

جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة

كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإنسانية

قسم علم النفس

الرقم: D012114002D

التصورات الاجتماعية لبقارة المرأة داخل المجتمعات المغاربية المتحولة: الجزائر نموذجا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم النفس الاجتماعي

إشراف الأستاذ الدكتور:

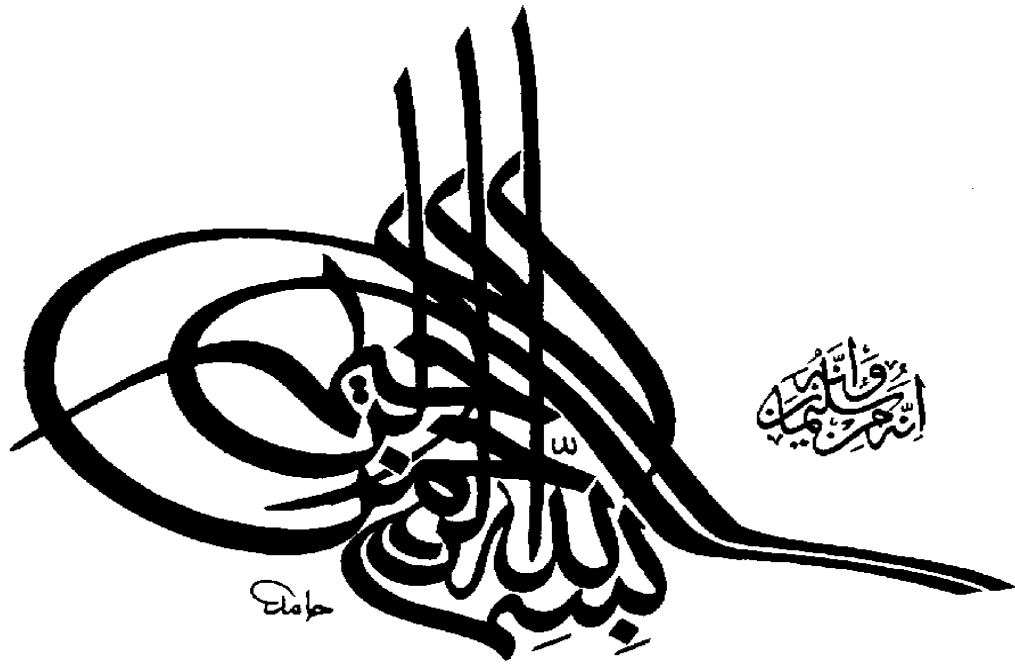
سليمان بومدين

إعداد الطالبة:

غانم إبتسام

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
إسماعيل قيرة	أستاذ التعليم العالي	جامعة 20 أوت 1955 -سكيكدة-	رئيسا
سليمان بومدين	أستاذ التعليم العالي	جامعة 20 أوت 1955 -سكيكدة-	مشرفا ومقررا
محمد شلبي	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة 02	عضوا مناقشا
نور الدين بومهرة	أستاذ التعليم العالي	جامعة 08 ماي 1945م -قالمة-	عضوا مناقشا
عبد الرحمن برقوق	أستاذ التعليم العالي	جامعة محمد خيضر -بسكرة-	عضوا مناقشا



مقدمة

" إنني رأيت أنه لا يكتب أحد كتابا في يومه إلا قال في تحفه لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استلاء النقص على جملة البشر".

(العماد الأحمدي)

شكر وتقدير

أحمد الله عز وجل على نعمه الكثيرة التي منّ بها علينا وخاصة نعمتي العقل والصحة، مما ساعدني ومكنني من إتمام هذه الدراسة المتواضعة.

ولا مرية في أنّ الشكر علم وخلق ودين، وتجسيدا لقوله صلى الله عليه وسلم: "من لم يشكر الناس لا يشكر الله"، لذلك فإنني أجد لزاما عليّ أن أقدم من الشكر أجزله، ومن التقدير أعظمه لكل من:

أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور سليمان بومدين (المشرف على هذه الرسالة) الذي اهتم بما منذ أن كانت فكرة حتى نضجت جاهزة للحكم والتقييم، والذي لم يبخل عليّ بتوجيهاته وإرشاداته، ولا بعلمه ووقته.

كما أخص بالذكر الدكتور الكريم أحمد موسى بدوي الذي تفضل عليّ بالإجابة والتوضيح المستمرين لكل ما له علاقة بتحليل الخطاب.

والشكر موصول إلى أعضاء المناقشة والحكم على الرسالة لما بذلوه من وقت وجهد في تقييمهم لها، والذين سيكون لأرائهم وتوجيهاتهم أكبر الأثر في تسديدها وتقويمها. وإلى كل من أمانني في انجاز هذه الدراسة، وأدعو الله أن يجزيهم عني خير الجزاء..

وما توفيقي إلا بالله....

الباحثة

محتويات الدراسة

أ- ز	فهرس المحتويات
ح	فهرس الجداول
ح	فهرس الأشكال
ط	فهرس الملاحق
ي- م	مقدمة

الفصل الأول: الإطار التموري للدراسة

ص15	I. موضوع الدراسة ومبررات اختياره
ص16	II. الإشكالية
ص19	III. تساؤلات الدراسة
ص20	IV. أهداف الدراسة
ص20	1. الأهداف النظرية
ص20	2. الأهداف الميدانية
ص21	V. الإطار المفاهيمي
ص21	1. التصور الاجتماعي
ص24	2. بكاراة المرأة
ص28	3. المجتمعات المغاربية
ص28	4. التحول الاجتماعي
ص30	5. الطلبة
ص30	6. القيمة الاجتماعية
ص32	VI. الدراسات السابقة
ص32	1. استعراض الدراسات السابقة

الفصل الثاني: التصورات الاجتماعية

- I. نبذة تاريخية عن التصور الاجتماعي ص 60
- II. التصور الاجتماعي في ميدان العلوم الاجتماعية ص 61
- III. خصائص التصورات الاجتماعية ص 63
1. الطابع الرمزي الدلالي ص 63
2. عملية إدراكية وفكرية ذات طابع تصوري ص 63
3. الارتباط بموضوع ما ص 63
4. الطابع البنائي ص 63
5. طابع الاستقلالية والإبداع ص 63
- IV. محتوى التصورات الاجتماعية ص 64
1. المعلومة ص 64
2. حقل التصور ص 65
3. الاتجاه ص 65
- V. وظائف التصورات الاجتماعية ص 66
1. وظيفة المعرفة ص 66
2. وظيفة الهوية ص 66
3. وظيفة التوجيه ص 66
4. وظيفة التبرير ص 67
- VI. صيرورة التصورات الاجتماعية ص 67
1. التوضيح ص 68
2. الترسخ ص 69
- VII. بنية التصورات الاجتماعية ص 71

1. النواة المركزية ص71
2. النظام المحيطي ص73
- VIII. تعديل التصورات الاجتماعية** ص74
1. التورط ص75
2. الممارسات الجديدة وقابلية الارتداد المدركة للموقف ص75
- IX. الشروط التي يجب توفرها في موضوع التصورات الاجتماعية** ص79
- X. هل البكارة موضوع متصور اجتماعيا؟** ص80

الفصل الثالث: المدخل النظرية المفسرة لظاهرة البكارة الأنثوية

- I. المدخل النفسي** ص83
1. النظرية الفرويدية لتفسير الأنوثة ص83
2. نظريات المحللين المتجانسة مع نظرية فرويد حول جنسانية المرأة ص86
3. نظريات المحللين المغايرة لنظرية فرويد حول جنسانية المرأة ص88
4. سيكولوجية المرأة والبكارة الأنثوية ص90
- II. المدخل الاجتماعي** ص94
1. المقاربة الجندرية ص94
2. المقاربة البطريركية ص95
3. مقارنة التصنيف المجتمعي ص96
4. سوق الزواج وإشكالية التبادلات ص98
- III. المدخل التاريخي** ص100
1. إفتضاض البكارة من قبل رجل غريب أو كاهن ص101
2. حق الملوك والرؤساء في فض الأبقار أو حق الليلة الأولى ص102
- IV. المدخل الأنثروبولوجي** ص104
1. علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية والجسد ص104

2. علم السيمولوجيا والجسد ص 105
- V. المدخل الديني ص 107
1. مكانة البكارة الأنثوية في العقيدة الإسلامية ص 107
2. مكانة البكارة الأنثوية في العقيدة اليهودية ص 112
3. مكانة البكارة الأنثوية في العقيدة المسيحية ص 113

الفصل الرابع: مكامن حماية البكارة الأنثوية

- I. حزام العفة والمرجعية التاريخية ص 116
1. تعريفه ص 116
2. المعتقدات المرتبطة بهذا الحزام ص 117
3. نشأته ص 117
4. حزام العفة والمجتمعات المعاصرة ص 118
- II. اختبارات العفة ص 119
- III. تشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية (الختان) ص 120
1. ختان البنات: أصوله ومرجعياته التاريخية ص 121
2. المعتقدات المرتبطة بهذه الممارسة ص 122
3. أشكاله ص 123
4. الختان: تأثيراته الجنسية ص 125
5. الدلالة الثقافية لتشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية ص 128
- IV. التصفيح كطقس شعبي لحماية البكارة الأنثوية ص 130
1. تعريفه ص 130
2. المعتقدات المرتبطة بهذا الطقس الشعبي ص 132
3. أساليبه ص 132
4. التأثيرات النفسية الاجتماعية لهذا الطقس الشعبي ص 137
- V. جراحة العذرية كإستراتيجية لإعادة التوكيد الاجتماعي للمرأة ص 139

1. تعريفها 139ص
2. منظور المختصين لهذه العملية 140ص
- .VI ميكانيزمات حماية البكارة الأنثوية داخل المجتمعات المغاربية 143ص

الفصل الخامس: البكارة الأنثوية داخل المجتمعات المغاربية المتحولة

- I. في ماهية التحولات الاجتماعية 149ص
1. التحول الاجتماعي ومفاهيم قريبة منه 150ص
2. العوامل المؤدية إلى التحول الاجتماعي 151ص
3. ميكانيزمات التحول الاجتماعي 153ص
4. التحولات الاجتماعية ونظرية الحدائة 154ص
5. التحولات الاجتماعية ونظرية الضبط الاجتماعي 154ص
- II. حتمية التحول في المجتمعات المغاربية: الجوهر الثابت والشكل المتحول 158ص
1. المحددات الثقافية والاجتماعية للشخصية المغاربية (الجوهر الثابت) 158ص
2. نماذج من مؤشرات التحول في المجتمعات المغاربية (الشكل المتحول) 159ص
- III. حيثيات بناء الأنوثة وصيرورتها داخل المجتمع الجزائري 168ص
1. خصائص الأسرة الجزائرية والعلاقات التي تميزها 168ص
2. المرأة في المجتمع الجزائري 171ص
3. الذهنية الجزائرية وجدلية الأنوثة 173ص
4. صيرورة بناء الأنوثة: من الولادة حتى الزواج 174ص
- IV. البكارة الأنثوية داخل المجتمعات المغاربية: رؤى وتقاطعات 178ص
1. الجسد الأنثوي البكر في المخيال الاجتماعي للمجتمعات المغاربية 178ص
2. البكارة الأنثوية في المخيال الاجتماعي للمجتمعات المغاربية 180ص

الفصل السادس: الإطار المنهجي للدراسة

- I. الدراسة الاستطلاعية كخطوة أولية في الدراسة الميدانية ص 186
- II. نوع الدراسة وأبعادها ص 188
1. نوع الدراسة ص 188
2. أبعاد الدراسة ص 188
- III. مجالات الدراسة ص 190
1. المجال المكاني ص 190
2. المجال البشري ص 192
3. المجال الزمني ص 192
- IV. منهج الدراسة: منهج تحليل الخطاب ص 192
- V. آلية التحليل: مدخل التحليل النقدي للخطاب لدى نورمان فيركلاو ص 193
1. بطاقة تقنية لمدخل التحليل النقدي للخطاب ص 194
2. الخطوات الإجرائية للتحليل النقدي للخطاب ص 195
- VI. الخطوات الإجرائية المتبعة في الدراسة ص 195
1. التصور الافتراضي لنماذج الخطاب المحتمل ظهورها في التحليل ص 195
2. النموذج الافتراضي الإجرائي للدراسة ص 198
- VII. مصادر جمع البيانات ص 200
1. المقابلة كتقنية أساسية لجمع البيانات الميدانية ص 200
2. مصادر ثانوية لجمع البيانات ص 205
3. تدوين المعلومات الخام ص 207
- VIII. العينة وطريقة اختيارها ص 209
1. التعريف بالعينة الدراسية ص 209
2. خصائصها ص 213

الفصل السابع: التحليل النقدي لخطاب إنتاج البركاره

التصورات النظرية، الافتراضات الإجرائية، والواقع الميداني

.I التصورات النظرية والواقع الميداني

.II الافتراضات الإجرائية والواقع الميداني

الفصل الثامن: التصورات الاجتماعية لبركاره المرأة

الواقع الميداني، ومناقشة النتائج

.I مناقشة نتائج الدراسة على ضوء الأنماط الخطابية السائدة

.II مناقشة نتائج الدراسة على ضوء الدراسات السابقة

.III موقع الدراسة الراهنة من النظرية النفسية-الاجتماعية

.IV القضايا التي تثيرها الدراسة الراهنة

خاتمة

المراجع

ملخصات الدراسة

الملاحق

فهرس الجدول:

الصفحة	رقم الجدول وعنوانه
ص76	جدول رقم (1) يبين الوضعيات الأربعة للممارسات الجديدة
ص212	جدول رقم (2) يبين السكان المقيمين حسب السن والجنس في الجزائر بكاملها

فهرس الأشكال:

الصفحة	رقم الشكل وعنوانه
ص81	شكل رقم (1) يبين المطابقة بين شروط موضوع التصورات الاجتماعية وموضوع المرأة حسب مولينز
ص155	شكل رقم (2) يبين العوالم أو المجالات التي يتم فيها الضبط الاجتماعي
ص159	شكل رقم (3) يبين نظرة المغاربة إلى الكون وأضلاعها الخمسة حسب أيكلمان
ص180	شكل رقم (4) يبين أنواع البكارة في المجتمعات المغربية حسب الدياليمي
ص199	شكل رقم (5) يبين النموذج الافتراضي الإجرائي للدراسة
ص202	شكل رقم (6) يبين أهمية المقابلة في الكشف عن النتاج الكلامي للفاعل الاجتماعي في مجال التصورات الاجتماعية
ص220	شكل رقم (7) يبين تصميم رسم بياني كفي للعرض المكثف للبيانات الخام المجمعة التي تعطي تصورا عاما لخطاب إنتاج البكارة
ص239	شكل رقم (8) يبين رسم بياني كفي للعرض المكثف للبيانات الخام التي تعطي تصورا عاما لمحور التصورات الاجتماعية للبكارة
ص250	شكل رقم (9) يبين رسم بياني كفي للعرض المكثف للبيانات الخام التي تعطي تصورا عاما لمحور الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبكارة عند الطالبات الإناث
ص259	شكل رقم (10) يبين رسم بياني كفي للعرض المكثف للبيانات الخام التي تعطي تصورا عاما لمحور الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبكارة عند الطلبة الذكور

ص 276	شكل رقم (11) يبين رسم بياني كيفي للعرض المكثف للبيانات الخام التي تعطي تصورا عاما لمحور الممارسات الجنسية قبل الزواجية
ص 289	شكل رقم (12) يبين رسم بياني كيفي للعرض المكثف للبيانات الخام التي تعطي تصورا عاما لمحور التحول الاجتماعي والهوية الجنسية الجديدة

فهرس الملحق:

الصفحة	رقم الملحق وعنوانه
ن	ملحق رقم (1) يبين صور لنماذج من أحزمة العفة المبتكرة عبر الصيرورة التاريخية
س-ت	ملحق رقم (2) يبين تعريفا مختصرا للمدارس الوطنية المعنية بالدراسة
ث	ملحق رقم (3) يبين مجموعة من المصطلحات الخاصة بمدخل التحليل النقدي للخطاب لدى فيركلاو
خ-ذ	ملحق رقم (4) يبين دليل المقابلة الخاص بفئة الطالبات الإناث
ض-غ	ملحق رقم (5) يبين دليل المقابلة الخاص بفئة الطلبة الذكور
ظ-هـ هـ	ملحق رقم (6) يبين نماذج من المقابلات الميدانية المحققة

مقدمة:

لقد مثل جسد المرأة في تاريخ الثقافات الإنسانية موضوعا يشوبه الجدل والتباين، ليس لاعتباره موضوعا أهم من موضوع جسد الرجل، وإنما لأنه كان ومازال في التصور التقليدي حقلًا لتناقضات بارزة، جعلته حاملا لأبعاد ورمزيات متناغمة أحيانا، ومتضاربة في أحيان أخرى، ولذلك جاءت قضاياها أكثر تعقيداً، لأنه مستهدف معنويا وماديا.

وعلى اعتبار أن الذهنية الذكورية كانت هي الذهنية الثقافية المهيمنة على المجتمعات العربية والمغربية على حد سواء، وغابت في المقابل ذهنية المرأة المؤثرة، فإننا نجد كذلك فارقا جوهريا بين جسدي الرجل والمرأة؛ فالجسد المذكر يمثل في الثقافة العربية كقيمة إيجابية، كما أن الرجولة تعين من خلال خاصيات سيكولوجية أو دينية أو أخلاقية لا تقتضي بالضرورة استحضار المكونات الفيزيولوجية أو البيولوجية لهذا الجسد، بينما الأنوثة يصعب تعيينها في غياب الخاصيات المرتبطة بالجسد ومكوناته الفيزيولوجية أو البيولوجية. فالجسد المذكر يقابله الجسد المؤنث بوصفه قيمة ذهنية معلقة في فضاء الثقافات الإنسانية، لأنه يرتبط ارتباطا وثيقا بظروف الحياة الاجتماعية من تقاليد وقيم شكلته وأخضعته للقوانين العرفية والضغط التاريخي الثقافية والمادية، كما جعلته أسير علاقات اجتماعية ورموز خيالية، ظل فيها الجسد الأنثوي رهين ذاكرة جمعية تقليدية ضبطت نظاميه التصوري والسلوكي على حد سواء.

فالمجتمع التقليدي يرى المرأة في وعيه المتكون التقليدي، الذي يحذف الوجود الفعلي للروح والجسد المادي، ويحيل المرأة إلى جسد معنوي دال، حامل لعلامات أو رموز، أي تظل المرأة في وجودها الفعلي غائبة، وهو ما يبرر ارتباط البكارة كعضو بيولوجي، ينتمي إلى هذا الجسد الأنثوي، بمعاني الشرف والكرامة، ورموز العفة والطهارة، فهذا الارتباط يكشف عن جوانب عميقة في سيكولوجية الرجل وذهنيته، ويؤكد العلاقة بين واقع الإحباط والقمع الاجتماعي، وبين التطلع إلى تعويضه في العلاقة بالمرأة كطرف ضعيف جسديا واجتماعيا. فالرجال يعتبرون أنفسهم مسؤولون عن عفة الجسد الأنثوي وضمان بكارته، عبر الحراسة الصارمة والمستمرة التي تجنبهم مخاطر المساس بشرفهم وعرض العائلة ككل، وتتمثل هذه الحراسة بالأخص في الإشراف على عملية التنشئة التربوية التي يتلقاها هذا الجسد، وأحيانا عبر منع الاختلاط النوعي بشتى الأشكال.

ومع التحولات الاجتماعية التي يشهدها مجتمعنا، من المؤكد أن الواقع الاجتماعي يتطور بسرعة كبيرة، ويتجلى هذا التطور في طابع العلاقات الاجتماعية الذي يسجل التجديد على مستوى وضعية المرأة داخل المجتمع، وكذا في خروج المرأة إلى عالم الشغل واتساعه يوما بعد يوم، واقتحامها مجالات جديدة، أيضا في انتشار التعليم في أوساط نسائية اجتماعية واسعة، وكذلك في تطور الصراع الاجتماعي وتأثيره على بنية العائلة الجزائرية وبالتالي إعادة توزيع الأدوار الاجتماعية داخلها، أيضا في تغير تقسيم العمل بين الجنسين، إضافة إلى تأثيرات وسائل الإعلام التي أسهمت في ترويج أفكارا ليبرالية تعكس صورة متحررة للمرأة، حيث أعطتها حق التصرف في جسدها كما تشاء.

وفي ثانيا هذا التغيير المتشعب والذي أدى إلى تكسير القيود المحيطة بجسد المرأة وكل ما يتعلق به من قضايا اجتماعية ذات أبعاد متعددة، وبصورة نسبية، تمثل أهمها في قضية البكارة التي تحولت إلى معطى ثقافي وإلى واقعة اجتماعية دالة تنظم وفقها ممارسات الرجل والمرأة الجنسية، يكمن ذلك القلق النفسي والتوتر الناجم عن زعزعة الدعائم القديمة للسلوكيات الجنسية، وعلاقات السلطة بين الجنسين، وعن فقدان سلوكيات قديمة، وظهور أنماط جديدة أو بديلة وغير مألوفة في مجتمعنا مستقاة من الحداثة العلمانية، يمكنها المساس بعفة الفتاة وشرف الرجال وعرض العائلة ككل.

إن هذه الأنماط يمكن أن تتجلى خصوصا عند فئة الطلبة الشباب المتدرسين، ذلك أنهم يمرون بمرحلة عمرية عنوانها العريض هو التوتر والبحث عن الذات وتشكل الشخصية، والتمرد على القيم التقليدية والمجتمعية، ما يجعلهم أكثر عرضة لاستلهاج النماذج والثقافات الغربية والاتجاهات الحداثية التي أصبحت تروجها الوسائط الإعلامية، وكذا التماهي معها على المستويين التصوري والسلوكي، ويجعلهم كذلك في موقف تحدي للنماذج التقليدية السائدة في الذاكرة الجمعية، وهذه التحديات التي يبذلونها، من شأنها أن تلعب بشكل أو بآخر دورا هاما في تراجع مفهوم البكارة كقيمة اجتماعية، لصالح تشكله كمفهوم ثقافي ينزع نحو القناعات الفردية والذاتية.

ففي ظل هذه الانعكاسات التي خلفتها التحولات المعاصرة على مختلف القضايا والظواهر الاجتماعية المتواجدة في المجتمع، إرتأت الدراسة إلى معالجة مستجدات قضية البكارة الأنثوية في

الواقع الجزائري، باعتبارها ظاهرة اجتماعية لها تأثيراتها الفردية والجماعية والمجتمعية، من خلال الاعتماد على المستوى النفسي الاجتماعي، وعليه فقد تم تقسيم الدراسة الراهنة إلى ثمانية فصول:

الفصل الأول المتمثل في الإطار التصوري للدراسة، الذي تناول موضوع الدراسة ومبررات اختياره، والإشكالية البحثية، فتساؤلات الدراسة، ثم أهدافها التي قسمت إلى أهداف نظرية وأخرى ميدانية، أيضا الإطار المفاهيمي، وأخيرا تم استعراض بعض الدراسات السابقة التي عالجت موضوع البكارة والتعقيب عليها.

أما الفصل الثاني، فقد تناول المتغير الأول للدراسة، والمتمثل في **التصورات الاجتماعية**، من خلال التعرض إلى تاريخه، وعلاقته بالعلوم الاجتماعية، وخصائصه، ومحتواه، ووظائفه، وصورته، وبنيته، وتعديله، وأخيرا تم التطرق إلى الشروط التي يتوجب توفرها في موضوع التصورات ومدى استيفائها في موضوع الدراسة.

أما الفصل الثالث: فقد تعرض إلى المتغير الثاني للدراسة، والمتمثل في **البكارة الأنثوية**، وذلك من خلال التطرق إلى مختلف المداخل التي اهتمت بتفسير مسألة البكارة، باعتبارها ظاهرة اجتماعية لها تأثيراتها على الفرد والعائلة والمجتمع، وقد تمثلت في المدخل النفسي، والمدخل الاجتماعي، والمدخل التاريخي، والمدخل الأنثروبولوجي، وأخيرا المدخل الديني.

الفصل الرابع: والذي على ضوئه تم التطرق إلى مختلف الوسائل التقليدية والحديثة التي تعد بمثابة **ميكانيزمات أمان للبكارة**، وتمثلت في: حزام العفة ومرجعياته التاريخية، واختبارات العفة، أيضا تشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية (الختان)، والتصفيح باعتبارها طقسا شعبيا هدفه حماية البكارة، ثم التعرض إلى جراحة العذرية كإستراتيجية لإعادة التوكيد الاجتماعي للمرأة، وأخيرا تم التطرق إلى واقع هذه الميكانيزمات داخل المجتمعات المغاربية.

الفصل الخامس: والذي عنوانه **البكارة الأنثوية داخل المجتمعات المغاربية المتحولة**، تم فيه الإشارة إلى ماهية التحولات الاجتماعية بشكل عام، ثم التطرق إلى حتمية التحول في المجتمعات المغاربية (الجوهر الثابت والشكل المتحول)، أيضا التعرض إلى حيثيات

بناء الأنوثة وصيرورتها داخل المجتمع الجزائري، وأخيرا تم التطرق إلى واقع البكارة الأنثوية داخل المجتمعات المغاربية من خلال عرض عينة من الرؤى المغاربية.

الفصل السادس: والذي عرض من خلاله **الإطار المنهجي للدراسة**، حيث تم التطرق فيه إلى الدراسة الاستطلاعية باعتبارها خطوة أولية في الدراسة الميدانية، ثم نوع الدراسة وأبعادها، كذلك مجالات الدراسة (المجال المكاني، والمجال البشري، والمجال الزمني)، فالمنهج المستخدم والمتمثل في منهج تحليل الخطاب، بالإضافة إلى آلية التحليل (مدخل التحليل النقدي للخطاب لدى نورمان فيركلاو)، والخطوات الإجرائية المتبعة في الدراسة، أيضا مصادر جمع البيانات، ثم العينة وطريقة اختيارها، وأخيرا مراحل معالجة المادة الخام المجمعة.

الفصل السابع: وبموجبه تم عرض **التحليل النقدي لخطاب إنتاج البكارة**، بالتطرق في مرحلة أولى إلى التصورات النظرية والواقع الميداني، ثم التطرق في مرحلة ثانية إلى الافتراضات الإجرائية والواقع الميداني.

الفصل الثامن: تمت فيه **مناقشة نتائج الدراسة** على ضوء الأنماط الخطابية السائدة، ثم مناقشتها على ضوء الدراسات السابقة التي تناولت موضوع البكارة بشكل مباشر أو غير مباشر، وفي الأخير تم عرض موقع الدراسة الراهنة من النظرية النفسية-الاجتماعية، والتعرض إلى أهم القضايا التي أثارها الدراسة.

الفصل الأول

الإطار التصوري للدراسة

I. موضوع الدراسة ومبّرات اختياره

II. إشكالية الدراسة

III. تساؤلات الدراسة

IV. أهداف الدراسة

V. الإطار المفاهيمي

VI. الدراسات السابقة

I. موضوع الدراسة ومبررات اختياره:

تتناول الدراسة الراهنة التصورات الاجتماعية للبكاراة في المجتمع الجزائري، ذلك أن البكاراة ليست مسألة شخصية فقط وإنما هي عبارة عن ظاهرة اجتماعية لها تأثيراتها على الفتاة وعائلتها وعلى المجتمع، وعلى هذا الأساس، تستمد هذه الدراسة أهميتها من عدة مبررات موضوعية وذاتية أهمها يكمن في:

1. تشكل إشكالية التصورات الاجتماعية لمسألة البكاراة الأنثوية في إطار علم النفس الاجتماعي مبحثاً هاماً، باعتبارها تبين لنا مدى أهمية هذه المسألة في حياة الفتاة خصوصاً، وعائلتها والمجتمع عموماً، وبالتالي يساعدنا هذا على التعرف على الجانب الثقافي ومدى تأثير القيم والتقاليد والعادات في التصورات الاجتماعية لهذه المسألة.

2. التطرّق إلى موضوع مازال يحرج الضمير الجمعي المغاربي، ولم يكن سبب اهتمامي هذا راجعاً إلى الوفاء للجنس الذي أنتمي إليه، فالباحث من المفروض أنه حيادي لا يربط بين موضوع البحث وهويته الجنسية، ولكني عمدت طرح إشكالية مازالت تتطلب الحفر والتنقيب والتحليل المستفيض والاستقراء؛ ذلك أنّ الجسد الأنثوي بما يحمله من علامات دالة كالبكاراة، يشكّل محور هوية المرأة، بل محور هوية الأمة، وبالتالي أداة المقارنة الأساسية للمرأة.

3. إن هذه الدراسة تتعدى كونها مجرد دراسة لمسألة البكاراة في واقع المرأة المغاربية عموماً، وواقع المرأة الجزائرية خصوصاً، إلى كونها بحثاً في كينونة هذه المرأة، وما ذلك إلا لأنّ لأمر الجنس، وأمر الجسد ورموزه بإطلاق، أعظم نصيب في تحديد كينونة هذه المرأة.

4. تعد دراسة التصورات الاجتماعية للبكاراة امتداداً لاهتمامات ذاتية، لما هو ملاحظ من أن المرأة تتعرض لعمليات تطبيع اجتماعي تجعل منها جسداً على حساب إنسانيتها.

5. تمثل هذه الدراسة استجابة لواقع عرف الكثير من التحولات البنيوية خصوصاً فيما يتعلق بوضعية المرأة التي شمل دورها جميع الميادين.

6. محاولة اختراق حدود المسكوت عنه، بإخضاعه للدراسة النفسية الاجتماعية التي تكشف عن خفاياه خصوصا فيما يتعلق بالأساليب المبتكرة للمحافظة عليه.

7. ملاحظة أن معظم الأدبيات العربية التي عالجت جسد المرأة بما يحمله من دلالات، ركزت على التغييرات البيولوجية لهذا الجسد الأنثوي (حالات الحيض، الإخصاب، المرض،...); أيضا نوع الكتابة حول هذا الموضوع تعد كتابة وصفية ترسم حدود المسموح به والممنوع حتى يغدو الجسد الأنثوي جسدا خاضعا لمنظومة قيمية محددة، أي جسدا منضبطا. وفي مقابل ذلك لا يحضر الجسد الذكوري بنفس درجة حضور الجسد الأنثوي ولا يخضع لنفس التقنين؛ فالجسد الأنثوي مهياً دائما لأن يكون مادة استثمار داخل مؤسسة الزواج.

8. إنّ التحولات الاجتماعية التي شهدتها المجتمعات المغاربية، إن كان ذلك على مستوى نمط العيش أو أشكال التواصل أو نمط المعرفة القائم على استثمار ما أفرزته الحداثة من قيم، قد أجبر الإصلاحيين على النظر في منزلة المرأة، ومن ثمة طرحت قضية التعليم وقضية العمل وحق المرأة في الخروج وغيرها من القضايا، بيد أنّ الاهتمام بعلاقة المرأة بجسدها ظل محتشما ومحدودا وفي كثير من الحالات مرجحا نظرا إلى ارتباط الجسد الأنثوي بالجنسانية.

II. الإشكالية:

تعزز الحديث في السنوات الأخيرة في سائر بقاع العالم، حول التحولات الاجتماعية ومنظومات القيم، ذلك أن التحدي الكبير الذي تواجهه المجتمعات البشرية في المرحلة الراهنة ليس هو خطر الحروب والأسلحة النووية والذرية كما يشاع، وإنما في الدرجة الأولى خطر الزلازل الجارية في منظومات القيم.

وقد شكلت الحقبة الأخيرة الممتدة من أواخر التسعينات من القرن الماضي، وبداية الألفية الثالثة، مسرحا لعدة تحولات وتغيرات اجتماعية عميقة، شملت مختلف الأبعاد والمستويات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للمجتمعات، وكذلك الجوانب الثقافية بما تتضمنه من قيم ومعايير ومفاهيم وتصورات وسلوكيات واختيارات ورغبات، ويمكن رصد مختلف هذه التحولات، بالوقوف عند بعض المؤشرات العامة، والتي تتجسد خصوصا في الحداثة العلمانية، فعند تأملنا

الواقع الاجتماعي الراهن، نجد أن العولمة هدمت الحدود بين الثقافات المحلية والثقافات الغربية، كما اختلفت القيم العالمية (إيجابا، وسلبا) في حياة الأفراد والجماعات، إضافة إلى التعقيد الكبير الذي ألحقته العولمة للظواهر الاجتماعية، وقد أعاد كل ذلك تشكيل البنى الاجتماعية، وبالتالي وقوع بعض التصدعات في الرابطة الاجتماعية (تصورات- ممارسات) التي تؤلف بين مكونات المجتمع، خصوصا بين الثنائية (رجل- إمرة)، مما يستدعي قيما جديدة تنظم علاقات الإنسان المعاصر، لأن سلوك الناس ليس منعزلا عن مختلف التحولات الاجتماعية التي تطرأ على واقعهم.

فالتحولات الاجتماعية تحمل آثارا وتداعيات تتجلى خصوصا من زاوية الأعراف والقيم الاجتماعية، إذ أن للقيم حساسيتها وأهميتها في إحداث التغيرات المتعددة التي تعيد صياغة توجهات الأفراد والمجتمعات، وتمس هويتهم، كذلك ما يواكب هذه التحولات القيمة من مواقف نفسية واضطراب في الرؤية وفوضى قيمية وظواهر مرضية جديدة؛ وهنا تكمن أهمية وعي هذه التحولات وفهم مغزاها، لمحاولة توجيهها بما يجنب المجتمعات مخاطر الانهيار الاجتماعي.

غير أنه وجبت الإشارة في هذا الصدد، أنه رغم قوة وثقل هذه التحولات الأنفة الذكر، إلى أن عناصر المقاومة والصمود المتمثلة في الدين والتقاليد التي تخترق كل المجتمعات، سواء منها العربية والإسلامية أو الغربية، حافظت على قدر كبير من خصوصيات كل التجمعات البشرية، وإن كان بنسب متفاوتة.

والجزائر كغيرها من البلدان المغاربية شهدت تحولات اجتماعية، مست قطاعات عديدة، سواء على مستوى ميدان العمل والإنتاج والتعليم، أو على مستوى العلاقات الأسرية؛ فعلى مستوى دور المرأة ومكانتها في المجتمع، أصبح لها الحق في العمل والانتخابات والتعليم وتقلد المناصب السياسية وحتى العسكرية منها، كما أن دورها في المجتمع يتعزز يوما بعد يوم، إذ أصبحت تساهم في جميع الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والصحية والترفيهية والتعليمية، وبالتالي مقاسمة الرجل الفضاء الخارجي العام الذي خص به لوحده ولزمن طويل، أدى هذا الأمر إلى كسر فكرة الهيمنة المطلقة وإلى إعادة النظر في التقسيم الاجتماعي للهندسة الجنسية، وترسيخ قيم ومفاهيم جديدة حول ذوات الأفراد من جهة، وحسب فاعليتهم الاجتماعية من جهة أخرى.

ومنه فالتحولات في مكانة المرأة قد تصحبها بالضرورة تحولات وتغيرات فيما يتعلق بالنظرة إلى كل ما يرتبط بها، كالزواج وقيمه، وكذا الجسد الأنثوي بكل رموزه ودلالاته، خاصة ما تعلق منه بالبركة التي تعد مركز النقل الرمزي في مجتمعنا الجزائري، إذ بوصفها قيمة اجتماعية في المجتمعات المغاربية عامة والمجتمع الجزائري خاصة، تحتل منزلة عالية، ذات دلالات معيارية، كما أنها تمثل قوة إلزامية على الأفراد من خلال ارتباطها بقيم أخرى مدعمة لها، مثل الشرف، والفضيلة، والعفة، والالتزام، والحياء، والخجل، ولذلك فهي تتجاوز معناها البيولوجي المتمثل في الحفاظ على الغشاء، وتتعداه إلى المعنى السلوكي الذي يظهر في أفعال وتصرفات الأنثى حيال المواقف المختلفة.

ضمن هذا السياق، وبحكم أن الجزائر كبلد عربي وإسلامي تأثر كغيره من المجتمعات بهذه التحولات، بنتنا نتحدث عن وقوع تغيرات مست بدرجة كبيرة فئة الطلبة المتدربين، ذلك أنها تمثل مرحلة عمرية عنوانها العريض هو التوتر والبحث عن الذات وتشكل الشخصية، والتمرد على القيم التقليدية والمجتمعية، واستلهاج النماذج والاتجاهات الحداثية التي أصبحت تروجها الوسائط الإعلامية، وكذا التماهي مع الثقافات الغربية التي لم يكن أثرها بالهين، خصوصا فيما يتعلق بمختلف النماذج الثقافية الغربية التي أسهمت في ترويج أفكار ليبرالية تعكس صورة أكثر تحررا للمرأة، حيث أعطتها حق التصرف في جسدها كما تشاء. إضافة إلى أن كثيرا من العضلات الوجودية التي تتجسد على أرض الواقع والتي تزرح تحتها المرأة رهينة بسلامة غشاء بكارتها، قد لاقت نوعا من الحلول المنتظرة بفعل تدخل الطب الذي ساهم بدرجة كبيرة في عملية إعادة التوكيد الاجتماعية على البركة وإعادة إنتاجها، ومنه إعادة تأهيل الفتاة للولوج إلى مؤسسة الزواج.

انطلاقا من هذه المقدمات العامة، وفي ظل التحولات الاجتماعية المعاصرة التي يعيشها المجتمع الجزائري، توسلت من هذا البحث محاولة الكشف عما يميز تصورات الطلبة المتدربين تجاه مسألة البركة، لما تلعبه من دور حساس في جدلية العلاقة بين الرجل والمرأة من جهة، وباعتبارها كعامل أساسي للتجاذب أو التنافر الجندري من جهة أخرى، وهذا التمييز سيتأتى اكتشافه بالاعتماد على التحليل النفسي الاجتماعي لنظام خطاب البركة الذي يفرزه الطلبة في السياقين الأنثوي والذكوري.

III. تساؤلات الدراسة:

انتهت الدراسة إلى إطار إشكالي، يحتاج إلى الاختبار الميداني، بالتطبيق على خطاب إنتاج البكارة عند الطلبة المتمدرسين، ويصبح التساؤل المركزي للبحث:

- **التساؤل المركزي:** ما هو محتوى وما هي طبيعة نظام الخطاب الذي يفرزه الطلبة عن مسألة البكارة في مرحلة التحولات الاجتماعية الراهنة التي يشهدها المجتمع الجزائري؟ هل هو نظام متجانس أم أنه نظام يتباين في السياقين الأنثوي والذكوري؟

ومن هذا التساؤل المركزي انبثقت أسئلة فرعية شكلت المحاور الرئيسية لمشكلة الدراسة، تمثلت في:

- **التساؤل الفرعي الأول:** هل يمكن رصد نماذج خطابية تعكس تراجعاً فعلياً لمفهوم البكارة كقيمة اجتماعية مشتركة ومتقاسمة لصالح شكله كمفهوم فردي ينزع نحو القناعات الذاتية؟

- **التساؤل الفرعي الثاني:** هل يسمح نظام خطاب البكارة المنتج بالحديث عن تغيير جذري في عملية تشكيل وصناعة قيمة البكارة الاجتماعية باستخداماتها المختلفة ومع ما يتواءم مع المعطيات الجديدة؟ أو إن الأمر لا يعدو أن يكون تغييراً شكلياً للتفاعل مع التغيرات المتسارعة التي يشهدها المجتمع الجزائري؟

- **التساؤل الفرعي الثالث:** هل يمكن رصد تحول مواز وملحوظ في نظام الخطاب المنتج نحو مسألة البكارة التي تنتظم وفقها حياة الأفراد الجنسية سواء على مستوى التصورات أو بصدد الممارسات المنتهجة؟

- **التساؤل الفرعي الرابع:** هل يمكن لآلية الحياة الحديثة ومع ما وفرته من تطورات علمية أن تسهم بشكل أو بآخر في خلق هوية جنسية جديدة يعاد فيها صياغة توجهات الأفراد ومواقفهم نحو الحياة الجنسية قبل الزواجية بصفة عامة والبكارة بصفة خاصة؟

IV. أهداف الدراسة:

في ضوء المبررات الآتية الذكر، وبالاستناد إلى المداخل النظرية والأبحاث الميدانية المتوفرة، ومعايشتي للواقع الاجتماعي بما يحمله من تصورات اجتماعية مختلفة حول البكارة، تسعى الدراسة الراهنة إلى تحقيق نمطين غالبين من الأهداف، هما الأهداف النظرية والأهداف الميدانية، وتتمثل هذه الأهداف في:

1. الأهداف النظرية:

أ- محاولة ترتيب المداخل والمقاربات النظرية التي عالجت موضوع البكارة.

ب- محاولة الإسهام في ما يعرف بالدراسات النفسية الاجتماعية، والتي بدأت تعرف في الوقت الراهن صحة نوعية بفعل تضافر جهود العديد من الباحثين والباحثات المغاربية في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن أمثلتهم: راضية طوالي، فاطمة المرنيسي، مالك شبل، إبتسام بن دريدي، عبد الصمد الديالمي، وسمية نعمان جسوس؛ حيث شكلت إسهاماتهم علامات فارقة في تاريخ الجنسية المغاربية على وجه العموم، وتاريخ الجنسية الأنتوية المغاربية على وجه الخصوص.

2. الأهداف الميدانية:

أ- دراسة نظام تصور البكارة (حقل التصور) عند الطلبة الشباب المتمدرسين، فالمعروف أن هذه الفئة، تمثل في حجمها أكبر فئة عمرية لتركيبية السكان في الجزائر، ومن ثم فإن الكشف عن تصور البكارة لدى هذه الفئة، يمكن أن يتيح لنا التعرف على مدى قابلية هذا المجتمع للتحويل وقابليته للتعامل مع المتغيرات الثقافية والاجتماعية التي تفرزها الحداثة العلمانية.

ب- تشخيص الواقع الفعلي لمسألة البكارة في المجتمع الجزائري على صعيد التفكير والممارسة، في ظل التحولات المعاصرة التي طغت وتسلسلت تأثيراتها لتشمل مختلف المؤشرات القاعدية للشخصية المغاربية.

ج- تطبيق منهج تحليل الخطاب، بالتركيز على أحد مداخله والمتمثل في مدخل التحليل النقدي للخطاب لدى نورمان فيركلاو (Fairclough Norman)، باعتباره من المناهج المتناولة بصورة ملفتة في مجال العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية في الفترة الراهنة.

د- التحليل النقدي لخطاب إنتاج البكارة، بعد تفكيكه ووصفه وتصنيفه، حيث يمثل هذا الهدف الميداني، هدف الدراسة الأساسي، لأنه يكشف عن النموذج الخطابي السائد في الفترة الراهنة التي يعيشها المجتمع الجزائري.

7. الإطار المفاهيمي:

يشكل الإطار المفاهيمي الخلفية النظرية والعملية التي تنطلق منها دراستي الراهنة، وفي نفس الوقت يحدد المسارات والدلالات التي تتطوي عليها هذه المسألة من أجل تقصي واختبار الحقائق المتعلقة بالموضوع قيد البحث، ومن المعلوم أن تحديد المفاهيم يجنبني اللبس وسوء الفهم الناتجين عن نسبية بعض المصطلحات واشتراكها لفظاً أو معنى مع لفظ آخر، فمن هذا المنطلق أعرض في هذا المجال شبكة المفاهيم التالية:

1. التصور الاجتماعي:

يعتبر التصور الاجتماعي من بين المواضيع التي حظيت باهتمام كبير من طرف علماء النفس وعلماء الاجتماع خاصة، والذي أخذ من أطر متباينة، مما أدى إلى تباين تعريفاته، وفي هذا الإطار سأقوم بعرض بعض التعريفات الاصطلاحية كما يلي:

تعريف دوركايم (Durkheim): «التصور الاجتماعي هو ظواهر تتميز عن باقي الظواهر في الطبيعة بسبب ميزات خاصة، بدون شك فإن لها أسباب وهي بدورها أسباب، ويضيف أن إنتاج التصورات لا يكون بسبب بعض الأفكار التي تشغل انتباه الأفراد، ولكنها بقايا لحياتنا الماضية، إنها عادات مكتسبة، أحكام مسبقة، ميول تحركنا دون أن نعي، وبكلمة واحدة إنها كل ما شكل سماتنا الأخلاقية». (1967, p113)

بين هذا التعريف أن التصور هو ناتج عن الخبرات السابقة التي عشناها والتي لها أكبر الأثر في توجيه مواقفنا وسلوكياتنا.

تعريف فيشر (Ficher): «التصور الاجتماعي هو بناء إجتماعي لمعارف عادية مهيأة من خلال القيم والمعتقدات، ويتقاسمها أفراد جماعة معينة، وتدور حول مواضيع مختلفة (أفراد، أحداث، فئات اجتماعية... إلخ) وتؤدي إلى توحيد نظرتهم للأحداث كما تظهر أثناء التفاعلات الاجتماعية». (2005, p131)

يبين هذا التعريف أن التصور مصدره المجتمع وأنه معرفة عادية ساذجة، يتم تناقلها بين الجماعات عن طريق الاتصال الاجتماعي.

تعريف جودلي (Jodelet): «التصور الاجتماعي شكل من المعرفة الاجتماعية المبنية والمقسمة من طرف المجتمع وتهدف إلى أشياء عملية، كما تعمل على إعادة بناء الواقع المشترك بين الجماعات الاجتماعية، وهي تعتبر معرفة ساذجة». (1990, p360)

الباحثة ترى أن التصورات هي جماعية مصدرها المجتمع، كما أنها تختلف عن المعرفة العلمية لذلك فهي تعتبرها معرفة عامة تساهم في التحكم في تصرفاتنا وسلوكياتنا.

تعريف هرزليش (Herzlich): «التصور الاجتماعي هو سيرورة لبناء الواقع، تؤثر في آن واحد على المثير والاستجابة فتعدل من الأول وتوجه الثاني». (1972, p304)

بمعنى أن جل إدراكنا ونظرتنا للأحداث والأشياء هي ناتجة من تصوراتنا لها كما أن استجاباتنا المتمثلة في مختلف السلوكيات والممارسات هي موجهة عن طريق تصورنا للمواضيع المثيرة لها.

تعريف أبريك (Abric): «التصور الاجتماعي هو عبارة عن منتج أو سيرورة خاصة بنشاط عقلي، والذي بواسطته يقوم فرد أو جماعة بتشكيل الواقع الذي يواجههم وكذا منحه معنى نوعيا». (1994, p23)

هذا التعريف يبين تداخل الميكانيزمات الفردية بمعنى العمليات العقلية وكذا الإجتماعية من تفاعلات اجتماعية في تشكيل الواقع.

تعريف بلوش وآخرون (Bloch et autres): «التصور الاجتماعي هو أسلوب لرؤية محلية وفي نفس الوقت رؤية مقسمة في إطار ثقافة معينة، والتي تسمح بتأمين الإستدماج المعرفي لمظهر معين من مظاهر العالم وكذلك يسمح بتوجيه الفعل المرتبط بهذا المظهر». (2002, p1114)

فالتصور مرتبط باختلاف الجماعات، إذ أن كل جماعة تحمل قيما ومبادئ تميزها عن الجماعات الأخرى مما يجعل هناك اختلافاً في محتوى التصورات، وبالتالي تمايز أفعالنا واستجاباتنا من جماعة إلى أخرى نظراً لتمايز ما استدمج فينا من قيم ومبادئ مصدرها المجتمع الذي نعيش فيه.

تعريف فلانم وروكت (Flament et Rouquette): «يعرفان التصور الاجتماعي في ثلاث نقاط متدرجة الأولى وصفية، والثانية مفاهيمية، والثالثة إجرائية، وتتمثل هذه النقاط في ما يلي:

- التصور الاجتماعي هو أسلوب لرؤية مظهر في العالم والذي يترجم في الحكم وكذا في الفعل، مهما كانت طريقة الدراسة المستخدمة إن أسلوب الرؤية لا يستطيع أن يرجع إلى فرد واحد فقط، ولكنه يرجع إلى فعل إجتماعي.

- التصور الاجتماعي هو مجموعة من المعارف والاتجاهات والمعتقدات المتعلقة بموضوع معين، إذا فهو يحتوي على مجموعة من المعارف ومواقف لوضعيات معينة وتطبيقات لقيم وأحكام معيارية... إلخ. إن حصر هذا التعقيد في هذه النقطة يوضح بصفة جيدة الالتباسات الموضحة في النقطة الأولى.

- التصور الاجتماعي له خاصية تميزه وكأنه مجموع من العناصر المعرفية المرتبطة بواسطة علاقات، هذه العناصر وعلاقتها تتواجد في ثبات داخل مجموعة محددة ومعينة». (Flament et Rouquette, 2003, p13)

إذا فهذا التعريف يوضح بأن التصور الاجتماعي هو مجموع المعارف، والإتجاهات، والمعتقدات، والقيم، والمعايير، والأحكام والتي يكون مصدرها المجتمع وليس الفرد، كما يوضح هذا التعريف بأن المبادئ المتبناة في التصور هي نفسها وثابتة داخل مجموعة معينة، وهذا ما يميز الجماعات بعضها عن بعض، كما أن الأحكام التي نطلقها على ما نصادفه من أحداث ووضعيات، منبعا تصورها الاجتماعي الذي يترجم بدوره ما نمارسه من سلوكيات واستجابات.

• يتضح من التعريفات النفسية الاجتماعية السابقة أن مفهوم التصور الاجتماعي يتباين من باحث إلى آخر بنسب متفاوتة، ولقد حاولت فيما سبق إعطاء جملة من التعريفات التي تحدد مفهوم هذا المصطلح بغية رفع اللبس والغموض الذي يعتره ولتحقيق هذا الغرض تنطلق الدراسة الراهنة من تعريف للتصور الاجتماعي مؤداه يتضح في **التعريف الإجرائي:**

التصور الاجتماعي هو محتويات التفكير الاجتماعي من آراء وأفكار ومعارف متعلقة في خصوصها بالبكارة الأنثوية، وفي عمومها بقضية الجسد الأنثوي، تترجم خلال تفاعلات الأفراد الاجتماعية في جملة المواقف والسلوكيات المتعلقة بهذه المسألة. وهذا التصور يتأثر بعاملين رئيسيين هما: التنشئة الاجتماعية والانتماء الاجتماعي، فكلما كانت درجة الاندماج والانتماء للجماعة عالية، هذا يعني استقرار التصور ونجاعة تقاسمه واشتراكه بين أعضاء الجماعة، ما يخلق لأفرادها نظرة موحدة لهذه المسألة، أما إذا كان العكس، فهذا دليل على عدم استقرار هذا التصور وعدم نجاعة تقاسمه واشتراكه بين أعضاء الجماعة، الأمر الذي يخلق لأفرادها نظرة مشتتة ومتناقضة لهذه المسألة.

2. بكارة المرأة:

تعتبر من المواضيع والقضايا التي حظيت باهتمام ملاحظ من طرف علماء النفس وعلماء الاجتماع وتخصصات أخرى، إذا فهذا المفهوم أخذ من أطر متباينة، مما أدى إلى تعدد وتمايز تعريفاته كل حسب تخصصه، وفي هذا الإطار سأقوم بعرض البعض من هذه التعريفات الاصطلاحية:

تعريف المرئسي: «العذرية مرتبطة بالفتاة العذراء التي تتمتع بغشاء بكارة يختم مهبلها الذي لم يمسه رجل من قبل، كما أنها ترى أن العذرية في مفهومها هي مسألة تخص الرجال، وتلعب فيها النساء دور الوسيطات الصامتات، وعلى شاكلة الشرف تعتبر العذرية مظهرا لهاجس ذكوري في المجتمعات التي يلعب فيها غياب العدالة وقلة الموارد والإخضاع المهيم لفئة من قبل أخرى، على حرمان المجتمع المحلي ككل من القوة الإنسانية الحقيقية الوحيدة وهي الثقة بالنفس». (إيلكاركان، 2004، ص241)

إذا فهذا التعريف يبين لنا أن الباحثة أولت اعتبارا لغشاء البكارة الذي اعتدته رمزا لعذرية الفتاة كما وضحت البعد النفسي وكذا الإجتماعي للعذرية والذي يتباين من مجتمع لآخر.

تعريف الحفني: «يقصد بالعذرية العذرة وعلامتها في البنت العذراء غير المدخول بها، غشاء البكارة، هذا الأخير الذي يغشى فتحة الفرج الظاهرة، يكاد يسدها ويتخذ أشكالا، فقد يكون كالهلال أو كالحلقة أو كالغريال، فإذا تزوجت البنت أو وقع عليها اغتصاب أو أصابها أذى ينال عذريتها، فإن غشاء البكارة يتهتك أو يتمزق، وأحيانا برغم الدخول بها فإن الغشاء يبقى سليما حتى تلد فيتمزق وقت الولادة، كما أنه يبين أن العذرية ارتبط وجودها في أنثى الإنسان بالعفة وكذا بالشرف». (1992، ص ص428-429)

إن الباحث أولى أهمية لغشاء البكارة من الناحية التشريحية، كما وضح أن غشاء البكارة الذي يعتبر رمز العذرية يعتبر علامة لشرف وعفة الفتاة.

تعريف رمسيس فرح: «إن أهم معيار للعذرية والذي يرتبط بشرف الأسرة، هي محافظة الفتاة على غشاء البكارة الذي يقاس وجوده في العادة بنزول بعض الدم ليلة الزفاف». (1992، ص170)

التعريف يبين أن أهم معيار تقاس به العذرية والذي يرمز لشرف العائلة هو غشاء البكارة الذي ينزل منه الدم ليلة الدخلة.

تعريف السعداوي: « العذرية والشرف مفهومان متلازمان، حيث تقول أن مفهوم الشرف مرتبط بما يسمى العرض أو عذرية الفتاة قبل أن تتزوج، وإخلاصها لزوجها وطاعتها له بعد

الزواج، فإذا ما فقدت البنت عذريتها لأي سبب وإن كان اغتصاباً رغم أنها، فإنها تصبح فتاة بغير عذرية أو بغير شرف، وإن شرف الأسرة وعرضها أصبحا في التراب، وعلى رجال الأسرة أن يستردوا شرفهم الضائع، إما بقتل الفتاة أو بكتمان الأمر الذي يسمى فضيحة، وتزويجها في السر من الرجل الذي اعتدى عليها أو أي رجل آخر يتطوع للزواج منها، ويعتبر هذا الرجل المتطوع شهماً مضحياً بنفسه من أجل شرف الأسرة، وكأنه يتطوع للموت في الحرب مثلاً أو في كارثة وليس أنه يقبل على الزواج من فتاة». (1982، ص59)

الباحثة أعطت العذرية أهمية اجتماعية خاصة لارتباطها بالشرف والعرض، مع توضيحها للمسؤولية التي ترجع للفتاة فاقدة العذرية، رغم هذا الفقدان المتعارض مع إرادتها ورغبتها.

تعريف كوشار (Couchard): «العذرية والمتمثلة في غشاء البكارة الذي يظهر عند الفتاة العذراء كفضاء متعدد الإنقطاعات ما بين الداخل (الجسدي) والخارج (الإجتماعي) منطقة تعتبر بمثابة واجهة ما بين التشريحي والاجتماعي حيث تضمن الفتاة فخرها وشرفها الشخصي الذي يضمن لها صورة إيجابية عن ذاتها وبالتالي مكانة داخلية، أما فيما يخص الرجل فإن هذه المكانة تصبح خارجية لأنها مرتبطة بالمجتمع ككل، وتظهر خاصة عند فض بكارة الفتاة في الزواج وبالتالي يضمن الرجل شرفه الاجتماعي». (2004, P303)

إن هذا التعريف ركز على عدة أبعاد خاصة بمفهوم العذرية والتي تضمنت البعد النفسي الذي يكمن في ضمان الفتاة صورة إيجابية عن ذاتها، وبعد إجتماعي يضمن الشرف للفتاة وأسرته خصوصاً في الجماعة الإجتماعية التي يعيشون فيها، وبعد تشريحي ذلك أن عذرية الفتاة مرتبطة باحتواء جسدها على غشاء البكارة.

تعريف الشرييني: «العذرية هو وصف يطلق على العذراء، ووصف العذراء يطلق أيضاً على السيدة مريم، والعذرية تعني البكارة، وهي وصف لمن لم يسبق له الاتصال الجنسي، وتعبير عن العفة والطهارة». (2001، ص401)

هذا التعريف يتناول البعد الإستعمالي التي يتمثل في الاتصال الجنسي، والبعد الأخلاقي الذي يتمثل في العفة والطهارة.

تعريف جسوس: « العذرية تتمثل في المقام الأول في غشاء المهبل، أكثر مما هي حالة من الطهر الداخلي، وصون العذرية يعني صون هذه القطعة الجلدية التي ينتظر الجميع أن تسيل دما لحظة الإفتضاض، وأما الصورة التي تجري بها تلك اللحظة المشهودة، فمن المؤكد أنها تؤثر على حياة النساء الجنسية برمتها». (2003، ص175)

• إن مفهوم البكارة يتباين من باحث لآخر بنسب متفاوتة، ولقد حاولت إعطاء جملة من التعريفات التي تحدد مفهوم هذا المصطلح بغية رفع اللبس والغموض الذي يعتريه، لكن ما أثار الانتباه، والذي يتوجب التنويه إليه، أن هناك تشابك وتداخل على **المستويين النظري والميداني** ما بين مفهومي البكارة والعذرية ما يجعلهما يؤديان نفس المعنى تقريبا:

فالتداخل على **المستوى النظري** يتضح من خلال محتوى التعريفات الاصطلاحية التي تم سردها فيما سبق، والتي أفادت معظمها بأن مفهوم البكارة يتطابق إلى حد كبير في ذهنتنا العربية مع مفهوم العذرية، فكليهما يجسدان تلك الصورة المنتظرة من الفتاة ليلة زفافها، سواء من حيث الدم الذي تفرزه ليلة زفافها، أو من خلال الشرف والعفة اللذان تثبتهما في ذلك اليوم. إذ نجد أن **المرنيسي** قد ركزت في تعريفها للعذرية على الجانب التشريحي والمتمثل في غشاء البكارة، و**الحفني** أيضا يركز على هذا الجانب، ويربطه بالعفة والشرف، أما **فرح** فلقد اعتبرت أن معيار العذرية يكمن في غشاء البكارة وما ينتج من مخلفات ليلة الزفاف، أيضا **السعداوي** التي رأت أن العذرية تضمن شرف الفتاة قبل الزواج وبعده، و كذا شرف عائلتها، أما **الشريبي** فهو يركز على البعد الرمزي الاجتماعي للعذرية وكذلك البعد الإستعمالي حيث يرى بأن العذرية وصف لمن لم يسبق له الإتصال الجنسي، أما **كوشار** ويرغم أن لها تعريفا متميزا، يجعل العذرية فضاء متعدد الإنقطاعات بين ما هو جسدي وإجتماعي، إلا أنها ترى أن العذرية لها تأثيرات نفسية وأخرى إجتماعية، نفسية تكمن في صورة إيجابية للفتاة عن ذاتها وإجتماعية مرتبطة بالرجل والمجتمع، وتظهر هذه التأثيرات خصوصا عند ليلة الزفاف.

أما على **المستوى الميداني**، وخلال القيام بالدراسة الاستطلاعية، اتضح أن البكارة في معناها العام، وفي السياق الشعبي، تؤدي نفس معنى العذرية، حيث الفتاة العذراء هي الفتاة التي لاتزال بكرًا والتي لم تمارس الجنس، يعني أنها تمتلك غشاء البكارة، كما أن كليهما (البكارة

والعذرية) يرمزان إلى عفة الفتاة وسمعتها، وإلى شرف العائلة ككل، كذلك فلقد لمسنا بجلاء وجود تداخلات لفظية كثيرة بين لفظي العذرية والبكارة في إجابات الأفراد المستجوبين.

وعليه فإن الدراسة الراهنة تتطرق من تعريف للبكارة الأنثوية مؤداه يتضح في **التعريف الإجرائي الموالي:**

لا تتركز الدراسة الراهنة في مفهومها للبكارة على الخصائص البيولوجية المتمثلة في ذلك الغشاء الذي يتموضع في الجهاز التناسلي للفتاة، وإنما مفهوم البكارة الذي يحمل المعنى العام للعذرية، أي البكارة كنتاج اجتماعي وثقافي، وبنية رمزية، أي البكارة في مظاهرها وتعبيراتها الخارجية الرمزية المكتسبة المعبرة عن ثقافة الجماعة التي ينتمي إليها الطالب المستجوب، والتي تحمل دلالات نفسية اجتماعية تترجم في محتويات التصورات المنتجة.

3. المجتمعات المغاربية:

إن مفردة «المغاربي» مفردة دخلت قاموس عالم السياسة في السنوات الأخيرة، فهي تطلق على مجموعة الأقطار التالية: الجزائر وتونس والمغرب وموريتانيا وليبيا. (الزواوي، 2006، ص215)

وسأقتصر في دراستي الراهنة استعمال كلمة «المغاربية» على مجتمع واحد من تلك المجموعة، وهو المجتمع الجزائري.

4. التحول الاجتماعي:

تدل كلمة التغيير في اللغة العربية على معنى التحول والتبدل، فتغيير الشيء هو تحول وتبدل ذلك الشيء بغيره كما نعني الأشياء واختلافها، وتدل كلمة التغيير في اللغة الإنجليزية على معنى الاختلاف في أي شيء يمكن ملاحظته خلال فترة زمنية محددة.

ومن خلال الإطلاع على عينة من التعريفات الاصطلاحية والدراسات (كدراسة بوشلوش، 2008) المتعلقة بهذا المفهوم، برز بشكل جلي أن مصطلح التحول الاجتماعي يشترك في معناه وفي مدلوله مع مصطلح التغيير الاجتماعي، ومن بين التعريفات الاصطلاحية التي حظي بها هذا المفهوم والتي تدعم هذه الفكرة وتبرز التداخل في هذين المفهومين:

تعريف ط.م. بوشلوش: «التغير الاجتماعي يعني كل تحول في النظم والأنساق والأجهزة الاجتماعية، سواء أكان ذلك في البناء أو الوظيفة، ولما كانت النظم في المجتمع متكاملة بنائياً ومتساندة وظيفياً، فإن أية تحول يحدث في ظاهرة ما لابد أن يؤدي إلى سلسلة من التحولات الفرعية التي تصيب معظم جوانب الحياة ودرجات متفاوتة». (2006، ص45)

بين هذا التعريف أن التحول الاجتماعي والتغير الاجتماعي مترادفان في المعنى والسياق.

تعريف فيرتشلايد: «هو تغير يعتري العمليات الاجتماعية أو النظم الاجتماعية أو التكوينات الاجتماعية وأن التغير يكون تقدماً أو تأخراً و ثابتاً أو مؤقتاً مخططاً أو غير مخطط، موجه أو غير موجه مفيداً أو ضاراً». (ثابت، 1992، ص145)

ركز التعريف على تباين النتائج التي يمكن أن تخلفها سيرورة التغيرات الاجتماعية.

تعريف لنديج: «التغير الاجتماعي يشير إلى تبدل أو تحول في أنماط العلاقات ومستويات السلوك القائمة بين الأفراد». (ثابت، 1992، ص145)

تناول هذا التعريف مصطلح التغير مع علاقته بالطابع العلائقي والتفاعلات الاجتماعية للأفراد.

أما دائرة معارف العلوم الاجتماعية فتعرفه بأنه: « تلك التغيرات الهامة التي تطرأ على البناء الاجتماعي وأنماط السلوك الاجتماعي والقيم والنتائج الثقافية والنماذج المختلفة». (ثابت، 1992، ص146)

بين هذا التعريف بأن التحول لا يشمل فقط الجانب المادي، بل يتعدى ذلك إلى الجانب النفسي الاجتماعي للفرد، من قيم وأفكار ومعلومات.

تعريف ب.س. لوييد: «التحول الاجتماعي هو عمليات تراكم أو اقتباس ثقافي، حيث يقتبس أبناء ثقافة ما عناصر من الثقافة الأخرى نظراً لعجز ثقافتهم على توفير السمة الملائمة للمرحلة، ويصبح بالإمكان في أسوأ الأحوال حساب عدد السمات المقتبسة كمؤشر للتراكم أو الاقتباس الثقافي». (1990، صص151-152)

ومنه فالتحول والتغير حقيقة واقعة في كل المجتمعات على اختلاف أنواعها، ولا تختلف المجتمعات في هذه الناحية إلا من حيث درجة التغير فحسب، وعليه تنطلق الدراسة الراهنة من تعريف إجرائي للتحول الاجتماعي يتمثل في:

يشير التحول الاجتماعي في الدراسة الراهنة إلى: مجموع الاختلافات التي طرأت على مسألة البكارة والتي شهدها المجتمع الجزائري المعاصر، فهي ظاهرة اجتماعية تعرضت لمجموعة من التبدلات بفعل تغير مكانة وأدوار المرأة في المجتمع الجزائري خلال فترة ما بعد الاستقلال، ويمكن لنا ملاحظة هذه التغيرات وتقديرها بالتعرض إلى جملة الاختلافات المتضمنة في محتوى التصورات المتعلقة بهذه الظاهرة سواء ما تعلق بالآراء أو المواقف، أو في جملة السلوكيات والممارسات الفعلية.

5. الطلبة:

يعرف محمد علي محمد الطلبة بأنهم: « يمثلون جمهورا ضخما محتشدا في كليات ومعاهد ومدن بأكملها»، كما يعرفهم بأنهم: « شريحة من المنقفين في المجتمع، نجدهم متمركزين في المعاهد والجامعات لتلقي العلوم والمعارف». (1987، ص92)

وعليه فالدراسة الراهنة سوف تعتمد على عينة من الطالبات والطلبة الجزائريين الذين يدرسون بالمدارس الوطنية المعنية بالدراسة بعد تحصلهم على شهادة البكالوريا، قصد كسب المعارف وتوظيفها في الحياة العملية بعد التخرج. وهذه المدارس هي مؤسسات تابعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

6. القيمة الاجتماعية:

إن القيم لا حصر لها ومن الصعب عدها ودراستها في موضوع واحد كهذا، ومن هنا فقد تم تحديد القيمة الاجتماعية كقيمة سيتم التركيز عليها في هذه الدراسة لاعتقادي أنها هامة وملائمة لدراسة موضوع البكارة ضمن هذه الشريحة الهامة في المجتمع الجزائري.

إن مفهوم القيمة من خلال المنظور الاجتماعي هو ذلك الحكم الذي يصدره الإنسان على شيء ما، مهتدياً بمجموعة من المبادئ والمعايير التي وضعها المجتمع الذي يعيش فيه، والذي يحدد المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك، والقيمة تتضمن قانوناً أو مقياساً له نوع من الثبات على مر الزمن في المجتمع، أو بعبارة أعم تتضمن دستوراً ينظم نسق الأفعال والسلوك، والقيمة حسب - كلاكون - مفهوم تجريدي للمرغوب فيه الذي يؤثر على اختياراتنا من عدة بدائل لطرق ووسائل وأهداف السلوك، وبالتالي تشمل القيم كل الموضوعات والظروف والمبادئ التي أصبحت ذات معنى، خلال تجربة الإنسان الطويلة، إنها باختصار شديد الإطار المرجعي للسلوك الفردي والجماعي، كما ينظر إلى القيم الاجتماعية كذلك على أنها معتقدات تحدد كيف يجب أن نتصرف وأهمية أهدافنا. (بن منصور، 2010، ص16)

والقيمة الاجتماعية للبركة لها أهمية خاصة على المستويين الفردي والجماعي، بالنظر إلى حاجة الفرد إليها - أيا كان جنسه ذكراً أم أنثى - في تعامله مع المواقف لتوجيه سلوكه نحوها. وكذلك حاجة المجتمع إليها، لأن تضارب القيم وتناقضها وعدم وضوحها يحدث الفراغات القيمة والتناقضات الاجتماعية التي تدفع بالنظام الاجتماعي السائد في المجتمعات إلى التفكك والإنهيار.

والقيم الاجتماعية لها خصائص محددة تميزها عن أنواع القيم الأخرى منها أنها تتميز بالثبات والاستمرار لارتباطها بالجانب غير المادي من الثقافة من ناحية، ولارتباطها بالبناء الاجتماعي للمجتمع من ناحية أخرى، وأنها من الموجهات للسلوك الاجتماعي، كما أنها تختلف من مجتمع لآخر، لأن كل مجتمع له نسقه القيمي الخاص به، والذي يتأثر بظروف المجتمع، بالإضافة إلى أن القيم الاجتماعية تتميز بالعمومية والإلزام على العكس من القيم الفردية أو القيم الخاصة.

وعليه ف القيمة الاجتماعية في دراستنا: تتضمن جملة من المعايير الاجتماعية المحيطة بمسألة البركة والجسد الأنثوي، والمنبثقة عن ثقافتنا الجزائرية التي نشأ عليها الفرد، وتقاسمها مع أفراد المجموعة التي ينتمي إليها، ما جعلها تعد بمثابة مقياس ينظم حياة الفرد ويلزمه بمعايير سلوكية محددة ينتهجها في ممارساته الاجتماعية الفعلية تجاه هذه المسألة، ليكون متوافقاً مع أفراد جماعته.

VI. الدراسات السابقة:

تعددت الدراسات التي تناولت موضوع البكارة وتنوعت من حيث المنطلق المعرفي والمنهجي، ومن حيث النقاط المتوصل إليها، وفي هذا الصدد سأقوم بعرض بعض الدراسات التي تناولت هذا الموضوع سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

1. استعراض الدراسات السابقة:

سيتم فيما سيلي عرض عينة من الدراسات السابقة، وذلك وفقا لتسلسلها الزمني من الدراسات القديمة إلى الدراسات الجديدة.

أ- دراسة «سمية نعمان جسوس»:

• عنوان الدراسة: «الجنسانية النسائية في المغرب».

• إشكالية الدراسة:

إن إشكال الدراسة يتمثل في التحول الاجتماعي الذي تسير فيه المجتمعات وبالأخص المجتمع المغربي، وبالتالي تحول القيم وتبدلها بقيم أخرى، حيث تناولت هذه الدراسة تساؤلا مزدوجا تمثل في: ما هو تأثير التقاليد على سلوك النساء وحياتهن الجنسية؟ وبالأخص، ما موقف أجيال الشبان في بلاد المغرب من التزمت الأخلاقي الذي يلقونه من أوساطهم الأسرية؟ وهو سؤال أدركت الباحثة أهميته الكبرى من كون الشبيبة قد مثلت في ذلك المجال الزمني، القسم الأعظم من ساكنة المغرب.

• أهداف الدراسة:

- إمطة اللثام عن عالم الجنسانية النسائية المظلم، ومحاولة اقتحامه والتجوال في مآهاته.

- الافتقار إلى الدراسات الاجتماعية المتعلقة بمسألة الجنسانية النسائية.

• مجالات الدراسة:

- المجال البشري: يضم 200 امرأة تتراوح أعمارهن ما بين سن الخامسة عشر والخامسة والأربعين (أو تتراوح إجمالاً بين سن الرشد وسن اليأس).
- المجال المكاني: مدينة الدار البيضاء بالمغرب.
- المجال الزمني: الفترة الممتدة ما بين 12 أكتوبر 1981م إلى 28 غشت 1984م.

• أدوات الدراسة: كانت الوسيلة للبحث الاستمارة البحثية.

• نتائج الدراسة: توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

✓ كشفت الدراسة عن وجود هوة [تفصل] بين طريقة النساء المسنات في التفكير وطريقة سواهن اللاتي في مقتبل العمر. فقد حدث في مدة لا تتعدى بضعة عقود، تحول اجتماعي، أثر بدوره على المجتمع المغربي، فدخل في مرحلة انهزام القيم القديمة، وصارت هذه القيم القديمة محل شك.

✓ إن التحول حدث خصوصاً في القيم التي تحكمت لأمد طويل في العلاقات بين الجنسين، فالعلاقات بين السيد والعبد قد صارت تتخفى وراء نوع جديد من علاقات الرجل بالمرأة، هذه العلاقات التي أصبحت تحلل في إطار أسري، ودي، وتحليلها بخاصة، في إطار عاطفي وجنسي. (جوس، 2003)

ب- دراسة «راضية طوالي»:

• عنوان الدراسة: «اتجاهات وتصورات الزواج عند الفتاة الشابة الجزائرية».

• إشكالية الدراسة:

إن إشكال الدراسة يتمحور أساساً في التغيير الاجتماعي الذي حدث في الجزائر منذ الاستقلال، والنتائج النفسية التي ألحقها خصوصاً على إحدى العناصر الفعالة والسهلة التأثر التي تنتمي للمجتمع الجزائري وهي الفتاة الشابة التي وجدت تناقضا في القيم الثقافية والتقليدية

المستوحاة من الجماعة التي تعيش فيها، وكذا القيم القادمة إليها من مختلف الثقافات الغربية، وبالتالي وقوعها في صراع إجتماعي تشكل بالأخص في موضوع الزواج. لهذا أرادت الباحثة التعرف على مختلف الاتجاهات والتصورات الاجتماعية المتمحورة حول الزواج عند الفتاة الشابة الجزائرية، وذلك من خلال مقارنة نظامين من التصور عند هذه الفئة، حيث قامت بمقارنة التصور التقليدي للزواج عند فتاة الريف، والتصور الحديث للزواج عند فتاة المدينة، ذلك للتأثر الملاحظ لفتاة المدينة بالقيم والأفكار الغربية.

• أهداف الدراسة:

- التعرف على مدى تأثير الثقافة على اتجاهات وتصورات الشابة الجزائرية للزواج وتوضيح تلك الانعكاسات على المستوى النفسي-الاجتماعي.
- تحديد أثر الثقافة في الصراعات التي تفرضها الباحثة أنها ستحدث على الاختيار الزواجي لفتاة المدينة.

• فرضيات الدراسة:

- بالاتصال مع مختلف المؤسسات الدراسية والمهنية فإن فتاة المدينة أكثر عرضة من فتاة الريف للثقافة ولمختلف الصراعات الناتجة عن القيم المميزة لهذه الوضعية ولذلك فإن أثر هذه الصراعات على الاتجاهات والتصورات تصبح لها وظيفة قوية ودائمة نتيجة الاتصال الدائم مع القيم الغربية التي تلعب وظيفة مشوهة للثقافة الأصلية وعلى نماذج الممارسات المنتظرة من الفتاة.
- عملية الثقافة تعرض فتاة المدينة لصراعات القيم التي تظهر بوضوح في مناسبة الزواج.

• مصطلحات الدراسة: الاتجاه، والتصور، والثقافة، والزواج، وأخيرا الصراع.

• المنهج المستخدم في الدراسة: المنهج الوصفي وكذا المنهج الإكلينيكي.

• مجالات الدراسة:

المجال البشري: شملت الدراسة 200 فتاة، مقسمة إلى قسمين، 150 فتاة من الوسط المدني، و50 فتاة من الوسط الريفي (التقليدي).

المجال المكاني: في المجتمع الجزائري وتحديدا في الجزائر العاصمة.

المجال الزمني: سنة 1984م.

• **أدوات الدراسة:** الاستمارة واختبار إسقاطي يدعى باختبار الست لوحات.

• **نتائج الدراسة:** توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

✓ إن التغيير الذي حدث في المجتمع الجزائري بعد الاستقلال أحدث نوعا من الصراع الذاتي الداخلي وهذا الصراع يظهر بشكل متساو بالاتصال مع النماذج الأجنبية.

✓ إن المعادلة الاعتيادية المعروفة بين العائلة التقليدية -الريفية- والعائلة الحديثة -المدنية- تظهر عبر نتائج الدراسة التي تؤكد بدورها أن تصورات الفتيات الشابات للزواج ذو تفرع ثنائي يتجلى بين القيم التقليدية والقيم الحديثة، لكن النتائج أظهرت أن هذا التفرع هو شكلي وليس جوهري.

✓ على مستوى الأنا العميق لأفراد المدينة، النظام التقليدي للقيم ليس أقل خطأ أو اهتماما من النظام الحديث للقيم سواء على مستوى اختيار المواضيع أو الأدوار أو الممارسات.

✓ إن سبب الصراع النفسي الاجتماعي يرجع إلى رغبة التغيير الكثيف، هذا الصراع يصبح من المحذورات في الجماعة الإجتماعية ويكون مزدوجا في التصورات حيث يظهر حيناً كنوع من الخوف من استجابات السلطة العائلية، وحيناً آخر يظهر بشكل مشاعر ذنب وضحت من خلال الاختبارات الإسقاطية التي أكدت التأثير اللاشعوري للنظام التقليدي للقيم.

✓ مقارنة مع فتيات المدينة فإن فتيات الريف تتطورن في سياق نفسي-إجتماعي أكثر استقرارا، ذلك لأنهن أقل تأثرا بالتغيير الذي تعرفه الأوساط المدنية الكبرى، إن تصوراتهن للزواج مرجعها النظام التقليدي، ولهذا السبب فإنها لا تترك مكانا لأي مؤشر يسمح بتواجد صراع للقيم،

أما فتيات المدينة فيكون الصراع ناتجا عن التأثيرات النفسية للوضعية الثقافية والتي تعتبر
خاصية مميزة للمدينة. (Toualbi, 1984)

ج- دراسة « مصطفى نصراوي »:

• موضوع الدراسة: «الحياة الجنسية عند العاملين الشباب التونسيين العزاب».

• مجالات الدراسة:

المجال المكاني: تونس.

المجال الزمني: سنة 1986م.

• نتائج الدراسة:

✓ توصل البحث إلى أن 80% من العمال صرحوا بنشاط جنسي، مقابل 2% فقط من
العاملات، وفسر الباحث هذه التصريحات بأنها تعكس الأخلاق الأبوية المزدوجة السائدة هناك،
تلك الأخلاق التي تثمن فحولة الرجال بغض النظر عن إطارها الشرعي أو اللاشعري، والتي تمجد
بكاره الفتيات وتحصر الجنسانية النسوية في الإطار الشرعي.

✓ توصل البحث أيضا إلى أن 72% من العلاقات الجنسية في صفوف العمال تتم مع
بغايا، خصوصا لدى العمال المنحدرين من أصل قروي، فشريكات الرجال في العلاقات الجنسية
المصرح بها هن من مستوى اجتماعي أدنى: بغايا شرعيات 40% أو سرديات 13%، ومن هذا
يشير البحث إلى أن تونس هي القطر العربي الوحيد الذي يعترف قانونيا بالبغاء النسوي وينظمه
في إطار العمل الجنسي. (الديالمي، 2009، ص32)

د- دراسة « عائشة التاج »:

• عنوان الدراسة: « سلطة الجنس - سلطة البكارة / اسكيزوفرينية الانسان المغربي ».

• إشكالية الدراسة:

تناول هذا البحث التساؤلات الإشكالية التالية:

- ألا تعكس سلطة البكارة / الغشاء، المضخمة والمهولة، بطريقة غير مباشرة، إشكالية إثبات الفحولة من خلال الرغبة الجامحة لعملية الافتضاض؟
- ألا تعكس إشكالية الغشاء / العذرية، المثقلة برموز العفة والصون والطهارة لعشيرة بأكملها، أزمة مكانة اجتماعية يرجى إثباتها عبر هذا الرمز؟
- داخل دوامة الجنس الممنوع / المباح والبكارة المقدسة، أين وكيف تتموقع الفتاة حاملة هذا الكنز النفيس، كمواقف وكموضوع لانعكاسات نفسية واجتماعية في جميع الحالات؟

• مصطلحات الدراسة: الجنس، البكارة.

• المنهج المستخدم في الدراسة: المنهج الوصفي التحليلي.

• مجالات الدراسة:

المجال البشري: الفئة المستجوبة هي عبارة عن شباب جامعيين متمثل في طلبة ومتقنين.

المجال المكاني: المغرب.

المجال الزمني: سنة 1990م.

• أدوات الدراسة: تقنية المقابلة المتعمقة.

• نتائج الدراسة: توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

- ✓ أنه في مقابل سلطة البكارة / الغشاء، يتواجد اتجاه جد حماسي نحو الجنس قبل الزواج، كشرط ضهري لتحقيق التوازن النفسي وفي أفق اكتساب خبرة تساهم في تدعيم مؤسسة الزواج آنفا.

✓ أن مواقف فئة الشباب المتعلم (الجامعي بالخصوص) تجاه إشكالية البكارة، لا تخلو بدورها من ازدواجية وتناقض، اسكيزوفرينية مختلفة بين الذكور والإناث، حتى وإن كانت تسير نحو التقلص.

✓ هناك اجماع لدى المستجوبين على أن البكارة لا ترمز واقعيًا إلى العفة والصون، نظراً لكون الجنس يمارس مع الحفاظ على الغشاء.

✓ أن طابو الجنس المحرم يكسر بكثير من الحسم لدى الذكور (80% ضروري، 10% مباح، 10% ممنوع)، ومع ذلك تبقى نسبة اشتراط البكارة للزواج تتأرجح ما بين ضروري ولا يهم (40% ضروري، 40% لا يهم، 20% لاتعني لهم البكارة أي شيء)، وبالنسبة لعلاقة البكارة بالجنس خارج الزواج (60% الأغلبية الساحقة تفضل امرأة خلية بدون بكارة، 10% يفضلون البكارة، 30% لا يهم)، كما أن 60% منهم يعتبرون البكارة حاجزاً لتحقيق اللذة أثناء ممارسة الجنس، والنتيجة النهائية للذكور، الأغلبية تفضل عدم البكارة قبل الزواج، والأغلبية أيضاً تفضل بل تشترط البكارة للزواج.

✓ تعلن الفتيات بحماس خجول نوعاً ما موقفهن من الجنس (40% ضروري من أجل التوازن النفسي واكتساب الخبرة، 40% مباح، 20% ممنوع لأسباب دينية)، أما بالنسبة للتمسك بالبكارة فبالإجماع تقريباً تتمسكن بها (10% ضرورة الحفاظ عليها لأسباب اجتماعية، 10% ضرورة الحفاظ عليها كهدف لحد ذاته، 80% الحفاظ عليها مراعاة للضغط الاجتماعي)، والنتيجة النهائية للفتيات، نعم للجنس قبل الزواج، ونعم للغشاء قصد الزواج. (التاج، 1990)

ه- دراسة «ديليك سيند أوغلو»:

• عنوان الدراسة: «مواقف الأطباء وسلوكياتهم إزاء اختبارات وجراحة العذرية في

الطب التركي الحديث».

• إشكالية الدراسة:

يتناول هذا البحث الإشكالية التالية: لماذا وكيف يشارك الطب التركي الحديث في

اختبارات العذرية أو جراحة إعادة بناءها؟ لهذا تركز ورقة البحث هذه بؤرة اهتمامها على الأطباء

الدين يجرون هذه الجراحات والاختبارات، وعلى إدراكهم لموقف الطب إزاء قضية العذرية في تركيا الحديثة.

• أهداف الدراسة:

- معرفة التفاعل بين التوقعات البطريركية المتعلقة بعذرية العروس قبل الزواج وبين الطب باعتباره مؤسسة.

- دراسة مساهمة الأطباء في عملية إعادة التوكيد الاجتماعية على العذرية وإعادة إنتاجها.

- وضع بؤرة الاهتمام على الأطباء الذين يجرون هذه الجراحات والاختبارات وعلى إدراكهم لموقف الطب إزاء قضية البكارة في الطب التركي الحديث.

• **مصطلحات الدراسة:** اختبارات العذرية، وجراحة العذرية (الترميم).

• **المنهج المستخدم في الدراسة:** المنهج الإكلينيكي.

• مجالات الدراسة:

المجال البشري: عينة الدراسة مؤلفة من ثلاثة عشرة 13 طبيبا متخصصا في الأمراض النسائية والتوليد، ست 6 من هؤلاء الأطباء كن من النساء، وسبعة 7 من الرجال.

المجال المكاني: ثلاث مدن تركية هي أنقرة، وإسطنبول، وأزمير.

المجال الزمني: خلال شهري أبريل وماي من سنة 1992م.

• **أدوات الدراسة:** تقنية المقابلة المتعمقة، وكانت ثلاثة عشرة 13 مقابلة مع أطباء متخصصين في الأمراض النسائية والتوليد.

• نتائج الدراسة:

✓ يساهم الأطباء في عملية إعادة التوكيد الاجتماعية على العذرية وإعادة إنتاجها، ولذلك فهنالك تفاعلات بين التوقعات البطريركية المتعلقة بعذرية العروس قبل الزواج وبين الطب باعتباره

كمؤسسة لها تأثيراتها البالغة في الحفاظ على كينونة المجتمع، ومن ثم تداخل أنماط التوقعات البطريركية التقليدية مع أنماط التطورات والحدثة.

✓ انطلاقاً من التصورات الاجتماعية للأطباء فإن اختبارات العذرية تعتبر أقل تدخلاً في جسد المرأة من جراحة إعادة بناء العذرية.

✓ إن تصورات الأطباء مستمدة أساساً من تمتع اختبارات العذرية باعتبار قانوني قادر على تبرير موقف الأطباء، لذلك فهذا التدخل من جانب الطب في جسد المرأة اعتماداً على أرضية قانونية يبدو وكأنه يشرعن اختبارات العذرية بالنسبة للأطباء المختصين في أمراض النساء والتوليد، لذلك فتصوراتهم تتأثر بهذه الأرضية القانونية. (إيلكاران، 2004)

و- دراسة «آمال عبد الحميد»:

• موضوع الدراسة: «القيم الأخلاقية للمرأة: العفة والشرف».

• إشكالية الدراسة: تتحدد في التساؤلات التالية:

- ما الأبعاد الدينية والثقافية والقانونية التي تدعم القيمة؟
- ما دور التنشئة الاجتماعية في غرس القيمة؟ وما التهديدات الواقعة عليها؟
- ما أشكال الانحراف عن القيمة؟ وما أسباب الانحراف؟
- ما ميكانيزمات التحايل على القيمة؟

• أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى رصد قيمة العفة والشرف باعتبارها العمود الفقري للقيم الأخلاقية، فهي لا تمس أخلاق المرأة فحسب وإنما تمتد لتشمل المجتمع ككل مروراً بالأسرة والنسق القرابي وأيضاً لما لهذه القيمة من دور في نسق الضبط الاجتماعي غير الرسمي والتي تعد دعامة أساسية في تضافر بعض القيم الأخرى في الامتثال لها في التماسك المجتمعي.

• المنهج: استخدمت الدراسة المنهج الأنثروبولوجي.

• مجالات الدراسة:

المجال الزمني: تمت الدراسة منذ يونيو 1994م حتى نهاية ديسمبر 1995م.

المجال المكاني: تم اختيار الأسر في نطاق حي حضري واحد داخل نطاق القاهرة.

المجال البشري: طبق البحث على عشرين أسرة اختيرت ليتمثل فيها التنوع الطبقي، ونمط الأسرة، مع التأكد من وجود أبناء في تلك الأسر خاصة الإناث الأطفال والبالغات.

• **أدوات الدراسة:** الملاحظة، والملاحظة المشاركة، والمقابلة المتعمقة، ودليل جمع المادة الميدانية، والإخباريين.

• **نتائج الدراسة:** توصلت الباحثة لعدة نتائج ناقشتها من خلال أربع محاور رئيسية:

المحور الأول/ القيم بين الثقافة الرأسمالية وخصوصية القيم المصرية: توضح أن:

- إن الثقافة الرأسمالية تحمل قيما مخالفة لقيم المجتمعات الشرقية، كالقضايا المرتبطة بالمرأة والحرية الجنسية والتي تكون مرفوضة في مجتمعاتنا وثقافتنا وهذا من شأنه أن يؤثر على النسق القيمي للمجتمع، إما بمقاومة القيم الأصلية للتيارات الثقافية الوافدة والمغايرة لها من خلال آليات الضبط الاجتماعي ودورها في التماسك الاجتماعي، أو بإنتاج تشوه قيمي، أو خلق ازدواجية قيمية.

المحور الثاني/ تعريف القيمة وأبعادها: أوضحت الدراسة الميدانية أن:

- مفهوم العفة كقيمة اجتماعية له جانبين، الأول يتعلق بمقتضيات القيمة ويتبدى في التزام المرأة بمجموعة من قواعد آداب السلوك والتي من خلالها تتم المحافظة على القيمة، والثاني جانب فيزيقي يتمثل في ضبط شهوات المرأة بالحفاظ على عذريتها حتى الزواج والاستمرار في صون عرضها بعد الزواج.

- كما جاء النسق الثقافي مدعما لما ورد في النسق الديني بتضمنه للمعايير والقيم الأخلاقية التي تحدد مكانة المرأة، حيث ارتبطت القيمة بالجانب الفيزيقي المتمثل في غشاء البكارة.

المحور الثالث/ القيمة بين التنشئة والتهديدات الواقعة عليها: أوضح البحث:

- أهمية التنشئة الاجتماعية في غرس قيمة العفة والشرف ومواجهة ما تتعرض له من تهديدات.

- تساوي كل الشرائح الاجتماعية في غرس قيمة العفة والشرف خاصة في تنشئة الإناث حيث ترتبط القيمة في النسق الثقافي بالجانب الفيزيقي (قواعد وآداب السلوك، اللباس).

- إن أهم ما تلقن الأسرة للفتيات هي العلاقة مع الجنس الآخر، فتحدد قواعد السلوك من خلال غرس مفهومي الذكر والأنثى (جانب فيزيقي ومعنوي) سواء قبل أو عند الزواج.

المحور الرابع/ الانحراف الاجتماعي: الأشكال، العوامل، ميكانيزمات التحايل: توضح:

- أن ثمة أشكالاً للانحراف عن قيمة العفة والشرف تنتشر بين كل الشرائح الطبقية.

- أن هدر القيمة هو نوعان: أولهما انتهاك القيمة في ظل نوعية من الشرعية (الخطيبين مثلاً)، والنوع الثاني انتهاك في ظل عدم الشرعية (ستار الحب، احترام الدعارة والبغاء). (حسين، 2010، ص ص 68-74)

ز- دراسة « ساو أبولاي » (Sow Abdolay):

• عنوان الدراسة: «إدراك العذرية في المخيل الشعبي للموريطانيين».

• إشكالية الدراسة:

إن الرغبة في تأكيد فخر العائلة جعل هناك عدة ممارسات تلعب دوراً مهماً في مراقبة جنسانية المرأة، خصوصاً في ثقافة تلعب فيها العذرية قيمة كبيرة، ومكروه فيها وجود حالة حمل من دون زواج. ذلك لاعتبار العذرية رمز شرف العائلة التي تنتمي إليها الفتاة، وبذلك ظهرت ممارسات عديدة لحماية هذه العذرية منها ممارسة بتر الأعضاء الجنسية للمرأة، وبالتالي فالإشكال المطروح في هذه الدراسة هو: ما هي مرجعية هذه الممارسة؟ وما هي الحجج الثقافية التي تبررها؟ خصوصاً أن هذه الممارسة لها تأثير كبير على المستوى الصحي والنفسي؟ وللإجابة على هذا التساؤل المركزي طرح الباحث عدة تساؤلات فرعية وهي:

- كيف أثر الحوار الإيديولوجي وجعل من هذه الممارسة أكثر انتشارا حيث أخذت مكانة عند الفرد وفي الذهنيات؟

- إن معنى الفخر يتمثل في الحفاظ على عذرية الفتاة التشريحية، هل هذا يسمح بممارسة عمليات تضر بالمرأة؟

- هل يجب أن نأخذ بعين الاعتبار هذا العنف المضاد لحقوق الفرد والكرامة الإنسانية؟

- كيف نجد منابع ثقافية تقينا من هذه الممارسات الثقافية الضارة؟

• فرضيات الدراسة:

- كلما اعتبرت المرأة رمزا لفخر العائلة المنتمية إليها كلما لوحظت عملية البتر بكثرة.

- إن وضع حدود للممارسة الجنسية للمرأة يعتبر من الأسباب الرئيسية لهذه العملية.

• **مصطلحات الدراسة:** لقد اعتمد الباحث على المصطلحات التالية: العذرية، وبتر

الأعضاء الجنسية للأنثى، والمخيل.

• **المنهج المستخدم في الدراسة:** المنهج الإكلينيكي.

• مجالات الدراسة:

المجال البشري: عينة الدراسة مقسمة إلى فئات تضم أمهات البنات المبتورات والممارسين

وعمال الصحة.

المجال المكاني: نواكشوط عاصمة موريطانيا.

المجال الزمني: سنة 2000م.

• **أدوات الدراسة:** المقابلة.

• **نتائج الدراسة:** توصلت الدراسة إلى النتائج التالية :

✓ الثقافة هي فعل دينامي، وإنه لمن الخطأ الاعتقاد بأن المجتمعات الإفريقية التقليدية لا

تستطيع أن تستوعب الديمقراطية المثالية والمبادئ المصرح بها عالميا والتي تخص حقوق الفرد.

✓ إن التصورات الإجتماعية تلعب دورا حاسما في تشكيل مبادئنا الأساسية داخل المجتمع الذي نعيش فيه لذلك فالخجل يعتبر من أهم الحجج الثقافية التي تعمل كمبدأ منظم للممارسات الإجتماعية في المجتمع والتي تحتم على الفرد الاستجابة لما تقرره الجماعة الإجتماعية التي ينتمي إليها.

✓ إن العذرية في التصورات الإجتماعية تلعب دورا بارزا جدا على مستوى المعتقدات أو الممارسات التي يتبناها الموريطانيون والتي تعمل كموجة سواء لأحكامهم أو سلوكياتهم إزاء العذرية التي تعتبر رمزا للشرف في هذا المجتمع. (Abdolay, 2005, pp17-18)

ح- دراسة « أحمد رجب وآخرون »:

• عنوان الدراسة: « قرارات متعلقة بالممارسات الضارة، البتر واختبارات العذرية ودور الأزواج ».

• إشكالية الدراسة:

إن هذه الدراسة تفحص دور الأزواج في القرارات التي لها علاقة ببعض الممارسات الضارة والتي تؤثر على الصحة من حيث التناسل وعلى نوعية حياة النساء في مصر، لذلك فهذه الدراسة تعالج نوعين من الممارسات التقليدية وهي بتر البنات، وكذا عملية الفرض التقليدي للبكرة عن طريق اليد في أوقات الدخلة، مع التعرف على مدى تأثير هاتين الممارستين سواء على كرامة أو صحة النساء.

• أهداف الدراسة:

- التعرف على ماهية الممارسات التقليدية المتمثلة في بتر البنات واختبارات العذرية.
- التعرف على مختلف المعتقدات الشعبية السائدة في المجتمع المصري باعتبارها حجبا أساسية يعتمدها الأفراد لتبرير الممارسات الضارة بالمرأة.
- التعرف على دور الأزواج في هذه الممارسات الضارة.

• مصطلحات الدراسة: تتمثل في عملية البتر واختبارات العذرية التقليدية.

• المنهج المستخدم في الدراسة: المنهج الوصفي.

• مجالات الدراسة:

المجال البشري: تضمنت العينة أزواجا بمعنى رجالا ونساء منتظمين حسب السن، ومستوى الدراسة والإستعمال الحالي لوسائل منع الحمل.

المجال المكاني: تمت الدراسة في ثلاث مناطق من مصر وهي الفيوم، والمنية، وبنى سويف.

المجال الزمني: سنة 2001م.

• أدوات الدراسة: لقد اعتمدت الدراسة على الأفواج (*Focus groups*) حيث كان عدد اجتماعات الأفواج هو 34 اجتماعا مقسمين على أساس مناطق الدراسة: الفيوم (6 اجتماعات) والمنية (6 اجتماعات) وبنى سويف (22 اجتماعا).

• نتائج الدراسة:

✓ أبرزت الدراسة اعتماد عمليات البتر بكثرة في المجتمع المصري.

✓ أهم الحجج المعتمدة من طرف النساء والرجال أن هذه العملية هي عملية تقليدية جيدة وهي مستوحاة من الدين.

✓ توفر هذه الممارسة نظافة مثالية.

✓ هناك معتقد قوي لدى النساء بأن ممارسة بتر البنات تحافظ على عذرية البنت قبل دخولها في الزواج.

✓ تعتقد النساء أن الرجال يفضلون المرأة المبتورة. (Ragab et al, 2001)

ط - دراسة « سعيدالي سبتي شاديا » Saidali Sitti Chadia:

• عنوان الدراسة: «التصورات الإجتماعية للعذرية عند طلبة ماوريس»

« *Les représentations sociales de la virginité chez les étudiants Mahorais* »

• إشكالية الدراسة:

إن هذه الدراسة تبحث في كيفية تصور الأفراد لفقدان العذرية وإذا ما وجد تغيير على مستوى التصورات الاجتماعية للعذرية.

• أهداف الدراسة:

- التعرف على مكانة وقيمة العذرية التقليديين، وكذلك القيمة الدينية لها رغم الثقافة المزدوجة التي تؤثر على شباب منطقة ماوريس.
- التعرف على مدى التأثير الغربي على التصور الاجتماعي للعذرية عند هؤلاء الشباب.
- التعرف على كيفية رؤية الأفراد لفقدان العذرية، وكذلك التعرف على مدى وجود تغيير على تصوراتهم للعذرية.

• فرضيات الدراسة:

- إن الشباب الساكنين بمايوث (*Mayotte*) يحكمون على النساء اللواتي فقدن عذريتهن بطريقة سلبية أكثر من الشباب الذين يسكنون بمتروبول (*Métropole*)، وفي هذا السياق يجب أن يمنح متوسط نقاط مرتفع جدا للمسؤولية وهذا يدل على أهمية العذرية في التصورات.
- كلما قدم الأفراد متوسط نقاط مرتفع بالإجماع فإن لديهم ميلا سلبيا كبيرا للحكم على المرأة التي تفقد عذريتها قبل الزواج، ويحملونها المسؤولية.

• مصطلحات الدراسة: التصور الاجتماعي والحكم الاجتماعي.

• المنهج المستخدم في الدراسة: المنهج الوصفي.

• مجالات الدراسة:

المجال البشري: تحتوي العينة على 100 فرد مقسمة إلى مجموعتين مستقلتين كل مجموعة تحتوي على 25 امرأة و25 رجلا، موزعين وفقا للخصائص التالية: المتغيرات المستقلة (الجنس ومكان الإقامة)، أما المتغيرات المستقلة الثانوية (السن والمهنة).

المجال المكاني: مكان إجراء الدراسة هو مايوث.

المجال الزمني: السنة الجامعية 2003-2004م.

• أدوات الدراسة: المقابلة الاستكشافية ومقياس المسؤولية واستمارة البحث.

• نتائج الدراسة: لقد توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

✓ عدم وجود تغيير في تصورات العذرية عند الشباب ذو الأصل الموريسي الذين يعيشون في متروبول، رغم تأثير الثقافة المتواجدة.

✓ التصورات الاجتماعية للعذرية لا تشرك فقط عوامل اجتماعية ثقافية ولكنها أيضا قيم مرتبطة بالدين، وهذا يدل على أن القيمة الدينية تنتمي إلى العناصر المستقرة للتصورات والتي تشكل النواة المركزية. وهذا ما يقودنا إلى القول أنه لن يحدث تغيير على مستوى التصورات إلا عندما لا يصبح للقيمة الدينية أهمية كبيرة عند الشباب الموريسي. (Saidali, 2004)

ي- دراسة «إبتسام بن دريدي»:

• موضوع الدراسة: «التصفيح في تونس، طقس لحماية العذرية الأنثوية»

• إشكالية الدراسة:

اهتمت الباحثة بدراسة طقس التصفيح الذي يستعمل بهدف حماية العذرية الأنثوية، حيث اعتبرته كنشاط إجتماعي مبهم وغامض له وظيفة رمزية تظهر خصوصا في النظام الرمزي-الإجتماعي للأفراد، لذلك ارتأت الباحثة أن تبحث في كيفية فهم هذا النشاط الإجتماعي المبهم؟

• أهداف الدراسة:

- التعرف على معنى التصفيح ومدلوله.

- التعرف على وظيفة طقس التصفيح والأعراف الإجتماعية المرتبطة به.

- التعرف على المعتقدات الثقافية التي تخص ممارسة هذا الطقس.

• مصطلحات الدراسة : التصفيح (*Le tasfih*) والعذرية.

• مجالات الدراسة :

المجال البشري: اعتمدت الباحثة على عينة متفاوتة في الفئات (الممارسات، الفتيات الشابات، المصفحة، المختص في أمراض النساء، وعمال الطب).

المجال المكاني: المجتمع التونسي وبالأدق في منطقة قفصة في الجنوب الغربي لتونس.

المجال الزمني: سنة 2004م.

• أدوات الدراسة: المقابلات الإثنوغرافية.

• نتائج الدراسة:

✓ إن طقس التصفيح يستعمل بهدف حماية عذرية الفتاة التي تشغل وضعية المصفحة حيث أن هذه الوضعية تجعلها تحس بنوع من الحرية الجنسية.

✓ كما أن هذا الأثر قد يمتد عند الفتيات حيث يعتبرن التصفيح كوسيلة لمنع الحمل عند ممارسة العلاقات الجنسية، وبالتالي يصبح هذا الطقس كوسيلة للثنائية (عذرية/حرية) أنه يعتبر بمثابة حماية اجتماعية لضعف الشباب سواء فتيات أو ذكور. (Ben Dridi, 2009)

ك- دراسة «خولة الماطري»:

• موضوع الدراسة: «التمثلات والاستخدامات الاجتماعية للجسد الأنثوي البكر:

العذرية في تونس».

• إشكالية الدراسة: ترجمت إشكالية الدراسة في السؤال المركزي المزدوج التالي:

كيف يتمثل المجتمع التونسي العذرية؟ كيف يصنع ويستخدم الجسد الأنثوي عمليا ورمزيا على المستوى الفردي والجماعي؟، وللإجابة على هذا السؤال المزدوج، طرحت الباحثة ثلاثة قضايا رئيسية وهي:

- القضية الأولى: تتعلق بتمثل المجتمع التونسي للجسد الأنثوي.

- القضية الثانية: تتعلق بالصناعة الثقافية للجسد وباستخداماته الاجتماعية.

- القضية الثالثة: تتعلق بالحياة الجنسية للفتاة في تونس وبالتحولات الاجتماعية.

• **مصطلحات الدراسة:** التمثلات الاجتماعية، القيمة الاجتماعية أو المعيار

الاجتماعي، العذرية، والتفاوض الاجتماعي.

• **المنهج:** استخدم المنهج الكيفي.

• **مجالات الدراسة:**

المجال الزمني: السنة الجامعية 2004-2005م.

المجال المكاني والبشري: سكان تونس الكبرى (ولاية تونس وأريانة وبن عروس ومنوبة).

• **أدوات الدراسة:** المقابلة النصف الموجهة.

• **نتائج الدراسة:** من بين النتائج المهمة التي توصلت إليها الدراسة:

✓ أن الجسد الأنثوي البكر يشهد تغيراً أولاً على مستوى التصورات الثقافية المتفشية بشأنه، وثانياً على مستوى المعاني والدلالات التي ارتبطت به لمدة قرون، وثالثاً على مستوى الممارسات، وهذه التغيرات هي ناتجة عن التحولات الاجتماعية التي شهدتها المجتمع التونسي، والتي أدت به إلى تحديث جزئي للقيم.

✓ وجود تغير في تمثل البكارة الأنثوية لدى جيل الشباب، ذكورا وإناثا، مقارنة بالجيل السابق، وهي تمثلات أكثر تحرراً وإنسانية.

✓ يعتبر جيل الآباء والأمهات وخاصة الفئات ذوات المستوى الاجتماعي والتعليمي المتدني الأكثر تمسكاً بالتقاليد الاجتماعية والثقافية الخاصة بالبكارة، حتى يحافظ على خصائصه الاجتماعية كمجتمع أبوي، وعلى خصائصه الثقافية كمجتمع عربي إسلامي، وذلك في مواجهة التحولات الهيكلية التي يعرفها المجتمع التونسي المعاصر. وهذا ما يفسر حسب الباحثة عودة الحجاب في تونس لدى فئة الشباب.

✓ إن المجتمع التونسي يعيش في الزمن الراهن حالة تمزق بين القيم الاجتماعية التقليدية والقيم الاجتماعية الجديدة التي تبلورت مع مقتضيات العصر وتقدم تقسيم العمل.

✓ إن الشباب التونسي اليوم، والفتاة بالتحديد، يقود ثورة صامئة ومتعثرة الخطى من أجل تغيير النظرة إلى الجسد في مجتمع ما يزال يتأرجح بين التقليد والتحديث. (الماطري، 2004)

ل- دراسة «صوفية السحيري بن حتيرة»:

• موضوع الدراسة: «الجسد والمجتمع، دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد».

• إشكالية الدراسة:

تناولت هذه الدراسة ما تطارحته مصنفات الفقه الإسلامي حول الجسد وجسد المرأة خصوصا، كما أبرزت مدى اهتمام المجتمعات العربية الإسلامية بالجسد حيا وميتا، وحاولت الباحثة جاهدة شرح الاهتمام الشديد بهذا الموضوع من كل جوانبه في المجتمعات العربية، علها تساعد على فهم العلاقة بين نمو هذه المجتمعات وتطور النظرة إلى الجسد في مختلف المراحل. ذلك أن الجسد موضوع ثري بالتصورات وحقل ثقافي ومشكالي تخترقه الإيديولوجيات والتمثلات الضمنية والظاهرة.

• أهداف الدراسة:

- دراسة موضوع الجسد والاهتمام بدلالاته التعبيرية، والبحث عن منشأ بعض الظواهر الاجتماعية المرتبطة بالجسد وتطورها واستمرارها.
- إضافة ما ينير السبيل لفهم مكونات شخصيتنا الثقافية في أبعادها المتعددة.
- المساهمة في انتزاع الجسد وخصوصا الجسد الأنثوي من الهامشية والتعريف به ووضعها على بساط الدرس كموضوع علمي محض.

• **المجال الزمني:** تمت الدراسة في سنة 2005م. وقد اختارت الباحثة دراسة موضوع بحثها في إفريقيا في العهد الحفصي، الذي امتد زمنيا لفترة طويلة، على ثلاثة قرون على الأقل، من أواسط القرن الثاني عشر ميلادي إلى أواخر القرن الخامس عشر ميلادي.

• **منهج الدراسة:** اعتمدت الدراسة على المنهج التاريخي.

• **أدوات الدراسة:** مقارنة أنثروبولوجية لمختلف الأدبيات سواء ما تعلق بكتب الطب أو كتب الأدب الجنسي.

• **نتائج الدراسة:**

✓ تشعب موضوع الجسد لارتباطه بكل الموضوعات، إذ أنه يتخطى واقعه البيولوجي ويصبح مقياس الأشياء كلها.

✓ إن الجسد في ذاته ليس قيمة، إن القيمة تتبع من إضافتنا نحن على الجسد مشاعر ودلالات ورموز تمنحه في النهاية القيمة.

✓ إن المجتمع الحفصي وباسم الوفاء للتراث أحاط الجسد الأنثوي بكل أنظمة التحريم، وحدد مجال تحركه، فكان الخوف من الجسد جعله يبدو مجتمعا مهتداً باستمرار وفاقداً لحس الأمان باستمرار.

✓ تمثلت المعايير الجسدية والأخلاقية في المجتمع الحفصي، خاصة في بكاره العروس التي تتعرض عند اللزوم إلى فحص تقوم به الأمينة على النساء. (بن حنيرة، 2008)

م- دراسة «مها محمد حسين»:

• **موضوع الدراسة:** «العذرية والثقافة: دراسة في أنثروبولوجيا الجسد».

• **إشكالية الدراسة وتساولاتها:** تحددت إشكالية الدراسة في التساؤلات التالية:

- ما التصورات المختلفة المرتبطة بمفهوم العذرية داخل الثقافة المصرية، وكيف تتباين وتختلف باختلاف الشرائح الاجتماعية؟

- ما المجال الدلالي لمفهوم العذرية داخل الثقافة المصرية وفقا لطبيعة المجتمع، وكيف يتباين هذا المفهوم دلاليا تبعا للشريحة الاجتماعية؟

- ما القيود التي تفرضها الثقافة على الأنثى-أساليب وآليات الضبط- عبر مراحل نموها المختلفة وكيف تختلف من شريحة اجتماعية إلى أخرى؟

- ما الآليات التي تفرضها الثقافة للمحافظة على عذرية الأنثى؟

- ما أساليب المواجهة والحلول المطروحة من قبل الثقافة والمجتمع ووفقا لشرائحه الاجتماعية في حالات انتهاك العذرية أو فقدها خارج الإطار المشروع لها؟

- ما صور الاتصال والانفصال بين هذه الأساليب التي تحددها الثقافة وتلك الأخرى الموجهة من خلال الخطاب الرسمي الديني والطبي؟

• أهداف الدراسة: تحاول الدراسة الكشف عن عدة نقاط تتمثل في:

- ثقافة العذرية وقيمها، من خلال المعنى الاجتماعي للجسد وأعضائه وحركاته وإيماءاته خاصة جسد المرأة.

- العلاقة بين الجسد الأنثوي والواقع الاجتماعي الثقافي المعاش، من خلال عملية التنشئة الاجتماعية التي تمارس ضغوطا على هذا الجسد بغرض تقييده وتكبيله، وبفرض بعض الآليات الثقافية لضبطه، مستخدمة ما يؤيد فكرها وثقافتها من الخطاب الديني والطبي الرسمي أو الشعبي، رافضة ما يعارضها منه.

- أن حضور الجسد الخارجي وشكله وضبطه، إنما يعتبر في كثير من الأحيان أهم بكثير من الضبط الداخلي له في محاولة الوصول إلى وجود فصل شعبي بين السلوك وأشكال التصرف والاتجاهات والأفكار (العذرية السلوكية-العفة) وبين العذرية البيولوجية.

• المنهج: استعانت الدراسة بالمنهج الأنثروبولوجي وكذا منهج دراسة الحالة.

• مجالات الدراسة:

المجال الزمني: سنة 2010م.

المجال المكاني والبشري: تمت الدراسة في المجتمع المصري ضمن حيز مجتمعي غير موحد وغير محدد في بعض الأحيان، إذ تم اختيار حالات الدراسة بشكل عمدي انتقائي نظرا لطبيعة الموضوع الحساسة.

• **أدوات الدراسة:** الملاحظة، المقابلة (فردية وجماعية)، الإخباريون (من لديهم خبرة تاريخية أو وقائية أو حياتية).

• **عينة الدراسة:** تم تصفية حالات الدراسة من 95 حالة إلى 31 حالة بعد إجراء عدة مقابلات معهم، مع احترام خصائص العينة التي تم وضعها مسبقا.

• **نتائج الدراسة:** من بين النتائج المهمة التي توصلت إليها الدراسة:

✓ أن القيود التي تفرضها الثقافة على سلوكيات وجسد البنت للحفاظ على العذرية لم تأت بثمارها- في حدود حالات الدراسة- فحالات فقد العذرية خارج نطاق الزواج كن مختنات، ولم يمنعهن ختانهن من الدخول في علاقات جنسية كاملة فقدن فيها عذريتهن، كما أن الحجاب كان آلية ثقافية غير دالة، فحالات فقد كانت بعضهن محجبات، والأخرى غير محجبات.

✓ إن ما حدث من التراجع القيمي للعذرية، وإحلال المتغير الثقافي لها إنما نتج معه إتيان الشباب لسلوكيات لا تتفق وثقافة المجتمع المصري. كما أن ما حدث من خلل في التنشئة الاجتماعية، واقتصار دورها على نقل الموروث الثقافي والديني دون إعمال العقل أو مواكبة التغييرات الحديثة والسريعة بالمجتمع، أدى لتشوّه قيمي لدى الشباب، بفقدانهم لقيم مجتمعهم الأصلية، وعدم اكتسابهم القيم الحديثة، والذي ربما يفسر لنا بعض القنوات الشخصية وترجمة ما لا يتفق معها سلوكيا.

✓ كشفت الدراسة أن هناك آليات ثقافية غير دالة في علاقتها بالختان دون التنشئة الاجتماعية على الأساس الديني لها، حيث تفرض بعض الأسر ارتداء الحجاب على بناتها منذ الصغر ظنا منهم على حماية الفتاة بمجرد الارتداء فقط دون التوعية أو التنشئة الصحيحة، لذا فلم يمنعهم الحجاب من الدخول في علاقات مع الجنس الآخر، تدرجت من علاقات الحب العذري،

والجنس غير الكاملة، مروراً بعلاقات الممارسة مع الاحتفاظ بعذريتهن، وانتهاء بعلاقات كاملة مع فقد العذرية.

✓ لا توجد علاقة طردية ثابتة بين العفة والحجاب، وإنما في بعض الأحوال تكون علاقة عكسية، وقد لا توجد علاقة بين العفة والفضيلة والختان، فأكثر من دخلن في علاقات جسدية وحسية كن مختنات. ومن فقدن عذريتهن قبل الزواج كن مختنات، فليس ثمة علاقة طردية بين الختان والعفة والعذرية -في حدود حالات الدراسة-. (حسين محمد، 2010)

ن- دراسة «خلود السباعي»:

• موضوع الدراسة: «الجسد الأنثوي وهوية الجندر».

• إشكالية الدراسة وتساؤلاتها: تحددت إشكالية الدراسة في التساؤلات التالية:

- كيف تتمثل المرأة القروية في جباله جسدتها؟ وماهي انعكاسات هذا التمثيل على احساسها بهويتها القروية؟

• أهداف الدراسة: تحاول الدراسة الكشف عن عدة نقاط تتمثل في:

- فهم أعمق لهوية المرأة القروية في بعديها الأنثوي والاجتماعي القروي، وذلك في ظل ما أصبح يميز الهوية القروية من تحولات تتجه نحو الأخذ بالممارسات الجديدة المستقاة من المجالات الحضرية.

- الحصول على مقارنة تدرك من خلالها الكيفية التي تتمثل بها المرأة القروية الجسد الأنثوي في مختلف أبعاده.

- الكيفية التي تعاش بها الأنوثة لدى النساء القرويات.

• المنهج: نظراً للطبيعة الكيفية للدراسة استعانت الباحثة بالمنهج الوصفي.

• مجالات الدراسة:

المجال الزمني: سنة 2010م.

المجال المكاني: تمت الدراسة في منطقة وادلاو بجباله ضمن إقليم تطوان. وتقع وادلاو جنوب شرق شبه الجزيرة الطنجية، حيث إنها تشكل تقريبا حدها الجنوبي الشرقي.

• **أدوات الدراسة:** الملاحظة بالمشاركة، والمقابلة نصف الموجهة لأن عينة الدراسة أغلبهن أميات تتلخص ثقافتهن فيما هو شفوي.

• **عينة الدراسة وطريقة اختيارها:** نساء عازبات ومتزوجات، مسنات وشابات تم اختيارهن بطريقة عشوائية بناء على ثلاثة متغيرات، تتمثل في الانتماء السوسيواقتصادي، مؤشر السن والوضع الاجتماعي، اختيرت العينة بطريقة كرة الثلج.

• خطوات التحليل:

أولاً: تعيين أشكال الخطاب المتعلق بالجسد.

ثانياً: تعيين التمثلات التي يحتويها هذا الخطاب.

ثالثاً: استنتاج تقييم المرأة لهويتها القروية.

• **نتائج الدراسة:** من بين النتائج المهمة التي توصلت إليها الدراسة:

✓ أن المرأة القروية قد أصبحت تعرف الكثير من الانفتاح على مظاهر الحياة الحداثية، وذلك بفضل ما عرفته المنطقة من تحولات اقتصادية واجتماعية، خلفت انعكاسات على علاقتها بجسدها، فأصبحت تعيش إيقاعات جديدة على مستوى نمط العيش والاستهلاك، ساهمت في تعميق احساسها بالتهميش والفقر والإحباط كلما قارنت نفسها بالمرأة الحضرية، فمشاهد الحداثة أنتجت أشكالاً من الخلل وانعدام التوازن في الذهنية القروية بشكل عام، وفي الهوية القروية الأنثوية بشكل خاص.

✓ إن ما تعانيه المرأة القروية من أشكال التصدع والصراع والإحباط، أصبحت معها مختلف الأبعاد السيكوجتماعية لهذه المرأة بمثابة مؤشرات تدل على معاناة القروية من أزمة الهوية.

✓ هوية المرأة القروية في وادلاو سيرورة، أبرز ما يميزها طابعها الحركي، الذي يعكس ما تعيشه المرأة من تحولات وما تبذله من جهودات على مستويات عديدة، من أبرزها إعادة النظر في كيفية تعاملها مع جسدها لما للجسد الأنثوي من مكانة أساسية ضمن مختلف سيرورات التغيير الاجتماعي، ولما له من انعكاسات عميقة على علاقات الجندر، بما تتضمنه من تفاعلات عاطفية وجنسية بين الرجال والنساء.

✓ في مقابل ما عرفتة المرأة القروية من انفتاح على المستويين الصحي والتجميلي للجسد، نلمس نوعا من التحفظ والرغبة في التشبث بالتمثلات التقليدية على المستوى القيمي والديني.

✓ إن أهم نتيجة لهذه الدراسة تكمن في أن مجمل التحولات التي تعرفها الهوية السيكوجتماعية للمرأة القروية في وادلاو تسير نحو الانتقائية والسعي إلى التوفيق ما بين القديم والجديد قدر الإمكان، مما يجعلها تأخذ التوجه نفسه الذي تعيشه مجمل النساء في المدن، والذي يتلخص في تبني الازدواجية التي أصبحت إحدى أبرز الآليات الموحدة بين النساء، وبالتالي عاملا يسمح بإمكانية الحديث عن الهوية النسائية بشكل معمم، فبقدر ما نجد جل الشرائح النسائية المغربية، على اختلافها، متلهفة إلى الحداثة، نجدها في الوقت ذاته متشبثة بالأصالة والتقاليد المتوارثة النابعة من الحمولة السيكولوجية والمخزون الثقافي الذي يعيق في كثير من الأحيان إمكانية تحررها وانفتاحها. (السباعي، 2011)

2. التعقيب على الدراسات السابقة:

بعد استعراض مجموعة الدراسات السابقة التي اقتربت في مضامينها أو في العناوين التي حملتها أو في أهدافها مع الدراسة الحالية، سأحاول في هذه الوقفة أن أوضح بعض النقاط المتعلقة بالدراسات المعروضة والتعقيب عليها بغرض معرفة ما يمكن أن تسهم به علميا ونظريا في خطوات الدراسة الحالية، وأهم ما يمكن تأشير به هو:

للأسف انطلقت معظم الدراسات من منطلق إشكالي مشترك يتمثل فحواه في أخذ التحولات الاجتماعية والثقافية الذي شهدتها المجتمعات المغاربية والعربية عموما كركيزة أساسية للخوض في

موضوع المرأة بجميع جوانبه ودلالاته، لما لهذه التحولات من تأثير على مكانة المرأة وأدوارها، كدراسة **طواليبي**، ودراسة **الماطري**، ودراسة **جسوس**.

لأن أغلب الدراسات السابقة لم تتناول بالبحث موضوع البكارة الأنثوية مباشرة وفي مفهومه الضيق، بل تناولته في مفهومه الواسع باعتباره جزء من أجزاء الجسد الأنثوي، مشبعا برمزيات دلالية، حيث عدته بمثابة الواجهة التي يتم بواسطتها الإعلان عن الإلتئام بين الثقافي والاجتماعي لأي فرد، فلكل ثقافة مجتمعية منهج وطريقة خاصة في التعامل مع الجسد وأجزائه، وكذا في تخطيط علاقاته بالأشياء وتنظيم التفاعلات الاجتماعية التي يمكن أن يتعرض لها، ما يجعلنا نقر بأن لكل ثقافة ومجتمع جسده الخاص، أي جملة من التصورات المرتبطة به، والتي تترجم بدورها قيم ومعايير هذا المجتمع.

لأن اعتمدت معظم الدراسات في توصيفها لمسألة البكارة، ورصد ما يحيط بها من تصورات ومخيلات، على الطريقة الكيفية الهرمية حيث انتقلت في إجراءاتها ومراحلها الميدانية من المعلومات العامة ذات العلاقة بالفتاة وتنشئتها، إلى الجسد الأنثوي الذي يعد المجال المحدد وذو الدلالة لمختلف تصورات البكارة.

لأن الدراسات السابقة أجمعت جميعها تقريبا على الهدف الذي يتمثل مضمونه في بحث ورصد ما يدور من أفكار وآراء حول مسألة البكارة وما تكتسبه من أهمية، كذلك ما مدى تأثير الثقافة الحاصل في البلدان على واقعها، كدراسة **الماطري**، ودراسة **جسوس**.

لأن باستثناء دراسة **مها محمد حسين** التي استخدمت إضافة إلى المنهج الأنثروبولوجي، منهج دراسة الحالة، للتعرف على خصوصية ثقافة العذرية في المجتمع المصري، أيضا دراسة **بن حثيرة** التي استعانت بالمنهج التاريخي لتحليل الأدبيات التاريخية التي تم اختيارها بعناية ووفقا لشروط منهجية. فلقد استعانت معظم الدراسات السابقة في إجراءاتها المنهجية على خطوات المنهج الوصفي، أو الإكلينيكي، كدراسة **بن دريدي**، ودراسة **أحمد رجب وآخرون**، وكذا دراسة **أبدولاي**. إن تباين المناهج يدل على أن موضوع البكارة هو موضوع متشعب، يمكن معالجته من عدة جوانب، وفقا للهدف المرجو من الدراسة.

على الرغم من اختلاف المعالجات باختلاف المنهج المتبع والسياقات البحثية التي تم التركيز عليها في هذه الدراسات، إلا أن ما يميز أغلبها بشكل خاص هو اعتمادها على أداة المقابلة بأنواعها لجمع بيانات الدراسة. والسبب في ذلك يعود إلى أن المقابلة تساعد على الكشف عن مختلف التصورات والآراء، كما يمكن أن تكشف عن الأفكار التي تقف وراء تبلور تصورات وأخرى، إذ يمكن أن تحيط بدرجة معينة بالملاحم الواقعية لهذه المسألة وتغوص في طبيعتها الاجتماعية الثقافية، لفهم أسبابها ودلالاتها.

على الرغم من الازدياد الملحوظ في عدد الدراسات التي تناولت مسألة البكارة بشكل مباشر أو العكس، إلا أن هناك ندرة في المقابل في الدراسات النفسية والاجتماعية المركزة التي تناولت هذه المسألة، والتي لها فائدة جمة في الكشف عن التمييز الجنسي للمرأة في المجتمع.

إن البحث الراهن جاء محاولة لتلافي أوجه القصور في الدراسات السابقة وثيقة الصلة، وذلك بأن يهتم بإنتاج معطيات وصفية عن الموضوع، ثم تحليل وتفسير هذه المعطيات باستخدام إطار نظري ملائم، وبالتالي فهذه الدراسة تتعدى كونها دراسة وصفية، بل إنها تمثل دراسة تفسيرية، ذلك أنها تعرفنا بجوهر ثقافة الطلبة والتعرف على خباياها ومسبباتها.

❖ من كل ما تم توضيحه في خضم هذا التعقيب، ورغم أن الدراسة الحالية لم تعثر على بحوث سابقة تتطابق كلياً مع أهدافها ومضمونها ومنهجها، فقد حاولت أن تخط لنفسها منهجاً خاصاً مستفيدة من البناءات النظرية والإجراءات المنهجية التي اعتمدها الدراسات السابقة، حيث استفادت في وضع تصور عام لدراسة العلاقة بين المتغير المستقل المتمثل في **التصورات الاجتماعية** وبين المتغير التابع المتمثل في **البكارة**، ومنه تحديد أبعاد هذه المتغيرات ومؤشراتها، وكذا السياق البحثي الذي سوف تختبر به، وعليه فقد استفادت الدراسة الحالية من الدراسات السابقة على المستوى العلمي (**النظري**) في تحديد مشكلة الدراسة وأبعادها النفسية الاجتماعية، مفاهيم الدراسة ومؤشراتها الدلالية، إعداد الإطار النظري للدراسة، وضبط المداخل والمقاربات المفسرة، أما على المستوى العلمي (**التطبيقي**) فسوف تظهر فيما سيلي في أمور أهمها، إعداد أدوات الدراسة، اختيار عينة الدراسة، تفسير نتائج الدراسة، والتعليق العام على استنتاجات الدراسة في ضوء ما قدمته هذه الدراسات السابقة.

التصورات الاجتماعية

- I. نبذة تاريخية عن التصورات الاجتماعية
- II. التصورات الاجتماعية في ميدان العلوم الاجتماعية
- III. خصائص التصورات الاجتماعية
- IV. محتوى التصورات الاجتماعية
- V. وظائف التصورات الاجتماعية
- VI. سيرورة التصورات الاجتماعية
- VII. بنية التصورات الاجتماعية
- VIII. تعديل التصورات الاجتماعية
- IX. الشروط التي يجب توفرها في موضوع التصورات الاجتماعية
- X. هل البكارة موضوع متصور اجتماعيا؟

تمهيد:

إن التصور الاجتماعي يعتبر إحدى الموضوعات الكبرى التي توجه البحث في علم النفس الاجتماعي، ولذلك سأقوم في هذا الفصل بعرض أهم ما يخص هذا المفهوم، سواء من حيث تاريخه أو بعرض ما يخصه من حيث علاقته بالعلوم الاجتماعية وخصائصه ومحتواه ووظائفه وصيرورته وبنيته وأخيرا تعديله.

I. نبذة تاريخية عن التصورات الاجتماعية:

يعد دوركايم أول من استعمل وذكر مصطلح التصورات الاجتماعية حينما قارن بين التصورات الفردية والتصورات الجماعية، حيث اعتبر أن التصورات الفردية هي داخلية تسير من طرف دماغ الفرد، أما التصورات الجماعية فهي خارجية وتشارك في الوعي الجماعي، فهي عامة ومغفلة ودائمة، حيث أنها تمارس قدرة ضغط على العمل المعرفي للأفراد، إذا فقد اقترح دوركايم فكرة التصور الجماعي كفكرة نوعية ومعقدة مقارنة بالتصور الفردي، حيث نشر دوركايم هذه المقارنة في مقال مشهور له في مجلة الميثافيزيقا والأخلاق عام 1898م، أما فيما يخص التصور الاجتماعي فهو يرى بأنه يدل على مجال خاص من نشاطات التصور الجماعي وكذا على العمليات الدينامية التي تتكون بواسطتها معارف الحس العام والنتاجات التي تشكلها هذه المعارف. (دورون وبارو، 1997، ص ص 947-948)

إذا ففكرة التصور الاجتماعي تعود إلى دوركايم، ولكن هذا الأخير لم يضع تعريفا دقيقا له، لذلك فيمكن اعتبار الفضل الكبير لـ **موسكوفيسي** الذي أعاد إحياء الأعمال والمجهودات الدوركايمية، وذلك سنة 1961م، حيث بين كيف أن نظرية علمية وسياسية جديدة تنتشر في ثقافة معينة، وكيف تتغير خلال هذه السيرة، وكيف تغير بدورها نظرة الناس على أنفسهم، وعلى العالم الذي يعيشون فيه.

إذا فالنتظر النوعي لمفهوم التصور الاجتماعي حدث على يد **موسكوفيسي** الذي درس تصورات الجماعات المختلفة للتحليل النفسي، ونشرت نتائج دراسته في كتابه "التحليل النفسي، صورته وجمهوره" (*la psychanalyse son image et son public*) الذي نشره سنة 1961م.

لقد أراد **موسكوفيسي** في دراسته الرائدة أن يفهم كيف تنتشر نظرية علمية لدى الجمهور، وما هي التغيرات التي تطرأ عليها بعد مرور نصف قرن من الزمن، مع الإشارة أنه لا يوجد تصور واحد للتحليل النفسي بل تصورات، هذه التصورات التي تختلف في محتواها ومستوى بنائها وتوجهها العام نحو التحليل النفسي، كما تختلف أيضا حسب الانتماء الاجتماعي. (خروف وقيرة وبومدين، 2007، ص16) وبعد **موسكوفيسي** فلقد اهتم عدد كبير من الباحثين بالتصور الاجتماعي.

ومن كل هذا يتضح لنا بأن مصطلح التصور الاجتماعي عرف منذ القديم، كما أنه أخذ في التوسع في معظم العلوم الإنسانية، حيث أصبح هذا المفهوم اليوم إحدى الموضوعات الكبرى التي توجه البحث في علم النفس الاجتماعي خاصة، تحدد التصورات الاجتماعية فيها كأشكال للفكر العملي، موجهة نحو الاتصال وفهم المحيط والتحكم به، أشكال تأتي من العمليات المعرفية العامة والعمليات الوظيفية المطبوعة اجتماعيا، إن هذه العمليات لها علاقة من جهة بمعالجة المثيرات الاجتماعية وبالتالي الوقائع الاجتماعية في تفاعلاتها، ومن جهة أخرى هي على علاقة بتأثيرات الانتماء الاجتماعي للفرد (قيم، نماذج وإيديولوجيات محمولة من/ إلى جماعته).

II. التصور الاجتماعي في ميدان العلوم الاجتماعية:

لقد لعب مصطلح التصورات الاجتماعية دورا بالغ الأهمية في ميدان العلوم الاجتماعية كما أنه برز بشكل معتبر خصوصا في مجالي علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، فبالنسبة للمختص الاجتماعي فإن فكرة التصورات الجماعية هي خاصة بجماعة معينة حزب مثلا، كما أنها جامدة وغير متحركة، أما بالنسبة للمختص في علم النفس الاجتماعي، فإن التصورات الجماعية تتحول إلى تصورات اجتماعية دينامية ومتطورة وذلك حسب المجتمعات وما يطرأ عليها من تغيرات، لذلك ففعالية التصورات الاجتماعية في الدينامية الاجتماعية تعتبر من المميزات الرئيسية لفكرة التي مؤداها (فرد /مجتمع) والتي تطورت في الأنثروبولوجيا على يد **لفي ستروس** التي ترى " أن العلاقات بين الأفراد تساهم في تقارب وتضافر الأفكار وكذا اقتسام التصورات، لكن الديناميات الاجتماعية والنفسية والإيديولوجية والسياسية تؤثر كذلك على التصورات الفردية".

(Bonardi et Roussiau, 1999, pp17-18)

أما فيما يخص وضعية التصورات الإجتماعية فهي لا تقع تماما في المجال الاجتماعي كما أنها لا تقع تماما في المجال الفردي ولكنها تقع في "الواجهة *Interface*" ما بين النفسي والاجتماعي.

كما أن هناك من يعتبر التصورات الإجتماعية بمثابة جسر ضيق بين ما هو نفسي وما هو إجتماعي، وهذه الفكرة يؤيدها المختصون في علم النفس الاجتماعي حيث يرون بأن التصورات الإجتماعية موجهة من طرف الأفراد، ولكنها أيضا مكتسبة من المجتمع الذي ينتجها اجتماعيا، حيث يقول **دوركهايم** أن التصورات الإجتماعية هي منتجة اجتماعيا وتتأثر بالتجديد والتطور.

وفي عمل جماعي مشترك يجمع بين إسهامات خاصة بمختلف العلوم (أنثروبولوجيا، علم الاجتماع، علم النفس، علوم اللغة، التاريخ ... الخ)، تلح **جودلي** على ثراء هذا المفهوم وحيويته العلمية وميزته التوحيدية للعلوم الإنسانية، وبالأخص على تعقيده وبالتالي تعقد دراسته ومعالجته.

لذلك فالتصور الاجتماعي يندرج ما بين سلسلة من المفاهيم السوسولوجية والمفاهيم النفسية، لأنه يتميز بوضعية مزدوجة (نفسية/اجتماعي)، كما أنه يرتبط بسيرورات مستوحاة من الدينامية الإجتماعية والدينامية النفسية، مما يجعله نظاما نظريا معقدا بنفسه لكونه يأخذ بعين الاعتبار من جهة العمل المعرفي الخاص بالجهاز النفسي ومن جهة أخرى عمل الجهاز الاجتماعي الخاص بالجماعات، وبالتفاعلات التي تؤثر على كل من النشوء، والبنية والتطور لأن التصورات الإجتماعية تعمل بتدخلهم. (Jodelet,1989,P40) فالتصورات الإجتماعية يجب أن تدرس مع أخذ بعين الاعتبار العوامل الوجدانية والمعرفية والإجتماعية.

إذا فمصطلح التصور الاجتماعي عرف تطورا كبيرا، كما تباينت فاعليته في مختلف الإسهامات والأعمال، ودليل ذلك العدد الهائل من البحوث والتوجهات النظرية التي تعطي دليلا قطعيا على أن التصورات الإجتماعية هي بالتالي: " عالم في توسع وفي داخله تبنى سيرورات من المعرفة - *"un univers en expansion à l'intérieur duquel se structurent des galaxies de savoir"* (Bonardi et Roussiau, 1999, p20).

III. خصائص التصورات الاجتماعية:

إن مصطلح التصور الاجتماعي مصطلح معقد وثري، وليس من السهل تحديده، لذا يجب معرفة مميزاته الخمس (Moscovici, 1961, pp363- 364):

1. الطابع الرمزي الدلالي: فالتصور الاجتماعي وجهان، أحدهما شكلي والآخر رمزي، وقد شبه موسكوفيسي ذلك بوجهي الورقة، فلكل شكل دلالة خاصة به، ولكل دلالة شكل خاص بها.

2. عملية إدراكية و فكرية ذات طابع تصويري: هناك عملية متبادلة تتم بين كل من العملية الإدراكية ذات الطابع الحسي، والعملية الفكرية ذات الطابع التجريدي المحض، ويعد التصور عملية ثالثة لها خاصية ازدواجية، إدراكية وفكرية، فتصور شيء ما هو إعادة إحضار هذا الشيء للوعي مرة أخرى رغم غيابه أو عدم وجوده في المجال المادي حيث أن كلمة التصور هنا لا تعني إعادة إنتاج الحقيقة بكل بساطة بل تدل على الخيال الاجتماعي والفردى.

3. الارتباط بموضوع ما: ذلك أنه لا يوجد تصور دون موضوع، والموضوع بإمكانه أن يكون ذو طبيعة مجردة مثل: الجنون، الاتصال...إلخ، أو يكون خاصا بنوع من الأشخاص مثل: الأساتذة، الصحافيين...إلخ.

4. الطابع البنائي: وهذا ما يميز التصورات عن العمليات النفسية الأخرى، فهو ليس عملية تكرار أو إعادة صورة لذهن، ولكنه عملية بناء عقلي، أي تركيب يقوم به من خلال العمليات الإدراكية والفكرية. فعندما يستدخل موضوعا خارجيا على مستوى ذاتي يقوم بربطه مع مواضيع موجودة مسبقا على مستوى الدائرة الفكرية، إذ ينتزع منه بعض الخصائص، ويضيف إليه البعض منها، فالتصور هو شيء غائب يضاف إليه شيء حاضر مما يؤدي به إلى التغير.

5. طابع الاستقلالية والإبداع: حيث أن التصورات تتدفق في شكل سلوكيات وعادات أي من خلال التصورات تنتج سلوكيات فردية واجتماعية تتجسد في شكل قيم إجتماعية.

إذا فمن خلال هذا التحليل الخاص بخصائص التصور الاجتماعي يمكننا اختصار هذه الخصائص في النقاط التالية:

- هي دائما تصور لموضوع معين.
- لها ميزة انطباعية، وخاصة تبادل الحس والفكرة، الإدراك والصورة.
- لها ميزة رمزية ولها معنى.
- لها ميزة بنائية.
- لها ميزة مستقلة وإبداعية.

ومنه فالتصور الاجتماعي هو سيرورة (نشأة أفكار) وكذلك إنتاج (أفكار منتجة) لأنه يعمل كرابطة بين الحياة الرمزية للإنسان من معتقدات، معارف وآراء... إلخ، والحياة الملموسة (المحيط الاجتماعي للفرد وخاصة منه الجماعة التي ينتمي إليها) إذ يعتبر كنظام ترجمة يلعب دورا مهما في سلوكياتنا وممارساتنا.

IV. محتوى التصورات الاجتماعية:

في دراسة تحليلية تخص النشاطات والبنىات المعرفية في علم النفس الاجتماعي وعلى رأسها التصورات الاجتماعية، حيث يقر كودول بالصعوبة البالغة في إعطاء تعريف للعناصر المكونة للبنىات التالية: الآراء، المعتقدات والصفات... إلخ. حيث يعرف موسكوفيسي التصورات على "أنها عالم من الآراء" ليضيف إليها قاييس مصطلح المعتقدات، والتي يقصد بها "التنظيم المستمر للإدراك والمعارف المتعلقة بأحد مظاهر عالم الفرد"، ولكن بالنسبة لهؤلاء الباحثين، فمهما تكن الطبيعة الدقيقة للعناصر المكونة للتصورات الاجتماعية، فإن هذه الأخيرة يتم تحليلها وفقا للأبعاد الثلاثة التالية كما يقترحها موسكوفيسي. (Herzlich, 1972, P310)

1. المعلومة: وتتعلق بمجموع المعارف المكتسبة حول موضوع اجتماعي معين كما وكيفا، أكثر أو أقل نمطية، معلومات عادية أو أصلية. في دراسة موسكوفيسي حول التصورات الاجتماعية للتحليل النفسي نستطيع أن نلاحظ بأن هناك ضعفا واضحا عند العمال المستجوبين، والعكس عند الطلبة وأفراد الطبقة الوسطى وأصحاب المهن الحرة، ومن بين تلك المعلومات التعرف على اسم مكتشف التحليل النفسي ومدة العلاج النفسي التحليلي أو الحالات التي يصلح فيها استعمال هذا الأسلوب من العلاج.

2. **حقل التصور:** يعتبر هذا الحقل معقدا إلى حد ما، فهو يعبر أولا عن فكرة تنظيم المحتوى، إذ يوجد هناك حقل للتصور كلما وجدت وحدة هرمية للعناصر ولكنه يعبر أيضا عن ميزة ثراء هذا المحتوى، فخواصه كيفية ونوعية، هذا يعني أنه يجب توفر حد أدنى من المعلومات القابلة للتنظيم.

إن حقل التصور مثله مثل مستوى المعلومات، يختلف من جماعة إلى أخرى ويختلف حتى داخل الجماعة نفسها وفقا لمعايير خاصة، فبالنسبة لأصحاب المهن الحرة مثلا فإن حقل تصور التحليل النفسي يتضمن بعض المظاهر المشتركة كتصوره الممارسة التحليلية وصورة المحلل النفسي وتقييم العناصر المتسببة في اتساع نطاق التحليل النفسي، وبالمقابل نجد تباينا داخل نفس الجماعة تبعا لمعايير إيديولوجية حول قضية علاقة التحليل النفسي بالمشكلات الإجتماعية والعمل السياسي، ففي حين يرى اليساريون أن لا تداخل بين التحليل النفسي والمشكلات الإجتماعية، يرى بالمقابل اليمينيون والوسطيون أن المشكلات النفسية والإجتماعية والسياسية تنتمي إلى نفس المجال، ونستدل من ذلك أن العوامل الإيديولوجية في مثل هذه الحالة كان لها دور أساسي في بنية حقل التصور.

3. **الاتجاه:** وهو يعبر عن التوجه العام سواء الإيجابي أو السلبي حيال موضوع التصور، ويبدو أن بعد الاتجاه أسبق في الوجود من العنصرين السابقين أي بعدي المعلومة وحقل التصور. فالاتجاه يتواجد حتى في ظل معلومات ضئيلة وحقل تصور قليل التنظيم، ففي دراسة **موسكوفيسي**، طبقة العمال، وبعض أفراد الطبقة الوسطى كان لهم اتجاها واضحا حيال التحليل النفسي رغم تواضع معلوماتهم حول هذه المسألة. (Herzlich, 1972, P311)

إذا فهذا التحليل الثلاثي الأبعاد يسمح لنا من جهة بتحديد محتوى التصورات والعلاقة بين أبعادها المختلفة، ومن جهة أخرى بإجراء دراسات مقارنة حول التباين بين مختلف الجماعات والتمييز بينها وفقا لتصوراتهم الإجتماعية.

V. وظائف التصورات الاجتماعية:

إن التصورات الاجتماعية تلعب دوراً أساسياً في دينامية العلاقات الاجتماعية وكذلك في الممارسات، لذلك فهي تستجيب لأربع وظائف أساسية (Abric, 1994, p15) ألا وهي:

1. **وظيفة المعرفة:** تسمح التصورات الاجتماعية للأفراد بفهم وتفسير الواقع، وذلك بإدماجه في إطار قالب قابل للاستيعاب، منسجم مع القيم والأفكار والآراء التي يؤمنون بها، كما تسهل التواصل الاجتماعي بتحديد لها لإطار مرجعي مشترك يسمح بتبادل ونقل ونشر المعرفة.

2. **وظيفة الهوية:** تساهم التصورات الاجتماعية في التعريف بهوية الجماعة وتجعل الحفاظ على خصوصيتها أمراً ممكناً، كما تساهم في عملية المقارنة والتصنيف الاجتماعيين، فهذه الوظيفة تعطي للتصورات مكانة هامة فيما يخص سيرورات المقارنة الاجتماعية، ذلك أن الهدف من هذه الوظيفة هو الحفاظ على صورة إيجابية عند الفرد عن المجموعة التي ينتمي إليها لأن التصورات الاجتماعية تعكس نوعاً ما التنشئة الاجتماعية للفرد.

3. **وظيفة التوجيه:** توجه التصورات الاجتماعية السلوك والممارسات، فنظام تفسير الواقع الذي تشكله التصورات الاجتماعية يعتبر كموجه للفعل. هذه العملية التوجيهية بالنسبة للممارسات تنتج انطلاقاً من ثلاث عوامل أساسية وهي:

- إن التصورات تتدخل مباشرة في تعريف الغاية من الموقف، فهي تحدد مثلاً نمط العلاقات المناسبة للفرد، ذلك أن التصورات تحدد نموذج السير المعرفي مباشرة والمتبني من طرف الجماعة سواء في بنيتها أو خلال اتصالها.

- تنتج التصورات نظاماً للتوقعات، فهي تحمل أثراً على الواقع، وهي تحدد وتصفي المعلومات، والترجمات الخاصة بالواقع، والهدف هو جعل هذا الواقع مناسباً لما تحمله التصورات. فالتصورات لا تتيح ولا تعتمد على سياق التفاعلات لأنها تتقدمها وتسبقها وكذا تحددتها. وبالتالي فالتصورات تعتبر أنظمة لفك رموز الواقع، وظيفتها توجيه انطباعاتنا وتقييماتنا وسلوكياتنا.

- تقرر التصورات السلوكيات والممارسات التي نقوم بها، إذ تحدد لنا ما هو مسموح وما هو مقبول في موقف ما، وتلعب بالتالي دور المعايير ذلك أن التصورات تعكس القواعد والروابط الإجتماعية وتصور السلوكيات والممارسات اللازمة.

4. **وظيفة التبرير:** تسمح التصورات الإجتماعية بالتبرير البعدي *Posteriori* للسلوك والمواقف التي يتبناها الأفراد، فهي تلعب دورا في تحديد سلوكنا قبل القيام به وتبرره بعد ذلك، وهذه الوظيفة في غاية الأهمية لأنها تسمح بتقوية التمايز الاجتماعي بتبريره.

VI. **سيرورة التصورات الاجتماعية:**

كما تبين لنا فيما سبق فالتصور الاجتماعي مرتبط بتصوير شيء ما أو شخص ما، بمعنى تصور موضوع ما مهما كانت طبيعته، وليس هو تكرر للواقع ولا للفكرة، ولا الجزء الذاتي للموضوع، ولا الجزء الموضوعي للذات، ذلك أنه يعتبر بمثابة سيرورة تنشأ خلالها كل هاته العلاقات والارتباطات. وهذا ما يسوقنا إلى القول أن كل التصورات الإجتماعية تحمل تاريخا فهي تنشأ وتستقر، ثم تتحول وتموت، وبالتالي فهي تستدخل عمليات تساهم في هذه السيرورة التي تعمل من خلالها التصورات.

إن السيروريتين التي تعمل من خلالها التصورات قد حددت من طرف **موسكوفيسي** (1961) بالمصطلحين التاليين: **التوضيح** *l'objectivation* و**الترسيخ** *l'ancrage* حيث يبين كيف أن الاجتماعي يستولي على موضوع أو معلومة أو حدث ويعيد تشكيله، وبالتالي تصبح كعملية مجزأة، حيث تدور في التفاعلات التي تربط بين ما هو نفسي وما هو إجتماعي، إنهما (السيروريتين) في هذا السياق نشاطان نفسيان يضعان بعين الاعتبار مجموعة من الميكانيزمات العقلية والظواهر الإجتماعية المحددة عن طريق السياقات التي تتوضح من خلالها، إذا فهي تؤمن أو تستدمج بطريقة نوعية إجتماعية الوضعيات أو الأحداث في وجهة مقبولة ومتناسقة، وفيما يلي سيتم عرض هاتان السيرورتان مع توضيح جل نشاطهما عموما. (Ficher, 2005, P131)

1. التوضيح *l'objectivation* :

هو عبارة عن سيرورة لتنظيم المعارف المتعلقة بموضوع التصور، وهو عبارة عن ميكانيزم بواسطته يتم انتقال العناصر المجردة النظرية إلى صور ملموسة، وفي حالة تصورات التحليل النفسي فإن هذه السيرورة تتكون خلال ثلاث مراحل :

أولاً: إن المرحلة الأولى تتميز ب "انتقاء المعلومات" للأفراد الخاصين بالتحليل النفسي إنها تعمل كمصفاة تحتفظ بعناصر معينة وكذا التخلي عن عناصر أخرى، لذلك فالمعلومات المنتقاة هي مستقاة من السياق النظري الذي ينتجها، ويعاد صياغتها من طرف الأفراد وذلك عن طريق إعادة التشكيل النوعي.

وباختصار فإنه يتم فصل المفاهيم عن الإطار الذي تنتمي إليه ليتم إستملاكها من طرف الناس فيستدخلونها في عالمهم الخاص ويتحكمون بالتالي فيها.

ثانياً: إن المرحلة الثانية تتميز ب "المخطط الشكلي" هذا المفهوم الذي يعبر عن نواة صلبة خاصة بالتصور، فهو يتشكل عن طريق تنظيم جدلي يحمل من جهة تكثيف عناصر المعلومات ومن جهة أخرى جلاء المظاهر الأكثر نزاعاً. وفي حالة التحليل النفسي "موسكوفيسي" بين أن هذا الأخير لا يترجم بمخطط يتكون من أفكار عادية بسيطة، بواسطتها يقدم الجهاز النفسي كموضوع سهل فهمه، ولكن في الواقع هذا لا يكون ممكناً لأن العناصر المكونة هي خالية مما يجعلها نشيطة لمعرفة اللبيدو، إن هذه النظرة أو الفكرة لها وظيفة أساسية وهي تقديم التحليل النفسي كعلم وكنظرية مقبولة، بمعنى لا تسبب حزناً ولا خوفاً في المجال الذي تزول فيه بنيتها النزاعية.

ثالثاً: "مرحلة التطبيع" *un processus de naturalisation* والتي تقرر أنه عندما يدخل مخطط شكلي لموضوع ما المجتمع وينتشر بداخله فإنه يصبح بديلاً عن الموضوع ذاته وبالتالي يصبح طبيعياً، إذا ففي هذه المرحلة تصبح العناصر الشكلية ملموسة وكذا تصبح عناصر جلية وبسيطة عن الواقع.

إن التطبيق إذن يمكن أن يعرف كعملية تحويل عناصر الفكر في فئات من اللغة وكذا الإدراك، تعمل على ترتيب الحوادث الملموسة. (Ficher, 2005, P134)

نستخلص من مجمل العناصر السابقة التي تدخل في عملية التوضيح أنها عبارة عن معلومات منتقاة مرتبة ومستقلة تساهم في عملية البناء الاجتماعي للواقع، ومن هذا الواقع يستخرج كل فرد تصوره للأحداث والأشياء دون أن يكون في تفرد هذا متعارضاً مع الواقع الاجتماعي.

بعد هذه العملية التصويرية والبنائية التي أدت إلى بناء النواة الشكلية، ننتقل إلى الآلية الثانية في عملية بناء التصورات الاجتماعية وهي عملية الترسخ.

2. الترسخ *l'ancrage*:

هو الصيرورة الثانية للتصور، الترسخ يشير من جهة إلى الكيفيات التي يستدخل بها في المجال الاجتماعي ومن جهة أخرى للوظائف المنتجة، إنه يحمل ثلاثة مظاهر أساسية تسمح بفهم عمل التصورات الاجتماعية في مستويات عديدة. (Ficher, 2005, pp134-136)

أولاً: الترسخ يبين في البداية أن التصور يعمل كـ "سيرورة للترجمة"، وهذا يجعلنا نمنح التصور قيمة إستعمالية اجتماعية، فمثلاً التحليل النفسي اعتبر كأداة معلومات سواء بالنسبة لنا أو بالنسبة للآخرين، فهو يستخدم لفك رموز ما، يحيط بنا وذلك بتزويدنا بإطار خاص بالترجمة، وهذا الأخير يسمح بإدخال الأفراد والوضعيات في تصنيفات تستخدم كموجه لفهمنا. إذا فميكانيزم الترجمة هذا يتحول إلى نظام وسيط قادر على تنظيم وتعديل العلاقة الاجتماعية وذلك بافتراض فهارس وتفسير تستخدم لتطوير الأحداث والممارسات.

ثانياً: التصورات تتشكل كذلك في "شبكة معاني" *un réseau de significations* والتي تعتبر عنصراً ثانياً للترسخ وفي حالة التحليل النفسي فإن الشبكة تعني أن المعاني الممنوحة للتحليل النفسي تنتج في الواقع من نظام القيم المنتج من المجتمع، وفي هذا المعنى فإن التحليل النفسي هو مقدم كمعارض ومقاوم لمعايير إجتماعية معينة أو لتيارات إيديولوجية أقل أو أكثر تعارضاً، والتي تحضر معاني خاصة بها، وبالتالي فالتحليل النفسي يعرف كفعل إجتماعي، وفيما

يخص استخدامه فإنه لا يمكن اعتباره كنظرية علمية ولكن كصفة تتعدت بها بعض الجماعات، فهو يستطيع أن يشرح العلاقات المتواجدة ما بين الجماعات الإجتماعية وتجسيد نظام للقيم، أو يحدد التعارض ما بين ثقافات مختلفة.

إن شبكة المعاني تعتبر كمظهر مركزي لعمل التصورات لأنها توضح العلاقات المتوفرة بين عناصر مختلفة، وحسب هذه النظرة تعكس هوية الأفراد والجماعات عبر معاني مختلفة مقدمة في تصوراتهم، وبالتالي فالترسيخ يؤمن توجيه الممارسات والروابط الإجتماعية.

ثالثاً: المظهر الثالث للترسيخ يتضح في "الوظيفة الإدماجية" *Fonction d'intégration*

حيث تدمج التصورات أنظمة فكرية مألوفة وقائمة مسبقاً. إن مفهوم الإدماج يسمح بفهم كيف يعمل الرابط ما بين نموذج من التصورات قائم مسبقاً والتجديد أي بين ما هو مألوف وما هو جديد أي أن الترسخ يبين كيفية إستدماج ما هو جديد في نظام مألوف وقائم مسبقاً، مع تبيان التفاعلات ما بين عناصرهما.

إن هذه الصيرورة أسماها **موسكوفيسي بـ *Polyphasie Cognitive*** والتي تساهم في استيعاب التجديد، لذلك يمكن القول أن التصورات الإجتماعية هي في نفس الوقت مجددة ومبقيه، متحركة وجامدة.

ولكن في مستوى آخر، فإن استدماج ما هو جديد سيزودنا بمعالم خاصة بأطر فكرية معرفة مسبقاً. فالترسيخ يأخذ بعين الاعتبار عملية المصالحة بين العناصر الغير منتشرة والعناصر المعروفة مسبقاً، وذلك بافتراض طريقة للتصنيف عبر أحكام سريعة تسمح للأفراد الانتهاء بسرعة من هذا الإستدماج الجديد.

فمن خلال عمل التصور الاجتماعي نستخلص شروطاً معينة لتوضيحه: فهو يعالج المعلومة المقدمة وذلك بالتركيز على التوجيه الانتقائي، وكذلك تحضير العناصر في تشكيل جديد، وفي هذا السياق فإن كل تصور يظهر كصيرورة دينامية يتم عبرها عملية إعادة بناء الواقع. وما يجب فهمه والتركيز عليه، أن هذه الدينامية الخاصة بالتصور تعمل ككل منسجم. فسيرورتا **التوضيح والترسيخ ترتبطان وتتعاونان في الأوقات الخاصة ببناء الواقع وتتشركان كذلك في كل تطور وتحول للتصورات.** (Bonardi et Roussiau, 1999, P25)

VII. بنية التصورات الاجتماعية:

من خلال الدراسات والأبحاث التي قام بها مجموعة من الباحثين والعلماء فقد ارتأوا إلى النتيجة المتمثلة في أن التصور ينتظم حول نواة مركزية، هذه الأخيرة التي تعتبر العنصر الأساسي والأكثر أهمية في التصور، كما أنه يحتوي على عناصر محيطية تنتظم بدورها حول النواة المركزية للتصور.

1. النواة المركزية: *le Noyau Central*

حسب أبريك، وذلك في الفترة الممتدة من (1976-1987) فإنه يقول: "أن النواة المركزية هي العنصر الأساسي في التصور، ذلك أنها هي التي تحدد في الوقت نفسه المعنى (المدلول) والتنظيم الخاصين بالتصور، وكذلك تؤمن وظيفتين أساسيتين". (Rouquette et Rateau, 1998, P33)

- **الوظيفة المولدة: *Une fonction génératrice*** إنه العنصر الذي يخلق أو يحول مدلول عناصر أخرى مكونة للتصور، وكذلك به تكون لهذه العناصر معنى وقيمة.

- **الوظيفة المنظمة: *Une Fonction Organisatrice*** إن النواة المركزية هي التي تحدد طبيعة العلاقات التي تربط بين عناصر التصور، وبهذا المعنى يكون العامل أو العنصر الموحد للتصور والذي يعمل على استقراره، ويؤمن دوام الظروف والأحداث المتحركة والمتطورة، ومنه فالنواة المركزية هي العنصر الأكثر مقاومة للتغير، فكل تحول أو تعديل في النواة المركزية يدخل تحولا كليا أو تعديلا في طبيعة التصور، ويعتقد أنه بهذا العنصر يتبين الاستدلال البسيط على محتوى التصور، وبالتالي فهو ليس بمعيار كاف للتعرف عليه، لذلك فطبيعة هذا النظام الخاص بالمحتوى هو الجوهر والأساس.

ويضيف أبريك أنه إذا كان هناك تصوران محددان ومعرفان بمحتوى واحد فإنه يمكن أن يكونا مختلفين جذريا من حيث تنظيم هذا المحتوى وبذلك فإن التمرکز الخاص ببعض العناصر يكون كذلك مختلفا، إذا فعندما يحدد عنصر مركزي معنى العناصر الأخرى، فإن تكافؤه يجب أن يكون معنوياً واستدلالياً أكثر ارتفاعاً مقارنة مع البنود المحيطية، ومنه فالبعد الكمي لا يكون مؤشراً

كافيا في تمركز عنصر ما للتصور، وعلى العكس من ذلك يبقى البعد الكيفي هو المحدد لتمرکز هذه العناصر . (Abric, 1994, P22)

يجب الإشارة إلى أن النظام المركزي للتصورات يتكون من عدد قليل من العناصر، وفي جميع الحالات المعروفة فإنه يحتوي على الأكثر ستة عناصر وعلى الأقل عنصرين.

وحسب **جيملي Guimelli (1992)** فقد شدد على أن تحليل التصور يجب أن يكون تحليلاً بنيوياً، لأنه يرى بأن النواة المركزية تتكون من عناصر أو مجموعة عناصر تحتل مكانة خاصة في بنية التصور حيث أنها توحد وتحدد كل المعاني الخاصة بالتصور ويضيف أن النواة المركزية محددة بما يلي:

- طبيعة الموضوع المتصور.

- طبيعة العلاقات القائمة بين الفرد أو الأفراد وهذا الموضوع.

- أنظمة القيم والاعتقادات الخاصة بالأفراد.

إذن فطبيعة الموضوع والغاية من الوضعية يحددان البعد الخاص بالنواة المركزية وهذا الأخير يمكن أن يكون بعداً وظيفياً أو بعداً معيارياً. (Abric, 1994, P23)

أ- **البعد الوظيفي**: نقول البعد الوظيفي وذلك عندما تتكون النواة المركزية الخاصة بالتصور من عناصر أساسية تعمل على تحقيق المهمة (نهاية العملية) حيث أن **لانشر Lynch** بين أن النواة المركزية الخاصة بتصور المدينة تتكون من عناصر مهمة خاصة بالاستدلال والتحول في المدينة.

ب- **البعد المعياري**: نقول البعد المعياري لما يكون للأبعاد الاجتماعية العاطفية تأثيراً كلياً على النواة المركزية الخاصة بالتصور، حيث يقول "فرجي" **Vergés** أن تصور المال عند بعض الجماعات ينتظم مبدئياً حول الرؤية الأخلاقية للإقتصاد.

2. النظام المحيطي : *Le Système Périphérique*

حسب "أبريك" فإنه يقول: "إن العناصر المحيطية للتصور تتنظم حول النواة المركزية، وإنها على علاقة مباشرة مع هذه النواة، بمعنى أن توجد هذه العناصر، توازنها، قيمتها ووظيفتها تحدد كلها بواسطة النواة. العناصر المحيطية هي الأهم في محتوى التصور والجزء السهل البلوغ، كما أنها ملموسة وأكثر حيوية، فهي تتضمن المعلومات المسترجعة والمختارة والمترجمة، كما تحوي أحكاما مشكلة انطلاقا من الموضوع، إن هذه العناصر المحيطية متدرجة ومتسلسلة، بمعنى أنها تستطيع أن تكون أكثر أو أقل إقتزايًا من النواة المركزية، قريبا من النواة هي تلعب دورا مهما في جعل معنى ومدلول التصور ملموسا. أما بعدا من النواة فهي توضح هذا المعنى والمدلول، لذلك فالعناصر المحيطية تلعب دورا رئيسيا في التصور إذ أنها تعمل بمثابة وسيط بين النواة المركزية والوضعية المادية أين يتم إعداد و/أو توظيف التصور، وهي تستجيب لوظائف ثلاثة". (Abric, 1994, P26)

أ- **وظيفة التجسيد:** هي ناتجة عن ترسيخ التصور في الواقع، إنها تسمح بتجهيزه في مصطلحات ملموسة فوريا مفهومة ومحلولة.

ب- **وظيفة تنظيمية:** وهي أقل صلابة وأكثر ليونة من النواة المركزية، إذ أنها تسمح بالتكيف الفعال للتصور مع التغيرات والتطورات الخاصة بالظروف والسياقات.

ج- **وظيفة دفاعية:** إن النواة المركزية وعن طريق تموضعها، هي العنصر الأكثر مقاومة للتغيرات والتبديلات، لأنها ليست سرا لأي شخص، فتغييراتها أو تحويلاتها تؤدي حتما إلى اضطراب كلي للتصور.

إذا فالعناصر المحيطية للتصور تعمل مثل نظام دفاع خاص بالتصور، فتغييرات التصور تكون على العموم انطلاقا من التغييرات التي تطرأ على عناصره المحيطية.

كذلك يمكن اعتبار وظيفة التفرد التي يتميز بها التصور أيضا، ذلك أن النظام المحيطي يسمح بتغييرات شخصية إزاء النواة المركزية المشتركة والعامّة للتصورات، وخاصة منها التصورات

الإجتماعية الفردية التي تتأثر بتاريخ الفرد أو بخبرته الذاتية أو معاشته للأحداث، وبالتالي فإن هناك فروقا بين الأفراد حول النظام المحيطي.

إذا فالتصورات الإجتماعية تتشكل من نواة مركزية وعناصر محيطية يعملان ككيان واحد، حيث يقوم كل جزء بعمل محدد ولكنه متكامل مع الجزء الآخر. لذلك فتوجد هذا النظام المزدوج يسمح بفهم خاصة من خصائص التصورات الإجتماعية، والذي يظهر بشكل متناقض في الوهلة الأولى، ذلك أن التصورات هي في نفس الوقت مستقرة ومتحركة، صلبة ومرنة، (مستقرة وصلبة) لأنها تحدد بعمق بواسطة نواة مركزية موطدة في النظام الخاص بالقيم المقسمة بواسطة أعضاء الجماعة، و(متحركة ومرنة) لأنها تغذي الخبرات الفردية، فهي تدمج المعطيات المعاشة وكذلك الوضعية النوعية والتطور الخاص بالعلاقات والممارسات الإجتماعية والتي يندمج الأفراد أو تندمج الجماعات فيها.

VIII. تعديل التصورات الإجتماعية:

يحتوي التصور كما أسلفنا على نواة مركزية ونظام محيطي ولذلك نجده مستقرا وثابتا، فهو مستقر لأن مجموع عناصره تنتمي إلى نفس المبادئ المعيارية والوظيفية، ومثبتة فيما يتعلق بالعلاقات مع البيئة، لأن الدور الرئيسي للتصور هو توجيه الأحكام والسلوك وفهم العالم والممارسات.

عندما لا تتغير البيئة فإنه لا يوجد أي سبب لأن يتغير التصور، ولأن من خصائص البيئة الرئيسية هو عدم الثبات، وهذا ما يقود حتما إلى إعادة النظر في التصورات، فهناك أحداث تمس البيئة وتجعل التصور غير ملائم كالمواجهات بين الجماعات المتضادة والتغيرات في العلاقات مع السلطة، وتطور التقنيات...إلخ.

هذه الأحداث تقضي إلى ظهور ممارسات جديدة لدى الجماعة، وهذه الممارسات تفرضها الأحداث أو أن الجماعة من تلقاء نفسها تتكيف مع الوضع الجديد، ولكن ما هي تلك الظروف التي تؤدي إلى التغيير في التصورات؟. (خروف وقيرة وبومدين، 2007، ص41)

1. التورط: *L'implication*

في المقام الأول يجب أن يكون الحادث مورطاً للجماعة، أو بمعنى آخر فإن الأحداث القادرة على إحداث تغييرات في الممارسات لا تؤخذ وفقاً لسلم أهمية موضوعي، فالذي يهتم هو درجة ملاءمتها لجماعة ما، فعندما يكون الحادث مورطاً بما يكفي فإنه يقود إلى تغيير في البيئة التي توجد بها الجماعة، فالممارسات الإجتماعية تتغير وتؤدي في النهاية إلى التغيير في التصورات المتعلقة بموضوع تلك الممارسات.

وفيما يلي نضرب مثالا لتوضيح العملية وذلك من خلال دراسة قام بها **جيملي** حول تصور الصيد والطبيعة، فقد ظهرت في الخمسينيات حادثة مورطة للصيادين وهي مرض الميكسوماتوز (*Myxomatose*) وهو مرض يصيب الأرنب البري الأمر الذي أدى إلى القضاء عليه بسرعة من مساحة الصيد، ومن ثم تحول الصيادون إلى حيوانات أخرى كالحجل، ولأن هذه الحيوانات الأخيرة أقل تكاثراً من الأرنب فقد تضاعف عددها بشكل ملفت للانتباه، وشيئاً فشيئاً أصبح من الضروري تغطية هذا التغيير في البيئة عن طريق إعادة زرع أنواع جديدة بمساحات الصيد، ولقد تبين أن ذلك غير كاف لأن الأنواع الجديدة لم تكن تعرف البيئة جيداً فصعب عليها إيجاد ما تأكل وأصبحت فرائس سهلة لأعدائها، وعندها تطورت ممارسات إيكولوجية حقيقية كبناء المحميات والأعشاش وتلقيح الأرنب، هذه الممارسات الجديدة أدت إلى تغيير تصور الصيادين للصيد وذلك بإدماجهم لعناصر تتعلق بحماية الطبيعة.

2. الممارسات الجديدة وقابلية الارتداد المدركة للموقف:

هناك أنماط متعددة من المتغيرات يمكن وصفها من خلال معلمين أساسيين:

- الممارسات الجديدة قد تكون أو لا تكون في تناقض مع التصور، فقد تكون الممارسات الجديدة غير متطابقة مع تعليمات النواة المركزية، ويتعلق الأمر في الغالب بممارسات تعرفها الجماعة من قبل ولكنها لم تطبقها إلى أن لزمّت الظروف وجعلت منها أمراً ضرورياً، والعكس فإن التغييرات في البيئة قد تتطلب تبني ممارسات جديدة تماماً ومتعارضة مع تلك التي يوصي بها التصور.

إن الوضعية المتضمنة للممارسات الجديدة يمكن أن يدركها الأفراد على أنها قابلة أو غير قابلة للإرتداد، فالأفراد قد يقومون ببعض الممارسات وهم يعتقدون عن صواب أو خطأ أن هذا الوضع انتقالي وأن العودة إلى الممارسات القديمة ممكن، وقد يعتقدون أن الممارسات القديمة قد ولت إلى غير رجعة. إن الأخذ بعين الاعتبار للمعلمين السابقين يقودنا إلى الوضعيات الأربعة التالية:

جدول رقم (1) يبين الوضعيات الأربعة للممارسات الجديدة

ممارسات جديدة			
متناقضة	غير متناقضة		
الحالة 2	الحالة 1	قابلة للإرتداد	إدراك الوضعية
الحالة 4	الحالة 3	غير قابلة للإرتداد	

الحالة الأولى: ممارسات جديدة غير متناقضة، والوضعية مدركة على أنها قابلة للإرتداد.

لا نتوقع أي تغيير في التصور، فالممارسات الجديدة لا مراجعة فيها للنظام المركزي للتصور، كما أن الظروف التي أدت إلى هذه الممارسات أدركت على أنها قابلة للإرتداد، ولتوضيح ذلك نسوق المثال الذي ذكره فلامن حول الحرب العالمية الأولى والتي اضطرت النساء أثناءها إلى العمل في الصناعات الثقيلة، هذه الحرب التي كان الناس يعتقدون أنها سرعان ما تنتهي (قابلة للإرتداد)، فهذا العمل لم يكن مشروعاً إلا في حالات نادرة، وفي هذه الحالة فإن الحرب جعلت الأمر محتوماً، فما أن انتهت حتى عادت الوضعية السابقة دون أن يتغير تصور الناس لعمل المرأة.

الحالة الثانية: ممارسات جديدة متناقضة، والوضعية مدركة على أنها قابلة للإرتداد.

إن المعلومات الجديدة والمتضاربة يمكن إدماجها في التصور ولكن بتعديل لا يمس إلا النظام المحيطي في حين تبقى النواة المركزية ثابتة ومستقرة، فالتعديل هنا يكون سطحياً، ويذكر "فلامن" في هذا السياق حالة الطلبة الأفارقة الذين يزاولون دراستهم بفرنسا حيث يعيشون في

الغالب مع فتيات إفريقيات دون زواج رسمي وهو أمر غير وارد البتة في ثقافتهم الأصلية (ممارسات جديدة ومتناقضة)، ويقر الجميع أن هذا الأمر عارض (القابلية للإرتداد)، أي أنهم يفكرون جميعا العودة إلى الزواج العادي بمجرد العودة لبلدهم، وهنا يمكن القول أن تصور الزواج لم يتغير جوهريا.

الحالة الثالثة: ممارسات جديدة غير متناقضة، والوضعية مدركة على أنها غير قابلة للإرتداد.

هذه الحالة تتناسب مع دراسة **جيملي** حول تصور الصيد، فقد أدرك الصيادون أن ظهور مرض الأرانب غير قابل للإرتداد ولكن الممارسات الإيكولوجية التي تفرضها هذه الوضعية ليست متناقضة مع تصوراتهم، فهي من جهة لا تتعارض في شيء مع تقنية الصيد والغرض منه، ومن جهة أخرى فهي ليست غريبة عن الصيادين، فقد ذكر **جيملي** عند تعرضه للعديد من مجالات الصيد أنها كانت تتطرق منذ زمن بعيد للمسائل الإيكولوجية، ومن ثم فإن الصيادين كانوا على علم بها حتى قبل ظهور هذا المرض، ومن ثم فإن هذا الوضع المدرك بأنه نهائي لم يكن له من نتائج سوى "إعادة بعث ممارسات يعرفها الصيادون ولكنهم لم يكونوا يطبقونها فأدت إجباريتها إلى تعزيز العناصر الإيكولوجية للتصور والموجودة أصلا".

إنه تغير دون انقطاع مع التصور القديم أي دون انفجار للنواة المركزية، فالعناصر التي تم تنشيطها بواسطة الممارسات الجديدة اندمجت تدريجيا مع تلك الموجودة في النواة المركزية والتحمت معها لتشكل نواة جديدة أي تصور جديد.

الحالة الرابعة: ممارسات جديدة متناقضة، والوضعية مدركة على أنها غير قابلة للإرتداد.

عندما تظهر ظروف جديدة ومتعارضة مع التصور وتعتبر في نفس الوقت غير قابلة للإرتداد من طرف الأفراد المعنيين فإنه في هذه الحالة يظهر هناك نوعين من أنواع التعديل:

التعديل المقاوم *La transformation restante*:

يحدث نوع من التآلف بين الممارسات الجديدة والنواة المركزية، هذه الملائمة أو التآلف تتطلب جملة من الآليات المعرفية والتبريرية مثال ذلك ما ذكره **فلامن** عن الشابات اللواتي يمارسن عملا يعرف تقليديا بأنه عمل رجالي فنجدهن يقلن " إنه عمل رجالي ولكن يمكن للنساء القيام به مثل الرجال لأنهن أكثر صبرا وحنكة"، ونجد في هذه الجملة أربعة عناصر هي:

- التذكير بالأمر العادي: إنه عمل رجالي.
- الإشارة إلى العنصر الجديد: يمكن للنساء القيام به.
- الإشارة إلى التناقض: يقمن به مثلن مثل الرجال.
- التبرير: لأنهن أكثر صبرا وحنكة.

ويذكر **فلامن** مثالا آخر ويتعلق بالفتيات المغربيات من الجيل الثاني بفرنسا واللواتي يبررن بعض سلوكياتهن غير المتطابقة مع ثقافتهن الأصلية كالتدخين مثلا بقولهن " ندخن لأن ذلك غير محرم في القرآن".

التعديل العنيف *la transformation brutale*:

في هذا النمط من التعديل لا نجد مبررات ناجحة تسمح لنا بتحمل التناقض بين الممارسات الجديدة والتصور، أو بمعنى آخر فإن التصور لا يسمح بفهم الممارسات الجديدة التي أصبحت ضرورية بسبب تغير الظروف، فالمعنى المركزي للتصور يصبح محل مراجعة دون اللجوء إلى آليات دفاعية، فأهمية الممارسات الجديدة وديمومتها وطابعها غير القابل للإرتداد تؤدي إلى تغير مباشر وتام للنظام المركزي وبالتالي التصور برمته. (خروف، قيرة وبومدين، 2007، ص45)

IX. الشروط التي يجب توفرها في موضوع التصورات:

لكي يكون الموضوع موضوعا تصوريا لا بد أن تكون له قصة حياة وتاريخ نشأة، ولعل هذا أكثر ما يميز التصورات الاجتماعية عن الرأي العام والاتجاه وباقي المفاهيم المشابهة. فالتصور الاجتماعي ينشأ ويتشكل عبر الزمن أثناء سيرورات التفاعل الاجتماعي من خلال عمليات التواصل اليومي وتداول الموضوع وحضوره في المناقشات العامة والخاصة أنه ليس معرفة آنية وفورية أنه نظام معرفي قائم على ما تألفه الذاكرة الاجتماعية وقواعدها القيمية.

يرى مولينر *Moliner* أنه لا بد من توفر خمسة شروط لقيام تصور اجتماعي لموضوع ما، وهي: الموضوع، الجماعة، الديناميكية، الأهمية، التشدد.

أولاً: الموضوع (*L'objet*)

إن كل تصور هو تصور لموضوع ما، فيستحيل قيام تصور لغير الموجود. ومن صفات هذا الموضوع أن يكون غير حاسم، متعدد القراءات، مفتوح على شتى أبواب التأويل ومتعدد الأوجه *polymorphe* بما يسمح لهذا الموضوع أن يظهر تحت أشكال مختلفة داخل جماعات مختلفة وأزمنة مختلفة.

ثانياً: الجماعة (*Le groupe*)

يعني أن التصور لا بد وأن يكون قائماً داخل النظام المعرفي لجماعة اجتماعية. جماعة تربطها علاقات تفاعل ومصير مشترك وأهداف مشتركة وقواعد قيمية مشتركة في زمان معين وفي مكان معين بما يستلزم أنه لا يمكن الحديث عن تصور اجتماعي لموضوع داخل الحشد أو الجمهور أو الجماعات الظرفية بشكل عام.

ثالثاً: الديناميكية الاجتماعية (*La dynamique sociale*)

فيطلب من موضوع التصور أن يكون محركاً للتفاعلات وجسراً من جسور التواصل بين الجماعة وجماعة أخرى انطلاقاً من الخطورة التي ينضوي عليها الموضوع في ضمان تماسك الجماعة أو قل في تأسيسها ودوامها.

رابعاً: الرهانات (Les enjeux)

يعتبر مولينر بُعد المراهنة *Enjeu* في الموضوع كشرط أساسي من شروط تصور الموضوع وهذه الخطورة يمكن أن تُعبر عنها بأهمية الموضوع ودوره في تلاحم الجماعة واستقرارها وتأكيد هويتها كوحدة عضوية متميزة عن الجماعات الأخرى.

خامساً: التشدد (L'orthodoxie)

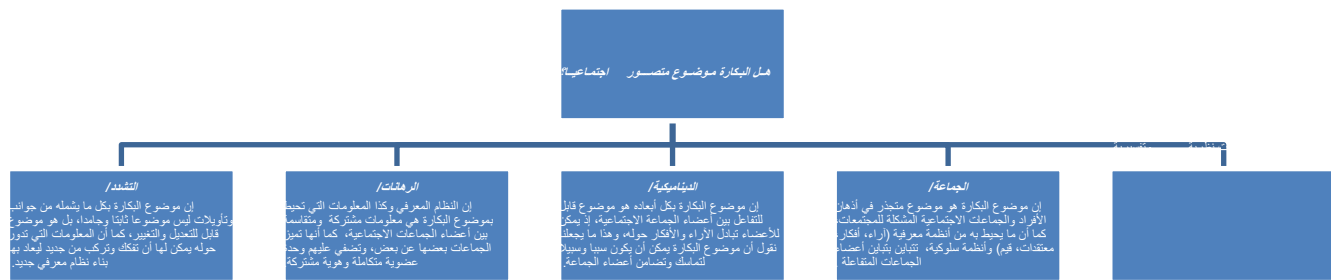
إن كل الشروط السابقة لا يمكن لها أن تتحقق إلا في فضاء من العلاقات يغيب فيها التشدد والتعصب لما هو قائم في صيغته الصارمة أي أن بناء التصورات يتم داخل نظام معرفي مرن يتعاطى مع الموضوعات يعالجها يفككها ويركبها من جديد.

إن هذه الشروط لا تحل مشكلة تحديد الموضوع إذ كثيراً ما تتداخل مواضيع مختلفة أو حتى متناقضة تحت تصور اجتماعي واحد مثل "الصحة والمرض" و"البطالة والعمل" وما إلى ذلك من الموضوعات التي قد يدخل بعضها في كنف البعض الآخر، كذلك الدراسة التي قام بها فرايسي *Fraissé* حيث وجد أن التصور الاجتماعي "للطب التقليدي" متضمن داخل "الطب الرسمي".

X. هل البكارة موضوع متصور اجتماعياً؟

إن المرأة وما يحيط بها من مواضيع وإشكالات، كموضوع البكارة مثلاً، هي موضوع حاضر كموضوع اجتماعي أو ككيان إنساني أو كليهما معاً، في كل حياة اجتماعية وعلى جميع المستويات، غير أن هذا لا يضمن أن يكون موضوع البكارة متصوراً اجتماعياً إذا لم تتوفر على شروط أساسية تعطيه المادة المعرفية اللازمة كي يكون متصوراً اجتماعياً. ولهذا ارتأينا فيما سيلي بمطابقة الشروط الخمسة التي وضعها مولينر واختبار مدى توفرها في موضوع البكارة:

شكل رقم (1) يبين المطابقة بين شروط موضوع التصورات الاجتماعية وموضوع المرأة حسب مولينر



خلاصة الفصل:

من كل ما توضح في هذا الفصل تبرز لنا مدى أهمية مفهوم التصورات في مجال علم النفس الاجتماعي، إذ تحدد التصورات الاجتماعية في هذا المجال كأشكال للفكر العملي، موجهة نحو الاتصال وفهم المحيط والتحكم به، أشكال تأتي معاً من العمليات المعرفية العامة والعمليات الوظيفية المطبوعة اجتماعياً، هذه العمليات الأخيرة لها علاقة من جهة بمعالجة المثيرات الاجتماعية وبصورة عامة بوقائع التفاعل الاجتماعي، ومن جهة أخرى، لها علاقة بتأثيرات الانتماء الاجتماعي للفرد (قيم، نماذج وإيديولوجيات محمولة إلى جماعته).

الفصل الثالث

المدخل النظرية المفسرة لظاهرة البكارة الأثوية

I. المدخل النفسي

II. المدخل الاجتماعي

III. المدخل التاريخي

IV. المدخل الأنثروبولوجي

V. المدخل الديني

تمهيد:

تناولت موضوع البكارة الأنثوية مداخل نظرية عديدة، كل مدخل تناول هذا الموضوع حسب وجهته ومجال اهتمامه وذلك من أجل تأصيل مرجعية لفهمه؛ حيث تناولت في هذا الفصل المداخل النظرية التالية: المدخل النفسي، والمدخل الاجتماعي، والمدخل التاريخي، والمدخل الأنثروبولوجي وأخيرا المدخل الديني.

I. المدخل النفسي:

إن النظريات النفسية التي تعرضت لموضوع البكارة، تناولت هذا الموضوع في علاقته مع الجنسانية الأنثوية، وبالتالي فمن الضروري عرض ما جاء به فرويد في مقارنته للجنسانية الأنثوية وعلاقتها بطابو البكارة، باعتبارها من أهم المقاربات النفسية التي تعرضت لهذا الموضوع، إضافة إلى التطرق في مرحلة أولى إلى أهم النظريات التي أتت من قبل محللين دعموا النظرية الفرويدية، وفي مرحلة ثانية التطرق إلى أهم النظريات المخالفة، والتي سببت انقساماً في الموقف التحليلي، ولذلك فلقد عمدت عرض بعض الآراء الأكثر شيوعاً في الميدان التحليلي.

1. النظرية الفرويدية لتفسير الأنوثة:

إن هذه النظرية اهتمت بإلقاء الضوء على موضوع يعتبر من أصعب المواضيع النفسية والتي سماها فرويد بـ "المحيط الأسود"، الذي يصعب على المرء خوضه، واستكشاف قاعه، فالمرأة لغز لا يمكن فك بعض رموزه دون إعادة النظر في المواقف التي فرضها الرجل عليها على مر الأجيال، إذا فالغرض من هذه الوقفة هو فك بعض طلاسم النظرية الأنثوية لـ فرويد.

• مرحلة الطفولة وتطور الأنوثة حسب النظرية الفرويدية:

يعتبر فرويد أن مرحلة الطفولة (المرحلة الفمية، المرحلة الشرجية، والمرحلة القضيبية) هي من أهم وأبعد المراحل للنمو النفسي الجنسي عند الفرد مهما كان نوع جنسه، لأنها مرحلة التعلم واكتساب المفاهيم والقيم الأخلاقية والعادات بصورة لاشعورية، والتي تلعب دوراً هاماً في بناء

شخصية الإنسان وتكاملها، لأن القيم والعادات التي يكتسبها الفرد زمن الطفولة، هي أنواع من المباحات والمحرمات التي تكوّن تناقضا بين الدوافع البيولوجية والقيم الاجتماعية من جهة، وبين الحاجات والوسائل المتوفرة لإشباعها من جهة أخرى. فإذا انسجم الفرد مع القيم السائدة يصبح سلوكه اعتياديا، ولكن إذا لم ينسجم الفرد معها، فإن الرغبات تكبت في اللاشعور، الذي يخزن بدوره كل ما نحب ونكره، بحيث يصبح مستودعا لكل خبراتنا وتجاربنا السلبية والإيجابية، التي تؤثر بدورها في حياتنا وشخصيتنا. (الحيدري، 2003، ص202)

إذا فمرحلة الطفولة هي المرحلة التي تمر وتتطور بها الأنوثة، وبالتالي **الجنسانية الأنثوية**. ولكن ما يجب التنويه إليه أن هذه الجنسانية بالمعنى المجرد تأخذ معناها في المرحلة القضيبية وبالخصوص في "**الطور الأوديبي**" الذي يتميز بوجود شحنة جنسية تستهدف الوالد من الجنس المقابل (الأخر) وشحنة عدوانية توجه إلى الوالد من الجنس ذاته، وسأقوم بعرض الوقائع التي تمر بها الأنثى (البنات) والتي تعد أكثر تعقيدا مقارنة بالذكر (الولد).

• عقدة الإخصاء والمعاناة الضمنية للمرأة:

تكمن **عقدة الإخصاء** أو ما يصطلح بـ **حسد القضيب**، في أن المرأة تكون رجلا ناقصا، وما ينقصها هو عنصر الذكورة، ويعتقد فرويد أن هذه العقدة تعود إلى زمن الطفولة عندما تبدأ الفتيات الصغيرات بالتجربة المأساوية التي يعانين منها عندما يكتشفن أنهن لسن مثل الصبيان، لأن القضيب ينقصهن؛ فواقائع هذه العقدة تكمن في أن البنات كانت تحب أمها حبا جما، ثم تغير موضوع حبها ليصبح الأب، ويحدث ذلك لشعورها بخيبة أمل لافتقادها العضو الذكري، واعتقادها أن أمها السبب في هذا الفقدان أو حالة الخصاص، فتتحول إلى حب الأب لامتلاكه العضو المهم الذي تحسده عليه، ولا تتوقف البنات بسهولة إلى حل هذا التناقض الوجداني. (عبد الخالق، 1993، ص261)

ويرى فرويد أنه حتى تصبح البنات أنثى كاملة ينبغي أن تكون قد بدلت من منطقتها الشبقية الغالبة (البطرية الطفلية) ومن موضوع حبها البدائي، فالبظر يمثل المنطقة الشبقية الغالبة في المرحلة القضيبية ثم ينزل عن حساسيته وأهميته إما جزئيا أو كليا للمهبل عند اكتمال الأنوثة، وفيما يتعلق بموضوع الحب فهو يبدأ بالأم، وبمجرد دخول البنات في المرحلة الأوديبيية يتحول إلى

الأب، هذا يعني أن على البنت أن تبدل من منطقتها الشبقية وكذا من موضوع حبها. (فرويد، 1986، ص20)

وهذه التجربة تقيّد تطور المرأة وتحد من قدرتها العقلية، لأن الأنا العليا عند المرأة تتشكل عن طريق ملتو يبدأ منذ الطفولة حينما تدرك أن عضوا ما ينقصها، وتخرج من هذه العقدة إلى محاولة التعويض عن العضو المفقود، بأن تحصل على طفل، الذي لا يكون إلا بالحصول على رجل، وهو ما يدفعها إلى الاستسلام الكامل للرجل، لتصل إلى أنوئتها الكاملة، وهي درجة من الوعي لا تتحقق إلا بإدراك المرأة عقدها. (الجماني، 2002، ص39)

وهكذا طور فرويد نظريته عن الجنسانية الأنثوية اعتمادا على الاختزال بمعنى خصاء الملامح القضيبية للأنثى، فالطفلة التي تكون ثنائية الجنس في المراحل المبكرة من عمرها لا تتطور إلى أنثى ناضجة إلا إذا نجحت في نكران البظر الذي يعتبر القضيب الثانوي، وبالتالي إن إلغاء الجنسانية البظرية شرط ضروري مسبق لتطور الأنوثة، ومنه تحدث عملية البلوغ ضمورا في جسد الأنثى.

• الصيرورة التحويلية التي تمر بها البنت لتصبح امرأة:

يرى فرويد بأن البنت تصبح امرأة حين يتصرف "بظرها كرقاقة من خشب الصنوبر التي تستخدم لإذكاء نار الخشب الأشد قسوة"، ويضيف بأن هذه العملية تأخذ بعض الوقت تبقى خلاله الزوجة شابة مخدرة، قد يصبح هذا الخدر دائما إذا رفض البظر التخلي عن سرعة استثارته، فالمرأة الفرويدية تكون مهياة مسبقا للبرود الجنسي حيث تواجه شريكها المسلح بالقضيب. (إيلكاركان، 2004، ص42)

لذلك فالاحتفاظ والتأثير الخاصين بالعذرية يبلوران الرهانات الأكثر تأصلا وتجذرا لهذه العلاقة مع التلذذ الأنثوي (الجنسانية الأنثوية)، إذا ف فريد قد توقف أمام "طابو العذرية" كما إصطلحه، حيث وضع شرحا له من جهة بواسطة "قلق الخصاء" الخاص بالرجل أمام جنس المرأة، ومن جهة أخرى في المجتمعات التي يجب أن تذهب فيها النساء إلى أزواجهن وهن

عذراوات، ولذلك فالرجال يعملون على الحراسة خاصة الجنسية منها للمحافظة على العذرية الخاصة بنسائهن لضمان عذريتهن. (Benslama, 2002, P228)

ويذهب فرويد إلى تفسير دم إفتضاض البكارة إلى أن الدم المسفوح يعدى بالضعف الأنثوي ويقول أن الرجل يخشى دم الإفتضاض لأنه يخاف أن يعدى بالأنوثة، وربما يفضل أن يبقى بدون زواج على أن يقوم بنفسه بإفتضاض بكارة الفتاة، وقد تخشى البنت أيضا إفتضاض بكارتها وترهب ليلة الزفاف، ويأتيها الأرق وتصاب بالقلق وبالتوتر الشديد، وتذهب تصوراتها كل مذهب، وتدافع الفتيات عن أنفسهن في ليلة الزفاف ويتجنبن ما أمكن أن تفض بكارتهم، ويصبن بالحزن رغم جو الفرح العام من حولهن.

2. نظريات المحللين المتجانسة مع نظرية فرويد حول جنسانية المرأة:

إن المحللين أصحاب النظريات المتجانسة مع نظرية فرويد حول جنسانية المرأة، اعتمدوا على الاتجاه السيكودينامي في تفسيرهم للأنوثة، ومن بينهم:

• نظرية جانين لمبل دي كروت (J.Lampal -de- groot)

ترى هذه الباحثة أن الفتى والفتاة في المرحلة الأولى يتساويان في المسلك الذكوري، وحتى في النمو النفسي فإنهما ينموان بشكل مشابه، فالتعلق بالأم واحد، والفتاة كالفتى تتمسك بالأم، وتريد الاحتفاظ بها لوحدها عنوة عن الأب، الذي يصبح في مفهومها "منافسا أولا" في الموضوع. (حب الله، 2004، ص249)

فالباحثة ج. لمبل دي كروت، توافق على نظرية فرويد حول موضوع الخشاء، ولكنها تعتقد أن تكوينه ثانوي لأنه يسبقه أوديب سلبي مطابق تماما لما يحصل عند الذكر، لأن مصدره التهيح البظري وموضوعه كان الأم.

• نظرية هيلين دوتش (Hélène Deutch)

إن هيلين دوتش لا تختلف في رأيها عن فرويد في مرحلة الخشاء، حيث ترى أنه عندما تكتشف الفتاة الفارق الجنسي وتتكون عندها شهوة القضيب، فهي تبادل هذا التمني برغبة

الحصول على طفل من الأب، وهكذا تدخل في عقدة أوديب، أما بالنسبة للنزوات الشبقية الفعالة المتمحورة حول البظر، فهيلين دوتش تحاول إعطاؤها مفهوما خاصا. فالنزوات الذكورية-الانرجسية في امتلاك القضيب تتحول إلى طلب موجه إلى الأب بإخصائها، وذلك عن طريق الاغتصاب، وهكذا تتحرك "السادية-الفعالة" إلى "مازوشية-سلبية"؛ فالمازوشية الأنثوية هي نتيجة التحول من الخارج إلى الداخل للنزوات البظرية الفاعلة التي تفتح الباب نحو الأنوثة، لكن بسبب هذا الخوف الذي يطال الأنا في يقظته، تصبح مصدرا للبرودة الجنسية عند المرأة.

كما ترى هيلين دوتش أن حياة المرأة تتمحور حول مثلث مازوشي «خصاء-اغتصاب-ولادة»، وهي بمثابة معادلة ملازمة لمرحلة عقدة الخشاء، حيث يكون النموذج الأصلي لجنس المرأة هو المرحلة الفموية، أما الفرج فيبقى مجهولا إلى أن تكتشفه عن طريق الجماع-قضيب، أما فيما يخص دليل النشاط الجنسي والوظائف التوليدية، فتبقى غير منفصلة عن بعضها، وتسهم في تمكينها من تخطي العديد من الصدمات، إذا فالبظر ليس له سوى دور إكفافي، حيث تصرح قائلة: «لم يكن باستطاعة المرأة أن تتحمل عبر التاريخ عبء تهميشها في المؤسسات الاجتماعية، نظرا لضعف إمكانية تساميتها من جهة، ومن الإشباعات الجنسية من جهة أخرى، لو لم تجد في عصر الحمل والولادة التعويض الرائع لمثل هذا القهر». (حب الله، 2004، ص 254-255)

فنظرية هيلين دوتش حول تطور الأنوثة ركزت على سيكولوجية المرأة وعلاقتها بالوظيفة الإنتاجية.

• نظرية ماك برنزفيك

ركزت برنزفيك بصورة خاصة على المرحلة الماقبل أوديبية، ذلك أن عقدة الأوديب لا تقتصر على التعلق بالأم أو الأب، بل متمثلة بصورة خاصة بالحالة الثلاثية، فالمرحلة ما قبل الأوديبية، تكمن في علاقة ثنائية: التعلق بالأم من كلا الطرفين، طفل أو طفلة قبل أن يدخل الأب بشكل مزاحم، ولكن اكتشاف الفتاة للخصاء، يدخلها في الأوديب الإيجابي، وتصبح سلبية تجاه الأب، ومنافسة للأم.

فعلى غرار فرويد تعتبر برنزفيك أن الفتاة ذكرا في البداية سواء في ميولها، أو في أغراضها، فهي سلبية وفعالة في آن واحد، وعندما تصل إلى المرحلة القضيبية (الإيجابية)، فالمرأة السوية لها ميل في البقاء.

فبالنسبة لاكتشاف الفتاة لخصاء الأم وتكون أنوثتها، يتبين أن نظرية برنزفيك مطابقة لنظرية فرويد، حيث إن الفتاة تصاب بخيبة أمل كبيرة، وتتحول من الأم إلى الأب لكي تعوض عن حرمانها من القضيب. أما بالنسبة للأنوثة والرجولة، فلا تتميزان بشكلهما السوي إلا في سن المراهقة، عندما تستيقظ الدوافع الليبيدية، وتأخذ شكل تصور إيلاج في الفرج.

3. نظريات المحللين المغايرة لنظرية فرويد حول جنسانية المرأة:

إن المحللين أصحاب النظريات المغايرة لنظرية فرويد حول جنسانية المرأة، اعتمدوا على الاتجاه السوسيوثقافي في تفسيرهم للأنوثة، وسأكتفي هنا بعرض نظريات ثلاثة محللين اشتهروا بمواقفهم المتميزة والمغايرة لنظرية الأنوثة عند فرويد وهم:

• نظرية كارين هورني (Karen Horney)

اهتمت كارين هورني بالعوامل الثقافية والظروف الاجتماعية لحياة الناس، واتخذت موقفا نقديا من النظرية الفرويدية خاصة فيما يتعلق بالحنمية الجنسية للسلوك الإنساني.

إن كارين هورني تعتبر أن الطفلة أنثى منذ ولادتها، ليس كما يتصور فرويد عند البلوغ، ومقابل حسد القضيب عند الفتاة يوجد رغبة الحصول على طفل عند الولد، وهذه الرغبات لا تلغي المواقف المتجانسة مع التكوين الجنسي عند الطفل، فهي تميز ما بين الرغبات المبكرة والتي تظهر من دون خجل، والرغبات من نفس النوع والتي يشملها الكبت. فالطفلة تخشى من التعديات المدمرة التي يكون هدفها داخل جسدها، ولأسباب دفاعية تكبت الفتاة نزواتها بالفرج، وتحولها إلى البظر، العضو الخارجي والظاهر. (حب الله، 2004، ص ص 261-262)

لكن هورني لا تقبل كل أفكار فرويد حول حسد القضيب، حيث ترى أنه ليس كل الإناث الصغيرات يحسدن الذكور على القضيب، ولكن الحسد هو حسد لما تعطيه معظم الثقافات للذكور

من مزايا، بل إن الأنثى الصغيرة قد لا تدرك أو تفهم ما يتمتع به الذكر من مزايا، ف فرويد بالغ كثيرا في إظهاره أن النمو النفسي الجنسي للإناث يتضمن حسد القضيب.

كما تشير الباحثة أنه إذا كانت علاقة الأنثى بوالديها جيدة ولم يشعروها بالفرق بين الذكورة والأنوثة فلن تتواجد آثار قيمة لعقدة الذكورة لديها، أما إذا ساهم الوالدين أو المجتمع أو الثقافة في تفضيل الذكور عن الإناث فستشعر الأنثى بالنقص لمجرد أنها أنثى. وهذا الاعتقاد يجعل المرأة ترفض أدوارها الأنثوية لا شعوريا، بل أنها قد تشعر بالنقص وترفض جنسها ككل، وتظل لديها تخيلات ذكورية لا شعورية وتحسد الذكور على مكانتهم الاجتماعية وأحيانا البيولوجية، ومن ثم تبدأ في رفض الجنس بل والبرود الجنسي وتقل لديها عقدة الذكورة التي تحدث للإناث بدرجات متفاوتة ما بين الدرجة السوية الصحية وما بين الدرجة العصابية.

وخلاصة القول أن هورني تؤكد على أن الخصاء إذا كان له جانب بيولوجي فإن الجانب الأكبر من شعور المرأة بالنقص يتأثر بالثقافة والحضارة (البعد الثقافي الحضاري)، فالمرأة لا تحسد الرجل على قضيبه أو تشعر بالذنب لعدم امتلاكها القضيب، ولكنها تحسد الرجل على مكانته، إنها لا تحسد الرجل فقط ولكنها تحسد الذكورة على وضعها المتميز داخل كل الثقافات تقريبا. حيث وجدت هورني في دراسة لها عن الحياة النفسية اللاشعورية للمرأة، أن المرأة تشعر بالتمييز الاجتماعي (*La discrimination sociale*) بين الذكور والإناث.

• نظرية ميلاني كلاين (Melanie Klein)

أشارت ميلاني كلاين إلى أن ظهور المرحلة الأوديبية يكون عند الشهر السادس وليس كما قال فرويد ما بين السنة الثالثة والخامسة. وهي تتفق معه في أن البنت تستشعر الخصاء، ونتيجة لذلك فهي تحقد على الأم التي لم تمنحها القضيب الذي ترغبه، ولكن بدل أن يكون طلبها للقضيب لأسباب نرجسية، كما يقول فرويد، فهي تعتبر أن هذا الطلب يرضخ لحاجات ليبيدية. كما تتفق كلاين مع فرويد في أن توحد البنت مع أمها ينشأ عنه الأنا العليا.

كما تشير كلاين إلى أن الأنثى عندما تبلغ وتعيش فترة الحيض، فإنها تعيش خبرة خصاء حقيقية وترى في الطمث عقابا لها على استمنائها البظري حيث من شأن الحيض أن يؤكد لها

الخصاء وأن البظر ما هو إلا الجرح الذي خلفته عملية الخصاء وبالتالي يصبح من الصعب عليها الحفاظ على وظيفتها الذكرية. (حسن محمد علي، 2003، ص 67)

وتؤكد كذلك **كلاين** على أهمية الصورة الأمومية الجيدة في خلق الصورة الأبوية الجيدة، فإذا أمنت البنت لسلطة الأنا الأعلى الذي تعجب به فلأنها كونت لديها صورا أمومية جيدة، إذ قبل أن تستسلم بالكامل للأنا الأعلى الأبوي لابد من الاعتقاد الكافي بالأم الجيدة المستدخلة وبالموضوعات الجيدة التي في داخلها.

• نظرية إرنست جونز: (Ernest Jones)

بالنسبة للفتاة ينطلق **جونز** من عملية الفطام التي تولد عندها حقدا تجاه الأم، ونتيجة لهذا الفطام تحصل النقلة من الثدي إلى القضيب على اعتبار أنه أكثر إشباعا وتعويضا، ونظرا إلى أن الأب لا يحتل مكانة قوية عند الفتاة في هذه المرحلة، لذا تنقل الفتاة رغبة إشباعها إلى الأم وتحملها قضيبا وهميا. إن هذا القضيب حسب **جونز** ناجم عن إحباط فموي بيولوجي يعد بعبء أكثر من الثدي. (حب الله، 2004، ص 273)

إن خلاف **جونز** مع **فرويد** يتلخص، في كون العقدة الأوديبيية تسبق الإحباط الفموي الصادر من الأم، ونتيجة لعدم قدرة الأنا على تخطي هذا الخوف الناتج، تتخلى الطفلة عن المواجهة وتحتمي بالمرحلة القضيبية، حتى تقوى وتعود إلى أنوثتها السوية. لأنه خلافا لـ **فرويد** الذي يقول إن الأنوثة تتكون عن طريق معرفتها للفارق الجنسي، فهي على العكس متواجدة قبلا بحكم تكوينها الغريزي.

4. سيكولوجية المرأة والبراءة الأنثوية:

تقول "المقاربة النفسية" أن إفتضاض البراءة إن لم تتحصل للبنات فناعة به قبل الزواج فإن وقوعه ليلة الزفاف قد يستتفر فيها عدوانيتها فتقاومه، ورغم شكليات الزواج التي غايتها تهيئتها ذهنيا إلا أنها "نفسيا" لا تكون مهياة له، وتتصرف لا شعوريا بدوافع من الأنا للمحافظة على تكاملها، وقد تجد أن أهلها غلبوها على أمرها، وأنها لا تملك أن تقاوم إفتضاض عذريتها فتتوجه عدوانيتها إلى نفسها، وتصاب بـ "البرود الجنسي"، ومعناه أن يحال بين الرجل وأن يأتي المرأة،

وكان المرأة تقول به للرجل ولأهلها: "إنكم تستطيعون أن تغلبوني على أمري ولكنكم لا تملكون أن تقسروني على النكاح". إذا فالفتاة في ليلة عرسها تتراوحها المشاعر بين أن تسلم نفسها لرجلها، وأن تقاومه.

وسيولوجية المرأة تقوم على عنصرين وهما: خضوعها لزوجها واستقلاليتها، وبقدر ما تنشأ الفتاة على الاستقلالية بقدر ما يكون دفعها للخضوع ومقاومتها لعدوانية الرجل على بكارتها، والنساء يختلفن في رد الفعل كل حسب شخصيتها ومميزاتها، وسأقوم بعرض رد الفعل هذا كل حسب نوع شخصية المرأة. (الحفني، 1992، ص ص 430-434)

أ- **المرأة الأنثى:** أي التي تكون أنوثتها إيجابية، والتي لها من ثراء الأنوثة ما يجعلها تفهم الحب على أنه عطاء، تستقبل عرسها بالرضا، وأمثالها شريكة مثالية للزوج، والبكارة هي صميم الأنوثة عند المرأة الأنثى، لأنها تعني كمالها كامرأة، والزوج عندها ليس إنقاصا من أنوثتها، ولكنه زيادة في الأنوثة، فإذا كانت ستعطي رجلها بكارتها فإنما لتكون بهذا العطاء الزوجة والأم، وهما غاية ما تنشده لنفسها كأنتى، وأهم ما يميز المرأة الأنثى هو أنه يتعذر عليها أن تقاوم الرجل الذي تختاره، وتسلم عذريتها له جسدا ونفسا.

ب- **المرأة النرجسية:** تستعصي على الخضوع، ولا تتقاد لشهوة الجنس، لأن الجنس يقتصر على الوفاء بمتطلبات الأمان لذاتها، وهو طريقة للاعتداء على الأنا، وما لم يكن الزواج يهيئ لها الفرصة الأكبر لإثراء الأنا، فإنها ترفض الزواج، وإذا أجبرت عليه استعصت على رجلها منذ اليوم الأول لزفافها إليه وكلما اشتدت النرجسية بالفتاة كلما حرنت على رجلها وتأبّت على إفتضاض البكارة، لأنه اعتداء مباشر على أنها يصيبها منه أذى بليغ، وبكارتها باهضة الثمن، فما لم تحصل على ما تحسب أنه يعادل بكارتها فإنها تعرقل كل شيء وتقاوم أي فعل قبل الزواج وأثناءه وبعد الزواج.

ج- **المرأة الأقل نرجسية:** إذا تعلق الأمر بإفتضاض بكارتها فإنها تقاومه إلا إذا كانت ظروف الإفتضاض تعلن عن تقدير الرجل لها، وحبه إياها واحتفاله بها، وفرحتها ليلة زفافها فرحة لما ينالها بالزواج من مكاسب تثري أنها، فإذا رضيت فإنها تمكن الرجل منها من باب الرضا به

وليس من باب الخضوع له، ومن اليسير لذلك التنبؤ بمستقبل الزواج من الطريقة التي تستقبل بها الفتاة إفتضاض بكارتها.

د- **المرأة السلبية:** في مجال إفتضاض البكارة تكون المرأة السلبية هي المفعول فيها، وتنتظر الرجل الذي يقوم بفض بكارتها بطريقته مع العلم أن المرأة بطبعها سلبية وماسوشية، وعندما توصف امرأة بالإيجابية فإن ذلك يعني أن بها ميولا ذكورية والفعل الجنسي يقتضي عدوانية الرجل، ويقتضي من الأنثى أن تحتل هذه العدوانية.

هـ- **المرأة المسترجلة:** بها ميولا ذكورية، والذكورة في بعض النساء واقع يؤكد التحليل النفسي والجدير بالذكر أن "أنثى العنكبوت" نموذج للأنثى الذكر، فهي وإن كانت أنثى إلا أن سلوكها الجنسي ذكوري خالص وفي مجال العذرية فهي تنظر إليها على أنها من بقايا عصر الحريم، وقد تتشد التخلص منها قبل الزواج، والعذرية بالنسبة لها عائق عن ممارسة الحرية الجنسية، وربما يرجع عدم احتفال المرأة المسترجلة بالعذرية إلى أنها أصلا لا تحترم أنوثتها، وتعاني من عقدة ذكورة، فالجنس لا يعني لها أهمية بالغة لذلك نجدها تذهب إلى المجالات التي تنافس فيها الرجال، وإذا كانت عذراء ليلة زفافها فهي لا تحتفل بفض غشاء بكارتها كما تفعل المرأة النرجسية، أما "المسترجلة العدوانية" فإن مناسبة إفتضاض البكارة لا تمر بسهولة، وسيعاني رجلها، وقد ينال منها الضرب أو العض، ولن تمكنه منها إلا بعد معاناة.

و- **المرأة الشهوانية (المشتاعة أو البغي):** تشكل علاقة مع الرجال لرغبتها اللاشعورية أن تصنع منه موضوعا لها، وكأنها تستخدم عذريتها كما لو كانت رجلا يستخدم قضيبه وذلك اتجاه يتولد معها منذ البلوغ فإذا كانت تفتقد في تركيبها القضيب الذي للولد، فهي ستعوض عنه باعتبار تميزها العضوي الجنسي بقضيب كالقضيب، ومن ثم تنزل البظر وغشاء البكارة كليهما منزلة الأعضاء الجنسية الذكورية، وتستخدمها استخداما فاعلا.

وترى **مقاربة التحليل النفسي** أن الذكور لديهم سادية ولولاها لما استطاعوا أن يفضوا بكارة البنات وليس التفضيل الذكوري للعذراوات من الإناث إلا لسبب كهذا ضمن دوافع أخرى، وهو أن الرجال بحكم ذكورتهم بهم بعض من السادية في السلوك الجنسي يسعون به إلى تحقيق نرجسيتهم الذكورية، وهو سلوك يتسم بالعدوانية وفيه عنف لا بد منه. كما أنها ترى أن البنات يمكن أن يرهبن

من إفتضاض عذريتهن وهذا ما يسمى بـ "حرض الإفتضاض" فتخشى البنت على عذريتها وإن كانت غاية سلوكها الجنسي طلب الإفتضاض، وهو سلوك جنسي له طبيعة "الإغواء" دائما إلا أنه يتخلله كف أو قمع يدفع إليهما حرض الإفتضاض، و"حرض البكارة" من ذلك أيضا، وهو تأثم من جانب الأنثى التي تشك في نوايا الذكور المتصلة أعمالها بهم، فتتوهم أنهم يريدون أن يغتصبوها وأن يفضوا بكارتها، كما أن حرض البكارة يكون أيضا بالذكور فيخاف الشاب أن لا تكون البنت التي تزوج بها بكرا وربما يتصل هذا الخوف بخوف آخر يشق منه وهو "الخوف من الخشاء"، ذلك أن الخشاء ليس وقفا على الذكور، فالبنات أيضا يمكن أن يكون بهن خوف من الخشاء حيث أن خصاي البنت هو "فض البكارة".

ف "المقاربة النفسية" تذهب إلى أن العذرية هي الرمز للأنوثة، وهي الرمز الوحيد لها، وفض البكارة هو انتزاع للأنوثة يرقى إلى الإخشاء والبنات التي تقض بكارتها قد تعتبر أنها لم تعد أنثى على الحقيقة، وكذلك قد يخاف الرجال إفتضاض البكارة ويعزفون عن البنات العذارى باعتبار توهم غشاء البكارة بمثابة قضيب داخلي بالبنات يمكن أن يقضي على قضيب الرجل أو يتوهم الرجل أن الأنثى العذراء تتميز بفرج ليس كفرج النساء، فطالما أنها لم توطأ من قبل ففرجها "مسنن". وتوهم الفرج المسنن كثيرا ما يكون بالشباب تجاه فروج البنات بالذات، بتوهم أن الفرج كالفم له أسنان وذلك من أوهام المراهقة. فينصرفون عن الجماع خوفا من الإخشاء، وربما لهذا السبب قد يختار البعض لاشعوريا الثيب للزواج دون البكر، وربما يفسر ذلك من ناحية أخرى أن الرجل يستشعر نقصا أو عدم كفاءة جنسية تقتصر به عن أن ينجح فيفض بكارة البنت. (الحفي، 1992، ص436)

❖ تعقيب على المدخل النفسي:

يتبين من خلال هذا الاستعراض لتكون الأنوثة أن التباين وارد عند معظم المحللين، وحتى فرويد يعترف بقصر نظريته، وأن الموضوع أعمق مما يمكن أن يطاله التحليل النفسي بكل جوانبه، فلا تزال هناك نقاط يحيطها الغموض ولا يطالها التحليل إلا من خلال الترميز، لأن واقعها لا يدركه الاستحضار الوجداني، فهي تبقى في حكم المخيلة، غير قابلة لأن تطابق واقعا مرئيا ونهائيا.

فالنظرية الأنثوية لـ **فرويد**، ليست سوى أسطورة أخرى تضاف إلى الأساطير المتصلة بالطبيعة الإنسانية، لأنها خليط من الحقائق وأنصاف الحقائق، وبالتالي فإن التوكيد الشديد الذي أعطاه **فرويد** للجنس والغرائز الجنسية، واعتبار مراحل النمو النفسي والجنسي انعكاسات لقانون بيولوجي عام، إنما يعكسان عدم الاهتمام بالطريقة التي تسهم بها الثقافة. ولأجل ذلك فـ **عقدة أوديب** يمكن فهمها بصورة أفضل إذا نظرنا إليها في ضوء العلاقات الاجتماعية والثقافية.

وبالتالي فالأنوثة في المقاربة النفسية تتعدى دراستها لتشمل عدة جوانب حياتية لا يمكن فصلها عن بعضها، ما دعا بدوره بعض المنظرين بوصف الأنوثة بـ *Mascarade*، أي مجموعة أقنعة تعبر عنها، حيث كلما سقط قناع ظهر آخر.

II. المدخل الاجتماعي:

إن معظم المقاربات التي تناولت موضوع البكارة من جانبه الاجتماعي، وضعت هذا الموضوع في علاقته بالمجتمع، ولذلك فقد اختلفت نظرة المجتمعات إلى البكارة كل حسب الخلفيات التي تتبناها، وهذا ما يجعل قيمة البكارة تتباين من مجتمع لآخر، وقبل الغوص في الحديث عن موضوع العذرية خصوصا، يتوجب التطرق إلى أهم المقاربات التي اهتمت بتوضيح موقع الأنوثة في المجتمع.

1. المقاربة الجندرية:

إن "المقاربة الجندرية" اهتمت بالإشارة إلى مفهومين أساسيين وهما التذكير والتأنيث أو ما يسمى بـ **الجنس**، والذي يقصد به "النوع الاجتماعي"، وهو أساسا مقولة ثقافية وسياسية تختلف عن الجنس باعتباره معطى بيولوجي، وتعني الأدوار والاختلافات التي تقررها و تبنيها المجتمعات بين الرجل والمرأة، مع العلم أن هذا النوع الاجتماعي يختلف من مجتمع إلى آخر.

حيث يرتبطان بالهوية الجندرية الممنوحة لهما من طرف المجتمع، والخارجة طبعاً عن نطاق الهوية البيولوجية، إذا فالاختلاف بين الجنسين ذكر وأنثى بات يضع العوامل الاجتماعية

في المقام الأول، في حين يضع العوامل والعناصر البيولوجية الوراثية في المرتبة الأخيرة. (بن سلامة وآخرون، 2005، ص13)

وبذلك ينبغي إثبات "الأنثوية" من حيث هي صفة مكتسبة، والعمل على ترسيخها في الجسم الأنثوي وبالتالي يصبح جنس الأنثى مرتبطا بالتكوين الاجتماعي الثقافي وليس الماهوية البيولوجية، مع العلم أن ضروب تنوع صفات الجنس تختلف مع علاقته بالخلفيات المتبناة من طرف المجتمع، حيث يصبح جسم المرأة -وسيطا- تتأسس به "الأنثوية".

وبالتالي فالمرأة أصبحت إنتاجا للمجتمع الذي تعيش فيه، فإن صار بالإمكان إخفاء الفوارق البيولوجية وموارثها، وبعبارة أخرى، فإن مسألة الهوية وعدم المساواة بين النساء والرجال يرجعان على وجه الإطلاق إلى التراتبية أو إلى التصنيف المجتمعي، أما الفرق الناشئ من الطبيعة فبدا مستبعدا أو مقللا من شأنه. (بن سلامة وآخرون، 2005، ص109)

إذا فالجوهر البيولوجي لكلا الجنسين يتأثر بالنظام المجتمعي الأخلاقي الخاص بكل مجتمع، مهما تمايز مكانه أو زمنه، وذلك هو السبب في أن الجنس انتهى إلى أن يتورط في الممارسات المجتمعية الثقافية، مما أدى إلى تقنين وضبط الأجسام الأنثوية.

ف "المقاربة الجندرية" تذهب بالجسم الأنثوي الخاص بالمرأة إلى هوية خاصة بها، حيث تتمثل هذه الهوية الاجتماعية في مختلف الأدوار والممارسات والتصرفات التي تتبناها الأنثى وبالتالي تميزها عن الذكر لأن البكارة الأنثوية تدخل في سياق الهوية الاجتماعية للأنثى والتي تتباين حسب كل مجتمع.

2. المقاربة البطريركية:

إن المقاربة الأبوية البطريركية شكلت نظاما أخلاقيا أضفى الشرعية على سلطة الذكر، بعد أن تمكن من ضبط حركية جسد المرأة، وتقنين فعلها الجنسي، وبالتالي تحديد حركتها ومصادرة حريتها، وهكذا نشأت منظومة من القيم والأعراف الاجتماعية والأخلاقية التي تعكس المباحات والمحرمات في المؤسسة الذكورية. (الحيدري، 2003، ص274)

فنشوء المجتمع الأبوي ذو النزعة الأبوية البطريركية التي تظهر في سيطرة الأب على العائلة، وما يتميز به هذا المفهوم الأبوي من التحجر والجمود والتناقضات الداخلية التي تميزه وتمزقه وتستنزف طاقاته المعنوية، وتدفع أفرادها إلى الشعور بالتمزق، ما يؤدي إلى تقييم دوني للذات، أدى إلى اعتباره مجتمعا أبويا تقليديا راكدا عن مواكبة التقدم والتحديث، خصوصا أنه قائم على الأسرة الأبوية التي بدورها تقوم على فرض زوج واحد على المرأة وتعدد الزوجات للرجل، حيث ما كان لهذا النظام الأبوي أن يقوم أو يستمر إلا بفرض قيود وعمليات صارمة تقلل من طبيعة المرأة الجنسية حتى يمكنها الخضوع لزوجها الواحد، وهذا هو السبب في عداوة المجتمع الشديد لرغبة المرأة الجنسية حتى يمكنها الخضوع لزوجها الواحد، ومقاومته المستمرة لها بأبشع الوسائل، لأن المجتمعات تعي أن أي تهاون من جانبها في هذا المجال يعني خروج المرأة من قفص الزواج الأحادي الحديدي والاتصال برجل آخر، ومعنى ذلك اختلاط النسب واختلاط الأطفال الخاصين بالزوج الشرعي بأطفال رجال غرباء، ومعنى ذلك انهيار الأسرة الأبوية القائمة على اسم الأب فقط. (السعداوي، 1982، ص73)

ففي هذا النظام لم يتم منح المرأة حريتها الموجبة، ومكثت الذكورة سيدة الموقف وراعية الحدث في زخم الملحمة التراجيدية على منصة الحياة، فالشعوب العربية خاصة قد أوصلت الاعتقادات الذكورية الأبوية البطريركية إلى درجة عالية من الغلو.

3. مقارنة التصنيف المجتمعي:

يرى بورديو أن العالم الاجتماعي يبين الأجساد بوصفها واقعا متجنسا وبوصفها مستودعا لمبادئ الرؤية والتقسيمات الجنسية، ويتم هذا البناء من خلال عملية "التنشئة الاجتماعية" التي تعزز لمبادئ التفرقة بين الجنسين من خلال الطقوس المبررة بالفروق البيولوجية والفيزيولوجية الطبيعية، رغم أن هذه الفروق في حد ذاتها هي نتاج بناء اجتماعي يسجل ويقرر رمزيا خصائص طبيعية معينة لا تقبل النقاش، وهكذا فإنه يسهم في آليات أخرى أهمها إدراك علاقة ضمن نسق من العلاقات المتناظرة والمترابطة في تحويل ما هو تعسفي في الناموس الاجتماعي إلى ضرورة للطبيعة.

وانطلاقاً من الإستدماج والاستبطان الذهني لهذا البناء يتم التعامل مع المرأة على أنها الجنس الأدنى (الأنثى) وبالتالي صاحبة المكانة الأدنى في الترتيب، فهي دوماً الطرف الخاضع لسلطة الجنس الأعلى (الذكر)، فهي لا تستطيع إلا أن تسلك كما هو متوقع منها (أنثى) وإن ولدت إنساناً فإنه سيتم تعليمها كيف ستصبح أنثى، كما يتعلم الولد كيف يكون ذكراً، حيث يقول بورديو في هذا الصدد: "يجري نقش المبادئ المتعارضة للهوية الذكورية وللهوية الأنثوية على هيئة طرق دائمة للتصرف في سلوك الجسد"، حيث ربط عملية التأهيل الاجتماعي للمرأة مع جسدها في قوله: "يميل كل عمل التأهيل الاجتماعي إلى فرض حدود على المرأة تتعلق جميعاً بالجسد الذي يعرف هكذا على أنه مقدس حرام ويجب أن تنقش هذه الحدود في استعداداتها الجسمانية". (بورديو، 2001، ص ص 19-23)

فالذكورة ليست طبيعية أو معطى، بل هي بناء اجتماعي مثلها مثل الأنوثة، فالرجولة العربية مثلاً تكتسب ويجري التحقق منها وتمارس في الفعل الشجاع، وفي المجازفة، وهي تتحقق بيقظة واستعداد دائمين للدفاع عن الشرف وذوي القربى والأهل ضد العدوان الخارجي وصون المواضع الثقافية للياقة المحددة جنسياً وحمايتها، وبالتالي فإن مجموعة فضفاضة من الطقوس التي تؤثر على معالم الطريق إلى الرجولة يجب أن تقترن بأفعال أدائية لإقناع المجتمع ونيل استحسانه.

وتضيف الباحثتين غصوب وسنكليريوب (2002) في هذا الصدد أنه فيما يتعلق بإعادة إنتاج التراتيبات أو ما تطلقان عليه بالعلاقة بين الجنسين، تتم فصل الطقوس المعاصرة للعبور إلى الرجولة مع إعادة الإنتاج الاجتماعية للترتيبات اللامتناظرة بين الجنسين، وتبرزها بشكل ساطع، بينما يعاد توكيد هوية ذكورية تراتيبية ومفاهيم الذات في طقوس التأهيل هذه.

كما ترى بن سلامة بأنه يميّز في النظام الاجتماعي بين نظامين أساسيين: وهما نظام ترتيب الفوارق، وهو اجتماعي وسلطوي، ونظام اختلال الفوارق، حيث تقول: "أنه ربما يكون من الأجدي أن نفرّع من النظام الاجتماعي المرتب للفوارق بين الذكر والأنثى نظاماً ذا طبيعة سلطوية فكرية يرتب الفوارق بين ما هو ذكري وما هو أنثوي". (بن سلامة، 2005، ص 44)

4. سوق الزواج وإشكالية التبادلات:

إن العذرية من وجهة نظر الفيزيولوجيا هي ظاهرة طبيعية، ومن وجهة نظر الأخلاق السائدة هي علامة على العفة والشرف، وهي إلى هذا وذاك قيمة اقتصادية إذا نظرنا إليها من وجهة سعر المرأة في سوق الزواج، لذلك فقد اهتمت العائلة بالحفاظ عليها بوسائل متعددة كمنع الاختلاط، كما ذهبت بعض العائلات إلى ابتكار ممارسات أخرى.

ف **الحافظ** يؤكد بدوره أن شرط العفاف في الزواج بمعنى توفر البكارة في المجتمعات الأبوية بالأخص، كان ضرورة تجارية تحدد القيمة النقدية أو العينية لسعر الفتاة، إنها أثمان سلعة يمكن مقايضتها أو شراؤها. (الحافظ، 2008، ص153)

ومثال سعر المرأة، أنه في بداية العهد الحفصي، عادل صداق بكر بالقيروان 160 ديناراً، وعادل صداق ثيب طلقت مرتين أربعة دنانير.

إن سوق الزواج لا ينحصر على المجتمعات العربية فقط بل إنه يتواجد حتى في الثقافات القديمة للمجتمعات الغربية.

كما يؤكد **برترون لمنسي (Bertrand Lemennicier)** بأن سعر المرأة في المجتمعات المعاصرة وقيمتها يقاسان بالإنتاج العائلي الذي تحققه في سوق الزواج، حيث نوعية وقيمة التبادل الذي يحققه هذا الزواج، والذي يدخل ضمنه سعر المرأة، حيث تحرس العائلة على بكارة الفتيات لأنها مرتبطة به. (Lemennicier, 1988, PP69-70)

فهذه المقاربة تهتم بدراسة جنس الأنثى بالنظر إليه في بنية سوق السلع الرمزية، الذي يقام بين الرجل والمرأة على أرض التبادلات الرمزية، أرض علاقات إنتاج وإعادة إنتاج رأس المال الرمزي، التي يكون شكلها المحوري هو "سوق الزواج"، والتي تكمن في أساس كل النظام الاجتماعي، فلا يمكن للنساء الظهور فيها إلا بوصفهن أشياء، أو بالأحرى بوصفهن رموزاً يتأسس معناه خارجهن وتكون وظيفتها هي الإسهام في إدامة أو في زيادة رأس المال الرمزي الذي يحوزه الرجل.

حيث يقول بورديو أن تفسير الأسبقية الممنوحة للذكورة على حساب الأنوثة في التصنيفات الثقافية في منطق اقتصاد التبادلات الرمزية، وبشكل أدق في البناء الاجتماعي لعلاقات القرابة والزواج التي تخصص للنساء مكانتهن الاجتماعية كأشياء للتبادل يجري تعريفها طبقاً للمصالح الذكورية، إلى "أدوات رمزية" للسياسة الذكورية، إذ يكونهن منذورات للتبادل كعلامات اثمانية، وبذلك يؤسسن علاقات بين الرجال، فإنهن يختزلن إلى منزلة أدوات لإنتاج أو لإعادة إنتاج "رأس المال الرمزي والاجتماعي"، حيث يقول "آن-ماري داردينيا": "أن رأس المال الرمزي والاجتماعي يجعل من الجسد الأنثوي، حرفياً موضوعاً قابلاً للتقييم والتبادل، يتم تبادله بين الرجال بنفس الصفة التي يتم بها تبادل النقود". (بورديو، 2001، ص ص 44-45)

وبالتالي فإن اكتساب رأس المال الرمزي ورأس المال الاجتماعي يشكل الشكل الوحيد تقريباً للتراكم الممكن الذي يمكن فيه أن تكون النساء قيماً يجب الحفاظ عليها في مأمن من الانتهاك والشك، ويمكنها باستثمارهن في التبادلات أن تنتج تحالفات، أي رأس مال اجتماعي، وحلفاء ذوي مكانة، أي رأس مال رمزي، ويقدر ما تكون قيمة هذه التحالفات، ومن ثم الربح الرمزي الذي يمكنها أن تجلبه، متوقفة في جانب منها على القيمة الرمزية للنساء المتحالفات للتبادل أي على سمعتهن وخصوصاً على عفتهن والمتمثلة في "البكارة" المؤسسة كـ معيار صلمي للسمعة الذكورية، ومن ثم لرأس المال الرمزي للسلالة بأسرها وهذا ما يبرر التغطرس الذكوري للإخوة أو الآباء في الحفاظ على هذا الشرف.

فالمجتمع يحمل الفتاة أعباء العفة والشرف، لأنها تمتلك العذرية، ويؤمن العفة في الجنس كقيمة خلقية مرتبطة بالمرأة وحدها دون الرجل، وهذا ما يدل على أن العفة ليست قيمة كما يراها المجتمع وإنما قانون فرضه النظام الاجتماعي القائم، والذي ينص على ضرورة أن تحافظ المرأة على عذريتها قبل دخولها في مؤسسة الزواج ذلك باعتبار هذه العذرية رأس مال رمزي واجتماعي يضمن الكسب المادي الذي تحققه عذرية المرأة المصانة قبل دخولها في الزواج، وكذا الكسب المعنوي الذي تحققه هذه العذرية من خلال ضمانها للفخر والشرف وضمان احترام العائلة التي تنتمي إليها.

❖ تعقيب على المدخل الاجتماعي:

إن المقاييس الاجتماعية الأخلاقية التي يضعها المجتمع ويتفاعل معها، لا بد أن تسري على جميع أفراد بصرف النظر عن النوع الاجتماعي واللون أو الطبقة الاجتماعية، فإذا كان المجتمع يؤمن بالعفة في الجنس كقيمة خلقية لها دلالاتها الاجتماعية، فلا بد أن تسري هذه القيمة على جميع أفراد، أما أن تسري على جنس دون الآخر وعلى طبقة دون الأخرى فهذا دليل على أن هذه العفة ليست قيمة أخلاقية وإنما هي قانون فرضه النظام الاجتماعي القائم، فمفهوم الشرف أوسع في الحقيقة، من أن ينحصر في مدلوله الجنسي، دون سواه، فما من شك أنه يحتوي على أبعاد اجتماعية لا يمكن أن يستهان بها أو يستخف بوزنها في الثقافة، إذ أن المدلول الجنسي من أهم مقومات الشرف في الأخلاق السائدة وأنه بسبب ذلك كثيرا ما يختزل في مظهره الفيزيولوجي، المادي البحت، مما يحوله بحق إلى أداة لاضطهاد المرأة في ذاتها.

III. المدخل التاريخي:

تناولت مختلف الأدبيات التاريخية موضوع البكارة الأنثوية بمختلف قيمه ومدلولاته، وما لاحظته في هذه الأدبيات هو اختلاف هذه القيمة والمدلول من مجتمع لآخر ومن حقبة تاريخية لأخرى؛ فمدلول كلمة البكارة عند الشعوب القديمة تقابله **العفة**، هذه الأخيرة التي تعني في عموم لفظها الزنا أو البغاء، ومن هنا فقد تباينت نظرة تلك الشعوب تجاه العفة، فمنهم من عدها من الفضائل وشرطا من شروط الزواج واستمراره، ومنهم من لم يعر هذا الأمر كبير الاهتمام، ومنهم من جعل البغاء ضربا من ضروب العمل المقدس، ويسمى (البغاء المقدس أو العهر المقدس)، وهو سائد في مصر القديمة، وفي الهند وفي بلاد سومر، وهو من الأعمال التي تقرب أصحابها من معبودهم "زلفى".

1. إفتضاض البكارة من قبل رجل غريب أو كاهن:

في الحضارات القديمة استغلت أنوثة المرأة وبكارتها باسم الدين على طرق عديدة، خصوصا لإرتباط البغاء بالدين واعتباره مقدسا، حيث كانت النساء تتعاطاه تقريبا للآلهة وإرضاء لها، وكان هذا البغاء على نوعين:

النوع الأول: كانت تمارسه النساء العذراوات مع غرباء عنهن وعن المدينة التي يقطن فيها، وكان يجري إرضاء للآلهة الإناث ولمرة واحدة في حياتها، فقد روى **هيرودوت** أن المرأة في بابل كان ينبغي عليها أن تجلس مرة واحدة في حياتها في فناء هيكل الآلهة (**ميليئا Milita**) أو (**عشتار Ishtar**) آلهة الحب والجمال، وأن تضاجع غربيا عنها، وكانت النسوة تجلسن في ممرات مستقيمة في الفناء ويمر الغرباء ليختاروا من النساء من يرتضون عن طريق إلقاء قطعة فضية أو ذهبية في حضانها ويصاحبها إلى مكان ملحق بالمعبد خاص بالإضجاع. (القطن، 1988، ص13)

النوع الثاني: كانت النسوة تمارسه مع كهان المعابد وزوارها، وكان يجري إرضاء للآلهة الذكور، وقد اقتضت العادة في مصر القديمة حتى الفتح الروماني (سنة 30 ق م) أن تختار أجمل وأعلى بنات الأسر الشريفة في مدينة (طيبة العاصمة) وتنذر نفسها للآلهة (آمون) حيث تستحم وتزين بالكحل والألوان والحناء وتلبس أغلى الجواهر والحلي والملابس وتعرض أمام الكهنة، وعلى قدر جمالها تضاجع أعلاهم مرتبة. (السعداوي، 1982، ص27)

وتقول **سلام خياط**، أنه بعد أن تجتاز الفتاة في المرة الأولى، يكون لأهلها الحق في أن يبقوها في المعبد أو تعود إلى البيت، وكانت كلما كثر الرجال الذين أقاموا معها العلاقة الجنسية، كلما كانت محترمة أكثر، وكثرت حظوتها في الطلب إلى الزواج. فإذا ظلت الفتاة في المعبد وأسنت أضحت عاجزة عن إرضائه أخرجت من خدمة المعبد بمظاهر التشريف والتعظيم، ويتم تزويجها في أرقى الأوساط.

وفي شريعة **حمورابي** فلقد نظمت أحوال اللاتي لم يتزوجن ووهبن أنفسهن لخدمة الآلهة في المعابد، وسمح لهن بممارسة العهر المقدس في المعابد، وإذا أنجبن أولادا يعهد بهم إلى أبوين من عامة الناس.

وفي الهند كانت تقوم على خدمة المعبد فتيات يرقصن أمام الآلهة وينشدن الأناشيد الدينية لإثارة الحماس الديني في المتعبدين، ويدعون براقصات المعبد، فإذا فرغن من الرقص والنشيد، فتحت لهن حجرات حول المعبد وفيها يضاجعن الكهان والزائرين إرضاء للآلهة ويتحول المعبد إلى "ماخور". (القطان، 1988، ص14)

كما يزعم **هيرودوت** أن الأهرامات بنيت في مصر من أموال البغايا وأن (خوفو) بنى هرمه من أموال ابنته البغي المقدسة.

وفي بعض الشعوب تمارس البنات الجنس قبل الزواج للحصول على مهرهن، وعند قبائل إفريقيا يفضون بكاره البنات وهن صغار وتتولى الأم تلك المهمة أو يتولاها رجل مسن.

وعند قبائل أخرى يقوم الأب بنفسه بفض بكاره ابنته وفقدتها عذريتها وذلك حتى يجني ثمار النبتة التي رعاها سنوات، وقد كان ذلك يحدث في قبائل السنغال في القرن 17م؛ كما أن بعض نصرانيات الشرق قديما كانت تفض بكارتهن بواسطة الرهبان المتخصصين في ذلك، ويذهب الزوج إلى المعبد ليتأكد من ذلك قبل الزواج وكانت هذه العادة منتشرة أيضا في أوروبا في القرن 17م؛ وعند بعض الشعوب يعتقد أن دم البكاره هو دم فاسد نجس تماما كدم الحيض يجب التخلص منه، ويتولى رجل غريب بفض بكاره المرأة قبل الزواج، وهناك شعوب تعهدوا بهذه المهمة إلى السحرة والمشعوذين لاعتقادهم بأنهم يستطيعون تحويل النجس إلى طهر.

2. حق الملوك والرؤساء في فض الأبقار أو حق الليلة الأولى:

كذلك فمن الغرابة تعهد رجال السياسة من السلاطين والملوك بذلك وبأن فض البكاره من طرفهم لكل عروس قبل أن يدخل بها زوجها هو ضريبة تدفع عن كل مكسب أو منفعة حتى ولو كانت لذة جنسية، فكان من حق هؤلاء أن يمضوا الليلة الأولى مع كل عروس تزف إلى زوجها وسمي ب "حق الليلة الأولى" أو "حق التفخيذ" (*Le Droit de Cuissage*)، ومن الملوك الذين مارسوا هذا الحق "الملك مالكوم" ملك أيقوسيا الذي أصدر قانونا ينص على حقه وحق أخلافه بفض بكاره كل عروس وألغى هذا "ماكوم الرابع" واستبدل بمبلغ مالي يدفعه الزوج؛ وفي روسيا

كان للسادة الإقطاعيين الحق في فض بكاره عرائس أتباعهم وظل ذلك قائما إلى غاية القرن 19م.
(الترمانيني، 1998، ص221)

وعند العرب القدامى قيل أن طسم المسمى عمليق في إحدى المرات اعتدى على حق الملك "جديس" حين فض بكاره أخته ليلة زفافها، ومن أجل ذلك قامت حروب بين القبيلتين، أبادتهما فعرفوا لذلك بالعرب البائدة. وكذلك أن زعيم اليهود في يثرب كان من حقه أن يفتersh المرأة قبل دخول زوجها عليها فلما قدم الأوس والخزرج من اليمن إلى يثرب قتل مالك بن العجلان ذلك القيطون وذلك لأن القيطون فض بكاره أخت مالك قبل زفافها.

وما هو معروف عند العرب عموما في عصورهم التاريخية القديمة أهمية العفة الخاصة بالمرأة، فالعفة لا تتمثل فقط في المعنى الحسي أو الجنسي، بل تشمل معاني أخلاقية كثيرة، والمرأة عندهم لا بد أن تكون عفيفة وإلا فقدت معنى الحياة بل إن بعضهم يئد بناته خوفا ألا تتحقق العفة فيما بعد، وقد أشار المؤرخ المشهور سترابون إلى أن الموت هو عقوبة الزانية عند العرب. (الحيدري، 2003، ص274)

خصوصا مع ما هو معروف عند العرب من أن إشكالية الجنس تكتسب أهمية خاصة، لأن الجنس موضوع مقدس مرتبط بالعرض والشرف، وكل مقدس فيه مباحات ومحرمات، والمحرمات فيه عديدة ترتبط بالدرجة الأولى بالمرأة ولهذا دعيت المرأة عند العرب بالحرمة.

❖ تعقيب على المدخل التاريخي:

إن الأدبيات التاريخية التي عالجت موضوع البكاره بينت أن مسألة البكاره الأنثوية اتخذت رمزية كبيرة في كل الحضارات الإنسانية تقريبا؛ كما أن هناك اختلافا بين المجتمعات في النظرة إلى البكاره، فالبعض يفضل المرأة التي فضت بكارتها، والبعض الآخر يحتفل بفضه ويفضل أن يكون ذلك ليلة الزفاف؛ بيد أن هذه المواقف المختلفة عبرت في الواقع عن تردد الرجل بين الخوف من البكاره والرغبة فيها في ذات الوقت، خوف تمثل في خشية الرجل مما قد يمتلكه من قوى سحرية لا إرادة له عليها، ومن ناحية أخرى، الرغبة فيها تعبر عن رغبة الرجل في السيطرة على هذه القوى الغيبية. فالبكاره كانت مخشية ومرفوضة من ناحية، ومرغوب فيها ومؤكده عليها أحيانا

أخرى، ولأجل ذلك يكون تاريخ البكارة الأنثوية الجانب المحير والجذاب في نفس الوقت، وربما الجانب الأكثر احتمالاً لسحرية العنصر الأنثوي ازدواجيته.

IV. المدخل الأنثروبولوجي:

إن علم دراسة الإنسان لا يشمل دراسة ما يكون المجتمع فقط، ولكنه يشمل دراسة كل المجتمعات الإنسانية والثقافات بكل أجزائها، وكذا في مختلف تبايناتها التاريخية والجغرافية، وهذا ما يجعله يتقصى أهم ما يخص التغيرات التي تطرأ عليها؛ والعالم لا يفتقر إلى وجهات النظر الأنثروبولوجية التي تناولت موضوع البكارة، حيث ربطت علامة العذرية بجسد المرأة ككل، لذلك لوحظ اعتماد الدراسات الأنثروبولوجية على جسد المرأة الذي يحتوي على رمز البكارة.

1. علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية والجسد:

إن موضوع الجسد هو موضوع حاضر في أدبيات وكذا نظريات علم الإنسان، حيث شكل فيه موضوعاً حيويًا متبوء مكان الصدارة منذ القرن 19م، فهذا التجسيد للجسد منح تحولاً جوهرياً من حيث بناء نظرية جسدية محتواة في علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية، حيث ترجع الجسد إلى المجتمع وتربط المجتمع بالجسد، مستخدمة الرموز الاجتماعية وإسهامات الفرد في الحياة الاجتماعية، وبالتالي فهي تشكل مساحة واسعة في إثراء النظرية الاجتماعية لأنها تمثل حلقة مفقودة فيها.

وعلماء الإنسان بدءاً من هيرتر ووصولاً لـ دوكلاس، أكدوا على أن الجسد يمثل رمزاً طبيعياً فعالاً للمجتمع، يبرز في شكل جلي في المواضيع الآتية: المقدسات والنسب والمدنس والديني والخير والشر والطهارة أو البقاء والمحرمات والمخاطر؛ فمثل هذه المواضيع حددت معانيها وطابعها ثقافة المجتمع مستخدمة جسد الإنسان آلية للتعبير عنها، معتبرته كحقيقة طبيعية يختلف باختلاف الثقافة والزمان والمكان. (العمر، 2001، ص 334-337)

ويرى لوپرتون أن محتوى تصورات الجسد في المجتمعات التقليدية يذهب إلى أن تصورات الجسد هي تصورات الإنسان للشخص، إن صورة الجسد هي صورة ذاته التي تغذيها المواد الأولية

المؤلفة للطبيعة، والكون في شكل من عدم التمييز، كما أنه يرى أن الجسد في المجتمعات الحديثة (المعاصرة) هو نتيجة للبنية الفردية للميدان الاجتماعي، أي أن الجسد الحديث يتضمن انقطاعاً بين الشخص والآخرين (فهو بنية اجتماعية من النمط الفردي) وبينه وبين الكون (فهو منفصل عن المواد الأولية التي يتألف منها فليس ذاتها في الكون) وبينه وبين نفسه (إذ يعتبر أن الإنسان الحديث يمتلك جسداً أكثر من أن يكون جسده). أي أن الجسد الغربي مكان لفصل وسور موضعي لسيادة الأنا، إنه الجزء الذي يتعذر قسمته من الشخص وعامل تفرده -بحسب دوركايم- في الجماعات التي يعد فيها التقسيم الاجتماعي أمراً مقبولاً. (لويرتون، 2000، ص ص4-6)

أما الزاهي فيلج على موضوع الجسد ليس باعتباره كياناً مستقلاً معرفياً وأنطولوجياً، لأنه يرى بأن الجسد متفتح باستمرار على ما يتجاوزه، وهو بذلك يرى بأنه كيان ثقافي يتبلور في ما يربطه بالظواهر الأخرى لا في ما يفصله عنها؛ فالجسد عنده مثل دائماً تلك الكتلة المادية المشخصة الخطرة التي تميز الكائن الإنساني صورة ولا تميزه وجوداً إلا عبر المكونات الإدراكية والنفسية والسلوكية الاجتماعية، فإن الاهتمام السابق انصب على ما يتم النظر إليه باعتباره "هوية الجسد" سواء تعلق الأمر بالنفس أو الروح أو العقل والقلب. (الزاهي، 1999، ص ص19-20)

فالرموز الجسدية ذات الأرضية الاجتماعية التي تبلورت عبر الطقوس الاجتماعية والثقافية، تحكمت في النظام الثقافي الاجتماعي، لذا فإنها تقدم وسائل ومعاني فعالة ومتعاقبة مع الطبيعة الاجتماعية، فتبدو وكأنها رمزا طبيعياً للمجتمع.

2. علم السيميولوجيا والجسد:

إن السيميولوجيا لغوياً تعني العلامة، وهي في مجموعها تعني علم العلامات، هدفها دراسة المعنى الخفي لكل نظام علاماتي، فهي تدرس لغة الإنسان والحيوان وغيرها من العلامات غير اللسانية، باعتبارها نسقا من العلامات، مثل: علامات المرور، وأساليب العرض في واجهة المحلات التجارية، والخرائط، والرسوم البيانية والصور وغيرها؛ أما اصطلاحاً، فهي العلم الذي يدرس العلامات، وحياة الدلائل داخل الحياة الاجتماعية، وقد يشكل فرعاً من علم النفس الاجتماعي، وبالتالي فرعاً من علم النفس العام، ومن شأن هذا العلم أن يطلعنا على كنه هذه العلامات، وعلى القوانين المادية والنفسية التي تحكمها. (ثاني، 2005، ص ص77-78)

وبالتالي فعلم السيميولوجيا يتناول بالدراسة أنواع العلامات التي تتفرع ما بين الإشارة، والرمز (الرموز اللغوية)، والأيقونة (الصور، المجسمات، الجسد،...)، إذا فالجسد هو عبارة عن علامة لغوية لها دلالاتها ومعانيها.

إذ مارس جاك ديريدا (Jacques Derrida) في كتابه «*La dissémination*» الذي نشره سنة 1972م، نوعا من المقاربة السيميائية لمفهوم غشاء البكارة من خلال تماثلات مثيرة بين الكلمات والتشابكات الميتالغوية، تقوده إلى توظيف المفاهيم المدروسة في اتجاهات متعددة. حيث كان موضوع هذا الكتاب هو الجسد، بحسبانه دعامة عضوية ومفهوما معا. حيث يقول ديريدا في هذا الصدد: «نحن في هذا الكتاب بصدد نط فونولوجي (صواتي)»، بين الاصطلاحات من قبيل: الخارج-الداخل/السابق، نط يفضي بصاحبه إلى إقامة روابط خصبة فيما بينها (خارج-داخل-سطح-غار...)، ويمثل غشاء البكارة من بين هذه جميعها نقطة ارتكاز، حيث يضيف ديريدا: «يمكن اعتبار البكارة نسيجا، ومن ثمة يتعين صيانة كل الخيوط التي تشبهه من ستائر شفافة أو أحجية، وأثوية والنسيج المتموج المظهر». (الشيل، 2007، ص100)

❖ تعقيب على المدخل الأنثروبولوجي:

إن الجسد يعتبر نظاما من العلامات الدالة والمنتجة للمعاني سواء ما تعلق بعلم الأنثروبولوجيا وبالأخص فرع الأنثروبولوجيا الاجتماعية، أو ما تعلق بعلم السيميولوجيا، إذ تعتبر حركاته إنتاجا ثقافيا تخضع لطبيعة الحضارة ونظام الثقافة، فهي تختلف من ثقافة إلى أخرى، كما أن للجسد لغة وهي سابقة عن لغة اللفظ. فكل استعمال للجسد هو تعبير، كما أن النشاط والسلوك الذاتي للجسد يتم عن إدراك عام لما يفرزه المحيط الخارجي من معان نتيبتها ونجلوها من مختلف التعبيرات الجسدية.

فالفرد يخلق من خلال جسدانيته نسيجا دلاليا، وبالتالي فالجسد وعاء لمعان اجتماعية. ولهذه الاعتبارات، فإن الجسد كمبحث أصبح على مستوى التنظير والممارسة قطبا رئيسيا للاهتمامات المعاصرة، ومرجعا ضروريا يتناول الفرد والمجموعة في كل الأبعاد. وهذا البعد الرمزي طريقة تؤسس بها المجموعة العلاقة مع الآخر، ويمثل كل التفاعلات والعلاقات التي يبنها الفرد مع محيطه.

V. المدخل الديني:

سأقوم بعرض مكانة البكارة الأنثوية وقيمتها في العقائد الدينية الثلاثة التالية الذكر: العقيدة الإسلامية، العقيدة اليهودية، وأخيرا العقيدة المسيحية.

1. مكانة البكارة الأنثوية في العقيدة الإسلامية:

والتي سأقوم فيها بعرض مكانة العذرية وكذا قيمتها المرتبطة بوضعية الفتاة آنذاك، وذلك بالتطرق إلى فترتين، فترة ما قبل ظهور الإسلام وفترة ظهور الإسلام.

أ- فترة ما قبل ظهور الإسلام: لقد سطر التاريخ في سجلاته أن النساء قبل ظهور الإسلام كن في جميع العالم يقاسين من ظلم الرجال وعسفهم، حيث كانت المرأة عند عرب الجاهلية تعتبر من سقط المتاع، وكانت جزء لا يتجزأ من ثروة أبيها أو زوجها، وكانت تحرم من التملك، واللذين يملكونها يمنعونها من التصرف فيما تملكه إلا بإذن الرجل، وكانت للزوج الحقوق في أن يتصرف في مالها من دونها. (خليفة، 1984، ص7)

كما أن من أهم الأوضاع التي كانت تعاني منها المرأة العربية قبل الإسلام هي «الوآء»، فكان الرجل الجاهلي يئد وليدته على اعتبار أنها أنثى قد تجلب له العار وللقبيلة الدمار والأشياء السلبية، أو كان يخشى الفقر والحاجة ولا يستطيع الإنفاق على الإناث على عكس الذكور، فكانت الطفلة تدفن حية وهي تنظر إلى من يدفنها ويلقي عليها التراب، كما اعتبرت هذه الطريقة من مكارم الأخلاق أو من المكرمات كما يقال لدى الرجل الجاهلي. إذا فقانون الجاهلية المتعارف عليه آنذاك قبل التشريع الإسلامي قد حكم بإبرام وإعدام حياة المرأة وذلك عن طريق عملية الوآء، ذلك لإرتباط الأنثى في تصور العرب الجاهليين برمزي الذل والعار، كما اعتبرت وكأنها عقوبة مؤلمة، لأن في تصورهم العار مرتبط بمن لا ولد له وبالتالي اعتبروا الأنثى طامة كبرى. (موسى، دس ن، ص8)

فمن خلال هذا السرد يتضح بأن المرأة ارتبطت مكانتها وقيمتها بالعار الذي تجلبه سواء لعائلتها أو لقبيلتها وذلك إبان العصر الجاهلي وهذا راجع طبعا إلى الإباحية الجنسية التي كانت

سائدة آنذاك والتي لا يحكمها قانون تشريعي يحرم مختلف الممارسات الجنسية الخارجة عن نطاق معين خصوصا فيما يتعلق باختلاط الأنساب وفقدان البنات لعفتهن.

ب- **فترة ظهور الإسلام:** عندما استهل التشريع الإسلامي، بدأ بعلاج التصورات نحو المرأة، حيث كان لابد من وضع هذه التصورات على بساط الاعتراف لسنة الحياة، والواقع الوجداني وقواعد المصلحة الاجتماعية في التربية الإنسانية، ذات النواة الواحدة، فكانت نظرة التشريع إلى المرأة نظرة الحق الواجب إعطاؤه إلى صاحبه، وهذا ما اتضح في التوجيهات والخطابات التأنيبية إلى الإنسان المهيم الذي يصر على إعدامها وإفنائها من الوجود البشري.

إذا فمجيء الإسلام غير من وضعية المرأة، حيث أعطاه حقوقها كاملة، دون أن تطالب بها، بل كانت منحة من الله تعالى لأحسن مخلوقاته من البشر، إنها المرأة المسلمة. حيث حررها الإسلام من العادات الجاهلية الفاسدة التي كانت واقعة عليها قبل ظهوره ورفع مكانتها عالياً، بشكل لم تكن لتحلم به على الإطلاق ولم تطالب به نهائياً، بل كانت تلك الرفعة التي منحها الإسلام للمرأة اعتباراً من المولى جل وعلا وتقديراً لها كإنسان له نفس الحقوق، وعليه نفس الواجبات كما للرجل، وهكذا انتقلت المرأة عموماً من وضعية العبودية والمهانة والاسترقاق إلى مكانة مرموقة في الإسلام تحظى بالاحترام وتتمتع بالحقوق وتقوم بالواجبات مثلها مثل الرجل. (بغداد، 1997، ص64)

أما عن وأد البنات تلك العادة الشنيعة الرائجة أيام الجاهلية فقد وأدها الإسلام في أول ما شرع وحرّمها فرفع بذلك عن البنات ظلمة كبرى، كما بين التشريع الإسلامي في:

أ- مصدره الأول:

أن «القرآن الكريم» الحقيقة الكامنة في بعض آياته الدالة على مدى التصور الخاطيء لعرب الجاهلية حين إهلال الأنثى إلى الحياة من حيث ارتباطه خصوصاً برمزي العار والذل وأكثر ما يبدو هذا التصور الذي ألحق بالبنات ظلمة كبرى، قوله تعالى: **«وَإِذَا بُهْرَ أُمَّدِكُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهَهُ مَسْوُوحًا وَمَوْ حَطِيمٍ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُهْرَ بِهِ أَيْمَسُّهُ عَلَىٰ هُونٍ أَوْ يَحْسَهُ فِي التَّرَابِجِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ»**. (القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 58-59) ﴿

وقوله تعالى: «ومن الناس من يعبد الله على حرفه فإذا أحابه خير إطمأن به وإن أحابه فتنة

انقلب على وجهه». ﴿القرآن الكريم، سورة الحج، الآية 11﴾

كما عبر في آية أخرى عما في عادة وأد البنات من الفظاعة والهول والرهبة فقرنها بحوادث انحدار الكون وذلك في قوله تعالى: «إذا الشمس كورت، وإذا النجوم انكدرت، وإذا الجبال سيرت، وإذا العشار حملت، وإذا الوحوش حشرت، وإذا البهار سجرت، وإذا النفوس زوجت، وإذا الموردة سئلته بأي ذنب قتلت، وإذا الصمحة نهرت، وإذا السماء خبطت، وإذا الجحيم سعرت، وإذا الجنة أزيلت علمت نفس ما أحطرت». ﴿القرآن الكريم، سورة التكويد، الآيات 1-14﴾

والمقصود بحياة المرأة عدم التعرض إليها عن طريق الاعتداء قصد إخراجها من هذه الحياة وعدم التضيق عليها من منافذ العيش التي هي هبة الله تعالى. ومن الاهتمام بالمرأة المتواجد في التشريع الإسلامي أن جعل لها في القرآن الكريم سورة من طوالة وسماتها «سورة النساء» كما ذكرها في آيات وسور مختلفة مرشدة إلى ما لابد منه ويتأكد تعجيله في اعتبار المرأة وتقرير حقوقها. (حداد، 1985، ص26)

كما أضيف إلى ما سبق أن الآيات القرآنية التي جاءت تنهى عن وأد البنات واحتقارهن وتحت على احتضانهن ومعاملتهن بالحسنى هي آيات مكية نزلت في بداية الدعوة الإسلامية وعندما كانت في مهدها الأول، وهذا يعني أن الإسلام اهتم بقضية المرأة منذ بدايته ولم يؤخر ذلك لحين انتصاره وانتشاره. (حمدان، د س ن، ص90)

إذا فمن كل هذا يتضح أن وضعية ومكانة المرأة وما ارتبط بها قد تغير وارتقى إلى أرقى الدرجات وكذا المكاتات. وما يجب أن أنوه له أن مكانة المرأة ارتبطت فيما قبل ظهور الإسلام بالعار نتيجة لتملك جسدها صفة البكارة، هذه الأخيرة التي ارتبط وجودها في أنثى الإنسان بالعفة والشرف للعدراء، وبما للبكارة من قيمة يناسبها أن يكون الإنسان محل تكليف إلهي، وأن تكون للزواج قدسية، وأن تعطى البنت لزوجها ليلة عرسها لم يمسهها رجل قبله، فلا تختلط الأنساب.

والبكاره يمتدحها الله تعالى، فيصف الحور في الجنة بأنهن لم يطمئنن إنس، والبكاره هنا قد تعني الفطره، أم الفضائل والفضائل تكايف من الله، ومن ثم نظرة الاعتبار للعدريه وغشاء البكاره الذي يعتبر رمزاً لها في الإسلام وكتابه القرآن الكريم. (Bouhdiba, 1986, p96)

حيث يبين الله تعالى أن المرأة العذراء لها قيمة كبيرة حيث يقول سبحانه وتعالى «إنما أنهانامن إنهانامن أبكاراً». ﴿القرآن الكريم، سورة الواقعة، الآية 35-36﴾

ب- مصدره الثاني:

أما فيما يخص المصدر الثاني للتشريع الإسلامي والمتمثل في «السنة النبوية»، فقد اتضح جلياً مكانة وقيمة البكاره واستحبابها في النكاح، والذي ارتبط بوضعية المرأة المرموقة، حيث أوصى الرسول «ص» بالمرأة خيراً حيث قال عليه السلام في معنى التمدح بهن «أنا أبو البنات» ليقاوم تشاؤم العرب منهن وكذا كراهتهم لهن، ومن ذلك أعلن لأب بأن «وجود بنتين له يعولهما إلى سن البلوغ مما يفتق له الرخوان، ويدخله الجنة» كما قال عليه السلام «من كان له أنثى فله يندما وله يمنما وله يؤثر ولده عليهما - يعني الذكور - أدخله الله الجنة». (خليفة، 1984، ص380)

كما أخرج البيهقي في سننه عن عمر بن الخطاب، قال: جاء قيس بن عاصم التميمي إلى الرسول «ص» فقال: إني وأدت ثمانى بنات لي في الجاهلية، فقال له الرسول «ص»: «أفتق من كل واحدة رقة»، قال إني صاحب إبل، فقال «فأمد من كل واحدة بدنه».

كما بين الرسول «ص» مكانة البكاره في النكاح كما سآبينه فيما سيلي: عن عائشة قالت: فضلت على نساء النبي بعشر قيل ما هن يا أم المؤمنين، قالت: «لو ينكح بكر قط خيرى، لو ينكح امرأة أبواها مهاجرين خيرى، أنزل الله براءتي من السماء، جاء جبريل بصورتى في قطعة حرير وقال جبريل تزوجها فإنما امرأتك، فكنبه أختل أنا وهو من إناء واحد ولو يفعل ذلك بأحد من نسائه خيرى، كان ينزل عليه الوحي وهو معي ولو يكن ينزل عليه الوحي وهو مع أحد من نسائه خيرى وقبض الله نفسه وهو بين سحري ونحري وماه في الليلة التي كان يدور علي فيها ودفن في مبيتي»، إذا فمن هذه الحكايات والقصص نجد أن أعزها وأحبها إلى الرسول «ص» هو نكاح البكر الوحيدة المتمثلة في عائشة أم المؤمنين.

إذا فللبكر عند العرب منزلة خاصة، وللبكارة قدسيتها وزفتها تختلف عن زفة المرأة فترتفع الرايات لزواج البكر العذراء، يتناثر على الراية أحمر جرحها عندما يفتضها الزوج، فالعذارى لعاب (ملاعبة) ما أحلاها في المزاج الجاهلي والنبوي.

وعن جابر بن عبد الله قال: تزوجت امرأة فقال النبي ﷺ: **أبكر أم ثيبا؟** قلت: ثيبا (إمراة) قال النبي: **فأين أنبى من العذارى ولعابها.**

وعن كعب بن عجرة عن النبي ﷺ قال: **« فملا بكرا فعضما وعضك ».**

عرض على المعتصم جاريتان بكر وثيب فمال إلى البكر فقالت الثيب: ما بيننا إلا يوم واحد فقالت البكر: **وإن يوما عند روك حالفه سنة مما يعدون.**

وعن عائشة قالت: قلت يا رسول الله: أرأيت لو نزلت واديا فيه شجرة قد أكل منها ووجدت شجرا لم يؤكل منها، في أيهما كنت ترتع بعيرك؟ قال النبي ﷺ: **في التي له يرتع منها،** تعني أن النبي لم يتزوج بكرا غيرها، كما أن البعير النبوي يحب أن يرعى في الشجرة البكر التي لم يؤكل منها.

فالأبكار الذين يتمتعون بعذريتهن لهن المنزلة الرفيعة والملاعبة الجميلة والكل يحب أن يرعى بعيره في البكر عربيا ونبويا كما أن المواعيد الإلهية تعد المؤمن في الجنة بالبكر والبكارة، ولكي تعرف قيمة بكارة عائشة عليك أن تعرف أنه تزوجها بعد وفاة زوجته الأولى خديجة عن عمر يقارب الخامسة والستين عاما بعد أن كانت متزوجة باثنتين قبله وكان محمد يومها في الثالثة والخمسين، وبكارة عائشة طفولية لم تتراوح التاسعة والضعف بالضعف ويتضح ويظهر ويبدو أجمل وأعلى.

وما يجب التنويه إليه أن البكارة ليست من أركان الزواج وليست من شروط صحته باتفاق العلماء والمذاهب إلا إذا اشترط هذا الشرط في صلب العقد ويصبح الالتزام به واجبا، فإذا تبين أن الزوجة ليست بكرا انفسخ عقد الزواج وإذا لم يكن هذا الشرط منصوصا عليه في العقد، واكتشف الرجل أن زوجته غير بكر، فالأمر عائد إليه.

إذا فلما ظهر الإسلام صان المرأة من المهانة وحقق لها إنسانيتها، وحفظ لها حقوقها وأقام العلاقة بينها وبين الرجل على أساس متين من العدل والشرف والطهر والعفاف، ورفع بها وبالعلاقة الزوجية إلى ذلك المستوى السامي الرفيع، وأنشأ لها ما أنشأ من القيمة والاعتبار والحقوق والضمانات، وليدة لا توأد ولا تهان، ومخطوبة لا تنكح إلا بإذنها ثيباً أو بكراً، وزوجة لها حقوق الرعاية وضمانات الشريعة، ومطلقة لها حقوق مفصلة تبعد عنها التحكم والكيد وتخلصها من المضرة والظلم.

2. مكانة البكارة الأنثوية في العقيدة اليهودية:

كان النساء يقاسين من ظلم الرجال وعسفهم، حيث كانت البنت عند اليهود بمثابة الخادمة حتى في دار أبيها، وكان لأبيها الحق في أن يبيعه إذا كانت قاصرة، فإذا توفي يحق لإختها الذكور أن يفعلوا بها ما يشاؤون، ولم تكن لتراث شيئاً إلا إذا لم يكن لوالديها ذرية من البنين. (محمد الأباصيري خليفة، 1984، ص7)

أما عن البكارة فمكانتها لها أهمية بالغة في الديانة اليهودية، حيث تحدثت التوراة عن عذرية الفتاة العروس وحكمها فيما إذا ادعى الزوج عدم عذريتها وصح ذلك برجم الفتاة حسب هذا النص التوراتي: "...إذاً تبتهم حجة التهمة، ولم تكن الفتاة محذراء حقاً، يؤتى بالفتاة إلى باب بيت أبيها ويرجمها رجال مدينتها بالعجارة حتى تموت، لأنها ارتكبت قباحة في إسرائيل، وزنى في بيت أبيها، وبذلك تستألون الشر من بينكم". كذلك "وإذا ضبطت رجلاً مضطجاً مع امرأة متزوجة تقتلونهما كلهما فتندمون الشر من وسطكم". أيضاً "إذاً التقي رجل بفتاة مخطوبة لرجل آخر في المدينة وضاجعها فأخرجوهما كلهما إلى بوابة المدينة وأرجموهما بالعجارة حتى يموتا". فباستقراء هذه النصوص التوراتية تتبين مدى أهمية البكارة في التوراة التي ركزت على أهمية الحفاظ على العذرية قبل الزواج.

3. مكانة البكارة الأنثوية في العقيدة المسيحية:

لقد كانت الديانة المسيحية أكثر تعقيدا للحرية الجنسية، فقد بدأ المسيح التحريم على نفسه الجنس والزواج، ولم تعرف الجنس والزواج مريم العذراء، فجاء في الإنجيل (275-28): "وقد سمعته أنه قيل للقديس لا تزني، وأما أنا فأقول لكم أن كل من ينظر إلى امرأة فيختصمها فقد زنى قلبه".

كما أن الجنس ارتبط بالخطيئة في هذه الديانة حيث يقال أن المسيحية هي التي روجت هذه الفكرة، نقرأ في الإنجيل تحت عنوان: "الزانية أمام يسوع"، وأحضر إليه معلموا الشريعة والفارسيون امرأة ضبطت تزني، وأوقفوها في الوسط، وقالوا له: يا معلم هذه المرأة ضبطت وهي تزني، وقد أوصانا موسى في شريعته بإعدام أمثالها رجما بالحجارة فما قولك أنت... فاعتدل وقال لهم: من كان بلا خطيئة فليرجمها أولا بحجر... فلما سمعوا هذا الكلام انسحبوا جميعا واحدا تلو الآخر... وبقي يسوع وحده والمرأة واقفة مكانها فاعتدل وقال لها: وأين هم أيتها المرأة؟ ألم يحكم عليك أحد منهم؟

أجابت لا أحد يا سيدي. فقال لها: "وأنا لا أحكم عليك، إذ سميت ولا تعودى تخطين".

فلما جاءت المسيحية أعلنت من شأن العذرية، بإعطائها الأولوية للعفة على ما سواها من جوانب الحياة؛ فكان الزواج يعتبر في عرفها شرا هيئا، وكل اتصال جنسي يتم بغير غرض التوالد يعتبر إثما. (جوس، 2003، ص176)

إذا فالديانة المسيحية اعتبرت الجنس مدنسا فلقد ربطته بالخطيئة كما أنها أولت اهتماما بالعذرية قبل الزواج فقد اعتبرتها شيئا مقدسا لكنها طبعا فضلت الامتثال بمريم العذراء وبالمسيح.

❖ تعقيب على المدخل الديني:

لم تكن البكارة الأنثوية محل تقديس من الدين الإسلامي وحده وإنما هي على العكس من ذلك، موضوعة تظالعا في كثير من الديانات والعقائد، ولكن العقيدة الإسلامية هي التي أسهبت في إعطاء الأولوية لهذه المسألة، كما أنها اهتمت بتنظيم الحياة الجنسية وفق عدة أسس ومبادئ.

خلاصة الفصل:

من كل ما تم تناوله في هذا الفصل الخاص بمختلف المداخل النظرية المفسرة للبكارة الأنثوية، والتي تناولت هذا الموضوع من أطر متباينة، سواء من الجانب النفسي، أو الاجتماعي، أو الأنثروبولوجي، أو التاريخي، أو الديني، يتضح لنا مدى أهمية مدلول هذا الموضوع من ثقافة إلى أخرى، ورغم تباين هذا المدلول إلا أن معظم الثقافات العربية أو الغربية تولي اهتماما خاصا به نظرا لمختلف التأثيرات التي تشمل الفرد أو الأسرة أو المجتمع، وهو ما أدى بالمجتمعات إلى ابتكار وسائل تستعملها بغرض الحفاظ على قيمته سواء المعنوية أو المادية، وهذا ما سأقوم بعرضه في الفصل الموالي.

الفصل الرابع

ميكانيزمات حماية البكارة الأنثوية

I. حزام العفة والمرجعية التاريخية

II. اختبارات العفة

III. تشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية (الختان)

IV. التصفيح كطقس شعبي لحماية البكارة الأنثوية

V. جراحة العذرية كإستراتيجية لإعادة التوكيد الاجتماعي للمرأة

VI. ميكانيزمات حماية البكارة الأنثوية داخل المجتمعات المغربية

تمهيد:

مما توضح في الفصل السابق من أهمية وقيمة كبيرتين للبكارة واللذان ترفعان قيمتها ومكانتها للقدسية، وبما أنها الوسيلة التي ترشح الفتاة لأن تكون زوجة ومن ثم أما مقبولة في مؤسسة الزواج خصوصا والمجتمع عموما، ونظرا لاعتبار البكارة بمثابة دليل مادي ورأس مال رمزي تتم عن طريقه إعادة إنتاج للأسر، هذا ما أدى بالمجتمعات التي كانت تمارس الأساليب المعنوية في تربية بناتها على القيم الأخلاقية والدينية، إلى ابتكار أساليب مادية رادعة لحماية البكارة والمحافظة عليها إلى حين دخول الفتاة في مؤسسة الزواج.

ومن بين أهم الأساليب المادية المستخدمة في حماية البكارة الأنثوية والتي سأعرض لها في هذا الفصل: حزام العفة، واختبارات العفة، فعملية تشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية (الختان)، ثم التصفيح، وأخيرا جراحة البكارة.

I. حزام العفة والمرجعية التاريخية:

إن هذا الحزام مرتبط بحقب تاريخية قديمة، كما يلاحظ عودة انتشاره في المجتمعات المعاصرة، لذلك سأحاول التطرق إلى أهم ما يخص هذا الحزام بالتركيز على مرجعيته التاريخية ومن ثم الانتقال إلى صيرورته ومساره.

1. تعريفه:

حزام العفة هو عبارة عن مادة صلبة تغطي العضو التناسلي للمرأة، وبه فتحة صغيرة للتبول، وهذا الحزام المصنوع من الجلد أو من الحديد تلبسه المرأة، ويحيط بقلها، وفيه قفل يتم إغلاقه ولا يمكن للمرأة أن تخلعه إلا بوجود المفتاح الخاص بالحزام، وعادة ما يكون المفتاح مع الرجل (الأب، الأخ، الزوج)، وقد يطول لبس الحزام لأشهر، ومن هنا فقد صنعت فتحتان صغيرتان للخارج من السبيلين.

2. المعتقدات المرتبطة بهذا الحزام:

تشمل المعتقدات السائدة الخاصة بإلباس حزام العفة ما يلي:

أ- المحافظة على عفة وعذرية الفتيات وحمايتهن من الاغتصاب.

ب- ضمان عدم الخيانة الزوجية خصوصا عند غياب الشريك.

ج- المحافظة على الأنساب وعدم اختلاطها.

د- الخوف من الانحراف الجنسي وما ينتجه من أمراض.

3. نشأته:

لقد تعددت الآراء والدراسات التي تناولت نشأة هذا الحزام إلا أنه عموما يمكن القول أن حزام العفة ما هو إلا تطور منطقي لحزام آخر معروف عند اليونانيين والرومان، ويعرف بحزام فينوس له ذكر متواتر في أساطيرهم القديمة، حزام فينوس عند الرومان أو أفروديت عند اليونان عبارة عن حزام يثير الشهوة الجنسية عند الآلهة والرجال على السواء، وكانت أفروديت تستخدمه كثيرا وكانت تقرضه للأخريات، وقد أعارته للإلهة هيرا زوجة كبير الآلهة زيوس عندما أرادت أن تسلب لب رب الأرباب فلا يساعد الطرواديين ضد اليونانيين في الحرب الدائرة بينهما، كما يسمى أيضا هذا الحزام بحزام سيستس.

وهناك من يرجع فكرة استخدام حزام العفة إلى أوقات الحروب الصليبية وبالتحديد منذ عام 1095م، واستمرت لمدة قرنين من الزمان فكان الرجل يغيب في الحروب ويظل بها سنوات بعيدا عن زوجته ولكي يضمن عدم خيانة زوجته له يفرض عليها ارتداء حزام العفة.

كذلك هناك من يرى أن بداية ظهور حزام العفة ارتبطت بفكرة أن المرأة مجرد وعاء للخطيئة والمخلوق الأدنى بصفة دائمة وهي أفكار اعتنتها قبائل الجرمان وهم من القبائل الهمجية والغزاة المحاربين. (السعداوي، 1982، ص72)

وفي تاريخ أوروبا في العصور الوسطى شاع استعمال حزام العفة، وكانت الكنيسة وراء شيوع استعماله وأصبح للحزام سوق رائجة في مدن أوروبا، وكان النبلاء يجبرون زوجاتهم على

لبس الحزام عند خروجهن من المنازل أو عند السفر، حماية لهن من الانحراف أو التواصل الجنسي خارج إطار الزواج.

والمرء لا يستبعد شيوع أحزمة العفة التي كانت تمنع النساء من الاستمتاع الجنسي الماقبل زواجي، في أوروبا في العصر الوسيط، ذلك أن المرأة كانت تعد من سقط المتاع، ولم تكن لها شخصية مستقلة، وليس لها إلا أن تخضع لنزوات الرجال، ولأوامر الكنيسة وكلاهما استعبدا المرأة، بل أنهما تفننا في كل ما يجعل المرأة سجينه الجسم والفكر، وعلى هذا يمكن أن نعد حزام المرأة من الثقافة الشعبية آنذاك.

وينسب لـ فرانسوا دو كارار قاضي قرطبة، والذي عاش في أواخر القرن 14، ابتكار أحزمة العفة، حيث قام بتحسين كل نساء السراري اللاتي كن بحوزته بهذه الأحزمة، وأفضت به هذه الأعمال إلى حبل المشنقة حيث أعدم سنة 1405م بقرار من مجلس شيوخ البندقية، وكان من بين الاتهامات الموجهة إليه استعماله لأحزمة العفة مع خلياته من النسوان. أما جان أنطوان دولور في كتابه *Les Divinités génératrices*، وذلك سنة 1805م، فلقد ذكر أن تاجرا إيطاليا، صنع على المقاس أحزمة حديدية بمنطقة سان جرمان لهذا الغرض، لكن عندما هدد بإلقائه في نهر السين، فر هاربا. (الشبل، 2007، ص ص 101-115)

4. حزام العفة والمجتمعات المعاصرة:

إن هذا الحزام عرف مرحلة من النسيان لكن ما لوحظ في المجتمعات المعاصرة خاصة منها المجتمعات الغربية هو عودة هذا الحزام للظهور، حيث هناك فتاوى تنادي بعودة حزام العفة لترتيده المرأة حفاظا عليها من الاغتصاب، حتى أن بعض الشركات بدأت تروج لهذه السلعة مما أثار العديد من المناقشات والآراء في جميع أنحاء العالم. بالإضافة إلى أن الطب وضع حلا لمشكلات مرتبطة بهذا الحزام عن طريق استخدام الأسترة الطبية لمنع التبول أثناء خروج المرأة.

إن فكرة حزام العفة انتقلت إلى العصر الحديث المبكر، وربما انتقلت من أوروبا إلى الصين أو الهند، فقد ورد أن مصانع سراويل العفة في الصين تقوم بالترويج للباس داخلي يلف وسط المرأة، ولا يمكن إزالته إلا باستعمال أداة إلكترونية. كما وجد أن حدادا بريطانيا من مدينة

مانشستر يقوم بتصنيع أحزمة العفة، وأنه جمع ثروة من صناعته تلك. كما أن الشبل يذكر حزام العفة الآلي، وهو عبارة عن حزام عصري يعمل بطريقة حديثة.

II. اختبارات العفة:

تعرف العفة في كل المجتمعات من خلال بعض الاختبارات التي تهدف إلى التحقق من إخلاص المرأة لزوجها أو الرجل المرتبطة به، ويزخر التراث الشعبي بالعديد من هذه الاختبارات، منها ما تحويه الحكايات ومنها ما جاء في الأساطير وهي ترتبط في الغالب بالامتحان الإلهي أو الأورديل ومن بين هذه الاختبارات:

أ- اختبار النار: إن اختبار النار هو أكثر أنواع الامتحان الإلهي شيوعاً في تاريخ الثقافة حيث يتطلب في المرأة المشكوك فيها:

- أن تضع يدها في ماء يغلي.
- أو تضع يدها في رصاص يغلي.
- أو تضع يدها أو قدمها في اللهب.
- أو تجبر على أن تمشي حافية القدمين على شفرات (سن) المحراث التي تكون قد احمرت من شدة سخونتها.

فإذا أصابها ضرر فإنها تكون مذنبية (ومن ثم يحق عليها العقاب) أما إذا لم تصب بضرر من وراء هذا الامتحان فهي بريئة.

ب- اختبار الماء: إن اختبار الماء هو اختبار تتمثل طريقتة في إلقاء المرأة المشكوك فيها في مجرى مائي، فإذا أغرقت فهي مذنبية أما إذا طفت فهي بريئة. (العمر، 2001، ص341)

ج- طريقة البلطة: كان للمجتمعات القديمة الكثير من العادات المهينة للمرأة بجانب حزام العفة، فكان الزوج إذا شك في زوجته كان يقوم بربطها من ضفائر شعرها على لوح من الخشب ويصبوب البلطة عليها فإذا قطعت شعرها دون إيذائها فهذا يدل على براءتها وبالتالي لم تسلم منهن

الكثيرات؛ بالإضافة إلى عملية غلق أعضاء المرأة الجنسية بالدبابيس والأقفال الحديدية. (السعداوي، 1982، ص72)

د- **بوصلة العشاق:** وهذه الطريقة تعتمد على إذابة حجرة تسمى ب (كاكات) بالماء، وتقدمها لنسائها باعتبارها مشروباً جنسياً قبل المضاجعة.

ه- **اختبار الخيط:** في هذا الاختبار تحاط الفتاة بخيط على مستوى رقبتها، يمتد هذا الخيط من مقدمة أنفها حتى الأدراس السهمية، وإذا تعذر ذلك فهذا معناه أن الفتاة لم تعد بكرًا؛ ويؤكد شارل موليتور من جهته، أنه كرر هذه التجربة أكثر من ألف مرة، دون أن تخذله ولو مرة واحدة. (الشبل، 2006، ص112)

و- **طريقة الثوم:** وهي وسيلة للتحقق من فعل الافتضاض، ومعرفة البكر من الثيب، حيث يكفي أن تترك في مهبل المرأة المشكوك في عذريتها قطعة ثوم مقشرة، ومثقبة بإبرة، لليلة، فإذا تسربت رائحة الثوم إلى خارج المهبل، كان ذلك دليلاً على أن العروس لم تعد بالعذراء وهي ثيب، أما إن لم توجد رائحة الثوم فهي بكر. (جسوس، 2003، ص213)

III. تشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية (الختان):

هنالك عدة تسميات تطلق على هذه الممارسة، فهناك من يطلق عليها مصطلح "ختان البنات"، وهناك من يطلق عليها عملية "بتر البنات"، وهناك أيضاً من يطلق عليها مصطلح "الخفاض"، وكذلك من يطلق عليها عملية "تشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية"، ولكن مهما تعددت التسميات الموسومة بها هذه الممارسة، فهي ترمي إلى نفس المدلول؛ إن عملية تشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية هو اسم مركب لعدة ممارسات تقليدية مختلفة تشمل قص أجزاء من هذه الأعضاء، وهناك أشكال أساسية وأخرى ثانوية من الطقوس التي تستخدم في هذا التشويه، ولذلك فسأقوم فيما سيلي بوصف هذه الممارسات الطقسية التي يتم فيها هذا التشويه.

1. ختان البنات: أصوله ومرجعته التاريخية

ليس هناك حتى الآن تحديد دقيق وموثوق، للأصل الذي انحدرت منه عملية ختان الأنثى، لكن ذلك يجب ألا يحول بيننا وبين الإبحار عبر صفحات المراجع التاريخية القديمة التي ورد فيها ذكر هذه الممارسة.

تتجه بعض الآراء إلى فحص نظرية «الجنس المزدوج» (*Bisexualité*) حيث تعتقد بعض الثقافات الإفريقية القديمة أن هناك بعضاً من الأنوثة لدى الذكر، وبعضاً من الذكورة لدى الأنثى، ولذا فيتوجب إزالة الجزء الأنثوي الموجود لدى الرجل في قمة عضوه التناسلي لكي يصبح رجلاً كاملاً؛ وكذلك إزالة الجزء الذكري الموجود لدى الأنثى في قمة عضوها التناسلي لتصبح امرأة حقيقية قادرة على ممارسة دورها في الحياة الجنسية. وتمضي هذه الثقافات الإفريقية في اعتقادها فتقول بوجود ملاك مع كل طفل يولد ذكراً أو أنثى فإذا لم يختن اختفى الملك وحل محله الشيطان، ولعل ذلك ما يفسر لنا الاحتفال حتى الآن بالختان بالغناء والرقص، فهي طقوس تعبر عن الفرحة بخروج الشيطان من جسم الطفل. (فياض، 1998، ص20)

أما السعداوي فترجع ختان الإناث في التاريخ إلى بداية النظام الطبقي، ونشوء النسب الأبوي وفرض نظام الزواج الأحادي على النساء فحسب. لقد أدرك المجتمع العبودي منذ نشوئه أن الأبوة لا يمكن أن تعرف إلا بفرض النظام الأحادي على النساء، وترك للرجال تعدد الزوجات، ولم يكن من الممكن فرض مثل هذه الأزواجية دون قوانين، وعمليات لقمع النساء داخل البيت وخارجه، بحيث لا يشك الرجل في أبوته للأطفال. من هنا نشأت عملية الختان لحرمان المرأة من العضو الجنسي الأساسي في جسمها، وبالتالي تتفرغ للخدمة في البيت دون أن تعطلها الرغبة الجنسية عن أعمالها المنزلية أو تشجعها على التطلع إلى رجل آخر غير زوجها. (السعداوي وعزت، 2004، صص 83-84)

وحسب الترماني الخفض هو قطع بظر الأنثى وكان شائعاً عند شعوب أفريقية كالحبشة والسودان وفي جنوب آسيا وأندونيسيا وكان من سنن العرب الجاهلية أن تمارسه نساء مختصات بالخفض، وتدعى من تتولاه (الخافضة) أو (الخافضة) وتدعى أيضاً (المبطرة)، وتدل الأحاديث والأخبار المروية على أنه كان موجوداً في عهد الرسول، فقد روي أن خفاضة تدعى أم عطية كانت

تمتحن هذه المهنة في المدينة وكانت تبالغ في الاستقصاء، فأرسل إليها الرسول (ص): إذا خففت فأشمي ولا تنهكي فإنه أحسن للوجه وأرضى للزوج.

والغاية من الخفض -كما يقول **الجاحظ**- تقليل غلظة النساء، فيكون العفاف عليهن مقصورا، والبطراء تجد من اللذة ما لا تجده المختونة، فإن كانت مستأصلة مستوعبة كان على قدر ذلك، ولذلك قال النبي (ص) للخاتنة: يا أم عطية أسمى ولا تنهكيه (كأنه أراد أن ينقص من شهوتها بقدر ما يردّها إلى الاعتدال، فإن شهوتها إذا قلت ذهب التمتع ونقص حب الأزواج، وحب الزوج قيد من الفجور، وما زال الخفض شائعا في البلاد الأفريقية، وقد منع في مصر والسودان من عهد قريب، ومع ذلك فإنه يعالج في السر في كثير من دول أفريقيا ويجري للفتيات اللاتي يتراوح عمرهن ما بين سبع وعشر سنوات، وتعاني منه الفتيات آلاما مبرحة قد تفضي إلى الوفاة ولا يعرف الخفض في البلاد المعتدلة والباردة لعدم الحاجة إليه. (الترمانيني، 1998، ص168)

2. المعتقدات المرتبطة بهذه الممارسة:

تشمل المعتقدات السائدة الخاصة بهذه الممارسات الطقسية، ما يلي: (رمسيس فرح، 1992، صص 37-38)

أ- تعود فكرة هذه الممارسات الطقسية إلى المعتقد القائل أن كل شخص يحمل في داخله الذكورة والأنوثة، لذلك كان ختان البنات كما يسمى في التراث الشعبي. حيث كان يهدف إلى إلغاء الذكورة في البنات والتي تتمثل في البظر، وعن طريق هذه العملية تصبح البنت أنثى كاملة.

ب- انتقال هذه العادة من جيل إلى آخر كجزء من التراث الشعبي المميز للثقافات.

ج- الاعتقاد بأن إزالة هذا الجزء من الجهاز التناسلي يقلل من الحساسية الجنسية لدى الفتاة ويحميها من الزلل ويحافظ على عفتها وعذريتها.

د- الاعتقاد بأن هذه العملية تساعد على سرعة بلوغ البنت واكتمال أنوثتها.

هـ- الخوف من رفض الرجال الزواج من غير المختنات.

و- الاعتقاد بنجاسة هذا الجزء من الجهاز التناسلي ولذلك أطلق على هذه العادة

"الطهارة".

3. أشكاله:

كما ذكرت مسبقا فهناك أشكال أساسية وأخرى ثانوية لعملية تشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية، ولأجل ذلك فسأقوم بوصف هذه الممارسات الطقسية فيما سيلي:

❖ بتر الأعضاء الجنسية الأنثوية:

أ- تعريفه:

يعتبر شكلا أساسيا من هاته الممارسات الطقسية، ويعد من الطقوس التقليدية التي تجهز الفتاة لمرحلة الأنوثة، على الرغم من أن العمر الذي تمارس عنده يتفاوت تفاوتا كبيرا. في بعض الثقافات، تخضع الفتاة للممارسة منذ الطفولة، في حين قد لا تحدث في أخرى قبل أن تصل إلى سن الزواج، أي عند بلوغها الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة من العمر تقريبا، لكن في أغلب الأحوال تخضع البنت للممارسة بين عمر الرابعة والثامنة، حين يمكن توعيتها بالدور الاجتماعي المتوقع منها أن تؤديه كامرأة. (إيلكاركان، 2004، ص461)

في المجتمعات الشرقية التي يمارس فيها بتر الأعضاء الجنسية الأنثوية يشار إليه باسم "ختان البنات"، لكن هذا التعبير يتضمن تشبيها لختان الذكور الذي لا يشمل أية عملية بتر أو تشويه؛ فختان الذكور هو قطع قلفة القضيب دون تخريب العضو ذاته، أما الدرجة التي يصل إليها ختان البنات فهي أوسع وأشمل من الناحية التشريحية؛ فالمعادل الذكري لعملية استئصال البظر (استئصال جزء أو كل البظر) هو بتر معظم القضيب. أما المعادل الذكري للختان الفرعوني (استئصال البظر وإزالة أو خياطة الأنسجة الحساسة حول المهبل) فسيكون قطع القضيب بكامله، وجذوره المكونة من الأنسجة الرقيقة، وجزء من جلد الصفن.

ب- أنواعه:

رغم أن العديد من الدراسات قد أشارت إلى عدة أنواع مختلفة من عمليات بتر الأعضاء الجنسية الأنثوية، إلا أن من الممكن دمج هذه الجراحات المختلفة ضمن فئتين واسعتين:

ب1- استئصال البظر (جراحات التقليل):

في هذه المجموعة من العمليات الجراحية يتم إزالة جزء أو أكثر من الأعضاء الجنسية الخارجية، وهي تشمل استئصال بعض أو كل البظر (يعرف أحيانا بختان السنة)، أو إزالة البظر والشفرتين الداخليين (تعرف أحيانا بالختان)، وحتى حين لا تتم إزالة البظر بكامله، يفتتح الجزء الأكثر حساسية جنسياً منه.

ومن بين كافة النساء اللاتي تعرضن لبتتر الأعضاء الجنسية، تبلغ نسبة النساء اللاتي خضعن لعمليات استئصال البظر 85%، وهذا الاستئصال يخلق العديد من المضاعفات والعواقب الجنسية، والسيكولوجية والجسدية.

ب2- التكميم (جراحات التغطية):

تقدر نسبة النساء اللاتي خضعن لجراحات التغطية ب 15% من بين كل النساء اللاتي تعرضن لبتتر الأعضاء الجنسية. هذه الجراحات معروفة أيضاً باسم "الختان الفرعوني" حيث تتم إزالة البظر، وقطع بعض أو كل الشفرتين الكبيرتين لخلق سطوح مسلوخة من الجلد. وبعد ذلك تتم خياطة هذه السطوح أو الضغط عليها حتى تلتئم مشكلة "غطاء من الجلد" فوق مجرى البول ومعظم المهبل. بعد بناء حاجز جسدي لإعاقة الجماع، يتوجب إنشاء فتحة فيه للسماح بتدفق البول ودم الحيض، هذه الفتحة محاطة بالجلد والأنسجة المثلثة القاسية، وتكون في بعض الأحيان صغيرة جداً بحيث لا تتجاوز حجم رأس عود ثقاب أو أنملة خنصر اليد. وإذا كانت الفتحة أكبر، يمكن حدوث الجماع بعد توسعها التدريجي، وهي عملية قد تستغرق أياماً، أو أسابيع، أو شهوراً، أما إذا كانت صغيرة جداً فيتوجب إعادة فتحها قبل الجماع.

عملية إعادة الفتح تحدث أيضاً قبل كل ولادة للسماح بخروج رأس الجنين دون تمزيق النسيج القاسي، وبعد الولادة تعاد خياطة الحواف المسلوخة الجلد. في أغلب الأحوال تعاد إلى نفس الحجم المحكم الذي كانت عليه قبل الزواج لخلق وهم العذرية، وبسبب تكرار عملية الفتح والخياطة، فإن التأثيرات الجسدية والجنسية والسيكولوجية عديدة وبعيدة الأجل.

التكميم أو الختان الفرعوني هو أكثر أشكال تشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية قسوة في بعض البلاد مثل: السودان والصومال وجيبوتي، تتراوح نسبة اللاتي يخضعن لهذا النوع من الختان بين 80-90% من كل اللاتي يتعرضن لبتن الأعضاء الجنسية، كما يمارس أيضا على نطاق أضيق في أجزاء من مالي وأثيوبيا وأريتريا وغامبيا ومصر، وقد يمارس في غيرها من المجتمعات التي لا نملك عنها معلومات كاملة.

❖ الختان الوسيط:

هذه الممارسة تعتبر نوعا ما جديدة، حيث بدأت بالظهور في السنوات القليلة الماضية. والتعبير يصف مجموعة متنوعة من العمليات الجراحية الأشد قسوة من إستئصال البظر، وإن كانت أقل ضررا بقليل من الختان الفرعوني، حيث تطور الختان الوسيط في البلدان التي حظر فيها الختان الفرعوني (مثل السودان)، أو حيث تعرض تأثيره في صحة المرأة إلى الانتقاد. ومع ذلك فإن هذا النوع من الجراحات يشبه كثيرا الختان الفرعوني، كما أن له نفس التبعات والمضاعفات إلى حد ما، ولهذا السبب لا تعتبر مثل هذه الممارسات صنفا أو شكلا أساسيا من أشكال عملية تشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية. (إيلكاركان، 2004، ص463)

4. الختان: تأثيراته الجنسية

استئصال البظر يزيل العضو الجنسي المتخصص الرئيسي لدى المرأة، فرأس البظر كرأس القضيب، يضم كثافة من نهايات الأعصاب المفرطة في حساسيتها تجاه اللمس. وجسم البظر مكون من نسيج إسفنجي قابل للانتصاب، وتغطيه طبقة من نهايات الأعصاب الأشد حساسية تتلقى الدم من الشريان البظري. هذا النسيج الانتصابي، الذي ينتشر عميقا تحت جذور البظر، يتواجد أيضا في الشفرين الداخليين وعلى أرضية الفرج، ويشكل حلقة حول مدخل المهبل، ومع أن هذا النسيج لا يملك نفس كثافة نهايات الأعصاب الموجودة في رأس البظر، إلا أنه أكثر حساسية من الجلد المحيط، وبالمقارنة يملك المهبل عددا قليلا جدا من نهايات الأعصاب ومعظمها غير حساس لللمس.

إن القدرة على الوصول إلى الرعشة الجنسية عند البشر عملية معقدة، تشمل وجود أعضاء جنسية خارجية طبيعية، ومحفزات ومثيرات هرمونية مناسبة، وسيكولوجية فردية.

من خلال تعديل البنية التشريحية الطبيعية للأعضاء الجنسية الأنثوية يقلص بتر الأعضاء الجنسية الأنثوية مدى السهولة التي يتحقق بها الإشباع الجنسي، أو يجعله بالغ الصعوبة. وعلى عكس الأعضاء الجنسية الذكورية، فإن أعضاء المرأة منفصلة وظيفيا بشكل واضح. فالبظر عضو جنسي متخصص مكرس للمتعة فقط، وليس له وظيفة إنجابية، أما المهبل فهو عضو إنجابي لا يتمتع بقدرة إحساس كبيرة على الاستجابة الجنسية، بكلمات أخرى تزيل ممارسة بتر الأعضاء الجنسية الأنثوية عضو المرأة الجنسي و تترك الأعضاء الإنجابية سليمة.

برغم عملية استئصال البظر، تبقى بعض الأنسجة الحساسة عند قاعدته وحول الشفرتين الداخليتين وأرضية المهبل سليمة، وقادرة على أن تبعث رسائل جنسية حساسة إذا ما استثثرت بالشكل المناسب. إضافة إلى ذلك، فإن الأجزاء الأخرى الحساسة جنسيا في الجسم، مثل الثديين، والحلمتين، والشفنتين، والرقبة، والأذنين، قد تصبح فائقة الحساسية للتعويض عن فقد المثير البظري، وبالتالي تعزز الاستثارة الجنسية.

الختان الفرعوني يترك المرأة بدون أنسجة الأعضاء الجنسية الحساسة جنسيا، وللتعويض عن ذلك ينبغي استدعاء مناطق بديلة تكون على درجة أعلى من الحساسية. وفي حين أن بتر الأعضاء الجنسية الأنثوية لا يؤثر في المحفزات الهرمونية للرغبة والإثارة الجنسيين، لكن قد يكون له كما هو واضح تأثير سلبي جدا في إحساس المرأة بحقها في المتعة الجنسية. ولا يمكن التنبؤ بمثل هذه التأثيرات السيكولوجية في كافة الحالات ولربما تستطيع بعض النساء مغالبتها.

• الجانب السيكولوجي للاستثارة الجنسية:

إن هذا الجانب يعتبر ظاهرة معقدة، ولم يفهمها المختصون بشكل كامل حتى الآن. فهي تشمل العواطف الوجدانية، والمفاهيم الأخلاقية، والتجارب الماضية، وقبول الاستثارة الجنسية، والأحلام والتخيلات، والخوف من المرض أو الحمل. والتركيبة التي تجمع بين الرسائل الجسدية

من الأعضاء الحسية والصور الذهنية العاطفية تتوج في الحالة السيكلولوجية-الفيزيولوجية التي يمكن التخلص خلالها من الوصول إلى هزة الجماع.

إذا أجريت عملية بتر الأعضاء الجنسية الأنثوية في مرحلة الطفولة لا يرجح أن تتذكر البنت الحادثة نفسها وحتى لو تشبثت الصدمة المؤلمة بعمق لا وعيها فإن علم النفس لا يستطيع بصورة واضحة التنبؤ بالمدى الذي سترتبط به هذه الذكرى المؤلمة بجنسانيتها في عقلها الواعي.

في أغلب الأحيان، تجرى عملية الختان حين تكبر البنت وتكون قد تلقت العديد من الرسائل الاجتماعية حول موقعها في المجتمع عموماً، وفيما يتصل بالصبيان والرجال على وجه الخصوص. أما الصلة الجامعة بين الجراحة وعملية "التأنيث" الاجتماعي للفتيات فتقام من خلال تداعيات وترابطات ذهنية مأكرة وقاطعة أو من خلال التدريب الجندي العدائي والتهديد بالتبعات والعواقب السلبية، أو حتى بالتعذيب، النموذج الأول هو الأكثر شيوعاً في مناطق شرق إفريقيا أما الثاني فيستخدم غالباً في مناطق غرب إفريقيا بطوائفها من المجتمعات والجمعيات السرية".

قد يكون من الصعب بالنسبة لأية فتاة تجاوزت مرحلة الطفولة عدم ربط الختان مع بعض التناقض في الرغبة الجنسية؛ فالرسالة والفعل على علاقة متبادلة كما يبدو. في الختان الفرعوني على وجه الخصوص يمكن اعتبار إزالة كل الأنسجة الحساسة إضافة إلى تطويق المهبل، بمثابة "استعارة مجازية دالة على رفض جنسانية المرأة واحتجاز طاقتها الإنجابية بحزام عفة مصنوع من لحمها"، حيث يحظر فتح أو توسيع الغطاء الواقي إلا من أجل السماح للزوج الشرعي بالوصول إلى المهبل مقابل المهر الذي دفعه. وفيما بعد، سوف يتوسع أكثر حين تؤدي المرأة واجبها المقدس في إنجاب الأطفال". (إيلكاركان، 2004، ص465)

نظراً لأن المرأة التي خضعت لعملية تشويه الأعضاء الجنسية سوف تكون معرضة بنسبة كبيرة إلى الإصابة بالإحباط الجنسي الذي يؤدي بها إلى عدم السعي إلى الاتصال الجنسي مع شريكها، وبالتالي تصبح شيئاً جنسياً ووسيلة إنجابية بالنسبة للرجل، لكن هذا الدور يتناقض مع المطلب الاجتماعي المتمثل في أن تكون المرأة مرغوبة جنسياً وقادرة على إمتاع زوجها، خصوصاً إذا تطلب الاستمتاع الجنسي أن تظهر أنها هي أيضاً تستمتع بالتجربة الجنسية.

ونظرا لزيادة تعقيد جنسانية المرأة بسبب القيم وحالات الغموض الثقافية، يصعب فصل الوظائف الجنسية التشرّحية والهرمونية الخالصة عن التأثيرات العاطفية والسيكولوجية. الأمر الذي يعني أن باستطاعة المرأة التي استوّصل بظرفها الوصول إلى هزة الجماع رغم أن ذلك لا يتم بسهولة.

إن التوليفة المركبة من الحواجز الجسدية والنفسية هي التي تجعل من الصعب على المرأة التي خضعت لهذه الممارسات الطقسية أن تستمتع بجنسائيتها، وأولئك اللاتي يقال بأنهن مازلن قادرات على الوصول إلى هزة الجماع لديهن الشجاعة للحفاظ على الحالة النفسية-الجنسية المطلوبة، وذلك باستخدام الحد الأعلى من الإبداع والحد الأدنى من الموارد. إن الاستمرار في الاستمتاع بعلاقة الشراكة والحياة الجنسية تحت مثل هذه الظروف إنما هو دليل يثبت حيوية المرأة.

بالرغم من أن كل المجتمعات تقريبا تخضع وتستعبد نساءها بطريقة أو بأخرى، إلا أن تشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية يعتبر الإجراء الأقصى والأعنف الذي يمكن لأي مجتمع اتخاذه للسيطرة على نشاط المرأة الجنسي وطاققتها الإنجابية. إن قسوة ووحشية هذا الفعل تعدان تذكرة مهمة تعيد إلى الذهن الآليات الأكثر دهاء ومكرا التي تشتغل في المجتمعات الأخرى. (يلكاركان، 2004، ص466)

5. الدلالة الثقافية لتشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية:

لن يكون بالمستطاع اجتثاث عادة تشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية إلا إذا فهم أولئك الذين يناضلون من أجل التغيير المعتقدات الراسخة التي يؤمن بها من يمارسونها، حيث تكون الغاية الأساسية من هذه العملية هي خفض الرغبة الجنسية عند المرأة. (الصواف والجبلي، 2001، ص78)

وكما ذكرت مسبقا فإن من الحجج المهمة لاستمرار الممارسة اعتبارها جزء من طقوس الدخول في طور المراهقة التي تنتج جيلا من الراشدين القادرين على تحمل المسؤولية في المجتمع.

أما المعارضون لهذه الممارسة فيعتقدون بأن هذه الطقوس قد تعرضت للكثير من التعديل والتغيير في العالم الحديث بحيث تقلصت في العديد من المناطق لتغدو مجرد فعل رمزي يعبر عنه بختان الفتيات.

في بعض الدراسات التي أجريت على هذا الموضوع-تشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية- توصل الباحثون إلى أن ممارسته مصنفة على أساس عدة أبعاد ألا وهي:

أ- الجمال / النظافة:

- الأعضاء الجنسية الأنثوية غير نظيفة وتحتاج إلى تنظيف.
- الأعضاء الجنسية الأنثوية بشعة وتنمو لتصبح ضخمة الحجم إذا لم تبتتر.
- ختان الفتاة طريقة عصرية وضرورية لتصبح الفتاة امرأة حقيقية.

ب- الحماية / الموافقة الذكورية:

- بتر الأعضاء الجنسية الأنثوية طقس استهلاكي للدخول في طور الأنوثة ومنها إلى مجتمع القبيلة.
- لا يمكن للفتاة غير المحقونة الزواج.
- الختان يزيد متعة الزوج الجنسية.
- بتر الأعضاء الجنسية الأنثوية يزيد من الرغبة بالجماع عن طريق المهبل بدلا من الإستئارة عن طريق البظر.

ج- الصحة:

- بتر الأعضاء الجنسية الأنثوية يحسن الخصوبة ويخفض معدل وفيات الأمهات والأطفال.

د- الدين:

- الله أمر بختان البنات.

ه- المبادئ الأخلاقية:

- بتر الأعضاء الجنسية الأنثوية يصون العذرية.

- كما أن هذه الممارسة تعالج الانحراف الجنسي (البرود، الميول السحاقية، الاستثارة الجنسية المفرطة).

إذا فهذه هي مختلف الأبعاد التي ارتبطت بممارسة عملية تشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية.

IV. التصفيح كطقس شعبي لحماية البكارة الأنثوية:

إن مفهوم الطقس الذي تعج به كل الدراسات الأنثروبولوجية والسوسولوجية القديمة والمحدثة، يظل مفهوما سجاليا يستعصي على التحديد النهائي.

وبالتالي فالمسلك الذي سلكته فيما سيلي يقودني إلى التعريف الذي أدلى به الباحث منديب والمتمثل في أن: « الطقس هو كل سلوك فردي أو جماعي يلتزم بمجموعة من القواعد التي تشكل طقوسيته وأبرزها التكرار، على الرغم من توفره على هامش من الارتجال، وهذا السلوك له بالضرورة معنى ووظيفة، يمنحها من السياق المحلي كما من السياق الكوني ومن المثالي كما من الاجتماعي». (منديب، 2006، ص121)

1. تعريفه:

إن التصفيح يعتبر نوعا من أنواع الطقوس التقليدية التي تمارس بهدف حماية عذرية الفتاة قبل دخولها في مؤسسة الزواج، وما هو ملاحظ فيما يخص هذا الطقس هو تباينه سواء من حيث

التسمية أو من حيث أسلوب الممارسة من ثقافة إلى أخرى، وفيما يلي سيتم عرض أهم ما يخص هذا الطقس.

أ- **حسب الشبل:** «إن طقس التصفاح كما يصطلح في المجتمع الجزائري هو ذلك النموذج الذهني الذي يعتقد في استحالة اللوج إلى الجسد البكر، ذلك أن الغاية الأولى المرسومة لطقس إغلاق الفرج الأنثوي، والذي يمارس تحت اسم صفاح، هي وشم ذلك المعتقد على الجسد الأنثوي بمداد من صمغ». (2006، ص101)

ب- **حسب بن دريدي:** «التصفيح في المجتمع التونسي هو أحد أنواع الطقوس التقليدية التي تمارس بوتيرة كبيرة، حيث يتم استعماله بهدف حماية عذرية الفتاة قبل الزواج، وتخضع الفتاة لهذا الطقس مرتين في حياتها لتأخذ بذلك وضعية المصفحة، المرة الأولى لهذا الطقس تكون قبل دخول الفتاة في مرحلة البلوغ أي ما بين 6 إلى 10 سنوات (بهدف الإغلاق) رمزياً، والمرة الثانية قبل دخول الفتاة في الحياة الزوجية (بهدف الفتح)، إذا فمفعول هذا الطقس يبقى إلى حين يوم الزفاف؛ فالتصفيح هو ربط العضو التناسلي للمرأة بحيث يعجز من يريد الاتصال جنسياً بها على فض بكارتها». (2004, P59)

ج- **حسب جسوس:** «إن طقس الثقاف كما يصطلح في المجتمع المغربي والذي يرادفه التصفيح في المجتمعين الجزائري والتونسي، يتمثل في عقد لحمتي البظر، وهو ممارسة من السحر يراد بها إغلاق غشاء الرحم، لإفشال كل محاولة لاقتراحه». (2003، ص181)

د- **حسب بن حثيرة:** «التصفيح ممارسة سحرية غايتها صيانة جسد الطفلة مشروع المرأة من أي اختراق وحجبه عن الآخر (الرجل)، وتتكون العملية من فصلين: الأول قبل الزواج ويسمى التصفيح، يمارس على البنت قبل سن الرشد، والثاني ليلة زفافها ويسمى حلّ التصفيح». (2008، ص55)

ه- **حسب الرازي:** «الثقاف هو ختان نفسي، يؤدي إلى العجز والإحباط وإلى إغلاق نفسي وبيولوجي». (2001، ص47)

من التعريفات المبيّنة فيما سبق يتضح أن **التصفيح** هو عبارة عن نشاط اجتماعي وممارسة طقسية شعبية تكمن وظيفتها في عملية شل العضو الجنسي للمرأة عن أداء وظيفته رغم وجود الرغبة الجنسية الخاصة بالمرأة، ورغم محاولة الرجل الولوج إلى هذا العضو الجنسي، وتزول هذه الممارسة الطقسية بزوال الفعل السحري باعتبار أن التصفيح طقس سحري يوظف السحر ومفعوله لتحقيق هدفه المتمثل في حماية غشاء البكارة ومن ثم العذرية.

2. المعتقدات المرتبطة بهذا الطقس الشعبي:

تشمل المعتقدات السائدة الخاصة بهذه الممارسة الطقسية الأسباب التالية :

أ- التصفيح سيحفظ للبنات عذريتها وبالتالي عفتها.

ب- يضمن للفتاة حصانة إجتماعية.

ج- إن ممارسة التصفيح ترجع إلى خوف الأمهات خصوصا من تعرض بناتهن إما لعلاقة جنسية عن طواعية، أو عملية اغتصاب، أو أي حادث تفقد عن طريقه البنت عذريتها. خصوصا وأن عملية مراقبتها ترجع إلى الأم بالدرجة الأولى، أيضا تعذر هذه المراقبة للأم، لأن الفتيات في المجتمعات المعاصرة أصبح لهن انفتاح على الحياة الاجتماعية، وبالتالي فإن لجوء بعض الأمهات لهذه الممارسة يبرر بالتناقف الذي أحدث تغييرا كبيرا على حياة الفتاة مما جعلهن يكتفن الرقابة سواء المعنوية أو المادية.

3. أساليبه:

هناك عدة أساليب في عملية ربط العذرية (التصفيح) والتي تختلف حسب المجتمعات من حيث الممارسة ولكنها تصب عموما في نفس الهدف والمتمثل في حماية العذرية ومن ثم غشاء البكارة الذي يرمز للعفة والشرف في مجتمعاتنا الأبوية البطريركية، ومن بين هذه الأساليب أذكر:

أ- **طريقة الحزة** : وهو الأسلوب المنتشر والمعروف في المجتمع التونسي، حيث تقوم

امرأة (الأم، الجدة، الخالة، الجارة...الخ) بوضع حزة خفيفة على الفخذ، ثم تقوم بتجميع الدم المتسرب فوق الفخذ بواسطة سبع فواكه جافة، ثم تقوم الفتاة بأكل هذه الفواكه، وكلما تقوم بإدخال

فاكهة في معدتها يجب أن تردد العبارة التالية "أنا حيط، ولد الناس حيط" " *je suis un mur, et le fils d'autrui un fil*، وفي مناسبة الزفاف تقوم الفتاة بفتح رباط عذريتها بعكس العبارة، فهذه الممارسة تعتبر بمثابة تعبير جنسي لكل من يطمع بممارسة الاتصال الجنسي بالفتاة، ما عدا الزوج حين يحل هذا الرباط.

إن هذا الأسلوب معروف أيضا في المجتمع الجزائري لكنه يختلف من حيث طريقة الاستعمال حيث تتم فيه وضع تحجيمتين أو ثلاثة على الفخذ، وذر كمية معينة يختلف نوعها من ممارسة إلى أخرى حيث يمكن أن تكون تبغا أو فحما... إلخ، وعند القيام بوضع التحجيمات يراعى فيها ترديد العبارة "أنا حيط، ولد الناس حيط" وهي نفسها العبارة المعروفة في المجتمع التونسي، إن هذه العبارة لها مفعول سحري حيث أنها تكبح قوة الرجل وهذا لتصبح الفتاة في صلابة الحائط. وفي مناسبة الزفاف تقوم الفتاة بعكس العبارة "أنا حيط، ولد الناس حيط" بالإضافة إلى فك التحجيمات، إذا فالعبارة التي تردها الفتاة في المرة الأولى تمثل رمز القوة والصمود من جهة وأن الحيط ليس له إحساس من جهة ثانية، أما الجزء الثاني من العبارة فيعني أن الذي يريد لها السوء يصبح عاجزا كالخيوط وهو رمز للضعف.

ب- **طريقة المنسج:** ربط العذرية عن طريق المنسج، حيث ينسج عليه جلابة رجل في مقتبل العمر ولم يسبق له الزواج، ويتم التوسيع بين خيوط الصوف، حيث تمر عليها الفتاة ثلاث مرات خلال ذلك المنسج مغمضة العينين، فيما تردد الأسرة العبارة "بننتا حيط ولد الناس حيط" ومنذ ذلك الوقت يصبح غشاء مهبل الفتاة في صلابة الحائط. وفي يوم الزفاف يجب فك الرباط بمرور الفتاة مفتوحة العينين على المنسج وتعكس العائلة العبارة السابقة، وبذلك يتسنى للزوج من إفتضاض بكارتها. (جسوس، 2003، ص201)

وفي مقابلات أجريتها مع نساء مسنات ممن كانت لهم إسهامات في ممارسة طقس التصفيح في المجتمع الجزائري، وصفن لي كيفية طريقة المنسج بصورة مغايرة لما ذكرت الباحثة جسوس، حيث بعد الانتهاء من نسج الزربية على المنسج، وبعد أن تسد جميع الخيوط في الزربية، نقوم باقتلاع أحد جانبي المنسج (موثق)، وتقوم الفتاة بالتبول في حفرته، وهي تردد العبارة

السحرية "أنا حيط ولد المرا حيط" حتى تفرغ من التببول، وتعاد نفس الطريقة خلال مناسبة الزواج مع عكس العبارة السحرية.

وهناك كيفية أخرى تستعمل بها **طريقة المنسج** في المغرب، حيث يستعمل المنسج لتنقيف الفتاة، وقبل الانتهاء مباشرة من نسج الزربية، أي خلال "التكريجة" تطلب الأم من الفتاة أن تمر فوق "المناول"، مغمضة العينين، تنطق بعبارات معينة، ثم تخفي الأم كل الأدوات التي استعملتها، إذ من المفروض أن لا تراها إلا ليلة دخولها، وتستحم فوقها فيزول مفعول التّفاف. (الرازي، 2001، ص45)

ج- طريقة المزلاج: وهو أن تحمل عجوز مزلاجاً وتقوم بفتحه وغلقه، وتقوم هذه المرأة بفتحه ليلة الزفاف، حيث أن حصر عملية الفتح على هذه المرأة تقوم عليها رهانات، وبالتالي تصاب كل فتاة بالرب، إذا غابت هذه المرأة عن عينها، أو تعرضت لمرض ما.

د- طريقة مادة الرصاص: وتتمثل هذه الطريقة في شراء قدر من الرصاص (دون معرفة المقدار أو المساومة في السعر) من عند العطار؛ بائع الأعشاب، وإدخاله إلى البيت في غير علم من الفتاة المرادة بهذه العملية، والتي تكون دون سن البلوغ، ويذاب ذلك الرصاص، لجعله على هيئة شفتين غليظتين، وتردد الأسرة القول المذكور من قبل، ثلاث مرات، ويتم إخفاء تلك الهيئة المتخذة من الرصاص، في عناية، ولا تخرج من مخبئها إلا ليلة زفاف الفتاة، فيظهر لها، حينئذ، ذلك الشيء السحري، ويسخن لتفتح شفتاه، وتردد الأسرة ذلك القول نفسه معكوساً؛ وفي حالة ضياع ذلك الرصاص المسحور، فإن في ضياعه بطبيعة الحال مشكلة جسيمة، إذ لا يكون في الإمكان مبدئياً وقوع الإقتضاض.

ه- طريقة اللدونة: وهي تلك القطعة المعدنية الصلبة التي تضعها الأم على العضو الجنسي للفتاة، وتتنطق بالعبارة المعهودة، تكررهما ثلاث مرات أو سبعة مرات إلى أن ترسخ في ذهن الطفلة، أو تتسرب إلى مخزونها اللاشعوري، فتحدث تأثيراً نفسياً يجعلها حتى ليلة عرسها "حائطاً" والرجل "خيطة".

و- **طريقة الحصى**: تقوم هذه الطريقة في المجتمع المغربي، على تناول حصة ملاء وعرضها من دون علم الفتاة على الهلال (عندما يكتمل بدرا)، وتكرار العبارة المعهودة؛ وقد يكون لهذه الوسيلة الفعالية نفسها التي لذلك التمثال المتخذ من الرصاص. (جوس، 2003، ص202)

أما في المجتمع الجزائري فأسلوب طريقة الحصى يختلف من حيث الممارسة، إذ تؤخذ حجرة للتيمم متوسطة الحجم، ترمى بالنار جيدا، ثم تقوم الفتاة بالتبول فوقها وهي تردد العبارة السحرية "أنا حيط ولد المرا خيط" حتى تفرغ من التبول، ثم تقوم الأم أو من ناب عنها بإخفاء هذه الحجرة حتى ليلة عرس الفتاة، أين تعاد نفس العملية مع عكس العبارة السحرية.

ز- **طريقة صندوق الثقب**: وتعتمد هذه الطريقة على طلب من الفتاة التبول فوق صندوق الثقب، ويجمع الكبريت المبلل (دون أن تراه الفتاة) فيتم إخفاؤه إلى حين ليلة الزفاف، حيث يتم إشعاله فيزول مفعول الثقب. وترى الباحثة نجاة الرازي، أن هذا الطقس يتلاءم مع المثل الشعبي السائد الذي يقول: "إن شرف البنت لا يشتعل إلا مرة واحدة كعود الثقب".

ح- **طريقة السكين**: وهي تعتمد على السكين ذي اللون الأحمر الذي يسمى بـ "المطوي"، حيث يتم طيه أمام جهاز المرأة الجنسي، وإخفاؤه إلى ليلة الزفاف، فيتم كشفه ونصبه من جديد.

ط- **طريقة قطعة الصوف**: تتمثل هذه الطريقة في الاعتماد على قطعة من الصوف وتلطixها بأول قطرات دم الحيض للفتاة البالغة وتخفي هذه القطعة، وعند حلول ليلة الزفاف تحرق قطعة الصوف هذه لإزالة مفعول الثقب. (الرازي، 2001، ص46)

ي- **طريقة البصل**: إن هذه الطريقة معهودة الاستخدام في الجنوب الجزائري، حيث تعتمد على أخذ حبة من البصل الأحمر متوسطة الحجم، وخيط النيرة الذي يستعمل للنسيج، حيث نقوم بحرق خيط النيرة حتى يصبح فحما، ثم نخلطه مع حبة البصل المرحية أو المبشورة، ثم نضع الخليط فوق القصة المتجهة نحو القبلة، ثم نقسم الخليط إلى خمسة أقسام أو سبعة أقسام، حيث تضع الفتاة يديها وراء ظهرها، ثم تحتسي بفمها أقسام الخليط وتردد العبارة السحرية، وتعاد نفس الطريقة خلال مناسبة الزواج مع عكس العبارة السحرية.

ك- **طريقة الحمص:** وهي بدورها طريقة مستعملة في المجتمع الجزائري، حيث توضع قصعة باتجاه قبلة الصلاة، مع وضع مادة القطران فيها، إضافة إلى سبع حبات من الحمص، ثم تقوم الفتاة ببلع السبع حبات من الحمص على التوالي بالاعتماد على فمها وليس يديها مع ترديد العبارة السحرية بعدد حبات الحمص، وتعاد نفس الطريقة خلال الزواج مع عكس العبارة السحرية.

ل- **طريقة الفولة:** في الإغلاق، تختار فولة سوداء، تقسم إلى قسمين وتمر الفتاة بينهما، ثم تجمع وتخبأ إلى يوم الزفاف، وعند الحل يكفي أن تراها الفتاة وتغتسل فوقها ليحلّ الثقال.

م- **طريقة الملح الحية:** عند الإغلاق تمر الفتاة فوق قطعة ملح وهي مغمضة العينين دون أن تراها، وعندما تكون الفتاة على وشك الزفاف تكسر نفس القطعة، وتمر فوقها، وهكذا يعتقد أن الثقال حلّ وأن الفتاة مفتوحة ومهيأة للزفاف.

ن- **طريقة التخليل:** فيما يخص طقس الإغلاق، فعند بزوغ هلال شهر جديد، تؤخذ قطع "المشط" (قطعة يشتغل بها في عملية النسج التقليدية)، وتوضع في إناء قطعة إلى جانب قطعة بشكل متعاكس، أي بشكل يخالف شكل تقابلها أثناء عملية النسج، ويسكب الماء في الإناء ثم تشربه الفتاة وعيناها مغمضتان. أما عند الحل، فينتظر نفس التوقيت الزمني، أي مستهل الشهر القمري، ويوضع المشط في نفس الوضع السابق، وتمر الفتاة من الداخل إلى الخارج وعيناها مفتوحتان كرمز للفتح، وتشرب الماء دائما بعينين مفتوحتين.

س- **طريقة الرحي:** الرحي هي آلة طحن يدوية تقليدية مصنوعة من الحجر تستعمل لطحن عدد من الأشياء مثل: الحناء، وبعض الحبوب. هناك طريقتان لممارستها، في الطريقة الأولى، وعند الإغلاق تغمض عين الفتاة وتقلب الرحي، ويسكب فيها ثلاث مرات ملء فم الفتاة ماء، أما عند الحل فتكون الرحي في وضعها الطبيعي، لا تكون مقلوبة، ويسكب منها ثلاث جرعات ماء في فم الفتاة. وفي الطريقة الثانية، وعند الإغلاق تفرق قطع الرحي وتمر الفتاة وسطهما ثلاث مرات بشكل دائري، والحل يكون بإرجاع الرحي إلى وضعها الطبيعي والاعتسال فوقها. (معادي، 2001-2002، ص ص 96-97)

إذا فتعدد الأساليب المبتكرة لقيام بطقس التصفيح يدل على الانتشار الواسع لهذا الطقس خصوصا في المجتمعات المغاربية والتي أصبح فيها هذا الطقس يمارس على نطاق واسع في الأوساط الريفية وكذا الأوساط المدنية على حد سواء، باعتباره كميكانيزم أمان للعدوية، ولكن ما هو ملاحظ في هذا الطقس الشعبي أن كل شيء يعتمد فيه ويتميز بالإخفاء، وبالغموض، وبالسرية، وبالتستر، والكتمان، ولا يتم الكشف والإعلان عنه إلا ليلة الدخول أو ما يسمى بليلة الإفتراع، وتحدث الكارثة إذا تم نسيان مكان إخفاء الأدوات والوسائل التي مورست بها الطقوس، أو ماتت الأم ونسيت أن تترك وصية إلى نساء أخريات بصدد ثقاف ابنتها.

ولكن ما يجب التتويه إليه أن **الحكم الشرعي** لهذه الممارسة هو تحريمها ذلك لارتباطها بالسحر، وبالتالي فرغم المفعول السحري المسنود لها فيجب حل هذا الرباط عن طريق الرقية الشرعية.

4. التأثيرات النفسية الاجتماعية لهذا الطقس الشعبي:

إن التأثيرات النفسية الاجتماعية لهذا الطقس الشعبي لا تنعكس على الفتاة فحسب وإنما تشمل أيضا عائلة الفتاة وخصوصا الأم التي تلعب دورا جوهريا في حث الفتاة على الحفاظ على غشاء بكارتها سليما لحين ولوجها مؤسسة الزواج على مرأى كل من العائلة والجماعة الاجتماعية التي تنتمي إليها.

أ- بالنسبة للفتاة:

إن المفعول النفسي لهذا الطقس الشعبي بحسب **بن حثيرة** قد يحدث تأثيرا نفسيا على الفتاة فتصبح ليلة زفافها "حائطا" إذ يؤثر ما هو نفسي على ما هو بيولوجي فيستعصى الولوج. كما ينجح ذلك الطقس بتأثيره النفسي على الرجل أيضا، وهو ما يزيد في الاعتقاد بنجاعة تلك الممارسة السحرية ولذلك يجب حلّ التصفيح وفك مفعوله، وذلك بأن تتعرض الفتاة إلى نفس ذلك الطقس ولكن بإعادة الجملة بصفة عكسية. (بن حثيرة، 2008، ص56)

وتؤكد هذه الفكرة السابقة الباحثة نجاة الرازي في مقالة لها بعنوان «المرأة والعلاقة بالجسد»، حيث ترى أن طقس الثقاف وممارساته تتسرب إلى المخزون اللاشعوري للفتاة، فتحدث تأثيرا نفسيا عليها يجعلها ليلة عرسها كالحائط والعريس كالخيوط إلى أن يتم حل هذا الثقاف؛ فالحائط علامة على الاستعصاء على الولوج، ويتأكد ذلك عندما تصادف بكارة مطاطية أو عندما يؤثر ما هو نفسي لدى العروسة على ما هو بيولوجي، فيصبح ذلك الغشاء الضعيف والهش أكثر قوة وتصلبا من الحائط، كما ينجح هذا الطقس أيضا بتأثيره النفسي أيضا عندما يعجز القضيب على الانتصاب، رغم عدم معاناة الزوج من أي مرض عضوي أو نفسي سابقا. إنها "قوة تأثير نفسي على العضو"، بحسب تعبير الباحثة، والتي تصادف غياب الوعي الصحي والعلمي، فتوهم بنجاعة تلك الممارسات السحرية.

كما ترى الباحثة بن دريدي بأن هذا الطقس له نتائج إيجابية على المستوى الرمزي للفتاة ذلك أنه يحمي عذريتها، لكن تأثيراته السلبية أيضا تعد معتبرة خصوصا على الفتاة المصفحة ذلك أن إدراكها لهذه الوضعية والهدف منها يمكن أن يجعلها تشعر بنوع من التحرر الجنسي وبالتالي تلجأ إلى ممارسة العلاقات الجنسية عن طواعية، كذلك يمكن أن تجعل الفتاة من هذا الطقس وسيلة لمنع الحمل رغم ممارسة العلاقات الجنسية، وبالتالي يصبح بمثابة حماية إجتماعية للضعف الذي يلحق بالجنسين.

ب- بالنسبة للأم:

تشير الباحثة بن دريدي إلى أن التصفيح يحقق للأم الأمن النفسي والاجتماعي، ذلك باعتبارها المسؤولة الأولى عن مراقبة الجنسية الأنثوية، وبالتالي فهذا الطقس يخفف عليها الضغوط سواء العائلية أو الاجتماعية، وهي ترى أن التصفيح له بعد رمزي ذلك أنه مستوحى من الثقافة السائدة في المجتمع.

كما ترى الباحثة جسوس أن في تنقيف الفتاة بالسحر ما يشعر الأم بالأمان؛ فهي تعتقد أن ابنتها قد صارت في منجاة من أي سوء، فعملية النّقّاف قامت بتقوية غشاء بكارتها وتمتينه. (جسوس، 2003، ص203)

فالأم وخاصة الأم التقليدية، تنتمي لمجتمع النساء المغلق الذي تمارس فيه دورها التربوي والاجتماعي، وفقا لما هو متعارف عليه داخل العائلة وفي التصورات الاجتماعية للجماعة الاجتماعية التي تنتمي إليها، فهي التي تجسد التقليد وتحميه وتنقله، ولو أنها في الواقع الفعلي أكثر الكائنات الإنسانية تعرضا لغبن هذه التقاليد والأعراف والمعايير الاجتماعية المباحة والمحرمة، فالأم هي التي تتحمل مسؤولية إخفاق ابنتها في حماية شرف وفخر العائلة، ومن ثم لرأس المال الرمزي والاجتماعي الذي تسعى العائلة لاكتسابه عبر صيرورتها التربوية للفتاة.

V. جراحة العذرية كإستراتيجية لإعادة التوكيد الاجتماعي للمرأة:

إن العذرية ليست مجرد مصدر قوة ونفع للمرأة فقط، بل للعائلة برمتها، خصوصا في الثقافات العربية حيث الروابط الأسرية قوية جدا، لذلك فعفاف المرأة قبل الزواج ليس مجرد خيار فردي، لكنه شأن من شؤون الأسرة، لكل هذا تتحكم العائلة العربية بجسد المرأة، إذا فعذرية المرأة ليست مسألة شخصية فقط، بل هي ظاهرة اجتماعية، ونتيجة للقلق الاجتماعي خصوصا حول غشاء البكارة، وبمصاحبة التحولات البنيوية التي مرت بها النساء في المجتمعات العربية، استطعن الاستفادة من الطب «لإصلاح» غشاء عذريتهن خلال العمليات الجراحية الطبية في حالة إقامة علاقات جنسية قبل الزواج، أو نتيجة حوادث عرضية أدت إلى فقدانهن هذا الغشاء، وعبر خلق العذرية الإصطناعية تصبح المرأة عفيفة ونقية من جديد، ويتم انقاد شرف العائلة نتيجة ترميم غشاء بكارتها، ويطلق على عمليات جراحة العذرية بعمليات «إعادة العذرية أو ترميم العذرية».

1. تعريفها:

أ- حسب إيلكاركان: إن الإصطلاح الشائع لدى معظم الأطباء لوصف جراحة العذرية هو «الترميم» الذي يشمل دلالات ضمنية مختلفة، ف «الترميم» يشير ببساطة إلى شيء أو منتج تحطم ولم يعد يعمل بالشكل المناسب، ولكي نتمكن من استخدام هذا الشيء يتطلب الأمر وجود اختصاصي لتصليحه وترميمه، لذا فالترميم يتألف أساسا من خياطة بقايا غشاء البكارة بعد الجماع، ويمكن لهذه الجراحات أن تجرى حتى بعد ممارسة الجنس بشكل متكرر، أو الإجهاض، أو الحمل، وبعد الخياطة يلتئم الجرح، وتصبح المرأة كالعذراء من جديد. (2004، ص264)

ب- حسب جسوس: إن رآب غشاء البكارة هو طريقة عصرية لاستعادة العذريات الضائعة، وتتمثل هذه العملية الجراحية في إخطاة اللحيما، وهي بقايا الغشاء، التي تظل قائمة، لا تذهب بها الاصلالات الجنسية المتواترة، فإذا اصلت الفتاة المستعيدة بكارتها على هذا النحو اصلالها الجنسي الأول، سال من فرجها الدم. (2003، ص213)

ج- حسب بن دريدي: إن عملية ترميم البكارة تعتمد على خياطة نقاط اللحيما التي تربط مختلف الحواف الممزقة للبكارة، والتي تسمح للفتاة ليلة زفافها بالنزيف، وبالتالي ضمنت الفتاة "ختم" بكارتها، ولكن بن دريدي ترى أن مفعول هذه العملية يكون ايجابيا بصورة مطلقة يوم زفاف الفتاة الشابة. (2004, P97)

2. منظور المختصين لهذه العملية:

أ- وجهة النظر الطبية:

إن جراحة إعادة العذرية "الترميم" تعتبر تدخلا لا ضرورة له من الوجهة الطبية، ولا يقتصر الأمر على مجرد افتقارها إلى الأساس الطبي، بل أيضا القاعدة القانونية التي يمكن أن تبرر التدخل الجراحي من قبل الأطباء إلا في الحالات التي تتعرض فيها الفتاة قبل سن البلوغ لحداث حقيقي. في مثل هذه الحالة يمكن إصلاح غشاء العذرية في المستشفى كجزء من عملية تدخل لإعادته إلى وضعه الأصلي. وإلا فقد تتعرض سمعة الطبيب، إضافة إلى رخصة مزاولته المهنة، إلى الخطر إذا رفع عليه الزوج دعوى على أساس مساعدة المرأة على خداعه فيما يتعلق بعذريتها. وهذا السبب الذي يجعل جراحة العذرية ممارسة أكثر خطورة وإشكالية -نسبيا- عند مناقشتها مع الأطباء المتخصصين بالتوليد وأمراض النساء.

ومن الناحية التقنية يرى الأطباء أنه ينبغي أن تجرى جراحة العذرية الناجحة قبل ليلة الدخلة مباشرة لأن القطب التي ستسبب النزف إذا بقيت في مكانها لمدة طويلة، فإنها لن تفي بالغرض المطلوب على الإطلاق.

كما يذكر الأطباء أن النساء اللواتي يستشرنهم لإجراء جراحة إعادة العذرية يأتين عادة بمفردهن أو مع صديقة مقربة، لأن الرجل الذي تورطت معه المرأة قد خرج من حياتها على

الأرجح، لكن حين ينتج عن العلاقة حمل فغالبا ما يأتي الرجل مع المرأة إلى عيادة الطبيب. ويمكن تفسير ذلك باعتباره رعاية من قبل الرجل لبذرتة في تربتها التي تتخذ الرعاية شكل مساندة ودعم. وفي بعض الحالات النادرة قد تصحب المرأة المعنية إحدى نساء العائلة التي تربطها بها صلة قرابة بعيدة.

كما يذكر الأطباء أيضا أن النساء يمكن أن تقمن بهذه العمليات نتيجة للقلق حول سلامة غشاء العذرية، ذلك أن هذا القلق يمكن أن يتفاقم إلى درجة قيام العذراء بزيارة الطبيب المختص بالأمراض النسائية والتوليد لمجرد التأكد من أنها ستتزف في ليلة الدخلة، وفي حالة ما إذا توضح أن الغشاء من النوع الذي يتمزق دون أن يحدث أي نزيف، فإن المرأة الشابة في هذه الحالة قد تتخذ فعلا أكثر راديكالية. ويمكن كذلك أن تكتشف الفتاة أنها قد لا تتزف بشكل كاف، بسبب طبيعة الغشاء، إذا ففي هذه الحالات يمكن أن تطلب المرأة الشابة من الطبيب إصلاحه بحيث تتأكد تماما من أنه سينزف في ليلة الدخلة.

وفي دراسات تناولت الدور الذي تلعبه جراحات العذرية من منظور الأطباء فكان هناك تباينا لآرائهم ويمكن تصنيف هذه الآراء ضمن ثلاث فئات:

المقاربة الأولى: إن هذه المقاربة الخاصة بهذه الممارسات لها صفات المقاربة الإسلامية التقليدية فهي لا تقبل استمتاع المرأة بجنسائيتها إلا ضمن حدود الزواج. هذه المجموعة من الأطباء المتخصصين في أمراض النساء والتوليد تقارب جراحة العذرية وتؤكد بكل وضوح أنهم لا يجرون هذا النوع من الجراحة لسببين اثنين: أولا، لا يعتبرون هذه العمليات قانونية ويقولون أنها لو كانت قانونية لأجريت في مستشفيات الدولة. ثانيا، يتبنى هؤلاء وجهة نظر أخلاقية ويصنفون هذه الجراحة في خانة الخداع والغش، التي تعبر عن عدم احترام المرأة للشخص الذي ستتزوجه.

المقاربة الثانية: مؤسسة على المقدمات المنطقية لإيديولوجيا الجندر الليبرالية التي تسمح للنساء بإرضاء وإشباع شهوة الرجال. لكنها أيضا تدعم معيارا جنسيا مزدوجا، لذلك فموقف هؤلاء الأطباء هو الموافقة على إجراء جراحات إعادة العذرية ويبررون ذلك أنهم يمدون يد العون إلى النساء اللاتي لا يتحملن ذنبا أقل أو أكثر من الرجال الذين يمارسون الجنس أيضا قبل الزواج.

ويمكن لهذا الموقف النسوي الزائف أن يعتبر بمثابة تمظهر واضح لإيديولوجيا الجندر الليبرالية التي تجيز للنساء الاستمتاع بالجنسانية في حدود التوقعات المجتمعية.

المقاربة الثالثة: يرى فيها الأطباء أن جراحة العذرية لا تختلف عن أي خدمة طبية أخرى تقدم و«تباع» إلى المجتمع. واعتمادا على موقفهم المؤسس على المصطلح الإقتصادي الليبرالي، يشيرون إلى أنه «إذا كان هناك طلب فلا بد من وجود عرض» وهو موقف نمطي يمثل التيار السائد الذي يتضمن بعض التعاطف مع النساء الشابات اللاتي يبدن الندم على ممارسة الجنس قبل الزواج، ويوافق على أي نوع من المساعدة المقدمة لهن. لكن يبدو في هذه المقاربة أن الدافع الرئيسي هو كسب المال، وسحر المال يفتن العديد من أطباء التوليد والأمراض النسائية ويدفعهم إلى إجراء جراحة إعادة العذرية.

ب- وجهة النظر الاجتماعية-الثقافية:

كما ورد فيما سبق بأن عذرية المرأة ليست مسألة شخصية فقط بل هي ظاهرة اجتماعية تتدخل فيها عدة أطراف، ونظرا لأن هذه الظاهرة تسبب نوعا من القلق الإجتماعي خصوصا حول غشاء البكارة، اضطرت النساء إلى القيام بعمليات «الترميم» بهدف خلق العذرية الإصطناعية التي تؤدي بالمرأة إلى أن تصبح عفيفة ونقية من جديد تضمن شرف واحترام عائلتها. وبالرغم من أن هذه العمليات هي غير ضرورية من الناحية الطبية، لكنها ممارسة حاسمة في أهميتها من الناحية الاجتماعية. إذ يطلب من النساء خلق العذرية «الإصطناعية» لإرضاء زوج المستقبل إضافة إلى تلبية تطلعات أسرتي الزوج والزوجة بالنسبة لليلة الدخلة إذا تورطت العروس في علاقة جنسية سابقة.

ورغم الإيديولوجيات الجندرية الليبرالية التي تعطي الحرية للمرأة في التصرف في جنسيتها، إلا أن العذرية مازالت تعتبر مصدر قوة للمرأة في المجتمعات العربية، علاوة على ذلك قد تمارس بعض النساء الجنس مع الرجال قبل الزواج، لكنهن يخترن ترميم عذريتهن في ليلة الدخلة من أجل زوج المستقبل، والعائلة مثلما هو الحال في الحالة المغربية التي علق عليها **فاطمة المرنيسي** بالقول: "إننا لا نذيع سرا إذا قلنا إن بعض الزيجات تتم وعذرية العروس

اصطناعية" وأشارت إلى العذرية الإصطناعية وجراحة ترميم غشاء البكارة التي تجعل من هذه العذرية المزورة أمرا ممكنا. كما ذكرت أن عذرية العروس في الثقافات اللاغربية ليست مسألة شخصية فقط بل قضية اجتماعية، وهي تتحول لتصبح مسألة طبية علاوة على كل ذلك. (إيلكاركان، 2004، ص 260)

وفي مجتمعات تنظم فيها السيطرة على جسد المرأة اجتماعيا وطبيا، يمكن مفهمة استخدام المرأة للطب والإستفادة منه لتلبية حاجاتها (ترميم عذريتها) باعتباره مظهرا من مظاهر مطالبتها بالتحكم بجسدها. إن الخضوع لجراحة العذرية لا يعيد فقط تأسيس مصادر قوة المرأة في السياق الإجتماعي ولكن يعمل أيضا على تمكينها ضمن المجتمع البطريركي والعلاقات البطريركية. لربما يمكن الإشارة أيضا أن الجنسانية الأنثوية، التي توحدت مع الشعور بالذنب وحددت دوما تبعا لعلاقتها برغبة الرجل، تتحول الآن في المجتمعات المعاصرة إلى سياق تمتلك فيه المرأة بعض السيطرة على جسدها ومصيرها. لكن بالطبع لا يمكن القول أن المرأة قد اعتقت وتحررت من خلال جراحة إعادة العذرية. ولا يمكن فهم محاولات النساء هذه إلا باعتبارها إستراتيجية لإكتساب موقع أفضل في مجتمع بطريركي يعتبر عذرية العروس على قدر كبير من الأهمية، وبواسطة جراحة إعادة العذرية، يمكن إزالة العقبة التي تعرقل الزواج. وبغشاء بكارة سليم، يمكن لهؤلاء النساء أن يصبحن مرشحات مؤهلات للزواج. إن استخدام المرأة لجراحة واختبار العذرية لصالحها يمكن فهمه كإستراتيجية لمقارعة التوقعات البطريركية المتعلقة بالعائلة والمجتمع دون التنازل عن رغبتهن في إقامة علاقات جنسية قبل الزواج. (إيلكاركان، 2004، ص 270)

VI. ميكانيزمات حماية البكارة الأنثوية داخل المجتمعات المغاربية:

إن ميكانيزمات حماية البكارة الأنثوية داخل المجتمعات المغاربية تنتوع ما بين ميكانيزمات تقليدية وأخرى عصرية.

ففيما يخص «حزام العفة» و«اختبارات العفة»، فلا يتوفر استعمال لهما في المجتمعات المغاربية، رغم أن مالك الشبل يشير إلى بداية رواج حزام عفة آلي في الزمن الراهن، ولكنه يتواجد في المجتمعات الغربية.

أما «الخفاض» أو ما يصطلح بـ«تشويه الأعضاء الجنسية الأنثوية» فلا يزال أمرا جاريا عند بعض الساكنة المسلمة، كما يزال متداولاً عند بعض الجماعات المسيحية والأرواحية ووسط بعض المجموعات العرقية في ساحل العاج، ومالي، وغينيا، والنيجر، والسينغال، والصومال، والسودان، والعربية السعودية، ومصر، وإثيوبيا، واليمن، وسوريا، والبنين، والعراق. وأما البلدان المغاربية كالمغرب، والجزائر، وتونس، فلم يحدث لها أبداً أن أخذت به. (جوس، 2003، ص204)

وفيما يتعلق بـ«طقس التصفيح»، فتؤكد نجاة الرازي أنه في إطار التحولات التي شهدتها المجتمع المغربي، وفي إطار تطور الواقع، وتكسير القيود المحيطة بالمرأة نسبياً، بخروجها للعمل أو الدراسة في مدينة بعيدة عن مكان إقامة العائلة، أحيانا تظهر بعض الممارسات العتيقة التي قل الحديث عنها في المغرب لكنها لازالت راسخة لدى أوساط اجتماعية كثيرة، خصوصا منها الأوساط الشعبية، إنها ممارسات تكمل أو تعوض الضغوطات الاجتماعية الملموسة التي تحاصر حرية المرأة، وتراقب تحركاتها من أجل ضمان الحفاظ على عفتها وطهارتها وتتمثل في ظاهرة التّفاف. (الرازي، 2001، ص44)

ومنه فطقسي التصفيح والخفاض يستعملان للغاية نفسها وهي المحافظة على البكارة الأنثوية لحين الزواج، بيد أن الممارسات تتباين بين هاتين العمليتين أيما تباين؛ فلا يتعرض جسم الفتاة عندنا (أي في المجتمعات المغاربية) لأي بتر أو استئصال يهدف به إلى إخفاء المرأة، وإنما يستعاض عن البتر والاستئصال بالسحر.

أما عن «جراحة العذرية» في المجتمعات المغاربية، والتي تسهم بدورها في إعادة التوكيد الاجتماعي للمرأة وبالتالي كسبت المرأة جواز سفر مشروع إلى مؤسسة الزواج، فلها نوع من الاستعمال المتباين.

ففي تونس غالبا ما لا تضع الفتاة التونسية في عين الاعتبار النتائج الكارثية التي تعقب الممارسة الجنسية التي تقبل عليها بشغف خلال المرحلة الأولى من علاقتها العابرة مع الشاب. فعلى الرغم من أنّ عددا من الشباب مُرتاح لطرق موضوع الجنس وممارسته بحريّة، إلا أنّ العائلة التونسية التي تنتمي إلى مجتمع محافظ لا تقبل البتة بمثل هذه العلاقة، إذ غالبا ما تعاني البنت

الفاقدة لعذريتها من نظرة دونية تحتقر ممارستها وتعزلها عن بقية البنات المحافظات على عذريتهنّ، لأجل ذلك فقد وجدت بعض الفتيات في ما يعرف بـ "رتق العذرية" أحد الحلول لتجاوز خطأ الممارسة الجنسية أو تعرّضهنّ للاغتصاب وللانتفاف على رغبة الرجل التونسيّ في الزواج من شابة بكر وهلعه من أن يتقطنّ بعد الزواج بأن قرينته ليست عذراء، خصوصا أن عملية زرع البكارة الاصطناعية في تونس لا تتطلّب مالا كبيرا، إذ تتراوح ما بين 400 إلى 700 ديناراً تونسياً.

يقول الباحث في علم الاجتماع المنجبي سعيداني إنّ التحولات في صلب المجتمع التونسيّ خصوصا في التجمعات السكنية الكبرى والمحافظات الساحليّة تجعل الحديث عن العذرية والبكارة أمرا تقليديا، في حين لا يزال الموضوع حسّاسا في مناطق داخلية من البلاد، مع تراجع دور الأسرة والمدرسة في التثقيف الاجتماعي، كما يعتقد أن عمليات التوعية لدى الشباب لتحجيم الرغبات الجنسية، يمكن أن تحدّ من نتائج الممارسات الجنسية المفتوحة على غرار الأمراض المنقولة والمشاكل التي تخلفها عمليات "رتق العذرية".

أما عن الباحثة بن دريدي ففي مقابلة لها أجرتها مع أخصائي جراحة النساء التجميلية في تونس، صرح لها أنه غالبا ما تأتي الفتيات الشابات إلى عيادته وهن بطقس الحنة الذي يعتبر من الطقوس التقليدية التي لها وزنها في المجتمع التونسي، والذي يمارس ثلاثة أيام متتالية قبل ليلة الزفاف، حيث يكون قدومهن ثالث يوم لطقس الحنة بغرض القيام بعملية ترميم بكارتهم. (Ben Dridi, 2004, P98)

وفي المغرب تؤكد جوسوس أن طريقة رطب غشاء البكارة والتي تعد طريقة عصرية، لاستعادة العذريات الضائعة؛ وبعد أن كانت محدودة الاستعمال كثيرا فيما مضى، بدأت تعرف في هذه الآونة الأخيرة إقبالا متزايدا، تناقصت بفعله تكلفتها. ذلك أن نسبة لا يستهان بها من النساء يرين في هذه العملية ملاذا ممكنا، أليست تحقق الهدف الذي يؤمّله الشبان؟، كما أن حسناتها لا تقتصر على الفتيات وحدهن، وإنما تخدم كذلك، الأمهات اللاتي تقع عليهن مسؤولية الوضعية التي تكون عليها بناتهن في ليلة الزفاف.

أما عن المجتمع الجزائري فجراحة العذرية هي موضوع معروف لدى غالبية الأوساط الجزائرية، خصوصا الشرائح الاجتماعية المثقفة أو ذات المستوى العلمي المتوسط أو الجيد، إلا

أن ممارستها والإتيان بذكرها لا يزال من المحظورات، خصوصا من الجانبين القانوني والمجتمعي، أين تبرز بشدة الثورة العارمة.

ويؤكد الشبل أنه حاليا، تجبر العديد من الإناث المغربيات على مغادرة بلدانهم من أجل "تخييط- ترميم" غشاء بكارتهن عند هذا الطبيب الجراحي أو ذاك في أوروبا، ليتفادين المحاسبة الشديدة من قبل عائلاتهن، ويبلغ هذا الوضع المثير أوجه عندما يطلب رجال من زوجاتهم، وبعد عشرة سنين، إعادة ترميم بكارتهن في عيادات خاصة بذلك، أو حتى أراملا يتهيأن لخوض تجربة زواج أخرى، ويحسبن أنه من اللائق استعادة بكارتهن من أجل تقديمها على طبق من ذهب إلى الزوج السعيد. كل يوم تحدث وضعيات مثيرة من هذا القبيل، بحيث يصعب الإحاطة بها في المغرب. (الشبل، 2006، ص114)

❖ تعقيب على هذه الميكانيزمات:

من خلال كل هذه الملامسة الواقعية أخلص إلى القول أن كل هذه الممارسات التقليدية المتمثلة في «الخفاض» و«طقس التصفيح»، والتي تهدف إلى حماية غشاء بكاراة الفتاة العزباء لحين ولوجها مؤسسة الزواج، حيث يفقد غشاء البكاراة رمزيته ودلالته في واقع تمارس فيه الفتيات الحفاظ على عذريتهن، أو يلجأن إلى إعادة صنعها وترميمها بالأشكال الطبية الحديثة والمتمثلة في «جراحة العذرية»، والتي تعتبر استمرارا للحيل التقليدية التي كانت النساء يلجأن إليها لإسالة الدم من المهبل ليلة الدخلة، إنها ممارسات تفقد غشاء البكاراة مضمونه الأخلاقي، وصورته النقية الواضحة؛ لكن التشبث والتمسك المتين بهذه الممارسات ما يزال مستمرا في الذهنية التقليدية والمعاصرة على حد سواء، ذلك أن هذا التمسك يهدف إلى احترام سياسة المنظومة التي يفرزها النظام الاجتماعي القائم، والذي ترجع جذوره إلى الاتجاه الأبوي البطريركي الذي يعتبر عفة وبكاراة المرأة فخرا كبيرا، ذلك أن هذه العفة تخدم الأهداف التي يسعى هذا الاتجاه إلى إبقائها على محمل الواقع العربي والمغربي.

خلاصة الفصل:

في هذا الفصل تم تناول مختلف الميكانيزمات المستعملة للحفاظ على البكارة الأنثوية، سواء في قيمتها المادية أو المعنوية والدلالية، هذه الميكانيزمات التي تم ابتكارها في مجالات مكانية ومجالات زمنية مختلفة، لكنها كانت تصب دائما في نفس الهدف وهو حماية عذرية الفتاة قبل الزواج والحفاظ عليها لما تعنيه هذه المسألة في حياة الفتاة من قيمة مادية وقيمة رمزية توفر لها حصانة اجتماعية داخل المجتمع الذي تنتمي إليه.

وبالتالي فغشاء البكارة يحصر المرأة في جسد مصون ولو بشكل مزور، لم تمس عفته ونقاؤه، غير أنه بهذه الممارسات والحيل والسلوكيات يفقد رمزيته ومضمونه الأخلاقي، بيد أنه يمثل الاحترام والمحافظة على الضوابط الاجتماعية التي تتحكم في النظام الاجتماعي القائم، الذي ينادي بالمحافظة على العذرية لحين تصريفها بشكل شرعي داخل مؤسسة الزواج، وبالتالي فهو إقرار علني بأن الشرف لم يمَسَّ، وبأن كل شيء مطابق لما تقتضيه التقاليد والأعراف والقيم الاجتماعية والثقافية السائدة، فالنظام يسود على الدوام، والتشبيث بالبكارة كان وما زال مستمرا في الذهنية العربية والمغربية السائدة، لدى الرجال ولدى النساء على السواء.

الفصل الخامس

التحول الاجتماعي والبيكارة الأنثوية داخل المجتمعات المغاربية المتحولة

I. في ماهية التحولات الاجتماعية

II. حتمية التحول في المجتمعات المغاربية: الجوهر الثابت والشكل المتحول

III. حيثيات بناء الأنوثة وصيرورتها داخل المجتمع الجزائري

IV. البيكارة الأنثوية داخل المجتمعات المغاربية: رؤى وتقاطعات

تمهيد:

إن المجتمعات المغاربية هي مجتمعات أبوية ذات ثقافة عربية إسلامية، تركز على عدة مبادئ قيمة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه الثقافة.

وفي الزمن الراهن، تمر هذه المجتمعات بصيرورة تحويلية شملت جل مرتكزات الشخصية المغاربية القاعدية؛ إذ يرى الباحث **شيشوب** في هذا السياق أن المجتمعات المغاربية هي مجتمعات **مخضرة** ذلك أنها تقع في منزلة بين المجتمع التقليدي الأبوي من ناحية، والمجتمع العصري المستوردة قيمه من الغرب من ناحية أخرى. (شيشوب، 1991، ص216)

ولذلك فلا مناص من تقديم بعض الملامح السوسيوثقافية الخاصة بهذه المجتمعات المغاربية، مع التركيز على المجتمع الجزائري؛ حيث سأعرض في هذا المقام إلى **ماهية التحولات الاجتماعية**، ثم إلى **مؤشرات للتحويل الاجتماعي** التي أرى بأنها تمثل جوهر الهوية المغاربية، وذلك بغرض التعرف على العناصر الجوهرية الخاصة بالتركيبة التقليدية لسكان المغاربيين وكيفية تحورها، وفي مقام آخر سأعرض إلى **حيثيات بناء الأوثنة** وصيرورتها داخل المجتمع الجزائري، حيث سأتناول بالسرد طقوس المرور التي تمر عبرها البنت لتصبح امرأة بمرأى الجميع.

I. في ماهية التحولات الاجتماعية:

لقد جذبت ظاهرة التحويل الاجتماعي اهتمام علماء النفس الاجتماعي خاصة، ذلك أن المجتمع الإنساني بطبيعته متحول ولا يثبت على حال، فنحن مثلاً ننمو ونتزوج ونجب وتتبدل أدوارنا الاجتماعية مما يؤثر على سيكولوجيتنا، وبالتالي فعملية التحويل حقيقة متأصلة في طبيعة المجتمعات وهي لا تقتصر على المجتمع الإنساني في جملته، بل إن الظواهر والنظم الاجتماعية في داخل المجتمع تتبدل بشكل مستمر، مما يتطلب من المجتمع الإنساني مرونة في استقبال هذه التحولات لتحقيق التوازن النفسي والاجتماعي.

فالتحول الاجتماعي ظاهرة اجتماعية يتداخل فيها ما هو اقتصادي بما هو اجتماعي، ما هو مورفولوجي بما هو سوسيوثقافي، كل عامل من هذه العوامل يؤثر بهذا الشكل وبهذا القدر أو ذاك في فهم سلسلة التحولات التي عرفها الموضوع الذي أنا بصدد دراسته.

1. التحول الاجتماعي ومفاهيم قريبة منه:

إن موضوع التحولات الاجتماعية يطرح إشكالات كثيرة، خصوصا على المستوى الدلالي حيث تتعدد وتتشابك الدلالات بينه وبين مفاهيم أخرى مرتبطة به ومشتقة منه، وإن اختلفت جزئياً في المضامين، وفيما يلي من التعريفات الاصطلاحية يتضح هذا الاقتراب والتداخل:

أ- **التغير الاجتماعي:** هو تحول أو تعديل في العلاقات الاجتماعية وفي البناء الاجتماعي بدون تحديد لاتجاه هذا التحول وبدون تقويم له، وهو عملية تطويرية أو تغير مستمر يتجه من المجتمعات الأولية البسيطة إلى المجتمعات الحديثة المركبة أو المعقدة.

ب- **التطور الاجتماعي:** يعني التحول أو التعديل في العلاقات الاجتماعية في اتجاه معين ويقترن الاطراد في تخصص الأعضاء أو الوحدات داخل النسق الاجتماعي، يقوم على أساس العلاقة بين عامل الزمن وبين نشأة الأشياء وتنوعها واختلافها، وهذا يعني أن الأكثر دوراً لابد أن يظهر متأخراً عن الأقل تطوراً نتيجة التغيرات التي تطرأ عليه.

ج- **التقدم الاجتماعي:** يشير التقدم الاجتماعي إلى عملية مستمرة ينتقل المجتمع بمقتضاها من حالة إلى حالة أفضل، أو يسير في اتجاه مرغوب، إلا أنه لم يعتمد أي مقاييس لقياسها موضوعياً مما يتيح مجال الاعتبارات الذاتية، أضف إلى ذلك أن هذا المفهوم يقوم عند أغلب المفكرين على إيمان عميق بقدرة الإنسان على التدخل الإرادي لتوجيه العمليات الاجتماعية الوجهة التي تحقق ماهية المجتمع أو بقدرة الإنسان على إرادة صنع الحياة. (بني جابر، 2004، ص 155-156)

د- **الحراك الاجتماعي:** هو جملة الحركات الاجتماعية التي تتبلور عندما تظهر نماذج ثقافية جديدة متعاكسة مع الأنماط السلوكية السائدة في المجتمع أو متعارضة مع أهداف الأنساق البنائية للمجتمع. (العمر، 2006، ص117)

من خلال هذه التعريفات، يتضح أن أغلبها يتفق في النظرة العامة لمغزى مفهوم التحول الاجتماعي على أنه الفرق ما بين حالة جديدة وأخرى قديمة أو اختلاف الشيء عما كان عليه خلال فترة معينة، وقد لا يكون التحول بالانتقال إلى حالة أفضل.

حيث يحدث التحول في طبيعة البناء الاجتماعي، كذلك يشمل الآراء والمعتقدات والمواقف، وبالتالي فهو كل تحول يحدث في النظم والأنساق والأجهزة الاجتماعية سواء كان ذلك من الناحية المورفولوجية أو الفيزيولوجية خلال فترة زمنية محددة. وقد يكون التحول تقدماً أو تأخيراً، ثابتاً أو مؤقتاً، مخططاً أو غير مخطط، موجهاً أو غير موجهاً، مفيداً أو ضاراً.

2. العوامل المؤدية إلى التحول الاجتماعي:

هنالك عوامل متعددة تؤثر في عملية التحول الاجتماعي على نحو عام، ومن أهم هذه العوامل ما يلي:

أ- **العوامل السيكولوجية:** يمكن أن ترجع التحولات الاجتماعية إلى حالة التأقلم والمواءمة التي يحدثها الإنسان بسبب دوافع سيكولوجية ناتجة عن صعوبة إشباع الرغبات، أو خلق حاجات جديدة للناس في المجتمع (المعارف والعناصر الحياتية تتطور على نحو دائم)، بهدف استمراره والمحافظة على تقدمه وتوازنه.

وبالتالي فمن الضرورة إمام الفرد بالمعارف والمعلومات والمهارات التي تمكنه من إيجاد وسائل وطرق جديدة لإشباع حاجاته، وزيادة قدرته على التوافق النفسي والتكيف الاجتماعي مع البيئة المحيطة لمواكبة معطيات وشروط التحولات والتبديلات.

ب- **العوامل الثقافية:** إن العوامل الثقافية ترتكز بصورة جلية حول عامل **الفجوة الثقافية**، حيث تحدث التحولات نتيجة أنواع التوتر التي تصيب الناس بسبب التباين في سرعة تحول

العناصر المادية قبل تحول العناصر الغير المادية في النظم الاجتماعية، مما يؤدي إلى عدد من المشكلات بسبب ما يعكسه هذا التباين من تأثير في القيم داخل البنيات الاجتماعية للمجتمعات. (همشري، 2001، ص ص 211-215)

والعناصر المادية المتحولة تتمثل في طرق ووسائل العيش، أما فيما يخص العناصر الغير المادية والتي تلقى صعوبات أثناء الصيرورة التحولية، فهي تشتمل على مختلف القيم والآراء والتصورات الاجتماعية التي تساهم في ترجمة وممارسة العادات السلوكية.

ج- التطور العلمي: أدى تغلغل العلم في جميع مناحي الحياة الحاضرة إلى تحولات كثيرة مست التقاليد وكذا العادات السلوكية، وطرق إشباع الناس لحاجاتهم وأساليبهم في التعامل مع بيئتهم، وأصبحت المجتمعات متمايزة عن بعضها البعض بمدى نجاحها في توظيف العلم في ميادين الحياة الاقتصادية والثقافية وخصوصا الاجتماعية.

فالعلم يخضع كل لحظة للتطور والتقدم بأن واحد، ويصنع تاريخا متجددا، أي كل لحظة انطلاقية تتخلق عن لحظة في البناء الثقافي والمعرفي والعلمي والمدني، وكل الجوانب الحضارية، بيد أن القيم تظل محافظة على لحظتها الانطلاقية "لحظة البدء القيمي"، فإما تقف ضد العلم تارة، أو تتواكب معه تارة أخرى، ويقول فريتجوف كابر في هذا الصدد: «إن النظريات العلمية تتغير باستمرار في حين أن الرؤيا الصوفية تبقى نفسها». (الحافظ، 2008، ص 111)

د- الثورات والحروب: تعد الثورات والحروب من العوامل المهمة التي تقضي إلى التحولات الشاملة والسريعة؛ ففيما يخص الثورات، فالتحولات تحدث من خلال المفاهيم والأفكار والأساليب الجديدة التي تأتي بها، مما يؤدي إلى استبعاد الأساليب القديمة، وإبدال النظم المتبعة في المجتمع بنظم أخرى؛ أما فيما يتعلق بالحروب فقد تؤدي بدورها إلى القضاء على حضارة ما وإنشاء حضارة أخرى مكانها، أو تدمير ثقافة والإتيان بثقافة أخرى.

3. ميكانزمات التحول الاجتماعي:

يعد التحول الاجتماعي قانوناً طبيعياً وحتمياً، وأنه حقيقة وجودية وظاهرة عامة وخاصة أساسية تتميز بها وقائع الحياة؛ والتحول يطرأ على الظاهرة الاجتماعية خلال فترة زمنية محددة يمكن ملاحظتها وتقديرها.

يحدث التحول في طبيعة البناء الاجتماعي من نظم وأجهزة اجتماعية، كما يحدث التحول أيضاً في مستوى النظام التصوري من تحولات في المعتقدات والاتجاهات والمواقف، التي تسهم بدورها في توجيه مختلف السلوكيات والتصرفات.

فالبعد السلوكي لظاهرة التحول الاجتماعي، يحدد بصورة فعالة التحول الاجتماعي المصحوب بتغيير في قيم الناس واتجاهاتهم وعاداتهم السلوكية بما يتوافق مع النسق الاجتماعي الجديد، حيث ينشأ صراع بين القديم والجديد، فهناك اتجاه للحفاظ على النسق الاجتماعي القديم واستمراره ويتمثل ذلك في العمليات الاجتماعية التالية: التنشئة الاجتماعية، الضبط الاجتماعي، نقل التراث من السلف. وهناك اتجاه لتغيير القديم وتبديله، وإذا نشأ عن هذا الصراع انتصار القديم فس يبقى كل شيء كما هو، وإذا انتصر دعاة التغيير فسيؤدي ذلك إلى تقدم أو إلى تدهور في الحياة الاجتماعية. (بني جابر، 2004، ص155)

إن الاهتمام في التحول الاجتماعي لا يركز على الدرجة التي يمكن أن تصل إليها الدول فيما تقتبسه أو تأخذ من الغرب، بل على سرعة ومرونة هذه الدول في تعديل المؤسسات المحلية الأهلية وتغييرها، ومن ثم فإن التأكيد على التحولات الداخلية التي تجري بفعل مؤثرات من داخل المجتمعات ستحجب اهتمامنا بالتحولات التي تجري بفعل المؤثرات الخارجية، فالتحولات الاجتماعية الداخلية يمكن أن تحدث تحوّلًا في العلاقات القائمة بين الناس والتي تحدد الأنماط العامة لسلوكياتهم، بالتالي تحوّلًا في شكل العلاقة بين الناس وفي عدد ونمط العلاقات المشتركة بين الأفراد.

4. التحولات الاجتماعية ونظرية الحداثة:

تثير إشكالية الحداثة وما ينجر عنها من تحولات اجتماعية وثقافية واقتصادية، مسألة جوهرية، وهي الخوف من خطر التأثر بالآخر وفقدان الهوية، وهذا ما يجعل الحداثة في اصطدام دائم ومستمر مع الأصالة، هذا الاصطدام الذي أدى إلى تصور الأفراد للتجديد على أنه خطر وعنف قد يهدد استقرار مجتمعاتهم ويضعف من هويتهم، ويجعلهم في تبعية مستديمة للآخر، ويدخلهم في مجتمع آخر قد يشكل لهم مجتمع المخاطرة.

وبميز محمد أركون بين نوعين من الحداثة:

- **الحداثة المادية:** تعني تحديث الوجود اليومي للبشر على صعيد الأكل والشرب واللباس والمسكن وتنظيم المدن والشوارع.. إلخ.

- **الحداثة العقلية:** وتعني تحديث الفكر نفسه، أي تحديث العقليات ونظرتنا إلى العالم والشعوب الأخرى.

إن هذا التمييز لا يعني الفصل بين الجانبين، على الأقل في ما يخص التجربة الأوروبية للحداثة، فهناك حقل تساوق بين التحديث المادي للوجود البشري وبين الحداثة الفكرية، وعلى هذا النحو جاءت الحداثة الأوروبية مكتملة أو متكاملة: أي تمشي على عكازين لا عكاز واحد، فالتقدم كان على الصعيد المادي والفكري في آن معاً. (أركون، 1998)

لكن ما يلاحظ في مجتمعاتنا هو تفوق الحداثة المادية على الحداثة الفكرية، الفلسفية والعقلية، فلقد استطاعت المجتمعات العربية الإسلامية الحصول على أحدث المخترعات التكنولوجية، بينما نجدها تقاوم من جهة أخرى كل ما هو حديث وجديد قد يواجه الدين والماضي.

5. التحولات الاجتماعية ونظرية الضبط الاجتماعي:

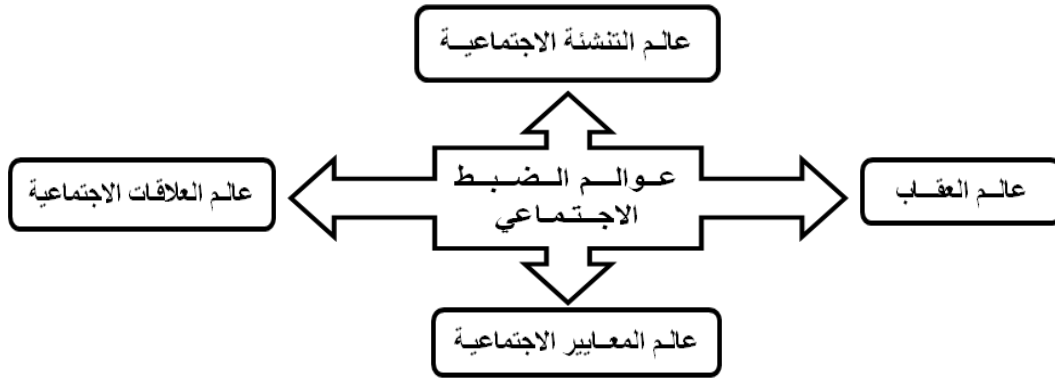
إن نظرة المفكرين الأوائل للتحول الاجتماعي كانت عامة، ولم ينتبه إلى القوانين التي تحكم هذا التحول، بينما أخذ التفكير اليوم يتجه إلى التحكم في عملية التحول وتوجيهها بدلا من

توصيفها؛ وفي هذا السياق يؤكد علماء النفس الاجتماعي ضرورة حضور **نظرية الضبط الاجتماعي**، التي تحاول مجابهة عدم تمكين المجتمع بقبول أي تغيير غير مرغوب فيه، حيث يتم بموجبها توجيه سلوكيات الأفراد بحيث لا ينحرفون عن معايير الجماعة.

فالضبط الاجتماعي هو عملية هادفة وملازمة سواء كانت مقصودة أو غير مقصودة، مخططة أو غير مخططة، تقوم بها الجماعة أو المجتمع من خلال وسائل رسمية أو غير رسمية لضبط سلوك الأفراد والجماعات بما يحقق الامتثال للقواعد والمعايير والأعراف العامة وقيم الحياة السائدة في المجتمع، وبما يحقق النظام والاستقرار والتضامن الاجتماعي والأهداف العامة للمجتمع.

أما فيما يخص **العوامل أو المجالات** التي يتم فيها الضبط الاجتماعي (العمر، 2006، ص93)، فهي مبينة في الشكل الموالي:

شكل رقم (2) يبين العوامل أو المجالات التي يتم فيها الضبط الاجتماعي



من الشكل المبين أعلاه يتضح أن عوامل الضبط الاجتماعي التي تترجم فيها وعبرها عملية الضبط الاجتماعي تختلف حسب كل مجتمع، فما ينطبق على مجتمع معين لا ينطبق على مجتمع آخر، ذلك أن هذه العوامل ترتبط بمؤشرات ومرتكزات الشخصية القاعدية لأي مجتمع.

وفيما يتعلق بـ **وسائل الضبط الاجتماعي** فهي تتنوع ما بين وسائل رسمية تتمثل في الدين والقانون، وأخرى غير رسمية (الصالح، 2004) تتمثل في:

- **العادات الاجتماعية:** ذلك أن هذه العادات ذات وظيفة ضبطية تنظيمية، لأنها توضح أساس العلاقات الاجتماعية وتقدم للمجتمع قواعد التعامل بين أعضائه وما تتضمنه هذه القواعد من معايير نابعة من تجارب الجماعة.

- **التقاليد:** باعتبارها العادات المتوارثة التي يقلد فيها الخلف السلف، ففكرة التوريث وانتقال التقاليد من جيل إلى جيل هي فكرة أساسية في شرح معنى التقليد السائد على مستوى التصورات الجماعية، وهي تعد وسيلة توجيهية لسلوكيات الأفراد.

- **الأعراف:** هي عادات مقتبسة اقتباساً أفقياً في الجيل الواحد أي تنتقل بين الأفراد من واحد إلى آخر عن طريق الاتصال والتجاور في زمن معين، وهو يهدف إلى حفظ كيان الجماعات، والعرف عند أي جماعة هو أخلاقياتها غير المصاغة وغير المقننة كما تبدو في السلوك العملي.

* مور (Barrington Moor): الضبط الاجتماعي والتحول الاجتماعي:

اهتم الباحث مور بالتحويلات التاريخية في المجتمعات حيث أثار إشكالية تقليدية مرتبطة بالضبط الاجتماعي في مقالته "الانعكاسات على الامتثال في المجتمع الصناعي" عام (1958م)، حيث رأى أن الضبط الاجتماعي يتضمن عنصر الكبح سواء بوعي أو بدون وعي، وهذا الضبط نطلق عليه لدى الرجل الناضج "ضبط النفس"، وقد تساءل مور عن مقدار الامتثال الذي يحتاجه المجتمع الصناعي في خضم التحويلات الاجتماعية، وفي سياق إجابته على هذا التساؤل ذكر أن:

- هذا المجتمع يحتاج إلى الكثير من هذه الفضيلة القديمة، فالسياق المجتمعي أو ضبط النفس ينشأ عن حقيقة أن المسألة يحيطها في الواقع العملي نوع من التناقض، " فهناك قليل من ضبط النفس تفرضه قلة من الناس بينما يوجد الكثير من الفرص المادية والإغراء اللذان يتطلبان ممارسة قوية لهذه القدرة (أي ضبط النفس)".

- وجد مور أن الحاجة أساسية للامتثال في مجال الثقافة سواء تم تعريفها بمعناها الواسع (كما عرضها الأنثروبولوجيون) أو كما تم تعريفها بمعناها الضيق لتتضمن فقط المنجزات الفكرية والفنية والجمالية.

- وخلص إلى القول أن الذي يوجد الحاجة للامتثال ليس التكنولوجيا فقط ولكن منجزات الثقافة الإنسانية التي تتطلب جهدا ونظاما علميا لا يقتصر على إيجادها ولكن يتمثل في تقديرها أيضا بهدف احترامها. (الصالح، 2004، ص ص45-46)

* ما مدى الحاجة المجتمعية للضوابط الاجتماعية في خضم التحولات المعاصرة؟

إن الحاجة المجتمعية للضوابط الاجتماعية هي حاجة ماسة، إذ لا يتم وضع ضوابط اجتماعية (عرفية أو رسمية) دون وجود حاجة اجتماعية يفتقر لها أفراد المجتمع ويحتاجونها في تنظيم حياتهم اليومية وعلائقهم الاجتماعية وحقوقهم الثقافية والتزاماتهم (الدور الاجتماعي لكل مكانة موقعية) وطموحاتهم الشخصية وتعابيرهم السلوكية، وبدون الضوابط الاجتماعية تصبح حياتهم فوضوية وعشوائية.

فالضوابط الاجتماعية نتاج حاجوي تنظيمي وليس حاجويا كماليا، وهي تعكس اعتماد الأفراد بعضهم على بعض، ومن خلال اعتمادهم هذا يستطيعون أن يرضوا ويشبعوا حاجاتهم ورغباتهم ويحرروا أو يطلقوا توتراتهم وقلقهم الذاتي ضمن حدود المقبول اجتماعيا، بذات الوقت يكسبون تعاون الآخرين.

فلا يوجد مجتمع بدون نظام اجتماعي يمثل عموده الفقري في بنائه الاجتماعي، ولا يوجد نظام اجتماعي خال من ضوابط اجتماعية تعمل على دعمه وتعزيزه، ولا توجد ضوابط اجتماعية فاقدة لآليات تستخدمها في ضبط وتوجيه أفراد المجتمع سواء كان بدائيا أو حضريا أو صناعيا أو معلوماتيا، وكلما كبر حجم المجتمع وتعقد تركيبه كثرت الضوابط الاجتماعية فيه، هذه حقائق اجتماعية ثابتة تعيش في رحم كل مجتمع.

II. حتمية التحول في المجتمعات المغاربية: الجوهر الثابت والشكل المتحول

1. المحددات الثقافية والاجتماعية للشخصية المغاربية (الجوهر الثابت):

سنعرض في هذا السياق إلى نماذج من المحددات الثقافية والاجتماعية للشخصية المغاربية، والتي تلعب دورا بارزا في تشكيل المنظومة القيمية المغاربية، ومن بينها:

❖ الدين:

إن شخصية الإنسان المغاربي المطبوعة بطابع الدين ليست شخصية أحادية الجانب بل متعددة الجوانب، تتميز بقدرات ذاتية ونفسية واجتماعية وروحية، تتطلع من خلال الممارسة العلمية والفكرية الأخلاقية والتربوية والتعبدية إلى تجاوز الذات وبلوغ مدارج الكمال والصفاء دون أن تنفصل عن واقعها الاجتماعي وتخل بتوجيهاته ومعاييره وأدواره وقيوده. (بن عبد الله، 2010، ص77)

❖ اللغة:

بفضل اللغة تتحقق تنشئة الفرد الاجتماعية وتتشكل ذاته الاجتماعية، وهي تعد وسيلة لتعزيز وحدة الجماعة وتماسكها وانسجامها بما توفره من آليات واستراتيجيات محكمة وفعالة، فهي لغة الوجدان ولغة الهوية التي استطاعت بمعية المرجعية الدينية أن تحافظ على الشخصية الذاتية.

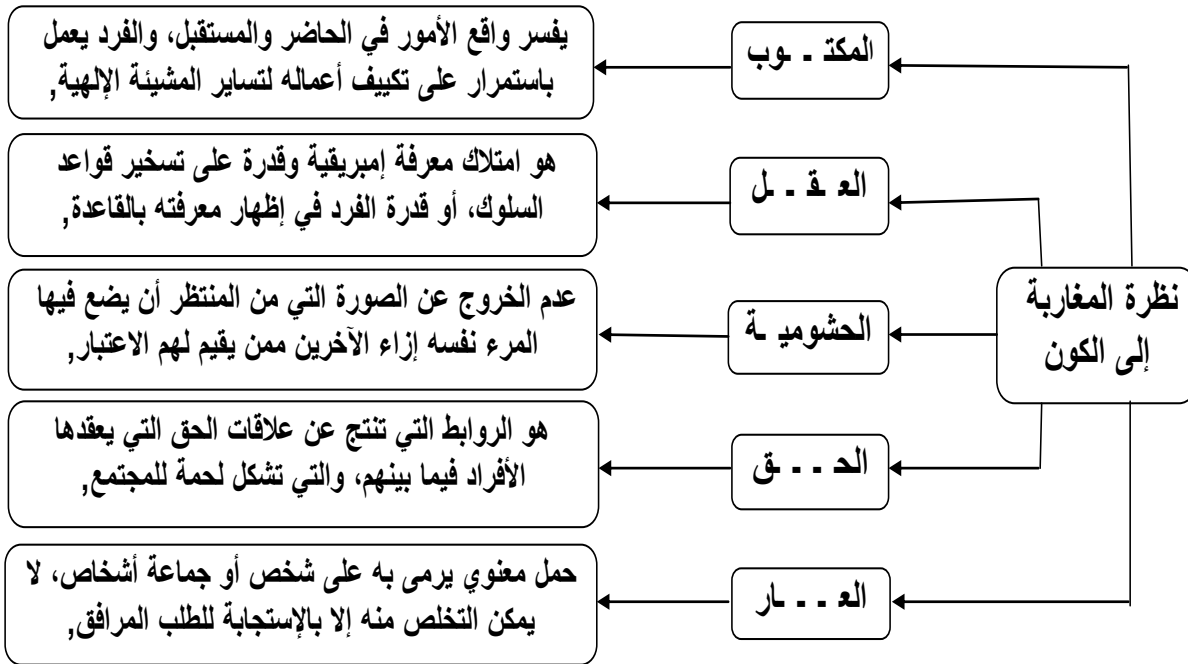
❖ المعتقدات:

يذكر الباحث عبد الغني منديب أن نظرة المغاربة إلى الكون حسب أيكلمان تتكون من خمسة أضلاع هي بمثابة مفاهيم أساسية تحمل في طيها دلالات منطقية يتناسب بعضها البعض؛ فهي أشبه ما يكون بقطعة "البازل" التي تختلف القطع المكونة لها في الشكل، لكنها تنسجم لتخلق وضعا محددًا. (منديب، 2006، ص64)

وتتمثل هذه الأضلاع الخمسة في المفاهيم الخمسة التي ارتأيت توضيحها في الشكل

الموالي:

شكل رقم (3) يبين نظرة المغاربة إلى الكون وأضلاعها الخمسة حسب أبكلمان



2. نماذج من مؤشرات التحول في المجتمعات المغربية (الشكل المتحول):

في هذا المقام سأسرد ما له علاقة مباشرة بمؤشرات الشخصية القاعدية التي تميز المجتمعات المغربية، اعتمادا على مجموعة من المؤشرات التي رأيت ضرورة سردها؛ حيث سأتناول عنصر الدين الذي يعد جوهر الشخصية المغربية، وكيف أثرت التحولات الاجتماعية على ترجمة سلوكياته، ثم سأعرض إلى اللغة وكيفية تأثرها بظاهرة الفرانكوأراب، فالهوية التي تصنف في هذه المجتمعات إلى هوية قومية وأخرى جنسية، بعد ذلك سأتناول الجسد والجانب الذي يركز عليه المغاربة في نظرتهم لهذا الجسد، وأخيرا جنسانية المرأة المغربية وعلاقتها بكل من عملية التربية الجنسية باعتبارها منظومة تنظم فيها حياتها الجنسية، والزواج باعتباره مؤسسة شرعية تصرف فيها هذه الحياة الجنسية.

❖ الدين والمجتمعات المغاربية المتحولة:

في دراسة لـ عبد الغني منديب عن «الدين والمجتمع في المجتمعات المغاربية»، وجد بأن جوهر الإيمان الديني للناس هو اعتقاد ثابت لا يتحول، وما يتحول ويتغير هو الأشكال التي يتجسد عبرها هذا الإيمان على مستوى الواقع، هذه الأشكال التي يلحقها بالضرورة التبدل بفعل الحركة الدائبة لهذا الواقع، فما يجري على الناس يسري على أشكال وطرق تدينهم؛ وقد أكد معظم الباحثين الذين درسوا الحياة الدينية بالمجتمع المغربي هذه الحقيقة الأنثروبولوجية. إذ يقول في هذا الصدد ميشو بلار (Michaux Bellaire): «إن العقيدة لا تتغير نظريا، ولا يمكن حسب منطقتها اللاهوتي أن تغير من منطلقاتها الأساسية، كل هذا صحيح إذا بقينا على المستوى النظري للعقيدة، ولكن إذا تحولنا إلى مستوى الممارسة اليومية لهذه العقيدة، فإن الأمر يختلف كليا».

(منديب، 2006، ص184)

مما سبق سرده يتضح أن التحولات التي عرفتها بعض الأشكال الدينية في المجتمع المغاربي، يمكن ربطها بالتحولات التي عرفتها البنية الاجتماعية خلال العصر الحالي، فالدلالات السوسيوثقافية لتغير هذه التمثلات الدينية تقبع بالضرورة داخل البنية الاجتماعية لهذا المجتمع، هذه البنية التي تتميز بمرونتها الكبيرة في استيعاب التحولات واستدماجها، ذلك أن المثل التقويمية للحقائق الدينية تبقى مفتوحة باستمرار أمام إمكانية إعادة صياغتها وتأويلها من طرف المؤمنين بها عبر الأجيال المتعاقبة والسياقات المتجددة، حتى وإن ظلت هذه العملية (إعادة الصياغة والتأويل) فوق مستوى إدراك هؤلاء الفاعلين أنفسهم.

❖ اللغة والمجتمعات المغاربية: بين التعريب وظاهرة الفرنكواراب

ترجع جذور المزج بين العربية والفرنسية في خطاب الإنسان المغاربي إلى حلول الاستعمار الفرنسي بمجتمعات المغرب العربي باستثناء ليبيا في القرنين التاسع عشر والعشرين. وتفسر علاقة الغالب بالمغلوب، التي تحدث عنها ابن خلدون، طبيعة ظاهرة الفرنكواراب من حيث أنها ظاهرة لغوية ذات حضور جماعي بين الذكور والإناث المغاربة، على العكس من ظاهرة الأراب- فرنكو (مزج الفرنسيين لغتهم بكلمات عربية) شبه الغائبة بالمعنى الجماعي للمصطلح. «فالمغلوب، كما أكد صاحب المقدمة، مولع بتقليد الغالب». (الذوايدي، 2006، ص236)

- ظاهرة الفرانكوأراب الأنثوية: ماهيتها وأسبابها

حسب الذوّادي، فإن مشروعية هذه المقاربة تنطلق من الملاحظة العامة للسلوك اللغوي عند الفتيات والنساء المتعلّقات والمتقفات، بصفة خاصة، في كل من المجتمع التونسي والجزائري والمغربي في الوقت الراهن، وهي تفيد بأنهن يملن أكثر من زملائهن (المتعلمين والمتقّفين) إمّا إلى:

أ- استعمال اللسان الفرنسي وحده بدل اللهجة العامية أو العربية الفصحى.

ب- مزج العامية، خاصة، بعبارات وكلمات فرنسية بنسب عالية، وتعتبر هذه الحالة أكثر انتشارا في سلوكهن اللغوي من الأولى. (الذوّادي، 2006، ص195)

- الدلالات النفسية والاجتماعية للفرانكوأراب الأنثوية:

إن ظاهرة الفرانكوأراب الأنثوية المغاربية، هي نتيجة لعاملين رئيسيين يمتزج فيهما النفسي والاجتماعي، ويتمثل هذان العاملان فيما سماه الذوّادي بحالة التحقير المزدوج، حيث هناك من جهة، الشعور بالدونية أمام المستعمر الفرنسي (علاقة الغالب بالمغلوب)، ومن جهة أخرى، شعور المرأة خاصة المتعلمة والمتقفة بالدونية بسبب العراقيل التي تضعها أمامها عقلية مجتمعها وتركيبته وتقاليده، ولذا تجد نفسها، مقارنة بالرجل محرومة من أداء بعض الأدوار والقيام بالعديد من المساهمات في خضم واقع المجتمع الحديث. ولقد صنف الذوّادي وجهتي النظر المفسرة لظاهرة الفرانكوأراب الأنثوية المغاربية في:

أ- المنظور السوسيوولوجي الوظيفي:

إن لجوء المرأة المغاربية إلى الفرانكوأراب الأنثوية يقوم أساسا بوظيفة نفسية عندها، وهو عبارة عن حل تعويضي يوهمها بكسب المساواة مع الرجل. ويقوم استعمال الفرنسية كسلاح رمزي عند النساء المغاربيات بدورين:

أ(1)- محاولة الاقتراب من صورة الغالب (الفرنسي) ومكانته، وذلك بتقليده في لغته قصد التخلص من الشعور بالدونية أمامه.

أ(2)- تستعمل المرأة المغربية اللغة الفرنسية سلاحا رمزيا كعملية احتجاج سلمية على النظام الاجتماعي لمجتمعها الذي تقف الحواجز فيه أمام مساواته للرجل من أجل التمتع بمكاسب الحداثة بمفهومها الغربي الواسع. (الذوايدي، 2006، ص237)

ب- المنظور النفسي الاجتماعي:

يمكن النظر إلى هذه الظاهرة على أنها حصيلة لصنفين من ممارسات الضبط/الضغط الاجتماعي على المرأة المغربية المتعلمة والمتقفة تعليما وثقافة غربيين:

ب(1)- الضبط/الضغط الاجتماعي الناتج عن خلفيات علاقة المستعمر بالمستعمر.

ب(2)- الضبط/الضغط الاجتماعي الذي تمليه تقاليد المجتمعات المغربية بخصوص معاملات الأنثى المتطلعة إلى أخذ القسط الأوفر من مكاسب الحداثة. ويبدو واضحا أن دونية المرأة المغربية الناتجة عن هذين النوعين من الضبط/الضغط الاجتماعي يختلط فيها النفسي بالاجتماعي. ويقول الذوايدي في هذا الصدد: « بأن ما يمكن أن نسميه باللياقة النفسية والاجتماعية للمرأة المغربية، هي أكثر ترشحا للتناقضات الاجتماعية والتوترات النفسية». (2006، ص237)

❖ الهوية والمجتمعات المغربية المتحولة:

حسب المرنيسي، تنقسم مشكلة الهوية في المجتمعات المغربية إلى قسمين وهما:

أ- الهوية القومية: وتتمثل في علاقاتنا بالخارج، وبالغرب.

ب- الهوية الجنسية: وتتمثل في علاقة الرجل بالمرأة.

حيث ترى المرنيسي أن ثمة تحول متزامن للهوية القومية والجنسية، كما أنها تسهب في تحليلها للهوية الجنسية، هذا المفهوم الذي أطلقت عليه مصطلح الهوية الجنسية الجديدة، والتي نشأت بعد صيرورة من التحول، وهو ما سارتكز عليه في معالجة قضية الهوية الجنسية الجديدة.

فيما يخص الهوية القومية، الشباب المغاربي لا يعتبر نفسه أدنى من الغربي، ويستغرب لجوء بعض المؤسسات إلى خبراء أجنبي، ولا يعتبر نفسه متفوقا على المرأة التي باتت تشكل جزء من عالمه من المدرسة الابتدائية حيث التنزع لنيل العلامة الأفضل، ويتنازعان داخل الحياة لنيل مناصب الشغل مهما تنوعت مجالاتها، فالشباب لم يعودوا مذعورين لا من أوروبا الاستعمارية سابقا المتشامخة والتي تصور على أنها خصاءة، ولا من المرأة المحجبة سابقا والمحجوبة «التي تفوح منها رائحة النفطالين». وهذا لا يدل على أن كل علاقات الشاب المتأزمة مع أوروبا (العالم الخارجي) أو مع المرأة (العالم الداخلي) قد انتهت، بل هو يتواجد مع الاثنين ليس بوصفهما قوى خارجية سحرية بل بوصفهما طاقات ضرورية في مسار سيطرته على الكون ونضوجه هو بالذات.

أما فيما يتعلق بـ الهوية الجنسية الجديدة، فتصرح المرنيسي أنه عند التكلم عن النساء والمعرفة، يتراءى لنا في الأفق الإغواء، أي كل الألعاب الغامضة للهوية الجنسية الناشطة، حيث تأثرت هذه الهوية بوسائل الإعلام كشبكة التلفزيون التي أصبحت تغطي كافة أنحاء البلاد، حتى الأرياف، حيث تشاهد النساء الجميلات وهن على مسارح الومضات الإعلامية، وهذا من خلال الإضاءة المناسبة التي تبعث على الحلم والخيال بكل ما يملكه من تأثير يعزز وينظم منطقة النفوذ التي تسمى بالهوية الجنسية. (المرنيسي، 2002، ص ص 42-43)

فإذا كان هناك ميدان تتجلى فيه الثورة الثقافية الشاملة فهو ميدان النماذج الأنثوية والذكورية؛ ففيما مضى كان نفوذ الرجل يقاس من خلال عدد النساء اللواتي يستطيع الرجل احتباسهن داخل الحريم لكي يتمتع وحده بمواهبهن: أما في أيامنا هذه، فتقاس قوة الرجل ونفوذه من خلال عدد الشهادات التي تحملها نساؤه (زوجات وبنات) وأدائهن المهني في الساحة العامة.

فالهوية الجنسية للذكر أو الأنثى في المجتمعات العربية والمغاربية، ترتبط وتتشكل انطلاقا من مجموعة القيم المستدخلة والمعترف بها في المجتمع، والتي تعكس بدورها التصنيف المجتمعي الذي يقوم على أساسه البناء الاجتماعي الثقافي لهذه الهوية، حيث يؤكد جادون (Gadant) أنه: « إذا توازنت القيم التي تسطر الروابط ما بين النساء والرجال فسوف يكون هناك فقدان للهوية الجنسية، وكذلك خطر على مستوى المجتمع». (1991, p51)

كما تضيف المرئيسي أنه عند التكلم عن الهوية الجنسية فمعنى ذلك الكلام عن الهوية بكل بساطة، فمن الصعب جدا تمييز أين تنتهي حدود الأولى (أي تحديد أدوار الجنس المتبعة عادة في قلب العائلة: التقسيم الجنسي للعمل وتوزيع السلطة والمواقع حسب الجنس والعمر) وأين تبدأ حدود الثانية (تحديد دور الفرد في قلب المجتمع والعالم وإزاء الآخرين والمحيط وخاصة الوظيفة الاقتصادية). فمعنى الهوية أي المعنى الذي نملكه عن أنفسنا ليس مجزءا، فالهوية الجنسية والاجتماعية، وكذلك الهوية الاقتصادية والسياسية متشابكتان، مترابطتان ومبهمتان في سنوات الطفولة الأولى، ولنا مصلحة في الإحاطة بهما معا لأن هذه المسألة تعنينا.

فمفهومنا للهوية هو سر مفهومنا لذاتنا، وهو دون شك مفتاح قابل للتغير في دينامية مجتمع يعيش تحولا كبيرا.

❖ الجسد والمجتمعات المغاربية:

في دراسة لـ مالك الشبل حول صور الجسد في التقاليد المغربية ميز بين الجسد العضوي التشريحي والجسد اللغة فحدد موضوع دراسته من خلال تعامله مع الجسد من أجل الإثنولوجيا، يتم التعامل معه في امتداداته الرمزية، إذ يرى أن ما يهم ليس الجسد في مظهره، وإنما على العكس من ذلك التمثيل الذي يختص به، أي ذلك التجريد للجسد كما يتبدى في التصورات التقليدية في المغرب العربي. لكن وبالرغم من أن موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية هو الجسد الثقافي الرمزي الفاعل وهذا ما نجح الشبل في توضيحه، إلا أن الفصل بين الجسد العضوي والجسد الثقافي في تعسفه إذ أنه لا يمكن تقييم جسد الإنسان بهذه البساطة خاصة وأن العضوي والثقافي منفعلان.

وحسب دراسته حول «الجسد في المجتمع الإسلامي وفي التقاليد المغاربية» وضع تصنيفا دقيقا للجسد، تمثل في:

- الجسدانية (Corporalité): وهي الممارسات العليا للجسد في كل مظهراته التأويلية أي البنية الفوقية التي يتم بها عزف المقطوعة الجسدية وتتضمن الآداب والأخلاق السامية والسلوك اللائق في المجتمع.

- الجسدية (*Corporéité*): هي كل الأعمال التي لا نتحدث عنها للآخرين كالحيز والتبول والتبرز، فهي الصيغة البيولوجية لحياة الجسد.

- الجسدي (*Corporel*): وهي قدرة الجسد على التعبير.

- الجسد (*Corps*): هو منبع الحياة والحركة والفعل والوعي وهو مكتسب قبلي سابق على كل روح وهو المعيار الأول في الوجود (الكيان).

فمجتمعا العربي بما في ذلك المجتمع الجزائري لا يتكلم إلا عن الجسدي، والجسدانية ويحدث نوعا من التناسي والإهمال للجسدية حيث تسودها الضبابية، ولا يتم التحدث والتطرق إليها سوى في الخفاء، إذا فهناك إهمال للصيغة البيولوجية لحياة الجسد، كما أن مجتمعاتنا تركز في تصورها للجسد بفرديانية الأعضاء على حساب كليته. (الزاهي، 1999، ص ص 27-28)

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

❖ الجنسانية والمرأة داخل المجتمعات المغاربية:

إن المجتمع المغاربي هو مجتمع أبوي محافظ لا تبيح ثقافته اختلاط الذكور مع الإناث ابتداء من فترة النضوج الجنسي الأولي في فترة المراهقة. كما أن الجنس في الثقافة الاجتماعية المغربية هو موضوع حساس ومحرج، وحساسيته تمنع الغالبية العظمى من الآباء والأمهات من أن يطرقوا الموضوعات المتعلقة به أمام أبنائهم، وخصوصا البنات منهم، ولذا فمن غير المستغرب أن تصل البنت إلى مرحلة المراهقة والنضوج الجنسي وهي لا تفقه عن الجنس وماهيته شيئا، وفي بعض الأحيان لا تعرف البنت عن الوظيفة الجنسية الزوجية إلا عند وقت الزواج.

فالبنت في الثقافة الاجتماعية المغربية تنشأ نشأة محافظة ملتزمة بالأداب والتقاليد وتعاليم الدين الإسلامي، وتكبر وهي ترى أن الجنس الحلال مصمم للذة الرجل فقط، وأن دور المرأة فيه هو إنتاج الذرية الصالحة، حيث تصرح الصواف والجبلي: «أن الفتاة تستلم عن الجنس رسالة

خاطئة من أمها التي تقول: أن الجنس وجد لشيئين في الحياة هما لذة الرجل، وزيادة النسل...، فالتمتع بالجنس ليس من شيمة الفضيلات من النساء». (2001، ص83)

وضمن هذا السياق، فالتحكم بجنسانية المرأة يعتبر الأداة الأقوى للنظام الأبوي في المجتمعات الإسلامية؛ إذ يتم في أغلب الأحوال إساءة استخدام الدين باعتباره أداة قوية للسيطرة على المرأة وسلوكياتها الجنسية.

فالدين الإسلامي لم ينكر على المرأة حقها أن تستمتع بالجنس الحلال كما هي الحال بالنسبة للرجل، إذ أنه نظم هذه الحياة الجنسية بكل تفاصيلها، مما جعل هذه الحياة تسير على درب من النظم والمبادئ بعد أن كانت مزيجا من الاختلاط وعدم التنظيم، فالحياة الجنسية، في إطار المجتمع العربي البدوي، ما قبل الإسلام، كانت متحررة لا تعرف حدودا ولا ضوابط، اجتماعية كانت أو دينية. وقد كان المجتمع أموميا لا تعرف فيه المرأة كبتا أو ضبطا لحياتها الاجتماعية أو الجنسية. (المرنيسي، 2001، ص69)

❖ التربية الجنسية في المجتمعات المغاربية: كمنظومة لتنظيم الجنسانية

يشير الدياليمي في هذا الصدد أنه عند مقارنة مفهوم التربية الجنسية، والتذكير بأسسه التقنية وقيمه الأخلاقية المدنية، لابد من تجنب الوقوع في مخاطر معرفية ثلاثة، ألا وهي:

- **الخطر الأول:** وهو خطر اختزال التربية الجنسية في تعلم تقنيات ممارسة، وهذا اختزال خطير لأن المفهوم أغنى وأعم من هذا بكثير، فالمفهوم بالإضافة إلى مضمونه الإيروسى (تعلم الجماع)، يشمل على مضامين أخرى تتعلق مثلا بالأعضاء التناسلية (مضمون تشريحي وفيزيولوجي)، وتتعلق بالإخصاب ومنع الحمل (مضمون ضد-إنجابي)، كما تتعلق بمعرفة الأمراض المنقولة جنسيا وطرق الحماية منها (مضمون وقائي).

- **الخطر الثاني:** هو خطر الخلط بين التنشئة الجنسية والتربية الجنسية، وهو خلط أولي ينبغي أن نتجنبه لأن التنشئة الجنسية تهدف إلى بناء هوية الفرد النوعية (الجندرية)، بمعنى أن الرجل والمرأة ليسا مجرد معطين بيولوجيين إذ لا يجوز اختزال الرجل في ذكورته (الذكر) والمرأة في أنوثتها (الفرج)، فالذكر والفرج معطيات بيولوجية تشكل فقط الهوية الجنسية للفرد.

- **الخطر الثالث:** ناتج عن إسقاط معرفي وأيديولوجي، فكل مجتمع بشري تربية جنسية خاصة به، فتعميم وجود التربية الجنسية لا يجوز إلا إذا تيقنا من أن كل مجتمع يلقن أفرادَه بشكل معلن أو مبطن معارف وسلوكيات جنسية تتلاءم مع قيمه وأهدافه الإستراتيجية العامة. (الديالمي، 2009، ص ص 149-151)

فالتربية الجنسية هي نوع من التربية، التي تمد الفرد بالمعلومات العلمية، والخبرات الصالحة، والاتجاهات السليمة، إزاء المسائل الجنسية بقدر ما يسمح به نمو الفرد الجنسي، الفيزيولوجي، العقلي، الانفعالي، والاجتماعي، في إطار التعاليم الدينية، والمعايير الاجتماعية والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع، مما يؤهله لحسن التوافق في المواقف الجنسية، ومواجهة مشكلاته الجنسية في الحاضر والمستقبل مواجهة واقعية تؤدي إلى الصحة النفسية.

❖ الزواج كمؤسسة اجتماعية شرعية لتصريف الحياة الجنسية:

لقد حددت المجتمعات المغاربية العلاقات الجنسية بتصريفها داخل مؤسسة الزواج، هذه المؤسسة التي تختلف عن العلاقات الجنسية الأخرى بخاصيتها المميزة والمتمثلة في كونها مؤسسة معترف بها في مجتمعات كثيرة، كما أن هذه المؤسسة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالعذرية في المجتمعات المغاربية، إذ أن فقدانها ضمن هذه المؤسسة يصبح له طابع أخلاقي، مع أخذ بعين الاعتبار هذا المفهوم الخاص بالعذرية مع علاقته بالثقافة الدينية والمجتمعية السائدة في الأوساط المغاربية، ولأجل ذلك فإن البعد الديني، والبعد الاجتماعي، وكذا البعد الأخلاقي لمؤسسة الزواج يجعل من فقدان العذرية داخل هذه المؤسسة حدثاً ذا قداسة لاحترامه جل الأعراف والأخلاق المعترف بها.

كما أن المجتمعات المغاربية تولي لمسألة اختيار الشركاء الاجتماعيين، وبالأخص في العلاقات الدائمة التي تنطوي على رهانات كبرى ك **الزواج (الزوجة/الزوج)**، أهمية كبرى، ذلك أنها تسهم في الرفع من شرفهم الاجتماعي، حيث يصرح منديب قائلاً: «إن الزواج يأتي على رأس الارتباطات الكبرى التي يراها الأفراد المغاربة مؤشراً ومحددة في الوقت نفسه لحظهم في هذه الدنيا». (2006، ص 109)

فمسألة الزواج في المجتمعات المغاربية تكتسي أهمية بالغة ذلك أنها تعد رأسمال رمزي واجتماعي تسعى العائلات لاكتسابه والمحافظة عليه والإبقاء على قدسيته.

III. حيثيات بناء الأنوثة وصيرورتها داخل المجتمع الجزائري:

لا مناص من تقديم بعض الملامح السوسيوثقافية للأسرة الجزائرية في هذا المقام لكي نتعرف على العناصر الجوهرية الخاصة بالتركيبة التقليدية وكيفية انتقالها وتحورها، حيث تنتقل لتصنف ضمن العناصر العصرية للتركيبة المجتمعية المغاربية.

1. خصائص الأسرة الجزائرية والعلاقات التي تميزها:

سأقوم بتقديم بعض الملامح السوسيوثقافية للأسرة الجزائرية التقليدية لكي نتعرف على العناصر الجوهرية المفقودة التي سببتها التحولات الاجتماعية المعاصرة لأركان الأسرة العصرية وعلاقتها الرئيسية، إذ ارتأيت أن أتطرق إلى جذور هذه الأسرة التقليدية وكيفية تحولها، لأن الأخيرة معروفة بالتزامها العرفي بعلائق أركان الأسرة وقدسيته.

فالمجتمع الجزائري كأبي مجتمع بشري عرف العديد من التحولات والتغيرات الاجتماعية عبر مختلف الحقب التاريخية، لعل من أبرزها اندلاع ثورة التحرير وحصوله على الاستقلال الذي كان بمثابة تغيير جذري في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الجزائر، ومن أبرز آثار هذه التحولات والتغيرات، إنشاء قاعدة صناعية، وفتح العديد من المدارس والجامعات للقضاء على البطالة والجهل والامية، ولعل أغلب التأثير كان منصبا على خصائص الأسرة الجزائرية التقليدية التي طرأت عليها عدة تحولات بنيوية، ارتأيت توضيحها فيما سيلي:

أ- الخصائص الاجتماعية الثقافية للأسرة التقليدية:

يرى بوتفنوشت أن الأسرة الجزائرية التقليدية تتميز بخصائص اجتماعية متنوعة، تجعل الأسرة خاضعة لمبدأ التماسك الداخلي والخارجي. (بوتفنوشت، 1984، ص37)

العائلة الجزائرية هي عائلة بطيركية: حيث أن الأب فيها والجد هو القائد الروحي للجماعة العائلية، وينظم فيها أمور تسيير التراث الجماعي، وله مرتبة خاصة تسمح له بالحفاظ - وغالبا بواسطة نظام محكم - على تماسك الجماعة المنزلية.

العائلة الجزائرية هي عائلة أغنوسية: حيث يكون النسب فيها للذكور، والانتماء أبوي، ويبقى انتماء المرأة (الأم) لأبيها.

العائلة الجزائرية هي عائلة لا منقسمة: أي أنها عائلة موسعة، حيث تعيش في أحضانها عدة عائلات زواجية، وتحت سقف واحد في "الدار الكبيرة" كما يعبر عنها في المجتمع الجزائري وعند الحضر، وفي الخيمة الكبرى عند البدو، إذ نجد من عشرين إلى ستين شخصا وأكثر يعيشون جماعيا؛ كما أن الأب له مهمة ومسؤولية على الأشياء (البنات يتركن المنزل العائلي عند الزواج)، والأبناء المنحدرين من أبناءه والأبناء المنحدرين من أبناء أبنائه، فالخلف الذكور يترك الدار الكبيرة ويكون عدد من الخلايا مقابلا لعدد الأزواج، كذلك بالنسبة للميراث الذي ينقل في خط أبوي، من الأب إلى الابن الأكبر عادة حتى يحافظ على صيغة اللانقسام للتراث.

ويضيف **عشراتي** بأن الأمة الجزائرية هي أمة بدوية بالأصالة، إذ أن انتسابها البربري أو اليعربي، انتساب يحيل في الحالتين على البداوة، فالسلف لم ينشأوا فقط بداءة، ولكن ثقافة البادية والعقلية الرعوية والزراعية قد لازمتهم عهدا طويلة قبل أن يدركوا مستوى من التمدن والاستقرار. (عشراتي، 2002، ص191)

وبصفة عامة يمكننا القول أن العائلة التقليدية تمثل إحدى نماذج العائلة العربية الإسلامية باعتبارها النموذج العمودي الأبوي، حيث تحتوي على ثلاثة أجيال: الأجداد، والآباء، والأحفاد الذين يسكنون مع بعض تحت سقف واحد مهما ارتفع عددهم، وذلك بحكم انتمائهم إلى نفس العائلة، وبهذا المفهوم فإن العائلة الجزائرية التقليدية هي تلك العائلة الممتدة الواسعة الحجم والتي تحتوي على عدة عائلات صغيرة نووية يعيشون تحت سقف واحد داخل ما يسمى بالدار الكبيرة عند الحضر أو الخيمة الكبيرة عند البدو.

ولكن السؤال الذي يتبادر في الأذهان والذي أصبح لزاما الإجابة عليه، يتمثل فحواه في: ما مدى استقرار هذه الخصائص الاجتماعية التقليدية؟ وما مدى تغيرها؟، خاصة أن الظروف الاجتماعية والتاريخية التي مر بها المجتمع والأسرة الجزائرية، كان لها الدور الكبير في بروز خصائص جديدة لنمط الأسرة الجزائرية الحديثة، والتي تحمل حتما أنماط مختلفة أو متقاربة مع الأسرة التقليدية الحديثة أو الزوجية.

ب- الخصائص الاجتماعية الثقافية للأسرة الحديثة (الزوجية):

تتميز الأسرة الجزائرية الحديثة، كما يرى **السويدي**، بتقلص حجمها من النظام الأسري الممتد إلى النظام الأسري النووي، فبعد أن كانت الأسرة الجزائرية في طابعها العام أسرة ممتدة، أصبحت اليوم تتسم بصغر الحجم، فالريف الجزائري الذي كان يمثل طابع الحياة الاجتماعية القائم على الاقتصاد الزراعي، وتربية الماشية، في مقابل المراكز الحضرية المحدودة العدد والسكان، أصبح اليوم يتجه نحو الانكماش، في مقابل النمو السريع للمراكز الحضرية. (السويدي، 1990، ص88)

فالساسة التصنيعية التي انتهجتها الجزائر منذ السبعينيات أدت إلى بروز ظاهرة الهجرة الداخلية المكثفة، من الأرياف إلى المدن، قصد الرفع من مستوى المعيشة، وهذه الظاهرة تنعكس أكثر ولو ظاهريا على نمط العائلة، وطبيعة الزواج، وسرعان ما انسجمت هذه الأسر النازحة بأشكال متفاوتة بحسب الفروق الاجتماعية التي غيرت من بعض أو من أغلب خصائصها التقليدية، وأولى هذه الخصائص، تقلص حجمها من النظام الأسري الممتد إلى النظام الأسري النووي.

ولكن رغم هذه التغيرات التي حدثت على الأسرة الجزائرية، إلا أنها بقيت إلى حد بعيد محافظة، و متمسكة بقيمها، و ببعض وظائفها التقليدية، بحيث نلاحظ أن هذا الشكل الجديد الذي بدأت تتسم به المراكز الحضرية، يتميز بكثرة الإنجاب إذ يتراوح معدل أفراد الأسرة الزوجية بين خمسة وسبعة أفراد، وبفائها محتفظة في كثير من الأحيان بوظائف الأسرة الممتدة، ومن ثم يمكن القول، أنه بعد الاستقلال بدأت تتشكل بوضوح أسرة جزائرية تجمع بين خصائص الأسرة

الحضرية، ووظائف الأسرة الريفية، وهذا على مستوى الجيل الأول والثاني من النازحين، أما الجيل الثالث ففي الغالب يتجه نحو الأسرة الحديثة الزوجية. (طبال، 2007، ص295)

من كل ما تم سرده يتبين لنا بأن الشروط العامة للحياة في المجتمع الجزائري قد حدث لها نوع من التحول في السنوات الأخيرة بفعل تضافر الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي سرعت في هذه التحولات والتبدلات.

فالأزمات المتباينة التي عاشها المجتمع الجزائري بعد الاستقلال (1962م)، كانت سببا في ولادة وظهور بنيات اجتماعية جديدة وعائلية، حيث يقول بوسبسي (M. Boucebci): «إن العائلة الجزائرية ولفترة طويلة، ظلت خارج الزمن، جامدة في بنياتها القديمة طوال الفترة الاستعمارية، كل هذا التوازن انهار فجأة بعد الاستقلال، بفعل مجموعة من العناصر المتضافرة التي شوشت المجتمع الجزائري». (Benali, 2005, p21)

2. المرأة في المجتمع الجزائري:

لقد شهد البناء الاجتماعي في الجزائر في النصف الثاني من القرن الماضي تغيرات على جميع المستويات، كما أن مسارات التحول لا تزال سائدة حاليا وإن كان بوتيرة أقل من السابق، على اعتبار أن نقطة التحول الأساسي كانت في الفترة الاستعمارية وبالضبط مرحلة حرب التحرير (1954م-1962م)، ولقد نجم عن هذه التحولات في البناء الاجتماعي تحول شامل في كافة الفئات الاجتماعية، سواء من حيث أشكال وجودها وسيرها الخاصة، أو من حيث العلاقات التي تربطها بغيرها من الفئات، كما شملت كافة القيم والمقاييس والممارسات الفردية أو الجماعية.

ونتيجة لهذه التحولات الاجتماعية التي أدت إلى زحزحة النظام العائلي التقليدي المتمثل في الأسرة الممتدة واستبدالها بالأسرة النووية، فلقد فرضت ضرورة إعادة توزيع الأدوار والمراكز الاجتماعية بما يتفق مع الوضع الجديد، وتماشيا مع الأدوار والمراكز الاجتماعية تتحدد مكانة كل فرد داخل البناء الاجتماعي، ولقد كان هذا التحول ملاحظا خصوصا على مكانة المرأة الجزائرية، والذي حدد بمؤثرين هما:

• **تعليم المرأة:** حيث كان التعليم أولوية الأولويات في الجزائر المستقلة (1962م) لكونه محددًا أساسيًا من محددات التحرر والاستقلال الثقافي والسياسي والاقتصادي، وعليه كان من الضروري فتح مجال التعليم للجنسين مع الحفاظ على القيم التقليدية وتجسيدها في البرامج التعليمية.

• **خروج المرأة للعمل:** إن لحرب التحرير والاستقلال وما نجم عنه من تحولات كالتمدن والتصنيع، عامل فعال في نزول المرأة للعمل، رغم العادات والتقاليد والقيم التي كانت تميز المجتمع الجزائري والتي تجعل من البيت المكان المناسب والطبيعي للمرأة، غير أن الضروريات والظروف الاجتماعية والاقتصادية القاسية بعد الاستقلال فرضت نفسها.

وعليه فقد اهتمت الحكومة الجزائرية بقضية المرأة ودورها في تحرير الوطن، وقد نصت من خلال القوانين والتشريعات على حق المرأة في التعليم والعمل، إذ جاء في الميثاق الوطني (نوفمبر 1976م): «تمثل النساء نصف السكان النشيطين، وتكون مصدرا لا بأس به لقوة العمل بالبلاد بحيث يكون تجميدها لا يدل إلا على ضعف الاقتصاد وتأخر التطور الاجتماعي». (منصوري ووشنان، 2007، ص 179)

وخلاصة القول أن هذين العاملين (التعليم والعمل) أثرا على مكانة المرأة في المجتمع الجزائري، ذلك أن التحاقها بالتعليم والعمل ليس أمرا ثانويا مدرجا في منطق المجتمع الجزائري، لأنه فرض نفسه تدريجيا رغم العديد من الحواجز الاجتماعية، ومنه تغير وضع المرأة ضمن الأسرة سواء كانت ابنة، أم أختا، أم زوجة، أم أما، ذلك لأنها أصبحت تستفيد من آفاق واسعة وإمكانيات ازدهار اجتماعي مختلفة.

3. الذهنية الجزائرية وجدلية الأنوثة:

لقد قصدت من هذه الوقفة أن نتعرف على أهم الأسس التي يركز عليها معطى الأنوثة في الذهنية الجزائرية:

فإذا التفتنا إلى المحددات الثقافية والدينية للمجتمع الجزائري، وجدنا الدين الإسلامي، دين المجتمع الجزائري، يروج دور الذكر على الأنثى في سياقات كثيرة ولعلل مختلفة، وهو ما جعل الجدل يشتجر حول ذلك لاسيما في الوقت الراهن، إذ أن الثقافة اللاتينية هي التي تؤسس للأحكام والمنطلقات عند قطاع واسع من ساسة المجتمع وأهل النفوذ من مثقفيه.

إن سيكولوجية المجتمع الجزائري كانت على تماس مع سيكولوجية المجتمع البربري المحكومة بقيم لا تبعد عما كان المجتمع العربي يعرفه، الأمر الذي صبغ الذهنية والقيم الثقافية والأخلاقية بصبغة واحدة، قوامها الغيرة على العرض، وصون المرأة، وحمايتها، والذود على الشرف الذي هو جماع القيم المحيلة على الرجولة والقوامة.

وفي ما يخص خاصية التراتبية، فلقد انسحبت العقلية التي قيمت التراتب في ما بين الذكور بعضهم إزاء بعض، لتشمل الإناث إزاء الذكور، فكانت الغلبة حسية عضلية بالأساس قبل أن تكون من ثمة معنوية. فالأنوثة في البيئة الجزائرية ظلت عنوانا على الضعف ورمزا للاختراق والافتضاض وإحالة على السقوط الأخلاقي، ومن غير شك أن البعد النفسي الذي يكتنف هذه النظرة هو بعد أنثروبولوجي، كوني تقريبا، إذ أن التطور الذي خضعت له الإنسانية قد رسخ التمايزات بين الذكر والأنثى على أساس جسدي، ثم أن ملابس الحياة نفسها قد أهلت الطرفين لأعباء فيها تباين واختلاف. (عشراتي، 2002، ص ص 212-216)

وبالتالي فالتراتب الاجتماعي الذي عرفته البيئة الجزائرية عبر صيرورتها التاريخية، في الإطار الحضاري العربي الإسلامي، قد اتخذ من الممايزة بين الرجل والمرأة أهم مرتكزاته المبدئية والأخلاقية والعرفية.

4. صيرورة بناء الأنوثة: من الولادة حتى الزواج

أ- مرحلة ما قبل الزواج:

❖ كيفية استقبال المولود الأنثى:

لقد ركزت الباحثة **طوالبي** على الانعكاس الذي تخلفه ولادة الأنثى في الثقافة الجزائرية وخصوصا في العائلة الجزائرية التي تضم مجموعة من الأفراد يعيشون في مكان واحد وتحت سلطة قائد وحيد يسمى بالأب أو ينوب عنه في ذلك الأخ الأكبر، حيث تقول أن الباحث **نور الدين طوالبي** بين أنه في العائلة الجزائرية التقليدية ولادة الأنثى هي غير مستحبة مقارنة بولادة الذكر خصوصا إذا كان هذا المولود هو الأول، إذ ترى في ذلك أن ولادة الأنثى تشكل موقفا خاصا له انعكاسات على النرجسية الأبوية، ولأن هذه النرجسية تفضل جنس الذكر على الأنثى، ذلك أن في ولادة الذكر منفعة حسب المعتقدات التقليدية، إذ يصور في المجتمع التقليدي ك "قوة" تستخدم للرفع من قدرات الإنتاج الخاصة بالعائلة، أما الفتاة فليس لها منفعة اجتماعية أو اقتصادية. (Toualbi, 1984, P51)

إذا فهذه هي النظرة التقليدية لولادة البنت، لكن رغم تحور هذه النظرة قليلا في الثقافة المعاصرة لمجتمعنا الجزائري الذي أضحى العلم والوعي راسما للتصورات التقليدية وواضعا لها حدودا، إلا أن ما هو ملاحظ في مجتمعنا هو استمرار تأثير هذه النرجسية الأبوية ولو قليلا حيث تختلف درجتها من فرد لآخر حسب المتغيرات الشخصية.

❖ وضعية الأنثى:

كان وضعها يختلف عن وضع الابن، فلقد كانت في البنية التقليدية القديمة تحت سلطة أبيها ثم تنتقل بالزواج تحت سلطة زوجها، لكنها في البنية المعاصرة أصبحت تقوم ببعض من حقوقها التي عرفتها متأخرة من خلال العرف المنصوص عليه في المجتمع الجزائري وتمثلت في بداياتها بالمبادرة في تسيير بعض من شؤون المنزل، إذا ف **بوتفنوش** يرى بأن وضع المرأة قد تغير، فهو يرى أن البنت في العائلة الجزائرية تكون من الناحية النفسية والاجتماعية حرة مدنيا

ومطبعة لأبيها، كما أن دورها تعدى بقوة إلى ميادين أخرى وذلك بخروجها من قوقعة الحياة التقليدية التي فرضت عليها إلى الانفتاح على الحياة الإجتماعية التي برزت فيها بشكل يكاد يفوق دور الرجل الذي أصبح يتنافس معها في مجال العمل، العلم...، إذ أنها لم ترفض مكانها الطبيعي (المنزل) بل أرادت إضافة إلى دورها الفعال فيه أن تشارك وتندمج في الحياة العملية، ورغم هذا الانفتاح والعصرنة الذي آلت إليه حياة المرأة في العائلة الجزائرية المعاصرة، إلا أنها تعمل في حدود ما تنصه العادات والتقاليد والأعراف الإجتماعية المتفق عليها ودون المساس بالاحترام القائم بينها وبين أبيها خاصة وعائلتها عموماً. (بوتقنوش، 1984، ص259)

فالبنية التقليدية كان الهدف منها هو فكرة المحافظة على النقاء الأخلاقي والجسدي للمرأة، كما أن نظام القيم الأخلاقي والديني أو الاجتماعي والعائلي كان قطعياً حول دمج المرأة ضمن الجماعة الإجتماعية-المنزلية، وكان عدم التساهل هذا أكثر قسوة من عدم الاحترام للكمال الجسدي والأخلاقي للمرأة بإمكانه أن يسبب خطراً حقيقياً يتمثل في حدوث قطيعة داخل الجماعة العائلية أو ببساطة يهدد بالحط في قيمة الجماعة العائلية من طرف الجماعة الإجتماعية المتواجدة، وبالتالي ضرورة العفاف الجسدي للمرأة وخصوصاً بكارتها يعتبر بمثابة شرط لتلاحم الجماعة العائلية بالمحافظة على شرفها، ولكن حتى في العائلة المعاصرة التي تأخذ مبدأ التطور فنجد أن الانعزال والتواضع ملاحظان رغم إقرار مبدأ التطور الذي حدث في وضعية المرأة.

❖ تربية الأنثى:

عموماً تعتبر الأم في العائلة التقليدية هي الموجه وكذا الذي يختص بتربية الأنثى فيما يخص الغاية المرجوة والمتمثلة في المحافظة على العذرية، حيث ترجع في الغالب مسؤولية فقدان عذرية الفتاة قبل دخولها مؤسسة الزواج، والذي يوحى بعدم الفخر والعار وفقدان الشرف إلى ذنب الأم وبالتالي لها مسؤولية كبيرة في هذا الحدث، إذا فالعلاقة أم-بنت يتخللها قلق كبير، أما بالنسبة للعلاقة أب-بنت فالأب عليه مسؤولية حراسة تربية ابنته حيث تصبح هذه الحراسة نوعية إلى حد ما يجب الحفاظ عليها لضمان الصلابة (الشرف).

إن تربية البنت في الثقافة الجزائرية يكون هدفها الأساسي تأهيلها لتكون زوجة نموذجية، حيث يرمز للفتاة في ثقافتنا ب (الحرمة-العيب-الحشمة)، والحشمة هي الأكثر أهمية لأنها ترمز

إلى القيمة الأساسية للتربية النموذجية الكاملة، ذلك أن الحشمة تركز على الخجل الذي يحصل أمام فعل، تصرف أو اتجاه معين وكذلك يركز على الممنوعات الإجتماعية المرتبطة بالأفعال المحكومة ب (العيب) أو (الحرام) وبالتالي محرمة ومخجلة، أين ينص مفهوم الحرام على الممنوعات الدينية المتعلقة بثقافتنا الإسلامية وكذا الممنوعات الإجتماعية المتعلقة بمجتمعنا، وهذه الممنوعات تأخذ جذورها من الأصل العربي الذي يقول (مقدس-محرم).

إذا فالفتاة التي تخجل (تحشم) فهذا لا يدل على الخجل بمعناه ولكنه يدل خصوصا على أنها تمثل وتحظى بالتنوعيات التربوية الضرورية، لذلك فهذه الوضعية الخاصة بالغاية التربوية للنظام العائلي التقليدي خاصة تعتبر البنت كانعكاس لكل ما يتعلق بمصطلح (الحشمة)، الذي يضم في طياته (الفخر، الشرف، الحياء) والاحترام الواجب لأوامر وكذا للسلطة الذكورية التي تمثل المبدأ الأساسي لهذا النظام التربوي.

أما فيما يخص العذرية في المجتمع الجزائري، فهي تعتبر أهم قيمة تركز عليها تنشئة الفتاة، ذلك أنها ليست خاصية أو حالة خاصة تؤثر على الفتاة فقط، بل إنها تتعدى مفهوم الشخصية في معنى استمرارية منظومة القيم التي يعتمدها أفراد العائلة، ذلك أن الفتاة في العائلة الجزائرية لا تعتبر كائنا فرديا بل تعتبر كائنا عائليا، كما أن محافظتها على عذريتها هو دليل على أنها حافظت على عذرية النساء اللواتي ينتمين إلى عائلتها. (Zemmour, 2002, p67)

ب- مرحلة الزواج:

إن المجتمع الجزائري وكغيره من المجتمعات العربية الإسلامية، وضع مجموعة من العادات والتقاليد للاحتفال بمناسبة الزواج، هذه المناسبة التي تشابهت إلى حد كبير عند المغاربة في طقوسها وكذا أشكالها؛ حيث ترى زناد (Zannad) أن الزواج بالمغرب العربي هو عبارة عن حفل اجتماعي للمعاني، حيث تقول: «إن الجنسانية، والولادة، وكذا الموت هي دائما حالات مستثمرة عبر المخيل والذاكرة الجماعية...، فاحتفالات الزواج عند المغاربة تعد من طقوس المرور الأكثر حسما». (1997, p53)

وضمن هذا السياق فطقوس الزفاف في المجتمعات المغاربية تتنوع من حيث الشكل، لكنها عموماً تتشابه إلى حد ما في المضامين؛ فخلال حفلة الزفاف تتضح شبكة من التحضيرات يكون لها تأثير اجتماعي جوهري، وكذا فعل نفسي، على كل الجماعة الاجتماعية، وبالأخص على الزوجين.

وبحسب تعبير الباحثة زناد فطقوس المرور التي تمر عبرها الأنثى خلال صيرورة الزفاف تتشكل من وجهتين اثنتين، تتفرعان بدورهما إلى عدة مراحل.

ف الوجهة الأولى تشمل كل ما يتعلق بتهيئة العروس للاحتفال بمناسبة الزواج قبل مغادرتها منزل الوالدين؛ ومن أهم المراحل التي تتكون منها هذه الوجهة:

• **الحمام:** إن طقس الحمام يعد من الطقوس الأولية والأساسية التي يستهل بها تحضير العروس للزواج في المجتمعات المغاربية، ويمارس هذا الطقس لمدة يومين متتاليين، اليوم الأول يسمى بـ "حمام إزالة الوسخ"، أما التالي فللنظافة ويسمى بـ "حمام النظافة".

• **الحنة والحرقوق:** باعتبارهما مواد تجميل لها وزنها وترددها في المجتمعات المغاربية، وخاصة في تونس إذ مازالت قيمتها كبيرة لحد اليوم، واستعمال الحنة يكون خاصة على مستوى اليدين والرجلين وأحياناً الشعر، وما يميز هذا الطقس أنه يستعمل خلال كل مناسبة سعيدة في حياة المرأة: الخطبة، الزواج، الحمل والولادة.

• **التصفيح:** خلال تحضيرات الزفاف، مجموعة من نساء العائلة أو الصديقات، توكل لهم مهمة تحرير الزوجة المستقبلية من مفعول التصفيح الذي قام بحماية عضوها الجنسي قبل زواجها.

أما **الوجهة الثانية** لطقس الزفاف فتبدأ عند مغادرة العروس لمنزل الوالدين، بمصاحبة النحيب (بكاء وحزن عائلة العروس)، ثم الاستقبال المرحب بالزغاريد، في بيت العريس.

• **ليلة الدخلة:** بعد أن توضح أن الغاية التربوية من تربية البنت تتمثل أساساً لتأهيلها لتكون زوجة نموذجية، وبعد أن تم توضيح وجهتي الزفاف التي تمر عبرهما الأنثى تأتي ليلة

الدخلة، حيث في صباح ليلة الدخلة يتم التأكد من عذرية الفتاة وذلك برؤية مؤشرات فض البكارة والتي تعكسها ثقافتنا التقليدية في قطرات من الدم ترى عموماً في منديل أبيض، فيتشكل اتجاه جماعي حول الفتاة العذراء الذي يتمحور حول رداء الحشمة (*le voile de la honte*) والذي يعكس تربية الفتاة على الحشمة والحياء وبالتالي ضمنت الفتاة شرفها وشرف عائلتها وكذا احترامها من طرف الزوج وعائلته اللذان ينتظران بشوق الاختيار الموفق لولدهم. (Toualbi, 1984, P68)

إذا فليلة الدخلة حسب **طوالبي** هي عبارة عن مناسبة لتقييم جماعي وعام لنوعية التربية التي استبطنتها الفتاة في عائلتها، والتي تعكس عملاً تربوياً طويلاً داخل الجماعة الإجتماعية، يعكسه الجانب الفيزيولوجي المتمثل في دم فض غشاء البكارة ليلة الدخلة.

IV. البكارة الأنثوية داخل المجتمعات المغاربية: رؤى وتقاطعات

تكمن الرجولة في المجتمعات المغاربية في تعريفها الأبيسي، الذي يتضمن ضبط الجسدية النسوية من خلال طقس فض غشاء البكارة، وهو من أهمّ طقوس المرور. فهذا الطقس ليس دليلاً على عذرية العروس فحسب، بل هو أيضاً مؤشر هام على فحولة العريس المغاربي، ولأجل ذلك، فسأتناول فيما يلي كل ما له علاقة بهذه الجسدية الأنثوية، وكذا رموزها ومدلولاتها.

1. الجسد الأنثوي البكر في المخيال الاجتماعي للمجتمعات المغاربية:

إن النتائج الانضباطية التأديبية للأنوثة في العالم العربي والعالم المغاربي، يؤسلب الجسد الذي يدعى أنثى باعتباره عذرياً، أما غشاء البكارة في هذا السياق فيؤدي وظيفة مزدوجة من حيث كونه علامة على العذرية، ورأساً لحدود الجسد الذي يدعى أنثى، وهذا في الحقيقة ما يميزه عن جسد الرجل نظراً لأن هذا الأخير لا يمكن أن يحمل علامة كهذه في الحقيقة، ليس من الناحية البيولوجية لأن الرجل ليس له غشاء بكارة، بل الناحية الثقافية، لأن الثقافة لا يمكن أن تبذل جهودها في العثور على وسائل لوسم جسد الرجل، نظراً لأن هذا الأخير لا يمكن أن يحمل علامة كهذه، وبالتالي باعتباره عذرياً.

فمن المستحيل تقريبا تعداد وحصر الممارسات اليومية لبناء الجسد (الأنثوي/العذرية) في العالم العربي، وإحدى طرائق القيام بذلك هي النظر إلى الأمر ب "الأسلوب الارتدادي" فعلى المرأة أن تمتنع عن ممارسة أي نشاط جنسي قبل الزواج، أو أي تصرف قد يؤدي إلى ممارسة أي نشاط جنسي وكلما تراجعنا مسافة أبعد، كلما زاد تشوش وضبابية قائمة التصرفات والأفعال المطلوبة، فكل مطلب كايح محرم تدعن المرأة له بينها ويكونها في ذات الوقت كأنتى عذراء. (إيلكاركان، 2004، ص ص409-410)

إذا فإذا أردنا تعداد الأوامر والنواهي التي تخص البنت فستطول القائمة إلى ما لا نهاية، فكل شيء على ما يبدو في الغالب "عيب"، فوظيفة هذه المطالب الكابحة المحرمة في الحفاظ على العذرية الفعلية ليست منحصرة هنا تماما، ولكنها تشمل أيضا إنتاج التأثير العام للعذرية.

وتقول السعداوي في هذا الصدد: « أن تتبع جسد المرأة في مجتمعاتنا والحديث عنه يتم بشكل إثارة للمفاتن، ويزاح موضوع الجسد الأنثوي ضمن هامش الجنس فقط». (1982ج، ص17)

وتبعاً لما هو نموذجي في مجتمعنا المغاربي، إذ ينتظر من الفتاة أن تمتنع عن أية ممارسة جنسية قبل الزواج فغشاء البكارة في هذا السياق يصبح علامة (اجتماعية - جسدية) ويؤكد ويضمن في أن معاً العذرية، ويكون بمثابة "ختم" يصادق على احترام المرأة وعفتها، لذلك تحمل ليلة الدخلة أهمية استثنائية بالنسبة للمرأة العربية، لأن في تلك الليلة الحاسمة يستعد المجتمع لإصدار الحكم على ما يملكه.

وبكلمات أخرى تحتاج الرابطة المادية التي تصل بين الجسد وغشاء البكارة إلى أن تكون واضحة وبينية، وظاهرة للعيان من خلال الأداء المدروس والمفضل لفائدة الجمهور الاجتماعي ولهذا ينتزع غشاء البكارة من وعائه البيولوجي (= المهبل) ويصبح مكانه الجسد كله، من أجل "عذرنته" وإنتاجه كجسد يدعى أنثى، ثم ينزاح مرة أخرى إلى الحيز الاجتماعي حيث يتحول إلى "غشاء بكارة اجتماعي" يسمح للجسد الأنثوي بأن (يتحرك، يكون)، ويحيط به ويعين حدوده. (إيلكاركان، 2004، ص409)

إذا فالأداء الأنثوي يغطي المدلولات الثلاثة معاً، أي يفترض بالمرأة العربية أن تتزف ليلة الدخلة نتيجة لتمزق غشاء البكارة، ويفترض بها أن تؤدي دوراً عذرياً عاماً بأسلوب جسدي معين،

وأن يتحرك الجسد ضمن حيز إجتماعي رسمت حدوده وتعينت، كل واحد من هذه الحدود المذكورة (المهلبلي، الجسدي، الاجتماعي) معززا بجملة من القوانين الناظمة والكوابح المحرمة التي لا يفترض بالمرأة انتهاكها.

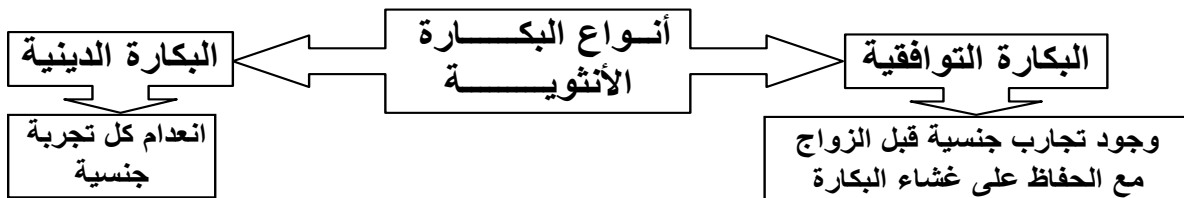
2. البكارة الأنثوية في المخيال الاجتماعي للمجتمعات المغربية:

تلعب مسألة البكارة الأنثوية في المجتمعات المغربية دورا بارزا، سواء على مستوى الدلالة أو الممارسة، لأجل ذلك فقد عمدت سرد بعض المقاربات التي اقترحت فيها قراءة تحليلية مستوحاة من أعمال بعض الباحثين المغربية، ممن كانت إسهاماتهم علامات فارقة في إشكالية المرأة على وجه العموم، وإشكالية البكارة الأنثوية على وجه الخصوص:

❖ مقارنة عبد الصمد الدياليمي:

يرى **الدياليمي** أن الثقافة الجنسية المغربية قد تعرضت لصيرورة من التحولات والتبديلات، حيث اتجه المجتمع المغربي نحو ضرب من **التسامح الجنسي**، ترجم خصوصا في التمييز بين نوعين رئيسيين تصنف ضمنهما البكارة الأنثوية؛ ولذلك كان لازما التعرض إلى هذين النوعين اللذان تتدرج في فحواهما مدلولات هذه البكارة الأنثوية حسب ما أدلى به **الدياليمي**، وبذلك فقد ارتأيت توضيحهما في الشكل الموالي:

شكل رقم (4) يبين أنواع البكارة في المجتمعات المغربية حسب الدياليمي



من الشكل المبين أعلاه يتبين أن البكارة الأنثوية في المجتمعات المغربية تتدرج ضمن نوعين رئيسيين يتمثلان في:

أ- البكارة التوافقية: تعني أن الفتاة تعيش تجارب جنسية متنوعة قبل الزواج مع الحفاظ على غشاء بكارتها سليما.

ب- البكارة الدينية: هي انعدام كل تجربة جنسية قبل الزواج، إنها العذرية الكاملة.

وعلى هذا الأساس فلا بد من الانتباه إلى التمييز الذي أصبحت الثقافة الجنسية المغاربية تقيمه بين ما أوضحه **الدياليمي** في أنواع البكارة في المجتمعات المغاربية، حيث بين أن المجتمع المغاربي تطور نحو ضرب من **التسامح الجنسي**، بمعنى أن البغي في المفهوم الأخلاقي وبالنسبة للحس المشترك هي الفتاة التي تفقد بكارتها قبل الزواج، مهما يكن الدافع، لا يهم أن يكون دافعها إلى ذلك هو الحب أو المال أو المتعة، ولا يهم أن يكون ذلك نتيجة اغتصاب. أما الفتاة التي تمارس الجنس السطحي أو الفموي أو الشرجي، فإنها لا تعتبر بغيا.

كما يوضح **الدياليمي** بأن غشاء البكارة يكتسي أهمية بالغة في تقييم المجتمع للفتاة، وفي نظر الفتاة إلى ذاتها، ولذلك فإن فقدان البكارة يشكل حدثا تاريخيا في الصيرورة الاجتماعية والنفسية للفتاة، إنه الحدث الذي يقودها إلى تحقير جسدها وذاتها؛ حيث يقول **الدياليمي** أن: **« غشاء البكارة ليس مجرد عضو جسدي صامت، إنه عضو محمل برمزية فخرية تجعل منه أساس الصورة الإيجابية عن الذات لدى الفتاة »**. (2009، ص ص74-75)

ويخلص **الدياليمي** في ثنايا تعليقاته عن البكارة الأنثوية أن التحولات الاجتماعية والتأثر بالحدثة الغربية التي تعرضت لها المجتمعات المغاربية، أدت إلى خلق نوع من الارتباط الوثيق بين البكارة وبين المستوى الاجتماعي والاقتصادي لفتيات الشابات، إذ يعتبر أن فقدان البكارة هو فقدان لرأس مال أساسي بالنسبة لفتيات لا يملكن سوى ذلك الرأس مال، فعدم الحفاظ عليه من طرف الفتاة الفقيرة يقودها إلى فقدان حظوظ الزواج، وبالتالي إلى تحقير الذات، كما يرى أن هذا الأمر لم يعد صحيحا بشكل مطلق بالنسبة لفتيات الطبقات المتوسطة والعليا، اللواتي يملكن رساميل أخرى مثل: الشهادات أو الأجر أو الاسم العائلي، ففقدان البكارة لا يشكل حدثا تاريخيا يحدد المصير الاجتماعي لفتيات هذه الفئة، على العكس من ذلك أصبح فقدان البكارة في بعض الحالات تعبيرا عن الحق في حياة جنسية كاملة قبل الزواج، وهو أحد حقوق الإنسان.

❖ مقارنة مالك الشبل:

يركز الشبل في مقارنته للبكارة، على إحدى النقاط الساخنة في التصورات الشعبية المغاربية حول الجنس والجسد: إنه "تابو البكارة" الذي أسرب في الحديث عنه في ثنايا كتاباته، حيث تمثل إسهام الشبل ضمن إشكالية البكارة في ربطها بالبنيات العميقة للتفكير والتصور الشعبي عوض ربطها بتفسيرات متعالية وإيديولوجية.

إذ يرى الشبل بأن تابو البكارة مرتبط باستيهامات ذكورية يكون موضوعها هو المرأة، وباستيهامات أنثوية يكون موضوعها هو الرجل، وهذه الإستيهامات هي مجموعة من الأفكار الشائعة والأحكام الذاتية والاجتماعية المتوارثة. حيث ركز الشبل على المستوى النفسي الاجتماعي، وهو المستوى الذي ينظر فيه إلى البكارة بصفقتها نموذجاً اجتماعياً، وهي موزعة بين وضعين: وضع الشخص المطلوب منه أن يقوم بإنجاز: "الرجل"، والشخص المطلوب منه أن يكون: "المرأة": ويقول الشبل في هذا الصدد: « يجب على المرأة أن تبرهن على حالة دقيقة مرتبطة بجسدها، وذلك بتقديمها لغشاء بكارة سليم، بينما يجب على الذكر أن ينقاد لمقتضى آخر: القيام بوظيفة معينة، يقال بأن الرجل يفعل بينما المرأة تكون...». (2007، ص10)

ف الشبل يؤكد أن كل الإستيهامات النسوية التي تمت بصلة لتابو البكارة وما يحوم حولها، وبالأخص، ذات الصلة منها بغشاء البكارة، هي موضوع مفضل عند كل الجماهير المغاربية، ولكنها أيضاً مصدر كل المخاوف.

ويخلص الشبل في خضم مقارنته للبكارة الأنثوية، بأن تابو البكارة بالدول المغاربية، هو تجسيد، قبل كل شيء، لهذه المعادلة: « بكارة-خصوبة-صلاح الذرية»، التي يرى وجوب فهمها في سياق تثمين وحدة السلالة واستمراريتها، فضلاً عن أنها تتجاوز الأفراد، ولا تتأثر بحيل تحديد النسل، ولا بالأفكار التي تناهض الأمومة، بل ولا حتى بالانتهاكات الطبيعية التي تسببها الولادات المتتابعة للأُم في منطقة تعرف درجة الخصوبة النسائية الشديدة فيها إذا ما قورنت بمناطق أخرى في العالم.

❖ مقارنة إبتسام بن دريدي:

تعرضت الباحثة بن دريدي لموضوع البكارة الأنثوية في كتابها الموسوم بـ «التصفيح في تونس، طقس لحماية البكارة الأنثوية»، حيث خصت موضوع البكارة بنوع من المقاربة التي ركزت في خضمها على البكارة الأنثوية كمعيار ديني، ثم انتقلت إلى هذه البكارة باعتبارها معيارا اجتماعيا يستقي أهميته ورمزيته اعتمادا على الدين الذي يعتبر الركيزة الأساسية للمجتمعات، مهما تنوعت عقيدتها.

إن العذرية تحظى بأهمية بالغة في كل الديانات سواء الديانة المسيحية أو اليهودية، وكذا في مختلف المجتمعات، البابلية، والفرنسية، والإيطالية إلى غير ذلك من المجتمعات، ولكن الباحثة ركزت وبصورة جلية على قيمة وأهمية البكارة في المخيل والتنشئة الإسلامية، حيث يوعد المسلمون بحوريات الجنة ذوات الجمال الباهر، وهي ترى ضرورة العفاف الجسدي للأنثى في المجتمع الإسلامي ومنه المحافظة على البكارة لحين الزواج، حيث تقول في هذا الصدد: «إن هذا المعيار البكاري يستجيب لحاجتين اثنتين: من جهة، إرضاء لرغبة الرجال، ومن جهة أخرى ممارسة المراقبة الضرورية للجنسانية الأنثوية في إطار مجتمع أبوي». (2004, p38)

وتضيف بن دريدي في خصوص مسألة البكارة أن التربية الأسرية والتنشئة تنقلان المعيار البكاري من معيار ديني محض إلى معيار اجتماعي، يتوجب دراسته لفهم مختلف التعقيدات الاجتماعية التي تحيطه في المجتمعات الإسلامية، حيث تنظم فيه الجنسية قبل الزواجية، وترمي بثقلها على جنس الأنثى الذي يتحتم عليه الاستجابة لهذا المعيار الاجتماعي، فالرجال يبررون دائما عدم المساواة هذه، عبر المرجعية المعتمدة على التقاليد.

إن دمج الفتاة الشابة يرتبط بمفهوم رئيسي للمجتمع المغاربي والإسلامي، إنه مفهوم "الشرف"، حيث ذكرت الباحثة أنه في دراستها: كل الأفراد المستجوبين في الميدان البحثي، صرحوا بأن "العذرية هي شرف المرأة"، حيث الشرف هو الجزء الذي لا يتجزأ عن الأنوثة، ذلك أنه يرتبط مباشرة بجنسانية الفتاة الشابة، كما أنه يرمز بالأساس إلى مرجعية شرف الجماعة، أي "العائلة" بمعنى أوسع.

وبالتالي فالبكاره في المجتمعات المغاربية أصبحت معيارا اجتماعيا محضا، يحظى بأهمية بالغة، ويستوجب من الفتاة المحافظة عليه، وبالتالي تصبح الفتاة الشابة عرضة لمختلف أنواع الإحباط. وعليه تعتبر البكاره بمثابة قلق وسواسي للمرأة العفيفة حتى الزواج، ولهذا اضطرت العائلات التقليدية المغاربية إلى ابتكار وسائل لحماية هذه البكاره، أهمها طقس التصفيح الذي تعرضت له مسبقا.

خلاصة الفصل:

إن الغاية من تقديم بعض مؤشرات التحول الاجتماعي التي عرفها المجتمع الجزائري خلال الخمسين سنة الأخيرة والتي غيرت دورها من بنيته الاجتماعية وبدأت تشكك في كثير من قيمه الاجتماعية الثقافية التي تعود عليها، هي التمهيد لدراسة وتشخيص الواقع الفعلي لمسألة البكاره الأنثوية قبل الزواج؛ فهل شهدت القيم المتعلقة ببكاره الفتاة قبل الزواج، والتي تعتبر لحظة الافتراع قطب الرحي في حياة المرأة تحولا في هذا الاتجاه؟ وإن كان الأمر كذلك فما هي ملامح وحدود هذا التحول وما هي دلالاته؟

كل هذه التساؤلات سوف أجيب عليها منهجيا في خضم الإطار المنهجي للدراسة الذي يرسم مختلف الإجراءات المنهجية التي سأتبعها، ثم الانتقال في مرحلة أخرى إلى الإجراءات الإمبريقية للاقتراب من الميدان وإشكالاته.

الفصل السادس :

الإطار المنهجي للدراسة

- I. الدراسة الاستطلاعية كخطوة أولية في الدراسة الميدانية
- II. نوع الدراسة وأبعادها
- III. مجالات الدراسة
- IV. منهج الدراسة: منهج تحليل الخطاب
- V. آلية التحليل: مدخل التحليل النقدي للخطاب لدى نورمان فيركلاو
- VI. الخطوات الإجرائية المتبعة في الدراسة
- VII. مصادر جمع البيانات
- VIII. العينة وطريقة اختيارها
- IX. مراحل معالجة المادة الخام المجمعة

تمهيد:

يعتمد البحث النفسي الاجتماعي كغيره من الأبحاث العلمية، على إجراءات منهجية أساسية، من شأنها أن تصل بالبحث إلى نتائج منطقية وموضوعية، بعيدة عن الغموض والذاتية؛ ضمن هذا المنحى فلقد تناول هذا الفصل الخطوات المنهجية الأساسية للدراسة الراهنة والمتمثلة في: الدراسة الاستطلاعية باعتبارها خطوة أولية في الدراسة، كذلك أبعاد الدراسة ونوعها، ثم مجالاتها، فالمنهج المستخدم والمتمثل في المنهج النقدي للخطاب وآلية تحليله، أيضا تم التطرق إلى التصنيف المقترح لخطاب إنتاج تصورات البكارة، ثم النموذج الافتراضي الإجرائي للدراسة، إضافة إلى مصادر جمع البيانات الخام (المقابلة الحرة ومصادر ثانوية أخرى)، ثم العينة وكيفية اختيارها، وأخيرا تم التطرق إلى

I. الدراسة الاستطلاعية كخطوة أولية في الدراسة الميدانية:

• تكمن الأهداف الأساسية وراء الدراسة الاستطلاعية في:

- التقرب من الإشكال البحثي ميدانيا ومعرفة مدى تجاوب الأفراد المستجوبين مع موضوع الدراسة خصوصا أنه موضوع يندرج ضمن قائمة الطابوهات الاجتماعية.
- تحديد المشكلة البحثية وأبعادها.
- التعرف على المرجعية التي يعتمدها الأفراد في تغذية مفهومهم للبكارة.
- التعرف على الآليات التي يبنونها وينتجها كل من المخيال الاجتماعي والتصور الشعبي، والتي تلعب دورا هاما بالنسبة للطالب أو الطالبة الفاعلة اجتماعيا تجاه موضوع البكارة.
- تحديد ملامح النموذج الافتراضي، والتعرف على المؤشرات الدلالية التي سيختبر بها.

• أما عن أدوات الدراسة الاستطلاعية فتمثلت في:

- تقنية المقابلة الاستكشافية: حيث كان السؤال المعتمد سؤال مفتوح مفاده: "ماذا تمثل بالنسبة إليك بكارة المرأة؟".

إن الهدف من تطبيق هذه التقنية، هو الحصول على عينة من النصوص المكتوبة (مادة خام) للمقابلات، ثم تحليلها تحليلاً كفيلاً، بهدف الكشف عن محتوى خطاب الطلبة والطالبات المتعلق بموضوع البكارة، كذلك التعرف على أنواع الخطاب السائدة في المرحلة الزمنية الراهنة.

• **تقنية التداعي الحر للكلمات:** تمارس هذه التقنية في دراسة التصورات الاجتماعية ضمن الأساليب الإرتباطية التي تعتمد على الإنتاج اللفظي، وتتمثل هذه الطريقة في حث المستجوب على إنتاج كلمات انطلاقاً من مفردة مستقرأة (منبهة)، ثم تحليل الكلمات المتداعية وتحديد أبعادها، وفي هذه الدراسة اعتمدت على المفردة المنبهة "البكارة"، والسؤال المعتمد مفاده: "أذكر عشر (10) كلمات ترمز إلى مفردة البكارة؟".

وكان الهدف من تطبيق هذه التقنية، هو الحصول على سلسلة من الكلمات المتداعية، ثم تحديد مجالها الدلالي، ومن ثم الاستفادة منها في تحديد المرجعية المعتمدة في تغذية مفهوم الأفراد للبكارة.

• **أما عن عينة الدراسة الاستطلاعية،** فقدرت بعشرين (20) مفردة بحثية، سُحبت من مجتمع الدراسة بطريقة عشوائية بسيطة، وقد تم استبعادها خلال عينة الدراسة الميدانية.

• **وفيما يخص نتائج الدراسة الاستطلاعية،** فبعد تحليل مضمون المعطيات المجمعة، برزت بشكل واضح مجموعة من النقاط أهمها يكمن في:

- أنه وبرغم التحولات والتغيرات في الجزائر في جميع الميادين الاقتصادية والعائلية والاجتماعية والتعليمية، إلا أن واقع المفاهيم الجنسية والتي تدخل ضمنها البكارة، مازالت لم تتغير بشكل كبير، إذ مازالت قضية البكارة من القضايا الحساسة التي تثير الحرج عند بعض الأفراد.

- هناك تداخل في مفهومي البكارة والعذرية على المستويين اللفظي والدلالي.

- إن المرجعية التي يغذي منها الطلبة تصوراتهم الذهنية للبكارة مستمدة من المعطيات الاجتماعية الثقافية للمجتمع الجزائري.

- ظهور شحنات فكرية وممارسات جديدة تتم عن وجود تباين في نمط الخطابات المنتجة.

II. نوع الدراسة وأبعادها:

1. نوع الدراسة:

تنتمي الدراسة الراهنة إلى ميدان علم النفس الاجتماعي الذي يهتم بدراسة سلوك الفرد داخل المجتمع، ولكن هذا لا يحول بين إمكانية أن يتراءى للقارئ من عنوان الدراسة وموضوعها أن البحث ينتمي إلى الدراسات الاجتماعية، وذلك لما توحى به كلمتي التصور الاجتماعي والتحول الاجتماعي من دلالات تدور في فلك علم الاجتماع، غير أن هذه المصطلحات، يمكن استغلالها في كثير من الدراسات المتنوعة، إذ أن منهج الدراسة، مشكلتها وأدواتها، هي التي تحدد نوع وشكل المعالجة البحثية للموضوع، فموضوع البكارة يعد ظاهرة اجتماعية، يمكن أن تدرس تاريخياً (سيرورتها التاريخية)، أنثروبولوجياً (رموزها الدالة)، نفسياً (التوافق النفسي والتكيف الاجتماعي)، عقائدياً (مكانتها في مختلف العقائد)، وما إلى ذلك من الدراسات المختلفة.

أما الدراسة الراهنة فسوف تعالج موضوع البكارة بالتركيز في الدرجة الأولى على دلالاته النفسية الاجتماعية، دون أن تهمل بعده الاجتماعي الثقافي، ذلك أن الدراسات النفسية الاجتماعية تعنى بدراسة سلوك الأفراد في إطار مواقفهم الاجتماعية والثقافية المتباينة، وفيما يلي سوف يتضح هذا التداخل المتشابك بين أبعاد الدراسة والذي يدل على وجود تكامل بين ميدان علم النفس الاجتماعي وميدان علم الاجتماع الثقافي.

2. أبعاد الدراسة:

حاولت في هذا الإطار أن أناقش الدلالات النفسية الاجتماعية التي تختزنها المفاهيم الإرتكازية للبحث، دون إهمال السياق الاجتماعي والثقافي الذي توظف فيه.

فالتصور الاجتماعي هو مصطلح نفسي اجتماعي حامل لمفاهيم تحيل على منظومة فكرية واجتماعية ثقافية معينة، والتي تحمل بدورها أفكارا ومعارف ومفاهيم نابذة من عمق التكوين النفسي الاجتماعي والعلاقات السائدة بين عموم الأفراد أو الجماعات؛ والإحالات التي تستخدم

للدلالة على موضوع معين (كالبكاة أو غيرها)، ليست سوى أوعية تكشف عن الصورة أو الصور والتصورات التي يحملها المستعمل/المجتمع تجاه الشخص أو الشيء المتحدث عنه.

ودراسة تصورات البكاة في جوهرها بحثاً عن الدلالات النفسية الاجتماعية، تصطدم بدءاً، بمعطى أساسي ألا وهو: "لا يستطيع الإنسان التعبير إلا عما تسمح له اللغة بالتعبير عنه"، (اليب، 2009، ص58)، وأكثر من ذلك، إن اللغة شاء ذلك أم أبى تفرض عليه مكتسباتها والمضمون الثقافي لذاكرتها؛ ولعل هذا البعد النفسي الاجتماعي الذي يحمله المصطلح في ارتباطه بالعمليات النفسية الاجتماعية التي تعبر عنه ك: الأفكار، المعارف، المعتقدات، القيم، والاتجاهات، والتي لا يمكن الإفصاح والتعبير عنها إلا باستعمال اللغة، مهما كان نوعها، هو الذي يدعونا إلى محاولة فهم أبعاد استخدام العبارات الدالة على قضية البكاة ودلالاتها، عبر محاولة تفكيك خطاب البكاة الذي يعكس محتوى التفكير الاجتماعي لتصورات الطلبة والطالبات، وكذا مقارنة الأبعاد النفسية الاجتماعية الظاهرة والخفية وراء هذا الاستعمال، ومدى استخدام تصورات الطلبة والطالبات لمرجعية خاصة تحمل خلفية المجتمع الثقافية إزاء بكاة المرأة، ذلك بغية التعرف على تكوينهم النفسي الاجتماعي، ومدى توافقه مع الذاكرة الجمعية والتنظيم الاجتماعي.

أما التحول الاجتماعي وباعتباره قانوناً أساسياً من قوانين الحياة الاجتماعية، فإن الذي لا ريب فيه، هو أنه سيتترك آثاراً وانعكاسات على العمليات النفسية الاجتماعية للفرد، وكذا على البناء الاجتماعي للظواهر الاجتماعية (كظاهرة البكاة) بجميع مكوناتها وعناصرها.

فالدراسة الراهنة، هي من صميم علم النفس الاجتماعي، لكن هذا لا يمنع من القول أن الدلالات النفسية الاجتماعية لمسألة البكاة لا يمكن فهمها واستيعابها دون الغوص في الثقافة الاجتماعية للمجتمعات؛ فدراسة قضية البكاة في ظل التحولات الاجتماعية المعاصرة، تبرز العلاقة بين الأحداث الاجتماعية الثقافية المتغيرة للمجتمعات (كالتغيرات في النظام الأسري، والتغير في مكانة المرأة وأدوارها)، والعمليات النفسية الاجتماعية للأفراد (كالإتجاهات، والقيم والمعايير)، إن هذه العلاقة تؤدي إلى مجموعة من النتائج تظهر آثارها وتداعياتها خصوصاً من زاوية العادات والتقاليد والقيم والأعراف، لحساسيتها، وأهميتها في إحداث التغيرات المتعددة التي

تمس هوية المجتمعات ومرجعياتها، وبالتالي فمن الضرورة محاولة فهم هذا التحول وما يواكبه من مواقف نفسية واضطراب في الرؤية وفوضى قيمية، وكيفية إنتاج هذه التحولات ظواهر توصف في مجتمعاتنا بأنها ظواهر مرضية جديدة، ومن ذلك تشخيص الواقع الفعلي لمسألة البكارة على صعيد التفكير أو الممارسة، في ظل التحولات الاجتماعية المعاصرة.

III. مجالات الدراسة:

إن مجالات الدراسة تعبر عن الحيز الإيكولوجي الإنساني الذي تجرى فيه دراسة ما وهو ذو أبعاد ثلاثة تتمثل في المجال المكاني والبشري والزمني، وتتمثل مجالات هذه الدراسة في:

1. المجال المكاني:

تمت الدراسة الميدانية في خمس (5) مدارس وطنية، تقع في ولاية الجزائر العاصمة، وتتمثل هذه المدارس في:

- المدرسة الوطنية العليا للصحافة وعلوم الإعلام.
- المدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية.
- المدرسة العليا للتجارة.
- المدرسة الوطنية العليا للإحصاء والاقتصاد التطبيقي.
- المدرسة الوطنية العليا للتكنولوجيا.

أ- التعريف بميدان الدراسة:

إن المدارس الوطنية هي مؤسسات تابعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، وذلك بحسب المرسوم التنفيذي رقم 05-500 المؤرخ في 27 ذي القعدة عام 1426 الموافق لـ 29 ديسمبر 2005، الذي يحدد مهام المدرسة خارج الجامعة والقواعد الخاصة بتنظيمها وسيرها. (لمزيد من المعلومات أنظر الملحق رقم (2))

ب- أهمية ميدان الدراسة ومدى ملائمته للبحث:

لم يكن اختيار ميدان الدراسة لإجراء البحث اختيارا اعتباطيا، بل يعود إلى الأسباب التالية:

أولاً: ترجع مبررات هذا الاختيار إلى كون هذه المدارس متوفرة في ولاية الجزائر العاصمة فقط، ومن ثمة فهي تستقطب طلبة وطالبات من نواحي مختلفة من التراب الوطني، أي من ثمانية وأربعين (48) ولاية، وهي بذلك تمثل شرائح واسعة من المجتمع الجزائري، حيث يختلف هؤلاء الطلبة والطالبات من حيث انتماؤهم الثقافي والاقتصادي والجغرافي، وبالتالي تتباين مواقفهم واتجاهاتهم وقيمهم، وهم بذلك يمثلون نقطة مدخل هامة لدراسة مدى تأثير التحولات الاجتماعية على النظام التصوري والسلوكي لمسألة البكارة في المجتمع الجزائري.

ثانياً: كذلك ترجع مبررات هذا الاختيار إلى كون هذه المدارس تقع في أهم مدينة في الوطن وهي ولاية الجزائر العاصمة، إذ تعتبر العاصمة أكثر المناطق انفتاحا واختلافا من بقية المناطق الأخرى، باعتبارها المركز الثقافي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي للبلاد، وبالتالي فالعاصمة تتميز بـ **ثراء ثقافي وطني**، إذ تضم في رحابها جميع الأصول الوطنية، فهي مركز الهجرة الداخلية الوافدة من كل الجهات، وبالتالي فالطالبات والطلبة الوافدون إلى مدارسها، والذين قضوا مرحلة من الدراسة الجامعية وتمكنوا من التزود بقدر وافر من المعارف العلمية الحديثة، وما قد يرتبط بها من أنماط سلوكية وأنماط حضرية جديدة، سوف يكونون أكثر إلماما وتفتحاً من غيرهم بالقيم والتفضيلات التي تهمهم، فضلا عن احتكاكهم بالأفراد القاطنين بولاية الجزائر العاصمة، وهذا ما سيوفر إمكانية الحصول على عينة ذات ثقافة متنوعة، مختلفة ومتغايرة.

ثالثاً: لقد فرضت الإمكانيات المتوفرة (من وقت، ظروف مادية وطبيعة العمل)، إجراء الدراسة الراهنة في مدينة الجزائر العاصمة.

2. المجال البشري:

إن المجال البشري هو مجتمع البحث الذي اعتمدت عليه في اختياري لعينة الدراسة الميدانية، ويتمثل المجال البشري لهذه الدراسة في الطلاب المتدرسين بالمدارس المعنية بالدراسة، ولقد وقع التركيز على عدة متغيرات تكمن في: السن، الجنس، التخصص، المستوى الجامعي، والانتماء الجغرافي. وتم الاقتصار على السنتين الثالثة والرابعة جامعي، مع مراعاة التماثل من حيث المرحلة العمرية، ومراعاة التباين من حيث الجنس، التخصص، والبيئة الجغرافية.

3. المجال الزمني:

- ابتداء من 30-12-2009: شرعت في البحث البليوغرافي، إذ قمت بجمع جملة من المراجع والأدبيات التي تناولت الجوانب العديدة والمتشعبة لموضوع الدراسة، كذلك بحثت عن أهم الدراسات السابقة أو المشابهة الواردة في الموضوع والتي ترتبط به بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إضافة إلى الاستعانة بالشبكة العنكبوتية، كل هذا من أجل الشروع في مرحلة **المطالعة الكشفية**، التي تهدف إلى انتقاء ما له علاقة بالموضوع قيد البحث.

بعد مرحلة المطالعة الكشفية استهلّت مرحلة **تحديد**، و**تحرير الفصول النظرية**، التي انتهت مبدئياً وفي مضمونها الأولي في منتصف شهر أوت 2011.

- في 05-05-2012: قمت بالدراسة الاستطلاعية (سبق الإشارة إليها).
- في 05-11-2012: شرعت في تطبيق النموذج الأولي للمقابلة.
- في 04-12-2012: شرعت في تطبيق النموذج الفعلي لدليل المقابلة.
- في 15-02-2013: شرعت في تحليل النتائج المتوصل إليها في الدراسة الميدانية.

IV. منهج الدراسة:

تتميز المناهج والأساليب الكيفية بأنها تأخذ بعين الاعتبار ذاتية الفاعلين، انفعالاتهم، تفاعلهم، استراتيجياتهم، أهواءهم، مزاجهم المتقلب في بعض الأحيان، منطقهم الخاص في التفاعل مع الواقع، مواقفهم وتصوراتهم للواقع الاجتماعي، على عكس المناهج والأساليب الكمية التي

تجتثّ الفاعل الاجتماعي (المبحوث) من فضائه ولا تستطيع اختراق أغوار ذاته، إذ رغم الدقة في استخدامها إلا أنها لا تقدم لنا سوى المعلومات السطحية (نوعاً ما) عن الواقع الاجتماعي، وهذا من شأنه إفشال البحث وإعطاء معلومات مغلوبة.

ضمن هذا السياق، فلقد أملت الطبيعة النفسية الاجتماعية للدراسة وخواصها النوعية من جهة، ومادة التحليل المتمثلة في النصوص المكتوبة للمقابلات ومميزاتها الاجتماعية الثقافية من جهة أخرى، حقيقة اختيار **تحليل الخطاب** لمعالجة وتحليل نصوص المقابلات.

فمن الملاحظ في الفترة الراهنة، زيادة كم ونوع الدراسات والبحوث التي تأخذ بمدخل ومقاربات تحليل الخطاب، فالمتخصصون في علم الاجتماع، والسياسة، وعلم النفس، وعلم النفس الاجتماعي، والدراسات الإعلامية، والأنثروبولوجيا، وغيرها من العلوم الاجتماعية والإنسانية، يقدمون في الوقت الراهن إسهامات تستعين بشكل مباشر بمدخل تحليل الخطاب، إذ ومن وجهة نظر **بدوي (2004)**، أنه يمكن التسليم بأن المرحلة الراهنة تعتبر من الناحية المنهجية مرحلة ازدهار منهج تحليل الخطاب.

فيمكن استخدام منهج تحليل الخطاب في بحوث العلوم الاجتماعية كافة، لكن لا يمكن استخدامه كأسلوب للتحليل منفصل عن قواعده الأساسية النظرية والمنهجية، ذلك أن منهج تحليل الخطاب لا يمثل فقط طريقة لتحليل البيانات، وإنما يمثل وحدة نظرية ومنهجية متكاملة.

٧. آلية التحليل: مدخل التحليل النقدي للخطاب لدى نورمان فيركلاو

اعتمدت الدراسة على مدخل التحليل النقدي للخطاب الذي تطور على يد عالم اللغويات **نورمان فيركلاو** كألية أساسية لتحليل الخطابات المنتجة، بعد نقده وتطويره على يد الباحث **أحمد موسى بدوي**، لأنه يتلاءم مع موضوع البحث، لما يتيح من إمكانات تفسيرية كبيرة، وقدرة على الارتباط المباشر بالتكوين النفسي الاجتماعي للفاعلين والسياق الاجتماعي في آن معاً، حيث تلعب اللغة دوراً أساسياً في عمليات إنتاج واكتساب التصورات عند الفاعلين الاجتماعيين، تجاه المواضيع المختلفة وفي المواقف المتباينة، وبالتالي عند الطلبة تجاه مسألة البكارة، كما أن هذا

المدخل يتيح فرصة الارتباط التكاملي مع اتجاه العلاقة بين الفعل (السلوكيات) والبناء (التصورات)، واعتمدت الدراسة على المعيار الاجتماعي الثقافي كأساس للتصنيف. (لمزيد من التوضيح لمصطلحات مدخل التحليل النقدي للخطاب لدى فيركلاو أنظر الملحق رقم (3))

1. بطاقة تقنية لمدخل التحليل النقدي للخطاب:

❖ وصفه: يرتبط هذا المدخل باسم عالم اللغويات نورمان فيركلاو، الذي عمل على تطوير التحليل النقدي للخطاب، منذ عام 1989م. ويشير إلى الدور الفعال للخطاب في تشكيل العالم الاجتماعي، حيث إنه يتيح الفرصة للكشف عن العلاقات بين: الخطاب والمجتمع، النص (*texte*) والسياق (*contexte*)، وبين اللغة والقوة. (Fairclough,1995, p131)

❖ أهدافه:

- فهم نوع الخطاب موضوع البحث، أو فهم أنواع الخطاب السائدة لدى المفردات البحثية.
- تحديد نظام الخطاب السائد وثيق الصلة بالمجال الاجتماعي الذي يتم فيه إنتاج هذه الخطابات.
- الكشف عن العلاقة بين الخطاب موضوع البحث والممارسة الخطابية.
- يستكشف صور التشكيل أو التشكل التي تفعلها أو تتفعل بها الممارسة اللغوية.
- البحث عن أسباب التغيير الاجتماعي، صوره وطريقة حدوثه انطلاقاً من الممارسة اللغوية.

❖ المادة المستعملة: النصوص المكتوبة أو المنطوقة أو حتى الإشارية والمرئية.

❖ وحدة التحليل: إن الجملة هي الوحدة الصغرى التي يمكن أن يحلل إليها الخطاب.

❖ معايير الصدق والثبات: يذهب بدوي إلى أن التحليل النقدي للخطاب، ينبغي أن يبدأ باستخدام المنهج الفرضي الاستنباطي بتقديم تصورات قبلية للنماذج الخطابية المحتمل ظهورها أثناء عمليات التحليل، وتصبح وظيفة التحليل هي اختبار هذه التصورات القبلية جنباً إلى جنب استنتاج نماذج خطابية جديدة، دون الاستغراق في عمليات التأويل الذاتي للنص. (بدوي، 2009، ص 91-92)

2. الخطوات الإجرائية لتحليل النقدي للخطاب:

يمر التحليل النقدي للخطاب بعدة خطوات تتمثل في:

الخطوة الأولى: تقديم تصور لنماذج الخطاب المحتمل ظهورها أثناء عملية التحليل، بحيث يتم توضيح المعايير الأساسية التي يجب توافرها في كل نموذج خطابي محتمل.

الخطوة الثانية: يتم تقسيم الخطاب إلى عناصر أساسية، بالتركيز على مجموعة المعايير التي تم وضعها من قبل الباحث.

الخطوة الثالثة: يتم استخراج العبارات الجوهرية في العنصر الواحد، باعتبارها عبارات تمثل أحداثات خطابية -تصالية- يمارسها الفاعل في سياق محدد. ولإكساب هذا الإجراء سمة الموضوعية، فإن عملية استخلاص العبارات الجوهرية لن تتم بناء على التأويل الذاتي للنص، ولكنها ستم بناء على معايير التصنيف القبلي للنماذج المحتملة.

الخطوة الرابعة: بتكرار أحداثات خطابية معينة يتكون النوع الخطابي الخاضع للتحليل.

الخطوة الخامسة: بتكرار أنواع محددة من الخطاب في زمان ومكان معينين يتشكل نظام للخطاب يمكن فهمه وتفسيره في إطار العوامل البنائية في فترة إنتاج النص، وبمرجعية نظرية ملائمة. (بدوي، 2009، ص94)

VI. الخطوات الإجرائية المتبعة في الدراسة:

1. التصور الافتراضي لنماذج الخطاب المحتمل ظهورها في التحليل:

فيما يلي يقدم البحث، تصنيفات مقترحة لنماذج الخطابات الذكورية والخطابات الأنثوية المتعلقة بمسألة البكارة، والتي تخترق كيان المجتمع الجزائري وخاصة فئة الطلبة المتدرسين الشباب، في المرحلة التاريخية الراهنة، وسوف تخضع للاختبار، بتحليل عينة من النصوص

المكتوبة للمقابلات والمنتجة من طرف الطلبة. وأنا لم أفترض هذه الأنواع من فراغ، ولكن اعتمادا على المصادر الثلاثة التي أشار إليها فيركلاو والتي تتمثل في:

الهابيتوس: تصور العلاقة "العمليات النفسية الاجتماعية - الأحداث الاجتماعية الثقافية"، والتي تم توضيحها في بداية هذا الفصل (أنظر نوع الدراسة وأبعادها).

الشواهد الأولية: إن البناء الاجتماعي للمجتمع الجزائري قبل الاستقلال، يختلف عن بنائه الاجتماعي بعد الاستقلال (النظام الأسري، تغير مكانة المرأة وأدوارها الاجتماعية)، إضافة إلى أن المجتمع الجزائري وبحكم حيثيات وظروف اجتماعية وتاريخية وتحولات اجتماعية، يمر بمرحلة انتقالية تتميز بالبحث عن الذات وبالتأثر بمختلف التأثيرات التي تعصف به من كل جانب؛ مما يؤكد التعايش النكد لعدة أنساق قيمية ومعيارية، كالقيم التقليدية والأعراف الاجتماعية وكذا القيم الحديثة وما تخلقه تيارات العولمة من أنماط متباينة من المواقف والاتجاهات والسلوكيات.

البناء النظري: إن هذه التصنيفات تم استخلاصها من المعلومات النظرية المعروضة في الفصلين الثالث والخامس، ومن التحليل النقدي للدراسات السابقة، والتي عرضت في الفصل الأول، كما تأسست على القراءة الأولية للمنتجات (المطالعة الكشفية، والدراسة الاستطلاعية).

وفيما يلي **التصنيفات المقترحة:**

تفرز تصورات الطلبة نظامين لخطاب إنتاج البكارة: خطاب ذكوري وخطاب أنثوي يصنفان بدورهما إلى ثلاثة أنواع تتمثل في: الخطاب التقليدي والخطاب المشوش والخطاب المتجدد.

الخطاب التقليدي:

هناك تصورات وسلوكيات ومواقف تتشبث بالهوية الاجتماعية القائمة على الاستمداد من الأصول الثابتة كالتقاليد والأعراف الاجتماعية، باعتبارهما مصدرين للتوازن والانسجام الاجتماعيين، وبالتالي فلا توجد هوة عميقة بين الانسجام المطلوب تحقيقه في المبدأ أو السلوك والممارسة.

في هذه الحالة، يكون تصور الفرد نحو مسألة البكارة، متوافقا مع المعتقدات السائدة في النظام المجتمعي، فهو يتبع نظاما معرفيا وسلوكيا قائما على ما تألفه الذاكرة الاجتماعية وقواعدها القيمية، وفي هذه الحالة لا يخالف الأفراد النظام المجتمعي السائد في الذاكرة الجمعية، ويحجم الأفراد عن الانسياق للثقافات الحديثة، التي من الممكن أن تؤثر على مبادئهم القيمية، وغالبا ما يمتلكون نظرة تقليدية محافظة تجاه المرأة، في أكثر المسائل حميمية وحساسية، ألا وهي مسألة البكارة، كما أن الأفراد المنتمون لهذا التيار يعتبرون البكارة من المواضيع الجنسية ممنوعة التداول، فهي التابو المعرفي بالنسبة لهم، كما أنهم يعتبرون البكارة حقلا لا يزال يقوم على السلطة والتراتبية بين الذكر والأنثى، كما أنهم يحجمون عن الانخراط في مؤسسات المجتمع المدني، التي يظنونها قناة رئيسية تتسرب بفضلها قيم الحداثة، وهذا ما يمكن تسميته بالحالة التقليدية السلبية، بينما، هناك الكثير من الأفكار والمعتقدات الراسخة في المجتمع، وتكون عمليات إعادة إنتاجها، عمليات تقليدية ايجابية، وتمثل حالة ايجابية، تعمل على استمرار الأفكار والمعتقدات الصائبة، فإذا كانت فكرة المحافظة على البكارة، فكرة تقليدية، فإن إعادة إنتاجها يعد تجديدا لفكرة صائبة تسود الذاكرة الجمعية والتنظيم الاجتماعي.

الخطاب المتجدد:

يمكن الحديث عنه في هذه التشكيلة الاجتماعية المتوترة، الناتجة عن التحولات الاجتماعية المعاصرة، ويعني وجود تيار طلابي شبابي مندمج في ما تقدمه الحداثة العلمانية من تصورات ومواقف ومبادئ تتصادم مع الهوية الاجتماعية والثقافية للمجتمع؛ وفي هذا الصدد يمكن أن نذكر الدعوات المتتالية إلى إحداث القطيعة مع القيم التقليدية بدعوى التقدم، وباعتبارها قيما رجعية.

في هذه الحالة، تكون تصورات الفرد، في حالة جدل مع النظام المجتمعي الذي يسود الذاكرة الجمعية، ويمتلك الأفراد الاستعداد والوعي الكافي لخوض ومناقشة قضية البكارة، وتجنح ممارساتهم إلى التمرد على الأعراف الاجتماعية والقيم التقليدية التي تضبط مواقفهم تجاه قضية البكارة، كما يبدون استعدادا للانضمام لمؤسسات المجتمع المدني التي تتادي بمبادئ الديمقراطية العلمانية، والتي أصبحت قناة رئيسية تتسرب بفضلها قيم العدالة والمساواة "الجنديرية" بين كل الفاعلين الجنسيين، إلى العالم العربي والإسلامي، كما أن لديهم ردود أفعال ايجابية تجاه الثقافات

الحديثة، التي يكون مصدرها الحداثة العلمانية، والتي تدعو إلى جسد حر عليه التخلّص من قيوده الثقافية المتوارثة ذكورياً، والمستمدة من النظام الأبوي، وبالتالي فهم يتسمون بسمات مجتمع مدني.

الخطاب المشوش:

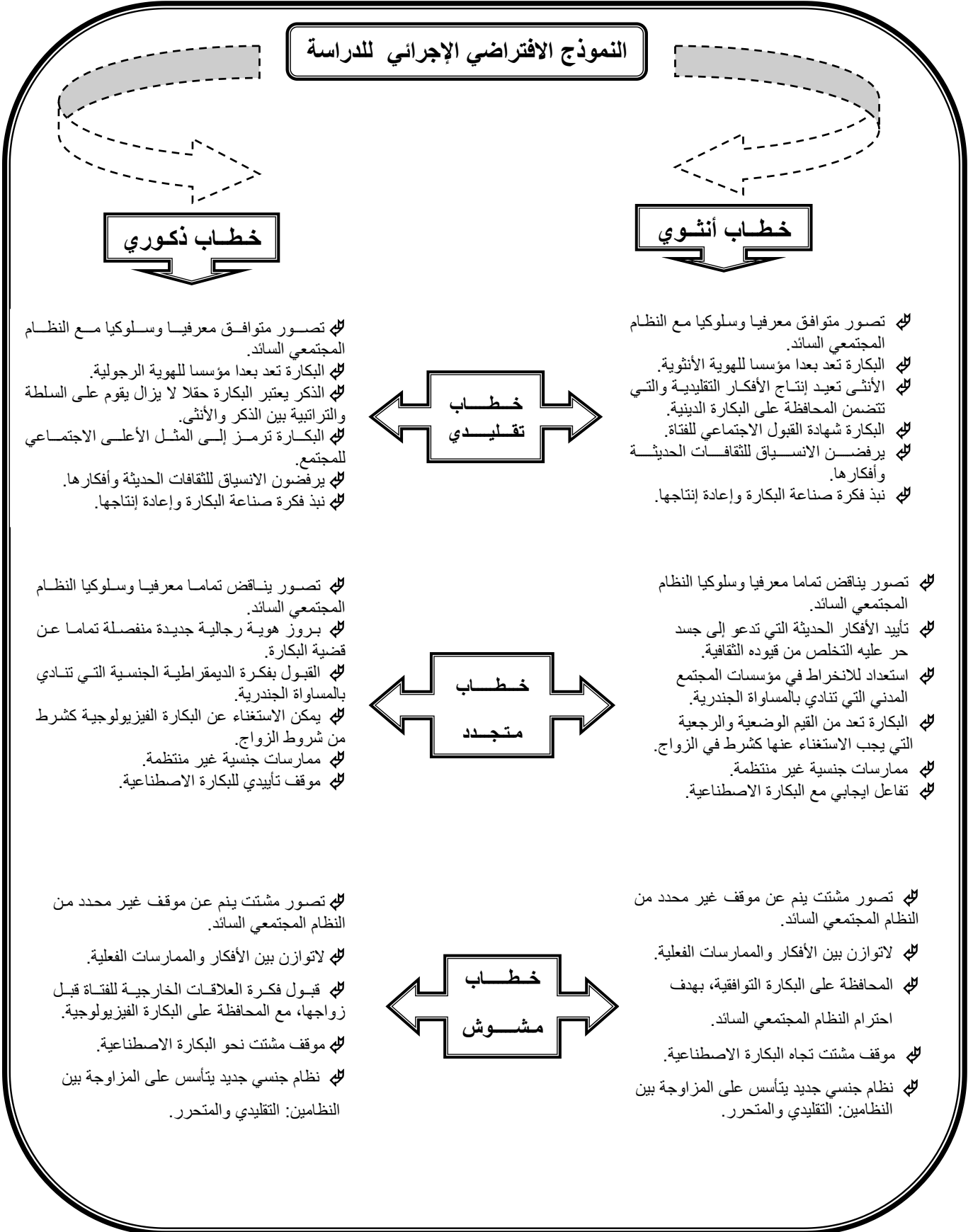
يحاول فيه الشباب التوفيق والجمع بين المتناقضات وتقديم نوع من الاستجابة المجتمعية. لكن ومن خلال هذا التركيب بين هذه التيارات، تظهر مواقف وسلوكيات تتطبع بنوع من الانتهازية الإستراتيجية، التي عنوانها البارز التشطّي القيمي، هذا التشطّي في القيم الذي قال عنه الطاهر لبيب (2009) أنه لا يحصل إلا حين تختلط المعايير.

في هذه الحالة، تتكون تصورات الأفراد الخاصة من أبنية فكرية مشوشة، ناتجة عن خلل في منظومة القيم، وذلك بحكم التحولات الاجتماعية المعاصرة؛ يتميز أفراد هذه الحالة بأن ليس لديهم موقفاً محدداً من الذاكرة الجمعية أو النظام الاجتماعي، كما يظهرون نوعاً من اللاتوازن بين تصوراتهم الذهنية وسلوكياتهم الفعلية تجاه موضوع البكارة، وغالباً ما يلجئون إلى التفاوض الاجتماعي مع الواقع المجتمعي، اعتماداً على عدة ميكانيزمات، تساعدهم على التوافق والانسجام الاجتماعي، ولو بنمط شكلي، فالتدخل الطبي والحيل الاجتماعية ساهما بشكل ملحوظ في تحرير حياة المرأة الجنسية قبل الزواج عبر وسائل عديدة، وبالتالي صناعة البكارة وإعادة إنتاجها، ومنه التوكيد الاجتماعي للفتاة بدخولها مؤسسة الزواج.

2. النموذج الافتراضي الإجرائي للدراسة:

في إطار رصد ملامح أنواع الخطاب الثلاثة (تقليدي، متجدد، مشوش)، التي تفرزها تصورات الشباب (ذكورا وإناثا)، والتي تكتنف الخريطة الذهنية للطلبة، يمكن أن نركز على الأبعاد الدالة لهذه الخطابات التي تبدو لنا أنها مركبة، وتتقاطع فيها عدة متغيرات، ويمكن إبراز ملامح أنواع الخطاب في علاقتها مع مسألة البكارة في المخطط التالي:

شكل رقم (05) يبين النموذج الافتراضي الإجرائي للدراسة



VII. مصادر جمع البيانات:

إذا كانت للبحث النفسي الاجتماعي دوافعه الذاتية والموضوعية، فإن اختيار الباحث لأداة بحثية معينة وفق خطوات محددة يتأسس على قناعات يتداخل فيها التكوين الثقافي والمعرفي للباحث، قراءاته حول الموضوع المبحوث وكذا حسه العلمي. فمقاربة بكاراة المرأة من خلال التعرف على تصورات الأفراد، تفرض تقنيات منهجية تؤطرها شروط البحث العلمي عامة، وخصوصية المجتمع المستهدف من طرف الباحث، ومن ثم فاختياري **المقابلة الحرة** كتقنية لجمع البيانات في بحثي لا يتناقض مع هذا الطرح ولا يلغي في نفس الوقت إمكانيات هذه التقنية، لأن هذه الأخيرة سمحت لي بفتح نقاش مباشر مع وحدات البحث تعرفت من خلاله على إمكانيات هذه التقنية وكذا فعاليتها في الكشف عن محتويات التفكير الاجتماعي للأفراد.

فإذا كانت شروط البحث العلمي النفسي الاجتماعي تشير إلى صعوبة الممارسة، فإن هذا لا يمنع من صبر أغوار عالم الأفكار والمعطيات المنغوسة في صلب الحياة الاجتماعية، ولذلك اتجهت إلى تطبيق **تقنية المقابلة الحرة** في جمع بيانات الدراسة، فيا ترى:

- ما هو مدلول المقابلة الحرة في ميدان التصورات الاجتماعية؟
- ما هي الأسباب الموضوعية وراء اختيار هذه التقنية لجمع بيانات الدراسة؟
- ما هي أهميتها في الكشف عن النتائج الكلامي للفاعل الاجتماعي (المبحوث)؟

1. المقابلة كتقنية رئيسية لجمع البيانات الميدانية:

• مدلولها:

إن المقابلة في مجال الدراسات النفسية الاجتماعية: "هي مجموعة أسئلة موضوعية تسأل عبر الباحث A الذي يجمع الأجوبة التي تؤلف حديثاً مقطوعاً وغير مستقيم تماماً، أما أجوبة B فهي نتاج حديث يكون حصيلة الواقع والوضعية، فالمقابلة إذن تهدف إلى المعرفة الموضوعية لمشكلة ما ضمن معالجة اجتماعية اتصالية ونقدية، كما أنها تدرس الأفعال السابقة، والتشكيلات الاجتماعية، والأنظمة القيمية". (مكي، 2000، ص65)

أما المقابلة في مجال التصورات الاجتماعية فتعرف على أنها: " أداة الاستقصاء النوعية التي تعمل على توضيح الوقائع والأحداث (الاجتماعية) الخاصة، كما أن المقابلة هي الأداة الثرية للكشف عن هذه الوقائع والأحداث، حيث يكون الكلام فيها هو الموجه الرئيسي". (Blanchet et Gotman, 2001, p25)

من ملاحظة هذين التعريفين يتبين أن المقابلة في مجال الدراسات الاجتماعية، وبالتحديد في مجال التصورات الاجتماعية، هي تقنية نوعية لجمع المعطيات، ولمعالجة هذه المعطيات يتوجب التوجه نحو أساليب التحليل الكيفي، لأنها الكفيلة بإبراز نسق التفاعل الكلامي الذي يحدث عبر أسئلة المقابلة.

• أسباب اختيارها: يعود استعمال هذه الأداة إلى الأسباب التالية الذكر:

- طبيعة الموضوع الذي لا نستطيع إجرائيا تحديده ولا حصر أبعاده بدقة، ولذلك يترك الحديث مفتوحا في سياقات معينة إن لم نقل في جميع السياقات.

- أن المقابلة الحرة هي من تقنيات البحث الأكثر نجاعة في الحصول على معلومات غير منتزعة من بنيتها المعنوية التي يعطيها لها المستجوب.

- أن المقابلة تقنية بحثية توفر مرونة أكبر فيما يخص التعامل مع المبحوث، وذلك من حيث تقديم سؤال عن سؤال، أو شرح بعض الأسئلة الغامضة موضوعيا أو تقديم معلومات إضافية من طرف الباحث.

- تساعد على ملاحظة بعض السلوكيات غير اللفظية والتي تكون لها قيمة أساسية بالنسبة لأهداف الدراسة.

- أن المقابلة تتلاءم مع طبيعة البحث المدروس، فالظاهرة المدروسة تتعلق بالتصورات الاجتماعية والتي يصعب تكميمها.

- كذلك لطبيعة الموضوع الذي يتعلق بحياة الأفراد الخاصة وبالأمر الأكثر حميمية في حياتهم الجنسية.

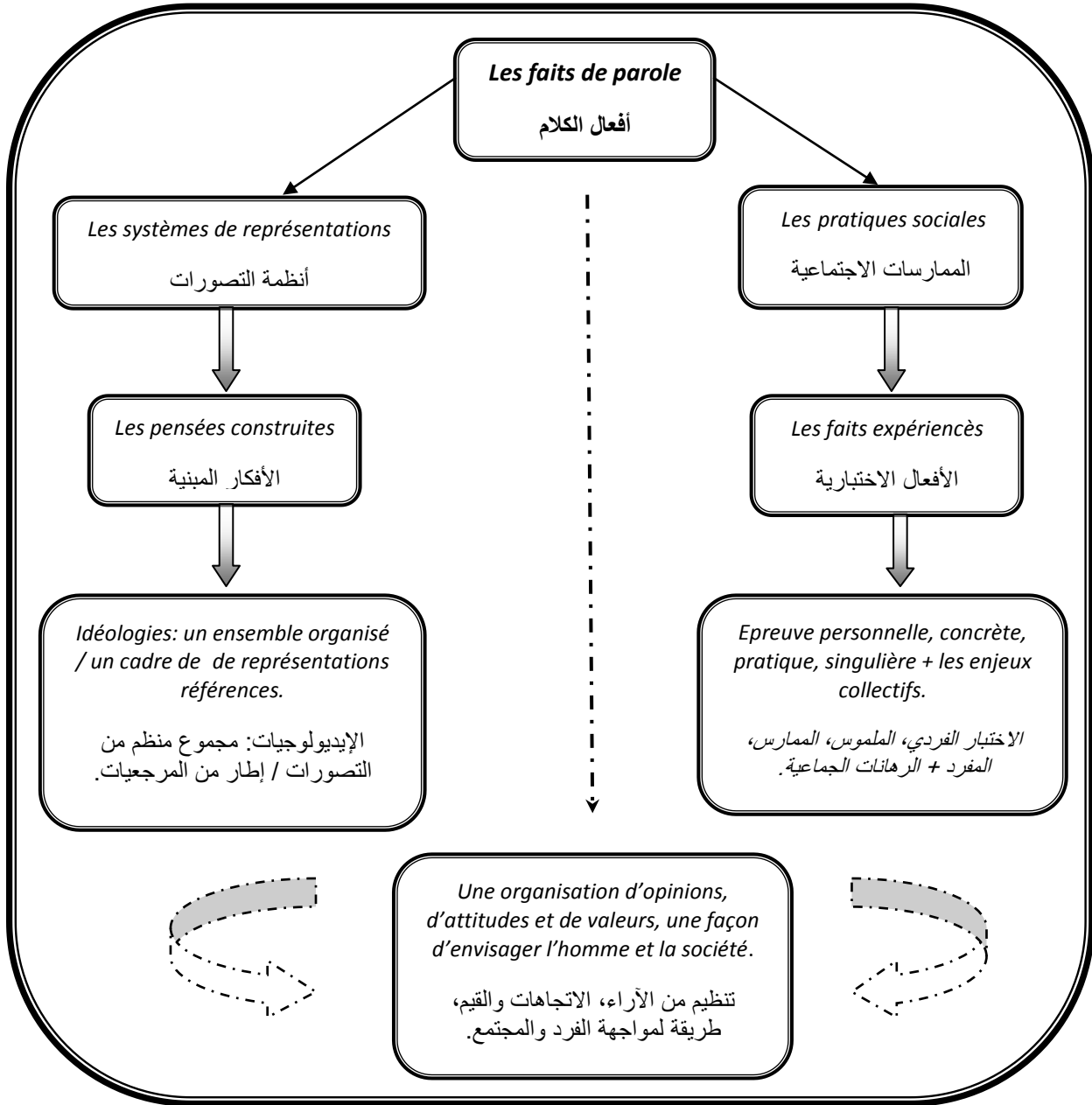
لكل هذه الأسباب فإن موضوع الدراسة يفرض مثل هذه التقنية حتى يتم الحصول على معلومات صادقة من المستجوب.

• أهميتها في الكشف عن النتاج الكلامي للفاعل الاجتماعي (المبحوث):

يمكن إبراز هذه الأهمية في المخطط التوضيحي التالي:

شكل رقم (06) يبين أهمية المقابلة في الكشف عن النتاج الكلامي للفاعل الاجتماعي في مجال التصورات

الاجتماعية



تعقيب على المخطط: تصنف المقابلة ضمن الأساليب الاستقصائية التي تهدف إلى رصد محتوى التصورات الاجتماعية، من خلال الكشف عن أنظمة التصورات والمتمثلة في مجموع

الأفكار المرجعية التي يبنها الفرد حول موضوع ما، والتي تعكس خصوصاً في الإيديولوجيات، وكذا من خلال الكشف عن الممارسات الاجتماعية التي تتجسد في الأفعال الملموسة للأفراد في إطار الرهانات الجماعية المألوفة. فالمقابلة حسب بورديو كالهائيتوس، وبصيغة أخرى، المقابلة هي مجموعة من الارتجالات المنظمة". (Blanchet et Gotman, 2001, p22)

• تقنية المقابلة ومحاورها:

شملت المقابلة أربع محاور رئيسية، لها علاقة وثيقة بعنوان وبإشكالية البحث، وكذا بالنموذج الافتراضي الإجرائي للدراسة (فرضيات البحث)، وانقسم كل محور إلى مجموعة من الأسئلة الفرعية التي تدل عليه، وقد عمدت في طرحي لمحاور المقابلة وأسئلتها أن تكون متدرجة من الأسئلة العامة إلى الخاصة، وتمثلت هذه المحاور فيما يلي:

* "الهوية الاجتماعية" (البيانات الشخصية)، وأسعى من خلالها إلى ضبط المعلومات الشخصية للمستجوب، والمتمثلة في: سنه، جنسه، تخصصه، مستواه الجامعي، وانتمائه الجغرافي.

المحور الأول: "التصورات الاجتماعية للبقارة"، وأهدف من خلاله إلى معرفة أهم المواقف والآراء التي يتبناها الأفراد حول البقارة، إضافة إلى التعرف على الأبعاد الرمزية (نظام تصوري) التي يعتمدها الأفراد في تغذية مفهومهم للبقارة، والتي تساهم في توجيه ممارساتهم وسلوكياتهم.

المحور الثاني: "الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبقارة"، وأحاول في هذا المحور معرفة الأبعاد العملية (نظام ممارساتي) التي تحيط بالبقارة.

المحور الثالث: "الممارسات الجنسية قبل الزواجية"، وأحاول من خلاله ضبط والتعرف على عالم الحياة الجنسية في إطار التجارب الجنسية والعاطفية الأولى والممارسات الجنسية وطبيعتها.

المحور الرابع: "التحول الاجتماعي والهوية الجنسية الجديدة"، وأحاول من خلاله التعرف على درجة انتشار شحنات الأفكار الحديثة، وطريقة الناس في تقبلها وتفسيرها.

لقد ركزت في مقابلاتي على هذه المحاور، ولكنني تركت للمبحوث حرية الكلام حتى يجيب عما بخاطره من حقائق؛ إن هذه المحاور البحثية حاولت اكتشاف خباياها للتعرف على:

- الأبعاد الرمزية (نظام فكري) والعملية (نظام ممارساتي) التي يعطيها الطلبة لموضوع البكارة.

- كيفية استغلال الفرد أيا كانت هويته الاجتماعية لظروف تواجهه داخل مجتمع أبيسي، وأمام صور لا تتبع من محيطه السوسيوثقافي لتحقيق ممارساته الجنسية بشكل من الأشكال.

- اختبار التيارات الفكرية والسلوكية التي تتجسد في التصنيف المقترح لأنواع الخطاب الذي تنتجه تصورات الطلبة، إضافة إلى التعرف على أنواع التيارات الجديدة التي يمكن أن تبرز في خطاب المقابلة، وكذا نوع التيار أو التيارات السائدة في المرحلة التاريخية الراهنة.

• المقابلات الأولية:

أجريت المقابلات الأولية مع أشخاص يندرجون ضمن شبكة علاقتي الخاصة دون مراعاة كل المتغيرات التي حددتها مسبقاً، الإفادة التي وفرتها المقابلات الأولية تتمثل في اكتساب ولو بشكل نسبي، تجربة في حوض البحث الميداني اعتماداً على هذه التقنية، كذلك مكنتني من معاينة ميدان البحث والانتباه إلى "تعقيداته"، فمثل هذه التقنية ليست بالبسيطة، إذ على الباحث الإلمام بشروط إجراء المقابلة والأسلوب المتبع فيها، ومن بين هذه الشروط كسب ثقة المستجوب، إضافة إلى ضرورة توفير الظروف الملائمة والمناسبة لإجراء المقابلة على المستويين الزمني والمكاني.

أما على المستوى المنهجي فعلى الباحث أن يلتزم بالحياد والموضوعية وأن يأخذ مسافة من ذاتيته حتى لا يؤثر على المبحوث وعلى إجاباته، وهذا ليس بالأمر الهين، خاصة إذا علمنا أن الباحث يندمج في علاقة خاصة مع المبحوث أثناء إجراء المقابلة، تقوم هذه العلاقة على الاستلطاف والاستئناس، وذلك لحث المستجوب على التعبير عن رأيه بكل عفوية وصراحة.

وعموماً، فإن إجراء هذه المقابلات الأولية على أسئلة المقابلة قبل مباشرة العمل الميداني، مكنني من:

- تعديل بعض الأسئلة كالسؤال الذي مفاده: هل ترون أن الفرد يجب أن ينفاد بصفة لاشعورية للتقاليد التي ورثها من آباءه؟، واستبداله بالسؤال: هل ترى أن الفرد (الفتى/الفتاة) يجب أن يولي أهمية كبيرة للتقاليد التي تنظم ممارساته الجنسية؟. كذلك تعديل السؤال الذي مفاده: لماذا ما زلت تتمسك بالبقارة؟، واستبداله بالسؤال: هل ما زلت تتمسك بقيمة البقارة؟ لماذا؟

- اكتساب شيء من الخبرة لخوض مغامرة البحث الميداني وثغراته، إذ رأيت من الضرورة كسب ثقة المستجوب وارتياحه النفسي حتى تكون إجابته صادقة، فالإخلال بهذه الشروط المنهجية في البحث قد يحرف المعلومات التي سأحصل عليها، وبالتالي يصبح البحث لا قيمة له من الناحية المنهجية ومن ناحية المضمون، هذا ما ينفي القيمة العلمية لأي بحث ميداني في العلوم الاجتماعية.

- التقطن إلى بعض الأخطاء المنهجية في البحث كطريقة طرح الأسئلة والتعامل مع المستجوبين، كما أتحت لي فرصة استكشاف أولي للبحث.

• دليل المقابلة:

إن دليل المقابلة هو الأداة التي تركز عليها مقابلة البحث، إذ يتضمن كل الأسئلة التي يحتمل طرحها أثناء مقابلة الشخص المستجوب، وقد تضمنت الدراسة الراهنة دليل مقابلة خاص بالطلبة الذكور ودليل مقابلة خاص بالطلبة الإناث. (أنظر الملحقين رقم (2) و(3))

2. مصادر ثانوية لجمع البيانات:

لقد أشرت فيما سبق إلى أنني اعتمدت على المقابلة كتقنية أساسية، ولكن جمعي للمعلومات حول هذه الدراسة لم يتوقف على هذه التقنية، إذ استعنت بمصادر أخرى تعد مصادر مكملة، تتمثل في: تقنية الملاحظة، السجلات والوثائق والإحصاءات، الأدبيات، الأطباء المختصون في الأمراض التناسلية والنسائية، وكذلك النساء المتقدمات في السن.

• **تقنية الملاحظة:** اعتمدت على تقنية الملاحظة المباشرة خلال قيامي بالدراسة الميدانية لجمع البيانات المرئية التي لا يمكن التوصل لها عن طريق نسخ أجوبة المقابلة، إذ قمت بتسجيل

ما لاحظته من المبحوث من كلام أو سلوك، خصوصا ما تعلق بأسئلة المقابلة وطريقة تفاعل المستجوبين معها.

● **السجلات الإدارية والوثائق والإحصاءات الرسمية:** وهي مصادر تمتلكها بعض المؤسسات أو بعض الهيئات العمومية أو العملية، وبطبيعة الحال فلقد أفادتني هذه المصادر في أن وظيفتها كانت تكميلية في تجميع البيانات، خصوصا ما تعلق بآخر الإحصاءات الرسمية التي أصدرها الديوان الوطني للإحصاء والتي تحصلت عليها من وزارة السكن والعمران لولاية الجزائر العاصمة، كذلك الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية.

● **الأدبيات:** اعتمدت على مجموعة من المراجع والوثائق (باللغتين العربية والفرنسية) والتي أعطتني بعدا نفسيا اجتماعيا وبعدا اجتماعيا ثقافيا، وكذا بعدا تاريخيا للظاهرة، ما بين كتب، مجلات، معاجم، قواميس، أطروحات، صور، ومعلومات إلكترونية عبر الانترنت؛ إن كثرة المراجع والمصادر في بعض الأحيان لا يتطابق حقا مع ما تصبو إليه الدراسة، إلا أن ذلك أفادني كثيرا من حيث تعبئة رصيدي المعرفي والثقافي.

● **الأطباء:** أفادتني المعلومات التي قدمها لي الأطباء المختصون في الأمراض التناسلية والنسائية حول ظاهرة العذرية الاصطناعية ودرجة تواترها كظاهرة، إذ كشفت لي هذه المعلومات عن مدى تأثير المجال الطبي في تطور حياة الفتاة الجنسية قبل الزواج.

● **النساء المسنات:** لقد استفدت من شهادة النساء المتقدّمات في السن باعتبارهن يمثلن رمزا للذاكرة الجماعية من جهة، وباعتبارهن مرجع المخيال الجماعي الشعبي للجماعات الاجتماعية المكونة للمجتمع من جهة أخرى؛ إذ سعيت من خلال مقابلاتي معهن إلى التعرف على خبرتهن ومدى معرفتهن بأساليب وأنواع الطقوس التقليدية الخاصة بالجسد الأنثوي البكر (البكارة)، وخصوصا ما تعلق منه بالأساليب المستخدمة في طقس التصفيح الذي يعتبر طقسا معروفا ومتداولاً وممارسا في المجتمعات المغاربية خاصة منها الجزائر وبوتيرة ملاحظة، ذلك من أجل مطابقة مدى تطور وتحول حماية البكارة من جهة، ومن جهة أخرى، من أجل المقارنة بين

الأسلوب العلمي الذي تمثله الجراحة الطبية والتجملية، وبين الأسلوب التقليدي الشعبي المتمثل في العادات والطقوس الاجتماعية.

3. تدوين المعلومات الخام (*Le corpus*):

• نسخ المقابلات:

في ما يتعلق بنسخ المقابلات حاولت قدر الإمكان والمستطاع أن أنقل تصريحات المستجوبين بقدر كبير من الأمانة والدقة مع مراعاة التكرار الذي وجدته في بعض الإجابات. وبنفس الكيفية، تضمن هذا النسخ تدوين توضيحات حول اللغة غير المتلفظ بها للشخص المستجوب مثل (الإيماءات، الانطباعات البارزة...) والتي تعطي إشارات ودلالات جلية عندما توضع في علاقة ببعض الأقوال المحفوظ بها.

• لغة المقابلات:

نقلت المقابلات باللغة التي تحدث وصرح المستجوبون بها، وهي اللهجة العامية الجزائرية بالإضافة إلى بعض الكلمات باللغة الفرنسية، وقد تعمدت في تحليلي للنتائج الإبقاء على بعض الكلمات والألفاظ المستقاة من اللغة العامية حتى لا تفقد معناها إذا تم ترجمتها للغة الفصحى.

• طرح أسئلة المقابلة وتفاعل المستجوبين معها:

إن طريقة طرح الأسئلة كانت تصب في مغزى واحد، ألا وهو الحصول على أكبر عدد من المعلومات والمعطيات ما لم أستعمل في بحثي تقنية الاستمارة التي تتطلب عددا كبيرا من المشاركين، وإنني لجد متأكدة أنني لم أصل إلى كل الحقائق الدقيقة من خلال ما صدر عن المبحوثين لأن هناك عوامل عديدة تؤثر في المعطيات، كوضعية المبحوث، محفزاته، طريقة التحدث معه، ولكنني حاولت قدر الإمكان ضبط شئئين أساسيين وهما: أن يقتنع المبحوث بدور البحث النفسي الاجتماعي الهادف إلى خدمة المجتمع، وكذا ضمان هويته التي تظل مجهولة حتى

لا يقع أي ارتباك أو خوف من شأنه تفسير جهودي في البحث عن معطيات جديدة، ولذلك كان علي أن أحقق الانسجام والأمان للمبحوثين ولو بشكل ظرفي (أثناء المقابلة).

وتجدر الملاحظة، إلى أنه وخلال إجراء المقابلات كنت أذكر في كل مقابلة تقريبا، بأن البحث الذي أنا بصدد إنجازه يندرج ضمن دراسة علمية أكاديمية للتصورات الاجتماعية لبيكار المرأة، ولا يهدف إلى إعداد تقرير صحفي أو استطلاع للرأي، ولا حملة توعية للشباب أو إرشاد اجتماعي، إذ كنت أقدم الإجابات عن الأسئلة العديدة التي يطرحها المستجوبون الذين أبدوا استغرابهم، وعبروا عن عدم فهمهم لموضوع الدراسة ولدوافعه في البداية.

ومن الملفت للانتباه هو أن موضوع المقابلة قد أثار انفعال واستهجان وفضول عديد المستجوبين، قبل أن يفهموا الغاية الأساسية والهدف الحقيقي من إجراء هذه المقابلة، لذلك كنت أقوم بتقديم مطول شيئا ما عن موضوع الدراسة ومبررات اختياره، حتى أشبع فضول المستجوبين الذين أقروا بأنهم نادرا ما ناقشوا مثل هذه المواضيع، إضافة إلى أن أغلبهم بدوا في البداية منزعجين من الحديث في مثل هذه المسائل التي تعد من المحرمات في مجتمعنا، هذا ما دفعني إلى إجراء لقاءين، في أغلب الأحيان، حتى لا أخل بالشروط المنهجية والموضوعية للبحث.

كما يمكنني الإشارة إلى أن بعض المستجوبين كانوا منزعجين من آلة التسجيل وفضلوا ألا تستخدم هذه الآلة، إذ كانوا يرفضون أن تسجل أصواتهم وتسمع من شخص غريب عنهم، لأجل ذلك كنت أفسر لهم كل مرة أن استخدام هذه الآلة لا يفيد سوى في تذكّر تفاصيل المقابلة وإعادة نسخها، ويتوقف على الاستخدام الشخصي للباحث لها، وليس في التجسس أو نقل أسرارهم الشخصية.

وتجدر الإشارة إلى أن درجة تفاعل المبحوثين تختلف من شخص إلى آخر حسب درجة تحمس المبحوث وتعامله مع الموضوع وتناوله للمسألة، فمنهم من كان حريصا على تقديم إجابات محددة ودقيقة، ومنهم من تهرب من الإجابة، لكن في العموم كان المستجوبون متفاعلين ومتحمسين للموضوع، حيث أطنبوا في الحديث عن أسرارهم الشخصية والخاصة والتي يمكن استخدامها لدراسة مسائل أخرى، إلا أنني لم أكن أقاطعهم حتى لا أفسد الانسجام والتجاوب الذي

بيديه المستجوب مع الموضوع، ولعل هذا ما يفسر ندرة الحديث عن مثل هذه المواضيع وتحريمها، فقد أكد عديد المستجوبين بأنهم يتطرقون للمرة الأولى لمثل هذا الموضوع.

لقد تطلبت مني هذه الدراسة **حضوراً ذهنياً كبيراً**، خصوصاً فيما يتعلق بتوجيه إجابات المستجوبين الذين حادوا عن الموضوع أو تهربوا من الإجابة، كما اضطرت في أحيان كثيرة إلى إيقاف المقابلة بطريقة لبقة، لأن المبحوث امتنع عن الإجابة عن بعض الأسئلة أو تهرب من الإجابة بشكل متواصل أو لم يجب بصدق وصراحة عن آرائه ومواقفه، أو لأنه تحرّج وانزعج من الأسئلة التي طرحت عليه.

• مدة المقابلة:

في بداية كل مقابلة كانت تظهر عدة ارتباكات وتلعثبات لغوية لدى المشاركين، وهي كلها ناتجة عن طبيعة الموضوع الحساسة باعتباره من الطابوهات الاجتماعية المسكوت عنها داخل المجتمع، وكلما حاولت بقدر المستطاع تجاوز هذه العقبات كانت المقابلة أكثر غنى، كل هذا أثر على مدة المقابلة، حيث كانت أقصرها بمدة زمنية لا تتجاوز 25 دقيقة وأطولها بمدة مئة (100) دقيقة، أما المعدل العام للمقابلة فقد بلغ الستون 60 دقيقة.

VIII. العينة وطريقة اختيارها:

إنه من الصعب على الباحث إجراء دراسة شاملة لكل مفردات مجتمع البحث، ولهذا فمعظم البحوث العلمية تكتفي بعينة تمثل المجتمع المدروس، لأن البحث تحكمه عوامل مادية وطاقات بشرية وكذلك فترة زمنية لانتهاء من الدراسة.

1. التعريف بالعينة الدراسية:

إن العينة تهدف إلى بناء نماذج مصغرة من المجتمع الكلي بغية الوصول إلى نتائج قابلة للتعميم على المجتمع المسحوبة منه، ولكن ما يميز الدراسة الحالية هو أنها لا تسعى إلى تعميم

نتائجها وإنما تسعى إلى **تشخيص الواقع الفعلي** لمسألة البكارة واستكشاف أبعاده ودلالاته في الميدان.

ولقد اعتمدت **أسلوب المعاينة** في الدراسة الراهنة لاستحالة تطبيق أسلوب المسح الاجتماعي الذي يدرس جميع أفراد المجتمع، فهذه الدراسة لا تستهدف الحصر الشامل، بل تستهدف حصر الدراسة في عدد قليل نسبيا، حتى يمكن جمع عدد أكبر من البيانات والعوامل الدلالية بأكثر تفصيل.

• **وحدة العينة:** وحدات العينة الدراسية عبارة عن أشخاص.

• **الإطار الذي أخذت منه العينة:** الطالبات والطلبة الذين يدرسون بالمدارس الوطنية المعنية بالدراسة.

• **حجم العينة:** من بين الاعتبارات التي راعيتها في اختيار حجم العينة ما يلي:

- أن الدراسة الراهنة لا تهدف إلى تعميم نتائجها، وإنما تسعى إلى **تشخيص الواقع الفعلي** لمسألة البكارة واستكشاف أبعاده ودلالاته في الميدان.

- كذلك، فالمعلومات المقدمة في المقابلة من طرف عدد قليل من المستجوبين لها وزن ودلالة كبيرين، مقارنة بالمعلومات المقدمة والمكررة من الأعداد الكبيرة للأفراد كما هو الحال في الاستمارة، إذ أن معلومة واحدة مقدمة في تقنية المقابلة يمكن أن يكون لها وزن يعادل معلومة مكررة لعدة مرات في تقنية الاستمارة. (Blanchet et Gotman,2001, p54)

- اعتمدت الدراسة في تحليلها للنتائج على الأسلوب الكيفي المتمثل في **آلية التحليل النقدي للخطاب**، لطبيعته الملائمة لمثل هذه المواضيع (الطابوهات = الممنوعات الاجتماعية)، كما أنها تبنت مستوى التحليل النفسي الاجتماعي، ولأجل ذلك ونظرا لصعوبة هذا النمط من التحليل وتنشعبه لاعتماده على العوالم الدلالية (*Les mondes sémantiques*)، إذ لا يتطلب وفرة المادة الخام المجمعة، بل يتطلب قدرا كبيرا من المعاني الدلالية، فإن حجم العينة لا يتطلب عددا كبيرا.

- ولاعتبار الدراسة الراهنة دراسة كيفية بالدرجة الأولى، فهذا النوع من الدراسات لا يحكمه في اختيار حجم عينته قوانين سحرية أو رياضية، بل إنه يعتمد على مبدأ التشبع بالمصادر (*Saturation des sources*)، والذي يعني التوقف عن جمع المعلومات من عناصر مجتمع البحث عندما نشعر بحصولنا على معلومات متكررة، وأنه من غير المفيد أن نضيف معلومات أكثر من أجل فهم مشكلة الدراسة، وبالتالي الوصول إلى عدد كاف من العناصر لإنشاء العينة. (Dépelteau, 2000, p234)

ومنه فقد بلغ حجم العينة في هذه الدراسة ثمانية وأربعين (48) مفردة بحثية، حيث ركزت على الطلبة والطالبات الذين أبدوا استعدادا لاستكمال البحث معي إلى نهايته.

• نوع العينة:

قمت في هذه الدراسة بمعاينة غير احتمالية والمتمثلة في "المعاينة العرضية" وهي "سحب عينة من مجتمع البحث حسبما يليق بالباحث". (أنجرس، 2004، ص 311)، وكان توظيفي لهذا النوع من المعاينات كما هو مبين في السياق الموالي:

قصدت أن يجمع بين مفردات العينة عامل السن، إذ تتراوح أعمارهم ما بين [20-24 سنة]، وقد كان اختياري هذه المرحلة العمرية والتي تمثل افتراضا ومطابقة فئة الشباب كمدخل للتعرف على آثار وانعكاسات التحولات الاجتماعية على الواقع التصوري والسلوكي للمجتمع الجزائري تجاه البكارة، بناء على اعتبارات تخدم أهداف الدراسة، من بينها:

* اعتبارات إحصائية:

- إن فئة الشباب في الوقت الراهن تمثل واقعا وبحسب الإحصائيات الرسمية التي أعدها الديوان الوطني للإحصاء (RGPH 2008) القسم الأعظم من سكان الوطن، كما أن أكثر من نصف سكان الجزائر لا يتعدون سن 24 سنة. (أنظر الجدول الموالي)

جدول رقم (2) يبين السكان المقيمين حسب السن والجنس في الجزائر بكاملها

Population résidente par âge et par sexe
Algérie entire

فئة العمر Groupe d'âge	الذكور Masculin	الإناث Féminin	المجموع Total
0-4 Ans	1750097	1654821	3404918
5-9 ans	1475674	1412702	2888376
10-14 ans	1662260	1596513	3258774
15-19 ans	1847311	1787859	3635170
20-24 ans	1895704	1867802	3763506
25-29 ans	1730409	1691968	3422377
30-34 ans	1379085	1361910	2740995
35-39 ans	1167249	1175529	2342778
40-44 ans	1007683	1010644	2018327
45-49 ans	817004	812432	1629435
50-54ans	682357	664337	1346695
55-59 ans	547181	515398	1062579
60-64 ans	354694	356788	711482
65-69 ans	314958	316345	631303
70-74 ans	248672	256254	504926
75-79 ans	181478	182364	363843
80-84 ans	93472	93657	187130
85 ans & +	62141	70304	132445
ND	15317	19657	34973
Total	17232747	16847283	34080030

*اعتبارات نفسية اجتماعية:

- يعود اختيار هذه الفئة العمرية على افتراض أن الفرد في سن العشرين (20) قد قارب بلوغ الشكل النهائي لجسده، فيزيولوجيا، بمعنى أن الفرد بدأت تتكون له صورة واضحة ونهائية عن جسده وبالتالي لأعضاء هذا الجسد ووظائفها، وذلك باكتسابه نضجا جسديا وفكريا كاملا، وبالتالي

فإن فردا في هذه المرحلة يمكن أن يعبر في مجال تصوراته عن هذا الموضوع بأرائه، أفكاره، ومعارفه.

- أن مرحلة الشباب تتميز بالحيوية وهي طاقة متجددة تضي على المجتمع طابعا مميزا وترتبط بالقدرة على التعلم والمرونة في استقبال واستدخال ما هو جديد.

- أن الطلاب الشباب أكثر فئة قادرة على استيعاب التحولات الاجتماعية التي تحدث في المجتمع، كما أن اختيار الموضوع نفسه يرتبط بموقف نظري محدد في هذه الدراسة، وهو ذلك الذي يعتبر قيم واتجاهات ومواقف الشباب وأنماط سلوكياتهم هي جميعا تقع ضمن السياق الاجتماعي للمجتمع ككل، وعليه فالشباب طاقة قومية بما تحويه من قدرات وأفكار وانفعالات، لا يمكن معرفة ماهيتها إلا من خلال ما يفصح الشاب به في مجال تصوراته.

- التحليل النفسي الاجتماعي للنتائج المتوصل إليها خلال المقابلات الأولية، والذي كشف عن التفاعل الايجابي لفئة الشباب مع موضوع البحث، سواء من حيث انفعالاتهم الايجابية، والتي تقص عن فضولهم ورغبتهم في حوض هذا النوع من المواضيع التي وصفوها بالشائكة والمحدودة التداول، إضافة إلى وفرة المعلومات المنتجة من طرفهم من حيث نوعيتها أو كميتها.

لكل هذه الاعتبارات فإن فئة الشباب وبكل ما تحمله من تكوين نفسي اجتماعي، تعكس جميع فئات المجتمع ثقافيا واجتماعيا.

2. خصائصها:

تكونت عينة الدراسة من ثمانية وأربعين (48) مفردة، أخذت بعين الاعتبار جملة المتغيرات

التالية:

- السن: أعمار الطلبة والطالبات تقع ضمن الفئة العمرية [20-25 سنة].

- الجنس: شملت عينة الدراسة كلا الجنسين (24 ذكورا) و (24 إناثا).

- المستوى الدراسي: السنة الثالثة والرابعة تعليم عالي.

- التخصص: اندرج في التخصصات التالية، الصحافة وعلوم الإعلام، العلوم السياسية، تخصص التجارة، الإحصاء والاقتصاد التطبيقي، وأخيرا تخصص التكنولوجيا.
- الانتماء الجغرافي: شملت عينة الدراسة تقريبا جميع الأصول الجهوية.

IX. مراحل معالجة المادة الخام المجمعة:

ستمر معالجة المادة الخام المجمعة بواسطة تقنية المقابلة بثلاث مراحل متكاملة ومتداخلة، تتمثل في:

- **مرحلة اختصار البيانات:** وتمثل هذه المرحلة عصب التحليل الكيفي، حيث يحدد الباحث البيانات الهامة التي سوف تخضع للتحليل، وتخضع لعملية الترميز.
 - **مرحلة عرض وتنظيم البيانات:** تتضمن هذه المرحلة عرض، ترتيب، تنظيم وضغط البيانات بصورة تسمح بوضع التصور النهائي واستخلاص النتائج، حيث توفر هذه المرحلة مادة ميدانية مضغوطة ومنظمة وفقا لنماذج الحالات في الواقع الاجتماعي.
 - **مرحلة استخلاص النتائج:** إن هذه المرحلة تتيح عرض البيانات الهامة التي تحتوي على كل الحالات الدالة على وجود أو عدم وجود نماذج الخطابات المقترحة، كما تتيح للبحث أن ينتقل إلى الخطوة النهائية، التي يتم فيها المقاربة بين الإطار التصوري والواقع الميداني.
- وينبغي الإشارة إلى أن مراحل التحليل الكيفي للبيانات، تتم في الواقع عقب كل موجة جمع بيانات، وهذا هو السر في جاذبية البحث الكيفي، فالتوسع نحو التعميم يتم خطوة خطوة، واختبار الإطارين التصوري والمنهجي، يتم خطوة خطوة، ولذلك فإن البحث الكيفي يعد بحق منطقة ملائمة لالتقاء الواقع الميداني بالأفكار التصورية، الأمر الذي يقود إلى فهم العالم الاجتماعي بموضوعاته.

خلاصة الفصل:

من خلال ما تضمنه هذا الفصل من تفسير للجانب المنهجي بكل إجراءاته المعتمدة في الدراسة يتسنى لي فيما تقدم من الدراسة الميدانية الأساسية، تحديد قيمة المعلومات المتحصل عليها من الميدان، وتقدير مستوى تحليلها بما تتيحه أدوات البحث المستخدمة، ولذلك فيمكن اعتبار هذا الفصل الحجر الأساس للفصل الموالي، أين يمتحن صدق النموذج الافتراضي الإجرائي للدراسة وتحلل النتائج.

الفصل السابع

التحليل النقدي لخطاب إنتاج البكارة:
الافتراضات، التصورات النظرية، والواقع الميداني

I. التصورات النظرية والواقع الميداني

II. الافتراضات الإجرائية والواقع الميداني

تمهيد:

يستهدف هذا الفصل تحقيق هدف البحث الميداني الأساسي الخاص بـ **التحليل النقدي لخطاب تصورات البكارة**، وذلك بالتركيز على عينة من النصوص المكتوبة للمقابلات المنتجة من طرف الطلبة والطالبات الجامعيات، وقد تمت عملية التحليل بشكل تصاعدي يتوافق مع تسلسل عمليات ومراحل البحوث العلمية.

يقوم هذا الفصل على اختبار التصنيفات القبلية المقترحة في الفصل السادس، والمتوقع ظهورها عند تحليل تصريحات العينة الدراسية، وقد اعتمدت الدراسة طريقة في العرض، تقوم على وضع الشواهد التي استعانت بها لإثبات ظهور نوع خطابي معين بين معقوفين [...]. وتكون مطبوعة بخط مختلف، ومائل، علماً بأن هذه الشواهد سوف تحتوي على أخطاء علمية أو لغوية، وقد تم نقلها من الأصل دون تغيير، أي أن كل ما بين المعقوفين، يمثل جزء طبق الأصل من نصوص المادة المكتوبة للمقابلات التي تم تحليلها.

I. التصورات النظرية والواقع الميداني:

من المسلم به أن التصورات النظرية والمنهجية للبحث العلمي، لا يمكن أن تظل على حالها أثناء وبعد تنفيذ العمل الميداني، بل أن جوهر التقدم في البحث العلمي، إنما يتحدد بالقيمة والإضافة التي تنشأ بتفاعل النظري مع الميداني، ومن ثم فإن الإشارة إلى ما طرأ من تعديلات أثناء العمل الميداني، وأسباب هذا التعديل، يكون ضرورياً في هذا الموضوع من البحث، حتى يمكن استخلاص قيمة العمل الميداني من ناحية، والتعرف على ثغرات التصور النظري من ناحية أخرى. وبناء على التصور النظري، وخطة العمل الميداني المذكورة بالفصل السادس، قامت الباحثة باتباع الخطوات الميدانية المنصوص عليها، والمتمثلة في:

الخطوة الأولى:

إجراء المقابلات مع عينة المستجوبين، والذين بلغ عددهم 48 مستجوباً، لجمع البيانات المفصلة التي تدور حول المحاور الخاصة بخطاب إنتاج البكارة.

الخطوة الثانية:

إجراء عملية ترميز مفتوح، تم من خلالها عرض المادة الخام على الترميزات القبلية التي تم إعدادها مسبقاً، وهي ثلاث تصنيفات أساسية لخطاب إنتاج البكارة (تقليدي-مشوش-متجدد)، وفي هذه الخطوة تم اختزال مادة كبيرة من مقولات المستجوبين. وما يمكن التأشير عليه في هذه الخطوة أن الباحثة صادفتها **مشكلتين اثنتين** تتمثلان في:

الأولى/ تتعلق بالتصور النظري، فقد تبين أن تصورات البكارة واقعيًا لا توجد بهذا الشكل النظري المميز، وإنما تتلبس المستجوب جميع أنواع الخطاب السابق تصنيفها، فهو في موضوعات تقليدي، وأحياناً مشوش، وأحياناً يتبنى وجهة نظر متجددة.

الثانية/ تتعلق بتصنيف خطاب إنتاج البكارة ذاته، فقد اتضح أن هناك تصنيفات أخرى ظهرت، من المقولات الميدانية، لا يمكن إدراجها في النماذج الخطابية (تقليدي، مشوش، متجدد) بصورة مباشرة، ولا بد من تفرعات جديدة في إطار النماذج الخطابية.

وعليه فقد تم تقسيم كل نموذج خطابي إلى **ثلاث فروع** يشير كل فرع إلى نمط موجود بالفعل لتصورات البكارة كما يلي:

الخطاب التقليدي:

* **تقليدي** ← مجار للذاكرة الجمعية، بمعنى أن هناك تصور وممارسة غير قصديين يتبناهما الفرد، فهو لا يعتمد على معلومات موضوعية تجاه الموضوع الذي سئل فيه، بل يعمل على مجارة ما هو سائد في التراث القبلي للذاكرة الجمعية المحافظة التي لا تسمح بأي تغيير.

* **تقليدي** ← يعيد إنتاج وترسيخ السائد، بمعنى معرفة ما هو سائد في التراث القبلي للذاكرة الجمعية، وهناك رغبة في التمسك به وإعادة إنتاجه مستقبلاً على مستوى السلوك والممارسة.

* **تقليدي** ← يتجه نحو إعادة تشكيل السائد، بمعنى مواكبة التغييرات بما يتناسب مع موروثات التراث القبلي للذاكرة الجمعية، ومع ما يتناسب مع الظروف الذاتية والجديدة، فالفرد يظل خاضعا لما هو تقليدي مع قبول التغيير.

⊖ الخطاب المشوش:

* **مشوش** ← لعدم وجود أية معلومات أو مواقف عن الموضوع الذي سئل فيه الفرد.

* **مشوش** ← لوجود معلومات أسطورية عن الموضوع، قد تؤدي إلى خلل في رؤية الأفراد أو في ممارساتهم تجاه المواقف التي لها علاقة بهذا الموضوع، أي أنها معلومات لها قصة أسطورية قديمة ولكن الأفراد يتبنونها في مواقفهم وممارساتهم الاجتماعية.

* **مشوش** ← لوجود معلومات جزئية عن الموضوع، تجعل معلومات الأفراد وممارساتهم تتدرج ما بين التذميش والهش والمعارضة القوية للأفكار الحديثة.

⊖ الخطاب المتجدد:

* **متجدد** ← عام، بمعنى وجود معلومات ومواقف غير تقليدية يتبناها الأفراد، ولكنها محدودة، تعكس مشاعر البحث عن الذات والتأثر بمختلف الأفكار الحديثة.

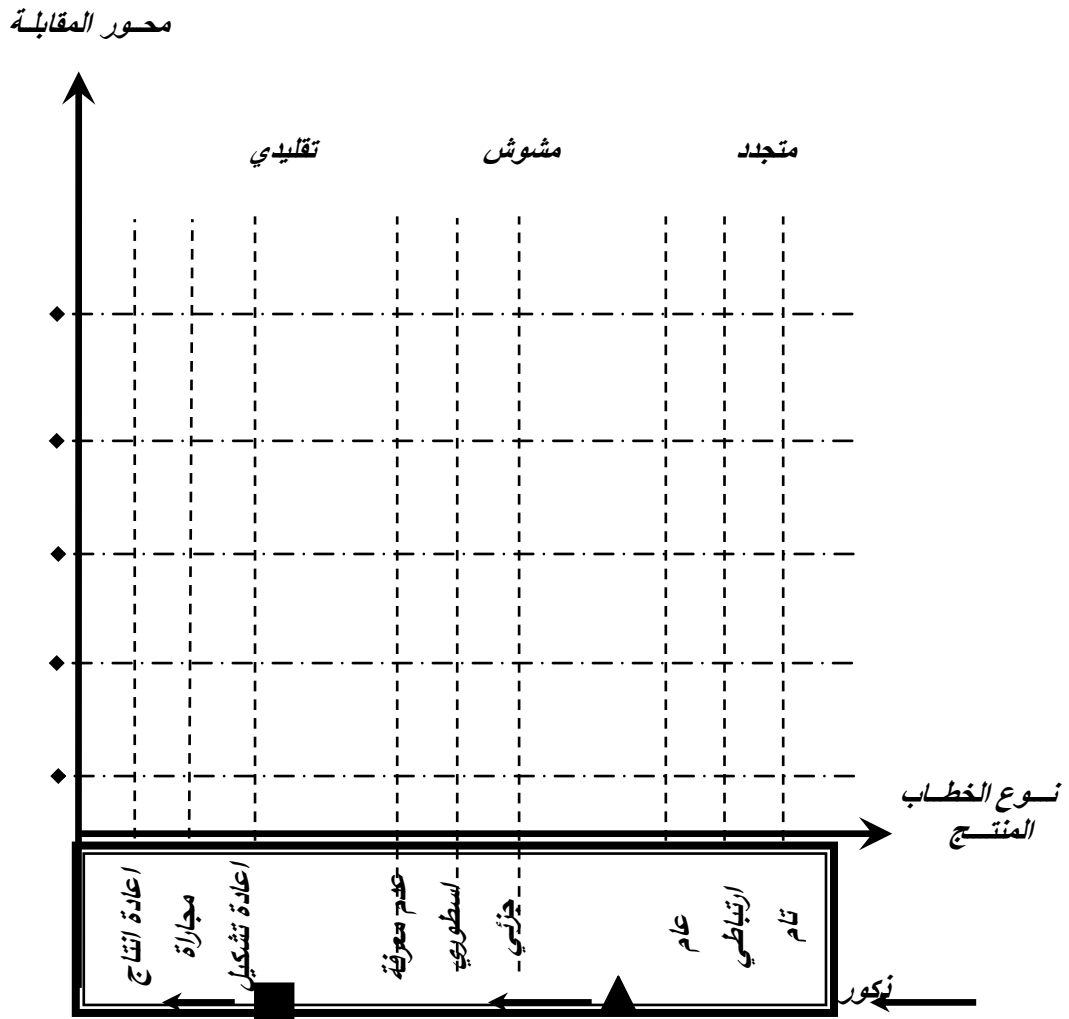
* **متجدد** ← ارتباطي، بمعنى أن الفرد يستطيع تحديد موقفه من الموضوع، ما تعلق منه بالمعلومات المتباينة ذات المجالات وثيقة الصلة به، أو الممارسات التي يتجاوزها.

* **متجدد** ← تام، بمعنى وجود معلومات وممارسات جديدة تهدف إلى التحرر من موروثات الماضي، والانفتاح على قيم الحداثة المعاصرة، فهي تسعى إلى تغيير الحاضر، متجهة إلى المستقبل.

الخطوة الثالثة: إجراء عملية الترميز الانتقائي، وفيها تم اختيار مقولات (العبارات الجوهرية) المستجوبين المحورية وثيقة الصلة بالتصنيفات النظرية لخطاب إنتاج البكارة.

الخطوة الرابعة: في هذه الخطوة أصبح من الممكن عرض البيانات الخام المجمعة، وقد اعتمدت في ذلك على الأداة الكيفية التي تم إنشاؤها من طرف الباحث أحمد بدوي، والتي تعد بمثابة نظام يتم فيه تكثيف البيانات إلى أقصى حد ممكن، بما يسمح بإجراء التحليلات المختلفة وفقا للتصنيفات الفرعية التي طرأت على التصنيفات الثلاث الأساسية المشكلة لخطاب إنتاج البكارة، ومن ثم فقد اعتمد على هذا الرسم البياني الكيفي، الذي يسمح بتكثيف هذه البيانات الخام، ويعطي تصورا عاما لخطاب إنتاج البكارة كما يلي:

شكل رقم (7) يبين تصميم رسم بياني كفي للعرض المكثف للبيانات الخام التي تعطي تصورا عاما لخطاب إنتاج البكارة



المحور الأفقي للرسم يضم تقسيما لـ خطاب إنتاج البكارة وفقا للتصنيف الجديد، والمحور الرأسي يضم المحاور الأربعة للمقابلة، وعند الانتهاء من التحليل لأحد محاور المقابلة يتم وضع دائرة مظللة صغيرة عند نقطة التقاء هذا الموضوع مع التصنيف المحتمل لخطاب إنتاج البكارة.

II. الافتراضات الإجرائية والواقع الميداني:

إن البحث لا يدعي أي قدرة تعميمية، تصف وتحلل خطاب إنتاج البكارة لدى الطالبات والطلبة الجامعيين، لأنه سيصبح تعميماً تعسفياً، ومع ذلك فإن خطابات إنتاج البكارة التي سيتم الكشف عنها بناء على الواقع الاجتماعي، ليست حالات خاصة غير متكررة، ومن ثم فإن النظر إلى النتائج، بنظرة نسبية، تقوم على الاحتمال، أفضل من التعميم، وهو أمر يتفق، مع أسلوب البحوث الكيفية.

ويجب الإشارة إلى أن العمل الميداني قد اتسم بدرجة كبيرة من الجدية المتبادلة، من الباحثة والمستجوبين، ولم يتم استبعاد حالة واحدة من 48 حالة. لكن ما يجب التنويه إليه أنه وفي معظم الأحيان وبعد الانتهاء من قياس خطاب إنتاج البكارة، كان ينشأ حوار مع المستجوب يتناول كافة الموضوعات المشوشة، والمعقدة، كالعذرية الاصطناعية ومؤسسات المجتمع المدني، وذلك عن طريق عرض بدائل وسيناريوهات عديدة، تجعل المستجوب أمام رؤية معاصرة لوقائع الحياة.

إن التحليل النقدي لنصوص المقابلات سيتم وفق محاور **المقابلة الأربعة**، بغرض الإجابة عن التساؤلات المحققة لهدف الدراسة الراهنة:

المحور الأول/ التصورات الاجتماعية للبكارة:

يعد المحور الأول للمقابلة والمتمثل في **التصورات الاجتماعية للبكارة**، أهم مستويات التحليل، لأنه أحد العناصر الهامة في تشكيل خطاب إنتاج البكارة، وهابيتوس المستجوبين، والذي يؤثر في نوعية خطاب إنتاج البكارة بصفة عامة. ولقد انقسمت موضوعاته إلى عدة مستويات، سيتم تناولها بالوصف فيما يلي:

(1) الأنثى:

← السياق الأنثوي:

تمثل كلمة الأنثى في تصور أغلب الطالبات مرادفاً لكلمة المرأة، وتختزل المرأة كإنسان في أنوثتها، فالمرأة هي الأنثى التي تتجرب وترعى الأطفال، إن أهم تصور للأنثى يقتصر في وظيفة إعادة إنتاج النوع البشري، ثم في العناية بالبيت والأطفال، وهو مؤشر على أن أهم صورة للهوية الأنثوية في المجتمع الجزائري تكمن في الخصوبة أو في **الوظيفة البيولوجية**:

[الأنثى هي نوع من الأجناس الموجودة في المجتمع ذكر، أنثى، مخنث، هي ثاني النواة الأولى لبناء المجتمع، ابتداء من الأنثى كأم مربية وزوجة، ومنه فلها دور مهم في الحفاظ على النسل البشري من الاندثار].

[في رأي الأنثى هي الأنوثة وتتركز في حاجة مهمة... أنا نقول أنه الأنثى هي المرا الولادة، كالأرض الخصب المعطاء].

كذلك تتبدى في تصريحات المستجوبات تلك السمات النفسية الاجتماعية للأنثى في علاقتها بـ **الدور الاجتماعي** الذي تحتله (أم، أخت، زوجة،...)، والتي انطبعت بها المقولات الخيرية المنتجة بصورة ملفتة:

[الأنثى هي رمز التضحية والعطاء بكل أنواعها ومقاييسها... هي جملة من الحاجات الجميلة تمثل لي الحنان، الحب، العطاء، الوفاء والإخلاص...]

[الأنثى ما تنجم تكون أنثى كان بالحنية نتاعها... الأنثى تنجم تكون الأم، الأخت، الزوجة... المهم الحنية هي أهم حاجة تتميز بها الأنثى]

[أنا نشبه الأنثى في صورتها الجميلة بالأم المعطاء بدون توقف، المغدقة دون حساب...]

كما أن للأنثى معان ورموز كثيرة في مخيال الطالبات، فهي رمز الجمال بكل مقاييسه وصوره، والرفقة بكل ما للكلمة من معان، ما يجعل الأنثى رمزا للصورة الجميلة للإنسان:

[الأنثى هي رمز الضعف ورمز اللطف المبالغ فيه مقارنة بالراجل، الأنثى يجب تكون جميلة هي الأم والزوجة والحببية وكل شيء جميل في هذه الدنيا... الدنيا قائمة على المرأة]

[أنا نتخيل الأنثى حاجة راقية ياسر بحكم إنها إنسان، والإنسان عنده قيمة عالية، إذن الأنثى عندها قيمة عالية بما أنها إنسان، وضعيتها في المجتمع حاجة أخرى، خاضعة لياسر حوايج، منها النظرة الدونية، مثلا أنها مش قادرة تعمل كل شيء وإلا أنه مش من حقها تعمل كل شيء، كل واحد كيفاش يشوف لها بنظرتها]

[أنا نرا الأنثى من جانب جسدي، كايين جنسين في الأرض أنثى وذكر، والأنثى هي الجزء الأخر للذكر، هي محرك نتاع الحياة، هي التي تعطي الحياة، هي التي تولد، هي التي تربي، هذا على المستوى البيولوجي، أما كي نحكيو على المرا راوأنو وظائفها وقيمتها الإنسانية أكبر من هكا]

نستقرئ من خلال الشواهد الكيفية السابقة أن: **نظرة الأنثى لذاتها هي نظرة مركبة وغير متجانسة، ترتقي بها من مجرد الاستدلال على الجنس أو النوع الاجتماعي إلى معاني ورموز نستدل بها على قيمتها الإنسانية، فصورتها لم تعد تنحصر في الخصوبة والأمومة، بل أصبحت تخضع لمعطيات عدة منها: الهوية الاجتماعية، الدور والمكانة الاجتماعية، والصورة التي**

ترسخت في لاوعيتها من خلال تنشئتها الاجتماعية. إن أهم ما يمكن تأشيريه، هو أن تصورات الطالبات الشبابات للأنثى ينحو نوعا ما إلى التغيير، والمزيد من التفتح، إذ رغم محافظتهن على الصورة التقليدية للأنثى، إلا أنهن يملن نحو البحث عن مكانة أكثر أهمية، في ظل النظام الأبوي التي تعيش فيه المرأة الجزائرية.

← السياق الذكوري:

إن التصور الذي يفرزه المستجوبون عن الأنثى يتحدد انطلاقا من هويتها الجنسية، وتبعاً لمكانتها الاجتماعية والمعنوية وكذا علاقتهم بها، سواء كانت أما، أختا، زوجة، حبيبة، صديقة، زميلة، أو امرأة مجهولة الهوية، فالأنثى تتمتع بهويات وأدوار متعددة، أو يرمى منها أهداف معينة؛ حسب رأي أغلب المستجوبين تمثل الأم رمز الحنان والعطف، هي الأنثى الطاهرة المقدسة في أرقى أدوارها:

[الأنثى تمثل الجنس الآخر، الأنثى هي، الأم، الأخت، الزميلة، هي جزء من التوازن البشري، كل أنثى عندها بلاصتها، كل أنثى عندي منها أهداف، معناها ما نتعاملش مع النساء الكل بنفس الطريقة، مثلا الوالدة تاعي نقادرها بزاف، قريبتى نتعامل معاها باحترام، كايين أنثى نتاع جنس باش ترقد معاها نصف ساعة في السمانة وإلا في الشهر وممكن حتى ما تعرفش اسمي، وتفض الحكاية، كايين طفلة تع صداقة حتى لو ما كان بيناتنا شي، أنا نتعامل مع كل أنثى بطريقة معينة]

كما تمثل الأنثى لدى أغلب المستجوبين الذكور موضوع إشباع جنسي، وتتصور أيضا، كتنظيم لحياة الرجل والاعتناء به وبمشاغله:

[الأنثى حاجة تكمل الرجل وش خاصو في حياته كلها، فكري، عاطفي، من الناحية العملية، نصه الآخر، مكلمة للرجال وما يقدرش يستغنى عليها، في العمل، في الدار، في الفراش، خاطرش المثالية تكون راجل وامرا ماشي في جنس واحد]

[الأنثى هي النصف الثاني للذكر... هي وسيلة يثبت بيها الرجل رجولته ولا ينفخها...]

هنالك أيضا مقولات تجاوز محتواها معنى الأنثى إلى الرفض القطعي لوضعيتها المعاصرة، التي اعتبرت وضعية متحررة ومتمردة على عادات وتقاليد المجتمع التقليدي:

[الأنثى تعني حاجات كثيرة، في الدين هي نصف الدين، اجتماعيا حاجة لازمة باش تنجم تعيش بيها وتوفر لك وتنظم لك حياتك وتلها بيك، في الوقت الحاضر والمستقبل الأنثى عندها دور كبير في الدنيا، خاطرش ولآت تنجم تخرج، تنجم تخدم، عندها الحرية المطلقة اللي ما كانتش عندها قبل، وهذا الكل فيه سلبيات أكثر من الايجابيات على خاطر المرأ تجاوزت حدودها]

لقد جاء تصور الذكور للأنثى في المرتبة الأولى من منطلق ديني، وفي المرتبة الثانية من منطلق اجتماعي ثقافي، إذ كان التعبير عن أهمية الأنثى في علاقتها بالرجل، والدور الذي تلعبه المرأة/الأنثى في حياة الرجل، من خلال الاهتمام بشؤونه الخاصة وإشباع رغباته الجنسية، ولكن أكثر ما يميز تصورات الذكور للأنثى هي أنها أكثر تعلقا وتركيزا على الجانب المادي المحسوس، فالمرأة قد لا تكون أنثى إلا إذا توفرت لديها أنوثة "صارخة"، فالمرأة هي الأنثى قبل كل شيء، والأنثى هي الإنسان في أسمى صفاته:

[الأنثى هي إنسان قبل كل شيء، بصح أنا نقول أنه الأنثى لازم يكون عندها علامات تع الجمال بالأخص الجسدي باش تكون عندها جاذبية وأنوثة ونقدرها نميزوها Facilement على الرجل...]

[الأنثى إنسان كيما هي كيما الرجل... قادرة تكون مرا تع دار، وقادرة تشغل منصب معين، وقادرة تتفوق على الرجل كيما حنا نشوفوا...]

[الأنثى هي نصف المجتمع وأهم كائن في الوجود...]

من الشواهد الكيفية السابقة يتبين أن: تصور الطلبة الذكور للأنثى هو تصور غير متجانس، فأغلب التصورات تجعل من الأنثى كائنا متساويا مع الذكر في البعد الإنساني، نظرا لما تعرف به من سمات إنسانية، كما لا يمكن اعتبار تركيبها البيولوجية عائقا أمام مساواتها بالذكر، أو أمام تبوعها مكانة اجتماعية لائقة، فتصورهم الاجتماعي ليس معطى طبيعيا وبيولوجيا، وإنما رؤيا ثقافية تهدف إلى تحقيق التواصل والانسجام بين أفراد الجماعة الاجتماعية، وإعادة صياغة الواقع الاجتماعي التقليدي وبنائه، حسب ما تمليه الظروف الاجتماعية والدينية والثقافية والتاريخية المعاصرة، وهو ما يدل على أن المستجوبين لا يعتمدون قطعا على معطيات المجتمع التقليدي، وإنما يبحثون عن أبعاد أعمق في المرأة، وهم بذلك يميلون إلى إعادة تشكيل صورة الأنثى متخلصين من الدلالات والرموز ذات البعد التقليدي.

(ب) الجسد الأنثوي:

← السياق الأنثوي:

تحددت معاني الجسد الأنثوي ورموزه حسب مقولات الإناث، في تصورين رئيسيين:

التصور الأول، يتحدد من خلال مستويين اثنين، يتميزان بوجود ارتباط وثيق ومتلازم بينهما لحد التماهي، الأول يتمثل في **علاقة المرأة بجسدها** وما تحمله هذه العلاقة من قيم وتصورات، أما الثاني، فيتحدد انطلاقاً من **علاقة الشخص الممثل لهذا الجسد بالآخر**. إن هذا التصور يربط بين المرأة والجسد الأنثوي، وغرضه إثبات الأنوثة، وهنا نجد صورة الجسد المغربي الفاتن، والذي ارتبط بطريقة شبه إلزامية بالجمال والتزين، وبصورة المادة المحسوسة، كما أن علاقته بالآخر الذكر كجنس، تقوم على هذا الأساس، إن الإناث الحاملات لهذا التصور عن أجسادهن تحاكين الصورة العامة للأنوثة وللجسد الأنثوي المتعارف عليهما في المجتمعات الأبوية، حيث تبحثن عن صورتهم في عيون الآخر ونظرتهم لهن، ما يدل على أن متغير الجمال الجسدي يمثل الحلقة الأساسية لتصورات الجسد الأنثوي عند الإناث، لأنه يتحول إلى **رأسمال رمزي اقتصادي**، يسهل عليهن عملية التواصل مع الآخر:

[الجسد الأنثوي الجميل كان وما زال باستمرار مطلب كل راجل وغاية كل متيم، و *jamais* كان لعقل المرا ولا لحكمتها أي قيمة، إلا إذا اربطناها بالمكر والخبث والدهاء، هذا واش تعلمناه وواش علمتهمونا ثقافتنا، بصح في الوقت اللي عايشين فيه عاد جسد المرأة سلعة عبر الومضات الاشهارية والعروض الاستعراضية لأخر صرخات الموضة].

[الجسد الأنثوي هو سلاح لجذب الطرف الآخر سواء بفرض الزواج أو إظهار المفاتن الأنثوية، الجسد الأنثوي هو مطمع كل راجل خاصة لفرض جنسه أو التباهي برجولته...].

التصور الثاني، يعتبر فيه الجسد الأنثوي جسدا إنسانيا، يرفض فيه اختزال المرأة كإنسان في أنوثتها، أو معاملة الرجل لها انطلاقاً من جسدها الأنثوي:

[الجسد الأنثوي يخص المرا، والمرا هي إنسانة قبل كل شي، هي نصف المجتمع و الجسد نتاعها هو وسيلة قادرة تعمل وتنتج كيفها كيما جسد الراجل حتى ويندا كايين فروقات...].

إن الجسد الأنثوي موضوع غير متداول اجتماعيا لارتباطه بالجنس، كما أنه غالبا ما يتفاعل مع البيئة المجتمعية الناتجة عن النظام الأبوي دون وعي أو تفكير، بل تنتج سلوكياته انطلاقا من خلفياتنا الثقافية التي تدفعنا لنمط معين من التفاعل دون غيره:

[الجسد تع الأنثى لازم يكون باهي زين نظيف جذاب، لأنه الراجل يحب هكذا. ولأنه في المجتمع ديالنا الجسد الأنثوي بالدرجة الأولى عاد جسد جنسي استهلاكي Malgré ماناش نحكيوا عليه مع بعضانا لأنه حاجة طابو، بصح النساء والرجال الكل عارفين هاذ الشيء...].

ما يجب التنويه إليه هو أن: تصورات المستجوبات للجسد الأنثوي لا يمكن توحيدها أو اختزالها في معان ضيقة، فمنهن من يختزل الجسد في اتجاه واحد (كالمقاييس التقييمية للجمال)، ومنهن ما يسمح لهن المستوى الثقافي والشبكات الاجتماعية اللاتي ينتمين إليها، بتعميق تصوراتهن وإيجاد أبعاد جديدة. إن صورة الجسد الأنثوي ليست ثابتة، وهي لا تعيد إنتاج الصورة الأبوية بشكل قاطع، وإنما هي صورة متغيرة، تأثرت بمختلف التحولات البنيوية المعاصرة، فالمستجوبات تتجانبهن قوتين، قوة التقاليد والحس السائد، وقوة التغيير القائمة على النظرة النقدية التي ترى أن النظرة إلى الجسد الأنثوي هي نظرة مشبعة بتناقضات معلنة وخفية يمكن أن تجعلنا نراجع معظم مواقفنا حول المرأة وجسدها.

← السياق الذكوري:

تركز أغلب تصورات الذكور للجسد الأنثوي، على الجانب المادي والمحسوس، حيث تتساوى قيمة المرأة بقيمة جسدها، ويغفل دور إمكاناتها الذهنية وقدراتها التقنية، فليس أي جسد أنثوي يقبل من الذكر، وإنما الجسد الجميل والمتجمل حسب مقاييس الجمال والترزين المتداولة ثقافيا، والتي تركز على الجسد الصورة الذي يخضع للمواصفات العالمية، سواء في حجمه أو في تفاصيله، أو حتى في مواكبه الموضة المعاصرة الخاضعة لمفهوم تجاري واقتصادي صرف، كالجسد الأنثوي الذي تديعه وسائل الإعلام العالمية لملاكات الأناقة والجمال الأوروبية، والتي تقدم الجسد الأنثوي كقيمة تجارية لا يختلف عن أي سلعة، أو الجسد الأنثوي الذي تديعه الشركات

التجارية لترويج بضائعها، ما يجعل من جمال الجسد الأنثوي القيمة الثابتة في حياة المرأة وفي
كيانها كإنسان:

[الجسد الأنثوي أكثر حاجة تعجبي في المرا .. أنا ما نحبش لمرأ تكون سمينة ونحب جسد مرا يكون مقبول وتكون
مهتمة بيه مليح ... الطفلة يلزمها ما تكونش سمينة ولا ضعيفة...]

[المرا في جسدها... الراجل ما يقبلش المرا إذا ما كانتش لاهية بروحها ما تحلاش في عينيه من ناحية مشيتها، ضحكتها،
المؤخرة تاعها... إلا عندها الضوتواصل إلا لا ...كي تبدي خايبة تترفض ويبعد عليها]

[عندما نقولوا الجسد الأنثوي نتصوروا هذيك الصورة الباهية، الجذابة، المثيرة، اللي فيها رموز الإغراء]

كذلك تفرز تصورات الطلبة الذكور رؤى متجددة توظف السياق العلمي بدرجة معينة:

[المرا مكلمة للراجل من الناحية الجسدية رغم أنه تكوين الراجل عكس تكوين المرا بيولوجيا علميا عاطفيا
جسديا، بصح المهم أنه جسدها يلبي شهوات الراجل...]

[الجسد الأنثوي هو التناسل وهو الولادة وهو فيه أبعاد كثيرة فيزيولوجية مادية إنسانية المهم ما نخزروش ليه
على أنه شهوة فقط لأنه أكبر من ذلك بكثير]

[ما يلزمش نخزروا للجسد تع المرا بنظرة ضيقة، ونكبلوه بأفكارنا القديمة اللي تربينا عليها واللي ممكن يكون فيها
ظلم للمرا... لأنه المراقادة تنطلق وتعيينا ابداعات كثيرة ما يعطماناش راجل واللي صاير في المجتمع نتاعنا بين هاذ الشي]

مما سبق يتبين أن: تصورات المستجوبين الذكور عن الجسد الأنثوي تختلف في هذا
السياق عن المعرفة التقليدية المحظية، التي تعيد إنتاج الأفكار الأبوية بصورة قطعية ومطلقة،
فالمستجوبون الذكور يتبنون مواقف تتميز بالتواتر، حيث تتجاذبهم قوتان، قوة التقاليد والحس
السائد، وقوة التغيير القائمة على النظرة الإنسانية والعلمية التي تنم بأن النظرة إلى الجسد
الأنثوي هي نظرة متميزة في عمومها وفي تطوراتها في المرحلة الراهنة، بإعادة التشكيل وليس
التجذير الغير واعى للأفكار التقليدية اللاواعية تماما.

(ج) الجسد الأنثوي البكر:

← السياق الأنثوي:

يتبدى الجسد الأنثوي البكر في الخطابات المنتجة من طرف الطالبات الإناث كجسد مقاوم للإغراء من واجهتين:

الواجهة الأولى/ ذاتية لأن الفتاة تقاوم رغبتها الذاتية للجنس والحب، فهي تكبت رغباتها ومتطلباتها إلى حين أن يتم تصريفها في إطار شرعي يكون ضمن مؤسسة الزواج لا قبل ذلك:

[الجسد الأنثوي البكر هو رمز الطهارة والعفاف والبراءة من كل فعل جنسي يخل بأخلاقيات الفتاة...]

[الجسد الأنثوي البكر لا بد من رده وزجره حتى لا يحدث خلل في التوازن الجنسي...]

[البنت يتحتم عليها تكبت كل رغباتها الجنسية حتى تحافظ على رمزية هاذ الجسد البكر اللي يعد ثروة كبيرة ما يلزمش اتضيع...]

الواجهة الثانية/ الفتاة التي تقاوم الآخر الرجل الذي يدعوها ويغريها بالمغامرة وبخرق الضوابط الاجتماعية السائدة، فالأنثى في هذا المعنى يجب أن تحافظ على صورة جسدها العفيف والظاهر، الذي يراه الرجل كجسد مشتهى ومرغوب فيه، لذلك يتوجب أن تبتعد الفتاة الحاملة لجسد بكر عن أي إغراء، حتى تحافظ على قداسته وإثارته في الآن ذاته، فهي بذلك سوف تبتعد عن كل أشكال المعاكسة الرجالية، وعن كل أشكال الطمع التي تتراود في نفوس الرجال:

[الجسد الأنثوي البكر هو الجسد اللي يحارب ويمنع كل ما يعملو شبهة... يعني يحاول يكون بعيد على الذكورة باه يحافظ على مكانته الجميلة العالية والمتفوقة لأنه حقيقة هو شيء جميل وعفيف]

[في رأي الجسد البكر هو نفسه البكارة يعني لازم تحافظ الطفلة على شرفها وعلى سمعتها...]

[الجسد البكر هو الشيء المحبوب عند الذكور في حالة ما يحبو يتزوجوا، لأنهم يظنوا بي راهم ما تكلحوش وحصلوا على مرا جامي لمسها واحد...]

الجسد الأنثوي البكر في تصورات الطالبات يعد منتوجا اجتماعيا شكلته الثقافة الجزائرية الدينية والاجتماعية، بحيث أن صورته تسكن عواطفهم وتصوراتهم الاجتماعية. إن صورتهن تجاهه تأخذ طابعي التمجيد والافتخار، لذلك فهو يتخذ أبعادا عديدة، تتجلى بالأخص في البعد الرمزي والتخيلى المرتبط بقيم المكانة الاجتماعية، والبعد الأخلاقي المرتبط بقيمتي العفة

والشرف، فهن يعتبرنه عنصر فوضى وانتهاك إذا لم يتم التحكم فيه، وبذلك فإن معرفتهم بالموضوع هي معرفة تقليدية تعيد إنتاج وترسيخ السائد.

← السياق الذكوري:

يقدم الجسد الأنثوي البكر في التصورات الذكورية بأبهى صورته المادية، وتجلياته الروحية، صبورا، عفيفا، وطاهرا، فهو في وضعه الخام الذي لم يمس أبدا، فحسب جل تصوراتهم الفتاة التي تحمل جسدا بكرا، تقاوم جسدها، وتقمع رغباتها ومتطلبات جسدها، كما أنها تتمتع بأسبقية وتفوق مادي ومعنوي مقارنة بالفتاة غير العذراء.

[الجسد الأنثوي البكر هو الأرض الخصبة ما تلمستش و *Jamais* تزرعت، عذراء ما كانش عوامل خارجية مستها، حاجة جديدة عكس الحاجة المستعملة الثيب...]

[الجسد الأنثوي البكر عند الرجل الجزائري بصفة عامة، هو هناك الجسد اللي يبحث عليه ديما الرجل لأنه حسب رأيه المرا البكر الطاهرة هو اللي راح يكون البادئ الأول في حياتها الجنسية...]

[الجسد البكر لازمه يكون طاهر عفيف، وما لازمش يمارس أي شيء مع الجنس الآخر حتى لو كانت لمسة سطحية باه ما يفقدش *le charme* نتاعو...]

[الجسد البكر تع المرا هو اللي يخلها تدخل مع الرجل لعالم جديد، جسد *tellement* يعجب بزاف الرجل ويولي هدف ليه في حياتو يحاول أنه يكتشف هو الأول ...، مثلا أنا عجبتني طفلة يولي عندي رغبة نكتشفها ونكتشف اللي فيها، إني نكون الأول في هاذ الحكاية يعني نكون راضي، خير من اللي نكون العاشر اللي يكتشف هاذ الجسد...]

فكل خصائص الجسد الأنثوي البكر تصلح لأن تكون ضوابط على مدى تطابقه مع المعايير التي وضعها المجتمع الجزائري ومدى انضباطه لها، سواء ما تعلق بأعرافه الدينية أو الاجتماعية، لذلك وبحسب تصورات المستجوبين الذكور هو جسد طاهر ما لم يفقد بكارته، أما إذا مارس الجنس فإنه يصبح مدنسا وسخا ومبتذلا، وبالتالي فإن معرفتهم بالموضوع هي معرفة تقليدية تعيد إنتاج وترسيخ السائد، فهم متمسكون بأفكارهم التقليدية في هذا الشأن، كما أنهم يرون فيها الأفضل والأحسن.

(د) البكارة:

← السياق الأنثوي:

تتناول تصورات المستجوبات مسألة البكارة كمعطى بيولوجي واجتماعي، هي معطى بيولوجي تصور فيه البكارة كغشاء يوجد في الجهاز التناسلي للمرأة، وتتميز به عن الرجل، وتقتصر وظيفته في التمييز بين الجسد الأنثوي الذي لم يمارس الجنس أو الذي لم يتعرض لتدخل على مستوى الجهاز التناسلي، وبين الجسد الأنثوي الذي مارس الجنس، رغم أن الفتاة يمكن أن تفقد بكارتها على إثر حادث سقوط عنيف أو ما شابه ذلك.

[البكارة تظهر لي ديمًا حاجة متعلقة بالطفولة والطهارة... كيما نقولو كاس حليب أبيض حاجة جديدة حاجة نظيفة ومتجانسة، ماهيش مخلطة ما توسختش... كيما كاس حليب].

[البكارة هي شيء مقدس لا يقدر بثمن وهي ضرورية للزواج والتكاثر...]

[البكارة = البراءة ، تعرفي أنا تبانلي بلي البكارة مرادفة للبراءة لأنه البراءة تع الطفلة عندها *une relation* مع النقاوة نتاعها ومع الصفاء ... ماكانش خطأ ماكانش *une deviation* كلشي راهو نقي ...]

[البكارة يعني غياب كامل لأي علاقة جنسية (كاملة) ولا شبه جنسية يعني أي *geste* فيها شبهة...]

وهي معطى اجتماعي يجعل البكارة ذات دلالة تقييمية، وقيمة اجتماعية ثابتة، وفيها يأخذ غشاء البكارة منحى أخلاقي واجتماعي، يترجم فيه المادي إلى معنوي، فالبكارة تحمل في بعدها الاجتماعي معاني الطهارة والعفة، فهي لا تعني فقط عدم ممارسة الجنس وإنما تتجاوز ذلك إلى براءة الجسد والروح وعفة النفس قبل الجسد:

[جسد الأنثى هو حامل لشيء له بعد رمزي ومعنوي وهو البكارة على هديكا لازم المحافظة على هذا الجسد وحمايته قدر المستطاع باه نتجنبوا فقدان هذا الجزء البيولوجي الصغير والرقيق اللي يحمل دلالات الشرف والعفة والطهارة للفتاة وللعائلة].

[نكذب لو كان نقول ما تهمنيش البكارة...البكارة حاجة عزيزة عند الطفلة، ما يلزمهاش تتعطي لبي... حاجة باش تعطيا هي ماش تاخذها .. يلزمها تكون واعية كي باش تعطيا]

[... أنا نفضل ديمًا أنه الطفلة ما تفقدش بكارتها معا الراجل غير بعد ما تفتح وتعتقد يعني زواج شرعي ورسعي ... على خاطر الراجل ما يقدرش يفقدها بكارتها من غير ما يتزوجها...]

تحمل البكارة أيضا عند أغلب المستجوبات، معنى القداسة، فهي الجزء المحرم اجتماعيا في الجسد الأنثوي، كما أن فقدانها خارج إطار الزواج يعدّ من أخطر المحرمات الدينية والأخلاقية، كذلك تمثل المنطقة التي لا تحتل النقاش أو التفاوض حولها، فهي تحمل طابعا سحريا وأسطوريا وتجمع بين العديد من القيم الاجتماعية والمثل العليا والأخلاقية، كما أن امتثالها للضوابط الاجتماعية يجعل منها قيمة مثلى يجب التمسك بها والمحافظة عليها، فالبكارة هي من يجعل الجسد الأنثوي في أفضل صورته المثالية:

[بكارة الطفلة على حسب واش تربيت عليه في عايلتي حاجة كبيرة ومقدسة قدامها ما عادش يتشاف لا وجه ولا شعر ولا شكون هي، لا واش تخدم، هذا الكل ما عادش يهم قدام العذرية نتاعها].

[تمثل البكارة شرف الفتاة وعائلتها ومنه يتحدد مستقبلها على هذيك لازم تحافظ عليها...]

كذلك برزت في مقولات المستجوبات فكرة أن البكارة هي ملكية خاصة وجماعية، خاصة من حيث أنها تمثل حلقة أساسية في علاقة المرأة مع الرجل، وأهميتها في تحديد نظرة الآخر لها، إذ يقيم الرجل علاقته مع المرأة من خلال جسدها، وبقِيمها بدقة من خلال بكارتها، وهذا ما يعطي البكارة دلالة رمزية تجعلها المقياس الاجتماعي المحدد للفتاة العزباء المقبولة اجتماعيا، وملكية جماعية تصنف من خلالها الفتاة وعائلتها على مستوى اجتماعي وأخلاقي:

[البكارة هي شد الحزام يا مرا، يعني كاين حدود ما يلزمش الواحدة منا تتجاوزها ما يلزمش الواحدة تمارس الجنس مع أي راجل، أنا هذيك الحاجة محافظة عليها لوقت محدد ... حتى لّي تزوج ...]

[البكارة في الثقافة الجزائرية عندها هالة كبيرة من التقييم، من طرف الأم والأب والأخ والزوج ومن الناس كامل على هاذيك لازم نحافظوا عليها باه يكون عندنا تقييم ايجابي...]

وهناك عدد قليل من المستجوبات ممن يتصورن البكارة في بعدها البيولوجي ولا يعطون أهمية كبيرة لبعدها الرمزي، إذ هناك نمط من المستجوبات تربوا على هذه القيمة الاجتماعية لكنهم لا يتمثلونها كقيمة أو معتقد مسلم بها، بل يجردونها من محتواها المعنوي والأخلاقي ويفصلن وظيفتها في البعد المادي، هذا التصور نجده عند الفتيات اللواتي يتمتعن بمستوى مادي عالي واللاتي تستتبطن صورة المساواة بين المرأة والرجل، وتعطين أهمية لمكانة المرأة في المجتمع، فحسب قول إحدى المستجوبات التي عبرت عن رأيها بنوع من الانفعال والتشنج الشديد:

[العذرية بالنسبة ليا أنا ما تسوى حتى شيء،..هي جزء من الجسم كيما الفم واليد... بالنسبة ليا أنا ما عندها حتى قيمة، المجتمع هو آلي يخليك تعطىها قيمة بالسيف عليك، بضح لازمنا نامنوا بأنو قيمتها قاعدا تزول تدريجيا لأنه كاين في راي حوايج عندها أهمية أكثر في المجتمع نتاعنا.....].

[أنا نرفض آني نتقيّم بالعذرية نتاعي، واشيا هي؟!... كيفاش يوصلو يقيموا إنسان كامل بيها عجب!].

لقد أخذت البكارة في تصورات أغلب الطالبات منحى اجتماعي وثقافي، فمعاني البكارة ارتبطت بالصورة المثالية للمرأة، ومن ثم فإن البكارة قيمة اجتماعية ثابتة، ومسلم بها كتمثل ذهني، ارتبط بالشرف والكرامة الذكورية، كما ارتبطت هذه التصورات عن البكارة بالسياق الإيديولوجي الاجتماعي الذي يحدد المكانة التي تحتلها الفتاة في النظام الاجتماعي السائد، وأيضا بتاريخ المجموعة التي تنتمي إليها والرهانات الاجتماعية، فتصوراتهن تعمل كنظام تأويلي للواقع الذي تحدده وتديره العلاقات الاجتماعية بينهن وبين علاقتهن بالبيئة المادية أو الاجتماعية، كما أن التحولات الاجتماعية المعاصرة، يمكن أن تخضع التصورات لعوامل ثانوية عرضية تعود إلى طبيعة الضغوط الاجتماعية وإلى الوضعيات والسياق الحالي للتصور. ما يجعلنا نلاحظ بأن معرفتهم حول مسألة البكارة هي معرفة تتموقع ما بين التقليد الذي يعيد إنتاج السائد، وبين التشويش الذي نستدل عليه من خلال عدم تطرقهن لأنواع غشاء البكارة، أو عدم وجوده أصلا عند الفتاة، وبين التحرر العام الذي يدل على تواجد وعي مشوش أي أنه لا يأخذ شكل الوعي الصحيح والكامل.

← السياق الذكوري:

هنالك العديد من المستجوبين الذكور الذين يجدون في تداولهم لكلمة البكارة باستعمال اللغة الفرنسية، كاستعمال لفظ "فيارج" (*vierge*)، دلالاته المتمثلة في أن استعمال لغة أجنبية قد يرفع شيئا ما الحرج عنهم، وهذا يعني مسبقا أن مسألة البكارة بالنسبة إليهم تعتبر من المواضيع الحساسة.

[*une fille vierge* معناه ما توجدش أي علاقة جنسية ما بينها وبين الرجل]

[البكارة هي العذرية هما نفس الشيء]

[بكارة الفتاة يعني رمز عزوبتها و *une preuve* على أنه الفتاة ما مارستش أي *relation sexuelle* يعني هي طاهرة عفيفة...]

[العذرية مطلوبة عند الفتاة العزباء يلزمها ديمًا تكون موجودة، باه يولي الراجل مرتاح، لأنه هاذ الفتاة ممكن تكون أخته، بنته ولا مرتته، ولا حتى وحدة من بنات العابلية...]

كذلك لقد أثار طرح هذا الإشكال انتباهها وتركيزًا أكثر لدى المستجوبين، فهو موضوع مثير وشيق حسب ما عبر عنه بعض المستجوبين، فالمواقف والتصورات التي تتعلق بالبكارة لا يمكن توحيدها أو اختزالها في معان ضيقة، ويعتبر الذكور أكثر تمسكًا بالعادات والتقاليد الاجتماعية، إذ أنهم الأكثر تطبيقًا وحسًا في تصورهم للبكارة، فالبكارة تعد مسلّمة لا جدال ولا نقاش فيها:

[العذرية تمثل كل شيء، الشرف العذرية هذيكّة قيمة نتاع المرأ، باش تتقاس مرأ؟ تتقاس بالعذرية نتاعها..إذا وصلت فقدت العذرية معناه ما عادتش تسوى حتى شيء...]

[البكارة من المفروض أنها علامة العفة والشرف، في الوقت الحالي البنت مازالت محافظة على العذارة نتاعها لكن مارست الجنس... صراحة هي علامة العفة وتميزوا بيها *Malgré* في الزمان هذا كايين ممارسات آخرين...]

[العذرية هي كل شيء عند المرأ، هي شرفها وعفتها وكرامتها ومستقبلها...حتى كان البنات ما يعطيوهاش قيمة كبيرة ديمًا يندمو... وتقع ديمًا شرف المرأ حبيننا وإلا كرهنا. دينا ومجتمعنا يفرض علينا الحاجة هذيكًا]

[... هذاك يعني الشرف، هذاك أش خباتو الطفلة حياتها كاملة باش توصل لنهار معين هذاك أصلها...العذرية هي شرف ليا أنا والطفلة بيدها انها تستحفظ على روحها، شرف ليا أني أول إنسان يقتحم الشرف نتاعها في الحلال... باش يولي ملكي أنا]

[العذرية لازم تكون موجودة عند الطفلة اللي راح يتزوجها الراجل، باش تبقى نفسية الراجل موجودة، يعني ديمًا مرتاح، في دارو مرتاح وكى يخرج من دارو مرتاح لأنه يحسها قادرة تحافظ على الشرف تاعه لأنها حافظت على شرفها...]

[عذرية الفتاة هي شرف ليا أنا والمرأ بيدها تستحفظ عليها هي شرف ليا لأنني راح نكون أول إنسان يقتحم هذاك الشرف ويولي ملكي أنا...]

كما هناك من سمح له المستوى الثقافي وعلاقاته الإنسانية والشبكات الاجتماعية التي ينتمي إليها بتعميق تصوراتهِ وإيجاد أبعاد جديدة لهذا الموضوع:

[البكارة لازم نشوفوها من جانب انساني ثاني صح هي رمز تع الشرف والأخلاق بصبح ما يلزمش نركزوا عليها ياسر...]

[لازم ندعموا أفكارنا بمعلومات طبية تخلينا نقيموا البكارة بحيادية لأنه على حسب ثقافتنا هاذ البكارة أنواع وأشكال

زيد ما عندها حتى دور صحي...]

على أية حال، فإن الفاعلين الذكور يرون في البكارة، قيمة ثقافية واجتماعية ثابتة، ويعتبر الدين والعادات والتقاليد الاجتماعية المرجع الأساسي لهؤلاء، وبهذا يمكن الاعتبار أن الفاعلين الذكور لا يزالون يبدون التزاما بالمعايير الاجتماعية والضوابط الأخلاقية التي تجعل من البكارة قيمة اجتماعية راسخة، ولذلك فنمط معرفتهم التصورية تصنف كمعرفة تقليدية تعيد إنتاج وترسيخ ما نشؤوا عليه من قيمة اجتماعية للبكارة، أما القلة القليلة منهم من انبسطت تصوراتهم بنوع من الوعي الطفيف في أبعاد البكارة، فمعرفتهم تصنف كمعرفة تقليدية لكنها متغيرة قليلا ما يدل على أنها في مرحلة إعادة التشكيل.

(هـ) مكانة البكارة قبل الزواج:

← السياق الأنثوي:

يمكن لنا تصنيف موقف الإناث فيما يخص تمسكهن ببكارتهم قبل الزواج أو لا بأنها: معلومات تصنف ضمن نمطين من المعرفة، يبرز فيهما تصور متناقض حامل لرمزية معتبرة ولتجدد معتبر بدوره، فهي من جهة تؤكد على المكانة التقليدية الكبيرة التي تكتسبها البكارة قبل الزواج، وبالتالي فهي معرفة تقليدية تعيد إنتاج وترسيخ ما هو سائد في مجتمعنا، ومن جهة أخرى فهي تنتج موقفا متجددا بشكل تام مستعاة من الهالة الضخمة التي تحيط بالبكارة والتي تجعلها مفتاح سمعة الفتاة ومكانتها، ويمكن لنا في هذا الصدد أن نستشهد فيما سيلبي بمقولات ذات إحياءات ودلالات متناقضة.

إنها شهادات متعددة لحوالي 30 طالبة، كانت كلها تؤكد على أن الحفاظ على البكارة معناه قدرة الفتاة على صيانة عرضها وعرض والديها، ومعناه أنها ذات نسب وأنها متخلقة بقيم الحشمة والحياء والجديّة، ومن ثمة حظوتها بمقام محترم مع الزوج وأسرته، فهذا الفعل يعد تشريفا لها ولعرض الأسرة التي ستؤسسها مع زوجها:

[البكارة هي رمز الشرف تع الطفلة وعائيتها، باش تبقى تخميرة وجهها قدام عائيتها وعائلة راجلها، باش تزيد قيمة بباها قدام les deux familles ، باش ما يضحكوش عليها قراناتها، باش تبقى عندها قيمة عند راجلها، وتبقى كبيرة عند والديها. باش تبقى كيما النقطة ديال العسل في قلب راجلها. باش يقولوا هديك بنت الأصل والفصل...]

[العرض اللي تصونه الطفلة كي تصون عنديتها ماشي عرضها برك بصر عرضها وعرض والديها، اللي يتوارثوه جيل بعد جيل، وفي كل مكان وكل زمان، باش يبقى الشرف ذبالها من ولد إلى ولد، ويبقى يتعاود من جيل إلى جيل وما يقدروش يهتكوا الشرف ديالها...]

[البكارة هي أهم حاجة تملكها الفتاة، هي مستقبلها. وبفقدتها تفقد الحياة الكل، حيث الشرف ديالها هو أهم حاجة، هو المستقبل ديالها، إلى أمشي لها، امشيت لها الحياة كلها...]

[تكتسي مكانة مقدسة لا يجب العبث بها مهما كان السبب أو الغرض، وهي كذلك دليل للرجل على تأكيد فحولته الجنسية، ومنه فهي فوز معنوي لا يخص الأنثى فحسب بل الرجل كذلك]

على هذا الأساس، وحتى يومنا هذا، فإن البكارة مازالت مطلبا أساسيا تحرص الفتيات أنفسهن على الحفاظ عليه إلى يوم الزفاف، ودليل ذلك أن أهمية البكارة في حياة الفتاة تتجلى أساسا، في نظر المبحوثات خلال اليوم الثاني من حفل الزفاف (ليلة الدخلة)، كما يتم في ثقافتنا التعبير عن البكارة بمجموعة من الألفاظ، التي لكل منها حملتها ودلالاتها الثقافية والاجتماعية؛ فهي "العفة" وهي "الشرف" وهي أيضا "الحياء" و"الحشمة"، كما أنها تمثل المنطقة التي لا تحتل النقاش أو التفاوض حولها. من جهة أولى، لأن الحفاظ على البكارة يمليه الخوف من الطلاق وعقاب الزوج والطرد من طرف الوالدين والإهانة من طرف المجتمع، ومن جهة ثانية، فهي أصعب اختبار لصلاحية المرأة وعفافها، ومن ثم فالبكارة هي الوسيلة الأساسية لنيل الاعتبار الاجتماعي سواء من طرف الزوج أو من طرف الآخرين.

ولكن هذه الآراء لا تمنع من بروز بعض من التصورات المتجددة التي أفرزتها خطابات الطالبات اللواتي صرحن بعبارات واضحة المعنى عن استيائهن من منح بكارتهن كامل الصلاحيات في جعلهن يملكن سمعة ومكانة اجتماعية لائقة:

[أنا اعتبرت أنه الفتاة أكبر من ذلك الغشاء، ومن قطرات الدم التي يتلطف عليها الزوج والعائلة ليلة الدخلة...]

[بالنسبة ليا: اجتماعيا وعائليا البكارة = الكل في الكل، بصح شخصيا = شيء عادي]

[الرجال تع هذا الوقت يحبوا المرا اللي تعرف تمارس الجنس وتشبعهم بصح ما فهمتش لاماه مازالوا يتمسكوا بالبكارة تع الفتاة، هندي معادلة غريبة على هاذ السبب أنا ضد البكارة وضد التمسك بيها قبل الزواج، لأنه كاين تناقض وظلم كبير للمرا]

[البكارة مرتبطة بالمنطقة، إذا كانت المنطقة متفتحة ممكن نستغنى فيها على بكارتي والعكس، زيد أنها مرتبطة بعقلية الراجل لكان عنده عقلية متفتحة راه يمكن ما يعودش يشوف فيها حاجة كبيرة ولكن عنده عقلية منغلقة ممكن يطالب بيها، لا زمنا ناخذوا بعين الاعتبار أنه كاين الحلول سوا تمسكنا بيها وإلا لا... الخياطة هي الحل]

← السياق الذكوري:

ظهر من التصريحات أن عدم حفاظ الفتاة على بكارتها، سيؤدي بها إلى عدم نيلها ثقة الزوج، الذي ستعيش معه في مشاكل أبدية، فأن تكون العروس بدون بكارة معناه في تصريحات العديد من المستجوبين الاعتقاد أنها لن تكون مخلصه في حبها لزوجها، وإنما ستعيش دائما مغرمة بالشخص الأول الذي فض بكارتها، ولذلك يفضل بعضهم اللجوء إلى الطلاق عوض الاحتفاظ بها، لكن ونظرا للتكاليف الباهضة التي أصبح يتطلبها الزواج والطلاق، فإنهم يفضلون المرور بالفحص الطبي للتأكد من عذرية الفتاة قبل عقد الزواج، وأحيانا المرور بالمعايشة الحرة إذا سمحت الظروف بذلك للتأكد من بكارة الفتاة ومعرفة مدى صلاحيتها للزواج:

[الطفلة إذا ما كانتش عذراء، راجلها ما عندوش فيها الثقة وما يثقش فيها ديما لأنه نفسه تبقى ديما فيها الشك...]

[المرا إلا فقدت بكارتها مع الراجل اللي راح يديها في المستقبل عادي، بصح إلى ادی لها واحد آخر شرفها راهها ديما ما تبقى تحملك ولو متزوجة بك، لأن عقلها وقلها مع الأول...]

[البكارة هي مفتاح الرجولة تع الراجل، كي تولي فتاة ما عنهاش البكارة يعني خذات مفتاح الرجولية...]

[أنا كي نتزوج راح نشروط أنه تكون الفتاة عذرا لأنه راح نقيم الزواج والفاحة والعقد على هاذ الشرط الأساسي...]

للبكاره معاني ورموز عديدة تتحدد من خلالها قيمتها الاجتماعية، وتتحدد عبرها المرتبة الاجتماعية والرمزية التي تعطى للعذراء، فهي رمز الشرف الفردي والجماعي، ودليل شرف الفتاة وعائلتها في نفس الوقت، حيث يمثل الشرف النواة المركزية للتصور الاجتماعي لمفهوم البكاره، فكل معاني العفة والسمعة والكرامة تعتبر من المفاهيم الأساسية المرادفة للفظ الشرف:

[أنا ممكن نكون ليبرالي في علاقاتي الجنسية لكن إذا فكرت نتزوج راح نفكر في طفلة تكون عذرا، راني عارف إني ممكن نظلم جنس البنات بصح حاجة فوق طاقتي لأنني تربيت عليها...]

[البكاره هي كل شيء عند المرا هي شرفها وعفتها وكرامتها ومستقبلها..حتى البنات تع درك ما يعطيهاش قيمة كبيرة بصح ديما يندمو...]

[العذرية تبقى ديما شرف المرا حبينا ولا كرهنا، ديننا ومجتمعنا يفرض علينا الحاجة هاذي...]

[البكاره هي كل شيء عند المرا، هي الشرف، هي قيمة المرا، باش تتقاس المرا وأخلاقها وسمعتها؟.. كل شيء يتقاس بالبكاره نتاعها،...إذا وصلت فقدتها معناه ما عادت تسوى حتى شيء...]

كما هنالك فئة محدودة من المستجوبين، ممن يرون بأن الأهمية المعطاة لغشاء البكاره تعد مظهرا من مظاهر التخلف الجنسي، وذلك بربط شرف الفتاة بغشاء رقيق لا يتعدى حجمه بضع سنتيمترات، ويظل هذا الموقف موقفا شادا مقارنة بالمواقف السابقة، ولكن هذا الموقف يظل استثناء لا يمكن القياس عليه، وإن كان نموذجا قائما، موجودا بالفعل:

[أنا ما نجمش نربط قيمة مرا بالعذرية نتاعها أنا تهمني في المرا اللي راح نتزوجها تكون عندها عقلية fort ومتفهمة، لأنه ممكن تكون غلطت ورجعت للطريق...]

[أنه نختزلو قيمة مرا كاملة في بكارتها حاجة ما هياش منطقية لأنه كاين حوايج أهم من هذالك الغشاء...]

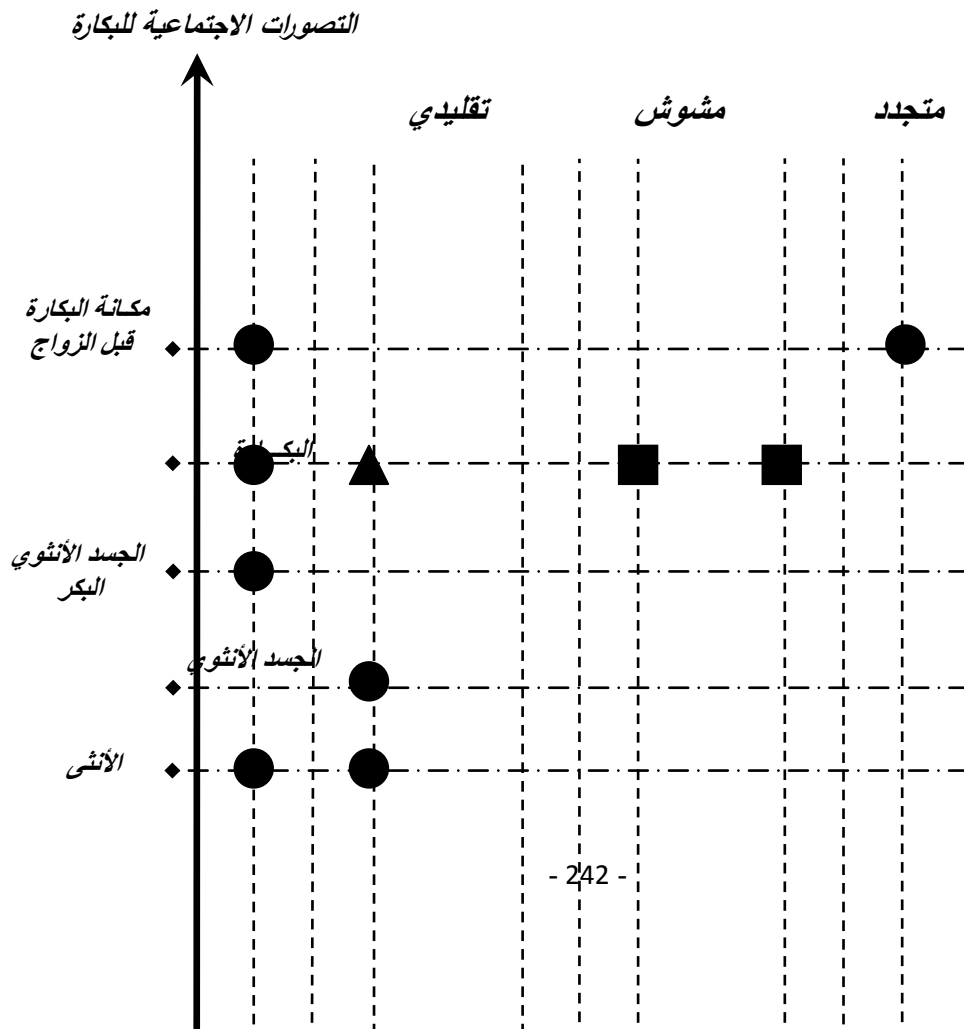
من خلال الشواهد السابقة يتبين بوضوح أن: تصورات الذكور حول البكاره تشهد بعض التغيير، ولكن المشكلة في أن يكون هذا التغيير له سرعة كبيرة في الأيام المقبلة، ويتبع نظاما حدثيا جديدا، غير مواكب للنمو الطبيعي في الوعي الاجتماعي والثقافي لأفراد المجتمع، وهو أمر لا يفيد كثيرا مجتمعا الذي يسعى للحفاظ على مبادئه الاجتماعية وهويته الثقافية. وعليه

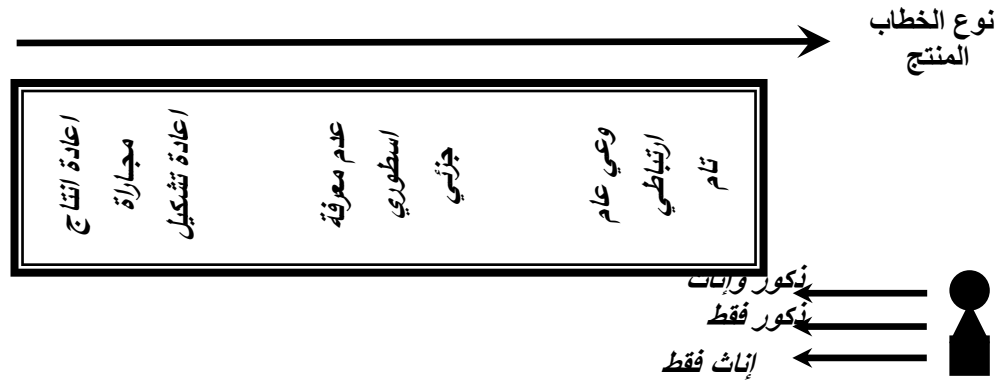
فيجب التصدي لهذا التغيير، وتنمية وعي الأفراد بالأفكار الحديثة بشكل سليم، لأنه حتى هذه اللحظة التاريخية، مازال هناك إعادة إنتاج لشرط البكارة قبل الزواج، ومازال الذكور يحرصون على توفرها عند زوجاتهم المستقبلية، برغم وجود شواهد متجددة، تدل على موقف حدائي وشاد في مجتمعنا.

❖ نتائج المحور الأول // التصورات الاجتماعية للبكارة:

وعليه فيمكن أن نضع النتائج الخاصة بالمحور الأول المتعلق بـ: التصورات الاجتماعية للبكارة على الرسم الكيفي الموالي: حيث نجد، نمطين سائدين ومشاركين لتصورات الأنثى عند الذكور والإناث معاً، أحدهما تقليدي مجاز للحس المشترك، والآخر تقليدي يتجه نحو إعادة تشكيل السائد؛ بينما الجسد الأنثوي عند الذكور والإناث، هو نمط تقليدي يتجه نحو إعادة تشكيل السائد؛ أيضاً الجسد البكر في تصورات كلا الجنسين، نمطه تقليدي يعيد إنتاج وترسيخ السائد؛ وشهدت البكارة، وجود أربعة أنماط، نمط سائد عند الذكور، يتجه نحو إعادة تشكيل السائد، ونمطان يسودان في تصورات الإناث، يتمثلان في نمط مشوش جزئي مع نمط متجدد بصفة عامة، كما هنالك نمط يسود عند كليهما يتمثل في نمط تقليدي لإعادة الإنتاج؛ ونمطين لمكانة البكارة قبل الزواج عند كلا الجنسين، أحدهما تقليدي، يعيد إنتاج السائد، والآخر متجدد تماماً.

شكل رقم (8) يبين رسم بياني كيفي للعرض المكثف للبيانات الخام التي تعطي تصورا عاما لمحور التصورات الاجتماعية للبكارة





المحور الثاني / الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبركة:

إن الهدف من التطرق إلى الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبركة، لدى الطلبة في كلا الجنسين، هو معرفة طبيعة الممارسات المحتملة لهذه الفئة الاجتماعية، والمتعلقة بمسألة البركة، حيث أن الصناعة الثقافية، هي من أهم مصادر القيم، وموجهات السلوك، ومن أهم أدوات التكيف الاجتماعي، والتي ترتبط بصورة أو بأخرى بما هو متعارف عليه في المجتمع الجزائري، وقد تم اختيار موضوعات تختلف حسب السياق:

← السياق الأنثوي:

(أ) العادات الممارسة من طرف العائلة:

إن الثقافة الجزائرية كغيرها من الثقافات العربية الإسلامية تتولى ترسيخ الطابع الثقافي المميز للجسد الأنثوي من أجل أن تصبح كل استعمالاته ومظاهره بمثابة تعبير عن مجمل النماذج المتوافقة مع ما هو متفق عليه في نظامنا المجتمعي السائد، فلقد لمسنا من خلال الخطابات المنتجة للطلبات نوعاً من النماذج الفكرية والسلوكية التي تتولى ترسيخها التنشئة الاجتماعية وكذا التربية الأسرية التي يتلقونها من قبل عائلاتهن والتي تعتبر في مجملها تجسيدا لثقافتنا التقليدية، ويمكننا في هذا السياق استحضار بعض من المقولات الدلالية التي تمثل معطى أساسي لهذه العادات التربوية الممارسة:

[تعرفي... الأم تلعب دور كبير في هذه المسألة، خاطرش المجتمع تاعنا يحملها كامل المسؤولية باش تصون وترعى هاذ الأمانة وتحافظ عليها حتى الموعد تاعها، وهذه المسؤولية تتجسد عبر بعض السلوكيات والأشكال اللي الغرض منها التربية والنصح...، par exemple: تحذرك من الحركات العنيفة، أو تقولك ما تامينش الجنس الآخر، تنصحك في واحد الحوايج خاصة نوعاً ما...]

[كاين حوايج ياسر رباتني عليهم عايلتي، واللي على حساب نظرتي يشتركوا فيهم أغلب العائلات الجزائرية، كيما مثلا: المظهر واللباس والاحتشام فيه، كيما تاني ضبط أسلوب التعامل مع الجنس الآخر، طريقة الحديث بصوت منخفض مع تجنب الكلمات غير اللائقة والسوقية، طريقة الجلوس، حاجات كثيرة يمكن ما نقدرش نرجعها دركة لكن دخلت في Mes [... comportements

[العادات الممارسة على حسب ما فهمت هي أساليب التربية اللي تربيت عليها، كانت مثلا الحرص المشدد، المراقبة في سن المراهقة، مراقبة الأصدقاء، عدم الإكثار من الخروج بلا سبب، الحوار، النصيح ...]

في هذه الاستشهادات إشارة واضحة بأن مسؤولية تنشئة البنات وتلقينهن كيفية قراءة وترجمة رموز هذا الجسد الأنثوي الذي يحملنه وتكييفها والتكيف معها من اختصاص الأم. فهي التي تعلم ابنتها كيفية التأقلم مع مجتمع تسيطر فيه نظرة الآخر، من خلال تلقينها كيفية " تجذير " معالم المظهر الخارجي لجسدها وكيفية استثماره، على حساب رغباتها الشخصية. فتعلم ترك تلقائيتها في مقابل إتقان السلوك المدروس، والكلام المناسب لكل موقف، والزي المناسب لكل ظرف، إلى غير ذلك من التعلّمات التي يكون غرضها اندماج الفتاة مع المجتمع وتوافقها معها. ومن الضروري في هذه التنشئة أن تغرس كل أم في ذهن ابنتها جسامة مسؤولية امتلاكها لجسدها وضرورة امتثاله للأعراف المقننة، لما يمكن أن يحدثه من أخطار ومشاكل، يمكن لها أن تمس سمعة العائلة ومكانتها، وبذلك فهي تحرص حرصا شديدا على تجنبها التعامل والاتصال مع الجنس الآخر:

[تربيتي كانت مرتكزة على علاقتي كان يلزمها تقتصر على البنات وبرك، والأولاد ممنوع...الأولاد كانوا يمثلوا بالنسبة لأمي الحاجة اللي تخوف وترعب وكأنهم الحاجة اللي راح تنحيلي العذرية نتاعي، كانت ديما تنصحنى نخلي علاقتي كان مع البنات باش تكون مرتاحة وديرفيا الثقة...]

[لم تمارس معي عائلتي أي عادات ملموسة لكنها كانت تمارس معي بعض الأوامر والنواهي التي توظف فيها الكلام، بصح أهم شي كنت نلاحظه مثلا أنه كنت نسمع أهلي تعابير فتاة ما بمجرد أنها فقدت بكارتها قبل الزواج وتعتبر هاذ الشي مصيبة...]

[أنا كأبي فتاة جزائرية، من صغرها، وهي تتلقى تعليمات الحفاظ على ذلك الجزء من جسدها (العذرية)، وتربى على أنها تكون الطفلة العفيفة والطاهرة اللي ما تسلمش في بكارتها، لأنه هي دليل على حسن خلقها وتربيتها. هاذ العادات في التربية هي إيجابية ما دامها تحفظ الفتاة من الوقوع في الممنوع...]

كما من العادات الممارسة التي كان لها سرد في تصورات الطالبات المستجوبات، طقس التصفيح، رغم أنه ممارسة تقليدية بدأت تفقد حدثها في مجتمعنا المعاصر بفعل تطور الواقع وانتشار التعليم والوعي لدى أوساط النساء، لأنه يظل منبع قلق وتوتر مرتبط بتجذر ذلك التصور التقليدي للمرأة وبكارتها عبر ذهنية المرأة ذاتها:

[مارست معاي عايلتي عادات كثيرة في التربية، كانت والدتي يقولولي ديما ما تتحركيش كيما هكذ نقصي من صوتك تعلمي الطيبات تعلمي كيفاه تتكلمي كلام حكيم، كوني رزينة...، كايين حاجة تاني دارتهالي جداتي كي كنت صغيرة وكان عمري حوالي 5 سنوات وهي التصفيح ما كنتش نعرف السبب الحقيقي تاها بصح مع الوقت كي كبرت فهمت أنها عادة تخليني نحافظ على الشرف نتاعي حتى زواجي]

[أنا تربيت في أسرة محافظة كان كل شي مقيد عندي وعنده الحدود نتاعه... التصفاح من الأمور اللي لاحظتها كثير عند العايلة تاغي وعند البنات تع *ma famille*...]

فيما يتعلق بالمعرفة الجنسية التي تلقتها الطالبات، فأغلبهن تصرحن بأن هذا النوع من المعرفة يعد من المحظورات في عائلتهن، كما أنهن ينوهن بعدم تلقيهن لمعرفة جنسية مباشرة ومقصودة، بل كن يستقينها بشكل عفوي وتلقائي تبعاً للمواقف الحياتية العشوائية التي تصادفهن في حياتهن اليومية. فبالرغم من تولي الأم لمسؤولية العناية والاهتمام بكل ما يمكن أن يمس جسد الفتاة، وبالرغم مما يطبع علاقتهما من حميمية، فإن ذلك لا يلغي في الوقت ذاته حفاظ كل منهما على هامش من الحشمة والاحترام، لذلك فقلماً يتجاوز الحديث بين البنات ووالدتها عتبة ما هو جنسي، خوفاً من أن تتعرض للإثارة الجنسية، أو تتأثر بتلك القضايا، فتتجه لاكتشافها بنفسها، ما من شأنه التأثير على بكارتها البيولوجية:

[أنا سمعت عن كلمة البكارة كي كنت صغيرة، وما كنتش فاهمة واش معناها...]

[أنا عايلتي رباتي على الحشمة والرزانة... وكانت تمنعني إني نشوف أي مشهد في التلفاز فيه بعض المواقف الجنسية...]

[..قراءة بعض المقالات في الصحف عن بعض القضايا الجنسية..]

[كان عندي حصار كبير وكانت عايلتي تراقبني وتراقب صحاباتي البنات اللي نتمشى معاهم، وكانوا ديما يقولولي *attention* تعلمي علاقات ولا تمشي مع رجال...]

إنها شهادات ميدانية برزت لدى أغلبية الطالبات اللواتي ينتمين إلى عينتنا الميدانية، شهادات تعكس طريقة تقديم الذات الأنثوية من خلال اللباس ووقفة الجسد وتحركاته، إضافة إلى الصوت وقواعد الآداب وفن التعامل، كما أنها شهادات تؤكد على تلقيهن لتربية محصنة ضد العلاقة بالجنس الآخر، تربية تلعب فيها الأم الدور الأساسي مرتكزة على ما تلقتة خلال طفولتها،

وما تؤكد الأعراف والتقاليد والسلطة الاجتماعية حول أهمية البكارة كرمز للشرف، وإثبات نوع من العزة والافتخار.

لكن ما يثير الانتباه أن هنالك عينة من المستجوبات من ذكرن بأن أولياءهن لا يتدخلون بصفة كبيرة في حياتهن، خصوصا فيما يتعلق بارتدائهن لملابس تتماشى مع الموضة، وإن كانت لا تتناسب مع ما هو متعارف عليه في الثقافة الجزائرية:

[أنا والدتي وخوتي البنات كانوا ديما يولهنوني إني نلبس حوايج تتماشى مع الموضة، باه نبقي ديما فتاة عصرية...حتى ويدا كانت معربة شوي...]

[الأسرة ديالي كانت سلطتها عليا سلطة محدودة ما كانتش تمديلي أوامر كل شي كان يفوت بالمفاهمة والقناعة...]

[أنا عايلتي متحرة ياسر، jamais ادخلت في لبستي ولا في صحابي ولا في خرجاتي...كانوا هما ديما يشجعوني نخرج مع البنات ونديروا des groupes mixte فيهم حتى الدراري لأنهم ما كانش عندهم تفكير قديم...]

فإذا كنا نلمس بعض الاختلافات في العادات الممارسة التي تتعرض لها الإناث، على مستوى الأفعال خصوصا، وحتى لو كنا نلمس بعض النماذج المتحررة في تنشئة الفتيات، فإن هذه الاختلافات تنقل بينهن على مستوى الاتجاهات والمواقف، فيما يتعلق بسلوكهن الجنسي، إذ يبقى من المستغرب أن يكون هناك تصريح لمن يقومون بتنشئة الفتاة، كالأم مثلا، مفاده سماح الأم لابنتها بممارسات تتعارض والتصورات التقليدية لمفهوم الشرف والعفة والعرض، مع الإشارة بأنه يمكن أن نجد في محتوى التنشئة الاجتماعية للعائلات المتحررة، تواطؤا واضحا بين الأم وابنتها على مستوى اللباس واستخدام وسائل الزينة، أو السعي إلى إخفاء فضائح معينة ومداراتها. وعليه فإن العادات التربوية الممارسة تجاه الفتيات هي عادات تقليدية تدرج ما بين المجارة للذاكرة الجمعية، وبين الخضوع للتقاليد الاجتماعية وقبول التغييرات الواقعة في المجتمع.

(ب) السلوكيات الأخلاقية والجسدية المتبعة:

تعمل العائلة الجزائرية على تنشئة بناتها بطريقة تتماهى ونمط السلوك العام والمقبول اجتماعيا، أي أنها تلقنهن وتنقل لهن القيم والمعايير الاجتماعية السائدة اجتماعيا وثقافيا. وتقوم القيم الاجتماعية في المجتمع الجزائري، كما أسلفنا الذكر، على حفظ الجسد الأنثوي وإعداده لمهام محددة ومقبولة في مجتمعنا، لا يجب الحياد عنها، تستلزم محافظة الفتاة على بكرتها، ولأجل ذلك عمدت المؤسسات الاجتماعية التقليدية وعلى رأسها العائلة، على نقل هذه القيم الاجتماعية المتحفظة والتقليدية، ذلك أن الإعداد الصحيح للجسد الأنثوي يقتضي من الفتاة الإلمام والأخذ بعين الاعتبار بكل التفاصيل المتعلقة به، وتجسيدها في سلوكياتهن الأخلاقية والجسدية المتبعة وكله بهدف حماية البكارة قبل الزواج:

[نعم أتبع سلوكيات معينة مثل عدم الاطلاع على الأفلام الجنسية، عدم الاختلاط مع الذكور وخاصة أنهم ينظرون إلى الفتاة بنظرة شهوانية، كذلك ممارسة بعض الأنشطة الثقافية مثل المطالعة للترويج عن النفس لأن الفراغ يشجع على التفكير في الأمور الجنسية، وأمارس هذه السلوكيات لأن الدين والمجتمع يفرضان المحافظة على البكارة لأن الفتاة الفاقدة لعذريتها مطرودة من رحمة المجتمع]

[من بين أهم السلوكيات الأخلاقية التي نحوس عليها هي إني نكون رزينة وفاهة ومحتشمة لأنه عذريتي ما تتعبرش برك بغشاء البكارة ديالي بصح بالأخلاق والسمعة الطيبة تاعي وتاع عايلتي...]

[كل شي راهو ملغم في المرا مشيتها صوتها لبستها ضحكها وقفها راه كل شي ملغم c'est pour ca أنا نحاول نضبط روجي في هاذ الأمور باه نقدر نتحكم فيها من بعد في المواقف اللي تتطلبها على الأقل نحافظ على الصورة اللي رباوني عليها والديا وبالأخص الوالدة تاعي...]

إن في محافظة الفتاة على بكارتها وسمعتها ما فيه تحقيق لمصلحة خاصة ومصلحة جماعية، فهي ضمان لحسن معاملتها على مستوى المحيط الاجتماعي الخاص، اللي يتمثل في العائلة، وعلى المستوى الاجتماعي العام اللي يتمثل في المجتمع، فرغم إقرار المستجوبات بالتحولات المعاصرة، ورغم تأثرهن الهش في سلوكياتهن الجسدية والأخلاقية المتبعة، إلا أنهن يسكن سلوكيات تحفظ لهن بكارتهن، وبالتوازي فجملة الشهادات الميدانية للمستجوبات الإناث، تحيلنا القول بأن السلوكيات الأخلاقية والجسدية المتبعة من قبلهن فيها تجسيد للصورة النموذجية للفتاة المحافظة ولو بصورة خارجية شكلية، وعليه فنمط إجابتهم هو نمط تقليدي فيه إعادة تشكيل لما هو سائد في الذاكرة الجمعية.

(ج) تمسك المجتمع بالبكارة:

حسب تصريحات أغلب المستجوبات الإناث فإن المجتمع الجزائري مازال متمسكا بقوة بالبكارة، كما أن عفة الفتاة الجزائرية عموما، مرتبطة بحفاظها على عذريتها إلى حين زواجها، حيث يبقى ذلك الغشاء الرقيق شهادة حسن سيرة وسلوك، يحسم وجوده من عدمه في تصنيف البنات، إما في مراتب الشريفات العفيفات الطاهرات، أو في مصاف المنحرفات، دون التفريق بين من فقدت عذريتها ظلما أو نتيجة حادث، أو من تقدم شرفها وتسلم عفتها عن سبق إصرار:

[نعم مازال الناس متمسكين بالبكارة لأنها شرف طهارة أخلاق وسمعة]

[مازال الناس متمسكين بالبكارة لأن البكارة تمثل التعبير الأكبر عن أخلاق الفتاة]

[العقلية والثقافة الجزائرية ما زالوا يعتبروا أن احتفاظ البنت وحرصها على بكارتها دليل العفة والشرف والأخلاق والأصل، وما يختلف هذا المفهوم على حسب ما نشوف بين جاهل ومثقف، ومتخلف ومتحضر]

لكن هل تبقى البكارة وحدها، عنوان الشرف والعفة، والدليل الوحيد على براءة الفتاة من أي ماض أسود؟ لاسيما مع تواتر القصص عن فتيات ينزلن في عالم الرذيلة، ويمارسن جميع أنواع الانحرافات، مع حرصهن الشديد على عدم المساس بذلك الجزء من جسمهن، ناهيك عن انتشار ما يسمى بعمليات إعادة ترميم البكارة، والأدهى ظهور ما سمي غشاء البكارة الصيني، ووصوله إلى بعض الأسواق العربية في إطار السوق السوداء، والذي يعمل على استرجاع الشرف والعفة في أقل من 05 دقائق ودون عملية جراحية، ودون ألم، وبثمن زهيد؟

[المجتمع ديالنا مازالو متمسك بالبكارة بصفة كبيرة والدليل على هاذ القول إنه أي فتاة فقدت بكارتها قبل الزواج تحاول بأي ثمن تسترجعها لأنها تخاف بأنبوهها وتخاف تواجه راجلها ولا عايلتها...]

[احنا مجتمع عربي اسلامي عنده موروثاته الدينية والثقافية هاذي حاجة ما نقدروش نتغاضاو عليها، إنه نقولو أنه المجتمع تاعنا مازال متمسك بالبكارة هاذي حاجة صحيحة، لو كان العكس كون ماكانتش كاين عمليات يعاودوا بيها البنات عنديهم وماكانش مشاكل ولا شكوك في الأعراس وما كانش ليلة الدخلة اللي يحتفلو بيها بعض العايلات الجزائرية...]

[مجتمعنا والناس والعايلات اللي فيه مازالو يتمسكو بيها *parceque c'est le seul moyen de controle sur leurs filles* ، يعني طفلة مازالت *vierge* في مخاخمهم راها محافظة على شرف عايلتها وقيمتها كل شي مربوط ب *la virginité* تاعها، *mais une fille qui a perdu sa virginité* ولات مشهورة حكايتها وحد ما يقرب ليها، وكاين وين توصل حكايتها حتى *les journaux*]

[المجتمع مازال متمسك بالبكارة رغم كاين علاقات ما بين الراجل والمرأ قبل الزواج، لأنه هاذ الشئ عنده وزنه وقيمتة اللي هي الشرف تع العايلة ورجالها وزيد سمعة الطفلة، شوفي برك المجتمع تاعنا كي تخرج طفلة مع واحد راجل ويفيقوا بيها الناس، راحين يقولوا أنها خرجت مع عشرة ماش مع واحد، وحتى هي إذا ما فقدت عنديتها ممكن يقولوا ناس أنها فقدتها...]

من خلال الشواهد السابقة يتبين بوضوح: أن بكارة الجسد الأنثوي لها علاقة إلزامية مع الشرف، حيث أن هذه العلاقة الإلزامية تعد موروثا فكريا يصعب في مجتمعنا الفصل بينهما، فعلى أساسها تأسست أسر وهدمت أخرى في بدايتها، كما أن الكثيرون في المجتمع الجزائري

يخشون من أن يستغل القول بإباحة عمليات رتق البكارة واستخدام البدائل الأخرى كالبكارة الصناعية من باب الستر، لتغليف الأعمال والانحرافات المرفوضة شرعياً وعرفياً، وعليه فإن نمط التصورات الأنثوية حول التمسك بالبكارة اندرج ما بين نمط تقليدي يعيد إنتاج وترسيخ السائد في الذاكرة الجمعية، ونمط متجدد عام به وعي غير تقليدي.

(د) التمسك بالبكارة (الأسباب):

تحمل العذرية حسب تصريحات عينة من المستجوبات معنى الشرف، فهي تتمتع بالعناصر التي تجعل منها شيئاً ذا قداسة وقيمة كبيرتين، لذلك فهن يصرحن بعزوفهن عن ممارسة الجنس قبل الزواج، لأنه يعد من أخطر المحرمات الدينية والأخلاقية. فالمحافظة على العذرية قبل الزواج يجعل من الجسد الأنثوي في أفضل صورته المثالية، جسداً خاماً مشبعاً برمزية إيجابية قوية، كما أن الامتثال للضوابط الاجتماعية السائدة في المجتمع الجزائري، يجعل من البكارة قيمة مثلى يجب التمسك بها والمحافظة عليها لما تحمله من دلالات السمعة والعفة والشرف للفتاة ولعائلتها:

[أجل أتمسك بالبكارة لأنها مرآة لتربية الآباء واتباع الدين الحنيف وصورة النقاء أمام الزوج وعائلته والمجتمع...]

[كفتاة جزائرية ومسلمة، أنا نعتز بالبكارة ديالي ونتمسك بها، ومادابيا البنات كامل يعتزوا بها لأنه هي اللي تصونهم من الجياحة (الانحراف) وتدفعهم باه يحميوا أنفسهم ويحميوا سمعتهم، وسمعة عايلتهم...]

[البكارة هي حياتي ومستقبلي هي ثمرة تربية والديا وهي أعلى شي ممكن يكون عند الطفلة حتى يجي نهاره...]

إن هذه التصورات الأنثوية امتدت لفترة زمنية طويلة في مجتمعنا الجزائري التقليدي، إلا أنها بدأت تفقد حداثتها في مجتمعنا المعاصر، بفعل تطور الواقع وانتشار التعليم عند أوساط الفتيات، وكذا انتشار الوعي بالثقافات الحديثة المخالفة لثقافتنا التقليدية المحافظة، فلقد تبين من الدراسة بأن هناك من المستجوبات من تربين على هذه القيمة الاجتماعية، لكنهن لا يتمثلنها كفكر أو قيمة مسلم بها، بل ويجردونها من محتواها المعنوي والأخلاقي، ويقلصن وظيفتها في البعد المادي، الذي سوف يقابل بأسبقية وتفوق مادي مقارنة بالفتاة غير العذراء :

[من معتقداتي الخاصة المساواة بين الرجل والمرأة، لذلك فمحافظة علي البكارة وحمائتي لها يكون استجابة للمجتمع الذي يرى فيها شيئاً كبيراً، كما أنها حاجة غالية مادياً إذا تعلق الأمر بشروط الزواج...]

[أنا نشوف في البكارة حاجة عادية ما يلزمش نضخموها صح نحافظوا عليها ونتمسكوا بها باه نحافظوا على صورتنا

الباهية في العايلة والمجتمع ديالنا]

[ممكن ممارسة العلاقات الجنسية بصبح لازمني نتمسك بالبكارة لأنها حاجة عزيزة في المجتمع الجزائري...أنا ما نطلش
أنه المجتمع نتاعنا ممكن يستغنى عليها بصورة تامة رغم أنه كاين ناس استغناو عليها...]

[العذرية تاعي حاجة *plus fort que moi* لازمني ببقى *vierge* لأنه هاذ الحاجة كنز، وزيد أني كي نحافظ عليها يقولو
الناس هاذ الفلة مربية وبنيت عابلة ودارهم رباو ولقاو وراجلها يقول أنا الأول في حياتها...]

كما هناك من المستجوبات من تبدين تصورا متحررا، فهن لا تؤمن لا بالأبعاد الاجتماعية،
ولا بالأبعاد الأخلاقية، ولا حتى بالأبعاد المادية الاقتصادية المحيطة بالبكارة، ما يجعلهن غير
متمسكات بها على المستوى الشخصي والمستوى الاجتماعي:

[نكره الكلام اللي يقلك أنه الراجل من حقو يعيش حياتو وهو حرفيها، رانا كيف كيف لازم في زوج نحافظو على
البكارة نتاعنا ولا نفقدوها...]

[المجتمع نتاعنا مجتمع متخلف لأنه شاد بزاف في هاذ الحكاية، أنا ما نيش مقتنعة بالعذرية ولا بالأهمية نتاعها،
mais الله غالب يلزمني نحافظ عليها لأنني ما نقدرش نبديل المجتمع...]

[أنا *contre* الناس اللي تحكي ب *la virginité* ، وما دايبا الراجل اللي يديني ما نحبوش يديني على خاطرني *vierge* لأنه
ماهياش *critère* باش نجموا نقيسوا بيه طفلة أخلاقيا]

[الراجل يعيش حياتو بالطول والعرض وفي كل البقاع بصبح *le jour* اللي يحب يتزوج يحب ياخذ واحدة *vierge*،
مانيش نشجع في البنات ما يقعدوش *vierge* لا بالعكس الطفلة القافزة لازمها تقعد عذرا لأنه المجتمع يحب هكذا...]

إنه، وحسب نظرة المستجوبات الإناث ممن نصنفهم بأنهم يمثلن النمط المحافظ، تبقى
البكارة هي الصورة المثلى وذات القيمة الكبيرة بالمعنى الفعلي والمجازي، كما أنها تجمع بين
العديد من القيم الاجتماعية والمثل الأخلاقية، التي يسعون بكثير من الجهد إلى التمسك بها
والحفاظة عليها، لكونها رأسمال اجتماعي ورمزي واقتصادي في آن واحد. أما الإناث يمثلن
النمط الذي أطلقنا عليه تسمية النمط نصف المحافظ، فهن تؤمن إلا بالمعنى البيولوجي والقيمة
المادية فقط التي تحيط بهذه القضية، وهن يتمسكن بها إرضاء للمجتمع ليس إلا، فالأبعاد
المعنوية الشخصية ليس لها مساحة في تصوراتهن. أما النمط الثالث من المستجوبات اللواتي
يبدن تصورا متحررا، فهن لا تؤمن لا بالأبعاد الاجتماعية، ولا بالأبعاد الأخلاقية، ولا حتى
بالأبعاد المادية المحيطة بالبكارة، ما جعلهن غير متمسكات بها على المستويات الشخصية

والجماعية والمجتمعية، وعليه فإن آراء الفتيات في التمسك بالبركارة تندرج ضمن ثلاث أنماط، نمط تقليدي يعيد إنتاج وترسيخ السائد في الذاكرة الجمعية، ونمط مشوش جزئي، ونمط أخير يتمثل في النمط المتجدد بصفة تامة.

(ه) الآراء حول نمط سلوك الأولياء في الزمن الراهن:

أبدت المستجوبات الإناث رأيهن في هذه القضية، والذي مفاده اتباع الأولياء للأساليب التربوية المرنة التي تبدي ثمارها، كأساليب الحوار والاتصال لأنها أساليب أكثر كفاءة، كما أنها تحفظ مكانة الفرد وانسانيته. وعلى الرغم من أن معظمهن، لا يعرفن على وجه التحديد المقصود، بالأفكار السيكولوجية الصحيحة، إلا أنهم مع ذلك أشاروا إلى ضرورة تطبيقها، وهي استجابات، تعود إلى بعض المعلومات التي استقوها عبر وسائل الاعلام، أو عن طريق اطلاعهم على بعض الأدبيات السيكولوجية، أو عن طريق احتكاكهم بطلبة لهم اهتمامات بالتخصص النفسي:

[سلوك الأولياء يجب أن يكون لينا، ويفضل استخدام الأساليب الحوارية لأنها الأكفأ ويتعدون عن أساليب التسلط التي تكون نتائجها عكسية تماما...]

[أنا نرى أنه لازم نتابعوا المرونة في التربية تع ولادنا في المستقبل، أنا شفت بزاف برامج نصحو فيها الأخصائيين النفسيين أنه يلزم يكون حوار ما بين الأولاد وما بين الأولياء...]

[المجتمع تاعنا كابنة فيها تغييرات كثيرة، على البنات وعلى الرجال، على الكبار وعلى الصغار، راه حتى العلاقة ما بين الوالدين والأولاد لازم يكون فيها تغييرات، يعني لازم يكون تواصل ما بيناتهم وتعامل كبير...]

[الطفلة في مجتمعنا ولات تشوف وتعيش ظروف جديدة ولات تخرج بحرية، تقرا، تخدم، ولات تتأثر بهاذ الظروف، على هذيك لازم يكون كاين تربية ورقابة عليها ما تكونش فيها سلطة كبيرة وما تكونش ساهلة...باه يكون ضبط لسلوكياتها اليومية...]

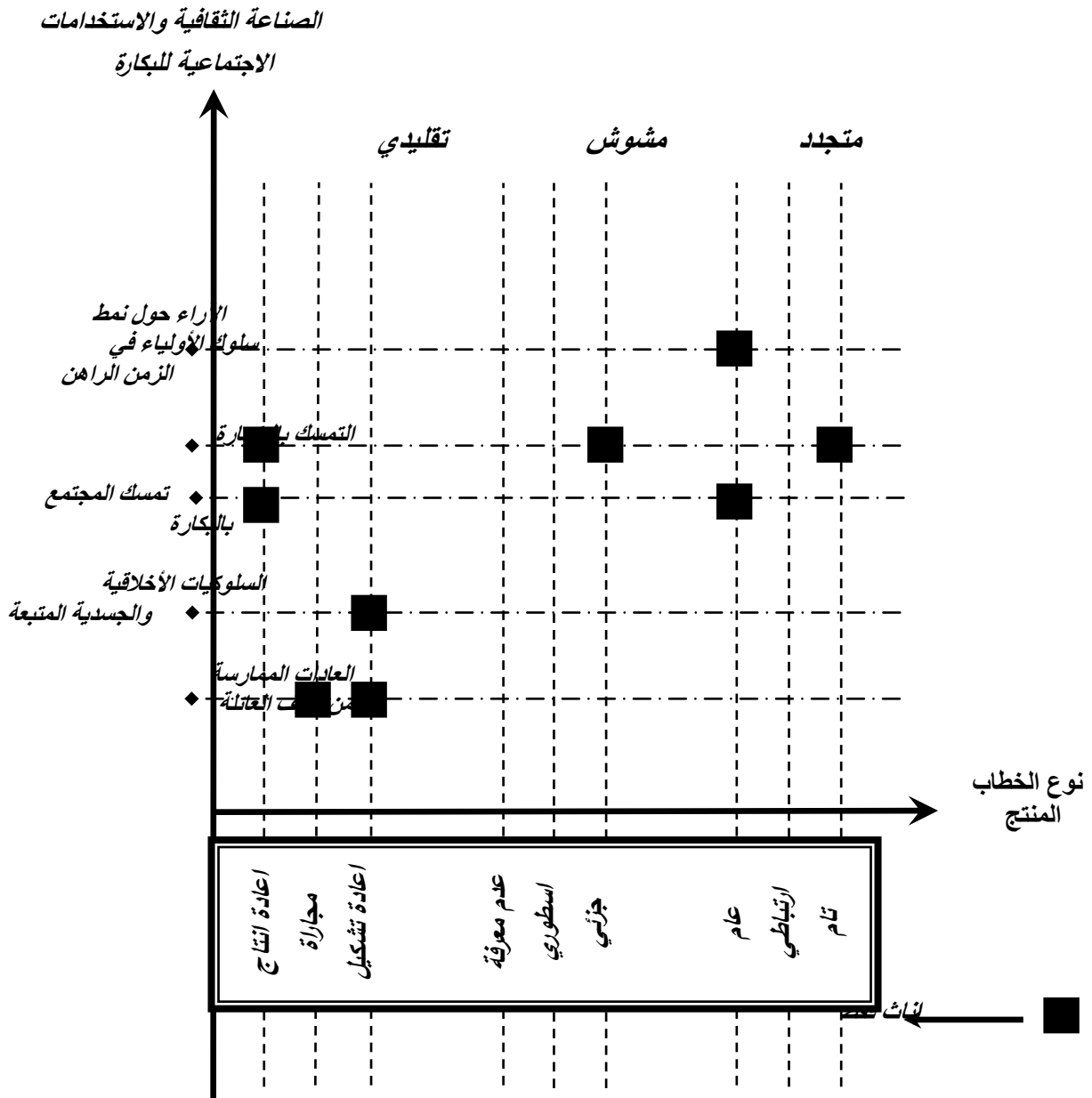
من خلال هذه الملامسة الميدانية لبعض الاستشهادات الأنثوية حول النمط المفضل لسلوك الأولياء في الزمن الراهن، تتبدى لنا تلك الآراء الأنثوية الأكثر تأثرا بالطابعين العلمي والإنساني إلى حد معين وليس مطلقا، تلك الآراء ذات البعد السيكولوجي التي ترى في النمط الحوارى المرن نمطا مثاليا في تربية الأبناء، لذا فإن هذه الرؤيا متجددة بشكل عام، نتيجة نمو وعي جديد، لكنه يفتقد إلى المعرفة الصحيحة الكاملة.

خلاصة نتائج المحور الثاني//الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبركارة عند الإناث:

مما سبق يمكن أن نضع النتائج الخاصة بواقع الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبركارة عند الطالبات الإناث على الرسم الكيفي التالي: حيث وجد نمطين للعادات الممارسة من

طرف العائلة نمط تقليدي، مجار للذاكرة الجمعية، ونمط تقليدي يتجه نحو إعادة التشكيل لما هو سائد في الذاكرة الجمعية؛ وظهر نمط واحد للسلوكيات الجسدية والأخلاقية المتبعة، وهو نمط تقليدي لإعادة الإنتاج؛ أما بالنسبة لموضوع تمسك المجتمع بالبخارة، فقد ظهر نمطين، نمط تقليدي يعيد إنتاج وترسيخ السائد، ونمط آخر متجدد بصفة عامة؛ وبخصوص التمسك بالبخارة، فقد ظهر ثلاث أنماط، نمط تقليدي يعيد إنتاج وترسيخ السائد، ونمط مشوش جزئي، ونمط أخير متجدد بصفة تامة؛ وبخصوص الآراء حول نمط سلوك الأولياء في الزمن الراهن، ظهر نمط متجدد عام ينم عن معرفة ووجهة نظر علمية.

شكل رقم (9) يبين رسم بياني كفي للعرض المكثف للبيانات الخام التي تعطي تصورا عاما لمحور الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبخارة عند الطالبات الإناث



← السياق الذكوري:

(أ) تمسك المجتمع بالبكاره (الأسباب):

أظهرت مقولات المستجوبين الذكور بأنه لا يمكن النظر إلى العذرية بكونها محددة لقيمة الفتاة وعائلتها فقط، أو إلى كونها قيمة اجتماعية في حد ذاتها، بل يجب النظر إليها على أنها أداة تصنف من خلالها الفتاة وعائلتها على مستوى اجتماعي وأخلاقي، وبذلك فالعذرية تحمل معنى تقييما للفتاة وعائلتها:

[المجتمع وتقاليده ونظرته للمرأة ما تغيرت، المرأ لازم تكون عنذرا حتى تتزوج، لأنه مرأ بدون بكاره معناه امرأ فاسده ومنحله]

[إن الحالة التي آل إليها المجتمع الجزائري، والتي جعلته يفتح على ثقافات جديدة عبر مختلف الوسائل العصرية، لم تؤثر بصفة بالغة على مكانة البكاره قبل الزواج لأن الزواج له وزنه والبكاره لها وزنها وبالتالي الأخلاق والشرف والسمعة...]

[مجتمعنا وبرغن التطورات الحاصلة إلا أنه حافظ على نظرتة التقليدية للبكاره ويطالب بالتمسك بيها، حتى يبقي على مؤسسة العائلة وسمعتها ومؤسسة الزواج، وحتى يحافظ على خصائص هويته الثقافية المميزة...]

[صح أنه البكاره هي الرمز للشرف والأخلاق بصح أنه نتمسكوا بيها هاذ ولات حاجة نسبية علاه؟ لأنه البكاره ولات حاجة سرية ما بين الراجل والمرأ قادرين يتخلصوا منها مع بعضاهم قبل الزواج + ما عادش الناس تقيم ليلة الصباح لأنها مكروهة دينيا، كاين بزاف تبدلات بصح مازالها مخفية...]

[الناس في مجتمعنا يعطيوها قيمة كبيرة للعذرية، لو كان مثلا نشوفوا مرأ مطلقة ولا أرملة نلقاو بلي قليل من يفكر ياخذها، ما بالك لو تكون صغيرة في العمر وفاقدة لعذريتها، هاذي ما يفكر فيها وما يتزوج بيها غير الطحان...]

[أي راجل يحب يدي مرأ عنذرا نظيفة، بصرف النظر إذا كانت لها شوية ممارسات خفيفة من برا لبرأ، حتى كانت بوسة ولا تحضينة، المهم ما وصلتش الحكاية لحاجة خامجة...]

فحسب الذكور، تصنف الفتاة في المجتمع الجزائري التقليدي إلى صنفين اثنين، فهي إما فتاة محترمة تكون ممثلة لكل الخصال المحمودة دينيا واجتماعيا وأخلاقيا، ويكون جسدها جسدا طاهرا عفيفا، لم تمس بكارته، وبالتالي عائلتها ستصنف كعائلة محترمة وذات صيت وسمعة اجتماعيين، يرقيان بها إلى مصف العائلات القديرة. أو إلى فتاة منحلة يكون جسدها غير طاهر

ولا يكون في وضعه الخام، ما يجعلها تواجه كل الشتائم والعيوب وكل معاني الإزدراء، وبالتالي فعائلتها ستصنف كعائلة لا تحمل نسبا رفيعا ومحترما، بل هي عائلة مرتبطة بفضائح بناتها، لأنها لم تربيهن ولم تنشئن على القيم الأخلاقية والدينية الصحيحة.

وعليه فإن المجتمع الذكوري يربط بصفة آلية ما بين البكارة وممارسة السلوك الجنسي والانحراف الأخلاقي للفتاة، وما بين سمعة العائلة، إن هذه الرؤيا هي رؤيا تقليدية تعيد إنتاج وترسيخ السائد، ذلك أن عدم تمسك الفتاة ببكرتها سيمسها هي بذاتها في جسدها وأخلاقها وتصرفاتها، ومن جهة ثانية، سيمس عائلتها في سمعتها وشرفها ومكانتها الاجتماعية.

(ب) التمسك بقيمة البكارة (الأهداف والدوافع):

إن مقولات أغلب المستجوبين الذكور بينت بأن قيمة البكارة لديهم تعتبر من بين المسائل التي لا تحتل أي تفاوض أو نقاش، ويتمثل الجميع، الحس المشترك السائد حول الموضوع، ما يجعل تصوراتهم تدرج ضمن النمط التقليدي الذي يعيد إنتاج وترسيخ السائد، ذلك أن هنالك ربط مباشر بين البكارة والرجولة. وأظهرت المقولات الخيرية أن البكارة من وجهة نظرهم، لا تمثل شرفهم فقط بل تتجاوز له لتمثل شرف العائلة، وهي معرفة مشوشة مجزئية، لأنها اعتمدت على البعد الانفعالي فقط، القائم على نبذ حياة الفتاة الجنسية قبل الزواجية، هذا النبذ الذي توارثوه من الأنظمة الذكورية. ولم تكن لديهم أية تلميحات عن آثار التحولات الاجتماعية، التي أثرت في العالم أجمع، ولم يتطرق المستجوبون إلى ذلك، بوصفه نتاج آلية الحياة الحديثة التي سهلت نظرة اللامبالاة إلى حرية العلاقة الجنسية، فلم تعد الفتاة الممارسة للجنس تخسر شيئا من التفاعل مع الشاب في العملية الجنسية، وهي تعتقد بأنها لا تخاطر أبدا، وهي لا ترى في ذلك أدنى ضرر لأن الحلول موجودة ومقترحة، ما من شأنه أن يؤدي إلى هلاك الأفراد والعائلات، تماما مثلما يحدث في الدول العربية من جرائم الشرف:

[الراجل في المجتمع الجزائري ممكن يكون متفتح في علاقاته الجنسية بصح إذا فكر في الزواج راح يبحث على مرا تكون عذرا، لأنها راح تكون رزينة ومتربية وبنيت فاميليا وراح تربيلي ولادو مليح...]

[أنا نتمسك بالعذرية، لأنه هي قيمة تربيت عليها، جدودنا ووالدينا علموهانا، كاين تقاليد مع الوقت راحت ومشات بصح كاين حوايج ما تنجمش تروح كيما العذرية لأنه هنديك بالنسبة للراجل رجوليته، باه كي يولي قاعد مع الناس ما يقولوش هناك مرتو فاقدة العذرية تاعها، كيفاه راح يكون الموقف نتاعو في هنديك اللحظة؟؟ ...]

[أنا نتمسك بالعذرية خاطرش هي أصلي وأخلاق وسمعتي وكيانتي وكل صفة باهية فيها معنى ايجابي...]

[الراجل كي يحافظ على العذرية تع النسا اللي في عايلته واللي تابعينلو راح تكون نفسيته مرتاحة، صح الراجل تع الصبح لازم يعبد ربي ويصرف على عايلته ويعمل الحلال، بصبح من جهة كبيرة لازم يخلي خوتو وبناتو ومرتو يتصرفو مليح وما يجيحوش باه يكون عمل الحلال تع الصبح ويكون رحلة...]

(ج) الأشياء والحوافز التي يخسرها الأخ في حالة فقدان أخته لبكارتها:

يصرح الذكور بأن فقدان إحدى أخواتهم البنات للبكارة، يعد فقداناً لشرف العائلة ككل، وخسارة كبيرة للمكانة الاجتماعية التي تحتلها العائلة، فالخسارة ستحل على مستويات عديدة، الاجتماعية والثقافية والدينية ويمكن أن تتعداها كذلك إلى المستوى الاقتصادي. فالحفاظ على البكارة الأنثوية هو الحفاظ على الرساميل القاعدية للشخصية العربية بصفة عامة، ولأنا الرجل العربي بصفة خاصة:

[الأخ إذا فقدت أخته عذريتها راح باه يخسر نظرة الناس ليه، راح يقولو عليه أنه هامل على هديك راه همل أختو وضيعها، ويربح دعاوي الشر، ويقولو عليه الناس هاوليكا اللي ربي هلکو من أفعاله، أختو راهي ضايعة هاملة... مش يلزم خير يقولو الناس عليه الله يرحم والديه اللي عرفو يربوه ويربح دعاوي وشوفات الخير?...]

[كي تكون أختي vierge راح نربح شرفي أنا، تكون أختي مشرفتنني وراسي راح يكون مرفوع، حتى واحد ما ينجم يحاسبني ولا يشوف ليا بنظرة غريبة ومنحطة، وي اللي يقلي أختك هكذا ولا هكذا، نفصلو عينيه ونعرف كيماه نجابو وأنا راسي مرفوع، بصبح كي تكون أختي مش vierge راسي راح يكون لوطا، حتى ونخبي وندافع راح تتفضح الحكاية ونخسر شخصيتي...]

[نخسر تقييم العباد ليا ما عايش يحترموني، وباش يتشري الاحترام ولا القدر؟... خاطرش كايين ناس ما يفهموش إنها غلطة وفاتت، ايقلك العذرية تع خوتك أنت وحدك تحميها وما تخليهاش اتضيع... ، غلطة ثواني ممكن تهدم سمعة عايلة شحال وهي تبني فيها طوبة طوبة]

فالبكارة بهذه التصريحات تعد رأسمال اجتماعي ورمزي للرجل الجزائري، الذي يثبت عبرها هويته الجنسية، ليست الهوية الذكورية بل الهوية الرجولية، التي تعد بفعل حماية البكارة، مبعثاً للهيبة والمكانة الاجتماعية والاحترام:

[إذا فقدت أختي عذريتها قبل زواجها راهي شوهتلي صورتني قدام الناس كامل مع عايلتي صحابي جبراني نسابي ...]

[يخسر كرامتو شخصيتو surtout كان خرج الخبر، كيفاه راح يوقف بجدا الرجل؟ حاجة ما نتمناهاش لا لصاحبي ولا لعدوي... تولي قاعد في قهوة يفوت واحد يلوحلك كلمة ولا يعايرك تولي فيها مشاكل وتطياح أرواح ...]

[كي تخسر الأخت عذريتها راح يمشي خوفا ذليل، ما يقدرش يهز راسوقدام الرجال وكي يتلاقا راجل يعرفه ولا يعرف حكايته، يحط راسو في الأرض...]

[تخسر الأخت العذرية يعني العار راح يتبعني ويتبع ولادي وعائلي، لأنه الراجل راح يخسر علاقواتو، يخسر صحابو، يخسر فاميلتو، يخسر الدنيا الكل، يخسر قدره هيبته شخصيته وروجليتو، راح يخسر كل شيء، راه مربوط كل شيء ببعضه، هذيك سمة من سمات العار...كون جينا في مصر وكنا من الصعيديين راح تولي فيها جرايم وتسبال دم...]

[الله لا يقدر تصبرلي حاجة كيما هكذ، ولو كان تصبرلي حاجة كيما هكذ نقتل أختي ولا نقتل روجي ولا نخرج من البلاصة اللي عايش فيها وما نرجعش ليها أبدا، ولا نهج من البلاد كامل...]

إن شرف الرجل الجزائري يتوقف على تصرفاته وسلوكه وأفعاله، لكنه يتوقف بالدرجة الأولى على الصورة التي يبلورها عنه الآخرون، هذه الصورة التي يمكن أن تهتز أو تخترق من جراء سلوك منحرف لامرأة في محيطه العائلي المباشر، وخصوصا أخته. هذا السلوك المنحرف الذي من شأنه المساس بعرض عائلتها وشرف رجالها، فتؤدي سمعتهم وتمرغ بها الأرض. وعليه فإن معرفتهم بالموضوع هي معرفة تقليدية تعيد إنتاج وترسيخ السائد في الذاكرة الجماعية للمجتمع الجزائري.

(د) القيم المادية والمعنوية التي يربحها الأخ في حالة بقاء أخته عذراء لحين زواجها:

لقد لمسنا من خطابات المستجوبين الذكور بأن البكارة الأنثوية تحتل المرتبة الأولى في ترتيب القيم الاجتماعية المحددة للشرف العائلي رمزيا واجتماعيا، على وجه العموم، أما على وجه الخصوص فهي محددة للشرف الذكوري. فإذا كانت هيبه الأخ وقيمتها المجتمعية تتحددان انطلاقا من قدرته على حماية عذرية أخواته البنات، فذلك يعني بأن المكانة الاجتماعية للأخ لدى المجموعة الاجتماعية المنتمي إليها، تحددها مدى سيطرته وقدرته على التحكم في أخواته:

[الحاجة الأولى اللي راح يربحها الخو هي كرامتو بين الرجال والفاميليا والمجتمع كامل، لأنه إذا حافظت أخته على بكارتها حتى يجي مكتوبها تزوج يعني راهي صانت سمعة باباها وخوها وراجلها وفاملتها الكل، surtout إذا كانوا متماسكين بزاف]

[المرا ديما تقعد مرا تطلع تهبط تقعد مرا، المرا هي اللي تحافظلك على شرفك وعلى سمعتك، على هذيك ما يلومهاش تمشي على حل شعرها، أعلا خاطر هذيك تولي تجيب العار...]

[الرجولية باش تتقاس؟ لا بالذهب ولا بالفضة، الرجولية تتقاس بالكلمة وبالفعل وبالأصل، وبعذرية الطفلة إذا كانت أختك، أعلا خاطر العذرية تابعة لأصل الراجل وقدره قدام عائلته وصحابه والمجتمع كامل...]

[كي تبقى أختي عذرا لزواجها يعني تبقى وتكون نفسيتي مرتاحة وبالي صافي، باش ما نخسرش نظرة العباد ليا...باش ما يقولوش ما هوش راجل، بصح يقولو يرحم الوالدين اللي رباوه راجل يحافظ على قيمتو وقيمة خوته البنات...]

فالذكر لا ينال مرتبة اجتماعية مرموقة إلا إذا دافع باستمرار على ممتلكاته، التي تندرج البكارة ضمنها، إذ تعد البكارة من بين ممتلكاته الأكثر قيمة، فالذكر سواء أكان الأب أو الأخ أو أي رجل ينتمي للعائلة، لا يسمح بأن يعتدي عليه ذكر آخر، لأن في ذلك مساس برجولته، ولأن الرجولة لا تتوقف في مجتمعاتنا العربية على القدرات الجسدية والجنسية، وإنما تتعدى ذلك إلى المكانة الاجتماعية التي يصنف فيها الذكر داخل جماعته الاجتماعية:

[البكارة تع خوتي مش ملكهم برك، هي ملكي تاني، صح ما عندهاش قيمتها المالية بصح تبقى قيمتها في وسط العيلة والجيران وعيلة راجلها كبيرة وهي اللي تغطي وتفرش، والله إذا قربلها واحد راح نقتلوه وراح يكون آخر يوم في عمره...]

[شرف أختي هو قدري هو سمعتي باش كي نكون فايت ما يشيروش ليا الرجال بالصبع ولا بالإشارات والمعاني ويقولو هذا المخلوق قيمته في الأرض عفسولو فيها خوتو البنات وكملو عليه صحابهم، إلي يوصل يمس شعرة من أختي ندفنو في بلاصته، أش يقعدلو الواحد يدفن روحو بالحياة خير...]

لكن هذا لا يمنع من بروز آراء محدودة تنفي أي علاقة ارتباطية ما بين قيمة الرجل وعذرية أخواته البنات، صحيح أنها آراء شادة في مجتمعنا، إلا أنها برزت في السياق الذكوري التحرري، ما يدل على إمكانية استفحالها:

[أنا ما يهنيش تبقى أختي عذرا ولا لا هي حرة لأنه وصلنا لوقت صعب كل واحد يحوس على روحه وكل واحد تهمة نفسه وهو المسؤول عليها سوا طفلة ولا راجل، كايين حوايج أهم...]

[أنا أصلا ما نامنش بضرورة البكارة حتى نامن بقيمتها، احنا في مجتمع مخلط فيه حوايج جديدة ما كانتش عند والدينا وما تربيناش عليها، بصح لازمنا نامنوا بيها حبينا ولا كرهنا]

لقد منحت تصورات الذكور للبكارة دلالة ثقافية كبيرة أهمها يكمن في تجسيد شرف الذكور وعرضهم، وهنا يتجاوز الأمر حدود الجسد البيولوجي لصاحبه بل يتخذ بعدا ثقافيا يرمز إلى كرامة رجال الجماعة التي تنتمي إليهم الفتاة، وعرضهم ومستوى نفوذهم وسلطتهم وأخذهم بزمام الأمور، ما يجعلها رأسمال رمزي واجتماعي على حد سواء، لكن الملفت للانتباه، بروز رأي مناقض وفيه نوع من التحرر مفاده عدم وجود علاقة ارتباطية ما بين مكانة الذكر الاجتماعية وبكارة إخواته البنات، إلا أنه يبقى رأيا محدودا، ما يحيلنا القول بأن رؤية الذكور للموضوع، هي رؤيا تندرج ما بين النظرة التقليدية التي تعيد إنتاج وترسيخ السائد، وبين النظرة المتجددة العامة التي ينقصها التنفيذ العلمي.

(ه) الآراء حول نمط سلوك الأولياء في الزمن الراهن:

الملفت للانتباه، أن المستجوبين حسمو رأيهم في هذه القضية، كما تبناوا رأي الشرع العرفي الذي أفرزته الأنظمة الأبوية، التي ترى ضرورة الضبط المتشدد للفتاة، وضرورة استدخال سمات الرجولة في الذكر، في تحديد نمط السلوك الوالدي، دون غض النظر على الأساس الأخلاقي الذي يتوجب احترامه في هذه التربية، إذ يرون بضرورة اتباع الأسلوب المتسلط في التربية خصوصا منه ما يتعلق بتربية الإناث، لأنهن يعتبرن مصدر المظاهر الشادة التي أصبحت رائجة في مجتمعنا المعاصر، وبالتالي فكبحهن يعني كبح هذه المظاهر الشادة التي لها عظيم الأثر على التوازن المجتمعي، خصوصا في مستوى العلاقات الاجتماعية بين الجنسين وعائليهما:

[نمط التربية لازم يكون متسلط لأنه في هذا التسلط كبح لكل المظاهر الشادة اللي حنا نشوفوا فيها...]

[مع واش كايين في المجتمع ديالنا اليوم لازم يكون نمط تسلطي يمارسوا فيها الوالدين كل الأساليب السلطوية.....]

[اتباع نمط سلطوي لأنه يقهر كل ما هو يتعارض مع مبادئ ديننا الحنيف]

[نمط سلوك الأولياء في الزمن الراهن يستوجب أن يكون فيه سلطة كبيرة مقترنة بالعقاب لأن الجيل الجديد جيل صعب ياسر ما نقدروش نتحكموا فيه بسهولة وما يفيد فيه غير الضبط الكبير]

ولا يمنع ذلك من وجود رأي محدود يذهب إليه تصور الذكور، حيث يرون بأنه يستوجب على الأولياء اتباع الأساليب التربوية المرنة التي تبدي ثمارها، كأساليب الحوار والاتصال لأنها أساليب أكثر كفاءة، كما أنها تحفظ مكانة الفرد وانسانيته. وعلى الرغم من أن معظم المستجوبين، لا يعرفون على وجه التحديد المقصود، بالأفكار السيكلوجية الصحيحة، إلا أنهم مع ذلك أشاروا إلى ضرورة تطبيقها، وهي استجابات، تعود إلى بعض المعلومات التي استقوها عبر وسائل الاعلام، أو عن طريق اطلاعهم على بعض الأدبيات السيكلوجية، أو عن طريق احتكاكهم بطلبة لهم اهتمامات بالتخصص النفسي:

[يجب أن يكون متحررا بعض الشيء لأن كثرة الضغط والانغلاق يولد لدى الفتاة حب التحرر والهروب ومنه الوقوع في المحذور، وأن يكون متسلطا بعض الشيء لأن حرية الفتاة أكثر من اللازم يجعلها تتصرف بلا مبالاة وتهور خاصة عندما لا تكون هناك رقابة من طرف العائلة ومنه يمكن أيضا الوقوع في المحذور، لذلك وجب على الأولياء أن يمسكوا العصا من الوسط]

[سلوك الأولياء يجب أن يكون بين متحرر ومتسلط، وحبذا لو يستخدمون الأساليب الحوارية لأنها الأنجع علميا ونفسيا ويتعدون عن أساليب الأمر والضغط والضرب لأنها تأثيرها سلبي وعكسي وغير مرغوب..]

[أنا نرى أنه لازم نتابعوا الليونة في التربية، أنا تفرجت على حصص نفسية ينصحو فيها الأخصائيون النفسانيون بضرورة تقوية الاتصال ما بين الأولاد وما بين الأولياء باه يكون حوار فعال ما بيناتهم، زيد أنهم أشاروا لبعض

التصدعات اللي حدثت في المجتمع تاعنا واللي خلقت فجوات كثيرة على مستويات العلاقة ما بين الأولياء والأولاد وهاذ الشي ممكن يؤدي بولادهم للانحراف على هذيك لازم يقوى الاتصال ما بيناتهم]

[مطالعاتي الكثيرة لكتب عن البرمجة العصبية اللغوية تخليني تقدم أفكار عن نمط سلوك الوالدين عندها طابع علمي، ممكن راح نمارسها من بعد مع ولادي، واللي هي تركز على تقوية تقنيات الاتصال وتخلي العلاقات ايجابية مع الأفراد أيا كانوا جيران أصدقاء ولا أولاد، لازم ما يكونش الاتصال عمودي بصح يكون في مستويات أفقية تعتمد على الخطاب والحوار بدرجة مطلقة...]

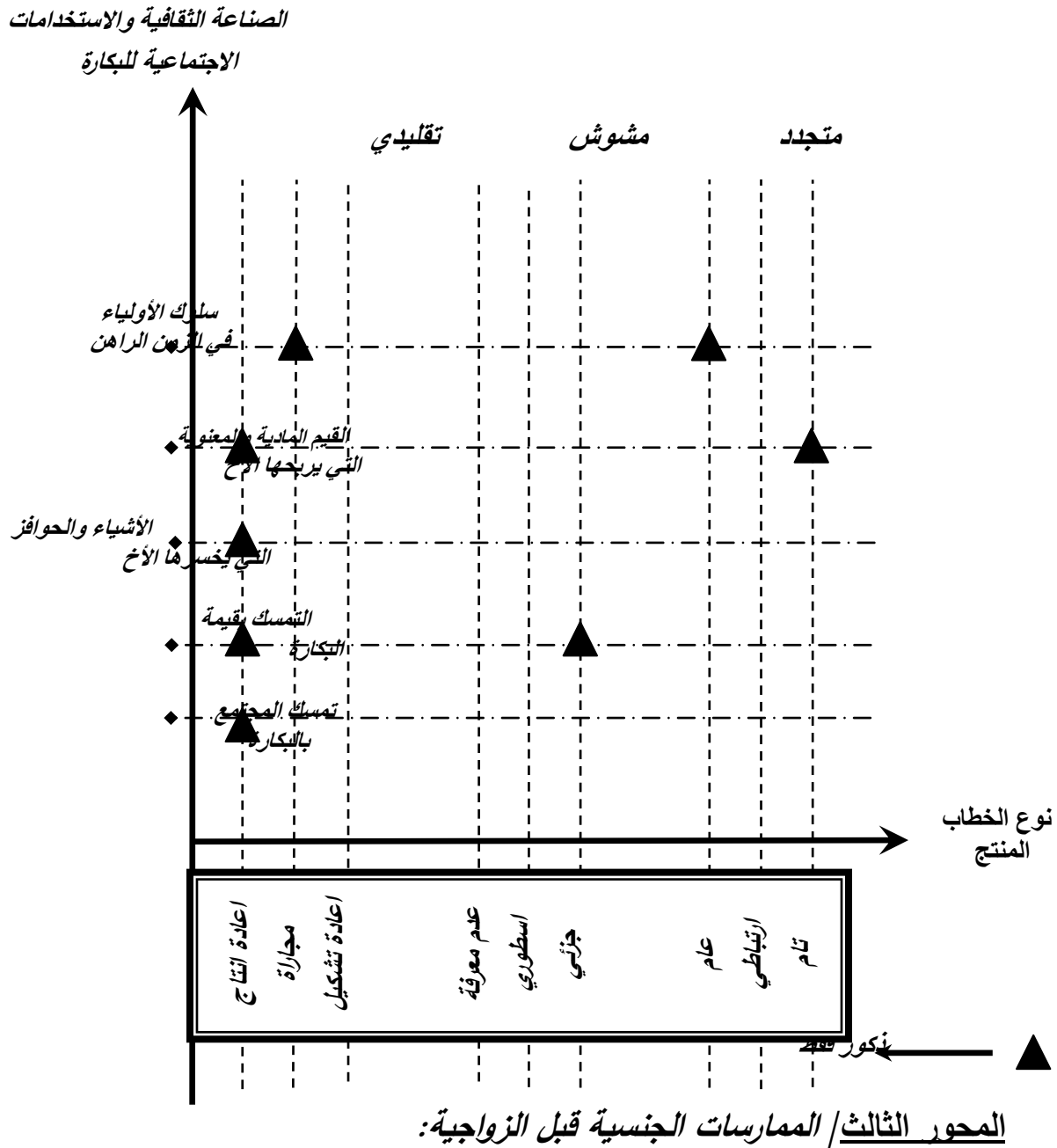
من خلال هذه الملامسة الميدانية لبعض الاستشهادات الذكورية حول نمط سلوك الأولياء في الزمن الراهن، تبين وجود تباين معتبر بين نمط تصورات الذكور ونمط تصورات الإناث، حيث نجد أن الأغلبية العظمى من الذكور، يرون ضرورة اتباع الأولياء نمط السلوك السلطوي، وربما يعود السبب، لما ظهر في تحليلات الأخصائيين الاجتماعيين والأخصائيين النفسانيين الاجتماعيين، من انخفاض في حدة السلطة الذكورية للأباء، وكذا انخفاض قدرة الأمهات على الإحاطة بتربية أبنائهن، وربما يكون هذا الانخفاض، لا يقابله أو يملأ فراغه أساليب أخرى للتنشئة الوالدية، فأصبحت العلاقات بين الأولياء وأبنائهم أكثر توترا، وإذا أضفنا تأثير ثقافات المجتمعات الحديثة، المروجة لأفكار دخيلة على ثقافتنا المجتمعية، والتي يكتسبها الأفراد بالقوة خاصة في المناطق الحضرية، أين تكون احتمالات التوتر أكبر، لذا فإن رؤيتهم للموضوع تقليدية، لمجاراة الحس المشترك. لكن ومن منظور آخر تتبدى لنا تلك الآراء الأكثر تأثرا بالطابعين العلمي والإنساني إلى حد معين وليس مطلقا، تلك الآراء ذات البعد السيكولوجي التي ترى في النمط الحوارى المرن نمطا مثاليا في تربية الأبناء، لذا فإن هذه الرؤيا متجددة بشكل عام، نتيجة نمو وعي جديد، لكنه يفتقد إلى المعرفة الصحيحة الكاملة.

❖ نتائج المحور الثاني || الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبكارة عند الذكور:

يمكن أن نضع النتائج الخاصة بمحور الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبكارة عند الذكور، على الرسم الكيفي التالي: حيث نجد أن معرفة هذه الفئة بتمسك المجتمع بالبكارة وأسبابه لذلك، هي معرفة تقليدية تعيد إنتاج وترسيخ السائد؛ وظهر نمطان لموقفهم تجاه التمسك بقيمة البكارة، نمط تقليدي يعيد إنتاج وترسيخ السائد، ونمط مشوش جزئي لعدم إدراكهم الكلي والفعلي لهذه الوضعية المستقبلية؛ بينما كانت نظرتهم للأشياء والحوافز التي يخسرها الأخ في حالة فقدان أخته لبكارتها، هي نظرة تقليدية تعيد إنتاج وترسيخ السائد في الذاكرة الجماعية للمجتمع الجزائري؛ وكذلك الأمر في رأيهم بالقيم المادية والمعنوية التي يربحها الأخ في حالة بقاء أخته عذراء لحين زفافها، حيث برز نمطان للتصورات، نمط تقليدي يعيد

إنتاج وترسيخ السائد، ونمط متجدد عام؛ وبالنسبة لنمط السلوك الوالدي في الفترة الراهنة، فلقد ظهر نمطان للتصورات الذكورية، الأول تقليدي مجاز للذاكرة الجمعية، والثاني متجدد بصفة عامة نتيجة نمو وعي جديد.

شكل رقم (10) يبين رسم بياني كفي للعرض المكثف للبيانات الخام التي تعطي تصورا عاما لمحور الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبقارة عن الطلبة الذكور



إن للحياة الجنسية قوانينها وقواعدها التي تنظمها وتحدد العلاقات بين الجنسين في أي مجتمع إنساني، فالحياة الجنسية في ثقافتنا العربية الإسلامية مثلاً، من المفروض أن تكون في

إطار مقنن وتبدأ ليلة الزفاف، كما أن اللقاء الأول بين الرجل والمرأة يكون مصحوبا بفكرة الواجب والصبر، فهو عبارة عن اختبار يسعى من خلاله الرجل إلى القيام بواجبه بإثبات فحولته وقدرته الجنسية وإثبات عذرية الفتاة التي تزوجها، وهو بذلك يثبت أحقيته بالشرف الاجتماعي، أما الفتاة، فهي تسعى لإثبات عفتها وتجسيد شرف أسرتها. لكن التحولات المعاصرة التي تشهدها ثقافتنا أدت إلى بروز مظاهر جنسية جديدة لم نألّفها من قبل، لأجل ذلك وددنا التركيز على عدة موضوعات ذات أبعاد علائقية وجنسية، علما تسهم في إبراز هذه الممارسات الجنسية قبل الزواجية والجديدة.

(أ) ممارسة الجنس مع وجود عاطفة:

← السياق الأنثوي:

إن الملاحظات الأولية التي تميزت بها المقابلات الميدانية مع الطالبات الإناث، هو أنهن كن يروين مغامراتهن العاطفية والجنسية بخجل، كما كن يوضفن ميكانيزمات المراوغة والهروب عند سردهن لحياتهن الجنسية الخاصة.

هنالك من الفتيات من ترفضن الانسحاق لمثل هذه العلاقات الجنسية قبل الزواجية التي تصنفها بالعلاقات المشبوهة المحرمة دينيا واجتماعيا وأخلاقيا، وتنادين بضرورة كبحها والتخلص منها بتاتا، حتى لا تنتشر بصفة كبيرة وواسعة، وتؤثر سلبيا عليهن، إذ تذكرن أن سمعة الفتيات اللواتي تمارسن هذه العلاقة، يمكن أن تمتد وتؤثر على سمعتهن:

[الظواهر الغريبة اللي تعمل فيها البنات واللي حنا نراوا فيها واللي ممكن تأثر على الاحترام والثقة ما بين اثنين، تقدر

تأثر علينا احنا تانا، لأنه ديما المليح يروح في جرة الحاير، وهذا مثل مألوف عندنا وعنده وزنه ونقدروا نقيسوا عليه ...]

[لا عاطفة لا حب لا اعجاب لا والوا...، أنه البنات تصبر حتى يجي مكتوبها شي اجباري عليها ماش بمزيتها...]

[الزواج هو السبيل الوحيد اللي تمارس فيه المرا الجنس مع الزوج نتاعها point finale ...]

لقد صرحت أغلب المستجوبات الإناث ممن كانت لهن علاقات قبل زواجية، بأن هذه العلاقات كانت تقوم أساسا على مشاعر الحب، حيث صرحن بأن الحب هو المحرك الفعال لممارساتهن الجنسية، وهو المبرر الوحيد المعتمد في هذه الممارسات التي هي تجسيد فعلي لهذه المشاعر العاطفية، كما أن أهم ما ميزن به علاقاتهن العاطفية، هي أنها علاقات كانت ترتبط بصورة ملحوظة، بالمستقبل، أي بفكرة الزواج، ورغم أن المجتمع وقيمه لا يحض على إقامة مثل هذه العلاقات، إلا أن أغلب المستجوبات، كانت لهن تجارب عاطفية ومازالت:

[لا أستطيع أن أمارس الجنس مع شخص عابرا لأعرفه أو تربطني به أية علاقة عاطفية مصيرها المستقبلي هو

[الزواج...]

[العلاقة الجنسية ما بين الرجل والمرأة إذا ما كانت فيها روابط عاطفية وحب قبل ما تكون جسدية راه راح تفشل لأنه ما كانت البنزين اللي يمشي السيارة اللي فيها زوج المرأ والرجل...]

[أنا ممكن نمارس الجنس السطحي قبلة لمسة تحضينة بضح مع انسان يربطني بيه مشروع زواج، حتى وي يكون مشروع فاشل فيما بعد، المهمة النية الأولى تكون صافية...]

[ما نجمش نمارس الجنس هكذلك مع اللي يجي لازم يكون حب وانجذاب وعلى الأقل تكون نية مبدئية للزواج، ولا راح نكون كيما الحيوان في الغابة اللي يتمشى غير بالغرائر والشهوات...]

فالحب عند أغلب الطالبات هو المحرك للعلاقة الجنسية، وهو المبرر الوحيد المعتمد لدى هؤلاء، فهن يتصورن هذه العلاقة من خلال ممارستهن للحب وليس للجنس. ولكن ومع أن هنالك تجارب، لم يكن هدفها النهائي الزواج، وإنما تقوم على علاقات عاطفية تركز على تجسيد مشاعر الحب، أو مجرد اكتشاف الآخر، أو اختبار الذات من الناحية العاطفية وغيرها من الأمور، فمن الواضح أن هنالك تجارب للفتاة في إطار هذه العلاقة :

[أول علاقة عاطفية كانت في بداياتها مجرد إعجاب من الطرفين ثم توطدت إلى حب... لكن كان هنالك ممارسات سطحية ولا ترتقي إلى مرتبة جنس بل مجرد لمسات وقبلات...]

[كانت عندي علاقات مع الجنس الآخر بضح كان فيها حب، الحب حاجة باهية مش خايبة، خايبة كان باش تقيس الطفلة la virginité تاها...]

[الحب هو أحلى شعور في الدنيا، هو اللي يخلي الفرد فرحان حالته مليحة... أنا ممكن تتنازل على أي شي ونمارس علاقة جنسية إذا وجدت فيها رابطة الحب الحقيقي اللي ولا عملة نادرة في هاذ الحياة الصعبة...]

[ما نقدرش نكون مع انسان ما نحبوش أي ما كان وضعي معاه سوا نخرج معاه سوا راجلي...، surtout إذا كنا في علاقة جنسية...]

تقوم العلاقة الجنسية عند أغلب الفتيات على أساس روابط عاطفية وروحية قبل أن تكون علاقة جسدية جنسية، فهن لا تمارسن الحب مع شخص نكرة لا تعرفنه، أو لا تربطهن به علاقات عاطفية، ويمثل الطرف الآخر الذكر، في أغلب الأحيان، مشروعاً للزواج حتى وإن فشل المشروع، وهذه السلوكيات والممارسات الجنسية من أكثر الأصناف الرائجة والمتداولة في الواقع المعاصر لمجتمعنا، ومن هنا فإن موقفهن تجاه الممارسات الجنسية قبل الزواجية التي هدفها تجسيد الحب، هو موقف متجدد بشكل تام، يتعارض مع الموقف التقليدي الذي يعيد إنتاج وترسيخ السائد في الذاكرة الجمعية، والذي يتبناه عدد ليس بكبير من الفتيات المستجوبات.

← السياق الذكوري:

ما هو مسلم به في مجتمعاتنا العربية، أن العلاقات الجنسية والحياة الجنسية قبل الزواجية بالنسبة للرجل لا تعد من الأمور الممنوعة أو المحرمة اجتماعيا، فحياة الرجل الجنسية في نظام المجتمع الأبوي تعتبر من الأمور الطبيعية، ودليل ذلك أن الطالبات الإناث في دراستنا الميدانية، كن تخلجن وتراوغن في حديثهن عن حياتهن الجنسية قبل الزواجية، أما الطلبة الذكور فمعظمهم كانوا يروون مغامراتهم العاطفية والجنسية بكل طلاقة:

[الرجل يعيش حياته الجنسية باه يكتسب خبرات متنوعة... باه يثمن القدرة الجنسية تاعو حتى وين ما يكونش الحب، ونية الزواج...]

[أنا نحب أنه تكون عندي علاقات كيما هك مع طفلة نحبها وتحبني وتكون بين عاطفة قوية تخلينا نحوا يدينا مع بعضانا وبنبيوا هاذ الحياة، أنا تهمني العاطفة اللي ما بيناتنا ني جنس ني مجتمع...]

[البنات هما اللي يصنفوا هاذ العلاقة الجنسية ويخليوها تكون فيها عاطفة ولا لا، أنا ممكن نربط معاها علاقة بصح هي وشطارتها إذا كانت قادرة تخليني نحبها ولا لا... وتخلي علاقتنا مصيرها الزواج ولا لا]

[الرجل يرقد مع شحال من طفلة وما يتمسش، علاش؟؟ على خاطر ما يخلي لا أمارة ولا علامة...، بصح الرجل راجل...، بصح المرأ إذا عملت حاجة كيما هكذا تنشاف بطريقة خايبة بزاف أكثر من الرجل... ويقولوا عليها فاسدة وجايحة وتسواش فرنك...]

[إذا كانت البنت محترمة وعندها شخصية قوية وباهية وتكون فحلة معايا، وحتى لو ما بيناتنا علاقة، راح تبقى ديما في راي حاجة كبيرة...]

ظهر من الخبريات، أن هناك تعدد في الاتجاهات المنتجة، فهناك اتجاه يبدي احتراماً للعلاقات العاطفية، وبالتالي فتصوراتهم عن العلاقة الجنسية العاطفية، مشوشة، جزئية، لأنها تعتمد على بعد واحد للعلاقة العاطفية، وهناك اتجاه آخر عند الذكور يذهب إلى إقامة العديد من العلاقات العاطفية، التي تهدف إلى مجرد تحقيق الذات، أو اختبار القدرة على التواصل مع الآخر النوعي، وبذلك تتعدد العلاقات العاطفية للذكر الواحد، ولا يمنع أن تكون في وقت واحد، رغم عدم تبلور هدف الزواج بشكل نهائي كهدف محتمل لهذه العلاقات، وهو موقف متجدد تام، كما أن معظمهم تحس المنحى التقليدي، الذي كان يسوده مشاعر الاتهام الضمني للفتاة التي اعتبروها المحرك الأساسي لمثل هذه العلاقات الجنسية، وبالتالي فمعرفة تفهم هي معرفة تقليدية تعيد إنتاج وترسيخ السائد في الذاكرة الجمعية.

(ب) ممارسة الجنس بطريقة عابرة:

← السياق الأنثوي:

هنالك من الفتيات من ترين في الممارسة الجنسية قبل الزواج، ما فيه منع اجتماعي، وكذلك تحريم ديني، لذلك فإن موقفهن من ممارسة الجنس بطريقة عابرة، هو موقف سلبي تماما، وليست السلبية في سياقها السلبي الذي يجعل لها تأثيرات غير محببة، بل موقف سلبي ولكن تأثيراته ونتائجه إيجابية من المظور الثقافي الاجتماعي الذي يتمسك بالمرور الخاص بمجتمعنا الجزائري:

[لا مستحيل ما نيش حيوان، ما مارستوش مع انسان نجبو حتى نمارسو مع ... n'importe qui]

[كيف لانسان منح العقل والفكر أن يمارس الجنس مع أي شخص كان ، لا تربطه معه أية علاقة شرعية...]

[هاذ العلاقات يلزم تكون في بلاصتها وفي وقتها... لازم تكون في الحلال، صح كايين غرائز كثيرة بصح لازم نخبوها وما نمارسوهاش حتى يكون الوقت المناسب...]

[ديننا وعرفتنا يمنعنا على هاذ الأشياء ومن واجبنا نمنعوها مش نشاركوا فيها ونمارسوها...]

كما أقرّ 90% من مجموع الفتيات الممارسات للجنس قبل الزواج، بأنهن لم ولن يمارسن الحب مع أي كان، لأن الحب بالنسبة لهن هو المحرك الأساسي لرغباتهن وملذاتهن الجنسية:

[لم أمارس الحب بطريقة عابرة بل كان الجنس بيننا دليل على حب وانجذاب ثم وعد بالزواج...]

[أنا لم أمارس الجنس بل مارست الحب تلك العاطفة القوية الطاهرة التي ليس لها أي مصلحة سوى أنها مجسدة لقوة العاطفة التي كانت تربطنا أنا وهو (الحبيب)...]

[صح أنا مارست الحب مع الذكورة ياسر وما كانش الهدف باين تع هاذ العلاقات بصح jamais كانت تحركني اللذة، كل شي كان يتحرك بالحب والجازبية...]

كما من الإناث من لا تقتصر حياتهن الجنسية على العاطفة والحب، فللمتعة الجسدية مكانها ودورها في حياتهن الشخصية، فقد مارس عدد ضئيل منهن الجنس بطريقة عابرة لمرة واحدة أو أكثر، وهن يرفضن الخضوع لضوابط المجتمع الجزائري، الذي تنتظم وفقها حياتهن الجنسية، لأنهن يتصورن أجسادهن وبكارتهن وممارساتهن الجنسية بذهنية المرأة الغربية، التي تعتمد على مبادئ الحداثة التي تتادي بالمساواة الجنسية والحرية الجسدية، ما يجعل من أجسادهن بكل ما تحمله من أعضاء ملك لهن فقط:

[بصراحة، أنا نمارس الجنس بكثرة وحتى في علاقات ما يكونش فيها عنصر الحب بقوة، ومع ذلك محافظة على البكارة نتاعي، ... هذا الشي يخليني نحس بالقلق... خاطرش نخاف أنها تتمزق ونفقدوها، هذا الخوف مصدره عائلتي المحافظة واللي تقتلني على هذا الشيء]

[التجربة ضرورية لأن الرجال في الوقت اللي احنا فيه يحبوا الطفلة اللي تعرف كيفاش تمارس الجنس... بصح ما فهمتش علاه يتمسكوا بالبكارة للزواج...]

[أنا ما نعتبرش نفسي مارست الجنس لأنني لبيت رغبة عندي ممكن يكون فيها نوع من الاعجاب...]

تتبنى المستجوبات الإناث، ثلاث توجهات حول ممارسة الجنس بطريقة عابرة، الموقف الأول يعيد إنتاج وترسيخ ما هو سائد في الثقافة التقليدية عن ضرورة الامتناع عن العلاقة الجنسية قبل الزواجية من باب التحريم الديني والاجتماعي، كما ظهرت استجابات أخرى حول الموضوع وتوصف بالمتجددة، ورغم أنها تنفي حضور العاطفة، إلا أنها تعد متجددة تماما، لأن الفتيات تتصورن وتمارسن فعليا حياتهن الجنسية المتحررة بحرية تامة.

← السياق الذكوري:

لقد لمسنا تباينا في تصريحات المستجوبين الذكور عن إمكانية قيامهم بعلاقات جنسية عابرة، فالبعض منهم كانوا يرفضون بصفة قطعية الحياة الجنسية قبل الزواجية، حيث أبدوا رفضا تاما لإمكانية التعرض لتفاصيل هذا السؤال، ما جعلنا نصف إجاباتهم بالعدوانية نوعا ما، أما القلة منهم ممن أقتنعناهم بضرورة تبرير رأيهم، فقد سردنا بعض إجاباتهم كالتالي:

[في هاذ الوقت المستويات تع البنات تحت الأرض، كيفاه تفسر طفلة تمارس الجنس والحرام مع راجل قبل ما تتزوج، واين عقلها surtout إذا كانت ما تحبوش كيفاه...]

[لازم كل شي يكون في وقته... خلي العلاقة تجي كان في الحلال، باش تكون عندها بنة خاصة، وباه تكون عندها مصداقية عند العبد وقدام ربه، باه تتبارك العلاقة وتولي علاقة طاهرة ما فيها حتى شبهة...]

[أنا نرى بأن انسان يمارس العلاقات الجنسية كيما كان الحال هو انسان ما عنده لا قلب ولا عقل وباختصار هو كيما الحيوان الناطق، صح ربي دارنا غرائز كيما الطفلة كيما الراجل بصح اعطانا عقل نظموا بيه هذا الغرائز وفي نظرتة هاذي حكمة باه ما يعملش الإنسان الحرام، باه ما تفسدش العلاقات ما بين العائلات، باه ما تتخلطش الأنساب، باه نكونوا مسلمين فعل وقول...]

كما ظهر من خبريات المستجوبين، اتجاه يرضى عن هذه الممارسات العابرة، التي تهدف الى تحقيق اللذات الجنسية وإشباعها ولو بشكل ظرفي، إذ صرح الذكور بأنه يمكنهم أن يربطوا علاقات جسدية جنسية تغيب فيها المشاعر والعواطف هدفها إشباع الرغبة الجنسية، فهي علاقات ترتبط بعامل الرغبة الجنسية، وعامل الوقت، كما أنها علاقات عابرة ظرفية، لا تترجم أية مشاعر

عاطفية، فهم يعتبرون الفتيات كموضوع جنسي، أي وسيلة تلبية حاجاتهم البيولوجية وترضي غورهم كرجال، ذلك الغرور الذي استبطنوه من الأنظمة المجتمعية الذكورية:

[كايين أنواع بزاف تع العلاقات مع البنات... المهم الراجل ديما معي بالرغبات... بصح المرا هي الحكم... كايين امرا تع جنس ممكن ننعس معاها نصف ساعة... وحتى بلاك ما تعرفش إسمي... وكايين وكايين...]

[أنا ممكن ندير علاقات مع أي طفلة تصادفني ولا نحسها تحب الجسد نتاعي *sa me fait un grand plaisir* كي نحس بلي *mon corps* جذب أي طفلة، لكن هاذ العلاقات ما نجمش نعملها كان مع طفلة ما نعرفهاش وزيد ما كانش ما بيناتنا قدر وما نحترمهاش... لأنه نعملها مع وحدة نعرفها *[c'est grave*

[كايين أنواع بزاف من العلاقات الجنسية عند الرجال، الرجال ديما معيبة بالرغبات... والحل لمرا... هي اللي تعمل *les limites* ولا لا، كايين مرا تع جنس وكايين مرا تع دار، راه كل شي مربوط بالمرا، إذا كانت تقبل تمارس الجنس وتليبي *les besoins sexuelles* تاغي ما تماش مشكل راح تمارس معاها...]

[أنا رقدت مع بنات هما ما يعرفوا اسمي وأنا ما نعرف اسمهم... بصح أنا تحبرني البنت اللي تكون ساهلة المنال...]

[راه كل شي مربوط بالطفلة، الطفلة هي المديرية تع العلاقة، هي اللي تخلي العلاقة الجنسية تكون ولا ما تكونش، هي *la seul presonne* اللي ممكن يرضى أنه تكون كايين علاقة عابرة كيما العلاقة الجنسية ما نقدر نجبرها تعمل والوا...]

وبصفة عامة، فلقد برز لدى المستجوبين الذكور نمط تقليدي يتجه نحو إعادة إنتاج وترسيخ السائد في الذاكرة الجمعية الجزائرية، والتي يمنع نظامها الاجتماعي أفرادها من ممارسة أي علاقة جنسية بين الرجل والمرأة قبل دخولهما في مؤسسة الزواج، كما برز لدى المستجوبين الذكور، نمط متجدد لطبيعة العلاقات الجنسية التي تربطهم بالإناث، تلك العلاقات التي تغيب فيها المشاعر والعواطف، والتي يختزل فيها الذكر إلى غريزته الحيوانية، وإن كانت بعض الاستجابات، استطاعت أن تربط بين المشاعر العاطفية والممارسة الجنسية، وعليه فإن معرفتهم تصنف بالمعرفة المتجددة، العامة، وليست تامة أو ارتباطية.

(ج) أهمية التقاليد في تنظيم الممارسات الجنسية:

← السياق الأنثوي والذكوري:

صرح أغلب المستجوبين بأهمية المؤسسات الاجتماعية التقليدية في المجتمع الجزائري، خصوصا العائلة والزواج، في تنظيم الممارسات الجنسية، إذ يجب أن تتوفر رقابة وضبط اجتماعيين شديدين، ويرجع سبب هذه التصريحات حسب رأيهم لأن الأفراد ابتكروا أساليب مستحدثة للإفلات من هذه المراقبة ومن خطر النبذ والإقصاء الاجتماعيين، وبالتالي الإفلات من الآثار النفسية والاجتماعية السلبية، شهادات من مجتمعنا ومن واقعنا المعاصر تكشف عن هذه الأهمية:

[لازم الفرد يتبع العادات والتقاليد ديالو باه ما يكونش فرد ما عنده حتى قيمة وحتى شرف ..]

[مع ما هو متوفر في المجتمع من ظواهر غريبة ما بين الراجل والمرأ، يبقى أنه دور العايلة يكون قوي، مع بناتهم ومع ولادهم لأنه الجندسين الاثنين عندهم الفرص الكثيرة في الشارع باه يكتسبوا أي حاجة جديدة تخل بالتربية نتاعهم...]

[التقاليد اللي تنظم العلاقات الجنسية هي اللي تخلي صورة خاصة وواضحة للمجتمع نتاعنا عند الناس الغريب لأنه هاذ المتغير عنده دوره الكبير في تحقيق الهوية الشعبية الخاصة بينا...]

[العايلة هي المؤسسة التقليدية اللي ممكن يكون لها وظيفة كبيرة مع أبناءها باه يعرفوا كيفاه يتصداوا لكل ما هو جديد علينا، لأنه المؤسسات الحديثة كيما وسائل الإعلام بأنواعها قادرة تنشر نماذج تخلي الناس يكتشفوا أنواع جديدة تع العلاقات ما بين الراجل والمر...]

[بالرغم من كل الرقابة اللي يمارسوها بعض العايلات لبناتهم إلا أنه التحايل هو اللي ولا مسيطر، الحيلة والكذب والأسرار ولات حاجة عادية عند البنات على هاذ السبب لازم تقوي الأسر من الضبط والحراسة..]

[كي ما يكونش كاين عدل ما بين الراجل والمرأ في المجتمع ، راح تكون كاين حوايج جديدة ومنتفتحة اللي صعب باه نتحكموا فيها ونضبطوها لازم نعدلوا أولا من المبادئ اللي تربينا عليها مش معناه نلغيوا العادات والتقاليد في ممارساتنا الجنسية لكن لازمنا نخليوها عادلة لأنه مع المستويات التعليمية العالية اللي وصلها الشباب ومع وسائل الإعلام ومع الإنترنت ومع... لازم نحلوا عينينا بزاف...]

فرغم الشهادات المستحدثة لبعض المستجوبين الذين بيدون رغبتهم أو اقتناعهم ببلوغ حياة جنسية شخصية حرة ومسؤولة، فهم يصرحون بأن هذه الحرية تقابلها مواجهة ومقاومة شديدة من قبل المؤسسات التقليدية المشكلة للمجتمع، وبخاصة عبر الضبط الاجتماعي الممارس من قبل العائلة والوالدين، وكذا من قبل مؤسسة الزواج التي تنتظم وفقها العلاقات الاجتماعية بين ثنائية الرجل والمرأة، وعليه فإن نظرتهم لأهمية التقاليد في تنظيم الممارسات الجنسية هي نظرة تقليدية تعيد إنتاج وترسيخ السائد في الذاكرة الجمعية للمجتمع الجزائري، فبرغم بعض التحويرات التي بيدونها في تصوراتهم، إلا أن تصريحاتهم حول التقاليد وأهميتها، كانت متناقضة معها، ما يدل على اقتناعهم المطلق بالأدوار التي تحققها تلك المؤسسات التقليدية في ردع كل ما هو دخيل في مجتمعنا.

(د) الموقف من فكرة خروج الفتاة مع آخرين قبل زواجها:

← السياق الأنثوي:

استنادا على المعطيات الميدانية المجمعّة والشواهد الخيرية المصنفة، ارتأينا إلى تنميط موقف الفتيات فيما يتعلق بفكرة خروج الفتاة مع آخرين قبل زواجها، اعتمادا على الميكانيزمات التي يوظفنها في كل نمط يختلف عن النمط الآخر، وتتمثل هذه الميكانيزمات في السلوكيات والتصرفات الفعلية التي تمارسها خلال علاقاتهن مع الآخر الذكر، إذ حتى لو كن تشتركن في أفكارهن تجاه البكارة والحياة الجنسية قبل الزواجية، فهن تختلفن من حيث الممارسات المتبعة.

النمط الأول يمثل **الصنف التقليدي والمحافظ**، والذي يتطابق فيه موقف الإناث تجاه فكرة خروج الفتاة مع آخرين قبل زواجها، مع ممارساتهن الفعلية، فهن تعتبرن العلاقات بين الجنسين قبل الزواج، وأيا كان طابعها، جنسي أو عاطفي، من الأمور المحرمة اجتماعيا ودينيا، كما تبدين التزاما بالمعايير والمبادئ الاجتماعية التي نشأن عليها، والتي تتميز بالتمسك بالموروثات الثقافية والاجتماعية الخاصة بالمجتمع الجزائري عامة، والفتاة العربية المسلمة خاصة:

[في الحقيقة من الأحسن أنه الطفلة ما تخرجش مع الرجل، لازم تبقى حياتها الخاصة محترمة لازم تصبر، je sais بلي كاين l'age المراهقة اللي تأثيرو راح يكون قوي عليها وراح يحرك فيها كل الرغبات الجنسية لكن يلزمها تتحمل، وفي هاذ السن يدخل دور العيلة والتربية وهاذا السن اللي يقدر الواحد يضبط فيه الأنثى...]

[إذا كاين حب ما بين الرجل والمرأ راح يكون un plaisir momontané ، بصح من بعد راح تولي كاين مشاكل vue a notre societe ، حتى l'image تع المرأ عند الرجل اللي خرجت معاه راح تكون وقتها صورة باهية وعادية ويكون فيها حب، بصح malgré ca يقعد المجتمع تاينا عربي اسلامي، ينجم يكون un sentiment باهي بصح كاين مجتمع يمنعا...]

[المرأ هي الصداق المزمّن تع العائلة الجزائرية، على هذيك يتحتم عليها تصبر وتمسك بالتربية تاينا وبالعادات تع المجتمع وتحافظ على روحها وما ادير الثقة في حتى راجل غير في الرجل اللي راح يتزوج بيها..]

النمط الثاني يمثل **الصنف نصف المحافظ**، والذي يتبنى التحريم الاجتماعي فقط، حيث يرون أنه ورغم تأييدهن لفكرة خروج الفتيات مع آخرين قبل زواجها، وإمكانية عيشها حياتها الجنسية، إلا أنهن ينوهن بضرورة عيش هذه الحياة الجنسية بشكل جزئي وليس بمطلق، فهن يؤمن بمشروعية الحياة الجنسية قبل الزواج، بشرط ألا تتجاوز الضوابط الاجتماعية والثقافية التي يحددها محيطهن الاجتماعي المحافظ. يعتبر هذا النوع من المستجويات مؤسسة الزواج من

المؤسسات التقليدية التي لا غنى عنها في مجتمعنا، كما توظفن ميكانيزمات وأساليب دفاعية تتفاوضن عبرها مع مقتضيات القيم والمبادئ المتعارف عليها داخل المجتمع، للمحافظة على مكانتهن الاجتماعية من جهة وبكارتتهن التوافقية من جهة أخرى، وكله بهدف أن يتسنى لهن الاندماج في مؤسس الزواج، ومن جهة أخرى ممارسة حياتهن الجنسية طبيعيا ولو بشكل جزئي:

وفي هذا السياق تقرر 60% من الفتيات أنهن كن ومازلن في علاقات تربطهن بالآخر الذكر، كما منهن من صرحن بممارستهن الجنس على الأقل مرة واحدة قبل الزواج. وطبعاً، لا تعني ممارسة الجنس قبل الزواج ممارسة كلية وكاملة في كل الحالات، بمعنى أن إرادة الحفاظ على غشاء البكارة قد يقود إلى ممارسات جنسية بديلة (سطحية، شرجية، فموية...):

[رغم أنني مارست علاقات جنسية سطحية ولا جزء برك، بصح كون ترجع بيا الدنيا ما نسلکش هاذ الطريق على هذيك أنا نفضل البنات ما يخرجوش مع الذكورة حتى يجي الوقت المناسب تع زواجهم...]

[حتى وكاين بنات تغلط وتخرج مع رجال كثيرة بصح الأصل تاوعها راح يجبدها وراح تبطل لأنه الطفلة كي التمرة كي تنحليها الوسخ تنجم تاكلها وانت مرتاح، يعني وسخها راح يكون له يوم ويخلص...]

وهناك نمط ثالث متحرر بشكل عام وليس مطلقاً، وهو نمط ترفض فيه الفتيات التقييم الاجتماعي الموجه إليهن اعتماداً على حياتهن الجنسية وعلاقاتهن الخاصة مع الجنس الآخر، إذ تعتبرن أن التصور الاجتماعي المحيط بهن وبأجسادهن وعلاقاتهن الخاصة، يضعهن في مرتبة اجتماعية دونية ومحقرة في مجتمع غير عادل، ثقافته عربية إسلامية. لكنهن في المقابل غير قادرات على اختراق المنظومة القيمية للمجتمع الأبوي ودحضها بالكامل، لذلك فهن تلجأن إلى ميكانيزمات المراوغة، حيث تحافظن على الصورة النموذجية لفتاة المجتمع الأبوي، ومن جهة أخرى تعشن مغامراتهن العاطفية بكل طلاقة، وحتى لو فقدن بكارتتهن، فهن ترين ضرورة التجائهن للطب الجراحي الذي بيده الحل والتوفيق بين التناقضات الحادثة:

[المجتمع الذكوري اللي ما يمنش إلا بحق الرجل إنه يعمل علاقات ويكتشف عالم الأنوثة، واللي يحقر المرا اللي عندها حياتها وعلاقاتها الخاصة،... يستاهل أنه تخدعه المرا وتراوغوا قد ما تقدر...]

[أعلاه الناس تحتقر المرا اللي تخرج مع رجالة قبل ما تتزوج وتبعد عليها، بصح الرجل يجبها حاجة عادية، نهار يكون كاين عدالة تماالك نشوفو لكان نبدلو موقفنا ولا لا ...]

[الطفلة كيما الطفل عندها الحق إنها تخرج وتعمل علاقات وتتمتع بها ما نقدروش نمنعوها لأنه رانا في 2013، يعني رانا في عالم جديد ما بقاش يامن يهاذ التفاهات كيما العذرية، الناس يحبوا برك يوربوا روحهم وقوتهم بالعذرية بصح تجي تشوف الصح الكل عايشين حياتهم الخاصة ومن بعد عملية هي الحل ...]

وعليه فإن نظرة المستجوبات لفكرة خروج الفتاة مع آخرين قبل زواجها، هي نظرة تقليدية تعيد إنتاج وترسيخ السائد في الذاكرة الجمعية للمجتمع الجزائري، رغم أن هنالك شهادات توصف بالحدائثة المحتوى لبعض المستجوبات اللواتي يبدين اقتناعهن وموقفهن الإيجابي من فكرة خروج الفتاة مع آخرين قبل زواجها، وإمكانية بلوغهن حياة جنسية شخصية حرة ومسؤولة، إلا أنهن يصرحن بأن هذه الحرية تقابلها مواجهة ومقاومة شديدة من قبل المؤسسات التقليدية المشكلة للمجتمع والتي فيها ضبط وضغط كبير عليهن، فبرغم بعض التحويرات التي يبدينها في تصوراتهن، إلا أن تصريحاتهن، كانت تعكس نوعا من التناقض الذي مصدره الخوف من التحقير والإقصاء الاجتماعيين، ما يدل على أن موقفهن، هو موقف متجدد بشكل عام وليس بشكل تام.

← السياق الذكوري:

أظهرت الخبريات، شبه اجماع، أن الفتاة التي تنال الاحترام والإثابة في مجتمعنا هي الفتاة التي تنفي الجنس من حياتها قبل الزواج، وهي الوحيدة التي تستحق خاصيتي التقدير والاعتراف الاجتماعيين داخل مؤسسة الزواج وخارجها، وعلى نقيض ذلك تبقى الفتاة التي تعيش حياة جنسية متحررة موضوعا للاستهلاك والاستغلال الجنسي، كما أنها لا تستحق التقدير والاحترام. هذا ما صرح به أغلب المستجوبين الذكور الذين يرون أن الفتاة المحترمة مطالبة برفض الجنس قبل الزواج، أي أن تعيش حياة جنسية مكبوتة ترفض فيها قطعيا أي علاقة ذات صفة جنسية، كما يجب أن تترك الحياة الجنسية إلى وقتها في إطارها الشرعي والاجتماعي، عبر طقوس المرور التي تجعل منها امرأة بمرأى الجميع، لأن الفتاة التي تكبت لذاتها ورغباتها جسدها تعد مشروعا ناجحا للزواج، لذلك هم يرون أن الفتاة التي تعيش حياة جنسية قبل زواجية متحررة هي فتاة غير محترمة:

[الحياة الجنسية تع الطفلة لازم تكون مقننة لازمها تصبر حتى يجي وقتها...، خلي كل شي يكون في الحلال]

[التحرر الجنسي تع الفتاة في المجتمع الجزائري يعني مباشرة انحراف أخلاقي وسمعة تحت الأرض ...]

[البنات ما لازممش يكونوا متحرين ياسر، لازم يخليوا روحهم منضبطين،...خاطرش احنا قاعدين نراوا العجب، البنات ولات تخمم غير في العلاقات الجنسية واللذات، ما عادوش يخموا لا في دينهم، لا في مستقبلهم... جسد بلا عقل، على هديكا لازم يخليوا المسألة الجنسية لوقتها في إطارها الاجتماعي والديني والأخلاقي...]

[الحياة الجنسية تع الطفلة لازم تكون في وقتها لازم كل شي ينضج فيها، جسمها، عقلها، وحتى الروح تاعها ...]

[لازم تمتنع المرأة على أي علاقة غير شرعية ولا فيها شبهة بتاتا...]

لكن هذا التصور الذي يبدو متشددا وتمسكا بالعادات وبالموروث الثقافي الاجتماعي، لا يمنع من وجود حالات أكثر انفتاحا وأكثر استيعابا للتطورات الحاصلة في المجتمع، والتي ترى أن الحياة الجنسية قبل الزواجية للفتاة ترتبط بنوع التربية التي تلقتها الفتاة من طرف عائلتها، قد لمسنا هذا الانفتاح، في تراوح أجوبة المستجوبين ما بين ترددهم بين الموقف المتخذ تجاه الحياة الجنسية، وبين تصريحهم بأن الفتاة أصبحت تملك قرارات نفسها بنفسها وأن حياتها الجنسية هي شيء يخصها وحدها:

[ما لازممش نتدخلو في حياة الفتاة الجنسية، الأمر يخصها وحدها، إذا حبت تعمل علاقة قبل الزواج حاجة تخصها وحدها، وإذا حبت تتخلص من البكارة تاعها قبل الزواج أمر يخصها وحدها، لأنه من حقها تمارس حياتها الجنسية الطبيعية مثلها مثل الرجل...]

[البنات هما اللي يصبنفوا روحهم يروحهم، إذا كانت محترمة وحتى هي تقيم علاقات جنسية، راح يحترمها الرجل وإلا كان العكس فهي اللي طيحت من روحها وقدرها وتولي هي المسؤولة على هاذ الشيء]

[يقولو أنه الطفلة عندها طاقة جنسية كبيرة تفوق سبع مرات طاقة الرجل، وما يمكنهاش تتحكم فيها على هديك ما تقدرش تبقى بلا علاقة مع الجنس الآخر...]

أقر أغلب المستجوبين عن وجود حرية جنسية للفتاة قبل الزواج، على اختلاف مواقفهم، وبالرغم من هذا الاعتراف الذي يجعل من حرية المرأة الجنسية واقعا اجتماعيا ملموسا، إلا أن القبول بها مرفوض ومواجه من طرفهم، وبين المعارضة والتدعيم تبقى المسألة عالقة، لأنها غير قابلة للطرح والنقاش الحر، وربما يعود السبب، في إصرار المجتمع التقليدي على إبقاء الحياة الجنسية مستترة، وربما يعود كذلك إلى عدم قدرة الأفراد والمجتمع على خلق بدائل أخلاقية وثقافية، ومن هنا تظل معرفتهم بهذه العلاقة مشوشة لأنها جزئية، فهي تعالج هذه العلاقة من جوانب اجتماعية وأخلاقية لكنها لا تعطي التفسير الديني أو القانوني. وقد كانت هناك خبريات، يليق ذكرها في هذا الإطار، تدور حول فكرة أسطورية شائعة في الثقافة المجتمعية، وهي أن الطاقة الجنسية للأنثى تمثل ضعف الطاقة الجنسية للرجل، بسبع مرات، ولم يرد بذهن من ذكروا هذه التصريحات، فكرة الحرام والحلال، في هذا الأمر، وإنما، انطلقت معرفتهم بالموضوع، من هذه الفكرة الأسطورية، ومن ثم فإن معرفتهم تعد معرفة أسطورية مشوشة، لا يمكن أن تكون صحيحة، إلا إذا خضعت للبرهان العلمي الطبي أو السيكولوجي.

(هـ) ما تفعله فتاة غير عذراء تتأهب لدخول مؤسسة الزواج:

← السياق الأنثوي:

إن أغلبية الفتيات المستجوبات، يرين في غشاء البكارة عنوان العفة والشرف، وكشفن أن أي فتاة جزائرية لا تستطيع أن تكشف لعريسها عن ماضيها وعن علاقاتها بالجنس الآخر قبل أن ترتبط به، وبالأحرى، أن تكشف له عن فقدانها لبكارتها، فالمجتمع حسب رأيهن لا يرحم، ولا يفرق في هذا الموضوع بين عفيفة بريئة وبين محترفة للانحراف، ففي ليلة الدخلة، تتساوى الفتان، ويصبح الفيصل دم الغشاء، والشهادات الميدانية التالية توضح رأيهن بشأن التوجه نحو الطب الجراحي لحل هذه المعضلة:

[مادام الراجل يحط دائما المسؤولية تع العلاقة الجنسية على ظهر المرا وحدها، تبانلي فتاة رايحا تتزوج لازم تعمل عملية جراحية ترجع بيها البكارة ديالها باه ترضيه وترضي عايلته وعابلتها وقبل كل شي ترجع ودير قيمة لروحها.. ماكانش
[le choix

[أنا ما نقدرش نحافظ على غشاء البكارة ونحرم نفسي من ممارسة الجنس، خصوصا أنه سن الزواج ولا متأخر في المجتمع تاعنا وما عادوش الرجال يروحوا ليه إلا إذا كانوا مستفيدين منه ماديا ولا اجتماعيا ولا الاثنين مع بعضاهم، ... راني متأكدة بأنه ما كانش راجل جزائري يمكن يقتنع بحريتي في ممارسة حياتي الجنسية قبل الزواج... بصح الحمد لله أنه العلم جابلنا الحل بهذيك العمليات اللي تعيد للمرا عذريتها، زيد أنه هذيك العمليات ولات تقدرأي فتاة تعملها لأنها ما تتطلبش بزاف دراهم...]

[إن الفتى الجزائري يعتبر غشاء البكارة شيئا مقدسا كما يعتبره رمز العفة، كما أن الفتاة الجزائرية التي فقدت بكارتها لا تجرؤ على مصارحة خطيبها على حالتها، وبالتالي فمن الضروري لها أن تداري ما قد تكون فقدته ظلما أو عن طيب خاطر منها طالما متوفرة الحلول لتجنب المعضلة الأكبر]

[يجب على الفتاة غير العذراء الذهاب إلى طبيب لترقيع الغشاء وحفظ ماء الوجه]

[أنا نشوف أنه أي فتاة فاقدة للبكارة إذا اختارت إفشاء سرها أمام الراجل اللي راح يكون زوجها المستقبلي، فإنها لازم تنتظر جواب من أثنين: إما تفهم الطرف الآخر، وإما تعرض نفسها لعقوبة المجتمع... المجتمع الجزائري يختصر في البكارة كل دلائل الشرف والعفة والكرامة والأخلاق وحسن التربية، لذلك، فأنا نختار أن تقوم الفتاة بإنقاذ نفسها بوسيلة بديلة تكمم بها الأفواه، عوض التصريح بأنها غير عذراء، أو أن تختار عدم الزواج مطلقا]

[الفتاة إذا اغصبوها، ولا فقدت البكارة في ظروف ما عاندها ش يد فيها، ما تتجرأش أنها تبوح بها السر لخطيئها، لأنها ما تضمنش ردة فعله، ممكن يتسامح معاها إذا كان ما يشوفش في البكارة حسن سيرة وسلوك، وهاذ الرجال قلال ياسر، وممكن ينفصل عليها، أنا نشوف أنه تحكّم الفتاة ضميرها في هذا الموضوع، إذا كانت منحرفة ما يلزمش توسخ راجل بريء بأي خدعة، بالأخص إذا ما كانتش تنوي التوبة والصلاح، وإذا الفتاة تعرضت لحادث كيما الاغتصاب ولا أمر خارج على إرادتها، ولا انحرفت بصح بغات توب فانا نشوف أنها تستعين بالطب الجديد باش ما يفتضحش أمرها، المهم أنا نرفض رفض تام أنه الطفلة تبوح لخطيئها بلي صارلها، المجتمع تاعنا ما يرحمها]

وعليه فان الطالبات اللواتي، يبيدين معرفة متجددة بشكل تام، لأنهن لا تستطعن تقديم حلول تقليدية، أو مواقف تضر بهن أو بنات جنسهن، حيث ارتبط موقفهن تجاه الفتاة الفاقدة للبكارة والتي سوف تلج مؤسسة الزواج، بالأثار السلبية المترتبة على هذا الفقد، وهي الآثار التي احتكت بها المستجوبات بشكل مباشر لأنها ارتبطت بجنسهن الأنثوي، ما جعلهن ترين في الطب الجراحي والبكارة الاصطناعية الحل الأنجع.

← السياق الذكوري:

ظهر من العبارات الدالة، أن المستجوبين لديهم موقف تقليدي، تجاه ما تفعله فتاة غير عذراء تتأهب لدخول مؤسسة الزواج، وهو موقف قائم على فكر تقليدي غير محدد لا بالقيم الدينية ولا بالقيم القانونية ولا حتى بالقيم الأخلاقية، فهو موقف تستفز ثنياه حفيظة الرجل الجزائري الذي يرى ضرورة محافظة الفتاة على بكارتها، مع عدم إمكانية تقبله لفتاة تحمل بكارة اصناعية، وكذلك رفضه التعرض للخداع والغش من قبلها:

[حسب رأي، أنه أي شخص في الكون، يرفض الغش والخداع، ويرى أن قيام المرأة بخداع زوجها بعذرية اصطناعية، خصوصا إذا اكتشف ذلك، سيصيبه بالصدمة، ولن يفرق حينها إذا كانت مظلومة أو مذنبه، لذلك، فمن وجهة نظري، فأن تخبر الفتاة الراجل الذي سيتزوجها بماضها خير من أن تكذب عليه بما يمرغ كرامته ورجولته في التراب]

[نفضل أنه المرا تقلي الحقيقة وما نعيشش بخيانة، تقلي الصدق راني عملت هكذ وهكذ وأنا حر نقبلها ولا ما نقبلهاش، بصح الإشكال أنه مش الرجال كامل راح تكون ردة فعلها كيما هكذ، لأنه معظم الرجال ما راحش تفهم هاذ الحقيقة، كيما كاين رجال آخرين ما يخافوش ربي ممكن يزيدو يشوهو سمعتها وسمعة عايلتها]

[إذا كلحتني المرا وأنا ما فقتش بيها راهي انسانة مش محترمة وحنالة، نفضل أنها تصارحني بقصتها وما تكذبش عليا، بصح لاكنها كذبت راهي كذبة كبيرة مش كذبة بيضاء حتى لو كانت نيتها معايا مليحا في المستقبل، وما نقدرش نغفرلها كيما واحد جا من وراء ظهرك وضريك بموس]

لقد غلب على المستجوبين **النظرة التقليدية**، لكن ما لفت الانتباه، أنه لم يستطع أي من المستجوبين، ربط رؤيته بأبعاد أخرى دينية كانت أو قانونية، ومن هنا يظل موقفهم مما تفعله فتاة غير عذراء تتأهب لدخول مؤسسة الزواج، غير واضح، يغلب عليه، القلق النفسي، من التغيرات

التي ستمس بدرجة كبيرة مصداقية العلاقة بين الرجل والمرأة، وبرغم سيادة الأعراف الاجتماعية، فقد امتلك مستجوبان نظرة مشوشة جزئية تجاه الموضوع، فلم ينظروا إليه بنظرة تقليدية وإنما راعوا الظروف التي أحاطت بالفتاة في ظل هذا الحدث:

[..يلزم نراعيوا الظروف والمعطيات التي لحقت بالفتاة باه تصير لها حاجة كيما هكذ ونفهموا ما نكونوش ناس ظالمين

بلا عقل وبلا قانون.....]

[من باب المصداقية ما بين اثنين راحين يكملوا حياتهم مع بعض يفهموا بعض ويحترموا بعض وعمرهم ما يكذبوا على بعض، يعني يصارحوا بعضاهم بكل ما هو باهي ولا لا إذا وافقوا اللهم بارك إلا ما وافقوش كل واحد يشوف حياته، وتبقى الهيئات المختصة هي اللي تهر الظروف المحيطة....]

وعليه فلقد ظهر من الخبريات أن أغلب المستجوبين، يعتمدون على المبادئ التقليدية العرفية في إبداء رأيهم فيما تفعله فتاة غير عذراء تتأهب لدخول مؤسسة الزواج، مع عدم تطرق أي منهم إلى مبادئ في مجالات أخرى، باستثناء مستجوبين اثنين، ذكرا ضرورة مراعاة الظروف التي أحاطت بهذا الحدث، ويظل هذان المستجوبان استثناء لا يمكن القياس عليه، وإن كان نموذجا قائما، موجودا بالفعل، وعليه فرأيهم يندرج بين رأي تقليدي يعيد إنتاج السائد، ورأي مشوش جزئي.

❖ نتائج المحور الثالث // الممارسات الجنسية قبل الزوجية:

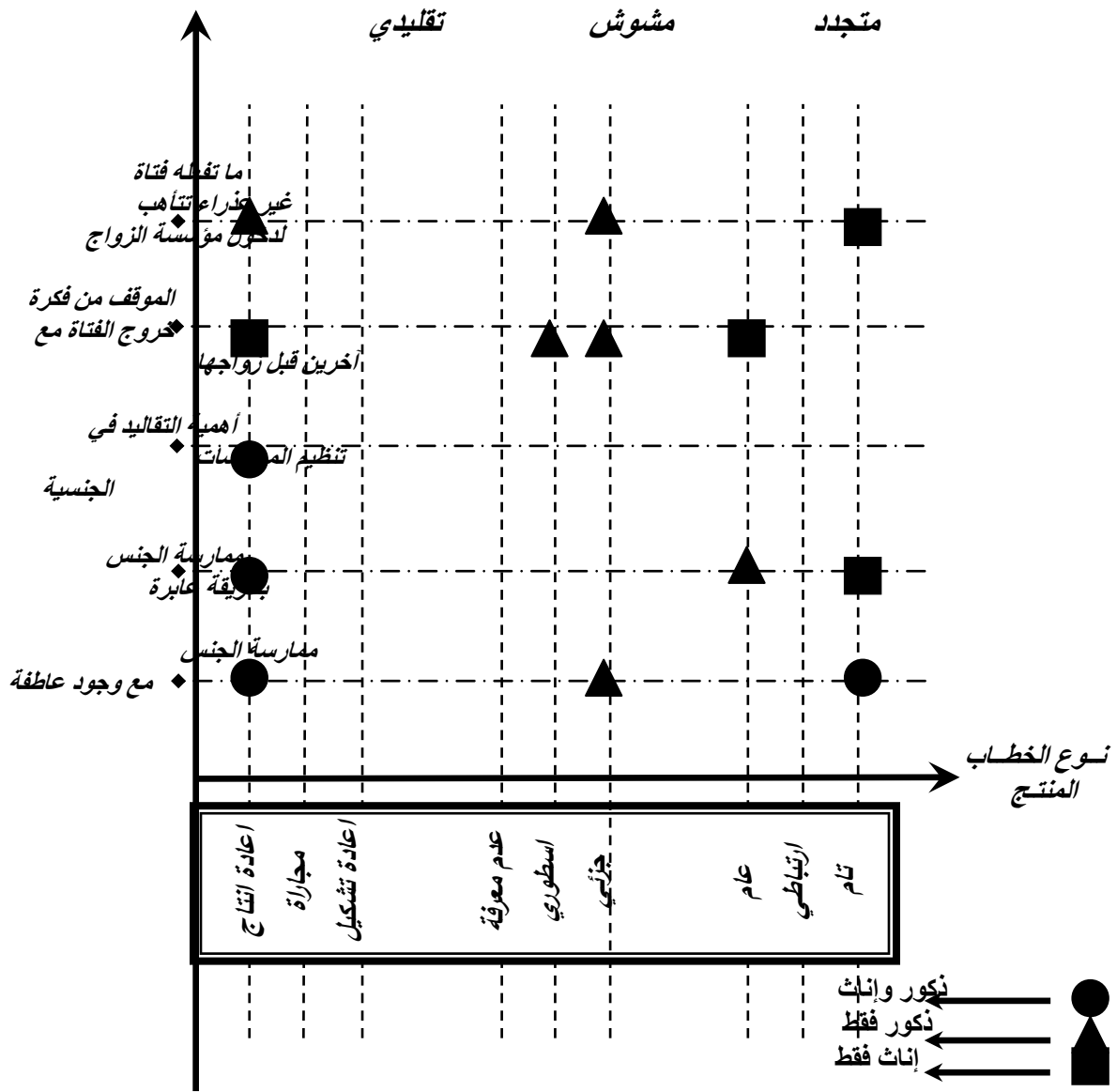
مما سبق يمكن أن نضع النتائج الخاصة بالممارسات الجنسية قبل الزوجية على الرسم الكيفي التالي: حيث نجد أن هناك ثلاث أنماط لممارسة الجنس مع وجود عاطفة، نمطين مشتركين بين الجنسين يتمثلان في نمط تقليدي يعيد إنتاج وترسيخ السائد، ونمط متجدد بشكل تام، ونمط ثالث عند الذكور مشوش جزئي؛ كذلك الأمر فيما يتعلق بممارسة الجنس بطريقة عابرة، فلقد برزت ثلاث أنماط، نمط مشترك بين الذكور والإناث تقليدي يعيد إنتاج السائد، ونمط ثان برز عند الإناث متجدد تام، ونمط ثالث برز عند الذكور متجدد بشكل عام؛ أما فيما يتعلق بأهمية التقاليد التي تنظم الممارسات الجنسية، فساد نمط مشترك بين الجنسين تقليدي يعيد إنتاج وترسيخ السائد؛ أما الموقف من فكرة خروج الفتاة مع آخرين قبل زواجها، فلقد ظهرت أربعة أنماط تتباين بين الجنسين، عند الإناث نمط تقليدي لإعادة الإنتاج ونمط متجدد عام، وعند الذكور نمط مشوش جزئي وآخر أسطوري؛ وفيما يخص رأيهم حول ما تفعله فتاة غير عذراء تتأهب لدخول مؤسسة الزواج، برزت ثلاث أنماط، نمط متجدد تام عند الإناث، ونمطين عند الذكور أحدهما تقليدي لإعادة الإنتاج، والآخر مشوش جزئي.

شكل رقم (11) يبين رسم بياني كيفي للعرض المكثف للبيانات الخام التي تعطي تصورا عاما لمحور الممارسات الجنسية

قبل الزوجية

الممارسات الجنسية

قبل الزوجية



المحور الرابع / التحول الاجتماعي والهوية الجنسية الجديدة:

تم التركيز في هذا المحور على موضوعات تهدف إلى الكشف عن درجة انتشار شحنات الأفكار الحديثة، وطريقة المستجوبين في تقبلها وتفسيرها، كثقافة الانخراط في مؤسسات المجتمع المدني التي تنادي بمساواة جنسية، أيضا الموقف من الثقافات الحديثة التي تنادي بجسد حر، كذلك موقف المستجوبين من العذرية الاصطناعية، وتقييم الحياة الجنسية قبل الزواجية في الجزائر، وأخيرا التطرق إلى نمط أسلوب العيش المفضل.

(أ) الانخراط في مؤسسات المجتمع المدني التي تنادي بمساواة جنسية:

← في السياقين الأنثوي والذكوري:

ظهر من الحادثات الخطابية، أن هناك عددا لا يستهان به من الطلبة والطالبات، لا يعلمون شيئا عن مؤسسات المجتمع المدني، ودورها في المجتمع، إذ لم يستطع غالبية المستجوبين ذكر أي تصور عن هذا الموضوع، وهو ما يعني أنه لا تتوفر لديهم معرفة بالموضوع أصلا:

[ما فهمت وش هي هاذ المؤسسات.... هي تابعة للحكومة ولا هي تع الخواص]

[من فضلك توضيحي الصورة أكثر باش تكون إجابتي عندها علاقة بالسؤال وتفيده....]

وهذا ما تطلب من الباحثة القيام بشرحها وإعطاء نماذج عنها كالجمعيات والنوادي مثلا؛ لقد أجاب أغلب الطلبة بأنه لا يمكنهم الاشتراك في أي عمل في إطارها، ليس لعدم قدرتهم على ذلك ولكنهم ليسوا على اقتناع تام بدورها، فهم لن يساهموا بطريقة أو بأخرى بكسر الحدود والأعراف الاجتماعية بشكل مباشر:

[ليس لدي أي استعداد للانخراط لأنني شخصا لا أعترف بالمساواة الجنسية]

[ما نقدرش نكون عضو فيها لأنه ممكن يفهموا الناس والمجتمع هاذ السلوك بالغالط...]

[ما نجمش نكسر الأعراف اللي تربيت عليها واللي تقول أنه الرجال قوامون على النساء، هاذي حاجة معروفة في المجتمع الجزائري وما نجموش نبدلوها لأنه هاذي هويتنا وشخصيتنا...]

والبعض الآخر من المستجوبين كان موقفهم بين متردد ومنساق للانخراط فيها، بشرط أن لا تعارض أهدافها المبادئ المجتمعية المتعارف عليها:

[شوفي أختي أنا ممكن نشارك فيها لأنه أنا مقتنع بأنه كاين un changement radicale اللي لازمنا نتبعوا الجديد نتاعوا ونراقبوه...]

[يمكن نشارك فيها إذا كانت فيها فائدة في المجتمع نتاعنا، لأنه المساواة الجنسية ماتعنيش نضطو في قيم المجتمع نتاعنا، لازم نشوفوا للجانب الإيجابي فيها...]

[هاذ النقطة راهي حساسة نوعا ما لكن ما فيها حتى ضرر، لأنه المساواة الجنسية تتضمن فكرة العدل والإنصاف الجنسي، لازمنا نركزوا على هذه الأفكار كيما لازم نحافظوا على مواصفات العلاقة ما بين الرجل والمرأ، باه نحافظوا على توازن العلاقات في المجتمع، لأنه الرجل والمرأ يكملو بعضهم]

[ممكن نشارك فيها بشرط يكون شعارها التكامل بين الجنسين لا المساواة بين الجنسين لأنه التكامل هو احتياج متبادل بين الطرفين المكونين للعلاقة الثنائية...]

بالنسبة للاتجاه العام لتصورات الطلبة والطالبات تبين أن: **أغلب المستجوبين الذكور والإناث لا يملكون الرغبة في الانخراط في مؤسسات المجتمع المدني التي تنادي بمساواة جنسية، حيث أنه موقف تقليدي، ضمن موروثات المجتمع، ذلك أنهم لا يودون الوقوع في صراعات مجتمعية تجعلهم أفراداً غير متوافقين وغير متكيفين مع المعطيات المتوفرة في ذاكرتهم الجماعية، وفي مجالهم المجتمعي، بينما معرفتهم بمؤسسات المجتمع المدني ودورها، هي معرفة مشوشة، إما لعدم المعرفة بالموضوع أصلاً، ويبدو في هذا الإطار دور التعليم والوسائل الإعلامية والتثقيفية، بوصفها العنصر الهام والحاسم، في إكساب الفرد، بالمعرفة اللازمة عن مؤسسات المجتمع المدني ودورها في المجتمع. وهو العنصر الذي فقده الهابيتوس الخاص بالمستجوبين، أو لتكون فكرة جزئية عنه، وعليه، فإن الموقف من الانخراط في مؤسسات المجتمع المدني التي تنادي بمساواة جنسية عند بعض المستجوبين، هو موقف مشوش جزئي، لافتقادهم للمعلومات الصحيحة. وهو عند البعض الآخر موقف متجدد، بشكل عام، لأنه نقيض الموقف السابق ذكره.**

(ب) الموقف من الثقافات الليبرالية الحديثة التي تنادي بجسد حر:

← في السياقين الأنثوي والذكوري:

إنه لمن الطبيعي أن يصاحب العولمة الثقافية التي تعرضت لها بلداننا العربية الإسلامية، تلك الثقافات الليبرالية الحديثة التي تنادي بجسد حر، والتي لها دور كبير في إضعاف الاستقلالية الثقافية وتعرض النسيج الاجتماعي للتفكك، وبصورة خاصة ما يمس المرأة، بسبب تقادم الضغوط الثقافية والاجتماعية والاقتصادية عن طريق وسائل الإعلام الحديثة التي أصبحت متوفرة في كل بيت جزائري. فقد أصبح أغلب اهتمام وسائل الإعلام يتمحور في اعتبار جسد المرأة ومفاته عنصراً إغراءً وجذباً للمشاهدين، والأغرب من ذلك تلك الأفكار الليبرالية التي ترى في جسد الأنثى جسداً مشتتاً، يمكن أن يجعل منها سلعة رخيصة للمتعة، وبالتالي دخولها في السوق التجاري الذي هو سوق ذكوري بالدرجة الأولى، وبين المعادلة الثقافية الدخيلة "عرض الجسد الأنثوي الحر وطلب المقابل المادي"، تظل المرأة سجيناً الصور النمطية التقليدية التي تعكسها كمخلوق ناقص يفتقد إلى التفكير العقلاني، واتخاذ القرارات، وبالتالي تهميشها واعتبارها جسداً هدفه تلبية رغبات الرجل، برغم الإنجازات التي وصلت لها المرأة في المرحلة الراهنة، ولأجل ذلك فيجب أن تقابل هذه الثقافات بمواجهة كبيرة من المجتمع ومن الجهات المختصة لما لها من ضرر على مستوى المرأة ذاتها بتعرضها لمشاكل صحية واجتماعية وقانونية، وعلى مستوى الشرف العائلي باختلاط الأنساب، وكذلك على مستوى الهوية الثقافية لمجتمعنا:

[موقف سيكون ايجابيا تجاه المحافظة على البكارة وضرورة التزام العفاف أما موقفى تجاه الثقافات الليبرالية الحديثة التي تنادي بجسد حر فهو سلبي لأن هذه الثقافات تشجع على الانحلال الخلقي وتفشي الفواحش، وهذا عكس ثقافتنا العربية المحافظة]

[ممكن نكونوا ليبراليين في بعض سلوكياتنا وممارساتنا الجنسية، لكن الحقيقة تبقى نفسها المجتمع الجزائري هو مجتمع تقليدي ومحافظ، حتى لو راه كايين تغيرات كثيرة بصح الأصل هو الجوهر]

[جسد حر = حرية جنسية مطلقة = اختلال التوازنات المتحكمة في العلاقة رجل وامرأة]

[حتى لو كانت هاذ الثقافات تعكس الحرام حول الجسد، بصح العقول المشبعة بالدين والأخلاق راح تواجهها وراح تنور العقول الفارغة وتوعمها بضرورة الشرف والعفاف]

[جسد حر للمرأة حاجة صعبة ياسر لأنه راح تختلط الأنساب ويصير مشاكل ما بين العائلات...]

[أنا ممكن نرضى أنه المرأ تدرس تعمل تخرج تسافر بصح تنصرف في جسدها كيما تحب وتخليه تع اللي يسوا وما يسواش هاذي حاجة أنا ضدها تماما وراح نحاربها قد ما قدرت...]

[راح نكون موضوعية في إجابتي حتى لو كاني نامن بلي ممكن تكون كايين علاقات جنسية للأثنى والذكر قبل الزواج، بصح انسان تحبه ولا كايين مشروع زواج ما بيناتهم، لكن إني نأيد أنه يكون عندها جسد حر 100 % [c'est grave]

[الطفلة قادرة عندها علاقات قبل الزواج لكن إنها تدي مقابل على هاذ العلاقات يعني ولات تخدم هاذ الخدمة ودخلت في التبتيس، ومن بعد كي تروح قيمة جسد تاعها وجماله كيفاش ؟؟ !! ، صعب حتى أنه نتخيلو حاجة هكذا لأنه حاجة راح تبدل كل شي في مجتمعنا راح تقلبو راس على عقب لازم نوقفو ضد هاذ الثقافات وما نخليوهاش تجي لبلادنا وتجيس خاوتنا وبناتنا]

إن ثقافة أغلب المستجوبين تصنف ضمن ثقافة تقليدية، تتجه نحو إعادة تشكيل السائد في الذاكرة الجمعية عن الجسد الأنثوي المحتشم والخاضع لضوابط اجتماعية عرفية، لكن ما هو ملاحظ على ثقافتهم، أنه لا توجد لدى جميع المستجوبين إحاطة لمختلف الأبعاد التي يتناولها هذا الموضوع، إلا بصورة متقطعة وجزئية، كما لا يعمل المستجوبون على تنمية وعيهم وإدراكاتهم بهذه المسألة، ما يجعل من ثقافتهم ثقافة مشوشة جزئية.

(ج) الموقف من العذرية الاصطناعية:

← في السياق الأنثوي:

انحصرت اجابات بعض الطالبات الإناث عن العذرية الاصطناعية، في الأبعاد الاجتماعية والدينية، التي يجسدها النظام المجتمعي السائد، فحسب تصريحاتهن، أن العادات والتقاليد والدين جعلوا من غشاء البكارة دليل عفة الفتاة وحسن خلقها، والشابة الأجدر بالزواج لطهارتها، لأجل ذلك فيتوجب على الفتاة حمايتها لحين زواجها، كما أن هذه العمليات الرائجة تناولت عن العذرية

الاصطناعية هي عمليات توصف في تصوراتهن بأنها كذب وتزوير للحقائق، كما أنهن يبدن رد فعل سلبي وهجومي ضدها :

[العذرية الاصطناعية هي حل "ساحر" لفاقدات العذرية سواء اللاتي فقدنها عن طريق الجنس أو بسبب الحوادث...]

[العذرية الاصطناعية قناع زائف وحل مع الغيرأي الرجل ولكن مع ضمير مؤنب]

[العذرية الاصطناعية يعني مرا مزيفة، يعني عار يلاحق المرا طول حياتها...]

[أنا *personnellement* ما نتصورش روي فرحانة، باه نعيش حياتي مع راجل عملت فيه هكة، لأنه كان الواحدة غلظت في حياتها، عمرها ما تصلح الغلظة بغلظة كبيرة عليها تصارح خير...]

[العذرية الاصطناعية، راح تفتح الباب للبنات باش يلعبوا بأجسادهن وشرفهن، وما يبقاش عندهم اللي يمنعمهم يدخلوا عالم الرذيلة، وعلى حساب راي، الطفلة إذا أغواها الشيطان وحبب التوب، خير لها ما تزيدش لمعصيتها معصية أخرى وتكذب على الراجل اللي يبغى ياخذها، أنا نرى أنه من الواجب تخبر الراجل بلي حصل لها، وتترك له حرية الاختيار. وما تكذبش عليه ببيكاره صناعية وتحمله نتيجة ما دارهاش هو]

[العذرية الاصطناعية هي حرام وهي ذنب لا يغفر عليه لا من طرف الرجل الذي يتعرض للخديعة ولا طرف منظومتنا الدينية التي لا تنص مبادئها على اقتراف هذه الأعمال المحرمة...]

كما تتواجد فئة من المستجوبات اللواتي ممن يطالبن بضرورة الإنصاف المجتمعي بين الرجل والمرأة، وكذا بتوفير هامش من الحرية الجنسية والذاتية، يسمح لهن بالعيش حياة طبيعية، يتخذن موقفا مؤيدا للعذرية الاصطناعية، لأنهن يرين بأن اصطناع بكاره جديدة للفتاة لاسترجاع قيمتها عند الرجل، يعد كرد فعل خداعي، وكنوع من الانتقام الموجه للرجل باعتباره يضع كل المسؤولية على المرأة وحدها في العلاقات الجنسية، فهن تحافظن على الصورة المجتمعية التقليدية للفتاة البكر وفي نفس الوقت تتمتعن بحياة ذاتية وجنسية مستترة :

[*je sais que* هاذ العمليات ظهرت كثر غير عند الجيل الجديد وغير في هاذ الوقت اللي عايشينو، بلاك كانت غالبية، أنا قريت عليها ياسر *des articles dans plusieurs journaux* وعرفت أنه حتى في العيادات الخاصة ولات تتعمل، قريت تاني على واحد الغشاء ولا مشهور ياسر في المشرق العربي ومستعمل بصفة كثيرة يسموه الغشاء الصيني، تعرفي أنه الصين حلتنا ياسر مشاكل نعيشوها في بلادنا... أنا مع العذرية الاصطناعية ومع الغشاء الصيني حتى تكون كاين مساواة ما بين الراجل والمرا لأنه المرا عندها قيدها بصح الراجل والو...]

[نفترض أنه لو كانت الفتاة فاقدة لعذريتها وخبرت خطيبتها أنه في صغرها تعرضت لتمزيق غشاء بكارتها سواء باغتصاب أو حادث أو خطأ ما هل يتقبل الرجل هذه الصراحة وهذه الأفكار؟؟ طبعا لا وألف لا، لهذا السبب أنه ترقيع البكاره جاء في وقته وفي محله لأنه علاج مناسب لأي مشكل من هذا النوع]

[الراجل كي يعود يمارس الجنس ويرضي رغباته الجنسية مع بنات كتار ما يفكرش في العذرية نتاعهم، بصح يفكر فيها وتاخذ حقها عنده غير كي يولي ناوي الزواج، وعلى هاذ الشي أنا مع العذرية الاصطناعية..]

[أنا الموقف نتاعي من البكارة الاصطناعية مربوط بالراجل، إذا كان الراجل *vraiment* يحترم البكارة عليه يتحكم في غريزته الجنسية وفي اللذات نتاعه كي يكون عازب، ويتوقف على أنه يطلب من الفتاة أنها تمارس معاه الجنس، يعني الطفلة تبقى *vierge*، في هاذ الحالة أنا ضد البكارة الاصطناعية، بصح لاكان الرجالة يمارسوا الجنس ويطلبوا من المرا تبقى *vierge*، فأنا مع العذرية الاصطناعية ومع اللي يعملها واللي تعملها]

[بالنسبة ليا البكارة الاصطناعية هي كيما نوع من الانتقام الموجه للراجل اللي ديمما يحط المسؤولية على المرا كي يتعلق الأمر بالعلاقات الجنسية، هذالك ما يدفع المرا أنها تقوم بعمليات الخداع ماش عمليات الخياطة، باه ترجع قيمتها عند الراجل]

[الراجل ما يتغير حتى شي في الجسد دياله إذا مارس العلاقة الجنسية رغم أنه شريك فيها وفي الجرم بصح الفتاة تخلص، أنا ديمما نتساءل علاه ما تكونش الفتاة حرة نفسها مادام كاين الحل، بشرط أنه تحافظ على نفسها وما تمارسش الجنس مع اللي كان وما توقعش أسيرة لهذه الغرائز... يعني تمارس مع هذا وهذالك]

وهناك فئة ثالثة من الإناث، وبرغم إجماعها شبه الكلي على اعتبار البكارة الاصطناعية خداعا اجتماعيا تمارسه الفتاة على زوج المستقبل، إلا أنهن تعتبرنه حلا أقل ضررا، من أن تفصحن للرجل على فقدهن لعذريتهن، فالبكارة الاصطناعية حسب تصوراتهن هي حل يمكن الفتاة غير البكر من الولوج إلى مؤسسة الزواج ويجنبها الإقصاء الاجتماعي الذي يمكن أن تتعرض له من قبل عائلتها والمجتمع، لكنهن يرين ضرورة اقتران هذا الفعل بالتوبة والنية الصافيتين، فههدف هذه العمليات هو تفادي للفضائح الاجتماعية التي تمس بشرف الفتاة ووالدها وإخوتها وشرف عائلتها ككل، زد على ذلك أنه إذا لم يتم ستر هذه الفتيات بأساليب خداعية كهذه، فيمكن أن يتوجهن إلى مسار الانحراف، وبالتالي زيادة المعضلات الاجتماعية :

[مممكن تكون كاين فتيات يحاولوا يرقعوا الغشاء نتاعهم وتكون نيتهن صافية باه يتابعوا حياتهم بشكل طبيعي ويتوبوا لأنه ساعات توصل الفتاة لسن معين ومستوى عقلي وين تولي فيه ناضجة وتحب تأسيس دار وأولاد وتلقى أنها فاقدة عذريتها..]

[*ce n'est pas facile* باش واحدة تعمل هاذ العمليات وتجي تفضح روحها *mais* سمعت أنه بزاف بنات عملوها ومرت المشكلة بخير في زواجهم...]

[إذا كانت النية صافية أنه ما تزيدش الطفلة تعمل علاقات حتى تتزوج معلمش تعملها...]

تسعى المرأة في المجتمعات الأبوية الحديثة إلى الوصول إلى حياة اجتماعية حرة ومسؤولة، وحتى ولو كانت هنالك فئة من الفتيات المقتنعات بأن الممارسة الجنسية هي جزء

من الحياة الخاصة، فإنهن غير قادرات على فرض هذا الموقف ونشره، لأن هذا الموقف يعد محاولة لاختراق المعايير الاجتماعية للمجتمع الأبوي التقليدي، ولأن الفتاة لا تستطيع تحمل العقوبات التي سوف توجه إليها نتيجة لأفعالها واختياراتها المستحدثة، فهي تضطر في غالب الأحيان إلى الاستعانة بميكانيزمات أمان لعذريتها، ميكانيزمات تتراوح بين الممارسات الشعبية كالطب الشعبي والتصفيح، وبين الممارسات الحديثة كعمليات الترميم. لذا فإن موقف الإناث من العذرية الاصطناعية هو موقف تقليدي ضمن موروثات المجتمع ذلك أنه من جهة يعيد إنتاج وترسيخ ما هو سائد في الثقافة الجزائرية التي ترى في البكارة رمزا للشرف والأخلاق، كما أنه موقف يتجه نحو إعادة تشكيل السائد، فهو يقر بالتحويلات الحاصلة في الممارسات الجنسية قبل الزواجية، لكنه يصر على المحافظة على البكارة لحين الزواج أو ضرورة توفرها قصد الزواج، وكذلك يتبدى في تصريحات الإناث موقف متجدد عام، لأنه ينتج وعيا غير تقليدي عن هذه العمليات ومخلفاتها، إن هذه المواقف وإن تباينت فيما بينها فهي تفضل عند الزواج وجود بكارة سواء طبيعية أو مسترجعة كله بهدف ضمان رمزية الشرف الذكوري الذي تحمله.

← في السياق الذكوري:

لقد أثار موضوع العذرية الاصطناعية، جدالا حادا وسط عينة المستجوبين الذكور:

فبينما أكد أغلب المستجوبين الذكور الذين يرفضون بوادر التجديد رفضهم لهذه العمليات التي وصفوها بالفتنة والتحايل، داعين إلى منع تداولها والقيام بها، والضرب بيد من حديد على من قد يقومون بها خفية، لما قد تسببه من آثار اجتماعية وخيمة على المجتمع، أجملوها في فتح باب الرذيلة، وشيوع الفاحشة والتدليس والخداع بين العائلات والزوجين، مما قد يعدم الثقة من أساسها:

[العذرية الاصطناعية غش وتحايل وخداع لأنه تبني حوايج على الخديعة، عائلات تبني على الخدع]

[العذرية الاصطناعية راهي هلاك حتمي للمجتمع وراهي هلاك حتمي للزوجين وللعايلات تع الزوجين وراهي هلاك كبير

للفتاة اللي تقوم بيها في ذنيتها وأخرتها ...]

[أنا أرفض رفضا قاطعا بأن تكون هذه البكارة الاصطناعية بديلا للبكارة الطبيعية، كما أرفض رفضا قاطعا أيضا

بأن أقبل الارتباط بفتاة تلجأ إلى هذه العمليات، يمكن أن ارتكب جريمة إذا اكتشفت ذلك في شريكة حياتي المقبلة. لأن الأمر يفسر وكأنه خداع واستغباء، والأفضل بالنسبة لي، إن كانت الفتاة ضحية اغتصاب أو حادث، أن تخبرني بالأمر على

أن تخدعني وتستغفني ببكارة صناعية]

[أنا ضد غشاء البكارة الصناعي، وأدعو الجهات المعنية أن تبذل قصارى جهدها حتى لا يتم استفحال هذا الظاهرة

في مجتمعنا، لأن هذه العمليات خطر على المجتمع، فقد تغري بعض الفتيات على العبث بشرفهن دون خوف من

المستقبل، وبالتالي ستدخل كل الفتيات في دائرة الريبة والشك، وستفقد الثقة بين الجنسين]

[هناك السؤال راه ضربلي في الصميم، بصراحة هناك الفعل يعني الغش بعينه، يقول الرسول (ص): "من غشنا فليس منا"، معناه المرأ خرجت على الإسلام، والتقوى والإيمان، وراهي انسانة خداعة منافقة كذابة وفيها كل الصفات القبيحة، أنا كي يغشني واحد في حبة حلوى نولي مش عبد فما بالك نتغش في مرأ كاملة...]

[...كون كانت المشكلة ساهلة الحل كون ما المرأ تكذب وتتحايل وتعمل هاذ العمليات الحرام والدينية]

رأت قلة من الذكور محودة العدد، أن العذرية الاصطناعية، سلاح ذو حدين، فقد يكون دافعا لفتح باب الرذيلة وغطاء للتستر على ماض أسود عاشته الفتاة بمحض إرادتها، وقد يكون منجيا لضحية ضاع شرفها قهرا، لاسيما وأن الشرف ارتبط في الموروثات الشعبية بغشاء البكارة، وبالتالي اعتبار هذه العمليات سبيل نجاة للفتيات اللواتي يفقدن بكارتهن كرها أو عدوانا، كالمغتصابات مثلا، أو من تعرضن لحوادث في الصغر، وبذلك فهو موقف ذكوري مؤيد مع التبرير الاجتماعي:

[موقف مؤيد إذا كانت مجرد حل للفتيات البريئات اللي فقدوا عذريتهم مش بإرادتهم مثلا اغتصاب، وموقف ضدي إذا كانت خدعة للفتاة باش تزيد تمارس علاقاتها غير الشرعية لأنه راح تعيد العملية كي تلقى شاب شرطه إنها تكون بكر باه يتزوج بيها، يعني راح تكون عذراء للمرة الألف]

[أنا نأيد هذه العمليات لكن عندما يكون سببها غلطة وما تدخلش فيها نية الطفلة لأنه إذا والفت عليها راح ديما تقول فقدت عذريتي بصح مش بإرادتي وتعمل هذه العملية اللي هي الحل،...وأنا من جهة أخرى ضدها لأنه هي ممكن تشجع على العلاقات غير الشرعية قبل الزواج وهذا هو المشكل الحقيقي...]

[العملية ممكن تتعمل بشرط أنه الفتاة اللي فقدت بكارتها تقرنها بالتوبة الكاملة يعني أنه تنوي في قلبها ونفسها ما تعيدش فعلتها مادام كاين الحلول والبدائل الأخرى في متناول يديها]

[إذا نوات الفتاة تقوم بالعملية لأنها شاتية توب توبة خالصة لربي وتخلي حياتها الجنسية حتى يجي مكتوبها أنا معاها بصح لاكان دارتها سبة باش تزيد تقوم بعلاقات أخرى اللي نتأسف عليها أنا ضدها تماما]

كما ظهرت فئة ثالثة من الذكور من يتبنون موقفا متجددا، بيدون فيه تأييدهم للقيام بمثل هذه العمليات الجراحية الجديدة، ولكن بشرط توفر سياق قانوني مدعم لإجراء هذه العمليات، أي مع التصريح القانوني بذلك:

[أنا في رأي أنه لازم تكون هيئات مختصة تحاول تعرف وتتناول وتشخص الحالات اللي فقدت عذريتها وهي اللي تعطى القرار النهائي... باه ما يصبحش الستر سلعة تروج للفساد والزنا لأنه توفر الحل للمشكل]

[لازم دولتنا ما تغضش البصر على هاذا المسألة اللي تفضت بصورة واضحة للناس كامل، لازم تكون رقابة، وحده الطب شرعي الكفيل أنه يتناولها ويعالجها، لازم ما تخرجش الأمور عن التحكم لأنه دولتنا ومجتمعنا يفقد التوازن تاعه وخصوصا في هاذ المرحلة الحساسة اللي تمر بها الدول العربية]

[إذا كان فقدان البكارة من الأسرار التي تحيطها الفتاة بتكتفم شديد، خاصة مع ظهور وسائل أخرى بديلة، لا يستطيع الزوج اكتشافها، مما يعرضه للغش والاستغلال، أنا أنصح، بأن تضاف إلى وثائق الزواج، وثيقة طبية إجبارية تظهر حالة البكارة إن كانت طبيعية أو اصطناعية، مادام ليس كل الفتيات بريئات...]

اتضح من الاستشهادات الميدانية، أنه ومع ظهور البكارة الاصطناعية فلقد أصبح الذكور واعين بوجود خطر يهدد قدرتهم على مراقبة الفتيات اللواتي ينتمين إلى محيطهم العائلي والأسري، ما جعل من قضية البكارة الاصطناعية من القضايا التي شككت قلق الرجل المقبل على الزواج، كما أن غشاء البكارة الاصطناعي أثار احتجاج وغضب أغلب الذكور، ذلك أنهم يرون في هذه الظاهرة الشادة عن مجتمعنا، ما فيه نزع لقيمة ومصداقية العذرية التي أصبحت قابلة للتزييف والتحايل، والذي من شأنه خلق جو من عدم الثقة بين الرجل والمرأة، لكنهم في المقابل يبدون تجاوبا معه في الحالات الأنثوية التي تكون مدعمة بحجج اجتماعية أو بحجج قانونية، وعليه فإن موقفهم تجاه البكارة الاصطناعية يتخذ ثلاث أنماط، نمط تقليدي يعيد إنتاج وترسيخ السائد في الذاكرة الجمعية، ونمط متجدد بصفة عامة لأنه موقف مؤيد للبكارة الاصطناعية مع التبرير الاجتماعي، ونمط أخير متجدد، لأنه مؤيد للبكارة الاصطناعية، لكن في ارتباطها بالحجة القانونية.

(د) تقييم الحياة الجنسية قبل الزواجية:

← في السياقين الأنثوي والذكوري:

أصبح المجتمع الجزائري يواجه التهديد في أكثر يقينياته وقيمه الاجتماعية ذات الدلالة الرمزية، فهو لم يعد متحكما بدرجة مطلقة في علاقاته الاجتماعية والجنسية المتواجدة في فضاءه الاجتماعي، كما كان من قبل، كما أن ظهور الأفكار الحداثية التي أنتجت ظاهرة العولمة والتي تروج للحرية الجسدية، والتي أصبحت منافسة للأفكار التقليدية التي أنتجها النظام الأبوي الذي كان يسن قوانين الضبط الاجتماعي المتعارف عليها، قد أفرز ظواهر شادة في مجتمعنا تمثلت

بالخصوص في الحياة الجنسية قبل الزواجية، ما جعل الأنثى تنساق بنسب متفاوتة لهذه الثقافات المتضادة في مبادئها، والذكر بدأ يحس بأن سلطته بدأت تضعف، ما يجعلنا نلمس اختلالا بين تصورات وسلوكيات المستجوبين، والتي إن دلت فهي تدل على عدم مواكبة النظام التقليدي لنسق التحديث، ورأى المجتمع في إمكانية وجود حياة جنسية قبل الزواج، صدمة قيمية وكارثة اجتماعية تهدد الاستقرار الاجتماعي:

[الحياة الجنسية، انحلال، تدهورت، راحت القيم والمفاهيم الحقيقية تع الشرف والفضيلة، رانا في مجتمع 90% منه راح يولي لائكي الدين مفصول على الحياة...المهم الحياة الجنسية تأثرت، مجتمع مسلم لكن المرأة حياتها الجنسية أوروبية]

[الحياة الجنسية قبل الزواجية لا يجب أن تنصاع وراء هذه الخزعبلات الدخيلة على مجتمعنا المحافظ لأنها تؤدي إلى هدم القيم الاجتماعية كما أنها محرمة أصلا في ثقافتنا وديننا وقيمنا وعاداتنا]

[الحياة الجنسية قبل الزواجية في الجزائر أصبحت ظاهرة للعيان بلا ما فصلوا فيها ولات بدون أي رادع اجتماعي]

[الحياة الجنسية في الجزائر أصبحت غير نظامية وغير موجهة، ربما مع تقدم العصر وغياب التوعية تماما عن الأمور الجنسية ظهرت بعض المشاكل في العصر الحديث، مما أوجب عمليات العذرية الاصطناعية واللجوء إلى استخدام غشاء بكارة اصطناعي كالغشاء الصيني، وبالتالي كثير من الأزواج لم يعد يستيع التمييز إن كانت عروسه عذراء حقيقية أم عذراء اصطناعية ...]

[المجتمع الجزائري مجتمع عربي اسلامي ما يلزمش تكون فيه حياة جنسية قبل زواجية لأنه هذا الشي حرام في ديننا وعيب في مجتمعنا لازم نمنعوك سلوك ممكن يشكك في مصداقية العلاقة ما بين الراجل والمرأ]

[الحياة الجنسية قبل الزواجية في الجزائر ولات حاجة indisponible، كاي بنات تفلك أنا رقدت مع فلان وفلان وتجهيم حاجة فخرة، وكاي رجال بهمهم غير شحال من طفلة رقدو معاها ولأوفي سباق غريب...]

[الحياة الجنسية ما بقاتش حاجة مخبية ما بين إثنين ولات متواجدة في الشارع في التلفزة في الإنترنت وحتى في الجرائد والتابات راه كل شي فيها ولا باين للناس الكل...]

وهذا ما يحيلنا إلى القول بأن التقييم الذي أبداه المستجوبون في كلا الجنسين للحياة الجنسية قبل الزواجية في الجزائر كان تقييما يعتمد في عمومها على الموروثات الفكرية الثقافية التي اكتسبوها في سيرورتهم الحياتية عبر مختلف أساليب التنشئة الاجتماعية، وبالتالي فنظرتهم للموضوع هي نظرة تقليدية تعيد إنتاج وترسيخ ما هو سائد في الذاكرة الجمعية للمجتمع الجزائري.

(ه) اختيار طريقة العيش:

← في السياقين الأنثوي والذكوري:

لقد ظهر من الخطابات المنتجة أن هنالك محاولة للمستجوبين في كلا الجنسين وفي السياق العام، لخلق أسلوب حياة خاص بهم، ولكنه غالبا ما يقابل باستهجان من الأهل ومن المجتمع المحلي، مما يضطرهم إلى الرضوخ لرغبة الأهل، برغم رغبتهم في ممارسة الحياة بشكل مختلف، وعليه يبقى أسلوب حياتهم، تقليدي، يتجه نحو إعادة التشكيل، وليس إعادة الإنتاج، بسبب أن قوة التقاليد والعلاقات الشخصية المباشرة والتي تتطبع بها العائلة الجزائرية، تحول دون الاختلاف الحاد مع التقليدي، كما أن نظرة المجتمع الجزائري لهم، هي نظرة انتقاد واستغراب، تحتم عليهم أن يتقمصوا ما يناسب هذه النظرة، دون تمرد في أسلوب الحياة، برغم رغبتهم في ذلك، واستخدموا تعبيرات دالة على هذا الأسلوب المفضل:

[أختار الحياة الجزائرية المحافظة لأنها تتبع الدين الإسلامي اللي فيه كل المبادئ الصحيحة]

[أختار الحياة الجزائرية المحافظة بشرط نحبها تكون عادلة... راح نربي ولادي عليها ونحاول نخليهم يربوها لأولادهم في

المستقبل...]

[أفضل أسلوب العيش الذي تربيت عليه في عائلتي، صح راح يكون كايين تغيير بحكم المستوى العلمي وبحكم

الإختلاط الثقافي اللي اعشته واللي تعلمت واكتشفت فيه حوايج ياسر...]

[ممكن تكون عندي مواقف ما هيش معروفة في المجتمع الجزائري كيما المظهر اللي نحاول نقلد فيه المجتمع الغربي،

التصرفات الأكثر لباقة، لهجة متطورة ولبقة، بصح كي نوصل للقيم نتاعي راح تكون حاجة أخرى تربيت عليها...]

[طريقة العيش الأوروبية راهي باهية في ياسر حوايج بصح ما تخرجش علينا، احنا نلاحظوا العائلات المهاجرة لأوروبا

كيفاه راهي تعاني من المشاكل مع ولادها اللي ما قدرتش تضحيم وتحافظ عليهم، وأغلبهم ندموا لأنهم خرجوا على بلادهم

وخلوا ولادهم يتربوا في بيئة ما تنفعهمش أبدا...]

[أفضل طريقة العيش الجزائرية لكن مع تعديلات كبيرة في جميع المستويات والمجالات...]

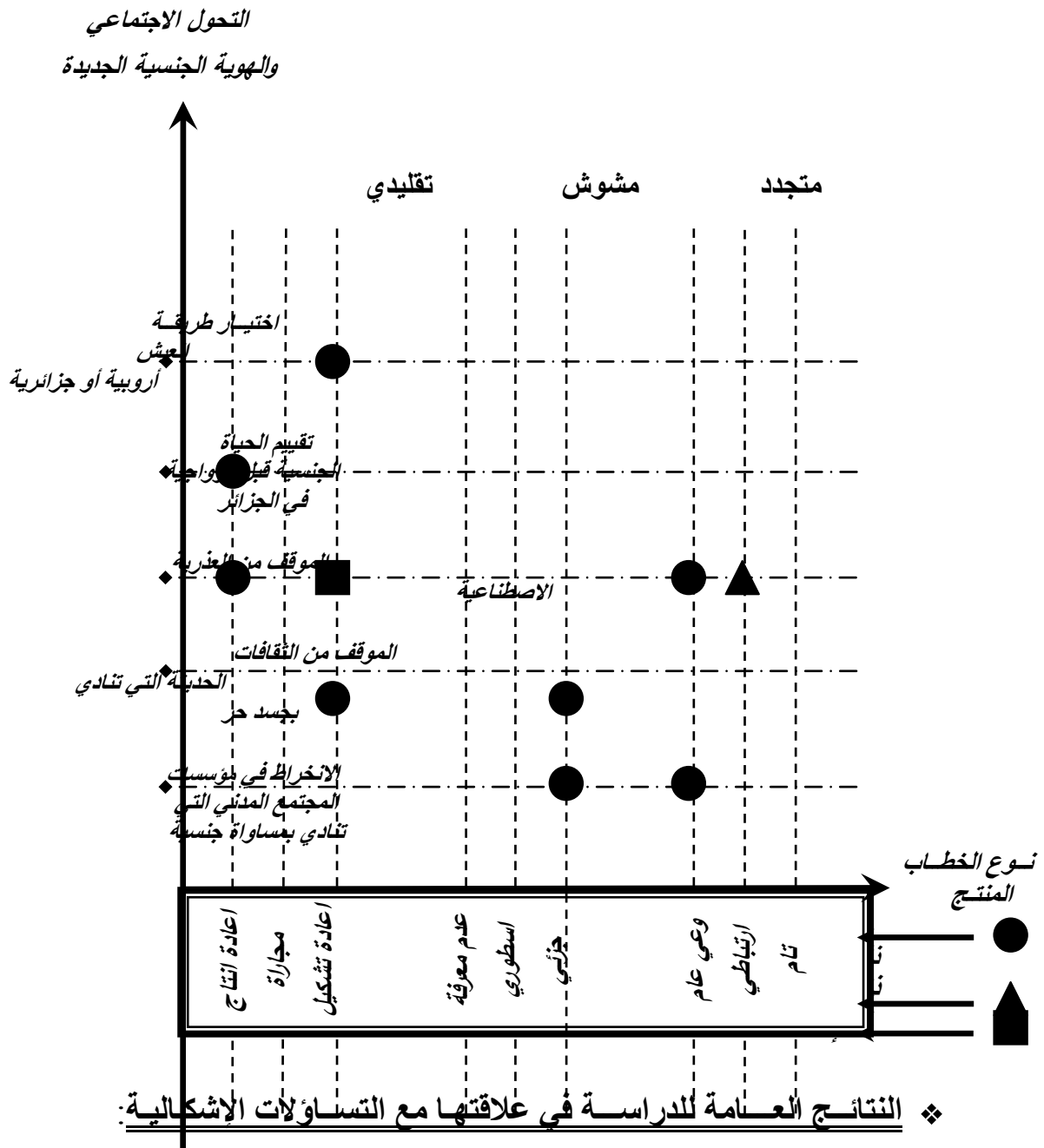
❖ نتائج المحور الرابع // التحول الاجتماعي والهوية الجنسية الجديدة:

مما سبق يمكن أن نضع النتائج الخاصة بالمحور الرابع المتعلق بالتحول الاجتماعي والهوية الجنسية الجديدة، على الرسم الكيفي التالي: فهناك نمطين لموقف الطلبة في كلا الجنسين، من الانخراط في مؤسسات المجتمع المدني التي تنادي بمساواة جنسية، أحدهما مشوش جزئي، والآخر متجدد بصفة عامة؛ أيضا موقف المستجوبين تجاه الثقافات الحديثة التي تنادي بمساواة جنسية اندرج في نمطين، نمط تقليدي يعيد تشكيل السائد في الذاكرة الجمعية للمجتمع الجزائري، ونمط مشوش جزئي؛ وبالنسبة للموقف من العذرية الاصطناعية، فلقد برزت أربعة أنماط خطابية، نمطان مشتركين بين السياقين الأنثوي والذكوري، يتمثلان في نمط

تقليدي لإعادة الإنتاج والترسيخ ونمط متجدد بصفة عامة، كما برز نمط تقليدي يتجه نحو إعادة التشكيل في السياق الأنثوي، أما الذكور فموقفهم هو موقف متجدد ارتباطي؛ وفيما يتعلق بتقييم الحياة الجنسية قبل الزواجية لكلا الجنسين، فنظرتهم تقليدية تعيد إنتاج وترسيخ السائد في الذاكرة الجمعية؛ وكان أسلوب حياتهم، تقليديا يتجه نحو إعادة تشكيل السائد وليس إعادة إنتاجه.

شكل رقم (12) يبين رسم بياني كفي للعرض المكثف للبيانات الخام التي تعطي تصورا عاما لمحور التحول الاجتماعي

والهوية الجنسية الجديدة



استنادا إلى ما سبق تقديمه من نتائج ميدانية أفرزتها خطابات الطلبة المستجوبين في السياقين الأنثوي والذكوري، سنتوجه إلى عرض صورة ملخصة ومحددة ومستخلصة لنتائج الدراسة، مع التركيز على الإجابات التي أفرزتها هذه النتائج عن التساؤلات الإشكالية المطروحة، حيث كانت كالتالي:

- إن التجربة الذاتية للمستجوب، أيا كان جنسه، وتوجهاته الفكرية، وأيضا المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه والذي يتأثر به، من تنشئة اجتماعية، ونمط العائلة المنتمي إليها، ومكانة الفرد داخل العائلة، هي أهم العوامل التي تحدد نظرتهم للمواضيع والقضايا والظواهر من حوله، وتقييمه لمختلف القيم الاجتماعية السائدة، وهو ما يفسر لنا التضاربات الملموسة في المواقف الاجتماعية المختلفة والمحيطية بقضية البكارة، والتي نلمسها في تراوح تصور المستجوبين في كلا الجنسين للبكارة، ما بين صورة موضوعية مجردة من كل دلالة ثقافية اجتماعية، لا تتجاوز فيها البكارة ذلك الجزء الصغير الذي يطالبون بعدم تضخيم حجمه الرمزي، وبين صورة نمطية جاهزة وتقليدية يفرزها النظام المجتمعي السائد، والتي يطالبون فيها بعدم خرق الضوابط الاجتماعية المحيطة بهذه القضية الحساسة.

- إن اقتناع العائلة الجزائرية المعاصرة بأهمية التعليم بالنسبة للفتاة، وحقها في الدراسة والشغل، لم ينف الأدوار التقليدية التي يتوجب عليها تقمصها، كما أنه لم يستبعد المواصفات الكلاسيكية التي تحيط بها، حيث تحتل هذه الأدوار والصورة التقليدية أولوية كبيرة مقارنة بالأدوار الجديدة التي وفرها نسق العائلة الحديث، فحتى لو كنا نلمس بعض الاختلافات بين الفتيات في مجال التنشئة العائلية التي يتلقينها على مستوى الممارسة، فإن هذه الاختلافات تتقلص على مستوى الاتجاهات والمواقف، إذ يبقى من المستبعد أن نسمع من عائلة أو من أم بالتحديد تصرّيا واضحا بسماعها لابنتها بممارسات تتعارض والقيم التقليدية لمفهوم الأنوثة أو الشرف الرجالي أو العرض العائلي، مع العلم بأننا وجدنا على أرض الميدان الواقعي، تواطؤات واضحة لكنها محدودة، بين الأم وابنتها على مستوى اللباس واستخدام وسائل الزينة أو الخروج إلى الشارع، أو حتى السعي إلى إخفاء بعض الأخطاء المرتكبة في طبيعة العلاقات مع الآخر النوعي ومداراتها.

- أن الواقع الاجتماعي للحياة الجنسية قبل الزواجية في مجتمعنا بدأ ينفصل عن التوجيهات والمعايير والأدوار المتعارف عليها والتي يقرها النظام المجتمعي السائد، فالحياة الجنسية بدت عند معظم المستجوبين في كلا الجنسين متأثرة إلى حد معين بالنماذج الجنسية الغربية التي تروج لكثير من القيم الدخيلة، التي تفرض على الشخص أنماطا من السلوكيات يسعى

من خلالها إلى تحقيق نوع من التوافق والانسجام مع التغيرات الثقافية والاجتماعية ومع متطلبات الحداثة المعاصرة، ما يمكن أن ينجر عنه توترات وصراعات يمكن أن تخل بالمكانة الاجتماعية للفرد واستقراره النفسي بسبب المعايير الثقافية المتناقضة التي تسمم أفكاره. ومطابقة مع نتائج بحثنا، يظل وضع الممارسات الجنسية قبل الزواجية وضعا إشكاليا بالنظر إلى التحريم الديني والمنع القانوني، لكن وفي الواقع الاجتماعي الراهن أخذ يتجه أكثر فأكثر نحو الانفصال عن هدف الزواج ليخضع إلى أهداف أخرى مثل: إشباع الرغبة الجنسية، إثبات الفحولة، ترجمة العاطفة، استهلاك متع الحياة. ما يجعلنا نقول بأن ما كل الأفراد متمسكون اليوم بالبقارة، ويصعب هنا تشخيص أغلبية إحصائية في اتجاه معين، وحتى لو افترضنا أن الأغلبية لا تزال مدافعة عن مبدأ البقارة، فإن وجود أقلية تتجاوز ذلك المبدأ يكفي لوحده لتأكيد أن التحولات الاجتماعية المعاصرة أنتجت نماذج اجتماعية شادة، كما أنها زعزعت قيم الذهنيات الذكورية والأنثوية التي كانت مسيطرة على الضمير الجمعي والذاكرة الشعبية منذ القديم.

- لا بدّ من الإقرار بأنه ليس من السهولة تغيير بنية المجتمع الجزائري التقليدي في تعاملها مع المرأة وقضاياها، والتي اكتسبت معالمها عبر السيرة التاريخية، لأن ذلك يتطلب نضالا طويلا ومستمرًا وبصورة خاصة من المرأة ذاتها، كما يتطلب أن يكون التحرر حقيقيا وليس شكليا ومظهريا، لأن التحرر الحقيقي لا يتم بتقليد ومحاكاة المجتمعات الغربية بقيمها وأفكارها، ولا التحرر من القيم والمعايير الانسانية ورفض التراث الاجتماعي والديني والثقافي لمجتمعنا، وكذلك الدعوة إلى المساواة المطلقة مع الرجل، لأن كل جنس له خصائصه ووظائفه حسب تقسيم العمل الاجتماعي بين الجنسين، بل التوجه نحو التحرر من التخلف والجهل والرؤى العمياء التي فرضتها أنظمة التسلط والخضوع على المرأة، فالتحرر لا يعني التساوي والتماثل، بل التكامل بين الجنسين.

التصورات الاجتماعية لبطارة المرأة: الواقع الميداني، ومناقشة النتائج

I. مناقشة نتائج الدراسة على ضوء الأنماط الخطابية السائدة

II. مناقشة نتائج الدراسة على ضوء الدراسات السابقة

III. موقع الدراسة الراهنة من النظرية النفسية-الاجتماعية

IV. القضايا التي تثيرها الدراسة الراهنة

تمهيد:

بعد أن تم في الفصل السابق عرض نتائج الدراسة الميدانية، أنتقل الآن في هذا الفصل إلى خطوة أخرى وهي عملية تفسير ومناقشة النتائج والتي تعد أرقى خطوة في البحوث النفسية الاجتماعية، ففيها تتضافر جهود الباحث وقدراته الذهنية وخبراته المعرفية وثروته العلمية في عملية فكرية دقيقة ومعقدة يستطيع الباحث من خلالها تفسير البيانات ومناقشتها، وبذلك فإن

محور هذا الفصل يرتكز في التساؤل الموالي: **كيف يمكن خلق تحاور نفسي اجتماعي بين مجمل ما تم رصده من معطيات ميدانية بأبعادها ودلالاتها النظرية؟**

وهو سؤال سنحاول الاسترشاد به في تحليل وتركيب أهم المضامين والمعطيات الميدانية وذلك من خلال التطرق إلى العناصر التالية: مناقشة النتائج على ضوء الأنماط الخطابية السائدة، ضمن الإطار النظري للبحث، أيضا مناقشة النتائج على ضوء نتائج الدراسات السابقة، وفي الأخير التعرض إلى موقع الدراسة الراهنة من النظرية النفسية-الاجتماعية، وإلى أهم القضايا التي تثيرها.

I. مناقشة نتائج الدراسة على ضوء الأنماط الخطابية السائدة:

في إطار رصد ملامح أنواع الخطاب الثلاثة (تقليدي، متحرر، مشوش)، بتفريعاتها الجزئية، التي تفرزها التصورات الاجتماعية، والتي تكتنف الخريطة الذهنية للطلبة المتمدرسين (ذكورا وإناثا)، برز لنا بشكل واضح ظهور تأثيرات التحولات الاجتماعية المعاصرة التي يشهدها المجتمع الجزائري، في علاقتها مع مسألة البكارة، ويمكن تفسير ذلك من خلال التركيز على محاور المقابلة الميدانية والاستدلال بجملة المؤشرات الدالة على هذه التأثيرات:

أولاً/ التصورات الاجتماعية للبكارة (نظام تصوري/ الأبعاد الرمزية):

شكل الجسد الأنثوي عامة وبكارة المرأة خاصة قلعة للدلالات والمعاني المتميزة والمتراكبة وفق متواليات من نماذج التصورات الاجتماعية المنتجة، التي انصهرت بينها الحدود، تبعاً لاستراتيجيات ناظمة للخطابات وضابطة لحدودها عبر شفرات تتراوح بين البيولوجي والسوسيوثقافي، الرمزي والأسطوري، حيث أجمع العديد من المستجوبين والمستجوبات، على تعدد وتمايز دلالات البكارة ومعانيها، ذلك أنهم يعتبرونها كمقولة صميمية شكّلت نتيجة تراكم وتضافر مجموعة من المجالات العلمية (نظراً لمستواهم الجامعي) والمجالات السوسيوثقافية (ذويانهم في التصورات الجماعية)، فكل خطاب أنتج عن الجسد الأنثوي والبكارة أنتج بطاقة دلالية تحيل إلى

حقل إبحائي معين، ينتج أفكار متباينة. ويمكن تفسير النظام التصوري للبكارة من خلال عدة نقاط تكمن في:

● في إطار تطور الواقع الجزائري، ومع تكسير المرأة الجزائرية القيود المحيطة بها نسبيا واقتحامها لمجالات جديدة مغايرة للأماكن التي وضعتها لها التقاليد والنظام الاجتماعي، بخروجها للعمل أو الدراسة في مدن بعيدة، ومع الفرص التي أتاحت لإبراز جسدها عن طريق ارتداء ألبسة مخالفة لما تعودنا عليه في ثقافتنا، إضافة إلى أسلوب التعامل السهل، وكثرة الاختلاط بين الجنسين في العمل والدراسة وفي الوسط الخارجي عامة، وأحيانا انحراف هذا الاختلاط عن التقاليد المعتادة التي نشأنا عليها، ورغم كل هذه النماذج المستحدثة المواجهة والمقاومة لأفكارنا، فقد كشفت الدراسة عن وجود ذهنية ذكورية نشيطة وفعالة، تحارب وتواجه أي نظرة تحريرية للمرأة. ذلك أن المرأة في أعين المجتمع المغاربي تمثل حامي حمى القيم، ولم تتبدل الأدوار بين الرجل والمرأة ولم تزل الفوارق بينهم تدريجيا، إلا مع انتشار التعليم وتسرب القيم الغربية في المجتمع. (بن عبد الله، 2010، ص100)

● إن النظام التصوري المنتج عن البكارة ارتبط في عمومته بالمنظومة الثقافية والاجتماعية التي تؤسس المجتمع الجزائري وتنظمه، فالبكارة كقيمة اجتماعية في الثقافة الجزائرية، ارتبطت بقيم أخرى مدعمة لها، مثل الشرف، والفضيلة، والعفة، والالتزام، والحياء، والخجل، كما أنها شكلت نظاما من المدلولات تباين بتباين زوايا الرؤيا لكل مستجوب، وهو معطى مباشر لتعدد واختلاف المفهوم من ذات إلى أخرى، فبعض المستجوبين يعطون البكارة بعدا حسيا مباشرا، باختزالها إلى ماهية أدائية، تتوخى أساسا سلوكيات وتحركات الجسد الأنثوي في تفاعلاته اليومية باعتباره حاملا لها، كذلك هنالك فئة أخرى من المستجوبين من يعطونها بعدا بيولوجيا يتمثل في غشاء البكارة والدم الذي يفرزه لحظة الافتراع، هذا في حين تجعل منها فئة أخرى مكونا للذات الإنسانية.

● لقد تباينت التصورات وفقاً لتباين جنس المستجوبين خصوصا ما تعلق منه بكيفية تحول المفاهيم ذات الطابع البيولوجي، مثل مفهوم الذكورة والأنوثة، إلى مفاهيم اجتماعية ذات صبغة ثقافية، تعكس طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة، تلك العلاقة التي حددتها الخلفيات

التاريخية والثقافية والاجتماعية، التي عمل المجتمع على تأسيسها وترسيخها، والتي جعلت من الفتاة إنتاجا للمجتمع الذي عمل منذ أمد بعيد على توطين التراتبية عن طريق التصنيف المجتمعي الذي اعتمد عليه والذي هدف إلى إثبات أنثوية الفتاة مع ارتباطه بالتكوين الاجتماعي- الثقافي من عادات وتقاليد وأعراف حددت للفتاة مختلف الأدوار والممارسات والحدود التي يتوجب عليها احترامها وإتباعها، والتي يكمن أهمها في مجتمعنا في حماية البكارة، ما يجعلنا نقر بأن البكارة تعد بمثابة وسيط تتأسس به الهوية الأنثوية للفتاة الجزائرية، التي تحقق لها المكانة المرموقة داخل الجماعة التي تنتمي إليها من عائلتها وزوجها وعائلة الزوج ومنه المجتمع.

● أما القاسم المشترك الرئيسي المتجسد بين عينة المستجوبين الذكور والإناث على حد سواء، فيتمثل في المعنى البيولوجي للبكارة والذي يتمثل في غشاء البكارة، الذي يعده المجتمع دليلا ماديا على بكارة الفتيات، فأشكالية البكارة تدور حول قانون ناظم في سياق عام هو حكم الدم، والذي تتحقق من خلاله هوية الزوجة المغربية، وهو كذلك موضع لبروز الذكوري وظهور صلاحيته الاجتماعية وتشكله على المستوى الشخصي. (الشبل، 2007، ص10)

● يظهر من جملة الخطابات أن البكارة تخص أيضا مجتمع الذكور الذي يتوجب عليه، حسب قيم العرض، حمايتها، عن طريق الرقابة والضبط الدائمين لسلوك الفتيات. ففي المغرب العربي، لاحظت (Dujardin)، أن العذرية جد مثمنة في جميع الميادين الاجتماعية والثقافية والدينية؛ في الميدان الاجتماعي أولا ما دامت عذرية الفتيات الشابات، الملاحظة والمصرح بها أثناء الزواج، هي شغل وعرض كل العائلة، ثم ثقافيا ودينيا، ما دامت نفس هذه العذرية تأخذ قيمة كبيرة ترقى بهؤلاء الفتيات إلى الطهارة النموذجية.

ثانيا/ الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبكارة (نظام ممارساتي/ أبعاد

عملية):

إن ما هو مسلم به أن العائلة الجزائرية وكغيرها من العائلات المغربية والعربية، تتسم ببطريركيته، فهي تتبع أساليب تربية واستراتيجيات ناظمة لكل السلوكيات والممارسات، وبذلك

تبقى المحل البنيوي والإيديولوجي لإعادة إنتاج جميع الأنظمة الاجتماعية التي يقوم عليها النظام المجتمعي البطريركي، لأنها بكل بساطة تربي الطفل/ الفرد (المرأة أو الرجل) على الخضوع لسلطة مستوحاة من نظام عام يكرس الأبيسية ويهمش المرأة على عدة مستويات؛ إن الجسد الأنثوي والبقارة داخل هذا النظام البطريركي يبقى رهين علاقة زوجية يحكمها تصور واضح ونظرية محددة في الجنس، ويمكن إبراز هذه الأفكار في علاقتها مع الخطاب المنتج كالتالي:

● إن اندراج الخطاب المنتج عن البقارة تحت منظومة من القوانين العرفية ذات الطابعين الاجتماعي والديني، وأيضاً ارتباط البقارة بمضامين الشرف والكرامة، يكشف عن جوانب عميقة في سيكولوجية وذهنية المرأة والرجل في المجتمع الجزائري، والتي تم استبطانها عبر عملية التنشئة الاجتماعية:

* فيما يخص الإناث:

أوضح البحث الميداني ارتباط السلوكيات التي تنشأ عليها الفتاة الجزائرية في النسق الثقافي بقواعد وآداب السلوك التي تتشكل من خلال عملية التنشئة الاجتماعية التي تتعرض إليها خلال سيرورتها الحياتية، فالفتاة الجزائرية تعيش ضمن بنية أسرية لم تعرف تغيرات كبيرة، إذ لا تزال في سماتها ومعالمها شديدة الوفاء للترسيمة الأبوية التقليدية التي تتولى ترسيخ المنظومة القيمية، ودليل ذلك طبيعة التنشئة الاجتماعية التي تخضع لها الأنثى، إذ تبنى على أساس التمييز بين الجنسين وتجسيد التراتبية الهرمية، ما يعدّ مؤشراً دالاً على تباين وضعية الذكر والأنثى داخل مجتمعنا.

وهو نفس الأمر بالنسبة للجسد الأنثوي الذي هو مطالب دائماً أن يكون علماً على الهوية الأنثوية الجزائرية، فالممارسات والمواقف التي ينطبع بها جسد الأنثى، تنم عن المحاصرة العملية والمعنوية التي يعاني منها هذا الجسد في تشكيلاته وتحركاته اليومية، والتي تفرض عليه بدورها قوانين ومقاييس تقف حاجزاً أمام كل تغيير وتحول اجتماعي من شأنه أن يبديل في النماذج النمطية التي تحيط به. وغشاء البقارة كجزء من هذا الجسد الأنثوي يتضمن رموز العفة والشرف، تتطلب صناعته الثقافية نماذج مختلفة من التربية، في شكل نصح وتوجيه وإرشاد أو أوامر وتحذيرات؛ في هذا السياق تذكر أغلب الفتيات بأن معظم العائلات الجزائرية تحرص على تلقينهن بعض من

آداب الحديث التي يجب أن يتحلين بها مثل: الحياء والصوت المنخفض، والابتعاد عن الألفاظ غير اللطيفة، وآداب الجلوس التي لا تظهر من خلالها مفاتن الجسد الأنثوي، وآداب اختيار اللباس تقاديا لإثارة الفتنة لدى الجنس الآخر، حيث تذكر الفتيات أن عائلاتهن تحرص على التأكيد على اللباس واتصافه بالاحتشام، أيضا تجنب الممارسات والحركات الخاطئة التي قد تفضي إلى تمزيق الغشاء، وكذلك التأكيد على آداب المعاملة، التي تنص قوانينها العرفية خصوصا على ضبط أسلوب تعامل الفتاة مع الجنس الآخر.

إن عدم الإلتئمان إلى الجنس الآخر يعد كنموذج تمثيلي لجوهر التنشئة التي تتعرض لها الفتيات في العائلة الجزائرية والتي تلعب فيها الأم دورا كبيرا في تجسيد وإعادة إنتاج نموذج التربية التقليدي الذي تعرضت له بدورها، فالأم هي المسؤولة أمام نفسها، وأمام الأب والمجتمع والتقاليد على حماية بكاره بناتها، وضمان عفتهم ليلة الزفاف، لذلك نجدها تستعين - ولو بشكل غير مباشر - في تربية بناتها على مقولات وأحاديث تجعلهن يدركن أهمية حماية جسدهن في تفاعلاته اليومية، الحركية والمعنوية، مع التركيز على غشاء البكارة.

ومن داخل نسق الصناعة الثقافية للبكارة يتبدى لنا عدم تعرض أغلب الفتيات، باستثناء القلة منهم، لتربية جنسية صريحة ومباشرة، فلقد صرحن بعدم تلقيهن رسائل توضيحية حول التغيرات التي تطرأ على أجسادهن كفترة الحيض مثلا، أو فيما يخص بكارتهن، باستثناء الدروس الدينية التي تشير بشكل قويم إلى الحيض والعفة، أو دروس العلوم الطبيعية التي تتناول محوري التناسل والولادة.

إن فرض الضوابط الاجتماعية والأخلاقية على سلوك الفتاة ومظهرها وعلاقتها بالجنس الآخر، كله بهدف إنماء القيمة الاجتماعية للبكارة، لتشب عليها الفتاة وتستبطنها في سلوكها. لكن هذه الضوابط وبرغم تأثيراتها الإيجابية في الحفاظ على كيان المجتمع الجزائري ونظامه الجنسي، من شأنها أن تؤثر تأثيرا سلبيا على الاستقرار النفسي والاجتماعي للفتاة، لأن التضخيم الكبير والمركز على غشاء البكارة يمكن أن يفضي إلى نماذج سلوكية غير سوية لها بالغ الأثر على التوازن النفسي الاجتماعي للفتاة، فنادية التازي (1982) وفي دراسة ميدانية لها عن « قلق فقدان البكارة وتأثيره على علاقة الفتاة بالجنس الآخر»، أكدت على ضرورة اتباع العائلات

لأساليب متوازنة وحضارية في النماذج التربوية التي تتبعها في تنشئة بناتها على قيم المحافظة على البكارة، لأن أساليب الضغط التربوي المركزة على هذا العضو، يمكن أن تجعل الفتاة تستبطن قلقا يأخذ تعابير مختلفة، أهمها أن تصاب الفتاة بقلق فقدان البكارة، الذي من شأنه أن يؤثر في علاقتها بالجنس الآخر الذكر، أو كما بينت عائشة التاج (1990) من أن هذا القلق يمكن أن يتجسد في اهتمام مبالغ فيه من طرف الفتاة بأوثقتها على حساب اهتمامات أخرى، في شكل خوف مستبطن من الآخر الذي كثيرا ما تتصح بعدم الائتمان اليه، أو خوف من اغتصاب جد متوقع في أي حيز مكاني، وأصل هذا القلق هو المجتمع ونوع التربية التي تلقتها الفتاة، فهو ليس قلقا وراثيا، لكنها اكتسبته من جراء تقاليد المجتمع؛ يفسر المختصون النفسانيون هذا القلق بأنه ترجمة لعدم التوازن، أو الاضطراب الذي يعاني منه الفرد داخل المجتمع، وهذا الاضطراب يكون في الغالب ناتجا عن الصراع بين رغبة الفرد، والأعراف السارية في المجتمع.

* فيما يخص الذكور:

إن ما يلفت الانتباه حينما نغوص في أعماق ما دون من آراء وأفكار في تصريحات المستجوبين الذكور، هو اتفاقهم على أن هنالك جدلية لا متناهية تحيط بمسألة البكارة الأنثوية، لأنها مشبعة في تقديراتهم بمجموعة من العلامات والرموز الدلالية التي تصاحبها، فهي من جهة تمثل الشرف والعفة والأخلاق، ومن جهة أخرى فإن الجسد الأنثوي في مجمله يمثل الشرف والعفة والأخلاق.

إن التنشئة الاجتماعية للفتى الذكر تقوم على تعليمه كيف ينطلق بجسده عمليا واجتماعيا في محيطه الاجتماعي، فهو بذلك يأخذ حرية كبيرة للتنقل في هذا المحيط الذي ليس له حدود مدرجة، وهي أيضا تربيته على ممارسة الحصار والرقابة والضوابط بدرجات متفاوتة حسب الرسائل التربوية والقيمية التي استبطنها في ذهنيته عبر سيرورته الحياتية، على جسد الأنثى برمته، فالرجل الجزائري يعتبر نفسه مسؤولا عن حماية جسد المرأة، وضمان عفتها عبر الحراسة الصارمة والمستمرة له، وكذلك عبر منعها من الاختلاط بالجنس الآخر الذكر، فهو يعتبر بأن العفة ينبغي أن تستمر حتى ليلة الزفاف.

إن التصريحات التي أسندها المستجوبون الذكور للبكارة، تشير كلها إلى تأويلات أغلبها ذات طابع جنسي، ولعل هذا الطابع الجنسي المرتبط بها، هو ما يبرر حرص مجتمع الذكور خاصة على السيطرة على الأنثى وجسدها خوفاً من إلحاقها العار بالعرض العائلي، ومن ثمة فقد الاعتبار الرجولي الذي يسعون إلى تحقيقه والحفاظ عليه، فهم يعتبرون البكارة كقيمة اجتماعية مشكلة للقوة المعيارية التي تمثل رأسمال رمزي لمجتمع الذكور، ولذلك فإننا نجد بأن أغلب الإيحاءات والدلالات المتضمنة في تصورات الذكور، تشكل عوامل ضغط مستمر على الفتيات للمحافظة على ما تحملنه بيولوجيا، وما يرمز إليها ثقافيا؛ فالبكارة لا تخص الفتاة في ذاتها فقط، بل تمتد إلى أسرتها وعائلتها الكبيرة، فهي تحمل شرف والدها وإخوتها الذكور وأسرتهما وعائلتهما، فقيمة الشرف الأسري والعائلي تم اختزالها في غشاء رقيق، مشبع بالدلالات ومحاط بالكثير من المحظورات، إذ يتم انتزاع ملكية غشاء البكارة من صاحبه ليتحول إلى ملك جماعي، بالغ القيمة والدلالات، تثبت من خلاله مكانة اجتماعية أثناء اليوم الأكبر، فنتحول الفتاة إلى مجرد وعاء يحمل هذه الأمانة. (التاج، 1990، ص25)

● إن للأسرة دور وتأثير كبيرين في حياة أولادها خاصة في السنوات الأولى من عمرهم، تلك السنوات التي يكتسب فيها الفرد شخصيته ويتشكل انتماؤه الهوياتي، ولقد أثبت دور عملية التنشئة الاجتماعية الأسرية وأهميتها في حياة الفرد وفي استدماجه في النسق القيمي لمجتمعه، وفي تحديد قواعد سلوكه وضبط جسده، فهي تلقن الفرد القيم والمعايير التي يجب أن يمثل لها ويحتدي بها في سلوكه، كما تحدد مواقفه من مختلف القضايا الاجتماعية، وتبدأ هذه العملية منذ الصغر وتستمر إلى ما بعد الزواج، مما يرسخ القيمة داخله وتصبح قاعدة معيارية يرجع إليها في كل موقف وسلوك.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن علماء النفس الاجتماعي ينوهون بأنه في ظل التحولات الاجتماعية التي تشهدها المجتمعات العربية، ومع تعدد الوسائط الثقافية والإعلامية، والغزو الثقافي، وسهولة الولوج إلى الإنترنت، ومع الحداثة والعولمة، يتوجب على الأسر أن تسلم بهذه التغيرات الحاصلة، كما يتعين عليها أن تبذل الجهد الوفير للحفاظ على الموروث الثقافي والاجتماعي، فحسبهم أن التنشئة الاجتماعية الصحيحة للأولاد يجب أن تعتمد على المرونة وليس التسلط، والتي تتجسد من خلال الأساليب الحوارية، التي تتضمن في مغزاها التركيز على مفهومي

رئيسيين يتمثلان في مفهوم **التثقف** (*Indoctrination*) الذي يدل على العمليات التي يتعلم بها الفرد الأنماط السلوكية التي تميز ثقافة مجتمعه عن ثقافة المجتمعات الأخرى، كغرس الهوية الجندرية الذكورية والهوية الأنثوية، مع توضيح أهم التباينات التي تحيط بهاتين الهويتين ليس فقط على مستوى المعنى بل على مستوى الدلالة والرموز الثقافية الجزائرية، وكذلك مفهوم **التثاقف** (*Acculturation*) الذي يتضمن معنى الاندماج الاجتماعي والذي يعتبر بمثابة رد فعل لتأثر الفرد بثقافة غير ثقافته الأصلية واكتسابه لأفكار ذلك المجتمع، وممارسته لمعاييره وقيمه.

ثالثا/ الممارسات الجنسية قبل الزواجية (عالم الحياة الجنسية):

يجب لنا أن نقر بأن الواقع الاجتماعي للمجتمع الجزائري قد شهد تطورات عديدة، وطابع العلاقات الاجتماعية بدوره سجل العديد من التجديدات، خصوصا على مستوى وضعية المرأة داخل المجتمع، فخرجت المرأة لعالم الشغل المأجور، بشكل يتسع يوما بعد يوم ويقتمح مجالات جديدة ومستويات متعددة، وانتشار تعليم المرأة في أوساط اجتماعية واسعة، وتمديد فترته، ما أدى إلى تراجع نسبة الزواج المبكر، أيضا انتشار وسائل منع الحمل غير الخاضعة للمراقبة التنظيمية، وكذلك تطور الصراع الاجتماعي وتأثيره على بنية العائلة الجزائرية من العائلة الموسعة إلى الأسرة النووية، وكذا على توزيع الأدوار داخلها، بالإضافة إلى انتشار أفكار الاستهلاك الجنسي عن طريق وسائل الإعلام التي تنتج رسائل تخرق ضوابط مجتمعنا، وأيضا أزمته البطالة والسكن وما ينتج عنهما من أزمة زواج، كل هذه العوامل وغيرها أدت إلى حدوث تغيير في الخطاب المنتج عن الحياة الجنسية قبل الزواجية، سواء على مستوى التصورات أو بصدد الممارسات التي ينتهجها الأفراد في كلا الجنسين.

● إن أغلب تصريحات المستجوبين الذكور تعكس الأخلاق الأبوية السائدة، تلك الأخلاق التي تثنى فحولة الرجال بغض النظر عن إطارها الشرعي أو اللاشرعي، والتي تمجد بكاره الفتيات وتحصر الحياة الجنسية الأنثوية في إطارها الشرعي. وبالتالي فإن الإحاطة بهذه الحقائق، لا يجب أن يقف عند منظور أحادي الجانب وحدود مطلقة رسخها النظام الأبوي البطريركي، فيمكن لنا الاعتقاد أن ما عانت منه المرأة من ظلم وغبن الذكورة جعلها تستخدم أساليب ذكية وأخاذا تتبع من عمق ذاتها، فقد مارست الطقوس السحرية كالتصفيح، والعمليات الحديثة كترقيع البكاره، بهدف

إرضاء العقل الجنسي الذكوري، الذي يرى في البكارة رمز رجولته ورأسماله الاجتماعي والرمزي، إذ تصرح بعض الفتيات في إطار هذا المخاض، بأن الفتاة لها الحق في ممارسة حياتها الجنسية بشكل طبيعي ولا يجب أن تشعر بذنب حتى لو فقدت بكارتها، فما ذنبها أن يكون جسدها حاملا لرمز العفة، والرجل لا يحمل رمزا كهذا، مع أن أي فقد لهذا الغشاء يكون نتيجة علاقة جنسية مشتركة بين الرجل والمرأة، لكن المرأة تتحمل مسؤولية هذه الخطيئة لوحدها، ما يجعل التازي تبرر لجوء الفتيات لمثل هذه الأساليب بقولها: « **مادام الرجل يضع مسؤولية العلاقة الجنسية على عاتق المرأة وحدها، فالعلاقة بين الرجل والمرأة ستظل قائمة على نوع من الغش والخداع.** » (1982ب، ص19)

• كما أوضح البحث الميداني أن آلية الحياة الحديثة أنتجت عوامل تضافرت معا لتدفع إلى ظهور جنسانية قبل زواجية، ما ينجر عنه الخروج عن مقتضيات القيمة الاجتماعية للبكارة وانتهاكها، فلقد حدث تغير ملحوظ على مستوى الممارسات الجنسية في اتجاه الانفتاح، الشيء الذي جعلها تصطدم مع المعايير الاجتماعية والمعايير الدينية في بعض الأحيان. ويمكن لنا في هذا السياق أن نتناول بعضا من هذه الشهادات الناطقة، الغنية عن كل تعليق، فهي إن دلت على شيء فإنما تدل على أن المجتمع الجزائري هو مجتمع في طريق العلمنة، فهو في طور الانتقال الجنسي بمعنى أن السلوك مُعلمن دون أن تُعلمن القيم والقوانين المنظمة للجنس:

*** فيما يخص الإناث:**

إنه وبالرغم من الضبط الاجتماعي الممارس حول الحياة الجنسية للفتاة قبل الزواج، إلا أن ذلك لم ينفي وجود هامش من الحرية الجنسية يسمح للإناث بالإفلات وخرق هذه الضوابط الصارمة، حيث تعتمد الإناث على التفاوض مع الواقع ومعطياته ونظامه، والواقع بدوره يستجيب لرغباتهن ولا يدفع بهن إلى خانة المهمشين اجتماعيا. إن هذا التفاوض الاجتماعي الذي تتبناه الفتيات يعكس اللاتوازنات الحاصلة بين تصوراتهن وممارساتهن الجنسية، فهن يسلمن بضرورة تواجد بكارة قصد الزواج، طبيعية كانت أو اصطناعية، لما تحمله من قيمة اجتماعية كبيرة، وفي نفس الوقت يطالبن بحقهن في عيش حياة جنسية حرة مثلهن مثل الرجل، لكنها خفية، فهذا التناقض الخفي، ومع توفر الحيل الاجتماعية التقليدية كالتصفيح، والحيل الطبية الحديثة كالبكارة

الاصطناعية، خلق نوعا من الاختلال بين القيم والممارسات الفعلية في حياة الفتاة الجنسية قبل الزواجية، لكن هذا الاختلال قد لا يكون له أثر ملحوظ على مكانة الفتاة الاجتماعية.

يعد إقرار بعض الفتيات بممارستهن للجنس مرة أو عدة مرات، وطبعاً، لا تعني ممارسة الجنس قبل الزواج ممارسة كلية وكاملة في كل الحالات، بمعنى أن إرادة الحفاظ على غشاء العذرية يمكن أن تقود إلى ممارسات جنسية بديلة لا يحدث فيها إيلاج مباشر في الفرج (سطحية، شرجية، فموية...)، هو مؤشر على وجود حياة جنسية قبل زواجية، كما أنه دليل على رضی الفتيات الجنسي، ما يجعلنا نستنتج بأن غشاء بكارتهن لا يشكل أي حاجز لوصولهن إلى اللذة، وهو ما توصلت له العديد من الدراسات الميدانية التي تناولت الحياة الجنسية الأنثوية، كدراسة **نجاه الرازي (1990) الموسومة بـ (المرأة والعلاقة بالجسد)**، أيضاً دراسة **عائشة التاج (1990) الموسومة بـ (سلطة الجنس - سلطة البكارة/ اسكيزوفرينية الإنسان المغربي)**، حيث توصلنا إلى الإقرار بأن البكارة لا تشكل أي حاجز للوصول إلى اللذة.

فأن تمارس الفتيات الجنس بمختلف الأشكال والأنواع شريطة ألا تفقد بكارتهن، والفتاة هنا تظل عذراء بالمفهوم الاجتماعي، أي محافظة على غشاء العذرية البيولوجي، وبالتالي ولوجها مؤسسة الزواج، ورغم أن هذا الأمر يعد نفاقاً اجتماعياً لأنه يتعارض مع القيم الدينية لمجتمعنا، لكنه ومن منظور حدائني يعد استراتيجية أمان غايتها خلق ميكانيزمات حديثة وغير مألوفة، تتفاوض عبرها الفتاة مع الأفكار التقليدية والضوابط المجتمعية السائدة في الذاكرة الجمعية، بما يكفل لها التوفيق بين حياتها الجنسية الخاصة، والصورة التقليدية النموذجية للفتاة غير المتزوجة، ولقد تطرق الباحث **الديالمي (2000م)** في كتابه الموسوم بـ **«الشباب، السيدا والإسلام بالمغرب»**، إلى مثل هذا السلوك الجنسي الأنثوي غير السوي الذي يجعل من الفتاة حاملة لعذريتها البيولوجية، رغم أنها فقدت عذريتها الدينية التي تدل على غياب أي تجربة جنسية لها قبل الزواج، بمعنى أن العذرية هنا كاملة، وأطلق على هذه العذرية غير السوية تسمية العذرية التوافقية، التي يرى أنها ظهرت نتيجة للتغيرات الاجتماعية، التي لم تبقى على العذرية الدينية، والتي أصبح وجودها شبه مستحيل، فبعض المجتمعات العربية لم تعد تقول بها لأنها تعاني من الانفتاح الجنسي باعتباره حتمية تاريخية.

* فيما يخص الذكور:

إن إقرار بعض من المستجوبين الذكور والذي يتصف بالأقل تقليدية والأقل تحفظاً، والذي مفاده وجود حياة جنسية قبل زواجية للأنثى، مع امتداد رأي أقلية منهم ممن يتصف موقفهم بأنه موقف متجدد بصفة مطلقة، عما هو متعارف عليه في مجتمعنا، بحق الأنثى في ممارسة حياتها الخاصة بحرية، أيضاً تجاوز بعض المستجوبين الذكور لشرط البكارة عند الزواج، مع تصريحهم بأنها تعد رمزا للتخلف الجنسي، يعني أن القيمة الاجتماعية للبكارة عند الذكور شهدت بعض التغييرات والتبدلات.

رغم اعتراف أغلب المستجوبين الذكور ، إلا أن أغلبهم يرفضون هذه الحياة وينبذونها، فرأيهم يندرج ما بين التدهيم الهش والمعارضة القوية، ما يجعل الفتيات غير قادرات على فرض هذه الحياة الجنسية قبل الزواجية وإعلانها، وبالتالي فمعظم الفتيات يحافظن على الصورة التقليدية للبكارة، مع أنهن يتمتعن بحياة جنسية خفية، خصوصاً مع رواج عمليات ترميم البكارة، وظهور ما يسمى بغشاء البكارة الصيني، فهي حلول توازنية لمعضلة فقدان البكارة،

وما يدعم هذه التصورات التي ترى بأن هنالك تغير مس الجنسانية العربية، هي نتائج البحث الذي أجراه الباحث الدياليمي (2000) والموسوم بـ (الهوية الرجالية والصحة الإنجابية)، الذي وضع فيه تساؤلاً إشكالياً عن استعداد الرجل العربي لإعادة النظر في التعريف الأبوي للهوية الرجالية، وعن تقبله التخلي عن الامتيازات والسلط المرتبطة أبويًا بالرجولية، ودلت النتائج على بداية وجود أزمة إيجابية تعاني منها الرجولة العربية بصفة عامة، ما يعد مؤشراً على أن الهوية الرجولية بدأت تأخذ منحى آخر في معناها وفي سلوكياتها، وبالتالي إعادة بنائها وفق متغيرات العصر.

● إن دافع الممارسات الجنسية يختلف باختلاف جنس الفرد، ولقد تبين ذلك من خلال نتائج الدراسة التي أوضحت أن أغلب المستجوبات الإناث إن لم نقل كلهن، ممن لهن ممارسات جنسية قبل زواجية، يصرحن بأنهن يقبلن على هذه الممارسات نتيجة دافع مزدوج، يضم الحب والجنس معاً، فهن لا يمارسن العلاقات الجنسية الخاصة إلا مع من يرون فيه شخصاً يحبونه ويفكرن بالارتباط به، أما المستجوبون الذكور فيقولون بأنه يمكن أن تتوفر لديهم علاقات جنسية

يخلو فيها الحب، فهي بالنسبة إليهم علاقات غير عاطفية، لكنها تستجيب لرغباتهم الجنسية، ما يجعلنا نستدل بأن الطابع العاطفي الذي تتسم به المرأة يبقى هو الدافع للجنس، وبالتالي فإن الجنس عند المرأة يأتي بحثاً عن لذة دائمة تحقق شبعاً وجدانياً دائماً، بينما الرجل فصلابته وتحكمه في وجدانه جعله يمارس هذه العلاقات الجنسية رغم غياب الدافع العاطفي المتمثل في الحب، وبالتالي فالجنس عنده يأتي في حالات معينة بحثاً عن إشباع مؤقت وعابر. فدافع الجماع يتطابق فعلاً مع دافع الحب، لكن حالتيهما تختلفان في طبيعة خواصهما في محتوى الذات الإنسانية، فالجماع حالة تلاحم جسدي يأتي بحثاً عن لذة عابرة تحقق شبعاً روحياً، أما الحب حالة تلاحم عاطفي يأتي بحثاً عن لذة دائمة تحقق شبعاً روحياً. (الحافظ، 2003، ص131)

● إن تصريحات بعض المستجوبين التي تفيد بإمكانية التجاء الفتاة فاقدة البكارة إلى التقنيات الحديثة المستعملة في الطب الجراحي، تعد تزكية لمظاهر المجتمع الأبوي، وعلى رأسها التراتبية الجنسية، فالرجل الجزائري يفضل في أغلب الحالات المرأة التي تتصف بالصبر والعفاف، والمرأة ترى ضرورة الإنصاف في الحياة الجنسية، هذا الإنصاف الذي يضطرها في أغلب الأحيان إلى استدخال ميكانيزمات سيكولوجية في سلوكها الاجتماعي، كميكانيزم المراوغة الذي يعد من أنجح الميكانيزمات المتداولة عند المرأة، خصوصاً فاقدة البكارة، فهي من جهة تعيش حياة جنسية متحررة، ومن جهة أخرى تتمتع باحترام وتقدير اجتماعيين، عبر محافظتها على القيمة الاجتماعية للبكارة وعلى البكارة البيولوجية المصطنعة، فالتقنيات الحديثة المستعملة في الطب الجراحي، جعلت المرأة تعيش حياة اجتماعية طبيعية دون إحساسها بتفوق الرجل، رغم أنها تعيد إنتاج لعبة الثقافة الذكورية.

رابعاً/ التحول الاجتماعي والهوية الجنسية الجديدة (شحنات الأفكار الحديثة):

يمكن لنا في هذا العنصر أن نستعرض أنساقاً عديدة لتوصيف الحالة التي انطبعت بها بكارة المرأة في المجتمع الجزائري، والتي جنحت عن المفاهيم التقليدية التي عملت منذ أمد بعيد على تكريس الأعراف الاجتماعية والتقاليد الموروثة، بما في ذلك مستوى العلاقة بين الرجل

والمرأة، ولم يكن حال المجتمعات العلمانية بأفضل، فهي بدورها جعلت تحرر المرأة مختزلاً في تحررها الجنسي، مما كرس فساد العلاقات الاجتماعية بسبب هذا التحرر الهش.

• تجدر الإشارة في بداية هذا الاستعراض لمختلف الأنساق الجديدة، المتوفرة في الزمن المعاصر الذي يشهده المجتمع الجزائري، بأننا نعيش حالة من التخبط في إشكاليات عويصة من قضية الحداثة وتبعاتها، من **جهة أولى**: على صعيد الرؤية العلمانية التي تدعو إلى التحرر من موروثات الماضي التي اكتسبتها مجتمعاتنا عبر السيرورة التاريخية، أو التحرر من الرؤى الوافدة إلينا من الآخر الغريب، فخيارات عدة تكبلنا في هذا الصراع القيمي، لتضعنا في جملة تساؤلات إزاء ازدواجيات محيرة تماماً، فهل هنالك مثلاً ما يكفل لنا تحرر المرأة وجسدها من الأفكار التقليدية، أم الانفتاح على قيم الحداثة المعاصرة، أم إعادة إنتاج موروثات التراث القبلي للذاكرة الجمعية بما يتواءم مع المعطيات الحضارية، أم ومن **جهة ثانية**: مواكبة التغيرات الاجتماعية بما يتناسب مع الظروف الذاتية والعالمية، والتطلع إلى تشكيل حياة جديدة، تهيمن عليها قيم معرفية وثقافية واجتماعية وأخلاقية ودينية ومادية، تلمم شظايا تلك الوجهات وتشكلها في نسق بنائي توحيدى، لا تتواجد فيه تراتبية أو هرمية معروفة أو مستدخلة، فلا تابع أو متبوع، ولا تقليدي أو حديثي، ولا تراثي أو معاصر، وبالتالي لا اسكيزوفرينية أو صراع في منظومات القيم. فالجزائريون مثلهم مثل جميع الشعوب المتخلفة، هم مجبرون على الدخول في الحداثة وفي نفس الوقت هم مرعوبون مما ينجر عنها (أي فقدان الهوية)، ربما نكون قد أخطأنا في العملية الحسابية لأن التغيير في الجزائر لم يحصل بتأن وتفكير ولم تؤخذ خصوصياتنا بعين الاعتبار، لكن الواقع هو أننا أحرقنا المراحل، بينما أوروبا فقد وصلت إلى ما وصلت إليه الآن أي الدخول في الحداثة، بل والخروج منها بما أنها تتكلم اليوم عن مرحلة ما بعد الحداثة، لأنها أخذت في الحساب ثقلها الثقافي والاجتماعي والديني. (بن عامر، 2006، ص42)

• وفي هذا الصدد أيضاً، لا يصح القول في أن قوانين الحداثة المادية أو بمعنى قوانين العلم تنافي قوانين القيم، إذ أن تطور العلوم يخضع منظومات القيم بشكل مباشر إلى التبديل أو التطور أو التغيير بسبب النهضة العصرية والمدنية المرتقبة في مجالات عديدة والشاملة لجميع مناحي الحياة، كما لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر بحكم ما بينهما من علاقة جدلية وتبادلية تملئها الضرورة المنطقية للسيرورة الحياتية، لكن موضوع تحرر المرأة وجسدها بكل ما يحتويه،

يقرة العلم ويطرحه في ساحة المناقشة التبادلية الفعالة، لكن القيم التقليدية تنافي هذا الطرح وتمنعه، لهذا السبب نلمس في مادتنا الخام تناقضا صارخا في معظم الآراء والمواقف والممارسات والأفكار المنتجة والمؤدجة بين قوانين العلم وقوانين التقاليد والعادات المستدخلة والمورثة من الضمير الجمعي المحافظ الذي لا يسمح بأي تغيير. إن موضوع تحرر الأنوثة من هيمنة الذكورة لا يعني الانفصال الكلي بين الرجل والمرأة، وإنما التحرر من أنماط النظام الأبوي التقليدي الذي ينتج خلافا في شكل الهندسة الاجتماعية بين الذكر والأنثى، بإعادة النظر في كل ما تم إدراجه تحته من عناصر متمثلة في قيم ومعايير ومسلّمات، لأن كل هذه العناصر ليست بثابتة ولا مطلقة، فهي تحمل أبعادا إنسانية تجعلها قابلة للتغيير الذي ينشأ بحكم التحولات والانتقالات المجتمعية في مجمل المعطيات التي تتخلق عن الوعي الحضاري للمجتمعات الإنسانية.

● إن الانقلاب على المتعارف عليه في الضمير الجمعي الذي يعد نظاما اجتماعيا عرفيا يحدد ما هو مسموح به وما هو غير مسموح به في مجتمعنا، هو مؤشر على بداية التحول والانتقال، ونشير في هذا الصدد إلى خطابات العينة الدراسية التي أفرزت بدورها أشكالا متنوعة من السلوك الجديد والمتطرّف في تحويل الجسد الأنثوي وإدماجه في هوية ثقافية أفقدته خصائصه المحليّة، وأظهرت تمرّداته الفردية عن أساقه القيميّة، تلك التمردات التي سمحت ب بروز نماذج من السلوكيات غير السوية والتي لم تكن مألوفة ولا معتادة ولا معترفا بها من قبل، حيث يمكن لنا أن نفسر ذلك من خلال التناقضات الاجتماعية التي تعتبر خاصية مميزة للمجتمعات التي تمر بمرحلة من التبدلات والتحولات الاجتماعية، فالمجتمعات لا تتغير في جميع جوانبها دفعة واحدة، بل يتم هذا التغيير تدريجيا، فتتقدم جوانب وتتخلف أخرى، وهو ما ينتج تناقضا ونشازا اجتماعيين في أفكار الناس وسلوكياتهم ومواقفهم، خصوصا إذا لم يكن هنالك وعي ثقافي خاص، وهو ما يتطابق بعينه على تصورات الطلبة والطالبات تجاه مسألة البكارة. فهذا التحرر المزعوم حمل في أحشائه تناقضات عميقة، عانت منها المرأة أكثر من غيرها بسبب الظروف والقيم الاجتماعية التي تحيط بها. (الحيدري، 2003، ص327)

● إن نسق التحديث الذي ترجم خصوصا في عمليات ترميم البكارة التي أعلنت نفسها كامتداد عصري لتدخلات طقس التصفيح، الذي يعد بدوره امتدادا تقليديا لحزام العفة الحديدي، والتي كشفت عن تحولات اجتماعية جذرية يعرفها المجتمع الجزائري في الزمن المعاصر، قد زرع

من نسق القيم الاجتماعية التي تنتظم حولها قواعد الثنائية رجل/امرأة، ومرد ذلك هو فضاءات الإختلاط الكثيرة التي أتاحت أمام أفرادها من نساء ورجال بطريقة شرعية أو غير شرعية. فأغلب الحالات فيما يتعلق بوقوع فتيات في هذه العلاقة المحضورة اجتماعيا وفكريا، أنهن وقعن في مشكلة متعلقة بدرجة أساسية بتحوّل وقع في علاقات الإقتران بين الذكر والأنثى، تلك العلاقات التي كانت في السابق بإشراف ومتابعة من قبل الوالدين والأهل، لتتحوّل إلى علاقة ثنائية خالصة بين الرجل والمرأة، مما أفرز مثل هذه النتائج، فتمودج العلاقات الإجتماعية الحديثة في مجتمعنا المعاصر، والذي شهد تحولات بنيوية أيضا في نمط العائلة التي تبدلت بدورها من العائلة الموسعة إلى الأسرة النووية، ما عاد يتقيد بنمط العلاقات التي كانت قائمة في السابق، وبالتالي فإن الكثير لم يتمكن من فهم واقع هذه التحولات التي طرأت على المرأة مثلما هي على الرجل.

• تعد التفضيلات الثقافية موجها للممارسات والمواقف المتواجدة في الواقع المجتمعي تجاه مختلف القضايا الاجتماعية، وهو ما يتطابق مع إشكالية البكارة، فرغم شهادات بعض المستجوبات الإناث برغبتهم واقتناعهن ببلوغ حياة جنسية شخصية حرة ومسؤولة، فهم يصرحن بأن هذه الحرية تقابلها مواجهة ومقاومة شديدة من قبل المؤسسات التقليدية المشكلة للمجتمع. ورغم اعتراف أغلب المستجوبين الذكور بوجود حياة جنسية قبل زواجية للأنثى وامتد رأي أقلية منهم بحقها بذلك، إلا أن أغلبهم يرفضون هذه الحياة وينبذونها، فرأيهم يندرج ما بين التدهيم الهش والمعارضة القوية، ما يجعل الفتيات غير قادرات على فرض هذه الحياة الجنسية قبل الزواجية وإعلانها، وبالتالي فمعظم الفتيات يحافظن على الصورة التقليدية للبكارة، مع أنهن يتمتعن بحياة جنسية خفية، خصوصا مع رواج عمليات ترميم البكارة، وظهور ما يسمى بغشاء البكارة الصيني، فهي حلول توازنية لمعضلة فقدان البكارة، وما تواجهه من ضغط اجتماعي قوي الصرامة والتأثير.

II مناقشة نتائج الدراسة على ضوء الدراسات السابقة:

توصلت الدراسة الراهنة إلى جملة من النتائج العامة والخاصة، وقد تجسدت النتائج في علاقتها مع ما سبق التوصل إليه في الدراسات السابقة إلى ما يلي:

• إن الدراسة الراهنة توصلت إلى أن الجسد الأنثوي يتعدى كونه جسدا بيولوجيا فيزيقيا يحمل أعضاء متكاملة الوظائف بيولوجيا، بل هو كذلك عبارة عن جسد رمزي محمل بشحنات من الأفكار والمعتقدات الدالة عليه، وهذا ما توافق جزئيا مع الدراسة التاريخية لـ **بن حثيرة** عن «**الجسد والمجتمع، دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد**»، إذ بينت في دراستها بأن موضوع الجسد هو موضوع متشعب وله عدة دلالات، لارتباطه بكل الموضوعات، فهو يتخطى واقعه البيولوجي ويصبح مقياس الأشياء كلها، كما أن الجسد في ذاته ليس قيمة، إن القيمة تتبع من إضافتنا نحن على الجسد مشاعر ودلالات ورموز تمنحه في النهاية القيمة، والمجتمعات التاريخية القديمة كالمجتمع الحفصي وباسم الوفاء لتراثه أحاط الجسد الأنثوي بكل أنظمة التحريم، وحدد مجال تحركه، فكان الخوف من الجسد جعله يبدو مجتمعا مهتدا باستمرار وفاقدا لحس الأمان باستمرار، وتمثلت المعايير الجسدية والأخلاقية في المجتمع الحفصي، خاصة في بكاره العروس التي تتعرض عند اللزوم إلى فحص تقوم به الأمانة على النساء.

• وضحت الدراسة الراهنة أنه لا يتوفر سياق دلالي واحد للبكاره بل توجد شبكة من السياقات الدلالية المرتبطة بصورة كبيرة بالثقافتين العربية والإسلامية، ما يدل على أن محتوى التفكير الاجتماعي الذي يتجسد في الخطابات المنتجة عن البكاره تنوع في معلوماته ما بين معلومات اجتماعية مرتبطة بالمضمون الثقافي لمجتمعنا ومعلومات بيولوجية وأخرى دينية، هذه النقطة التي استخلصتها **سعيدالي سيدي شاديا** في دراستها، حيث وجدت توفر عوامل وقيم دينية في التصورات الاجتماعية للعدرية تكبح وجود تغيرات معتبرة، كما استخلصت أنه رغم توفر ثقافات متضادة تتعارض في مضمونها وسلوكياتها، فلن تحدث تغيرات في التصورات الاجتماعية ما لم يتغير عنصر الدين، وهذا ما توافق جزئيا مع دراستنا حيث وجدنا أن التصورات الاجتماعية للبكاره لا تشترك فقط عوامل اجتماعية ثقافية ولكنها أيضا تشترك عوامل دينية، وهذا ما يقودنا إلى القول أنه لن يحدث تغيير معتبر على مستوى التصورات إلا عندما لا يصبح للقيمة الدينية أهمية كبيرة.

• أبرزت الدراسة الحالية أن التصورات الاجتماعية التي تحيط بمسألة البكاره تلعب دورا حاسما في تشكيل مبادئنا الأساسية داخل المجتمع الذي نعيش فيه وتستجيب لما تقرره الجماعة الاجتماعية التي ننتمي إليها، كما أن مسألة البكاره تتمتع بأهمية بالغة على مستوى تصورات

الطلبة والطالبات، فهي تحظى بأهمية كبيرة سواء على مستوى نظام التصورات أو مستوى نظام الممارسات، وهذه نتيجة توصلت لها دراسة ساو أبدو لاي التي كان موضوعها يدور حول العذرية في المخيل الشعبي للموريتانيين، حيث وجد أن العذرية تلعب دورا بارزا على مستوى المعتقدات والإيديولوجيات التي يتبناها الموريتانيون والتي تعمل كموجه سواء لأحكامهم أو لسلوكياتهم إزاء مسألة العذرية التي تعتبر رمزا للشرف في كلا المجتمعين الجزائري والموريتاني.

• كشفت الدراسة الراهنة أن تصورات الطلبة والطالبات للبركة هي تصورات متأثرة إلى حد كبير بالمعارف العامة المتنقلة عبر تراكم المعارف والخبرات التي يحتويها المضمون الثقافي للمجتمع الذي يعيشون فيه، إذ رغم التغيرات البنوية الحاصلة خصوصا على وضعية الأنثى، والتي نقلتها من البنية التقليدية إلى البنية المعاصرة، إلا أن تطوراتها كانت في سياق نفسي-اجتماعي متلائم مع ما رسخه المجتمع، وهذا ما اتفق مع ما توصلت له راضية طولبي في دراستها عن اتجاهات وتصورات الزواج عند الفتاة الشابة الجزائرية حيث وجدت أن اتجاهات وتصورات الزواج هي ذو تفرع ثنائي يتجلى بين القيم التقليدية والقيم الحديثة ولكن هذا التفرع شكلي وليس جوهري.

• إن الدراسة الحالية توصلت إلى أن المبادئ الاجتماعية الأخلاقية في مجتمعنا والتي تلزم الفتاة بالمحافظة على مظاهر العذرية البطيريركية والبراءة البطيريركية، قد لعبت دورا كبيرا في البحث عن وسائل وحيل اجتماعية تقليدية وميكانيزمات بديلة لخدمة القواعد الأساسية الملحة للعائلة والنظام البطيريركي، وهذا ما توافق جزئيا مع دراسة إبتسام بن دريدي، عن طقس التصفيح، حيث وجدت في بحثها أن هذا الطقس يعد كوسيلة للتثائية (عذرية/ حرية) أي أنه يعتبر بمثابة حماية اجتماعية لضعف الشباب سواء فتيات أو ذكور، ما يجعل الفتاة تؤدي دورها في سياق مجتمعي مقبول ومثاب عليه بجزاءات ايجابية، وبالتالي عدم تعارضها مع المنظومة القيمية التي تلح على ضرورة محافظتها على شرفها وشرف عائلتها والجماعة الاجتماعية التي تنتمي إليها، وكذا ما يجعل الفتى يحافظ على مصدر شرفه وفخره.

• بينت الدراسة الحالية مواقف الطلبة الجامعيين المتمدرسين الشباب تجاه مسألة البركة، وتجاه الحياة الجنسية، والتي دلت على ظهور ممارسات جنسية قبل زواجية، كما دلت على وجود

تناقضات خفية ومعلنة تتجسد في تصورات وسلوكيات الطلبة في كلا الجنسين، فهم من جهة يبررون ممارساتهم الجنسية، ومن جهة ثانية ينقدونها، ومن جهة ثالثة يرون فيها شيئا منافيا للأعراف والدين، وهو ما توافق بصفة كبيرة مع دراسة **عائشة التاج «سلطة الجنس- سلطة البكارة اسكيزوفرينية الإنسان المغربي»**، والتي قامت فيها باستنطاق تحليلي لفئة من الشباب المتعلم، حيث كشفت أن مواقف المستجوبين تجاه إشكالية البكارة، لا تخلو بدورها من ازدواجية وتناقض، اسكيزوفرينية مختلفة بين الذكور والإناث، ففي مقابل سلطة البكارة / الغشاء، يتواجد اتجاه جد حماسي نحو الجنس قبل الزواج، كشرط ضهري لتحقيق التوازن النفسي وفي أفق اكتساب خبرة تساهم في تدعيم مؤسسة الزواج آنفا. كما أن هنالك اجماع لدى المستجوبين على أن البكارة لا ترمز واقعا إلى العفة والصون، نظرا لكون الجنس يمارس مع الحفاظ على الغشاء، والنتيجة المختصرة لهذه المواقف تجاه البكارة عند **عائشة التاج** (الخطاب الذكوري: الأغلبية تفضل عدم البكارة قبل الزواج، والأغلبية أيضا تفضل بل تشترط البكارة للزواج/ الخطاب الأنثوي: نعم للجنس قبل الزواج، ونعم للغشاء قصد الزواج).

• توصلت الدراسة الراهنة إلى أن هنالك تغيرات تحيط بالمرأة وبجسدها الأنثوي، ومرد هذه التغيرات هو التحول الاجتماعي الذي شهده المجتمع الجزائري والذي أدى إلى تحديث جزئي للقيم الاجتماعية والثقافية التقليدية وإعادة قراءتها ارتكازا على متغيرات الواقع الاجتماعي الراهن، وهذا ما توافق جزئيا مع دراسة **سمية نعمان جسوس** عن **«الجنسانية النسائية في المغرب»**، والتي كشفت بدورها عن وجود تحول اجتماعي، أثر بدوره على المجتمع المغربي، فدخل في مرحلة انهزام القيم القديمة، وصارت هذه القيم القديمة محل شك، كذلك أن التحول حدث خصوصا في القيم التي تحكمت لأمد طويل في العلاقات بين الجنسين، فالعلاقات بين السيد والعبد قد صارت تتخفى وراء نوع جديد من علاقات الرجل بالمرأة، هذه العلاقات التي أصبحت تحلل خاصة في إطار عاطفي وجنسي.

• أوضحت الدراسة الحالية أن قيم البكارة ما تزال راسخة إلى حد كبير في المنظومة التربوية التي تلقاها أفراد الدراسة المستجوبين عبر سيرورات التنشئة الاجتماعية المتوالية التي تلقوها، وهو ما توافق مع دراسة **آمال عبد الحميد** عن **«القيم الأخلاقية للمرأة: العفة والشرف»**، حيث توصلت إلى أهمية التنشئة الاجتماعية في غرس معالم الهوية الجندرية بكل سماتها الفيزيقية

والمعنوية، كما توصلت الدراسة الحالية إلى ظهور نوع من اللاتوازن بين تصورات الطلبة والطالبات وسلوكياتهم الفعلية تجاه مسألة البكارة، فهم غالبا ما يلجؤون إلى استراتيجية التفاوض الاجتماعي مع الواقع المجتمعي، اعتمادا على عدة ميكانيزمات تساعدهم على التوافق والانسجام الاجتماعيين، ولو بنمط شكلي، إذ يحاولون التوفيق والجمع بين المتناقضات وتقديم نوع من الاستجابة المجتمعية المقبولة التي تعكس خلطا في المعايير الاجتماعية، وهو ما توافق كذلك مع دراسة **آمال عبد الحميد** التي توصلت بدورها إلى أن الأفراد يتبنون فكرة ميكانيزمات التحايل والتي تعد شكلا من أشكال الانحراف عن قيمة العفة والشرف بمفهومهما المجتمعي الذي يعكس الخلفية الاجتماعية الثقافية للمجتمع المصري.

• إن الدراسة الراهنة توصلت إلى أن البكارة تشهد في الفترة المعاصرة التي يعيشها المجتمع الجزائري تحولا تجسد من خلال عدة مستويات، أول هذه المستويات يتمثل في نظام التصورات الذي يحيط بمسألة البكارة والذي يضم جملة الآراء والمعلومات والمعاني والدلالات، أما المستوى الثاني فيتضح من خلال نظام الممارسات الذي يكتنف هذه التصورات ويترجمها في الواقع، ومرد هذه التغيرات هو التحول الاجتماعي الذي شهده المجتمع الجزائري والذي أدى إلى تحديث جزئي للقيم الاجتماعية والثقافية التقليدية وإعادة قراءتها ارتكازا على متغيرات العصر والواقع الاجتماعي الراهن، خصوصا ما ارتبط منه بالمرحلة الانتقالية التي عرفتتها وضعية الفتاة من البنية التقليدية إلى البنية المعاصرة، وهو ما توافق إلى حد كبير مع دراسة **خولة الماطري** عن «**التمثيلات والاستخدامات الاجتماعية للجسد الأنثوي البكر: العذرية في تونس**»، حيث وجدت أن الجسد الأنثوي البكر يشهد تغيرا، أولا على مستوى التصورات الثقافية المتفشية بشأنه، وثانيا على مستوى المعاني والدلالات التي ارتبطت به لمدة قرون، وثالثا على مستوى الممارسات، وهذه التغيرات هي ناتجة عن التحولات الاجتماعية التي شهدتها المجتمع التونسي بدوره، والتي أدت به إلى تحديث جزئي للقيم، كما لمست وجود تغيرات في تمثيل البكارة الأنثوية لدى جيل الشباب، ذكورا وإناثا، مقارنة بالجيل السابق، وهي تمثيلات أكثر تحررا وإنسانية، وبالتالي فالمجتمع التونسي يعيش في الزمن الراهن حالة تمزق بين القيم الاجتماعية التقليدية والقيم الاجتماعية الجديدة التي تبلورت مع مقتضيات العصر وتقدم تقسيم العمل.

• أظهرت الدراسة الراهنة أن التصورات الإجتماعية للبكارة تتوفر على جوانب تقليدية وجوانب أخرى علمية حديثة، فيما يتعلق بالتصورات التقليدية فإنها تتفق مع ما توصلت له دراسة **ديليك سيند أوغلو** من أن الطب وبالأخص الأطباء يساهمون في إعادة التوكيد الإجتماعية على العذرية وإعادة إنتاجها خصوصا في المجتمعات البطريركية التي تعتبر العذرية على قدر كبير من الأهمية، ما يدل على وجود تفاعلات بين التوقعات البطريركية المتعلقة بعذرية العروس قبل الزواج وبين الطب باعتباره كمؤسسة لها تأثيراتها البالغة في الحفاظ على كينونة المجتمع، أما فيما يتعلق بالتصورات الحديثة فإنها تتجلى بالأخص في استبدال فكرة جراحة العذرية والتي تعتبر نموذجا نمطيا للتحديث، ومن ثم تداخل أنماط التوقعات البطريركية التقليدية مع أنماط التطورات والحداثة، كما تقاطعت الدراسة الراهنة مع دراسة **ديليك سيند أوغلو** فيما عكسته المعطيات الميدانية عن تواتر الإشارة إلى ظاهرة ترميم البكارة والانتشار الواسع لنطاق استعمالها، فهي تعد حلا لمشكلة فقدان البكارة وبالتالي تحرير حياة الفتاة الجنسية قبل الزواج.

• إن الدراسة الراهنة توصلت إلى أن المستجوبين بدؤوا يتخلصون من بعض الالتزامات الثقافية التي يوليها المجتمع الأبوي لمسألة البكارة، والتي تظهر من خلال جملة من المواقف والسلوكيات التي تنطبع بنوع من الانتهازية الاستراتيجية، وهذا ما توافق جزئيا مع دراسة **محمد حسين عن «العذرية والثقافة: دراسة في أنثروبولوجيا الجسد»**، حيث أظهرت أن ما حدث من التراجع القيمي للعذرية، وإحلال المتغير الثقافي لها إنما نتج معه إتيان الشباب لسلوكيات لا تتفق وثقافة المجتمع المصري، كما أن الخلل الموجود في التنشئة الاجتماعية، واقتصار دورها على نقل الموروث الثقافي والديني دون توظيف العقل أو مواكبة التغييرات الحديثة والسريعة بالمجتمع، أدى لتشوّه قيمي لدى الشباب، بفقدانهم لقيم مجتمعتهم الأصلية، وعدم اكتسابهم القيم الحديثة، والذي ربما يفسر لنا بعض القناعات الشخصية وترجمة ما لا يتفق معها سلوكيا.

• كشفت الدراسة الحالية عن وجود أشكال متنوعة من السلوك الجديد والمتطرّف في تحوير الجسد الأنثوي وإدماجه في هوية جديدة أفقدته خصائصه المحليّة، وأظهرت تمرّداته الفردية عن أنساقه القيميّة، تلك التمردات التي سمحت ببيروز نماذج من السلوكيات التي لم تكن مألوفة ولا معترفا بها من قبل، والتي تحاول قدر الإمكان التوفيق بين القديم والجديد، وهو ما توافق إلى حد

معين مع دراسة **خلود السباعي**، حيث صرحت بأن أهم نتيجة توصلت إليها في دراستها، تكمن في أنه وبرغم معاناة المرأة القروية من أزمة هوية نتيجة تأثرها بمختلف النماذج الحضارية للمرأة المدنية، إلا أن مجمل التحولات التي تعرفها الهوية السيكوجتماعية للمرأة القروية في وادلاو تسير نحو الانتقائية والسعي إلى التوفيق ما بين القديم والجديد قدر الإمكان، مما يجعلها تأخذ التوجه نفسه الذي تعيشه مجمل النساء في المدن، والذي يتلخص في تبني الازدواجية التي أصبحت إحدى أبرز الآليات الموحدة بين النساء، وبالتالي عاملا يسمح بإمكانية الحديث عن الهوية النسائية بشكل معمم، فبقدر ما نجد جل الشرائح النسائية المغربية، على اختلافها، متلهفة إلى الحداثة، نجدها في الوقت ذاته متشبثة بالأصالة والتقاليد المتوارثة النابعة من الحمولة السيكولوجية والمخزون الثقافي الذي يعيق في كثير من الأحيان إمكانية تحررها وانفتاحها.

III. موقع الدراسة الراهنة من النظرية النفسية الاجتماعية:

إن وقوع هذه الدراسة في حدود المجالين النفسي والاجتماعي، يتجلى واضحا من خلال المعالجة النظرية والميدانية وطبيعة التساؤلات التي انطلقت منها الدراسة وحاولت اختبارها، اعتمادا على إستراتيجية منهجية متكاملة، مكنتنا من تحديد أهم البطاقات الدلالية التي تحيط بهذه المسألة. إن هذا التوجه يعطي لهذه الدراسة مكانتها ضمن المحاولات الساعية إلى فهم وتشخيص واقع ظواهر اجتماعية في حياتنا في سياقات اجتماعية متباينة لها تأثيراتها البالغة على المستوى النفسي-الاجتماعي، خصوصا مع مختلف التغيرات والتطورات التي عرفتها الميادين الاجتماعية والعلمية والتكنولوجية، وبالتالي فإن هذه الفترات الانتقالية التي يجمع فيها المجتمع بين الجديد والقديم، يمر الفرد عبرها بعوالم مختلفة، لها أثرها البالغ على نفسيته وتعرضه لصراعات متعددة، ولذلك فالهدف من هذه المحاولات هو تحديد التحولات والانعكاسات التي حدثت على مستوى التصورات الاجتماعية للبطانة خصوصا فيما يتعلق بمختلف التحورات التي عرفتها الأنظمة التقليدية للتصورات بما تحتويه من مبادئ وقيم وأعراف اجتماعية مرسخة في تصوراتنا الاجتماعية.

ف نطاق الخطابات النفسية الاجتماعية محدد بالمجال الجدلي للأطر السوسيوثقافية التي تحتويها، كما أن الظواهر الاجتماعية لا تخبر بشيء لما تعزل عن الجوانب النفسية والاجتماعية

للفرد، لأن وجود الفرد مقترن بشبكة اجتماعية، والحياة الاجتماعية عبارة عن وجود أفراد مختلفين في المواقف والأنماط (الشعور والتصور)، (الاعتقاد والاتجاه)، (الاتصال، الانفعال)، كما أن تصورات الفرد هي نتيجة تفاعلات بين مجموعة أفراد، وإن كيانه النفسي يعتبر امتدادا للنفسية الجماعية في مجالها السوسيوثقافي.

ضمن هذا السياق فقد تقاطعت عدة نظريات نفسية اجتماعية في تفسير نتائج الدراسة، وهي نظريات انطبقت مبادئها وعالجت المعطيات الميدانية والأطروحات الإشكالية الواردة في هذه الدراسة، وتتمثل هذه النظريات في:

© النظرية التفاعلية:

تعتقد هذه النظرية أن الحياة الاجتماعية وما يكتنفها من عمليات وظواهر، ما هي إلا شبكة معقدة من نسيج التفاعلات والعلاقات بين الأفراد والجماعات التي يتكون منها المجتمع. ويمكن توضيح أهم التفاعلات التي برزت من خلال نتائج الدراسة الحالية فيما يلي:

- نمط العلاقات داخل الشبكة العلائقية التي تعيش في إطارها، خصوصا بين الفتاة والأم، وكذلك العلاقة الممنوعة اجتماعيا (علاقة الحب).

- إن الفتاة الجزائرية وعبر تفاعلاتها الاجتماعية اليومية، تستدخل المباحات والمحرمات المرتبطة بحياتها وممارساتها الجنسية، ولقد وافت خطاباتها إلى حد كبير ما هو سائد في المجتمع الجزائري، وبذلك يمكن لنا أن نقول أن الفتاة الجزائرية تعيش ضمن بنية أسرية لم تعرف تحولات كبيرة، إذ لا تزال في سماتها ومعالمها شديدة الوفاء للترسيمة الأبوية القديمة.

- عبر هذه الأشكال من العلاقات تكونت لنا صور عن المرأة كفاعل اجتماعي، حاضر في إطار المجتمع الجزائري، وهي صور تتأرجح بين التقليد والتحديث.

- باعتبار شبكة العلاقات الاجتماعية مرآة لكل المعتقدات والتصورات، فلقد تبين وجود علاقة بين بكاره المرأة كموضوع محوري ورئيسي تجلى في خطابات الطلبة والطالبات، وبين مبادئ وأعراف المجتمع الجزائري بأفراده وجماعته الاجتماعية.

● النظرية التفاعلية الرمزية:

تبين بوضوح في الدراسة الراهنة أن نظرية التفاعل الرمزي تلامس مضمون الخطاب المنتج عن البكارة، ذلك أنها تركز على المعاني الكامنة وراء التفاعل الرمزي خلال سيرورة الحياة الاجتماعية، وبالتالي فهي تتناول المعاني والعلاقات التي تربط بين الخطاب النفسي الاجتماعي للبكارة والخطاب الرمزي في السياق الاجتماعي الثقافي، ومن أهم المؤشرات الدالة على ذلك:

- أن البحث في مجال البكارة استوقفنا عند شبكة من رموز وعلامات مثّلت الخصوصية الثقافية للمجتمع الجزائري وهي رموز تحدد الصلة الظاهرة بين الإنسان والرمز، وقد شملت هذه الرموز (العفة، الحياء، والشرف).

- أن الجانب الرمزي للبكارة يطرح نفسه في قلب ما يسميه شبل بـ أنثروبولوجيا العلامات المغربية، ذلك أن رموز البكارة تتبدى لنا كنظام اجتماعي يعكس معايير الجماعة وبالتالي يعد نظاما لفهم التظاهرات الجنسية بالمجتمع الجزائري، وبذلك فظاهرة البكارة تتأرجح ما بين اللغة المنطوقة واللغة الرمزية، ويتجلى ذلك من خلال:

* **لغة الجسد:** والتي تتمظهر في (النظرة، الصوت، الكلام، والضحك).

* **الحركة:** وتتمظهر بدورها في جملة من السلوكيات والتصرفات (كالمشي، والجلوس، والرقص).

- أن الخطابات المنتجة للمقابلة حملت معاني ودلالات رمزية وتاريخية عايشها المستجوب، أو انتقلت إليه عن طريق اتصاله لتترجم في محتواها الذاكرة الجماعية للمجتمع الجزائري الذي أنتجها، وبالتالي فهي تعكس معالم الهوية الجندرية الجزائرية، الذكورية والأنثوية.

● نظرية التنشئة الاجتماعية:

تهتم نظرية التنشئة الاجتماعية بتفسير مختلف العمليات التي تؤثر في الفرد وتجعله واعيا بالمشكلات الاجتماعية ومستجيبا لها، كما تعتبر عملية التنشئة بمثابة أسلوب اجتماعي يجعل الفرد منسجما مع أنماط السلوك الاجتماعي المقبول والسائد في المجتمع، وبالتالي ينشأ الفرد نشأة تكفل

له الاندماج مع عادات وتقاليد مجتمعه، وتضمن له التكيف مع ظروفه. ويمكن إبراز تقاطعات هذه النظرية مع المعطيات الميدانية في النقاط التالية:

- لقد عكست الخطابات المنتجة الكثير من القيم والمعايير الاجتماعية السائدة في المجتمع الجزائري، فالنتيجة التي تلقاها الطلبة من طرف أسرهم، كانت بمثابة ناقل لثقافة المجتمع الذي يعيشون فيه، إذ اكتسبوا آداب السلوك الاجتماعي، من عادات وتقاليد وأعراف اجتماعية، كما أنها كانت كرداع لكل مقاومة أو تغيير لهذه القيم، فالقيم التربوية التي لقت للبنى انتهجت ما يرتضيه المجتمع الجزائري من وظائف تخص الأنثى وجسدها، إعدادا لها للحياة الزوجية ولتنسجم مع الأنماط السلوكية الاجتماعية السائدة.

- بولوج محتوى الخطابات المنتجة، تبين أن جزء كبيرا من القيم السائدة في المجتمع الجزائري والموجهة لأفراده عبر عملية التنشئة الاجتماعية، هي قيم مستوحاة من النظرة العربية الإسلامية التي تعد جزء من هوية المجتمع الجزائري الذي يلقنها لأفراده جيلا بعد جيل.

- تحول المفاهيم ذات الطابع البيولوجي كمفهوم الذكورة والأنوثة إلى مفاهيم اجتماعية ذات صبغة ثقافية محضة، مفاهيم عكست طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة الجزائرية.

IV. القضايا التي تثيرها الدراسة الراهنة:

إن البحث الذي لا يثير تساؤلات وقضايا وإشكالات تقيّد في وقت لاحق، وتفتح المجال للباحثين في نفس الاختصاص بتناولها وفق مسارات منهجية أخرى، ومعالجتها بإتباع الطرق الملائمة، يظل بحثا جامدا ليس له أي قيمة أو دلالة، هذا ما دفعني إلى التعرض لجملة من القضايا التي برزت بشكل واضح خلال خطوات الدراسة الميدانية، لاعتقادي أنها ربما تشكل منطلقات لدراسات ميدانية جديدة، من أهمها:

© القضية الأولى / طرح المهمشات الجنسية للبحث:

قد يكون الإقدام على طرح المهمشات الجنسية في العالم العربي الراهن ضرباً من المجازفة كما يقول الباحث شبل لكن حب المغامرة وفضول البحث النفسي والاجتماعي لهتك ستار الطابو يظل حافظاً لبسط رؤيتنا على مجال الجنس كتصور اجتماعي، فمن الغريب جداً أن يظل المجال الجنسي محاطاً بكثير من الصمت المطلق ومعرض للردم والإلغاء، رغم تطور العقليات، والحركية الاجتماعية المواكبة لها.

فمن الضروري خلخلة القناع السميك المحيط بالصمت إزاء كل ما هو جنسي، ووضعته تحت مجهر البحث النفسي والاجتماعي المتأني، المزواج بين البحث النظري والميداني.

© القضية الثانية / بحث خلفيات أرضية الإيديولوجية الذكورية المهيمنة:

إذا اتفقنا مبدئياً على أن الخلفيات الثقافية الذكورية الأسطورية والتاريخية قد همشت مكانة المرأة، واضطهدتها، فالإشكال الذي يطرح نفسه هو: ما الدرجة الإنسانية التي حققتها المجتمعات العربية في تحسين موقع المرأة؟، وبالتالي فمن الضرورة:

- توضيح بعض الجذور الثقافية: الأسطورية، والدينية، والاجتماعية التي كونت الوعي الذكوري المتحيز ضد المرأة في التاريخ البشري؛ وذلك لمعرفة الثابت والمتغير في الثقافة الذكورية المهيمنة التي عملت على تهميش مكانة المرأة.

- التوجه إلى تحديد بعض الرؤى التي تبرز ملامح المرأة المختلفة عن السياق الحريمي، وهذه المرأة المختلفة هي المرأة الإنسان، المثقفة، الواعية، المتوازنة في ثورتها على وعيي الذكورة والأنوثة "الحريمية" الخاضعين للسلطة الأبوية المتوارثة بين الأجيال في تعميق التخلف في المجتمعات التي تضطهد النساء.

- معرفة أبرز علامات حركية المرأة في التاريخ البشري، ولامح بحثها عن إنسانيتها المسلوقة، وحرصها على بناء وجودها في الموقع الإنساني الثقافي المضاد للموقع الفطري القمعي الواقعي المفروض عليها، لصالح بناء نموذج المرأة الإنسان.

© القضية الثالثة/ تربية جنسية عقلانية:

يعد تحرير العقل الجنسي من خلال تربية جنسية عقلانية مدخلا لتحرير المجتمع من وطأة التبعية والتخلف وثورة على الوضع القائم وعلى المؤسسات التي تدعم هذا الوضع والتي تعارض كل تغير وتطور وتنمية، لأن جدلية الذاتي والموضوعي في علاقتها بمجال الجنس داخل المجتمع تبقى حاضرة باستمرار، فتصور الفرد للجنس لا ينفصل عما غرسته فيه الجماعة من ثوابت جنسية، اجتماعية،... الخ.

© القضية الرابعة/ الجنسانية قبل الزوجية والبركة التوافقية:

إن المعطيات الميدانية ميزت بين نوعين من العذرية، تتمثلان في عذرية دينية وعذرية توافقية، وهذا مؤشر على أن المجتمع الجزائري هو مجتمع عربي في طريق العلمنة، لذلك فلا بد من تشخيص واقع العذرية التوافقية، وذلك بالتطرق إلى الإشكالات التالية:

- هل ترتبط قيمة عذرية الفتاة بالانتماء الطبقي؟ وبمعنى آخر هل مازالت العذرية شرطا ضروريا لعقد زواج البكر لدى كل الطبقات الاجتماعية؟

- هل للفتاة المثقفة ذات المنصب الاجتماعي مكانة تقلل من أهمية عذريتها كإسما في سوق الزواج على عكس الفتاة التي تنتمي للأوساط الشعبية؟

- هل يمكن تشخيص أغلبية إحصائية في اتجاه معين مدافع عن مبدأ العذرية أو العكس؟

• القضية الخامسة/ الأطر النفسية الاجتماعية للذهنية الجزائرية الجديدة:

إن ملامسة موضوع البركة من الجانب النفسي الاجتماعي، يجعلنا لا نغفل ما أنتجته الخطابات الاجتماعية والخطابات السوسيوثقافية لحدود الآن من تراكمات نظرية وميدانية تمكننا من معاينة الفرضية القائلة بتضخم خطابي تصاعدي حول الجنس، إضافة إلى ما هو مسلم به من أن المجتمعات العربية عموما والمجتمع الجزائري خصوصا قد باتت قيمه تتأرجح بين التقليد والتحديث، وهو ما يثير إشكالية الحدثة الجنسية، وبذلك فهل يمكن اعتماد حياة المرأة الجنسية مدخلا لدراسة التغير الاجتماعي في الجزائر؟

• القضية السادسة/ الممارسة النقدية التحليلية للرؤى التقليدية للقضايا الجنسية:

إن قضية المرأة وتبعاتها ظلّت لأمد بعيد رهينة البنى الفكرية التقليدية التي حالت دون تجديد الرؤى والتصورات والمواقف المتعلقة بها، فاستجابات المجتمعات العربية تجاه انتشار القيم الحديثة وهيمنة الثقافة الغربية والعولمة، تجلّى في الارتداد إلى الوراء والتشبث بالموروثات التي تغذي المتخيّل الشعبي التقليدي، كما أنّ ردود أفعالها كانت مضادة تماما لهذه القيم الحديثة. إن انتشار القيم الحديثة وهيمنة الثقافة الغربية والعولمة، دليل على فراغ في الفضاء الثقافي الفكري المعاصر وعلامة على هشاشة هويتنا ومعاناتها من أزمة تداخل القديم والجديد، وصارت القضية الرئيسية للمرأة منعكسة في مصادرة الجسد الأنثوي.

ولأجل ذلك يجب التسليم بالتحوّلات الحاصلة في مجتمعنا الجزائري، مع التوجه نحو الممارسات النقدية التحليلية التي تتطلب جرأة كبيرة، وقدرة على فكّ التداخل بين الظواهر المتلازمة لا اجترار المواقف القديمة، لأن الممارسة الفكرية النقدية تستطيع أن تتحرّر من أسر المرجعيات القديمة الطاغية واللاواعية.

خاتمة:

تبين من خلال محتويات التفكير الاجتماعي التي أفرزتها الخطابات المنتجة للطلبة والطالبات، بأن بكارة المرأة ليست ظاهرة عرضية، ولكنها وفي مجالها الضيق تعد بعدا مؤسسا للهوية الأنثوية والهوية الرجولية على حد سواء، كما تمثل في مجالها الواسع بعدا مؤسسا للهوية المجتمعية الجزائرية، فهي متأصلة في البنيات الذهنية والمؤسسات الاجتماعية المشكلة للمجتمع. فالبكارة تتحكم في اللاشعور الجمعي لمجتمعنا وتحرك دواليب أفعاله الاجتماعية، إنها جزء لا يتجزأ من مخزونه الثقافي وإرثه التاريخي. لكن هذا لا يعني أنها حالة ثابتة وظاهرة مطلقة غير

خاضعة لتغير الظروف التاريخية والاجتماعية التي تشهدها المجتمعات البشرية، وإنما المؤكد هو أن حدتها تتفاوت حسب المرحلة التي قطعها كل مجتمع بشري في طريقه نحو إحداث القطيعة مع الممارسات التقليدية وفي تطوره نحو تحقيق المساواة بين نساؤه ورجاله وكذا لكل فئاته العمرية وطبقاته وشرائحه الاجتماعية.

أظهرت الدراسة أنه لا يتوفر سياق دلالي واحد للبكارة بل توجد شبكة من السياقات الدلالية المرتبطة بصورة كبيرة بالثقافتين العربية والإسلامية على حد سواء، ما يدل على أن المضمون الثقافي لتصورات البكارة يتسم إلى حد كبير بقيم ديننا الإسلامي وبنجاعة الأعراف الاجتماعية من قيم وإيديولوجيات مرتبطة بالمجتمعات العربية التقليدية عموماً، وبمجتمعا الجزائرياً خصوصاً؛ ولكن حتى لو كان هذا الإرث الثقافي لا يزال قوياً، فإن الجيل الحالي بدأ يخلق تصورات الخاصة عن البكارة، وهي تصورات أكثر إنسانية وتحرراً، استقاها بدرجة كبيرة نتيجة للانفتاح الثقافي الإعلامي حول الجنس والذي لم يسبق له مثيل من قبل، كذلك برز في تصورات نوع من التأثير بالثقافات الغربية المعتمدة على الفكر الليبرالي الذي يدعو إلى جسد حر، عليه التخلص من قيوده الثقافية، كما أنه يعتمد على استهلاك السلع العقيمة والتي تتمثل في نساء لا تتمتعن بعذريتهن، وهي مفاهيم أطاحت إلى حد بعيد بقيمة البكارة بمعناها البيولوجي والرمزي في آن واحد.

إن ما يتوجب التنويه إليه، هو أن المبادئ الاجتماعية الأخلاقية في مجتمعاتنا البطريركية، والتي تلزم الفتاة بالمحافظة على مظاهر العذرية والبراءة البطريركيتين باعتبارهما مصدر قوة لها ولعائلتها ولأسرة عريسها، وكذلك تلزم الفتى بالانخراط في ممارسات يومية أهمها ضمان عذرية فتيات أسرته قبل دخولهم مؤسسة الزواج لضمان شرفه وعرضه، قد لعبت دوراً كبيراً في البحث عن وسائل وميكانيزمات بديلة لخدمة القواعد الأساسية الملحة للعائلة والنظام البطريركي، من ذلك الحيل الاجتماعية التقليدية كطقس التصفيح الذي يعد نموذجاً نمطياً تقليدياً، والتدخل الطبي لإعادة ترميم البكارة والذي يعد نموذجاً نمطياً للتحديث، حيث ساهما في انتزاع البعد القدسي والهالة المثالية المرتبطة بالبكارة، كما كان لهما تأثير في تحرير حياة الفتاة الجنسية قبل الزواج، وهو ما يلزم مجتمعنا التصدي لحماية مبادئه الأخلاقية وقيمه الاجتماعية الثابتة.

كشفت الدراسة أن قيم البكارة ما تزال راسخة إلى حد معين في المنظومة التربوية التي تلقاها الطلبة والطالبات خلال سيرورة التنشئة الاجتماعية التي تعرضوا لها، وفي تصوراتهم وسلوكياتهم على حد سواء، ورغم ذلك فلقد بدؤوا يخترقون المحرمات الاجتماعية ويتجاوزون المراقبة الاجتماعية، ويمكن أن يكون سبب ذلك هو خلل التنشئة الاجتماعية التي تلقوها، واقتصار دورها على نقل الموروث الثقافي والديني دون توعية العقل أو مواكبة التغييرات الحديثة والسريعة بالمجتمع، ما أدى لتشوّه قيمي وفقدان قيم المجتمع الأصلية، والذي ربما يفسر لنا بعض الآراء والقناعات الشخصية وترجمة ما لا يتفق معها سلوكيا.

لقد بينت الدراسة ظهور نوع من اللاتوازن بين تصورات الطلبة والطالبات وسلوكياتهم الفعلية تجاه مسألة البكارة، فهم غالبا ما يلجئون إلى إستراتيجية التفاوض الاجتماعي مع الواقع، اعتمادا على عدة ميكانيزمات، تساعد على التوافق والانسجام الاجتماعيين، ولو بنمط شكلي، وهذا راجع لضيق مساحات الحرية أمامهم، إذ يحاولون التوفيق والجمع بين المتناقضات وتقديم نوع من الاستجابة المجتمعية المقبولة، عبر مواقف وسلوكيات تتطبع بنوع من الانتهازية الإستراتيجية، التي عنوانها البارز التشوّي القيمي، هذا التشوّي في القيم الذي قال عنه الطاهر لبيب أنه لا يحصل إلا حين تختلط المعايير. فلقد بدؤوا يتخلصون من بعض الالتزامات الثقافية التي يوليها المجتمع الأبوي لمسألة للبكارة، وكمؤشر على ذلك أن مسألة البكارة أصبحت لا تخص غير الطرفين، أي الرجل والمرأة، خاصة في الفئة المثقفة، ما يدل على تقلص درجة الضغط والمراقبة الاجتماعيين اللذين يسلطهما المجتمع على الجسد الأنثوي البكر بصفة خاصة. كذلك تواتر الدخول في العلاقات مع الجنس الآخر، حيث تدرجت من علاقات الحب العذري، والجنس غير الكاملة، مرورا بعلاقات الممارسة مع الاحتفاظ بالبكارة، ويمكن أن تنتهي بعلاقات كاملة مع فقد البكارة، وعليه فإن ما حدث من التراجع القيمي للبكارة، إنما نتج معه إتيان سلوكيات لا تتفق وثقافة المجتمع الجزائري.

إن أهم ما يمكن التأكيد عليه في نهاية هذه الدراسة، هو أن البكارة تشهد في الفترة المعاصرة التي يعيشها المجتمع الجزائري تحولا تجسد من خلال عدة مستويات، أول هذه المستويات يتمثل في نظام التصورات الذي يحيط بمسألة البكارة والذي يضم جملة الآراء والمعلومات والمعاني والدلالات، أما المستوى الثاني فيتضح من خلال نظام الممارسات الذي

يكتنف هذه التصورات ويترجمها في الواقع، ومرد هذه التغيرات هو التحول الاجتماعي الذي شهده المجتمع والذي أدى إلى تحديث جزئي للقيم الاجتماعية والثقافية التقليدية وإعادة قراءتها ارتكازا على متغيرات العصر والواقع الاجتماعي الراهن، خصوصا ما ارتبط منه بالمرحلة الانتقالية التي عرفتها وضعية الفتاة من البنية التقليدية إلى البنية المعاصرة. وبذلك يتبين لنا أن المجتمع الجزائري يعيش اليوم حالة تمزق بين القيم الاجتماعية التقليدية والقيم الاجتماعية الحديثة التي تبلورت مع مقتضيات العصر، وهو ما أثر بوضوح على السلوكيات الجنسية للأفراد، حيث تعد ظاهرة ترميم البكارة أقوى المؤشرات على هذا التمزق، فهي في ذات الوقت ثورة ضد القيم التقليدية ورضوخا دراميا لها.

ملخصات الدراسة

ملخص باللغة العربية

عنوان الدراسة/« التصورات الاجتماعية لبكارة المرأة داخل المجتمعات المغاربية المتحولة: الجزائر نموذجا »
مقدمة إشكالية:

إن التحولات التي غيرت وضعية المرأة الجزائرية يمكن أن تؤدي إلى تكسير القيود المحيطة بالجسد الأنثوي وبكل ما يتعلق به، خصوصا البكارة التي تعد معطى ثقافي وواقعة اجتماعية دالة تنتظم وفقها ممارسات الرجل والمرأة الجنسية، ما يمكن أن ينتج نوعا من القلق النفسي والتوتر الناجمين عن احتمال زعزعة الدعائم القديمة للسلوكيات الجنسية، وعلاقات السلطة بين الجنسين، وعن فقدان سلوكيات قديمة، وظهور أنماط جديدة أو بديلة مستقاة من الحدائث العلمانية، يمكنها المساس بعفة الفتاة وشرف الرجال وعرض العائلة. فهذه الأنماط الجديدة يمكن أن تتجلى خصوصا عند فئة الطلبة الشباب المتمدرسين، ذلك أنهم يمرون بمرحلة عمرية عنوانها العريض هو التوتر والبحث عن الذات وتشكل الشخصية، ما يجعلهم أكثر عرضة لاستلهاج النماذج الغربية والاتجاهات الحدائثية التي أصبحت تروجها الوسائط الإعلامية وكذا التماهي معها على المستويين التصوري والسلوكي.

وعليه فلقد حاولت الدراسة الكشف عما يميز تصورات الطلبة تجاه مسألة البكارة، لما تلعبه من دور حساس في جدلية العلاقة بين الرجل والمرأة، وباعتبارها كعامل أساسي للتجاذب أو التنافر الجندي، وهذا اعتمادا على التحليل النفسي الاجتماعي لنظام خطاب البكارة المنتج في السياقين الأنثوي والذكوري.

وعليه فإن التساؤلات التي أثارها البحث هي:

التساؤل الرئيسي: « ما هو محتوى وما هي طبيعة نظام الخطاب الذي يفرزه الطلبة عن مسألة البكارة في مرحلة التحولات الاجتماعية الراهنة التي يشهدها المجتمع الجزائري؟ هل هو نظام متجانس أم أنه نظام يتباين في السياقين الأنثوي والذكوري؟ »
التساؤلات الفرعية:

1. هل يمكن رصد نماذج خطابية تعكس تراجعاً فعلياً لمفهوم البكارة كقيمة اجتماعية مشتركة ومتقاسمة لصالح تشكله كمفهوم فردي ينزع نحو القناعات الذاتية؟
2. هل يسمح نظام خطاب البكارة المنتج بالحديث عن تغيير جذري في عملية تشكيل وصناعة قيمة البكارة الاجتماعية باستخداماتها المختلفة ومع ما يتواءم مع المعطيات الجديدة؟ أو إن الأمر لا يعدو أن يكون تغييراً شكلياً للتفاعل مع التغيرات المتسارعة التي يشهدها المجتمع الجزائري؟
3. هل يمكن رصد تحول مواز وملحوظ في نظام الخطاب المنتج نحو مسألة البكارة التي تنتظم وفقها حياة الأفراد الجنسية سواء على مستوى التصورات أو بصدد الممارسات المنتهجة؟
4. هل يمكن لألية الحياة الحديثة ومع ما وفرته من تطورات علمية أن تسهم بشكل أو بآخر في خلق هوية جنسية جديدة يعاد فيها صياغة توجهات الأفراد ومواقفهم نحو الحياة الجنسية قبل الزواجية بصفة عامة والبكارة بصفة خاصة؟

وعليه فإن أهم أهداف البحث الميدانية تمثلت في:

1. دراسة نظام تصور البكارة (حقل التصور) عند الطلبة الشباب المتمدرسين.
 2. تطبيق منهج تحليل الخطاب بالتركيز على مدخل التحليل النقدي للخطاب لدى نورمان فيركلاو.
 3. تشخيص الواقع الفعلي لمسألة البكارة في ظل التحولات المعاصرة، سواء على صعيد التفكير أو الممارسة.
 4. التحليل النقدي لخطاب إنتاج البكارة، بعد تفكيكه ووصفه وتصنيفه للكشف عن النموذج الخطابى السائد.
- أما المفاهيم الأساسية للبحث فكانت:**

التصور الاجتماعي، بكارة المرأة، التحول الاجتماعي، القيمة الاجتماعية، المجتمعات المغاربية، والطلبة.

الإطار المنهجي:

اعتمد البحث على مدخل التحليل النقدي للخطاب لدى نورمان فيركلاو، في تفكيك ووصف وتصنيف البيانات، كما انطلق من تصنيف مقترح مفاده: تفرز تصورات الطلبة نظامين لخطاب إنتاج البكارة: خطاب ذكوري وخطاب أنثوي يصنفان بدورهما إلى ثلاثة أنواع تتمثل في: الخطاب التقليدي والخطاب المشوش والخطاب المتجدد، واعتمد على أداة المقابلة الحرة، التي تقوم على الاستدعاء الحر لأفكار المستجوبين. وتم اختيار عينة مقصودة من المستجوبين (48 مستجوباً: 24 ذكورا و 24 إناثاً)، مع مراعاة التماثل في السن، والمستوى الدراسي، والتباين في التخصص والانتماء الجغرافي. وتم تنفيذ العمل الميداني في الفترة من 2012/05 إلى 2013/05م.

أهم النتائج: أفرزت الدراسة إجابات حاسمة عن تساؤلات البحث حيث تبين:

- توجد شبكة متباينة من السياقات الدلالية، نلمسها في تراوح تصور المستجوبين، ما بين صورة موضوعية مجردة من كل دلالة ثقافية اجتماعية، لا تتجاوز فيها البكارة ذلك الجزء الصغير الذي يطالبون بعدم تضخيم حجمه الرمزي، وبين صورة نمطية جاهزة وتقليدية يفرزها النظام المجتمعي السائد.
- أن قيم البكارة ما تزال راسخة إلى حد معين في سيرورة التنشئة الاجتماعية التي تعرض لها الطلبة، وفي تصوراتهم وسلوكياتهم على حد سواء، ورغم ذلك فلقد بدؤوا يخترقون المحرمات الاجتماعية ويتجاوزون المراقبة الاجتماعية.
- أن الواقع الاجتماعي للحياة الجنسية قبل الزواجية في مجتمعنا بدأ ينفصل عن التوجيهات والمعايير المتعارف عليها والتي يقرها النظام المجتمعي السائد.
- برز عند الطلبة سلوكيات جنسية جديدة يسعون من خلالها إلى تحقيق نوع من التوافق والانسجام مع التغيرات الثقافية والاجتماعية ومع متطلبات الحداثة، ما يمكن أن ينجر عنه توترات وصراعات يمكن أن تخل بالمكانة الاجتماعية للفرد واستقراره النفسي بسبب المعايير الثقافية المتناقضة التي تسمم أفكاره.
- أن التحولات المعاصرة أنتجت نماذج اجتماعية شادة، نتج معها إتيان سلوكيات لا تتفق وثقافة المجتمع كما أنها زعزعت قيم الذهنيات الذكورية والأنثوية التي كانت مسيطرة على الضمير الجمعي والذاكرة الشعبية.

ملخص باللغة الإنجليزية

Study Title: Social representations of virginity in the transformed Maghreb societies in: the case of Algeria

Problematic introduction :

The transformations that changed the status of Algerian women can lead to cracking restrictions surrounding the body of the female and everything related to it, especially virginity, which is a given cultural and an incident to social function which organized accordingly the sexual practices of men and women, therefore it can produce a kind of anxiety and tension caused by the possibility of destabilization props of ancient sexual behaviors, and the power relations between the sexes, and the loss of old behaviors, and the emergence of new patterns or alternative derived from secular modernity could prejudice the girl chastity and the men and family honor.

These new patterns can be manifested especially in the category of young students attending school, as they go through a stage age headlined by the tension and the search for self and the form of personal, what makes them more likely to inspire Western models and trends modernist, which has become propagated by media, as well as the identification with them at both the conceptual and behavioral.

So the study has tried to reveal what distinguishes the perceptions of students about the issue of virginity, as it play a critical role in the dialectical relationship between men and women, and as a key factor for the attraction or repulsion of gender, and that depending on the analysis of psycho-social system of the speech virginity product in the contexts of the female and male.

Thus, the questions raised by the research are:

The main question:

« What is the content and what is the nature of the speech system which produced the students on the issue of virginity in the current phase of the social transformations taking place in Algerian society? Is it a homogeneous system or a system that varies in the contexts of the female and male? »

Sub-questions:

1. Is it possible to monitor models that reflect actual rhetorical field for the concept of virginity as a common and shared social value for the benefit of an individual posed as a concept tends toward self-convictions?
2. Is virginity speech system allows the product to talk about a radical change in the process of the formation and the industry of the social value of virginity with its various uses,, and what is consistent with the new data? Or if it is merely a formal change of interaction with the rapid changes taking place in Algerian society?
3. Is it possible to monitor the remarkable and parallel shift in the system of product discourse about the issue of virginity, which organized accordingly sexual lives of individuals, both at the level of perceptions or practices in connection with advocating?
4. Can the mechanism of modern life with what the scientific developments have provided contribute in one way or another in the creation of a new sexual re-formulation identity of the orientations of individuals and their attitudes towards pre-marital sex life in general and in particular virginity?

Therefore, the most important objectives of the research was in the field of:

1. Study the conceived virginity system (visualization field) of young students attending school
2. Application of discourse analysis approach by focusing on the entrance to the critical analysis of the speech at the *Norman Fairclough*.
3. Indeed, the actual diagnosis of the issue of virginity in light of contemporary transformations, both in terms of thinking or practice.
4. Critical analysis of the speech production virginity, after dismantling and described for the detection and classification model rhetorical mainstream.

The basic concepts of the search were:

Social Representation, virginity, social transformation, social value, Maghreb societies, and students.

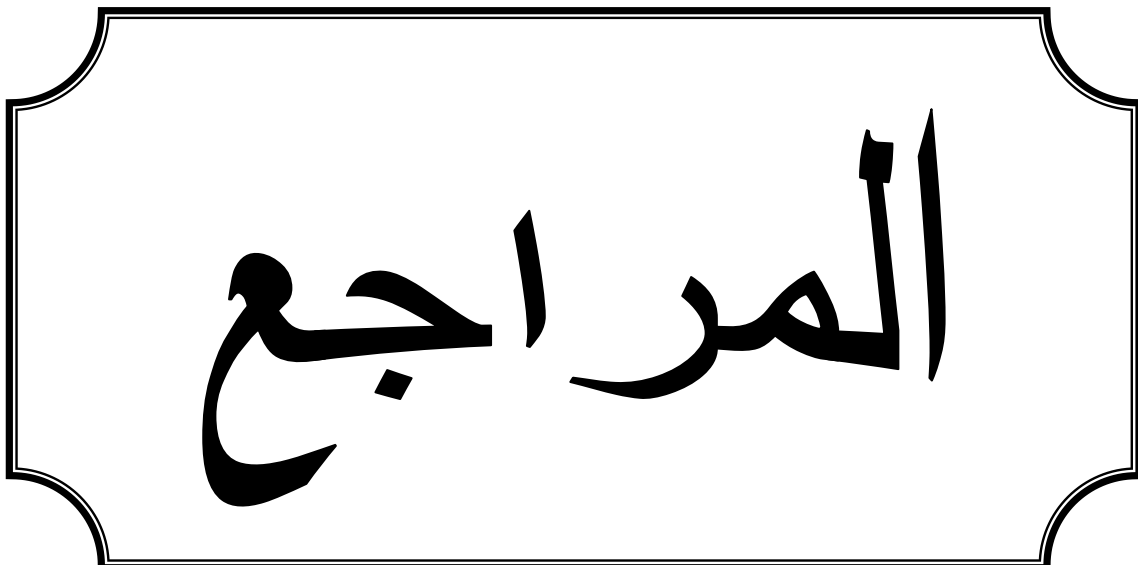
Methodological framework:

The research depended on the entrance to the critical analysis of the speech at for *Norman Fairclough*, in dismantling the description and classification of data ‘ It also set out from the effect of the classification proposal: Secrete two students' perceptions of the speech production virginity: masculine speech and feminine speech which turn to be classified in three types are: traditional discourse, muddled speech and renewed speech, that relied on the corresponding free tool, which is based on the ideas of free calling respondents.

It was a deliberate choice of sample of respondents (48: 24 male and 24 female), taking into account the similarity in age, academic level, and the variation in the specialty and geographic affiliation. Field work was carried out in the period from 05/2012 to 05/2013.

The most important results: The study produced critical answers for the research questions where it was found:

- The emergence of a diverse network of semantic contexts, are evident in the varied perception of respondents, between objective picture devoid of all cultural connotation of social, which does not exceed the virginity that smidgen who are demanding not to inflate the size of the symbolic, and the ready and traditional stereotype secreted by the communal prevailing system.
- That the values of virginity is still a solid to a certain extent in the process of socialization suffered by the students, and in their perceptions and behavior of both, though it has begun to penetrate the social taboos and exceed social control.
- That the social reality of the pre-marital sexual life in our society began to break away from the guidance and standards accepted and approved by the prevailing societal system.
- A new sexual behaviors emerged in students seek through which to achieve some sort of consensus and harmony with the cultural changes and social with the requirements of modernity, what could be dragged his tensions and conflicts could disturb the social status of the individual and the stability of psychotherapy because of cultural norms contradictory poisoning his thoughts.
- That the transformations of contemporary social models produced Chada, which resulted in the engagement in consistent behaviors consis with the culture of the community as it has shaken the values of mentalities male and female, which was in control of the collective conscience and popular memory.



ا. القرآن الكريم:

- 1) سورة النحل: الآيتين 58-59.
- 2) سورة الحج: الآية 11.
- 3) سورة التكويد: الآيات من 1-4.
- 4) سورة الواقعة: الآيتين 35-36.

ب. الكتب:

1) باللغة العربية:

- 1) أنجرس، موريس (2004). *منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية (تدريبات عملية)*. ترجمة: بوزيد صحراوي وآخرون. الجزائر: دار القصة.
- 2) إيلكاركان، بينار (2004). *المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية*. ترجمة: معين الإمام، ط1، بيروت: دار المدى للثقافة والنشر.

- 3) أركون، محمد (1998). *الفكر الإسلامي نقد واجتهاد*. ترجمة: هاشم، صالح، ط3، بيروت: دار الساقى.
- 4) بدوي، أحمد موسى (2009). *الأبعاد الاجتماعية لإنتاج واكتساب المعرفة: حالة علم الاجتماع في الجامعات المصرية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- 5) بوعلي، ياسين (1990). *أزمة المرأة في المجتمع الذكوري العربي*. سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع.
- 6) بورديو، بيير (1995). *أسئلة علم الاجتماع: حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي*. ترجمة: إبراهيم، فتحي. القاهرة: دار العالم الثالث.
- 7) بورديو، بيير (2001). *السيطرة الذكورية*. ترجمة: حسان، أحمد. القاهرة: دار العالم الثالث.
- 8) بوتفوشت، مصطفى (1984). *العائلة الجزائرية (التطور والخصائص الحديثة)*. ترجمة: دمري، أحمد، بن عكنون: ديوان المطبوعات الجامعية.
- 9) بن حنيرة السحيري، صوفية (2008). *الجسد والمجتمع (دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد)*. تونس: دار محمد علي للنشر.
- 10) بن عبد الله، محمد (2010). *سيكوباتولوجيا الشخصية المغاربية*. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- 11) بن سلامة، رجاء (2005). *بنيان الفحولة (أبحاث في المذكر والمؤنث)*. دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع/دار ورد للنشر والتوزيع.
- 12) بن سلامة، رجاء. وآخرون. (2005). *التذكير والتأنيث (الجنس)*. ترجمة: أنطوان أبو زيد، ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- 13) بني جابر، جودة (2004). *علم النفس الاجتماعي*. ط1، عمان: مكتبة دار الثقافة.
- 14) بوشلوش، طاهر (2008). *التحولات الاجتماعية والاقتصادية وأثرها على القيم في المجتمع الجزائري [1967-1999] (دراسة ميدانية تحليلية لعينة من الشباب الجامعي)*. الجزائر: دار بن مرابط.
- 15) بغدادي، مولاي ملياني (1997). *حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية*. البليدة: قصر الكتاب.
- 16) جسوس، سمية نعمان (2003). *بلا حشومة (الجنسانية النسائية في المغرب)*. ترجمة: حزل، عبد الرحيم، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- 17) الجسماني، عبد العلي (2002). *سيكولوجية الطفولة والمرافقة وحقائقها الأساسية*. بيروت: الدار العربية للعلوم.

18) دوتش، هيلين (2007). *علم نفس المرأة (الطفولة والمراهقة)*. ترجمة: معصب جرجي اسكندر، بيروت: مجد.

19) الدياليمي، عبد الصمد (2009). *سوسيولوجيا الجنسانية العربية*. بيروت: دار الطليعة.

20) همشري، عمر أحمد (2007). *مدخل إلى التربية*. ط2، عمان: دار صفاء.

21) الزاهي، فريد (1999). *الجسد والصورة والمقدس في الإسلام*. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق.

22) زهران، حامد عبد السلام (1995). *علم نفس النمو الطفولة والمراهقة*. القاهرة: عالم الكتب.

23) الحافظ، منير (2008). *الجنسانية وأسطورة البدء المقدس*. ط1، دمشق: دار الفرقد.

24) حب الله، عدنان (2004). *التحليل النفسي للرجولة والأنوثة (من فرويد إلى لاكان)*. ط1، الجزائر: منشورات ANEP.

25) الحداد، الطاهر (1985). *امراتنا في الشريعة والمجتمع*. ط4، تونس: الدار التونسية للنشر.

26) الحيدري، إبراهيم (2003). *النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب*. بيروت: دار الساقى.

27) حمدان، حسن علي مصطفى (د س ن). *مكانة المرأة في الإسلام*. الجزائر: شركة الشهاب.

28) حسين محمد، مها (2010). *العذرية والثقافة: دراسة في أنثروبولوجيا الجسد*. دمشق: دال للنشر والتوزيع.

29) حسن محمد علي، هبة (2003). *الإساءة إلى المرأة*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

30) طبال، رشيد (2007). *خصوصية الأسرة الجزائرية ووظائفها*. سلسلة الدراسات الاجتماعية

(مشكلات وقضايا المجتمع في عالم متغير)، عين مليلة: دار الهدى.

31) لوبرتون، دافيد (2000). *أنثروبولوجيا الجسد والحدأة*. ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت:

المركز الثقافي العربي.

32) لويد، ب. س (1990). *إفريقيا في عصر التحول الاجتماعي*. ترجمة: شوقي جلال، الكويت:

عالم المعرفة.

33) الماجدي، خزعل (2001). *أدب الكالا.. أدب النار (دراسة في الأدب والفن والجنس في العالم*

القديم/ميثولوجيا). ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

34) موسى، كامل (د س ن). *البنيت في الإسلام (رعاية ومسؤولية)*. عين مليلة: دار الهدى.

35) محمد، علي محمد (1987). *الشباب العربي والتغيير الاجتماعي*. الإسكندرية: دارالمعرفة

الجامعية.

- 36) مكي، رجاء طيارة (2000). *دراسات نظرية وعملية لتقنيات وميادين في علم النفس الاجتماعي*. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام.
- 37) منديب، عبد الغني (2006). *الدين والمجتمع (دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب)*. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.
- 38) مراد، يوسف (دت). *سيكولوجية الجنس*. ط2، القاهرة: دار المعارف.
- 39) المرنيسي، فاطمة (2002). *العابرة المكسورة الجناح (شهرزاد ترحل إلى الغرب)*. ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، ط1، الدار البيضاء: نشر الفنك.
- 40) المرنيسي، فاطمة (1994). *السلطانات المنسيات*. ترجمة: معلي جميل وعباس عبد الهادي، دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع.
- 41) المرنيسي، فاطمة (1997). *أحلام النساء الحريم*. ترجمة: سري ميساء، دمشق: ورد للطباعة والنشر والتوزيع.
- 42) المرنيسي، فاطمة (د س ن). *هل أنتم محصنون ضد الحريم*. ترجمة: نهلة، ببيزون.
- 43) المرنيسي، فاطمة (1998). *نساء على أجنحة الحلم*. ترجمة: أزرويل، فاطمة الزهراء. الدار البيضاء: منشورات الفنك/المركز الثقافي العربي.
- 44) المرنيسي، فاطمة (2001). *ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية*. ترجمة: أزرويل، فاطمة الزهراء. الدار البيضاء: نشر الفنك.
- 45) المرنيسي، فاطمة (2002). *شهرزاد ليست مغربية*. ترجمة: طوق ماري. بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي/نشر الفنك.
- 46) السويدي، محمد (1990). *مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري (تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغيير في المجتمع الجزائري)*. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- 47) سليم، مريم (2002). *علم النفس النمو*. ط1، بيروت: دار النهضة العربية.
- 48) السعداوي، نوال (1982أ). *المرأة والصراع النفسي*. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- 49) السعداوي، نوال (1982ب). *الوجه العاري للمرأة العربية*. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- 50) السعداوي، نوال (1982ج). *المرأة والجنس*. ط5، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

- 51) السعداوي، نوال وعزت رؤوف، هبة (2004). *المرأة والدين والأخلاق*. دمشق: دار الفكر.
- 52) عبد الخالق، أحمد محمد (1993). *أصول الصحة النفسية*. ط2، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
- 53) العمر، خليل معن (2001). *قضايا اجتماعية معاصرة*. ط1، الإمارات العربية المتحدة: دار الكتاب الجامعي.
- 54) العمر، خليل معن (2006). *الضبط الاجتماعي*. ط1، عمان: دار الشروق.
- 55) عشراتي، سليمان (2002). *الشخصية الجزائرية (الأرضية التاريخية والمحددات الحضارية)*. الجزائر: ديوان المطبوعات الجزائرية.
- 56) فياض، محمد (1998). *البتر التناسلي للإناث (ختان البنات)*. ط1، بيروت: دار الشروق.
- 57) فرويد، سيغموند (1985). *ثلاث رسائل في نظرية الجنس*. ترجمة: محمد عثمان نجاتي، بيروت: دار الشروق.
- 58) فرويد، سيغموند (1999). *الحياة الجنسية*. ترجمة: طرايشي جورج، ط3، بيروت: دار الطليعة.
- 59) فاركلاو، نورمان (2009). *تحليل الخطاب (التحليل النصي في البحث الاجتماعي)*. ترجمة: طلال وهبه. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- 60) الصالح، مصلح (2004). *الضبط الاجتماعي*. عمان: مؤسسة الوراق.
- 61) الصواف، منى والجبلي، فتيبة (2001). *الصحة النفسية للمرأة العربية*. ط1، القاهرة: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع.
- 62) القطان، أحمد (1988). *المرأة في الإسلام*. ط2، الجزائر: مكتبة رحاب.
- 63) رايك، ثيودور (2005). *سيكولوجيا العلاقات الجنسية*. ترجمة: ديب، تائر. سوريا: دار المدى للثقافة والنشر.
- 64) الربيعو علي، تركي (1995). *العنف والجسد والمقدس في الميثولوجيا الإسلامية*. ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- 65) رمسيس فرح، ناديا (1992). *حياة المرأة وصحتها*. القاهرة/ بيروت: دار الجيل/ سينا للنشر.
- 66) الشبل، مالك (2007). *الجنس والحريم روح السراري*. ترجمة: زارو عبد الله، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق.
- 67) شبشوب، أحمد (1991). *علوم التربية*. تونس: الدار التونسية للنشر.

68) الترماني، عبد السلام (1998). *الزواج عند العرب (في الجاهلية والإسلام)*. الكويت: عالم المعرفة.

69) ثاني، قدور عبد الله (2005). *سيمائية الصورة (مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البصرية في العالم)*. وهران: دار الغرب للنشر والتوزيع.

70) خليفة، محمد الأباصيري (1984). *المرأة والتربية الإسلامية*. ط1، الكويت: مكتبة الفلاح.

71) خروف، حميد وقيرة، إسماعيل وبومدين، سليمان (2007). *النسق القيمي والتصورات الإجتماعية*. قسنطينة: دار الأونيس.

72) الذوايدي، محمود (2006). *الوجه الآخر للمجتمع التونسي الحديث*. تونس: منشورات تبر الزمان.

73) غصوب، مي وسنكليرويب، إيما (2002). *الرجولة المتخيلة (الهوية الذكورية والثقافة في الشرق الأوسط الحديث)*. بيروت: دار الساقى.

(2) باللغة الفرنسية:

1) Abassi, Zohra (2006). *Notion d'individu et conditionnement social du corps (psychosociologie de l'Algérie contemporaine)*. Alger : Office des publications universitaires.

2) Abric, Jean Claude (1994). *Pratiques sociales et représentations*. Paris : PUF.

3) Ben Dridi, Ibtissem (2009). *Le Tasfih en Tunisie (Un rituel de protection de la virginité féminine)*. Paris : L'Harmattan.

4) Benslama, Fethi (2002). *La psychanalyse a l'épreuve de l'Islam*. Paris : Aubier.

5) Blanchet, Alain et Gotman, Anne (2001). *L'enquête et ses méthodes: L'entretien*. Paris : Nathan.

6) Bonardi, Christine et Roussiau, Nicolas (1999). *Les représentations sociales*. Paris : Dunod.

7) Bouhdiba, Abdelwahab (1975). *La Sexualité en Islam*. Paris : PUF.

8) Camilleri, Carmel (1973). *Jeunesse, Famille Et Développement (Essai sur le changement socio-culturel dans un pays de tiers-monde –Tunisie-)*. Paris : CNRS.

- 9) Couchard, Françoise (2004). ***Le fantasme de séduction dans la culture Musulmane (Mythes et représentations sociales)***. 2^{ème} éd, PUF, Paris.
- 10) Durkheim, Emile (1997). ***Sociologie et philosophie***, Paris : PUF.
- 11) Ficher, Gustave Nicolas (2005). ***Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale***. 3^{ème} éd, Paris : Dunod.
- 12) Flament, Claude et Rouquette, Michel Louis (2003). ***Anatomie des idées ordinaires (Comment étudier les représentations sociales)***. Paris : Armond Colin.
- 13) Herzlich, Claudine (1972). ***“La représentation sociale”*** in Moscovici Serge, Introduction à la psychologie sociale. Paris : Larousse.
- 14) Jodelet, Denise (1987). ***“La représentation sociale : Un domaine en expansion”*** in Denise Jodelet, *Les représentations sociales*. Paris : PUF.
- 15) Jodelet, Denise (1987). ***“Représentation sociale : phénomène, concept et théorie”*** in Moscovici Serge, *Psychologie sociale*. 2^{ème} éd, Paris : PUF.
- 16) Labidi, Lilia (1989). ***Çabra Hachma (Sexualité et tradition)***. Tunis : Dar Annawras.
- 17) Lacoste-Dujardin, Camille (2008). ***La vaillance des femmes (relation entre femmes et hommes berbères de Kabylie)***. Paris : la Découverte.
- 18) Lagrange, Frédéric (2008). ***Islam D’Interdits Islam de Jouissance***. Tunis : Cérès.
- 19) Lemennicier, Bertrand (1988). ***Le marché du mariage et de la famille***. Paris. PUF.
- 20) Moscovici, Serge (1961). ***La psychanalyse son image et son public***. Paris : PUF.
- 21) Moscovici, Serge et Buschini, Fabrice (2003). ***Les méthodes des sciences humaines***. 1^{ère} éd, Paris : PUF.
- 22) Rouquette, Michel Louis et Rateau, Patrick (1998). ***Introduction à l’étude des représentations sociales***, Paris : PUG.
- 23) Séca, Jean Marie (2002). ***Les Représentations sociales***. Paris : VUEF.
- 24) Tillion, Germaine (1974). ***Le harem et les cousins***. 5^{ème} éd, Paris : SEUIL.
- 25) Toualbi, Radia (1984). ***Les attitudes et les représentations du mariage chez la jeune fille Algérienne***. Alger : Entreprise Nationale du livre.
- 26) Zerdoumi, Nefissa (1970). ***Enfant d’hier : l’éducation de l’enfant en milieu traditionnel algérien***. Paris : Maspéro.

III. القواميس والموسوعات:

(1) باللغة العربية:

(1) دورون، رولان وبارو، فرانسوا (1997). *موسوعة علم النفس*. ط1، بيروت: عويدات للنشر والتوزيع.

(2) الحفني، عبد المنعم (1992). *الموسوعة النفسية الجنسية*. ط1، القاهرة: مكتبة مذبولي.

(3) الشربيني، لطفي (2001). *موسوعة شرح المصطلحات النفسية (إنجليزي-عربي)*. ط1، بيروت: دار النهضة العربية.

(2) باللغة الفرنسية:

1) Bloch, Dépret.E, Gallo.A et autres (2002). *Dictionnaire fondamental de la psychologie (L-Z)*. paris : Larousse.

IV. المجلات:

(1) باللغة العربية:

(1) بدوي، أحمد موسى (2007). *الأبعاد الاجتماعية والإبستمولوجية لإنتاج وإكساب المعرفة العلمية: مقاربة منهجية*. مجلة المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 365، 86-101.

(2) بدوي، أحمد موسى (2008). *ما بين الفعل والبناء الاجتماعي: بحث في نظرية الممارسة لدى بيير بورديو*. مجلة إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع)، 08، 09-23.

(3) بوبريك، رحال (2011). *الجسد الأنثوي والمقدس*. مجلة إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع)، 13، 108-130.

(4) لبيب، الطاهر (2009). *اللسان العربي والجنسانية*. مجلة إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع)، 08، 58-65.

(5) منصور، سميرة و وشنان، حكيمة (2007). *وضعية المرأة والتغير الاجتماعي في الجزائر*. مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، الجزائر، جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة، 01، 168-189.

(6) التاج، عائشة (جويلية 1990). *سلطة الجنس-سلطة البقارة: اسكيزوفرينية الإنسان المغربي*. الرائد: مجلة الشبيبة الاتحادية، المغرب، 07، 24-28.

7) التازي، نادية (جويلية-أوت1982). **قلق فقدان البكارة وتأثيره على علاقة الفتاة بالجنس الآخر**. مجلة التربية والتعليم تعنى بالقضايا التربوية والنفسية والاجتماعية، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 02، 14-16.

8) التازي، نادية (سبتمبر-أكتوبر1982). **البكارة من الناحية التاريخية**. مجلة التربية والتعليم: تعنى بالقضايا التربوية والنفسية والاجتماعية، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 03، 16-19.

2) باللغة الفرنسية:

1) Benali, Radjia (2005). **Education familiale en Algérie entre tradition et modernité**. In Insaniyat : Revue Algérienne d'anthropologie et de sciences sociales, Oran, CRASC, 29-30, 21-33.

2) Gadant, Monique (1991). **Le corps dominé des femmes, réflexions sur la valeur de la virginité (Algérie)**. In revue internationale de recherches et de synthèses en science sociales, Paris, L'Harmattan, 99-100, 37-56.

3) Kerrou, Mohamed et Kharofi, Mostafa (1994). **Maghreb : Famille, valeurs et changements sociaux**. In Monde arabe Maghreb Machrek, 144, 26-39.

4) Maud, Nicolas (2000). **Ce que danser veut dire : Représentations du corps et relations de genres dans les rituels de mariage à Tunis**. In Terrain, Marseille, 35, 41-56.

5) Ragab. R. A, Ahmed et Mahmoud, Mervat et Serour, Gamal (2001). **Le rôle des maris dans le processus de prise de décision concernant les questions de santé reproductives en Egypte**, Université Al-Azhar, Le Caire, centre international Islamique des études et recherches sur la population.

6) Zannad, Traki Bouchrara (1996). **Le mariage au Maghreb une fête sociale des sens**. in Qantara, Paris, Dunod, 20, 53-55.

7) Zemmour, Zine-Eddine (2002). **Jeune fille, famille et virginité : Approche anthropologique de la tradition**, in Confluences Méditerranée-Algérie, Alger, Marsa, 02, 67-78.

8) Collections statistiques (2008). **Séries statistiques sociales: Les principaux résultats du sondage au 1/10 ème**. 5^{ème} Recensement général de la population et de l'habitat, 142, 10-45.

V. المؤتمرات:

1) Abdolay, Sow (2005). **La perception de la virginité dans l'imaginaire populaire des Mauritaniens Nouakchott**, in rapport final de la conférence : **Les mutilations génitales féminines en Europe**, Zurich, Unicef, 17-18.

VI. المذكرات والرسائل الجامعية:

- 1) بومدين، سليمان (2004). *التصورات الاجتماعية للصحة والمرض في الجزائر: حالة مدينة سكيكدة*. رسالة دكتوراه دولة غير منشورة، قسم علم النفس، جامعة منتوري، قسنطينة.
- 2) بن منصور، اليمين (2010). *دور القيم الدينية في التنمية الاجتماعية: دراسة ميدانية حول الميزابيين المقيمين بمدينة باتنة*. مذكرة ماجستير غير منشورة، قسم علم الاجتماع والديمغرافيا، جامعة الحاج لخضر، باتنة.
- 3) الماطري، خولة (2004). *التمثلات والاستخدامات الاجتماعية للجسد الأنثوي البكر: العذرية في تونس*. رسالة لنيل شهادة الدراسات المعمقة غير منشورة، قسم علم الاجتماع، جامعة تونس الأولى، تونس.
- 4) معادي، زينب (2001-2002). *جسد المرأة القروية كمجال لكتابة ثقافية (نموذج منطقة الشاوية)*. رسالة دكتوراه دولة غير منشورة، تخصص علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني المحمدية، الدار البيضاء، المغرب.

VII. المواقع الإلكترونية:

- 1) حجازي، أكرم (2005). *الموجز في النظريات الاجتماعية التقليدية والمعاصرة*. مجلة علوم إنسانية www.uluminsania.net، 20.
- 2) غانم، إبتسام (2009). *مقاربة نظرية لمصطلح التصور الاجتماعي*. مجلة علوم إنسانية www.ulum.nl، 43.

الملاحق



ملحق رقم (1): صور لنماذج من أحزمة العفة المبتكرة عبر الصيرورة التاريخية

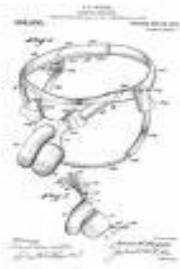
ملحق رقم (2): تعريف مختصر للمدارس الوطنية المعنية بالدراسة

ملحق رقم (3): مجموعة من المصطلحات الخاصة بمدخل التحليل النقدي للخطاب لدى فيركلاو

ملحق رقم (4): دليل المقابلة الخاص بفتة الطالبات الإناث

ملحق رقم (5): دليل المقابلة الخاص بفتة الطلبة الذكور

ملحق رقم (1) يبين صور لنماذج من أحزمة العفة المبتكرة عبر الصيرورة التاريخية



ملحق رقم (2) يبين تعريفا مختصرا للمدارس الوطنية المعنية بالدراسة

(1) المدرسة الوطنية العليا للتكنولوجيا:

L'ENST a été créée par décret exécutif n° 09-20 du 23 Moharrem 1430 correspondant au 20 janvier 2009 portant création de l'école nationale supérieure de technologie. L'ENST a ouvert ses portes en septembre 2009 avec un effectif de 200 bacheliers.

L'ENST s'intègre dans la stratégie de développement des relations "Enseignement supérieur-secteur socioéconomique", au même titre que les écoles et instituts nationaux d'enseignement supérieur et doit leur apporter une valeur ajoutée. Dans ce contexte, elle a pour mission de :

Former dans les domaines de la technologie des diplômés de l'enseignement supérieur aux trois niveaux, Licence, Master, et Doctorat en relation avec les milieux économiques.

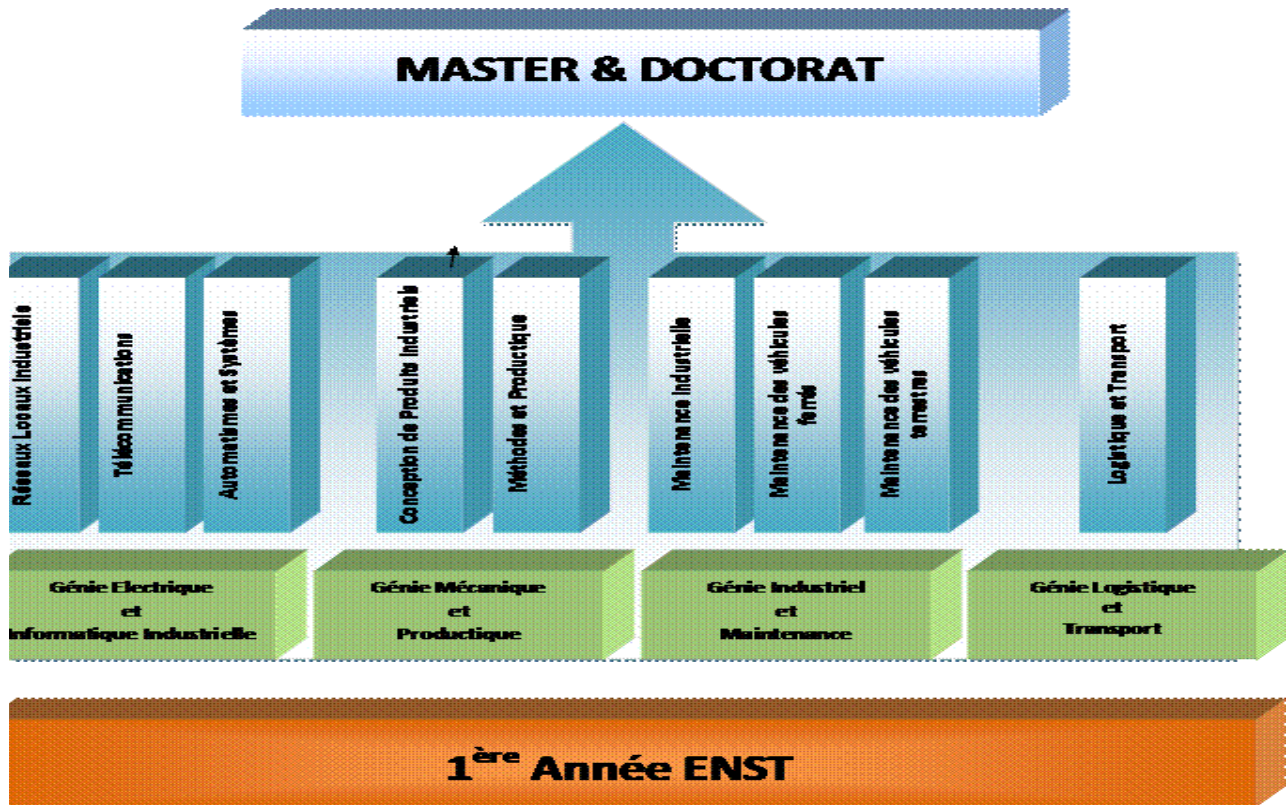
La pédagogie est conçue et conduite en relation étroite avec les milieux économiques grâce notamment aux stages et travaux sur projets industriels et aux prestations pédagogiques de cadres d'industrie.

Former des cadres intermédiaires et supérieurs en activité en réponse aux besoins des entreprises et notamment des PMI-PME.

Conduire des activités de recherche et d'innovation technologiques et développer une activité de recherche technologique sur contrats avec l'industrie essentiellement; la mission première de recherche de l'école est le développement de recherches finalisées sur commandes industrielles.

Assurer un accompagnement à la création des entreprises par une activité d'incubation d'entreprises nouvelles.

Programmation de stages en industrie (30% des enseignements sont assurées par les spécialistes du secteur)

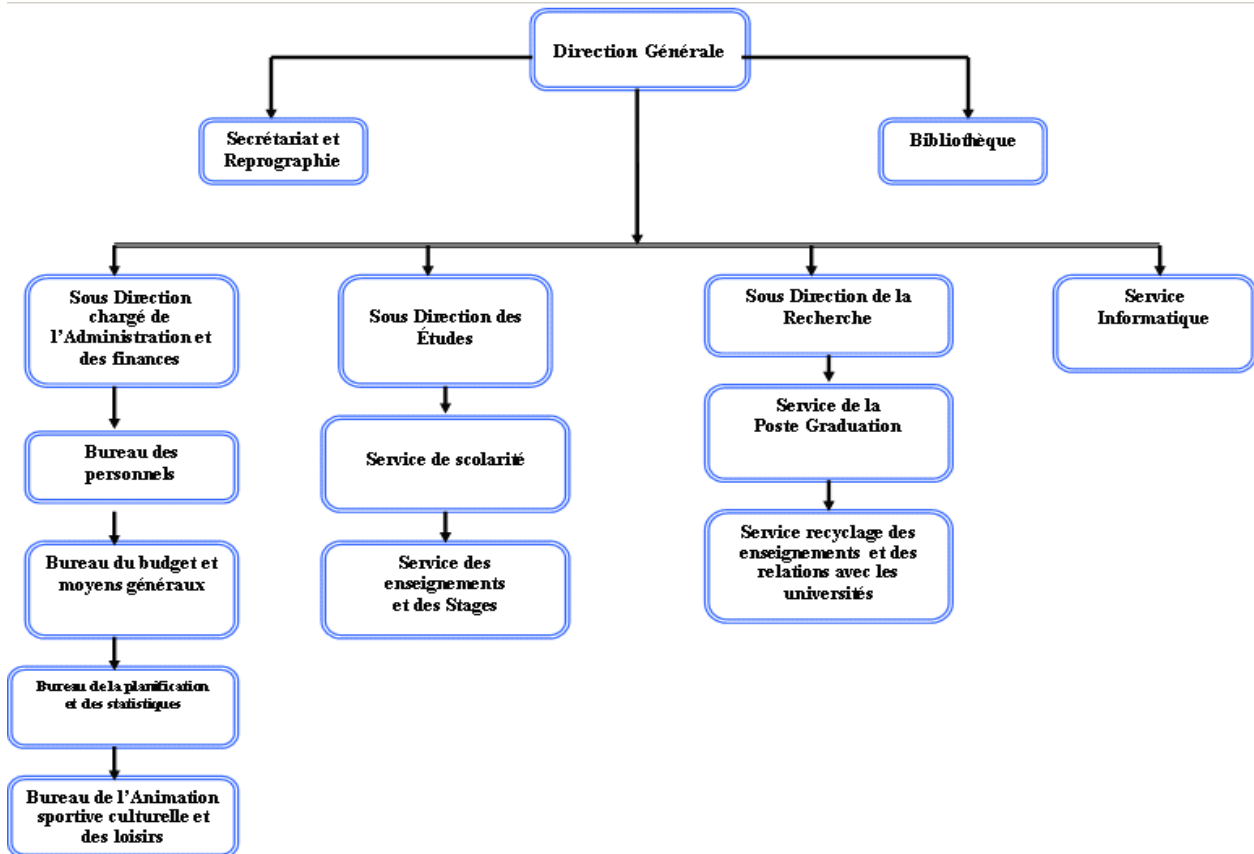


Historique:

L'institut des techniques de planification (I.T.P) à été crée par le decret N° 7 à 109 du 20 juillet 1970 dans le cadre de l'organisation N° 60-106 du 26 Dècembre 1969 portant création des Institut de technologie .IL avait pour mission de former des cadres indispensable à l'élaboration des plans nationaux de développement dans le domaine de la technique et d'analyse de l'économie.

L'institut a vu sa dénomination modifiée par le decret 72.133 du juillet 1972 à celle d'Institut des Techniques de la Planification et d'Economie Appliquée (I.T.P.E.A). Ce decret a ensuite été modifié par le decret N°83.692 du 26 novembre 1983, l'érigeant en Institut National de planification et de la statistique (I.N.P.S). Sa mission est de former des techniciens supérieurs, des ingénieurs d'Etat, des Magistères et des docteurs d'Etat en planification et statistique .Il contribue également à l'élaboration et la mise en euvre de travaux de recherche en relation avec divers organismes publics nationaux et étrangers.

L'organigramme



L'histoire de l'ESC L'école supérieure de commerce a été créée en 1900 sous l'administration française.

Le 18 février 1966, conformément au décret présidentiel 66-43, l'École a été rattachée à l'université d'Alger pour accomplir sa mission au service de la nation. En 1985, l'École Supérieure de Commerce a retrouvé son autonomie vis à vis de l'université d'Alger. Conformément au décret présidentiel 85-160 du 18 juin 1985 et a été placée directement sous la tutelle du ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique.

Localisation

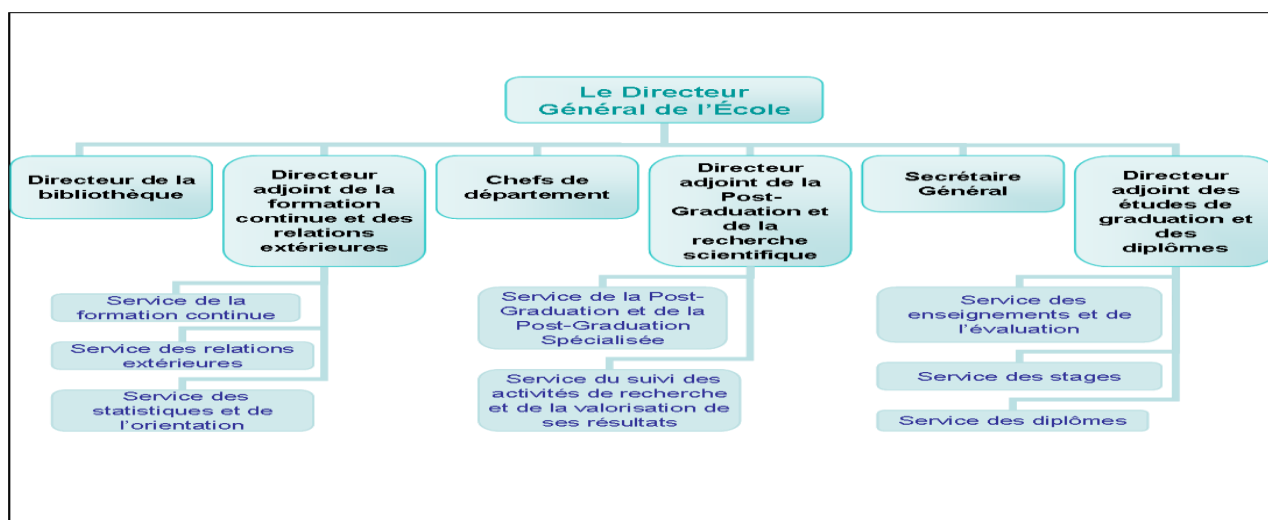
L'École Supérieure de Commerce, située au centre de la capitale au 1, Rampe Salah Gharbi, Agha, occupe une position géographique privilégiée. D'une part, elle est située à proximité du Ministère des Finances et de la Bourse d'Alger et, d'autre part, elle se trouve sur deux lignes de transport urbain à forte circulation aux abords immédiats des gares ferroviaire et routière.

Les mission de l'ESC

Ecole Supérieure de Commerce a pour but la formation académique et pratique des cadres supérieurs chargés de la gestion commerciale et financière des entreprises et administrations.

Organisation

L'ESC-Alger est promue au statut de Grande Ecole depuis 2007 dont la mission principale est d'assurer une formation de qualité dans les disciplines des sciences commerciales et financières. L'organisation administrative peut être résumée comme suit :



Formation de graduation: La formation de graduation s'étale sur une période de quatre années. Elle est scindée en deux parties:

- **Tronc commun:** Deux (2) années d'études.
- **Spécialité:** Après le tronc commun et en fonction du choix de l'étudiant et de ses résultats, l'étudiant sera affecté vers l'une des quatre (4) spécialités suivantes:
 - Comptabilité
 - Finance
 - Management
 - Marketing

Deux années d'études en spécialité sont requises, finalisées par la préparation d'un mémoire de fin d'études. C'est au terme de quatre années, que l'étudiant obtient le Diplôme de licence Es-Sciences commerciales et financières dans l'une des spécialités prévues.

Présentation

La nouvelle Ecole nationale supérieure de journalisme et des sciences de l'information recherche d'emblée à atteindre deux objectifs essentiels : tenir compte des besoins des secteurs utilisateurs d'une part, épouser les tendances modernes de la formation spécialisée en audiovisuel et dans les nouvelles technologies dans les pays développés, d'autre part.

Pourquoi une Ecole nationale supérieure de Journalisme?

Au moment où les universités algériennes forment des milliers d'étudiants en sciences de l'information et de la communication, le secteur utilisateur s'est élargi en capacité d'offres d'emploi. Il en est ainsi de la presse privée (40 quotidiens en langue arabe et 40 en langue française) employant environ 3000 journalistes, et des médias relevant du secteur public (télévision, radio et 6 quotidiens) totalisant un peu plus de 1200 journalistes. Les entreprises, privées et publiques, ouvrent difficilement leurs portes aux diplômés de l'université. Les nombreux journaux publiés en langue française recrutent rarement les diplômés des départements de Sciences de l'information, et font de plus en plus appel aux diplômés des filières des sciences exactes ou de langues étrangères.

Les institutions de l'Etat (cellules de communication des ministères, des wilayas, des centres culturels...) éprouvent d'énormes difficultés à expliciter les différentes décisions prises dans les secteurs névralgiques touchant la vie quotidienne des citoyens (santé, agriculture, transports, services...).

Les petites et moyennes entreprises sont ignorées malgré l'existence de quelque 600 correspondants locaux de la presse nationale.

En fait, même si les défaillances de la communication sociale ne sont pas toujours inhérentes à la faiblesse de la formation dispensée dans les universités algériennes, il reste que, d'une part, celle-ci s'est fortement éloignée de la formation professionnelle dispensée de 1964 à 1975 à l'ancienne ESJ et, d'autre part, elle n'a pas tenu compte des tendances modernes des universités occidentales qui ont opté depuis le début de la décennie 90 pour la spécialisation, seule à même de répondre aux besoins du secteur utilisateur et des mutations de la société.

C'est pourquoi, l'Ecole nationale supérieure de journalisme et des sciences de l'information opte pour une formation visant à recycler des scientifiques, des économistes et des diplômés en sciences sociales pour les former à la profession de journalistes spécialisés dans ces divers domaines. Cet enseignement technologique fait partie intégrante d'un programme incluant la documentation, l'informatique, l'infographie, la médiathèque, le studio-radio et la télévision. Le rôle de l'Ecole consiste à cerner les grands dossiers d'actualité dans tous les domaines de la vie sociale (crime organisé, énergie, environnement, besoins alimentaires, réformes économiques, culture, démocratie...) et à en imprégner ses étudiants pour qu'ils soient à même de comprendre les grands enjeux économiques, sociaux et politiques ; de les décrire, de les expliquer et surtout de les analyser.

La filière des sciences de l'information intitulée Institutions et Gestion des médias est destinée à former des cadres gestionnaires maîtrisant le droit de l'information, les droits d'auteur, la publicité, la diffusion... Elle recherche fondamentalement à les faire participer pleinement à la gestion de leurs futures entreprises, à travers l'acquisition d'outils d'analyse et de perception de l'environnement administratif, juridique et économique dans lequel évolue l'entreprise de presse. Elle reste, en outre, la filière où se forment les futurs enseignants et chercheurs en sciences de l'information.

Dans le même département, la filière Médias et société partage ces objectifs de formation de formateurs et de chercheurs. Elle a vocation à faire mieux connaître les publics des médias, les divers usages des NTIC, pour comprendre les interactions sociales et les enjeux induits.

Quant aux autres filières elles répondent aux nouvelles exigences du monde moderne et ses multiples interprétations dans la spécialisation du journalisme. La filière Journalisme Institutionnel vise à promouvoir le journalisme de proximité (correspondants locaux) et les relations publiques des institutions locales, régionales et nationales.

Son objectif est de former pour assurer le droit des citoyens à la communication. Celui assigné à la filière journalisme économique est de promouvoir l'information économique qui perd de plus en plus de place dans les médias algériens. Telle est la philosophie de l'Ecole nationale supérieure : dispenser et mettre en pratique des fondamentaux de culture générale et de journalisme pratique au diapason des tendances modernes qui les impriment.

Direction de l'ENSJSI

Historique

L'année 2010 / 2011 marque la fin du système classique en sciences de l'information; seuls les étudiants du LMD ont été autorisés à s'inscrire en 1ère année de licence, et le Magister va disparaître au profit du Master. Toutefois les enseignements dispensés dans les départements des sciences de l'information et de la communication au niveau des universités algériennes demeurent le plus souvent généralistes et théoriques.

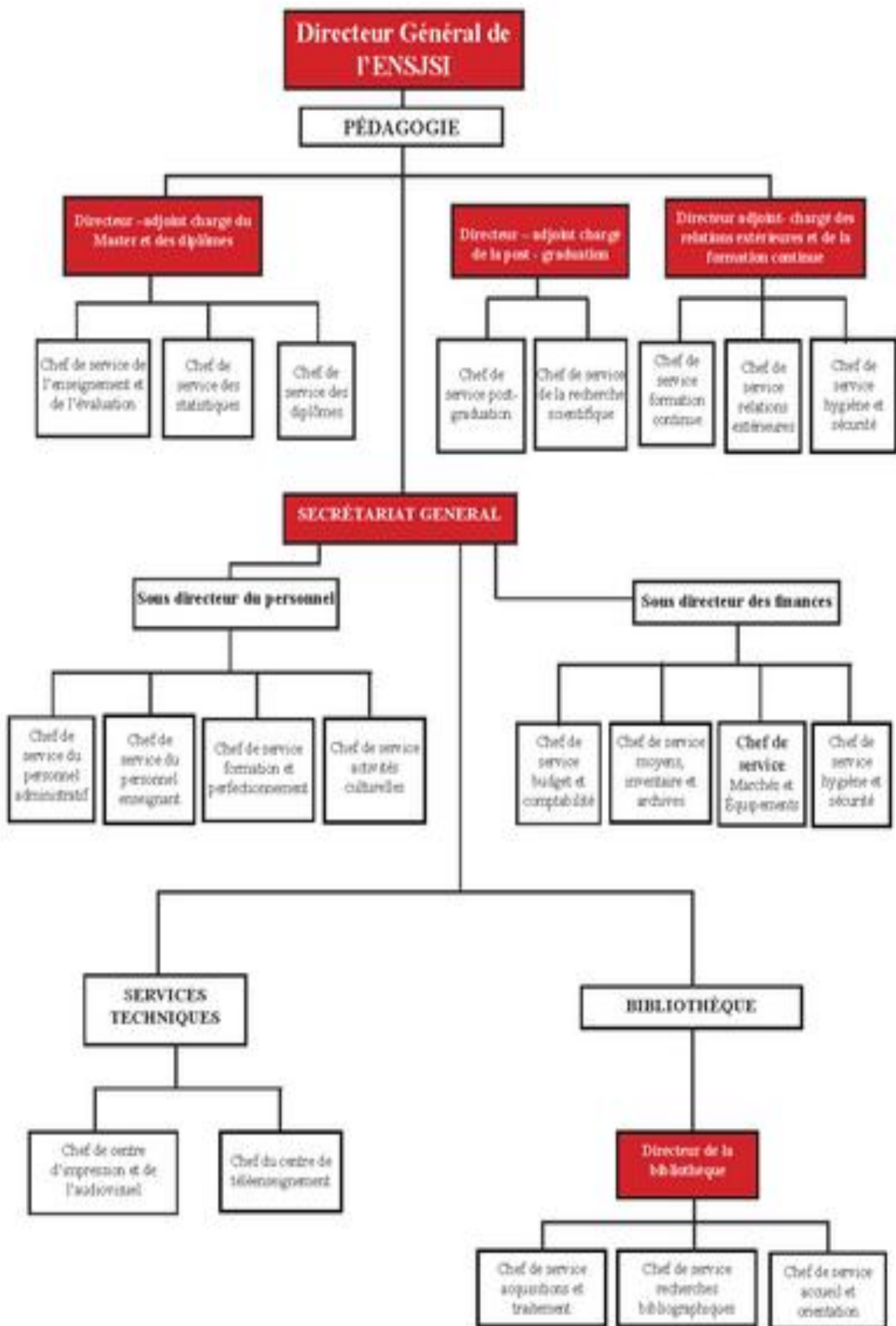
A la rentrée universitaire 2010/2011, le domaine regroupant les sciences de l'information et de la communication et le journalisme est enseigné dans 20 établissements en Algérie: 17 universités, 2 centres universitaires et une école hors université, soit l'Ecole nationale supérieure de journalisme et des sciences de l'information (ENSJSI). Le cycle graduation, système classique et LMD, regroupe pas moins de 22 000 étudiants, dont 15 000 étudiantes.

A cet effectif global s'ajoute environ 250 étudiants inscrits en 1ère année post-graduation, c'est-à-dire préparant un magistère.

Dans une précédente période, l'ancienne Ecole supérieure de journalisme (ESJ), créée en 1964, avait pourtant initié une formation professionnalisée.

Elle devint, de 1976 à 1983, par une fusion avec l'Institut d'études politiques, l'Institut des sciences politiques et de l'information (ISPI), puis Institut des sciences de l'information (ISIC), de 1984 à 2000 ; pour enfin entrer en département dans le cadre du système faculté. Des départements du domaine ont été créés, dans les années 90, à Constantine, à Oran à Annaba et à Mostaganem, et en 2001 à Médéa, à Biskra et à Sétif.

En 2003 ont été ouverts des départements des sciences de l'information au sein des Universités de Msila, de Oum El Bouaghi et de Batna. Le lancement du LMD, à Adrar en 2006, à Alger et à Bel Abbès en 2008, à Khemis Miliana en 2009, a été inscrit dans la même logique d'accorder la priorité à la théorie et au journalisme généraliste.



Objectifs des Formations

L'axe majeur de la politique de formation continue de l'Ecole nationale supérieure de journalisme et des sciences de l'information consiste à garantir l'accès aux actions de formation et à l'acquisition ou le renouvellement des compétences.

Dans un monde en constante évolution, la réactualisation des savoirs et l'acquisition de nouvelles compétences font désormais partie des enjeux majeurs de l'entreprise. Le réseau de la formation continue est le partenaire attentif des changements de notre environnement socio-économique.

À l'interface entre l'entreprise et les potentiels de recherche et d'enseignement, il apporte une contribution majeure à l'innovation et à la maîtrise des changements.

1- Une offre diversifiée

L'Ecole propose une offre variée de stages qualifiants pour accompagner les changements dans l'entreprise, renforcer la compétitivité et renouveler le savoir-faire des personnes déjà engagées dans la vie active. Mais se former, c'est aussi s'ouvrir aux cultures du monde à des domaines nouveaux.

L'ENSJSI aborde l'exercice du journalisme dans une triple dimension: savoirs théoriques et culture générale, connaissances critiques, pratiques et techniques professionnelles. Elle place le journaliste dans une dynamique professionnelle et individuelle: renforcement des compétences, élargissement des domaines d'activité, maîtrise de nouveaux médias et réflexion critique sur le métier et sa responsabilité.

2- Une formation théorique basée sur la connaissance scientifique et critique

L'ENSJSI permet d'acquérir une connaissance et une compréhension critique du monde contemporain analysé dans ses dimensions historique, économique, politique et sociale. Elle vise aussi à mieux appréhender l'univers professionnel et ses évolutions à travers les entreprises de presse et le métier de journaliste. Enfin, elle offre l'opportunité d'analyser et de décrypter les grandes problématiques d'actualité. Les questions éthiques, déontologiques et le rapport aux sources d'information font aussi partie du socle culturel dispensé dans cette approche généraliste de la formation.

3- Une formation pratique

L'ENSJSI accorde une place prépondérante aux pratiques professionnelles et aux spécificités de chaque média : méthodes, techniques et évolutions. Il s'agit de perfectionner les techniques rédactionnelles déjà utilisées et d'en acquérir d'autres notamment par la maîtrise des nouvelles technologies liées à l'information. Cette formation s'adresse en priorité aux journalistes en activité. Pour le public hors presse, l'activité exercée doit impérativement être en lien avec les médias.

(5) المدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية:

L'école nationale supérieure de sciences politiques est un établissement public d'enseignement supérieur spécialisé, habilité à délivrer les diplômes de Master, de Doctorat et à diriger la recherche (HDR), la gestion de l'ENSSP est fondée sur les lois de la République.

Dotée de l'autonomie financière et de la personnalité morale, l'ENSSP poursuit des missions et des objectifs d'utilité publique en matière de formation universitaire post-graduée (doctorale) et autres prestations, pour l'exercice desquels elle bénéficie d'un financement public. L'ENSSP a été créée le 10/08/2009. En outre, l'objectivité du savoir, la diversité des opinions, la qualité des formations, la création de la culture, la diversité des recrutements (enseignants, chercheurs et étudiants), L'autonomie de toute entreprise politique, économique, religieuse ou idéologique, sont des paramètres de l'ENSSP, dont l'objectif est le développement constant d'un espace d'initiative et de transmission des connaissances aux générations futures.

L'ENSSP se veut une grande école au sein du pourtour méditerranéen. Elle inscrit sa mission et ses objectifs dans le présent, Textes de références : Décrets exécutifs ; n°05-500 du 29/12/2005, n°09-251 du 10/08/2005 mais aussi et surtout dans l'avenir en dispensant des formations de qualité. Les nouveaux enjeux et défis internes et externes, l'internationalisation de l'enseignement supérieur imposent à l'ENSSP rigueur, sérieux, adaptation et ouverture sur le monde.

Missions et Objectifs L'ENSSP poursuit les missions suivantes :

- Promotion de la recherche et de l'innovation scientifiques.
- Prospection de nouvelles approches d'enseignement et de recherches en sciences politiques et sociales.
- Incitation à la réflexion et valorisation de la créativité pédagogique.
- Participation active au développement du pays en tenant compte des réalités nationales et internationales et en privilégiant l'espace local et régional de l'Algérie.

Les objectifs assignés à l'École sont :

- Construire un système cohérent et performant de formations académiques, opérationnel et ouvert sur notre environnement tant national qu'international.
- Assurer la formation d'une élite de praticiens de haut niveau, compétitive sur le marché de l'emploi.
- Participer au développement des capacités scientifiques et professionnelles de cadres nationaux par le biais de la formation continue, du recyclage, de stages et de séminaires.
- Accorder des consultations et émettre des avis aux institutions qui en formulent la demande.

Direction de l'ENSSP La direction de l'ENSSP est assurée, selon les textes réglementaires qui régissent son activité et à l'origine de sa création, par un bureau exécutif et un conseil de direction.

Le Bureau Exécutif :

- Le directeur,
- Les directeurs-adjoints,
- Le secrétaire général,
- le directeur de la bibliothèque,
- les chefs des départements,
- Le directeur de la bibliothèque.

Le Conseil de Direction :

Les membres (selon décret 05-500 du 29/12/2005) :

- Le directeur,
- Le directeur-adjoint chargé des études et des diplômes,
- Le directeur-adjoint chargé de la post-graduation et de la recherche scientifique,
- Le directeur-adjoint chargé de la formation continue et des relations extérieures,
- Le secrétaire général,
- Le directeur de la bibliothèque,
- les chefs de départements.

ملحق رقم (3) يبين مجموعة من المصطلحات الخاصة بمدخل التحليل النقدي للخطاب لدى فيركلاو

*أحمد موسى بدوي باحث مصري متخصص في العلوم الاجتماعية، قام بدراسة ضمن أطروحة الدكتوراه، عنوانها " الأبعاد الاجتماعية لإنتاج واكتساب المعرفة: حالة علم الاجتماع في بعض الجامعات المصرية (2004)" ، ونشرت في كتاب يحمل نفس عنوان الأطروحة، في مركز دراسات الوحدة العربية، حيث اعتمد على منهجية تحليل الخطاب، وبالتحديد منهج التحليل النقدي للخطاب لدى نورمان فيركلاو، ولقد قام في دراسته بتطبيق تصنيفات افتراضية على عينة من الكتب الجامعية والرسائل الجامعية المجازة في بعض الجامعات المصرية.

*الفاعل: عند بورديو هو شخص (personne) محمّل بخبرات متراكمة، رأسمال نوعي، يكتسبه خلال عملية التنشئة والتعليم، يولد لديه مجموعة من الاستعدادات (dispositions) تمكنه من ممارسة الأفعال المختلفة في إطار بنية محددة وبشكل تلقائي ولا إرادي في معظم الأحيان. (بدوي، 2009، ص12)

*النص (Texte): يعني بنية الخطاب الداخلية التي تتألف منها المفردات، والتراكيب، والجمل.

*السياق (Contexte): يعني دراسة الخطاب في ضوء الظروف الخارجية والمؤثرات المباشرة عليه وظروف إنتاجه.

*المنهج الفرضي الاستنباطي: وفيه يربط العقل بين المقدمات والنتائج، وبين الأشياء وأسبابها على أساس المنطق والتأمل الذهني، حيث يبدأ بالكليات ليصل إلى الجزئيات. (زرواتي، 2009، ص119)

*نظام الخطاب: يعتبره فيركلاو مرادفا لمصطلح المجال الذي تحدث عنه بورديو.

*المجال (champ): وظف هذا المفهوم في كل من نظرية الممارسة الاجتماعية لـ بورديو، ونظرية التصورات الاجتماعية لـ موسكوفيسي، بورديو يرى أن لكل مجال موارده أو رأسماله النوعي الخاص، ويذهب إلى أن المجالات تختلف فيما بينها، وكل منها له قانونه الخاص المختلف عن غيره من المجالات الموجودة في الفضاء الاجتماعي، كما أنه يقدم مفهوم المجال كأداة تفسيرية وسيطة تربط البناء الاجتماعي بالممارسة الاجتماعية، وتتيح له فهم العلاقات والتفاعلات التي تتم في الحياة الاجتماعية. (بدوي، 2009، ص14-15)؛ أما موسكوفيسي فيرى أن المجال أو ما يطلق عليه في نظريته بالحقل، والذي ربطه مباشرة بمفهوم التصورات، هو مفهوم معقد إلى حد ما، كما أن خواصه كيفية ونوعية، فهو يعبر أولا عن فكرة تنظيم المحتوى، ويعبر أيضا عن ميزة ثراء هذا المحتوى، كما أن حقل التصور مثله مثل مستوى المعلومات الذي يتعلق بموضوع معين، يختلف من جماعة إلى أخرى ويختلف حتى داخل الجماعة نفسها وفقا لمعايير خاصة، ويضع موسكوفيسي أهمية كبيرة ودورا أساسيا للعوامل الإيديولوجية في تحديد بنية حقل التصور. (Herzlich, 1972, P311)

ملحق رقم (4) يبين دليل المقابلة الخاص بفئة الطالبات الإناث

❖ دليل المقابلة الخاص بفئة الطالبات الإناث:

يخص دليل المقابلة هذا الفتيات، لاحتوائه على أسئلة تتعلق بأجسادهن وحياتهن الجنسية وبيكرتهن.

التقديم المتضمن في دليل المقابلة:

الساعة: من _____ إلى _____

التاريخ: _____/_____/_____

المكان: _____

اليوم: _____

تحية طيبة،

إنني أشكركم مرة أخرى على منحي جزء من وقتكم وأذكركم باسمي الطالبة إبتسام غانم، إنني أدرس في جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة، قسم علم النفس، تخصص علم النفس الاجتماعي، جنئت لمحاورتكم في إطار بحث أكاديمي يتعلق بالتحضير لنيل درجة دكتوراه علوم، يتناول هذا البحث موضوع التصورات الاجتماعية وبيكاره المرأة. إذا كنتم لا ترون مانعا في ذلك، فسأقوم بتسجيل كلامكم حتى أتذكره، أعاهدكم أن ما تدلون به سيمحي بمجرد انتهاء البحث. بطبيعة الحال فإن كلامكم سيبقى جد سري ولا يذكر اسمكم إطلاقا. (تهيئة آلة التسجيل). إذا كنتم الآن مستعدون، بعد أن تم إعداد وتجهيز كل شيء، سأشرع في طرح الأسئلة المتعلقة بالدراسة الراهنة.

السؤال الرئيسي: كيف تتصور الطالبات الشابات البيكاره كقيمة اجتماعية؟

❖ الهوية الاجتماعية (البيانات الشخصية)

- السن
- التخصص
- المستوى الجامعي
- الانتماء الجغرافي

المحور الأول: التصورات الاجتماعية للبيكاره

- ماذا تمثل الأنثى بالنسبة لكي؟

- ماذا يمثل لكي الجسد الأنثوي؟
- ماذا يمثل لكي الجسد الأنثوي البكر؟
- ماذا تمثل لكي البكارة؟
- ما هي المكانة التي تكتسبها بكارة الفتاة قبل الزواج؟

المحور الثاني: الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبكارة

- ما هي العادات التي مارستها معك عائلتك لاعتقادها أنها تحافظ على البكارة؟
- هل أصبحت تتبعين سلوكا أخلاقيا أو جسديا معيننا للحفاظ على العذرية؟ لماذا؟
- حسب رأيك، هل مازال الناس متمسكين بالبكارة؟ لماذا؟
- هل تتمسكين بالبكارة؟ لماذا؟
- حسب رأيك، كيف يكون سلوك الأولياء في الزمن الراهن؟ متحررا أم تسلطيا؟

المحور الثالث: الممارسات الجنسية قبل الزوجية

- هل مارست الجنس مع من أحببت؟
- هل مارست الجنس بطريقة عابرة؟ إذا كانت الإجابة سلبية لماذا؟
- هل ترين أن الفتاة يجب أن تولي أهمية كبيرة للتقاليد التي تنظم ممارساتها الجنسية؟
- ما هو موقفك من فكرة خروج الفتاة مع آخرين قبل زواجها؟
- في رأيك، ماذا تفعل فتاة غير عذراء تتأهب لدخول مؤسسة الزواج؟

المحور الرابع: التحول الاجتماعي والهوية الجنسية الجديدة

- هل لك استعداد للانخراط في مؤسسات المجتمع المدني التي تنادي بمساواة جنسية؟
- كيف تحددين موقفك من الثقافات الحديثة التي تنادي بجسد حر؟
- ما هو موقفك من العذرية الاصطناعية؟
- كيف تقيمين الحياة الجنسية قبل الزوجية في الجزائر؟
- إن كان لكي في اختيار طريقة عيشك أوروبية كانت أو جزائرية، أين يقع اختيارك؟

[...]

شكرا لتفضلك بالإجابة عن أسئلتنا.

ملحق رقم (5) بين دليل المقابلة الخاص بفئة الطلبة الذكور

❖ دليل المقابلة الخاص بفئة الطلبة الذكور:

يخص دليل المقابلة هذا فئة الذكور، إذ خصصت أسئلة تتعلق بأفكارهم وآرائهم عن البكارة، وحياتهم الجنسية.

التقديم المتضمن في دليل المقابلة:

التاريخ: ___/___/___ الساعة: من ___ إلى

اليوم: _____ المكان: _____

تحية طيبة،

إنني أشكركم مرة أخرى على منحي جزء من وقتكم وأذكركم باسمي الطالبة إبتسام غانم، إنني أدرس في جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة، قسم علم النفس، تخصص علم النفس الاجتماعي، جئت لمحاورتكم في إطار بحث أكاديمي يتعلق بالتحضير لنيل درجة دكتوراه علوم، يتناول هذا البحث موضوع التصورات الاجتماعية وبكارة المرأة. إذا كنتم لا ترون مانعا في ذلك، فسأقوم بتسجيل كلامكم حتى أتذكره، أعاهدكم أن ما تدلون به سيمحي بمجرد انتهاء البحث. بطبيعة الحال فإن كلامكم سيبقى جد سري ولا يذكر اسمكم إطلاقا. (تهيئة آلة التسجيل). إذا كنتم الآن مستعدون، بعد أن تم إعداد وتجهيز كل شيء، سأشرع في طرح الأسئلة المتعلقة بالدراسة الراهنة.

السؤال الرئيسي: كيف يتصور الطلبة الشباب البكارة كقيمة اجتماعية؟

❖ الهوية الاجتماعية (البيانات الشخصية)

- السن
- التخصص
- المستوى الجامعي
- الانتماء الجغرافي

المحور الأول: التصورات الاجتماعية للبكارة

- ماذا تمثل الأنثى بالنسبة لك؟

- ماذا يمثل لك الجسد الأنثوي؟
- ماذا يمثل لك الجسد الأنثوي البكر؟
- ماذا تمثل لك البكارة؟
- بالنسبة إليك، ما هي المكانة التي تكتسبها بكارة الفتاة قبل الزواج؟

المحور الثاني: الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبكارة

- حسب رأيك، هل مازال المجتمع متمسكا بالبكارة؟ لماذا؟
- هل مازلت تتمسك بقيمة البكارة؟ ما هي أهدافك ودوافعك من وراء ذلك؟
- ما هي الأشياء أو الحوافز التي يمكن أن يخسرهما الأخ في حالة فقدان أخته لبكارتها؟
- وما هي القيم المادية والمعنوية التي يربحها في حالة بقاء أخته عذراء لحين زواجها؟
- حسب رأيك، كيف يكون سلوك الأولياء في الزمن الراهن؟ متحررا أم تسلطيا؟

المحور الثالث: الممارسات الجنسية قبل الزواجية

- هل مارست الجنس مع من أحببت؟
- هل مارست الجنس بطريقة عابرة؟ إذا كانت الإجابة سلبية لماذا؟
- هل ترى أن الفتى يجب أن يولي أهمية كبيرة للتقاليد التي تنظم ممارسته الجنسية؟
- ما هو موقفك من فكرة خروج الفتاة مع آخرين قبل زواجها؟
- في رأيك، ماذا تفعل فتاة غير عذراء تتأهب لدخول مؤسسة الزواج؟

المحور الرابع: التحول الاجتماعي والهوية الجنسية الجديدة

- هل لك استعداد للانخراط في مؤسسات المجتمع المدني التي تنادي بمساواة جنسية؟
- كيف تحدد موقفك من الثقافات الحديثة التي تنادي بجسد حر؟
- ما هو موقفك من العذرية الاصطناعية؟
- كيف تقيم الحياة الجنسية قبل الزواجية في الجزائر؟
- إن كان لك في اختيار طريقة عيشك أوروبية كانت أو جزائرية، أين يقع اختيارك؟

[...]

شكرا لتفضلك بالإجابة عن أسئلتنا.

ملحق رقم (6) يبين نماذج من المقابلات الميدانية المحققة

❖ مقابلة مع مستحوب طالب ذكر:

السؤال الرئيسي: كيف يتصور الطالب الشاب البكارة كقيمة اجتماعية؟

❖ الهوية الاجتماعية (البيانات الشخصية)

- السن.....24 سنة

- التخصص.....تسويق بالمدرسة العليا للتجارة

- المستوى الجامعي.....السنة الرابعة

- الانتماء الجغرافي.....قسنطينة

المحور الأول: التصورات الاجتماعية للبكارة

- ماذا تمثل الأنثى بالنسبة لك؟

الأنثى حاجة تكمل الرجل وش خاصوفي حياته كلها، فكري، عاطفي، من الناحية العملية، نصه الآخر، مكمل للرجل وما يقدرش يستغنى عليها، في العمل في الدار في الفراش، خاطرش المثالية تكون راجل وامرة مش في جنس واحد.

- ماذا يمثل لك الجسد الأنثوي؟

المرأة مكمل للرجل من الناحية الجسدية ورغم أنه تكوين الرجل عكس تكوين المرأة حتى بيولوجيا من الناحية العلمية، عاطفيا، جسديا، جسد المرأة يلبي شهوات الرجل خاطرش الجنس حاجة طبيعية، ربي سبحانه خلقهم لبعضهم.

- ماذا يمثل لك الجسد الأنثوي البكر؟

الأرض الخصبة ما تمستش jamais تزرعت عذراء ماكانش عوامل خارجية مستها، حاجة جديدة، عكس الحاجة المستعملة الثيب.

- ماذا تمثل لك البكارة؟

من المفروض أنها علامة العفة والشرف، في الوقت اللي عايشينوا كيما البكارة كيما العذرية، الطفلة مازالت محافظة على العذارة نتاعها لكن مارست الجنس، صراحة هي علامة العفة ونميزوا بيها، بصح درك كاين بزاف ممارسات آخرين. الجسد البكر لازمه يكون طاهر عفيف، وما لازم يمارس أي شيء مع الجنس الآخر حتى لو كانت لمسة سطحية باه ما يفقدش le charme نتاعو ويبقى بكر.

- بالنسبة إليك، ما هي المكانة التي تكتسيها بكارة الفتاة قبل الزواج؟

بكارة الطفلة على حسب واش تربيت عليه في عايلتي حاجة كبيرة ومقدسة قدامها ما عادش يتشاف لا وجه ولا شعر ولا شكون هي، لا واش تخدم، هذا الكل ما عادش يهم قدام العذرية نتاعها. وأنا نفضل ديما أنه الطفلة ما تفقدش بكارتها معا الرجل غير بعد ما تفتح وتعتقد يعني زواج شرعي ورسمي... على خاطر الرجل ما يقدرش يفقدش بكارتها من غير ما يتزوجها.

المحور الثاني: الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبكارة

- حسب رأيك، هل مازال المجتمع متمسكا بالبكارة؟ لماذا؟

والله كايين شك بصح إذا رجعنا للأعراف والدين هي علامة العفة والشرف، البكارة لها قيمة كبيرة وراسخة. المجتمع وتقاليدته ونظرتة للمرأة ما تغيرتش، المرأ لازم تكون عذرا حتى تزوج، لأنه مرأ بدون بكارة معناها امرأ فاسدة ومنحلة.

- هل مازلت تتمسك بقيمة البكارة؟ ما هي أهدافك ودوافعك من وراء ذلك؟

أنا ما نختلفش على المجتمع اللي أنا فيه بعادته بتقاليدته بدينه، هند اللي أسلمت قالت "أوتزن الحرة"، الانسان اللي حر صح واللي عنده مبادئ ومعتقدات يموت على جالهم وما يزنيش. الراجل في المجتمع الجزائري ممكن يكون متفتح في علاقته الجنسية بصح إذا فكر في الزواج راح يبحث على مرأ تكون عذرا، لأنها راح تكون رزينة ومتربية وبنيت فاميليا وراح تربيلي ولادو مليح.

- ما هي الأشياء أو الحوافز التي يمكن أن يخسرها الأخ في حالة فقدان أخته لبكارتها؟

sadepant كيفاش خسرت بكارتها الخوما يتحملش مسؤولية أخته، المهم إذا ما قدرش يحافظ على عذرية أخته يخسر شخصه رجولته أصله شرفه. راح باه يخسر نظرة الناس ليه، راح يقولو عليه أنه هامل على هذيك راه هامل أختو وضيعها، ويربح دعاوي الشر، ويقولو عليه الناس هاوليكا اللي ربي هلكو من أفعاله، أختو راهي ضايعة هاملة...، مش يلزم خير يقولو الناس عليه الله يرحم والديه اللي عرفو يربيوه ويربح دعاوي وشوفات الخير؟

- وما هي القيم المادية والمعنوية التي يربحها في حالة بقاء أخته عذراء لحين زواجها؟

يأكد رجولته، أصله، شرفه. تبقى أختي عذرا لزواجها يعني تبقى وتكون نفسيتي مرتاحة وبالي صافي، باش ما نخسرش نظرة العباد ليا...باش ما يقولوش ما هوش راجل، بصح يقولو يرحم الوالدين اللي رباوه راجل يحافظ على قيمته وقيمة خوته البنات.

- حسب رأيك، كيف يكون سلوك الأولياء في الزمن الراهن؟ متحررا أم تسلطيا؟

يكون سلوك الأولياء لين باش يقدروا يحيطوا بسلوكيات أولادهم.

المحور الثالث: الممارسات الجنسية قبل الزواجية

- هل مارست الجنس مع من أحببت؟

العلاقة الجنسية ما بين الراجل والمرأ إذا ما كانش فيها روابط عاطفية وحب قبل ما تكون جسدية راه راح تفشل لأنه ما كانش البنزين اللي يمشي السيارة اللي فيها زوج المرأ والراجل.

- هل مارست الجنس بطريقة عابرة؟ إذا كانت الإجابة سلبية لماذا؟

أنا نرى بأن انسان يمارس العلاقات الجنسية كيما كان الحال هو انسان ما عنده لا قلب ولا عقل وباختصار هو كيما الحيوان الناطق، صح ربي دارنا غرائز كيما الطفلة كيما الراجل بصح اعطانا عقل نظموا بيه هذا الغرائز وفي نظرتة هاذي حكمة باه ما يعملش الإنسان الحرام، باه ما تفسدش العلاقات ما بين العائلات، باه ما تتخلطش الأنساب، باه نكونوا مسلمين فعل وقول.

- هل ترى أن الفتى يجب أن يولي أهمية كبيرة للتقاليد التي تنظم ممارسته الجنسية؟

نعم بصح إلى حد ما. الفرد يتبع العادات والتقاليد ديالو باه ما يكونش فرد ما عنده حتى قيمة وحتى شرف.

- ما هو موقفك من فكرة خروج الفتاة مع آخرين قبل زواجها؟

البنات ما لازممش يكونوا متحررين ياسر، لازم يخليوا روحهم منضبطين، ...خاطرش احنا قاعدين نراوا العجب، البنات ولات تخمم غير في العلاقات الجنسية واللذات، ما عادوش يخموا لا في دينهم، لا في مستقبلهم... جسد بلا عقل، على هديكا لازم يخليوا المسألة الجنسية لوقتها في إطارها الاجتماعي والديني والأخلاقي.

- في رأيك، ماذا تفعل فتاة غير عذراء تتأهب لدخول مؤسسة الزواج؟

حسب رأي، أنه أي شخص في الكون، يرفض الغش والخداع، ويرى أن قيام المرأة بخداع زوجها بعذرية اصطناعية، خصوصا إذا اكتشف ذلك، سيصيبه بالصدمة، ولن يفرق حينها إذا كانت مظلومة أو مذنبه، لذلك، فمن وجهة نظري، فأن تخبر الفتاة الرجل الذي سيتزوجها بماضيها خير من أن تكذب عليه بما يمرغ كرامته ورجولته في التراب.

المحور الرابع: التحول الاجتماعي والهوية الجنسية الجديدة

- هل لك استعداد للانخراط في مؤسسات المجتمع المدني التي تنادي بمساواة جنسية؟

ما نجمش نكسر الأعراف اللي تربيت عليها واللي تقول أنه الرجال قوامون على النساء، هاذي حاجة معروفة في المجتمع الجزائري وما نجموش نبدلوها لأنه هاذي هويتنا وشخصيتنا.

- كيف تحدد موقفك من الثقافات الحديثة التي تنادي بجسد حر؟

أنا ممكن نرضى أنه المرأ تدرس تعمل تخرج تسافر بضح تتصرف في جسدها كيما تحب وتخليه تع اللي يسوا وما يسواش هاذي حاجة أنا ضدها تماما وراح نحاربها قد ما قدرت.

- ما هو موقفك من العذرية الاصطناعية؟

العذرية الاصطناعية غش وتحايل وخداع لأنه تبني حوايج على الخديعة، عايلات تبني على الخداع. أنا أرفض رفضا قاطعا بأن تكون هذه البكارة الاصطناعية بديلا للبكارة الطبيعية، كما أرفض رفضا قاطعا أيضا بأن أقبل الارتباط بفتاة تلجأ إلى هذه العمليات، يمكن أن ارتكب جريمة إذا اكتشفت ذلك في شريكة حياتي المقبلة. لأن الأمر يفسر وكأنه خداع واستغناء، والأفضل بالنسبة لي، إن كانت الفتاة ضحية اغتصاب أو حادث، أن تخبرني بالأمر على أن تخدعني وتستغفلي ببكارة صناعية.

- كيف تقيم الحياة الجنسية قبل الزواجية في الجزائر؟

انحلال تدهورت، راحت القيم والمفاهيم الحقيقية تع الشرف والفضيلة، رانا في مجتمع 90% منه راح يولي لانكي الدين مفصول عن الحياة، المرأ راهي متأثرة مجتمع مسلم لكن المرأ حياتها الجنسية أوروبية. الحياة الجنسية ولات رغبة تلبها كيما العطش تلبها حسب الظروف.

- إن كان لك في اختيار طريقة عيشك أوروبية كانت أو جزائرية، أين يقع اختيارك؟

أفضل أسلوب العيش الذي تربيت عليه في عائلتي، صح راح يكون كاين تغيير بحكم المستوى العلمي وبحكم الإختلاط الثقافي اللي اعشته واللي تعلمت واكتشفت فيه حوايج ياسر.

شكرا لتفضلك بالإجابة عن أسئلتنا.

❖ مقابلة مع مستحوية طالبة أنثى:

السؤال الرئيسي: كيف تتصور الطالبة الشابة البكارة كقيمة اجتماعية؟

❖ الهوية الاجتماعية (البيانات الشخصية)

- السن.....21 سنة
- التخصص..... صحافة وعلوم الإتصال
- المستوى الجامعي.....السنة الثالثة
- الانتماء الجغرافي.....المدينة

المحور الأول: التصورات الاجتماعية للبكارة

- ماذا تمثل الأنثى بالنسبة لكي؟

الأنثى هي نوع من الأجناس الموجودة في المجتمع ذكر، أنثى، مخنث، هي تاني النواة الأولى لبناء المجتمع، ابتداء من الأنثى كأُم مربية وزوجة، ومنه فلها دور مهم في الحفاظ على النسل البشري من الاندثار.

- ماذا يمثل لكي الجسد الأنثوي؟

الجسد الأنثوي الجميل كان وما زال باستمرار مطلب كل راجل وغاية كل متيم، و jamais كان لعقل المرا ولا لحكمتها أي قيمة، إلا إذا اربطناها بالمكر والخبث والدهاء، هذا واش تعلمناه وواش علمتهونا ثقافتنا، بصح في الوقت اللي عايشين فيه عاد جسد المرأة سلعة عبر الومضات الاشهارية والعروض الاستعراضية لأخر صرخات الموضة.

- ماذا يمثل لكي الجسد الأنثوي البكر؟

الجسد الأنثوي البكر هو رمز الطهارة والعفاف والبراءة من كل فعل جنسي يخل بأخلاقيات الفتاة.

- ماذا تمثل لكي البكارة؟

بكارة الطفلة على حسب واش تربيت عليه في عايلتي حاجة كبيرة ومقدسة قدامها ما عادش يتشاف لا وجه ولا شعر ولا شكون هي، لا واش تخدم، هذا الكل ما عادش يهم قدام العذرية نتاعها.

- ما هي المكانة التي تكتسيها بكارة الفتاة قبل الزواج؟

تكتسي مكانة مقدسة لا يجب العبث بها مهما كان السبب أو الغرض، وهي كذلك دليل للرجل على تأكيد فحولته الجنسية، ومنه فهي فوز معنوي لا يخص الأنثى فحسب بل الرجل كذلك.

المحور الثاني: الصناعة الثقافية والاستخدامات الاجتماعية للبكارة

- ما هي العادات التي مارستها معك عائلتك لاعتقادها أنها تحافظ على البكارة؟

تعرفني... الأم تلعب دور كبير في هذه المسألة، خاطرش المجتمع تاعنا يحملها كامل المسؤولية باش تصون وترعى هاذ الأمانة وتحافظ عليها حتى الموعد تاعها، وهذه المسؤولية تتجسد عبر بعض السلوكيات والأشكال اللي الغرض منها التربية والنصح...، par exemple : تحذرك من الحركات العنيفة، أو تقولك ما تامنيش الجنس الآخر، تنصحك في واحد الحوايج خاصة نوعا ما.

- هل أصبحت تتبعين سلوكا أخلاقيا أو جسديا معيننا للحفاظ على العذرية؟ لماذا؟

نعم أتبع سلوكيات معينة مثل عدم الاطلاع على الأفلام الجنسية، عدم الاختلاط مع الذكور وخاصة أنهم ينظرون إلى الفتاة بنظرة شهوانية، كذلك ممارسة بعض الأنشطة الثقافية مثل المطالعة للترويج عن النفس لأن الفراغ يشجع على التفكير في الأمور الجنسية، وأمارس هذه السلوكيات لأن الدين والمجتمع يفرضان المحافظة على البكارة لأن الفتاة الفاقدة لعذريتها مطرودة من رحمة المجتمع .

- حسب رأيك، هل مازال الناس متمسكين بالبكارة؟ لماذا؟

احنا مجتمع عربي اسلامي عنده موروثاته الدينية والثقافية هاذي حاجة ما نقدروش نتغاضوا عليها، إنه نقولوا أنه المجتمع تاعنا مازال متمسك بالبكارة هاذي حاجة صحيحة، لو كان العكس كون ماكانتش كاين عمليات يعاودوا بيها البنات عذريتهم وماكانش مشاكل ولا شكوك في الأعراس وماكانش ليلة الدخلة اللي يحتفلو بيها بعض العائلات الجزائرية.

- هل تتمسكين بالبكارة؟ لماذا؟

ممكن نمارس العلاقات الجنسية بصح لازمنا نتمسك بالبكارة لأنها حاجة عزيزة في المجتمع الجزائري...أنا ما نظننش أنه المجتمع تاعنا ممكن يستغنى عليها بصورة تامة رغم أنه كاين ناس استغنوا عليها...

- حسب رأيك، كيف يكون سلوك الأولياء في الزمن الراهن؟ متحررا أم تسلطيا؟

أنا نرى أنه لازم نتابعوا المرونة في التربية تع ولادنا في المستقبل، أنا شفت بزاف برامج نصحو فيها الأخصائيين النفسيين أنه يلزم يكون حوار ما بين الأولاد وما بين الأولياء.

المحور الثالث: الممارسات الجنسية قبل الزواجية

- هل مارست الجنس مع من أحببت؟

أنا ممكن نمارس الجنس السطحي قبله لمسة تحضينة بصح مع انسان يربطني بيه مشروع زواج، حتى وي يكون مشروع فاشل فيما بعد، المهمة النية الأولى تكون صافية.

- هل مارست الجنس بطريقة عابرة؟ إذا كانت الإجابة سلبية لماذا؟

أنا لم أمارس الجنس بل مارست الحب تلك العاطفة القوية الطاهرة التي ليس لها أي مصلحة سوى أنها مجسدة لقوة العاطفة التي كانت تربطنا أنا وهو (الحبيب).

- هل ترين أن الفتاة يجب أن تولي أهمية كبيرة للتقاليد التي تنظم ممارساتها الجنسية؟

كي ما يكونش كاين عدل ما بين الرجل والمرأ في المجتمع ، راح تكون كاين حوايج جديدة ومتفتحة اللي صعب باه نتحكموا فيها ونضبطوها لازم نعدلوا أولا من المبادئ اللي تربينا عليها مش معناه نلغيوا العادات والتقاليد في ممارساتنا الجنسية لكن لازمنا نخليوها عادلة لأنه مع المستويات التعليمية العالية اللي وصلها الشباب ومع وسائل الإعلام ومع الإنترنت ومع... لازم نحلوا عينينا بزاف.

- ما هو موقفك من فكرة خروج الفتاة مع آخرين قبل زواجها؟

إذا كاين حب ما بين الرجل والمرأ راح يكون *un plaisir momentané* ، بصح من بعد راح تولي كاين مشاكل *vue a notre societe*، حتى *l'image* تع المرأ عند الرجل اللي خرجت معاه راح تكون وقتها صورة باهية وعادية ويكون فيها حب، بصح *malgré ca* يقعد المجتمع تاعنا عربي اسلامي، ينجم يكون *un sentiment* باهي بصح كاين مجتمع يمنعنا.

- في رأيك، ماذا تفعل فتاة غير عذراء تتأهب لدخول مؤسسة الزواج؟

أنا ما نقدرش نحافظ على غشاء البكارة ونحرم نفسي من ممارسة الجنس، خصوصا أنه سن الزواج ولا متأخر في المجتمع تاغنا وما عادوش الرجال يروحوا ليه إلا إذا كانوا مستفيدين منه ماديا ولا اجتماعيا ولا الاثنين مع بعضاهم، ... راني متأكدة بأنه ما كانش راجل جزائري يمكن يقتنع بحريتي في ممارسة حياتي الجنسية قبل الزواج... بصح الحمد لله أنه العلم جابلنا الحل بهديك العمليات اللي تعيد للمرأ عذريتها، زيد أنه هديك العمليات ولات تقدرأي فتاة تعملها لأنها ما تتطلبش بزاف دراهم.

المحور الرابع: التحول الاجتماعي والهوية الجنسية الجديدة

- هل لك استعداد للانخراط في مؤسسات المجتمع المدني التي تنادي بمساواة جنسية؟

هاذ النقطة راهي حساسة نوعا ما لكن ما فيها حتى ضرر، لأنه المساواة الجنسية تتضمن فكرة العدل والإنصاف الجنسي، لازمنا نركزوا على هذه الأفكار كيما لازم نحافظوا على مواصفات العلاقة ما بين الرجل والمرأ، باه نحافظوا على توازن العلاقات في المجتمع، لأنه الرجل والمرأ يكملو بعضاهم.

- كيف تحددين موقفك من الثقافات الحديثة التي تنادي بجسد حر؟

راح نكون موضوعية في إجابتي حتى لو كاني نامن بلي ممكن تكون كايين علاقات جنسية للأثنى والذكر قبل الزواج، بصح انسان تحبه ولا كايين مشروع زواج ما بيناتهم، لكن إني نأيد أنه يكون عندها جسد حر 100 % c'est grave.

- ما هو موقفك من العذرية الاصطناعية؟

أنا الموقف نتاعي من البكارة الاصطناعية مربوط بالرجل، إذا كان الرجل *vraiment* يحترم البكارة عليه يتحكم في غريزته الجنسية وفي اللذات نتاعه كي يكون عازب، ويتوقف على أنه يطلب من الفتاة أنها تمارس معاه الجنس، يعني الطفلة تبقى *vierge*، في هاذ الحالة أنا ضد البكارة الاصطناعية، بصح لاكان الرجالة يمارسوا الجنس ويطلبوا من المرأ تبقى *vierge*، فأنا مع العذرية الاصطناعية ومع اللي يعملها واللي تعملها.

- كيف تقيمين الحياة الجنسية قبل الزواجية في الجزائر؟

الحياة الجنسية قبل الزواجية في الجزائر أصبحت ظاهرة للعيان بلا ما انفصلوا فيها ولات بدون أي رادع اجتماعي. الحياة الجنسية في الجزائر أصبحت غير نظامية وغير موجهة، ربما مع تقدم العصر وغياب التنوعية تماما عن الأمور الجنسية ظهرت بعض المشاكل في العصر الحديث، مما أوجب عمليات العذرية الاصطناعية واللجوء إلى استخدام غشاء بكارة اصطناعي كالغشاء الصيني، وبالتالي كثير من الأزواج لم يعد يستيع التمييز إن كانت عروسه عذراء حقيقية أم عذراء اصطناعية.

- إن كان لك في اختيار طريقة عيشك أوروبية كانت أو جزائرية، أين يقع اختيارك؟

ممكن تكون عندي مواقف ما هيش معروفة في المجتمع الجزائري كيما المظهر اللي نحاول نقلد فيه المجتمع الغربي، التصرفات الأكثر لباقة، لهجة متطورة ولبقة، بصح كي نوصل للقيم نتاعي راح تكون حاجة أخرى تربيت عليها.

شكرا لتفضلك بالإجابة عن أسئلتنا.