إلى مُلامسة واحدة من بؤر التّفكير التي تضمّنها المحور الأوّل لهذا الملتقى؛ الذي جاء بعنوان «الجسد وتجربة اللذّة والألم»، محاولين ضمن هذا السياق إثارة إشكاليّة الجسد واللذّة؛ مركّزين بوجه خاص على ممارسات الرّقص؛ آخذين بعين الاعتبار أهميّة توظيف المقاربة الأنثروبولوجيّة لرصد تلك الأبعاد الجماليّة التي تُفصح عن تعاطي الجسد مع تجربة اللذة، من خلال جملة من الاعتبارات العضويّة والثّقافية ذات الصّلة بالجسد.

إذ يحوز الرقص كممارسة فنّية على قيم وأبعاد جماليّة تقترن بالجسد، تظهر من خلال الحركات المصاحبة لفعل الرّقص؛ بمختلف تمظهراته، وهي حركات تكشف عن لغة رمزيّة قائمة بذاتها، إذا ما تمّت مقاربتها انطلاقا ممّا يُعرف من المنظور الأنثروبولوجي بـ«تقنيات استعمال الجسد»، والتي برزت مع الأنثروبولوجي الفرنسي الشّهير «مارسيل موس» (Marcel Mauss)، ولذا فإنّ حركات الجسد المصاحبة لفعل الرّقص، تمثّل مظهرا من مظاهر اللذة والانتشاء، كما تكشف تلك الحركات عن فائض في المعاني التعبيريّة، والتي تُفصح عن قيم جماليّة نابعة من الخصوصية الثقافيّة لبيئة ممارسي الرّقص.

الكلمات المفتاحيّة: الجسد، اللذّة، الرّقص، القيم، الأبعاد الجماليّة، الرّمز، الأنثروبولوجيا.

(1) أستاذ التعليم العالي؛ قسم علم الاجتماع جامعة سطيف2. البريد الالكتروني:
koussanoureddine@yahoo.fr

Summary

This research aims to address one of the focal points of thought included in the first theme of this symposium, entitled "The Body and the Experience of Pleasure and Pain." Within this context, we attempt to raise the issue of the body and pleasure, focusing in particular on dance practices. We take into account the importance of employing an anthropological approach to monitor the aesthetic dimensions that reveal the body's engagement with the experience of pleasure, through a set of organic and cultural considerations related to the body.

Dance, as an artistic practice, possesses aesthetic values and dimensions associated with the body, manifested through the movements accompanying the act of dancing. In its various manifestations, these movements reveal a symbolic language in their own right, when approached from an anthropological perspective, known as "body techniques," which emerged with the famous French anthropologist Marcel Mauss. Therefore, the body movements accompanying the act of dance represent a manifestation of pleasure and ecstasy. These movements also reveal a surplus of expressive meanings, which reveal aesthetic values stemming from the cultural specificity of the environment in which the dancers practice.

Keywords: body, pleasure, dance, values, aesthetic dimensions, symbolism, anthropology.

مقدّمة

يروم هذا البحث إلى مُلامسة واحدة من بؤر التّفكير التي تضمّنها المحور الأوّل لهذا الملتقى؛ الذي جاء بعنوان «الجسد وتجربة اللذّة والألم»، محاولين ضمن هذا السياق إثارة إشكاليّة الجسد واللذّة؛ مركّزين بوجه خاص على ممارسات الرّقص؛ آخذين

بعين الاعتبار أهميّة توظيف المقاربة الأنثروبولوجيّة لرصد تلك الأبعاد الجماليّة التي تُفصح عن تعاطي الجسد مع تجربة اللذّة، من خلال جملة من الاعتبارات العضويّة والثّقافية ذات الصّلة بالجسد.

إذ يحوز الرّقص كممارسة فنّية على قيم وأبعاد جماليّة تقترن بالجسد، تظهر من خلال الحركات المصاحبة لفعل الرّقص؛ بمختلف تمظهراته، وهي حركات تكشف عن لغة رمزيّة قائمة بذاتها، إذا ما تمّت مقاربتها انطلاقا ممّا يُعرف من المنظور الأنثروبولوجي بـ»تقنيات استعمال الجسد»، والتي برزت مع الأنثروبولوجي الفرنسي الشّهير «مارسيل موس» (Marcel Mauss)، ولذا فإنّ حركات الجسد المصاحبة لفعل الرّقص، تمثّل مظهرا من مظاهر اللذّة والانتشاء، كما تكشف تلك الحركات عن فائض في المعاني التعبيريّة، والتي تُفصح عن قيم جماليّة نابعة من الخصوصية الثقافيّة لبيئة ممارسي الرّقص.

وقد جاء هذا البحث في مجموعة من العناصر، فكان الافتتاح من خلال استعراض مبرّرات الاستئناس بالمقاربة الأنثروبولوجيّة، بغرض رصد المحدّدات الجمالية للجسد وتجربة اللذّة، وهذا باستحضار جملة من المعطيات والحجج المعرفيّة؛ التي حفّزتنا على انتقاء هذه المقاربة، عبر استعراض ما تحوزه هذه الأخيرة من أدوات نظريّة، تُتيح لنا تفسير وفهم موضوع حركات الجسد؛ ضمن سياق أداء الرّقص كممارسة فنّية، وما تنطوي عليه تلك الحركات من أبعاد رمزيّة وجماليّة ذات تعبيرات ثقافيّة، أمّا بخصوص العنصر الثّاني من هذا البحث، فقد انصبّ حول قراءة لمركزيّة الجسد في أداء الرّقص كممارسة فنيّة، مقترنة بالثّقافات والشّعوب، من خلال إبراز ما يتميّز به نشاط الرّقص من عناصر ناظمة لبنيته؛ جعلت الجسد يحوز على مكانة محوريّة، تتّسم بمركزيّتها.

في حين جاء العنصر الثّالث من هذا البحث، مُخصّصًا لمناقشة إشكاليّة تجربة اللذّة؛ كمظهرٍ تعبيريٍّ، وكحالة شعوريّة، من خلال ممارسة الرّقص، بالغوص في معاني اللذّة، ورصد أهمّيتها، من خلال اقترانها بالأداء الحركي للجسد وما تمنحه هذه الأخيرة من دافعيّة لا واعية في تأثيث ممارسة الرّقص وشحنه بعالم المعاني، بينما تضمّن العنصر الرّابع والأخير المحدّدات الجمالية للجسد من خلال الرّقص، متوسّلين بما

تمنحنا المعرفة الأنثروبولوجيّة في شقّها الثّقافي من تفسيرات متعلّقة بتلك المحدّدات الجماليّة المشار إليها، وقد آثرنا تناولها ضمن عنصرين فرعيّين هما؛ المحدّدات العضويّة ثم المحدّدات الثّقافيّة، وأنهينا البحث بخاتمة جاءت في شكل نقاطٍ، حيث تضمّنت بعض الاستنتاجات المتوصّل إليها، مع تضمين البحث لقائمة المراجع التي اعتمدنا عليها.

1-مبرّرات الاستئناس بالمقاربة الأنثروبولوجيّة لرصد المحدّدات الجمالية للجسد وتجربة اللذّة:

تقودنا إشكاليّة هذا البحث؛ التي تندرج ضمن سياق المسعى الهادف إلى رصد المحدّدات الجمالية للجسد وتجربة اللذّة، بما تُفصح عنه من عناصر رمزية في مرتكزاتها وتجلّياتها، إلى إدراك أنّ هذه الأخيرة،-إشكاليّة هذا البحث-؛ تجد كثيرا من تفسيراتها في المقاربة الأنثروبولوجيّة للجسد، التي أخذت تعرف طريقها إلى الشّهرة منذ الثّلاثينيّات من القرن الماضي، وهذا تحت تأثير الجهود التّنظيريّة التي قام بها الأنثروبولوجي الشّهير «**مارسيل موس**» (Marcel Mauss)[1]؛ في بلورة معالم هذه المقاربة، ولذا يبدو من الأهمية الملحّة شرح مبرّرات الاستئناس بالمقاربة الأنثروبولوجيّة للجسد المُشار إليها؛ ضمن هذا البحث، من خلال استعراض ما تتّسم به هذه الأخيرة من آليات معرفيّة تُتيح للباحث تفسير تلك العلاقة الجدليّة النّاظمة لتعاطي الجسد مع تجربة اللذّة؛ وبوجه خاصٍّ من خلال الممارسات المرتبطة بالرّقص.

ويبدو أنّ براعة هذه المقاربة تكمن بوجه خاص في سِمَتها العمليّة، الميدانيّة؛ التي اسهمت بقسط وافر في إكْسَابِها شرعيّة معرفيّة منقطعة النّضير؛ انطلاقا من الأعمال الميدانيّة للأنثروبولوجي **مارسيل موس**، الذي أشار بوضوح إلى هذه المسألة، حيث أكّد في هذا الشّأن؛ أنّه "...في جميع الأحوال فإنّه يجب أن ننطلق من الملموس نحو المجرّد،

(1) للاطّلاع بشكل مفصّل على حياة وأعمال الأنثروبولوجي الشّهير «مارسيل موس» (Marcel Mauss)، انظر:

Bonte Pierre et Izard Michel: **Dictionnaire de l'ethnologie et l'anthropologie**, Puf, 2ème Éditions, Paris, 2002, pp 456- 458.

وليس العكس"[1]، كما يتّضح من خلال إمعان النّظر في المرتكزات المعرفيّة لهذه المقاربة؛ أنّ موس قد اجتهد في نَحْتِ مفرداتٍ مناسبة لها، بما جعل تلك المفردات تفي بالحمولة الدّلالية لهذه المقاربة، التي أطلق عليها "تقنيات الجسد"، حيث عرّفها بقوله "...إنّني أقصد بهذه الكلمة الطُّرق التي يُعْرَفُ بها البشر، في جميع المجتمعات، وبطريقة تقليديّة، كيفيّة استخدام أجسادهم"[2].

ووفق ما سبق استعراضه، من خلال الاستئناس ببعض الملامح العامّة للمقاربة الأنثروبولوجيّة للجسد[3]، فإنّ مسألة استخدام الأفراد لأجسادهم بغرض أداء ممارساتٍ، وأدوارٍ مختلفة؛ التي تندرج ضمن مجالات النّشاط الاعتيادي للحياة اليوميّة، وتتمظهر ضمن حركات وإيماءات إرادية ولا إرادية أيضا؛ لا يمكن فهمها بمعزل عن تشريح تلك العلاقة الجدليّة النّاشئة بين الجسد والثّقافة، إذ يتعذّر وفق هذا المُعطى تفسير حركات الجسد بمختلف تجلّياتها بمعزل عن النّسق الثّقافي الذي يُغذّي تلك الحركات، على اعتبار أنّ تلك الحركات التي يكون محورها الجسد، بمثابة لغة رمزيّة قائمة بذاتها، بحيث تَغْرِف من العناصر الثّقافيّة التي ينتمي إليها الفرد المُمارِس لتلك الحركات؛ من خلال انسجامه اللاّشعوري، بما يجعل تلك الحركات تندرج ضمن أبنيته اللاّواعية.

ولا شكّ أنّ ممارسة الرّقص، باعتباره أحد أشكال التّعبير، التي تنبع من تجاوب الجسد مع جملة من المؤثّرات الحسّية، بما ينطوي عنه ذلك التّجاوب الجسدي من عناصر ومظاهر ذات منزع جمالي؛ ضمن سياق ما يمكن اعتباره من منظور قيمي بالمحدّدات الجمالية، يُشكِّلُ وجها من أوجه تعاطي الجسد مع تجربة اللذّة، إذ "يُدخِل الرّقص علاقات معقّدة بين المكان والزّمان والجسم. وحسب المجموعات أو الأفراد، يأخذ معنى خاصّا"[4]، وبهذا فإنّ أحد مداخل استعراض وتفسير المحدّدات الجماليّة

(1) موس مارسيل: تقنيات الجسد، ترجمة وتحقيق وتعليق محمّد الحاج سالم، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، بيروت، ط1، 2019، ص 7.

(2) المرجع نفسه، ص 7.

(3) للاطّلاع بشكل مفصّل على الملامح العامّة والجزئيّة للمقاربة الأنثروبولوجيّة للجسد التي صاغها الأنثروبولوجي الشّهير «مارسيل موس»؛ انظر:- موس مارسيل: تقنيات الجسد، المرجع السابق، ص7-38.

(4) مارازانو ميشيلا: معجم الجسد، مادة الرّقص، المجلّد الأوّل، ترجمة حبيب نصر الله نصر الله، المؤسّسة

وتجربة اللذّة من خلال الممارسات الفنّية المرتبطة بالرّقص، تجد كثيرا من عناصرها، من خلال استثمار ما توفّره المقاربة الأنثروبولوجيّة للجسد من أرضيّة معرفيّة؛ تربط بين حركات الجسد والثّقافة، وتحاول إيعاز تلك الحركات إلى تعبيرات ثقافيّة بالدّرجة الأولى.

2- مركزيّة الجسد في الرّقص كممارسة فنيّة مقترنة بالثّقافات والشّعوب:

تُجمع الدّراسات المهتمة بمجال الفنون بمختلف أشكالها وتجلّياتها، على اعتبار أنّ الرّقص قد عُدَّ من ضمن أهم الممارسات الفنّية، التي تعاطى معها الإنسان على مرِّ العصور، إذ «...يأتي في مقدّمة الفنون التي استعملها الإنسان منذ أقدم الحضارات الإنسانيّة...»[1]، وهو بهذا المعنى، قد اقترن بمختلف الشّعوب والثّقافات دون استثناء، وارتبط بوجودها، ولاشكّ أنّ هناك جملة الخلفيات؛ النّفسية والثّقافيّة، التي جعلت ممارسة فن الرّقص تأخذ طابع الاستثناء والتميُّز، من خلال اختراقه لحاجز الزّمان والمكان، بما أتاح له أن يُمارس بشكل مُستدام، من قبل أغلب المجتمعات والثّقافات؛ لأغراض ذات غايات احتفاليّة أو طقوسيّة.

ولذا فإنّ الرّقص يُعتبر وفق رأي الباحثين في هذا المجال، من «...أبرز الفنون ابتكارًا وطرافةً وهو مَلَكَة طبيعيّة يمتاز بها الإنسان...»[2]، بما يُفصِحُ عن كثير من عناصر التّشويق والجذب التي تؤثِّث هذه الممارسة، وتجعلها مُلازمة للمجتمعات والثّقافات، فهو «...رفيق الجسد الإنساني ومرآته، آثار إشاري عن طاقة خلاّقة، وفعل تحويلي لعلامات بصريّة تنصهر في الفعل الاجتماعي...»[3]، حيث أنّه في خضم عمليّة التّفاعل الدّاخلي للإنسان عبر ممارسة نشاط الرّقص، من خلال مختلف الحركات؛ تظهر مركزيّة الجسد، الذي يحتلّ مكانة محوريّة في بناء وتشكيل تلك العلاقة التّفاعليّة النّاظمة لفن الرّقص، فمن خلال الجسد، وعبر الجسد، يتمُّ إنتاج جملة من المضامين، والمعاني التّعبيريّة بأبعادها الرّمزيّة، وهو ما يعزّز الرّأي القائل بأنّ «من مهام الرّقص،

الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 2012، ص 963.

(1) الحيدري ابراهيم: إثنولوجيا الفنون التّقليديّة، دار الحوار للنّشر، سوريا، ط1، 1984، ص 83.

(2) بهلول ابراهيم: فن الرّقص الشّعبي في الجزائر، الجزء الأوّل، ترجمة أسماء سيفاوي، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، 1986، ص 4.

(3) محمدي عبد القادر: أنثروبولوجيا الجسد الأسطوري -بحث في الهوية والامتداد-، منشورات فاس بريس، المغرب، 2013، ص 39.

إبراز مختلف تعابير الجسد المرمّزة في دلالات الأداء...»[1].

فكان من المنطقي أن يتشكّل إجماع حول أهمّية الجسد، حيث يبدو من خلال إمعان النّظر في البحوث التي اهتمّت بموضوع الرّقص؛ أنّ مقتضيات تكيُّف الجسد مع الأغراض الجمالية والطُّقوسية، التي يستمدُّ منها الرّقص عناصره ومضامينه الرمزيّة، قد ألقت بتبعات إضافية في تعزيز مكانة الجسد، واكْسَابِه لأدوارٍ محوريّة؛ تندرج ضمن ما يُعبَّر عنه وفق ما أفضت إليه تلك البحوث في مجال الرّقص؛ بمركزيّة الجسد، وهي مركزيّة نابعة من تلك العمليّة التفاعليّة النّاظمة لحركاته وسكناته، وفق النّسق الاجتماعي والثّقافي الذي يُؤطِّر تلك الممارسة الفنّية، فالرّقص «...يبقى ظاهرة مهيّأة ومنتظرة، ويتغيّر دوره حسب الهدف الاحتفالي في كنف التجمُّع البشري، ولكن يتغيّر كذلك من مجتمع لآخر»[2]

3-تجربة اللذّة كمظهر تعبيري من خلال ممارسة الرّقص:

لا شكّ أنّ تعاطي الإنسان مع الرّقص كممارسة فنّية، لم يكن مجرّد ممارسة عادية؛ تخلو من الغايات والمقاصد التعبيريّة، بل أملته جملة من الاعتبارات النّفسية والثّقافيّة، فهو نابع من احتياجات الإنسان، للتّعبير عن مختلف الرّؤى والتمثّلات، والهواجس، حيث أنّ «...كل إحساس مجسّد في حركات، يتحرّك التّعبير عنها من خلال استيهامات واندفاعات الجسد، فيبرز نَظْم حركي يتحوّل في دائرة إحساسات ذات شكل إيقاعي، يشكّلها أو يحدّد قالبها الإيقاع»[3]، ولذا فإنّ الرّقص بمثابة «... فرصة متميّزة للتّنفيس عن التوتّر الدّاخلي والرّوحي والنّفسي عن العواطف والرّغبات المكبوتة من فرح ومرح وألم واكتئاب من خلال انشغال الإنسان بالأداة الأوّلية التي يملكها وهي الجسم...»[4]، وهنا تبرز أهمّية استحضار تجربة اللذّة؛ باعتبارها نقطة ارتكاز محوريّة، في تأثيث ممارسة الرّقص وشحنه بعالم المعاني.

---

(1) الحافظ منير: الوعي الجسدي- الإشارات الجمالية في طقوس الخلاص الجسدي-، دار محاكاة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، دمشق، 2012، ص83.

(2) مارازانو ميشيلا: المرجع السّابق، مادة الرّقص، المجلّد الأوّل، ص963.

(3) بهلول ابراهيم: المرجع السّابق، ص4.

(4) الحيدري ابراهيم: المرجع السّابق، ص 83.

والجدير بالإشارة أنّ هناك تضارب واضح، بخصوص محدّدات اللذّة، وهذا مردُّه إلى جملة من الاعتبارات ذات الصّلة بطبيعة هذه المفهوم، الذي يتميّز باتّساع حمولته الدّلالية، فهو يكاد يكون مفهوما هلاميا، على اعتبار أنّ هذا الأخير يقع على أرضيّة مشتركة بين جملة من التخصّصات العلميّة، من ضمنها بوجه خاصٍّ؛ تخصّص الفلسفة، وعلم النّفس، وكذا الأنثروبولوجيا، كما أنّ من بين مميّزات اللذّة كحالة شعوريّة اتّسامها بطبيعتها الكيفيّة؛ لأنّها مسألة حسّية بالدّرجة الأولى، أمّا الاعتبار الأخير، فمردُّه إلى الاختلاف والتّباين في النّظريّات المفسّرة لها، غير أنّ تلك النّظريّات «...تشترك في موضعتها بالنّسبة للعمل أو القرار البشري»[1].

فاللذّة من زاوية مُعجميّة؛ مرتبطة بكلِّ ما هو مرغوب ومُشتهى، حيث ورد في لسان العرب لابن منظور «...لذَّ الشّيء يلذُّ لذاذة فهو لذيذٌ أي مشتهى»[2]، فهي تُفصِحُ عن دلالات الاشتهاء، وبتعبير آخر، فإنّ اللذّة موصولة بالشّهوة، كونها مصدرا من فعل»شهى الشّيء وشهاه شهوة، أحبّه ورغب فيه»[3]، ووفق ما سبق استعراضه؛ فإنّ دلالات اللذّة من الزّاوية المعجميّة التي تجعلها مرادفة لكل معاني الحبِّ، والاشتهاء، والرّغبة، تُتيح لنا أن نؤسّس من خلالها مفهوما إجرائيّا في بحثنا هذا، حول تجربة اللذّة، إذا ما تمّ استحضار الجانب الأنثروبولوجي المتعلق بمحددات ومظاهر تعاطي الجسد مع هذه التجربة، من خلال ممارسة الرّقص.

ولذا فإنّ مسألة تماهي الجسد مع تجربة اللذّة، من خلال ممارسة الرّقص، تضعنا ضمن صلب نقاش مُستفيض بخصوص محدّدات اللذّة، كمظهرٍ تعبيريٍّ؛ ضمن سياق علاقتها الجدليّة بالجسد، على اعتبار أنّه «...على هذا النحو يبدو الجسد الحي ضروريًّا للتّجربة اللّذيذة، وهذا يضعه في قلب كل تعريفات اللذّة، لا بل كل ما يمكننا قوله عن قيمتها وعن ثقافتها»[4]، ووفق هذا المُعطى؛ فإنّ تجربة اللّذة من خلال ممارسة الرّقص تتشكّل ضمن سياق حالة من الحرّية، كما يمكن اعتبارها أيضا حالة

(1) مارازانو ميشيلا: المرجع السّابق، مادة اللذّة، المجلّد الثّاني، ص 1471.
(2) ابن منظور: لسان العرب المحيط، مادّة «لذّ»، دار صادر للنّشر، بيروت، د ت، الجزء 12، ص268.
(3) المرجع نفسه، مادّة «شهى»، الجزء 7، ص230.
(4) مارازانو ميشيلا: المرجع السّابق، مادة اللذّة، المجلّد الثّاني، ص 1472.

من الانفلات، من رقابة أو سلطة؛ سلطة العقل، وكذا سلطة الوعي، بما يُفضي إلى الإحساس بالسّعادة، فاللذّة بهذا المعنى؛ تمثّل حالة شعوريّة مُرادفة للسّعادة، بل يمكن اعتبارها وجها من أوجُه السّعادة.

ووفق ما سبق استعراضه، فإنّ تجلّيات تجربة اللذّة؛ التي تتّسم بخاصّيتها الشّعورية المقترنة بالسّعادة، وفق ما أفضت إليه البحوث المهتمة بمجال فن الرّقص، تتمُّ ترجمتها من خلال تلك الحركات «...اللاّشعوريّة للجسد، كمأوى تقطن بداخله قوى خفيّة وروحيّة، تصبح بموجبه ممارسة الرّقص لذّة خالصة...»[1]، ويبدو أنّ محددات اللذّة، التي تجد حضورها من خلال الرّقص، مردّها إلى طبيعة هذا الفن، لأنّ البنية النّاظمة لهذا الأخير؛ تجعل منه مظهرا من مظاهر التّعبير عن المشاعر نحو مُعطى خارجي، «...إذ بمجرّد ما تظهر المشاعر من خلال الجسد، وتبرز من خلال السّلوكات تصبح انبثاقات اجتماعيّة تفرض نفسها بمحتواها وبشكلها على أعضاء مجموعة تنتمي إلى وضعيّة معنويّة معيّنة»[2].

وهنا تظهر أهمّية حضور الآخر؛ المتلقّي، وهو المحاور اللاّشعوري، الذي يُشكّل مصدر إلهام للجسد الرّاقص، من خلال إضفاء معاني تفاعليّة؛ تتمظهر ضمن عناصر تشويق، تمثّل قاعد ارتكاز تساهم في خلق أجواء من الحماس والدّافعيّة، للتّحفيز على تعاطي الجسد الرّاقص مع تجربة اللذّة، كون هذه الأخيرة «...تُعاش بطريقة طبيعيّة وتتّجه لأن تضمّ الحضور...»[3]، هذا الحضور الذي «...تُغْنيه تجربة اللذّة ببعد جديد...»[4]، وبهذا تكاد تكون الوضعيّة المُعبّر عنها من خلال اندماج الجسد في ممارسة الرّقص، وما يُصاحب ذلك من لحظات متعة وسعادة وانتشاء، كانعكاس لتجربة اللذّة، بمثابة ترجمة للانفلات من كلّ رقابة أو سلطة، وهو ما يندرج ضمن سيادة الجسد، بما يؤيّد الرّأي الذي يميل إلى اعتبار «...أنّ لذّة الجسد هي أصل كل

(1) محمدي عبد القادر: المرجع السّابق، ص50-51.
(2) لوبروتون دافيد: سوسيولوجيا الجسد، ترجمة عياد أبلال وإدريس المحمدي، روافد للنّشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2014، ص99.
(3) لوبروتون دافيد: أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة محمّد عرب صاصيلا، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، 1997، ص 92.
(4) المرجع نفسه، ص 92.

سيادة...»[1].

4- المحدّدات الجمالية للجسد من خلال الرّقص بين الاعتبارات العضوية والثّقافيّة:

يكتسي البحث في المحدّدات الجمالية للجسد من خلال الرّقص أهمّيته؛ عبر استحضار مبحث الجمال، الذي يتميّز براهنيته،كما يتّسم بخصائصه الكيفيّة أيضا؛ وهو ما كان له انعكاس على هذا المفهوم؛ من خلال اتّساع حمولته الدّلالية، إذ «... يمكن للكلمة «جمال» أن تعني بالتّالي مفاهيم مختلفة، حسب ما نُشير إلى خواص موضوعيّة لبعض المواضيع أو لمجموعة مواضيع أو لمعطيات انفعاليّة أو على الأرجح إدراكيّة لفرد مُدركٍ أو أيضا لحكم يُضفي صفة ما على موضوع الإدراك الحسّي»[2]، كما أنّ مبحث الجمال، وبتعبير آخر المسألة الجمالية بشكل عام؛ تنطوي على زوايا نظر مُتعدّدة، إذ تتقاطع من خلالها مختلف العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، فالجمال «نتاج أساسيٌّ للحساسيّة الإنسانيّة قبل أن يكون صفة خاصّة بالفنّ»[3].

ووفق ما سبق استعراضه من مُبرّرات معرفية تتّصل بمبحث الجمال؛ فإنّ محاولتنا لرصد المحدّدات الجمالية للجسد من خلال الرّقص؛ بين الاعتبارات العضويّة والثّقافيّة؛ لن تخرج عن سياق ما هو أنثروبولوجي، في شقّه الثّقافي بالدّرجة الأولى، مع إمكانية الانفتاح على بعض الرّؤى السّوسيولوجية، التي تُتيح لنا إثراء وتعميق تفسيرنا لبعض المظاهر والجوانب الجمالية، ولذا تبدو لنا أهمّية التطرّق إلى هذه المحدّدات الجمالية المشار إليها ضمن عنصرين فرعيّين، من خلال مراعاة التّقسيم القائم على ثنائية؛ الاعتبارات العضوية، وكذا الثّقافية.

4-1- المحدّدات الجمالية للجسد من خلال الاعتبارات العضويّة:

تذهب الدّراسات الأنثروبولوجيّة إلى حصر الاعتبارات العضوية في الجانب الحركي المرتبط بالجسد، من خلال اتّخاذ تلك الحركات أو ما يُسمّى وفق مقاربة مارسيل

(1) ابراهيم الزهرة: الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثّقافيّة-وجوه الجسد-، تقديم خضر الآغا، دار النّايا للدّراسات والنّشر والتّوزيع، دمشق، ط1، 2009، ص 118.

(2) مارازانو ميشيلا: المرجع السّابق، مادة الجمال، المجلّد الأوّل، ص649.

(3) موران إدغار: عن الجمال، ترجمة محمّد الذّبحاوي، دار الرّافدين، بيروت، ط1، 2019، ص19.

موس بالتّقنيات؛ موضوع دراسة[1]، انطلاقا من أنّ « هناك تفاعلا دائما بين الحركات الجسديّة وعوامل اجتماعيّة وثقافيّة أخرى...»[2]، ولذا فإنّ الأداء الحركي يأتي في مقدّمة المظاهر الجماليّة للجسد الرّاقص، وهو ما يُفصح عن خطابٍ جماليٍّ بكلِّ مضامينه وعناصره التّعبيريّة؛ يتمحور حول لغة الجسد، بمختلف حركاته وسكناته، ووفق هذا المعطى فإنّ الأداء الحركي للجسد الرّاقص يُنشئ علاقة تفاعليّة لا مرئيّة من نوع خاصٍّ، يندمج عبرها المتفرّج، ليكون طرفا فاعلا في بناء هذا المشهد الفرجوي المفعم بالعناصر الجمالية.

ولا شكّ أنّ انبثاق مختلف العناصر الجماليّة التي يبدو أنّها تَغرف من الأبنية اللاّواعية للجسد الرّاقص؛ إنّما تجد سندا لها ضمن الأعمال التّأسيسية حول موضوع الرّقص، التي تذهب إلى اعتبار «...أنّ الأشياء الأكثر طبيعيّة بالنّسبة إلينا إنّما هي تاريخيّة»[3]، وضمن هذا السياق تأتي أهمّية استحضار الرّؤية السيميولوجيّة أيضا، بغرض قراءة العناصر الجماليّة الثّاوية ضمن الجسد الرّاقص، وذلك لأنّ السيميولوجيّا تعتبر كل «...نشاط إنساني هو نشاط دال بالضرورة حتّى الصّمت والنّوم»[4]، وبالتّالي فإنّ الأداء الحركي للجسد الرّاقص من الزاوية السيميولوجيّة يكاد يكون بمثابة «نص رمزي»، أو «نص مجازي»[5]، يشي بحمولة دلالية عميقة بأبعادها وتشعّباتها، يحتلّ من خلالها الجانب الجمالي حيزا معتبرا.

ووفق الاعتبارات آنفة الذّكر؛ فإنّ «...تداول الجسد كنصٍّ رمزي أو كمتن مفتوح على القراءة وفك الشّفرات الثّقافيّة من شأنه أن يُحيلنا على حضور لغة ما داخله تشتغل لقصدية مُعيّنة»[6]، وهو ما يتجلّى من خلال اللّغة التي تشتغل لقصديّة

(1) موس مارسيل: المرجع السّابق، ص 7-38.

(2) Bonte Pierre et Izard Michel: op, cit, P 177.

(3) موس مارسيل: المرجع السّابق، ص 30.

(4) بوعزيزي حسن: السّيميولوجيا الاجتماعيّة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2011، ص75.

(5) بخصوص موضوع الجسد كنص رمزي أنظر: الزّاهي نورالدّين: المقدّس الإسلامي، دار توبقال للنّشر، المغرب، 2005، صص 49-66.

(6) ابراهيم الزهرة: المرجع السّابق، ص 122.

جماليّة عبر الأداء الحركي للجسد الرّاقص، حيث يختصر هذا الأداء الحركي للجسد الرّاقص من خلال لغة الجسد دائما؛كل المعاني التّعبيريّة، ويبثُّها في شكل مشاهد جماليّة، تُفضي إلى حالة من الالتحام والانغماس مع الإيقاع الذي يحرّك الجسد الرّاقص، باعتباره فائضا من المعاني التّعبيريّة، التي تتناغم مع هذه الحالة الشّعورية المصاحبة للرّقص، وتتماهى مع سياقات هذا المشهد الفرجوي، الذي يؤطّره الأداء الحركي للجسد الرّاقص أيضا؛ باعتباره خطابا جماليّا مكتمل الأركان «...الشيء الذي يجعل من الجسد الرّاقص علامة أنثروبولوجيّة متورّطة في الكشف والإعلان عن الجانب المتواري للذّات الرّاقصة...»[1].

2-4- المحدّدات الجماليّة للجسد من خلال الاعتبارات الثّقافيّة:

تُشكّل الاعتبارات الثّقافية أو ما يُسمّى كذلك بالمكوّن الثّقافي؛ واحدة من الزّوايا التي يمكن من خلالها قراءة تمظهرات الجسد، ضمن سياق انخراطه في كثير من الأنشطة والممارسات ذات المغزى الاحتفالي، ومن ضمنها الرّقص، وقد عبّر الأنثروبولوجي الألماني **كريستوف فولف (Wulf Christoph)** عن هذا التوجُّه الذي طبع القراءات الأنثروبولوجيّة للجسد من زاوية ما هو تاريخي، وثقافي بوجهٍ خاصٍّ، معتبرا أنّ الجسد "...يُقبل أن يكون مَشعُورا به دائما، ولكن هذا الشّعور بالجسد ليس في متناول الوعي إلاّ بصورة محدودة، والجسد ليس مفهوما إلاّ في تمثّلات تاريخيّة وثقافيّة"[2]، بما يُعزّز أهمّية الاستناد إلى المُكوّن الثّقافي، بغرض بلورة جملة من التصوّرات ذات الصّلة بالمعاني والأبعاد الجماليّة الثّاوية ضمن نشاط الرّقص؛ من خلال الاعتبارات الثّقافيّة.

فالشّعور الجمالي، والإحساس به، وكذا التّعبير عنه، لصيق دائما بما هو ثقافي؛ إذ «لا يظهر الجمال شعورا جماليا إلا بأوجُهٍ مختلفةٍ في ثقافات خاصّة،...فالجمال، المعترفُ به جمَالاً، يتعلّق بمعيار ثقافيٍّ معيّن وبذوق خاصٍّ»[3]، واستنادا إلى المعايير الثّقافيّة التي تمثّل قاعدة ارتكاز محوريّة في تحديد معاني الجمال؛ باعتباره مسألة

(1) محمدي عبد القادر: المرجع السّابق، ص47.
(2) فولف كريستوف: علم الإناسة- التّاريخ والثّقافة والفلسفة-، ترجمة أبو يعرُب المرزوقي، الدّار المتوسّطيّة للنّشر، تونس، ط1، 2009، ص 122.
(3) موران إدغار: المرجع نفسه، ص 21.

خاضعة لمنظور قيمي بالدّرجة الأولى، فإنّ أغلب التّمظهرات الجمالية للجسد الرّاقص، وفق رأي بعض المهتمّين بهذا المجال بمثابة «انطلاقة إبداعيّة في مأسسة لغة الجسد»[1]، غير أنّ تلك المأسسة للغة الجسد من خلال ممارسة الرّقص، تخضع هي الأخرى بشكل أساسيٍّ للنّسق الثّقافي للجسد الرّاقص، بالاتّكاء على المخيال الثّقافي والاجتماعي، بما يحوزه المخيال من عناصر ناظمة لممارسة الرّقص، حيث أنّ جماليّة الرّقص تعدُّ بمثابة اتّساع ل»...مساحة المخيال في إبداع لونيّات ضخمة من أشكال الأداء الجسدي»[2].

فالرّقص بهذا المعنى؛ يتغذّى على ما يُفرزه النّسق الثّقافي من أذواقٍ تتّصل بطبيعة ومعاني الجمال، بمختلف عناصره التّعبيريّة، وأبعاده الرّمزيّة، وهو ما يمكن رصده من خلال «...سحريّة الأداء الذي يتشاكل مع الذّوقيّات الجمالية والوجدانيات الأناسيّة في طرائق الإبهار والتّشويق...»[3]، ولذا تبرز أهمّية الانتماء الجغرافي بمختلف عناصره الثّقافيّة والاجتماعيّة، في بلورة بنية ناظمة ومميّزة للجسد الرّاقص؛ تنطوي على مظاهر جمالية، وهي مظاهر لا تخرج عن سياق ما يرتسم لدى ممارسي الرّقص، وكذا المتفاعلين مع هذه الممارسة ذات المنزع الاحتفالي الفرجوي؛ من قواعد تتّصل بالذّوق العام في تمثُّله للجمال، الذي يؤطِّر بشكلٍ لا شعوريٍّ محدّدات تلك المظاهر الجماليّة، بمختلف مضامينها التعبيريّة وأبعادها الرمزيّة، هو ما يمكن تفسيره من خلال تعدّد مظاهر الرّقص، وتشعُّب أشكال أدائه، بفعل ما يتميّز به من خصائص فنّية وجمالية متنوّعة، تبعا لخصوصيّات كلّ بيئة ثقافية واجتماعيّة بامتداداتها الجغرافية، حيث «تمتاز كل رقصة بميزاتها الخاصّة بالمنطقة والفئة التي تنتمي إليها»[4].

خاتمة

في نهاية هذا البحث الذي جاء بعنوان «المحدّدات الجماليّة للجسد وتجربة اللذّة من خلال الممارسات الفنّية المرتبطة بالرّقص؛ بين الاعتبارات العضوية والثّقافيّة»،

(1) الحافظ منير: المرجع السّابق، ص 83.
(2) الحافظ منير: المرجع السّابق، ص 83.
(3) المرجع نفسه، ص 84.
(4) بهلول ابراهيم: المرجع السّابق، ص5.

نرى من الأهمّية؛ إمكانيّة أن نستعرض بعض النّتائج التي أمكن رصدها في شكل نقاط، على النّحو الآتي:

- إنّ الاستئناس بالمقاربة الأنثروبولوجيّة للجسد يجد كثيرا من مبرّراته المعرفية فيما يمنحه من انسجام معرفي لبحثنا، بما تحوزه هذه الأخيرة من آليات فهم وتحليل بخصوص تعاطي الجسد الرّاقص مع تجربة اللذّة، إضافة إلى تقديم زوايا نظر مهمّة تتعلّق بتفسير ممارسة الرّقص باعتباره أداءً حركيّا ضمن سياق صلته بما هو ثقافي.
- يحتل الجسد مكانة مركزيّة في ممارسة الرّقص، باعتباره أحد أهم الأنشطة الفنّية، وباعتباره أيضا من ضمن أشهر الممارسات ذات المغزى الاحتفالي؛ التي اقترنت بكلّ الثّقافات والشّعوب على مرّ الأزمنة.
- تعتبر اللذّة من العناصر الحيويّة المحفّزة لممارسة الرّقص، إذ تتّسم بخاصّيتها الشّعوريّة التي تُقرنها بالسّعادة.
- إنّ الأداء الحركي من خلال الرّقص مُفعم بكثير من العناصر الجماليّة، التي تجد بعض تفسيراتها من خلال استثمار المعرفة الأنثروبولوجيّة، حيث يمكن إيعازها إلى اعتبارات عضويّة وثقافيّة، تؤطّرها تلك العلاقة الجدليّة النّاشئة بين الجسد والثّقافة.

قائمة المراجع:

1. ابراهيم الزهرة: الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثّقافيّة-وجوه الجسد-، تقديم خضر الآغا، دار النّايا للدّراسات والنّشر والتّوزيع، دمشق، ط1، 2009.
2. بهلول ابراهيم: فن الرّقص الشّعبي في الجزائر، الجزء الأوّل، ترجمة أسماء سيفاوي، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، 1986.
3. بوعزيزي حسن: السّيميولوجيا الاجتماعيّة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2011.
4. لوبروتون دافيد: أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة محمّد عرب صاصيلا، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، 1997.
5. لوبروتون دافيد: سوسيولوجيا الجسد، ترجمة عياد أبلال وإدريس المحمدي،

روافد للنّشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2014.
6. محمدي عبد القادر: أنثروبولوجيا الجسد الأسطوري -بحث في الهوية والامتداد-، منشورات فاس بريس، المغرب، 2013.
7. فولف كريستوف: علم الإناسة- التّاريخ والثّقافة والفلسفة-، ترجمة أبو يعرُب المرزوقي، الدّار المتوسّطيّة للنّشر، تونس، ط1، 2009.
8. موس مارسيل: تقنيات الجسد، ترجمة وتحقيق وتعليق محمّد الحاج سالم، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، بيروت، ط1، 2019.
9. موران إدغار: عن الجمال، ترجمة محمّد الذّبحاوي، دار الرّافدين، بيروت، ط1، 2019.
10. الحافظ منير: الوعي الجسدي- الإشارات الجمالية في طقوس الخلاص الجسدي-، دار محاكاة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، دمشق، 2012.
11. الحيدري ابراهيم: إثنولوجيا الفنون التّقليديّة، دار الحوار للنّشر، سوريا، ط1، 1984.
12. الزّاهي نورالدّين: المقدّس الإسلامي، دار توبقال للنّشر، المغرب، 2005.
13. ابن منظور: لسان العرب المحيط، الجزء7 والجزء 12، دار صادر للنّشر، بيروت، د ت.
14. مارازانو ميشيلا: معجم الجسد، المجلّد الأوّل والثّاني، ترجمة حبيب نصر الله نصر الله، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 2012.
15. Bonte Pierre et Izard Michel: **Dictionnaire de l'ethnologie et l'anthropologie**, Puf,2 ème Éditions, Paris, 2002.

إستثمار الجسد الاجتماعي داخل قاعة اللياقة البدنية ومدى مساهمتها في الحصول على القبول الاجتماعي -دراسة ميدانية في قاعات اللياقة البدنية-

Investing in the social body within the fitness hall and the extent of its contribution to achieving social acceptance – a field study in fitness halls–

ط.د بن عيسى سهيلة[1]

◇◇◇

الملخص

تهدف الدراسة التي بين أيدينا الى الاطلاع على الدور الذي تلعبه قاعات اللياقة البدنية في استثمار الجسد بكل أنواعه من خلال الكشف عن الأسباب الكامنة وراء ممارسة أفراد المجتمع لهذه الرياضة حيث أصبح الإقبال بشكل كبير ملفت للانتباه في الأونة الأخيرة، لمختلف الفئات والأعمار والكشف عن أهم الضوابط والالتزامات التي يخضع لها الجسد الاجتماعي من خلال وجود هذا الفضاء داخل المجتمع أخذينا بعين الاعتبار العمر والمهنة ودورها في كل ذلك، أجريت الدراسة في قاعة اللياقة البدنية «أسماء فلاحي «بمدينة المشرية ولاية النعامة تعمل بدوام مختلف لكلا الجنسين، قمنا بإجراء 30 مقابلة مقسمة على كلا الجنسين بتساوي .

الكلمات المفتاحية: الجسد، الجسد الاجتماعي، اللياقة البدنية، القبول الاجتماعي .

Abstract

The present study aims to examine the role fitness centers play in harnessing the body’s potential for all aspects of life. This study explores the underlying reasons behind community members’ practice of this sport, which has recently become increasingly popular across all age groups. It

(1) ط.د بن عيسى سهيلة، ilyassmouna695@gmail.com

also explores the most important controls and obligations that govern the social body through the presence of this space within society. We took into account age and occupation, and their respective roles. The study was conducted at the "Asmaa Fellahi" fitness center in the city of Mashria, Naama Province, which operates on different shifts for both genders. We conducted 30 interviews, divided equally between both genders.

Keywords: body, social body, physical fitness, social acceptance.

مـقدمة

يعتبر جسدنا دليلنا الوجودي الحقيقي على أرض الحياة فلاوجود لحياة بدون جسد، فهو حاضر لا محال في الممارسات الحياتية بكل أطوارها واختلافاتها السياقية فهو يشكل موضوعا للتمثلات والتصورات ومادة خصبة لمختلف أوجه الحياة والوجود تاركا حوله علامات ورموز ذات معاني متنوعة بتنوع التواجد الفردي والجماعي لهذا الجسد الحامل للحياة فكريا وبدنيا في زمان ومكان ما أين يجعل من المحيط الخاص به فضاء يميزه اجتماعيا وثقافيا بمميزات علامتيه معبرة مخاطبا بذلك الفاعليين الأخرين بطرق تبدو اعتياديه لديه والعكس لطرف الأخر . انتشرت في الأونة الأخيرة قاعات ممارسة الرياضة وازداد الإقبال عليها وعلى الاهتمام بالجسد بشكل مثير للاهتمام أين نجد معظم الأصدقاء وأفراد من العائلة منخرطين في قاعة اللياقة البدنية الأمر الذي استدعانالتساؤل عن الدافع وراء هذه الممارسات وما لغرض منها وماهي أهم التغيرات التي تحصل للجسد داخل هذا الفضاء الذي أصبح يروج للجسد المثالي ودخل صيب سباق الثقافة الاستهلاكية التي رسخها النظام الرأسمالي في المتجمعات فأصبح مشروع الرياضة بمختلف أنواعها وأنشطتها من أهم المجالات التي تستثمر الجسد الاجتماعي بكل أطيافه وأعماره .

1.إشكالية الدراسة

يعد القبول الاجتماعي فكرة وشعور كبير، وقوة ذاتية عميقة وكبيرة تحرك الإنسان في كافة تصرفاته الاسرية والاجتماعية فالطبيعة البشرية الإنسانية تلزم على الجسد

الاجتماعي القبول من المحيطين به من أفراد العائلة والمجتمع بشكل كبير باعتبار هذا الأخير فضائه المشترك الذي يعبر عن أهدافه وميوله ورغباته وفقا لمعايير وقيم يتوارثها الفرد تلوى الأخر عبر مراحل زمنية متتابعة، ويتجسد هذا القبول الاجتماعي إما فكريا أو لغويا أو جسديا أين يعبر الجسد بطرق عدا عن القبول الاجتماعي والانتماء لجماعة معينة، فالتميز والذوق يجعلان الجسد تحت وطأة الأحكام القيمية والنقد المستمر من قبل المرء لذاته ومن قبل المجتمع له فها هي اليوم نجد قاعات اللياقة البدنية ترويج لثقافة الأجساد المقبولةاجتماعيا لكلا الجنسين وهذا ما أطلق عليه بودريارBaudrillard في ٍ كتابه «المجتمع الاستهلاكي»1 بالنرجسية الجديدة المرتبطة بالجسد. حيث ظهرت الرياضة كفضاء يتم من خلاله رسم حدود الجسد وإعادة صناعته وفق متطلبات صاحبه والمجتمع المنتمي إليه، كانت كل مرحلة من مراحل اتساع رقعة ولدلالتهالاجتماعيةورمزيته ٍالفردية وبذلك شكلت تلك الممارسات ميدانا جيدا لتناول الجسد ودلالاته بمعايير مختلفة أين تطالب الأجساد الاجتماعية بمختلف أطيافها إما بنحافة أو العكس من ذلك فالنموذج الجسد الأنثوي المقبول والجسد الذكوري المقبول لشرائح الأعمار المختلفة داخل أي مجتمع يفرض فرضا ضروريا لضرورة ضبط المرء لجسده ومن ثم تبدو قاعات اللياقة البدنية فرصة لا عادالانضباط وإدخال الجسد ضمن القبول الاجتماعي ومن هنا إرتأينا طرح الإشكالية التالية في دراستنا هذه:

كيف استطاعت قاعات اللياقة البدنية إكساب الجسد الفرص والمكاسب ليحظى على قبول إجتماعي ؟وماهي أهم التغيرات التي يتم بنائها وتشكيلها ؟

2.الفرضيات

- تسعى قاعات اللياقة البدنية بالدرجة الأولى بالإهتمام بالجسد وإعادة بنائه حسب رغبة الفرد والمجتمع .
- تلعب قاعات اللياقة البدنية دور كبير في تشكيل الجسد المقبول إجتماعيا.
- تعزز قاعات اللياقة البدنية روح

3.أهمية الدراسة

تصف الورقة البحثية هاته إلى تقديم نظرة مختصرة حول أهمية الجسد الاجتماعي النموذجي في عصرنا الحالي وأهم المكتسبات والصفات التي تفرضها قاعات اللياقة البدنية على الأفراد

4.منهجية الدراسة وخطواتها

استخدمت في الدراسة الحالية المنهج الوصفي التحليلي والاستعانة بالمقابلة للكشف عن إشكالية الدراسة.

5.حدود الدراسة

الحدود المكانية: قاعة اللياقة البدنية « أسماء فلاحي «المشرية ولاية النعامة .

عينة الدراسة: تم اعتماد عينة عشوائية داخل القاعة

تم إجراء مقابلة فيها سؤال رئيسي وبعض الأسئلة الثانوية:

ماهي أهم الأسباب التي جعلتك تشارك في الممارسات الرياضية الموجودة في القاعة ؟

و ماهي أهم التغيرات التي طرأت عليك منذ مشاركتك في القاعة ؟

ما رأيك في نظرة المجتمع إليك بعد مشاركتك في الممارسات الرياضية .

6.أهداف وأهمية الموضوع

-منذ ما يزيد عن عقد، نجد الاهتمامالمتزايد بموضوع الجسد والإقبال على النوادي الرياضية بشكل مثير للاهتمام. الأمر الذي يتيح ويجيز لنا التساؤل عما يتم بناؤه وتشكليه على وجه التحديد من تلك الممارسة؟

-الكشف عن دور الذي تلعبه هذه الفضاءات وسط المجتمع في وقتنا الحالي .

-كيف أثرت قاعات اللياقة البدنية على تكون الأجساد الاجتماعية وكيف سعت للحصول على القبول الاجتماعي المدعم من أوساط ثقافية عالمية مختلفة، خارقة باذلك الحدود والمعتقدات والمورثات المعتاد عليها وسط قبول مفروض على الجنسين .

- تحديد أهم الصفات المكتسبة للأعضاء المشاركين .

7.الدراسات السابقة

1. دراسة عبير أحمد « الجسد الرياضي ودلالاته الذاتية والاجتماعية ،جامعة تشرين اللاذيقية، سوريا
2. دراسة الباحثة: رمزي رمسي جابر بعنوان :» اتجاهات طلبة المرحلة الثانوية نحو ممارسة الأنشطةالرياضيةفي مدارس محافظات قطاع غزة2008 « حيث هدفت الدراسة إلى التعرف على اتجاهات طلبة المرحلة الثانوية نحو ممارسة الأنشطةالرياضية، وكذلك معرفة الفروق في تلك الاتجاهات تبعا لمتغير الجنس، اشتملت عينة الدراسة على 369 طالب و369 طالبة بالتساوي، استخدم الباحث المنهج الوصفي
3. دراسة الباحث: ميساء ندمي أمجد بعنوان: « علاقة الثقافة الرياضيةبالتوافق النفسي والاجتماعي2018لدى طالب المرحلة الخامسةبمعهد اعداد المعلمني صباحي داييل إذ هدفت الدراسة إبلإيجاد علاقة الثقافة الرياضية بتوافق النفسي والإجتماعي، ومعرفة مستوى التوافق النفسي والاجتماعي والثقافة الرياضية لدى عينة البحث.

8.مفاهيم الدراسة

1.الجسد :جاء في لسان العرب: لا يقال لغيره من الاجسام ولا يقال لغير الانسان جسد .كما جاء عن إبن منظور أن الجسد لحم الانسان أي جماعة البدن والأعضاء من البشر. 2

الجسد الاجتماعي: ظهر أول هتمام بالجسد في مؤلف كارل ماركس عن أحوال الطبقة العاملة الإنجليزية سنة 1845ويتحدث فيه عن أحوال العمال والتحولات التي حدثت في أجسادهم نتيجة العمل في المصانع وتلى ذلك مساهمتنوبرت إلياس تحدث عن التشكيل الإجتماعي وكيف أن العوامل الإجتماعية أدت إلى ظهور الفردية وشرح كيف أن الفرد ينظر إلى نفسه أنه متميز عن الكل.

مع بداية القرن العشرين تبلورة مجموعة من دراسات متناثرة عن سيسيولوجيا الجسد انطلقت من افتراض أساسي وهو أن الإنسان يصنع وينتج خصائص جسده

اجتماعيا من خلال اندماجه مع الأخرين وانخراط في المجال الرمزي يوصف على أنه «بناء رمزي « وليس حقيقة في ذاتها ومن هنا نشأ عدد كبير من التصورات التي تسعى لإعطائه معنى ليصل بذلك إلى مهمة أبستمولوجيا وهي عدم الفصل بين العقل والجسد لارتباط هذا الأخير بالمتخيل الاجتماعي.

وفي أواخر القرن العشرين كان التركيز اجتماعياواقتصاديا متزايد على الترفيه والاستهلاك بدلا من الإنتاج .ويرى فوكو أن الجسد تمارس عليه السلطة باعتباره مفعولا به تاريخيا وسياسيا ويراه مثل المحطة التاريخية للعلاقة بين المعرفة والقوة التي تنتج أنماطا مختلفة من الأجساد الخاضعة3.

مراكز اللياقة البدنية: هي الأماكن المغلقة من جميع الجهات، والمهيأة لممارسة الأنشطة البدنية والرياضية وتحتوي على أدوات وأجهزة رياضية وصالات متعددة لأغراض، وغرف لتبديل الملابس، وأماكن للاستحمام، ويمارس بها أكثر من رياضة «لياقة بدنية،تخفيف الوزن، أيروبيك، ألعاب الدفاع عن النفس، والرقص»، ويشرف على إدارتها أطقم فنية متخصصة للتعامل مع الأنشطة الرياضية، وتكون هذه المراكز متاحةٍوعمليةمدرب برسم دخول يومي أو باشتراك شهري أو سنوي «تعريف إجرائي.»4

2.القبول الاجتماعي :هو حصول الفرد على محبة واحترام ورضا وتقدير الأخرين له ولكل جوانب شخصيته وان شعوره بتقبل واستحسان الأخرين يجعله متقبلا لذاته وللجسده وهويته، فالقبول الاجتماعي في دراستنا هذه ترتكز على درجة رضا المجتمع على جسدنا .

3.التشكيل الاجتماعي لعادات الجسد: ناقش كذلك بورديو التشكيل الإجتماعي لعادات الجسد Body hexisالتي يعرفها بأنها مختلف الطرق الراسخة إجتماعيا والتي يتحرك من خلالها الافراد والأوضاع التي يشغلها جسده في العالم المعيش وقدم على ذلك: فالأطفال يتعلمون كيف يؤدون حركات وإيماءات ووقفات جسدية وفقا لترتيبات مفروضة تتناسب مع الطبقات الاجتماعية التي ينتمون إليها، ويعتبر الأطفال الأخرين

نماذجMODL( ) فعادات الجسد تشير إلى كل الوظائف والأنماط الحركية الفردية والجماعية التي ترتبط بالنسق الكلي لتقنيات الجسد وتتوافق مع المعاني والقييم الاجتماعية كما يعتبر بورديو أن اللغة تمثل إحدى التقنيات المهمة في عادات الجسد فيقول :» أن رأس المال اللغوي هو رأس مال جسدي وتمثل اللغة بعدا مهما في تعلم مهارات الجسد فاللغة تقنية جسدية والقدرة اللغوية تعدا بعدا مهما في عادات الجسد حيث يعبر المرء من خلالها على علاقة الكلية بالعالم الخارجي «، فمن خلال عادات الجسد يرصد ما يسميه البناء الاجتماعي للجسد حيث يعتبر أن الجسد يخضع لعملية تشكيل أو نحت إجتماعي من خلال إستيعابه لعادات المجتمع وقيمه ويصبح ذلك الاستيعاب وكأنه نظام تعليمي ضمني قادر على غرس تصور كامل عن الكون، تصورات أخلاقية، سلوكية..... الخ.

9.صورة الجسد بين الهوية الذاتية والهوية الاجتماعية

تعتبر صورة الانسان عن جسمه من بين أهم الأساسيات الرئيسية لإدراك ذاته وهويته الشخصية والجانب المحوري المحدد لتفاعلاته وتواصلاته بين أفراد المجتمع وبتالي تعمل صورة الجسد للفرد على تحديد هويته الاجتماعية فمنذ الطفولة يجري في كل مجتمع وكل عصر تقويم الجسم لكي يصبح إنعكاسا للقيم والمعتقدات المنصوص عليها إجتماعيا .

وللهوية نوعان رئيسان الهوية الإفتراضية التي يرى المرء نفسه وكل الأمور الجسدية الخاصة به، والهوية الواقعية التي تشير الى كيف يراه الأخرين، حيث لا يزال الفرد يسعى لتغير صورته الجسدية بصفة واعية وغير واعية ليحظى على قبول ذاتي تعود بالفائدة على نفسه وأدائه وقبول إجتماعي

10.الممارسات الرياضية وعلاقتها بالجسد

منذ ثمانينات القرن الماضي لقى موضوع الجسد اهتمام العديد من علماء الاجتماع وحظى بمكانة خاصة أدت إلى تأسيس بنية زاهرة من الدراسات التي عملت على تحليل كل الظواهر المرتبطة بالجسد.

ومن بين هؤلاء العلماء نجد بيير بورديو وإسهاماته الفعالة في ظهور سيسيولوجيا الجسد من خلال تحليله لمفاهيم جديدة صاغها لهذا العلم ومنها: الممارسة والهابيتوس والاشكال المختلفة والمتنوعة من رأس المال وعلاقة كل ذلك بسلطة الرمزية للجسد وتعتبر أبحاثه الاثنوجرافية التي قام بها في منطقة القبائل الجزائرية من أهم مؤلفاته

يعد الجسد فضاء تدون عليه الممارسات الثقافية لمختلف الطبقات الاجتماعية فلكل طبقة اجتماعية مميزات مختلفة عن الأخرى من أنشطة جسدية معبرة بعدما كان الجسد مادة خام (جسد عضوي) قامت قوى الطبقية بتشكيله وإعادة صياغته وهكذا أصبح الجسد جزءا من رأس المال الثقافي للفرد ومن ثم يستلهم قونه .كما أن الجسد في نظر بورديو يمثل جانبا من رأسمال الطبيعي الذي يدخل تحت المعنى الواسع لرأسمال الثقافي ويتم إنتاجه إجتماعيا وفق ما أطلق عليه بورديوبالهابيتوس الذي يعني نظاما مشكل إجتماعيا من مجموعة الاستعدادات التي توجه الأفكار والادراك والتعبيرات والافعال.

وهنا قدم بورديومجموعة من الهبيتوس المتعلقة بكل طبقة فمثلا تقوي رياضة رفع الاثقال أجساد أبناء الطبقة العاملة بينما ينتج التنس والجري جسدا رخوا لدى أبناء الطبقة الوسطى، إذن فالممارسة الطبقية تدون على الجسد الذي يعتبر بدوره منتجا إجتماعيا لأنشطة طبقية خاصة، حيث يظهر تأثر الجسد

بالهابيتوس جليا على الأجساد من خلال الرياضة كالحمية، الجراحة التجميلية ...فالجسد بإعتباره مستودعا للخبرة الاجتماعية يشكل جزءا ضروريا من الهابيتوس الخاص بكل طبقة، منجهة أخرى يرى بورديو أن إختلاف الطبقات كذلك يساهم في تشكيل تصورات الأفراد عن أجسادهم بطريقة أداتية (القدرة على العمل) أما الطبقة المهيمنة فأفرادها يتعاملون مع أجسادهم كغاية في ذاتها من خلال ظهورها الجيد والاهتمام ببنيتها، ويعتمد بورديو في تمييزه للطبقات على مجموعة من واسعة من الممارسات كأنماط المعيشة كالتذوق، والموسيقى .،..فالتذوق عند بورديو عبارة عن تعبير جسدي إجتماعي وثقافي مرتبط بالهابتوس5

كرس بورديو جزءا من إهتماماته بالجسد الرياضي فهو يمثل كيانا وسيطا يربط الأفراد بالاطار الاجتماعي المكاني الأوسع بما يتضمنه من عمليات القوة وإعادة الإنتاج والتغير، فالرياضة في نظر بورديو تمثل تدريبا للجسد على الفضائل الإنسانية الرفيعة كالشجاعة واللعب النظيف، كما أنها ترسخ إرادة النصر في قادة المستقبل وفق قواعد محددة، إن مفهوم اللعب النظيف هو سمة أرستقراطية للطبقة المهيمنة تتناقض مع فكرة الانتصار بأي ثمن عند الطبقات الأخرى (الشعبية)وتعكس الرياضة كل سمات التذوق للطبقة المهيمنة، إذ يفضل أبناؤها رياضات كالغولف والتنس والسباحة وركوب الخيل .....كما أنهم يمارسونها في أماكن محددة قاصرة عليهم والملاحظ على هذه الرياضات أنها تستبعد كل صور العنف الجسدي واللفظي وكل الاستخدمات السيئة للجسد (كالصراخ ،والنظرات الحادة ....ويخلص بوردي ولى القول أن الأنشطة الرياضية تستلزم أدوات ومتطلبات معينة تجعل رياضات محددة قاصرة على طبقات بعينها. فالجسد لايمثل تعبيرا عن الأمزجة والمشاعر فقط وإنما يعبركذلك عن المكانة الاجتماعية التي يشغلها الفرد ،ويستندبورديو الى خلاصة مفادها أن الرياضة تسهم في بناء الجسد بطريقة خاصة تلائم البنية الطبقية وبذلك يعد الجسد عنصرا مهما من الهابيتوس الخاص بكل طبقة فهوإذن عبارة عن جسد مصنوع اجتماعي

من ناحيته تمثل أ ثر أنثروبولوجيادوجلاس،Douglas في تطوير سيسيولوجيا الجسد من خلال تطوير مفهوم للجسد بوصفه مستقبلاللدلالات والإشارات الاجتماعية، أي أنه مستقبل للنظام الرمزي. بذلك نقل الجسد من التصور والتفسير البيولوجي إلى التفسير الاجتماعي وذلك بالنظر ٕإليه على أنه منتوج ومشكل اجتماعي، وبأنه يمثل انعكاس عدم تنظيمٕ للمجتمع ككل. بمعنى أن ا الرموز الجسدية يعبر عن عدم تنظيم النظام الرمزي للمجتمع ككل. ففي أوقات الأزمات يتسع نطاق الضوابط الاجتماعية مما ينعكس ويترجم بتكثيف الضوابط النفسية وزيادة في طقوس التطهير التي تولي اهتماما خاصاللحدودالجسدية ،فالجسد وفق دوجلاس ينصاع للأفكار السائدة والرائجة في المجتمع. وهي تدعم فكرتها تلك بعرض ومناقشة كيف أن طبقات أو شرائح معينة من المجتمع تتقيد في ممارسات ونشاطات معينة تتناسب

والانتماءالاجتماعي الذي تمثله، مثل فئة الأطباء والفنانين وغيرهم. بذلك يكون الجسد الاجتماعيمسيطراعلى الجسد الفردي ويقيد إدراكاته واختباراته 7.

عند الحديث عن تصور ومفهوم الجسد عند دوجلاس يستدعينا أن نمر إلى تناول ما قدمه تيرنر في هذا المجال. إن رؤية تيرنر تستند في جزء كبير منها على مفهوم دوجلاس. حيث يميل تيرنر إلى القول إن كافة القضايا والمشاكل سواء على الصعيد السياسي أو الشخصي يمكن أن يعبر عنها عن طريق الجسد. يناقش ذلك بقوله إذا كان تقويم الجسد وفق مفهوم الحميات الغذائية عبارة عن سياسة فردية وجماعية فالسمنة وفق ذلك المنظور فقدان للسيطرة على الجسد ودليل على التراجع والتراخي الأخلاقي لدى الأفراد ودليل على مجتمع فاسد. وفي هذا استعارة لمنظور دوجالس القائل بأن أي اضطراب أو اختل في الجسد إنما هو انعكاس للاضطراب الحاصل نعيش في مجتمعات جسدية تتجسد وتنتقل فيه المشاكل السياسية.

بعد هذا العرض التاريخي لموضوع ا الجسد، يمكننا القول بأنه كمفهوم تظهر له دالالات عديدة وممارسات وخطابات مختلفة: حيث تم تناوله كبنية مورفولوجيا، وكائن أو عضو بيولوجي،كمخطط وضعي حسي يؤثر في علاقته مع الأخرين، بالإضافة كونه نظام وظيفي، أو كونه رمز ا وحقيقة متعددة ينعكس علىالثقافة. فهو لايمكناختازلها إلى المنطق البيولوجي، إلافي تشكيلات وسياقات اجتماعية وثقافية مختلفة أينبدت الرياضة في المجتمعات الصناعية الغربية أحد أهم الأنظمة المهيمنة على تشكيل الجسد.

11.الدراسة الميدانية وأهم نتائجها

خصصنا هذا الجزء من ورقتنا البحثية للعمل الميداني ولعرض أهم نتائج المقابلات التي أجريناها مع ثلاثون مشترك ومشتركة ومدربة .

- كشفت الدراسة عن أنماط مختلفة من المنتسبين للنوادي الرياضية النمط الأول: المنتسبين الحقيقيون وهم من يرون في الرياضة أسلوب حياة يمارسونها بهدف الرياضة ومنذ فترة طويلة فهي تعد هنا مكسب وموروث عائلي بعيدة كل البعد عن البنية التشكلية للجسد

- النمط الثاني يمثل رياضيو المظهر وهم المنتسبين في فترة زمنية معينة وتظهر في هذه الفئة العلاقة النمطية بين الرياضة وتشكيل الجسد يحولون من خلال الممارسة الرياضة اكتساب والحصول على جسد مثالي أمام أقرانهم ووسط مجتمع الإنتماء .مركزين بالنسبة للإناث على اللياقة وإنقاص الوزن وإزالة الدهون والبطن الزائدة أما بالنسبة للذكور يشكل كذلك نفس العناصر زيادة على ذلك تضخيم العضلات بشكل ملفت للإنتباه والحصول على الجسد المثالي المروج له في مختلف وسائل الإعلام والواصل الاجتماعي.
- أما النمط الثالث فهم المنتسبين الموسيميون الذين يمارسون الرياضة في فترات متقطعة ولفترة محددة .
- ينظر للممارسة الرياضية في مجتمعنا بأنها ضرورية ولابد منها للحصول على صحة بدنية ونفسية للفرد عكس مكان موجودا في السنوات الماضية .وأنها فضاء إجتماعي لزرع الطاقة الإيجابية وترويح عن النفس .
- أغلب المبحوثين غير راضين بشكل جسدهم الحالي .
- يعتبر الجمال الجسدي للمرأة من أهم المعايير التي تقيم على أساسها المرأة في مجتمعنا، وخاصة مع إنتشار ثقافة الاهتمام بالجسد والإعتناء به وانتشار عمليات التجميل وما تحمله الرشاقة اليوم من معاني الحضارة ومواكبة التغيرات وعلامة على السيطرة وضبط النفس على خلاف البدانة التي تحمل دلالات غير مرضية وصورة منبوذة في الأوساط الاجتماعية حيث تقول إحدى الفتيات « لست راضية عن جسدي ووزني وأسعى جاهدت للوصول للوزن المر غوب فيه فنظرة المجتمع لي باتت تقلقني وتزعجني خصوصا في مجال عملي «
- صرح اغلبية المبحوثين بضرورة توافق شكل الجسد مع القوانين الاجتماعية الموجودة في المجتمع
- اغلبية الممارسيين الرياضين يرون أن المجتمع يعتبر عنصر ضاغطا على الأفراد لكلا الجنسين لتحسين صورة جسدهم والحصول على الجسد المثالي الذي تكرر ذكره في أغلب المقابلات والذي كان يقصد به الجسد المروج له عند الممثليينواللممثلاتوعارضات الأزياء واللاعبيين الرياضيين

جسد مثالي ."إّن فكرة الحصول على جسد مثالي تتداخل وتتقاطع مع فكرة الكمال التي تسعى إليها الغالبية، كما تنطوي بشكل خاص على فكرة الصورة النمطية للمرأة الجميلة، التي يتم إنتاجها وتكريسها عبر قنوات اجتماعية مختلفة منها التنشئة الاجتماعية، ومنها وسائل الأعلام التي تركز على عرض صورة للمرأة الجميلة. لقد تطابق التصور الذي قدمه المشاركون مع تلك الصورة التي يتم التركيز عليها إعلامياً. فالجسد المثالي بالنسبة لهّن. لن نستفيض في الأمثلة هنا فجميع الإجابات أتت ضمن هذا السياق. فمثلا متدربة عمرها (32 عام) تمارس الرياضة للحصول على جسد كجسد عارضات الأزياء، وكذلك متدربة تبلغ من العمر (58عام) تقول " :لدي جسد قريب للمثالي لو أخسر فقط 7كغ من وزني، وبالتحديد من منطقة البطن، جميل أن نصل إلى هذا العمر ونستمر بالمحافظة على شكل جسدنا وأن يتماشى مع الحاضر". في هذا الصدد نذكر ما أتت به المدربة (هـ، خ " (:يمكننا القول إن غالبية المنتسبات إلى النادي يأتون للحصول على جسد بمواصفات معينة هي معروفة اليوم خصر نحيل مع صدر وأرداف بارزة.

وبالنسبة للذكور عضلات ضخمة وبروز لعضلات الصدر دليل على الجسد المثالي والخالي من العيوب والمرغوب في الأوساط الاجتماعية .

كل ذلك يحدث ضمن إطار حالة عدم الرضا عن الذات وعدم التوافق النفسي الاجتماعي. إن الجانب الكبير من تكوين الرضا الذاتي وتكوين الفرد مفهوماً عن ذاته يستند إلى المحيط الاجتماعي والثقافي الذي يوجد فيه الفرد، فإما أن يقلل الفجوة والشرخ بين الفرد والآخرين من خلال الرضا وتقبل الذات وتعزيز سلوك الفرد وإما أن يقود إلى رفضها، فيظهر القبول النفسي - الاجتماعي كحاجة، يكون الجسد وصورته المحور الأساسي في تلك العلاقة. فالصورة الجسدية لا تعني فقط الوزن والطول وعدداً من السعرات الحرارية إنما هي تشمل على تقييم ذاتي وتقبل ذاتي. بدت حالة عدم الرضا واضحة في إجابات غالبية المتدربات، فعبارات ك» لا أحب شكلي،» «لا أشعر بالثقة،» « شكل جسدي ليس كغالبية الأجساد،» « لست راضية عن نفسي،» «زوجي ليس ارٍض عن شكلي «، كانت موجودة في كل إجابة تقريباً. وهنا نذكر ما عبرت

به إحدى المتدربات 22سنة " :إن علاقتي بجسدي ونظرتي له تغيرت بعد الرياضة وفقداني للوزن، الآن أصبحت أحب نفسي وأحب جسدي، عندما قبلت ذاتي جسدي تفاعل معي وكذلك الآخرين تفاعلوا وتغيرت نظرتهم لي بعد أن فقدت وزني الزائد، أحب جسدي ولكن ليس لدرجة الكمال مازلت بحاجة إلى فقدان بعض الكيلوغرامات (5كيلوغرام) لأصبح بيرفيكت ليصبح لدي جسد كليا كامل ونظرتي لجسدي تتغير قبل ذلك كانت نظرة الآخرين تخيفني وتقلقني".

لا بد من الإشارة، إلى أّن فكرة الجسد المثالي كانت أقوى لدى الإناث، وشكلت هذه الفكرة عبء نفسي واجتماعي ضاغط عليهن أكثر من الذكور. ولكن هذا لا يعني أّنها كانت غائبة بشكل كلي عن إجابات الذكور، فالبعض منهم صرح أّن الهدف الرئيسي من الرياضة، هو الحصول على جسد مثالي يتمثل" بإبراز عضلات الجسم وتفصيلها بشكل دقيق وواضح وخاصة لعضلات الصدر والكتفين وعضلات البطن "وفق تعبير شاب يبلغ من العمر 25سنة.

12.خارطة اجتماعية للجسد

كشفت المقابلات التي أجريناها، كيف أن المجتمع يرسم حدود الجسد، ويحدد له مجال حركته وفق فروقات اجتماعية وجندرية قوية. ضمن هذا السياق، تأتي فكرة **البرستيج الاجتماعي** كعاملاجتماعي ضاغط على فئات معينة من المجتمع، إذ يشكل الانتماء إلى مستوى اجتماعي- اقتصادي نوع من القسر والالتزام بسلوكيات معينة لتقديم تلك الصورة وللمحافظة عليها في نفس الوقت أمام الآخرين.

فالجسد لابد له أن يكون مقبولا في الوسط الأسري والوسط المهني والإجتماعي ككل.

كذلك شكلت النوادي الرياضية لجزء لا بأس به ملاذاً ومكاناً للترفيه والتسلية. هذا ما يؤيده أغلب المبحوثينوتفريغ الضغوطات بكل أنواعها،» بالنسبة لي مكان أنشط فيه حياتي الاجتماعية، بكل صراحة لا توجد الإمكانات المادية للقاءات في الخارج حتى اللقاءات المنزلية أصبحت مكلفة".

من الجوانب المفيدة والمكتشفة للرياضة من قبل المشاركات على وجه الخصوص،

النواحي الصحية. تقول متدربة " :لاحظت أن أمراضي قدخفت ،وحالتي الصحية أصبحت أفضل ووزادت نسبة النشاط عندي « مبحوث أخر « تغلبت على الكسل والتعب وزادت رشاقة جسمي وقلصت من الدهون في جسدي كما ساعدتني الممارسة الرياضية على الحد من الأمراض المختلفة «

شخص سريع العطب والمرض، هذا الأمر بدأ بالتراجع بعد ممارستي للرياضة لا أدي إن كانت هي السبب الحقيقي والفعلي وراء اختفاء تلك الأمراض لكنني أظن نعم". إن كانت الفوائد الصحية للرياضة مكتشفة عند جزء كبير من السيدات، فهي أمر وقائي وثقافي لدى الشباب، حيث يقول أحد المبحوثينهدفي الثاني من الرياضة هو الجانب الصحي للوقاية من بعض الأمراض، قد لا يخلو يوم من خبر وفاة شباب في مقتبل العمر بسبب أزمات قلبية في أغلبها، لذلك الرياضة هي نوع من الوقاية .

- أغلب المنتسبين يرون أن قاعة اللياقة البدنية تحمل في طياتها طاقة إيجابية وترويحة لأفرادها حيث يقول أحد المبحوثين « هناك أجد راحتي وأفرغ طاقتي السلبية «وهناك من يراها مكان للتسلية والترفيه عن النفس .
- كما عبر أحد المنخرطين بأنه مرتاح جدا فقاعة الرياضة مكان لتغير 180درجة في التفكير والشكل الجسدي وجميع نواحي الحياة، فالرياضة عنده عامل جد مهم لبناء حياة منظمة وسليمة وأدعو الجميع ليخصص لها وقت لأ نها أمر يستحق ذلك .
- فيما يخص حساسية بعض العائلات من المرأة الممارسة للرياضة يقدم أحد المبحوثين نصيحة ويقول « يجب أن تبدأ الرياضة دون مراعاة العمر أو المكان أو الظروف ...فقط يكفي أن القيام بالخطوة الأولى»
- فهي مهمة من الجانب النفسي وتعزز ثقتها بنفسها .
- لكل وحدا منا حريته الخاصة فيما يخص الرياضة فديننا لا ينمع ذلك لكلا الجنسين، فيما أبد ابعض من الشبان استياءهم نظرا لإزدياد عدد الفتيات المنخرطات في النادي وقال بأن النساء مكانهم المنزل وليس الرياضة .

خلاصة

لقد شكل الجسد في الإرث الفلسفي مادة خصبة للتأملات الفلسفية على خلاف الإرث الانثروبولوجي والاجتماعي، الذي تأخر فيه ظهور وتناول الجسد كموضوع سوسيولوجي بحت إلى ستينيات القرن الفائت.

إّن تناول موضوع الجسد والبحث في صورته ودلالاته، ينطوي على الكثير من التعقيد والتشابك، لِما يشكله الجسد من محمول اجتماعي وثقافي يعبر عن خصوصية كل مجتمع. تعتبر جميع تمثيلات وتجليات الجسد هي وانعكاس للسياق الثقافي والاجتماعي، لذلك توجد وتظهر داخل كل مجتمع جملة من العوامل والمتغيرات التي تؤثر على تشكيل هوية الجسد وفقاً لخصوصية كل مجتمع. وفي محاولتنا لفهم ورصد تجليات ودلالات الجسد ورمزيته، وذلك من خلال الاهتمام والإقبال المتزايد على الممارسات الرياضية من قبل فئة الشباب بشكلخاص. يمكننا أن نؤكد، بأّن الجسد يتجلى الجسد لدى هؤلاء الشباب على أّنه مشروع اجتماعي تبعا يتم تشكليه وضبطه وفق لضوابط ومعايير المجتمع ا، حيث تتمايز تلك المشاريع لعاملي الانتماء الطبقي الجنس، حيث ظهر الجسد الأنثوي الأكثر ضعفاً وتأثيرا بذلك. كما أّنه، لايضا يمكننا أن ننكر وجود بعض الحالات النادرة التي يمثل فيها الجسد مشروعاً ذاتياً. يمكننا القول بشيء من الجزم، بأّن هذه التجربة الرياضية -وإن كانت منتشرة بشكل واسع-، لم تصل بعد إلى حد اعتبارها حالة تنم عن ثقافة ووعي رياضي مجتمعي بحث، ولكننا بالمقابل نعتقد بأن ذلك مرهون ومشروط بتحسن الظروف.

قائمة المراجع:

1. مصطفى إبراهيم، إبراهيم (د.ت،) الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم. الإسكندرية: دار الوفاء لدنياالطباعة والنشر.
2. أنور الخولي، أمين»1990»الرياضة والمجتمع، عالم المعرفة، العدد 216
3. بيدوح، سمية 2009فلسفة الجسد. تونس، دار التنوير.
4. شلخ، كرس (2009)الجسد والنظرية الاجتماعية. ترجمة منى البحري، نجيب الحصادي. أبو ظبي: دار العين للنشر.

5. العلوي، هشام (2003)الجسد بين الشرق والغرب: نماذج وتصو ارت.) الرياض، الزمان.
6. عنيات، عبد الكريم (2019الجسد كدالة على الصيرورة: محاولة في نيتشه.» مجلة العلوم الاجتماعية، المركز الديمقراطي العربي ألمانيا، برلين، العدد (8)4مارس، ص208.-228
7. لو بروتون، دافيد (2014)سوسيولوجيا الجسد. ترجمة: عياد أبلال، إدريس المحمد، القاهرة: روافد.

الجسد من التحقير والألم إلى الاهتمام والحرية

The body from humiliation and pain to care and freedom

ط.د. بوزبوجة سعاد[1]

◇◇

ملخص

لم يحظى الجسد بالاهتمام الكبير إلا في القرن الحالي واعتبر القرن العشرين بمثابة « قرن الجسد »، لان النفس كانت تمثل جوهر الذات ومصدر كل القيم، إذ كرست فلسفة الثنائيات للروح في مقابل الجسد وعلى الرغم من الدراسات العديدة حول الجسد مازال الجسد يمثل علامة استفهام وجملة مشفرة ،الجسد إنه ذلك السقف الثقافي الذي يسود في المجتمع الأمر الذي يجعل هذا الجسد يتلقى كل أنواع الأزمات والتقلبات ويتعرض لشتى أنواع القهر والقمع أو عقابه وإلحاق الضرر به، ويتحمل هذا الجسد كل ما تمارسه المجتمعات وموقعه من تغيرات الحياة .فالجسد كيانا فاعلا في المجتمع ومسألة اجتماعية مهمة مقيدا بسلطة الأعراف والتقاليد .

وتعد سوسيولوجيا الجسد من الميادين الحديثة نسبيا التي تحاول معرفة العلاقة بين الجسد ومؤثرات المجتمع وكل ما يتعرض له من ألم ولذة، إن أنثروبولوجيا الألم من خلال الجسد و التي تعني بالجسد المهان، الجسد المدنس والمقموع، الجسد الذي يباع ويشترى الذي لا يعترف بقدسيته باعتباره، ظاهرة اجتماعية وثقافية .

ويعتبر الجسد عرضة للتحقير ومصدر العدوان والعنف والتضحية ،ثم إعادة بناء تصورات حول الجسد تجعل منه مصدر الحرية والعناية والصحة .

الكلمات المفتاحية: الجسد، الألم ،القمع ،العناية، الحرية.

Summary

The body did not receive significant attention until the current century,

---

(1) طالبة دكتوراه فلسفة تطبيقية _ جامعة وهران 2أحمد بن أحمد

Bouzebboudja.souad.phi@gmail.com

and the twentieth century was considered the "century of the body." This was because the soul represented the essence of the self and the source of all values. The philosophy of dualism was devoted to the spirit versus the body. Despite numerous studies on the body, the body remains a question mark and a coded sentence. The body is the cultural ceiling that prevails in society, which exposes it to all kinds of crises and fluctuations and exposes it to various forms of oppression, repression, punishment, and harm. This body bears all the practices of societies and its place in life. The body is an active entity in society and an important social issue, bound by the authority of customs and traditions.

The sociology of the body is a relatively new field that attempts to understand the relationship between the body and societal influences and all the pain and pleasure it is exposed to. The anthropology of pain through the body, which deals with the humiliated body, the desecrated and oppressed body, the body that is bought and sold, and whose sanctity is not recognized as a social and cultural phenomenon. The body is considered subject to humiliation and a source of aggression, violence, and sacrifice. Reconstructing perceptions of the body makes it a source of freedom, care, and health.

Keywords: body, pain, oppression, care, freedom

مقدمة

تختلف تصورات الجسد في الحقول النفسية والاجتماعية ولم يعد موضوعا خاصا بالفلسفة والطب والبيولوجيا فقط، بل أصبح الجسد مرآة عاكسة للثقافات المختلفة، إذ إجتهدت اليوتوبيا بإختلاف المجتمعات والثقافات عبر التاريخ في تحديد مثال للجسد الإنساني المليء بكيفيات الظهور والتعدد والاحتمال وإمكاتية التعديل

ولم يعد يملك هوية واحدة بل متناقضة وملتبسة، هي أجساد متخيلة، فالجسد أصبح شيئا زئبقيا وغير مفهوم وصورة الجسد المثالي التي يتوق إليها الإنسان قد استهلكت رصيده القيمي وإجتثته من إنسانيته ليعيش في سياق مؤلم بدون روح اجتماعية .إذ شكل الألم والخوف من المجهول أكبر مخاوف الإنسان منذ أدرك محدودية وجوده ومواجهة النهاية من أهم ماسلب سكينة الروح والفكر، وشكلت ظاهرة الموت أكثر حالات الإنسان رعبا وغموضا رأى الموت وعاين الحياة فأصبح يتجنب المرض وهشاشة جسده والهرم والبحث عن مسببات الألم وتجنبها،فالجهد الذي بذله أسلافنا كان بدافع الخوف من المجهول , ذلك الخفي بين عبثية الحياة وحتمية الموت الذي اضطر من خلاله هؤلاء تفسير الألم بالنظر إليه كعقاب من الآلهة والأرواح الشريرة وتكلم بعضهم عن الاحتراز من القوى الخفية الشريرة التي تستطيع أن تؤذي الجسد، بل تقتله، فوجدوا له الحماية عن طريق الحجب والرقى والتعاويذ والطلاسم .واشارت الأساطير القديمة في حضارة اليونانية إلى شقاء سيزيف الأبدي الذي عاقبته الآلهة وأرغم على دحرجة صخرة ضخمة على تل منحدر إلى مالا نهاية .وظل الإنسان يحلم بالخلود وحياة سعيدة خالية من الألم والشقاء .وشكلت ظاهرة الألم

إن الجسد في المجتمع الغربي أو العربي ظل مقهورا ومقموعا ومستباحا مقيدا بسلطة الأعراف والتقاليد ،قد كشفت الأنثروبولوجيا عن إكراهات هذا الكيان تعددت بمسميات مختلفة .قديما وحديثا تارة استعمال الجسد في مهن وضيعة ووضع قاهر بداية من عصر عبودية الأجساد بمعيار اللون والطبقة الاجتماعية بحثا عن المال والربح الوفير وطلب اللذة وإستباحة جسد المرأة كالبغاء، أو تحت سلطة العادات والأعراف مثل ختان الفتيات وبتر وتشويه الأعضاء التناسلية وغشاء البكارة دليل على خصوبة المرأة وعفتها الأمر الذي يدفع المجتمع إلى تزويج الفتاة في سن مبكرة تجنبا للوصم والعار ،و إستعمال جسد المرأة في الإعلانات والتسويق ووسائل الميديا وفي تجارب العلم والطب .يبيح انتهاك حرمة الجسد. وهناك قبائل في إفريقيا إلى يومنا ترسم على الجسد العاري ووضع ثقوب عليه ووضع عيدانا حادة ومؤلمة في الأنف « ديموش « للنساء في قبيلة الماتسيس وأساور حديدية لتطويل الرقبة وقبائل

أخرى مثل قبيلة الهيمبا يقدمون النساء هدايا للضيوف . ذكر قاسم أمين في كتابه « تحرير المرأة» تبعية المرأة كملكية تابعة له للرجل والتحكم في جسدها يقول « ولا تزال هذه السلطة الآن سائدة عند قبائل إفريقيا وأمريكا المتوحشة وبعض الأمم الأسيوية يعتقدون أن المرأة ليس لها روح خالدة، وأنها لا ينبغي أن تعيش مع زوجها ومنهم من يقدمها إلى ضيفه إكراما له « .

الجسد يمر عبر تاريخه الطويل بمطبات ومفارقات عديدة خاصة الجسد الأنثوي وتم تسليعه واستباحه من طرف البطريقية» لان المجتمع لا ينظر إلى المراة الأ بإعتبارها بضاعة وشيئا رمزيا لتأييد أو زيادة الرأسمال الرجل الرمزي» على حد تعبير بيار بورديو .وجسد المرأة لم يعد معطى بيولوجي أو طبيعي بقدر ما هوبناء تاريخي وثقافي وإجتماعي بين حدين التقليد والحداثة .

خضع الجسد لمفارقات عديدة علمية طبية واجتماعية ثقافية أذ لابد من تعيين حدود واضحة بين الجسد بيولوجيا وبين الجسد ثقافيا، إذ يحرص المرء عبر مظهره الجسدي على الاهتمام الشديد بصنع صورته وأحيانا التعديل فيها بالنظر إلى ما تفرضه قواعد المجتمع من معايير الجمال من السمنة أو النحافة، وأحيانا أخرى نجد صاحب الجسد متمرد على القواعد الدينية والأخلاقية للمجتمع كظاهرة الوشم عليه ومن جانبه يبدوا استباحة التصرف فيه بالتدخل الطبي والجمالي قمة الحرية وإثبات الذات وأصبح من حق الإنسان التصرف فيه والتحرر من آلام الجسد والراحة البدنية واستمتاع بما فطر عليه من الصحة وتكامله الجسدي بين هذا وذاك نطرح الإشكال التالي:

كيف انتقل الإنسان من سوسيولوجيا الألم من خلال الجسد إلى الحرية والاهتمام به وبجمالياته ؟

1.الجسد في الفلسفة وتجربة الألم

شكل الألم والعدوان والعذاب عبر تاريخه تجربة وطقس عبور نحو الرجولة والفحولة واعتبر الألم ظاهرة غير مفهومة وعجيبة فنحن نتألم لعدم حصولنا على الشيء ونتألم أيضا خوفا من فقدانه باعتبار الألم تحطيما في صلب حس الهوية

ويحبط الرغبة في الحياة، إنه عذاب يجمد نشاط الفكر وممارسة الحياة .ويمكن تحديد معنى الألم في المعاجم الفلسفية .وكذا الطبية حسب المعجم الفلسفي «الألم أحد المظاهر الوجدانية الأساسية، هي حال نفسية معينة يصعب تعريفها ويتميز بالإحساس المادي أو المعنوي بعدم الراحة والضيق ويقابل اللذة « [1] ويمكن تحديد معناه خاصة لدى جميل صليبا في معجمه الفلسفي من مصدر ألم يألم، كعلم يعلم وهو مقابل اللذة، واللذة والألم من الأحوال النفسية الأولية . قال ابن سينا «إن اللذة هي إدراك ونيل ووصول ما هو عند المدرك كمال وخير، من حيث هو كذلك، والألم إدراك وميل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر « [2]

الألم حسب الجمعية الدولية لدراسة الألم (IASP)for study of pain international Associationوالتي حددت الألم بكونه إحساسا بشعا وتجربة انفعالية اتجاه إصابة حقيقية أو محتملة أو موصوفة بهذه العبارات « وينظر للألم بإعتباره شعورا جسديا محض كصداع الرأس وألم الأسنان أو كسر للعظام يبقى الألم معاناة وتعذيب ومرض لا يجب الفصل بين الألم الجسماني والألم النفسي .[3] وإذا تعمقنا في فزيولوجية الألم نجده يرتبط تتضرر أنسجة الجسم وله علاقة بتنبيهات الدماغ وقد حددها العلماء .....

وعرفه بول ريكور « إن ألألم ينطبق على الأحاسيس التي يمكن عيشها باعتبارها متموقعة في أعضاء خصوصية من الجسد أو في الجسد بكامله وأن العذاب لفظ يحيل على أحاسيس منفتحة على الانعكاسية واللغة والعلاقة بالذات والعلاقة بالآخر «[4] نجد الألم منفتح على قضايا اجتماعية أكثر منه مسألة شخصية تتعلق بالمتألم نفسه ويغدو من خلاله الجسد مضطهدا باسم الأعراف والعادات والسلطة السياسية والدينية .

(1) إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة، ب ط، 1983 ص29

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ،الجزء الأول، بيروت، . ب ط، 1986، ص123

(3) دفيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الألم ،تر، عياد أبلال، ادريس المحمدي، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ب ط، 2019 ص 14

(4) ايريك فروم، الإنسان المستلب وآفاق تحرره، تر، حميد لشهب، شركة نداكوم للطباعة والنشر، ب ط، 2003 ص 18

وقد نجد الألم ينظر إليه كمفارقة وتصورين متناقضين الألم يشكل الجانب السلبي للجسد والروح إنه معاناة سلبية للمتألم وألم منبوذ تجسده الممارسات المختلفة من أشكال التعذيب من جلد وضرب وتعذيب بتر وحرق وخنق واغتصاب وعزل وسجن أكد دفيد لوبروتون في كتابه سوسيولوجيا الجسد « أن الألم يؤخذ دائما في سياق أبعد ما يكون مجرد حدث عضوي « الموموقف إتجاه الألم ليس ثابتا وموحدا، على الرغم من أن الألم يكون داخليا وحميميا لكنه يتأثر أيضا بما هو ثقافي، إنه ثمرة التربية ولا ينفلت عن الروابط الاجتماعية .

وفي المقابل هناك الألم الإيجابي أو الألم المرغوب يمنح الإحساس المكثف بأن المرء عند من يمارس مشقة التدريبات الرياضية والحميات القاسية على الجسد بهدف الرشاقة

والنظر لإلى الألم كشغف ومتعة ويغدو مقبولا في حالة المازوشية والسادية .التلذذ في تعذيب الذات أو الغير .

أ\ الجسد والعبودية

الجسد قديما كان عنوان العبودية والقهر والألم شكلت الأسطورة بدايات التفكير الإنساني وجعلت مصيره بين يدي الآلهة التي لها مطلق التصرف فيه وتعذيبه وكل خروج عنها يكلف الفاعل عقاب أبدي هذا ما جسده سيزيف وأبدية الألم .ثم أصبح المجتمع وعاداته تتحكم في الجسد فرضت عليه نوع من الطقوس إذ رسم أسلافنا الجسد للتمويه والاندماج مع البيئة وكان لهذا الفن (التمويه)معنى مقدس في خدمة الآلهة ولأرواح الوثنية لتخويف الأعداء وجلب الحظ السعيد ولا تزال بعض المجتمعات تنظر إلى الوشم وسيلة لحماية الجسد من العين الخبيثة ومن ولدغة العقرب وأيضا الحماية من بعض الأمراض مثل العقم ...وعرفت الهند القديمة عقابا للزاني بقطع أنفه والرومان قطع الأذن لكل قرية متمردة وتقدم للحاكم دليلا لتنفيذ العقوبة الجماعية

وشكل الجسد الموصوم أو آستيجما علامة جسدية تشير إلى ان الشخص الذي يحمل العلامة هو مجرم أو عبد أو خائن أو منحرف أخلاقيا (نظرية الوصم الإجتماعي

ل هوراد بيكر) .وظل الجسد مرتبط بالمتخيل والتمثلات والصور السلبية حول الجسد دفع الجاهلي إلى وئد البنات بمجرد وجود جسد أنثى إشارة إلى العار الذي لم يتحقق بعد .

كما شكل جسد المرأة ملكية خاصة بأفكار موروثة من طرف الرجل لا يجوز استعماله إلا بإذن أبيها أو زوجها .عرفت مجتمعات عربية في مصر والسودان ختان الإناث كموروث ثقافي انتقل من جيل لأخر يجبر من خلالها الآباء استئصال جزء كبير من الجهاز التناسلي للفتاة عرف بالتطبيب الختاني ويزداد الألم والخطر عندما تتم العملية على أيدي ممارسين تقليدين وبينت الدراسات الاجتماعية والطبية الآثار السلبية لمثل هكذا تدخل على الجسد قد تعاني المرأة المختنة من ولادة عسيرة ونزيف ما بعد الولادة وموت الجنين وأحيانا موت الأم وأوضحت منظمة الصحة العالمية أن ما يزيد عن 90 بالمئة من النساء في السودان والصومال تخضع لهذه العملية أشار مارسيل موس « أنه تختلف الثقافات في أساليبها الخاصة بالجسد « التي تخضع للبطريرقية والنظر إلى جسد المرأة بدونية ونقص .فالمرأة التي تتصرف بجسدها دون مباركة الجماعة تلحق الضرر والعار بجسد الجماعة بكاملها وتستحق العقاب لأنها في جسدها تختزل رمزيات العفة والشرف .

وظلت سلطة الرجل المهيمنة ....» لقد أنتج مجتمع الرجال الكثير من الطاقة كما أحدث توترات بلغت حد القطيعة، حيث أن القطب المسيطر الذي يدفع باتجاه الغزو والكسب والحرب، كان دائما قطب الرجال، في حين كلن القطب الأنثوي عنوان الدونية والتبعية « ص 311 كتاب براديغما جديدة لفهم عالم اليوم تر، جورج سليمان

وعرفت الصين عادة تمارس على جسد المرأة يتم تحديد القدم الأنثوي ووقف نمو قدم الفتاة عند مستوى معين، ويتراوح سن الفتيات عند إجراء العملية بين ثلاثة وثمانية أعوام تهدف تلك الممارسة إلى ملائمة قدم الفتاة لمعايير الجمال، كانت هذه الممارسة تسبب ألاما مبرحة للفتاة وينتج عنها العديد من المضاعفات الخطيرة أبرزها الشلل .

اليونان: أن الطرح الأفلاطوني – السقراطي يرى أن مهمة الجسد تختلف عن مهمة النفس فالجسد منجذب نحو الملذات وغارق في الغريزة بيد أن النفس تواقة

للعلم والحكمة لذلك نجدها أعلى قيمة من الجسد فهم يحتقرونه قال أفلاطون على لسان سقراط « إن قضيتي الوحيدة أن أجوب الشوارع لإقناعكم جميعا شبابا كنتم أم شيوخا بأن لا تولعوا بالجسد ولعكم بالنفس «وجسدته لحظة إعدام سقراط واستسلامه للموت الذي يحرر الروح من الجسد وتم تقسيم المجتمع في كتابه الجمهورية وفق تصنيف العمل اليدوي والجهد العضلي الجسدي في لأدنى طبقة برونزية طبقة الحرفين والصناع أو العبيد .وشكل العمل الجسدي عنوان للعبودية والشقاء .

ذهبت بعض التيارات إلى نبذ الجسد واعتباره عائقا لتسامي الروح ويجب قهر الجسد وملذاته وتعويده على التقشف والزهد كي لا يطغى على الروح واختلفت الرؤى والتصورات الفلسفية حوله جعل فلاسفة العدالة مثل أفلاطون وارسطو يجعلون العمل الجسدي من اختصاص العبيد قال أرسطو « العبد آلة ضرورية للمنزل «وأكد « أن الحكيم لا يبحث عن اللذة، بل التخلص من الهم والألم «

أبيقور: يجب تجنب الألم وطلب اللذة، وإذا كانت اللذة أساسها ألم مطلوب أكثر منها وشكل الألم في الفلسفة الأبيقورية الأساس الأول للذة ومصدر السعادة فلا حياة بدون ألم .

فرويد: يتفق مع أرسطو الإنسان يسعى لتحصيل السعادة وغياب الألم، فالألم عند فرويد رد فعل فقدان بداهة الوجود من خلال انكسار داخلي إنه انفصال للوحدة الجسمانية تتركز طاقة الفرد المعذب وتتحلل في الفقدان ....

شبنهاور: فيلسوف التشاؤم يعتبر الحياة كلها أحزان وآلام لا أكثر ونظر إلى المرأة أنها مصدر الشرور وحصر وظيفتها في زاوية الجسد من خلال بؤرة الجنس لا غير يقول شبنهاور « إن الحياة تتأرجح كالبندول بين الألم والملل، وكلتا الحالتين تفرضان الشقاء على الإنسان « .الشقاء لا مفر منه وكل ألم يزول يعقبه ألم آخر فالحياة مضحكة أو ملهاة مضحكة والتفاؤل سخرية .

1.فرانس فانون

من بين الفلاسفة اللذين يعانون من التمييز العنصري بسب لون بشرته ناضل

من أجل الحرية « إذ شكل لون البشرة وسوادها لدي البيض أكثر أشكال التمييز العنصري خاصة في المجتمع الأمريكي ونبذهم للزنوج والعبودية لهذه الفئة وانعدام القيمة والدونية والعرق الأدنى يقول فرانز فانون « عندما أتحدث إلى من يحبونني يقولون أنهم يحبونني على الرغم من لوني، وحينما أتحدث إلى من يكرهونني يعتذرون بأنهم لا يكرهونني بسب لوني، وفي كلتا الحالتين أجد نفسي حبيس الحلقة اللعينة إياها « وأكد في كتابه «بشرة سوداء وأقنعة بيضاء « و« معذبو الأرض « .وفسر علماء الاجتماع الجسد بالنظر إليه كشكل من أشكال استغلال وعار خاضع لسلطة اجتماعية وسياسية ضمن الخطابات الثقافية والأنظمة الرمزية .

2.الجسد عند إرفنج جوفمان

قام بتوظيف المدخل المسرحي في النظرية التفاعلية الرمزية والجسد بالنسبة إليه ناقلا للمعلومات في كتابه «**وصمة عار**» عالج الجسد من وجهة الحرية والتحكم فيه وترويضه وفق متطلبات التنشئة الاجتماعية لتسهيل التفاعل الاجتماعي، يستطيع الفرد تحسين مظهره وملابسه وفقا للموضة ومتطلبات الحياة العصرية لذلك فإن المشهد المجتمعي يشبه المشهد المسرحي حيث يتفاعل الناس من أجل الحفاظ على صورة ذاتية ثابتة لابد أن يمثل المشهد والمرأة تعاني من وصمة العار أكثر من الرجل لان المجتمع فرض العفة على المرأة والوصم يطلق على أي شيئ لا يتوافق مع المعايير العامة للمجتمع ومن أهم الفئات أكثر عرضة لوصمة العار الأشخاص المشوهين جسديا أو المرضى العقليين، مدمن مخدرات، البغايا والمنبوذين فإنهم يعانون من نوعين من وصمة العار وهما التشويه والاحتمال بالوصمة العار وقد حدد جوفمان ثلاثة أنواع لوصمة العار:

- وصمة العار الجسدية أو المادية :هذا النوع يشمل أولئك الذين التمايزات الجسدية أو القيود كالشلل والإعاقة والأمراض الجلدية والإيدز والانحرافات والتفاعلية مع الآخرين .
- وصمة العار الشخصية والسلوكية: يشمل أولئك الذين يعانون من المشاكل الذهنية والإدمان من بالمخدرات والكحول والسجلات الجنائية والأحاسيس

والتصرفات غير الطبيعية والنزاعات الجنسية وحتى التصرفات السياسية المتطرفة .

- وصمة العار العرقية والثقافية: يشير إلى وصمة العار القائمة على العرق والجنسية والدين .
- فإن وصمة العار تقلل هوية الفرد المعقدة وتسوقه إلى سمة فاسدة وحقيرة .

3.الجسد عند إريك فروم :نظر إلى الإستيلاب كمرض وألم للإنسان العصري وانتبه فروم في فلسفته الإنسانية على إستيلاب الإنسان في المجتمع الاستهلاكي الرأسمالي وأقصى ما يعانيه الإنسان العصري هو الاغتراب وحدد مستويات لهذا الإستيلاب أشده إستيلاب وعي الإنسان لايكون مطالبا فيه بإستعمال ذكاءه وخياله وعبقريته وعقله بقدر مايكون مرغما على الاستهلاك الأعمى، تقييد الإنسان بأصفاد غير مرئية لاتقل خطورة عن أصفاد السجين يقول فروم « إذ أصبح الإنسان شيئا، فإنه سيموت على الرغم أنه حي فزيولوجيا، وإذا مات الإنسان نفسيا على الرغم من أنه يحيا جسديا، فأنه يقاد إلى السقوط ويصبح خطيرا على نفسه وعلى الآخرين « ص 46 كتاب الإنسان المستلب ....أصبحنا في نظره محكومين ليس من طرف مستبد لكن من طرف الأشياء أصبحنا دون إرادة ودون هدف لا نعرف إلى أين نحن ذاهبون يقول أيضا « على المرء أن يقول في القرن العشرين مات الإنسان لتحيا الأشياء « ص 51 وهنا يتجلى اننا تحت سيطرة التكنولوجيا يقول رالف إمرسون « يمكن للمرء أن يقول :سوف لن لن يكون هناك مستقبل للإنسان العصري إلى عندما يجلس من جديد على ظهر الحصان « ص 56 الإنسان المستلب ...

4.الجسد عند ميشال فوكو: لقد خضع الجسد عبر تاريخه إلى ضغط السلطة وأستطاع التحرر من سلطة ووصايا الروح والمسيحية إلا أنه مازال تحت سلطة أو مسخرا لخدمة اليبيرالية ومستغلا ومتلبسا خاضع لبطش لجبروت النظام والعزل والاعتقال والتعذيب داخل جدران السجون إنه جسد مشوه ولو أردنا تتبع حقيقة السلطة فما علينا سوى تشريح الجسد لا من جانبه العضوي بل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي نجد فوكو في كتابه « المراقبة والعقاب « بحث في أساليب التي جعلت

الجسد مجبرا أن يكون صامتا .ليعيش هذا الجسد الاغتراب والإستيلاب .

5. **الجسد عند بورديو**: يطرح على وجه الخصوص الهيمنة الذكورية في النظام الجنسي عبر ما يسميه العنف الرمزي والأجساد تتحدد من خلال تفاعلها في الحياة الاجتماعية ويعد الجسد أحد الأبعاد المهمة في تحليل الطبقة .

6.الجسد عند دافيد لوبروتون: أكد الباحث الأنثروبولوجي الفرنسي الذي تخصص في دراسة الجسد أن الألم تجربة إنسانية ومن أهم مؤلفاته كتابه « تجربة الألم بين التحطيم والإنبعاث «، وكتاب « سوسيولوجيا الجسد « و» أنثروبولوجيا الجسد والحداثة وأكد في كتابه « علامات الهوية « عن صناعة الهوية وتلفيق هوية الجسد من خلال وشم السجناء

7.الجسد عند مارسيل موس: بين عالم الاجتماع الفرنسي إن الثقافات تختلف في أساليبها الخاصة بالجسد وله تقنيات باعتباره الشكل الأساسي لوجودنا في العالم وما يحمله من رموز ثقافية ونظر لحركات الجسد كمقوم اجتماعي .

2.الجسد والحرية

الانتقال من الجسد المستعبد والمعذب الى الجسد المتحرر والجسد الفوشيا خاصة مع بروز الفردية أصبح التعامل مع الألم مختلفا، فإذا كان جسد المرأة قديما مرتبط بأفكار موروثة أما المرأة اليوم عكس الأمس تماما لم يعد الرجل يمتلك جسدها . تساءلت الفيلسوفة الإيطالية ميشال مارزانو في كتابها « فلسفة الجسد « هل للفرد الحق في ملكية جسده ؟

يعتبر الجسد المتحرر هو الوعي الذي يعبر عن المقاومة والمواجهة لكل اغتراب أو أي شكل من أشكال استلاب إن الجسد ملكية خاصة يمكن التحكم فيها نابغة من قرارات الشخص ذاته أي مالك الجسد .صارت للجسد سلطة فنية وجمالية وسياسية وأخلاقية وطبية يدفعنا ألى التساؤل كيف نبني فلسفة للجسد قادرة على إبراز المعنى والقيمة الجسدية ؟ والتحرر من سلطة الأعراف نحو الحرية والعناية الطبية والجمالية للجسد ؟

3.الجسد والطب

شكل المرض من بين الأسباب الرئيسية لظهور الألم نشر الطبيب الألماني هاهنمان في سنة 1796 كتاب أطلق عليه « أورغانون الشفاء « قال فيه « إن واجب الطبيب الوحيد والأهم هو إيصال المريض إلى حالة الصحة والتي نسميها الشفاء من الأمراض « واعتبر أن الشفاء المثالي هو إعادة الصحة بشكل سريع ودائم أو استئصال المرض وإبادته « لهذا ازدهرت في الراهن التدخلات على الجسد خاصة مع تطور التكنولوجيا والنظر إليه من الناحية البايوطبية . وازدهرت الجراحات التجميلية والتحسينية والترميمية .

وأصبح يمثل الجسد المعتنى به ليس فقط رمزا للجمال الجسمي، لكن أيضا خلاصة النجاح الاجتماعي والسعادة والكمال، التي تفرض على المرء أن يكون جميلا، رشيقا، سليما مرغوبا ومغريا لدرجة أنه أصبح يصنع صورته ويعدل جسده كما يريد بدون ضغط اجتماعي . وبإسم الحرية ونزواتها الإستيطيقية تم ضبط الجسد والسيطرة عليه

وأصبح كل فرد له الحق في تعديل جسمه من منطلق مبدأ الحرية والإستقلالية الفردية ضمن مايعرف بالتحرر الجسدي والجنسي من الأعراف والنمطية المجتمعية وأن الشخص هو المالك لجسده على نحو أحادي مطلق وله حق إقرار التصرف فيه كيفما يشاء وإستخدام الجسد بأي عمل سواء كان مشروع وغير مشروع مثل تحول الإنجاب إلى تكاثر تقني غير الماهية الجنسية لإنسان وإنعكس ذلك على مفهوم العائلة وعلاقات القرابة ما أصبح يعرف بالأب البيولوجي والأم البديلة ضف إلى خلال الجراحة التجميلية والترميمية وتمارين بدنية ولأنظمة غذائية، فالجسد المجمل يمنح قبولا ومنزلة أعلى من الجسد الطبيعي ومنزلة الجسد أصبحت أكثر حضورا من ذي قبل .يقول ليغر Legre « الثورة البيولوجية لا تغير ذواتنا الفسيولوجية فقط، وإنما تغير طريقة تفكيرنا في أنفسنا وفي الآخرين « .من أهم الدراسات الفلسفية التي دعت إلى تحرر الجسد بواسطة الطب والتكنولوجيا وسعي الإنسان نحو تحسين صورة جسمه بحجة أنه ليس لهه هوية واحدة محددة بل أنه يخضع للإمكان المفتوح حسب سلوترديك للوصول إلى النموذج الكامل ورغبته هذه لا تعارض الأخلاق، من حق الإنسان المعاصر أن في البحث عن طبيعة مناسبة وفق رغبته فالإنسان كائن متجدد

نتيجة صراعه المستمرمع الوسط حسب تعبير رونالد كانغيليهم .

ويعد الضرر الجمالي أو التشويه من أهم الآلام التي تصيب الإنسان المعاصر لان هذا الضرر يصيب الناحية الجمالية والجانب المظهري في جسم الإنسان .

وأسهمت ممارسات المؤسسة الطبية، دعايات العيادات وشركات الأجهزة الطبية واستخدام المشاهير للترويج لابتسامة الجذابة جعل من هذا العصر عصر الجمال والاهتمام بالجسد وصحة الأسنان وتجنب ألامها وتم إصلاح الأسنان المعيبة والمكسورة والضعيفة بالتلبيس والتلميع والزراعة و'إعادة ترميمها بعدما كان الإنسان يكتفي بحشوات الأسنان أو خلعها .

وأن الرغبة في الحصول على صورة جسدية مرضية دفعت إلى العمل على استبدال الجسد الطبيعي بآخر اصطناعي لتلبية طموح الفرد في إطار ما يعرف بحضارة الجسد .

وفكرة السماح للعقول البشرية بالتواصل مع الآلات لم تعد مجرد وهم ففي 2018 سمحت عملية زرع شريحة في دماغ مريض مصاب بشلل رباعي أن يحرك عن طريق الفكر هيكلا خارجيا يساعده على المشي .

وأصبح الألم عند الرياضيين وكمال الأجسام وراقصين البالي وحتى عارضين الأزياء يتحملون آلام التدريبات والحميات وعندما يصبح الجسد ليس موضوعا للرغبة بل جسد وظيفي .الألم جزء روتيني من الصورة المعنوية لهذه الفئات والقبول به جزء من حياتهم .

خاتمة

من النتائج المتوصل إليها تبقى مسألة الألم ليست مسألة فردية بل قضية تختص بها الأنثربولوجيا وليست من إختصاص الطبيب فقط فإذا كانت مهمة هذا الأخير تشخيص الألم والمرض وعلاج الجسد البيولوجي أو العضوي فإن مهمة الأنثروبولوجي هي رصد ووصف وتحليل التقاليد والعادات وجملة التصورات والتمثلات والممارسات الإجتماعية التي تنتشر لدى الجماعات البشرية ومقارنتها وطرق التعامل مع الألم والحالة الصحية لأفراد .على الرغم من أم الإنسان يصنف كائن بيولوجي فزيقي إلا أنه ويبقى الإنسان ذلك الكائن الثقافي عبر منظور انثروبولوجي .

إذن الألم ظاهرة جماعية معقدة تتشابك جوانبه البيولوجية والنفسية والاجتماعية ولا يجب النظر إليه كمعطى سلبي مرفوض قد يكون مرغوب ولا فرق بين حداثة الجسد المتحرر التي تعريه الإباحية وثقافة كل شيء مسموح عبر شخصنة الجسد وتغيير تشكيله بالطب والتجميل وتقنيات صناعة الأعضاء وتقنيات التحوير الجيني والتكاثر التقني وماتحرر الجسد وظهور الجندر ليس إلا مناورة من الغرب لضرب الهوية العربية الإسلامية وبين الجسد الممتد الذي تقيده التقاليد وتقصيه تقول فاطمة المرنيسي « إذا كانت المرأة الشرقية تعاني الاستتباع فإن المرأة الغربية تعاني الاستباحة الشهوانية « .ويبقى الجسد مادة لا تنضب للممارسات الاجتماعية .

المصادروالمراجع

- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة، ب ط . 1983.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، بيروت، ب ط 1986.

الكتب

- إيريك فروم، الإنسان المستلب وآفاق تحرره، تر حميد لشهب، تداكوم للطباعة والنشر ب ط 2003 .
- دفيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الألم، تر عياد أبلال، إدريس محمدي، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة ب ط 2019 .
- أحمد عبد الحليم، من يمتلك حق الجسد، منتدى المشرق والمغرب، ط1، بيروت 2024

دور الجسد في بناء الثقة النفسية والاجتماعية لدى الأفراد: استكشاف العلاقة بين الجسد والصورة الذاتية

The role of the body in building psychological and social confidence in individuals: Exploring the relationship between the body and self–image

أ.د.صادق حطابي[1]

د. موسى إسماعيل شماخي[2]

ملخص

يستكشف هذا المقال العلاقة المعقدة بين الجسد وبناء الثقة النفسية والاجتماعية لدى الأفراد. من خلال فحص الأدلة البحثية والدراسات التجريبية، تناقش المقالة تأثير المظاهر الجسدية، والحركة الجسدية، وإشارات لغة الجسد على تصوراتنا عن أنفسنا وتفاعلاتنا الاجتماعية. يتم استكشاف مفاهيم الصورة الجسدية، والوعي الجسدي، والتواصل غير اللفظي لفهم كيف يمكن للأفراد تطوير وتعزيز ثقتهم. يتم تقديم توصيات وتدخلات عملية لتعزيز الوعي الجسدي الإيجابي، وتحسين الثقة النفسية والاجتماعية، وتعزيز التفاعل الاجتماعي الإيجابي.

تؤثر المظاهر الجسدية، مثل الرضا عن الشكل الجسدي والملابس، بشكل كبير على ثقتنا. يمكن أن تؤدي الحركة الجسدية الواثقة، مثل الوضعية الجيدة والإيماءات المفتوحة، إلى تعزيز مشاعر الثقة الداخلية وإعطاء انطباع إيجابي للآخرين. علاوة على ذلك، يلعب الوعي الجسدي، أو القدرة على الإدراك والاهتمام بمشاعر الجسم وإشاراته، دورًا حاسمًا في بناء الثقة.

يمكن للأفراد تعزيز ثقتهم من خلال ممارسات مثل التأمل الواعي والعلاج الجسدي الموجه. يمكن للحركة الجسدية الواثقة والتعزيز الإيجابي للجسم أن يساعدا الأفراد

(1) جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة- الجزائر. s.hattabi@univ-dbkm.dz

(2) جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة- الجزائر.

على تطوير قبول الذات وقبول أجسامهم. علاوة على ذلك، يمكن للتدخلات القائمة على التعرض الاجتماعي أن تساعد الأفراد على مواجهة مخاوفهم الاجتماعية وتعزيز ثقتهم في المواقف الاجتماعية.

من خلال فهم العلاقة بين الجسد والصورة الذاتية، يمكن للأفراد تطوير علاقة أكثر صحة وإيجابية مع أجسامهم، مما يؤدي إلى زيادة الثقة والقدرة على التكيف مع التحديات الاجتماعية. يمكن للمهنيين الذين يعملون في مجالات الصحة العقلية والعلاج الجسدي وتطوير الذات استخدام هذه الفهم لتعزيز تدخلاتهم ودعم الأفراد في بناء ثقة مستدامة.

الكلمات المفتاحية: الجسد، الثقة النفسية، الثقة الاجتماعية، لغة الجسد، القدرات الاجتماعية

Summary:

This article explores the intricate relationship between the body and the development of psychological and social confidence in individuals. By examining empirical research and experimental studies, the article discusses the impact of physical appearances, bodily movements, and non-verbal cues on our self-perceptions and social interactions. Key concepts such as body image, bodily awareness, and non-verbal communication are explored to understand how individuals can build and enhance their confidence. Practical recommendations and interventions are provided to promote positive bodily awareness, improve psychological and social confidence, and foster positive social engagement.

Physical appearances, such as satisfaction with one's body shape and clothing, significantly influence our confidence. Confident bodily movements, such as good posture and open gestures, can reinforce

internal feelings of confidence and project a positive impression to others. Moreover, bodily awareness, the ability to perceive and attend to bodily sensations and signals, plays a crucial role in building confidence.

Individuals can enhance their confidence through practices such as mindful meditation and embodied therapy. Confident bodily movements and positive body affirmations can help individuals develop self-acceptance and embrace their bodies. Furthermore, social exposure interventions can assist individuals in facing their social fears and boosting their confidence in social situations.

By understanding the relationship between the body and self-image, individuals can cultivate a healthier and more positive relationship with their bodies, leading to increased confidence and resilience in social challenges. Professionals working in the fields of mental health, embodied therapy, and personal development can utilize this understanding to enhance their interventions and support individuals in building sustainable confidence.

Keywords: body, psychological confidence, social confidence, body language, social abilities

مقدمة

يلعب الجسد دورًا حاسمًا في تشكيل تجاربنا وعلاقاتنا في العالم. إنه أكثر من مجرد حاوية لذواتنا؛ إنه وسيلة للتعبير والتواصل والتفاعل مع الآخرين. في صميم هذا الاستكشاف هو فهم كيف يمكن للجسد أن يؤثر على ثقتنا النفسية والاجتماعية - تلك المشاعر الداخلية للقيمة الشخصية والقدرة التي تشكل تفاعلاتنا وعلاقاتنا. من خلال فحص العلاقة بين الجسد والصورة الذاتية، تهدف هذه المقالة إلى استكشاف كيف يمكن للأفراد تسخير قوة أجسادهم لبناء ثقة أكثر صحة واستدامة.

1.الجسد والصورة الذاتية: العلاقة الأساسية

تُعرف صورة الجسم بأنها الصورة أو الانطباع الذاتي عن الجسم الخاص بالفرد تشير الأبحاث إلى أن صورة الجسم تلعب دورًا حاسمًا في تشكيل تقدير الذات والقيمة الذاتية، على سبيل المثال، ترتبط صورة الجسم الإيجابية بتقدير ذات أعلى، بينما يمكن أن تؤدي صورة الجسم السلبية إلى مشكلات نفسية مثل الاكتئاب والقلق (Tiggemann,2004).

تؤثر المعايير الاجتماعية للجمال بشكل كبير على الصورة الذاتية. وغالبًا ما تبرز التصويرات الإعلامية أنواع الجسم غير الواقعية، مما يؤدي إلى تطوير الأفراد انطباعات مشوهة عن أجسامهم (Perloff ,2014)

هذه الصورة الذاتية هي أساس تكويننا النفسي، وتؤثر بشكل كبير على كيفية تفاعلنا مع العالم من حولنا. عندما تكون صورتنا الذاتية إيجابية وصحية، فإننا نميل إلى الشعور بمزيد من الثقة في قدراتنا وقيمتنا الشخصية.

وإن الطريقة التي ننظر بها إلى أجسامنا، ونتحرك بها، ونعبر بها عن أنفسنا، لها تأثير عميق على تصوراتنا عن ذواتنا (McKinley and Hyde, 2017). عندما نشعر بالرضا عن أجسامنا ونقدرها، فإننا نميل إلى أن نكون أكثر ثقة في أنفسنا وتفاعلاتنا الاجتماعية. من ناحية أخرى، عندما نكون غير راضين عن مظهرنا الجسدي أو قدراتنا الجسدية، يمكن أن يؤثر ذلك سلبًا على ثقتنا وتفاعلنا مع الآخرين.

2.تأثير المظاهر الجسدية على الثقة

أظهرت الدراسات أن المظهر الجسدي يمكن أن يؤثر على نتائج اجتماعية متنوعة، بما في ذلك فرص العمل والعلاقات الشخصية. على سبيل المثال، تشير أبحاث Eagly and Ashmore (1992) إلى أن الأفراد الجذابين يُعتبرون غالبًا أكثر كفاءة وودًا، مما قد يؤدي إلى معاملة تفضيلية في السياقات الاجتماعية والمهنية. هذه الظاهرة، المعروفة باسم «تأثير الهالة»، تقترح أن الجاذبية الجسدية يمكن أن تعزز الثقة الاجتماعية من خلال خلق حلقة تغذية راجعة إيجابية في التفاعلات الاجتماعية (Dion et al., 1972)

ومع ذلك، فإن الضغط للحفاظ على مظهر مثالي يمكن أن يؤدي أيضًا إلى نتائج نفسية سلبية. يعاني العديد من الأفراد من القلق والانسحاب الاجتماعي عندما يرون أنفسهم غير جذابين (Tiggemann, 2004).

يمكن أن يؤدي هذا إلى تعزيز مشاعر انخفاض الثقة والعزلة، على العكس من ذلك، يمكن أن يعزز تعزيز الإيجابية الجسم وقبول الذات بشكل كبير من الثقة النفسية والاجتماعية. غالبًا ما تشجع البرامج التي تهدف إلى تحسين صورة الجسم الأفراد على تقدير سماتهم الفريدة، مما يؤدي إلى زيادة تقدير الذات وتفاعلات اجتماعية أكثر إرضاءً (Tiggemann & Slater, 2014). تؤكد هذه النتائج على أهمية معالجة معايير الجمال الاجتماعية وتعزيز بيئة شاملة تحتفل بالتنوع في المظهر الجسدي.

من ناحية أخرى، عندما نكون غير راضين عن مظهرنا الجسدي، يمكن أن يؤثر ذلك سلبًا على ثقتنا. على سبيل المثال، قد يؤدي الشعور بالقلق بشأن وزننا أو شكل جسمنا إلى تجنب التفاعلات الاجتماعية، أو الشعور بالخجل أو الإحراج، أو التركيز بشكل مفرط على عيوبنا المتصورة (McKinley and Hyde, 2017). يمكن أن تؤدي هذه المشاعر السلبية إلى ما يطلق عليه «الوعي الجسدي السلبي مما قد يؤدي إلى انخفاض الثقة بالنفس وتجنب المواقف الاجتماعية.

3.دور الحركة الجسدية ولغة الجسد

تتجاوز العلاقة بين الجسد والثقة المظاهر الجسدية فقط. تلعب الطريقة التي نتحرك بها أجسامنا، وإشارات لغة الجسد التي نستخدمها، دورًا حاسمًا في بناء ثقتنا وتفاعلنا الاجتماعي. تشير الحركة الجسدية إلى الطريقة التي نتحرك بها أجسامنا ونعبر بها عن أنفسنا جسديًا يمكن أن تؤثر هذه الحركة على تصوراتنا عن ذواتنا وتصورات الآخرين لنا.

عندما نتحرك بثقة، مع وضعية جيدة، واتصال بصري قوي، وإيماءات مفتوحة، فإننا نرسل إشارات غير لفظية للثقة والقوة (Carney et al., 2010). هذه الإشارات يمكن أن تؤثر ليس فقط على كيفية رؤية الآخرين لنا، ولكن أيضًا على كيفية رؤيتنا

لأنفسنا. يمكن أن تؤدي الحركة الجسدية الواثقة إلى ما يطلق عليه «التغذية الراجعة الجسدية الإيجابية» مما يعزز مشاعر الثقة والقوة الداخلية.

من ناحية أخرى، عندما نكون غير واثقين أو قلقين، قد تنعكس هذه المشاعر في حركاتنا الجسدية. على سبيل المثال، قد يؤدي الشعور بالقلق إلى وضعية منحنية، واتصال بصري ضعيف، وإيماءات مغلقة (Carney et al , 2010). يمكن أن تؤدي هذه الإشارات غير اللفظية إلى ما يطلق عليه «حلقة مفرغة من عدم الثقة». حيث تؤدي إشارات عدم الثقة الجسدية إلى تصورات سلبية عن الذات، والتي بدورها تعزز مشاعر عدم الثقة.

4.الوعي الجسدي والتعزيز الإيجابي

يكمن أحد الجوانب الأساسية لبناء الثقة النفسية والاجتماعية في تطوير الوعي الجسدي الإيجابي. يشير الوعي الجسدي إلى القدرة على الإدراك والاهتمام بمشاعر الجسم وإشاراته (Mehling et al., 2011). من خلال الوعي الجسدي، يمكننا فهم إشارات أجسامنا بشكل أفضل، وتفسيرها، والاستجابة لها بشكل مناسب.

عندما نطور وعيًا جسديًا إيجابيًا، نصبح أكثر وعيًا بالمشاعر الجسدية ونستجيب لها بطريقة تعزز ثقتنا. على سبيل المثال، قد نلاحظ أننا نشعر بالتوتر أو الإجهاد في أجسامنا، ونستخدم تقنيات الاسترخاء أو ممارسة الرياضة لتخفيف هذا التوتر (Mehling et al., 2011). يمكن أن يؤدي الوعي الجسدي الإيجابي أيضًا إلى قبول الذات وقبول أجسامنا كما هي، مما يعزز الثقة والرضا عن الذات (McKinley and Hyde, 2017).

يمكن تعزيز الوعي الجسدي الإيجابي من خلال ممارسات مثل التأمل الواعي، واليوجا، والعلاج الجسدي الموجه (Mehling et al., 2011). يمكن لهذه الممارسات أن تساعد الأفراد على تطوير علاقة أكثر صحة وإيجابية مع أجسامهم، مما يؤدي إلى زيادة الثقة والقدرة على التكيف مع المواقف الاجتماعية الصعبة.

5.التدخلات العملية لتعزيز الثقة

لتعزيز الثقة النفسية والاجتماعية من خلال الجسد، يمكن اقتراح التدخلات العملية التالية:

- **التدريب على الوعي الجسدي**: يمكن للأفراد تعلم تقنيات الوعي الجسدي لتحسين إدراكهم لمشاعرهم الجسدية وإشاراتهم. قد يشمل ذلك ممارسات مثل التأمل الواعي، والتركيز على التنفس، والانتباه إلى الإشارات الجسدية (Mehling et al., 2011).
- **الحركة الجسدية الواثقة**: يمكن تشجيع الأفراد على ممارسة الحركة الجسدية الواثقة، مثل المشي بثقة، والحفاظ على وضعية جيدة، واستخدام إيماءات مفتوحة (Carney et al., 2010). يمكن أن يساعد هذا في تعزيز مشاعر الثقة الداخلية، وإعطاء انطباع إيجابي للآخرين.
- **العلاج الجسدي الموجه**: يمكن استخدام العلاج الجسدي، مثل العلاج بالدراما، لمساعدة الأفراد على استكشاف مشاعرهم وتجاربهم الجسدية، خاصة بالنسبة لأولئك الذين عانوا من الصدمات، في إطلاق العواطف الجسدية وتعزيز الثقة الجسدية.

لقد تم ربط الانخراط في النشاط البدني المنتظم بتحسين صورة الجسم وزيادة الثقة. وجدت دراسة أجراها McAuley et al. (2011) أن ممارسة الرياضة لا تعزز اللياقة البدنية فحسب، بل تساهم أيضًا في الرفاهية النفسية من خلال تعزيز تقدير الذات وتقليل القلق. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن تعزز خيارات نمط الحياة الصحية، مثل التغذية المتوازنة والنوم الكافي، صورة الجسم العامة.(Pérez-Cornago et al ,2018)،

- **التعزيز الإيجابي**: من المهم تشجيع الأفراد على ممارسة التعزيز الإيجابي تجاه أجسامهم. قد يشمل ذلك ممارسة الامتنان للجسم، والتركيز على نقاط القوة والقدرات الجسدية، والابتعاد عن النقد الذاتي السلبي (McKinley and Hyde, 1996).
- **التعرض الاجتماعي**: يمكن استخدام التدخلات القائمة على التعرض

لمساعدة الأفراد على مواجهة مخاوفهم الاجتماعية وتعزيز ثقتهم.

يمكن أن تؤثر إنشاء بيئات اجتماعية داعمة بشكل كبير على تصورات صورة الجسم. يمكن أن تساعد البرامج التي تروج للإيجابية الجسم والتنوع الأفراد على تقدير سماتهم الفريدة، مما يعزز قبول الذات بشكل أكبر(Tiggemann & Slater, 2014) .يمكن أن توفر العلاج الجماعي أو مجموعات الدعم بين الأقران أيضًا منصة للأفراد لمشاركة تجاربهم وتشجيع بعضهم البعض، مما يعزز الثقة الاجتماعية بشكل أكبر.(Yager et al,2013) ،.

خاتمة

يلعب الجسد دورًا حاسمًا في بناء الثقة النفسية والاجتماعية لدى الأفراد. من خلال فحص العلاقة بين الجسد والصورة الذاتية، يمكننا فهم كيف يمكن للمظاهر الجسدية، والحركة الجسدية، وإشارات لغة الجسد أن تؤثر على تصوراتنا عن أنفسنا وتفاعلاتنا الاجتماعية. من خلال تطوير الوعي الجسدي الإيجابي، وتعلم الحركة الجسدية الواثقة، وتعزيز الثقة من خلال التعرض الاجتماعي، يمكن للأفراد تعزيز ثقتهم وقدراتهم على التكيف.

من خلال تبني هذه الممارسات، يمكن للأفراد تطوير علاقة أكثر صحة وإيجابية مع أجسامهم، مما يؤدي إلى زيادة الثقة والقدرة على مواجهة التحديات الاجتماعية. علاوة على ذلك، يمكن للمهنيين الذين يعملون في مجالات الصحة العقلية، والعلاج الجسدي، وتطوير الذات، استخدام هذه الفهم لتعزيز تدخلاتهم وتقديم الدعم للأفراد الذين يكافحون من أجل بناء الثقة.

و فيما يلي بعض التوصيات المحددة بناءً على المقال الموسع حول «دور الجسد في بناء الثقة النفسية والاجتماعية لدى الأفراد»:

قائمة المراجع

1. Carney, D. R., Cuddy, A. J. C., & Yap, A. J. (2010). Power posing: Brief nonverbal displays affect neuroendocrine levels and risk tolerance.

Psychological Science, *21*(10), 1363–1368. https://doi.org/10.1177/0956797610383437

2. Cash, T. F. (2011). *Why do women stay thin and men like to bulk up? Understanding gender differences in preferred body image*. Routledge.
3. Dion, K. K., Berscheid, E., & Walster, E. (1972). What is beautiful is good. Journal of Personality and Social Psychology, 24(3), 285-290.
4. McKinley, N. M., & Hyde, J. S. (1996). *The objectified body consciousness scale: Development and validation*. Psychology of Women Quarterly, 20(2),. https://doi.org/10.1111/j.1471-6402.1996.tb00467.x
5. Mehling, W. E., Gopisetty. V, Daubenmier. J, & Daubenmier, J. J. (2009). Body awareness: Construct and self-report measures. *PLoS ONE*, *19*(09), e27204 https://doi.org/10.1371/journal.pone.0005614
6. Tiggemann, M. (2004). Body image across the life span: Stability and change. Body Image, 1(1), 29-41.
7. Tiggemann, M., & Slater, A. (2014). NetGirls: The Internet, Facebook, and body image concern in adolescent girls. International Journal of Eating Disorders, 47(6), 630-633.
8. Pérez-Cornago, A., et al. (2018). Diet, physical activity, and body image in adolescents: A systematic review. International Journal of Behavioral Nutrition and Physical Activity, 15(1), 1-12.
9. Perloff, R. M. (2014). Social media effects on young women's body image concerns: Theoretical perspectives and an agenda for research. Sex Roles, 71(11-12), 363-377.
10. Yager, Z., et al. (2013). Peer support and body image in young women: A qualitative study. Body Image, 10(4), 547-553.

قراءة الجسد التحليلية: منظور أنثروبولوجي للعلاقة بين اللذة والألم في التعبير الجسدي

Analytical Body Reading: An Anthropological Perspective on the Relationship between Pleasure and Pain in Bodily Expression

أ.د سامية رحال[1]

◇◇

ملخص

تهدف الورقة البحثية الحالية الى تسليط الضوء على الانثروبولوجية التحليلية كمجال لدراسة الانسان من خلال تفاعلاته الثقافية والاجتماعية والنفسية، وما يعكسه الجسد البشري من معاني متعددة تتعلق باللذة والألم كعنصران جوهريان في التجربة الإنسانية، كما نهدف من خلالها الى استكشاف كيفية تجسيد اللذة والألم في التعبير الجسدي وفهم هذه العلاقة من منظور أنثروبولوجي تحليلي.

من أجل تحقيق هذه الأهداف تم الاعتماد على المنهج النوعي أين سنحاول التطرق الى الأسس النظرية للانثروبولوجية التحليلية في فهم الجسد كوسيلة للتعبير عن تجارب الانسان العاطفية والنفسية،وكذا كيفية استخدام الجسد للتعبير عن اللذة والألم وعلاقته بالديناميكيات الثقافية من جهة وكوسيلة تعبير عن الهوية من جهة أخرى مع إبراز مؤشرات اللذة والألم في التعبير الجسدي المتضمن :التعابير الوجهية والإيماءات؛ الممارسات الجسدية الثقافية؛اللباس والزينة؛ الأوشام والندوب.كما سنقف على بعض التحديات والعقبات التي قد يواجهها البحث في هذا المجال.

الكلمات المفتاحية: انثروبولوجيا تحليلية؛ التعبير الجسدي؛اللذة؛الألم.

Abstract

The current research paper aims to shed light on analytical anthropology as a field for studying humans through their cultural, social,

(1) جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف s.rahal@univ-chlef.dz /samiapsy@gmail.com

and psychological interactions. It explores the various meanings that the human body reflects, particularly in relation to pleasure and pain, which are fundamental elements of the human experience. The paper seeks to explore how pleasure and pain are embodied in physical expression and to understand this relationship from an analytical anthropological perspective.

To achieve these objectives, the qualitative approach was adopted, wherein the paper delves into the theoretical foundations of analytical anthropology in understanding the body as a means of expressing emotional and psychological human experiences. Additionally, it examines how the body is used to express pleasure and pain and its relation to cultural dynamics, while also serving as a medium for identity expression. Key indicators of pleasure and pain in bodily expression are highlighted, including facial expressions and gestures, cultural bodily practices, clothing and adornment, tattoos, and scars. Furthermore, the paper addresses some of the challenges and obstacles that research in this field may face.

Keywords: Analytical anthropology; bodily expression; pleasure; pain.

مقدمة

لقد كان الجسد دائمًا وسيلة رئيسية للتعبير عن التجارب الإنسانية الأكثر عمقًا، بما في ذلك اللذة والألم. من خلال الثقافات والمجتمعات المختلفة، تم استخدام الجسد كأداة للتواصل والتعبير عن مشاعر معقدة ترتبط بتجارب حسية واجتماعية متداخلة. وفي هذا الصدد تسعى الأنثروبولوجيا التحليلية إلى فهم الإنسان من خلال دراسة تفاعلاته الثقافية والاجتماعية والنفسية، كما تُعتبر قراءة الجسد جزءًا مهمًا من هذا الفهم، حيث تقدم الدراسات الأنثروبولوجية العديد من الرؤى حول كيفية تعبير الأفراد والمجتمعات عن اللذة والألم من خلال ممارسات وطقوس مختلفة، مع التركيز على الدلالات الثقافية والرمزية المرتبطة بها، أين يُنظر إلى الجسد كوسيلة

للتعبير عن الهوية والثقافة والمشاعر وذلك باعتباره مفهوم ليس مجرد كيان بيولوجي، بل هو أيضًا وسيلة للتعبير عن المعاني الاجتماعية والثقافية إذ يمكن أن تكون الأوضاع الجسدية، والتعبيرات الوجهية، والإيماءات، واللباس، والأوشام، وغيرها من العلامات الجسدية، كلها وسائط لفهم الديناميكيات النفسية والثقافية.

يعتبر منظور تحليلي كل من اللذة والالم يُ تجربتين أساسيتين في الحياة الإنسانية يرتبطان بالتفاعل الجسدي والنفسي للفرد مع العالم من حوله. يُنظر إليهما في الدراسات التحليلية، بما في ذلك الأنثروبولوجيا التحليلية، على أنهما ليسا مجرد مشاعر حسية، بل تجارب متعددة الأبعاد تشمل الجوانب النفسية، الاجتماعية، والثقافية في هذا السياق، يتم تحليل اللذة والألم كجزء من النظام الثقافي الذي يحدد كيفية تعامل الأفراد مع هاتين التجربتين، حيث يُنظر إليهما كعناصر تعبير عن الهوية والديناميات الاجتماعية والسياسية **(Scarry,1985)**. ولأجل ذلك كانت العلاقة بين اللذة والألم في التعبير الجسدي دائما محل اهتمام من زوايا متعددة. من منظور أنثروبولوجي، يُعتبر الجسد وسيطًا يُعبّر من خلاله عن اللذة والألم، يمكن تحليل هذا التعبير عبر منظور نقدي وتاريخي، مما يُقدّم رؤى حول العلاقة الشخصية بين الأفراد وتجاربهم الجسدية**(Tarnas, 2018)**.

على سبيل المثال، ركزت دراسة سكاري على الألم كأداة لبناء وتدمير الهويات الاجتماعية والسياسية، حيث ركزت على الطقوس المرتبطة بالألم في الحروب والتعذيب، موضحة أن الألم لا يُعاش فقط كمعاناة فردية بل يُستخدم في الخطاب السياسي والرمزي**(Scarry,1985)**. وعلى الرغم من أن الدراسة تقدم فهمًا عميقًا لتوظيف الألم كقوة سياسية، إلا أن تركيزها ينصب بشكل أساسي على السياقات السلبية للألم (مثل الحرب والتعذيب)، مما يترك مساحة أكبر لاستكشاف الألم في سياقات أخرى مثل الطقوس المجتمعية والدينية التي قد تعزز الهوية الاجتماعية بدلاً من تدميرها.

في المقابل، ناقشت فيكتوريا بيتس في دراستها حول التعديلات الجسدية مثل الوشم والجروح كيفية استخدام الجسد كأداة تعبير عن مزيج من اللذة والألم، خاصة في

الثقافات الشبابية (Pitts,2003). بينما توفر هذه الدراسة رؤى هامة حول استخدام الجسد كمساحة لبناء الهوية والتواصل مع الذات، فإنها تركز بشكل أساسي على الثقافات الحديثة في السياقات الحضرية وهذا يحد من قدرتها على تفسير ممارسات التعبير الجسدي عن اللذة والألم في الثقافات التقليدية أو المجتمعات التي تعتمد على طقوس جماعية.

من جانب آخر، تقدم دراسة كواكلي شيليماي (2007) فهماً شاملاً للألم كجزء من الطقوس الدينية، حيث يُستخدم الجسد كوسيلة للتعبير عن التفاعل الروحي(Coakley &Shelemay,2007). بينما تقدم هذه الدراسة منظورًا تحليليًا عميقًا حول الطقوس التي تتضمن الألم كأداة للتطهير أو التضحية، فإنها تهمل الجانب المتعلق باللذة، الذي يمكن أن يكون جزءًا مكملًا في الطقوس التي تشمل تعبيرات جسدية حسية معقدة.

كما أن دراسة جوديث بيتلر تقدم منظورًا مختلفًا يتعلق باللذة الجسدية وكيفية تشكيلها ثقافيًا وفقًا لمعايير الجندر، حيث تُظهر بيتلر كيف يُستخدم الجسد للتعبير عن اللذة الجنسية في سياقات ثقافية متنوعة(Butler,1993). ومع أن الدراسة تقدم تحليلاً معمقًا للجسد في سياق العلاقات الجنسية والجندرية، إلا أن تركيزها على هذا الجانب يجعلها تتجاهل التفاعل المعقد بين اللذة والألم في السياقات الأخرى، مثل الطقوس الجماعية أو التضحيات الجسدية، وهذا ما استطاعت أن توفره دراسة فيكتور تورنر حول الطقوس الانتقالية منظورًا كلاسيكيًا حول كيفية استخدام الألم كوسيلة للتطهير والتحول الروحي والجسدي في الثقافات التقليدية(Turner.1969) .وهنا يمكننا اعتبار دراسة تورنر كحجر الأساس في فهم الطقوس الانتقالية، إلا أن التركيز على الألم وحده قد يغفل الدور الذي تلعبه اللذة كجزء من هذه التحولات الاجتماعية، حيث يمكن أن تكون اللذة والتعبير الحسي جزءًا من عملية التحول.

تلعب التأثيرات الثقافية أيضًا دورًا كبيرًا في تشكيل كيفية إدراك الأفراد وتعبيرهم عن اللذة والألم من خلال أجسادهم. على سبيل المثال، يُربط العيش في الخارج بزيادة الإبداع، مما يشير إلى وجود صلة محتملة بين التجارب الثقافية والتعبير الجسدي

(**Rojot,2009**)، بالإضافة إلى ذلك، يظهر تقاطع بين الممارسات الروحية والتعبير الجسدي، كما هو الحال في سياق حفلات "الريف"، مما يسلط الضوء على الطرق المتنوعة التي يمكن أن يُجسّد بها الناس اللذة والألم ويختبروها تُعقد التعابير العاطفية العلاقة بين اللذة والألم في التعبير الجسدي. بينما تشير بعض الدراسات إلى وجود علاقة مباشرة بين تعابير الوجه والعواطف، تتحدى دراسات أخرى هذه الفكرة، مشددةً على تعقيد تفسير الإشارات الجسدية في علاقة بالتجارب الداخلية **(Barrett & al,2019)**من منظور نسوي، يُنظر إلى الجسد المُجنّس على أنه موقع للتعبير والأداء معًا. يبرز هذا التمييز الطرق التي تُعدّ بها التعبيرات الجسدية للذة والألم ليست شخصية فقط، بل أيضًا مُنشأة اجتماعيًا، مما يعكس ديناميكيات السلطة الأوسع والمعايير الثقافية **(Butler,1988)**.

بناءً على هذه الدراسات، تظهر فجوة واضحة في الأدبيات المتعلقة بالتعبير الجسدي عن اللذة والألم، خاصة عند تحليل العلاقة المتداخلة بينهما في سياقات ثقافية ودينية متنوعة، وعليه، تهدف هذع الورقة البحثية المقترحة إلى تسليط الضوء على العلاقة المتشابكة بين اللذة والألم في الطقوس والممارسات المجتمعية من منظور أنثروبولوجي تحليلي، مع التركيز على الجسد كوسيلة رمزية للتعبير عن تجارب حسية ونفسية عميقة سيسعى البحث إلى تجاوز التركيز المنفصل على اللذة أو الألم لفهم كيفية تداخلهما في تشكيل الهوية الثقافية والاجتماعية، مع الأخذ بعين الاعتبار السياقات النفسية والرمزية التي تحكم هذه التجارب،حيث سنحاول الإجابة من خلال هذا البحث حول التساؤل حول كيف يعبر الأفراد عن اللذة والألم من خلال أجسادهم ضمن طقوس وممارسات ثقافية مختلفة، وما هي المعاني الرمزية والنفسية المرتبطة بهذه التجارب الجسدية من منظور أنثروبولوجي تحليلي؟ وذلك انطلاقا من التساؤلات التالية:

1) كيف يتم استخدام الجسد كأداة للتعبير عن الألم في الطقوس المجتمعية والدينية، وما هو الدور الذي تلعبه هذه الطقوس في تشكيل الهوية الاجتماعية؟
2) كيف تعكس التعديلات الجسدية مثل الوشم والجروح تجربة اللذة والألم في

المجتمعات الحديثة، خاصة بين الشباب؟

3) كيف ترتبط تجارب اللذة والألم بالجوانب النفسية والثقافية، وكيف يتم تحليلها من منظور تحليلي يركز على الهوية الفردية والجماعية؟

4) ما هو الدور الذي تلعبه الثقافة في تشكيل مفهوم اللذة والألم، وكيف تختلف هذه التجارب باختلاف السياقات الثقافية؟

2. أهداف البحث

نهدف من خلال هذه المداخلة العلمية الى:

1) استكشاف التعبيرات الثقافية وذلك تحليل كيف تعكس الثقافات المختلفة مفاهيم اللذة والألم من خلال تعبيرات الجسد.

2) فهم الرمزية القائم على دراسة الرموز والمعاني المرتبطة باللباس والزينة وكيف تعبر عن الهوية وتجارب اللذة والألم.

3. أهمية البحث

تكمن أهمية هذه الورقة البحثية فيما يلي:

1) الأهمية النظرية: تساهم الدراسة في توسيع الفهم الانثروبولوجي وتعزيز النظريات الأنثروبولوجية حول الجسد وتعبيراته الثقافية، مما يوفر إطارًا لفهم العلاقات بين الثقافة والتجربة الإنسانية،كما تساعد في فهم كيف تتشكل الهويات الفردية والجماعية من خلال تجارب الجسد، وتأثير ذلك على العلاقات الاجتماعية، بالإضافة الى المساهمة في فهم وتحليل الرموز الثقافية المرتبطة باللذة والألم، مما يعزز المعرفة حول كيفية تأثير السياقات الاجتماعية والثقافية على التجارب الجسدية، كما يمكن من خلالها اثارة إحساس الباحثين للدراسة في هذا المجال لمحاولة توضيح العلاقة بين النظرية والتحليل العملي للتجارب الإنسانية، مما يسهم في تطوير مفاهيم جديدة في الأنثروبولوجيا التحليلية.

2) الأهمية التطبيقية: يمكننا انطلاقا من هذه الورقة البحثية بناء تصور تطبيقي أو ميداني في الصحة النفسية بهدف تطويربرامج علاجية تعزز التعبير عن الألم واللذة من خلال الأنشطة الجسدية والفنون. كما تساهم في تعزيز الوعي والتثقيف

الثقافي من خلال الفهم العميق للتجارب الجسدية، مما يسهم في التقبل المتبادل بين الثقافات.وكذا توجيه الباحثين لتصميم وتطوير فعاليات ثقافية تعكس تجارب اللذة والألم، مما يعزز من الفهم الجماعي للقضايا الاجتماعية.مما قد يساعد على توجيه السياسات الاجتماعية المتعلقة بالصحة النفسية والتعبير الفني بهدف تحسين نوعية الحياة للأفراد.

4. مفاهيم البحث

1) الانثروبولوجيا

- **تعريف الانثروبولوجيا:** الأنثروبولوجيا هي علم دراسة الإنسان في جوانبه البيولوجية والثقافية، مع التركيز على فهم التطور البشري والتنوع الثقافي. يتناول هذا العلم جوانب متعددة من حياة الإنسان، بما في ذلك الأصول البيولوجية، والسلوكيات الاجتماعية، والتفاعلات الثقافية، واللغة، والدين، والمؤسسات الاجتماعية. تنقسم الأنثروبولوجيا عادة إلى أربعة فروع رئيسية: الأنثروبولوجيا الثقافية، الأنثروبولوجيا البيولوجية (أو الفيزيائية)، الأنثروبولوجيا اللغوية، والأنثروبولوجيا الأثرية،الأنثروبولوجيا الثقافية تدرس الأنظمة الثقافية والقيم والمعتقدات والممارسات المختلفة عبر المجتمعات، بينما تركز الأنثروبولوجيا البيولوجية على التطور البشري والتنوع البيولوجي. الأنثروبولوجيا اللغوية تتناول تطور اللغة وعلاقتها بالثقافة، أما الأنثروبولوجيا الأثرية فتدرس الحضارات القديمة من خلال البقايا المادية**(Gary, and Andreatta,2017)** .
- **الانثروبولوجيا التحليلية:** هي فرع من فروع الأنثروبولوجيا يُعنى بفهم الإنسان من خلال تحليل أعمق للعوامل الثقافية والنفسية والاجتماعية التي تشكل تجربته الإنسانية. تركّز الأنثروبولوجيا التحليلية على دراسة المعاني المرتبطة بالسلوك البشري، التعبير الجسدي، والتجارب الشخصية مثل الألم واللذة، من منظور نقدي وتحليلي. الهدف منها هو استكشاف كيفية تفاعل الأفراد مع الأنظمة الثقافية والرمزية التي تحدد سلوكياتهم، ودراسة الجسد كوسيلة أساسية للتعبير عن التجارب الداخلية والهوية الاجتماعية، يتضمن هذا الحقل تحليلاً

معقداً للرموز والمعاني التي تُنسب إلى الممارسات الجسدية، مثل اللباس، الوشم، أو الحركات الجسدية، وذلك لفهم التفاعلات بين الأفراد وبيئتهم الثقافية والاجتماعية بشكل أكثر عمقاً **(Turner ,1987)**.

2)**التعبير الجسدي:** التعبير الجسدي من منظور أنثروبولوجي يُعرَّف على أنه مجموعة من الإيماءات والحركات والتعابير التي يستخدمها الأفراد للتواصل مع الآخرين ونقل المعاني الرمزية، الثقافية، والعاطفية. يُعتبر الجسد وسيلة أساسية للتفاعل الاجتماعي وتعبيرًا عن الهوية، العواطف، والمعتقدات الثقافية. من خلال تعابير الوجه، حركات اليد، الوقوف، واللباس، يمكن للفرد أن يعبر عن مشاعره أو مكانته الاجتماعية أو ارتباطه بالمجموعة الثقافية التي ينتمي إليها**(Brenda,2012)**.

3) **اللذة:** من منظور تحليلي تُعرَّف على أنها تجربة إيجابية تُعزز الرضا والسعادة، وغالباً ما ترتبط بتحقيق الاحتياجات والرغبات. تتأثر تجربة اللذة بالعوامل الثقافية والمجتمعية، حيث تحدد الثقافات المختلفة ما يعتبر ممتعاً أو مرغوباً. كما أن الرموز الثقافية والتوقعات الاجتماعية تلعب دوراً في كيفية اختبار الأفراد للذة وتفسيرها**(Scarry,1985)**.

4) **الألم:** يُعرَّف على أنه تجربة سلبية تنطوي على معاناة جسدية أو نفسية. في الدراسات التحليلية، لا يُنظر إلى الألم فقط كإشارة جسدية، بل يُدرس أيضاً من خلال علاقته بالمعاني الاجتماعية والرمزية. يمثل الألم وسيلة للتعبير عن المعاناة أو الهوية في بعض الحالات، ويمكن أن يكون مرتبطاً بطقوس معينة أو ممارسات اجتماعية تهدف إلى تحقيق معنى أو تغيير**(Scarry,1985)**.

5. الأسس النظرية

الأسس النظرية للأنثروبولوجيا التحليلية في فهم الجسد كوسيلة للتعبير عن تجارب الإنسان العاطفية والنفسية ترتكز على عدة مداخل فكرية ونظرية تُظهر العلاقة بين الجسد والمشاعر والعقل في سياقات اجتماعية وثقافية متعددة:

1. **الجسد كرمز ثقافي** :في هذا الإطار، يُنظر إلى الجسد ليس فقط ككيان مادي، بل كوسيلة للتعبير عن الثقافة والهوية الفردية والجماعية. يتم فهم الجسد على أنه

رمز يعكس القيم والمعايير الاجتماعية، ويعتبر وسيلة لفهم كيفية تأثير الثقافة على التعبير عن المشاعر والضغوط النفسية. يُستخدم هذا المنظور لفهم كيف تختلف المجتمعات في الطريقة التي تُظهر بها مشاعر مثل الحزن، الفرح، الألم، أو اللذة **(Bourdieu ,1998)**

2. **الجسد كوسيط للتجربة العاطفية** :تنطلق هذه النظرية من فكرة أن الجسد هو القناة التي من خلالها يعبر الفرد عن مشاعره الداخلية، سواء من خلال لغة الجسد أو المظاهر الخارجية مثل تعابير الوجه أو الحركات. هذه المظاهر الجسدية تُعتبر انعكاسات حقيقية لتجارب نفسية وعاطفية يعيشها الإنسان **(Merleau-Ponty ,1962).** ووفقًا لهذه النظرية، يمكن فهم العديد من الحالات النفسية والعاطفية من خلال دراسة كيف يتم التعبير عنها جسديًا.
3. **الجسد كفضاء للصراع الاجتماعي والسياسي** :من هذا المنطلق، يُفهم الجسد على أنه موقع للصراع بين الفرد والمجتمع، وبين المعايير الثقافية والتجارب الفردية. الأنثروبولوجيا التحليلية تأخذ في اعتبارها أن التعبير الجسدي عن المشاعر والأحاسيس يمكن أن يكون متأثرًا بالقوى الاجتماعية مثل التمييز، القمع، والتفاوتات الجندرية**(Bourdieu ,1998)**
4. **التعبير الجسدي كأداء** :وفقًا لمنظور الأداء الجسدي، يعتبر الجسد ساحة للأداء الاجتماعي، حيث يقوم الأفراد بتمثيل أدوارهم الاجتماعية والعاطفية بشكل متكرر استنادًا إلى التوقعات والمعايير الثقافية. ترتبط هذه النظرية بفهم كيف يعبر الإنسان عن مشاعره في إطار المجتمع الذي يعيش فيه، وكيف يمكن للأنظمة الثقافية أن تقيد أو توجه هذا التعبير **(Butler ,1993) .**
5. **التحليل النفسي للجسد** :تستند هذه النظرية إلى أفكار فرويد والعلوم النفسية حول العلاقة بين العقل والجسد، حيث يُعتبر الجسد وسيطًا للتعبير عن الصراعات النفسية الداخلية. من خلال هذا الإطار، تُحلل الانفعالات والتعبيرات الجسدية كاستجابات غير واعية للتوترات والضغوط النفسية**(Freud,1967).**

من خلال الدمج بين الأنثروبولوجيا والتحليل النفسي، يمكن فهم أعمق للسلوكيات

الجسدية كمؤشرات لحالات نفسية داخلية. هذا التحليل يساعد في اكتشاف التوترات النفسية حيث يمكن أن تعكس الوضعيات الجسدية غير الطبيعية أو الإيماءات المتكررة توترات داخلية أو صراعات نفسيةكما.يمكن أن يكون شكل الجسم وزينته وسائل للتعبير عن الهوية الذاتية والمجتمعية، مما يعكس التوجهات النفسية والشعورية للفرد.

تجدر الإشارة الى أن هذه الأسس النظرية توفر إطارًا شاملًا لفهم كيفية ارتباط الجسد بالتجربة العاطفية والنفسية، مع مراعاة العوامل الاجتماعية، الثقافية، والنفسية التي تؤثر في هذا التعبير. يُستخدم الجسد للتعبير عن مشاعر اللذة والألم بطرق متعددة، مما يعكس الديناميكيات الثقافية والنفسية.

6.قراءة الجسد من منظور أنثروبولوجيا التحليلية

يمكننا توضيح مساهمة الأنثروبولوجيا التحليلية في فهم أعمق لكيفية استخدام البشر للجسد كوسيلة للتعبير عن اللذة والألم وذلك باستخدام إيماءات وتعابير الوجه وحركة الجسد في التعبير عن مشاعرهم وتفاعلهم الاجتماعي والثقافي وذلك كما يلي:

6. 1 الجسد كوسيلة للتعبير

1) الإيماءات والتعابير الوجهية كوسيلة للتواصل غير اللفظي: تعتبر قراءة الإيماءات وتعابير الوجه من منظور الأنثروبولوجيا التحليلية مجالًا ثريًا لدراسة التفاعل الإنساني والثقافي في مختلف المجتمعات،أين تناولت الأنثروبولوجيا تقاليد الإيماءات وتعابير الوجه كجزء من دراسة ثقافات حيث تلعب دورًا كبيرًا باعتبارها وسيلة للتواصل غير اللفظي وذلك من خلال دراسة هذه الإشارات التي تمكن الأنثروبولوجيين من تحديد الحالات النفسية والمشاعر التي قد لا يُعبر عنها بالكلمات، **مثلاً:** يمكن أن تعكس التعبيرات المبتسمة الفرح أو الرضا واللذة، بينما تعبيرات الحزن أو الألم يمكن أن تظهر من خلال انكماش الوجه أو عيون حزينة، كما قد قد تدل الإيماءات الدفاعية على القلق أو التوتر،كماتظهر الأنثروبولوجيا أن ثقافات معينة قد تعتمد على تعابير وجه معينة للتعبير عن الاحترام أو الخجل أو السلطة، على سبيل **المثال:** في بعض الثقافات الآسيوية، يمكن أن يكون الحياد في تعابير الوجه دليلًا على الاحترام والتواضع**(Ekman, 2003)**.

2) **الإيماءات وتعابير الوجه كرموز ثقافية :**في العديد من الثقافات، يتم استخدام تعابير الوجه والإيماءات كرموز تحمل معانٍ خاصة داخل تلك المجتمعات، على سبيل **المثال**، الابتسامة قد تكون إشارة إلى المجاملة في ثقافة معينة بينما قد تُعتبر علامة على السخرية في ثقافة أخرى، وهنا يعتبر التحليل الأنثروبولوجي للإيماءات أن الإيماءات والتعابير الوجهية ليست مجرد ردود أفعال تلقائية، بل هي ممارسات ثقافية تتأثر بالبيئة الاجتماعية والأنماط الثقافية المتوارثة**Hall, (1959).**

3) **تعابير الوجه والإيماءات بين الفطرة والاكتساب:** تعتبر نظرية الفطرة بعض تعابير الوجه والإيماءات متأصلة في الطبيعة البشرية، حيث أشار داروين في دراسته إلى أن تعابير الوجه **مثل:** الخوف والغضب هي تعابير فطرية تتشارك فيها كل البشرية، في حين تتعامل الأنثروبولوجيا حسب نظرية الاكتساب مع تعابير الوجه والإيماءات على أنها ممارسات مكتسبة من البيئة الثقافية والاجتماعية وأن الأشخاص يتعلمون كيف يعبرون عن مشاعرهم بشكل يتماشى مع العادات الاجتماعية في مجتمعاتهم**(Darwin, 1872).**

4) **تحليل الإيماءات في سياقات محددة:** من بينها نذكر إيماءات السلطة والخضوع أين تركز الأنثروبولوجيا على تحليل الإيماءات التي تعبر عن السلطة والتفوق الاجتماعي، في بعض الثقافات، قد تشير الإيماءة نحو الأسفل إلى الخضوع أو الطاعة، بينما تشير الإيماءات الكبيرة إلى الهيمنة والسيطرة، أو كتعبير عن المشاعر في الطقوس الاجتماعية والدينية، قد تُستخدم تعابير الوجه كجزء من الطقوس الرمزية. **مثلًا:** في طقوس الحداد، يكون للعواطف الظاهرة على الوجه دور كبير في توصيل معاني الطقس وتحديد مراحله**(Goffman, 1959) .**

2) **الحركة الجسدية:** الرقص مثلاً يمكن أن يكون تعبيرًا عن اللذة، حيث تتفاعل الأجساد مع الموسيقى وتظهر الفرح. بالمقابل، قد تعكس حركات معينة (مثل التراجع أو الانكماش) الألم أو الانزعاج**(Birdwhistell, 1970)**

6. 2 اللباس والزينة

تدرس الأنثروبولوجيا التحليلية اللباس والزينة كجزء من ثقافة معينة وتساعد في فهم المعاني والدلالات المرتبطة بهما، كما تعكس جوانب مهمة من الهوية الثقافية

والنفسية للفرد، يمكن أن يُستخدم اللباس لتحديد الانتماء إلى مجموعة معينة، أو للتعبير عن الذات، أو حتى كوسيلة للمقاومة الثقافية ويمكننا توضيح ذلك فيما يلي:

1) **اللباس كوسيلة للتعبير:** غالبا ما يستخدم اللباس والزينة كوسيلة للتعبير عن الهوية الفردية والجماعية، سواء كانت ثقافية، دينية، أو اجتماعية، يمكن أن تعكس الأزياء التقليدية القيم والتقاليد المحلية مما يمنح الأفراد شعورًا بالانتماء (لذة) أو الشعور بالاغتراب (ألم).أو يمكن أن يتجلى ذلك في الاحتفالات والمناسبات الخاصة، أين يرتدي الناس ملابس زينة تُعبر عن الفرح والاحتفال، مما يزيد من الشعور باللذة(**Barnard, 2007**).
2) **الزينة والرمزية:** في العديد من الثقافات، يحمل اللباس والزينة رموزًا معينة. على سبيل **المثال:** يمكن أن تمثل ألوان معينة حالات معينة **مثل:** الحزن أو الفرح، أو يمكن أن ترمز إلى الحالة الاجتماعية **مثل:** العزوبية أو الزواج.أو كأن تكون **الزينة كعلامة للمكانة الاجتماعية** أو ثروة، مما يضيف إحساسًا بالفخر (لذة) أو الضغوط المجتمعية (ألم)(**Johnson & Lennon,2014**)

3.6الوشم والندوب

كل ما يتعلق بالوشم وتعديلات الجسم إذ هذه الممارسات يمكن أن تحمل معاني شخصية معقدة، حيث يمكن أن تُستخدم لتوثيق التجارب المؤلمة أو المبهجة التي تحكي قصصًا عن الصراعات والتحديات التي مر بها الشخص . الوشم، **مثلاً:** قد يحمل رموزًا للألم (كذكرى فقدان)، أو اللذة (كاحتفال بنجاح). كما تستخدم بعض الثقافات طقوسًا تتضمن الألم الجسدي (مثل الوشم أو الختان) كجزء من الانتقال إلى مرحلة جديدة في الحياة، مما يربط الألم باللذة الناتجة عن تحقيق الهوية أو الانتماء(**Eicher& Roach-Higgins, 1992).**

4.6 الألم واللذة في السياقات الثقافية

اللباس والزينة يتأثران بالتغيرات الثقافية والاجتماعية، على سبيل **المثال:** قد تتغير معايير الأزياء بسبب العولمة أو التأثيرات الإعلامية، مما يؤدي إلى دمج أساليب جديدة مع التقليدية. حيث يمكن أن تتجلى في **الاحتفالات** أين تستخدم في الاحتفالات والمهرجانات في بعض الثقافات للتعبير عن اللذة الجماعية، حيث يجتمع الناس

للاحتفال والرقص وتبادل المشاعر الإيجابية، أو على شكل طقوس **مثل:طقوس العزاء أو الحداد** قد تشمل تعبيرات جسدية (مثل الخمش أو الصراخ) التي تعكس الألم الجماعي، في بعض الثقافات، يُعتبر التعبير عن الحزن من خلال الجسد جزءًا من عملية الشفاء**(Eicher& Roach-Higgins, 1992).**

1.6 التأثيرات الاجتماعية والنفسية: الضغوط الاجتماعية

مكن أن يؤدي الالتزام بمعايير اللباس والزينة إلى شعور بالألم نتيجة الضغط للامتثال، بينما يمكن أن يوفر الخروج عن هذه المعايير شعورًا بالتحرر (لذة)). **Barnard, 2007)**

1.6 تجارب فردية وجماعية:يقصد بالتجارب الفردية والجميعية كالفروق الفردية حيث قد يختبر الأفراد اللذة والألم بشكل مختلف بناءً على خلفياتهم الثقافية وتجاربهم الشخصية، مما يساهم في فهم أعمق لتجاربهم الجسدية-**Eicher& Roach (Higgins, 1992).**

7 - التحديات التي تواجه الاثروبولوجيا التحليلية في دراسة تعبيرات الجسد عن اللذة والألم

من أبرز التحديات التي يواجهها البحث الأنثروبولوجي التحليلي في دراسة الجسد كوسيلة للتعبير عن اللذة والألم حسب تورنر **(Turner ,1987)** هي:

1) **تنوع التجارب الثقافية** :تختلف تجارب اللذة والألم بشكل كبير بين الثقافات. يتعين على الباحثين فهم كيف تُفسر هذه التجارب في سياقات ثقافية مختلفة، مما قد يتطلب التكيف مع معايير وأساليب بحث متنوعة.
2) **التعقيد البيولوجي والنفسي** :لا يمكن فصل التجارب الجسدية عن العوامل البيولوجية والنفسية. دراسة الجسد تتطلب فهماً عميقاً لكيفية تأثير العوامل النفسية والبيولوجية على تجارب اللذة والألم.
3) **الاستجابة الشخصية** :تجارب اللذة والألم هي تجارب ذات طابع فردي للغاية. قد يواجه الباحثون صعوبة في التعميم على نطاق واسع بسبب الفروق الفردية في كيفية تجربة الأفراد لهذه المشاعر.
4) **الأبعاد الاجتماعية والسياسية** :تجارب اللذة والألم تتأثر بالعوامل الاجتماعية

والسياسية. فالباحثون بحاجة إلى النظر في كيف تؤثر الهياكل الاجتماعية والسياسية على تعبير الأفراد عن هذه التجارب.

5) **التحيزات الثقافية** :يجب على الباحثين أن يكونوا واعين لتحيزاتهم الثقافية وأن يحاولوا تقليلها عند دراسة ثقافات أخرى. هذا يتطلب منهجية حساسة وعميقة.

1. **التجارب الجسدية المعيارية** :ما يمكن أن يُعتبر تجربة مؤلمة أو ممتعة قد يختلف بناءً على المعايير الاجتماعية والثقافية. يحتاج الباحثون إلى استكشاف كيف تتشكل هذه المعايير وكيف تؤثر على التجارب الفردية.
2. **تحديات المنهجية** :اختيار المنهجيات المناسبة لدراسة الجسد يمكن أن يكون معقدًا، حيث يجب على الباحثين دمج الأساليب الكمية والنوعية لفهم الظواهر بشكل شامل.
3. **السياقات التاريخية** :تختلف معاني اللذة والألم عبر الزمن. لذا، يجب أن تكون الدراسات حساسة للتغيرات التاريخية في فهم هذه المفاهيم.
4. **المسائل الأخلاقية** :دراسة تجارب اللذة والألم تتطلب التعامل مع موضوعات حساسة قد تتضمن الألم النفسي أو الجسدي، مما يستدعي مراعاة القضايا الأخلاقية المتعلقة بالبحث.

خاتمة

تُبرز دراسة الجسد من منظور أنثروبولوجي العلاقة المعقدة بين اللذة والألم في التعبيرات الجسدية، حيث يلعب كل من اللباس والزينة دورًا محوريًا في تشكيل الهويات الثقافية والاجتماعية.

حاول البحث الحالي سد الفجوة في فهم العلاقة بين الجسد كتجربة حسية ووسيلة للتعبير الثقافي والرمزي عبر دمج الدراسات التي تناولت اللذة والألم من منظور أنثروبولوجي تحليلي، كما يوفر فهماً أعمق لكيفية استخدام الجسد كأداة للتعبير عن التجارب الداخلية والخارجية، وكيف ترتبط هذه التجارب بالهوية الثقافية والاجتماعية أين توضح أن الأجساد ليست مجرد هياكل مادية، بل هي قنوات للتجارب الإنسانية التي تعكس الفرح والألم في السياقات المختلفة من خلال الفهم العميق لهذا الرابط، يمكن تعزيز التقدير للأبعاد الثقافية والنفسية للجسد، مما يساهم في بناء

مجتمعات أكثر وعيًا وتقبلًا لتنوع التجارب البشرية، كما يجب الإشارة الى التحديات التي تواجهها الدراسات الانثروبولوجية كالعولمة وما لها من تأثيرات حول فهم وتفسير مختلف التعبيرات الجسدية حيث تواجه قراءة الجسد من منظور أنثروبولوجي تحليلي تحديات عدة، منها تعقيد التفسيرات والاعتماد على السياق الثقاف.

على الرغم من الدراسات المتعددة حول التعبير الجسدي عن اللذة والألم، ما زال هناك نقص في فهم كيفية دمج هذه التجارب الجسدية في السياقات الثقافية والنفسية، وكيف يمكن أن تكون وسيلة لإعادة بناء الهوية الاجتماعية، كما يتوجب على الباحثين تطوير منهجيات دقيقة وشاملة تمكن من فهم أعمق لهذه التفسيرات وتجنب التحيزات الثقافية، مما يستلزم تطوير أدوات الملاحظة الميدانية ومهارة تحليل الرموز لفهم تلك التعابير وكيف تعكس مستوى اللذة والالم تجاه القيم والمعايير الثقافية التي تحيط به.

المراجع

- Barnard, M. (Ed.). (2007). Fashion theory: A reader. Routledge.
- Barrett, L. F., Adolphs, R., Marsella, S., Martinez, A. M., & Pollak, S. D. (2019). Emotional expressions reconsidered: Challenges to inferring emotion from human facial movements. Psychological Science in the Public Interest, 20(1), 1–68. https://doi.org/10.1177/1529100619832930
- Birdwhistell, R. L. (1970). Kinesics and context: Essays on body motion communication. University of Pennsylvania Press.
- Bourdieu, P. (1998). La domination masculine. Paris, Le Seuil.
- Butler, J. (1988). Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory. Theatre Journal, 40(4), 519–531. https://doi.org/10.1353/tj.1988.0016
- Butler, J. (1993). Bodies that matter: On the discursive limits of "sex". Routledge.
- Coakley, S., & Shelemay, K. K. (Eds.). (2007). Pain and its transformations: The interface of biology and culture. Harvard University Press.
- Darwin, C. (1872). The expression of the emotions in man and animals. John Murray.
- Eicher, J. B., & Roach-Higgins, M. E. (1992). The anthropology of dress and

fashion. Berg Publishers.
- Ekman, P. (2003). Emotions revealed: Recognizing faces and feelings to improve communication and emotional life. Times Books.
- Ferraro, G., & Andreatta, S. (2017). Cultural anthropology: An applied perspective (10th ed.). Cengage Learning.
- Freud, S. (1967). L'interprétation des rêves (I. Meyerson, Trans.). PUF. (Original work published 1926).
- Farnell, B. (2012). Dynamic embodiment for social theory: "I move, therefore I am". Routledge.
- Goffman, E. (1959). The presentation of self in everyday life. Anchor Books.
- Hall, E. T. (1959). The silent language. Doubleday.
- Johnson, K. K. P., & Lennon, S. J. (2014). Clothing, society, and culture: An overview. Fairchild Books.
- Merleau-Ponty, M. (1962). Phénoménologie de la perception. Éditions Gallimard.
- Pitts, V. (2003). In the flesh: The cultural politics of body modification. Palgrave Macmillan.
- Scarry, E. (1985). The body in pain: The making and unmaking of the world. Oxford University Press.
- Tarnas, R. (1991). The passion of the Western mind: Understanding the ideas that have shaped our world view. Ballantine Books.
- Turner, V. (1969). The ritual process: Structure and anti-structure. Aldine Publishing Company.
- Turner, V. (1987). The anthropology of performance. PAJ Publications.
- Yates, J. F., & de Oliveira, S. (2016). Culture and decision making. Organizational Behavior and Human Decision Processes, 136, 106–118. https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2016.05.003
- Rojot, J. (2009). Culture and decision making. In The Oxford handbook of organizational decision making (pp. 134–152). https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199290468.003.0007

الجسد أو الوثن الجديد

The new body or idol

د.عماري خيرة[1]

ملخص

الجسد طرف أساسي في معادلة الوجود الإنساني ،إلاّ أنه كان محل جدال واختلاف عند الفلاسفة فمنهم من اسقطه من هذه المعادلة مكتفيا بالبعد العقلي وكان هذا موقف اغلب التوجهات العقلية المثالية والدينية، ومنهم من ركز على البعد الجسدي واعتبره مركز الوجود الإنساني . وتعزز هذا الطرح في الفترة الراهنة عندما دخلت التقنية كطرف جديد في هذه المعادلة، حيث اصبح الجسد موضوعا جديدا للتقنية ،يستفيد من اكتشافاتها اللامتناهية من أجل رسم ونحت صورة جديدة للجسد تتماشى ومعطيات العصر: جسد اشبه بالدمى، جسد لا تظهر عليه آثار الزمن، جسد لا يمرض ولا يشعر بالتعب ....جسد لا ينسى وفي الأخير جسد لا يموت، ذلك هو رهان التقنية عندما حولت الجسد إلى وثن جديد .وهذا ما سنحاول الوقوف عنده في هذه الورقة البحثية .

الكلمات المفتاحية: الجسد- الوثن الجديد – التقنية- الراهن- الفلسفة-

Abstract

The body is a fundamental party in the equation of human existence, but it has been the subject of debate and disagreementamongphilosophers. Some of them have excludeditfromthisequation, contentingthemselveswith the rational dimension, and thiswas the position of mostidealistic and religious rational trends, whileothershave focused on the physical dimension and consideredit the center of human existence. This argument

(1) أستاذة محاضرة أ، جامعة الجزائر2 ابو القاسم سعد الله - قسم الفلسفة -، البريد الإلكتروني kheira.amari@univ-alger2.dz

has been strengthened in the currentperiodwhentechnologyentered as a new party in thisequation, as the body has become a new subject for technology, benefitingfromitsendlessdiscoveries in order to draw and sculpt a new image of the body thatis in line with the data of the era:a body thatresembles a doll, a body thatdoes not show the effects of time, a body thatdoes not getsick or feeltired... a body thatdoes not forget and in the end a body thatdoes not die. This is the bet of technologywhenitturned the body into a new idol. This iswhatwewilltry to address in thisresearchpaper.

Keywords: Body - New Idol - Technology - Present - Philosophy-

مقدمة

تعاطت الفلسفة مع سؤال الإنسان منذ القدم، وكان لكل حقبة تاريخية تصورا خاصا بها تتداخل فيه مجالات الحياة المختلفة فمنها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والعقائدية والسياسية والفلسفية . وقد كان البعد العقلي في الوجود الإنساني هو الأبرز في هذه التصورات التي أجمعت على أن الإنسان حيوان عاقل بامتياز ..إلاّ أن هذا الطرح لم يصمد أمام المنعطفات الفلسفية التي استوقفت عند البعد الجسدي في الوجود الإنساني وتعزّز هذا الطرح بمواقف فلسفية معاصرة وراهنة جعلت سؤال الجسد هو السؤال الأكبر للإنسان ليتحول ذات سؤال إلى صناعة الجسد بكل ما تتيحه التقنية من أدوات تحقق حلم الذات في تشكيل وجودها الجسدي .و استمر هذا الانشغال ليتحول بدوره إلى هوس وإنشغال كبير جعل من الجسد معبوداً جديدا أو إلها جديد .فإلى أي حد يساهم الجسد عند الإنسان في تشكيل هويته ؟و ماهي مقومات هذه الهوية الجسدية: هل هي معطاة أم في تشكل مستمر ؟كيف اصبح الجسد هو الوثن الجديد ؟

1-الجسد أو المسكوت عنه فلسفياً: سعت الفلسفة منذ القدم على أن تكون الناطق الرسمي للإنسان باعتباره أسمى المخلوقات وأرقاها، فجاءت أغلب تصورات الفلاسفة لِترفع من شأن العقل والفكر، وتُنفص من شأن الجسد باعتباره محل

الزديلة التي تثبتنا على الأرض وتربطنا بالمادة المتغيرة والفانية والتي تتعارض وجوهر طبيعتنا العقلية اللامادية المفكرة . فراحت الفلسفة تعلن الحرب على الجسد من خلال وضع حدود صارمة لهو جعلت مهمتها الأولى هي تعليم البشر كيف ينفصلون عن اجسادهم ومن ثمة محاولة إنكار الجسد كما جاء ذلك واضحا في **فلسفة افلاطون** . ذهب "أفلاطون" في محاورة "فيدون"(افلاطون 34)، إلى كون أن الروح هي أسمى شيء في الإنسان، لذا وجب العناية بها، أما الجسد فليس سوى سجن عقابي للروح لأنها طردت من عالم المثل بسبب خطأ اقترفته لذا يمثل الموت انعتاقا وخلاصا لها من الجسد، فأفلاطون ينظر إلى النفس على أنها تهبط من السماء إلى الأرض، وفي هذا الصدد فقد قسم العالم إلى جزئين، الأول عالم كامل وهو عالم المثل، والعالم الآخر غير كامل وهو العالم الدنيوي الذي ينتمي إليه الجسد. وعلى هذا الأساس دعا "أفلاطون" إلى التقليل من الاهتمام بالجسد حتى تتمكن الروح من الخلود(يوسف 40).وفي هذا السياق نجد "أفلاطون" قد وضع تقسيما للجسد معتبرا أنه يتكون من ثلاثة مناطق أساسية تمثل كل منطقة من هذه المناطق قوى خاصة وفضائل خاصة تسكن فيها، وهي: منطقة وهي الرأس محل الروح والعقل، والنفس الغاضبة ومقرها الصدر، والنفس الشهوانية ومقرها البطن، أي ما سماه بالنفس العاقلة والنفس الشهوانية والنفس الغضبية.

وعلى الرغم من أن الإنسان وفق التصور الأفلاطوني هو مسجون في الجسد، فإن "أفلاطون" يرى أن الكمال يحصل بخلق التوازن بين الروح والجسد، أي بين النفس العاقلة والنفس الشهوانية والنفس الغضبية، لأن طغيان الروح على الجسد يجعله يضطرب ويغدو هجينا وطغيان الجسد على الروح يخلق الجهل، ولا يتم هذا التوازن إلا بتمرين الجسد على الرياضة وتمرين الروح على الموسيقى والفلسفة، وعليه يجب أن يسلك الجسد باعتباره عارفا ليس مستهلكا بناء على مبدأ عدم الإفراط والتفريط أي التوازن بين الجسد والروح(يوسف 40).و في ذات المحاورة يروي افلاطون توقع وفاة سيده سقراط.الدي يقول لتلميذه إنه لا يخاف الموت، بل على العكس تماما. بالنسبة له، الروح والجسد هما مادتان متناقضتان تمامًا. أحدهما غير مادي، والآخر مادي. فالموت إذن ليس إلا انفصال أحدهما عن الآخر.و الجسد سجن، وقبر للروح الخالدة

التي تحييه. وهو الذي يشغلنا عن المهم المتمثل في معرفة جوهر الأشياء بالعقل المحض. ومن هنا كان الموت بمثابة تحرير للروح المسجونة في الجسد ،و التي يمكنها الانضمام بعد ذلك إلى ما يسميه أفلاطون «عالم الأفكار»، فكانت «الفلسفة هي تعلم الموت» أو تعلم التجريد من المادةومن الجسد، وقد تناقل العديد من الفلاسفة الإغريق وغيرهم هذه الأطروحة التي تركز على البعد العقلي والروحي للإنسان وتقصي بعده الجسدي . واستمرت هذه الرؤية في الفكر الوسيطي المسيحي حيث قام المسيح -وهذا ما أكده القديس بولس أمام جمع من اليونانيين المندهشين- بإخبارهم بإن فكرة قيامة الجسد مستحيلة، لأنه عند الموت، يتحلل هذا الجسد، باعتباره مادة زائلة، ولا يمكن أن تبقى إلا الروح الخالدة وتؤكد المسيحية أن من الجسد تأتي خسارتنا أو خلاصنا. ومن ثم تظهر فكرة «الجسد» ومعها فكرة «جسد الخطيئة الذي يبحث عن الخلاص. أمّا فلسفة الحداثة فقد تناولت هي الأخرى الجسد لكن في سياق ابستيمي مختلف، حيث يرى ديكارتباعتباره عالم رياضيات وأب الفلسفة الحديثة أنّ الجسد هو في المقام الأول آلة، وآلة متطورة للغاية، حيث يمكن تفسير ظواهرها الفسيولوجية من خلال العلاقات الميكانيكية.فالروح والجسد – بالنسبة له- هما مادتان متعارضتان تمامًا: وعلى الرغم من أنهما مختلفان تمامًا، فهما مترابطتان بشكل وثيق مشكلين جوهرًا ثالثًا: فكما أن الروح ليست في الجسد، على حد تعبير ديكارت الشهير، «مثل الربان في سفينته». الجسد يعمل على العقل والعقل يعمل على الجسد. لكن للروح مقرها في الجسد، وتتجسد هناك على مستوى «الغدة الصنوبرية» في الدماغ.

2- الجسد في لحظة المنعطف

بعد أن أستبعد الجسد من معادلة الوجود الإنساني في فترة القدامي ومن بعده في القرون الوسطى ،ظهرت بوادر أطروحات جديدة في فترة الحداثة أعادت الجسد – المسكوت عنه-إلى مجال الإشتغال الفلسفي .و يمكن تتبع ذلك في فلسفة سبينوزا، أين يحتل الجسد موقعا مركزيا، فرغبته في تكوين فكرة عن الطبيعة البشرية، دفعته إلى الإنخراط في عمل فلسفي رائد لمعرفة الجسد وما يقدر عليه. فالإنسان حسب سبينوزا، يتكون من نفس وجسم، وهو موجود كما نحس به، كما يتعذر علينا الحصول على

فكرة تامة ومتميزة عن هذا الإتحاد إذا لم نعرف قبل ذلك طبيعة جسمنا(سبينوزا 296). لذلك دعا سبينوزا إلى ضرورة السعي إلى المعرفة الدقيقة بتركيب الجسد، واكتساب معرفة تامة وكاملة بانفعالاته، وتنظيمها وترتيبها وفق نظام ملائم للذهن .كما يعرف سبينوزا الجسم بمقدرته على التأثر بعدد أكبر من الأوجه، وبالتأثير في الأجسام الخارجية بعدد أكبر من الأوجه...، وكلما كان للجسم قابلية من هذا النوع، كانت النفس أقدر على الإدراك(سبينوزا 268-269) تشير عملية التأثير والتأثر إلى طبيعة الجسد من حيث مقدار قوته وكمية شدته، وإلى خاصية الحركة أو السكون والسرعة أو البطء التي تميزه، ومدى استعداده لإقامة علاقات ممتدة في الزمان مع الأجسام الأخرى. ويشدد سبينوزا على كل ما يحافظ على نسبة الحركة والسكون والسرعة والبطء التي تربط بين أجزاء الجسم البشري، في علاقته بذاته وبالأجسام الخارجية. فكل ما يحافظ على نسبة الحركة والسكون التي تربط بين أجزاء الجسم البشري إنما هو حسن، وكل ما يغير من نسبة الحركة والسكون بين أجزاء الجسم إنما هو سيء(سبينوزا 268) ويترتب عن هذا التحديد السبينوزي للجسم البشري، استبعاد تميز الأجسام من حيث الجوهر. فالجسم البشري لا يتحدد بواسطة جنسه أو نوعه، أو بواسطة أعضائه ووظائفها، وإنما بواسطة ما يكون قادرا عليه، وبواسطة العواطف التي يكون قادرا عليها، سواء كان ذلك في الإنفعال أو في الفعل. لهذا ينبغي، جعل الجسد قوة لا تختزل في الجهاز العضوي، وجعل الفكر قوة لا تختزل في الوعي(بارني 80-81). تقوم أصالة التصور السبينوزي للجسد على الرابطة القوية التي أقامها بين الجسم والنفس. فحين يقول سبينوزا: إن المدهش هو الجسد...ولا نعرف ما يستطيعه...، فإنه لا يريد أن يجعل من الجسد نموذجا، ومن النفس مجرد تابع للجسد. إن مشروعه أكثر لطافة. إنه يريد إسقاط شبه-تعالي النفس على الجسد. هناك النفس والجسد، ويعبران معا عن الشئ الواحد ذاته، أي أن صفة الجسد هي أيضا ما تعبر عنه الروح(بارني 80). ومن الواضح أن هذا الوجود الفعلي يتضمن وجود العقل، وبالتالي وجود موضوعه المباشر، أي الجسد. ويمكن تعريف هذه الأخلاق الملموسة بأنها البحث عن «المنفعة الصحيحة» فيما يتعلق بالجسد والعقل، وهي حب الذات وزيادة القدرة على الفعل والفرح. تم تحديد المعنى الدقيق لهذه الأخلاق.

وسعى نيتشه من جهته بآلته الجينيالوجيةإلى إعادة بعث التفكير في الجسد ذلك أنّ البادرة الأولى والتأسيسية للفلسفة بحسب نيتشه هي هذا الانفصال بين شيء أولي وحقيقي. ففلسفة النفي هيبمثابة إنكار للحياة في تعدديتها الأصلية، لصالح ما فوق الحس الذي يستحوذ على كامل مجال ما يمكن التفكير فيه والمحدد مع الوجود نفسه. وبالتالي فإن الأمر يتعلق بإعادة اكتشاف الخيط المنقطع الذي ينتقل من الفكر إلى الجسد. فالفكر الذي بُني على خلفية العدم لا يمكنه في لحظة معينة أن يتجنب انتقام هذا المعقول نفسه الذي سيؤدي إلى انهيار بنائه. إن الحياة في تعدديتها الحساسة تكسر الرذيلة التي كان من المفترض أن تحتويها، وتصنع «عودة»، كما يتحدث فرويد عن «عودة المكبوت». أخيرًا، ستتمكن مسألة الجسد من الظهور حقًا عندما يتم زعزعة استقرار فكرة الهوية، ووضعها تحت السيطرة.و يعد هذا وفق الرؤية النيتشوية في تاريخ الفكر الغربي، ما يسميه الفترة العدمية الأوروبية بعد «موت الإله. وبالتالي فإن الأمر يتعلق بإعادة تأهيل الجسد باعتباره المكان الأصلي الذي يمكن أن يولد فيه الفكر ويتطور. إن إعادة تأهيل الجسد لا يعني منحه مكانة داخل الفكر، بقدر ما يعني إعادة ترسيخ الفكر في الجسد المستثمر الآن كموقع للتعددية الأصلية.حيثقام نيتشهبقلب المخطط التقليدي الذي يريد للعقل أن يكون سيد الجسد كما جاء ذلك في كتابه هكذا تكلم زرادشت «هذا السبب البسيط الذي يجعلك تسمي عقلك، يا أخي، هو مجرد أداة للجسد،على العكس من ذلك، فإن الجسد هو الذي يملي عواطفه ومشاعره على العقل، والعقل ليس سوى وعاء لما يختبره الجسم. ويواصل نيتشه تمجيده للجسد باعتباره «عقلٌ عظيم»، بل إنَّ الجسدَ يتفوَّق على العقل، على مستوى الذَّكاء وليس على مستوى المشاعر وحسب. الجسدُ يكتنفُ العقلَ ويحكُمُه، وليس العكس كما نقلَ لنا تاريخُ الفلسفة. الجسدُ ليس شيئاً وإنَّما حراكاً، لَفيفاً، تعدُّديَّةَ قوى، وإراداتِ قوى. جميعُ القوى ترسلُ معلوماتٍ، ليس آليَّاً، وإنَّما وفقاً لنظامٍ فطريّ: أي أنَّ هذه الرَّسائل هي تجلِّياتٌ للإرادة. وبعبارةٍ أخرى، إنَّ منهج التَّواصُل هذا ليس سوى صراعٍ مستمرّ، طويلٍ وعنيفٍ، وفي بعض الأحيان شَرِسٍ .(نيتشه 120)

وقد طرحَ نيتشه ذات المسألة في مقدِّمة كتابه العِلم المرح حيث قال كثيراً ما سألتُ

نفسي إذا ما كانت الفلسفةُ، في المُجمَلِ وحتَّى اليوم، تأويلاً للجسد وفي الوقتِ نفسه سوءَ فهمٍ للجسد."(نيتشه، العلم المرح 88) اعتبرنيتشه الجسد تعبيرا عن الحياة وبكثافة عبر الربط الفيسيولوجي لوظيفة الجسد والمتمثلة في الجنس، التغذية التناسل؛ أي الأبعاد الطبيعية. بينما الفكر ليس سوى شكل من الأشكال المشتقة من الجسد، فإذا كان المظهر الذي يتحدد به الجسد كجوهر فلا يمكن للإنسان أن يختبئ وراء مظهره، وأن المظهر هو الحقيقة بجلاء.

من كلِّ هذا باتَ من الواضح الآن لماذا يقدِّرُ نيتشه فلاسفة ما قبل سقراط: حيث يتعلق الأمرُ بثقافةٍ يونانيَّةٍ معاديةٍ جوهريًّاً للمثاليَّةِ وتعترف بأولويَّةِ الجسد. كان قد كتبَ، بنبرةٍ قاسيةٍ للغايةِ، في غسقِ الأوثان(نيتشه، افول الاصنام 102) «إنَّه لَمن الأهمِّيَّةِ بمكانٍ بالنِّسبة إلى مصير شعبٍ، وإلى مصير الإنسانيَّة أن تبدأ التَّربيةُ الثَّقافيَّةُ من الموقع الصَّحيح؛ - لا من «الرُّوح» كما كان يفعلُ المعتقَدُ الخرافيُّ للقساوسةِ وأشباه القساوسة وانّ الموقعُ الصَّحيحُ هو الجسد، المظهرُ الجسديُّ، ورعايتُه، وحالته الفسيولوجيَّة، والبقيَّةُ تأتي من تلقاء نفسها... هذا هو السَّببُ الذي لأجله سيظلُّ الإغريق الحدثَ الثَّقافيَّ الأوَّلَ في تاريخ الثَّقافةِ الإنسانيَّة؛ فهم كانوا يعرفون، وكانوا يفعلون ما هو ضروريٌّ؛ أمَّا المسيحيَّةُ التي احتقرَتِ الجسدَ فقد كانت أعظمَ نكبةٍ حلَّتْ بالجنس البشريّ إلى حدِّ الآن» . ويتعزز هذا الموقف بما جاء في زرادشته: " جسد أنا بكُلّي وكُليّتي ولا شيء غير ذلك، وليست الروح سوى كلمة لتسمية شيء ما في الجسد .. ويضيف في مكان آخر" الجسد المُبدع هو الذي ابتدع لنفسه العقل يدا لإرادته.»(نيتشه، هكذا تكلم زرادشت)

و في ذات السياق يرفض **ميرلو بونتي** الازدواجية التي قد توحي بأن الجسد هو غلاف بسيط للروح، وأننا يمكن أن نحصل على وجود «بلا جسد»، أي بدون جسد، بدون جسد (بعد الموت، على سبيل المثال).بالنسبة له، الجسد هو «أداة الوجود في العالم»: بدون جسد، لا يمكننا أن نكون في العالم، لا يمكننا أن ندرك الأشياء، الآخرينولا يمكن إدراكنا. التفاعلات مع بيئتنا لن تكون ممكنة. وبالتالي، فإن جسدنا ليس شيئًا، بل على العكس من ذلك «موضوع إدراكنا»(Ponty 19).ذلك أن رواد الفينومينولوجيا

وعلى رأسهم "ميرلوبونتي"؛ الذي رفض القول بتأثير الروح في الجسد ويقرّ في المقابل بأهمية الجسد في الوجود، مؤسسا بذلك ل "كوجيطو" جديد، وهو: "أنا جسد إذن أنا موجود" كما دعا "ميرلوبونتي" إلى ضرورة العودة للعالم المعيش، أو ما يسميه بالعودة إلى الأشياء ذاتها، بحيث لا يمكن فهم الإنسان دون الانطلاق من وجوده في الواقع المعيش لذلك من أجل فهم الجسد لا بد من العودة إلى تجاربه كما يعيشها في الواقع (الجسد المعيش) في مختلف تفاعلاته في الحياة اليومية (الشعور، التفكير، الحب، الكراهية، الفرح، الحزن، الكلام، الصمت، الإيماءات...)، فكل هذه التفاعلات حسب "ميرلوبونتي" ليست مجرد وسيط بين الفكر والعالم، بل هي جسدا للفكر ومن خلالها أيضا ننفتح على الوجود ونخرج من سطوة أفكارنا. ويرى "ميرلوبونتي" أن الوعي هو جزء لا يتجزأ من هذه العملية، لأنه هو الذي يسهر على تنظيمها، وينبغي أن يكون هذا الوعي قصديا ومصاحبا للإدراك الحسي الذي يمثل اللقاء الأول المباشر مع العالم.

يتبين إذن، أن معرفتنا بالجسد حسب "ميرلوبونتي"، ترتبط بمدى معرفة علاقته بالعالم الخارجي، ما دام أن الجسد لا يوجد إلا في نطاق العالم، فهو الذي يربطنا بالحياة وبالآخرين، بل إن فهم العالم يعتمد على بنية الجسد باعتباره منظومة حاملة لمعاني ودلالات الوجود، يقول ميرلوبونتي: "الجسد هو ما يجعلني أتجدر في العالم، بل هو محور العالم الذي أعيه بواسطته(Ponty 35)"إن "ميرلوبونتي" بتصوره هذا، يمنح للجسد قيمة عليا عندما أكد على دوره الأساسي في التأسيس لمعرفة العالم، او كما جاء في في الفكر الصينيالإنسان طاقة وجسد وروح في نفس الوقت. لا جوهر الروح أو الخلود. فقط مسألة طول العمر هي المهمة: أنا رأسمال من الطاقة يجب أن أحافظ عليه لأطول فترة ممكنة.

3- من الجسد الى الهوية الجسدية: إذا كانت الهوية اصطلاحا هي مجموع المقومات الثابتة لأي مفهوم وإذا كان العقل بالنسبة للإنسان هو المقوّم الثابت بامتياز والذي شكلّ هوية الإنسان إلى غاية فترة الحداثة . فإنّ المنعطف الفلسفي في تصور الجسد والذي رسمه كل من سبينوزا نيتشه ومن بعده ميرلوبونتي قد أعاد تشكيل هذه الهوية من خلال اعتبار الجسد محور هوية الإنسان .. حيث يتم تعريف الهوية الجسدية

على أنها عملية تحديد مستمرة تتضمن ديناميكيات علائقية. لا يتم اكتساب معناها أو تثبيتها أبدًا، بل يتم فقدانها والعثور عليها على الدوام» فكيف يتمكن الفرد من تجربة تماسك هويته الجسدية بما يتجاوز التمزقات والانقطاعات التي تميز عملية بناء وتعديل صورة جسده؟

تُعدّ الذات وفق هذا المنظور ذات جسدية، وهي إسقاط لسطح ما، ويقدم الجسد نفسه للتجربة الإنسانية كمجال للاستكشاف. وبالتالي فإن البعد التجريبي للهوية الجسدية يتضمن عملية الاستيلاء على الجسد والتي يتم إنجازها من خلال تجسيد إرادة الفرد في الواقع، من خلال ممارساته الجسدية التي تمكنه من معرفة جسده، والحكم عليه ،وبهذه الطريقة، يظهر الجسد كمادة تشكلها ممارسات جسدية، إن امتلاك جسد، بالمعنى النفسي والفلسفي للكلمة، ليس أمراً فطرياً.إنما يتشكل تدريجيا وفق شبكة من العلاقات والتجارب ومن ابرزها

ا- **الوجود مع الاخر:** الآخر هو وسيلة أخرى نتعرف من خلالها على أجسادنا. ومن ثم يبدو أن سؤال الآخر يشكل جزءًا من بناء الهويةالجسدية في بعدها العلائقي والذي يرتكز بالدرجة الأولى على النظام القيمي الأخلاقي.مما يدل على أن الهوية الجسدية يتم استثمارها بالكامل من قبل الآخرين. . في الواقع، فإن صورة الجسد، الاجتماعية في جوهرها، والتي لم تكن معزولة أبدًا، دائمًا ما تكون محاطة بصور أجساد الآخرين(Schilder 65). فالفرد لا يكون وحيداً أبداً أمام صورة جسده. فالآخرون حاضرون على الدوام، متطفلون على هذه الصورة بشكل غير واضح. وبهذا المعنى فإن التبادلات بين الأشخاص تدعو باستمرار إلى التشكيك في الهوية الجسدية، خاصة وأنهذه الأخيرة هشة وصعبة التحديد . وهكذا، فإن الواقع المغلق والحميم للهوية الجسدية ينفتح على تحليل وظائف الوساطة الاجتماعية، من خلال المظهر الذي يستخدم كمحفز للتبادلات بين الأفراد. وفي هذا السياق يصبح الآخرون موضع الذات ويؤثر البعد الأخلاقي للهوية الجسدية بشكل مباشر على عملية تشكيل الجسد. هذا البعد الأخلاقي، الذي يشير إلى تطبيق مجموعة من المعايير المتعلقة بالممارسات الجسدية والذي يتضمن سلسلة من العقوبات الاجتماعية، وقواعد أكثر

أو أقل وضوحًا تحكم استخدام الجسد، وتشجع الفرد على التكيف مع خط سلوك المجموعات المنتمية. . وهكذا يؤكد المظهر نفسه باعتباره ممرًا أساسيًا في العلاقات الاجتماعية، ووسيطًا في علاقات الذات مع العالم الخارجي.وبالتالي، فإن تمثيل الذات لمظهرها يعتمد على أحكام الآخرين. . ويشارك الآخرون إما كعنصر قاطع أو تخريبيفتعليقاتهم كثيراًماتحبط الروح المعنوية، وتحرج وتسبب طفرات من القلق. كلما ابتعد تطور صورة الجسد عن هذه التعليقات التي يتم الإدلاء بها أثناء التبادلات بين الأفراد، كلما وجد الفرد ملجأ في مسارات أخرى للمعرفة أكثر أو أقل مباشرة. كاستخدام المرآة،يتعذر عليه إنشاء علاقة مرضية مع الآخرين .إن اللجوء المستمر إلى المرآة يعكس قبل كل شيء السعي المتواصل لاكتشاف الذات. وفي هذا المسعى، يصبح الفرد النرجسي نفسه موضوعًا لرغبته الخاصة. لم يعد التدريب الاجتماعي يتم عن طريق القيد الانضباطي أو حتى عن طريق التسامي، بل يتم عن طريق الإغواء الذاتي. كل هذا يؤكد تحليل ج. ليبوفيتسكي(جيل 62): "النرجسية، وهي تقنية جديدة للتحكم المرن والمُدار ذاتيًا، تتواصل اجتماعيًا عن طريق الانعزال عن المجتمع. »

ب-**الهوية الجسدية في تشكل مستمر:**لا يمكن تسمية الهوية الجسدية كمحطة نهائية، بل كتوقف مؤقت محدد لعملية تشكيل الجسم. يتم إبراز طبيعته المؤقتة نظرًا للطبيعة الانتقالية لعلم وظائف الأعضاء البشرية، بالإضافة إلى جودة الجسد التي يمكن التلاعب بها والتي تشجع الفرد بشكل متزايد على تصوره على أنه «مسودة». في هذا المنظور، تتشكل استمرارية الهوية الجسدية من سلسلة من التمزقاتتقوم على مجموعة من المفاوضات المتعاقبة. هذه الخاصية بالتحديد هي التي تمنح الجسد والهوية الجسدية طابعهما العملي، وبهذه الطريقة يكون الإطار التحليلي تفاعليًا بشكل صارم. ويتيح لنا مفهوم المسار الجسدي فهم إدارة عملية تشكيل الجسم وبُعد هويته. نظرًا لأنه إطار يتم إعادة صياغته وطرح الأسئلة عليه باستمرار، يتكون المسار الجسدي من الأهداف المطلوبة والممارسات الجسدية المنفذ ولكن أيضًا الاستجابة الفسيولوجية والعاطفية للجسم التي تجعل الفرد يشعر بحالة جيدة في ذاته وفي جسده . من خلال الممارسات الجسدية، التي تشكل الهوية الجسدية كتجربة، يفقد

الأفراد أنفسهم في نفس الوقت الذي يجدون فيه اتجاهاتهم. تعني الانقطاعات عمليات إعادة ضبط وإعادة ترتيب متواصلة، وعلى هذا بالتحديد ترتكز استقلالية الذات. يتيح لنا مفهوم المسار فهم هذا الجانب غير المكتمل والمتطور دائمًا من الهويات الجسدية.يرتبط الوعي بعملية تعلم التقنيات الجسدية، وبالتالي، باكتساب المعرفة التي تهدف إلى تمكين الفرد. هذه المعرفة التي تشير إلى جميع الممارسات الجسدية والتي ليس لها سبب للوجود إلا بقدر ما تسمح بالإدارة الفعالة للجسد. وبهذا المعنى، يُنظر إلى آليات التحكم الجسدي على أنها عوامل قادرة على السماح للفرد باغتنام الفرصة ليكون على طبيعته. هذه الحرية في أن تكون على طبيعتك هي، من بين الجميع، الأصعب والأكثر خطورة (Remaury .B, 2000).

4- عبادة الجسد :إن منطق العبادة يقتضي في مقدمة أولويةوجود مسلَّمة التفوق، العلوْ، إدراك فعليٌ وليس ضمنيا بأن الآخر يمتلك وجودا متفوقا على وجودي في المرتبة والقوة. فكيف احتل الجسد هذه المرتبة، واصبح الشغل الشاغل للأفراد والمؤسسات والشركات الكبرى في العالم ؟ هذا الجسدالذي كان يميل إلى أن يكون مخفيًا ومقيدًا، أصبح اليوم موضع كل الاهتمام وكل الأنظار، هي عبادة حقيقية مكرسة للجسد، فالصور التي تنقلها الإعلانات ووسائل الإعلام تفرض صورة توجيهية ومعيارية للغاية عن الجسدفكأنهاتقول يجب أن تكون الأجسام نحيفة، ورشيقة، وعضلية، ولينة، ونحيفة، وصغيرة السن.حيث **يصبح الجسد المكان المميز لتحقيق الذاتمن** خلال البحث عن الجسد المثالي. ويركز المثل الأعلى للكمال اليوم على الجسد لا على الفكر. إذ يرى فيجاريلو(Vigarello)

بانه لا يزال استهداف الجسد المثالي يعني وضع موضوع الوعي في موقع السيطرة، معتمدًا على قدرته على السيطرة؛ لقد اقتربنا من استعارة «الطيار في سفينته». وبهذا المعنى، لا شك أن ميشيل أونفراي ليس مخطئًا في اعتقاده أن الزهد اليهودي المسيحي لا يزال يمثل أيديولوجية سائدة. إن يوتوبيا الجسم المثالي تتطلب الكثير من القيود والجهد والتخلي. حيث يصبح الجسد مكانًا لـ «اللامحدودية للعمل الممكن»، بلا شك بدلاً من اللامحدودية التقليدية التي تضمنها التعالي القديمة. هذه الملاحظاتحول

تمثيل الجسد في العالمو تثمينهتبدو أكثر ارتباطًا بمشكلة «ذات الجسد «

و في ظل التحولات التي لحقت بمفهوم الجسد، بلغ اهتمام الانسان به إلى درجة العبادة وهذا ما يوضحه عنوان الكتاب الإنسان الإله(harari)، فالجسد إله جديد لكنه إله ليس على كل شيء قدير، بل هو يسعى لامتلاك كل أنواع القوى وأخطرها في هندسة هذا الجسد البشري، ومعرفة كيف يتحكم الدماغ بالجسد والوعي، ما الوعي وما الذي يميزه عن العقل؟، وهل بالإمكان أن ننقل العقل البشري إلى أجهزة الحاسوب الذكية؟ وما دور الخوارزميات في حياتنا؟ وكيف تعاملنا مع الكائنات الأخرى الأضعف؟ وكيف سيطرنا على العالم، وفي خليط متداخل من التاريخ والسياسة والاقتصاد، وعلمي الاجتماع والنفس، والإثروبولوجيا، والأديان والأساطير، وتطور العلاقة بين الإنسان والإله وما رافقه من اكتشافه لوجوده العضوي وانتفاضته على إكراهات الكبت التاريخي تحولت المضامين إلى أشكال، والتبرير إلى استلاب، والأسطورة صارت ميثولوجية مصطنعة.

و يربودريار من جهته أنّ الجسد هو المنتج الرئيسي لمجتمعنا الاستهلاكي. ذلك إن التعديل، وارتداء الملابس، والمكياج، والوشم، والعملية، يعكس النجاح والتطور الشخصي. إنه رأس المال الذي يجب استغلاله والذي سنقوم بإدارته بحرص متزايد على مستوى الأداء والكمال، حيث يتم الحكم علينا من خلال مظهر هذا الجسد فوجب التفريق بين الجسد حامل الرغبة كدافع بيولوجي، وبين الجسد الإيروتيكي حامل الرغبة كعلامة تبادلية. فبينما تحكم الأول بنية فردية للذة، فإن الأخير يحكمه الاستعمال والتبادل الاجتماعي من خلال استعارته الأداتية وإكراهه الوظيفي(بودريار). خرج الجسد عن التسامي الفرويدي ودخل حيا في معبد الاستهلاك والموضة والتجدد، ومن خلال التحوير والاستعارة المحرضة لمقوماته البيولوجية، فانتهى عهد الكبت والتسامي، وشاع الإشباع والتداني، وحلت العلامة الإيروتيكية على رأس منظومة القيم في المجتمع الحديث، فصار الجسد تائها وسط زخم من المنتوجات والبضاعة التجارية وإرساليات الدعاية ولغة وتحريفات الوسائط، ولم يعد يمارس سوى العناد الذي افتعلته وضعية الافتتان لا الارتواء.لقد سلبت وسائط الاتصال والأنظمة الآلية

والتكنولوجية من الجسد مقوماته العضوية، وأخضعتها لإيقاع الاتصال وتقنيات المعالجة والتغيير والتفخيم. فلم تعد الحواس معطى فيزيولوجيا، ولا اللذة والانفعال مقوما وجدانيا من طبيعة الجسد، بينما أصبحت مادة للاتصال والتبادل وملكا للوسيط المتاح في شبكات التواصل أين سلم الجسد أمر حساسيته وانفعالاته لآليات الاتصال ووسائطها التقنية؛ وغدا مجردا من خاصيته العضوية والبيولوجية التي حولتها الاستعارة التقنية ودغمائية الاتصال والصورة إلى مادة تبادلية، تخضع لمنطق التحوير والوساطية وفق وثيرة الانذهال والعطالة.ولاتكتفالوسائط التقنية وأنظمة التواصل القائمة بالتحكم في مقومات الجسد الحسية والانفعالية، فهي تملك أيضا سلطة تقييم الأعمار وصيانتها وتجديد فتراتها، وذلك وفق منطق الرعاية والتدبير الصناعي فدخلالجسد في أجواء الانذهال وطقوس الاستهلاك، حيث لا تزكى وظيفته وحجة وجوده إلا بانذهاله وقابليته هذه.فأصبحت شيخوخة الجسد مؤشر عطالته، تحمل ترميزا لشكله المنبوذ وما يفضي إليه تصدعه بعد استنفاد قيمته التبادلية وطاقة انذهاله، ونبذه إلى هامش الكونية خارج مدارات الرغبة والإشباع بالاستهلاك. وبانخطاف تمثلات اللذة والعيش، يتحول الجسد إلى علامة تجدد طاقتها وتصان شرعية تداولها وفق نظام العلاقات ومنطق التبادل القائم، كما اغرقت وسائل الإعلام بإعلانات لجميع أنواع منتجات التجميل وبأشخاصٍ جميلين ذكورًا وإناثًا.

إن آلهة الملحد بالذات إله الاهتمام الذاتي، وآلهة حبّ البقاء، وإمتاع النفس، ونظرة الشخص لنفسه على أنه متاع جنسي ...كلها تعبير عن عبادة الجسد التي يتمّ الترويج لها في وسائل الإعلام. إن اضطرابات الأكل، وهوس العمليات الجراحية التجميلية، وعدم رضا المرء العام عن شكله كلها نتاج مدفوع لوسائل الإعلام للطائفة التطوّرية تجاه الجمال السطحي. فأضحى المظهر الجسدي (وليس طبيعة الإنسان الفطرية أو جوهره) هو العامل المحدّد لقيمة الإنسان الاجتماعية. وفي مجتمعنا، من يحظى بالمظهر الحسن هم أصحاب المقام الأوّل في التوظيف، وفي اختيار الأصدقاء وهم الأكثر شعبية والمفضلون بين الناس.إنّ هذه العلاجات الجمالية التي نقدمها لجسدنا ليست سوى علامة على الاغتراب عن شرائع الجمال، وليس علامة التحرر.

ومن خلال تكريس العبادة المفرطة للجسد، نصبح أجسادًا نقية، أجسادًا بلا حياة، نصبح بلا جسد.وفي كتاب يوميات جسديروي الكاتب دانيال بيناك (Daniel) حياته فقط من خلال منظور الجسد، الذي يصبح بعد ذلك موضوعًا في حد ذاتهحاز على قلب الفلسفة المعاصرة. أين تجسد هذا التمزق الذي هو تعبير عن الشعور بالضيق، والذي يذهب إلى ما هو أبعد من اضطرابات الأكل لتمجيد عبادة الأداء. إن تجاوز الذات ليس مجرد انحراف، أو علامة مفرطة على منطق غذائي مرضي أو منطق رياضي متطرف، **بل هو ما يحرك عبادة الجسد المعاصر. وفي هذا الموضوع**، ويتناول دانيال بيناك في هذا الكتاب استطلاع شمل فئة النساء التي ترغب في انقاص الوزن حيث تبين له أن أكثر من نصف النساء اللاتي شملهن الاستطلاع قلن إنهن يحاولن إنقاص الوزن؛ وتؤكد الأغلبية المطلقة أنهم يفكرون مراراً وتكراراً في إنقاص الوزن لأنهم يعتبرون أن وزنهم "مرتفع" أو "مفرط". ومع ذلك، فإن اثنتين فقط من النساء اللاتي تمت مقابلتهن يعانين من زيادة الوزن، إذا أشرنا إلى المعايير التي وضعتها مهنة الطب: فالمشكلة ليست وزنهن، بل تصورهن عنه. وهي ظاهرة اجتماعية تتحول إلى هاجس يجب أخذها بعين الاعتبار وتحليلها، وإعطاء الموضوع حجمه المناسب.إن انفجار الرياضات المتطرفة لا يعكس شهية عالمية للإثارة فحسب، بل إنه يضفي طابعاً مؤسسياً وتطبيعاً على التحسين الذاتي الدائم، وهو سمة مميزة لعبادة الأداء الحالية.

وبالتالي يصبح الجسم مادة خام يتم هندستها وتشكليها تبعا لمتغيرات المجتمع . فهو مندرج في نظام طوارئ يشجع على التجاوز، ويتحول إلى ذريعة، ودعم بامتياز للسيطرة على الذات. ويعكس الكل السعي لتحقيق الربحية القصوى التي ليس غريبا عليها استهلاك المنشطات والأدوية.وفي إطار عبادة الجسد، **فإن** ما ينتشر، مموهًا تحت شعارات التحرر وتحقيق الذات، هو نظام كامل من التطبيع الذي يزداد فعالية لأنه أصبح أكثر مكرًا. إذا كان هذا التحرر يتوافق أكثر مع العبودية، فذلك لأن احترام الجسد لا يعني فقط ضمان سيطرته، بل أيضًا الاعتراف بضعفه غير المناسب. إن الضرب الذي يستحثه هذا المنطق الاجتماعي يأخذ الشكل الكامل للعنف اللطيف، لأنه يتم تنفيذه بتواطؤ ضحاياه، الذين يمنحونه مظهر الفعل التحرري كما أشار

إلأى ذلك بورديو.وهذا التحرر الوهمي يولد قيودًا جديدة حيث ترتبط النماذج المعيارية التي تمارس تأثيرها على الأشكال المادية ارتباطًا وثيقًا بالتغيير في علم الأحياء الجسديفيصبح هذا الجسد في مجمله يحمل بصمة الذات في سياق مصفوفة معيارية تقنية اجتماعية علائقية

5-مآلات عبادة الجسد :ما هي استراتيجيات إدارة الهوية الجسدية التي تؤله ذاتها ؟و أسئلة أخرى تبحث في خصوصية هذه العبادة الجديدة للجسد حيث يصبح الفرد أسير عقدته، ورهينشعور ذاتي بالانقطاع وإهدار الطاقة، مما يؤدي إلى غياب الدوافع المهمة، وغياب المشاريع، فيدور في حلقة مفرغة بين الشعور بعدم الرضى والسعي الدائم لاستهلاك المزيد من منتجات الحضارة والتقنية. وبقدر ما تؤدي عملية بناء الهوية إلى مثل هذه الإخفاقات، فإن الذات محكوم عليها بتجربة مشاعر العجز والاستسلام. إن درجة الهزائم ونوعها تسبب مشاعر متفاوتة من عدم القيمة، مما يؤثر على الثقة بالنفس ويحطم صورة الجسم .و إذا كان تعديل الجسد قديم في تاريخ البشرية حيث كانت مثل هذه التعديلات موجودة دائمًا لأسباب اجتماعية أو دينية أو جمالية. ففي العصر الحجري الحديث، كان الرجال يقومون بالفعل بوضع الوشم على أنفسهم؛ غالبًا ما يتم ثقب الأفارقة وفي الصين، كان من المعتاد ربط أقدام الفتيات الصغيرات حتى لا تنمو وتشبه زهور اللوتسأو أن بعض النساء في مناطق افريقيا تزين نفسها بأطواق عديدة لإطالة أعناقها كالزرافة، فإن التعديلات الراهنة أخدت بعداً أعمق وإذا كانت الرفاهية تسمح لنا بأن ندرك جسدنا لنعيش فيه بشكل أفضل، فيبدو أن هذه التعديلات تسمح لنا بتأكيد أنفسنا كأشخاص، والحصول على ملكية أجسادنا.

ولكن كما رأينا عند بودريار(بودريار)، فإن هذه الظاهرة تعكس أيضًا وقبل كل شيء مجتمعًا يضع **الجسد على قاعدة التمثال ويعبده.**فالجمال الظاهرهو محور المجتمع الاستهلاكي ويتم الحكم علينا من خلال مظهرنا، أخبرني كيف تعدل جسمك، سأخبرك من أنت... حيث يُختبر المظهر باعتباره إنكارًا دائمًا للنموذج المثالي، وينتهي السعي الذي تنطوي عليه عملية التماهي مع هذا النموذج إلى إرهاق الذات. هذا هو

النقص النرجسي الذي يسبب القلق من عدم السيطرة، مصحوبًا بالشعور بالمعاناة والذنب. وهذا الأخير، الذي ينطوي على استيعاب المعايير المعيارية، يجعل الفرد عرضة للخطر، لأنه يدرك أن مظهره لا يتوافق مع شرائع النماذج المنقولة.

ويُنظر إلى عملية التحول هذه على أنها وسيلة قادرة على استعادة الصورة التي يمتلكها الفرد عن نفسه. وبعبارة أخرى، ليست النتيجة الجمالية هي التي يتم البحث عنها في حد ذاتها، ولكن تحقيق الفعل وأدائه هو ما يعزز قدرة الفرد على الفعل. لذلك فإن الثقة بالنفس تعتمد على إنجاز وتنفيذ ممارسات جسدية ملموسة. الجسد ناقصعلى النقيض من هذه الرؤية يقف مفهوم آخر يظل الأكثر تمثيلا في عالم نماذج الإبلاغ الموحد: الجسد ليس سوى مادة خام غير كاملة يجب تصحيحها. فيُنظر إلى المظهر على أنه وسيلة قادرة على تسهيل أو إعاقة الحياة اليومية، وبالتالي فإن دوره لا يمكن إهماله. وفقًا لهذا السياق التمثيلي، يكتسب تعديل المظهر طابعًا نفعيًا ووظيفيًا تقريبًا. أما العواقب فمن الواضح أنها نفسية. لأن التحول في المظهر يبدو أنه يجلب بعض الرضا النرجسي الذي يطمئن الفرد ويهدئ شكوكه ويسهل التبادلات بين الأفراد. بغض النظر عن الاختلافات، يبقى قاسم مشترك: من وجهة نظر الفعل الداخلية، فإن تقديم مظهر معدل للآخر هو وسيلة للحصول على مكان جديد لتحديد الهوية. التغيير في الأشكال المادية يجلب معه التغيير في الوساطة بين الذات والعالم الاجتماعي. الجسد وسيط بين الداتو الاخر العالم الاجتماعي وبعبارة أخرى، فإن عملية تعديل الجسم تنطوي على إعادة بناء العلاقات، وعملية التكيف مع إعادة البناء هذه هي التي تسبب التغيير في الذات. وهكذا، فإن المظهر - الذي يعج بعدد لا يحصى من النظرات - يقدم نفسه كوسيط، وممر إلزامي للوصول إلى الآخر. وحتى لو كانت علاماته غامضة بامتياز، بما أنها عرضة دائمًا لتفسير غير حاسم، فإن المظهر يؤكد نفسه باعتباره الحل الشرعي .فبدلاً من عدم اليقين في بيئته الاجتماعية، يستبدل الفرد اليقين بالمظهر المزيف، وإرادته في التصرف، بالسيطرة على مصيره. وهكذا يجد في اللجوء إلى تعديل جسده إمكانية الانفصال المفاجئ، بوحشية إلى حد ما، عن اتجاه وجوده. وبهذا المعنى، فإن عملية تعديل الجسد لا تشكل هدفا في حد ذاتها، بل تمثل بالنسبة للفاعل

الاجتماعي وسيلة قادرة على ضمان نوع معين من التفاعل. ونتيجة لذلك فإن النتيجة الجمالية لهذه العملية لا ترمز إلا إلى بداية حل أزمة الهوية. بعد ذلك، سيحاول الفاعل الاجتماعي إقناع نفسه بأنه تخلص من متلازمة النقص التي ميزت تفاعلاته، وهي علامة التعبير النهائي عن عقده.

خاتمة

إنّ بناء الجسد يقدم نفسه كمتاهة تبحث فيها الذات عن مخرج لها وسط نماذج متناقضة تهدد تماسكها . ومن خلال كل هذه الوساطات يصبح الجسد مكانًا للذات بل يصبح الجسد بيئة جديدة للإنسان . وهكذا تتحول عملية تشكيلها إلى أرض خصبة لفتوحات الهوية. فالمراهقون والنساء والمثليون والمرضى والمسنون يطالبون باسم الجسد ومن خلاله، بحقهم في الوجود اجتماعيًا. بهذه الطريقة، يرتبط البحث عن الهوية والجسد ارتباطًا وثيقًا. ولا يمكن التعبير عن نتيجة هذاذلك إلا من خلال تنفيذ مجموعة من الممارسات التي من المحتمل أن تضمن نتيجة جمالية معينة، وهي ممارسات تلعب دور باب الهوية. والحقيقة أن ما يميز وجود كل فرد هو «مظاهره» المختلفة التي ينتجها باستمرار.وبقدر ما يصبح من الصعب تحمل كلمات الآخر، فإن هذه الاستراتيجية تشير إلى أنه من الضروري إسكاته.لقد أصبح الإنسان في عالمه المفبرك أكثر بعدا عن مصدر جسده البيولوجي، وبدخوله عصر الوراثية يوشك أن يصنع الحياة، ويهندس أجساد لن تعود وظائفها البيولوجية نتيجة استعارات تقنية فحسب، بل ستصير نفسها إنتاجا تقنو/علمي يتجاوز الاستعارة واشتغال وتخصيص التقنية خارج الجسد، ليخضع بذلك لتطبيقات هندسة الجينات التي ستنحت البنية الفردية للجسد البيولوجي متحكمة في الرغبة واللذة من مصدرها، بعد أن كانت تشكل بنيتها القيمية في مسارات التبادل الاجتماعي، وفي الوضع التقني وطقسه الميتافيزيقي. إنها عودة كارثية إلى الذات والجسد بعد استنفاد الخارج وحدود العلامة والتبادل، حيث لن يكون ثمة جسد خالص، ولن تعارض المادة بين الجسد والروح، بقدر ما سيغيبا معا، وهذا نعتقد هو غياب المعنى الذي أنذرنا إياه هيدغر، بتحول الإنسان إلى ذاتية وقابلية الكائن لأن يكون مصنوعا. فهل يجرؤ إنسان التقنية على التخلي عن

آلهته وانتصارات عقله، والتصالح مع طبيعته وفطرته ؟

Bibliographie

- Daniel, Pennac. Le journal d'un corps . france: gallimard , 2012.
- harari, Yoval noah. Homo Deus . FRANCE: Albin MICHEL, 2016.
- Ponty, Merleau. Loeil et L'esprit . France: Gallimard, 1964.
- Schilder, Paul. L'image du corps . France: Gallimard, 1980.
- Vigarello. « Histoire et modele du corps .» Hypotheses 2017 2003: 79-85.
- افلاطون .فيدون الاصول الافلاطونية .الاسكندرية: دار المعارف, .1961
- بارني, جيل دولوز - كلير .حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة .افريقيا الشرق , .1999
- بودريار .المجتمع الاستهلاكي .دار الفكر اللبناني , .1995
- جيل, ليبوفتسكي .عصر الفراغ (الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة) .مصر: مركز نماء , .1992
- سبينوزا .علم الاخلاق .بيروت: المنظمة العربية للترجمة , .2009
- نيتشه .افول الاصنام .دار الكوثر , .2009
- العلم المرح .افريقيا الشرق , .2007
- هكذا تكلم زرادشت .بيروت: منشورات الجمل , .2011
- يوسف, تيبس» .تطور مفهوم الجسد من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي «.مجلة عالم الفكر .2009.

وضعيات الجسد في العمل وعلاقتها بالتشتيت المهني

Body positions at work and their relationship to occupational distraction

أ.د.بودشيشة أحمد بن سعيد[1]

ملخص

يؤكد الباحثون أن أسباب الاعتلال الصحي للأجساد في امكنة العمل،تعود الى طرق استخداماته في أزمنة ووضعيات مستجدة بفعل تغير اشكال الشغل وأنظمة العمل. ففي ظل اقتصاد الوظائف المؤقتة وتحت مبررات مختلفة، تتعارض في كثير من الأحيان مع التشريع وقوانين العمل المحلية والدولية أو تتحايل عليه، فإنكثير من حكومات البلدان ومنظمة العمل الدولية تطالب وتحذر أرباب العمل بضرورة التقليل من وضعيات الشغل غير اللائق والاستغلال واللامساواة وقهر أجساد العالمين وخاصة اللاجئين منهم وعمال المناجم والأطفال والخدم والعمال المؤقتين. والدعوى الى تحسين ظروف العمل وحث الفاعلين على المساهمة في تحسين جودة الحياة الوظيفية.

الكلمات المفتاحية: الجسد، العمل، التشتيت المهني، الهوية المهنية. الهوية الجماعية.

Abstract

The researchers confirm that the reasons for body health deterioration in workplaceare attributed to the ways in which they are utilized.Especially in new times and situations resulting from changes in the forms of work and employment in the gig economy.Under various justifications that often contradict local and international labor laws, or circumvent them.

This compels governments and the international Labour organization to urge employers to reduce instances of unacceptable working conditions,

(1) أستاذ التعليم العالي، جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة، البريد الالكتروني:
ah.sociodirect@gmail.com

exploitation, inequality, and the oppression of worker's bodies, especially refugees, miners, children, domestic workers, and temporary workers. The call to improve working conditions and encourage education to help enhance the quality of work life.

Keywords: bod, work, professional dispersion, professional identity collective identity

مقدمة

يظهر الاهتمام المتزايد في العلوم الاجتماعية والإنسانية بموضوع الجسد بسبب وضعيات واستخدامات هذا الجسد، حيث يظهر في وسائل الاعلام وفي الحياة اليومية وفي بيئة العمل في اشكال مختلفة. وهو ما جعل هذ العلوم، تركز اهتماماتها حوله. ويتبين من خلال الدراسات وجود أنواعا للجسد المعاصر، فهناك الجسد السليم العادي (normal healthy body) والجسد الملتزم (the committed body) والجسد المغتصب أو المعتدى عليه (the raped or abused body) او الجسد المقهور (The oppressed body) والجسد المعتل (diseased) والجسد المعزز أو المختار (strengthened or chosen body).

وجد الجسد نفسه عالقًا في الحركات الاجتماعية المطلبية المناهضة للحكومات الغربية النيوليبرالية وسياستها، حيث انتقدت كثيرا من الشباب في توجهاتها وبحثها عن إعادة التركيز على الفرد، ومنطق الأداء المنتشر على جميع المستويات الاجتماعية، وفكرة التقدم. ومساعداته الفنية، تلاقت كل هذه الأمور على التشكيك في قدرتنا على إنتاج الجسد، وهو جسم يتكيف مع متطلباتنا، وقبل كل شيء مع متطلبات الاقتصاد الرأسمالي(Dujin, 2022) . يؤكد البعض انه لم يعد هناك جسد عادي. ووفقًا لميرلو بونتيMerleau-Ponty ، فالجسد العادي أو السليم الذي يوجد في العالم مثل القلب في الكائن الحي، يحافظ على المشهد المرئي حيًا باستمرار، ينشطه ويغذيه داخليًا، ومن خلال هذا الجسد تمر كل تجاربنا مع العالم، إن الجسد الوجودي اليوم، والذي من خلاله نتصور وجودنا في العالم وفي المجتمع، هو جسد مختار(Dujin, 2022).

في عالم الشغل المتأزم بفعل التنافسية يزداد الانتقاد للنظم في تسيير ظواهر العمل والشغل، بحيث يتناول الباحثون في الدراسات والتقارير الحديثة موضوع الجسد من خلال مظاهر التعاسة، المعاناة والاعتلال الصحي، الاحتراق النفسي، الاكتئاب، ضغط العمل، حوادث العمل والامراض المهنية. وضعف جودة الحياة في العمل، والان بدء الحديث عن السعادة في العمل. فبالرغم من تطور التشريع وقوانين الحماية الاجتماعية وسَنْ قوانين العمل، الا ان الاعتلال الصحي ومعاناة الأجساد في العمل هو أكثر ظواهر العمل اهتماما افرادا ومؤسسات. وبناءا على ما تقدم، نتساءل هنا:

- **ماهي وضعيات الجسد في العمل في ظل أنظمة العمل والشغل المتبدلة والتي تسبب في تز ايد الاعتلال الصحي للأجساد؟**
- **هل يمكن الحديث عن الهوية الجماعية في ظل هذا التشتيت المهني واستخدامات الجسد المختلفة في العمل؟**

الإطار المرجعي للبحث: ترتكز الورقة البحثية على الاعمال البحثية الاتية:

- محدودية العمل النقابي في مجال الصحة والسلامة المهنية (مجلة أفاق علمية) متوفر على الرابط:
  https://drive.google.com/file/d/1cWRizXv6MhCi0_MD0fUp9kvGXuoPc0vP/view?usp=sharing
- أزمة الصحة العمومية وانعكاساتها على الاعتلال الصحي للأساتذة الجامعيين، مداخلة في اليوم الدراسي حول جودة حياة العمل في المؤسسة الجزائرية، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة سكيكدة.
- إنعكاسات الحجر الصحي على هابيتوس الأفراد، ودور المؤسسات في الجزائر زمن كوفيد-19، المجلة العربية لعلم الاجتماع، جامعة القاهرة-مصر- المجلد 15عدد30 ص 87-144. متوفر على:/https://ajsj.journals.ekb.eg article_246063.html
- الزمن الاجتماعي وزمن العمل معضلة الفرد الرقمي،ورقة مقدمة للملتقى الدولي:

الميتافرس والرهانات القيمية للمجتمع، الاستخدام بين الواقع الافتراضي والواقع المعزز.قسم علوم الاعلام والاتصال، جامعة سكيكدة.2022.

- عوامل الاستهتار الصحي لدى الفرد الجزائري وانعكاساته على الصحة العامة خلال كوفيد.19. مجلة دراسات نفسية وتربوية جامعة ورقلة. متوفر على الرابط:

https://mail.google.com/mail/u/0?ui=2&ik=a2124bdd96&attid=0.1&permmsgid=msg-:1713000519943857819&th=17c5cce5a350269b&view=att&disp=inline

منهج ومقاربة التحليل

نستخدم منهج التحليل الوصفي لظاهرة تطور الاهتمام بالجسد من قبل الكتاب وكذا أنظمة العمل والشغل. اما مقاربة التحليل فنعتمد على رينو سانسيليو(R. Sainsaulieu-) أبرز من تكلم عن الهوية في العمل، ومن جهة اخرى ريتار ولارسون اللذان كتبا كتابا بعنوان "بنية السلطة وهوية المؤسسة" سنة 1979، لقد ركز الاول على الطبقة العاملة بينما ذهب الاخران للتركيز على الاطارات والمؤسسة، حيث ربطا الهوية بظواهر السلطة، ان الهوية ترجعنا الى شيء أكثر عمقا (بشير، 2007، صفحة 13). ان الهوية هي بمثابة قوة دافعة بعناصر ثقافية مشتركة التي يمكن للمعنيين (العمال او الأجراء) ان يكونوا غير واعيين بها. بمعنى ان الهوية هي بالضرورة عملية نحن واعون بها. ان الفاعلين يبلورون منطق التصرفات والتعايشات المشتركة في علاقاتهم التفاعلية المطبوعة بالضغوطات والتناقضات والتفاوت في السلطة. ان الهوية في العمل هي نتاج نوعين من العلاقات الاجتماعية أحدهما مؤسس على الاحساس الذاتي للفاعلين الاجتماعيين المنغمسين في الجماعية وثانيهما مبني على اساس التراضي العقلاني في المصالح (بشير،، 2007، الصفحات 73-12).

الان وفي ظل أزمة أنظمة العمل والشغل واستخدامات المختلفة للجسد بفعل التنافسية التي تفترض المرونة والتمكيناللذان يقودان الى الفردانية وعدم الاحساس الذاتي للفاعلين الاجتماعيين بالجماعية تزداد ظاهرة التشتيت وفقدان الهوية المهنية

نتيجة تباعد الأجساد اجتماعيا وحرصها على الدخول في وضعيات الاستخدام المطلوبة للوصول الى الرضا المهني.

1.مكانة الجسد في الدراسات السوسيولوجية الحديثة

لقد أسهمت عوامل عديدة سابقا في غياب الجسد عن التحليل السوسيولوجي في مرحلته الكلاسيكية بصورة صريحة ومباشرة، غير ان هذا لا ينفي وجود ارهاصات جنينية لتحول الجسد الى موضوع تأمل سوسيولوجي مع بدايات العلوم الاجتماعية في القرن التاسع عشر. ويظهر أن الدراسات الحديثة في سوسيولوجيا الجسد، تحاول التركيز على ما تخلفه التغيرات الاجتماعية على اجسادنا. ويقوم أصحاب هذا التخصص بدراسة البشر وتحليلهم بوصفهم أشخاص متجسدين في أجسام وليسوا مجرد فاعلين ذوي قيم واتجاهات، وتمثلات، وهم يسعون وراء الكشف عن المعاني الثقافية المتباينة المرتبطة بالأجساد والأساليب التي يتم من خلالها ضبطها وتنظيمها وإعادة انتاجها، مركزين بصفة خاصة على اعتلاء الصحة والأمراض والسلوك الجنسي(بتقة.2022). إنها السوسيولوجيا الواعية للالتباسات التي تهددها.

في دراستها للجسد تستفيد سوسيولوجيا الجسد من مقاربات عدد من العلوم (التحليل النفسي، الظاهراتية، الانثروبولوجيا، التاريخ والاقتصاد) أو يمكن أن تتقاطع معها أو تستعمل معطياتها (المقاربة البينية أو المتعددة التخصصات). لقد إهتم كثير من الباحثين السوسيولوجيين في مؤلفاتهم بالجسد، فنجد بورديو.P Bourdieu، الذي ركز أعماله حول الجسد من خلال محاولة تطوير المنظور الماركسي وانشغالا بالطبقة الاجتماعية والتكاثر الاجتماعي. (شلنج.2009. 29:30). ومع ميشال فوكوM. Foucault، تبرز معه الدراسة الاجتماعية للجسد الذي أكد أن علم الاجتماع أهمل الجسد وساهم في إيضاح العلاقة المتكررة بين السلطة وجسد الأفراد من خلال اعماله البارزة (السجن). وما زاد من أهمية الحسد في السوسيولوجيا هو وضعياته وإعادة تملكه من طرف السلطة (الاحياء والاماتة). فالجسد الحديث يتضمن انقطاعا بين الشخص والاخرين (بنية اجتماعية من النمط الفردي)، وبينه وبين الكون (المواد الأولية التي يتألف منها الجسد ليس لها ما يقابلها في أي مكان اخر)، وبينه وبين نفسه

«انه يمتلك جسدا، أكثر من أن يكون جسده» (لوبروتون1999. 6).

في الجانب الاخر من العالم تظهر اهتمامات مدرسة شيكاغو، فقد كانت حذرة في الجسدية، اذ لم تعالج الدراسات الميدانية معظمها العلاقات الفيزيقية للفاعلين بالعالم بقدر ما اعطت اشارات. يقول تيري إيغلتونT.Egeltone في كتابه «اوهام ما بعد الحداثة» «إنّ الذات ما بعد الحداثة، هي ذات يشكّل جسدها جزءًا لا يتجزّأ من هويتها. فالجسد أصبح شاغلًا شديد التواتر من شواغل الفكر ما بعد الحديث. وتراجع الطاقات الثورية ترافق مع ضرب من الاهتمام بالجسد راح يحتلّ مكان هذه الطاقات. فتحوّل الجميع من الاهتمام بالإنتاج إلى الاهتمام بالانحراف... وفي اعتقاده، أننا لسنا مخلوقات ثقافية أكثر منّا مخلوقات طبيعية. فنحن كائنات ثقافية بفضل طبيعتنا؛ أي بفضل ضروب الأجساد التي نمتلكها ونوع العالم الذي تنتمي إليه هذه الأجساد.

ساهم الباحثون الثقافويون (The culturalists) كثيراً في جلاء الغموض القائم بين ما ينشأ عن الطبيعة (عند البشر) وعن الثقافة، مبينين أن الجسد نفسه من صنع الطبيعة، ويفسرون هذا بقولهم إن الثقافة «تفسر» الطبيعة وتقوم بتغييرها، حتى الوظائف الحيوية للإنسان كالأكل والنوم والجماع والوضع «تمليها» الطبيعة. السؤال الذي يمكن طرحه هنا: كيف يمكن أن يكون الجسد من صنع الطبيعة ومن ثم تقوم ثقافته بتغيير هذه الطبيعة التي هي جزء من صنعها؟ حيث أن الجسد في عقيدتنا الإسلامية من خلق الله وليس للطبيعة كما يزعمون وهو مأمور في السير في الكون والتأمل والتفكر فيه وتسخيره لصالحه، وثقافته إنما هي نتاج عيشه في الوسط الذي يعيش فيه من مجتمع متكون من الأفراد والجماعات والبيئة، لذا يمكن لثقافته أن تحدث تغييرا في البيئة من حوله* (عبد الرحيم القلوسي).

في الوقت الحالي يعتبر الجسد من بين الموضوعات المثيرة للشغف الفكري في مجال سوسيولوجيا المخاطر كمقياس في علم الاجتماع العام ويتم تناوله من زاويا عدة سواء ما تعلق بالجسد والمخاطر بالوجع والمخاطرة، الموت والمخاطرة، الخنق والحنق، وهي موضوعات تصب في الاهتمامات الجديدة لعلم الاجتماع في فهم التحولات والتغيرات المستجدة خاصة على مستوى السلوك الفردي والجماعي ومنحى الحرية الفردية وأزمة القيم والمعايير.

2.تطورعلم اجتماع العمل والاهتمام بالجسد العمالي

تاريخ العمل وتطور الانسان مرتبط دائما بتلك الوضعيات والظروف القاسية التي عاشها العمال منذ العصور الغابرة وليس أدل على ذلك من وضعية العمال وهم يبنون اهرامات الجيزة بمصر والمدن الرومانية وأزقتها المبنية بالصخور والحجارة الضخمة، وصولا الى الظروف القاسية التي يتشغل فيها العمال والأطفال في الهند أو بنقلادش او تايلاند أو الصين وإفريقيا لاستخراج معادن نفسية أو صنع أقمشة أو صنع حُلي للأسواق الأوروبية او الامريكية لصالح شركات متعددة الجنسيات. فتقارير منظمة العمل الدولية، لا تخلو من الإشارة دائما الى ظواهر معاناة العمال من الرجال والنساء والأطفال وحتى المتقاعدين الذين يعودون للاشتغال تحت دوافع عديدة. لقد ظهر الاهتمام بوضعيات الشغل وظروف العمل القاسية مع فجر الثورة الصناعية ثم انتشارها وكبر حجم المشروعات والمصانع وظهور المدن، لتظهر تلك الدراسات الأولى، الهامة التي قدمت تصورات نظرية وميدانية حول ظواهر مرتبطة بوضعيات بؤس العمال وقساوة العمل وقدمها الأطباء والمهندسون، الاقتصاديون ،المصلحون والسياسيون خلال القرن 19 وبداية القرن 20 قبل نمو اهتمامات علماء النفس والاجتماع بهذا الميدان ونذكر خاصة، منها عمل جون هوارد(J.Howard) حول السجون 1774، دراسة فريدريك لو بلاي(F.Le Play)حول عمال أوروبا ،ثم دراسة تشارلز بوث(Charles Both) ومساعديه حول عمل وحياة الناس في لندن 1889، كما يمكن ذكر عمل الطبيب براسالز(Paracelse) حول التعب والارهاق. ثم مؤلف سيدني وبياتريس (Sidney et Béatrice) حول أحوال الطبقة العاملة.

لقد وصفجون ميشيل برتلوJ.M. Bertelot القرن 19 بانه قرن الاهتمام بجسد العمال وما يعيشونه في ظل ظروف العمل القاسية من استنزاف مبكر وأعطاب وتشوهات. وقد كانت هذه الاعطاب والتشوهات موضوع وصف دقيق ومفصل من جانب «فليرمي Vellirme في بحثه المتميز عن الحالة الجسدية والنفسية المزرية للعمال المشتغلين في مصانع القطنوالصوف والحرير في فرنسا وكذلك بيريBerry في حديثه عن الطبقة العاملة في انجلترا وفرنسا كما قدم «ماركس.MarxK وانجلزF.Angls وصفا

تحليلا للوضعية الجسدية للعمال. (شلنج، 2009)،ويرى إ. دوركايمE.Durkheim أن البعد الجسدي الانساني رهين العضوانية،حتى لو كانت متأثرة بأوضاع الحياة، اي ان الجسد بقي موضوعا ضمنيا في اعماله. كما وانه اعتبر الجسد مصدر وموضع تلك الظواهر الدينية التي أسهمت في تماسك الافراد في كليات أخلاقية. واهتم ايضا بالوظائف الاجتماعية والمعرفية التي تقوم بها «التمثلات الجماعية». بالمقابل حقق فرويدFreud.S في نظرية التحليل النفسي قطيعة ابستمولوجية، أخرجت الجسدية الانسانية من لغة الوضعيين في القرن التاسع عشر بوصفها مادة منمذجة ومجسدة الى حد ما للعلاقات الاجتماعية. وأطلق فريدريك نيتشه (F. Nietzsche) علىالجسد «الذهن الكبير» أي العقل العظيم)لاتي .p ,2022 ,ص(345.

بالعودة الى كارل ماركس، فإنه إهتم بشكل أساسي بوضعية أجساد الطبقة العاملة في المصانع الرأسمالية، وهو ما تشير اليه هذه الورقة البحثية. ولقد كتب جورج سيميلG.Simmel عن الميول الجسدية التي تدفع الناس نحو بعضهم البعض والعواطف الاجتماعية التي أسهمت في الحفاظ على العلاقات الاجتماعية، كما تقصى اثار اقتصاد المال الضارة على تلك العواطف. في حين كان لماكس فيبرM. Weber اهتماما بعقلنة الجسد، (شلنج، 2009، الصفحات 29-30).

هذه الدراسات وأخرى كما قلنا، أشارت الى وضعيات المعاناة والبؤس الذي كان يعيشه العمال تحت وطئة الظروف القاسية للعمل. وتواصلت معاناة أجساد العاملين من سطوة ارباب العمل عليهم حتى ظهرت أعمال كارل ماركس حول الاستغلال والغبن وفائض القيمة الذي يُختلسْ من قوى الإنتاج، فلم يتم الاعتراف بحق تكوين تنظيم مؤسساتي يدافع عنهم الا بعدما تطورت القضية في إنجلترا في النصف الثاني من القرن 19 والتي عرفت بالمسألة الاجتماعية وهي كيفية إيجاد حل لمشكلة العمل وانعكاساتها السبية على النظام الاجتماعي وحتمية منح حقوق العمال سعيا لتكريس مبدأ الديموقراطية والتي عرفت فيا بعد بالديموقراطية الصناعية.

لقد أشار بعد ذلك الكتاب السيوسيولوجيين ومنهم ف. و. تايلور صاحب نظرية التنظيم العلمي للعمل بطريقة غير مباشرة الى معاناة العمال للوصول الى الزمن

النموذجي (دراسة الحركة والزمن)، ثم ذكر التون مايو كيف كانت تعمل عاملات في قبو لتعليب اللحوم وكيف كانت الأجساد تتألم من قساوة وضعية الاشتغال. ولم تتغير وضعية الأجساد في الأنظمة المختلفة للعمل في أوروبا ولا العالم الجديد بل زادت اعتلالا واغترابا. فأوروبا بالرغم من انها حققت بعد الحرب العالمية 2 قفزة في الازدهار حتى السبعينيات من القرن الماضي والتي عرفت بالسنوات الثلاثين المجيدة(1945-1975)، الا ان العمال كان نصيبهم من الازدهار والنمو الاقتصادي مزيدا من المعاناة والاغتراب. وخلال الثمانينات والتسعينيات من القرن 20، عصفت كثير من الأزمات الاقتصادية والمالية بالشركات والمؤسسات في أوروبا وامريكا مما دفعها تطبيق استراتيجيات كانت ضحيتها دائما العمال عن طريق تقليص المناصب أي التسريح او الطرد وإلغاء المناصب وتوقيف المشروع وحل الشركات خاصة المتعددة الجنسيات. او النقل والتحويلRelocation والعمال الباقون يتعرضون الى انواع من ضغوط العمل بفعل المنافسة، مما يولد حالة الاعتلال بمختلف الاشكال.

في ظل هذا الوضع المتأزم ونقص الشغل والمنافسة والمرونة يجبر العمال على الانكفاء عن الحديث عن الاعتلال الصحي في العمل وبحجم ممثلو العمال والتنظيمات النقابية عن التطرق له الا بالقدر الذي يتفق مع سياسات أرباب العمل. حتى نموذج العمل في اليابان القائم على الخصوصية الثقافية ومزج اهداف العامل مع اهداف المؤسسة لم يسلم من مظاهر الاحتراق النفسي وصولا للاختفاء ثم الانتحار لكثير من العاملين الذين فقدوا الارتباط بعملهم.

أن التحول الرقمي والتغيرات المجتمعية في ظل تطور تكنولوجيا الاعلام والاتصال والثورة الصناعية 4.0 أو الذكاء الاصطناعي، فرضت مزيد من العبء على الجسد العمالي، فازدادت العلل والامراض في ظل الجسد الرقمي واضطراباته السيكولوجية الناتجة عن اختلال زمنه البيولوجي مع زمنه الاجتماعي وزمن العمل. لقد صاغت اريكا داوان (Erica Dhawan) مصطلح الجسد الرقمي (digital body) في كتابها "لغة الجسد الرقمي" والصادر في 2021 حيث قدمت فيه حلولا ورؤى ثاقبة لتعزيز التواصل الرقمي الإيجابي والفعال بين الافراد العاملين عن بعد. لقد اشارت ان لغة الجسد الرقمية

تشير الى التواصل غير المرئي عبر الشاشات ووسائل الاتصال الرقمية، بما في ذلك البريد الالكتروني والرسائل النصية والفورية، الاجتماعات الافتراضية وغيرها من الأدوات التي يعتمد عليها الموظفين والعاملين عن بعد بكثرة في تعاونهم. وتذكر ان لغة الجسد الرقمية تختلف عن لغة الجسد المرئية والمباشرة وغالبا ما تتسم بالغموض وجزئية المعلومة وعدم تغطيتها على النحو اللازم وسوء تفسير ردة الفعل، عدا عن الوقت والجهد الذي تستغرقه قياسا الى الوقت المستغرق في التواصل المباشر) داون(2021 ,

لم تسلم الرياضة الاحترافية من الشغف بالجسد الى حد الموت من خلال ادمان الرياضيين بشكل غير قانوني على المنشطات المحضورة بهدف حصد مكافأت للجسد الفائز وتزويده بالضروريات الكمالية للاستمرار. ففي عالم كرة القدم يشغل جسم اللاعب المحترف اهتمام الهيئة المسيرة ويجري التركيز على تقديمه في شكل الجسم الرياضي المعزز بالتدريبات المستمرة والحمية لتأدية المباريات بلياقة بدنية عالية. ولذا يمكن ذكر وصف أمبرتو ايكو(E.Ecko) وتشبيهه للاعبين الرياضيين "بالكائناتال وحشية»،والذينصُنعواليصبحواأبطالاًبلاروح،تحيطبهمجماهيرمبتهجةتتفرَّجعليهملت ربكيفيحرِّكونأجسادهم،ويتعلّقالأمرهنابنوعٍمنالاستبدادالمعنوي،الذييفرضعلىالأغل بيةنسيانجسدهالتُعْجببجسدأقلية»، (بواقي، 2022، صفحة 45)في خضم المنافسة وتعزيز الجسد الرياضي للمنافسات تظهر حالات من الاعتلال الصحي الخفية على الإدارة والطبيب وتؤدي الى الموت كما حدث في كثير من ملاعب كرة القدم والملاكمة. فالاعتلال في مكان العمل والتي نتحدث عنها هنا هو شكل متواصل لمعاناة الجسد البشري، الجسد المريض، الجسد الموبوء، الجسد الخطير، الجسد المسموم، الجسد المنحرف، والتي تشير اليها قواميس ووصفات الطبيب او القانوني او الاجتماعي أو السياسي.

3. تشتيت الهوية الجماعية والمهنية في بيئة العمل

في اثناء قيام حكومات البلدان وحكومات الادارات بالإصلاحات واعادة الهيكلة او الاندماج بين الشركات او الاستحواذ او تعديل الحسابات، فغالبا ما يتم التضحية بالعمال من خلال تطبيق حزم من الاجراءات المخادعة، تسمى اعادة

النشر(reconversion)او التخلي عن العامل احيانا باسم الذهاب الارادي او الطوعي (voluntary departure) او ترك نشاط ثانوي للعامل(cession/leasing)، عقود العمل الآجلة ومحاولة ربط الاجر بالكفاءة والمرونة(flexibility) وصولا الى التسريح(lay-off). ومع اشتداد ازمة النظام الرأسمالي وضعف المداخيل بسبب الجوائح فان الوضعية تودي الى (تفقير) كنتيجة لهذا النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياس. فان العزلة والغلو في الفردانية بين العمال تزداد، وهو ما يؤدي الى تشتيت ما تبقى من الهوية الجماعية في منظمات العمل، وخاصة في ظل التوقف والانقطاع عن العمل والاستجابة لتعليمات الحجر الصحي والاغلاق والاكتفاء بالعمل عن بعد. ففي كل هذه الظروف، فالعامل الذي فقد الارتباط اليومي بمكان العمل وزملاءه وفقد الشعور بالهوية والانتماء والولاء لمؤسسة العمل لا يكمن له التفكير في المعنى للجماعية والهوية المهنية.

لقد بينت سابقا تجارب الهاوثورن(Hawthorne) مدى تأثير الجماعة على الفرد وان تأثيرها اقوى بكثير من ظروف العمل المادية والخصائص الفردية، فقد اظهرت هذه الدراسة ان احساس الافراد بالانتماء لجماعة تضمهم وشعورهم بذاتية الجماعة وما يترتب عليه من نشأة قواعد السلوك، اقوى من كل الظروف مما يدفعهم لزيادة الاداء. ان الافراد يميلون احيانا الى العمل الجماعي اي كفريق واحد او الاشخاص الذين تجمعهم قيادة واحدة ويعتبر اتمامهم للعمل بصفة جماعية نوعا من الاستمتاع الذاتي، ونجد كل فرد لديه القدرة الكاملة لمساعدة الاخرين في كل الاحوال لتحقيق اهدافهم ويرى "هانسن" بان العمل الجماعي يعرف على انه مجموعة من الافراد يعملون مع بعضهم من اجل تحقيق هدف مشترك او اهداف مشتركة، وان تشكيل فريق للعمل والاعتماد على العمل الجماعي يساعد على تحقيق الاهداف للمنظمة (اثير حسو اسحاق.2012. 102).

يعتبر رينو سانسيليو(-R.Sainsaulieu) أبرز من تكلم عن الهوية في العمل، ومن جهة اخرى ريتار ولارسون اللذان كتبا كتابا بعنوان "بنية السلطة وهوية المؤسسة" سنة 1979، لقد ركز الاول على الطبقة العاملة بينما ذهب الاخران للتركيز على

الاطارات، عن المؤسسة واللذان ربطا الهوية بظواهر السلطة، ان الهوية ترجعنا الى شيء أكثرعمقا. (بشير، 2007، صفحة 13). ان الهوية هي بمثابة قوة دافعة بعناصر ثقافية مشتركة التي يمكن للمعنيين (العمال او الاجراء) ان يكونوا غير واعيين بها. بمعنى ان الهوية هي بالضرورة عملية نحن واعون بها. ان الفاعلين يبلورون منطق التصرفات والتعايشات المشتركة في علاقاتهم التفاعلية المطبوعة بالضغوطات والتناقضات والتفاوت في السلطة. ان الهوية في العمل هي نتاج نوعين من العلاقات الاجتماعية أحدهما مؤسس على الاحساس الذاتي للفاعلين الاجتماعيين المنغمسين في الجماعية وثانيهما مبني على اساس التراضي العقلاني في المصالح (بشير، 2007، الصفحات 73-12).

ان رينو سانسيليو يؤكد على التوجه التضامني كأجد اشكال تصورات العمل لدى العمال، فالعمل هو اساسا مكان تضامن مع زملاء الذين يعتبرون ذوي أهمية كبيرة (بشير محمد.2007.93). اما كاستلز(castels) يُعرّف الهوية بأنها عملية بناء المعنى استنادً االى سِمة ثقافية ما، أو بالنسبة إلى مجموعة سِمات ثقافية تكون لها الأسبقية بالنسبة إلى مصادر المعنى الأخرى (الغزواني، 2020، صفحة 153) بالنسبة إلى الأفراد أو الجماعات، نتحدث عن الهوية بصيغة الجمع؛ إذ يجب أن نُميّز في الهوية بين ما يُسميها السوسيولوجيون، كلاسيكيا الادوار وما يسمى بالمعايير، التي تبنيها المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية، أي إن الهويات تنظم المعنى، وتنظم القواعد الوظائف (الغزواني، 2020، صفحة 154)

فلا يمكن الحديث عن الهوية الجماعية، دون الرجوع الى فردانية الأفراد اي هي تجريد الافراد من هويتهم الذاتية التي تعبر عن شخصهم من جهة اخرى، بالإضافة الى ذلك فانه لا يمكن تجاهل الدور الذي تقوم به التنشئة الاجتماعية من غرس لقيم ثقافية جديدة والتي يتم نقل للأفراد عبر المؤسسات الاجتماعية ومنها تنشأ هويتهم الاجتماعية (شنوف، 2017، صفحة 31). ويرى رينو سانسيليو ان الخبرة والتنشئة تلعبان دورا مركزيا في بنية التنظيمات فقد ركز سانسيليو على البعد العاطفي والموقف الايديولوجي للفاعلين وعلى طرق حسابهم لاحتمالات الربح او الخسارة. وقد رأى ان

الهوية الجماعية تبني على اساس ان الافراد يشتركون في نفس منطق الفاعلين، وهي بهذا تخلق المتحد (الجماعة)انطلاقا من انها تعرف من خلال الفعل المشترك. نجد في علم الاجتماع بان مفهوم الهوية اساس نظريات الفعل واما سانسيليو، فينظر او يتصور الفاعل من وجهة نظر استراتيجية، كما من زاوية استقرار علاقاته في العمل وقد حدد انطلاقا من هدا التصور اربعة هويات في العمل وهي:

- الاندماج أو الذوبان: نجد هدا النموذج في اماكن العمل حيث المهام مكررة والاعمال ضعيفة التأهيل وبالتالي فان الفاعلين لا يمكن لهم ان يجندوا سوى موارد استراتيجية ضعيفة، ان سانسيليو يتكلم عن الاندماج بمعنى ان الفرد ليسله اختيارات اخرى سوى الذوبان في جماعة العمل لأنه ليس امامه موارد اخرى سوى جماعة العمل.
- المفاوضةأو التفاوض: يمكن ان نجد هدا النمط من الهويات ضمن جماعات العمل التي يكون الفاعلون فيها مؤهلون ويمكنهم للانتقال الى مستويات سليمة اعلى ويتقبلون وجود الاختلافات فيما بينهم ويستخدم سانسيليو مفرده التفاوض ليشرح بان جماعات العمل في هدا النموذج من الهويات تستخدم التفاوض باعتبارها قدرة هائلة على الدخول في الصراع ومعايشته.
- التجانس أو الانجذاب والتناغم: يظهر هدا في اوضاع الحراك المهني، الترقية حيث يؤدي التطور الفردي الى فقدان الانتماء الى جماعة عمل معينة. وهو عادة حال الاطارات او المهندسين التقنيين، الدين تحتل العلاقة بالرئيس مكانة معتبرة واستراتيجيات الفاعلين في هده الحالة موجهة. حول الخبرة والنجاح الشخصي، ان هده الاستراتيجية تضع الفاعل ضمن منطق أكثر فردانية في بحث عن الكسب، التوسع المهني.
- الانسحاب او الانكفاء: يعني ان الفرد في العمل له اصدقاء قليلون كما انه قليل الاندماج في جماعة معينة، وفي علاقته برئيسه في العمل خاصة إذا كان هدا الاخير قويا تتجلى في تبعية كليو في هدا المنظور فان العمل هو أكثر ما يكون ضرورة اقتصادية، على ان يكون قيمة ويكون الفرد في هذه الحالة في العمل صاحب علاقات محدودة جدا. ان سان سيليو يدافع عن الفكرة القائلة

بان الخبرة اليومية بشأن علاقات العمل، تغدي التمثلات الجماعية، والقيم المشتركة، التي تتجاوزها كما انها تشكل الشخصيات الفردية والجماعية ويبين التحليل السابق حول نماذج الهويات ايضا بان العمل في المجتمعات الصناعية المعاصرة أصبح مكانا للتعلم الثقافي مثلما كانت الكنائس الكاثوليكية او العائلات البرجوازية في الماضي.

إنما يسمّيه أندري غورز العامل الجماعي الذي يمثّل محور العملية الإنتاجية عِوَض العامل الفرد، يُعتبر أحد أهمّ التحوّلات الجوهرية المميزة للعمل الاجتماعي المعاصر .وأدّى التطوّر التقني والآلية المفرطة في العمل إلى تدهور الطبقة العاملة وتفكّكها .وظهرت في القطاعات الإنتاجيّة كلها نخبة من العمّال المدرّبين والمؤهّلين تأهيلا جيّدًا، قادرة باستمرار على تغيير خطط الإنتاج .وهذه الخصائص والامتيازات كلها جعلتها بمنزلة النواة القارّة للشركة هذه النخبة تتعاون مع راس المال باسم «الإيتيقا» الجديدةللعمل (غباش، 2019، صفحة 102). ويصيف الكاتب: «

أدّى هذا الوضع الجديد للعمل إلى تردّي مكانة الطبقة العاملة في مجتمع السوق المعمّم .ولمتُمكّن النزعة التقنية متعددة الاختصاصات الطبقة العاملة من الاستقلالية والتقرير الذاتي، بل مكنت نواة صغيرة فحسب من العمال المحظوظين، وهي مندمجة في الشركات من النمط الجديد، وذلك على حساب تهميش وتفقير عدد كبير من البشر الذين يتنقّلون من عمل تافه أو ظرفي إلى آخر بلا أهميّة»(غباش، 2019، صفحة 102).

خاتمة

تؤكد سوسيولوجيا الجسد، أن البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد تساهم في تكوين ذاته وتمثلاه عن جسده (الطول، العرض، الجمال، القبح، القبول الاجتماعي أو النفور وخاصة في مكان العمل)،بفعلالأزمة الحاصلة في القيم والمعايير إنعكس ذلك في جزء منه على تلك التصورات عن الجسد وفي جزء أخر على حالة من التشتت وضعف العلاقات الاجتماعية وفقدان الإحساس بالانتماء والهوية.

إن وضعيات الاستخدام لأجساد العمال في عالم الشغل المتأزم ثم الاستخدام

المتزايد لتقنيات الاعلام والاتصال، يظهر ذلك التفتيت للجسد الجماعي الذي يفتقدللهوية في العمل. بفعل التركيز على علاقات العمل الفردانية مما أضعف التجانس والتماسك والتساند المهني، حيث تلاشت قوة الموظفين أو العمال في مواجهة صلابة السوق وادارة الشركات، وبفعل المسعى الليبرالي اضحى العمال فرادي في تسيير علاقة الشغل مما نتج عنه تزايداختلاف المداخيل وظروف العمل والاشكال القانونية للمؤسسات التي يشتغلون بها واختلاف القطاعات والمهن. اختلاف نظام علاقات الشغل واشكال التسيير وبيئات العمل.فعالم التنظيماتيشهد عديد من الاختلالات في الوظائف والانشطة المختلفة، البعض منها مستدام تحول الى أزمة تؤرق المسيرين والقائمين على هذه المؤسسات والمنظمات، والبعض الاخر مؤقت وهو ما يخلق أيضا المعاناة مثل العقود الآجلة (اقتصاد الوظائف المؤقتة).

إن مظاهر الازمة تبدو في ضعف الأداء (المردودية او الانتاجية او الفعالية او الكفاية) او في عدم الالتزام وضعف الولاء التنظيمي أو في عدم الرضا الوظيفي أو في عدم انسجام فريق العمل وكثرة النزاعات والصراعات في مكان العمل حول العمل وحول قيم العمل (وقت العمل، المنح والمكافآت، الترقية والتغيب، هيمنة عقود العمل المؤقتة، استخدامات مختلفة للجسد وفقا لإجراءات تنظيم وتسيير العمل). إن ثم نوعية عقود العمل والظروف الاقتصادية وضعف التنظيمات النقابية على منح السند والدعم الجماعي اللازمين للعامل أو الموظف.ساهم في ضعف الهويات الجماعية ما أدى الى تزايد الفردانية في العمل والتشتيت المهني وصولا الى فقدان الهوية والانتماء لمكان العمل. تزايد اغتراب، فقدان الاحساس بالجماعية والتضامن، العمل الجماعي والاحساس بالهوية الجماعية ناهيك عن الهوية المهنية. طغيان فردانية الفئات المهنية (المسيرين والاطارات والتقنيين)، تشتت العامل بين الزمن الاجتماعي وزمن العمل.

إن الاختلالات التي يشهدها عالم الشغل سواء ما تعلق بشكل العمل أو علاقة العمل أو تشريع العمل أو تراجع دور الفاعلين الاجتماعيين تنبأ بمزيد من الوضعيات السلبية للعمال. فعلى مستوى أشكال العمل فالعولمة والتكنولوجيات الجديدة للإعلام والاتصال أحدث أشكالا جديدة من الشغل لم تكن مألوفة في السابق فمن

العمل المنزلي إلى العمل المؤقت إلى العمل بنظام جزئي إلى العمل بعقد محدد وصولا إلى العمل المستورد والعمل عن بعد (العمال الرقميون) وداخل هذه الأشكال تغيرت علاقة العمل ولم يعد يحكمها إلا ميزان علاقة القوة بين طرفي العلاقة في ظل غياب الطرف الرئيس وهو الدولة. وهو ما أثر على العمالة سلبا من حيث فقدانهم لكثير من الحقوق المكتسبة وبروز هيمنة جديدة لمسيرين جدد رأسماليين موغلون في استراتيجيات ليبرالية هجومية ضد استراتيجية دفاعية للنقابات والجماعات المهترئة الباحثة عن هوية واعتراف مفككة الروابط. إن الاختلالات في مجال العمل تبرز أكثر داخليا مع عجز أنظمة وطرق التسيير على التخلص من كثير من المشكلات التي تجعل أرباب العمل هم أيضا في وضعيات مشابهة للتي يكون عليها العمال في علاقة العمل أي الطرف الضعيف وذلك من جراء إفلاس النظريات المطبقة وغياب مقاربة للعمل والسلوك الإنساني في العمل على حد سواء.

ان نظام العمل اليوم، القائم على اقتصاد الوظائف المؤقتة والفعالية الاقتصادية والصمود الاقتصادي للمؤسسات فرض اعباءا جديدة على العاملين دفعهم الى مزيدا من التخلي عن حياتهم العائلية والاجتماعية لمواجهة التأثيرات السلبية للتغيرات والمستجدات ومنها جائحة كوفيد 19 والاغلاق وتراجع المداخيل. وغياب تنظيمات نقابية قادرة على خلق علاقة قوة.

ان الناظر في التطور المتزايد للتشريع وسن القوانين في مجال الصحة والسلامة المهنيتين في العمل يلاحظ عدد الاتفاقيات والتوصيات والنصوص الكثيرة والدقيقة والمتخصصة في كل جانب من جوانب المسألة محليا ودوليا، التي يتم الاعلان عنها كل سنة، غير أن الاعتلال الصحي والامراض المهنية وحوادث العمل، ما إانفكت تخلف وفيات، إصابات وهدر للموارد البشرية في أماكن العمل. إن متفشيات العمل محليا ومنظمة العمل الدولي ليستا دركيين يفرضان بالقوة ضرورة تطبيق القوانين أو يعاقبان، بل من المفروض أن هذا النهج في حفظ الصحة والسلامة المهنية للعاملين وتحسين جودة الحياة الوظيفية مسألة تتوافق مع خصائص نظم التسيير وادارة الاعمال في الوقت الحالي في ظل التنافسية ودعاوي حقوق الإنسان.

ينظر الى الاعتلال وإنهاك طاقة الجسد في العمل بكونها وضعية سلبية تتزايد، وهي ترتبط بضعف الصحة التي قد تكون شخصية مثل الافتقار الى الراحة وزيادة درجات التعب والإجهاد، الملل الوظيفي الناتج عن الروتين وعدم التجديد والابتكار، انخفاض حجم وجودة نظم التدريب خاصة للعاملين الجدد أو المهام الجديدة. الإهمال في إتباع التعليمات واللوائح والمنشورات. كما ان للعوامل التنظيمية دورا في زيادة الاعتلال وضعف صحة العاملين كالإهمال واللامبالاة في عملية الاختيار والتعيين. الافتقار الى سياسات ونظم فعالة الاقتراحات والتظلمات والشكاوى، عدم وجود سياسات تنظيمية فعالة للتطوير والتنمية المهنية والإدارية. الافتقار الى الأمن الوظيفي خاصة في ظل إتباع سياسات التشغيل المؤقت. (شرارة، 2016، صفحة 26). فالجسد المعتل في مثل هذه الطروف المذكورة أعلاه يزيد من الاحساس بالقهر والغبن وتراجع مستوى الاهتمام بالجوانب المعنوية والانخراط في المجال والنشاط الاجتماعي. تكشف الدراسات والبحوث تزايد إغتراب الأجساد في بيئة العمل ومعاناتها بالرغم من تحسن ظروف الفيزيقية لأمكنة العمل في ظل الرقمنة (معضلة الزمن الاجتماعي وزمن العمل). فمعاناة الجسد من الاعتلال الصحي في العمل ترتبط بمحددات كثيرة وتتداخل فيه أيضا عوامل أخرى عديدة وأبرزها النظام الأجري ثم التقنية المعتمدة في طرق الإنتاج والأداء ثم نظام التقييم. ضعف نظم الرعاية الصحية، ضعف قوة ممثلي العمال في المجال الصحي، تراجع مستوى جودة الحياة الوظيفية، التشتيت المهني بفعل المرونة.

لقد حذر خبراء منظمة العمل الدولية(OIT)في تقاريرهم غير متفائلة بشأن وضعية الجسد في العمل، حيث تبين أن استخدامات الجسد في عالم الشغل عبر العالم تتنافى في كثير من الاحيان مع التشريع (تغير مواقيت وأزمنة العمل وتزايد أوقات غير النظامية وزادت جائحة كوفيد-19 تأزما للأجساد المعتلة التي تحولت الى أجساد مسمومة بفعل التباعد الاجتماعي والحجر الصحي والاغلاق. ولحد الان فإن الانعكاسات السلبية للجائحة على أجساد العمال والعاملات لم يعرها الباحثون الاهتمام الكبير. أكثر من ذلك هل يعتبر فيروس كوفيد والاصابة به مرض مهني وجب التعويض عنه؟ وهذا ما يدفع منظمة العمل الدولي في ندواتها وتقاريرها الى مطالبة ارباب العمل من التقليل من

وضعيات الشغل غير اللائق[3]والاستغلالواللامساواة وقهر أجساد العاملين وخاصة اللاجئين وعمال المناجم والاطفال والخدم. تؤكد التقارير انه مع تزايد

تنافسية المؤسسات وتزايد الاعتماد على التمويل وزيادة الحاجة للاستهلاك وتراجع تدخل الدول في شؤون الشغل فان ظاهرة الاعتلال الصحي وتعب الاجساد في أماكن العمل تتضاعف يوميا وخاصة في المهن الشاقة.

المراجع

- Dujin, A. (2022). faire corps. revue ESPRIT. Consulté le JUIN 10, 2022, sur https://www.esprit .presse.fr
- المدني ,ن .(2020) .الدرس السوسيولوجي الذي تقدمه الجائحة حول الزمن الاجتماعيRécupéré sur https://www.aljazeera.net/blogs .
- أمينة بتقة. (2020). حول سوسيولوجيا الجسد . مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية، 544.556.
- بواقي ,ي .(2022) .سوسيولوجيا كرة القدم: ما وراء شرارة الميادين .مجلة الدوحة , 43-47.
- بوعزيز ,ب .أ .(2020) .العمل اللائق من خلال تنظيم وقت العمل في قانون العمل الجزائري .مجلة البحوث القانونية والسياسية.155-120 ,(15)02 ,
- دافيد لوبرتون. (1999). أنثروبولوجيا الجسد (الإصدار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت). (محمد عرب صاصيلا، المترجمون)
- داون ,ا .(2021) .لغة الجسد الرقمية .مجلة هارفرد للأعمال Consulté le .افريل 17, 2023, sur https://hbrarabic.com
- شرارة ,م .ع .(2016) .السلامة والصحة المهنية .مؤسسة فريدريش ابيرت .
- شلنج ,ك .(2009) .الجسد والنظرية الاجتماعية .éd)دار العين للنشر القاهرة .( )م .البحر(.Trad ,
- لاتي ,ح .أ .(2022) .مكانة الجسد في الفلسفة العربية)ميرلو بونتي .(مجلة سلسلة الانوار Consulté le .345-355 ,2022مارس .https://journals sur ,2023 02,

openedition.org/atler/85

- ادريس الغزواني. (2020). مانويل كاستلز ومفهوم مجتمع الشبكات من المجتمع الى الشبكة نحو مقاربة تأويلية للهوية والسلطة في عصر المعلومات. مجلة عمران عدد3/9، 143-162.
- زينب شنوف. (2017). تشكل الهوية الجماعية عند المقاولين الشباب دراسة ميدانية لعينة من من اصحاب المؤسسات التفليدية الحرفية بورقلة . بسكرة: كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الانسنانية جامعة بسكرة .
- محمد بشير. (2007). الثقافة والتسيير . الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية .
- منوبي غباش. (2019).
- نعيمة المدني. (2020). الدرس السوسيولوجي الذي تقدمه الجائحة حول الزمن الاجتماعي. تم الاسترداد منhttps://www.aljazeera.net/blogs

الجسد في فلسفة (ميرلوبونتي)

The body in Merleau–Ponty's philosophy

د.محمد العابد حشلوفي

◇◇

مقدمة

عرفت الفلسفة الغربية المعاصرة عدة مباحث ومواضيع، حَرَّكَت وشَغَّلَت عقول الفلاسفة المفكرين الذين عايشوا هذه الحقبة الزمنية المهمة من تاريخ الفكر الفلسفي بوجه عام، حيث شَكَّلَت هذه المباحث والمواضيع الفلسفية حقلاً خصباً لاستثارة الإشكالات والتساؤُلات التي تفسح مجالاً واسعاً للتأمُّل والتَدَبُّر الفلسفي.

ومن بين أهم هذه المواضيع التي شَكَّلَت حقلاً خصباً لفلاسفة ومفكري الفلسفة الغربية المعاصرة، هو موضوع "الجسد" وعلاقته مع العالم والوجود وموقعه فيه، الذي أُعيد صياغته في هذه الفترة – الفلسفة الغربية المعاصرة- صياغة من الأبعاد الثلاثة (الأنطولجي، الأبستمولوجي، والأكسيولوجي)، بعد أن كان "الجسد" مُغَيَّباً عند الفلاسفة الكلاسيكيين في الفلسفات التقليدية السابقة على الفلسفة الغربية المعاصرة، خاصة المثاليين منهم، أمثال: (أفلاطون وديكارت وهيجل..)، نظراً لبنية "الجسد" المادية.

وبذكر فلسفة "الجسد" في الفلسفة الغربية المعاصرة، يستلزم ذلك ذكر (ميرلو-بونتي)، الذي لا يختلف اثنان على أنَّه أحد أهم وأبرز من نظَّروا وأسَّسوا لإطار فلسفي يتناول "الجسد" من جميع الجوانب التي يمكن أن تُحيط بهذا المفهوم (المفهومية، السياق التاريخي، الموقع في العالم، بالإضافة إلى أهميَّته وفعاليَّته في الوجود)، وذلك بنظرة فلسفية عميقة ومنهج فينومينولوجي أعاد من خلاله الاعتبار للجسد كمحور أساسي من المحاور الرئيسية للوجود، وبناءً على ذلك:

- كيف أسَّسَ (ميرلو- بونتي) فلسفة للجسد بنظرة فينومينولوجية؟

1.فينومينولوجية الجسم

لو ألقينا نظرة فاحصة على وجودنا نفسه، لوجدنا أنَّ حياتنا قائمة على الصراع

والتعارض والاختلاط. فليس ثَمَّة وحدة أو تعادل أو اتِّزان في صميم وجودنا، بل إنَّ هذا الوجود هو في صميمه صراع حي قوامه اشتباك الأضداد في وسط محيط غامض مشتبه غير مُتَحَدِّد. وبهذا المعنى يمكننا أن نقول: إنَّ كل ما فينا عرضي وكل ما فينا ضروري، كما يمكننا أيضاً أن نقول: إنَّ كل ما فينا صناعي وكل ما فينا طبيعي. ونحن لسنا "وعياً" فقط أو "موضوعاً" فقط، بل نحن وعي وموضوع معاً، وكل ما فينا هو نفس وجسم معاً. وقد نحاول تفسير التاريخ تفسيراً عقلياً، أو تفسيراً اقتصادياً، أو تفسيراً جنسياً، ولكن الحقيقة أنَّ التاريخ يقبل كل هذه التفسيرات جميعاً! وقد نجعل من الماضي ما يشبه "الوجود في ذاته L'en - Soi"، لكي نجعل من المستقبل ضرباً من "الوجود لذاته Le Pour- Soi" – على حد تعبير (سارتر) في "الوجود والعدم"- ولكن الحقيقة أنَّ الوعي هو "موجود في ذاته ولذاته"! ولهذا يُقرِّر (ميرلوبونتي) أنَّ الوجود بطبيعته مُبهم، مُختلط، غير مُتَحَدِّد: Indéteminé.[1]

إنَّه لا يمكن أن أعيش جسدي كموضوع خالص وأغُضُّ الطرف عن وعي وعلى (ديكارت) أيضاً أن يعرف "أنَّني لست أسكن جسدي كرُبان في سفينة"، فالرُّبان الذي يتَفَطَّن إلى خلل في سفينة لا يحس بذلك بنفس الطريقة التي يحُسُّ بها بالجوع أو العطش، فالإنسان يعيش جسداً مُدمجاً في وسط العالم، ومسألة الجسد تطرح عند (مرلوبونتي) في إطار الوعي بالعالم وإعادة تشكيل رُؤية جديدة له وهو ما يَتَطَلَّب في نظره تحديد من نحن؟[2]

بيد من خصائص "الوجود" أيضاً أنَّه لا يكفُّ عن "التعالي" على ذاته، فالإنسان بطبيعته يتجاوز الإنسان، وهذا "التجاوز"- كما قال كل من (نيتشه) و(هيدجر) و(سارتر)- تجاوز باطن في دائرة العالم. وبفضل هذا "التعالي" نفسه، يستطيع الإنسان أن يخلق مِمَّا هو "عرضي" شيئاً "ضروريا"، كما يستطيع أن يخلق مِمَّا هو "اقتصادي" أو (مادي) شيئاً "عقلياً" وليس أدَل على انعدام التَعَدُّد لدى الموجود البشري من طابع

(1) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، الفجالة (مصر)، د.ط، د.س.ن، ص: 516، 517.

(2) سمية بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، د.ط، 2009، ص: 17، 18.

"الغموض" أو "الاشتباه" الذي يَتَّسم به جسمه. و(ميرلوبونتي)- مثله في ذلك كمثل كل من (جبرييل مارسيل) و(سارتر)- يهتم بدراسة "الجسم"، فيدرسُه على التوالي باعتباره "موضوعاً"، وباعتباره شيئاً مُتَحَيِّزاً في المكان، وباعتباره جهازاً حركياً، وباعتباره موجوداً جنسياً، وباعتباره أداة للتعبير أو الكلام...الخ. وكل هذه الوظائف تجعل من "الجسم" حاملاً وأداة، ووسيطاً، يَتَحَقَّق عن طريقه وجودنا في العالم.[1]

أمَّا "الجسد" الخاص كأداة لإدراك العالم، حيث اعتبر أنَّ جسدنا هو "هذا الموضوع العجيب الذي يستعمل أجزاء خاصة كرمزية عامة للعالم وتِبعاً لذلك هو ما به تستطيع معاشرة العالم وفهمه وإيجاد دلالة له".[2]

إنَّ الجسد الخاص يَتَّصِفُ ببقائه والدوام بالنسبة إلى الذات التي تعيشه عيشاً باطنياً، ففي حين يمكن للأجسام الخارجية أن تبتعد عنِّي وعن مجالي البصري يبقى جسدي الخاص حاضراً حضوراً مستمراً يُوَفِّر لي إحساساً مُزدوجاً من قبيل "أنَّني عندما ألمس يدي اليمنى بيدي اليسرى فإنَّ اليد اليمنى التي هي موضوع اللَّمس تُحِسُّ باللَّمس كما تُحِسُّ به يدي اليسرى اللَّامسة بحيث يختبر جسدي نفسه لامساً ملموساً".[3]

وبموجب طبقة "الجسم" المعتاد وحركة الوجود في العالم يمكن تفسير امتيازات الحركات المحسوسة على الحركات المُجَرَّدة على بعض المرضى. والواقع أنَّ هذا الامتياز قد كشفت عنه الدراسات المسهبة التي قام بها كل من (جلب Gelb) و(جولدشتين Goldstein) على حالة مرضية مُعَيَّنة على حالة مرضية مُعَيَّنة هي حالة المريض (شنايدر Schneider). وهذه الدراسات هي التي أفاد منها (ميرلو- بونتي) في تحليله وشرحه للعلاقات الأساسية بين الجسم والمكان.[4]

ثُمَّ إنَّ هذا الجسد يُوَفِّر لي إحساساً بالحركة إذ يسمح هذا الإحساس بإدراك حركات الجسد إدراكاً مباشراً وكُلِّياً، فإذا كان الجسد ملازماً لنا حسب (مرلوبونتي) أفلا

(1) زكريا إبراهيم، المرجع نفسه، 517.
(2) سمية بيدوح، المرجع نفسه، ص: 18.
(3) سمية بيدوح، فلسفة الجسد، ص: 18.
(4) حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، د.ط، 2009، ص: 91.

يُعَدُّ من الخلط المنطقي أن نعتبره موضوعاً، ألا يكون من الصُعوبة بمكان إن لم نقُل من المستحيل التمييز بين الجسد/ الذات والجسد/الموضوع، هكذا يَصبح الموضوع ذاتاً والذات موضوعاً، فهل بإمكاننا أن نُصَحِّح ونُشَكِّلَ رُؤية جديدة أكثر وضوحاً لمسألة الجسد؟[1]

فهذه الدراسات قد كشفت عن أنَّ ثَمَّة انفصالاً لدى المريض بين فعل الإشارة وفعل الإمساك. إنَّ المريض يعجز عن الإشارة إلى جزء مُعَيَّن من جسمه حين يُطلَبُ إليه ذلك، بينما يقوم بحركات الإمساك المُعتادة كتناوُل المنديل ومسح أنفه، وكذلك بالحركات العمليَّة، كمدِّ يده حين تلدغُهُ بعوضة، بسهولة بالغة. ومعنى ذلك كما يقول (ميرلو- بونتي) هو: "أنَّ المريض لديه وعي بالمكان الجسماني كغلاف لفعله المُعتاد ولكن ليس كوسط موضوعي"، أي أنَّ جسمه تحت تصرُّفه كوسيلة للدخول في وسط مألوف ولكن ليس كوسيلة تعبير عن فكرة مكانية مجانية حُرَّة. فالحركات المحسوسة تكون ناجحة لديه، لأنَّ الأمر عندئذٍ لا يكون مُتَعَلِّقاً بالجسم كموضوع، وإنَّما بالجسم كعُنصر في نظام الذَّات وعالمها[2]، فليس جسمي مجرَّد "عادة أوَّلية" أو أساسية هي الشرط لغيرها من العادات، بل إنَّ جسمي هو بمثابة "نظام تآزُري"، كل وظائفه مرتبطة بالحركة العامة لوجودي في العالم، وبالتالي فإنَّه يُعَبِّر عن حضوري في العالم وبالتالي فإنَّه يُعَبِّر عن حضوري أمام العالم، وكوني مُتَفَتِّحاً للواقع.[3]

وحركة الوجود في العالم هي عند (ميرلو- بونتي) ما يُوَضِّحُ معنى "الصورة الجسمانية Le Chéma Corporel" فـ(ميرلو- بونتي) يتجاوز التعريف الارتباطي للصورة الجسمانية والذي يرى فيها مركزاً لصُور أو مضمونات لمسية وحركية ونُطقية مرتبطة فيما بينها. إنَّ هذا التعريف الارتباطي لا يُعطي التفسير السليم لحالات "الأولوشيري allochirie" حيث يشعر الشخص في يده اليمنى بالمُنبِّهات التي تقع على يده اليسرى. فليس يكفي أن يقوم كل إحساس لليد اليسرى بين صور نوعية لأجزاء الجسم التي ترتبط لتكون حول اليد ما يُماثل رسماً للجسم مطبوعاً فوقه، وإنَّما ينبغي أن يكون ثَمَّة قانون

(1) سمية بيدوح، المرجع نفسه، ص: 18، 19.
(2) حبيب الشاروني، المرجع نفسه، ص: 91.
(3) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، 517.

فريد تنتظم هذه الارتباطات في كل لحظة بمُقتضاه وأن تكون اليد اليسرى ووضعُها مُتَضَمِّنَة في قصد كلي للجسم[1]، ولاتنحصر وظيفة "الجسم" في أنَّه وسيلة تعبير طبيعية، بوصفه أداتُنا في الكلام والتعبير والبيان، وإنَّما تتَمَثَّل أيضاً وظيفة "الجسم" في أنَّه أداتُنا في تحويل الأفكار إلى أشياء. فالجسم في صميمه إدراك وتعبير، وحضور أمام العالم وأمام الآخرين. و(ميرلوبونتي) يُلخِّص كل وظائف "الجسم" فيقول: "إنَّ الجسم كائن في العالم، كالقلب في الجهاز العضوي". وليس "جسمي" مجرَّد موضوع قائم بذاته، أو مجرَّد شيء مستقل عنِّي، بل "إنَّني عين جسمي" Je Suis Mon Corps، كما قال من قبل (جبرييل مارسل)[2]، متجاوزاً بذلك كذلك: "التعريف الجشطلتي للصورة الجسمانية والذي يرى أنَّها إدراك أو وعي شامل لوضعي في العالم المُتَعَلِّق بالحِس. فليس يكفي أن نقول إنَّ جسمي هو صورة أي ظاهرة يكون الكل فيها سابقاً على الأجزاء.[3]

الجسد/ الموضوع وهو موضوع لعلم النفس والبيولوجيا، موضوع لعلم التشريح لنُحَدِّدَ بذلك مفهوم الفيزيولوجي (الذي يُبَيِّنُ الأجزاء التي يَتَرَكَّب منها هذا الجهاز العضوي)، أو علم وظائف الأعضاء التي تهتم بتفسير وظائف الجسد العضوية. أمَّا الجسد/ الذات الخاص فهو ليس جسد الفسيفساء ولا هو الكتلة الفيزيائية الكيميائية، بل هو الجسد الحيَّ الذي يُحَدِّدُ ذواتنا.[4]

صحيح أنَّ في استطاعة الفسيولوجيا أو (علم وظائف الأعضاء) أن تُفَسِّرَ وظائفي العضوية، كما أنَّ في استطاعة علم التشريح أن يُبَيِّنَ لي الأجزاء التي يَتَرَكَّب منها جهازي العُضوي، ولكنَّني لا أعرف جسمي إلَّا بقدر ما أحياه، وأختلط به، وأمزج وجودي بوجوده. وحتى حينما أنتقل ببصري من موضوع إلى موضوع، فإنَّني لا أملك في هذه الحالة أدنى شعور بعيني نفسها، من حيث هي "موضوع" يقوم بحركة في المكان، كما أنَّني لا أَشعُر أيضاً بما يَتِمُّ من عمليَّات في شبكة العين، ومعنى هذا أنَّ الإدراك الحِسِّي

(1) حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، ص: 90.
(2) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص: 517.
(3) حبيب الشاروني، المرجع نفسه، ص: 90.
(4) سمية بيدوح، فلسفة الجسد، ص: 19.

هو "فعل" نُدرك بمُقتضاه الموضوع إدراكاً مباشراً، دون أدنى وساطة، بل دون حاجة إلى أدنى تفسير. وليس "الجسم" بمثابة نقاب يتوسَّط بيننا وبين العالم، بل هو أداتُنا في الامتزاج بالعالم والالتصاق بالأشياء. وهكذا نجد أنَّ ثَمَّة اتحاداً مباشراً بين الإنسان- الذي هو بطبيعته مفتوح للأشياء- وبين العالم الذي نُدركه عن طريق "الجسم" إدراكاً حقيقياً تنكشف لنا فيه الأشياء "بدمها ولحمها" إن صَحَّ هذا التعبير.[1]

فالتفسير الفسيولوجي إذن مرفوض منذ البداية، وليس ثَمَّة فارق فيزيقي بين حركة الإمساك وحركة الإشارة وقد نتَصَوَّر حين نلجأ إلى منهج تحقيق الفَرَض كما وضعه (جون استوارت مِلْJ. S. Mill) أنَّه يمكننا أن نَرُدَّ الحركات المُجَرَّدَة إلى المعرفة البصرية، والحركات المحسوسة إلى المعرفة اللَّمسية، لا سيما وأنَّ الاضطرابات التي كان يُعانيها (شنايدر) تُطابق اضطرابات الوظيفة البصرية لديه، وترتبط بالجُرح القذالي الذي هو في أصل المرض...فنحن لا نستطيع إذن أن نُفَسِّر اضطربات الحركة المُجَرَّدة بِرَدِّها إلى فُقدان المحتويات البصرية. والواقع أنَّ هذه الاضطرابات تعود كما يقول (ميرلو- بونتي) إلى وظيفة أعمق من الرُؤية وكذلك أعمق من اللَّمس. إنَّها تَخُصُّ الاتجاه الحيوي للشخص وانفتاحه على العالم. فإذا كان المريض لا يستطيع أن يُشير بإصبعه إلى نقطة من جسمه نلمسُها فذلك أنَّه لم يَعُدْ بَعْدُ ذاتاً في مواجهة عالم موضوعي.[2]

ويمضي (ميرلوبونتي) في شرح "فينيومينولوجية الجسم" فيقول إنَّه كما أنَّ القول يُعَبِّر عن الفكر، فكذلك "الجسم" يُعَبِّر عن الوجود – وإذا كان الوجود بطبيعته "غير مُتَحَدِّد" (كما سبق لنا القول) فذلك لأنَّه في صميمه مجَرَّد عمليَّة من شأنها أن تسمح لما لم يكن له معنى، بأن يكتسب ماهية ومعنى. وليس للفكر "باطن" لأنَّه ليس من شأن الفكر أن يوجد بعيداً عن العالم، أو خارجاً عن الألفاظ فالمعنى يسكن اللَّفظ، والفكر لا بُدَّ أن يَتَجَسَّمَ في عبارات.[3]

(1) زكريا إبراهيم، المرجع نفسه، ص: 517، 518.
(2) حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، ص ص: 91..93.
(3) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص: 518.

والفارق الهام هنا بين التفكير السيكولوجي والتفكير الوجودي هو أنَّ الأوَّل يُقيم بين الظواهر المرضية "اشتراكاً في المعنى"، بينما التفسير الوجودي يُقيم بينها "اشتراكاً في الوجود". والواقع أنَّ (جلب) و(جولدشتاين) قد اتَّجَها أحياناً كما يقول (ميرلو- بونتي)، إلى تجاوز التفسير الفسيولوجي والتفسير السيكولوجي، ولكنَّهما لم يبلُغا صراحة الحد الثالث بين ما هو نفسي وما هو فسيولوجي، أي بين ما هو- لذاته وما هو في ذاته- وهو الحدُّ الذي يطلق عليه (ميرلو- بونتي) "الوجود". وهنا يكمن امتياز (ميرلو- بونتي): فمن دراسة حالة مرضية أُتيح له أن يُتابع أُسلوباً جديداً من أساليب التحليل- هو التحليل الوجودي- وأن يتجاوز كُلًّا من الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلي، بحيث أمكنه أن يكتشف ارتباط الجسم في كل وظائفه بحركة الوجود في العالم، يقول (ميرلو- بونتي): "أن يكون للإنسان جسم هو أن يكون مُرتبطاً بعالم ما". والاضطراب المرضي ينصَّبُ إذن على هذا الارتباط وعلى مُشاركة المريض في الوجود.[1]

يبقى السؤال المُلحّ، والذي يفرض نفسه، من نحن؟ والإجابة حسب (مرلوبونتي) هي "نحن لسنا وعياً فقط أو موضوعاً فقط بل نحن وعي وموضوع معاً وكل ما فينا نفس وجسد معاً"، فإذا حاولنا تحليل "ما الجسد؟" كان عبارة عن موضوع وجهاز مُرَكَّب وكذلك أداة للتعبير والكلام، فهو كل هذه الوظائف لتجعل منه حاملاً وأداة ووسيطاً يَتَحَقَّق عن طريقها وجودنا في العالم، بمعنى أنَّ كل وظائفه مرتبطة بالحركة العامة لوجودي في العالم وبالتالي فإنَّه يُعَبِّر عن وجودنا أو حضورنا أمام العالم والآخرين، ذلك الحضور الفعلي الذي يَتَحَدَّث عنه الوجوديون أمثال (سارتر) و(هايدغر).[2]

ومع تجاوز التعريف الارتباطي والتعريف الجشطلتي يرى (ميرلو- بونتي) أنَّ الصورة الجسمانية هي أسلوب للتعبير عن أنَّ جسمي قائم في العالم. فهي تعني أنَّ جسمي يبدو لي بوصفه وضعاً أتَّخِذُهُ بإزاء عمل معيَّن سواءً أكان هذا العمل أمراً فعلياً أنجزُه الآن أم مُجرَّد إمكان. فالجسم قطب يقوم بذاته إزاء أعماله. يقول (ميرلو- بونتي): "إنَّ الصورة الجسمانية هي أسلوب للتعبير عن أنَّ جسمي قائم في العالم". وهذا بالضبط هو ما

(1) حبيب الشاروني، المرجع نفسه، ص: 93، 94.
(2) سمية بيدوح، فلسفة الجسد، ص: 19.

يُفضي على "المكانية" معناها. فهو ما يجعل لكلمات "فوق" و"تحت" و"على يمين" و"على يسار" معاني مُعَيَّنة، وهنا ينبغي أن نلاحظ أنَّ اهتمام (ميرلو- بونتي) بمسألة "الصورة الجسمانية Le Schéma Corporel" ينطوي في الواقع على إدراك حِسِّي للطريق الذي يُؤَدِّي مباشرة من "الأنا المتعالي" إلى الجسم. فهناك في الإنِّية "صورة جسمانية" ليست باستمرار في مركز الانتباه أو التأمُّل. وإنَّما بدونها لا يكون هناك وجود على الإطلاق.[1]

نخلص إلى أنَّ الجسد في صميمه إدراك وتعبير وحضور أمام العالم وأمام الآخرين، يُلَخِّص وظائفه فيقول (مرلوبونتي): "إنَّ الجسد كائن في العالم كالقلب في الجهاز العضوي"، ويقول أيضاً: "لسنا فكراً وجسداً، لسنا وعياً قبالة العالم بل نحن فكر مُتَجَسِّد وكيان في العالم"، بمعنى أنَّ جسدي ليس مجرَّد موضوع قائم بذاته أو مُجَرَّد شيء مستقل عنِّي "إنَّني جسدي"، لنشهد بذلك تَحَوُّل الكوجيتو الديكارتي من فكري إلى جسدي.[2]

ولمَّا كان "الجسم" في صميمه "تعبيراً"، فإنَّ لكل فعل إنساني "معنى Sens" و(ميرلوبونتي) يتلاعب باللَّفظ الفرنسي Sens الذي يعني على التوالي (الحس، والمعنى، والاتجاه)، فيقول إنَّ الوجود البشري تعبير والتعبير استخراج للمعاني المؤقتة من "اللاَّمُتَحَدَّد" الذي من شأنه أن يظَلَّ كذلك. و(ميرلوبونتي) يهتم هنا بدراسة اللُّغة، فيقول إنَّها في صميمها خروج عن الذات واتجاه نحو الآخرين. وليس "القول" مُجَرَّد لباس خارجي للفكر، بل هو حضور للفكر نفسه في صميم العالم المحسوس. ومعنى هذا- بعبارة أخرى- أنَّ اللُّغة ليست مُجَرَّد عرض خارجي مُصاحِب للعمليَّات العقلية، بل هي عبارة عن "الوضع" الذي تَتَّخِذُه الذات الناطقة في عالم المعاني. ولكن هذا لا يعني أن يكون "معنى" اللَّفظ مُتَضَمِّناً فيه باعتباره صوتاً، وإنَّما لا بُدَّ من أن نفهم أنَّ لِلُّغة طابعاً عرضياً (لا ضرورياً Contingent) يجعل منها عمليَّة اصطناعية لا تقوم على مُجَرَّد "علامات" طبيعية.[3]

(1) حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، ص: 90، 91.
(2) سمية بيدوح، فلسفة الجسد، ص: 19.
(3) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص: 518، 519.

إنَّ الجسد لا يَتَحَدَّد كمجرَّد حيّز "قبر" تسكنه النفس فهو عُضوية فاعلة قادرة على الفعل حسب (سبينوزا) فثقة الفكر بذاته وتَمَيُّزه وبداهته وقدرته ونسيانه أو إقصاءه للحس إلى مرتبة العرض هو ما يضعه (مرلوبونتي) موضع النظر، ويقول في هذا الصدد: "في تاريخ الفلسفة قليلاً ما يُهتم بموضوع الحواس، ومفهوم الحواس لا يكون له حق المواطنة في نظرية المعرفة، فالإلهام الديكارتي يعترض على أن يكون لمفهوم الحواس رتبة فلسفية، فليست العين هي التي ترى بل النفس".[1]

بيد أنَّنا نُلاحظ في بعض الحالات أنَّه قد يكون من شأن اللُّغة أن تُعيدنا إلى العالم الطبيعي للإنسان وذلك حينما يجيء "القول" فيعود بنا إلى تلك "الماهيات" العاطفية أو الانفعالية التي هي الأصل في "الشعر". وعلى كل حال، فإنَّ الموجود البشري يملك قدرة غير محدودة على التعبير، وهو لا يَتَّصل بالآخرين عن طريق اللُّغة فحسب، بل هو قد يُعَبِّر عن نفسه بعلامات وأمارات ورموز هي الأصل في كل تعبير لُغوي. وهذه القدرة الفائقة على التعبير هي التي عملت على ظهور "عوالم لُغوية" كثيرة تَخُصُّ بالذكر من بينها عالم "الشعر".[2]

2.مشكلة الاتصال بين الذوات (تَجَسُّد الأنا وتَجَسُّد الآخر):

رأينا أنّ "الجسم" عند (سارتر) هو مركز إحالة تُشير إليه الأشياء- الأدوات المُنتظمة في العالم، وأنَّه في الوقت نفسه مُجَرَّد الواقع العارض الذي يحياه الوجود لأجل- ذاته، يبد أنَّ الوجود- لأجل- ذاته يُحيل عند (سارتر) إلى نوعين آخرين من الوجود هما: وجود الآخر، والوجود- لأجل- الآخر. فإذا كان الجسم يُعاني نفس التَغَيُّرات التي يُعانيها الوجود- لأجل- ذاته فإنَّه بالمثل يُحيل إلى هذين النمطين، إنَّه يُحيل إلى وجود الآخر لأنَّه ينكشف للآخر من حيث إنَّ الآخر يعرفه ويستخدمه.[3]

أمَّا إذا نظرنا إلى مشكلة "وجود الآخرين" على ضوء نظرية (ميرلوبونتي) في "الجسم"، فإنَّنا سنجد أنَّ الاتصال بين الذوات مكفول بحُكم تلك العلاقة الأوَّلية

(1) سمية بيدوح، المرجع نفسه، ص: 19، 20.
(2) زكريا إبراهيم، المرجع نفسه، ص: 519.
(3) حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، ص: 96، 97.

التي تربطُنا بعالم مشترك. وليس من شأن وجودية (ميرلوبونتي) أن تُعيد إلينا "حضورنا أمام الآخرين" أيضاً. وإذا كان (سارتر) قد تَوَهَّمَ في كتابه (الوجود والعدم) أنَّ العلاقة بيني وبين الآخر لا يمكن أن تخرُج عن أحد أمرين: لأنَّني إمَّا أن أجعل من نفسي "ذاتاً" فأُحيل الآخر إلى "موضوع"، وأمَّا أن أنظُر إلى "الآخر" على أنَّه ذات، فأدعُهُ يُحيلني إلى "موضوع"، فإنَّ (ميرلوبونتي) يُقَرِّر- على العكس من ذلك- أنَّ موقف الآخر مني لا يُحيلُني إلى مُجَرَّد "موضوع" في مجال بصري[1]، وهو يُحيل إلى الوجود – لأجل- الآخر لأنَّه يَتَّخِذُ بُعداً أُنطولوجياً جديداً هو وجوده في نظر الآخر. وبعبارة أخرى إنَّ الوعي حين ينكشف لي الآخر كموضوع أعرفه واستخدمه فإنَّه يَتَبَدَّى كجسم. فمن طبيعة الجسم، مهما تكُن وظيفته أن يَتَبَدَّى من حيث هو معروف بواسطة الآخر: فما أعرفه هو جسم الآخر وما أعرفه عن جسمي ينشأ عن الكيفية التي يراه بها الآخرون. ومن هنا كان ارتباط مشكلة الجسم عند (سارتر) بمشكلة العلاقة بين الأنا والآخر.[2]

والواقع أنَّه كما أنَّ "جسمي" ليس مُجَرَّد "موضوع" بالنسبة إلي، فكذلك جسم " الآخر " بالنسبة إلي ليس مُجَرَّد "شيء" أو "موضوع". وآية ذلك أنَّني أشعر بأنَّ للآخر "جسماً" خاصاً مُماثلاً في تكوينه لجسمي، وقد أهيب "بالآخر" أن يجيء فيُساعدني على القيام بعمل مُشترك: كأن نُزحزح معاً- مثلاً- حملاً ثقيلاً أو سيارة مُتَعَطِّلَة، وفي هذه الحالة يكون جسم "الآخر" قد انضاف إلى جسمي، فَكَوَّنا معاً كُلًّا واحداً. وهذه "المشاركة" قد تبدو بصورة أوضح في "الحديث" العادي: فإنَّ مُجَرَّد "حديثي" مع "الآخر" هو بمثابة اتصال حقيقي يَتِمُّ بيننا عن طريق ضرب من المُشاركة الفعلية. والحق أنَّ "الحوار" هو بطبيعته عمليَّة ثُنائية تلتقي فيها الذات مع "الآخر" فيتقابل أفكارُهما في "وسط مُشترك"، ويتَأَلَّف من حديثهما "وجود مُشترك"، أو صورة من صُوَر "المعية". وليس تبادُل الحديث مُجَرَّد "صراع" بين أفكار، وإنَّما هو في البداية تداخُل وتفاهُم ومُشاركة.[3]

وإذا كان جسمي- كما عرفنا- هو واقع عارض لا مبرر فإنَّ جسم الآخر بالمثل من

(1) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص: 519.
(2) حبيب الشاروني، المرجع نفسه، ص: 97.
(3) زكريا إبراهيم، المرجع نفسه، ص: 519، 520.

حيث هو وجود في العالم هو واقع عارض لا مبرر. غير أنَّ ظهور جسم الآخر بالنسبة لي هو اللِّقاء الأوَّل. فأنا أُدرك الآخر أوَّلاً على أنَّه ما من أجله أنا أوجد كموضوع، ثُمَّ في لحظة ثانية أُدرِكُه في جسمه كموضوع. وذلك كما يَتَبَيَّن من الدراسة الفينومينولوجية التي قام بها (سارتر) عن الشعور بالخجل. وهذه الدراسة تُعَدُّ من هذه الناحية بالغة الأهميَّة لأنَّها تكشف عن تَجَسُّد الأنا كشرط أوَّلي لظهور الآخر.[1]

بيد أنَّ "الكوجيتو" هو الأصل في كل صراع بين الذوات: فإنَّ الذات لا تشتبك في حرب مع غيرها، اللَّهم إلَّا بعد أن تكون قد أدركت أفكار غيرها باعتبارها أفكاراً مُعادية. و"الصراع" بهذا المعنى يفترض مشاركة أوَّلية، أو ضرباً من الاتصال الأصلي فيما بين الذوات[2]، حقيقة أنَّه ينبغي عند (سارتر) البدء من "الكوجيتو الديكارتي"، ولكن ينبغي أيضاً أن "يقذف بي الكوجيتو في الخارج وعلى الآخر"، وذلك بكشفه لي عن الحضور العيني والذي لا شَكَّ فيه لهذا الآخر العيني أو ذاك.ف(سارتر) يبدأ من "الكودجيتو"، ولكن اكتشاف الآخر لديه لا ينفصل عن اكتشاف الأنا. بل إنَّ اكتشاف العالم وجسدي وأنا ونفسي: كل ذلك يُؤَلِّف تجربة واحدة، فأنا أُعاني الآخر- باعتباره ذاتاً- على نحو ما تشهد الدراسة الفينومينولوجية للخجل- عندما يراني هو على أني موضوع. فالمشكلة الحقيقية ليست هي مشكلة وجود الآخر وإنَّما هي مشكلة علاقتي بالآخر. أمَّا وجود الآخر فليس في حاجة إلى برهان، "فإذا لم يكن الآخر حاضراً حضوراً مباشراً أمامي وإذا لم يكن وجوده مثل وجودي فإنَّ أي تخمين عنه يكون خالياً من أي معنى".[3]

وأمَّا حين يقول (سارتر)- في كتابه "الوجود والعدم"- إنَّ من شأن نظرة الآخرين إلى أن تُحيلني إلى "موضوع" فإنَّ (ميرلوبونتي) يرُدُّ عليه بقوله إنَّ هذا لا يمكن أن يتَحَقَّق إلَّا إذا كان "الآخر" هو بالنسبة إلي مُجَرَّد مجهول. ولكنَّنا حتى في هذه الحالة لا نكون بإزاء قضاء مبرم على كل مشاركة، بل نحن بإزاء حالة توقُّف سلبي لكل اتِّصال، أو بإزاء حالة انقطاع مُؤَقَّت لكل احتكاك. ولكن، ما يكاد "الآخر" يهُمُّ بالحديث إلي، أو ما يكاد

(1) حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، ص: 97.
(2) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص: 520.
(3) حبيب الشاروني، المرجع نفسه، ص: 97، 98.

أحدُنا يشرُعُ في القيام بعمل مُشترك مع الآخر، حتى ينشأ بيننا ضرب من "الاتصال".[1]

وأوَّل ما تجب ملاحظته هو أنَّ مشكلة "وجود الآخر" في فلسفة (ميرلو- بونتي) تجد طريقها للحل ابتداءً من نظريَّته في "الجسم"، وأنَّ بداية هذا الطريق لا تُعطينا في أوَّل الأمر جسم الآخر إلَّا من حيث هو مجهول، وذلك عن طريق اطرح الفكر الموضوعي، حيث لا يوجد مجال كما يقول (ميرلو- بونتي) لكثرة من الضمائر الواعيةconsciences . إنَّ الوجود المشترك أو الوجود معاً coexistence في هذا الفكر الموضوعي لا يعدو أن يكون وجوداً سيكوفيزيقياً لأشخاص ليسوا إلَّا "آلات تتحرَّك بواسطة زنبركات" وكائنة في عالم طبيعي خالص غير أنَّ الإنسان، من حيث هو إنسان، لا يعيش في عالم طبيعي فحسب، فهو لا يحيا فقط وسط الأرض والهواء والماء، وإنَّما هو كذلك يعيش في عالم حضاري، إن لديه حوله طُرُقاً ومزروعات وقُرى وشوارع وكنائس ومصانع وجرساً وملعقة وغليوناً. وكل واحدة من هذه كما يقول (ميرلو- بونتي) تُعَبِّر عن جو إنساني. وفي هذا الجو الحضاري الإنساني إشارة إلى حضور الآخر وإنَّما باعتباره حضوراً مجهولاً، أعني من حيث هو حضور غفل anonymat وعلى نحو ما يُشار إليه في الفرنسية بضمير النكرة on.[2]

والحق أنَّ المشاركة لا تنعدم إلَّا حينما تَظَلُّ كل ذات عاطلة، أو حينما تبقى كل ذات مُتَحَجِّبَة وراء فرديَّتها الخاصة. ولكن، لَمَّا كان "الإنسان الباطني"- كما سبق لنا القول- ضرباً من المستحيل، فإنَّ "الوجود" بطبيعته لا بُدَّ أن ينطوي على ضرب من المعية أو المُشاركة. وحتى حينما يُحاول الفيلسوف أن يقبع في بُرجه العاجي فإنَّه لا يمكن أن ينجح في الانطواء على نفسه تماماً، إذ أنَّه لا بُدَّ من أن يجد نفسه مضطرا إلى التعبير عن نفسه، ومن ثَمَّ فإنَّه سُرعان ما يَتَوَرَّط في الحديث، والحديث بطبيعته ضرب من المُشاركة.[3]

فالمهم إذن هو أن أُفَكِّر في الآخر لا باعتباره وجوداً في ذاته أُمَيِّزُه عنِّي فحسب، وإنَّما باعتباره كذلك وفي الوقت نفسه وعياً، أي وجوداً لذاته يُدرك مثلي العالم. وبعبارة

(1) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص: 520.
(2) حبيب الشاروني، نفس المرجع، ص: 112.
(3) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص: 520.

أخرى ينبغي أن نلقى الآخر بوصفه وعياً، أي بوصفه أنا آخر يُدرك العالم ويُظهر فيه الأرضية الخلفية لظواهره الخاصة. ونحن نلقى هذا الآخر حين نعود إلى تجربة الجسم من حيث هو حركة نحو العالم وباعتباره القوة الفاعلة التي أحصل خلالها على هذا العالم. فإذا عانيت هذه التجربة وتَبَيَّنت التلازم بين وعيي وجسمي والعالم، تَبَيَّنت بالمثل أنَّ جسم الآخر حاصل على وعي أو أنَّ جسم الآخر له جسم خاص يُماثل جسمي ويحمل مثله الوجود.[1]

بيد أنَّ القول بأنَّ الوجود مُرادف للمعية أو المُشاركة (بوجه ما من الوجوه) لا يعني أنَّنا ننفذ بعضنا في صميم البعض، ولا يستلزم- بالتالي- إنكار ما في الحياة الإنسانية من "أصالة" تجعل لكل فرد مِنَّا سِرَّه الخاص الذي قَلَّما ينفُذُ إليه الآخرون. والحق أنَّنا حتى إذا نظرنا إلى "الحب" نفسه، فإنَّنا لن نجد صعوبة في أن نتَحَقَّقَ من أنَّه يقين ومُخاطرة معاً، أو ثقة ومُجازفة في وقت واحد، صحيح أنَّ من شأن كل موجود أن يفهم نفسه ويفهم الآخرين، ولكن أحداً لا يمكن أن يكون شفافاً بالنسبة إلى نفسه، كما أنَّ أحداً لا يمكن أن يزعُم أنَّ الآخرين "شفافون" بالنسبة إليه.[2]

وهنا ينبغي على أن نلاحظ على الفور أنَّ معرفتي للآخر لا تتَقَرَّر عن طريق "الاستدلال بواسطة المُماثلة"، لأنَّ مثل هذا الاستدلال يفترض مُقَدَّماً ما ينبغي أن يُفَسِّره على نحو ما رأى بحق الفيلسوف الألماني (شيلر Scheler)، فلا يمكن استنباط الوعي الآخر إلَّا إذا افترضنا أنَّنا قد أقمنا مقارنة بين تعبيرات الآخر الانفعالية وتعبيراتي الانفعالية ووجدناها متطابقة، وإلَّا إذا عرفنا مجال التضايف بين إيماءاتي الجسمانية ووقائعي النفسية وتَمَّ لنا تحديده. وهذا أمر لا جدوى منه في نهاية الأمر لأنَّه لاحق على وجود الآخر. فإدراك الآخر يسبق هذا كُلَّه ويشرطه. تشهد على ذلك التجربة التي يذكُرُها (ميرلو- بونتي) عن الطفل في عامه الأوَّل حين يفتح فمه إذا أخذت إصبعه بين أسناني وأظهرت على ملامح وجهي وإيماءاتي أنّي سأعض عليه. ذلك أنَّ فمه وأسنانه، كما يشعُرُ بها من داخله، هي بالنسبة له أجهزة للعض. وفكّي، كما يراه من الخارج، هو بالنسبة إليه ما يُنجَز أو يُحَقِّقُ مقصَدي. فالعَضَّة لها مباشرة بالنسبة له دلالة

(1) حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، ص: 112، 113.
(2) زكريا إبراهيم، المرجع نفسه، ص: 521.

مشتركة بين الذوات intersubjective. فهو إذن يُدرك مقاصده في جسمه، ويُدرك جسمي مع جسمه. وهو من ثَمَّة يُدرك مقاصدي في جسمه. لذلك يفتح فمه كأنَّه يُحَقِّق الفعل الذي هَمَمْت به.[1]

وإذا كان "حضوري أمام نفسي" هو الذي يُحَدِّد وجودي، ويجعل وجود الآخرين ممكناً بالنسبة إلي، فإنَّ هذا "الحضور" نفسه هو الذي يخرج بي عن ذاتي ويقذف بي إلى الآخرين، وهكذا نرى (ميرلوبونتي) يُعَلِّق أهمية كبرى على تلك "المعية" الوجودية التي تتَحَقَّق بين الذوات، حينما تَتِمُّ عمليَّة المواجهة بين الحرّيات، أو حينما تشعر كل ذات بأنَّ عليها أن تفصل في وجودها، لا في أغوار وجود باطني عميق، أو في قرارة ذاتية دفينة سحيقة، بل في سياق "تاريخي" إنساني ذي علاقات مُعَقَّدَة مُتشابكة[2]، يقول (ميرلو- بونتي): "بين وعيي وجسمي كما أحياه، وبين هذا الجسم الظاهري وجسم الآخر كما أراه من الخارج، توجد علاقة داخلية تُظهِرُ الآخر بوصفه ما يُتَمِّمُ هذا المجموع المُتناسق". هذه العلاقة الداخلية هي التي تُتيح الوجود المُشترك لكل من الأنا والآخر بوصف كل منهما وعياً أو ذاتاً غير مُغلقة في بُطونها.[3]

ومنه: فما "الجسد الخاص" إذاً؟ معنى "الجسد الخاص" هو ذلك المُجَسَّد في العالم، هو تلك "الرمزية"، ذلك "الجسد الحيّ" هو "الجسد الفينومينولوجي" باعتباره قادراً على تأدية الكثير من أنواع الفعل دائماً هو مُتَجَذِّر في الطبيعة في الآن نفسه والذي تحوّله في الثقافة. لئن كان "الجسد الخاص" هو الذات عينها، فإنَّ جربته هي تجربة المعيش، تجربة الوجود في العالم بكل غموضها وتَرَدُّدِها وبكل كيفيَّات التباسها، إنَّها ما يواجهه الفكر التأمُّلي عكس "الجسد الموضوع/ الجسد الجُثَّة".[4]

وهنا تَتَّضح الخطوة الهامة التي مضى بها (ميرلو- بونتي) إلى أبعد من (سارتر) لتتَحَوَّل العلاقة عنده بين الأنا والآخر من الصراع إلى ضربٍ من اللِّقاء. ذلك أنَّ العلاقة عند (سارتر) هي بين الأنا بوصفه ذاتاً وبين الآخر بوصفه موضوعاً فحسب. أمَّا عند (ميرلو- بونتي) فالعلاقة قائمة بين الأنا وبين أنا آخر إذا صَحَّ هذا التعبير فهو يمضي

(1) حبيب الشاروني، المرجع نفسه، ص: 113.
(2) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص: 521.
(3) حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، ص: 113.
(4) سمية بيدوح، فلسفة الجسد، ص: 20، 21.

ليُقَرِّر وعياً آخر في مواجهة وعيي، أي كوجيتو خاصاً بالآخر من شأنه أن يُغَيِّر من معنى الكوجيتو الخاص بي، فلا أعود حبيساً في الوجود الوحيد الذي أقصدُهُ وأُشَيِّدُهُ أنا، وإنَّما يجتمع أو يلتقي كل من الأنا والآخر في عالم واحد نُشارك فيه جميعاً بوصف كُلٌ مِنَّا ذاتاً مُدرِكَة. وعن طريق هذا العالم الواحد ننفتح عليه ونعمل فيه كما لو كُنَّا جسماً واحداً، بالضبط كما تعمل العينان كأنَّهما عين واحدة عن طريق التقاء الصُوَّر البصرية الخاصَّة بكل عين في وجود أُفُقي واحد وفي عالم واحد.[1]

وإذن فليس العالم حاضراً لي فقط، وإنَّما هو حاضر لسلوك الآخر الذي يرتسم عليه، وجسم الآخر ليس قطعة من العالم وإنَّما هو محل عمل مُعَيَّن وبمثابة "منظر" مُعَيَّن للعالم. إنَّه أنا آخر أعرفه لأنَّ هذا الجسم الحي له نفس بنية جسمي. إنَّني أُعاني جسمي كقُدرة على أنواع من السلوك، وأتجلَّى لذاتي بوصفي إدراكاً مُعَيَّناً للعالم. وبما أنَّ جسمي يُدرك جسم الآخر كأنَّه امتداد لمقاصده الخاصَّة وأسلوب مألوف لتناوُل العالم فإنَّهما يُكَوِّنان معاً كُلًّا واحداً. يقول (ميرلو- بونتي): "كما أنَّ أجزاء جسمي تُكَوِّنُ معاً جهازاً واحداً، كذلك جسم الآخر وجسمي هما كل واحد". وهذا يعني أنَّ الآخر ليس وجوداً -في- ذاته أو مُجَرَّد موضوع تُحَجِّرُه نظرتي حين تقع عليه، ولكنَّه مثلي وعي مُدْرِك وذات فاعلة في العالم.[2]

إنَّ العمليَّة الانعكاسية تعني التَحَوُّل الجذري للمسألة الكلاسيكية، مسألة علاقة الجسدي والنفسي حيث يتَحَوَّل فيها الجسد عماد الوجود، وسيلة لإدراك الأشياء ووسيلة لفهم الآخرين باعتباره جسداً ضمن أجساد الآخرين، فجسدي وحسب الآخر يتقاطعان إذ ليس للجسد من الجسد عِوَضاً عن قول (سبينوزا): "ليس أجدى للإنسان من الإنسان في عالم يعرف فيه الجسد ويعترف به".[3]

وفي لقاء الآخر تشابُك entrelacs وتقاطع chiasme لا يمكن تفسيره بتقسيم الوجود إلى وجود- لأجل- ذاته ووجود- في- ذاته على نحو ما يفعل (سارتر)، بل لا بُدَّ كما يقول (ميرلو- بونتي): "من علاقة بالوجود تتَحَقَّق من داخل الوجود"، وهذا بالضبط

(1) حبيب الشاروني، المرجع نفسه، ص: 113، 114.
(2) حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، ص: 114.
(3) سمية بيدوح، فلسفة الجسد، ص: 21.

ما كان يسعى (سارتر) إليه. بيد أنَّه كان مستحيلاً عليه أن يبلُغه، لأنَّ عند (سارتر) ليس هناك "داخل intérieur" إلَّا الأنا، أمَّا الآخرون جميعاً فَهُم "خارج exteriorité" فقط، أعني موضوعية خالصة. أمَّا عند (ميرلو- بونتي) فليس الآخر موضوعاً لي. وحين أنظُرُ إليه وأُدركُه فإنَّ جسمه يجتذب عالمي نحوه. فالتقاطُع أو التداخُل chiasma يحُلُّ محلَ الوجود- لأجل- الآخر. ومن ثَمَّة لا تقتصر العلاقة بين الأنا والآخر على المعارضة أو الخصومة فحسب، ولكنَّهما يعملان أيضاً معاً في عالم واحد كأنَّهما جسم واحد. هذا العمل المشترك يتجلَّى في تجربة "الحديث"، حيث تقوم بين الأنا والآخر أرض مُشتركة وحيث يكون تفكيري وتفكيره نسيجاً واحداً. فالحوار ذاته هو الذي يستدعي كلامي وكلام الآخر ويجعل كلامنا ويجعل كلامنا يتداخل في عمليَّة مشتركة ليست من إبداع أيٍّ مِنَّا وحده. لكن تبادُل الحديث هو الذي يجعل الأنا والآخر يُجدان معاً خلال عالم بعينه، وهو الذي يجعلُهُما مُتعاونين collaboratreurs. وبهذا الاعتبار ينبغي أن نعُدَّ اللُّغة موضوعاً حضارياً يقوم بدور جوهري في إدراك الآخر.[1]

وإشارة (مرلوبونتي) إلى (ديكارت) لا تعني (ديكارت) وحده بل كل الفلسفات التي تُغَيِّبُ العيني والحِسيّ وتُهَمِّش حضور الجسد في الممارسة المعرفية وتجعله يفتقد لمُقَوِّمات وجوده (أفلاطون، ديكارت، كانط)، فهذه الفلسفات كما يقول: "لا تُمَكِّنُني من الحديث إلَّا عن جسدي كفكرة والكون كفكرة وعن الزمان كفكرة وهكذا يَتَشَكَّل فكر موضوعي يجعلنا في النهاية نفقد اتِّصالنا بالتجربة الإدراكية الحِسِّية التي لا يمثُل فيها هذا الفكر الموضوعي مع ذلك غير نتيجة وامتداد طبيعي لها".[2]

وإذا كان (بياجيه J. piaget) قد جعل إدراك الآخر والعالم الذي يَتَحَقَّق فيه تواصل الأفراد intersubjectif أمراً مُقتصراً على الطفل، من حيث إنَّ الطفل يعيش في عالم لا يرتاب فيه في وجود الآخرين ولا يكون قد تَحَقَّقَ فيه من الكوجيتو حيث يبدأ الصراع بين الذوات، فإنَّ (ميرلو- بونتي) يرى أنَّ هذا الصراع لا يمكن أن يبدأ كما لا يمكن للوعي أن يرتاب في حضور الذوات الغريبة التي يُنكِرُها، إلَّا إذا كان هناك من قبل وسط مُشترك أي إذا وُجِدَ نوع من الاتصال الأصلي بين الأنا والآخر، ذلك الاتصال الذي

(1) حبيب الشاروني، المرجع نفسه، ص: 114، 115.
(2) سمية بيدوح، المرجع نفسه، ص: 20.

نَتَذَكَّرُهُ في عالم الطفل. وهذا يعني أنَّ الكوجيتو هو الأصل في الصراع، غير أنَّه، أي الكوجيتو، يفترِضُ مشاركة سابقة أوَّلية، أي اتِّصالاً أصلياً بين الذوات.[1]

وإذا كان (سارتر) قد تَصَوَّرَ أنَّ الآخر يُحيلني بنظرته إلى شيء جامد، أي إلى مُجَرَّد موضوع، فإنَّ ذلك لا يكون عند (ميرلو- بونتي) إلَّا إذا ارتَدَّ الإنسان عن طبيعته المُفَكِّرَة وأصبحت نظرته لا إنسانية. فعندئذٍ أشعر بأنَّ الآخر ينظُرُ لأفعالي كأنَّه يُراقب حشرة. ومثل هذا يحدُث عندما يكون الآخر مجهولاً بالنسبة لي. غير أنَّنا في هذه الحالة لا نشعُرُ بأنَّ نظرة الآخر تكون مُؤلمة إلَّا لأنَّها تنطوي في نهاية الأمر على إمكان التواصل. ومن هنا فإنَّ نظرة الحيوان الأعجم، كما يقول (ميرلو- بونتي)، لا تُضايقني، فهي لا تنطوي على احتمال التواصل. أمَّا عند الإنسان فإنَّ رفض التواصل هو بمثابة نمط من أنماط التواصل. وما أن يَهُمَّ الآخر بالتَحَدُّث إليَّ، سواءً بكلمة يقولها أو مُجَرَّد إيماءة، حتى يَكُفَّ عن التعالي عليَّ، ويعود التواصل والمشاركة بيننا. فالمشاركة لا تنعدم أصلاً بين الأنا والآخر . والانقطاع عن العالم أمر ممتنع، لأنَّ الوجود هو الوجود في العالم.[2]

يَتَّضح مِمَّا تَقَدَّم لنا أنَّه لا يوجد إنسان باطني كما لا توجد حقيقة كامنة في الإنسان الباطني وأنَّ الإنسان موجود في العالم وحقيقة العالم لا يتوصل إليها الإنسان إلَّا عن طريق الإدراك الحِسِّي، فالعالم في نظره ليس "ما أتَعَقَّلُه بل ما أحياه" وفهم حقيقة الإدراك الحِسِّي يُمَكِّنُنا من تَخَطِّي هذه التفرقة الحاسمة بين الذات والموضوع، ولمَّا كان جسدي هو الذي الأشياء ويلمسُها، فعن طريقه ننفتح على العالم، نرى الأشياء ونلمسُها ولمَّا كان الجسد كائن في العالم، فهو شيء من بين الأشياء ذات وموضوع ناظر ومنظور، حاس ومحسوس. ونخلص إلى القول بأنَّ الجسد لا يُعَدُّ موضوع معرفة ولا أداة معرفية، وإنَّما هو "قِوام الوجود" بمعنى أنَّ الوعي بالذات وبالعالم يَمُرُّ عبر الجسد.[3]

خاتمة

ومن خلال ما تطرقنا له، يمكننا الخروج بخلاصة مفادها أنَّ "الجسد" قد أخذ منحى آخر عند (ميرلو- بونتي) في الفكر الفلسفي عامة والفلسفة الغربية المعاصرة

(1) حبيب الشاروني، فكرة المرجع نفسه، ص: 115.
(2) نفسه، ص: 115.
(3) سمية بيدوح، فلسفة الجسد، ص: 20.

خاصة، كونه أعاد الاعتبار لهذا المفهوم على الذي كما رأينا قد غُيِّبَ من قبل على يدي قدماء الفلاسفة خاصة المثاليين منهم، الذين سَبَّقوا النفس على الجسد من حيث الأهميَّة والموقع في الوجود، حيث بلغ عند (ميرلو- بونتي) مقاماً وجودياً عالياً حين اعتبره "قِوام الوجود" ككُل، متجاوزاً النظرة إليه كأداة وكموضوع على خِلاف سابقيه ومعاصيره مِمَّن درسوا "الجسد".

ومنه، في إطار إشكالية معرفة الذات من خلال السؤال "من أنا؟" أو "من أكون؟" أو "كيف يمكن أن أتعرف على نفسي؟"، رفض (ميرلو- بونتي) في هذا السياق "التصَوُّر الآلي للإنسان" التي تنظر للإنسان كشيء من أشياء العالم التي تُقِرُّ بخضوع الإنسان لحتميات فيسيولوجية: (قوانين الجسم)، وحتميات فيزيائية (قوانين الطبيعة)، وحتميات اجتماعية: (قوانين المجتمع)، وبذلك يكون خاضع لحتمية وضرورة وتأثيرات خارجية، وهذا ما يُؤَدي إلى الحط من شأن الإنسان وجعله مجرد شيء من أشياء العالم.

ومنه، فقد كان البديل عند (ميرلو- بونتي) هو الموقف القصدي: "الفينومينولوجيا"، التي ترى أنَّ الإنسان نمط وجود خاص، يقصد في كل مرة شيء ما من العالم حسب احتياجاته، ولا يرتبط بشيء واحد فقط فعلاقة الإنسان بالعالم علاقة ثرية بالمعاني، غنية بالدلالات، في كل مرة يرى فيها بُعداً من أبعاد العالم، مِمَّا يُؤَكِّد أنَّ "جسدي" هو الذي يربطني بهذا العالم، وأنَّ "جسدي" ليس شيئاً من أشياء العالم، وأنَّني لست فكراً محضاً، بل أنا مفارقة بين ثلاث وحدات لحقل واحد: (أنا جسدي) و(أنا وعي) و(أنا عالمي)، فهذه الثلاثية "الجسد، الوعي، العالم" هي التي تُؤَسِّسُ لمعرفة حقيقية للإنسان، معرفة واقعية، معرفة تاريخية تجعلني أُدرك ذاتي حقاً وفعلاً.

المراجع المعتمدة

- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، الفجالة (مصر)، د.ط، د.س.ن.
- حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، د.ط، 2009.
- سمية بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، د.ط، 2009.

«قراءة أنثروبولوجية للتصورات المرتبطة بالجسد الأنثوي- جسد الأم أنموذجا-»

An anthropological reading of the perceptions associated with the female body – the mother's body as a model–

د. بن علال فاطمة الزهراء[1]

ملخص

سنحاول في هذه البحث التعرف على الجسد الأنثوي للأم من خلال التعرض إلى تلك التصورات المرتبطة به، فالأم هي التي خصتها الطبيعة بالإنجاب والحياةوالنماء، نظرا لخصائصها البيولوجية التي تتفرد بها، وقد تتشارك في ذلك خصائصها الاجتماعية التي رسمت لها مزايا مختلفة عن شريكها الذكر. ما جعل المخيال الشعبي وما يحتويه من مأثورات يرسم حولها تصورات معينة ترفع من قيمتها كأم وفي المقابل تحط من قيمتها إذا غابت.

Summary

In this research, we will attempt to understand the female maternal body by examining the perceptions associated with it. Nature has endowed the mother with the power of procreation, life, and development, given her unique biological characteristics. This may be shared by her social characteristics, which have defined her as having distinct advantages over her male partner. This has led the popular imagination and its traditions to create specific perceptions of her, elevating her value as a mother while diminishing her value when she is absent.

(1) جامعة حسيبة بن بوعلي-الشلف الجزائر benallalfatima@hotmail.com

مقدمة

تشكل المرأة المحور الرئيسي، الذي تلتف حوله أغلب التصورات التي تعكس الواقع الثقافي والاجتماعي الذي نعيشه سواءً داخل العائلة أو المجتمع، وذلك راجع إلى دورها الأساسي في كل النواحي الحياتية. فالمرأة كائن ركز عليه الفكر الشعبي عبر العصور، ونسجت حوله الأفكار والمعتقدات، خاصة فيما تعلق بدورها البيولوجي وبلوغها درجة الأمومة. وهوما منح لها الأهمية، نظرا للمسؤولية التي على عاتقهاوترجم ذلك في شكل تصورات شعبية، مستوحاة من الفكر الديني أحيانا بصفة المجتمع الجزائري، مجتمعا مسلما وأحيانا أخرى غلبت نظرة الفئة الشعبية، دون إهمال الجانب الرمزي لجسد المرأة خاصة باعتبارها أمّا.

وعلى هذا الأساس حاولنا أن نركز في بحثنا على الجسد الأنثوي، من خلال استحضار تلك التصورات والوقوف عندها خاصة تلك المتعلقة بالأم.

وقد جاء سؤالنا كالتالي: فيم تتمثل التصورات المرتبطة بالجسد الأنثوي (جسد الأم) وكيف يتمّ استحضارها؟

وقد جاءت عناصر بحثنا كالتالي:

- رمزية الأمومة في الثقافات الشعبية:
- التصورات الدينية المرتبطة بجسد الأم:
- التصورات الشعبية المرتبطة بجسد الأم:

1- رمزية الأمومة في الثقافات الشعبية

ارتبطت الأمومة في أغلب تجلياتها الأسطورية بالطبيعة في أغلب الثقافات الكونية، فمثلا نجد أنّ المجتمعات البدائية قد أدركت أنّ الأنثى بالطبيعة هي أصل الحياة بسبب قدرتها على ولادة الحياة الجديدة، فاعتبروها أكثر قدرة من الذكر وبالتالي أعلى قيمة منه، ومن هنا سادت الفكرة في تلك العهود أنّ الآلهة أنثى وأنّها آلهة الإخصاب والولادة والخضرة والوفرة والخير وكلّ شيء مفيد**(بن بوزيد، 2013، صفحة 230)**. فقيمة الأنثى وقداستها في الأصل ارتبطت بطبيعتها وفي امتلاكها لمميزات لا يملكها

الذكر، لذلك وجدنا أنّ فكرة العذراء أمّ الإله رسخت في عقلية الإنسان القديم، لذلك استحوذت على ذهنه وكيانه مرحلة طويلة من الزمن، وكانت فكرة الخصوبة أو الأمومة هي عماد العبادة القديمة(**بن عمار، 2012، صفحة 81**)، واستحوذت هذه الفكرة لعهود طويلة من الزمن، فالإله القديم كان أنثى وقبل نشوء الأسرة الأبوية كان المجتمع البدائي أموميا وكانت الأم هي الأصل وهي العصب وهي التي ينسب إليها أطفالها(**بن بوزيد، 2013، صفحة 230**)، وهوما يوضح قيمتها الاجتماعية وارتباطها بأبنائها، فالإنسان البدائي القديم يرى أنّ موضوع التناسل أمر متوقف على كائن المرأة الأنثى فحسب دون الرجل، لذلك حاول ربط هذا السرّ بسرّ الخصوبة في الأرض لدى الشعوب التي تهتمّ بالنشاط الزراعي بالدرجة الأولى وبصفة خاصة، فعبد المرأة بوصفها أُمًّا، ورمزت لها الديانات القديمة بإلهات أمّهات، ومعنى هذا أنّ مفهوم الأمومة هو الذي يعبد، في حال ما إذا كانت الأرض أو الأم ترمزان للآلهة(**بن عمار، 2012، صفحة 81**)، ولعلّ ارتباط الإنسان بالطبيعة جعله يعبد ربّات الخصوبة، لذلك ارتبط المجتمع بالمرأة، فالأرض أصبحت تعني له الربة الأم، فتقريبا جميع الشعوب الزراعية ترمز فيها المرأة للخصب، والأرض في العادة تمثلها الإلهة الأنثى، أمّا السماء فهو مذكر(**بن بوزيد، 2013، صفحة 229، 231**). فرمزية المرأة والأرض تعود إلى تلك العلاقة التي تجمعهما والمرتبطة أساسا بمنح الحياة، وكذا صفة الخصوبة التي تميزهما، حيث ظلت شعوب كثيرة طوال حقبة زمنية بعيدة توحّد بين الأرض المزروعة ورحم المرأة، بين الإنجاب والعمل الزراعي، وتظهر آثار هذا المعتقد في عادات وطقوس لا تحصى، وفي ثنايا أساليب التعبير اللغوية(**ديب شعبو، 2006، صفحة 159**)، ونظرا لتلك العلاقة والارتباط بين جميع الثقافات، نجد أنّ لفظة الحرث ترد مجازا لتعيين الزوج في النص القرآني، فهي مكان غرس الأبناء أي موضع الإنتاج، كما أنّ الحرث هو وسيلة الاستنبات:﴿**نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**﴾[**البقرة: 223**](**ديب شعبو، 2006، صفحة 160**)،ويبرز هذا الارتباط من ناحية أخرى في إشارة القرآن الكريم إلى قدسية عملية الإخصاب: ﴿**أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونْ**﴾[**الو اقعة: 84**]، كذلك في قوله تعالى: ﴿**هُو الذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءْ**﴾[**آل عمران: 6**](**ديب شعبو، 2006، صفحة 160**)، لذلك كانت المرأة رديفة الأرض في ثقافة

كلّ الشعوب، فقد تعيّن البحث عنها بحرص كبير، وتوقّي الحذر عند اختيارها حتى تكون محلاّ جديرا بالزراعة، فيحرث فيها الزوج ثمّ تخصّب، تحمل وتلد وتضع أفضل زرع(**قرامي، 2007، صفحة 35**)، فكان الإخصاب والإنجاب بالنسبة للأم والإنتاج بالنسبة للأرض أهمّ ما يميزهما.

من ناحية أخرى نجد أنّ الأرض شأنها شأن المرأة تشكل أُمًّا للإنسان فهو مرتبط بها في حياته وبعد مماته يعود إليها، وفي هذا الإطار وجدنا شكلا آخر يوضح الارتباط بين المرأة والأرض كان قد تعرّض إليه الدكتور: «مصطفى أوشاطر» في أطروحة الدكتوراه التي قدمها حول الأسطورة في التراث الشعبي الجزائري متوضحا بشكل خاص في قداسة العدد أربعون، فانقطاع الطمث يبدأ عادة بسنّ الأربعين وبعد عملية الخلق أوالولادة تتمدّد فترة الطمث لأربعين يوما، لذلك ورد في المثل الشعبي: «قبر النفساء مفتوح لأربعين يوما»، يقابل ذلك إقفال الدورة الحياتية عند النباتات البقولية من عدس وفول وفاصوليا وطماطم وغيرها، حيث الفترة بين تبرعم البذور وازدهارها الثمري أربعون يوما، هذه الدورة الزراعية والمناخية متلازمة مع دورة الأنثى في استعدادها للخصب الجديد بعد أربعين يوما(**أوشاطر، 2003، صفحة 284**). وهوما يشكل ارتباطا فعليا متداولا ومهيمنا في الثقافة الشعبية الجزائرية، فيه تجسيد فعلي لارتباط المرأة بالطبيعة والتشابه الموجود بين عناصر الطبيعة مع بيولوجية الأنثى.

لذلك في إطار البحث عن تلك العلاقة وجدنا انتشارها في مختلف الثقافات الكونية، فالعرب مثلا يتفقون مع الإغريق وغيرهم في اعتقادهم بأنّ أصل الإنسان يعود إلى أمّه الأرض، وأمومة الأرض شائعة عند العرب، وفي أساطيرهم وقصصهم، وحين سُئل يحيى بن معاذ الرازي، لماذا يطمئن ابن آدم إلى الدنيا مع علمه بأنّها ليست بدار قرار(**ديب شعبو، 2006، صفحة 77**)، أجاب: «لأنّه خُلق منها، فهي أمّه وفيها نشأ فهي عشّه، ومنها رُزق فهي عيشه، وإليها يعود فهي كفاته»(**ديب شعبو، 2006، صفحة 77؛ الدميري، د.ت**). وقال أمية بن أبي الصلت: الأرض معقلنا وكانت أمّنافيها مقابرنا وفيها نولد(**ديب شعبو، 2006، صفحة 77**).

فالثقافة العربية فيها امتداد لثقافات أخرى، تتفق مع غيرها في بعض التفسيرات

الكونية، فالأرض أوالتراب الأم التي تحدّث عنها «مرسيا إلياد» هي أصل الكائنات جميعا، فهي معروفة في ديانات البحر الأبيض المتوسط(**إلياد، 2009، صفحة 168**)، وهذا الترابط شائع على المستوى العالمي، لدرجة أنّ الإنسان قد سمّي في بعض اللغات ب «وليد الأرض»، فالأم البشرية فيها تمثيل للأم الأرضية الكبرى وهوما أتاح نشوء عادات لا حصر لها ومجملا إنّ قدسية المرأة متوقفة على قدسية الأرض(**إلياد.، 1987، صفحة 136،134،132**).

2- التصورات الدينية المرتبطة بجسد الأم:

ارتبطت كلمة الأمّ في القرآن الكريم بالأصل الطيّب والمقدّس والعظمة. فجاءت لفظة الأمّ لتدلّ على عدّة معاني، مثلا: «أمّ القرى»: مكّة وفيها قومه(**الشافعي، د.ت، صفحة 3**)، أي النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، مصداقا لقوله تعالى:﴿**وكَذَلِكَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّالِتُنْذِرَ أُمَّ القُرَى ومَنْحَوْلَهَا وتُنْذِرَيَوْمَ الجَمْعِ لاَ رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الجَنَّةِ وفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ**﴾ **[الشورى: 07]**،وقوله أيضا: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ القُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولاً يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِنَا ومَا كُنَّا مُهْلِكِي القُرَى إِلاَّ وأَهْلُهَا ظَالِمُونْ**﴾ **[القصص: 59]**. ولفظة الأمّ في القرآن اقترنت كذلك بالفاتحة: لأنّه يبدأ بها في كلّ صلاة، فيقال لها: «أمّ الكتاب» أيضا، أو»أمّ القرآن»: كلّ آية محكمة من آيات الشرائع والأحكام والفرائض(**الحسيني الزبيدي، د.ت، صفحة 281**). لقوله تعالى: ﴿**يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ ويُثْبِتُ وعِنْدَهُ أُمُّ الكتَابِ**﴾**[الرعد: 39]**.

والأُمُّ من الناحية البيولوجية هي حاملة للمضغة ثمّ للجنين، فهي تحمل الكائن الجديد لمدّة تسعة أشهر، تقدّم له احتياجاته التّنفسيّة والغذائية، ومن المستعبد بأن يكون هذا التعايش بين الأمّ والطفل بدون نتائج(**روستان، 1980، صفحة 25**)، والبيولوجيا تدعوبالقول بأفضلية الأمّ في عملية التكاثر(**روستان، 1980، صفحة 48**).

والأُمُّ من أكثر الكلمات تداولا على الألسن، فحسب علماء النفس وعلماء الاجتماع غالبا ما تكون هي أول لفظ ينطق به المولود، وذلك لارتباطه النفسي والبيولوجي بها، فكلمة "الأمّ" قدسية بحكم ارتباط المولود بالأمّ بيولوجيا، إذ يتكون في رحمها، ويتغذّى من دمها ثمّ من حليبها، كما أنّ سلوك الأمومة يتميّز بالتقارب الجسدي مع

الطفل الذي يعتبر امتدادا لمرحلة الحمل، فيتمّ اللقاء والتوحد الجسدي بين الطرفين خصوصا أثناء الرضاعة، ثمّ ينشأ معتمدا عليها في كنفها وتحت رعايتها، ولا ينفصل عنها حتّى وإن أصبح راشدا**(نايت لشقر، 2014، صفحة 33)**.

وفي هذا الإطار ميّز بعض الأنثروبولوجيين بين الأمّ التي يرتبط عن طريقها الطفل بالأقارب الآخرين والأمّ البيولوجية، والملاحظ أنّ الأمّ البيولوجية والأمّ الاجتماعية يشكلان شخصا واحدا في الغالبية من الحالات**(الجوهري، 2008، صفحة 43، 44)**. فالأمّ لها دورين أساسيين، الأول بيولوجي يتمثل في الحمل والإنجاب والإرضاع، والثاني اجتماعي يتمثل في رابطة القرابة التي تربط بين أبنائها وباقي أفراد الأسرة.

ويذهب بعض العلماء إلى الادّعاء بأنّه إذا كانت الطبيعة قد اختصت المرأة بمهمة الحمل، فالثقافة والمجتمع هما اللّذان يقصران مهمتها على تنشئة الأطفال والعناية بهم**(الجوهري، 2008، صفحة 348، 349)**. فالأمّ مرتبطة طبيعيا وثقافيا واجتماعيا بأبنائها، فهي التي تمنحهم الحياة الطبيعية عن طريق ولادتهم، كما أنّها المسؤولة عن حياتهم الثقافية والاجتماعية من خلال تنشئتهم وإعدادهم كأفراد فاعلين في المجتمع.

لذلك هي رمز الحب النزيه والتضحية، ودورها يستدعي الاحترام والتقدير من الجميع(Cabakulu, n.d, p. 183). فقيمة الأمومة معطى إنساني عميق متجذر في اللاوعي الفردي والجمعي، تتفق حولها كل الثقافات الإنسانية والمجتمعات البشرية.

وللإشارة فإنّ الرابطة التي جعلها النسابون العرب أساس عمود النسب لم تُعرف إلاّ قبيل ظهور الإسلام وأنّ الأمومة كانت النظام الذي قامت عليه القرابة عند العرب**(كريم زكي، 2000، صفحة 209)**، مثلهم مثل المجتمعات القديمة الأخرى، فالأم هي التي كانت محور القرابة وكان الانتساب إليها، واستُدلّ على ذلك بأنّ لفظ الأمّ في العربية وبعض اللّغات السامية الأخرى يدلّ على جنس الشيء ومبدئه وأصله. بالإضافة إلى مصطلحات القرابة التي لها صلة وثيقة بجسم المرأة (البطن، الرحم)، إلى جانب استعمال تعابير تدلّ على القرابة مثل: (ذوالأرحام، نثرت بطنها: بمعنى الولادة والقرابة بالرضاع)، هذا إلى جانب وجود القبائل العربية التي تحمل أسماء أمّهاتها

مثل: بني ربيعة وبني أميّة وبني جذيمة وقد ظلّت هذه الأسماء حتى بعد انقراض النّظام الأمّي(**كريم زكي، 2000، صفحة 210**). ونظرا لرابطة القرابة تلك فحالة الأولاد في الأمومة تتوقف على حالة أمّهم وهوما يعبّر عنه الفقهاء بقولهم: الولد يتبع الرحم(**الجوزي، 2000، صفحة 48**). ولمّا كان الأمر كذلك جُعل من الأمّ مصدرا لأصل الشيء واقترن ذلك حتّى بعناصرها الجسدية ليشار إلى المنبع أوالمنبت أوالمخرج، فمصطلح الأمّ يوحي إلى العديد من الترابطات.

لا نجد كالإسلام دينا مجّد صفة الأمومة وأعطاها حقّها، فقد خصّها بمكانة عظيمة ومقدّسة في الحياة وشؤونها، ثمّ جاءت بعده السنّة النبوية لتؤكّد ما جاء بهوتوضح المبهم منه عن الأمّ ودورها وما ينبغي أن يكون عليه المجتمع في علاقاته معها. فلقد كرّمت في القرآن أحسن تكريم فالله سبحانه وتعالى ذكر الوالدين في مواضع عدّة وخصّ الأمّ بالمكانة العظيمة، نظرا لما تتحمله من مشقة في الحمل والإرضاع والتربية لقوله تعالى: ﴿**ووَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُوَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْلِي ولِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ المَصِيرُ**﴾[**القمان: 14**]، والمعنى نفسه وضّحته الآية التالية: ﴿**ووَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًاحَمَلَتْهُ أُمُّه كُرْهًا ووَضَعَتْهُ كُرْهًا وحَمْلُهُ وفِصَالُهُ ثَلاَثُونَ شَهْرًا**﴾[**الأحقاف: 15**]، فالاعتراف بفضل الوالدين واجب، لأنّهما نعمة الخالق إلى الإنسان، خاصة الأمّ فأبسط ما على الإنسان القيام به هوالإحسان إليهما وطاعتهما. فالإسلام مجّد وظيفة الأمومة وكرّمها وجاءت السنة النبوية لتؤكد ذلك، نظرا لما تتحمّله الأمّ من مشقّة في الحمل وآلام في الوضع وصبر وطاقة تحمّل في عملية تربية أبنائها، لذلك استحقت تقدير رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فكانت إجابته للّذي جاء يسأله: من أحقّ الناس بحسن صحابتي؟ قال: أمّك، قال ثم من؟، قال: أمّك، قال ثم من؟ قال: أمّك، قال ثم من؟ قال: أبوك(**عبد الباري، 2003، صفحة 277**). فجعلها في المرتبة الأولى قبل الأب لحجم المشقة التي تتحمّلها من حمل ووضع وإرضاع وتربية تنفرد بها دون الأب. والأمّ مرتبطة بالجنّة في قوله صلى الله عليه وسلم: «الجنة تحت أقدام الأمهات»(**الأنصاري، 2000، صفحة 77**)، لأنّ نيل رضاها هومن رضا الله سبحانه وتعالى. فما أكثر الأحاديث النبوية التي ذكّرت بقيمة وعظمة الأمّ منها

قول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أيضا: {إنّ الله يوصيكم بأمّهاتكم، ثمّ يوصيكم بأمّهاتكم، ثمّ يوصيكم بأمّهاتكم، ثمّ يوصيكم بالأقرب فالأقرب}**(الحيسن، 2013، صفحة 70)**، وفي مقام آخر جاء رجل إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله أردت أن أغزووقد جئت أستشيرك، فقال: هل لك من أمّ؟ قال: نعم، قال: فالزمها فانّ الجنّة عند رجليها**(الأنيس، 2013، صفحة 6)**.

إنّ ارتباط الأمومة بالجنة رمزيا يعكس المعاناة التي تتحمّلها من مشقّة في الحمل وآلام في الوضع وصبروطاقة تحمّل في عملية تربية أبنائها، إذ أنّ عطاءها غير محدود ولا يرتبط بأعمارهم، لذلك كرمها الإسلام، وجعلها في الصدارة، وهذا ما يبرز القيمة التي منحها الدين الإسلامي للجسد الأنثوي خاصة ذلك المتعلق بوصفها كأم، هذه الخاصية التي ميزتها، وجعلت المجتمع الإسلامي يقتدي بها، حيث منحها القداسة في التصورات التي نسجت حول مفهوم الأمومة، ولوحاولنا تفسير ذلك لوجدنا أنّ التصورات الدينية المرتبطة بالجسد الأنثوي الأمومي مستوحاة من القدرة الإلهية الممنوحة لهذا الجسد والذي نجده يرمز بالإضافة إلى ماذكرنا إلى الصلة البيولوجية القرابية الممنوحة له باعتراف الشريعة والدين المتمثلة في صلة الرحم، فالرحم مكون من مكونات الجسد الأنثوي، الذي يمنحها القدرة على الإنجاب من جهة ويمنحها قابلية الارتباط بعائلتها ومحيطها القرابي من جهة أخرى، فهذه الرابطة استوحت منها العقيدة الإسلامية ما يسمى بصلة الرحم، المستوحاة من رابطة الدم الموصولة من جسد المرأة. لذلك خصت المرأة بالأمومة في ممارستها لوظائفها البيولوجية التي ينفرد بها الجنس الأنثوي.

فالمرأة هي تلك التي أنجبت من رحمها أبناء يحملون نسب العائلة، لذلك اقترن وجودها بأمومتها والعلاقات القرابية التي تمنحها بوجودها ورحمها، إلاّ أنّالأمومة أوالوالدة صفة قد تطلق على من تقوم بعملية الإرضاع. حيث وردت لفظة «**الوالدة**» في القرآن الكريم، فالوالدة هي الأنثى التي تحمل وتنجب وترضع لقوله تعالى: ﴿**يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْوَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وتَرَى النَّاسَ سُكَارَى ومَا هُمْ بِسُكَارَى ولَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ**﴾**[الحج: 02]**. فكلّ من لفظة «**الوالدة**»ولفظة»**الأم**»يدلان في مواقع كثيرة على نفس المعنى المتعلق بشخص واحد

هو: الإنسان الولود المشبع البيولوجي والعاطفي مصداقا لقوله تعالى:﴿**والوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وعَلَى المَوْلُودِ رِزْقُهُنَّ وكِسْوَتُهُنَّ بِالمَعْرُوفِ لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا ولاَ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وعَلَى الوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلاَدَكُمْ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا ءَاتَيْتُمْ بِالمَعْرُوفِ و اتَّقُوا اللهَ واعْلَمُوا أَنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[البقرة: 233]**. حيث تحيلنا الآية الكريمة إلى رابطة الرضاعة الطبيعية التي تجمع بين الوالدة ومولودها، والملاحظ أنّ هذه الصفة أوالعملية البيولوجية، غالبا ما تمارس من الأمّ البيولوجية، لكن قد تتعرّض للاستثناء في حالة موت الأمّ مثلا أوتخلّيها عن مولودها، أوعدم إرضاعها له نتيجة مرض أوعجز صحّي، تقوم امرأة أخرى بإرضاع المولود، فتصبح أُمّا له بالرضاعة وقد انتشرت هذه الظاهرة في المجتمع الجزائري التقليدي، ابتداء من الأقرب للأمّ والمولود، فالخالة في الغالب هي المؤهلة الأولى لهذه العملية، إلاّ أنّه في بعض الحالات الاستثنائية قد تتولّى عملية الرضاعة امرأة أخرى ليست قريبة للعائلة.

فالرضاعة صفة بيولوجية خصّ بها الجسد الأنثوي كذلك، فبالإضافة إلى الإشباع الفطري والبيولوجي، تمكّن الرضاعة المرأة من خلق علاقة قوية مع رضيعها تسودها المشاعر والعواطف، وقد تتأثر الرضاعة بالعوامل النفسية والاجتماعية، فهي الأخرى رابطة بيولوجية واجتماعية تسودها الألفة والراحة النفسية، حيث أنّ هناك تواصلا بين جسد الأم المرضع وجسد المولود، من حيث قدرته على التسليموالاطمئنان، حتى أنّه يستطيع التواصل عن طريق ملامسة أمه ورائحتها. والدين الإسلامي ميز صفة الرضاعة كما أشرنا وأعطاها خصوصية، فيما يتعلق بتحديده لمدة الرضاعة وأهميتها البيولوجية، والعلاقة التي يمكن أن تكون وتستمرّ إلى ما هومصيري، حيث أنه يمكن للرضاعة أن تمنح صفة الأخوة لشخصين غير شقيقين رضعا من نفس المرأة، الأمر الذي يحرمهما من الزواج إن كانا ذكرا وأنثى.

3- التصورات الشعبية المرتبطة بجسد الأم:

نسجت العديد من التصورات الشعبية المرتبطة بجسد الأم في مختلف مكونات

المخيال الشعبي، فقد عبرت الحكاية الشعبية والأمثال الشعبية عن ذلك.

3-1- الحكاية الشعبية:

من خلال الحكاية الشعبية، نقف عند حكايتين خرافيتين: الأولى "لونجا" والثانية: "بقرة اليتامى". نجدحضور البعد الرمزي لشخصية الأم في الحكايتين، من خلال وجود البدائل التي عوضت الأم، فالغولة عوّضت الأم في حكاية "لونجا"، والبقرة عوّضت الأم في حكاية "بقرة اليتامى"، فكلا الحكايتين تشتركان من حيث وجود شخصية زوجة الأب الشريرة والابتعاد عن المنزل وتعويض الأم، ف" لونجا " رضعت من ثدي الغولة، هذه الأخيرة التي لم تأكلها واعتبرتها ابنتها وحلفت بالحليب الذي تُرضعه لأولادها (ذكرت من بينهم عيسى وموسى) في الحكاية، فحضور الثدي (بْزَازْيلْهَا) في حكاية "لُونْجَا" ما هوإلاّ تعبير عن ملامح الأمومة المرتبطة خصوصا بجسدها، ونفس الشيء بالنسبة لحكاية بقرة اليتامى التي كان يرضع الأخوين "عِيشَة" و"عْلِي" من أثدائها الحليب وهوما يدلّ في كلا الحكايتين على بروز الملامح الجسدية للأمومة المرتبطة بالمرأة، فجسد المرأة ووظائفها المنهمكة وقتا أكبر في حياة النوع يضعانها أقرب إلى الطبيعة(**بورايو، 2007، صفحة 96**)، فالمخيال الشعبي من خلال الحكاية الخرافية يبرز علاقة المرأة بالطبيعة وكلّ أشكال الارتباط التي تجمع الأم بأبنائها، حيث رسم للأم في كلّ من الحكايتين الشعبيتين (لونجا وبقرة اليتامى) صورة مرتبطة بالحفاظ على النوع وتقديم الحب الإنساني وتوفير الاحتياجات البيولوجية الأساسية للغذاء، وقد وجدنا ذلك في بدائل الأمهات الحقيقيات في الحكايتين. ففي حكاية "لونجا" رغم أنّ شخصية " الغُولَة " المتفق عليها في الوسط الشعبي يشار بها إلى شخصية مجهولة، متوحشة وأكولة بشراسة، إلاّ أنّها أصبحت أُمًّا ل"لونجا" بعد أن رضعت من أثدائها، حيث أنّها لم تستطع أكلها وحمتها من أولادها بعد أن حلفت بالحليب الذي رضعته، فالحليب في حدّ ذاته يشير إلى قيمة الأمومة المرتبط بمعطياتها الجسدية، ولوحاولنا التعمق أكثر في الحليب كقيمة إنسانية مرتبطة بالأم لوجدنا أنّه يحمل رمزية في الأوساط الشعبية الجزائرية، ولاحظنا ذلك حيث يتمّ الحلف به إلى جانب العضوالذي يمثله من جسم المرأة والمتمثل في الثدي، مثلا يقال: "حَقّْ لْحْلِيبْ لِّي رْضَعْتَهْ"، "حَقّْ لْبَزُّولَهْ لِّي

رْضَعْهَا"، "حَقْ لْبَزُّولَهْ لِّي بِينَاتْنَا". ونفس الشيء بالنسبة لحكاية "بقرة اليتامى"، فقبل أن تتوفّى أُمُّ اليتيمين طالبت زوجها بترك البقرة أمانة لهما وبأن لا يقوم بذبحها ولا بيعها، وقد تمّ الاتفاق على ذلك من قبل الناس الذين سمعوا بها، فلم يستطيعوا شراءها أوالاقتراب منها لأنّها بقرة اليتامى، فالأمّ فكّرت في توفير مصدر للغذاء لأبنائها تمثل في الحليب، الذي تقتصر الأم على توظيفه لأبنائها شأنها في ذلك شأن الحيوانات الثديية، التي من بينها البقرة، لذلك وجدنا في هذه الحكاية الشعبية الخرافية، أنّ الأمّ المتوفّاة قد تركت لأطفالها قبل مماتها ما يقتاتون به وتواصل رعايتهم والسهر عليهم، لذلك كانت رموز الأمومة في الحكايات الشعبية التقليدية تتمحور حول الكائنات الرحيمة بأبنائها(**الجويلي، 2016، صفحة 12**)، وقد عبّرت البقرة عن رمزية الأمومة في حكاية بقرة اليتامى، فالأم تركت لأبنائها البقرة كمصدر للغذاء، والبقرة بدورها وفّرت للأبناء الغذاء الذي خلّفته عظامها، فالبقرة في الحكاية شأنها شأن الأم في رعاية الأبناء وتقديم العطف، فالأمّ إلى جانب توفير البقرة كمصدر للقوت بعد موتها، وفّرت لهما كائنا عطوفا عليهما ورحيما بهما، حيث جسّدت البقرة رمز الأم المثالي المرتبط بالعطاء والبقاء، وبصفة عامة عوّضت الحرمان الأمومي الذي تسبّبت فيه زوجة الأب الشريرة(**سنوسي، 2012، صفحة 161**).

3-1- المثل الشعبي:

ارتبط وجود المرأة في الأمثال الشعبية بوظيفتها البيولوجية كأمّ، لذلك فالصورة التي تلازم المرأة باستمرار، هي صورتها كضامنة للاستمرارية ولإعادة إنتاج النوع، حيث ينظر إليها بالأساس كرحم منجب للجنس والحياة، لذلك فلا معنى ولا روح في البيت (مملكة المرأة في المنظور الشعبي)، بدون أولاد يضمنون الاستمرارية والامتداد(**بوخريص، 2016، صفحة 73**). لذلك يشكّل الأولاد جزءا من كيان المرأة وهويتها حسب بعض الأمثال فيقال مثلا: «**المْرَى بْلاَ وْلاَدْ كِي الخَيْمَة بْلاَ وْتَادْ**»(**مناد، 2013، صفحة 114**)، ويقال: «**المْرَا بْلاَ وْلاَدْ كِالمْظَلَّة بْلاَ عْمَادْ**»(**قشيوش، 1998، صفحة 80**)، فالأمومة من منظور المخيال الشعبي هي الصورة الفعالة للمرأة حتى تضمن فعاليتها ومكانتها داخل البيت، لذلك كان الإنجاب في الفكر الشعبي مرتبطا بالمرأة، حيث يوليها مسؤولية

الوظيفة الإنجابية أكثر من الرجل لقول المثل: «**شَفْتْ الخِيلْ بْغِيتْ الرْكُوبْ، شَفْتْ النْسَا بْغِيتْ النْجُوبْ**»**(قشيوش، 1998، صفحة 80)**. إضافة إلى القيمة المعطاة لحضور الأم في الثقافة الشعبية في المثل:"**إِذَا مَاتْ البُوتْوَسَّدْ الرُّكْبَة وإِذَا مَاتَتْ الأُمْ تْوَسَّدْ العَتْبَة**"،والمقصود هنا في المثل بـ"**الرُّكْبَة**" هي "**رُكْبَة**" الأم التي يتكئ عليها الأبناء بعد فقدان أبيهم، فالأم حسب المخيال الشعبي هي السّند بالنسبة للأبناء بعد وفاة أبيهم، حيث بوجودها يتحمّلون مشاق الحياة، ويُطلق المثل كتخويف من فقدان الأم نظرا لصعوبة فقدانها. حسب المخيال الشعبي، بينما المرأة تكرّس حياتها لتربية أبنائها بعد وفاة زوجها غالبا، فالأمر يختلف حيث أنّ إحضار زوجة أب للأبناء بعد وفاة أُمّهم، قد يهدّد وجود الأبناء فيصبحون مهمّشين بالموازاة مع ما كانوا عليه في حياة أمّهم. وفي هذا الإطار نلاحظ ترابطا بالنسبة للأمثال الشعبية في احتوائها على نفس المضامين، فالمثل الأخير لا يختلف عن مثل سابق ذكرناه: "إِذَا مَاتَتْ أُمَّكْ، مَا عَادْ حَدْ يْلَمَّكْ"، فالأم دائما تحضر صورتها في المخيال الشعبي مرتبطة بلمّ الشمل والتضحية والعطاء اللامحدود ويذهب المخيال الشعبي إلى إبراز جانب آخر، موضّحا أنّه بموتها تتوقف كلّ أشكال الارتباط المميّزة لشخصية الأم والتي حملتها أغلب الأمثال.

خاتمة

ما لاحظناه من خلال التصورات المرتبطة بجسد الأم سواء كانت دينية أوشعبية، أنّه في كلا الجانبين تمّ منحها قيمة إنسانية مستوحاة من خصائصها البيولوجية الطبيعية الممنوحة لها، والقيمة المذكورة تكمن على وجه الخصوص في طبيعة الجسد الأنثوي، الذي لديه القدرة على التكيفوالتقبل في مختلف المراحل الأنثوية، بما فيها من استقبال لدور الأمومة الذي يميز الجسد الأنثوي ويجعله في قمة العطاء والتفرد.

قائمة المصادروالمراجع:

الكتب:

1. الدميري. (د.ت). الحيوان.
2. إبراهيم الحيسن. (2013). المرأة في الأمثال الحسَّانية، رَزْقْ لَمْرَ تَحْتْ كَايْمَتْهَ... (ط1). العيون- المغرب: مركز الدراسات والأبحاث الحسّانية.

3. أحمد ديب شعبو. (2006). في نقد الفكر الأسطوري والرمزي: أساطير ورموز وفلكلور في الفكر الإنساني (ط1). لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب.
4. الشافعي. (د.ت). الرسالة (المجلد 1).
5. آمال قرامي. (2007). الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية (ط1). دار المدار الإسلامي.
6. بندلي صليبيا الجوزي. (2000). الأمومة عند العرب. مكتبة الثقافة الدينية.
7. جان روستان. (1980). الأمومة والبيولوجيا (ط2). (ترجمة: عدنان التركيتي) الأردن: دار منشورات عويدات.
8. حسام الدين كريم زكي. (2000). اللغة والثقافة: دراسة أنثرولغوية لألفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية (ط2). القاهرة.
9. عبد الحكيم الأنيس. (2013). جناح اللؤلؤ (كلمات في مكانة الأمّ) (ط1). دبي: دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري- إدارة البحوث.
10. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري. (2000). قضايا المرأة بين تعاليم الإسلام وتقاليد المجتمع (ط1). القاهرة- مصر: دار الفكر العربي.
11. عبد الحميد بورايو. (2007). البطل الملحمي والبطلة الضحية في الأدب الشفوي الجزائري (د.ط). الجزائر: وزارة الثقافة- ديوان المطبوعات الجامعية.
12. فوزي بوخريص. (2016). فوزي بوخريص، المرأة في خطاب العلوم الاجتماعية من متغيّر الجنس إلى سؤال النوع. أفريقيا الشرق: المغرب.
13. محمد مرتضى الحسيني الزبيدي. (د.ت). تاج العروس من جواهر القاموس. (ج.1): دار الأبحاث.
14. محمد الجوهري. (2008). المفاهيم الأساسية في الأنثروبولوجيا - مدخل لعلم الإنسان. (د.ط). القاهرة- مصر: جامعة الإسكندرية.
15. محمد داود عبد الباري. (2003). فلسفة المرأة في الشريعة الإسلامية والعقائد الأخرى (ط1). مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية.
16. مرسيا إلياد. (2009). المقدس والعادي (دط). (ترجمة: عادل العوا). دار التنوير.
17. مرسيا إلياد. (1987). المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والأسطورة (ط1). (ترجمة: نهاد خياطة) دمشق: دار العربي للنشر والتوزيع.

18. مليكة نايت لشقر. (2014). الأم العازبة: مقاربة سوسيودينية (ط1). الرباط-المغرب: مطبعة الكرامة.
19. MwambaCabakulu) .n.d .(Dictionnaire des proverbes africains.Paris: éditions L'Ahrmattan-ACIVA.

المجلات والملتقيات:

20. سميرة مناد. (2013). صورة المرأة في المخيال الشعبي. مجلة الحوار الثقافي، مج.2(ع.21).
21. لخضر بن بوزيد. (6-7/11/2013). دور المرأة في المجتمعات الرعوية خلال فترة ما قبل التاريخ . من أعمال الملتقى الوطني الأول حول المدينة والريف في الجزائر القديمة. الجزائر: مؤلف جماعي من منشورات جامعة معسكر.
22. محمد الجويلي. (22/02/2016). رموز الأمومة في الحكايات الشعبية التقليدية تتمحور حول الكائنات الرحيمة بأبنائها. مجلة العرب، العدد: 10193.

الرسائل الجامعية:

23. حسيبة بن عمار. (2012-2011). رمزية المرأة في الخطاب السردي الروائي: قراءة سيميائية لرواية "لا أنام" لإحسان عبد القدوس. الجزائر: مخطوط مذكرة نوقشت بكلية الآدابلنيلشهادةالدكتوراه.
24. صليحة سنوسي. (جوان2012). السلوك الاجتماعي والقيم الأخلاقية في الحكاية الشعبية في الغرب الجزائري (دراسة اجتماعية أدبية). مخطوط مذكرة نوقشت لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب الشعبي، جامعة تلمسان (الجزائر)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.(تحت إشراف: سعيدي محمد).
25. مصطفى أوشاطر. (2003-2002). الأسطورة في التراث الشعبي الجزائري. مخطوط مذكرة نوقشت لنيل شهادة دكتوراه دولة في الأدب الشعبي، جامعة تلمسان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية.(تحتإشراف: عكاشةشايف)
26. نصيرة قشيوش. (1998-1997). الزواج من خلال الأمثال الشعبية بمنطقة تلمسان: الزواج من خلال الأمثال الشعبية بمنطقة تلمسان.مخطوطمذكرةنوقشتلنيلشهادةالماجستير.جامعة تلمسان(الجزائر).(تحت إشراف: عكاشة شاي

الدلالات الرمزية لطقوس البلوغ في الجسد الانثوي
دراسة تحليلية لممارسات التعبيرعن البلوغ في منطقة تيزي وزو_

The symbolic connotations of puberty rituals on the female body
An analytical study of puberty expression practices in the Tizi Ouzou region

د.غانية زمور[1]

◇◇

ملخص

نهدف من خلال هذه الورقة البحثية الى ابراز الدلالات الرمزية لمختلف ممارسات طقوس البلوغ لدى الفتاة في منطقة القبائل. إذ شكّل موضوع الجسد حقلا بحثيا تجتمع فيه عدّة تخصصات كلّ يدرس تمثّلاته حسب القواعد الثقافية والدينية والاجتماعية والبيولوجية وحتى الانتربولوجية، كما حظي الجسد باهتمامات بارزة في مجال الميثولوجيات القديمة، فقد حمل رمز الخصوبة والاستمرارية، الجمال، القوة، الحياة والموت.

هنا نتحدّث عن الجسد الأنثوي هذا المجال الحامل لعدّة معاني بيولوجية وسوسيوثقافية، رمزية، أسطورية وخرافية اهتم بها الباحثون على مرّ العصور.و كيف له أن يحمل هذا الكم من المعاني، من خلال مجموعة من التغيرات.

الكلمات المفتاحية: الجسد الأنثوي_ الدلالات الرمزية _البلوغ _ الممارسات _ الطقوس

summary

Through this research paper, we aim to highlight the symbolic connotations of the various puberty ritual practices for girls in the Kabylie

---

(1) أستاذ محاضر قسم ب _ جامعة قسنطينة 02 عبد الحميد مهري.
ghania.zemmour@univ-constantine2.dz

region. The subject of the body has constituted a research field that brings together several disciplines, each studying its representations according to cultural, religious, social, biological, and even anthropological norms. The body has also received significant attention in the field of ancient mythology, as it has symbolized fertility and continuity, beauty, strength, life, and death.

Here, we discuss the female body, a field that carries multiple biological, sociocultural, symbolic, mythological, and superstitious meanings that have attracted the attention of researchers throughout the ages. We will also discuss how it has come to carry such a multitude of meanings, through a series of changes.

Keywords : Female body, symbolic connotations, puberty, practices, rituals

مقدمـــة

منذ أن أسّس **إدوارد تايلور وجيمس فريزر** لعلم الطقوس المقارن، الذي لقي اهتمام خلفا من الباحثين الأنثربولوجيين الإثنولوجيين بمواضيع الطقوس في أبحاثهم، حيث قدّموا تراكما علميا مهما في تصنيف ومقارنة وتحليل الطقوس بكل أنواعها في عدّة مجتمعات. وذهب أغلبيتهم لإيجاد لكل طقس ما يقابله في الوظيفة والرمزية، فقد قدّموا تصنيفا في زمر متقابلة للطقوس: الطقوس المحبّبة/ المنفّرة، والطقوس المباشرة السحرية/ الطقوس غير المباشرة اللاّجئة للآلهة، والطقوس الإيجابية المسموح بها/ الطقوس السلبية المحرّمة. إلاّ أنّ القليل من الباحثين الأنثربولوجين أولوا إهتماما إلى فكرة أنّ الممارسات السحرية والأفعال الدينية، سواء منها القديمة والحديثة، تمارس وفقا لنظام وترتيب معين وأنّ أهمية تسلسلها ونسقها لا تقل عن أهمية محتواها ومضمونها، وهنا يبرز أرلوند فان جنيب فئة معيّنة من الطقوس التي لاحظها تصاحب كل انتقال وتغيّر في حياة الفرد، مثل تغير في العمر والحالة الاجتماعية والموقع

الاجتماعي،و هذا ما عمل على ايضاحه خلال عمله الضخم حول « طقوس العبور».

فعندما نتحدث عن طقوس العبور فيجب الاشارة الى أنّ معضمها تتم عبر الجسد أو من خلاله، سواء الجسد الذكوري أو الجسد الأنثوي . ففي هذه الدراسة حاولنا إعطاء صورة شاملة حول بعض ممارسات لطقس البلوغ للجسد الأنثوي.

حاولت دراسات عديدة الكشف عن ملامح صورة الجسد الأنثوي في الثقافة الشعبية العربية، وتأثير هذه الصورة على أداء المرأة لأدوارها ومشاركتها بفاعلية في تنمية المجتمع من خلال تجاوز نظرة ذلك المجتمع لدونية جسدها فأدّى ظهور بعض الباحثات وكسر طابوهات خاصة بمواضيع أنثوية استطاعت أن تبين أن الجسد ذلك الوعاء الثقافي الاجتماعي، يبنى على ركائز طقوسية، تساهم كل ممارسة في بناءه.

عندما نقول الجسد الأنثوي فهنا نتحدّث عن ذلك البناء الكلي المشحون والمتغيّر، ولعلّ أهم حدث يتعرّض له الجسد هو حالة من الانتقالية من مرحلة لأخرى تعرف بالبلوغ، لكن ما أحدث نوع من التميّز في الأبحاث الأنثروبولوجية هو ذلك الاهتمام الذي ظهر مؤخرا حول بلوغ الأنثوي، وما يصاحبه من طقوس ودلالات رمزية. لذا أتينا لنوضّح مدى اختلاف هذه الطقوس وماهي الدلالات الرمزية لبعض الممارسات التي تعرف بها منطقة القبائل في تيزي وزو؟

1_ الجسد موضوع للدراسات والمقاربات الأنثربولوجية:

تأخّر الاهتمام بالجسد في الفضاء الأكاديمي خاصة العربي، نظرًا لتلك التصورات العميقة الكامنة في الوجدان الشعبي والديني بارتباط الجسد بالشهوانية والخطيئة والانحطاط، خاصة عندما يتم مقارنته بمفهوم الروح حيث الطهر والسمو والنقاء، فكل المقاربات الشعبية – والفقهية أيضا – تُعلي من قيمة الروح كمستودع للقيم العليا، وتحط من قيمة الجسد بوصفه مصدرًا للشهوات والرذائل.

مؤخرا يشكل الجسد سؤالا جوهريا تجاذبته عديد الأطروحات في كل الميادين البحثية، فقد اعتبرته العلوم ذلك الجهاز المعقّد، الذي أثار فضول كل من الفلسفة والدين، الثقافة والسياسة والعلوم الاجتماعية وخاصة الأنثربولوجيا، فاعتبرته ذلك

الثابت والمتحرك في آن واحد، لذلك أصبح مؤخرا من بين المواضيع الملفتة في المقاربات الأنثربولوجية .

لقد أتى كل هذ الاهتمام الأكاديمي بموضوع الجسد بعد بروز كتاب الباحث الأنثربولوجي « دافيد لوبرتون» «أنثربولوجيا الجسد « الذي يعتبر أهم عمل معرفي نزع اللبس على موضوع «ظل مكبوت الثقافة العربية حتى وقت قريب» [1] ،إذ اعتبر لوبرتون أن الجسد موضوع ملائم بشكل خاص للتحليل الأنثربولوجي « لأنّه ينتمي حتما إلى الأرومة التي تحدّد هوية الانسان، بدون الجسد الذي يعطيه وجهها، لن يكون الانسان على ما هو عليه، وستكون حياته اختزالا مستمرا للعالم في جسده عبر الرّمز الذي يجسّده»[2].

إثر هذا العمل الأكاديمي الغربي، واكبت بعض الاهتمامات العربية موضوع الجسد، ووضعته في قائمة المواضيع المحورية في الدراسات الاجتماعية وفك القيد التقليدي الذي مس مختلف المواضيع التي اعتبرت معقّدة والوصول اليها يستدعي التهوّر والمجازفة، ونقصد هنا أنّ الباحث قد يلج موضوع حساس دينيا وثقافيا واجتماعيا، تتطلب منه عدّة تبريرات.

تعتمد الدراسات الحديثة حول موضوع الجسد على مجموعة مميّزة من الأعمال العربية أبرزها: اسهام الباحث الجزائري « مالك شبل» بعنوان « المخيال العربي الاسلامي» 1986، ودراسة الباحث المغربي « فريد الزاهي» بعنوان» الجسد والمقدّس والصورة في الاسلام» سنة 1999، والدراسة القيّمة للباحثة التونسية « صوفية السحيري بن حتيرة» بعنوان « الجسد والمجتمع» سنة 2005. دون أن ننسى العديد من الاسهامات لعدّة باحثين في مجال علم الاجتماع والانتربولوجيا في موضوع الجسد والذي تم تناوله بشكل كلاسيكي، ومن زوايا محدودة دون الخوض المعمّق في مستجدّاته التي تواكب الوقت الحالي.

(1) فريد الزاهي: الجسد أفقا للمعرفة: مقدمات للبحث والسؤال، مقال صادر بتاريخ 19 مارس 2019 https://mana.net/archives/1216

(2) لوبرتون، دافيد: أنثربولوجيا الجسد والحداثة، تر محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1997، ص5.

لعلّ الوضع أكثر صعوبة حين يتم تناول موضوع الجسد أنثربولوجيا وخاصة الجسد الأنثوي، لاسيما في مجتمعاتنا العربية التيتحكمها خصوصيات ثقافية والتي تحدّد من خلال مجموعة من المصطلحات كالضبط الاجتماعي والمعايير والقيم ....، التي تجعل من البحث الأنثربولوجي حول الجسد الأنثوي محل عدّة تساؤلات، كلها تصب في إناء « الطابو»

2_ أنثربولوجيا الجسد الأنثوي:

أوضحت العديد من الدراسات الأنثروبولوجية أن دونية وضع الأنثى مقارنة بوضع الذكر تنتشر على نطاق واسع في معظم المجتمعات، فقد كشف التراث الأنثروبولوجي أن الذكور في ثقافات كثيرة يعتقدون أنهم أعلى مقاماً ومنزلة من الناحية الروحية من الإناث، وأن الإناث كائنات خطرة ودنسة وضعيفة، وأنهن غير جديرات بالثقة، ونتيجة لذلك تظل الأنثى خاضعة ومستعبدة، وغالبا ما تقبل الأنثى مكرهة المبررات التي يسوغها الذكور للمحافظة على ذلك الوضع.

فعُرفت الكتابات الأنثربولوجية عن المجتمعات أنّها تتخذ في المعتاد مسارا في اعتبارها أنّ الرجل أساس كل التطوّرات الهامة التي تحدث في المجتمعات. وهذا بعد اقصاء « المرأة» كموضوع للدراسة، وهذا بفعل التحيّز الذكوري للبحث الأكاديمي من جهة، وغياب المرأة العاملة في البحث الميداني الأنثربولوجي.

بعد الاصلاح التدريجي للعمل الأكاديمي، استطاعت المرأة الباحث أن تفرض نفسها وتفتك تسمية « الباحثة الميدانية الأنثربولوجية» أين التفت الى كل المواضيع الخاصة بالفضاء الأنثوي، ممارساتها، ثقافاتها، الهوية الأنثوية، النساء في مجتمعات المسلمين...، وهنا بدأت مواضيع بقيت _على مرّ الزمن_ طابوهات تبرز، ويتم تناولها أكاديميا كغيرها من المواضيع الأخرى.

التُفت بشكل واضح لموضوع الجسد الأنثوي، ومحاولة تفكيك مكوّناته، واعتباره محل تساؤلات عديدة أنثربولوجية، اجتماعية ونفسية، وتحليل صورة الجندر ودوره في انتاج وإعادة بناء مؤسسات المجتمع واستمراريتها. « ولعلّ أكثر التفسيرا الجندرية

أهمية ما ارتبط بالبعدين الاجتماعي والثقافي إذ تؤكد هذه التفسيرات على التنميطات الشمولية للثقافة واللغة، والواقع اليومي بموجب المفاهيم المشتقة من الخبرة الذكورية والأنثوية والعمل التفاعلي والمفاهيمي الذي نقوم به من أجل الحفاظ على تلك التنميطات والطرق التي يعمل بها العمل الجمعي على تحديد تلك الفضاءات والخصائص الاجتماعية والنفسية للرجال والنساء، إن هذه التفسيرات تؤكد أن خبرات التعلّم الاجتماعي تصهر الافراد في أدوار منفصلة وفضاءات مؤسسية للذكورة والأنوثة، ومن هنا فإنّ المرأة تختلف من حيث قيمها واهتماماتها وحسها بالهوية»[1]

3_ الجسد الانثوي في المعتقد الشعبي .

يعني المعتقدBeliefبشكل عام التصديق الجازم بشيء ما، ويعد اليقين والإيمان أسمى درجات المعتقد، ويقومان على تصديق جازم لا يقبل الشك، وليس من الضروري أن يقوم كل معتقد على حجج منطقية، ويرجع كثير من معتقداتنا السائدة إلى شيء من التسليم والثقة بما قاله الآخرون القدامى والمعاصرون.

أما المعتقد الشعبيFolk belief فهو مجموعة الأفكار التي يؤمن بها الشعب، فيما يتعلق بالعالم الخارجي والعالم فوق الطبيعي، وتمثل منظور الجماعة في حياتها الاجتماعية وتعاملها مع هذه الحياة، وهو كذلك نسق فكري يضم الاعتقاد والشعائر والطقوس وغيرها، يزود الشعب بأسباب الخلق والحكمة والرشد في الأفعال علي المكاوي والمعتقدات الشعبية تعد موروثات قد احتلت العقول لالناس وشغلت حياتهم، وكذلك شغفت بها نفوسهم وملكت كل قلوبهم وصارت معتقدات، واصبح التسليم بها وكذا الخضوع لحكمها من المسلمات والبديهيات التي لا يمكن أن يرقى إليها الشك، وقد أخذت هذه المعتقدات سبيلها إلى قلوب الناس ونفوسهم، عامتهم وخاصتهم منذ بداية عمرها الطويل في تعاقب الأجيال وتداول الأزمنة حتى رسخت في الوعي وأصبحت جزءا هاما من الوجدان الشعبي. وتقرر النظرة السوسيولوجية للمعتقدات الشعبية أن تلك المعتقدات توجد في بيئة اجتماعية، يحملها إلى حد كبير

(1) محمد عبد الكريم الحوراني، لبنى مخلد عطاء الله العضايلة: تحديات الهوية الجندرية لدر رقيبات السير في المجتمع الأردني: على موقع http// repository.nauss.edu.sa

نوع من التنظيم الاجتماعي، فالمعتقدات - إذن لا تقل شأنا عن الدين أو السياسة أو الفن أو أداب المعاشرة، أو الفنون المادية.. الخ، ومع ذلك فقد تظهر أنساق الاعتقاد المتباينة في صورة يشارك فيها الجميع، ويبدو فيها الترابط الداخلي، وهذا ما يجعلها مألوفة بدرجة تؤهلها للاستئثار بالدراسة كنمط مميز من أنماط السلوك.

وتحرص النظرة السوسيولوجية للمعتقد كذلك على اعتباره ظاهرة اجتماعية تسمو على الفردية ومن ثم نسقط من حسابنا تجسداتها الفردية، ونراعي الطابع الاجتماعي الثقافي لها، ولعل الشخص المعتقد لا يعرف نسق الاعتقاد كله، بل يعرف فقط. من عنصر بسيط منه وعليه أن يلتزم بالمعتقد، سواء كان على علم به أو دون علم علي المكاوي ومن خلال ما سبق يمكن القول إن المعتقد الشعبي هو موروث ثقافي يقوم على التصديق الجازم واليقين الحاسم في شيء ما، بصرف النظر عن مدى منطقية ذلك الشيء أو عقلانية، ومع ذلك يترسخ للمعتقدات الشعبية في وعي الناس نتيجة التقادم الزمني، الان يشكل «سلطة» قوية على الفكر الأفراد وسلوكهم، والمعتقد الشعبي في صدور الناس غير أنه يتجلى في الممارسات والطقوس المعروفة الاجتماعية المتنوعة.

4_ رمزية الجسد الأنثوي في الثقافة الشعبية القبائلية:

تتجه مختلف الدراسات العربية في موضوع الجسد الأنثوي على أنّه « المقهور» وكل ما تحمله من معاني هذه الكلمة، فقد اعتبروا اغلبيتهم أنّ الجسد الانثوية ذلك الذي مورست عليه الهيمنة الذكورية وذلك الوعاء الذي يحمل معاني» المدنس، العيب، الحشومة، العورة والعار.

طرحت الأنثروبولوجيا والسيسيولوجيا تساؤلات حول طبيعة الجسد كلغة وكمساحة للمعتقدات، فقد كانت الإجابة كالتالي: الجسد هو مساحة للغة والمعتقدات والأساطير أكثر منه كيان تشريحي، يتم النهج نحوه من خلال القياسات البيولوجية. هذا يمنح الاستقلالية لاستخدام الجسد الأنثروبولوجي في الإطار الوجودي والسياق التفاعلي. إنه بالتأكيد جسد للإثنولوجيا: جسد يعتبر مكان وموضوع للتمثلات، وليس جسد جاف ومخبري. إنه جسد حيومع ذلك يستعرض دافيد لوبروتون تفصيلا

ملاحظا بين الجسد في المجتمعات الغربية والتقليدية، يعتبر الجسد في الغرب متشتتا ومعزولا عن الجماعة وعن الكسموس الطبيعة، وحتى الفرد نفسه. فيصرح بأن «إن الجسد المنفصل عن الفرد، أصبح موضوعا للتشكيل والتعديل»[1]

لقد ذهب **بيير بورديو** في دراساته حول الجسد والهيمنة الذكورية أن يطرح رآه النظرية لتحليل المجتمع القبائلي، وقد عمل على توضيح الاختلافات البيولوجية والجسدية بين الذكور والاناث، لتأتي الآليات التاريخية لتؤيّد التقسيم الجنسي الذي رسّخه النظام المجتمعي. فيؤكّد **بورديو** أنّ الهيمنة الذكورية التي تمارس في المجتمعات على أنّها ظاهرة طبيعية متجذّرة في اختلاف الجنسين هي في الحقيقة نتيجة بناء تاريخي. فإن سلطة الرجال وشرفهم من هما اللذان يقتضيان أن تقسّم الفضاءات بين النساء والرجال، مبررا ببنية المرأة الجسدية الضعيفة التي لا تقدر على التصدي لمخاطر الخارج، وتكمن أصالة بورديوفي قلب العلاقة بين الأسباب والنتائج التي أدّت الى تقديم هذا البناء كأنّه طبيعي، إن الاختلافات المرئية بين الجسدين الذكوري والأنثوي تعد ضامن للقيم المصنوعة.[2]

4_الدلالات الرمزيةلطقوس البلوغ لدى الفتاة القبائلية:

تشير لفظة «طقس» إلى الكيفية التي يتمّ بها أداء الأنشطة المقدّسة وتنظيمها في إطار احتفالي، ويشار بها في الديانة المسيحية إلى «النظام الذي تتمّ به الشعائر والاحتفالات الدينية المقدّسة». ومن حيث الأصل اللغوي تتأتّي لفظة «Rite" في اللاتينية من "Ritus" ويعنى مجموع "الأنشطة والأفعال المنظمة التي تتخذها جماعة ما خلال احتفالاتها"، فالطقس يعني من خلال كلّ هذه التعريفات مجموعة من "القواعد" التي تنتظم بها ممارسات الجماعة، إمّا خلال أداء شعائرها التي تعدّها مقدّسة أو من خلال تنظيم أنشطتها الاجتماعية والرمزيّة وضبطها وفق "شعائر" منتظمة في الزمان والمكان. وفي اللغة العربية يشمل مضمون "الطقس" الدلالة على "الشعيرة". ولئن اقترن مدلول الشعيرة في اللغة العربية بما يدلّ على الممارسات المقدّسة التي تدخل المؤمن في

(1) Malek chebel: le corps dans la tradition au Maghreb, Paris, PUF? P9.

(2) بورديو بيار: الهيمنة الذكورية، تر سلمان قعفراني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة 2009، ط1.

حالة القداسة وتجعله يؤتي مناسكه التعبدية، ويحيل أيضا على المراسيم التي تنجز ضمن التعاليم الدينية للدخول في تجربة القداسة (كتلك المرتبطة عند المؤمنين مثلا بفرائض العبادات من صلاة وحجّ، وبشعائر الموت والأضحية وغير ذلك)، فإنّ مجال الطقوس يشمل أيضا إلى جانب ذلك الأنشطة والممارسات غير الدينية بما في ذلك الأنشطة الاقتصادية والسياسية والرياضية، وأفعال التواصل والتبادل التي تتمّ بين الأفراد في معيشهم اليومي. ولقد أولى "ايرفينغ قوفمان" لطقوس التفاعل في الحياة اليومية(rites d'interaction) اهتماما أساسيا في مقارباته السوسيولوجية للممارسات "البسيطة" في حياة الناس اليومية، مبيّنا ما يقع فيها من انتظام، وما تختفي من وراءها من نظم رمزية تسيّر عمليات التواصل الأكثر شيوعا بين الأفراد في الحياة اليومية.[1]

و قد عمل "قوفمان" في أعماله الكثيرة على كشف عمّا وراء "فوضى" الممارسات اليومية، من أنشطة منتظمة، ينخرط فيها الناس ويتقيّدون بها دون أن ينتبهوا إلى ما فيها من انتظام رمزي، كما بيّن "قوفمان" أنّ الناس كائنات طقوسية بكلّ امتياز ولا يمكنهم العيش معا إلاّ بواسطة طقوس تنظم مبادلاتهم الرمزية. فالمجتمع يعابر مسرح يومي تُؤدّى فيه كل الأدوار منتظمة وفق طقوس تفاعلية لا تستوي الحياة الجماعية بدونها، وضمن هذه "اللعبة" يملأ كل فرد موقعا له ضمن مسرح المكانات، محافظا خلال ذلك على مقامه ومكانته أو على ما يسمّيه "قوفمان" بـ"ماء الوجه". فالمحافظة على هذا "الماء" أساسية ضمن قواعد التفاعل البشري، والحياة الجماعية إنّما تنهض على ضروب من المجازات المسرحية (métaphores théâtrales) التي تؤدى وفقها التفاعلات في الحياة اليومية.

فتنفرد منطقة القبائل بعادات وتقاليد وطقوس خاصة تعبّر عن هوية المنطقة وتبين ثقافتها الفرعية المتميّزة. فيعتبر طقس البلوغ لدى الفتاة القبائلية حدث مهم بالنسبة لها، إذ هي مرحلة انتقالية في حياتها.

1_الطقس: كلمة طقس riteمشتقة من الكلمة اللاتينية ritus والتي تعني العبادة

(1) منصف المحواشي: الطقوس وجبروت الرموز: قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل، مجلة انسانيات، العدد 49، سنة 2010، الجزائر

أو احتفال ديني ,أو عادات وتقاليد أو أعراف[1]." ويعني عادات مجتمع معين وتقاليده، ويمثّل الطقس الجانب العملي في الدين، أو هو جانب الممارسة في الحياة الدينية، كما يعني أيضا كل الاحتفالات المرتبطة بمعتقدات متصلة بالماورائي أكثر من دلالاتها على مجرّد عادات اجتماعية، وهي أنماط من العمل المتكرّر يتّسم بنوع من الثبات"[2].

لم ترد كلمة " الطقوس " في المعاجم العربية القديمة وإنّما توجد بدلها ألفاظ قريبة تحمل نفس الدلالة الدينية للمصطلح مثل " الشعائر والمناسك " اللذان يشتركان مع " الطقوس " في الدلالة على أفعال العبادة. وأنّ مصطلح الشعائر هو التعبير الاسلامي عن مفهوم الطقوس، والتي تعني مجموعة من الأفعال التي يقوم بها الشخص استجابة لأمر ديني مقدّس وواجب شرعا.

إذا أتينا للبحث أكثر في مصطلحات الطقوس فنجدها ترتبط أغلبها بمصطلحات تلازمها مثل " العبور" فقد ارتبطت هذا المصطلح بالطقوس ليعطي مفهوم منفرد " طقوس العبور" وقد ظهرت لأوّل مرّة على لسان " فان جنيب في سنة 1909"، وقصد بها الطقوس التي تقام عند مرور الشخص بمرحلة هامة اغيّر فيها منزلته الاجتماعية كمرحلة بلوغه سن الحلم وو سن الزواج ....، الانضمام، المجيء للدنيا، ورحيله عنها، وقد بيّن الغرض من اقامة طقوس العبور هو الاعتراف بذلك التغيّرو الانتقال.

2-البلوغ:

لغة: يقال بلغالشيء ,يبلغ ,وبلاغة, وصل وانتهى ,وبلغ الغلام ,احتلم وأدرك وقت التكليف وكذلك بلغت الفتاة ,وبلغ المكان :وصل اليه ,واقترب منه[3].

و هي الفترة التي يكتسب فيها الطفل أو البنت سمات تجعله يُصنّف ضمن الكبار، أي تطرأتغيّرات جسدية تفصله عن مرحلة الطفولة.

---

(1) Jean missonneuve, lessrituels, presses univerities, 1edition, paris, 1988, p06

(2) عبد الرحيم بوهاها: طقوس العبور في الإسلام _دراسة في المصادر الفقهية_ مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2009، ص232

(3) ابن المنظور ,»**لسان العرب** « دار صابر للطباعة والنشر ,الزاوي ,ترتيب قاموس المحيط على طريقة المصباح المنير واساس البلاغة ,ج1,ص 31

الإدراك يتضمن معنى البلوغ العقلي وحسن التعامل في المصالح والمضار لأن الإدراك يتضمن فيه معنى الرؤية والبصيرة والتعقل ويمكن الجمع بين المعنيين بأن نقول كل واحد من هذين المعنيين يشير إلى البلوغ الشرعي الذي أخذه الشارع في أدلته وفي الروايات وفي الآيات الشريفة فيمكن الجمع بينهما بأن نقول بأن الطفل الواصل إلى مرحلة النضج الجنسي تنضج مداركه ويبدأ بدرك الأشياء ويفهمها فهماً أعمق وأوسع من ذي قبل ومن الواضح أنه بناء على هذا لا يبقى تدافع بين المعنى الأول والمعنى الثاني لأن الوصول يشمل الوصول العقلي والبدني والإدراك أيضاً يشمل كليهما صحيح أن البعض أخذ معنى الإدراك بمعناه الأعم يعني إدراك العقل والإدراك البدني إلى أنه حتى على مبنى من أخذ البلوغ بمعنى الإدراك العقلي فقط فإن هناك ملازمة عادية بين الإدراك العقلي والبلوغ الجسدي إذ في الغالب إذا وصل الإنسان إلى مرحلة البلوغ الجسدي تبدأ مداركه بالتفتح أيضاً فتكون إدراكاته أفضل وأعمق وأشمل كما أن العكس ربما يكون أيضاً صحيح يعني إذا وصل الإنسان إلى التفتح العقلي والإدراك الأعمق يكون في غالب العادة قد وصل إلى مرحلة البلوغ الجسدي.[1]

إذا فالبلوغ يكون نفسيا وحسيا كما هو أيضا جسديا وهو الواضح فتتمثل علامات البلوغ البيولوجي لدى الفتيات في انتفاخ الثديين وبروزهما، واتساع في الحوض وكبر حجمه وزيادة وزن الفتاة ما يعطيها شكلا انثويا أكثرا، ويرافق تغير جسد الفتاة تغيرات في ملامح وجهها وانتقاله من ملامح طفولية إلى بروزها بشكل حاد مما يوحي إلى أنها قد انتقلت إلى المرحلة التالية، فضلا على تغير نبرة الصوت وظهور ما يعرف بـ « حب الشباب « لدى بعض الفتيات وهذا الأخير هو انسداد مسامات الوجه بالزيوت المفرزة والجلد الميت ما يؤدي إلى ظهور البثور على الوجه.

وقد يشكل حب الشباب مشكلة بالنسبة للفتيات في هذا السن وذلك لارتباطه بمعايير الجمال لديها. ومن المؤشرات الجسدية التي تدل على البلوغ لدى الفتيات أيضا هو ظهور الشعر في جميع مناطق جسمها كالأرجل واليدين والابطين والعانة،

(1) احسيتي امينة، **تناول الأسماء الشخصية والألقاب**، حالة هيئة بني الحمد العادات والتقاليد في المجتمع المغربية القروية مطبوعة التعليمية المملكة المغربية الرباط سورة الجنة القيم الروحية والفكرية مسلمة الندوات مراكان 2007

وتغير رائحة الجسد والتعرق الناتج عن زيادة نشاط الغدة الكظرية، وهذه التغيرات بمثابة الدخول الرسمي إلى عالم البالغين غير أن الفتاة لا تعد هنا بالغة بمجرد ظهور هذه العلامات فقط فالأمر الفاصل هنا هو نزول دم الحيض، والملاحظ هنا أن جميع العلامات المذكورة هي علامات خارجية وظاهرة على الجسم ويمكن ملاحظتها بالعين المجردة.

إذا بمجرّد أن تطرأ هذه التغيرات على جسد الأنثى تُعتبر مباشرةً على أنها إمرأة بالغة عليها واجبات، ولها حقوق. فالمجتمع التقليدي القبائلي له رأي آخر في كل ما يحدث من تغيرات ظاهرية للفتاة، فيجدر بها في الأسرة القبائلية _بعد بلوغها_ أن تختبء من كل أفراد عائلتها وتبقى بعيدة عن أنظار الكبار وخاصة الرجال منهم.

في بدايات البلوغ تلاحظ الفتاة تغيرات على جسدها ممّا يجعلها تشعر بالخوف، خاصة اذ ترافق هذه التغيرات آلام طفيفة على مستوى البطن، وصداع وانقلاب في الحالة النفسية، إذ تقوم الفتاة بإخبار الأم او الأخت أو أحد نساء العائلة التي تكون علاقتهما جيدة، فمباشرة تعرف هذه الاخيرة أن الفتاة مقبلة على استقبال أول أيّام حيضها.

انقسم المجتمع القبائلي في نظرته لبلوغ الفتاة لقسمين: فهناك من العائلات من تعتبر هذا الحدث « عيب « وعار حلّ بهم ،و أن الفتاة تبلغ وتصبح محل نظر شباب القرية،و يمكن أن تكون عرضة للتحرّش أو مصدرا للشهوة الجنسية، لذا نجد أم الفتاة تحاول بقدر المستطاع أن تخبء من علامات ظاهرية قد يشاهدها رجال العائلة من أب وأج ....،

خلال محادثاتنا مع عدّة نساء القرية أثناء تواجدنا لعمل أنتربولوجي حول الحياة الاجتماعية والتنشئة في القرى القبائلية، فحاورنا عدّة فتيات من قرى مختلفة حول طقوس البلوغ وما هي تمثلات الفتاة البالغة بالنسبة للمجتمع القبائلي فجمعنا أهم التصريحات وقد كانت أبرزها في ما يلي:

_تقوم الأمّهات بتوبيخ الفتاة ونعتها «بالعاهرة» بمجرّد بروز ثديها، وظهور أولى

علامات الحيض، ومحاولة تذكير الفتاة بفعلها في كل مرّة» وكأنّ البلوغ تتحكم فيه الفتاة التي لا تفهم في هذه التغيرات شيءً» .

_ صرّحت صليحة 36 سنة « قامت أمّي بربط ثدي بقطعة قماش وشدّتها جيّدا لضهري كي لا يرى الناس بروز علامات الثدي الدالة على كبري في السن».

أرادت هذه الام أن تحافظ على طفولة ابنتها لمدّة أطول، فلو يعرف الناس ببلوغها قد تَّجبر من طرف والدها على ترك الفضاء الخارجي، والتزام البيت، وكذلك تحميها من الزواج المبكّر الذي تَّعرف به منطقة القبائل بمجرّد بلوغ البنت أو الولد.

_ أضافت « نورة «53سنة، أنّ البلوغ بالنسبة لها ولكل بنات القرية كان « كابوساً» «كنّا نخاف من رأيتنا للدم لأوّل مرّة لأنّه خارج من مكان «العفّة» ذلك المكان الذي يحمل شرف البنت وكل عائلتها، فقد كانوا يملأون عقولنا بقصص الشرف وعواقب فقدانه، رغم أنّنا لم نستوعب كلامهنّ ذلك الوقت، لكن مجبرين على الاستماع والخضوع.

_تدخّلت «سعدية 49سنة ربّة بيت، «لقد أخفيت الأمر على أمي لمدّة سنة، لغاية ما اكتشفت ذلك بالصدفة فقامت بتوبيخي»

_ كما أكدت مبحوثات أخريات على موضوع اخفاء أول يوم للحيض لمدة سنوات.

_ تقول السيدة يمينة 67سنة « لقد بلغت عند زوجي»، أي أنّها تزوّجت قبل سن البلوغ لأنّ دورتها تأخّرت لسن 14، فأخبرت أم زوجها بالأمر فقامت بإيضاح الأمر لها قائلة « الآن يمكن أن تلدي « ....» في ذلك الوقت لم أكن أعلم ما علاقة الأمرين»

_ السيدة «الويزة 51سنة « « كنت أظنّ أنّي مريضة بشيء ما، فقد كنت أجري في كل مرة لأغسل وأمسح مكان الدم» ..» لغاية ما رأتني جدّتي فنادت أمّي وقالت لها بهذه الكلمة « فتشي بنتك»، وكانت تخبرها بصوت منخفض « جاءتها؟ «

إجتمعت كل المبحوثات على أنّ الوسائل الوحيدة المتاحة « قطعة قماش خشنة قطنية « تختارها الأم ويتم طيّها لتمتص الدّم، ثم تغسل في كل مرّة ويُعاد استعمالها.

كانت هذه بعض المقابلات الجماعية التي جمعتنا بنساء قرية آث عيسي أثناء احتفالية يناير، فقد أكّدنا أنّ الفتاة تَمضي مرحلة بلوغها في صراعات نفسية في تقبّل تغيرات جسدها وآلامها، ومواجهة الاعتقادات السائدة في المجتمع التقليدي.

واصلت حديثي معهنّ لتخبرني إحداهن أنّ هناك عائلات لكن قليلة تقوم باستقبال بلوغ بناتهم أحسن، ويتم معاملتهن جيّدا....»

هناك بعض الطقوس التي روتها بعض المبحوثات يتم القيام بها بمجرّد معرفة الأم أو الجدّة ببلوغ أي بنت من العائلة مثل:

_**الإستحمام**: يتم توجيه البنت للاستحمام جيدا بالصابون، وقد يكون ذلك بنفسها أو بمساعدة أختها الكبرى، فيعتبر الاغتسال كرمز للطهارة على أن يكون نقية أولى أيام حيضها، كي لا يتم تراكم الأوساخ، وأنّ هذا الطقس يسمح بالبنت أن تبقى نشيطة ولا تجدها فترة الحيض لبقية عمرها في كسل ووسخ، عند بعض العائلات يتم اصطحاب الفتاة الى الحمام واعلان دخولها على أنّها « بلغت» وعند البعض الآخر تقوم بالاستحمام العادي في البيت.



الصورة رقم 01: حمام الفتاة البالغة

_ **نزع شعر الجسم:** تقوم الأم بتقديم أدوات خاصة قد تساعد البنت على إزالة شعر جسمها لأوّل مرّة، وتقول لها ماضيك الطفولي ستتخلصين منه بمجرّد تخلصك من شعر جسدك لتنتقلي لمرحلة أخرى وحياة أخرى بجسد آخر.

_ **قطعة قماش حريرية:** تقوم الفتاة بمسح وجهها بقطعة قماش حريرية حمراء

من المستحسن، كي لا تعاني الفتاة في مرحلة مراهقتها من حبوب الوجه وأي مشاكل في بشرتها.



الصورة رقم 02: قطعة قماش من الحرير.

_ **النظر في إناء فيه زيت:** تقوم الأم بتقديم إناء مليء بزيت زيتون لتنظر فيه الفتاة البالغة لتأخذ من نقاء الزيت وسهول خوضها مرحلة المراهقة.

لقد كانت هذه بعض الطقوس فقط التي كانت بعض العائلات تقوم بها استقبالا لبلوغ الفتاة، وتختلف الاعتقادات باختلاف كل منطقة، فهناك من يقوم أنّ بلوغ الفتاة لا حدث له فهو مجرّد تغيير طفيف في جسدها ولا داعي لتهويله أو مقابلته بطقوس أو ممارسات.

كما أنّنا وجّهنا نفس التساؤلات لفتيات في سن المراهقة تتراوح أعمارهن بين 15 ل19 سنة فقد تضمّنت أجوبتهن نوع من التفاخر والتباهي ببلوغهنّ، وكانّه أهم حدث يبرز أنوثتهن، فكانت أهم التصريحات على النحو التالي:

_ سيليا 16 سنة متمدرسة، " بمجرّد وصولي لسن 12 كنت أنتظرها" تقصد الدورة الشهرية، " فجهّزت نفسي وقمت بالاستحمام ثم أخبرت أمي وأخواتي"

_ ياسمين 19سنة سنة أولى جامعي، " كانت أمي تخبرها بكلّ صغيرة حول هذه الامور وتشرح لنا ما يجب القيام به في أوّل يوم لأنّها معلّمة في المتوسط وكانت كصديقة لي ولأخواتي"

_ وأخرى حكت عن فرحت أمّها ببلوغها قائلة " لقد قالتلي أنّك إمرأة الآن ويمكنني

الاعتماد عليك"

_ كانت لامية 18 سنة متحمّسة لتحكي قصّتها مع البلوغ لأنها كانت متميّزة بالنسبة لها " إشتروا لي كل ما أحب ولم أقم بأي نشاط أو شغل في البيت فقط لازمت فراشي وأكلت جيّدا طيلة ثلاث أيام "

تدخلت فتاة في سن الثلاثينات لقول أن " هذا الجيل يعرف كل شيء " .. " يعلمون ما معنى البلوغ ولا يُخفى عليهم" معقبين أن كل شيء متاح على الهاتف والتلفزيون والتي لا تعرف من صديقاتنا نعلّمها"

لقد تعمّدنا أن نجمع في دراستنا بين جيلين من المبحوثين لمعرفة مدى تغيّر طقوس البلوغ من حقبة زمنية لأخرى، وكيف أثّرت التغيرات الحاصلة على المجتمع القبائلي في إعادة بناء بعض المعتقدات وأهمها تلك الافكار حول " الجسد الأنثوي " التمييز بين الذكر والانثى" " مفهوم العار والحشومة" ...إلى غيرها من طابوهات كانت تقيّد المجتمعات التقليدية.فالتقسيم الرمزي بين النظيف والوسخ على حد عبارة ماري دوجلاس (Mary Douglas) يساعد القوى الاجتماعية على تصنيف سلوكياتهم من خلال إتباع منظومة من القواعد تحدد لهم ما هو مسموح وما هو ممنوع» ما هو محمود وما هو مكروه، ما هو صالح وما هو فاسد ما هو حلال وما هو حرام، ما هو خير وما هو شر[1]

خاتمة

نأتي في نهاية هذا الطرح للقول أنّ المرأة تحاول جاهدة أن تحمي جسدها المقهور لسنوات وذلك من خلال فرض وإيجاد أدوار أخرى تسمح له بكسر قيود الهيمنة وايجاد مكانة له ضمن المجتمع الذكوري، ومحاولة التخلّص من صفة الدونية والتحقير والقهر الذي صاحب الجسد الأنثوي لأمدّ العصور.

فهذا ما نجده ضمن الدراسات الأنثروبولوجية وحتى الفلسفية التي تجاوزت

(1) Douglas .M (2002).PURty and danger: an analysis of on concepts of pollution and taboo london: Roultedge .

النظرة القديمة للجسد الأنثوي، وبدأت بدراسة التصورات الجمالية للجسد الأنثوي وأدواره وأهميته لاستمرارية المجتمعات، وتفسير الطقوس المصاحبة لكل تحولاته وربطها بمرجعيات تاريخية لكل مجتمع.

لطالما بقي موضوع البلوغ والجسد الأنثوي طابو في الدراسات الأنثروبولوجيا خاصة التي تعنى بها المجتمعات المحافظة والتقليدية، التي ترى أنّ البلوغ لا حدث ولا يجب أن تسند له كل هذه الاهتمامات، فيجب أن يبقى وراء الستار، يمارس ويمارس عليه في « الستر»، فهو مجرّد أداة للاستمرارية. فمهما تطوّرنا علميا ومهما تقدمت علومنا الاجتماعية والانثربولوجية لكن ا يجب أن يأخذنا الحماس لتعرية المجتمع_ حسب البعض_ وتعظيم شأن ممارسات وطقوس قد تسبّب انعكاسات على الدور الاجتماعي مستقبلا، وتحويل مسار المجتمعات العربية المحافظة.

قائمة المراجع

1. احسيتي امينة، **تناول الأسماء الشخصية والألقاب**، حالة هيئة بني الحمد العادات والتقاليد في المجتمع المغربية القروية مطبوعة التعليمية المملكة المغربية الرباط سورة الجنة القيم الروحية والفكرية مسلمة الندوات مراكان 2007
2. ابن المنظور ,»**لسان العرب** « دار صابر للطباعة والنشر ,الزاوي ,ترتيب قاموس المحيط على طريقة المصباح المنير واساس البلاغة ,ج1,ص31
3. بورديو بيار: الهيمنة الذكورية، تر سلمان قعفراني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة 2009، ط1
4. فريد الزاهي: الجسد أفقا للمعرفة: مقدمات للبحث والسؤال، مقال صادر بتاريخ 19 مارس 2019
5. https://mana.net/archives/1216
6. لوبرتون، دافيد: أنثربولوجيا الجسد والحداثة، تر محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1997، ص5.
7. عبد الرحيم بوهاها: طقوس العبور في الإسلام _دراسة في المصادر الفقهية_ مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2009، ص232.

8. محمد عبد الكريم الحوراني، لبنى مخلد عطاء الله العضايلة: تحديات الهوية الجندرية لدر رقيبات السير في المجتمع الأردني: على موقع

http //repository.nauss.edu.sa

9. Malek chebel: le corps dans la tradition au Maghreb, Paris, PUF? P99_
10. Jean missonneuve, lessrituels, presses univerities, 1edition, paris, 1988, p0610_
11. Douglas .M (2002).**PURty and danger: an analysis of on concepts of pollution and taboo london: Roultedge .**

دلالات الوشم في الثقافة الشعبية لدى المرأة الجزائرية

The significance of tattoos in Algerian women's popular culture

د.بن شراط نجاة[1]

◇◇

مقدمة

يعتبر الوشم أحد التعبيرات الثقافية التقليدية التي تحظى بشهرة وانتشار واسع في مختلف أنحاء العالم، بما في ذلك الجزائر، خصوصًا بين النساء. يعتبر دراسة هذا الموضوع ضروريًا في سياق الأنثروبولوجيا لفهم عمق التراث والثقافة والهوية لدى المرأة الجزائرية. تهدف هذه الورقة إلى استكشاف تاريخ وأصل الوشم عند المرأة في الجزائر، تحليل دوره في ثقافتها، وتأثيره على هويتها وانتمائها، بالإضافة إلى مناقشة التغيرات التي شهدها مفهوم وشكل الوشم مع مرور الزمن.

الوشم لدى المرأة الجزائرية يمثل تراثا ثقافيا عريقا، حيث يتجاوز مجرد الزخرفة ليمتد إلى الأبعاد الاجتماعية والدينية والثقافية الرمزية. ويعكس الوشم في الثقافة الجزائرية الهوية الشخصية والانتماء الاجتماعي، كما يمكن أن يكون وسيلة للتعبير عن الجمال والأنوثة. يُعتبر الوشم أحيانا رمزا للقوة والصمود في وجه التحديات الثقافية والاجتماعية، وقد يترتب عليه تحمل معاني دينية أو طقوس تقليدية. ومع تطور المجتمع والتغيرات الثقافية، قد يتغير معنى الوشم واستخداماته لدى المرأة الجزائرية، لكنه يظل جزءا أساسيا من تراثها وهويتها الثقافية.

الكلمات المفتاحية: الوشم، المرأة الجزائرية، الثقافة الشعبية،هوية ثقافية،تقاليد.

1.تحديد المفاهيم

مفهوم ظاهرة الوشم: لغةً: الوشم في اللغة العربية يُعرف بأنه عملية رسم أو نقش على الجلد باستخدام أدوات حادة مثل الإبر، حيث يتم إدخال الحبر أو الأصباغ

---

(1) أستاذة مساعدة قسم ب،جامعة وهران 2 . hmadhamza112233@gmail.com

تحت الجلد لتشكيل تصاميم دائمة .الكلمة "وشم" تأتي من الفعل "وشم" الذي يعني "نقش" أو "رسم" على الجلد.1

اصطلاحًا: اصطلاحًا، يُعرف الوشم بأنه عملية وضع علامات دائمة على الجلد باستخدام أصباغ تُدخل من خلال شقوق في الطبقة العليا من الجلد. هذه العملية تُستخدم لأغراض متعددة، منها التزيين، التعبير عن الهوية، أو لأسباب دينية ووقائية. الوشم يُعتبر شكلًا من أشكال الفن الجسدي الذي يعكس ثقافة وتقاليد المجتمع الذي يُمارس فيه.2

2.دلالات الوشم و ابعاده الرمزية

في الإقليم الذي كان يسمى في السابق «المغرب الأوسط» امتزجت الثقافة الأمازيغية الأصيلة بالثقافة العربية الإسلامية، وأصبحت الكثير من أجساد النساء والرجال تتزين بلوحات فنية تحتاج إلى قراءات وفق آليات جديدة، وهي تتمثل في بعض الأشكال ذات الصلة بخط التفناغ المستعمل في الثقافة الأمازيغية. ولا يقتصر الأمر على الأجساد الأمازيغية (البربرية)، بل الكثير ممن لا يتقنون هذه الأبجدية يستخدمون بعضها عن جهل في كثير من الأحيان، إضافة إلى بعض الرموز والأشكال الفنية الأخرى.

يشير جميل حمداوي، الباحث والأكاديمي المغربي، الى موضوع الوشم في الثقافة الأمازيغية. في كتابه "معالم الحضارة الأمازيغية"، إلى أن الوشم عند الأمازيغ ليس مجرد زينة، بل هو جزء من الهوية الثقافية والتاريخية. يوضح أن الأوشام تحمل دلالات رمزية عميقة تتعلق بالحماية، الجمال، والهوية الاجتماعية .كما يشير إلى أن الوشم كان يُستخدم كوسيلة للتعبير عن الانتماء القبلي والروحي، وأحيانًا لأغراض علاجية ووقائية.1

و الوشم يحمل دلالات رمزية متعددة تعكس الجوانب الاجتماعية، الدينية، والروحية للمجتمع.

1 الدلالات الاجتماعية

- **الهوية والانتماء** :الوشم كان وسيلة للتعبير عن الهوية والانتماء القبلي أو

العائلي .كانت الأشكال والرموز تختلف من قبيلة إلى أخرى، مما يساعد في تمييز الأفراد وتحديد انتماءاتهم الاجتماعية.3

- **الجمال والتزيين:**خاصة لدى النساء، كان الوشم يُستخدم كوسيلة للتجميل وإبراز الجمال الأنثوي .الأشكال النباتية والهندسية كانت شائعة في هذا السياق.4
- **الدلالات الدينية والروحية**
- **الحماية والوقاية** :العديد من الأوشام كانت تُستخدم كوسيلة للحماية من الأرواح الشريرة والأمراض .الرموز مثل الأفاعي والعقارب كانت تُعتبر قوية في درء الشرور.5
- **الطقوس الدينية:**الوشم كان له دور في الطقوس الدينية والروحية، حيث كانت تُعتبر مقدسة وتحمل دلالات روحية عميقة .الرموز الدينية مثل النجمة والهلال كانت الاكثر شيوعا.6. بعض الأوشام كانت تُستخدم في طقوس معينة لاسترضاء الآلهة أو لجلب الحظ والخصوبة.

2 الدلالات العلاجية

- **العلاج الشعبي:**في بعض الأحيان، كان الوشم يُستخدم لأغراض علاجية، حيث يُعتقد أن بعض الرموز والأشكال تساعد في شفاء الأمراض أو تخفيف الألم.

3.طقوس الوشم

للوشم لدى المراة في الجزائر طقوسه العريقة المرتبطة بنظامهم الثقافي ومعتقداتهم والديانات التي اعتنقوها على مر التاريخ، حيث استخدموا الوشم للتعبير عن انتمائهم وهويتهم، كما ارتبط عندهم بمعاني الأنوثة والخصب حيث تقوم الواشمة بملئ جسد الفتاة برموز ذات دلالات مختلفة، كعلامة زائد (+) التي تخط على الخد والتي تعني حرف التاء في الحروف الأمازيغية، وهو الحرف الأول من كلمة "تامطوت"، والذي تعني أنثى بالأمازيغية وعين الله كما كانوا يعتقدون في السابق.

1 الأوشام في طقوس الزفاف

- **الخصوبة والنضج** :كان الوشم في المجتمع الجزائري يُعتبر علامة على النضج والخصوبة، بحث

- تحصل الفتيات اللواتي وصلن إلى سن الزواج على أوشام معينة كجزء من استعداداتهن للزفاف .حيث تُظهر أن الفتاة أصبحت جاهزة للزواج والإنجاب.[1] وعادة ما تتم عملية الوشم مع بداية سن النضج ويكون بمثابة دعوة صريحة للزواج بطريقة خاصة جدا. وفي العادة كانت عمليات الوشم تتم بطريقة طقوسية وهي نوع من «تجهيز» المرأة وتهيئتها للزواج، لكن بعض النسوة يقمن بمزيد من العمليات في مراحل أخرى من العمر.
- **الحماية والبركة** :الأوشام كانت تُستخدم أيضًا كوسيلة للحماية والبركة .بعض الرموز كانت تُعتقد أنها تجلب الحظ السعيد وتحمي العروس من الأرواح الشريرة والأمراض خلال فترة الزواج.[1]
- **الأشكال الهندسية** :الأشكال الهندسية مثل الدوائر والمثلثات كانت شائعة في الأوشام المتعلقة بالزفاف. هذه الأشكال كانت تُعتبر رموزًا للحماية والقوة.
- **الرموز النباتية** :الرموز المستوحاة من النباتات، مثل الأزهار والأوراق، كانت تُستخدم لتعزيز الجمال والخصوبة .هذه الرموز كانت تُعتبر مباركة وتجلب الحياة الجديدة والازدهار للعروسين.[1]

ويتم وشم مناطق اخرى من الجسد للدلالة على الخصوبة والنضج الجنسي واستعداد الشابة للزواج، ويتم رسم خط مزركش على الذقن ومعين مقسم إلى أربع زوايا بين الحاجبين، وهلال وشمس يوضعان على الخد أيضا، ونجد مربع موشوم في العنق والذي يدل على البيت والإستقرار بالإضافة إلى وضع نقطة بجانب الأنف للحماية من أمراض الأسنان، وبجانب العين للوقاية من كافة الأمراض التي تصيب العين.

ما زالت الكثير من الأوشام مرسومة في أجساد النساء المتقدمات في السن والرجال، في الأطراف والوجه ومناطق أخرى، عبارة عن كتب مفتوحة على القراءة المتعددة، ولئن كانت الأوشام الخاصة بالرجال قليلة لأسباب معينة، فإنه من النادر أن تجد امرأة من الأجيال السابقة خاصة في القرى والمدن الصغيرة والبادية لا يحمل جسدها أشكال مختلفة من الأوشام، عند الحاجبين وبينهما وعلى الجبين والخدين وفي الذراعين حتى على الساقين. وهنا مثل شعبي جزائري تبين قراءته الكثير من الأمور المتعلقة بالموضوع،

فالمثل يقول بلهجة محلية «اللي طحناته سفاتو، واللي قعد وشمت بيه». ولكي نفهم الموضوع لا بد من امتلاك بعض المفاتيح، فالمرأة القروية في بعض المناطق الزراعية كانت تقوم بطحن القمح بنفسها بطاحونة يدوية عبارة عن صخرتين متطاحنتين، على الصخرة العليا مقبض وفي وسطها ثقب تضع فيه القمح ليخرج طحينا بين الصخرتين. وكانت المرأة الناجحة هي من تطحن بنفسها، لكن بعض سيئات السيرة يعمدن إلى رسم المزيد من الأوشام والمبالغة فيها وذلك مقابل بعض الطحين يدفعنه للغجريات المتجولات. والغجر الجوالون يسمون في تلك المناطق «بنو عداس»، والمثل السابق تفصيحه «ما طحنته قامت بأكله دقيقا وما تبقى استعملته ثمنا للوشم».

2 طقوس البلوغ

كان الوشم يُستخدم كجزء من طقوس البلوغ. الفتيات والفتيان الذين يصلون إلى سن البلوغ كانوا يحصلون على أوشام معينة كعلامة على نضوجهم واستعدادهم لتحمل المسؤوليات الاجتماعية والاقتصادية .هذه الأوشام كانت تُعتبر رمزًا للانتقال من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ.[1]

3 طقوس الحماية والوقاية

الأوشام كانت تُستخدم أيضًا كوسيلة للحماية والوقاية في طقوس معينة. على سبيل المثال، كانت تُستخدم رموز مثل الأفاعي والعقارب لحماية الشخص من الأرواح الشريرة والأمراض .هذه الأوشام كانت تُعتبر قوية وفعالة في درء الشرور، وكانت تُوضع في أماكن محددة من الجسم لتحقيق أقصى قدر من الحماية[2]

. الحماية من الحسد :الأوشام كانت تُستخدم أيضًا للوقاية من الحسد والعين الحاسدة .كانت الأمهات تلجأن إلى وشم أطفالهن في مناطق بارزة من الجسم لحمايتهم من الحسد والأذى.

4 طقوس العلاج

في بعض الأحيان، كان الوشم يُستخدم لأغراض علاجية كجزء من الطقوس الشعبية. يُعتقد أن بعض الرموز والأشكال تساعد في شفاء الأمراض أو تخفيف

الألم .هذه الأوشام كانت تُعتبر جزءًا من الطب الشعبي، وكانت تُستخدم بالتزامن مع الأعشاب والعلاجات التقليدية الأخرى.[3]كالتشريط مثلا والذي توارثته الأجيال لحد الآن .

5 طقوس الاستمطار

في فترات الجفاف، كانت بعض المناطق الجزائرية تلجأ إلى طقوس الاستمطار، والتي تشمل استخدام الأوشام كجزء من الطقوس الدينية لاستدعاء المطر .هذه الطقوس كانت تُعتبر وسيلة للتواصل مع القوى الطبيعية والروحية لجلب الأمطار والخصوبة للأرض.[4]

4.تطورظاهرة الوشم في الثقافة الشعبية الجزائرية

الوشم في الجزائر تطور من كونه ممارسة تقليدية ذات دلالات دينية واجتماعية إلى شكل من أشكال التعبير الشخصي والجمالي. وهذا التطور يعكس التغيرات الاجتماعية والثقافية التي شهدتها الجزائر عبر العصور.

1. العصورالقديمة

في العصور القديمة، كان الوشم يُستخدم كوسيلة للتزيين وأيضًا لأغراض دينية ووقائية. السكان الأصليون في منطقة المغرب الكبير كانوا يمارسون الوشم كجزء من طقوسهم الدينية والاجتماعية .الأشكال الهندسية والنباتية كانت شائعة في تلك الفترة، حيث كانت تُعتبر رموزًا للحماية والقوة.[1]

- **المصريين القدماء** :تشير الدراسات إلى أن المصريين القدماء كانوا من أوائل من استخدموا الوشم، حيث يعود تاريخه إلى حوالي 4000 قبل الميلاد. كان الوشم يُستخدم لأغراض دينية وتجميلية، وأحيانًا كعقوبة للمجرمين. وفي الثراث الأمازيغي أن بعض الرموز ظلت معانيها ودلالاتها غامضة كونها رموز وحروف تحكي قصة بدايات ولادة "التيفيناغ" التي قدر عمرها من قبل علماء الاثار بـ 20000 الف عام مضى .
- **اليابان** :في اليابان، ظهر الوشم بشكل واضح حوالي 500 سنة قبل الميلاد، وكان يُستخدم لأغراض دينية وتجميلية، وأيضًا كوسيلة لتحديد هوية المجرمين.

2. الفترة الإسلامية

مع دخول الإسلام إلى المنطقة، تغيرت بعض الممارسات المتعلقة بالوشم. رغم أن الإسلام يحرم الوشم، إلا أن بعض المجتمعات استمرت في استخدامه لأغراض تقليدية ودينية .الرموز الدينية مثل النجمة والهلال أصبحت أكثر شيوعًا في هذه الفترة.[2]لكن الظاهرة تراجعت بشكل كبير جدا وشارفت على الزوال.

3. الفترة الاستعمارية

خلال الفترة الاستعمارية الفرنسية، شهدت الجزائر تغييرات كبيرة في ممارسات الوشم. الاستعمار أثر على الثقافة المحلية، ولكن الوشم استمر كجزء من الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري .الأوشام أصبحت تعبر عن المقاومة والانتماء الوطني في بعض الأحيان.[3]

4. العصر الحديث

في العصر الحديث، تطورت تقنيات وأساليب الوشم بشكل كبير. اليوم، يُستخدم الوشم كوسيلة للتعبير عن الهوية الشخصية والجمالية، مع الحفاظ على الرموز التقليدية التي تحمل دلالات تاريخية وثقافية .الأدوات الحديثة والتقنيات جعلت من الوشم ممارسة أكثر أمانًا وانتشارًا.[4]واتخذت ابعادا اخرى تختلف عن المالوف في المجتمع التقليدي.

5. العوامل المؤثرة في تطور الوشم

- **التغيرات الاجتماعية** :التغيرات في المجتمع الجزائري، بما في ذلك التحضر والتأثيرات الثقافية الخارجية، ساهمت في تطور ممارسات الوشم.
- **التكنولوجيا** :تطور الأدوات والتقنيات المستخدمة في الوشم جعل العملية أكثر أمانًا ودقة، مما زاد من شعبيتها.
- **الموضة** :في السنوات الأخيرة، أصبح الوشم جزءًا من صيحات الموضة، مما دفع الشباب إلى تبني هذه الممارسة بشكل أكبر.[5]

5.الأدوات والتقنيات المستخدمة في الوشم

في العصور القديمة، كانت تقنيات الوشم بدائية، حيث كانت تُستخدم أدوات بسيطة مثل الإبر المصنوعة من العظام أو الخشب. كانت الأصباغ تُستخرج من النباتات والمعادن الطبيعية، مما جعل الأوشام تدوم لفترات طويلة.

- **طرق الوشم** :وتستخدم المرأة المتخصصة في الوشم العديد من الادوات كالإبر الحادة، والحكل، ورماد الفرن الترابي، والفحم الأسود، والعديد من الأعشاب العطرية، كما وجب على هذه الأخيرة أن تخضع لطقوس خاصة بأحد الأضرحة حيث تنام لمدة ليلة كاملة تحت إشراف إحدى الكهنة أو الكاهنات اليهوديات أو أحد المتخصصات في الوشم وذلك من أجل تسلم "بركة الوشم"، فيما تستلهم أخريات طريقة الوشم من ممارسات محترفات ويحملن المشعل بعدهن.

وطريقة الوشم قاسية جدا وتتم بالوخز بالإبر، مع استعمال نوع من الكحل الخاص في موضع الجرح. وبعد أيام، يتضح الوشم إن كان جميلا متقنا أو غير ذلك. وإذا لم يرض صاحب الوشم بوشمه لا يمكن له التراجع عنه ويصبح جزءا من هويته. وعلى ذكر الهوية فكثيرا ما تصور الحكايات الشعبية قصص أشخاص، هويتهم أوشام سرية يحملونها في أماكن غير مرئية من أجسادهم، حتى إذا حدث الفراق لسبب أو لآخر في مجتمع كثيرا ما تأسس على الرحيل من مكان إلى آخر بحثا عن الماء والكلأ والنار، كان الأمل في تلك الرموز الخفية التي تكشف صاحبها مهما تغرب عن أهله، ومهما غيرت الأيام ملامحه. فالوشم هو الملمح الوحيد الذي لا يتغير، وكثيرا ما تفتخر المرأة بأوشامها المميزة، وأنجح الأوشام هي تلك التي تمثل الأشكال المتميزة والمرسومة على البشرة البيضاء. وإذا كانت المرأة فائقة الجمال فإن الوشم يزيدها رونقا، وكثيرا ما تقول المرأة مفتخرة بنفسها، «أنا زرقة (زرقاء) الوشمة»، وعندما تكبر المرأة وتكون في أرذل العمر تبكي جمالها الضائع قائلة إنه لم يبق منه إلا الوشم لا يتبدل ولا يتغير، وسيذهب معها إلى القبر وهو الوحيد الذي يبقى وفيا لها بعد أن تخونها الصحة، والجسد.

6.معنى ورمزية أشكال الوشم بحسب مناطق الجسد

في الثقافة الشعبية الجزائرية، يتغير معنى ورمزية الأشكال بحسب المنطقة

الجسدية التي يتم فيها وضع الوشم. هذا التغيير في المعاني يرتبط بالعادات والتقاليد المحلية، وكذلك بالأغراض التي يُستخدم من أجلها الوشم وانفردت المرأة الامازيغية منذ عصور خلت بالوشم الذي يزين مختلف مناطق جسدها، منها الرأس والجبين، وما بين الحاجبين والخد والذقن والوجه والجيد والكتف والذراع، واليد والصدر والبطن والظهر، والفخذ والركبة، والقدم، والساقين.

1.6.الرأس والوجه

- **الجبهة** :الوشم على الجبهة غالبًا ما يُستخدم كرمز للحماية والقوة. في بعض الثقافات، يُعتقد أن وضع الوشم على الجبهة يمكن أن يحمي الشخص من الأرواح الشريرة.
- **الخدين**:الأوشام على الخدين قد تكون مرتبطة بالجمال والتزيين، خاصة لدى النساء. هذه الأوشام تُعتبر وسيلة لإبراز الجمال الأنثوي.

2.6.اليدين والذراعين

- **اليدين**:الوشم على اليدين يمكن أن يكون له دلالات عملية، مثل تحديد الهوية أو الانتماء القبلي. في بعض الأحيان، يُستخدم الوشم على اليدين كوسيلة للحماية من الأمراض.
- **الذراعين** :الأوشام على الذراعين غالبًا ما تكون مرتبطة بالقوة والشجاعة. يمكن أن تحمل رموزًا تعبر عن الانتصارات أو الإنجازات الشخصية.

3.6.الصدروالظهر

1. **الصدر** :الوشم على الصدر يمكن أن يكون له دلالات روحية ودينية. في بعض الثقافات، يُعتبر الصدر مكانًا مقدسًا لوضع الرموز الدينية.
2. **الظهر** :الأوشام على الظهر غالبًا ما تكون كبيرة ومعقدة، وتحمل دلالات حماية وقوة. يُعتقد أن الوشم على الظهر يمكن أن يحمي الشخص من الأذى.

4.6.الساقين والقدمين

- **الساقين** :الوشم على الساقين يمكن أن يكون له دلالات مرتبطة بالحركة والحرية.

في بعض الثقافات، يُعتقد أن الوشم على الساقين يمكن أن يعزز القوة البدنية.

- **القدمين** :الأوشام على القدمين قد تكون مرتبطة بالأرض والطبيعة. يمكن أن تحمل رموزًا تعبر عن الانتماء إلى الأرض أو الطبيعة.

والوشم التقليدي في الثقافة الشعبية الجزائرية يتميز بتنوع كبير في الأشكال والرموز، وكل منها يحمل دلالات ومعاني خاصة

7.الأشكال الهندسية

- الأشكال الهندسية مثل الدوائر، المثلثات، والمربعات كانت شائعة جدًا في الوشم التقليدي .هذه الأشكال غالبًا ما كانت تُستخدم لأغراض دينية أو وقائية، حيث يُعتقد أنها تحمل قوى سحرية تحمي حاملها من الأرواح الشريرة.[1]

الرموز النباتية

- الرموز المستوحاة من النباتات، مثل الأزهار والأوراق، كانت تُستخدم أيضًا بشكل واسع. هذه الرموز غالبًا ما كانت ترمز إلى الخصوبة والنمو والحياة الجديدة .كانت النساء بشكل خاص يفضلن هذه الأشكال كجزء من زينتهن.[2]

الرموز الحيوانية

- الرموز الحيوانية مثل الأفاعي والعقارب كانت تُستخدم لأغراض وقائية، حيث يُعتقد أنها تحمي من الأمراض والأذى .هذه الرموز كانت تُعتبر قوية وفعالة في درء الشرور.[3]

الرموز الدينية

- الرموز الدينية مثل النجمة والهلال كانت تُستخدم كوسيلة للتعبير عن الإيمان والتقوى .هذه الرموز كانت تُعتبر مقدسة وتحمل دلالات روحية عميقة.[4]

الأشكال المعقدة

- بعض الأوشام كانت تتضمن أشكالًا معقدة تجمع بين عدة رموز وأشكال هندسية، نباتية، وحيوانية .هذه الأوشام كانت تُعتبر أكثر قوة وفعالية في تحقيق الأغراض المرجوة منها، سواء كانت وقائية أو علاجية أو جمالية.[1]

8.الوشم لدى الرجل

الوشم في الثقافة التقليدية الجزائرية لا يخص المرأة فقط. وفي العادة تكون الأوشام الرجالية بسيطة وغير مبالغ فيها، أما إذا كانت غير ذلك فالرجل يكون سيئ السمعة ويبقى معقدا من هويته تلك بقية عمره ويندم حيث لا ينفع الندم. فالرجل «الصالح» في المجتمع التقليدي يزين نفسه بأوشام بسيطة، سواء في وجهه وهذا أمر نادر أو على زنده وهو الأمر المتواتر.

و لم تنفرد النساء الأمازيغيات فقط بالوشم بل الرجال أيضا كانوا يضعون وشوما على مستوى الذقن واليدين لأغراض مختلفة وللدلالة على القوة والخصوبة ومن أجل إبطال السحر وإبعاد الأرواح الشريرة، وكذا تجنيبهم البؤس ونحس، ولا يرتبط الوشم عند الرجال، بتلك الأشكال البسيطة عند الناس العاديين بل يعمد كثيرمنهم الى الوشم كتعبير للوفاء والحزن لفراق فتاة ارتطمت إرادته بالزواج منها بالعادات والعلاقات الاجتماعية المتشابكة التي تمنعه من الزواج بمن يحب، وقد يفشل هذا الزواج لأسباب أخرى معروفة، وفي هذه الحالة وعوضا عن الانهيار أو الانتحار يعمد الرجل إلى نقش الحرف الأول من اسمه والحرف الأول من اسم حبيبته على ظهر يده أو على زنده، ليبقى ذلك الحب خالدا مدى الحياة، ليعيش بشيء من التوازن مع حزن دفين، وفي كل الحالات يبقى الوشم المنقوش على ظهر اليد لعنة يحملها الرجل البائس إلى قبره، أما المرأة فالتقاليد تمنعها من ذلك، فلو فعلت لانكشف أمرها ودفعت الثمن غاليا.

والوشم بأشكاله وطقوسه جزء أساسي من الثقافة المحلية في الجزائر ولا عجب والحال هكذا أن ارتبطت واحدة من أشهر قصائد الغزل في الشعر الشعبي بالوشم ونعني بها قصيدة «الوشام» لأقدم شاعر شعبي جزائري معروف وهو محمد بن مسايب الذي عاش قبل قرون، فالقصيدة تصور رجلا يخاطب من ينفذ الوشم على جسده، ويملي عليه في كل مرة حرفا إلى أن تنتهي الأحرف الأبجدية ومع كل حرف من الحروف التي يذكرها، يذكر وصفا من أوصاف حبيبته أو حكاية تذكره بها، والقصيدة الشهيرة، غناها الكثير من أقطاب الطرب في الغرب الجزائري، وكثيرا من الكتابات الأدبية الجزائرية المعاصرة تستلهم من فنون الوشم، حتى في العناوين. ومن الذين استلهموا

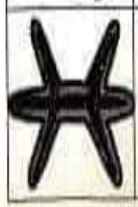
الوشم في عناوين كتبهم، الشاعرة نورة بوراس في مجموعتها الشعرية «أوشام بربرية»، والقاص الجديد يوسف بوذن الذي يكتب القصة القصيرة بشكل متميز جدا وعنوان مجموعته القصصية الأولى التي صدرت منذ سنوات هو «وشم في الذاكرة»، بل إن ديوانا شعريا هو «وشم على زند قرشي» صدر في ثمانينات القرن العشرين، مؤلفه الشاعر عبد الله عيسى لحيلح الذيهو حاليا أستاذ في الجامعة الجزائرية، والحديث عن الوشم في الثقافة الجزائرية مترامي الأبعاد.

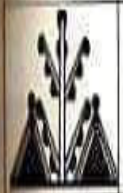
خاتمة

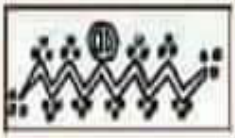
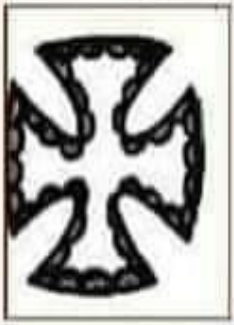
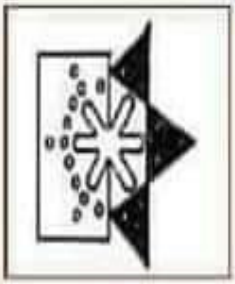
تتغير معاني ورمزية الأوشام بحسب المنطقة الجسدية التي يتم وضعها فيها، وهذا يعكس التقاليد والعادات المحلية وكذلك الأغراض المختلفة التي يُستخدم من أجلها الوشم. فهم هذه الدلالات يساعد في فهم هذا التراث الثقافي الغني وحفظه للأجيال القادمة.

أن الوشم الامازيغي على جسد المرأة الامازيغية يعد أرشيفا وطنيا وهوية الارض وثقافة الأمة ولغتها منذ فجر التاريخ حتى يومنا هذا، ناهيك عن ما يحمله الوشم ا على المرأة من الجمال والجاذبية أن الوشم على جسد المرأة قصة قديمة قدم التاريخ وله دلالات وشفرات بالغة التعقيد البعض منها تم فكها وفهمها من قبل المهتمين والباحثين والبعض الآخرلازال محل بحث وتساؤل.

و قد ظل الوشم التقليدي إلى زمن قريب، جزءاً من هوية الجزائريين، وبدأ يختفي شيئا فشيئا مع اختفاء أشياء كثيرة من صميم الخصوصية المحلية. واللافت أن أوشام الموضة العصرية، لم تنتشر بشكل كبير، وسط الأجيال الجديدة، كما هو الحال في دول عربية أخرى، ربما بسبب العقدة النفسية التي لازمت بعض الذين ما زالوا يحملون أوشاما تقليدية في أجسادهم.

	Abeille	Symbole de labeur et de minutie, elle exprime le bonheur familial et l'abondance (le miel symbolisant la douceur de la vie et la longévité).
	Escargot	Symbole passif, associé à la pluie et à la lune, il représente la fertilité, le cycle des récoltes et la permanence.
	Serpent	Cet animal qui inspire le dégoût est loin d'être négatif dans la symbolique berbère : il représente la vie dans son expression la plus primitive (absence de pattes, non différenciation du tronc et de la tête), mais aussi la force vivifiante qui anime le monde et le fertilise.
	Serpent lunaire	Symbole de l'union des contraires : mâle et femelle, ciel et terre, haut et bas, sombre et brillant, etc. (voir Lune).
	Salamandre	Animal associé à l'eau, dans laquelle il vit, et à la Lune dont il épouse la forme. Il véhicule les symboles de ces deux éléments : profondeur, régénération, transformation, croissance, etc.
	Oiseau	Symbole de la relation ciel-terre, il représente la légèreté, l'intelligence vive, voire le souffle de l'âme qui descend dans la matière et l'anime.
	Hirondelle	Annonciatrice du printemps, elle symbolise le retour cyclique, donc la féminité et la fécondité.

	Olivier	Symbole de force, à cause de l'étymologie populaire qui fait dériver son nom, *azemmur*, de *tazmart* «force». Mais d'une force tranquille et bienfaisante. L'huile représente la substance vitale.
	Blé	Symbole ambivalent, désignant tantôt la vie (la gerbe fleurie) tantôt la mort (la graine enfouie dans le sol).
	Arbre	Associé à la vie aisée, au bonheur et à la fécondité. Il figure l'axe du monde, autour duquel gravitent les êtres, les choses et les esprits. Il symbolise aussi la vie (les racines) et la connaissance (les feuilles).
	Graines	Représentent la semence masculine, symbole de vie et de fécondité.
	Marteau	Instrument de la force brutale et primitive, il est dans la main du forgeron un moyen de réduire le fer et de lui donner forme. Il symbolise ainsi le pouvoir de domination, les forces naturelles et le pouvoir créateur.
	Ancre	Symbole de solidité, de permanence et de fidélité. Elle exprime également l'équilibre intérieur et la lucidité (par opposition aux eaux mouvantes et troubles.)
	Hâche	Instrument tranchant, elle symbolise la colère et la destruction mais, comme elle s'attaque aussi aux forces du mal, elle joue un rôle positif. Associée à la foudre et à la pluie, elle symbolise également la fécondité.

	Croix	Symbole du Mouvement, mais surtout de L'espace, quelle représente dans toutes ses directions : haut/bas, gauche/droite, Nord/sud, Est/ouest.
	Serpent lunaire	Symbole de l'union de contraires : mâle et femelle, ciel et terre, haut et bas, sombre et brillant...
	Swastika	Symbole du mouvement , il représente l'élan créateur. *Remarque* : ce symbole est présent ici parce qu'il existe dans l'art berbère. Il existe également dans l'art indien et celtique. L'utilisation qui en a été fait par le Nazisme - de sinistre mémoire - n'a rien à voir avec son sens profond.
	Croix de Malte	Représentation symbolique de l'Oiseau, donc de l'élan créateur.
	Croix à six branches	Symbole de mouvement et d'espace, mais aussi de solidité et d'ancrage, à cause de l'axe.



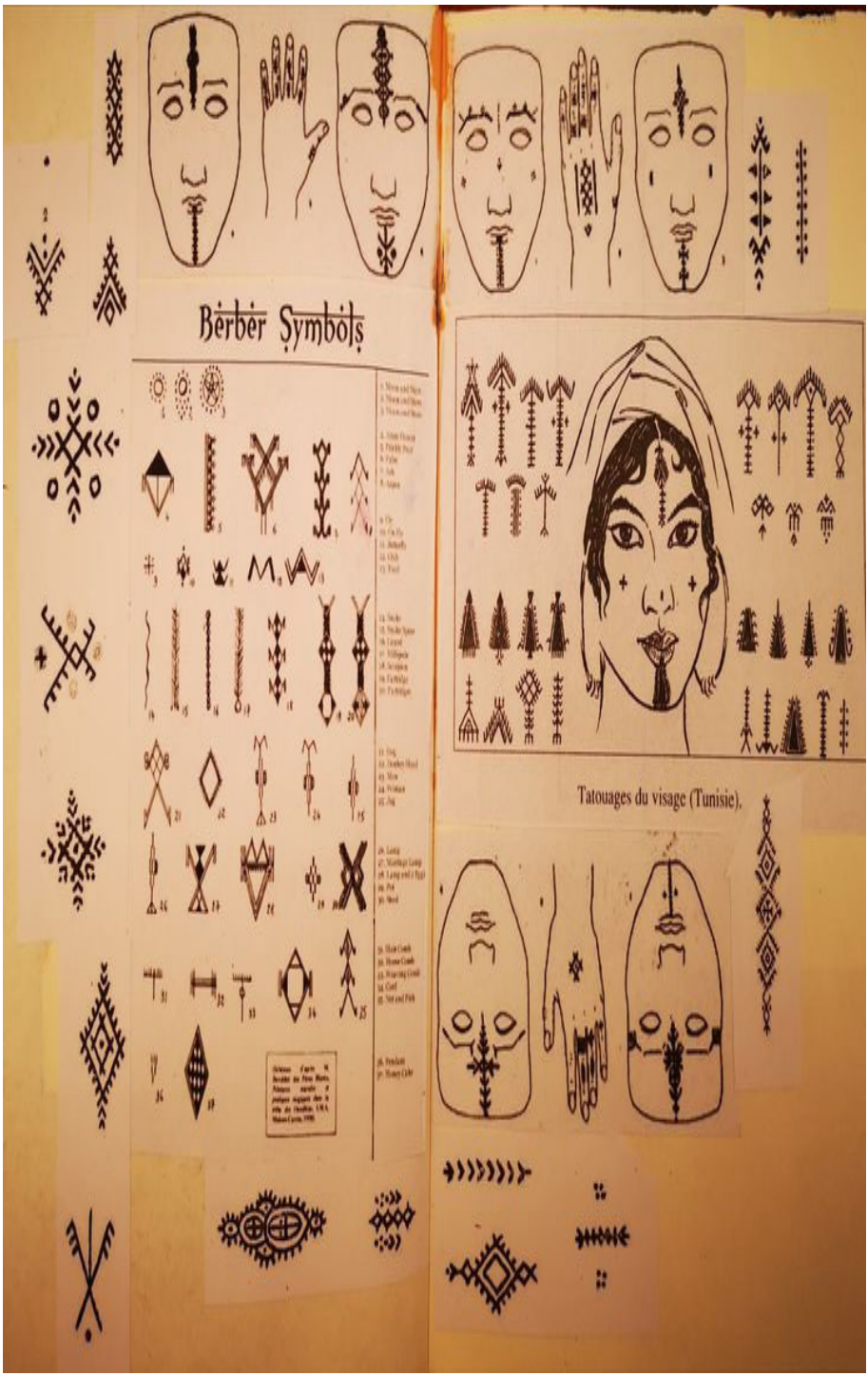
Tatouages du visage (Tunisie).

La symbolique berbère

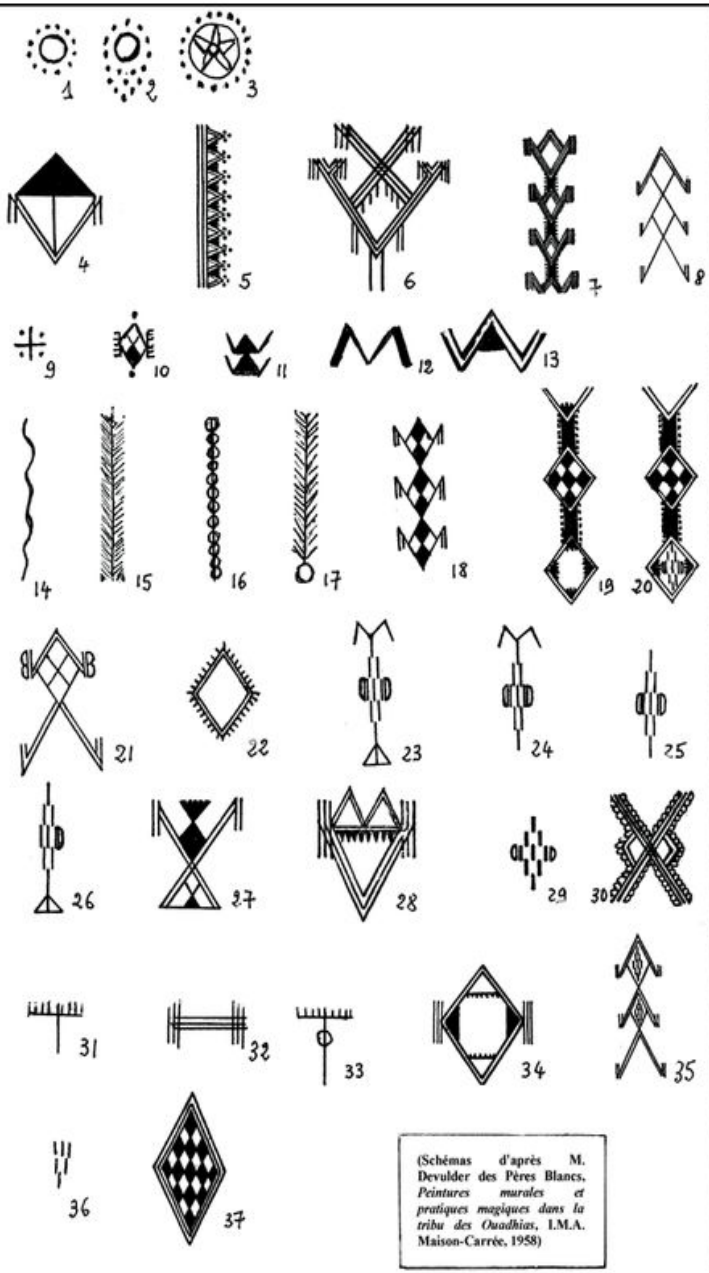
Nous relevons dans le tableau suivant les principaux motifs décoratifs des artistes berbères, avec les symboles qui leur sont associés. Ces motifs présentent une grande ressemblance avec les peintures rupestres de la Préhistoire et les décors des poteries antiques retrouvées dans tout le Maghreb : mêmes dessins géométriques, même stylisation des éléments naturels, même sobriété...

Les références religieuses et culturelles des artistes modernes ne sont pas celles des artistes antiques, mais la symbolique, qui fait principalement référence à l'environnement immédiat et aux rites agricoles, est sans doute restée, au moins en partie, sensiblement la même.

	Bélier	exprime la vie dans son jaillissement et sa générosité. Il représentait le dieu Amon qui avait son temple autrefois dans l'oasis de Siwa (Égypte).
	Taureau	Symbole de la force aveugle et irrésistible, c'est un principe masculin dont la semence féconde le monde. Mais aussi un élément cosmique qui concentre les forces créatives et spirituelles.
	Lézard	Son nom — *tazermemayt* — est un diminutif de celui du serpent *azrem*, dont il représente en effet une forme atténuée, voire pacifique et bénéfique. Cet habitué de la maison la protège des mauvaises influences.
	Scorpion	Symbole ambivalent désignant tantôt le mal et la mort, tantôt le courage et l'endurance; son image ou son corps, enfermé dans une amulette, protège contre le mauvais œil.
	Mouche	Constamment en mouvement, harcelant les bêtes et les hommes, elle figure la vie dans sa vivacité et son ardeur, sa capacité à se reproduire et à se multiplier à l'infini.
	Hanneton	Symbole de mouvement, à cause de la forme en swatiska qui suggère la rotation et l'envol.
	Araignée	Symbole féminin, représentant la vie laborieuse, la patience et l'harmonie.


Berber Symbols
Tatouages du visage (Tunisie).

Berber Symbols



1. Moon and Stars
2. Moon and Stars
3. Moon and Stars

4. Arum Flower
5. Prickly Pear
6. Palm
7. Ash
8. Aspen

9. Fly
10. Ox Fly
11. Butterfly
12. Crab
13. Toad

14. Snake
15. Snake Spine
16. Lizard
17. Millipede
18. Scorpion
19. Partridge
20. Partridges

21. Dog
22. Donkey Head
23. Man
24. Woman
25. Jug

26. Lamp
27. Marriage Lamp
28. Lamp and 2 Eggs
29. Pot
30. Stool

31. Hair Comb
32. Horse Comb
33. Weaving Comb
34. Card
35. Net and Fish

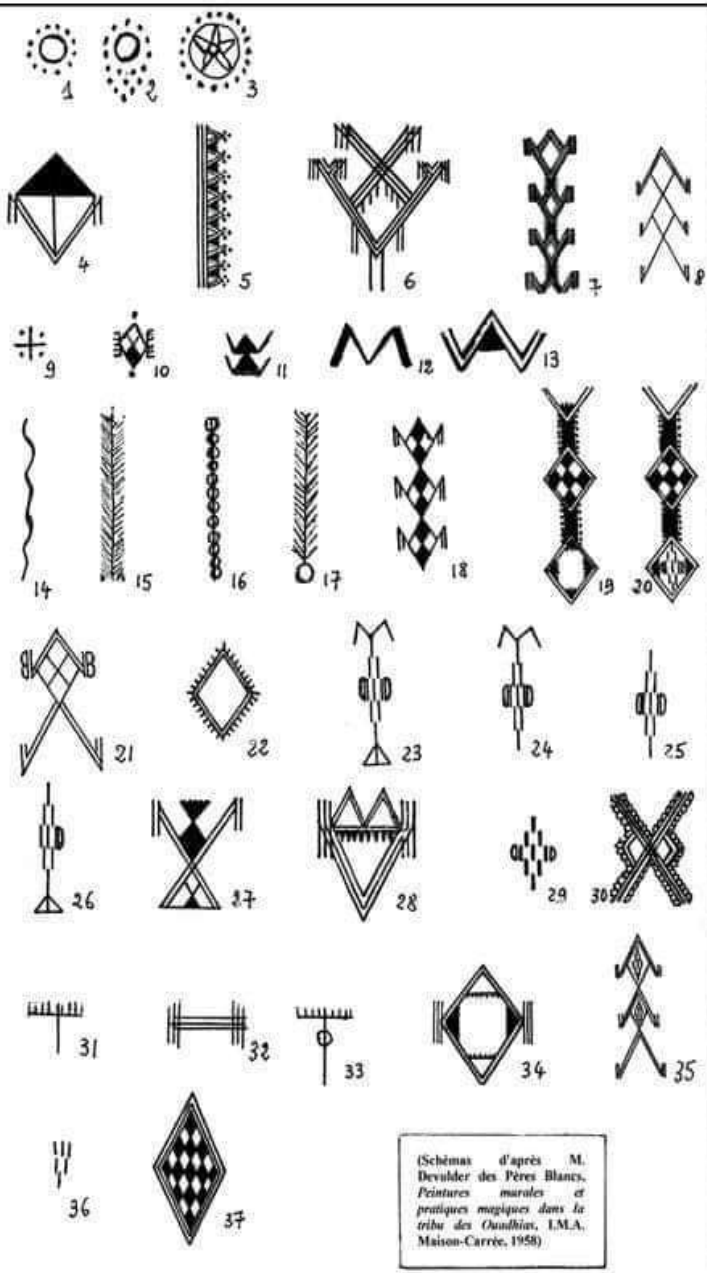
36. Pendant
37. Honey Cake

(Schémas d'après M. Devulder des Pères Blancs, *Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias*, I.M.A. Maison-Carrée, 1958)


الحبوب
رمز الحياة
الشمس
الكون - الحياة
مصدر الحرارة والضوء وكذلك
حوه للشر لانها تبخر الماء وتقتل الحاصيل
القمر
المرأة
الهلال
التغيير العودة
الموت والولادة
zeroual-15-


الرجل الامازيغي
الحرية . القوة
المرأة
الخصوبة
النعومة
الاسرة
zeroual-15-

Berber Symbols



1. Moon and Stars
2. Moon and Stars
3. Moon and Stars

4. Arum Flower
5. Prickly Pear
6. Palm
7. Ash
8. Aspen

9. Fly
10. Ox Fly
11. Butterfly
12. Crab
13. Toad

14. Snake
15. Snake Spine
16. Lizard
17. Millipede
18. Scorpion
19. Partridge
20. Partridges

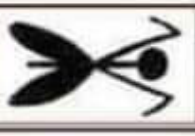
21. Dog
22. Donkey Head
23. Man
24. Woman
25. Jug

26. Lamp
27. Marriage Lamp
28. Lamp and 2 Eggs
29. Pot
30. Stool

31. Hair Comb
32. Horse Comb
33. Weaving Comb
34. Card
35. Net and Fish

36. Pendant
37. Honey Cake

(Schémas d'après M. Devulder des Pères Blancs. *Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias*, I.M.A. Maison-Carrée, 1958)

	L'hirondelle	Annonciatrice du printemps, c'est un symbole de féminité et de fécondité.
	Le Serpent *Azrem*	Le Serpent représente la vie dans ce qu'il y a de plus primitif. C'est une force vivifiante qui anime le monde et le fertilise. Dans la symbolique berbère, il n'est en rien négatif.
	Le Lézard *Tazermemuyt*	Forme atténuée du serpent, cet animal pacifique est considéré comme bénéfique. C'est un habitué de la maison qu'il protège contre les mauvaises influences.
	La Salamandre	Elle est associée à l'eau, dans laquelle elle vit, et à la lune. c'est un symbole de profondeur de régénération, de transformation et de croissance.
	Le Scorpion *Tighirdemt*	Symbole ambivalent, il représente à la fois la mort et le mal, mais aussi le courage et l'endurance. Son corps enfermé dans une amulette préserve du mauvais œil.
	L'araignée	Symbole Féminin, qui représente la vie laborieuse, la patience et l'harmonie.
	La Mouche	Constamment en mouvement, harcelant hommes et bêtes, elle représente la vivacité et son ardeur, la capacité de se multiplier à l'infini.
	Le Hanneton	C'est le symbole du mouvement, de la rotation et de l'envol.
	L'abeille	Symbole de labeur et de minutie, elle représente le bonheur familial et l'abondance. Le miel est symbole de douceur de vie et de longévité.


الكبش
القوة
الثور
القوة الظاهرة والخفية
الطائر
الخفة والحركة السماء والارض
طائر السنونو
الربيع والأنوثة
zeroual-15-

قائمة المراجع

1عبد القادر جغلول، «الثقافة الشعبية الجزائرية: طقوس، معتقدات، ورموز«، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ،الأولى، 1985.

2 نورة عبد العالي» :التعبيرات الشعبية في المجتمع الجزائري«،منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية(CRASC) ،الجزائر ،ط 2 2007،

3 أسماء بن عيسى«رمزية الوشم في الثقافة الشعبية الجزائرية: دراسة أنثروبولوجية لبعض المجتمعات التقليدية«مجلة أنثروبولوجيا المغرب الكبير **العدد**15 **:السنة:** 2016.

4 ازهور مدور ،لوشم كوسيلة للتعبير الاجتماعي في المجتمع الجزائري«مجلة البحوث الاجتماعية**العدد**22 :الجزائر.2018 :

5 محمد شفيق«الرموز والطقوس في الثقافة المغاربية«المركز القومي للبحث العلميالمغرب**ط 1**.2001

6 https://www.asjp.cerist.dz/en/article/248469

7 https://folkculturebh.org/ar/index.php?issue=3&page=article&id=217

8 https://www.asjp.cerist.dz/en/article/248469

9 https://www.trtarabi.com/explainers

10 https://awp.net/ar/stories/wshm-alamazygh-balmghrb-mn-rmz-lljmal-walhwyt-ila-thqaft-fy-twr-alanqrad/

هابيتوس الجسد النّسوي ... بيير بورديو فصل ووصل سوسيو-أنثروبولوجي

Habitus of the Female Body… Pierre Bourdieu: A Socio-Anthropological Separation and Connection

د. بوزيدي مسعودة [1]

◇◇

مقدمة

تعرف الأنثروبولوجيا بأنها علم الأناسة أي العلم الّذي يدرس الإنسان طبيعيًا واجتماعيًا ،هذا الكائن المبدع ثقافيًا والواعي حضاريًا فالأنثروبولوجيا هي الدّراسة البيوثقافية المقارنة للإنسان ،ومما لا شك فيه أن الفلسفة قضية معاشة ذاتيًا بل كل مركب مزج بين ثنائيات التّأمل والمعرفة والتّدبر والتّفكير بما يحيط بالإنسان من ظواهر خلقت لديه عدة تساؤلات تحيلنا بالضّرورة لضبط ترسيمات الجسد ،الجسد بحسب دافيد لوبرتون موضوع ملائم بشكل خاص للتّحليل الأنثروبولوجي لأنّه يحدد هوية الإنسان .فعالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو في دراسته الميدانية حاول عرض ثقافة مجتمع القبائل الجزائري الّذي تسوده العلاقة الاعتباطية لهيمنة الرجال على النّساء فارتبطت تحليلاته بمفهوم الهابتوس بوصفه نسق من الاستعدادات المكتسبة خلال علاقة بمجال معين يصير فعالاً ومحدثاً آثاره حينما يلتقي بشروط فاعليته المماثلة لتلك الّتي أنتجته،إنه هو الحياة الاجتماعية متجسدة متفردة وقد تحولت إلى طبيعة ثانية ،لقد أدرك بورديو أنّ سلوكيات العمل مطلوبة من أجل تحويل الجسد إلى كيان اجتماعي لأنّ كلّ جسد يحمل علامات الطّبقة الاجتماعية الّتي ينتمي إليها بمواضع الفرد الاجتماعية ،تشكيل بيئته وتطور الذّوق لديه ،واختزل التّقسيمات المكونة للنّظام الاجتماعي ضمن هابيتوس تخلق جسدي متناقض ومتكامل في التّعارض بين الرّجل والمرأة ووضعها في حالة تبعية رمزية.

والإشكال الّذي نطرحه :إلى أي مدى تم تأنيث الجسد النّسوي وتأصيله في الاستعدادات ؟

---

(1) جامعة وهران 2: amelbouzidi3131@gmail.com

1.فصل ووصل سوسيو-أنثروبولوجي

يرتبط غالباً مفهوم **الاستعداد الهابتوس** بأعمال عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو وهو مصطلح فلسفي استخدمه أرسطو وتعني الاستعداد المكتسب أو العادة أو الهيئة التي يصعب تغييرها مثل الفضائل الأخلاقية أو المهارات العقلية .

يعرف بورديو الهابيتوس بوصفه خصيصة الفاعلين الاجتماعين سواء كانوا أفرادا أو جماعات أو مؤسسات التي تتألف من بُنية مُبنينة أو مُبنينة» ،إنها مبنينة بواسطة ماضي المرء وظروف حاضره كنمط تربيته الأسرية وتعليمه ،ومُبنينة لأن هابيتوس المرء يسهم في تشكيل ممارساته الحاضرة والمستقبلية ،وهي بنية ابتداءً لأنها منتظمة في شكل نسقي عوضا عن أن تكون عشوائية أو لا نمطية هذه البنية تشكل نسقا من الاستعدادات [1].

فالهابيتوس هو نسق من الاستعدادات المكتسبة خلال علاقة بمجال معين يصير فعالاً ومحدثاً آثاره حينما يلتقي بشروط فاعليته المماثلة لتلك الّتي أنتجته،إنه هو الحياة الاجتماعية متجسدة متفردة وقد تحولت إلى طبيعة ثانية ،فهو نظام الاستعدادات للقيام بممارسة معينة فهو تلقائية مولدة تؤكد نفسها في مواجهة مرتجلة لكل تغير الأوضاع [2].

ويمكن أن يرى تطوير **بورديو** لهذا المفهوم على نحو أفضل باعتباره اتحاداً متآلفاً من استخلاص ادموند هوسرل التّظاهري للمصطلح «مخزون المعارف» واستخدمه من قبل نوربرت إلياس للتّأكيد على سيكولوجية الجهات الفاعلة المترسخة اجتماعياً وهيجل الذي استعمل مقولات مثل الاستعداد الخُلقي والخِلقي حيث يتعلق الأمر بالقطع مع الثّنائية الكانطية وإعادة إدراج الاستعدادات الدّائمة المكونة للأخلاق المحققة قبالة النّزع الأخلاقي للواجب ،وتركيز مارسيل موس على العادات الجسدية وخطط بورديو لهذه الفكرة كطريقة لحل صراعاته مع علم الإنسان البنيوي

(1) :كارل ماتون ،مفهوم الهابيتوس عند بيير بورديو ،تر :طارق عثمان ،مركز نماء للبحوث والدراسات ،أوراق نماء ،ص 15

(2): بيير بورديو ،أسئلة علم الاجتماع حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي ،تر :إبراهيم فتحي ،دار العالم الثالث ،القاهرة ،ط 1 ،1995 ،ص 10

والوجودية مع أفكار للبنية الاجتماعية والعمل [1].

يبدي **الهابيتوس** بحسب تحليلات **بيير بورديو** مع العالم الاجتماعي الّذي أنتجه تواطؤا أنطولوجياً حقيقياً إنّه يمثل مصدر الإدراك دون وعي ،قصدية دون قصد وتملكًا عمليًا لانتظامات العالم الّتي تتيح للمرء توقع المستقبل دون حاجة حتى إلى طرحه بما هو كذلك .

وعرف هذه الخصال بالتّرتيبات المستقلة والمعمرة والّتي من خلالها يدرك النّاس ويفكرون ويقدرون وينقذون ويحكمون العالم ،ويعني بالتّرتيبات أنها مجموعة من التّوجهات المستمرة والمهارات وأشكال من المعرفة الفنية الّتي يلتقطها النّاس ببساطة من معاشرة أناس من ثقافات فرعية معينة ويمكن أن تتراوح هذه من أشكال السّلوك الجسدي والحديث والإيماءة والملبس والأخلاق الاجتماعية من خلال مجالات المهارات المحركة والعملية إلى أنواع معينة من المعرفة المتبادلة والذّاكرة المتراكمة [2].

يقول بيير بورديو كنت شديد القرب من تشومسكي الّذي وجدت لديه نفس الاهتمام بمنح الممارسة قصدًا فعالاً ابتكاريا :أردت الإصرار على الطّاقات التّوليدية للاستعدادات ومفهوم هذه الاستعدادات مكتسبة متشكلة اجتماعياً ،ومن السّهل أن نرى مبلغ عبثية التّصنيف الذي يؤدي بالنّاس إلى أن يدرجوا تحت البنيوية الّتي تدمر الذّات ،مجموعاً من الأعمال الّتي ظلت تسترشد بالرّغبة في إعادة إدخال ممارسة الفاعل إعادة إدخال قدرته على الابتكار والارتجال [3] .

والتّطبع يولد ممارسات تتأقلم فورًا على الحاضر والمستقبل المنقوش في الحاضر ،فالتّطبع هو المبدأ التّوليد للاستجابات المتكيف مع متطلبات مجال معين وهو نتاج تاريخ فردي ولكنه يتكون أيضًا من خلال التجارب التّكوينية للطّفولة والتّاريخ الجمعي بأكمله للعائلة والطّبقة والذّات السوسيولوجية ليست هي أنا مفردة بل الأثر الفردي

(1) :جون سكوت ،علم الاجتماع «المفاهيم الأساسية» ،الشبكة العربية للأبحاث والنشر ،بيروت ،لبنان ،ص 41 .
(2) :جون سكوت ،علم الاجتماع «المفاهيم الأساسية» ،مرجع سابق ،ص 42 .
(3): بيير بورديو ،بعبارة أخرى محاولات باتجاه سوسيولوجيا إنعكاسية ،تر :أحمد حسان ،ميريت للنشر والمعلومات ،القاهرة ،ط 1 ،2002 ،ص 33 .

المتميز لتاريخ جمعي [1].

إذ ركز بعد دور **كايموموس** على التّصنيفات المترسخة في نظرة القبائل إلى العالم ،ومتبعًا بنيوية كلود ليفي ستراوس استخرج المعارضات الثّنائية الّتي تساعد في ترتيب هذه التّصنيفات إلى علاقات هرمية واختلاف ولكنه تجنب موضوعية هذا التّقليد بإصراره على الصّلة الوثيقة بين مستوى التّمثيل والرّموز من جهة والممارسات الاجتماعية الّتي توسطت ظاهرة الهابيتوس المتجسدة من جهة أخرى .

وتخص نظرية الهابيتوس نوعًا من الأفعال الّتي لا تعرضها النّظرية العقلانية والتّقدير العقلي فالفاعلون يحددون اختياراتهم تلقائياً بفعل الهابيتوس الخاص بهم ومن دون أن يحتسبوا لذلك الإكراهات الّتي تثقل قراراتهم وخصوصاً ثقل الماضي والتّاريخ وذلك لكونه مندمجاً ومؤقلماً [2].

إن نظام المجتمع هو نظام الجسد فيه تحقن التّمثلات الاجتماعية الشّرعية فينتج النّظام ويعاد إنتاجه،هذه التّمثلات هي نسق التّرسيمات المموضعة المشكلة للهابيتوس الّذي هو ذلك النّسق الّذي تمارس به الهيمنة أو نتواطأ معها بحسب المنزلة في التّراتبية الاجتماعية وهي تراتبية مموضعة في الهابيتوس على نحو لا يراها خارجا عنه حتى يغيرها [3]. إن أصل الفعالية التّاريخية سواءً أكانت فنية أم علمية أم سياسية أو كانت فعالية العامل أو الموظف البسيط ليس ذاتاً تواجه المجتمع كشيء خارج عنه وهو لا يقوم لا في الوعي ولا في الأشياء وإنما في العلاقة الّتي تربط حالتين من أحوال المجتمع أي من التّاريخ الذي يسكن الأشياء في صورة ذلك النّظام القار للاستعدادات والمواقف [4]. إذا أردت أن أعطي رؤية مؤمثلة نوعًا ما حول مساري الفكري أقول إنه مشروع قد سمح لي على الأقل في نظري بتحقيق الفكرة الّتي كانت لديًا حول الفلسفة وهي طريقة أخرى

(1): بيير بورديو ،أسئلة علم الاجتماع حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي ،مرجع سابق ،ص 10 .

(2) :ستيفان شوفالييه ،كريستيان شوفيري ،بيير بورديو ،معجم بورديو ،تر :الزهرة إبراهيم ،النايا للدراسات والنشر والتوزيع ،سوريا ،الشركة الجزائرية العربية للنشر والتوزيع ،الجزائر ،ص 285 .

(3) :بيير بورديو ،إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التّعليم بيار بورديو وجان كلود باسرون ،تر :ماهر تريمش مركز دراسات الوحدة العربية المنظمة العربية للترجمة ،ط 1 ،2007 ،ص 84 .

(4) :بيير بورديو ،الرّمز والسّلطة ،تر :عبد السلام بنعبد العالي ،دار توبقال للنشر،المغرب ،ط 3 ،2007 ،ص21

للقول بأن أولئك الّذين نسميهم عادة فلاسفة ليسوا دائما مطابقين لهذه الفكرة [1].

فالهابيتوس هو بالفعل وجود موضوعي بالقوة أو كما يقول بيرس :»وجود فعلي «ينزع لأن يخرج إلى حيز الفعل وأن فعله في الممارسات والتّمثيلات الّذي يصوغها على الدّوام ،إن الممارسة هي محصلة ما يسميه علاقة ملتبسة ومزدوجة أو علاقة لا مُوعى بها بين هابيتوس ما وحقل ما .

وهذا يكمن وراء اصرار بورديو على أن الرأسمال أو السلطة الفاعلة المتوافرة للعامل لا تعتمد فقط على استعداداته «هابيتوس» بل يجب أن تكون جوانب الهابيتوس المعتمد عليها مناسبة لمجال الممارسات ذي الصلة حتى تصبح فاعلة هابيتوس حقل رأسمال [2] .

ويلخص بورديو هذه العلاقة في المعادلة الآتية :هابيتوس رأسمال = حقل + ممارسة ،ويمكن تصريف هذه المعادلة كلاميا كالآتي :الممارسة هي محصلة العلاقات بين استعدادات المرء «الهابيتوس» وموقعه في حقل ما «رأسماله» ضمن وضعية اللعب السائد في هذا الملعب الاجتماعي «حقل» .هذه الصياغة الموجزة تسلط الضوء على أمر حاسم لفهم مقاربة بورديو الطبيعية المتشابكة لأدوات تفكيره الرئيسية الثلاث :الهابيتوس والحقل ورأس المال ،إن الممارسات ليست إذن مجرد أثر لهابيتوس المرء وإنما هي عوضا عن ذلك أثر للعلاقات بين هابيتوس المرء وظروفه السائدة .

ويوضح بيير بورديو أن الفضاءات المادية والاجتماعية التي نشغلها فضاءات مُبنينة «تماما كالهابيتوس» وما الممارسات سوى نتاج العلاقة بين هاتين البنيتين «بنية الهابيتوس وبنية الحقل» ،فمن ناحية هي علاقة تشريط فالحقل يُبنين «يشترط» الهابيتوس ومن الناحية الأخرى هي علاقة معرفية أو علاقة بناء استعرافي ،فالهابيتوس يساهم في وهب الحقل معناه [3].

يرتبط الهابيتوس أولا بين الفردي والمجتمعي لأن تجارب المرء الحياتية وقد تكون

(1) ستيفان شوفالييه ،كريستيان شوفيري ،بيير بورديو ،معجم بورديو ،مرجع سابق ،ص 246 .
(2): جون سكوت ،علم الاجتماع «المفاهيم الأساسية» ،مرجع سابق ،ص 46 .
(3) :كارل ماتون ،مفهوم الهابيتوس عند بيير بورديو ،مرجع سابق ،ص 18 .

بالفعل فريدة من حيث محتواها الشخصي ولكنها من حيث بنيتها تشترك مع تجارب أولئك الذين ينتمون للطبقة الاجتماعية نفسها .

ويفهم الهابيتوس ثانيا العلاقة بين الذاتي والموضوعي أو بين الخارجي والداخلي ببيان كيف يتشرب الفرد الحقائق الاجتماعية ،إن الهابيتوس بلغة بورديو هو «ذاتانية منشئة اجتماعيا» .وبذلك يكون الهابيتوس قد ألف بين كل من البنية الاجتماعية الموضوعية والخبرات الشّخصية الذّاتية «إنه ديالكتيك تشرب خارجية المرء وتخريج دخيلته» وبالهابيتوس أراد بورديو أن يتجاوز ثنائية البنية والفاعل :إذ أن كل حقل من حقول الممارسة الاجتماعية ومن ضمنها المجتمع ككل يمكن فهمه باعتباره لعبة تنافسية أو حقل صراع ،حيث الفاعلون الاجتماعيون يتبارون فيما بينهم بشكل استرجالي بغرض تعظيم مواقعهم داخل الحقل .

يمثل الهابيتوس بالنّسبة إلى بورديو إذن وسيطا لا غنى عنه للربط بين سلسلة الثّنائيات التي تعرضها مقاربات الآخرين السوسيولوجية في شكل ثنائيات «الذّاتي ،الموضوعي والدّاخلي ،الخارجي والشخصي ،الاجتماعي والفعل ،البنية» ،يوفق الهابيتوس بين وجود الانتظامات الاجتماعية وبين خبرة الأشخاص الذاتية بفاعليتهم [1].

والحال أن بورديو قد تعمد استخدام مصطلح الهابيتوس ليقطع مع مثل هذه الشروحات السالفة عليه «لقد قلت الهابيتوس حتى لا أقول العادة» ،إن الهابيتوس هو ما يكتيبه المرء ولكنه يغدو مدمجا بشكل راسخ في جسده «مجسدن» على هيئة استعدادات دائمة [2].

وقد استند بورديو في دراسته هذه إلى عمله الميداني السّابق في مناطق القبائل «المنطقة الجنوبية الجبلية من الجزائر» ليطور فكرة التجانس بين العالم الخارجي والترتيبات الداخلية للهابيتوس .

لقد كان علم الاجتماع غائبا بمعنى أن علم الاجتماع نادرا ما ركز على الكائن البشري

(1) :كارل ماتون ،مفهوم الهابيتوس عند بيير بورديو ،مرجع سابق ،ص 29 .
(2): كارل ماتون ،مفهوم الهابيتوس عند بيير بورديو ،مرجع سابق ،ص 35 .

الجسدي على اعتبار أنه يحوز أهمية بذاته ،فقد عُد الجسد عادة ملكية طبيعية وفردية تقع خارج نطاق اهتمامات ذلك الفرع الاجتماعي المشروعة والحال إن المنظرين لم يفهموا الجسد على اعتبار أنه أساسي للفاعل البشري والمشروع السوسيولوجي ،إلا حين شرع علم الاجتماع في التّشكيك في التّمييز بين الطّبيعي والاجتماعي ،فالجسد كان حاضرا في صميم الخيال السوسيولوجي [1].

لقد أدرك بورديو أن سلوكيات العمل مطلوبة من أجل تحويل الجسد إلى كيان اجتماعي ،وأن هذه السّلوكات تؤثر على كيف يطور النّاس ويحافظون على البنية المادية لأجسادهم ويتعلمون كيف يقومون بعرض أجسادهم من خلال طريقة المشي والكلام واللبس بعيدا عن كونه شيئا طبيعيا ،يصف هذه انجازات بارعة ومتميزة اجتماعيا يتم تعلمها في الطّفولة المبكرة وكما هو واضح فإن الجسد يحمل بصمات طبقة الفرد الاجتماعية المؤكدة [2].

يحمل الجسد علامات الطبقة الاجتماعية الّتي ينتمي إليها بسبب ثلاثة عوامل رئيسية :مواضع الفرد الاجتماعية ،تشكيل بيئته والتّطور الذّوق لديه ،ويقصد بالمواضع الاجتماعية الظروف المادية المؤسسة طبقيا الّتي تعمل وتسهم في تطوير أجساد الأفراد .

التّبيئة هي العامل الثّاني الأساسي الّذي يسهم في تطور الجسد وهي نظام مشكّل اجتماعيا من بُنى معرفية محركة وتتشكل الأجساد أيضا من خلال تطور الذّوق [3].

عرف بورديو الذّوق على أنّه :ثقافة الطّبقة الّتي تحولت إلى طبيعية أي أصبحت متجسدة ،إنّه مبدأ لا مادي مدمج للتّصنيف يحكم كلّ أشكال دمج واختيار وتعديل كلّ شيء ممكن أن يتناوله أو يستوعبه الجسد من النّاحية الفيزيولوجية أو البيولوجية ،ويوضح بورديو كيف أنّ كل طبقة اجتماعية تنتج أشكالا جسدية مغايرة وهذا شيء

(1) :مازن مرسول محمد ،حفريات في الجسد المقموع «مقاربة سوسيولوجية ثقافية ،منشورات ضفاف الرياض ،منشورات الاختلاف الجزائر ،دار الأمان الرّباط ،ط1 ،2015 ،ص 17 ـ.

(2) :كرس شلنج ،الجسد والنظرية الاجتماعية ،تر :منى البحر ،نجيب الحصادي ،كلمة الإمارات العربية المتحدة ،دار العين للنشر والتوزيع ،القاهرة ،ط1 ،ص 171

(3) :كرس شلنج ،الجسد والنظرية الاجتماعية ،مرجع سابق ،ص 172 .

مهم لنظريته في إعادة الإنتاج الاجتماعي .

الأجساد وحدات لم تكتمل وتتشكل من خلال تفاعلها في الحياة الاجتماعية وتطبع عليها سمات الطّبقة الاجتماعية ،تتطور الأجساد عبر التّفاعل بين موضع الفرد الاجتماعي وتبيئته وذوقه وتعمل هذه العوامل على تطبيع وتثبيت العلاقات المختلفة الّتي تربط الجماعات الاجتماعية بأجسادهم [1].

إن نتيجة الهيمنة الذّكورية الّتي تشكل من النّساء موضوعات رمزية ،الكائن منها كائن مدرك هي وضعهن في كل حال دائمة من عدم الأمان الجسدي أو بالأحرى في حال من التبعية الرّمزية :إنّهن موجودات بواسطة ومن أجل نظرة الآخرين أي بمثابة موضوعات مضيافة جذابة وجاهزة وننتظر منهن أن يكن أنثويات [2].

إن الجسد كما يقول بيير بورديو هو تشيء لذوق الطّبقة بدون أي شك .والهابيتوس الجسدي الخارجي أصبح أكثر أهمية واعتناء حيث شمل كل التّصرفات الخاصة بأفراد الطّبقة الاجتماعية...إن الهابيتوس صيغة توليدية للسّلوكات والتّمثلات المرتبطة بوضعية الطّبقة [3].

يقول مارسيل موس :»إن الجسد أول أداة طبيعية عند الإنسان» لقد تم تكييفه حسب الهابيتوس أو الاستعداد الثّقافي فأنتج عدة ممارسات فعلية .

حاولت مارغريت ميد دراسة ثلاثة مجتمعات بغينيا ،فعند الأرابيش والمندوكومور وبالرّغم من أن الرّجال والنّساء يقومون بأعمال مختلفة فلا يلاحظ لديهم اختلافات في الطّبع والمزاج حيث تقول الباحثة :»كل فكرة عن وجود ملامح للهيمنة ،البسالة ،العنف ،الموضوعية أو المرونة تميز جنسا عن الآخر غير موجودة « .وعكس ذلك عند شعب شانبولي صورة معاكسة لما يقع في مجتمعنا ،فالمرأة هي الشّريك المهيمن والقوي [4].

(1) :كرس شلنج ،الجسد والنظرية الاجتماعية ،مرجع سابق ،ص 173 .

(2) :بيير بورديو ،الهيمنة الذكورية ،تر :سلمان قعفراني ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،ط1 ،2009 ،ص 103 .

(3) :دافيد لوبروتون ،سوسيولوجيا الجسد ،تر :عياد أبلال ،إدريس المحمدي ،روافد للنشر والتّوزيع ،القاهرة ،مصر ،ط1 ،2013 ،ص 155

(4) :دافيد لوبروتون ،سوسيولوجيا الجسد ،مرجع سابق ،ص 128 .

فالجسد الّذي يجسد الإنسان في حد ذاته هو مؤشر الفرد وحدوده وعلامته الظّاهرة الّتي تميزه عن الآخرين إنه الأثر الحقيقي للفاعل كلما استبطن العلاقات الاجتماعية والنّسيج الرّمزي الّذي يغذي الإنسان بالرّموز والقيم .دور كايم الجسد عامل الانفرادية .

العلاقة المتبادلة بين كل من الموضع الاجتماعي والتّبيئة والذّوق تنتج اتجاهات وأشكالا جسدية مميزة وثابتة نسبيا مرتبط بشكل كبير بمصطلحه الآخر التبيئة وهو يشير لحال أن استخدم بورديو لمصطلحbody hexeus أن إلى التشبت النّسبي الّذي تتسم به العادات الجسدية والعادات الاجتماعية على ذلك من المهم نلحظ أن هذه الاتجاهات ليست ستاتيكية دائما لأن جسد الفرد لا يكون مكتملا كليا أبدا، حيث يكون الجسد مقحما في مجتمع فإنه يتأثر بالعمليات الاجتماعية والثّقافية والاجتماعية والاقتصادية [1].

تؤثر الطّبقة الاجتماعية بشكل كبير على الطّريقة الّتي يطور بها الأفراد أجسادهم وعلى القيم الرّمزية الّتي تعزى إلى الأشكال الجسدية المعينة ،هذا هو إنتاج رأس المال الجسدي ،غير أن ذلك لا تكمن في أن أسلوب حياة المرأة والرّجل من مختلف الطّبقات الاجتماعية ينطبع داخل أجسادهم بل تكمن في أن هذه الأجساد تتناسب قيام النّاس بأنشطة مختلفة ورغم أن التّغير ليس مستبعدا فإن بورديو يجادل بأن هناك دائما تناظرا دقيقا بين المواضع الاجتماعية والنّزوعات البشرية [2].فالجسد يتعرض للبناء الاجتماعي ويخضع لنحت ومقومات المجتمع الّذي نشأ فيه المحاط بعادات وتقاليد متعارف عليها يخضع لقيمها ويسترشد بأعرافها ومبادئها في ظل ما يسمى بقبلية المجتمع .

يعتقد بيير بورديو أن الظروف الطّبقية لا تسهم فقط في تشكيل الجسد وإنما تسهم أيضا في تشكيل تصورات الأفراد عن أجسادهم ،فالطّبقة العاملة تميل إلى

(1) :كرس شلنج ،الجسد والنظرية الاجتماعية ،تر :منى البحر ،نجيب الحصادي ،كلمة الإمارات العربية المتحدة ،دار العين للنشر والتوزيع ،القاهرة ،ط1 ،ص 178 .

(2) :كرس شلنج ،الجسد والنظرية الاجتماعية ،مرجع سابق ،181 .

تطوير وتقوية أجسادها بطرق أداتية بمعنى أنهم يتعاملون مع أجسادهم كوسيلة لتحقيق غايات معينة ،أما الطّبقة المهيمنة والمميزة فإن أفرادها يتعاملون مع أجسادهم كغاية في ذاتها من خلال التّركيز على ظهورها الفيزيقي الجيد والاهتمام ببنيتها ووظائفها الذّاتية [1].

إن العالم الاجتماعي يبني الجسد واقعا مجنسا ومؤتمنا على مبادئ رؤية مجنسة وينطبق هذا البرنامج الاجتماعي المستدمج للإدراك على كل الأشياء في العالم ،وفي المقام الأول على الجسد نفسه في حقيقته البيولوجية ،إن البرنامج نفسه هو الّذي يبني الاختلاف بين الجنسين البيولوجيين وفق مبادئ متجذرة في العلاقة الإعتباطية لهيمنة الرّجال على النّساء [2].

إن الجسد كما يرى بورديو يمكن اعتباره حاملا للتمايزات الطّبقية ومن المهم أن يكون واضحا ،إن بورديو لا يتجاهل الجسد العضوي وإنما يؤكد أن هذا الجسد العضوي الّذي نسميه المادة الخام تقوم القوى الطّبقية بتشكيله وإعادة صياغته حيث يصبح الجسد جزء من رأسمال الثّقافي للفرد ويصبح من ثم مصدرا للقوة أيضا [3].

وبهذا فإن التّقسيمات المكونة للنّظام الاجتماعي تندرج في طبقتين مختلفتين من الهابيتوس في شكل تخلق جسدي متناقض ومتكامل وفي شكل مبادئ تؤدي إلى تصنيف كل أشياء العالم وكل الممارسات بحسب نمييزات اختزل في التّعارض بين المذكر والمؤنث [4].

إن تذكير الجسد الذّكوري وتأنيث الجسد الأنثوي هي مهام عظيمة لا نهاية لها بمعنى من المعاني والّتي تتطلب دوما على وجه التّقريب اليوم أكثر من أي وقت مضى بالتّأكيد إيقافا هائلا في الوقت والمجهودات تحدد استبدانا لعلاقة الهيمنة [5].

---

(1): مازن مرسول محمد ،حفريات في الجسد المقموع «مقاربة سوسيولوجية ثقافية ،مرجع سابق ،ص 73 .
(2) :بيير بورديو ،الهيمنة الذكورية ،مرجع سابق ،ص 28 .
(3) :مازن مرسول محمد ،حفريات في الجسد المقموع «مقاربة سوسيولوجية ثقافية ،مرجع سابق ،ص 40 .
(4) :بيير بورديو ،الهيمنة الذكورية ،مرجع سابق ،ص 55 .
(5) :بيير بورديو ،الهيمنة الذكورية ،مرجع سابق ،ص 89 .

حاولنا من خلال هاته الورقة البحثية أن نُلم بأهم الأفكار والمفاهيم السوسيولوجية الّتي نادى بها عالم الاجتماع بيير بورديو حيث بين في نظريته إعادة الإنتاج الاجتماعي قيمة الجسد الحامل للقيم الرّمزية والّتي تمثل شكلا من أشكال الرأسمال الجسدي الّذي ينتج عدة هابيتوسات متمايزة ومميزة بشكل منهجي لأشكال جسدية مغايرة ،وتأصيل الجسد في الاستعدادات الجسدية وهو محور العلاقة الاعتباطية لهيمنة الرّجال على النّساء . وقد توصلنا إلى أهم وأبرز النّتائج والّتي حددناها ضمن سياقاتها السوسيولوجية وخصوبتها في حقل بيير بورديو: الهابيتوس الجسدي يخضع للبناء الاجتماعي ويحمل تمايزاته في الطّبقة الاجتماعية ،فالجسد كينونة يمكن تشكيلها .

هابيتوس التّعارض بين المذكر والمؤنث .

هابيتوس النّساء موضوعات رمزية نتيجة الهيمنة الذّكورية .

النّظام الذّكوري متجذر ومتأصل في الأجساد من خلال رتابة تقسيم العمل .

المراجع المعتمدة:

- بيير بورديو ،**الرّمزوالسّلطة** ،تر :عبد السلام بنعبد العالي ،دار توبقال للنشر ،المغرب ،ط 3 ،2007 .
- بيير بورديو ،**إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التّعليم بيار بورديو وجان كلود باسرون** ،تر :ماهر تريمش مركز دراسات الوحدة العربية المنظمة العربية للترجمة ،ط 1 ،2007 .
- بيير بورديو ،**بعبارة أخرى محاولات باتجاه سوسيولوجيا إنعكاسية** ،تر :أحمد حسان ،ميريت للنشر والمعلومات ،القاهرة ،ط 1 ،2002 .
- بيير بورديو ،**الهيمنة الذكورية** ،تر :سلمان قعفراني ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،ط1 ،2009
- دافيد لوبروتون ،**سوسيولوجيا الجسد** ،تر :عياد أبلال ،إدريس المحمدي ،روافد للنشر والتّوزيع ،القاهرة ،مصر ،ط1 ،2013 .
- جون سكوت ،**علم الاجتماع «المفاهيم الأساسية»** ،الشبكة العربية للأبحاث

والنشر ،بيروت ،لبنان .

- ستيفان شوفالييه ،كريستيان شوفيري ،بيير بورديو ،**معجم بورديو** ،تر :الزهرة إبراهيم ،النايا للدراسات والنشر والتوزيع ،سوريا ،الشركة الجزائرية العربية للنشر والتوزيع ،الجزائر .
- كارل ماتون ،**مفهوم الهابيتوس عند بيير بورديو** ،تر :طارق عثمان ،مركز نماء للبحوث والدراسات ،أوراق نماء 97.
- مازن مرسول محمد ،**حفريات في الجسد المقموع «مقاربة سوسيولوجية ثقافية** ،منشورات ضفاف الرياض ،منشورات الاختلاف الجزائر ،دار الأمان الرّباط ،ط1 ،2015 .

الجسد عند فردريك نيتشه: المحور الثالث الجسد وأزمة الهوية

The Body in Friedrich Nietzsche: The Third Axis: The Body and the Identity Crisis

د.بركاني حسين [1]

◇◇

مقدمة

تعد الحداثة من المراحل التي آذنت بميلاد نظام معرفي جديد، مثل رؤية فلسفية تخطت كل الحدود الثقافية، إثر نهوض العقل الغربي خلال العصور الوسطى بثورة ضد الموروث الميتافيزيقي، وهيمنة الكنيسة ورجال الدين على كافة جوانب الحياة، وهيمنة الرؤية الكنسية الظلامية وأصبحت المرجعية الدينية في كل شيء، حيث امتدت قبضتها إلى السياسة والحكم، فصارت طاعة الملوك من طاعة الإله، إلى الاقتصاد واحتكار الثروات، حيث بزغ فجر الإقطاع، فألغي بذلك دور الإنسان في الحياة وهمشت فاعليته، نتيجة سياسة احتكار الدين والمعرفة وتغييب العقل، ورفض العقل التجريبي، والإقرار بالاستدلال الأرسطي للوصول للمعرفة، وقيدت حرية الفن، وصادرت حقوق الشعوب في تقرير مصيرها، ويرجع ظهورها إلى الحركات والنزعات الثورية التي شهدها المجتمع الأوروبي، في النهضة، التنوير، والعقلانية، وهذا ما عجل بظهور ما بعد الحداثة، كتوجه نقدي بدأ مع الفيلسوف الألماني فريدريك نتشه في القرن التاسع عشر، عندما قام بنقد أسس الحداثة الغربية المتمركزة حول العقل والعلم والتقدم والحرية، ونهاية التاريخ، ونهاية الإنسان، ونهاية السببية، ونهاية المحاكاة، ونهاية الميتافيزيقيا، ونهاية التفسير وإلغاء الذات الفردية التي كرستها الحداثة الغربية؛ أي تقويض المركزية الغربية القائمة على الهيمنة وإقصاء الأخر إقصاء تعسفيا، وتسعى إلى تحرير الإنسان الغربي من المقولات المركزية الثابتة، فمشروع ما بعد الحداثة هو محاولة جادة للقضاء على أساطير وخرافة الميتافيزيقا الغربية، أما فكرة الجسد فيعد ديكارت من الأوائل اللذين ثاروا ضد الموروث القديم،

---

(1) جامعة بتنة1.

وتأسيس فكر جديد متحرر، بعيدا عن التقليد، وهجر الأورجانون الأرسطي القديم، واللاهوت المسيحي، كون هذين المنهجين السبب الراجح لعصور الظلام، والانتكاسة التي عرفها التفكير الأوربي حين ذاك، فماكان على رونيه ديكارت سوى القضاء على هذا التفكير السكولائي المدرسي بإرساء قواعد المنهج العقلي الذي جسده في كتابه مقالة في المنهج، حيث وضع الفيلسوف طريقا وسبيلا للمعرفة الحقة التي ينطلق فيها من الشك إلى اليقين، وخلص إلى أن الإنسان متكون من جوهرين، جوهر روحي قوامه النفس أو الشعور والوعي، وهو الجوهر الأساسي لوجود الإنسان، وجوهر أخر مادي قوامه البدن أو الفيزيولوجيا الميكانيكية، وهذا الأخير تابع فقط للجوهر الروحي، وهنا نجد أن ديكارت مال إلى النفس على حساب الجسد، وهذا ما فتح عليه نيران نيتشه وغضبه، وهنا سوف نبين تاريخ الجسد باعتباره المشكل الحقيقي بين نيتشه وديكارت، ونبين كيف هوى نيتشه بمطرقته على هذه الفلسفة، لأن الاهتمام الفلسفي بموضوع الجسد لم يكن حديثا بل يرجع إلى مراحل قديمة، فالمتأمل في التاريخ الكرونولوجي لمفهوم الجسد يلاحظ أن الموضوع استلهم العديد من الفلاسفة منذ العصور القديمة كالحضارات الشرقية، من بلاد الرافدين، الفرعونية، الهندية، ومرورا باليونان والعصر الوسيط، وصولا إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وهنا لا يسعني سوى عرض هذه التساؤلات: ماهي مخرجات الحداثة التي جعلت نيتشه يثور عليها؟ ما موقف نيتشه من الجسد كأسس للحداثة الغربية؟ على ماذا بنى نيتشه تقويضه الفلسفي للمقولات المركزية الغربية؟ وهل توقف منهج نيتشه التقويضي أم امتد عبر التاريخ؟

1.تقويض فكرة الجسد

إن الجسد مفهوم مرتبط بجملة من المفاهيم، حيث جاء في لسان العرب لابن منظور أن مفهوم الجسد: «هو نقيض النفس، ويقال بتحسد الشيء أي تحقق واقعيا، والجمع أجساد، وفي المقابل توجد النفس وهي كل ما لا يلبس وكل مالا ليس هو متحقق واقعية، أما الجسد فهو كل ما يلبس وكل ما يتحقق واقعية»، والجسد هو كل شيء محسوس وتقابله الروح وهي الشيء الذي لا يلمس، فهي إذن معنوي ولا وجود لها في الواقع، بينما الجسد فهو مادي وله وجود في الواقع، فعرفه الجرجاني في

معجمه الفلسفي: «هو جوهر قابل للأبعاد الثلاثة»، أما في موسوعة لالاند الفلسفية «فكلمة جسد **(corps)** تقابلها في اللاتينية **(korps)** وفي الإنجليزية تقابلها **(body)** وفي الإيطالية **(corps)** وهي تعني غرض مادي يكونه إدراكنا؛ أي أنه كل مجموعة كيفيات نتمثلها مستقرة عنا، وواقعة في المكان ومن خواصها الأساسية المدي الثلاثي الأبعاد والكتلة».

ولتوضيح فكرة الجسد عند نيتشه يجب علينا أولا تبيان هذه الفكرة عبر التاريخ، انطلاقا من الفكر الإغريقي وصولا إلى الفكر المعاصر، حيث سنبين اختلاف التصورات حول هذا المفهوم، ومدى احتقاره واحترامه، وتبيان نقطة الانعراج التي عرفها الجسد كتحور محوريا في تاريخ الفلسفة.

2.الجسد في الفكر الكلاسيكي

في **العصر اليوناني القديم** كان المجتمع الإغريقي في بدايته أي في فطرة التفكير العتيق أو الميثولوجي يعتقد أن الآلهة هي الكمال المطلق وأن الإنسان كائن ناقص وذلك من خلال جسده، فكان البطل هو الإنسان الذي يمتاز بالخلود وجسده لا يفنى لأنه من أصل إلهي، فكان البطل مزدوج الأصل إما أمه آلهة وأبوه بشري، وإما أبوه إله وأمه بشرية، فأصبح الجسد خارج المنظومة الإلهية يخضع للفساد والفناء، الأمر الذي أدى إلى تحقيره والرفع من قيمة الروح والنفس كونها من أصل ثابت مطلق خالد، فأضحى الجسد في المجتمع الإغريقي عبارة عن نظام رمزي يخول التفكير في الأشكال التعارضية بين الذات والآخر، القريب والبعيد، الاتصال والانفصال، الإنساني والإلهي، فالجسد الإنساني اعتبر جسدا دونيا **(sous corps)** في مقابل الجسد الأعلى للآلهة**(sur corps)**، إن الجسد الإنساني دوني ومعيب وخاضع لتقلبات الزمن والمحدودية ومعرض للتعب والشيخوخة والمرض ثم الموت والهبوط، في حين أن الجسد الأعلى للآلهة هو جسد خالد الإشعاع ومكتمل ويتم بالحياة والقوة والجمال».

ونجد «طاليس»، يهمش الجسد بسبب انشغاله بتحديد ماهية الأجسام الطبيعية وأصلها، ثم «سقراط»، في فلسفته الأخلاقية يعلي من مكانة النفس على حساب الروح، والفكر على حساب الحياة، وبذلك يجعل الجسد ما هو إلا مقبرة للروح،

فالجسد بذلك يصير عقبة أمام التفكير لأن هذا الأخير يقيد حريته ويحدد نهاياته فيجعل النفس مغلولة مجبورة على أن تبقى بين أسوار هذا الجسد، وذلك في حواره على لسان أفلاطون: « نفس الفيلسوف تزدري الجسد إلى أبعد حد وتهرب منه.

على نفس المسار سار « أفلاطون» حيث في نظريته عالم المثل أو نظرية التذكر في أمثولة الكهف، نلمس لحظة الاحتقار للجسد، وتحديد علاقة الجسد بالروح، حيث يتم إقصاء الجسد من فعل التفلسف وإبعاده عن العمل الذهني عموما، على حد تعبير «أفلاطون» على لسان «سقراط» أن الحكمة هي تخلي عن إرادة الحياة وإقبال على الموت وتوقا إلى الانعتاق من سحب الجسد من أجل الالتحام بعالم روحاني خالص، والتقليل من الاهتمام بالجسد حتى تتمكن الروح من الخلود»، وفي هذا السياق نجد تقسيم أفلاطون للجسد الذي يمثل قوى خاصة وفضائل خاصة تسكن فيها، ويرى أن الكمال يحصل بخلق التوازن بين الروح والجسد، أي بين النفس العاقلة والنفس الشهوانية والنفس الغضبية، بناء على مبدأ عدم الإفراط والتفريط».

أما « أرسطو» في فلسفته القائمة على الحركة والعلية فهو يسير على مسار مخالف لأفلاطون فيرى أنه لا وجود لتناقض بين الجسد والروح لأن وظيفتهما واحدة ولأنهما متحدين معا، فلا سبق إذن للروح ولا تأخر للجسد، بما أن الهيولى والصورة متلازمان وبالتالي فالصورة هي تشكل للمادة، والمادة هي علة الصورة، وهو ما يعني عدم وجود تناقض بين الروح والجسد بل بينهما تناسب.

أما أبيقور فقد أعاد الاعتبار للحواس بعدما هدمها أفلاطون، ورأى أن الحياة هي الحقيقة الكامنة خلف كل معرفة، لأنه لا حقيقة خارج هذا التصور، فالإنسان يسعى فقط لتلبية حاجاته والبحث عما يجلب اللذة والمتعة له، وهذا ما يعمل الجسد على تحصيله قائلا: « إنني لا أستطيع أن أتصور الخير إذا غضت النظر ... عن كل اللذات التي يحصل عليها الناس بواسطة الحواس، وليس صحيحا أن سرور العقل هو وحده الخير، ذلك لأن العقل يسير برجاء اللذات الحسية التي بالتمتع ...».

أما إذا مررنا **بالعصر الوسيط** فنجد أنه استمرار للفكر الأفلاطوني، فكما

نعلم أن الفكر الوسيط تشبع بروح المثالية الأفلاطونية في جل الموضوعات المعرفية والميتافيزيقية، كذلك الأمر بالنسبة للجسد، فلم يحظى الجسد بمكانة مميزة لدى المسيحيين، بل كان محل احتقار وإقصاء، وتقديس للروح على حساب الجسد، ذلك أن المسيحية نظرت للجسد نظرة دونية أنزلت فيه الجسد إلى مستوى وضيع ورفعت من شأن ما أسمته بالروح التي تنفصل عن الجسد، لتعاقب وفق الآثام التي اقترفها الجسد، فالجسد خطيئة أو مجمع خطايا، ومكمن الشهوات والرذائل، وعليه يجب أن تلجم غرائز الجسد».

ويتضح ذلك عند القديس بولس الذي كان معاديا منافيا محتقرا للجسد، لكونه يبحث عن اللذة والمتعة والغرائز الحسية والرغبات، فالنفس أرفع قيمة من الجسد نظرا لكونها من عالم مطلق، ونجد أوغسطين في كتابه «الثالوث» يرى أن النفس روحية ومتمايزة عن الجسم، فالروح عند أوغسطين منفصلة تماما عن الجسم وأعلى درجة منه وأنها تمثل صورة الثالوث الإلهي عند المسيحيين، فهي قبس من نور الإله.

2.1 الجسد عند ديكارت

أما في **العصر الحديث** مع ديكارت فالنفس أو العقل جوهر متميز عن الجسم، فالنفس جوهر ماهيته التفكير، والجسم جوهر ماهيته الامتداد، فهو يقول:» إن النفس جوهر متميز كل التمييز عن البدن ففكرتنا عن نفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم وهذه الفكرة أكثر يقينا»، وهكذا ديكارت ينطلق في فلسفته الكوجيتو أو (أنا أفكر) بالاعتراف بوجود ثنائية هي النفس والبدن، وقد بنى ذلك على إيمانه بوجود نفس خالدة، لأنها صادرة عن العقل الإلهي، وهي من جوهر مفارق للجسد، هذا الأخير الذي ينحل ويفسد خلاف النفس، وذلك لأن النفس هبة إلهية بسيطة غير قابلة للتجزئة، فالنفس جوهر ميتافيزيقي طيفي سيكولوجي بسيط غير مركب ولا معقد مثل الجسد، وفي هذا يقول ديكارت:» هناك فرق كبير بين النفس والجسم، والجسم بطبيعته يقبل التجزئة، النفس لا تقبل، إذ أستطيع بفكري أن أجزئ الأشياء الجسمية أو الممتدة، أي واحد منها، مهما يبلغ من الصغر، وأن أجزاءه كثيرة، وأن أعرف بالتالي أنه قابل للتجزئة، وبالتالي فإن ذهن الإنسان أو نفسه مغايرة

تماماً لجسمه»، وبالتالي فديكارت هنا يربط الوجود بالنفس وليس بالبدن، فأنا مجود ككائن مفكر، أي وجودي قائم على تفكيري وهذا ما جسده في الكوجيتو حيث يقول في مقولته المشهورة: « أنا أفكر فأنا إذن موجود».

فديكارت إذن من أبرز المؤسسين لمشكل العلاقة بين الجسد والفكر في الفلسفة الحديثة ولاسيما في كتابه «تأملات ميتافيزيقية»، إذ يرى أن بين الروح والجسد علاقة تفاعل متبادل التي تجعل منهما وحدة أو كلية لا انفصال فيها، ذلك أن الجسد هو مجموعة امتدادات مرتبطة ببعضها البعض تخضع لقوانين الميكانيكا والكيمياء والإحياء وعلم وظائف الأعضاء، فهو بهذا المعنى عبارة عن آلة مركبة من أجزاء متجاورة ومترابطة حسب تصميم قبلي، وهذه الآلة في حاجة إلى محرك يصل بين ميكانيزماتها المنفصلة، ويمنعها من التوقف عن أداء وظائفها وليس ذلك المحرك سوى العقل أو الروح. إنه آلة جد منظمة من طرف الإله، والروح لا توجد في الجسد وجود الربان في السفينة، بل ككائن يسكن في جميع أنحاء الجسد، يعني ذلك أن الجسد والروح كلاهما ضروري لوجود الإنسان فلا يمكن أن يتأسس هذا الوجود على الجسد وحده ولا على النفس وحدها، بل على العلاقة المتفاعلة فيما بينهما، والتي تجعلهما وجهان لعملة واحدة هو الإنسان، حيث أن الجسد يحتاج للنفس لإكمال وظيفته، والنفس كذلك تحتاج إلى الجسد لتكمل وظيفتها، فالبدن جملة من الآليات الميكانيكية الفسيولوجية المعقدة والمتشابكة التي تحتاج لمحرك يحركها وينظم سيرها وهي النفس، أما النفس هذه الكيفية النفسية الميتافيزيقية تحتاج دوما لمن يحتويها ويحيط بها لأنها لا تستطيع التعبير إلا بهذا الجسد الذي يعد وسيلة لغوية لها.

وفي هذا السياق يقول ديكارت إذا ذهبت من كوني أعرف بيقين أني موجود وأني مع ذلك لا ألاحظ أن شيئًا آخر يخص بالضرورة طبيعتي أو ماهيتي سوى أني شيء مفكر، استطعت القول إن ماهيتي إنما انحصرت في أني شيء مفكر، أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير، ومع أن من الممكن أن يكون لي جسم اتصلت به اتصالا وثيقا، ويعني ذلك أن ديكارت يريد أن يؤكد على قيمة النفس وأنها أساس التفكير وقيمة الإنسان، رغم أنه يظهر له جسدا ملتصقا به، فالجسد ينتمي إلى

عالم الواقع الظاهر الملموس والمشترك بين جميع المخلوقات، غير أن النفس جوهر طيفي غير محسوس، نصل إليه عن طريق التفكير والعقل، ما يجعل الإنسان متكون من جوهرين أساسين هما الجسد والذي جوهره الامتداد في الطبيعة، والنفس التي جوهرها التفكير.

ويضيف ديكارت إلى جانب ذلك في وصف الجسم والنفس قائلا: « إن النفس متصلة حقيقة بمجموع الجسم بسبب أنه واحد وبطريقة ما غير قابل للقسمة، بفضل ترتيب أجهزته التي ترتبط جميعها ارتباطا وثيقا بعضها بالآخر، لدرجة أنه حين ينتزع أحدها فإن ذلك يجعل مجموع الجسم معطوبا، أي أن ديكارت يحاول أن يوضح كيف أن الجسد والنفس وحدة واحدة على الرغم من اختلاف جوهر تركيبتهما، فالجسد كتلة من الأعضاء غير القابلة لتفكيك ووحدة عضوية متينة، خلاف النفس التي لا يمكن تحديد حقيقتها بصورة واضحة لأنها من مصدر إلهي مجهول، ولكنها جزء لا يتجزأ من هذا الجسد، الذي يعد بناء مرصوصا لا يمكن تفكيكه أو تحليله فإذا اشتكى منه عضو تداعى باقي الجسد بالعطب والتعطل.

وبناء على ما تقدم، فديكارت يتصور الإنسان وفق طبيعة مزدوجة، بحيث رأى أنه يتكون من الفكر الذي هو ماهية الإنسان والجسم الذي هو امتداده؛ والجسد ينتمي إلى الطبيعة التي تعمل وفق قانون الحتمية الصارم، ويؤكد ديكارت أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتكون من هذين الجوهرين (الجسد والروح)، بحيث لا يمكن الحديث عن الروح عند الحيوان كما لا يمكن الحديث عن الجسد عند الآلهة أو الملائكة، أي أن المخلوقات على أنواع نوع نوراني ميتافيزيقي لا يحمل في تركيبته معنى الجسد كالآلهة والملائكة والجن، ونوع طبيعي مادي لا يحمل معنى الروح والعقل كالحيوانات بأنواعها، ونوع أخير مادي ونوراني يحمل التركيبتين المادية والمتجسدة في البدن والروحية المتجسدة في النفس، فقط لأنه كائن العالمين، لكنه يختلف عن تصور سابقيه، فيستبعد بذلك ثنائية أفلاطون (جسم أرضي فان، ونفس خالدة تسكنه)، ويبتعد عن تأثير أفكار أرسطو الذي يرى في كل إنسان وحدة مركبة من جسم (مادة) والنفس (شكل)، أي أنه مركب من هيولى وصورة. كما ابتعد عن الأفكار اللاهوتية

خلال العصر الوسيط التي انتقصت من قيمة الجسد ووضعته في تناقض مع الروح والنفس، ويقف من كل ذلك موقفا إيجابيا مع الجسد.

الجسد عند نيتشه

أما إذا عدنا إلى نيتشه فهو يرد على دعوة ديكارت هذه بالقول: «إنك تقول (أنا) وتنتفخ غروراً بهذه الكلمة، غير أن هنالك ما هو أعظم منها، شئت أن تصدق أم لم تشأ وهو جسدك وأداة تفكيره العظمى، وهذا الجسد لا يتبجح بكلمة أنا لأنه هو (أنا) مضمر الشخصية الظاهرة»، إذن نيتشه هنا يقلب التصور الديكارتي، حيث يرفع من شأن الجسد أو البدن ويحط من قيمة النفس وهذا خلافا لما أكده ديكارت، فنيتشه رؤيته تتعارض مع جميع الفلسفات التي سبقته والتي تحتقر الجسد وتحط من قيمته وتعده مصدر الشر، لأن الخير ببساطة مرتبط بالنسبة لهم بالروح والعقل.

نيتشه اعتبر أن تاريخ البشرية هو تاريخ إذلال الجسد وإماتة الرغبات والتضحية بالذات، الأمر الذي دفعه بالقيام بثورة عارمة على سابقيه، خاصة الفلسفية المثالية، التي همشت الجسد واحتقرته في مقابل الروح. يقول نيتشه في هذا الصدد: « الجسم هو عقل كبير، جمهور متحمس، حالة سلام وحرب، قطيع وراعيه. هذا العقل الصغير الذي تدعوه روحك، يا أخي، ليس إلا أداة بيد جسمك، وأداة صغيرة جدا، ولعبة بيد عقلك الكبير»، من خلال هذا نيتشه قلب رأسا على عقب كل الأفكار المثالية بخصوص ثنائية الجسد والروح، حيث أعلن أن الجسد هو العقل الكبير، في مقابل العقل الصغير الذي يقصد به الروح.

ويواصل نيتشه تقديسه للجسد، وتبسيطه للروح، لأن هذه الأخيرة ليست سوى عرض تابع للجسد، فيقول: «إن الإنسان المتفقه الذي يعرف، يقول: «أنا الجسد كله ولا شيء غيره، أما الفكر أو الروح فليس سوى اسم لشيء ما في الجسد»، يتضح حسب نيتشه، أنه ليس ثمة وجود للإنسان دون الجسد، وما الروح في نظره سوى ذلك الصدى التابع له، ويستمر نيتشه في الدفاع عن الجسد، ضد كل من يتنكر لأهمية الجسد وقيمته بقوله:» للمستهزئين بالجسد أريد أن أقول كلمتي، ليس عليهم أن يتعلموا من جديد ولا أن يعيدوا تعليم الآخرين، بل فقط أن يقولوا وداعا لجسدهم

وأن يصيروا بكما إذا».

ونيتشه هنا يدحض كل الأفكار التي تنظر إلى الجسد نظرة استهزاء واحتقار، ويرى أن من يحتقره ويستهزئ به ليست لديه معرفة وإحاطة به، فهو احتفى بالجسد وبقواه الغريزية باعتبارها قوى فاعلة حقيقية، واعتبر الجسد أعظم من الروح، فهذه الأخيرة ليست إلا وسيلة له، وأضحت الروح مجرد أداة في يد الجسد يتحكم فيها، يقول نيتشه: «يوجد وراء أفكارك ومشاعرك، يا أخي، يقوم سيد جبار، مرشد طريق مجهول يدعى الذات، يسكن جسدك، إنه هو جسدك».

نيتشه بناء على تقديسه للحياة، وإيمانه بالواقع، وميله للغريزة، يقدس الجسد كحقيقة، أما الفلاسفة المثاليون وديكارت يؤمنون بعالم الروح، والنفس، والحقيقة المجردة غير المحسوسة، وغير الظاهرة، فجاء إيمانهم بعالم إلهي مجرد، متسام، ومتعال على المحسوس، الذي يطرأ عليه التغيير والتحول ومن ثم الفساد، وبالنسبة لنيتشه، الجسد هو أكثر قدسية من الروح، لأنه لولا وجود الجسد لما وجدت الروح، فيقول نيتشه: «يقول الطفل أنا جسد وروح، فلماذا لا يتكلم هؤلاء الناس كالأطفال؟ أما الإنسان الذي انتبه وأدرك ذاته فيقول إنني بأسري جسد لا غير، وما الروح إلا كلمة أطلقت لتعيين جزء من هذا الجسد».

يتحدث نيتشه عن الفلاسفة أمثال ديكارت الذين عدّهم عدميين، لأنهم حطوا من قيمة الحياة وقيمة الوجود ذاته، ونفوا العالم الظاهر بوصفه الحقيقة التي لا يمكن نفيها، والتي تتجسد بكل وضوح في الجسد، لأجل وجود متعال ومترفع على الوجود وهو العالم المجرد أو الروح، وهنا نيتشه يرى أن فطرة الأطفال أكثر واقعية من مثالية الفلاسفة، لأن الأطفال بعقولهم الصغيرة أدركوا وجودهم الحقيقي وهو الجسد والروح، خلاف كبار العقول الذين لم يحسنوا استخدام عقولهم الناضجة في إدراك ذواتهم، لأنهم حصروا وجودهم في النفس فقط، وأغفلوا حقيقة أن النفس ماهي إلا جزء من هذا الجسد، كما يظهر ذلك في قوله كذلك: « إن الذات المبدعة أوجدت لنفسها الاحترام والاحتقار كما أوجدت اللذة والألم، إن الجسم المبدع أوجد العقل لخدمته كساعد يتحرك بإرادته».

نيتشه لم يستبعد في منظومته المعرفية العقل، كما فعل الفلاسفة قبله وبعده، لكنه جعل منه وسيلة يحركها الجسد، على خلاف التصور العكسي الذي يجعل الجسد وسيلة يحركها العقل، لذلك يقول نيتشه:»يا أخي إن وراء إحساسك وتفكيرك يكمن سيد أعظم منهما سلطانا، لأنه الحكيم المجهول، وهذا الحكيم، إنما هو الذات بعينها المستقرة في جسدك، وهي جسدك بعينه أيضا»، وهنا نيتشه يشدد على دور الجسد في المعرفة ويركز باهتمامه على الغريزة كوسيلة، تعوض الإحساس والإدراك العقلي، لأنه يرى أن الجسد أكثر سلطة وسيطرة على الإنسان من عقله وحواسه، فالجسد هو إرادة القوة، هي الذات نفسها التي تستقر داخل البدن.

كما يرى نيتشه أن الحداثة التي جاء بها ديكارت وأمثاله، كانت حداثة عدمية، حيث كانت إعلاء للعقل، والروح، وانتصارا للوعي، واستلابا للطاقة الإنسانية التي انفصلت عن نفسها واتحدت مع قوة غير إنسانية مع الإله، وكان له أن يخضع لها، حيث أن الحداثة لم تورث للإنسان إلا الخذلان والخسران، حيث فقد الإنسان إنسانيته، واجتث من أصله، وأقحم في جوهر مفارق له، متعالي عنه، فأصبح يتخبط بين ألسنة العدمية.

وهنا نجد أن نيتشه حاول بمطرقته أن يقلب مفاهيم الحداثة الغربية، التي كانت تعتبر الجسد آلة شهوة، يجب احتقارها وإذلالها، وسعى بذلك نيتشه لتحسين هذه الصورة، وإعادة الاعتبار لهذا الكيان الفعال الإيجابي، قائلاً أن الجسم بما فيه من دوافع وغرائز إنما هو بنفسه الذي يدفعنا إلى بلوغ مرتبة الألوهية، وبلوغ الكمال في الإنسان الأعلى، والأرقى والمتفوق، وتأكيداً لهذا يخاطب نيتشه المستهزئين بالأجساد قائلا: « إنني لا أسير على طريقكم أيها المستهزئون بالأجساد، لأنني لا أرى فيكم المعبر الذي يؤدي إلى مطلع الإنسان المتفوق»، فنيتشه إذن ينبئ بأنه لا يمكن بلوغ الإنسان الأرقى إلا بالجسد، وأن أي استهزاء بهذا الجوهر يؤدي إلى الانحطاط والارتكاس، وبهذا يصبح الإنسان يفكر لأنه موجود، وهذا قلب للكوجيطو الديكارتي.

هكذا إذن، استطاع «نيتشه» أن يحرر الجسد من النظرة الإرتكاسية الكلاسيكية التي احتقرته بوصفه مصدرا للخطيئة والشر وقتلت رغبته في الحياة وصنعت إنسانا

يكره جسده ودشن في المقابل بداية جديدة للجسد الإنساني بغرض إعادة الاعتبار إليه، فهو ليس جسدا زاهدا، أو كيانا مدنسا وأقل قيمة وأهمية من الروح، بل هو حسب «نيتشه» عنوان انخرطنا في الحياة بوصفه جسدا راغبا في الحياة من كل نواحيها ورمزا لإرادة القوة.

تقويض فكرة الأنا:

وإذا حاولنا الوقوف مع نيتشه على حقيقة الكوجيطو الديكارتي، نجده يحاول عكس ترتيب الأولويات، فيرى أنه بدل القول بأسبقية التفكير عن الوجود، يجب تسبيق الوجود عن الفكر ويكون بذلك هذا الأكثر صحة، فعبارة (أنا أفكر) يجب أن تكون حسب الترتيب بعد (أنا موجود)، فكوجيطو نيتشه هذا إن صح التعبير، ينفي العلاقة السببية الموجودة بين الفكر والوجود، حيث الفكر هو علة سابقة وسبب حتمي للوجود، غير أن نيتشه يرى في هذا مغالطة كبيرة لأنه لا قيمة للفكر دون وجود.

كما يرى نيتشه أن إيمان ديكارت بالأفكار الفطرية والتصورات القبيلة والحقائق المثالية التي لا يشوبها الشك غير مبرر، لأن ذلك سيؤدي به إلى الوقوع في الخطأ، حيث يقول نيتشه «على الفيلسوف أن يتسلح بجملة من الأسئلة الماورائية، أسئلة تعود إلى الوعي الذهني ...إن من يتجرأ بالإجابة مباشرة عن هذه الأسئلة الماورائية مستنداً الى نوع الحدس المعرفي كما يفعل من يقول (أنا أفكر) ...ربما من غير المحتمل ألا تقع في الخطأ، ولكن لماذا تريد الحقيقة على الدوام «.

بالإضافة أن نيتشه يرى أن المبرر الوحيد لديكارت في اعتقاده هو الكوجيطو، والذي عده واضحا وبديهيا لا يحتاج لبرهان، لأنه يشبه في ذلك كثيرا القضايا الرياضية، ولكن نيتشه يسخر من الاعتقاد بوجود يقين مباشر في مثل هذه القضية الفلسفية، إذ أنها في واقع الأمر تنطوي على سلسلة من الاعتقادات التي يكاد يكون من المستحيل البرهنة عليها.

وفي إرادة القوة يقول نيتشه:» إن الاعتقاد الذي جعل ديكارت يقول (أنا أفكر) حين شعر بتفكير فإنه ليس إلا تعبيرا عن الاستعمال النحوي الذي اعتدنا عليه» والذي

يصنع لكل فعل فاعل وباختصار فهنا نكون بأزاء افتراض سابق ذي صيغة منطقية ميتافيزيقية لا بأزاء قضية مباشرة في اتباع الطريق الذي سلكه ديكارت لا يوصل الى أي شيء يقيني وإنما يوصل الى اعتقاد راسخ شاع طويلاً بين الناس، هنا نيتشه يحط من قيمة الكوجيطو الديكارتي، حيث اعتبر هذه المقولة خرجت من فم ديكارت من جراء العادة، ومن جراء الاستخدام الشائع للغة وليس من بحث ضنين وتحليل عميق، بل أي إنسان عاقل يمكن أن يتنبه لهذه الفكرة ويخرج بنفس التصور الذي بناه ديكارت، وبالتالي فان مفهوم (الأنا) مبني على الأوهام الخادعة وأصبح مع هذا الفكر خرافة وخيالاً وتلاعباً بالألفاظ.

كما أن ديكارت في حديثه عن فكرة الله، التي جعلها فكرة فطرية ولدت مع الإنسان وهو حامل لها منذ ذلك الحين، كدلالة على هذا الخالق، والذي بدوره هو من أودعها فينا كدلالة على وجوده، ولهذا ربط نيتشه بين الفكر والإله المجرد لأنه رأى فيها عائقاً يقف أمام إثبات وجوده، فديكارت يربط بينهما حينما يقول «نتذهن اللامتناهي، أي الإله بواسطة فكرة حقيقية عنه هي فينا سابقة، نوعاً ما لفكرتنا عن ذاتنا»، أما نيتشه فيقول «إن العقل والفطرة يتبعان تلقائياً غاية واحدة الخير و(الله) ومنذ أفلاطون يسير كل اللاهوتيون والفلاسفة في المسار نفسه، ويعني هذا أن ما انتصر حتى الأن في أمور الأخلاق هو الفطرة، أو كما يسميها المسيحيون (الإيمان) أو كما أسميه أنا (القطيع)، ويجب في الحقيقة أن يستثنى ديكارت أبو العقلانية الذي أقر بالسلطة للعقل دون سواه، لكن العقل مجرد أداة وديكارت كان سطحياً».

وهذا يؤكد وجهة نظر نيتشه الذي يرى أن هنالك تلازماً بين فكرتنا عن الذات التي قال بها ديكارت (وجود الله). فديكارت يجعل من الإنسان آلة جامدة، أو صخرة لا تتحرك أو كائن معدوم الإرادة وفقاً لرؤيته هذه نيتشه قام بفتح نار الأسئلة على البداهات أو الحقائق المحتجبة والأصول المنسية والعقائد المتحجرة مع فارق بينه وبين ديكارت، فالأخير أسس للحداثة، في حين قام نيتشه بهدم هذه الأسس وتفكيك الأصول التي قامت عليها فلسفة ديكارت والفلاسفة المحدثين من بعده.

ونيتشه في تقويضه للحداثة لم يتوقف عند الأنا الديكارتي فقط، بل تعدى ذلك

إلى تقويض (الأنا المتعالية) عند كانط، إذ كانط يرى أن (أنا أفكر) أي وعيي بأنني ذات مفكرة لابد أن يصحب كل أفكاري وإمتثالاتي وإلا لما كانت هناك أفكار عن أي موضوع، وهذا (الأنا أفكر) ليس مشتقاً من أية فكرة وإن كان يصحب كل أفكاري ووحدة الوعي متعالية بوصفها الشرط النهائي للمعرفة والمصدر لكل معرفة قبلية تالية، ويقول كانط في العقل المحض « كل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها الى الفاهمة وتنتهي في العقل الذي لا يصادف فينا شيء أسمى منه»... فكما كان للفاهمة فكذلك لهذه الملكة استعمال محض صوري أي منطقي فيه يجرد العقل المعرفة من كل مضمون لكن لها أيضا استعمالاً واقعيا من حيث تتضمن أصل وأفاهيم ومبادئ معينة لا تستمدها لا من الحواس ولا من الفاهمة»، والعقل كما يرى كانط» لا يتصل إذن البتة مباشرة لا بالتجربة ولا بأي موضوع كان بل بالفاهمة كي يصغي على متنوع معارفها قبلياً وبأفاهيم وحدة يمكن إن نمسيها وحدة عقلية، وحدة من ضرب مغاير كلياً لتلك التي يمكن إن تقدمها الفاهمة.

أما (أنا أريد) عند شوبنهاور فالإرادة هي جوهر الباطن والسر الأعظم لهذا الوجود وما الوجود في الواقع إلا تحققها الموضوعي، ويرى شوبنهاور أن هذه الحقيقة قبلية سابقة على كل حقيقة أخرى، فحقيقة الإنسان ولغز الوجود أن حقيقة جسمه وأفعاله وحركاته ووجوده الباطني بوجه عام يمكن تلخيصها بكلمة واحدة هي الإرادة، «فالإرادة هي ما يمكن أن يعطيه مفتاح وجوده الخاص ويكشف ويبين له المغزى والتركيب الداخلي لوجوده ولأفعاله وحركاته»، فهي جوهر وجود الإنسان، ففيها يجد الإنسان التأمل الباطني المباشر والجوهر الباطن الحقيقي للإنسان والذي لا يمكن أن يغنى وهي البذرة الحقيقية الوجودية في الإنسان.

يرى نيتشه أن هذه المجموعة من المعارف الكوجيتو الديكارتي والشيء في ذاته الكانطي والإرادة عند شوبنهاور هي بمجملها معارف أو حقائق مطلقة قائمة على اليقين الذي لا يمكن الشك فيه، وهذه الحقائق كما يراها أولئك الفلاسفة برأي نيتشه تعطل الوجود أو أن الإنسان ليس له دور في بناء المعرفة بل هناك الفكر كما يؤمن به ديكارت والأفكار والمعارف القبلية كما يراها كانط والإرادة كما يراها شوبنهاور، لذلك فنيتشه

يقول « ما يزال هناك اكثر من تأملاتي ساذج يعتقد أن ثمة (يقينات بلا توسط) وعلى سبيل المثال (أنا أفكر) أو على حسب الخرافة التي آمن بها شوبنهاور (أنا أريد) كما لو أن المعرفة تلقف هنا موضوعها محصناً او عارياً بوصفه شيئاً في ذاته ومن دون أي تزييف لا من قبل الذات ولا من قبل الموضوع، إلا أن (اليقين بلا توسط) شأنه شأن (المعرفة المطلقة) و(الشيء في ذاته) وأكرر ذلك للمرة المئة ينطوي على تناقض ذاتي».

المعرفة حسب ديكارت وكانط وشوبنهاور هي معرفة حدسية مباشرة دون توسط والتجربة والعالم الحسي الظاهر ليس له دور في تكون هذه المعرفة بل هو مستبعد تماماً لأن هذه المعرفة حسب هؤلاء الفلاسفة بين الذات والفكرة أو العقل المتسامي على الوجود والذات المطلقة المتعالية لأنها كما قلنا معرفة حدسية مباشرة داخل عالم المعقولات لا تختلط أو لها علاقة بعالم الحس الجسد أو التجربة، لذلك عدّه نيتشه معرفة مطلقة لا تختلف عن المفاهيم الميتافيزيقا التأملية التي شكلها الفكر الفلسفي عبر تاريخه الطويل، فهذه المفاهيم لا تختلف عن عالم المثل الأفلاطوني وحتى الذرة التي قال بها الفلاسفة الطبيعيون كلها حقائق مطلقة مجردة لا يمسها الزوال لذلك يقول نيتشه « إن مفهوم الشيء هو مجرد انعكاس بسيط للاعتقاد في أنا قد تكون علة حتى ذرتكم أيها السادة الواليون والفيزيائيون، كم من خطأ، كم من سايكولوجيا بدائية ما تزال قائمة فيها... دون أن نتحدث عن الـ(شيء في ذاته) الميتافيزيقي هذا خطأ العقل الذي اعتبره سبباً الذي إختلط بالحقيقة وأثبت كمعيار للحقيقة وسمي الهاً».

هذه التي يزعم الفلاسفة بأنها حقائق يرى نيتشه أنها على الرغم من تغير تسميتها لكنها بمجموعها تمثل عللاً وأسباباً أمام العقل وبالتالي صارت حقائق مطلقة ثم يقينات لا شك فيها وهذا اليقين يمثل خطراً ف» اليقين أخطر من الكذب في عداوته للحقيقة، فاليقين مفهوم مطلق ثابت، ساكن، أما الحقيقة كما يراها نيتشه نسبية لذلك أصبح الكذب أقل خطراً من اليقين في عداوته للحقيقة، لأن الكذب مفهوم نسبي. توصل أولئك الفلاسفة الى إدراك الكائن المتعالي الأسمى كديكارت وكانط الذين يعتقدون بأنه موجود بالضرورة، وهو أصل الأشياء جميعاً عن طريق أفكار قبلية سابقة موجودة في الذهن ولا يدركها إلا العقل أو الذات المفكرة، لذلك صار الفكر أو العقل المتسامي

على الوجود أو معطيات الحس وتحديداً التجربة، لذلك هي معرفة حدسية مباشرة.

أما نيتشه فيرفض القول بوجود هذه الأفكار لأنها لا تمثل الحقيقة، والحقيقة بنظره في التجربة في العالم الظاهر المتغير المحسوس وليس في العالم المتعالي أو الذات المفكرة، وما يأخذه نيتشه على هؤلاء الفلاسفة أنهم لا يستطيعون أن يفكروا أو يتجردوا دون فكرة السببية أو العلية، حتى شوبنهاور وضع الإرادة كعلة لوجود وفي نقده لمبدأ الإرادة كعلة، يقول نيتشه:» إن الاعتقاد بالإرادة على أنها علة لمعلولات يعني الاعتقاد بقوى تفعل سحرياً، وفي الأصل في كل مكان كان الإنسان يرى حادثة تحدث كان يعتقد بوجود إرادة فاعلة شأنها شأن إرادة الكائنات التي تفعل شخصياً في ما وراء الكواليس، لقد كان مفهوم الميكانيكية غريباً كلياً عنه»، بمعنى أخر أن نيتشه يفهم الترابط بين العلة والمعلول هو نوع من الخرافة أو السحر الذي لا يمكن أن يشعر به الإنسان لكن العادة اقتضت هذا الترابط والفعل الغريزي وليس العقلاني الواقعي، لذلك يقول نيتشه « صار الاعتقاد بواقع العلة والمعلول اعتقاداً أساسيا لا يزال يطبقه الأن في كل مكان على أي حادث بطريقة غريزية كنوع من الوراثة التي ضاع أصلها في غياهب الزمان».

وهذا النقد يشمل كل الفلسفات الميتافيزيقية بدءاً من اليونان وصولاً الى شوبنهاور فهو فكر مبني في ضوء العلة وهو جزء من الإرث الميتافيزيقي الذي لا ينطبق على الواقع لذلك هو ضاع في غياهب الزمان لأنه فكر تأملي، نظري ليس له صلة بالواقع، فالانا أفكر الديكارتية لا تختلف عن الأنا المتعالية الكانطية أو الأنا أريد عند شوبنهاور لأنها تمثل علة ومعلول، وهي مبادئ أو مفاهيم مطلقة ومتعالية على الوجود الإنساني، لذلك رفضه نيتشه وعدّه جزءاً من التراث الميتافيزيقي الغربي الذي يريد تحطيمه وتفكيك الأسس والأصول التي قام عليها.

خاتمة

نيتشه رفض بالمطلق المفاهيم الكبرى التي تميزت بها الحداثة، والتي رآها أنها تحمل صفات سليلة المسيحية، كالتقدم، والمساواة، والحرية، والعدالة، وجاءت عقب الثورة الفرنسية وما قامت عليه من شعارات ادعائية لتجسيد الإنسان الحداثي، وجسدت

لاحقا في النظريات السياسية والتاريخية وغيرها، واعتبرها بمثابة الاستخفاف بالإنسان.

نيتشه يفصل بين الزمن والأشياء الخارجة عنه خاصة الإنسان، حيث يرى أن الزمن يمكنه أن يتقدم لكن الإنسان لا يمكنه أن يتقدم في الزمن، فالواقع يخدعنا عندما يبين لنا أن الزمن في تقدم مستمر وكل الأشياء التي في الزمن تتقدم أيضا، ويريد بذلك ضرورة نقد القيم السائدة على مستوى الحداثة المستمدة أساسا من المرحلة السكولائية، وبالتالي القضاء على كل موروث تناقل وترابط بين ما هو مسيحي وتسلل نحو الحداثة.

كما يرفض نيتشه منطلقات الحداثة التي تزعم أنها قدمت للإنسان مخرجات جديدة للحياة، تمثلت في الوعي بالذات والحق، حيث اعتبرها مجرد سوى ازدراء بالإنسانية على أساس المساواة التي أسسها في الفضائل الخلقية والتي ما هي إلا فضائل قديمة التأسيس تم صياغتها لتدجين الإنسان، وهنا بداية الانحطاط، لأن هذا التقدم لا يحمل الصفات الكافية للتطور نحو الإنسان الأرقى.

استطاع «نيتشه» أن يحرر الجسد من النظرة الإرتكاسية الكلاسيكية التي احتقرته بوصفه مصدرا للخطيئة والشر وقتلت رغبته في الحياة وصنعت إنسانا يكره جسده ودشن في المقابل بداية جديدة للجسد الإنساني بغرض إعادة الاعتبار إليه، فهو ليس جسدا زاهدا، أو كيانا مدنسا وأقل قيمة وأهمية من الروح، بل هو حسب «نيتشه» عنوان انخرطنا في الحياة بوصفه جسدا راغبا في الحياة من كل نواحيها ورمزا لإرادة القوة.

يرى نيتشه أن هذه المجموعة من المعارف الكوجيتو الديكارتي والشيء في ذاته الكانطي والإرادة عند شوبنهاور هي بمجملها معارف أو حقائق مطلقة قائمة على اليقين الذي لا يمكن الشك فيه، وهذه الحقائق كما يراها أولئك الفلاسفة برأي نيتشه تعطل الوجود أو أن الإنسان ليس له دور في بناء المعرفة، فهو فكر مبني في ضوء العلة وهو جزء من الإرث الميتافيزيقي الذي لا ينطبق على الواقع لذلك هو ضاع في غياهب الزمان

لأنه فكر تأملي، نظري ليس له صلة بالواقع، فالأنا أفكر الديكارتية لا تختلف عن الأنا المتعالية الكانطية أو الأنا أريد عند شوبنهاور لأنها تمثل علة ومعلول، وهي مبادئ أو مفاهيم مطلقة ومتعالية على الوجود الإنساني، لذلك رفضه نيتشه وعدّه جزءاً من التراث الميتافيزيقي الغربي الذي يريد تحطيمه وتفكيك الأسس والأصول التي قام عليها.

قائمة المصادروالمراجع:

- إبن منظور، لسان العرب، ج3، دار صادر، بيروت، ط3 ،1994
- إبراهيم، مدكور، مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون الطباعة الأميرية، القاهرة، د ط، 1982
- أندريه لالاند، موسوعة الفلسفة، المجلد الأول، تعريب أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط 2، 2001
- تيبس، يوسف، تطور مفهوم الجسد من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 37، 2009
- أرسطو، طاليس، في النفس، مراجعة وشرح وتحقيق: عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1980
- بدوي، عبد الرحمان، الفلسفة القورينائية أو مذهب اللذة، الطبعة الأولى، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، دون طبعة، 1969
- أحمد، برقاوي، كوميديا الوجود الإنساني، دار التكوين للتأليف والنشر، دمشق، 2009
- رونيه، ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عصمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960
- رونيه، ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، التأمل الثاني، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنكلو المصرية، ط2، 1974
- نيتشه، فردريك، هكذا تكلم زرادشت، تر محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006
- نيتشه، فردريك، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981

- الان، تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997
- نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، ترجمة جبريلا حجار، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003
- فؤاد، زكريا، نوابغ الفكر الغربي نيتشه، دار المعارف بمصر، ط2، دون سنة
- نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، ترجمة حسان بو رقبة، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، دون طبعة، 1996
- علي، حرب، نقد الحقيقة، النص والحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000
- عبد الرحمن، بدوي، أمانويل كاط، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977
- إيمانويل، كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، دون طبعة، دون سنة
- عبد الرحمن، بدوي، شوبنهاور، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دون طبعة، 1942
- سعيد، محمد توفيق، ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983
- نيتشه، فريدريك، إنساني مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، دون طبعة، 1988
- نيتشه، فريدريك، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001
- Jean Marie BROHM, le corps un signifiant multiple, in Monia LACHHEB, Penser le corps au Maghreb, paris – tunis, Karthala et IRMC.2012 ,
- Zurlippe (Rudolf) une unité problématique: éléments pour une histoire des conceptions du corps. Idem.
- René Descartes, Les Passions de l'âme, Paris, 1649.
- Zurlippe (Rudolf) une unité problématique: éléments pour une histoire des conceptions du corps. Idem.

تمثلات الجسد الأنثوي في المخيال الشعبي لمنطقة وادي ريغ.

Representations of the Female Body in the PopularImaginary of the Oued RighRegion.

د. بوعشة فاطمة[1]

◇◇

ملخص

قد يستجيب موضوعنا الذي اخترنا له عنوان « تَمَثُلات الجَسَدُ الأنثَوي في المِخْيالِ الشَعبِي لمَنطِقَةِ وادِي رِيغْ « للشروط والخصائص البشرية التي سنقوم بتحديدها ،وواضح من العنوان مدى ضرورة تقيّد البحث بالعلاقات بين مفاهيم محددة، وهو الجسد بِما هو محور البحث وما أُنتج من معارف في المخيال الشعبي لمنطقة وادي ريغ، كانت ثرية بِما قيل حوله وما يُقال عنه إمّا صراحةً أو ضمنياً، وهو ما يُشكل في الأخير بوابة ثقافية بامتياز تسمح للباحث أن يتعرّف على كلّ ما يخص هذه المنطقة أو تلك من الحضارة الجزائرية حسب الجهة التي ينتمي إليها.

Abstract

This study, entitled "Representations of the Female Body in the PopularImaginary of the Oued RighRegion," addresses the anthropologi calparameters and characteristic sthatweaim to delineate. The researchnecessarilyfocuses on the relationship s between specificconcepts :namely, the body as the central focus of inquiry and the cultural knowledgeproducedwithin the popularimaginary of the Oued Righregion. This cultural imaginary has provenrich in both explicit and implicitdiscourses about the female body, ultimatelyconstituting a privileged cultural gatewaythat enables researchers to explore the cultural particularities of thisregion of Algerian civilizationaccording to it sgeographical and cultural specificity.

(1) .استاذة محاضرة بجامعة وهران2.

مقدمة

حين نحدد الموضوع الذي هو "تَمَثُلات الجَسَدُ الأنثَوي في المِخْيالِ الشَعبِي لمَنطِقَةِ وادِي رِيغْ"، فإننا سنتعامل مع الجسد داخل هذه الثقافة الناتجة والعاكسة لتلك المنطقة الصحراوية لا بما هو جسد ظاهرة أو واقعة بل بما هو رمز أو مجموعة من الرموز والصور التي أثثها المخيال الشعبي في تلك المنطقة بالذات،فتحول في أذهانهم من جسد معيش إلى جسد رمزي متصور يلعب فيه المخيال الدور البارز. أي موقع يتخذه المخيال الشعبي في منطقة وادي ريغ حتى تصبح لديه أبعاد أنثروبولوجية توظف لدراسة وفهم خصوصيات الثقافة الحياتية المتمحورة حول الجسد والتي تحدد النمط الاجتماعي والثقافي والاقتصادي لتلك المنطقة؟

1.التعريف بالمنطقة:

يشترط في الدراسة الأنثروبولوجية وفي بحثها العلمي المهتم بخصوصيات ثقافة أو نمط عيش مجموعة بشرية معينة وحدود تواجدها أن نحدد أولا هذه المجموعة لذلك يحرص علماء الأنثروبولوجيا حين يتناولون بالدرس ظاهرة ما ترتبط بالمخيال الشعبي،أن يحددوا بدقة فائقة المجموعة البشرية موضوع البحث وإطارها الجغرافي والبيئي والطبيعي وخاصة الثقافي والعمراني حيث سيأخذ المخيال الشعبي هنا مكان الصدارة لفهم ثقافة ونمط حياة هذا المجتمع بعينه.

يقسم الجغرافيون الجزائريون الصحراء الجزائرية الشمالية إلى قسمين: الصحراء المنخفضة والصحراء المرتفعة. وعليه يقع إقليم واد ريغ في الشمال الشرقي من الصحراء الجزائرية الواسعة في منخفض مستطيل الشكل محصورا بين العرق الشرقي والنجود المشكلة للبادية الشرقية لإقليم الأغواط والجلفة، أو ما تسمى ببادية أولاد نايل المشرفة على شط مروان، جنوب بلدة أم الطيور الفتية إلى قوف* الواقعة شرق بلدة أعمر جنوبا ويتراوح عرضه بين 30 و40 كم.[1]

أما بخصوص أصل التسمية (وادي ريغ) فقد اختلف الرحالة والمؤرخون العرب

(1) عبد الحميد إبراهيم قادري، وادي ريخ تاريخ وأمجاد جزائرية، دراسة تاريخية، دار الأوطان، ط2، 2014 ص 14.

القدامى بشأنها فقد سماها ابن خلدون في تاريخه "بلاد ريغ" وهو الاسم الذي عرفت به عبر تاريخها منذ نشأتها وأرجع هذه التسمية إلى أحياء ريغ إحدى بطون مغراوة والتي تنتمي إلى القبيلة البربرية زناتة إذ يقول: «... وأما بنو ريغة فكانوا أحياء متعددة... ونزل أيضا الكثير منهم بين قصور الزاب وأركلا فاختطوا قصورا كثيرة».

ومن خلال هذا التعريف يتبين أن صفة الوادي منسوبة إلى قبيلة ريغة وهو الوادي الجوفي الذي عمر عليه الإقليم. وسماه ابن خلدون في تاريخه المشهور بلاد ريغ، وأرض ريغ، وهو الاسم الذي عرف به عبر تاريخه ونسبه إلى قبيلة ريغة أحد بطون قبيلة زناتة.

كما وردت تسمية وادي ريغ في حوالي ثلاثة عشر موضعا خاصة المجلد السادس والسابع والحادي عشر والثالث عشر تحت عدة مسميات، ريغة وريغ وبلاد ريغة وأهل ريغ.[1] وسماه ياقوت الحموي في معجم البلدان: الزاب الصغير أو ريغ بمعنى السبحة.[2]

يقول الأستاذ أبو بكر محمد السعيد:وبما أن ياقوت الحموي توفي سنة 626هالموافق لـ1228م فإنّ هذه الأسطر القليلة تضمنت العديد من المعلومات القيمة عن منطقة وادي ريغ تعود إلى ما قبل القرن السابع الهجري والثالث عشر ميلادي.[3]

2.المرأة ومواد التجميل:

كانت النسوة في وادي ريغ قديما يعتمدن في الاعتناء وتزيين أجسادهنّ بمواد طبيعية، مثلاً في الاعتناء بالشعر كن يستعملن ما يسمى بـ»التلطيخة» بالطّين الطّبيعي ويتم غسله في مجاري مياه الغابة أو البرك المائية، وكنّ يضعن في قارورة زيت الزيتون الطبيعي مع حبات القرنفل والبخور لتطييب الشعر وتطويله، ويستعملن أيضا خلطة «المردوسة» التي تزيد من اسوداد الشعر وتمليسه، ويتعطرن بمادة سائلة تسمى

(1) أبو بكر محمد السعيد، قصور وادي ريغ، معالم أثرية من خلال مصادر الفترة الحديثة، من خلال أعمال الملتقى الوطني الثامن حول التراث الثقافي، المعالم الأثرية في الجنوب الشرقي الجزائري وأهميتها في كتابة التاريخ الوطني، إصدار مديرية الثقافة لولاية الوادي، ط1، 2016، ص 224.

(2) عبد الحميد إبراهيم قادري، وادي ريخ تاريخ وأمجاد جزائرية، دراسة تاريخية، دار الأوطان، ط2، 2014 ص14

(3) أبو بكر محمد السعيد، المرجع السابق،ص 223

«العطرية*»[1]،كانت العجائز يقمن بتقسيم الشعر إلى أربعة أقسام ويظفرنه ثم يضعن منديلا كبيرا يسمى «البخنوق» ويلف الرأس «بمرحمة**»[2] تكون زاهية المنظر، والبخنوق كان يُطرز بأشكال جميلة. أمّا النساء يقسمن شعرهنّ إلى قسمين مع ترك «القُصَة» الأمامية ويظفر الشعر سوالف تدور على الجهة وتدخل من جهة الأذن، وفي النهاية تُوضع سفائف أو شريط من حرير، و«القُصَة» تزيّن في الغالب بالذهب تكون فيه لويزة أو اثنين. وتُزيّن الرقبة بـ«السخاب» ***[3]وهو مصنوع يدويا ويسمى أيضا «المحابيب» مكونه الأساسي هو العنبر، وقد تمّ استعماله في الماضي لصنع القلادات أو «سخاب».

يستعمل «السخاب» للعروس بالخصوص لأنّه يحتوي على اللويز من الذهب وتلبس أيضا الخلاخل من الذهب أو الفضة وتتعطر بريحة خضراء والطلية والعطرية و«المدّا*»[4]. تقول أحد المبحوثات أنّ «الحنة والمدّا مكياج عرب وزينة الأجداد،هما يجلبان الشهوة معاً.

(1) **العطرية:** هي بمثابة العطر الذي يستعمل اليوم، لكن كانت تفوقه رائحة ومازال يستعمل عند النساء لحدّ الآن. المواد المستعملة فيه: البخور والعنبر: يوضع داخل إناء ثقيل قليل من الحصى أو الرمل ثم يُوضع في وسطه كأس وينثر البخور حوله ويُغلق بإحكام بواسطة غطاء إبريق مصنوع من الطين ويُوضع فيه الماء، ثم يُوضع على نار خفيفة ويترك إلى أن يجف الماء وبالتالي يتجمع الماء المبخر داخل الكأس الموجود داخل الإناء، ثم يُرفع من على النار وتُضاف له ريحة خضراء هكذا تسمى، وبالتالي يتحصلون على سائل له رائحة قوية.

(2) **محرمة:** وشاح.

(3) **السخاب:** تحدد كلمة السخاب Sikhab بشكل خاص الأشرطة التي ترتديها النساء من كتف واحد إلى الورك المعاكس، ومقاطع لسلسلة من حبيبات عجينة العنبر وشكل هلالي ذو ثلاث نقاط والتي كانت من دروع "التراقي". والدروع التي قدمتها الصور القديمة للأمازون كانت تسمى Pelta من قبل الإغريق وكذلك من قبل اللاتين. تستخدم هذه المسبحات في التلميع المخملي سحر الروائح التي ترفع الحبوب من عناق ودفئ الأصابع، يمزج عن طريق اللمس. لم يفشل هذا الزواج المعقول في إثارة بعض الاستيعابات الفضيعة بين أكثر الأرواح الشريرة، هل أظهر لهم الشيخ النفزاوي في حديقته المعطرة الطريق؟ ألا تعلم أنّ العنبر ما لم يتم تسخينه ومعالجته يحتفظ بالرائحة الموجودة به في مسامه! أنظر إلى الريحان إذا لم تقم بتسخينه بأصابعك فلا يهم، دعي الزفير يزهر. المرأة تشبه الثمرة التي لا تدع حلاها تفلت إلاّ فركتها بين يديك. ينظر:

Cosmétique et maquillage du Djerid et Oued Righ: https://www.Tougourt.org

(4) **المدّا:** لها فخار خاص تطهى فيه، مكوناتها: العفصة، البخور، الطيب بمعنى القرنفل، والسواك واللّوبان، بخور النبي، المسك والمسكة والورد المجفف وقليل من السكر، تُوضع كلّ هذه المكونات في فخار وتغطى بغطائه بإحكام وذلك بغلقها بالعجين، ويُوضع الماء في المغطاة من فوق وتُوضع فوق نار خفيفة جدا من ساعتين إلى ما فوق.يقول أحد المبحوثين؛تصبح لديها رائحة تثير الشهوة الجنسية،كانت تستعمل قديما لرسم الحواجب ووضع الخانة على الوجه لأن المرأة الجميلة هي التي تكون لديها خانة لأنها معلم من معالم الجمال يقول «بكري كانو يغنو عليها يا مولات الخانة».







صور توضح طرق وأشكال الرسم على جسد المرأة بالمدا





صورة توضح الحنة على جسد المرأة




صور توضح طريقة صنع المدا




تقول أحد المبحوثات: «راجلي يحبني لما نكون بالحنة، هو شارطها عليا تزيد النص في المرا، ثانيك البخور والمدّا كي يشم الراجل البخور لو كان حتى ما يكونش نفاحله ينفح»؛ أي أنّ رائحة البخور تجعل الرجال أكثر رغبةً للجنس. وتقول: «يزيد الرومانسية ويحلّي الجوّ تقريباً ما نقدروش نقصرو بلا بخور» «البخور يهيّج الرجل، إذا المرأة بخرت المنزل ممكن أكلها». وهذا ما يجعلنا نؤكد على مدى الترابط بين الرّوائح والعطور والرغبة الجنسية لدى الرجل، بحيث يمكن تصنيفها داخل العلاقات الزوجية سيميائيا كعلامة شمية وهو ما يجعلنا نستنتج أن حضور الرّائحة الزكية، هو حضور جسدي

بالأساس، إذ يستحيل الجسد الأنثوي المعطر في العش الزوجي ذا وظيفة مزدوجة، فهو يمارس الوظيفة الجمالية والجنسية في آن واحد.

بالفعل قد تأكد لنا ذلك خلال دراستنا الميدانية حيث لاحظنا أنّ الزوجة تحرص على تبخير غرفة نومها يوميا وهو ما يؤكد أنّ هذه العادة، عادة البخور « مترسبة في نفسيات الأفراد منذ عصور ما قبل التاريخ، لأن الوثنيين كانوا يحرقون البخور لآلهتهم ومعبوداتهم تذرعا لها في تحقيق مقاصدهم...»[1]، بالإضافة إلى ما للبخور والحناء علاقة بالسحر،لأنهما قد يستعملان أيضا لتحقيق أغراض طبية كما يمكن استعمالهما لأغراض شريرة مضرة بالبشر، وهو ما يعطي للبخور أيضا روائح كريهة جدا. إنّ ما تقدم من أمثلة ميدانية وما وقع من إشارة إلى أبعادها، ثقافية، أنثروبولوجية، وجمالية، وكذلك أسطورية، وما تخفيه من تحقيق لرغبات جنسية بالأساس، يجعلنا نعتبر أنّ هذه العادات في استعمال البخور والحناء لا تعتبر مجرد تحقيق لمتعة شم الرائحة المنبعثة منها والزينة والتجميل، بل عبرت عند أهل هذه المنطقة موضوع الدراسة، المخزون الاجتماعي والاعتقادي، وشكل سيميائيا الدلالة الرمزية العميقة للتراث الشعبي العريق. ولا يخفى في هذا المنوال، أن الأشياء التي تستعملها المرأة وتطبقها على جسدها هي في الأخير مؤشرات جاذبة وواضحة، تظهر على نحو بارز في الأسواق مثل: «المَكْحَلَة*» التي توضع فيها مادة الكحل، و»البخارات» وموادها مثل البخور، و»الطليات»والسواك حيث لا يخلو بيت من البيوت أو سوق من الأسواق من هذه المواد الطبيعية، وكان البخور يُصنع في البيوت عن طريق فتله ودمجه مع مواد معطرة، وقد لاحظنا ونحن في واقع الممارسة الميدانية في إحدى الأعراس، تواجد أحد النسوة، ممن تبيع البخور وكانت ترفع صوتها قائلة: «يا حراير اشرو البخور باش رجالتكم ما يروحوش لجامعة»؛ وهي رسالة تريد البائعة أن تبلغها للمرأة بالمنطقة وتحثها على اقتناء البخور حتى تمسك بزوجها وتحافظ على عشها الزوجي وتقيه من أي ميل أو إغراء لامرأة أخرى تستهويه ويبحث عنها في دائرة جامعة وهي من مناطق وادي ريغ أو كما قالت: «باش ما يروحش لجامعة يلقى بنات ويكحل عليهم وربما يلقى

(1) ثريا التجاني، دراسة إجتماعية لغوية للقصة الشعبية في منطقة الجنوب الجزائري، وادي سوف نموذجا، ص.49. *-**مِكْحَلَة:** التي توضع فيها مادة الكحل.

الفاسقات ويخليك»، ومن جهة أخرى هي تستعمل هذه الطريقة لتروّج لتجارتها نوع من الحيلة، لأنها تعرف جيدا غيرة المرأة على زوجها، وأيضا تعرف عشق الرجل لرائحة البخور. وقد حدث أن سألت إحدى المبحوثات عن علاقة البخور*[1] بالعملية الجنسية فقالت «راه البخور يحدث إثارة جنسية عند الرّجل مثل «المدّا في جسد المرأة»، هو رابط جنسي و«المرأة اللّي تستعمل البخور بزاف راجلها ما يروحش عليها...».



صورة توضح المكحلة التي يُوضع فيها الكحل



صورة توضح مادة البخور المصنوعة في المنازل

(1) **البخور:** أنواع مختلفة منها: الجاوي، الّبان، الجاوي الأسود (أو البخور الأكحل) بخور السودان، بخور الإسلام، المكي ولحية الشيخ أو ذقن الشيخ إنّ ما نجده في الجزيرة العربية ويتحدث عنه المؤلفون، هو بخور أنثى الصّمغ تنتجه شجرة عرعر، وفي الأهقار (هضبة جنوبي الجزائر) يؤكد المؤرخ اليوناني، هيرودوت أن العرب كانو في أيامه يحبون البخور، بحرق العبهر، لأن أشجار البخور كانت تحرسها أقاع مجنحة فلا يستطيع غيره إبعادها. **ينظر:** مالك شبل معجم الرموز الإسلامية. دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت لبنان 2002، ص. 45.

أما فيما يخص المدا فتعتبر عامل مهيج للرغبة الجنسية لدى الرجال ولنا في ذلك تأكيدا من خلال تعبير أحد المبحوثات حين قالت« ما لازمش المرا تخرج بها لأنو عندها واحد الريحة تجذب»؛ يعني حين يشم رائحة المدّا المرسومة على جسد المرأة وهي تشبه الحناء على الجلد ينجذب نحوها وتزداد رغبته الجنسية، فالمرأة الريغية كانت تهتم بجسدها وبؤنوثتها، لغاية قوية في داخلها، وهي إغراء زوجها لدرجة الرسم بمادة المدّا والكتابة على جسدها.

يقولون أيضا: «البخور مع ليلة الخميس والحنة والمدّا المرسومة هي رسالة قويه».

وتتزيّن المرأة بالحناء الطبيعية والكحل العربي المصنوع في المنزل والسواك واللّبان، وتلبس في أذنها «علالڤ»* أو المشرف.العجوز تربط «العلالڤ» بخيط أخضر من الأذن إلى الأخرى، أمّا النساء كنّ يضعنّ «علالڤ» لويز وحدايد أو ما تسمى ب»حدايد العجب»** وكانت المرأة تربط خصرها بحزام خاص ويتنوّع من امرأة إلى أخرى، كانوا أيضا في تلك الفترة مهتمون كثيرا بالوشم على الجسد وخصوصا منطقة الوجه ظناً منهنّ أنه يزيدهنّ جمالاً.« تصف إيزابيل إبرهاردت جسد النساء الصحراويات فتقول:« أما وجوه النساء فكانت أكثر اسمرارا متغضبة العجائز درداء، ببناء ثقيل من ضفائر شعر أبيض محمر بالحناء من ضفائر الصوف الأحمر والأطواق والمناديل... أما الفتيات فقد كانت وجوههن مغرية وموصدة ذات سمات قوية نسبيا ولكن نقية ومتجانسة في سحنة داكنة، كانت عيونهن كبيرة مندهشة ووحلة...الكل ملفوف في ملحفة زرقاء داكنة سوداء تقريبا مثنية على الطراز القديم»[1].

4.طقوس الولادة عند المرأة في وادي ريغ:

لما تحمل المرأة بالمولود وتصل بحملها إلى الشهر السابع تأتي أمها لمنزلها لتقوم بتحضير أكلة تسمى «تيبليجين» وسكان تماسين يسمونها «تيبليج» وهو غذاء مكوّن

(1) **علالڤ:** أقراط تُوضع في الأذن يقال لهم أيضا المشرف.
حدايد: بمعنى حلقات في اليد.
- أحسن دواس، صورة المجتمع الصحراوي الجزائري في القرن التاسع عشر من خلال كتابات الرحالة الفرنسيين، مقاربة سوسيو ثقافية، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الأدب المقارن شعبة أدب الرّحلة، 2007– 2008، ص. 49.

من القمح المطحون ويكون خشن يمزج مع الحليب، كانوا في الماضي يستعملون حليب الماعز أما اليوم فاستبدلوه بالحليب العادي، ويبقى ليلة كاملة وهو مغموس في هذا الحليب، وفي اليوم الموالي يُضاف له البصل والتوابل والفلفل الأحمر الحار ويمزج جيدا ويطهى في مقلاة مثل الفطائر. في ذلك اليوم يجتمع النسوة من الأهل والجيران للاحتفال ببلوغ المرأة شهرها السابع والاستمتاع بأكلة «تيبليجين». لما تدخل الحامل شهرها التاسع ويأتيها المخاض يُؤتى لها بامرأة تسمى «أما حليمة»، لما يطول المخاض، تقول للحامل بأن تغض على كتفها وتقول: «الراجل ما هو عدو وما هو خو وما هو عدو وما بو»، وإذا استغرق المخاض مدة من الزمن يعتقدون أنها كانت مشتهية شيئا ما في عرسها ولم تأكله فيحضرونه لها لكي تسهل عليها عملية الولادة. تقوم القابلة باستعمال أصابعها لتقوم بالفتح والتوسيع بالزيت الزيتون وترى إذا كان المولود غير دائري أو إذا كان يريد الخروج برجليه يقال له «فارسي» نسبة إلى الفرس لما يخرج صغيرها يخرج برجليه أوّلاً، وإذا كان كذلك تدخل يدها وتقوم بقلبه وتجعل رأسه جهة القبلة، لما يخرج المولود تستعمل القابلة «أما حليمة» شفرة الحلاقة وتسخن فوق نار شمعة وتقطع الحبل السري وتقوم بربط سرة المولود جيدا بخيط متين معقم بالملح وبرش الكمون الأسود وهو «السانوج»، ثم تنزع المشيمة التي بقيت يطلقون عليها اسم «أم الدراري»، وتدفن في البيت أو الغابة. بعد ذلك تفرش لها الرمال وتكون ساخنة أو دافئة وتغطى بقماش خفيف وترقد عليه المرأة النافس وذلك بعدما يخرج كلّ شيء فاسد من رحمها.بعد الولادة «تتقمط» أي تُربط بحبال المنسج وتقابلها من الناحيتين امرأتان صحاح البنية لكي يرجع الرحم إلى مكانه وتفك في الليل، ثم تجلس في إناء كبير فيه مادة «الدباغة» لكي تلتئم. في الصباح تفطر على البيض المسلوق وأكلة «المرورة» وهو كسكسي بالأعشاب البرية التي تتميز بطعمها المر.وقد درجت العادة حسب المخيال الاجتماعي السائد في وادي ريغ أن تُعطى بعض الأسماء للأطفال عند ولادتهم تبركا بالأولياء الصالحين المتواجدين في المنطقة أو شيوخ الصوفية الذين يعتبرونهم من رموز المنطقة.



الصورة: أُكْلَة تيبليجين

ومن العادات الاجتماعية التي كانوا يستعملونها قديما حين تلد المرأة ولها ارتباط متين بوضعية الجسد، أن يأخذوا الخروج الأول للمولود يسمى عندهم بـ "العقا"، ويأتون بالبنات اللاّتي لم يبلغن بعد ويمسحون به تحت الإبط، وواضح من هذا الاعتقاد وهذه الممارسة مدى الاهتمام المستقبلي بحالة الجسد إذ يفيد هذا "المسح للإبط" تجنب إبط الفتيات من إفراز رائحة كريهة تسمّى "رائحة الصنان"، أما الجوف الذي يخرج وقت الولادة مع المولود أي "الكيس"،يضعونه في الشمس حتى يجف ثم يرمى في كيس السميد لكي لا يفرغ، وكان يستعمل في الممارسات السحرية ويسمى بسحر "لوشير".

ومن العادات المرتبطة بالملامسة الجسدية الحميمية والتي تعبر بوضوح على عقلية خرافية شبه سحرية تجسد ضرورة توفير الحماية للمولود الجديد، أنّ المرأة إذا خرجت وكان معها مولودها الصغير تضع أصبعها في مهبلها وتشممه لطفلها ويبرر هذا السلوك بالقناعة التالية: «باش ما تشدهش الحقوبة*[1]»، طائر يأتي في الليل ويكثر في الصيف ويصدر صوت مخيف، يستهدف المواليد الصغار،فيصاب بالإسهال وتُصاب عينيه حتى تخرج من مكانها، يأخذونه عند "الطالب" وإذا لم يذهب به إلى الطالب يموت المولود في حينه، يقال تنبعث منه رائحة كريهة يقوم بشمها الأطفال

(1)*- **الحقوبة:** حمام أو طير يشبه البومة ولونه أبيض.

الصغار،لذلك كانت الأم تستعمل هذه الطريقة لتقي بها طفلها ويقال أيضا رأفة بالبطن التي ولدته.

وهذا ما يجعلنا نستنتج مبدئيا ومن خلال الممارسات المعروفة في هذه المنطقة الصحراوية التي تُجسّد في الأخير نمط من السلوك الموحد لعقلية الجماعة والتي تحدد ضوابط الطب الرعوي للمولدة أو القابلة في تعاملها مع جسم الحامل وقت المخاض والوضع وما يتبع هذه العملية من ممارسات على الرضيع ممزوجة بأساليب السحر والخرافة التي تهدف حسب هذا المخيال "المحافظة على حاضر جسد الطفل ومستقبله الصحي" وحتى نؤكد على هذا النمط التقليدي في التعامل مع الجسد بالمعنى البيولوجي وما يفرزه من أشكال فهم وتعامل ممزوج بالأساطير والخرافات والعادات المتجذّرة في المخيال الشعبي في تلك المنطقة منذ بداية النشأة، علينا أن نتوقف عند أهم الطرق التي استعملت في المراحل التي تتلو الولادة والنشأة الأولى للطفل أي مرحلة النضج والبلوغ للمحافظة على الجسد والعناية به .

5.الطرق التقليدية للعناية بالجسد:

1-1 بعض الممارسات التي تُقام على الفتاة قبل البلوغ:

كانت الفتاة حين تدخل مرحلة البلوغ يأتون بـ»فرططو» يعني فراشة صغيرة، ويقومون بفركه في صدر الفتاة لكي تبلغ بسرعة، أيضا يأخذون كأسا فارغاً ويقومون بتدويره فوق صدرها أو إذا ما أتى شخص من السفر يأخذون حذائه ويضربون به على صدرها. وكانت لما تأتيها العادة الشهرية لأوّل مرّة تأخذ ثلاث نقاط من الدم فوق ما يسمى بالطابونة التي يطهى عليها الطعام ذات الأرجل لكي لا تتعدّى مدة العادة الشهرية فوق ثلاث أيام.

لنزع الشعر، كانوا ينزعون الشعر بطريقة الشمعة؛ أي يقومون بحرقه، ويدهنون أرجلهم بشحم الماعز ووجوههم بدم «شرشمانة*»[1].

(1)*- **شرشمانة:** يشبه الحوت يعيش في رمال الصحراء.



صور توضح شكل الشرشمان

ونستنتج من هذه الممارسة الشعبية والتي تبدو صادمة عند البعض، أنّ كلّ الاهتمام والهاجس الوحيد لعقلية الجماعة هو الجسد الأنثوي وتحويله من مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضج، أو التسريع «السّحري» لصناعة جسد الفتاة المؤهل للإثارة وعرضها للزواج، وليندمج في المسار النفسي والاجتماعي الذي هو من منتظرات المخيال الشعبي في الريف الصحراوي ولعلّها منتظرات معظم المجتمعات الريفية القروية والمدنية في مجتمعات يغلب عليها النمط المعيشي الذكوري وهو إعداد الفتاة فترة النضج لتصبح امرأة قابلة للزواج مستعدة لإشباع الرغبة الجنسية للرجل وتحقيق رغبة المجتمع في الإنجاب والنسل،وهنا تظهر قداسة الجسد من خلال العناية الدقيقة والمضبوطة ولكل هذه الممارسات ذات الطابع السحري على جسد الفتاة وتحويله الظرفي والزماني من الطفولة إلى النضج.

ومن الاهتمامات الواضحة في العناية بجسد المرأة من الناحية الجمالية هذه المرة وما يتبعها من مضاعفة اهتمام الرجل بها والميل إليها وشغفه بها، هي عملية نزع الشعر من جسد المرأة، فقد كانت تنزع الشعر بطريقة الشمعة يعني تقوم بحرقه، ودهن رجليها بشحم الماعز ووجهها بدم شرشمانة.

ولعلّ ما نستنتجه من هذه العملية التجميلية لدى المرأة في منطقة»وادي ريغ»

أنّ المواد المستعملة في هذه العملية مستمدة من الطبيعة أي من العناصر الموجودة في محيطهم الطبيعي أي مستخلصات بعض الحيوانات الموجودة هناك مثل «شحم الماعز» و«شرشمانة» وهذا ما يفيد أيضا هذا التناغم بين «الجسدي» و«الإيكولوجي» في الاهتمام بالجسد وعملية تنظيفه وتجميله. وكذا في عملية تنظيف الأسنان وتلميعها نلاحظ هذه المصالحة الكلية بين الطبيعي والجسدي وهو ما يجعلنا نؤكد مرّة أخرى من منظور أنثروبولوجي، أنّ المخيال الشعبي لمنطقة «وادي ريغ» جعل من محيطه الطبيعي الصحراوي المصدر والغاية في آن، والدليل الساطع لهذا التوافق ما تقوم به المرأة لتنظيف أسنانها وتلميعها من مواد طبيعية كالرماد أو «المواملس» أي الطين ويستعمل حتى للشعر لتكثيفه ويستعمل كذلك كقناع للوجه لغاية صفائه ونقائه.

خاتمة

في ختام هذه الدراسة التحليلية لا يسعنا إلّا أن نؤكد على مدى تمحور هذه التمثلات على جسد المرأة بالأساس منذ مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضج وما يتبعها من طقوس وممارسات وقد بينا في جوهر التحليل وبالاعتماد على نماذج وأمثلة مأخوذة من واقع المنطقة وبشهادات بعض النسوة اللاتي عايشنا هذه الطقوس، أنّ كل ما يتعلق بالمرأة يعكس الاهتمام الفائق لهذا المجتمع بالبعد الجسدي لها، تحضيرا وإعدادا للزواج والإنجاب، كما يعكس بوضوح مدى تجذّر هذه العادات والطقوس في صلب عقلية الجماعة وأسس ثقافتها التي في مجموعها تجسد ضربا من المخيال الذكوري المحدد لموقع المرأة في ذاك المجتمع لا بما هو كائن يقوم بدوره الأسري والاجتماعي في تلك المنطقة، بل أيضا بما هي مصدر متعة جسدية لإشباع شغف الرجل ولذاته وآلية إنجاب للمحافظة على استمرارية مجتمع منطقة «وادي ريغ» بالصحراء الجزائرية.

قائمة المصادر والمراجع

- أحسن دواس، صورة المجتمع الصحراوي الجزائري في القرن التاسع عشر من خلال كتابات الرحالة الفرنسيين، مقاربة سوسيو ثقافية، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الأدب المقارن شعبة أدب الرّحلة، 2007– 2008.
- أبو بكر محمد السعيد، قصور وادي ريغ، معالم أثرية من خلال مصادر الفترة

الحديثة، من خلال أعمال الملتقى الوطني الثامن حول التراث الثقافي، المعالم الأثرية في الجنوب الشرقي الجزائري وأهميتها في كتابة التاريخ الوطني، إصدار مديرية الثقافة لولاية الوادي، ط1، 2016.

- ثريا التجاني، دراسة إجتماعية لغوية للقصة الشعبية في منطقة الجنوب الجزائري، وادي سوف نموذجا.
- عبد الحميد إبراهيم قادري، وادي ريخ تاريخ وأمجاد جزائرية، دراسة تاريخية، دار الأوطان، ط2، 2014 .
- مالك شبل معجم الرموز الإسلامية. دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت لبنان 2002.
- Cosmétique et maquillage du Djerid et Oued Righ: https://www.Tougourt.org

سوسولوجيا المخاطر والجسد أثناء العمل

Sociology of Risk and the Body at Work

د.بن زيان خيرة،[1]
أ.د.كرابية أمينة[2]

◇◇

ملخص

يهدف هذا المقال لمعرفة دور الجسد أثناء العمل في مجتمعات المخاطر، هذه المجتمعات التي لا يعرف العامل الخطر الذي سيصيبه فيها وإنما يكتشف الخطر بعد الإصابة، الجسد معروف منذ مر التاريخ أنه يتعرض لمخاطر كثيرة عند العمل وبدأ يظهر ذلك بعد الثورة الصناعية عندما بدأ العمل في المصانع لساعات طويلة أدخلت الفرد إلى عالم الاغتراب والاستغلال الجسدي حيث كان يعرف العمال بقوة إنتاجهم الجسدية، ولهذا سنحاول طرح هذه الظاهرة من خلال ما جاء من دراسات ونظريات ونقوم بالتعليق عليها وتحليلها.

الكلمات المفتاحية: الجسد، مجتمع المخاطر، العمل .

summary

This article aims to understand the role of the body during work in risk societies, those societies where the risk factor that will affect it is not known, but rather the risk is discovered after the injury. The body has been known throughout history to be exposed to many risks during work, and this began to appear after the industrial revolution when long hours of work began in factories, which introduced the individual to a world of alienation and physical exploitation, as workers were known for their physical production

---

(1) د.بن زيان خيرة، أستاذة محاضرة صنف «أ» ،جامعة وهران2 .kbenziane4@yahoo.fr
(2) أ.د.كرابية أمينة، أستاذة التعليم العالي، جامعة عبد الحميد ابن باديس مستغانم .
amina.krabia@univ-mosta.dz

power. Therefore, we will try to present this phenomenon through the studies and theories that have come out, and we will comment on and analyze them.

Keywords: body, risk society, work

مقدمة

لقد عرفت المجتمعات تطورات كبيرة زادت معها المخاطر الاجتماعية المختلفة، ويختلف العلماء والأخصائيون في توضيح العلاقة بين التطور الاجتماعي والمخاطر الاجتماعية بصفة عامة . ولعل أهم التحولات الجديدة التي فرضت نفسها على النظام الدولي والعلاقات الدولية، كما فرضت تحولات جوهرية داخل البلد الواحد، في مجال الاتصالات والمعلوماتية، مع بروز ظاهرة" العولمة "وظهور" مجتمع المعرفة "وتداعيات ذلك كله، التي تمثلت في تجديد الأطر النظرية التي سادت قبل الحرب الباردة وبعدها، وبروز النظام الأحادي القطبية الذي بدأت أركانه تهتز، بعد الأزمة الاقتصادية والمالية التي نشبت في مركز الرأسمالية العالمية، أي الولايات المتحدة خريف 2008 والتي لا تزال تداعياتها تتفاعل داخل البلدان الصناعية المتقدمة، وظهور البلدان الصاعدة، فضلاً عما أصاب البلدان النامية والفقيرة من منعكسات سلبية.

ويرى الباحثون[1] أن هناك ملامحاً خمسة رئيسة لخريطة التحولات العالمية: الانتقال إلى المجتمع الصناعي، ثم إلى النموذج المعرفي لمجتمع المعلومات العالمي. وقد أنشأ مجتمع المعلومات العالمي مجالاً عاماً جديداً غير مسبوق في تاريخ الإنسانية هو الفضاء الافتراضي الذي تتدفق فيه المعلومات من خلال شبكة الانترنت، وتتم فيه التفاعلات الاقتصادية والسياسية والثقافية بين أطراف عالمية شتى. التغير الثاني: هو الانتقال من الحداثة إلى العولمة، التي لها تجليات متعدد: العولمة السياسية: وشعاراتها الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان واحترام التعددية. **العولمة الاقتصادية**: التي تسعى إلى خلق سوق عالمية واحدة، العولمة الثقافية: وتعني بروز ثقافة كونية، أساسها

(1) أنظر: أورليش بيك، **مجتمع المخاطرة**، تر:جورج كثورة والهام الشعراني، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 2009.

إحداث تغيير في معتقدات الناس وعاداتهم وقيمهم التغير الثالث:وهذا التغير، يأتي كمحصلة للتحولات العالمية في الاقتصاد والسياسة والثقافة والمعرفة والتكنولوجيا. نعني به بروز ظاهرة «مجتمع المخاطر." التغير الرابع: هو سقوط النموذج القديم للأمن القومي وبروز نموذج جديد هو الأمن القومي المعلوماتي.

التغير الخامس والأخير: هو بروز قيم حضارية جديدة في أنحاء العالم، أبرزها "المسح العالمي للقيم" الذي أشرف عليه عالم الاجتماع الأميركي إنجلهارت مما يكشف عن بروز وعي كوني جديد، من علامات هذا التغير ظواهر القرصنة الإلكترونية وتخريب قواعد البيانات واستخدام الجماعات الإرهابية لشبكة الانترنت في التواصل. إذن التغيرات الخمسة مترابطة فيما بينها وأساسها التحولات الجارية نتيجة لضغوط النظام الرأسمالي العالمي وسياساته الليبرالية الاقتصادية الجديدة، وسعيه إلى فرض جدول أعمال على دول وشعوب العالم تحت شعار العولمة والالتحاق بالاقتصاد العالمي.

2.تحديد المفاهيم

1.تعريف المخاطر: لغة: " مصطلح" خطر (risque) مصدره من الكلمة اللاتينية resecum احتمالًا لتقاطع بين شخص وخطر danger مما يتسبب في تلف كالحادث، والإصابة، والمرض.

اصطلاحا: هو ذلك الالتزام الذي يحمل في جوانبه عدم التأكد المرفق باحتمال وقوع النفع أو الضرر حيث يكون هذا الأخير إما تدهورا أو خسارة. والخطر هو وضع مجموعة من الأحداث المتزامنة أو المتتالية التي يكون حدوثها غير مؤكد والذي يؤثر تحقيقه على أهداف الكيان الفرد والأسرة والمؤسسة المجتمع، وقد يكون لبعض المخاطر آثار إيجابية وهي التي نبحث عنها ونسميها" الفرص"، وبالتأكيد سيكون للآخرين آثار سلبية وهذه هي التي نخشاها. يمكن تعريف المخاطر بأنها ظرف أو وضع في العالم الواقعي يوجد فيه تعرض لوضع معاكس.[1]

(1) .خان طارق الله وحبيب، أحمد، **إدارة المخاطر. تحليل قضايا في الصناعة المالية الإسلامية**2003، جدة . السعودية

2.تعريف الجسد: مفهوم الجسد والمفاهيم المرتبطة به

" إن كنا نُوَظِّف هنا مفهوم "الجسد" فذلك تمييزًا له عن باقي المفاهيم التي تشكل مترادفات لغوية، كمفهوم "البدن" ومفهوم "الجسم"؛ على "اعتبار أن المقصود بكلمة "الجسم" كل ما يشغل حيزًا فضائيًا أي له طول وعرض وارتفاع،أما كلمة "بدن" فالمقصود بها الجسم الذي لا روح فيه ولا نفس، ويبقى المقصود "بالجسد" ذلك البدن الذي به روح والذي تحبل سلوكياته بكثير من المعاني والدلالات. لذلك طالما نظر الفلاسفة إلى الإنسان على أنه مُكَوَّن من ثنائية الجسد والروح. ولئن كان الجسد معطى طبيعيًا إلا أن الثقافة المجتمعية منحته دلالات جديدة، لهذا فإن نظرة الشعوب إلى الجسد – شأنها شأن مقاييس التعامل معه – متعددة ومختلفة باختلاف ثقافات المجتمعات، وتعتبر عمليات التجميل والختان و... إلخ سلوكيات ثقافية الغرض منها إضفاء طابع الثقافة حتى على الجسد الذي هو طبيعي في الإنسان" [1]

"فيما يخص الإشارة إلى الإنسان كجسد برجع هذا الأمر إلى التشريح الفيزيولوجي والى المعرفة البيوطبية في معناها العريض والذي يتطلب فصل الإنسان عن جسده معتبرا هذا الأخير كأنه الشيء في ذاته"[2]و هذا هو التعريف الذي انكب عليه السوسيولوجيين فيما بعد واهتموا بالبعد الاجتماعي والثقافي للجسد " عكس ذلك تم اعتبار الإنسان مجرد جسم هذا الاتجاه يعني أن العلوم لا تفرق بين الإنسان وجسده وخير شاهد على ذلك هو الطب التقليدي الشعبي الذي لا يزال يتواجد بقوة في مجتمعاتنا "[3] تبعا لذلك طرحت العديد من الأسئلة والإشكالات المتعلقة بتحديد مفهوم الجسد فهل تتمثل هوية وجودنا في كوننا أجساد أم نمتلك أجساد؟ .هذا هو السؤال الرئيس الذي يعتمده **بول ريكور** كمنطلق فينومينولوجي لفهم حقيقة الجسد ومحاولة إدراك مكامن الأبعاد الأنطولوجية المحددة للمسافة الكائنة بين ذات الجسد وذات الروح وبين الذات الشخص والآخر الشخص[4].

---

(1)http://www.maaber.org/issue_november13/spotlights3.htm

(2)دفيد لوبروتون: **سوسيولوجيا الجسد**، تر:عياد أبلال ،إدريس المحمدي ،دار الروافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1 2014 ص 49

(3) دافيد لوبروتون ،مرجع سابق ص 50

(4) http://labopheno.com/lms/logos-revu/course/tachrih

كما " تعددت الأسئلة حول الجسد في وجوده المادي وفي علاقته بالروح، ومن الصعب تجنبه في حديث العامة لأنه وسيلة للحركة والتواصل بين الناس؛ فالجسد هو الذي يتحرك ويعمل ويبكي ويضحك .كما أن التساؤل الفلسفي انطلق من أسباب وجود المادة، والجسد جزء منها .لكنه لم يؤخذ بعين الاعتبار وعلى انفراد إلا في حالات استثنائية، فقد ربط على الدوام بالروح ضمن ثنائية تعقدت عبر التاريخ حتى صارت أهم ما يوجد في تلك العلاقة القديمة المتشعبة والمتعددة التفسيرات، وكانت هذه العلاقة محل اهتمام في شتى المجتمعات والفلسفات والديانات والاعتقادات كلما تساءلت عن قضايا أصل الوجود إن الاهتمام الأول الذي أقلق المرء في هذا الموضوع ليس حالة الثبات التي يعيشها الجسد طيلة حياته بل التغير الذي يطرأ عليه عند موته أي عند مفارقة الحياة له .لحظات قليلة تغير جذريا من جوهره من جسم حي إلى جثة جامدة، إنها لحظة عبور من هذا العالم إلى العالم الآخر وعلى أساس هذا الجزيء من زمن بُنيت آلاف النظريات.

وأما الاهتمام الثاني الذي شغل أهل الفكر هو وجود الجسد كمادة أو شيء متحرك ويتابع ديكارت «كجسم طبيعي يحمل الحياة كقوة » لا غير، فلقد عرّفه **أرسطو** فتكون المادة هي الأصل دون أي شيء جوهره التفكير قائلا أن" آخر وهي التي تفكر .كل هذا القلق فتح المجال على المستوى العلمي لكمّ هائل من المدارس ذات الأفكار البناءة متضاربة كانت أو متوافقة لم يضعف صداها على مرّ الزمن.قبل أن نتوغل في تفسيرات هذه العلاقة الثرية، يستحسن المرور ببعض التوضيحات.[1]

أ.الجسد: " الجسد الشخصي الذي يشكل الوحدة الأنطولوجية التي تسم الكائن في العالم،ومن ثم فهو يشكل هدفية الوجود الذاتي للإنسان ،هذا الطابع لا يخلو من علاقات ذي ميسم ثقافي ورمزي وتعبيري يعيد بها الجسد أجساد صياغة العالم ،ومنحه خصوصيات جديدة"[2] «و الجسد ليس كيانا منغلقا على مادته الخالصة،فهو

(1) ويزة غالاز **مفهوم الجسد عند هايدغر بين الثنائية وفلسفة الكينون** خر يف2016 A L - I S T I G H R A B الاستغراب https://istighrab.iicss.iq/?id=36&sid=109

(2) فريد الزاهي ،**الجسد والصورة والمقدس في الإسلام**،إفريقيا الشرق الدار البيضاء،1999 ص 32

بناء رمزي يخضع الاجتماعية ورؤية العالم» [1]

ب. الجسم :الجسم والجسد لفظتان متقاربتان في عدد الحروف والمعنى غير أنهما ليسا مترادفين كما قد يعتقد البعض فالجسم "" يُطلق كلمة الجسم في اللغة على جماعة البدن والأعضاء من الناس والدواب والإبل وغيرها من الأنواع عظيمة الخلق. وتُستخدم كلمة جسم كاستعارة للدلالة على الشيء، أي أن الجسم هو ما كان فيه روح وهو عموم الشكل الخارجي للهيكل بعظامه ولحمه ودمه"[2]

ج.البدن: أما البدن فيشير إلى ما سوى الرأس من الجسد ويكون غليظ وسمين، وجسم الإنسان كله جسد، فإذا قُطع بعض أطراف شخص فيقال قُطع شيء من جسده وليس من بدنه. والبدن في اللغة هي الجسد الضخم، ومنه تأتي كلمة البدنة." [3]

3.تعريف المخاطر الاجتماعية في العمل

تعتبر المخاطر النفسية الاجتماعية إحدى فئات المخاطر المهنية التي ارتبطت بطرق تأهيل وتقييم ظروف العمل، حيث ظهرت خلال العقد الأول من القرن الحالي، وذلك من خلال توسيع مفهوم الإجهاد والضغوط ليشمل مظاهر أخرى من المخاطر المهنية، حيث أصبح الإجهاد مجرد مظهر واحد من مظاهر المخاطر النفسية الاجتماعية. أكدت الدراسات على اعتبار المخاطر النفس اجتماعية من أهم المخاطر التي يجب فهمها ومتابعتها لأنها تترك آثارا نفسية واجتماعية على مدة زمنية طويلة دون أن تحدث ضجيجا إلا بعد فوات الأوان مثل القلق والصراعات المهنية والأعباء ...[4]

اقترح مجموعة خبراء من المعهد الفرنسي للإحصاء والدراسات الاقتصادية (2011)[5] التعريف التالي الذي تم اعتماده من قبل وزارة العمل في فرنسا "تعرف المخاطر النفسية الاجتماعية على أنها مخاطر على الصحة العقلية والبدنية

(1)دافيد لوبرتون ،**أنثروبولوجيا الجسد والحداثة**، تر: محمد عرب صاصيلا ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت،1997 ص 120

(2) https://www.almrsal.com/post/692192

(3) .نفس المرجع السابق.

(4) مباركي، بوحفص،**العمل البشري** .ط ،2وهران: دار الغرب للنشر والتوزيع،2004، 23.

(5) .نفس المرجع السابق، ص25.

والجسدية والاجتماعية الناجمة عن ظروف العمل والعوامل التنظيمية والعلائقية التي قد تتفاعل مع الأداء العقلي." فالاهتمام بفئة المخاطر النفسية الاجتماعية (كالأمراض المهنية) انطلق من منطق اقتصادي بحت حيث تم تبريره بالكلفة المالية العالية التي انعكست على عاتق المؤسسات الاقتصادية في الدول الصناعية جراء انتشار هذه الفئة من الأخطار وعلى رأسها ضغط العمل. وبالنسبة للمخاطر الجسدية فهي جد صعبة خاصة عند فقدان احد اعضاء الجسد او الاصابة بالعمى أو الصمم أو الشلل. هذا ما يجعل الجسد الانساني معرض للخطر اثناء العمل وعليه اتخاذ وسائل السلامة والامن الصناعي.

أما إجرائيا فهي بكل بساطة مخاطر يتعرض لها الفرد أثناء عمله، وتأخذ عدة مظاهر منها:1 .الضغط الناتج عن الشعور بعدم استيفاء المتطلبات أو التوقعات المطلوبة.

2. **العنف الداخلي** الذي يرتكبه العمال: النزاعات الكبرى، توتر العلاقات الإنسانية والتحرشات المعنوية أو الجنسية.

3.**العنف الخارجي** الذي يمارس من قبل أفراد لا ينتمون للمؤسسة ضد العاملين في المؤسسة.

مظاهر الإرهاق المهني (التعب، الغيابات المرضية المتكررة،...إلخ)

4.اغتراب الجسد عند كارل ماركس

ركز **كارل ماركس** (1818-1883)، على قضيه محوريه تتعلق بفكره الصراع «صراع الطبقات» هو صراع المصالح بين الرأسماليين أولئك الذين يملكون وسائل الإنتاج أو يتحكمون فيها وبين أولئك الذين لا يملكون شيئا إلا أجسادهم وقوة عملهم فيلجئون إلى بيعها في سوق العمل بمقتضى عقود تدعى الحرية في منطلقها الجوهري غير أن ما تخفيه من استغلال في الوجه المستتر اكبر بكثير. فيحدث تعاظم في رؤوس أموال نتيجة اختلاس جزء من جهد العامل.[1]

(1) Michel Lallement: Histoire des idées sociologiques des origines a Weber, 3edition,

هنا أكد ماركس للعمال بالوعي بضرورة تغير أوضاعهم، لأن قوة عملهم وأجسادهم في خطر تعيش ما سماه بالاغتراب الذي افرزه عالم الصناعة الحديثة، ومن تم القيام بثورة لإسقاط هذا النظام الرأسمالي الصناعي، وما استحدثه من أوضاع تراجعت فيها العدالة الاجتماعية.

إن فكرة " الاغتراب" عند **ماركس** تضمنت محتوى مغايرا تماما لكل من **هيغل وفيورباخ**. فقد لخصها في طبيعة العلاقة بين نشاط الإنسان الجسدي والمؤسسات والأشياء التي هي نتاج إبداعه الخاص مستقلا لكنها تتخذ لها في النهاية شكلا تصبح تمثل بمقتضاه قوى غريبة Etrangères Forces تواجهه وتعاديه تحت أشكال وتجليات مختلفة في الحياة. وهذا ما ذهب **ماركس** إلى تأكيده من خلال مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية 1844 حني ركز حديثه عن الطريقة التي Travail du Production "إلى أشياء السلع. يتم بها تحول إنتاج العمل (Choses)تواجه العامل كقوى غريبة عنه، حيث يقول " :ويتم الأمر على هذا النحو وفي كل الحالات التي ينتج فيها العمل سلعا على العموم. وتعبر هذه الحقيقة بكل بساطة على أن الأشياء التي ينتجها لا يستفيد منها.[1]

ما جعل ماركس يستنتج شكل الاغتراب الاقتصادي او اغتراب انتاج العمل (L'Aliénation du Produit du Travail) هو تتبعه لصيرورة عملية الإنتاج في المجتمع الرأسمالي الحديث. إذ لاحظ أن المنتوج الخاص للعامل في تنظيم كهذا، يحتم عليه أن يتحول إلى مجرد سلعة يتم تبادلها في الأسواق تحت إشراف صاحب العمل المتلهف للربح، وذلك وفقا لقوانين الربح والفائدة التي تفترضها الصيغة التجارية الحديثة في التعامل التجاري، والقائمة على مبدأ قيمة التبادل،échange'd Valeur) أي المال مقابل السلعة. ما يعني في الأخير أن المستفيد الأكبر من العملية هو الرأسمالي، – صاحب المال- بينام الخاسر الأكبر هو العامل الذي أرهق جسده يهرب منتجوه من يديه ويصبح يواجهه كقوة مستقلة وغريبة، تتحكم فيه بواسطة قوانين غريبة عنه تفرض عليه أن يكون مجرد أداة لتحقيق أكبر قدر من الأرباح والفوائد لصاحب المال

Armand Colin, paris, 2006.p89.

(1) وابل نعيمة، **الاغتراب عند كارل ماركس دراسة تحليلية**، مؤسسة كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الابيار الجزائر، ص59

من دون أن يكون له فيها نصيب.[1]

نستنتج من هذا الطرح أن العامل يقدم قوة عمله المتمثلة في قوة الجسد الذي يملكه تجعله يدخل في علاقة إنتاجية تسلب كل طاقته مقابل مبلغ مادي لا يساوي مجهوده العضلي الذي يستمر لساعات وينتج سلعة بيده لا يستفيد منها.

5. التايلورية ونظرتها للجسد الإنساني في مجال العمل

يُعرف المهندس **الأمريكي فريدريك تايلور** رائد نظرية الإدارة العلمية (1856-1915)، أول من أشارت طروحاتة العلمية إلى إفراز مبدأ علمي وهو تبني طريقة علمية للإدارة تعوض عن تلك الطريقة العشوائية في العمل وأشار تايلور إلى أن جهد العاملين في العمل مرهون بقدراتهم وإمكانياتهم الجسدية. لهذا على الإدارة أن تعطي اهتماماً ملحوظا ومتزايدا بإيجاد آلية معينة لاختيار العاملين وتدريبهم، ويؤكد تايلور على أن العامل الاقتصادي والمادي مهمان ويعتبرهما المحفز الحقيقي للأفراد، ويؤمن بأن العاملين بحاجة مستمرة إلى الإشراف والرقابة الصارمة عليهم لضمان عدم تقاعسهم والتهرب بتطبيق الأسلوب العلمي في العمل، فتايلور يرى أن الجسد الإنساني يعمل بشكل مستمر كلما كان قادرا على ذلك لهذا علينا أن نختار الأفراد ذوي البنية القوية القادرة على العمل كما انه استعمل طريقة العمل بالقطعة وهي كلما أنتجت أكثر كلما تحصلت على المال أكثر.[2]

ومن الانتقادات التي وجهت لهذه النظرية هي أنها انطلقت من افتراضات تشاؤمية بنظرتها للإنسان حيث أنها تنظر إليه:

- أن الإنسان غير فعال بطبعه الذاتي .
- حافز الإنسان للعمل هو حافز مادي.
- الإنسان غير قادر على تحمل المسؤولية.

إذن رأى تايلور أن الجسد يلعب دورا كبيرا في مجال العمل كلما كانت القوة العضلية

(1) وابل نعيمة، **الاغتراب عند كارل ماركس دراسة تحليلية**، المرجع نفسه، ص95-96.
(2) محمد محمود الجوهري، **علم الاجتماع الصناعي والتنظيم**، دار المسيرة، ط5عمان،، 1884ص95.

جيدة كلما كان العمل بشكل جيد وهذا ما استنتجه من خلال ورشة فيها 75 عاملا[1]، يقوم كل منهم بنقل 5.12 طنا من الحديد خلال فترة العمل، إلا أنه لاحظ أنهم يسرفون من حركاتهم التي يؤدونها بحركات زائدة عن اللزوم، مما يؤدي إلى ضياع الجهد والوقت والإنتاج .لقد اختار **تايلور** لتنفيذ خطته مهاجرا طموحا اسمه **" سميث"** واقترح عليه **العمل بالقطعة** بدل الأجر اليومي، كما طلب منه أن ينفذ الأوامر بحذافيرها، فكان أن نقل هذا العامل (5.47)طنا من الحديد خلال فترة العمل، وذلك بسبب جسده القوي، كما أدت النتيجة إلى انخفاض عدد العمال من 500إلى 140 عاملا، وحققت الشركة ربحا مقداره 75000 دولارا في السنة

6.الخطر التكنولوجي والجسد ذو البُعد الواحد

في كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد** [2]الصادر عام 1964 اعتبر **ماركيز** أن المجتمع الصناعي قام على **التكنولوجيا** فتحول إلى مجتمع أحادي البعد في النظامين الرأسمالي والاشتراكي، وبالتالي انعكس ذلك الوضع على **الجسد الإنساني** الذي أصبح نتيجة خضوعه لمنطق سيطرة العقلانية التكنولوجية التي تجاوزت التناقضات الطبقية في التشكيلات الاجتماعية وأدت إلى تخدير الفلسفة النقدية والى غياب المعارضة في المجتمع. ويعرف **ماركيوز التكنولوجيا** بأنها»علم تحويل الأشياء الطبيعية إلى أدوات مروضة من أجل استخدامها لخدمة مصالح اجتماعية» إذن منذ البداية يتضح لنا أن التكنولوجيا تقوم على منطق واحد هو منطق السيطرة أي: السيطرة على الطبيعة ومن ثمة السيطرة على الإنسان.

يقول **ماركوز**[3] إن المجتمع الصناعي المتقدم يحرم النقد من أساسه الحقيقي فالتقدم التقني يرسخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق وهذا النظام يوجه بدوره التقدم ويخلق أشكالا للحياة وللسلطة تبدو كأنها منسجمة مع نظام القوى وتبطل بالتالي جدوى كل احتجاج باسم الآفاق التاريخية وباسم تحرر الجسد الإنساني، وعلى

(1) عبد الله محمد عبد الرحمن، **علم الاجتماع الصناعي-النشأة والتطورات الحديثة**، دار النهضة العربية، ط 1، بيروت، 1999،ص29. .

(2) هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ط4 تر: جورج طرابيشي، بيروت، لبنان: دار الآداب، 1984.

(3) هربرت ماركيوز، الرجع نفسه، ص255.

هذا فان المجتمع المعاصر يبدو قادرا على الحيلولة دون أي تبدل اجتماعي أي دون أي تحول بالمعنى الكيفي يؤدي إلى قيام مؤسسات مختلفة اختلافا جوهريا.

إذن الإنسان ذو البعد الواحد ينبثق من التفاقم اللامحدود لسلطة الآلة في المجتمعات الصناعية الكبرى المتقدمة، فيرى تحول الإنسان في ظل هذا التقدم التكنولوجي إلى بعد واحد، يمثل البعد التقني لسلطة الآلة، بحيث تفرز نمطا من العلاقة بين الفرد والمؤسسات التي تتحكم بتنظيمه الاجتماعي ووجوده اليومي، وتجعل وعيه يتموضع في نقطة محددة وموجهة نحو الهدف الذي ترسمه الدولة ومؤسساتها، باسم العقلانية التقنية، ولكنها في الحقيقة تقدم مبررا تختفي ورائه قمعية وسلطة الايدولوجيا، التي تعتمد توجيها نحو خدمة منطق السيطرة على حساب ذاته وجسده المقموع في العمل، وأيضا تحت مكامن الإنتاجية والرفاه والديمقراطية والتقنية التي تعيد العبودية بثوب جديد.

ينطلق **ماركوز**[1] مؤكدا وجود عقلانية قائمة على مجموعة من المبادئ تشرف وبشكل قصدي على تشكيل النموذج الإنساني الملائم، فيذكر وجود ترابط بين العقل ما قبل التكنولوجي والعقل التكنولوجي قصد إبراز الامتداد من حيث المفاهيم. فالعقلانية ما قبل التكنولوجيا كانت توجهها جملة من المبادئ أبرزها مبدأ السيطرة، أي سيطرة الإنسان على الطبيعة، أما العقلانية التكنولوجية والتي اعتبرت امتدادا مباشرا فتحركها أيضا مبادئ السيطرة لكنها توسعت أكثر لتشمل سيطرة الإنسان لا على الطبيعة فحسب؛ بل أيضا سيطرة الإنسان على الإنسان، حيث أعلن **ماركوز** " أن سيطرة الإنسان على الإنسان ما تزال تمثل في الواقع الاجتماعي، وبالرغم من كل تغير، استمرارا تاريخيا وما تزال هناك رابطة بين العقل ما قبل التكنولوجي والعقل التكنولوجي بيد أن المجتمع الذي يضع الخطط ويشرع فعلا في تحويل الطبيعة عن طريق التكنولوجيا يغير المبادئ الأساسية للسيطرة ".

ولما كانت الممارسات التقليدية لإحكام السيطرة غالبا ما تتموقع من الخارج، أي من

(1) حدة بعنون ،أزمة الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، **مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية**، المجلد ،13العدد ،01جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر،2021. ص251.

خارج الجسد الإنساني، ثم تمارس على الإنسان القمع، وتسخر لذلك هيئات كالجيش والبوليس والمحاكم والسجون، وغيرها كثير من تجليات القانون لكن ما يعتمده المجتمع الصناعي المتقدم من رقابة ليس صورة مألوفة ولا معهودة عرفتها الممارسات السابقة، فعقلانية السيطرة تبذر زرعها داخل الإنسان، حيث يغدو مراقبا وخاضعا لسلطة داخلية، يتم تشكيلها فيه على مراحل متدرجة، محكمة ومنظمة.

إذن يرى ماركوز أن السيطرة بأشكالها وليدة العقل النظري بالأساس، وجسدها العقل العملي من خلال التقنية، فهناك ترابط بين العقل النظري والعملي، أفرز مبادئ العقلانية التكنولوجية، حيث " نعلم أن الوضعية قد تأسست من خلال التركيز على الوقائع والمنهج العلمي وسنكشف الآن اندماج العلم والتقنية في الاتجاه الوضعي، وأنهما يقودان إلى ما يسميه ماركوز العقلانية التكنولوجية . وأن طبيعة المجتمع قد حددت على نحو يبرر عقلانيا الوضع الذي يكون عليه الإنسان كيانا ووعيا.

أصبحت إذن دينامكية التقدم لا تنفصل عن المحتوى السياسي حسب **ماركيوز**[1] لذا قال: "أن الآلة هي الوسيلة، والغاية منها هي ترويض الطبيعة ولكن بعد التقدم الملحوظ امتد ترويض الطبيعة إلى ترويض الإنسان ذاته، بل إلى ألينته وتشيؤه.

خاتمة

يمكننا أن نستنتج من هذه القراءة السوسيولوجية لأهم نظريات علم اجتماع العمل التي ذكرت دور الجسد الإنساني وتأثره أثناء العمل، أنها تنظر للعمل بأنه أداء المهام، الذي يتطلب بذل جهد ذهني **وجسدي**، هدفه إنتاج سلع وخدمات تُلبّي احتياجات الإنسان دون اغتراب وسيطرة على هذا الجسد الذي لعب دورا كبيرا في بذل مجهود لإنتاج هذه السلعة. كما أن العمل قديما كان يتطلب القوة الجسدية والعضلية في الصناعة.

ولقد عُرف العمل في علم الاجتماع بأنه أداء المهام، الذي يتطلب بذل جهد ذهني وجسدي، هدفه إنتاج سلع وخدمات تُلبّي احتياجات الإنسان، وفي جميع الثقافات،

(1) حدة بعنون ،**أزمة الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز**، المرجع نفسه، ص252.

يُعد العمل أساس الاقتصاد أو النظام الاقتصادي. ويتكون النظام الاقتصادي لأي ثقافة من المؤسسات التي تُوفر إنتاج وتوزيع السلع والخدمات. وقد تختلف هذه المؤسسات من ثقافة لأخرى، لا سيما في المجتمعات التقليدية مقارنة بالمجتمعات الحديثة.

لكن اليوم نعيش في مجتمع يعرف بمجتمع المخاطر وهي مخاطر مختلفة باختلاف بيئاتها فمثلا المخاطر التي يتعرض لها العمال في العمل تختلف من مخاطر جسدية إلى نفسية، وإذا ركزنا على الجسد أثناء العمل فإننا نجده قد يتعرض لأي حادث أو خطر جسدي يجعله يفقد أحد أعضائه أو يتعرض للشلل، فالتكنولوجيا بكل وسائلها المتطورة قد تؤثر على الجسد من خلال المواد الكيميائية أو النووية وحتى الشاشات التي تستعمل في مجال العمل. كما أن دخول الآلة والروبوت إلى المؤسسات والمصانع أصبح يهدد وجود الجسد الإنساني فيها.

أما الجسد الاجتماعي في مجال العمل يتمثل من خلال الثقافة والمعايير الاجتماعية، ويتداخل بقوة مع العمل الجسدي عبر "تقنيات الجسد ولغة الجسد" التي تعكس وتجسد الممارسات الثقافية في الحركة والمهارات الجسدية، حيث يتشكل استجابة لمتطلبات العمل والبيئة الاجتماعية.

فالخطر الذي يتعرض له الجسد عند **كارل ماركس** هو الاغتراب والصراع أما عند **تايلور** فالجسد يعتمد على قوته فهو مثل الآلة مجرد من انسانيته، أما الجسد عند **ماركوز** فهو مسيطر عليه من خلال التكنولوجيا وتطوراتها التي جعلته يصبح شيء وليس بشرا.

المراجع

- أورليش بيك، **مجتمع المخاطرة**، تر:جورج كثورة والهام الشعراني، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 2009.
- خان طارق الله وحبيب، أحمد، **إدارة المخاطر. تحليل قضايا في الصناعة المالية الإسلامية**2003.، جدة . السعودية
- دافيد لوبرتون ،**أنثروبولوجيا الجسد والحداثة**، تر: محمد عرب صاصيلا

،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت،1997
- دفيد لوبروتون: **سوسيولوجيا الجسد**، تر:عياد أبلال ،إدريس المحمدي ،دار الروافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1 2014 ص 49
- عبد الله محمد عبد الرحمن، علم الاجتماع الصناعي-النشأة والتطورات الحديثة، دار النهضة العربية، ط 1، بيروت،1999
- فريد الزاهي ،**الجسد والصورة والمقدس في الإسلام**،إفريقيا الشرق الدار البيضاء،1999
- مباركي، بوحفص،**العمل البشري** .ط ،2وهران: دار الغرب للنشر والتوزيع،2004
- محمد محمود الجوهري، **علم الاجتماع الصناعي والتنظيم**، دار المسيرة، ط5عمان،، 1884.
- هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ط4 تر: جورج طرابيشي، بيروت، لبنان: دار الآداب، 1984.
- وابل نعيمة، **الاغتراب عند كارل ماركس دراسة تحليلية**، مؤسسة كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الابيار الجزائر
- حدة بعنون ،أزمة الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، **مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية**، المجلد ،13العدد ،01جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر،2021.
- Michel Lallement: **Histoire des idées sociologiques des origines a Weber,** 3edition, Armand Colin, paris, 2006.p89.
- ويزة غالاز مفهوم الجسد عند هايدغر بين الثنائية وفلسفة الكينون خر يف 2016
- A L - I S T I G H R A B الاستغراب https://istighrab.iicss.iq/?id=36&sid=109
- http://labopheno.com/lms/logos-revu/course/tachrih
- http://www.maaber.org/issue_november13/spotlights3.htm
- https://www.almrsal.com/post/692192

الجسد الأنثوي المصنّع رقميا: قراءة إثنوغرافية للهوية المعاد إنتاجها عبر مواقع التواصل الاجتماعي
(موقع التيك توك أنموذجا)

The Digitally Fabricated Female Body: An Ethnographic Reading of Reproduced Identity Through Social Media (TikTok as a Model(

د . ميلودي محمد د. بغدادي محمد الأمين
جـامعة محمـد بن احمـد وهـــران2

الملخـص:

تعرف المجتمعات المعاصرة تحوّلات تكنولوجية واجتماعية وثقافية في ظل التدفق المعلوماتي التي تشهده الإنسانية اليوم من تطورات محدقة في مجال الرقمنة والفضاءات الافتراضية التي لاقت انتشارا كبيرا وواسعا في الآونة الأخيرة، تحت مظلة ما يعرف بالثقافة السائلة، أردنا في هذه الورقة البحثية أن نسلّط الضوء على موضوع الجسد الأنثوي وحضوره في الفضاءات الإفتراضية، من خلال معرفة أهم استعراضات الجسد الأنثوي داخل هذا الحيّز الإفتراضي، مع الكشف عن تداعيات منصات التواصل الاجتماعي (موقع التيك توك TIK TOK) في إعادة تشكيل هوية أخرى للمجتمع النسوي عبر هذا الفضاء الأثيري.

الكلمات المفتاحية: الجسد الأنثوي، الهوية الرقمية، الثقافة، مواقع التواصل الاجتماعي، التيك توك.

Abstract:

Contemporarysocieties are experiencingtechnological, social, and cultural transformations in light of the information flow thathumanityiswitnessingtoday, withsignificantdevelopments in the field of digitization and virtualspacesthat have recentlygainedwidespreadpopularity, under the umbrella of

whatisknown as liquid culture. In thisresearchpaper, weaimed to highlight the subject of the female body and itspresence in virtualspaces, by exploring the most important displays of the female body withinthisvirtualrealm, whilerevealing the implications of social media platforms (specifically TikTok) in reshapinganotheridentity for the women'scommunitythroughthisetherealspace.

Keywords:

The female body, digital identity, culture, social media, TikTok.

مقدمة

شكّل موضوع الجسد بوتقة بحثية في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، كون أنه موضوع قديم قدم وجود البشرية على مرّ العصور، باعتبار هوية وكذاكرة المجتمعات والحضارات، تظهر معالمها الثقافية والاجتماعية من خلال ماهية الجسد، التي تدخل ضمن نطاق الأنثروبولوجيا العضوية والاجتماعية والثقافية، لما تولي له من أهمية كبرى في معرفة تاريخ وثقافة الشعوب، انطلاقا من البنية المورفولوجية، وما تفرزه من قيم وممارسات ثقافية، لهذا نجد هذا الموضوع في حقيقة الأمر، أسال الحبر للعديد من الباحثين خصوصا في مجال الأنثروبولوجيا، أمثال: **دافيد لوبروطون David Le Breton** في كتابه: «أنثروبولوجيا الجسد والحداثة»، إلى جانب **مارسل موس Marcel Mauss** "الجسد وتقنياته" موضحا ذلك بأنّ الجسد لن يقتصر فكره على الطابع البيولوجي، وإنما يشمل الممارسات الاجتماعية والثقافية، التي يحصرها في الحركات اليومية كالمشي والجلوس وغيرها، في حين نجد حضور **إيرفينججوفمان Erving Goffman** وفق نظريته التي تتعلق بالتفاعلية الرمزية، باعتبار الجسد يمثل كمحطة مسرحية لتمثل الذات، والفيلسوف **ميشال فوكو MichelFoucault** يعتبر كإطار مرجعي لمثل هذه الدراسات البارزة في موضوع الجسد، في كتابه: "تاريخ الجنسانية".

حاليا تشهد المجتمعات المعاصرة، تسارع كبير في انتشار الشبكات الاجتماعية، التي تتمتع بسمات وخصائص فريدة من نوعها، كالصوة والصورة والفيديو، التي

أنتجت لنا ظواهر اجتماعية جديدة، تعدت حدود الواقع الاجتماعي، حيث برزت ظاهرة استعراض الجسد الأنثوي عبر موقع التيك توك TikTok، وسطعت في سماء هذا الفضاء الأثيري، من خلال تقديم أنفسهن، للتعبير عن هويتهن الجسدية، الذي يتزامن مع ميلاد« مجتمع الشبكات حسب **Manuel Castells**castells,1998,p.12 ()، حيث هذا التفاعل ربط بين الذات والفيديو، أنتج لنا تصورات جديدة للجسد، من قيم ومعايير جمالية جديدة، هذا ما دفعنا للولوج لهذا العالم الشبكي، وفك شفرة العلاقة بين الهوية في الواقع والهوية في المواقع. لهذا جاءت هذه الدراسة التي تتمحور حول ماهية الجسد الأنثوي في الساحة الرقمية، كسؤال الإنطلاقة للقيام بمقاربة أنثروبولوجية، تسعى لفهم كيف رسمت مواقع التواصل الاجتماعي هويات نسوية جديدة عبر هذه المقاطع القصيرة من الفيديوهات، التي شكلت نموذجا مثاليا للتنقيب في مسألة التفاعل بين الذات والآخر، داخل بيئة رقمية ترتكز على وسائط اتصالية كالصوت والصورة والفيديو، التي تسافر بنا، وتنتج لنا لغة بصرية، تستحدث تمثلات لذات وهوية المرأة للتفاعل مع غيرها من إعجابات وتعليقات، وإنتاج هويات جماعية، تقترن لمجموعة من المعطيات والاهتمامات والأذواق التي تناسب الهوية الجندرية.وفي هذا الصدد يذكر بيار ليفي في كتابه: عالمنا الافتراضي، ما هو؟ وما علاقته بالواقع ؟ حيث يشير: في العصر الحديث، ومع تزايد المساحات المتاحة، أصبحنا أشبه برحالة في عالم متغير(بيار ليفي، 2018، ص.24)

أثارت هذه الظاهرة أسئلة جديرة بالتمحيص والدراسة، وجاء السؤال المحوري فيما يلي:

ما طبيعة الجسد الأنثوي عبر الفضاء الرقمي، وكيف أعادت منصات التواصل الاجتماعي في رسم معالم الهوية النسوية؟

1 تحديد المفاهيم:

ترتبط أي دراسة خصوصا في البحوث الأنثروبولوجية والاجتماعية بمجموعة من المتغيرات والمفاهيم التي تؤطر فكر الظاهرة، لفك شفرة هذه المفاهيم، والإحاطة بموضوع الدراسة وتشريحه بما تقتضيه من دراسة علمية.

1-1 الجسد الأنثوي:

الجسد بوجه عام «فلم يوصف القرن العشرين بأنه " قرن الجسد" اعتباطا، ففي نصفه الثاني تسنّم جسد الإنسان مركز الاهتمام الفردي والجماعي في الثقافات الغربية المهيمنة وما يتبعها، بل أصبحت العناية به ورعايته ونحته وتحسينه " دينا جديدا"، أو " دينا دنيويا" » (سيرتاج تيمور دمير، 2022، ص.09)

فالجسد النسوي هو المتغير الرئيسي في هذه الدراسة، حيث يعد حزء لا يتجزأ من هوية المرأة، فوجود المرأة يقترن بوجود جسدها بالدرجة الأولى، الذي يأخذ عدة أبعاد رمزية، بفعل مؤثرات الثقافة السائلة، من خلال استعراض المرأة جسدها على موقع التيك توك.

2-1 الهوية الرقمية:

يعرفها **نديم منصور** في كتابه: «سوسيولوجيا الانترنت» بأنها: الهوية في هذا العصر لا تتقيد بالحدود الجغرافية، بل هي كيان سابح في فضاء إلكتروني، يتفاعل مع مواطنين من شتى أنحاء العالم ومن خلفيات متنوعة.(نديم منصوري، 2014، ص. 94)

الهوية الرقمية للنساء التي تغذت جذورها عبر أرضية موقع التيك توك، الذي يتسّم بمقطع الفيديو القصير، حيث بات استعراض الجسد النسوي داخل هذا الفضاء الاجتماعي، كمسرح يجسّد التمظهرات الجسدية والجمالية للمرأة، من خلال فتح صفحات وحسابات البروفايل، للتفاعل والإعجاب، التي تعبّر عن هويتهن عبر الفضاء الرقمي.

3-1 الثقافة:

يعرفها **تايلور**Taylor هي: إنها الكيان المُركَّب الذي يشمل المعارف والمعتقدات والفنون والقوانين والأخلاق والعادات والتقاليد، وكل ما يكتسبه الفرد كعضو في جماعة. (خالد محمد أبو شعيرة، وآخرون، 2015، ص.17)

فالثقافة هنا نقصد بها الحضارة التي يعيش في ثناياها جسد المرأة الجزائرية داخل هذه البيئة الافتراضية، وما تتميز به من خصائص وسائطية اتصالية، جسدت في نهاية

المطاف إلى عادات وطبائع استعراضية جسدية جديدة، تعكس معايير وقيم جمالية، من حركات ورقص ولباس بمختلف أنماطه.

4-1 مو اقع التواصل الاجتماعي:

« تعرف ببساطة تقنيات موجودة على شبكة الانترنت يستخدمها الناس، للتواصل والتفاعل مع بعضهم البعض، وقد تطور مصطلح " مواقع التواصل الاجتماعي" ليحدث ضجة كبيرة، ويشمل كل أدوات التواصل الإلكتروني الموجودة في القرن الحادي والعشرين » (مها حامد جنيدي، 2018، ص.05)

5-1 التيك توك:

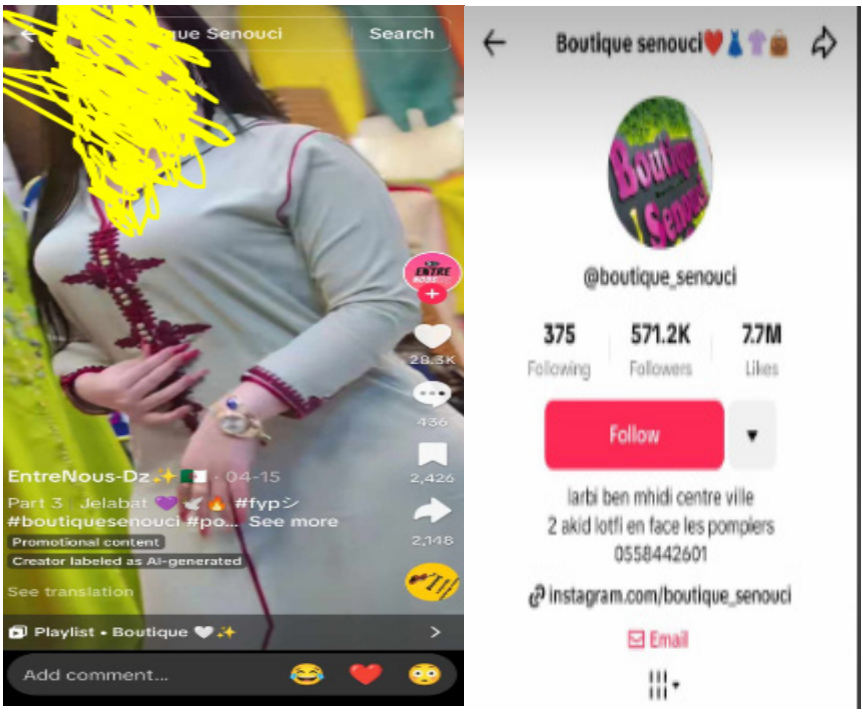
لقد تفوق هذا التطبيق ليصبح الأكثر تحميلًا على أنظمة أندرويد و IOSفي العديد من دول العالم، بما فيها الولايات المتحدة الأمريكية، متجاوزًا تطبيقات عملاقة مثل يوتيوب وفيسبوك(. مروان سمور، 2018، ص.249) التيك توك عبارة عن موقع اجتماعي افتراضي، يتوفر على مجموعة من التقنيات الاتصالية، تعدت وسائط الاتصال لمواقع افتراضية مثل: الفايسبوك وغيره،

2 المنهجية المتبعة:

جاءت هذه الدراسة خصيصا، لفهم وتشخيص واقع الجسد النسوي عبر أثير موقع التيك توك في المجتمع الجزائري، حيث لاقت هذه الظاهرة انتشار كبير في الآونة الأخيرة، تزامنا مع ظهور السوشيال ميديا، حيث باتت هذه الساحة الافتراضية كمسرح لتمثّل الهوية الجسدية للنساء، من حركات وإيماءات جسدية، تحمل في ثناياها دلالات رمزية، ومن هذا المنطلق، انكب فكرنا للقيام بدراسة ميدانية، وذلك بالاعتماد على المنهج الإثنوغرافي الذي يعد من أشهر المناهج في الدراسات الأنثروبولوجية، من خلال تقديم قراءات تحليلية لأهم الاستعراضات الجسدية للنساء، في السياقات الاجتماعية والثقافية، والجمالية المرتبطة ارتباط كبير بالنسوة، مع تحديد الدور الذي عملت به مواقع التواصل الاجتماعي في إعادة رسم معالم هوية أخرى لهن، كما تم الاستعانة بتقنية **الملاحظة بالمشاركة**، من خلال المشاركة في عملية التفاعل الاجتماعي لمجموعة من المحتويات الاستعراضية، بما فيها من إعجابات وتعليقات. إلى

جانب **تحليل المحتوى**حيث تم اختيار العديد من الصفحات كنماذج على موقع التيك توك، التي تقدم محتويات استعراضية، من بينها **Boutique Snouci**، وذلك بهدف تقديم قراءة في مضامين مقاطع الفيديو القصيرة، التي تشمل طرق وأنماط استعراض الهوية الجسدية للمرأة الجزائرية.أماعينة الدراسة، شملت العنصر النسوي، حيث تتراوح أعمارهن بين 20 إلى غاية 40 سنة.

3 إثنوغرافيا صفحة Boutique Snouci



الشكل رقم 1: يوضح ملمح الصفحة

الملاحظ لأول وهلة أن صفحةBoutique Snouci صفحة تلقى تفاعلات كبيرة، حيث نجد قرابة 571.2 الف متابع، إلى جانب 7.7 ملايين متفاعل مع مقاطع هذه المحتويات لهذه الصفحة، التي تتوفر بداية على مجموعة من البيانات الشخصية، من تسمية الصفحةBoutique Snouci، حيث اسم «سنوسي» في مدينة وهران متداول بكثرة، ويخضع لسياق تاريخي ومعتقداتي، وتعود مرجعيته لأهم علماء ومفكري منطقة

وهران، كما تتوفر الصفحة على موقع المتجر الذي يقع على الجهة الشرقية لمدينة وهران حي العقيد لطفي (شخصية ثورية جزائرية)، إلى جانب هذه التسمية، توحي بروح اللطف والتعامل مع الآخر، إضافة إلى رقم الهاتف كما هو موضح في الشكل رقم 01، ورابط الموقع الافتراضي Instagram مهمة هذه الصفحة ترويج مجموعة من السلع والمنتوجات التي تخص المرأة الجزائرية، وذلك من خلال القيام بالاستعراض الجسدي لترويج الألبسة التقليدية والمعاصرة في آن واحد، مثلا الجلابة الوهرانية التي تعد كلباس يولي اهتمام كبير لها، بتقديم شرح مفصل على نوعية هذه الجلابة وشكلها لونها وحجمها، وسعرها، وفق فلسفة إستراتيجية للتسويق، بارتداء جلابة ذات الوان فاتحة، وضيقة، تعمل بدورها على بروز الأعضاء الجسدية الأنثوية كالوجه والشعر الطويل والصدر والساقين، وكل ما يفتن الآخر، لجذب عدد المتابعين، وخير دليل على ذلك، 28.5 الف متابع ومتفاعل مع هذا المقطع، الذي لا يفوق أربعة دقائق، لهذا نجد الاستثمار في الجسد النسوي كوسيلة إغراء للمتابعين، واستقطاب العديد من الزبائن.

4 عوامل استعراض الجسد الأنثوي عبر صفحات التيك توك TIK TOK:

تعد ظاهرة استعراض الجسد النسوي عبر الوسائط الاتصالية الحديثة، عبر منصة الفيديو القصير، من بين الظواهر الاجتماعية الحديثة، التي تتماشى مع التحديث، وباتت تتحكم فيها عدة عوامل، يمكن إيجازها على النحو الآتي:

1-4 حب الاهتمام:

تعود فكرة ولوج النساء عبر العديد من الصفحات، إلى دوافع شخصية بالدرجة الأولى، وذلك من أجل استعراض أهم التمظهرات الجسدية، قصد لفت الانتباه لدى المتابعين، والإعجاب، وتحقيق التفاعل المباشر عبر تقنية البث المباشر لجسدهن من حركات وإيماءات، يشعرن في نهاية المطاف بالقبول الاجتماعي والإحساس بالطمأنينة، على خلاف قواعد وأعراف المجتمع.

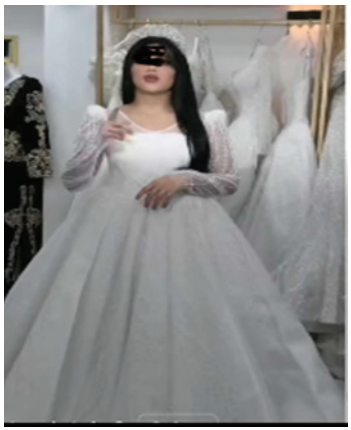
2-4 حرية التعبير عن الذات وتعدد الهويات:

أتاحت منصة التيك توك فرصة للنسوة في عرض أجسادهن بكل حرية، بعيدا عن أعراف وقواعد المجتمع، وذلك وفق محاكاة وسرد تجاربهن الجسدية، متجاوزين

الهيمنة الذكورية للمجتمع التقليدي، من خلال التعبير عن ذواتهن وهوياتهن وفق ما يروق لهن، فاللباس النسوي سابقا، كان يمتثل لقواعد ومظاهر الوقار واحترام مشاعر وأحاسيس الآخر، تحت سيطرة نظم المجتمع التقليدي، ليتحول بدوره كوسيلة استثارة الطرف الآخر، كتسويق فكرة التعري، على أنه ينحصر ضمن العناصر المهمة في البعد الجمالي للمرأة، ويعد مظهر من مظاهر التميّز، وفق التطبع من أذواق وطبوع، تتجسد أطره من ثقافة اللباس، أكسيسورات وحلي ومجوهرات، وكل ما يتعلق بزينة المرأة، وتكوين جماعات نسوية عبر أرضية هذا الفضاء الافتراضي، مما يشكّل في نهاية المطاف تعدد وتنوع الهويات النسوية، مثلا: المرأة البدينة، المرأة الأنيقة وغيرها.

3-4 تأثير الثقافة الرقمية:

المتتبع في الآونة الأخيرة، ما تعرفه الحضارات الحديثة من ثقافة رقمية بسطت ذراعيها على مجمل الحياة اليومية للإنسان المعاصر، حيث انتشرت العديد من المحتويات التي تخص مسألة الجمال عند المرأة، من خلال تقديم ذواتهن عبر الصورة الصورة والفيديو، خصوصا عند مشاهدة فيديوهات قصيرة لدى بعض المشهورات على الساحة الفنية والجمالية، أمثال: **جورجينارودريغيز**، حيث تؤثر هذه الصورة النمطية في مخيالهن الاجتماعي والثقافي، فتكوّن لهن الفرصة في تقليد لمثل هذه الممارسات حاملة من دون شك، آخر صيحات الموضة.



4-4 التسويق والترويج التجاري:

لاقت ظاهرة فلسفة التسويق والترويج التجاري، في الآونة الأخيرة، انتشارا واسعا في ظل ظهور العديد من المحتويات السريعة، خصوصا وتزامنا مع التطور المذهل في العالم الشبكي من جهة ومن جهة أخرى، مع بروزجائحة كورونا، فرضت علينا في ظل سياسة التباعد الاجتماعي، تغيّرت المنظومة التسويقية والترويجية، وأخذت منحى آخر، وذلك من انغماس النساء واستعراض جسدهن، كوسيلة لترويج وتسويق العديد من السلع والمنتجات، من ألبسة تقليدية وعصرية، وفق استراتيجية عرض هوياتهن من زينة وجمال وأناقة، قصد استقطاب العديد من المتابعين والزبائن عبر هذا المتجر الافتراضي، الذي تخطى حدود الزمان والمكان، لتحقيق أرباح مالية.

الشكل رقم02: يوضح مجال التسويق

5-4 التسلية والتنفيس:

في بعض الأحيان تعاني المرأة من ضغوط اجتماعية داخل المجتمع الواقعي، يكبح مشاعرهن وأحساسهن، فتلجأ من دون شك، إلى هذا العالم الشبكي، لنقل تجربتهن الجسدية، عبر الصفحات والمجموعات الافتراضية، قصد تجميع العديد من اللايكات والتفاعلات الاجتماعية الافتراضية، هذا من جهة ومن جهة أخرى، كمصدر للتسلية والتنفيس، للخروج من الروتين اليومي.

5 مجالات ومواضيع الترندTrend المتعلقة بالجسد النسوي على موقع TIK TOK:

من بين المواضيع والمضامين التي لاقت شيوعا كبيرا، على أرضية الفضاء الأثيري، وشكّلت حدثا بارزا في منصات التواصل الاجتماعي، من خلال تقديم الذات المنصهرة في أفق هذا العالم المرئي المزوّد بالصوت والصورة والفيديو، مشكّلا في نهاية المطاف ما يعرف ب: **Trend**على موقع**TIK TOK**، لهذاسنود عرض أهم المضامين على النحو الآتي:

أ / الرقص باعتباره تراث هوياتي:

يعد الرقص من بين المواضيع الخصبة في الدراسات الأنثروبولوجية، خصوصا في المجتمع الجزائري، الذي يعرف التنوع الثقافي، من مشارق البلاد إلى مغاربها، ومن شمالها إلى جنوبها، وفي هذا السياق،« تعتبر **G. Kurath**(**كيراث**)رائدةً في مجال

الرقص الإثنولوجي المعاصر، وهي التي صاغت مصطلح «دراسة الرقص» للإشارة إلى أنثروبولوجيا الرقص(شارلوت، 2009، ص.307).

فالرقص النسوي يخضع لسياق دورة الحياة، مثل: الاحتفالات والزواج، الحمل، أو التعافي بعد الولادة، كما يخضع الرقص النسوي لاعتبارات الإعلان عن النضج الجنسي، كالقدرة عن الإنجاب، من خلال التعبير عن جسدهن وهويتهن الجندرية وغيرها، لهذا نجد أن الرقص، لن يتجسد اعتباطا، وإنما يحدث نتيجة سياقات اجتماعية وثقافية، وسياسية بحكم أنها رسالة تشفيرية تعكس واقعها الجسدي والثقافي،باعتبار أنّ ثقافة الرقص تختلف باختلاف البيئات والثقافات، فالرقصات الإفريقية تختلف عن الرقصات الأوروبية والأسيوية، من حيث طبيعة ونمط الرقص، وأدواته التي تنحصر ضمن نطاق المجال الجغرافي والعقائدي، إضافة إلى الحقب التاريخية والاستعمارية التي صقلت شخصية الشعوب والحضارات. وعلى هذا الأساس سنقوم باستعراض أنماط ثقافة الرقص للنساء بشكل وجيز على موقع التيك توك على الشكل الآتي:

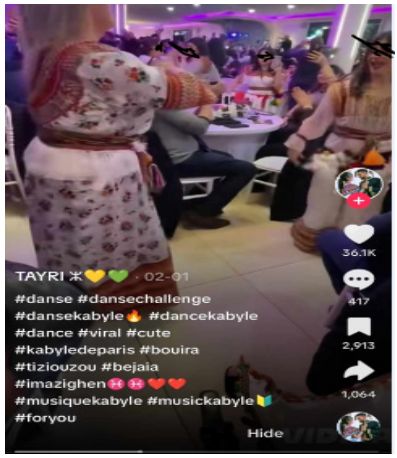


1 - الرقص العاصمي (عاصمة الجزائر):

ثقافة الرقص في المجتمع الجزائري تختلف من منطقة لأخرى، فهي تخضع عوامل جغرافية، وبشرية، وتاريخية نسجت ثقافة حضارة مجتمعنا المحلي، تقترن بتعاقب الحضارات التي بلورت ثقافة المجتمع الجزائري، الذي عرف توافد عدّة حضارات على مرّ التاريخ، فاستعراض رقصة نسوة الجزائر العاصمة، تختلف عن رقصات نساء الطوارق بالصحراء الجزائرية، فالرقص ليس عبارة عن حركات أو إيماءات، وإنما عبارة تعبّر عن كيان المجتمعات وتحديد هويتهن الجندرية، ولهذا سوف نستعرض الصفحة الخاصة بالرقص العاصمي.

الشكل رقم03: يوضح الرقص العاصمي

الرقص العاصمي يشمل استعراض الجسد كلّه للتعبير عن الأفراح والمناسبات كالحفلات في الأعراس مثلا، مرفوقا بالأغنية الشعبية التي تعود للموروث الثقافي لمنطقة الجزائر العاصمة، من خلال القيام بالحركات والإيماءات التي تثبث وجودهن، وذلك بموجب وضع اليدين على الورك، وهز الجسد يمينا ويسارا حسب إيقاع وخصوصية الأغنية الشعبية، من أجل التمظهرات الجسدية، متجاوزين الهيمنة الذكورية.



2 الرقص القبائلي:

يعتبر الرقص النسوي القبائلي من بين أهم الفنون الشعبية التي تروي الثقافة القبائلية والأمازيغية، حيث يعد مؤشر من مؤشرات الهوية الثقافية، الذي يعد

كامتداد تاريخي يعكس تراث المنطقة، من ممارسات وعادات وتقاليد، ترسبت في ثنايا تاريخ المنطقة، ووفق النمط الموجود للشكل رقم 04 حول الرقص القبائلي النسوي (الفردي أو الجماعي)، فبمجرد القيام بهذه الممارسة للرقص، فهي بمثابة التعبير عن هوياتهن وتاريخهن الأصيل، والتصدي للتهميش الثقافي، حيث نجد أنّ للرقص النسوي عدّة وظائف منها ما هوحماية الموروث الثقافي، وتعزيز الهوية القبائلية، إلى جانب لهوظيفة اجتماعية محضة تتمثل في تعزيز روح الانتماء. **الشكل رقم 04: يوضح الرقصة القبائلية**



والمشاركة في الأفراح والأعياد والمناسبات، مما يعمل على تقوية الروابط الاجتماعية، كما يتميز الرقص القبائلي بحركات سريعة جدّا في استعراضهن لجسدهن، تتماشى بطبيعة الحال مع المجال الجغرافي، مثل ثقافة العيش في الجبال، تجعلك في ديمومة من النشاط والحركية، لمجابهة الطبيعة، ومع سرعة وثيرة الإيقاعات الحماسية التي تعمل بدورها على خلق جو مفعم بالحيوية والنشاط، كما ترتدي الراقصات القبائليات ملابس تقليدية، ذات أشكال مزخرفة ومتعددة الألوان، التي تحمل في طياتها العديد من الدلالات التي ترتبط بتراث وتاريخ المنطقة، فأثناء عملية الرقص كما هو ملاحظ في الشكل، يقمن النساء بحركات سريعة ودائرية **الشكل رقم05: يوضح الرقصة القبائلية**

التي توحي بالوحدة والتماسك بين أفراد القبيلة لاستمرارها، إلى جانب حركة خفض الرأس الذي يوحي بصفات الاحترام والتقدير، التي تشكّلان منحنى الضمير

الجمعي الخاضعة لقواعد ونظم القبيلة.

كما تحمل هذه الرقصة القبائلية الإستعراضية أغنية تراثية يشتركان فيها كلا الجنسين، أو بالأحرى، عبارة عن حوار يدور بين المرأة والرجل، حيث هذا الأخير يتغنى بها، من خلال تداوله مجموعة من الكلمات كغزل عفيف، إلى جانب الحب والتقدير والإحترام لها، كما يصفها ب: (**اللبؤةA THASEDA INO**) كونها إمرأة لها مكانة في المجتمع القبائلي، في حين المرأة تصفه بالأسد (عندما تقول له: (**ايزام بو ثيساس معناه يا السبع ديالي**)،الذي يملك بذور القوة والشجاعة، كما تتم عملية الرقص بينهما بواسطة قطعة قماشية تلوح بينهما، مرة يربط الرجل إمراته بها أثناء عملية الرقص، ومرة المرأة تربطه هي كذلك، دلالة على الوحدة والتماسك، والشعور بالإنتماء لبعضهما البعض.



3 الرقص الوهراني:

الرقص الوهراني هو نتاج تلاقح عدة حضارات تعاقبت عليها مدينة وهران الموجودة على الغرب الجزائري، فعرفت توافد حضارة العثمانيين والأندلس، وتأثير الكولونيالية الفرنسية، نتيجة الموقع الاستراتيجي الذي تتمتع به مدينة الباهية، التي

تقع على ضفاف البحر الأبيض المتوسط، فالوهرانيات يستعرضن جسدهن، الممزوج بالرشاقة والأناقة الأنثوية صنعتها إيقاع الموسيقى المحلية على سبيل المثال: أغنية "الراي"، إلى جانب الموسيقى الأندلسية، المصاحبة لانسيابيةالخصر والبطنالذي

الشكل رقم06: يوضح الرقصة الوهر انية

يوحي بالرّقة والاستقطاب، كما تتعدد خطوات الرقص الوهراني التي تتماشى مع إيقاع الموسيقى الراي مثلا: بالسرعة والخفة في الحركة، أما الموسيقى الأندلسية ذات طرب هادئ، يستوفي إطلاق العنان لجسد المرأة الوهرانية بكل هدوء، الذي يصنع جاذبية الجنس اللطي06ف، لهذا تعد الموسيقى هي كذلك كتراث ثقافي يرمز لتاريخ منطقة وهران وتأثيراتها الخارجية، كما استعراض جسد الوهرانيات يصاحبه بطبيعة الحال، ملابس تقليدية وعصرية في آن واحد، فاللباس التقليدي على سبيل المثال: البلوزة الوهرانية، القفطان، هذا الأخير، الذي يعتبر كسفير ثقافي وسياحي للعالم أجمع، تزامنا مع انتمائه لمنظمة اليونسكو.



4 الرقص الشاوي:

اشتهرت المرأة الشاوية برقصها التي ترجع لتاريخ وثقافة منطقتها خصوصا في

المرحلة الإستعمارية، حيث خصصت الباحثة **جيرمان تيلون Germaine Tillon** محورا رئيسيا في دراسة التراث الثقافي للمرأة الأوراسية في كتابها:» الجزائر الأوراسية»، وتوصلت إلى أن اللباس التقليدي الشاوي لها، تأثر بمؤثرات تاريخية واجتماعية وثقافية، وفي الوقت الحالي، الذي يشهد تدفق المحتوى المرئي، نجد استعراض الجسد النسوي الشاوي على موقع التيك توك، وفق رقصة ذات طابع خصوصي، متجذر في عمق المجتمع الأوراسي من الناحية التاريخية، حيث يرقصن ويقمن بحركات توحي بالقيم الثورية النبيلة، وذلك وفق إيقاع الأغنية التراثية

الشكل رقم 07: يوضح الرقصة الشاوية

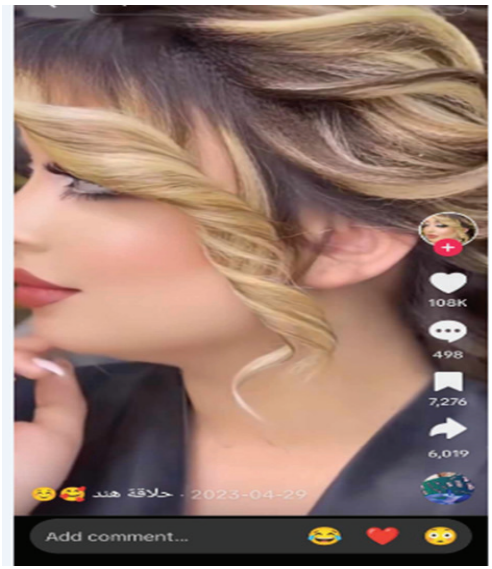
الثورية، الحماسية، التي تتمثل في أغنية: **«بنات البارود» تضرب ما تخافش، السكين منه، ما تخافش»**، هذه العبارات التي تعود مرجعيتها من دون شك إلى الثورة التحريرية المجيدة، باعتبار المرأة الشاوية حلمت السلاح، وناضلت وتقاسمت الكفاح مع الرجل، إلى جانب كلمة البارود التي توحي بالقوة العسكرية، ورمز للانعتاق للحرية، كما يمثل البارود لها كموروث ثقافي يشكل جزء من هويتها الثقافية، وتعرف المرأة الشاوية بالقوة والشجاعة في تحدي الصعاب، وهذا لما تحمل السكين لحماية نفسها، لأي خطر يجوب عليها، كما أن السكين في تفسير الثقافي له، الذي يدخل ضمن إطار المعتقد الشعبي، فيمثل حمل السكين، مصدر للطهارة والتقوى، إلى جانب الحماية من الأرواح الشريرة.

لهذا نجد الجسد النسوي الشاوي يرقص بزيهن كالملحفةخصوصا التيتعكس الهوية الثقافية والتاريخية التي مرت بها الجزائر أثناء الحملة الاستعمار.

ومما سبق ذكره، يجدر الإشارة إلى أنّ الرقص النسوي في المجتمع الجزائري على اختلاف أنماطه وطبوعه، نظرا للتنوع الثقافي التي تتمتع به الثقافة الجزائرية، لا زال الرقص باعتباره موروث ثقافي يشكّل ذاكرة وهوية مجتمعنا المحلي، من خلال المحافظة على هذا تراث ماضينا وأصالتنا في ظل ما وفرته هذه المساحات الرقمية، تجسدت بوادره الاستعراضات النسوية الجسدية.

2-5 الجمال والعناية بالبشرة والشعر

يستعرضن النساء عبر هذه المقاطع من الفيديوهات القصيرة، مجموعة من الشعائر التجميلية للوجه والبشرة، بشتى الأشكال والأنماط والألوان، من مواد طبيعية وزيتية وكيماوية، كالمكياج وغيره. مع عرض هذه المنتجات التجميلية وكيفية استخدامها. وفي نفس السياق، نستدرج« الوصف الدقيق الذي قام به **مالينوفسكي** لعمليات التجميل والتزيين والروائح المنبعثة منها عند «متوحشي الشمال الغربي لمالينيزيا» ومن توصيفاته الدقيقة، نستنتج أنّ الجمال الجسماني والاعتناء الشديد بالبدن اضطلعا دوما بدور طليعي في بنينة المجتمعات وصياغتها » (ميشيل مافيزولي، 2017، ص.175).



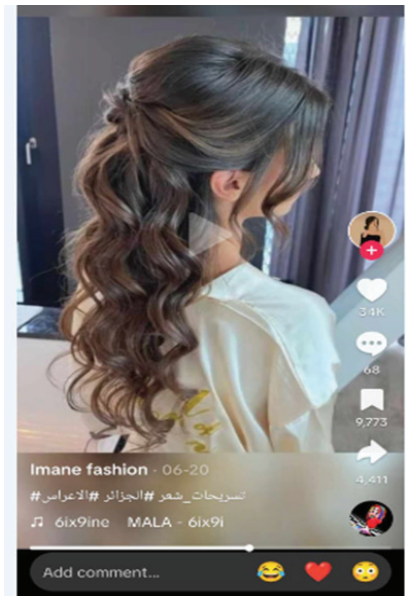
أ/ الوجه كبوابة الاستعراض الجسد التواصلي:

يشكل الاهتمام بالوجه والبشرة كمحطة أولية في تحديد الهوية الجسدية للمرأة، باعتباره يحمل في طياته مجموعة من الأحاسيس والمشاعر، وينقل لنا التجربة الثقافية، كونه مركز أساسي لصفة جمال المرأة. حيث يعد الاهتمام بالبشرة من بين الرهانات الأساسية في تشخيص الهوية الجسدية، حيث يستعرضن على موقع

التيك توك الوجه كمرآة لمعرفة درجة الجمال لهن، ومن خلال الملاحظة المستقاة عبر التعليقات، التي تتركز في أولها على خاصية الوجه كمصدر للتفاعل وجذب العديد من المتابعين، لهذا يعد الوجه بمثابة إطارا مرجعيا لتحديد الهوية والقيم الجمالية للنسوة، وفي هذا السياق، مع التطورات المذهلة في**الشكل رقم 08: يوضح هوية وجه المرأة**الصورة النمطية، برزت مؤخرا تطبيقات وبرامج مثل: فلاتر Filtresمن شأنها تعزز القيم الجمالية للمرأة، وتعمل على استقطاب العديد من الجنس الآخر، عبر هذه المحتويات.

ب/ الاعتناء بالشعر:

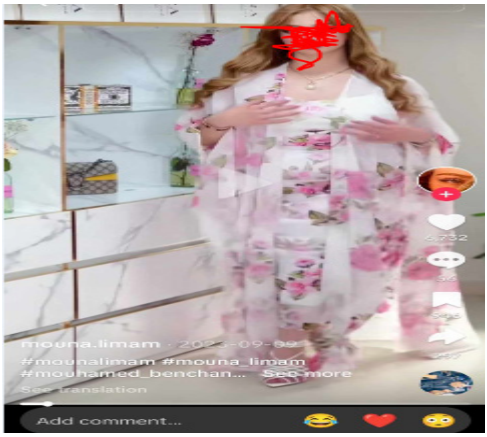
يعتبر الاعتناء بالشعر لدى المرأة من بين المواضيع الهامة لمختلف المجتمعات والثقافات القديمة، حيث يشكل للمرأة مركز اهتمام كبير، وذلك لما يكتسيه من دلالات رمزية وجمالية توحي بالأنوثة والخصوبة والجنس.



عصر التواصل الاجتماعي عزز في انتشار طقوس تجميلية للمرأة الجزائرية، حيث انتشرت العديد من الصفحات ذات الشأن التجميلي، خصوصا فيما يتعلق بتصفيف

الشعر، داخل قاعة الحلاقة النسوية، بتسريحات الشعر بمختلف الأنماط، حيث عمل هذا الفضاء الأثيري في اكتساب قيم جمالية جديدة، تختلف عن القيم الجمالية في المجتمع التقليدي، حيث عادت مسرح أثيري للتعبير عن أنفسهن وهويتهن بمجرد هذه التسريحة للشعر، التي تؤثر بطبيعة الحال على مزاجهن، خصوصا في الأعراس والمناسبات والاحتفالات الخاصة. فاختيار نمط التسريحة للشعر، أدى إلى بناء هوية رقمية، تمتثل لقواعد عالم الموضة من آخر الصيحات، تجعلهن يتميزن عن الآخرين، وفق ثقافة استهلاكية جديدة صنعتها هذه المنصة الافتراضية.

تصفيف الشعر لدى المرأة الجزائرية في ظل الوسائط الاتصالية جعلها تتجاوز القيود المجتمعية التقليدية، وتكتسب عادات وممارسات تجميلية تحديثية.**الشكل رقم 09: يوضح طريقة تسريحة الشعر**



ج/ الموضة والأزياء

يعيش المجتمع الجزائري في ظل الثقافة المرئية، وما تنشره من ممارسات وعرض العديد من المنتوجات، والسلع التي تخص المرأة، في كل موسم أو مناسبة، حيث تتجلى مجموعة من الصيحات للملابس، تتسوق النساء عبر هذه المتاجر الافتراضية على موقع التيك توك من ملابس تقليدية وعصرية.

نجد المؤثرات الشهيرات يقمن باستعراض جسدهن الفاتن، من خلال ارتداء الملابس القصيرة والضيقة، وذات الألوان الفاتحة، وطريقة الاستعراض تتجسد

بخطوات بطيئة، يبرز مفاتن المرأة، وجمالها، كالوجه الذي يعد كإطلالة أولى لهويتها، والتركيز على التمظهرات الجسدية والجنسية المتعلقة بالهوية الجندرية لها.**الشكل رقم10: يوضح عارضة أزياء**

تتمثل أساسا في استعراض الصدر ووضع اليدين المحلين بالمجوهرات والأكسيسواراتالتزينية على النهد، فالصدر يشكّل مصدر الأنوثة والنضج الجنسي. إضافة إلى استعراض المؤخرة الكبيرة التي ترمز إلى الخصوبة وقوة المرأة، التي تظهر بشكل بارز في المحتويات المرئية، التي تشكّل من بين الأعضاء الجسدية للمرأة، كاستراتيجية لجذب المتابعين، ولفت انتباههم. وتقديم شرح مفصل لهذه السلعة سواء قفطان أو كاراكو أو حتى ملابس عصرية للأعراس، بالحجم والشكل واللون، كما تحظى العيون أهمية كبيرة في تقديم الذات داخل البيئة الافتراضية، التي تعد شكل من أشكال التعابير الفنية، باستخدام مجموعة من الشعائر التجميلية الحديثة تشمل الرموش والعدسات المتعددة. كما ترافق هذه العملية الاستعراضية كمشهد تواصلي مرئي ولفظي، يشمل طقس التزغريدة، في هذا الصدد يعاين جان **بول شارني J. P. Charnay** «ويحق، أنّ رنة الصوت النسوي مشحونة، في الحضارة الإسلامية أكثر من أي حضارة أخرى، باستثاراتإيروطيقية. ذلك أنّ الحب والشهوة قد يتولدان أيضا، من الضحكات والكلمات المنطوقة بصوت مرتفع، كما هو الشأن عندما يتعلق الأمر بالتصوير الشفاهي لمفاتن الجسد الأنثوي أو بنشاط الأفراح والأمراح النسوية » . (مالكشبل، 2010، ص. 165)



د/ الثقافة الصحية:

تبرز مقاطع الفيديو من خلال الاستعراض العضلي الذي يخص اللياقة البدنية للمرأة الجزائرية، من تمارين رياضية استعراضية، للتعبير

عن قوتهن الجسدية، متخطيين حدود ثقافة المجتمع التقليدي الذي كان يؤمن بفلسفة الرياضة حكرا على الرجال، وذلك بغية شعورهن بالثقة وإثبات وجودهن،

من خلال رفع روح التحدّي، والتركيز على المظهر الجسدي، في عالم يؤمن بثقافة الموضة، عبر نشر ممارسات رياضية، تحافظ على رشاقة المرأة ووزنها، الذي يدخل ضمن نطاق معايير التجميل، كون أنّ هذه الأخيرة، تختلف باختلاف المنطقة والثقافة والعادات والتقاليد. أتاحت منصة التيك توك فرصة للنسوة من أجل تقديمهن مجموعة من النصائح والإرشادات الرياضية، تجنبا للإصابة، إلى جانب عرضهن برنامج غذائي من وجبات أكل لسيرورة نمط صحي جديد. **الشكل رقم 11: يوضح نشر الثقافة الصحية**

خلاصة القول، توصلت نتائج الدراسة إلى أنّ الموضوعات التي أثارت انتشارا رهيبا في المحتويات الرقمية لمنصة TIK TOK في الجزائر، شملت معايير الجمال النسوي، كجسد تواصلي، كل ما يرتبط بالوجه، وإظهار جماليات النساء من الصدر والمؤخرة والساقين، والشعر الطويل، داخل هذا العالم المرئي، مما ساهم في تكوين اتجاهات وتصورات للجسد والمعايير الجمال، إلى جانب اكتساب ثقافة شعائرية تجميلية، صنعتها حضارة الموضة، وهذا ما يؤكده **David Brin** حينما يصف المجتمعات الحديثة بالمجتمعات الشفافة«The Transparent Society» (David Brin, 1999, p.12) «

6 منصات التواصل الاجتماعي كفضاء مستحدث لتكوين هوية رقمية نسوية:

يقول مارسيل غوتشيه مما لاشك أننا نستطيع أن ندعو الزمن الحاضر باسم« عصر الهويات " (مارسيل، 2007، ص.113)

عملت منصات التواصل الاجتماعي (الفيديو القصير) منح فرصة جديدة تبني هوية رقمية جديدة، من خلال استعراض هوياتهن الجسدية بكل حرية، للتعبير عن

أنفسهن وقيمهن، عبر تحرير جسدهن من قيود العالم الواقعي، في هذا السياق يقول غيردالبرنر:« إنّ تاريخ النساء أساسي وجوهري لتحررهن » (أم الزين بنشيخةالمسكيني، 2023، ص. 23) وذلك عرض تجاربهن الجمالية والجسدية كمسرح هوياتي بواسطة هذه المقاطع من الفيديوهات القصيرة، بحثا عن هوية جسدية مثالية، من خلال تغيير طبيعة ولون أجسادهن بتطبيقات متطورة، وعالية المستوى، تعمل على تزيين وتنميق بشرتهن وشعرهن، وفق ما يروق لهن، إلى جانب تكوين علاقات اجتماعية، تعزز إلى إنتاج هويات جماعة نسوية رقمية، تشترك في الأذواق والطبوع. مما تؤدي في نهاية المطاف إلى تغير في تصورات الجسد والجمال، واكتساب قيم ومعايير جديدة.

فإنّ الجسد كمصدر للفتنة تتحكم فيه إرادتنا نسبيا، فالجسد الأنثوي، في التصور السائد، هو منبع الفتنة بما يوسم به من جمال وزينة، فجسد المرأة يرمز للغواية المغري بالفاحشة، ويسكنه الشيطان الذي يعمل على الدوام على استدراج الرجل ليعصي ربه ويوقع به في حبائل الخطيئة. فالنساء فتن الأنبياء والرسل .(بوبريك، 2010، ص. 47)

فجسد المرأة المستثير للذة والزينة والفتنة وغيرها، حيث تشير سيمون دوبوفوار علىأنهالا ترى هذه النظرة إلى المرأة إلا كقوة إنجابية وشريكة جنسية وموضوع شهواني، وهذا اختزال لدورها الإنساني(سيمون، 2015، ص.81) .نجد في المجتمع التقليدي يخضع لسلطة المجتمع من قيم ومعايير، تناقلتها مؤسسات التنشئة الاجتماعية، على سبيل المثال، لا للحصر، الأسرة في المجتمع التقليدي المحافظ ترسخ للجنس الأنثوي، ثقافة التأنيث للمجتمع النسوي، من خلال الرضوخ لجملة من القوانين والأعراف المتعارف عليها داخل مؤسسات التنشئة الاجتماعية، وذلك بإخفاء العورة، وحجب مختلف مفاتن المرأة من لباس، مع الابتعاد عن أنظار الرجال في مختلف الفضاءات.

لقد نجح موقع التيك توك في رغبة المجتمع النسوي الهروب من الواقع، والخروج عن سيطرة قيم ومعايير المجتمع التقليدي، حيث يشير **Anne Marie Moulin**، شهد القرن العشرين خروج جسد الإنسان عن السيطرة، ثم محاولة لإعادة تطويعه، لكنه سرعان ما انطلق مجددًا خارج دائرة السيطرة في القرن الحادي والعشرين.

(سيرتاج تيمور دمير، 2022، ص120.)،وذلك من خلال التعبير عن ملاذهن وفق هذا أجسادهم الإفتراضية، وعلى هذا الأساس، يسميها **بيير ليفي**« **Pierre Lévy** بالأجساد الافتراضية(the « Virtualization of the Body » (Pierre Lévy, 1956,p. 37

شكّلت منصات التواصل الاجتماعي في حقيقة لأمر، إلى إعادة إنتاج الهوية الجسدية الأنثوية، على حد تعبير **بيار بورديو** p. Bourdieu" إعادة إنتاج" (La Reproduction» Bourdieu et autre, 1970, p.11))، وذلك من خلال إبحارهن عبر هذا الفضاء الإلكتروني، بعيدين كل البعد عن مضايقات وإكراهات الواقع.

يعد هذا الفضاء الإلكتروني عبارة عن «فضاء مقدس " L'espace Sacré" كما يشير Abraham Moles" في ظل شبكات التواصل الاجتماعي التي منحت لهم عملية التواصل(Abraham, 1998,p.20)

أسفرت نتائج الدراسة، إلى أنّ هذه المقاطع من الفيديوهات على موقع TIK TOK وعلاقتها بالجسد النسوي، أدت إلى إعادة رسم معالم للهوية الجندرية لهن في عالم مرقمن جديد، بشتى الأشكال والأنماط الهوياتية، مما شكّل وأنتج كذلك تصورات وممارسات محددة عن القيم الجمالية داخل هذه الزجاجة المرئية.

خاتمة:

ساهمت مواقع التواصل الاجتماعي وعلى رأسها TIK TOKفي الجزائر، التي تتوفر على تقنيات اتصالية كالفيديو القصير، في تقديم اتجاهات وتصورات للجسد النسوي، الذي يميل لمعايير الأنوثة والجمال، وفق ما وفرته هذه الثقافة المعاصرة، من خلال إعادة إنتاج هويات جماعية، تقترن بمحددات الجمال والأناقة، بمعنى أن موقع التيك توك يعد البوتقة التي تنصهر فيها مختلف الهويات النسوية على أرضيته، وتتوحد فيه الممارسات الجسديةالجندرية، للتعبير عن وجودهن، بفسيفساء جسدية استعراضية، تشابكت فيها خاصيتي الصورة والفيديو، التي توفي بمدلولاتها من تمثيلات وعروض تعبيرية بشتى الأشكال والأنماط، التي تندرج ضمن الشعائر والطقوس التجميلية.

قائمة المصادر والمراجع:

1. Manuel Castells (1998) . **la Société en Réseaux**, édition FAYARD.
2. بيار ليفي، (2018).**عالمنا الافتراضي ما هو؟ وما علاقته بالو اقع؟** ترجمة: رحال الكحال، هيئة البحرين،، الطبعة الأولى بيروت.
3. سيرتاج تيمور دمير، (2022). **حضارة البشرة: الجسد وما بعد الجسد في الثقافة المعاصرة**، ترجمة: عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي، الطبعة الأولى، القاهرة، مؤسسة دراسات تكوين للنشر والتوزيع.
4. نديم منصوري، (2014). **سوسيولوجيا الانترنت**. الطبعة الأولى، بيروت، منتدى المعارف.
5. خالد محمد أبو شعيرة، ثائر أحمد غباري، (2015). **الثقافة وعناصرها**. الطبعة الأولى، الأردن، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع.
6. مها حامد جنيدي، (2018). **السوشيال ميديا**، الطبعة الأولى، دون بلد، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع.
7. مروان سمور، (2018). **صنع في الصين، الدليل التجاري لأبرز الشركات الصينية**، تقديم: طلال أبو غزالة، الجزء الأول.
8. شارلوت سيمور سميث (2009). **موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية**، ترجمة: بإشراف محمد الجوهري، الطبعة الثانية، القاهرة: المركز القومي للترجمة.
9. ميشيل مافيزولي، (2017). **دنيا المظاهر وحياة الأقنعة لأجل أخلاقيات جمالية**، ترجمة: عبد الله زارو، المغرب، افريقيا الشرق.
10. مالك شبل، (2010).**الجنس والحريم، روح السراري، السلوكات الجنسية المهمّشة في المغرب الكبير**، ترجمة: عبد الله زازو، إفريقيا الشرق، المغرب.
11. David Brin(1999).**the Transparent Society, Will Technology face, Us to choose Between Privacy and Freedom ?**Basic Books , New York.
12. مارسيل غوشيه، (2007). **الدين في الديمقراطية: مسار العولمة**، ترجمة: شفيق محسن، مراجعة: بسام بركة، علوم إنسانية واجتماعية، المنظمة العربية

للترجمة، بيروت.
13. أم الزين بنشيخةالمسكيني، (2023). **صخب المؤنث: نحو نسوية إبداعية**، دار مؤسسة هنداوي.
14. بوبريك رحال، (2010). **بركة النساء – الدّين بصيغة المؤنث**-، افريقيا الشرق، المغرب.
15. سيمون دوبوفوار ،(2015). **الجنس الآخر، الوقائع والأساطير**، ترجمة: سحر سعيد، الرحبة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق.
16. Pierre Lévy, (1956). **Becoming Virtual, Reality in the Digital Age**, Translated from French by: Robert Bonono, New York, London.
17. Pierre Bourdieu, Jean –Claude Passeron (1970). **La Reproduction , éléments pour une théorie du système d'enseignement**, édition de Minuit, paris.
18. Abraham Moles, Elisobeth Roumer)1998(. **Psychosociologie de l'espace, Textes rassemblés, mis en forme et présentés** Parvictor Schwach, l'Harmattan, Paris.
19. Pierre Lévy, (1956). **Becoming Virtual, Reality in the Digital Age,** Translated from French by: Robert Bonono, New York, London.
20. Abraham Moles, Elisobeth Roumer (1998) **Psychosociologie de l'espace, Textes rassemblés, mis en forme et présentés** Parvictor Schwach, l'Harmattan, Paris.

différents rôles attribués aux seins dans les croyances ou l'imaginaire sociaux. Pour ces femmes qui n'ont pas effectué une reconstruction du sein et qui vivent dans un corps asymétrique, le concept de reconstruction ne se limite pas à la pratique chirurgicale, mais il s'agit d'inclure l'acceptation d'un corps différent et aussi d'une vie différente, modifiée par l'expérience de la maladie. L'appréciation d'un corps sans artifice permet à la femme mastectomisée de vivre avec un corps différent.

être consciente de l'image qu'elle projette: Un corps asymétrique, défiguré. Cette dépréciation ne peut être s'exprimer dans le rejet de certaines formes de visibilité du corps différent. C'est une forme d'acceptation de soi. C'est plutôt une forme de n'avoir honte de son apparence. « La mastectomie a été un moment où je devrais réfléchir sur qu'être une femme ». Ces femmes acceptent leur corps asymétrique en se mettant dans une posture de résistance et de réappropriation. Comme plusieurs travaux anthropologiques l'ont montré, le corps malade peut être utilisé comme un outil de résistance. Elles ont choisi de rester à « plat ». Pour ces femmes, le fait de rester à plat oblige à défendre ce choix et à vivre avec un corps asymétrique. Cela confirme l'étude récente de Baker et al. (2021), réalisée auprès de 931 femmes mastectomisées aux États-Unis, qui montre qu'à la suite de la mastectomie, certaines femmes optent pour laisser leur poitrine à plat. Elles font donc le choix de ne pas reconstruire leur sein. Ce désir de rester à plat s'inscrit dans un contexte de choix personnel et il est parfois aussi associé à un désir de ne subir aucune autre procédure chirurgicale. Il s'avère loisible de croire que ce choix est souvent considéré comme étant une forme de résistance et d'anticonformisme face à la société (Whitaker, 2019).

Conclusion

Cette recherche a permis de comprendre ce que vivre dans un corps asymétrique et sa contribution à l'image corporelle de la femme mastectomisée. La représentation sociétale de la femme est assujettie à la présence de ses seins. La mastectomie est perçue comme une procédure mutilante bouleversant l'harmonie du corps féminin « parfait », qui devient « imparfait ». Une représentation du corps féminin se manifeste par les

vie, de faire un grand ménage et penser à mon épanouissement personnel, plus au moins, le temps qu'il y a à vivre, soit mieux vécu».

Des expressions récurrentes telles que:: « Je me bats, Je ne vais pas me laisser abattre, il faut tenir le coup, mon corps me rappelle à tout moment que je porte un ennemi à l'intérieur, c'est une guerre de tous les jours que je mène ». Les femmes évoquent la marque des stratégies pour se réapproprier leur estime corporelle, leur sexualité et leur féminité.

Le discours des femmes insiste sur les aménagements, à la fois relationnels et liés au rapport à la prothèse, nécessaires pour reconstruire l'intimité. La prothèse ou carrément la reconstruction mammaire restaurent une apparence associée à la « bonne santé, à la poitrine normale » et la « féminité ». Cependant, ceux-ci ne permettent pas forcément de se sentir bien. La mise en place d'une prothèse ne suffit pas toujours à compenser les limitations ou les pertes fonctionnelles.

« Pour moi cette prothèse c'est un corps étranger, je n'ai pas la même sensation. Par exemple, quand vous avez mal quelque part, bon c'est votre corps, c'est vous, vous le sentez. Alors qu'avec la prothèse beaucoup moins ».

Malgré l'importance de la reconstruction mammaire dans l'amélioration de l'image du corps, certaines femmes ont décidé de ne pas faire reconstruire le sein chirurgicalement. Elle accepte son corps. Cela peut être compris comme un signe de l'appropriation du corps suite à la maladie. « Je ne voulais pas revivre une chirurgie, il y a maintenant quatre ans et je ne le regrette pas ».

Si certaines femmes s'évitent de regarder leur corps dans la glace, Alia dit

leurs relations aux autres » (Le Breton, 1992). La reconstruction mammaire devient une réponse à ces perturbations, tout en ne dispensant pas du deuil du sein perdu et de l'appropriation du sein reconstruit. Pour certaines femmes, la reconstruction mammaire n'est pas envisagée et souhaitée, même lorsqu'elle est encouragée par l'équipe soignante. Pour d'autres, le recours à la reconstruction mammaire s'avère nécessaire. Avoir une bonne santé psychologique: l'état d'esprit « avoir un bon moral » est considéré par la plupart de ces femmes comme indispensables à la guérison: « Vous savez ce qu'on dit: avoir le moral c'est les trois-quarts de la guérison ! ». La femme va chercher à se réconcilier avec son corps: « Après tout ce que j'ai fait subir à mon corps, à moi, j'ai décidé de prendre bien soin de mon corps. Mon prétendant me disait, regarde maintenant ton corps, en indiquant son doigt vers ma poitrine. Je ne pourrais oublier les paroles d'un homme qui prétendait me demander au mariage, C'est à toi que revient la faute de la maladie, tu t'es trop donné au détriment de ton corps, de ta personne, et maintenant qu'est-ce que t'as gagné, une poitrine ? d'ailleurs, on s'est même si on peut appeler ça une poitrine...c'est trop tard maintenant, ailles suivre ton médecin et veilles d'y aller aux rendez-vous du médecin, ces mots m'ont détruit pour un moment, mais, c'est aussi un point de départ pour voir l'aspect positif de la chose».

Néanmoins, si l'épreuve du cancer est le catalyseur d'une crise existentielle, nombreux sont les patientes qui témoignent que le cancer n'a pas eu que des impacts négatifs sur leur vie.

« L'ablation du sein m'a permis de faire le tri dans ma vie, la trace du sein fantôme, la cicatrice m'a fait apprendre que je dois faire des priorités dans la

lymphœdème très handicapant au quotidien. Il a parfois fallu ce manque visible sur le corps pour les amener à se questionner sur leur identité et leur identité sexuée.

L'image de soi nous amène inévitablement sur le terrain de l'identité, tant du point de vue sociologique que psychanalytique, mais aussi sur la question des sens (et principalement les sensations du toucher, de la vue et donc de l'apparence ressentie chez la personne « mastectomisée » après avoir subi l'ablation du sein.

Dans la maladie, il y a « un avant et un après l'annonce du cancer » (Bataille, 2003). « « Il y a des femmes qui ont peur de montrer leurs seins, de se remontrer nues devant leur mari, elles ont peur du regard (...). Que ce soit un regard de pitié, de peur ou de dégoût. J'avais peur que son regard change. Mais il souriait et m'a dit et si c'était moi, il a mis sa main sur mon sein fantôme avec douceur et me dit qu'il m'aime même sans sein pour me montrer que rien n'avait changé. Son comportement m'a vraiment réconforté ».

Le corps malade s'émancipe du contrôle individuel et social pour être redéfini et réinventé. Les tentatives de renouer avec son corps, devenu étranger, aboutissent à une reformulation des normes sociales et identitaires.

La résistance: regard positif de soi

Les différentes techniques visant à corriger « l'asymétrie » corporelle telle que la prothèse externe, implants chirurgicaux, etc..) constituent « une nécessité pour retrouver un certain contrôle sur leur existence et restaurer

sur le corps de la femme la marque visible d'une différence sexuelle. La femme dans cette situation met en évidence des successions des questions qui viennent ébranler son équilibre psychologique et générer un malaise. « Une profonde analogie s'établit entre l'image physique (absence de sein, cicatrice, perte des cheveux, des sourcils, des cils en chimiothérapie) et le ressenti dont témoigne les femmes interrogées. « Je ne me reconnais pas dans le miroir ». Le corps enveloppe le sentiment d'identité ». La perte des cheveux signifie alors une perte d'identité et avant tout une perte d'identité sociale, comme le souligne David Lebreton (1998, p 78).

La mastectomie provoque de l'inquiétude face à la nouvelle image du corps pour le conjoint et la société. Il est possible de se trouver différente, voire étrangère face à son propre corps en tant que femme. « L'existence d'une différence marquée entre l'apparence perçu d'un attribut corporel donné et la perception idéale de cet attribut par l'individu. Cette différence, en vertu de l'investissement personnel et des dysfonctionnements corporels, a des conséquences émotionnelles et comportementales, et peut affecter significativement la qualité des interactions sociales et relationnelles » White, 2000).

Après l'ablation, l'image du sein chargé de sens laissant place à une image évoquant le manque, la blessure, de tristesse, une image d'un corps à cacher. Se regarder dans le miroir est presque toujours une épreuve de la peur. Impossibilité de regarder ce qui manque, impossibilité de toucher aussi. La mastectomie affecte moralement et émotionnellement presque autant que physiquement. Cette chirurgie particulièrement mutilante peut conduire à une déformation de l'image de soi, à une douleur et à un

Il est aisé de voir que la mastectomie contrarie fortement ce réseau symbolique. Le doux se heurte à la dureté du nodule, de l'aiguille de ponction. La sécurité devient insécurité, jusqu'à la menace de mort. L'intimité devient extimité : auto-observation, examen clinique, mise à plat de la mammographie, dévoilement intérieur par les radios ou les échographies. Plus largement, le sein est lié au symbole de la nature, de la pureté et de la vie. Les seins se sont désacralisés et, ce faisant, leur symbolique de pureté maternelle naturelle s'est atténuée.

L'image de corps: une rupture biographique

Suite à la mastectomie, la femme vit de nombreuses difficultés tant corporelles que psychologiques et sociales: l'image du corps, le regard de l'autre et de l'image renvoyée à autrui et à soi-même, de l'objet à rejeter ou à réinvestir. Quand Fatima a appris qu'elle doit subir une mastectomie, elle se demande quelle apparence aura son corps après l'opération. Elle n'a jamais vu une femme sans sein. Elle raconte que pendant son hospitalisation, elle l'en a parlé avec son médecin qui lui met avec une patiente déjà mastectomisée. Cela a permis à Fatima d'imaginer son futur corps.

L'image corporelle chez les femmes atteintes d'un cancer du sein est particulièrement significative après une mastectomie. L'image corporelle correspond à la perception plus ou moins inconsciente que nous avons de notre propre corps. Elle est fondamentale dans l'estime de soi et nous permet de nous affirmer en tant qu'individu et dans les interactions sociales avec les autres. La femme est face à une réalité qui exige la perte d'une partie de son corps, d'un symbole de la féminité aussi investi dans ses relations conjugales. Symbole de beauté, de séduction et de fertilité, le sein est aussi

sociales. « Le corps étant notre premier outil dans le rapport au monde, toute « transformation-du-corps » peut être assimilé à une « transformation du monde » (Assoun, 1997, 39).

La mastectomie laisse une cicatrice indélébile, aussi bien physique que psychique liée à une perte du lien avec le corps. C'est pour cela que les femmes rapportent souvent une insatisfaction vis-à-vis de leur apparence. Les travaux antérieurs de Klein et al. (2020) et ceux de Le Breton (2017), qui soutiennent que le sein représente le corps féminin au niveau sociétal, en synthétisant différents aspects comme la féminité, la sexualité ainsi que la maternité. En effet, il appert qu'une certaine forme de symbolisme y est associée. La métaphore du sein malade souvent fait vivre un ennemi de l'intérieur: le moelleux du sein devient douceur recelant la dureté de la petite boule, de l'intrus. Il va falloir la réduire, l'ôter. Parfois, pour se défaire de l'inquiétude, on comprend que certaines souhaitent la mastectomie: "plus de sein" signifie "plus de source de menace et d'inquiétude à venir". Dans un tel cas, il s'agit clairement d'une synecdoque où l'on prend le tout (le sein) pour la partie (la tumeur) selon une sorte de contamination psychique par association d'idées symbolique, ce qui est un type de pensée très récurent. La symbolique du sein est donc celle de la douceur, de la sécurité, de l'intimité, du don et de la régénérescence. Jean Chevalier et Alain Gheerbrandt dans leur ouvrage de référence « « Sein. Symbole de protection et de mesure » montrent que « Le sein se rapporte au principe féminin c'est-à-dire à la mesure, dans le sens de limitation [...]. Le sein est surtout symbole de maternité, de douceur, de sécurité, de ressource. Lié à la fécondité du lait, qui est la première nourriture ».

Les femmes expriment une angoisse d'amputation majeure face à la mutilation que constitue l'ablation de leur sein. Même si la mastectomie peut sauver des vies, l'accepter n'est jamais un choix facile à faire. Les femmes évoquent un double traumatisme car l'annonce associe le mot cancer à celui de sein, deux mots lourdement chargés de significations symboliques. « Il est vrai que je suis un peu sensible à la beauté, à l'aspect extérieur de mon corps, mais ce qui est important pour moi ce sont les rapports avec les gens, car après l'ablation c'était comme si on m'avait enlevé une main, un bras, je me sentais incomplète ».

La mastectomie contraigne la femme à penser différemment son corps face à l'atteinte réelle du corps. Elle transforme le regard au corps pour le sujet lui-même mais aussi pour les autres. Elle oblige le corps à une mise en scène permanente et l'esprit à une quête de sens. La lésion du sein laisse une cicatrice visible laissant voir un corps défiguré. La mastectomie est considérée comme un acte chirurgical le plus emblématique et stigmatisant pour ces femmes interviewées.

Elles voient dans leur corps les éléments fondamentaux de leur beauté et féminité se réduire. Elles se voient disqualifiées socialement par rapport aux autres femmes, avec un impact très significatif sur leur santé mentale et leur sexualité. Jean-Claude Kaufmann a montré que des règles strictes gouvernent l'exposition publique du corps. Les séquelles physiques de la maladie produisent une certaine « attraction du regard », les corps altérés dérogeant aux règles du jeu social construit autour du principe du « voir sans voir ». Ces expériences potentiellement dégradantes de « mortifications publiques » peuvent altérer l'image de soi et les interactions

cancer du sein et ses thérapies « mutilantes » affecte un nombre important de femmes.

Cette période représente une épreuve sociale car le traitement inscrit la maladie dans les corps en modifiant l'image corporelle (chute de cheveux, poils, mutilations). L'incorporation de la maladie s'opère à travers les stigmates occasionnés par ces traitements: tumorectomie, ablation, cicatrice, les effets de la radiothérapie, brûlure des rayons. Ce qui perturbe les relations sociales en empêchant le malade d'exercer ses activités sociales, mais surtout en raison du regard social sur la maladie (Dany, 2008) inféré par les stigmates du traitement (Rosman, 2004), peur de la mort renvoyée par les autres; isolement, perte de travail, changement de statut, voire mort sociale comme disait Gordon (1990).

Les femmes y voient une opération de sauvetage et la voie vers la guérison. Elles parlent d'une urgence à enlever ce mal, à retirer de soi ce mauvais sein ou se débarrasser de ce sein malade. Désorganisées dans leur vie habituelle, les femmes disent qu'elles n'avaient pas d'autre choix que de « sauver leur peau » cela devient l'unique enjeu. Pour elles, accepter la proposition du chirurgien c'est accepter l'inacceptable, accepter de perdre son sein. La perte d'un sein était de l'ordre de l'impensable. « Lorsque le chirurgien m'a dit qu'il faut enlever le sein, j'étais choquée ».

Vivre dans un corps mastectomisé crée une plaie ouverte pour longtemps, s'échappait aussi une souffrance bien plus grande que la maladie physique n'en pouvait apporter. » (Philippe Barrier, 2004). La mastectomie comme mutation de cet organe qui est le sein, entraine une atteinte de l'intégrité physique, avec une sensation de vide et de fragmentation du corps féminin.

une catégorie de femmes qui résistent et être capable pour allez en avant et accepter son nouveau corps. Elles font le deuil de la perte de l'être qu'elles étaient.

Représentation sociétale de la femme inhérente à la présence de ses seins

En Algérie, le cancer du sein est le cancer le plus répandu chez les femmes. Le cancer reste synonyme de « menace létale » et de traitements particulièrement longs et invalidants (Ménoret, 2007). Il est synonyme de rupture: rupture avec l'image intime d'un corps sain, rupture avec l'idéal social sanitaire (Herzlich, 2000). Pourtant, le cancer n'est pas une maladie qui « se voit ». Il relève du corps intime. Nombre de patientes affirment ainsi « ne pas se sentir malade » parce que le diagnostic du cancer ne se résume pas pour elles à une image radiologique. Mais si le cancer n'est pas une maladie qui se voit, ses traitements et leurs effets secondaires n'en sont pas moins « stigmatisants » (Goffman, 1975).

Force est de constater que malgré les avancées thérapeutiques, le traitement des cancers mammaires passe encore par la mastectomie. Celle-ci est indiquée comme nécessaire aux yeux du corps médical pour enlever la tumeur mais souvent mal vécue par les femmes. La mastectomie peut également être proposée, de façon préventive, aux femmes porteuses des gênes (prédisposer à développer un cancer). Certaines malades peuvent subir une double ablation qui leur donne une poitrine plate ou un thorax plat. Bien que les deux situations soient différentes, elles peuvent toutes deux être vécues comme problématiques. Le constat empirique montre à quel point dans notre société où priment la performance et le paraître, le

corps personne », puisque nous n'avons pas un corps, mais sommes un corps, dans le sens donné par Maurice Merleau-Ponty. C'est-à-dire dans cette perspective non dualiste qui entrelace (corps-esprit, ce qui est objectif-subjectif), ou en tant que forme de la présence ». Les récits de femmes qui ont vécu l'ablation d'un ou des deux sein(s) suite à un cancer sont obtenus à travers des entretiens semi-directifs et des discussions informelles réalisés dans le service d'oncologie du CEA -El Hassi à Oran.

Les sens portés sur le vécu d'un corps différent et asymétrique est utile pour le médecin et le scientifique et pour le malade, non comme signe, mais comme parole directe du corps. L'anthropologue américain Byron Good montre au fond ce rapport entre la narration et l'expérience. Ces narrations montrent l'impact de la maladie sur la vie intime, familiale et sociale des femmes. Cependant, ces récits nous montrent aussi que l'acte de (se) raconter peut constituer une réappropriation de sa propre expérience. Canguilhem voit « dans l'expérience de la maladie par celui qui souffre, dans l'« éprouvé » de la maladie, dans cet « appel au secours pathétique du malade », l'origine même de la science de la pathologie et de la médecine: sorte de retour aux sources de la clinique même par la parole entendue du patient ».

Le matériau qui ressorte de notre enquête dénote que l'expérience à vivre dans un corps mastectomisé varie considérablement d'une femme à l'autre, entraînant des perturbations plus ou moins profondes de l'image du corps-image de soi, de la féminité, de la sexualité et le regard de l'autre. La mastectomie engendre d'importants bouleversements dans la vie des femmes. Touchant le sein, organe visible de la féminité. Cependant, il existe

monde culturellement déterminée. C'est explorer l'imaginaire du corps soumis à l'épreuve de la maladie. Que signifie donc vivre dans un corps mastectomisé ? C'est ce que nous allons démontrer.

Méthodologie

Cette communication est le résultat d'un travail terrain et d'analyses auprès des patientes suivies dans les services de cancérologie d'Oran. Notre intérêt à étudier le corps suite à l'ablation du sein, que nous proposons ici, s'inscrit dans le croisement entre l'anthropologie de la maladie et l'anthropologie du corps. Elles se sont intéressées aux manières dont la maladie est racontée. Elles conduisent à s'intéresser à un corps pluriel: corps intime, objet et social. Ces différentes dimensions du corps interfèrent avec l'interprétation, l'expérience et la représentation de la maladie.

Dans cette étude, en partant d'entretiens approfondis avec 23 patientes qui ont subies une ablation du sein, nous visons à analyser les significations et les sens de vivre dans un corps sans sein. Ces femmes interrogées ont subi la mastectomie avant le traitement de la chimiothérapie et d'autre après le traitement.

La parole des patients atteints de cancer est avant tout parole de l'émotion et parole des sensations. A travers les discours, les ressentis les plus intimes sont évoqués, donnant parfois lieu à des débordements émotionnels, pour tenter d'expliquer le bouleversement de l'épreuve.

Les femmes parlent de leur corps malade comme un corps témoin à la fois de leur malheur et d'une grande chance que d'être un malade chronique. Le corps témoin, c'est le corps qui parle, qui atteste. C'est le «

le réseau de connaissances, autrement dit la micro et la macro société à laquelle appartient le patient » (Annie Hubert, 1997 p 155). Et malgré des innovations techniques permettant de recourir à des procédures thérapeutiques de moins en moins mutilantes telle que la mastectomie (ablation du sein), la médecine du cancer soumet les corps à diverses interventions invasives pour espérer offrir une chance de guérison. Ces traitements sont « souvent violents en dépit de leur légitimité assumée par les patientes elles-mêmes. A la suite d'une maladie, le corps ne correspond plus aux attentes de la personne, ou blesse les représentations collectives. Le voici fragile et défaillant.

Le corps est perçu « comme une expérience subjective de la conscience, de la perception et de l'action sur soi, avec les autres et le monde » disait Husserl. À ce propos, il suffit d'évoquer le point de vue de Merleau-Ponty qui essaye d'examiner le phénomène du corps dans tous ses aspects d'existence, en soulignant l'importance de la perception et des expériences corporelles. selon lui, le corps, ce véhicule de l'être au monde, représente un phénomène transcendantal et essentiel: « Qu'il s'agisse du corps d'autrui ou de mon propre corps, je n'ai pas d'autre moyen de connaître le corps humain que de le vivre ».

La maladie fait problème et exige l'interprétation: il faut qu'elle ait un sens pour que les hommes puissent espérer la maîtriser » (Herzlich, 1984). Interroger anthropologiquement le sens du corps mastectomisé, c'est analyser, au-delà des expériences singulières dont elles rendent compte, l'interaction entre psychisme et corps malade qui s'inscrit plus globalement dans une vision des rapports de l'individu à son corps et au

longtemps réduit la personne à son corps. Elle repose sur l'étude du corps, mais en détachant celui-ci d'un homme souvent perçu comme un intrus avec lequel le médecin doit le traiter ». « La médecine néglige l'épaisseur de l'homme, sa trajectoire personnelle, son contexte familial ou relationnel, son ressenti, pour considérer essentiellement le « mécanisme corporel » qu'il donne à voir à l'examen du médecin ou à celui des techniques d'imagerie » (Le Breton, 2010).

Dans cette approche anthropologique, le corps est l'espace individuel qui se donne à voir et à lire à l'appréciation des autres. C'est par lui que l'individu est reconnu et identifié à une appartenance sociale, culturelle, à un sexe, à un âge, à une qualité de présence. La peau enveloppe le corps établit la frontière entre le dedans et le dehors de manière vivante car elle est aussi ouverture au monde, mémoire vive d'une histoire personnelle. Elle symbolise la personne en la distinguant des autres, ou en la reliant à eux, selon les signes utilisés (Le Breton, 2012). Dans cette optique, les malades tentent d'échapper à cet enfermement de la personne dans son corps, en créant des symbolismes corporels. C'est-à-dire avoir une image du corps ou une représentation que se fait le sujet de son corps.

En effet, l'exemple du corps atteint du cancer des sein et subi une mastectomie est significatif. Le corps du malade traité en cancérologie dépend bien entendu de son traitement clinique, mais il implique des dimensions psychologiques et les ressentis souvent liées à la culture et aux représentations qu'elle génère. Cela dépend aussi de la manière dont fonctionne le système qui génère le traitement, aux propres représentations des équipes soignantes, aux rôles assumés par l'entourage,

Ce que vivre dans un corps asymétrique veut dire :
Le cas des corps mastectomisés des femmes atteintes de cancer du sein à Oran– Algérie.

***Aicha BENABED. Enseignante chercheure. Faculté des Sciences sociales. Unité de recherche en sciences sociales et santé. Université d'Oran 2**

***Amel HACHEM. Enseignante chercheure. Faculté des Sciences sociales. Laboratoire stratégies de population et développement durable. Université d'Oran 2**

◇◇

Introduction

Avant de présenter notre intervention, nous tenons à remercier la coordinatrice du colloque et toute l'équipe organisatrice pour leur invitation d'intervenir, en suivant l'argumentaire, d'un sujet qui appréhende le corps en anthropologie, sur lequel sera aborder le corps en anthropologie de la maladie, voire la cancérologie.

Notre étude est née d'une démarche réflexive centrée sur les expériences des femmes atteintes de cancer du sein ayant subies une mastectomie. Il s'agit d'analyser ce que vivre dans un corps mastectomisé veut dire afin de rendre public leurs vécus de la maladie et des altérations de soi, en particulier autour de l'asymétrie corporelle.

Nous allons donc aborder le corps du malade mastectomisé suite à la maladie du cancer dans une perspective anthropologique, mettant en lumière le corps comme une construction sociale et culturelle, un objet de représentations. Il est important de rappeler que la biomédecine a

Clarendon Press, 1993, p. 39

13. Lars Krutak, « The Cultural Heritage of Tattooing: A Brief History », dans J. Serup, N. Kluger, W. Bäumler, Tattooed Skin and Health, Current Problems in Dermatology, (2015), Karger, vol. 48, p. 2
14. Bendaas, Y. Le tatouage traditionnel en Algérie: mythes et réalité. Le Casbah
15. Post, 2017. Site: https://www.thecasbahpost.com/le-tatouage-traditionnel-en-algerie-mythes-et realite/
16. Brousse Lucienne, op-cit,p70
17. Wiener, S. (2004). Délire et construction, Érès, 2004, p160. site :
18. https://www.cairn.info/publications-de-Simone-Wiener--4204.htm
19. Brousse,L, op-cit.
20. Searight, S. (1993). Le tatouage chez la femme berbère marocaine Moyen Atlas et pays Zemmour. Études et Documents Berbères , 1 (10), pp. 31-45.
21. Rivière, T., & Jacques, F. (1942). Les tatouages des Chaouia de l'Aurès. Journal de la Société des Africanistes, pp. 67-80.
22. Ossman, N. (2022, mai 27). Yeux de perdrix et étoiles: les tatouages traditionnels des femmes amazighes, bédouines et kurdes. MEE. Midlle East Eye Edition française.
23. Louakili Hakima, Le tatouage dans « pèlerinage d'un artiste amoureux » de Khatibi. Revue Interdisciplinaire Vol 3, N°1 (2018), p12.
24. M.C Huet-Brichard., Littérature et mythe. Paris, Hachette, 2008. p.37
25. Michela Marzano, La philosophie du corps, Collection: Que sais-je, Éd. Presses Universitaires de France, 2009.

signification particulière et raconte une histoire unique.

Les références bibliographiques

1. Ghellal et Mahmoudi, Le tatouage ou la sémiotique graphique et ses signes. Paris, 2012, p7
2. Lucienne Brousse, beauté et identité féminine, Dar Khettab, Alger, 2012, p68
3. Mathaé Gandry ,La femme Chaouia de L'Aurès, Librairie Orient Guethner, Paris, 1929
4. Anne- Marie Goichon, La vie féminine au Mzab, étude de sociologie musulmane, Librairie orientale Paul Guethner, Paris, 1927,
5. Isabelle Pioggoli « Allégorie ou décoration », In Mémoire de psychologie sociale, 1999-2000
6. Makilam, La magie des femmes kabyles et unité de la société traditionnelle, L'Harmattan, Paris, 1996, p 252.
7. Marcel Mauss, Manuel d'ethnographie, Payot, Paris, 1967, P 97.
8. David Le Breton, Le monde à fleur de peau: sur le tatouage contemporain, in La Revue Hermès, n° 74 — la voie des sens- 201
9. Sylvia Plath, « The fifteen-dollar eagle » (1960) The Sewanee Review, vol. 68, n° 4, p. 603
10. Lars Krutak, « The Cultural Heritage of Tattooing: A Brief History », dans J. Serup, N. Kluger, W. Bäumler, Tattooed Skin and Health, Current Problems in Dermatology, (2015), Karger, vol. 48, p. 1
11. Nick Halafihi, « Academic reflections between Polynesian tattooing and reflective practice» 2010, ALT Journal n° 9, p. 38
12. Alfred Gell, Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia, Oxford,

En effets, plusieurs formes géométriques sur des visages ridés racontent l'histoire orale de plusieurs régions algériennes: l'œil de perdrix, le taureau, le blé, les graines, « patte de l'aigle».....

Conclusion

Historiquement, les tatouages ont joué un rôle important dans les rituels et les traditions, ont été assez souvent utilisés pour relater les pratiques de certaines sociétés et ethnies. Or, penser que le tatouage d'une femme est sans objet ou laid s'avère un jugement inéquitable. Bien que cela puisse paraître insignifiant, le tatouage est un héritage de savoir et témoin d'une civilisation. Certes, le tatouage facial était autrefois considéré comme un signe de beauté chez les femmes algériennes. Aujourd'hui cette pratique est interdite par la majorité de la population musulmane. Malgré quelques tabous qui entourent le tatouage, cet art est encore très populaire dans diverses régions du monde. Certaines femmes regrettent les tatouages, contrairement, d'autres femmes jugent que c'est grâce au tatouage qu'elles ont pu garder leur enfant et par la suite sauver leur mariage.

Actuellement, le tatouage est une pratique qui se propage de plus en plus dans le monde, un phénomène qui a affecté différents groupes d'âge. Le tatouage est devenu le noyau des habitudes de la société moderne que certains considèrent comme une manifestation et symbole de l'expression individuelle de la liberté.

Ils reflètent une certaine affiliation à un groupe ou une pensée spéciale. Les gens se font tatouer pour de nombreuses raisons, que ce soit pour honorer un être cher, s'exprimer d'une manière différente ou représenter quelque chose de significatif. Chaque tatouage a une raison et un but, a une

stabilité remarquable dans les motifs appropriés par telle ou telle tribu ».[1]

Le tatouage algérien demeure « un socle incontournable qui sous-tend les textes littéraires, passés, présents et futurs »[2]. Il s'apparente à un champ narratif susceptible de placer l'homme face à la temporalité de l'existence, lui permettant en outre de trouver sa voie.

Cette pratique s'ancre dans le temps et dans l espace pour désigner et différencier entre certaines catégories sociales, des régions et des pays. Certes, tel que nous pouvons le comprendre aujourd'hui, le tatouage nous apparaît diachronique, en ce qu'il est repérable dans ses récurrences et ses variantes au fil du temps, également synchronique, en ce qu'il est le reflet au moins partiel, à l'intérieur d'un moment de l'Histoire, de la société dans laquelle il est reformulé et dont il exprime nécessairement certaines préoccupations. Ainsi, Les tatouages de femmes berbères, ont constitué une grande partie de leurs croyances, de leur milieu agricole et des besoins de leur période. Même après d'importantes investigations, la signification des tatouages et le rôle qu'ils ont joué dans les vies de ces femmes reste ambigüe. Cette "écriture féminine" illustre le rôle des femmes et le savoir énigmatique dont elles étaient les seules dépositaires dans la société traditionnelle à l'exclusion des hommes. « C'est dans et avec son corps que chacun de nous naît, vit, meurt ; c'est dans et par son corps qu'on s'inscrit dans le monde et qu'on rencontre autrui » déclare Michela Marzano dans « La philosophie du corps »[3]

(1) Louakili Hakima, Le tatouage dans « pèlerinage d'un artiste amoureux » de Khatibi. Revue Interdisciplinaire Vol 3, N°1 (2018), p12.

(2) M.C Huet-Brichard., Littérature et mythe. Paris , Hachette, 2008. p.37

(3) Michela Marzano, La philosophie du corps, Collection: Que sais-je , Éd. Presses Universitaires de France,2009

une signification propre, ils renferment chacun sa propre symbolique[1] :

- Le point symbolise le foyer
- Le croissant de lune la matière qui naît, grandit et meurt.
- La spirale symbolise l'harmonie éternelle
- Le cercle représente l'absolu.
- Les palmiers tatoués sur le front des femmes berbères invoquent la déesse mère
- Le trait vertical symbolise dieu et la vie
- Les deux traits symbolisent la dualité entre le bien et le mal qui sommeillent en chacun
- Le carré est la représentation de la maison
- Deux carrés superposés symbolisent le combat de dieu contre la malédiction et les ténèbres
- La rosace, composée de triangles: celui qui a la pointe vers le haut symbolise le feu et la virilité, tandis que le triangle avec la pointe en bas représente l'eau et la féminité
- Le plus (signe +) symbolise l'œil de Dieu, l'étoile dont la lumière guide l'homme dans la nuit
- La croix symbolise les deux jambes ou les deux bras de l'homme

Donc d'après le nombre de traits ou d'autres formes géométrique on peut identifier la région ou la croyance de l'Homme. En outre, chaque tribu ou région s'appropriait de motifs qui la distinguent d'une autre. Cependant, une chose est sûre « les tatouages n'avaient qu'une seule fonction au départ: celle de l'identification. Certainement, tel était le cas puisque il y avait une

(1) Ossman, N. (2022, mai 27). Yeux de perdrix et étoiles: les tatouages traditionnels des femmes amazighes, bédouines et kurdes. MEE. Midlle East Eye Edition française .

peut être fluide et évolutive. on peut comprendre ici que les tatouages agissent comme des médiateurs de sens, reliant le passé, le présent et le futur de la culture algérienne tout en reflétant l'individualité de chaque personne tatouée.

Les motifs tatoués, que ce soit le point, la croix, l'œil de perdrix, le cercle, la palme, les traits parallèles, le peigne, l'œil du jour, la chaîne, la main de la Fatma ou le burnous, renferme une signification complexe et symbolique. Leur sens peut parfois être simple, mais il est souvent compositionnel, dépendant des éléments qui les composent. Ces tatouages vont bien au-delà de leur rôle décoratif ; ils agissent comme des indicateurs de la beauté, de la sagesse, de la fertilité, de la protection contre le mauvais œil, et de la dualité entre le Mal et le Bien. L'emplacement de chaque tatouage sur le corps revêt également une importance significative, soulignant le lien profond entre ces signes et leur contexte socioculturel. Les tatouages racontent une histoire de traditions, de croyances et de valeurs au sein de la société algérienne.

Nous pouvons dire que les tatouages en Algérie servent à affirmer l'identité culturelle et l'appartenance à la communauté algérienne. Ils sont un moyen de célébrer et de préserver les traditions culturelles et historiques. Certains tatouages incarnent des éléments de l'histoire et ont une profonde résonance culturelle. Ils renforcent le sentiment d'appartenance à une culture riche et contribuent à la préservation de cette culture au fil des générations.

7.La symbolisation des signes de tatouage algérien

Les tatouages, composition infinie de signes. En plus ces signes ont chacun

symboliques à ces problèmes de santé et sont réalisés sur différentes parties du corps en fonction de l'affection. Parfois, les tatouages ne sont pas liés directement à la maladie du porteur, mais plutôt à des croyances et des superstitions, comme le cas où une mère peut se faire tatouer si ses enfants meurent en bas âge[1]. Ces tatouages "Ahajam" ont une signification culturelle et symbolique profonde au sein de la société algérienne..

Les tatouages algériens, en tant que représentations visuelles, offrent un espace riche en symbolismes. Les motifs, les formes, les couleurs et les emplacements des tatouages. Chacun de ces éléments peut être interprété comme un signe.

Les objets représentés par les tatouages sont multi facettes. Ils peuvent être ancrés dans le contexte culturel algérien, dans l'histoire de la région, dans la religion ou même dans l'identité personnelle. Ainsi, les objets varient en fonction de l'intention de la personne tatouée.

Les interprétants des tatouages algériens sont diversifiés. Ils englobent la manière dont les tatouages sont perçus par la communauté, les émotions qu'ils suscitent, les croyances qu'ils représentent, et les réactions qu'ils provoquent.

L'interprétation est personnelle et sociale, ce qui signifie que la signification des tatouages peut évoluer avec le temps et varier d'une personne à l'autre. La richesse de la signification des tatouages réside dans leur capacité à incarner un réseau complexe de significations culturelles, personnelles et sociales. Ils sont des signes polyvalents, dont la signification

(1) Rivière, T., & Jacques, F. (1942). Les tatouages des Chaouia de l'Aurès . Journal de la Société des Africanistes, pp. 67-80.

Rivière& Jacques, 1942. Le premier est une pratique féminine, réalisée à l'aide d'une aiguille, et lorsqu'il y a saignement, la plaie est ensuite recouverte d'un pigment vert fabriqué à partir de blé vert ou d'antimoine. En revanche, le second, "Ahajam," est effectué par des hommes à l'aide d'un couteau "bus'adi" à des fins thérapeutiques. Les tatouages sont réalisés en échange de monnaies ou de provisions telles que l'orge et le blé. Le tatouage algérien en général défini comme une «sorte d'écriture déchiffrable par les initiés»[1] comportant des formes qui « sont géométriques, généralement rectilignes. Des cercles et demi-cercles sont rares. Les éléments de base sont limités à la ligne droite, le zigzag, la croix, le chevron et le losange »[2]

Généralement, c'est à la puberté que les filles portent leurs premiers tatouages. Une fois mariées, les femmes peuvent se faire tatouer davantage selon la volonté de leurs maris. Selon Rivière et Jacques (1942), "Parmi les femmes, ce sont surtout celles à la peau claire qui portent gravés des 'Lušam'. Comme le disent les 'Azria' (les filles non mariées, les femmes divorcées, les personnes libres qui dansent et chantent lors des fêtes), le 'Lušam' du front est un décor, ceux des joues et du menton attirent les baisers, ceux de la jambe attirent le regard." Cela met en avant l'objectif d'ornementation. Les femmes se font tatouer dans divers contextes, notamment pour traiter des maux tels que des maux de tête, des douleurs abdominales, des problèmes de santé, des douleurs rhumatismales, des maux de gorge, des plaies, de la fièvre, des problèmes oculaires, la stérilité, l'impuissance, et parfois par superstition ou en réponse à des rêves. Ces tatouages servent de remèdes

(1) Brousse,L, op-cit.

(2) Searight, S. (1993). Le tatouage chez la femme berbère marocaine Moyen Atlas et pays Zemmour. Études et Documents Berbères , 1 (10), pp. 31-45.

Certains tatouages signifient également la transition d'une fille vers l'âge adulte. Généralement, un groupe de filles d'un âge similaire se fait tatouer en même temps.

Au-delà du fait qu'ils relatent symboliquement des événements majeurs, ces motifs servent également à se protéger contre les mauvais esprits tout en étant des signes de beauté.

Les tatouages sur les mains et le corps sont principalement associés à la santé et à la guérison, tandis que certains motifs se prolongent sur le cou et l'abdomen pour symboliser la fertilité.

Un certain nombre de motifs récurrents se retrouvent dans les tatouages des femmes algériennes, notamment des symboles tels que le soleil, un œil de perdrix, une chaîne ou encore des mouches. Dans la culture algérienne, la perdrix est associée à la grâce et à la beauté et ses yeux symbolisent l'omniprésence du danger.

Selon la légende, les femmes algériennes se couvraient de tatouages en présence de soldats français afin de ne pas éveiller leur désir sexuel.

Malgré cette histoire profondément enracinée, cette pratique est en train de disparaître sous l'influence d'une religiosité croissante et de la mode occidentale.

De nombreuses femmes préfèrent aujourd'hui se marquer au henné, une teinture naturelle qui s'estompe au bout d'une semaine ou deux.

Dans les différentes régions de l'Algérie, le tatouage revêt deux appellations distinctes: "Lušam" et "Ahajam," comme mentionné par

statut social et d'appartenance clanique.[1]

2. Le tatouage modern

Selon Wiener « le tatouage est comme la gravure sur la peau d'un symbole imagé. Le tatouage constitue à la fois une inscription durable puisqu'il s'agit d'une trace quasi indélébile sur la peau et éphémère dans la mesure où il tient le temps d'une vie. Le tatouage produit une entame dans le corps... »[2]. C'est une atteinte cicatricielle ce qui le différencie du dessin sur la peau.

Ce qui nous donne deux types du tatouage et ce qui fait la différence entre les deux (moderne et ancien) sont les outils pour en faire le tatouage. Le tatouage à l'ancienne s'est fait avec des outils primitifs autant que, le tatouage moderne s'est attachée avec l'invention d'une machine à tatouer électrique se compose d'un stylo électrique, créé ensuite par Thomas Edison. Cette machine s'appelle le dermographe.

6.La pratique du tatouage en Algérie

En Afrique du Nord, le tatouage est une pratique ancienne, antérieure à l'islam et encore relativement courante chez les femmes algériennes, au Maroc, en Tunisie, et en Libye.

Pour ces femmes, les tatouages marquent différentes phases de la vie et commencent donc relativement tôt.

L'emplacement des tatouages est porteur de sens ; par exemple, une ligne verticale sur le menton indique des fiançailles, tandis qu'une marque sur le bout du nez peut symboliser un mariage ou la mort d'un enfant.

(1) Brousse Lucienne, op-cit,p70

(2) Wiener, S. (2004). Délire et construction, Érès, 2004, p160. site : https://www.cairn.info/publications-de-Simone-Wiener--4204.htm

l'intégration dans un groupe social.

5.Les deux types du tatouage en Algérie

Les tatouages modernes et anciens ou traditionnel en contexte algérien se caractériseraient par une diversité sur plusieurs plans: thématique, significatif et formel, ce qui aboutira aux points de divergence et de convergence entre les deux types, et les deux se réaliseraient de plusieurs façons et cela dépend de la forme du tatouage, du dessin, de l'écriture, de l'endroit tatoué et selon les outils pour faire le tatouage.

1. Le tatouage à l'ancienne (traditionnel)

Le tatouage traditionnel en Algérie est une pratique préislamique, c'est un dessin esthétique et symbolique, qui se réalise sur la peau en injectant de l'encre entre le derme et l'épiderme cette tradition était répandue dans le Nord-Africain et aussi dans le moyen Orient.

En Algérie cette pratique est appelée aussi « lewchem » ou « el-ayacha » celui qui fait vivre la personne. Nous retrouvons que cette pratique est très fréquente à cette époque chez les femmes que les hommes parce que ces femmes ont adopté des tatouages pour des fins politiques (durant le colonialisme). Puis la femme a utilisé les mêmes symboles du tatouage qui sont des symboles de résistance ; sur des produits comme le tapis, le burnous etc. … Une autre fonction du tatouage, qui est la fonction esthétique, le tatouage est la marque de beauté pour la femme, ensuite une fonction thérapeutique ; qui est fait pour la protection et la guérison des maladies dans l'absence du docteur.

Enfin selon « Lucienne Brousse », le tatouage est aussi un marqueur de

cette pratique à la volonté des femmes dans le but de se protéger et de se défendre contre les soldats français pendant le colonialisme ;comme l'affirme Yasmine Bendaas (anthropologue): les femmes ont adopté des tatouages à des fins politiques ,ces dernières ont été emprunter des symboles de résistance comme du

« burnous » et « rikab » ;pour les cavaliers. Et aussi, il est utilisé pour soigner quelques maladies.(1)

Yasmine Bendaas a confirmé, que les femmes Chaoui ; dans la période (1930-1940) ; ne connaissent pas la signification exacte des symboles des tatouages appliqués. En plus le choix du symbole du tatouage a été fait par le tatoueur ou bien la tatoueuse. En effet les origines du tatouage en Algérie viennent à partir des tribus ; qui s'appelait « beni adas » ; qui sont des populations nomades originaires de Sahara algérien ou de la région Oranie. Dont « adassiyat » ; les femmes qui font partie à ces tribus et qui pratiquent le tatouage comme un commerce.

Avec l'alphabétisation et la diffusion de l'islam qui interdisent toutes modifications corporelles, le tatouage ancien disparait au fil du temps mais les symboles ont été transmis aux autres générations à travers la porterie, la broderie, la peinture, le tissage; qui constituent le patrimoine algérien.

Par contre le tatouage actuel qui se trouve réduit dans quelques graffitis et même des paysages, concernant surtout le sexe homme et plus rare chez les femmes. Souvent le tatouage moderne sera le fruit d'une rencontre ou

(1) Bendaas, Y. Le tatouage traditionnel en Algérie: mythes et réalité. Le Casbah Post, 2017. Site: https://www.thecasbahpost.com/le-tatouage-traditionnel-en-algerie-mythes-et- realite/

corps, inscrire des symboles sur la peau, marquer une identité ethnique ou exprimer une spiritualité.

Malgré les tabous religieux largement respectés contre les tatouages chez les musulmans, cette pratique millénaire est toujours en vogue dans certaines communautés.

Dès l'Égypte antique, les habitants de la région se teintaient le corps en utilisant des mixtures exotiques telles que de la suie mélangée à du lait maternel ou même le liquide que l'on trouve dans les vessies de mouton ou de chèvre.

Aujourd'hui, le tatouage facial est une coutume pratiquée par les tribus d'Algérie, les communautés kurdes de Mésopotamie et les bédouins de la péninsule Arabique.

D'une teinte anthracite ou vert foncé, ces tatouages sont généralement réalisés chez soi, dessinés par d'autres femmes qui font une incision dans la peau et y frottent ensuite un mélange de noir de fumée ou d'indigo.

Symbolisant les étapes personnelles et l'histoire de la communauté, ces tatouages peuvent en dire long sur la vie d'une femme.

Le tatouage est une pratique traditionnelle qui appelé « lewcham » ou « el ayacha » pour faire vivre les enfants. Bien que cette pratique soit d'une couleur bleue foncée dont les motifs représentants s'étaient: des croix, des lignes et des points.

cette pratique n'a été l'objet que de quelques recherches, alors que certains limitent les tatouages à une simple tribu et d'autres rattachent

est donc un entrelacement de moments passés et présents ayant construits la vie d'un individu et se transmettant par-delà les temps.

De ce fait, le tatouage traditionnel est d'une importance vitale pour les peuples et communautés autochtones: il est la personnification d'une culture traditionnelle, un rituel leur appartenant et les honorant[1]. En ce sens, les pratiques ancestrales du tatouage, les techniques, ainsi que les symboles sacrés sont propres à chaque clan, à chaque peuple ou communauté autochtone. C'est ainsi que le tatouage traditionnel trouve légitimement sa place au sein du patrimoine culturel immatériel de l'humanité. Cette notion particulièrement large comprend les traditions et expressions vivantes ancestrales transmises de génération en génération, ce qu'embrasse l'essence même du tatouage traditionnel.

Le tatouage traditionnel est un élément riche du patrimoine culturel des peuples et communautés autochtones. Il représente à la fois le savoir et l'identité autochtone, il est le résultat d'une approche collective mais aussi des réussites individuelles des membres de la communauté.

Le tatouage n'est donc pas qu'une simple œuvre d'art: il est un savoir traditionnel ayant fait l'objet d'une transmission ancestrale, et une expression culturelle traditionnelle, ancrant de façon immuable sur la peau des individus une identité et une histoire.

4. Le tatouage en Algérie

Tout au long de l'histoire, les tatouages ont été utilisés pour embellir le

(1) Lars Krutak, « The Cultural Heritage of Tattooing: A Brief History », dans J. Serup, N. Kluger, W. Bäumler, Tattooed Skin and Health, Current Problems in Dermatology, (2015), Karger, vol. 48, p. 2

la nuit des temps, les peuples et communautés autochtones portent en effet sur leur peau et dans cette vie le cœur vibrant et battant de toute une communauté.

Véritable incarnation de la culture et des traditions autochtones, le tatouage traditionnel est en effet bien plus qu'un dessin décoratif marquant de son encre indélébile le corps d'un individu. En ce sens, les peuples et communautés autochtones n'appréhendent pas seulement le tatouage comme un art purement esthétique, mais comme une pratique culturelle et spirituelle intégrée au sein de la communauté[1].

Le tatouage, s'il est indéniablement artistique, ne doit donc pas simplement se définir de par ses caractéristiques visuelles: il perpétue en réalité les valeurs de toute une communauté. Dans la culture polynésienne, par exemple, le tatouage est la représentation graphique d'histoires, d'événements ancestraux s'étant transmis de génération en génération[2]. L'anthropologue Alfred Gell, ayant étudié le tatouage polynésien, indiquait à cet effet qu'avec le tatouage, « le corps se multiplie ; des organes supplémentaires et un 'moi' subsidiaire se créé: esprits, ancêtres, dirigeants et victimes »[3] s'installent au sein des individus tatoués et viennent y prendre vie. Ils sont dès lors arborés avec fierté par ces derniers, étant représentatifs de leur lignée et de leur statut. Symbole de traditions millénaires, le tatouage

(1) Lars Krutak, « The Cultural Heritage of Tattooing: A Brief History », dans J. Serup, N. Kluger, W. Bäumler, Tattooed Skin and Health, Current Problems in Dermatology, (2015), Karger, vol. 48, p. 1

(2) Nick Halafihi, « Academic reflections between Polynesian tattooing and reflective practice» 2010, ALT Journal n° 9, p. 38

(3) Alfred Gell, Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 39

faisant une distinction entre les définitions qui concernent le tatouage en tant que processus, comme celle qui décrit le tatouage comme un « signe visible marqué directement sur la peau par l'introduction de pigments colorés dans le derme»[1]. En revanche, on trouve aussi des définitions qui se réfèrent au tatouage en tant que pratique socioculturelle, telle que le tatouage est dans une certaine mesure le reflet cutané d'un mode de fonctionnement social.

3.Le tatouage (étymologie).

Le tatouage, auquel il a été renvoyé du mot **Mutilation,** est une expression dont l'étymologie appartient à la langue polynésienne. C'est le mot tatou ou talahou (de ta, dessin). Elle a été relevée pour la première fois par le navigateur Cook, qui l'écrit tattow. C'est une coutume qui consiste à fixer sur la peau d'une manière durable ou même indélébile certains signes, certains dessins.

Cette étymologie qui nous paraît indiscutable n'a cependant pas été admise par le docteur Clavel, qui, dans un important travail sur le tatouage aux îles Marquises, fait dériver le mot tatouage de Tiki, nom d'un dieu polynésien auquel on attribuerait l'invention de cette coutume.

4.Le tatouage traditionnel comme représentant de l'identité des peuples.

L'écrivaine et poétesse Sylvia Plath disait dans l'une de ses histoires courtes: « wear your heart on your skin in this life »[2]. Cette citation a d'autant plus de sens lorsque l'on envisage le tatouage traditionnel. Depuis

(1) David Le Breton, Le monde à fleur de peau: sur le tatouage contemporain, in La Revue Hermès, n° 74 – la voie des sens- 201

(2)Sylvia Plath, « The fifteen-dollar eagle » (1960) The Sewanee Review, vol. 68, n° 4, p. 603

ou décoration »[1]. Egalement, Makilam qui conduit durant deux ans (1942 à 1944) une enquête auprès des femmes et fait un travail sur « La magie des femmes kabyle»[2].

En outre, « le tatouage est un signe, un symbole, en particulier de grade ou de naissance et même de nationalité »[3], c'est un phénomène, social, psychologique, anthropologique, culturel,existential et identitaire.

Le tatouage a été fait sur les deux sexes afin de décorer ou de modifier la peau dont nous traitons à la naissance. Il permettait à chaque individu de marquer son appartenance et de se démarquer des autres.

1.Définition du tatouage

Le terme tatouage suscite un grand nombre de définitions, variant en fonction des domaines de recherche qui ont exploré cette pratique, ainsi que des significations socioculturelles qui lui ont été attribuées par différentes sociétés. L'origine de la diffusion du mot tatouage en Europe est vraisemblablement liée aux marins du capitaine James Cook, qui l'ont peut-être importé des îles du Pacifique, contribuant ainsi à sa popularisation à travers les continents. A cet égard, on trouve que le mot tatouage désigne l'opération et son résultat. Il fait son entrée officielle dans le dictionnaire Littré vers les années 1860. Il est la forme francisée de tattoo, terme rapporté par le capitaine James Cook dès Juillet 1769 dans le (journal) récit de ses voyages en Océanie.On peut observer plusieurs catégories de définitions,

(1) Isabelle Pioggoli « Allégorie ou décoration », In Mémoire de psychologie sociale, 1999-2000

(2) Makilam, La magie des femmes kabyles et unité de la société traditionnelle, L'Harmattan, Paris, 1996, p 252.

(3) Marcel Mauss, Manuel d'ethnographie, Payot, Paris, 1967, P 97.

comme un moyen de se faire beau/belle, suite aux manques des bijoux et aussi aux manques des moyens de maquillage. Il peut même être le moyen de guérir des maladies en utilisant certains types de plantes.

La recherche sur le thème était difficile pour les ethnologues coloniaux comme le signale Lucienne Brousse « l'absurdité du thème dans les yeux des soldats Français et le pied-noir, qui ont arrivé à prendre des petites notes sur le sujet malgré sa grandeur. Tout aussi que l'inaccessibilité au terrain de fait qu'il s'agisse d'un objet intime lié à la femme dans une société qui considère cette dernière comme « Horma » et la sou ,qui est astreint aux regards des hommes, avait limité les possibilités d'exploration de l'objet du tatouage »[1].

D'autres tentatives au XIXème et XXème siècles ont tenté d'aborder cette thématique dans des espaces communautaires aux Aurès et chez les Mozabites. Nous pouvons citer le travail de Gaudry « La femme Chaouia de l'Aurès »[2], comme on retrouve également le travail effectué par Anne-Marie Goichon: « La femme Mozabite »[3].

Pour la Kabylie nous avons le travail de G Laoust- Chantreaux qui conduit une étude « La magie des femmes kabyle et l'unité de la société traditionnelle » et qui fut réalisé entre 1937 et 1939 dans la région de Ait Hichem, et La Kabylie coté femme ; « La vie féminine à Ait Hichem » , aussi Pioggoli Isabelle a fait un ouvrage sur le tatouage en l'an 2000 ; « Allégorie

(1) lucienne Brousse, beauté et identité féminine, Dar Khettab, Alger, 2012, p68
(2) Mathaé Gandry La femme Chaouia de L'Aurès, Librairie Orient Guethner, Paris, 1929
(3) Anne- Marie Goichon, La vie féminine au Mzab, étude de sociologie musulmane, Librairie orientale Paul Guethner, Paris, 1927

الانتماء القبلي، بينما يربط آخرون أصل هذه الممارسة برغبة النساء في إظهار أنفسهن بشكل قبيح لحماية أنفسهن من الجنود الفرنسيين خلال فترة الاستعمار. من خلال هذا العمل، نهدف إلى تناول معاني ووظائف ورموز الوشم المختلفة في مناطق متعددة من الجزائر، وكذلك إلى تسليط الضوء على الوشم كمؤشر على المكانة الاجتماعية والانتماء العشائري، بناءً على الأسئلة التالية: كيف ينبغي تفسير الوشم الجزائري التقليدي؟ بمعنى آخر، ما دلالات هذه الممارسة؟ هل تعكس هذه المعاني تاريخ وهوية هذا الشعب؟

المفاهيم الرئيسية: الوشم التقليدي؛ الأسطورة؛ المكانة الاجتماعية؛ الهوية؛ الانتماء العشائري؛ والرموز.

Introduction

Le tatouage est pratiqué depuis plusieurs milliers d'années dans le monde entier, il peut être réalisé pour des raisons symboliques, religieuses ou esthétiques. Dans plusieurs civilisations est même considéré comme un rite de passage à cause de la douleur endurée lors de la réalisation du motif.

Cette pratique est considérée aussi comme une partie intégrante du patrimoine algérien. Selon le ministre de la culture française durant le colonialisme en Algérie: « le tatouage n'est rien d'autre qu'un ornement peu coûteux, durable et ineffaçable, les bédouines en sont couvertes avec des tatouages barbares, les pauvres femmes trouvent l'occasion de se faire (re) marquer ».[1]

Cependant « un art de corps » dans les traditions et les cultures des continents depuis des millénaires. Dans la société algérienne, il a joué des rôles divers tels que l'appartenance à une tribu ou à un groupe social, ou

(1) Ghellal et Mahmoudi, Le tatouage ou la sémiotique graphique et ses signes. Paris, 2012, p7

origine, dont certains limitent les tatouages à la simple expression d'une appartenance tribale, d'autres encore le rattachent l'origine de la pratique à la volonté des femmes de s'enlaidir dans le but de se protéger des soldats français durant la colonisation. A travers ce travail nous voulons aborder les différentes significations et fonctions et les différents symboles de tatouage dans multiples régions de l'Algérie et aussi exposer le tatouage comme marqueur de statut social et d'appartenance clanique en se basant sur les questions suivantes: Comment interpréter le tatouage traditionnel algérien? Autrement dit, que signifie cette pratique ? Est-ce que ces significations retracent l'histoire et l'identité de ce peuple ?

Les concepts clés: le tatouage traditionnel ; le mythe ; le statut social ; l'identité ; l'appartenance clanique ; symboles.

ملخص

يُعتبر الوشم التقليدي في الجزائر ممارسةً منقرضة تعود إلى ما قبل الإسلام، وخاصةً بين النساء من الأجيال التي سبقت استقلال البلاد. وهو تصميم جمالي ورمزي يُرسم على الجلد بترسيب الحبر بين الأدمة والبشرة. يمتد هذا التقليد من شمال إفريقيا إلى أوقيانوسيا، بما في ذلك الشرق الأوسط.

يُشتق هذا المصطلح من الكلمة التاهيتية «تاتو»، والتي تعني رسم أو وسم الجلد. في الجزائر، تُسمى هذه الممارسة التقليدية «لوشام» أو «العيشة»، وتعني من يهب الحياة، نظرًا لوظيفتها العلاجية أو الوقائية.

يُمثل الوشم تعبيرًا عن الهوية والهوية والاستمرارية التاريخية لوجود الشخص؛ فهو يُمثل الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، والانتقال من الشفهي إلى الكتابي، أو إلى الاختلاف. الأبحاث حول الوشم التقليدي في الجزائر محدودة للغاية، مما أدى إلى ظهور العديد من الأساطير حول أصوله. يحصر البعض الوشم في مجرد التعبير عن

Le tatouage traditionnel algérien: histoire et identité d'un peuple

لوشم التقليدي الجزائري: تاريخ وهوية شعب

Boulahouat Djazia [1]

Gonzar Naima[2]

Résumé

Le tatouage traditionnel en Algérie est une pratique pré-islamique en voie de disparition que l'on retrouve en particulier chez les femmes issues des générations précédant l'indépendance du pays. Il s'agit, d'un dessin esthétique et symbolique réalisé sur la peau en déposant de l'encre entre le derme et l'épiderme. On rencontre cette tradition de l'Afrique du Nord à l'Océanie en passant par le Moyen Orient.

Le terme provient du tahitien tatau signifiant dessiner ou marquer la peau. En Algérie, sa pratique traditionnelle est appelée lewcham ou el-âyacha signifiant celui qui fait vivre, en raison de la fonction thérapeutique ou protectrice qui lui est conférée.

Le tatouage est une expression de l'identité, de l'entité et de la continuité historique de l'existence de la personne, c'est le passage de la nature à la culture, le passage de l'oral à l'écrit, ou à la différence.

Les recherches sur le tatouage traditionnel en Algérie sont très limitées ce qui a mené au développement de nombreux mythes sur son

(1) MCA, faculté des sciences humaines et sociales- université de Bejaia. Email: djazia.boulahouat@univ-bejaia.dz

(2) MCB, faculté des sciences humaines et sociales- université de Bejaia . naima.gonzar@univ-bejaia.dz

d'un corps différent et aussi d'une vie différente, modifiée par l'expérience de la maladie. L'appréciation d'un corps sans artifice permet à la femme mastectomisée de vivre avec un corps différent.

femmes acceptent leur corps asymétrique en se mettant dans une posture de résistance et de réappropriation. Comme plusieurs travaux anthropologiques l'ont montré, le corps malade peut être utilisé comme un outil de résistance. Elles ont choisi de rester à « plat ». Pour ces femmes, le fait de rester à plat oblige à défendre ce choix et à vivre avec un corps asymétrique. Cela confirme l'étude récente de Baker et al. (2021), réalisée auprès de 931 femmes mastectomisées aux États-Unis, qui montre qu'à la suite de la mastectomie, certaines femmes optent pour laisser leur poitrine à plat. Elles font donc le choix de ne pas reconstruire leur sein. Ce désir de rester à plat s'inscrit dans un contexte de choix personnel et il est parfois aussi associé à un désir de ne subir aucune autre procédure chirurgicale. Il s'avère loisible de croire que ce choix est souvent considéré comme étant une forme de résistance et d'anticonformisme face à la société (Whitaker, 2019).

5.Conclusion

Cette recherche a permis de comprendre ce que vivre dans un corps asymétrique et sa contribution à l'image corporelle de la femme mastectomisée. La représentation sociétale de la femme est assujettie à la présence de ses seins. La mastectomie est perçue comme une procédure mutilante bouleversant l'harmonie du corps féminin « parfait », qui devient « imparfait ». Une représentation du corps féminin se manifeste par les différents rôles attribués aux seins dans les croyances ou l'imaginaire sociaux. Pour ces femmes qui n'ont pas effectué une reconstruction du sein et qui vivent dans un corps asymétrique, le concept de reconstruction ne se limite pas à la pratique chirurgicale, mais il s'agit d'inclure l'acceptation

mène ». Les femmes évoquent la marque des stratégies pour se réapproprier leur estime corporelle, leur sexualité et leur féminité.

Le discours des femmes insiste sur les aménagements, à la fois relationnels et liés au rapport à la prothèse, nécessaires pour reconstruire l'intimité. La prothèse ou carrément la reconstruction mammaire restaurent une apparence associée à la « bonne santé, à la poitrine normale » et la « féminité ». Cependant, ceux-ci ne permettent pas forcément de se sentir bien. La mise en place d'une prothèse ne suffit pas toujours à compenser les limitations ou les pertes fonctionnelles.

« Pour moi cette prothèse c'est un corps étranger, je n'ai pas la même sensation. Par exemple, quand vous avez mal quelque part, bon c'est votre corps, c'est vous, vous le sentez. Alors qu'avec la prothèse beaucoup moins ».

Malgré l'importance de la reconstruction mammaire dans l'amélioration de l'image du corps, certaines femmes ont décidé de ne pas faire reconstruire le sein chirurgicalement. Elle accepte son corps. Cela peut être compris comme un signe de l'appropriation du corps suite à la maladie. « Je ne voulais pas revivre une chirurgie, il y a maintenant quatre ans et je ne le regrette pas ».

Si certaines femmes s'évitent de regarder leur corps dans la glace, Alia dit être consciente de l'image qu'elle projette: Un corps asymétrique, défiguré. Cette dépréciation ne peut être s'exprimer dans le rejet de certaines formes de visibilité du corps différent. C'est une forme d'acceptation de soi. C'est plutôt une forme de n'avoir honte de son apparence. « La mastectomie a été un moment où je devrais réfléchir sur qu'être une femme ». Ces

recours à la reconstruction mammaire s'avère nécessaire. Avoir une bonne santé psychologique: l'état d'esprit « avoir un bon moral » est considéré par la plupart de ces femmes comme indispensables à la guérison: « Vous savez ce qu'on dit: avoir le moral c'est les trois-quarts de la guérison ! ». La femme va chercher à se réconcilier avec son corps: « Après tout ce que j'ai fait subir à mon corps, à moi, j'ai décidé de prendre bien soin de mon corps. Mon prétendant me disait, regarde maintenant ton corps, en indiquant son doigt vers ma poitrine. Je ne pourrais oublier les paroles d'un homme qui prétendait me demander au mariage, C'est à toi que revient la faute de la maladie, tu t'es trop donné au détriment de ton corps, de ta personne, et maintenant qu'est-ce que t'as gagné, une poitrine ? d'ailleurs, on s'est même si on peut appeler ça une poitrine...c'est trop tard maintenant, ailles suivre ton médecin et veilles d'y aller aux rendez-vous du médecin, ces mots m'ont détruit pour un moment, mais, c'est aussi un point de départ pour voir l'aspect positif de la chose».

Néanmoins, si l'épreuve du cancer est le catalyseur d'une crise existentielle, nombreux sont les patientes qui témoignent que le cancer n'a pas eu que des impacts négatifs sur leur vie.

«L'ablation du sein m'a permis de faire le tri dans ma vie, la trace du sein fantôme, la cicatrice m'a fait apprendre que je dois faire des priorités dans la vie, de faire un grand ménage et penser à mon épanouissement personnel,plus au moins, le temps qu'il y a à vivre, soit mieux vécu».

Des expressions récurrentes telles que:: « Je me bats, Je ne vais pas me laisser abattre, il faut tenir le coup, mon corps me rappelle à tout moment que je porte un ennemi à l'intérieur, c'est une guerre de tous les jours que je

tant du point de vue sociologique que psychanalytique, mais aussi sur la question des sens (et principalement les sensations du toucher, de la vue et donc de l'apparence ressentie chez la personne « mastectomisée » après avoir subi l'ablation du sein.

Dans la maladie, il y a « un avant et un après l'annonce du cancer » (Bataille, 2003). « « Il y a des femmes qui ont peur de montrer leurs seins, de se remontrer nues devant leur mari, elles ont peur du regard (...). Que ce soit un regard de pitié, de peur ou de dégoût. J'avais peur que son regard change. Mais il souriait et m'a dit et si c'était moi, il a mis sa main sur mon sein fantôme avec douceur et me dit qu'il m'aime même sans sein pour me montrer que rien n'avait changé. Son comportement m'a vraiment réconforté ».

Le corps malade s'émancipe du contrôle individuel et social pour être redéfini et réinventé. Les tentatives de renouer avec son corps, devenu étranger, aboutissent à une reformulation des normes sociales et identitaires.

4.La résistance: regard positif de soi

Les différentes techniques visant à corriger « l'asymétrie » corporelle telle que la prothèse externe, implants chirurgicaux, etc..) constituent « une nécessité pour retrouver un certain contrôle sur leur existence et restaurer leurs relations aux autres » (Le Breton, 1992). La reconstruction mammaire devient une réponse à ces perturbations, tout en ne dispensant pas du deuil du sein perdu et de l'appropriation du sein reconstruit. Pour certaines femmes, la reconstruction mammaire n'est pas envisagée et souhaitée, même lorsqu'elle est encouragée par l'équipe soignante. Pour d'autres, le

cicatrice, perte des cheveux, des sourcils, des cils en chimiothérapie)et le ressenti dont témoigne les femmes interrogées. « Je ne me reconnais pas dans le miroir ». Le corps enveloppe le sentiment d'identité ». La perte des cheveux signifie alors une perte d'identité et avant tout une perte d'identité sociale, comme le souligne David Lebreton (1998, p 78).

La mastectomie provoque de l'inquiétude face à la nouvelle image du corps pour le conjoint et la société. Il est possible de se trouver différente, voire étrangère face à son propre corps en tant que femme. « L'existence d'une différence marquée entre l'apparence perçu d'un attribut corporel donné et la perception idéale de cet attribut par l'individu. Cette différence, en vertu de l'investissement personnel et des dysfonctionnements corporels, a des conséquences émotionnelles et comportementales, et peut affecter significativement la qualité des interactions sociales et relationnelles » White, 2000).

Après l'ablation, l'image du sein chargé de sens laissant place à une image évoquant le manque, la blessure, de tristesse, une image d'un corps à cacher. Se regarder dans le miroir est presque toujours une épreuve de la peur. Impossibilité de regarder ce qui manque, impossibilité de toucher aussi. La mastectomie affecte moralement et émotionnellement presque autant que physiquement. Cette chirurgie particulièrement mutilante peut conduire à une déformation de l'image de soi, à une douleur et à un lymphœdème très handicapant au quotidien. Il a parfois fallu ce manque visible sur le corps pour les amener à se questionner sur leur identité et leur identité sexuée.

L'image de soi nous amène inévitablement sur le terrain de l'identité,

mammographie, dévoilement intérieur par les radios ou les échographies. Plus largement, le sein est lié au symbole de la nature, de la pureté et de la vie. Les seins se sont désacralisés et, ce faisant, leur symbolique de pureté maternelle naturelle s'est atténuée.

3.L'image de corps: une rupture biographique

Suite à la mastectomie, la femme vit de nombreuses difficultés tant corporelles quepsychologiques et sociales: l'image du corps, le regard de l'autre et de l'image renvoyée à autrui et à soi-même, de l'objet à rejeter ou à réinvestir. Quand Fatima a appris qu'elle doit subir une mastectomie, elle se demande quelle apparence aura son corps après l'opération. Elle n'a jamais vu une femme sans sein. Elle raconte que pendant son hospitalisation, elle l'en a parlé avec son médecin qui lui met avec une patiente déjà mastectomisée. Cela a permis à Fatima d'imaginer son futur corps.

L'image corporelle chez les femmes atteintes d'un cancer du sein est particulièrement significative après une mastectomie. L'image corporelle correspond à la perception plus ou moins inconsciente que nous avons de notre propre corps. Elle est fondamentale dans l'estime de soi et nous permet de nous affirmer en tant qu'individu et dans les interactions sociales avec les autres. La femme est face à une réalité qui exige la perte d'une partie de son corps, d'un symbole de la féminité aussi investi dans ses relations conjugales. Symbole de beauté, de séduction et de fertilité, le sein est aussi sur le corps de la femme la marque visible d'une différence sexuelle. La femme dans cette situation met en évidence des successions des questions qui viennent ébranler son équilibre psychologique et générer un malaise. « Une profonde analogie s'établit entre l'image physique (absence de sein,

psychique liée à une perte du lien avec le corps. C'est pour cela que les femmes rapportent souvent une insatisfaction vis-à-vis de leur apparence. Les travaux antérieurs de Klein et al. (2020) et ceux de Le Breton (2017), qui soutiennent que le sein représente le corps féminin au niveau sociétal, en synthétisant différents aspects comme la féminité, la sexualité ainsi que la maternité. En effet, il appert qu'une certaine forme de symbolisme y est associée. La métaphore du sein malade souvent fait vivre un ennemi de l'intérieur: le moelleux du sein devient douceur recelant la dureté de la petite boule, de l'intrus. Il va falloir la réduire, l'ôter. Parfois, pour se défaire de l'inquiétude, on comprend que certaines souhaitent la mastectomie: "plus de sein" signifie "plus de source de menace et d'inquiétude à venir". Dans un tel cas, il s'agit clairement d'une synecdoque où l'on prend le tout (le sein) pour la partie (la tumeur) selon une sorte de contamination psychique par association d'idées symbolique, ce qui est un type de pensée très récurent. La symbolique du sein est donc celle de la douceur, de la sécurité, de l'intimité, du don et de la régénérescence. Jean Chevalier et Alain Gheerbrandt dans leur ouvrage de référence « « Sein. Symbole de protection et de mesure » montrent que « Le sein se rapporte au principe féminin c'est-à-dire à la mesure, dans le sens de limitation [...]. Le sein est surtout symbole de maternité, de douceur, de sécurité, de ressource. Lié à la fécondité du lait, qui est la première nourriture ».

Il est aisé de voir que la mastectomie contrarie fortement ce réseau symbolique. Le doux se heurte à la dureté du nodule, de l'aiguille de ponction. La sécurité devient insécurité, jusqu'à la menace de mort. L'intimité devient extimité : auto-observation, examen clinique, mise à plat de la

celui de sein, deux mots lourdement chargés de significations symboliques. « Il est vrai que je suis un peu sensible à la beauté, à l'aspect extérieur de mon corps, mais ce qui est important pour moi ce sont les rapports avec les gens, car après l'ablation c'était comme si on m'avait enlevé une main, un bras, je me sentais incomplète ».

La mastectomie contraigne la femme à penser différemment son corps face à l'atteinte réelle du corps. Elle transforme le regard au corps pour le sujet lui-même mais aussi pour les autres. Elle oblige le corps à une mise en scène permanente et l'esprit à une quête de sens. La lésion du sein laisse une cicatrice visible laissant voir un corps défiguré. La mastectomie est considérée comme un acte chirurgical le plus emblématique et stigmatisant pour ces femmes interviewées.

Elles voient dans leur corps les éléments fondamentaux de leur beauté et féminité se réduire. Elles se voient disqualifiées socialement par rapport aux autres femmes, avec un impact très significatif sur leur santé mentale et leur sexualité. Jean-Claude Kaufmann a montré que des règles strictes gouvernent l'exposition publique du corps. Les séquelles physiques de la maladie produisent une certaine « attraction du regard », les corps altérés dérogeant aux règles du jeu social construit autour du principe du « voir sans voir ». Ces expériences potentiellement dégradantes de « mortifications publiques » peuvent altérer l'image de soi et les interactions sociales. « Le corps étant notre premier outil dans le rapport au monde, toute « transformation-du-corps » peut être assimilé à une « transformation du monde » (Assoun, 1997, 39).

La mastectomie laisse une cicatrice indélébile, aussi bien physique que

cheveux, poils, mutilations). L'incorporation de la maladie s'opère à travers les stigmates occasionnés par ces traitements: tumorectomie, ablation, cicatrice, les effets de la radiothérapie, brûlure des rayons. Ce qui perturbe les relations sociales en empêchant le malade d'exercer ses activités sociales, mais surtout en raison du regard social sur la maladie (Dany, 2008) inféré par les stigmates du traitement (Rosman, 2004), peur de la mort renvoyée par les autres; isolement, perte de travail, changement de statut, voire mort sociale comme disait Gordon (1990).

Les femmes y voient une opération de sauvetage et la voie vers la guérison. Elles parlent d'une urgence à enlever ce mal, à retirer de soi ce mauvais sein ou se débarrasser de ce sein malade. Désorganisées dans leur vie habituelle, les femmes disent qu'elles n'avaient pas d'autre choix que de « sauver leur peau » cela devient l'unique enjeu. Pour elles, accepter la proposition du chirurgien c'est accepter l'inacceptable, accepter de perdre son sein. La perte d'un sein était de l'ordre de l'impensable. « Lorsque le chirurgien m'a dit qu'il faut enlever le sein, j'étais choquée ».

Vivre dans un corps mastectomisé crée une plaie ouverte pour longtemps, s'échappait aussi une souffrance bien plus grande que la maladie physique n'en pouvait apporter. » (Philippe Barrier, 2004). La mastectomie comme mutation de cet organe qui est le sein, entraine une atteinte de l'intégrité physique, avec une sensation de vide et de fragmentation du corps féminin. Les femmes expriment une angoisse d'amputation majeure face à la mutilation que constitue l'ablation de leur sein. Même si la mastectomie peut sauver des vies, l'accepter n'est jamais un choix facile à faire. Les femmes évoquent un double traumatisme car l'annonce associe le mot cancer à

2.Représentation sociétale de la femme inhérente à la présence de ses seins

En Algérie, le cancer du sein est le cancer le plus répandu chez les femmes. Le cancer reste synonyme de « menace létale » et de traitements particulièrement longs et invalidants (Ménoret, 2007). Il est synonyme de rupture: rupture avec l'image intime d'un corps sain, rupture avec l'idéal social sanitaire (Herzlich, 2000). Pourtant, le cancer n'est pas une maladie qui « se voit ». Il relève du corps intime. Nombre de patientes affirment ainsi « ne pas se sentir malade » parce que le diagnostic du cancer ne se résume pas pour elles à une image radiologique. Mais si le cancer n'est pas une maladie qui se voit, ses traitements et leurs effets secondaires n'en sont pas moins « stigmatisants » (Goffman, 1975).

Force est de constater que malgré les avancées thérapeutiques, le traitement des cancers mammaires passe encore par la mastectomie. Celle-ci est indiquée comme nécessaire aux yeux du corps médical pour enlever la tumeur mais souvent mal vécue par les femmes. La mastectomie peut également être proposée, de façon préventive, aux femmes porteuses des gênes (prédisposer à développer un cancer). Certaines malades peuvent subir une double ablation qui leur donne une poitrine plate ou un thorax plat. Bien que les deux situations soient différentes, elles peuvent toutes deux être vécues comme problématiques. Le constat empirique montre à quel point dans notre société où priment la performance et le paraître, le cancer du sein et ses thérapies « mutilantes » affecte un nombre important de femmes.

Cette période représente une épreuve sociale car le traitement inscrit la maladie dans les corps en modifiant l'image corporelle (chute de

cette perspective non dualiste qui entrelace (corps-esprit, ce qui est objectif-subjectif), ou en tant que forme de la présence ». Les récits de femmes qui ont vécu l'ablation d'un ou des deux sein(s) suite à un cancer sont obtenus à travers des entretiens semi-directifs et des discussions informelles réalisés dans le service d'oncologie du CEA -El Hassi à Oran.

Les sens portés sur le vécu d'un corps différent et asymétrique est utile pour le médecin et le scientifique et pour le malade, non comme signe, mais comme parole directe du corps. L'anthropologue américain Byron Good montre au fond ce rapport entre la narration et l'expérience. Ces narrations montrent l'impact de la maladie sur la vie intime, familiale et sociale des femmes. Cependant, ces récits nous montrent aussi que l'acte de (se) raconter peut constituer une réappropriation de sa propre expérience. Canguilhem voit « dans l'expérience de la maladie par celui qui souffre, dans l'« éprouvé » de la maladie, dans cet « appel au secours pathétique du malade », l'origine même de la science de la pathologie et de la médecine: sorte de retour aux sources de la clinique même par la parole entendue du patient ».

Le matériau qui ressorte de notre enquêtedénote que l'expérience à vivre dans un corps mastectomisé varie considérablement d'une femme à l'autre, entraînant des perturbations plus ou moins profondes de l'image du corps-image de soi, de la féminité, de la sexualité et le regard de l'autre. La mastectomie engendre d'importants bouleversements dans la vie des femmes. Touchant le sein, organe visible de la féminité. Cependant, il existe une catégorie de femmes qui résistent et être capable pour allez en avant et accepter son nouveau corps.Elles font le deuil de la perte de l'être qu'elles étaient.

? C'est ce que nous allons démontrer.

1.Méthodologie

Cette communication est le résultat d'un travail terrain et d'analyses auprès des patientes suivies dans les services de cancérologie d'Oran. Notre intérêt à étudier le corps suite à l'ablation du sein, que nous proposons ici, s'inscrit dans le croisement entre l'anthropologie de la maladie et l'anthropologie du corps. Elles se sont intéressées aux manières dont la maladie est racontée. Elles conduisent à s'intéresser à un corps pluriel: corps intime, objet et social. Ces différentes dimensions du corps interfèrent avec l'interprétation, l'expérience et la représentation de la maladie.

Dans cette étude, en partant d'entretiens approfondis avec 23 patientes qui ont subies une ablation du sein, nous visons à analyser les significations et les sens de vivre dans un corps sans sein. Ces femmes interrogées ont subi la mastectomie avant le traitement de la chimiothérapie et d'autre après le traitement.

La parole des patients atteints de cancer est avant tout parole de l'émotion et parole des sensations. A travers les discours, les ressentis les plus intimes sont évoqués, donnant parfois lieu à des débordements émotionnels, pour tenter d'expliquer le bouleversement de l'épreuve.

Les femmes parlent de leur corps malade comme un corps témoin à la fois de leur malheur et d'une grande chance que d'être un malade chronique. Le corps témoin, c'est le corps qui parle, qui atteste. C'est le « corps personne », puisque nous n'avons pas un corps, mais sommes un corps, dans le sens donné par Maurice Merleau-Ponty. C'est-à-dire dans

des innovations techniques permettant de recourir à des procédures thérapeutiques de moins en moins mutilantes telle que la mastectomie (ablation du sein), la médecine du cancer soumet les corps à diverses interventions invasives pour espérer offrir une chance de guérison. Ces traitements sont « souvent violents en dépit de leur légitimité assumée par les patientes elles-mêmes. A la suite d'une maladie, le corps ne correspond plus aux attentes de la personne, ou blesse les représentations collectives. Le voici fragile et défaillant.

Le corps est perçu « comme une expérience subjective de la conscience, de la perception et de l'action sur soi, avec les autres et le monde » disait Husserl. À ce propos, il suffit d'évoquer le point de vue de Merleau-Ponty qui essaye d'examiner le phénomène du corps dans tous ses aspects d'existence, en soulignant l'importance de la perception et des expériences corporelles. selon lui, le corps, ce véhicule de l'être au monde, représente un phénomène transcendantal et essentiel: « Qu'il s'agisse du corps d'autrui ou de mon propre corps, je n'ai pas d'autre moyen de connaître le corps humain que de le vivre ».

La maladie fait problème et exige l'interprétation: il faut qu'elle ait un sens pour que les hommes puissent espérer la maîtriser » (Herzlich,1984). Interroger anthropologiquement le sens du corps mastectomisé, c'est analyser, au-delà des expériences singulières dont elles rendent compte, l'interaction entre psychisme et corps malade qui s'inscrit plus globalement dans une vision des rapports de l'individu à son corps et au monde culturellement déterminée.C'est explorer l'imaginaire du corps soumis à l'épreuve de la maladie. Que signifie donc vivre dans un corps mastectomisé

avec lequel le médecin doit le traiter».«La médecine néglige l'épaisseur de l'homme, sa trajectoire personnelle, son contexte familial ou relationnel, son ressenti, pour considérer essentiellement le « mécanisme corporel » qu'il donne à voir à l'examen du médecin ou à celui des techniques d'imagerie »(Le Breton, 2010).

Dans cette approche anthropologique, le corps est l'espace individuel qui se donne à voir et à lire à l'appréciation des autres. C'est par lui que l'individu est reconnu et identifié à une appartenance sociale, culturelle, à un sexe, à un âge, à une qualité de présence. La peau enveloppe le corps établit la frontière entre le dedans et le dehors de manière vivante car elle est aussi ouverture au monde, mémoire vive d'une histoire personnelle. Elle symbolise la personne en la distinguant des autres, ou en la reliant à eux, selon les signes utilisés (Le Breton, 2012).Dans cette optique, les maladestentent d'échapper à cet enfermement de la personne dans son corps, en créant des symbolismes corporels. C'est-à-dire avoir une image du corps ou une représentation que se fait le sujet de son corps.

En effet, l'exemple du corps atteint du cancer des seinet subi une mastectomie est significatif. Le corps du malade traité en cancérologie dépend bien entendu de son traitement clinique, mais il implique des dimensions psychologiques et les ressentis souvent liées à la culture et aux représentations qu'elle génère. Cela dépend aussi de la manière dont fonctionne le système qui génère le traitement, aux propres représentations des équipes soignantes, aux rôles assumés par l'entourage, le réseau de connaissances, autrement dit la micro et la macro société à laquelle appartient le patient » (Annie Hubert, 1997 p 155). Et malgré

Le cas des corps mastectomisés des femmes atteintes de cancer du sein à Oran– Algérie.

حالة استئصال الثدي لدى امرأة مصابة بسرطان الثدي في وهران، الجزائر

D. Aicha BENABED[(1)].

D. Amel HACHEM. [(2)]

◇◇◇

Introduction

Avant de présenter notre intervention, nous tenons à remercier la coordinatrice du colloque et toute l'équipe organisatrice pour leur invitation d'intervenir,en suivant l'argumentaire,d'un sujet qui appréhende le corps en anthropologie, sur lequel sera aborder le corps en anthropologie de la maladie, voire la cancérologie.

Notre étude est née d'une démarche réflexive centrée sur les expériences des femmes atteintes de cancer du sein ayant subies une mastectomie. Il s'agit d'analyser ce que vivre dans un corps mastectomisé veut dire afin de rendre public leurs vécus de la maladie et des altérations de soi, en particulier autour de l'asymétrie corporelle.

Nous allons donc aborder le corps du malade mastectomisé suite à la maladie du cancer dans une perspective anthropologique, mettant en lumière le corps comme une construction sociale et culturelle, un objet de représentations. Il est important de rappeler que la biomédecine a longtemps réduit la personne à son corps. Elle repose sur l'étude du corps, mais en détachant celui-ci d'un hommesouvent perçu comme un intrus

(1) Université d'Oran 2

(2) Université d'Oran 2

de façon progressive qu'un postulat de base s'est construit: le corps est le point d'ancrage de la pensée et de l'ordre social.L'objectif de ce courant est de changer les différents jugements sociaux de la femme comme un corps faible et souffrant. Les enjeux qui apparient d'un temps à un autre enrichi l'anthropologie du corps.

Bibliographie

1- Bonifas, Anne-Marie. « Le corps du délit. Les féministes américaines et le corps de la femme ». Femmes de conscience, édité par Daniel Royot et Susan Goodman, Presses Sorbonne Nouvelle, 1994, https://doi.org/10.4000/books.psn.4727.

2- G. Bruno. Histoire naturelle. 1877, Italie.

3- L'homme et sa diversité: l'humanité au-delà des normes biologiques. Availablefrom: https://www.researchgate.net/publication/271585292_L'homme_et_sa_diversite_l'humanite_au-dela_des_normes_biologiques [AccessedOct 26 2024].

4- Le racialisme est un courant de pensée pseudo-scientifique qui prétend expliquer les phénomènes sociaux par des facteurs héréditaires et raciaux. Wikipédia. Consulté le 27/10/2024

5- https://fr.wikipedia.org/wiki/Racialisme#cite_ref-3

plus en plus, après des réformes la régénération du « monde qui commence par la régénération de la constitution physique de l'homme et de la femme. Dans ce courant, l'idée principale qui s'impose au sein de la société est que les femmes revendiquent leurs droitsà leurs corps de faire quoi que ce soit. On les voit dans leurs manifestations, laissent leurs poitrines nues, revendiquantla propriété du corps de chacun d'elles pour s'avantager de faire le mieux et le pire de cette propriété. Cette enjeu ne cesse de se focalisé le maintien de ce droit et de le défendre.

Par ailleurs, l'influence de la médecine sur les enjeux du corps, qui touche la liberté chez les femmes et qui le rende débile en réduisant la femme à une seule fonction ; la reproduction, le docteur Russel Trall défend cette médecine en disant « les femmes enceintes sont considérées comme invalides et sont saignées, parégocées, magnésiées, stimulées, minéralisées et empoisonnées, comme si elles traversaient une série régulière de fièvre »[(1)]. De plus en plus apparaissent « en faveur de la médecine du sexe féminin des injonctions de pudeur: une honnête femme préférait mourir plutôt que se faire examiner par un homme. Et on trouve chez les féministes que seules les femmes peuvent comprendre et soigner les symptômes de leurs sœurs malades »[(2)].

Conclusion

Le corps est devenu un objet de recherche anthropologique de façon récente dans notre discipline: deux ou trois décennies tout au plus. Et c'est

(1)Morantz, p. 497.

(2)Bonifas, Anne-Marie. « Le corps du délit. Les féministes américaines et le corps de la femme ». Femmes de conscience, édité par Daniel Royot et Susan Goodman, Presses Sorbonne Nouvelle, 1994, https://doi.org/10.4000/books.psn.4727.

« Les quatre races d'hommes. — La race blanche, habite surtout l'Europe, l'ouest de l'Asie, le nord de l'Afrique, et l'Amérique. Elle se reconnaît à sa tête ovale, à une bouche peu fendue, à des lèvres peu épaisses. D'ailleurs son teint peut varier. — La race jaune occupe principalement l'Asie orientale, la Chine et le Japon: visage plat, pommettes saillantes, nez aplati, paupières bridées, yeux en amandes, peu de cheveux et peu de barbe. — La race rouge, qui habitait autrefois toute l'Amérique, a une peau rougeâtre, les yeux enfoncés, le nez long et arqué, le front très fuyant. — La race noire, qui occupe surtout l'Afrique et le sud de l'Océanie, a la peau très noire, les cheveux crépus, le nez écrasé, les lèvres épaisses, les bras très longs. »Le Tour de la France par deux enfants, G. Bruno, 1877, p. 188Après 1870, dans son ouvrage Histoire naturelle, destiné à l'enseignement[1]. Auparavant nous utilisons cette différence à des fins péjoratifs, en classant la race blanche est la plus parfaite des races parmi les autres races notamment la race noire.

Nous ajoutons un enjeu très récent qui a des influences directes et indirectes sur les sociétés et leurs fondements comme les traditions, les normes, les moeres, et les religions.

Les enjeux de l'étude du corps chez les féministes

Le corps humain est un objet très significatif pour des raisons sociales, culturel ou politique. Le corps, comme l'écrit Philippe Perrot est « réceptacle de signes et réservoir de valeurs »[2].Au dixième-neuvième siècle le corps apparaît comme un aspect problématique d'une personne qui devient de

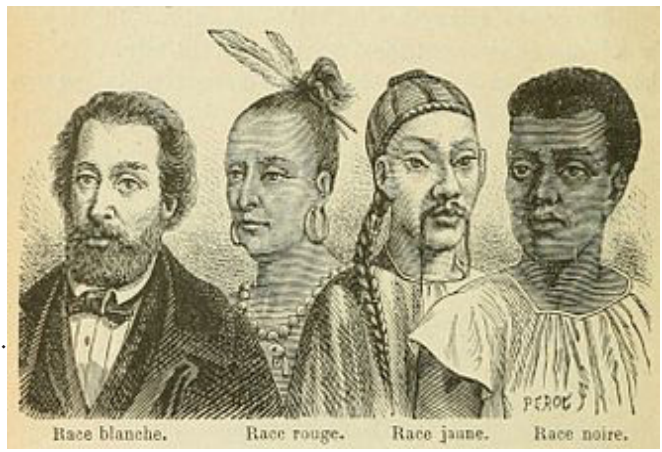
(1)G. Bruno. Histoire naturelle. 1877, Italie. p. 188

(2)Bonifas, Anne-Marie. « Le corps du délit. Les féministes américaines et le corps de la femme ». Femmes de conscience, édité par Daniel Royot et Susan Goodman, Presses Sorbonne Nouvelle, 1994, https://doi.org/10.4000/books.psn.4727.

biologiques notamment l'usage de la médecine, et son interaction avec son milieu, et comment s'adapte-t-il aux changements rapides de mode de vie et d'alimentation.. Cette théorie mis en cause la théorie de Darwin, qui croit en l'unité du genre et dénie sa diversité.

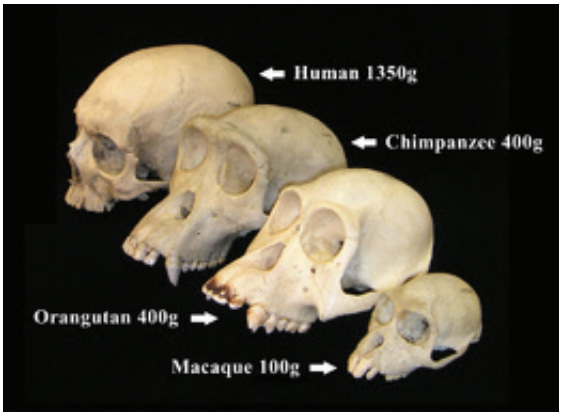
2- La différence raciale (anthropologie raciale, le Racialisme[1])

Les travaux des « raciologues » parmi eux le médecin et philosophe François Bernier ont arrivés à avancer l'idée que les hommes « puissent être classés selon leurs caractéristiques physiques, en distinguant quatre ou cinq races humaines [2]». Les critères retenues en premier lieu retenus par premiers naturalistes, comme Louis Jean –Marie Daubenton (1716-1800) et Petrus Camper (1722-1789), en inventant une méthode fondée sur la mesure de l'angle facial. Cette théorie a été reprise pour une nouvelle application: « la degré d'inclinaison du front est censé indiquer la place laissée libre au cerveau et donc l'intelligence »



(1)Le racialisme est un courant de pensée pseudoscientifique qui prétend expliquer les phénomènes sociaux par des facteurs héréditaires et raciaux. Wikipédia. Consulté le 27/10/2024

(2) https://fr.wikipedia.org/wiki/Racialisme#cite_ref-3



Comparaison de crânes de primates (Museum of Comparative Zoology, université Harvard).

1- La singularité humaine depuis son existence

L'un des anthropologue (Anne-Marie Guihard-Costa[(1)]) dans son article (L'homme et sa diversité: l'humanité au-delà des normes biologiques) a été convaincu que malgré les ressemblances qui unit les êtres humaines et les animaux mais il faut croire que notre espèce est tout à fait différente des autres depuis notre existence « Notre espèce s'est singularisée, dès son apparition, par la quête de sa proprespécificité d'humain, quête qu'elle exprime notamment au travers de ses productions artistiques outechnologiques »[(2)] et que notre différence homme-homme est due à des causes génitales qui commencent dans la troisième trimestre de la grosse, et puis après la naissance qui s'influe par divers phénomènes socio-

(1) Anne –Marie Guihard-Costa. PhdBioligicalAnthropology – ManagingDirector in CNRS.

(2)L'homme et sa diversité: l'humanité au-delà des normes biologiques. Availablefrom: https://www.researchgate.net/publication/271585292_L'homme_et_sa_diversite_l'humanite_au-dela_des_normes_biologiques [accessedOct 26 2024].

cultures qu'a connues le concept « anthropologie ». Parmi ces définitions qu'on trouve dans le Wikipédia dans des ordinateurs « l'anthropologie cherche à comprendre comment l'homme, dans son interaction aux autres, recompose constamment ses relations à l'altérité et à l'identité [(1)]». Et, que l'homme est compliqué comme sujet d'étude à cause de ses différentes relations: homme-homme, homme-femme, homme-autres êtres comme les animaux et l'environnement, et même ses relations se font en binôme: le corps et l'âme.

A cause de cette complicité des phénomènes humains, les anthropologues utilisent des techniques variées qui donnent lieu à des filières de cette science humaine où chacune représente un domaine: l'anthropologie biologique, l'archéologie, l'ethnologie, et anthropologie linguistique, anthropologie appliquée. Nous choisissons parmi ces branches l'anthropologie biologique ou anthropologie physique ou anthropobiologie est une science qui étudie les groupes humains du point de vue de leur corps « L'anthropologie biologique est divisée en plusieurs branches, ayant en commun l'étude de l'évolution de la morphologie et du comportement humain »[(2)].

Après cette partie de définitions du sujet entamé dans notre travail, nous passons vers les enjeux de l'anthropologie biologique.

Cette image ci dessous nous reflètent, des études, complétées par celles d'Hominidés fossiles, ainsi que par les avancées récentes de la génétique des populations aident à comprendre le processus évolutif qui a conduit à l'Homo Sapiens et à la diversité générique de l'humanité.

(1) Https://moodle.luniversitenumerique.fr/. Consulté le 24/10/2024
(2)https://fr.wikipedia.org/wiki/Anthropologie_physique. Consulté le25/10/2024

وتداعياته في الأنثروبولوجيا.

الكلمات المفتاحية: الأنثروبولوجيا، الجسم، القضايا، الإنسان، الدراسة، الظواهر، العلم.

Introduction

L'anthropologie du corps est une branche de l'anthropologie qui étudie en particulier les différentes conceptions et utilisations du corps humain et de ses organes selon les cultures. Cette étude nécessité de définir le sens du corps et de l'anthropologie en temps que « science de l'homme » de répondre aux questions suivantes: c'est quoi les corps, et c'est quoi l'anthropologie ? Et puis, quel est le but de l'anthropologie ?

Nous résumons, l'anthropologie est une science qui met en scène les différents passions, les affects et nos habitudes comme phénomènes sociaux, sans oublier l'appartenance ethnique ou sexuelle, et son rapport au corps propre comme « œuvre d'art de l'âme ».

L'anthropologie à l'époque de « Weber, au début du 20 siècle »était conçue comme une science humaine composée de deux branches: anthropologie physique (étude des races humaines et des origines de l'espèce anthropologie culturelle (l'étude des cultures sans écriture). Notre travail et notre participation au colloque finira par reconnaitre les enjeux de l'anthropologie du corps et comment les surmonter, en se référent à plusieurs philosophes contemporaines et modernes comme Hegel, Freud, Marx, Darwin, et bien d'autres.

Développement

Beaucoup de définitions ont été connues à travers les civilisations et les

Les enjeux d'une anthropologie du corps

تحديات أنثروبولوجيا الجسد

Pr.Khaouni Diffalah.[1]

D. Seddik Ammar[2]

Résumé

L'anthropologie est une science sociale qui étudie l'être humain dans ses différents dimensions, C'est une science connue depuis la seconde moitié du XXe siècle. Elle a été utilisé pour des fins positives comme le développement de la société et négatives comme l'anthropologie coloniale.

Nous constatons que parmi les sujets étudiés le corps de l'homme, c'est à dire le coté biologique, ce dernier a un rôle primordialdans la constitution des différents comportements de l'humain sans ignorer son côté spirituel. Notre travail se focalise sur le corps et et ses enjeux dans l'anthropologie.

Mots clés: anthropologie, corps, enjeux, homme, étude, phénomènes, science.

ملخص

علم الأنثروبولوجيا علم اجتماعي يدرس الإنسان بجميع أبعاده. وقد اشتهر منذ النصف الثاني من القرن العشرين. وقد استُخدم لأغراض إيجابية، مثل تنمية المجتمع، وأخرى سلبية، مثل الأنثروبولوجيا الاستعمارية. نلاحظ أن من بين المواضيع التي دُرست، يلعب جسم الإنسان، أي جانبه البيولوجي، دورًا أساسيًا في تشكيل مختلف السلوكيات البشرية، دون إغفال جانبه الروحي. يركز عملنا على الجسم

(1) **Khaouni.diffalah@univ-msila.dz** Université Md Boudiaf M'sila

(2) **Université Sétif 2. Setif, a.trabelsi@univ-setif2.dz**

الجسد
قراءات أنثروبولوجية





شغل الجسد الإنساني موقع متميزا في جدل النظرية الاجتماعية على مدار العقدين الأخيرين، وذلك من خلال الأطروحات والمناقشات الواسعة التي قدمتها المداخل المتنوعة في النظرية الاجتماعية، حيث اتجهت بشكل متزايد نحو استكشاف إشكاليه الجسد في الحياة الاجتماعية والعلاقة بين الواقع الاجتماعي والجسد وتحليل العمليات والميكانيزمات، ليتحول عن طريقها الجسد إلى صنع اجتماعي، وهذا ما دفعنا كباحثين في المجال الأنثروبولوجي للغوصفي قضايا الجسد

إذن الجسد موضوع ملائم كتحليل أنثروبولوجي لأنه يحدد هوية الإنسان، فبدون الجسد الذي يعطيه وجهه لم يكن الإنسان على ما هو عليه، أي وجود الإنسان هو وجود جسدي فبما أن هذا الأخيريتراوح بين الملكية الفردية الخاصة وملكية مجتمعية، تصفه ضمن منظومة اجتماعية فاعلة، ليبقى الشيء الثابت بين الملكية الفردية والمجتمعية، هو أن الحضور داخل المجتمع حضور جسدي بالدرجة الأولى، سواء امتثل هذا الأخيروضبط رغباته الداخلية وتنازل عنها من أجل قبوله في جماعه الانتماء أو تجاوزها، من خلال تعبيره عن خصوصية معينة.

تمخض عن هذا التقديم الموجز الأنثروبولوجي للجسد مجموعة من المحاور الكبرى لهذا الكتاب، التي يمكن للدارس الأنثروبولوجي التطرق إليها انطلاقا من قراءات ميدانية معمقة، تكشف وتزيح الغموض عن ظاهرة الجسد الاجتماعي الذي كان ولا يزال في تحول مستمر

Bibliothèque Nationale d'Algérie, 2025
9 789969 031331
دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع
العنوان: اقامة بن مسايب
الكيفان - تلمسان الجزائر
الهاتف/فاكس: 18 - 43 - 56 - (043) +213
المحمول: 96 - 29 - 04 - 551 - (0) +213
www.kkonouz.com kkounouz@yahoo.fr