الحرية الجنسية الفردية بالمغرب تمثلات وممارسات

(دراسة سوسيولوجية)

الباحث هشام بوقشوش

جامعة ابن طفيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة

المغرب

مقدمة:

تعد الحريات الفردية المرتبطة بالجسد وحرية الفعل فيه مهمة في تشكيل الملامح الثقافية الاجتماعية للمجتمعات. كونها تمثل واحدا من النصوص الإبستيمولوجية التي تسعف أيما إسعاف على تفكيك وتركيب الوقائع التمثلات والممارسات الجنسية في ظل التغير الثقافي الاجتماعي والإيديولوجي بالمجتمع المغربي، كما ويمكن من خلالهما رصد أوجه التبادل والتثاقف أو التنافر والاختلاف التي يمكن أن يحدث جراءهما، والوقوف على مستويات التأثير والتأثر اللذان يحصلان بالمجتمع جراء ذلك. إن ما يتعلق بثقافة الأجساد وطبيعة التمثلات القائمة حولها وحول الحريات الجنسية الفردية، وأساليب تعاطيها تدبيرا أو تعطيلا أو تطقيسا، يحيل على مجموعة من الرمزيات الفردية والجماعية بخصوص الملكية الفردية والجماعية للجسد، ببعده الجنسي وما يستتبع من حرية التصرف أو التبعية للجماعة، كما ويحيل على مستويات الانفكاك من القيود الأخلاقية أو القانونية أو الانصياع لهما. كما ويطرح مسألة المشترك والخاص، وإلى أي حد استطاع الفرد تجاهل كل والتعايش مع قضايا الأنماط الجنسية الغير المعترف بها دينيا أو قانونيا، مع العلم أن سيرورة المثاقفة فيما يتعلّق بمسألة حرية التصرف في الجسد جنسيا ظلّت محكومة بسياقات اجتماعية ودينية وتاريخية وفكرية وسياسية، فهي تارة تنزع نحو الحوار والتعايش والإنصات المشترك، وتارة أخرى تجنح نحو التنافس والمغالبة الذي يُفضي إلى الاختراق والاحتواء، ومن ثمة تتحول الحرية الجنسية والجسدية إلى شكل من أشكال الخطاب بسمات متنافرة من عنف أو هدوء، يعمل الفرد أو الجماعة الضاغطة على تصريفه وفقا لتمثلات خاصة أو مشتركة، تفسح المجال لتنازع الهويات وتعارك الانتماءات بحيث تتسع رقعة الصراعات الثقافية الاجتماعية والفكرية السياسية، لتشمل واجهات متعددة لا يتردد الكثيرون في وصفها بالحروب، كحرب اللغات وحرب القيم وحرب الأفكار والأيديولوجيات وغيرها من الصدامات. وهنا يمكن أن نطرح تساؤلات عديد بخصوص التمثلات نحو الحرية الجنسية الفردية وعلاقته بامتلاك الجسد وحرية التصرف فيه الجسد وفق الإرادة الفردية في علاقة بالتمثل النظري أو من خلال الممارسات اليومية المرتبطة باللباس والعلاقات العاطفية والجنسية ما قبل الزواج، وعلاقة الجسد بالهوية الفردية والجماعية ما بين الكينونة بالفضاء العام والفضاء الخاص، وما المرجعيات المؤطرة لتمثلات الأفراد، وعلاقة ذلك بالطبقة الاجتماعية، وكيف يتم تمثل العلاقة بين السلطة والجنس في ظل الانتقال الجنساني بالمجتمع المغربي. وقد اعتمدنا في ذلك جزءا من معطيات الدراسة الكمية التي كان أجراها مركز "منصات"1 للأبحاث والدراسات الاجتماعية في الفترة ما بين شهري ماي ويونيو 2021، وعلى مدى ستة عشر شهرا، والتي همت عينة شارك فيها 1312 مبحوثا من الجنسين، موزعين على جميع جهات المملكة المغربية، وتحديدا الشق الذي تناول واقع الحريات الجنسية الفردية بالمغرب، خاصة ما يتعلق بتمثل العينة للجسد ومدى الاتفاق مع تملكه الفردي وحرية التصرف وفق الإرادة الفردية سواء بالمطلق أو من خلال الممارسات اليومية المرتبطة باللباس وللجنسانية من خلال الموقف من ممارسات الذات والآخرين، كبحث

ميداني كيفي يركز على سؤال المعنى وسؤال المعيش، ، وإن كنا نميل إلى أنه لا يمكن الكشف الكلي عن هاته التمثلات انطلاقا من هاته الأرقام والنسب، والتي تبقى على أهميتها، جزئية و نسبية، ومؤشرا يحتاج إلى الكثير من التمحيص.

الحرية الجنسية الفردية كنص ثقافي اجتماعي وسياسي

إن التفكير في الإنسان جنسانيا وليس جنسيا فقط في ارتباط بالحرية الفردية وارتباط وثيق بالمشروع النظري والسياسي هو نتاج لبعض من الإلحاح في تبني رؤى مجتمعية لشرائح اجتماعية، وهو بذلك يعد نوعا من المشاريع التي تقدم هاته الأطروحة، التي دبرتها العديد من الحكومات إما بالرد السياسي الشائع والقائم على الاعتراف بالمخاطر الصحية للسّيلان والفوضى الجنسيين، لتضحى الحرية الجنسية هدفا سياسيا و ليس أخلاقيا قيميا فقط، على أن أطروحة أخرى ترى أنه لا يمكن إحداث تغيير حقيقي في الممارسة الجنسية للأفراد خارج النموذج الإنساني الراديكالي للحرية الجنسية إلا من خلال شكلين مترابطين من النقد، الأول يرتبط بتقييم عدد من البنيات النظرية البارزة للحرية الجنسية فيما يتعلق بالقيم التي تعتنقها ، والثاني يروم فهم الذات الذي تروج له في التعامل مع معنى الاستقلال الجنسي، ويتجلى ذلك في كتابات كل من رايخ وفوكو والمنظرين الكويريين المدافعين عن نظرية الذات الاجتماعية والجنسية من حيث الهوية الجنسية في مقابل القيم الأخلاقية. إنها صياغة تقدم أطروحات صراعية، لربما تجد لها توليفة مرضية بين المشروع الإنساني اليساري العلماني، والذي هيمن سابقا على الذات وبين حركة ما بعد الحداثة، والتي جاءت لتنقلب عليه بشكل كبير، ليبين عن الصراع بين الحاجة إلى التمسك أو التراجع عن فكر ميشيل فوكو في قضايا الجنس الآمن والتحرر والتضامن الإنساني، في مقابل الارتهان الوثيق من حيث المفهوم للحريات الفردية الجنسية، وذلك بالاعتماد على المواد البحثية التي تكشف عن كيفية بناء الأفراد النشطين جنسيا لمفاهيمهم عن الاستقلال الجنسي والشخصي، للكشف عن هوية جنسية ذاتية وليست بالضرورية مجتمعية في الممارسة للجنسيين وللمثلية الجنسية أيضا. إن هذين المستويين من الفكر يوفران نقدا وتجربة معاشة معا، ووسيلة لتبني نموذج نظري وسياسي للحرية الجنسية. "صحيح أن التطبيقات العلمية قد أتاحت إمكانات واسعة للتحكم في الجسد بدرجة غير مسبوقة، غير أن هذا الجسد نفسه، أصبح موضوعا تحوم حوله الكثير من الشكوك نتيجة التطورات الصادمة في مجال الهندسة الوراثية، والجراحة التجميلية، وعلوم الترويض والرياضة، وأيضا في ظل ظهور بدائل وخيارات غالبا ما تولد لدينا أكثر من سؤال حول مآل النزعة التحكمية في الجسد، وما تثيره من مجادلات على المستوى الأخلاقي، وبخاصة في ما يتعلق بالتخصيب الاصطناعي، ومسألة فك الارتباط على مستوى العلاقات الجسدية التي ظلت محددة تقليديا بخبرة الجنسية الغيرية، بالإضافة إلى الذعر الأخلاقي الذي أثارته الولادة العذرية، وما يترتب عن ذلك على مستوى الحياة الأسرية، ناهيك بعمليات نقل الأعضاء"2 يوحي ذلك بالصراع حول انتمائية الجسد للفرد أكثر من إلى الجماعة، الأول بمنطق حرية التصرف فيه، والتفاعل به وفيه ومعه ومن أجله في حدود الاختيارات الشخصية، وبمنطق انتماء وملكية الجسد للجماعة بما يمثله من هوية مجتمعية، إذ هي التي تشرعن حدود ومسافة تحركه وتفاعله على أن يكون ملكية فردية خالصة، الحرية الفردية للممارسة الجنسية وإدارة الجسد بكل الأشكال لا تنفلت من

وصاية وطلب شرعية المحيط الطقس الاجتماعي، لا في حالة الإلجام الاجتماعي والتذويب والتعويم أو حالة التمرد على طقوسه بجعل الجسد والممارسة الجنسية نصا ثقافيا خاصا، يتفاعل معه لا بما تقتضيه الرغبة الفردية للفرد، بل بالاحتكام للنص الثقافي والمرجعي للتنشئة الاجتماعية للأفراد، والارتهان للآليات الضبطية التي أنشأها المحيط الأسري والمجتمع. إلا أنه رغم هذه الرغبة الجامحة والمتصاعدة في تثبيت هاته الحرية اتجاها وممارسة، فهم في الوقت ذاته يجدون أنفسهم مسكونين بسلطة وقوى مجتمعية متسلطة، أحيانا هي من تقوم بهندسة الممارسة الجنسية إعلانا وتخفيا، وهي من ترسم الخريطة النفسية الاجتماعية إلى حد رسم الحدود الجغرافية للجسد في تفاعله بالفضاء العام، وحتى في الفضاءات الخاصة بين العشاق وحتى المتزوجين.

إن الجسد يبحث له عن مخرج ليتحول إلى ملكية فردية، وينقل من الملكية المشتركة، والتي وإن كان يحاول التنصل منها كقيم ومعايير يغذيها المخيال الجمعي، يحاول فريق أن يبررها بكونها الضامن الأساس للتماسك القيمي والأخلاقي، ومنه يمكن تجنب المشاعية الجنسية الاجتماعي، والتي قد يذهب البعض إلى وصفها بالبهيمية. فبالرغم من الإصرار على البعد الفكري _ وبلغة المقاومة والصراع _ الذّود عن تلك الفردية والاستقلالية الوجودية للجسد، ومن تم تسويغ كل ما ينبني عليها من ممارسات جنسية، إلا إنه إصرار متوجس ومتضرر من المقاومة المجتمعية من أجل استرداد حقوق الاستفراد بالذات والجسد، ومواجهة لكافة الممارسات المجتمعية أمام هذا الإصرار الوجودي الاستفرادي، إلا أن قيود المجتمع تحاصره برسائل تتراوح ما بين واحدة تصريحية أو أخرى تضمينية. " لا يمكننا المرور على الموضوع، دون التطرق إلى الجدال الدائر بين الموالين للحرية الفردية والموالين للحرية الجمعية، حين أن إيضاح العلاقة بين هذين التصنيفين، اللذين يراد تعريفهما بالحرية السلبية والحرية الإيجابية، لا يزال يحافظ على أهميته. فالحداثة الرأسمالية المؤججة لنزعة الحرية الفردية (الحرية السلبية)، لا ريب أنها قد حققت ذلك مقابل إلحاق تخريبات كبرى بالروح الجمعية للمجتمع."3

تعتبر التمثلات والمواقف تمثيلا قويا لقيم المجتمع ومثُله العليا حول الجنس في صور مصغرة، إذ من المؤكد أن تحليلها سيكشف عن المعايير التي يروج لها المجتمع، وتقدم صورة مصغرة لما يهم الناس حقا. إن هناك فجوة مذهلة في كيفية تمثيل الجنسين المختلفين؛ ومن أجل تحليل هذا الاختلاف، تكشف هذه الدراسة كيفية تمثل كلا من الجنسين بطريقة ما للجنس والجسد واللباس، إذ غالبا ما قدمت تصريحات الشباب العامة والأبحاث الثقافية السيطرة الاجتماعية الذكورية كعنصر أساسي في العلاقات الأسرية، وركزت على النزاعات المتعلقة بالسمعة الجنسية للشابات عند مناقشة المسألة الجنسية بالمعطى الديني والأخلاقي، لتبين عن جنوح نحو السيطرة الاجتماعية بالعنف المرتبط بالشرف، يتم تطبيقها على افتراضات حول كيفية اضطهاد الشابات بالشارع العام، وهنا يتصاعد الموقف الداعم لارتداء المرأة للحجاب في الفضاء العام، بالاستناد للمرجعية الدينية انسجاما مع تعاليم الدين الإسلامي بنسبة 62.5 بالمائة من أفراد العينة، مما يطرح إشكالية مثل هذا الارتباط ويتناول الرقابة الاجتماعية كظاهرة واسعة تشكل الحياة الاجتماعية وتمارسها اجتماعيا وسياسيا. مما يبين منظور الاختلافات حول السيطرة الاجتماعية في مواجهة النظريات النسوية

للتقاطعية، والتمييز بين الأبعاد المختلفة للتحكم الاجتماعي (الرسمي/غير الرسمي، العام/الخاص). وحسب الدراسة اعتبر 50 بالمائة من أفراد العينة طريقة لباس المرأة مسألة حرية شخصية، ولم تتغير هذه النسبة كثيرا تبعا لمتغيرات الجنس، السن، المستوى التعليمي، مكان السكن، ومستوى الدخل، مما يعني غلبة نسبية للمواقف الإيجابية من هذه المسألة في مجتمع غالبا ما يوصف بالنزوع نحو المحافظة والتدين والتقليدانية. هذا التحليل التجريبي لعناصر مختلفة من الرقابة الاجتماعية المتعلقة بملابس وأجساد الشابات يتيح إطارا لفحص الديناميكيات المتعددة الأوجه للتحكم الاجتماعي القائم على النوع الاجتماعي والعنصري والمرتبط بالعمر دون الوقوع في فخ إنتاج المعرفة الثقافية. إنه التنديد المنهجي بحرمان من المساواة الكاملة في المجالين الخاص والعام، والذي يحيل على الأسئلة الجريئة المتعلقة بجسد المرأة وحياتها الجنسية لا تزال من المواضيع المحظورة والتي يعتمد بين الشرف الرجال على أجساد النساء، وهنا كشف البحث أن 61.2 من المبحوثين عبروا عن تأييدهم لمسألة تغطية الجسد الأنثوي بارتداء الحجاب وهي نسبة تزيد عند الإناث(65.3 بالمائة) مقابل الذكور (57.1 بالمائة). وجدير بالملاحظة أنه منذ الانتفاضات في المغرب والعالم العربي، بدعم من قطاع واسع من المجتمع المدني، المنقسم بين مشروع اجتماعي محافظ ومشروع حديث، وصولا إلى النفاق الاجتماعي والممارسات السرية التي تعتبر غير قانونية، قد تعدها فئة من المجتمع اللحظة التاريخية الكاشفة عن بدايات ثورة حقيقية مساواة وديمقراطية.

إنه بالرجوع إلى المؤشرات الاجتماعية والاقتصادية المتعلقة بالجنس وتمثلات المرأة جنسيا في المجتمع المغربي، يمكننا أن نلاحظ التغير الذي عرفناه منذ الاستقلال، خاصة ما يتعلق بمؤشرات تمدرس الفتاة ومشاركتها في الحياة المهنية وعلاقتها بالمجال العام، كشاهد على هذا التغيير الذي حدث على مدى نصف قرن، على خلفية الديناميات الاجتماعية لمجتمع متغير، والذي تتسارع داخله وتيرة هذه الدينامية في العقود الأخيرة، بسبب عدة عوامل خارجية وداخلية، مما أدى إلى عملية إعادة تشكيل المجتمع، ما يشير إلى أن العلاقة بين النوع الاجتماعي والمجتمع في إعادة التشكيل تطرح تساؤلات فيما يتعلق بالتغيرات في بنية الأسرة في علاقة بالزمانيات المتعددة لمستويات الواقع الاجتماعي المختلفة، وارتباط بالمجال السياسي وتحولات المجتمع ككل. إذ تعتبر العلاقات بين الجنسين بالمجتمع المغربي جزءا من سياق المجتمع في مرحلة إعادة تشكيله، وتساهم عدة عوامل في ذلك في تعبير عن انفتاح المجتمع من خلال الحراك الجسدي والافتراضي للأفراد من خلال تسرب الجنس وتلميحاته ضمن المشهد الإعلامي التعددي، والارتفاع التدريجي لثقافة الحق في الجنس، وحقوق المرأة المتنامية، كلها عوامل تربك كل محاولات الجمع والتوفيق بين أنصار أطروحة وجود ثنائية لجعل التقليد والحداثة يتعايشان، ضمن المجتمع المركب، والذي يعير اليوم اهتماما يذكر لتغير التكوينات الاجتماعية وتعقيدها.

إن إعادة التشكيل هاته ليست بالضرورة عملية خطية، إذ تشمل الصراع بين الماضي والحاضر والتفكيك وإعادة بناء المستويات المختلفة للواقع السياسي والاجتماعي والثقافي بشأن الجنس والجنسانية، بتفكيك تحليل العوامل التي تساهم في تفكيك وإعادة بناء العلاقات بين الجنسين، يستدل على ذلك أن حوالي 38 بالمائة من المؤيدين لارتداء

الحجاب لهم تبريرات ذات طابع عملي، من قبيل أسباب شخصية وأخلاقية، كتجنب التحرش وكلام الناس...وهذا لم يمنع من أن 3.8 بالمائة من المستجوبين عبروا بوضوح تام عن موقفهم المضاد لارتداء الحجاب، هذه الفئة ورغم ضعفها العددي والنسبي، معتبرة ارتداء الحجاب من عدمه حرية شخصية محضة، ليبرر 30.9 بالمائة منهم موقفهم هذا بمسألة المساواة بين الجنسين، وعدم ضرورة إلزام أي شخص بسلوك ما. لقد غيرت مساهمة النموذج الجنساني بالمجتمع المغربي تحليل علاقات القوة الهرمية بين الرجل والمرأة، فضلا عن وضع الأنوثة والذكورة بداخله. إن النوع الاجتماعي وما يشمله من أوضاع وأدوار مخصصة لكل جنس ليس ظاهرة ثانوية، بل هو صرح تراكمت فيه عناصر تنتمي إلى أبعد ولربما أقدم حضارة شهدها المغرب، بدءا من المرجعية الدينية، وصولا إلى التمثيلات الاجتماعية والقيم والسلطة والعلاقات والخيال الثقافي. إن تأثير التغييرات التي يشهدها هذا المبنى حاليا في المغرب يشهد على التغيرات العميقة في المجتمع ككل. وبالرجوع إلى النظريات والمفاهيم السوسيولوجية، فإن المقاربة التحليلية لوضعية الجنس والمرأة داخل المجتمع المغربي تسلط الضوء على خصوصيات بناء الجندر في مجال ثقافي عربي إسلامي أمازيغي غير غربي.

تظل العلاقات بين الجنسين المرأة في المجتمعات العربية الإسلامية تاريخيا وثقافيا مرهونة بطريقة هرمية، ضمن نظام أبوي. ينعكس هذا التسلسل الهرمي في أنماط التنشئة الاجتماعية التي تقيم تسلسلا هرميا بين الجنسين وتحدد لكل منهما دورا اجتماعيا، تعمل اللغة والتقاليد والأعراف الاجتماعية والتمثلات الثقافية على حصر الجنس ضمن حدود مكانية وزمانية جد ضيقة، كما يتم حصر كل جنس في مكانته، ضمن تكوين هرمي، تنسب فيه التقاليد والعادات الشفهية خصائص الضعف والعاطفة والتواضع إلى الأنثى، والقوة والفحولة والرزانة والجرأة للذكر. هذا النموذج، الذي يحدد أدوار الجنسين داخل الأسرة في تمايز هرمي، بنته الثقافة الاجتماعية، وقدسته المرجعية الدينية، وتناقلته التمثلات الاجتماعية، ليشكل مرجع الخيال الثقافي. "ومهما تكن طبيعة التّدخل على مستوى المعطى الجسدي، فإنه من المستحيل فصل ذلك عن المناخ الثقافي العام الذي يلقي بثقله السياسي والأيديولوجي والاقتصادي، ذلك أن الجسد كما سنوضحه لاحقاً لا بدّ من أنه يشكل مادة تدخل في صلب عمليات الإنتاج والاستهلاك بوصفه رأس مال مادّياً ورمزياً في الوقت نفسه، بحيث يمكن أن يكون مجالاً للتمايز الثقافي الذي يُضمر حقيقة الصراع والمنافسة حول الخبرات الثقافية."4. هنا قد تظهر بعض من الدراسات الأنثروبولوجية هذا النموذج على أنه نوع من بناء العلاقات الاجتماعية بين الجنسين كعلاقات قوة تعمل دون منع أو كبح استراتيجيات المقاومة الأنثوية الكامنة أو الظاهرة، ومن خلال الخداع والمناورة تتحايل النساء على العنف الرمزي، ويقاومن السلطة ويحولن الخضوع إلى موافقة.

إن نموذج الأسرة الممتدة معياري بالمجتمع المغربي بخضوعه للمبدأ الهرمي الذي يمنح مكانة متميزة للذكر، وتنبني على أسس الطاعة والخضوع الأنثوي بشكل أكبر من الطاعة والولاء الذكوري، إذ الذكر هو صاحب السلطة على الأسرة. التقسيم الجنسي للعمل ليس توزيعا بسيطا للمهام، ولكنه أيضا علامة جنسانية تنشئ تسلسلا هرميا بين الذكر والأنثى. إن التغيرات التي طرأت على مستوى العلاقات الاجتماعية بين الجنسين يمكن تحليلها من خلال

مستويات متعددة من الواقع الاجتماعي. كان الجنس والجنسانية رأسمال أوحد للمرأة، ولتظهر أصول أخرى لتشكل رأس مال قيما للمرأة، مثل التعليم والعمل، مما يسمح للمرأة بمغادرة منزلها ولم تعد ربة منزل فقط، مما يفتح آفاق الحراك الاجتماعي لها، ويمكنها من الوصول إلى وضع اجتماعي أفضل، ويعد ذلك من إنجازات التطور الاجتماعي والثقافي والعلاقات بين الجنسين في المجتمع. إن حصول المرأة على العمل ومساهمتها في دخل الأسرة لهما تأثير اجتماعي عميق على علاقة المرأة بالفضاء الخاص والعام، إلى حد أن المرأة لم تعد محصورة داخل الفضاء المنزلي ولكنها طمس الحدود التي تفصل بينهما. لذلك نجد أن 50 بالمائة من المبحوثين اعتبروا العلاقات ما قبل الزواجية لدى الفتيان كما لدى الفتيات مسألة حرية شخصية، وبرروا ذلك بانتشارها 76.3 بالمائة من المبحوثين يجزم بانتشارها رغم أن قطاعا كبيرا من المجتمع يستنكرها، أو لا يقرها وإن كان يمارسها، كما أن 60 بالمائة من المبحوثين صرحوا بمعرفة شخصية بفتى أو فتاة له أو لها ممارسات جنسية من هذا النمط. هكذا يحضر الجنس والجنسانية كوسيلتين ليحكما المرأة في جسدها وتعليمها، وفرصة للتنقل خارج نطاق المنزل، وبالتالي تبدأ عملية تغيير وضعها داخل الأسرة والمجتمع، لتشهد على تحول الأسرة الذي يحدث في الفضاء الخاص ويمتد إلى الفضاء العام، وإلى الحياة الاجتماعية والسياسة.

الفضاء العام والخاص بين طارد وملهم للممارسة الجنسية

انتقل الجنس كمعرفة وممارسة من نسق عام يتمثله أفراد المجتمع كمسألة مرفوضة تتموقع خارج النقاش العمومي إلى نسق نسبي يتم فيه التداول والتعاطي معه، إما وفق تداعيات وردود فعل إثر حادثة اغتصاب أو ممارسة جنسية ظهرت للعلن عبر الإعلام أو مختلف وسائط التواصل الاجتماعي، وحسب السياقات الترابية المجتمعية، تتم ضمنها تفاعلات واتجاهات متعددة ومتلونة قيميا وفكريا، يحيل على التحول القيمي والتغير المجتمعي في ارتباط بالمسألة الجنسية كحرية من الحريات الفردية.بارتباك قيمي وغموض سلوكي أساسهما إكراه مجتمعي يتأرجح بين المرجعية الدينية والرهان الحداثي. " إن تصوّرا ت الجسد، والمعارف التي تبلغها تخضع لحالة اجتماعية، ولرؤية للعالم، ولتعريف محدد للشخص في داخل هذه الرؤية. فالجسد بناء رمزي، وليس حقيقة في ذاتها. ومن هنا نشأ عدد لا يحصى من التصورات التي تسعى لإعطائه معنى بسبب طابعها الغريب والمتناقض من مجتمع لآخر. يبدو أن الجسد أضحى أمرا مسلما به، لكن لا شيء في النهاية لا يمكن إدراكه أكثر منه. إنه ليس مطلقا معلوما، غير قابل للنقاش، وإنما هو نتيجة بناء اجتماعي وثقافي "5 . تحدث هاته التفاعلات بنوع من الهيجان العاطفي الاستنكاري، الذي يتناول سيلان الحب والعلاقات الجنسية بالاستناد للمرجعية الدينية والاجتماعية، وهنا شددت الدراسة على أن هذا المنحى الإيجابي لأغلبية المواقف، ينبغي أن نأخذه بحذر شديد، حيث يمكن أن تكون بعض من تلك المواقف تعبر عن نوع من عدم الاهتمام أكثر منها تعبيرا عن اقتناع إيجابي بمسألة حرية الجسد الأنثوي في الفضاء العام. ويستدل على ذلك بكون المؤشرات الواردة في الاستمارة، التي تؤشر بشكل واضح لا لبس فيه كون المواقف الإيجابية حازت على نسب متدنية. إذ تم اعتبار النسوة متحررات الجسد في الشارع من حيث مستوى الكشف أنهن متعلمات ومتفتحات

ومتنورات، حيث لم تتجاوز في مجموع النسب 15.8% عند الذكور و10.3% عند الإناث.، على أن اللافت للنظر انخفاض هاته النسبة لدى الإناث أنفسهن مقارنة بالذكور، في حين تم وصفهن كذلك على أنهن غير محترمات، منحرفات ورخيصات وسيئات التربية عند 31.3 % من أفراد العينة. بل إن 0.6% من المستجوبين اعتبرهن كافرات، تبدو هذه المواقف في تنافرها أكثر غموضا وخطورة من أي وقت. ومن المفارقات أن أكثر من ذلك تطورت معرفتنا الثقافية الاجتماعية بالأجسام يصبح غير مؤكد بالنسبة لنا ما هو الجسد في الواقع، إن التطورات التكنولوجية تعني أن الحدود بين المادية (أو الطبيعي) والجسم الاجتماعي أصبح أقل وضوحا. يبدو أن اليقينيات القديمة حول الجسد قد أصبحت تزداد تعقيدا، ولربما ليس من المستغرب إذن أن نحاول فهم الأهمية الاجتماعية والأخلاقية للجسد، إنها محاولات لتطوير التقدير الاجتماعي للجسد.

إن الفضاء العام هو مكان مشترك بين الجنسين لكنه بسيطرة وهيمنة ذكورية، قد يبدو مكانا مفتوحا يمكن للجميع الوصول إليه، لكن المتغير الجندري حاضر في عملية التدبير المجالي، لا على أساس الحق بل على أساس ممارسة سلطة صيغ التواجد بتأطير سياسي أو ديني أو إيديولوجي. في الواقع، الوضع معقد على أقل تقدير. تظهر تجارب النساء في علاقتها بالفضاء العام تتكون من قيود متعددة، وكأنها جدران غير مرئية، تؤثر على قدرتهن على التحرك بحرية في الفضاء العام، إلى حد يتم التشكيك معه في شرعية وجود المرأة في الفضاء العام، رمزيا أو جسدي، ولربما يتم إزاء ذلك نوع من التعاطي يتراوح ما بين التمرد أو الخضوع وهو الغالب بسبب النظام الجنسي الذي تخضع له المرأة، وكأنه غير مصرح لهن بالتحرك بحرية في الأماكن العامة على عكس الرجال، ما يجعل من السيطرة الاجتماعية بمثابة مفهوم مركزي لتحليل المجتمع، إذ يشير إلى قدرة مجموعة اجتماعية على تنظيم نفسها، في حين استمر الاستخدام التقليدي لها، ليعاد تعريفه وبناؤه، ليعني إما التنشئة الاجتماعية أو القمع الاجتماعي إما باستخدام المعنى الكلاسيكي أو بتطوير مصطلح جديد، للإشارة إلى قدرة الفئات الاجتماعية على إحداث التنظيم الذاتي. يبدو أن احتياج المرأة بالمجتمع المغربي إلى مجموعة من الوسائل والاستراتيجيات لا زال قائما من أجل تحرير نفسها من أشكال معينة من الهيمنة. وبالتالي، على أن الفضاء العام مساحة يُنظر إليها على أنها ذكورية متاحة للرجل وتهديدية بشكل أساسي بالنسبة للمرأة، مما قد يشعرها بعدم الأمان ولا يسهل وصولها إلى الأماكن العامة. إن ممارسة المرأة لحدود تكشف أو تعري أو تغطي الجسد يجعل المرأة في حاجة إلى التعاطي لمجموعة من التكتيكات والاستراتيجيات تسير في اتجاه إقامة المعايير الجنسانية، وقد تكون بعض منها استراتيجيات إما معطلة أو مكسرة القواعد السائدة في الفضاء العام، مما يشير إلى عدم المساواة بين الجنسين في مختلف أبعاد الفضاء العام، ليضحى سلوكا يوميا يعتمد تبني موقف المساواة في تملك الفضاء، لكنه يستبطن في الوقت ذاته سلطة التحكم في الجسد وحدود تحركه به، فضاء مشروع للكل ولكنه غير مستباح ضمن حركية معينة للجسد سلوكا ولباسا في رحلة المعيش اليومي، وبذلك يظل الفضاء العام معقدا بسبب تعدد الأبعاد التي يجب استيعابها لربط العلاقات فيه بين النوع الاجتماعي والآخر، إنه وضع لمفاهيم ولمواقف ولتعبيرات تمثل مجموعة متنوعة من القضايا المرتبطة بالجسد الأنثوي

الموجودة في الأماكن العامة، تفسح المجال لعراك ظاهر وخفي لآليات الإنتاج وإعادة الإنتاج السياسي والديني والاجتماعي والطبقي في تمثل كلا من الجنسين في الأماكن العامة.

إن التواجد والتحرك الأنثوي بالفضاء العام بشكل مختلف يحيل على الخوف من الحكم أو التدقيق أو العدوان المحتمل، يبدو أنها غير قادرة على التحرك والتواجد بحرية جسدية في ظل نفس شروط نظرائها من الرجال وكأنها بحاجة للاعتراف بحريتها الجسدية بمنطق التخلص من أجسادهن في الأماكن العام، لتعيش المرأة تحديات يومية في الفضاء العام، وهي تختلف باختلاف السياقات المجتمعية والسياسية والاجتماعية والثقافية، ليبدو أن الطرق المؤدية إلى الاعتراف بجسد المرأة في المجال العام تعد متعددة، وليست بالسهلة على الإطلاق، وأحيانا محفوفة بالمخاطر، أو حتى مكبوتة. إن تمثيلية المرأة في الفضاء العام قد تم تخصيصه وتطبيعه وتقنينه تاريخيا بالنسبة للنساء، الواجب الاجتماعي (الحياة الأسرية ومسؤولياتها وتخصيص الأماكن. " الجسد أيضاً له تاريخه، وبالتالي فهو محكوم بسيرورة تراوحها الاستمرارية تارة، وتارة أخرى القطيعة، النظام والفوضى، الحتمية والعرضية، في اتصال شديد بالزمان والمكان."6 تتكرر معه هذه المهمة في إنتاج الفضاء العام، وفي تصميمه، وتنظيمه، وإدارته من قبل الذكور ومن أجلهم. تعمل هذه البنى كآليات لإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية غير المتكافئة، مما يجعلها غير مرئية و/أو تجبر المرأة على التكيف من أجل البقاء، لتبقى المسألة في الواقع تتعلق بعدم المساواة في الوصول إلى الأماكن العامة والاستيلاء عليها بشكل غير متساو من قبل الأفراد، بالنظر إلى الجنس الذي ينتمون إليه. هذا الانتماء إلى الفضاء العام، يتساءل على مستويات مختلفة عن مكان كل شخص، ومكان جسده ووجوده، وتحركه.

إن التواجد في الفضاء العام، وتحديد موضع الجسد والتباعد، وتنظيم التجنب، والتعامل مع الحضور المشترك، كلها مواقف، طبيعية ضمنيا، في الحياة اليومية للنساء. يضاف إلى ذلك، مرة أخرى، سياقات المحيط والمجتمع المكانية التي حسب الحالة تؤدي إلى تضخيم حالات عدم المساواة بين الجنسين، كنظرة تقاطعية تساهم في الإنتاج للمعايير الجنسية المغايرة في الممارسات الاجتماعية والمكانية والثقافية في الفضاء العام. إنه يوضح مدى تنظيمه وفقا لنموذج معياري غير متجانس، كما يصور أجساد النساء في علاقاتهن به، حسب حالتهن الاجتماعية. في التنظير الاجتماعي للجسد ويقيم أهميتها، تلك التي تلفت الانتباه إلى التنظيم الاجتماعي للجسد، وخاصة الطريقة التي تنظم بها المؤسسات الاجتماعية الهيئات وتراقبها وتستخدمها، مما يولي المزيد من الاهتمام للطريقة التي يتم بها اختبار الجسم أو عيشه. ويناقش المفاهيم التي انبثقت عن هذه التفاعلات مثل الأجسام المناعية المرنة، ومشاريع الجسم، والقيمة الحيوية، والأجسام الافتراضية. لتسليط الضوء على مزايا دمج الجسد في تحليل المسائل المرتبطة بالجنس. مع أن الجسد عندما يتجاوز مرحلة البراءة يظل يستشعر الحاجة إلى التعبير في بضع كلمات عن الخصائص التي تميزه مجتمعيا، يتم هذا عبر وجود علامات يتم ترتيبها قيميا حسب الأهمية، على اعتبار أنه تارة كائن اجتماعي، وأحيانا جسد اجتماعي، وأخرى وحش غير متبلور آخر، لنلاحظ هذه المستويات الغير المتقاربة من التناقض سواء على المستوى الفردي أو الجماعي أو الحشد المجتمعي. إذا كان العرض يوحي بكونه يقاوم التشييء، وهو غير ذلك، فإن تيرنر "

يرى أن ثمة رسالة يرسلها المرور القصير الإجباري على موقع مجرد تماما من أية وسيلة يمكنها رفع الوافدين عليه من مستوى الحياة العامة أو الجسد الذي يفعل به أو لا يفعل إلى مستوى الحياة الفردية أو البدن الحي الفعال، الدلالة الفعلية على اختزالهم إلى مادة بشرية أولية، مجردة من أي شكل، ومختزلة إلى حالة مازالت اجتماعية، ولكنها من دون أو تحت كافة الأشكال المقبولة للمكانة الاجتماعية."7 وتذهب هذه الدراسة إلى أبعد من ذلك لتشير إلى أن هذه الأنواع من الصور المساهمة في إنتاج سائل للمساحة الجنسية عند وضعها في المدينة، تقدم هذه الدراسة استفزازية استكشاف الآثار المكانية والزمانية للجنس في الهواء الطلق. وبخصوص إبراز زينة الجسد النسائي في الشارع، فقد اعتبر حوالي 50% من أفراد العينة المسألة حرية شخصية، وهنا نجد غلبة نسبية للمواقف الإيجابية بالدراسة من هذه المسألة في مجتمع غالبا ما يوصف بالمحافظة والتدين والتقليدانية. غير أن هذا المنحى الإيجابي لأغلبية المواقف يمكن أن تكون معبرة عن نوع من اللاهتمام أكثر منها تعبيرا عن اقتناع إيجابي بمسألة حرية الجسد الأنثوي في الفضاء العام، يستدل على ذلك كون المستجوبين الذين اعتبروا النساء متحررات الجسد في الشارع، متعلمات ومتفتحات ومتنورات، لم تتجاوز في مجموع النسب 15.8% عند الذكور و10.3% عند الإناث. في مقابل رفض ممارسة بعض الحريات بشكل علني في الفضاءات العامة، وجدت الدراسة لدى غالبية عينة البحث مستوى مرتفعا من التسامح مع ممارسة الحريات الفردية في أشكالها غير المهيكلة والمتخفية وفي الفضاءات الخاصة. لقد كشفت الدراسة رفض 60% من المبحوثين الإعلان عن ميولاتهم الجنسية المثلية في الفضاء العام. فيما صرح 30% أنهم على معرفة شخصية ومباشرة بشخص له ميولات جنسية مثلية، بمعنى أنه رغم سلبية التمثل والموقف من مسألة المثيلة، إلا أن هناك تسامحا سلوكيا نسبيا في العلاقات اليومية الاجتماعية." كل هذا يسهم إلى حد بعيد في تشكيل نسق من التّمثلات حول الجسد. إلا أن ذلك لا يحصل فقط ضمن النسق القرابي أو نسق السلطة السياسية أو الدينية المؤطرة للبناء الاجتماعي، بل يمتد بحسب دينيس جوديليه (Denis Jodelet) ، ليشمل نسق المعارف العامة المسهمة في بلورة الوعي الصريح بالذات وبالآخرين، مع الأخذ بعين الاعتبار طبيعة المشاعر، وأوجه الاتصال بين الوعي واللاوعي، ثم استحضار الكيفية التي يشتغل بها المخيال بوصفه يُشكل مضامين ومحتويات البناء الاجتماعي، بما هو نسيج ثقافي مُعقد يغوص في المجال الخصوصي للذوات."8. إنها نقطة تحول رئيسية في التعامل مع المثلية الجنسية، من أجل تحديد الانجذاب لأحد الجنسين، يتراوح باعتبارات أخلاقية واجتماعية من العلاقة الجنسية المغايرة إلى المثلية الجنسية. للقيام مع الأخذ بعين الاعتبار التجربة الجنسية السرية أو العلنية في شكل ردود أفعال نفسية وعاطفية، وهو الطرح الذي يختلف مع ما تبناه كينزي والذي اعتبر كلا من المثلية الجنسية والعلاقة بين الجنسين فئتين غير منفصلتين، بل قطبان لمجموعة متنوعة من الممارسات المنتظمة أو المستمرة إلى حد ما في حياة الأفراد، إلا أن التمثلات العامة للمستجوبين ما زالت تساهم في التهويل الاجتماعي من حقيقة المثلية الجنسية، وإن كانت تمتعض من العنف الموجه تجاهها.

يبدو أن هناك تحديثا في البناء الاجتماعي والتاريخي وترسيخ العلاقة الفردية والاجتماعية بالجنس من ناحية، ومن ناحية أخرى، طرائق تطور ثقافات محددة بناء على هذه النشاطات الجنسية. ومن ثم يتم إظهار السمات الجوهرية المختلفة الموصوم بها المثليون الجنسيون، وكذلك المعايير الجنسانية في نفس المجتمع الثقافي والسياسي، لتواجه تناقضات قوية سواء في تمثيلها الاجتماعي أو في تجارب الأفراد، مقاربة مكنت بشكل خاص من تحويل التركيز على المثلية الجنسية من الاعتبارات الأخلاقية والطبية إلى تحليل حقيقة أصبحت اجتماعية، ومن ثم تصبح المثلية الجنسية فئة مبنية تاريخيا وموضعة اجتماعيا، من خلال بناء مفهوم الانحراف بإسناد دور اجتماعي يتم اكتسابه والتفاوض عليه باستمرار، على نهج ما أقامه جوفمان، لاسيما من خلال فكرة وصمة العار، وهنا يظهر التشكل القوي لرهاب المثلية وما يترتب عليها من ضرورة السرية وعدم القدرة على الظهور الاجتماعي، يبين عنه الخطاب المعادي للمثليين (الدينية الأنثروبولوجية والمجتمعية)، مع نوع من السماح بعدم التمييز ضد المثليين جنسيا، كنوع من الرد على آليات القمع المجتمعي، وكتحول تاريخي في الحدود بين المجالين الخاص والعام. إن مسألة ظهور المثليين جنسيا وبالتالي الاعتراف بهم، أصبحت تغازل التصاميم الحضرية، وبالتالي يمكن أن تصبح المدن الكبرى مساحات مضادة متناقضة يمكن احتلالها بدلا عن أماكن التواصل الاجتماعي كفضاء يسمح بإغراء القرب وتعيد تأهيله.

سيادة الجنس وتنافر سلطة المرجعيات

" تبعا لذلك نستطيع القول بأن الواقع السوسيوثقافي للمجتمع، لا يفصح عن نفسه فقط ضمن الأنماط السلوكية والأنظمة التواصلية وطرائق العيش التي نصادفها في المتداول اليومي، بل يمكن أن ينجلي وينكشف بطريقة تلقائية من خلال التعبيرات الجسدية، على اعتبار أن الجسد، يظل نصا موشوما بالتجارب الاجتماعية، أو كتابا يختزل مجريات الأحداث والوقائع التي تعجّ بها حياة الناس وهمومهم، ولعل هذا هو ما جعل الخطاب السوسيولوجي يستند إلى الجسد، والحال أن المنظرين لم يفهموا الجسد على اعتبار أنه أساسي للفاعل البشري والمشروع السوسيولوجي، إلا حين شرع علم الاجتماع في التشكيك في التمييز بين الطبيعي والاجتماعي."9.وقد سجلت الدراسة قبول أغلبية المستجوبين بممارسات غير منضبطة مع أشكال التديّن شريطة بقائها في الفضاءات الخاصة، المعتمة والمغلقة فقط، لأن خروجها للعلن يعتبر مظهرا من مظاهر تهديد التناغم الاجتماعي وخلق شرخ في الوحدة الدينية للجماعة/ الأمة. تعكس الدراسة ازدواجية بين تمثل الحريات الفردية وممارستها، مثلا تجد شخصا يدافع عن بعض الحريات، لكنه يفرض ممارستها بالفضاءات الخاصة فقط"، أو أنه "يمارسها لكن تمثلاته حولها محكومة بنظرة دينية، مثل الحلال والحرام. بالرغم من ذلك، كشفت هذه الدراسة، أن مطالب الأفراد باحترام حريتهم الفردية ما فتئت تتزايد، كما تتسع المسافة التي تربط الأفراد بالمرجعيات التقليدية. هذه الأطروحة يقابلها رأي مخالف يربط أصحابه انتشار الحريات الفردية بمصير المجتمع، إذ يعتبرونها خطرا يهدد هويته الجامعية الكلية والدينية بالخصوص، لتشكّل بذلك المرجعية الدينية، بحسب الدراسة، النواة الأساسية في تمثل الهوية الجماعية، يتم استحضارها بموجب صفات النقاء الأخلاقي التي تمنحها هذه الهوية للحياة الاجتماعية ضد كل ما يزعزع انسجامها وطهرانيتها المفترضة.

لقد تمحور التصور الذي قدمه فوكو حول الكشف عن آليات تطويع السلطة للجسد، سواء كانت عملية التطويع هذه مادية أو رمزية تجاه الجسد، ويعبر فوكو عن هذا الوضع بقوله" :بيد أن الجسد يتنزل أيضا تنزيلا مباشرا في مجال سياسي، وعلاقات السلطة تمارس عليه هيمنة مباشرة، إنها تستثمره وتقومه وتنكل به وترغمه على ضروب من الأعمال وتكرهه على الشعائر بضروب من الإشارات....إن الانضباط يصنع أجسادا خاضعة ومتمرسة، أجسادا طيعة، فالانضباط يزيد من في قوى الجسد (بالمعنى الاقتصادي للمنفعة) ويقلص من هذه القوى بالذات بالمعنى السياسي للطاعة."10 . إن مثل هذه الممارسات التي يخضع لها الجسد تعبر بشكل صريح عن الاستثمار السياسي للجسد واستخدامه الاقتصادي بوصفه قوة إنتاج.ولا يزال الانقسام هو سيد تمثلات ومواقف الرأي العام المغربي إزاء مسألة الحريات الفردية، إذ أظهرت نتائج الدراسة أن الآراء المعبر عنها من طرف المستجوبين تنقسم إلى ثلاثة مستويات، الأول يربط الحرية الفردية بالكرامة والحق الفردي في التفكير والاختيار والتصرف في الجسد، والمستوى الثاني يربطها بمدى انسجامها مع المعايير الاجتماعية السائدة، بينما يربطها المستوى الثالث بالانحلال والفساد الأخلاقي. وأبرزت أن 50 في المائة يعتبرون زينة الجسد النسائي في الشارع المسألة حرية شخصية، وحتى بعد إدخال المتغيرات السوسيولوجية الخمسة المعتمدة هنا، فإن النسبة لم تتغير بشكل جوهري، مما يعني غلبة نسبية للمواقف الإيجابية من هذه المسألة في مجتمع غالبا ما يوصف بالمحافظة والتدين والتقليدانية.

إن ما يميز مرحلة الانتقال الجنسي هو أن هناك ولادة عسيرة لقيم جنسية علمانية، ستؤدي بالضرورة إلى مرحلة ثالثة وهي مرحلة التطابق بين معايير جنسية علمانية وسلوكات جنسية علمانية، لنتساءل عن كيفية إنجاح الانتقال الجنسي كي يتصالح المغاربة مع واقعهم الجنسي اليومي، مع التأكيد على عدم وجود أية معاهدة أو اتفاقية دولية تقول بأن الحرية الجنسية هي حق إنساني، وبالتالي ليس هناك ضغط قانوني على الدولة المغربية من أجل إقرار الحرية الجنسية." قد يبدو وفق رؤية دوركهايم أن نضج الشخصية ونموها وتفتقها، أمور تتنافى مع الانضباط الأخلاقي. فالفرضية القائلة أن تطور الفردانية مرتبط بتطور التحرر من الضغوط الأخلاقية والقيود التنظيمية والاجتماعية، تجد نفيها عند دوركهايم الذي يقر بأن مثل هذا التصور خاطئ، ليس فقط لأنه يرى في الانضباط شرا ضروريا للحفاظ على النظام، لكن كذلك لأنه يتجاهل الدور الايجابي للانضباط، سواء على مستوى التعايش الاجتماعي أو التنمية الأخلاقية لشخصية الأفراد، يصبح التعاون الاجتماعي حسب ما يذهب إليه مستحيلا إذا كان سلوك الفرد يتم بطريقة عشوائية أي لا يمكن توقعه بالأساس، فالميزة الأولى للانضباط هو أنه ينمي الميول للانتظام والتعود بشكل يجعل الفرد يقوم بنفس الأفعال في نفس المواقف."11. وفي الوقت الذي لا تزال فيه الدولة تتعاطى بحذر مع مسألة الحريات الفردية في التشريعات الوطنية، تفيد نتائج الدراسة بأن العائق الأساسي لممارسة الحرية الفردية في المغرب لا يرجع دائما إلى التخوف من السقوط تحت طائلة القانوني كسلطة خارجية، وإنما تخوفا أيضا من الاصطدام مع ما استدمجه واستدخله الأفراد من سلطة الضبط الذاتي، عبر مسار تنشئة اجتماعية أسرية ومدرسية، تعلي من شأن التعاليم الدينية والعادات والتقاليد، من خلال النظام الجسدي الانضباطي الذي هاجر حسب تعبير ميشال فوكو،

استنادا بمشروعية السلطة من حقل الأجساد الطيعة من فضاءات عمومية إلى فضاء نظامية، من أشكالها طاعة الأفراد في حركاتهم وتحركاتهم عبر استخدام الأبنية و الغرف، فغايتها هي تطويق الإنسان عبر بناء هندسي-رمزي مخطط له ، مهيأ قبليا لزرع شعور المراقبة الرمزية من أجل خلق العقاب اللاشعوري ، " فعامل الانضباط إذن حسب فوكو يستبعد الذهن ويدمج الجسد في أنساق المؤثرات المخطط لها.إنها أنساق المعرفة المتموضعة بقبضة السلطة، تختلف جذريا حسب فوكو، عن أبعاد المعرفة التي يحاول الأفراد التوصل إلى أسسها. إن الفرع المعرفي الخاص بالسلطة مبدأ لمراقبة عملية إنتاج الخطاب، فهو يعين لها حدودا بوساطة لعبة هوية ، تأخذ شكل عملية بعث دائم للقواعد ، بمعنى أن قواعد التحكم في الأذهان والأجساد ، تتداخل فيها كل أبعاد الاجتماعي و السياسي، لا من أجل فرض السيطرة المادية الملموسة والمحسوسة المتمحورة على الجسد وحده ، بل من أجل الإلمام بالذهن و ما يستدير به من أفكار و ما ينسج داخل ذهنه من ألفاظ تحرك إرادة الجسد ، تتحكم في كل عضو بسيط أو معقد منه ، فالجسد عبارة عن ميكانيزمات تلتقي فيها السلطة بغاياتها، مخلفة عبر إستراتيجية الالتقاء هذه ، تكنولوجيا للجسد تنتقل عبر الجسد الاجتماعي بأكمله."12. ولا يزال بُعد مراعاة التماسك الاجتماعي القيمي والأخلاقي حاضرا بقوة في مواقف المغاربة إزاء الحريات الفردية، إذ هيمنت على تمثلات المستجوبين الرغبة في الموازنة بين الذات الفردية والذات الجماعية، حيث تنفتح مساحة حوار وتفاوض مستمرين بين رغبة فردية أو جماعية نسبية في الاستفادة من التحولات الجارية مع قلق من فقدان الهوية الجامعة.علاقة بذلك، لا تخلو تمثلات المستجوبين للحرية الفردية من الإحالة على البعد الهوياتي، الذي يحضر بقوة في هذا السياق، غير أن الدراسة تشير إلى أنه بالرغم من كل ما يمكن أن يرشح من النتائج من حضور قوي للمرجعية الدينية في خلفية تمثلات وممارسات المستجوبين، ومن حضور بعض أشكال الروابط التقليدية، والنظر إلى المرأة باعتبارها ملكا جماعيا، فإن الدراسة تثبت أيضا عددا من العناصر التي تقود إلى أطروحة بروز الفرد. هذه الأطروحة يقابلها رأي مخالف يربط أصحابه انتشار الحريات الفردية بمصير المجتمع، إذ يعتبرونها خطرا يهدد هويته الجامعية الكلية والدينية بالخصوص، لتشكل بذلك المرجعية الدينية، بحسب الدراسة، النواة الأساسية في تمثل الهوية الجماعية، ويتم استحضارها بموجب صفات النقاء الأخلاقي التي تمنحها هذه الهوية للحياة الاجتماعية ضد كل ما يزعزع انسجامها وطهرانيتها المفترضة، كما أوضحت الدراسة أن العائق الأساسي لممارسة الحرية الفردية، لا يرجع دائما للتخوف من السقوط تحت مساءلة القانون، وإنما التخوف أيضا من الاصطدام مع سلطة الضبط الذاتي، التي ترتبط بالعادات والتقاليد والتنشئة الأسرية والمدرسية والدينية.

إنه على الرغم من التحريم الديني المستبطن، ورغم المنع القانوني القائم، فإن هذه الحريات تمارس يوميا، بتكرارية عالية مشيرا إلى أن العديد من الدراسات السوسيولوجية تؤكد أن الجنسية المثلية، وما يسمى بالفساد، والخيانة الزوجية، هي سلوكات متكررة جدا، مما يؤكد، في نظره على أن المغرب يعيش مرحلة ما يسميه بالتطبيع الجنسي ما يعني أن الجنس تجاوز حدود الزوجية وحدود الشرعية

الجسد واللباس استطرادات ملتبسة

الجسد واللباس في علاقتهما بالجنس والجنسانية بالمجتمع المغربي يطرح أكثر من تساؤل حول الازدواجية التي تتلبس بها، والتنافر التمثلي تجاهها كمحور على قمة الحريات الفردية، فهل نحن أمام الواقع فردنة جنسية متصاعدة في المجتمع المغربي؟، تعطي معنى للحياة الفردية في إطار التوجه والممارسة، تبين عنها التجارب والاختيارات والتمثلات والتطلعات، هل هذا سيفك الصدام بين الحداثيين والمحافظين ثقافيا واجتماعيا وسياسيا؟. وهل لطبيعة التمثلات الجنسية لدى الشباب المغربي علاقة ببعض التفاوتات المتصلة بالبيئة الاجتماعية الثقافية القيمية من حيث الانتماء الطبقي الاجتماعي والتعليمي والجنسي؟. وما مدى اعتبار هذه الحرية الجنسية في التمثل والممارسة معا إخلالا بالأمن القيمي والهوّياتي للمجتمع؟. وكيف يمكن أن تتشتت المواقف والاتجاهات بين مؤيد ومعارض وغير مكترث، يحتكم فيها كل طرف إلى مرجعية ما، إما يحملها أو يمارسها أوهما معا؟. لقد كشفت الدراسة أن 60% صرحوا بمعرفة شخصية بفتى أو فتاة، له أو لها، ممارسات جنسية من هذا النمط، كما اعتبر حوالي 50% من أفراد العينة، أن القيام بعلاقات جنسية قبل الزواج مسألة حرية شخصية، في حين توزع النصف الآخر بين نعت تلك العلاقات بالفساد الأخلاقي، والابتعاد عن التعاليم الدينية، وسوء التربية. وبخصوص مدى الموافقة على تمثل الجسد كشيء خاص جدا ينبغي التصرف فيه بحرية وبدون أية قيود، فقد اتفق 78.2% بشكل مطلق ونسبي على هذه المسألة، في حين أن نسبة 24.5% عبرت عن عدم الاتفاق النسبي والمطلق. إن اللباس ليس مجرد حماية، وعلامة على التواضع والزخرفة، إن انبعاث للثقافة والانعكاس الطبقي، لما يمكن أن يكون عليه نظام الملابس والجسد في لحظة معينة فضاء وما يمكن أن يمثله من (القيود، المحظورات، التسامح، الانحرافات، الأوهام، التطابقات، الاستثناءات)، مما يستوجب من فهم للباس في محتواه الأيديولوجي كلغة تتبع النموذج السياسي، وتحليل كيفية تناسب الزي مع نظام رسمي معياري منظم يكرسه المجتمع. وهكذا يميز الملابس عن الزيّ، والملابس الناشئة عن الاختيار الفردي، والزيّ كتعبير عن قاعدة جماعية من خلال الملابس، يمكن أن يحقق الفرد مؤسسة الزيّ على نفسه. وأوضحت الدراسة أنه بربط هذه المسألة بالمتغيرات السوسيولوجية الخمس؛ وهي الجنس، السن، المستوى التعليمي، مستوى الدخل، مكان الإقامة، أن نسب الاتفاق النسبي والمطلق كما نسب عدم الاتفاق النسبي والمطلق، إذ لم تنحرف كثيرا عن النسب العامة للعينة ككل، ما يعني أن الوعي بضرورة حرية الجسد يخترق مجمل الفئات الاجتماعية الممثلة في العينة بمعدل يفوق 50%.إنه امتداد، لانكشاف القيود المفروضة على الجسم من خلال الملابس والزينة المرتبطة بها، وبعبارة أخرى، للتفكير في الملابس أو غيابها في أبعادها الاجتماعية والثقافية، لصالح النظرة الأنثروبولوجية. ما يدعو إلى التمييز بين اللباس والملابس إذ تعتبر الملابس بمعناها الواسع – وكذلك العري – كلغة ونموذج اجتماعي وصورة موحدة إلى حد ما للسلوك الجماعي المتوقع.

إن الإيماءات والمواقف الجسدية المرتبطة بطرق اللباس وخلع الملابس تدل على اختلاف الفئات العمرية والجنس والوظائف والرتبة والمكانة، على أن الملابس تكشف بقدر ما تخفي، فهي علامة وضمانة الأجساد الجنسية، والوضع

السياسي والاقتصادي والاجتماعي والديني للناس. فهو يتعلق بالمواقف المتوقعة والمعترف بها من قبل المحيط والمجتمع، وباستراتيجيات معينة للتمييز، على مساحات وأزمنة محددة." ومن أدق العبارات التي يذكرها باومان هنا وتنطبق على كل العلاقات العاطفية والوجدانية التي فقدت إطارها الأوسع ومؤسساتها الرافعة والداعمة: عندما يتحول الجنس إلى حدث فيزيولوجي في الجسد، ولا تثير الغربة الحسية سوى لذة جسدية ممتعة، فإن ذلك لا يعني أن الجنس تحرر من الأعباء الزائدة الثقيلة المقيدة الغير الضرورية والغير المجدية، بل يعني على العكس تماما، على أن الأعباء التي يحملها زادت عن حدها المعقول، فصار يفيض بآمال ليس بوسعه تحقيقها."13. وهكذا فإن طرق ارتداء الملابس وخلعها – والخطابات المحيطة بها – تكشف عن ممارسات سياسية وثقافية؛ فهي تشير إلى سلوكيات اجتماعية موحدة، وثقافة المظاهر (اللباس) والتركيبات الإيديولوجية؛ يعتبر مظهر الملابس والجسم بهذا المعنى علامة على الهوية. وهو بحد ذاته أساس لفهم المجتمعات في مجملها من خلال منظور الجسد الملبس والجسد العاري، من خلال ربط طرق الوجود والسلوكيات والإيماءات المرتبطة بها بأداء وأنماط تفكير المجتمعات التي اختارت تقديم الأفراد والجماعات التي تؤلفها بهذه الطريقة. من الواضح أن ثمة نهج في التفاعل مع الجنس واللباس ليس معزولا، ليصبحا إذا جاز التعبير حقيقة اجتماعية كاملة. لقد كشفت الدراسة أن 61.2 في المائة من المبحوثين، عبروا عن تأييدهم لمسألة تغطية الجسد الأنثوي بارتداء الحجاب وهي نسبة تزيد عند الإناث 65.5 في المائة مقابل الذكور 57.1 في المائة.وأن الموقف الداعم لارتداء المرأة للحجاب في الفضاء العام يجد سنده في المرجعية الدينية ضرورة الانسجام مع تعاليم الدين الإسلامي عند 62.5 في المائة من أفراد العينة، وأن حوالي 38 في المائة من المؤيدين لارتداء الحجاب تبريرات ذات طابع عملي، من قبيل أسباب شخصية وأخلاقية، تجنب التحرش وكلام الناس، كما أوضحت الدراسة أن مواقف العينات الإيجابية تبدأ بالتراجع عند طرح نفس القضايا المتعلقة بممارسة هذه الحرية في ارتباطها بوضعيات و حالات محددة، و البحث في تبريراتهم لتلك المواقف، مبرزة أن متغير الجنس حاسم في العديد من القضايا المرتبطة بالحريات الفردية، حيث لا تزال المرأة حارسة المعبد، لتزداد مطالب الأفراد باحترام حريتهم الفردية، كما تتسع المسافة التي تربط الأفراد بالمرجعيات التقليدية. " إن الأجساد وحدات لم تكتمل وتتشكل من خلال تفاعلها في الحياة الاجتماعية وتطبع عليها سمات الطبقة الاجتماعية، فهي تتطور الأجساد عبر التفاعل بين موضع الفرد الاجتماعي وبيئته وذوقه، وتعمل هذه العوامل على تطبيع وتثبيت العلاقات المختلفة التي تربط الجماعات داخل المجتمع بأجسادهم كما أنها تعتبر أساسية للاختيارات التي يتبناها الأفراد في مجالات الحياة الاجتماعية كافّة."14.

إن الزيّ ليس حقيقة رومانسية في الأساس يسعى إلى تحقيق التكافؤ بين شكل الملابس والروح العامة لزمان أو مكان. إنه يتعامل معه كإضافة لأجزاء وقطعة الملابس نفسها كنوع من الحدث اليومي الثقافي الذي يجب تأريخ ظهوره أولا وتقديم الأصل الضرفي. والذي يؤدي عموما إلى دراسة الأوضاع، هي قبل كل شيء التصنيع والملمس، وهي سمة من سمات النحت التي تساهم في تأثيرها الجمالي وعنصر تصويري يسمح تحليله باستنتاجات وأسلوبيات زمنية. إنه رغم استمرار الحضور المكثف للمرجعية الدينية في ممارسات عدد من المغاربة، أبرزت دراسة جديدة، ارتفاع

المطالب الداعية إلى احترام الحريات الفردية، واتساع المسافة التي تربط الأفراد بالمرجعيات التقليدية متمثلة في الدين والعائلة والعادات والتقاليد. وأكدت نتائج البحث الميداني حول تمثل الجسد تصورات متباينة، إذ يتمثله حوالي ثلث مجتمع البحث (32.9 %) جزءا منهم، وهو رقم يتجاوزه أكثر من نصف العينة المشاركة في البحث بقناعة أن الجسد هو كل شيء (52.6 %)، في حين طابق ما نسبته (8.8 %) من مجتمع البحث بينه وبين مفهوم الهوية، أما البقية فتوزعت آراؤهم بين النظر للجسد كوسيلة عمل (2%)، أو أداة للتعبير(2.1%)، وهي آراء تختزل نظرة طبيعية أولية حول قدرات جسم الإنسان ومظهره. وهو ما جعل " ماري دوجلاس M. Douglas تقدم فهما مفصليا مهما لقضية الجسد كنسق رمزي، وذلك من خلال كتابيها الطهارة والخطر والرموز الطبيعية، gترى أن الجسد هو تمثيل مجازي للمجتمع ككل، ويعني ذلك تبعاً أن المرض في الجسد يناظر رمزيا الاضطراب في المجتمع، واتزان الجسد واستقراره مؤشر على التنظيم الاجتماعي وسلامة العلاقات الاجتماعية، إن انشغالنا بالمخاطرة واللايقين في العلاقات الاجتماعية يمكن أن يفهم من خلال نظريات النظام الجسدي. فيما يتعلق بحرية الجسد، هيمن على رؤية المستجوبين للحرية الفردية اعتبار الجسد ملكا جماعيا، وتستند هذا المنظور في غالبيته، على منطلقات دينية، تصبح معها حرية الجسد مرادفة ومرتبطة بالانحلال الأخلاقي، خصوصا عندما يتعلق الأمر بالمرأة واختياراتها. لقد خلصت الدراسة إلى أن إجابات جزء كبير من المستجوبين، تختزل حرية الجسد بما أسمته بالجسد الشّرعي الذي عليه أن يتصرف ويتوافق مع المعايير الاجتماعية والدينية بالخصوص، خاصة عند الحديث عن البكارة والعذرية، ويتأكد ذلك عندما يتعلق الأمر بسفر المرأة أو الفتاة المغربية، واختيار الأصدقاء، حيث نجد تضاربا في الآراء حول من له حق التدخل في هذه الاختيارات. الجسد الشرعي يقوم على متطلبات من حرية الضمير، والمساواة بين جميع المواطنين مهما كانت معتقداتهم الروحية أو جنسهم أو أصلهم وارتداء الحجاب، ليترك نوع الحجاب لتقدير الإمام أو الأب أو الزوج، على المرأة المسلمة أن تعتني ليس فقط بجسدها، بل برأس مالها الذي الحجاب جزء منه. لأن الحجاب موجود أيضًا ليحفظ الشرف بقدر ما يحمي المرأة من كل الإغراءات. من الواضح أن الأسرة تلعب دورا كبيرا في سلوك المرأة، ويتوقع الأب، العم، الأخ، والأصهار الاحترام والطاعة من المرأة. "يقتضي وضع الحديث عن الجسد، بوصفه حمولة اجتماعية، في سياقه التواصلي العام، وذلك للوقوف على الملابسات التي بموجبها يتبلور الخطاب؛ ففي غياب السياق تظل المرسلات الثقافية غير قابلة للفهم؛ فالمتكلم وهو بصدد أي فعل تواصلي ينبغي استحضار طبيعة الموقف الذي يوجه أداءاته من اختيار للكلمات، وتحكم في نبرة الصوت، وتعبيرات ملامح الوجه، ثم وضعية الجسد، علاوة على طريقة تدفق الكلام، مع الأخذ بعين الاعتبار لحظات الصمت، بوصفها علامات تقتضي أن تكون موضع تأويل من قبل المتلقي لفهم الرسالة في كل أبعادها ومدلولاتها"15

إنه يمكن تصنيف مواقف المستجوبين بصدد هذه القوانين إلى مجموعتين: الأولى وتمثل الأغلبية، تتبنى موقف المحافظة والدفاع عن حماية ثبات الهوية الدينية والأخلاقية العامة للمجتمع، والثانية أقل عددا وذات مرجعية مدنية حقوقية كونية، ومنفتحة على التطورات المجتمعية، ويلاحظ مسافة التباعد بين التوجهين، الحداثي والمحافظ، والتي

تزيد حسب الوقائع المطروحة كالإجهاض، المثلية الجنسية، العلاقات الرضائية. ولا يزال بُعد مراعاة التماسك الاجتماعي حاضرا بقوة في مواقف المغاربة إزاء الحريات الفردية، إذ هيمنت على تمثلات المستجوبين الرغبة في الموازنة بين الذات الفردية والذات الجماعية، حيث تنفتح مساحة حوار وتفاوض مستمرين بين رغبة فردية أو جماعية نسبية في الاستفادة من التحولات الجاري، مع قلق بيّن من فقدان الهوية الجامعة."فعلى غرار ما تتم به تربية النفوس، هنالك بالموازاة تربية للأجساد، وبموجبها تنطبع الثقافة على الجسد؛ إذاً فتربية الجسد تعني شحنه بملامح أخلاقية، وظواهر تراثية، وقيم مُنتقاة على شاكلة الانتقاء الطبيعي الذي تقول به السوسيولوجيا الداروينية."16. لقد كشفت الدراسة عن تباين في مفهوم الحرية الفردية لدى عدد من المغاربة، انطلاقا من ثلاثة مستويات، يتعلق الأول بربطها بالكرامة والحق في الاختيار والتصرف في الجسد، والثاني بمدى انسجامها مع المعايير السائدة في المجتمع، فيما تربطها فئة ثالثة بالانحلال والفساد الأخلاقي، وهو ذات الأمر عند جوفمان " إذ يقوم الجسد بدور مهم في توسط العلاقة بين الهوية الذاتية والهوية الاجتماعية. فالدلالة الاجتماعية التي تعزى لأشكال وأداءات جسدية بعينها، والتي يتم استيعابها تؤثر كثيراً في إدراك الفرد لنفسه ومشاعره بخصوص قيمته الداخلية – الجسد القابل للترويض – غير أنه تجدر الإشارة إلى أن جوفمان يميل إلى افتراض وجود رابط أوثق مما يجب بين هوية المرء الاجتماعية الافتراضية وهويته الاجتماعية الواقعية. ويجوز تحليل جوفمان لنظام التفاعل أهميةً كبيرة نسبة إلى فهم الجسد القابل للترويض بسبب الرؤى التي يعرضها في كيفية تحكم الأفراد في أجسادهم ومراقبتها. أيضا لديه الكثير من الأفكار القيمة فيما يرتبط بالعلاقة بين الجسد، والهوية الذاتية والهوية الاجتماعية. وعند جوفمان يقوم الجسد بدور في توسط العلاقة بين الهوية الذاتية والهوية الاجتماعية التي تعزى لأشكال سلوكيات جسدية بعينها يتم استيعابها وتؤثر كثيراً في إدراك الفرد نفسه ومشاعره بخصوص قيمته الداخلية."17 وبهذا الخصوص، خلصت الدراسة إلى كون المستوى التعليمي يبدو مؤثرا في عدد من القضايا حيث كلما اتجه هذا المستوى إلى الارتفاع كلما اتجه الموقف نحو نوع من قبول الحرية بمختلف مستوياتها.هذا، وقد شملت الدراسة طرح استمارة تتضمن 103 سؤال يتعلق بكل من تمثل الجسد ومدى الاتفاق مع تملكه الفردي وحرية التصرف وفق الإرادة الفردية سواء بالمطلق أو من خلال الممارسات اليومية المرتبطة باللباس، وارتداء الحجاب، وكذا طبيعة العلاقة بين الدين وبحرية المعتقد، ومحور الجنسانية سواء من حيث تمثل العينة لها أو من خلال الموقف من ممارسات الآخرين. وأضافت الدراسة في خلاصتها العامة الأولية، أن تمثلات ومواقف وممارسات أفراد العينة تصل في أحيان كثيرة إلى حد الاستقطاب الحاد، حيث يظهر ذلك بشكل جلي من خلال التبريرات المقدمة. مجتمعيا لواقع السيلان الجنسي.

الحرية الجنسية والجسد ولادة مفهوم وتغير مجتمعي

يشهد المجتمع المغربي تحوّلاتٍ على صعيد أنماط الوعي والتفكير والسلوك، تجعل من الصعب القفز على أسئلة الحرّيات الفردية وتجاهلها. وعليه، يصبح المشرّع مطالبا بالبحث عن توافقات تعكس ميزان القوى الحالي داخل المجتمع، الذي يميل، على ما يبدو، إلى القطاع المحافظ. بيد أن المشكلة التي تواجه الجميع تكمن في طبيعة هذه

التوافقات وحدودها ومرجعياتها التي من المفروض أن تحكم أي تعديل قانوني في هذا الصدد، مع ضرورة الأخذ بالاعتبار التناقض بين القانون الجنائي الحالي وما نص عليه الدستور بشأن الحقوق والحريات، ما يطرح معضلة الشرعية الدستورية في هذا القانون.من ناحية أخرى، يمثّل الانقسام بشأن الحريات الفردية مخزونا احتياطيا من الموارد السياسية بالنسبة للسلطة، يسمح لها بالتحكم في النقاش المجتمعي وتوجيهه، وتجنب كل ما من شأنه أن يخل بالتوازنات القائمة يتعلق الأمر بتحديثٍ متحكم فيه يستمد دلالاته من المشروعية الدينية لهذه السلطة، بما لذلك من دلالات سياسية.

إن المجتمع المغربي يعيش منذ حصوله على الاستقلال تحولات اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية، تجسدت في الانتقال من أنماط عيش تقليدية محافظة إلى أنماط حديثة ومتمدنة بنسب متفاوتة. وقد أفضى هذا الانتقال إلى بروز مجموعة من التمثلات والمواقف تجاه السلوك الجنسي كحرية وممارسة فردية، تارة تنزع نحو الانفتاح والتحرر بشكل علني، وتارة تروم الاستقباح كموقف لكن الممارسات اليوم في هذا الشأن هي عكس ذلك، فهي إما تمارس خفية وإن لم تبقى من المسكوت عنها. لقد أفادت الدراسة أن تمثلات ومواقف الناس من الحريات الفردية لدى أفراد العينة التي شملتها الدراسة بخصوص قضايا تهم الجسد والجنسانية والمعتقد الديني تنحو نحو الإيجابية عندما يتعلق الأمر فقط بإبداء الرأي أو الموقف. يمكن تناول موضوع الحريات الفردية في المغرب انطلاقا من ثلاث زوايا متكاملة، والذي ينظر إلى المجتمع انطلاقا من تحولاته الكبرى التي تطرأ عليه في الزمان والمكان، وزاوية البحث القانوني والقضائي في علاقة بواقع هذه الحريات، ثم الزاوية المرتبطة بالواقع والفعل والتطلع السياسي. إن حرية امتلاك الجسد والتصرف فيه، يتساءل بشأنها إن كانت تندرج ضمن الحريات أم ضمن الحقوق أم هما معا، على اعتبار أن الفرق بين الحق والحرية، هو مصدر الحق، وما مدى كونها ضمن القانون الطبيعي لنكون أمام حرية من حقنا التمتع بها، وهنا من يعتبر أن من الحقوق الطبيعية للإنسان أن يمارس مأكله ومشربه وجنسه وعلاقاته بحرية، لاندراجها ضمن حقوقه الأساسية والطبيعية. مشيرا إلى أن الإسلام هو دين حديث بالمقارنة مع تاريخ البشرية، ونفس الشيء بالنسبة لمختلف الديانات السماوية، وبالتالي ليس هناك ما يوجب حصر الحقوق الطبيعية في التصادم الديني، بل هناك سعي إلى بناء دولة توافقية نص آخر دستورها على تجليات هذه الحقوق الفردية، وخصص أكثر من 21 فصلا لهذه الحقوق والحريات. وفي الوقت الذي أكد فيه على وجود مكتسبات حققها الشعب المغربي في نضاله الديمقراطي من أجل ترسيخ الحقوق والحريات العامة وعبرها الحريات الفردية. " في الغرب يُعد الجسد مشروعا يتوجب العمل فيه وإنجازه بوصفه جزءاً من هوية الفرد الذاتية، وهذا المشروع الجسدي الذي يُعمل عليه منذ فترة غير قصيرة، من دون النظر إلى حجمه وشكله ومحتواه وباطنه وظاهره، من الرغبات والشهوات والحركات قابل للبناء كمورد شخصي لحامله. وتوطين ماهيته الاعتبارية بالتجميل أو سواه من الجراحات القابلة على توثيق هذه الفكرة، كبناء اجتماعي، يشي بثقافة الشعوب واحتوائها على منجزات الحداثة الطبية والعلمية. وصولاً إلى اللغة والوعي كما يرتئيها علم الاجتماع على أنهما قدرات جسدية أيضاً."18. وهنا نشير إلى أن المغرب الذي صادق على اتفاقية بيجين حول المرأة، تحفظ حينها على البند المتعلق

بحق المرأة في التصرف في جسدها، وبعدها تم رفع المغرب تحفظه على هاته المادة. "كان أنتوني غيد نز من أوائل السوسيولوجيين الذين وصفوا صراحة وبوضوح طبيعة الحداثة العاطفية، ونظروا إلى الحميمية بصفتها التعبير الأقصى على حرية الفرد، وانعتاقه التدريجي من رقبة الدين، والتقليد، والزواج مبنى للبقاء الاقتصادي."19 . إننا بصدد تغير في التمثلات والمواقف علاقة بالجسد وحريته، بشكل يحيل مباشرة على ممارسات من المعيش اليومي، وهنا نرصد تركيز أسئلة الاستمارة على قضايا محددة، تمس بالخصوص الجسد الأنثوي في الفضاء العام دون الجسد الذكوري، وكأن الحرية تعد مشكلة عندما ترتبط بالجندر الأنثوي. فكان هناك شبه انحسار في التساؤل حول الموقف من إبراز زينة الجسد النسائي في الشارع دون الجسد الذكوري، وهو ما يجعل الجنسانية أمرا جندريا، حيث اعتبر حوالي 50% من أفراد العينة المسألة حرية شخصية. لكن. وحتى بعد إدخال المتغيرات السوسيولوجية الخمسة المعتمدة في الدراسة (الجنس/ السن/ الانتماء الجغرافي/المستوى التعليمي/الوضعية الاجتماعية)، فإن النسبة لم تتغير بشكل جوهري. مما يعني غلبة نسبية للمواقف الإيجابية من هذه المسألة في مجتمع غالبا ما يوصف بالمحافظة والتدين والتقليدانية، وإن كان ليس كذلك بالضرورة. "إن العنف الرمزي ليست عملية تأثير أو استعمال بدهاء لأحدهم، واسع النطاق لتحقيق أغراض شخصية. إنه اعتقاد جماعي يسمح باستبقاء والحفاظ على التراتبات والسلميات (استقرار المجتمع). لها كأثر انقياد وانصياع المهيمن عليهم دون أن يحتاج المهيمنون لاستخدام القوة."20، غير أن الدراسة سجلت أن كل المستجوبين، يرفضون دون استثناء، مسألة اللجوء للعنف الجسدي أو المادي للحد من حرية ممارسة الأشخاص للحريات الفردية، ويكون التبرير دائما الاحتجاج بوجود دولة، وقانون، أو ولي أمر، الموكول لهم السهر على حفظ نظام المجتمع. وأشارت الدراسة كذلك إلى أنه سواء تعلق الأمر بالحرية الجسدية، أو العلاقات الرضائية بين الراشدين، يبدو أن ما يهيمن على الأجوبة الخوف من فقدان الهوية، وهو ذات الربط الذب ربط فيه إميل دوركايم بين العنف ومفهوم اللامعيارية إنه يتقدم بطرح مضمونه كون الأزمات، الاقتصادية، الأخلاقية والسياسية، ينجر عنها اختلال النظام، نشوء الفوضى في معايير عمل النظام الاجتماعي وفي القيم الجماعية."21 .لقد كشفت نتائج الدراسة، أن ما يهيمن على منظور المستجوبين للحرية الفردية، هو "الرغبة في الموازنة" بين ما اعتبر "الذات الفردية والذات الجماعية"، وأشارت إلى تخوف الكثيرين من أن "انتشار الحريات الفردية، سيهدد مصير المجتمع، وسيمثل خطرا على المرجعية الدينية التي تبقى النواة الأساسية في تمثلهم (مفهومهم) للهوية الجماعية."ومن جهة أخرى، عبّر المستجوبون عن نوع من التذمر من "انتقائية تطبيق القانون"، حيث ربطوا ممارسة الحرية الفردية بالموقع الطبقي، من خلال إثارة نماذج على ممارسات مثل الإجهاض والعلاقات الرضائية وحتى الإفطار العلني في رمضان، والتي يطرحها العديد من أفراد عينة البحث كحريات طبقية، يمارسها البعض دون الآخر.عند جوفمان " يقوم الجسد بدور مهم في توسط العلاقة بين الهوية الذاتية والهوية الاجتماعية التي تعزى لأشكال سلوكيات جسدية بعينها يتم استيعابها وتؤثر كثيرا في إدراك الفرد نفسه ومشاعره بخصوص قيمته الداخلية" 22. وأكدت نتائج البحث أن حوالي ثلث مجتمع البحث أي 32.9 في المائة جزءا منهم، وهو رقم يتجاوزه أكثر من نصف العينة المشاركة في البحث بقناعة أن الجسد هو كل شيء 52.6 في المائة في حين طابق ما نسبته 8.8 % من مجتمع البحث بينه وبين مفهوم الهوية، أما البقية فتوزعت

آراؤهم بين النظر للجسد كوسيلة عمل 2% ، أو أداة للتعبير 2.1%، وهي آراء تختزل نظرة طبيعية أولية حول قدرات جسم الإنسان ومظهره." فالجسد لم يكن يوماً صامتاً فبلغة علوم اللسان هو نص يحمل معاني ثقافية واجتماعية تستدعي استقراءه دائماً وتفكيكه. علينا أن نهتم بهذا المنظور التحليلي الدلالي والسوسيولوجي والانثروبولوجي لنقترب أكثر من فهم الظواهر الإنسانية المعقدة، فهويتنا الفردية والجنسية الجندرية لها علاقة وثيقة بحقل تشابك العلاقات السلطوية حوله، فالذكورة والأنوثة لعبة في علامة الجسد وهذا ما يكون مهماً في الدراسات الثقافية الجسدية."23 .لقد اشتملت استمارة البحث على سؤال حول مدى الموافقة على تمثل الجسد كشيء خاص جدا ينبغي التصرف فيه بحرية وبدون أية قيود. وكانت إجابات المبحوثين بنسبة 78.2% متفقة بشكل مطلق ونسبي على هذه المسألة. وهي نسبة إحصائية لها منحى إيجابي إذا ما قورنت بنسبة 24.5% التي تحيل على عدم الاتفاق النسبي والمطلق. وعند ربط هذه المسألة بالمتغيرات السوسيولوجية الخمس المعتمدة في الدراسة، وهي الجنس، السن، المستوى التعليمي، مستوى الدخل، مكان الإقامة، نلحظ أن نسب الاتفاق النسبي والمطلق، كما نسب عدم الاتفاق النسبي والمطلق لم تنحرف كثيرا عن النسب العامة للعينة ككل. وهذا يعني أن الوعي بضرورة حرية الجسد يخترق مجمل الفئات الاجتماعية الممثلة في العينة بمعدل يفوق 50%." في هذا الشأن يقول هونيث: "تعتبر تجربة الاعتراف أساسية بالنسبة للإنسان، فلتحقيق عالقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف التذاوتي للإمكانات والمؤهلات، أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي ر نفس ي ومشاعر سلبية كالغضب والإحباط مثلا." 24

بالرغم من حضور المرجعية الدينية وحضور الروابط التقليدية إلا أن هناك صعودا للتفرد فالناس يحاولون بقدر الإمكان الابتعاد عن المرجعيات التقليدية ويحاولون أن يثبتوا ذاتيتهم باعتبارهم أفرادا لهم الحق في الاختيار والقدرة على التصرف وفق إرادتهم دون القطيعة مع مرجعياتهم التقليدية ولكن هناك خوف أيضا من الكلفة الاجتماعية وللثقل الذي يمثله المجتمع والثقافة لذلك فالفرد تراه متخبطا بين الإقدام على العلاقات خارج الزواج و الخوف من القانون ومن المجتمع ورفضه وكذلك الأمر بالنسبة للباس المرأة وغيرها من الحريات الفردية لذلك لا يمكن للحرية الفردية أن تكون في مستوى معين دون أن يتبنى المجتمع هذه الحرية من خلال مجموعة من القوانين التي تؤكد على حرية الاختلاف." أن البعد الديني لا يزال حاضرا بقوة في تمثلات ومواقف المغاربة إزاء الحريات الفردية. وأوضحت الدراسة، أنه كلما انخرط المستجوبون في تمثل الحرية الفردية كانحلال أخلاقي، كلما اتجه موقفهم نحو الرفض لأي مجهود مجتمعي لمأسسة تلك الحريات أو لتقنين ممارستها أو تغيير قوانينها. بحيث أن مستوى قبول أو رفض هذا الجانب أو ذاك من حرية التصرف الفردي في الجسد، أو حرية الاعتقاد أو غيرها شديد الارتباط بالمعنى الذي يتم منحه للحرية." والاعتراف حسب بول ريكور هو قبل كل شيء اعتراف متبادل بين ذاتين ووعيين، وهو بالأحرى تعارف يتجاوز المعرفة البسيطة حول الشرط الإنساني للآخر."25 .لا يزال الانقسام هو سيد تمثلات ومواقف الرأي العام المغربي إزاء مسألة الحريات الفردية، إذ أظهرت نتائج الدراسة أن الآراء المعبر عنها من طرف المستجوبين تنقسم

إلى ثلاثة مستويات، الأول يربط الحرية الفردية بالكرامة والحق الفردي في التفكير والاختيار والتصرف في الجسد، والمستوى الثاني يربطها بمدى انسجامها مع المعايير الاجتماعية السائدة، بينما يربطها المستوى الثالث بالانحلال والفساد الأخلاقي. أن تمثلات الحريات الفردية لدى جزء كبير من المغاربة تهيمن عليها النظرة الدينية وضوابطها والتقاليد والعادات التي تمثل 'نقطة حمراء' يجب الوقوف عندها، رغم تأكيد عدد من المستجوبين رغبتهم في التمتع بكل حرياتهم. الدراسة تشير إلى أن التمثلات التي لدى المواطنين "تختلف كثيرا بحسب الموقع الذي يتواجد به الفرد وبحسب الطريقة التي يتم بها طرح السؤال عليه، ولهذا تختلف أجوبة المواطنين بين التشدد والتسامح والحياد. "والاعتراف المتبادل بوصفه تعين للشيء على وجه العموم فإن العلاقة ما بين، الذات والآخر ليست علاقة اعتراف دائم، وإنما قد تكون كذلك علاقة إقصاء."26. إن غالبية المستجوبين يرفضون إلغاء الفصول التي تمس الحريات الفردية، والفصول المتعلقة بتجريم الإجهاض والمثلية الجنسية. وأن رفض هذا الإلغاء يعود في نظر العينة إلى أن ''أي مساس بها سيؤدي إلى زيادة الفساد الأخلاقي'' بالمجتمع. ولم تكن لدى 69.2% من أفراد العينة المبحوثة أدنى فكرة عن الفصل 490 من القانون الجنائي المغربي، المتعلق بتجريم العلاقات الجنسية خارج مؤسسة الزواج. وبعد اطلاعهم على فحواه، عبر 50.4% منهم عن قبول مضامينه، فيما أبدى 27.2% منهم عن موقف مضاد صريح له، ولقد ساهم ولوج المرأة المغربية إلى العمل ومشاركتها بعدد من المجالات الاقتصادية، في بزوغ توجه مهم نحو الاعتراف النسبي بحرياتها الفردية في عدد من المجالات، خاصة فيما يتعلق بالسفر والعيش بمفردها من أجل العمل والدراسة.

"إن جذور الخوف من الاختلاط عادية، ولا يصعب أبدا تحديدها، ومن السهل فهمها حتى وإن لم يكن من السهل بالضرورة تجاهلها، وهنا يؤكد ريتشارد سينيت أن هذا الإحساس الذي يمثله ضمير المتكلم {نحن}، والذي يعبر عن الرغبة في التماثل، إنما هو طريقة يستخدمها الناس لاجتناب ضرورة النظر العميق في الاختلاف بينهم.....فالشعور بالروابط المشتركة من دون تجربة مشتركة يحدث في المقام الأول لأن الناس تخشى المشاركة، وتخشى أخطارها وتحدياتها، وتخشى آلاما وأوجاعها."27 في الوقت الذي لا يزال المجتمع السياسي المغربي يتعاطى بحذر مع مسألة الحريات الفردية في تدبيره، وهنا تفيد نتائج الدراسة بأن العائق الأساسي لممارسة الحرية الفردية في المغرب لا يزال مرده إلى التخوف من السقوط تحت طائلة المتابعة القانونية بالفساد أو الخيانة الزوجية كسلطة خارجية، وأيضا التوجس من الاصطدام مع ما استدمج الأفراد واستدخلوه من سلطة الضبط الذاتي، عبر مسار تنشئة اجتماعية أسرية، يلعب جانب إعلاء وتثبيت شأن التعاليم الدينية والعادات والتقاليد، هذا التغير لا نعتبره كما اعتبره البعض أو أطلق عليه نظرية الانتقال الجنسي، على اعتبار أن هناك انفجارا بين المعايير الجنسية الدينية، والسلوكات الجنسية التي لم تبق دنية، فهي ليس كلها كذلك، يميل المغاربة لاعتماد الانفتاح المؤطر بالمحافظة، والتي تعني أحيانا التعاطي ولكن بالسرية في الممارسة والإعلان في العلاقات، حيث الحضور المكثف في الجنسانية قبل الزواج في الواقع السلوكي، والرفض مع المرونة في تقبل الجنسانية المثلية.، أي أن هناك في الواقع مفارقة بين المعيار الأخلاقي الاجتماعي والقانوني

وبين السلوك الجنسي الممارس، كما سجلت الدراسة ارتفاع حدة النقد ومساءلة البديهيات الاجتماعية، مثل الزواج والروابط الاجتماعية، بالخصوص لدى نسبة مهمة من النساء اللائي يشتكين من الحيف الذي يتعرضن له في عدد من القضايا من مثل الزواج بغير المسلم وغيرها. ما يفسر هيمنة الرغبة في ممارسة الحريات الفردية بموازنتها مع المتطلبات الاجتماعية والمرجعيات الدينية، التي رغم تراجعها ما يزال حضورها مكثفا. ولقد لاحظت الدراسة، أن سند تلك التبريرات في الغالب الأعم يعتمد المرجعية الدينية والتقاليد الاجتماعية والنزعة الهوياتية. وبخصوص مرجعية الحقوق والحريات، مشيرة إلى أن الاستناد عليها لدعم الموقف كان ضعيفا نسبيا. إنه على الرغم من هذا الهيجان الجنسي السلوكي ظهورا، فمن المستحيل تجريم كل السلوكات الجنسية اللاقانونية على اعتبار أن الحالات التي تتم فيها المتابعة هي حالات قليلة جدا بالمقارنة مع ما يقع في الواقع، ما يفيد أن القانون الجنائي يخرق بشكل يومي، بل أصبح قانونا متجاوزا بالنظر إلى الواقع. إنها الرغبة إلى التصالح بين المعايير والقوانين من جهة والسلوكات من جهة أخرى، وهو ما يشير إلى الاستغلال السياسي للانتهاكات والجرائم، والتي يمكن أن تستغل لتصفية حسابات سياسية، لذلك قد تتصاعد الدعوات إلى إلغاء القوانين التي تجرم هذه العلاقات الجنسية الرضائية، وكأن الإبقاء عليها بمثابة قمع جنسي لإنتاج المجتمعات الطيعة، على أساس أن يتمتع المغاربة بحقوق جنسية وليس بالكاملة على الشاكلة الغربية، وهو أطلق الدعوات من مختلف الجهات إلى الرغبة لبلورة قانون جنائي خال من العقوبات التي تجرم العلاقات الجنسية الرضائية، من خلال تشخيص واقع الحقوق والحريات، إذ يرى هؤلاء إلى إنه لا ضير لهذا المجتمع في أن تمارس العلاقة الجنسية بين راشدين لا تربط بينهما علاقة زواج داخل إطار مغلق، لأن ذلك لا يحدث أي رجة أو ضجة داخل المجتمع، مشيرا إلى إمكانية المرور إلى مرحلة اللاتجريم. إن الحريات الفردية غير مرتبطة قانونا فقط بالعلاقات الجنسية، بل هناك جانب متعلق بانتهاك الآداب العامة والإخلال العلني بالحياء كالعري والإثارة، وهي توصيفات غير منضبطة.، سواء على مستوى المصطلح أو على مستوى المفهوم وتمثلاتها لدى الأفراد والمحيط الاجتماعي في ظل طبيعة التغيرات والتحولات التي يعرفها المجتمع والمرجعيات الفكرية السائدة في مجال تدبير الصراع الخاص بالحريات الجنسية الفردية بين العامة والنخب والسلطة، ما بين مرجعيات حداثية وأخرى محافظة، وبذلك تشكل هاته الحريات هاجسا باعتبارها ضغطا مجتمعيا. وهو ما يطرح مدى تحقيق المجتمع المغربي للنضج على مستوى الحياة العامة والحياة السياسية، وتدبير الحريات الفردية الجنسية من موقع الصراع، حيث نجد القوى المحافظة تتهم كل من يحاول فتح هذا النقاش بأنه يسعى إلى إشاعة الفاحشة والانحلال وإفساد المجتمع، فيما القوى التقدمية والحداثية، تجد نفسها مضطر لتنكمش على نفسها بمعزل عن السياقات. مع أن الكل يكاد يجزم بوجود ممارسة للجنس خارج مؤسسة الزواج، وهناك ممارسة للإجهاض. والبعض أن موضوع الحريات الفردية هو مطلب أقلية، وعلى الرغم من كون البعض الآخر يرى أنه مطلب موجود في المجتمع ولا يعبر عنه بالشكل المطلوب. مشيرة إلى أن الحريات الفردية هي جزء لا يتجزأ من الحريات الجماعية ولا انفصال بينهما وأن النقاش يتعين أن يسير بشكل متوازي.

يعتبر الداعون من المستجوبين إلى المزيد من الحرية الفردية الجنسية أن المجتمع المغربي يحمل معه تبعات بالانهزام الثقافي النفسي المتخوف من خوض معركة التحديات الثقافية الاجتماعية، باعتبارها معركة صعبة، وهذا برأيهم ما يسعد السلطة، وكأن المزاج العام للسلطة يتجه بالدفع نحو عدم تعديل القوانين الملجمة للحريات عموما، على أن مزاج السلطة بالمغرب لا يحبذ الجرأة المتخذة في هذا الصدد، كونها تخدم مصالحه من جهة، من منطلق مرجعية تدبير الفضاء المشترك. ليروا ضرورة رفع الدولة يدها، وبشكل مطلق، عبر آليات التشريع، عن الحياة الخاصة للناس في الفضاءات المغلقة، كونها خارج حدود الفضاء الذي تدبره وهو الفضاء المشترك، وتعده نوعا من حشر الذات في الفضاءات الخاصة، والخوض في الحياة الخاصة، ويعكس هذا المخاض انقساما مجتمعيا ما فتئت تزداد حدّتُه كلما استجدّ النقاش بشأن هذه الحريات وما تشهده التمثلات ذات الصلة بها من تغيير. وفي وقتٍ يرى المحافظون أن توسيع هامش هذه الحرّيات لا ينبغي أن يحيد عن المنظومة القيمية التي يمثّل الإسلام محورها الرئيسَ، خصوصاً في ما يرتبط بالعلاقات الجنسية خارج مؤسّسة الزواج، يتطلّع العلمانيون والليبراليون إلى تشريع جنائي جديد، أكثر مرونة وقدرةً على إدماج المنظومة الكونية لحقوق الإنسان في البنية الاجتماعية والثقافية المغربية. نقاش تتداخل فيه الاعتبارات القيمية والأخلاقية والحقوقية والقانونية والسياسية يكشف عن عدم تكيف مع التحولات التي شهدها المجتمع على غير صعيد. وينبئ الواقع أن هناك إقبالا متزايدا من المغاربة على ممارسة حرّياتهم الفردية، حتى لو تعارض ذلك مع القانون، ما يؤجج دوما الصراع ما بين الدولة والسلطة والمجتمع.

على سبيل الختم:

ترتبط حرية الفرد الجنسية بحرية ممارساته في جسده، ومنها تتشكل فردانيته واستقلاليته، ويتضمن ذلك دلالات لطبيعة حمولاته الثقافية وسيرورة تشكل صورته بناء على تمثلاته وممارساته وسلوكات واختيارات اجتماعية تنبني عليها مواقفه، مما يحيلنا على القيمة الاجتماعية والرمزية. وهذا ما قد يجد تفسيره في تراخي أو تجذر عدد من القيم الأخلاقية الجماعية ضمن الفضاءات المشتركة أو الخاصة. وبالرغم من كل التغيرات التي شهدها المجتمع المغربي لا تزال طقوس الممارسات الجنسية قبل الزواج لدى كل من الجنسين تحضى في المخيال الاجتماعي بدلالات يمتزج فيها الديني بالثقافي والاجتماعي والقانوني والحقوقي، وإن كان الإقبال عليها هو في اضطراد مستمر، فهو يتم بمستويات متباينة بين الأفراد والجماعات باعتبار المتغيرات السالفة الذكر، ولو أن الدراسة تظل متقاربة بين الجنسين في ظل طفرة الاهتمام بالجسد والجنس، لا يمكن أن يخفي وعيا يتشكل اجتماعيا، ويوجه علاقات الفرد وتفاعلاته الاجتماعية عامة كعلاقة اجتماعية متموضعة فيه داخليا وخارجيا. إنها تمثلات تستوعب التشابه والاختلاف والمقارنة والتراتب والتمايز والإقصاء، إنها متضادات تؤطر شهوات الفرد واستهلاك الجسد الفردي، وحدود حرية الفرد في ذلك، في مجتمع غالبا ما يوصف بالنزوع نحو المحافظة والتدين والتقليدانية، ولعل جسد المرأة يبقى ذا تمثل جنسي بشكل أكبر منه لدى الرجل، مما يحدث فروقات جوهرية في تمثله وتحركه والتعاطي معه بالفضاء العام، ونزوعه نحو الفضاء الخاص، ومراوحته للمشترك، بناء على تفسيرات ذات بعد ديني وثقافي واجتماعي وحقوقي.

الهوامش:

1 نشرت الدراسة على الموقع الإلكتروني الرسمي لمؤسسة منصات للأبحاث والدراسات الاجتماعية قدمت فيه النتائج الرئيسية لبحثها الكيفي المعنون بـ"الحريات الفردية، ما يقوله المغاربة!" في فبراير 2023.

2 شلنج، كرس (2009). الجسد والنظرية الاجتماعية. ترجمة، منى البحر ونجيب الحصادي. القاهرة: دار العين للنشر، ص22-23.

3 عبد الله أوجالان، مانيفستو الحضارة الديمقراطية، سوسيولوجيا الحرية، المجلد الثالث، ترجمة زاخو شيار، مطبعة أزادي، الطبعة الثالثة، 2017، ص 47.

4 Bourdieu, Pierre (1979). «Les Trois états du capitale culturel.» Actes de la recherche en science sociale: no. 30.

5 دافيد لوبروتون: أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1997، ص 12

6 Florance Brannstein et Jean-François Pépin (1999). La Place du corps dans la culture Occidentale. Paris: Presses universitaires de France.

7 زيجمونت باومان، الحب السائل عن هشاشة الروابط الإنسانية، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، سلسلة الفقة الاستراتيجي5، الطبعة الأولى، بيروت، 2016، ص 174

9 شلنج، كرس، مرجع سابق، ص 41.

10 ميشيل فوكو :المراقبة والمعاقبة – ولادة السجن، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990، ص 159

11 المقاربة السوسيولوجية للأخلاق في المجتمعات الحديثة: تحليل "دوركهايم" نموذجا، براهيمي أم السعود، جامعة زيان عاشور الجلفة الجزائر، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية. نشر بتاريخ 12 فبراير 2020. ص 233

12 ميشال فوكو – المراقبة والعقاب – ترجمة: علي مقلد – مركز الإنماء القومي – ص:158

13 زيجمونت باومان،الحب السائل عن هشاشة الروابط الإنسانية،مرجع سابق ، ص 21

14 -Pierre Bourdieu. Men and machines. In K. Knorr- Cetini and A.V. Eds.1981. P.98.

15 Simons, Solange (2002). «La Diversité culturelle.» dans: Pierre Dupriez et Solange Simons. La Résistance culturelle: Fondement, applications et management interculturel. 2ème éd. Bruxelles: De Boeck, Duculot.

16 Florance Brannstein et Jean-François Pépin (1999). La Place du corps dans la culture Occidentale. Paris: Presses universitaires de France.

17 عبد الرحمان جنيدي :سوسيولوجيا الجسد والحجاب، المجلة العربية للدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة، المجلد: 2، العدد: 01، 2016، ص163

18 كرس شلنج " الجسد والنظرية الاجتماعية –- ترجمة منى البحر- نجيب الحصادي- دار كلمة، 2009، ص 78

19 Anthony Giddens; Modernity and self society in late-modern age (Cambridge polity press,1991) Anthony Giddens, The transformation of intimacy, Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies (Stanford, CA, Stanford university Press,1992)

20 . « Démocratisation de l'influence : mythe ou réalité ?, Le rêve américain, dissonance cognitive et violence symbolique »

21 Appleford Associates, Étude documentaire sur la violence familiale : Prévention et traitement, Rapports de recherche, Direction de la recherche : Communications et développement organisationnel, MARS 1989, 1989, N°. R-03

22 -Goffman. E. Stigma. Notes On The Management Of Spoiled. tity . Penguin. London. 1990. .35-33

23 خطاب ومولاي مراد الحاج :الجسد موضوعاً للدراسات الثقافية: استقراء لأهم الإشكالات والمنجزات، مجلة آفاق علمية، المجلد: 13، العدد: 05، الجزائر، 2021، ص 529-530

24 كمال بومنري، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، كنوز الحكمة، الجزائر، 2012 ص. 110

25 محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط،1، 2008 ص.126

32 زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دار الطليعة، لبنان، ط،1، 2012 ص.41

27 زيجمونت باومان، الحب السائل عن هشاشة الروابط الإنسانية، مرجع سابق، ص 153