

سوسيولوجيا المرأة والجنس في أعمال عبد الصمد الديالمي

عصام العدوني^(*)

نائب الكاتب العام لجمعية العطف للتنمية والتضامن والبيئة - المغرب.

مقدمة

يُعتبر عبد الصمد الديالمي من الكتّاب القلائل في المغرب الذين كرسوا مجمل إنتاجهم الأكاديمي للكتابة في حقل المرأة والجنس، بما يحمل من صعوبات إبيستمولوجية ورهانات أيديولوجية ومعوقات ثقافية. إن الكتابة في هذا الحقل تجد نفسها منخرطة منذ البداية في صراعات فكرية متعدّدة ومفتوحة على جبهات متنوّعة، لا تدور كلها حول حقيقة هذا الحقل الموضوعية بقدر ما تدور في جزء منها حول المصالح النوعية المرتبطة به (اقتصادية، سياسية، ثقافية...).

سنحاول في هذه القراءة تتبّع الجهد الفكري والعلمي للباحث الاجتماعي ووضعه في سياقه التاريخي من خلال استعراض بناءاته المفاهيمية وخلفياته المعرفية والأيدولوجية. ومن أجل بلوغ هذه الغاية ارتأينا تقسيم إنتاجه السوسيولوجي إلى محورين أساسيين، يجسّد كل واحد منهما لحظة معرفية، دون أن يعني ذلك أنهما منفصلان كلياً عن بعضهما البعض.

أولاً: الجنس والمجتمع كمطلب سياسي

عرفت فترتي الستينيات والسبعينيات في المغرب تبلور قضايا مجتمعية مصيرية يأتي في مقدمتها استكمال الاستقلال الوطني وتحرير المجتمع من آثار الكولونيالية وامتداداتها داخل البنى الاجتماعية والذهنية، لذلك أطّرت هذه المرحلة دعوات من قبيل «إزالة الطابع الاستعماري عن الفكر الاجتماعي الغربي»، الأمر الذي كان يستلزم ربط التحرر السياسي بالتحرر من الهيمنة الأيديولوجية للفكر الغربي بمختلف تلويناته، وخاصة النظريات الهيمنة داخله، كالكولونيالية والانقسامية والوظيفية.

لكن إضفاء الطابع الوطني على الفكر الغربي لم يكن يرادف بداية إضفاء الطابع الموضوعي عليه، ذلك أن «تأميم علم ما لا يعني إعطاءه قيمة موضوعية»، على حدّ قول عبد

الكبير الخطيبي (Khatibi, 2002). إن «فك الارتباط» كان يعني بالنسبة إلى السوسيولوجيين المغاربة الانخراط الواعي في صراع أيديو – سياسي صريح، وبالتالي إنتاج معرفة اجتماعية غير محايدة، بالنسبة أولاً إلى النظريات الغربية – من خلال استلهاهم الجوانب التحريرية فيها (ماركسية) – وثانياً بالنسبة إلى الواقع ما بعد الاستعماري الجديد المطبوع بالتبعية والمثقل بالإرث التاريخي.

لقد فرض السياق السياسي المشحون بطغيان الأيديولوجيا على السوسيولوجيا المغربية مواجهة مجموعة من المطالب والانتظارات المتناقضة في آن واحد:

١ – مطلب إضفاء الطابع الوطني على الفكر الاجتماعي بكل ما يحمل من منزلقات الانخراط في الصراعات السياسية الأنية، أو تمجيد الذات والانكفاء عن ما سواها، كالدفاع الأنطولوجي عن الهوية والأصالة ضد التقدم والحداثة، أو التسليم بمركزية العرب في إنتاج التاريخ والفكر العالمي، أو ادعاء السبق إلى بعض الكشوفات المعرفية (القول إن العرب أول من اخترع السوسيولوجيا في القرن الرابع عشر الميلادي من خلال نظرية العمران البشري، وذلك قبل أوغست كونت).

٢ – مطلب إنتاج معرفة «علمية»، «موضوعية»، غير منتمية طبقياً أو ثقافياً أو سياسياً مع ما يحمل ذلك من احتمالات السقوط في شراك الإثنومركزية الغربية.

في رحم هذه المفارقة، انبثقت الكتابة السوسيولوجية المغربية، وهي كتابة ألقت على عاتقها مهمة استكمال التحرير الفعلي للوطن والإنسان من سطوة «الآخر»، ومن وهم «الذات» المثقلة بإرث الماضي وبعقيدة بناء المادية والفكرية. لقد رسمت دعوة عبد الكبير الخطيبي الموسومة بـ «النقد المزدوج» (أي نقد الجهاز المفاهيمي الغربي في تعاطيه مع الواقع غير الغربي، ونقد الذات بما يعني ذلك من نقد للواقع المتخلف وللمنظومة التراثية اللاهوتية التي تسنده) إلى حد ما، الخطوط العريضة للمسار الذي ستأخذه السوسيولوجيا المغربية في ما بعد. وقد كان هذا المناخ الفكري والسياسي بمنزلة الأرضية التي ستدفع عبد الصمد الديالمي إلى الانخراط المبكر في فعل سوسيولوجي نقدي تجاه النظريات السائدة آنذاك، ففي كتابه **القضية السوسيولوجية** يكرّس جهده لنقدها وتفكيكها، وخاصة الاتجاهات المهيمنة، كالكولونيالية والوظيفية البنيوية، فـ «سوسيولوجيا التنمية» ستعيد إنتاج المقولات العرقية والإثنومركزية التي أنتجت قبلها العرقية والتطورية، وذلك بإحالتها الاختلافات – في النمو والإنتاج الاقتصادي والسلوكيات الاجتماعية – إلى ثوابت ثقافية – دينية، سيكولوجية. إن سوسيولوجيا التنمية بتركيزها على نقد التخلف ستردّه إلى عوامل «داخلية ملازمة ومؤسسة للمجتمع المتخلف، فتاريخ المجتمعات المتخلفة تاريخ خصوصي، مستقل، لا دخل فيه للعلاقات الكولونيالية في صنعه. أكثر من ذلك، تتم إدانة عوامل مثل الدين، والطبق، ونمط الإنتاج التقليدي، والعقلية الخرافية، وانعدام المؤسسات الديمقراطية...» (الديالمي، ١٩٨٩: ٢٣).

لقد ظلّت هذه الرؤية بمنزلة البوصلة التي ستوجّه أعماله طيلة هذه الفترة، وخاصة تلك المتعلقة بثلاثية: الجنس، والمرأة، والمعرفة. إنها أعمال ظلّت في عمومها تعكس تداخل

النظرية العلمية بالممارسة السياسية والمناظرة الأيديولوجية التي يمكن الوقوف على خصائصها من خلال تبنيها للمطالب التالية:

– مطلب تحرير الكتابة حول المرأة والجنس من أسر القوالب النظرية الكولونيالية وتجاوز النظرة الإثنومركزية.

– مطلب تفكيك الأطر النظرية والاجتماعية التقليدية التي ترهن العلاقات بين الجنسين في إطار نظام تراتبي تمييزي مغلق على ذاته، ومسيّج بنسق من الممنوعات والمقدسات.

– مطلب إنتاج معرفة اجتماعية منخرطة إلى هذا الحدّ أو ذاك في الصراعات السياسية، فضاءً على فكرة المثقف المتحرر من الارتباطات (L'Intellectuel désengagé) القادر على موضوعة الواقع، وعلى وضع مسافة بينه وبين جماعته، وطائفته، وطبقته، ومصلحته، فإن الكاتب سيتبنّى شعار جعل «الثقافة في خدمة التغيير». وضدّاً على الدعوات النخبوية – السلفية التي لا ترى في الشعب سوى مجموعة من «الكتل الراكدة»، وتقلل من شأن الثقافة الشعبية بمختلف تعبيراتها الشفوية والطقوسية والجمالية، يذهب الكاتب إلى ضرورة إعادة الاعتبار إلى الموروث الشعبي – الشفوي باعتباره يشكل «لا شعور» الثقافة الوطنية العالمة^(١).

ثانياً: الجنسانية كمطلب علمي

تعبّر هذه المرحلة عن تطور نوعي في تناول قضايا الجنس والمرأة، حيث بدأ يستشعر ضرورة وضع مسافة بين انتمائه الاجتماعي وإنتاج «الحقيقة العلمية». ولكي لا تختزل السوسيولوجيا في النقاشات الأيديولوجية والأنساق التجريدية التي لا تمتّ بصلة إلى الواقع، وحتى لا تتحول إلى نشاط ذهني يولّد القضايا والمفاهيم بمعزل عن شروط إنتاجها، يدافع الديالي عن ضرورة إغناء النظرية بـ «الميدان» باعتباره المحكّ الحقيقي لأيّ معرفة علمية. لقد تجسّد هذا الطموح منذ كتابه **المرأة والجنس في المغرب** (الديالي، ١٩٨٩: ٦ – ٧) وزكّاه في **القضية السوسيولوجية**، حيث أعلن ابتعاده عن مغامرة التنظير المفرط الذي جسّدته وقتها «المادية التاريخية». إن مزاجية النظرية بالتجربة في رصد الواقع الاجتماعي سمحت له باستكشاف حقول اجتماعية جديدة كانت إلى غاية ذلك الوقت محصّنة ضد البحث السوسيولوجي (الجنس، الدين، السكن). وهكذا، فقد حاول إنتاج خطاب نظري «وضعي»، «بارد» حول مواضيع ساخنة بطبيعتها، باذلاً قصارى جهده لالتزام الحياد وتجنّب الانخراط في الصراعات الاجتماعية والسياسية الدائرة حول هذا الحقل بين التيارات

(١) إن الانحياز إلى الثقافة الشعبية وتعبيراتها المختلفة من وشم ونحت وطقوس وحكايات وأساطير، كان يعني في اعتقاد التيار السلفي وكذلك الماركسي، الدفاع عن الأطروحات الكولونيالية والانفصالية من جهة، وعن الزوايا و«البدع» و«الإسلام الطريقي» من جهة ثانية، والانحياز إلى السلطة والتبخيس من مركزية الصراع الطبقي من جهة ثالثة، لذلك فاقتحام هذا الحقل من طرف نخبة من الأنثربولوجيين المغاربة، كالخطيبي وعبد الله حمودي والديالي، كان يشكل جرأة قل نظيرها.

التقليدية، العلمانية، مسترشداً بدرس السوسيولوجيا الأولي: القطيعة مع التمثلات الذائعة عن العالم الاجتماعي وعدم الانخداع بالمظاهر وبمقولات الحس المشترك؛ عدم التفريط في التنظير لصالح إمبريقية متطرفة هاجسها الوحيد وصف الواقع وصياغته صياغة رياضية؛ التسلح بتقنيات منهجية دقيقة، وفي الوقت نفسه تطبيقها الحذر مراعاة لخصوصية الواقع الاجتماعي المغربي ولبنائه الثقافي^(٢).

لقد وجد الكاتب نفسه أمام زخم من المؤسسات والملفوظات والممارسات والرموز ومقولات الحس المشترك التي تدور حول الجنس والمرأة والدين... إلخ. ومن أجل إدراكها علمياً واستيعاب بناها وميكانيزماتها وآليات إنتاج المعنى داخلها، توّسل عدّة مفاهيمية غنية، وعلى رأسها مفهوم «الممارسة الخطابية»، كما بلوره فوكو. إن هذا المفهوم سمح له بالابتعاد عن التصوّر الماركسي لعلاقة المعرفة بالواقع، الذي يقوم على التضاد المطلق بين الحقيقة والخطأ، بين العلم والأيدولوجيا (فرضية الوعي الزائف). فهذا الأخير يقارب الخطاب بإحالاته إلى القوى الاجتماعية التي تحمله، وبالتالي يحاكم الخطاب لا من حيث مقولاته، وملفوظاته، وبناء المنطقية والسيماثية، ودعاوى الصلاحية، وإنما من خلال مدى ملائمة للتطور الموضوعي للتاريخ، والذي ليس سوى التطور من الرأسمالية إلى الاشتراكية، بينما مفهوم الممارسة الخطابية مفهوم إجرائي «محايد»، يؤسس لعلاقات جديدة بين المعرفة والخطاب والسلطة، محورها التلازم داخل كل خطاب أو ملفوظ للحقيقة والخطأ، وللعلم والأيدولوجيا، فداخل التشكيلات الخطابية كلّها يتعايش الموضوعي والذاتي، والعلمي والأيدولوجي. إن «كل خطاب يتأسس على حدّ أدنى من المعارف الموضوعية يتحول إلى دلالات أيدولوجية، وإلى مشاريع توجّه بدورها البحث العلمي نحو مواضيع معينة. إن العلاقة بين العلم والأيدولوجيا (العمل) علاقة جدلية داخل الخطاب، علاقة مؤسسة لمفهوم الخطاب نفسه» (الديالي، ١٩٨٩: ١١٠).

لقد سمح له هذا المفهوم بتسجيل معطيين أساسيين حول علاقة الجنس بالمؤسسات والخطابات الرائجة في المغرب:

– إن كل خطاب جنسي (أو مؤسسة) ينتج لتحقيق أهداف معيّنة ووظائف محددة، فهو أولاً وقبل كل شيء ممارسة، فعل وإنجاز.

– إن المجتمعات الحديثة (والمغرب جزء منها) مهتمة بإنتاج أكبر قدر ممكن من الخطابات المنظّمة والمقنّنة والضابطة للجنس إلى درجة يمكن القول معها إننا أمام إرادة «تكثيف خطابي حول الجنس»، وخلف إرادة المعرفة هذه تختبئ إرادة السيطرة والمراقبة والتحكّم. (فوكو في كتابه تاريخ الجنس).

(٢) مثلاً يطرح اللجوء إلى الاستثمار أو المقابلة في الوسط المغربي العديد من الأسئلة حول مدى قدرة الإنسان المغربي على استيعاب وتمثل تقنيات البحث السوسيولوجي ومدى قدرته على التمييز بين الباحث وممثل السلطة، وأخيراً مسألة مدى مصداقية الاستثمار داخل ساكنة أغلبيتها تعاني الفقر والامية والتخلف، وفي مجتمع ليس فيه «رأي عام» بالمفهوم الغربي، وما زال مفهوم «الفرد» فيه يعاني صعوبات الانبثاق والنشوء.

ومن أجل إنتاج علم اجتماع «موضوعي» (غير ذكوري وغير نسائي) حول الظاهرة الجنسية، اعتمد الباحث على مقارنة بنائية، تقوم أساساً على فكرة أن الذكورة والأنوثة هما بنيتان اجتماعيتان ثقافيتان وتاريخيتان. إن الاختلافات البيولوجية «الصامتة» يتم بناؤها ثقافياً عبر مسلسل التنشئة الجنسية الذي يحدّد أوضاع كل جنس على حدة داخل النظام الاجتماعي وأدواره. إن مقارنة «النوع» هذه ركّزت على الطابع العلائقي للعلاقات بين الجنسين، التي تمتد إلى مختلف مستويات التنظيم الاجتماعي وأبعاده (تشمل الحياة الخاصة، والحياة العامة، والاقتصاد، والأدب والمخيال... إلخ)، وذلك انطلاقاً من مبدأ أن الهويات الجنسية والتمايزات والتراتبيات وعلاقات التبعية والسيطرة هي بنى اجتماعية وثقافية لا علاقة لها بالجانب التشريحي والفيزيولوجي. إنها في نهاية المطاف أيديولوجية.

إن هذا المفهوم لا ينسحب فقط على الممارسات والعلاقات الجنسية بين الأفراد، وإنما يمتد كذلك إلى المنظومات الفكرية والمعرفية والأخلاقية ليطال المنظومة العلمية نفسها. لذلك فالسوسيولوجيا الجيدة يجب أن تتساءل عن «الوضع الإبيستيمولوجي للجنس» داخل العلم نفسه. ألا يحمل الخطاب العلمي لاشعورياً هوية جنسية محدّدة؟ هل إنتاج العلم ينفلت من تحديدات النوع؟ ما العلاقة بين الجنس والمعرفة؟ إلى أي حدّ يتم استثمار الهوية الجنسية في فعل الكتابة؟ وهل الكتابة قادرة على التعالي على الشرط الجنسي والذاتي لتعانق المطلق، الكوني؟

تختلف الإجابة باختلاف أنماط الكتابة ومستوياتها، فالكتابة الإبداعية ليست هي الكتابة العلمية. ففي الأولى نجد أنفسنا أمام ثلاث إمكانيات مختلفة: الأولى تعكس الموقف الذكوري/الكوني الذي يعتبر الذكورة نموذجاً كونياً للكتابة، فهو القالب الذي يحتوي كل إبداع، لذلك فالمرأة مرغمة على استدخاله، تمثله، إعادة إنتاجه وتقليده. أما الإمكانية الثانية فتعبر عن موقف إنثوي خصوصي، بينما الثالثة تحمل في طياتها موقفاً خنثوياً: إن فعل الكتابة هنا هو «ضرورة داخلية تعاش من طرف ذات ممزقة بين الذكورة والأنوثة» (Dialmy, 1997). وبالنسبة إلى العلوم الاجتماعية التي كثيراً ما تحتفي بموضوعيتها وحياد تقنياتها ومناهجها، فهي في حقيقتها لا تعدو أن تكون ذلك «الإنتاج اللاواعي لذات ذكورية جماعية متسترة» (Dialmy, 1997) فالسوسيولوجيا البنوية الوظيفية مع بارسونز تدافع عن التقسيم الجنسي للعمل داخل الأسرة النووية كتقسيم طبيعي، وترسم للجنسين أدواراً متطابقة مع قوانين البيولوجيا، فالمرأة انطلاقاً من طبيعتها يكون دورها تعبيرياً، بينما تخصص الأدوار الأداتية للرجل. أما في علم الاقتصاد والإحصاء، فالتمييز بين عمل أنثوي – منزلي غير محتسب وغير منتج، وعمل ذكوري منتج للقيمة، يعكس بجلاء ترسخ اللاوعي الذكوري. وتؤسس السوسيولوجيا مشروعية الفوارق على الاختلافات الوراثية والتشريحية. وهكذا يصبح «بطء صبغيات X، وهشاشة النساء، ووزنهم وحجمهم الخفيف، مؤشرات لدونيتها» (Dialmy, 2000: 14). أما الأنثروبولوجيا، فباعتبارها علماً يعيش في قلب التعدّد والاختلاف قد تساعد على الانزياح عن القناعات البطريركية/الشمولية الراسخة. إن «النسائية الموضوعية للأنثروبولوجية تبرز بشكل واضح حينما يسمح الفعل الإثنوغرافي بمصادرة الهوية الجنسية كدور اجتماعي مستقل عن التحديدات التشريحية» (Dialmy, 1997).

فلا يمكن تعريف الهوية الجنسية إلا كدور اجتماعي، ولا شيء سوى دور اجتماعي، لذلك فالجنس لا يمكن إدراكه خارج مفهوم الدور أو النوع.

لقد مكّنه توظيف هذه المفاهيم من تتبع الخطابات والمؤسسات الهيكلية للجنس والمرأة في مستوياتها العامة والشعبية، والبحث في أنماط إنتاجها، وفي الخيوط النازمة بينها، والتي يمكن بسطها كما يلي:

١ - الكولونيالية النسائية

وجدت الكولونيالية نفسها منذ البداية أمام إمكانييتين مختلفتين: الأولى سوسولوجية تفترض خلق قاعدة اجتماعية تدافع عن مصالح الاستعمار (الأعيان؛ الطبقة العاملة؛ الشرائح الحضرية المتوسطة)؛ والثانية سوسيو ثقافية تعمل على استثمار الوقائع الإثنولوجية المغربية المتنوعة، وخاصة البربرية والتغريبية، وذلك من أجل تحديد موضع العلاقات بين الجنسين في المجتمع المغربي وأفقهها. لقد تمّ التركيز كثيراً على الإمكانية الثانية نظراً إلى بساطتها واقتصادها في الأموال والوسائل. فقد وُظِّفت مقولة «الاختلاف الجذري» بين تشكيلتين عرقيتين ثقافيتين متناحرتين: عرب/بربر، شرع/عرف في تحديد وضع المرأة والجنس في كلتا التشكيلتين. إن وضع المرأة الواقعي (المبني على ملاحظات إثنوغرافية حقيقية) في المناطق البربرية، حيث سيادة أعراف ما قبل إسلامية (علاقات جنسية قبل الزواج، تعويض الزوج الغائب دون طلاق، فقدان البكارة، لا يعني سوى انخفاض قيمة الصداق...) ولّد الوهم الأيديولوجي بالغياب التام لتعاليم الإسلام، والحقيقة أنه كان هناك تعايش بينهما (قراءة الفاتحة أثناء الزواج، الصداق، منع التعدّد...) يجد أساسه في طبيعة التنظيم الاجتماعي، وفي الحاجة إلى الحفاظ على الشروط المادية للعيش المشترك. بمقتضى هذا الوهم، أصبح وضع المرأة البربرية في وعي النسائية الاستعمارية يجسّد الفضائل كلّها المرتبطة بالحدثة، بينما ظلّت صورة المرأة/العبد، المرأة/الشيء، لصيقة بالثقافة العربية الإسلامية. لذلك سعت النسائية الاستعمارية إلى الربط بين العنصر العرقي والديني ووضع المرأة المسلمة والبربرية. فلا غرابة أن يصف غوتيي (Gauthier) المرأة التي تقطن في الأطلس المتوسط بعبارة التمجيد والتكريم، فهي الشجاعة، المقدّمة، الغيورة على حريتها، في مقابل سلبية المرأة المسلمة الخنوعة، المستسلمة لأنانية الرجل وسطوته، والتي تستحق الشفقة (Gauthier, 1955: 42). إن الصورة الإيجابية للمرأة البربرية الرافضة للشرع كانت مقدمة لتمهيد الدعوة إلى تنصير العرق البربري باعتباره أقرب فيزيولوجياً وثقافياً من الجنس الأوروبي.

ومع تصاعد مسلسل التحوّل الاجتماعي والسياسي منذ مطلع الخمسينيات من القرن العشرين (بروز الوعي الوطني)، بدأنا نشهد تغييراً في الأولويات، حيث احتلت الورقة التغريبية مركز الاهتمام، فقد وُظِّفت فكرة «الحدثة الاقتصادية» و«التنمية» كمحور لتحرير المرأة من أسر التقاليد والقوالب البطريكية الجامدة. لقد عبّرت هذه الورقة عن نضج النموذج الطبقي في المغرب، مما حدا مونتاني على تصور ملامح هذا النموذج الذي يقوم «على خلق بروليتاريا صناعية مرتبطة بالرأسمال ومناوئة للبورجوازية الوطنية» (الديالمي، ١٩٨٩: ٥٢). لقد كانت الرأسمالية الكولونيالية في حاجة ماسة إلى قوة عمل و«جيش

احتياطي» مشكّل من النساء والأطفال، لذلك لا غرابة في أن تتم الدعوة إلى «بلترة المرأة» واقتحامها للمجال العام، كشرط أولي للانعتاق والتحرّر من الهيمنة الذكورية. من هنا تم الربط في وعي الكولونيالية النسائية بين تأجير المرأة المرتبط بدوره بتغلغل التحديث الصناعي الرأسمالي، وتغيير وضعها ومكانتها داخل النظام الأسري والاجتماعي البطريركي.

إلا أن النسائية الغربية لم تبق مجرّد أفكار وتصوّرات فوقية «برانية» أنتجها الغرب الكولونيالي عن المرأة والأسرة المغربية، وإنما كذلك أصبحت بمنزلة نماذج في الفكر والسلوك استعارتها الشرائع الاجتماعية المتوسطة والعليا، وكذا المثقف (التقدمي، الحداثي، العلماني) الرافض للتقاليد والقيم البطريركية.

باختصار، إن الكولونيالية النسائية كانت تعبّر عن المطامح التالية:

– اعتبار الاختلاف بين المرأة المسلمة (المستغلة) – بفتح الغين – والبربرية (الحرّة) مرجعاً أساسياً بالنسبة إلى كل تحليل للظواهر الأسرية والجنسية.

– التنديد بالإسلام باعتباره أيديولوجية بطريركية تحوّل الاختلافات البيولوجية والتقسيمات الجنسية إلى تراتبيات مقدسة؛ وتمجيد «العرف» ذي الطبيعة الجماعية والمساواتية (تحدث مونطاني عن الجمهوريات الديمقراطية)، مقابل تحقير «الشريعة» و«المخزن» المستبد.

– تفكيك التضامات الأولية (قبلية، عائلية، جهوية) باعتبارها عائقاً أمام التقدم.

– وفي الأخير، اعتماد مرجعية حقوق المرأة كخلفية قانونية لشرعنة الاستعمار والهيمنة (Dialmy, 1999).

٢ – الإسلام والمرأة

يتبنّى الكاتب أطروحة مفادها أن فهم الإسلام لا يمكن أن يكون إلا تاريخياً وسوسولوجياً، فالمسألة هي مسألة قراءة وتأويل، بمعنى أنه لا وجود لـ «نصّ» إلا بوجود فاعل ذاتي أو جماعي يفهمه، يؤوّله ويتعلّله بحسب حاجاته ومقاصده وأوضاعه الاقتصادية والاجتماعية. والكاتب يقترب هنا من درس فوكو في «نظام الخطاب»، الذي مفاده أن كل قراءة ليست ترجمة أمينة للنصّ، وإنما نصّ ثان يضاف إلى الأول، فهو كتعليق على النصّ، لا يكتفي بما قاله النصّ الأصلي فقط، وإنما ما اعتقده المؤوّل حول ما قصد النصّ. إن قراءة موضوعية للشرع تعتبر أننا لا يمكن أن نتعرّف إليه إلا بواسطة التاويلات والتعليقات والتفسيرات، «فالنصوص لا تتكلم من تلقاء نفسها إلا إذا سألناها، وهي لا تجيب إلا عن الأسئلة التي تُطرح عليها»، على حدّ تعبير عبد الكبير الخطيبي، الذي يضيف أن كل تأويل هو صراع، أي «حرب تدور رحاها حول الرمز» (الخطيبي، ٢٠٠٠)، فمعنى النصّ هورهان في حدّ ذاته. «فقليل ما يعي الباحث أن الإسلام الحقيقي الذي يتحدث عنه ما هو في نهاية الأمر سوى تصوّره الذاتي حول الإسلام. فنادر ما يعترف أن موقفه مجرد قراءة تحدّدها ظروف ذاتية وموضوعية مستقلة عن إرادته، وعن وعيه في غالب الأحيان» (الديالي، ١٩٨٥: ١١).

وتساعد السوسيوولوجيا القانونية على فهم أكثر عمقاً لعلاقة الإسلام بالمرأة من خلال ربطها بالبنى الاجتماعية (باسكون، بودربالة)، فإذا كان كل نسق اجتماعي يُنتج بالضرورة النسق القانوني الملائم له فإنه من الضروري موضوعة الإنتاج الفقهي (سواء حول المرأة والجنس أو المعاملات أو الحكم... إلخ) في سياقه الاجتماعي (قبيلة/مخزن، بادية/مدينة، إسلام العلماء/إسلام الطرق...)، وبالتالي إضفاء الطابع التاريخي عليه.

إن التحليل المعتمد هنا سيؤدي به إلى جملة من الخلاصات المهمة:

– تعدّد واختلاف، بل تعارض القراءات أيضاً التي تدّعي كلها الانتماء إلى الإسلام، فتقيم فهمها على أساس عملية انتقاء واختيار لوقائع ونصوص ومعان معيّنة، وتجاهل وتنقيص من قيمة أخرى.

– إن علاقة المرأة بالفقه تنحصر في نظريتين متعارضتين: الأولى أنطولوجية تعكس موقفاً محافظاً يتشبث بدونية المرأة، ويعترف بأفضلية الرجل التي تقوم على حقائق طبيعية... والثانية تاريخية تعكس موقفاً تقدمياً يرى أن الاختلاف البيولوجي الصامت «لا يحمل دلالة اجتماعية في حدّ ذاتها» (الديالمي، ١٩٨٥: ٢٧). لذلك نجده يلقي بالنقد على البنى الاجتماعية البطريركية.

– إن الفقه كنصّ «ما فوق طبقي» و«ما فوق تاريخي» هو في حقيقة الأمر نصّ أيديولوجي يخدم مصالح الطبقات السائدة. فعلى غرار الفكرة الماركسية الذائعة الصيت، التي مفادها أن أفكار الطبقة السائدة هي الأفكار السائدة، يدافع الديالمي عن فكرة أن الفقه السائد هو بالضرورة فقه الطبقة السائدة.

– هناك قوى اجتماعية مسودة (مهيمن عليها) أنتجت فقهاً أو فكراً إسلامياً ظلّ هو نفسه بحكم علاقات السيطرة مسوداً ومهيمناً عليه، فالفلسفة والتصوّف الإسلامي وبعض الاجتهادات الفقهية تشكّل نماذج حيّة لإسلام ظلّ يعيش على الهامش (مثلاً فتوى ابن عريضون التحريرية للمرأة في القرن السادس عشر).

– إن أيّ مقارنة موضوعية ملزمة أولاً على الاعتراف بقوة الواقع الذي لا يرتفع، والمتمثل في المرحلة التاريخية الراهنة بتنامي وتصاعد مطالب قوى اجتماعية حديثة، كالطبقات المتوسطة والمتخفين والنساء، وبالتالي ضرورة تقديم فهم للإسلام يتماشى مع هذه الحركة.

٣ - المرأة والسلطة

تظهر علاقة السلطة بالمرأة والجنس من خلال تركيب فريد للتقليد والتحديث. إن ضعف الخطاب الدولتي، وقوته في الوقت نفسه، تكمن في التعاطي المزدوج مع وضع المرأة والجنسانية. كيف يتمّ ذلك؟

إن التآرجح المزدوج بين السجلّين، التقليدي والحديث، يمنح الدولة فعالية كبرى على الصعيدين السياسي والاجتماعي (استيعاب التحوّلات وإدماجها، وتنويع مصادر الشرعية...)،

إلا أنه يقف في كثير من الأحيان عائقاً أمام تبني مشاريع اجتماعية متكاملة. إن سلبيات هذا التوظيف المزدوج تكمن في عدم القدرة على امتلاك مشروع مجتمعي واضح المعالم.

هذه الخاصية تعكس بعمق المآزق التي تجد الدولة الحديثة نفسها أمامه، فهي تجد نفسها من جهة أولى محاصرة بالإكراهات الاقتصادية الدولية، التي تتجاوز حدودها القطرية وتضفي عليها في إطار تقسيم العمل الدولي أدواراً اقتصادية معينة مرتبطة بطبيعتها الرأسمالية التبعية، مما يفرض في الحقل الاقتصادي تبني مبادئ العقلانية الغربية (على صعيد إنتاج الخيرات وتداولها)؛ ومن جهة ثانية تجد نفسها أمام متطلبات إعادة إنتاج المشروعات السياسية، حيث يتخذ النظام السياسي والقانوني شكلاً تقليدياً، ويعتمد على ولاءات وتضامات ما قبل رأسمالية. إن مفارقات هذا الوضع تملّي على السلطة الظهور بمظهر الازدواجية والتناقض في تنظيم حقل الجنسانية والعلاقات الزوجية، ففي الحقل الأسري تخضع أحكام الأسرة والزواج للمشرع، ممثلاً في المذهب المالكي الذي بمقتضاه يتم تنظيم العلاقات بين الزوج والزوجة والأبناء، والذي يظل على الرغم من التعديلات الإيجابية التي عرفها، حبيس الرؤية التقليدية، خاصة في التعدد والإرث.

أما في المجال الحديث المرتبط بتدبير العلاقات الجنسية التي تمتد آثارها إلى خارج الأسرة، أي إلى الفضاء العام، فإن التدبير العقلاني للعمل والإنتاج يفرض ضبط السلوك الجنسي التوالدي وتنظيمه حتى ينسجم مع الاختيارات والتوجهات الاقتصادية للبلاد. وبالنتيجة، تتم العودة إلى الحقل الأسري لتحديثه من زاوية الإنجاب فقط. إن ذلك هو ما حدا الدولة على أن تتبنى خطاباً مالتوسياً جديداً تمّت أجزأته عبر سياسة التخطيط العائلي منذ عام ١٩٦٦، وبتوالي الأحداث وتراكم المشاكل الاجتماعية وظهور مطالب اجتماعية جديدة ازدادت وتيرة تحديث الحقل الجنسي، فتم إدخال مضامين التربية السكانية في التعليم العمومي في أوائل الثمانينيات. وكان بروز داء السيدا مناسبة لتمرير خطاب جنسي وقائي يقوم على عقلانية جنسية ليبرالية؛ وفي الأخير تم تبني مقررات المؤتمر الدولي للسكان والتنمية المنعقد في القاهرة سنة ١٩٩٤، الذي يدعو الدول إلى تبني «برامج الصحة الإنجابية والجنسية».

٤ - المرأة والحركات الاجتماعية

ما معنى الحركة الاجتماعية؟ وهل كل حركة أو فعل يمكن أن يوسم بكونه حركة اجتماعية؟

من بين ما تعرّف به الحركة الاجتماعية هو رهاناتها وخصومها، فباعتبارها ذلك السلوك الجماعي المنظم الذي يقوم به فاعل ما في مواجهة خصمه بهدف التمكن من «الإدارة الاجتماعية للتاريخانية» (Touraine, 1993: 103)، فإنه يصبح من الضروري معرفة باسم من يتم الصراع؟ وضد من؟ وعلى أي أرضية؟ لقد انطلقت الحركة النسائية مثلاً من الدفاع عن الهوية والاختلاف والخصوصية، لكنها لم تستطع أن تنجح في التأثير في المجتمع إلا حينما تحوّلت إلى حركة موجهة ضد نوع معين من السلطة الاجتماعية، أي إلى حركة ضد الرجال، وبالضبط ضد سيطرة «القوة والمال المتماثلتين مع سلطة الرجل» (Touraine, 1997: 133).

كما أن الحركة الاجتماعية لا يمكن تعريفها بواسطة الهدف المعلن أو المبدأ المتبني و«إنما من خلال المجموع المشكّل من العناصر الثلاثة المؤسسة لها (الهوية، التناقض، الكلية) وهو مجموع غير مستقر ولا متجانس، ويتداخل مع أنماط أخرى من الفعل الاجتماعي» (Touraine, 1993: 11). ويعتبر الصراع السمة المميزة للحركة الاجتماعية، لكنه يتميز بكونه صراعاً من نوع خاص يختلف عن التوترات والأزمات، وعن ردود الفعل الجماعية، وعن القطائع والانحرافات. إنه حركة يجب أن تلبي جملة من الشروط الأساسية، كأن تعبر عن ساكنة معيّنة (طبقات، فلاحين، مستهلكين، عمّال)، وأن تتضمن حداً معيناً من التنظيم والاندماج، وأن تكون موجّهة نحو خصم ما (هو الآخر يعبر عن جماعة ما)، وأن لا يكون الصراع خصوصياً، جزئياً، وإنما شاملاً، كلياً، أي يخص المجتمع.

إن تتبع المسار الصراعى التصادمى الذي أخذته المسألتين، النسائية والدينية، في الوطن العربي، وتحولهما منذ الثمانينيات إلى القضيتين الأكثر تعبيراً عن الاحتجاج والرفض (خاصة بعد انكماش الحركة العمالية وتراجع دورها في الصراعات الاجتماعية، نتيجة اندماجها الجزئي في النسق الاقتصادي والسياسي الرأسمالي أو فشل طروحاتها)، جعل الدينامي يقتنع بأنهما يحملان في ذاتهما الخصائص كلها التي تجعل منهما حركتين اجتماعيتين بامتياز.

يقترح الكاتب قراءة الحركة النسائية من خلال مستويين: أولاً من خلال العلاقة مع الرجل بشكل عام، أيأ كان انتماءه أو ولاؤه، والثاني من خلال العلاقة مع الحركات الإسلامية بشكل خاص. ففي المستوى الأول ما تزال النسائية منقسمة على نفسها بين اتجاهين: أحدهما يدعو إلى فكرة «التماثل» مع الرجل، وبالتالي إلى إلغاء كل ما يشكل خصوصية الجنس المؤنث (جسد، جمال...)، بل أكثر من ذلك إلغاء الأنوثة كوضع بسيكو- اجتماعي، وكمجموعة من الأدوار والقيم والاستعدادات الدائمة. إن هذا الطرح لا يتصور المساواة إلا على خلفية نفي الذات، وبالتالي فإن أفق تحرر المرأة بالنسبة إليه لا يتصور إلا من خلال مشاركتها للرجل في الموارد المادية والرمزية الدائمة للذكورة (رأسمال، سلطة، معرفة). لذلك فليس أمامها سوى النموذج الذكوري كنموذج كوني (العقل يتطابق مع الذكورة). أما الاتجاه الثاني فيرى أن الدفاع عن الخصوصية والاختلاف لا يتعارض مع المطالبة بالمساواة، لذلك تقوم الاستراتيجية النسائية على استثمار الأنوثة التي يتم اعتبارهما كموهبة (Un Atout)، حيث يتم الدفاع عن خصوصية الأنثى البيولوجية والفيزيولوجية والاحتفاء بمعالمها وإبرازها. إن الجسد يشغل هنا بصفته طاقة أو «رأسمالاً اجتماعياً» يتم توظيفه للدفاع عن الخصوصية الفيزيولوجية من دون أن يترتب عن ذلك أي نتائج اجتماعية وسياسية، أي يجب ألا يؤدي إلى سيطرة طرف على آخر.

أما المستوى الثاني فيتعلق بعلاقة النسائية بالنزعة الإسلامية. فإن التحليل المعتمد يحاول في مرحلة أولى الإنصات إلى رؤى وتصوّرات الفاعلين والمناضلين والمعاني التي يضيفونها على ممارساتهم، وفي مرحلة ثانية دفع التحليل إلى مستوى أعلى. ويسجل الدينامي أن العلاقة بينهما كانت دائماً صراعية تناحرية، وتدور في الأساس حول ثلاثة موضوعات:

أ - الصراع بين الرجال والنساء: بمقتضاه تصبح النسائية تعبيراً عن مصالح

المرأة التي ستوضع في مقابل الإسلام المتصور كـ «دين ذكوري». إلا أن هذا الربط ليس بديهياً، فليست كل النساء «نسائيات»، وليس هناك شكل واحد ووحيد للنسائية. والأمر نفسه يقال عن علاقة الرجل بالمطلب النسائي، الذي عادة ما يتّسم بالعداء. ألم يحمل الرجال عبء الدفاع عن حقوق المرأة (قاسم أمين، الطاهر حداد، وآخرون)؟

ب - صراع سياسي بين اليمين واليسار: لقد ارتبطت المسألة النسائية بالمسألة السياسية بشكل كبير، وذلك إما من جهة التوظيف السياسي الذي يهدف إلى استقطاب النساء كقوة انتخابية أو من جهة الاندراج ضمن الإشكالية العامة للتغيير السياسي. وهكذا، فقد طُرحت قضية تحرير المرأة للوهلة الأولى داخل الأحزاب الوطنية في ارتباط مع المشروع المجتمعي العام. لقد وجدت النسائية نفسها في ظروف الصراع حول السلطة مدفوعة إلى الانتماء إلى اليسار، حيث تم في إطاره استنباط اللامساواة الجنسية من اللامساواة الطبقية. أما في ما يخص الحركات الإسلامية، فقد ألّفتا التقسيم الذي يصنّفها في أقصى اليمين بوصفها محافظة ورجعية (تذهب تحاليل إلى الربط بين البرجوازية الصغرى الانتهازية والرجعية وظاهرة التوظيف السياسي للدين، وأخرى تربط بين الإمبريالية وتنامي المدّ الأصولي).

ج - الصراع شرق/غرب: كلّ ما يتعلق بوضع المرأة ومكانتها (حقوق المرأة، حق الإجهاض، تنظيم الأسرة...) يُنظر إليه بخلفية الصراعات الدينية والصليبية.

وفي ما يخص أنماط إدراك الذات داخل كل حركة يسجل الديالمي أن النسائية تنتج صوراً «إيجابية» عن ممارستها، فهي المدافع عن الشرط النسوي (تنمية، مساواة جنسية، تعبير عن الذات، تحرّر)، بينما الحركة الإسلامية تعتبر نفسها المخلص من الشرور والآثام (النقد الجذري لما هو قائم، تأسيس الحاضر والمستقبل على قاعدة الماضي الذهبي، رفع شعار الإسلام دين ودنيا...). لكن التوقّف عند الصور التي تنتجها الحركات الاجتماعية عن ذاتها يجب ألا يخفي عنا أن هذه الصور تبقى مطبوعة بالأيديولوجيا وموغة في الذاتية، ذلك أن «الحركة الاجتماعية تنخرط بشكل كبير في الصراع: إن الوثائق التي تنتج تكون أيديولوجية بشكل مباشر، وكلما كان الصراع ساخناً، صعب جمع شهادات لا تكون بمنزلة توقعات» (Touraine, 1993: 185). لذلك فسوسيولوجيا الحركات الاجتماعية يجب أن تتوخّى دفع التحليل إلى مستويات أكثر تقدماً، وذلك بأن تطرح صوب اهتمامها مسألة التفسير الذي يتخلّى عن وجهة نظر الفاعل لصالح مقاربة «علائقية»، «موضوعية». هنا يتساءل الديالمي: هل يجدر بنا اعتماد العوامل السوسيولوجية الكبرى (Dialmy, 1995) ^(٣) أو الاهتمام إلى علم

(٣) في كتابه **السكن، الجنس والإسلام** يقدم فرضية جديدة تبتعد عن تفسير المد الإسلامي المتنامي بالتفسيرات العمومية والماكرو - سوسيولوجية (أزمة اقتصادية، أزمة المشروعية السياسية، تراجع دور اليسار، فشل الفكرة القومية العربية... الخ) ويقدم تفسيراً ميكرو - سوسيولوجياً يختزله في ثنائية المجال والسكن، فعجز السكن الحضري المتميز بالاحتفاظ وغياب غرف النوم... عن القيام بوظائفه الجنسية والنفسية يؤدي إلى لا رضا جنسي يتحول بدوره إلى موقف ديني دفاعي يشكل استعداداً مسبقاً لتلقي خطاب الحركات الإسلامية.

النفس والتحليل النفسي؟ وهل التعبير الديني يحيل إلى عوامل اجتماعية، كالانتماء الطبقي أم إلى البنى السيكولوجية اللاواعية؟ أم إلى تركيب للنفسي والاجتماعي معاً؟. ودون أن يقلل من قيمة هذا التفسير أو ذاك، يخلص إلى أنه لا يمكن في الوقت نفسه إقامة تناسب واضح بين الحركات الاجتماعية والطبقات (سواء بالمنظور الذي يستنبطها من خلال الموقع والعلاقة مع وسائل الإنتاج أو الذي يحددها بالمنزلة والدخل والاستهلاك)، وبالتالي من الصعب استخلاص قوانين الترابط الدقيقة بين الحركات الاجتماعية والأصل الاجتماعي. وهذا المعطى هو الذي يفسر نسبياً اتجاههما نحو الشمولية والكونية، فكلاهما يتبنى خطاباً ومشروعاً كونياً عالمياً. إن النسائية حين تطرح نفسها في مواجهة الذكورة، فإنها لا تتصور مقاومة «الهيمنة الذكورية» إلا عالمياً. ألم تؤكد دراسات بورديو مشروعية هذه الدعوة حينما أثبتت رسوخ العقل الذكوري في كل المجتمعات حتى الغربية منها؟، ألم يتحدث ليفي شتراوس عن كونية قاعدة تبادل النساء، وبالتالي كونية الهيمنة الذكورية؟ أما الحركة الإسلامية، فهي تعتبر أن الإسلام هو دين للعالمين وصالح لكل الأزمنة، وبالتالي فإن شموليته قضية لا غبار عليها.

يعتقد ديالي أن التصور الصراعى الذي يؤثر العلاقة بين الحركتين معاً لن يساعدهما على التقارب والتفاهم والتواصل، ولا يمكنه إلا أن يغذي الغموض، ويزرع الشك، ويعزز الأحكام المسبقة والمعرفة الخاطئة بالآخر، مع كل ما ينتج عن ذلك من معارك مغلوبة ومزيفة (المعركة التي دارت حول إصلاح مدونة الأحوال الشخصية في المغرب تعتبر مثلاً حياً). فباسم تعارضات «وهمية» تدار صراعات مصيرية.

إن الدرس الذي يجب استخلاصه هو أن الحركتين إن أرادتا معانقة الكونية، فمحكوم عليهما بالبحث في ما يقرّبهما ويجمعهما، وفي الإنصات إلى بعضهما البعض. فهي دعوة إلى البحث عن المشترك بينهما، وهي تهدف في نهاية المطاف إلى «أسلمة النسائية» و«تأنيث الإسلام»، أي أن تضي على «النزعة الإسلامية طابعاً نسائياً»، وأن تتوسل إلى تبرير المطلب النسائي من داخل الشرط الديني (يبدو أن هذه التنظيمات استوعبت هذه الحقيقة على الأقل على المستوى التكتيكي). لذلك يدعو إلى قراءة يسارية/إسلامية، حيث يقول «من حق عالم الاجتماع أن يقرأ النصوص المقدسة، قصد بناء نظرية اجتماعية إسلامية تختلف عن النظريات الاجتماعية الفقهية، من حيث إنها تعمل على تأسيس مجتمع إسلامي علماني وديمقراطي» (الديالي، ٢٠٠٠: ٧٣).

لكن يبقى التساؤل مشروعاً ومفتوحاً حول واقع الدعوة إلى يسار إسلامي وآفاقها، فهل هي دعوة سياسية رهيبة بطبيعة القوى الاجتماعية الموجودة في السلطة؟ أم بطبيعة الدولة نفسها؟ بمعنى، هل تعبر عن مطلب «ظرفي» مرتبط بوجود قوى سياسية معينة في السلطة؟ أم عن مشروع اجتماعي وثقافي أعمق بكثير من الظرفية السياسية؟ ألم يكن من الأجدر ربط الإسلام بالحدثة، كمبدأ وكقيمة عليا، يلتقي حولها اليساري والليبرالي معاً؟

ومن الوجهة العلمية، ألا تؤدي دعوته القاضية بأسلمة النسائية اليسارية إلى التنكّر لأسس وقواعد التحليل السوسيولوجي لصالح خطاب أيديولوجي لن يضيف أي تقدم إلى النقاشات الحالية؟

٥ - المرأة والتعبيرات الشعبية

في تتبعه للظاهرة الجنسية في مختلف تجلياتها يولي الكاتب الاهتمام للخطابات الشعبية، كالأدب الجنسي والحكاية والفولكلور، والتبادلات اللغوية والسيمائية... وهكذا يهتم بالأدب الجنسي والفولكلور الشعبي المغربي اللذين يكرّسان في نظره النظرة الدونية للمرأة نفسها، فهي ذلك الكائن «الشيء» الخاضع لغريزته وشهوته، وهي التي لا يجب إدراكها إلا كجسد للإغواء والإثارة، للخديعة والمكر... كما يهتم بحكاية «عائشة بنت النجار وابن السلطان» ليستخلص منها الدلالات الجنسية والثقافية العميقة واللأواعية. فهذه الحكاية تبني على مستوى المخيال سلطة مضادة للرجل، فكأي حكاية شفوية تعمل على «قلب العلاقات الاجتماعية والقيم والتراتيبات الواقعية، وتنتصر للضعيف ضد القوي، للطفل ضد الراشد، للفقير ضد الغني، للمرأة ضد الرجل». إنها في جملة واحدة «فضاء لمقاومة الأيديولوجيا السائدة» (Dialmy, 1991).

تدور الحكاية حول تفوّق كيد النساء على كيد الرجال في صيغة تفوّق عائشة على الأمير، وهذا التفوّق يشمل كل المجالات التقليدية لهيمنة الذكور (علم، معرفة، دين، جنس). لا يكتفي الكاتب باعتبار الكيد النسائي شكلاً من أشكال المقاومة النسائية لهيمنة الذكورية، ولا النظر إلى الأمومة باعتبارها موضوعاً مركزياً في الحكاية، كغاية تنشئية للمرأة داخل النظام الرمزي والديني السائد (تكثر الإنجاب)، وإنما يذهب أبعد من ذلك، حيث يعتقد أن الحكاية تقترح صورة خفية «كامنة»، هي صورة المرأة/الشيخ. إن الأسئلة التي يطرحها الأمير على عائشة تعكس بجلاء عجزه، وهو الرجل المالك للسلطان والعارف بعلوم عصره والقرآن وتجارب الحياة، عن الإجابة عن الأسئلة الوجودية التأسيسية. تصبح المرأة هنا ذلك النور الذي ينير له طريق الحقيقة. إن حيرة الأمير وجهله يرغمانه على الاستعانة بعائشة التي تلقّنه وتعلّمه فن العيش والتفكير والتعلّل. بمقتضى هذه الصورة الرمزية تصبح عائشة شيخاً صوفياً، والأمير يتحوّل إلى مريد تابع. إنها نسائية صوفية بامتياز تقوم بتقويض أسس البطريركية على مستوى الأسطورة، فتضرب التقسيم الجنسي للأدوار، وتقوم بتسفيه قيم «الفحولة» و«القوة» و«الاختراق» الملازمة للذكورة في الخطابين الفقهي والشعبي السائدين.

خاتمة

سمح لنا تتبع أعمال عبد الصمد الديلمي بالوقوف على أبرز خصائصها ومميزاتها، والتي تتجلى في اعتقادنا في إشكاليتين مركزيتين: الإشكالية الأولى تتعلق بمبحث سوسيولوجيا المرأة والجنس في المغرب، حيث يواجه عالم الاجتماع رهانات متعددة، أهمها أولاً إنتاج مفاهيم ونظريات قادرة على فهم واستيعاب وظيفة وتبدلات البنى الأسرية والعلاقات الاجتماعية والجنسية، ومن خلالها معرفة ثوابت وتحولات المجتمع المغربي المعاصر بأوضاعه المادية والثقافية، وثانياً تحقيق تراكم علمي ومعرفي يساهم في صياغة التوجهات والمشاريع المجتمعية الكبرى.

أما الإشكالية الثانية فتتعلق بتناقضات وتوترات السوسيولوجيا كـ «علم». إنها توترات بين الوفاء للتنظير والأنساق الشمولية أو التخلّي عنهما لصالح ممارسة «إمبريقية» مشدودة

نحو التكميم والقياس والتحكّم والمراقبة؛ بين الدفاع عن الحقيقة «العلمية» أياً كان ثمنها أو الانحياز إلى المصلحة (سياسية، اقتصادية، مهنية)؛ بين القراءة «الخارجية» «المحايدة» للصراعات الاجتماعية أو الانخراط فيها وفق رؤية لا تفصل بين «مشكل المعرفة والمشكل السياسي» (Bourdieu, 1980)؛ بين إنتاج معرفة اجتماعية لا تتعدّى حدود الفضاء الجامعي أو تخطّيها إلى مستوى ممارسة «الهندسة الاجتماعية»، أو ممارسة مهنة «تقنوقراطي الحداثة الاقتصادية»، الذي يتخلّى عن ميراث المثقّف العضوي، ليكتفي بتشخيص الاضطراب والخلل، وتقديم الحلول والوصفات العلاجية، لفائدة المؤسسات المالية والسياسية والإعلامية والتجارية □

المراجع

الخطيب، عبد الكبير (٢٠٠٠). *النقد المزدوج*. ترجمة أدونيس، عبد السلام بنعبد العالي وزبيدة بورحيل. الرباط: منشورات عكاظ.

الديالمي، عبد الصمد (١٩٨٥). *المرأة والجنس في المغرب: دراسة سوسيو - تحليلية*. الدار البيضاء: دار النشر المغربية.

الديالمي، عبد الصمد (١٩٨٩). *القضية السوسيولوجية: نموذج الوطن العربي*. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.

الديالمي، عبد الصمد (٢٠٠٠). *نحو ديمقراطية جنسية إسلامية*. فاس: مطبعة أنفو برانت.

Bourdieu, Pierre (1980). *Questions de sociologie*. Paris: Editions de Minuit. (Documents)

Dialmy, A. (1991). *Féminisme soufi*. Afrique-Orient: Conte fassi et initiation sexuelle.

Dialmy, A. (1995). *Logement, sexualité et islam*. Casablanca: Eddif.

Dialmy, A. (1997). *Féminisme, islamisme et soufisme*. Paris : Publisud. (Espaces méditerranéens)

Dialmy, A. (1999). «Féminisme Colonial.» *Revue de la faculté des lettres et des sciences humaines* (Université Hassan II - Mohammedia, Faculté des lettres et des sciences humaines): no. 1.

Dialmy, A. (2000). «Identité masculine et santé reproductive au Maroc: Le Féminisme des hommes ordinaires.» Rapport de synthèse, Ministère de la Santé, Direction de la population USAID, septembre, p. 14.

Gautier, Emile-Félix (1955). *E.-F. Gautier,... Mœurs et coutumes des musulmans*. Paris: Payot (Mayenne, impr. de J. Floch)

Khatibi, Abdelkébir (2002). «Bilan de la sociologie au Maroc.» dans: Abdelkébir Khatibi. *Chemins de traverse: Essais de sociologie*. Rabat: Université Mohammed V, Institut universitaire de la recherche scientifique.

Touraine, Alain (1993). *La Voix et le regard*. Paris: Seuil. (Sociologie permanente; numéro 1)

Touraine, Alain (1997). *Le Retour de l'acteur: Essai de sociologie*. Paris: Librairie générale française. (Le livre de poche. Biblio essais; 4257)