جامعة وهران –2– محمد بن أحمد

كلية العلوم الاجتماعية

قسم علم الاجتماع

رسالة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علم اجتماع

المرأة والفضاءات الاجتماعية المحلية

(السوق، الحمام، الحلاقة) دراسة ميدانية لمدينة حمام بوحجر

من إعداد الطالبة : خيرة بن زيان

تحت إشراف : أ.د عبد الكريم العايدي

لجنة المناقشة

أ.د. الجنيد حجيج	أستاذ تعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
أ.د. عبد الكريم العايدي	أستاذ تعليم العالي	مقررا	جامعة وهران 2
أ.د.مباركة بلحسن	أستاذة تعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
د.تومي أم الخير	أستاذ محاضر قسم(أ)	مناقشا	جامعة وهران 1
د.زواوي فكروني	أستاذ محاضر قسم(أ)	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس
د.الحاج رباني	أستاذ محاضر قسم(أ)	مناقشا	جامعة معسكر

السنة الجامعية 2017/2016

شكر وتقـدير

أشكر الله عز وجل وأحمده حمدا كثيرا، وأُصلي وأسلم على الحبيب المصطفى عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم وبعد.

لا يسعني في هذا المقام إلا أن أتقدم مباشرة شكري الخالص إلى أستاذي الكريم **عبد الكريم العايدي** الذي أمدني بالعلم والمعرفة وساعدني في فهم أن البحث العلمي لا بد له من الصبر والجهد وسعت البال.

كما أتقدم بجزيل الشكر والعرفان والتقدير لأعضاء اللجنة المناقشة الذين تحملوا عناء قراءة المذكرة فجزاهم الله كل خير.

وأتقدم ببالغ الإمتنان وجزيل العرفان إلى كل من ساعدني على إتمام هذا العمل وأخص بالذكر زوجي المرحوم اللذي كان لي سندا طيلة مشواري كما أشكره جزيل الشكر على تفهمه وعونه لي المستمر رحمه الله وأسكنه فسيح جنانه.

كما أتقدم بشكري إلى جميع من ساهم في مد يد العون لي أثناء مختلف مراحل البحث وشكري الجزيل إلى جميع أساتذة قسم علم الاجتماع بجامعة عبد الحميد ابن باديس بمستغانم وجامعة وهران.

بن زيان خيرة

مقدمة عامة

مقدمة عامة

تركز الدراسات الجندرية على مكانة المرأة داخل النظام الاجتماعي، وعلاقتها بالجانب الذكوري وهذه العلاقة تتخذ عدة صور للتفاعل الاجتماعي وحَد من الهيمنة الذكورية والوصول إلى أرضية تشارك في الفضاء والمساواة الاجتماعية، التي مازالت تبحث عنها المرأة للوصول إليها، فالمكانة الاجتماعية التي تحتلها المرأة داخل الجماعة، ترتبط ارتباطا وثيقا بالمتغيرات التي يعيشها جسدها في إطار العلاقات الاجتماعية. فتمظهرات الجسد تعطى معلومات على الفاعلين، والمظهر الجسدي يشكل حاملا لأحكام إجتماعية، فهو عبارة عن بناء مجتمعي وإبداع فردي، إنه حدث إجتماعي معقد، فهو مكان للدلالات والمعاني والرموز.

فللجسد أداة كشف وتحليل متميز للإمساك بالواقع وتفسيره، وأن واقع المرأة في المجتمع لا يمكن أن يختزل فقط في أرقام ونسب كما يحدث عنه عادة، لكنه كذلك تموجات إيقاعات الجسد، أفراحه وألامه التي تكتب على الجسد من قبل القوى الاجتماعية والثقافية والتصورات المتعلقة بوضع ومكانة المرأة في المجتمع، فهذه الكتابة بقدر ما تحكمها تطلعات وتمنيات النساء، يحكمها كذلك البناء الاجتماعي لجسد المرأة ومكانتها في المجتمع، فالجسد ينتج معاني ودلالات باستمرار، إنه لحظة أساسية في التنظيم الاجتماعي، ووسيلة تعبير وتواصل، إنه لغة تحكي الحياة والتمثلات الجماعية والمؤثرة في العلاقات الاجتماعية.

ويمكن القول في هذا السياق أن اهتمام علم الاجتماع الكلاسيكي بالجسد ظل ضمنيا بدلا من أن يكون صريحا، إذ أنه قد ركز على جوانب منتقاة من الجسدية البشرية دون أخرى من قبيل مثلا تركيزه على قضايا اللغة والوعي دون الربط بينهما وبين الجسد بحد ذاته، أي أن علم الاجتماع قد نزع أو لم يلحظ أن هذه الجوانب فضلا عن جوانب كثيرة أخرى هي تخص الجسد الإنساني وذات علاقة مباشرة به، إذ إن عملية الفصل في التركيز

على جوانب تتعلق بالجسد دون إرجاعها له، تكون منقوصة وتساهم بتغييب الأصل الذي انطلقت منه تلك الأجزاء والمتمثلة بهذه الجوانب.[1]

وعلى الرغم من أن الجسدانية كظاهرة هي قديمة الوجود، فالجسد لطالما كان فاعلا في الحضارات القديمة، وعبر التاريخ لعب الجسد دورا حاسما في صنعه، إلا أن الجديد في علم اجتماع الجسد هو إعطائه قدرا هاما ومكانة أساسية في الدراسة والتحليل ، وفي فهم الواقع المعيش وتفسيره بناءا على العلاقة الجدلية بين الجسد والانظمة المجتمعية ، ولعله من الضرورة بمكان أن ننوه هنا بالأهمية البالغة التي استحوذت عليها لغة الجسد اليوم، حيث أثبتت أحدث الدراسات الاتصالية أن ما يؤثر في المتلقي هو الصورة (الجسد) بنسبة 55% يليها الصوت بنسبة 38%، لتأتي الكلمة في المرتبة الاخيرة بنسبة 17%. فالجسد هو المتحدث و هو المؤثر و هو الفاعل..[2]

لقد كشفت "**مارغريت ميد**" **" Margeret Mead "**من خلال دراسة اثنوغرافية لثلاث مناطق في غنيا الجديدة [3] عن النسبية الثقافية للمكانة التي تمنح للجنسين في المؤسسات الاجتماعية، وللخصائص التي تنسب لكليهما، أكدت في غياب أية فكرة لدى المجموعات التي درستها عن إلحاق أي صفة من الصفات مثل الشجاعة، أو العدوانية بجنس دون آخر.كما استنتجت أن الخصائص الفيزيقية أو الأخلاقية لجنس دون آخر ترجع لاختيار ثقافي اجتماعي ينسب للطبيعة، فوضعية الرجال والنساء في المجتمع ليست مرسومة على أجسادهم بل هي مبنية اجتماعيا.وفي نفس الاتجاه طرحت أنثروبولوجيات نسويات مثل "مارك **كورماك" Mac cormack و"سراتيرن" Strathern** [4] **و"ماتيو"**

[1].كرس شلنج، ***الجسد والنظرية الاجتماعية***، تر:منى البحر ونجيب الحصادي، ط1، دار العين للنشر، القاهرة، 2009،ص29.

[2].www.makalcloud.com د.لبنى لطيف، ***علم اجتماع الجسد***، مقال الكتروني، مجلة مقال كوم،2017/03/23.

[3]. Margaret MEAD, ***Mœurs et sexualité en Océanie***, Plan, Paris, 1963.

[4].Mac CORMACK, STRATHERN M, ***Nature Culture and gender***, Cambridge Univ, Press, 1980.

Mathieu[1] علامات استفهام أمام التقابل بين الطبيعة والثقافة، وما يوازيه من تقابل بين مكانة الرجل ومكانة النساء وأكدْن أن هذا التقابل الرمزي بين الطبيعة والثقافة ساهم في إعادة إنتاج تراتيبات في المكانات بين الجسنين.

أما "**جون ميشيل برتلو"Berthelot** و"**دافيد لبروتون" " Le breton "** اللذان اعتنيا بوضع الأساس النظري لهذا الفرع من علم الاجتماع، من خلال تحديد مفهوم "**الجسد**" كموضوع للمقاربة السوسيولوجية وكذلك التنبيه لمجموعة من الاحتياطات المنهجية، التي يقترحان على من يشتغل في هذا الحقل أخذها بعين الاعتبار.

فيوضح "**دافيد لوبرتون**" في كتابه "**سوسيولوجيا الجسد**"[2]، أن كل تساؤل عن الجسد يفترض بداية بناء موضوعه، أو بناء المفهوم، وأن السوسيولوجي الذي يتخذ الجسد موضوعا لأبحاثه ينبغي أن يتنبه لضبابية وغموض المفهوم، فحسب "**ميشيل برتلو**" تشتغل سوسيولوجية الجسد على " أحوال استعمال الجسد، فالجسد لا يطور سلطاته الاجتماعية وتعددية أبعاده إلا في إطار أحوال تجعل منه مستقر السلطة الاجتماعية، وفضاء رسم دلالاتها إن تلك الأحوال وبشكل دقيق أشكال تأثيرها على الجسد هي التي بإمكانها أن تقدم الإطار الأول للتحليل، فكل عمل اجتماعي للجسد، يمكن اعتباره كعمل اجتماعي على الجسد."[3] ويقترح كموضوع لسوسيولوجية الجسد، مجموعة وقائع اجتماعية وثقافية تنتظم حول الجسد كدال.

فمحاولات هذين الباحثين لتقديم تحديد مفهوم الجسد ولوضع أسس منهجية لمقاربة سوسيولوجية الجسد تنطلق من أن الجسد هو:مجال انعكاس للتمثلات والمخيالات

---

[1].Nicole-Claude, MATHIEU, ***l'anatomie politique catégorisation et idéologie esthétique du sexe***, Paris , coté femmes, 1991.

[2].David LE BRETON, ***Sociologie du corps***, Presses Universitaires de France, Que sais-je ? ,France,2008.

[3].Jean Michel BERTHELOT, ***Corps et société***, problèmes méthodologique posées par une approche sociologique du corps, cahier internationaux de sociologie XXIV, Paris, 1983 , P 126.

والقيم وربط للطاقة الجماعية بواسطته يتم دمج كل فرد في النسيج الجمعي، نقطة تقاطع للحظات الثقافية وكل أشكال التبادل الرمزي، أداة لإنتاج إستراتيجيات فردية أو جماعية تسمح بالتعبير عن حاجة أو رغبة أو نقص. فبعد إطلاعنا على كتابات هذين السوسيولوجيين، جعلنا نتساءل خصوصا بعد ملاحظة بروز النساء في الفضاء العام، على مستوى الأدوار إلى غيابها على مستوى المكانات في المجتمع المحلي، وعن إمكانية قراءة لواقع النساء في إطار محلي من خلال قراءة لغة الجسد، التي تستعملها المرأة لكل فضاء اجتماعي من أجل الانتماء والمكانة الاجتماعية.

ثم حاولنا اقتناء أثر **مارسال موس** في دراستنا، معتبرين الجسد كمجموعة من الأدوات أو التقنيات التي سيتم كشف واكتشاف كل هذه التسميات وكل هذه القوانين وكل هذه الإمضاءات، التي تكتب على الجسد ففي كتابة "**تقنيات الجسد**"[1]، نجد أن **مارسال موس** يقترح فيها تأمل الطريقة التي يستخدم بها الناس أجسادهم من مجتمع لآخر، ويؤكد من خلال الأمثلة التي قدمها، أن هناك كم هائل من الحركات والأنشطة العادية للحياة اليومية تتجذر في نماذج سلوكات تستمد شكلها وقالبها من مجال المخيال الاجتماعي، وأنه ليست هناك أشكال طبيعية صرفة لأنشطة الجسد، حتى العواطف لا يمكن أن ندعي التعبير عنها بشكل طبيعي خالص، بل إنها كما ترسم على الجسد وتعبر عن نفسها من خلاله، ليست إلا إنتاجات رمزية ترتبط بلحظة معينة من لحظات الحياة الاجتماعية.

وكذلك استعنا من الدراسة الميدانية التي قامت بها الباحثة المغربية **زينب لمعادي**[2] الذي كان موضوع دراستها هو "**الجسد الأنثوي وحلم التنمية**"، فانطلقت دراستها من رصد التباعد بين خطاب النهوض بالمرأة القروية وبين واقعها الفعلي كما تكشف عنه

[1].Marcel MAUSS, ***sociologie et anthropologie***, PUF, Paris, 1950.

[2] . زينب المعادي، ***الجسد الأنثوي وحلم التنمية، قراءة في التصورات عن الجسد الأنثوي بمنطقة الشاوية***، دار النشر الفنك، المغرب، 2004.

الدراسات والإحصائيات بين ما تنجزه النساء وما تحصلن عليه فافترضت الباحثة أن لتجاوز هذه الوضعية يجب الإنصات للنساء القرويات وهن تعبرن عن حاجياتهن وتطلعاتهن والتعلم عن صراعهن من أجل البقاء.فاختارت الإنصات للمرأة القروية وهي تكتب عوائق اندماجها في مشاريع تنمية العالم القروي، من خلال تصورها لجسدها واستخدامها له وعلاقاتها به وبشكل غير مباشر ترسم تطلعاتها واستراتيجياتها وتصورها للعالم وتصورها البديل للتنمية.فكانت فرضيتها الأساسية هي أن التصورات السائدة عن الجسد الأنثوي ونوعية علاقة المرأة القروية مع جسدها وتطلعاتها ومواقفها التي ترسمها على جسدها، ومن خلاله في تفاعلها مع محطات أساسية من مشاريع التنمية خصوصا منها المتعلقة بالأسرة والتعليم والصحة. واستقرأت كذلك التصورات المتعلقة بالجسد، من خلال الوشم الثقافي عند كل منعطف كل مرحلة البيولوجية كما تساءلت علاقة المرأة القروية مع جسدها، خلال تصورها للصحة والمرض ومن خلال أشكال العناية بجسدها.

كذلك اعتمدنا في دراستنا على ما طرحته الباحثة **فوزية بن جليد**[1] في الكتاب المقترح لنشر **"الجسد والهامش في الرواية الجزائرية المعاصرة"** ضمن سلسلة كتب مركز البحث في "الأنثروبولوجية الإجتماعية والثقافية" "**CRASC**" ، فيمكن تقسيم هذا الكتاب إلى قسمين إثنين، أولهما خُصص لمعالجة إشكالية "الجسد وتجاوزاته في الرواية المعاصرة"، سواء من خلال التركيز على "الجسد الأنثوي والمجتمع من خلال البحث في التحولات الكتابية والخطابات الجديدة وكل ما يهمنا من ذلك في القسم الأول من الكتاب، إسهامات **فتيحة عتو** في دراستها المعنوية بـ **"كلام، فضاء، وجسد"**، حيث تبرز الجسد المحجوب والكلمة الصامتة للمرأة داخل حيز إجتماعي أبوي محافظ يكبتها ويحصرها في أماكن داخلية، وتحاول

[1].فوزية بن جليد، الجسد والهامش في الرواية الجزائرية المعاصرة، ***مركز البحث في الأنثروبولوجية الإجتماعية والثقافية منشورات CRASC***، وهران، الجزائر، 2016.

الباحثة تصوير الشخصيات النسائية الساعية للتخلص من إحتباسها لعدة وسائل يمكن أن تقودها إلى حتفها.

وفي السياق نفسه، تشير **فوزية بن جليد** من خلال موضوعها المقترح حول "جسدية وأوهام في حب ومغامرات سندباد البحري لسليم باشي" إلى كتابة الأزمة الحديثة ذات الطابع الإباحي للنص لتعبر عن الجسد الأنثوي، بوصفة جسدا مسليا وجسدا إثارة وخلاعة يتقاسمه النص للدلالة على تحرر المرأة التي تسترجع جسدها داخل فضاءات تختلف عن فضاء الهوية.

فإذا أخذنا دراسة **مارسال موس** كنموذج لدراستنا لنتمكن من أن لجسد المرأة تحركات وأوضاع، يظهر فيها (الجسد) في سيرورات وجوده في مختلف الفضاءات الاجتماعية (الحمام، الحلاقة، السوق) في سياق محلي بمدينة **حمام بوحجر**، حيث يحمل معه تمثلات حول كل فضاء على مستوى بناء علاقات اجتماعيه. إذ يُعد الفضاء مكانا أساسيا في تحديد العلاقات بين الأفراد. فالمرأة كما هو متعارف عليه تركز كثيرا على لغة الجسد للتواجد داخل الفضاء، وتؤكد أن الجسد الأنثوي له تموضعات متنوعة ومختلفة، إذ يمارس الجسد الأنثوي عدة أشكال من الصور الحركية والمدمجة بإشارات وإيماءات ورموز ينبغي منها الوصول إلى ما يريده (هدفه)، من خلال محاكاة الفضاء والتصرف على أساسه، وتعبر فيه المرأة بجسدها على حسب تواجد الجنس الآخر، وحيازاته للفضاء. ففي فضاء السوق يحجب الجسد الأنثوي، لمراعاة المنطق الاجتماعي وتبرز لغة الحوار **Négociation** إذ يملي على الجسد نوع من الحركات والقوانين للكلام والتحرك والتفاعل، وفضاء يكشف فيها الجسد عن نفسه، كالحمام مثلا. وتسيطر لغته عن لغة الكلام لأن عرض الجسد في الحمام مبني على العري كقاعدة عامة بين المستحمات، لأنه كلما برز الجسد الأنثوي بصفة وصورة معينة للمرأة من قبل الجنس الآخر، وذلك من خلال صفة حلاقة الشعر ولونه والعناية

بالبشرة فهذه الحالة متواجد فيها الجسد الأنثوي وإعادة تأهيله من خلال تجميله تعبر عن فئة اجتماعية معينة ومكانتها.

فتواجد النساء في فضاء الحمام والحلاقة باعتبارهما فضاءات أنثوية بامتياز، التي تجمع بين متعة العناية بالجسد وفرحة الخروج ومتعة اللقاء وتبادل الأخبار، حيث باتت العناية بالجسد تكتسب محورا مهما في الحياة الخاصة والحميمية التي تطبع على حياة المرأة، في المجتمع المحلي، فهي تبحث عن لذة الاستحمام والإشباع النرجسي التي تحصل عليه من خلال العناية بالنظافة والجمال، لذلك فهي تتزين وتتجمل لإظهار جسدها بأجمل صورة وقولبته بالشكل الذي يتماشى مع أسس الحياة الاجتماعية دون الخروج عنها." فوسائل الزينة تعد نوعا من أنواع الاتصال المختلفة شديدة الارتباط بسياق ثقافي اجتماعي"[1].

ففي فضاء الحمام والحلاقة تجمع المرأة بين لغتين، لغة الجسد تحاول إعطاء نوع من الاهتمام بمواضع من جسدها، لإعادة تأهيله بحيث تؤدي دورها ولغتها بشكل مرضي وجذاب للجنس الآخر، ومثيلاتها من النساء فهنا يظهر لنا أن المنطق الاجتماعي هو الذي يحدد طرق التعامل والاهتمام بالجسد، لأن اهتمام المرأة بجسدها جاء كاستجابة لمطلب اجتماعي، وبذلك يعتبر الجسد مدخل لفهم وتصور العديد من العلاقات، العلاقة مع الذات، العلاقة مع الآخر.

فرغم أن المجتمع المحلي بمدينة **حمام بوحجر** حدد تواجد المرأة في هذه الفضاءات (الحمام، الحلاقة) إلا أن هذه الأخيرة اتخذت إستراتيجيات للدخول للفضاء العام كالسوق ونحن هنا نقصد بالسوق داخل السياق المحلي بمدينة **حمام بوحجر** وهو (سوق الجمعة). حيث تم تناول دخول المرأة من خلال إستراتيجيات التقسيم الجغرافي والمكاني للسوق والذي نجم عنه التقسيم الاجتماعي المهيمن على المجتمع المحلي بين الرجل والمرأة، حيث نجد أمكنة

[1].صوفية السحيري، بن حتيرة، ***الجسد والمجتمع، دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد***، دار الانتشار العربي، بيروت، 2008، ص 233.

تباع فيها منتوجات عامة يتوجه إليها عامة أفراد المجتمع، وأمكنة تستقطب أكثر النساء كبيع مستلزمات خاصة بهن كمواد التجميل، الأواني المنزلية، ملابس داخلية...الخ وأمكنة ينعدم فيها العنصر النسوي كبيع المواشي حبوب الزرع والآلات الميكانيكية...الخ.

فتواجد العنصر النسوي داخل فضاء السوق تفطن وتنبه إليه الباعة، جعلهم يتخذون إستراتيجيات في توزيع نشاطاتهم لجلب وتوافد النساء إلى جانب الاكراهات الاجتماعية والاقتصادية التي أضحت تحتم على قبول وتقسيم الأدوار بين الرجل والمرأة، وبالتالي أصبحت المرأة تهتم بشأن دخل الأسرة وتُشرف على ميزانيتها هذا ما سمح لها بالخروج إلى الفضاء العام (السوق).فتواجد النساء في السوق أصبح مطلب اجتماعي، مما نجم عنه التقسيم النوعي لفضاء السوق، فكانت محاولتنا في هذا العمل هو استنطاق واقع المرأة داخل فضاء السوق ووصف الميكانيزمات وآليات ارتيادها لهذا الفضاء خارج مجال الفضاء المخصص لها وهو المنزل، وكذا نقل وتحليل لهذا الواقع المفكر فيه أحيانا وأحيانا لا مفكر فيه من جانب المرأة، لأنه دخل جانب العادة والطبيعة، بمعنى أصبح مطبعا عاديا، وهذا ما يجعل المرأة لا تفكر أنها بصدد فتح فضاء كان يخضع للهيمنة الذكورية، فالتصنيف حسب حالة الجسد وتموضعاته هي اهتمام خالص بلغة الجسد، فهذه الفضاءات كالحمام والحلاقة والسوق تعاد فيها صياغة لغة الجسد.

في خضم هذه المعطيات المتعددة والمتنوعة فإن الدراسة تحاول فهم الوضعيات التي يتخذها الجسد داخل المجتمع في إطار فضاءات مختلفة يعتبر كاستجابة للمنطق الاجتماعي ورد فعل من أجل تحقيق المكانة والانتماء الاجتماعي للجسد الأنثوي، في إطار أو الفضاء المحلي بمدينة **حمام بوحجر**، فتبادر لنا أن نطرح تساؤلا أوليا يمهد لنا البحث في هذا الموضوع الشائك والمتشعب بتشعب ممارسات وسلوكات المرأة في هذه الفضاءات وتشعب معاييرها الجسدية على حساب كل فضاء اجتماعي وهذا التساؤل هو :

-ما هي التمثلات التي تحملها المرأة حول جسدها في إطار فضاء اجتماعي التي تتحرك فيه وحدود استهلاكها له؟ فكان اختيار الجسد للتساؤل عنه كمرصد للإطلال على واقع المرأة في مختلف الفضاءات لأن ظهور المرأة في الفضاء لا يُنظر إليه من طرف الفاعلين الذكور كفاعل اجتماعي بل كجسد يُباح أو يُحرم حسب الوضعية.

فتساءل الأنتروبولوجيون والسوسيولوجيون[1] ... الجسد باعتباره لغة ومساحة للمعتقدات إنه جسد اللغة والمعتقدات والأساطير وأكثر منه جسد تشريحي، مقارب عبر قياسات بيولوجية، مما يعطي الاستقلالية لاستعمال هذا الجسد الأنتروبولوجي في المنظور الوجودي وفي السياق التداولي إنه قطعا جسد للأنتروبولوجيا، جسد مكان وموضوع وتمثلات لا جسد جاف ومخبري.

فلا يُنظر للجسد على أنه كتلة واحدة مصنوعة من مادة واحدة، وإنما هو مجموعة من التصنيفات المتنوعة المعاني والدلائل، إذ يمثل لغة قائمة بذاتها، فالشعر والدم والأظافر وغيرها ليست رموزيا مادة جامدة، وإنما تحيط بها كثير من التأويلات بحسب المحيط الذي يعيش به الجسد[2].ولما كان الجسد فينا ونحن فيه وهو وسيلتنا لمعرفة العالم، لذا ينبغي أن نوليه اهتماما من كافة النواحي، ليس فقط طبيا وصحيا فهو أمر مفروغ منه، وإنما إشباعه بحثا علميا دقيقا وسوسيولوجيا، فما أجسادنا اليوم إلا عبارة عن قوالب قد نحتها المجتمع الذي نعيش فيه بعاداته وتقاليده وقوانينه وتغيراته وتقلباته وأزماته.

فكان إختيار موضوع الجسد كمرصد للإطلال على واقع المرأة في مختلف الفضاءات والمهتم بأحوال جسد المرأة لا يمكن أن ينتبه لمفارقة مثيرة لوجود الجسد الأنثوي في المجتمع المحلي بشكل خاص، حيث نشهد في نفس الآونة كثافة إستخدام الجسد الأنثوي، أي حضورا بارزا على مستوى الفضاءات كالسوق، وتغيب هذه الاستخدامات على مستوى

[1].Malek, CHEBEL, ***Le corps dans la tradition au Maghreb***, PUF, Paris, 1984, P09.

[2].فؤاد إسحاق خوري، ***إيديولوجيا الجسد، رموزية الطهارة والنجاسة***، ط1، دار الساقي ، بيروت،1997، ص4.

المكانات. والأهمية والضرورة تتمثل في فحص التصورات السائدة عن جسد المرأة في المجتمع المحلي، وعن علاقة هذه التصورات بالمكانة التي توجد فيها داخل المجتمع.

لأن واقع المرأة في المجتمع المحلي لا يمكن أن يختزل فقط في أرقام ونسب كما يُتحدث عنه عادة، فالجسد ينتج معاني ودلالات باستمرار، إنه لحظة أساسية في التنظيم الإجتماعي، ووسيلة تعبير وتواصل، فهو لغة تحكي الحياة والثمثلات الإجتماعية مؤشرة في علاقات اجتماعية، والتساؤل عنه (الجسد) هو في النهاية الأمر، تساؤل عن المجتمع عن سره عن أهدافه وعن تناقضاته كذلك.

وبعد العمل الاستطلاعي سواء قراءة أدبيات الموضوع، أو المقابلات على مستوى الفضاء المحلي بمدينة **حمام بوحجر** والتجربة الميدانية، كوني إمرأة تتعود على الحمام والحلاقة والسوق، فمن الطبيعي أن تشكل هذه المجالات موضوع اهتمامي وتساؤلاتي، فنكون بذلك الدارس وموضوع الدراسة، وهو ما يمكننا من اختراق الميدان دون صعوبات أخلاقية أو نفسية.فحاولنا وضع إطار محدد للإشكالية من خلال بعض الأسئلة الدقيقة، هل يمكن اعتبار الفضاءات الاجتماعية المحلية (كالحمام، الحلاقة والسوق) ببناءاتها وممارساتها وعلاقاته تموضع الجسد الأنثوي حسب لغته الجسدية؟ وهل هي مسؤولة على إعادة تشكيل الجسد الأنثوي بما يشتمل عليه ذلك الجسد من حركات وتمظهرات وسلوكات؟ وما هي الوضعيات التي يتخذها الجسد داخل المجتمع المحلي في إطار اختلاف الفضاءات الاجتماعية؟ وهل أن لغة الجسد داخل الفضاء الاجتماعي هي استجابة لمطلب اجتماعي ورد فعل من أجل تحقيق المكانة والانتماء الاجتماعي؟

الفرضيات

الممارسات الجسدية الأنثوية داخل الفضاء الاجتماعي تحدد عبر لغة الجسد، وذلك لأن تمثلات والتصورات التي تحملها المرأة في الفضاء الاجتماعي تؤثر في الجسد ويؤثر الجسد فيها، كونها بشكل معلن أو غير معلن مباشر أو غير مباشر تحدد مكانا ووضعا ووظيفة اجتماعية للجسد، ألا يعتبر الجسد على هذا الأساس شيئا جزئيا يعرض أو يخبأ حسب المنطق الاجتماعي، لأن فضاء اجتماعي معين لديه منطق اجتماعي معين، فيظهر أن الجسد الاجتماعي يوضف حسب الفضاء لأن لكل فضاء بمعناه المادي espace matériel وبمعناه الجغرافي والفضاء الاجتماعي أي مختلف التفاعلات الاجتماعية التي تحدث في الفضاء المادي، يملي سلوكات وممارسات تحدد تموضع الجسد الأنثوي، فديناميكية الجسد تتحدد وفق شكل الفضاء الاجتماعي.

فالفضاء الاجتماعي لا يمكن النظر إليه على أنه إنتاج مادي بمعزل عن العناصر الاجتماعية والمعنوية، التي تدخل في تكوينه، كما أن الفضاء لا يوجد " إلا بما يحتويه فهو بناء منظم بما يتضمنه: أحداث وأشخاص وأفعال واتصالات وتعارف وأشياء."[1] فكل هذه العناصر تشكل لنا الفضاء، حيث يُعتبر هذا الأخير ظاهرة اجتماعية كلية تضم مختلف العناصر، والعلاقات البيئية، ووضعية الكائنات وحريتهم، ممارساتهم اليومية وعاداتهم وغيرهم كما يرى **د.حجيج–استاذ باحث بجامعة وهران–** أن"دراسة الفضاء معناه إبراز التفاعلات القائمة بين الفضاء والمجتمع، وفي المرحلة الأولى يجب فهم العمليات التي تحدث أو التي حدثت حتى يتم بموجبها إنجاز الفضاء، ثم في مرحلة ثانية يجب ملاحظة وتسجيل آثار هذا الفضاء على المجتمع ككل".[2] فالفضاء هو إنتاج جماعي وجزء من الحياة

[1]. Abraham MOLES ,ROHMER, Elisabeth, *Psychosociologie de l'espace*, l'harmattan, Paris, 1998, P17.

[2] Djounaid, HADJIDJ, « Urbanisation appropriation de l'espace le cas de la ville d'Oran », *In insaniyat*, N° 16 CRASC, Oran, Janvier-Avril 2002. PP 237 – 243

الاجتماعية وهو يتجلى"كنموذج إبراز أو تعبير عن المجتمع (...) والعلاقة بالفضاء تحافظ على خصوصية الهويات"[1]، وعليه فالفضاء الاجتماعي هو المجال أو المكان أو الحيز الذي تدور حوله العلاقات الاجتماعية، أو هو المكان الذي يحدث فيه نسق من التفاعلات الاجتماعية بين فاعلين اجتماعيين. فما يحمله الفضاء عن عناصر وعلاقات ووضعيات وممارسات تشرح هذه العلاقات ووظائفها. يعبر الفضاء على كل ما يخص الحياة اليومية ويرتبط معها، وتختلف الممارسات حسب الفضاء، قد تكون بعض الممارسات مشروعة في فضاء معين وقد لا تكون كذلك في فضاء آخر.

منهجية البحث

نحن في إطار إنجاز خطوات هذا العمل بصدد القيام بوصف اثنوغرافي للفضاءات الاجتماعية المحلية (الحمام، الحلاقة، السوق) في إطار جد واضح ومحدد هو السياق المحلي بمدينة **حمام بوحجر**، اعتمدنا على مصادر لتحقيق هذا العمل، المقابلات التي أجريت على النساء المرتادات لهذه الفضاءات، ثانيا المعاش اليومي مرفقا بالملاحظة المباشرة لأشكال السلوكات والتفاعلات النساء في مختلف الفضاءات عن قرب، وأخذ الصورة الصحيحة من خلال الالتصاق بالميدان، فالملاحظة هي فهم مختلف وجهات النظر، المعاني، الرموز...الخ التي تنطوي عليها التعبيرات اللفظية والسلوكية للنساء.

1- المقاربة الأنتربولوجية

فالأنتربولوجية التي نمارسها هي بطبيعة الحال ليست الأنتربولوجيا البنوية أو الوظيفية أو الثقافية فالانتربولوجيا التي نحاول ممارستها هي أنتربولوجيا جد حساسة متأثرة بالواقع المعاش متأثرة بالبنية الاجتماعية والتغيير الاجتماعي، من أجل نموذج نظري معين، نحاول الذهاب

[1]. Pierre BONTE, et Michel IZARD, (s/d), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1991, P235

إلى عمق المجتمع واستنطاقه، كما نحاول مسايرة تحولات المجتمع على مستوى العلاقات بين الجنسين، مثل التفاوض من أجل امتلاك الفضاء العام لأن هذه العلاقة تعيد مفهوم الجندر والأنوثة، أصبحت بحكمها المتفق المادي الاقتصادي وبالتالي أضحت العلاقة بين الجنسين بمثابة عقد بين الطرفين، يولد مصلحة إقتصادية وذلك حتى تكون ملاحظتنا أكثر دقة لنتحكم في الميدان مما مكن لنا التعمق في التحليل.

لقد استندنا كمقاربة منهجية إلى **النظرية التفاعلية الرمزية** التي ساهمت في بناء الموضوع في العديد من مواطن البحث سواء عند التساؤل عن الرمز ودلالته فيما يخص الجسد، لأن الجسد الاجتماعي مرتبط بالرمز، الذي يحتوي على عدة معاني اجتماعية، يعتمد عليها الأفراد في تفاعلاتهم الاجتماعية، ويقومون بتوجيه الفعل الاجتماعي والسلوك على أساس هده المعاني.

كما يرى دافيد **لوبروتون** في كتابه "سوسيولوجيا الجسد " أنه " لا وجود للجسد في حالته الطبيعية، إذ يتحدد دائما داخل نسيج المعاني، وما دام الجسد بناء رمزيا، فانه يوضح لا محالة ميكانيزمات الفعالية الرمزية"[1]. مفاد هذه النظرية أن الأفراد يتعاملون في تفاعلاتهم من خلال الرموز، عن طريق تفكيك معانيها بإعطاءها معنى واضح، فتصبح هذه الرموز وما تحمله من معاني متقاسمة من قبل الأفراد، مما يعمل على توجيه سلوك الفاعل الاجتماعي من خلالها.

حيث اعتبر **هيربرت بلومر Blumer Herbert** أحد تلاميذ **ميد**، وأول وضع لهذا الاتجاه مصطلح التفاعل الرمزي interaction symbolique والمنطلق هنا أن الفعل الاجتماعي الموجه للحصول على استجابة من آخر أو آخرين، يؤدي إلى عملية التفاعل والتي ترتكز في مجملها على الخاصية الرمزية للفعل في إطار عملية التفاعل والاتصال.

[1].دافيد لوبرتون، ***سوسيولوجيا الجسد***، تر:عياد أبلال، ادريس المحمدي، روافد للنشر والتوزيع، ط1، 2014، ص65.

والمتفاعلون هنا، حسب رأي **بلومر**، لا يتبعون ما يقومون بتأويل معنى الفعل والرمز. وبهذا لا ينظر إلى وصفات اجتماعية ثقافية بشكل حتمي، وإنما العمليات الاجتماعية والعلاقات وما ينتج عنها من بناءات اجتماعية ثقافية كأشياء ثابتة، كعمليات دينامية متغيرة ومفتوحة[1]

ففي دراستنا وجدنا التفاعل الرمزي بشكل كبير بين الأفراد، في الفضاءات التي قمنا بدراستها حيث يظهر هذا التفاعل داخل الجسد الاجتماعي، بين الجسد الأنثوي والجسد الذكوري في فضاء السوق، فالمرأة اقتحمت هذا الفضاء ودخلت في علاقات تفاعلية مع البائعين ضمن ما يُعرف بالرباط الاجتماعي، والذي وجدناه في رباط الصداقة والزبونية والمساومة داخل هذا الفضاء.

كما وجدنا أن الجسد الأنثوي متواجد كرمز في فضاءات خاصة به، وهي فضاء الحمام والحلاقة والتجميل، هذه الفضاءات التي تعتبر خاصة بالنساء، تجد المرأة نفسها حرة في التعبير عن نفسها أفلتت من السيطرة الذكورية لتعبر عن ذلك من خلال الاهتمام بجسدها وتحضيره للجسد الذكوري أو الرجل ونلاحظ وجود تفاعل كبير في هذه الفضاءات من خلال التعايش الأنثوي الموجود فيهاوكذلك من خلال الترفيه والمتعة مع غيرها من النساء.

وباختصار وحسب توضيح **أرفينج كوفمان**[2] القائم على التمثيل المسرحي في الحياة اليومية فالتفاعل الاجتماعي في الحياة اليومية هو أشبه بالتفاعل الاجتماعي على خشبة المسرح، والأفراد في المجتمع يتقمصون الأدوار في محاولة الظهور بأحسن صورة أمام الآخر. لهذا فإن الواجهة الشخصية في موضوعنا تتمثل في المرأة التي تهتم بجسدها ولباسها وكذلك بطريقة كلامها واللغة التي تستعملها. بينما الفضاء أو المكان فهو ثلاث فضاءات اجتماعية تمثلت في السوق، الحمام الشعبي، قاعات الحلاقة والتجميل.أما كواليس الاهتمام بالجسد

[1].ابراهيم عيسى عثمان، ***النظرية المعاصرة في علم الاجتماع***، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2008، ص113

[2].Cf. Erving GOFFMAN, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Minuit, Paris, 1973.

وخروجه فتمثلت في الحمام وصالون الحلاقة، فهي أين تعتني بجسدها حيث تقوم بتنظيفه وتعديله، ثم تقوم بتسريحة الشعر وكذلك التزين بالماكياج وفي الأخير تقف لثواني أمام المرآة لترى مدى رضاها على الواجهة الشخصية. ثم يأتي العرض وهو كل تفاعل تقوم به المرأة مع الرجل وهي تريد أن تثبت وجودها من خلال جسدها الذي سيختلف الاهتمام به حسب المواضع مُحاولة السيطرة على العرض ولا تريد أن يأتي من يشوش عليها .وفي هذا التفاعل فهي تؤمن بما تفعل وهي مقتنعة بذلك وتعمل على إقناع الآخر بقناعتها.

ففي السوق مثلا الجسد الأنثوي يقوم بستر نفسه حتى لا يتعرض للعنف ولا يُرفض من طرف الجنس الآخر، فهنا يلعب اللباس كرمز دور أساسي في الظهور في هذا المجال العام بكل أمان وراحة، مع عدم اظهار المفاتن والتزيين، أما في الفضاءات الأخرى ومنها الحمام فالجسد الأنثوي يتعرى تماما للتظيف والتطهير من الدنس كالحيض، الجنابة، النفاس...لاعتبار منذ القديم أن الجسد الأنثوي يتعرض للدنس أكثر من الرجل، فالجسد الأنثوي هنا مضطر للتطهير والتنظيف للاستعداد للتفاعل مع الآخر.

ومن المتعارف عليه بين الباحثين الأنتروبولوجيين، أن المقابلات لها دور مهم وحاسم في جمع المعطيات وإنتاجها في العمل الانتربولوجي، فنحن أثناء البحث نقضي وقت كبيرا من النهار في إجراء مقابلة أو مقابلتين إلا أنه، نرى أن المقابلة تأخذ نوع من الرسمية، لذا يجب أن يكون هناك حذر، ونُفضل الميل إلى اعتبار أن هذه المقابلة هي نوع من تبادل أطراف الحديث الطبيعي داخل المجتمع المحلي حتى يكون لها أكثر مردودية، لأننا مهما كان تحضيرنا لدليل المقابلة جيدا، لكنه يبقى فقيرا وبعيدا عن الإحاطة بالثراء الذي يحمله المبحوث والواقع الاجتماعي.

وحتى يكون البحث الميداني الأنتربولوجي جيدا، يجب المزج بين هذه التقنيات والمصادر (المصادر المكتوبة، الملاحظات، المقابلات...الخ) وجدنا أنفسنا أمام تضارب في الأفكار فالتمثلات الاجتماعية على جسد المرأة تساهم فيها كذلك النساء، بل تتم في الغالب

بأيدي النساء، وهذا ما شكلت التفاعلات الموجودة على مستوى الفضاء الاجتماعي التي تتفاوض لتتعايش وتواجهه، فالجسد كما يستجيب أو يكون خاضعا لسلطة القيم الاجتماعية والثقافية والتصورات المتعلقة بوضع ومكانة المرأة في المجتمع المحلي، فهو كذلك قد يحاور ويتجه لتعديل تلك السلطة، فالمرأة كأي فامل اجتماعي يمكن التعامل معها على أنها أشكال من التعبير عن ثقافة نسائية أو المخيال الاجتماعي النسائي، من خلال المؤشرات التالية: العناية بالجسد: النظافة التزين، الجمال.وأشكال التعبير: الفرح، التبادل.

المقابلات

قمنا بدراسة 38 حالة (إمرأة) من فضاءات اجتماعية مختلفة، كلهم من مدينة **حمام بوحجر** (حمام شعبي صالون الحلاقة، سوق أسبوعي) مع اختيار متغير السن والحالة المدنية والمستوى الدراسي ونوع الإقامة والمهنة، فهذه المتغيرات كلها مهمة مكنتنا من رصد أشكال التعبير الجسدي داخل مجالات يختلط فيها (الطقوس، التطهير الجمالي، التبادل) وكان توزيعهن كالتالي:

فكان أول عمل ميداني قمنا به هو انتقلنا إلى **السوق الأسبوعي "سوق الجمعة"** بمدينة **حمام بوحجر** حيث تم إجراء مقابلات مع 12 حالة بمختلف الفئات العمرية، وذلك لمعرفة مكانة وواقع المرأة في السوق كمجال اقتصادي يتم فيه تبادل السلع، وكمجال اجتماعي تحدث فيه عملية التواصل بين الفاعلين الاجتماعيين. فقمنا بمقابلة 12 حالة في فضاء "السوق الأسبوعي الجمعة" الذي يُقام هذا السوق كل يوم جمعة مرة في الأسبوع ولاحظنا وجود كل من الرجال والنساء في هذا الفضاء العام، الذي قمنا فيه باستجواب النساء فقط وخاصة حاولنا الحديث مع الحالات التي لاحظناها تترد إلى السوق أسبوعيا، كما ساعدنا في ذلك أحد البائعين الاخباريين الذين كنا نعرفهم من قبل.

– بعد انتهاءنا من هذا الفضاء وقع اختيارنا على 14 حالة منتقاة من فضاء شعبي "**حمام جون روكس**" بمدينة "حمام بوحجر" فتم اختيارنا لهذا الحمام لتوسطه حي شعبي كبير وانعزاله لوسط المدينة، كما تركيبه الهندسي جميل وجذاب لهذا وهو مقصد العديد من النساء من كل ناحية مما ساعدنا على اختيار الحالات بسهولة.

– ثم كان بحثنا بعد ذلك في "صالون الحلاقة" حيث اخترنا 12 حالة، فصالون الحلاقة الذي أجرينا فيه المقابلات كان موقعه بالقرب من فضاء الحمام، حتى يسهل علينا التنقل من فضاء الحمام إلى فضاء الحلاقة، لرصد التمثلات الجمالية للنساء عن قرب، فالمقابلات في هذين الفضاءين شملت تقريبا كل المناسبات، أين تكثر النساء كاستقبال (شهر رمضان الأعياد الأعراس...الخ). كما فرض علينا العمل الميداني اجراء مقابلة مع الحلاقة صاحبة الصالون لمعرفة بعض الأمور حول المبحوثات وعلاقة الحلاقة بالمبحوثات أو الزبونات.

نوع المقابلة التي اعتمدنا عليها هي "المقابلة النصف موجهة"، والتي اختلفت في طريقة إجراءها من فضاء اجتماعي لآخر، حيث لم يكن هناك نموذجا موحد لها، كما لم نقيد المبحوثات بأسئلة دليل المقابلة والإجابة عليها، بل تركنا لهن حرية الحديث عما يخصهن استعملنا في المرحلة الاستطلاعية La phase exploratoire، المقابلة الإستطلاعية Entretien exploratoire وهي مقابلة بدون دليل، وذلك للاحتكاك بالميدان وكسب ثقة المبحوثات .كما كان لها الدور الرئيسي في صياغة الاشكالية وبنائها كما قال **ريمون كيفين و لوك فان**[1] **Raymond quivy** و**Luc van** القراءات والمقابلات الاستطلاعية، لها دور كبير في مساعدة الباحث على صياغة، وبناء اشكالية البحث.

[1].Quivy, RAYMOND et Luc van CAMPEN HOUDT, *Manuel de recherche en sciences sociales*, 2[em]edition, Dunod, Paris,1995, P155.

كما تعرفها **Madeline Grawitz** "أنها عملية تنقيب تعتمد على سيرورة إتصالية من أجل جمع المعلومات لها علاقة مع هدف محدد."[1] كما استعملنا بعض الإستراتيجيات التي لكسب ثقتهن، وكانت أسئلة المقابلة تطرح بالعامية مع ملاحظة طريقتهن بالكلام واستعمال الألفاظ، ولم نغفل الأحداث الجانبية وكل ما قد يثير الانتباه، إن معاينة حركات المبحوثات وتتبع تعابير وجوههن وإيماءاتهن من الأمور التي ساعدتنا على اكتشاف بعض الحقائق والأمور الهامة.

حمام بوحجر مكان الدراسة

ثم اختيارنا **لحمام بوحجر** كفضاء لإجراء العمل الميداني أو مكان للدراسة حول موضوع المرأة والفضاءات الاجتماعية المحلية، وذلك لفهم واقع وجود المرأة في هذه الفضاءات، التي كانت بالأمس القريب بفضاءات ذكورية بامتياز، وأهم إستراتيجيات التي اتخذتها المرأة للتفاوض حول امتلاك الفضاء الاجتماعي.كما أردنا التأكد من أن هناك تغير اجتماعي على مستوى الذهنيات في التقسيم النوعي للفضاء المحلي، وبالتالي إعادة مفهوم العلاقة بين الجنسين، وهل المجتمع المحلي حقيقة يشهد تغير في العلاقات.

اعتبرنا أيضا أن المدينة من المدن الداخلية، التي من المفروض لها منطق محلي، ولا تخضع للتغيرات الكثيرة التي تصيب المدن الكبرى والتي تكون فيها التحولات عميقة وسريعة، فالتغير يكون سيرورته بطيئة. واخترنا مدينة **حمام بوحجر** كمجال محلي، لأنها تعطي صورة عن التحولات التي يشهدها المجتمع الجزائري، خاصة ظاهرة خروج المرأة للفضاءات الاجتماعية كما أنه المكان الذي أسكن فيه وبإمكاني ملاحظة المبحوثات عن قُرب، فالمحلي حسب قول **كلودين شولي C.Chaulet** " المحلي هو المكان الذي نعيش ونتعارف ويعرفنا فيه

[1]. Madeleine, GRAWITZ, *Méthodes des sciences sociales*, 8ème éd, DALLOZ, Paris,1990,P742.

الآخرين وهو بديهيا القرية وإقليمها الدوار ومراعيه الحي ببنياته وفضاءات التبادل والمواجهة."[1]

وفي علم الاجتماع نستعمل مصطلح "المجتمع المحلي" فقد اهتم جون **أرنست برجل Burgle June** في مؤلفه علم الاجتماع الحضري، بتحديد مفهوم المجتمع المحلي باعتباره من أهم المفاهيم المتصلة بالدراسات الحضرية، وترجع أهمية تحديد هذا المفهوم وتعريفه لطبيعته الاصطلاحية، التي جعلت **مكايفر Maciver** يتناوله بالتحليل ويخصص له جزءا خاصا فيعرفه على أنه: منطقة تسود فيها حياة مشتركة، قرية أو مدينة صغيرة، بحيث تتحقق لها مجموعة خصائص، تجعلها متميزة عن المناطق الأخرى، ذلك أن حياة الأفراد معا، في اطار مجتمع محلي، تعمل على تطوير خصائص متميزة تتمثل في الطباع والتقاليد واللهجات...الخ.لكن الجتمع المحلي، هو دائما جزء من مجتمع محلي أوسع، ولهذا فإن المجتمع المحلي مسألة درجة الكثافة السكانية، أو هو يعتمد إلى حد كبير، على درجة وكثافة الحياة المشتركة، لهذا يشير مصطلح المجتمع المحلي في علم الاجتماع إلى جماعات انسانية تصنف طبقا لمعيار معين، ويعد **التفاعل** هو الأساس السوسيولوجي المميز لهذا التصنيف.[2]وعلى هذا الأساس تعتبر مدينة "حمام بوحجر" مجتمعا محليا لمجتمع آخر أكثر منه كثافة وسكانا.

واخترنا **حمام بوحجر** كمجتمع محلي ذو خصوصية اجتماعية وثقافية أنثوية، تعطي مكانة وأهمية فضائية في الحياة الاجتماعية للمرأة تمييز المجتمع لمدينة **حمام بوحجر**. كما اعتبرنا **حمام بوحجر** ليس معزول عن المدن المجاورة، فهو قطب سياحي، معروف بحماماته المعدنية وجلبه للعديد من الأفراد، إذ هناك تطلع للآخر وتلاقح الثقافات، علاقات محلية هناك نظرة للآخر وانتقال ثقافة اجتماعية بسيطة والتفاعل، نجم عنه تغيير في بعض الذهنيات على المستوى المحلي.

---

[1]. Claudine CHAULET, « Le local, L'origine et terme », *In Inssaniyat* , N°16, CRASC, Oran, janvier-Avril 2002, P15.

[2]. سعيد أحمد هيكل، ***علم الاجتماع الحضري***، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1،2011،ص43.

وكتعريف لمدينة **حمام بوحجر** فهو إحدى بلديات **ولاية عين تموشنت**، يقع في منطقة استراتيجية بين ثلاث ولايات على بعد 20 كلم من ولاية "عين تيموشنت" وعلى بعد 60 كلم من "ولاية وهران" وعلى بعد 40 كلم من ولاية "سيدي بلعباس" كما يقع على بعد 200 كلم من البحر.وسُمية بهذا الاسم نسبة إلى الحمام المعدني الموجود به وهو "حمام بوحجر المعدني".

بحيث شمل عدة مناطق سياحية منها: المحطة المعدنية، حمام الحامظة، حمام سيدي عايد والجرف الصغير أوle petit vichy وغابة "كورولیس" كما يحتوي على معالم أثرية للعهد الإستعماري مازالت تستعمل إلى حد اليوم، منها دار البلدية، الكنيسة (حُولة إلى مسجد حمزة بن عبد المطلب) دير اليهود (حُول إلى مدرسة قرآنية داخلية) السوق اليومي للخضر وعديد المباني الجميلة موزعة عبر النسيج العمراني للمدينة، مما يعطيها جمالا أخاذا، وتتميز المدينة باتساع شوارعها وتنوع أشجارها التي تعطي بهاء للمدينة، منذ العهد الاستعماري كما يحتوي على 35.185 نسمة حسب احصائيات 2010، [1]

كما أفادني التربص قصير المدى **بجامعة** ، سنة 2015 تحت إشراف ، الذي أفادنا بمعطيات مفيدة ومراجع استعنت بها في بحثي هذا، وتماشيا مع أهداف البحث والقراءات النظرية والتحقيق الميداني، وضعنا الخطة التالية: حيث إحتوت هذه الدراسة على أربعة فصول، مع الدمج بين النظري والميداني.

-الفصل الأول قمنا فيه بالحديث عن **الجسد والفضاء الاجتماعي كمقاربة نظرية** وذلك لأن الجسد يُعتبر العنصر الرابط بين ثلاث فضاءات عند المرأة، ففي موضوعنا تحدثنا عن ثلاث فضاءات اجتماعية، في كل فضاء وكيف يكون الجسد الأنثوي، بمعنى أننا نريد توضيح، الجسد الأنثوي في كل فضاء ودوره الاجتماعي، مع ربط علاقته مع كل فضاء.

[1]. مكتب الاحصاء بلدية حمام بوحجر.

بمعنى أن الجسد الأنثوي هو الرابط بين الثلاث فضاءات. حيث قمنا بالاشارة لبعض الدراسات السابقة في التمهيد.

أما **الفصل الثاني** فكان حول **المرأة وفضاء السوق** والدراسة الميدانية للسوق كانت "بسوق الجمعة الأسبوعي بحمام بوحجر"، مع الاشارة لأهم دراسة سابقة حول الظاهرة والتي كادت تنعدم لأن فضاء السوق غالبا أُشبع دراسة من الناحية الاقتصادية والاتصالية أما من الناحية الأنثروبولوجية والاجتماعية، فهي جد قليلة ماعدى دراسة واحدة.

-**الفصل الثالث**: خصصناه للحديث عن **الحمام كفضاء اجتماعي**، وكان الميدان "بحمام جون روكس بمدينة حمام بوحجر" علما أن هذه الدراسة كانت امتدادا لدراسة ميدانية أجريتها لنيل شهادة الماجستار سنة 2009، تحت اشراف الأستاذ الدكتور العايدي عبد الكريم.

-الفصل الرابع:وفيه تحدثنا، عن **الحلاقة كفضاء للتمثلات الجمالية الجسدية عند المرأة** وذلك لأننا وجدنا من خلال الميدان اشتراك ظاهرة الجمال مع الجسد الأنثوي في كل من فضاء الحمام وفضاء الحلاقة، لذلك فرض الجمال نفسه من خلال تمثلات المبحوثات في كل من الفضاءان الاجتماعيان المدروسان، وكانت الدراسة أنثروبولوجية، "بصالون حلاقة تابع للحمام المدروس سابقا، بمدينة حمام بوحجر". مع الاشارة لأهم الدراسات السابقة حول ظاهرة الحلاقة والجمال في التمهيد، والتي كانت قليلة.

حيث تطرقنا لكل ما له علاقة بالفضاءات الاجتماعية المدروسة من الناحية النظرية، ومع ذكر تاريخ فضاء السوق، وفضاء الحمام وكذلك فضاء الحلاقة والجمال. ثم ركزنا على الدراسة السوسيوأنثروبولوجية للجسد الأنثوي في كل الفضاءات التي قُمنا بدراستها.وتحوله من فضاء إلى آخر.

- وجاءت **الخاتمة** لرصد كل النتائج الميدانية سواء العامة أو الفرعية.

الكلمات المفتاحية

تمهيد

للمفاهيم وتعريفاتها أهمية كبيرة في الصياغة النظرية لعلم الاجتماع من ناحية، وفي توجيه سير البحث والدراسة من ناحية أخرى ،وذلك لدورها الكبير في تحديد الإطار النظري الذي يوجه الدراسة، ويحدد مبادئها، كما أن وظيفتها تكمل في توضيح الرؤية بأبعاد الواقع الاجتماعي عامة ودون هذه المفاهيم والتعاريف الدقيقة، لا يستطيع الباحث أن يحدد إطاره النظري تحديدا واضحا كما أنه يتعذر عليه تقديم التعاريف الإجرائية لها عندما يستخدمها في دراسته.

1.**مفهوم الجسد لغة:** يُعرف الجسد في اللغة على أنه جسم الإنسان، ولا يقال لغيره من الأجسام، كما لا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض. والجسد : البدن، تقول منه : تجسد كما تقول من الجسم : تجسم.[1]

2.**مفهوم الجسد اصطلاحا:** والجسد كما يرى "**بيار بورديو**" يمكن اعتباره حاملا للتمايزات الطبقية، ومن المهم أن يكون واضحا. إن "**بورديو**" لا يتجاهل الجسد العضوي وإنما يؤكد أن هذا الجسد العضوي الذي يسميه "**المادة الخام**" تقوم الطبقية بتشكيله وإعادة صياغته بحيث يصبح الجسد جزءا من رأس المال الثقافي للفرد ويصبح من ثم مصدر للقوة"[2]

ويرى الباحثون أن **للجسد لغة** خاصة وتتمثل في الحركات التي يقوم بها دون كلام، فإذا كان للجسد لغة فهي تلك الكلمات أو الرموز الخارجية، عن نطاقه التي يكتسبها من ثقافته لأن كلام الإنسان والإنسان هو الكلام بعينه لكون الإنسان يستعمل في التعبير عن ذاته الكثير من مفردات اللغة، فحركات الجسد تدخل في مفردات اللغة المستعملة ولأنها

---

[1]. ابن منظور، ***لسان العرب***،دار صادر،لبنان، مجلد14، 2003، ص1100.

[2].حسني إبراهيم عبد العظيم، الجسد والطبقية ورأس المال الثقافي، قراءة في سوسيولوجيا "بورديو" ***مجلة إضافات***، العدد الخامس عشر دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ص67.

اللغة المرئية ومن الإشارات والإيحاءات والرموز والوضعيات التي يتخذها الجسم وحتى حركات الأعضاء سواء كانت هذه التعبيرات بصورة قصديه أو صورة عفوية ذلك أنه لا يوجد الخطاب أو النسيج الثقافي وتلك الحقول الدلالية وجودا سابقا لتوليد الدلالة، بما أن الإنسان لا يمنك أن يفكر إلا بواسطة الكلمات أو الرموز الخارجية إفإنه بإمكان هذه الرموز و الكلمات أن تقول له أنت لا تعني شيئا غير ما علمناك ولذا أنت تقول فقط لأنك بضع كلمات ، باعتبارها مؤولات لفكر.[1]

نستخلص من كل هذا، **تعريفا إجرائيا** لما نقصد بالجسد في دراستنا، فلا يُقصد به في خصائصه البيولوجية والفيزيولوجية أي مختارات من الأعضاء والمهام المتراصة في تركيبه حسب قانون التشريح، وإنما الجسد في مظاهره وتعبيراته الخارجية الرمزية المكتسبة، المعبرة عن ثقافة الجماعة التي ينتمي إليها حامله، جسد للتمثلات، للمعتقدات يختلف حسب السياقات الأنتروبولوجية، الجسد ليس حالة، بل هو سيرورة متحولة ومتغيرة كل لحظة حسب تغيرات أما عن **لغة الجسد** فنقصد بها أشكال إستخدام وتوظيف وضبط الجسد الأنثوية، على مستوى السلوكات، أي ممارسة متعلقة بالجسد كانت عملية أو رمزية، أو إلى مستوى التصورات السائدة أو المؤنثة للمخيال الجمعي، والمؤثر على السلوكات المتعلقة بالجسد الأنثوي، بحثنا عن أشكال إستخدام وضبط الجسد الأنثوي على مستوى السلوكات والتصورات، في طقوس تقنين استعمال الجسد وضبط تحركه عبر الزمان والمكان خلال تغيراته المجالية في ثلاث فضاءات السوق، الحمام والحلاقة.

3.**مفهوم الفضاء الاجتماعي لغة:** يعرف الفضاء في اللغة" على أنه المكان الواسع من الأرض، والفعل "فضا يفضو فضوا" فهو فاض. وقد فضا المكان وأفضى إذا اتسع، وأفضى فلان إلى فلان أي وصل إليه، وأصله أنه صار في فرجته وفضائه وحيزه، إذن هو

[1]. أمبرتو إيكو، ***السيميائيات وفلسفة اللغة***، ترجمة،أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة،وزيع مركز الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ص، 112-114.

المكان:الفراغ الذي يشغله جسم معين ويملؤه بأبعاده.[1] ولقد اشتق الفرنسيون والانجليزيون مصطلحي **espace** و**space من** لفظة **spatuim** اللاتينية التي تعني في الأصل الامتداد واللامحدود الذي يحوي كل الامتدادات الجزئية المحددة في حين لم يعرف الاغريق لفظة الفضاء إذ لم تظهر في لغتهم كلمة تدل على المكان إنما عرفوا لفظة **topos** وتعني الموقع.[2]

4.**مفهوم الفضاء الاجتماعي اصطلاحا:** ومن الناحية الاجتماعية والأنثروبولوجية ويقترح **Gorges Condominas جورج كوندوميناس** كتعريف للفضاء الاجتماعي على أنه "هو المجال المحدد بمجموعة من النظم والأنساق من العلاقات المتناسبة، مع المجموعة المعينة."[2] وشرح **Gorge PEREC** الاهتمامات وكل وظائف العوالم الاجتماعية التي يعيش فيها الأفراد في نشاطاتهم اليومية قال:" إن الحياة تعني الانتقال من مجال لآخر"[3] يجعلنا هذا نتسائل حول طريقة وصف وتغير المظاهر المعاصرة التي تقود مجموع التجمعات الإنسانية إلى مركب معقد أكثر فأكثر من خلال تضاعف اتصالاتهم وعلاقاتهم المباشرة هجرة، سياحة، تمدن (...أو غير المباشرة من خلال مبادلة إنتاجاتهم الثقافية، الملكية والخدمات، والقيم.

الفضاء الاجتماعي، فهو كمنتوج اجتماعي وكبناء اجتماعي ثقافي، فالجسد الطبيعي البيولوجي يختفي وراء شبكة من الرموز، والطقوس والعلامات تبرزه على الواجهة الاجتماعية، كما يُلاحظ أن المرأة قبل كل شيئ هي فاعل إجتماعي يتميز بالعقلانية والبراغماتية تعطي قراءة للمجتمع أو للآخر الذي يهتم بالجسد ويتفاعل على حسب هذا التصور.

---

[1]. ابن منظور، ***لسان العرب***، مرجع سابق،ص1140.

[2]. George PEREC, *Espèce d'espaces*, Galilée, Paris, 1974, pp 11-94.

[3].Ibid, p 11.

وكتعريف إجرائي يُعتبر الفضاء الاجتماعي، مكان من الأماكن أو المجالات العمومية التي يقصدها ويلجأ إليها الأفراد وهي تختلف من فضاء لآخر. وفي بحثنا هذا نركز الدراسة على المجالات التي تقصدها المرأة الجزائرية عامة، كفضاء السوق، الحمام ،قاعات الحلاقة. حيث تم اختيارنا لهذه الثلاث فضاءات، نظرا لأنها أصبحت المرأة مع التغير الاجتماعي تعتبرها فضاءات خاصة بها لوحدها، مما جعلها تحاول تملك فضاء السوق وتتفاوض من أجل امتلاكه.

5.مفهوم السوق لغة: السوق والجمع أسواق وفي قوله **تعالى**:" وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ"؛ وتسوق القوم إذا باعوا واشتروا وفي حديث الجمعة : إذا جاءت سويقة، أى تجارة، وهي تصغير السوق، سميت بها لأن التجارة تجلب إليها وتسوق المبيعات نحوها.[1] اذن هو المكان الذي تساق إليه المبيعات.

وتقابل كلمة السوق بالعربية كلمة "**Marché**" بالفرنسية التي تعود إلى الكلمة اليونانية **Mercaris** التي تعني القيام بالتبادلات التجارية، مرتبطة أيضا بكلمة **Merx** و**Mercis** اللتان تعنيان البضائع **les marchandises** والتي في صلة وطيدة مع **Mercure** إله التجارة عند الرومان[2] وتشير هذه الكلمة إلى الساحة العامة سواء في هواء الطلق أو المغطاة، والتي تباع وتشترى فيه السلع أو المنتوجات.

أما القاموس الفرنسي **Robert** تعني كلمة السوق كل علاقة اقتصادية تقام "على جملة من أشكال عمليات العرض والطلب، التي تخص نوع معين من الممتلكات، الخدمات والأموال الخشب، المعلومات، تأمينات العمل، كما ترادف أيضا هذه الكلمة كل اتفاقية تعني التمويل بالسلع والخدمات والقيم، كما تعني أيضا العقد، الصفقة، الاتفاق[3]، كما

---

[1].ابن منظور، ***لسان العرب***، ج7، مرجع سابق، ص222.

[2].Dictionnaire, ***le robert Alphabétique de la langue Française***, Paris, Ed 2006, P1570.

[3].Ibid, P,1569.

يشاع ويداع، استعمال هذه الكلمة في اتجاهات وأغراض متباينة في المجتمع الجزائري كمرادفة للثرثرة، الفوضى، الخلط الضوضاء، اللامبالاة "[1] وينظر إليه من الناحية الدينية بالمكان المدنس لوجود الغش والتدليس في بيع السلع.

6.مفهوم السوق اصطلاحا: هو المكان الحقيقي أو الافتراضي الذي تُطبق فيه عمليات الطلب والعرض؛ إذ يُوفّر تفاعلاً بين البائعين والمشترين من أجل تقديم الخدمات وبيع السلع مُقابل المقايضة أو المال، ويُعرف السوق أيضاً بأنه المساحة أو المنطقة التي تحدث فيها العمليات التجارية عن طريق وجود اجتماع بين الناس والتُجار في مكان واحد.[2]

وأعطى **روجي فريدمان** مفهوم السوق، "بأنه ذلك المكان الذي تقام فيه التبادلات التجارية بعد ذلك أعطى المسار التاريخي للسوق، الذي بدأ على شكل معروضات موسمية حتى القرن الثالث عشر أين ظهر التخصص والزيادة في الإنتاج، فأصبحت هذه المعارف منتظمة، ذات هياكل ومنشآت دائمة تشغل حيز جغرافي معروفين، كما أن نوعية الممتلكات القابلة للتبادل محددة أيضا"[3].

فالسوق " هو الحيز أو المكان الذي يلتقي فيه بائعوا السلع أو الخدمات مع مشتريها سواء أكان هذا اللقاء في المكان نفسه أو عبر وسائل الاتصال، وهذا الحيز يمكن أن يكون قرية أو حيا، أو قطرا إقليميا، وقد يشمل العالم بأسره"[4]

أما اجرائيا فالسوق هو الفضاء الاجتماعي أو الحيز الاجتماعي الذي يحتوي أساسا، على علاقات البيع والشراء، العرض والطلب من الناحية الاقتصادية، أما اجتماعيا فهو المكان

---

[1].أيت مولود، ناصر، السوق الأسبوعي في منطقة القبائل، ***مجلة دراسات الاجتماعية***، العدد الأول، مركز البصيرة للبحوث، دار الخلدونية، للنشر، أفريل 2009، ص 42.

[2]. زينب حسين عوض الله، ***مبادئ علم الاقتصاد***، دار الجامعة الجديدة، الاسكندرية، مصر، 2004، ص 225.

[3].Roger FRIDMAN, ***Marché(économie), in encyclopédie universalise***, Tome 1, Paris, 1985, P705.

[4]. ***الموسوعة العربية*** الالكترونية www.arab-ency.com يوم 13 نوفمبر 2014

الذي يلجأ إليه أفراد المجتمع لتلبية حاجاتهم الاقتصادية والاجتماعية، باختصار هو فضاء اجتماعي الذي تتشكل فيه العلاقات والروابط الاجتماعية بين من يدخله، فهو مركز للتواصل الاجتماعي بامتياز.

7.مفهوم الجمال لغة: الجمال في اللغة مشتق من مصدر جميل، ويحدده اللغويون بقولهم: هو الحسن يكون في الفعل والخلق، وهو ضد القبيح ونقيضه.[1] وقد وردت كلمة الجمال في **القرآن الكريم** في قوله تعالى ﴿**وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ**﴾[2] أي بهاء وحسن كما وردت لفظة الحسن منسوبة إلى النساء في قوله تعالى﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ **وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ** إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا ﴾[3]

8.مفهوم الجمال اصطلاحا: يعرفه الفلاسفة ابتداءا من أفلاطون وانتهاء إلى هيجل وكانط وغيرهما هو: ما يبعث في النفس عاطفة الرضا والإعجاب معا فكل ماستهوى القلب وأثار الحس وحرك الدهشة نال الرضا وولد الإعجاب، سُمي جميلا.[4]ومن خلال كُتب الأدب الجنسي اعتبر الجمال أهم مقياس يدعو الرجل إلى الارتباط بالمرأة جنسيا سواء في علاقة زواج أو في علاقة غير مشروعة فوقع التركيز على الجمال المادي أكثر مما سواه، فكل الأوصاف والمقاييس المطلوبة في المرأة تعني بما يلمس ويمسك ويشم ويقبل وما تستمتع به الحواس.[5]

---

[1].ابن منظور، ***لسان العرب***، ج3، مرجع سابق، ص 202

[2].القرآن الكريم، ***سورة النحل***، الآية: 6.

[3].القرآن الكريم، ***سورة الأحزاب***، الأية 82.

[4].صوفية السحيري بن حتيرة، ***الجسد والمجتمع***،ص205.

[5]. صوفية السحيري بن حتيرة، نفس المرجع السابق، ص207.

أما **إجرائيا** فظاهرة الجمال هنا نقصد بها، كل ما تقوم به المرأة لتزيين جسدها الأنثوي بوسائل الزينة المختلفة، إضافة إلى الجمال الطبيعي، حيث يقول في ذلك الشاعر أحمد التيجاني"إذا كانت على المرأة مسحة من جمال فهي جميلة ووضيئة."[1]

أما **الحلاقة لغة**: فهي ما حلق منه يكون ذلك في الناس والمعز والحليق : الشعر المحلوق والجمع حلاق . واحتلق بالموسى. وفي التنزيل "محلقين رؤوسهم ومُقصرين" .وفي الحديث "ليس منا من صلق أو حلق": أي ليس من أهل سنتنا من حلق شعره عند المصيبة إذا حلت به. ومنه الحديث" : لعن من النساء الحالقة والسالقة والخارقة" . وقيل : أراد به التي تحلق وجهها للزينة، وفي حديث: "ليس منا من سلق أو حلق أو خزق" أي ليس من سنتنا رفع الصوت في المصائب ولا حلق الشعر ولا خرق الثياب. والمحلق ، بكسر الميم : الكساء الذي يحلق الشعر من خشونته.[2]

[1]. صوفية السحيري بن حتيرة، نفس المرجع السابق،ص254.

[2]. ابن منظور، ***لسان العرب***، ج4، مرجع سابق، ص 220.

الفصل الأول: الجسد والفضاء الاجتماعي مقاربة نظرية

تمهيد

1.الجسد الاجتماعي مقاربة نظرية

1.1.الجسد كموضوع سوسيولوجي

2.1. تاريخ الجسد

3.1.نظريات الجسد (دافيد لوبارتون، ميشال فوكو، بيار بورديو)

4.1. لغة الجسد وتقنيات تحركاته في المجتمع

2.الفضاء الاجتماعي مقاربة نظرية

1.2.نشأة ودلالات الفضاء الاجتماعي

2.2.المرأة بين فضاء البيت والفضاء العام

– خلاصة الفصل الأول

تمهيد

يعتبر الجسد الإنساني من المواضيع البحثية الهامة، نظرا للعديد من الدراسات الاجتماعية التي توضح دوره الاجتماعي، من خلال التفاعل بين الأفراد، فقد اتجه الاهتمام حديثا لدراسات تبحث في العلاقة بين الجسد والمجتمع وعناصره المختلفة، وما يحويه من أطر ثقافية، فما يظهر به الإنسان من تصرفات ومشاعر وأحاسيس وتحركات، نابع بشكل نوعي من قيم وعادات، وما تنشأ فيه، إذ أنه لا يمكن أن يخرج عن صورة البيئة التي وجد فيها، لذلك يتصرف الجسد الإنساني وكأنه مُلقن وفق ما يمليه عليه المجتمع، فيحاكي قيمه وعاداته، ويلبس تمظهراته المختلفة، ويُشكل الخروج عنها خروجا عن الجادة المجتمعية فيها ويؤسس حياته من خلالها.

فالمجتمع يفرض على الفرد، بناءه بما يشتمل عليه من طقوس وممارسات وعلاقات وبالمقابل يبدأ الفرد بجسده بانتهاج الحياة وفق تلك القواعد، التي تؤهله لنيل البقاء في المجتمع كإنسان.فإن اختلاف التصورات والطروحات حول رؤية الجسد من قبل أهل الفكر والعلم راجع إلى اختلاف المدارس والاتجاهات، التي تفسر كينونة وصورة الجسد وفق تأملاتها وتحليلاتها الخاصة بها، فمنهم من يدمج بينه وبين الجسم كوحدة متلازمة، لا يمكن انفصالها والآخر يميزه عن الجسم وبين خصائصه الملازمة له قد تختلف عن غيرها، وحقيقة الأمر أن ذلك أمر صحيح، إذ دل على شيء فهو محاولات لتأسيس رؤية واضحة نحو "**سوسيولوجيا الجسد**" العميقة، وليست الرؤية التي تخلط فيما بين الأمور.

ويعتبر علماء الاجتماع أن جسد الإنسان يعد شكلا، ووظيفته مهمة من حيث التفاعل الاجتماعي، لأن أجسادنا تعد رؤية محتومة ومتعذر اجتنابها، ولها علاقة بعرض ذواتنا فهو مجموعة من التصنيفات المتنوعة المعاني والدلائل، فهو لغة قائمة بحد ذاتها(...) فهذه المعاني

ترتبط بموضع حدوثها وتتنوع بتنوع المحيط الذي توجد فيه.[1]فمازال موضوع وكيان الجسد في الوطن العربي يُشكل علامة استفهام لا يُمكن دخول طابوهاتها، نظرا للصعوبة الميدانية في دراسته، فمازال يحتاج إلى الانفتاح المنهجي المطلوب، وإلى التفاعل المعرفي الضروري، فلقد ظل الجسد في حدود فترات معينة مكبوت الثقافة العربية أو موضوعها المهمش والمقنع

كما رأى ذلك الباحث **فريد الزاهي**[2] **في دراسته حول "الجسد والصورة والمقدس في الإسلام"**، على أن هذا التهميش مزدوج وذا وجهين من الناحية التاريخية: إنه التهميش الذي مارسته الثقافة العربية "الكلاسيكية" لأنه في أحسن الأحوال ارتبط لديها بقضايا روحانية وفقهية وطبية وأدبية–فلا يدخل الجسد إلا بوصفه موضوعا طارئا وعرضيا– لقد حظي بأهمية جزئية. ومن ناحية أخرى تهميش مارسته" الثقافة الحديثة والمعاصرة" بنفس الحدة وتبعا للمقاصد نفسها ويرجع ذلك لتأخر الدراسات العربية ذات المعنى السسوسيولوجي والأنتربولوجي، وإلى الأولوية التي يحتفظ بها الإيديولوجي والسياسي في حقل ثقافتنا المعاصرة، وإلى الحذر الذي قوبلت به العلوم الإنسانية من قبل الباحثين وبالأخص في حقلي الأنتربولوجيا والتحليل النفسي.

كما يُوضح الباحث إلى أن هذه العوائق ،لا تمس الثقافة الإسلامية لوحدها، فالجسد لم يرق إلى مستوى الموضوع الفكري، إلا مع ظهور فلسفة الذات، سواء كانت عقلانية (ديكارت أو فينومينولوجية) من **دوبيران** حتى **ميرلوبونتي**، وعليه إن التفكير في الجسد مرتبط إلى حد كبير في التفكير في الذات والهوية إنه مرتبط بالضرورة بالحداثة الفكرية والثقافية.

فإذا كان الجسد الإسلامي ،قد تحددت صورته في النصوص الإسلامية الأساسية، فإن التطورات الأدبية والإجتماعية والتاريخية اللاحقة ،منحت له دينامية جديدة، فالدراسات

[1]. معن خليل العمر، ***معجم علم الإجتماع المعاصر***، ط1،دار الشروق، عمان الأردن، 2000 ، ص134

[2].فريد الزاهي، ***الجسد والصورة والمقدس في الإسلام***، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب،1999 .

التي تخص الجسد في الإسلام قليلة، فكانت منها مساهمة المفكر **مالك شبل**، الذي قسم الجسد إلى أربع رؤى :الجسد، الجسدي، الجسدية والجسدانية. جاء ذلك في دراسته" **الرؤى الإسلامية من المنظور الفينومينولوجي**"وبعدها اقترح ذات الباحث **فريد الزاهي** مفاهيم إجرائية للجسد:الجسم، البدن، الجسد. **الجسم** :يعني به المادي البيولوجي تشترك فيه كل الأجسام حيوانية أو جرمية .

البدن: فهو الجسد الوظيفي والذي يشكل المرئي- الجسد اليومي -إنه مشترك بين كل الناس فهو صورتهم المميزة وعماد أفعالهم اليومية والوظيفة.

الجسد: إنه الجسد الشخصي الذي يشكل هدفيه الوجود الذاتي للإنسان، فهو المرتبط بالثقافي والرمزي والتعبيري، فرُؤية الباحث تُعبر على الإنتقال من الجسم إلى الجسد، إلى البدن، هو إنتقال ممكن لا يخضع لأي تراتبية معينة. وعليه فإن الظاهرة الجسدية في الإسلام، تخضع من الناحية الواقعية والخطابية إلى سنن النموذج، فقد أعتبر جسد **"النبي محمد صلى الله عليه وسلم"** جسدا مرجعيا نموذجيا، يتطلب الاحتذاء والمحاكاة، فتحول إلى جسد نموذجي وقُدسي في الآن ذاته، ومن جهة أخرى، يبقى التجميل الأنثوي والذكوري واجبا دينيا مقدسا، لأن الإهتمام بالجسد والذات جزء لا يتجزأ من الممارسة الإيمانية للفرد، فنظافة الجسد أهم وأولى من المظهر.

كما ترى الباحثة **عائشة بلعربي**[1] في دراستها حول **"الجسد الأنثوي"** الذي شكلته التقاليد وأخضعته الضغوط التاريخية، الثقافية، والمادية، فهو أسير علاقات خيالية وعائلية يظل مختفيا ولا يظهر إلا من خلال التمثلات الإجتماعية، فهو ينفجر في حالتين فقط: إما الجذب أو المرض العقلي.

فالجسد يرتبط إرتباطا وثيقا بظروف تواجده، لقد تم إخفاؤه، وإغفاله في إطار إشكاليات عامة رغم إرتباطه بكل المواضيع المطروحة، ومازال موضوعا محرما إلى حد ما، كما قدم

[1].عائشة بلعربي وآخرون، ***الجسد الأنثوي***، نشر الفنك، الدار البيضاء، المغرب،1990

مجموعة من الباحثين في هذه الدراسة ثلاث اتجاهات خاصة بالجسد[1]. اتجاه بيولوجية سوسيوثقافية، واتجاه مرتبطة بالمحيط،كل هذه التوجهات تتكامل وتتداخل فيما بينها.

فالاتجاه البيولوجي: يوضح على أن الجسد الأنثوي ينحصر في منطقتين تتمحور حولهما كل المناطق، إنهما المهبل والرحم، الجسد مرغوب فيه لإرتباطه بالإغراء، والإثارة، واللذة ومن هنا تتأتى ضرورة محاصرته وإخفائه، ومن جهة أخرى هذا الجسد المرغوب فيه يمنح الحياة ويوفر الإستمرارية البشرية، وبالتالي فهو مُقدس، إلا أنه معرض لآلام الإختراق كآلام الحمل، وآلام الوضع، فهو جسد مُشتهي، تعنفه التقاليد، وجسد معطاء يُعنفه الألم.

كما تضفى على الجسد الأنثوي العائلة خصوصا الأم حماية مبالغة فيه، كالعذرية، قد تعتمد الأم طرقا مختلفة للحفاظ عليها، "فغشاء البكارة" يغدو هاجسا للفتيات. لأن الرجل المغربي دائما يبحث عن" البكر"، فالفتاة تربى من صغرها على أهمية هذا الغشاء في حين أنها تجهل المعرفة العلمية بجسدها، وتكوينه البيولوجي، وتمظهراته الفيزيولوجية. فالأمهات حريصات وخائفات من موضوع "غشاء البكارة"، لكنهن يلتزمن الصمت بشأن موضوع "الحيض"، فالفتاة لا تفرق بين أول قطرة دم حيض وبين فقدان غشاء البكارة.

الاتجاه السوسيوثقافي: يعتبر "الوشم والحناء" رسومات تزين الجسد الأنثوي، "فالحناء" زائلة توضع في أقسام ظاهرة منه، بينما "الوشم"يطبع الجسد إلى الأبد، فيوضع في أجزاء توصف بالحميمية.

الاتجاه المرتبطة بالمحيط: إن اقتحام النساء للمجالات العامة، أتاحت لهن فرص إبراز جسدهن، عن طريق إرتداء أزياء مختلفة، هذا أدى إلى تخفيف "الإيروسية" المحيطة بالجسد ولم تختف، كانت المدينة مكانا عاما فضاء معاديا للمرأة، فكانت المرأة لا تعرفها وتتعجل إلى البيت بإعتباره مكانا آمنا وباعثا على الإطمئنان، بينما حاليا اقتحمت المرأة المكان العام وغدت تنتقل فيه بكل أمان وثقة وجسارة، فعمل المرأة وممارستها لمختلف المهن مكنها من

[1].نفس المرجع السابق،ص 200.

إرتياد مكان جديد وإقبال على تجربة جديدة مغايرة، فأدى ذلك إلى انبعاث صورة جديدة على ذاتها، حتى ربة البيت التي تعيش في مكان ضيق أصبحت ترتاد الشارع والحدائق العمومية في غالب الأحيان.

والنظرة إلى الجسد تتغير تبعا للمهنة: فهناك مهنة تفرض الجمال المادي، مثل المرأة المقدمة لأعمال خدماتية من إستقبال، أو تقديم مساعدات، فيطالب منها تقديم جسدها بشكل نوعي وإبتسامة دائمة على الشفتين.

ففي خضم ذلك نحاول التعرف على كيان الجسد بذاته وأهميته كدراسة سوسيولوجية وديناميكيته وانعكاساته، على الذات بتأثير تغيرات الحياة والمجتمع، باحثين في تمحورات الجسد في الفضاء الاجتماعي، الذي كان يعتبر فضاء لا يمكن التحكم فيه وذلك لشساعته، كما كان يرتبط في السابق بالرجال بالدرجة الأولى، لكن مع ما طرأ على المجتمع من تغيرات وجب على الأسرة مسايرة هذا التغير وقبول فكرة تواجد المرأة في الفضاء الذكوري وهذا ما سنتطرق إليه في هذا الفصل مبينة كيف دخل الجسد الأنثوي هذا الفضاء العام.

1.الجسد الاجتماعي مقاربة نظرية

1.1.الجسد كموضوع سوسيولوجي

يظل الجسد كمفهوم وكيان غامض، وبما أننا لا نزال دون مستوى الاهتمام الذي بدأ يتزايد بمفهوم وصورة الجسد، لذا بات إلزاما أن نتعرف على ديناميكيته وانعكاساته على الذات، وبتأثير تغيرات الحياة والمجتمع، يمكن القول" إن مفاهيمنا الحالية حول الجسد ترتبط بصعود الفردية كبنية اجتماعية، وانبثاق فكر عقلاني ووضعي وعلماني حول الطبقة، وبتراجع تدريجي في تقاليد الشعبية المحلية.كما ترتبط أيضا بتاريخ الطب الذي يجسد في مجتمعاتنا معرفة رسمية بشكل ما حول الجسد.

فالأوضاع الاجتماعية والثقافية خاصة، هي التي سمحت بولادته، لقد سعينا لوضع تاريخ للحاضر من خلال غرس الأوتاد، التي بدت لنا أنها الأكثر دلالة في بلورة مفهوم الجسد، ووضعه الحالي إنه نوع من علم سلالة الجسد الحديث، مع الأزمنة القوية لفيسال (Vesale) والفلسفة الميكانيكية "[1]فمن خلال ذلك لابد من تحديد الخانة، التي يظهر فيها الجسد ككيان مستقل لمعرفة حدوده وتميزه عن الكيانات الأخرى،"فالجسد البشري لا يمثل كيانا فيزيقيا ماديا، تعيش في فراغ أو خارج مؤثرات الحياة، وعلاقات وتفاعلات الإنسان مع السياق الاجتماعي، ومنظومة التجارب والبيئات النفسية والروحية والاجتماعية، بل رقم مهم في معادلة الحياة، وركنا أساسيا في ديمومتها، من ذلك بدأ علماء الاجتماع ينبهون إلى أهمية العلاقة بين الجسد والحياة الاجتماعية القائمة"[2].

[1] - دافيد لوبرتون، ***انتربولوجيا الجسد والحداثة***، تر: محمد عرب صاصيلا، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص6.

[2] . أنتوني غدنر، ***علم الاجتماع***، ترجمة فايز الصباغ، ط4، مؤسسة الترجمان، المنظمة العربية للترجمة ، 2005، ص 225.

ويمكن اعتبار الجسد ذلك الجسم الديكارتي أو الجثة الخاضعة للتجارب العلمية مع **كلود برنارد** والذي لا يفهم فيه الجسد إلا باعتباره جسما "آلة" مثل الأجسام المحيطة به لذلك لن يكون هذا التعريف الأول مجديا لمفهوم الجسد، لأنه مقتصر على الجسد – الموضوع- غاضا الطرف عن الجسد – الذات، وهو ما يمكن أن نحدده مع الفينومينولوجيا **المرلوبنتية** التي رفعت الحصار عن الجسد، وأنهت الخطاب المهمش له، فالجسد هو الوحدة بين الروح والجسم وبين "الجسد – الموضوع" و "الجسد – الذات" وهو وحدة النفس بالجسد "[1].

ففي ذلك تحديد وتمييز لوجهات النظر التي طرحت حول الجسدين تشبيه بالآلة بالاعتماد على الموضوع واللجوء إلى الذات التي يمكن أن تكون قد ميزت الجسد بصورة أوضح، وأعطته دلالات خاصة، وفي نظر **"فوكو"** يمثل مفهوم الجسد قطب الرُقي، إذ أنه يحمل دلالة العيش وأسلوب الحياة وفق جهتين: الأول ترتبط بوظائف الأساسية باعتباره آلة أو محركا أو حركة، ومن جهة ثانية باعتباره يمثل الوظائف العضوية الخاصة بالإنسان"[2].

بل إن جسد الإنسان يمثل كل شيء له، وهو مكمل للوجود الذاتي للفرد، إذ بدون الجسد ينتفي الوجود المادي الخاص بالحياة، وهو محرك ودافع قوي لتسيير أمور ذلك الفرد ودون هذه الحركة يضل الفرد في مسايرة الحياة ويصبح معاقا في جسده، الذي يمثل بالنسبة له بمثابة الوسيط الفعال جدا لإدراك الحياة والعيش فيها.كما يمثل جسد الإنسان في نظر **فوكو** ذلك الحيز الذي تتقاطع فيه وحوله ممارساته ومعارفه وحلوله وعلومه، وتتبع تاريخ الجسد من الممكن أن يفصح عن علم مادي أركيولوجي النشأة للمعرفة والسلطة وتمفصلاتها

[1] . سمية بيدوع، ***فلسفة الجسد***، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص5.

[2] . معزوز عبد العالي، فوكو ميكرو فيزياء السلطة، مقال منشور في مجلة ***مدارات فلسفية***، العدد 13، على شبكة الانترنت le 23/03/2015www.alfalsafa.com/foncault%20microfizia%2ssoulta.html

المعقدة والمختلفة[1]، فالجسد عبارة عن حفريات السنين بمؤثراتها وتفاعلاتها وعلاقاتها وتمظهراتها الثقافية وسوقها للجسد للخضوع لها.

وينبغي النظر إلى الجسد على أنه كجزء من بنية تفاعلية في إطار مؤسسي وظيفي متوازن تصاغ فيه هذه الموازنة وفق رؤية شاملة آخذة بنظر الاعتبار جميع حيثيات الوجود الإنساني فالجسد بات موضوعا للإحياء ولإماتة الرزق، إذ يتجاوز الجسد في النصوص الإسلامية البعد البيولوجي البحث، وبات يرقى إلى مستوى التمثيل الاجتماعي والثقافي الذي يميزه.[2]فمن خلال نظرة المفكرين وإن اختلفت أو تداخلت عن الجسد، لنصل إلى أن الجسد مثل منذ القدم المظهر الخارجي للشخصية الواجهة التي يتم بواسطتها الإعلان عن الانتماء الثقافي والاجتماعي، إنه يمثل النموذج التوافقي الذي يعكس مدى مواءمة الإنسان للطقوس، وممارسات السلوك من خلاله[3] فلا ينظر للجسد على أنه كُتلة واحدة مصنوعة من مادة واحدة، وإنما هو مجموعة من التصنيفات المتنوعة المعاني والدلائل، إذ يمثل لغة قائمة بذاتها، فالشعر والدم والأظافر وغيرها ليست رموز مادة جامدة، وإنما تحيط بها الكثير من التأويلات بحسب المحيط الذي يعيش به الجسد.[4]

يبقى الجسد بالنسبة للدراسات الإنسانية على اختلافها، بنية تجمع الطبيعة بالثقافة والداخل بالخارج، والموضوعية بالذاتية، والدال بالمدلول، والوعي بالاوعي، حيث تحرر الجسد في ظل هذه الدراسات من كل تلك الثنائية الكلاسيكية التي كانت تحصره في الجسد (الوظيفة، أو الجسد الصورة أو الجسد، المعاش) حتى يتم تحويله للجسد الذي يمكن إنشاؤه

[1]. ميشيل فوكو، ***المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن***، ترجمة د. علي مقلد، مركز الإنماء القوي، 1990بيروت، ص34.

[2]. حسين بدران، ازدراء الجسد في النصوص والتعاليم الإسلامية، ***مجلة محجة***، العدد ثالث والعشرون، معهد المعارف الحكمية، (الدراسات الدينية والفلسفية) بيروت، 2011، ص 45.

[3]. خلود سباعي، مرجع سابق، ص 24.

[4]. فؤاد اسحاق الخوري، ***إديولوجية الجسد، رمزية الطهارة والنجاسة***، دار الساقي، بيروت،1997، ص4.

وبناؤه، أي الجسد المؤسس.[1] لذلك نلاحظ تبلور المعاني لمفهوم الجسد، والتي تعبر عن الطروحات الفكرية التي جاء بها الكثير من تعرض للجسد، فلم يعد الجسد الكيان غير المنتبه له، فهو الدعامة الرئيسية لوجود الفرد في الحياة.

اختيار الجسد كموضوع يندرج في إطار اختيارنا كمجال معرفي محدد، هو "سوسيولوجية الجسد"، كفرع حديث من فروع علم الاجتماع، لأنه إلى حدود الستينات من هذا القرن، لم يكن الجسد كموضوع معرفة سوسيولوجية، يحظى بمكانة "الموضوع المحوري الأساسي" بل على العكس من ذلك كان حضوره لا يتجاوز مستوى الحضور المضمر الافتراضي في عدة محاور[2]، أو كما يقول جون **ميشيل برتلو** بأنه:"مادة سوسيولوجية ذات خسوفات"[3]، الأمر الذي يؤكد أن الإشارات للجسد وإن كانت حاضرة سابقا، لكنها لا تتجاوز التلميح لبعض الخصائص التي انبثقت عنه، أو هو من ساهم بوجودها، دون العناية بشكل أكبر لموضوع الجسد ككيان، له أبعاد ومختلف الأنماط التي تكون حياة الفرد في الحياة البشرية، وذلك ما يظهر لنا حداثة التنبه لضرورة الاهتمام بالجسد كموضوع، يحتاج إلى رصد العلاقات المنطقية عنه، وربطها بالعلاقات التبادلية بينه وبين كيان المجتمع، وكيف تشكل صورة الجسد المتنوعة.[4]

فمع بدايات العلوم الاجتماعية في القرن التاسع عشر، الذي كان حسب **مشيل برتلو** قرن الاهتمام بجسد العُمال، وما يعيشونه في ظل ظروف العمل القاسية، من استنزاف مُبكر وأعطاب وتشوهات، كما أن أثار التصنيع السلبية على الصحة، فرضت الاهتمام بالجسد، والحديث عن الجسد القوي، وعن ضرورة حماية الجسد من الأوبئة المرتبطة بتغير

[1] . خلود سباعي، مرجع سابق، ص29.

[2] . زينب المعادي، ***الجسد الأنثوي وحلم التنمية قراءة في تصورات عن الجسد الأنثوي، منطقة الشاوية***، مرجع سابق، ص 13.

[3].Jean Michel BERTHELOT, « Les sociologies et Les corps », In *la sociologie contemporaine*, V35, N° 2 Paris Paris, 1985, P7.

[4] . مازن مرسول محمد، ***حفريات في الجسد المقموع، مقاربة سوسيولوجية ثقافية***، دار الأمان للنشر، الرباط، 2015، ص 20.

نمط العيش من قروي إلى حضري، ورغم أن الجسد ضمن هذه الدراسات أصبح بشكل ضمني معطى ثقافي.

فالاهتمام الأكاديمي بالجسد تنامى في الفترات الأخيرة، إذ برز علم اجتماع الجسد مجالات متميزا للدراسة، في حين صدرت مجلة جديدة عام 1995 تسمى (Body & Society) بحيث اقترح فيها أن يوظف الجسد مبدأ منظما لعلم الاجتماع، الأمر الذي دعا **براين ترنر** إلى استحداث مصطلح "المجتمع الجسدي" ليصف كيف أن الجسد قد أصبح المجال الرئيسي للنشاط السياسي والاجتماعي في الأنظمة الاجتماعية.[1]إلا أن الاهتمام به لم يكن قد وصل إلى مرحلة يشكل فيها موضوعا، لدراسة مستقلة، كما لم يتأسس بعد توجه لتنظير هذا الجانب أو ذاك من التجربة الجسدية، فالاهتمام بالجسد كمعرفة سوسيولوجية، كان يشكل فقط اهتمامات متعددة مرتبطة بواقع العامل، فعلم الاجتماع هو الذي ينبغي عليه أن يخوض في رموز الجسد وتأويلاته على المجتمع، وعلى ذات الفرد صاحب الجسد نفسه وعلى عقليته وكيفية تمحور الجسد في خضم قواعد الحياة وتشكله وأسس هذا التشكيل وصوره، ويمكن أن نترك السوسيولوجيا مجالات من قبل، مثل الطب والبيولوجيا لحقول أخرى، وتركز على البحث الاجتماعي للجسد من خلال ما يصوغه المجتمع من صور تحتمها طبيعة وعادات وثقافات المجتمعات، على الجسد أن يتقمصها ويتمثل بها.[2]

ويمكن أن نرى النظرة إلى الجسد في عموم البيولوجيا دون سلخ هذا الكيان، والنظرة له كمحرك فعال له أساساته الخاصة، وهذه هي الصورة التي بدأ بها القرن العشرون، بنظرة عامة للبيولوجيا، وبضمنها الجسد في بعض الإشارات له، ومن المؤكد أن الفوز في شؤون

[1] . كرس شلنج، ***الجسد والنظرية الاجتماعية***، ترجمة، د. منى البحر، ونجيب الحصادي،ط1، دار العين للنشر، القاهرة، 2009، ص 19 – 20.

[2] . مازن مرسول محمد، ***حفريات في الجسد المقموع***، مرجع سابق، ص25.

الجسم طبيا وبيولوجيا، لابد أن يفتح مجالا واسعا ويشحد الإدراك للانتباه إلى ضرورة عزل الجسد، ككيان عن الجسم ومعالجته اجتماعيا، ومعرفة كيف يظهر الجسد في خضم تغيرات وتحولات المجتمع.[1]

ومع ظهور "مدرسة التحليل النفسي" سيبدأ الحديث عن "لغة الجسد"، ليتحول الجسد إلى لغة تعكس بشكل غير مباشر العلاقات الفردية والاجتماعية، كما تعكس الاحتياجات والرغبات وإن بطريقة رمزية إنه **"سيجمون فرويد"** رغم أنه لم يكن عالم اجتماع، إلا أنه أدخل الاهتمام بالجسد كمادة تصنعها وتنتجها العلاقات الاجتماعية ويساهم بتشكيلها التاريخي الفردي للفاعل الاجتماعي إلى مجال المفكر فيه.[2] وكتاب "دراسات حول الهستيريا" الذي كتبه بالاشتراك مع **"برويز"** سنة 1895 وضعت ضمنيا الأسس الأولى لسوسيولوجيا تسمح بنظرة مغايرة للجسد أو ما يسمى الآن "سوسيولوجيا الجسد"، والتي يمكن أن تسجل تشكيلها على مرحلتين وهي:سوسيولوجيا متقطعة، وسوسيولوجية الجسد.

ظهرت سوسيولوجيا متقطعة حسب تعبير **دافيد لوبروتون**[3]، وذلك مع مجموعة دراسات تنطلق من افتراض أساسي هو أن الإنسان يضع وينتج اجتماعيا خصائص جسده، من خلال اندماجه مع الآخرين، وانخراطه في الفضاء أو المجال الرمزي. وكنموذج عن هذه الدراسات ما كتبه "**جورج زيمل**"[4] ، عن الإحساس عن تبادل النظرات (1908) عن الوجه (1901) حيث اتجه إلى تحليل مختلف للوقائع التي يرجع مصدرها للأحاسيس لدى الإنسان، وكذلك أشكال الإدراك والتأثيرات المتبادلة الناتجة عنها، في دلالتها بالنسبة للحياة الجماعية لأفراد المجتمع. **"فمارسال موس"** حقق خطوة أساسية في اتجاه تطوير

[1].نفس المرجع، ص21.

[2].زينب المعادي، ***الجسد الأنثوي وحلم التنمية***، مرجع سابق، ص 26.

[3].David LE BRETON, ***Sociologie du corps***, Op.Cit.

[4].Georg SIMMEL, ***Essais sur la sociologie des sens***, PUF , Paris, 1981, P 225.

الاهتمام بالجسد سوسيولوجيا، من خلال دراسات مهمة مثل "التعبير الإجباري عن العواطف سنة 1921"[1] وتقنيات الجسد 1936[2].

ففي الدراسة الأخيرة يقترح **مارسيل موس** تأمل الطريقة التي يستخدم بها الناس أجسادهم من مجتمع لآخر، ويؤكد من خلال الأمثلة التي قدمها أن هناك كم هائل من الحركات والأنشطة العادية للحياة اليومية، تتجدر في نماذج وسلوكات تستمد شكلها وقالبها من المجال الاجتماعي وأنه ليست هناك أشكال طبيعية صرفة لأنشطة الجسد، حتى العواطف لا يمكن أن ندعي التعبير عنها بشكل طبيعي خالص، بل أنها كما ترسم على الجسد وتعبر عن نفسها من خلاله، ليست إلا إنتاجات رمزية ترتبط بلحظة معينة من لحظات الحياة الاجتماعية.

رغم أهمية هذه المرحلة التي سماها "**لوبرتون**" "**سوسيولوجيا متقطعة**"، من حيث أنها دشنت المقاربة السوسيولوجية للجسد، حيث سلطت الضوء على مجموعة من المعطيات المهمة المتعلقة به، ووضحت الطابع الاجتماعي لاستخدامه، كما قدمت أسس صلبة للتحليل، إلا أنها لم ترق إلى مرحلة جمع عناصر التحليل في نسق تفسيري واضح، أي أنها لم تصل بعد إلى مرحلة الوعي بإمكانية تأطير كل معطيات التحليل في فرع خاص بها من علم الاجتماع.

أما بالنسبة لسوسيولوجية الجسد حقق خطوة مهمة ابتداء من الستينات من هذا القرن الماضي، فضل الحديث عنه كمنتوج اجتماعي مساحة مهمة ضمن مجموعة من الدراسات المنتمية لحقل الدراسات الاجتماعية، حيث تعد "سوسيولوجيا الجسد" من

[1].Marcel MAUSS, ***l'expression obligatoire des sentiments***, édition minuit, Paris, 1981, P 225.
[2].Marcel MAUSS, ***les techniques du corps***, PUF, Paris, 1950.

الميادين الحديثة نسبيا في العلوم الاجتماعية، إذ يحاول هذا الميدان معرفة العلاقة بين الجسد ومؤشرات المجتمع وعوامله المختلفة.[1]

ولا يمكن عدُ هذا الاهتمام بالجسد قديما جدا، وإنما انبرت أطروحات فكرية تحاول الإشارة للجسد ككيان غامض على بني البشر أنفسهم، يحتاج لكثير من الغور العميق في دواخله ومعرفة أطر هذا الجسد الذي يحوي الإنسان بعلاقاته وخبراته وتفاعلاته مع الآخرين، وكل ما يحيط به في الحياة الاجتماعية، ويمكن القول إن اهتمام علم الاجتماع الكلاسيكي بالجسد، ظل ضمنيا بدلا من أن يكون صريحا، إذ أنه ركز على جوانب منتقاة من الجسدية البشرية دون أخرى، من قبيل مثلا تركيزه على قضايا اللغة والوعي دون الربط بينهما وبين الجسد بحد ذاته.[2]أي أن علم الاجتماع قد نزع أو لم يحظ أن هذه الجوانب فضلا عن جوانب كثيرة أخرى، تخصص الجسد الإنساني وذات علاقة مباشرة به، إذ أن عملية الفصل في التركيز على جوانب تتعلق بالجسد دون إرجاعه له، تكون منقوصة وتساهم بتعيين الأصل الذي انطلقت منه تلك الأجزاء والمتمثلة بالجسد والذي أهمل بواقعه.

لقد كان الجسد غائبا بمعنى أن علم الاجتماع، نادرا ما ركز بطريقة ثابتة على الكائن البشري الجسدي على اعتبار أنه يجوز أهمية بذاته، ولا عزو في ذلك، فقد عد الجسد عادة ملكية طبيعية وفردية تقع خارج نطاق اهتمامات ذلك الفرع الاجتماعي المشروع والحال أن المنظرين لم يفهموا الجسد على اعتبار أنه أساسي للفاعل البشري والمشروع السوسيولوجي، إلا حين شرع علم الاجتماع في التشكيك في التمييز بين الطبيعي والاجتماعي، على ذلك يمكن أن نجادل أيضا بأن الجسد كان حاضرا في صميم الخيال السوسيولوجي.[3]

[1]. أنتوني غدندر، ***علم الاجتماع*** ،مرجع سابق، ص 225.

[2]. كرس شلنج، ***الجسد والنظرية الاجتماعية***، مرجع سابق، ص 29.

[3]. نفس المرجع السابق، ص 41- 42.

إن الاهتمام والنظر إلى الجسد لم يحظ بدافعية كثير من العلوم، إلا في بعض الإشارات التي تمس الجسد دون الاعتبار بأنه الأصل في وجود الكثير من الفروع التي تقوم العلوم بتناولها فلقد مثل الجسد تقليديا حضورا هامشيا في علم الاجتماع، وسبب في ذلك الثنائيات الديكارتية التي انغرست بشكل عميق في هذا التخصص، بحيث تتضافر كل المقابلات الأساسية عن الرجل (المرأة، العام/ الخاص) والطبيعة (الثقافية لوضع الجسد بموضع متعارض مع العقلانية التي يحملها العقل.[1] ولما كان علم الاجتماع الكلاسيكي قد تعامل بطريقة غير ملائمة مع كل مترتبات الجسدية البشرية، فإن هذا لا يبرر القول والحكم بأن قد تبنى مقاربة لا جسدية عليه في تناول موضوعه، فقد عنى **كارل ماكس** بمسألة استيعاب الجسد في التقنية الرأسمالية فضلا عن ذلك كتب **جورج زيمل** عن الميول الجسدية التي تدفع الناس نحو بعضهم البعض، والعواطف الاجتماعية التي ساهمت في الحفاظ على العلاقات الاجتماعية، مع تقصي آثار اقتصاد المال الضارة على تلك العواطف، وأعمال **ماكس فيبر** التي أبدت اهتماما بعقلنة الجسد، بينما اعتبر **إميل دوركايم** الجسد موضع ومصدر الظواهر الدينية، التي أسمهت في تماسك الأفراد، وأعمال **بورديو** التي برزت في هذا المجال.[2]

ففي تلك الفترة يمكن القول إن هذه الاهتمامات لم تكن بحتة تخص الجسد بصورة خاصة وما ينتج ويتألف حوله، وإنما جاءت ربما الإشارة له في خضم التعرض لموضوعات أخرى، وهي في الحقيقة تتطابق كليا مع الكيان الأهم وهو الجسد، إلا أن اهتمامهم قد جاء يتناول بعض جوانب هذا الكيان، والبعض الآخر لم يتنبه إلى ترابطها العميق بالجسد الإنساني، إلا أن ذلك لا يعني بقاء الوضع على حاله في الاهتمام بالجسد، وإنما بدأت ملامح الانتباه تبرز بشكل جدي وإن كان بشكل محدود، فتنبه علم الاجتماع بشكل أكثر

[1] . هيلين توماس، جميلة أحمد، ***الأجساد الثقافية الاثنوغرافية والنظرية***، ترجمة: أسامة الغزولي، المركز القومي للترجمة، القاهرة،2010، ص26.

[2] .كرس شلنج، ***الجسد والنظرية الاجتماعية***، مرجع سابق، ص 29 – 30.

أهمية لما يعنيه الجسد في حياة الإنسان والجسد الاجتماعي، ودور المجتمع في قولية ذلك الجسد، فجعله مكتسبا لكثير من الأشياء والأمور التي يفرضها عليه، وذلك ما يظهر لنا حداثة التنبه لضرورة الاهتمام بالجسد كموضوع يحتاج إلى رصد الوقائع المنطقية عنه، وربطها بالعلاقات التبادلية بينه وبين كيان المجتمع، وكيف تتشكل صورة الجسد المتنوعة.

وفي ثمانينات القرن العشرين، بدأت دراسات الجسد تشكل مكانة مهمة ومتميزة في علم الاجتماع أو السوسيولوجيا وفي غيرها من العلوم الاجتماعية والإنسانيات، الأمر الذي أدى إلى تأسيس منطقة بيئية زاهرة لدراسات الجسد وتسريع عملية إعادة بناء النظم المعرفية الأساسية والفرعية، التي تعمل على تحليل أكثر ملائمة للطبيعة الجسدية والنتائج المتعلقة بها مما ساهم بشكل أكبر في تعرض النظرية الاجتماعية إلى تحولات كبرى في الاهتمام.[1] فبعد أن كان علم الاجتماع يهتم بالأفكار والعقل وأسباب السلوكيات، أصبح يهتم بالجسد ذاته وما يفرزه من تأثيرات بالمجتمع، فرغم هذه البوادر البسيطة تبقى الدراسات هي الأساس المعرفي الأول لانطلاق البحث في شؤون الجسد وعلاقاتها الجدلية بالمجتمع.

فلقد اعتمدت **ماري دوجلاس** في كتابها "Natural Symbol" إلى تطوير في مفهوم الجسد ترى فيه مستقبلا للدلالات الاجتماعية ورمزا للمجتمع، حيث تجادل بأن الجسد البشري هو الصورة الأكثر جاهزية للنظام الاجتماعي، وتقترح عدة أفكار حول الجسد وأفكار المجتمع.[2] واعتبرت سوسيولوجيا الجسد البشري علامة داخل نسق رمزي مُعين يشير إلى انتمائه لوضع أو نموذج اجتماعي مُعين، مؤدية بذلك إلى تسليط الضوء على جوانب متعددة من الجسد، تبرز انبهاره بالتنظيم الاجتماعي وخضوعه للإديولوجيا المهيمنة الهادفة للإنتاج وإعادة الإنتاج، فضلا عن ذلك اهتمت السوسيولوجيا بأوضاع تتعلق

[1] . حسن إبراهيم عبد العظيم، الجسد والطبقة ورأس المال الثقافي، قراءة في سوسيولوجيا بير بورديو، ***مجلة إضافات***، العدد الخامس عشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ص67.

[2] . كرس شلنج، ***الجسد والنظرية الاجتماعية***، مرجع سبق ذكره، ص 106.

بالجسد، من قبيل مثلا أشكال الخطاب والطقوس وطرق الأكل والشرب والاغتسال والجلوس والتحية وغيرها من الحركات، التي تميز انتماءنا الاجتماعي والإثني، الأمر الذي جعل الجسد في ظل السوسيولوجيا مزيجا من العلاقات والرموز والتنظيمات والأساطير وغيرها.[1]

وتنبهنا الدراسات الأنتروبولوجية إلى أن الجسد قد مثل منذ القدم ذلك الشيء المزين والمقنع، والمتغير بتغير المجتمعات والثقافات فهو الرمز الذي يستعمله كل مجتمع على حدة لكي يتحدث عن استيهاماته عبر سيرورة يعلن من خلالها مختلف الوسائل التي يستثمرها فيه، ولعل ذلك ما أدى بالبعض إلى اعتبار الجسد بمنزلة ترميز متميز، يتحول فيه الإنسان من مجرد كائن حي ذي غرائز عنيفة إلى كائن قادر على أن يتكلم على العالم وعلى ذاته.[2] حيث يشير هذا الوصف إلى اتجاهات العلوم في النظر إلى الجسد، وكيفية نضوج الجسد في ظل المجتمع الذي يعيش فيه وسط عدة ثقافات، والتي على أساسها يتشكل الجسد وفق تلك الثقافات ويساهم في بلورة أشكال جديدة تبقى كمخزون قيمي وإرثي في المجتمع.

يمكن القول أن في ثمانينات القرن العشرين، بدأت دراسات الجسد تشكل من العلوم الاجتماعية والإنسانيات، الأمر الذي أدى إلى تأسيس منطقة بيئية زاهرة لدراسات الجسد وتسريع عملية إعادة بناء النظم المعرفية الأساسية الفرعية، التي تعمل على تحليل أكثر ملائمة للطبقة الجسدية والنتائج المتعلقة بها، مما ساهم بشكل أكبر في تعرض النظرية الاجتماعية إلى تحولات كبرى في الاهتمام.[3] لذلك يمكن أن نعتبر القرن العشرين بمثابة قرن الجسد أو زمن البيولوجيا، على اعتبار أن أهم الاكتشافات والتحولات التي ظهرت فيه تعلقت إلى الحد الذي بلغت تغيير في مجالات وأطر الطبيعة الجسدية، ومن أهم دراسات

[1] . خلود السباعي، ***الجسد الأنثوي وهوية الجندر***، مرجع سابق، ص24.

[2] . السباعي، نفس المرجع السابق، ص12.

[3] . حسني إبراهيم عبد العظيم، الجسد والطبقة رأس المال الثقافي، قراءة في سوسيولوجيا بير بورديو، ***مجلة إضافات***، نفس المرجع السابق، ص67.

هذه المرحلة عن سوسيولوجيا الجسد أعمال "**أرفنج جوفمان**" و"**ماري دوجلاس**" التي شغلت حقبة الستينات، وأيضا أعمال "**ميرلوبنتي**" التي ترجمت في تلك الفترة، ثم إسهامات "**ميشيل فوكو**" التي امتدت حتى منتصف الثمانينات تقريبا و"**بير بورديو**" التي امتدت حتى بداية القرن الحادي والعشرين، فمن خلال مقاربات هذه الدراسات لموضوعات متعددة استخدمت الجسد كأداة للكشف والتحليل تتعامل معه كنافذة ينظر من خلالها للمؤسسات والبنيات والعلاقات الاجتماعية، وتقرأ المخيالات والتمثلات الجماعية، وبالتالي ستكون أمام اتجاه واضح لتبلور "سوسيولوجيا الجسد" كفرع من فروع علم الاجتماع[1].

ويمكن أن تكون الفترة الممتدة بين الستينات إلى الثمانينات من القرن العشرين، هي البدايات الأولى للاهتمام بالجسد كموضوع بمعزل عن موضوع الطب والبيولوجيا، من خلال تناوله في ضوء مؤثرات المجتمع في الجسد وانعكاسات الجسد في صوغ الحياة البشرية. من ضمن هذه الدراسات اخترنا كل من مقاربة "**ميشيل فوكو**" الذي يعد أحد مؤسسي سوسيولوجيا الجسد، وتبرز أهمية **فوكو** في أنه أعاد الجسد مرة أخرى إلى قلب علم الاجتماع، بعد أن تمت إطاحة به من قبل **ديكارت** منذ القرن السابع عشر، خارج دائرة العلوم الإنسانية والفلسفية واهتماماتها"[2]، ومقاربة "**بيير بورديو**" الذي أسهم كذلك إسهاما فعالا في ظهور علم اجتماع الجسد".

2.1.تاريخ الجسد

نحاول في هذا المبحث التعرف على تاريخ الجسد، من خلال الماضي والحاضر.

1.الجسد عند الفلاسفة

[1].يوسف تبس، تطور مفهوم الجسد، من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، مجلة ***عالم الفكر***، العدد4، المجلد 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2009، ص36.

[2].حسني إبراهيم عبد العظيم، "ميشيل فوكو وتأسيس سوسيولوجيا الجسد" مقال منشور في موقع ***الحوار المتمدن*** على شبكة الانترنت. www.ahewar.org/show.art. 22/02/2015

ظهر الجسد في الفلسفة القديمة من خلال ثنائية الجسد والروح، فالروح عالم مُقدس لا بد من تمجيدها لأنها تحت وصاية الله، بينما الجسد يعيق الوصول إلى الحقيقة والتي تتمثل في الهدف المنشود دائم، وبالتالي لا بد من نفيه وإلغائه، لأن الجسد لا قيمة له في الفلسفة. ويقول **أفلاطون** في ذلك "إن الجسد هو سجن الروح" ،معنى ذلك أن الجسد لا يترك للروح الفرصة كي تتحرك بحرية فهو يعيقها عن الوصول إلى مبتغاها المثالي، والجسد يتكون عنده من ثلاث مناطق **الأول**:يتمثل في الرأس الذي هو محل الروح والعقل، و**الثاني**: هو الصدر محل الشجاعة أي القلب والتنفس، أما **الثالث**: فهو المعدة التي تُمثل محل الرغبات والاندفاع أي النفس العاقلة والنفس الغائبة والنفس الغاضبة.

أما **أرسطو** فقد اعتبر الجسد موضوعا فيزيائيا يُمكن تعقله، ومن ثم فهو قابل للدراسة العلمية لذا حاول تصنيفه وفق وظائفه وأجزائه معتمدا على "**النظرية الذرية لديمقريطس**" فالجسد وفق **أرسطو** جوهر محسوس له صوره، تتجذر فيه الحركة التي تُمثل الانتقال من الضد إلى الضد كالانتقال من البارد إلى الحار أو العكس، وهذه الخصائص لا تسري على الجسم الحي وحده بل تتعداه إلى كل الأجسام سواء السماوية أو الأرضية، سواء كانت حية أو جامدة، هذا وإن اختلفت أنواع حركاتها.[1]

ويرى **ديكارت** أن الفرد منقسم إلى جزئين متنافرين: الجسد والروح، يدل هذا على أن هناك تنافر بين الجسد والروح، وربما قد يؤدي ذلك إلى صراع بينهما، فكل منهما يعيق الآخر عن تأدية وظائفه والوصول إلى أهدافه، إن إنسان **ديكارت** هو لاصق نتجاوز فيه روح لا تستمد معناها إلا من التفكير، وجسد أو بالأحرى آلة جسدية يمكن اختزالها فقط.[2]ففي نظر **ديكارت** الإنسان متكون من ثنائية :الروح متميزة تحمل كل القيمة، لأنها هي أساس التفكير، وتحت وصاية الله والجسد الذي يعتبر مقر الروح، وهو يتحمل عبء

[1].كرس شلنج، مرجع سابق، ص109-110.

[2].دافيد لوبروتون، ***في أصول تصور حديث للجسد***، ترجمة هشام الحاجي، الجسد نصوص مترجمة، نقوش عربية، تونس، دون سنة .ص 183.

اللاقيمة، وينظر إليه على أنه آلة قابلة للتشغيل بشكل دقيق بواسطة الإدراك الحسي للإنسان.

كتب **ديكارت** في كتابه "**التأملات**" الجزء السادس، بناءا عليه وحتى لو علمت بيقين أنني موجود (...) وإني شيء يفكر، أو مادة ليس كل جوهرها أو طبيعتها إلا أن تفكر ومع أن لدي ربما أو بالأحرى بالتأكيد، كما سأقول أحيانا جسدا أقترن به بشكل وثيق جدا (...) فإنّه من المؤكد أنني، أي روحي، التي بها أكون من أكون، متميزا كليا وبشكل حقيقي عن جسدي وأنها يمكن أن تكون أو توجد بدونه.[1] يبدو من خلال التوضيح الذي قدمه **ديكارت** على أنه يُعلن بطريقة رسمية تميز الإنسان عن جسده، يجعل من الجسد حقيقة مستقلة، لكنها محقرة وتابعة، ويذكر في كتابه "**التأملات**" سأعتبر نفسي أولا أن لدي وجها، ويدين، وذراعين، وكل هذه الآلة المؤلفة من عظم ولحم، كما تبدو في جثة أعطيها إسم الجسد. ويتابع **ديكارت** وصفه " سأعتبر علاوة على ذلك، أنني أتغذى وأمشي، وأحس، وأفكر، وأحيل كل هذه الأعمال إلى الروح.[2]

هنا يرفع **ديكارت** الفكر ويبجل الروح، وفي نفس الوقت يعتبر جسده آلة، فيحط من قيمته ويحقره، لكنه ينعت الجسد بأنه جثة، ويغفل عن كونه مكان الموتفي الإنسان. فالثنائية الديكارتية ليست الأولى التي تفصل بين الروح والجسد، لكنها لم تقم على فكرة دينية، ففي الثنائية الديكارتية يتجلى الإهتمام بالجسد، لكنه يبقى تابعا للشخص وعليه سوف يُسجل في الملكية الشخصية، ولم يعد غير قابل للإنفصال عنه.إن **ديكارت** بتحليله هذا كأنه إكتشف الجسد ولكنه يبقى عبارة عن حقيقة مستقلة فحسب هذا التصور فإن الإنسان مكون من ثنائية هي الروح والجسد، وهناك تصور آخر للإنسان إنه مكون من ثلاثية :الروح، النفس، والجسد، والجسد في حد ذاته ليس متجانسا إنه متعدد الأقطاب

[1]. دافيد لوبروتون، ***في أصول تصور حديث للجسد***، مرجع سبق ذكره .ص ص184،183.

[2]. دافيد لوبروتون، ***أنتروبولوجيا الجسد والحداثة***، ترجمة، محمد عرب صاصيلا،ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، 1997 ، ص60.

يتكون من الرأس، القلب، البطن، وعناصر أخرى عديدة، لكن تبقى دائما الروح طاهرة ومبجلة، والجسد آثم ومدنس، والنفس أمارة بالسوء.

وكان **ابن سينا** من الأوائل في العالم الذي طالب بعدم الفصل بين الجسد والنفس فالإنسان وحدة واحدة لا يتجزأ، واستطاع **ابن سينا** أن يحقق إنسجاما بين الجسد والنفس بينما لم ير أسلافه إلا الصراع والتنافر المستمر بينهما.[1]وبذلك تتراوح التصورات الفلسفية للجسد بين النزعات العقلانية والظاهراتية والمادية بجميع مشاريعها، مثلا التصورات حول العلاقة الثنائية بين الفكر والجسد عند **ديكارت**، أو النظر إلى ما يقدر أن يفعله الجسد أو ما لا يقدر عليه من جهة **سبينوزا**، **شوبنهاور**، **نيتشه**، **وفرويد**، أو العبور على ثنائية الجسد والفكر من جهة **أدموند هوسرل**، **وميرلوبونتي**، **ومشال هنري**، في حين أن التصور يركز على الجانب الفيزيائي والكيميائي والبيولوجي كأساس يستند عليه في تصوراته.[2]

وأخيرا إن التمييز الأنطولوجي بين الجسد والروح، ليس مفهوما بوضوح إلا من قبل رجال الفئات العالمة والمتميزة في الطبقة البرجوازية، أما الفئات الشعبية فتندرج في تقاليد بعيدة جدا ولا تعزل الجسد عن الشخص.

2.تصور الجسد في المجتمعات القديمة

لقد بدأت ملامح الاهتمام بالجسد عند **اليونانيين**، وذلك بإجلالهم وتقديرهم للجسد، من خلال ما أبدعوه من فنون متعددة، تُبين كيف كان الجسد محل إعجاب وتقدير مثالي آن ذاك. بعد ذلك جاءت المسيحية التي قدست الروح على حساب الجسد

[1]. نوال السعداوي، ***دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي***، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1971،ص 384-385.

[2].يوسف تبس، تطور مفهوم الجسد، من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، مجلة ***عالم الفكر***، العدد4، المجلد 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،2009، ص34.

والأمر الذي حصر الأمور والاهتمام بالجسد في بعض العلوم التي اكتفت بالنظر إليه وفق بعده البيولوجي أو التشريحي الصرف، إلا أن تلك المقاربة الدينية التي سادت في القرون الوسطى، لم تنف الاهتمام بالجسد في بُعده الأيروسي، الذي ظل مختفيا إلا أن جاء عصر النهضة ليُعلن عن وجوده خلال عدة فنون تمثلت في النحت والشعر والرسم...[1]

كما يُعتبر **المصريون** القدماء أول من اقترب من الجسد ولامسه، وساءل هذا الغلاف الإنساني، وذلك من خلال عمليات التحنيط التي كانوا يقومون بها في تحنيط الجسد "جثة" كما يسمونها "بالسوما Soma"، والقصد منه تمجيد المظهر ومحاولة الاحتفاظ بالجسد، بالمادة التي تتلفف بتحنيطها، وذلك للإستعاضة عن هروب الروح منها.[2]

أما الجسد في هذه المجتمعات العربية القديمة، تميز من خلال ذوبان الفرد في الجماعة دون إعطائه البعد الفردي، فالجسد في المجتمعات التقليدية، ذات التركيب المتجانس الجمعي الذي لا يمكن تمييز الفرد فيه، لا يشكل موضوعا للإنفصال، فالفرد يمتزج بالطبيعة والجماعة، ففي هذه المجتمعات يبدو أن الإنسان وجسده غير قابلان للتحديد، ولا يمثلان موضوعا قابلا للإنقسام فحسب هذه التصورات الجماعية، فالفرد وجسده مقحمان في الكون والطبيعة والآخرين، فوجوده من أجل الولاء لهم، ويعد جزءا من الانسجام الكّلي للمجموعة. ويعني هذا أن الجسد مرتبط بالطاقة الجماعية، ومن خلاله يذوب الفرد في صلب الجماعة، ليُصبح ملكا لها ويُدافع عليها بكل قواه، مثلما حدث في القبائل القديمة شكل الإنسان وجسده وبيئته وحدة واحدة.[3] وهذا ما وضحه **ابن خلدون** في مقدمته من خلال حديثة عن العصبية في المجتمات البدوية، موضحا أن العصبية هي التي تُمثل قوة الجماعة، فالفرد لا يتحدث عن نفسه كفرد، وإنما كجماعة في قوله:"في أن العصبية إنما

[1].خلود سباعي، ***الجسد الأنثوي وهوية الجندر***، مرجع سابق، ص24.

[2].منى فياض، ***فخ الجسد، تجليات نزوات وأسرار***، رياض الريس للكتب والنشر،بيروت، 2000، ص22.

[3]. دافيد لوبروتون، ***أنتروبولوجيا الجسد والحداثة***، مرجع سبق ذكره، ص20.

تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه"[1] أي هي التحام جماعي لمجموعة من الأفراد يمثلون مجتمعا معينا، يُشترط فيهم عامل القرابة.فلم تكن الذهنية البدوية لعرب الجاهلية لتتصور الكائن الإنساني، إلا داخل فئة جماعية قطعية ويذوب الفرد في القبيلة، فلا وجود لشخصية خاصة متفردة، إذ الوحدة القبلية لا تُعرف بروابط التضامن، ولا بروابط الود خارج الوحدة التي تتألف من أفراد نفس العصبية.[2]

فهوية الإنسان الإفريقي لا تتوقف عند جسده، فهذا الأخير لا يفصله عن جماعته، بل يدرجه فيها،لأن الفرد الإفريقي التقليدي ينغمر وسط الكون، وفي جماعته، ويشارك في إثر أجداده، في عالمه البيئي، وفي الأسس التي تقوم عليها كينونته (...)إنه نوع من القوة المتصلة بمستويات مختلفة من العلاقات، وهو يستمد من نسيج التبادل هذا، مبدأ وجوده.[3]فلقد تحول الجسد من ملكية الجماعة التي يذوب فيها إلى ملكية من نوع آخر، وهي قمع الجسد، والتي دامت قرونا طويلة في أوربا في عهد الإقطاعية، حيث مارس الإقطاعيون هيمنة كاملة على الأقنان وعلى أجسادهم، لدرجة أنهم يتمتعون بحق حياتهم أو موتهم كما يشاؤون.

3.تصور الجسد في المجتمعات الحديثة

ومع التغير الاجتماعي الذي عرفته المجتمعات الأوروبية في عصر النهضة، من خلال تحرير تدريجي للجسد، إبتداءا من "الثورة الفرنسية ونظرية العقد الإجتماعي" في القرن السابع عشر حيث أكدت على المساواة الطبيعية، وبالتالي مكنت كل فرد من أن يكون سيدا لجسده، ومع ظهور مفهوم "المجتمع المدني"، أعطى تصورا جديدا للجسد، حيث أُقحم الجسد في صلب إستراتيجيات الفاعلين الإجتماعيين، ومع ظهور "المجتمع الصناعي"

[1].عبد الرحمان ابن خلدون، ***المقدمة***، دراسة واعتناء أحمد الزعبي، دار الأرقم ابن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، ص157.

[2].محمد عزيز لحبابي، ***ابن خلدون معاصرا***، تر:فاطمة لجامعي، دارالحداثة للطباعة، لبنان، بيروت، ص13.

[3]. دافيد لوبروتون، ***أنتروبولوجيا الجسد والحداثة***، نفس المرجع السابق، ص23

أصبح الجسد أداة عمل يجب جلده وتعنيفه لينتج، فالفئات الريفية والعمالية تعطي قيمة للقوة الجسدية أكثر من الشكل والمظهر الخارجي وشباب الجسد.[1]

فالعمل أصبح يستعمل نشاطا جسديا يظهر من خلال الجهد العضلي، والتعب طول النهار لا يترك لهذه الفئات الوقت الكافي، للإهتمام بصورة جيدة بالشكل والمظهر الخارجي للجسد، بينما في المجتمع الإستهلاكي أصبح الجسد ذاتا للرغبة، فمثلا فئات الطبقة الوسطى والمتميزة، وفئات المهن الحرة، تفضل الشكل والمظهر الحسن، وتهتم وتنفق من أجل الصحة والوقاية، ولهذا كلما تمركز الفرد أكثر حول ذاته، كلما يأخذ جسده أهمية متزايدة حتى يكتسح كل إهتماماته.فالجسد حقيقة متغيرة من مجتمع لآخر، وبتنوع المجتمعات تتنوع التصورات، والمعارف والممارسات تجاه الجسد، ليؤدي ذلك إلى اختلاف الخصائص التي تربط الإنسان بجسده، وهذه كلها معطيات ثقافية تتنوع إلى ما لا نهاية.

فمن هنا يبدو واضحا أن الجسد انتقل تاريخيا واجتماعيا، من المجتمعات البدائية والتقليدية التي لم تكن تميز بين الإنسان وجسده، إلى الفلسفات الحديثة التي جعلت الروح تمر عبر الجسد وأصبحت ذاتية الفرد تمر عبر وعيه لجسده، وعلى التأكيد على تفرده. فالجسد هو الظاهر الانساني الذي يجب الاهتمام به، فالتركيز حول الجسد أزمة العصر الكلاسيكي العقلاني، أظهر طريقة جديدة لتصوره والتعامل معه بجسد ذات يعيش، له متطلباته، شروطه، لّذاته، جنسانيته وعاداته، ذاكرته الخاصة....

ورغم هذه الاشارات إلى الأهمية التي حظى بها الجسد من قبل القدماء والمفكرين، إلا أنه يمكن القول أن هذه الاهتمامات لم تكن بحثة تخص الجسد بصورة خاصة وما ينتج ويتآلف حوله، وإنما جاءت ربما للإشارة له في خضم التعرض لموضوعات أخرى، وهي في الحقيقة تتطابق كليا مع الكيان الأهم وهو الجسد، إلا أن اهتمامهم قد جاء بتناول بعض جوانب هذا الكيان والبعض الآخر لم ينتبه إلى ترابطها العميق بالجسد الإنساني.

[1].دافيد لوبروتون، ***أنتروبولوجيا الجسد والحداثة***،مرجع سبق ذكره، ص 195.

3.1.نظريات الجسد (دافيد لوبارتون، ميشال فوكو، بيار بورديو)

1.دافيد لوبروتون :أنتروبولوجيا الجسد

مع بدايات القرن العشرين تظهر دراسة "سوسيولوجيا متقطعة للجسد" مع **دافيد لوبرتون** الذي رأى أن الإنسان يصنع وينتج خصائص جسده اجتماعياً، من خلال اندماجه مع الآخرين وانخراطه في المجال الرمزي[1]. فلا وجود للجسد في حالته الطبيعية، إذ يتحدد دائما داخل نسيج المعاني، وما دام الجسد بناء رمزيا، فانه يوضح لا محالة ميكانيزمات الفعالية الرمزية، فيقول: إن الحياة الاجتماعية في المدينة تحث على نمو متزايد للنظرة وعلى تعليق أو استعمال محدود للحواس الأخرى، التي لا يجد الإنسان في النهاية الإمكانية في استعمالها بشكل كامل إلا داخل منزله".[2]

كما يوضح **لوبروتون**[3] في هذه الدراسة أن الأسس المنطقية الإجتماعية والثقافية التي تجعل من الجسد الموضوع الآني المميز للممارسات وللخطب وللمخيال. فهي دراسة أنتروبولوجية إجتماعية لإتخاذها الجسد على أن له دور اجتماعي، فلم يعد الجسد ذلك الكيان المهمل الذي لا يعني شيئا بسبب صمته وقُربه منا كأفراد، فاليوم المحاولات الفكرية جارية لمعرفة ثنايا ما ينطوي عليه الجسد بكل الجوانب، فالأمر لم يقتصر فقط على الطب وتشريح الجسد وإنما سورة الجسد حيال تأثيرات المجتمع وتنوعاته، وإفرازاته المختلفة، فهو يرى أن وجود الانسان وجود جسدي والمعالجة الاجتماعية والثقافية التي يعد موضوعا لها والصور التي تتكلم عن عُمقه المخبأ والقيم التي تميزه، تُحدثنا أيضا عن الشخص والمتغيرات اللتي يمر بها تعريفه وأنماط وُجوده، من بُنية إجتماعية لأخرى. فالجسد بناء رمزي وليس حقيقة في ذاتها، إنه بناء إجتماعي وثقافي، فكل مجتمع يرسم في داخل رؤيته للعالم معرفة

[1].زينب لمعادي، مرجع سابق، ص21.

[2]. دافيد لوبرتون، ***سوسيولوجيا الجسد***، تر:عياد أبلال، ادريس المحمدي، روافد للنشر والتوزيع، ط1، 2014، ص100-65.

[3].دافيد لوبرتون، ***انتربولوجيا الجسد والحداثة***، نفس المرجع السابق، ص63.

مفردة حول الجسد :مكوناته، تعابيره، إتصالاته،...ومن ثمة يعطيه معنى وقيمة. وتمظهرات الجسد تعطى معلومات على الفاعلين، والمظهر الجسدي يشكل حاملا لأحكام إجتماعية فهو عبارة عن بناء مجتمعي وإبداع فردي، إنه حدث إجتماعي معقد فهو مكان لتوزيع الإبداع، وإدماج الرموز.

ويرى **لوبروتون** أن لدساتير الحياة دورا كبيرا في قولبة أجساد البشر على سجايا وتمظهرها وفقا لما تعتقده وتريده، فجسد الفرد الذي يعيش في بيئة متحضرة يختلف صوريا وحركيا عن جسد الفرد في المناطق المنغلقة والمنعزلة، والاختلاف ليس في التركيب الفزيولوجي، وإنما بما يسبغه وضع الحياة على الجسد هناك، إذ أصبح الجسد هو ما يُحدد هُوية الفرد وتصنيفه.[1] ويقصد **لوبارتون** أن البيئة الاجتماعية تؤثر على الجسد، حسب ما تغرسه من ثقافة وتقاليد على أجساد الأفراد.

وعامة يؤكد **لوبروتون** في مؤلفه المعنون "**سوسيولوجيا الجسد**" على جانبين هما البناء الاجتماعي والثقافي في تعريفه للجسد، ويكون ذلك البناء في اتجاهين هما **أولا**: الاتجاه الأفقي في علاقته بالمجتمع، فهو ليس بجسد فردي خالص، منعزل عن الآخرين بالإضافة إلى أنه يرتبط بالزمان والمكان المتواجد داخله، والانتماء الاجتماعي الثقافي الذي يختلف من مجتمع لآخر. إذ يقول أن:"المهمة الأولى التي على الباحث السوسيولوجي أو الأنثروبولوجي القيام بها هي التخلص من النزعة التي تجعل من الجسد ملحقا بالشخص أو ملكا له، وليس الزمان والمكان المبهم للهوية، كما يجب احتفاظ الذاكرة بالخاصية المبنية لما يسمى "**الحقيقة الموضوعية** " للجسد وبالعديد من الدلالات التي تغذيه. فالدال الجسد ما هو إلا تخييل لكنه تخييل فعال وحي ثقافيا .. مثله مثل المجموعة بمعناها وقيمها التي ترسم مكانتها

[1]. دافيد لوبرتون، ***انتربولوجيا الجسد والحداثة***، نفس المرجع السابق، ص65

ومنجزاتها، ومتخيلاتها بشكل متغير ومتناقض من مكان وزمان لآخر داخل المجتمعات الإنسانية.[1]

ثانيا: اتجاه عمودي يتمثل في تحديد طبيعته من خلال وضعه في حيز الرمزية الاجتماعية بقوله:"إن بناء الجسد اجتماعيا وثقافيا ليس فقط أفقيا، بل عموديا أيضا، فهو يهتم بالجسدية ليس فقط في مجموع علاقاتها بالعالم، بل أيضا في تحديد طبيعتها، لأن "الجسد" يختفي كليا، وبصفة دائمة من شباك الرمزية الاجتماعية التي تحدد هويته ومجموع تصرفاته اللائقة في مختلف وضعيات الحياة الشخصية والجماعية، فلا وجود للجسد في حالته الطبيعية، إذ يتحدد دائما داخل نسيج المعاني.[2]

ونلاحظ أن **لوبرتون** يتبنى "النظرية التفاعلية الرمزية" من خلال شرحه للجسد، فهذه الخاصية الثقافية الفكرية الرمزية التصورية للجسد الاجتماعي، ذهب إليها أيضا في كتابه "أنتروبولوجيا الجسد والحداثة" إذ يصف الجسد على أنه: "بناء رمزي وليس حقيقة في ذاتها ومن هنا منشأ عدد لا يحصى من التصورات التي تسعى لإعطائه معنى، وسبب طابعها الغريب والشاذ المتناقض من مجتمع لآخر، ليصل بذلك إلى مهمة ابستمولوجية وهي عدم الفصل بين العقل والجسد، وذلك لارتباط هذا الأخير بالمتخيل الاجتماعي، ولهذا يجب على الباحث السوسيولوجي الاستناد إلى مرجعية مهمة وهي رمزيا، فانه يوضح المعنى الفهم الذي يضفيه الفاعل على ذلك الجسد قائلا:"مادام الجسد بناء محالة ميكانيزمات الفعالية الرمزية دون الحاجة الموضوعية للرجوع إلى ثنائية العقل/جسدية .... وعلى الباحث السوسيولوجي الذي يتخذ " الجسد " كمرجع لأبحاثه أن لا ينسى أبدا التباس وزئبقية

[1].دافيد لوبرتون، ***سوسيولوجيا الجسد***، ص64.

[2].نفس المرجع السابق،ص 64.

موضوعه وصفته كمحفز على التساؤل أكثر من كونه ضامنا لليقينيات. إنه ملزم بالرجوع دوما إلى الفاعل حتى لا يقع في فخ الثنائية الذي يبطل التحليل."[1]

كما يدعو إلى عدم حصر الجسد في الحيز البيولوجي، سواء من خلال تبني الاتجاه السوسيوبيولوجي الذي يلحق السوسيولوجيا بالبيولوجيا، أو إدعاء شمولية المعرفة البيوطبية للجسد أو تبني ما يسميه بالعرقية البسيطة. قائلا:" إن "الجسد" اتجاه بحثي وليس واقعا في حد ذاته، وهنا يجب علينا توخي الحذر والتريث تجاه سوسيولوجيا " دوركايم "التي تدمج الجسد فيما هو بيولوجي محض، وحتى المعرفة البيوطبية التي تتمثل الحقيقة الكونية للجسد التي فشلت في فهمها الكثير من المجتمعات البشرية، ابتدأت بممارسات من المعالجين في تقاليدنا القروية، حيث يجب توخي الحذر تجاه العرقية البسيطة التي بالرغم من ذلك احتضنها الكثير من الباحثين."[2]

من خلال موضوعنا رأينا أن ما وصل إليه **دافيد لوبرتون** خاصة في أبحاثه حول سوسيولوجيا الجسد هو بمثابة نظرية في سوسيولوجيا الجسد أو هو المرجعية الأساسية بالنسبة لنا فيما يخص الجسد، لأنه يؤكد على الجانب الاجتماعي والثقافي، للجسد وليس الجانب البيولوجي أو الطبي.

[1]. دافيد لوبرتون، ***انثروبولوجيا الجسد والحداثة***، مرجع سابق، ص11-12 وأنظر: دافيد لوبرتون، ***سوسيولوجيا الجسد***، مرجع سابق، ص66.

[2]. دافيد لوبرتون، ***سوسيولوجيا الجسد***، نفس المرجع السابق، ص66.

2.ميشال فوكو :استثمار الجسد والسلطة

أسهم **ميشال فوكو**[1] إسهاما فعالا في تأسيس سوسيولوجيا الجسد، من خلال أطروحاته النظرية والمنهجية، حيث يعمق في دراساته الفلسفية المتعددة الإطار النظري للتعامل مع مفهوم الجسد والاهتمام به إلى وعي العلوم الإنسانية والفلسفية، فيستخدم الجسد ككاشف ثمين لتحليل علمي، وفق منهج جديدة لفك الآليات والنظم المتعددة في المجتمعات الغربية المعاصرة التي ساهمت في إخضاع الجسد، حيث يشكل إحدى أهم الوسائط التي استخدمت لممارسة وتمرير سلطة مغلقة رقابة سياسية رهيفة، حيث يتحدث عن انتقال السلطة الممارسة على الأفراد من ما يسميه امتلاك حق الحياة أو الموت، حين كان الملك يملك حق التصرف في رعاياه، إلى الحرص على الحياة وعلى تدبيرها، فقد كشف **فوكو** من خلال رؤاه ما بعد البنوية الحضور الشامل للسلطة داخل الصياغات الخطابية المتعلقة بالسلطة، وإن الأهمية لدى **فوكو** تصل إلى درجة أنه يصف أعماله الفكرية بأنها تشكل "تاريخ الأجساد" وترصد الطريقة التي يتم من خلالها استثمار الأجساد ماديا وحيويا.

فقد كان **فوكو** منشغلا بفهم كيفية دخول الجسد إلى الخطاب السياسي وكيف تمارس السلطة على الجسد في المؤسسات المختلفة، كالمدرسة والسجن والمصنع والمستشفى، بحيث يتحول الجسد إلى كائن منضبط، فالقضية المحورية التي ينطلق منها **فوكو** هي رصد عملية تطبيع الجسد ورصد المؤسسات التي تنتج وتفصل المعرفة العلمية المتعلقة بتطويع الجسد بالإضافة إلى اهتمامه بدراسة كيف يتم تمثيل الجسد في الممارسات المختلفة، بضبط وإدارة الكيان الإنساني. فقد كان **فوكو** منشغلا على مدار تحليلاته بالكشف عما يكبل الجسد ويقيده لأن في ذلك حسب رأيه تكبيل للعقل، ففك أغلال الجسد من آليات التوجيه

[1]. Michel FOUCAULT, ***Histoire de la sexualité,(la volonté du savoir)***, Gallimard, Paris, 1984. p182

والنهي والترويض هو إطلاق سراح العقول من سراديب الحجر والزيف والإثارة والحاجيات المزيفة.

وفي هذا الصدد يعبر **فوكو** على ممارسة السلطة والرقابة على الجسد، بمفهومين مركزين هما "التشريح السياسي" و"البيولوجيا السياسية للسكان" تمثلان آليتين ناجعتين لإخضاع الجسد وتطويعه واستثماره بحيث يمكن الاستفادة منه بأكبر قدر ممكن، ليشكلان قطبين أساسيين الذي يدور حولهما تنظيم وممارسة القوة على الجسد."يرتكز الشكل الأول في العمل على تدجين الجسد وترويضه من خلال زيادة قدراته الإنتاجية، إنهاك قوته، تنمية نفعه وخضوعه في آن واحد دمجه في أنساق رقابة ناجعة واقتصادية، أما الشكل الذي برز أواسط القرن الثامن عشر، فقد انتبه للجسد كمرتكز لعمليات بيولوجية، وعبر عن نفسه في الاهتمام بالتنظيم السكاني، والولادات والوفيات ومستوى الصحة ومعدل الأعمار، عبر مجموعة تدخلات، أو عبر رقابة تنظيمية يسميها **فوكو** السياسة البيولوجية للسكان"[1].

فتقنية السلطة في العصر الكلاسيكي، تجلت في تنظيم السلطة على الحياة عبر ضبط الجسد وإدارته وتنظيم السكان، وتميزت أنها كانت ذات واجهتين، واجهة بيولوجية وواجهة تشريحية، فالسلطة لم تعد أهم وظائفها الفتل، بل استثمار الحياة من خلال استثمار الجسد إدارته وتدبيره، " يعتبر **فوكو** أن السلطة على الجسد كانت من العناصر الأساسية لنمو رأسماليته الذي لم يكن يتحقق إلا بالدمج المضبوط والمراقب للجسد،، في جهاز الإنتاج وبواسطة تكيف الظواهر السكانية مع الصيرورة الاقتصادية"[2].

إذا كانت تقوية الأجهزة الكبرى للدولة كمؤسسات سلطة قد ضمنت تثبيت علاقات الإنتاج، فإن التشريح والبيولوجيا السياسية اللذان تم إيداعها في القرن الثامن عشر، كتقنيتي

[1].زينب لمعادي، ***الجسد الأنثوي وحلم التنمية*** ، مرجع ذكر سابقا، ص 29.

[2]. نفس المرجع، ص29.

سلطة حاضرتين على كل مستويات الجسد الاجتماعي، ومستخدمتين من طرف مؤسسات مختلفة مثل الأسرة، الجيش، المدرسة، الشرطة، الطب والسجن، قد أثرتا على مستوى العمليات الاقتصادية كما تم استعمالها كعوامل لتبرير التمييز والتراتبية الاجتماعية، وبالتالي لتبرير علاقات الهيمنة.

لقد كان تكييف تراكم البشر مع تراكم رأسمال، وتكييف نمو الجماعات الإنسانية مع توسيع قوى الإنتاج والتوزيع المساوي للأرباح، ممكنا بفضل ممارسة ما يسميه **فوكو** "Bio pouvoir" في أشكالها المتنوعة، فاستثمار الجسد الحي وتدبير قواه ومنحه قيمة أشكال ضرورية لا غنى عنها لنمو واستمرار النظام الرأسمالي.قدمه في كتابه " إدارة المعرفة" يوضح **فوكو** أن الممارسة السياسية الحيوية لا تزال مستمرة في المجتمعات المعاصرة، والكيفية التي ترسم بها هذه الأجهزة السلطة على الأجساد وعلى الوظائف وعمليات فيزيولوجية والذات، فالدولة الحديثة تهتم بصورة متزايدة بتنظيم الأجساد من خلال التشريعات الطبية التي تعنى بقضايا الإجهاض، رعاية الأطفال، الاهتمام بالإيدز كوباء حديث، التشريعات المتعلقة بحقوق المواطنة فيما يخص التغيرات النوعية والعلاقات المثلية وغيرها، إن عملية تسييس الجسد تعيد التأكيد على العلاقة المعقدة بين المواطنة والجسد والنوع، دون أن يمحي الجسد وراء الحديث عن السلطة بل يتعلق الأمر بإبرازه في تحليل يرتبط به التاريخي بالبيولوجي، وفي العقد يتصاعد بمقدار تطور التقنيات الحديثة للسلطة التي تتخذ الحياة كهدف لها.[1]

فحسب رأي "**فوكو**" الأمر لا يتعلق بتاريخ للعقليات، لن يهتم بالأجساد إلا حسب الطريقة التي ندركها بها أو نعطيها بها دلالة ومعنى، ولكن تاريخ الأجساد يهتم بالطريقة التي استثمرنا بها ما هو أكثر مادية وأكثر حيوية.[2] وفي دراسته عن "تاريخ الجنس"، كشف على

[1]. زينب لمعادي، نفس المرجع، ص30.

[2]. Michel FOUCAULT, ***la volonté du savoir***. Op.Cit . P200.

أن بروز خطاب الجنس في القرن التاسع عشر، أظهر الجنس كموضوع أو قضية مهمة وكشف على أن الجنس قد أضحى مادة للصراع السياسي، تمارس من خلال معرفة طبية محددة، فالجنس كمظهر من مظاهر أنشطة الجسد، يشكل حسب **فوكو** رهانا سياسيا مهما، يقع بين القطبين البيولوجيا السياسية و"التشريح السياسي" فهو من جهة يرتبط بأشكال ضبط الجسد، ترويض تقوية وتوزيع القوى، تكييف وتدبير الطاقة، ومن جهة أخرى يرتبط بتنظيم السكان مع كل ما يشيره هذا التنظيم من قضايا.[1]

وباختصار نكون أمام ما يسميه **فوكو** "بالسلطة المتناهية في الصغر على الجسد، وفي نفس الوقت أمام تدخلات تهم الجسد الاجتماعي برمته، أو تهم مجموعات منظور إليها في كليها فلذلك قد كشف "**فوكو**" أن الثقافة الأوروبية هي ثقافة تحكم في الجسد.

3.مقاربة بيير بورديو : البناء الاجتماعي للجسد

اهتم **بيير بورديو** في عدة مؤلفاته[2] بتحليل آليات وأهداف ما يسميه "بالبناء الاجتماعي للجسد" حيث يذكر بأن الجسد يتعرض للنحت الاجتماعي من قبل المجتمع من خلال ما يستوعبه وما يسير عليه الجسد من عادات وتقاليد، وخطوط حياة المجتمع الذي ينشأ فيه والذي يصبح بمثابة النظام التعليمي الذي يخضع له، فهي حاضرة في أهم مؤلفاته في دراسته الاثنوغرافية بمنطقة "القبائل بالجزائر" حيث اعتبر أن البناء الاجتماعي الذي يخضع له الجسد، يصبح وكأنه بيداغوجيا ضمنية قادرة على تلقين تصور كامل عن الكون تصورات فلسفية أخلاقية، وسياسية وميتافيزيقية بعينها، من خلال أوامر تتعلق بحركات جسدية بسيطة، مثل قف مستقيما لا تمسك سكينا باليد اليسرى، كما أنها قادرة

[1] . زينب لمعادي، نفس المرجع، ص 29-30.

[2] . أهم مؤلفات بيير بورديو

- Pierre BOURDIEU, ***La distinction***, Minuit, Paris, 1979.
- Pierre BOURDIEU, ***Le sens pratique***, Minuit, Paris, 1980
- Pierre BOURDIEU, ***La domination Masculine***, seuil, 1988

على أن تطبع وترسم المبادئ الأساسية للتحكم الثقافي بعيدا عن الوعي والتفسير على جزئيات العناية بالجسد، وهي الجزئيات التي قد تبدو مظهريا غير ذات المعنى، كما تعمل على تدعيم منطق تحويل، يجعل كل تقنية من تقنيات الجسد مستعدة في أي لحظة لاستدعاء النسق الثقافي الذي تشتغل ضمنه.

اعتمادا على ذلك بات المنظرون السوسيولوجيون ينظرون إلى الجسد، أنه مستقبِل عوض أن يكون منتجا للدلالات الاجتماعية، لذلك استخدمت البناءات الاجتماعية مصطلحا عاما تنضوي تحت لوائه، رؤى ترى أن الجسد مشكل بطريقة ما، بل مختلف من قبل المجتمع.[1] ووفق ما يفعله المجتمع بالجسد وما ينتجه عليه، لذلك فالجسد يستقبل ما يجتمعه عليه واقعه الاجتماعي وما تريده أساليب حياته وممارساته، فما يرتب ويصور ذلك الجسد ويظهره بأشكال تختلف الواحدة منها عن الأخرى، هو المجتمع أو الواقع الاجتماعي الذي يعيشه ذلك الفرد بجسده ووجوده المحسوس، فحقيقة الأمر ما يقوم به الفرد بجسده من أعمال مختلفة تتعلق بذاته أو ذات المجتمع، والتي يكون الجسد هو الوسيط الرئيسي لإتمام متطلبات حياته، والاندماج ضمن واقعه الاجتماعي، ولما كان الجسد بهذه الصورة، فخضوعه للبناء الاجتماعي يظهره كوسيلة من وسائل التعبير والتدعيم وبناء العلاقات الاجتماعية، ومرآة حقيقية تكشف عن كثير من التعاملات والتقابلات الاجتماعية[2]، سواء تعلق الأمر بالفوارق وفي نفس الوقت تدعيمها وتطبيعها أي إظهارها بمظهر التقابلات أو الفوارق تحتمها طبيعة الأشياء.

فالتقابل بين الذكورة والأنوثة مثلا، يتجسد أو يتحقق في شكل استعمال الجسد، أو اتخاذ أوضاع في شكل من التصرفات والسلوكات وفي أشكال من التقابلات، بين المستقيم وبين المنحني أو الذي جعل منحنيا الرجل يمشي مستقيما رافعا رأسه، والمرأة تفرض عليها

[1] .كرس شلنج، مرجع سابق،ص 103.

[2].Pierre BOURDIEU, ***La domination masculine***, Op.cit, P3.

الحشمة أن تمشي منخفضة الرأس، وكذلك طريقة الأكل تعبر عن تقابل بين الجنسين وبشكل خاص طريقة استخدام الفم، الرجل يأكل بكل فمه بفتحه بشكل واسع، في حين تأكل المرأة بشكل مخالف بنهاية الفم، وكأنها لا تأكل، كما تتجلى التقابلات في طريقة استقبال الناس، الرجل ينظر مباشرة وفي شكل مواجهة لم يستقبله، في حين لا تستعمل المرأة نفس الحركات بل تنظر بمواربة بنوع من الخجل والانحناء، خصائص فيزيقية ترتبط بها صفات أخلاقية متقابلة الصرامة والصراحة بالنسبة للرجل، والاحتشام والرقة والانعزال بالنسبة للمرأة.[1]

فالتركيبة البيولوجية حتمت عليها الالتزام بأعراف وعادات وقوانين اجتماعية، ولا يمكن الخروج عنها، إذ أنها بتركيبتها تخالف الرجل في تركيبته ببعض الأعضاء، وعلى هذا الأساس قد بنت كثير من المجتمعات وبطريقة جاهلة تصورات عن عدم أهلية المرأة وانتقاصها بالقياس إلى جسد الرجل، الأمر الذي جعل جسد المرأة ينظر إليه كذات وليس كفاعل اجتماعي، أكثر من ناحية حدود حركة ذلك الجسد وتصرفاته وتفاعله وعلاقاته ومدى تواجده في الوسط الإنساني.

فالهيمنة الذكورية التي تنظر إلى المرأة نظرة خاصة، وذات اعتبارات معينة ورمزية جعلت منها في حالة دائمة من عدم الأمان الجسدي والتبعية الرمزية[2]، وذلك واضح في وضع جسد المرأة في المرتبة الثانية بعد الرجل، الأمر الذي جعل المرأة كيانا ذات جسد أضعف وأقل قابلية وأقل تحمل من الرجل.فالمجتمع إذن هو الذي ينحت رموزه ويطبع قوانينه في جسد أفراده ويتم ذلك بطرق مختلفة باختلاف المجتمعات والحضارات واختلاف الأزمنة، فالمعلوم مثلا أن بعض المجتمعات البدائية كانت ولا تزال تطبع علامات خاصة على أجسادها خاصة الذين ينتقلون من سن المراهقة إلى سن الرشد، وهذه العلامات هي عبارة عن جروح

[1] . زينب المعادي، مرجع سبق ذكره، ص 31 – 32

[2].Pierre BOURDIEU, ***La domination masculine*** , Op.cit. P 103.

وندبات يتعذر محوها، وهي تؤدي دور الذاكرة الجماعية، وتجعل كل فرد لا ينسى وضعه كفرد ينتمي إلى مجموعة ما، وهذا ما نراه ينطبق على مسألة الختان والخفض واستمرارها فكل ذلك هو من أجل الانتماء إلى المجموعة والتحول إلى عضو من الجسد الجماعي، وإلا فالإقصاء والتهميش إذا ما اضمحل الاهتمام الذي يربط الفرد بالمجموعة.[1]

فالفرد وفقا لما وجد مجتمعه عليه ينساق وفق ذلك أو يحصره ضمن التعاطي مع المجتمع وعدم الخروج عليه، لذلك فهو يلبس ويأكل ويتزين ويتكلم في حدود ما أقره المجتمع واتفق عليه. فعلاقة الرجال والنساء (الأنوثة والذكورة) مع الجسد، تعكس نوعين من العلاقات مع العالم أي الآخر ومع الزمن، بشكل خاص البناء الاجتماعي للجسد يطبع جسد المرأة بالانحناء، وجسد الرجل مستقيما إلى الأعلى، أو اعتبر جسد المرأة أدنى مرتبة من الرجل بسبب وظائفها التناسلية. وظلت هذه الفكرة سائدة لفترات طويلة رغم مطالبات المرأة بالكف عن هذا التصور ورغبتها بتولي مناصب قيادية في عالم التجارة وغيرها، وبرزت نظريات أخرى تكلمت عن وضع المرأة وهرموناتها، وما المطلوب منها أن تتولاه، وما هو الشيء الذي لا ينبغي أن تقوم به في عالم الوظيفة والعمل، الأمر الذي عمق من الهوة بين مكانتها ومكانة الرجل، الذي كان يتمتع بكل المزايا المهنية.[2]

وهذه النظرة الدونية لجسد المرأة قد حرمتها الولوج في كثير من ميادين الحياة، وبسبب وضعها المشار له، ونظرة الآخر لها فأنساق التقابلات هاته تستمد نجاعتها الرمزية من حيث كونها تجد ترجمتها العلمية في حركات تبدو تلقائية، وكأنها تعبر عن طبيعة الأشياء، فالوشم الاجتماعي لخصائص وحركات الجسد هو في نفس الوقت إضفاء صبغة الطبيعي على الاختيارات الاجتماعية الأكثر عُمقا، وتشكيل للجسد بخصائصه وتحركاته وتنقلاته كعامل مؤسس لكل أشكال التعادلات والتكافؤات بين مختلف التقسيمات في المجال الاجتماعي

[1] . صوفية السحيري بن حتيرة، مرجع سابق، ص64.

[2] .كرس شلنج، مصدر سابق، ص76.

سواء كانت تمايزات بين الطبقات أو الفئات العمرية أو بين الجنسين، وبين الدلالات والقيم المرتبطة بالأفراد الذين يحتلون عمليا أوضاعا متعادلة في المجالات المعينة بتلك التقسيمات أو التقابلات.[1]

وهكذا فتقسيم العمل الجنسي وتقسيم العمل الاجتماعي هو نتيجة للبناء الاجتماعي للجسد، والعلاقة بين الجنسين مع الوضعية التي يشغلها الفرد رجلا كان أو امرأة ضمن تقسيم العمل الاجتماعي، فالبناء الاجتماعي للجسد بقدر ما يجعل الفوارق الاجتماعية تبدو طبيعية فهو كذلك يريد أن يجعل من الفوارق الطبيعية تبريرا للفوارق الاجتماعية، أو يحول الاختلافات البيولوجية الطبيعية إلى اختلافات في المكانات الاجتماعية.

4.1.لغة الجسد وتقنيات تحركاته في المجتمع

يمارس الجسد عدة أشكال من الصور الحركية وأوضاع يظهر فيها في سيرورات وجوده في المجتمع، والتي تكون مُدمجة بإشارات ورموز ينبغي منها الوصول إلى ما يريد من خلال الواقع والتصرف على أساسه، فالتقنيات التي يستخدمها جسد الإنسان تختلف بحسب الفترات الزمنية وبحسب الموقع الجغرافي الذي عاش فيه الإنسان. ففي القديم كانت الفترات الزمنية للإنسان عبارة عن صورة أخرى لجسده، حيث تحوي هذه الصور في داخلها الكثير من الغايات، وعندما كانت تلك الأجساد في تلك الفترات بصورة معينة، لها حركات وقوانين للسير والكلام والتحرك والتفاعل تختلف عما هو موجود حاليا ومُشاهد، وعلى هذا الأساس ظهرت المجتمعات بعدة ثقافات قد تكونت وفق ما جعله خاصا لها واستقرت على ممارسة أشكال تفاعلية قد تختلف عن غيرها من الثقافات الأخرى، الأمر الذي جعل هناك عدة ثقافات لمجتمعات لها نسيجها الاجتماعي الخاص بها.

[1].Pierre BOURDIEU, ***Sens Pratique***. Op cit , P 115.

فالفرد يتصرف بجسده وفق ما يلائم البيئة والجو الذي عاش وسادت حياته فيه، فهو يتكلم ويصدر بعض الأصوات والرموز، كما يستخدم بعض الإشارات بجسده، وبعض الإيماءات وفق ماتم التعارف عليه لديهم، فيمارس حياته بالتفاعل الجسدي وفق ما هو موجود. فكثير من الشعوب القديمة كانت لديها طقوس خاصة بها قد تختلف عن الشعوب الأخرى، يستخدم فيها ويكون المادة الأساس فيها هو الجسد، من خلال أداء بعض الطقوس الرمزية أو بعض حركات التي تحمل دلالات معنوية وذات معاني ثقافية.

فتصرفات الأفراد في حياتهم اليومية التي يعكسها ويُترجمها الجسد، قد لا تتشابه مع بعض المجتمعات الأخرى، وقد تتشابه في الكثير منها، فما يؤديه الجسد من سلوكات وحركات يعكس صورة حياته التي يعيشها ويسير وفقا لها. الفرد يجب أن يتصرف بحركات من جسده في بعض المواقف التي يفرضها عليه المجتمع، مثلا يؤدي التحية بإيماءات بلسانه وحركات بيده أو انحناءات، وهذه ما سار عليها المجتمع والخروج عنها يُعد خرقا ومناقضة لتعاليم وقيم ذلك المجتمع، والدليل أن التحية تختلف من مجتمع لآخر وحسب الموروث الثقافي والتقاليد والعادات وما نشأ عليه الأفراد.[1]

كذلك نجد طقوس الرقص مثلا: لا يرقص كل إنسان بصورة واحدة متشابهة، وإنما قد يؤدي الفرد حركات راقصة بجسده، متبعا ذلك تقاليد مجتمعه الذي يعيش فيه حياته.فيرى الباحث **منير الحافظ**"أن من مهام الرقص إبراز مختلف تعابير الجسد المرمّزة في دلالات الأداء التعبدي أثناء ممارسة الطقوس."[2] فالرقص الذي يستخدم الفرد فيه الجسد ويحركه بطرق مختلفة بات يمثل واجهة معينة، فالملاحظ أنه أصبح من الممكن أن تميز ثقافة مجتمع عن أخرى، من خلال فنون ذلك ومن ضمنها الرقص، وكذا الحال بالنسبة للطقوس على مجتمع، وما يتطلبه من حركات وأوضاع وسلوكات يفترض على الجسد أن يؤديها، فلكل مجتمع

[1].مازن مرسول محمد، **حفريات في الجسد المفقود،مقاربة سوسيولوجية ثقافية**، مرجع سبق ذكره،ص104.

[2].منير الحافظ، ***الوعي الجسدي*** ، ط1، النايا للدراسات والنشر التوزيع، دمشق، 2011، ص 83.

طقوسه الخاصة به، ولايتعلق الأمر بقدم المجتمعات أو حداثتها، فلكل منها يمارس الطقوس التي تمثل إنعكاس لتراثه التاريخي وحضارته.

ولهذا يجعل الفرد جسده رهنا لإشارة ذلك المجتمع لسير الحياة فيه، وعلى هذا الأساس يظهر الجسد بعدة أشكال وصور يبتغيها المجتمع الذي يعيش فيه. فتؤدي الحياة "لغة الجسد" دورا مؤثرا في الحياة البشرية، إذ أنها تمثل منظومة من الرمزيات التي تحمل في بواطنها الكثير من المعاني المختلفة، والتي تشير إلى مجالات معينة يستخدمها الإنسان للإشارة أو التعبير عن شيء ما معين.[1] فلهذا تختلف اللغة الجسدية من مجتمع لآخر، بحسب ما أتفق عليه في تلك المجتمعات وما استندت عليه، إذ قد يشير تقبيل الرجل لرجل مثلا في المجتمع العربي إلى صداقة مثينة وبريئة لكن ذلك في المجتمعات الغربية إلى علاقة لواطية، وغيرها من الأمثلة.[2]

فأول من دعى إلى الإهتمام بلغة الجسد هو " **تشارلز داروين**" صاحب **النظرية التطورية** لما لهذه اللغة من أهمية كبرى في تطور ونشوء الكائنات الحية، إلا أن من جاء بعده نظروا إلى ذلك بأنه لا يقتصر في أهميته على تطور الكائنات فحسب، وإنما تأتي أيضا من أهيتها في التناقل والتفاعل اليومي بين البشر، إذ لاحظوا أن الكثير مما يجري بين الناس من معلومات تتناقلها لغة الجسد هذه.[3]

فتعاملات الحياة لا تقتصر على الكلام الشفوي دون أن تدخل اللغة الجسدية كمؤدي بارز فيها، والتي يستطيع الإنسان من خلالها توصيل ما يريد نقله للآخر، وبحسب اللغة المتفق عليها والتي تخص الجسد فليس بالضرورة أن تتشابه اللغة الجسدية في كل المجتمعات وإنما تختلف من مجتمع لأخر، وقد تتشابه ببعض الأشياء الرئيسية، ويأتي ذلك من أن لكل

[1]. مازن مرسول محمد، مرجع سابق، ص104.

[2]. فؤاد إسحق الخوري، ***لغة الجسد***، دار الساقي، بيروت، 2000 ص 5.

[3]. فؤاد إسحاق الخوري، ***لغة الجسد***، مرجع سابق، ص 5.

مجتمع ثقافته وبيئته الخاصة به، والتي تتناغم عليها، فليس بالضرورة أن تتشابه اللغة الجسدية في كل المجتمعات، وإنما تختلف من مجتمع لآخر، وقد تتشابه ببعض الأشياء الرئيسية، ربما من قبل تصافح باليد وإلقاء التحية باليد وغيرها...[1]

إن إهتمام بهذه اللغة التي تحمل في مضمونها جملة من تخطيطات الداخلية التي يفكر بها الفرد في داخله، وقد تبرز في العديد منها عن طريق لغة الجسد، ما يمكن أن يقوم به الفرد من حركات جسدية. ولعلنا نكشف كينونتنا من خلال لغة الجسد غير المنطوقة، فنحن نرفع أحد حاجبينا تعبيرا ربما عن عدم تصديقنا أو نفرك أنفنا ربما تعبيرا عن الحيرة والإرتباك ونعقد دراعينا لنعزل أو نحمي أنفسنا، ونهز كتفينا تعبيرا عن عدم مبالاتنا مثلا، ونغمز بعين واحدة تكون تعبيرا عن الألفة والمحبة، وننقر بأصابعنا للإشارة إلى نفاد الصبر وغيرها.[2]إذ إننا نكشف عن بعض خبايانا من خلال لغة الجسد هذه، وما يصدر عنها والتي قد تأتي في بعض المواقف بدون وعي منا، وإنما الموقف ذاته يحتم علينا القيام أو التصرف بحركة معينة تعكس ما يجري في دواخلنا، وقد تكون بعضها بوعي نريد منها إيصال رسالة معينة كما نحن عليه، وللآخر الذي نوجه له الحركة الجسدية الصامتة هذه.كما أنه ليس بالضرورة أن تكون الحركات الجسدية التي ذكرت لزاما أن يقوم بها كل الأفراد، إذ قد يتصرف الأفراد بأي حركة أخرى، وربما قد لا يفهم للغير لكنها مفهومة له، وقد لايكون هناك إتفاق عليها لذلك قد لا يفهمها الآخر.

حتى في وقوفنا وجلوسنا لغة، وهذه لغة تختلف بوضعيات الوقوف والجلوس من مكان إلى آخر ومن جنس لأخر، فربما المكان يفرض نوعا معينا من الوقوف والجلوس، فوقوفنا وجلوسنا في البيت يختلف عنه في مكان عام أو مكان يستلزم الكثير من الأدب والالتزام

[1]. فؤاد إسحاق الخوري ، مرجع سابق، ص 8.

[2]. نفس المرجع السابق، ص 17-18.

وحتى الوضعيات في المكان ذاته قد تعبر عما نريد قوله والبوح به اتجاه الآخر، كما أن لوقوفنا وجلوسنا لغتيهما الخاصتين اللتين تحتمان علينا معرفة أين ومتى نقف ونجلس، فنحن لا نقف أو نجلس على مسافة قريبة جدا تصل إلى أحد الالتصاق مع آخرين ليست لدينا معرفة بهم، فلكل واحد منا فضاؤه الخاص به الذي لا يمكن تجاوزه، إذ أن وقوفنا وجلوسنا بالقرب من الآخرين، معنى ذلك أننا نتودد لهم ولا نريد أن نبتعد عن مجلسهم والعكس، من ذلك الإحتفاظ بمسافة تفصلها عن الآخرين في الوقوف والجلوس، معناه أن لنا خصوصيتنا ولنا فضاءاتنا الخاصة التي لا نريد أن يشترك معنا أي شخص آخر، فيصبح أن الوضعيات التي يتخدها الجسد سواء للرجل المرأة هو مراعاة لسياق الحياة الإجتماعية التي تتطلب منه أن يكون بهذه الصورة، فلا يمكن أن نتصرف بأجسادنا كما يحلو لنا وخاصة المرأة أن تراعي تصرفاتها الجسدية في الأماكن العامة التي تحضر فيها لوجود ثقافة وقواعد عامة يفترض أن يخضع لها الجسد، إلا يطلق حكم عدم مراعاة آداب وتقاليد وحدود المجتمع الذي تعيش فيه.

فيما تظهر به المرأة بجسدها من تصرفات وتحركات، نابع بشكل نوعي من قيم وممارسات وعادات ما نشأت فيه، إذ أنه لا يمكن أن يخرج عن صورة البيئة التي وجدت فيها، لذلك يتصرف الجسد وكأنه ملقن وفق ما يمليه عليه المجتمع، فيُحاكي قيمه وعاداته ويلبس تمظهراتها المختلفة ويشكل الخروج عنها خروجا عن الجادة المجتمعية التي يحيا فيها، ويؤسس حياته من خلالها. "فالمجتمع إذن هو الذي ينحث رموزه ويطبع قوانينه في جسد أفراده، ويتم ذلك بطرق مختلفة باختلاف المجتمعات والحظارات واختلاف الأزمنة."[1]

فالإنسان يتكلم بجسده مثلما يتكلم بلسانه، من خلال حركاته، إشاراتة، إيحاءاته،.... "فتعبيرات الجسد تؤخد في بنى منتظمة ومنظمة، وداخل أنساق، أو هي تشكل وحدات

[1].صوفية السحيرة، بن خثيرة، ***الجسد والمجتمع***،مرجع سابق،ص 64.

مترابطة عضوية وحية ذات دلالات عامة"[1] فالكلام الجسدي والمتمثل في الحركات والإشارات والإيماءات لديه دلالات خاصة بكل ثقافة أو مجتمع ويقوم بوظيفة التعبير عن ما هو نفساني، نقل الرسائل من الأفراد، وهذا يختلف حسب المستوى الثقافي والإجتماعي للأفراد، ويتمتع بخصوصيات محلية فهناك تفاعلان مستمران، لغة الجسد ولغة الكلام، هنا يتجلى في الإرتباط الوثيق بين اللغة والجسد، "ونمو اللغة عبر الجسد، أو بواسطته، أو من أجله وفي حلقه وفضائه"[2].

وفي تواصله المستمر مع الآخرين، وداخل العلاقات "إنه يرسل ويلتقي، ويثير ويستجيب يبث ويرد، يعلن ويخفي... فهو منغرس في شبكة نفسية إجتماعية في سياق علائقي."[3] "إن تعبير الجسد أقدم تعبيرا، ويتجاوز كل لغة من لغات العالم لأنه كلام حي عضوي معيوش ومنقوش في اللحم والعظم، يعني ذلك أن اللاوعي مسجل في الجسد."[4] فلغة الجسد هي عملية إتصال غير شفهية تستخدم فيها الحركات والوضعيات، والوضع والمسافات أكثر من أي طريقة، وهي نظام للتفاهم، يمكن مراقبتها في المناسبات الإجتماعية وفي المجالات المفتوحة، أو في أي مكان يتفاعل فيه أفراد المجتمع.

2.الفضاء الاجتماعي مقاربة نظرية

1.2.نشأة ودلالات الفضاء الاجتماعي

قبل مناقشة هذا المفهوم على المستوى النظري، نرى أنه من المهم أن نشير إلى أننا نستعمل مفهوم" **الفضاء الاجتماعي** "كترجمة للمصطلح الفرنسي " l'espace social"

[1].David LE BRETON, ***la sociologie du corps*** , PUF, Paris France 1997, p53.

[2]. علي زيعور، ***الجسد في الآوعي الثقافي العربي***، ترجمة هشام حاجي، ط1، دار الطليعة، بيروت لبنان، 1991 ص 53.

[3]. علي زيعور، نفس المرجع السابق ، ص 58.

[4].علي زيعور، نفس المرجع السابق، ص 59.

وهذا ما وجب علينا أن نناقش الدلالات والمعاني التي يحملها ويشير إليها في التراث النظري الغربي،من بداياته الأولى بمصطلح الفضاء العام، لأنه ببساطة، مفهوم نشأ في الغرب وتطور هناك، وقليلة هي الدراسات العربية التي تناولته وقدمت إسهامات يمكن اعتمادها.

يعود ظهور **الفضاء الاجتماعي** كمصطلح إلى علم الاجتماع السياسي، حيث تشير معظم وجهات النظر إلى أن ظهور مفهوما للفضاء العام l'espace public في بداية الستينات من القرن الماضي إلى **Jürgen Habermas يورجن هابرماس**[4]. الألماني وهذا في كتابه الشهير"الفضاء العمومي أركيولوجيا الدعاية باعتبارها مكون بنيوي للمجتمع البرجوازي" يعتبر هابرماس فيسلوف ألماني معاصر، من أهم ورثة مدرسة فرانكفورت النقدية، مبدع نظرية الفعل التواصلي كإطار لنقد العقل بالنسبة له وكتجسيد من خلالها للعقل التواصلي الذي حاول من خلاله أن يتجاوز الإشكالات التي تعترض العقل الإنساني بصفة عامة والتي تجلت بوضوح بعد التطور الهائل الذي حصل في العلوم التقنية، التي أصبحت متحكمة في العقل البشري لدرجة أنها سيطرت عليه وعلى تفكيره، ويعتبر الفضاء العمومي كأحد أكثر الأماكن التي يتم فيها التواصل بين مختلف الفاعلين، بحيث يتم التجسيد فيه لمختلف النماذج الفكرية والعقلية والإيديولوجية والسياسية.

كما يعتبر موضوع الفضاء العام من المواضيع الأولى التي تطرق إليها **هابرماس** في كتاباته وقد خصص لهذا الموضوع كتاب أصدره سنة 1978 يحمل نفس الإسم "ويمثل الفضاء العمومي في نظر هابرماس حلبة النقاش العام التي تدور فيه المساجلات متشكل فيها الآراء والمواقف حول القضايا التي تجسد إهتمامات الناس وهمومهم"[1]فالفضاء الاجتماعي "يقوم بالدرجة الأولى بمهمة المراقبة كما يمكن أن يمنع بواسطة النقد العمومي إمكانية القيام بمشاريع غير متلائمة مع القواعد العامة"[2]. وكتاب الفضاء العمومي قدم رصدا تحليليا وتاريخيا موثقا

[1]. أنتوني، غيدنز. **علم الإجتماع**، دراسات الوحدة العربية، ط2005،1،ص511.

[2]. مصطفى، حنفي، **هابرماس والإرث السياسي الكانطي**، منشورات كلية الأداب والعلوم الإنسانية: الرباط، العدد رقم 156،ص35.

لمسار الدعاية من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر، تناول فيه تطور فكرة الرأي العام وتكون الإرادة الديمقراطية وكيف نشأت مع نشأة الرأسمالية، بحيث صبغت فكرة الديمقراطية اللبرالية على نموذج العلاقات بين المشتري والبائع في السوق، حتى أدت الدعاية في العصر الحاضر إلى الإحتواء الكلي للرأي العام وإفراغ الوعي الفردي والجماعي من وظيفته النقدية الفعالة.

ويرجع التدهور الذي أصاب هذه الأفكار إلى هيمنة القوى ذات المصلحة على صنع القرارات السياسية التي تصدر عن التفهم والتواطؤ بين تلك القوى، لا عن الحوار والنقاش العقلي الحر، كما يرجع إلى سيطرة وسائل الإعلام "كالصافة والإذاعة المرئية والمسموعة، الأنترنت..."[1] التي تسخر لخدمة المصالح التجارية والتسلية والترفيه لا للتثقيف والتواصل وتدعيم الوعي الحر.

فحسب **هابرماس** فقد كانت البداية الأولى لتشكيل الفضاء العمومي في نهاية القرن السابع عشر في إنجلترا والقرن الثامن عشر وفي فرنسا، فقد أكتسبت الطبقة البرجوازية وعيا بنفسها وشرعت بتكوين إستقلال خاص بها تجاه السلطة وذلك عن طريق تأسيس قواعد ومبادئ لخلق حوار ومناقشات حرة وعادلة، وعندما أنبثق مبدأ الحوار المفتوح بدأ الفضاء البرجوازي العام بالتمركز أولا داخل الصالونات ثم المقاهي والمنتديات الثقافية العامة، حتى عبر عن نفسه وتموضع في النهاية داخل صيغة الدولة الدستورية تحت ظل وغطاء الحوارات الانتخابية والبرلمانية.

قام **هابرماس** في هذا الكتاب بصياغة مفهوما للفضاء العمومي أو الاجتماعي حيث لم يستعمل مفهوم الفضاء العمومي إلا بعد تطرقه إلى ميلاد الفضاء العمومي البورجوازي بانجلترا خلال القرن 18 الذي شهد أيضا ميلاد الصحافة التي شكلت أداة للسلطة

[1].عبد الغفار، مكاوي. ***النظرية النقدية لمدرسة فراكفورت***، حوليات كلية الأدب، جامعة الكويت، 1993، ص 91.

السياسية من أجل ايذاع المراسيم وأخبار الأمن والمحاكم وأسعار المنتجات، وظهرت أيضا فضاءات عامة (مقاه، صالونات، نوادي...).

ويرى **فولتون** أن الفضاء العمومي يرمز الى واقع الديمقراطية في نشاطها وممارستها وأنه لا يمكن تقرير وجوده، فمن خلال هذه المعطيات التاريخية، صاغ **هابرماس** تعريفه للفضاء وهو أول من تحدث عنه[6] . ويُعرفه على أنه مكان للممارسات الفكرية المبنية على الاستعمال العام للعقل والمنطق من طرف أفراد خواص، حيث قدراتهم النقدية غير مرتبطة بانتمائهم إلى جهاز رسمي ما، أو إلى بلاط الملك، ولكن يرتبط بنوعية قراءاتهم ومشاهديهم الذين جمعتهم متعة الحوار التعايشي.[7] ومن هنا أصبح بإمكاننا صياغة مصطلح فضاء اجتماعي من خلال الفضاء العام، حيث يرى **M.Castells** "أنه لاوجود لنظرية الفضاء دون أن تكون هذه الأخيرة، مرتبطة بنظرية اجتماعية شاملة، بمعنى لا يمكن النظر إلى الفضاء، على أنه إنتاج مادي بمعزل، عن العناصر الاجتماعية والمعنوية، التي تدخل في تكوينه، لأن الفضاء لايوجد إلا بما يحويه، فهو بناء منظم لما يتضمنه من أحداث وأشخاص، وأفعال، واتصالات، وتعارف، وأشياء...."[8]

ولكن الكثير من المؤلفين الذين جاؤوا بعد " **هابرماس**"، حاولوا تقديم قراءات نقدية جديدة للمفهوم، سمحت بادخال استعماله إلى تخصصات أخرى في العلوم الإنسانية فظهرت دلالات و معاني جديدة لمفهوم الفضاء الاجتماعي، مكنت الكثير من المفكرين من تحليل جوانب متعددة من الحياة الاجتماعية .فمثلا نجد أن الفضاء العام عند **بيرجي Berger**"و**لوكمان Lukman**"هو مكان للتنشئة الاجتماعية الثانوية تمكن الفرد من اكتساب القيم المدمجة له في المجتمع.[1] وهو عند الأنثروبولوجيين مجالا للمعاشرة

[1].Lahouari ADDI, espace public et société en Algérie, ***In' le quotidien d'Oran***. N°24/04/2004.

الاجتماعية، تتيح للفرد تطوير شبكة علاقاته الاجتماعية من خلال الاحتكاك والتفاعل والالتقاء مع الآخرين.[1]

أمام هذه الانتقادات، أعاد **هابرماس** النظر، في التعريف الذي قدمه للمجال في الطبعة الجديدة لكتابه l'espace public سنة 1992 إذ يعترف فيه بأن" الفضاء العام كان متنوعا منذ نشأته الأولى وأنه كان إلى جانب المجال البورجوازي، يوجد مجال عام آخر، يضم الطبقات الدنيا من المجتمع une sphère ،plébéienne[2] وبذلك، فإنه من خلال هذه المقاربة الجديدة للفضاء الاجتماعيقدم **عدي الهواري** تعريفا يقول أن"الفضاء العام هو المكان الذي يدور فيه الصراع الاجتماعي، من أجل اكتساب وسائل البقاء من جهة ومن جهة أخرى تنمية حظوظ الحصول عليها،...إنه المكان المفضل للسيطرة والعنف الرمزي و اللامساواة، حيث فيه يجتمع ويتحد الرأسمال الاجتماعي capital social capital matériel الرأسمال المادي.[3]

2.2.المرأة بين فضاء البيت والفضاء العام

ويحتوي مصطلح الفضاء على مجموعتين كبيرتين من الأعمال هي تلك المتعّلقة بالأقاليم والمسافات الشخصية، وقد اهتم الكثير من الباحثين بالخصائص الأساسية المتعّلقة بالشعور بالإقليمية لدى الإنسان، كالاستيلاء على الفضاء والتعلق بالمكان وإقصاء الآخرين من الإقليم بأية وسيلة للاتصال، حتى وإن تطلب ذلك المواجهة، وفي الدراسة الظاهرتية **لدافيد سيمون** **David Seamon** تُأكد أن الناس يتحدثون بعطف ورقة ومودة عن الأماكن المهمة أو كانت مهمة بالنسبة لهم وهذه الملاحظة حسب" **سيمون** " هي بمعنى التعّلق العاطفي الذي يتمثّل في إظهار التفاعل المكاني بين الشخص والمكان.[4]

[1].Anne ROLIN, ***Anthropologie urbaine***, Armand colin, Paris, 2001, p 69.
[2].H. JANNIERE, V. DEVILLARD", Espace public, communauté et voisinage". In : ***les espaces publics modernes***. Collectif sous la direction de Picon Lefebvre. Moniteur, Paris p18
[3].Lahouari ADDI, Op.cit.
[4]. H. JANNIERE, Ibid, p.p 74-75.

فالفضاء انطلاقا من متغير الجنس كان مقسم إلى عالمين عالم الرجل عالم المرأة، عالم الخارج وعالم الداخل، عالم المكشوف وعالم المستور، وفي الثقافة الشفوية الجزائرية الكثير من الأمثال الشعبية والمقولات التي توضح هذا التقسيم الثقافي للفضاء الاجتماعي، بناءا على متغير الجنس فالداخل هو البيت وهو مخصص للمرأة، وما خارجه هو عالم الرجل، لهذا حدد الباحث **مصطفى بوتفنوشات** موقع المرأة في المجتمع التقليدي بقوله :"إن المرأة في المجتمع الجزائري التقليدي هي قبل كل شيء : تحفظ ، حجزا سرا بالمقارنة بالرجل الذي هو الظهور، الشرف والسعادة[1]"، موقع المرأة هذا دفع الباحث الفرنسي **MARC COTE مارك كوت** لأن يشبه حجب الجزائر كما يقول "المرأة بحجب الحقائق في العالم" :تحجب الجزائر نساءها، منازلها ومدنها كما تُحجب في العالم الحقائق الداخلية الثمينة إلى درجة أنه لا يمكن عرضها ."[2] هذا يوضح لنا أن المرأة كان لها فضاء واحد مخصص لها وهو فضاء البيت أما الفضاءات خارج البيت ليس لها الحق فيها، ولكن مع التغير الاجتماعي توسعت فضاءات المرأة الجزائرية لتنافس الرجل وتُشاركه في الكثير من المجالات كفضاء السوق مثلا الذي كان فضاءا ذكوريا فقط، كما أدرجنا فضاء الحمام وقاعات الحلاقة، التي تعتبر من بين الفضاءات الضرورية للمرأة.

كما وضح كذلك الباحث **علي صياد** على أن المنزل فضاء للمرأة والعالم الخارجي كفضاء آخر يملكه الرجل ."[3]

إن هذا التعارض بين الفضاء العام والخارجي مع الفضاء الداخلي والحميمي تحدث عنه عالم الإجتماع الفرنسي " **بيار بورديو**" ، حيث لاحظ أن هذا التعارض يتجسد من خلال عدة أماكن أو فضاءات " : إن التعارض بين الداخل و الخارج ، يتجسد في التفريق بين

[1]. Mostapha, BOUTEFNOUCHET, ***La famille Algérienne Société nationale de diffusion***, Alger 1980, p 70.
[2].Marc COTE, ***L'Algérie ou l'espace retourné*** , Flammarion, Paris 1988, p49
[3].Ramon BASAGANA et Ali, SAYAD, **Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie société nationale**, SNED, Alger, 1974, p44

فضاء المرأة البيت، كمكان الحرم بلا منازع ، فضاء مغلق سري ، محمي بعيد عن الاختراق و بعيد عن كل الأنظار و فضاء الذكر الرجل مكان التجمع والاجتماع المسجد المقهى الحقول و السوق..."[1]

وقد "حدثت تبدلات جذرية في البنى الإجتماعية في الفضاء العمومي ونشأ تدخل ذو صفة طردية متدرجة بين المجالين العام والخاص، وأخذت السلطة السياسية بكسب الفرد والعائلة إلى جانبها عبر تقديم الكثير من (الإغراءات) أو المساعدات على الصاعدين الإجتماعي والأسري، فالمعونة المالية التي أقرتها السلطة السياسية ودفعها لأن تمنح شرعية قوية لها وتقر بوجودها وديمومتها بما أن هذه السلطة (إنسانية)، فالمساعدات للمواطنين والضمان الإجتماعي، كانت عوامل تكريس قوية لمشروعية السلطة، قامت بجذب الفرد بشكل متدرج نحو المركز وبالتالي تحقيق، إحتواء كلي للمحيط الإجتماعي العام"[2]. لقد أكتسبت العائلة أهمية خاصة في عملية الإحتواء، فانتقالها التدريجي من الفضاء الخاص إلى الفضاء العام كان معطى لتغير علاقات الإنتاج وانتقال التركيبة الإقتصادية من مراحل على أخرى، وقد طرأ تبدل جذري على الصورة العمرانية للمنزل العائلي.

فبعد أن كانت المنازل متقاربة في السابق أو متداخلة بسبب إعتماد الأسر على بعضها البعض، غذت هذه البيوت في العصر الحديث متفرقة ومنفصلة عن بعضها بسبب إعتمادها على المؤسسات الحكومية والتابعة للسلطة، ونرى أيضا تغير الطبيعة العمرانية للبيت العائلي من الداخل، فقد تقلص ماهو فضاء عام داخل المنزل، مثل الصالونات الكبيرة وغيرها بسبب ارتباطالعائلة بفضاء وميدان جديدين يقعان خارج المنزل ويرتبطان بالسلطة ومؤسساتها الإدارية.

[1]Pierre Bourdieu, ***Esquisse d'une théorie de la pratique***, Librairie Dalloz, Genève, Paris, 1972, p 36.

[2].عبد الغفار، مكاوي. ***النظرية النقدية لمدرسة فراكفورت*** المرجع نفسه، ص 103.

فالتطور الذي ألغى الحدود بين الفضاء العام والخاص، لم ينعكس على العمران المنزلي فحسب، بل طال عمران وتخطيط المدن، ثم إمتد إلى الفن والنحث والعمارة وتصميم ديكورات المؤسسات العامة وأماكن التجمع والإلتقاء بين الجمهور وبشكل مواز للتحول العمراني، حدث تبدل في طبيعة الثقافة واتجهاها، فانتقال الأدب من رحلته الكلاسيكية والإنسانية الشمولية إلى مرحلة أخرى شبه دعائية، أو في بعض الأحيان قريبة من المباشرة، وقد ساعد تطور الحياة الإجتماعية والعلاقات بين الناس على ظهور موجة من المقاهي والحانات والمنتديات الأدبية، فخرج الأدب من حلقته الأرستقراطية الضيقة إلى فضاء أكثر إتساعا، كما أن بعض المقاهي التي أعتمدت في السابق على روادها من الرجال أمست الآن مفتوحة الأبواب للجنسين ونشأت منتديات أدبية وثقافية مختلطة عديدة.

خلاصة الفصل الأول

استخلصنا أن الجسد شرط الانسان ومكان هويته، رغم ما عرف من انتقالات كبيرا تاريخيا واجتماعيا، فمن المجتمعات التقليدية التي جعلت من الفرد وجسده وبيئته وحدة واحدة، ولا يوجد جسد منفر بل الأنا الجماعي هو الجسد الجماعي، لتنتقل فكرة الجسد إلى المجتمعات الحديثة التي اعتبرته أداة إنتاج يجب إستغلالها وتعنيفه، أما التحولات الأوربية الكبرى في عصر النهضة فجاءت لتساهم في تحريره التدريجي، ثم جاء جسد الحداثة الذي أصبح المكان المميز للرفاهية:إنه ذات، له متطلباته، شروطه لذاته.فهو جسد له، لغته التي يعبر بها، لديه صورته المتميزة بالتغير ولديه تقنياته، فصار الجسد علامة للتفرد والشريك الأفضل للذات.

إذن الجسد في المجتمعات الغربية علامة التفرد، ولما نرجع إلى الواقع المعاش فإن الممارسات اليومية لبناء المظهر الجسدي، تفرض على الفاعلين إستثمار الوقت، المال والطاقة، وهذا الإستثمار يكون حسب إنتماءاتهم السوسيوثقافية مثلما وضح ذلك **لوبارتون**.

وتمظهرات الجسد تعطى معلومات على الفاعلين، والمظهر الجسدي يشكل حاملا لأحكام إجتماعية، بينما الثقافة العربية الكلاسيكية وحتى الحديثة همشت الجسد، وحتى الدراسات التي تناولته فهي قليلة.

كما استنتجنا أن الجسد حاضر وغائب في علم الاجتماع، حاضر لأن موضوعه الجسد ودارسته الأجساد أيضا، لقد عمل علم الاجتماع على تقصي جوانب من الجسدية ومترتباتها كعلم اجتماع الصحة والمرض، الذي يعني باعداد تقويمات تتعلق في النهاية بمترتبات الجسدية البشرية وكذلك الدراسات التي تعني بالوعي والمعرفة والأيديولوجيا، وذلك أن موضوع الوعي في الجسد والعلاقة بين الأيديولوجيا والمعرفة والجسد مسائل نادرة ما تعرضت للفحص، على ذلك فإن هذا لا ينفي حقيقة أن الدراسات السوسيولوجية مرتبطة على نحو محتم وأحيانا بشكل ضمني، فقط بأبعاد من الجسدية البشرية.

وما يُهمنا في دراستنا هو الجسد الأنثوي وتمظهراته المختلفة في ثلاث فضاءات اجتماعية عامة بين قبول هذا الجسد ورفضه، الذي شكلته التقاليد، أسير علاقات إجتماعية من جهة، فهو الجسد المرغوب فيه لإرتباطه، والمقدس لدوره في التناسل والانجاب واستمرار الحياة، ومن جهة أخرى مرفوض لدناسته في بعض الأماكن والأوقات.أما الجسد حاليا فلابد أن يكون الجسد الكامل، الجميل، المشدود، المتناسق، والنحيل، حتى يتمكن الفرد من الحصول على هذا الجسد، لابد من بذل جهد مادي ومعنوي، فهو جسد معبود.

الفصل الثاني: المرأة وفضاء السوق

– تمهيد

1. السوق كفضاء اجتماعي

1.1.السوق من الاقتصادي إلى الاجتماعي

2.1. السوق والمقاربات الاجتماعية

3.1.السوق عبر التاريخ (في الجاهلية، في الاسلام، في المغرب العربي)

2. ظهور السوق كفضاء نسوي

1.2. مرفولوجية السوق

2.2.دلالات السوق عند المرأة

3.2. تقسيم زائرات السوق

4.2.استراتيجية الوقت للمرأة عند التسوق

5.2. إعادة التفاوض للدخول للفضاء العام (السوق)

3.فضاء السوق والرباط الاجتماعي

1.3.دلالات الرباط الإجتماعي (الزبونية، المساومة)

2.3. فضاء للتبادل والتعارف

3.3. فضاء للترفيه والترويح

4.السوق وعلاقته بالجندر

1.4.دلالات الجندر

2.4. التمايز الاجتماعي بين الجنسين في السوق

3.4. الهيمنة الذكورية في فضاء السوق

4.4. العنف ضد المرأة في فضاء السوق

5.4. اللباس المحتشم في فضاء السوق

– خلاصة الفصل الثاني

تمهيد

إن "**فضاء السوق**" كظاهرة اجتماعية، قطع عقودا من الزمن، فرغم أهميته التاريخية والاجتماعية وحتى الاتصالية فإنه لم يحظ بدراسات أكاديمية جادة، وهذا في العالم العربي ككل وقد أكد هذا الواقع الباحث الأمريكي **سامي حنا** في قوله:"ونظرا لغياب الدراسات الجادة حول السوق في العالم الإسلامي فإن التعاطي مع كل المسائل الاجتماعية الاقتصادية والقانونية المعقدة المرتبطة بالسوق يصبح عملية صعبة التحقيق "[1].فلقد عُرف السوق كظاهرة في المجتمعات المغاربية، ومازال إلى يومنا هذا رمزا من رموز التراث الشعبي حيث يلعب دورا اقتصاديا واجتماعيا وحيويا، فهو مصدر مالي هام وأساسي من خلال تسويق المعروضات سواء الصناعية أو الفلاحية، بمعنى أنه المكان المقصود من طرف الناس لشراء حاجياتهم المتنوعة، وعلاقات الناس كمجموعات وأفراد بالأسواق هي علاقة الحياة باستمرارها ولهذا فالسوق ليس فقط مجرد النشاطات الاقتصادية والتجارية من البيع والشراء وإنما هي لممارسة نشاطات الحياتية، وفرصة تجمع الناس من الأهل والأصدقاء كمناقشة نواحي الحياة المختلفة للمناسبات والعادات الاجتماعية لذا أصبح السوق جزءا هاما من حياة الناس، فالسوق يمثل خلاصة حياة مجتمع والاقتراب منه يعني الاقتراب من الحياة الثقافية والاجتماعية والعديد من أنماط السلوك، فيرى الأنثربولوجيون أمثال **هانتو ولوتورنو** أن السوق مكان التقاء الرجال في منطقة القبائل إذ يحدث بينهم انجذاب لا يمكن مقاومته، كما يعتبر هؤلاء الناس أنه جد مهم في حياتهم كأهمية الهواء الذي يستنشقونه، فالسوق يلبي كل حاجياتهم اليومية ويجيب عن كل تساؤلاتهم المألوفة.[2]

[1].Sami, HANNA," the bazaar in the culture and civilization of the world of Islam" in ***Islamic university quarterly journal***, Volume 1 N°2 April – June 1994

[2]. Jean François TRION, , ***les souk Marocains, Marchés ruraux et organisations dans l'espace dans la moitié nord du Maroc***, Aix-en- Provence, 1975, P 20.

فالسوق فضاء اجتماعي يحدث فيه التبادل والتعارف والتعايش وهو بمثابة صورة مصغرة للمجتمع الكلي، يعبر فيه عن ثقافته المادية ونظامه القيمي على مستوى الحفاظ على الرباط الاجتماعي، من خلال علاقات متنوعة والتقاء وجهات نظر بين البائع والشاري لعقد صفقات تجارية واجتماعية.

والسوق عامة كان يقصده الرجال فقط دون النساء، أي فضاء ذكوري ليتحول الآن إلى فضاء مختلط بين الجنسين المرأة والرجل، حيث تحاول المرأة أن تجعله فضاء خاصا بها حسب ما وجدناه في الميدان، فالرجال يقصدون فضاء السوق، والنساء أيضا في المجتمع المحلي المدروس، ويمكن العودة فيما يخص هذا التقسيم إلى ما تطرق إليه العالم الاجتماعي **بيار بورديو** في كتابه L'esquisse d'une théorie de la pratique بين المجال العام الذكوري والمجال النسائي حيث يمارس الرجل في هذا الأخير سلطته الرمزية والجنسية على العنصر النسوي الذي يُعد الجانب السلبي من الشرف المتمثل في "الحُرمة" ، حيث كان السوق مكان الجهر والعلنية والمقابلة، فإن البيت مجال الخفت، السرية والباطن أي الداخل الخفي.

1. السوق كفضاء اجتماعي

1.1.السوق من الاقتصادي إلى الاجتماعي

تحدد القواميس الاقتصادية السوق "Marché" بأنه : ساحة أيا كانت كبيرة أو صغيرة حيث يكون المشترون والبائعون على اتصال وثيق وكاف بعضهم مع البعض... وهناك أسواق لكل أنواع السلع والخدمات والمواد الخام، والمواد الغذائية والسلع المصنعة، والعمل والعملة وما إلى ذلك"[1] فهو " مكان عام تنعقد فيه الصفقات على البضائع والسلع وهي أيضا مجموعة المعاملات التي انعقدت في مكان واحد على بضاعة معينة"[2]. كما يربط **روجي كراتيني** السوق في الدول العربية في أول الأمر بالمدينة، إذ يرى أنه يشكل الحي الاقتصادي للمدينة العربية الكلاسيكية متخصصا كان أم لا، يضم السوق مأوى التجارة أما عن التبادلات، تكون بحيطة وحذر، أما المتاجر فهي لصيقة ببعضها البعض، ملتفة ببعضها البعض، ملتفة حول ساحة مشتركة، انتقلت الأسواق مع مرور الوقت ومع تطور أشكال المدن وازدياد الأنشطة التجارية المختلفة إلى خارج المدينة ليتشكل فيما بعد ما يعرف ب "السوق القيصرية" أين نجد الأروقة الواسعة جدا والمتاجر الكبيرة مع ظهور المصارف التجارية ما دامت أن التبادلات التجارية أصبحت تقام بالنقد"[3].

فعلماء الاجتماع والانتروبولوجيا لم يقفوا في حدود التبادلات الاقتصادية وإنما في البحث عن الدور الاجتماعي له، من خلال ما يخلقه من مساحة للتبادل واللقاء الاجتماعي بين مختلف الشرائح الاجتماعية والتواصل بين الحلقات الجيلية، وترسيخ القيم العلائقية بين الأفراد " فقد لا يزور الزبون السوق من أجل المنفعة الاقتصادية، ولكن من أجل تجديد رؤية

[1].حسن عمر، ***الموسوعة الاقتصادية***، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1992 ، ص 263

[2].إبراهيم نجار وآخرون، ***القاموس القانوني، عربي فرنسي***، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1983، ص 189.

[3].Roger, CARATINI, ***le gênée de l'islam***, Edition Michel Laffont, 1992, P389 - 400.

وتبادل الخبر وتدعيم المفهوم المشترك"[1]، فينظر إلى السوق من جانبه التنظيمي والاجتماعي والديناميكي للمجتمع، إذ يعتبر أحد الركائز في الاندماج الاجتماعي، وأن تبادل المنتوجات بين الأفراد يسمح بتوطيد العلاقات الاجتماعية من خلال تلبية الحاجات المتبادلة، كما يعد في المجتمعات المعاصرة فضاء للالتقاء وتبادل الصفقات بين أفراد من أصول اجتماعية وثقافية مختلفة فضلا عن تبادل المنتوجات والسلع.

2.1.السوق والمقاربات الاجتماعية

تجدر الإشارة إلى أن الدراسات التي أجراها كل من **مالينوفسكي ومارسال موس** حول التحليل المنهجي للظواهر الاقتصادية بمقاربة أنتروبولوجية، والهدف من ذلك هو السعي إلى تحديد الأشكال والأنماط التي تبين ترابط الاقتصاد مع الإنسان، وهي ثلاث عناصر محورية (المبادلة التوزيع، والسوق)، يتجسد من خلالها النشاط الاقتصادي للإنسان، كعامل للتواصل وربط العلاقات بين الأفراد والجماعات والتعاون بينها، من أجل تلبية متطلبات العيش، وفي سياق ذلك يمكن تقسيم الاقتصاد إلى دوائر منتجات السلع الخاضعة للسوق.[2] فنمط التبادل السوقي هو من بين العوامل المساعدة في تحديد وتلبية الحاجات الاجتماعية للأفراد فقد أدخل **مالينوفسكي** الاقتصاد إلى حقل الدراسة الأنتروبولوجية حيث يبين أن السلفات التي تقدمها العائلات في مناسبات الزواج، تظهر مثلا واضحا على عنصر التبادل، تتم فيه العطاءات المقابلة وفقا لأربع مراحل، مرحلتان تعطى فيها عائلة الزوج لعائلة الزوجة ومرحلتان يتم فيها العكس. [3]

---

[1]. Pierre, Andre, ***étude économique et sociologique***, d'in souq du haut atlas occident, tome 1, Briel, Paris, 1971, P108.

[2].بيار بونت وميشال ايراز، ***معجم الانتروبولوجيا***، ترجمة وإشراف مصباح صمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ص 156.

[3].جاك لومبار، ***مدخل إلى انتروبولوجيا***، ترجمة حسن قبيسي، دار النشر، المركز الثقافي العربي، الطبعة1، ص 188.

أما الدراسات الأنتروبولوجية للمجتمعات البدائية في أمريكا الشمالية التي قام بها **مارسال موس** حول النشاط الاقتصادي، وذلك في مقاله "الهبة صيغة التبادل في المجتمعات القديمة وعلتها" الذي كان يهدف إلى وضع مبادئ الأخلاق الاقتصادية التي تتحكم في الصفقات المعقودة بين البشر في المجتمعات الغابرة....[1]، يعني ذلك أن النشاط الاقتصادي له أبعاد اجتماعية، كونه يعبر عن درجة التحضر في مجال التنظيم بهدف ضمان استمرارية التماسك الاجتماعي القائم، يسير بطريقة جماعية وإدارية، ونشاط الأفراد لا يكون مجديا إلا إذا نال الاعتراف الرمزي من طرف الجماعة والمجتمع بقول **موس** " أن هذه المجتمعات تجد نفسها مجبرة على التعامل والتعاقد فيما بينها" [2]

وبعد دراسة **كليفورد غيرتز** حول سوق مدنية **"صفرو"** بالمغرب التي تعتبر أولى المقاربات الأنتروبولوجية الاجتماعية، التي أعتقت السوق من المقاربات الاقتصادية البحتة والتي لا ترى في تلك المؤسسة الاجتماعية سوى فضاء للتبادلات المادية، المساومة في الأسعار، العرض، الطلب وغيرها، حسب **ديفلو "Duflou"** " البعد الرمزي للتبادلات وفهم الدلالة الفريدة للسوق وعلاقته مع الإنسان"[3]، أما **غيرتز** يعتبر إلى حد ما أن لكل التصرفات الاجتماعية للأفراد تفسر في المصفوفة الثقافة عبر الثقافة التأويلية.[4]

فالمؤسسة عند **بلوندي "Balandier"** هي ذلك النوع من المنظمات الإجتماعية التي تربط القيم، والمعايير، الأنماط Modalité من العلاقات والسلوكات (الفردية الجماعية) "[5] فالسوق يحيل إلى عدة أمور وقائعية لاتفضل عن مكان الذي تتمحور حول بنيته هكذا نجد أن السوق يحيل إلى نمط من أنماط التبادل الإقتصادي، كما هو نمط من

[1].Marcel MAUSS, ***Sociologie et anthropologie***, Op.cit, P150.
[2].Ibid, P150.
[3].Serge DUFLOU, « Le marché territoire et temporalité de l'échange », Une ***revu international de sociologie et de science social***, vol 14, 2011,P55, 65.
[4] .كليفورد غيرتز، ***تأويل الثقافات***، ترجمة محمد بدوي، دراسات الوحدة العربية،بيروت، 2009
[5]. Mary DOUGLAS, ***Comment pensent les institutions, Suivi de la connaissance de soi,(Et Il n'y pas de dan gratuit)***, découverte, Paris , 1999, P17.

التنظيم الإجتماعي-المهني ومجال حضري يقوم في جوهره على أشكال وطقوس ونشاطات مشتركة، على حد سواء، أكثر من كونه متعينا بالإصطلاحات التاريخية الحدية حول التبادل والإنتاج" "إن مضمونه المؤسساتي ليس جامدا، وقد يتنوع بحسب الأشكال التابعة لبعضها من نطاق اللعبة الاجتماعية، وهكذا فإن البنيان المكاني للسوق يرتبط مباشرة بعناصر منظومته الإجتماعية والإقتصادية التي تبقى قاعدة انشغال الأسواق"[1]

وهذا لاينفي على أنه توجد بعض الدراسات حول السوق من الناحية الاجتماعية والاتصالية في العالم الغربي كالتي تطرقت لها الباحثة، **إمانويل لالمون Emmanuelle LALLEMENT** بعنوان **« Au marché des différences Barbes ou la mise en scène d'une société multiculturelle .Ethnologie d'un espace marchand Parisien »**

حيث ركزت على تحليل ديناميكية سوق بحي **باربس barbas** الضاحية 18 **بباريس** .وقد اهتمت الباحثة بالإضافة للعلاقات الفضائية في السوق لاستعراض الاتصال الاجتماعي في هذا الفضاء، وقد خلصت صاحبة البحث للقول بأن الفاعلين في فضاء السوق يقومون بإرساءها كفضاء للاتصال يتم تحديده اجتماعيا من وضعية الفضاء في حد ذاته.

وضعية السوق المختار للدراسة، جد مهمة من الناحية المعرفية– حسب ما أكدته الباحثة –حيث أن الأصول الاجتماعية والثقافية للمتسوقين وللتجار متعددة ومختلفة، فكل شخص أجنبي بالمقارنة مع الآخر، لذلك فإن الاتصال يتم بشكل فكرة مجتمع متعدد الثقافات، وبذلك تعتقد الباحثة أن الذي يحدث في السوق هو أن كل شخص فيه يلعب على وجوده في مجتمع متعدد الثقافات، فبشكل تخيلي كل الناس يتشابهون، وكل الناس مختلفون وحيث نكون مختلفين لأننا متشابهون، وحيث نكون متساوين لأننا كلنا مختلفون.[2]

[1].REVEL, Jaques, ***L'institution et social***, les formes de l'expérience, Paris, 1995, P81.
[2].Emmanuelle LALLEMENT, ***Au marché des différences Barbes ou la mise en scène d'une société multiculturelle .Ethnologie d'un espace marchand Parisien***. Paris, Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales, Thèse de doctorat en anthropologie sociale et Ethnologie,1999.

فدراستنا لواقع فضاء السوق في المجتمع المحلي المدروس، أكدت أن هذه الظاهرة تحمل مكانة هامة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية للأفراد، حيث اتضح أن السوق مكان ليس للبيع الشراء فقط وإنما هو مكان للالتقاء والتعارف بين الأفراد، فيما بينهم، فللسوق أهمية قصوى جعلته يكون سببا في ميلاد بعض القُرى، كما أكد ذلك الباحث **محمد دحماني**" لقد أعطت الأسواق ميلادا لعدة قُرى، فبعض القرى التقليدية تحمل اسم يوم السوق :سوق الحد، سوق الجمعة، سوق الإثني ، سوق الخميس." [1]

كما أكد الباحث الفرنسي **مارك كوت** بعد دراسته للمجتمع الريفي في الجزائر، على بقاء دور السوق رغم التغيرات التي حدثت في جوانب أخرى، حيث أبرز ذلك بقوله:"إن التغيرات التي حدثت منذ قرن في البنايات الريفية لم تستطع أن تأتي بالجديد في جانبين يعتبران مهمة واختصاص السوق: فالدور الاجتماعي يتمثل في أن السوق هو مكان للالتقاء، والدور الاقتصادي على أن السوق مكان للبيع "[2]...

أثبتت الدراسات أن السوق يكتسي أهمية كبيرة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية بل وحتى الاتصالية لدى المجتمعات، وذلك لأنه يمثل في الحياة الاجتماعية القديمة، معيارا يقاس به الزمن فيُقال اسم السوق في الغالب في تحديد المواعيد، وفي تحديد زمن ما،مثل "ذهبت السوق الماضي" أو" التقيته السوق الماضي "فالسوق معلم من المعالم الزمنية في حياة المجتمعات، ولطالما عُرف السوق على أنه فضاء رجولي، يحمل رمزية الرجولة في المجتمعات العربية، والطفل عندما يدخل إلى السوق لأول مرة، فهذا يعني بالنسبة للقرويين أن الطفل انتقل من "براءة الطفولة "إلى" رشد الرجولة"، و في الغالب تقابل هذه المرحلة باحتفالية وطقوس خاصة، حيث يقتني أب الطفل من السوق" رأس الثور" ، ويفسر هؤلاء القرويين

[1].Mohamed DAHMANI, ***Atlas économique et social de la grande Kabylie***, O.P.U. Alger 1992. p 284

[2].Marc COTE, ***Mutation rurales en Algérie ; le cas des hautes plaines de l'est***, O.P, Algérie,1981, P38 .

هذه الرمزية، بأنه يتم اقتناء رأس الثور حتى يصبح الطفل رأسان أي شخصا مهما له قيمة. هذه الطقوس في منطقة القبائل الجزائرية حسب ماصرحت بعض المبحوثات.

ومن خلال هذا نجد أن السوق لم يحضى بشكل كبير في المجال الاجتماعي، وإنما كان الاهتمام به من الناحية الاقتصادية والاتصالية فقط.

3.1.السوق عبر التاريخ

ظهر السوق منذ فجر التاريخ في كل المجتمعات، فمنذ أن بدأ الإنسان يتبادل السلع بدأ يعتاد على موقع محدد لذلك التبادل، فمن بين الملامح الرئيسية للمدن أنها ذات طابع تجاري بل إن بعض الباحثين يعزو نشأة المدن أصلا إلى أنها مراكز للتبادل التجاري، كانت تنشأ عند ملتقى طُرق التجارة، وتمثل الأسواق مراكز النشاط التجاري بصوره ومراحله المختلفة، التي انعكست انعكاسا مباشرا على نمطية الأسواق وأنواعها، ففي الإطار الزمني وجدت الأسواق السنوية الموسمية كتلك التي كانت للعرب قبل الإسلام، والأسواق الأسبوعية كسوق الأحد في دمشق، وسوق الاثنين في مكناس، وسوق الخميس في فاس ومراكش وغيرها....، وفي الإطار المكاني المحدد للمساحة والموضع وجدت الأسواق الكبيرة التي كانت تقام أسبوعيا، فيأتي السوق في المرتبة الثانية للمهمة التي يقوم بها مكان التجمع، وكانت الأسواق إلى جانب كونها مراكز لتبادل السلع مراكز لتبادل الأفكار والشائعات، كما يحدث من مناقشات في الأمور السياسية والاقتصاد وغيرها مما يبرز أهميتها كمراكز الاتصال.

1.السوق في الجاهلية

كان للعرب في جاهليتهم أنماط خاصة من البيع يتخذونها في أسواقهم، فمن هذه الأسواق ما كان يقتصر على ما يجاوزه من القرى وما ينزل بساحة من القبائل، كسوق "**هجر وحجر اليمامة والشحر**" وغيرها، ومنها ما كان عاما، يفد إليه الناس من أطراف الجزيرة

كلها "**كعكاظ**"، فكان لكل مدينة تقريبا أسواق، فهي بطبيعة الحال أسواق موسمية التي لها أيام معينة يقوم فيها، فإذا كان لإحدى هذه الأسواق موقع جغرافي، كأن تكون على ساحل البحر مثل سوق "**عدن وصنعاء وعمان**"...كان شأنها ممتازا من بقية الأسواق التي في قلب الجزيرة "**كحجر وحضر موت**"..."[1].

فالأسواق التي على البحر تمتاز بوجود الأجانب والاختلاط بهم، ما يستنتج من ذلك من تغيير في العادات والتقاليد والرقى، وتباع فيها نوع من السلع التي تعكس طبيعة المجتمع العربي من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، التي تتمثل في التمر والزيت والسمن والأدم... وبعض ضروب الحيوانات كالمواشي والأنعام والخيل، فتلك الأسواق كانت تلبي الحاجات الضرورية للمجتمع اقتضتها معيشة العرب وطبيعة توزعهم في أراضيهم، فقد حملت هذه الحركة التجارية للعرب كثيرا من الترف، وعرف عند العرب أنهم كانوا كثيري التردد على الأسواق لكون كثير منها تقام في الأشهر الحرم، لشيوع الأمن، ولأن مواسم بعض الأسواق "**كعكاظ**" .... تقع في أيام حجهم وهي أعمر أسواق العرب بمختلف القبائل.[2]

فالتباعد الجغرافي بين القبائل وانعدام الأمن، جعل العرب يفضلون الأسواق الموسمية التي كانت تعقد شهريا أو سنويا حسب المناسبات الدينية مثل الحج، الذي تنشط فيه الأسواق وتكون الحركة التجارية في أوج نشاطها، لأن الحُجاج الوافدين إلى "**مكة المكرمة**" من مختلف القبائل والمناطق العربية، يغتنمون المناسبات الدينية من أجل التسوق وشراء ما يحتاجونه، ومن أهم هذه الأسواق، "**سوق عكاظ**" الذي نشأ بين مكة والطائف قبل ظهور الإسلام واستمر لمدة قرنين، اشتق إسمه من اسم "**المعاكظة**" وهي المحاجة والمفاخرة، التي كانت إحدى النشاطات في السوق.ويعتبر بمثابة المعرض العام أيام الجاهلية، فهو مجمع أدبي

[1] سعيد الأفغاني، ***أسواق العرب في الجاهلية والاسلام***، دار الفكر، بيروت، ط3، 1974،ص86-87.

[2] . سعيد الأفغاني، مرجع سبق ذكره، ص 89-87.

لغوي رسمي، تعرض فيه مسابقات شعرية وأدبية بين شعراء ينتمون لقبائل مختلفة، وهو السوق التجارية الكبرى لعامة أهل الجزيرة يحمل إليها من كل بلد تجارته وصناعته كما يحمل إليها أدبه[1]

وينتمي السوق إلى مناطق مختلفة "التهامي والحجازي والنجري والعراقي واليمامي واليمني والعماني" وهذه الفئات تحمل لهجات مختلفة، مما أدى إلى نشوء نوع من الاحتكاك الثقافي بين مختلف الأقطار والقبائل العربية، أدت تقارب فيما بينها، وتتمثل السلع في المواد الغذائية، الألبسة السلاح والغنائم التي يستولي عليها في الحروب، وتسودها كذلك تجارة الرقيق إذ يعرض فيها كثير من الرقيق الذي ينشأ عن الغزو وسبي الذراري فيباع فيه بيع المتاع التجاري.[2]

وكانت السوق تعرف نوعا من التخصص، فلكل قبيلة أو بلد تتميز بسلعة معينة تروجها في السوق من ذلك يجلب الخمر من هجر العراق وغزة وبصرى والسمن من البوادي ويرد إليها من اليمن البرود...كما يعتبر "**سوق عكاظ**" معرض لكثير من عادات العرب وأحوالهم الاجتماعية والثقافية، ففيها تلقى الخُطب الدينية والدعوة للتحلي بالأخلاق الحميدة، الإنشاد الشعري، المصارعة، عرض النساء للمزاوجة وهو أيضا ندوة سياسية تقضى فيها أمور كثيرة بين القبائل، مثل إعلان الحرب، إبرام معاهدات السلم، وفض النزاعات بين القبائل.[3]

إذن عُرفت الأسواق في الجاهلية أي قبل مجيء الاسلام، وكانت تُقام ليس للتجارة فقط وإنما لتبادل المعارف والعلاقات، فكانت مكان للاتصال والتواصل الاجتماعي بين الشعوب والقبائل.

[1]. سعيد الأفغاني، نفس المرجع السابق، ص 132.
[2]. سعيد الأفغاني، نفس المرجع، ص 123.
[3]. نفس المرجع السابق، ص 123-124.

2.السوق في الإسلام

كان إنشاء الأسواق في المدن الإسلامية من محاور النهضة بعمرانها، فهو من متطلبات الجماعة، وهو أحد الركائز الاقتصادية، لأن المدن تتفاضل بالأسواق وكثرة الأرزاق، ونقاط الأسواق من تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة، ومن ثم فإن الازدهار الاقتصادي ينعكس على ازدهار الأسواق وعمارتها[1]، فأصبحت تعتمد على نوع جديد هو الأسواق الدائمة التي تناسب حياة التمدن، ولذلك فإن الأسواق الموسمية التي كانت تلازم حياة البداوة، لم تعد ذات أهمية في عهد الإسلام، ولكن سوق واحد نشأت في الإسلام، احتفظت بكثير من خصائص أسواق الجاهلية وزادت عليها بميزات واسعة أسبغتها الحضارة الجديدة وهي "**سوق المربد**"[2].

ترجع نشأت الأسواق في المدن الإسلامية إلى عهد "**الرسول محمد صلى الله عليه وسلم**"، فقد أنشأ أسواقا بالمدينة قريبة من دورها، وكانت السوق بداية للتطور العمراني الذي استمر بعد ذلك في المدن الإسلامية في عصورها المتتابعة، وكانت سوق المدينة عبارة عن ساحة من الأرض خالية من البناء سمح لأهل المدينة باستغلالها، دون دفع أي أجر ومنع البناء فيها وكان نظام الأسواق على سنة المساجد، فمن سبق إلى موضع فهو له حتى يفرغ منه[3].

وتطورت الأسواق في عهد "**عمر بن الخطاب**" حيث أنشأ "**سوق المربد**" الذي يقع في **البصرة** (**العراق**) وكان اختيار البصرة لذلك منسجما مع الخصائص الجغرافية والبيئية الاجتماعية فهي تطل على واجهة البحر الواسعة، وبها أراضي خصبة، وموقع إستراتيجي تتقاطع فيه الطرق المؤدية إلى كل الجهات، كما أن الأفراد بها يميلون إلى التجارة والزراعة

[1]. محمد عبد الستار عثمان، ***المدنية الإسلامية***، دار عالم المعرفة، الكويت، ص 253.

[2]. سعيد الأفغاني، مرجع سابق، ص 174.ومحبس الإبل وهو مربطها، أي أن السوق كان أصلا للإبل.

[3]. محمد عبد الستار عثمان، مرجع سابق، ص 252.

"**فالمربد**" معرض لكل قبيلة تعرض فيها شعرها ومفاخرها... وهو مجتمع العرب ومتحدثهم ومتنزه البصريين، وربما هذه إحدى العوامل الأساسية التي ساهمت في النهضة الفكرية والأدبية التي وصل إليها العرب في تلك الفترة، ويتردد على "**المربد**" النخب الأدبية والعلمية من مختلف الإثنيات، فهو يعج بأعلام اللغة والأدب والشعر والنحو، معهم محابرهم ودفاترهم يكتبون عن فصحاء الأعراب[1].

وفي عصر الأمويين كان الاهتمام بالأسواق في إطار سياسة الدولة، التي وجهت إلى تعمير المدن دفعا للتطور الاقتصادي والرغبة في جعل هذه المدن تعتمد على إنتاجها وتتناسى جانب الاعتماد على أموال الغنائم والخراج والجزية، التي استمر ورودها نتيجة الفتوحات الإسلامية، وكان النشاط التجاري واحد من نشاطات الاقتصادية الأخرى، التي اهتم بها الأمويين،فقد عرف سوق "**المربد**" في تلك الفترة حركة أدبية وعلمية تعكس ما وصلت إليه الدولة من التطور الحضاري، وسيادة سلطان العالم والعُلماء، فقد ساهم هذا السوق في ازدهار الحياة الفكرية للمجتمع الإسلامي، في مجال الأدب والعلوم، وكان مكان جمع كل الفئات بمختلف انتماءاتها من عرب وفُرس وغيرهم.[2]

إذن لعبت الأسواق دورا اجتماعيا هاما، ففيها يلتقي المسلمون وغيرهم بعضهم ببعض يتعارفون ويتحادثون، كما اختلطت الشعوب المختلفة من عرب وأعاجم ومسلمين وأهل ذمة وكان السوق مركزًا من مراكز الحياة السياسية أيضا، ففيها يلتقي الناس تحت لواء التجارة بعيدا عن عيون الحكام، والمميز في العصر الاسلامي أن الاسلام تحدث عن السوق والتجارة وآدابها كما نهى عن الغش والتحايل في البيع والشراء.

[1] سعيد الأفغاني، نفس المرجع، ص 180- 181.

[2] محمد عبد الستير عثمان، المدينة الاسلامية، نفس المرجع، ص 252

3.السوق في المغرب العربي

تطور مفهوم السوق تدريجيا حسب تطور الحضارات، وتحول من المفهوم العربي القديم الذي هو مكان تساق إليه الحيوانات المراد بيعها إلى مفهوم آخر، أكثر مواكبة لتطور الحضارات كما أشرنا سابقا، حتى المغرب هو الآخر عرف حركة تجارية شكلت فيها الأسواق عصب الحياة إذ أن المصادر تكشف عن وجود ثلاث أنواع من الأسواق، كان ينظمها المجال الاقتصادي في المغرب الإسلامي، وهي "**الأسواق اليومية**": والتي كانت تعج بضروب السلع، والمتاجر ويتقاطع عليها التجار من كل حدب وصوب، أما النوع الثاني فيمكن أن تطلق عليه "**بالأسواق المؤقتة أو الموسمية**": التي كانت تعقد لأيام معدودة من الأسبوع أو الشهر أو السنة، فظهر منها "**الأسواق الأسبوعية**" التي كانت تعقد في أيام معينة من الأسبوع، وكثيرا ما وردت في المصادر الجغرافية معلومات في غاية الدقة، عند تحديدها لليوم بعينه، على سبيل المثال سوق الأحد، سوق الثلاثاء، سوق الخميس... الخ[1].وعُرف النوع الثالث باسم "**السوق العسكري**": الذي يقول عنه **العزيزي الجؤذري**:"إن ما يباع بالأسواق العسكرية قد خبث لارتكابهم النهي واحتياطهم على النهب"[2] فيبدو حسب ذلك أن الأسواق كان بها اشتباه في أموالهم، فالقرن الرابع الهجري عرف بكثرة الحروب والمعارك فلا يستبعد انتشار هذه الأسواق في مناطق متعددة من بلاد المغرب.

لأن أسواق المغرب العربي الإسلامي كانت محل اهتمام العلماء والدارسين في حقل العلوم الاجتماعية، حيث أقيمت في هذا المجال دراسات أنتروبولجية لبعض الأسواق، وأهمها الدراسة المنوغرافية التي قام بها "**فرانك ميرميه**" لسوق **بتونس** بعنوان " السوق والتمدن في

[1] . فاطمة بلهوراي، ***التبادل التجاري بين مدن بلاد المغرب***، إنسانيات العدد 42، 2008، ص 74.

[2] . العزيزي الجؤذري، ***سيرة الأستاذ البؤدري وبه توقعات الأئمة الفاطميين***، تحقيق محمد كامل حسين، ومحمد عبد الهادي شعيرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1354، ص 88.

العالم العربي" إلى جانب " **غيرتز**" درس سوق "**سفرو**" بالمغرب كما عرفت أسواق الجزائر بدراسة اثنوغرافية بمنطقة القبائل كل من " **هانوفو**" **و** "**لوتورنو**".

كما لعب السوق في المجتمع الجزائري دورا هاما في الاتصال السياسي، فمن خلاله تمكن **الشيخ المقراني** من الدعاية والتعبئة لثورته الشعبية[1] ومن خلاله كذلك كان الاتصال بين مختلف العشائر والقبائل أمرا واقعا ،كما تحدث عن ذلك العسكري الفرنسي **أوجان دوما** بقوله"عندما تحدث طوارئ معينة تستدعي اجتماعا لمختلف العشائر والقبائل، يقوم رؤساء العشائر بتبليغ أمر الحضور في الأسواق، ويكون الحضور ضروريا وأكيدا، ويستثنى منه العجزة والأطفال والنساء."[2] وقد أثبتت أغلبية المراجع التاريخية من جانب آخر ،أن نداء **الشيخ الحداد** بصدوق –منطقة تبعد 15 كم عن بني معوش –للإعلان عن الثورة الشعبية التي حملت إسمه، تم في السوق الأسبوعية" **بصدوق**"، وكانت نتيجة ذلك انضمام الآلاف من القرويين لهذه الثورة[3].

إن الأخبار التي كانت تنتقل في المغرب العربي، وفي مناطق كثيرة ومتنوعة، من خلال الأسواق ، فكان هؤلاء القرويون يعرفون تطورات الأخبار الأمنية، ومنع التوجه وخطورة السفر إلى بعض المناطق، بسبب سوء الأوضاع الأمنية، ومن الأسواق كذلك كانت تعرف نداءات المواجهة ضد الاستعمار الفرنسي، ومن فضاء السوق كذلك كان يتعرف على أخبار القرى المجاورة لقريته.كان يجمع القرويون الأخبار السياسية وكل ما تعلق باهتمامات الجماعة الاجتماعية.

---

[1].أنظر:الطاهر أو صديق، ***ثورة 1871*** ترجمة مسعود جباح، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر1989 ،ويحي بوعزيز، ***وصايا الشيخ الحداد***، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ،1989 ،ص38-57-58- 59

[2].Daumas EUGENE, ***Mœurs et coutumes de l'Algérie***, sind bad, paris France, 1988.p160

[3].الطاهر أوصديق، نفس المرجع السابق، ص59.

وقد أبرزت دراستنا الميدانية هذا، حيث أكدت إحد المبحوثات أن السوق كان يشكل مركزا مهما لانتقال أخبار حرب التحرير الوطني من مناطق إلى أخرى، حيث أوضح بعض المبحوثين أن جيش التحرير كان يستخدم الأسواق لتبليغ تعليماته للقرى بالاتصال.

إن التباد ، الالتقاء والاتصال وغيرها من العلاقات ،التي تنشأ في السوق كلها أبعاد تحدث عنها الكاتب الجزائري" **مولود معمري** " في حواره مع عالم الاجتماع الفرنسي **بيار بورديو**، الذي أكد على هذا الدور الذي لعبه ويلعبه السوق"عندما كنت صغيرا كان أبي يأخذني معه بصفة مستمرة إلى الأسواق، لأن الأسواق كانت المكان المفضل للالتقاء، كان يدوم تسوق أبي نصف ساعة، أما باقي الوقت فكان يخصصه للالتقاء مع الناس والجلوس معهم، وهم كانوا يقومون بنفس الشيء، كان هناك نوع من التكوين حول المكان، تكوين مقصود ومنتشر.[1] وقد يؤدي الاتصال والالتقاء ليصل إلى الزواج وربط العلاقات في السوق.

فمن خلال كل ما سبق ذكره تبرز الأهمية التي احتلها ويحتلها السوق في المجتمع المدروس حيث كان ولا يزال فضاء لنشر وانتقال المعلومات والرموز، كما كان أحد الفضاءات التي كان تنتشر فيها أشعار كبار شعراء المنطقة، كما كان فضاء ذكوريا لا يُسمح للمرأة باقتحامه.

2.ظهور السوق كفضاء نسوي

يُعتبر السوق الأسبوعي مجال تتجمع فيه التفسيرات الاجتماعية لحدود الفضاء العمومي المفتوح والفضاء الاجتماعي الخاص بالمجتمع المحلي، فهو مجال يعرف في لحظات زمنية من وجوده الأسبوعي حركة اجتماعية يتم من خلاله التواصل بين الأفراد والجماعات، لتحقيق عمليات التبادل الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وهذا ما يراه **فرانك مرمي** " Franck Mermier" على أن السوق يبدو كمؤسسة تعود مركزيتها، وهذه المفارقة إلى وظيفته

[1].Mouloud MAMMERI, ***Culture vécue, Culture savante (Etude 1938-1989)***, Tahala Alger, 1991, p 95.

الأصلية، كملتقى لحركية السلع وأيضا الأفكار، التي تزهر في المدينة والمجتمع، ويمثل السوق في هذه الحالة الوظيفة الرئيسية للمدينة، كمكان ثقافي وسطي، ما بين المحلي والعالمي على مختلف الأصعدة.[1]

كما انطلق **ميشال لاسو Michel Lassaut**[2] في كتابه من عرض الاقترابات الفكرية والاجتماعية المعاصرة الرافضة للصراع بين الفرد والمجتمع، ابتداء من **"بورديو"** عبر مبدأ استدخال ما هو خارجي واستخراج ما هو داخلي، **ونوبرت إلياس Nobert Elias** والفكرة المتمحورة حول التصور الاجتماعي الديناميكي الذي يسمح بتحليل قياس "الامتثال المتبادل" عبر القابل للرفض، الرابط بين الفرد والمجتمع، فالفرد يظهر مع المجتمع يتطرق بعدها إلى **ميشال فوكو Michel Foucault** والمنهج الأثاري لدراسة كل الممارسات التي تدخل ضمن حالة مميزة للتصور الاجتماعي، والتي تدخل في إطارها الوسائل البنيوية، المجالات، الأماكن، مجالات الفعل، النفقات والتقنيات الشخصية، هذا كله للوصول إلى نتيجة مفادها أن الفضاء أو المجال الجغرافي **l'espace** هو الإطار المادي للتساؤل حول إنتاج الفعل الإنساني وسيرورته، لذا يجب إقامة الترابط المجالي، فلكل فرد نمط من العلاقات التطبيقية والفكرية مع المجال الذي يشغله على شكل وسيلة.

إذ نجد ما يشغل، يستثمر في علاقاته الاجتماعية الدلالات التي ينتجها وينشرها، حتى يتمكن من استعمال أحسن لمهاراته وإظهار رأسماله الرمزي والاجتماعي، لهذا يعتبر " المجال ركيزة الفعل، كما أنه وسيلة "الممارسة" كعنصر أساسي لبناء الشرعية بين الفاعلين، ما يجعل منه موضوع معبأ بعلاقة جوهر اجتماعي مادي وغير مادي ممتلئ بالمعاني، فهو بالأحرى

[1]. Frank MERMIER, Michel FERALI, ***Monde et places du marché en Méditerranée (formes sociale et spatiale de l'échange)***, Karthala, Paris, 2011,P32.

[2].Cf. Jacques LEVY, Michel, LUSSAUT, Altri, *Logiques de l'espace, esprit des lieux (esprit des lieux Géographies à Cérisy)*, Belin Paris, 2000.

مثبت ومكثف للقيم الاجتماعية، مع أنه يعد أيضا تلفيق مختلط للأشياء، للأشخاص للأشكال لمبادئ التنظيم والأفكار الديناميكية الشاطرة"[1].

كما يرى **غي دوميو Guy domeo** أن الإنسان ينتج ويعيد إنتاج أطر حياته حسب قدراته التقنية، وحسب هندسة العلاقات الاجتماعية، المجالية التي تميزها، بالإضافة إلى مشوراه اليومي والروتيني التي تستند إليها تلك الوضعيات الاجتماعية المجالية، وفي نفس الوقت لا يكتفي الإنسان بخلق هذا المجال، بل يسجل نفسه فيه لكن هذا الإنسان الذي يتماثل مع المجال والمحيط هو أيضا "ضمير" و"نفس" في آن واحد موضوع فلسفي وسياسي فردي وشخصي، وكذا اجتماعي وإنساني، ما يجعل من المكان مجال لاستهلاك اقتصادي سياسي، أيديولوجي في آن واحد، من قبل الجماعات تمنح لنفسها تمثيلية تميزها وتاريخها.[2]

ومن خلال الدراسة الميدانية التي قُمنا بها، وجدنا أنه التسوق أصبح معروفا على أنه إحدى الهوايات المحببة إلى المرأة، وأنه لم يكن أبداً من هوايات الرجل..بل كان ضروريا لديه لاعتبار السوق فضاء ذكوريا يجب الذهاب إليه، لكن مع تزايد حاجيات المرأة ودخولها عالم الشغل وكذلك عمل الرجل الذي يلتهم الكثير من وقته، وعودته متعبا، أصبحت المرأة من وقت لآخر مضطرة لاقتحام أماكن لم تكن في عداد اهتماماتها قديما بل كانت فضاءات لا تميل إليها أو تطيقها من قبل؛ لأن مثل هذه المجالات تشعر فيها بالغُربة بسبب أنها كانت مصممة لتجذب الرجل وتخاطب عقله، وعند الضرورة القصوى أصبحت المرأة ترتاد المول أو السوبر ماركت، وحتى الأسواق الأسبوعية، لتلبية حاجياتها الضرورية والكمالية وليس هذا فحسب، بل أصبح السوق فضاء ترفيهيا وترويحيا لها، فهي تشعر بالملل والضيق بسبب بقائها في البيت لمدة طويلة، ولهذا أصبحت تفضل التسوق للترويح عن نفسها وشعورها بالحرية

[1]. Jacques LEVY, Op.cit, P 37.
[2]. Ibid, P 11-37.

التامة لأنها تشتري ما تشاء حسب ذوقها ورغباتها، وهذا ما جعل السوق يتحول من فضاء ذكوري إلى فضاء نسوي.

1.2.مورفولوجية السوق (مونوغرافية سوق الجمعة)

يوصف سوق الجمعة بمدينة حمام بوحجر على أنه أنشط الأسواق الأسبوعية بمدينة عين تموشنت وهذا ما أشار إليه بعض المتسوقين عند استجوابهم عن أهمية هذا السوق بالنسبة لهم. وبحثنا عن سبب تسميته بيوم من أيام الاسبوع وهو الجمعة، فغالبية العرفين القدامى بهذا السوق لم يجدوا جوابا له؟ فهناك من يرى أن هذا الارتباط بيوم الجمعة كان صدفة ولغاية التفريق مابين الأسواق الأخرى في المناطق المجاورة، التي كانت لديها أسواق تسمى بأيام الأسبوع كسوق الأحد، والسبت، والثلثاء...

فسوق الجمعة سمية لأنه كان يُقام بيوم الجمعة، ففيه اكتضاض مستمر يأتي إليه المتسوقون من مختلف أنحاء الولاية وحتى الولايات المجاورة في بعض الأحيان، فيبدأ بتوافد المتسوقين مباشرة بعد فتحه، ويكثر الازدحام بعد فتحه مباشرة. "الناتج عن تكدس مجموعة من الأفراد في مكان ضيق"[1] من أجل رؤية وتفحص السلع المعروضة، يتوقفون للسؤال عن ثمنها، سؤال يجيب عنه صاحب البضاعة بتكراره لعدة مرات، والاستقبال الكبير يبدأ ابتداء مع الحركة التجارية في حدود العاشرة صباحا، والاكتظاظ يتحكم في خطاك يدفعك إلى الأمام يصدمك بأحد الفاشلين في العبور، لتجد نفسك في مواجهة معه وهو يدفعك ليمر.

وهنا استنتجنا أن السوق يتميز بالازدحام والكلام، فالازدحام يعبر عن التطلع إلى ما هو جديد في السوق أو السباق نحو الشراء والعودة مبكرا إلى منازلهم، أما الكلام فهو المحدثات أو الكلمات ذات المصداقية التي هي من طبيعة الحركة التجارية، ويقال "الذي يملك كلاما

[1]. Jacques LEVY, Op.cit, P162.

يملك سلطة أو قوة في موقف"[1] يظهر أهمية هذا المفهوم "الكلمة" في سوق الجمعة في عملية التفاوض حول السلعة بين التاجر والزبون.

مدخل السوق شارع عريض يصطف فيه الباعة على جانبي الطريق اليمنى واليسرى يعرضون بضائعهم على الأرصفة ، أو على العلب الكرتونية فتتحول إلى طاولات عرض تحتل طريق المارة وهذا ما يعكس علامات الفوضى في السوق، فهو مكان "وسخ ورديء" فتداخل أصوات الباعة وهي تنادي على صوتها لتبيان ايجابيات السلع ورخص أسعارها مثلا "أدي ولا خلي" "كل شراه باطل" "أرواح تشوف السلعا هنا يا خويا" هذه العبارات تتكرر في سوق الجمعة.

ينقسم السوق إلى مناطق "مواضع" تدعى بالعامية "الرحبة"، حيث يعرض كل واحد منها صنف من منتوجات لذلك يُقال "رحبة الخضر" "رحبة اللحم"" رحبة الملابس والأحذية الأواني المنزلية،لعب الأطفال...." "فتعدد الأنشطة الاقتصادية يعكس تعدد وظائف السوق"[2] بالشكل الذي يجعل منه متحكم في الحركية التجارية والاقتصادية والاجتماعية للمدينة، فيتقاسم أصحاب المهن والمنتوجات المشتركة رحبة من الرحاب ولا يجب على أي واحد من التجار أو الحرفيين أن يعرض منتوجاته في رحبة أخرى. "فللسوق قوانين، نظام، أعراف لا يجب تجاوزها، الأمر الذي يعني أيضا بعض السلوكات والممارسات المتعلقة بنوعية المنتوجات، وحدات القياس، سواء تعلق الأمر بالحبوب، الخضر وغيرها هذا حتى لا تقع هناك خلافات ونزاعات قد تهدد كيان السوق بحد ذاته."[3]

[1]. Jacques LEVY, Op.cit, P1.85
[2] .Hanateau et le tourneaux, Op.cite, P79.
[3]. Jean-François TRION, ***Les souk Marocains, Marchés ruraux et organisations dans l'espace dans la moitié nord du Maroc***, Aix-en- Provence, Paris, 1975, P141.

نستنتج من هذا أن للسوق قوانين وأعراف متعارف عليها لدى المتسوقين والتجار شأنه شأن المجالات الاجتماعية التي يشغلها الأفراد، يدمج ويُعاد دمجهم بطريقة آلية وحتمية لذا يُعتبر السوق مؤسسة للتنشئة الاجتماعية، ينتج ويُعاد انتاج الممارسات والقيم والعادات والتقاليد الفلكلورية للأهالي، فالمؤسسة عند "**بلوندي جورج Balandier**" " هي ذلك النوع من المنظمات الاجتماعية التي تربط القيم والمعايير والأنماط **Modalité** من العلاقات والسلوكات (الفردية والجماعية) [1]" فالسوق يحيل إلى عدة أمور وقائعية لا تفصل عن المكان الذي تتمحور حول بنيته، هكذا نجد أن السوق يحيل إلى نمط من أنماط التبادل الاقتصادي كما هو نمط من التنظيم الاجتماعي- المهني، ومجال حضري يقوم على في جوهره على أشكال وطقوس ونشاطات مشتركة، على حد سواء، أكثر من كونه متعينا بالاصطلاحات التاريخية الحدية حول التبادل والانتاج، إن مضمونه المؤسساتي ليس جامدا، وقد يتنوع بحسب الأشكال التابعة بعضها البعض من نطاق اللعبة الاجتماعية وهكذا فإن البنيان المكاني للسوق يرتبط مباشرة بعناصر منظومته الاجتماعية والاقتصادية التي تبقى قاعدة اشتغال الأسواق."[2]

سوف نأخذ بعين الاعتبار الجوانب الثلاث التي تحدث عنها "**غيرتز**"[3] في وصف السوق وجب علينا مراعاتها في دراستنا المونوغرافية لسوق الجمعة الأسبوعي، فقد تطرق "**غيرتز**" أولا للشكل المادي، أي ما هو الشكل الهندسي للسوق، الأجزاء أو الأقسام التي يتركب منها.

[1].Jacque REVEL, ***L'intuition et social***, Edition les formes de l'expérience, Paris, 1995, P81.
[2]. Mary Douglas, ***Comment pensent les institution suivi de la connaissance de soi***,(et il n'y pas de don), La découverte, Paris, 1999, P17.
[3]. Mary Douglas, Op.cit, P127.

ثانيا البنية الاجتماعية أي الفئات الاجتماعية الموجودة فيه فطبيعة النظام الذي تتميز به وشبكة العلاقات التي تسود بين أفرادها.

ثالثا الخصائص الاقتصادية أي حركية النشاط بين أفراد السوق.

2.2.دلالات السوق عند المرأة

التوجه إلى الأسواق لاقتناء بعض المستلزمات كانت من المهام المحتكرة من طرف الرجل في وقت مضى، إلا أننا اليوم نشهد تغيير في السلوك والعقليات في المجتمع المحلي حيث أصبح السوق من الأولويات المهمة في حياة المرأة، فمن خلال المقابلات واستجواب المبحوثات اتضح أن السوق بالنسبة إليهن هو مكان لشراء حاجيات الاستهلاك، التي أصبحت المرأة مكلفة بشراءها أو تحب اختيارها بنفسها.

كما يعتبر يوم خروجها والتقاءها بصديقاتها، يوم أضيف في حياتها الاجتماعية وهذا ما نلمسه من خلال تصريح الحالة **رقم 3** "السوق هو بلاصة نتاع الشري، ونهار الي تخرج فيه المرأة باش تشري واش يخصها في الدار يخليها تفرح" وتقول الحالة **رقم12**"بلاصة نتاع شرى والبيع تجي فيها المرأة باش تقضي واش تحب وواش يخصها في البيت، على خطرش الرجل أعطى كل مسؤولياته لزوجته، شاف بلي المرأة تعرف تصرف خير منه، والنهار الي نخرج فيه ندير حساب هذاك النهار بلي نتاع التسوق والشري" وكذلك تقول المبحوثة **رقم 04**" نفضل نروح للسوق نتاع السيمانا (الأسبوعي) على خطرش هو سوق فيه قاع السلعة الي تحبها وأسعارها معقولة وكي نخرج ندير حسابي وجد شغل الدار بكري، وفيه نتلاقى مع الناس ونشوف جديد الي راه في السوق."

بعد التحليل يمكن أن نستنتج أن السوق يحمل دلالات مهمة بالنسبة للمرأة، فهو ليس بالضرورة لشراء المستلزمات، بل كذلك فرصة للخروج والتقاء بالصديقات، وعقد

علاقات جديدة وتغيير المكان، لكن زيارته هي كذلك تخضع لعدة اعتبارات كباقي مجالات المكان العام، فالمكان العام لا ينفتح بسهولة أمام النساء، حيث لا يمكن لأية امرأة زيارة السوق.

3.2.تقسيم زائرات السوق

تبقى إمكانية الترويح عن النفس إمكانية بعيدة عن نسبة مهمة من النساء في المجتمع المحلي، فيبقى السوق في جانبه الترفيهي أساسيا وكذلك في جانبه التبادلي، مكان رجوليا بالدرجة الأولى، يتجلى ذلك من خلال ملاحظتنا في الفرق الشاسع بين عدد النساء وعدد الرجال المرتادين للسوق سواء فيما يتعلق بالبائعات أو المشترين، حيث يمكن تقسيم زائرات السوق إلى بائعات هن تقريبا منعدمات وإن وجدناهن، فتتوزع بضائعهن إلى لوازم الزينة كالكحل والسواك وبعض الدهون وبعض مستلزمات الحمام كالليفة، وحجر الأسود ...الخ أي أن تجارتهن لا تتعلق ببضائع يتم من خلالها التعامل بمبالغ مالية مهمة، فهي تتعامل مع نساء مثلها بكثرة.

لهذا اتضح لنا أن علاقة المرأة بالسوق ينبغي فهمها في إطار علاقة المرأة عموما بالنشاط الاقتصادي، وبأنواع الخدمات المعروضة به، فعدد النساء اللواتي يمارسن التجارة في السوق شبه منعدمة مقارنة بالرجل، أما الفئة الثانية وهي المشتريات، ليكشف لنا البحث عن تأثير الوضعية العائلية على نسبة ارتياد السوق لدى النساء، فالعازبات أقل نسبة الحالات ولوجا للسوق، فكانت حالتان من بين 12 حالة فقط، هن اللواتي تتمكن من ارتياده، لأن نظرة الناس في المجتمع المحلي للفتيات اللواتي تتجولن في الأسواق تصنف في خانة المنحرفات ومن تخشى على سمعتها تحرص على أن لا تذهب إلى السوق، كما صرحت لنا ذلك المبحوثة **رقم 04** " ما نجيش بزاف للسوق لخطرش نتاع الدار ما يحبوش المرأة تروح وحدها للسوقراكي عارفة الأعراف والعادات نتاع مجتمعنا، بصح كي نروح لوهران ولا عين تيموشنت

نقضي براحتي، على خطرش مدينة كبيرة وواحد ما يعرفني." وكذلك يلعب مؤشر الفئة العمرية دورا هاما في توزيع مرتادات الأسواق حيث تتصاعد نسبتهن مع الانتقال من فئة عمرية إلى أخرى، كالمتزوجات والأرامل، فالمتزوجة من الفئة العمرية الأولى لا ترتاد السوق نهائيا، أما المتزوجة من الفئة العمرية الثانية فتزور السوق بنسبة كبيرة، ولا يرتفع ارتياد المتزوجة السوق إلا عندما تصل للفئة العمرية الثالثة حيث ترتاد السوق ب 04 حالات من بين 12 حالة، من نساء هته الفئة أما الفئة الرابعة من النساء المتزوجات فترتاد السوق بنسبة 6 حالات من بين 12 حالة،كما أن نوع السكن له دور في توزيع المرتادات، حيث وجدنا أن 10 حالات من بين 12 حالة تسكن في منازل حرة أي شقق.

على العموم يبقى تواجد المرأة شبه حضرية في السوق، هو تواجد فئة معينة ووضعية عائلية وبالتالي اجتماعية محددة، فالمتزوجة لا تزور السوق برفقة زوجها وإلا اعتبره الناس مغلوب على أمره، فلا تزور السوق لشراء الحاجيات إلا التي غاب زوجها لموت أو طلاق أو هجرة، رؤية صغيرات السن والغير مرفقات ممن هن أكبر منهن سنا، يكون مثير للتساؤل ومشجعا على المعاكسة، "فرئيسات الأسر هن اللواتي تذهبن إلى السوق عادة، بل إن الزيارة المنتظمة للسوق المحلي الأسبوعي من المؤشرات الدالة على أن المرأة هي المسؤولة عن الأسرة."[1]، فالمخيال الاجتماعي يرفض تواجد المرأة في السوق، إلا لضرورة قصوى وخاصة المرأة المتزوجة.

4.2.استراتيجية الوقت للمرأة عند التسوق

إن عامل الوقت من العوامل الأساسية الذي يسمح للمرأة التوفيق بين العمل داخل المنزل وتوظيب أمورها وبين خروجها للتسوق، وهذا وفق إستراتيجية تساعدها على تسيير يتماشى والتنظيم الاجتماعي المتواجدة ضمنه لكلا المجالين، ويتضح ذلك في قول المبحوثة

[1]. فاطمة نصيف، الأسر التي ترأسها نساء وتحولات المجتمع الفردي، ***مجلة المنارع***، العدد الرابع، مارس 2000، المغرب، ص 14.

رقم 02 "نهار الي يكون عندي المارشي نوض بكري ونكمل القضيان نتاعي، خفيف ونحضر فطور لولادي ونروح للمارشي، على خطرش نعيا فيه وكي نجي للدار ما ندير والو ..." وتؤكد الحالة **رقم06** "نهار السوق ندير حسابي للوقت، كيما الفطور نديره في الليل ونكثر باش يبقالي للفطور ونقضي في الليل باش في صباح نحكم الطاكسي ونروح للمارشي."

يتضح من هذا أن الشروط الجديدة التي تعيشها المرأة في مجالين، مجال الخاص بالأشغال المنزلية، والمجال العام للتسوق، يفرض عليها أن تعمل بكل قواها للتوفيق بين أشغال البيت المتعددة وخروجها للتسوق، كما أن المرأة تسعى لتُخصص وقت محدد للأشغال المنزلية وذلك بتأجيل كل الأنشطة التي تقوم بها لساعات طويلة في تجهيز الطعام أو التنظيف العميق، وذلك للحصول على تسهيلات تتوافق مع قيامها للتسوق، "لأن وقت المرأة يدرك بشكل طبيعي خلال منطات الأنوثة وصورها المقبولة اجتماعيا، وتتجلى فيه صورة المرأة دائما بالصورة النمطية للأدوار العائلية."[1]

يعتبر يوم التسوق إذن يوما مُضاف تعيشه المرأة في الأسبوع، أضيف إلى متاعبها المنزلية ولا يتم احتسابه أو الاعتراف به، فالمجتمع لا يأبى كثيرا بدور المرأة في الفضاء العام كدليل لذلك تعبر نفس المبحوثة **رقم 02** " راجلي كي نقوله اليوم عيت في السوق وكانوا الغاشي بزاف يقولي انتي بغيتي تسوقي حتى سوق يعييك."وهذا يقود إلى اعتبار زمن المرأة الخارجي، زمنا هامشيا مقابل الزمن المركزي الأساسي، زمن الزوج، زمن الأشغال المنزلية، التي لا تنتهي في نظر المرأة كما قالت الحالة **رقم 07** "شْقى تاع الدار ما يكملش لو كان ديري عليه" فيمكن القول أن المرأة لا تملك زمنا خاصا بها كما هو الحال عند الرجل "مادام الزمن المقاس هو نفسه بالنسبة للجميع، إن زمن المرأة هو زمن مرتبط بالتطور الجنسي والبيولوجي، وأنها موسومة بهذا البيولوجي الذي يخلق تفاوتا في الزمن الذي يناسب بين الرجل والمرأة، وهذا ما

[1] . شارب دليلة مطاير، المهن الأنثوية بين القيم والتحولات الاجتماعية، ***مجلة المواقف والبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ***، العدد 06، ديسمبر 2011، ص ص 76- 77.

يجعل زمن الرجل زمن غير محدد ومحدود بالزمن الاجتماعي، ويتم تحديده ضمن هذا الإطار بينما زمن المرأة غير محدد، إنه زمن مفتوح يحاول أن يجمع بين الزمن الذكوري الاجتماعي، والزمن الأسري وبالتالي هو زمن تابع، على اعتبار أن الزمن الاجتماعي للرجل هو زمن مسيطر، لأن هناك اعتراف اجتماعيا به، كزمن منتج مقابل الزمن النسوي كزمن مسيطر عليه، مع غياب الاعتراف الاجتماعي بانتاجيته ضمن هذا التقسيم الجنسي والاجتماعي للعمل، تتحدد الإيقاعات الزمنية الخاصة والضرورية للفرد"[1].

لهذا تقوم إستراتيجية المرأة لتقسيم الوقت، تبعا لتمثيلها الزمن والمكان، ودوره في الحياة الأسرية، أي أن هذه الإستراتيجية هي نتيجة عوامل يتداخل فيها البيولوجي والثقافي والاجتماعي.

5.2.إعادة التفاوض للدخول للفضاء العام(السوق)

خروج المرأة التقليدي للحمامات والزيارات العائلية، أضاف متطلبات أخرى للخروج من البيت كالعمل والدراسة والتعبير السياسي، فهذه المتطلبات هي ضرورية من أجل دخول المرأة إلى الفضاء العام (السوق)[2]، وبالتالي إعادة تحديد تقسيم الجنس للفضاءات، إذن للمرأة دور كبير في الانقلاب في المواقع المجالية نتيجة التحول في العلاقات الاجتماعية يتم ذلك بنوع من إعادة التفاوض بين الزوجين من أجل الخروج للتسوق وإعادة تأسيس علاقات جديدة، وهذا ما لاحظناه من خلال الميدان، النساء هن من يقمن بعملية التسوق، عكس ما كان في الماضي ويرجع السبب إلى تعاظم دور المرأة في المجتمع بشكل عام وفي الأسرة بشكل خاص، فنجد أن الرجل تراجع عن دوره ومهمته المحورية في الأسرة (التسوق)، فأنيطت هذه المهمة بالمرأة، إذ نجد غالبية الرجال الموظفون يمنحون زوجاتهم مبلغا ماليا محدد

[1].أحمد الخطابي، المرأة المغربية بين ثنائية المجال العام والخاص وتدبير الزمن، ***وكالة أخبار المرأة***،المغرب، http://wonews.net

[2].Cf. Hannah DAVIS-TAIEB, Rabia BAKAR, Jean-Claude DAVID, ***Espaces Publics paroles publiques au Maghreb et au Mechrec***, L'harmattan, Paris, 1997.

متفقا عليه بين الطرفين، للتكلف هي بمجموعة من المصاريف وعلى رأسها التسوق الأسبوعي، وهذا ما تبين من خلال تصريحات المبحوثات " المرأة تشري خير من الرجل، وتعرف واش يخصها في البيت."

فخروج المرأة للتسوق وشراء السلع المهمة دعم مكانتها وزاد من سلطتها في اتخاذ القرارات الأسرية، فيما يخص التصرف في ميزانية البيت، وهذا الأمر خلق تغير في العلاقات بين الزوجين مما أدى إلى ظهور مفهوم الشراكة الأسرية ذات صلة بالنوع الاجتماعي والتي تشير إلى توزيع الأعباء والالتزامات والمسؤوليات الأسرية بين الزوجين بطريقة متساوية، تراعي فيها خصوصية كل واحد منهما وقدراته ومهاراته وأسلوبه.[1]فحسن تصرف المرأة في ميزانية البيت ساهم في التأثير على العلاقات الزوجية من خلال مساهمتها في القرارات الأسرية، كما جاء في تصريح المبحوثة **رقم 03** "راجلي ما كانش يعرف يصرف في دراهم نتاع المصروف كانت ديما الشهرية ما تكفيش باش نكمل الشهر، كنت دايما نتناقشوا على مصروف البيت، باش يخليلي المسؤولية في يدي وبعد قناعته بهذا، وأصبحت أنا الي عندي المسؤولية كلها، كيما راكي تشوفي، أنا لي وليت نصرف ونحمل النفقة ولا راجلي دايما يشاورني كي يبغي يدير حاجة في الدار." وتصريح الحالة **رقم 01** "كي نبغو نصرفو نتشاورو وندو الدراهم ونسلعو حتى التسوق يكون فيه متعة، نروحوا للسوق ونشري واش خصني في البيت "وحسب إحدى الدراسات فإن "مساهمة المرأة بالقرارات الأسرية قد أضعف من سلطة الزوج وقلل من سيطرته على زوجته"[2]

ومن ثم فإن علاقة الزوج بزوجته تغيرت من علاقة الزوجة المستغلة إلى مستوى الشراكة وهذا من منطلق تغير الأدوار والمركز في الأسرة، نتيجة تغير النسق القيمي الذي بدوره يخضع للتغيير الثقافي، بحيث تقول **أندري ميشال A. Michel** على أن دور المرأة المعاصرة "دور

[1].العياشي عنصر، "الأسرة في الوطن العربي من الأبوة إلى الشراكة"، ***مجلة عالم الفكر***،الجزائر، المجلد6، العدد3، 2008، ص 307.

[2]خيري خليل الجميلي، ***الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة والطفولة***، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 1992، ص 63.

معقد جدا إذ عليها أن تعمل بكل قواها من أجل توفيق بين أشغال البيت والعمل خارج المنزل."[1]فالنساء مازلن يتحملن العبء الأكبر من المسؤولية الأساسية للمهمات ويتمتعن بوقت فراغ أقل من الرجال.[2]لأن السوق كفضاء اجتماعي أصبح يشكل مهام آخر أضيف مؤخرا، إلى مهمات المرأة، لكن هل يمكن أن يعبر هذا عن تشكل وعي جديد بحجم الحركية في المجال وقيمته أم أنه فقط إضافة لأعباء جديدة ومسؤوليات كبيرة لما هو قائم، فضعف سلطة الرجل على المرأة وظهور مفهوم الشراكة الأسرية بين الزوجين فيما يخص تسيير شؤون البيت (التسوق)، الأمر الذي أدى إلى إعادة إنتاج العلاقة بينهما، بحيث تغير من علاقة عمودية قائمة على سلطة الرجل وتبعية المرأة له، إلى علاقة أفقية قائمة على الحوار والتشاور.

3.فضاء السوق والرباط الاجتماعي

يعتبر السوق من أهم الأماكن الديناميكية، وفضاء تلتقي فيه جميع شرائح المجتمع باختلاف مكانتها الإجتماعية، فهو بمثابة صورة مصغرة إلى المجتمع الكلي، نظرا لوجود علاقات وروابط إجتماعية بداخله سواءا بين البائع والشاري أو بين الأفراد المتسوقون، يعني هذا أنه تُقام علاقات متنوعة، فالسوق كنشاط إقتصادي يهدف إلى تبادل المنتوجات والسلع، يعتبر شكل من أشكال التعاون والتكامل من أجل الحفاظ على إستمرارية المجتمع، كما يعتبر هذا النشاط من الناحية الاجتماعية أساس نظام التبادل بين الفاعلين والذي من خلاله تقوى الروابط بين الأفراد، التي تهدف إلى تبادل الخبرات والأفكار، ولإنجاز هذا النشاط الإقتصادي يحتاج إلى شروط معينة من بينها الرقعة أو الموقع الجغرافي الذي يحتضنه أو يقام عليه، أو السلع التي تجدب الأفراد إلى نسج علاقات بينهم.

[1] . سناء الخولي، ***الأسرة والمجتمع***، مرجع سابق،ص 234.

[2] . فرحات نادية، مرجع سابق، ص 128.

1.3.دلالات الرباط الإجتماعي (الزبونية، المساومة)

قبل أن نتطرق لمفهوم "**الرباط الإجتماعي**"، يجب أن نعطي مفهوم المجتمع باعتبار أن السوق عينة مماثلة لمجتمع مُصغر، بمعنى أوضح السوق يعكس الحياة الإجتماعية والثقافية والإقتصادية لمجتمع معين من خلال التعاملات التجارية والعلاقة الإجتماعية، فيرى **جينزبرج** أن المجتمع هو تعبيرا عن كل صلة الإنسان بالإنسان، سواء كانت هذه الصلة مباشرة أم غير مباشرة، منظمة أم غير منظمة، عن وعي أو بدون وعي تتميز بالتعاون أم تتميز بالعداء،كما يُعرف الجماعة على أنها مجموعة من الناس بينهم إتصال وارتباط إجتماعي منظم، ولهم تركيب معلوم.[1] ويعرف **جورج بوناك** المجتمع على أنه "عبارة عن مجموعة من الناس، عملوا معا فترة من الزمن، بلغت من الطول ما مكنهم من تنظيم أنفسهم، واعتبار أنفسهم وحدة اجتماعية لها حدودها المعروفة."[2]

من خلال هذه التعاريف يتضح لنا أن المجتمع يمتاز فيه الأفراد بالاتصال والتفاعل والترابط فمن خلال تعريف المجتمع استنتج **جنزبرج** تعريفا للرباط الاجتماعي على أنه"مجموعة من الناس يحتلون بقعة معينة من الأرض، ويربطهم مع نظام من القواعد التي تنظم حياتهم وتحدد صلاتهم والرباط الاجتماعي قد يوجد داخل المجتمع الكلي أو المجتمع المحلي، أو هو المجتمع نفسه، لأنه في الكثير من الأحيان يشعر الأفراد بالترابط والتماسك، لأن الرابطة الاجتماعية يتحد فيها الأفراد لأداء وظيفة ما أو عدة وظائف.[3]

وإذا ذهبنا إلى علم الاجتماع، فالرابطة تُعرف على أنها مجموعة من العلاقات بين الأفراد المنتمين إلى فئة اجتماعية أو أنها مجموعة من القواعد الاجتماعية بين الأفراد أو الجماعات الاجتماعية أما في علم النفس الاجتماعي، فإنه يفضل استخدام مصطلح أو مفهوم الاتصال

[1]. عبد الحميد لطفي، ***علم الاجتماع***، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،1977، ص47- 40.
[2].نفس المرجع السابق،ص 40.
[3]. نفس المرجع السابق،ص 40.

بين الافراد **le lien interpersonnel**ويقصد به الاتصال الذي يبني العلاقة بين الاشخاص، وإذا لجأنا لمعجم علم الاجتماع، نجد أن الرابطة الاجتماعية هي العلاقة التي تربط أفراد المجتمع وتُشكل منطقه وفلسفته،كما تختلف طبيعتها من مجتمع لآخر وقد كانت هذه العلاقة محل اختلاف الفلاسفة والمدارس الفكرية والأنساق الأيديولوجية، من حيث تكييفها في الواقع وتصورها كما تختلف من مجتمع لآخر، حسب رسالة كل أمة ومنهج كل كتاب وطبيعة القوم ومحيطهم الحضاري[1].

كما يمكن تصوير ثلاث مجموعات من الروابط الاجتماعية، حسب **جان فرانسوا دورتيه**[2] في معجمه، مُعتبرا أن الرباط الاجتماعي هذا المصطلح السوسيولوجي، الغامض عامة، وبإمكانه أن يتخذ عدة معاني، وهي **الرباط المدني**: وهو مجمل الروابط التي توحد الفرد بالحياة الاجتماعية،كالمشاركة الانتخابية، الإنخراط في الجمعيات والنقابات والأحزاب السياسية عامة.

الرباط الاقتصادي والتجاري: وهو الذي يُربط بواسطة عقد عمل بين مأجورين ومُستخدمين حيث يستند هذا الرباط إلى المصلحة المتبادلة وعلاقات الثقة. كما توجد روابط تنشأ في المجتمع من خلال التأمينات والضمان الاجتماعي، الخدمات الاجتماعية لأن التأمين عبارة عن رباط تكافلي اجتماعي.

وحسب تقسيم **أرسطو** للصداقة قسم الروابط إلى عدة أقسام، لهذا يمكن ظهور ثلاث مجموعات من الروابط.

1.الرابطة الاجتماعية Le lien communautaire:تقوم في الأصل على المعتقدات غالبا ما تكون غير اختيارية وغير طوعية، يتقبلها الفرد ويخضع لها بصورة تلقائية.

[1].أمينة كرابية، العصبية رابطة سوسيوسياسي، ***مجلة الحوار الثقافي*** ، العدد التاسع، جامعة مستغانم، 2016،الجزائر، ص161

[2].دورتيه جان فرانسوا، ***معجم العلوم الانسانية***، تر:جورج كتورة،ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الامارات العربية المتحدة، 2009، ص436.

2.الرابطة السياسية Le lien politique: هي التي تقوم على الميول، وهي ذات مبادئ سياسية ثابتة، وتعتمد على الارتباطات الاختيارية وتكون هذه الرابطة في الأصل طوعية غير قهرية.

3.الرابطة الاقتصادية والرابطة التجارية le lien économique et le lien marchant والتي هي ضرورية وقهرية تمليها شروط السوق والتبادلات التجارية.إنها روابط اجتماعية تحفزها وتديرها بالدرجة الأولى المنفعة المادية والمالية.تعتبر هذه الأنواع تقسيم أرسطو للرابطة بصفة مجملة ثلاث أنواع هامة تنشأ بين الأفراد حسب الدور والمنفعة.[1] وهذا ما وجدناه في دراستنا الميدانية ظهور علاقات وروابط اجتماعية تنشأ بين الأفراد داخل السوق، تتمثل في رباط تجاري اجتماعي ينشأ بين البائع والشاري، حيث يُصبح الشاري مرتبط بالبائع بسبب الثقة التي يمنحها هذا الأخير للزبون، كما وجدنا الكثير من النساء تفضلن بعض البائعين للشراء من منتوجاتهم، نظرا للجودة وكذلك المعاملة الجيدة التي يقدمها البائع لهن، وهنا تتشكل علاقة اجتماعية يسميها علماء الاجتماع "**بالرباط الاقتصادي أو التجاري**" توجد في السوق، وهو عبارة عن علاقة ثقة وتعاون بين البائع والزبون، وقد يؤدي إلى نشوء علاقات صداقة، كما تنشأ روابط أخرى اجتماعية بين الزبائن بسبب لقائهم المستمر داخل السوق، منها رباط الصداقة الذي يعتبر الأخصائيون عبارة عن رباط اجتماعي، مثل ماطرح ذلك **بيدار Bidart**[2] في كتابه "**الصداقة رباط اجتماعي**" ويرى أن رباط الصداقة يقوم بسبب مجموعة من العوامل وهي الثقة، الصراحة، والاتكال على الصديق في المساعدة. وهذا ما وجدناه خلال استجوابنا للمبحوثات، على أنهن يضعن الثقة الكاملة في بعض البائعين ويأخذون بنصائحهم حول المنتوجات من خلال تفضيل منتوج على آخر،

[1].أمينة كرابية، مرجع سابق، ص162.

[2]Claire BIDART, ***L'amitié un lien social***, La découverte, Paris, 1997, P 450.

كما تتعارف بعض الزبونات على نساء أخريات في السوق، بسبب التعايش الدائم جعلهن يشكلن رباط صداقة.

من خلال هذا نستنتج أن الرباط الاجتماعي، نشأ بين الأفراد داخل المجتمع من خلال عناصر مُكونة له والمتمثلة في الاتصال المكاني والاتصال الاجتماعي، أي تجاوب الأفراد مع بعضهم البعض فالرباط الاجتماعي يقوم على عدة عوامل منها المكان والزمان فالأفراد الذين يلتقون في مكان معين وزمان معين ومحدد يتعاملون مع بعضهم، فالسوق كفضاء اجتماعي مجالي أي عبارة عن مكان والزمان هو كل مرة في الأسبوع من نفس اليوم كسوق السبت، جعل الأفراد ينسجون روابط اجتماعية فيه، وهي رباط تجاري، ورباط الصداقة، فالرباط الاجتماعي لا يخضع للرقابة الاجتماعية لأنه يحدث تلقائيا بين الأفراد والجماعات، كروابط الصداقة، فمن خلال الميدان لاحظنا أن في "**سوق الجمعة**" كفضاء اجتماعي محلي، أصبح يشكل بالنسبة للمرأة أفضل مكان للعلاقات الاجتماعية، حيث تبدو أنها تميل إلى علاقات جديدة تكسر روتينها اليومي، ولهذا فإن "**سوق الجمعة** " يلعب دورا كفضاء اقتصادي وتغيير ثقافي، في التقريب بين الفئات المتعددة الانتماءات الجغرافية وتظهر دلالات الرباط الاجتماعي في السوق من خلال عنصران هامان وهما "**الزبونية والمساومة**"، ليبقى للرباط الاجتماعي علاقة بالجسد الأنثوي الذي نحن بصدد دراسته كما وضحت ذلك **انستازيا ميداني Anastasia Meidani** حول الرباط الاجتماعي وعلاقته بالجسد في كتابها "فبركات الجسد" **Les fabriques du corps** والذي تعالج فيه فبركات الجسد من خلال الممارسات الغذائية والرياضية والجمالية من أجل الوصول إلى نتيجة جمالية مسماة بالمظهر، منطلقة في تعريفها للجسد من الرمز المؤسس لعلاقات اجتماعية بقولها أن : الجسد مصمم كمكان للآخر مادة للرمز التي تأخذ نفسها إلى عمق الرابطة الاجتماعية، محضرة

بنظرة وتحت نظرة الآخرين، يعود إلى مجموعة من الممارسات الهادفة إلى بناء المظهر بطريقة حقيقية ورمزية."[1]

1.الزبونية

يُستعمل مفهوم **الزبونية Clientélisme**[2] كثيرا في الكتابات الصحفية ولم يتم تناوله بالدراسة والتحديد من طرف علماء الاجتماع إلا قليلا، لذا بقي يكتنفه بعض الغموض فنجد أول استعمال علمي له في الدراسات السوسيولوجية في الجزائر عند **"بيار بورديو"**[3]وما نستشفه من كتاباته أن الزبونية، كغيرها من القيم الإجتماعية والثقافية الأخرى، تقود السلوكات والأفعال في مجموعة اجتماعية معينة لتكريس روح التكافل والتضامن الاجتماعي فيها، بدون حسابات اقتصادية لدى أفراده، فهي قيمة ثقافية تعتبر آلية من آليات الدمج الاجتماعي لخدمة الروابط الإجتماعية في شكلها الخام، القائم على الرباط الدموي ولخدمة هذا الرباط والعمل على استمراره وبقائه.

فوجود **الزبونية**[4] بهذا المعنى يُعتبر كقيمة عادية تجعل من الأفراد فيه يسخروا أنفسهم لخدمة بعضهم البعض، والعمل على تحقيق مصالح بعضهم البعض، شيئا مقدسا كقداسة العلاقة الدموية التي تربطهم، فالزبونية إذن تنطلق من العلاقة الاجتماعية وتنتهي إليها، أما في الاستعمالات العلمية في الدراسات السياسية والأنثروبولوجية، تستعمل "**الزبونية**" "على أنها نمط أو شكل لعلاقة إجتماعية تربط بين الأفراد أو بين فرد ومجموعة كاملة، تقوم على أساس "**الواسطة**" **Médiation** ومن هنا نستنتج أنها خرجت عن طابعها الخام كقيمة إجتماعية عادية لتدخل ضمن قاموس المصطلحات العلمية، والتعبير عن واقع إجتماعي

[1].Anastasia MEIDANI, ***Les fabriques du corps***, PUF, 2007, P 24.

[2].بن عيسى محمد المهدي، مقارنة سوسيولوجية لتحليل أزمة التنظيم الصناعي في الجزائر، ***مجلة العلوم الاجتماعية***، المركز الجامعي بورقلة العدد رقم01، 1998، ص ص 59-74

[3].Cf .Alain, TOURAINE, ***Sociologie de l'action***, Paris, seuil, 1965.

[4].بن عيسى محمد المهدي، نفس المرجع السابق، ص74.

وثقافي في علاقته سواء مع واقع إجتماعي وثقافي آخر، يتصف بالتطور والتقدم أو مع واقع نظري نابع من هذه الثقافة المتطورة.

أما في موضوعنا فيرى **قيرتز GEERTZ** على أنها تستعمل بشكل قوي من طرف أولائك الذين يحصلون من السوق بشكل متكرر على بعض الحاجيات، وذلك من أجل ربط علاقات متواصلة مه بائعين محدودين... بدلا من الانشغال كل مرة في البحث عن متعامل جديد.[1]" لذلك تقول المبحوثة رقم **01**: "من كثر ألي نروح المرشي ألي يبيعو حفطوني ولاو يعرفوني، بالنسبة لي هذي حاجة مليحة أنك تكسبهم، ويعاملوك مليح، كي نبغي نشري مصروفي تاع سيمانة نروح ديركت عند ألي موالفا نشري عليه ويعطيني خضرة جديدة وحاجة مليحة."وتصرح الحالة رقم **06** "أنا أنجي للمرشي كل سيمانة ونفضل هذا السوق على خاطرش راني cliente ونخير سلعتي كما نحب، فبعض المرات يعطوني السلعة كريدي بلاما نخلص ويقولولي الخضار ترجعي من بعد ربي يجيب"

من خلال هذا الخطاب يتضح لنا أن تردد المرأة إلى السوق **السبت** أكسبها علاقة إجتماعية مع البائع التي تتعامل معه، إذ تصبح زبونة لديه، فالزبونية هنا هي علاقة تجارية تمارسها المرأة المتسوقة لاختصار الوقت أو ربحه في شراء نوع معين من السلع، ومن مزايا هذه العلاقة أنها تؤدي إلى ربط الثقة بين المتسوقة والبائع، وهذا ما أشارت إليه فتردد المرأة على السوق أكسبها عامل آخر يؤثر على علاقة الزبونة، تتمثل في أن البائع يقدم للمرأة الزبونية بعض التسهيلات مثل" **التقسيط**" أو مايسمى بالعامية "**الكريدي**"، وهي معاملة خاصة تحضى بها المرأة إذ تأخذ سلعة بدون أن تدفع مبلغ مالي في الحين، إذ يقال لها "تربحي من بعد ربي أجيب" هي عبارة لاحظنا تكرارها في المعاملات الشفوية بين التجار وزبائنهم الدائمين.

1.Geertz, CLIFFORD, Daniel Cefai, ***Le Souk de Séfrou. Sur l'économie de bazar***, bouchene, Paris, 1979, P180.

فيكفي أن المرأة تكون **زبونة** ومحل ثقة تحصل على ما تريد من السلع، وتستفيد من ذلك بتخفيض من الأسعار لأن العلاقة مستمرة بين المتسوقة والبائع منذ مدة طويلة فأنتجت بذلك الثقة المتبادلة بين الطرفين، **فالزبونية** تعتبر عامل تقارب وتعارف بين أفراد السوق "إذ تمثل أداة إتصال ناجعة، في ضل النقائص التي تعتري السوق كشبكة اتصال"[1]وهنا يبدو واضحا الرباط الاقتصادي أو التجاري بين الزبونات والبائعين.

2.المساومة

لاحظنا كلمة **"المساومة"** بكثرة ففي السوق الأسبوعي "**الجمعة**" تتردد بشكل واضح من طرف النساء، تستعملن العبارة "شحال راهي أدير هذي" للتعرف المرأة مباشرة على سعر سلعة معينة قصد الشراء، فيجيب البائع بصوت مرتفع بذكر المبلغ غالبا ما يكون باللغة الفرنسية وهذا ما صرحت به الحالة **رقم 02**"قبل ما نشري سلعتي ندور مليح نسقسي قاع على السلعة شحال راه دير، وألي تعجبني سومتها، وتكون سلعة جديدة نشريها والراجل ما يبغيش يكسر راسه في المسوامة، يدخل للسوق ديركت يشري بلاما يحوس على السومة ألي راهي رخيسة في السوق على أنها خضر مليحة، المرأة تعرف خير من الراجل تشري وزيد تعرف تستحفظ على مصروفها."

يتضح من ذلك أن المرأة المتسوقة، تتجول وتبحث في السوق للحصول على المعلومات عن أسعار السلع المختلفة، ولذا عدة تجار، فتتمثل طريقة المساومة في كونها "تتم بين الطرفين بائع احد ومشتري واحد والمتفق عليه في تجارة الألبسة، أن المشتري يمكن أن يعرض سعر معين ويتفاوض مع البائع حول السلعة المراد شرائها."[2] ومن خلال التعليقات الشفوية في

1. Geertz, CLIFFORD, Daniel Cefai, Op.Cit, P185.
2.Ibid, P186.

الميدان وخاصة التُجار يرون أن النساء يسألون كثيرا عن مبلغ المنتوجات كلها بعبارة "النساء يسوموا بزاف" بمعنى أن المرأة المتسوقة لها اللقدرة والصبر على شراء السلع بأرخص الأثمان.

فالمساوامة هي علاقة مكملة لعلاقة **الزبونية** من حيث أنهما يتعلقان بالحصول على المعلومات أو معرفة مجريات النشاط التجاري، وهذا المفهوم أشار إليه **GEERTZ** "كعنصر يتدخل في العلاقات التجارية، وبدأت تدخل في الحسبان لدى السوق، كونها تعتبر طريقة للبحث عن المعلومة فهي تتدخل مع مفهوم الزبونية التي تنتج العلاقات والمساومة تؤديها."[1]

أي أن "**المساومة**" تختلف عن "**الزبونية**"، في كونها تقام بين الطرفين، واحد مشتري وآخر بائع بينما الزبونية يمكن أن تتم بين بائع واحد ومجموعة من المتسوقات، والمساومة تكثر عندما لا تكون الأسعار واضحة أو عند التلاعب في الأسعار من تاجر إلى آخر فعندما تساوم المرأة فهي تتفاوض مع البائع على التخفيض من قيمة السلعة، أو يعني عدم ثقتها بالسعر المعلن، فالمساومة أداة إتصال بين المرأة المتسوقة والبائع التي تؤدي إلى التقارب بينهما وبالتالي بإمكان تشكيل علاقات وروابط اجتماعية، مما يؤدي إلى ظهور منافسة بين التُجار في من يكسب زبائن أكثر أو منتوجاته أحسن.

إذن ظهور المنافسة في السوق الأسبوعي "السبت" بين البائعين لا يبدوا واضحا مع كثرة السلع المعروضة، لأن هناك قانون في السوق مُعارض، كما أشار إليها أحدهم" كل واحد يعرف حدوده" وأن التجارة لكل واحد منهم علاقات تجارية مع زبائن يأتون إليهم مباشرة فيأخذون السلع قدر ما يريدون، وبذلك طريقة المعاملة الشخصية مع الزبونات تجعل البائع يكتسب زبائنه تغنيه عن الدخول في مجال المنافسة، بما تحمله من إغراءات وتخفيض الأسعار، هذا ما قالته المبحوثة **رقم 03** " نفضل هذا السوق على خطرش راني مشتريا فيه

1. Geertz, CLIFFORD, Daniel Cefai, Op.cit, P185.186.

ونروح نشري سلعتي من عند بايع نتاعي بلا ما نبقى ندور." فالبائع يحاول تجنب كل مايؤدي إلى المنافسة الظاهرة وإنما تبقى هذه المنافسة مخفية أساسها حسن معاملة الزبون رغم تقارب الأسعار بين التجار إلا أن المعاملة الجيدة والثقة هي التي تكسب البائع زبونات كثيرات، مما يؤدي إلى ضمان استقرار السوق، فكل ما يُهم البائع في السوق هو تمكينه من بيع سلعته، وهذا ليس لاعتبارات ثقافية أو جغرافية وإنما للحفاظ على مصلحتهم التجارية المشتركة.

لهذا عرف علماء الإقتصاد المنافسة الغير مباشرة تتمثل في صراع مؤسسات للحصول على موارد... أما المنافسة المباشرة فهي تلك تحدث في المؤسسات ذات القطاع الواحد وهناك عوامل تحدد درجة المنافسة، كلما زاد عدد المؤسسات التي تتحكم في منتوج جديد.[1]

يعتبر السوق إذن من أهم الأماكن الديناميكية، وفضاء نلتقي فيه جميع شرائح المجتمع باختلاف مكانتهم الإجتماعية، فهو بمثابة صورة مصغرة إلى مجتمع الكلي، على مستوى الحفاظ على الرباط الإجتماعي، من خلال إقامة علاقات متنوعة بين (البائع والمشتري) فالسوق الأسبوعي كنشاط إقتصادي يهدف إلى تبادل المنتوجات والسلع، يعتبر شكل من أشكال التعاون والتكامل من أجل الحفاظ على إستمرارية المجتمع، كما يعتبر هذا النشاط أساس نظام التبادل بين الفاعلين والذي من خلاله تقوى الروابط بين الأفراد، التي تهدف إلى تبادل الخبرات والأفكار ولإنجاز هذا النشاط الإقتصادي يحتاج إلى شروط معينة من بينها الرقعة أو الموقع الجغرافي الذي يحتضنه أو يقام عليه، أو السلع التي تجدب الأفراد إلى نسج علاقات بينهم.

فالسوق هو واقع اجتماعي كمؤسسة اجتماعية متعددة المهام، لا تقتصر على التبادلات الاقتصادية المادية بين أفراد مجتمع السوق فحسب، بل تتوسع إلى نسج علاقات

[1] . عبد السلام أبو قحف، ***التنافسية وتغير قواعد اللعبة***، مكتبة الإشعاع، الإسكندرية، 1997، ص 25،26.

اجتماعية معينة فالعلاقات التجارية لا يمكن فصلها عن العلاقات الاجتماعية، إذ يبدو أن التبادل الاقتصادي يحمل معه أبعادا اجتماعية ودينية ورمزية وثقافية.

2.3.فضاء للتبادل والتعارف

لا يقف علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا في حدود التبادلات الاقتصادية لوظيفة السوق وإنما يتجاوزوها للبحث الاجتماعي له، من خلال ما يخلق من مساحة للتبادل واللقاء الاجتماعي بين مختلف الشرائح الاجتماعية، خاصة التواصل بين النساء وترسيخ القيم العلائقية بينهن، فلقد اهتم **جون سيرفي Jean Servier** بتعدد الوظائف الاجتماعية للسوق، فينطلق من ملاحظة هامة مفادها " أن السوق ليس مجال بسيط للتجارة فحسب، بل هو مبدئي، نقطة تلاقي السُلمي بين مختلف علاقات وتبادل الأخبار عن الأحباب... فهو بمثابة مجال لفتح حدود القرية أو القبيلة اتجاه العالم الخارجي"[1]. فأصبح يشكل فضاء مهم بالنسبة للمرأة في حياتها الاجتماعية اليومية، كفضاء للقاء بالصديقات والأحباب لتبادل الأخبار والمعارف، وهذا ما قالته المبحوثة **رقم 03**" في السوق يجو الناس باش يشروا ويسمعوا قاع الأخبار الجديدة على خطرش في السوق قاع الأخبار كاين الي تتزوج، الي تطلق الي عندها جنازة وخاصة يعلموا بعضهم بعض على الموت باش يروحوا يعزوا في الميت، تعرفي بلي نساء يهدروا بزاف في السوق وكل واحدة تحكي مشاكلها" وتقول الحالة **رقم06** "يعجبني حديث نتاع النسا كي نهدروا على الحرفة واش يصنعوا خاصة الخياطة نبغي هذه الحرفة، مرات ندي من عند النسا الجديد في الخياطة وتأمني كاين les modeles نتاع الخياطة نجيبهم من السوق من عند النساء الخياطات الأخبار تلقاها في السوق سيرتو خبار النساء الي تحوس عليها راكي عارفة، الزواج، الطلاق الجنازة وكل واحد واش تحب تهدر في السوق وواش تبادل الأخبار"، وتصرح المقابلة **رقم 10** كذلك تقول " خطرات قاع ما

[1].Jean SILVIER, ***Tradition et civilisation Berbères les portes de l'année Monaci***, Le rocher, 1985,P36.

تسمعيش واش كاين في حومتك كي نروح للمارشي نسمع واش صرى في حومتي لتزوج ولي دير عملية جراحية، والي يموت أحد أقاربها... المارشي فيه قاع الأخبار نتاع السيمانا" ومن هنا فإن السوق فضاء مهم بالنسبة للنساء من أجل الالتقاء لتبادل أخبار الأسبوع .

فارتياد النساء الأسواق والتعامل التجاري المتكرر، نتج عنه تعارف الذي يعتبر نوع من العلاقات الاجتماعية بين كل الفاعلين من المشترين والبائعين، بمختلف انتماءاتهم الاجتماعية والثقافية، وهذا ما أكدته معظم تصريحات النساء:" البيع والشرى في السوق خلانا نعرفو بعضنا البعض".يعني أنه لولا النشاط التجاري، لما تم التعارف، ومن المجاملات المعبرة عن التعارف يلاحظ من خلال الميدان أن بعض النساء يتبادلن أطراف الحديث والاستفسار عن أحوال الأهل والأقارب، قبل الحديث عن السلعة وعالم التجارة، فلقد لاحظ " **غيرتز**" "**Geertz**" أن السوق يتميز بنمط من العلاقات الاجتماعية، بمقتضى قواعد جماعية معينة،كما يعتبر مكان الذي تتعين فيه أنواع الهويات لكل مجموعة وكذلك التعارف المشترك[1].

فمن خلال الميدان ظهر لنا نوعين من التعارف، تعارف الأول هو ذلك التعارف المحصور بين النساء المنحدرات من نفس المنطقة، وهذا ما أكدته المبحوثة **رقم 06** "مارشي درت فيه بزاف صحبات راني نزورهم ونتلاقوا مع بعضنا في الدار ولا في المناسبات ونعرضوا بعضنا البعض في الأعراس ولا طهارة ...الخ"، ومن هنا يتضح لنا أن عملية التعارف التي تحدث بين النساء في السوق من منطقة معينة، يعبر عن انتماء ثقافي واجتماعي معين.

فالسوق هو أكثر من مكان، بل عبارة عن منظومة من المزاولات التجارية والاجتماعية الخاصة، ومكان لقاء وتفاوض وعمليات تبادل السلع والخدمات، ينتج عنه عمليات التعارف بين النساء فيما بينهن وحتى مع البائعين التي تربطهم إما علاقات القرابة أو الجوار أو

[1]. Geertz, CLIFFORD, Daniel Cefai, Op.cit. P149

الصداقة أو الانتماء الاجتماعي.[1] كما صرحت المبحوثة **رقم01** "في السوق تعرفت على بزاف نساء من حومتي ما كنتش نعرفهم ودرنا علاقة محبة بناتنا."يتضح أن السوق يمتد إلى تقريب العلاقات القائمة بين المجتمعات المحلية التي تدخل الأطراف في نسق السوق وتعمل على تدعيم وتماسك أفراد المجتمع المحلي وتضامنه وهذا ما أشار إليه **ابن خلدون**[2] أن الجماعات الصغيرة التي تتوفر على عصبية قوية، تربط أفرادها قرابة دموية، ويعيشون نفس الظروف المعيشية والبيئية المشتركة.

وهنا يتضح لنا أن السوق هو فضاء هام بالنسبة للنساء، من أجل الالتقاء لتبادل أخبار الأسبوع، وموعدا أسبوعيا لمناقشة قضاياه الاجتماعية، فيرتبط بالسوق ذلك التبادل في جميع أبعاده المتعددة، الرمزي، الفردي، الاجتماعي، الاقتصادي، والتاريخي ... كما حلله **مارسال موس** "**M.Mauss**" وعلماء الاجتماع الاقتصادي، من خلال تحليل الممارسات التجارية التي تضع علاقات الفاعلين في غرض إنجاز صفقة أو عقد بين الشاري والبائع ويكون هذا العقد في صالح الجميع، يقول "**موس**" " أن هذه المجتمعات تجد نفسها مجبرة على التعامل والتعاقد فيما بينها"[3] فتنتقل النساء أسبوعيا إلى السوق لاقتناء حاجياتهن فالأمر جلي وبديهي لا يكاد أن يجعل من السوق حدث، تنتظره النساء بشغف، إذ يعد مناسبة لاستفسار عن المرابط (رجل الدين أو الإمام، أيام الأعياد (الفطر والأضحى) بالإضافة يعد فرصة للبحث عن أخبار العائد من السفر وأخبار الغرباء، جمع معلومات والأنباء السائرة حول الحياة السياسية العامة. [4]وهذا ما صرحت به الحالة **رقم07** " اصبح السوق شيء ضروري ما نقدرش نستغنا عليه وفيه تعرفت على ناس بزاف الحوار الي يكون بين النساء غير

[1] .Nabil, BEYHUM et Jean- Claude, DAVID, « les espaces du public et du négoce a Alep et à Beyrouth », ***les annales de la recherche Urbain***, vols 57,58,N°1, 1992, PP190.

[2].أنظر: محمد عزيز لحبابي، مرجع سابق.

[3].Marcel MAUSS, ***sociologie et anthropologie***, PUF, 1999, P 150

[4].A, HANOTEAU, et A, LETOURNEAUX, ***la Kabylie et les coutumes kabyles*** , T2, Alger , Augustin CHALLAMEL, 1988, P 77.

على المشاكل، وتسمعي بزاف الأخبار نتاع الحومة ولا نتاع الزواج، دخول مناسبات جديدة كما رمضان، الأعياد الصغير والكبير، هذا ما خلاني نتعلق بالسوق بزاف ونحب نروح كل أسبوع ونحس بلي راني A jour مع الناس."

يبدو واضحا أن السوق هو مناسبة للعلاقات والنقاشات الحميمية، كالتعرف على أحوال الأقارب والأصدقاء المتوافدين من القرى المجاورة، وفرصة للقاء والتلاقح والثقافي بين النساء من المجتمع القروي، ومجتمع الحضري، فالسوق يعكس هذه الخصوصية المشتركة، لأنه فضاء للتبادل التجاري مع المجتمعات المتوافدة من جهة ومجال لإثبات الذات المحلية من جهة أخرى، وقد أشار **مونتسيكيو** إلى الحركية التي تنتهجها التجارة في نقل المجتمعات من حالة لأخرى[1].

أما التعارف الثاني الذي لاحظناه في الميدان، هو موسع بين النساء من مختلف المناطق باختلاف انتماءاتهم الجغرافية وقد ساعد هذا النوع في التقريب بين النساء وأن هذه العلاقات تطورت إلى حد تبادل الزيارات، وهذا الشكل من التعارف يبرهن على رغبة المتسوقات في الخروج من روتين البيئة الثقافية المحلية إلى الثقافة الوطنية، التي تتمثل في ربط علاقات ودية مع أفراد آخرين من مناطق مختلفة، بما يعنيه من انفتاح الثقافي الاجتماعي.

3.3.فضاء للترفيه والترويح

الترويح والترفيه هو سلوك إنساني، يساوي ويشارك فيه جميع البشر، والتقاء بالأصدقاء هي ضرورة لكل الفئات العمرية، فالترفيه بشكل عام ضرورة من ضروريات الحياة اليومية فلو فكرت المرأة في مجتمع محلي بكيفية الترويح عن نفسها في الإجازات الأسبوعية، واستمرت تبحث وتتساءل عن المكان المناسب من أجل ذلك، فلن يكون لديها سوى خيارات

[1] . عبد العزيز خواجة، ساحة السوق التقليدية، من علاقة الأنا بالآخر إلى التقسيم الفئوي للمجال، حالة قرية بني يزقن بغرداية، ***مركز البحث في الانتروبولوجية الاجتماعية والثقافية***، منشورات 2013 ، ص 67.

محدودة، وقد تضيف تلك الخيارات التي تصبح أحد أمرين، إما الذهاب إلى الحمام باعتباره فضاء أنثوي بامتياز، كما ذكرنا سابقا، أو السوق الذي " أصبح مجالا عام مفتوح للجميع رجال ونساء مسلمين وغير مسلمين، بعكس المسجد الذي لا يدخله إلا المسلمون."[1] فهو فضاء منفتح على الأفراد وفيه كل الحاجات التي تبحث عنها النساء، كما اعتبره **جوزيف Josef** " أمكنة خصوصية لمزاولة الطقوس أو التسلية والاستراحة وتمضية الوقت"[2]، وهذا ما صرحت به المبحوثة **رقم 12**"في بلادنا معدناش les espaces vert باش واحدة défoulé على روحها أنا نجي للسوق باش نغير روتين نتاع السيمانة".وتقول الحالة **رقم11**"ما نكدبش عليك السوق بالنسبة ليا حاجة ordinaire أصلا كي نروح للمارشي حتى ولو ما نشريش المهم نشوف صوالح جدد ونتلاقى مع الناس ونحكي ونفاجي على روحي، مرات نخرج مشاكلي في المارشي، وكي نولي للدار تأمنني نولي غاية والمرال يطلع شوية، نقولك حاجة، السوق مليح للمرأة باش تبدل شوية من ضغط نتاع الدار"

وبعد تحليل هذه المقابلات، نرى أن الوظيفة الترفيهية للسوق بالنسبة للنساء، قد تتجلى في تغيير المكان وإرضاء الرغبة في الشراء والاقتناء أو حتى اللقاءات، فهي نزهة محدودة وبسيطة بالنسبة إليهن، لكنها لا تُتاح دائما لمن ترغب فيها، لا تتمكن كل النساء من إرضاء الرغبة وولوج عالم السوق، لأن زياراته تخضع لعدة اعتبارات كباقي مجالات المكان العام، فالمجال العام لا ينفتح بسهولة أمام النساء، لأنه لا يمكن لأي امرأة زيارة السوق ويتضح ذلك من خلال تصريح الحالة **رقم 07** " مشي قاع لي تعمل تروح للسوق، وتكون عندها الحرية باش تروح تشري على خطرش نسكن في قرية ومازلهم ما يحبوش المرأة تروح للسوق، عندهم عيب المرأة يشوفوها في السوق." هذه ممارسات واعية قائمة على أساس عقلاني تنبغي على المرأة الحصول على السلطة بأرخص..الممارسات والتعاملات التجارية من خلال البيع

[1]. Frank MERMIER, et Michel FERALI, , Op.Cit, P 25.
[2].Joseph, ISAAC, ***La ville sans qualité***, Aube, Paris, 1998., P14.

والشراء، التي تقوم بها المرأة على أساس التبادل في فضاء "سوق السبت" تمهد لقيام علاقات إجتماعية في إطار الرباط الإجتماعي المبني على أساس الثقة بين الطرفين (المرأة – البائع).

– فما هي هذه التعاملات التجارية في سوق الجمعة، التي تنتج عنها علاقات إجتماعية بين المرأة المتسوقة والبائع؟

4.السوق وعلاقته بالجندر

1.4.دلالات الجندر

إن كلمة **جندر Gender** بالانجليزية، تقابل كلمة **Genre** بالفرنسية وتدل على النوع الجتماعي بالعربية، ويقر المفهوم بوجود الاختلافات والتنوع في الأدوار بين الجنسين حسب ما هو سائد في الثقافة، وهو لا يطالب بإلغاء مثل هذا التنوع ولكنه يشترط أمرين:الأول وجود مساواة في قيمة الأدوار التي يقوم بها الجنسان، ومساواة في مكانة كل منهما بمعنى أنه لا يكون هناك موقف معياري يقوم على القيادة والتبعية، أو على التثمين والتبخيس. الشرط الثاني: أنه يجب أن ننظر إلى الوقائع من زاوية الاينات والذكور معا، لا من زاوية جنس واحد فقط...لأنه قد توجد إناث يتبنين الزاوية الذكورية والموقف الذكوري أحيانا، والعكس صحيح قد يوجد ذكور يتبنون الزاوية الأنثوية والموقف الأنثوي.[1]

فلقد استخدم لفظ **الجندر** من قبل **آن أوكلي Ann Oakley** وغيرها من المهتمات في السبعينات من القرن الماضي، لوصف خصائص الرجال والنساء المحددة اجتماعيا مقابل الخصائص المحددة بيولوجيا، وقد رأت **Oakley** أن الشعوب والثقافات تختلف بشكل كبير في تحديدها لسمات الذكورة والأنوثة، وبالتالي فإن الفصل بين مفهومي الجنس والجندر يختلف من ثقافة إلى أخرى. وعلى الرغم من وجود فروق بيولوجية بين الجنسين والأمر الذي يدخل ضمن مفهوم الجندر البيولوجي(الجنس)، إلا أنه لا يمكن الفصل بين البيولوجي والحياة الاجتماعية فهما مرتبطان، فلا يمكن النظر للجندر على أنه خصائص فردية بل على أساس

[1]. عصمت محمد حوسو، ***الجندر الأبعاد الاجتماعية والثقافية***، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009، ص63.

أنه مجموعة من الصفات والسلوكات التي يمتلكها الأفراد منذ الولادة بجنس مُعين فالجندر يتضمن الاختلافات وعدم المساواة بين الجنسين، لأن الأفراد يولدون ذكورا أو اينااثا.[1]

وهناك من يرى أن الهوية الجندرية تعني قناعة الشخص الثابتة بانتمائه لواحد من الجنسين تتشكل في زمن الطفولة الأولى، من سن السنتين إلى سن الأربعة سنوات،بحيث يصعب التخلص من الانطباعات الأولى المحيطة بها في هذا الصدد، فهذه الهوية تتشكل بإختلاف عن الآخر كان يحدد الصبي نفسه عكس الأنثى،(مثل لا تبكي كالصبيان، لا تفرجي فخذك..) لذلك فإن التقاطع بين السمات والأدوار وغيرها من المحددات الاجتماعية والثقافية للجنسين لدى الشخص كما هي صعبة القبول لدى الجماعة. فباختصار شديد الجندر هو التمييز بين الانتماء الجنسي البيولوجي وبين التضمينات الثقافية والاجتماعية لذلك الانتماء، أي المحددات الثقافية والاجتماعية للانتماء الجنسي البيولوجي وذلك عبر ابراز التضمينات الاقتصادية والسياسية والقانونية...لذلك الانتماء.[2]

وباختصار مفهوم الجندر يشترط أن يأخذ المعيار والبعد التحليلي لأي موضوع كان من زاوية الجنسين معا، وينظر لأدوارهما المختلفة باختلاف الثقافة، والزمان والمكان من قاعدة التكامل والتكميل وليس المفاضلة.[3]

حاولنا توضيح دلالات الجندر حتى يتسنى لنا معرفة التكامل بين الجنسين المرأة والرجل في الفضاء الاجتماعي وهو السوق، نظرا لوجود الجنسين معا كفاعلان اجتماعيان، يقومان بنفس الدور وهو التسوق، وهذا يدل على أن هناك تغير حيث أصبح المجتمع يعترف بخروج المرأة من فضاء البيت إلى الفضاء العام رغم بعض التحفضات، وعدم تبعية المرأة للرجل.

2.4.التمايز الاجتماعي بين الجنسين في السوق

من المظاهر الدالة على التمييز بين الجنسين والكاشفة عن نظرة المجتمع إلى كل من الرجل والمرأة، وتنظيم الفضاء عل أساس يتحقق فيه منع الاختلاط، فإلى جانب تقسيم الأماكن العامة إلى أماكن للنساء وأخرى للرجال كالمقاهي والسوق، عمل المجتمع على

[1].عصمت محمد حوسو، نفس المرجع السابق، ص61.

[2].معن خليل العمر، ***علم اجتماع الجندر***، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2015، ص 27.

[3]. عصمت محمد حوسو، نفس المرجع السابق، ص63

احتكار الفضاء الخارجي وسعى إلى حجب النساء، هذا ما تؤكده **سيمون دي بوفوار** "إن الرجل من الناحية الاجتماعية مستقل وكامل، ينظر إليه قبل كل شيء كشخص منتج ووجوده مبرر بالعمل الذي يقدمه للجماعة، أما المرأة فكان دورها المحدود بإنجاب الأطفال والعمل المنزلي حائلا دون مساواتها مع الرجل"[1].

فالاختلاف بين الجنسين بناء اجتماعي تراعي فيه رؤية مركز القوة، وصاحب السلطة الفعلية، وما توزيع الأدوار وتوزيع المعارف وتقسيم الفضاءات، إلا آليات تسهل على الجماعة فرض سلطتها ومراقبة الجميع، حفاظا لاستقرار نظمها وأنساقها، فامتثال الأفراد للنموذج المضبوط بدقة يحقق الضبط الاجتماعي والنظام، وبذلك تثبت ركائز السلطة، معنى ذلك أن بناء صرح السلطة يرتكز أساسا على بناء الهوية الجندرية للأفراد، لأن الجندر بناء اجتماعي، فإنه يحتاج إلى علامات ورموز تدل عليه، وتشير إلى أنساقه وبناءه، وانطلاقا من تصريحات بعض المبحوثات، يتضح أن هناك تمييز ضد المرأة في السوق لقول الحالة **رقم 04**"كاين بزاف الرجال ما يحبوش النساء يجو للسوق، يقولو السوق نتاع الرجال، بصح أن نجي للسوق معلبليش بحتى رجل، على خطرش حسبين السوق نتاعهم والمرأة معندهاش الحق باش تصرف" وتصرح الحالة **رقم01** "ما نجيش للسوق بزاف، لخطرش نتاع الدار ما يحبوش المرأة تروح وحدها للسوق، راكي عارفة تقاليد نتاعنا ينظر للمرأة بنظرة مشي مليحة، الي تروح بزاف للسوق وقولو عليها هادي قاع ما تقعد في الدار، المرأة نتاع الزنقة. "

فرغم أن خروج المرأة للتسوق يساهم في دعم البيت، فإنها لن تتلقى الاعتراف من الرجل سواء أكان أبا أو زوجا، وتبقى في نظر هؤلاء مجهودها لا يأبى به أحد، إضافة إلى ما سبق ذكر يستوجب على المرأة أن تضبط سلوكها ليتماشى مع المنظومة الأخلاقية السائدة، لأن الخطأ مرفوض، وإن حدث يستلزم عقابا اجتماعيا صارما، في المقابل فإن ذكر سعيه مغفور

[1]. سيمون دي بوفوار، ***الجنس الآخر***، ترجمة ندى حداد، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص 122.

كما تصرح بذلك الحالة **رقم01**"كي نقول لزوجي اليوم عييت في السوق يقلي انتي الي بغيتي تروحي للسوق، أنا ما سيفتش عليك باش تروحي، شراكي ديري باش عييتي"وهذا ما يؤكد على أن"مجتمعنا ذكوريا لا يمكن أن يضمن إعادة إنتاج ذاته، إلا من خلال إخضاع النساء، لذلك لا يتوانى في ابتكار منظومات قيمية، ومؤسسات وممارسات تدعم أولوية الذكر من خلال عدة ميكانيزمات"[1].

3.4.الهيمنة الذكورية في فضاء السوق

كثير من المجالات كانت سابقا مقتصرة على الرجل، فأصبحت المرأة اليوم تزاحمه حولها، في ظل تغير العقلية التقليدية وتطور الحريات في العصر الحديث، إذ باتت المرأة تفرض وجودها ككائن لا يختلف عن الرجل في الحقوق والواجبات مثل سوق الشغل، مرورا بمناصب المسؤولية واتخاذ القرار وصولا إلى ارتياد الأسواق. " فالهيمنة الذكورية لم تعد تفرض نفسها بداهة، وبسبب العمل النقدي الضخم للحركة النسوية بالأخص، على الأقل في بعض من مناطق الفضاء الاجتماعي، الذي نجح في كسر دائرة الدعم المعمم، تبدو الهيمنة من الآن فصاعدا في الكثير من المناسبات شيئا ما يجب الدفاع عنه أو تبريره، وتبدو شيئا ما إن يدافع عن نفسه أو أن يتبرأ منه ويتزامن وضع البديهيات موضع شك مع التحولات العميقة التي عرفها الوضع النسوي، في أكثر الفئات الاجتماعية خطوة، على سبيل المثال ازدياد بلوغ التعليم الثانوي والعالي والعمل المأجور وتوسعهما، من ثم لبلوغ الدائرة العمومية وهي كذلك أخذ مسافة إزاء المهام المنزلية"[2]

فرغم عوامل التغير التي تقضي بإعادة إنتاج الاختلاف بين نوعين، من خلال وظيفة مؤسسات التنشئة، وتحول البُنى العائلية، يبقى السوق في المخيلة الاجتماعية، مكان ذكوري

[1].Sonia ABADIN RAMZI, ***la femme arabe an Maghreb et an Machrek***, L'entreprise national du livre, Alger, 1986, P5.

[2]. بير بورديو، ***الهيمنة الذكورية***، ترجمة سلمان قعفراني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، ص 134.

بالدرجة الأولى، لقول المبحوثة **رقم02** " قالي راجلي سوق نتاع الرجال مشي نتاع النساء وفيه الناس المخلطة" ليظهر أن المخيال الجمعي، يرفض تواجد المرأة في السوق إلا بالضرورة القصوى وخاصة المتزوجة، ووجودها إلى جانب الرجل في السوق يُعتبر إهانة أمام معارفه وأصدقائه، لشراء الحاجيات، إلا التي غاب زوجها لموت أو الطلاق، حسب تصريح نفس المبحوثة "بالنسبة لي، عيب الرجل يدي مرته للسوق، يعيبوا عليه الرجال ويقولوا غالبته مرته ولات المرا تجي تشوف واش بغات وتدي الي بغات، المرة نتاعو يشوفها كل الرجال الي تروح للسوق غير لي مات راجلها وما عندهاش لي يسرفلها، ولات النسا قاع يبغو يروحو للسوق نتاع الرجال" وتضيف المبحوثة **رقم10**"زوجي داير الحساب للناس بلي يقولو زوجة فلان راهي في المرشي."

فالرجل تنسب إليه عدة منمطات للنوع الاجتماعي، ويأخذ المراكز الأكثر هيمنة في التقسيم الذي يعبر عنها **بيير بورديو** في كتابه "**الهيمنة الذكورية**" بمفهوم "المركزية الذكورية" فهو القوي والشجاع أما المرأة هي التابعة الضعيفة حسب المنمطات الاجتماعية للجسد الأنثوي.إقصاء المرأة من السوق يمر عبر الجسد، فهي تمنع من ارتياده لكي لا ينظر الغريب إلى جسدها، الذي لا يكون جسدها في نهاية الأمر، ولكنه جسد يملكه زوجها أو أبوها أو أخوها، إنها ليست إلا موضوع تبادل يعتبر **بورديو** " أن البناء الاجتماعي للعلاقات القرابية يمنح النساء مكانة اجتماعية كموضوع تبادل، مكانة محددة حسب المصالح الذكورية وموجهة بهذا الشكل للمساهمة في إعادة إنتاج الرأسمال الرمزي للرجال."[1]

فالمكان العام مازال فضاء يطبعة التمييز، وتواجد المرأة في الأمكنة العامة تحيط به مجموعة قيود وبالتالي، فحق المرأة في استعمال المكان العام كأي إنسان عادي، لا يمكن أن يتحقق إلا مع تغيير التمثلات المتعلقة بالجسد الأنثوي أو مع امتلاك القدرة على التأثير على اقتصاد

[1]. بيير بورديو، ***الهيمنة الذكورية***، نفس المرجع، ص 73.

الرأسمال الرمزي، حيث تقول الحالة **رقم03** "في مجتمعنا مازال الرجل هو اللي عندو السلطة ويرفض فكرة أن المرأة هي التي تقضي وهو ناسي بلي المرأة تصرف أكثر من الرجل وأحسن منه بكثير"

4.4.العنف ضد المرأة في فضاء السوق

يجري النظر إن العنف انطلاقا من الممارسات الفردية المنظورة، ولا شك أن العامل السلوكي الفردي موجود دائما له تأثير، لكن المشكلة تكمن في فصله عن السياق الاجتماعي والثقافي والتاريخي، والذي تتشكل فيه وبموجبه إدراكات واستعدادات على حسب تعبير العالم الاجتماعي **بيير بورديو**، وبالتالي فإن مقاربة العنف انطلاقا من الاجتماعي وليس الشخصي، يساعدنا بلا شك، على فهم العنف الشخصي ذاته، بوصفه نتيجة وليس سببا."فقد بينت الكثير من الأبحاث أن العنف يمكن أن يكون آلية للحفاظ على التمييز، فالكثير من الرجال يستعملون العنف لفرض الأدوار النمطية التقليدية على النساء، ولمنعهن من حرية الحركة وحرية التصرف في أجسادهن."[1]

ومن خلال الميدان، لاحظنا تعدد أشكال العنف ضد النساء في السوق، خاصة بين العنف اللفظي المتمثل في التهكم والسخرية والتحرشات الكلامية والسرقة، وفي هذا السياق صرحت الحالة **رقم09** " لو كان لقيت اللي يشري في الدار ما نخرجش نشري، لخاطرش تسمعي كلام بزاف يضرك وهذا ما جعلني ما نتزوجش بعد على خطرش يكلو ندوا مرة اللي تظل برة والمجتمع نتاعنا ما يرحمش، كي نروح للمارشي نحس بلي كامل الناس تنظر لي بنظرة مشي مليحة خطرات غير تشري الراجل يرد عليك بكلام مشي مليح، ويقولك النساء كلاونا وين تروح تلقاهم قودامك" وتضيف المبحوثة **رقم06**"في السوق عندك ما تسمعي من الكلام مشي مليح لو كان غير تقولي كلمة واحدة، تبانلهم انت مشي بنت فاميليا، ما

[1]. رجاء بن سلامة، ***بنيان الفحولة***، دار البتر للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2005، ص 87.

تروحش للمارشي روحك باش تجنبي الفتنة." إذن ردود أفعال الحالات اتجاه السلوكات العنيفة التي يتعرضن لها، نابعة من قناعة راسخة لديهن، وأن هذه السلوكات هي سلوكات عدوانية، تهدف أساسا إلى الحط من قيمة المرأة ومكانتها الاجتماعية، إضافة إلى أنها وسيلة من وسائل فرض الهيمنة الذكورية، يتم تمثله باستمرار على أن السوق فضاء رجولي بامتياز.وهذا ما يؤكده تصريح المبحوثة **رقم08**"من صفات الزوج نتاعي أنه من عائلة محافظة جدا، وهما ما زال عندهم المرأة تقعد في الدار والمرأة مكانها في الداخل مشي في الخارج، فما بالك السوق فيه الرجال، في بعض الأحيان نشاطر الرأي لأنه في بعض الأحيان كنت نتعرض للتحرش اللفظي، من طرف البائعين ونسمع كلام استهزائي ونعمل روحي قاع ما سمعتهاش" وتضيف الحلة **رقم02** " قالي زوجي السوق ندار للرجال، مشي للنساء".

وهنا يبدو أن الفضاء الاجتماعي حسب **بيير بورديو** محددا بالإقصاء[1]انطلاقا من المواقع الاجتماعية التي يحتلها الأفراد داخل المجتمع، وداخل بيئة توزيع مختلف أنواع الرأسمال فالفضاء الاجتماعي ليس دائما مكانا للانسجام والتآلف، بل قد يكون مسرحا للنزاع والعنف حتى ولو كانت رمزيا، فيحضر العنف الرمزي في السوق، كتبعة من تبعات الهيمنة الذكورية، إذ يمارس سلطته على الأفراد.

ويحاول **Mander Marys** تلخيص مفهوم العنف الرمزي، **لبيير بورديو** قائلا:"يعرف **بورديو** العنف الرمزي بأنه القدرة على فرض دلالات ومعان معينة، بوصفها دلالات ومعاني شرعية، وإخفاء علاقات القوة التي تمثل الأساس الذي ترتكز عليه هذه القدرة وينطبق المفهوم على أي تكوين اجتماعي، يتم إدراكه كنسق للقوة، وتعد التربية بكل تحلياتها، في المنزل، وفي العمل، وفي المدرسة، وفي الإعلام مصدرا للعنف الرمزي"[2]فالعنف الرمزي المرتبط بالهيمنة

[1]. ستيفان شوفالييه، كريستيان شوفيري، ***معجم بورديو***، ترجمة إبراهيم الزهرة، ط1، دار الجزائر، دمشق، 2013، ص 228.

[2].Sonia ABADIN RAMZI, Op.Cit, P 432.

الذكورية يتسرب إلى استعدادات الأفراد بطريقة لا يظهر فيها للعيان وهذا ما يعبر عنه **Kraite Beate** بقوله:"يتسم العنف الرمزي المرتبط بالهيمنة الذكورية – بمعنى ما – بأنه غير مرئي (invisible) وغير ملحوظ، بحيث يبدو وكأنه جزء من طبيعة الأشياء المستقرة، حتى إن المرأة وهي المضطهدة قد لا تشعر أنها في مرتبة أدنى من الرجل[1].

فمن خلال البحث ظهر لنا أن حضور النساء في فضاء السوق، يزعج بعض الرجال حيث يعتبرونه اقتحاما غير مشروع ويعبرون عن رفضهم لهذا الخضور، بممارسة العنف سواء لفظي أو رمزي، اتجاه كل امرأة تلج السوق، فالعنف الرمزي الذي يرتبط بمحاولة التدخل في حريات الشخصية للمرأة وهُويتها الاجتماعية والثقافية، وفي هذا السياق صرحت الحالة **رقم 05** "كل مرة كي نجي للسوق نسمع بعض البائعين يقولوا بوتفليقة أعطاكم الحق والحرية عيشوا حياتكم ومنا للقدام الرجل يقعد في الدار والمرأة تخرج تقضي."

هنا يتضح لنا أن العنف بنوعيه ضد المرأة آلية من آليات الهيمنة الذكورية على الفضاء العام، فمن خلال تمثلات المبحوثات، ظهر جليا ارتباط العنف ببيئة ثقافية ذكورية، حيث أن ولوج النساء إلى السوق كفضاء عام، أحدث خللا في الوضع التقليدي، فأصبح يتسم بسيطرة الذكور، حيث كان السوق وموارده حكرا على الرجال، إضافة إلى مظاهر العنف التي تتعرض لها النساء في فضاء السوق، حيث تجد نفسها في الثقافة والقيم السائدة داخل المجتمع، فلا زال الحس المشترك ينظر إلى المرأة ككائن يهدد حضوره النظام الاجتماعي، في حالة تخلي النساء على أدوراهن التقليدية في رعاية الأطفال والاهتمام بالبيت.

[1].Krais BEATE, « gender sociologie , theory and bourdier sociologie of practice » ***culture and society***, vol7, N° 06, 2006, P 122

5.4.اللباس المحتشم في فضاء السوق

منذ مدة غير بعيدة كان لا يسمح للمرأة أن تتواجد خارج بيتها في الوسط الحضري (كالسوق مثلا) إلا إذا كانت مُسنة أو برفقة أحد المحارم، وإلا فإن تواجدها وحدها، أمر مثير للشك، ويترجم على أنها عديمة الحياء، ولا تنتمي إلى عائلة محترمة، أو أن عائلتها يفتقد فيها العنصر الرجالي، الذي يستطيع ضبط تصرفاتها، فإن ترددها المستمر على الفضاء العام كالسوق يعتبر خرقا للتقاليد، كما هو متعارف عليه عُرفيا، حيث توصف بأنها متحررة من كل القيم والمعايير الاجتماعية، خاصة إذا كانت مسافرة بدون ما يحجبها عن الرجل فهي على حسب رأي الباحث **عدي الهواري** لا تعتبر على أنها كائن حي أو فاعل اجتماعي بل مجرد جسم..."[1].

فالتحضر إذن وسوق العمل وعولمة الاتصال ...الخ، التي شاهدها المجتمع ساهمت في تغيير الذهنيات والمعتقدات، فأقبلت المرأة على الخروج من البيت إلى الفضاء العام، كونه عالم الحرية والديمومة والاستمرارية،[2] مما أدى إلى تغيير دور المرأة، بحيث أصبح خروجها إلى الفضاء العام كفاعل اجتماعي إلى جانب الرجل، ضرورة وحتمية اقتضتها الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إما للعمل أو للشراء من الأسواق، فخروجها يبرره الحاجة، وأثناء خروجها إلى مجال السوق، تنظر إليه على أنه مكان غير آمن، ترصد وتراقب حركتها فيه بكل دقة، وهذا يحسسها بالإحراج، وتحد بالتالي تلقائيا من حريتها الذاتية داخل السوق، ولهذا "فالمرأة تختار اللباس الذي يحجب أو يستر به وجهها وجسدها عن أنظار الآخرين بدون أن يمنعها ذلك من الخروج"[3] وعلى هذا الأساس تلجأ النساء والفتيات إلى اتخاذ إستراتيجيات

[1].Cf.lahaouari ADDI, ***les mutations de la société Algérienne***, La découverte, Pris, 1999.

[2].Jürgen HABERMAS, ***l'espace public, Archéologique de la publicité comme dimension constitutive de la société Bourjois***, Paris, Payot, 1988, P 12.

[3]. عصام نور الدين، ***معجم الوسيط عربي – عربي*** ، دار الكتب العلمية، ط1، 2005، ص 534.

لولوج السوق، ومنها اختيار نوع اللباس (اللباس المحتشم غالبا) وهذا ما أكدته المبحوثة **رقم03** " أنا كي نروح للسوق ندير نقاب باش ما يعرفونيش الرجال واحتراما لزوج تاعي وعلى خطرش كاين النساء كي يدخلو السوق ما يحشموش ويتكلموا بصوت مرتفع وفي بعض الأحيان يتشاجروا مع الرجال، عيب المرأة ترفع صوتها قدام الرجل وخصوصا في السوق على خطرش امرأة في السوق تحمل اسم رجلها ولا بوها ويليق تلبس لباس محتشم ليسترها." وتعتبر الحالة **رقم06** بقولها " مشي عيب تمشي المرأة للمرشي بصح تكون لابسة جلابة غير جدابة وتكون بلا مكياج، باش ما تجلبش الأنظار ليها، هكذا تكون Alaize بلا ما تحس قاع الرجال راهم يشوفوا فيها، وكي تكون المرأة مستورة حتى واحد ما يديها فيها، ويقولوا راها جايا باش تشري مشي باش تبين روحها للرجال."

بعد التحليل يتضح أن خروج المرأة للسوق يحمل معه مجموعة من الشروط الوقائية يضعها المجتمع على عاتق المرأة وحتى المرأة تحملها على نفسها، منها الحشمة وعدم التبرج وعدم مزاحمة الرجال، كما يُمنع التحدث بصوت مرتفع، فما يباح للرجل من سلوكات وممارسات غير مسموح به للمرأة. ولاحظنا من خلال الميدان أن "الملايا السوداء أو العباءة أو الجلابة" هو اللباس الذي كانت تتواجد به معظم النساء في السوق، باختلاف أعمارهن ومستوياتهن، فالكثيرات كانت تلبسنه كوسيلة لظهورها في السوق، بدون أي مراقبة للجنس الآخر" فاستراتيجية المرأة من خلال ارتيادها نوع الألبسة، يمكن أن يشير إلى إرادتها في خلق مكانة داخل الوسط الحضري، من خلال ارتكازها على الحجاب، واستغلاله كأداة وإستراتيجية من أجل الغاية الحقيقية أو الرمزية، التي تستعمل في مختلف مراحل الحياة"[1]

إذن اللباس وظيفة رمزية مهمة، تكمن في تجاوز المستوى البيولوجي الطبيعي إلى المستوى الاجتماعي الثقافي، يرمز كل مجتمع إلى قيمة من خلال لباس أفراده، ويعلن بالتالي

[1].Nancy VENEL, ***Musulmanes françaises*** , l'HARMATTAN, 1999, P 29.

عن تميزه واختلافه وخصوصيته، وبناء على ذلك فإن وظيفة اللباس عبر مختلف الثقافات لم تقف أبدا عن مجرد تغطية الجسد أو وقايته وإنما تعدت ذلك إلى الإعلان عن هوية الفرد وانتماءه، إذ نفضل اللباس يمنح الفرد لباسا اجتماعيا"[1].

[1]. خلود السباعي، ***الجسد الأنثوي وهوية الجندر***، ط1، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، 2001، ص 60 . 61.

خلاصة الفصل الثاني

من خلال هذا الفصل خرجنا بمجموعة من النتائج، التي وضحت لنا أن السوق عبارة عن ظاهرة اجتماعية وليست ظاهرة اقتصادية فقط، تقوم على البيع والشراء، العرض والطلب، وإنما السوق كظاهرة اجتماعية، يُعتبر فضاء اجتماعي أو مجال اجتماعي، أسسه أفراد المجتمع لتلبية حاجاتهم الضرورية من خلال ظاهرة البيع والشراع، فهذا الفضاء الاجتماعي العام، كان فضاء ذكوريا محضا، ومع التغير الاجتماعي الذي يعرفه المجتمع أصبح فضاء مختلطا، بمعنى اقتحمته المرأة محاولة اثبات وجودها فيه أو حتى محاولة تملكه كفضاء نسوي، ولهذا وجدنا أن المرأة في المجتمع المحلي الذي قُمنا بدراسته، تدرك أن فضاء السوق كان فضاء رجوليا، وتوجد فيه الكثير من العراقيل كالعنف من طرف الذكر اتجاهها، إلا أنها تدخل هذا الفضاء وتنسج علاقات فيه وتفرض نفسها، فكل امرأة وظروفها، لأننا في الميدان وجدنا أن المرأة غالبا التي تذهب للتسوق ليس لديها من يعينها من الذكور.

كما أن هذا لا ينفي أن المرأة وجدت في فضاء السوق، مكانا للترفيه والترويح عن نفسها وكذلك مكانا للتعارف وجلب الأخبار، وكل ماهو جديد، وهذا ما يؤكد لنا على أن السوق يلعب عدة أدوار في حياة المرأة منها الدور الاجتماعي والاتصالي والتواصلي بين أفراد المجتمع لتشكل فيه روابط اجتماعية، اقتصادية وتجارية، بينها وبين البائعين في مجال السوق وتدخل ضمن رباط الصداقة بسبب الثقة بينها وبين البائع، وحتى مع من تتعرف عليهن في السوق أثناء تسوقها، وهذا ما جعل المرأة لا تستغني عن هذا الفضاء، وإنما تحاول قدر المستطاع كسبه بارتدائها للباس المحتشم وعدم تبرجها، حتى لا يزعجها أحد أثناء تسوقها فهي تخضع للشروط المطلوب أو الأعراف التي وضعها أفراد المجتمع في فضاء السوق، وكل هذا حتى تتسوق وهي مطمأنة.

الفصل الثالث: المرأة وفضاء الحمام

تمهيد

1 .**الحمام كفضاء اجتماعي**

1.1.تطور فضاء الحمام عبر التاريخ.(عند الرومان، الحضارة الإسلامية، الحضارة العثمانية)

2.1 .ظهور الحمام كممارسة نسوية

1.2.1.مورفولوجية الحمام وفضاءاته

2.1. 2.دلالات الاستحمام عند المرأة.

2.1 .3تحضير يوم الاستحمام.

.2.1 4.سلوك المرأة داخل الحمام.

5.2.1. الحمام فضاء للتعايش الأنثوي

1. فضاء للراحة والاطمئنان النفسي

2. فضاء لكسب وتبادل المعارف

2.1. 6.الخاصية المزامنة (Synchronisation) في الحمام.

2. **الطقوس النسائية في الحمام**

1.2.الطقوس التطهيرية في الحمام

1.1.2.أهمية عنصر الماء في الطهارة

2.1.2 . الطهارة والنجاسة

3.1.2 . الطهارة من الجنابة

4.1.3. الطهارة من الحيض

5.1.4.التطهر من النفاس

3.دور الحمام في الطقوس الاجتماعية

1.3.طقوس العروس

2.3.طقوس مولود جديد

3.3 . طقوس فك الحداد

– خلاصة الفصل الثالث

تمهيد

إن فكرة الحمام قديمة، قدم الحضارات التي مرت في المحيط المتوسطي، والتي قسمت الحياة الجمال، الجسد، كالحضارة الإغريقية والرومانية، إلا أن الحضارة الإسلامية أضافت لها بُعدا روحيا وجماليا معماريا ألبسها حلة عربية إسلامية، حيث زادتها اليد العاملة الأندلسية العرفة بثقافة الماء تحت الحكم العثماني، بهاءا ورونقا أعطاها شكلها المغاربي الحالي.

ومن خلال المراجع والوثائق، وحتى من خلال الممارسات اللغوية الجارية، نجد أنه يطلق على الحمام **"تسمية حمام السوق"** بمعنى الحمام العمومي، ليُميز بينه وبين الحمام الخاص الذي يهيأ في البيت، ولأنه من المألوف في العمارة الإسلامية، أن تتوسط الحمامات الحواضر، بأن تُشيد بجوار المساجد والأسواق لدى أصبح الحمام بالنسبة للمرأة مؤسسة...فالتردد يجمع بين متعة العناية بالجسد ومتعة الخروج.

فالحمام فضاء اجتماعي، بسبب وجود علاقة الانسان بجسده وعلاقة انسان بانسان آخر كما أن هذا الفضاء يحقق حاجيات الجسد من الماء، وزيادة على ذلك فإنه يحقق علاقة انسانية وجسدية من خلال فرص لقاء وحميمية الانسان بالانسان أو الجسد بالآخر.

هذه العلاقات تتغذى وتتأسس على اعتبار الحمام فضاء حاضن وعاكس إلى اليوم للجزء المجسد والمتجلي من حياة وتقاليد وأعراف وقيم الكثير من المجتمعات المتوسطية، منها بالخصوص هذا ما يجعل من الحمام التراث والتقليد العريق، الذي عرفه المجتمع، فهو عالم وشبكة من الأنساق والممارسات والتمثلات، التي تتغذى تاريخيا وسوسيولوجيا من فاعليته، فهو أكبر من أن يُعد فضاء للاغتسال وطقسا للعبور من النجاسة إلى الطهارة، ومن المدنس إلى المحرم، فهو عالم آخر للذكريات والتخيلات، وهو الفضاء الذي تُنسج فيه العلاقات الاجتماعية، كما أنه كان ولايزال مركز المدينة في مُقابل ثنائية المسجد، السوق، لأنه مؤسسة اجتماعية لها ضوابطها ومتعارف عليه من طرف المستحمات، فهو للحظة المثلى لتعرية

الجسد والجماعة الاجتماعية في نفس الوقت، مع اعادة اللنظر ومراجعة مقولة الجسد انطلاقا مما يمنح هذا الفضاء من علاقة وتواصل معه.

وفي نفس السياق، كان الحمام ولايزال بأبعاده ووظائفه الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ذو دور ريادي في منظومة وأنساق المجتمع الحمامي وقيمه وذاكرته، فهو فضاء للنقاش والتواصل والمراقبة والمعاقبة، كما أنه المجال السامح لإعادة انتاج تعليمية الجنسي عبر جدلية التعري والتستر والحياء وفي بعض الأحيان الوقاحة، ومن ثمة كان الحمام ضرورة سوسيولوجية وعتبة للعالم الخارجي، وسلك لفهم المجتمع وتعرية طقوسياته الخاصة، وقيمه وموروثه الحضاري، ذلك ما دفعنا إلى محاولة البحث والمقابلة الأمبريقية، وفق الرؤية الإثنوغرافية ووظيفة الحمامات الشعبية بمدينة **حمام بوحجر**.

1.الحمام كفضاء اجتماعي

1.1.تطور فضاء الحمام عبر التاريخ

.1 عند الرومان

"عرف **"ابن خلدون"** تاريخ بلاد المغرب على أنه امتداد لتاريخ بلاد المشرق وبالنظر إلى طبيعة العلاقات الاجتماعية، وبنية المجتمع في كافة البلدان الإسلامية، فإن كثيرا من المظاهر كانت تتشابه، ومنها صورة المياه المتدفقة من العيون العمومية والنوافير المنتشرة في كل مدينة وقرية. وعلى امتداد حوض البحر المتوسط[1]، لهذا اهتم **الرومان** في خضم عزواتهم بناء حمامات ذات المساحات الكبيرة والأشكال الضخمة **فالرومان** هم أول من ابتكروا استخدام الحمامات الشعبية، فلم تكن للاستحمام فقط بل كانت على شكل أماكن للمطالعة والرياضة أيضا، حيث كانت مبنى اجتماعي يمكن لأي شخص أن يأكل، يمارس القراءة أو التسوق، أو يجتمع بأصحابه، أو مناقشة السياسة.

فالمعنى الحديث للحمامات الرومانية عبارة عن مزيج من مكتبة، معرض فني، مول مطعم نادي رياضي، ومنتجع صحي، يعود تاريخها إلى نهاية القرن الأول ميلادي، فمعظم المدن الرومانية كانت تحتوي على حمام واحد على الأقل، حيث قدر المؤرخون عددها في تلك الفترة حوالي ألف حمام بعضها قادر على استيعاب ما لا يقل عن ألف وثلاثة مائة شخص[2]، فقد لعبت هذه الحمامات دورا هاما في حياتهم، استخدمت من قبل الجميع أغنياء أم فقراء، نساء ورجال، حرّ أم عبد.

وكانت هذه الحمامات في حوالي القرن الثاني والثالث بالتقريب في روما تدعى **"بالنيوم"** أو **"بالنيريا"** "Belneum","Belniria"وقد كان من مظاهر تأثير الإغريق على الرومان ممارسة العُري والتجرد من كامل الملابس حين الإغتسال الذي كان يتم في الهواء الطلق، ولا

[1]. فضيلة، كريم، ***موجز تاريخ الحمامات***، ترجمة حضرية يوسفي، دار دحلب للنشر،الجزائر،2007، ص. 57

[2].Jacques LECLERC, ***Nous……..autres civilisation***, Fayad, Paris,1966, P.54-55..

شيء يستر أجسادهم الرجال أمام النساء."[1] وتقول في هذا **جوسلين بونت Jocelyne Bonnet** "بالرغم من محاولات القياصرة منع الحمامات المختلطة، إلا أن ذلك لم يُأثر على انتشارها وتكاثرها لكونها تجارة مُربحة، وقد كانت النساء تدفعن أكثر من الرجال، من أجل الدخول إلى هذه الفضاءات، أما الأطفال لم يكونوا يدفعون شيئا، الأمر الذي أدى إلى تفشي الزنى، والعديد من الممارسات الجنسية الإباحية عبر التاريخ، والشاذة كاللواط والسُحاق والعلمانية...الخ"[2]

كما نجد في كتاب "**العلاقات الجنسية عبر التاريخ**"، لصاحبه الدكتور **عبد الرحمان السعدوي**، أنه قد انتشرت في روما أشكال عديدة من الممارسات الجنسية اللاشرعية والمنحرفة بدرجة لم تعرفها مدن أخرى وقتها.... فكانت الحمامات مواضع لإرضاء شهوات النساء والرجال.[3] وجُهزت الحمامات بالعديد من القاعات والمرافق، التي توفر لرواد الحمام غرفة لتغيير الثياب "**Apodyterium**"، ومسبحا باردا "**Natatio**" وحماما دافئا "**Tepidarium**"، وحوضا من المياه الساخنة "**Taldarium**"، وغرفة باردة"**Frigidarium**" فيها حوض من المياه الباردة"[4]والفناء الخارجي هو السور الذي يضم مبنى الحمام والحدائق والخزان، وتتم عملية التدفئة بواسطة مرور الهواء الساخن بين الجدران المزدوجة، والأرضية المزدوجة أيضا." بنيت الحمامات من القرميد، وزينت الجدران الداخلية بالرسومات واللوحات، إضافة إلى وجود بعض التماثيل، أما الأسقف فهي على شكل قُبب نصف كروية ولها نوافذ أسطوانية تساعد على عملية الإنارة وصعود البخار."[5]

---

[1]. Jacqueline BENNET, « l'hygiène corporelle », ***In poires jean (dir), Ensiclopédi de la pléiade***, Histoire des mœurs, France, Gallimard, Tome 01,1990, P608.

[2]. وارهام، أحمد بلحاج آية، ***شعرية الحمامات***، ط1،دار وليلى للطباعة والنشر، مراكش ، المغرب، 1997،ص93.

[3].السعدوي عبد الرحمان عبد الملك، ***العلاقات الجنسية غير شرعية وعقوبتها في الشريعة الاسلامية***، مطبعة الإرشاد، القسم الأول، بغداد،1975 ، ص50.

[4]. فضيلة، كريم، مرجع ذكر سابقا، ص.13

[5]. مركز" شادوران للتراث العمراني-***الحمامات عودة الى ماضي ذكريات*** "www.shadirwan.com

2. الحمام في الحضارة الإسلامية

على إثر إنتشار السريع للحضارة الإسلامية، أصبح الحمام يشغل مكانة لا تقل عن تشييد مسجد أو منزل في المنضومة العائلية، وكان دوره ملزما لدور المسجد "والغرفة الخلفية منه"[1]، تشييد الحمامات يتوقف على مصدر مائي متوفر، والماء في الدين الإسلامي، كان منذ البداية رمزا للحياة وللطُهر المطلق فهو الطاهر والمطهر في نفس الوقت."[2]ومع بداية العصر الإسلامي أنشأ **"عمر بن العاص"** حماما بالفسفات وهو أول حمام عام بني في مصر ويذكر **"المقريزي"** أن "**الخليفة العزيز بالله**" هو أول من بنى الحمامات في **العصر الفاطمي**، إلا أن إزدهار هذه الحمامات كان في العصر العثماني. لم يكن إنشاء الحمامات فقط بغرض الاستحمام، فبالإضافة إلى كون الحمام مكانا للطهارة فلقد لعب دورا هاما في المجتمع الإسلامي، فكان يمثل منتدى يقضي فيه الأصدقاء وقتا طيبا سواء للرجال أو النساء، "كما كان ويبقى بؤرة للاستخبارات وكالة أخبار تستقي أحوال المجتمع المدني والسياسي."[3]

فهو يمثل عنصرا رئيسيا في تقاليد الزواج والختان ويتساوى في ذلك الفقراء والأغنياء، كذلك كان للحمام دوره بارزا في الأغراض العلاجية، للعديد من الأمراض، وكان معظم الحمامات مرتبطة بالمنشآت الدينية، فغالبا ما تكون قريبة لها أو ملتصقة بها وموقوفة عليها، كما **قال عمر كارلي Omar KARLIER** " كان الحمام فضاء للقاء الحضر بالبدو"[4]، ولقد ذكر "**ابن بطوطة** في رحلته إلى مدينة بغداد وحماماتها، التي وصل عددها إلى ألفي حمام، والتي كانت جدران بعضها مغطاة بمادة سوداء تعرف اليوم باسم الإسفلت، كما كانت مدينة مصر (القاهرة) تضم ما يقارب ألف حمام، بينما كانت قرطبة الأندلسية

[1]. عبد الوهاب بوحديبة ، ***الجنسانية في الإسلام*** ، ترجمة محمد علي مقلد ، دار النشر ، سراش ، تونس ، 2000 ،ص 215.

[2].فضيلة ، كريم، ***موجز تاريخ الحمامات***، نفس المرجع ص. 17

[3].وارهام، أحمد بلحاج آية، مرجع سابق،ص93.

[4] .Omar KARLIER, Op.Cit, P12-13

تتباهى بحماماتها التي وصلت إلى تسعمائة حمام في القرن العاشر ميلادي. إلا أن حمامات مصر، التي اشتهرت بكونها أفخر الحمامات المشرق وأجملها التي أعطت وجها متميزا لدور الحمامات العمومية".[1]

تميزت نماذج الحمامات الشعبية في تخطيطها بالإستقرار، منذ بداية نشأتها، فكانت إما قاصرة على الرجال أو تكون مزدوجة أحدهما للنساء وآخر للرجال، تتضمنها الواجهة التي تحتوي على بعض الزخارف التي تسمى **"المقرنصات"**، ويكون باب الحمام ضيق، ليليه دهليز، أو ممر ضيق حتى لا يتعرض الحمام للتيارات الهوائية."وحتى القرن الثاني عشر للميلاد، فالحمامات الشعبية كانت ممنوعة على النساء، لكن **"ابن سينا"** واحد من مشاهير أطباء العرب في العصور الوسطى، روّج فكرة أن الحمام باعتباره من أفضل الوسائل للصحة الجيدة وعلاج من بعض الأمراض، لهذا الأمر أصبحت النساء ينتمين إلى هذا الفضاء، بحيث أصبح الحمام عنصرا أساسي في حياتهن.[2]

3.الحضارة العثمانية

انتشرت الحمامات بكثرة في العهد العثماني، خاصة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر للميلاد، ويعود سبب إنتشار الحمامات إلى سببين مهمين هما: توافر المياه المعدنية الطبيعية من جهة والدين الإسلامي الحنيف الذي يعتمد مبدأ أن النظافة من الإيمان، وتميزت هندسة الحمام بأسلوب تهيئة مميز، جعل هذا الفضاء موطنا للحراة والرطوبة، وهذا هو السر الذي جعله فضاء مهما في حياة الناس إنها الحاجة إلى الدفء والتعرُق، من أجل حسن عمليات الشطف والفرك، فقد اهتم المعماريون وقتها بكثرة لتأمين درجة الحرارة مناسبة لكل قاعات الحمام، فاتخذوا تدابير كان من شأنها أن يُحافظ على درجة حرارة الماء

[1]. فضيلة ، كريم، نفس المرجع ص.15

[2].http ://www. Thermes Romains et hammam oriental.Htm.

من جهة، ومن جهة أخرى كل ما يضمن المحافضة على جو حار عبر تسخين الجدران الداخلية لهذه العمارة.

تأثرت أشكال الحمامات بالعمارة البزنطية، خاصة في أشكال القِباب ذات الفتحات الزجاجية للإنارة والتهوية الموجودة في قمة القبة، وتحت القبة مباشرة، هناك حوض ماء للسباحة أو على شكل تزييني، وفي بناء الجدران استعمل القرميد والحجر بشكل متتال واستعمال الحمام عند العثمانيين كان سلوكا متجذرا في حياة الناس اليومية، بغض النظر عن جنسهم وعقيدتهم، ومن هذا المنطلق، كان يختار له وسط الحي، أي مركز جميع النشاطات وبعيدا عن وقاحة الحكام المستبدين المتباهين، كان العثمانيون يعمدون إلى بناء الحمامات في كل مدينة يحتلونها، ليس من باب المجرفة الاستعمارية وإنما رغبة منهم في إشراك أهلها في فوائد هذا المركز الاجتماعي والنفعي.

تتألف حمامات العثمانية من ثلاث أقسام أساسية، كما هي الحال في بقية الحمامات وفي القسم البارد هناك المصطبات الخشبية للجلوس عليها قبل الاستحمام، وبعده في القسمين الفاتر والساخن، بالإضافة إلى استخدام الرخام الملون في الأرضيات والسيراميك في الجدران، هناك أيضا سمة خاصة ومهمة في الحمامات العثمانية، وهي إنشاء حمامين بشكل مزدوج ومتلاصق، الأول للرجال والثاني للنساء، يشترك بين الحمامين جدار فاصل في القسم الساخن لكلا الحمامين، وعن أكبر الحمامات العثمانية التي بناها المعمار **"سندان" عام 1553** هو حمام السلطان **"أحمد"** الواقع في منطقة السلطان **"أحمد"** بمدينة إسطنبول (القسطنطينية) عاصمة الدولة العثمانية.

"فكان الحمام يعني المتعة والتسلية، ولم يقتصر على وظيفته فقط، بل كان مكانا للقاءات النسوة وقضاء يوم كامل في الحمام، ويأخذن معهن الصابون، أو الحنة والسواك والليمون للزينة، بالإضافة إلى الفواكه والحلويات، وهناك مناسبات وأفراح تتم في الحمام كأخذ العروس قبل وبعد زفافها مع الأقارب والأصدقاء، وتعد الحمامات مكانا مناسبا

للأمهات لاختيار الزوجة الجميلة لأبنائها، وهكذا نجد أن الحمامات أخذت حيزا مهما من تاريخنا وعاداتنا الاجتماعية. كذلك كان للحمام دوره البارز في الأغراض العلاجية للعديد من الأمراض."[1]

2.1.ظهور الحمام كممارسة نسوية

.1.2.1.مورفولوجية الحمام وفضاءاته

تميزت نماذج الحمامات الشعبية في تخطيطها وعناصرها بالاستقرار منذ نشأتها، فهناك تخطيط التقليدي صُممت على أساسه حمامات منذ العصر الاسلامي وحتى نهاية العصر العثماني، ولكن قد تختلف فيما بينها في التفاصيل والعناصر الأخرى، مثل عدد الأحواض والقباب والزخارف."فتميز الحمام بهندسته المريحة، وألوانه الزاهية من الداخل، ونقوشه البديعة، وبُنية أرضية من الرخام أو السيراميك، وجدرانه من الموازييك وقببه التي تذكر بالسماء، وأبوابه الصغيرة مما يتلاءم مع حفظ الحرارة وتتعدد أجواؤه من البرودة إلى السخونة، فالحمام هو الذي تجتمع فيه الفصول كلها، الخريف بتقلباته والصيف بحرارته والشتاء ببرده والربيع باعتداله وطراوته".[2]

فالحمام كبُنية متجانسة تعكس وظائفه وممارساته المتنوعة، وذلك لطبيعة تنوع الفضاء الذي يحويه فهو المكان الأكثر رطوبة، وصفه يضعنا أمام وفرة ضرورية من الماء من جهة، وجو مبتسم والفضاء الذي يحفظ الحرارة جيدا من خلال جدرانه السميكة، متوجه بقباب ليست أقل سمكا يدخل النور من زجاجات سميكة ذات أشكال صغيرة على مستوى القبة.[3]

وبالمجمل يُمكن وصف الحمام الشعبي بمدينة **حمام بوحجر** فهو يشمل على مدخل ضيق لتفادي دخول التيارات الهوائية للداخل، فتؤدي بالمستحمات إلى الداخل من خلال

---

[1].فضيلة كريم، نفس المرجع ص.41

[2]. يزيع حنا ،كامي، الحمام نعيم الدنيا كما يظهر في ألف ليلة وليلة ، ***مجلة العربي*** تصدرها وزارة الاعلام ،عدد 600 ، الكويت نوفمبر 2008 ، ص.107

[3].Traki ZANNAD-TBOUCHRARA, ***Symbolique corporelles et espaces musulmans***, Tunis, 1984, P.66.

مدخل يؤدي إلى ممر ضيق منكسر في نهايته، يوجد قسم أول من أقسام الحمام وهي قاعة الاستقبال.[1] وهي المعادل الميتولوجي والوظيفي Frigidarium باعتباره الأقرب للفضاء الخارجي، وهي عبارة عن غرفة للراحة وخلع الملابس وتعليقها، فيها مقاعد واسعة وعميقة مغطاة بالحصير والزرابي من حرير حسب مستوى الحمام وتصنيفه فاخرا أو شعبيا.[2]كما توجد فيها مكان خاص على شكل دُكانة صغيرة تجلس فيها صاحبة الحمام، وتلي هذه القاعة القسم الأوسط، ويُعرف "بالبيت الفاتر أو الوسطاني" Tepidarium وهو تحضير للفضاء الذي يليه من حيث درجة الحرارة، وحرارته المتوسطة مسقوف بقباب يحتوي على فُتُحات زُجاجية تُتيح لضوء الشمس بالدخول، وعلى الجانب توجد مساطب يستريح عليها المستحمات خلال فترات الاستحمام، فهو المكان الأنسب لأخذ قسط من الراحة، دون إضرار بالجسد ودون الاحساس بالبرد والسخونة، كما يُعد مكانا لتبادل أطراف الحديث.

بينما يُعرف القسم الثالث بيت السخون Caldarium وهو أكثر أجزاء الحمام حرارة والمكان الأفضل للتعرُق والتكياس[3]، فبالإضافة إلى الحرارة العالية التي تصبب العرق، وعلى هذا البيت الساخن تفتح قاعات صغيرة ينسحب إليها المستحمات لقضاء حاجتهن الفردية الخاصة، فهذه القاعة الساخنة عبارة عن صالة واسعة تحتوي على أحواض رخامية **"الجابيات صغيرة"** بأعلاها حنفيتين واحدة للماء البارد والأخرى للماء الساخن، وفي وسط هذه الصالة مسطبة لتضع الحميمات منشفاتها، أما المستوقد يقع خلف بيت الحرارة.

---

[1].« Le hammam comporte en principe un certain nombres de salles : d'abord une salle de déshabillage et de repos, portant généralement le nom de mushallah ou moshallah en orient et de mashakh en Egypt ou Maroc, de mahras en Tunisie, dans laquelle on se déshabille en hiver et qui peut être qualifier d'extérieur « barrani »comme à fés ou de « première appartement » bayat awwal comme au caire ou plus présisement d'intermédiaire extérieure wastani barrani comme à damas, ou encore bital barad à première salle chauffé ou salle tiède , que l'on appelle à fés « moyenne » wastani et à Tunis habituellement bitas skhun : enfin une deuxième salle chauffé , salle chaude par excellence ou étuve (tahmim , arraka de hariara comme au Caire djwwani a damas et dakhli a fés . »

[2].Abdelwahab, BOUHDIBA, ***Lasexualité en Islam***, PUF , PARIS 2001,P198.

[3].**التكياس**: ويعني التدليك، تقوم بهذه الوظيفة إمرأة عاملة بالحمام تُدعى الكياسة.

كما وصفته **فاطمة مرنسي** حين قالت "الحمام من الرخام الأبيض، به مرايا عديدة و سقف من الزجاج الملون للأبقاء على الضوء. البخار والضوء العادي، والنساء والأطفال العرايا، الذين يجرون في كل اتجاه، كل ذلك يجعل منه جزيرة غرائبية وبخارية بطريقة لا يعلمها أحد في قلب **مدينة فاس** المنظبطة، ولو لم تكن هناك القاعة الثالثة لكان الحمام جنة حقا، البخار يتصاعد في القاعة الأولى دون مبالغة، فكنا نمر بسرعة لنتعود على الحرارة الرطبة،أما القاعة الثانية فكانت مدعاة للمتعة بقدر قليل من البخار، يغلق العالم الخارجي بقناع سحري دون أن تشعر بضيق في التنفس."[1] وينتهي الاستحمام إلى العودة عبر البيوت الثلاثة، إلى غرفة استبدال الثياب بعد لباس فوطة التنشيف، حيث تأخذ المرأة قصطا من الراحة على المقاعد الوثيرة.

مع تطور الحياة الاجتماعية، تطور الحمام أيضا، ليتوسع هو الآخر لاحتضانه لمحلات صغيرة تجارية لبيع المشروبات الغازية وملابس النساء، ومختلف مستلزمات الاستحمام، من الشامبو بأنواعه كما توجد صالونات للحلاقة، تمر عليها المرأة بعد استحمامها. وهكذا "فإن الحمام العربي كحمام المياه المعدنية، يقوم على تنظيم هندسي، تجتمع فيه أشكال فنون الاغتسال: التعريف على الناشف حمام بخار، الحمام الساخن، الحمام البارد."[2]فيحضر الحمام كفضاء للطقوس العناية بالجسد "باعتباره مكان للرطوبة بامتياز، وفرة الماء من جهة وجو لصيانة متميزة للحرارة والدخان، كل ذلك مؤمن بجدران...وإضاءة تخترق زجاجا سميكا على العموم."[3] إنه فضاء مشحون جدا، فضاء حميمي.

حيث تُصرح المبحوثة **رقم01** "نبغي الحمام على خطرش يقلع الوسخ وسخون خير من الدوش بارد ونكمد فيه كوايمي(جسدي) وكي نخرج من الحمام نحس روحي مريحة." وتقول أخرى المقابلة **رقم02**:"نفضل الحمام على الدوش، على خطرش يخرج الوسخ."

[1].مرنيسي فاطمة، ***نساء على أجنحة الحلم***، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، ط2، المغرب، منشورات الفنك ،2007 ،ص248.

[2]. Abdelwahab BOUHDIBA, Op.Cit, P199.

[3]. Traki ZANNAD-TBOUCHRARA, Op,cit, P.66.

فبفضل تمييزه بهذه العناصر أي وفرة الماء، والبخار السخون، جعل المرأة تفضل الحمام على الدوش. كما تصرح أيضا المبحوثة **رقم 05**"نفضل الحمام على الدوش لخطرش الحمام حامي، فيه الماء بزاف خاصة أنه عندنا الماء قليل نلقى شكون يحكلي ظهري، والدوش بارد كلي ما حممتش."

2.2.1 دلالات الاستحمام عند المرأة

الذهاب إلى الحمام هو تقليد قديم، تمسكت به الأجيال وتداولته، بما في ذلك أجيال اليوم التي تملك في مساكنها الخاصة بيوت الاستحمام، فارتبط يوم الاستحمام في المجتمع المحلي بالفرحة، وهذا ما حاولت توضيحة الباحثة **زاندة تراكي**"لرصد العلاقة بين الممارسات الجسدية التقليدية والإطار الحضري **لمدينة تونس**، وأبرزت العلاقة بين الحمام والفرحة لدى المرأة الحضرية التونسية، فتتحدث الباحثة عن الحمام كمعبد للسد الحضري، وكمكان أرادت التقاليد منذ الأجيال، أن يكون يوم الذهاب إليه هو يوم فرحة أو يوم عيد للنساء اللواتي يقضين حياتهن محتبسات في بيوتهن، إنه يوم خروجهن الذي يحضرن له جيدا."[1]

كما يصف **عبد الوهاب بوحديبة**-الذي أعد دراسة خاصة بالحمام- يوم الحمام بالنسبة للمرأة في البلدان الاسلامية بأنه يوم نزهة وفُرجة واستراحة وارتخاء بمعنى الكلمة سحر الحمام يجعل منه مكانا متميزا، أقرب إلى المقدس منه إلى المحايث...فهو بالنسبة إليهن"**عطلة**" أو عرض مسرحي أو تسلية أو تغيير ديكور بالمعنى الكامل للكلمة.[2] وهذا ماصرحت به الكثير من المبحوثات منها المبحوثة **رقم01** "النهار ألي نروح فيه للحمام نكون فرحانة على خطرش، غادي نتلاقى مع النساء ونحكي فيه، على خطرش أنا برانية على هذه المنطقة، موالية يسكن بعيد، انا عروسة قاع ما نخرجش من الدار، غير الحمام ألي نروحله." وكذلك المقابلة **رقم03** "الحمام هو مكان للمرأة باش تنقي روحها من الوسخ

[1]. Traki ZANNAD-TBOUCHRARA, Op.Cit, P.66
[2].Abdelwahab, BOUHDIBA, Op.Cit, P.199.

جسديا ونفسيا، على خطرش كي تكون موسخة نفسيا تكون ماشي مليحة الحمام يخفف عليها شوي نحكي فيه." وأيضا المقابلة **رقم04** "أنا قاع ما نخرجش من الدار، الحمام فرصة لي باش نتلاق مع خطيبي، على خطرش والديا وخوتي ما يخلونيش نخرج بلاسبة، غير الحمام ألي نقد نخرج فيه بلا ما يسقسوني وين راكي غادية."

ونفس ماصرحت به المقابلة **رقم 14** "نتقلق نهار ألي نروح فيه للحمام على خطرش نكون موسخة وزيد الحمام يحكوا فيه النساء كل شيء، وتعرفي كل الأخبار والجديد، ومن الحمام تدي وتجيك الأخبار نتاع الحومة، إلي تزوجت وألي طلقت عليها نحس بالفرحة." ونلاحظ أن المبحوثات يستمتعن بالحمام ويشعرن بالفرحة والراحة النفسية مثلما ترى المبحوثة **رقم 19** "الحمام هو المرأة باش تنظف روحها وتنسى همومها على خطرش أنا عندي مشاكل بزاف والنهار إلي نروح للحمام نرتاح واك يقولوا الماء يقلع الزعاف." كما أكدت المبحوثة **رقم 02** أن يوم الحمام من الأيام المفضلة لديها فتقول:"عندي النهار لي نروح فيه للحمام خير ما نروح للبحر، نلقى معامن نحكي مشاكلي، وهذا النهار هو نهاري نشوف فيه روحي ونفرح بزاف على خطرش ننسى همومي." وترى بعض المبحوثات أن الماء يزيل القلق والأحزان فتقول المقابلة **رقم 07**: "الحمام مشي غي لنقاء، الحمام ينسيك همومك مع أنا عندي مشاكل مزاف، وجربتها كي نروح للحمام نرتاح وننسا شويا، ياك يقولوا الماء يقلع الزعاف."

بعد تحليل المقابلات استنتجنا أنه رغم امتلاك معظم النساء لبيوت الاستحمام **"الدوش"** في منازلهن، فالذهاب إلى الحمام أحب إليهن من أي شيء آخر، فهو كان وما زال المكان الذي يستطاب الذهاب إليه عشية كل فرح أو مناسبة دينية، بالنسبة إليهن هو مكان للتطهر والاستحمام والنظافة، وهو كذلك يوم فرحة، إنها فترة إستراحة المحارب، استراحة لها طُقوسها واحتياطاتها وإطلالتها الخاصة، فرغم تباعد فترات الاستحمام، فالمرأة تعيش يوم الاستحمام كيوم فرحة، كما أنه منتدى اجتماعي حيث في هذا اليوم تلتقي فيه

النسوة من أجل أكبر متعة ملموسة، ألا و هي متعة الاغتسال، وتبادل الأخبار والنصائح، حيث الضحك والأصوات التي تتدفق كتدفق المياه لأنهن يعلمن جيدا أنه مكان خاص بهن فقط لا يخترقه الرجال، فهن يتحدثن بكل حرية وارتياح، "ويعلمن كل شيء عن بعضهن البعض، بمعنى آخر الحمام هو بمثابة مقهى للنساء".[1]

فالحمام هو مكان للتعايش الأنثوي للنساء فقط، التي لا يخرجن من بيوتهن إلا في المناسبات القليلة.[2] كما أنه "فضاء الحوار والنقاش والحميمية، التي تجعل من الحمام الفضاء الأكثر اجتماعية وأُلفة ومخالطة."[3]وتقضي المرأة فيه مستقرا جزءا مهما من حياتها، والذي قد يمتد لزمن يقتصر أو يطول عند النساء اللاتي يعتبرن الحمام كالمهن الخاصة. وهذا حسب ما صرحت به بعض المقابلات منها المقابلة **رقم 10** و**رقم 13** و**19**. حيث تكون مدة بقاءهن في الحمام تتراوح إلى أكثر من ساعة، مع العلم أن كل المبحوثات عازبات، تحتجن للقاءات خارج الحمام، لهذا تستعملن الإطالة في الحمام كذريعة للقاءات أخرى. فمثلا المبحوثة **رقم 13** "نجي للحمام ونغسل بلخُف ونخرج باش نتلاقا بصاحبي لخاطرش ما نخرج من الدار بلا سبا عليها ندير الحمام سبا وما يفيقوش بيا لخاطرش يعرفوا النساء يطولوا في الحمام عادي." وهنا نلاحظ أن المكوث في الحمام لأكثر من ساعة أمر عادي ومُعترف به في المجتمع المحلي المدروس. أما البقية من المبحوثات فيُطلن البقاء في الحمام قصد الاهتمام بالجسد والاستمتاع به، وكذا التحرر النفسي من ضغط البيت، كما أنه فرصة للتخلص من آثار الغبار والشمس على وجوههن، ليسترجعن نضارته، خاصة المقبلات على الزواج، لهذا يبقى الحمام مكان للتطهير ومتنفس اجتماعي لهن.

---

[1].Omar, CARLIER, « les enjeux sociaux du corps, le Hammam Maghrébin (XIX^{e}-XX^{e} siècle), lien prenne, menacé ou recrée » ,in ***Annales histoire, sciences sociales***, Paris éditions de l'école de Hauts études en science sociales, N° 6, 2000.P1314.

[2]. Rabia, BAKAR, Nadia, BOUMAZA, Daniel, PINSON, ***Familles Maghrébins en France***, L'épreuve de la ville, PUF, Collections « presses »1er édition, Pris,1999, P171.

[3].Traki ZANNAD-TBOUCHRARA, Op,cit, P.6.

وبعد التحليل يبدوا واضحا أن معظم هؤلاء النسوة إما عازبات أو متزوجات ليس لديهن ذرائع للخروج من المنزل إلا ذريعة الحمام، ويحتجن للقاءات خارج الحمام، وبالتالي تستثمرن الوقت المتبقي من زمن الحمام في هذه اللقاءات، وهذا ما يعطي للنساء فرصة الفرار من التسلط الأسري، فهو يُشكل عند بعضهن فضاء، للتحرر من السيطرة الذكورية للأب والأخ والزوج حيث يُستغل زمن الحمام في مساعدة المرأة قضاء انشغالات أخرى خاصة بها، كأن تستغل الفرصة للذهاب إلى السوق أو زيارة صديقة...الخ، بمعنى أنها قد تذهب لأماكن لم يُسمح لها الذهاب إليها علنا لأنها مُقيدة بالسلطة الذكورية، ولهذا "فإن الحمام عند النساء هو أكثر من مُجرد مكان للتطهر، بل هو خاصة المخرج."[1]

أما الفئة القليلة من النساء المتقدمات في السن 50 فما فوق، هن لا يتحملن الحرارة المرتفعة داخل الحمام وذلك للأمراض مزمنة كالسكري و ضغط الدم، فيُفضلن عدم الإطالة فيه.كما أن معظم المبحوثات ماكثات في البيت، فالحمام هو فرصة لخروجهن، والتخلص من متاعب الحياة العائلية و إرهاق الحياة اليومية كما قلنا.كذلك يُقمن في أحياء شعبية وقرى، وهذا يبين لنا كيف أن المحيط الاجتماعي يلعب دورا في صنع وبلورة تصورات وتمثلات المرأة حول الحمام.

كما ان السن والحالة العائلية لهما تأثير على مفهوم الحمام كفضاء، لاعتناء المرأة بجسدها فتصور المرأة المتزوجة غير تصور المرأة العازبة والمسنة، فالمتزوجة لها طرق خاصة لإبراز أجمل ما عندها من الملابس وحلي والماكياج، فهي تجد الحمام أفضل مكان لانتمائها الطبقي ولإظهار مكانتها الاجتماعية، وإلى جانب ذلك نجد أن نوع السكن يحفز المرأة للذهاب إلى الحمام حيث أن معضم المبحوثات يقطن في مساكن فردية (أحواش،) لديهن حمامات منزلية، لكن غير مجهزة، ولا تحمل مقاييس الحمام الجماعي. فأصبح الذهاب إلى الحمام

[1].محسن بوعزيزي، ***السوسيولوجيا الاجتماعية***، طإصدارات مركز الوحدة العربية، ط1، لبنان، بيروت، ص9.

أسبوعيا شرط أساسي لحياة المرأة، لتعطي لجسمها حق الاستمتاع بالبخار المتصاعد في السماء، فالحمام يساهم في إشعار المرأة بالاسترخاء والمتعة.

ولهذا جدنا أن 18 حالة من بين الحالات يذهبن إلى الحمام أسبوعيا، وتبرر المرأة هذا أنها طوال الأسبوع منهمكة في أشغال البيت لا تخرج إلا عند الضرورة الملحة، فيجب إعطاء لنفسها ولو مرة في الأسبوع حقها في اعتناء بجمال جسدها، وأن الجسم لا يستحمل الوسخ أكثر من ذلك، كما تفضل المجيء إلى الحمام في آخر الأسبوع، أي الجمعة والسبت، وهذا اليوم هو كذلك عطلة للأطفال. أما باقي النساء تأتين للحمام مرة في الأسبوعين وهذا بسبب الفقر والحالة المزرية التي تعشنها. مثل ما تصرح به المبحوثة **رقم 06**:"نجي للحمام خطرا في 15 يوم لخاطرش نسكن في قرية مفيهاش الحمام وبعيدا على هنا (حمام بوحجر) وراكي عارفا الركبا قليلة." وكذلك المقابلة **رقم 11** " نجي خطرا في 15 يوم ولا أكثر لخاطر الظروف ما تسمحليش نجي دايما، الله غالب الفقر راجلي مايخدمش وزيد نعيش الميزيريا."

فتزامن الحمام أسبوعيا أو أكثر مع سير الحياة الاجتماعية، هو طقس الاستحمام، يتلوه زمن خاص وسلوك خاص، فالمستحمة لن تشتغل شغل المنزل أو أي شغل آخر بعد الإستحمام وهذا يعني أنها أنجزت ما عليها انجازه أي لن تغتسل لكي تخرج للعمل خارج المنزل مثلا، إن فعلت ذلك سيكون لهذا السلوك دلالة على رغبتها في الغواية فهي تغتسل وتسجل وقفة، هدنة فالاستحمام لا يتلوه أي عمل سواء في البيت أو خارجه، بعد قول المبحوثة **رقم 03** "نحمم ونبدل ونبقى في الدار مريحا." يدل هذا على أن المرأة اعتادت أسبوعيا على الحمام، حتى أصبح شيء مقدس لديها.كما قالت المبحوثة **رقم04** " نهار الحمام بالنسبة لي حاجة مقدسة ما يقلعهالي حتى واحد كل سيمانة."

3.2.1 تحضير يوم الاستحمام (فرحة يوم الحمام)

يوم الذهاب الى الحمام ، الذي كانت تقصده عادة العائلة بأجمعها أشبه بيوم نزهة، فتبدأ المرأة بتحضير حقيبتها ليلا أو صباحا باكرا، لتاخذ كل ما يستلزم من مواد الاستحمام ومواد

الزينة، بدون أن تنسى أي شيء، لأنها تعرف جيدا أن هذا المكان المرأة مراقبة من كل المستحمات، وإن نسيت شيء فهي بذلك تعتبر بنظرهم متهاونة مع نفسها، كما أكدت ذلك المبحوثة **رقم 01**"في الحمام النساء كل شيء يشوفوه ويلاحظوه." والمقابلة **رقم 02** قالت"نحب نحضر صوالحي نتاع الحمام في غرضي باش ما ننساش حتى حاجة." فهي تأخذ كل ما يلزم من وسائل الزينة ووسائل الاستحمام.

ولمعرفة هذه اللوازم قمنا بطرح سؤال على المبحوثات، حول هذه اللوازم الضرورية بالنسبة للمرأة الذي كان على الشكل التالي:- ما هي اللوازم الضرورية بالنسبة لك ؟ متى و كيف تحضرينها؟

وتصرح المبحوثة **رقم 01**" نجيب معايا الكاسة، الصابون نتاع الريحة، والصابون نتاع الحانوت باش نقلع الوسخ، شامبو، ملطف الشعر (Après champoing)، الحبل، الطاسة حديدية (نحاسية)، مشطة سنيها كبار (سلاكة) وسنيها صغار(خراطة،) وكريمات نتاع الريحة، جيلات (Gillet) باش في آخر الحمام نحي الشعر في الإبط...نحضر في الليل على خطرش، الصباح ما عنديش الوقت وباش ما ننسى حتى حاجة أول شيء ألي نحضره هو ملابس وهي مهمة بالنسبة لي وندير الملابس الداخلية على لون واحد ثم نضع البشاكيل، ثم ندير بيدو نتاع الحمام النحاس "**السطل**" نحط فيه كل لوازم الحمام بدون أن ننسى الطابي نتاع الحمام. وكذلك تقول المبحوثة **رقم 03** "نجيب معايا شامبو من نوعية مليحة، الكاسة الصابون نتاع الريحة، صابون نتاع مرساي مليح للوجه يصفي ويبيض البشرة والوجه، الحبل، مشطة الطاسة لها نفس لون نتاع البشاكيل (rose) ونحب نجيب غاسول الطيني على خطرش أمي مغربية تجيبها من النوعية الجيدة من المغرب الأقصى، ويلطف الشعر أحسن من (après champoing)، نحضر صوالح الحمام في الليل على خطرش الصباح ما عنديش الوقت ونرتب مليح صوالحي على خطرش الناس في الحمام كولشي يلاحظوه."ونفس ما صرحت به أيضا المقابلة **رقم06** "لوازم الحمام ألي نجيبها هي الكاسة

وهي ضرورية للوسخ، الغاسول العادي(champolng) (Après champoing الصابون، الحجرة تحك الرجلين، الحبل المشطة، خراطة، الطاسة بلاستيكية، نحضر صوالحي في الصباح، قبل ما نعمل شغل البيت نحب ما ننسى حتى حاجة.

من خلال هذه الاجابات نرى أن المرأة لها اهتمام خاص في تجهيزها للوازم الحمام، فهي تحضر له جيدا ومسبقا، وهذا راجع لانشغالها يوميا في توظيب البيت، فالحمام تطول الإقامة فيه فهو ليس مجرد للاستحمام بأسرع وقت ، كما لو أن الأمر يتم في غرفة حمام المنزل، أو القيام بطقوس سريعة، لكن لإعطاء الجسم كل ما يستحقه من عناية واهتمام، وكذلك في الاسترخاء بين الماء والحرارة والاعتناء بالبشرة، فلهذا تأخذ كل وقتها في التحضير دون أن تنسى شيء وهذا ما يُعطي الحمام منهج صفة المؤسسة التي تخضع لضوابط، تحس المرأة أنها مراقبة اجتماعيا، كما يقول الباحث "**بوحديبة** " الحمام هو المكان الذي يرق فيه حس الملاحظة وخصوصا مراقبة جسد المرأة."[1] وهذه اللوازم متعارف عليها لدى المستحمات.

فبرغم تطور الحياة الاجتماعية ورغم التطور الكبير الذي في مجال منتجات التنظيف والعناية بالبشرة والجسد، تبقى المنافسة على أشدها بين عدد كبير جدا من ماركات الصابون وأنواع الجيل للاستحمام، وكلها مستحضرات تقدم وعودا باليونة والترطيب والنظافة الكاملة للجسم والوجه إلا أن هذه الآلة الصناعية لم تستطع القضاء على منتجات بسيطة تباع عند العطارين في الأسواق الشعبية، والتي حافظت على عتاقتها ونمطيتها واستعملها الناس منذ زمن بعيد، فمازال الحمام يحتفظ بأدوات تقليدية مثل"الكاسة "وهي ليفة مصنوعة من قماش خشن، والحجر الأحمر الذي يتم حك جلد القدمين واليدين بها، لتعطي النعومة المطلوبة لهذا الجلد، والمشط ذات الأسنان الرقيقة"الخراطة"[2]و المشط ذات الأسنان الكبيرة "السلاكة"[3]والطاسة سواء كانت بلاستيكية أو نحاسية منقوشة، الصابون البلدي بني اللون،

[1]. Abdelwahab, BOUHDIBA, Op.cit, P.222.

[2].الخراطة بالمغرب الأقصى تسمى بالفلاية « Fallaya »

[3].السلاكة تسمى بالخلاص « Khallas »

له خصائص فعالة في تخليص الجسم من الخلايا الميتة، ومن ثم ترطيبه وتنظيفه، كما تستخدمه النساء في تصفية الوجه.

فتعدد وسائل الحمام والزينة وثراء مفرداتهما، يدلان على تعدد أعمال النظافة المتعاقبة عند الاغتسال في الحمام أي الحمام المراد للنظافة، أين يرمي درن الجسم (la saleté).[1] كما يستعمل الغاسول ليحفظ الشعر من التقصف ويُكسبه قوة وحيوية وتليينه وغيرها وتختلف المواد المستعملة حسب الفئات ...الخ.

4.2.1.سلوك المرأة داخل الحمام

بداية دخول المرأة إل الحمام، يتعلق الأمر بتقديم الجسد والواجهة الاجتماعية والخطاب عبر الألبسة، وطُرق التزيين وكمية المجوهرات ونوعيتها من أجل التباهي، فصار الحمام بالنسبة لبعضهن مكانا لاستعراض ما يمكن من ذهب، فتراهن يلبسن ما غلا من حلي أثناء استحمامهن لإثارة غيرة الأخريات بطبيعة الحال، فيما ترى بعضهن يتغامزن وبعض الأخريات منشغلات بالاستحمام، حيث توضع هذه المجوهرات، عند صاحبة الحمام أو ما يُسمى **"بالحارزة"**[2] أو "مولات الحمام" خوفا من السرقة، تتجه لتُقدم بدورها ترميم الخطاب المراد توصله سواءا قصدا أو عن غير قصد، وتُصبح بعض النسوة محل نقاش وجدل داخل الحمام وخارجه، وبعد أن تستوفي المستحمة كل شروط تقديم الذات، تنتقل إلى فضاء آخر الى قاعة الاستقبال لتنزع ثيابها على مهلها وهي تتبادل أطراف الحديث حول أخبار الأسبوع مع قابضة المال أو مع جاراتها، لأنها تعلم جيدا أن لديها متسع من الوقت.بعد أن

---

[1] .Traki ZANNAD-TBOUCHRARA, Op,cit, P.66.

[2].وهي صاحبة الحمام مهمتها إدارة أمور الحما موتدبيرها له، وهي التي تقوم باستقبال الزبونات واستخلاص ريع الحمام مع السهر على التسيير العام من كتاب بميني عبد المجيد،الحمامات العمومية والديمغرافية التاريخية أية علاقة؟، الحمامات الشامية نموذجا، من كتاب عبد المجيد بميني ،" الحمامات العمومية والديمغرافية التاريخية: أية علاقة؟، الحمامات الشامية أنموذجا"، من الكتاب الجماعي ***دراسات تاريخية في العمارة والسكن***، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، رقم 94، جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب، 2008،ص. 84.

تلف جسدها العاري "بفوطة"[1]وتنتعل بنعل بلاستيكية إذا كانت مسنة أو عزباء وتنفرد العروس بانتعالها "لقباقيب"[2] خوفا من الانزلاق في أرضية الحمام الزلجة، ثم تتجه نحو القاعة الفاترة حاملة معها كل لوازم الحمام ثم الى القاعة الساخنة أين تستحم النساء قصد التعرق.

بعد أن تختار المرأة مكانا مناسبا لها أمام إحدى الأحواض، تملأ الإناء "الطاسة "بالماء الساخن مع وضع في بعض الأحيان قطرات من ماء الجافيل وتنظف المكان جيدا من الأوساخ وهذا تفاديا للأمراض وحتى لا تتعرض المرأة للحمل، خوفا من إلتقاطها لمني الرجل لأنه في الغالب يسبق الرجال النساء في الصباح الباكر في الاستحمام إلى الساعة الثامنة صباحا، وبعد ذلك عند الساعة التاسعة يدخلن النساء، فحمام الرجال نفسه يُخصص للنساء بعد خروجهم، لهذا تجلس المرأة على مقعد بلاستيكي صغير أو بساطا بلاستيكيا تفاديا لكل هذا، وحسب المعتقد الشعبي فالوسخ من الشيطان، فإن كنت وسخ معناه أنك نجس، فالنجاسة الجسدية تؤدي إلى النجاسة النفسية أو الروحية فالحمام يسمح بإعادة التوازن الذي فقد في المعاش اليومي والدنيوي، لهذا الغرض يلعب الحمام دورا مقدسا في المجتمعات العربية الاسلامية."[3]

بعد أن تجلس المرأة في البيت السخون قصد التعرق، تضع أدوات الغسل في المكان المخصص لها، لتبقى مدة 15 الى 30 دقيقة حسب طاقة تحمُل جسدها، إذ يبدأ العرق يتصبب من جسدها بدون انقطاع، حيث تبدأ بفرك وحك جسدها من الأوساخ المتراكمة على الجلد، أثناء هذه الفترة فبعضهن يضعن السواك Swak[4] في أفواههن، وبعضهن

[1]. **الفوطة**:ازار محتشم تنزل من الصدر ألى أسفل الركبتين بقليل ، وهذه الفوطة مخططة ذات الألوان الدافئة، وعليها طراز بالجوانب ويكون هذا التطريز حسب سن المرأة.

[2]. **القبقاب**:هي صنادل خشبية، يصل ارتفاعها في بعض الأحيان حوالي خمسة سنتيمترا.يزيد من رونقها فراش داخلي لماع، تلبسه العرائس بكثرة.

[3]. Traki ZANNAD-TBOUCHRARA, ***Symbolique - corporelles et espaces musulmans***, Op.cit,P67.

[4].Ibid , P.67

خاصة المسنات يستعملن الحنة Henna [1] على الشعر بعناية مع الاحتراس من التعرض للجلد، وتترك بعض الوقت، حتى تكون أكثر فعالية.

بعد مرور نصف ساعة تجد المستحمة نفسها في حالة تغيير كامل، فالحمام مهم للتنشيط يقوم على عامل سيكولوجي وعامل نفسي، فالحرارة تنشط الدورة الدموية غير أن الظلمة وعناصر الحمام كالبخار والحرارة تسبب نوع من الدوخة، فالحمام كمجال للتحرر، للحلم أين يسيطر الخيال، وأين يكون الاستمتاع خلف ستار البخار، فتحس المرأة نفسها أكثر ثقة آمنة خاضعة[2].وهذا ما سماه **الباحث بوحديبة "بجنون الحمام"**[3] فهذا الخيال وهذه الأحلام سرعان ما تنتهي عند مجيء الكياسة ثم تبدأ عملية حك الظهر وتنظيفه.

وفي الساعة الثانية من حمام المرأة تجد نفسها في حالة استرخاء كامل، فتقوم بغسل الشعر ومشطه جيدا باستعمالها الغاسول العادي champoing ثم تنظيف الجسد كله بالصابون الكيميائي وهنا تستعمل المحكة "الحبل" مع الصابون، وفي بعض الأحيان من تستعملن الغاسول الطيني الذي يعتبر بالنسبة إليهن ملطف جيد للشعر أحسن بكثير من الغاسول الكيميائي après champoing في هذه الأوقات المستحمات يتحدثن عن أولادهن وأزواجهن، وعن مشاكلهن اليومية، ويتبادلن النصائح، وبعضهن يتغامزن، فصار الحمام بالنسبة لبعضهن مكانا لاستعراض ما يمكن من ذهب، فتراهن يلبسن ما غلا من حُلي أثناء الاستحمام، فهن يثرثرن بأصوات عالية بكل حرية، فالابتسامات والضحك، وفي بعض الأحيان تحديث مشاجرات بين النساء، والسبب الذي تدور حوله تلك المشاجرات هو خرق ما تعارفت عليه السيدات، من عادات وتقاليد مرعبة، فهذا التشعب والتعقد أنشأ

[1].Henné dans les pays arabes, L'ont utilisé pendant des siècles, pour se teindre en une couleur rougeatre, on le mélangeait avec grenade ou de Citron, ou parfois simplement avec de l'eau pour en faire une pate.WALTHER, Weibke, ***Les femmes en Islam,*** Sindbad, Paris, 1981,P1314. Ibid , P.67

[2]. Traki ZANNAD-TBOUCHRARA, ***Symbolique corporelles et espaces musulmans.*** op.cit,P67

[3].BOUHDIBA, Op.cit, P.244.

طبيعيا، وسهلا ما بين المستحمات بسبب أن الحمام هو مكان للتعايش بامتياز بالنسبة للنساء، فهي تعقد علاقات الصداقة بسهولة، وهذا ما جعل الحمام ظاهرة اجتماعية لافتة يُمكن من خلالها فهم سلوكات وممارسات النساء وعلاقتهن بالحمام والاستحمام وطقوسه.

وعندما تنتهي المستحمات من تنظيف أجسادهن كلها تبدأ بالاغتسال (ablution) الذي يعتبر كتطهير للروح، لهذا السبب هناك فن الاستحمام، فدخول الحمام ليس كدخول الدوش لأن هناك وقت كاف لتقسيمه بين وظائفه وبين الطقوس الصحية والدينية الجمالية، بعد ذلك تأخذ المنشفات والبشكيل"bachkil " لتتوجه إلى قاعة الاستقبال ثم تلبس أجمل الملابس وتتعطر بالعطور فتعود الى جمالها وشبابها، الذي فقد منها خلال انشغالات أخرى، وهذه العملية كذلك زمن خاص قد تطول أو تقصر عند النساء، اللتي يعتبرن الحمام خاص بهن، فقبل خروج النسوة من الحمام، هناك بعضهن تتناولن حبات البرتقال الذي ينشط المرأة، ويزيد من فعالتها والبعض الآخر تتناولن الخبز والتمر والمشروبات الباردة، فالثقافة الغذائية الخاصة هي أبرز ما يميز ثقافة الحمام.

5.2.1.الحمام فضاء للتعايش الأنثوي

1.فضاء للراحة والاطمئنان النفسي

يشكل الحمام للمرأة حيز للراحة والإطئنان، ذلك أن معانقة الماء والإستمتاع ببخاره لا يمكن أن يكون إلا في بيت السخون، هي التسمية العامية على مكان الذي تستحم فيه النسوة "فأجواء الحمام تبعد القلق والضيق، وترك المرأة في حالة إسترخاء والنشوة، لذلك بعد الإنتهاء من الإستحمام بالإستلقاء والتمدد، لهذا خصصت قاعات خاصة لهذا الأمر كانت مفروشة بالبسط والأرائك والمساند الوثيرة."[1] فتجد المرأة راحتها كما تطمئن بداخله، حيث يعمل الحمام أحيانا على لعب دور سيكولوجي، تتمثل في تهدئة الإضطرابات النفسية، التي تمر بها في حياتها اليومية فزيارة الحمام كطقس ضروري، يعمل على تخفيف القلق، وقد تبين

[1].كتمي يزيغ حنا، ***الحمام نعيم الدنيا "كما يظهر في ألف ليلة وليلة"*** ، مرجع ذكر سابقا، ص118.

جورج باتاي "أن مشكلة الإنسان لا تكمن في القلق فهو أحد سمات الحياة الإنسانية ولكن تكمن في القدرة على التغلب عليه، فالمسألة الأساسية هي في تخطي حالة القلق فإنجاز التوازن الداخلي للإنسان يعمل على تسكين حدة القلق بالإنهماك في أعمال البدن ثم إحلال السلام في المزاج والوجدان، وهكذا يكون الذهاب إلى الحمام والغسل عبارة عن سلوك تعويضي، ومتم في أن واحد."[1]

وقد عبرت كل المبحوثات عن تلك الراحة التي تجدها في الحمام فتقول المقابلة **رقم 18**" في الحمام نحس روحي مريحة ونغسل مليح جسمي، ونحكي كل مشاكلي نحب مانخرجش من الحمام كاين الماء بزاف"وتقول اخرى **رقم 09** "كي نغسل روحي نحس روحي مريحة وخفيفة، على خطرش نلبس كلش جديد، أنا بروحي نولي جديدة غادي نقلع الوسخ والوسخ يديرلك القلق ويخاليك كارها نفسك، وواحد كي يحمم يعاود حياته من الجديد"وتصرح المبحوثة رقم 08"كي نخرج من الحمام نجي لدار مريحة، ناسية كل الزعاف لخاطرش النقاوة تقلع هذاك الضيق لتحسي بيه"وتقول صاحبة المقابلة **رقم 03**"نحس بالراحة كي نجي من الحمام ننسى كل المشاكل تاع الدار وكي نغسل نحس روحي خفيفة وهذاك القلق قاع يروحلي" والمقابلة **رقم 07**"المرأة كي تخرج من الحمام وتتنقى روحها من الوسخ تولي مريحة على خاطرش الوسخ يدير القلق وحتى في الدين نتاعنا يقول بلي الإنسان كي كون زعفان مكانش كي الماء باش يقلع هذاك الزعاف، توضا وصلي ركعتين."

فإلى جانب أن الإغتسال يسبب الراحة النفسية والجسدية، فكذلك يعتبر أفضل مكان للتعايش الأنثوي، وهذا يعمل على تهدئة الحدة النفسية، لهذا تفضل المرأة الذهاب إليه برفقة الجيران أو الأقارب، وهذا لشدة حب المرأة أن ترى نفسها دائما داخل الجماعة حيث تشعر بالرضى والإرتياح، فالإطمئنان داخل الحمام تبديه المرأة كحاجة ضرورية في حياتها، فالمرأة تحتاج إلى هذا الإحساس، مهما اختلفت حالتها الإجتماعية أو عمرها لأنها كما يصيب

[1]. صوفية السحري بن حثيرة، ***الجسد والمجتمع،مرجع سابق الذكر***،ص197-198.

القلق الصغيرة يصيب المسنة، وهذا القلق ناتج عن ضغوط الحياة الإجتماعية، لذلك يتمتع الحمام بمكانة خاصة تتعدى القواعد الصحية والشعائرية."ففي الحمام يعيش المرء أوقات مريحة، ولكن إذا كانت الحياة في المجتمعات العربية الإسلامية مريحة، فذلك يعود أيضا إلى فضل الحمام فيها، وما يقوله الشاعر **الاثيني** ساخرا " الحمام والخمر والحب كل ذلك يفسد الجسد، لكنه مكون للحياة ذاتها"[1]وقد لاحظ **إبن خلدون** "أن الغبطة إلى فعل الحرارة وحده الذي يخل بالتوازن الفيزيولوجي."[2] ولكن **عبد الوهاب بوحديبة** يفسر هذه **الغبطة** بكونها "سعادة نفسية لا حدود لها يشعر المرء بها في حالة حلمية تامة، وتتفتح في هذا المكان المناسب للمصالحات التي يجريها الحمام."[3]

وفي الأخير كما تقول **خلود سباعي** الحمام ةبقدر ماهو "فضاء الفيزيولوجي، فإنه أيضا يحيل إلى أنواع من التطهر السيكولوجي بما يمنحه من إمكانية للإسترخاء والتفرغ للجسد والعناية به"[4] فهو مبني لخدمة وتحقيق متعة الجسد ومكان للإلتذاذ، وفي نفس الوقت تحقيق تناعم نفسي للذات ومن ثم يوفر الحمام فرصتين، الأولى تخص الإغتسال الجسدي والثانية توفر الإغتسال الكلي."[5]فالحمام مكان مهم للتنشيط، يقوم على العامل البيولوجي وعلى العامل النفسي والحرارة تنشط الدورة الدموية، غير أن الظلمة وشكل الحمام وعناصره المكونة تعزز الإرتداد ويجعل النهي والمحرم الجنسي، المرتبطان بالفصل بين الجنسين.

2.فضاء لكسب وتبادل المعارف

تعتبر الحمامات في المجتمعات المغاربية، مجالا خاصا للنساء خارج البيت ومكان إجتماعي نسائي من غير منافس، تتردد إليه النساء رغبة في العملية الإجتماعية التي تساعد

[1].عبد الوهاب بوحديبة، مرجع ذكر سابقا، ص 255.

[2].إبن خلدون، ***المقدمة***، مصدر سبق ذكره، ص86.

[3].عبد الوهاب بوحديبة، مرجع ذكر سابقا، ص 255.

[4].السباعي خلود، ***الجسد الأنثوي وهوية الجندر***، مرجع سبق ذكره، ص110

[5]. وارهام، أحمد بلحاج أية، ***شعرية الحمامات***، دار وليلي للطباعة والنشر، مراكش، المغرب، ط1، ص43-110.

على الإندماج "ففي الحمام جُل الأخبار تتنقل بين النساء أكثر من الرجال فالحمام مكان للكلام بامتياز كالأضرحة والمقابر، فهو فرصة للخروج يسمح بالتحدث يعطي للنساء إمكانية العيش مع بعضهن البعض خارج مجتمعهن، فبداخله تقوى العلاقات الداخلية حيث يسمح بالشفافية كذلك نقل المعرفة فيما بينهن."[1]

إذ يعتبر أفضل وسيلة إعلام منه تبثُ المرأة ما تريد إبلاغه لبنات جنسها، ومن فضائه تلتقط كل المعلومات وخفايا الحي أو المدينة التي تقطن فيها، فالحمام تحيا فيه آخر القصص وتعالج فيه آخر الأخبار، وتتواصل النساء في سرد آخر نبأ مثل غلاء الأسعار والمواد الغذائية وإبداء مهارتهن في فن الطبخ، وأحداث المسلسلات وآخر الأحداث الحاصلة في الحي من طلاق وزواج، وطبعا يطول الحديث كلما طالت عملية الإغتسال، كما تضرب المواعيد واللقاءات فيه وهذا خلال طرحنا للتساؤل حول المواضيع التي تفضل التحدث عنها؟ فكانت الإجابات والمبحوثات على النحو التالي:حيث تقول المبحوثة **رقم 01** "النساء يتكلموا على مشاكلهم الخاصة، وكل واحدة تحكي عن الموضوع ألي يناسبها، كاين ألي تحكي على العيشة وكاين ألي تجيب الأخبار النتاع الحومة، انا نحب نتكلم عن الولادة وصعوبتها وعلى تربية الأطفال وخاصة ما عنديش تجربة في ذلك، وكاين ليعطيني نصائح وراني حامل."وتقول المقابلة رقم **06**"في الحمام قاع الأخبار تلقيها، والنسى كل مواضيع يحكوا عليها، عن شكون تزوجت، ولا تطلقت، ولا عندها مشكلة، كاين ألي يتكلموا على أحدث المسلسلات خاصة التركية، يتكلموا على التربية والأمراض ألي تصيب أولادهم، أدوية، كل حاجة يتكلموا عليها، كل واحدة حسب الموضوع ألي تحب تحكي فيه."وتقول صاحبة المقابلة **رقم 02** "أنا ما عنديش موضوع مفضل وخاص حسب المرأة ألي نلقاها في الحمام وكثرية نحب الأخبار نتاع الحومة" وترى المبحوثة **رقم 04**"في الحمام النساء يتكلموا على كلش، قاع الأخبار كاينين، خبار تاع الحومة، أنا دايما كي نروح الحمام، نجيب قاع

[1].Omar CARLIER, ***Les enjeux sociaux du corps***, Op.cit, P1313

الأخبار، في الحمام تحسي روحك راكي عايشة مع الوقت، على خاطر كل أخبار لما تدجيش للحمام ما تعرف والوا على الدنيا"وتصرح أخرى **رقم 05** "في الحمام قاع النسى يتكلموا على كل شيء فقاع الأخبار كاين تسمعي العجب والمعجب، وأنا ديما نتكلم عن مغامراتي في الحياة مع صحبتي (بنت الجيران) لأن في الحمام تحسي بلي روحك باغيا تحكي والهدرا تجي روحها"

وتقول المقابلة **رقم 09** "اختي في الحمام قاع الأخبار كاين لتطلق وتزوج وعندها المريض ولا مشكلة، كل هذا تسمعيه في الحمام، يتكلموا على العراس، العيشة، يمنشروا، وأنا كل مرة يقول لي زوجي، هذي الأخبار من راكي تجيبها وأنا نحب نتكلم على لغوسات نتاع القاتو gâteaux، نبغي الحاجة ألي تفدني في حياتي ما نحبش نشكل في الكلام ألي ما فيهش الفايدة وخاصة نحب نحكي على الحياة الزوجية مثل معاملة الزوج لزوجة إلخ..."وترى المبحوثة **رقم 07**"أنا قبل ماندخل الحمام نخير بلاصة فيها النساء لي عندهم الأخبار تاع الحوما، وخاصة كي كون عندي خبر ونبغي نتأكد منه عند مولاته، باش تعطيني الخبر صحيح"

فمن خلال هذه الإجابات، نرى أن الحمام هو فرصة تجمع السيدات مع بعضهن البعض وعقد علاقات جديدة بينهم بسهولة لتبادل الأخبار والمعرف، باعتبار أن الحمام فضاء إجتماعي، يكتسي توب المؤسسة الإجتماعية، والتي لها ميزات التنشئة الإجتماعية بحيث يوزع مجموعة من المعارف على إختلاف أنواعها سواء إجتماعية، إقتصادية، طبية ... إلخ وعلى هذا الأساس حاولنا الكشف عن هذه الزاوية من خلال طرح التساؤل، التي تضع الحمام موضع فضاء معرفي، وذلك باعتبار أن المعرفة هي نتاج إجتماعي، لا يخضع بالضرورة لمقاييس ومعايير المعرفة العلمية.هل يبدوا لك أن في الحمام تعلمتي أشياء كنت تجهلينها؟ مثل ماذا؟ وكيف ذلك؟ فكانت الإجابات عند بعض المبحوثات كالتالي:

كما تقول المقابلة **رقم 04**"في الحمام تتعلمي بزاف صوالح أنا نجي للحمام باش نتعلم العروسة كيف تلبس ونوع الفوطة ألي درها ونوع المكياج والذهب، ونشوف النساء كيف يهدروا على حياتهم الزوجية على مشاكلهم مع عزايجهم، باش أنا تاني ما نديرش الأخطاء ألي مروا بها في حياتهم". وتقول المقابلة رقم 14 "تعلمت في الحمام قبل ما نتزوج، كنت نتعلم المرأة كيف دير البنيقة والمكياج وأنواع الطبخ ألي كنت ما نعرفهاش وتعلمت المرأة كيف تصرف في بيتها مع عزوجها وزوجها والحماتات، وكي تزوجت وولدت ولد ومن بغيت نظهره (الختان) كنت دايما نسأل النساء على الطهارة وعلى الدوة (الدواء) واش يلزم ندير ولدي باش يبرى". وتصرح المبحوثة **رقم 10** "كلش تتعلميه في الحمام، طياب، القاتو (gâteaux)، تتعلمي نوع الخياطة ألي راها جديدة، نوع الكتان، الحمام يخليك عايشة مع الجديد ألي راه في البلاد وتعرفي la mode نتاع الجهاز وأنا نحب نتعلم من العروسة شتلبس" وقالت أخرى **رقم 12**"ماكنش كيما الحمام باش تتعلم فيه المرأة الدنيا كيف راها تتمشى والمرأة ألي ما جاياش للحمام تأكدي هي جاهلة ما تعرفش والوا على الدنيا، وأنا تعلمت في الحمام كي كنت مريضة من دهري بعض الدواء بالأعشاب وصفتهلي مرأة باش نديره وريحت عليها حتى قالي الطبيب نتاعي واش هذا الدواء ألي ريحتي عليه."

يبدو لنا بعد تحليل المقابلات أن الحمام، هو فضاء يحمل معارف متعددة ومختلفة تعرف ببساطتها وتكرارها، تعيد في ذات الوقت إنتاج الدور الإجتماعي للحمام، فهو بذلك مؤسسة قائمة بذاتها، لها شروطها وقواعدها، والعملية المعرفية بين النسوة هي عملية أخذ وعطاء فيما بينهن.وإضافة إلى هذا تتشكل في فضاء الحمام علاقات جديدة، قد تؤدي إلى الصداقة، وخطبة الفتيات، حيث يتربصن بعض العجائز بالفتيات فتلاحظن وهن يجبن بأبصارهن ذات اليمين وذات الشمال لاختيار عرائس لأبنائهن، فظروف الاستحمام جماعيا كانت تسمح للمرأة باكتشاف جمال الفتيات اللواتي يأتين مع أمهاتهن بغية الاستحمام، فالأم قد تصادف ضالتها بين الفتيات اللواتي يأتين مع أمهاتهن، فتتأمل الأم

الفتيات الواحدة تلو الأخرى، وفي قوامها وتناسق جسمها وحركتها العفوية ومشيتها، حتى إن صادفت ضالتها المنشودة تعرفت عليها، وحصلت على عنوان منزلها من طرف المشرفة على الحمام "مولات الحمام" أو الكياسة.

فرغم أن هذه الظاهرة أصبحت قليلة في مجتمعاتنا، إلا أن بعض الأمهات يعتبرن الحمام أفضل وسيلة لاختيار عرائس لأولادهن، كما تذكر **سمية نعمان جسوس**"أنه في الماضي كانت أم الخطيب تأخذ معها كنتها المستقبلية لتفحص جسدها عن كثب، وتلاحظ محاسنها التي قد تكون مخفية، خصوصا وأن وقتها كان من معايير حسن المرأة أن تكون ثخينة وكثيرة الشحم واللحم "[1] وهذا ما أكدته لي بعض المبحوثات المداومات على الحمام عندما طلبت منهن معرفة إذا كان الحمام مازال يحافظ على هذه الصفة (مكان الخطبة) وإذا كان بعض الأمهات قد اخترن لأبنائهن زوجات من الحمام، فقالت لي إحداهن المقابلة **رقم 02**"شعال من وحدة اتخطبت في الحمام، مرة كنت نحمم، جمعت حدايا امرأة كبيرة، عجبتها وحد البنت سقست عليها مولات الحمام وعلى أهلها، وعطتها كل التفاصيل عليها، ودات عنوانها وراحت خطبتها."وتقول المقابلة **رقم 14** "كاين ألي يحبو يختارو لأولادهم من الحمام ، على خطرش في الحمام تكون عريانة ، المرأة ألي تحب تزوج ولدها تشوف هاديك البنت على زينها الحقيقي بلا مكياج وبلا قش باش تشوف ألي كاملة، ما فيها شي حتى عيب "

هذا يوضح أن الحمام يوفر للفتيات بعض الفرص للخطوبة في كثير من الأحيان، ثم الزواج لأن بعض الأمهات يقصدن الحمام لغرض البحث عن الأنثى التي تلاءم أبنائه،ا على مستوى الجسد ثم يقع التعرف في وقت لاحق على الطباع والأخلاق والسلوك، فالفتيات يقمن ببعض التصرفات والسلوكات من أجل جلب انتباه النساء إليهن من أجل خطبتهن ،وخاصة إذا علمن أن تلك المرأة تريد تزويج ابنها، وهذا ما يؤكد عن دور المرأة والأم في

[1]. أبو حامد الغزالي ، ***إحياء في علوم الدين*** ، ج2 ، دار المعرفة ، بيروت ، ص222.

المجتمعات العربية الإسلامية حيث يفسر **نور الدين طوالبي**"حين اكتشف ثغرة في تحقيقاته بسبب استحالة القيام بالاستقصاءات مع النساء، فهن اللواتي يحييين الاحتفالات الطقسية المعروفة في المدينة ويحافظن عليها، إذ أن هناك حفل لا يتمكن من سبر غوره ولا يمكن التطرق إليه إلا من قبل المرأة الجزائرية، إذ حتى في الجزائر التقليدية يجب أن تلعب أهمية الأم الزوجة، علاقاتها مع الأسرة، استقرار الحياة وأمنها داخل المنزل، ولقد قام الكثير من المحللين النفسانيين بانتقاد مفهوم **فرويد** حول دور الأب في المجتمع وتجاهله الظاهر لدور الأم "[1]

فنجد فرحة الحمام بالنسبة للعازبة ترتبط بالأمل ، فقط يكون عليها أن تستعرض نظافتها بشكل غير مثير للانتباه، أن تمر أمام الذكور من العائلة أو أهل الحي وهي منحية الرأس إن صادف مرورها تواجدهم، فالحمام كذلك بالنسبة للعازبة فرصة لتتخلص من أثار الغبار والشمس على وجهها ليسترجع نضارته، أملا في زواج قريب، كما أشارت لي ذلك بعض تعليقات النساء.

6.2.1.الخاصية المُزامنة للحمام

من خلال ملاحظاتي داخل الحمام التي سمحت لي برؤية دوره خارج العادة، والذي ترجمته الباحثة التونسية **"زناد تراكي"**..."بكلمة بنيوي le structurel والذي يعني الإختلال البنيوي العادي لهدف الاسترجاع عن طريق النظام الإجتماعي والذي نضعه كمؤشر للتوازن.[2] فالحمام كفضاء لديه خصائص وميزات، والتي تلي الأجسام عدة تموضعات، قد نجده في وضعية الجلوس (قاعدة)، الوقوف، امتداد الرجلين...، في نفس الوقت يبنى الوقت فالمسألة ليست دخول الجسم بسرعة ثم الخروج، ولا مجرد غسل الوجه أو القيام بطقوس

[1].نور الدين طوالبي، ***في اشكالية المقدس***، تر:وجيه البعيني، منشورات عويدات، لبنان،بيروت، ط1،1988، ص9.

[2].Il y a un role extra-quotidien que je traduis par le mot (astructurel), je dirais même qu'il s'agit dune perturbation du structurel quotidien dans un but récupération par le système social et que nous plaçons autant que acteur d'équilibre)
Traki ZANNAD-TBOUCHRARA, ***symboliques corporelles et espaces muslmans***, Op.cit ,p69

سريعة، فالحمام عكس ذلك مكان تطول الإقامة فيه، وتقضي المرأة جزءا مهما من حياتها من الإستقرار والنسيان.

كما عبرت المبحوثة **رقم 03** عن ذلك "في الحمام ننسى روحي، وما نحسش بالوقت كي يفوت.وقالت المقابلة **رقم 04** " الوقت يجري فيساع، مرات زوجي يقولي اليوم بطيتي باينة لقيتي واحدة تعرفيها ونسيتي روحك في الحمام."ثم قالت المقابلة **رقم 05** "نبقى في الحمام مرات ساعتين على خطرش في الحمام ننسى روحي، نبغي نحك مليح جسمي وننسى مشاكلي، لو كان نصيب قاع مانخرجش من الماء" وتقول أخرى **رقم 09**"الحمام يخليك تحكي وتكلمي بلا ما تحسي بالوقت كي يفوت"

فمعظم المبحوثات التي أجرينا معهم المقابلات، يرددن نفس العبارات **"ننسى روحي"** أو **"ما نحسش بالوقت كي يفوت**"فهناك زمنية خاصة بالحمام، فالنساء لا تبالي بمسألة الوقت، فهي لا تحس به كيف يمر وكأنه توقف بمجرد دخولها للحمام، أو يغير إيقاعه أو كأنها تنفلت من سلطة الزمن، فزمن الإستحمام هو زمن الترفيه والمتعة والتواصل مع العالم الخارجي، وكأنها تبعد عن فكرها مسألة الوقت فخصوصيات الحمام وحدها تتحكم في الوقت.

فبعض الأحيان تحتاج المرأة بشعور أو بدون شعور للهروب والنسيان من واقعها الإجتماعي وتعيش مع أحلامها وذكرياتها، كما قالت لي المبحوثة **رقم10** " بعض المرات في الحمام نبقى ساكتة وما نحبش حتى وحدة تتكلم معاي أعلى خطرش نحب في هذه اللحظات نتفكر في الذكريات نتاوعي، ونبقى بعض المرات نحلم بصوالح ملاح ألي راهم في خاطري." والأخرى **رقم13** قالت "حمام البخار نتاعوا يخليني نفكر كل ذكريات والمغامرات مع الحبيب في بعض الأحيان نبقى ساعة بلا ما نغسل ونعيش الأحلام النتاعي وهذا يخليني ننسى همومي شوية نتاع الدار ومشاكلها."

وهذا ما يجعله موطن خصب وخيال للهروب، إنه بمثابة المعبد الذي يقدس فيه الجسد من خلال العلاقة القدسية بالماء، وهذا حسب تعليق الدكتورة **زناد تراكي** في قولها "غريب الإحساس الذي ينتابنا في الحمام، فالحرارة التي تنشط دورتنا الدموية، يؤثر في أرواحنا أو مخيلاتنا، فالحمام هو معبد جسد الإنسان، المدني، المسلم، الطاهر، والتنظيف، ومن جهة أخرى هو أيضا مكان للأحلام، أين تهرب بنا ملكة الخيال بعيدا، بعيدا جدا، إلى عوالم غامضة، أين الإرادة والمجتمع يختفيان خلف ستار البخار الكثيف ويتيهان في عالم النسيان... نحس أدواتنا أقرب من أنفسنا من أجسادنا المتعرية، أين نحس بأنفسنا ساعات لا تنتمي إلى أي مكان، لنذهب بعدها مطمئنات سعيدات."[1]

2.الطقوس النسائية في الحمام

إن الحمام الشعبي يشغل مخيلة خصبة، مليئة بالطقوسات والممارسات والخطابات والعادات التي بلورها الأفراد حول هذا الفضاء، الذي يعد مكان للمتعة والتطهر، فأول الخدمات التي يقدمها، بدون شك هي إمكانية إجراء ممارسات التطهير وتنظيف الجسد كاملا، هذه الممارسات التي غالبا ما تكون طويلة ومعقدة، يسهل أداؤها حين الإحساس بالمتعة والاسترخاء نتيجة عتمة المكان وحرارته.

وفضلا عن تلبية حاجة الجسم من النظافة والاسترخاء فمازال الحمام تمارس فيه العديد من الطقوس التي لم تختف، حيث ظل مرفق مهم في الحياة الاجتماعية والدينية للمرأة، وهذا ما أكسبه أن يحظى بأهمية كبيرة في يومية النساء، لهذا ارتبط فضاء الحمام عند المرأة بطقوس وعادات تتنوع وتختلف في أشكالها ودلالتها باختلاف المناسبات الدينية والتراثية والاجتماعية، حيث أضحت تقريبا كل مناسبة متميزة بطقوس تناسبها وتنسجم معها.

[1]. Traki ZANNAD-TBOUCHRARA, Op.cit, P50.

فالطقس كلمة لاتنية Ritus، وهي عبارة تعني عادات وتقاليد مجتمع معين، كما تعني كل أنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي، فهو إعادة خلق وتبين لماضي غامض لكن يأخذ معناه عند الذين يستخدمونه على أنه فعل ديني.[1]

وتختلف الطقوس من مجتمع إلى آخر باختلاف الثقافات والذهنيات، إذ كانت ثقافة تعطي شرعية لطقوسها وتتبنى سلوكيات للتعامل مع هذه الطقوس وممارستها، فحضور الحمام في الطقوس والعادات المرتبطة بمناسبات المجتمع الجزائري، خصوصا على مستوى الارتباط الوثيق الحاصل بين المرأة والحمام بمختلف فضاءاته، سوف نقف عند بعض هذه الطقوس التطهيرية والاجتماعية المترسخة في مجتمعنا.

1.4.الطقوس التطهيرية في الحمام

1.1.4.أهمية عنصر الماء في الطهارة

تقوم المرأة عند ذهابها إلى الحمام بعدة طقوس، سواء من حيث التحضير للذهاب أو عند دخولها له، وحتى بعد الغسل، ومن أهم العناصر الذي يُعتبر طرف فعال لطقوس الاغتسال هو الماء، حيث تحمل المرأة تصورا خاصا حول فائدة الماء، سواء في التطهير أوالنظافة أوالجمال، فهذا التصور مُكتسب عبر التاريخ الانساني حيث "يرتبط الماء في مُعظم الديانات بالاغتسالات الشعائرية بطقوس الطهارة والتطهير، فكانت ومازالت الشعائر اليهودية والاسلامية تفرض ضروبا من الطهارة، فكان على عظيم الأحبار مثلا أن يغتسل ليوهب نفسه ليوم الكفارة."[2]

ويرى الباحث **مالك شبال** أن "**الماء**" هو أحد تظاهر الجمال الإلاهي، فهو بركة، خصب تطهيري، والماء يعكس التحولات الجمالية، لأنه عنصر للتطهر والنقاء، فهو رمز الحياة ورمز

[1]. طولبي نور الدين ، ***الدين والطقوس والتغيرات*** ، مرجع سابق، ص3.

[2].صوفية السحيري بن حتيرة، مرجع سبق ذكره،ص195.

للجمال والنظافة والطهارة.[1] فهو يغسل ليُزيل النجاسات، لهذا يُعتبر الماء الركيزة الأساسية وبامتياز للاغتسال والطهارة الطقوسية.[2]

وإلى جانب الدور الجيولوجي والبيولوجي الذي يلعبه الماء، فإن له دورا إجتماعيا وأنثروبولوجيا أيضا فهو مصدر استقرار الشعوب والمجتمعات، واستمرار حياتها، وإلهام مُعتقداتها لذلك فأغلبية التجمعات البشرية، تستقر أمام أول نُقطة للمياه حول الأبار والينابيع والأنهار، ومن جهة أخرى وحسب المخيال الشعبي، يرتبط الماء كذلك بتمثلات الألوهية وبقصص وأساطير الخلق والبداية وبتمثلات الجسد، الخصوبة والجمال، لذلك فإن له رمزية كبيرة وقوية في صناعة الذات الاجتماعية والمعتقدات الدينية، وفي هذا الشأن، يُعد الماء مادة ضرورية لأجل التخلص من كل نجس، إما لأجل إقامة شعائر العبادة أو لأجل العلاقة الجنسية، فللماء إرتباط وثيقا بالطقوس التطهيرية وممارسات الاغتسال والاستحمام.

إذن الحمام ظاهرة اجتماعية حضارية هامة، فهو من أبرز عناصر العمارة الاسلامية إلى جانب المساجد، وحسب تصورات المرأة للحمام فهي ترمز له بالماء، وهذا من خلال تعبير المبحوثات عن مدى ارتياحهن في الحمام بسبب وفرته على الماء (الساخن والبارد) هذا كان من بين الأسباب التي تجعل المرأة تُفضل الحمام عن الدوش، فالمرأة ترمز إلى الحمام بالماء الوفير فالعبارة "**الحمام فيه الماء بزاف**" ذُكرت تقريبا عند كل المبحوثات، لأن الماء رمز مستمر للحمام الذي يُعتبر عنصر هام في الحياة اليومية للمرأة، وهذا ما يؤكد على علاقة تجمع بين الماء والجسد الأنثوي كما يُعتبر الماء المادة النقية بامتياز[3]، وهذا مُثبت بالنص القرآني في **قوله تعالى**: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾."[4] يتبين

[1].Malek, CHEBEL, ***l'imaginaire arabo-musulman***, PUF, Paris, 1993, P 05.
[2].Colette, MECHIN, ***l'usage culturel du corps***, l'Armathan, Paris , 1997 P 85.
[3].غاستون باشلار، ***الماء والأحلام***، تر:على نجيب ابراهيم، ط1، المنظمة العربية للترجمة والنشر، بيروت، 2007، ص198.
[4]. القرآن الكريم، ***سورة الأنفال***، الآية 11.

من هذه الآيات مدى قيمة الماء بصفة عامة ومدى قيمته في حياة المسلمين بصفة خاصة لأنه يُستعمل للوضوء.

فالاسلام يُكؤد على عنصران للتطهر وهما الماء، والتُراب، فللتراب فوائد محدودة لأنه غبار وتافه بصورة استثنائية في حالة عدم توفر الماء يلجأ إليه المسلمون، فهو في حالة مؤقتة، أما الماء فهو مِلاكُ التطهر، ومُعادل للحياة وللنمو والثروة، فهو إحياء الوجود، وعلى ضوء ذلك تغدو طقوس الحمام واضحة، ينبغي التطهر بالماء، كما يُعد الماء وما هُيأ له من منجزات معمارية الساقيات والسبالات، والحمامات مثلا من أخص مزايا الحياة الحضرية، التي كثيرا ما يحرص على ذكرها الرحالة والجغرافيون أمثال الرحالة **ابن بطوطة** ليُبينوا مدى التقدم الحضري الذي بلغه السكان.[1]

2.1.4. الطهارة والنجاسة

يرى **روجي كيلوار Roger cailloirs** في تعريفه للطهارة والنجاسة على أنها"شكل لفظ الطهارة والنجاسة، غطاء لشتى أنواع المتعرضات لكنها مع ذلك لا أثر يثيران أصداء ممنعة في التمييز ترجعها مجالات استخدامهما بنسب متفاوتة، فالطاهر هو ما لا تختلط ماهيته بشيء يفسده، كما تعني الطهارة في الوقت نفسه، الصحة والبأس والبسالة والحظ والعمل المديد والمهارة والغنى والسعادة والقداسة، في حين تجمع النجاسة بين الضُعف والجُبن والبهامة والعجز، وتجمع النجاسة والتعاسة والفقر والهلاك."[2] فالنجاسة لاتوجد في حد ذاتها لكن الانسان يخلقها.

فكلمة "التطهر قديمة قدم الإنسان وهي ما تزال تعيش معه، ممارسة دنية طقوسية تلتزم ظاهريا بآداب فردية واجتماعية. والطهارة اسم يقوم مقام التطهر بالماء، الاستنجاء، الوضوء

[1]. عبد الوهاب، ***بوحديبة :الجنسانية في الإسلام*** ،مرجع سبق ذكره ، ص 214.

[2].الجوا روجيه، ***الانسان والمقدس***، تر:ريشا سميرة، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ب.س، ص53،54.

والغُسل والقصد منها التقرب إلى الإله "[1] وليس الطهارة تقنية في النظافة الجسدية فحسب بل هي بحث دائم في الروحانية وتطهير الباطن، **فالغزالي** مثلا يرفض كل تطهر ذا طبيعة آلية فكل مبالغة في تنفيذه، ويكون هدف التطهر الوحيد والنهائي في نظره "سكينة النفس والسيطرة على الجسد"[2]

لذا كانت التعليمات الإسلامية العديدة ملفت للنظر بالطهر على الدوام، فجوهر فعل التطهر هو فن التسامي بالجسد، لتحضرنا هنا إشكالية الطهارة وعلاقتها بالجسد، لأن الجسد هو أداة الإنسان للتقرب إلى الله فبواسطته يتعبد، يركع ويسجد ويصوم ... لذا وجب إخضاعه لشروط أولها وأهمها الطهارة، فقبل كل طقس ديني وجبت طهارة هذا الجسد، بالاغتسال والقضاء على قذراته ووضعه في خدمة النفس والروح، فالنجاسة ليست أمرا نهائيا في الإسلام، ومن شأن تقنية التطهر أن تعيد الإنسان إلى طهارته الأصلية.

لذا ورد في مدخلها ما ورد فقد **قال الله تعالى:**﴿ رِجالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ﴾[3] وكذلك قوله ﴿ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾[4] فهذه الآيات تؤكد على أن الطهارة لها دور كبير في الدين الاسلامي، والمقصود بالتطهر الظاهري والباطني من الأعضاء والتطهير الباطني، حيث يرى **الغزالي** " أن جوهر المسألة يكمن في تطهير غرائب النفس فالقلب والروح والنفس هي كلها ما ينبغي أن يتطهر أولا وليس الجسد، وبهذا المعنى فإن الطهارة تشكل في نظره " نصف الإيمان"[5]

مسألة الطاهر والغير الطاهر جاءت بها كل الديانات والثقافات، لقد أوضح **دوركايم**" أن التعارض بين الطاهر وغير الطاهر، هو تعارض بين عالمين غير متجانسين بشكل

---

[1]. ابن منظور ، ***لسان العرب*** ، مرجع سابق ، ص 506

[2]. أبو حامد الغزالي، ***إحياء في علوم الدين*** ، مرجع سابق ، ص222.

[3].القرآن الكريم، ***سورة البقرة*** ، الآية : 222

[4].القرآن الكريم، ***سورة الواقعة*** ، الآية : 79.

[5]. أبو حامد الغزالي، ***إحياء في علوم الدين*** ، مرجع سابق، ص 117.

جذري، وأن الحياة الدينية تركز على هذين المحورين المتضاربين ، والفرق بين الطاهر وغير الطاهر هو الفرق بين المقدس والمدنس الإله والشيطان، ولكن في نفس الوقت الذي يتناقص فيه هذا المطهران يوجد بينهما علاقة وثيقة، تتمثل في إمكانية المرور من أحدهما إلى الآخر فيتحول من طبيعة إلى طبيعة الآخر، فيمكن القول أن الطاهر والدنس مصطلحات متكاملان ليس لأحدهما معنى في حد ذاته ولكن معنى كل منهما يتحدد بالنسبة إلى الآخر وهما يشكلان إطارا أساسيا ومبدئيا للتفكير ومع ذلك فإن لم تتميز هاتان الكلمتان فيما بينهما سيصبح من المستحيل أن تحدد في مجتمع معين التفرقة بين المقدس وغير المقدس والطاهر وغير الطاهر."[1] فالحدود الفاصلة بين النجس والطاهر تتمثل في الطهارة ويستوجب دخول واحد منهما ضرورة الخروج من الآخر.

فالجسد معرض للدنس والنجس وهو يؤدي وظائفه البيولوجية اليومية، غائط أو البول أو ريح في هذه الحالات المقبل على الصلاة يجب أن يتوضأ كي يصبح أهلا للمثول أمام الله فجسد المرأة هو الأكثر خضوعا لمسألة الطهارة، مقارنة بالرجل فتكوينها البيولوجي يجعلها في حالات تدنيس[2]، يدعوها للتطهر كي تصبح جديرة بممارسة طقوسها الدينية.

والحمام كمؤسسة إسلامية بحتة، له دور في الطقوس التطهيرية والمرأة تجده كمكان للاغتسال والتنظيف والتطهر فهو ضروري لاسترجاع طهارتها المفقودة، نتيجة الوظائف الحيوية، الجنابة أو الحيض أو النفاس، فالطهارة الطقوسية استعاد لشيء مفقود ولحالة القداسة. "ومن هنا يتحدد دور الطهارة، ويتضح جليا احتواء الغسل على معنى ميتافيزيقي فهو بالتحديد أسلوب للتغلب على القلق والاضطرابات بحيث يقوم بامتصاص القوى الغامضة المواكبة للجماع والحيض والولادة ويمكن للإنسان بالتالي معاودة والسيطرة عليه

[1].Emile DURKHEIM, ***Le forme élémentaire de la vie religieux***, PUF, Paris 1994 P584, 585.

[2].**دنس**:تعني توسخ في الثياب ، الوسخ كما أن الدناسة سوءة في الأخلاق ، رجل دنس المروءة . دنس عرضه إذا فعل ما يشنه [ابن منظور ، ***لسان العرب*** ، مجلد السادس ، الطبعة الأولى، 1960، ص1988

وتأتي عملية الذهاب للحمام للطهارة لمعاودة إخضاع القوى الغامضة للسيطرة والتفنين والإدماج"[1]

فالغُسل والاستحمام يتضمن في دلالاته أكثر من مجرد التخلص من الأوساخ بل هو كذلك مقدمة لعلاقة حميمية مع الزوج، كما صحرت ذلك الحالة **رقم 01** "نهار لي نحمم ونبدل وندير ماكياج نحشم من شيخي باش يشوفني مزوقة روحي، نحس راه عارف بلي غادي ندير علاقة مع زوجي" يعني هذا أن النظافة والايحاء بالجنس مرتبطان لدرجة أن الغسل قديم من التكتم خصوصا إذا كان محل السكن جماعي يضم أب الزوج والإخوة المتزوجين، يجعل المرأة تخجل من أن يراها أحد اخوة الزوج أو والده بعد الغُسل، لاعتبار ذلك عيبا في مجال الريفي أن تغتسل المرأة ويراها أهل الزوج، وإذا مرت أمامهم فهي تحني رأسها حياء، تنظر إلى الأسفل أو تُخفي وجهها توجه كل جسدها نحو الأسفل نحو الأرض أو نحو الداخل وكأنها ترمز بذلك إلى إخفاء رمزي للجسد.

الأمر يتضاعف بالنسبة للمرأة الأرملة والمطلقة لأن النظافة لا تكون مقدمة للعلاقة الجنسية لأن طقس الاغتسال يذكرها دائما بأنها من دون زوج، وبالتالي البُعد الجنسي مرتبط في الذاكرة الجماعية بالحمام والاغتسال يشوش فرحة النظافة، لهذا تحرص أن لا تدخل الحمام إلا قليلا لأنها لن تغتسل من جنابة، ولن تغتسل سعيا لعلاقة جنسية مع الزوج فالجسد الأنثوي وضع محل تساؤل عندما يُنظف بدون بُعد الإستثمار الجنسي.

كما يرى الباحث **بوحديبة** "أن الذهاب للحمام، تعني في كثير من البلدان العربية ممارسة الحب، ذلك أن الحمام بما ينطوي عليه من عناية هو تحضير أيضا للفعل الجنسي فهو خلاصة للعملية الجنسية وممهد له، والسلوك الحميمي سلوك مُسبق ويلي العملية الجنسية وهكذا يترابط التطهر مع الجنسانية، ويتبين الحمام بمثابة الوسيط الضروري بين المتعة

[1]. عبد الوهاب بوحديبة ، ***الجنسانية في الإسلام***، مرجع سابق ، ص 215.

الجنسية، حيث يتجنس المسلم ويفقد طهارته، ويستعيد طمأنينة التي توفرها له الطهارة المستعادة. "[1]

فمن بين الحالات المدروسة هناك من تقول كالحالة **رقم02** " أنا زوجي ديما يحب يدير العلاقة الجنسية بعد الحمام، على خطرش نكون شابة ونقية وحمرة من خدودي، ونكون لابسة كسوة جديدة لهذا بعد الحمام يقوم بالعلاقة الجنسية." فحياة المرأة عبارة عن حالات الطهارة المكتسبة والمفقودة، والنجاسة المزالة ثم المستعادة، فليست المرأة طاهرة بشكل نهائي كما أنها ليست أبدا محكومة بالنجاسة، الطهارة حالة يمكن بلوغها والتطهر فن يمكن اكتسابه. فالحمام كوسيط يستوجب الدخول في الواحد منها ضرورة الخروج من الآخر فتتمثل الحدود، بين الناجس والطاهر في الطهارة.

3.1.4. الطهارة من الجنابة

الجنابة[2] وهي وصف الرجل أو المرأة إذا حصل منهما جماع أو نزول مني بشهوة، ولو من غير جماع أيضا، والواجب الغسل أو التطهر لقوله **تعالى**: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[3] فيحمل لفظ الجنابة حسب تفسير لسان العرب عدة معان " فالجنابة، المني والجنس الذي يجب عليه الغسل بالجماع وخروج المني"[4]، فقد حث الإسلام على التطهير من الجنابة وعلى هذا الأساس فالجنابة تُعتبر مصدر النجاسة والدناسة في الاسلام، يجب التطهر منها قبل أداء فرائض الدين ومسألة الطهارة من الجنابة اكتسبت صبغة دينية من ناحية، ومن ناحية أخرى هي قديمة قدم الإنسان وهي مازالت تعيش معه "فاحترام اليهود للطقوس التطهيرية

[1].القرآن الكريم، ***سورة البقرة*** ، الاية 222

[2]. محمد بن ابراهيم التويجري، ***الطهارة والصلاة***، دار أصداء المجتمع، ط1،السعودية، 2012، ص 13.

[3]. القرآن الكريم، ***سورة المائدة*** ، الاية 06.

[4].Jacqueline BENNET, Op.cit, P.634

أثر على قواعد حياة المسلمين الذين أثروا بدورهم على تقاليد البحر الأبيض المتوسط منذ القرن السابع للميلاد.[1]

وجاء الأمر بالغسل، فالطهارة لها بعد رمزي أكثر مما هي مجرد مسألة تنظيف مادي hygiène لأن في حالة غياب الماء، بإمكان المسلم "**التيمم**" باستعمال الحجر والتراب وهي ممارسة لا تنظف، بقدر حالها بل لها بعد رمزي وطقس ديني يخضع له الجسد، فطهارة الجسد ليست مسألة نجاسة مادية فقط في الدين الاسلامي، وعند المجتمع المحلي الذي قمنا بدراسته، بل لها أبعاد أخرى، أما في حالة ممارسة الجنس، يتحتم الإقبال على اغتسال الحاصل في الوضوء فالطهارة من الجنابة في جوهرها تهدئه للحدة النفسية والبدنية التي يسببها الفعل الجنسي، فتضع الطهارة بكل ما تعنيه الكلمة بها لأخطر حالات الاغتراب للإنسان.

ويمكننا القول أن المرأة على جنابة تصبح جنبا (أي غريبة)، ولا يتسنى لها الخروج من غربتها والعودة إلى القدسي إلا عن طريق الطهارة بالاغتسال، فالطهارة هي أساس العودة إلى الحالة الإيجابية "[2] لهذا تجد المرأة ومنذ زمن قديم الحمام أفضل مكان للاغتسال، لوفرة الماء فيه لتستر طهارتها المفقودة عن طريق الجنابة، وهذا ما صرحت به مُعظم المبحوثات حين سألتهن عن المكان المفضل للتطهر. تقول الحالة **رقم 02**" أنا نحب نغسل من الجنابة في الحمام على خطرش ما عنديش دوش في بيتي "والمبحوثة **رقم03** " واحدة كي تكون على جنابة ما كانش كي الحمام باش تطهر فيه على خطرش الطهارة تكون في مكان نقي وماء بزاف"

فحسب تصوراتهن يربطن الطهارة الجسدية بالطهارة الطقوسية، أي أنها لا تكون طاهرة من الجنابة بدون أن تنظف جسدها من الأدران، معنى ذلك طهارة الروح من طهارة الجسد

[1]. ابن منظور ، ***لسان العرب***، مرجع سابق، ص289

[2]. ابن منظور ، ***لسان العرب***، مرجع سابق، ص 289.

لكن سرعان ما يتغير هذا المفهوم والرموزية للحمام عبر المواسم والمناسبات، فنجد في فصل الصيف بإمكان المرأة الاغتسال في البيت، وهذا ما يؤكد دور المناخ في سلوك المرأة اتجاه الحمام، وما عبرت عنه إحدى المبحوثات في الحمام الحالة **رقم 06**" نقدر نغسل من الجنابة في الدار كي نكون نقية من الوسخ، على خاطر الماء قليل يكفي باش نحي الجنابة " وهنا يبدو أن جسد المرأة هو الأكثر خضوعا لمسألة الطهارة، فهذه التصورات لوسائل الطهارة وعلاقتها الوطيدة بعالم النجاسة، جعلت من المرأة كائنا دونيا دينا ومقصيا من الطهارة الصافية الجسدية والروحية، التي يحتمها ولوج عالم القداسة، فمسألة الطهارة ليست حكرا على العرب والمسلمين، بل بينت بعض الدراسات الأنتروبولوجية، أن فكرة الطهارة من الجنابة اعتقاد موجود لدى عدة مجموعات في مناطق مختلفة في العالم.

4.1.4. الطهارة من الحيض

الحيض[1] وهو دم طبيعة وجبلة، يرخيه الرحم فيخرج من فرج المرأة في أوقات معلومة ولون هذا الدم أسود ثخين منتن، لا يتجمد إذا ظهر، ويجب الغُسل والتطهر بعد زواله.
فرغم اختلاف النصوص الدينية السماوية وصرامة أحكامها في تفسيرها وطرحها لمسألة حيض المرأة وأسبابها، فإنها اتفقت على جعل المرأة الحائض غير طاهرة ومبعدة من حقل الممارسة الدينية والجنسية. في قوله **تعالى**:﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَآءَ فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّه إِنَّ اللّه يُحِبُّ التَّوابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[2] ويظل الحيض رغم أنه خارج عن إرادة المرأة، عائقا أمام طهارتها الدائمة التي لا تمكنها من ممارسة طقوسها الدينية وحتى الجنسية. "فتحيضت المرأة معناه تركت الصلاة أيام حيضها واستحيضت المرأة أي استمر بها الدم بعد أيامها،

[1]. محمد بن ابراهيم التويجري، ***الطهارة والصلاة***، مرجع سابق، ص 19-20.
[2]. القرآن الكريم، ***سورة البقرة*** ، الآية: 222.

وإنما خص الست والسبع لأنهما الغالب على أيام الحيض فالطهر هو نقيض الحيض، وطهرت أو طهرت المرأة (اغتسلت من المحيض).[1]

فدم الحيض هو دم مدنس ومتسخ وفاسد لفظه الجسد، ومما يزيد من دناسته أنه يخرج من العضو التناسلي الجنسي للمرأة، فقداسة المرأة محكومة بهذا المعطى المرتبط بنجاستها فالمرأة واجب عليها الطهارة بعد الحيض، إذا أرادت أن تقبل على الطقوس الدينية التي توقفت عليها كالصلاة والصوم ودخول المسجد ولمس القرآن وحتى قراءته فهو يعني أنها طيلة هذه الفترة كانت غير مستعدة للمثول أمام الخالق إلا بعد الطهارة الكاملة، وهي التي تتحقق بالاغتسال، وكذلك تتطهر للقيام بعلاقة جنسية مع زوجها لان الدين يمنعها من ذلك حتى تتطهر. "فالحمام قبل كل شيء يعمل على تغيير نظام المؤمنين، تغير نظام الجسد الذي يمر طقوسيا من حالة نجاسة إلى حالة القداسة والاندماج." [2]

فالطهارة إذن تمكنك لتحقيق الأمان، كما يؤكد **مالك شبال** في قوله " أنه يُفرض على المرأة برنامج طهارة دقيق، لأن سيلان الدم حسب الفقهاء يجعلها كيانا متسما بالطهارة الظرفية، ويعتبر المعادون للمرأة أن هذه الطهارة مزمنة، كما يجعلها الحيض غير قادرة على القيام بواجبها الزوجي."[3] فالاعتقاد بالدم الحيض في ثقافتنا العربية وتراثنا الشعبي بدم الفاسد والعزلة التي تعيشها المرأة خلال فترة الحيض يؤثر على حالتها النفسية، ويبعث على الخوف والرهبة والتقزز على المرأة أن تعمل على إخفائه وستره، لأنه علامة العار والدنس وخوف الآخر، ولا تفوتنا الإشارة إلى ما ذهبت إليه **دوغلاس** في تفسيرها لدم الحيض وما يحيط بها من اعتقادات "فقد اعتبرت فترة الحيض حالة انتقالية، وإن كل حالة انتقالية تشمل حالة غموض واضطراب وفوضى وخروج عن النظام، وأي شخص ينتقل من حالة إلى

[1].ابن منظور، ***لسان العرب***، مرجع سابق، ص 289.

[2].Colette MECHIN, ***l'usage culturel du corps*** , L'harmattan, Paris, 1997 ,P45

[3].Malek, CHEBEL, Op.cit, P 319.

أخرى، يكون هو نفسه في خطر كما يمثل خطرا على الآخرين."[1] أما الباحثة **جاكلين شافر** ترى أن "دم الحياة دم الجنس ودم الموت ولقد كان موضوع عدة أساطير وتأويلات رمزية وسحرية حول العلاقة بين الزمن الدوري والموت والطهارة. "[2]

لهذا تجد المرأة الحمام كأفضل مكان الاغتسال تسترجع فيه توازنها الجسدي والنفسي أو مكان العبور النجاسة إلى الطهارة "فالحمام ينظف كل أعضاء الجسد الخارجية والباطنية لتحضر المرأة بعدها لحياة جديدة "[3]،كما تقضي في الحمام على كل آثار الحيض، وتجعل جسدها طيبا لزوجها لتحضر لعلاقة جنسية، وهذا ما عبرت عنه كل المبحوثات حين طلبت منهن المكان المفضل للتطهير من الحيض، فكل النسوة كانت تفضلن التطهر من الحيض في الحمام،كما صرحت الحالة رقم 01"انا كي نكون حائض، قاع السيمانة نكون كارهة من روحي ذ، وفي هده السمانة ما نقدرش نحمم، بصح كي نتنقى نروح للحمام، خير من الدوش." وتقول الحالة رقم 13"حاجة باينة ماكنش كي الحمام باش نغسل من الحيض مليح، على خاطرش قاع السيمانة مانكونش عندي رغبة في حاجة، بصح كي نحمم نولي نقية وشابة وتكون عندي الرغبة بالقيام بعلاقة جنسية." من هنا اتضح لنا أن سلوك الحمام بالنسبة للمراة، سلوك طقوسي تطهيري تفضله لاسترجاع الطهارة المفقودة، كما أن الحيض كعملية بيولوجية عند المرأة يقوم بها الجسد تجعل المرأة تشمإز من جسدها المدنس، فهي تنتظر فرصة زوال هذا الدم الدنس، لتذهب إلى الحمام قصد الطهارة والنظافة معا، لتشعر بجسدها العادي المرغوب.

5.4.4.التطهر من النفاس

[1].Mary, DOUGLAS, ***de la souillure, Essai sur les notions de pollution et de tabou***, la Découverte, paris, 1992, P 13.

[2].Jacqueline, BENNET, ***histoire de l'hygiène et de Toilette***, Op.cit , p 634

[3].Jocelyne, BONNET, Op.cit, P634.

النفاس هو الدم الخارج من قبل المرأة عند الولادة، أو معها، أو قبلها، أو هو ولادة المرأة فإذا وضعت فهي نفساء ومدة النفاس هي أربعون يوما غالبا.[1] وبعد هذه المدة يستوجب على المرأة الاغتسال، فدم النفاس هو نوع من التدنيس ظاهرة كونية بغض النظر عن المجتمعات واختلاف المعتقدات الدينية السائدة فيها، واعتبار المرأة كائنا غير طاهر ليس محددا بدم النفاس في فترة منحها الحياة، بل حتى بجنس المولود كما هو الحالة في الديانة اليهودية، حيث لم يتوقف باب التحريم على المرأة بمنعها من دخول أماكن العبادة وتدنيسها كلما لمست، بل تعداه إلى وضع شروط تختلف مدة النجاسة فيها حسب جنس المولود ذكرا أو أنثى.

فالمرأة مدنسة مؤقتة نظرا للدم الذي يسيل منها، دم الحيض ودم النفاس، فالدم بين المنظور الديني مادة مدنسة لأنه نجس لزوما اللجوء إلى الوضوء الأكبر والاغتسال، ويذكر **ابن باجي** أن النوافس من النساء كن يغتسلن من النفاس وكان ذلك يوم الأربعين.كما وجدنا عند **دوغلاس**[2] نفس الاعتقاد والممارسة عند نفساء مسيحيات القرون الوسطى.

ومن خلال الميدان وجدنا النفساء تقوم بعدة طقوس تطهيرية، وفي نفس الوقت علاجية ويسمى طقوس حمام النفساء بالعامية **"قفيل النافسة"** حيث تأتي النفساء إلى الحمام برفقة إحد قريباتها وتكون لديها خبرة في تدليك وعلاج النافس، لأن قفيل النفساء عملية تدليكية وهي استرجاع الأعضاء التناسلية لمكانها، تقوم بها النساء النفساء داخل الحمام فقط ولا تقوم بها في أي مكان آخر، وهذا حسب تصريح المبحوثات **رقم 13** " أي مجهود لي تقوم به المرأة مور الزيادة تخلي الرحم يتغير من مكانه ما كنش كي الحمام حامي وسخون باش المرأة تحس بالراحة وكل الأعضاء تاعها ترجع في مكانها من الرأس حتى الكرعين" وتقول

[1].ابن منظور، ***لسان العرب***، مرجع سابق، ص238. واستخدام عدد أربعون له دلالات متخذة، فهو يرمز إلى دورة الحياة، Cycle de vie كما أنه يسجل مرحلة انتقال من حالة إلى أخرى، من نظام حياة إلى أخرى ومن معانيه أيضا: الانتضار، التحضير، الاختيار، والعقاب، كما نجده في طقوس الموت،**أنظر**: صوفية السحيري بن حتيرة، مرجع سبق ذكره،ص 191.

[2].Cf. Mary, Douglas, ***de la souillure,*** Op.cit.

الحالة **رقم 17** وهي امرأة مُعتادة على عملية **قفل النفساء** تشرح لنا هذه العملية حيث تتم على مجموعة من المراحل وهي **المرحلة الأولى:** يتم فيها وضع القطعة اليُسرى للحداء التقليدي" البُلغة على الجانب الأيسر للمرأة على مستوى الأرداف، وتوضع القطعة اليُمنى من نفس الحذاء، على الجانب الأيمن من جسد المرأة على مستوى الأرداف، تستلق المرأة على الجانب الأيسر، ثم تجلس إحدى النساء على الحذاء الموجود على الجانب الأيمن، ثم بعد ذلك تكرر نفس العملية ولكن بشكل مُعاكس هذه العملية تُساعد حسب الاعتقاد الشعبي على جمع حوض المرأة وإسترجاعه لوضعه الطبيعي الذي كان عليه قبل الحمل.

أما **المرحلة الثانية:** تختار امرأة من العائلة لتضغط على بطن النفساء، ثم على رأسها، ثم تنتقل إلى الصدر وتضغط على صدرها، وبعد ذلك يُحزم الرأس جيدا، ثم يتم جمع الأكتاف معا، وبعد ذلك تجلس النفساء على مكان ساخن موجود في الحمام، وُضعت به أعشاب طبية.

فالحمام بفضل خصائصه ومميزاته الهندسية والمعمارية أفضل مكان للقيام بتلك العملية حسب تصريحات مبحوثات المجتمع المدروس، فجسد المرأة النفساء، يخضع حسبهن إلى لجدلية الفتح والإغلاق فهو يُعتبر مفتوحا بالعامية "محلول" تتجه الطقوس إلى غلق الجسد حتى يعود لطبيعته قبل الحمل.

ويرى بعض الفقهاء أن الحمام مُحرم، إلا النساء النفساء أو المولدات.[1]كما وجدنا عند **دوغلاس**[2] نفس الاعتقاد والممارسة عند نفساء مسيحيات القرون الوسطى. فبعد التقابل بين "المفتوح والمغلق" بمثابة مفتاح يتحكم في التمثلات الجمعية المتعلقة بجسد المرأة وبوجهها هذا التفاعل نُصادفه في محطات متعددة من حياة النساء وبشكل أساسي بعد انتهاء"مرحلة

[1]. أبو حامد الغزالي ، ***إحياء في علوم الدين*** ، مرجع سبق ذكره ، ص130.

[2]. Mary, DOUGLAS, ***de la souillure***, Op,cit, P5.

النفاس" وزوال دم النفاس.هذا يعني أن المرأة النفساء لا يتم تطهيرها وغلق جسدها إلا في الحمام الذي يُعتبر مكان ساخن وضروري للتطهير والقفل.

5.دور الحمام في الطقوس الاجتماعية

1.5.طقوس العروس

تعتبر زيارة الحمام طقس من طقوس العُرس، والأفراح لا تكتمل إلا بدخول الحمام حيث تقوم العروس بتخصيص يوم قبل العرس للذهاب إلى الحمام مع قريباتها أو صديقاتها فقبل العرس لابد من دخول الحمام ليشكل بالتالي فاصلا بين الحياة العزوبية والحياة الزوجية أو انتقال العروس من وضعية اجتماعية إلى أخرى في حياتها الاجتماعية، وهذا ما سماه **فون غيناب** Arnold van-Gennep[1] بطقوس العبور، فمن بين الوظائف المتعددة التي يتميز بها الطقس"نجد ضمان استمرارية جماعة اجتماعية ما عبر تماسكها وتآزرها حول مثالية اجتماعية محددة"[2]

فيوم حمام العروس هو يوم فرحة للنساء لها طقوسها واحتياجاتها وإطارها الخاص كإضاءة الشموع والزغاريد والحلويات... ومن بين المرافقات اللواتي يصحبن العروس توجد **الماشطة**[3] كذلك يخصص يوم بعد الزفاف مباشرة لتحمم العروس، فعند ذهابها للحمام، تلف جسمها **"بالحايك"** ولا يظهر منها سوى عينيها بعد أن غطي وجهها **"بالعجار"** وذلك حتى تخفي جمالها، وتأتي مع وفد من النساء سواء أقاربها أو أقارب الزوج حاملين معهم المشروبات "ليموناضة" والحلويات بشتى أنواعها، فهذا الاحتفال يعرف الجميع بحمام العروس بعد الزفاف فمجرد أن تصل العروس إلى المكان، تتعالى الزغاريد معلنة مجيئها، ثم يخصص مكان مناسب لها لتجلس عليه، وتشعل الشموع فوق رأسها، وهذا الحمام هو

[1]. الطوالبي نور الدين ، ***الدين والطقوس والتغيرات***، مرجع سابق، ص3

[2]. ابن منظور ، ***لسان العرب*** ، مرجع سابق ، ص506.

[3]. وهي امرأة تلازم العروس لخدمتها والاعتناء بها ابتداء من الأسبوع الذي يلي حفلة العرس، إذ تتكفل بتجميلها بالطرق التقليدية، فتضع لها الأقنعة والمرطبات الضرورية حسب طبيعة بشرتها ونوعيتها لتليين بشرتها، وتدلك جسمها، ومن بين فترة وأخرى تهمس في أذنها بنصائح وتوجيهات تتعلق بالحياة الزوجية.

مناسبة لها لتستعرض ما لديها من مجوهرات، وثياب فاخرة التي تكون تقليدية محلية مطروزة من الخيط الذهبي"المجبود"سواء كانت "كراكو" أو بلوزة "قسنطينية" أو بلوزة "وهرانية" فهذا النوع من الألبسة هو الذي يُحدد الطبقة الاجتماعية للمرأة ومكانتها، ثم تنتقل من مكانة اجتماعية إلى أخرى، أو خروجها من فضاء لآخر.

كما تحدد هذه الألبسة نوع ثقافة المجتمع المدروس فكلما اختلفت الثقافة، كلما كان هناك تميز من ناحية السلوك الثيابي"فالسلوك الثيابي الذي يمكن أن يحلل ثلاث جوانب:مراقبة اجتماعية للمظاهر (للهيئات)، تنظيم الانطباعات المستقرة عند الآخرين العلاقة مع الذات فالسوسيولوجي **فيشر** 1986 يوضح أن الثياب مثل البشرة ،الجسم الثاني يعتبر رمزيا عن مشاركة الجسد الإنساني، من خلال خضوعه لبعض الرموز الاجتماعية." [1]

إن ارتداء المرأة في المجتمع المحلي لأحد أصناف الملابس يبقى رهن بعض العوامل الثقافية والاجتماعية، لا تختارها بل تفرض عليها فرضا، فمن خلال الميدان لاحظنا أن الوضعية الأسرية للمرأة لها تأثير على نوع اللباس الذي ترتديه، فلباس المتزوجة حديثا غير لباس المسنة، ولباس العزباء غير لباس المتزوجة، ولباس الغنية غير لباس الفقيرة، فكل منهن نوع خاص للثياب، حيث يعطي اللباس هيئة مميزة للجسد ودلالات جمالية معتبرة.

"فالملابس تضبط مثل قيم حلمية قابلة لإخفاء أو تمايز الجسد وبالتالي معرض الشهوات إنه تماما الفن التشكيلي الذي ينتج من تغيرات الفصول. "[2] وهنا نرجع إلى المدلول الثقافي للباس ودوره في إظهار الذهنيات والمخيال الاجتماعي، فالعروس في الحمام تجلب معها أروع العطور والماكياج، الفوطة والمنشفات والطاسات النحاسية المنقوشة، والدلو "السطل" الذي

[1].Jean MAISONNEUVE, BRUCHON-Schweitzer, ***le corps et la beauté***, PUF, Paris, 1999, P175.

[2].Abdelwahab BOUHDIBA, Op.cit, P175.

تضع فيه كل لوازم الاستحمام (المشط بأنواعها، الغاسول "شمبوا"، الصابون، الليفة، الحبل ...الخ)

فعند انتهاء النساء المرافقات للعروس من الاستحمام، تأتي إحداهن إلى قاعة الاستقبال لتبلغ المرأة المكلفة بها (أي العروس) بأن الوقت حان لإدخالها البيت السخون، فتقوم **الماشطة** بنزع ثيابها ومجوهراتها بلطف، ثم تلف جسدها بالفوطة التي تكون على طراز رائع ثم تنتعل القبعات فتدخل البيت إلى البيت السخون مع الزغاريد فتجد النساء ينظرن إليها بتمعن ويراقبن كل خطواتها ثم يتغامزن ويتهامزن مع بعضهن البعض، ثم تقوم **الماشطة** بتدليكها وغسلها قبل أن تنهض في الأخير لتجفيف جسمها بمنشفتين كبيرتين ذات ألوان زاهية، وتضع على رأسها "البنيقة"[1] وأثناء ذلك تنطلق الزغاريد الفال الحسن العالية، مرافقة العروس إلى غرفة الاستراحة حيث تقوم **الماشطة** بتجفيفها ولبسها وتزيينها وفي الأخير يتم توزيع المشروبات والحلويات على الحاضرات، احتفالا بحمام العروس لأول مرة وهي متزوجة.

2.5.طقوس مولود جديد

بينما أنا جالسة في قاعة الانتظار داخل الحمام أرصد سلوكات وحركات النسوة داخل الحمام فإذا بصوت زغاريد تتعالى في المكان فتبادر إلى ذهني في البداية وصول عروس، فإذا بامرأتين واحدة منهما تحمل رضيع حديث الولادة، والأخرى تحمل حلويات فلما سألت **الحارزة** عن هذا الفعل أو الطقس فقالت لي: "أن هذه العادة مازالت مترسخة لدى النساء وتتكرر دائما إلى دخول مولود جديد أول مرة إلى الحمام فتحضر الأم أو الجدة بعض العجائن (مسمن) في البيت وتحضر معها الحلوى لتقسيمها على المستحمات حسب قدرتها". فعند إدخال المولود إلى غرفة الاستحمام تتعالى الزغاريد وتشعل الشموع فهذه الشموع تختلف عن شموع العروس، لأنها عادية تباع عند الدكاكين وبعد الانتهاء من طقوس الغسل يدثر بمنشفات جديدة، ويلبس ثياب جديدة أيضا، لأنه بمثابة يوم عيد لدى المولود

[1]. البنيقة: وهي تشبه القبعة مصنوعة من الكتان توضع على رأس العروس وتلف وتعقد فوقه.

خاص بالطهارة الجسدية، كما فسرت ذلك بعض المبحوثات، ويخرج أيضا بالزغاريد، وتبدأ مراسيم توزيع الفواكه والحلوى على الحاضرات بالحمام

ويعتبر هذا الاحتفال بمثابة فرح وسرور وترحيب بهذا المولود في الفضاء الجديد الذي هو فضاء الحمام،كمؤسسة التنشئة الاجتماعية الجديدة "جماعة الحمام" وله تفسير قداسي يعتمد على أن المولود الجديد هو بمثابة "ملائكة" زار الحمام لأول مرة، لهذا يجب أن يحظى بترحيب واهتمام من طرف الجميع، وتبقى هذه الطقوس تحافظ على نمطيتها ويعاد إنتاجها إلى اليوم.

2.6 . طقوس فك الحداد

كما أن الأفراح لا تكتمل إلا بدخول الحمام، فهو كذلك يعتبر نهاية الأحزان، والماء الذي يغسل الجسد من الأوساخ إنما هو أيضا يغسله من الأحزان، فالمرأة عند فقدانها لشخص عزيز عليها تدخل فترة الحداد، وقد تطول هذه الفترة أو تقصر، فدخول المرأة بعد الحزن إلى الحمام معناه أنها فكت الحداد، وهذا مأكدته لي الحالة **رقم 11** التي فقدت والدها وحزنت عليه كثيرا فهي لم تأتي إلى الحمام لمدة شهر والنصف تقريبا، حيث قالت" راني شهر وعشرة أيام ما جيتش للحمام كنت غير ندوش في الدوش، على خطرش راني حازنة على الوالد نتاعي أي بعد ما قفل أربعين يوم بعد وفاته، وجابتني غير جارتي معها وبعد ما لحت عليا باش نجي للحمام، جابتلي معاها بلوزة جديدة على خطرش من عادتنا المرأة كي تكون حازنة على واحد من عايلتها ما تجيش للحمام" وتقول الحالة **رقم 07** "أنا نجي كل مرة في السيمانة بصح كي كون عندنا الموت نتاع لفامي من عادتنا منجوش للحمام حتى تفوت أربعين يوم من الموت"

ويعني هذا أن دخول المرأة للحمام معناه أن حزنها قد إنقضى، وهو الانتقال من فترة الحزن إلى فترة عادية، وبعد خروجها من الحمام تلبس ملابس جديدة، وذلك أن نزع الأثواب إنما يدل على نزع الحزن، فبعد الخروج من الحمام كانت بداية جديدة.

خلاصة الفصل الثالث

للحمام دور هام وأساسي في الحياة الإجتماعية باعتباره مؤسسة لها ضوابطها وتمثلاتها الخاصة كما يعتبر كذلك مجالا لتبادل المعارف الأسرية الاجتماعية. هذا التصور المتعدد الجوانب يؤكد الفرضيات التي انطلقنا منها ويحيلنا إلى بعض الحقائق التي تمثل نتائج بحثنا هذا والتي يمكن إجمالها في مايلي:-تفضيل النساء ولاسيما الحالات المدروسة للحمام (Bain) عوض المرشة (Douche) ذلك لأن هندسة الحمام المعمارية تمكن من حفظ الحرارة إضافة إلى وفرة المياه الذي يسمح للممارسة فعالة لعمليات التطهر والعناية المختلفة والمعقدة للجسد.

- عمليات الإستحمام تخضع لبرنامج محدد لذا تزامن الحمام أسبوعيا مع سير الحياة الإجتماعية للمرأة، فهي تولي إهتماما خاصا في تجهيز لوازم الحمام من حيث التحضير الجيد والمسبق، فهو أكثر من عملية استحمام، لكونه عملية إعطاء الجسم كل ما يستحقه من عناية واهتمام، فالمرأة تأخذ كل وقتها في تحضير لوازمها، وهذا ما يعطي للحمام منهج صفة المؤسسة، التي تحس فيه المرأة بالمراقبة الاجتماعية، وهذه اللوازم متعارف عليها لدى النساء.

- يعتبر الحمام منتدي إجتماعي، حيث تلتقي النسوة خلال النهار، من أجل اكبر متعة ملموسة، متعة الاغتسال، تبادل الأخبار والنصائح، لأنه فضاء خاص بهن لا يخترقه الرجال.

- تفضيل الحالات المدروسة الذهاب إلى الحمام، برفقة الجارات أو المعارف من بنات جنسها لمعرفة أخبارهن وأخبار غيرهم، مع الإستماع إلى تجاربهن وتكوين علاقات صداقة بمن تبادلن معهن أطراف الحديث، لذا يعتبر مكان للتعايش الأنثوي للنساء اللاتي لا تخرجن من بيوتهن إلا في المناسبات القليلة.

- كما تطول في الحمام الإقامة، بحجة الإهتمام بالجسد والتحرر النفسي من ضغط البيت ومن هنا يعتبر متنفس إجتماعي، فهو فرصة لخروج النسوة والتخلص من متاعب الحياة العائلية وإكراهات الحياة اليومية.

– هناك زمنية خاصة بالحمام، فالنساء لا تبالي بمسألة الوقت، فهي لا تحس به كيف يمر كأنه توقف بمجرد دخولها للحمام، وكأنها تبعد عن فكرها مسألة الوقت وخصوصية الحمام وحدها تتحكم في هذه المسألة.

-المحيط الإجتماعي بما يحمله من قيم يلعب دورا في صنع وبلورة تصورات وتمثلات المرأة حول الحمام، كما يلعب الحمام دورا سيكولوجيا وفيزيولوجيا، يتمثل في تهدئة الإضطرابات النفسية فزيارة الحمام كطقس ضروري تعمل على التخفيف من القلق، و الشعور بالإطمئنان داخل الحمام تبديه المرأة كحاجة ضرورية في حياتها، فهي تحتاج إلى هذا الإحساس مهما اختلفت حالتها الاجتماعية أو عمرها، لأن كما يصيب القلق الصغيرة، قد يصيب المسنة وهذا القلق ناتج عن ضغط الحياة الإجتماعية.

فالحمام هو فضاء يحمل معارف متعددة ومختلفة، تعرف ببساطتها وتكرارها وتفيد في ذات الوقت إنتاج الدور الإجتماعي للحمام كمؤسسة قائمة بذاتها لها شروطها وقواعدها، وله دور في طقوس الطهارة بالنسبة للمرأة لتسترد طهارتها التي فقدتها نتيجة الوظائف الحيوية للجسم، والتي تجعلها النجاسة نتيجة الجنابة والحيض والنفاس، وهذه الإفرازات الجسدية تسبب النجاسة الكبرى، التي تتطلب التطهير الأكبر، فالحالات المدروسة تجد الحمام أفضل مكان لهذا التطهر والاستعداد للعبادة، كما هو تحضير للفعل الجنسي، فهو في نفس الوقت مقدمة وخاتمة الأعمال الجنسية فهناك ترابط بين التطهر والجنسانية.

ومن هذا كله نتوصل إلى أن الحمام فضاء تطهيري وترفيهي وتجميلي للمرأة في نفس الوقت فهي تجد فيه الكثير من المتعة والاسترخاء، فهو فضاء ذو هيمنة أنثوية واكتساب المعرفة المحلية، وكذلك المكان الذي يبرز فيه الجسد الاجتماعي بشدة وتظهر فيه مهام ووظائف الجسد الأنثوي، فهو فضاء اجتماعي نسوي هام عبر التاريخ إلى اليوم.

الفصل الرابع:الحلاقة كفضاء للتمثلات الجمالية الجسدية عند المرأة

تمهيد

1 . دلالات الجمال

2.تقنيات وممارسة العناية بالجسد في الحمام

1.2. الممارسة الجسدية الأنثوية

1. الجسد المثالي للمرأة

2. العورة والحشمة

3.مكان للتمايز الجنسي

4.الأمراض التي تعالج في الحمام

2.2 . وسائل الزينة المستعملة في الحمام

1 . الحناء والسواك

2.العناية بالشعر

3. العناية بالبشرة

4. الحلي والمكياج

3.الممارسات الجمالية في فضاء الحلاقة

1.3.الحلاقة عبر التاريخ

2.3.مونوغرافية صالون الحلاقة

3.3.دلالات الشعر عند المرأة.

4.3.يوم ذهاب المرأة إلى صالون الحلاقة (خاصة المناسبات كالأعراس والأعياد)

5.3. إختيار نوع قص الشعر ولونه

4. فضاء للتعايش الأنثوي

1.4.فضاء للترويح والترفيه

2.4. فضاء للترويج

– خلاصة الفصل الرابع

تمهيد

منذ عقود قليلة لم تكن البعض من المصطلحات المتعلقة بالتجميل وتسريح الشعر متداولة كثيرا كالشعر الإصطناعي والرموش وغيرها، ولم تكن الغالبية من النساء يعرفونها."إذ جاءت التحولات الحديثة المعاصرة وأدخلت صورا جديدة فيما يتعلق بالعناية وتزيين الجسد حيث صارت باتجاه التركيز على المظهر الخارجي، إذ أصبح هو المعطى الذي يتم التركيز عليه ويحمل في بواطنه الكثير من المعاني والدلالات."[1] وجلبت أيضا تغيرات كثيرة لدى الأفراد والمجموعات، خاصة في النظرة للنفس وللآخر فتغير سلوك الفرد اتجاه جسده وكذلك تغيرت اعتباراته والقيمة التي يوليها المظهر الخارجي لأجساد الغير، التي تعد أول ناقل للمعلومة وأول ما يشاهده ويعطي أفكار وانطباعات عن الآخر.

والمعلوم أن المرأة تعير إهتماما كبيرا لجمالها ولرشاقتها، لأنها تصور وتعتبر في جميع الثقافات رمز الجمال والإغراء والفتنة، فيتغزل الشعراء بجمال حبيباتهن ويرسم التشكيليون مفاتن المرأة في لوحاتهم ومنحوتاتهم وغيرها، حيث تكاد لا تخلوا أي حضارة قديمة من أثار هذه الرمزية التي تقرن المرأة من فضاء المنزل إلى الفضاء الخارجي، إما إرضاء لرغباتها الشخصية في أن تكون في أبهى صورها، أو مراعاة لمحيطها لتبدوا الأجمل في نظر الزوج أو الأقارب، أو جلبا للأنظار في الفضاء العام.

ومهما تنوعت الغايات فلا نقاش في اهتمام المرأة بجمالها ومظهرها بما أتيح لها، فحتى النساء في المجتمعات المحافظة والمجتمعات الريفية وفي الطبقات الاجتماعية، أقل إمكانية المادية والأقل انفتاحا يحاولن إظهار جمالهن بتسريحات تواكب الموضة والصيحات الجديدة المتنوعة، ذلك لإظهار جمالهن وفق ما يسمح به محيطهن، وقديما كانت الحمامات الشعبية تلعب دورا كبيرا في الاهتمام بجسد المرأة، نظرا للدور الكبير الذي يلعبه الجمام في التجميل

[1].خلود السباعي، ***الجسد الأنثوي وهوية الجندر***،مرجع سابق، ص46-47.

والنظافة، وفي مجتمعاتنا المغاربية مازال للحمام الشعبي أهمية كبيرة لدى المرأة وذلك من خلال الدراسة الميدانية التي أجريناها حول ذلك حيث أضيف للحمامات فضاء آخر مجاور له تمثل في فضاء الحلاقة والتجميل، وهذا ما ظهر خلال السنوات الأخيرة ليقدم تطورا ملحوظا وإقبال النساء عليه من مختلف الفئات العمرية.ففي هذا الفصل نريد الربط بين دور الحمام الشعبي في تجميل واهتمام بجسد المرأة، كما نود توضيح فضاء الحلاقة التجميل الذي أصبح يلعب دورا كبيرا في حياة المرأة التجميلي، وهذا حسب مالاحظناه وحللناه من خلال الدراسة الميدانية.

لأننا لو نظرنا في حقيقة الجمال فإنه يبدأ بالحمام والنظافة والماء، ففي كتاب "**التاريخ الطبيعي للمرأة**" الذي ألفه **مورو دولاسارت Moreau de la sarthe** اعتبر الحمام المستحضر الأول والوحيد القادر على أن يُعيد البشرة نظارتها وملاستها ونعومتها وحتى بياضها، ولهذا أسر على أن الجمال يبدأ بالحمام والنظافة قبل المستحضرات، ونفس ما أكدته **ماري دوسان** في كتابها "**الجمال**" على أن الماء الوحيد القادر على تنشيط القوى وشد الألياف اظهار جمال الجسد.[1] وفعلا لا يُمكن للحلاقة أن تصفف الشعر دون غسله ولا أن تضع المستحضرات التجميلية على الوجه دون تنظيف البشرة، فالحمام والماء شرطان أساسيان للجمال.

ونظرا لغياب الدراسات الجادة حول الحلاقة في العالم العربي، تعتبر هذه الدراسة ميدانية أكثر منها نظرية، وجدنا دراسة واحدة سابقة حول الحلاقة الرجالية من الناحية الاجتماعية التفاعلية تمثلت في دراسة **KlinKenberg وكلينكانبارغ Latin ولاتان رسال Racelle**"**دراسة حول الأحاديث و الكلام في قاعة حلاقة، والصادرة سنة 1981**"وكانت هذه الدراسة كما يقول أصحابها ،منطلقة من دراسة مكان تخاطبي

[1].جورج فغاريلو، ***تاريخ الجمال الفن والتزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى يومنا***، تر :جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة،مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ط1، 2011، ص168.

مفضل، قاعة حلاقة خاصة بالرجال، وهي القاعة التي تقع في حي غير تجاري **بمدينة فرونكفونية** يقطنها 35 ألف ساكن أغلب سكانها من العجزة، ويعلل أصحاب الدراسة الأهمية التي يحتلها هذا الفضاء، انطلاقا من أن الزبون من الصعب عليه أن يتفادى تساؤلات الحلاق، وقد اكتشف الباحثون أن تبادل أطراف الحديث بين الزبون والحلاق تعدت لتبادل الأحاديث بين الزبائن فيما بينهم، ووصل الأمر إلى خلق قواعد ومحاورة في الثقافة الغربية ،حيث انتهى الأمر إلى الدخول في خرق المسافة الحميمية التي تحدث عنها **إدوارد هال**، وهي من المفروض أن تكون في حدود 40 سم، المسافة التي لا يجب تخطيها في كل الأحوال بين الغرباء في هذه الثقافات[1].وهنا تبدو هذه الدراسة تعطي أهمية للمحادثة والحوار الذي يدور بين الحلاق والزبائن، على أن الزبائن يجدون أنفسهم في فضاء ترفيهي تبادي للمعارف والتعارف والمعلومات.

فجميع التقنيات المعروفة تجعل من الجمال قيمة إجتماعية، ومن الجسد رأسمالا ذاتيا فتطور تقنيات التجميل يعبر عن تطور الوعي بالجسد وموقعه الإجتماعي، وهنا يمكن على أن الإهتمام بالجمال الجسدي في المجتمع الإسلامي الوسيط، قد ارتبط بخلفية قُدسية حيث أُستعملت التقنيات الكفيلة بتغيير الجسد عبر الزينة وتحويله إلى جسد جمالي، فجسد قرن الواحد والعشرين لابد أن يكون الجسد الكامل، الجميل، المشدود، المتناسق، والنحيل حتى يتمكن الفرد من الحصول على هذا الجسد لابد من بذل جهد مادي ومعنوي، بإختصار يصبح هذا الأخير الجسد المعبود. وبما أن الجسد في تجدد، فالعناية به هي حرص على صيانته بما يحفظه ويجنبه التلف والهلاك، ويكون ذلك من خلال سلسلة من الممارسات التنظيفية والتطهرية والصحية أولا، ثم جمالية ثانيا، التي تعزز المكانة الإنسانية والحضارية فالحمام في المجتمع المحلي، أفضل مكان بالنسبة للمرأة للقيام بسلسلة من الممارسات التي

[1].KlinKenbergJ.M,Racelle-Latin,D, Connoly,G,dir,pub, ***langages et collectivités le cas du Québec***, Monteral,Leméac,1981 PP255-268

تسعى إلى تنظيف وتجميل الجسد، فالعناية بالجسد هو بناء إجتماعي يستمده الفرد من ثقافة المجتمع، فالمجتمع هو الذي يصنع لنا الطريقة التي نقوم فيها بالعناية سواء التنظيفية أو التجميلية على السن، الطبقة، وطبيعة المجتمع.

1.دلالات الجمال

لقد أعتبر الحمام مكان للنظافة والتطهر والاغتسال، كما اعتبر مركزا للجمال والزينة فرغم تطور صالونات التجميل في عصرنا، إلا أن المرأة تحمل دائما تصورا حول نظافة الجسد، وبالتالي الجمال، لهذا سوف يكون لديها تصورا حول الوسيلة إلى بلوغ هذه الغاية التي هي الجمال فجعلت الحمام أحد الوسائل لجمالها وإثبات ذاتها ووجودها، منها لتحقيق صورة معينة، والوصول إلى غاية مرغوبة من الحسن والبهاء ومستوى عالي من الجمال، وهذا باهتمامها وعنايتها المتزايدة إتجاه جسدها، لاعتبار أن الجسد يعد التمظهر الخارجي للجمال، "فكان ومازال هناك سعيا دائما ومتواصلا من طرف الإنسان إلى تغير صورته عن جسده."[1] وللجمال أشكال متشعبة ومتغيرة لا يمكن ضبطها "هي أصلا مستقلة عن طريق الإنسان، وهي خاضعة لسلطة تطور إنتقائية ملائمة لحفظ تغيرات مجدية."[2]فهناك جمال ظاهري وجمال باطني أي جمال الروح الذي "يتموضع في أعلى الهرم يضم لخاصات فيزيائية وخاصات ميتافزيقية وهناك من يرى أن العادة العفة، اللطافة، والذكاء، كل هذا يساهم في تشكيل صورة المرأة الجملية، بحيث أن ميزة عطوفة وشيء من ثبات أو هدوء الروح، هي من الشروط الضرورية من أجل بقاء النساء جميلات كما أن فالتربية هي في مصلحة الجمال تعتبر ضمانات متينة."[3]

ويربط الجمال عند البعض بالوجه، حيث يعتقد أن "الوجه هو الذي يحضى بمكانة رفيعة في جسد الإنسان، وهو الوحدة الجوهرية، ويشكل الوجه بلا شك الحصة الفريدة من نوعها للهيئة لأنه يسمح بالفعل بتحقيق هوية كل واحد، في الحقل الإجتماعي الواسع."[4] في حين يرى **أفلاطون** الجمال هو ما تمثله الروعة الحقيقية المتجسدة في تكامل ما هو باطني، مع ما

[1].Paul SHILDER, ***L image du corps***, Gallimard, Paris, 1968, p219.
[2]. Jean, MAISONNEUVE, BRUCHON-Schweitzer, ***le corps et la beauté***, PUF, p16.
[3].Bruno REMAURY, ***Le beau sexe faible, les images du corps féminine entre cosmétique et santé,*** Grasset, Paris, 200, p.146- p147
[4].Jean, MAISONNEUVE, Ibid, p28 et 29.

هو ظاهري، ويراه متجسدا في المثل العليا وفي القيم المطلقة، ويراه **أرسطو** على أنه يعني التنسيق والعظمة على مستوى الظاهر المحسوس لقوله "أن الكائن أو الشيء المكون من أجزاء متباينة لا يتم جماله، ما لم تترتب أجزاءه في نظام، وتتخذ أبعاد ليست تعسفية، لأن الجمال ما هو إلا التنسيق والعظمة."[1] فالفرق يكمن هنا أن **أفلاطون** اهتم بالجمال الجوهري الباطني، في حين أن **أرسطو** قد صب اهتمامه على جمال المظهر المحسوس، ولذلك نستطيع القول بأن **أفلاطون** كان يرسم الجمال في الكل المتناهي ويفضل اتصال الباطني والظاهري، أما **أرسطو**، فكان يرسمه في الجزيء المتناهي، بما أنه أشار إلى جانب الجمال في ما هو حسي فقط.

فالجمال يتغير حسب تغير المجتمعات والعصور والأجيال، وحتى بين الأفراد أنفسهم حيث كل أفراد المجتمع لهم القيمة الجمالية حسب الوسط الإجتماعي الذي ينتمون إليه وبالتالي يجسد الجمال كحتمية ثقافية عند المرأة حيث لها اهتمامها الخاص بجمالها، فهي تسعى دائما لتغيير صورتها عن جسدها لتصبح الأنا الآخر، بصفة واعية وغير واعية وذلك يتوظيف أفضل الوسائل الجمالية والدهون والعطور والحلي والملابس من أجل صياغة مظهرها وشكلها.

فيرى **ليفيس ستروس**"أن هذه الوسائل التجميلية ودلالاتها تمثل أداة إتصال غير لغوي والثقافة إلى جانب كونها تواصلا لفظيا هي أيضا تواصل غير لفظي، إذ قد توجد تحركات وممارسات يقوم بها الإنسان بتفكير أو بدون تفكير لكنها معبرة، فالزينة بمختلف وسائلها تعبير يحمل ذاته معنى وهو نوع من الاتصال شديد الارتباط بسياق ثقافي اجتماعي، أي

[1]. فكرة الجمال بالذات لم تعرف إلا بعد أن عرفها **أفلاطون**، فهو أول من تكلم عنها، كما أنه أول من وضع نظريات علم الجمال عند اليونان (رواية عبد المنعم عباس، ***فلسفة الفن وتاريخ الوعي الجمالي***، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1992 ص41-71.

هي تكشف عن مجتمع ما وثقافة ومدلولات ثقافية تحمل خصوصيات محلية، وأخرى عالمية نجدها في مختلف الحضارات."[1]

ومن هنا تبين أن عناية المرأة بجسدها وتزينه بوسائل الزينة المختلفة، وُجدت بكل العصور والأزمنة وعرفته كل الحضارات، وإن كانت دلالاته ورموزه تختلف من مجتمع إلى آخر، إلا أنه يجمع بينهما عامل مشترك وهو عامل البحث عن الجمال، فكل شخص ونظرته للجمال وطريقة العناية بالجسد ليُصبح جميلا إضافة لجماله الطبيعي.

2.تقنيات وممارسة العناية بالجسد في الحمام

1.2.الممارسات الجسدية الأنثوية

1 . الجسد المثالي عند المرأة

إن الذهاب إلى الحمام تزامن أسبوعيا مع الحياة الإجتماعية للمرأة، تعبيرا منها للاعتناء بجسدها وتقديسها له، ذلك من جراء ممارسات التطهير والتنظيف للجسد كاملا "فالحمام هو مكان مفضل للجسد البيولوجي الذي يخضع لقوانين الطبيعة، لكنه المكان النموذجي للجسد الإجتماعي، باعتبار الذي يتحكم فيه الثقافة التي تتطابق مع القوانين الإلهية، وهو فضاء انتقالي ينتقل الجسد من النور إلى الظلمة ويقوده من سطح الأرض إلى العالم الجوفي"[2] لهذا تكونت علاقة نفسية إجتماعية ثقافية، بين الحمام والمرأة وكذا الفضاء الهندسي بالفضاء الجسدي "فالجسد باعتباره معطى بيولوجي هو نتيجة لبناء اجتماعي وثقافي"[3] حيث يرى **بيار بورديو** أن الجسد هو نتاج سوسيو ثقافي وإرث حضاري له أشكال تمررها المجتمعات فيما بينها، فتأخذ ما يوافقها وما دون ذلك. ويؤكد **دافيد**

---

[1]. Claude LEVI-STRAUSS, ***tristes tropiques***, Plon, Paris, 2001, p214.

[2]. Omar CARLEIR, Op.cit, P1036.

[3]. انظر: بلحسن مباركة ***"المرأة والجسد"، مقاربة أنثوبولوجية في الوسط التدوفي***، أنظر بالتفصيل حول ذلك، رسالة ماجستير، تخصص "التحولات الإجتماعية والهوية"، إشراف د.عبد الكرم العايدي، قسم علم الإجتماع وهران، السنة 2004.

لوبروتون أن "الجسد في مفهومه الحديث التي أصبحت السوسيولوجية تطبق عليه مناهجها هو نتاج تراجع التقاليد الشعبية، وظهور نزعات الفردية، فالجسد يُترجم تمحور الفرد حول نفسه في نطاق تجربته ومعرفته بالأمور"[1] **فماركوس فيبر ومارسيل موس** هم من الأوائل الذين اكتشفوا محورية الجسد للثقافة، فجاء **مارسيل موس** بمفهوم تقنيات الجسد، حيث من خلال أبحاثه في المجتمعات الشبه بدائية سجل ملاحظاته عن أنماط حياتها الإجتماعية كطرق استعمال مواد التنظيف والتطهير واستعمال (الماكياج، الوشم اللباس[2] ...) إكتشف أن لها عاداتها الخاصة في التعامل مع أجسادها تختلف الواحدة عن الأخرى، فسماها "**بتقنيات الجسد**" وعرفها على أنها "فن إستعمال الجسد الإنساني أو على أنها الكيفية التي من خلالها الفرد أو المجتمع، يعرف كيف يستعمل الجسد بطريقة إعتيادية."[3]تأخذ **تقنيات الجسد** عنده المعادلة التالية: " technique du corps = habitus + savoir faire" يعني هذا أن تقنيات الجسد ما هي إلا نتاج الدراية بالأشياء في إنتاجها واستعماله، زائد عامل التعود أو العادة التي تكتسب أصحاب هذه الممارسات خبرة في طريقة تطبيقها.فتقويم الممارسات الجسدية داخل الحمام، هي أساس تعبير لممارسات إجتماعية ثقافية معينة، لهذا تعتبر نظافة الجسد وطيفة اجتماعية، باعتبار الجسد إنتاجا إجتماعيا.

فظاهرة اهتمام المرأة بجسدها أصبح حتمية اجتماعية ثقافية، لاكتساب جسد مثالي ومميز من خلال سلسلة من الممارسات والوظائف التي تجري في الحمام، حيث يكون موضوعها الجسد في صورته الآنية وصيرورته المستقبلية، وبالتالي فمرحلة الاعتناء بالجسد، ما هي إلا مرحلة لاحقة كمعرفة الأمور Le savoir faire des chose، **فيرى كريستيان بوسيلو** أن ظاهرة الاغتناء بالجسد أصبح مفروضا على الأنثى، لتصبح هذه الظاهرة راهنا جديدا

[1].David LE BRETON, ***La sociologie du corps***, Op.cit, p29.
[2]. Marcel MAUSSE, ***Manuel d'ethnographie***, Payot, Paris, 1967.
[3]. Marc AlAIN DES CAMPS, ***l'invention du corps***, France, PUF, 1986, P31

فيقول:"إنه في الحقيقة القلق الذي بدا يعترينا اتجاه أجسادنا والكيفية التي يتوجب علينا أن نتعامل بها معه، بدأت تغرس جدورها في قيم الأفراد الثقافية والمعرفية والمادية وبالتالي أصبحت تشغل حيزا كبيرا من المشاعر ذات الأبعاد النفسية والاقتصادية."[1] ولقد أكد **دبورد قاي** على أننا نعيش في مجتمع يؤمن بسلطان الجسد والمظاهر، وأن النساء أكثر الفئات تشجيعا لذلك.

وكنتيجة لما طرحناه حول الجسد المثالي، نجد أن المرأة تبحث دائما على أن تمتلك جسدا مثاليا يكون خاصا بها لوحدها، والمثير في الأمر أن لا جسد يشبه الآخر إذ لكل فرادته والنظرة إلى الجسد تختلف باختلاف الأذواق وتنوعها، فهناك من يصنع صورة مثالة كنموذج يطمح في الوصول إليه، ولذلك فالمرأة تسعى دائما لأن تُظهر جسدها إظهارا مثاليا خاصا بها.

2.العورة والحشمة

تُعرف **العورة لغة** على أنها كل ما يستحى منه، وهي في الأصل كل ما يتوقع منه ضرر وفساد ومنه عورة المكان، أي: توقع الضرر والفساد منه، ولذا قيل: العورة شيء ينبغي مراقبته لخلوه وعلى ذلك فسر **قوله تعالى**: ﴿إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا ﴾[2] أي خالية، يتوقع الفساد منها. والمرأة في مجتمعاتنا عورة لتَوَقُّع الفساد من رؤيتها وسماع كلامها، لا من العُور بمعنى القُبح لعدم تحققه من الجميلة من النساء، لميل النفوس إليها، وقد يقال: المراد بالقبح ما يستقبح شرعا وإن ميل إليه طبعا.[3] فالعورة من العور ويعني القبح، القبح هنا لا يقصد قبحها وإنما قبح كشفها. يقول **محي الدين إبن العربي**: "الآمر

[1].Christian POCIELLO, ***structure et involution des loisirs sportives dans la société française de 1975 a 1995***, Université de paris, 1989, p153-155.

[2].القرآن الكريم، ***سورة الأحزاب***، الآية 13.

[3]. محمد بن أبي بكر الرازي، ***مختار الصحاح***، الطبعة الأولى، دار الحديث، القاهرة، مصر، 1421، 2000، ص253.

بستر العورة بتشريفها وتكريمها، لا لخستها لأن القبلين في الرجل وفي المرأة هما منشأ النوع الإنساني المكرم."[1] فيرى الإسلام الجسد عورة يستوجب على المسلم تحصينه من خلال الحفاظ على الفرج وذلك لأن "الحشمة والسترة وحفاظ على الفرج قيم مفروضة على النساء والرجال معا."[2] فلا ينبغي أن يظهر من جسد الإنسان، إما في حالته من بني جنسه أو مع الجنس الأخر المغاير، لقول أبي السعيد الخضري أنه ورد عن رسول الله عليه وسلم قال " لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل، ولا لمرأة إلى عورة المرأة، ولا يفضي الرجل إلى الرجل في الثوب الواحد، ولا تفضي المرأة إلى المرأة في الثوب الواحد."[3]

والفرق بين الجنسين يقع في تحديد لعورة حسدهما، "فتحصر العورة بالنسبة للرجل في الجزء الواقع بين الصورة وما تحت الركبة من الجسم، ويعتبر جسد المرأة كله عورة، ماعدا الوجه والكف والقدم."[4] ومما يجدر ذكره هنا أن حفظ الفرج وتحصينه ارتبط بالمرأة وهذا مثبت بالنص القرآني في **قوله تعالى** " وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ..."[5] في هذا السياق يوحي الإسلام بحجب عورة النساء وإخفاء زينتهن، والفرج عورة والعورة زينة تحفظ وتحصن وتحجب عن الآخرين ماعدا الوجه واليدين.

أما **الحشمة** فهي معروفة على أنها الإنقباض والحياء من شخص آخر كأني تستحي إمرأة من إمرأة أو إمرأة من رجل. وكثيرا ما تعلقت الحشمة بالعورة. فكلمة "**حشومة**" كما عرفتها **الباحثة** "**سمية نعمان جسوس**"[6] على أنها كلمة يعسر أن نجد لها ترجة تفي معناها

---

[1] . عفيفي محمد الصادق، ***فقه المرأة المسلمة***، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، 1986، ص81.

[2] . فؤاد إسحاق الخوري، ***إيديولوجية الجسد، رموز الطهارة والنجاسة***، ط1، دار الساقي للنشر، 1997، ص24.

[3] . حديث صحيح، رواه مسلم وأبوداود والترميدي.

[4] . فؤاد إسحاق الخوري، مرجع سبق ذكره، ص29.

[5] . القرآن الكريم، ***سورة النور***، الآية 31.

[6] .أنظر: سمية نعمان قسوس، ***بلاحشومة***، تر: عبد الرحيم خزل، المركز الثقافي العربي، ط1، 2003.

فهي تارة تعني الخجل، الذي يمتلك المرء من إتيانه فعلا من الأفعال، وتارة تعني الحياء، لكن تطل كلمة **حشومة**، في الحالتين مستعصية على الترجمة، فحشومة ليست في الواقع الحياء ولا الخجل، فأنت وليت وجهك في المغرب إلا طرقت سمعك هذه الكلمة، أكثر مما تطرقه كلمة حياء، وأكثر مما تطرقه كلمة الخجل، وقد لا نحتاج إلى التلفظ بالحشومة، فهي الآمرة والناهية والمجيزة والمانعة والمتحكمة في أكثر من الأفعال والتصرفات، و**الحشومة** تعني الفقير كما الغني وتعي المرأة كما تعني الفتاة – الفتاة الخاصة – وتعني المدني كما تعني القروي، وتعني المتعلم كما تعني الأمي على حد سواء، إنها قانون يقنن لجميع الأوضاع التي تتفق في المرأ فيكون الحمام تقليدا دينيا مرتبط بمبدأ الطهارة والوضوء، ويعتبر المؤسسة الإسلامية النموذجية، وفي نفس الوقت مثير الإستياء الشديد، فالإسلام أوصى على الطهارة كما أوصى على الحياء، وستر العورة وهي مفروضة على المسلمين والمسلمات، أي على الرجل والمرأة على حد سواء.

ففي الحمام تنكشف الحميمية المفرطة، فنجد النساء فيما بينهم من الطبيعي لسن بالعاريات بالكامل، وإنما جزئيا لأنهن يسترن جزء من أجسامهن، يرتدين "**الفوطة**" التي تُعتبر طقسا اجتماعيا، اعتدن عليه النساء فهي أول عملية تتم في قاعة الاستقبال بعد نزع الثياب، ويعود ذلك إلى ثقافة ستر العورة التي يعرفها المجتمع العربي، ونادرا ما نجد بعض النساء عاريات، يُنظر إليهن على أنهن غير محتشمات، وبعد الدخول إلى الحمام فالعُري هو القاعدة العامة في الحمام بدون أي حشمة أو حياء، والحالات المدروسة تقريبا إشترطن إستعمال الفوطات، فوجدنا من بين أربعة عشرة حالة أثنى عشرة 12/14 حالة تستعل فوطات الدخول وذلك حسب تصريحاتهن، يجب على المرأة أن تستر ولو جزء من جسمها وذلك من باب الحياء، وبحكم أنها تعيش في نفس المنطقة وفي نفس الحي، أما الحالة رقم13 و19 في أغلب الأحيان لا تشترط إزار الدخول أي تكتفي بملابس داخلية فقط، والحالة رقم 08 لا تستعمل الفوطة وترجع السبب في ذلك حسب قولها "بعد المرات ما نديرش

الفوطة، على خطرش مانيش بت الفيلاج، أنا برانية حتى واحدة ما تعرفني مكان علاه نحشم."

فالعُري في الحمام هو صميم المسألة وكل إباحة وتحريم للحمام يدور حول مفاهيم العورة والنظرة المشروعة والحياء، وينفي من جهة فصل الرجال عن النساء فصلا تاما، ومن ناحية أخرى يعرض أمام أبناء الجنس الواحد إلا ما يجوز عرضه. ومن هنا ينبغي في أدب الحمام "الطرق السليمة في موضوع الحمام" هو ما يخص **الغزالي** فصلا في كتابه "**إحياء علوم الدين**" فهو يرى على الرجل أن يرتدي وزرتين واحد للجزء الأسفل من الجسد الذي يصبح مغطى على أنظار الآخرين، والأخرى تغطي الرأس والعينين إذا افترضنا أن الزائر غير محتشم،كشق عما يحرم عليه الكشف من جسده أمام الآخرين.[1] وانتهى **الامام العقباني**[2] بتحريم على النساء إلا بعد إجلائه مسبقا ويقدم دلالات واضحة على "**السُحاق**" الذي كان منتشرا في زمنه، والذي كان ينتشر بمناسبة العري العلني في حمام النساء، فاستاء **العقباني** من النقص الفاضح من الحشمة لدى معاصريه من الرجال والنساء، وقد عرف أنه رغم وفرت الإرشادات والتعليمات وإقفال الحمام من قبل المحتسب، بقي الناس يدخلون الحمام عراة عُريا تاما.[3] نلاحظ هنا أن ستر العورة أو ستر الفرج، عامل هام في الحمام وذلك لتفادي بعض السلوكات السيئة الناتجة عن التكشف، كظاهرة "**السُحاق**" التي تعتبر سلوكا شاذا، ولهذا وجب عدم التكشف الكلي.

4.مكان للتمايز الجنسي

من خلال المقابلات التي أجريناها، وجدنا أن الحمام مكان يرقى فيه حِسْ الملاحظة وخصوصا مراقبة جسد المرأة، فالطفل يستطيع في السن الرابعة من عمره، أن يتأمل ويميز بين

[1]. أبوحامد الغزالي، ***إحياء علوم الدين***، مرجع سبق ذكره، ص137.

[2]. **العقباني**: اسمه الكامل أبو عثمان سعيد العقباني، إمام أندلسي ولد بتلمسان.

[3]. عبد الوهاب بو حذيبة، ***الجنسانية في الإسلام***، مرجع سبق ذكره، ص217.

الجنسين، فالحمام بالنسبة للصبي هو المكان الذي يكتشف فيه جسد الآخر، والذي منه يطرد ويبدأ البحث عن سبيل إلى حمام الرجال، وتبدو المسألة كطقس إحتفالي للدخول إلى عالم الذكور وتكتمل المسافة التي تكرس الفصل بين الجنسين في المجتمعات العربية الإسلامية.

إذن الحمام كمؤسسة للتنشئة الاجتماعية، يعتبر من أهم العوامل التي رسخت التمايز الجنسي، "حيث تعتبر من ناحية التخصيص الأدوار الذكور والآخرى للإناث واحدة من أهم التجارب التعليمية للطفل الصغير، وقد عادت إلى الظهور مرة أخرى في السنوات الأخيرة أهمية دراسة أدوار الجنس Sexe rôle التي تستند إلى القول أن التنشئة إلا للجنسين، وطبقا لأدوار ثابتة إنما تحدث لتبيت وتحقيق إحتياجات الفرد، ومن الملاحظ أن الأطفال تكون لهم ولو فكرة بسيطة عن أدوار الجنس أو النوع، وفي وقت جدا من حياتهم وخاصة قبل دخول المدرسة."[1]

فطبيعة إختلاف التكوين العضوي للجنسيين تختلف تبعا لذلك الدور، الوظيفة الإجتماعية حيث يعتبر **بيار بورديو** الاختلافات المرئية بين الأعضاء الجنسية الذكرية والأنثوية، بناء اجتماعي الذي يجد مبدأ ضمن مبادئ الإدراك الإنساني الذكوري، هي نفسها تتأسس داخل المكانات الإجتماعية التي تنسب للرجل والمرأة، كما يرى نفس الباحث أن الاختلاف البيولوجي بين الأجناس أي بين الجسد الذكور والأنثوي، وبوجه خاص الإختلاف التشريحي بين الأجناس يستطيع أن يتجلى أيضا كتبرئة طبيعية للاختلاف الاجتماعي المتشكل بين الأجناس، وبالأخص التقسيم الجنسي للعمل.[2] وهذا مايؤكد على أن الثقافة الإنسانية والوسط الثقافي الذي نعيش فيه، هو المسؤول عن تشكيل الفروق الأساسة الجسمية والفكرية بين الجنسين، يتحدد بشكل مختلف بين المجتمع والآخر، وبين

[1].سناء الخولي، ***الأسرة والحياة والعائلة***، دار النهظة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1984، ص247-248.

[2]. Pierre, BOURDIEU, ***La domination masculine***, Seuil, Paris, 1998, p16.

ثقافة وآخرى، فالبعد الديني وتحدير الفقهاء من الإختلاط ومراقبة الأفراد لبعضهم البعض ترك مجموعة تقاليد محلية ضابطة للحمام، حيث يعرف أن النهار للنساء والليل للرجال والوقت الفاصل بينهما تستغله الكياسة أو صاحبة الحمام في التنظيف.

إذن الحمامات الشعبية العربية عُرفت بالفصل بين الجنسين، لعدة أسباب جنسية أو تفاديا لظواهر سلبية سببها الاختلاط.

5.الأمراض التي تعالج في الحمام

يعتبر الحمام لدى المجتمع المحلي الذي قمنا بدراسته، مكان للمعالجة من عدة أمراض وكذا لتبادل معلومات علاجية متعلقة سواء بالجلد أو أمراض الداخلية، وهذا ما ينصح به العديد من الأطباء لمالها من بالغ الأثر في معالجة أمراض مختلفة، مرتبطة خاصة بالأمراض التي يسببها البرد "إلى جانب استعماله للطهارة الطقوسية. فالحمام اعتبر حسب التعبير الشعبي، كالطبيب الأبكم – طبيب بكوش- Médecin muet أو باسم العلاج الأبكم، أي أنه شبيه بطبيب يعالج دون كلام، وهو إسم أطلقه الأتراك عل الحمامات الشعبية لأنها تعالج الإنسان مثل الطبيب لكن دون أن تتكلم فالحمام قادر بفضل الحرارة التي تسبب التعرق الكثير، الذي يساعد في علاج التوعك وخاصة أمراض الروماتيزم والبرد،كما أن له دور جمالي للجسد من خلال اصلاحة ومعالجته. فالإستحمام في الحمام يحمل كل المناسبات الكبيرة للحياة، فالأم الحامل يعتبر الحمام بالنسبة لها كشرط لتسهيل الولادة.[1]

وفي أوائل القرن الثامن عشر عُرفت الفائدة الطبية للحمامات سواء الطبيعية أو المعدية وحتى الاصطناعية، عام 1761 أُنشأت مؤسسة فوق نهر السين سُميت حمامات "**بواتيفان**

[1].E.J.Brill LEIDEN, ***Encyclopédie de l'islam***, G.P. Maisonneuve et la rose S.A, TOME 3, Paris, 1975, p148/149.

Poitevin" وهي كناية عن مركب طويل تتم فيه حمامات اصطناعية حسب تعليمات الأطباء، ضمت 20 إلى 30 مقصورة ووضعت مغاطس نحاسية في طرفي الممر الرئيسي وفي **سان لازار** أُقيمت حمامات مات أكثر إلى الجمالية وهي حمامت "**Tivoli**" كانت تحتوي على ظلال ومياه نافورية وهواء نقي ومتنزهات للمرضى ومساحات فسيحة ومقصورات عديدة، وعُرف الماء بأكبر مادة مُزيلة للقذارة والأمراض.[1]

وبذلك هو مؤسسة صحية مرتبطة بالعادات والتقاليد. وهنا سنتناول تحت إطار هذا العنوان لوظيفة العلاجية للحمام من خلال تصورات مبحوثاتنا للأمراض التي تعالج في الحمام. وتقول المبحوثة **رقم 02**"الحمام يفيد المرأة في صحتها على خطرش النقاوة هي الصحة، والوسخ أيدير المرض، بكري ماكانوش يروحو للحمام يقعدو بوسخهم يجيهم الحَبْ والمرض" وتقول المبحوثة **رقم 06**" الحمام حامي وسخون يخرج البرد من العظم وخاصة في الشتاء كي نحس روحي بردانة وعظامي يدروني، نروح للحمام نحمي روحي، هو مليح للصحة تاع المرأة." كما تقول المقابلة **رقم01**" الحمام يكمد القوايم على خطرش البُخار والحرارة والماء الساخن يخرج البرد من جسمي ونحس روحي البرد خرج مني." وتصرح المبحوثة **رقم 08** "الحمام يكمد لعظام، وتريحي فيهن وكي نكون بردانه نرروح للحمام بشا نحما"، كما تقول **المقابلة رقم 11** "الحمام مليح للجلد يصفيه من الزيوت والوسخ ويخليه رطب وشباب " وتؤكد المبحوثة **رقم 12** "أنا فيا روماتيزم ما يليقليش نحمم في الدار نحب نجي للحمام باش ندير الماء الحامي على ركبتي ألي فيها الروماتيزم وكي نخرج من الحمام شوية يحبس ستر نتاع الشحيط على خطرش نكمدهم بالماء حامي بزاف" كما تقول المقابلة **رقم 14** "الحمام مليح للصحة نتاع المرأة خصوصا المرأة الحاملة في الشهر الأخير من حملها

[1] جورج فغاريلو، ***تاريخ الجمال الفن والتزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى يومنا***، مرجع سابق، ص 169-170.

الطبيب ينصحها باش تروح للحمام، وتقعد في مكان ساخن باش الحُمان تاع الأرض يساعدها في فتح عُنق الرحم، وتجيها الولادة سهلة".

يبدوا لنا بعد تحليل هذه المقابلات أن تصورات النساء للوظيفة العلاجية للحمام، تتمثل في فوائد كبيرة وكثيرة، حيث يساعد الحمام على تخفيف الكثير من الآلام وخاصة منها المتعلقة بالعظام والبرد، كأمراض الروماتيزم والأعصاب وألام المفاصل، كما ينشط الدورة الدموية ويضيف النعومة على البشرة، زيادة إلى مُساعدته على التخلص من سموم الجسد الجلدية، فضلا عن الشعور بالراحة النفسية والتجدد.

كما للحمام شروط وضوابط، حددها العديد من الأطباء والعلماء المسلمين منذ القدم من ذلك **بن نصر الشيرزي عبد الرحمان**[1] الذي خلص إلى القول على لسان **إبن خلدون** و**لسان الدين إبن خطيب**[2]، ألا يدخل المرء إلى الحمام في يوم شديد الحر، فإنه ييبس البدن ولا في يوم شديد البرد والريح، فإنه لا يمأن من الزلات عند الخروج منه، ولا يدخله عند إمتلاء المعدة فإنه يولد السدود والحُمى العفونية، ولا على جوع فإنه ييبس البدن ويشعل حرارته، ويولد حمى يوم، ولا بأثر جماع(....)، ولا سهر ولا تعب (....)، وليكن في دخول الحمام على خلاء المعدة ووفرة القوة والنشاط النفسي، واعتدال الفصل واعتدال النهار وضوحته، كما حدد **إبن سينا**[3] أحسن الحمامات الصحية في كتابه **القانون** بقوله خير الحمام ما قدم بناؤه واتسع فضاؤه وعذب ماؤه، فقد تكررت لدينا عبارة "**نكمد عظامي**" عند معظم المبحوثات فكلمة "**نكمد**" في معناها بالدرجة الأولى في المجتمع المحلي تعني إهتماما بتدليك أعضاء الجسد أي نوع من أنواع العناية بالجسد، كما تعني الإخفاء والصبر، إخفاء الآلام والحُزن، عندما يُقال في الكلام العامي الجزائري"نكمدها في قلبي

[1].انظر: عبد الرحمان بن نصر الشيرزي ، ***نهاية الرقبة في طلبة الحسبة***، نشر السيد الباز العريني، القاهرة 194.

[2]. إبن الخطيب، لسان الدين عبد الله بن عبد الله، ***الوصول لحفظ الصحة في الفصول***، الرباط رقم 77 (ت، 776هـ/1375م)

[3].أنظر: ابن الخطيب، مرجع سابق الذكر.

ونسكت"، بمعنا شيء ما مؤلما أخفيه في قلبي ولاأظهره، وحتى عندما يتعلق الأمر بالعناية بالجسد، فهي لا توحي بالالتجاء للجسد والاحتماء به بل والاختفاء فيه خصوصا إذا تحولت إلى كلمة "**نكمد**" أي التفاف الجسد حول نفسه "**نكمد**" تحيل دائما على الهروب من العالم الخارجي والتحول إلى الباطن و"**الكمد**" في اللغة العربية الفُصحى يعني "**الحزن**" فوضعوا تنظيما محكما ورشيدا غير مهلك للزج بكل ما هو سيء داخل الحمام والالتزام به تجنبا للهلاك والمرض، فكان هذا جزء من ممارسات وعادات النساء للاستحمام وولوج الحمامات الذي حُدد لزمن معين حسب ما ترسخ في أعرافهن.

إذن يبقى الحمام حسب ما حللنا علاجا جسديا بامتياز كما أنه، علاج نفسي أيضا لأن النساء عند خروجهن من الحمام يشعرن أيضا بالراحة النفسية إضافة للراحة الجسدية.

2.وسائل الزينة المستعملة في الحمام

تمثل وسائل الزينة كل ما تتزين به المرأة خارجيا، وذلك لوجود زينة داخلية تحدث عنها الباحثين وهي الزينة الداخلية المتمثلة في الأخلاق والقيم أي كل الصفات الحميدة، وما يخصنا في دراستنا هذه هو زينة الجسد الخارجية المتمثلة في الجمال الخارجي أي الجسدي كما يقول **الإمام القرطبي**[1] الزينة الخارجية: وهي كل ما يُدرك البصر لقوله تعالى:﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا ﴾[2] وفي التفسير هنا يرى القرطبي الزينة كل ماظهر على وجه الأرض من الأنعام والأموال والحرث..الخ فهي كل مايرغب فيه الانسان. وهناك زينة الجسد البدنية، وهي كل جمال عند المرأة من اعتدال في القامة، وتناسق الأعضاء وجمال البشرة وسعة العيون، ووجه المرأة هو أصل الزينة وجمال الخِلقة، والزينة المباحة للمرأة كل ما فيها جمال وعدم الضرر بالشروط المعتبرة، ويدخل في ذلك لباس الزينة كالحرير، والحُلي

[1].أبو عبد الله القرطبي، ***الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي***، دار الإحياء التراث العربي، ج10، مصر، 1964، ص354.
[2].القرآن الكريم، ***سورة الكهف***، الآية 7.

والطيب، ووسائل التجميل المعروفة، والزينة تلبية لنداء الأنوثة فهي واجبة على كل النساء لأنها عامل أساسي لإدخال السرور على الزوج.[1]

ويرتبط التزيين بطقوس النظافة إذ تتزين المرأة غالبا بعد الاستحمام فهي تحرس أن تبدو جميلة ولإكمال صورتها تستعمل وسائل الزينة المتعددة، سواء كانت طبيعية أو مصطنعة وبناءا على المقابلات والملاحظات المجرات، توصلنا إلى النتائج التالية فيما يخص مواد الزينة التي تستعملها النساء في الحمام.

جدول رقم1 يبن مواد الزينة المستعملة في الحمام.

المـــواد	الحـــالات
الحنة	من بين 20 حالة يوجد 14 حالة
السواك	03 حالات
الصبغة	04 حالات
مرطب الشعر (البلسم) wella strat, New lisse	12 حالة
غسول (الشعر، الوجه)	2حالات
العناية بالبشرة، المراهم، الدهون، الأقنعة، الليمون...الخ	12 حالة

فمن خلال ملاحظاتنا إلى جانب هذه المواد التي تستعملها النساء في الحمام، وجدنا أن النساء المتزوجات حديثا يأخذن كل أوقاتهن في استعمال الماكياج، ومما يزيد من جمالهن ارتدائهن حليتهن من الذهب، لذلك تقضي النساء مدة أطول من الرجال في الإستحمام،

[1]. عبد العزيز عمرو، ***اللباس والزينة في الشريعة الاسلامية***، دار الفرقان للتراث الاسلامي، جدة، 1983،السعودية، ص366.

وهذا يدل على إهتمام المرأة بجسدها، معظم التأكيد وجلب الحسن وقع على المرأة ليس على الرجل، فالعناية بالجسد نظافتا وتجميلا أعتبر واجب على المرأة وحق من حقوق الزوج اتجاه زوجته، فالإهتمام بذاتها كان أساس من أجل الآخر أي الرجل، هذا ما لاحظناه خلال الميدان أن النساء المتزوجات قبل خروجهن من الحمام أي بعد عملية النظافة التامة يلبسن أجمل الثياب، ويتعطرن بأجل العطور ويتحلين ويستعملن أجود أنواع المكياج وهذا لإخراج الذات على أحسن وجه لجلب الآخر، حيث تقول **سمية نعمان جسوس** في هذا الأمر " إن المرأة المتزوجة خلافا للفتاة، مضطرة لإثارة انتباه زوجها بالحلي والتزين، فالموانع التي تعوق الفتاة العذراء لا تستقيم عند المرأة التي تجد زوجها الشرعي في سريرها، فالتزين وحل الشعر يعتبران من نصيب النساء المتزوجات."[1]

فالتزين سواء عن طريق استعمال الكحل أو السواك أو أدوات الزينة العصرية، يبقى متأثرا بالوضعية العائلية للمرأة في المجتمع الذي قمنا بدراسته، فمن خلال الميدان أقتصر استخدام الوسائل العصرية على نساء الفئة العمرية الأولى، خصوصا المتزوجات، أما العازبات فنادرا ما يستطع استعمال وسائل التزيين بشكل علني، ماعدا في المناسبات كالأعراس، أما خارج ذلك لا يُسمح لها وإلا انتهت أنها ترغب في الإغراء أو الفاحشة فتزيين العازبات يرتبط في الوعي الجماعي بالرغبة في الإغراء، ولهذا يكون تزين العازبة بالنظافة والحلي الخاص بالعزبات والحناء أوالكحل فقط وما دون ذلك غير مرغوب فيه في المجتمع المحلي المدروس.

1.2.الحناء والسواك

تعتبر **الحناء والسواك** مادتين أساستين لا تستغني عنهما المرأة، وهي أكثر رواجا في الزينة التقليدية، إلى جانب أنهما مادتين تجميليتين أعتبرا أيضا مادتين إستشفائيتين، ومن

[1]. سمية نعمان جسوس، ***بلا حشومة الجنسانية في المغرب***، مرجع سبق ذكره، ص224-225.

خاصية **الحناء** الوقائية، حماية الأقدام من الشقوق وحرارة الأرض، كما تستعمل في تقوية الشعر وتكسبه لونا لامعا، فهي ترمز للبركة ويُقال إن رائحتها من الجنة.[1]فهي ترمز إلى الفرح والسعادة وتحتل مكانة هامة في مظاهر الحياة اليومية ولكن خاصة في مناسبات معلومة، فقد لاحظنا حضورها في مناسبات يمكن أن نعتبرها طقوس انتقال Rites de passage والتي هي بالأساس طقوس اجتماعية لكنها في جوهرها طابعا دينيا.[2] فوضع الحناء يرتبط بجلسة عائلية يرتكز فيها الإهتمام بالجسد، وهي جلسة طقوسية، تستعمل في كل المناسبات السعيدة والأعياد، فالعروس بمناسبة زفافها تحني يديها وقدميها، لأنها تنتقل من بنت إلى زوجة، كما تحنى بها النفساء قبيل الولادة وتستعمل أيضا في مناسبات الختان، وهو طقس انتقال سبق الحديث عنه، وحتى في الطقوس الجنائزية، فقد تستعمل لإخفاء الوشم. "فاستعمال الحناء يعود إلى العصور القديمة، إذ يبدو أنها كانت من وسائل زينة المرأة الفرعونية.[3] فاستعملت الحناء ولازالت تستعمل لتحمير الشعر خاصة عند النساء المسنات لإخفاء الشيب.

وهذا ما أكدته المبحوثات ومنها تقول المقابلة **رقم 07** "أنا ندير الحنا فالحمام باش نغطي الشيب ألي فيا، الحمام فيه la vapeur يخلي الحنة مليح لونها في الشعر، والحنة تحب الماء بزاف باش تصفي شعرك منها".وتقول المقابلة **رقم 04**"راني ندير في الحنة كل مرة على خطرش شعري راه يتساقط قالولي أن الحنة مع قرنفل يقوي شعر وتمنعها من التساقط."فمن خلال هذه الإجابات نستنتج أن الحناء مازالت تستعمل في الحمام، إلى يومنا هذا فهي تستعمل في بعض الأحيان كمواد تجميلية وفي بعض الأحيان إستشفائية كما أنها تستعمل كمكون في بعض المواد التجميلية الخاصة بالشعر.

---

[1]. صوفية السحيري بن حتيرة، ***الجسد والمجتمع***، مرجع سبق ذكره، ص 219.

[2].Malek CHEBAL, ***dictionnaire de symbole musulmans***, rites mystiques et civilisation, Albin Michel, Paris, 1995, P197.

[3].Ibid, P197.

أما **السواك** فهو يجمع بين النظافة والزينة حسب ما ورد في الأحاديث النبوية الشريفة، لقوله **صلى الله عليه وسلم**:"إن أفواهكم طرق القرآن فطيبوها بالسواك"[1]فيستاك به قصد نقاء الأسنان وتبييضها، لأنه يعالج الفم من أمراض اللثة وآلام الأسنان، فيعطي للفم لونا جميلا كما يعطيه رائحة طيبة وله فوائد أخرى كثيرة، كشده للبشرة ويقبض المسام. وتستعمله النساء منذ القديم كمحلول لغسل عنق الرحم، كما أنه يطلق حبسة اللسان.[2]وترى الكثير من النساء الدور التجميلي والوقائي للسواك منهن المقابلات **رقم 12، 08، 07** تستعملن السواك لنقاوة الأسناء وإعطاء لأفواههن لونا جميلا. هذا يدل على أن إستعمال الحناء والسواك مؤشران يدلان على العناية والإهتمام بالجسد، وكذلك على العلاقة الودية مع الجسد.

2.2.العناية بالشعر

العناية بالشعر مصطلح شامل للنظافة والجمال اللذان ينطويان على شعر رأس الإنسان حيث تختلف العناية به وفقا لنوع الشعر ووفقا لمختلف العمليات التي يمكن تطبيقها على الشعر، كما تختلف أنواع الشعر من شخص إلى آخر. كما يُعتبر للشعر قيمة كبيرة عند الإنسان خاصة المرأة لما له من دلالات حضرية ورمزية واضحة، فيقول **د.موريس** "أنه من التعسف إذا اعتقدنا أن قضية شعر الرجال والنساء على حد السواء لا تمثل إلا القليل من اختلافات."[3]وأكد **مولي Molé** قي كتابه "**تاريخ الأزياء**" الذي أصدره سنة 1773 قائلا أن الشعر يختلف من شخص لآخر فعدد التجعيدات يكاد لا ينتهي، وبسبب ذلك ظهر فن الحلاقة وهو تفنن الحلاقين في الاهتمام بالشعر وبقصاته وربطها بشكل الوجه خاصة

[1].الغزالي، احياء علوم الدين، مرجع سابق، ص124.

[2].محمد بن أحمد التيجاني، ***تُحفة العروس ومتعة النفوس***، رياض الريس للكتب والنشر،ط1، بيروت، لبنان، 1992، ص133

[3] .Morris, DESMAND, ***Magie du corps***, Grasset, Paris, 1986, p28.

عند الجنس اللطيف، وبهذا بدأ الاهتمام بالشعر أكثر فأكثر، زتخلى الناس عن الشعر المستعار وبالتالي تراجع استعماله.[1]

فيعد الشعر عند المرأة من أثمن الأشياء لذلك اعتنت به وحافظت عليه منذ القدم فهناك أمثال شعبية تقول (المرأة يطبعها شعرها)، (شعر المرأة تاج على رأسها) وذلك لأنه يزيد من جمالها وأنوثتها، لهذا تستعمل كل الوسائل المتاحة لها من أجل المحافظة على شعرها لا لغرض جمالي فحسب، وإنما كذلك لأجل أغراض تمايزية جنسية وحتى إغرائية، فلشعر وظيفة رمزية أيضا، تتمثل في كونه مؤشر جنسي لأن شعر المرأة هو عربون أنوثتها.

وما لاحظناه من خلال البحث الميداني، أن النساء في الحمام تتفنن في تسريحات شعرهن ومشطه جيد بالمشط التي تعتبر وسيلة لتجميل الشعر، إلى جانب استعمالها للدهون وزيت الزيتون.كما أكدت لنا المبحوثة **رقم 04** حين قالت " أنا قبل مانجي للحمام بساعة تستعمل في شعري أما دهان (الزبدة) la belle أو زيت الزيتون على خطرش شعري ناشف بزاف.

فهناك 12 حالة من 10 المدروسة تفضلن استعمال الصبغة المصطنعة، ويُرجعن السبب حسب المقابلات رقم المقابلة **رقم 01، 03، 06**إلى: "ندير الصباغة في الحمام خير من الدار خطرش البخار la vapeur والحمان يخلي لصباغة تخرج مليح" وترى المبحوثات **رقم 04، 29، 10، 14**"باش تصفي مليح شعرك من صباغة يليق ديرها في الحمام على خطرش كاين الماء بزاف" وحسب توضيحهن فالبخار la vapeur هو الذي يساعد في إنجاح عملية صبغ الشعر وإعطائه الون المطلوب والجميل، إلى جانب وفرة الماء الذي يساعد بشكل كبير على تنظيفه وتجميله جيدا فهذه المواد تتطلب لماء الوفير لتصفيته جيدا من الشوائب والمواد الكيميائية.

[1].جورج فغاريلو، ***تاريخ الجمال الفن والتزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى يومنا***، مرجع سابق الذكر، ص56.

كما يؤكدن أن يوم ذهابهن إلى الحمام هو يوم خاص بهن، فلا تفوتهن فرصة لنظافتهن وتجميلهن، فحسب رأيهن هو يوم لتجديد وإعادة نشاطهن الذي فُقد خلال مسؤولياتهن العائلية، فيقول الباحث **عبد المالك بوحديبة** في ذلك "تعود المرأة إلى شبابها وجمالها وتجددها وزخرفتها، متعبة لكن راضية، منهكة أو منشطة لا تدري، فالمهم إنها تأخذ طريقها إلى بيتها متهيئة لليلة حب جميلة أعدت نفسها طويلا لإغوائها."[1] وتقول المبحوثة **رقم03** "أنا نستعمل في شعري الغاسول الطيني ألي تجيبهلي أمي من المغرب الأقصى وهذا الغاسول من نوعية مليحة للشعر يرطبه خير من بيودام". فإلى جانب إستعمال المواد الطبيعية للعناية بالشعر، هناك بعض النساء التي تُفضلن المواد المصطنعة والصبغات ومواد كيميائية لترطيب الشعر مثل Wella Newliss، والآن ظهرت **الكيراتين** كمادة لترطيب الشعر، فهناك علاقة وطيدة بين التجميل والنظافة ناتج عن ربط التجميل بالجسد الأنثوي. لأن معظم الحالات يعتنين بشعرهن بانتظام بدهنه بالحناء أو الزيت قبل الحمام، فيبدوا أن الزيت مادة فعالة من أجل علاج ورعاية الشعر تستعمله النساء لتنمية الشعر وتصفيفه لكي يصبح بديعا.

2.3.العناية بالبشرة

من أسرار جمال المرأة نضارة بشرتها، ولهذا تهتم بها كثيرا، لأن مدى الاهتمام بها وبنضارتها يحدّد جمالها وتفوقها على الأخريات، لذا يجب على المرأة تنظيفها والاهتمام بها، واستخدام الكريمات المناسبة لكل بشرة على اختلافها، واستخدام الخلطات والأقنعة النباتية التي يكْمُن فيها العلاج أيضا. فالمرأة ترغب دائما بعد حمامها للحصول على جسد ناعم ومتكامل وصافي، لأن الحمام يُعتبر فرصة لها للعناية ببشرتها، فتقوم في مكان مخصص لفعل ذلك بإزالة شعر الإبط والذراعين والفخذين والعانة، وتستخدم لهذه الغاية في الكثير من الأحيان عجينة

[1]. Marc Alain DE CAMPS, ***l'invention du corps***, P.U.F, France, 1986, p123/126.

من الكارميل المكثف بالحامض"la cire" أو مراهم إزالة الشعر "Veet, Venus" أو عن طريق شفرات الحلاقة "Gillette"ففي معظم الثقافات، يحدث أن يكون الزغب غير مرغوب فيه على اليد، لأن المطلوب غالبا، هو ذلك الجسد الناعم، لأن الشعر الزائد يعتبر قدارة وغير مرغوب فيه على جسد المرأة لأنه يعني الإسترجال والشيخوخة، ولذلك يعد من المشاكل الثقافية لدى الأنثى فهناك 76% من نساء المغرب يعتقدون أن نتف الشعر الزائد مرتبط بالزواج والنظافة والجنس[1]

ومن خلال المقابلات التي أجريناها داخل الحمام اكتشفنا أن بعض النساء اللتي تعاني من تراكم الدهون على الوجه صاحبات البشرة الدهنية "Peau grasse" فالحمام فرصة لهن لتخلص من تلك الدهون الزائدة، وذلك باستعمال المواد الطبيعية لقضاء عليها، لأن الحرارة والبخار تفتح مسامات الجلد، مما يسمح بخروج تلك الدهون. هذا ما صرحت به المبحوثة **رقم 01** "أنا نجيب معيا **الليمون** باش نحك وجهي به خطرش في الحمام ينحل المسامات نتاع الجلد ندير الليم باش نقلع الزيوت إلي على وجهي".وتقول المقابلة **رقم 04** "أنا ندير على وجهي **الغاسول** الطيني على خطرش ينقي جلد نتاع الوجه من الوسخ ويقضي على كل الزيوت في وجهي، وينشف الوجه منها ويخلي الوجه نتاعي يبرق ورطب." وتصرح المقابلتان **رقم 02 و09** "أنا قبل ما نجي للحمام نرابي الصابون مع شوية تع فرارة الحليب، ونخلط مليح حتى تولي كريمة، وندیرها على وجهي، كي ندخل في البيت السخون ندیرها لمدة 05 دقايق، وهاذي نذيرها غير في الحمام على جال البخار يعاون خروج الزيوت من البشرة."

وهذا لاحظناه مع صاحبات البشرة الدهنية "Peau Grasse" كما سبق وأشرنا لذلك، أما في حالة البشرة الجافة "Peau Sèche" فتقول **المقابلة رقم 04** "قبل ما نجي

[1]. عبد الوهاب بوحديبة، ***الجنسانية في الإسلام***، مرجع سبق ذكره، ص213.

للحمام نوجد كريمة مصنوعة بقليل من الزيت الزيتون مع صفار البيض ونخلطهم مليح حتى تصبح كريمة وكي نجي للحمام ونعرق مليح نطلي هذه الكريمة على وجهي كامل ونبقى 05 دقايق حتى 10 دقايق وبعدها نغسل وجهي بالصابون هذا ماش Peau نتاعي ترطاب لخاطر ناشفة."

من هنا نلاحظ أن المواد الطبيعية المستعملة للزينة هي في نفس الوقت وسائل وقائية وعلاجية اكتسبت عن طريق تبادل المعارف حيث تقول **فاطمة المرنسي** في هذا الصدد أن "أسرار التهذيب هذه الأناقة والزينة تشكل أشياء والزينة، تشكل أشياء ثمينة، في مجتمع يمنح أهمية كبرى للجمال المادي، ويطفي قيمة كبيرة على نمط الحياة الأرستقراطية المدنية، ولذلك فإن قدرا كبيرا من المعارف التي يمررها المجتمع إلى الفتاة تتعلق بتقنيات متعددة وتركيبات تشمل الأعشاب والأزهار والبذور والأحجار المعدنية، لصنع قناع يحفظ الوجه أو مادة لغسل الشعر أو وسائل للزينة، وأغلب النساء المغربيات لازلن يستعملن هذه التقنيات التقليدية، رغم أهمية منتوجات الزينة المستوردة من الخارج."[1]

إذن عالم العناية بالبشرة ارتبط بالجسد الأنثوي، من خلال الوصفات التجميلية التي استعملتها المرأة عبر التاريخ حسب تعليق **خلود السباعي** "ولعل ذلك ما يفسر الكم الهائل للوصفات التجميلية التي أنتجتها النساء عبر التاريخ، من أجل التحكم في هذا الجسد وإخضاعه لمقتضيات الجمال المسطرة ثقافيا، فقد أنتج عالم الحريم عددا من الوصفات الجمالية الخاصة بكل منطقة من الجسد على حدى، فهناك وصفات لترطيب وأخرى لتعطيره وترطيبه وتنقيته."[2] وهذا طبعا مالاحظناه في المجتمع المحلي الذي قُمنا بدراسته، على أن النساء مازلن يهتمن بأجسادهن وبشرتهن باستعمال المواد الطبيعية التجميلية، وذلك نظرا للفائدة الناتجة عن هذه المواد بعد مُداومتها، كما أن مواد التجميل الحديثة تُعتبر باهظة

[1]. فاطمة المرنيسي، ***الجنس كهندسة إجتماعية بين النص والواقع***، ترجمة زهراء زريول، دار النشر الفنك، 1987، ص 100.

[2]. خلود السباعي، مرجع سبق ذكره، ص56.

الثمن بالنسبة للمرأة في المجتمع المحلي، وكل هذه المواد الاصطناعية مصنوعة بالمواد الطبيعية المعروفة، فما كان على المرأة إلا استعمال المواد الطبيعية بشكل جيد وبثمن معقول.

4.2.الحلي والمكياج

تُعرف **الحلي** على أنها الأدوات والأغراض التي تستخدم للزينة، من قبل المرأة خصوصاً، ويُقال "مصدرها من "حلو"، ومعناه الشيء الجميل، وكلمة "حُلي"[1] هي كلمة بدأ استخدامها منذ القديم، واستبدل استعمال كلمة حلي الآن"**بالمجوهرات والأكسسوارات**". وهي تتمثل في القلادات والخواتم، والأساور، والأقراط، وما يُزين الأرجل بما يُعرف بالخلخال، وهي غالبا من ذهب أو فضة، ومعادن أخرى والأحجار الكريمة كذلك.

عُرفت صناعة **الحلي** على مدار العصور والسنين، حيث تختلف من مجتمع لآخر، فكل مجتمع يحمل ثقافة جمالية تميزه عن الآخر، فهي نوع من أنواع الزينة التي تصنف الجمال وهو علامة من علامات الثروة ووسيلة من وسائل الإدخار. فالحلي بالنسبة للمرأة جزء لا يتجزأ من عالمها ومن أدوات الزينة وكذلك وسيلة للتباهي وإشعار الآخر بالقُدرة على موازاة الموضة فتنوع وسائل الزينة نوعا من أنواع الاتصال المختلفة شديدة الارتباط بسياق ثقافي واجتماعي، وعلى تعبير يحمل في ذاته عدة معان يحاول الإنسان الإشارة لها من خلال إرادتها.[2]

فالحلي التي تستخدمها المرأة في أنحاء مختلفة من الجسد، تحمل مدلولات رمزية، تشير إلى غايات معينة يزيد من يرتديها إيصالها للآخر، وعناية المرأة بزينة جسدها هو لفائدتها أساسا لكي لا تطمح نفس الزوج إلى غيرها، لأن الجسد يُمثل رأس مال الاجتماعي للمرأة

[1].انظر: ابن منضور، لسان العرب، مرجع سبق ذكره.

[2]. صوفية السحيري بن حيرة، مرجع سبق ذكره، ص 233.

فلاوجود لذاتها بل كيان تابع للرجل، لا يتسلط نظره إلا على الجسد، لهذا لابد على المرأة أن تزين جسدها وتهتم به قدر الاهتمام، حتى لا يتحول إلى جسد مُبتذل يفقد طاقته مما قد يؤدي إلى إهماله وطموح الرجل إلى غيرها، وهذا يعني أن وسائل الزينة لها دور في جذب الجنسين بعضا لبعض وفي إثارة الرغبة الجنسية واستجابتها.[1]

وما لاحظناه من خلال البحث الميداني، أن كثيرا من النساء تستغلن الحمام لإرتداء حليتهن من الذهب والتباهي أمام النساء، إذ تخيل إليك في بعض الأحيان أنك في عرس أو حفلة، ترتدي خلالها النساء أحسن الثياب وأجمل **الحلي**، كما وجدنا جُل النساء إن لم نقل كلهن تقريبا يلبسن الأقراط والسلاسل والخوات الذهبية، لتُصبح عادة مُلتصقة بالحمامات، لدرجة لا نجد سيدة أو شابة تدخل الحمام إلا وهي ترتدي حُليها، وذلك خوفا من أن تشد الأعين إليها وتنقص قيمتها فتصبح حديث النساء، خاصة إن لم تكن في المستوى المطلوب، والأغرب من ذلك، أننا وقفنا على بعض النساء اللواتي تملكن الكمية الكافية لإغواء مثيلتهن، تستلفن الذهب من الأخت أو الأم أو الابنة للتباهي به حتى تكون "**نجمة الحمام**".وإلى جانب الحلي تستكمل المرأة تجميلها بوضع "**الماكياج**" الذي يعد من الوسائل البسيطة التي تحصل تجميل الوجه، فالمرأة تضع "**الماكياج**" من أجل تدعيم اعتبار لذات أو نفس حائرة القوى (تكون، عيوب،نرجسية)[2] ومحل الأنظار، وذلك لعكس انطباع جميل وبناء جيدا عند الآخر، الذي يبني هو الآخر صورا وفق المظهر الخارجي للشخص، الذي يراه ويتعامل معه في أطر الحياة المختلفة.

3.الممارسات الجمالية في فضاء الحلاقة

[1]. صوفية السحيري بن حيرة، مرجع سبق ذكره، ص332.

[2].Jean MAISONNEUVE, BRUCHON-Schweitzer, ***le corps et la beauté***, Op.cit, p77.79

إضافة إلى الجمال والتزين في "**فضاء الحمام**" الذي تختار المرأة، كمكان تجميلي وتطهيري، فإنها تستكمل زينتها وجمالها إلى الذهاب لفضاء آخر، وهو "**فضاء الحلاقة**" أو "**صالونات الحلاقة والتجميل**" كما تُعرف حاليا، لأنها تلعب دورا كبيرا في تزين جسد المرأة وتجميله الدائم وخاصة في المناسبات والأعياد...وهنا حاولنا التعمق في فضاء الحلاقة والتجميل الذي أصبح في المجتمع المحلي المدروس تابعا لفضاء الحمام.

1.3.الحلاقة عبر التاريخ

كل النساء يترددن إلى حلاقة خاصة بهن، وذلك نتيجة اعتيادهن وارتياحهن لها، فمهنة الحِلاقة هي مهنة قديمة جداً في أعماق التاريخ، وفي كثير من الأحيان يتحول صالون الحِلاقة إلى مكان للحصول على الأخبار والمعلومات الجديدة مثله مثل السوق، فظهر الحلاق أول ما ظهر عندما اهتم الإنسان بشعر رأسه، وظهرت لديه فكرة التخلص من الشعر الزائد التي لها جذور إلى ما قبل التاريخ ربما كان لدافع الارتقاء والتميز وعدم التشبه بالحيوانات التي يصطادها انسان الكهف في ذلك العصر.

ولكن أمر الحلاقة لم يكن بسهولته اليوم ففي رسوم وجدت على الكهوف، يرجع تاريخها إلى عام 30000 قبل الميلاد، وجدت رسوم لأدوات حادة وعنيفة استخدمها الإنسان القديم في الحلاقة، مثل أصداف البحر أو احجار الصوان المسنونة.ونظراً لارتباط هذا الاهتمام في المجتمعات البدائية القديمة بمعتقدات خرافية ووثنية، كان الحلاق أقرب ما يكون إلى الكاهن، وفي هذا السياق يُشار إلى أن بعض قبائل آسيا الوسطى كانت مهنة الحلاقة عندهم هي طرد الشر من النفس (التطهر من الأرواح الشريرة) عبر قص الشعر وهذا ما أدى إلى تقريب الحلاق من معالجة مشكلات صحية أخرى، فلعب دور الطبيب.[1]

[1].http://www.matarmatar.net.

ظهرت علاقة كبيرة بين الطب والحلاقة، ويعود ذلك إلى الحروب الصليبية وعملية الاحتكاك بين الأوروبيين والعرب، إلى اهتمام الآخرين بدراسة الطب، فبدأت المنافسة بين الأطباء المحترفين والحلاقين الذين سارعوا إلى إنشاء أول منظمة لهم في مدينة "**روان الفرنسية**"، وفي القرن الرابع عشر أنشأ الحلاقون الجراحون أول معهد لتدريس مهنتهم في **باريس** وهي المدرسة التي أصبحت لاحقاً أول مؤسسة لتعليم الجراحة في أوروبا، وفي منتصف القرن الثامن عشر انفصلت مهنة الطب عن الحلاقة بقرار من البرلمان في **انجلترا** ثم في فرنسا بقرار من **الملك لويس الرابع عشر**، ولم ينتهي القرن الثامن عشر إلا وكانت مهنة الطب قد انفصلت عن الحلاقة.[1]

كان للحلاقين رمز معين منذ القديم يتمثل في شريطين واحد أحمر والآخر أزرق، يعلقونه أمام محلاتهم، فكان الأحمر يلفونه حول مكان الذي ستجرى فيه الحلاقة، والثاني يضمد به الجرح في حالة وجوده، ولهذا استبدل الحلاقون الشريطان برسم عبارة عن خطان واحد أحمر والأخر أزرق يلتفان حول بعضهما البعض، وهذا شعار قديم إلى يومنا هذا للحلاقين ويُعتبر أقدم شعار لأية مهنة في العالم.[2]

1.الحلاقة عند العرب

لابد من الإشارة إلى أن محال الحِلاقة في البلدان العربية، لا تخضع لشكل واحد وطراز وحيد كما أنها ليست من نمط وحيد، لجهة ما يجري في داخلها وما يسيطر على أجوائها ذلك أنها تتغير بتغير زبائنها وانتماءاتهم المجتمعية وفئاتهم العمرية، إضافة إلى هذه المتغيرات يبدو من الواضح أن الأمكنة التي تقع فيها سواء داخل المدينة، بين حي شعبي يغلب عليه السكن وآخر تغلب عليه أوجه النشاط الاقتصادية والخدماتية، أو في بلدات الريف وقُراه

[1] شوقي دويهي، الحلاق سليل الأطباء صديق اليوم، ***مجلة القافلة***، السعودية، سبتمبر،أكتوبر،العدد 34، 2008،ص 89.

[2]. شوقي دويهي،نفس المرجع السابق،ص 87.

هذه الأمكنة التي طبعت بطابعها هذه المحال، وأضفت عليها بالتالي شخصية خاصة.ولعل أقدم توثيق للحلاق ودوره يعود إلى **مصر الفرعونية**، إذ تؤكد الآثار الفرعونية أن المصريين القدماء كانوا يحلقون شعر رأسهم وذقونهم، وكانت حلاقة شعر الفرعون جزءاً أساسياً من مراسيم التنصيب، وكان كبير الكهنة يتولى هذه المهمة باعتباره وحده صاحب الحق في لمس شعر الفرعون، وفيما يتعلق بالحلاق المصري القديم الذي يتولى حلاقة شعر العامة، فقد كان متجولاً في شوارع البلدة، يحمل عدة الحلاقة معه في سلة مفتوحة من القش، وأهم أداة كانت الموس.[1]

وفي **اليونان القديمة** ظهرت محلات الحلاقة الثابتة، لتشهد ازدهاراً ملحوظاً في القرن الخامس قبل الميلاد، فقد اعتنى حكماء أثينا وشيوخها بمظهر ذقونهم ولحياهم التي شاءوها أن تكون على أحسن شكل ممكن، ويشار إلى أن الرومان أضافوا آنذاك، إلى هذه المهنة جملة من أعمال أخرى مثل التصفيف والتدليك وتقليم الأظافر وطليها...، أي كل ما نعرفه اليوم من خدمات إضافية تعرضها علينا اختيارياً محالُّ الحلاقة بعد قص الشعر[2].

كما تؤكِّد بعض النصوص القديمة التي تعود حتى إلى **عصر المماليك**، وجود حلاّقين متجولين في المدن العربية الكبرى آنذاك. ولكن المدهش أن نصوصاً أخرى تكشف لنا أن بعض السلاطين كانوا يشذبون لحاهم بأنفسهم وبعضهم كان يعتمد على أحد الأمراء المقرَّبين منه ليقُص له شعر رأسه عندما يريد ذلك.

وعلى غرار الحلاق الأوروبي القديم، كان الحلاق الجوّال في البلاد العربية يتنطح لبعض المهمات الطبية مثل قلع الأضراس أو ختان الأولاد، ولهذا عرف باسم **"حلاق الصحة"** وبشكل عام، كانت القرى والبلدات الصغيرة في أرياف بلاد الشام، مثالا على موعد مع

[1]. شوقي دويهي،نفس المرجع السابق،ص 88.

[2]. http://www.al-watan.com/news

الحلاق الجوّال الذي يزورها مرة في الأسبوع أو في الشهر، وفق عدد السكان وحاجتهم إلى قص شعرهم. أما في المدن، فكان الحلاق الجوَّال يقصد أماكن تجمع الرجال، مثل المقاهي وأماكن العمل المكتظة والأسواق، حاملاً حقيبته التي تحتوي على كل مستلزمات عمله وهي محدودة: مشط ومقص وموس وحزام جلدي، لسن الموس وصابون حلاقة مع وعائه، وبودرة بيضاء وفرشاة لتنظيف العنق بعد الحلاقة.[1]

بدأ استقرار الحلاق العربي في دكانه الخاص مع ما حمله الانتداب الفرنسي والبريطاني من مفاهيم وتقاليد جديدة إلى بلاد الشام ومصر، وكل البلدان العربية الأخرى، ويتشكل هذا الدكان التأسيسي من كرسي مرتفع نسبياً يسمح للحلاق الواقف بجواره بالتعامل مع رأس الزبون من دون أن ينحني عليه، ومرآة مستطيلة أمام الكرسي ليتابع الزبون مجريات العملية وبضعة مقاعد للمنتظرين أدوارهم.. أما أدوات الحلاقة، فقد راحت تشهد ببطء تطورات وإضافات، فظهرت آلة القص الميكانيكية إلى جانب المقص التقليدي.[2]وفي الستينيات، من القرن الماضي كانت الصورة التقليدية للحلاق تظهره على أنه رجل في الخمسين من عمره تقريباً، لأنه غالباً ما كان يبدأ عمله فتياً في أحد محلات الحلاقة كولد مساعد للمعلم، وبعد أن يجمع مدخراته لسنوات طويلة ويكون قد وصل إلى سن الأربعين تقريباً، كان يفتتح دكانه الخاص ويستقل عن معلمه القديم، ليصبح بدوره معلماً، ولكن للموضة، وللصيحات الشبابية أحكامها، فالزبائن من الشبان باتوا يترددون على محال الحلاقة أكثر من غيرهم ويطلبون خدمات العهد للمعلم القديم بها، فكان من الطبيعي أن يكمل المهمة حلاقون شبان يفهمون متطلبات أبناء جيلهم ويتمتعون بالمرونة اللازمة للتعامل معها، وهكذا تدنى

[1]. محمد خير، الحلاق في البلاد العربية، ***مجلة القافلة***، السعودية، سبتمبر،أكتوبر،العدد 34، 2008، ص 93 .

[2]. شوقي دويهي،نفس المرجع السابق،ص 88.

معدل عمر الحلاق ليصل إلى العشرينيات أو الثالثينات فقط في معظم المحال المتوسطة الموجهة إلى الشريحة الوسطى من أبناء مجتمعاتنا[1].

لقد كان الحلاق في الماضي يعبئ وقت الفراغ بالعزف على العود، وكان مستوى العزف بين حالق وآخر يختلف، حيث كان كل حلاق يشعر أن عليه اقتناء عود، يضمه إلى عدة الشغل الخاصة به ولذا كان الحلاقون جميعهم تقريبا لديهم الأعواد، أجادوا العزف أم لم يجيدو. إذ وضع المؤرخ الأمريكي **لين أبوت في سنة 1992م**، كتاباً يؤرخ لما بات معروفاً باسم: "موسيقى محل الحلاقة" "Barbershop Music"، قال فيه إن موسيقى الحلاقين التي ازدهرت، قبيل منتصف القرن العشرين، ضمَّت بين أعظم موسيقييها **جيلي رول مورتون ولويس أرمسترونغ**. وأثبت بالمستندات أن هذا النمط من الموسيقى، نشأ في مجتمع الأفارقة الأمريكيين، وقد ازدهر هذا النمط، حتى أن "**ديزني وورلد**" شكَّلت فرقة موسيقية سميت:"رباعي موسيقى الحلاَّقين".[2]

ويرتدي العازفون في فرق موسيقى الحلاقين ثياباً ملوَّنة مزركشة، ويضعون على رؤوسهم قبعات القش، ويعزفون ويغنون أغنيات خفيفة سهلة الفهم سلسة التذوق، وهي أساساً موسيقى تسلية وترفيه، ويصاحب العزف فيها عرض بصري، من حركات وأشكال وألوان لا بد وأن يكون مكملاً للموسيقى، وأن يكون جذَّاباً، واشتهر من فرق موسيقى الحلاَّقين فرقة رباعية في مدينة **بيكوا، بولاية أوهايو الأمريكية**، وقد ألفها رباعي موسيقي، هم الإخوة **ميلز**، من أبناء حلاق كان صاحب محل فعلاً هناك.[3]

[1]. شوقي دويهي،نفس المرجع السابق،ص 90.

[2]. إلياس سحاب، موسيقا للحلاقين وموسيقا عنهم، ***مجلة القافلة***، السعودية، سبتمبر،أكتوبر،العدد 34، 2008، ص 101.

[3].إلياس سحاب، موسيقا للحلاقين وموسيقا عنهم،المرجع السابق، ص 102.

2.الحلاقة عند الرومان

ما من حضارة قديمة (وربما حديثة) كرَّمت الحلاق كما فعلت **روما**، فقد ظلت **روما** تجهل الحلاَّقين ودورهم حتى العام 296 ق.م حين أتاها "**تيسينيوس مينا**" من **صقلية** وعرَّف المدينة على فن حلاقة الذقن، وبسرعة انتشرت محلات الحلاقة في المدينة. وصار الوجهاء والنبلاء يمضون ساعات عديدة يومياً في محالات الحلاقة، لقص شعر الرأس وتشذيب اللحية أو حلاقتها وأضاف الرومان آنذاك إلى هذه المهمة المحددة، جملة أعمال أخرى مثل التصفيف والتدليك وتقليم الأظافر وطليها.. هو كل ما نعرفه اليوم من خدمات إضافية تعرضها علينا اختيارياً محال الحلاقة بعد قص الشعر.[1]

3.الحلاقة النسائية

أما بالنسبة للحلاقة النسائية فلم تكن معروفة عند العرب، وقد تم فتح بعضها أول الأمر في"**منطقة السنك ببغداد**"حيث كانت تقوم أهم السيدات الراقيات أمثال:"**زيا وسميراميس وريجنت بالاس**" وغيرها، ولما كانت نساء الانكليز العاملين في **بغداد**، وبعض الممثلات الاجنبيات في العاصمة يحتجن الى من يحلق لهن شعورهن، بعد أن شاعت في أوروبا موضة قص الشعر أثناء الحرب العالمية الأولى، فقد أُنشأت بعض الصالونات النسائية وصارت بعض العراقيات من روادها بعد ان صرن يقصرن شعورهن ثم صارت تلك الصالونات للتجميل أكثر مما هي لقص الشعر، وتكاثرت كصالونات الرجال التي نجدها نضيفة وأنيقة اليوم.[2]

[1].محمد خواتمي، شعائر وطقوس الحلاقة عبر التاريخ، ***مجلة الجماهير***، تصدر عن مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع، حلب، سوريا، عدد 14907، نيسان 2017،ص 101.

[2]. محمد خير، الحلاق في البلاد العربية، ***مجلة القافلة***، مرجع سابق، ص 104.

أما قديما فلطالما عُرف الشعر الطويل للمرأة برمز الأنوثة والجمال، فكان من غير اللائق أن تقوم النساء بقصه بشكل كبير لتظهرن مثل الرجال، ففي أوروبا تفننت النساء في تسريحات الشعر إبان عصر النهضة، الذي بدأ في إيطاليا في حوالي عام 1300م، وانتشر في بقية أنحاء أوروبا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، وكانت لبعض النساء ضفائر تصل إلى حدود الركبتين، في حين كان بعضهن يُشكلن شعرهن على هيئة كعكة كبيرة خلف الرأس تسمى **"شنيون"** وقد كانت هناك، إلى جانب هذه التسريحة شعر **"فينوس"** الجميلة التي كانت تشمل جدائل سميكة يتم تجميدها بماء الذهب، الذي كان يبدو وكأنه يتدفق من الرأس. وكان الشعر الفاتح شائعاً ومرغوبًا فيه إلى حدٍّ كبير، بحيث تقضي النساء الساعات الطوال تحت أشعة الشمس لتفتيح شعرهن، وكذلك كانت النساء منذ ما قبل الإسلام يضفرن شعورهن أو يجدلنه وبعضهن يرسلن الشعر ضفائر من الخلف أو يتركن جديلتين على الجانبين، يرسلنهما على جانبي الخدين، فكانت النساء تهتم بشعرهن بمفردهن، دون اللجوء إلى الحلاقة زما طويلا.[1]

ولكن في عشرينات القرن الماضي وبعد الحرب العالمية الأولى، التي أجبرت الكثير من النساء على العمل في أماكن خطيرة مثل مصانع الدخائر فكُن يربطن شعرهن للخلف وأصبحت قصات الشعر القصيرة مُنتشرة بشكل لم يكن مُعتاد في الفترات السابقة، ومنذ ذلك الوقت أخذت قصات الشعر في التطور من الشعر المموج متوسط الطول مرورا بالقصات القصيرة وفي السبعينات عُرفت قصات الشعر **"بالقصات الجنونية"** وذلك من خلال ظهور قصات الشعر بموضة الشعر الطويل، ولكن في أشكال فوضوية تُعبر عن التمرد

[1]. سارة مختار، تطور قصات الشعر على مر التاريخ، ***مجلة اليوم السابع***،مجلة الكترونية، أبريل2016، http://www.youm7.co

والرفض لكل القيود، حتى قصة الأسد في الثمانينات. وهذا ما أدى إلى ظهور الحلاقات المحترفات اللائي يُفضلن هذه المهنة والاهتمام بالشعر والجمال. [1]

فبعد عرضنا لتاريخ الحلاقة استنتجنا أن الحلاقة مهنة قديمة، اختلطت بالكهنة والطب ثم انفصلت بعد ذلك، لتصبح مهنة مستقلة بذاتها، وأصبحت في قاعات خاصة تمارس فيها هذه المهنة، لتتحول إلى **فضاء اجتماعي** هام يلجأ إليه الرجال من أجل جمال الجسد لتصفيف شعر الرأس واللحية، وقلنا أصبحت **فضاء اجتماعيا** لأنها كانت عبارة عن قاعات يجد فيها الزبون الموسيقى والترفيه إضافة للحلق والتزين. ليصبح هذا الفضاء للنساء أيضا بعدما أصبحت المرأة تهتم بقص الشعر وتزيينه.

2.3.مونوغرافية صالون الحلاقة

تتسم الحلاقة في الوقت الحالي بصالونات خاصة ذات ديكورات جميلة، من كراسي متحركة التي تستطيع تقريب وابعاد جسد المرأة، كما تجد أمامها مرآة تسمح لها برؤية عمل الحلاقة أثناء تسريح شعرها، ونجد في صالون الحلاقة مجموعة من الأجهزة كالتي نجدها عند الأطباء

[1].سارة مختار، نفس المرجع السابق.

وأطباء الأسنان خاصة، كالكرسي المتحرك والذي بإمكانه أن يرتفع وينزل حسب الحاجة، والمقص بكل أنواعه، المشط بكل أنواعه، مجفف الشعر، ملسم الشعر La plaque...الخ

أما العاملات منقسمات كل واحدة ولها عملها حسب تجربتها وكفاءتها المهنية، وهن مرتديات مآزر مختلفة ومتنوعة الألوان، قد تذكرنا بالطبيبات والممرضات، فصالون الحلاقة مكان للممارسة المهنية التي تختلف عبر الزمان والمكان في العديد من البلدان.[1] كما يُعتبر صالون الحلاقة مكان مرتبط بالانفتاح المرأة الحضرية المعاصرة نحو كل ماهو جديد حول الموضة والتجميل، هو فضاء اجتماعي للجسد الأنثوي حتى يكون له الانفتاح L'ouverture والاختيار Le choie وحدود الحركة فيه.

ونلاحظ في صالون الحلاقة تقسيم منطقي للجسد، حيث يُقسم الجسد الأنثوي إلى أجزاء جزء مثالي خيالي، لأن المرأ تستعمل الخيال قبل أن تقم بتجميل الجسد فتبدأ تتخيل التسريحة التي ستقوم بها وهل تناسبها أم لا وكيف تغير جسدها وشكلها، وهل سترضى على مظهرها أم لا، وجزء آخر عقلاني Rationalité أي فضاء للتبادل التجاري لأن الأمر متعلق بمحل حلاقة وزبونة وكل عمل تجميلي وقيمته المالية المطلوبة، فكل امرأة وقدرتها المالية لتغيير الجسد وتجميلية.

كما أن صالون الحلاقة مونوغرافيا فهو مقسم أيضا إلى فضاءات صغيرة، حيث نجد فضاء خاص بغسل الشعر، يحتوي على حوض الغسيل من البلاستيك la vabo تتم فيه عملية غسل الشعر وفركه سواء قبل التصفيف من الأوساخ والزيوت أو بعد وضع الصباغة أو بلسم التصفيف défrisage وهنا يكون تبادل الحديث واضحا ومُطول بين مع المرأة الزبونة ومساعدة الحلاقة أو الحلاقة نفسها لأن في الغالب الحلاقة ذات الخبرة وصاحبة المحل تستعين في عملها مع مساعدات من الفتيات المبتدآت ليأخذن الخبرة والتجربة منها لأن

[1].Michel MESSU, ***Un ethnologue chez le coiffeur,*** Op.Cit, P28**.**

عمل الحلاقة يُعتبر حرفة كباقي الحرف يوجد فيها المعلم ومن يساعده من المبتدئين، فتقوم المساعدة بغسل الشعر وتدليكه جيدا مع استعمال غاسول الشعر المنظف، وهناك بعض المنظفات التي تستعملها حسب حاجة الشعر وحالته.

ثم تنتقل للفضاء الخاص بتصفيف الشعر وتجميله حيث يحتوي على كرسي متحرك وأمامه مرآت كبيرة، ففي هذا المكان تتم عملية الاهتمام بالشعر فقط كأن تقصه أو تصففه، أو تصبغه...مع استعمال العديد من الأجهزة الخاصة بذلك، كالمشط والمقص، ومجفف الشعر وغيرها. وبعدها يوجد فضاء ثالث وهو فضاء العناية بالبشرة، يحتوي على كرسي متحرك بامكانه أن يصبح مثل السرير تستلقي فيه المرأة لتقدم جسدها للحلاقة قصد التجميل سواءا الوجه أو باقي الجسد. وهنا تقوم الحلاقة بتنظيف الوجه nettoyage de peau عن طريق جهاز بخاري خاص بالوجه فقط ليساعدها على ازالة الرؤوس السوداء les pois noir فهذا الجهاز يستعمل للوجه وليس للجسد مثل الحمام، كما تستعيد بالعديد من المستحضرات التنظيفية للبشرة، كما يوجد شمع لنتف الشعر خاص بالبشرة، والعديد من الكريمات لإزالة الشعر، يستعمل خاصة للعرائس، كما في هذا الفضاء تتم عملية نتف الحواجب وتجميلها وكذلك وكذلك ازالة شعر الوجه بالخيط.وبعد الانتهاء تدفع الزبونة ثمن العملية، فكل عملية وقيمتها المحددة. والمساعدات أو العاملات يعملن عند صاحبة المحل وهي الحلاقة ويقبضن راتبهن كأي عاملات في عيادة طبية.

كما توجد فضاءات أخرى كفضاء الانتظار ونجد فيه مجموعة من الكراسي، وطاولة تحتوي على مجموعة المجلات الترويجية للموضة وقصات الشعر، وكل أنواع الصبغات ومواد التجميل، وقد نجد أيضا بعض الألبسة والمواد التجميلية للبيع تضعها الحلاقة أمام الزبونات للشراء، فصالون الحلاقة هو أيضا فضاء تجاري وترويجي، وهنا يتم تبادل الحديث والأخبار في مختلف المجالات، هذا ما جعله فضاء نسوي اجتماعيا بامتياز.

3.3.دلالات الشعر عند المرأة.

يُعتبر الشعر عنصرا مهما في حياة المرأة ورمز جمالها وأنوثتها، فللشعر دلالات كثيرة عند المرأة وأهمها أن الشعر الطويل رمز أنثوي يُعبر عن الجمال والأناقة وخاصة عند المرأة العربية منذ القدم. فهو من مكملات جمالية الجسد، لهذا تولي المرأة إهتماما كبيرا به من خلال إرتيادها إلى صالونات الحلاقة، وذلك لمواكبة كل جديد في عالم الإهتمام بالشعر وجماله، لدا تحرص على الإهتمام بالشعر في كافة أنحاء جسدها، إذ أن هناك مناطق تسعى المرأة لأن يتكاثر وينمو شعرها فيه كشعر الرأس، وهناك مناطق تحاول ساعية لإزالته منها كشعر الوجه والبشرة ومناطق أخرى في الجسم.

إذ تسعى المرأة لأن تكون ملساء دائما باستثناء شعر رأسها وحواجبها ورموشها والتي ظهرت لهم تقنيات حديثة كالشعر والرموش الاصطناعية وحلاقة الحواجب، وهذا ما تحدثت عنه **خلود السباعي** عن دور ممارسات الحلاقة والتجميل في تعزيز صورة جسد المرأة أمام الآخرين بقولها "ليس التجميل سوى عمل مستمر للثقافة على الطبيعة، وممارسة متواصلة للجسد المثالي على الواقعي، فيتعلم الفرد عبر سيرورة التنشئة الإجتماعية كيف "ينزع" مظهره الإنسانية الواضح من خلال تغيير مصيره البيولوجي والتأثير فيه بالتجميل حتى ينعم بالارتياح لصورة الجسد، وذلك لتوقف الاعتراف بالذات على أحكام الآخرين وتقييماتهم، لأن رغبة الفرد في جدب إنتباه الآخرين وإطرائهم تخفي أمله في نيل حبهم واعجابهم، وبالتالي حبه لنفسه وإعترافه بذاته، ما تصبح نظرة الأخر، بما يمكن أن تحمله علامات الإعجاب أو النفور، بمثابة الشهادة تأتي لكي تؤكد تجربة "مرآتنا" أو تنفيها، فإما أن تعمل هذه النظرة على تدعيم صورة الجسد، أو تخدلها"[1]

[1]. خلود السباعي، ***الجسد الأنثوي وهوية الجندر***،مرجع سابق، ص40.

فالعناية بجمالية الشعر بمثابة بناء إجتماعي للجسد، تستدمجه المرأة من ثقافة المجتمع فالمجتمع هو الذي يصيغ لدينا الطريقة التي تقوم فيها بالعناية بالشعر وتسريحه على أساس السن أو الطبقة الإجتماعية أو طبيعة المجتمع، لذا باتت الإهتمام بالشعر من الضرورات التي تكون ملزمة بها المرأة في حياتها، وعلى أساس ذلك هيأت الكثير من المستحضرات والشامبوهات التي تزيد الشعر جمالا ونعومة وتعالج أنواع الشعر المتأثر "وبناء على ذلك، مثل الجمال والبحث عن أساليبه أبرز انشغالات المرأة عبر مختلف الثقافات"[1]

فالمرأة تتفنن في كيفية جعل شعرها يظهر بصورة ملائمة ويعكس جمالها الذي تبحث عنه ولمعرفة ماذا يمثل الشعر عند المرأة، قمنا بطرح تساؤل حول دلالات الشعر عند المرأة فكانت الإجابات على النحو التالي.المقابلة **رقم 09**"الشعر هو تاج المرأة، هو الصح في المرأة، قادرة المرأة قاع ماديرش ماكياج، وكي تكوافي شعرها تبان شابة."وترى المقابلة **رقم 01** أن "الشعر هو كل شي في المرأة وهو جمالها، تقدري تقولي الشعر هو مراية نتاع المراة من شعر نتاع المراة تعرفي كانت المراة متهليا في روحا ولا سامحة في عمرها" وكذلك المقابلة رقم 07 "كانوا بكري يقولوا ألي عندها الشعر الطويل هي شابة بصح دروك مع التقدم ألي رانا فيه، والوسائل ألي كاينة باش المراة تسرح شعرها، وتتهلا فيه على خطرش زين نتاعها يبان في شعرها" وتصرح المبحوثة رقم 02 "بالنسبة لي الشعر كل شي، لو كان ما يكون شعري مكوافي مانقدرش نشوف في روحي" والمقابلة **رقم 06** "الشعر نصف جمال المرأة لوكان مشي شعرها ما تكون شابة تلاحظي بلي وحدة كي يكون عدها تساقط الشعر تحسي معقدة من روحها، معنتها المراة بلا شعر مشي مرة"

يتضح من خلال إجابات المبحوثات أن الشعر يحمل معاني كثيرة فهو يعطي نظرة قد تشعر من خلاله بذاتها ومكملا لأناقة وجمال جسدها، ولغة تستخدمها للآخر للإشارة إلى

[1]. خلود سباعي، مصدر سابق، ص56.

جمالها، فالشعر هو رمز للأنوثة والجمال، فالمرأة مرتبطة بصورة جسدها، لذا عليها أن تبقى حريصة على أن تظهر في صورة المرأة الجميلة، وذلك بحرصها على اعتناءها بشعرها لتروق للآخرين ولنفسها وفي نفس الوقت، فالشعر بالنسبة للمبحوثات من مكملات الجمال الذي ينبغي منه الوصول إلى أعلى دراجات الأناقة، وظهور بمظاهر براقة ممكن أن تجدب الآخرين وتشكل لغة تفاعل وتوسع العلاقات بين الآخرين.

وإضافة إلى هذا فإن الكثير من النساء –وحسب ما وجدناه في الميدان– تعتقد أن الحفاظ على شعرهن المقصوص يجنبهن الكثير من المشكلات المستقبلية كأن يُصبح الاهتمام به سهلا في الغسل والتصفيف، كما يعتقد البعض أن ذكر إسم الله أثناء القص واجب وعدم إلقاء الشعر المقصوص في سلة المهملات "محتم" فهناك من يعتقدن أن الشعر يُغضب أو ينفر حين يتم قصه وآخريات يربطن رمي الشعر في القمامة بوجع الرأس، خصوصا إذا تم حرقه، وغيرهن يعتقدن أن الشعر يمكن أن تستخدمه سوداوات القلوب في عمل السحر كتعطيل الأنثى عن الزواج أو منعها من الإنجاب، فهذه دلالات أخرى وجدناها عند المبحوثات حول قص الشعر، ومُعتقدات وتصورات حوله، ولهذا كانت النساء في القديم يُفضلن الشعر الطويل.

ولتسريحة شعر الرأس دور مهم في كل الثاقافات ورغم إختلاف التقاليد الخاصة بفن تسريح الشعر من بلد إلى آخر، إلا أن خبراء تصفيف الشعر يؤكدون على أن أحدث تسريحات الشعر تتميز بجمالها لعدة عناصر من ثقافات مختلفة. كما أن الشعر لا يحمي الإنسان من الحرارة والبرودة فحسب، بل هو وتبعا لكل ثقافة يرمز للجمال والوضع الإجتماعي والإنتماء العقائدي أو للديانة، فأكثر الحالات إرتيادا لصالونات الحلاقة، كانت بحجة الإهتمام بجمالها وجمال شعرها تمثلت في فئة العازبات والمتزوجات حديثا، فمن بين

(12) حالة لدينا (06) حالات عازبات و(04) أربعة متزوجات حديثا، ثم تليهن الفئة العمرية الثانية ومطلقة واحدة.

وهنا نجد أن فئة النساء حديثات الزواج لهن فرصة لاستعراضهن والتباهي والتعويض عن النقص، فنرى أنهن يقصدن الصالون مرتديات أفضل الملابس والمجوهرات، وكأنهن ذاهبات إلى زيارة رسمية أو مناسبة خاصة، وهذا ليظهرن مكانتهن الإجتماعية، أما العازبة فصالون الحلاقة فرصة لجلب انتباه بعض النساء إليها، أملا في خطبتها كما تشير إلى ذلك تعليقات صاحبة الصالون بقولها "شعال من وحدة تخطبت في صالون نتاعي" أما المطلقة فهي لن ترتدي إلى صالون الحلاقة إلا في مناسبات الأعراس أو الأعياد، فهي تفضل أن لاتعتني بنفسها من حيث تسريحة الشعر، أو وجهها لأنها فقدت زوجها الذي كانت تتزين له، وإن فعلت ذلك حسب المخيال الجمعي فهي تسعى لإقامة علاقة، الجسد الأنثوي وضع محل تساؤل عندما يزين بدون بعد الإستثمار الجنسي.

4.3.يوم ذهاب المرأة إلى صالون الحلاقة.

يشهد صالون الحلاقة أواخر أيام الأسبوع "السبت" إزدحاما كبيرا من جميع شرائح الحي الذي يتوافد عليه النساء بشكل كبير، وفي وقت محدد وذلك بعد خروجهن من الحمام بحجة الإهتمام بجمال جسدها وشعرها، فأصبح الذهاب إلى صالون الحلاقة حاجة مكملة لأناقة المرأة فارتباط تسريح الشعر بعد طقوس النظافة، إذ تتوجه المرأة غالبا بعد استحمام إلى صالون الحلاقة الذي أصبح فضاء آخر داخل فضاء الحمام، لاهتمامه بالجسد، فمناطق الظاهر للعيان، كالشعر والوجه والأظافر تذهب أناقتها مع الحمام، ففضاء الحلاقة هو لإعادة تأهيل جمال شعر المرأة ووجهها، لذا أصبح يُشكل فضاء الحلاقة ضرورة من ضرورات لحياة عند المرأة، لتوفره على خدمات تشعرها بذاتها وأهميتها، فتبادر لدينا أن نطرح سؤالا كالتالي "ماذا يعني لك يوم الذهاب إلى صالون الحلاقة ؟ "معظم الحالات تلقت سؤالنا

وبالحيرة لأن المبحوثات غالبيتهن لا تعرف إن هي فكرت في هذا السؤال عند ذهابها إلى الحلاقة.فسؤالنا كان يبدو كأن يفتح متاهة التفكير لأن تعابير الوجه لحظة سماع السؤال يظهر الإندهاش مع ابتسامة أو شح الابتسامة التي ترسم على وجه المبحوثات تؤكد ذلك.

فالسؤال كان يطلب منها الغوص في ذاتها، أي في أعماقها، الكلام عن الجسد من الداخل هو إزالة الحجاب عنه"وجعل ماهو حميمي، يبدوا شفافا للآخر ولها كذلك، بل يؤدي إلى الإحساس بدوخان وقلق."[1] وهنا بدى لي السؤال صعب، وبصعوبة كنت أصل إلى شرح ما أريد ووجدت السؤال الأقرب لادراك ذلك هو التعبير بالدارجة "شاتحسي كي تروحي عند الكوفيرة" كان هدفي من هذا السؤال معرفة إحساس المرأة حين ذهابها عند الحلاقة، كفضاء للعناية بالجسد، فصعوبة السؤال تمكن في قلب شكل وجوه المبحوثين، من مستعمل للجسد إلى مهتم به منصت له، عملية القلب هذه بدت صعبة.

الإنصات إلى الجسد عملية لا تتم دائما في روتين الحياة اليومية، بل تتم في الغالب إلا في حالات التعب أو إنشغالات أو في المناسبات عندما يقال عند معظم المبحوثات "اليوم غادي نتهلا في روحي شوية" وهنا تحدث **دافيد لوبرتون** عن أكبر مفارقة للحياة الإجتماعية، هي النسيان الذي يغلف الجسد في الحالة العادية لوجود الكائن، والجسد ينمحي ويختفي في مجال الوعي، يذوب في الآلية الكاملة للطقوس اليومية ويغيب في جريان الحياة اليومية، فالتعود والألفة مع تمظهرات الجسد، يؤديان بنفس الطريقة إلى اختفاء الرمزي له إنه المتناهي الحضور باعتبار أنه الحامل الوحيد، الذي لا يمكن تجاوزه للكتلة المادية وهو كذلك المتناهي الغياب.[2] الجسد هو الحاضر الغائب عن الحياة اليومية، إنه "البداهة المنسية"[3] أنه مركز الإندماج في نسيج العالم.

[1].Christine DURIF- BRUCKERT, ***Une fabuleuse machine, Anthropologie des savoir ordinaires sur les fonctions physiologie***, Métailié, Paris, 1994, p15.
[2].David LE BRETON, ***Anthropologie du corps et modernité***, op. cite, P126.
[3] . David LE BRETON, ***Sociologie du corps***, op.cit.21.

إذن كانت نوع الأسئلة جديدة وغريبة بالنسبة للمبحوثات، لدا كنت أحس باندهاشهن عند طرح السؤال وذلك ما حاولت التعمق فيه من خلال إحاطة الحوار، بجو نفسي مريح يجعل المبحوثة تحس بأنها ليست مع مستجوبة تنتمي لفضاء آخر، لكن مع امرأة من نفس المنطقة تتكلم نفس اللغة وتريد أن تعيش أحاسيسها، فكانت الإجابات على النحو التالي.تقول المبحوثة **رقم 04** "كي نجي عند الكوافيز نحسن روحي ربي فرحانة، غادي نتبدل كيفاش غادي نكون، نروح مُرَال طالع، على خطرش مانروح عند الكوافيز دايما، عندي إنشغالات كثيرة منها التربية، والخدمة ماعنديش الوقت غير في بعض المرات نتفكر روحي شوية باش نْعَاوض روحي" وتقول أخرى **رقم 01** "نكون فرحانة، راضية على روحي، غادي نْعَاوض روحي، نشوف روحي شابة غادي نعجب الناس برة، غادي يولو يشوفو فيا (les jeuns)، شكل نتاعي يعطيني الثقة في نفسي"وترى المقابلة رقم 05 أنها "نهار ألي نروح للحفافة نفرح بزاف غادي نعاوض روحي ونكون شابة، نحس روحي هداك النهار نتاعي باش نعتم بروحي"وتقول المبحوثة **رقم 02** "يعنيلي نهار الحلاقة غادي نكون شابة ونعجب الزوج نتاعي، ونحتته بلي راني نعوض في روحي على خطره باش ميقولش مرتي سامحة في روحا، ونكون فرحانة بروحي" كما صرحت المقابلة رقم 09 " نهار نروح للكوافيز ننسى قاع شقة نتاع الدار والمشاكل، ونكون فرحانة، منحس واحد ما يخربلي في المورل نتاعي، على خطرش نكون مريحة وشابة"

يتضح بعد تحليل هذه المقابلات أن الذهاب إلى الحلاقة، أصبح حاجة مكملة لأناقة المرأة ومصدر من مصادر الفرح عندهن، حيث تكررت عبارة **"نفرح بروحي"** فالفرح كإحساس أساسي في حياة الإنسان يمر عبر الجسد، لأننا نفرح من خلال جسدنا وبواسطته، فالرغبة في معرفة مكان الفرح في حياة المرأة في المجتمع محلي الذي قمنا بدراسته مصادره ووسائله وأوقاته، في إطار التفكير في إمكانية تنمية الوعي بضرورة الفرح، في حياة الإنسان بشكل عام، بل اعتبر أنه يمكن أن نتحدث بجد عن الحق في الفرح.

فتوفر مناسبات وفضاءات خاصة كصالون الحلاقة والحمام يمكن أن تساعد على وعي جديد للمرأة بذاتها من خلال وعيها بجسدها. ولكي تكون المرأة دائما جميلة فكان لابد عليها من زيارة هذه الصالونات لمواكبة الموضة في عصر يعلو فيه شأن المظهر، وبالتالي تتساوى فيه جميع النساء مع تفاوت الأعمار واختلاف المهن والمستوى الإجتماعي، لكن مع إختلاف الأدوات، فكل امرأة لديها ذوقها الخاص بينما للحلاقة وجهة نظر معينة تحاول فرضها على النساء وذلك بسبب خبرتها وذوقها فأحيانا تكون محقة وأحيانا تكون نوع من فرض الرأي.

كما يُعتبر يوم الذهاب إلى صالون الحلاقة شيء ضروريا حاصة في الأعياد والمناسبات كالأعراس والحفلات العائلية والقرابية، وهنا تكون الفرحة خاصة مع تنظيم مُسبق لذلك فعشية الإعلان عن حلول عيد الفطر المبارك، تتسابق النساء على صالونات الحلاقة من أجل تصفيف شعرهن، وهو أمر يُعد ضروريا للعديد من النساء اللواتي يعشقن التغيير في مظهرهن، والحصول على شكل جميل وجديد في كل المناسبات، فتجدهن يسابقن الزمن في التوجه عند حلاقاتهن المعتادات من أجل احتلال المراتب الأولى وسط ذلك الطابور الطويل من الزبونات، والذي يتطلب من الحلاقة بذلك الصالون وقتا طويلا حتى يمكنهن الإنتهاء من خدمتهن، لتمتد أحيانا إلى غاية أذان صلاة الفجر، وتختلف رغبات تلك النسوة واحدة تفضل أن تقوم بصبغ شعرها وآخرى أن تقوم بتعديل طفيف من حيث الطول حتى تقضي على الجزء غير الصالح منه، وأخرى تبحث عن قصة جديدة لشعرها، حتى تغير من شكلها القديم وتشعر بأنها أكثر جاذبية.

وهنا من تضرب مواعيدا مسبقة عند صالونات الحلاقة، ولهذا تحرص النساء أياما قبل حلول عيد الفطر المبارك، على استكمال كل الأعمال المنزلية من تنظيف وتحضير حلويات العيد، وهذا حتى يسعهن التفرغ لتزيين أنفسهن، وعندما نتحدث عن المرأة والجمال فإننا

نفهم أن الأمر له علاقة بصالونات التجميل والحلاقة، فالكثير من السيدات وحتى الشابات والفتيات يحرصن على التوجه عند حلاقاتهن المفضلات من أجل الاستفسار عما إذا كان المحل سيفتح أبوابه ليلة العيد حتى يمكنهن التوجه إلى هناك بعد الإفطار مباشرة، وهذا ما يدل على أهمية المظهر الخارجي في حياة النساء اللوات يضحين بكل شيء في سبيل شعورهن بالرضى عن صورتهن، وبالأخص الشعر فهو بمثابة نقطة الحساسة عند الجنس اللطيف، ويشكل موضع الجمال، كما أن يوم الذهاب إلى الحلاقة في المناسبات يُصبح يوما جد مُفرح ومُعبر على التغير عند المرأة.

5.3.إختيار نوع قص الشعر ولونه

تؤثر قصة الشعر على إطلالة المرأة وشخصيتها، فالقصة مرتبطة دائما بنوعية الشعر وبكيفية تسريحه، إضافة إلى عنصر أساسي مهم، وهو شكل الوجه. ولد عرفت المرأة الإهتمام بشعرها بعد خروجا من فضاء البيت إلى الفضاء العام، بعدما دخلت مجال الدراسة والعمل وذلك لمواكبة الموضة أساليبها العصرية. فظهر هويات نسوية جديدة أكثر حيوية بقصات قصيرة وتسريحات بسيطة التي لا تستدعي مدة زمنية كبيرة في التنظيف والتسريح اليومي قبل الخروج.هذا ما صرحت به الكثير من المبحوثات منها المقابلة **رقم 11** "أنا نفضل Les coupes courtrs على خطرش تجي على وجهي، ونحس روحي راني مع الوقت نتاع La mode، وتجني سهلة للغسيل وخفيفة باش نكوافي وحدي في البيت على خطرش نخدم ومعنديش الوقت، ويقولو في المثل الشعبي ألي تكون مقصة شعرها قصير هاديك شابة ألي ديرا Coupe courte، يرمز بقصة شعر بجمالها، وتاني نبغي ندير Les maiche يجو عليا بزاف ". وتؤكد المقابلة **رقم09** "أنا حسب رأي المرأة كي تتزوج تمقص شعرها قصير، وأنا كي تزوجت مقصت شعري قصير باش يجيني حفيف للكوافيز وما يكونش عندها الوقت باش تروح كل مرة عند الحلاقة تكون عندها مسؤولية نتاع الدار المرأة

المتزوجة دوش بزاف، وزيدCoupe courte متخلص عليك الكوافيز بزاف كيما شعر طويل عليها نقص على روحي شوي مصاريف الشعر الطويل، حتى الصبغة مايكليش بزاف خطرش قصير، والصبغة والفت Les maiche ملي تزوجت"كما تُصرح صاحبة المقابلة **رقم08** "أنا une coupe ديما عندي وحدة، هي قصيرة تجيني شابة ونحس روحي مريحة فيها وتجني خفيفة".

فمن خلال تصريح المبحوثات يبدو أن إختيار قصات الشعر القصيرة، ما هو إلا دليل على بحث المرأة على التغيير وإظهار جمالها بشكل آخر الذي أصبح يسمى اليوم "**باللوك الجديد**« look » وذلك لإشعار الآخر بقدرة التماشي مع الموضة، وهذا ما أكده **رينه رمبو** " René ramban "على أن قص الشعر قصا قصيرا ما هو إلا تعبير عن أسلوب حياة المرأة العصرية النشيط ودليل على حب استقلالها الذاتي، وقد نقدته في ذلك **فاليرى ستيل** " Volerie Steele" وأنكرت عليه أن يكون مفهوم الحرية النسائية، ملخص في مجرد نوع من قصات الشعر وأن الموضة وحدها لا تستطيع التعبير عن حركة أو التيار السياسي، فكانت مسألة قص الشعر قصيرا تعني انقلابا عن القيم السائدة، وتعد حدث جيلي امتازت به فئة الشباب دون سائر الشرائح العمرية[1].

إضافة إلى هذا فقد أعتبرت قصات الشعر، تلعب دورا في إزالة التعب الذي كانت تعرفه المرأة وشعرها طويلا عند الغسل والتمشيط أو التسريح لوجود صعوبة واستغراق الوقت في ذلك فأصبح الحل هو قص الشعر.كما كان للصبغة دورا جماليا للوجه والجسد، فقديما استعمل الصبغة حسب لون الجلد وشكل الوجه، هذا وضحته الآنسة "**ديمييه دارشاك** Diarchic Desmiers" وهي ابنة أخ **لسان سيمون** نالت اعجابا كبيرا في سنوات 1780 لأنها عرفت كيف تُوائم مستحضرات مع ضوء النهار وضوء الشموع والأحمر

[1]. Steven ZDATNY, ***La mode à la garçon de 1900-1925 un histone sociale des coups de cheveaux,*** Le mouvement social, Paris, 1994,P23-56

الدهني، الذي اقترحه تاجر الخردوات **مورو** Moreau في متابه اعلانات وملصقات ونصائح أخرى عام 1770 الذي كشف فيه النقاب عن تدرجات الألوان الخاصة بالمستحضرات الستة تدرجا لونيا، بحسب الخلائط، ثم ظهرت عشر ألوان للأحمر على يد السيدة **دومسون** Domson حيث قامت باختيار كل لون حسب ساعات النهار وحسب عمر المرأة والأماكن التي ترتادها، ووُجدت في كُتب التجميل اهتمام مماثل بتدرجات الألوان، وخاصة منها الأحمر الذي أصبح اعتماده حسب البلدان.[1] يعني هذا أن الصبغة عُرفت خاصة في أوائل القرن الثامن عشر اهتماما كبيرا وجعل أخصائيي التجميل يستاقونها من تدرجات ألوان النهار والشمس وضوء الشموع حتى توصلوا لألوان جمالية تُضيف حمالا على الأفراد وخاصة النساء.

كما كشف البحث عن تأثير الوضعية العائلية في اختيار نوع قصات الشعر، فالمتزوجة من الفئة العمرية الأولى، نفضلن الشعر القصير أمثال "la carrée " التي عرفت أيضا بقصة "**جان دراك**" التي ظهرت في 1909 وأول من قامت بها هي الممثلة Eve lavallièr وقد زرعت هذه القصة الهلع في صفوف الأسر المحافظة، كما تُفضل المتزوجات صبغ الشعر فأغلبهن تضعن مايُسمى ب Les maiche وهي صبغ خصلات من الشعر وترك أخرى. أما الفئة العمرية الثانية كالحالة (**08**)، والحالة (**07**) يفضلن قصة الشعر "Coupe garçon" ومما زاد أناقة الشعر القصير الآلة المسرحة **"**Lindébricage**"** إلى جانب ظهور مخابر **"**L'Oréal**"** التي طورت نوعية صبغات الشعر وأكثر مقاومة للشغب.

في حين أن العازبات صرحن بعدم حبها للشعر القصير ولا تقص شعرها لأنها تعتقد ذلك يُسيء إلى أنوثتها على حد تعبير المبحوثة **رقم 22** "نبغي الشعر الطويل على خطرش الشعر هو تاج المرأة على رأسها، ونحس روحي شابة بالشعر الطويل وكي نكوافيه يزيد أناقتي

[1].جورج فغاريلو، ***تاريخ الجمال الفن والتزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى يومنا***، مرجع سابق، ص158.

ونولي نتباهى به ونعجب الناس به." وتقول المقابلة **رقم 01** "يقول المثل الشعبي المرأة يطبعها شعرها كي يكون طويل والعودة (الفرس) يطبعها سالفها، معناه أن المرأة تكون شابة وأنيقة كي يكون عندها شعر طويل، وأنا نفضل الشعر الطويل على خطرش نحس بأنوثة نتاعي"وهناك حالات تختار نوع قصات الشعر وصبغه حسب ما يمليه عليهن محيطهن الإجتماعي وهذا ما صرحت به المبحوثة **رقم 04** "أنا نبغي مقص شعري coup garçon بصح كي نروح للبلاد القبايل أهلي ما يحبوش المرأة ألي تمقص كالراجل على بها نخليها طويل شوية"وتقول المقابلة **رقم 03** "عندنا المرأة حتى تزوج باش تمقص شعرها، عيب المرأة تمقص شعرها قبل الزواج، يقولوا عليها برهوشة ومشي مرأة نتاع الدار، ولا يقولوا عليها خارجة الطريق."

وطبقا لما يراه **Michel Messu** في كتابه " **un technologies chez le coiffeur**" أن نوع حلاقة الشعر وصبغه عنصر مهم، لفهم ثقافة أي مجتمع، فهناك شريحات تعد لها المرأة وفقا ما تتلائم مع أوضاعها ومحيطها التي تحيا فيه، كما أنها دليل مهم على اختلاف أدوات الأفراد وحضارتهم وثقافتهم، وإضافة لهذا فهي عامل أساسي في تغير شكل الهيئة، فذوات الشعر الطويل ليس كذوات الشعر القصير، ومن ترفع شعرها عاليا ليست كمن ترخيه ومن تصبغه بالأصفر ليست كمن تصبغه بالأسود وهكذا.[1]

فعند بعض العائلات في المجتمع المحلي، العازبة لا يُسمح لها بقص شعرها، إلا في حالات كالمرض المتعلق بالرأس مثلا، والسبب في ذلك هو أن قص شعر الغزباء يُلحق الضرر بصمعتها وتتهم بأنها ليست على خلق حسنة، فالشعر القصير ارتبط في الوعي الجمعي بالحشمة أو الرغبة في الإغواء، في المجتمع المدروس.

[1].Michel MESSU, ***Un ethnologue chez le coiffeur***, Op.cit, P35.

ومن خلال البحث الميداني، يوجد قلق عند بعض الحالات اتجاه مظهر شعرهن أما من الناحية الصحية أو الجمالية، فكل الحالات تعترف بأهمية الشعر في رسم ملامح الأنوثة فهو لا يحمي من الحرارة والبرودة فحسب، بل هو وتبعا لكل ثقافة يرمز للجمال والوضع الإجتماعي كما قالت المبحوثة رقم12 "شعر المرأة تاج على رأسها يزيدها أناقة وجمال كيما شكل نتاع الشعر عنده دور مهم في تغيير مظهرها وأنوثها، وكي تغير من نوع الصبغة أو قص الشعر المرأة قاع تتبدل وتولي شابة ومظهرها جديد" فمعظم الحالات ترى أن إهتمام المرأة بالجمال ضروري لابد منها وخصوصا في المناسبات كالأعراس وذلك يعطيها هيئة مغايرة عن سائر الأيام العادية ومظهرا يوحي على الإحتفال، كما صرحت ذلك المبحوثة رقم 02"أنا ديماى في الأعراس ندير شينيوcoiffure soirée باش نبان شابة وعصرية على خطرش النساء هداك مايقارعوا واش لبستي وشينيو نتاع شعرها" الحالة رقم 04 "المرأة دايما تبغي تكون مميزة عن النساء surtout في الأعراس على بيها دير coiffure soirée باش تزيد في جمالها ودير ماكياج عند الحلاقة".

4. فضاء للتعايش الأنثوي

يعتبر صالون الحلاقة مكان هاما لجمال المرأة، كما أنه فضاء تعايشي بين المرأة والحلاقة، بعيث تتشكل علاقات اجتماعية يومية داخل هذا الفضاء لأن مكان تلتقي فيه النساء وتتحدث فيه عن حياتها فهي تُرفه عن نفسها أيضا، وفي المجتمع المحلي وجدا أن صالون الحلاقة عبارة عن فضاء اجتماعي رغم بساطته، تتلتقي فيه نساء الحي والمبنى الواحد في الكثير من الأحيان وخاصة المناسبات،"فهو فضاء له دور مهم في عملية التبادل والتعارف، بين مختلف سكان المبنى فظهور النساء فيه يساعد على توسيع شبكة العلاقات

الجوارية الإجتماعية، بين مختلف سكان الأحياء"[1] إذن "الحلاقة هي مهنة للعلاقات الاجتماعية"[2] لما تشكله من علاقات في فضائها.

لهذا أصبحت صالونات الحلاقة تُشكل أهم الأماكن استقطابا للنساء على اختلاف أعمارهن ومستوياتهن التعليمية، وحتى وضعياتهن الاجتماعية.[3] فتجد الكبيرة والصغيرة المتعلمة والأقل تعليما، العاملة، الماكثة في البيت، حيث باتت هذه الأماكن مساحات "**للتعارف وتبادل**" الحديث وهذا ماوضحته كل المبحوثات ومنها المقابلة **رقم 02** "راجلي مايخلنيش نخرج غير للحمام ولا عند الكوافاز على بيها نقلع الديقة ونحكي بزاف كي نروح لهذو البلايص نحس بالحرية ونضحك، ونخرج ألي في قلبي، وتعلمت بزاف الجديد في لاموض، على الشعر والصباغة لي تجي عليا، يحكو كل شي عند الكوافاز عن تجربتهم وعلاقاتهم مع الزوج، مرات تعلمي les recettes نتاع الطياب les gâteaux وديري صحبات جدد" وتقول المقابلة **رقم 01** " أنا كي نجي عند الكوافيز قاع الكلام يجيني على خطرش بلاصة نتاع النساء ونحكي واش نحب بلاما نحشم، ونسمع بزاف صوالح على السياسة، الطبخ، الموضة، كل شي في حياتنا نتكلموا عليه ونحس روحي راني عايشة مع الوقت" كما تؤكد المبحوثة **رقم10** "نسى يحكوا بزاف عند الكوافيز ويتبادلوا الأخبار surtout في المناسبات كل واحدة وتحكي شعندها بلا ما تخاف ألي يخبروا عليها الكلام لي قالته، وكل مرة تسمعي خبار جديد نتاع الحومة ألي تزوجت، ألي تخطبت، ولا تطلق، كل مرة وموضوع جديد كما المسلسل نتاع التراكة، بعض المرات يحكوا على les recettes الألبسة، لاموض، ودري صحبات في الكوافيز على خطرش دايما الواحد يحب يدير علاقة جديدة مع ناس جدد"

[1].Chambart DE LAUWE, ***Des hommes et des villes***, Payot, Paris, 1970, P33.
[2].Michel MESSU, ***Un ethnologue chez le coiffeur***,Op.ci, P36.
[3].Ibid, P37.

يتضح لنا من خلال تصريحات المبحوثات أن صالون الحلاقة ليس لغرض تجميلي فقط بل هو كذلك حيز وفضاء إجتماعي، تتحرر فيه المرأة من أي مراقبة اجتماعية وحتى الذاتية منها فالنساء تتحدثن عن علاقاتهن الحميمة بأزواجهن، والبنات العازبات يتحدثن عن علاقاتهن بأصدقائهن، ويتخلل على تلك القصص العارية من الرقابة ومن الحياء، كما لايخلو الحديث عن وصفات الطبخ التي يتبادلنها بينهن، ثم النميمة في كل زبونة انتهى دورها، والسخرية من شعرها كما قالت المبحوثة رقم 05"شعرها كالسلك- لكن البركة في ترطيبة الكوافيز".

إذن كلام عن الزواج، الحب، السهر، المال، الفن وحتى السياسة، وخاصة عند الرجال عن مقايس جمال الرجل بالنسبة للمرأة، يتناول بالنقد والتحليل لمناطق خاصة من جسده فأكدت معظم المبحوثات أن روايات وأحداث صالون الحلاقة أشد سخونة ابتداء من مجفف الشعر وكذلك التدليك من خلال التمشيط وغسل خصلات الشعر، وربما يحفزان الخاضعات في تحول الحلاقة إلى مستودع أسرار كافة الحي، كما يُصبح للحلاقة مقدرة عجيبة بحكم التجربة على كسب ثقة الزبونة لأقصى الدراجات، فالنساء يتبادلن الأخبار، النصائح لأنه فضاء خاص بهن لا يخترقه الرجال، لهذا تتحول هذه الصالونات إلى مجالس للتعارف بين النساء، وغالبا ما تتوطد الصداقة بين معظمهن لدرجة تبادل الأسرار كما صرحت ذلك المبحوثة **رقم 07**"في هذا salon درت الحبابات (الصديقات) ولو des amies intimes نتاوعي نروحوا عند بعضنا ونتلاقوا في المناسبات ونحكوا على أسرارنا"وتقول رقم04 "هنا يحكوا كل أسرارهم وبعض مرات تحكي على مشاكلك تلقي ألي تفهمك وتولي كل مرة تلقيها عند الكوفاز على ذلك تصاحبها على خطرش تولي تحس بمشاكل نتاوعك من بعد تولي صاحبة تجي عندك لدار، كما هاك درت صحبات في هذا الصالون وحد الآن مازال متصاحبين"

نلاحظ أن صالون الحلاقة في المجتمع المحلي الذي قمنا بدراسته، أصبح عبارة عن نادي للصداقة والتعارف وتحديد المواعيد وعقد الصفقات، وتقديم نوع خاص من الخدمات حيث تنسج العلاقة داخل الصالون لتتوسع.

1.4.فضاء للترويح والترفيه

قد تتردد بعض النساء على صالونات الحلاقة بغرض التجميل، وأيضا الترفيه عن النفس في نفس الوقت، ونقص بعض الهموم ومشاكل الحياة اليومية وروتينها الممل خصوصا أن هذا الفضاء يجمع النسوة ولم يسبق لهن أن تعرفن على بعضهن، مما يرفع الكلفة بينهن ويجعل ستار الحرج أو الخجل مرفوعا، فنجد تردد عبارة "نروح على نفسي" أو "نبدل الروتين نتاع الدار" تقريبا عند كل المبحوثات، أجواء الصالون وطريقة التعامل مع الزبونات تلعب دور مهم في منحهن شعورا بأهميتهن وقيمتهن بدءا من طريقة الإستقبال إلى طريقة الوداع، وهذا ما يزيد من إحساسهن بالإرتياح النفسي والأمان كما عبرت المبحوثة **رقم 02** بقولها "نبغي نجي هذا الصالون على خطرش قريب للحمام ونريح فيه، وكوافيز تعامل مليح وتخرجلي شعري كيما نبغي ونحكيلها ألي في قلبي" وتقول المقابلة **رقم 04**"كي نجي عند الحلاقة نبدل روتين ونخرج فرحانة على خطرش نسمع النساء واش يحكو على حياتهم وندي من عدهم التجارب، وأنا حسب رأي المرأة كي تكون زعفانة مع مواليها أي عزوجتها ولا رجلها من أحسن تجي للكوافيز باش تنسى الهموم والمشاكل وتريح نفسها" وتصرح المقابلة **رقم07** " أنا عندي نروح عند الكوافيز خير ماروح عند جارتي، تبدلي وتحكي واش تجي على خطرش قاع النساء عندهم مشاكل، وكل وحدة تحكي عى روحها، على بيها تريحي وتبدلي شوية وتهربي من شقا أنتاع الدار على خطر عند الكوافيز تحسي بلي راكي تشوفي في روحك شوية على هذي تريحي"

نجد من خلال تصريحات المبحوثات أن الحلاقة تلعب دورا مهم في خلق أجواء من الحميمية بالحديث وتبدي إهتمامها بمتابعة تطورات حياة الزبونة في أدق تفاصيلها، وأكثرها حميمية، مع الثقة فتنحل عقدة اللسان، ومن ثم تتحول الزيارات الأسبوعية إلى جلسات للتنفس عن النفس والفضفضة عن مشاكل الزبونات مع الأبناء والزوج والحماة، كما يرى **ميشال موسي** "إن قدرة تبادل أطراف الحديث بين الزبونة والحلاقة، ترجع إلى مهنة الحلاقة فصاحبة الصالون تعمل جاهدة على إرسال علاقات خاصة مع كل زبوناتها، لتصبح حافظة أسرارها، وبلباقتها لإعطاء النصائح"[1] فهي تصنع الثقة التي تتمكن من خلالها معرفة أسرار الزبونات، وبالتالي معرفة احتياجات كل منهن النفسية والعاطفية والمادية، مما يساعدها في كسب الزبونات والنجاح في عملها، يشعرن بالأمان كونه المكان الذي ينفضن فيه غبار الجسد والروح، فتبدأ كل واحدة منهن بالبوح بأدق أسرار حياتها وهواجسها ومغامراتها، إذ تختزن جدران الصالون أسرار النساء تخترق حميمية بيوتهن، ويصبح الصالون مجالا لإفراغ كل المكبوتات اللاشعورية وإلى فضاء للتآزر بين النساء، إذ يتشاركن معاناتهن اليومية مع محيطهن وأسرتهن وأزواجهن.

2.4. فضاء للترويج

يعتبر الترويج من الوظائف التسويقية الحيوية التي تحقق الاتصال الفعال بين البائع والزبون فهو نشاط تسويقي متخصص، ينطوي على نظام الإعلانات والصور ووسائل الاتصال بهدف إقناع المستهلكين. ومن خلال الميدان لاحظنا أن ظاهرة الإعلانات عن طريق الصور تعتبر ترويجا لقصات وصبغات الشعر لبعض الماركات، في محلات الحلاقة النسائية، فهي تحمل أيضا صورا لعرائس وفتيات سبق أن دخلن تلك المحلات كزبونات، وتداولن تلك القصاصات على مجال واسع تجدها في عدة أماكن فعندما تدخل زبونة سواء كانت عروسا

[1].Michel MESSU, ***Un ethnologue chez le coiffeur***,Op. cite , p36.

أو فتاة عادية معينة، تجدها تنتهي من تسريح شعرها ووضع الزينة لها، تطلب منها الإذن بنشر صورتها على قصاصة أو كتيب للترويج لمحل حلاقتها، ولاتُمانع كثير من الفتيات في الأمر، خاصة إذا كان ذلك مقابل مبلغ مالي وأنا جالسة أرصد تحركات المرأة داخل الصالون، بفتاة من 25 سنة قصدت الحلاقة لتحضير ليوم زفافها، فبعدما انتهت الحلاقة من عملها عرضت على الفتاة التي تحمل قدرا من الجمال أن تأخذ لها صورا لغرض وضعها في قصاصة ترويجية للمحل، قصد منحها للنساء مترددات على المكان وافقت الفتاة على العرض بالسهولة نظرا للثقة التي تضعها في حلاقتها.

وهنا لاحظنا أن بعض النساء يفتخرن بوضع صورهن على ألبوم صالون الحلاقة، إذ هن عرائس لم يجدن حرجا، من الإشهار لأنفسهن وجمالهن، فأصبحت صورهن معروضة للجميع وهن في كامل زينتهن، رغم أنهن لسن بمعارضات أزياء بل بمجرد فتيات عاديات مقبلات على الزواج رأت فيهن الحلاقة التي أشرفت على تحضيرهن، وجوها تصلح للترويج في المحل لجلب انتباه النساء وكسب ثقتهن، فيطلبن إدراج صورهن على قصاصات ترويجية للتباهي بجمالهن.ولهذا وجدنا أن صالون الحلاقة عبارة عن فضاء ترويجي فضاء تجاري أيضا للكثير من المنتوجات، فنجد صور بعض الزبونات وخاصة الجميلات، كما نجد إعلانات وصور على الجدران للممثلات، إضافة إلى هذا تباع الكثير من المنتوجات، لأن الحلاقة تعرض في محلها أنواعا من الأقمشة والعطور والملابس وحتى الحُلي والماكياج وغيرها مما يجذب المرأة أكثر لارتياد هذه الأماكن باستمرار.

خلاصة الفصل

إن عناية المرأة بجسدها وتزينه بوسائل الزينة المختلفة، وُجد بكل العصور والأزمنة وعرفته كل الحضارات، لكن دلالاته ورموزه تختلف من مجتمع إلى آخر، إلا أنه يجمع بينهما عامل مشترك وهو عامل البحث عن الجمال، فكل شخص ونظرته للجمال وطريقة العناية بالجسد ليُصبح جميلا إضافة لجماله الطبيعي، فالمرأة في المجتمع المحلي المدروس تبحث دائما على أن تمتلك جسدا مثاليا، يكون خاصا بها لوحدها، والنظرة إلى الجسد تختلف باختلاف الأذواق وتنوعها، ولذلك فالمرأة تسعى دائما لأن تُظهر جسدها إظهارا مثاليا خاصا بها، كما أن المرأة هنا مازالت تعتمد على الطرق والوسائل الطبيعية والبسيطة في التجميل والأناقة.

لهذا اعتبر اهتمام المرأة في المجتمع المدروس بجسدها تنظيفا وتجميلا واجبا عليها وحق من حقوق الزوج، فاهتمام بذاتها كان أساس من أجل الأخر وجلبه بحسنها، لهذا تحرص المرأة على أن تبدو جميلة تتوفر فيها مقاييس الجمال، ولإكمال صورتها المثالية تستعمل وسائل الزينة المتعددة سواء كانت طبيعية أو مصطنعة، فالحمام مازال يحافظ علي وسائل التقليدية للزينة كالحناء والسواك والغسول، فإلى جانب دورهم الجمالي فلهم دور استشفائي، وبالنسبة للحالات المدروسة الحمام أفضل مكان للاستعراض والتباهي بأجمل ما لديهن من وسائل الاستحمام واللباس والحلي والمكياج لإغواء مثيلاتهن وتكون نجمة الحمام.

كما وجدنا أن فئة النساء حديثات الزواج لهن فرصة لاستعراضهن والتباهي والتعويض عن النقص، فنرى أنهن يقصدن الصالون مرتديات أفضل الملابس والمجوهرات، وكأنهن ذاهبات إلى زيارة رسمية أو مناسبة خاصة، وهذا ليظهرن مكانتهن الاجتماعية، أما العازبة فصالون الحلاقة فرصة لجلب انتباه بعض النساء إليها، أملا في خطبتها كما تشير إلى ذلك تعليقات صاحبة الصالون بقولها "شعال من وحدة تخطبت في صالون نتاعي" أما المطلقة فهي لن

ترتدي إلى صالون الحلاقة إلا في مناسبات الأعراس أو الأعياد، فهي تفضل أن لا تعتني بنفسها من حيث تسريحة الشعر، أو وجهها لأنها فقدت زوجها الذي كانت تتزين له

فالحمام لدى المجتمع المحلي، مكان لمعالجة عدة أمراض وكذا لتبادل معلومات علاجية متعلقة سواء بالجسد أو الأمراض الداخلية، المرتبطة خاصة بالأمراض التي يسببها البرد كالروماتيزم وألام المفاصل وغيرها، لذلك يعد الحمام مؤسسة صحية مرتبطة بالعادات والتقاليد.

فمازالت المرأة لا تستغني عن الحمام الشعبي كفضاء تطهيري وتنظيفي، إضافة إلى جعله فضاء تجميلي من خلال المستحضرات الطبيعية التي تحضرها وتستعملها في الحمام نظرا لفائدة البخار في فتح المسام وتجميل الجسد.

والنساء في المجتمع المدروس لهن فضاء آخر تجميلي تمثل في فضاء الحلاقة لاعتباره فضاء مكمل للنظافة والحمام، وبالتالي تلجأن لهذا الفضاء قصد التجميل، كتصفيف الشعر وقصه وصبغه أيضا، زيادة على ذلك فصالونات الحلاقة هي أماكن للحلاقة والتجميل نظرا لما تُقدمه من تجميل للجسد ككل وليس الشعر فقط، فالاهتمام بالوجه من ماسكات وعناية وكذلك إزالة الشعر من الجسم ككل.

كما وجدنا أن صالونات الحلاقة النسائية بعضها يتعلق بمهنة الحلاقة والتجميل، والبعض الآخر يتعلق بمهن أخرى تجارية كالترويج لكل أنواع المنتوجات، فقد أصبح الصالون في المجتمع الذي قُمنا بدراسته عبارة عن نادي للصداقة والتعارف وتحديد المواعيد وعقد الصفقات وتقديم نوع خاص من الخدمات، حيث تنسج العلاقات داخل الصالون وتتوسع كما تتنوع مجالات خدماته ليتحول إلى فضاء تجاري، لتسويق بضاعات ولعرض المنتجات خاصة المستوردة من أقمشة وعطور وحلي وغيرها مما يجذب المرأة، وهذا هو الجاني الاجتماعي الواضح الذي جعل الحلاقة كفضاء اجتماعي.

الخاتمة

من خلال دراستنا هذه وجدنا أن المرأة في المجتمع المحلي أصبحت فاعل رئيسي في عدة فضاءات اجتماعية، من خلال تموضعات الجسد الأنثوي حسب لغة الجسد، فهذه الفضاءات (كالسوق والحمام وصالون الحلاقة والتجميل) ببناءاتها وممارساتها وعلاقاتها مسؤولة على إعادة تشكيل الجسد الأنثوي، بما يشمل عليه ذلك الجسد من حركات وتمظهرات وسلوكات، فكانت فرضيتنا الأساسية، أن التمثلات والتصورات التي تحملها المرأة في الفضاء الاجتماعي تؤثر في الجسد ويؤثر الجسد فيها، كونها بشكل معلن أو غير معلن مباشر أو غير مباشر تحدد مكانا ووضعا ووظيفة اجتماعية للجسد، فمختلف التفاعلات الاجتماعية التي تحدث في الفضاء المادي، تملي سلوكات وممارسات تحدد تموضع الجسد فديناميكية الجسد تحدد وفقا للفضاء الاجتماعي.

فهذا التصور المتعدد الجوانب، يحيلنا إلى بعض الحقائق التي تمثل نتائج بحثنا هذا والتي يمكن إجمالها فيمايلي:

-كنتيجة عامة لفضاء السوق في المجتمع المحلي كمجال للتبادل الاقتصادي، أي مجال السلطة الاقتصادية ومكان اجتماعي وتتواصلي بين المناطق المجاورة، فخلال هذا التواصل يتم التعارف بين النساء على الجديد من الأخبار، كذا التنفيس والترفيه، فالسلطة الاقتصادية والإطلاع على الجديد، والترويح عن النفس، إمكانية تبقى بعيدة عن نسبة مهمة من النساء المتزوجات حديثا في المجتمع المحلي.

السوق في مدينة **حمام بوحجر** يبقى في جانبه التبادلي، مكاننا رجوليا بالدرجة الأولى، وهذا من خلال ما ظهر في الميدان، الفرق الشاسع بين عدد النساء والرجال المرتدين إلى السوق سواء تعلق الآمر بالبائعين أو المشتريين.

كما كشف لنا البحث تأثير الوضعية العائلية على نسبة الارتياد للسوق لدى الحالات المدروسة، فالعازبات أقل الحالات ولوجا إلى السوق، لأن نظرت الناس في المجتمع المحلي للفتيات اللائي تتجولن في الأسواق تصنفن في خانة المنحرفات، وتليهن المتزوجات ثم الأرامل والمطلقات، فمؤشر الفئة العمرية يلعب دورا مهما في توزيع مرتدات الأسواق، حيث تتصاعد نسبتهن مع الانتقال من فئة عمرية إلى أخرى.

على العموم يبقى تواجد المرأة الشبه حضرية في السوق هو تواجد فئة عمرية معينة ووضعية عائلية وبالتالي اجتماعية معينة، فالمخيال الجماعي في المجتمع المحلي المدروس يرفض تواجد المرأة في السوق، إلا للضرورة القصوى كالطلاق أو وفاة الزوج مثلا، وخاصة المتزوجة حديثا الذي يرى أنه من الأفضل أن يكون مكانا للرجل فقط، رغم هذا فالجسد الأنثوي استطاع دخول هذا الفضاء وتماشى مع بعض الشروط، كاللباس المحتشم وعدم التبرج وعدم مزاحمة الرجال، حتى لا تحدث مشاكل للمرأة في السوق، لأن الأفراد يعرفون بعضهم البعض، وكثيرا من الحالات من تستعمل الستار أو ما يسمى "بالعجار" حتى لا تنعت بامرأة فلان، فالمرأة أصبحت بإمكانها فرض نفسها في هذا الفضاء، وحجب الجسد وستره كشرط أساس لكي لا يرفضها الطرف الآخر، أو يمارس عليها العنف بأنواعه سواء اللفظي أو الرمزي، فإقصاء المرأة من السوق يمر عبر الجسد، فهي تمنع من ارتياده لكي لا ينظر الغريب إلى جسدها الذي لا يكون جسدها في نهاية الأمر، لأنه جسد يملكه زوجها أو أبوها أو أخوها.

ومن خلال هذه الدراسة الميدانية وجدنا أن علاقة المرأة بالسوق، يمكن أن نرصد تأثير التمثلات المتعلقة بالجسد الأنثوي الذي ما يلج المكان العام، بدون أن يكون ملكية خاصة فإقصاء المرأة من السوق يمكن اعتباره إقصاء لها من مجال السلطة الاقتصادية.

أما فضاء الحمام الذي وجدنا أنه مؤسسة اجتماعية متعددة المهام، لا يقتصر دوره على نظافة الجسم وتطهيره فحسب، بل فضاء نسوي خالص يعقد فيه مراسيم العبور كممارسة

طقوس العروس، طقوس المولود الجديد،كما يعتبر فضاء الحمام للمرأة في المجتمع المحلي المدروس، أفضل مكان للعبور من النجاسة إلى الطهارة، لتسترد طهارتها التي فقدتها نتيجة الوظائف الحيوية للجسم التي تدخله في النجاسة كالحيض، الجنابة والنفاس. فالغسل والاستحمام يتضمن في دلالته أكثر من مجرد التخلص من الأوساخ بل هو كذلك مقدمة لعلاقة حميمية مع الزوج، فهناك ترابط بين التطهر والجنسانية، فالنظافة والإحياء بالجنس مرتبطان بدرجة أن الغسل في المجتمع المحلي قد يتم بنوع من التكتم، خصوصا إذا كان محل السكن، يظم إخوة المتزوجين، إذ ستخجل المرأة من أن يراها إخوة زوجها أو حموها بعد الغسل، بل يعتبر عيبا خاصة في المجال القروي، لهذا كان عليها أن تختفي من أماهم، كأن ترمز بذلك إلى إخفاء رمزي للجسد.

أما بالنسبة للمرأة المطلقة أو الأرملة وجدنا في دراستنا أنه لا تكون لديها فرحة النظافة والاغتسال لأن طقس الاغتسال يذكرها باستمرار أن بدون زوج وبالتالي البعد الجنسي المرتبط في الذاكرة الجماعية بالحمام أو بالاغتسال يشوش فرحتها بالنظافة، لهذا تحدثت الحالات الغير متزوجات عن النظافة كطقس احتفال بالجسد، تمت ممارسته في الماضي أكثر من الحاضر.

أما بالنسبة للعازبة فالحمام قد يكون فرصة مرتبط بالأمل لخطبتها، فقد لا يكون عليه أن تستعرض نظافتها بشكل مثير للانتباه، كما هو فرصة لها للتخلص من أثار الغبار والشمس على وجهها ليسترجع نظارته، أملا في زواج قريب، كما استنتجنا كذلك أنه في فضاء الحمام كذلك يظهر التعايش الأنثوي الذي يؤدي إلى روابط اجتماعية، كنسج علاقات صداقة بين المستحمات وصاحبة الحمام، حيث يتم اللقاء تقريبا كل مرة في الأسبوع مما يجعل الجسد الأنثوي يشعر بالارتياح والاطمئنان سواء من خلال الحديث أو تعري الجسد لأنه فضاء أنثوي بامتياز، لا يضايقه الطرف الآخر، وهنا تشعر المستحمات أنهن مالكات لهذا الفضاء

لهن الحرية التامة في التعبير والترويح عن النفس، وحتى الحديث في مختلف المواضيع حيث نكتشف في الحمام الحميمية المفرطة، فنجد بعض الأحيان النساء عاريات وقد يكون العُري القاعدة العامة في الحمام فهو اللحظة المثلى لتعرية الجسد، والجماعة الاجتماعية في نفس الوقت، مع إعادة النظر ومراجعة مقولة الجسد انطلاقا مما يمنح هذا الفضاء من علاقة وتواصل معه، كما أن الجسد الأنثوي يبرز ما لديه من جمال وأناقة وذلك من خلال ما ترتديه المرأة من لباس وحلي تستعملها في الحمام، وهنا تبرز المكانة الاجتماعية لها، فيرتبط التزيين بطقوس النظافة، إذ تتزين المرأة في لمجتمع الحلي المدروس غالبا بعد الاستحمام حيث تستعل أدوات الزينة العصرية أو التقليدية كالسواك والكحل، واستعمال هذا الأخير من الزينة مؤشر على العناية والاهتمام بالجسد وكذل على علاقة ودية مع الجسد، وقد اقتصر استخدام وسائل التزيين في البحث على نساء الفئة العمرية الأولى خصوصا المتزوجات حديثا أما العازبة فنادرا ما تستطيع استعمال وسائل التزيين بشكل علني، لأن التزيين يرتبط بالوعي الجماعي بالرغبة في الإغراء .

ففي الحمام تستلم المرأة الشبه الحضرية لطقوس متعددة الأبعاد، طقوس تطهيرية، دينية علاجية، تجميلية، فداخله تنسى الزمن، لا تشعر بالوقت يمر كأن الزمن يتوقف أو يغير إيقاعه أي كأنها تنفلت من سلطة الزمن، فزمن الاستحمام هو زمن الترفيه والمتعة، وكأنها تبعد عن فكرها مسألة الوقت، لأن خصوصيات الحمام وحدها تتحكم في الوقت فهو عالم آخر للذكريات، طقس الاستحمام يتلوه زمنا خاص وسلوك خاص، فالمستحمة لن تشتغل بعد الحمام، وهذا يعني أنجزت ما عليها انجازه، بمعنى أنها لن تغتسل لكي تعمل في البيت أو تخرج للعمل خارج المنزل، فهي تغتسل وتسجل وقفة أو هدنة "فالاستحمام لا يتلوه عمل"

إن تنوع الممارسات الجسدية سواء التطهيرية أو التنظيفية أو حتى الجمالية في الحمام الشعبي في المجتمع المحلي، هي أساس لممارسة اجتماعية ثقافية معينة، لهذا تعتبر نظافة الجسد

وظيفة اجتماعية، باعتبار الجسد إنتاجا اجتماعيا، فالحمام مكان اجتماعي بامتياز، لاعتباره جزء مهم من الممارسات اليومية النسائية، ومؤسسة للتنشئة الاجتماعية عبر التبادل المادي والرمزي واللقاء.

فالحمام من أهم العوامل رسخت التقسيم الجنسي حيث لكل جنس مدخله وحمامه لتكتمل المسافة التي تكرس الفصل بين الجنسين في المجتمعات العربية الإسلامية، والحمام لدى المجتمع المحلي، مكان معالجة عدة أمراض وكذا تبادل المعلومات العلاجية المتعلقة سواء بالجسد أو الأمراض الداخلية، فوجدنا معظم الحالات تستعملن عبارة "نكمد عظامي" والتي تعني اهتماما بتدليك أعضاء الجسد أي هو نوع من أنواع العناية بالجسد، وهنا يعد الحمام مؤسسة صحية مرتبط بالعادات والتقاليد إضافة إلى جعله فضاء تجميلي من خلال استخدام المستحضرات التقليدية والتجميلية للعناية بالجسد.

-وكنتيجة عامة في لفضاء الحمام في المجتمع المحلي الذي كونه فضاء ذو هيمنة أنثوية واكتساب المعارف المحلية عبر التواصل والنقاش والمراقبة والمعاقبة، كما أنه المكان الذي يبرز فيه الجسد الاجتماعي بشدة وتظهر فيه مهام ووظائف الجسد الأنثوي والمجال السامح لإعادة إنتاج تعليمية الجنسي عبر جدية التعري والتستر والحشمة والوقاحة، فالحمام الشعبي بمدينة **حمام بوحجر** ضرورة سوسيولوجية ومسلك لفهم المجتمع المحلي، وتعرية طقوسياته الخاصة وقيمة موروثه الحضاري.

والنساء في المجتمع المحلي لهن فضاء آخر تجميلي، تمثل في فضاء الحلاقة والتجميل لاعتباره كذلك فضاء أنثوي بامتياز، فهو فضاء مكمل للنظافة والاستحمام، وبالتالي تلجأن لهذا الفضاء قصد التجميل، كتصفيف الشعر وقصه وصبغه، زيادة على ذلك فصالونات الحلاقة هي أماكن أصبحت للحلاقة والتجميل معا نظرا لما تقدمه من تجميل للجسد ككل

وليس الشعر فقط، فالاهتمام بالوجه من ماسكات وعناية وكذلك إزالة الشعر من الجسم دليل على اهتمام المرأة بجسدها أو علاقة ودية مع جسدها لجلب وإرضاء الطرف الآخر.

كما وجدنا أن صالون الحلاقة والتجميل في المجتمع المحلي المدروس عبارة عن نادي للصداقة والتعارف وتحديد المواعيد وعقد الصفقات وتقديم نوع خاص من الخدمات، حيث تنسج العلاقات داخل الصالون وتتوسع، كما تتنوع مجالات خدماته ليتحول إلى فضاء تجاري، لتسويق بضاعات وعرض لمنتوجات وخاصة المستوردة من أقمشة وعطور وحلي وغيرها مما يجذب المرأة، وهذا ما جعل فضاء الحلاقة فضاء اجتماعي.

فالجسد الأنثوي وتمظهراته في فضاءات اجتماعية المحلية في المجتمع المحلي بين قبول هذا الجسد ورفضه الذي شكلته التقاليد هو أسير لعلاقات اجتماعية من جهة ومرفوض في بعض الفضاءات رغم دخوله إليها ومرغوب فيه الارتباط القدس لدوره في استمرار الحياة ومن جهة أخري مرفوض لدناسته في بعض الأوقات والأماكن، فقد يحجب الجسد الأنثوي في فضاء لمراعاة المنطق الاجتماعي وتبرز لغة التواصل في السوق، ويكشف عن نفسه كالحمام والحلاقة لتسيطر لغته عن لغة الكلام والحوار.

فالمرأة أصبحت فاعل رئيسي في عدة مجالات اجتماعية اقتصادية، وحتى سياسية، وهذا يُعتبر تطورا للمجتمع على المستوى الشكلي، لأنه جعل المرأة تحتاج إلى الخروج للعمل والمشاركة الاقتصادية داخل الأسرة وفي ميزانيتها، هذا ما جعلها تحتل عدة فضاءات فديناميكية المرأة واحتلالها لفضاء السوق أدى إلى عملية التفاوض بين الجنسين لتحقيق بعض المكاسب.

فالجسد الأنثوي درسناه في هذه الفضاءات، وحيث كل ما ندرسه في فضاء معين نخرج بمجموعة من النتائج، ووجدنا أن لجسد المرأة تحركات وأوضاع، يظهر فيها حسب سيرورات وجوده في مختلف الفضاءات الاجتماعية (الحمام، الحلاقة، السوق) في السياق المحلي بمدينة

حمام بوحجر، حيث يحمل معه تمثلات حول كل فضاء على مستوى بناء علاقات اجتماعيه، وروابط اجتماعية تمثلت في رباط الاجتماعي الاقتصادي والتجاري في السوق بين المرأة والبائين، وبين النساء في السوق يظهر رباط اجتماعي تمثل في رباط الصداقة، وهنا أصبح الفضاء مكانا أساسيا في تحديد العلاقات بين الأفراد والروابط الاجتماعية.

فالمرأة لاحظناها تركز كثيرا على لغة الجسد للتواجد داخل الفضاء، وتؤكد أن الجسد الأنثوي له تموضعات متنوعة ومختلفة، وهنا مارس الجسد الأنثوي عدة أشكال من الصور الحركية والمدمجة بإشارات وإيماءات ورموز ينبغي منها الوصول إلى ما يريده، من خلال محاكاة الفضاء والتصرف على أساسه، وتعبر فيه المرأة بجسدها على حسب تواجد الجنس الآخر وحيازاته للفضاء. ففي فضاء السوق تغطي الجسد، وذلك لمراعاة المنطق الاجتماعي وتبرز لغة التواصل أكثر والمساومة والزبونية، مع استعمال بعض الحركات والقوانين للكلام والتحرك والتفاعل.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المراجع

I.المراجع باللغة العربية

1.المصادر

القرآن الكريم

إبن الخطيب، لسان الدين عبد الله بن عبد الله، *الوصول لحفظ الصحة في الفصول* مخ، خ ح، الرباط، المغرب، رقم 77 (ت، 776هـ/1375م).

ابن خلدون عبد الرحمان ، *المقدمة*، دراسة واعتناء أحمد الزعبي، لبنان، بيروت، دار الأرقم ابن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، ب س.

ابن منظور، *لسان العرب*،دار صادر،لبنان، مجلد14، 2003.

أبو عبد الله القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي*، دار الإحياء التراث العربي ج10، مصر، 1964.

التيجاني محمد بن أحمد ، *تُحفة العروس ومتعة النفوس*، رياض الريس للكتب والنشر،ط1 بيروت، لبنان، 1992

الرازي محمد بن أبي بكر، *مختار الصحاح*، الطبعة1، دار الحديث، القاهرة، مصر 1421 2000.

الشيرزي عبد الرحمان بن نصر، *نهاية الرقبة في طلبة الحسبة*، نشر السيد الباز العريني القاهرة، مصر، 1994.

الغزالي أبو حامد، *إحياء في علوم الدين* ، ج2 ، دار المعرفة ، بيروت (د،ط) (د،س).

2.الموسوعات والمعاجم

إبراهيم نجار وآخرون، *القاموس القانوني، عربي فرنسي*، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان،1983

بيار بونت وميشال ايراز، *معجم الانتروبولوجيا*، ترجمة وإشراف مصباح صمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، د س.

جان فرانسوا دورتيه، *معجم العلوم الانسانية*، تر:جورج كتورة،ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الامارات العربية المتحدة، 2009

حسن عمر، *الموسوعة الاقتصادية*، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1992

شوفالييه ستيفان، شوفيري كريستيان، *معجم بورديو*، ترجمة إبراهيم الزهرة، ط1، دار الجزائر، دمشق، 2013

عصام نور الدين، *معجم الوسيط عربي – عربي* ، دار الكتب العلمية، ط1، 2005

معن خليل العمر، *معجم علم الإجتماع المعاصر*، ط1، دار الشروق، عمان الأردن 2000

الموسوعة العربية الالكترونية www.arab-ency.com يوم 13 نوفمبر 2014

3.الكتب

ابراهيم عيسى عثمان، *النظرية المعاصرة في علم الاجتماع*، دار الشروق للنشر والتوزيع عمان، الأردن، ط1، 2008،

أبو ريان محمد علي، *فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة*، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 1994

أبو قحف عبد السلام ، *التنافسية وتغير قواعد اللعبة*، مكتبة الإشعاع، الإسكندرية 1997

الأفغاني سعيد ، *أسواق العرب في الجاهلية والاسلام*، دار الفكر، بيروت، ط3، 1974

التويجري محمد بن ابراهيم، *الطهارة والصلاة*، دار أصداء المجتمع، ط1،السعودية، 2012

الجوا روجيه، *الانسان والمقدس*، تر:ريشا سميرة، المنظمة العربية للترجمة، لبنان،ط1،ب.س

الحافظ منير، *الوعي الجسدي*، دمشق، النايا للدراسات والنشر التوزيع، ط1، 2011

الخوري فؤاد إسحاق، *إيديولوجية الجسد، رموز الطهارة والنجاسة*، دار الساقي للنشر ط1، 1997

الخولي سناء، *الأسرة والحياة والعائلة*، دار النهظة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1984

الطاهر أو صديق، *ثورة 1871* ترجمة مسعود جباح، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1989.

الزاهي فريد، *الجسد والصورة والمقدس في الإسلام*، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب 1999

السباعي خلود، *الجسد الأنثوي وهوية الجندر*، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1 2011.

السحيري صوفية بن حتيرة، *الجسد والمجتمع، دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد*، بيروت، دار الانتشار العربي، 2008

السعداوي نوال، *دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي*، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1971

السعدوي عبد الرحمان عبد الملك، *العلاقات الجنسية غير شرعية وعقوبتها في الشريعة الاسلامية*، بغداد، مطبعة الإرشاد، القسم الأول، 1975

العزيزي الجؤذري، *سيرة الأستاذ البؤدريوبه توقعات الأئمة الفاطميين*، تحقيق محمد كامل حسين، ومحمد عبد الهادي شعيرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1354.

المعادي زينب، *الجسد الأنثوي وحلم التنمية، قراءة في التصورات عن الجسد الأنثوي بمنطقة الشاوية*، دار النشر الفنك، المغرب، 2004

إيكو أمبرتو، *السيميائيات وفلسفة اللغة*، ترجمة،أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة،وزيع مركز الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، ب س.

باشلار غاستون ، *الماء والأحلام*، تر:على نجيب ابراهيم،المنظمة العربية للترجمة والنشر ط1،بيروت، 2007

بلعربي عائشة وآخرون، *الجسد الأنثوي*، نشر الفنك، الدار البيضاء، المغرب،1990

بن سلامة رجاء ، *بنات الفحولة*، دار البتر للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2005.

بهيني، عبد المجيد،" الحمامات العمومية والديمغرافية التاريخية: أية علاقة؟، الحمامات الشامية أنموذجا"، من الكتاب الجماعي *دراسات تاريخية في العمارة والسكن*، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، رقم 94، جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب.

بوحديبة عبد الوهاب، *الجنسانية في الإسلام* ، ترجمة محمد علي مقلد ، دار النشر، سراش تونس ، 2000

بورديو بير، *الهيمنة الذكورية*، ترجمة سلمان قعراني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت، 2009

بوعزيزي محسن، *السوسيولوجيا الاجتماعية*، إصدارات مركز الوحدة العربية، لبنان، بيروت ط1، ب س.

بوعزيز يحي، *وصايا الشيخ الحداد*، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ،1989

بيدوع سمية، *فلسفة الجسد*، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009

توماس هيلين، جميلة أحمد، *الأجساد الثقافية الاثنوغرافية والنظرية*، ترجمة: أسامة الغزولي القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2010

حسين عوض الله زينب، *مبادئ علم الاقتصاد*، دار الجامعة الجديدة، الاسكندرية، مصر 2004

حوسو عصمت محمد، *الجندر الأبعاد الاجتماعية والثقافية*، دار الشروق للنشر والتوزيع عمان، الأردن، ط1، 2009

خوري فؤاد إسحاق، *إيديولوجيا الجسد، رموزية الطهارة والنجاسة*، بيروت، دار الساقي ط1، 1997،

خيري خليل الجميلي، *الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة والطفولة*، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 1992

دي بوفوار سيمون، *الجنس الآخر*، ترجمة ندى حداد، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان 2008

زيعور علي، *الجسد في اللاوعي الثقافي العربي*، ترجمة هشام حاجي، ط1، دار الطليعة بيروت لبنان، 1991

شلنج كرس، *الجسد والنظرية الاجتماعية*، تر:منى البحر ونجيب الحصادي، دار العين للنشر، القاهرة، ط1، 2009.

طوالبي نور الدين ، *الدين والطقوس والتغيرات*، ترجمة وجيه البعيني، منشورات عويدات بيروت الطبعة الأولى ، 1988

عباس عبد المنعم، *فلسفة الفن وتاريخ الوعي الجمالي*، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية مصر 1992.

عبد الستار عثمان محمد، *المدنية الإسلامية*، دار عالم المعرفة، الكويت، ب س.

عفيفي محمد الصادق، *فقه المرأة المسلمة*، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، 1986

عمرو عبد العزيز ، *اللباس والزينة في الشريعة الاسلامية*، دار الفرقان للتراث الاسلامي جدة، المملكة السعودية، 1983

غدنز أنتوني، *علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)* ترجمة فايز الصباغ، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، مؤسسة ترجمان ، ط4، 2005.

فغاريلو جورج، *تاريخ الجمال الفن والتزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى يومنا*، تر :جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ط1 2011.

فوكو ميشيل، *المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن*، ترجمة د. علي مقلد، بيروت، مركز الإنماء القوي، 1990

فياض منى، *فخ الجسد، تجليات نزوات وأسرار*، رياض الريس للكتب والنشر،بيروت 2000.

كريم فضيلة، *موجز تاريخ الحمامات*، ترجمة حضرية يوسفي الجزائر،دار دحلب للنشر،سوريا، 2007.

كليفورد غيرتز، *تأويل الثقافات*، ترجمة محمد بدوي، دراسات الوحدة العربية،بيروت 2009

لحبابي محمد عزيز، *ابن خلدون معاصرا*، تر:فاطمة لجامعي،لبنان،بيروت،دار الحداثة للطباعة

لطفي عبد الحميد، *علم الاجتماع*،دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان،1977

لوبرتون دافيد، *انتربولوجيا الجسد والحداثة*، ترجمة محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993

لوبرتون دافيد، *سوسيولوجيا الجسد*، تر:عياد أبلال، ادريس المحمدي، روافد للنشر والتوزيع ط1، 2014.

لوبروتون دافيد، *في أصول تصور حديث للجسد*، ترجمة هشام الحاجي، الجسد نصوص مترجمة، نقوش عربية، تونس، دون سنة.

لومبار جاك، *مدخل إلى انتروبولوجيا*، ترجمة حسن قبيسي، دار النشر، المركز الثقافي العربي الطبعة1، ب س.

مرسول محمد مازن، *حضريات في الجسد المقموع، مقاربة سوسيولوجية ثقافية*، دار الأمان للنشر، الرباط، 2015.

فاطمة المرنيسي، *الجنس كهندسة إجتماعية بين النص والواقع*، ترجمة فاطمة الزهراء زريول دار النشر الفنك، أزرويل، المغرب، 1987 .

مرنيسي فاطمة، *نساء على أجنحة الحلم*، ترجمة فاطمة الزهراء زريول، منشورات الفنك أزرويل، المغرب، ط2 ،2007

معن خليل العمر، *علم اجتماع الجندر*، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1 2015.

مكاوي، عبد الغفار. *النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت*، حوليات كلية الأدب، جامعة الكويت، 1993

نعمان قسوس سمية، *بلاحشومة*، تر: عبد الرحيم خزل، المركز الثقافي العربي، ط1 2003.

هيكل سعيد أحمد، *علم الاجتماع الحضري*،دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان ط1،2011.

وارهام، أحمد بلحاج آية، *شعرية الحمامات*، دار وليلى للطباعة والنشر، مراكش،ط1 المغرب، 1997.

4.المجلات

الخطابي أحمد، المرأة المغربية بين ثنائية المجال العام والخاص وتدبير الزمن، *وكالة أخبار المرأة*،المغرب، مقال الكتروني http://wonews.net

أيت مولود، ناصر، السوق الأسبوعي في منطقة القبائل، *مجلة دراسات الاجتماعية*، العدد الأول، مركز البصيرة للبحوث، دار الخلدونية، للنشر، أفريل 2009

بدران حسين، ازدراء الجسد في النصوص والتعاليم الإسلامية، *مجلة محجة*، العدد ثالث والعشرون، معهد المعارف الحكمية، (الدراسات الدينية والفلسفية) بيروت، 2011.

بلهوراي فاطمة، التبادل التجاري بين مدن بلاد المغرب، مجلة *إنسانيات*، العدد 42 2008

بن جليد فوزية، الجسد والهامش في الرواية الجزائرية المعاصرة، *مركز البحث في الأنثروبولوجية الإجتماعية والثقافية منشورات CRASC*، وهران، الجزائر، 2016.

بن عيسى محمد المهدي، مقارنة سوسيولوجية لتحليل أزمة التنظيم الصناعي في الجزائر، *مجلة العلوم الاجتماعية*، المركز الجامعي بورقلة العدد رقم01، 1998

تبس يوسف، تطور مفهوم الجسد، من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، *مجلة عالم الفكر*، العدد4، المجلد 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2009

حسني إبراهيم عبد العظيم، الجسد والطبقية ورأس المال الثقافي، قراءة في سوسيولوجيا "بورديو" *مجلة إضافات*، العدد الخامس عشر، دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011

حسني إبراهيم عبد العظيم، "ميشيل فوكو وتأسيس سوسيولوجيا الجسد" مقال منشور في موقع *الحوار المتمدن* على شبكة الانترنت.

www.ahewar.org/show.art. 22/02/2015

خواتمي محمد، شعائر وطقوس الحلاقة عبر التاريخ، *مجلة الجماهير*، تصدر عن مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع، حلب، سوريا، عدد 14907، نيسان 2017

خواجة عبد العزيز، ساحة السوق التقليدية، من علاقة الأنا بالآخر إلى التقسيم الفئوي للمجال، حالة قرية بني يزقن بغرداية، *مركز البحث في الانتروبولوجية الاجتماعية والثقافية* منشورات، 2013

خير محمد، الحلاق في البلاد العربية، *مجلة القافلة*، السعودية، سبتمبر، أكتوبر،العدد 34 2008

دويهي شوقي،الحلاق سليل الأطباء صديق اليوم، *مجلة القافلة*، السعودية، سبتمبر،أكتوبر العدد 34 2008.

سحاب إلياس، موسيقا للحلاقين وموسيقا عنهم، *مجلة القافلة*، السعودية، سبتمبر أكتوبر،العدد 34، 2008.

شارب دليلة مطاير، المهن الأنثوية بين القيم والتحولات الاجتماعية، *مجلة المواقف والبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ*، العدد 06، ديسمبر 2011

كامي يزيع حنا، *الحمام نعيم الدنيا كما يظهر في ألف ليلة وليلة* ، *مجلة العربي* تصدرها وزارة الاعلام عدد 600 ، الكويت نوفمبر 2008

كرابية أمينة، العصبية رابطة سوسيوسياسي، *مجلة الحوار الثقافي* ، العدد التاسع، جامعة مستغانم، 2016.

لطيف لبنى ، *علم اجتماع الجسد*، مقال الكتروني، مجلة مقال كوم،2017/03/23.على موقع www.makalcloud.com

مختار سارة، تطور قصات الشعر على مر التاريخ، *مجلة اليوم السابع*،مجلة الكترونية، أبريل 2016 موقع http://www.youm7.com

معزوز عبد العالي، فوكو ميكرو فيزياء السلطة، مقال منشور في مجلة *مدارات فلسفية*، العدد 13، على شبكة الانترنت على موقع.

www.alfalsafa.com/foncault%20microfizia%2ssoulta.html

le23/03/2015

نصيف فاطمة ، الأسر التي ترأسها نساء وتحولات المجتمع الفردي، *مجلة المزارع*، العدد الرابع، مارس 2000، المغرب.

عنصر العياشي ، "الأسرة في الوطن العربي من الأبوة إلى الشراكة"، *مجلة عالم الفكر*،الجزائر المجلد6، العدد3، 2008

5.رسائل جامعية

بلحسن مباركة *"المرأة والجسد"، مقاربة أنثروبولوجية في الوسط التندوفي*، رسالة ماجستير تخصص "التحولات الإجتماعية والهوية"، إشراف د.عبد الكرم العايدي، قسم علم الإجتماع وهران، السنة 2004، بدون نشر.

6.مراجع اخرى

مركز شادوران للتراث العُمراني، *الحمامات عودة إلى ماضي ذكريات*، على موقع

www.shadirwan.com"

مكتب الاحصاء بلدية *"حمام بوحجر"*

II. المراجع باللغة الفرنسية

BIBLIOGRAPHIE

1. DICTIONNAIRES

BONTE, Pierre et IZARD, Michel (s/d), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1991.
Dictionnaire, *le robert Alphabétique de la langue Française*, Paris, 2006.
LEIDEN,E.J.Brill, *Encyclopédie de l'islam*, Editions G.P. Maisonneuve et la rose S.A, TOME 3, Pari, 1989.
FRYDMAN, Roger, *Marche (économie), Encyclopédie Universalise,* Tome 1, Encyclopédie Britannique, Paris, 1985

2.LIVRES

ABADIN, Ramzi Sonia, *La femme Arabe au Maghreb et au Machrek* , Entreprise Nationale du Livre, Alger, 1986.
ADDI, Lahouari, *Les mutations de la Société Algérienne,* La découverte, Paris, 1999.
ANDRE, Pierre, *Etude économique et Sociologique d'in souq du Haut-Atlas Occident,* Tome 1, Briel, Paris 1971.
BAKAR, Rabia, BOUMAZA, Nadia , PINSON, Daniel, *Familles Maghrébines en France (L'épreuve de la ville)* PUF, Paris,1999.
BALANDIER, Georges, Mary Douglas, *Comment pensent les institutions ? (suivi de la connaissance de soi et Il n'y pas de don gratuit),* La découverte, Paris, 1999.
BASAGANA, Ramon et SAYAD, Ali, *Habitat Traditionnel et Structures familiales en Kabylie société nationale*, SNED, Alger, 1974.
BEKHEIRA, Mohamed, *L'Amour de la loi*, PUF, Paris, 1997
BIDART, Claire, *L'amitié un lien social*, La découverte Paris, 1997.
BOUHDIBA, Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, PUF, Paris, 2001.
BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Dalloz , Genève-Paris 1972.
BOURDIEU, Pierre, *La Distinction*, Minuit, Paris 1979.
BOURDIEU, Pierre, *La Domination Masculine*, Seuil, 1998.
BOURDIEU, Pierre, *Le Sens pratique*, Minuit, Paris 1980.
BOUTEFNOUCHET, Mostapha, *La Famille Algérienne*, SNED, Alger, 1980.
CARATINI, Roger, *Le génie de l'islamisme,* Edition Michel Laffont , 1992.
CHEBAL Malek, *dictionnaire de symbole musulmans*, rites mystiques et civilisation, Albin Michel, Paris, 1995
CHEBEL, Malek, *L'Imaginaire Arabo-musulman*, PUF, Paris, 1993.
CHEBEL, Malek, *Le corps dans la tradition au Maghreb*, PUF, Paris, 1984.
CONDOMINAS, Georges, *L'Espace social (A propos de l'Asie du Sud-Est),* Flammarion, Paris, 1980.

COTE Marc, *L'Algérie ou l'espace retourné*, Flammarion, Paris 1988.
COTE Marc, *Mutation rurales en Algérie, Le cas des hautes plaines de l'est*, O.P.U, Alger, 1981
CLIFFORD, Geert, CEFAI Daniel, ***Le Souk de Séfrou Sur l'économie de bazar***, bouchene, Paris, 1979,
DAHMANI, Mohamed, *Atlas économique et social de la grande Kabylie*, O.P.U, Alger 1992.
DAVIS-TAIEB, Hannah, BAKAR, Rabia, DAVID Jean-Claude, *Espaces Publics paroles publiques au Maghreb et au Mechrec*, L'harmattan, Paris,1997.
DE LAUWE, Chambart, *Des hommes et des villes*, Payot, Paris, 1966.
DES CAMPS, ALAIN, Marc*, L'invention du corps*, PUF, Paris, 1986.
DESMAND, Morris, *Magie du corps*, Grasset, Paris, 1986.
DOUGLAS, Mary, *De la souillure (Essai sur les notions de pollution et de tabou)*, La Découverte, Paris 1992
DURIF-bruckert, Christine, *Une fabuleuse machine Anthropologie des savoir ordinaires sur les fonctions physiologie*, Edition Métailié, Paris, 1994
DURKHEIM, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1994.
EUGENE, Daumas, *Mœurs et coutumes de l'Algérie,* Sind bad, Paris France, 1988.
FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité (la volonté du savoir)*, Gallimard, Paris, 1984.
FOUCAULT, Michel, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984.
FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.
GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Minuit, Paris, 1973.
GRAWITZ, Madeleine, *Méthodes des sciences sociales*, 8ème éd, DALLOZ, Paris,1990.
HABERMAS, Jürgen*, L'espace public, Archéologique de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris, 1988.
HANOTEAU, A et LETOURNEAUX, A, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, T2, Augustin CHALLAMEL, Alger, 1988.
ISAAC, Joseph, *La ville sans qualité*, Aube, Paris, 1998.
Klinkenberg, M, Racelle,Latin, D,Connoly, GCollectif, *Langages et collectivités le cas du Québec*, Actes du colloque de liège, Mars 1980, Montréal, Le méac, 1981.
LEBRETON, David, *Sociologie du corps*, PUF, Paris, 2008.
LECLERC, Jacques, *Nous…autres civilisation*, Fayad, Paris,1966.
LEVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 2001.
LEVY, Jacques, LUSSAUT, Michel et Altri, *Logiques de l'espace, esprit des lieux (esprit des lieux Géographies à Cérisy)*, Belin Paris, 2000.
MAC, CORMACK, Carol and STRATHERN, Marilyn, *Nature, Culture and gender*, Cambridge University Press, UK, 1980.
MAMMERI, Mouloud, *Culture vécue, Culture savante (Etude 1938-1989),* Thala, Alger, 1991.

MAISONNEUVE, Jean, BRUCHON, Schweitzer, *Le corps et la beauté*, PUF, Paris, 1999.
MATHIEU, Nicole-Claude, *L'anatomie politique : catégorisation et idéologie esthétique du sexe*, Paris coté femmes, 1991.
MAUSS, Marcel, *l'expression obligatoire des sentiments,* Minuit, Paris, 1981

MAUSSE, Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris, 1967.
MAUSS, Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Quadrige, 8 eme Edition, février 1999.
MECHIN, Colette, *L'usage culturel du corps*, L'Harmattan, Paris , 1997
MEIDANI, Anastasia, *Les fabriques du corps*, PUF, 2007
MEAD, Margaret, *Mœurs et sexualité en Océanie,* Plon, Paris, 1998.
MOLES, ROHMER, Abraham, Elisabeth, *Psychosociologie de l'espace*, l'harmattan, Paris, 1998.
MERMIER, Frank et FERALI, Michel, *Monde et places du marché en Méditerranée* (*formes sociale et spatiale de l'échange)*, Karthala, Paris, 2011.
MESSU, Michel, *Un ethnologue chez le coiffeur*, Fayad, Paris, 2013.
PEREC, George, *Espèce d'espaces,* Galilée, Paris, 1974
POCIELLO, Christian, *structure des loisirs sportives dans la société française de 1975 a 1995,* édition université de paris, 1989**.**
REMAURY, Bruno, *Le beau sexe faible, les images du corps féminin entre cosmétique et santé,* Grasset, Paris, 2000.
RAYMOND, Quivy et CAMPEN HOUDT, Luc Van, *Manuel de recherche en sciences sociales,* 2emedition Dunod, Paris, 1995.
REVEL, Jacque, *L'institution et le social*, Edition les formes de l'expérience, Paris, 1995.
ROLIN, Anne, *Anthropologie urbaine*, Armand Colin, Paris 2001.
SHILDER, Paul*, L'image du Corps*, Gallimard, Paris, 1968.
SILVIER, Jean, *Tradition et civilisation Berbères les portes de l'année Monaci*, Le Rocher, Paris, 1985.
SIMMEL, Georg, *Essais sur la sociologie des sens*, PUF, Paris, 1981.
TRION, Jean-François, *Les souk Marocains, Marchés ruraux et organisations dans l'espace dans la moitié nord du Maroc,* Aix-en- Provence, Paris, 1975.
TOURAINE, Alain, *Sociologie de l'action*, Seuil, Paris, 1965.
VENEL, Nancy, *Musulmanes françaises*, L'Harmattan, 1999.
ZANNAD-TBOUCHRARA, Traki, *Symbolique corporelle et Espaces musulmans*, CERES, Tunis, 1984.
ZDATNY, Steven, *La mode à la garçonne de 1900-1925 une histoire sociale des coupes de cheveux,* Le Mouvement Social, Paris, 1994

3. REVUS

ADDI, La houari, « Espace public et Société en Algérie » *In' Le quotidien d'Oran*. N°24/04/2004.

BANNET, Jacqueline, « l'hygiène corporelle », ***In poires jean (dir), Ensiclopédi de la pléiade***, histoire des mœurs, France, Gallimard, Tome 01,1990
BEATE, Kraits, « Gender, Sociologie, Theory and bourdier sociologie of practice», *culture and society* vol7, N° 06, 2006.
BERTHELOT, Jean Michel, « Les sociologies et Les corps », In *la sociologie contemporaine*, V35, N° 2 Paris, 1985.
BEYHUM, Nabil, et Jean- Claude, David, « Les espaces du public et du négoce a Alep et à Beyrouth », *Les annales de la recherche Urbain*, vols 57,58,N°1, 1992.

BONNET, Jocelyne, « *Histoire de l'hygiène et de Toilette, Corporelle »*, Paris, In *collective histoire des mœurs* , volume I, Édition allemand, 1990.
BONNET, Jacqueline, « L'hygiène corporelle », *In poires jean (dir), Ensiclopédi de la pléiade*, Histoire des mœurs, France, Gallimard, Tome 01,1990.
CARLIER, Omar, « les enjeux sociaux du corps , Le Hammam Maghrébin (XIX^{e}-XX^{e} siècle), Lien prenne, Menacé ou recrée », In *Annales histoire, Sciences sociales*, Editions de l'école de Hauts études en science sociales, N° 6, Paris, 2000.
CHAULET, Claudine, « Le local, L'origine et terme », *In Inssaniyat* , N°16, CRASC, Oran, janvier-Avril 2002.
DUFLOU, Serge, « Le marché territoire et temporalité de l'échange », *Une revu international de sociologie et de science social*, Vol 14, 2011.
BERTHELOT, Jean Michel, *Corps et société, Problèmes méthodologiques posés par une approche sociologique du corps*, Cahier internationaux de sociologie XXIV, Paris, 1983.
HADJIDJ, Djounaid, « Urbanisation appropriation de l'espace le cas de la ville d'Oran », *In insaniyat*, N° 16 CRASC, Oran, Janvier-Avril 2002.
HANNA, Sami , A, «The bazaar in the culture and civilization of the world of Islam», *In Islamic university quarterly journal,* Vol 1 N°2, April – June 1994.
JANNIERE, H, DEVILLARD, V, "Espace public communauté et voisinage". *In les espaces publics modernes*, Collectif sous la direction de Picon Lefebvre, Moniteur, Paris.

4.These

LALLEMENT, Emmanuelle, « Au marché des différences Barbes ou la mise en scène d'une société multiculturelle Ethnologie d'un espace marchand Parisien », Paris, Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales, *thèse de doctorat en anthropologie sociale et Ethnologie*,1999

الملاحـــــق

دليل المقابلة الخاص بفضاء السوق

1. السن

2. المهنة

3. الوضعية الاجتماعية

4. المستوى الدراسي

5. عدد أفراد العائلة

6. نوع الاقامة

7. ماذا يعني لك السوق؟

8. هل تأتين كل مرة إلى السوق؟

9. متى بدأت تذهبين إلى السوق؟ ولماذا؟

10. كيف ومتى سمح لك زوجك الذهاب إلى السوق؟ كيف تم إقناعه من أجل التسوق؟

11. مع من تفضلين الذهاب إلى السوق؟ ولماذا؟

12. ماهي المواضيع التي تتحدثين عنها في السوق؟ أو الأكثر تداولا فيه؟

13. حسب رأيك لماذا أصبح التسوق من مهام المرأة؟

14. هل وجدتي بعض المضايقات من طرف الجنس الآخر داخل السوق؟ كيف ذلك؟ ولماذا في نظرك؟

15. في رأيك ماهي الصفات التي يجب أن يتحلى بها البائع في علاقته مع المتسوقات خاصة؟

16. كيف هي معاملة البائعين لك؟

الحالات بالأرقام	السن	المستوى التعليمي	مكان الاقامة	نوع السكن	المهنة	الحالة العائلية
الحالة 1	33 سنة	جامعي	الريف	شقة	عاملة	متزوجة وأم لطفلين
الحالة 2	34 سنة	ثانوي	الريف	شقة	لا تعمل	متزوجة أم ل3أطفال
الحالة 3	28 سنة	جامعي	مركز البلدية	شقة	لا تعمل	متزوجة
الحالة 4	26 سنة	جامعي	مركز البلدية	شقة	لا تعمل	عازبة
الحالة 5	50 سنة	ابتدائي	الريف	حوش تقليدي	لا تعمل	متزوجة لديها 4 أطفال
الحالة 6	43 سنة	جامعي	مركز البلدية	شقة	لا تعمل	أرملة لديها 3 أطفال
الحالة 7	26 سنة	ثانوي	الريف	حوش تقليدي	عاملة	عازبة
الحالة 8	45 سنة	ثانوي	الريف	حوش تقليدي	لا تعمل	متزوجة وأم لطفلين
الحالة 9	30 سنة	ثانوي	مركز البلدية	شقة	عاملة	متزوجة وأم لطفل واحد
الحالة 10	40 سنة	ثانوي	مركز البلدية	شقة	لا تعمل	متزوجة
الحالة 11	33 سنة	أمية	مركز البلدية	شقة	لا تعمل	متزوجة وأم لطفل
الحالة 12	52 سنة	إبتدائي	مركز البلدية	شقة	لا تعمل	مطلقة وأم لطفلين

جدول رقم 2 يوضح المقابلات الخاصة بفضاء السوق.

دليل المقابلة الخاص بصالون الحلاقة والتجميل

1. السن

2. الحالة العائلية

3. المهنة

4. نوع السكن

.أسئلة مع الحلاقة: علاقة الحلاقة (كوافيز) مع الزبونات

1.هل تتحدثين مع الزبونات عن رغبتهن في نوع تسريحة الشعر؟

2.كيف تتمكنين من موافقة الزبونات حول نوع التسريحة؟

3.هل الطلب يأتي من الزبونات حول نوع التسريحة أم منك شخصيا؟

4.هل تتحدثين مع الزبونة أثناء تسريح الشعها؟ ماهي المواضيع التي تناقشيها معها؟

5.كيف تنظرين إلى عملك من خلال الزبونة؟

6.ماذا تخبرك الزبونة حول التدخلات الخاصة بك حول شعرهن؟ وكيف تعطي موجهات حول طريقة عملك؟ (الكلام، نظرات،... إلخ)

7.كيف يمكن أن تري نتيجة النهائية لعملك في نظر الزبونة؟ (فرحة، غير فرحة).

8.هل يمكنك معرفة نجاحك في إسعاد الزبونة؟

– أسئلة مع الزبونات في صالون الحلاقة.

1.ماذا يعني لك صالون الحلاقة؟

2.متى تذهبين إلى الحلاقة وماذا يعني لك يوم ذهابك إلى الحلاقة؟

3.ما نوع قصة الشعر التي تفضليها؟ لماذ؟

4.ماذا يمثل الشعر بالنسبة للمرأة؟

5.ما هي أنواع الصبغات التي تفضليها على الشعر، لماذا؟

6.حسب رأيك ما هي نوع المواضيع التي تفضل النساء التحدث فيها؟ لماذا؟

الحالات	السن	المستوى التعلمي	نوع السكن	المهنة	الحالة العائلية
الحالة 1	27	جامعي	شقة	أستاذة	عازبة
الحالة 2	29	جامعي	شقة	ماكثة في البيت	متزوجة أم لطفل
الحالة 3	19	متوسط	حوش	ماكثة في البيت	عازبة
الحالة 4	34	ثانوي	شقة	ماكثة في البيت	متزوجة لديها طفلان
الحالة 5	35	ثانوي	حوش	ماكثة في البيت	عازبة
الحالة 6	20	ثانوي	فيلا	ماكثة في البيت	عازبة
الحالة 7	45	ثانوي	شقة	ماكثة في البيت	مطلقة لديها 3أطفال
الحالة 8	55	ابتدائي	شقة	ماكثة في البيت	متزوجة 4 أطفال
الحالة 9	33	جامعي	شقة	استاذة	متزوجة طفلين
الحالة 10	28	جامعي	شقة	ممرضة	متزوجة طفل
الحالة 11	31	جامعي	شقة	أستاذة	عازبة
الحالة 12	22	جامعي	شقة	طالبة	عازبة

جدول رقم 3 يوضح المقابلات الخاصة بفضاء الحلاقة والجمال

دليل المقابلة الخاص بفضاء الحمام

1. السن

2. الحالة العائلية

3. حجم العائلة

4.المستوى التعليمي

5. المهنة

6. نوع السكن

7. نوع الاقامة (الريف، المدينة)

8. كم مرة في الأسبوع تأتين إلى الحمام.

9. في أي وقت تفضلين المجئ إلى الحمام؟ لماذا؟

10. ماهي الأوقات التي تفضلين المجيء فيها إلى الحمام؟ ولماذا تختارينها؟

11. كم تدوم مدة بقائك في الحمام؟ ولماذا؟

12. هل تفضلين الحمام على الدوش؟

13. هل تأتين إلى الحمام بمفردك أم لا؟ مع من؟ ولماذا؟

14. ماذا يعني لك الحمام؟

15. ماذا يعني لك يوم الذهاب إلى الحمام؟ أو ماهو شعورك؟

16. عندما تكونين على جنابة أو حيض، أو نفاس هل تفضلين التطهر في الحمام أم الدوش؟ لماذا؟

17. ماهي لوازم الحمام الضرورية بالنسبة لك، ومتى وكيف تحضرينها؟

18. ماهي الوسائل التجميلية التي تستعملينها في الحمام؟ ومادورها؟ أي لماذا تستعملينها في الحمام بالذات؟

19. هل تشترطين وضع إيزار (فوطة)على جسدك أثناء الدخول إلى الحمام (بيت السخون)؟

20. حسب رأيك ماهي المواضيع التي تفضل النساء الحديث عنها في الحمام؟ ولماذا هذه المواضيع؟

22. بالنسبة إليك عن ماذا تفضلين التحدث؟ لماذا؟

23. هل يبدو لك أنك تعلمتي في الحمام أشياء كنت تجهلينها؟ مثل ماذا؟ وكيف ذلك؟

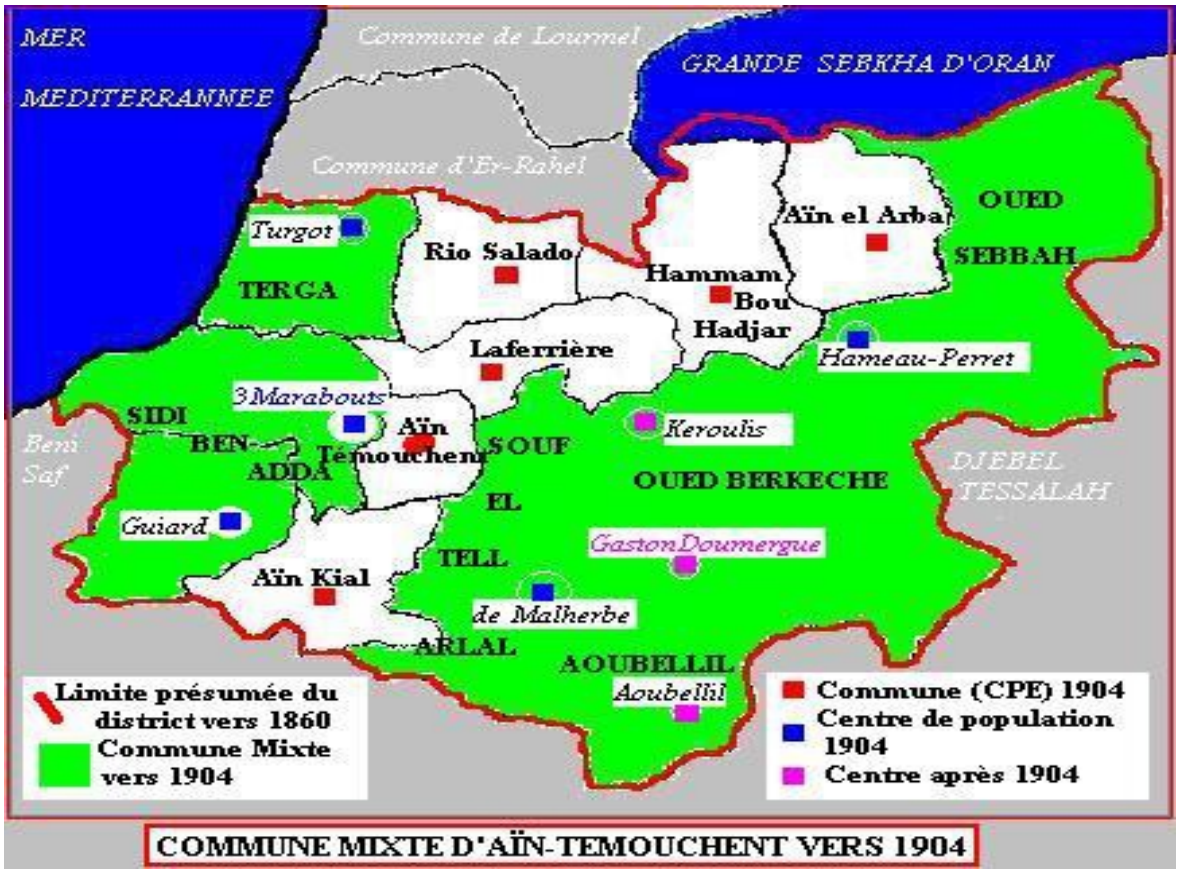
24. إذا كان لديك ولد، في أي سن تمنعيه من المجيء للحمام؟ ولماذا؟

25.حسب رأيك هل سمعت بخطبة بعض النساء في الحمام لأولادهن؟ كيف ذلك؟

26.في رأيك هل الحمام مفيد للصحة حسب ما يقول الناس؟ يعالج مثل ماذا؟ وكيف ذلك؟

الحالات	السن	المستوى التعلمي	نوع السكن	المهنة	الحالة العائلية
الحالة 1	24	ثانوي	حوش	ماكثة في البيت	متزوجة
الحالة 2	23	جامعي	شقة	ممرضة	متزوجة أم لطفلين
الحالة 3	28	ثانوي	حوش	ماكثة في البيت	متزوجة أم لطفل
الحالة 4	26	جامعي	فيلا	معلمة	عازبة
الحالة 5	36	ثانوي	حوش	ماكثة في البيت	مطلقة أم 3 أطفال
الحالة 6	38	متوسط	شقة	ماكثة في البيت	متزوجة 3أطفال
الحالة 7	45	ابتدائي	شقة	ماكثة في البيت	متزوجة 4 أطفال
الحالة 8	56	ابتدائي	حوش	ماكثة في البيت	متزوجة 4 أطفال
الحالة 9	21	متوسط	شقة	حلاقة	عازبة
الحالة 10	40	ابتدائي	حوش	ماكثة في البيت	أرملة 2 أطفال
الحالة 11	52	ابتدائي	فيلا	ماكثة في البيت	متزوجة 3أطفال
الحالة 12	19	متوسط	حوش	ماكثة في البيت	عازبة
الحالة 13	30	جامعي	حوش	عاملة في البلدية	متزوجة أم لطفل

جدول رقم 4 يوضح المقابلات الخاصة بفضاء الحمام

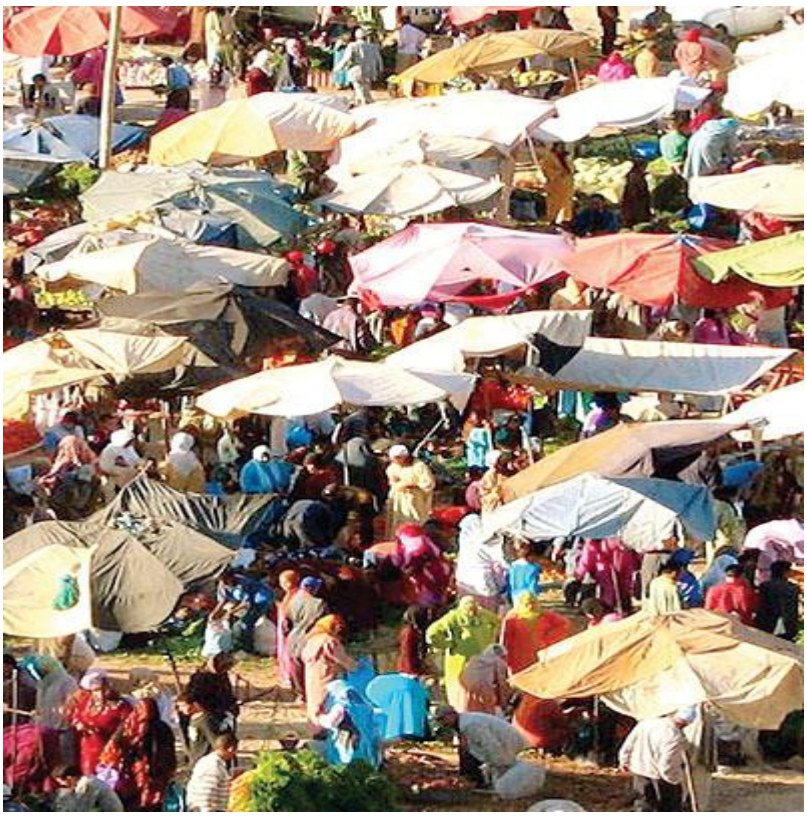


خريطة رقم 1 لولاية عين تموشنت توضح موقع بلدية حمام بوحجر

خريطة رقم 2 لدائرة حمام بوحجر المجتمع المحلي المدروس

صورة لوسط مدينة حمام بوحجر المجتمع المحلي المدروس

1.صور للأسواق الشعبية

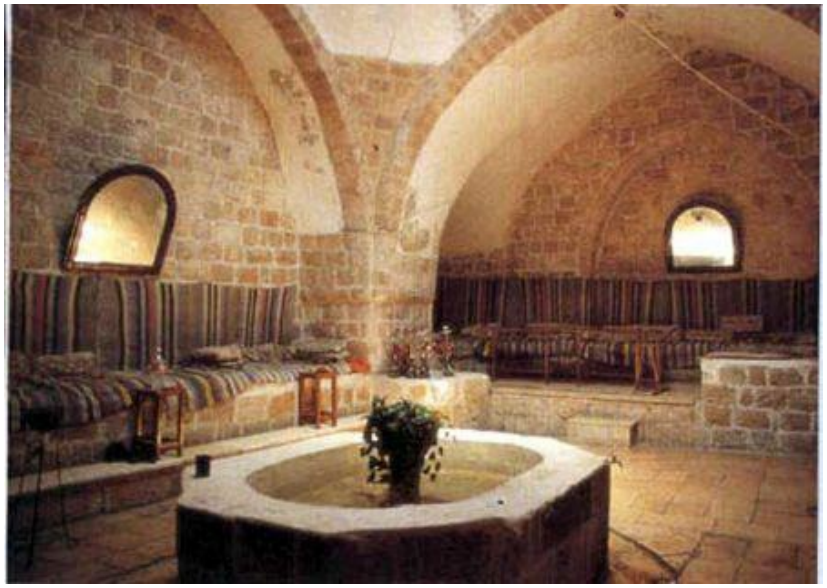


صورة لسوق السبت الشعبي المدروس

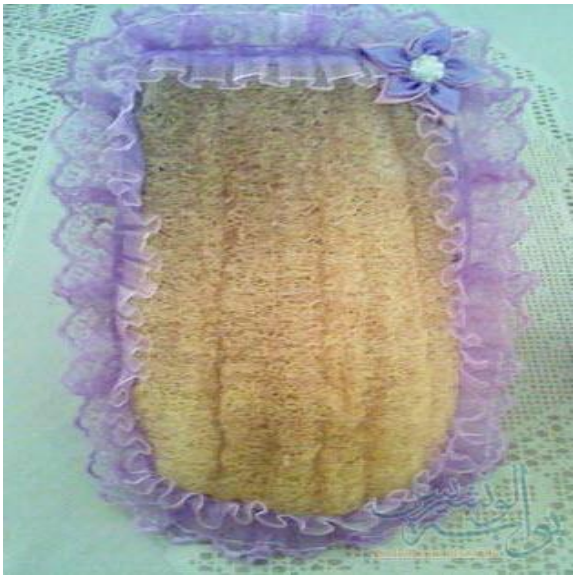
صور توضح وجود المرأة في السوق الشعبي

صورة أخرى توضح المرأة في الاسواق الشعبية

2.صور للحمامات الشعبية



3.بعض صور الادوات التي تأخذها معها المرأة للحمام



صورة للمناشف والحبيلة

صورة للصابون البلدي والكياسة والطاسة تع النحاس

صورة لطاسات العروس

صورة الدلو أو كما يسمونه بالسطل أو بيدون النحاس تحمل فيه كل أدوات الحمام

صورة لغاسول الشعر والبلسم (الشامبون)

وصورة للغاسول الطبيعي يوضع مع الماء الساخن ويطلى على الشعر

صورة لحجرة تحك بها الرجل

وصورة الصابون الخاص بالجسم

صورة لطاقم الحمام الخاص بالعروس (مْقَامة الحمام)

4.صور بعض المواد التجميلية التي توضع في الحمام

صورة توضح الحناء مادة للزينة قبل استعمالها

صورة توضح الحناء في اليدين بعد الاستعمال الطريقة العصرية

صورة توضح وضع الحناء على الشعر في الحمام

السواك مادة تزين الاسنان والفم ومادة معالجة أيضا

صور لبعض المواد الطبيعية والأقنعة التي تستعملها المرأة للتجميل في الحمام

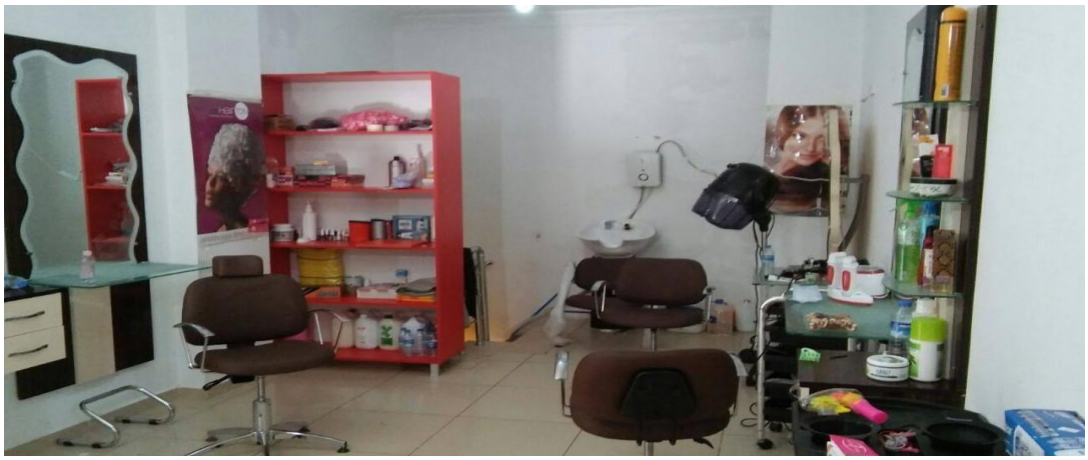
صورة لقناع الكركم **صورة لمجموعة من المواد الطبيعية الغاسول، الصابون البلدي، ماء الورد، الزهور الطبيعية، السواك.....**

صورة لقناع الغاسول الابيض للوجه

صورة لعطور طبيعية توضع في الماء اثناء الاستحمام

صورة لقناع الليمون والعسل

5.صور لصالون الحلاقة



صورة للحلاقات والمساعدات أثناء العمل

6.صور الوسائل التي تستعملها الحلاقة

مادة كيراتين لتمليس الشعر مجموعة من مستحضرات التجميل صبغات للشعر

7.صور لقصات الشعر والصبغات

11:53 PM
100%
احدث الوان صبغات الشعر 2016
أقتل الفيروسات و
القمامات هاتفك لتسريع!
تنظيف الان

bosshair.com

8. صورة لتسريحة شعر خاصة بالأعراس

صورة توضح شعر قبل وبعد التسريح التسريح

صور أخرى لتسرحة خاصة بالأعراس والمناسبات الفرحة

9.صور لبعض صبغات الشعر المعروفة

الفـــــــهرس

الفـــــــهرس

– مقدمة عامة 02

– الفرضيات 12

– منهجية البحث 13

– الكلمات المفتاحية 23

الفصل الأول: الجسد والفضاء الاجتماعي مقاربة نظرية

– تمهيد 31

1 .الجسد الاجتماعي مقاربة نظرية 36

1.1.الجسد كموضوع سوسيولوجي 36

2.1. تاريخ الجسد 47

3.1.نظريات الجسد (دافيد لوبارتون، ميشال فوكو، بيار بورديو) 54

4.1. لغة الجسد وتقنيات تحركاته في المجتمع 65

2.الفضاء الاجتماعي مقاربة نظرية 70

1.2. نشأة ودلالات الفضاء الاجتماعي 70

2.2. المرأة بين فضاء البيت والفضاء العام 74

– خلاصة الفصل الأول 78

الفصل الثاني: المرأة وفضاء السوق

–تمهيد 82

1. السوق كفضاء اجتماعي 84

1.1.السوق من الاقتصادي إلى الاجتماعي 84

2.1. السوق والمقاربات الاجتماعية 85

3.1.السوق عبر التاريخ (في الجاهلية، في الاسلام، في المغرب العربي) 89

2. ظهور السوق كفضاء نسوي 96

1.2. مورفولوجية السوق 99

2.2. دلالات السوق عند المرأة 102

3.2. تقسيم زائرات السوق 103

4.2. استراتيجية الوقت للمرأة عند التسوق 104

5.2. إعادة التفاوض للدخول للفضاء العام (السوق) 106
3.فضاء السوق والرباط الاجتماعي 108
1.3.دلالات الرباط الإجتماعي (الزبونية، المساومة) 109
2.3. فضاء للتبادل والتعارف 118
3.3. فضاء للترفيه والترويح 122
4.**السوق وعلاقته بالجندر** 123
1.4.دلالات الجندر 123
2.4. التمايز الاجتماعي بين الجنسين في السوق 125
3.4. الهيمنة الذكورية في فضاء السوق 126
4.4. العنف ضد المرأة في فضاء السوق 128
5.4. اللباس المحتشم في فضاء السوق 131
– خلاصة الفصل الثاني 134

الفصل الثالث: المرأة وفضاء الحمام

-تمهيد 137
1. الحمام كفضاء اجتماعي 139
1.1.تطور فضاء الحمام عبر التاريخ.(عند الرومان، الحضارة الإسلامية، الحضارة العثمانية 139
2.1 .ظهور الحمام كممارسة نسوية 144
1.2.1.مورفولوجية الحمام وفضاءاته 144
2.1. 2.دلالات الاستحمام عند المرأة. 147
2.1 .3تحضير يوم الاستحمام. 151
2.1 4.سلوك المرأة داخل الحمام. 154
5.2.1.الحمام فضاء للتعايش الأنثوي 157
1 .فضاء للراحة والاطمئنان النفسي 157
2. فضاء لكسب وتبادل المعارف 159
2.1. 5.الخاصية المزامنة (Synchronisation) في الحمام. 164
2. **الطقوس النسائية في الحمام** 166
1.2.الطقوس التطهيرية في الحمام 167
1.1.2.أهمية عنصر الماء في الطهارة 167

2.1.2 . الطهارة والنجاسة 169
3.1.2 . الطهارة من الجنابة 173
4.1.3.الطهارة من الحيض 175
5.1.4.التطهر من النفاس 177
3.دور الحمام في الطقوس الاجتماعية 179
1.3.طقوس العروس 179
2.3.طقوس مولود جديد 182
3.3 . طقوس فك الحداد 183
- خلاصة الفصل 184

الفصل الرابع:الحلاقة كفضاء للتمثلات الجمالية الجسدية عند المرأة

- تمهيد 188
1. دلالات الجمال 192
2. **تقنيات وممارسة العناية بالجسد في الحمام** 194
1.2.**الممارسة الجسدية الأنثوية** 194
1. الجسد المثالي للمرأة 194
2.العورة والحشمة 196
3. مكان للتمايز الجنسي 200
4.الأمراض التي تعالج في الحمام 201
2.2. وسائل الزينة المستعملة في الحمام 204
1.الحناء والسواك 207
2.العناية بالشعر 208
3.العناية بالبشرة 210
4.الحلي والمكياج 213
3.الممارسات الجمالية في فضاء الحلاقة 215
1.3.الحلاقة عبر التاريخ 215
2.3.مونوغرافية صالون الحلاقة 222
3.3.دلالات الشعر عند المرأة. 225
4.3.يوم ذهاب المرأة إلى صالون الحلاقة (خاصة المناسبات كالاعراس والأعياد) 228

5.3. إختيار نوع قص الشعر ولونه 232
4. فضاء للتعايش الأنثوي 237
1.4.فضاء للترويح والترفيه 239
2.4. فضاء للترويج 241
– خلاصة الفصل الرابع 243
– الخاتمة 245
– قائمة المراجع 253
– الملاحق 269

الملخص

هدفت هذه الدراسة على رصد واقع المرأة وتمثلاتها الجسدية للفضاءات الاجتماعية المختلفة، والتي تمثلت في فضاء السوق الأسبوعي، وفضاء الحمام الشعبي وصالون الحلاقة والتجميل.

فكانت الرغبة في معرفة واقع المرأة وعلاقتها بالفضاءات الاجتماعية من خلال علاقاتها بالجسد الأنثوي، ورصد معالم البناء الثقافي والاجتماعي للجسد ومن خلاله المعاش اليومي في الفضاء الاجتماعي للمرأة، وتصور المرأة لجسدها وللفضاءات الاجتماعية من خلال تصورها لجسدها.

Le résumé

Cette étude vise à projeter le vécu de la femme a travers ses représentation corporelles et ceci dans les différents espace publique, Notamment le marché hebdomadaire le bain populaire ainsi que les salons de beauté et de coiffure.

L'intention était de connaitre le quotidien de la femme dans les espaces publique en se focalisant sur les représentations de son corps et ceci par le biais de construction sociale et culturelle.

Abstract

This study to aime to Project the reality of women by her representation in the differentes spaces for example :weekly market and populer bath also the lounges of beauty and hairstyle.

Our intention was to know the daily of women in public spaces, this is to focus about the representation of her body her social and culturel construction.