وحدة البحث
في علوم الانسان للدراسات
الفلسفية، الاجتماعية والإنسانية

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

50

جامعة وهران 2

تأملات في النسوية الفلسفية

بحث في الهوية والعدالة والحرية

إشراف واعداد
أ.د بوعرفة عبد القادر د. صافية مناد

تأملات في النسوية الفلسفية

بحث في الهوية والعدالة والحرية

إشراف وإعداد

أ.د عبد القادر بوعرفة & د. صافية مناد

للطباعة والنشر والتوزيع

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

©المكتبـــة الوطنيـــة الجزائريـــة 2026.
ردمـــك: 0 - 69 - 031 - 9969 - 978
حقـــوق الطبـــع محفوظـــة للوحدة.

الفهرس

مقدمة السلسلة 5

الفلسفة بصيغة المؤنث: رهانات النسوية وأسئلتها المفتوحة
د.صافية مناد - جامعة وهران2 7

الفلسفة النسوية: هل هي إنصاف للمرأة أم تمرد على الفطرة؟
بوعلي مبارك - جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي - تبسة 27

الأمومة البديلة بين تحرير المرأة وتهديد هويتها
بوعبدالله حميدة - جامعة الجزائر 2 47

جوديث بتلر: الاهتمام بالهوامش وإغفال المركزي في الفلسفة النسوية
د. عبد النور بلهوشات 75

النسوية الإسلامية من النص إلى المجال العام (نحو تأويلية نسائية تتجاوز التوظيف السياسي للنص)
رزاق كريمة - جامعة احمد بن احمد وهران 2 95

التجربة الصوفية عند رابعة العدوية: «من الفقر المادي إلى الثراء الروحي والإثراء المعرفي والثقافي»
حملاوي مهتور - جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة 111

الحرية والالتزام في فلسفة سيمون دو بوفوار: رؤية نسوية للعالم
زينب بومهدي - جامعة الجيلالي بونعامة. خميس مليانة 133

نحو بناء هوية مدنية للمرأة عند لوس إيريغاراي
فارس آمنة - جامعة باتنة1، الجزائر 151

جدليات النسوية بين التفكيك والتحرر: قراءة مقارنة في فكر نوال السعداوي وحنة أرندت
حذيفة محمد الأمين جربوعة - جامعة سيدي بلعباس / فريدة مشري - جامعة مستغانم.....169

النسوية والعلم نحو إعادة النظر في المعارف من منظور جندري
رؤوف مشروم - جامعة الجزائر - 2 183

الميتودولوجيا النسوية بين تضمين الخبرة الشخصية وصرامة الموضوعية العلمية
سامية مرابطين - جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2 193

جدلية الهوية والعدالة: بين التمكين والتغريب ضمن الفكر الفلسفي النسوي النسوي
باشا خيرة - أبو بكر بلقايد تلمسان 207

اغتيال الكينونة: هل قتلت الفلسفة النسوية الأنثى؟
د.طبيب نورالدين - جامعة وهران2 233

سُهْمَةُ الدراسات النِّسْوِية الشّرقية في نقد المنظور الغربي (غياتري سبيفاك ونقد العنف الإبستمي)
د. ذهبان مفيدة - عبد الحميد مهري قسنطينة 2.....245

النسوية الفلسفية والتحرر: دراسة نقدية
أ.د بلحمام نجاة 269

الدراماتورجيا وفلسفة هيلان سيكوس حضور المغيب والمنسي على الركح
طامر أنوال - معهد الفنون، جامعة وهران1 287

ديالكتيكا المرأة والتفلسف: بين انفعالية العاطفة وفاعلية الوعي
مراد بوغاري - جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر 309

العدالة النسوية بين الواقع والمأمول في أفق الفكر الفلسفي
مسيكة خولة - جامعة باجي مختار عنابة 323

الهوية الجندرية في مجتمعات ما بعد الحداثة بين التفكيك وإعادة التشكيل.
هنية رزيق - جامعة محمد بوضياف -المسيلة 333

النسوية الوجودية والنضال من أجل هوية جديدة للمرأة في المجتمع المعاصر
براشد بخدة - جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف 359

The Feminist Paradigm: Reshaping Translation Studies
Rezig Hanane - Université d›Alger 2.....371

The Evolution of Feminism during and After the 19th Century
Khaouni Diffalah - University Md Boudiaf of M'sila / Guaroui Imane - University Md Boudiaf of M'sila 389

مقدمة سلسة كُتب الوحدة

تَسْعَى الوحدة عَبْرَ التَّكْوِينِ الدّكْتُورَالِيّ، والنّشاط العلمي إِلَى إِصْدارِ "**سَلِسَةِ بُحُوثٍ دِكْتُورَالِيَّةٍ**"، وأيضًا أعمال الْمُلْتَقَيات والنَّدوات العِلْمية. حَيْثُ يَهْدِفُ المَشروعُ إِلَى تَعْزِيزِ القُدْرَةِ عَلَى الكِتَابَةِ الأَكَادِيمِيَّةِ، والْوُلوجِ إِلَى عالَمِ الكِتَابَةِ. إِنَّ إِنْتاجَ نَصٍّ لَيْسَ بِالْسَهْلِ وَلَا بِالْمُمْتَنِعِ، وَلَكِنَّهُ يَسْتَدْعِي القُدْرَةَ عَلَى التَّحْلِيلِ والنَّقْدِ، وَمَلَكَةَ التَّرْكِيبِ والتَّجاوُزِ. فَالنَّصُّ لَيْسَ مِلْكًا لِمُنْتِجِهِ بَلْ مِلْكًا لِقارِئِهِ، لِأَنَّ كُلَّ قِراءَةٍ هِيَ تَأْوِيلٌ لَهُ بِناءً عَلَى الفَهْمِ وامْتِلاكِ ناصِيَةِ المَعْنَى، وَكُلُّ قِراءَةٍ لِلنَّصِّ هِيَ قِراءَةٌ تَسْتَدْعِي اتِّخاذَ مَوْقِفٍ، قَدْ يَتَحَوَّلُ المَوْقِفُ إِلَى إِنْتاجِ نَصٍّ مَوَازِيٍّ لِلنَّصِّ الأَصْلِيِّ، فَالْفَلْسَفَةُ فِي جَوْهَرِها هِيَ قوَّةُ المُتَفَلْسِفِ عَلَى مُمارَسَةِ النَّقْدِ ضِمْنَ حُدودِ المَعْرِفَةِ وإِيثِيقَا التَّواصُلِ.

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

أد. عبد القادر بوعرفة

الفلسفة بصيغة المؤنث:
رهانات النسوية وأسئلتها المفتوحة

Philosophy in the Feminine: Feminist Stakes and Open Questions

د.صافية مناد [1]

جامعة وهران2، أستاذ محاضر ب، safi_a_488@hotmail.fr

ملخص:

يستهدف هذا المقال مساءلة الفلسفة الغربية من منظور نسوي، من خلال تحليل نقدي لما يسمى بـ»الفلسفة بصيغة المؤنث»، باعتبارها مشروعًا فلسفيًا يعيد طرح الأسئلة الكبرى حول الذات، والعقل، والسلطة، والحرية، استنادًا إلى تجربة النساء وتاريخ الإقصاء الرمزي الذي طال حضورهن المعرفي.

يعرض المقال كيف تجاوزت الفلسفة النسوية مطلب المساواة نحو إعادة بناء المفاهيم الفلسفية ذاتها، مركّزًا على مساهمات مفكرات مثل سيمون دي بوفوار، جوديث بتلر، لوس إريغاراي، جوليا كريستيفا، وميشيل لودوف، إلى جانب مفكرات عربيات كفاطمة المرنيسي ورجاء بن سلامة ونوال السعداوي:

ويخلص إلى أن الفلسفة النسوية ليست فقط تفكيكًا للهيمنة الذكورية، بل أفق فلسفي بديل يعيد ربط الفكر بالجسد، والاختلاف، والتعدد، ويطرح سؤالًا جذريًا: هل يمكن للفلسفة أن تكون إنسانية حقًا ما لم تُفكر بصيغة المؤنث؟.

الكلمات المفاتيح: الفلسفة النسوية، الجندر، الاختلاف، الذات، لوس إريغاراي، سيمون دي بوفوار، التمثيل الرمزي، الفكر العربي النسوي.

Abstract

This article critically examines Western philosophy through a feminist lens, via the notion of "philosophy in the feminine" as a philosophical project that reopens fundamental questions regarding subjectivity, reason, power, and freedom. Grounded in the lived experiences of women and

their symbolic exclusion from knowledge systems, the article explores how feminist philosophy moves beyond demands for equality toward a deeper reconstruction of philosophical categories. It draws on the contributions of Simone de Beauvoir, Judith Butler, Luce Irigaray, Julia Kristeva, and Michèle Le Dœuff, along with Arab thinkers such as Fatima Mernissi and Raja Ben Salama. The article argues that feminist philosophy is not merely a critique of patriarchy but an alternative horizon of thought that reconnects philosophy to embodiment, difference, and plurality—ultimately posing a fundamental question: Can philosophy truly be human if not also thought in the feminine?

Key words: Feminist philosophy, gender, difference, subjectivity, Luce Irigaray, Simone de Beauvoir, symbolic representation, Arab feminist thought.

مقدّمة:

يُنظر إلى تاريخ الفلسفة، في تمثلاته الكبرى، بوصفه خطابًا تأسس انطلاقًا من مركزية «الذات الذكورية»، التي احتكرت سلطة التفكير والتجريد والمعنى، وأقصت كل ما لا يُطابق معايير العقلانية الذكورية المهيمنة. فقد تم تمثيل العقل كعنصر «مذكر»، مقابل الجسد الذي نُظر إليه كعنصر أنثوي، ناقص، ومتغير. منذ أفلاطون وحتى ديكارت، مرورًا بكانط وهيغل، كانت المرأة تُقدَّم في الغالب كآخر صامت داخل الفضاء الفلسفي، أو كموضوع تأمل لا كذات مفكرة.

في هذا السياق، جاء الخطاب النسوي المعاصر ليُمارس تفكيكًا إبستيمولوجيًا وأخلاقيًا لنظام المعرفة الذكوري، مؤسسًا بذلك ما يُعرف بـ«الفلسفة النسوية» أو «الفكر الفلسفي النسوي»، بوصفه ممارسة نقدية تعيد مساءلة المفاهيم الكبرى: كالعقل، الذات، العدالة، اللغة، والسلطة (Le Dœuff, 1998, pp. 15–19; Butler, 1990, pp. 24–26). لم يكن هذا النقد مجرد مطالبة بالاعتراف أو التمثيل، بل كشفًا لبنية الفكر الفلسفي نفسه، ولموقع الصمت أو الحذف الذي شغلته المرأة

فيه. كذلك قدّمت سيمون دي بوفوار، في كتابها التأسيسي «الجنس الثاني" (Le Deuxième Sexe، 1949)، تحليلًا فلسفيًا جذريًا لوضع المرأة، رافعةً مقولتها الشهيرة: «لا تُولد المرأة امرأة، بل تُصبح كذلك»، داعيةً إلى تجاوز الجوهرانية نحو بناء الحرية من خلال التجربة والتاريخ (Beauvoir, 1949, vol. 2, p. 13). أما جوديث بتلر، فقد طرحت إشكالية النوع الاجتماعي بوصفه بناءً ثقافيًا خاضعًا للسلطة والخطاب، لا هوية ثابتة، مما مثّل انعطافًا نقديًا حاسمًا ضد التصورات الجوهرية للجندر (Butler, 1990, pp. 33–34).

وساهمت مفكرات مثل لوس إريغاراي (Irigaray, 1985, pp. 73–75) وجوليا كريستيفا (Kristeva, 1982, pp. 89–91) في تقديم قراءة جديدة للجسد، والرغبة، واللغة، انطلاقًا من خصوصية التجربة الأنثوية، داعيات إلى كتابة «بصيغة المؤنث»، لا كمجرد أسلوب بل كموقف معرفي مغاير. كما أشارت ميشيل لودوف (Le Dœuff, 1998, pp. 57–60) إلى أن الفلسفة قد بنت مفاهيمها الكبرى عبر استبعاد «الأنثوي» عن مجال العقل، مما يوجب نقد المنهج ذاته. من جهتها، قدّمت مفكرات مثل (Geneviève Fraisse) Fraisse, 1992, pp. 42–45) وسيلفيان أغاسينسكي (Agacinski, 1998, pp. 20–23) تحليلات دقيقة لأثر التمثيل السياسي والرمزي للنساء في المجال العمومي، بينما شددت إيريس ماريون يونغ على ضرورة إعادة بناء مفاهيم العدالة والديمقراطية بما يراعي التعدد والاختلاف (Young, 1990, pp. 36–39).

وفي العالم العربي، قامت فاطمة المرنيسي بتفكيك البنى البطريركية داخل الثقافة والدين، معتبرة أن «الحريم» ليس مجرد واقع اجتماعي، بل بناء رمزي يعكس إقصاءً للفكر الأنثوي (المرنيسي، 1991، ص 18–21). أما رجاء بن سلامة، فقد انطلقت من التحليل التأويلي لتُظهر كيف تم تأبيد الهيمنة الذكورية عبر التفسير السلطوي للنصوص (بن سلامة، 2005، ص 22–25).

وهكذا، لم تقتصر الفلسفة النسوية على المطالبة بالتمثيل أو الإنصاف، بل شكّلت مشروعًا نقديًا مفتوحًا يعيد النظر في أسس المعرفة والسياسة والأخلاق، ويقترح أفقًا مغايرًا للوجود الإنساني. إنها فلسفة تُكتب بصيغة المؤنث، لا بمعناها

البيولوجي، بل بما تحمله من تجربة الاختلاف، والتعدد، والإنصات للآخر المقصي. من هنا، تطرح هذه المداخلة الإشكالية التالية:

كيف أعادت الفلسفة النسوية طرح الأسئلة الفلسفية الكبرى من منظور النوع؟ وما هي حدود هذا المشروع وممكناته في السياق المعاصر؟

المحور الأول: نقد الفلسفة الغربية من منظور نسوي (إعادة مساءلة المفاهيم المؤسسة)

أ. الفلسفة كخطاب مذكّر

أولى خطوات الفلسفة النسوية كانت في تفكيك البنية الرمزية للفلسفة الغربية ذاتها، بوصفها خطابًا تمركز حول «الذات الذكورية»، وشيّد مفاهيمه انطلاقًا من نفي الأنثوي أو تهميشه. فمنذ بداياتها، بُنيت الفلسفة الغربية على تصوّرات ميتافيزيقية مركزية انبثقت من ثنائيات صارمة: العقل/الجسد، الذكر/الأنثى، الروح/المادة، الثبات/التغيير. لم تكن هذه الثنائيات مجرد أدوات تحليلية، بل تحوّلت إلى نظام رمزي يحدّد من يحق له أن يُفكر، ومن يُحصر في التجربة والجسد والصمت. في هذا السياق، اكتسب العقل صفة الذكورة، في مقابل الجسد الذي نُظر إليه كأنثوي، خاضع للطبيعة والولادة والانفعال.

يبيّن تحليل ميشيل لودوف (Le Dœuff) أن الفلسفة لم تكن يومًا حيادية تجاه النساء، بل قامت على إقصائهنّ من فضاء العقل والنقاش والتجريد، وأرست مفهومًا ضمنيًا للفيلسوف كذكر، منفصل عن الجسد، متعالٍ عن الطبيعة، يمارس سلطة على العالم والمفاهيم (Le Dœuff, 1998, pp. 15–19). وقد امتد هذا الإقصاء من النموذج الفلسفي الإغريقي (سقراط، أفلاطون، أرسطو) إلى الميتافيزيقا الحديثة عند ديكارت وكانط وهيغل.

لقد تموضعت المرأة في هذا السياق كبُنية نقيضية: ليست ذاتًا فاعلة، بل «الآخر» الذي يُعرّف بالسلب. هذا ما عبّرت عنه سيمون دي بوفوار حين قالت: «الرجل هو الجوهر، والمرأة هي الآخر" (Beauvoir, 1949, vol. 2, p. 15). فالمرأة ليست فقط مُقصاة من الفعل الفلسفي، بل هي موضوع صمت رمزي أنتجته الميتافيزيقا بوصفها نظامًا منطقيًا ذكوريًا.

تذهب جوديث بتلر (Butler) إلى أن هذا الإقصاء لم يكن مجرد حذف تمثيلي، بل تأسس عبر آليات لغوية وسلطوية تُنتج الهوية الجندرية من خلال التكرار والأداء. فالفلسفة، بوصفها نظامًا دلاليًا، تُنتج المعنى، لكنها في الوقت نفسه تحدّد من يحق له النطق، ومن يُبنى كـ«جسد أنثوي» خاضع للتمثيل. تقول بتلر: «النوع ليس ما نحن عليه أو ما نملكه، بل هو ما نفعله... هو أداء متكرر ينتج الانطباع بالجوهر" (Butler, 1990, p. 33).

أما لوس إريغاراي (Irigaray)، فقد رأت أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ «نسيان الجسد الأنثوي»، وأن جميع المفاهيم الكبرى من الواحد، الجوهر، الهوية، إنما تقوم على منطق «الواحد الذكوري» الذي يُقصي التعدد والاختلاف. وتُشير إلى أن المرأة لم يُعترف بها كذات، لأنها لم تُنتج خطابًا موازٍ، إذ احتُجزت داخل تمثيلات الذكر عنها (Irigaray, 1985, pp. 133–137).، كما تُضيف جوليا كريستيفا (Kristeva) بعدًا تحليليًا نفسيًا، حين تربط بين اللغة والهوية الأنثوية. فالنظام الرمزي الذي يتكلم به الفلاسفة هو نتاج للسلطة الأبوية، ويستبعد الأنوثة بما هي انفتاح، تعددية، ولا اكتمال. وهي تدعو إلى إعادة اعتبار «السيميائي»، أي ما قبل اللغة، بوصفه مكانًا رمزيًا يقاوم السلطة الرمزية، ويمكّن الأنوثة من أن تتكلم خارج منطق التطابق والسلطة (Kristeva, 1982, pp. 89–94).

في هذا السياق، تشير سيلفيا أغاسينسكي (Agacinski) إلى أن الفلسفة الغربية تمحورت حول فكرة الكونية، لكنها كونية قائمة على المذكر. وتدعو إلى الاعتراف بـ«الاختلاف الجنسي» لا بوصفه انقسامًا طبيعيًا، بل كشرط سياسي وفلسفي لتعدد الخطاب والمعنى (Agacinski, 1998, pp. 22–25).، أما في الفكر العربي، فقد قدّمت فاطمة المرنيسي قراءة تفكيكية للأنظمة الرمزية الإسلامية، حيث ترى أن «الحريم» ليس فقط فضاءً للعزل، بل بُنية رمزية تمارس السيطرة على الأنوثة من خلال تقييد الفضاء العمومي والمعرفي (المرنيسي، 1991، ص 18–21).

إن مجمل هذه المقاربات تُجمع على أن الفلسفة، كما مورست تقليديًا، كانت خطابًا متمركزًا حول ذكورة متعالية، جعلت من المرأة مرآة سلبية تُحدد من الخارج. وبالتالي، فإن الفلسفة النسوية لا تسعى فقط إلى دمج النساء في هذا

الخطاب، بل إلى تفكيكه جذريًا، وإعادة بناء مفاهيمه من موقع يدمج الجسد، الرغبة، والاختلاف، ويحرر المعنى من احتكاره الرمزي الذكوري.

ب. الجندر كتحدٍّ إبستيمولوجي :

لم تكتفِ الفلسفة النسوية بمجرد انتقاد موقع المرأة في الفلسفة التقليدية، بل ذهبت أبعد من ذلك إلى إعادة بناء المفاهيم الأساسية للمعرفة استنادًا إلى الذات المجسّدة، وإلى التجربة الحية للأنوثة كأفق إبستيمولوجي. فمن خلال الجندر، لم تُطرح فقط مسألة التمثيل أو الحقوق، بل جرى التشكيك في أبنية الخطاب الفلسفي الكلاسيكي نفسه، في لغته، ومفاهيمه، ومنطقه، ومنهجه. أصبح الجندر، بهذا المعنى، لا مجرد قضية اجتماعية أو فكرية، بل مفهومًا فلسفيًا يطال قلب نظرية المعرفة.

في هذا الإطار، أعادت جوليا كريستيفا التفكير في مفهوم «الذات»، معتبرة أن الجسد الأنثوي لا يُفهم كمعطى طبيعي، بل كمجال دلالي مُعقد يحمل ذاكرة ثقافية وطبقات لا واعية من المعنى المقصيّ من قبل النظام الرمزي الأبوي. في كتابها Powers of Horror، «ليس القذارة أو المرض هو ما يُنتج المقزز، بل ما يُربك الهوية، والنظام، والنظام الرمزي. ما لا يحترم الحدود، أو المواقع، أو القواعد.... دم الحيض، الفضلات، القشرة على سطح الحليب... كلها أشياء يجب على الأنا أن يرفضها كي يتكوّن.» Kristeva 1980, p. 12، هنا تحلل جوليا كريستيفا مفهوم «المقزز» (abjection) بوصفه آلية نفسية–ثقافية يعتمدها النظام الرمزي لإقصاء كل ما يُهدد تماسك الذات المتكلمة، وفي قلب هذا الإقصاء يقع الجسد الأنثوي بما يحمله من علامات كالحيض، والولادة، والرغبة غير المنضبطة، بوصفها عناصر تتحدى حدود الذات والهوية.

.(Kristeva, 1982, pp. 4–6, 31–34)

الجسد الأنثوي هنا ليس موضوعًا خارج الخطاب، بل هو قوة داخلية مهدِّدة لبنيته، لأنه يكشف هشاشته، ويُذكره بأصله المادي، الزائل، اللا عقلاني. ولذلك فإن كريستيفا لا تدعو فقط إلى الاعتراف بالأنوثة، بل إلى زعزعة مركزية الذات المتكلمة من خلال إعادة إدخال «السيميائي» في قلب الرمزي.

أما لوس إريغاراي، فتذهب أبعد في قراءة الميتافيزيقا الغربية بوصفها اقتصادًا رمزيًا مغلقًا على الواحد، وعلى المطابقة، والثبات، والهوية الصلبة. وتؤكد أن كل مفاهيم الهوية والحقيقة والوحدة في الفلسفة الغربية ما هي إلا تعبير عن منطق ذكوري يُقصي الجسد، الاختلاف، والتعدد. في نصها This Sex Which Is Not One، تكتب: «الفلسفة، كما نعرفها، هي سردية الذكر الأبيض. النسوية لا تسعى لإضافة المرأة إليها، بل لتفكيك بنيتها" (Irigaray, 1985, p. 133). وهي تدعو إلى ما تسميه بـ»اقتصاد الرغبة الأنثوي»، الذي لا يعمل على منطق المقابلة أو التماثل، بل على التعدد الحسي، اللغوي، والجسدي.

من جهة أخرى، تظهر أهمية الجندر كمفهوم معرفي حين نراه في أعمال رجاء بن سلامة التي تربط بين الجندر والسلطة في بنية الخطاب الديني والفلسفي العربي الإسلامي. تُبيّن بن سلامة أن النظام الرمزي الذي أُنتجت فيه المعرفة العربية الإسلامية هو نظام لغوي-تأويلي ذكوري، جعل من المرأة موضوعًا للتنظيم الأخلاقي، والفقهي، والسياسي، وليس ذاتًا قادرة على التأويل أو المشاركة في إنتاج المعنى (بن سلامة، 2005، ص 22–25). وهي تدعو إلى قراءة تأويلية نقدية تُحرر المرأة من موقعها التقليدي كمتلقٍ صامت.أما فاطمة المرنيسي، فتنتقد من موقع سوسيولوجي-رمزي طبيعة العلاقة بين الفضاء، الجسد، والسلطة في المجتمعات الإسلامية.

ولا يُمكن إغفال دور إيريس ماريون يونغ، التي تذهب في الاتجاه ذاته، حين تعتبر أن العدالة في صيغتها الليبرالية، التي تركز على الحياد والتجريد والمساواة الشكلية، تُقصي الجندر بوصفه اختلافًا مجسّدًا. فهي ترى أن الأنثى لا تُقصى فقط من خلال القانون، بل من خلال عدم الاعتراف بتجربتها الجسدية والسياسية في الحيز العمومي، مما يتطلب بناء مفاهيم بديلة للعدالة والمواطنة (Young, 1990, pp. 36–41).

في ضوء كل ذلك، لا يُمكن النظر إلى الجندر كقضية «خارجية» عن الفلسفة، بل كقضية داخلية تمس طبيعة الذات، وبنية المعرفة، وشروط القول والمعنى. إنه مفهوم يهزّ أسس الميتافيزيقا من الداخل.

المحور الثاني: رهانات النسوية – بين المساواة والاختلاف

أ. النسوية الليبرالية: مطلب المساواة

منذ بداياتها في القرن التاسع عشر، ارتبطت الحركة النسوية بالمطالبة بالمساواة مع الرجل، سواء على المستوى السياسي (حق التصويت)، أو القانوني (الحق في التملّك والطلاق)، أو الاجتماعي (التعليم والعمل). وقد شكّلت هذه المطالب الأساس الذي قامت عليه النسوية الليبرالية، التي رأت أن جذور التمييز ضد المرأة تكمن في الإقصاء المؤسساتي من المجال العمومي، وأن الحل يكمن في إدماج النساء إدماجًا كاملاً ضمن المنظومة الحقوقية والتشريعية القائمة، دون المساس بالبنية الفلسفية أو الرمزية لهذه المنظومة.

تُجسد سيمون دي بوفوار هذا التوجه في كتابها المرجعي الجنس الثاني (Le Deuxième Sexe)، حيث قدمت تحليلًا فلسفيًا وسوسيولوجيًا لوضع المرأة في المجتمعات الغربية. تبيّن بوفوار أن المرأة لم تكن تُعرف إلا من خلال مقارنتها بالرجل، بوصفه الجوهر والمعيار، بينما تُصاغ هي كـ«الآخر». وتقول في هذا السياق عبارتها الشهيرة: «لا تولد المرأة امرأة، بل تُصبح كذلك" (Beauvoir, 1949, p. 13)، في إشارة إلى أن الأنوثة ليست طبيعة بيولوجية، بل بناء اجتماعي ثقافي يُنتج عبر مؤسسات التنشئة والخطاب والسلطة.

تربط بوفوار بين الهوية الجندرية والسلطة الرمزية، مشيرة إلى أن المجتمع لا ينتج فقط فروقًا في الأدوار، بل يصوغ تصورًا معينًا عن «الأنثى»، محمّلًا إياها دلالات النقص، العاطفة، التبعية، والجسد. وهذه الصفات تُوضع دومًا في مقابل العقل، الحرية، والسيادة، وهي سمات تُنسب للذكورة. وعليه، فإن الهوية الجندرية - في نظر بوفوار - ليست قدرًا طبيعيًا، بل نتيجة تراكمات تاريخية وإيديولوجية تُرسّخ دونية المرأة وتُعيد إنتاجها عبر آليات التنشئة الاجتماعية، والتعليم، والدين، والقانون.

لذلك، دعت بوفوار إلى تحقيق المساواة التامة في الحقوق، الفرص، الحريات، والتمثيل السياسي والاجتماعي، كشرط لازم لتحرير المرأة من موقع التبعية. وهي ترى أن هذا التغيير لا يتم فقط عبر نزع القيود القانونية، بل عبر تغيير ثقافي

جذري في التمثلات الاجتماعية للأنوثة والذكورة.

تتبنّى النسوية الليبرالية إذًا رؤية إصلاحية، تسعى إلى تغيير القوانين، وتفكيك الحواجز المؤسساتية، وفتح المجال أمام النساء للوصول إلى مراكز القرار، والمشاركة الكاملة في الحياة السياسية والاقتصادية. وهي لا ترى مشكلة في المفاهيم الأساسية التي تُؤسّس للحداثة الغربية — كالعقل، الحرية، الذات، المواطنة — بل تطالب بفتح هذه المفاهيم أمام النساء بوصفهن فاعلات عقلانيات ومواطنات كاملات. وقد مثّلت هذه المقاربة حجر الزاوية في تطور الفكر النسوي الغربي الحديث، حيث ساعدت على صياغة الحقوق النسوية في المواثيق الدولية (مثل اتفاقية سيداو)، وأسست لحركات المطالبة بحق التصويت، والعمل، والتعليم، والصحة الإنجابية. وهي مقاربة لا تزال تمثل المرجع الأول في السياسات العمومية القائمة على «النوع الاجتماعي» في مؤسسات الدولة.

لكنها في المقابل لم تسلم من النقد، خاصة من التيارات النسوية الراديكالية، والاختلافية، والتقاطعية، التي رأت أن النسوية الليبرالية تغفل البُعد البنيوي الثقافي والمعرفي للتمييز الجندري. فمجرد إدماج النساء في نظام رمزي مبني على العقل الذكوري لا يضمن تحررًا حقيقيًا، بل قد يُعيد إنتاج السيطرة بصيغة مختلفة. بل إن هذه المقاربة قد تُفضي إلى ما يسمى بـ»تمثيل صوري»، يمنح المرأة موقعًا شكليًا دون تغيير فعلي في بنية السلطة.

ومع ذلك، لا يمكن إنكار أن النسوية الليبرالية أسهمت في تاريخية سؤال المرأة، وربطته بالسياقات السياسية والتاريخية والمؤسساتية، وكسرت الصمت حوله، لتفتح المجال أمام نقاش فلسفي وسياسي طويل. لقد كانت — رغم محدوديتها — خطوة تأسيسية لا غنى عنها، ومقدمة ضرورية للمسائلات الأعمق التي ستأتي بها نسويات ما بعد الحداثة، ونسويات الجندر.لقد مهدت هذه المقاربة الطريق نحو مستويات أعمق من النقد، ستتبلور لاحقًا في النسوية الجذرية التي لم تكتف بالمطالبة بالمساواة، بل سعت إلى إعادة بناء المفاهيم المؤسسة ذاتها، مثل الجندر، الهوية، الرغبة، اللغة، والسلطة الرمزية، وهو ما سنراه في المحور التالي.

ب. النسوية الجذرية: نحو فلسفة للاختلاف

في مقابل المقاربة الليبرالية التي سعت إلى إدماج النساء ضمن المنظومات القانونية والسياسية القائمة، برزت النسوية الجذرية بوصفها تيارًا نقديًا يسعى إلى تفكيك البنى الرمزية العميقة التي كرّست هيمنة الذكر، لا مجرد إصلاحها. فبالنسبة لهذا التيار، لا تكمن المشكلة في غياب النساء عن الفضاء العمومي فحسب، بل في طبيعة المفاهيم ذاتها التي أنتجها الفكر الغربي: الذات، العقل، الهوية، اللغة، الرغبة. وكلها مفاهيم — بحسبهن — صيغت من منظور ذكوري يحتكر المعنى ويقصي الاختلاف.

ترى النسوية الجذرية أن مطلب المساواة، كما طرحته النسوية الليبرالية، يقوم على افتراض خاطئ، هو أن المرأة يمكن أن تدخل في منظومة المعايير الذكورية دون أن تفقد خصوصيتها. وهذا ما اعتبرته فلاسفة مثل لوس إريغاراي نوعًا من «التماثل القسري»، أي تحوّل المرأة إلى نسخة مشوّهة من الرجل. لذلك، تدعو إلى بناء فلسفة جديدة تقوم على الاختلاف الجنسي لا التماثل.

في كتابها This Sex Which Is Not One، تؤكد إريغاراي أن الجسد الأنثوي لا يُمثَّل في الفلسفة الغربية، بل يُمحى، أو يُستخدم كصورة تعكس رغبة الذكر. وتُطالب بإقامة «اقتصاد رمزي أنثوي»، يعترف بالجسد والرغبة الأنثوية كمنبع للمعنى، لا كعنصر ينبغي إخضاعه لمعايير الذكورة. وتكتب: «إن الفلسفة، كما نعرفها، هي سردية الذكر الأبيض. النسوية لا تسعى لإضافة المرأة إليها، بل لتفكيك بنيتها" (Irigaray, 1985, p. 133).، تربط إريغاراي بين الجسد واللغة، وتدعو إلى إعادة التفكير في المفاهيم الأساسية للهوية والذات، عبر لغة جديدة تُكتب من موقع الاختلاف، لا المطابقة. وتقترح صورة الجسد الأنثوي كجسد متعدد، غير موحَّد، يرفض منطق «الواحد» الميتافيزيقي الذي ساد في الفكر الغربي، ويؤسس لمنطق الشفاه المتعددة، أي التعدد اللغوي والرغباتي.

تُكمل جوليا كريستيفا هذا المشروع من خلال ربط الاختلاف الأنثوي بمستويات ما قبل رمزية في اللغة والتجربة، معتبرة أن المرأة تحمل لغةً داخلية «مقموعة» في النظام الرمزي المهيمن. في كتابها Powers of Horror، تؤكد أن الجسد الأنثوي

لا يمكن للغة أن تحتويه أو تُطابقه، لأنه يعود دومًا كعنصر زائد، مفكك، مُقزز (Kristeva, 1982, pp. 89–91). ،وترى أن التجربة الأنثوية تندرج ضمن ما تسميه بـ«السيميائي»، وهو حقل سابق على اللغة، مرتبط بالجسد، بالإيقاع، بالحنان الأمومي، لا يخضع لقواعد النظام الرمزي الذكوري. إن الكتابة بصيغة «مؤنثة»، بحسب كريستيفا، ليست فقط اختيارًا أسلوبيًا، بل فعلًا فلسفيًا مقاومًا، لأنه يُفلت من قبضة السلطة والمعنى النهائي.

ما يجمع بين إريغاراي وكريستيفا هو إصرارهما على أن التحرر لا يكون عبر المطالبة بالمساواة فقط، بل عبر خلق فضاء رمزي جديد للاختلاف. وهذا يعني، نقد البنى اللغوية، الفلسفية، والمعرفية التي صاغت الذات والعالم وفق منطق مذكر.

إن النسوية الجذرية لا ترفض العقل، بل ترفض احتكار الذكورة له، وتسعى إلى إعادة تعريفه انطلاقًا من تجارب الجسد، الرغبة، الأمومة، الضعف، والتعدد. إنها تسعى إلى تحرير المعنى نفسه من احتكاره الميتافيزيقي، وتفكيك الثنائيات القاتلة التي حكمت الفكر الغربي، مثل: عقل/جسد، ذكر/أنثى، ذات/آخر، وحدة/تعدد.

وبذلك، تُمثّل النسوية الجذرية مرحلة فارقة في تطور الفكر النسوي، حيث تحوّلت النسوية من مشروع سياسي إلى مشروع فلسفي يطرح أسئلة حول شروط إنتاج الحقيقة، والمعنى، والذات. إنها لا تطالب فقط بإعادة توزيع السلطة، بل بإعادة بناء العالم الرمزي بأسره.

ج. النسوية التقاطعية: نحو عدالة شاملة

تُعد النسوية التقاطعية من أكثر المقاربات الفكرية التي أعادت تشكيل الوعي النسوي في العقود الأخيرة، إذ تجاوزت المقاربات الكلاسيكية التي اختزلت تجربة المرأة في نموذج موحد، يفترض هوية ثابتة وعالمية للنساء. انطلقت هذه المقاربة من نقد جوهري وجّهته مفكرات مثل bell hooks إلى النسوية البيضاء الليبرالية، التي تجاهلت الطابع المركّب للهويات النسوية، واكتفت بالمطالبة بالمساواة انطلاقًا من موقع النساء ذوات الامتيازات الاجتماعية، خاصة في السياقات الغربية.

في كتابها Feminist Theory: From Margin to Center، تؤكد hooks أن «الحديث عن النساء كفئة متجانسة يخفي واقع التفاوتات الداخلية العميقة»، مشيرة إلى أن النساء السوداوات، الفقيرات، والمهاجرات يختبرن القمع بطريقة تختلف جذريًا عن نظيراتهن من الطبقة المتوسطة البيضاء (hooks, 2000, pp. 1–7). ولذلك، فإن أي مشروع نسوي لا ينطلق من الهامش، من تجارب المهمشات والمقموعات، يظل مشروعًا نخبويًا يُعيد إنتاج نفس التراتبية التي يدّعي نقدها. فالنسوية التقاطعية لا تنظر إلى الجندر بوصفه محور التمييز الوحيد، بل ترى أن أشكال القهر تتقاطع وتتراكم: امرأة سوداء فقيرة في حي مهمّش لا تعاني من نفس آليات الهيمنة التي تواجهها امرأة بيضاء ثرية. من هنا جاءت الحاجة إلى تحليل شبكات السلطة بوصفها متشابكة ومتعددة، حيث لا يمكن فصل النوع عن الطبقة، أو الدين عن العرق، أو الجسد عن القانون.

في السياق العربي، تتجلى ملامح هذا التفكير التقاطعي في أعمال فاطمة المرنيسي، التي ربطت مسألة الجندر بالبنى الثقافية والسياسية في المجتمعات الإسلامية. ترى المرنيسي أن الهيمنة الذكورية لا تشتغل فقط عبر تمييز النوع، بل من خلال إعادة إنتاج منظومة رمزية كاملة، تستمد مشروعيتها من النصوص الدينية والتقاليد، وتُكرّس عبر المؤسسات الاجتماعية. في كتابها هل أنتم محصنون ضد الحريم؟، تشير إلى أن «الحريم ليس فقط بنية مادية للفصل، بل بناء ثقافي يعيد تنظيم الفضاء والسلطة والمعرفة» (المرنيسي، 1991، ص 63–66). أما رجاء بن سلامة، فقد قدّمت قراءة تفكيكية للهويات الجندرية في السياق العربي الإسلامي، رافضة أي تصور جوهري للأنوثة. تؤكد أن الهوية النسوية تتشكل داخل صراعات التأويل والخطاب، وأنها مشروطة دومًا بالسياق، بالعلاقات السلطوية، وبالموقع الاجتماعي والثقافي (بن سلامة، 2005، ص 52–54). وترى أن إعادة التفكير في الجندر يجب أن تتم عبر مساءلة تمثيل المرأة في النصوص، والخطاب، والسلطة.

تفتح النسوية التقاطعية أفقًا جديدًا للعدالة، لا يقوم على المساواة الشكلية، بل على الاعتراف بالاختلافات والتجارب المتعددة، وعلى تفكيك منطق التماثل الذي حكم النسوية الكلاسيكية. وهي بذلك تطرح أسئلة جوهرية: من يملك

سلطة التحدث باسم النساء؟ من تُدرج تجاربهن في الخطاب النسوي، ومن يتم إسكاتهن؟ ما المعايير التي تُحدّد من هي «المرأة» الجديرة بالتمثيل؟

ليست النسوية التقاطعية تيارًا بديلاً أو مناقضًا لليبرالية أو الجذرية، بل هي تصحيحٌ وامتدادٌ نقدي، يُوسّع من إمكانات الخطاب النسوي ليُصبح أكثر عدالة وشمولية. إنها تحوّل التفكير النسوي من ثنائية الهوية/الاختلاف، إلى التفكير في التشابك والتقاطعات، حيث لا وجود لهوية نسوية واحدة، بل طيفٌ واسع من الذوات الأنثوية المتعددة، المتغيرة، والمُهَمَّشة.

وبهذا، تُعيد النسوية التقاطعية صياغة المشروع النسوي برمّته، وتربطه مجددًا بسؤال العدالة الاجتماعية، والإنصات إلى الآخر المهمّش، والاعتراف بالجسد الهش، والتجربة التاريخية، والاختلاف الوجودي.

المحور الثالث: أسئلة مفتوحة أمام الفلسفة بصيغة المؤنث

أ. هل هناك فلسفة نسوية أم نسوية في الفلسفة؟

يُعد هذا السؤال من أعمق الأسئلة التي واجهت النسوية الفلسفية المعاصرة، لأنه لا يتعلق فقط بموقع المرأة في تاريخ الفلسفة، بل بطبيعة الفلسفة ذاتها: هل يمكن لفكر أُنتج تاريخيًا من موقع ذكوري أن يتسع لتجربة الاختلاف الأنثوي؟ وهل النسوية تُنتج فلسفة مغايرة، أم أنها تُمارِس نقدًا داخليًا لمقولات قائمة؟

إن هذا التساؤل ينبع من إدراك أن النسوية ليست مدرسة فلسفية موحّدة، بل حقل متعدّد يتأرجح بين مقاربات ليبرالية، وجذرية، وتقاطعية، وما بعد حداثية. ولكل تيار منها أدواته وأسئلته وحدوده. لذا، من الصعب اختزال النسوية في نظرية واحدة مغلقة، أو في مفهوم جوهري موحّد للمرأة أو للجندر. بدلًا من ذلك، تبدو النسوية الفلسفية اليوم فضاءً نقديًا مفتوحًا، يعيد مساءلة المفاهيم الفلسفية الكلاسيكية من منظور الجسد، والتجربة، والسلطة.

تقول ميشيل لودوف إن النسوية ليست «إضافة» تُزيّن الفلسفة من الخارج، بل هي تفكير جذري من موقع اللامرئي، المهمّش، الصامت. وهي تعتبر أن الفلسفة تحتاج إلى لحظة نسوية، ليس فقط لتعيد النظر في مفاهيمها، بل لتُفكّك بنيتها

الرمزية التي قامت على محو الأنوثة (Le Dœuff, 1998, p. 57).، من جهتها، ترى جوديث بتلر أن الفلسفة لم تكن محايدة كما تزعم، بل اشتغلت ضمن منظومات خطابية تُعيد إنتاج الجندر ضمن بنية السلطة والمعنى. وتؤكد أن النسوية لا تهدف إلى تأسيس نسق نظري مقابل، بل إلى زعزعة اليقينيات التي بُنيت عليها الفلسفة نفسها. فهي تسأل عن الجسد، واللغة، والأداء، وتُظهر كيف أن مفاهيم مثل الذات والعقل والهوية كانت دومًا مشروطة بخطاب مذكّر (Butler, 1990, pp. 65–69).

وتذهب لوس إريغاراي إلى أبعد من ذلك، حين ترى أن الميتافيزيقا الغربية لا تُقصي المرأة فحسب، بل تبني ذاتها عبر هذا الإقصاء. وتدعو إلى إنتاج لغة جديدة، تُكتب من الجسد، وتُفكّك منطق الواحد المتطابق، لتفتح مجالًا لاقتصاد رمزي أنثوي (Irigaray, 1985, pp. 133–137).

في هذا السياق، لا يمكن اعتبار النسوية مجرد «تيار داخل الفلسفة»، بل هي تحول في طريقة طرح الأسئلة الفلسفية نفسها: من السؤال عن الحقيقة بوصفها مطلقة، إلى مساءلتها بوصفها خطابًا؛ من البحث عن الهوية، إلى اكتشاف تعدديتها؛ من التجريد، إلى التجسد؛ ومن العقل المجرد، إلى الجسد المتكلم. ومن هنا، فإن ما يُسمى بـ»الفلسفة النسوية» لا يعني بالضرورة بناء نسق فلسفي جديد مكتمل، بل يشير إلى حركة تفكيك وإعادة تركيب داخل الفلسفة، تُمارس النقد على مستويات متعددة: إبستيمولوجيًا، لغويًا، وجوديًا.

إننا لا نواجه فلسفة نسوية واحدة، بل تعددًا في أنماط التفكير النسوي الفلسفي، وهو تعدد يشكل مصدر قوته. لأنه يُبقي السؤال مفتوحًا، ويمنع الانغلاق النظري، ويدعو إلى إعادة التفكير فيما اعتبرته الفلسفة بديهيًا ونهائيًا. وهي بذلك لا تطرح فقط إجابات جديدة، بل تُعيد صياغة الأسئلة ذاتها. في ضوء ذلك، يبدو أن النسوية في الفلسفة ليست مجرد لحظة عابرة، بل تحوّلٌ في بنية التفكير الفلسفي نفسه، نحو أفق أكثر تجسدًا، اختلافًا، وشمولًا.

ب. إعادة تعريف المفاهيم الفلسفية من منظور نسوي

لم تكتفِ الفلسفة النسوية بتوجيه النقد إلى إقصاء المرأة من المجال الفلسفي، بل ذهبت إلى تفكيك وإعادة بناء المفاهيم الفلسفية الكبرى التي شَكّلت دعائم الحداثة الغربية، مثل الذات، العقل، الحرية، العدالة، الهوية، السلطة، والتأويل. ومن خلال هذه المقاربة، سعت إلى خلخلة المركزية الذكورية الكامنة في هذه المفاهيم، واقترحت قراءات بديلة تنطلق من الجسد، من الاختلاف، ومن التجربة المجسدة.

فمنذ قرون، تم تعريف «الذات» في الفلسفة الغربية بوصفها جوهرًا عقلانيًا، منفصلًا عن الجسد، متعاليًا عن السياق. وقد جاءت النسوية لتفكك هذا النموذج، مقترحة مفهوم «الذات المجسدة»، التي لا تتأسس في الفراغ، بل في علاقتها بالآخر، بالجسد، وباللغة. في هذا السياق، تشير جوليا كريستيفا إلى أن الذات تتشكل داخل علاقة مع الأم، مع الجسد، ومع اللاوعي، أي ضمن ما تسميه بـ«السيميائي»، الذي يسبق الرمزي ويزعزع استقراره (Kristeva, 1982, pp. 117–122). إن التفكير الفلسفي، حين يُفصل عن الجسد، يُفقد القدرة على الإنصات للمعاناة والتجربة الحسية، وهنا تنفتح إمكانات جديدة للمعنى والتأويل.

أما لوس إريغاراي، فترى أن الذات الغربية قد تأسست من خلال محو الآخر الأنثوي، وأن مفهوم الهوية في الفلسفة ما هو إلا أداة رمزية لتكريس التماثل والإقصاء. وتؤكد أن «الفكر النسوي الحقيقي لا يعيد إنتاج المفاهيم، بل يخلق لغته الخاصة" (Irigaray, 1985, p. 105). هذه اللغة يجب أن تنبع من الجسد الأنثوي، لا بوصفه مقابلًا بيولوجيًا للذكر، بل كموقع للاختلاف، والتعدد، والشهوة، والانفتاح على الآخر. إنها لغة المقاومة، حيث لا تُنتج المعنى فقط بل تُعيد تنظيم العلاقة بين الذات والعالم.

وعلى المستوى السياسي، قدمت إيريس ماريون يونغ في كتابها Justice and the Politics of Difference نقدًا جذريًا لمفهوم العدالة كما صاغته الفلسفة الليبرالية الغربية. ترى يونغ أن هذا النموذج يفترض وجود ذات متجردة، حرة، وعقلانية، دون الانتباه إلى الاختلافات الجسدية، الثقافية، والاجتماعية التي

تُهمَّش ضمن هذا التصور. وتدعو إلى فهم العدالة كـ«اعتراف بالتعدد»، لا كمجرد مساواة شكلية، معتبرة أن التمثيل العادل يجب أن يراعي الخصوصيات والتجارب المختلفة (Young, 1990, pp. 36–39). ،إن العدالة بالنسبة ليونغ لا تعني توزيعًا متساويًا للموارد فحسب، بل أيضًا تفكيك آليات التهميش البنيوية التي تحول دون الاعتراف بالاختلاف. فالمجتمع العادل هو الذي يُتيح للنساء، وللأقليات، ولكل من يعيش في الهوامش، إمكانية التعبير والتمثيل والمعنى.

أما في السياق العربي، فتقترح رجاء بن سلامة في كتاباتها تأويلًا نسويًا للفكر العربي الإسلامي، داعية إلى إعادة النظر في مفاهيم مثل «الكرامة»، «السلطة»، و«الحرية» من منظور يعترف بالجندر كتجربة سياسية وثقافية، لا كمسألة بيولوجية. وترى أن إعادة تأويل هذه المفاهيم يُتيح تجاوز خطاب الهيمنة الأبوي، وفتح أفق جديد لفهم النصوص في ضوء الجسد، التاريخ، والسياق الاجتماعي (بن سلامة، 2005، ص 61–64). إن سلطة القول، وحق التأويل، يجب ألا يحتكره الذكر، بل تُعاد توزيعه داخل خطاب شامل يقبل التعدد والاختلاف.

كما يمكن في هذا السياق استحضار أعمال سلوى بكر ونوال السعداوي، اللتين ربطتا الفلسفة بالحياة اليومية، وجعلتا من الجسد الأنثوي نصًا مقاومًا، يكشف عن القهر ويقترح إعادة بناء للذات من موقع الانتهاك لا من موقع الكمال. وهو ما يعزز فهم الفلسفة النسوية كاستعادة للكلمة، للكرامة، وللحق في التفكير من موقع الصمت التاريخي. فإن هذا العمل التأويلي العميق لا يعني فقط إدخال النساء في المفاهيم القائمة، بل إعادة تشييد المفهوم نفسه على أسس مختلفة: الذات لم تعد جوهرًا عقلانيًا، بل علاقة وهشاشة؛ الحرية لم تعد استقلالًا، بل مشاركة وموقع تفاوض؛ العدالة لم تعد حيادًا، بل انحيازًا للضعيف والهامشي؛ والمعرفة لم تعد سلطة محايدة، بل عملية مشروطة بالسياق، واللغة، والجسد.

بهذا المعنى، لا تهدف النسوية إلى بناء نظام فلسفي بديل فحسب، بل إلى إعادة تأهيل أدوات الفكر الفلسفي، وتحريرها من افتراضاتها الذكورية، لتصبح أكثر قدرة على التعبير عن التجربة الإنسانية في تعددها، وتناقضها، وواقعها المجسد، وتُعيد للفلسفة وظيفتها الأصلية: الإصغاء إلى الحياة.

ج. من النقد إلى البناء: الأفق الفلسفي للنسوية

رغم القوة النقدية التي ميّزت الفلسفة النسوية، والمساهمات الثورية التي قدّمتها في تفكيك البنى الذكورية للمعرفة واللغة والسلطة، يظل التحدي الأكبر المطروح أمامها هو: كيف يمكن للنسوية أن تنتقل من موقع النقد والهدم إلى موقع البناء والتأسيس؟ هل يمكن للفكر النسوي أن يؤسس فلسفة متكاملة دون أن يقع في فخ الجوهرية (essentialism)، أو أن يتحول إلى مجرد رد فعل على الخطاب الذكوري؟

طرحت سيمون دي بوفوار هذا التوتر منذ منتصف القرن العشرين، حين قالت: «نحن لا نطالب بعالم نسائي، بل بعالم إنساني يُنصف النساء" (Beauvoir, 1949, p. 217). فهي ترى أن النسوية لا يجب أن تُنتج خطابًا منفصلًا أو انعزاليًا، بل أن تسعى إلى شراكة متكافئة داخل الفضاء الإنساني المشترك، دون أن تفقد خصوصية التجربة الأنثوية. غير أن فلاسفات ما بعد الحداثة، مثل جوديث بتلر وجوليا كريستيفا، تحذّرن من العودة إلى أي تصور شامل أو كلي للمرأة أو الفلسفة، لأن ذلك يُعيد إنتاج منطق التطابق الذي سعت النسوية إلى خلخلته.

في هذا السياق، تؤكد بتلر أن «الهوية ليست معطىً جاهزًا يُنتج خطابًا موحّدًا، بل هي نتيجة أداءات متكررة في سياق سلطوي" (Butler, 1990, pp. 141–145). وبالتالي، فإن التأسيس الفلسفي يجب أن ينبني على فضاءات مفتوحة، متشابكة، ولا مركزية، حيث يمكن للأصوات النسوية أن تتكلم دون توحيد قسري أو إقصاء ضمني للاختلاف.

أما جوليا كريستيفا، فتُظهر أن بناء فلسفة أنثوية لا يعني تشييد منظومة مغلقة جديدة، بل تطوير لغة جديدة قادرة على التعبير عن التمزق، اللاانسجام، والتعدد، أي عن التجربة الأنثوية كما تُعاش في هشاشتها اليومية. إنها تدعو إلى التفلسف من موقع الجسد، من موقع المهد والدمع والرغبة، لا من برج العقل المجرد.

في السياق العربي، تُبرز فاطمة المرنيسي أن مشروع التأسيس النسوي لا يمكن أن ينجح إن هو استنسخ نماذج غربية دون تمحيص، لأن المجتمعات الإسلامية

لها بنياتها الرمزية المختلفة، ونظامها الثقافي الخاص في تمثيل الجسد والسلطة. وتُحذّر من استيراد مفاهيم جاهزة دون مساءلتها محليًا، مؤكدة أن «التحرر يبدأ من مساءلة النصوص التي صنعت صورة المرأة داخل الوعي الجماعي» (المرنيسي، 1991، ص 102–106).

وهنا تبرز أهمية التأسيس النسوي بوصفه تفكيكًا من الداخل، لا من الخارج. أي تفكير في الجندر والهوية من قلب الثقافة المحلية، عبر أدوات تأويلية تُراعي الذاكرة الجماعية، والدين، والتاريخ، والتجربة السياسية. وهذا ما حاولت التعبير عنه رجاء بن سلامة، حين أعادت قراءة مفاهيم مثل الحرية والكرامة في سياق التفاعل مع التراث العربي، لا ضده.

كل ذلك يقود إلى أن الفلسفة النسوية ليست دعوة إلى نسق بديل مغلق، بل إلى حقل تفكير مفتوح يتجاوز النموذج الذكوري من دون أن يحلّ محله نموذج جوهري أنثوي. هي فلسفة تتغذى من التجربة، ومن اللغة اليومية، ومن الجسد، وتطمح إلى التأسيس من موقع التعدد لا الوحدة، ومن موقع الهامش لا المركز.

إن ما يجعل هذا التيار الفكري مميزًا هو مرونته، تعدديته، واستعداده الدائم لتعديل مفاهيمه في ضوء التجربة. فبدل أن يُغلق النسوية داخل منظومة عقلانية مغلقة، يُبقيها مفتوحة على التاريخ، والسياق، والاختلاف. إنها لا تطالب فقط بإعادة تعريف مفاهيم كالعقل أو الحرية أو الذات، بل تُعيد تحديد معنى الفلسفة نفسها: من التأمل المجرد، إلى الإصغاء للجسد، إلى التفكير من الهامش، إلى قول الحقيقة من موقع الصمت. فإنها فلسفة تُكتب بصيغة المؤنث، لا بمعنى النوع البيولوجي، بل بمعنى الحضور المختلف، التعدد، الإنصات، والهشاشة. فلسفة تُنصت لا لتُسيطر، بل لتُفهم، لا لتُعرّف الآخر، بل لتترك له أن يتكلم.

خاتمة

يظهر تحليل لموضوع «الفلسفة بصيغة المؤنث» أن المشروع النسوي في الفكر الفلسفي لا يقتصر على تصحيح التمثيل أو المطالبة بالمساواة داخل بنى قائمة، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، ليُمارس تفكيكًا جذريًا لبنية الخطاب الفلسفي الغربي ذاته، بوصفه خطابًا تأسّس على الإقصاء الرمزي للأنثوي، وعلى تمجيد الذات

العقلانية المتعالية، المفصولة عن الجسد والتاريخ والاختلاف.

لقد بيّن المحور الأول كيف أن الفلسفة الغربية كرّست من خلال مفاهيمها الكلاسيكية تصورًا متمركزًا حول «الذكر المفكر»، وأقصت المرأة بوصفها كائنًا غير عقلاني، جسدي، وعاطفي. وكان هذا الإقصاء ممنهجًا لا عرضيًا، وهو ما قامت مفكرات مثل ميشيل لودوف، جوديث بتلر، جوليا كريستيفا، ولوس إريغاراي بتفكيكه بعُمق معرفي، أعاد مساءلة مفاهيم الذات والعقل والهوية من منظور النوع.

أما في المحور الثاني، فقد تبيّن أن النسوية ليست مشروعًا واحدًا، بل طيف من الرهانات المتعددة: من المطلب الليبرالي بالمساواة، إلى الرهان الفلسفي على الاختلاف، إلى التوجه التقاطعي الذي يربط قضايا الجندر بالعرق والطبقة والسياق الثقافي. هذا التنوع لا يعكس تشتتًا، بل ثراءً في المقاربة وتعددًا في المنظورات، يعكس واقع النساء وتجاربهن المختلفة.

وفي المحور الثالث، تم الوقوف عند الأسئلة الكبرى التي تطرحها النسوية الفلسفية اليوم: هل تسعى إلى تأسيس فلسفة جديدة أم إلى زعزعة بنى الفلسفة ذاتها؟ هل يمكن التفكير بـ«الأنوثة» بوصفها أفقًا للمعنى، لا مجرد هوية بيولوجية؟ وهل تُفضي الفلسفة النسوية إلى منظومة فلسفية بديلة، أم تظل ممارسة نقدية مفتوحة؟

إن ما يجعل هذا المشروع بالغ الأهمية هو رفضه لأي يقين نهائي أو شمولية مغلقة. فالنسوية الفلسفية لا تُقدّم خطابًا دوغمائيًا، بل تبني نقدًا مزدوجًا: ضد التسلط الأبوي من جهة، وضد التماثل المفرط الذي يُلغي خصوصية التجربة الأنثوية من جهة أخرى. إنها تُعيد للفلسفة اتصالها بالحياة، بالجسد، بالاختلاف، بالهامش، وتمنح المرأة حقها في أن تكون ذاتًا ناطقة، متسائلة، ومؤسسة للمعنى.

ومن هنا يبرز السؤال الفلسفي الأكبر، الذي يظل مفتوحًا: هل يمكن للفلسفة أن تكون إنسانية حقًا، ما لم تُفكر بصيغة المؤنث؟

قائمة المراجع :

أولًا: المراجع باللغة العربية

1. بن سلامة، رجاء. (2005). مقام المرأة في القرآن: قراءة في النص الديني من منظور النوع. بيروت: دار الطليعة.
2. المرنيسي، فاطمة. (1991). هل أنتم محصنون ضد الحريم؟ (ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
3. والترز، مارغريت. (2010). النسوية: مقدمة قصيرة جدًا (ترجمة نهاد أبو غوش). بيروت: مؤسسة الفكر العربي.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

4. Agacinski, S. (1998). Politique des sexes. Paris: Éditions du Seuil.
5. Beauvoir, S. de. (1949). Le deuxième sexe (Tomes I & II). Paris: Gallimard.
6. Butler, J. (1990). Gender trouble: Feminism and the subversion of identity. New York: Routledge.
7. hooks, b. (2000). Feminist theory: From margin to center (2nd ed.). Cambridge, MA: South End Press.
8. Irigaray, L. (1985). This sex which is not one (C. Porter & C. Burke, Trans.). Ithaca, NY: Cornell University Press. (Original work published 1977)
9. Kristeva, J. (1982). Powers of horror: An essay on abjection (L. S. Roudiez, Trans.). New York: Columbia University Press.
10. Le Dœuff, M. (1998). Le sexe du savoir. Paris: Aubier.
11. Young, I. M. (1990). Justice and the politics of difference. Princeton, NJ: Princeton University Press.

الفلسفة النسوية: هل هي إنصاف للمرأة أم تمرد على الفطرة؟

Feminist philosophy: Is it justice for women or a rebellion against nature?

بوعلي مبارك (1)
جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي - تبسة، دكتوراة علوم فلسفة 1
mebarek.bouali@univ-tebessa.dz

ملخص:

الفلسفة النسوية عامةً توصف بأنها نضال لإكساب المرأة المساواة في مجال الثقافة التي يهيمن عليها الرجل، فمن الواضح أنه لا توجد أجندة نسوية متفق عليها لكل وقت ومكان، بل إن مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة هو نفسه مفهوم مثير للجدل والخلاف، سواء من حيث معناه أو دلالاته الدقيقة أو طرائق تحقيق هذه المساواة أو حتى طبيعة العراقيل التي تعترض المرأة في هذا الصدد، تطمح هذه الورقة البحثية إلى محاولة تحديد مفهوم الفلسفة النسوية من خلال اثارة الاشكال هل الفلسفة النسوية انصاف للمرأة أم هي مجرد تمرد على الفطرة؟

الكلمات المفاتيح: الفلسفة، الفلسفة النسوية، انصاف، تمرد، الفطرة

Abstract:

Feminist philosophy is generally described as a struggle to achieve equality for women in a male-dominated culture. It is clear that there is no agreed-upon feminist agenda for every time and place. Rather, the concept of equality between men and women is itself a controversial and contentious concept, whether in terms of its meaning, its precise connotations, the methods of achieving this equality, or even the nature of the obstacles that women face in this regard. This research paper aims to attempt to define the concept of feminist philosophy by raising the question: Is feminist

philosophy fair to women or is it merely a rebellion against nature?

Key words: Philosophy, feminist philosophy, fairness, rebellion, instinct

مقدّمة:

يعد مصطلح النسوية جزءا من الخطاب التنويري الغربي خاصة منذ مطلع القرن الثامن والتاسع عشر، وكان هدفه الأساسي هو نيل المرأة حقوقها العامة التي يتمتع بها الرجل في مختلف المجالات، حيث ظهرت حركة المطالبة بحق الاقتراع في المملكة المتحدة، ومن ثم انتقلت هذه الحركة إلى عدد من الدول الأوروبية، ومن ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وقد تطورت الفلسفة النسوية عبر التاريخ، وتعددت اتجاهاتها متناولة مختلف القضايا النسوية.

فالنسوية حركة فكرية تتسم بالتغير وتعدد الأوجه والجوانب والملامح، وتوصف بأنها نضال لاكتساب المرأة حقوقها التي يهيمن عليها الرجل، وقد اختلف هذا النضال النسوي حول نطاق وطبيعة هذه الحقوق، باختلاف الإطار الزمني والثقافي والجغرافي، ولكن معظم النسويات أجمعن على أن جميع الحركات التي تعمل على الحصول على حقوق المرأة ينبغي اعتبارها حركات نسوية، حتى إذا لم يطلقوا هذه التسمية على أنفسهم.

وقد أثار هذا المفهوم جدلا وخلافا سواء من حيث معناه، ودلالته وأهدافه وطرقه في تحقيق أهدافه، لذلك نجد هناك من يعتقد أن النسوية وأد وخروج عن الفطرة للأنوثة، وفي مقابل ذلك نجد من يدافع عن هذه الحركة في كونها تعتبر ضالة المرأة الراغبة في التحرر من قيودها المفروضة عليها بغير وجه حق.

لذلك تحاول هذه الورقة البحثية تحليل الاشكال الآتي:

هل الفلسفة النسوية انصاف للمرأة أم هي مجرد تمرد على الفطرة؟

1 - الأهداف الرئيسية للفلسفة النسوية: (المفهوم والمراحل، الأهداف، النتائج المحققة):

1 - 1 مفهوم الفلسفة النسوية:

تُعَدُّ النسويّة من الحركاتِ الاجتماعيّة والفكريّة البارزة التي تسعى إلى تحقيق المساواة بين الجنسين، في هذا السياق، لعبتْ الفلسفة دوراً حاسماً في تطوّر

النظريّة النسويّة وفهمها، من جملة المفاهيم التي قدمت لتوضيح معناها نجد:

عرّف معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع النسوية، باعتبارها «نصرة حقوق النسوة، وظهر المصطلح في تسعينيات القرن التاسع عشر في سياق حركة نساء نشيطة، صار يُستخدم الآن لوصف الأفكار والأفعال المؤيدة للنساء منذ الأزمنة القديمة حتى الوقت الحاضر، وغالبا ما تُرَدّ أصول النسوية الغربية الحديثة إلى حركة التنوير في القرنين الثامن والتاسع عشر، بميولها في المساواة ومن أوائل مطالبها تيسير أكبر للتعليم» (طوني، 2010، صفحة 663)، ثم توسعت المطالب للدعوة لحقوق أكثر، مدنية واجتماعية.

ويرد مصطلح النسوية بمعنى الحركة النسائية في قاموس علم الاجتماع «وهي حركة اجتماعية قامت في إنجلترا خلال القرن الثامن عشر، استهدفت تدعيم بعض الحقوق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للنساء، من أجل الوصول إلى المساواة مع الرجال» (ابراهيم مذكور، 1975، صفحة 86) لتزداد المطالب النسائية بحقوقهن بعد قيام الثورة الصناعية؛ أين خرجت المرأة وتغيرت في سبيل هذا المعايير الاجتماعية التقليدية.

فالنسوية هي «مجموعة من التصورات الفكرية والفلسفية التي تسعى لفهم جذور وأسباب التفرقة بين الرجال والنساء؛ وذلك لتحسين أوضاع النساء وزيادة فرصهن في كافة المجالات، تقوم على حقائق وإحصاءات. إنها وعي مؤسس، وهي كعلم: دراسة تحاول فهم أسباب الفجوة النوعية وسُبل التغلب عليها» (هند محمود، شيماء طنطاوي، 2016).

وما يمكن أن نخلص اليه من خلال المفاهيم السابقة هي أن الفلسفة النسوية تنظيم انطلق من الولايات المتحدة الأمريكية، وهي امتداد للحركات النسوية الغربية التي ظهرت في أمريكا وبريطانيا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وكان هذا التنظيم يهدف الى الحصول على حقوق المرأة الحديثة ومحاربة المجتمع القديم الذي حط من قيمة المرأة، وذلك لنيل المرأة حقها في التعبير، وحقها في المشاركة في الفاعليات والنشاطات السياسية، وحقها في التعليم، ومعاملتها على أساس مبدأ مساو للرجل في انسانيته (اكرام طلعت، 2010، صفحة 13)

سعت هذه الحركة الفكرية والنضالية منذ بدايتها إلى تضمين العنصر النسائي في المجال العام، وتمكينه للعديد من الحقوق، ومثلت الحركة النسوية تحديا كبيراً للعديد من القواعد العامة التي تم ترسيخها وبنائها بواسطة المدارس الفكرية والثقافية المختلفة، فبالرغم من تعدد المدارس والإسهامات الفكرية التي عملت على تحليل العلاقات بين الجماعات المختلفة داخل المجتمع والدولة، إلا أن أي من هذه المدارس لم يتطرق من قبل للتركيز على المرأة كعنصر رئيسي داخل هذه الجماعات، فلم يلعب العنصر الجندري أي دور يذكر، ولم يتم التركيز على خصوصية المرأة كعنصر منفصل له العديد من الحقوق والمساحات التي لم يسبق للنساء الحصول عليها أو ممارستها، ولعل أهم الأسباب في ذلك يعود إلى الرؤية المجتمعية والثقافية الكلاسيكية للمرأة قبل ظهور هذه الحركة النضالية، فكانت الرؤى الغالبة تحصر دور المرأة الرئيسي في النطاق الأسري، دون النظر في المساحات الأكبر من الأسرة أو العائلة، فعلى اختلاف الثقافات المجتمعية من مكان إلى آخر إلا أن أي منها لم يركز على الأدوار التي من الممكن أن تمارسها المرأة خارج إطار الأسرة، بالرغم من وجود عدة نماذج للنساء عبر التاريخ نجحن في مثل هذه الأدوار على الساحة السياسية والاقتصادية والعلمية (سلمى عبد الستار، 2020، صفحة 4). أما في العالم العربي والاسلامي فقد ارتبطت الحركة النسوية بحركة النهضة وكتابات رواد الإصلاح في المشرق والمغرب العربي الذين سخروا أقلامهم لطرح بعض قضايا المرأة في نهاية القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، فقد حملت هذه الكتابات دعوة ملحة لرفع قيود الجهل والتخلف عن المرأة لتضطلع بمسؤولياتها، وارتفع صوت المرأة مطالبة بالحق في التعليم والعمل، وفتح النقاش في قضايا الحجاب والأحوال الشخصية وولوج المرأة الى الفضاء العام، وقد بدأت المرأة العربية في المطالبة بحقوقها في خضم المطالبة بالاستقلال، وبصفة عامة فقد مرت الحركة النسوية بعدة مراحل وموجات، وخلال هذه المراحل شهدت العديد من التطورات التي تحكم هيكل الحجج والمفاهيم الذى تعتمد عليه الحركة من أجل تمكين المرأة في المجالات المختلفة، السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، ولكن على الرغم من ذلك يمكن القول أن الحركة النسوية بشكل عام قد اعتمدت على عدد من المفاهيم

الرئيسية خلال مراحلها المختلفة من أجل تفسير الواقع السياسي وتأثير العلاقات في المجال الخاص على نظيرتها في المجال العام.

على الرغم من التقدّم الذي أحرزته في العديد من المجتمعات، إلا أنّ هناك مقاومة ملحوظة للأفكار النسويّة، وما زالت هذه القضيّة تُواجه موقفين متناقضين من القبول والرفض، تتزايدُ مظاهر قبول الفلسفة النسويّة في الأوساط الأكاديميّة والسياسيّة والاجتماعيّة، فمع الاعتراف المُتزايد بأهميّة المساواة بين الجنسين، تبنّت العديد من المؤسّسات والأفراد مبادئ النسويّة، ممّا ساهم في تحقيق تغييرات إيجابية، مثل زيادة تمثيل النساء في المناصب القياديّة، وتحسين حقوق العمل، وتعزيز التشريعات التي تدعم المساواة، تساهم الأعمال الفلسفيّة، مثل تلك التي قدمتها، (سيمون دو بوفوار) و (جوديث بتلر) في إرساء أساس فكري قوي لدعم هذه المبادئ.

في المقابل، هناك مقاومة شديدة تجاه النسويّة، تتجلّى في أشكالٍ مختلفة مثل النقد الثقافي والسياسي، بعض النقاد يرون أنّ النسويّة تتجاوز حدودها وتفرض معايير غير ملائمة على ثقافات ومجتمعات مختلفة، كما يُواجه النقاش النسوي في بعض الأوساط توتّرات بسبب اختلاف التفسيرات والممارساتِ حول قضايا الجندر والمساواة، تبرز هذه المقاومة في التصوّرات التقليديّة للجندر، حيث يُعتبر أنّ المبادئ النسويّة تهدّد القيم الثقافيّة والدينيّة المتجذرة.

1 - 2 في مراحل الفلسفة النسوية:

مرّ الفكر النسوي بأربع مراحل أو موجات تمثل تطور الفكر النسوي الغربي يمكن تلخيصها في هذه القيم:

- **الموجة الأولى** أو التصويت والمساواة القانونية: ظهرت أولها في الدول الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية في الفترة بين 1850 إلى 1945 وطالبت تيارات هذه المرحلة بالمساواة القانونية بين الجنسين ومنح المرأة كامل حقوقها كالرجل وأهمها الحق في التصويت، وكانت من ممثلاتها سوزان بي أنتوني واليزابيث كادي ستانتون، وقد بلغت هذه الحركة ذروتها بانتصارات مهمة مثل منح النساء حق التصويت في الولايات المتحدة عام1920. (Miram (Schnei, 1994, p. 8

- **الموجة الثانية** أو المساواة الشاملة والتحرر والحقوق الجنسية: وانتشرت في العالم الغربي وركزت بشكل أولي على مكانة المرأة في العائلة وعلى حياتها الجنسية وعلى حالات تعرضها للعنف الأسري والاغتصاب والمساواة في العمل وحقوق الانجاب، ومن ممثلاتها بيتي فريدان (Haney Lynn, 2000, p. 661).
- **الموجة الثالثة** أو التقاطع والاشتراك: من مراحل الحركة النسوية وذلك مع بداية الثمانينات، وتمثلت هذه المرحلة بمطالب سياسية وأعمال فنية وأدبية ظهرت بدايةً في الولايات المتحدة ومن ثم امتدت إلى باقي الدول الغربية للتأكيد من جديد على مطالب الموجات النسوية السابقة لكن بشكل أعمق مثل كيفية تداخل جوانب الهوية المختلفة مثل العرق والطبقة والتوجه الجنسي في توليد نوع من الكبت والتمييز ضد النساء، ومن ثم اختراق هذه الجوانب. (أحمد الغندور، 2024، صفحة 102)
- **الموجة الرابعة** أو السيولة الجنسية: بدأت هذه الحركة مع تطور وسائل التواصل الاجتماعي، تركز هذه المرحلة على قضايا مثل التحرش الجنسي والحرية الجسدية والحركة الأوسع للعدالة الاجتماعية، متضمنة في ذلك كفالة حرية الشذوذ والتحول الجنسي، والاعتراف بتنوع أطياف الهوية الجنسية، وأتخذ من وسائل التواصل الاجتماعي كتويتر - على سبيل المثال - منبرًا للدفاع عن المرأة، وهذا الحراك يناقش قضايا الاغتصاب والتحرش والاعتداءات الجنسية التي تتعرض لها النساء في العمل أو الشارع أو في أماكن الدراسة.

أما في العالم العربي والاسلامي: فقد ارتبطت المرحلة الأولى كما قلنا سابقا بحركة النهضة وكتابات رواد الإصلاح في المشرق العربي الذين حاولت ا أقلامهم طرح بعض قضايا المرأة في نهاية القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، فقد حملت هذه الكتابات دعوة ملحة لرفع قيود الجهل والتخلف عن المرأة لتضطلع بمسؤولياتها، وارتفع صوت المرأة مطالبة بالحق في التعليم والعمل، وفتح النقاش في قضايا الحجاب والأحوال الشخصية وولوج المرأة الى الفضاء العام. وقد بدأت المرأة العربية في المطالبة بحقوقها في خضم المطالبة بالاستقلال، أما المرحلة الثانية شهدت هذه المرحلة ارتباط حركة الفعل النسائي

بأنشطة الأحزاب والنقابات العمالية، وكان التوجه العام للدول العربية في هذه المرحلة تبني خطاب المساواة بين الجنسين في التشريعات، ومنح المرأة مجموعة من الحقوق كحق الانتخاب، أما المرحلة الثالثة وهي الممتدة من الثمانينيات إلى اليوم، فقد عرفت تنامي الحركات النسائية المستقلة والغير الحكومية، وتفاعلت في خطابها مع الخطاب العالمي الذي روج بقوة لمبادئ حقوق الإنسان وحقوق المرأة، وتبنت مرجعيات ومقاربات أممية مستجدة كالنوع الاجتماعي والتمكين ،وقد أدى سياق العولمة الاقتصادية والسعي لتعميم المنظومة الحقوقية حسب الرؤية الغربية واستعمال آليات وأساليب شتى منها نظام المنح والمساعدات من خلال التنظيمات النسائية غير الحكومية أو من خلال لجان وتنظيمات المرأة التي أنشأتها الحكومات ذاتها، بمثابة محفزات لتطوير الجمعيات النسائية (صباح العمراني، 2012، صفحة 4)، ومن الممثلات لهذه الحركات عائشة تيمور (1840-1902) وزينب فواز (1844-1914) وهدى شعراوي (1879-1947) وملك حفني ناصف (1886-1918)، وعائشة عبد الرحمن (1912-1998).

ومن الأهداف والنتائج المحققة ما يلي: رغم ما يقال عن هذه الحركة الا أنها حققت نتائج على كل المستويات الاجتماعية والسياسية والثقافية، وهذا من خلال النظرة الموضوعية وبعيدا عن الاستخدامات الايديولوجية لهذا المفهوم.

ويمكننا القول بأنه من الناحية النظرية نجد أن مثل هذه الدعوات حققت نجاحا كبيرا في الأوساط الفكرية، فنجحت في منح النساء في كل من الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا الحق في التصويت، كما بدأ انغماس النساء في المجال الإنتاجي، ولكن الإنجاز من الناحية التطبيقية - وإن كان جديدا وناجحا إلى حد ما- إلا أنه لم يساهم في تغير وضع المرأة بشكل جوهري، حيث استمرت معاناة المرأة من الاضطهاد في المجال الخاص، والتمثيل في المجال العام، فباستثناء الاعتراف بالحق في التصويت، لم ينتج قوانين أخرى لحماية المرأة أو تمكينها من باقي حقوقها في المجال الخاص وفي المجتمع وغيرها من المجالات الوسيطة، ومن هنا ظهرت الحاجة لتطوير أفكار النسوية خاصة عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية ودخول العالم مرحلة فكرية وسياسية جديدة (سلمى عبد الستار، 2020، صفحة 4).

أما في المرحلة الثانية فقد كان تأسيس الناشطون النسويون لمجموعة من الأعمال النسوية، بما في ذلك المكتبات النسائية، والنقابات الائتمانية النسوية، والمطابع النسوية، وكتالوجات البريد النسائي، والمطاعم النسوية، وعلامات التسجيل النسوية، وازدهرت هذه الأعمال كجزء من الموجتين الثانية والثالثة من النسوية في السبعينات والثمانينات والتسعينات. (سلمى عبد الستار، 2020، صفحة 5) ولكن التوجه المتطرف للتيار الراديكالي في هذه الموجة عرض رواد النسوية للعديد من الاتهامات، على رأسها الادعاء بأن هذه الحركة تسعى لتدمير مؤسسة الأسرة، أو التحريض ضد الذكور، وأن مثل هذه الرؤى والمطالب سوف تحول المجال العام – أو الخاص- إلى ساحة للصراع فيما بين الرجل والمرأة، وهو الأمر الذى من شأنه أن يدمر بنيان المجتمع والدولة الحديثة.

وتعرضت المطالب التي قدمتها هذه الحركة في هذه المرحلة للعديد من الانتقادات من الناحية النظرية والعملية، فمن الناحية العملية نجد أن هذه الموجه عمدت إلى تعميم التجربة النسائية للنساء الغربيات ذوى الأصول البيضاء المنتمين للطبقة الوسطى لتكون بمثابة النموذج الذى يتم الرجوع إليه في التعامل مع النساء عموما بغض النظر عن الاختلافات في اللون والمجتمع والتفضيلات الجنسية لدى النساء من جميع أنحاء العالم، وهو ذات الانتقاد الذى وجه للنظرية الليبرالية التي تعمد للنظر للأفراد باعتبارهم متساويين بغض النظر عن الجوانب الاجتماعية والبيولوجية التي تؤثر على تكوين وتوجهات الأفراد كلٌّ على حِدَة، فالنظرية النسوية رأت أن التحدي الأوحد الذى يواجه تقدم المرأة ومشاركتها في الحياة السياسية والاجتماعية بشكل متساوي مع الرجل، يتمثل في التمييز القائم على أساس النوع، وهو الأمر الذى يتجاهل التمييز العنصري الذى تعاني منه المرأة السوداء بجانب معاناتها من التمييز على أساس النوع، كما إن المرأة العاملة تعاني من التمييز في بيئات العمل المختلفة وغيرها من النماذج التي لم تتضمنها النظرية النسوية في تيارها الثاني، هذه المرحلة ببساطة لم تراعي الاختلافات فيما بين النساء في الجوانب الاثنية والطبقية والدينية والعرقية وغيرها من الجوانب التي تساهم في تشكيل هويتهم بخلاف كونهم نساء، ومن الناحية النظرية نجد أن مبدأ المساواة الليبرالي هو المبدأ الوحيد الذى يضمن للمرأة التمتع بذات

الحقوق، كما إن رفض الموجة الثانية لهذا المبدأ قد يفتح المجال للتسامح مع بعض الممارسات التقليدية التي تضمن نوع من التمييز ضد المرأة تحت مبرر أن هذا يتناسب مع طبيعتها والخصوصية البيولوجية التي تتمتع بها (سلمى عبد الستار، 2020، صفحة 7)

أما المرحلة الثالثة دعت الناشطات النسويات في هذه المرحلة إلى شخصية جديدة للنسوية، وتمّ التركيز على التقاطع بين العرق والجندر، مما أدّى إلى أهم نتائج هذه المرحلة وهي تزايد نسبة عدد الناشطات النسويات الملوّنات والآسيويات، كما تزايد عدد السياسيين من الأقليات الذين يتبنّون خطابا نسويا جديدا يركّز على جذب الشابّات من النساء.

فمن الكاتبات اللاتي اشتهرن بارتباطهن بالمرحلة الثالثة، الكاتبة السوداء (بل هوكس)، و (توني موريسون) الروائية الافرو- أمريكية، حاملة نوبل للآداب، وآسيا جبار الجزائرية التي تكتب الرواية والشعر بالفرنسية.

فنجحت المرحلة الثالثة في إرساء جذور عملية السعي الاجتماعي والسياسي التي لا تبدأ ولا تنتهي بالطبقات الوسطى البيضاء، وتناولت ناشطات الموجة المشكلات المختلفة والمتنوعة التي تبدو أنها تؤدي إلى اضطهاد النساء مثلها مثل كل الهويات المهمشة، وعندما تكون المرأة ملونة أو تنتمي للعالم الثالث فأنها بذلك تعبر عن هامش الهامش وهنا تأتي خصوصيتها وأهميتها أيضا، فتناولت (آن بروكس) مثلا مطالب الثقافات المهمشة والمستعمرة وثقافات الشتات من أجل خلق نسوية غير مهيمنة قادرة على التعبير عن التيارات النسوية المحلية الأصلية في مرحلة ما بعد الاستعمار.

وأثمرت هذه الموجة عن أهم الإنجازات للحركة النسوية تمثلت في إعلان الأمم المتحدة أن السنوات بين 1976م و1985 م هي عقد المرأة، وفي عام 1979م أعلنت لجنة المرأة التابعة للأمم المتحدة عن وثيقة عالمية هي وثيقة اتفاقية القضاء على أشكال التمييز ضد المرأة (CEDAW) والتي وُضعت للحدِّ من التمييز على أساس الجنس، وقد كانت هذه الوثيقة سبباً في نشر أفكار النسوية على نطاق عالمي بشكل أكبر، وبشكل إلزامي. (سلمى عبد الستار، 2020، صفحة 10)

أما في المرحلة الرابعة ونتيجة ما حققته الحركات النسوية في المراحل السابقة فقد كانت المطالب تتمثل في المساواة الثقافية والاجتماعية والجسدية والجنسنة، وكان التحرر المطلق للنساء وهذا ما يمكن ملاحظته في الواقع وفي بعض مظاهرات الحركات الاحتجاجية مثل قيام بعض النسويات بالكشف عن أجسادهم بشكل مطلق، وكان استعمال وسائل التواصل الاجتماعي ملاذ لهن للتعبير عن هذه المطالب بكل حرية، وهذه الحركة الحالية التي اشتهرت بهاشتاغ Me-too (أنا أيضاً، فركزت على قضايا التحرش الجنسي والتمييز ضد المرأة في أماكن العمل إلى جانب التمييز ضد البدينات واستغلال جسد المرأة في وسائل الإعلام ،وتعتمد معظم أنشطتها على الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي.

أما في العالم العربي والاسلامي يمكن تفسير تزايد نشاط النسوية عربيا منذ نهايات السبعينات وبداية الثمانينات وحتى اللحظة الراهنة، وذلك بعد خفوت صداها خلال أواسط القرن العشرين، بالأسباب التالي:

تزايد الاهتمام العربي بالتعليم، وتزايد عدد الطلاب المبتعثين للجامعات الأوروبية والأمريكية، إذ يتأثر الطلاب المبتعثون بالنسوية بوصفها غربيا، حقلا تهتم به الكثير من العلوم الإنسانية والاجتماعية، كالعلوم السياسية والعلاقات الدولية وعلوم الاجتماع والأدب ودراسات النقد الأدبي وغيرها من حقول المعرفة.

تزايد وتيرة التسارع الدولي في تقنيات الاتصال، إذ تزايد انتشار الفكر النسوي عالميا، وانتشاره في المنطقة العربية مع انتشار الإنترنت حول العالم للاستخدامات المدنية في عقد التسعينات، وتزايد زخم انتشار الفكر النسوي، مع ظهور مواقع التواصل الاجتماعي.

الجندر أو النوع الاجتماعي :وهو المعنى الذي قامت الحركة النسوية بتطويره وفرضه على المجال العلمي والبحثي والسياسي على حد سواء، وتمثلت الأهمية العلمية لهذا المصطلح في كونه حل محل العديد من التعبيرات في اللغة التي كان يتم اللجوء إليها للتعبير عن ذات المعني والمتمثل في «الأدوار الاجتماعية التي يفترض لكل نوع (رجل أو امرأة)، القيام بها داخل المجتمع»، ويرتبط بالعلاقات الاجتماعية التي تربط الأنواع المختلفة وتحدد نمط العلاقات بينهم (سلمى عبد الستار، 2020، صفحة 5)

وكانت الحركة النسوية هي المحرك الأساسي للدراسات الجندرية، فقد أتاح مفهوم الجندر دراسة وتحليل البنى الاجتماعية التي تشكل الهوية الجندرية وتصنع الفوارق الجندرية واللامساواة بين الرجال والنساء. وذلك بهدف التحرر من الجبرية البيولوجية التي كانت ترد اللامساواة بين الرجال والنساء إلى الفوارق الطبيعية؛ فلقد أصبحت السلطوية التي تقيد وتخضع المرأة لا تنبع من الخصائص البيولوجية بل من عوامل اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية، تسعى الحركة النسوية بمختلف اتجاهاتها إلى تحليلها وإعادة بنائها بما يُمَكّن المرأة من استعادة حقها الطبيعي.

أما اصطلاحاً، بالرغم من تعدد التعريفات المقدمة لمفهوم تمكين المرأة إلا أن هذه التعريفات في مجملها تجمع على أنها «العملية التي يتم من خلالها تقوية أدوار وحقوق المرأة في المجتمع والدولة» (سلمى عبد الستار، 2020، صفحة 12)، كذلك عرفها البعض تعريفا أكثر دقة بأنها:» العملية التي تصبح المرأة من خلالها -فردياً وجماعيا- واعية بالطريقة التي تكتسب من خلالها القوة للمطالبة بحقوقها والدفاع عنها» (سلمى عبد الستار، 2020، صفحة 12).

تمكين المرأة: والتمكين وفقاً للمدرسة النسوية يجب أن يتم تحقيقه على عدد من المستويات والجوانب، السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولكن من ناحية أخرى نجد أن الموجات المختلفة للمدرسة النسوية اختلفت في تحديد كيفية تحقيق التمكين، وهذا ما سيتم مناقشته عند استعراض هذه الموجات وكيفية معالجتها للعلاقة فيما بين الدولة والنوع الاجتماعي.

مما سبق يمكن القول كانت هناك بعض المحاولات المبكرة في تاريخ الفلسفة لمعالجة القضايا التي تهم المرأة، بما في ذلك" استعباد النساء" لجون ستيوارت ميل، الذي طالب بالاقتراع للمرأة، و" الجنس الآخر" لسيمون دي بوفوار، والتي أظهرت فيه كيف أن المفاهيم السائدة للأنوثة خدمت مصالح الذكور، ومع ذلك، لم تكن الفلسفة النسوية منذ سبعينيات القرن الماضي مثقلة بالممارسات والمواقف التي تم تطويرها أصلًا في جماعات توعية المرأة (مجموعات مكرسة لرفع مستوى الوعي بقضايا المرأة)، وقد ساهمت نساء كثيرات عبر القرون في اكتشاف طرق

جديدة لفهم عالمنا عبر القيم الأخلاقية المختلفة مثل إيزارا وفيلسوفة الأخلاق جوليا فيلتن فافري وحنة أرندت.

أما الفلسفة النسوية في العالم العربي والاسلامي لم يكن لها على طول مشوارها بزوغ مؤسس على القصدية ولا برامج تتسم بالجماعية، وإنما هي توجهات ذاتية ودعوات فردية تقدمية، تقوم بها في الأغلب كاتبات واعيات، في شكل مشروع ميداني أو كتابي، ولا تحفل بالمواصلة إذ تنتهي بمجرد انتهاء الكاتب، أو الكاتبة من الدعوة إليها وتأكيد أهميتها، والأسباب وراء الانفراد والانقطاع في الاشتغالات النسوية العربية لا مجال لحصرها، لكثرتها وتشعب صورها، ولكن من الممكن التعريف بأهم تلك الأسباب، ومنها ما طرحه المفكر (عبد الرزاق عيد) حول فكرنا العربي، مهتما بإحدى سماته، وهي مركزية العقل الذي له السلطة والخلافة التي فيها للجسد قوة متصلة بالعالم المحسوس للرعية والرعاع، فيصير السلطان أو الخليفة هو العقل المتوسط بين الله وعباده، أي بين العقل الأعلى والجسد الخاطئ، ولا يتوانى هذا المفكر عن تشخيص مناحي المأساة في حياتنا (عبد الرزاق عيد، 2003، صفحة 7) ،هذه المأساة التي لا تحاكي الناس، بل تحاكي الفعل هاجيا بسبب ذلك الزمن العربي، ومن ثم نجحت الفلسفة النقدية النسوية في إنتاج وعي فرض نفسه على الجميع، وعي جاء من الهامش الجنساني ليفكك المتن الذي أعمته السلطة عن إدراك الكثير من الحقائق، ذلك الوعي الذي يقول بأن الأفكار والأفعال والأحلام التي يحملها الفرد الإنساني، سواء كان رجلا أم امرأة، يتم اكتسابها وتناقلها عن طريق ممارسات ثقافية واجتماعية ذات مركزية ذكورية، وبأساليب فعالة إلى الدرجة التي تبدو معها أصيلة ومن طبيعة الأشياء، أي أنه حتى الرجل لا يملك صوته الخاص، وإنما صوت هذا الوعي الجمعي الذكوري، وقد أدى تشكل هذا الوعي إلى ظهور رجال نسويين كما سنرى في هذه الكتاب أدركوا حقيقة شرطهم الإنساني الغائر تحت ركام تاريخ من العزلة والاغتراب.

2 - في نقد الفلسفة النسوية:

2 - 1 في المنظور الغربي:

بدأت الفلسفة النسوية في المنظور الغربي بالدعوة إلى غايات مشروعه

ومحل اتفاق بين كل المجتمعات كالدفاع عن حقوق المرأه، والدعوة إلى تحريرها من القيود التي تعوق تقدمها الفردي والاجتماعي، والتي فرضها عليها الرجل، وتحقيق المساواة بينها وبين الرجل في الحقوق والواجبات... ولكنها انحرفت إلى المطالبة بغايات تتعارض مع القيم والضوابط الأخلاقية والاجتماعية والدينية للمجتمعات الأخرى، فانتقلت من الدعوة إلى حقوق المرأه التي هي محل اتفاق بين كل المجتمعات كحقوقها السياسية والاقتصادية، إلى الدعوة إلى حقوق هي محل رفض من المجتمعات الأخرى، وان وجدت بعض القبول المجتمعات الغربية، نتيجة لخصوصية التطور التاريخي والفكري والحضاري لهذه المجتمعات، كما انتقلت من الدعوة إلى تحرير المرأه من القيود التي تعوق فاعليتها، إلى الدعوة إلى تحريرها من كثير من الضوابط الأخلاقية والدينية، وانتقلت من الدعوة إلى المساواة -المقيدة والنسبية- بين المرأه والرجل، أي المساواة القانونية في الحقوق الواجبات، إلى الدعوة إلى مساواة مطلقه بين المرأه والرجل، أي مثليه تنكر أي تفاوت بين المرأه والرجل في الامكانيات والمقدرات الذاتية، هذا فضلا عن الفلسفة النسويه في المنظور الغربي انتهت إلى تقديم تصور للمرأه يجعل العلاقة بينهما وبين الرجل علاقة صراع وليست علاقة تكامل، ويجعل المرأة كل قائم بذاته وليست جزء من كل هو الأسرة، ويرجع كل هذا إلى أسباب متعددة أهمها أنها رغم تعدد مطلقاتها الفلسفية، إلا أنها تأثرت بالتصور الليبرالي للحرية- المستند إلى مفهوم القانون الطبيعي، والذي يتطرف في التأكيد على الجوانب السلبية والفردية للحرية ،إلى درجه إلغاء الجوانب الايجابية والاجتماعية له (صبري خليل، 2017).

لكن وعلى الرغم من أن الحركات النسوية في أفكارها تتضمن الكثير من الأهداف المماثلة لبقية التيارات المطالبة بحقوقها، إلا أن ما أدى لردات فعل عنيفة تجاه هذه الحركات ومنها أفكارها وخاصة الموجة الأخيرة بالذات، أنه بات يطالب النساء حول العالم بضرورة التخلي عن الأنوثة، بوصفها السبب الأساسي الذي يمنح الرجال الهيمنة ويجعل المرأة تابعة له، فالأنوثة سبب للزواج والإنجاب والأمومة، والأمومة تقود لتكوين أسرة تجبر فيها المرأة على أن تكون ربة منزل تابعة للرجل، هذا فضلا عن دعوة بعض التيارات الراديكالية للابتعاد عن النصوص الدينية بوصف النص الديني وفي مختلف الأديان حول العالم

ومن وجهة نظرهم، يحط من شأن المرأة ويكرس تبعيتها للرجل (مريم رمضاني، 2012، صفحة 8).

و من أهم مظاهر الانقلاب الهائل في حياة المرأة الغربية بصورة نسبية لكنها غالبة ما يلي:

- أصبحت المرأة آلة جنسية، تستغل من قبل رجال العلاقات العابرة، ثم يلقي بها لتحمل هي وحدها نتائج هذه العلاقة
- فقدت المرأة الأوربية ثقتها في قدرتها على بناء الأسرة وتربية الأبناء، وذلك لأنها غادرت أسرتها بمجرد بلوغها، لتتنقل في بيوت العازبين، بعيداً عن أجواء التربية والرعاية الأسرية.
- فقدت المرأة مصادر التعاون مع الزوج أو الأخ أو الأب...، وأصبحت وسيلتها الوحيدة للعيش هي الاعتماد على نفسها في الكسب والعمل، وترتبت عليها وحدها نفقات المسكن والمأكل والمشرب وكماليات الحياة المختلفة والإنفاق على أطفالهن
- استغلت المرأة كوسيلة ترويج إعلانية، فاستخدمت المرأة شبه العارية لترويج إطارات السيارات، والمعلبات، والأدوات المنزلية وغيرها (محمد حسين، 2006، صفحة 54)

وهذا أيضا كما قلنا بفضل دعوة بعض التيارات الراديكالية للابتعاد عن النصوص الدينية التي تدعو الى التكامل بين الجنسين حيث يوصف النص الديني بأنه هاضم لحقوق المرأة في مختلف الأديان حول العالم ومن وجهة نظرهم، يحط من شأن المرأة ويكرس تبعيتها للرجل.

2 - 2 في المنظور العربي الاسلامي:

واذا عدنا الى النص الديني في الاسلام نجد أن مقاصده الحقيقية لم تفهم، خاصة أنه يقع خلط في الغالب بين قراءة المستشرقين، وبعض الأحاديث المدسوسة والمنافية لحقيقة الاسلام كدين كرم الانسان ورفع من شأنه سواء رجل أو امرأة، هذا ما نوضحه في العناصر الآتية:

الجهل بالإسلام: سواءً كان هذا الجهل من بعض المسلمين أو من الدارسين

والكتاب غير المسلمين، وينشأ الجهل بين المسلمين بحقائق دينهم نتيجة الإقبال على العلوم المادية فقط دون مكاملتها بمقاصد الدين الذي هو واجب على كل مسلم، ورواج فكرة أن علم الدين خاص بالعلماء فقط، ويأتي جهل غير المسلمين بالإسلام نتيجة استقائهم نظرتهم عن الإسلام من غير الرجوع الى النص القرآني وفهم فحواه.

التأثر بالفكر الغربي: حيث عانى كثير من المسلمين في هذا العصر من آثار الانهزام النفسي، الذي سببته الفجوة الحضارية بين العالم الغربي والعالم الإسلامي اليوم، فتقبلوا الفكر والثقافة الغربية دون تردد، وبدأت بعض العقول المنهزمة أمام الفكر الغربي تتلقف رؤية هذا الفكر لمواقف الإسلام من المرأة، فأساءوا فهم الإسلام تبعاً لإساءة الغرب فهمه له.

الغلو في الدين: قد يظن بعض المسلمين الغيورين على دينهم، أن المبالغة في التورع، والتشدد في الدين، سبب للتقرب من الله، والفوز برضوانه، فيفهمون مواقف الإسلام من المرأة تبعاً لمواقفهم المتشددة، ويسقطون هذا الفهم على النصوص الشرعية. أثر الدراسات الاستشراقية: موقف الاستشراق من المرأة المسلمة نابع من وقوعه، تحت تأثير وضع المرأة الغربية أنها أنموذج يجب أن يحتذى به، وأن ما حققته من مساواة - في نظرهم - وحقوق يجب أن يتسع ليشمل المرأة المسلمة والمرأة الشرقية عامةً، ويسعى إلى تقويض وضع المرأة المسلمة داخل الأسرة، ويدفعها الى التمرد على قيمه، والخروج باسم الحرية، ويسعى إلى تصوير وضع المرأة المسلمة تصويرا مزيفا لا يعكس الحقيقة (محمد حسين، 2006، صفحة 54)، وقد أنشئت رابطة دراسات المرأة في الشرق الأوسط ضمن تنظيم رابطة دراسات الشرق الأوسط الأمريكية، وهي التي تهتم بأوضاع المرأة المسلمة، وتشجع اتجاهات التغريب من خلال مجلتها ربع السنوية، واجتماعاتها في إطار المؤتمر السنوي لرابطة دراسات الشرق الأوسط، وذلك بدعوة الباحثات المسلمات اللاتي يتبنين الأفكار الغربية، ومن خلال تنظيم الندوات حول وضع المرأة المسلمة في المجتمعات الإسلامية.

ويقوم الاستشراق الإعلامي بدور بارز في ترويج الفكر الغربي في مجال المرأة، ومن ذلك الصحافة الغربية والإذاعات الموجهة، ومن الكتب التي قدمت هيئة الإذاعة البريطانية عروضاً لها كتاب (ثمن الشرف)، للكاتبة البريطانية الأصل جان جودون، التي تناولت فيه دراسة أوضاع المرأة في خمس دول إسلامية؛ هي الباكستان وأفغانستان والكويت ومصر والمملكة العربية السعودية، وقد خلطت الكاتبة فيه بين موقف الإسلام من المرأة وبين بعض التطبيقات الخاطئة في هذه الدول، ومن المعروف أن الإسلام حجة على أهله، وليس سلوك المسلمين حجة على الإسلام (محمد حسين، 2006، صفحة 16).

وقد قدمت إذاعة لندن تقريراً عن ندوة تعقد في إحدى الدول العربية، حول موضوع المرأة وقدمت تصريحا لمسؤول في تلك الدولة، يزعم فيه أن تونس وتركيا هما الدولتان الوحيدتان اللتان أصدرتا قوانين تحرم تعدد الزوجات، وتعطي المرأة كثيرا من الحقوق لمساواتها بالرجل.

وإن الموضوعية الإعلامية في عرض وجهات النظر تقتضي أن تقدم الإذاعة من يتناول وجهة النظر الأخرى لمثل هذه التصريحات، وكانت الإذاعة قد قدمت تقريرا عن مؤتمر عقد في قطر للمرأة المسلمة وعرضت أخبار هذه الندوة بكثير من السخرية، ومن ذلك وصفها لانتقال النساء في حافلات ذات ستائر غامقة اللون حتى لا يراهن أحد، بالإضافة إلى عبارات أخرى مليئة بالاستهزاء من موقف الإسلام من المرأة.

وقد استطاع الاستشراق تحقيق هذا النجاح بما توفر له من السيطرة على منابر الرأي في العالم الإسلامي، فقد أنشأ الغرب العديد من المدارس في العالم الإسلامي، كما أن العديد من أبناء الأمة الإسلامية تلقوا تعليمهم على أيدي المستشرقين في الجامعات الغربية، ولما كانت بعض البلاد العربية والإسلامية خاضعة للاحتلال الأجنبي فقد مُكّن لهؤلاء الذين تعلموا في مدارسه، وتبوأوا أعلى المناصب القيادية في مجالات الحياة المختلفة (محمد حسين، 2006، صفحة 17).

ومن المنابر التي استطاع الغرب أن ينشر من خلالها الثقافة والفكر الغربيين وسائل الإعلام المختلفة، من الصحافة وإذاعة وتلفاز ونشر بأشكاله المتعددة،

فقد أنشئت الصحف والمجلات التي تولّى رئاسة تحريرها، أو الكتابة فيها كثير من الذين تشبعوا بالثقافة الغربية.

وإذا سلطنا الضوء على واقع حقوق المرأة في العالم العربي، فإننا نجد أن وصف هذا الإشكال لا يخرج عن إطار ما تطرقنا إليه سالفا والمرتبط بصدام القيم الثقافية والدينية مع قيم المركزية النسوية الليبرالية الغربية. فاختلال توازن القوى واستمرارية التبعية للغرب، ناهيك بتخلف المجتمعات العربية، هي عوامل أسهمت في غوص هذه المجتمعات في وحل التحديث والتشرذم القيمي، ما أعاق مسار ارتقائها بحقوق المرأة، مثلما جعل دينامية الحركات النسوية تصطدم بتناقض بنيوي بين القيم الليبرالية المستوردة والنصوص الدينية القطعية مثلًا في مسألة المطالبة بالمساواة في الإرث بين الجنسين

خاتمة:

إيجابيات النسوية هي التي ذكرت خلال المقال بأكمله، بمعنى أن السعي الدؤوب تجاه تحرير المرأة ومساواتها في الحقوق وزيادة فرصها في العمل وحقوق الانتخاب والتعليم خلال التاريخ هي إيجابيات النسوية ومحاسنها

لكن لم تسلم هذه الحركة من النقد. وهنا يجب أن نفرّق بشكل كبير، بين النضال من أجل حقوق المرأة على مدار التاريخ وهو أمر لازم ولا بد منه، وبين الحركة النسوية بوصفها أيديولوجيا؛ إذ لم تنجو من النقد بل تعرضت للكثير منه. ولعلَ في النقاط التالية أبرز ما يقال سلباً عنها. ليس عن المرأة ولا عن حقوقها، بل عن النسوية كحركة حديثة.

إن الاختلافات الثقافية والتاريخية بين العالم الغربي والعالم غير الغربي يجب ضبطها بحسب تصور ينطلق من استغلال المشترك الإنساني واحترام الاختيارات المحلية التي تعكس إرادة المجتمعات في بناء نموذجها الحضاري الذى يتضمن فى ما يتضمن الحقوق والحريات. ومن الواجب في هذا الإطار إعادة فهم طبيعة العلاقة القائمة بين التفوق الثقافي للغرب ومحاولة فرض العالم غير الغربي رؤيته لحقوق المرأة وحريتها، كي تتمكن الحركات النسوية والمدافعون عن حقوق المرأة من بلورة تصور محلى لا يتنكر للبعد الإنساني والعالمي للحقوق، ولكن في

الوقت نفسه لا يسقط فى فخ تدعيم أسس العقلية الاستعمارية التي تتغذى من مورد التفوق الثقافي والاستعلاء التاريخي للعالم الغربي

نتائج الدّراسة والتوصيات:

إن الاختلافات الثقافية والتاريخية بين العالم الغربي والعالم غير الغربي يجب ضبطها بحسب تصور ينطلق من استغلال المشترك الإنساني واحترام الاختيارات المحلية التي تعكس إرادة المجتمعات في بناء نموذجها الحضاري الذى يتضمن فى ما يتضمن الحقوق والحريات. ومن الواجب في هذا الإطار إعادة فهم طبيعة العلاقة القائمة بين التفوق الثقافي للغرب ومحاولة فرض العالم غير الغربي رؤيته لحقوق المرأة وحريتها، كي تتمكن الحركات النسوية والمدافعون عن حقوق المرأة من بلورة تصور محلى لا يتنكر للبعد الإنساني والعالمي للحقوق، ولكن في الوقت نفسه لا يسقط فى فخ تدعيم أسس العقلية الاستعمارية التي تتغذى من مورد التفوق الثقافي والاستعلاء التاريخي للعالم الغربي.

قائمة المصادر والمراجع:

مراجع

1. طوني . (2010). مفاتيح اصطلاحية جديدة. ميغان موريس: ميغان موريس.
2. عبد الرزاق عيد. (2003). سدنة هياكل الوهم نقد العقل الفقهي. بيروت: دار النشر.
3. Haney Lynn. (2000). Feminist State Theory. Annual Review of Sociology: Annual Review of Sociology.
4. Miram Schnei. (1994). Feminism. (New York: Vintage Books.
5. ابراهيم مذكور. (1975). نخبة من أساتذة قسم الاجتماع. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
6. أحمد الغندور. (2024). الأنوثة الموءودة. حصين للدراسات والابحاث: حصين للدراسات والابحاث.
7. اكرام طلعت. (2010). المفهوم النسوي لحقوق الانسان . مصر: كلية الآداب، جامعة طنطا.

8. سلمى عبد الستار . (2020). قراءة في المدرسة النسوية وتياراتها. المركز العربي للبحوث والدراسات: المركز العربي للبحوث والدراسات.
9. صباح العمراني. (2012). الحركة النسائية في العالم العربي والاسلامي. منصة المرأة المسلمة: منصة المرأة المسلمة.
10. صبري خليل. (2017). https://sudanile.com . https://sudanile.com .
11. محمد حسين. (2006). الحركة النسائية في العالم العربي والإسلامي: بداياتها، مراحلها واتجاهاتها. المملكة العربية السعودية: المملكة العربية السعودية.
12. مريم رمضاني. (2012). تجليات النظرية النسوية في ترجمة الادب النسوي: فوضى الحواس لأحلام مستغانمي دراسة تطبيقية. الادب النسوي.
13. هند محمود، شيماء طنطاوي. (2016). نظرة للدراسات النسوية. مصر: منظمة المشاع الإبداعي.

الأمومة البديلة بين تحرير المرأة وتهديد هويتها

Surrogate motherhood: between women's liberation and the threat to their identity

بوعبدالله حميدة [1]
جامعة الجزائر 2، طالبة دكتوراه،
bouabdallah.hamida@univ-alger2.dz

ملخص

تتمحور هذه الدراسة البحثية حول إشكالية تأجير الأرحام» الأم البديلة «التي تطرح مفارقة جسيمة، فمن جهة تساهم هذه التقنية « تأجير الأرحام» في تحرير المرأة من القيود التقليدية للإنجاب بإكتشاف طرق جديدة للإنجاب تتوفر على سهولة وتيسير للإنجاب تخفف من مصاعبها وآلامها على المرأة الراغبة في الإنجاب، وتمكنها كذلك من تجاوز وجهة نظر الهيمنة الذكورية التي تحصر المرأة في كونها كائن ولود ومربي، نحو آفاق أكثر تنوع، بحيث يصبح لديها الحرية في ذلك ويخفف عنها عبء الحمل وثقله، كما تحقق هذه التقنية أحلام المحرومين من الإنجاب وتمكنهم من الحصول على الأطفال، ومن جهة أخرى تحمل في طياتها مخاوف ومخاطر كبيرة تهدد كيان المرأة وتشوه قيمتها وتطمس هويتها، إذا تصبح بفعلها آلة إنجاب يمكن شراؤها متى يشاء، كما أن هذه التقنية تخلف آثار سلبية على الأسرة والمجتمع وعلى الأجيال القادمة، بإعتبارها ثورة على المفاهيم الأصلية للأسرة والمرأة، بخلقها لمفاهيم ذات أبعاد لاإنسانية ولا أخلاقية تزيد من مخاوفنا في ظهور الإنسان مابعد البشري ذو البعد الواحد، وبالتالي نجد أنفسنا أمام أزمة تزداد يوما بعد الآخر، أزمةً تتطلب البحث عن إتيقا تحافظ على الجسد الإنساني الأنثوي وتصون كرامته وقيمته من الإندثار.

الكلمات المفاتيح: تأجير الأرحام، الحرية، الهيمنة، المرأة

Abstract

centered on the issue of surrogacy between liberating women and opening up new horizons and ways of reproduction, enabling them to overcome the male hegemony that confines women to being a birthing and nurturing being, towards more diverse horizons so that they have the freedom to do so and relieve them of the burden and weight of pregnancy. This technique also fulfills the dreams of those deprived of procreation and enables them to have children, on the other hand it carries with it great fears and risks that threaten the entity of women, distort their value and obliterate their identity, if they become a procreative machine that can be bought whenever they want. This technology also has negative effects on the family, society, and future generations, as it revolutionizes the original concepts of the family and women by renewing concepts with inhuman and immoral dimensions that increase our fears in the emergence of the post-human, one-dimensional human being, and thus we find ourselves facing a crisis that increases day by day, and we must search for measures that preserve the female human body and protect its dignity and value from extinction.

Key words: the Surrogacy, women's freedom, male dominance, etiquette

مقدمة:

تعد «الأم البديلة» أو«تقنية تأجيرالأرحام» من بين التكنولوجيات البيولوجية الحديثة التي فجرت قضايا ونقاشات أخلاقية كبيرة، وأثارت حيرة بين البيولوجين والفلاسفة والأخلاقيين، نظراً لإزدواجية قيمتها بين الإيجاب والسلب، فمن الزاوية البيولوجية تعتبر عملية تأجير الأرحام إنجاز علمي قيِم ومثمر لمدى إمكانتيه على تحقيق حلم الأمومة للفئة التي تعاني من مشكلة تأخر الإنجاب والعقم في المجتمع،

ولا سيما مساهمتها في حل الكثير من الأزمات الأسرية والنفسية الناتجة عن مشكل عدم القدرة على الإنجاب وبالتالي صعوبة تكوين الأسرة .

كما أنها تمثل قفزة نوعية في علم الأجنة والهندسة الوراثية، يفتح للمرأة الفرص لممارسة أمومة بديلة بخيارات مستقلة وبحرية تامة، تسمح لها بتجاوز السلطة الأبوية التي حكمت المجتمع لسنين، وهذه من مزاعم الثورة النسوية، التي تعتبر أن هذا التأجير وسيلة ستقضي على عبودية المرأة وتوسع مجالات إختيارها وعملها، وتمحي أي وجود للفوارق الاجتماعية واللامساواة القائمة.

لكن إذا تطلعنا للقضية بأعين الأخلاقيين والفلاسفة يتجلى لدينا منطق آخر مختلف تماما عن هذه الآمال الأولية المزعومة، فتأجير الأرحام لم يكن ولن يكون عملية بريئة وذات مسعى خيري وإنساني، إنه عملية تحمل بين طياتها فخاخاً وأعقالاً مخفية وخطيرة جداً، فبواسطتها ستتجرد الكثير من المفاهيم من دلالتها الأصيلة كمفهوم الأمومة والمرأة والأسرة، لم تحدث ثورة في المفاهيم فحسب، إنها إستهدفت جوهر الحقيقة الإنسانية بخلخلة أسس ومبادئ الهوية الإنسانية والمساس بكرامتها، وبخاصة هوية المرأة وكرامتها، فلم تعد إذن وسيلة تحرير للمرأة من سيطرة الهيمنة الذكورية، إنما أدخلتها في عبودية أكثر وأغلقت دائرة التحرر والتقدم أمامها.

إن هذه الإنتكاسة التي حدثت وجهت ضربة قاضية للمرأة لتسقطها في فخ العبودية المادية، وسلطة نظام السوق، وكأنها إعادة تأكيد على أن الرجل هو الأقوى دائماً والمرأة هي المخلوق الأضعف من ناحية الحقوق والمساواة والفرص، والتأكيد على إستحالة قلب هذا النظام الصارم بأولوية الرجل وأحقيته عن المرأة، فالحداثة جعلت منها شيئاً قابلاً للبيع والشراء وأفرغتها من جوهرها الإنساني، ففقدت بريقها ولمعانها ونزلت للحضيض،إن هذه المفارقة المسدودة المخارج، التي أمامنا تدفعنا لأسئلة لامحدودة عن: أي مستقبل للمرأة يمكن أن نتحدث؟ هل فعلاً تأجير الأرحام يحرر المرأة أم أنه يهدد حريتها ويضيقها؟ من المسؤول عن ذلك ؟ وهل يمكن ممارسة الأمومة البديلة في ظل نظام يحمي الحقوق الإنسانية للمرأة ؟ هل نحن بحاجة لأخلاقيات بيولوجيا نسوية؟ هل الإتيقا النسوية ستكون الحل يا ترى؟

نسعى من خلال طرح هذه القضية المحورية الراهنة أن نلفت النظر إلى خطورة الإستتباعات الخفية للتكنولوجيا والتقدم الملحوظ للبيولوجيا، صحيح أنها تبحث عن سعادة الإنسان وتحاول إيجاد طرق لتسهيل حياته وحل مشكلاته، لكن لابد من تركيز الإنتباه على مختلف التجاوزات التي قد تسببها هذه التقنيات،التي تخبئ في جعبتها مخاوف تهدد حياة الإنسان نفسه، وتعرقل مسيرته بدل تسهيلها، فتأجير الأرحام تقنية ذو بعدين تحرر الإنسان وتقيده في الآن نفسه، لذلك ما يحتاج إليه البيولوجيين في أبحاثهم هو الإقتداء بأخلاقيات التقنية، والإلتزام بإتيقا الجسد التي تحفظ كرامته لإحتلال محل متوازن ومستقيم.

أولا: مفهوم تأجير الأرحام أو « الأم البديلة» :

لا فرق بين القول تأجير الأرحام أو الأم البديلة إنهما مفهومين مترادفين، لكن هناك من يستحسن إستعمال مصطلح تأجيرالأرحام، وهناك من يفضل إستخدام لفظ « الأم البديلة»، فلا مشكل بالنسبة لإطلاق اللفظين، ونحن سنتوقف عند تعاريف كلا المفهومين وسيظهر تماهيهما وتقاربهما.

1. تعريف الإجارة:

أ. الإجارة لغةً:

الإجارة في اللغة بكسر الهمزة مشتقة « من أجر يأجر، وهو ما أعطيت من أجر في عمل، والإستئجار: طلب شيء بأجرة» (الأصفهاني، صفحة 65)، و»الأجرة الكراء، وآجره إيجاراً إستأجرته، أجرته، فصار أجيري» (الفيروز، 2008، صفحة 253)، فالإجارة هي إشتقاق لغوي من الإستئجار والأجر، ويقصد بيع طلب شيء لإستخدامه في عمل معين بمقابل مادي.

ب الإجارة إصطلاحا:

تعددت المجالات التي عرفت الإجارة، ومن بينها مجالي الفقه والقانون الذين سنعرض تعريفهما للإجارة، ففي الفقه الإجارة تأتي بمعنى « تمليك منافع الأشياء المباحة مدة معلومة بعوض» أو هو» عقد على المنافع بعوض» (سابق، 1993، صفحة 209)، وهذه المنفعة قد تكون منفعة عين كسكنى الدار أو ركوب سيارة، وقد تكون منفعة عمل مثل عمل المهندس والبناء، وقد تكون منفعة الشخص الذي يبذل جهد كالخدم والعمال.

أما في الإصطلاح القانوني يعد الإيجار مرتبط بالعقد وهذا العقد بمقتضاه « يمكن للمستأجر الإنتفاع بشيء لمدة محددة مقابل إيجار معلوم» (بلباهي، 2017، صفحة 38) ولكن لاينطبق إلا على شيء من الأعيان، وبالتالي يستثنى منه إجارة الأشخاص.

2 تعريف الرحم: utérus

أ في اللغة:

الرحم بحسب ما جاء في لسان العرب هو « منبت الطفل ووعاؤه في البطن، والجمع أرحام» و» الرُحم علاقة قرابة، ثم سميت رحم الأنثى رحما من هذا، لأن منها ما يكون ما يرحم ويرزق له من ولد، ويطلق على كل من يجمع بينك وبينه نسب»، نفهم من ذلك أن المقصود بمفهوم الرحم العضو التناسلي الأنثوي الذي ينبت فيه الطفل ويستقر حتى الولادة، ويشير أيضا إلى قوة الصلة الحميمية التي تربط الأم بالجنين، صلة رحمية قرابية، وبالتالي الدلالة اللغوية للرحم تحمل بعد إنساني ومادي.

وقد سماه القرآن القرار المكين، يتم فيه تكوين الجنين تسعة أشهر قبل الولادة، لقوله تعالى» لقد خلقا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين» (سورة المؤمنون، صفحة الآية: 12 13)

ب في الإصطلاح:

من بين أهم الدراسات التي أحاطت مصطلح الرحم بالدراسة والتحليل هي الدراسات الطبية والبيولوجية، حيث تصف الرحم بكونه « ذلك العضو الحيوي في الجهاز التناسلي عند المرأة، وهو جسم عضلي أجوف، يتم فيه تكوين الجنين في تسعة أشهر قبل الولادة» (اللبدي، صفحة 537)، وهذا التعريف بيولوجي صرف.

3 تعريف تأجير الأرحام « الأم البديلة «

تأجير الأرحام أحد التقنيات المتطورة، التي تفرعت عن التلقيح الإصطناعي، حيث تصنف كنوع من أنواع التلقيح الإصطناعي الخارجي، ويطلق عليه تعبير آخر هو الأم البديلة، وهي ترجمة للمصطلح الإنجليزي mother surrogacy، ويقصد به شخص أو حيوان يأخذ دور الأم أو جزء منه لمصلحة شخص أو حيوان آخر،

ومايهمنا هنا هو مايتعلق بالأشخاص وبخاصة المرأة، لذلك فهي تعبير عن « المرأة التي تقوم بالحمل وولادة طفل لمصلحة إمرأة أخرى لا تستطيع الإنجاب» (بلباهي، 2017، صفحة 29).

يعني تأجير الأرحام « إستخدام رحم إمرأة أخرى ليست زوجة زوجها، لإحتواء بذرة أنثوية (بويضة) تم تخصيبها ببذرة ذكرية (حيوان منوي) والتي عادة ما تكون من زوجين، وتحمل المرأة الجنين حتى يولد، بعد ذلك يعاد الطفل إلى الزوجين لرعايته، ويعتبر الطفل طفلهما الشرعي بموجب القانون» (عائشة، 2008، صفحة 141)، وتعرف بتأجير الأرحام لأن الزوجين الراغبين في الإنجاب سيدفعون مبالغ مالية للأم القادرة على الإنجاب من بذرتهم، بشرط أن تسلم الأم البديلة الطفل للزوجين بعد الولادة.

كما عُرفت في قاموس blacks law « الأم البديلة أولا امرأة تحمل طفل حتى نهايته، نيابة عن امرأة أخرى، ثم تسند حقوقها الأبوية لتلك المرأة ولأبيها، ثانيا: شخص يقوم بدور الأم، أي لإمرأة تستخدم رحمها للحمل، بينما يكون الجنين الذي في رحمها ملكاً لإمرأة أخرى، وبعد ولادة الطفل يمنح حق ملكية الطفل أو حضانته للمرأة الأخرى « (brayan , 1999).

أما في اللغة الفرنسية فتترجم بـ«mére porteuse» أو «maternité substitution» ويقصد بها: «حمل جنين أو لقيحة لزوجين أو خليتين، أو حمل بتخصيب بحويمن الزوج» (بلباهي، 2017، صفحة 30).

في حين اللغة العربية إحتفظت بمصطلح تأجير الأرحام وإستبعدت مفهوم الأم البديلة، وهذه الأخيرة هي صاحبة الرحم، التي يقتصر دورها على حمل الجنين، كمجرد حاضنة بشرية، رغم إختلاف التسميات إلا أن الدلالة واحدة، فتأجير الأرحام بكل بساطة هو إستئجار امرأة من أجل أن تحمل في رحمها جنين لأطراف أخرى (زوجين)، ويتم ذلك بمقابل مالي وعقد يحدد أهم الشروط للإلتزام بالحمل إلى نهايته.

4 دوافع اللجوء إلى تأجير الأرحام:

تعددت وتنوعت الأسباب الدافعة لإستخدام وسيلة تأجير الأرحام كإختيار

حر من أجل الحصول على الأطفال، وزاد الطلب عليها حتى صارت ظاهرة عالمية متاحة للجميع بلا إستثناء، حيث تتعلق المبررات أو الدوافع بالأطراف الثلاثة للعملية وهم الزوجين المستأجرين والمرأة التي إستأجرو رحمها، وتتمثل هذه الدوافع في:

أولا: دوافع طبية

إجارة الرحم أحد الحلول التي توصلت إليها تكنولوجيا الإنجاب لمشكلة العقم، وقد تزايد الطلب عليها في الآونة الأخيرة في الدول الغربية، ومن بين الحالات التي تتوجه لمثل هذه التقنية هي الحالات المستعصية كـ:

- حالة إستحالة الحمل: لدى الزوجين، كأن تكون الزوجة بدون رحم خلقياً أو بسبب إستئصال طبي، أو وجود تشوهات، أو خلل في وظيفة الرحم، بالإضافة إلى أمراض مختلفة تجعل من الحمل أمر مستحيل، مما يسَخِرُ لهولاء أسباب منطقية علمية لإستعمال التأجير (gilbert & jean , 2001, p. 579).
- أما الحالة الثانية هي كون الحمل للمرأة يهدد حياتها لبروز مضاعفات وإجهاضات متكررة أو نقص خضوبتهن (علي هادي، 2012، صفحة 276).
- و يمكن أن يعبر الخوف من إنتقال أمراض وراثية عبر الحمل للجنين (عائشة، 2008، صفحة 145)، أحد المبررات لذلك.

ثانيا أسباب غير طبية:

- رغبة صاحبة البويضة بالحفاظ على رشاقة جسمها، أو المحافظة على منصب عملها مخافة فقدانه بسبب الحمل، أو الرغبة في الراحة والخوف من مشقة الحمل.
- يزداد الطلب على التأجير من طرف الأسرة الحديثة التي برزت كأسرة المثليين التي تعد الإنجاب من حقوقها.
- الرغبة في الكسب والربح المادي السريع.

قد يكون تأجير الأرحام بدافع إنساني وهو الرغبة أو السعي في مساعدة الآخرين، أوالفئات المحرومة من الإنجاب، وهذا الدافع يبدو أنه ذا أهمية كبيرة نظراً إلى آثاره الأخلاقية، لكن لسوء الحظ أن الدوافع الأكثر طلباً في الغرب هو

الدافع التجاري، بحيث يكون الهدف من تأجير الأرحام هو كسب المال نظراً ربما إلى ظروف مادية قاسية والحاجة إلى المال من أجل عيش سوي.

لو تأملنا في أحد النماذج شهرة لتأجير الأرحام السيدة « كيم كوتنkim cotton 1985، كأول حالة تسجل لأم بديلة ببريطانيا، حيث وقعت عقداً سنه 1984 إلتزمت فيه بحمل طفل وتسليمه لزوجين عقيمين من السويد بعد أن تلده، مقابل دفع 6500 جنيها لفائدتها، عن طريق وكالة تأجير أرحام أمريكية، وبلغ ذلك وسائل الإعلام الأمريكية، مما أدى إلى إثارة الرأي العام البريطاني في ذلك الوقت، خاصة بعد أن إتضح أنها باعت أيضا قصتها لصحيفة مقابل 15,000جنيها، فولدت الطفلة وتركتها في المشفى تحت حماية المحكمة، وبعد سبعة أسابيع صدر قرار المحكمة بلندن، بتسليم الطفلة للزوجين الذين دفعوا لكيم كوتن مبلغاً مقابل حملها (أحمد، 1996، صفحة 124)، كما يقال أنها صرحت في أحد المقابلات الإذاعية بأن دافعها لإستئجار رحمها هو سبب مادي صرف، بقولها وافقت على القيام بهذه المهمة من أجل الحصول على المال لتغيير ستائر وأثاث بيتها، ومن هنا نستنج وجود صورتين من صور التأجير الرحمي: الإيثاري والتجاري.

بالنسبة للجذور التاريخية لهذه الظاهرة، يرجح أن تأجير الأرحام غير مرتبط بالتطور التكنولوجي، بل إجارة الرحم كانت شائعة في العهد الروماني، وتعرف حينئذ بإيجار البطن (gilbert & jean , 2001, p. 580)، حيث كان يمكن للرجل الروماني أن يُعِير أو يُؤَجِر زوجته مؤقتاً لرجل آخر لتلد له طفلاً، إذا كانت زوجته عقيماً، وقد إستدلو على إباحة فعلهم، بقصة سارة زوج سيدنا إبراهيم حيث كانت عاقراً، فقدمت لزوجها جاريتها هاجر لينجب منها، فعرفت هاجر بأنها الأم البديلة (بلباهي، 2017، صفحة 22)، وكذلك راشال زوجة يعقوب وليا مع خادمتها، كلهن أمهات بديلات حسب ماورد في الإنجيل، ومن ثم شاع هذا التأجير ليصبح وسيلة معروفة في أوروبا، وإستمرت في الأسرة النبيلة في القرن التايسع عشر، بإمكانية الإنجاب من أخ الزوج العقيم، أو أخت الزوجة العقيمة بعلاقة جنسية مباشرة (بلباهي، 2017، صفحة 23).

وهناك من يرجح فكرة أن أول بروز لهذه التقنية كانت بتجارب أقيمت على الحيوانات، بحيث كانت سنة 1945 أول زراعة لبويضة في بقرة فتحمل بعجل ليس من كيانها الوراثي (كارم، 1998، صفحة 245)، ثم سنة 1964 أعلن الباحث الإيطالي بروتشي عن نجاحه في تخصيب أجنة خارج الجسم، لتنتقل لعالم التوليد النسائي «ستبتو باتريك» حيث نحج في إنجاب طفلة أنانبيب (Britannica , 2003, p. 1775)، وبعدها توسعت لتقتحم مختلف البلدان العالمية.

تزامن تطور تأجير الأرحام مع تطور التلقيح الإصطناعي، وبتأثيره تحول منهجه من علاقة مباشرة إلى علاقة غير مباشرة تتم بدون علاقة جنسية بين الرجل والمرأة، حيث تتم العملية بتلقيح إصطناعي داخلي وهذا ما كان سائد في أمريكا.

في فرنسا برزت الأمومة البديلة مطلع الثمانينات بتنشيط جمعيات يربطن العلاقات بين النساء الذين يقبلن دور الأم البديلة والنساء العقيمات، من خلال تقليح خارجي، ولم يتطلب هذا تدخل طبي بالنسبة للأم البديلة التقليدية، ثم بفضل التطور أصبح بلإمكان المشاركة بالرحم فقط، بدل البويضة، وكانت هذه الأم البديلة الحديثة تتم بتدخل طبي أي تلد ما ليس من كيانها وهذا لأول مرة.

ثانيا: تأجير الأرحام بين التأييد والرفض

1 رافضي الأمومة البديلة « تأجير الأرحام» :

تختلف آراء ومواقف الفلاسفة والبيولوجيين من إستخدام تأجير الأرحام، وتنقسم إلى موقفين:

- مؤيد: وينقسم إلى مؤيد بصفة مطلقة أو جزئية
- معارض: وينقسم إلى معارض بصفة مطلقة أو جزئية

يتخذ الكثير من الفلاسفة موقف الرفض القاطع ضد تقنية تأجير الأرحام، وذلك بسبب إستبصارهم للمخاطرالناجمة عنها، سواء على الفرد أو المرأة،لأن هذه الأخيرة ركن أساسي ولبنة مركزية لتأسيس الأسر والمجتمعات، وتأجير الأرحام يعمل بطريقة سلسلة على تفتيت قيم الأنوثة وأصالتها، ويضرب أعماقها الصلبة.

1.1/ تحطيم المفاهيم التقليدية الأصيلة للأم والأسرة:

تمس ممارسات عملية تأجير الأرحام مفهوماً مركزياً في تكوين المجتمعات وهو» مفهوم الأمومة»،حيث تعمل على تشويه معناه، وهذا يؤثر بشكل مباشر على « مفهوم الأسرة» الذي يتأسس عليه المجتمع، فإذا تم المساس بالأساس الذي تقوم عليه هذه المؤسسات سواء الأسرية أو المجتمعية بالضرورة سيكون هناك خلل عميق يصيب الجميع، الأمومة لا يقتصر معناها في الرابطة البيولوجية بين الأم والطفل، بل تنطوي على حمولة ثقيلة من الروابط الإنسانية والفطرية العاطفية، لقد خلف تأجير الأرحام مسح الجانب الفطري والعاطفي كمكونات للأمومة، وتعويضا بأجساد لا روح لها، يمكن أن تعامل كأشياء مادية أخرى بصفة عادية، وعمل أيضا على تقسيم وحدة هذا المفهوم وإستنباط أنماط أخرى من الأمهات كالأم البديلة، الأم البيولوجية، الأم المربية، الأم الجنينية، فأي أم هي الأم الحقة.

فما يميز الأم الحقيقية لا صلة له بأشباه هذه الأشكال المتعددة من الأمهات، فالعطاء الأمومي أصدق أنواع العطاء، وبفضل العطاء الأمومي يكون الطفل صافي القلب، وتكون نظراته مشرقة كالشمس كما يرى كانط.، لأنَّه عطاء متاحٌ في أي وقت شاء الإنسان؛ فالأبناء لم يقدموا للأم شيئاً بينما هي تمنحهم الوجود، ومع كامل المعاناة التي تلاقيها تصبح مبتهجة بهذا الصنيع، إذن تشاركهم الوجود في نفسها، وتقتسم كيانها معهم جزءاً بجزء، في الحقيقة هي تفضل - مع جزيل المنح- أبناءها بالمقدمة، فهل الأم تستغني عن هذا العطاء الخالص؟، وأين محل هذا العطاء الغير منقطع والمطلق والعفوي من الأم البديلة؟ يستحيل الإستعاضة عن الأم الحقيقة بالأم البديلة.

تبطل دلالة الأم معنى السلطة، فإذا كانت الأخيرة في أبرز وجوهها قوة، فالأم حب بلا عنف، إنها قوة الحب الذي يجتذب إليه الإنسان تلقائياً، فأساسه الأمان الذي لا يقف وراء أية سلطة بالمفهوم الجاري، لكن هذا العطاء تحول لعطاء تجاري، المرأة تبيع في إنسانيتها، بيع للعواطف والمشاعر الصادقة وتحويلها للمزيفة، وهذا سلخ لأنوثتها وتزييف لحقيقتها.

إن مصير الأمومة يثير التفكير لدى وايتزن الذي يتساءل « ماذا سيحدث لمقدسي الأمومة في حالة ما إذا كان وليد الأم ليس إبنها في الحقيقة، وإنما هو أنتج بويضة ذات خصائص وراثية أعلى، زرعت هذه البويضة في رحمها بعد أخذها من رحم امرأة أخرى؟ ماذا سيحدث عندما ترى الأجنة في مختبرات بيولوجية ؟؟ إن أهمية مستقبل النساء لن يكون بسبب قدرتهن على الحمل والإنجاب، وهذا معناه تهديم قدس الأمومة» (الحفار، 1984، صفحة 100)

إذن يقودنا ذلك إلى ميلاد مشكلة إختلاط الأنساب وتعدد الأمهات، فلم يعد في الحقيقة بعيداً ذلك اليوم الذي يجد فيه الطفل أنه إبن لكثير من الآباء، فهذه الأمور لم تصبح خيال، إنما واقع مستشرف، فبعدما نجحت هذه العملية في بيولوجيا الحيوان، في إكتشاف فئران متعددة الأنساب، عندما أخذت أجنة من رحمي فأرتين حاملتين، ووضعتا في صحاف المختبر، ثم زرعت في رحم فأرة ثالثة، وهكذا ولدت فئران تحمل صفات وراثية لكل من زوجي الفئران المانحين، وبهذا ليس بعيدا أن يكون في المستقبل إنسان متعدد الأنساب (الحفار، 1984، صفحة 101).

تؤثر عملية التجارة بالرحم على الأسرة كما يحذر بذلك ليدن جورج: إن الأسرة تقترب من نقطة الإنقراض التام بفعل منجزات التغير والجدة في نطاق تحسين النسل الهندسة الوراثية ...»، وبالفعل نحن أمام أسرة مختلفة الميزات عن الأسرة التقليدية، فبينما كانت الأسرة التقليدية تتكون من شخصين لا ثالث لهما وتفترض زوجين، برزت على الخلاف من ذلك أسر ثلاثية الأفراد، تتكون من أم بيولوجية وأم حقيقية وأب، كما إختلفت المبادئ والقيم والشروط التي تحكم الأسرة، فلم يعد مفهوم الأسرة موجود أصلاً، بخاصة لما أصبح تأسيس أسرة متاح للفرد ذو النوع الواحد، كما نلاحظ ذلك في أسر المثليين، فهذه التقنية تسهل لهم عملية الإنجاب، بالإضافة إلى إمكانية تأسيس أسرة حتى بعد التقاعد، أسر مشذبة وضيقة وبعدية.

يؤكد كانط ضمن رسالته (تأملات في التربية): «أنَّ الإنسان بخلاف الحيوانات له إمكانية أن يتكون من هذا المنظور الوالدي، باعتباره المخلوق الوحيد القابل للرعاية والتعهد والتعليم المرتبط بالتكوين bildung ومن تلك الزاوية، يكون:

رضيعاً، تلميذا، طالباً.... وفي إطار الانضباط يتحول الإنسان من حالة الطبيعة إلى جانب الإنسانية؛ لأنَّه يخضع في سن مبكرة إلى القوانين داخل الأسرة، ولا يصير كذلك إلاَّ بالتربية؛ فهو ليس سوى ما تصنع به التربية، والتربية حين تكون سليمة تمثل الينبوع الخالص الذي ينبثق منه كل خير في هذا العالم» (كانط، 2005، صفحة 11 19).

لما كانت الأسرة مؤسسة الرعايا الأولى التي يتكون فيها الطفل، ومنها يتعلم الأخلاق والتربية والأسس، ما يجعله مختلف عن الحيوانات بالطابع الإنساني، فكيف سيكون حال الأفراد الذين سيولدون بواسطة التأجير في أسر لا تقوم أصلاً على مبادئ لكي تعلمها للأجيال القادمة؟ فضياع حرمة الزواج ستندثر معها مكانة الأسرة وقوانينها الداخلية، وبالتالي من أين سيستمد الطفل التربية والأخلاق، ومن هنا نجد أن موقف فوكوياما الذي يتنبأ بمجيء إنسان ما بعد بشري، منسلخ من كافة الأصول الإنسانية، يحمل شيئاً من الصدق والمنطقية، الأسرة لم تبقى أسرة قائمة على أسس رصينة، ولا يمكن الإعتماد عليها كقاعدة رصينة للتعليم والتربية.

1 2 / المساس بماهية وجوهر الكرامة الإنسانية:

تقنية تأجير الأرحام من إفرازات التكنولوجيا التي كانت غايتها تخفيف آلام البشر وعلاج الأمراض، ولكنها تسللت لتمس مناطق محظورة تضمن خصوصية الجنس البشري، وهي العمل على الأجنة، إنها أدق الأعمال وأخطرها على الإطلاق لأنها تهدد مبدأ الكرامة الإنسانية، وهذا ما نبهت إليه الفيلسوفة « سارة آن كيتشوم «sara ann ketchum قائلة: « بمجرد أن يطور العلماء تقنيات تقسيم الجينات والكروموسومات، سوف يكون من الممكن إنجاب أطفال ذوي خلقيات جينية معقدة للغاية، من إذن سيعتبر والدين وراثيين لكل طفل ؟ هل فقط المتبرعين؟ ...» (بلباهي، 2017، صفحة 121)، إنها إذن عملية تستهدف النظام الجيني الوراثي للإنسان، والنبش في هذه النقطة الجوهرية للإنسان سيقضي على نظام النسب والوراثة.

لقد نتج عنها حالات غريبة في عالم البشر، كأم بديلة تحمل جنين لزوجين مختلفين، جدة تلد أحفادها، وأخرى تلد أخاها، فقد سجلت عام 1988 حالة إستثنائية من جنوب إفريقيا أم بديلة تدعى « بات أنتوني» ولدت أحفاد ثلاثة من أجنة إبنتها، وكذلك عام 1987 حملت جيوفانا كابريلي ببيضة من أمها مانيولا كابريللي التي كانت تعاني من عدم القدرة على الحمل (كارم، 1998، صفحة 246)، وصار بالإمكان للشواذ والفرادى إنجاب الأطفال عن طريق إجارة الرحم والخلايا التناسلية من الغير، ليكون الطفل في نهاية الأمر بدون أي علاقة وراثية بالمرأة والرجل الذين تم الإخصاب لأجلهما.

تأجير الأرحام، تقنية تفصل الجزء الجسدي للمرأة عن الجزء النفسي، وهذا يشكل إنفصام للشخصية، وسينتج لنا أطفال مضطربي الشخصيات ومهزومي الذوات، لعدم توفر المحيط المناسب واللحمة التي تزرع فيهم الشخصية والوازع الإنساني منذ الصغر (بيدوح، 2009).

ومن جهة أخرى يجعل المرأة تعيش نوعاً من الإغتراب، المرأة التي تأجر رحمها تقمع وتحبس جميع العوامل الفطرية والمشاعر الصادقة التي من المفروض تجمع بين الجنين والأم، فهذه المعايير الجديدة للأم البديلة بتعبير أندرسون « تحول المرأة إلى شكل من أشكال الإغتراب في العمل...» (Anton، 1995، صفحة 346)، يعني هذا نشوء إغتراب إنساني للمرأة عن المرأة نفسها، أي يضمر فيها معنى الأم والمرأة ويصبح فهمه غامض ومبهم.

كما ترفض أندرسون تأجير الأرحام ليس فقط لأنه إغتراب للمرأة، بل لأنه لا أخلاقي فتشبهه بالبغاء، لأن القدرة الجنسية التي ينبغي أن تحظى بإحترام خاص، تتدهور إلى شكل من أشكال العمالة المستغربة، فالعمل التناسلي للمرأة صار شبيهاً بالنشاط الجنسي، والحقيقة أن»الحمل ليس مجرد عملية منطقية، ولكن ممارسة إجتماعية..» (Anton، 1995، صفحة 346) يشترك فيها الرجل والمرأة ليتحتفظ على دلالتها الأصيلة.

1.3/ تشييء الإنسان « المرأة بالخصوص»:

لما أخبرنا جيل ليبوفتسكي في كتابة «أفول الواجب» بخطورة الحداثة المفرطة

التي تمتاز بسيادة التقنوعلمي، السوق، الفردية والديمقراطية، كان يؤكد لنا أن إنسان هذا العصر يتأرجح بين « أنه أكثر إستقلالية ولكنه أثر هشاشة»، وعليه تأتي نسوية الحداثة المفرطة أكثر إستقلالاً لكنها أشد وأعمق هشاشة، لأن صورتها تحولت « لمثابة سلع إغرائية «بتعبير بودريار (هوروكس كريس وجيفتك روزان، 2005، صفحة 99)، حيث توجهت إهتمامات المرأة بصفة كبيرة للمظهر والجمال الخارجي، وهذه العناية الجسدية التي قلصت تفكيرها في الجانب المادي، قذفتها لعالم ينظر إليها بصفتها دمى متاحة للبيع والشراء، ودخلت بذلك حيز التسويق والتسليع، وبالتالي تم التقليل من مكانتها في المجتمع لأنها صارت بمثابة آداة قابلة للإستخدام لأغراض ترويجية وتسويقية تجارية.

لقد وقعت المرأة تحت مذبح السوق والمادية، وبصيغة أخرى وقعت في التبعية والإضطهاد الأبوي والمجتمعي، بفعل إتباعها لمثالية الرأسمالية والحرية، لذلك أطلق عليها جيل ليبوفتسكي «المرأة اللامحددة» أي لا تتوفر على خصائص وسمات تميزها وتميز ذاتها وكيانها الذي لا يمكن أن يهتز، وهذا يدل على أنها ضيعت جوهر ومعنى أنوثتها وأمومتها مروئتها الحقيقي.

وقد وفرت لها تكنولوجيا تقنية الرحم البديل لتقضي على كرامتها، وتحولها كما أشرنا لآلة حاملة للجنين، يمكن لأي كان شراءها، من هذا المنبر يعزز « مايكل جوستيس ساندل (Michael Justice Sandel 1953) وهو فيلسوف سياسي أمريكي ضرورة « إحترام قيمة وكرامة الإنسان، لأن تأجير الأرحام تشويه لهذه الكرامة، فبالرغم من أن نظام السوق يسود المجتمع، إلا أن هناك حدود يتوقف عندها، فهناك أمور لا تخضع لمنطق السوق والبيع والشراء، وفي مقدمتها الأمومة والعلاقات الإنسانية، فتساءل، هل يمكن أن نبيع الأخلاق؟ هل يمكن أن نبيع الصداقة؟ هل من المناسب أن نستأجر رحم؟، ينتقد بشدة إكتساح نظام السوق لشتى مجالات الحياة المعاصرة، بحيث يرصد أهم المخاطر الناجمة عن ذلك، « فعندما يغزو التفكير السوقي مجالات الحياة التي تحكمها معايير لا سوقية، قد تغير السوق تلك المعايير أو يقضي عليها « (michel, 2014, p. 94)

ينتج عن سيادة نظام أو هيمنة ثقافة السوق أولاً الظلم ؛ بحيث يصبح للأغنياء الحصول على كل ما يرغبون به مقابل المال، وهذا يزيد من فجوة الفوارق بين الناس، وثانيا فساد المجتمع بفعل تفشي ظاهرة إمكانية بيع كل شيء كالصداقة أو المحبة بواسطة مبالغ مالية مغرية، وهذا الأمر تفشى في المستشفيات والمؤسسات كدفع المال لتجاوز الطوابير.

وبالتالي يتوصل ساندل لتساؤل رئيسي مفاده: هل ما نبيعه تنقص قيمته؟ ويجزم أن « عندما نحول الفضائل إلى سلع فإننا نفقد معناها الأصيل «، وهذا شيء خطير لابد من نظام السوق أن يحترم حيز تنفيذه، ولا يتجاوز إلى مالا يمكن بيعه بالمال.

ويجيب عن ذلك بأنه عندما نرى كل شيء بمنظور السوق، نفقد القدرة على رؤية الأشياء بقيمها الأخلاقية الذاتية» (michel، 2014، صفحة 10)لأن طغيان النظرة السوقية تخفي القيم الحقيقة للأشياء عن الأنظار، وتطغى بالمقابل القيم السوقية المادية واللاأخلاقية، بينما تتراجع وتتلاشى القيم الأخلاقية والإنسانية، فالمال يشتري المناصب والمكانات والفرص وهذا لا أخلاقي، المال كحافز للدراسة أو للمعرفة أيضا تشويه لقيمة المعرفة، شراء الانتخابات ؟ الأفعال لكي تحافظ على قيمتها لابد أن تكون إحسانية وخيرية وطوعية ولا تجارية، فليس كل شيء يجب أن يكون معروضا للبيع، بعض الأشياء تكتسب قيمتها من الطريقة التي نحصل بها عليها لا فقط قيمتها المالية، بالفعل فالأمومة لا تشترى ولا يمكن أن تشترى للأنها مشاعر، وليست أشياء مادية متاحة للجميع، لهذا يدعو ساندل إلى ضرورة وضع حدود بين الأخلاق والمال.

4/ إضطراب لدى الأطفال ضحايا التأجير أوضحايا التكنولوجيا البيولوجية ولدى الأمهات البديلات، من المسؤول؟

من بين أهم الأسباب لرفض تأجير الأرحام، والتي عرفها القانون الغربي خصوصا، هو بروز مشكلات تتعلق بنقض العقد المنعقد بين المرأة المستأجرة لرحمها والوالدين الراغبين في الحصول على أطفال، فقد يرفض مثلاً الوالدين تسليم الطفل بعد الولادة إذا كان هذا الطفل ولد معاقاً أو مريضاً، فمن سيتكفل

بالطفل في هذه الحالة؟ كيف ستكون حالته؟ علاوة على أنه قد تتعرض الأم البديلة لمستضعفات أو إجهاض أو مرض، فتصبح أمام مسألة قضائية صعبة، ويكون الضحية هو الجنين في النهاية.

1. 5/ العنصرية واللامساواة :

تأجير الأرحام يستهدف النساء المستضعفات وذوات الدخل القليل، وينظر إليهن كحاويات أجنة وآلات إنجاب، وهذا يعبر عن العنصرية واللامساواة بين أطراف المجتمع، تعبر عذ ذلك أندريا دوركين (1946 Andrea Dworkin . 2005) وهي كاتبة وناقدة نسوية راديكالية أمريكية بقولها :» الأمومة تحولت إلى فرع جديد من بغاء الإناث بمساعدة العلماء الذين يرغبون في الوصول إلى الرحم من أجل التجريب والقوة، ويمكن للمرأة أن تبيع القدرات الإنجانية بالطريقة نفسها التي تبيع بها البغايا الجنسية، ولكن دون وصمة عار بسبب عدم وجود علاقة جنسية جسدية، إن الرحم وليس المهبل هو الذي يتم شراؤه» (عوض، صفحة 109)، خاصة أن الفقر هو أهم الأسباب التي تدفع النساء إلى تأجير أرحامهن مقابل ربح مادي، وهذا عبارة عن إستغلال من قبل الأغنياء للفقراء، بما أن الأغنياء لهم القدرة المالية على شراء الأرحام.

كما أن الأطفال من جهة أخرى ينظر إليهم كأنهم دمى تشترى وتباع، كالأمهات الأجيرات تماما، وكأن زمن التجارة بالرقيق قد ولىَ، وبالتالي هناك نظرة مادية بحثة للمرأة والطفل، تدل على إستمرارية سلطة النظام الأبوي بصورة جديدة تتناسب وتتأقلم مع المجتمع الراهن، فالمرأة مزالت تضطهد وتسلع وتباع كأشياء مادية، وجانبها الإنساني والأخلاقي تم بتره .

بالإضافة لمختلف هذه المبررات التي تحرم وتحذر من مخاطر تأجير الأرحام وهي مبررات ذات بعد إنساني وهوياتي وأخلاقي وإجتماعي، تؤكد ساتز: أن العمل الإنجابي أو الحمل ليس عمل لجلب المال كباقي الأعمال، بل هو عمل مختلف لأنه جزء لا يتجزأ من هوية المرأة، ولا يمكن فصل ذلك، فلا ينبغي التعامل معها كسلعة. (عوض، صفحة 108)، زيادة على ذلك تتجاوز تأثيرات تقنية تأجير الإنجاب السلبية العلاقات البينذاتية، إلى المجتمع والعلاقات الاجتماعية، فهي تحول أفراد المجتمع إلى أرقام ووسائل.

ينجر عن تقنية تأجير الأرحام مشكلات أخلاقية وقيمية كالاعدالة، اللامساواة، الظلم، النفعية، فمجرد قبول القيام بمهمة أم بديلة هو تسليم وقبول بإنتهاك الجانب الإنساني، كما يشير لذلك قول رامزي بول: « إننا في اللحظة التي نسمح بها بإجراء عملية حمل خارج الرحم لأي زوجين، فإننا نكون قد قبلنا مسبقاً، من حيث المبدأ إمكانية حدوث سلسلة من السلوك اللاإنساني، ذلك لأنها هذه العملية ستجبرنا على أن نقدم على خطوات أخرى لا نعرف عواقبها» (ناهدة، 1993، صفحة 162).

2 مؤيدي تأجير الأرحام:

في الضفة الثانية نجد ثلة من الفلاسفة الفيلسوفات النسويات، والأخلاقيين من يتخذ موقف إيجابي من الموضوع، ويؤيده تأييدا مطلق أونسبي، إنطلاقا من إعتبار التقنيات الحديثة للإنجاب وسائل تحرر المرأة من التصور التقليدي للأم والأمومة، وتعمل على تسهيل إنجاب المرأة من خلال منحها إختيارت متعددة في طرق الإنجاب التي تقلل من إضطرابات الإنجاب وآثاره على المرأة، فأصبح بالإمكان للمرأة أن تحقق حلم الأمومة بدون المرور على مرحلة حمل ربما تكون متعبة وصعبة ومحبطة.

وجدت النسويات في جميع أنحاء العالم أن التفسير البيولوجي للمرأة غير مناسب وعائق لحريتها، ورأت في التكنولوجيا اليد الخفية التي ستساعدها في كسر تلك القيود والبحث عن مفهوم يليق بهويتها، ليست كائن بيولوجي، كما يقال رحم يساوي امرأة فحسب، إنما إنسان له حقوق وغايات وأحاسيس إنسانية وأخلاقيات وقداسة، وهذا ما هاجمته Simone de Beauvoir سيمون إرنستين لوسي ماري برتراند دي بوفوار، تدعى سيمون دي بوفوار (1908.1986 (، ففي مؤلفها الجنس الثاني الذي تحارب فيه التعريف الأبوي للمرأة فتقول» المرأة بسيطة جدا يقول أولئك الذين يفضلون الإجابة البسيطة: إنها رحم، مبيض، إنها أنثى هذه كلمة كافية لتعريفها» (سيمون، 2015، صفحة 31) هذا التعريف إقرار بأن المرأة ماهيتها وجوهرها يتلخص في الجسد وممارسة الأمومة، لذلك ترفض بوفوار هذا التصور البيولوجي الثابت والبحت للمرأة، وتستبعد حصر أهداف

المرأة ومساعيها في مجرد تخليف طفل من كيانها، حيث توسع من أهداف المرأة في الحياة خارج عن إطار الرعاية والأمومة.

يعتبر الحمل عائق للمرأة يعيق ممارستها للوظائف الأخرى ويضيق مجالها، لكن المجتمعات التقليدية ربطت وظيفتها بل وإقتصرتها في الإنجاب، دون مراعات رغبة وإختيار المرأة، لكنها اليوم بفضل هذه التقنيات الجديدة يمكنها أن تتخلص من الحمل إذا كان يهدد ويؤثر على مسيرتها المهنية ويعرقلها، حيث تلجأ للإجهاض، كما بإمكانها تحديد النسل، لذلك ما تأتي به تقنيات التكنولوجيا فيما يخص تحسين ظروف وطرق الإنجاب والتحكم فيه يبهج أمل النساء، لأنه سيعطي لهن حرية الإختيار، تقول سيمون دي بوفوار» إذا كانت فكرة التلقيح الإصطناعي تهم النساء لهذه الدرجة ... فذلك لأنهن يأملن في بأن تصبح الأمومة الحرة مقبولة « (سيمون، الجنس الآخر 2 التجربة الحياتية، 2015، صفحة 288) .

لذلك كانت متفاءلة جداً بالتطور التكنولوجي الذي من شأنه أن يقضي على هذه السيطرة الذكورية، وربما هو سبيل يمهد للتحرر من القيود البيولوجية، وتعبر عن ذلك من موقفها من التقليح الإصطناعي قائلة:» مع التلقيح الصناعي يكتمل التطور الذي سيمكن البشرية من إتقان وظيفة الإنجاب، لهذه التغيرات أهمية بالغة للمرأة تحديدا، إذ يمكنها تقليل حالات الحمل ودمجها في حياتها بعقلانية، بدلا من أن تكون عبدة لها « (de beauvoir, 2009, p. 141)، لكنها لم تدرك أن ذلك قد يتحول إلى آداة ضدهن.

مقابل هذا التأييد المطلق لسيمون دي بوفوار لإدخال التكنولوجيا في عملية الإنجاب، بإعتبارها آداة للتحرر، تتخذ شولاميث فايرستون Shulamith Firestone1945 - 2012) وهي فيلسوفة نسوية راديكالية موقفاً تأييدياً نسبياً من تقنية تأجير الأرحام، حيث ترى أنها آداة ذو وجهين سلبي وإيجابي، ففي كتابها « جدلية الجنس» تقول بضرورة اللجوء إلى التكاثر الإصطناعي للسيطرة على التكاثر البشري، لأن « القضاء على الطبقات الجنسية يتطلب ثورة الطبقة الدنيا «النساء» والإستيلاء على السيطرة على التكاثر، ليس فقط إستعادة المرأة لملكية أجسادها بالكامل، بل وأيضا إستيلائها المؤقت على السيطرة على الخصوبة

البشرية، وعلم الإحياء السكاني الجديد، فضلا عن جميع مؤسسات الاجتماعية للإنجاب وتربية الأطفال .. وسيتم إستبدال تكاثر النوع من قبل جنس واحد لكليهما، التكاثر الإصطناعي: سيولد الأطفال لكلا الجنسين بالتساوي، أو بشكل مستقل عن أحدهما .. سيتم كسر طغيان الأسرة البيولوجية» (frestone, 1970, p. 10 11)، فالسيطرة البيولوجية تجعل النساء معتمدات على الرجال، لذلك تذهب إلى أن الغرض ليس القضاء على الهيمنة الذكورية بل التمييز بينهما، فليس المهم هو الإختلاف التناسلي .

وترى أن الحمل والولادة عائق يقلل من حظوظ المرأة في ممارسة نشاطات أخرى، والتكنولوجيا هي السلاح المناسب لتوسيع مساحة نشاط المرأة نحو الحصول على مناصب سياسية وإجتماعية وثقافية، فبالتكنولوجيا تكبح الحمل والولادة والإنجاب بالرعبة والوقت المناسب .

لكنها في الوقت نفس تفطنت للأضرار التي يمكن أن تخلفها هذه التقنيات المحدثة من « التخصيب في الأنبوب» « إختيار الجنس»، وحتى إمكانية تطوير مشيمة صناعية»، فقد أصبح بإمكان العذراء والمثليين الإنجاب، وبالتالي لن تنوصل لتحرير للمرأة بل إخضاع في صورة جديدة، خاصة بعد ملاحظة الفوضى التي أحدثتها فكرة الإستنساخ، فالتكنولوجيا ضرورية ولكنها خطيرة.

سارة روديك (Sara Ruddick 1935 – 2011) فيلسوفة نسوية رائدة تتناول في كتابها « التفكير الأمومي نحو سياسات السلام « فكرة عمل الأم والولادة، وتجادل بأنه لا ينبغي تعريف المرأة بجوهرها البيولوجي، أوعلاقتها بالأطفال والأسرة، بل بالعمل الذي تنتجه وتساهم فيه في المجتمع، فالولادة والأمومة نشاطان مختلفان، لابد من الفصل بينهما، حيث تقول: « لا أعتقد أن أي علاقة بين الولادة والأمومة مفروضة أخلاقياً أو طبيعياً، ما أعتقده أن فصل الحياة الجديدة عن الحياة التي تعتمد عليها أمل وأهداف امرأة معينة، هو إنتهاك للترابط الذي يرمز إليه الولادة، والذي يرمز إليه الولادة، والذي تهدف إليه رعاية الأم ونبذ العنف» (ruddick, 1989, p. 211)

تدعي أن الأمومة ليس جوهر للمرأة، وأن النساء ليس فقط من يكن أمهات، وبهذه الطريقة أكدت على الأمومة غير الجنسية المنفصلة عن الولادة، وهذا إن

دل فإنه يدل على تشجيعها لتقنيات الإخصاب الصناعي الخارجي، كما أنها أشارت لخطورة إساءة إستخدام التكنولوجيا معاملة النساء، مما أتاح لها فهم عميق لإيديولجيا تكنولوجيا الأمومة، تقول موضحةً موقفها من ذلك « من الواضح بشكل متزايد أن الجسد الذي يكمن وراء التقليل من أهمية الولادة يغذي جهازاً تكنوقراطيا وقانونيا قادراً على التطفل على أجساد النساء وإستغلالها بطرق مسبوقة.. حتى لو أصبح من الممكن إنتاج أطفال بدون أجساد النساء من خلال التكنولوجيا، فسيتم إستخراج بويضات النساء بشكل تدخلي وغير مؤلم للتكاثر خارج الرحم « (ruddick، 1989، صفحة 48 49)، التقنيات عبودية للمرأة تأجير الأرحام مهما كان فرصة ثمينة للنساء لتعزيز خيراتهمن الإنجابية، غالبا ما يعيقهن ويساهم في ترسيخ نظام أبوي بطرق جديدة من خلال التعامل مع أجساد المرأة كآلات إنجابية مما يؤثر سلباً عليهن.

بالإضافة إلى المواقف التي عرضناها للفيلسوفات النسويات، والتي طغت عليهن الموافقة النسبية على تأجير الأرحام، كونها وسيلة تحرر المرأة وتفتح لها فرص الحرية والإختيار، هناك من الفلاسفة من يؤيد تقنية تأجير الأرحام بصفة مطلقة ولا يرى فيها أي خطأ أخلاقي أوخطر هوياتي، ومن هؤلاء:

جون هاريس john harris (1950 –) في مؤلفيه الموسومين بـ: «قيمة الحياة the value of life » و«العنف والمسؤولية violence and responsibility » إنه من المؤيدين المتحمسين لتطبيقات التكنولوجيا المتطورة، يرى أنه لا وجود لخطأ أخلاقي في عملية التأجير الرحمي، حيث يقول: «إن اللجنة تدعي أن هناك تعارض بين كرامة الإنسان في إستخدام الرحم من أجل الربح، ولكن لماذا الرحم بالذات؟ إن معظمنا يستخدم يديه أو عقله من أجل الربح، كذلك كثيراً ما نتبرع أو نبيع شعرنا أو دمنا، فما الشيء الجديد أو الغريب بالنسبة لموضوع الرحم؟ لماذا يبدو وكأن كرامة الإنسان مرتبطة بها الجزء من الجسد أكثر من إرتباطها بكل الجسد، هل بسبب إرتباط الرحم بالجنس ؟ إن طلاب الطب يبيعون أجسادهم؛ بحيث يمكن أن يشتغل بعد موتهم، أو حتى في فترة حياتهم لإجراء تجارب عليها،....لماذا تعد كرامة الإنسان مدنسة فقط عندما ترتبط بهذا الجزء من الجسد ؟ (ناهدة، 1993، صفحة 166) «

بهذا يؤكد أننا لا نملك سبب لرفض العملية سوى أفكار وقيم قديمة عن الإستغلال والدعارة وتجارة الرقيق، التي تكمن خلف أفكارنا، ولا بد من تجاوزها، ويعتبر مصلحة المجتمع العالمي فوق كل إعتبار، فبدلاً من الاهتمام بالمشاعر والأحكام الأخلاقية للإخصاب ووضع حواجز للتطور، هذه الحواجز قديمة ولا تتوافق مع العلم الحديث، وهذه مساهمة في حرمان الأجيال من تحسين أوضاعها المستقبلية (ناهدة، 1993، صفحة 175)

يرى أن تأجير الأرحام تقنية إيجابية، بإعتبارها وسيلة تهدف إلى مساعدة الزوجين على الإنجاب وتجاوز مشكلة العقم، وذلك يخفف عنهم الكثير من المشكلات النفسية لديهم خاصة المرأة كالإكتئاب، وكذلك مشكلات أسرية متعددة، وإن كان هناك نوع من السلبية يمكن أن تنعت بها فهو راجع إلى الدوافع التي تدفع المرأة للقيام بالتأجير خاصة الدافع الإقتصادي المادي.

يتفق هاريس مع سينجر بأن هذه العملية لا تضر بالطفل ولا بالمجتمع (ناهدة، 1993، صفحة 170)، فالإنتحار مثلا لا علاقة له بالتخصيب، بل بالتربية فيما بعد، فكيف لا تتأثر مستقبل الطفل بطريقة ميلاده؟، فتكنولوجيا تأجير الأرحام إذن تجلب الأمل للعائلات وتدخل الفرحة لبيوتهم وتحقق لهم حلم الأمومة والأبوة، ومن جهة ثانية تعد ممارسة للعدالة الاجتماعية للمرأة، فكل امرأة بواسطة التأجير يمكن لها أن تصبح أم بدون أي إستثناء، فتتساوي العقيمات والمنجبات، كما أنها تمنح قيمة للطفل، ولأهميته بالنسبة للوالدين أو للمجتمع على السواء، وبالأحرى للإنسان وأهميته في الوجود.

بما أن تأجير الأرحام هو إستجابة وتلبية لمتطلبات الإنسان فهي شيء أخلاقي ومسموح برأي جوزيف فلتشر – oseph Francis Fletcher (April 10, 1905 October 28, 1991)، فرغباتنا هي التي لها الأولوية في كل إنجازاتنا البشرية، فهو يحقق فائدة للجمي ويلبي رغبة الجنس النسوي.

كما يعد بيتر سنجر peter albert david singer (1946) من بين المدافعين عن مشروعية تأجير الأرحام طالما أنه يحقق تلبية لرغبة زوجين على الإنجاب، فلا قلق من « إستخدام التكنولوجيا الإنجابية، بما فيها تأجير الأرحام، قد يكون فائدة

عميقة حين يلبي الرغبات العميقة للآباء المرتقبين دون أن يضر بالآخرين» (peter, 1996, p. 111) فمادام يحقق منفعة وسعادة للأطراف المشاركة، ولا يخلف أي أضرار فلا داعي لتحريمه .

أما المبرر الثاني الذي يفرضع هو أن العملية التأجيرية تتم بحرية وبرضا بين الأطراف، أي بدون إكراه أو تعسف وهذا مقبول من الناحية الأخلاقية،يقول: « إذا إختارت المرأة تأجير رحمها بحرية، وللجميع مصلحة وسعادة في ذلك، فهذا مقبول أخلاقياً « (peter, 1996, p. 110)، كما أن الأخلاق حسبه تتحدد بناءً على نتائج الأفعال، فإذا كان تأجير الأرحام يؤدي لخلق حياة سعيدة، فليس هناط سبب لرفضه، لكنه يحذر من الإستغلال الاقتصادي للنساء.

ثالثا: الحاجة إلى إتيقا للجسد البشري

إن الخوف من الإرتفاع المضاعف للمخاطر التي تنتج عن اللجوء لتأجير الأرحام، الذي بات يهدد كرامة المرأة ويمس بكينونتها، أصبح أمراً يتطلب البحث عن آليات إتيقية لمعاملة الإنسان وإباحة إستعماله للتكنولوجيات الحيوية الحديثة بمراعات حدود هذا الإستعمال، وهذه الحاجة لإتيقا جديدة عبر عنها جاك منود بقوله « لاوجود لمجتمع يمكنه أن يعيش دون دليل أخلاقي مؤسس على قيم مفهومة ومقبولة ومحترمة من طرف الأغلبية» (بيدوح، 2009، صفحة 106)

نحن اليوم بحاجة لإحياء السؤال الكانطي ماذا يجب عليَ أن أفعل؟ وما يمكنني أن آمل؟ أمام هذه الحيرة التي شغلت عقول الفلاسفة والمفكرين في مسائل مخلفات الثورات البيوتكنولوجية على هوية وماهية الإنسان الجسدية والنفسية والفكرية، لكي يتم إحياء على الأقل ما تبقى من قيمة للإنسان وقدسيته، لا كقيمة إقتصادية وتجارية ورقمية كما أصبح يروض أخيراً، إنما قيمة أخلاقية إنسانية تحافظ على جوهر الإنسان وكنهه الحقيقي.

الجسد البشري بحاجة إلى حماية وقوانين كفيلة بأمنه وسلامته، وهذه الأخيرة ليست إلا إتيقا من شأنها رفع الإنتهاكات الممارسة على الجسد البشري بمبرر التقدم العلمي والتكنولوجي، إتيقا تقيم حدود وأخلاقيات لكل تجاوز يصدر عن إستعمال الجسد في البحث العلمي والطبي، لأن الضحية دائما هو الجسد،

رغم أن المنتج أو البحث هو إنسان والقائم به إنسان والمنتهك هو الإنسان، أليس هذا تناقضا في الغايات والمبادئ؟

تقوم إتيقا الجسد على مجموعة من المبادئ أهمها:

1. الإختيار الحر
2. العدل
3. التعاون
4 الحق في الحياة

5 الوحدة، وهو المفهوم الأساسي المهم هنا، فالوحدة بين الجسدي والنفسي هو مكون للشخصة الإنسان، وبالتالي لايمكن الفصل بينهما البته وإلا وقعنا في إشكالات أعمق تحول المفاهيم من دلالتها الجوهرية إلى دلالات عارضة كمفهوم الأمومة في مسألة تأجير الأرحام، بحث نصبح أمام أمهات وليس أم، أم بيولوجية، وأم حقيقية؟، فمن المؤكد أن النتيجة إضطراب قوي على مستوى شخصية الجنين الآتي للحياة.

يمكن أن ندرج هنا موقف مارثا نوسباوم، التي لا تعارض تأجير الأرحام معارضة مطلقة حيث تقول في كتاب لها « الجنس والعدالة الاجتماعية « لا ينبغي أن نعامل تأجير الأرحام بإعتباره ممارسة مهينة بطبيعتها، بل يجب أن نقيم الظروف التي تحدث فيه « (martha, 1999, p. 289) وإنما تحدد جملة من الشروط التي لابد من توفرها، فلابد أن يتم تأجير الأرحام وفقا لمبادئ العدالة والإحترام المتبادل، فالمرأة يجب أن لا تستغل، بل الأمر مقبول في حالة شاركت المرأة بإرادتها وبعدل، تقول « بيع الخدمات الجسدية مثل تأجير الأرحام أو العمل الجنسي لا يهين بالضرورة الكرامة الإنسانية، بشرط أن يكون الشخص يتصرف بإستقلالية وفي ظل ظروف عادلة» (martha n. , 1998)،أما النقطة المركزية الثانية فهي إحترام حرية المرأة وتأمين الظروف العادلة، أي رفض النظر إليها كجسد.

وبالتالي يسمح القيام بالتأجير إذا حقق بحرية وعدالة وأخذ في عين الإعتبار الكرامة، وليس بضغط أو إكراه أو بدافع الفقر، لأن « الجسد ليس شيئا منفصلاً عن الشخص، بل هو جانب من جوانب الكرامة الإنسانية، وإحترام الإستقلالية

في التعاملات الجسدية هو إحترام للشخص « (martha n. , 1999, p. 293) .

نحن بحاجة أيضا للإعتراف بالآخر وضرورة وجوده ودوره في تكوين ذاتيتنا وتقديرها، وهذا ما يدعونا له الكثير من الفلاسفة كبول ريكور، هيجل، ليفيناس، والحاجة هنا نداء للمجتمع بالإعتراف بالمرأة ومكانتها وحقوقها، ووضع حد لكل مستغلي النساء في أمور تجارية.

خاتمة:

من خلال الوقوف على شرح مسألة تأجير الأرحام، والتطرق إلى أهم تأثيراتها على المرأة، الأسرة والمجتمع، هذه التأثيرات التي على إثرها برزت مواقف مختلفة ومتفرقة حول تأييد مشروعية تأجير الأرحام من جهة، ومن جهة أخرى رفضها رفضاً قاطعاً، توصلنا للنتائج التالية:

- تأجير الأرحام أو الرحم البديل تقنية حمل تقليدية، برزت عند الغرب كوسيلة لمعالجة مشكلة العقم، كانت تتم بطريقة مباشرة، ثم تطورت بفعل تلاقحها مع العلم والتكنولوجيا البيولوجيا وأبحاث الإنجاب المتقدمة إلى تقنية حديثة تتم بتدخل طبي، بحيث يتم نقل الأجنة المخصبة لرحم امرأة أخرى غريبة، تتولى هذه الأخيرة حمل الجنين حتى ميلاده، ويحكم هذا التأجير عقد محدد الشروط بالنسبة للأطراف، بمقابل مبالغ مالية تقدم لحاملة الجنين.
- إعتبر الكثير من الفلاسفة والفيلسوفات النسويات أن تأجير الأرحام مسألة مباحة، وعلى رأسهن الفيلسوفة سيمون دي بوفوار صاحبة كتاب « الجنس الآخر» التي تدعو إلى تجاوز المفهوم التقليدي للمرأة المحصور في أن المرأة هي ذلك الكائن الذي يلد ويرعى، هادفة إلى تغيير هذا المفهوم وفتح آفاق أخرى لحياة المرأة، وإعتبرت بالتالي تأجير الأرحام فرصة لا تعوض بثمن لتسهيل عملية الإنجاب على المرأة .

نظراً لمساعيها الحسنة في محاولة إسعاد المحرومين من الأطفال بتحقيق الأمومة لديهم، وهذا العمل الإيثاري عمل خيري وإنساني، ولا يمكن كبح السيرورة العلمية في هذا المجال وحرمان الأجيال من هذه المساعدات التي ستسهل عليهم حياتهم،

بمقتضى تبريرات لا أساس لها من الصحة، تبريرات تقليدية جافة، بالإضافة لهذه المهمة سجلت هذه التقنية زوال الكثير من المشكلات الأسرية كالطلاق، والمشكلات النفسية لدى الزوجين كالإكتئاب بالنسبة للأمهات العقيمات، فقد ساعدت حقا وسيلة تأجير الأرحام حلول الكثير من هذه المشاكل، ساند تأجير الأرحام كذلك الأمريكي بيتر سنجر، الذي إعتبره عمل إنساني مادامت المرأة المستأجرة تقوم بذلك عن حرية وإستقلالية، ولا يوجد أضرار من الطرفين، بل يجب الظر إلى منافعه ومدى إسعاده للناس.

أما الذين يرفضون إستعمال هذه التقنية، فيبررون موقفهم بمدى خطورة المساس بكرامة الإنسان عند النظر إلى المرأة كآلة إنجاب، أو حاملة للأجنة، لا ككائن إنساني له حرمة قدسية، وأيضا إنعكاساته على المفاهيم التقليدية من خلال تشويه وخلخلة أصول المفاهيم الثابتة كمفهوم الأم والأسرة والمرأة وغيرها، حيث برزت بالمقابل تعددية أشكال الأمومة من بينها: الأم البديلة والأم البيولوجية والأم المربية، وكذلك أشكال عصرية للأسرة ذات الثلاث أبعاد، فتحت مجال لأسر المثليين والأفراد العازبين، وهذا يهدد شمل الأسر، ويقود لنشوء أفراد مضطربين وغير أسوياء، يخلف أيضا نوع من أنواع الإغتراب الإنساني لدى المرأة، فالإنسان غاية في ذاته لا يمكن معالمته كأنه شيء، تنشأ كذلك مشكلة إختلاط الأنساب الذي سيؤدي ربما إلى إنسان متعدد الأنساب.

مايكل ساندل ترد على النظرة السوقية والمادية التي حولت المرأة ككيان إنساني لشيء يباع وقابل للإيجار كالدمى التجارية، وهذا بيع أيضا للأخلاق والقيم الإنسانية.

هناك مواقف مؤيدة بشروط كموقف مارتا نوسباوم التي تعطي المشروعية للإستخدام الإنساني للتأجير لكن بتحيين الظروف الملائمة لذلك والتقيد بشروط معينة.

إذن التأجير وسيلة تحرر وتقيد المرأة من خلال الزاوية التي ينظر منها إليها، وإن تم قبولها يكون ذلك مرهون بشرط خضوعها للأخلاقيات وإتيقا تعمل على حماية حرمة الجسد البشري من الإنتهاك والإستغلال.

المراجع :

1. آبادي الفيروز. (2008). قاموس المحيط. القاهرة: دار الحديث .
2. أحمد سالم حسن عائشة . (2008). الاحكام المتصلة بالحمل في الفقه الإسلامي. ط1. بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات.
3. البقصمي ناهدة. (1993). الهندسة الوراثية والأخلاق. الكويت: عالم المعرفة.
4. الراغب الأصفهاني . (بلا تاريخ). مفردات ألفاظ القرآن . دمشق: دار القلم.
5. السيد غنيم كارم. (1998). الإستنساخ والإنجاب بين تجريب العلماء وتشريع السماء. ط1. القاهرة: دار الفكر العربي.
6. السيد سابق. (1993). فقه السنة. ج3. سوريا: دار الفكر.
7. إيمانويل كانط. (2005). ثلاث نصوص: تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ما التوجه في التفكير؟ (بن جماعة محمد، المحرر) تونس: دار محمد للنشر.
8. دي بوفوار سيمون. (2015). الجنس الآخر 1 الوقائع والاساطير. (سحر سعيد، المحرر) دمشق: الرحبة.
9. دي بوفوار سيمون. (2015). الجنس الآخر 2 التجربة الحياتية. ط1. دمشق: الرحبة.
10. زياد سلامة أحمد. (1996). أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة. ط1. لبنان: الدار العربية للعلوم.
11. سعيد محمد الحفار. (1984). البيولوجيا ومصير الإنسان. الكويت: عالم المعرفة.
12. سعيدة بلباهي . (2017). إجارة الرحم والنسب الأم البديلة. سطيف: دار المجدد.
13. سمية بيدوح. (2009). فلسفة الجسد . تونس: دار التنوير.
14. سورة المؤمنون. (بلا تاريخ).
15. عادل عوض. (بلا تاريخ). تأجير الأرحام بين الرفض والتأييد دراسة في فلسفة الطب. مجلة متون.
16. عبد العزير اللبدي. (بلا تاريخ). القاموس الطبي العربي. ط1. الأردن: دار البشير.
17. عطية الهلالي، علي هادي . (2012). المركز القانوني للجنين في ظل الأبحاث الطبية والتقنيات المساعدة على الإنجابدراسة في القانون العام المقارن. ط1. بيروت: منشورات الحلبي القانونية،.

18. كانط إيمانويل . (2008). نقد العقل العملي. ط1. (هنا غانم، المحرر) بيروت: المنظمة العربية للترجمة .
19. ماكسيم غوركي. (2007). الأم. (سهيل ايوب فؤاد ايوب، المحرر) بيروت: دار الفرابي.
20. هوروكس كريس، وجيفتك روزان. (2005). أقدم لك بودريار. ط1. (حمدي الجابري، المحرر) القاهرة،: المجلس الأعلى للثقافة.
21. A Van Nicker Anton. (January, 1995).. The Ethics of Surrogacy: Women's Reproductive labour: http://www.Researchgate.net/Rublication/14425289
22. a garner brayan . (1999). black's law dictionary. edition in chief.
23. Concise Britannica . (2003). ncyclopededia,.
24. gilbert, h., & jean , n. m. (2001). nouvelle encyclopédie de bioéthique médcine environnement. 1er. belgique: de boeck université.
25. nussbaum martha. (1999). sex and social justice. new york: oxford universtiy press.
26. nussnaum martha. (1998). whether from reason or préjudice taking mony for bodily services. the journal of legal studies، 27 (s2).
27. s frestone. (1970). the dialectic of sex the case for feminist revolution . new york.
28. sandel j michel. (2014). ce que l'argent ne saurait acheter les limite morales du marché. france: seul.
29. sara ruddick. (1989). maternal thinking towards a politics of peace. baston: baston press.
30. singer peter. (1996). rethinking life and death. new york: martin's griffin.
31. single peter. (1993). practical ethic. new york: combridge univercity.
32. somone de beauvoir. (2009). second sex. (borde constance، وchevallier sheila malovany، المحررون) london: jonathan cape.

جوديث بتلر Judith Butler: الاهتمام بالهوامش وإغفال المركزي في الفلسفة النسوية

د. عبد النور بلهوشات

ملخص

دفعت جوديث بتلر بفكرة سيمون دو بوفوار التي أكدت فيها بأن «الانسان لا يولد بل يصير امرأة» إلى أفاق بعيدة. فبتلر تتساءل إذا كان المرء لا يولد بل يصير امرأة، فمن أو ما الذي يُصبح امرأة. فالنسوية تفترض أنها تمثل مجموعة من الذوات الموجودة مسبقا، أي النساء، اللاتي يتعرضن للاضطهاد بشكل مُمنهج من طرف نظام أبوي مُوحد. بيد أن بتلر ترى أنه من المضلل أن يتم التفكير في الاضطهاد من حيث هياكل السلطة ضد الذوات التي تسبقها. لأن الذوات، باعتبارها ذوات معيّنة، تتشكل أولا من خلال أشكال السلطة التي تنظمها وتمثلها وتتحكم فيها وتحميها. لذا ترى بتلر أن التشكيل الخطابي والتأثير لصورة معيّنة من ديناميكيات التمثيل هو الصيغة القانونية للغة والسياسة التي تمثل النساء ك «موضوع النسوية». في هذه المداخلة ارتأينا مساءلة مقاربة بتلر في التركيز على النسوية من الناحية اللغوية ومدى ارتباطها بهياكل السلطة والنأي بها، أي النسوية، عن التأثير والتفاعل المجتمعي كما فعلت سيمون دي بوفوار، وبالتالي الابتعاد عن ارتباط موضوع النسوية بقضايا العدالة والحرية والعرق والتمييز والمساواة.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة النسوية – الجندر – الجنس – جوديث بتلر

Abstract

Judith Butler pushed Simone de Beauvoir's assertion that 'one is not born but becomes a woman' to new horizons. Butler asks if one is not born but becomes a woman, who or what becomes a woman. Feminism assumes that it represents a set of pre-existing selves, women, who are systematically oppressed by a monolithic patriarchal system. Butler argues that it is

misleading to think of oppression in terms of power structures against pre-existing selves. Subjects, as subjects, are first constituted by the forms of power that organise, represent, control and protect them. For Butler, the discursive and affective shaping of a particular form of representation dynamics is the legal formulation of language and politics that represents women as the 'subject of feminism'. In this study, we sought to question Butler's approach in focusing on feminism in linguistic terms and how it relates to power structures, and distancing feminism from social influence and interaction as Simone de Beauvoir did, thus moving away from feminism's connection to issues of justice, freedom, race, discrimination, and equality.

Key words: Feminist Philosophy - Gender - Sex - Judith Butler

مقدمة

قامت جوديث بتلر Judith Butler - فيلسوفة النسوية الأمريكية - بمواجهة المفاهيم الجوهرية للجندر، فتحدت الافتراضات التي مفادها أن الذكورة والأنوثة معطيان طبيعيان أو بيولوجيان، وأن الذكورة يجب أن تؤديها الأجساد الذكورية والأنوثة يجب أن تؤديها الأجساد الأنثوية، وأن هذه الأجساد ترغب بصفة طبيعية في نقيضها. وظهرت أفكار بتلر التي دافعت عنها في أعمالها، على غرار «الأدائية الجندرية"، وقامت بتنقيح أفكارها ونظرياتها النسوية على مدى عدة عقود، إلى أن تمركزت جلّ أفكارها في كتاب «مشكلة الجندر» ((1990

عاشت بتلر في مجتمعات المثليين والمثليات، ورأت كيف أن الافتراضات حول الجندر غالبا ما تؤدي حتى في الأوساط النسوية إلى حياة غير قابلة للعيش بالنسبة لأولئك الذين لا يتبعون التوقعات الجنسانية. لذلك قامت بتحدي الطريقة التي غالبا ما يتم بها وصف الطرق المعاصرة لأداء الذكورة والأنوثة، والتي عادة ما تعتبر أيضا قيّما حول الطريقة الصحيحة لممارسة الجندر. وتستخدم بتلر مفهوم «المعايير» الجندرية لوصف الخلط بين ما «هو» و»ما يجب أن يكون» وهو الخلط

الذي يحول دون رؤية طرق أخرى ممكنة للحياة باعتبارها «مشروعة» أو حتى تخيّل مثل هذه الاحتمالات تماما.

وكبديل لهذه الرؤيا، تقترح بتلر أن الجندر ليس بيولوجيا بل «أدائيا» performative، ومصطلح «الأدائية» لا يُفهم بمعناه الحرفي الأداء، بل يمكن التفكير فيه من حيث المفهوم اللغوي ل «الكلام الأدائي»، والذي يشير إلى بيان أو عبارة تدُل على ما تنص عليه. والمثال الكلاسيكي الذي تشير إليه بتلر هو مثلا عبارة «أعلنكما زوجا وزوجة». هذه الكلمات التي ينطق بها شخص مؤهل اجتماعيا للقيام بذلك، تخلق زوجين، حسب بتلر.

فعندما نسمي طفلا «فتاة» أو «صبيا»، فإننا نشارك في إنشائهما على هذا النحو. ومن خلال الحديث عن الناس (أو عن أنفسنا) ك «رجل» أو «امرأة»، فإننا نشارك في عملية خلق وتعريف تلك الفئات، وهكذا تجادل بتلر بأن الجندر يعمل بهذه الطريقة. وبالنسبة لها، لا معنى للحديث عن «الجنس» البيولوجي الموجود خارج مضامينه الاجتماعية. ومثل هذا الواقع، لا يمكننا أن نواجهه، لأننا نولد في عالم لديه بالفعل فهم معين للجنس، ثم يخبرنا هذا العالم بأثر رجعي بمعنى تحليلنا. لذا تجادل بتلر أننا لا يمكن أن نعرف أنفسنا خارج تلك المعاني الاجتماعية، بل إن بتلر تذكر قرائها بأننا لا نستطيع أن نعرف أنفسنا بالكامل على الاطلاق. وفي هذه الفكرة بالذات، غالبا ما تُتهم بتلر بأنها تعتقد أن الجندر ناتج عن اللغة والثقافة ولا علاقة له بالأجساد (البيولوجية).

وتفترض بتلر أن الجندر يتكون أيضا من الفعل من خلال السلوك الذي يتم فيه عرض السمات والتصرفات الجندرية أو التصرف بها. وبهذا، فإن الجنس ليس جوهرا أو طبيعة أساسية يكون السلوك الجندري هو نتاجها. بل إنها سلسلة من الأفعال التي يخلق تكرارها المستمر الوهم بوجود طبيعة أساسية. وتشدد بتلر على أن الأفراد لا يتواجدون قبل أو بشكل مستقل عن الجندر الذي «يؤدونه»، فالجندر هو دائما فعل، وهو موجود مسبقا في الفعل. ويتم بناء «الفاعل» بشكل متغير في الفعل ومن خلاله، فالهوية الفردية هي نفسها مكونة من الناحية الأدائية. وينتج عن ذلك أن الأفراد لا «يختارون» أجناسهم ولا يمكنهم افتراضها أو تجاهلها

أو تغييرها بشكل جذري حسب الرغبة ببساطة عن طريق التصرف (أو عدم التصرف) بطرق معيّنة. وفي الوقت ذاته، فإن الانحرافات الصغيرة عن الأنماط الراسخة للسلوك الجندري حتمية بالفعل، ومن خلال هذه الاختلافات العرضية يتم الكشف عن الطابع الاجتماعي للجنس. في هذه الدراسة ارتأينا تسليط الضوء على مقاربة بتلر حول الجندر من خلال الإشكالية التالية: لماذا نأت بتلر بمقاربتها الجندرية عن القضايا المركزية في الفلسفة النسوية كالعدالة والحقوق والحرية، مُهتمة بمسائل اللغة والثقافة حول الجندر؟

سيمون دي بوفوار وإشكالية النسوية

يستجلي تأكيد سيمون دي بوفوار أن «المرء لا يولد امرأة، بل يصير امرأة» حدا فاصلا بين الجندرgender الذي ينطوي على السلوكيات والمواقف والغايات التي يتم تلقينها والجنس sex الذي يشمل المُكونات البيولوجية والجسدية. وفي إثباتها بأن الانسان لا يولد بل يرتقي ليغدو امرأة، تأكد دي بوفوار بأن كون امرأة برجوازية ليس هو نفسه أن تصبح بروليتارية وكونها بيضاء ليس هو ذاته أن تغدو امرأة سوداء.

وتنتقد دي بوفوار تأثير هذا التباين على نضال المرأة في سبيل الحرية والعدالة والمساواة. فهي ترى أن النساء «يعشن مبعثرات بين الذكور»، ويرتبطن ببعض الرجال – سواء كانوا أباء أو أزواجا – أكثر من ارتباطهن بنساء أخريات تحت وطأة عوامل مختلفة، كالمسؤوليات المنزلية، والسكن، والوضع المادي، والحالة الاجتماعية. فإذا كنّ من النساء البيض، فإن إخلاصهن يكون للرجال البيض وليس للنساء السود، وإذا كنّ من الطبقة البرجوازية فإن ولاؤهن يكون للذكور من تلك الطبقة وليس للنساء البروليتارية. ولا يتحدد ولاء المرأة بارتباطها العرقي وحالتها الاجتماعية فقط، بل إن هذه العناصر يمكن أن تتسبب في نزاعات مع نساء أخريات. وتشير بوفوار أيضًا إلى أن بعض النساء البيض من الجنوب، دافعن عن منظومة العبودية بشراسة أكثر من أقرانهن من الذكور خلال الحرب الأهلية الأمريكية، وأن نساء الطبقة البرجوازية نشأن على الاعتقاد بتفوقهن على رجال الطبقة العاملة، كما أن النساء من الطبقة العليا يمكن أن يكنّ عدوانيات تجاه خدمهن من الذكور والإناث من الطبقة العاملة. 1 (Spelman, 1988)

وفي سياق آخر في كتابها «الجنس الثاني» تتغاضى دي بوفوار عن مُخرجات تقاطعات الجندر مع قضايا العرق والطبقة والولاء، وتتناول موضوع النساء بشكل عام. وفي سياق آخر تُميّز بين النساء من ناحية والسود والسكان الأصليين والبروليتاريين والمجتمعات المُهمشة من ناحية أخرى، وتُلفت الانتباه إلى عجز النساء تاريخيا عن رفض حالتهن الاجتماعية وذلك لتتبعهن المزايا التي يتحصلن عليها من ولائهن لل «الطبقة الأعلى». ولهذا في ملاحظة بعض من وجهوا انتقادات لها، تمّ التأكيد بأن دي بوفوار تغافلت عن إدراك أن الكثير من النساء هن من السود والسكان الأصليين والمجتمعات الهامشية، وتوحي بأن جميع النساء تربطهن العلاقة ذاتها بالرجال البيض البرجوازيين، أو من تسميهم «الطبقة العليا». كما تمّ ملاحظة التمايز الذي تعقده دي بوفوار بين الرجال الذين تصفهم بالمواطنين والنساء اللاتي تصوّرهن كزوجات «محتجزات في البيوت»، وتستخدم فكرة جدلية العلاقة بين السيد والعبد لتصوير العلاقة بين الرجال والنساء؛ ومقايستها «عبودية السود» بعبودية النساء. 2 (De Beauvoir, 1953)

وهكذا، نجد أن هناك تضاربا في أعمال دي بوفوار فيما يخص مفهوم المرأة: فهي تنظر أحيانًا إلى النساء كمجموعة متجانسة خاضعة باستمرار للرجل، وأحيانًا تنظر إلى النساء على أنهن" مشتتات"، لهن علاقات متفاوتة من التبعية والتضامن مع مجموعات مختلفة من الرجال. لذا سجّل بعض المختصين في الفلسفة النسوية أن هناك مشاكل في كلتا الفكرتين. يطرح تصور دي بوفوار للنساء بوصفهن موزعات عنصريًا وطبقيًا سؤالًا عن القواسم المشتركة في التجربة أو المصلحة أو الاهتمام التي قد تشكل أساسًا للنضالات النسوية. وهذا ما يشير إليه بعض منظري النسوية ب»مشكلة العناصر المشتركة". 3 (Collins, 1998)

فماهي القواسم المشتركة بين النساء الفقيرات أو النساء الملونات اللواتي قد يقضين معظم حياتهن في أشغال البيوت والنساء البيض من الطبقة الوسطى اللواتي يزاولن وظائف مهنية راقية. ألا يمكن أن تتعارض مطالب العاملات في مجال الرعاية والخدمة المنزلية مع مطالب النساء الأكثر ثراءً اللاتي يسعين إلى الحصول على رعاية لأطفالهن وخدمات منزلية بأسعار منخفضة؟ وأيضا، من خلال

النظر إلى النساء كفئةٍ متجانسةٍ ومقارنتهن بالسود والسكان الأصليين والأقليات المُهمّشة تُظهر دي بوفوار أنها تعرّف النساء بشكلٍ عامٍ بفئةٍ معينةٍ من النساء، وتحديدًا اللواتي لسن من السود أو السكان الأصليين أو الأقليات الهامشية. وهو ما يشير البعض بأنه يثير المشكلة المعيارية. وهكذا، يتم تعميم اهتمامات وسمات ومخاوف نساءٍ معيّنات - خاصةً نساء الطبقة الوسطى والأوروبيات والمغايرات الجنس والبيض - بشكل خاطئ عندما تتم مناقشة النساء كمجموعةٍ واحدة، ويتم اعتبارهنّ معيارًا للجميع. 4 (Collins, Fighting Words: Black Women and the Search for Justice, 1998)

ويشير بعض فلاسفة النسوية إلى محصلات هذا التعميم الخاطئ على قانون مكافحة التمييز، الذي ينطوي على ما يلزم للتعامل مع التمييز ضد السود أو النساء عموما، ولكن ليس التمييز ضد النساء السود، ولا قضية العنف ضد النساء السود. وغالبًا ما تقلل جماعات الحقوق المدنية من أهمية الإحصاءات المتعلقة بالعنف المنزلي في أحياء السود لأنهم لا يريدون الإشارة إلى الصور النمطية عن عنف الرجال السود. وغالبًا ما تقلل النسويات من شأن الإحصاءات نفسها لأنهن لا يرغبن في أن يبدو العنف المنزلي مجرد جريمة ضد النساء الملونات. وهكذا يكون الرجال السود بمثابة القاعدة بالنسبة للمدافعين عن الحقوق المدنية والنساء البيض بمثابة القاعدة بالنسبة للمدافعين عن حقوق المرأة. ويحجب عن الأنظار الضعف الملحوظ للنساء الملونات عند محور تقاطع العنصرية والتمييز الجنسي. 5 (Ibid)

لذا يلجأ بعض النسويات، اللائي يرغبن في المحافظة على فكرة اشتراك النساء في هوية متشابهة، إلى أليات معيّنة لتأكيد عالمية هذا الاشتراك. بعضهن يؤكدن على فكرة مفادها أنه يمكن ترك فكرة أن جميع النساء لديهن خاصية أو تجربة أو مصلحة مشتركة دون إهمال الصفات المتقاطعة والمتداخلة التي تظهر في ظروف اجتماعية معيّنة. وتقترح أخريات دعم الجهود الهادفة إلى القضاء على الاضطهاد على أساس الجنس. ويؤكدن بأنه يمكن تعريف الجندر «من حيث كيفية وضع المرء اجتماعيا، حيث يكون ذلك دالا مثلا على كيفية النظر إلى المرء، وكيفية معاملته وتنظيم حياته اجتماعية واقتصاديا وقانونيا»،6 (Ann Garry) حتى لو لم

يتسنى تعريفه من حيث الصفات أو المسائل المشتركة بين أفراد جنس معين. ووفقا لهذا المنظور، ترمز فئات النوع الاجتماعي إلى العلاقات الهرمية التي تحتفظ فيها مجموعة ما بعلاقة تبعية مع مجموعة أخرى، ويُستخدم «الاختلاف الجنسي» للتمييز بين المجموعتين.

ومهما كان من قصور في مقاربة دي بوفوار لمسائل الهوية النسوية والقضايا ذات الجِدة المرتبطة بها، فإنها أثارت قضايا القمع والاضطهاد والحقوق النسوية، التي تظل مركزية في الفلسفة النسوية، وهذا يقودنا في المقابل إلى تسليط الضوء على مقاربة جوديث بتلر والقصور الذي يعتريها.

2- جوديث بتلر وإشكالية تحديد مصطلح المرأة والاختلاف مع سيمون دي بوفوار

1.2 تحديد الإشكالية في تعريف المرأة عند بتلر

تبنت فيلسوفة النسوية – جوديث بتلر – خطا مغايرا لسيمون دي بوفوار من خلال تحدي العلاقة بين البناء والتمثيل، وذلك من خلال استفاضتها في قضايا النسوية في كتابها الموسوم ب «مشكلة الجندر: النسوية وتقويض الهوية» (1990). ترى بتلر أن النسوية كحركة سياسية تفترض مجموعة من الذوات الموجودة مسبقا اللاتي يتعرضن بشكل دائم للقمع من طرف نظام أبوي مطلق وشمولي. وباستحضار منظور فوكو، ترى بتلر أنه يجب التساؤل عن هوية هذه الذوات الموجودة مسبقا. بمعنى أنه يجب التفكير فيمن أو ما الذي يتحول إلى امرأة، حسب تعبير دي بوفوار بأن «الانسان لا يولد بل يغدو امرأة». ذلك أن الذوات، باعتبارها ذوات فريدة من نوعها، تتشكل أولا من خلال تفويضات محددة، من خلال أشكال السلطة التي تنظمها وتتحكم فيها وتمثلها وتحميها.7 . (Butler, 1990)

فبتلر ترى أن من الخطأ التفكير في القمع من حيث هياكل السلطة التي تشتغل ضد الذوات التي جاءت قبلها. لذا، فإن الصبغة الخطابية والتأثير لمقاربة معيّنة من سياسات التمثيل هو الصيغة القانونية للغة والسياسة التي تمثل النساء ك»موضوع النسوية» وترى بتلر أننا نتصوّر الأجساد كمُجنسين sexed من خلال أنظمة الجندر، بينما يفترض منظور دي بوفوار وجود فرد مُجنس يتكيّف اجتماعيا مع مواقف وسلوكيات وأهداف الجنس الأنثوي. فبتلر ترى أن العملية

الخطابية/الثقافية التي يتم من خلالها تأسيس «الطبيعة الجنسية» أو «الجنس الطبيعي» ك «ما قبل – جنس» هي الجندر. يرى بعض المتخصصين في مقاربة بتلر (الخطابية/الثقافية) بأنها إقصائية ورمز يفرضه المضطهد، كما أن البناء الخطابي للجنس والجندر غير متناغم وغير متسق مع السياقات التاريخية، وكذلك في علاقته بعوامل أخرى كالعرق والطبقة و»الهويات الجنسية». 8 (Riley, 1988)

لا تتمسك بتلر بفكرة أننا بحاجة إلى مفهوم مستقر للمرأة. بل إنها تتساءل عما إذا كان علينا أن نقبل "نقدًا راديكاليًا يسعى إلى تحرير النظرية النسوية من ضرورة الاضطرار إلى بناء أرضية واحدة أو ثابتة"، وتتساءل عما إذا كان "بناء فئة النساء كموضوع متماسك ومستقر" هو "تنظيم غير مقصود وإعادة تأصيل للعلاقات بين الجنسين". وتمضي بتلر في مقاربتها لحدود النسوية في تعريف دي بوفوار بأن الطابع المغلق للنظام اللغوي المجندَر تثير أسئلةً حول الميتافيزيقا الجوهرية العرضية بشكل عام. حيث المقصود من هذه الميتافيزيقا أن الجندر والجنس كلاهما خصائص عرضية مُرتبطة بموضوع جوهري. فالموضوع في جوهره لا يكون إلا ذكرًا أو أنثى، مذكرًا أو مؤنثًا بشكل عرضي. ولكن، إذا كانت المرأة لا يمكن وصفها إلا من حيث مقابلها أي الذكر، باعتبارها الآخر من الذكور، فإن الجنس والجندر ليسا مصادفة بقدر ما هما علاقتان؛ فهما ليسا من خصائص الموضوع بل هما تباين بين المفاهيم اللغوية: المذكر والمؤنث، الذكر والأنثى. وترى بتلر أننا قد نرغب في إعادة النظر في الموضوع أو الجوهر الذي يفترض أن يرتبط به الجنس والنوع الاجتماعي إذا لم يكونا من الصفات. ففي التعبير عن العلاقة بين الذكر والأنثى، المذكر والمؤنث، قد تكون اللغة هي الشيء الوحيد الذي يوفر أساسًا يمكن بناء تلك المفاهيم عليه.9 (Butler J. , 1990)

تستشهد بتلر بمنظور نيتشه فيما يخص جميع التصنيفات القائمة على الهوية، حيث يرى نيتشه أن وهم الهوية الجوهرية هو مصدر جميع التصنيفات النفسية، بما في ذلك الأنا والفرد والشخص. إلا أن هذا الوهم ينبع أساسًا من خرافة تخدع المثقفين كما تخدع الحس السليم: الإيمان باللغة، وبشكل أكثر تحديدًا، بصحة الفئات النحوية. بمعنى أن، كون الأفعال تتطلب فاعلين، فإن اللغة تشجعنا على

إعطاء الأفعال هويات مهمة. وتنظر بتلر، إلى كل من الرجال والنساء على حد سواء على أنهم" فاعلون". مستشهدة برأي أوستن أن أفعال الكلام الأدائية هي عبارات مثل عبارة "الملتقى مفتوح الآن"، والتي عندما تُقال في السياق الصحيح، تحقق هدفًا ما من خلال ذكر شيء معين. وبالتالي، يتم إنشاء أمور من خلال فعل الكلام. لذلك تؤكد بتلر أن الرجال والنساء يتم إنتاجهم من خلال اللغة المؤسسية المناسبة للجنس والجندر10. (Ibid) لكن هذا يؤدي بنا إلى التساؤل من أين تستلهم بتلر مصطلح المَؤسَسَة؟

2.2 بتلر واسقاط الفكر الفوكوي على النسوية وحدود مقاربتها

نجد أن بتلر تأثرت بشكل كبير بفكر فوكو. فالأخير يُوطّنُ أهم مواقع السلطة في المؤسسات، على غرار المستشفيات والمدارس والسجون، وفي التخصصات العلمية التي تُصنّف الناس وتؤسس فئات الهوية، وفي الممارسات الاجتماعية الشائعة مثل العمل الاجتماعي والطبي النفسي وغيرها. ويتم إنتاج الهويات المعاصرة، مثل السود والأقليات المُهمشة والمُكتئبون وغيرهم من طرف المؤسسات والممارسات الاجتماعية، مما يعكس الطبيعة الابتكارية لهكذا سلطة. . 11 (Foucault, 1978)

وحسب بتلر، فإن الطريقة التي يتم بها تصنيف الرجال والنساء تندرج في مسار مشابه لمُحصّلة الغيرية الجنسية heterosexuality الإلزامية. هذه الأخيرة هي نوع من السلطة لأنها توفر مجموعة من القواعد حول من وكيف يجب نرغب في الناس وتُفرض عقوبات بناءُ على هذه القواعد. وهذا يُقسّم المجموعة البشرية إلى جنسين، يُعتقد بعد ذلك أنهما مرتبطان بجنسين واتجاهين للرغبة الجنسية. وبالتالي هناك صنفان من البشر: رجال لديهم جسد ذكوري ورغبة في النساء، ونساء لديهن جسد أنثوي ورغبة في الذكور. وهكذا، وفقا لبتلر، فإن إنشاء تعارضات متمايزة بين «المؤنث» و«المذكر»، حيث يُنظر إليهما باعتبار أنهما صفتان معبرتان عن «الذكر» و«الأنثى»، أمر ضروري ومُثبَتُ من طرف التغاير الجنسي للرغبة.

لكن هذا التفسير للهويات كمُحصّلة للسلطة يساءل ما يحدث لقدرتنا على ممارسة الفاعلية النقدية والعقلانية، فقد كانت هذه القدرات محل تذرع الكثير من النُقاد الاجتماعيين للمطالبة بتغيير علاقات السلطة والخضوع والاضطهاد.

فنظام القمع والاضطهاد مُتجذر بالفعل في الهوية إذا كانت الذات مثلا امرأة أو شخصا أسودا أو غيرها من الطبقات المُهمشة. وهكذا يمكن أن يُصاغ التساؤل بالصيغة التالية: إذا كانت هوية هذه الفئات هي مُحصلة لآليات السلطة غير المتكافئة، فكيف يمكن للنساء والسود وغيرهم أن يكونوا فاعلين في عملية تحريرهم أو لتحقيق العدالة المتساوية؟ فبالفعل إن الأشخاص هم دائما نتاج السلطة إذا تحولوا إلى ذوات من خلال إجراءات قانونية وتأديبية اعتيادية. فلكي نحرر أنفسنا من السلطة يجب علينا أن نُحرّر أنفسنا من أنفسنا، فكيف إذن حلّ إشكالية مسائل الاستقلالية والحرية؟

ترئ بتلر بأن الحل يكمن في اجتراح معاني جديدة من جهة اللغة (لمواجهة السلطة)، فكما أن السلطة مُنتجة وتعيد انتاج نفسها، فيجب إذن إيجاد معاني جديدة، وإعادة الانتشار، وابتكار ثورة مفاهيمية من الداخل، والمقاطعة، والتقارب غير المقصود مع شبكات (السلطة/الخطاب) الأخرى، فكل هذه الأشياء تنشأ من خلال هذا الإنتاج وإعادة الإنتاج المستمرين.12 (Butler J. , 1990)

لكن مقاربة بتلر اصطدمت ببعض وجهات النظر النسوية التي رأت بأن تعبئة معاني جديدة، كما تقترح بتلر، مُحيّرة، كما أنه أيضا ما الذي يجعل هذه التعبئة على صعيد المعاني مُجدية، فربما تكون رجعية وقمعية. ويتساءل هؤلاء النسويات أيضا: لماذا لا ينبغي قبول الذوات طالما أنها نتاج شبكات السلطة والخطاب وبما أنها تفرضها إجراءاتنا التأديبية الحالية. وأي من هذه المعاني، إن وُجدت، جيدة ومجدية؟ وهل يمكن أن نفصل في أي نوع من هذه المعاني المُجندة يمكن دعمه؟ (Fraser, 1997) 13

هذه الأسئلة وغيرها جعلت مقاربة بتلر لموضوع الهوية والجندر والجنس وغيرها من القضايا في النقاش الفلسفي النسوي عرضة لانتقادات حادة.

ويرى الناقدون لبتلر أن مقارباتها النسوية تندرج ضمن النظريات ما بعد البنيوية التي تبنتها النسويات في التسعينيات، وكان لذلك نتائج سلبية. فقد اختزلت اللامساواة بين الجنسين إلى مسألة ثقافية ولغوية ولم يبقى للنساء بدائل أخرى غير إيجاد معاني وخطاب آخر (في النضال النسوي). فوفق مقاربة بتلر -المتأثرة

بشكل كبير بفوكو – فإن نظرية الخطاب هي ما نحتاج إليه من أجل فهم نشأة هوياتنا الاجتماعية وتغيّرها عبر الزمن، وكيف تتأسس التجمعات الاجتماعية وتتفكك، وكيف تحافظ المجموعات المُهيمنة على سيطرتها الثقافية، وماهي فرص التغيير التحرري.14 (Ibid)

وأيضا خلت مقاربة بتلر النسوية من تضمين تحقيق التوازن بين التحليل الاقتصادي والثقافي، فالجندر هو هوية ثنائية الأبعاد، فهو يؤسس نظاما فيما يخص المكانة status يحط من شأن المرأة في التفاعلات اليومية والثقافة الشعبية، وهو ما يشار إليه بالنسوية الثقافية. فمثلا، التمييز بين العمل الإنتاجي المدفوع الأجر والعمل المنزلي غير المدفوع الأجر مُنظم ماديا واقتصاديا على أساس النوع الاجتماعي، وكذلك التمييز بين الوظائف المهنية والصناعية ذات الأجر الأعلى والأخرى ذات الدخل المتدني. وهكذا إذن، وفقا لهذا المنظور، وجب دعم نظرية نسوية من وجهة نظر تحليلية وثقافية، بوجهة نظر سياسية، حيث يتم التأكيد على ضرورة النضال من أجل الرعاية الصحية الشاملة، والوظائف ذات الأجر اللائق، والسكن الميسور التكلفة، وغيرها من القضايا الحقوقية والنضالية التي تمنح النساء حياة كريمة وحرية اختيار حياتهن. 15 (Frazer, 2013)

وتساءل بعض النسويات الروابط التي تبنتها بتلر بين الهوية والسلطة والقانون التي بدا أنها تسلب النساء من الفاعلية. ويُفرقن بين مُتغيّرُ أقوى وآخر أقل من التأكيد على الهويات المتمثلة في النساء والمثليين/يات كنتاج السلطة. فوفقا للمتغير الأقوى، فإن الذوات هي فقط مُحصّلة للسلطة، لا سيّما الجنسانية السوية القسريةheterosexuality، فهي قادرة على قبول أو محاولة تقويض نمط ذاتيتها في سياق الانقلاب والتمرد على السلطة وأنماط الرقابة. وأما المتغيّر الأضعف من هذا التأكيد سيروم فقط تبيان كيفية قيام الأباء والمعلمين وغيرهم بتثقيف الأطفال حديثي الولادة في عالم يشتمل بالفعل على علاقات مجندرة وتراتبية وتوزيعات السلطة. بيد أن هذا لا يعني أن الأطفال يتشكلون بالفعل بشكل كامل من طرف أنظمة السلطة المهيمنة، حتى عندما يولدون فيها. وبالتالي لا تزال هناك فرص للتأمل والتمحيص والمسؤولية التي هي ليس مجرد مُحصّلة للسلطة. 16 (Benhabib, 1995)

ويُقدم مُنظرون آخرون في النسوية وجهة نظر أخرى تتمثل في الاعتراف. ويرى هذا الموقف أنه لا يوجد واقع اجتماعي إنساني تمّ استئصال السلطة منه بشكل كامل، فلا يجب بالتالي استبعاد فُرص الاعتراف المتبادل ضمن العلاقات الاجتماعية المستمرة والمُتكشفة ديناميكيا، التي يمكن أن تشكل نقطة مرجعية للنقد الاجتماعي والسياسي وكذلك لبناء الذوات المستقلة. بالإضافة إلى التماهي والازدهار والمعنى والحب والتضامن، وأشياء أخرى تنبثق عن علاقات الاعتراف. (Weir, 2013) 17

فاجتراح معاني أخرى، كما تقترحه بتلر، وتقديم استراتيجيات خطابية وثقافية أخرى داخل الأنظمة القمعية ليست الطريقة الوحيدة لرفض القمع، بل يحتاج النساء إلى التغيُر. ووفقا لهذا المنظور إذا لم تُنتج النساء كشيء آخر غير خاضعات، فما الجدوى من برامج الدراسات النسائية، وجمعيات الفلاسفة والأكاديميات النسويات، والحركات النسوية، والجمعيات النسائية، وبناء الثقافة وغيرها من المجتمعات البديلة. 18 (Ibid)

وبالكيفية ذاتها، تساءل مارثا نوسباوم Martha Nussbaum المشكلات التي تثيرها المقاربة التي تعتمد على إيجاد معاني ومصطلحات جديدة وثورة مفاهيمية على المستوى اللغوي والثقافي لإشكالات السلطة والهوية النسوية. فانطلاقا من التقليد الليبيرالي الأنجلو-ساكسوني، تؤكد مارثا نوسباوم على نوع من العمل النظري والعملي الذي يمكن أن ينهي الممارسات والمؤسسات القمعية. وتنطلق نوسباوم مما تصطلح عليه ب «مقاربة القدرات»، وهي مقاربة تقوم على «احترام كرامة الأشخاص كمختارين» 19 (Nussbaum, 2000) وتتساءل عما يمكن للأفراد داخل مجتمع معيّن أن يكونوا أو أن يفعلوا، وما هي قدراتهم أو حرياتهم، وتُركّزُ على التوزيع العادل للموارد والفرص داخل البلد أو الكيان السياسي. وتثير نوسباوم مسألتين في مقاربتها، أولا، مسألة ماهية احتياجات الأفراد للموارد، وثانيا، كيفية تحويل هذه الموارد لصالح توظيف انساني. وتقصد بالتوظيف الإنساني تحقيق قدرة أو أكثر، مثل التمتع بالصحة الجيدة. فهي مهتمة بالوظائف الإنسانية التي في غيابها لا تُعتبر الحياة إنسانية أو إنسانية بالكامل، والوظائف

الأقل أساسية، التي بدونها لن تُعتبر الحياة الإنسانية مزدهرة20. (Nussbaum, Sex and Social Justice, 1999)

تقوم مقاربة نوسباوم على أن المجتمع العادل يمنح الناس من القدرة على العمل كبشر، حيث أن فكرة القدرات الحاسمة هي فكرة يمكن أن يتفق الناس من مختلف التقاليد ذات الأفكار المختلفة لما هو جيد على أنها ضرورية لتحقيق فكرتهم الخاصة. ويقدم هذا المفهوم قائمة من المعايير التي يمكن استخدامها لقياس مدى التمييز والاضطهاد في دول معينة. وبالتالي فإن عدم المساواة في التسلسل الهرمي بين الجنسين والممارسات السلوكية ضد النساء ستكون محظورة، ولن يكون الدفاع عنها كجزء من التقاليد الثقافية فعالا، وينبغي شجب العادات الثقافية التي تُكبّل المرأة وتكرهها على المكوث في البيت. ووفقا لنوسباوم، فإن جميع أوجه عدم المساواة القائمة على النوع الاجتماعي تضر بالقدرة على احترام الذات والنمو العاطفي الضروريين لأداء الإنسان، فالنسوية يجب أن تحاول مواجهة التمييز الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي تواجهه النساء في العديد من الثقافات والأمم، أما التركيز على مقاربة إيجاد معاني لغوية وثقافية (كما في مقاربة بتلر) لا يمكن أن يؤدي مُهمة القضاء على هذا التمييز والتحيز. 20 (Nussbaum, Sex and Social Justice, 1999)

بتسليط الضوء على حدود وقصور المقاربة البتلرية في وضع النقاط على حروف السلطة والهوية النسوية، نعود مجددا إلى منبع التأصيل الفكري لدى بتلر الذي يعود إلى المنهج الفوكوي فيما يخص السلطة والخطاب، لنرى بعض مكامن القصور فيه كما لاحظه بعض المختصين.

3 - الثنائي بتلر وفوكو: أو لماذا الالتفات إلى الهوامش وترك أم المشاكل

كتب الباحث غابرييل روكهيل مقالا بعنوان « Foucault the Faux Radical – فوكو الراديكالي المُزيف».21 (Rockhill, 2020) وفيه يؤكد الكاتب أن تفرغ فوكو للتفلسف لصالح قضايا هامشية كان بهدف الالتفاف على القضايا الحاسمة والصارمة التي تخص المشاريع الإمبريالية والكولونيالية وما بعدها، باعتباره مُثقفا جند معارفه وفكره في خدمة هذه المشاريع.

ويبين غابريال روكهيل أن فوكو يصور عمله وخاصة في السبعينيات من القرن الماضي على أنه عمل مثقف محدد يعبئ خبرته الخاصة من أجل صراعات السلطة المحلية في مجال المعرفة والخطاب، وليس مثقفًا كونيًا - مثل سارتر وغيره من الماركسيين – فهو يزعم أنه قادر على الوصول إلى الحقيقة وتفسير منهجي للواقع. كان التوجه الأخير، كما كان يقترح بانتظام، ملتزمًا بواحدة من أكثر التشبيهات المثالية انتشارًا وغير المثبتة في ذلك الوقت، مشروعًا فكريًا شموليًا أقرب إلى ممارسة "الشمولية". بالنسبة للمثاليين، فإن فعل التفكير في الكلية الاجتماعية هو في حد ذاته ممارسة "شمولية"، وبالتالي "شمولية"، لأن الأفكار هي المحرك الرئيسي للتاريخ.

ولتفادي هذه الطريقة السيئة المفترضة في التفكير، تبنى فوكو صراحةً التخصص الأكاديمي، أي النزعة التايلوردية الفكرية التي هي جزء لا يتجزأ من إنتاج المعرفة المؤسسية في ظل رأس المال. كما أنه شجع المثقفين على التركيز على "التركيبة الجزئية للسلطة" المجهولة واللامركزية في سياقاتهم المحلية وبالتالي التخلي عن مشروع توضيح ومكافحة التركيبة الكلية للسلطة العاملة في الصراع الطبقي العالمي. وبهذه الطريقة، وباستثناءات قليلة بشكل ملحوظ، أعطى تفويضًا مطلقًا للمشاريع الإمبريالية الكبرى في حياته. وما على المرء إلا أن يقارن ما يسمى بـ"تاريخ الحاضر" الذي كتبه بما كتبه مثقفون مناهضون للإمبريالية مثل ويليام بلوم أو مايكل بارينتي أو والتر رودني ليرى ذلك بوضوح.22 (Ibid, n.d.)

ووفقا لغابريال روكهيل، على الرغم من أن بعض أعمال فوكو المبكرة تحمل بصمة انخراطه المتردد والحذر مع الماركسية، وخاصة تأثير ألتوسير، إلا أنه خلال الستينيات من القرن الماضي خرج بقوة ضد التقليد الماركسي. فقبل عام 1968، وفقًا لبرنار جندرون، "كان معروفًا عنه أنه غير سياسي، وناقد شرس للحزب الشيوعي الفرنسي [...]، وتكنوقراطي غولي ومنكر لقوة الفاعلية الإنسانية. " في كتاب "نظام الأشياء" (1966)، الذي دفع به إلى الأضواء، أعلن أن الماركسية، بعيدًا عن تقديم أي قطيعة حقيقية في التاريخ أو اقتراح انقلاب جذري، ظهرت بسلاسة داخل نفس التكوين المعرفي للاقتصاد البرجوازي - وكانت نتيجة له. لم

يكن تعارضهما الظاهر، من وجهة نظر مادية، سوى وهم سطحي بالنسبة لفوكو. وفي انعكاس مثالي كلاسيكي، تم بذلك دمج المادية التاريخية في نظام من الأفكار الذي أعطي مكانة المحرك الرئيسي. وأضاف فوكو، في تصريح سابق خالٍ من أي دليل مادي، أن الماركسية كانت مثل السمكة في الماء في القرن التاسع عشر، ولكن في كل مكان آخر "توقفت عن التنفس." باختصار، كانت الماركسية نظرية حية ماتت بمجرد نجاحها في تغيير العالم ماديًا من خلال الثورات المناهضة للرأسمالية في القرن العشرين.23 (Ibid, n.d.)

ليس من المستغرب أن يثير موقف فوكو الرجعي والمثالي جدلًا عامًا كبيرًا مع اثنين من أبرز المثقفين الماركسيين في فرنسا في ذلك الوقت: جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار. فقد أعلن مؤلف كتاب "ترتيب الأشياء" بشكل قاطع أن سارتر، بوصفه ماركسيًا، كان رجل القرن التاسع عشر الذي كان يحاول - مثل سمكة خارج الماء - التفكير في القرن العشرين "بشكل رائع ومثير للشفقة." منغمسًا في أحد تصريحاته الرنانة المميزة، ذهب إلى حد وصفه بأنه "الماركسي الأخير." وقد رد سارتر وبوفوار على فوكو بالمثل، موضحين أن فوكو كان آخر حاجز يمكن للبرجوازية أن تقيمه ضد الماركسية: لم تستطع البرجوازية دحض مقاربة الماركسية المادية للتاريخ بعد محاولات عديدة، فلجأت - من خلال شخصية فوكو - إلى القضاء عليها ببساطة عن طريق إيداعها بشكل قطعي في مزبلة التاريخ. 24 (Ibid, n.d.)

إذا كان ابتعاد فوكو عن قضايا السلطة الكبرى والأنظمة الطبقية والصراعات التي تصب في صالح مشاريع الإمبريالية والكولونيالية ضد المجتمعات الضعيفة والمُهمشة، لحاجة في نفس فوكو، فإنه يمكن الوصول إلى افتراض مفاده أن مقاربة بتلر المُهتمة بإعادة بلورة مفاهيم لغوية وثقافية نسوية يتجه صوب المسار الفوكوي ذاته. وذلك بالتركيز على القضايا الهامشية في النسوية، كالالتفات إلى اللغة والخطاب والثقافة في تحليل الإشكالات الجندرية والجنسية، وبالتالي الابتعاد، أو بالأحرى صرف النظر، عن قضايا النساء المحورية ومنها الحرية والمساواة والحقوق والتمييز على أساس الجنس والقمع والاضطهاد في المجتمعات الأبوية والثيوقراطية، بل وحتى في المجتمعات الليبيرالية المعاصرة.

خاتمة

رأينا في هذه المداخلة كيف حددت سيمون دي بوفوار مفهوم المرأة في فلسفتها النسوية، ورأت أن القمع والاضطهاد اللذان يقعان على النساء، يطال المرأة حسب موقعها الاجتماعي والعرقي والطبقي في مجتمعها. فالنساء، حسب د بوفوار، يعشن مشتتات بين الرجال، فالنساء البيض يتبعن الرجال البيض حسب وضعهن الاجتماعي والاقتصادي، والنساء السود يعشن وضعهن تبعا للرجال السود. ورغم قصور وحدود مقاربة دي بوفوار النسوية، بيد أنها جعلت من قضايا قمع واضطهاد المرأة محور اهتمامها في فلسفتها.

وتطرقنا في هذه المداخلة أيضا إلى الرؤيا التي قدمتها الفيلسوفة النسوية جوديث بتلر. التي ارتأت أن ماهية المرأة لا تتحدد بالغيرية التي تفصلها عن مقابلها الرجل، هذه الغيرية كذلك لا تمليها التغيرات البيولوجية والتصرفات الجندرية وهي في قلب الخطاب والثقافة النسوية، بل إن التغاير تمليه سلطة اللغة والخطاب والثقافة في المجتمع. ولحل مشاكل السلطة والقمع والاضطهاد التي تتعرض لها النساء، ترى بتلر أن الحركة النسوية يجب أن تُبلور ثورة مفاهيمية جديدة وتعبئة مصطلحات أخرى لأن إشكالات النسوية في رأيها تعود إلى إشكال لغوي وثقافي يرتبطان بالسلطة.

ورأينا ردود فعل بعض الفلسفات النسوية التي شددت على القصور في مقاربة جوديث بتلر، إذ بارتكازها على الإشكالات اللغوية والثقافية في النسوية تغاضت عن أهم القضايا الأخرى المصيرية والحاسمة في حياة المرأة. فبتلر تتفق إلى حد كبير مع الفكر الفوكوي الذي يقتصر على الانشغال بقضايا واشكالات السلطة المحلية والمسائل الهامشية على حساب الدائرة الكبرى من السلطة والصراع الطبقي، عدا عن سلبه للفاعلية الإنسانية.

وفي الأخير تطرقنا لعرض فرضية مفادها أن توافق وتقاطع الفكر البتلري النسوي مع الفكر الفوكوي الذي يصب في مسار خدمة الدائرة الكبرى من السلطة والمشاريع الإمبريالية والكولونيالية، بالتفافه حول قضايا الصراع الكبرى والإغراق في القضايا الهامشية في زواياها المؤسسية وارتباطها باللغة والخطاب

والثقافة. وبذلك ابتعد الفكر النسوي لدى بتلر عن أهم القضايا الحاسمة التي تشغل المرأة اليوم وهي مواجهة القمع والاضطهاد والتمييز على أساس الجنس وخاصة في المجتمعات الأبوية المنغلقة. وهي القضايا التي عبرت عنها فيلسوفة النسوية ايفيلين ريد Evelyn Reedعندما كتبت " جيل جديد من النساء والرجال ينزلون إلى الشوارع اليوم لمناصرة حقوق المرأة. عقول جديدة من الطبقة العاملة، تناضل في العالم -من إيرلندا إلى جنوب أفريقيا إلى الولايات المتحدة- وقد تعلم هذا الجيل النظر إلى مسألة الدفاع عن تلك الحقوق والتقدم فيها، باعتباره جزء لا يتجزأ على الإطلاق من نضالهم للدفاع عن الديمقراطية والمصالح التاريخية للطبقة العاملة." 25 (.، 2021)إيفلين ريد)

وإن كان من توصيات نخرج بها في هذا الملتقى فهي: ضرورة انشغال الفلسفة النسوية بقضايا العدل والانصاف والمساواة في الفرص والنأي عن القضايا الهامشية والشذوذات التي من شأنها إغراق النسوية في متاهات لا معنى لها، بل تساهم في تأبيد الجور والقمع الذي يطال النساء وقضاياهن في العالم.

Bibliography

1. ايفيلين ريد، مشاكل تحرير المرأة: رؤيا ماركسية، ترجمة رغد قاسم، الطبعة الأولى، دار الخيال، بيروت، لبنان، ص1
2. Ann Garry, S. J. (n.d.). Routledge Companion to Feminist Philosophy. New York: Routledge.
3. Benhabib, S. e. (1995). Feminist Contentions: A Philosophical Exchange. New York: Routledge.
4. Butler, J. (1990). Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York:: Routledge.
5. Butler, J. (1990). Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge.
6. Collins, P. H. (1998). Fighting Words: Black Women and the Search for Justice. Minneapolis: MN: University of Minnesota Press.

7. Collins, P. H. (1998). Fighting Words: Black Women and the Search for Justice. Minneapolis: MN: University of Minnesota Press.
8. Collins, P. H. (1998). Fighting Words: Black Women and the Search for Justice. Minneapolis: MN: University of Minnesota Press.
9. De Beauvoir, S. (1953). The Second Sex. New York: Knopf: H.M. Parshley (trans. and ed.).
10. Foucault, M. (1978). The History of Sexuality (Volume 1), Robert Hurley (trans.). New York: New York: Pantheon Books.
11. Fraser, N. (1997). "False Antitheses: A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler," in Nancy Fraser, Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition. New York: Routledge.
12. Frazer, N. (2013). Fortunes of Feminism: From Women's Liberation to Identity Politics to Anti-Capitalism, . New York,: Verso.
13. Ibid. (n.d.).
14. Ibid. (n.d.).
15. Ibid. (n.d.).
16. Ibid. (n.d.).
17. Ibid. (n.d.).
18. Ibid. (n.d.).
19. Ibid. (n.d.).
20. Nussbaum, M. (1999). Sex and Social Justice. Oxford: Oxford University Press.
21. Nussbaum, M. (1999). Sex and Social Justice. Oxford: Oxford University Press.
22. Nussbaum, M. (1999). Sex and Social Justice,. Oxford:: Oxford University Press.
23. Nussbaum, M. (2000). Women and Human Development: The

Capabilities Approach. Cambridge: Cambridge University Press,.

24. Riley, D. (1988). Am I that Name: Feminism and the Category of Women in History. Meneapolis: University of Minnesota Press.
25. Rockhill, G. (2020, October 20). foucault-the-faux-radical. Retrieved from ThePhilosophicalSalon: http//ThePhilosophicalSalon
26. Spelman, E. (1988). Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought. Boston, MA, USA: Beacon Press.
27. Weir, A. (2013). Identities and Freedom: Feminist Theory Between Power and Connection. Oxford: Oxford University Press.

النسوية الإسلامية من النص إلى المجال العام (نحو تأويلية نسائية تتجاوز التوظيف السياسي للنص)

Islamic Feminism:FromText to the Public Sphere –Towards a Feminist Hermeneutics that Transcends the Political Instrumentalization of Scripture

رزاق كريمة
جامعة احمد بن احمد وهران 2
أستاذة محاضرة أ rezak.karima@univ-oran2.dz

ملخص:

يسائل هذا المقال إمكان تأسيس خطاب تأويلي نسوي إسلامي قادر على الحفاظ على توازن نقدي بين الثوابت الدينية ومتطلبات العدالة الاجتماعية، مع تقويم قدرة النسوية الإسلامية على تحويل مشروعها التأويلي إلى ممارسة فاعلة داخل المجال العام. ويتموضع النقاش ضمن تقاطعات النسوية المعاصرة أين تُستحضر التأويلية بوصفها أفقًا نقديًا لإعادة النظر في علاقة النص بالسلطة والمعنى خارج منطق التوظيف السياسي ،ومن هنا تبرز مسألة المواطنة الكاملة وإعادة تشكيل حضور المرأة في الفضاء العمومي باعتبارها محاور تحليل مركزية وضمن هذا الأفق تتبلور مقاربة لنسوية مدنية–دينية تقوم على التكامل بين المرجعية الدينية ومبادئ المساواة والعدالة دون إقصاء أو اختزال .

الكلمات المفاتيح: النسوية، النظام الأبوي، التأويل، الخطاب السياسي، العدالة الجندرية، المساواة

Abstract:

This article explores the possibility of establishing an Islamic feminist hermeneutical discourse that balances religious constants with the demands of social justice and assesses its effectiveness in shaping public engagement. Situated within contemporary feminist debates, hermeneutics is employed

as a critical framework to rethink the relationship between text, authority, and meaning beyond political instrumentalization. Central analytical concerns include full citizenship and the reconfiguration of women's presence in the public sphere. The discussion outlines a civil–religious feminist approach integrating religious reference with the principles of equality and justice, without exclusion or reduction.

Key words: Feminism. Equality . Islamic Jurisprudence. Gender Justice .Patriarchy

مقدّمة:

يمثّل الخطاب الديني بما هو منظومة من الرؤى والتأويلات للنصوص المقدّسة أحد المداخل لكبرى لتشكيل الوعي الجمعي وترسيخ نظم اجتماعية وثقافية معينة في سياقات يمتزج فيها الديني بالسياسي، وفي هذا الإطار شكّلت العلاقة بين النص الديني والنسوية في العالم الإسلامي مسرحًا لتوترات حادة بين السلطة والتأويل وبين الثابت والمتغير وبين ما هو ديني وما هو سياسي، وأمام استخدام النص لتبرير تهميش المرأة سعت حركات نسوية إسلامية إلى إعادة قراءة هذه النصوص من منظور نسائي يكشف عن قيم العدالة والمساواة والحرية التي غالبًا ما تم تجاهلها، من هنا برزت النسوية الإسلامية كمشروع فكري تأويلي يسعى لتطوير خطاب نسوي إسلامي قادر على الموازنة بين المرجعية الدينية ومتطلبات العدالة والمساواة في المجتمع الحديث، حتى لا يكون التأويل النسوي مجرد ممارسة معرفية بل فعلا اجتماعيا وسياسيا يسعى إلى تمكين المرأة وإعادة صياغة حضورها في الفضاء العام الإسلامي بوصفها شريكا فاعلا في بناء مجتمع أكثر عدلا وإنصافا فإلى أي مدى يستطيع هذا الخطاب أن يحول مشروعه التأويلي من ممارسة معرفية إلى أداة فاعلة في إعادة صياغة حضور المرأة في المجال العام ،مع الحفاظ على استقلالية التأويل ومصداقيته المعرفية من دون إعادة إنتاج أنماط الهيمنة التأويلية أو استبدالها بهيمنة معاكسة ؟

يهدف هذا المقال إلى تحليل المسار البنيوي للخطاب النسوي الاسلامي بالكشف عن أسسه المعرفية المنهجية وتحليل آليات انتقاله من مستوى التأويل إلى الممارسة الاجتماعية مع الكشف عن قدرته في إعادة تشكيل موقع المرأة كمواطنة كاملة الحقوق والواجبات داخل الفضاء العام في ظل التحولات الدينية والاجتماعية الراهنة.

1 - من النسوية إلى النسوية الإسلامية :

تحيل النسوية على تصور ثقافي مفاده الاعتقاد بأن المرأة لا تعامل على قدم المساواة في مجتمع تنظم شؤونه وتحدد أولوياته طبقا لرؤية الرجل ومصالحه وخبراته..ففي ظل النظام الثقافي الأبوي تصبح المرأة هي كل مالا يميز الرجل أو كل ما لا يرضاه لنفسه « (نادية الرياحي -2024- ص 117)، وأمام هذا الوضع الذي تبنى فيه القيم الاجتماعية والمعايير الثقافية من منظور ذكوري يهمش المرأة ويقصيها من مركز الفعل والقرار برزت الحاجة إلى مساءلة هذا النسق القيمي القائم على فروقات غير متكافئة بين الجنسين وقد شكلت هذه المساءلة أحد المداخل الأساسية لظهور النسوية.

لقد تأسست الحركة النسوية في الغرب مع مطلع القرن التاسع عشر ضمن سياق ليبرالي-حداثي يطالب بالمساواة في الحقوق ويرتكز على مفهوم «الفرد المستقل العاقل» كما نظّر له فلاسفة العقد الاجتماعي من هوبز ولوك إلى روسو، غير أن هؤلاء الفلاسفة أنفسهم قد رسّخوا عن وعي أو غير وعي تمايزاً جوهرياً بين الجنسين فالمرأة حسبهم «تفتقر إلى مبدأ السلطان وأنها خُلقت لتكون تحت وصاية الرجل لأن طبيعتها لا تؤهّلها لممارسة السلطة أو التفكير المستقل « (ارسطو1996- - ص28) إن هذا التصوّر جعل من المرأة مجرد «نقص طبيعي» وهو ما أسّس لمنظور ميتافيزيقي وأخلاقي حصرها في منزلة دونية ،إذ تم تأطيرها باعتبارها كائناً عاطفياً طبيعياً، غير عقلاني في مقابل الرجل المفكّر، المنتج، العاقل ولم يتم زعزعة أنقاض هذا التصور إلا مع الحركة النسوية المعاصرة وبشكل خاص مع سيمون دي بوفوار وقد كان أهم سؤال تضمنه كتابها الجنس الآخر هو هل يولد الإنسان امرأة أم يُصبح كذلك؟ . مؤكدة أنه «لا يولد المرء امرأة

وإنه يصبح كذلك – فحسبها - لا يوجد قدر بيولوجي أو نفسي أو اقتصادي يستطيع تحديد الصورة التي تبدو عليها الأنثى البشرية ضمن المجتمع « (سيمون دي بوفوار- -2015ص 13) فقد جرى تكوينها اجتماعيا ضمن منظومة تجعل منها «الآخر « في مقابل الرجل» إذ تقول «الرجل هو الذي يحدد المرأة لا هي التي تحدد نفسها ،إنها تُعرّف وتُميَّز بالنسبة إلى الرجل لا هو بالنسبة إليها ،إنها الآخر « (سيمون دي بوفوار- -2015ص 15) وستكشف تداعيات هذا السؤال في مرحلة لاحقة الطابع الاجتماعي- الثقافي للجندر معلنة بذلك ميلاد خطاب نقدي شامل لبُنى التمييز الجندري داخل العائلة والدين والمجال العام، فقد طالبت النسويات بمعاملة المرأة بوصفها كائنا إنسانيا وليس مواطنا من الدرجة الثانية أو جنسا آخر بلغة سيمون دو بوفوار وبناءا على ذلك أدانت الحركة النسوية « المبدأ الذي ينظم العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجنسين والكشف عن أنه مبدأ فاسد من جذوره لأنه يقوم على أساس تبعية أحد الجنسين (النساء) للجنس الآخر (الرجال) وهو مبدأ ينبغي أن يحل محله مبدأ المساواة الكاملة التي تسمح بوجود ميزة لجانب على حساب جانب أخر» (سوزان ألكس واتكنز,ماريزا رويدا- 2005– ص 9) لقد كانت إذن انطلاقة الموجة الأولى من النسوية الغربية في القرن التاسع عشر مطالبةً بالمساواة القانونية وحق المرأة في التصويت والاعتراف بها كذات قانونية تلتها موجة ثانية في منتصف القرن العشرين (1960–1980) أين تحول الخطاب النسوي إلى نقد بنيوي لأشكال السلطة الأبوية والمؤسسات الاجتماعية ،وفي هذا الأفق النقدي الأوسع برزت النسوية العربية والتي لم تكن في نشأتها إسلامية ،ففي سياق الحداثة العربية والاحتكاك بالفكر والثقافة الأوروبية يمكن التمييز بين اتجاهين:

أ. نسوية ليبيرالية عربية مبكرة والتي ارتبطت بدايتها بحركة النهضة وكتابات رواد الإصلاح في المشرق العربي الذين حركوا أقلامهم لطرح بعض قضايا المرأة في نهاية القرن 19 حتى منتصف القرن العشرين فقد حملت هذه الكتابات دعوة ملحة لرفع قيود الجهل والتخلف عن المرأة لتضطلع بمسؤولياتها وارتفع صوت المرأة مطالبة بالحق في التعليم والعمل وفتح النقاش في قضايا الحجاب والأحوال الشخصية وولوج المرأة إلى الفضاء

العام. (قاسم أمين هدى الشعراوي .نبوية موسى وحنفي ناصف ..) وفي الأغلب لم يتبنى هذا الاتجاه خطابا نسويا دينيا بل كان متأرجحا بين الخطاب الليبرالي والوطني .

ب. نسوية ذات طابع علماني أو اشتراكي مثلته مفكرات ذات خلفية ماركسية نقدية مثلثه نوال السعداوي التي عملت على نقد السلطة الأبوية والدين أيضا في كتابها المرأة والجنس

ولهذا ينبغي التنويه « أن مصطلح النسوية مصطلح حمال للوجوه إذ هو في المجال العربي والإسلامي يمتد على محور يتخذ أشكالا وألوانا عدة.. إلى يمين هذا المحور تقع نسوية يمكن أن نطلق عليها اسم النسوية الإصلاحية وإلى يسار هذا المحور تقع نسوية يمكن أن نسميها النسوية الرافضة وعند وسط المحور نلتقي بما يمكن أن يسمى بالنسوية التأويلية، أما المنظور السلفي الإتباعي في أمر المرأة فيقع خارج الأشكال التي تطيق مفهوم النسوية « (فهمي جدعان – ص 35)، تفهمالنسوية الإسلامية إذن «كمشروع بحثي فكري يهدف إلى إنصاف النساء وتحقيق العدالة لهن والمكانة الإنسانية المتساوية من خلال المرجعية الإسلامية واستلهام أو تفعيل المبادئ الأخلاقية العليا للقرآن والسنة النبوية الصحيحة» مما يعني أنها لم تكن امتدادا تاريخيا مباشرا للتجربة الغربية بل كتفاعل فكري حيوي تشكل داخل السياق العربي والإسلامي عملت من خلاله على إعادة طرح سؤال المرأة والعدالة من داخل المرجعية الدينية نفسها، كما استطاعت أن تشكل تيارا نقديا مزدوجا جمع بين نقد النسوية الغربية بسبب علمانيتها ومركزيتها الأوروبية ونقد للقراءات الفقهية التقليدية بسبب طابعها الذكوري والإقصائي.

وقد تبلور هذا الاتجاه في الثمانينات والتسعينات على يد مفكرات في الشتات على شاكلة أمينة ودود في الولايات المتحدة / أسماء برلاس باكستان مقيمة بكندا / المرنيسي / المغرب وهبة رؤوف عزت في مرحلة لاحقة.. يشتغل هذا الإطار التأويلي على إعادة قراءة المفاهيم المركزية التي شكّلت أساس التنظيم الاجتماعي مثل القوامة والولاية والطاعة من خلال ربطها بسياقها التاريخي ووظيفتها الاجتماعية بدل التعامل معها كقواعد مطلقة فالقوامة لا تفهم باعتبارها تفوقا

للرجل بل بوصفها ترتيبا وظيفيا مرتبطا بسياقات اقتصادية واجتماعية وعليه فإن تحويل هذه المفاهيم إلى مسلمات أبدية يعكس منطق تثبيت السلطة أكثر مما يعكس مقاصد النص، إذ جرى التعامل مع الفقه بوصفه امتدادًا مباشرًا للوحي لا بوصفه نتاجًا تاريخيًا قابلًا للمراجعة وتؤكد أسماء برلاس في هذا السياق أن النظام الأبوي الذي طبع الفقه الإسلامي لا يجد جذوره في القرآن بل في بنية القراءة السلطوية التي تعيد إنتاج علاقات الهيمنة داخل الخطاب الديني، (فالكثير من القيود المفروضة على النساء 4-Barlas.Believing Women in islam. Pp2)

لم تنشأ في لحظة الوحي بل تبلورت لاحقا في سياقات سياسية واجتماعية محددة وعليه فإن مسائلة هذه القيود تستلزم تفكيك شروط إنتاجها وليس الاكتفاء بإدانتها ولكن كيف تُعاد قراءة النصوص الدينية من منظور جندري ؟؟

2 - النسوية الإسلامية كإطار تأويلي نقدي:

تسعى النسوية الإسلامية إلى إعادة تفسير وتأويل النصوص الدينية معتمدا على سلسلة من الاستراتيجيات الفكرية التي تعيد الاعتبار للمرأة في النص الديني من خلال خلخلة البنية المعرفية الذكورية التي طغت على التأويل في التاريخ الإسلامي سيما الفقه والتفسير، إذ يقوم التأويل النسوي على عدة أسس منهجية وفكرية أولها الاعتراف بأن النص الديني لا يفهم خارج سياقاته اللغوية والاجتماعية والسياسية وأن التأويل ليس كشفًا عن المعنى الأصلي للنص بقدر ما هو إنتاجٌ لمعنى من موقع المتلقي وسلطته ومن هذا المنطلق سعت الباحثات النسويات إلى مساءلة البنية التأويلية التي هيمنت عليها الذكورية الفقهية والتي فسرت النصوص انطلاقًا من منظومة سلطوية – أصولية ترى في الذكر الأصل وفي الأنثى الفرع كما يقوم هذا التأويل على إحداث قطيعة مع مبدأ «اتباع السلف» والتأكيد على الحاجة إلى إعادة إنتاج المعنى الديني (قرآن أو أحاديث) في ضوء تطورات الوعي الإنساني والحقوقي. بداية لابد من التنبيه إلى نقد الفرضية التي تزعم أن الإسلام كدين مبني على قانون معطى من الله قد أعاق المرأة عن الحصول على قدر من المساواة الاجتماعية والقانونية، بالعكس امتلكت المرأة في الإسلام حرية وحقوق ،كما وجه الخطاب القرآني حديثه إلى الرجال والنساء في مواضع كثيرة بصورة

متكافئة ووعدهم بالنعيم نفسه كما توعدهم بالعذاب نفسه كل حسب عمله « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها « التوبة 7 / وقوله أيضا: ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا» النساء 124، وقد جاء في الأثر قول النبي رجل سأله: من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: أمك قال: ثم من؟ قال: أمك قال: ثم من؟ قال: أمك قال: ثم من؟ قال: أبيك...هذه لمحة عن التصور الماهوي للمرأة بوصفها إنسان كامل الإنسانية عاقل ومكلف مسؤول ومُحَاسب . لذا مهم جدا في هذا السياق التفريق بين الإسلام كدين وبين الفكر الإسلامي أو الفقه الإسلامي أو التراث الديني، فثم حقائق « جاء بها الوحي في القرآن الكريم وعلى لسان النبي صلى الله عليه وسلم وثمة اجتهادات اقتضتها فهوم العلماء وكذلك أطرتها السياقات الاجتماعية والظروف السياسية...، وعليه ليس كل ما يعبر شرعا عن الحقيقة الدينية التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم بالضرورة « (ايفون يازبيك حداد وجون اسبوزيتو2018-- ص 25) وفي إطار الفرز بين ما هو وحياني وما هو إنساني واجه الإسلام النسوي أحد أكبر تحدياته والذي تجلى في مناقشة علاقة المرأة بالسلطة الدينية.

بدأت النسوية الإسلامية من نقد التأويلات الفقهية الكلاسيكية التي فسّرت النصوص الدينية انطلاقًا من سياقات ذكورية أدت إلى تهميش دور المرأة في الشأن العام فمثلًا حين فسّر الفقهاء آية القوامة: «الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساء» **(النساء الآية 34)**، جعلوها أساسًا لتفوق الرجل لا لمسؤوليته وبهذا رُسِّخت تراتبية جنسية تُضفي الشرعية على التمييز في هذا السياق تعيد أمينة ودود قراءة القوامة ضمن منطق التقوى والتكليف فتعتبر أن القوامة ليست تفوقًا بل مسؤولية مؤقتة نُظمت وفق ظروف اجتماعية معينة لا حكما،، (Wadoud.1999. p35) مطلقا»

فضاءً مفتوحًا لإعادة البناء ويضع سؤال العدل في مركز القراءة وليس سؤال الطاعة لذا فكثير من الأحكام المرتبطة بالجندر في القرآن يجب أن تُقرأ في ضوء «المقاصد العليا» للنص مثل العدل والرحمة والتقوى لا في ضوء ظاهرية

لغوية للقرآن، ففي موضوع الشهادة مثلا يحيل التفسير الفقهي التقليدي لمسألة الشهادة إلى قوله تعالى في آية الدَّين»فإن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى» (البقرة- الآية 282)، لقد جرى التعامل مع هذا النص بوصفه قاعدة عامة تُقِرّ معادلة الشهادة بين الرجل والمرأة على أساس عددي ثابت غير أن المقاربة النسوية الإسلامية تعيد قراءة الآية في ضوء سياقها التاريخي، معتبرة أن الحكم ورد في إطار تنظيم المعاملات المالية في مجتمع كانت فيه الخبرة الاقتصادية حكرًا على الرجال،وهذا ما جعل اشتراط امرأتين إجراءً احترازيًا مرتبطًا بالوضعية الاجتماعية للمرأة في المجتمع الجاهلي لأن الخبرة الاقتصادية والمالية آنذاك كانت حكرا على الرجال وليس قاعدة أبدية أزلية تُوزن بها كل الشهادات ،وما يؤكد هذا التأويل هو الواقع الذي يقبل شهادة المرأة منفردة في مجالات تقع ضمن دائرة اختصاصها كالولادة أو العيوب النسائية مما يؤكد أن مقياس الشهادة في الإسلام متغير بتغير السياق والخبرة وعليه فتحويل حكم ظرفي على مبدأ عام مطلق يرسخ نوعا من التراتبية الاجتماعية ولا يتماشى مع السياقات المعاصرة التي تشارك فيها المرأة باعتبارها إنسان كامل الأهلية سواء في المجال العملي والمعرفي.

ومن جهتها مارست فاطمة المرنيسي نقدًا مماثلًا لكن من موقعٍ تاريخي مؤكدة أن ما جعل الإسلام بطريكيا هو التلاعب بالأحاديث بل ووضع الأحاديث أيضا مستدلة في ذلك بالأحاديث التي جمعها البخاري والتي قدرت 600.000 منها 7257 حديث موثوق مما يعني أن 596725 حديثا كاذبا كان متداولا في زمن البخاري وهو الذي جاء بعد قرنين تقريبا من وفاة الرسول فما بالك اليوم هل في مقدورنا تخيل عدد الأحاديث المغلوطة التي نتداولها اليوم ؟؟؟ يُعدّ توظيف بعض الأحاديث النبوية المرتبطة بالمرأة ضمن السياقات الفقهية والسياسية – حسب فاطمة المرنيسي - أداةً لصياغة رؤية مجتمعية تقصيها عن المجال العام وتربط وجودها بالفتنة أو بالتهديد الأخلاقي أو بالنجاسة الرمزية ومن بين هذه الأحاديث نجد ما رواه أبو هريرة: «يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب الأسود» (رواه مسلم، كتاب الصلاة)، حيث تحوّل من مسألة طقسية مرتبطة بفهم خاص لطهارة المكان وسياقات الزمان إلى ذريعة فقهية تُستخدم للحد من دخول المرأة

إلى المساجد أو مشاركتها في المجال الديني رغم أن النبي نفسه قال: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله» (رواه البخاري). وهذا التناقض بين الحديثين يعكس حقيقة الصراع التأويلي بين النص والتأويل وبين الروح التأسيسية للدين التي تنفتح على الجميع وبين سلطة فقهية اختزلت الفضاء العام في حضور الذكر وحجبت الأنثى خلف جدران الطاعة مستندين على حديث «لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرتُ المرأة أن تسجد لزوجها» (رواه الترمذي، رقم 1159). إذ تشير القراءة الظاهرية لهذه النصوص إلى تراتبية سلطوية واضحة تُقصي المرأة من الأدوار الفاعلة وتُحاصرها في دائرة الطاعة والخضوع والارتباط البيولوجي بالرجل لا بوصفها ذاتا أخلاقية مستقلة بل باعتبارها مصدرا محتملا للفتنة وكأن حضورها تدينس للمقدس إذ ينظر لوجودها وكأنه تشويش على خشوع الرجل وهنا لا يطلب من الرجل ضبط نظره وتهذيب سلوكه بل تحمَّلُ المرأة أعباء عبادة غيرها مما يجعل العلاقة الدينية غير متكافئة تتحول فيها المرأة إلى خطر يجب تحييده وعزله أو حجبه وتغطيته ففي مجتمعاتنا يتم الدفاع عن المرأة بتشبيهها بقطعة الحلوى الواجب تغطيتها حتى لا يجتمع الذباب حولها وهذا يطرح إشكال عميق: فالحلوى شيء مستهلك وليس ذاتا واعية كما أن المرأة في الإسلام هي كائن عاقل مسؤول ومكلف وليست مادة للعرض أو الإخفاء كما أن التشبيه المزعوم يحمل ضمنيا إهانة للرجل فهو عاجز عن ضبط شهوته مدفوع بغريزته فيكون أقرب للذباب منه إلى الإنسان المكلّف فكيف لرجل أن يرضى لنفسه بهذا الوصف وقد خاطبه القران بوصفه خليفة في الأرض ومكلفا بالمسؤولية الأخلاقية ؟؟؟. إن الضبط الذي مارسته السلطة السياسية على المجال العام وجد امتداده في ضبط الجسد الأنثوي بوصفه أحد أبرز مجالات الصراع الرمزي وقد أُسبغت على هذا الضبط مشروعية دينية جعلت التراتبية الجندرية تبدو وكأنها جزء من النظام الإلهي لا نتاجًا لعلاقات القوة داخل المجتمع، وقد نبهت أمينة ودود إلى أن مثل هذه الخطابات نقلت مركز الأخلاق من إلى الإنسان إلى الجسد، مما يستدعي قراءة النص الديني في ضوء المقاصد فالإسلام لم يكرم المرأة لأنها مَحجُوبة ولم يُكرم الرجل لأنه مسيطر بل كَرم كليهما بوصفهما فاعليَين أخلاقيين ومسؤليَيْن لا مجرد أدوات ضبط اجتماعي. لقد أعاقت إيديولوجية الفقهاء عملية ممارسة

المساواة التي أقرها النص وكنتيجة عمل الخطاب السياسي على إقصاء المرأة من الحكم منها إلى مخاطر زعامتها إن حدثت وفي ذات السياق حللت فاطمة المرنيسي الحديث النبوي الشهير»لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» الذي بني عليه قياس المنع والإقصاء وتبرير استبعاد النساء من المناصب السياسية مشككة في سياق الحديث ورُواته وأبرزت أن راوي الحديث أبو بكرة نفيع الثقفي وقد أقيم عليه حدّ القذف في خلافة عمر بن الخطاب مما يجعل شهادته موضع طعن وفق قواعد الجرح والتعديل (المرنيسي، 1987، ص 84). وبينت كيف تحول هذا الحديث تحديدا إلى « مبرر لإقصاء المرأة المسلمة عن تولي المناصب العليا في الدولة والقضاء والحياة العامة» (ناجية الوريمي، 2025، ص 227) هذه الرؤية تمثل تجليًا لما اصطلح عليه بـ «الهندسة الذكورية للنص»، أي عملية قراءة انتقائية تخدم موازين القوى التقليدية حيث يُنتقى من النص ما يعزز هيمنة الذكر داخل المجال العام والمسجد والسياسة ويُستبعد ما يخالف ذلك. فتُستخدم الأحاديث لتبرير غياب المرأة من منابر السلطة ومن الفضاءات العمومية وتُشرعن بنية ثقافية تفترض دونية المرأة وارتباطها بالشر. ولا يَحيد أبو حامد الغزالي عن هذا التصور حينما يحلل خصائص المرأة حيث استنتج أن نقصها الطبيعي يقتضي الحذر منها « فبعد أن عدد أوجه تفوق الرجل على المرأة يؤكد أن المرأة أسيرة الرجل ويجب على الرجال مداراة النساء لنقص عقولهن ،وبسبب نقص عقولهن لا يجوز لأحد أن يتدبر برأيهن ولا يلتفت إلى أقوالهن» (أبوحامد الغزالي – -1988 ص 131) ،إن مثل هذه التصورات هي المسؤولة عن خلق تصورات معادية للمرأة هذا ما تؤكده عالمة الاجتماع زيبا مير حسيني التي اعتبرت أن أشكال التفاوت وعدم المساواة الشاخصة في الشريعة الإسلامية ليست مظهرا للإرادة الإلهية وإنما هي تركيبات إنسانية ،تقتضي نقل النصوص من سياقها التاريخي إلى سياقات اجتماعية جديدة يُعاد فيها إنتاج السلطة وتُستخدم الرموز الدينية كأدوات لضبط السلوك العام وتحديد من يحق له المشاركة ومن يُمنع في هذا الإطار، لذلك تحاول النسوية الإسلامية قراءة النصوص المتعلقة بالمرأة في ضوء مقصد العدل لا في ضوء ما استقر عليه الفقه التقليدي من تراتبية جندرية إذ تشير أسماء برلاس إلى أن المساواة في القرآن هي مساواة أخلاقية وإنسانية لا تنفي الاختلاف لكنها ترفض

تحويله إلى أداة تفاضل قيمي (Barlas Believing Women in Islam,p p 5–7) وتستكمل النسوية الإسلامية هذا التحول القيمي عبر مساءلة مفهوم المساواة نفسه، بوصفه مفهومًا أُفرغ تاريخيًا من محتواه الأخلاقي وحُصر في صيغ شكلية لا تمسّ البنية العميقة للعلاقات الاجتماعية. فالمساواة في هذا السياق لا تعني التماثل بل تعني التكافؤ في الكرامة والحقوق والاعتراف الإنساني ومن هنا تُنتقد القراءات التي استخدمت الاختلاف البيولوجي أو الاجتماعي لتبرير التفاوت القيمي وجعلت من التراتبية أمرًا "طبيعيًا" أو "إلهيًا «إلا أن القرآن وضع الرجل والمرأة على قدم المساواة لكن الرجال فسروه بحيث لم يَدعُوا للنساء إلا دور الشريك الجنسي» (فهمي جدعان – -2012 ص53) فكيف تنتقل النسوية الإسلامية من تأويل النصوص إلى المطالبة بحقوق سياسية؟

3 - الإسلام النسوي والسياسة: من التأويل إلى المطالبة بالمواطنة الكاملة:

تبرز مسألة الجسد والحجاب في قلب الجدل حول المواطنة الكاملة في الفكر النسوي الإسلامي بوصفه حقلًا دلاليًا تشابك فيه السلطة السياسية والتأويل الديني وحريات الفرد سيما عندما يتعلق الأمر بالمرأة، فالنسوية الإسلامية لا ترى في الحجاب مجرد قطعة قماش بل تموضعه داخل منظومة رمزية تشكّل فيها الدولة والمؤسسة الدينية الذكورية تصورًا عن الجسد الأنثوي ك«جسد عام» ينبغي التحكم فيه وتقنين حضوره واحتواؤه ،من هنا لم يكن نضال النساء في تونس أو إيران نضالًا محصورًا في المجال التشريعي بل كان في جوهره، مطالبة بامتلاك الجسد بوصفه جزءًا لا يتجزأ من كينونة المواطنة فالجسد الأنثوي ليس ملكًا للدولة ولا رمزًا لطهارتها أو حداثتها بل هو جزء من الذات الواعية التي يجب أن تختار تمثيلها سواء عبر الحجاب أو بدونه داخل المجال العمومي، ففي إيران ما بعد الثورة سيتحول الحجاب من اختيار ديني إلى قانون إجباري سنة 1983 وهذا ما دفع العديد من الإيرانيات بمن فيهن نساء متدينات إلى النضال من أجل حرية اللباس باعتبارها شرطًا أساسيًا لتحقيق المواطنة الكاملة وكما لاحظت الباحثة زهراء تارا، فإن فرض الحجاب بقوة القانون لم يؤدِّ إلى تعزيز الإيمان بل حول الجسد إلى «مساحة مقاومة ضد نظام يُعيد إنتاج المرأة في موقع الخضوع باسم الدين « ،

إن هذا الجدل يكشف (Tara Zahra, 2017, Women, Islam and Agency) التوتر بين خطاب الشريعة كما تم تأويله تقليديًا، وخطاب المواطنة كما يُفترض أن يقوم على المساواة الكاملة، فالمسألة ليست في الحجاب ذاته بل في أن يُفرَض الحجاب – أو يُمنَع – على المرأة دون أن يكون لها صوتٌ أو خيارٌ حرّ وهو ما يتنافى جوهريًا مع مبدأ المواطنة بوصفها علاقة تعاقدية قائمة على الحقوق لا على الولاء الإيديولوجي أو الديني.لأن المواطنة الكاملة لا تعني فقط الحق في الانتخاب والترشح بل الحق في المساواة القانونية في حرية التعبير في حق التصرف في الجسد وفي تمثيل النساء في الهيئات الدينية والسياسية وفي هذا الصدد نذكر أيضا تجربة النساء في تونس بعد الثورة، حيث لعبت النساء دورًا بارزًا في صياغة الدستور وشاركن في الحركات الاحتجاجية وتمكّنّ من فرض لغة المساواة في نصوص الدستور الجديد لعام 2014 بل وفرضن حق الترشح في قوائم انتخابية قائمة على التناصف. غير أنه في العديد من البلدان الإسلامية لا يزال التميز السياسي ضد النساء قائما حيث تُحرم النساء من التمثيل السياسي الكافي وتُمنع من المشاركة في بعض المجالات السياسية تقول أمينة ودود في هذا الصدد « المساواة في الإسلام تعني الحق في المشاركة الكاملة في الحياة السياسية ولا يجب أن تكون حقوق النساء محكومة بمفاهيم من الماضي بل يجب أن ترتكز على فهم معاصر للعدالة والمساواة» ولا تزال جهود النسوية تواجه صعوبات في تحقيق هذه الغاية بسبب مساعي تحاول تفسير المطالبة بالمساواة السياسية على أنها مساومة مع الدين مما يؤدي إلى تفكيك الجهود الرامية إلى المساواة الفعلية. وعليه فإن الانتقال من التأويل إلى المطالبة بالمواطنة الكاملة في الإسلام النسوي يُشكّل مشروعًا مزدوج البعد: تأويلي–تحريري من جهة، وسياسي–حقوقي من جهة أخرى. وهو مشروع يقوم على تفكيك الموروث الديني الذكوري، وإعادة بناء العلاقة بين المرأة والنص من جهة وبين المرأة والدولة من جهة ثانية على قاعدة الكرامة والمساواة والشراكة. وهذا ما يجعل الإسلام النسوي اليوم أحد أكثر الحركات الفكرية جرأة وتجددًا في العالم الإسلامي المعاصر.

4 - النسوية الإسلامية وآفاق المستقبل: نحو صيغة نسوية «مدنية-دينية لا تلغي أحد الطرفين:

إنّ طرح السؤال الختامي هل يمكن الوصول إلى نسوية مدنية دينية لا تُلغي أحد الطرفين؟ هو في جوهره إعادةُ مساءلة للحدود الممكنة بين الإيمان والحداثة، بين الالتزام الديني ومطلب المساواة وهو سؤال لم يعد نظريًا بقدر ما أصبح ميدانيًا عمليًا تُختبر وجاهته في ميادين تشريعية وسياسية واجتماعية واقعية. فالإشكال لا يكمن في التوفيق الشكلي بين الطرفين بل في القدرة على إنتاج خطاب نسوي يُستمد من داخل المرجعية الإسلامية ويعيد تأويلها في ضوء حاجات الدولة الحديثة التي تقوم على المواطنة والحقوق والمساواة. وفي سياق التجارب السياسية قدّمت بعض النماذج الإسلامية محاولات أولية للجمع بين المرجعية الدينية والمواطنة الحقوقية ففي المغرب على سبيل المثال ساهمت حركة إصلاح مدونة الأسرة سنة 2004 – بدعم من نساء فاعلات مثل أسماء المرابط – في بلورة خطاب قانوني ديني يؤسس لمساواة نسبية داخل مؤسسة الزواج، ويعترف بكرامة المرأة كمواطنة لا كمُلحق تابع للرجل ورغم أن المشروع لا يخلو من بعض تحفظات وانتقادات إلا أنه يبيّن إمكان إجتراح مسارات نسوية من داخل المرجعية الإسلامية دون إسقاط المطلب المدني (المرابط - المرأة والقرآن- قراءة تحريرية- 2017) ومع ذلك فإن الطريق إلى نسوية مدنية دينية تَسَعُ الطرفين يظل محفوفًا بتحديات ثلاث يمكن حصرها في ما يلي:

- أولاً تحدي المؤسسة الفقهية التقليدية التي لا تزال تنظر إلى المساواة الجندرية بوصفها تهديدًا للبنية الأخلاقية والدينية.
- ثانيًا تحدي النسوية العلمانية التي تشكّك في إمكانية تحقيق تحرر نسوي حقيقي من داخل المرجعية الدينية.
- ثالثًا تحدي الأنظمة السياسية التي تستعمل الدين أداة ضبط اجتماعي فتُعادي أي تأويل يحرّر المرأة أو يمنحها سلطة المواطنة الكاملة.

ورغم كل ذلك يبقى التصور ممكنًا ضمن ما يمكن تسميته بـ»التديّن النقدي» وهو مسار يعترف بشرعية الدين في المجال العام لكنه يُعيد قراءته عبر مفاهيم حديثة مثل العدالة، التعدد وحقوق الإنسان، هذا ما عبرت عنه فاطمة المرنيسي

حين قالت إن «الإسلام لا يعادي المساواة بل التأويل السلطوي هو من يجعلها محرّمة». ومن هذا المنظور فإن الوصول إلى نسوية مدنية دينية لا يُعدّ تنازلاً بل فعلًا نقديًا مزدوجًا: نقدٌ للعلمانية الاقصائية ونقدٌ للدين السلطوي. وعليه فإن الجواب عن السؤال لا يكون بنعم أو لا لأن لأمر يتعلق بمشروع تأويلي وإصلاحي طويل النفس يقتضي تراكمًا معرفيًا وتشريعيًا وزخمًا اجتماعيًا يجعل من الممكن تخيّل مجتمع يُصغي إلى النساء لا كمشكلة بل كفاعلات في إعادة صياغة المعنى الديني والمدني معًا لأن نظرة « نسوية للعالم ستمكن النساء والرجال من أن يحرروا عقولهم من الفكر والممارسة الأبوية وأن يبنوا في النهاية عالما حرا من الهيمنة الهرمية عالما هو إنساني حقا» (غيردا ليرنز-2013-ص 437)

خاتمة:

يبيّن هذا المسار التحليلي أن النسوية الإسلامية ليست خطابًا هامشيًا أو ردّ فعل ظرفي على أوضاع اجتماعية بعينها بل مشروعًا تأويليًا نقديًا يسعى إلى إعادة بناء العلاقة بين النص الديني والسلطة والمجال العام، فمن خلال تفكيك البنية الذكورية للتأويل يتضح أن الإقصاء الذي طال المرأة لم يكن نابعًا من النص في ذاته بل من أنماط فهم تاريخية جرى تثبيتها وتحويلها إلى معايير ضابطة للتنظيم الاجتماعي والسياسي، وفي هذا الإطار برزت العدالة والمساواة بوصفهما معيارين مركزيين لإعادة تقييم التأويلات والممارسات لا باعتبارهما شعارات حداثية وافدة بل باعتبارهما قيمًا متجذّرة في التصور الأخلاقي الإسلامي. غير أن اكتمال هذا المشروع يظل مرهونًا بقدرته على تجاوز المستوى النظري إلى مستوى الفعل الاجتماعي، فالنسوية الإسلامية بوصفها خطابًا عموميًا تتحرّك ضمن حدود يفرضها الواقع السياسي والمؤسساتي لكنها تسهم رغم ذلك في إعادة تشكيل أفق النقاش العمومي وفي زعزعة المسلّمات التي حكمت تنظيم العلاقة بين الجنسين ويجعل من العدالة الجندرية جزءًا لا يتجزأ من سؤال الإصلاح الديني والاجتماعي إنها ليست نهاية مسار بل بداية تفكير جديد في شروط بناء مجال عام أكثر عدلًا ومساواة.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم . - أرسطو- (1996)السياسة - ترجمة أحمد لطفي السيد- القاهرة- الهيئة المصرية العامة للكتاب - إيفون يازبيك حداد وجون إسبوزيتو (2018)- ترجمة عمرو بسيوني وهشام سمير – ابن النديم للنشر والتوزيع وهران –دار الروافد الثقافية ناشرون – بيروت لبنان
- الريحاني نادية (2024)- الاستشراق النسوي نقد الاستيهامات الكولونيالية في أدب الرحلة النسائية تقديم عبد الرزاق الحمامي – رؤية للنشر والتوزيع تونس
- المرنيسي فاطمة – (1987) - الحريم السياسي (النبي والنساء) –ترجمة عبد الهادي عباس – دار الحصاد للنشر والتوزيع .دمشق . - الغزالي أبو حامد – (1988)- التبر المسبوك في نصيحة الملوك – دار الكتب العلمية – بيروت - الوريمي ناجية – زعامة المرأة في الإسلام المبكر بين الخطاب العالم والخطاب الشعبي – ط-1 رؤية للنشر والتوزيع - (2025) - دو بوفوار، سيمون (1999) - الجنس الآخر ج-1 دار الآداب - بيروت. - سوزان ألكس واتكنز,ماريزا رويدا (2005) أقدم لك الحركة النسوية ترجمة جمال الجزيري مراجعة علمية شرين أبو النجا مراجعة وإشراف وتقديم إمام عبد الفتاح إمام – ط-1 المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة - فهمي جدعان (2012)-خارج السرب – بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية- ط-2 الشبكة العربية للنشر والأبحاث – بيروت لبنان - ليرنز غيردا (2013)- نشأة النظام الأبوي – مراجعة الأب بولس وهبة – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت .
- Barlas,A , (2002) Believing Women in Islam, Unreading Patriarchal Interpretation of the Qur'an, University of Texas press,Austin
- Mir-Hosseini, (1999), Islam and gender: The religious debate in contemporary Iran.Princeton University press
- Wadoud.Amina (1999),Qur'an and Women:Reading the sacred text from a women's Perspective (Oxford.New York.Oxford, Oxford University press

التجربة الصوفية عند رابعة العدوية: «من الفقر المادي إلى الثراء الروحي والإثراء المعرفي والثقافي»

The Sufi Experience of Rābiʿa al-ʿAdawiyya: "From Material Poverty to Spiritual Wealth and Intellectual and Cultural Enrichment."

حملاوي مهتور

جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة mehtour.hamlaoui@yahoo.fr

◇◇

ملخص

هدفت هذه المداخلة إلى التعريف برابعة العدوية، وتجربتها الصوفية، التي يكتسي الحديث عنها أهمية بالغة؛ على الصعيد المعرفي والعقائدي، وهذا بالنظر إلى الجدل الكبير الذي أثير حول شخصية رابعة؛ بسبب الرّوايات والأقوال والكرامات التي نسبت إليها، والانتقادات التي وجّهت إليها على خلفية إعلانها؛ بأنها لا تعبد الله طمعا في الجنة ولا خوفا من النار وكذا بسبب تصورها لعلاقتها بخالقها؛ تلك التي عرفت بالعشق الإلهي، وبرؤية تحليلية متأنين ننتهي إلى القول بأن رابعة العدوية؛ قد ساهمت عبر تجربتها الصوفية المتميزة؛ في إثراء الحياة الثقافية في المجتمع العربي الإسلامي؛ بشتى جوانبها الفكرية والفلسفية والدينية، وكانت سندا للحيارى والتائهين، ترسم لهم الطريق لبلوغ الحق الذي لا شيء بعده.

الكلمات المفاتيح: رابعة العدوية، التصوف، العشق الإلهي، الخوف، الطمع، الإثراء.

Abstract

This Intervention aimed to introduce Rābiʿa al-ʿAdawiyya and her Sufi experience, which is of great intellectual and doctrinal importance. This is due to the considerable debate surrounding her figure, fueled by the stories, sayings, and miracles attributed to her, as well as the criticism she faced for claiming that she did not worship God out of desire for Paradise or fear of Hell. Her view of her relationship with the Divine, characterized

by divine love, also contributed to the controversy. In conclusion, Rābiʿa al-ʿAdawiyya, through her unique Sufi experience, enriched the cultural life of Arab-Islamic society in its intellectual, philosophical, and religious aspects, guiding the lost toward the ultimate Truth.

Key words: Rabia Al-Adawiya, Sufism, divine love, fear, greed, enrichment.

مقدّمة:

يزخر التراث الفكري والفلسفي والثقافي العربي الإسلامي؛ بكم هائل من الشخصيات والأسماء اللامعة والمتألقة في شتى المجالات والحقول العلمية والمعرفية، ويعتبر التصوف الإسلامي من بين المجالات التي اشتهر فيها رجال كثيرون؛ تركوا بصماتهم الواضحة والجلية في تاريخ التصوف الإسلامي، ولم يقتصر الأمر في التصوف على الرجال فقط، وإنما شمل النساء أيضا، وتعتبر رابعة العدوية إحدى أبرز المتصوفات في العالم العربي الإسلامي.

ويكتسي الحديث عن التصوف النسوي بوجه عام، والتصوف عند رابعة العدوية بوجه خاص أهمية بالغة على الصعيد المعرفي والعقائدي، وهذا بالنظر إلى الجدل الكبير الذي أثير حول شخصيتها، بسبب الرّوايات والأقوال والكرامات التي نسبت إليها، والانتقادات التي وجهت إليها بسبب تجربتها الصوفية التي كشفت من خلالها؛ بأنها لا تعبد الله خوفا من ناره ولا طمعا في جنته، وكذا بسبب تصورها لعلاقتها بخالقها تلك التي عرفت بالعشق الإلهي، وضمن هذا السياق تأتي مداخلتنا هذه، والتي نسعى من خلالها إلى التعريف برابعة العدوية، والكشف عن بعض تفاصيل حياتها، ونشأتها، وتجربتها الصوفية، وهذا عبر إثارتنا لجملة من الأسئلة الهامة، وعلى رأسها: من هي رابعة العدوية؟ كيف كانت نشأتها؟ ما هي ظروف وملابسات اقتحامها لعالم التصوف؟ وماهي أبرز ملامح وتجليات تجربتها الصوفية؟ وماهي انعكاسات هذه التجربة وأثارها على الحياة الفكرية والثقافية في العالم العربي والإسلامي؟

وسنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة، معتمدين في ذلك على المنهج التحليلي، وبعض أوجه المنهج المقارن، وبالاحتكام إلى خطة تستجيب لمسعانا المنهجي، وهي الخطة التي اشتملت على مقدمة، وثلاثة عناصر، وخاتمة.

1 - رابعة العدوية: مولدها ونشأتها:

1--1 مولد رابعة العدوية:

رابعة العدوية هي أم الخير بنت اسماعيل ومن موالي آل عتيك، ولدت بمدينة البصرة، وإذا كانت المراجع لا تشير إلى سنة ميلادها فإنها قد أشارت إلى سنة وفاتها التي كانت سنة 135هـ، وبأنها قد عاشت نحو ثمانين عاما، أفنت حياتها في العبادة والتقوى وإصلاح النفس، وكبح جماح الشهوات، وهي تعتبر وبحق من أعيان عصرها في الإسلام، كانت تفوق نساء عصرها في الزهد والتقوى والعلم والأدب، وقد حظيت باحترام وتقدير العلماء والمتصوفة من أمثال الحسن البصري المعروف بتقواه، وشقيق البلخي الصوفي الكبير، وسفيان الثوري المجتهد الكبير، وغيرهم ممن حضروا مجالسها ومباحثها في الدين والعلم واعترفوا بذكائها وأشادوا بزهدها وتقواها (حسين، 1924، صفحة 48، 49).

وقد كانت مدينة البصرة التي ولدت فيها رابعة العدوية القيسية تعج بالكثير من التناقضات الصارخة فقد كانت تمتلئ بالقصور؛ التي يملكها الأغنياء والأكواخ التي يسكنها الفقراء، وفي أحد هذه الأكواخ ولدت رابعة؛ التي قيل عنها بأنها سميت بهذا الاسم لأنه قد سبقتها ثلاثة أخوات فسماها والدها رابعة، وكان والدها رجلا فقيرا ولكنه صاحب خلق، وكذلك كانت أمها (غريب، 2000، صفحة 25)

ومما يروى عن فقر الأسرة التي أنجبت رابعة؛ أنها عندما ولدت لم يكن في بيت أهلها شيء، لأن أباها كان فقيرا، ولم يكن في المصباح الذي يضئ البيت من الزيت إلا القليل؛ مما جعل المصباح يرسل ضوء خافتا، ولم يكن ثمة نور ولا خرق للف الوليد. فقالت له امرأته: اذهب للجيران واطلب لنا قطرة من الزيت حتى يضيء القنديل. ولكنه عاهد نفسه على ألا يطلب من الناس شيئا، لأنه لو طلب شيئا ما أعطوه ومع هذا فقد ذهب إلى الجارة وطرق الباب، ثم عاد إلى زوجته وقال: إنه لم يفتح له. فبكت تلك المرأة كثيرا (النيسابوري، 2006، صفحة 259) .

وفي ذلك الوقت أطرق الرجل على ركبتيه ونام حزينا؛ فرآي فيما يرى النائم النبي صلى الله عليه وسلم يقول له: لا عليك إن هذه البنت التي ولدت هي سيدة جليلة القدر، إن سبعين ألفا من أمتي ليرجون شفاعتها وطلب منه أن يذهب في اليوم الموالي إلى أمير البصرة عيسى بن زاذان ويقدم له ورقة مكتوب فيها: إنك تصلي مائة صلاة، وفي ليلة الجمعة أربعمائة، ولكنك في يوم الجمعة الأخير نسيتني، فقدم إلى هذا الشخص أربعمائة دينار كفارة ليحط بها عنك إثم هذا النسيان، وأخذ الرجل نفسه، وأرسل الرقعة بعد أن كتبها وأرسلها إلى الحاجب الذي أرسلها بدوره إلى الأمير، وقرأ الأمير الرقعة، وقال: أعطوا ألفي دينار للفقراء، وأربعمائة للشيخ وقولوا له أن يأتي إليّ لأراه؛ كلا؛ بل لا أرى من الموافق أن يأتي إليّ، بل سأذهب إليه أنا، وأحني لحيتي على أعتابه وأمسحها بها، وأطلب من الله كل ما تريده، وأشتري فاخر الثياب وكل شيء تريده الطفلة (النيسابوري، 2006، صفحة 260)، وهذا يعني أن رابعة جاءت ورزقها معها .

1--2 نشأة رابعة العدوية:

نشأت رابعة العدوية في بيئة فقيرة، وذاقت مرارة اليتم وقساوة العيش منذ الصغر؛ فقد مات أبواها في مقتبل عمرها، وزادت معاناتها أكثر بعدما وقعت في أسر رجل ظالم مستبد؛ احتبسها عنده مدة ثم باعها لرجل آخر بعد أن أذاقها أنواع العذاب، وكانت معاناتها في الدار الثانية شبيهة بمعاناتها في الدار الأولى ولكن ذلك لم يؤثر في شخصيتها القوية الصبورة والصامدة (حسين، 1924، صفحة 49).

لقد عاشت رابعة العدوية طفولة بائسة، وكانت مرحلة شبابها مليئة بالأحداث المثيرة، منذ أن وقعت في الرق، فكانت تعزف الناي وتغنين وتطيع سيدها، وكانت فيما ذهب الرواة عنها تنغمس في حياة من اللهو والطرب، وقد اختلف الروايات عن حياتها الخاصة، بعد أن غادرت دار الرق والعبودية وواجهت الحياة بعد ذلك، وهي ما تزال شابة بالغة الجمال أتزوجت رابعة العدوية أم ظلت بلا زواج طوال حياتها؟ فالبعض ذهب إلى القول بأنها لم تتزوج؛ رغم العديد من الأزواج الذين تقدموا للزواج منها، وذهب البعض الآخر إلى القول بأنها تزوجت من رباح القيسي الزاهد الذي يمت إليها بصلة قرابة، والذي وقف بجانبها، وشجعها على

السير في طريق الله. وعلى ما يبدو فإن الرأي الأخير هو الأقرب للصواب، وأن رابعة العدوية وبسبب زواجها من رباح القيسي قد نسبت إلى القيسيين فاشتهرت «برابعة العدوية القيسية» (غريب، 2000، صفحة 44، 45، 46).

ومن بين الروايات التي تؤكد زواج رابعة ما رواه الشيخ الحرفيش، فقد روى بأنه لما مات زوج رابعة العدوية طلبها الحسن البصري للزواج فرفضت (الحفني، 1992، صفحة 16، 17)، وهناك روايات كثيرة عن أشخاص كثيرين تقدموا لخطبتها، ولكنها رفضت الزواج، وليس من شأننا أن نخوض هنا في هذه الروايات؛ لأن المقام لا يتسع لذلك.

2 - ظروف وملابسات اقتحام رابعة العدوية لعالم التصوف، وأبرز تجليات تجربتها الصوفية:

2--1 ظروف وملابسات اقتحام رابعة العدوية لعالم التصوف:

بينما كانت رابعة العدوية تهرول ذات يوم؛ مسرعة مجتازة أزقة البصرة رماها أحد المارة بنظرة منكرة فأرادت أن تعرض عنه ملتفتة بوجهها زلت قدماها؛ فسقطت على الأرض فانكسر ذراعها، ولم تقو على النهوض من مكانها؛ فظلت مغشيا عليها مدة لشدة ما أصابها من الألم، وعندما أفاقت وعادت إلى وعيها رفعت نظرها خاشعة إلى السماء تناجي ربها:» رباه قد انكسر ذراعي وأنا أعاني الألم واليتم، وسوف أتحمل كل ذلك واصبر عليه، ولكن عذابا أشد من هذا العذاب يؤلم روحي ويفكك أوصال الصبر في نفسي، منشؤه ريب يدور بخلدي، وهل أنت راض عني يا إلهي هذا ما أتوق لمعرفته، وما كادت تتم نجواها حتى سمعت هاتفا يقول: لك يارابعة عند الله مرتبة تغبطك الملائكة من أجلها، فنسيت بعد ذلك ما اعتراها من الآلام وقفلت راجعة إلى دار سيدها أمنة مطمئنة (حسين، 1924، صفحة 49، 50).

وثمة مؤشرات كثيرة تدل على أن رابعة العدوية، قد بدأت تجربتها الصوفية وحياتها الروحية، وهي أسيرة في بيت سيدها، فقد كانت تصلي وتعبد الله في خشوع، ومن هذه المؤشرات ما روي عنها بأن وعندما كانت في بيت سيدها؛ استيقظ هذا الأخير ذات ليلة، ونظر من فتحة في الباب فرآي رابعة ساجدة تصلي، وتقول:

"إلهي! أنت تعلم أن قلبي يتمنى طاعتك، ونور عيني في خدمة عتبتك؛ ولو كان الأمر بيدي لما انقطعت لحظة عن خدمتك، لكنك تركتني تحت رحمة هذا المخلوق القاسي من عبدتك»، وخلال دعائها وصلاتها شاهد قنديلا فوق رأسها يحلق وهو بسلسلة غير معلق، وله ضياء يملأ البيت كله، فلما رآى هذا النور العجيب فزع ونهض من مكانه، وظل ساهدا مفكرا حتى طلع النهار، وعندها دعا رابعة وقال: "أي رابعة! وهبتك الحرية. فإن شئت بقيت هنا ونحن جميعا في خدمتك؛ وإن شئت رحلت أنى رغبت!» (بدوي، 1962، صفحة 15)

وقد اختارت رابعة حريتها، لقد اختارت الذهاب لتشتغل بالفن والغناء، وانغمست في الشهوات وتطرفت في الفجور، ثم تابت بعد ذلك، وقيل بأنها ما كانت لتتطرف في إيمانها وحبها لله؛ إلا إذا كانت قد تطرفت من قبل في فجورها وحبها للدنيا. فمن أعماق الشهوة العنيفة تنبثق الشرارة المقدسة، للطهارة (بدوي، 1962، صفحة 17)، وفي التاريخ عينات ونماذج كثيرة لشخصيات تحولت من حياة اللهو والمجون إلى حياة الإيمان والزهد، ومن هذه الشخصيات القديس أوغسطين؛ الذي تحول من الديانة المانوية الوثنية إلى المسيحية، التي أصبح فيها قديسا ينافح ويدافع عنها.

لقد كانت لحظة الانتقال من حياة اللهو والمجون إلى حياة الزهد والتصوف؛ لحظة حاسمة في حياة رابعة العدوية، وقد كانت مليئة بألوان القلق والعذاب؛ فقد كانت رابعة تتذبذب بين العودة إلى لحظات الصفاء الروحي وإلى تلك الشرارة المتقدة والمقدسة؛ التي أضاءت حياتها وأنارتها لفترة قصيرة، وهي في بيت سيدها تتوق إلى الحرية وبين الاستمرار في الحياة اللاهية الناعمة والمدنسة، وهذا الوضع القلق الذي كانت تعيشه رابعه يعكس الوضع السائد في مدينة البصرة، حيث كان هناك النعيم الصارخ البالغ أوج الشهوات، والزهد القاتم القاسي، وكانت الفرحة الزاهية تملأ جوانب الأحياء اللاهية، والحزن الباكي الدامي بين أشباح المقابر وبعد أخذ ورد استرجعت رابعة العدوية اسقرارها وهدوءها، لتتوب في الأخير، ولم تكن ترى بأن هذه التوبة قد تمت بمجهودها، وإنما بفضل من الله (بدوي، 1962، صفحة 20، 21).

ويروى القشيري في الرسالة القشيرية «أن رجلا قال لرابعة: إني قد أكثرت من الذنوب والمعاصي؛ فلو تبت، هل يتوب علي؟ فقالت: لا، بل لو تاب عليك لتبت» (القشيري، 1989، صفحة 185). وفي هذا دليل على أن رابعة العدوية قد كانت تؤمن بأن التوبة ليست بيد الإنسان فهو لا يحصلها بمجهوده ونشاطه العقلي وإنما هي هبة من الله عز وجل، فهو الذي يتوب على من يشاء من عباده.

ولم تكن توبة رابعة لتتم دفعة واحدة، فقد كانت طوال حياتها في توبة مستمرة، ولو لم تمر رابعة بفترة الضلال، تلك التي انصرفت فيها إلى الدنيا، وكانت عازفة على الناي، تشارك في شهوات الجسد بكل فورتها لما رأينا نبرتها الجديدة في مرحلة التوبة، فلما بدأت التوبة كان عليها، وهي الخارجة من دنيا الشهوات، أن تدخل عنصر العاطفة الغرامية الحارة، وهنا يفترض عبد الرحمن بدوي أن «عنصر الحب بمعناه الحسي مرفوعا إلى الألوهية قد أدخلته رابعة في حياتها الروحية نتيجة لفترة الضلال واللهو الآثم التي مرت بها» (بدوي، 1962، صفحة 22، 23).

لقد كان خروج رابعة العدوية من بيت سيدها بعد أن خيّرها بين الذهاب أو البقاء فقالت:» اسمح لبي أن أنصرف، وسمح لها، وخرجت من هناك ومضت إلى خرابة. ثم انصرفت عنها، واتخذت صومعة وتعبدت فيها فترة (النيسابوري، 2006، صفحة 261)، وقد تواصلت تجربتها الروحية الصوفية بعد مغادرتها لصومعتها طيلة حياتها بعد ذلك.

2--2 تجليات التجربة الصوفية عند رابعة العدوية:

لقد بدأ التصوف نسكا وزهدا وتقشفا وحرمانا وتطهيرا للنفس والجسد. وبدأ هذا منذ القرن الأول للهجرة. وكانت حياة النبي بما تنطوي عليه من العبادة والزهد في الدنيا والأعراض عن مباهجها والإقبال على الله... كانت مثلا أعلى لحياة الصحابة والتابعين، ومن اقتفى أثرهم في رياضة النفس ومجاهدة الشهوات والأهواء والعمل على تنمية الإيمان والتقوى. وبدا هذا خاصة في مدرسة في الكوفة وأخرى في البصرة، واستمر ظهور هؤلاء النساك والزهاد والبكائين بعد القرن الأول تحت اسم الصوفية. وكانت هذه المدرسة امتدادا لحياة النبي صلى الله عليه

وسلم، وصحابته رضوان الله عليهم، وكان الحسن البصري (ت 110هـ) أوضح مثال للحياة الروحية في عصره؛ بما اتسمت به من زهد في الدنيا، وإعراض عن جاهها وإقبال على الله، وعمل يهدف إلى تصفية النفس عن طريق التأمل، والتفكير مع حزن يقترن بالخوف حتى قيل فيه إن الخوف قد غلب عليه حتى كأن النار لم تخلق إلا له. وزادت رابعة العدوية عنصرا جديدا هو حب الله؛ فكانت أول من هتف بنغمات الحب في رياض العشق الإلهي (الطويل، 1985، صفحة 157).

فاهي رابعة العدوية، وبعد أن أعلنت توبتها تناجي ربها، وتقول:

يا حبيب القلب مالي سواك فارحم اليوم مذنبا قد أتاك

يا رجائي وراحتي وسروري قد أبى القلب أن يجيب سواكا (الحفني، 1992، صفحة 16).

فبعد أن تابت رابعة العدوية؛ اصطبغت شكواها إلى الله بصبغة الحب، والعشق والرغبة في الاتصال بالله؛ هذا المحبوب الأعلى، فقد حكي عن رابعة العدوية « أنها كانت إذا صلّت العشاء قامت على سطح لها، وشدت عليها درعها وخمارها ثم قالت:» إلهي! أنارت النجوم، ونامت العيون، وغلّقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك!» ثم تقبل على صلاتها؛ فإذا كان وقت السحر وطلع الفجر قالت: إلهي هذا الليل قد أدبر؛ وهذا النهار قد أسفر؛ فليت شعري! أقبلت مني ليلتي فأهنأ، أم رددتها عليّ فأعزى؟ فوعزتك هذا دأبي ما أحييتني وأعنتني، وعزتك لو طردتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع في قلبي من محبتك» (بدوي، 1962، صفحة 23، 24) .

وبعد هذه الشكوى لخالقها تنشد رابعة العدوية:

ياسروري ومنيتي وعمادي وانيسي وعدتي ومرادي

أنت روح الفؤاد أنت رجائي أنت لي مؤنس وشوق كزادي

انت لولاك يا حياتي وأنسي ما تشتت في فسيح البلاد

كم بدت منة وكم لك عندي من عطاء ونعمة وأيادي

حبك الأن بغيتي ونعيمي وجلاء لعين قلبي الصادي

ليس لي عندك ما حييت براح أنت مني ممكّن في السواد

إن تكن راضيا على فإني يا منى القلب قد بدا إسعادي

لقد كانت رابعة تصلي الليل كله، فإذا طلع الفجر هجعت في مصلاها هجعة خفيفة حتى يسفر، وكانت تقول إذا وثبت من مرقدها وهي فزعة: يانفس كم تنامين؟ وإلى كم تنامين؟ يوشك أن تنامي نومة لا تقومين منها، إلا لصرخة يوم النشور، وكان هذا دأبها طيلة حياتها حتى ماتت (بن خلكان، د. ت، صفحة 48، 49).

ويروى عن رابعة انها كانت تصلي في اليوم ألف ركعة، وكانت تستغفر وتبكي حتى ليكون دمعها مثل المستنقع تحتها، وكانت تستلذ بالصلاة وترتاح لها نفسها، وتتوسل إلى الله وتناجيه وتعاتبه في رجاء، وتأنس به عن الأهل والولد، والألم الصوفي نتيجة المجاهدات الطويلة والمنهكة قد يتحمله البعض وقد يتخفف منه آخرون ولكن رابعة وهي الأنثى كانت تستعذب الألم (الحفني، 1992، صفحة 133، 134)

لقد تخلت رابعة العدوية عن الدنيا ومشاغلها فرفضت الزواج، بعد أن مات زوجها (إن صحت الروايات)، وأعلنت بأنها مرتاحة في وحدتها، فها هي تنشد بعد رفضها للزواج من الحسن البصري:

راحتي يا إخوتي في خلوتي وحبيبي دائما في حضرتي
لم أجد لي عن هواه عوضا وهواه في البرايا محنتي
حينما كنت أشاهد حسنه فهو محراب إليه قبلتي
إن أمت وجدا وما تم رضا واعنائي في الورى واشقوتي
ياطبيب القلب ياكل المنى جد بوصل منك يشفي مهجتي
يا سروري وحياتي دائما نشأتي منك وأيضا نشوتي
قد هجرت الخلق جمعا أرتجي منك وصلا فهو أقصى منيتي

(الحفني، 1992، صفحة 17)

ويروى عن رابعة العدوية أنها قد قصدت الحج، فاتجهت إلى البادية، وكان لديها حمار، وضعت عليه متاعها، (وحدث أن نفق الحمار) وسط البادية، فقال الناس: نحمل متاعك، قالت اذهبوا أنتم، فلم أجئ متوكلة عليكم، فمضى الناس وبقيت رابعة وحدها فرفعت رأسها وقالت: إلهي، أيفعل الملوك هكذا بامرأة غريبة عاجزة، دعوتني إلى بيتك، ثم أنفقت حماري في الطريق، وتركتني وحيدة في البيداء، ولم تكد تتم هذه المناجاة، حتى تحرك الحمار، ونهض، فوضعت رابعة المتاع عليه، ومضت.

ومما يروى عن رابعة العدوية أيضا؛ أنها كانت تمضي إلى مكة مرة أخرى، وفي الطريق رأت الكعبة قد جاءت لاستقبالها، فقالت رابعة: أبتغي رب البيت، ما ذا أفعل بالبيت؟ أبتغي استقبال من تقرب إلى شبرا تقربت إليه ذراعا ماذا يلزمني من رؤية الكعبة. وليس لي طاقة بها، فأي سرور أبديه بجمالها؟! (النيسابوري، 2006، صفحة 261، 262).

ومن تجليات التجربة الصوفية عند رابعة العدوية؛ تلك التي تحدثت عنها الكثير من الروايات الغريبة والعجيبة ومنها: أن رابعة مرت على دار الحسن البصري ذات مرة، وكان الحسن قد أطل من النافذة، وهو يبكي. فسقطت دموعه على رداء رابعة، فظنتها الأمطار، ولما علمت أنها دموع الحسن، اتجهت إله في الحال وقالت: أيها الأستاذ هذا البكاء من رعونات النفس احفظ دموعك، حتى تصير بحرا بداخلك، وكلما تبحث عن القلب في ذلك البحر، لا تجده، إلا عند مليك مقتدر، ضاق الحسن بهذا الكلام، لكنه أذعن إلى أن رأى رابعة ذات يوم، وكانت بالقرب من الماء، فطرح الحسن سجادة على الماء، وقال: يا رابعة تعالي كي نصلي ركعتين هنا. فقالت رابعة: ياحسن، يجب أن تعرض نفسك في سوق الدنيا من أجل الآخرة بحيث يجب أن يعجز أبناء جنسك عن ذلك. ثم رابعة السجادة في الهواء، وطارت عليها: وقالت: تعال هنا كي يرانا الناس، ولم يحظ الحسن بهذا المقام، فلم يقل شيئا، أرادت رابعة أن تستحضر قلبه، فقالت: ياحسن ما فعلته، تفعل مثله سمكة، وما فعلته أنا تفعله ذبابة. والأمر خارج عن كليهما، ويجب الانشغال بالعمل (النيسابوري، 2006، صفحة 265، 266).

ويروى أن الحسن البصري قال لرابعة: أترغبين في أن نتزوج ونعقد العقد، فقالت: يعقد عقد النكاح على موجود، وهنا قد انعدم الوجود، لأني فنيت عن نفسي، وبقيت به، وأنا كلي ملكه، وتحت امره، فيجب أن تخطبني منه، لا مني، فقال: يا رابعة بماذا نلت هذه المكانة؟ فقالت: بأن فقدت كل المنال منه، قال الحسن: كيف تعرفينه؟ قالت: كما تعرفه أنت ياحسن، أعرفه بلا شيء (النيسابوري، 2006، صفحة 267).

وقيل بأنهم قالوا لرابعة: أتحبين حضرة العزة؟ قالت: بلى. قالوا: أتكرهين الشيطان؟ قالت لا، قالوا: لماذا؟ قالت لا أخاف عداء الشيطان بسبب محبة الرحمن. وإنني رأيت الرسول صلى الله عليه وسلم في المنام، قال لي: أتحبينني يا رابعة؟ قلت: من لا يحبك يا رسول الله؟! ولكن محبة الحق قد استغرقتني إلى حد أنها لم تترك مكانا لمحبة الغير أو كراهيته. قالوا: وما المحبة؟ قالت: قد جاءت المحبة من الأزل ومرت على الأبد ولا يدركها شخص في ثمانية عشر ألف عام، فمن يتجرع شربة منها، اتجه إلى الآخر والحق (النيسابوري، 2006، صفحة 268).

ويروى أبضا أن جماعة من المشايخ ذهبوا إلى رابعة، فسألت أحدهم: لماذا تعبد الله؟ قال: إن لطبقات جهنم السبع عظمة، والجميع عليها مرور، فينبغي أن نعمل مضطرين خشية ذعرها، وقال آخر: إن لدرجات الجنة منزلة كبيرة، والراحة فيها أمر موعود. قالت رابعة: إن العبد السيئ من يعبد ربه خشية وخوفا منه أو طمعا في جنته. فقالوا: ولماذا تعبدينه انت إذن؟ أليس طمعا في الجنة، قالت: «الجار ثم الدار»، وقالت: ألا يكفينا أنه أمرنا أن نعبده فلو لم تكن هناك جنة ونار، ألا تجوز الطاعة له، ألا يستحقها، لأنه يعبد بلا واسطة (النيسابوري، 2006، صفحة 271).

ويمكننا أن نسجّل هنا ما رواه سفيان الثوري عن رابعة، وكيف كانت تنادي ربها ملهوفة أنه لو بعث بها إلى النار لأذاعت سرا يباعد بينها وبين النار بألف عام، وكانت تقول يارب! كل ما كتبته لي من خير في الدنيا فأعطه لأعدائك، وكل ما كتبته لي في الجنة فامنحه لأصدقائك! لأني لم أطلب إلا وجهك! وكانت تقول: يارب! لو كنت أعبدك مخافة النار فاحرقني بها! ولو كنت أطمع في الجنة فلتحرمني منها! وإن كنت لا أعبدك إلا لوجهك فلا تحرمني مشاهدته! (الحفني، 1992، صفحة 49).

وفي حكاية لأحد الزهاد قيل إنه الحسن البصري، أنهما بقيا يوما وليلة يتحدثان عن الطريق الروحي وأسرار الحق بحرارة بلغت حدا نسيا معه أنهما رجل وامرأة، فلما انتهيا من النقاش، يقول الحسن البصري: شعرت أنني لم أكن إلا فقيرا بينما هي غنية بالإخلاص! والإخلاص سمة رابعة المميزة لشخصيتها، وهي مخلصة عندما كانت طفلة وطلبت من أبيها ألا يطعمها إلا بالحلال، ومخلصة أن ترضى بكل عذاب طالما أنها تستشعر رضا الله عنها، ومخلصة في توبتها عن نفسها

والدنيا وتفرغها لربها، وفي ذلك تقول في هذه الأبيات:

أحبك حبين: حب الهوى وحبا لأنك أهل لداكا
فأما الذي هو حب الهوى فذكر شغلت به عن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك الحب حتى أراكا
فما الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وداكا

فحبها لله فيه معنى المحبة الإنسية التي يعرف عنها البشر، وفيه كذلك تلك المحبة التي تفوق ذلك وتتجاوز كل وصف، لأنها من أسرار مقام المشاهدة، وهنا تقول رابعة العدوية: إلهي أغرقتني في حبك حتى لا يشغلني شيء عنك! (الحفني، 1992، صفحة 135، 136). والحب أو المحبة التي يقول بها الصوفية تحدثوا فيها على طريقة الفلاسفة فصنفوها أصنافا وجعلوها مراتب فقالوا إنها الموافقة، ثم الميل، ثم المودة فيكون الهوى، فتكون الخلة، ثم المحبة، فالشغف، فالتيم، فالوله، ثم العشق. فالمرتبة قد تسلم للتي بعدها وقد يستمر الترقي حتى يتحقق العشق وهو تمام المحبة ومنتهاها. ورابعة العدوية كانت لها هذه المرتبة فهي المتعشقة لله تعالى (الحفني، 1992، صفحة 88). والمتنكرة للدنيا ومن يحب الدنيا، فقد قيل بأن رابعة العدوية قد استأذن عليها ناس ومعهم سفيان الثوري، فتذاكروا عندها ساعة، وذكروا شيئا من الدنيا فلما قاموا قالت لخادمتها: إذا جاء هذا الشيخ وأصحابه، فلا تأذني لهم، فإني رأيتهم يحبون الدنيا (خالد بن حسين بن حسين بن عبد الرحمن، 2004، صفحة 412).

3. انعكاسات تجربة رابعة العدوية الصوفية، وأثارها على الحياة الفكرية والثقافية في العالم العربي والإسلامي.

3 - 1 تجربة رابعة العدوية الصوفية وأثرها في الأوساط الفكرية والثقافية:

تعتبر رابعة العدوية من الشخصيات المحورية في التصوف الإسلامي، وهي على حد تعبير عبد المنعم الحفني صاحبة فضل وفكر وفلسفة ومدرسة، والتصوف غداء روحي، ورابعة العدوية روحانية وراهبة من راهبات الفكر الصوفي الأصيل، وما أحوجنا في عصرنا هذا؛ الذي هو عصر القلق إلى جرعات روحية تحي فينا موات الآمال ونستعيد بها السكينة والطمأنينة، وها هي رابعة العدوية تأثر

بتجربتها الصوفية في الأوساط الفكرية والثقافية وتساهم في إثراء الحياة الفكرية والدينية، وضمن هذا السياق يقول عبد المنعم الحفني عن رابعة العدوية: «مازال نجم إمامة العاشقين والمحزونين، العابدة الخاشعة رابعة العدوية- مازال بازغا ومازالت المؤلفات تتتابع عنها، والمساجد تقام باسمها، تبركا وتيمنا» (الحفني، 1992، صفحة 7).

ومن العلماء الذين تحدثوا عنها واشادوا بتجربتها الفلسفية أبو حامد الغزالي في إحياء علوم الدين الذي ورد فيه أن رابعة سئلت. كيف رغبتك في الجنة؟ فقالت: الجار ثم الدار! فهؤلاء قوم شغلهم حب رب الدار عن الدار وزينتها، بل عن كل شيء، سواء حتى عن أنفسهم مثالهم مثال العاشق المستهتر بمعشوقه المستوفي همه بالنظر إلى وجهه والفكر، فإنها في حال الاستغراق غافل عن نفسه لا يحس بما يصيبه في بدنه، ويعبر عن هذه الحالة بأنه فني عن نفسه، ومعناه أنه صار مستغرقا بغيره، وصارت همومه هما واحدا وهو محبوبه، ولم يبق فيه متسع لغير محبوبه حتى يلتفت إليه، لا لنفسه ولا غير نفسه، وهذه الحالة هي اتي توصل في الآخرة إلى قرة عين لا يتصور أن تخطر في هذا العالم على قلب بشر (الحفني، 1992، صفحة 35، 36).

ومن المؤلفات التي تناولت رابعة العدوية؛ كتاب روض الرياحين عن مناقب الصالحين لعبد الله بن أسعد اليافعي، وكتاب روضة التعريف بالحب الشريف لابن الخطيب، وكتاب البداية والنهاية لابن كثير وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان، والرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري، وكتاب دائرة المعارف للبستاني، ودائرة معارف القرن العشرين، ودائرة المعارف الحديثة، ودائرة المعارف الإسلامية، وكتاب حلية الأولياء للأصبهاني، وكتاب الحب الإلهي في التصوف الإسلامي لمحمد مصطفى حلمي، وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، هذا الأخير الذي يقول عن رابعة العدوية:»هي المخدرة بالخدر الخاص، والمستورة بستر الخلاص، هي متقدة العشق والاشتياق، ومفتونة القرب والاحتراق. هي فقيدة الوصال والمقبولة عند الرجال، التلية لمريم الصفية، رابعة العدوية، رحمة الله عليها. إذا قال شقصك لماذا ذكرتها بين الرجال؟ أقول إن سيد الأنبياء (عليهم السلام) يقول:» إن الله لا

ينظر إلى صوركم» (ورد الحديث في مسند بن حنبل، ج2، ص285)، ويروي العطار عن رابعة بأنها الشخص الذي لو لم يكن حاضرا في مجلس الحسن البصري كان الحسن يترك المجلس ولذلك يمكن ذكرها بين الرجال. بل إن المعنى الحقيقي هو: أليس هؤلاء القوم جميعا موحدين، فكيف يبقى وجودي ووجودك في التوحيد؟ وما يضير رجل أو امرأة (النيسابوري، 2006، صفحة 259).

وهكذا فإن رابعة العدوية الإنسانة التي نشأت وعاشت فقيرة؛ قد انتقلت إلى إنسانة غنية روحيا، فقد كانت ترى نفسها إنسانة غنية، ويظهر هذا في ردها على سفيان الثوري الذي قال لها عندما رآها في حالة مزرية: يا أم عمرو! - أرى حالا رثة فلو أتيت جارك فلانا لغيّر ما أرى، فقالت له: ياسفيان! وما ترى من سوء حالي؟ ألست على الإسلام، وهو العز الذي لا ذل معه، والغني الذي لا فقر معه، والأنس الذي لا وحشة معه! والله إني لأستحي أن أسأل الدنيا من يملكها، فكيف أسألها من لا يملكها؟ فقام سفيان وهو يقول ما سمعت مثل هذا الكلام (الحفني، 1992، صفحة 55).

وإذا كانت رابعة العدوية ترى في نفسها إنسانة غنية، فإنها قد ساهمت في إثراء وإغناء غيرها عبر تجربتها الصوفية المتميزة، التي شغلت حيزا واسعا عند الكتاب والمؤلفين؛ ممن اهتموا بسيرتها وأشادوا بها وبإسهاماتها في التصوف، وبدورها في تنشيط الحياة الفكرية والثقافية في العالم العربي الإسلامي، وفي العالم بأسره، وعن هذا التأثير لرابعة العدوية يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: «إنها السابقة إلى وضع قواعد الحب والحزن في هيكل التصوف، وهي التي تركت في آثاره كثيرا من نفثات صادقة بالتعبير عن محبتها وعن حزنها، وأن الذي فاض به بعد ذلك الأدب الصوفي من شعر ونثر لهو نفحة من نفحات السيدة رابعة الدوية إمامة العاشقين والمحزونين في الإسلام « (الحفني، 1992، صفحة 59).

وفي كتاب رابعة العدوية بين الغناء والبكاء لسعاد علي عبد الرازق: أن رابعة تعد بحق علما من أعلام الحياة الروحية في الإسلام، ويرتبط اسمها بالنظرية الروحانية، ونظرية الحب الإلهي، ونظرية الخلة ونظرية الحج بالهمة، وقد تكلم كبار الصوفية عن مذاهبها وأيدوا عباراتها، ومن هؤلاء أبو طالب المكي والقشيري،

والغزالي، والسهروردي، وصورها لنا مؤرخو التصوف تقف موقف المعلم الروحي لمجموعة من أشهر عباد الإسلام، وفقهائهم ومحدثيهم، من أمثال عبد الواحد بن زيد، وعتبة بن أبّان بن صمعة، ورياح القيسي، وسفيان الثوري، وعلى هذا النحو وتلك الصورة كان تأثير رابعة في مدارس التصوف من بعد، بل إن رابعة العدوية وكما يصفها الهجويري تمثل بداية التصوف ونهايته، لأن مقامات التصوف وأحواله وألحانه ومواجيده وكشوفه وإلهاماته لا تزال على ما رسمته وكما عبرت عنه وتذوقته (الحفني، 1992، صفحة 63).

وقد أخذت التجربة الصوفية عند رابعة العدوية بعدا عالميا؛ فقد كانت رابعة العدوية حاضرة في كتابات الكتاب من شتى بقاع العالم ممن أشاوا بتجربتها وسمعتها الطيبة، وبإسهاماتها في مجال التصوف، وقد كان اسم رابعة العدوية قد بدأ يتردد في أوربا بعد أن نبّه إليها أحد المفكرين الفرنسيين، ويدعى جوانفيل وكان من مستشاري الملك لويس الرابع عشر، وأشاد بذكرها الكاتب النمساوي ماكس ميلن وكان اسمها معروفا في بريطانيا كما يبدو من قصائد ريتشارد مونكتون التي أعطاها عنوان « أقوال من رابعة»، وأراد أن يعظمها فأعطاها اسم «ابنة السماء»، وتقول عنها مرغريت سميت:» إن رابعة بلا شك أعظم متصوفات الإسلام، وكان لها أكبر إسهام يمكن أن تشارك به امرأة متصوفة في التصوف، وبأنها تشبه المتصوفات المسيحيات في نبذها للزواج وتفضيلها أن تكون عروس السماء (الحفني، 1992، صفحة 67).

2.3 تجربة رابعة العدوية الصوفية في ميزان النقد:

لقد ذاع صيت رابعة العدوية واتسعت شهرتها بين المتصوفة، وقد امتلأت كتب المتصوفة بما ذاع عنها وشاع من أساطير، وكرامات، وبعضهم يصفها بأنها خير نساء الأرض، وقد أشرنا سابقا إلى بعض المؤلفات التي أشادت بتجربة رابعة الصوفية، وبالدور المحوري الذي لعبته في مجال التصوف، ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا بأن الكثير ممن تكلموا عن رابعة قد انساقوا وراء العاطفة، فكل من يقرأ عن رابعة يتأثر بقصتها ويتعاطف معها، ويشيد بحالة الصفاء والنقاء الروحي التي كانت تنشدها، وبالمقام الأخير والمرتبة الأخيرة عند الصوفية، وهي مرتبة «العشق

الإلهي» التي بلغتها؛ خاصة من أولئك الذين يركزون على النواحي الشعرية والفنية والجمالية في تجربة رابعة العدوية الصوفية، ولكن ثمة من كان له رأي آخر في تجربة رابعة العدوية الصوفية، تلك التي تعرف بتجربة العشق الإلهي، لأنها مسألة حساسة؛ نظرا لكونها تلامس أمور الدين والعقيدة، ولها علاقة بما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

وقد كانت لنا وقفة مع كتاب «الصوفية الوجه الآخر الصوفية طريق الهاوية» لسعيد عبد العظيم وجميل غازي، الذي يشير فيه هذا الأخير إلى أن رابعة العدوية متصوفة اتخذت لها منهجا في العقيدة ومنهجا في العبادة، ومنهجها كما يقول جميل غازي في العقيدة هو مجموعة أفكار غريبة مأخوذة من الديانات القديمة كالهندوكية، والزرادشتية، والفارسية، والإغريقية، والمسيحية، وغيرها من الأديان الأخرى، ومجموعة هذه الأفكار أدت بها إلى تبني فكرة العشق الإلهي.

إن رابعة العدوية وفقا لهذا الطرح متصوفة تستخدم لغة الحب الإلهي الرمزية، وهي لغة عالمية يستعملها جميع الصوفية على اختلاف أديانهم وأوطانهم؛ لأنهم في الحقيقة ٍ ينتمون إلى وطن واحد هو الوطن الروحي الذي يعيشون فيه (عفيفي، 2020، صفحة 213) .

وعبارة العشق الإلاهي عند أهل اللغة كما يقول ابن الجوزي لا تكون إلا لما ينكح، والصحيح هو الحب الإلهي، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكد محبة الله سبحانه وتعالى لعباده (عبد العظيم وجميل غازي، 2007، صفحة 77) المؤمنين، ومحبتهم له، كقوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾)البقرة 165 (، ومثل قوله جل شأنه: ﴿ فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه»﴾ (المائدة 54)، وقد بين القرآن الكريم أن مظهر حب الله هو اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (آل عمران،31)، فالله عز وجل يحب ويُحب ولا يقال يعشق، كما يقال يعلم، ولا يقال يعرف. وعلى ما يبدو فإن هناك مخالفة للغة وللعقل والنقل هنا (عبد العظيم وجميل غازي، 2007، صفحة 78).

وحينما تقول رابعة العدوية بأنها لا تعبد الله خوفا من ناره ولا طمعا في جنته، تخالف نص القرآن، الكريم وتدخل في زمرة أولئك الذين يعتبرون من يعبدون الله من أجل جنة أوخوفا من نار، إنما يتعاملون مع الله او يعبدون الله، عبادة التجارة كما أطلقوا عليها. مع أن هذه العبادة التي يسمونها عبادة التجار هي عبادة رسل الله عليهم صلوات الله وسلامه، كما قال الله عنهم في سورة الأنبياء بعد أن عدد أسماءهم نبيا نبيا، ورسولا رسولا ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَٰشِعِينَ﴾ (الانبياء، 90) فالله عز وجل يقول عن أنبيائه انهم كانوا يدعونه سبحانه وتعالى راغبين في ثوابه خائفين من عقابه.

ولو عدنا إلى قول رابعه: وأما الذي أنت أهل له فكشفك الحجب حتى أراكا

فما هي هذه الحجب التي تنتظر «رابعة» أن تنكشف لها حتى ترى الله؟! (عبد العظيم وجميل غازي، 2007، صفحة 85). وهنا نقول بأن مسألة رؤية الله تعالى في الدنيا هي مسالة محسومة، فرؤيته تعالى هي أمر مستحيل، لأن الإنسان بحالته هذه وهو في الدنيا لا يستطيع أن يواجه تجلي الله سبحانه وتعالى كما حدث بالنسبة لموسى عليه السلام (عبد العظيم وجميل غازي، 2007، صفحة 85)، يقول تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الاعراف 143)، فالرسول صلى الله عليه وسلم هو أعظم مكانة، قال حينما سئل: هل رأيت ربك؟، قال:» نور أنى أراه» «صحيح مسلم - رقم الحديث أو الصفحة: 178».

وعلى ما يبدو فإن في حب رابعة العدوية لله خطا فادح، فقد مر بنا سابقا أن رابعة العدوية عندما سئلت: هل تكرهين الشيطان؟ قالت: إن حبي لله لم يترك في قلبي كراهية لأحد، فرابعة بلغ بها الأمر أنها لا تكره الشيطان لأنها تحب الله (عبد العظيم وجميل غازي، 2007، صفحة 91).

ثم ما هذا العشق الإلهي الذي لجأت إليه رابعة العدوية، ونسيت الدنيا وما فيها، وهل أمرنا الله سبحانه بهذا؟ يقول تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف 32)، ثم كيف تمتنع

«رابعة» عن الزواج كما يقولون؛ مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للثلاثة الذين حاولوا أن يتزيدوا في العبادة، والذين ذهبوا إلى بيوته، وسألوا عن عبادته فقالوا: وأين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم؟، ثم حاول كل واحد منهم أن يزيد في عبادته، فقال واحد: أما أنا فأصلي ولا أرقد، وقال الثاني: وأنا أصوم ولا أفطر، وقال الثالث فأما انا فأعتزل النساء ولا أتزوج أبدا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم «ماهذا الذي بلغني عنكم؟ أما وإني رسول الله فإني أُصلي وأرقد، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني» (عبد العظيم وجميل غازي، 2007، صفحة 89).

إن ما يعاب على رابعة العدوية هو إهمالها لشؤون الدنيا، وإهمالها لنفسها وانشغالها بالعبادة غير المتقطعة حتى تدهورت صحتها وأصابها الهزال، وهنا نقول بأن الإسلام دين وسطية واعتدال، وهو يخاطب العقل، كما أنه يتناسب مع العلم، ويقول للمسلم بأن لبدنك عليك حق، وعليك أن تعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا وتعمل لأخرتك كأنك تموت غدا، يقول تعالى: ﴿وابتغ فِيمَا ءاتينك الله الدار الآخرة وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ (سورة القصص، الآية 77)، ويبقى أن على المسلم ألا يغتر بهذه الدنيا ولا ينشغل بها إلى الدرجة التي ينسى فيها بأنه قد خلق لعبادة الله.

خاتمة:

وختاما يمكننا القول أن رابعة العدوية قد أحدثت، وعبر تجربتها الصوفية نقلة نوعية في مفهوم «الحب الإلهي»؛ فهي أول من نظّر لمفهوم الحب الإلهي المحض، أو ما يعرف بالمحبة الخالصة والمجردة لله دون طلب ثواب أو خوف من عذاب، وقد غيّرت بذلك مسار الفكر الصوفي، الذي كان يركز غالباً على الزهد القائم على الخوف والورع، فقد عرفت رابعة بعبارتها الشهيرة: « اللهم إن كنت أعبدك خوفًا من نارك فأحرقني بها، وإن كنت أعبدك طمعًا في جنتك فاحرمني منها، وإن كنت أعبدك حبًّا لك فلا تحرمني من جمالك» وهي عبارة تُلخص فلسفتها الروحية.

وفي في حياة رابعة العدوية وتجربتها الصوفية؛ مثال حي للمرأة المثابرة والقادرة على مواجهة النفس ومجاهدتها، خاصة وأنها قد سارت في طريق الحرام قبل أن

تتوب، وتبحر في فضاء وعالم كان حكرا على الرجال، وذاك هو فضاء وعالم التصوف، الذي كانت رابعة العدوية فيه فاعلة ومؤثرة، فقد أسهمت بتجربتها الصوفية في تأنيث الخطاب الصوفي، وأصبحت مثالاً للمرأة العارفة بالله، وهو أمر نادر في الأدبيات الإسلامية القديمة، واستطاعت أن توجّه إليها الأنظار، وتفتك اعتراف كبار الصوفية ممن عاصروها، وممن جاءوا بعدها، ومنهم الحسن البصري، ودي النون المصري، والجنيد البغدادي، ممن شهدوا لها بالتقوى والغنى الروحي، الذي حققته عبر إضافتها للبعد العاطفي والوجداني إلى التجربة الصوفية.

لقد أثبتت رابعة العدوية حضورها، وفرضت وجود المرأة في ساحة التصوف والفكر الديني، وأثبتت أن المرأة يمكن أن تكون مرشدة وملهمة في المجال الروحي، وأصبحت رمزا لقدرة المرأة على تحقيق الولاية الصوفية والوصول إلى مراتب سامية من المعرفة الإلهية، وقد كانت رابعة العدوية حاضرة في الأوساط الثقافية، وأثّرت بتجربتها الصوفية في الأدب العربي، حيث استُلهِمت شخصيتها في القصائد الصوفية والمسرحيات والروايات، كما وُظّفت سيرتها في الخطاب الثقافي الحديث؛ لإبراز البعد الروحي في الإسلام والتأكيد على البُعد الإنساني والعاطفي في العلاقة مع الله.

وكنتيجة عامة نقول إن تجربة رابعة العدوية الصوفية؛ لم تكن مجرد حالة فردية معبرة عن الزهد بل شكلت ثورة روحية هادئة أثرت في الخطاب الديني والثقافي، ووسّعت أفق التصوف ليشمل الحب كقيمة عليا وأبرزت حضور المرأة كفاعل روحي وفكري في الحضارة الإسلامية.

التوصيات والمقترحات:

- الاهتمام بإسهامات المرأة في مجالات الفكر والادب والثقافة بوجه عام، وتسليط الضوء على التجربة الصوفية النسوية بوجه خاص، وتجربة رابعة العدوية بوجه أخص وتوثيقها في التاريخ الإسلامي، من خلال الدراسات الأكاديمية المعمقة، لما لها من أثر في إبراز البعد الروحي في التراث الإسلامي.
- الاهتمام بتحقيق النصوص القديمة المرتبطة بحياة رابعة العدوية وتجربتها الصوفية، والتمييز بين التاريخي والأدبي والأسطوري منها؛ بغية تقديم صورة علمية دقيقة وواضحة المعالم عن سيرتها وتجربتها الصوفية.

- دراسة التأثير الأدبي واللغوي لتجربة رابعة العدوية على الشعر الصوفي، والكتابات الروحية اللاحقة خاصة في ما يتعلق بمفهوم «الحب الإلهي»، و«العشق الإلهي».
- إدراج ودمج تجربة رابعة العدوية الصوفية في مناهج الدراسات الإسلامية والفكرية؛ من خلال تناولها بوصفها بُعداً روحياً وفلسفياً يسهم في فهم أعمق للدين والحياة.
- دعوة الباحثين إلى إعادة قراءة تجربة رابعة العدوية الصوفية برؤية نقدية وإنسانية، تبتعد عن الأحكام الوثوقية والتصنيفات النمطية، وتراعي البعد الجمالي والروحي للتجربة الصوفية.

قائمة المراجع:

- أبو العلا عفيفي. (2020). التصوف، الثورة الروحية في الإسلام. المملكة المتحدة: هنداوي.
- أبو القاسم القشيري. (1989). الرسالة القشيرية. القاهرة: مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر.
- أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان. (د. ت). وفيات الأعيان وأنباء الزمان، الجزء الثاني. مصر: مكتبة النهضة المصرية.
- أبي عبد الرحمن خالد بن حسين بن حسين بن عبد الرحمن. (2004). جامع أخبار النساء من سير أعلام النبلاء. المملكة العربية السعودية، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.
- أحمد أمين. (2014). يوم الإسلام. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي.
- توفيق الطويل. (1985). في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 87. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- سعيد عبد العظيم، ومحمد جميل غازي. (2007). الصوفية الوجه الآخر الصوفية طريق الهاوية. الإسكندرية: دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع.
- عبد الرحمن بدوي. (1962). شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ط2. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- عبد المنعم الحفني. (1992). العابدة الخاشعة رابعة العدوية إمامة العاشقين

والمحزونين، ط2. القاهرة: دار الرشاد.
- فريد الدين العطار النيسابوري. (2006). تذكرة الأولياء ،ترجمة وتقديم وتعليق منال اليمني عبد العزيز، المجلد الاول. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- قدرية حسين. (1924). شهيرات النساء في العالم الإسلامي، نقله إلى العربية عبد العزيز أمين الخانجي، ج2، ط1. مصر: مطبعة السعادة.
- مأمون غريب. (2000). رابعة العدوية في محراب الحب الإلهي. القاهرة: دار غريب.

الحرية والالتزام في فلسفة سيمون دو بوفوار: رؤية نسوية للعالم

freedom and commitment in the philosophy of simone de Beauvoir: A Feminist vision of the world

زينب بومهدي [1]
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الجيلالي بونعامة. خميس مليانة[1]**،**
z.boumahdi@univ-dbkm.dz

ملخص

تهدف هذه الورقة البحثية إلى تحليل مفهوم الحرية والالتزام في فلسفة سيمون دو بوفوار، من خلال استكشاف العلاقة بين الحرية الفردية والمسؤولية الأخلاقية، وتأثيرها على قضايا العدالة والمساواة، لا سيما في السياق النسوي. وفي فلسفة سيمون دو بوفوار تتداخل مفاهيم الحرية والالتزام ضمن إطار الفلسفة الوجودية التي تأثرت بها من خلال اتصالها وتواصلها مع الفيلسوف جون بول سارتر، لكنها طورت رؤيتها الخاصة بها وعليه تتمحور إشكالية البحث حول التساؤل: كيف يمكن للإنسان، وخاصة المرأة، أن يحقق حريته في ظل القيود الاجتماعية والثقافية؟ وهل الالتزام الأخلاقي يمثل قيدًا على الحرية أم أنه شرط ضروري لها؟ تسعى الدراسة إلى الإجابة على هذه الإشكالية من خلال تحليل نصوص دو بوفوار، ومناقشة رؤيتها التي تؤكد أن الحرية لا تتحقق إلا عبر التفاعل مع الآخرين، وأن الالتزام ليس مجرد خيار، بل هو مسؤولية تفرضها الوجودية الإنسانية، مما يجعل تحرير الذات مرتبطًا بتحرير الآخر.

الكلمات المفاتيح: سيمون دي بوفوار، الحرية، الالتزام، المرأة، الوجودية، النسوية

Abstract:

This research paper aims to analyze the concepts of freedom and commitment in Simone de Beauvoir's philosophy, exploring the relationship

between individual freedom and moral responsibility, and their impact on issues of justice and equality, particularly in the feminist context. In Simone de Beauvoir's philosophy, the concepts of freedom and commitment overlap within the framework of existentialist philosophy, which influenced her through her contact and interaction with the philosopher Jean-Paul Sartre. However, she developed her own vision, and thus the research problem revolves around the question: How can humans, especially women, achieve their freedom within the context of social and cultural constraints? Is moral commitment a constraint on freedom or a necessary condition for it? The study seeks to answer this problem by analyzing de Beauvoir's texts and discussing her vision, which emphasizes that freedom can only be achieved through interaction with others, and that commitment is not merely an option, but rather a responsibility imposed by human existentialism, making self-liberation linked to the liberation of others.

Key words: Simone de Beauvoir, freedom, commitment, women, existentialism, feminism

مقدّمة:

تُعدّ مسألة الحرية من أبرز القضايا الفلسفية التي شغلت الفكر الإنساني على امتداد تاريخه، إلا أنّها اكتسبت دلالات جديدة في الفكر الوجودي، حيث لم تعد تُفهم بوصفها مجرّد قدرة على الاختيار، بل كجوهر الكينونة الإنسانية نفسها. وفي هذا السياق برزت الفيلسوفة والروائية الفرنسية سيمون دو بوفوار بوصفها صوتًا فكريًّا مميزًا، سعت إلى مساءلة الحرية لا كمفهوم نظري فحسب، بل كممارسة يومية ومسؤولية أخلاقية. وقد شكلت العلاقة بين الحرية والالتزام إحدى المحاور الأساسية التي بلورت من خلالها رؤيتها الفلسفية والوجودية.

تنطلق هذه الدراسة من إشكالية جوهرية تتمثل في: كيف تصوغ دو بوفوار مفهوم الحرية ضمن منظور وجودي ملتزم؟ وكيف يتحقق الالتزام كفعل حر

ومسؤول في عالم مشروط بالقيود الاجتماعية والثقافية والسياسية؟ ومن هذه الإشكالية تتفرع أسئلة فرعية، مثل: ما الفرق بين الحرية كإمكان وجودي والحرية كممارسة فعلية؟ كيف يرتبط الوعي بالذات بالانفتاح على الآخر؟ وهل يمكن للحرية أن تكتمل دون التزام يتجاوز الفرد إلى الغير؟

تبرز أهمية هذه الدراسة في راهنيتها، إذ تسلط الضوء على بعد أخلاقي حاسم في فلسفة دو بوفوار يتمثل في اعتبار الحرية مسؤولية لا تنفصل عن الشرط الإنساني المشترك. وفي عالم يتزايد فيه الانسحاب الفردي والنزوع إلى اللامبالاة، تستعيد فلسفتها قيم التفاعل، والتضامن، والعمل من أجل الآخر. كما تكشف الدراسة عن قدرة فكر دو بوفوار على تجاوز الوجودية التقليدية، من خلال ربطها بين التجربة الفردية والبنى المجتمعية، وبين حرية الفرد والتحولات التاريخية، في مقاربة تجمع بين العمق الفلسفي والالتزام السياسي.

1 - الخلفية الفلسفية لفكر سيمون دي بوفوار :

ولدت سيمون دو بوفوار في باريس عام 1908 وتلقت تعليمها الأولي حتى شهادة الثانوية في معهد كورديزير cours désir الكاثوليكي المتعصب وتحصلت بعد ذلك شهادة أستاذة في الفلسفة عام 1929أما في عام 1943 قدمت أول مؤلفاتها الأدبية وهو كتاب المدعوة l'invitée ثم أعقبته بكتاب دم الآخرين Le sange des autres، أما في عام 1949 قدمت كتابها الشهير « الجنس الآخر» ليصبح الكتاب المرجع للحركة النسوية في العالم، وضع هذا الكتاب مسبقا في الفاتيكان على قائمة الكتب المحرمة، لتلغى بعدها في عام 1966، هذا الكتاب هو بمثابة تحليل مفصل لتاريخ اضطهاد المرأة، ناقشت فيه سيمون دو بوفوار سؤالين مركزيين هما: كيف وصل الحال بالمرأة الى ما هي عليه؟ أو بعبارة أخرى لماذا أصبحت الاخر؟ وما هي الأسباب التي منعت النساء من التكتل ومواجهة الواقع الذكوري الذي فرض عليهن؟

قدمت سيمون دو بوفوار سيرتها الذاتية على شكل مذكرات أطلعتنا فيها على حياتها وعملها، في أربعة أجزاء صدرت بين 1958- 1972 تحت مسمى ‹‹مذكرات شابة رصينة›› Mémoires d'une jeune fille rangée ‹‹قوة العمر›› La Force de

l'age «قوة الأشياء»La Force des choses «بعد كل شيء» Tout compte fait لتضيف إليها بعد ذلك رواية «موت لطيف للغاية» Une mort très douce عام 1964 (دو بوفوار، 2015، ص 07)

نشأت سيمون دو بوفوار في بيئة برجوازية كاثوليكية، حيث تداخلت القيم المحافظة مع طموحات ثقافية وأدبية كانت كامنة في والدها، لكنها سرعان ما تمردت على هذا الإطار الاجتماعي والديني، لتتخذ من الفلسفة سبيلًا لتحرير الذات من أسر التقاليد. لقد شكّلت هذه النشأة الخلفية التأسيسية لفكرها الوجودي النسوي، إذ أن التناقض بين تربية دينية صارمة وطموح عقلي متحرر دفعها مبكرًا إلى مساءلة المعطى، ورفض الامتثال لما يُعتبر «طبيعيًا» في أدوار المرأة. في السوربون، اكتشفت الفلسفة كأداة تفكيك وتحرر، وهناك التقت بسارتر، لكنّها لم تكن تابعة له، بل طوّرت على هامش العلاقة معه مشروعًا فكريًا خاصًا، يقوم على نقد البُنى الذكورية التي تختزل المرأة في «الآخر». من هنا، يمكن القول إن تكوينها الفلسفي لم يكن مجرد اكتساب أدوات تحليل عقلاني، بل كان تجربة وجودية بامتياز: تجربة انتزاع المعنى من قلب التناقض بين الموروث والتحرر، بين الذاتية النسائية ومركزية الذكر في الفكر الغربي. لقد صنعت من ذاتها موضوعًا فلسفيًا، وفتحت بذلك أفقًا جديدًا للفكر الحديث حول الجندر، والحرية، والهوي، تعتبر سيمون دو بوفوار الرائدة الأولى وأم الحركة النسوية في فرنسا من خلال ما قدمته لهذه الحركة وكذا مدى تأثيرها في الفكر النسوي بأفكارها التحررية، ففلسفتها هي بمثابة النموذج الأمثل للفلسفة النسوية فهي تقول: «كل ما كتب عن المرأة من قبل الرجل يجب أن يثير الشبهات لأنهم خصوم وحكام في نفس الوقت وقد سخروا اللاهوت والفلسفة والقوانين لخدمة مصالحهم» (دو بوفوار، ص 08).

تُستند الخلفية الفلسفية لفكر سيمون دو بوفوار إلى تداخل مركّب بين الوجودية الفينومينولوجية، والتأويل الجدلي الهيغلي، والمقاربة النقدية الماركسية، ما أتاح لها بلورة مشروع فلسفي ذي طابع تحرّري نسوي يتجاوز الطرح الميتافيزيقي التقليدي. فقد تبنّت دو بوفوار المقولة الوجودية المركزية القائلة

بأن «الوجود يسبق الماهية»، لتؤسّس من خلالها لفهم جديد للذات الإنسانية، بما هي كينونة في طور التشكّل الدائم عبر الفعل والاختيار. وانطلاقًا من الحس الفينومينولوجي، أولت اهتمامًا خاصًا لتجربة الجسد، لا بوصفه معطى بيولوجيًا فحسب، بل باعتباره وعاءً للمعنى والتجربة المعيشة، ما سمح لها بإعادة تأويل علاقة المرأة بالعالم والآخر.

كما استثمرت المفهوم الهيغلي «الآخر» و«الاعتراف» ضمن سياق نقدها لعلاقات الهيمنة، لتُظهر كيف تموضع المرأة تاريخيًا كـ«آخر جذري» للرجل، محرومة من مقومات الذاتية الحرة. وفي تماهٍ مع النقد الماركسي، وقفت دو بوفوار على آليات إعادة إنتاج التبعية عبر البُنى الاجتماعية والاقتصادية، مؤكدة أن تحرّر المرأة لا يمكن أن يتم خارج إطار التغيير الجذري للعلاقات السلطوية القائمة. بهذا، يشكّل فكر دو بوفوار تجسيدًا لفلسفة وجودية ملتزمة، تسعى إلى تأسيس أخلاقيات للغيرية والعدالة تتجاوز النزعة الفردانية وتستعيد البعد التاريخي-الاجتماعي للذات.

أما عن علاقتها بجان بول سارتر فيمكن القول عنها نشأت العلاقة بين سيمون دو بوفوار وجان بول سارتر في سياق فلسفي وفكري عميق، حيث اجتمعت فيهما الرغبة في تفكيك المسلمات الوجودية، وتأسيس مشروع حياتي وفلسفي مشترك يقوم على الحرية والمسؤولية. منذ لقائهما الأول في المدرسة العليا للأساتذة (École Normale Supérieure)، بدا واضحًا أن ما يجمعهما ليس مجرد إعجاب شخصي، بل تقاطع وجودي في النظرة إلى الإنسان والكون والمعنى.

تطورت علاقتهما من شراكة فكرية إلى تجربة وجودية تتجسد في الحياة اليومية، حيث رفضا الزواج التقليدي، وفضّلا نمطًا من العلاقة يعبّر عن قناعاتهما الفلسفية في التحرر من الأعراف وصياغة الذات. على مرّ السنين، أصبح هذا الارتباط فضاءً للتفكير الوجودي الحي، إذ كتب سارتر عن الحرية والاختيار والقلق، بينما وسّعت دو بوفوار تلك المفاهيم لتشمل قضايا الجسد والمرأة والغيرية. وقد تحوّلت العلاقة بينهما إلى مختبر فلسفي يختبر فيه كل منهما نظرياته في الحياة، في الكتابة، وفي الآخر بوصفه شرطًا لوعي الذات. ومن خلال

هذا التوازي الحي بين الفكر والممارسة، جسّدت علاقتهما النادرة إمكانية أن تكون الفلسفة أسلوبًا للعيش، لا مجرد تأمل نظري

2 - مفهوم الحرية عند سيمون دو بوفوار :

تنطلق سيمون دو بوفوار في فهمها لإشكالية الآخر باعتبارها من أهم الإشكاليات التي أثارت اهتمامها باعتبارها من مواضيع الفلسفة الوجودية إنها إشكالية صراع الذات مع الآخر ومدى تأثيرها في تشكيل الحياة الاجتماعية، إن هذا الصراع يحتاج إلى بحث وتقصي في كيفية ظهوره فهو يعود إلى العلاقة غير المتكافئة بين المرأة والرجل ‹› والآخر يعتبر محورا في الفلسفة الوجودية، حيث يشير سارتر إلى أن وجود الآخر هو عنصر أساسي من الوجود الإنساني، ويبرز الآخر كمرآة تعكس الذات مما يؤدى إلى شعور بالقلق والوعي الذاتي، يوضح سارتر كيف ينتج وجود الآخر صراعا من أجل الاعتراف والسيطرة، ويعتبر الآخر تهديدا لحريتنا، إذ يتم تعريفه من خلال نقص الصفات أو عدم الذات بدلا من مجرد اختلاف في الصفات›› (ASHLEY. 2024).

في كتابها الجنس الآخر تضع سيمون دو بوفوار الرجال في شكل حواري حول النساء وذلك في المجلد الأول بينما في المجلد الثاني تدعو النساء إلى إقامة حوار ووصف تجاربهن من أجل تغيير الطريقة التي ننظر من خلالها إلى الاختلاف الجنسي بين الرجل والمرأة من أجل توسيع نطاق الحرية لديها، ولهذا فهي تنطلق من تحديد مفهوم الآخر وهنا عملت على عرض العديد من النظريات التي ساهمت في تكريس فكرة أن المرأة هي الآخر وبدأتها بنقد النظرية البيولوجية باعتبارها أحد النظريات التي تستخدم كحجة علمية لتفسير وضعية المرأة وفقا لأهدافه، حيث عملت هذه التفسيرات على النظر إلى المرأة بأنها كائن ضعيف يتطلب وجوده القوة العضلية الذكورية، لكنها تصل إلى نتيجة وهي أن البيولوجيا لا تقدم لنا إجابة شافية حول سؤال لماذا تعتبر المرأة هي الآخر؟ وهنا ترى دو بوفوار ضرورة البحث في أسباب أخرى فتنتقل إلى نقد نظرية التحليل النفسي لأن هذه النظرية عملت على إعادة ‹›إنتاج نفس التصورات التي تجعل الرجل هو المعيار الأساسي، مما يؤدي إلى استنتاجات مشابهة حول وضعية المرأة›› (زين العابدين محمد، ص 17).

رفضت سيمون دو بوفوار رؤية فرويد التي اختزلت الحضارة الإنسانية في الحياة الجنسية رغم أنها قد اعترفت بعبقرية فرويد وأفكاره الجريئة، كما أنها رأت أن وضع المرأة يتطلب النظر إليها ككائن بشري ضمن مجموعة من القيم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فهي تقول: ‹‹ بالنسبة لنا، تعرف المرأة ككائن بشري باحث عن قيم ضمن عالم من القيم، عالم لابد من معرفة هيكلته الاقتصادية والاجتماعية›› (دو بوفوار، 2015، ص 15). وتضيف في سياق رفضها لنظرية فرويد تقول في كتابه الجنس الآخر ما يلي: ‹‹ وكما لا يكفي أن نقول أن المرأة هي أنثى فلا يمكن أن نعرفها عبر إدراكها لأنوثتها: إذ أنها تدرك ذلك ضمن المجتمع الذي هي جزء منه، باستبطان اللاوعي والحياة النفسية بمجملها، تقترح لغة التحليل النفسي أن مأساة الفرد تجري في داخله: تستتبع ذلك كلمات عقدة وميل، الخ ... ولكن الحياة هي علاقة بالعالم، ويتعرف الفرد باختياره لنفسه من خلال العالم، وعلينا أن نلتفت نحو العالم كي نجد إجابات على الأسئلة التي تقلقنا، يفشل التحليل النفسي خصوصا في تفسير كون المرأة هي الآخر›› (دو بوفوار، 2015، ص 71).

بعد كل هذا التحليل وصلت سيمون دو بوفوار إلى نتيجة مهمة وهي أن الحتميات البيولوجية وكذا الاجتماعية لا يمكن أن تكون عائقا في وجه المرأة لأن الفردية والحرية هما جوهران مشكلان لكينونة المرأة والكينونة الإنسانية ككل، من هنا وجب النظر إلى المرأة على أنها كائن قادر على اختيار مصيره لوحده وبحرية تامة، كما أن هذه الرؤية النسوية التي حملتها دو بوفوار في فلسفتها جعلتها تساهم بشكل كبير في تحرير المرأة من أسطورة الأنوثة التاريخية التي هيمنت عليها لقرون من الزمن، وعليه نقول إن دو بوفوار قدمت نقدا جوهريا فضحت من خلاله زيف أسطورة المؤنث الأبدي التي لاحقت المرأة في تاريخها الطويل، هذه الأسطورة لم يكن لها أي أساس علمي بقدر ما هي بناء ثقافي تأسس ليؤثر في الواقع حتى أصبح بمثابة الحقيقة المطلقة التي لا يمكن نقدها أو رفضا، أو التشكيك فيها، مما ساهم في تكريس تبعية الأنثى للذكر أو المرأة للرجل، ومنه رفضت هذا التمثيل المطلق ودعت إلى ضرورة وضع هذه التصورات في سياقها التاريخي الاجتماعي حتى تظهر لنا حرية المرأة، فهي ترى أن التاريخ الإنساني أظهر

لنا «أن الرجال أمسكوا دوما بجميع السلطات الفعلية؛ ووجدوا منذ بداية الزمن الأبوي أن المفيد إبقاء المرأة في وضع التبعية؛ فوضعت شرائعهم الأبوية ضدها؛ وهكذا غدت فعليا الآخر» (دو بوفوار، 2015، ص 185).

تنتقل سيمون دو بوفوار بعدها لنقد الخطاب الماركسي وذلك في سياق نقدها للتيارات الفكرية الكبرى، وعلى الرغم من أن النظرية الماركسية كانت من أكثر النظريات شمولا في الفلسفة النسوية من خلال ما أدته المرأة من دور منذ بداية التاريخ، ورغم أن دو بوفوار قدرت هذه النظرة الماركسية للمرأة إلاّ أنها اختلفت معها في الكثير من المسائل، حيث رأت أن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية لن يغير في علاقة وأن المرأة ستبقى الآخر حتى في المجتمع الاشتراكي وذلك لأن الاضطهاد الذي تعرفه النساء لا تعود جذوره إلى الجانب الاقتصادي كما أشار إلى ذلك انجلز في كتابه أصل العائلة، ولأن اضطهاد المرأة لا يعود إلى اكتشاف الأداة البرونزية فقط والقضاء على الملكية الفردية بقدر ما هو أمر يتطلب القضاء على رغبة الرجل في السيطرة على المرأة (دو بوفوار، 2015، ص 78-79).

وجهت دو بوفوار نقدًا عميقًا للماركسية، لا سيّما في مقاربتها لمفهومي الحرية والالتزام. فعلى الرغم من تعاطفها مع غايات الماركسية التحررية، ترى دو بوفوار أن الحتمية الاقتصادية التي يقوم عليها التصور الماركسي تُفرغ الفعل الإنساني من بعده الأخلاقي، وتختزل الذات إلى انعكاس لبُنى الإنتاج والعلاقات الطبقية. وتبرز المفارقة هنا بين دو بوفوار، التي ترى في الحرية نواة الوجود الإنساني ومسؤولية لا تنفصم عن الالتزام، وبين ماركس الذي يعتبر الوعي الفردي مشروطًا بالبنية التحتية للمجتمع. أما جورج لوكاش، رغم محاولته إدخال البعد الذاتي عبر مفهوم «الوعي الطبقي، فإن هذا الوعي يظل، في نظر دو بوفوار، جماعيًا ومؤدلَجًا، لا يتيح للفرد حرية الاختيار الأخلاقي المتعدد. ويتجلى نقدها للماركسية أيضًا في موقفها من المسألة النسوية، حيث ترى في كتابها «الجنس الآخر» أن اختزال اضطهاد المرأة إلى مجرد نتيجة للملكية الخاصة أو البنية الطبقية يُغفل الطابع الرمزي والثقافي العميق للعلاقات الجندرية. من هنا، تُمثّل فلسفة دو بوفوار التزامًا وجوديًا متجذرًا في حرية الذات، لا في حتمية التاريخ، ما يجعل مشروعها

الفلسفي مختلفًا عن التصورات الجماعية المغلقة، ومنفتحًا على أخلاقيات فردية مسؤولة عن العالم والآخر.

و تخلص في الأخير إلى القول أن المادية التاريخية ليست كافية لوحدها لتفسير اضطهاد المرأة وهي تقول في ذلك «وهكذا نرفض لنفس السبب أحادية فرويد الجنسية وأحادية انجلز الاقتصادية، يفسر المحلل النفسي كل مطالب المرأة الاجتماعية على أنها ظاهرة «احتجاج ذكوري» وعلى العكس ترى الماركسية أن الجنس لديها يعبر بمواربات معقدة كثيرا أو قليلا عن وضعها الاقتصادي، لكن الفئات «البظرية أو المهبلية» كالفئات «البرجوازية أو العمالية» هي أيضا عاجزة عن احتواء امرأة محسوسة اعتمادا على التأثرات الفردية كتاريخ البشرية الاقتصادي هناك بنية تحتية وجودية تسمح وحدها بفهم هذا الشكل الخاص الذي هو الحياة بوحدته» (دو بوفوار، 2015، ص 81).

و يتعزز هذا التمايز الفلسفي في مشروع دو بوفوار من خلال انخراطها في الفلسفة الوجودية، التي تشكل بالنسبة لها الإطار الأنسب لفهم الالتزام الإنساني من منطلق الحرية لا الحتمية. فالوجودية كما تقدمها، لا سيما في كتابها من أجل أخلاق الغموض (Pour une morale de l'ambiguïté)، تقوم على الاعتراف بجذرية الحرية بوصفها شرطًا للوجود، وترفض أي اختزال للذات في هوية مسبقة أو بنية تاريخية قسرية. وفي هذا السياق، تقف دو بوفوار ضد النزعات الشمولية التي جسدتها الأنظمة الفاشية، حيث يصبح الفرد أداة في يد الدولة أو الأمة أو العِرق، وتُلغى حريته لصالح هوية جمعية مطلقة. فالفاشية بالنسبة لها، كما الماركسية الأرثوذكسية، تنفي إمكانية الاختيار الفردي باسم ضرورة عُليا، سواء كانت طبقية أو قومية، وهو ما ترفضه رفضًا قاطعًا. إن دفاع دي بوفوار عن الالتزام لا يقوم على الامتثال لسلطة خارجية، بل على فعلٍ حرٍّ ينبع من وعي الذات بمسؤوليتها تجاه العالم والغير، بما يجعل فلسفتها التزامًا أخلاقيًا يقوم على التوتر الخلّاق بين الذات والآخر، بين الحرية والعدالة، دون أن يُضحّى بأحدهما لصالح الآخر.

تحتل قضية الحرية موقعًا جوهريًا في فلسفة سيمون دو بوفوار، وتتجلى بشكل خاص في مشروعها النسوي الوجودي كما عبّرت عنه في كتابها المرجعي

«الجنس الآخر». تنطلق دو بوفوار من مساءلة البنية الرمزية والاجتماعية التي حددت المرأة بوصفها «الآخر»، أي الكائن الذي لا يُعرف بذاته، بل في علاقته التبعية بالرجل، والذي حُرم عبر التاريخ من إمكانات ممارسة حريته الفعلية. وتصل في تحليلها إلى أطروحتها الشهيرة: «لا تولد المرأة امرأة، بل تصبح كذلك»، لتبيّن أن الهوية الأنثوية ليست معطى بيولوجيًا، بل بناء اجتماعي وتاريخي، يتشكل من خلال أنماط التنشئة والخطابات الثقافية.

تنطلق سيمون دو بوفوار كغيرها من الفلاسفة الوجوديين من مبدأ الوجود يسبق الماهية فالإنسان ليس كائنا ذا طبيعة ثابتة بقدر ما هو كائن يصنع ذاته من خلال حريته وأفعاله وإرادته، وفي كتابها الجنس الآخر تأتي هذه العبارة أو الشعار ‹› المرأة لا تولد امرأة بل تصبح كذلك›› هي عبارة انطلق منها الفكر النسوي، تكشف لنا من خلاله دو بوفوار أن الهوية ومن ثم الحرية ليست معطى قبلي بل هي مشروع يبنى ويؤسس، ومن خلال تحليلها للعلاقة بين الجنسين عادت إلى جدلية السيد والعبد الهيجلية لفهم تجربة المرأة في المجتمع الذكوري في كتابها السابق الذكر تنطلق من هذه العبارة ‹›الإنسانية تقدر الاختراع أكثر من الإنجاب والمخاطرة بالحياة أهم من منحها الاستمرارية›› التي رددتها بكثرة من خلالها يمكن أن نفهم كيف أجبرت المرأة على العيش في حالة دائمة ولا أخلاقية من الازدواجية حيث شعورها بوجودها كوجود قادر على خلق ماهيته، إلا أنها تغني ذاتها في ماهية الآخر (زين العابدين محمد، ص 25).

نعود إلى تحليلها إلى جدلية السيد والعبد وكيف قدمها هيغل على أنها علاقة بين الوعي والوعي الآخر معتبرا الصراع هو محرك أساسي لتطور هذا الوعي ‹› فالسيد هو الشخص الذي يرى نفسه مستقلا وذا قيمة ذاتية ويحاول تأكيد هذه القيمة من خلال إخضاع الآخر ولكن هذا الاعتراف الذاتي يبقى ناقصا لأنه يعتمد على وجود شخص آخر ألا وهو العبد وهو خاضع للسيد ورغم أنه فاقد لإنسانيته إلا أنه هو من يبدأ عملية تحرير الوعي وذلك من خلال ما يقوم به من نشاط وعمل هذا ما يجعله مدركا لقيمته ومكانته الذاتية، وهنا سيحاول التمرد والخروج على السيد وفي هذه الحالة سيتحول السيد إلى عبد لخدمات عبده (زين العابدين محمد، ص 26).

تأخذ المرأة في جدلية السيد والعبد في نظر دو بوفوار مكانة الآخر أو العبد وهذا ما يجعلها دائما تحت سيطرة الرجل ترى دو بوفوار في هذه الجدلية أداة فلسفية هامة لفهم العلاقة بين الجنسين لكن تعيد طرحها بصيغة جديدة تتلائم مع ما يطرحه الواقع الاجتماعي والثقافي التي تواجدت فيه، قلنا أن المرأة تمثل العبد في جدلية هيغل ويمكن لها أن تدرك ذاتها وقيمتها ولهذا تسعى دوما لتحرير نفسها وبدأت بذلك فعلا حتى أنها استخدمت أدواتها لاستعباد الرجل.

أثبتت لنا سيمون دو بوفوار أن علاقة الرجل بالمرأة ليست العلاقة قهر من جانب واحد بل بالعكس فهي علاقة تبعية متبادلة فالرجل رغم أنه يسيطر على المرأة إلا أن هذه السيطرة تبدو ظاهريا فقط لأنه لولا وجود المرأة لما أثبت تميزه وتفوقه وهذا ما عرفناه مع العبد والسيد، كما أن الرجل يسعى دوما إلى تقيد حرية المرأة، وهذا ما هو إلا خوفا من استقلالها، ورغم أن دو بوفوار استعانت بجدلية (السيد والعبد) لهيغل إلا أن هذا لم يمنعها من نقدها في عدة جوانب حيث رأت أن هيغل أهمل تجربة المرأة في هذا الصراع بالإضافة إلى هذا «إقصاء المرأة من النضال حيث تشير دي بوفوار إلى أن النساء في المجتمع الأبوي لا يسمح لهن بخوض نفس الصراع من أجل الحرية كما يفعل الرجال، فإن تجربة المرأة ك «الآخر» تختلف عن تجربة العبد، وبالتالي فإن تجربتهن تهمش وتختزل إلى حالة ثابتة من الآخر» (زين العابدين محمد، ص 28) من هنا تؤكد دو بوفوار أن تحقيق الحرية لا يقتضي إلغاء الآخر أو القضاء عليه بقدر ما هو قائم على إيجاد توافق واعتراف متبادل وهذا ما طرحته في كتابها «الجنس الآخر».

من هنا، تصبح الحرية بالنسبة للمرأة مشروعًا يتطلب وعيًا ذاتيًا عميقًا بمواضع التهميش، وجهدًا لتحطيم القيود التي فُرضت عليها تحت غطاء الطبيعة أو القدر. وتُحمّل دو بوفوار النساء جزءًا من مسؤولية إعادة إنتاج تبعيتهن، حين يقبلن وضع الضحية أو يجدن في التبعية «راحة» زائفة. إنها تدعو المرأة إلى الارتقاء إلى مستوى الحرية كاختيار وجودي، لا كمجرد شعار. والحرية هنا ليست حالة مجردة، بل تمرّ عبر الجسد، والعمل، والاستقلال المادي والمعرفي. فلا حرية فعلية من دون امتلاك المرأة لجسدها، ولا تحرر ممكنًا دون قدرة اقتصادية

تضمن للمرأة موقعًا فاعلًا في العالم. وهكذا، فإن مشروع دو بوفوار هو دعوة مزدوجة: إلى نقد البنى الذكورية التي كبّلت حرية المرأة، وإلى مسؤولية فردية للمرأة نفسها في خوض مشروع التحرر بوصفه تجربة وجودية أخلاقية شاملة، لا تكتمل إلا بالوعي والفعل.

في كتابها الجنس الآخر وتحديدا في جزئه الثاني تستعرض في قسه الأول مراحل تطور تعليم المرأة منذ طفولتها وصولا إلى تجاربها مع الجنس إن وجدت، مبينة كيف تجبر المرأة على التخلي عن مطالبها بالتفوق الخاص حتى أنها تصل إلى درجة قبول الدور السلبي فتصبح مغتربة عن ذاتها وهو ما يتعارض مع الطبيعة الإنسانية القائمة على النشاط الذاتي، فالمرأة تجبر في نظر سيمون دو بوفوار على هوية اجتماعية معينة أو تفرض عليها فتحدد ماهيتها مسبقا وتحصر في أدوار اجتماعية محددة، والمرأة في نظرها «ليست مجرد كائن خاضع لأدوار اجتماعية محددة بل هي كائن واع يمتلك القدرة على التحرر من هذه الأدوار وتشكيل هويته الخاصة» (زين العابدين محمد، ص 37)؛ وهي دعوة إلى تحرر المرأة من كل القيود واستعادة حريتها وذلك برفض هذه القيود، كما أن الحرية الفردية التي تتحدث عنها دو بوفوار مرتبطة بالسياق الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد ما يتطلب مسؤولية أخلاقية أيضا لا تكون تجاه الذات فقط بل تجاه الآخرين من أفراد المجتمع، كما تعمل دو بوفوار على تحليل ذلك الصراع القائم بين حرية الاختيار والقيود الموجودة في المجتمع، وتعتبر أن هذا الصراع ما هو إلا جزء من تجربة الوجود التي يعيشها الإنسان كما وضحت هذه التجربة في ما تعيشه المرأة فهي «تعاني من اغتراب مضاعف، فهي مغتربة عن ذاتها من جهة، وعن المجتمع الذي يفرض عليها أدوارا وقوالب محددة من جهة أخرى، وتؤكد دي بوفوار أن الاغتراب يضع المرأة في حالة دائمة من التناقض بين رغبتها في الحرية والاستقلال وبين القيود الاجتماعية المفروضة عليها، مما يؤدي إلى الشعور بالقلق والضياع» (زين العابدين محمد، ص 41). أن تكون حراً لا يعني أن يكون لديك ترخيص حر لفعل ما تريد. بل إن الحرية تستلزم الافتراض الواعي لهذه الحرية من خلال المشاريع التي يتم اختيارها في كل لحظة. إن معنى الأفعال لا يُستمد من مصدر خارجي للقيم (مثلاً في الله، أو الكنيسة، أو الدولة، أو عائلتنا، وما إلى ذلك)، بل

من الفعل التلقائي للوجود في اختيار هذه الأفعال. يجب على كل فرد أن يتقبل مشروعه بشكل إيجابي (shannon, 2024)

3. الالتزام الأخلاقي عند دو بوفوار:

تؤسس سيمون دو بوفوار رؤيتها للحرية على قاعدة وجودية-أخلاقية ترى أن الإنسان مشروع يتجاوز ذاته باستمرار، ولا يكتمل إلا في العالم ومع الآخرين. فالحرية ليست خاصية ذاتية ميتافيزيقية، بل هي واقع يتحقق في الفعل والعلاقة، ويُختبر على نحو ملموس في حضرة الغير. من هذا المنطلق، لا يمكن الحديث عن حرية حقيقية دون التزام تجاه الآخرين، لأن وجود الآخر ليس تهديدًا لذاتي، بل هو شرط لإدراكي لحريتي. فالحرية، في نظر دو بوفوار، لا تُعرّف سلبًا كغياب للقيود، بل إيجابيًا كقوة لإنتاج المعنى وتحقيق إمكانات الإنسان، وهذا لا يكون ممكنًا إلا في عالم مشترك تحكمه علاقات احترام واعتراف متبادل. ولهذا، تعتبر أن الالتزام تجاه الآخر لا ينبع من واجب أخلاقي خارجي أو قانون ديني، بل من إدراك الذات لكونها ليست وحدها، وأن حريتها تتقاطع حتمًا مع حرية الغير، وتتطلب صونها وتغذيتها.

يظهر الاختلاف بينها وبين سارتر في نظريته حول الحرية المطلقة وانطلاقا من نقدها له فهي تؤكد على أهمية الحرية الإنسانية وفي الوقت ذاته ترفض مطلقيتها فالحرية عندها تتأثر بالظروف المحيطة بها، في حين أن سارتر كان يرى بأن الصراع هو بين الوجود لذاته والوجود بذاته، فإن تحليلات سيمون للذات الحرة كانت تنصب على المتطلبات الأخلاقية لمواجهة حرية الاخرين، وأن العالم الخارجي غالبا ما يقدم نفسه كحقيقة موضوعية تقوم بسحق الانسان بينما يكشف الاخر عن مدى حريتنا وبدلا من رؤية الاخر كتهديد لحريتي كما يقول سارتر، ترى سيمون دو بوفوار الاخر على أنه المحور الضروري لحريتي بعبارة أخرى لا أستطيع أن أكون حر بدون الاخر (shannon, 2024,).

في كتابها بيروس وسينياس الذي صدر عام 1944 تناولت فيه مسألة المسؤولية الأخلاقية في اطار وجودي فهي وقبل هذا المقال كانت مهتمة بالمسؤولية الأخلاقية التي يتحملها الفرد تجاه نفسه وتجاه الاخرين وكذا الفئات المهمشة والمضطهدة

في المجتمع ولأنها اهتمت في هذا المقال بالحرية والالتزام تعمل دو بوفوار على بناء أخلاقيات جديدة وهو المشروع الذي أرجأه سارتر في كتابه الوجود والعدم وبدلا من أن تنظر الى الاخر باعتباره تهديدا لحريتي كما نظر إليه سارتر، ترى هي إن الاخر هو المحور الضروري والأساسي لقيام حريتي لأن دو بوفوار مهتمة في هذا المقال بالحرية وضرورة اختيار الشخص لنفسه في كل لحظة، فإنها تتناول علاقات العبودية والسيطرة والاستبداد والإخلاص التي تظل خيارات على الرغم من عدم المساواة التي غالباً ما تنتج عن هذه الروابط مع الآخرين. وعلى الرغم من عدم المساواة في القوة في مثل هذه العلاقات، فإنها تؤكد أننا لا نستطيع أبدًا أن نفعل أي شيء لصالح الآخرين أو ضدهم، أي أننا لا نستطيع أبدًا أن نتصرف في مكان الآخرين لأن كل فرد لا يمكنه أن يكون مسؤولاً إلا عن نفسه. ومع ذلك، فإننا لا نزال ملزمين أخلاقيا بالامتناع عن إيذاء الآخرين. إن تكرار موضوع مشترك في الفلسفة الوجودية، حتى الصمت أو رفض الانخراط في مساعدة الآخر، لا يزال بمثابة اختيار. وبعبارة أخرى، لا يمكن الهروب من الحرية (shannon, 2024).

ويظهر هذا التصور جليًا في موقف دو بوفوار من قضايا التحرر، مثل دفاعها عن حقوق النساء في «الجنس الآخر»، حيث تفضح العلاقات غير المتكافئة بين الرجل والمرأة، وتعتبرها مظهرًا من مظاهر اختلال العلاقة بين الأنا والغير، إذ يُختزل الآخر (المرأة) إلى «آخر مطلق» منزوع الحرية، ما ينفي إمكانية الالتزام الحقيقي معه. كما عبّرت عن التزامها الأخلاقي تجاه الغير في مواقفها السياسية، كمعارضتها الشديدة للاستعمار الفرنسي في الجزائر، ورفضها لحرب فيتنام، حيث رأت أن الصمت أمام العنف هو شكل من أشكال التواطؤ مع القهر، وأن الحرية الأخلاقية تفرض مقاومة الظلم، لا سيما إذا مورس باسم «القيم الغربية» الزائفة.

إن دو بوفوار ترفض كل تصور للحرية قائم على الفردانية المنعزلة، أو على مبدأ السيادة المطلقة للذات على حساب الآخرين، لأن ذلك يفضي إلى العدمية أو الاستبداد. في المقابل، تدعو إلى ما تسميه «أخلاق الغموض»، أي أخلاق تعترف بتعقيد الواقع وبصعوبة اتخاذ القرار الأخلاقي، لكنها لا تتخلى عن المسؤولية ولا تنكفئ على ذاتها. الالتزام، إذن، هو فعل حرّ تجاه عالم مشترك، وتجاه ذوات

أخرى لها الحق في أن تكون، وأن تختار، وأن تُسمع. بهذا المعنى، يصبح الآخر ليس مجرد «حدّ» لحريتي، بل هو المجال الذي تُختبر فيه إنسانيتي، ويغدو الالتزام به تعبيرًا عن نضج الحرية نفسها، لا تقليصًا لها.

ما هي الالتزامات الأخلاقية التي يجب على الفرد أن يتحلى بها تجاه الأخر؟ انطلاقا من هذا السؤال نقول أن دو بوفوار لا تنظر إلى الحرية بأنها تحرر مطلق للإنسان بل بالعكس من ذلك هي تستوجب قيام نظام أخلاقي يجمع بين حريات مختلفة هي حريات الأفراد، ونحن هنا ملزمون بإنشاء نظام أخلاقي حتى يكون هناك التزام، ومنه ترى دو بوفوار «أن الالتزام الأخلاقي يستوجب أن تكون المشاريع الفردية ليست فقط تعبيرا عن حرية الذات بل وسيلة لتعزيز حرية الآخرين، فالوجود الإنساني بطبيعته يعتمد على هذا التفاعل الديناميكي مع العالم ومع الآخرين، ومن هنا يصبح العمل الأخلاقي ضرورة لخلق روابط تعزز حريات المجتمع» (زين العابدين محمد، 2025، ص 66)؛ فالأخلاق في نظرها ليست التزام ذاتي بقدر ما هي مسؤولية جماعية تتأسس من خلال مساهمة الجميع وبناءا على حرية الفرد والجماعة.

و بعد الحرب العالمية الثانية، لا نستغرب اهتمام دو بوفوار بقضايا القمع والتحرر والمسؤولية الأخلاقية التي يتحملها كل منا تجاه الآخر. من الواضح أنها تجد أن موقف الجدية هو المتهم الرئيسي في الحركات القومية مثل النازية التي تتلاعب بالناس ليؤمنوا بقضية ما كأمر مطلق لا يقبل الشك، ويطالبون بالتضحية بعدد لا يحصى من الأفراد. تتوسل بوفوار إلينا أن نتذكر أننا لا نستطيع أبدًا تفضيل قضية على إنسان وأن الغاية لا تبرر بالضرورة الوسيلة. بهذا المعنى، تتمكن بوفوار من تعزيز الأخلاق الوجودية التي تؤكد على حقيقة المشاريع الفردية والتضحيات مع الحفاظ على أن مثل هذه المشاريع والتضحيات لها معنى فقط في مجتمع مفهوم من الأفراد الذين لديهم ماض وحاضر ومستقبل (shannon, 2024).

خاتمة:

إنّ المتأمل في مفهومَي الحرية والالتزام في فلسفة سيمون دو بوفوار يكشف عن رؤية وجودية تتجاوز الطروحات الفردانية الكلاسيكية، وتمنح للحرية بعدًا

أخلاقيًّا وإنسانيًّا متجذرًا في الواقع والعلاقات. فقد بيّنت دو بوفوار أنّ الحرية ليست امتيازًا معزولًا للفرد، بل هي مشروع يتكوَّن من خلال الفعل، والاختيار، والانخراط في العالم، ومن خلال الاعتراف بالآخر والالتزام بتحريره. وهكذا يصبح الالتزام مظهرًا من مظاهر الحرية لا نقيضًا لها، بل شرطًا من شروط تحققها.

لقد مكّنت فلسفة دو بوفوار من إعادة التفكير في الحرية كقيمة ملموسة لا تنفصل عن الحياة اليومية، وعن التحديات الاجتماعية والسياسية التي تواجه الأفراد، وخصوصًا المهمّشين والمضطهَدين. وبهذا المعنى، فإنّ مساهمتها لا تقتصر على الحقل الفلسفي، بل تمتد لتطرح أسئلة راهنة حول العدالة، والمسؤولية، والمقاومة، والعيش المشترك.

وفي هذا السياق، احتلّت حرية المرأة موقعًا محوريًّا في فكر دو بوفوار، حيث فضحت عبر أعمالها –وخاصة في الجنس الآخر– الأوهام الثقافية التي رسّخت تبعية المرأة وحرمتها من الوجود الحرّ كذات فاعلة. واعتبرت أنّ تحرير المرأة لا يتمّ بمجرد رفع القيود القانونية أو الاجتماعية، بل بوعي المرأة لذاتها ككائن حرّ، قادر على الاختيار والمسؤولية. فالمرأة، شأنها شأن الرجل، مدعوة إلى تجاوز الوضع المفروض عليها، وإلى بناء ذاتها من خلال الالتزام بالتحرر الفردي والجماعي في آن واحد.

وفي ظل تنامي الحركات النسوية المعاصرة بمختلف تياراتها، يظلّ فكر دو بوفوار مرجعًا لا غنى عنه لفهم التداخل بين قضايا الحرية، والجندر، والسلطة، ولبناء نقد جذري للأنساق التي ما تزال تعيد إنتاج التمييز والهيمنة. فقد وضعت أسسًا فلسفية لمطلب المساواة لم تزل راهنة في مجتمعات لا تزال تناضل من أجل كسر الصور النمطية وتحقيق العدالة الجندرية.

لقد أرادت دو بوفوار من خلال فلسفتها أن تقول إنّ الحرية لا تُمنح، بل تُنتَزع وتُبنى، وإنّ الالتزام ليس خيارًا ثانويًّا، بل هو شكل من أشكال الوفاء للذات وللآخر معًا. وهنا تكمن قوة مشروعها الفكري، الذي ما زال يحتفظ براهنيته وجدّته في عالم يبحث عن توازن جديد بين الذات والغير، بين الحق والمسؤولية، بين القول والفعل – وخصوصًا في مسيرة النساء نحو نيل حريتهن الكاملة.

قائمة المصادر والمراجع:

1. سيمون دو بوفوار (2015)، الجنس الأخر، الوقائع والأساطير، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق سوريا.
2. محمد زين العابدين محمد (2025) النسوية عند سيمون دي بوفوار، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، المجلد 36، العدد3 .141 .https://sjam.journals ekb.eg/article_409785_2d339403b760a6e2f09a887a2e9e276f.pdf
3. Tarin, Ashley:Existentialism and the other:Recansidering the language of simonedebeawvoirAccessedoctober19,2024.http:www.academia.edu
4. Shannon Mussett, Simone de Beauvoir (1908- 1986), internet encyclopedia of philosophy? I E P https://iep.utm.edu/simone-de-beauvoir/26- 04- 2025. 1916:

نحو بناء هوية مدنية للمرأة عند لوس إيريغاراي

Towards building a civil identity for women according to Luce Irigaray

فارس آمنة [1]
جامعة باتنة1، الجزائر، amina.fares025@gmail.com

ملخص:

تعتبر النسوية حركة فكرية واجتماعية، عملت على الدفاع عن حقوق المرأة وإرساء المساواة بين الجنسين، كما أعادت النظر في صورة الأنثوي ودوره في الفكر والمجتمع من أجل التحرر من قيود الأنظمة الذكورية الأبوية. وتعتبر الفيلسوفة الفرنسية لوس إيريغاراي إحدى الرائدات في الفلسفة النسوية الفرنسية المعاصرة، حيث رفضت الوضع السلبي للمرأة، ودعت إلى إعادة تشكيل هوية مدنية لها، وهذا لا يتحقق إلا في ظل الإقرار بالاختلاف الجنسي، الذي يسمح للمرأة بأن تكون ذاتها الحقيقية. دافعت إيريغاراي عن حقوق المرأة ودعت إلى ضرورة تدوينها في قوانين، حتى تتمكن من المشاركة بفعالية في الحياة السياسية، وعليه فإن الفلسفة النسوية لإيريغاراي تهدف في جوهرها إلى بناء هوية مدنية، لا تقصي المرأة ولا الرجل من الحياة الاجتماعية.

الكلمات المفاتيح: إمرأة، النسوية ،هوية مدنية، الاختلاف، حقوق.

Abstract :

Feminism is an intellectual and social movement, it defended women's rights,equality between the sexes , it reconsidered the image of feminine , its role in thought and society, for liberating them from patriarchal.Luce Irigaray is considered one of pioneers in contemporary western feminist, she rejected the negative position of woman, called for the necessity of reshaping a civil identity for her. this can only be achieved by acknowledging sexual difference,allowing woman to be herself. She championed women's

rights and urged their inclusion in laws,to enable effective participation in political life.This feminism aims to build a civil identity,which doesn't exclude woman or man from the social life.

Key words: woman ,feminism ,civil identity, difference, rights.

مقدمة

لقد سعت الفلسفة النسوية عبر تاريخ الفكر الفلسفي الغربي المعاصر إلى الدفاع عن حقوق المرأة، والعمل على إرساء المساواة بين الجنسين، وذلك عن طريق تفكيك وخلخلة الأنظمة الأبوية والخطابات الذكورية التي سيطرت على الفكر،اللغة،الدين والمجتمع، وحرمت المرأة من حقوقها الطبيعية والمدنية، كما وضعتها أسفل الهرم الاجتماعي ووصفتها بصفات سلبية ودونية، تجعلها غير قادرة على تولي المناصب والأدوار السياسية، وقد استلزم عن هذا الوضع السلبي للمرأة، اكتسابها لهوية جندرية مزيفة ومصطنعة، وتبعية مطلقة للذكر أو الرجل أو الأب.

إن هذه الهوية الأنثوية المصطنعة دفعت بالفيلسوفة والمحللة النفسانية الفرنسية المعاصرة لوس إيريغاراي1932 إلى اعادة النظر في حقوق المرأة، دورها، مكانتها وعلاقتها مع نظيرها الرجل، فعن طريق قراءة نقدية هيرمينيوطيقية لتاريخ الفكر الغربي، حددت إيريغاراي معالما وخصائصا لهوية مدنية جديدة، وفقا لمبدأ الاختلاف الجنسي، لذلك تدور إشكالية هذا البحث حول كيفية بناء إيريغاراي لمعالم هوية مدنية للمرأة، تتجاوز بها لوغومركزية الفكر الفلسفي،وتلك الهيرارشية التي كانت سائدة في المجتمعات الغربية.

تكمن أهمية هذه الدراسة في تبيين مكانة ودور المرأة في المجتمع ،وتحديد الحقوق التي يجب الاهتمام بها وتدوينها في القوانين المدنية، حتى تسترجع المرأة هويتها الضائعة.

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على موقف إيريغاراي من الهوية الأنثوية،وامكانية تشكيل هوية مدنية جديدة لها،مع التعرف على حقوقها الطبيعية والمدنية، وهذا في ظل احترام الاختلاف الجنسي بينها وبين الرجل. وعلى

ضوء ما سبق يمكننا طرح عدة مشكلات سنحاول الإجابة عنها في هذا المقال:

كيف استطاعت إيريغاراي اعادة بناء وتشكيل هوية مدنية للمرأة في ظل هيمنة الأنظمة والقيود الذكورية على المجتمع؟

ما موقف إيريغاراي من الهوية الأنثوية؟ وما طبيعة الحقوق التي يجب على المرأة اكتسابها من أجل أن تكون ذاتها؟

1 - لوس إيريغاراي ومسيرتها الفكرية:

1--1حياتها:

لوس إيريغاراي فيلسوفة ومحللة نفسية فرنسية، ولدت في بلجيكا عام 1932، وهي مديرة البحوث في المركز الوطني للبحث العلمي ،وكانت عضوا في مدرسة لاكان الفرويدية في باريس، لكنها فصلت منها بسبب نقدها الشديد لنظرية التحليل النفسي (سارة، 2002، صفحة 376)، تحصلت على درجة ما بعد الثانوية في الفلسفة والأدب من جامعة لوفان عام 1954، وقد كتبت أطروحتها في الدراسات العليا حول الشاعر الفرنسي بول فاليري في إطار التحضير للعمل كمدرسة بالمدارس الثانوية، بين 1956 و1959 درّست إيريغاراي في المدرسة العليا في بروكسل قبل دخولها جامعة باريس 1961، حيث حازت على دبلوم في علم النفس المرضي (محمد، 2017، صفحة 323).

تدربت إيريغاراي كعالمة لغوية ومحللة نفسية على طريقة لاكان،حيث انهمكت في بناء أشكال أنثوية للرمزية واللغة،تقوم على جوانب التجربة الأنثوية (جون، 2008، صفحة 329)، وقد حظيت أفكارها بقدر من الاهتمام من طرف العديد من النسويات،ويقال الآن أنها تؤسس لمابعد النسوية على المستوى النظري (سارة، 2002، صفحة 377).

1 - 2 أهم أعمالها:

لإيريغاراي العديد من المؤلفات نذكر منها:

«إتيقا الاختلاف الجنسي»Ethique de la différence sexuelle سنة 1983، حيث حققت في التحيزات الذكورية في البلاغة الخطابية، وفي عملها: «التكلم ليس

دائما موضوعيا»Parler n'est jamais neutre عام 1985، تقول إن مسألة التنوع في السياق الاجتماعي، قد تؤثر في الأشكال اللسانية والاستعمالات الخطابية للذوات «رجالا أو نساء»، وقد أكدت في كتابها «الأجناس والقرابة»Sexes et parentés عام 1987 على نموذج الذات الأنثوية، الذي اقترحته في كتابها «سيكولوجية الأنوثة مرآة المرأة الأخرى» (محمد، 2013، صفحة 425)، الذي قدمت فيه نقدا لنظريات فرويد ولاكان حول تشكيل الهوية في الذات الأنثوية، كما أن نقد إيريغاراي لمؤسسات التحليل النفسي واللغة والثقافة هو نقد جذري، لأن المساواة بين الرجل والمرأة هي مساواة شكلية ظاهرية ومشبوهة، إنها تفرض بصورة حتمية عجز ونقص النساء، سواء بالمعنى الاجتماعي أو الجنسي (محمد، 2017، صفحة 325).

وبدءا بكتبها التالية «زمن الاختلاف: من أجل ثورة هادئة»Le temps de la différence: pour une révolution pacifique عام 1989، و»أنا، أنت، نحن: نحو ثقافة الاختلاف»Je, tu, nous: pour une culture de la différence عام 1990،عملت بشكل متزايد على تحليل الأنظمة التمثيلية ومصالح الهرمية والطبقية للنظام الاجتماعي الذي بناها وأقامها (محمد، 2013، صفحة 426) .

كما نجد مؤلفات أخرى مثل: «أنا أحب إليك «J'aime à toi، و»زفرات النساء»Le souffle des femmes عام 1996، و»بين الشرق والغرب: Entre orient et occident:

من الفرادنية إلى المجتمعاتية» عام 1999 de la singularité à la communaut

1 - 3 فلسفتها:

تُوصف فلسفة إيريغاراي بأنها «فلسفة للاختلاف»، لأنها نظرت إلى الاختلاف الجنسي على أنه واحد من أبرز وأهم القضايا الفلسفية في عصرنا، فهو موضوع متجذر في العديد من المشكلات التي تواجه المجتمعات المعاصرة، كما شجعت كل من النساء والرجال على إعادة تكوين أفكارهم حول علاقتهم مع المجتمع، وعليه فقد اهتمت إيريغاراي بالهوية الجنسية، إذ تعتبرها من أهم القضايا الراهنة التي يجب (محمد، 2017، صفحة 328) الاهتمام بها في وقتنا الحالي.

كما تتميز فلسفتها كذلك بأنها فلسفة أخلاقية، لأنها أرادت رسم أخلاق خاصة وتأسيس بديل أنطولوجي للخطاب الفلسفي الغربي (Kuykendall EH, 1988, p. 30).

وصفت الفيلسوفة الأمريكية دروسيلا كورنل إيريغاراي بأنها راديكالية لأنها تدعو إلى التغيير والكشف عن الهيمنة الذكورية التي كرست التكرار واللاتطور في المستقبل (Drucilla , 1991, p. 09)

كما اختلف المفكرون في المجال النسوي في تصنيف إيريغاراي بين الموجة الثانية والثالثة، فقد صُنّفت في الجيل الثاني للحركة النسوية،لأن هذا الجيل يبحث في أكثر من مجرد التساؤل عن اللامساواة الاجتماعية، التي تعاني منها النساء، إنه يهتم بالبنى الإيديولوجية المترسخة التي تضع النساء في مكان غير ملائم، كالنظام الأبوي والعقد الاجتماعي (جون، 2008، صفحة 327).

ومن جهة أخرى صُنّفت إيريغاراي في الموجة الثالثة أو «ما بعد النسوية الفرنسية» بناءًا على انتقاداتها للتحليل النفسي على أنه أبوي، فالمركزي، إنه لم يعترف بدور الأمومي أو جنسانية الأنثوي، كما ألحت على القراءة الأنثوية للثقافة التي تفكك النظام الأبوي، باحثة عن بديل في مستقبل طوباوي ما بعد الأبوي، وقد وظفت التفكيك الدريدي لتتبع التخيّل الذكوري في معظم النصوص الفلسفية (Sophia & Rebecca , 1999, pp. 56-59)

2 - الحقوق الطبيعية للمرأة:

2--1 الحق في الحياة:

إن المجتمع في نظر إيريغاراي بحاجة إلى إرساء أخلاقيات للزوجين، حتى يحصل كل منهما على الحق في حياة طبيعية وروحية، فقد حُصر دور المرأة في المحافظة على الحياة من أجل الآخر، وليس لأجل ذاتها، ومن ثم فإنه تم التضحية بالمرأة وبحقوقها، في سبيل الوظيفة البيولوجية المتمثلة في إنجاب الأطفال (Luce , Sexes and Genealogy, 1993, p. 132)، وهذا يعني أن المرأة ملزمة بالمحافظة على حياة الآخرين، وهي بذلك تنسى ذاتها وحقها في الحياة، من أجل تحقيق تلك الغاية البيولوجية التي حددها لها النظام الأبوي.

تتفق النسوية الأمريكية كيت ميليت مع إيريغاراي في القول بأن سياسة المجتمع هذه هي تكريسٌ للهيمنة الذكورية، لأنها نسبت للأنثى صفاتا سلبية كالضعف، ونقص الذكاء، وجعلت دورها يقتصر على ما هو بيولوجي، لذلك فما هو إنساني خاص إلى حد كبير بالذكر، الذي يتمتع بالسلطة (Kate , 2000, pp. 6-26)، كما أكدت إيريغاراي أنه لا يوجد حق يحمي حياة النساء من العنف في المنزل، لأن الحق الذي من المفروض أن يضمنه ويحميه كل من المجتمع والدولة، هو واقع باستمرار تحت رحمة القرارات التي يتخذها بعض الأفراد: طبيب، محامي، خبير...، فهؤلاء هم من يقِرون ما يكون صحيحا بالنسبة للمرأة، وهذه الأخيرة لا تملك الحق في الطعن في تلك القرارات لأنه لا يوجد قانون (Luce , 1993, p. 132)، يضمن لها حقها في الحياة.

إنه من الضروري حسب إيريغاراي الاهتمام بالحق لأنه الوسيلة التي تحمي الحياة وتنمي الجانب الداخلي، إنه الشاهد على وجود الاختلاف في خصائص أو صفات الحياة،ومن ثم «فأن تكون امرأة أو رجل» يتطلب ضمانا من طرف الدولة (Luce , 1992, p. 95)

2 - 2 الحق في الوجود:

تدعو إيريغاراي كل من الرجل والمرأة إلى أن يكون جنسه، وهذا ما يستلزم ضمنا: استبعاد أن يكون كل منهما الكل، إذ إن تحديد هويتي، نوعي، مرتبط بإعادة النظر في وجود النوع الآخر،وبناءً على رفض إيريغاراي أن تكون الذات هي الكل، لا يمكن القبول في نظرها للتطابق أو المساواة أو المشابهة لذلك الكل، لأن إرادتي يجب أن تكون مناسبة لذاتي، وإيجابية اتجاه الآخرين مع احترام هويتهم الخاصة، فلكل شخص الحق والواجب في أن يكون ما هو عليه، فكل واحد هو بالولادة مواطن (ة) كامل الأهلية، وأمام هذا الحق تسقط السلطة الهيرارشية، ويصبح كل شخص ذكرا كان أو أنثى محميا من طرف الدولة، وحتى ضد عائلته إن لزم الأمر،وبهذا المنظور لن تبقى الأسرة مكانا لسلطة المطلق، لأن المجتمع المدني سيعمل على التخفيف من هذه السلطة، فلا يصبح الحق الطبيعي بيد العائلة (Luce , 1992, pp. 91-93).

تلتقي الفيلسوفة الفرنسية سيمون دي بوفوار مع إيريغاراي في الإقرار بأن الوجود الأنثوي تابع وخاضع للوجود الذكوري، فالنساء في نظر دي بوفوار أصبحن عاجزات عن تغيير مصيرهن، لقد رضين بالاستسلام ،وبفقدان حقوقهن، <<... عندما تتزوج المرأة تتلقى جزءا من العالم كمنطقة نفوذ،تحميها الضمانات القانونية من نزوات الرجل ولكنها تصبح تابعة له،...هو من يمثلها في نظر المجتمع، فتأخذ اسمه، وتنظم إلى طائفته،...وتفقد جزءا من حقوقها ...>>. (سيمون، 2015) صفحة181.

إن الفرد في نظر إيريغاراي سواء كان رجلا أو امرأة يملك الحق في أن يكون ذاته، مثلما ولد تماما، كما أن لديه الحق في أن يحظى بالحماية من طرف المجتمع، ولابد على هذا الأخير احترام ذلك الحق وتثمينه وتطويره تاريخيا. (Luce , 1992, p. 90)

3 - 3 الحق في الأمن:

إن سعي حركة تحرير النساء كانت تسعى إلى استرجاع الحقوق المدنية والثقافية، وكذلك بعضا من الحقوق المرتبطة بالهوية البيولوجية كالحق في الإجهاض، يتناسب في نظر إيريغاراي مع الدعوة إلى احترام الاختلاف، لأن النضال هو من أجل الاعتراف بنا كنساء، وتحقيق الحرية التي تتوافق مع هويتنا الأنثوية، وتضمن الحماية لأجسادنا من كل أشكال العنف كالاغتصاب (, Luce 31-2000, pp. 30)

إن دعوة إيريغاراي إلى إعادة الاعتبار للحق في الأمن والحماية من الاغتصاب والاعتداءات ،جعلها تصف الاغتصاب بالجريمة، لأنه يقضي على احترام جسد الأنثى (32-Luce , 2000, pp. 31)وينتهك خصوصياتها.

كما تشير إيريغاراي إلى أن الدعوة إلى المطالبة بالحق في هوية محددة للمرأة، كانت تحت شعار المساواة بدلا من الاختلاف، وهذا ما أدى في نظرها إلى انهيار التضامن الذي نشأ بين النساء، وتراجعت المكاسب التي حققتها المرأة سابقا باسم الاختلاف، وعليه فقد خسرت النضالات النسائية من أجل الحق في منع الحمل والإجهاض الحر (Luce , 2000, p. 33).

3 - العلاقة بين القانون الطبيعي والقانون المدني:

ميزت إيريغاراي بين نوعين من القوانين:

3-1 القانون الطبيعي (الإلهي):

هو قانون أخلاقي، مصدره أوامر الإله، وهذا القانون الإلهي هو من أصل أنثوي، بيد أن السلطة الدينية الأنثوية ارتبطت بالآلهة أفروديت، التي اعتُبرت قوة مشتركة بين الأمهات والبنات، وفي هذا النوع من السلطة لا ينفصل الجانب الديني عن الجانب المدني ،إذ يسعى نظام أفروديت المرتبط بالنمو الطبيعي والحب إلى الاهتمام بالإنسان، ولكن هذا النظام تم استبداله بالنظام الديمتري، وقد كانت العلاقات بين الأمهات والبنات في ظل هذين الحكمين طبيعية ومقدسة، كما تم الاهتمام في حكم أفروديت بخصوبة الأرض وبارتباطها بالماء الذي يعطي الازدهار والنمو، أما في حكم آلهة الطبيعة والفلاحة ديمتر فقد كانت خصوبة الأرض ناتجة عن الزراعة ومرتبطة بالمواسم الشمسية التي تحدد الحصاد (Luce , 1993, pp. 128-129).

إن هذا النوع من الحكم أثر على الجنسين، فالزوجين اليوم يحملان آثار تلك العصور، فالنساء يرتبطن باحترام الطبيعة، السلام، وبكل ما هو مقدس، أما الرجال فيرتبطون بهدف الحصول على الممتلكات والمحافظة عليها، كما ينصب اهتمامهم بإقامة النظام الاجتماعي، والدفاع عن الدولة وغيرها (Luce , 1993, p. 129).

ومن هذا التمايز نلاحظ أن الأنثوي يميل كثيرا إلى القانون الإلهي الذي يدعو إلى الاحترام، اللاعنف والقداسة، أما الذكوري فهو يهتم أكثر بالتنظيم الاجتماعي المدني، ومنه فالقانون الإلهي هو قانون طبيعي، يتناسب مع طبيعة المرأة.

وعليه فإن المحافظة على الحضور الإلهي في تدوين القوانين أمرٌ ضروري في نظر إيريغاراي، أي ضرورة أن يتجسد ذلك الحضور كتمثلات مرئية في الواقع المعيشي الملموس، وكأخلاق ومسؤولية ومشاركة في نظام الأسرة والشعب، كما يجب أن تكون المرأة بفردانيتها الجنسية مرئية في القوانين التي وضعها المجتمع (Luce , 1993, p. 140).

3 - 2 القانون المدني (البشري):

إن السبيل حسب إيريغاراي نحو تحويل القيم الخلقية من الفرد إلى الجماعة أو المساهمة في تغيير العلاقات داخل الأسرة، وكذا الحقوق والواجبات الموجودة في الثقافة، مرتبط بتدوين حقوق كل جنس في الوثائق القانونية التي تمثل المجتمع أو الثقافة، وهذا الأمر من شأنه أن لا يفصل القانون الطبيعي عن القانون المدني، فاحتياجات كلا الجنسين ستؤخذ بعين الاعتبار (Luce , 1993, pp. 4-5).

أكدت إيريغاراي على وجود نوع من الموضوعية الزائفة في وضع القوانين، فالحقوق كالحق في الحياة مثلا، حق الملكية بقيت أفكارا مجردة، لم تطبق على أرض الواقع من طرف المجتمع المدني، الذي لا ينحصر اهتمامه على الجوانب الروحية بل على الجانب المادي فقط، لذلك فهو يفتقر إلى احترام الحياة والحرية (Luce , 1993, p. 142).

وفي إطار الدفاع عن حقوق المرأة المدنية،أكدت الفيلسوفة البريطانية ماري وولستونكرافت على ضرورة الاهتمام بالطبقة المتوسطة للنساء ،لأنهن وضعن دائما في مرتبة سفلى في المجتمع،لقد وُصفن بأنهن كائنات ضعيفة،مُصطنعة،ضد الطبيعة،وخارج نطاق حاجات وميولات النوع الإنساني،إنهن سبب انتشار الفساد في الكتلة الاجتماعية، ولكن في نظر وولستونكرافت النساء مخلوقات عاقلة،لذلك يجب عليهن اكتساب قوة الروح والجسد،من أجل تجاوز ذلك الضعف المنسوب إليهن وتحقيق استقلالهن،وأن يكن موجودات بشرية بغض النظر عن اختلاف الجنس. (Mary , 2016, pp. 32-33).

إن اهتمام إيريغاراي بالحقوق الجنسية التي هي بمثابة حجر الزاوية لأي قانون مدني جديد، هو محاولة منها لتقديم إطار مؤسساتي ضروري يمكن للنساء فيه أن يُثبتن ويحمين هويتهن، كرعايا مدنيين، كما يُمكنهن المشاركة في الحياة المدنية (فنغ، إليزابيث، نيكول، وآخرون، 2004، صفحة 37)،فبهذا المنطق يمكن للعدالة الاجتماعية أن تتحقق، فلا يبقى القانون المدني بيد الرجل، يستبعد منه حقوق الأنثوي الأساسية والضرورية للوجود.

إن الأفراد في نظر إيريغاراي خاضعين لمنطق اجتماعي لا يناسب طبيعتهم، لأن الطبيعة الحقيقية الموجودة بداخلهم هي أنهم يمتلكون ثنائية، تمكن كل واحد منهم من أن يمثل جنسه (ها)، وعليه فكل من الرجل والمرأة هو نوعه (ها)، وهذه الثنائية الداخلية لا تعني التناقض، بقدر ما تستلزم لااختزالية الواحد والآخر (Luce , 1993, p. 139).

من خلال عرض كل من القانون الطبيعي والمدني لإيريغاراي ،نجد أنها ربطت القانون الطبيعي بالإله والأنثوي، لأنه قام بتجسيد حقوق المرأة على أرض الواقع ،بينما ارتبط القانون المدني بالمصالح الذكورية . ولكن هل هذا التمايز في نظر إيريغاراي يمنع وجود علاقة بين القانونين؟

تذهب إيريغاراي إلى القول بأننا بعيدون عن إيجاد حلول لتحقيق التوافق بين القوانين البشرية والقوانين الإلهية، لأننا لا نزال نفتقر إلى إحداث نقطة تقاطع أو التقاء بين الاثنين، وإلى ثقافة توحد بين الزوجين، كما لازلنا نفتقر إلى ثقافة الجنسانية والحب، وهذا النقص أو الافتقار ناتج عن التمييز أو الفصل بين الجنسين (Luce , 1993, pp. 128-129)

وهذا يعني أن النظام الذكوري المسيطر على القوانين المدنية ،يقف كعقبة أمام تحقيق المرأة لهويتها المدنية ،و تدوين حقوقها الطبيعية في الدساتير والقوانين الاجتماعية، لأنه يدعم قطب واحد هو الرجل ،ويفصل بين الجنسين.ولكن هل هذا يعني انعدام الإمكانية لاكتساب المرأة هوية مدنية تتمتع من خلالها بحقوقها الجنسية؟

4 - من هوية طبيعية إلى هوية مدنية:

4--1الهوية الطبيعية:

لاحظت إيريغاراي أن اهتمام العائلة لعدة قرون كان منصبا على المحافظة على البقاء الطبيعي للنوع البشري، وذلك عن طريق إنتاج وإعادة إنتاج الحياة، فالعائلة كوحدة اجتماعية مثلت المكان للإنتاج ورعاية الموجودات الحية من جهة، وللرجوع إلى الحالة الطبيعية من جهة أخرى، وتضيف إيريغاراي أن العودة إلى الحالة الطبيعية لا تكون فقط بالإنجاب وتربية الأطفال، بل تتحقق أيضا من

خلال العلاقات المتجسدة والجسدية، الحياة العاطفية، الراحة الجسدية والتجدد (Luce , 2000, p. 52)، وعليه فالهوية الطبيعية تتحقق من خلال التمتع بالحق في الحياة، وامكانية التعايش مع الآخرين .

ولكن هذه الهوية الفردية اليوم أصبحت ضائعة، لأن العائلة تعمل على تشكيل واحد غير متمايز، بحيث يصبح كل ذكر وأنثى غريب (ة) عن هُويته (ها)، وتُرجع إيريغاراي السبب في الوصول إلى هذا الوضع هو عدم وجود ممر داخل العائلة ذاتها، يسمح بالعبور من الهوية الطبيعية إلى الهوية المدنية (Luce , 2000, p. 52)، فعدم احترام الاختلاف الجنسي كمبدأ طبيعي وأخلاقي بين الأفراد في العائلة ،سيؤدي إلى تشكل هوية فردية مزيفة، كما أن استبعاد حالة الطبيعة المرتبطة بالعرق، الجنس، العمر، سوف يجعلنا نفتقر إلى وجود هوية مدنية وإمكانية لتعايش الناس مع بعضهم البعض.ولكن كيف يمكننا العبور إلى هوية مدنية حقيقية؟

4 - 2 الهوية المدنية:

تجيب إيريغاراي بأن السبيل لتحقيق هذا الهدف أو هذه المهمة، يتطلب إحداث تغييرات ثقافية وقانونية، وهذه الأخيرة أي التغييرات القانونية هي الأكثر إلحاحا، رغم أنها تتطلب وقتا كبيرا (Luce , 1992, p. 205).

ومن بين التغييرات القانونية التي يمكننا عبرها التغلب على الهيرارشية هي اللجوء إلى الاهتمام بحق التمتع بهوية مدنية، وهذا الحق إيجابي ولابد أن يمتلكه كل شخص بغض النظر عن الجنس، العرق والعمر (Luce , 2000, p. 58).

إن استمرارية الاختلافات الطبيعية في الوجود مرتبطة بالاعتراف بالحق في هوية مدنية محددة، تكون ضرورية لنا كأفراد مدنيين، وتسمح بقيام واجبات تجاه الذات والآخرين (Luce , 2000, p. 59)، فهي السبيل إلى المحافظة على الحقوق الطبيعية للأفراد.

إن الاعتراف بهذا الحق لا يُبقي المرأة، الابنة ،و الأم تابعات للزوج، ولا يبقى الأسود ابنا دائما للرجل الأبيض، لأن الاعتراف بشخص ما كفرد مدني سواء كان

أنثى أو ذكر، هو محافظة على فرديته (ها)، والعمل على تثقيف ذلك الفرد، من أجل تهذيب الجانب الحسي والغرائزي فيه، وعليه، فالعبور من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية هو الطريقة الوحيدة لتحديد المواطَنة في أوربا، حيث ستتمكن هذه الأخيرة من تحقيق التنمية الاقتصادية؛ وتنمية كل فردمنا داخل الأسرة، المدينة، وكل العلاقات الموجودة بيننا (Luce , 2000, p. 59).

كما يجب أن تكون هذه العلاقات البينذاتية منظمة بمشاعر، عواطف، وروحانيات حتى يكون التواصل بين الأفراد حيويا، خاليا من آلية السلطة، وهذا ما ينعكس إيجابا على المجتمع، فالأخذ بعين الاعتبار لحيوية الأفراد، سيؤدي إلى حدوث تنظيم وتوزيع ثابت للطاقة، بعيدا عن الضغوطات والتوترات، بحيث يمكن للانسجام والنمو أن يحدثا من خلال إعادة التوازن بين الجذب والكبح (Luce , 1992, pp. 96-97).

إن دعوة إيريغاراي إلى الاهتمام بالجوانب الروحية في تنظيم المجتمع، راجع إلى الطابع المادي الذي أصبح يطغى على حياة الأفراد، وهذا ما وجدته متجسدا في مجتمعنا الراهن الذي يُدار بواسطة المال، فكل البشر يعتمدون عليه، والقليل منهم من يعتمد على استهلاك ما يُنتجه من ثمار، أي الاعتماد على المواد الطبيعية للمحافظة على الذات (Luce , 1992, p. 87).

تعمل القيم والأخلاق التي تدعو إلى تطبيقها إيريغاراي بشكل ملموس في أرض الواقع، على احترام الاختلافات، وهذا من منطلق أن الاختلاف الجنسي هو النموذج الأكثر خصوصية وكونية، ومن ثم فإن احترام الحق، هو بمثابة مهمة أخلاقية، يجب أن تحكم سلوكات الأفراد والتنظيمات الاجتماعية، حتى تزول السلطة من القيادة، ويتمكن كل فرد من ممارسة حقه وواجباته، ويدرك كل من يُنتخب أن مهمته الأساسية هي ضمان الاحترام للحق الطبيعي (Luce , 1992, p. 92).

يتعين علينا إذن بناء هوية أنثوية، والاهتمام بما تتطلبه من وساطة أو نيابة قانونية وثقافية، سواء كنا نساء غربيات أو من ثقافات أخرى، فكلنا مطالبون بتأكيد استقلالية المرأة وخطابها ،والأخذ بعين الاعتبار أن كينونة المرأة أو أي

نضج أنثوي، يتحقق عن طريق اكتسابها بعدا مدنيا مناسبا للهوية الأنثوية، وثقافة تتوافق مع جسدها، نسبها، طريقتها الخاصة في المحبة، الإنجاب، الرغبة والتفكير (Luce , 2000, pp. 36-37)، وهذا يعني أنه يجب التوجه إلى البحث عن ثقافة تخص المرأة في حد ذاتها، لا تشعر فيها بأنها غريبة عن ذاتها، ولا عن الآخرين، تمكنها تلك الثقافة من بناء هوية مدنية حقيقية.

وهكذا تدعو إيريغاراي المرأة إلى الانتقال من هوية طبيعية إلى أخرى مدنية، ولكن دون التخلي عن طبيعتها، لأنها تنتمي إلى الجندر (محمد، 2013، صفحة 444)، كما تدعو إلى الاعتماد على أسلوب أنثوي للحصول على حقوق إيجابية للمواطنة، بيد أن الحق في الوجود أو في أن يكون المرء ذاته، هو الشرط الأول لأي نظام ديمقراطي (Luce , 2000, p. 38).

5 - إمكانية التعايش المدني بين الجنسين:

5 - 1 النظام الليبيرالي ونموذج الجنس الواحد:

يستبعد النظام الليبيرالي النساء من السياسة، لأنه يؤْمن بأن الرجال هم وحدهم الذين يحكمون، أما النساء فينتمين إلى فئة الأشياء التي يجب التحكم بها، مثلما هو الحال في العالم الطبيعي (فنغ، إليزابيث، نيكول، وآخرون، 2004، الصفحات 72-73)، فالليبيرالية ركزت على جنس واحد هو الذكوري واستبعدت الجنس المؤنث من الساحة السياسية.

وعليه فبدلا من النظام الليبيرالي تدعو إيريغاراي إلى نظام سياسي يشمل اهتمامات ونشاطات النساء، رافض للحيادية الجنسية، لا يسعى إلى طمس النساء على حساب مصالح واهتمامات الرجال، بيد أن العائلة البطريركية لا تزال المعيار الوحيد القانوني، وهذا الأمر يتجسد في نظر إيريغاراي في الولايات المتحدة، أين تقوم الدولة الليبرالية بانتزاع رفاهية النساء والأطفال، والمساعدات المقدمة للأسر التي تملك أولادا، كما تعمل على التقصير من تأمين بعض المواطنين. (فنغ، إليزابيث، نيكول، وآخرون، 2004، الصفحات 61-62) .

إن النساء في ضوء النظام الليبرالي محرومات من الحماية القانونية كمواطنات، والنساء العاملات تفتقرن إلى اللغة -المال مقابل ناطق يمثلهن في المحكمة-، كما

ازداد تجريدهن من السلطة بسبب إلحاح السياسة الليبرالية على الحيادية الجنسية (فنغ، إليزابيث، نيكول، وآخرون، 2004، صفحة 62).

وفي نفس الفكرة أكدت الفيلسوفة البلجيكية شانتال موف على عدم قدرة الليبيرالية على فهم خصوصية السياسي، لأنها تجاهلت الجوانب الأخلاقية،الروحية والثقافية، واحتضنت الفردانية، وهذا ماجعلها غير قادرة على فهم الهويات الجمعية. (شانتال، 2013، الصفحات 607-608).

لقد أثبتت الليبرالية في نظر إيريغاراي معاداتها للنساء وللأنثوي، وحكمها على المرأة بأنها ذات أو رعية لا يعني أنها أصبحت مقبولة كالرجل، أي كمواطن حيادي الجنس، بيد أن هويتها غير معطاة، كما أن تطور الحقوق الجنسية الخاصة بالرجل والمرأة قد يوّلد شروط متقلبة لحكم الذات (فنغ، إليزابيث، نيكول، وآخرون، 2004، الصفحات 64-65).

وهذا يعني أن المرأة في ظل النظام الليبرالي، قد وقعت في شباك الحيادية الجنسية، التي صنعها الذكر، بحيث فقدت استقلالها الذاتي ،و بقيت في تبعية له، خاضعة لسيطرته السياسية والمطلقة على الحقوق الجنسية .

إن هذا النقد الموجه إلى الليبرالية هو بمثابة تحدي لإيريغاراي لقيود الإلحاقية التي تشجعها الليبرالية، التي حصرت مصير المرأة في المنزل والأسرة، فهذه الأخيرة أصبحت مَسكنا للرجل، ومنفى داخلي للمرأة، والسبيل لإخراجها من هذه التبعية التي تعاني منها هو الاعتراف بالاختلاف الجنسي كأساس للحقوق الجنسية. (فنغ، إليزابيث، نيكول، وآخرون، 2004، الصفحات 66-67)، وعليه كيف يمكن لمبدأ الاختلاف الجنسي أن يحقق تعايشا مدنيا بين الجنسين؟وبالتالي يمكن للمرأة أن تعيد بناء هويتها المدنية الضائعة؟

5 - 2 التعايش المدني ونموذج الاختلاف الجنسي:

يُعتبر الاختلاف الجنسي في نظر إيريغاراي أحد الأسئلة المهمة في عصرنا الراهن، إنه الموضوع الذي يجب علينا البحث والتفكير فيه، خاصة في وقتنا هذا، بيد أنه إذا عُدنا إلى الفلسفة، العلم والدين فسوف نجد أن سؤال الاختلاف الجنسي لا يزال في طي النسيان (Luce , 1984, p. 13).

وفي إطار غياب الاعتراف بهويتين إنسانيتين مختلفتين وبثقافة العلاقة بينهما، يمكن للعلاقات بين النساء والرجال أن تبقى غير محققة، وعرضة لجميع أشكال تمكين الفرد وسلطته على الآخر (محمد، 2022، صفحة 198)، وعليه فسبب نسيان الاختلاف الجنسي في الفكر الإنساني والفلسفي هو مركزية الرجل الغربي واعترافه بوجود هوية واحدة فقط، فلا مجال للحديث عن هويتين جنسيتين مختلفتين

إن الاستراتيجية الوحيدة التي ينبغي أن تأخذ المرأة ،هي استراتيجية المقاومة من الداخل، أي حل البنية باستخدام أدوات هذه البنية نفسها ،أي الكتابة من داخل الفراغات البيضاء بين الأسطر التي خطها الرجل،وترى أن الامر الأساسي الذي لم يتم الاهتمام به هو الاختلافات بين النساء (حفناوي، 2001، الصفحات 108-109).

إن دعوة إيريغاراي إلى احترام الاختلاف الجنسي هي سعي إلى فتح الإمكانية لظهور ذاتين مختلفتين، وإرساء علاقة تبادلية بينهما، والعمل على تطويرها، وهذا يتطلب إعادة بناء الهويات لكل من الرجال والنساء وللبشرية ككل **(Emma, 2019, p. 114)**

يتحقق التعايش المدني والثقافي حسب إيريغاراي إذا تم منح كل من النساء والرجال حقوقا تتوافق مع حاجاتهم، فالمرأة مثلا يجب أن تتمتع بحق الحرمة الجسدية والأخلاقية بقانون وضعي يفرض العقاب على كل من يتجرأ على الاعتداء عليها، كما يجب أن تمتلك حقا في أمومة حرة دون سلطة حقيقية عليها، وحق في الثقافة وتعلم اللغات، الأديان، العلوم، والفنون التي تتلاءم مع هويتها الأنثوية (Luce , 1992, pp. 205-206).

ولكن حسب إيريغاراي هذا التعايش المدني يصطدم بعقبة قد تعيقه على التحقق، المتمثلة في التراجع عن الحالة الطبيعية:أي الانتماء إلى مجموعة عمرية، أو جنس أو عرق، فهذا الوضع قد يقسّم المجتمع إلى مجموعات يغيب فيها التواصل بين الذوات، ويكثر فيها العدوان (Luce , 2000, p. 53)

وهذا يعني أن التعايش الذي يخلق أزمة في نظر إيريغاراي هو المحصور في فئة

معينة -عرق فقط، جنس فقط، عمر فقط- وبالتالي ينبذ وجود فئات أخرى، كما أنه يقسم المجتمع إلى فئات منفصلة ومتباعدة عن بعضها البعض، وهذا الأمر سيؤدي إلى نشوب الصراع فيما بينها، وعدم احترام الاختلاف الطبيعي، وعليه فالتعايش المدني الذي تدعو إليه إيريغاراي عام ،وليس خاص بمجموعة معينة.

خاتمة:

على ضوء ماسبق نتوصل إلى القول بأن نسوية الاختلاف بزعامة إيريغاراي سعت إلى إعادة بناء هوية مدنية جديدة للمرأة عن طريق القضاء على النظام البطريركي ،الذي عمل على تكريس هيرارشية اجتماعية تفصل بين الأدوار الجندرية لكل من الرجل والمرأة ،وتفرض على المرأة واجبات فقط ،في حين يتمتع الرجل بالمكانة والسلطة العليا ،كما يستحوذ على الحقوق الاجتماعية.

أصبحت المرأة في ظل النظام الأبوي الذكوري تابعة للرجل وخاضعة له،واقتصر دورها في الإنجاب وتربية الأطفال فقط (الدور البيولوجي).

دافعت إيريغاراي عن الحقوق الطبيعية للمرأة، التي هي في صميم وجودها،وعليه فحرمانها من حق الحياة،الوجود،الحماية هو اختزال لكينونتها واعدام لذاتها الحرة.

ميّزت إيريغاراي بين نوعان من القوانين: قوانين طبيعية ،هي في جوهرها قوانين أخلاقية ،مصدرها التشريعات الإلهية،ويتناسب هذا النوع مع هوية المرأة،أما القوانين المدنية فهي من وضع الرجال،وتتميز بالحيادية الجنسية،وتُستخدم لصالح الرجل.

إن دعوة إيريغاراي إلى ضرورة الانتقال من الهوية الطبيعية إلى الهوية المدنية،تهدف في الأساس إلى ضمان الحقوق الطبيعية ،خاصة بعدما تُدوّن في قوانين مدنية مُصادق عليها ،تضمن للمرأة حقوقها وتمنحها الحرية في تشكيل ذاتها وفق قدراتها وامكانياتها الخاصة.

عملت إيريغاراي على تفكيك النظام الليبيرالي كنظام سياسي حيادي،كرس اللوغومركزية الغربية ،وركز على قطب واحد، وبالتالي استبعد المرأة من الحقل السياسي.

إن السعي إلى اعادة بناء وتشكيل هوية مدنية للمرأة ،لا يتحقق إلا من خلال احترام الاختلاف الجنسي كمبدأ طبيعي ،أخلاقي وكوني،يضمن لكل من المرأة والرجل بأن يكون ذاته الحقيقية،بعيدا عن الصراعات والتمركز الذاتي.

إذا أعدنا النظر في الهوية الجندرية حسب إيريغاراي سنتمكن من تحقيق التعايش السلمي، والتكامل بين الأدوار الاجتماعية،وهذاماسينعكس إيجابا على استقرار المجتمع.

إن الاهتمام المتعدد الجوانب من قبل إيريغاراي للهوية الأنثوية ،يفتح المجال للباحثين في الفكر النسوي الغربي المعاصر لمواصلة البحث في الهوية الأنثوية لإيريغاراي سواء في الجانب السياسي كنقد النظام الديمقراطي، الليبيرالية والحيادية الجنسية ...أو من جوانب وأبعاد أخرى في فلسفتها :كاللغة، الأخلاق، الدين،نقد الميثافيزيقا الغربية وغيرها.

قائمة المصادر والمراجع:

1. بعلي حفناوي . (2001). مدخل في نظرية النقد النسوي ومابعد النسوية،ط1 . لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت.
2. بكاي محمد . (2013). سؤال الآخر، الغيرية وإشكاليات الهوية النسوية عند إيريغاراي، نضالات الذات النسوية أمام الهيمنة الذكورية، الفلسفة والنسوية، تحرير علي عبود المحمداوي،ط1. الرباط: دار الأمان.
3. بكاي محمد . (2017). أرخبيلات ما بعد الحداثة، ورهانات الذات الإنسانية، من سيطرة الانغلاق إلى قرار الانعتاق، ط1. لبنان: دار الرافدين، بيروت.
4. بكاي محمد . (2022). مديح الاختلاف، دراسات في فلسفة الكتابة وسياسات الهوية، ط1. لبنان: دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت.
5. تشيه فنغ، غروس إليزابيث، فرمون نيكول، وآخرون. (2004). ثنائية الكينونة: النسوية والاختلاف الجنسي. (ترجمة: عدنان حسن، المترجمون) سورية: دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية.
6. جامبل سارة . (2002). النسوية وما بعد النسوية، ط1. (ترجمة: أحمد الشامي، المترجمون) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

7. دي بوفوار سيمون . (2015). لجنس الآخر، ج2، التجربة الحياتية، ط1. (ترجمة: سحر سعيد، المترجمون) سوريا: الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق.
8. ليشته جون . (2008). خمسون مفكرا أساسيا معاصرا. (ترجمة: فاتن البستاني، المترجمون) لبنان: المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
9. موف شانتال. (2013). نقلا عن: نور الدين علوش:السياسي وديناميكية المشاعر الجماعية، الفلسفة والنسوية،،ط1، (كتاب جماعي)،. الرباط: دار الأمان.
10. Reed JonesEmma. (2019). Politics of Relation, Politics of Love In Luce Irigaray, Mahon O'Brien&Christos Hadjioannou, Towards a New Human Being.Cham: Springer Verlag.
11. CornellDrucilla . (1991). Beyond Accommodation.New York: Ethical Feminism, Deconstruction and thelaw, New Edition.
12. Eleanor HKuykendall EH. (1988). Introduction to "Sorcerer Love," by Luce Irigaray. . Hypatia، 3 (3)، 2831-.doi:10.1111/j.15272001.1988-. tb00186.x
13. Irigaray Luce . (1984). Ethique de la différence sexuelle.Paris: leséditions de Minuit.
14. Kate , M. (2000). Sexuel politics. US: University of Illinois press.
15. Luce , I. (1992). J'aime à toi. Paris: édition Grasset et fasquelle.
16. Luce , I. (1993). Sexes and Genealogy. (G. C. Gill, Trad.) New York: Columbia University Press.
17. Luce , I. (2000). Democracy Begins Between Two. (t. b. Anderson, Trad.) London: the Athlone press.
18. Mary , W. (2016). Défense des droits des femmes. (t. p. Reid, Trad.) Gallimard.
19. Phoca Sophia، وWright Rebecca . (1999). Introducing post feminism. New York: icon books UK: Totem books

جدليات النسوية بين التفكيك والتحرر: قراءة مقارنة في فكر نوال السعداوي وحنة أرندت

"Feminist Dialectics Between Deconstruction and Liberation: A Comparative Reading in the Thought of Nawal El Saadawi and Hannah Arendt"

حذيفة محمد الأمين جربوعة [1] فريدة مشري [2]
[1] **جامعة سيدي بلعباس، باحث،** houdaifa.djerboua@univ-sba.dz
[2] **جامعة مستغانم، أستاذ،** fmecheri9@gmail.com

ملخص

تسعى هذه الدراسة إلى مقاربة فكرية بين نوال السعداوي وحنة أرنت، من خلال استكشاف مفهومي الحرية، السلطة، والجسد النسوي. تنتمي كلتاهما إلى مشروع نقدي يعارض البنى السلطوية ويعيد التفكير في دور المرأة كمحور للمعرفة والمقاومة. تكشف المقارنة عن تقاطعات فلسفية تتجاوز السياقات الجغرافية والثقافية، وتفتح آفاقًا لفكر نسوي كوني متجدد، يتجاوز الأطر التبسيطية والهويات المغلقة، ويؤسس لمساحات جديدة للتفكير والمقاومة.

الكلمات المفاتيح: النسوية، الحرية، الجسد، السلطة

Abstract

This study explores a comparative intellectual dialogue between Nawal El Saadawi and Hannah Arendt, focusing on the concepts of freedom, power, and the female body. Both thinkers challenge dominant structures and advocate for women's roles as agents of knowledge and resistance. The analysis reveals philosophical convergences that transcend cultural and geographical boundaries, proposing a renewed, transnational feminist framework that defies essentialism and reclaims critical thought as political action.

Key words: Feminism, Freedom, Body, Power

مقدّمة:

في ظل التحولات المتسارعة التي يشهدها العالم المعاصر، خاصة على مستوى إعادة طرح الأسئلة حول العدالة الاجتماعية، والمساواة، والهوية، تبرز الحاجة الملحّة لإعادة التفكير في النسوية ليس فقط كخطاب احتجاجي ضد التمييز، بل كمشروع فلسفي شامل يسائل الأسس الثقافية والسياسية التي تنتج وتعيد إنتاج واقع القمع واللامساواة. وبينما تقف نوال السعداوي كمفكرة عربية واجهت صراحةً التقاليد الأبوية والدينية بوصفها أدوات لترسيخ اضطهاد المرأة، تسعى حنة أرندت إلى مساءلة العلاقة بين الحرية والمجال العام، وتطرح الفعل السياسي كفضاء ضروري للتحقق الإنساني، بعيدًا عن اختزال المرأة في هويتها الجندرية فقط.

هنا، يطفو سؤال مركزي يتجاوز مجرد المقارنة بين مفكرتين، ليأخذنا إلى قلب المأزق النظري الذي يواجه الحركات النسوية عالميًا: كيف يمكننا أن نصوغ خطابًا نسويًا لا يغرق في خصوصية السياقات المحلية فينغلق على ذاته، ولا يذوب في المنظور العالمي فيفقد صلته بجذوره الثقافية والاجتماعية؟ وبصيغة أخرى، إلى أي مدى يمكن أن تلتقي المقاربة الثقافية الجذرية التي تقدمها نوال السعداوي – والتي تضع الجسد والتاريخ والهوية في قلب معركة التحرر – مع التصور السياسي التحرري لدى حنة أرندت – الذي يربط الحرية بالفعل والمشاركة العامة – من أجل بناء مشروع نسوي متكامل، قادر على المواءمة بين هموم المرأة في المجتمعات العربية ومطالبها في الأفق الإنساني الأوسع؟

إن هذه الإشكالية لا تطرح فقط أسئلة نظرية، بل تفتح أيضًا أفقًا عمليًا حول أدوات التغيير: هل يكفي تفكيك التراث الذكوري لتحقيق المساواة، أم أن هذا التفكيك يحتاج إلى أن يُرفَد برؤية سياسية واضحة للسلطة والمواطنة؟ وهل يمكن لخطاب نسوي معاصر أن يتجاوز القطيعة بين الجسد والمجال العام، بين الذاتي والسياسي، بين المحلي والعالمي؟

تتعدد المسارات التي اتخذها الفكر النسوي في سعيه لفهم آليات التمييز وبُنى القمع الموجهة ضد المرأة، إذ لم يعد هذا الفكر حكرًا على الدفاع عن حقوق النساء في بعدها القانوني أو الاجتماعي، بل أصبح فضاءً فلسفيًا يعيد مساءلة

المفاهيم الكبرى مثل الحرية، السلطة، الهوية، والمواطنة. وفي هذا الإطار، تكتسب أعمال كل من نوال السعداوي وحنة أرندت أهمية خاصة، بوصفهما صوتين نسويين بارزين ينتميان إلى سياقين ثقافيين وحضاريين مختلفين، لكنهما يشتركان في الطموح إلى بلورة رؤية تحررية تتجاوز الطروحات النمطية السائدة.

فبينما تمثل السعداوي نموذجًا للنسوية العربية التي انطلقت من نقد الواقع الثقافي والديني والاجتماعي في المجتمعات العربية، فإن أرندت تأتي من خلفية الفلسفة السياسية الغربية، وقد ركزت على مفهوم الحرية بوصفها فعلًا سياسيًا لا يتحقق إلا في المجال العام، دون أن تجعل من الجندر نقطة ارتكاز رئيسية في فكرها. رغم هذا التباين الظاهري، تتقاطع رؤى المفكرتين عند محورية الوعي كشرط للتحرر، ونقد الأنظمة الاستبدادية التي تقمع الفرد، رجلاً كان أو امرأة.

إن هذا التقاطع يفتح المجال لطرح فرضيتين أساسيتين يمكن من خلالهما استكشاف إمكانية بناء مشروع نسوي متكامل، يدمج بين التحليل الثقافي والاجتماعي من جهة، والرؤية السياسية للتحرر من جهة أخرى.

الفرضية الأولى:

يمكن للمقاربة الثقافية النقدية التي اعتمدتها نوال السعداوي – من خلال تركيزها على الجسد، الدين، والذاكرة الجماعية – أن توفر بعدًا تحليليًا ضروريًا لفهم خصوصيات التمييز في المجتمعات العربية، مما يشكل ركيزة لا غنى عنها في أي تصور نسوي محلي.

الفرضية الثانية:

يساهم التصور السياسي للتحرر عند حنة أرندت – القائم على الفعل والمشاركة في المجال العام – في توسيع أفق الخطاب النسوي نحو تصور كوني للحرية، يتجاوز الجندر كقضية معزولة، ويضع المرأة ضمن مشروع مواطني أشمل.

يسعى هذا البحث إلى تسليط الضوء على الخصوصيات النظرية لكل من نوال السعداوي وحنة أرندت في مقاربتهما لقضايا المرأة، من خلال تحليل الخلفيات الفكرية والسياقات الاجتماعية والسياسية التي شكّلت رؤيتهما للتحرر. فبينما

تتجذر تجربة السعداوي في نقد البنى الثقافية والدينية في العالم العربي، تنطلق أرندت من الفلسفة السياسية الغربية لتحليل مفاهيم السلطة، الحرية، والمجال العام. يهدف هذا التباين إلى إظهار تعددية النسوية كخطاب غير أحادي، يتأثر بالسياق وينفتح على إمكانيات متعددة للفهم والتحليل.

تكمن أهمية البحث في محاولة الجمع بين هاتين المقاربتين المختلفتين بهدف صياغة إطار نظري نسوي متكامل، يزاوج بين التحليل الثقافي والنقد السياسي، ويأخذ بعين الاعتبار تعقيد التجربة النسوية محليًا وعالميًا. إن إعادة التفكير في العلاقة بين الجندر والسياسة، بين الجسد والمجال العام، تمثل خطوة ضرورية لبناء مشروع تحرري أكثر شمولًا، قادر على الاستجابة لتحديات النساء في مختلف السياقات دون الوقوع في فخ التجزئة أو التعميم.

1 - السياقات المرجعية والمرتكزات النظرية:

1 - 1 خلفيات نوال السعداوي: البنية الأبوية، الدين، الجسد، الهوية العربية:

يشكل فكر نوال السعداوي مرآة نقدية حادة للبنى الثقافية والاجتماعية التي تُعيد إنتاج التمييز ضد المرأة في السياق العربي، حيث تنطلق في تحليلها من تقاطع البنية الأبوية مع الدين كمنظومتين تعززان الهيمنة الذكورية وتُقنّعانها بخطابات الشرعية الأخلاقية والروحية. بالنسبة للسعداوي (السعداوي، قضايا المرأة والفكر والسياسة، 2018)، لا يمكن فصل اضطهاد المرأة عن الإطار الأوسع للعلاقات السلطوية التي تتغلغل في تفاصيل الحياة اليومية، بدءًا من الجسد بوصفه ساحة رمزية ومادية للصراع، وانتهاءً بالهوية الثقافية التي غالبًا ما تُختزل في مفاهيم الشرف والطهارة. من هنا، يتحول الجسد الأنثوي – في كتاباتها – إلى موقع مزدوج: من جهة، هو هدف لآليات السيطرة والتطويع (كما في ممارسات مثل ختان الإناث أو الرقابة الجنسية)، ومن جهة أخرى، هو مساحة للمقاومة وإعادة التملك الرمزي. كما تُعيد السعداوي مساءلة الهوية العربية من منظور نسوي تحرري، يرفض اختزالها في منظومات تقليدية تُقصي المرأة عن الفعل التاريخي والسياسي، داعيةً إلى ثورة فكرية تعيد صياغة مفاهيم الدين، التقاليد، والذات، بما يفتح أفقًا جديدًا للحرية والمساواة.

1 - 2 خلفيات حنة أرندت: الفلسفة السياسية الغربية، المجال العام، المواطنة، السلطة:

ينتمي فكر حنة أرندت إلى تقاليد الفلسفة السياسية الغربية التي تسعى إلى فهم شروط تحقق الفعل الإنساني في المجال العمومي، وهو ما يجعل من مفاهيم كالحرية، المواطنة، والسلطة محاور مركزية في مشروعها الفكري. أرندت لا تتناول السياسة من منظور تقني أو مؤسساتي بحت، بل ترى فيها تعبيرًا جوهريًا عن الوجود البشري، إذ ترتبط الحرية عندها بالفعل والمشاركة في المجال العام، لا بمجرد التحرر من القيود. تنطلق أرندت من قناعة بأن الإنسان لا يتحقق ككائن سياسي إلا في فضاء مشترك، حيث يُتاح له التعبير عن رأيه، والمشاركة في صنع القرارات، والمساهمة في تشكيل المصير الجماعي. وهذا المجال العام، بحسبها، هو الشرط الضروري لقيام حياة سياسية أصيلة، وهو في الوقت ذاته مهدد بالانهيار كلما ساد الاستبداد، أو تراجعت قيم التعددية والحوار.

أما المواطنة، فهي عند أرندت ليست صفة قانونية فحسب، بل تجربة وجودية تتأسس على القدرة على الفعل والمبادرة. لذا، فقد كانت شديدة النقد لكل نظام سياسي يُقصي الأفراد من الفعل، ويحوّلهم إلى مجرد رعايا أو أدوات في يد السلطة. من هنا ينبع اهتمامها بتحليل طبيعة السلطة ذاتها، حيث تميز بين السلطة المستندة إلى التوافق والمشروعية، وتلك القائمة على العنف والإكراه. هذه الرؤية جعلتها من أبرز من ناهضوا الأنظمة الشمولية في القرن العشرين، حيث رأت في اختفاء المجال العام، وتفكك روابط المواطنة، وتحويل السلطة إلى آلية قمع، ملامح رئيسية لانهيار الفعل السياسي والحرية معًا.

ومن اللافت أن أرندت، وإن لم تنطلق من منظور نسوي صريح، إلا أن تحليلها للعزلة السياسية، وفقدان الفضاء العمومي، يمكن أن يُستثمر في قراءة أوضاع النساء في المجتمعات التي تُقصيهن من المجال السياسي، وتحجب أصواتهن عن الفضاء العمومي، مما يمنح فكرها قابلية للتأويل النسوي دون أن يُختزل في قضايا الجندر فقط.

2 - مفاهيم التحرر عند السعداوي وأرندت:

2 - 1 الجسد عند السعداوي: ساحة صراع رمزي ومادي:

يشغل الجسد موقعًا محوريًا في فكر نوال السعداوي، حيث يُعدّ ساحةً للصراع الرمزي والمادي بين السلطة الذكورية والمرأة، ويتجلى ذلك في ممارسات اجتماعية وثقافية مثل ختان الإناث، الذي تعتبره السعداوي أداةً لإخضاع المرأة والسيطرة على جسدها. في كتابها «المرأة والجنس»، تُبرز السعداوي كيف يُستخدم الجسد الأنثوي كوسيلةٍ لإعادة إنتاج البنية الأبوية، حيث يُختزل دور المرأة في كونها موضوعًا للرقابة والتحكم، مما يُفقدها استقلاليتها ويُقيّد حريتها .

تُشير السعداوي إلى أن هذا التحكم في الجسد لا يقتصر على الممارسات الجسدية فحسب، بل يمتد إلى البُنى الثقافية والدينية التي تُكرّس النظرة الدونية للمرأة، وتُبرّر السيطرة عليها باسم الأخلاق والدين. في كتابها «توأم السلطة والجنس»، تُحلّل السعداوي العلاقة بين السلطة والدين والجنس، وتُوضّح كيف تُستخدم هذه العناصر لتبرير الهيمنة الذكورية وإخضاع المرأة (السعداوي، توأم السلطة والجنس، 2017).

من خلال هذا التحليل، تُقدّم السعداوي نقدًا جذريًا للثقافة السائدة، وتدعو إلى إعادة النظر في المفاهيم التقليدية المتعلقة بالجسد والهوية والحرية، مُشدّدةً على أهمية الوعي الذاتي والتحرر من القيود المفروضة على المرأة. إن فكر السعداوي يُمثّل دعوةً لإعادة صياغة العلاقة بين المرأة وجسدها، بعيدًا عن التصورات النمطية التي تُقيّدها، نحو فهمٍ أكثر تحررًا وإنسانية (السعداوي، المرأة والجنس، 2017).

2 - 2 المجال العام عند أرندت: فضاء للتحقق الإنساني والحرية:

إن مفهوم «المجال العام» يشغل مكانة مركزية في فلسفة حنة أرندت السياسية، حيث يعتبر هذا المجال الفضاء الأساسي الذي يتم فيه تحقق الوجود الإنساني الأصيل، ليس فقط من خلال المشاركة الجماعية، ولكن أيضًا من خلال الفعل والخطاب. في كتابها الشهير «الحالة الإنسانية (The Human Condition)، تقدم أرندت تمييزًا مهمًا بين ثلاثة أنواع من الأنشطة الإنسانية: العمل (labor)، الصنع

(work)، والفعل (action). وفي هذا السياق، تعتقد أرندت أن الفعل – الذي يظهر بوضوح في التفاعل بين الأفراد في المجال العام – هو العنصر الأكثر تعبيرًا عن التعددية البشرية وأهمية المشاركة الفاعلة. الفعل، في نظر أرندت، يتجاوز مجرّد حركة جسدية أو تفاعل سطحي، بل هو تجسيد حقيقي للحرية التي تمنح الفرد القدرة على التعبير عن ذاته ومواقفه في سياق جماعي. (رويشد، 2023)

إن حرية الفرد في رؤية أرندت ليست مجرد التحرر من القيود أو الإكراهات الاجتماعية والسياسية، بل تتجسد في القدرة على المشاركة الفاعلة في الحياة العامة، من خلال حق الأفراد في التحدث، والاستماع، والمناقشة، والتفاعل بحرية تامة. وتؤكد أرندت أن المجال العام ليس مجرد ساحة للنقاش السياسي البحت، بل هو الفضاء الذي يُتاح فيه للفرد أن يعبر عن هويته ويحقق ذاته من خلال الفعل المشترك. هذا الفضاء يعزز التفاعل بين الأفراد ويشكل مسرحًا لحوارات متعددة حول القيم والمبادئ، ما يساهم في بناء المجتمعات الديمقراطية (اللحيدان، 2019).

تولي أرندت اهتمامًا خاصًا لفكرة التعددية في المجال العام. فالتنوع في الآراء والخلفيات لا يعتبر تهديدًا لوحدة المجتمع، بل هو مصدر غني للحياة السياسية التي تزداد عمقًا وثراءً من خلال هذه الاختلافات. وفقًا لأرندت، تساهم هذه التعددية في تعزيز قدرة الأفراد على التفاهم والتعاون، ما يسمح بخلق بيئة مثمرة من تبادل الآراء والخبرات. لكن هذه الرؤية تتضمن تحذيرًا من الأنظمة الشمولية التي تسعى إلى تدمير هذه التعددية عن طريق فرض سلطات استبدادية، الأمر الذي يؤدي إلى تهديد فاعلية المجال العام كفضاء للتفاعل الحر. في مثل هذه الأنظمة، يتحول الأفراد إلى مجرد أدوات في يد السلطة، وتختفي القدرة على التعبير الحقيقي عن الذات والمشاركة الجماعية.

من خلال هذا التصور، تقدم فلسفة أرندت رؤية عميقة للمجال العام كفضاء يُمكّن الأفراد من أن يتحققوا ككائنات سياسية، ويُتاح لهم الفرصة ليس فقط للمشاركة في الشؤون العامة، ولكن أيضًا لتحقيق حريتهم الحقيقية من خلال الفعل المشترك. ولذلك، تُعتبر أفكار أرندت حجر الزاوية لفهم كيفية مساهمة

المشاركة السياسية والتعددية في بناء مجتمعات حرة وديمقراطية. ففي عالم يشهد تحديات متزايدة في مجال الحريات والحقوق السياسية، تبقى أفكارها أكثر إلحاحًا اليوم من أي وقت مضى، إذ تقدم لنا أداة تحليلية لفهم العلاقات بين السلطة، الحرية، والمشاركة في أي مجتمع ديمقراطي.

2 - 3 نحو مشروع نسوي متكامل:

إنّ الجدليات التي تبرز بين التفكيك والتحرر في فكر نوال السعداوي وحنة أرندت تشكّل أساسًا لفهم مشروع نسوي متكامل ينطلق من مقاربات فلسفية وجذرية تتناول قضايا المرأة في إطار اجتماعي، ثقافي، وسياسي، يتجاوز الثنائيات التقليدية التي تُجزّئ الحركات النسوية بين خطاب الجندر والتحرر السياسي. إذ يجسد فكر السعداوي وأرندت نوعًا من التفاعل النقدي بين السياقات الثقافية والدينية والاقتصادية التي تعيش فيها المرأة العربية والغربية على حد سواء، مما يفتح المجال أمام دراسة متعمقة حول مدى إمكانية إيجاد إطار نسوي شامل يتجاوز الحدود الجغرافية والثقافية ويسعى إلى بناء مشروع تحرري يستند إلى فكر نقدي متجدد.

نوال السعداوي، المفكرة والطبيبة النسوية المصرية، قدّمت رؤية نسوية حادة تقوم على تفكيك البنى الأبوية التي تهيمن على المجتمعات العربية، حيث تعتبر أن التحرر لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التحرر الجسدي والفكري. وهي تنطلق من نقد عميق للثقافة الدينية والأبوية التي تتحكم في حياة المرأة، حيث تتشابك التقاليد مع السلطة السياسية لتظل المرأة أسيرة لهياكل اجتماعية تقمعها. في أعمالها المختلفة، مثل «المرأة والجنس» و»توأم السلطة والجنس»، تطرح السعداوي أفكارًا ثورية حول جسد المرأة كمساحة صراع مادي ورمزي، وتشير إلى أن تحرير الجسد يتطلب أولاً وعيًا ذاتيًا بالعنف الذي يُمارس عليه من قبل البنية الأبوية، حيث يُعتبر الجسد الأنثوي أداةً للرقابة والتحكم. في هذا السياق، تسعى السعداوي إلى تحطيم النظرة التقليدية للجسد كجسد خاضع، وتحويله إلى مساحة حرة للمرأة لتمارس فيه حقها الكامل في التعبير عن نفسها. هذا التصور السعداوي يتطلب إعادة تفكيك البنى الاجتماعية التقليدية والاعتراف

بالمرأة كذات متكاملة قادرة على تمثيل نفسها بعيدًا عن القيود المفروضة عليها (Nkealah, 2013).

أما حنة أرندت، الفيلسوفة السياسية التي لا تقتصر اهتماماتها على قضايا الجندر بل تتجاوزها لتشمل مفهوم السلطة والحرية والمجال العام، فتتناول قضية المرأة من منظور سياسي شامل. لا ترى أرندت أن التحرر يقتصر فقط على تفكيك البنى الاجتماعية المهيمنة أو إزالة القيود المفروضة على الجسد، بل يعتبر الحرية كفعل سياسي يتحقق من خلال المشاركة الفاعلة في المجال العام. في «الحالة الإنسانية» و»عن الثورة»، تركز أرندت على أهمية الفعل السياسي كوسيلة للحرية والتغيير الاجتماعي، حيث يعتبر المجال العام هو الفضاء الذي يتم فيه التفاعل بين الأفراد ويُتَحقق فيه وجودهم السياسي. من خلال هذا الفهم، تُعارض أرندت الرؤية التي تقتصر على النسوية كقضية حصرية للمرأة في أفق اجتماعي ضيق، بل ترى أن الحرية هي قضية مشتركة تتعلق بالمشاركة السياسية الكاملة في الحياة العامة. وفي هذا السياق، تبتعد أرندت عن الفهم التقليدي للنسوية كقضية جندرية منفصلة، بل تحاول الربط بين التحرر الفردي والمشاركة في الشأن العام، حيث يُمكن أن يتحقق الحرية من خلال المشاركة في العمل السياسي والاجتماعي، ويُعد ذلك سبيلًا لتحقيق مساواة حقيقية (Khafajah، 2021).

إنّ الجمع بين رؤى السعداوي وأرندت يفتح مجالًا لبناء مشروع نسوي يتسم بالشمولية والتكامل، حيث يُمكن للنسوية أن تتجاوز التركيز الأحادي الجانب على الجسد أو على الجندر لتصبح حوارًا نقديًا مع مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية. السعداوي تضع الجسد كمنطقة صراع رئيسية، بينما أرندت تعتبر المشاركة السياسية في المجال العام الطريق الأساسي للتحرر. هذا التباين بين مقاربتهما يمكن أن يشكّل نواة لفهم أوسع لمفهوم التحرر النسوي، حيث يمكن دمج التفكيك الاجتماعي والثقافي للهوية النسوية مع الفعل السياسي الذي يهدف إلى تحقيق تحولات جذرية في المجتمعات.

إن المشروع النسوي المتكامل الذي قد ينشأ من هذه المقارنة يتجاوز حدود النزاع بين التفكيك الاجتماعي والتحرر السياسي ليجمع بينهما في رؤية موحدة.

فبينما تقدم السعداوي رؤية تؤكد على الحاجة إلى تحطيم الهياكل الثقافية والاجتماعية التي تقيد المرأة، تُقدّم أرندت فكرة أساسية عن ضرورة الفعل السياسي والمشاركة العامة كشرط لتحقيق الحرية. هذه الرؤى المنهجية التي قد تبدو مختلفة في البداية يمكن أن تؤدي إلى صياغة مشروع نسوي شامل يتطلب التحرر من القيود الثقافية والاجتماعية، بينما يُشجع أيضًا على التفاعل السياسي والمشاركة الفاعلة في المجتمعات.

خاتمة:

إنّ هذا التلاقي بين فكر نوال السعداوي وحنة أرنت لا يجب أن يُقرأ كتقاطع عرضي بين امرأتين من زمنين وسياقين ثقافيين متباينين، بل بوصفه محاولة لإعادة تشكيل الخرائط المفهومية التي تنظم علاقتنا بالفكر، بالسياسة، بالجسد، وبالآخر. فليست السعداوي مجرد كاتبة متمرّدة على نظام أبوى، كما أنّ أرنت ليست فقط مفكرة للشر السياسي في صيغته البيروقراطية الحديثة. كلتاهما، بطريقتيهما، سعتا إلى زعزعة البديهيات، لا عبر ثورات أيديولوجية، بل عبر استعادة القدرة على التفكير، ذاك الفعل الإنساني الذي لا يُختزل في الموقف، بل يُقيم في الهاوية بين المعرفة والمسؤولية، بين الحرية والحقيقة.

وإذا كانت نوال السعداوي قد آثرت الانخراط في معركة الجسد بوصفه أرشيف القمع ونقطة ارتكاز السلطة، فإنّ حنة أرنت جعلت من التفكير السياسي أداة لمساءلة الجذر الأخلاقي للعنف، وسلطت الضوء على القدرة البشرية على الفعل بوصفها شرطًا للحرية. والاثنتان، رغم اختلاف أدوات التحليل، تنتميان إلى تقليد نسوي غير امتثالي، لا ينحصر في الدفاع عن المرأة، بل يعمل على تفكيك المنظومات المعرفية والسلطوية التي تنتج "المرأة" كموضوع دوني.

إنّ هذا الطرح لا يهدف إلى تماثل قسري بين مسارين مختلفين، بل إلى اقتراح نمط من الحوار الفلسفي النسوي العابر للحدود، حوار لا يجعل من الهوية سجنًا، بل إمكانًا للتفكير من موقع اللامألوف، من "الهامش" بوصفه موقع مقاومة وإنتاج معرفة. فكما أن أرنت استعادت مفهوم الحكم بوصفه فضاءً للفعل والتعددية، فإن السعداوي أعادت كتابة التاريخ من جسد المرأة، من دمها وصمتها، ومن

انكساراتها التي حُوّلت إلى أدوات خلق.

وإذا كان مشروع أرنت قد سعى إلى فضح البنية التوتاليتارية التي تفرغ الإنسان من إنسانيته، فإن مشروع السعداوي نزع الأقنعة عن الحداثة الزائفة التي تتواطأ مع البنى القَبلية في قمع النساء. الاثنتان تُذكراننا بأن الخطر لا يكمن فقط في الأنظمة السياسية أو الدينية، بل في غياب القدرة على التفكير، وفي القبول الصامت بالمألوف. ومن هنا، فإن مشروعهما الفكري يظل راهنًا، لا بوصفه تأريخًا نسويًا لفكر نسائي، بل كدعوة دائمة لليقظة الأخلاقية، للتفكير دون ضمانات، ولإعادة تعريف الإنسان بما هو قدرة على النقد، وعلى البدء من جديد.

ففي زمن يُعاد فيه إنتاج الاستبداد بأقنعة جديدة، وتُستثمر فيه قضايا المرأة لأغراض نيوليبرالية أو سلطوية، فإن العودة إلى صوتي أرنت والسعداوي ليست ترفًا أكاديميًا، بل فعل مقاومة معرفية، وممارسة في التفكير النقدي الذي لا يهادن، ولا يتواطأ، بل يطرح السؤال الأصعب: كيف نفكر في الحرية ونحن نحمل آثار القمع في لغتنا، في أجسادنا، وفي وعينا؟ كيف نكتب من موقع الجرح دون أن نستسلم للمرارة؟ كيف نبني عالماً يكون فيه الفكر فعلاً، والجسد لغة، والاختلاف ثراءً لا تهديداً؟

هكذا، وفي تقاطع الذاكرة بالجسد، والتاريخ بالمسؤولية، والسياسة بالأخلاق، تُفتح إمكانات جديدة للقراءة، وللكتابة، وللفعل. وليس من باب الصدفة أن تلتقي السعداوي وأرنت في سؤال الحرية، لأن الحرية، في جوهرها، ليست امتيازًا يُمنح، بل إمكانٌ يُنتزع عبر الفكر، عبر الكلمة، وعبر الشجاعة التي تمكّن الإنسان من أن يكون أكثر من انعكاس لما فُرض عليه أن يكونه.

نتائج الدّراسة والتوصيات

أولًا: نتائج الدراسة

1. الالتقاء بين المسارين النقديين: أظهرت الدراسة أن نوال السعداوي وحنة أرنت رغم اختلاف السياقات الجغرافية والتاريخية، تشتركان في مشروع نقدي جذري يستهدف البنى السلطوية التي تسلب الإنسان، والمرأة تحديدًا، حريته وفرادته.

2. مفهوم الحرية بوصفه محورًا مركزيًا: تتقاطع المفكرتان في اعتبار الحرية ليست مجرد مطلب سياسي، بل عملية وجودية وفكرية وأخلاقية تتطلب الوعي، والتمرد، والمسؤولية الفردية.
3. النسوية بوصفها تفكيكًا لا تجميعًا: لم تنطلق أي منهما من نسوية معيارية مغلقة، بل من نسوية فلسفية تتحدى البنى الذكورية كما تتحدى الأنساق الفكرية الجاهزة، وهو ما يوسع أفق التفكير النسوي ويحرّره من التصنيفات الضيقة.
4. الجسد والتاريخ والسياسة: سلّطت السعداوي الضوء على الجسد كفضاء للصراع الرمزي والمادي، في حين نبّهت أرنت إلى خطورة تسييس الحياة البشرية على نحو شمولي يُفرغ الفرد من جوهره الإنساني.
5. الفكر كفعل مقاومة: تؤكد الدراستان أن التفكير في ذاته – بوصفه تأملاً، نقدًا، ورفضًا للصمت – هو فعل سياسي، مقاوم، وخلاّق.

ثانيًا: التوصيات

1. إعادة إدماج الفكر النسوي الفلسفي في المناهج الأكاديمية: توصي الدراسة بتعزيز حضور مفكرات مثل نوال السعداوي وحنة أرنت في الحقول الدراسية المتعددة، لا بوصفهن رموزًا نضالية فقط، بل كمفكرات ينتجن معرفة نقدية ذات أبعاد كونية.
2. تشجيع المقاربات التقاطعية العابرة للثقافات: ضرورة دعم البحوث التي تتجاوز الثنائيات الجغرافية (غرب/شرق) والهوياتية (عربي/غربي) لصالح حوار معرفي عابر للحدود يفتح إمكانات فهم أعمق وأكثر تعقيدًا.
3. تحفيز البحث في العلاقة بين الجسد والسياسة: الدعوة إلى مزيد من الدراسات التي تستكشف كيف يُنتج الجسد كموضوع للسلطة والمعرفة، وكيف يمكن تحويله إلى موقع مقاومة وتحرر.
4. مأسسة الفكر النقدي كأداة لتكوين المواطن: إدخال مبادئ الفكر النقدي الذي تمثله أرنت والسعداوي ضمن التربية المدنية والفلسفية، لتنشئة أجيال قادرة على التفكير من خارج الأطر المفروضة.

5. ترجمة وتعميم الفكر النسوي الفلسفي: دعم مشاريع الترجمة والتوثيق التي تهدف إلى إيصال هذا الفكر إلى جمهور أوسع، وتفعيل النقاشات حوله داخل المجال العمومي، خصوصًا في السياقات العربية.

قائمة المراجع والمصادر:

Bibliography

1. Khafajah, A. G. (2021). 2. When British and Arab Novelists Teach Feminism: A Comparative Reading of Wollstonecraft's and El Saadawi's Views. Forum for World Literature Studies , 502.
2. Nkealah, N. (2013). The Multiple Faces of Patriarchy: Nawal el Saadawi's Two Women in One as a Critique of Muslim Culture. ARIEL: A Review of International English Literature , 221238-.
3. السعداوي, ن. (2017). المرأة والجنس. القاهرة: مؤسسة هنداوي.
4. السعداوي, ن. (2017). توأم السلطة والجنس. القاهرة: مؤسسة هنداوي.
5. السعداوي, ن. (2018). قضايا المرأة والفكر والسياسة. مصر، القاهرة: مؤسسة هنداوي.
6. اللحيدان,م.ب.(2019,نوفمبر19).سيرةوحياةحنةأرنتوفلسفتها،منمفهومها للحداثةوالمواطنة.Retrieved04 12,2025,fromالحكمة:https://hekmah.or g/%D8%A3%D8%B1%D9%86%D8%AA/?utm_source=chatgpt.com
7. رويشد, ع. (2023, شباط 06). النظرية الاجتماعية لحنّة آرنت. Retrieved 04 12, 2025, from الأرض، العمل، رأس المال: https://alsifr.org/hannah-arendt?utm_source=chatgpt.com

النسوية والعلم
نحو إعادة النظر في المعارف من منظور جندري

Feminist and Science : Towords a Reconsideration of Knowledge from a gender perspective

رؤوف مشروم [1]

[1] **جامعة الجزائر2- (مخبر الترجمة والمصطلح)، طالب دكتوراه**

raouf.macheroum@univ-alger2.dz

ملخص:

لقد سعت الفلسفة النسوية المعاصرة –وما تزال تفعل- إلى تحليل جندري لكيفية تأثير العلاقات الجندرية في بناء وتشييد باقة النظريات والمعارف السائدة، وذلك بالتأكيد على مدى تأثير تلك العلاقات في بنية المعرفة وتوجّهاتها؛ بدءًا باتهامها بعدم الحياد العلمي بالنظر لهُوية المنتج لها. وهذا ما يهدم مفهوم القوامة المعرفية كما يعرضها السياق الأبوي.

فما مدى تأثيرهذا البعد الجندري في إنشاء العلوم والمعارف؟ وما مدى تأثير البعد الاجتماعي في كل ذلك؟

الكلمات المفاتيح: النسوية، المعرفة المتموضعة، المنظور الجندري.

Abstract :

Contemporary feminist philosophy has extensively analyzed how gender relations influence the construction of dominant theories and knowledge. It emphasizes the impact of these relations on the structure and direction of knowledge, notably by challenging the notion of scientific neutrality due to the identity of its producers. This critique fundamentally undermines the concept of epistemic authority as presented within patriarchal contexts.

Key words: Feminism, Situated knowledge, Gender perspective.

مقدّمة:

فتحت النسوية في مرحلة متأخرة من نضالها الطويل النقاشَ حول فلسفة العلوم من خلال طرحها لإشكالية مركزية أعادت التساؤل حول عملية إنتاج المعرفة، وذلك ببحثها في الكواليس المتعلّقة بعملية الإنتاج تلك، سواء على مستوى المفاهيم والحدود أو المناهج والمقاربات أو المقولات والمصطلحات المتواضع عليها في تلكم العلوم؛ فتوجب التنقيب عن تلك التحيّزات الجندرية التي سعت «**النسوية**» إلى كشف زيفها وتفكيك أفكارها وتقويض دعائمها، ومن ثمّ تقديم مقترحات جديدة تعتمد الحياد العلمي وتُحكّم الموضوعية الإبستيمية كبدائل.

ولعلّ أهمّ إشكالية يجب طرحها في هذا الصدد، هي سؤال عن الحياد العلمي: أهو موجود حقّا أم هو محض ادّعاء؟ وفي حالة عدم وجوده: ما السبيل إلى تخليص هذه العلوم والمعارف من التصنيف الجندري بإعادة التوازن إلى القوى الاجتماعية؟

1 - والمرأة وإنتاج المعرفة:

1 - 1 نقض زعم الحياد العلمي:

كان إبّان القرن التاسع عشر زعم يردّد أنّ النساء عاجزات عن ممارسة العلم، والسبب أنّهنّ لا يملكن عقلا تحليليا، وهو ما جعل النساء في موقع أدنى في الهرم التراتبي (شيفرد، 2023، الصفحات 25-26)، وقد وُجد هذا الزعم أيضا في الثقافة العربية القديمة كما يقرر ذلك عبد الغذامي إذ «تأتي المرأة إلى اللغة بعد أن سيطر الرجل على كل الإمكانات اللغوية وقرر ما هو حقيقي وما هو مجازي في الخطاب التعبيري، ولم تكن المرأة في هذا التكوين سوى مجاز رمزي أو مخيال ذهني يكتبه الرجل وينسجه حسب دواعيه البيانية والحياتية» (الغذامي، 2006، صفحة 7).

وتشارك جين شيفرد (Linda Jean Shepherd) نسوياتٌ كثيرات في رؤيتهنّ لقوة الحضارة وهي تنحاز باتجاه الأشياء التي يفعلها الرجل من علمٍ واقتصادٍ وقانونٍ وسياسةٍ. وكل ما سبق دفع بشيفرد وبمثيلاتها -من أجل تحقيق النجاح في مجال العلوم- إلى تبنّي ما أطلقت عليه «**المقاربة العقلانية التحليلية التراتبية**»، بهدف إثبات كفاءةٍ تُوازي كفاءة الرجال. لقد دعت–أيضا- إلى إعادة تقييم وتصويب

الأنثوية بالتعالي على الاستقطابية (ذكورة/ أنوثة) ما دام في استطاعة الإنسان تقدير كل جانب على حدّ سواء، وإذا تعذّر حدوث ذلك فإنّ النتيجة ستؤول إلى إنكار الأنوثة (شيفرد، 2023، الصفحات 24-25).

وتردّ –من جهة أخرى- بقوّة على نسويّات ينزعجن من كلّ شيء أنثوي، فقط لأنّهنّ قد اجتهدن غاية الاجتهاد لإثبات مساواتهنّ بالرجال، فمجرّد النظر في مقولة إنّ النساء مختلفات عن الرجال يمثّل تهديدا لهنّ، فـ«الأنثوية» لديهنّ تعني حتمية بيولوجية تفسّر بأنّ النساء مدانات بالبقاء في منزلة دنيا إلى الأبد (شيفرد، 2023، صفحة 27).

فإذا كانت نبرة النسويات الأوائل خافتة، فإنّ النسويات المتأخرات قد صدحن باستنكار تلك التصنيفات الجائرة، وحاولن عن طريق المنطق والمنهج العلمي الردّ على العلماء الرجال واختياراتهم التي فرضتها ثقافات أبوية، من خلال المقالات والندوات والخرجات الإعلامية ومنصات التواصل الاجتماعي وكل وسيلة تتاح.

1 - 2 حجب الجهود الأنثوية في إنتاج المعرفة:

يندرج حجب الجانب الأنثوي من العلوم ضمن الرؤية الأبوية القائلة بالتفاضل بين الذكر والأنثى (أو ما يطلق عليه الحتمية البيولوجية)، ويبدو أنّ التراتبية أنّها موروث قديم جدّا، كان موجودا عند جميع الحضارات. ولقد أحسنت المنظّرة النسوية الفرنسية سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir)عندما صدّرت كتابها «الجنس الآخر» (Deuxième sexe) بمقولة لفيتثاغورس، يقول فيها: «**يوجد مبدأ حسنٌ خلق النظام: الضوء والرجل؛ ومبدأ سيّئ خلق الفوضى: الظلمات والمرأة**» (Beauvoir, 1990, p. 15). وهذا التصنيف الذي جاء على لسان فيثاغورس، قال بمثله أو قريب منه أرسطو الذي رأى «**أنّ علاقة الذكر بالأنثى هي بطبيعتها علاقة الأعلى بالأدنى، [وعلاقة] الحاكم بالمحكوم... [كما اعتبر الأنوثة] تشوّها على الرغم من أنّها تحدث في السياق العادي للطبيعة...**» (شيفرد، 2023، صفحة 32).

لقد استمرّت -للأسف- عملية التصنيف هذه إلى غاية القرون المتأخّرة، تمنح الذكر الصدارة بما حازه من قدرات وملكات عليا، في حين حازت الأنثى على مرتبة

أدنى لفقدانها لكل ذلك.

ويرى منظرو النسوية المعاصرة أنّ مؤرخي العلوم قد حجبوا الجانب الأنثوي من إنتاج المعرفة، عن طريق تعتيم قسري لجهود عالمات ومخترعات أسهمن إسهامات جليلة في تطوير تلك العلوم وتحيين النظريات بما أفضن عليها من أفكار ورؤى، فـ«**ثمّة كوكبة من النساء المتخصّصات في العلوم والرياضيات مشهود لهنّ بإنجازاتهنّ**» (شيفرد، 2023، صفحة 31)، غير أنّ أقلام هؤلاء المؤرخين أصرّت على تقزيم تلك الإنجازات، وتهميش صاحباتها بطريقة فيها تعسف وعدم اعتراف بفضلهنّ على العلوم والمعارف.

فإذا كان هنالك تاريخ قائم من صناعة الرجل وكتابته ولعلها من صناعته – كما يقول الغذامي-، فلأنه قد حمل على عاتقه وحده كتابة مسيرة الكون وأحداث الزمان، فأنشأ لنا تاريخا ذكوريا بامتياز، فلو تيسّر للمرأة مثلما تيسّر للرجل فكتبت تاريخ الزمان والأحداث متولية بنفسها صياغته، لكنّا نقرأ الآن تاريخا مغايرا عن فاعلات وصانعات للمواقف والوقائع، ولكانت الأنوثة قيمة إيجابية مثل الفحولة (الغذامي، 2006، الصفحات 10-11).

والمرأة الباحثة يوما بعد يوم تثبت وجودها في الوسط الأكاديمي كمتعلمة ومعلمة وصانعة للأجيال اللاحقة، وهذا لوحده كفيل بإسقاط كل الأطروحات السابقة حول عجزها الفطري، ومحدوديتها الجبلية المزعومة.

2 - التحيّز الجندري في العلوم:

2 - 1مظاهر التحيز الجندري في العلوم:

أشارت كلمة العلم (Science) إلى المعرفة بالطبيعة، وقد واصل العلم في الغرب إبّان القرن السابع عشر تضييق الخناق على هذا التعريف ليقتصر على المعرفة التي تأتي نتيجة إجراءات معيّنة وبواسطة المنهج العلمي، ومع هذا وذاك فقد تنامى الاعتراف القائل بأنّ العلم هو منتج ثقافي واجتماعي. وتطالعنا سرديات تاريخ العلم بأنّ مسار العلوم ومسلك المعرفة إنّما تُقَوْلِبه مذاهب أهل الشأن ومعتقداتهم ومناهجهم؛ وبهذا المعنى يكون العلم قد كشف عن وجهه الذكوري السافر (شيفرد، 2023، صفحة 48).

لقد أنتج هذا التوجّه الذكوري –من وجهة نظر نسوية- **تحيّزا جندريا** في كثير من العلوم، وتمظهر على مستويات عديدة: في بنية المؤسسة العلمية ذاتها؛ وفي الممارسات البحثية ومناهجها؛ وكذلك على مستوى آليات تحكيم تلك الأبحاث وآليات نشرها والجهات المموّلة لها والساهرة على رعايتها؛ ويضاف إلى ما سبق التمثلات النمطية (Stereotypes) عن المرأة كما في التصوّر الجمعي **للثقافة المهيمنة**.

إنّ هذا **التحيّز** قد أفرز مظاهر سلبية نلخصها فيما يلي:

أولا/ نقص العنصر النسوي في التخصصات العلمية

إنّ غياب العنصر النسوي في بعض التخصصات العلمية-كما في وقت سابق- خاصة الحقول التكنولوجيا والجبر والرياضيات والهندسة؛ قد خلق فجوة على مستوى التمثيل الجندري، ولعل أهم عامل قد أفرز هذه الظاهرة هو تضاؤل نسبة الباحثات النساء مقارنة كلما صعدنا في السلم الأكاديمي (الدراسات العليا). إن لهذا التضاؤل عوامل متشعبة، غير أن للعامل الثقافي دوره الرئيس في تزهيد المرأة من ولوج تلك الحقول المعرفية التي يشاع أنها ملك الرجل وحده من جهة، ومن جهة أخرى كبح المرأة عن بلوغ أعلى السلم الأكاديمي باختلاق ذرائع واهية بعيدة عن المنطق والموضوعية.

ثانيا/ التمييز في الأجور وقلة فرص الترقية

لا يمكن بحال من الأحوال تعميم ظاهرة التمييز الجندري في **دفع الأجور** على جميع المجتمعات والأنظمة في العالم، غير أنها ظاهرة سلبية ما تزال تُمارس في كثير من البلدان المتطوّرة والمتخلّفة على حد سواء، بدوافع مختلفة تدور حول عقد مقارنات غير عادلة بين الرجل والمرأة (كالبنية العضلية لكل من الجنسين، ودوام العمل إذ المرأة عرضة لفترات الحمل والرضاعة...). وما يقال في **الأجور**، يقال أيضا عن **فرص الترقية**، بدءًا من التوزيع غير العادل للمناصب، وكذلك المنح والعلاوات، وكل ما يتعلّق **بالترقيات** المعنوية والمادية التي توجّه للذكور على حساب الإناث، اعتمادا على تصوّرات مسبقة، تكذبها التجربة في كثير من الأحيان (كغياب الشخصية القيادية لدى المرأة وحضورها لدى الرجل على سبيل المثال لا الحصر) (فريدان، 2014، صفحة 14).

ثالثا/ التحيّز الجندري في عملية النشر العلمي

تعاني كثير من الباحثات عند ممارسة البحث العلمي –أثناءه وبعده- سواء من خلال بعض الممارسات التي تحاول النيل من قيمة البحث المقدّم، بالتشكيك في أصالة الأفكار، أو إساءة الفهم والتأويل السيّئ أثناء تحكيمه؛ وتُرجع النسوية سبب هذه القراءات السلبية إلى تحيّزات لاواعية من قبل رجال ونساء يمدهم بمثل هذه التحيّزات العقل الجمعي.

وينضمّ إلى التحيز السابق، تحيّز آخر يتعلّق بعملية **النشر**، وهو ما قد يحكم بالإعدام على المسار الأكاديمي للمرأة الباحثة بإيقاف مشوارها العلمي.

رابعا/ التحيّز الجندري في هيكلة الأبحاث

إنّ استخدام الذكر كنموذج افتراضي في الأعمال المخبرية –سواء في البيولوجيا أو الطب- قد أفضى إلى نتائج بعيدة عن الدقة، وذلك بتجاهل تناول الأنثى كنموذج مختلف ومكمّل لنموذج الذكر. وهذا الاستخدام الخاطئ قد أفرز تعميمات على الأنثى دون الأخذ بالاعتبار خصوصيتها الجسدية وغير الجسدية (ويكيبيديا، 9)؛ هذا من جهة. وترى **آن كد** (Anne Kidd) من جهة أخرى أنّ «القيم الاجتماعية والثقافية ومصالح الجماعة ذات الصلة تؤدي دورًا في توجيه البحث وفيما نعتبره واقعة» (هاردينج، 2023، صفحة 430)، وهو ما يعني أن العلم يحدد من هوية العلماء وفق معايير منحازة، لاموضوعية وغير حيادية.

كان من الطبيعي أن يؤدي إهمال تلك الفروق الجندرية إلى أغلاط فاحشة في تشخيص الأعراض الطبيعية وقراءتها قراءة صحيحة، ومن ثمّ قاد كل ذلك إلى توصيف خاطئ في تحليل البيانات وتقديم العلاج اللازم.

2--2 مظاهر التحيز الجندري في اللغة:

أتت المرأة إلى الوجود اللغوي بعد سيطرة الرجل على الإمكانات اللغوية، مقرّرا الحقيقة والمجاز في الخطاب. وما المرأة في هذا التكوين إلا مخيال ذهني نسجه الرجل حسب دواعيه البيانية وحاجاته الحياتية؛ كما جاء عن عبد الله الغذامي (الغذامي، 2006، صفحة 8).

ثمّ إنّ مجيء المرأة المتأخّر إلى هذا الوجود اللغوي، قد دفع بها إلى طرح الأسئلة عن دورها في لغة ليست من صنعها ولا هي من إنتاجها، بل كل ما هي عليه فيها أنّها موضوع لغوي، لا ذات لغوية، و«هذا هو المؤدّى الثقافي التاريخي العالمي عن المرأة. وفي كلّ ثقافات العالم تظهر المرأة على أنّها مجرّد (معنى) من معاني اللغة، نجدها في الأمثال والحكايات وفي المجازات والكنايات» (الغذامي، 2006، صفحة نفسها).

يضيف **الغذامي** إلى ما سبق أنّ كتابة المرأة بممارستها للخطاب المكتوب، إنّما تعني أن المرأة قد وثبت وثبة طويلة في مضمار البوح الأنثوي الذي عاني لعقود ممتدة من الكبت، ما دفع بها -خلال كل تلك الحقب التي كان ينوب عنها الرجل- إلى أن تتكلم هي بنفسها عن نفسها وتكشف المستور، وتفضح المخبوء، بعد أن قاسمت الرجل القلمَ كأداة للتعبير وقناة للإشهار (الغذامي، 2006، صفحة نفسها).

إنّ معركة المرأة مع اللغة لا تختلف كثيرا عن معركتها مع مختلف العلوم والمعارف، ففي هذه كما في تلك مثّلت الثقافة عدوّا حقيقيا لخا، ولطالما تمادت الثقافات العالمية في تهميشها والنيل منها على عكس الدين الذي أنصفها ومنحها حقوقها (كما جاء عن مي زيادة وعائشة بنت الشاطئ وغيرهما) (الغذامي، 2006، صفحة 9).

لقد كافحت المرأة المعاصرة طيلة عقود لتثب نفسها في عوالم الكتابة والإبداع والنقد، بما مرّت به من منعطفات رئيسة وتمفصلات جوهرية تعرّضت لعلاقة المرأة باللغة، فانتقلت المرأة من موضوع لغوي إلى ذات فاعلةٍ تحسن التعبير وتتقن التواصل، وتعرب عن دواخلها وخوارجها، أين وجد الضمير المؤنّث فضاءً رحبا للحرية والبوح؛ وبذا تمكّن المنجز الأنثوي من أن تجد «الأنوثة» مكانا لها بجنب «الفحولة» بوصفهما قيمتين إبداعيتين تحظيان بالجدية والاحترام نفسهما (الغذامي، 2006، صفحة 12). ولقد أثمر هذا الكفاح استقلالية للمرأة كذات كاتبة، شكلت هويتها الخاصة في الحقل الإبداعي الأدبي، كما كانت لها ذات الاستقلالية كذات ناقدة للأعمال الأدبية عبر ما أطلق عليه «النقد النسوي»؛ و»الأدب النسوي» اليوم يعرف إقبالا على قراءته ودراسته والاعتراف به كأدب يضاهي «أدب الرجالي»، إذ لم يعد أدبا هامشيا كما في السابق، بل أدبا يرزح نحو المركز باستحقاق يحوز التقدير والاحترام.

خاتمة:

قدّمت «**النسوية**» مراجعات نفيسة **للعلمِ** نظريةً ومنهجا ومؤسسة، مفاهيمَ ومصطلحات؛ ومهما يُقال عن الأسباب الدافعة وراء تلك المراجعات، غير أنّها وجّهت أنظار النقد إلى نقاطٍ هشّة في العلم (وكذلك اللغة)، فحدثت –إثر ذلك- تعديلات كانت أغلبها في صالح هذا العلم.

وعلى مستوى آخر استعادت المرأة الاعتبار فيما يتعلق بحقوقها المهضومة باسم الحياد العلمي والموضوعية العلمية، وكذلك العقل التحليلي والفكر العقلاني وبقية الصفات التي نُسبت إلى الرجل/ الذكر دون المرأة/ الأنثى وجعلت من الرجل/ الذكر ذاتا عالمة عارفة عقلانية.

لقد استفاد العلم (كما استفادت اللغة) من هذا التنوّع الجندري على مستويْ التنظير والإجراء، بتبنيه التعددية التي أثرت الحقول المعرفية بأفكار ورؤى جديدة، واكتشاف مساحات وأمدية لم تُطرق من قبل، وما كان للعلم أن يحّق هذا التقدّم لولا تخلّيه عن **التحيّز** السلبي ونأيه عن التصنيف المقيت.

إنه على الرغم من كل ذلك لا يمكن بحال من الأحوال تعميم التحيّز العلمي على جميع العلوم أو العلماء، فالآراء المنحازة يمكن عدها وحصرها فهي آراء معدودة ومعروفة اليوم، كانت قد بدرت من أفواه أو أقلام بعض الأسماء في الفلسفة والعلم والأدب، وبعد أن استفزت تلك المقولات المنحازة النسويات ذوات النزعة الإبستيمية، فقمن بتفكيك الآراء الموجودة فيها، ونخلها وتبيان غلطها.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا/ مراجع باللغة العربية:

1. أوما تاريان وساندرا هاردينج. (2023). نقض مركزية المركز. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي.
2. بيتي فريدان. (2014). اللغز الأنثوي. (عبد الله بديع فاضل، المترجمون) سوريا: الرحبة للنشر والتوزيع.
3. عبد الله الغذامي. (2006). المرأة واللغة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
4. ليندا جين شيفرد. (2023). أنوثة العلم (العلم من منظور الفلسفة النسوية).

المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي.

5. ويكيبيديا. (2023 فيفري, 9). التحيز الجندري في التشخيص الطبي. تاريخ الاسترداد 13 جوان, 2025، من التحيز الجندري في التشخيص الطبي: http: // ar.wikipedia.org/التحيز الجندري في التشخيص الطبي

ثانيا/ مراجع باللغة الأجنبية:

6. Donna Haraway. (Autumn 1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. Feminist Studies، pp. 575599-.
7. Sandra Harding. (1986). The science Question in Feminism. USA: Cornell University press.
8. Simone de Beauvoir. (1990). Le Deuxième sexe. France: Gallimard.

الميتودولوجيا النسوية بين تضمين الخبرة الشخصية وصرامة الموضوعية العلمية

Feminist methodology between the inclusion of personal experience and the rigor of scientific objectivity

سامية مرابطين [1]
[1] جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2، محاضر أ
s.merabtine@univ-setif2.dz

ملخص

لقد عملت النزعة النسوية على صياغة نظرة جديدة لمفهوم الميتودولوجيا العلمية ،ورفض التصور الكلاسيكي لها والذي طغى على الساحة العلمية لعدة قرون مضت ،بالاستناد إلى جملة من التقنيات والأدوات التي يعتقد بصرامتها ودقتها، إلا أنه تصور يحمل في طياته بعدا أيديولوجيا متحيزا ،وعدم الاكتراث بالقيم والاهتمامات الاجتماعية والخبرات الشخصية للذات العارفة، وهو ما ترفضه الابستمولوجيا النسوية.

الكلمات المفاتيح: النسوية، الابستمولوجيا، المنهج، الموضوعية، التمثل.

Abstract

Feminism has worked to formulate a new view of the concept of scientific methodology, and to reject the classical conception of it that has dominated the scientific arena for several centuries. This conception is based on a set of techniques and tools that are believed to be rigorous and precise, but it is a conception that carries within it a biased ideological dimension, and a lack of concern for the values, social concerns, and personal experiences of the knowing self, which is what feminist epistemology rejects

Key words: Feminism, epistemology, method, objectivity, representation.

مقدّمة:

تعتبر فلسفة العلم النسوية من بين أقوى التيارات الفكرية التي برزت في أواخر السبعينيات والثمانينات من القرن العشرين، وجاءت كرد فعل على فلسفة المركز التي صورت لنا الفكر الإنساني على أنه أحادي المركز، محاولة إعادة الاعتبار للأطراف المهمشة والمسكوت عنها في بناء النظرية العلمية ،وكذا الإقرار بدور المرأة في تشكيل النظريات العلمية المختلفة.

لهذا تبنت هذه الفلسفة توجها نقديا ،قلبت فيه الابستمولوجيا التقليدية رأسا على عقب ،ورفضت فيه المقولات المنضوية تحتها :حيث انتقدت نظرية العلم التقليدي كونها جسدت الهيمنة الذكورية وأقصت دور المرأة والبعد الأنثوي للعلم،كما فككت كل مبادئ الفكر العلمي من موضوعية وعقلانية وتجريبية وهكذا، ولن يتحقق هذا الأمل إلا ببناء ميتودولوجيا جديدة تعتمد على مقاربات لم تكن مستساغة في الابستمولوجيا التقليدية التي صاغ معالمها كل من بيكون وديكارت: إنها الميتودولوجيا النسوية التي تفتح الباب واسعا للخبرات والتمثلات الذاتية والعواطف والمشاعر وقيم الباحث في دراسة الموضوع، وهو ما يعيد التأسيس لابستمولوجيا جديدة بمناهج ومقولات بديلة.

ونظرا لقيمة الطرح الذي قدمه هذا الاتجاه تأتي هذه المداخلة لتسليط الضوء على ما يعرف بالميتودولوجيا النسوية وعلى خصائص المنهج العلمي من منظور فيلسوفات العلم المنضويات تحت تيار الابستمولوجيا النسوية من أمثال :**ساندرا هاردينج** ،وليندا شيفرد وغيرهن، لذا فالإشكال الذي تقوم عليه هذه المداخلة يكمن في ما يلي:**ما المقصود بالميتودولوجيا النسوية؟ وكيف تمكنت الابستمولوجيا النسوية من صياغة قواعد وقوانين جديدة للمنهج العلمي؟ وإلى أي مدى يمكن التسليم بمنهج علمي يجمع في طياته بين التمثل النسوي الذاتي والنزاهة العلمية الموضوعية؟**

1 - النسوية :مفهوم ومميزات:

تعرف النسوية على أنه حركة تنادي بالمساواة بين الرجل والمرأة ،ويعتبرها البعض على أنها كل جهد نظري أو عملي يهدف إلى مراجعة واستجواب أو نقد أو

تعديل النظام السائد في البنيات الاجتماعية التي تجعل من الرجل المركز وتأتي المرأة على أنها جنس ثان أو في مرتبة أدنى فتفرض عليه حدودا وقيودا وتمنع عنها إمكانات للنماء والعطاء (جميل، 2002).لذا تهدف هذه الحركة لرد حقوق المرأة وإعادة الاعتبار لها وهي ناتجة عن أساسين: اضطهاد المرأة ماضيا وحاضرا وفقدان مساواتها مع الرجل.

وفي الحقيقة تعتبر الفلسفة النسوية فلسفة المرأة بامتياز ،تقوم على الثورة والتحرر من كل النماذج الكلاسيكية الذكورية المهيمنة ،وتعددت آراؤها وأفكارها بتعدد الميادين التي عملت عليها،حيث تعد هذه الحركة من بين أكثر الحركات إثارة للجدل في القرن العشرين،وتعدى تأثيرها كل جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في مختلف أنحاء العالم.

تهتم الفلسفة النسوية Feminism philosophy بمناقشة القضايا الفلسفية بمنظور نسوي بعيدا عن الخبرة الذكورية ،رافضة وجهات النظر التقليدية في الفلسفة كونها فشلت في التعامل بجدية مع اهتمامات المرأة والهويات والقضايا، وفي التعرف على أساليب المرأة في الوجود والفكر (Audi, 1995)،ولقد أصبح للمرأة بفضل هذه الفلسفة رؤية جديدة ،حيث رفعت هذه الفلسفة شعارات التحرر من القمع الذي تمارسه السلطة الذكورية ،معتبرة أن علاقات الجنوسة (العلاقات بين الذكور والاناث) ليست ثابتة ،كما تقوم هذه الحركة على نقد ورفض المركزية :مركزية النموذج الذكوري للإنسان التنويري الحداثي العاقل والتي قهرت ثالوث الأطراف :المرأة والطبيعة وشعوب العالم الثالث (النشار، 2020).

والمتأمل في جذور ونشأة الحركة النسوية يجد أن هذه الأخيرة لها أصول معاكسة لها:فميراث الفكر الغربي من اليونان حتى بدايات العصر الحديث وظهور العلم التجريبي الذي انضم هو الآخر إلى هذه المسيرة الجائرة عن طريق البيولوجيا وعلم النفس وعلم الجمجمة ،والذي استنتج من خلاله العلماء أن معدل الذكاء هو أدنى لدى النساء ،وبالتالي فهو أقل قدرة على النظر المجرد (الخولي، 2017).

ولقد قامت تصورات الحركة النسوية منذ بدايتها على النقد الذي أفضى بطبيعة الحال إلى الاحتجاج، احتجاج انبثق عن تشخيص لوضعية بائسة للمرأة

،ودعا إلى تفكيك جذور هذه الوضعية والمطالبة بتحسين وضعيتها ،وبمزيد من الحقوق الطبيعية والمدنية التي حرمت منها. ولقد تفرعت عن الاتجاه النسوي عدة حركات وتوجهات منها النسوية الليبيرالية والنسوية الاشتراكية والنسوية الراديكالية وغيرها.

ولم تكن النسوية حركة سياسية واجتماعية فقط بل سرعان ما تحولت إلى ميدان الايتيقا وكذا ميدان المعرفة والعلم ،وانطلاقا من نقد البنى الثقافية والأنطولوجية ظهرت الابستمولوجيا النسوية كتوجه جديد في فلسفة العلم له أهدافه ومبادؤه وتصوراته لموضوع العلم ومنهجه فما المقصود بالابستمولوجيا النسوية وما هي أهم أفكارها الابستمية؟

2 - الابستمولوجيا النسوية: الطريق إلى تأنيث العلم

1 - في نقد الابستمولوجيا التقليدية وأدواتها

ظهرت الابستمولوجيا النسوية في مطلع ثمانينيات القرن العشرين وسرعان ما ألقت بضلالها على الفكر الغربي ،حتى أضحت تشكل المشهد الفكري الراهن للمعرفة العلمية ومنهجها في مقابل تصورات فلسفة العلم التقليدية المتبنية للقيم الذكورية، والصرامة المنهجية التي تقصي كل ما هو أنثوي كالعاطفة والشعور ،حتى أضحى العلم جافا وخاليا من القيم الإنسانية وهذا طلبا للموضوعية والنزاهة العلمية.

جاءت الابستمولوجيا النسوية كرد فعل على هيمنة النزعة الذكورية في تأسيس العلم وبناء فروضه والوصول إلى قوانين نهائية يمكن من خلالها تفسير الظواهر وتحليلها وضبطها مستقبلا، وانطلاقا من هذا «تنظر الابستمولوجيا النسوية إلى العلم على أنه بحث ديناميكي فعال يتغير عبر الزمن أو يستجيب لأنواع عديدة من التغييرات سواء كانت اقتصادية أو سياسية» (Sandra, 1993)، ومن هذا المنطلق ترفض النسوية القالب الجامد والثابت للعلم الذي جعل الحقائق العلمية محصورة في نسق من الكلمات والرموز والمعادلات الرياضية الجوفاء، فالعلم الحقيقي يرتد إلى جملة من الممارسات والعلاقات الاجتماعية، إضافة إلى كونه كذلك كذلك طريقة في عملية اكتساب المعرفة.

فالعلم التقليدي يعتمد على جملة من الخطوات الصارمة التي تضمن الموضوعية والدقة والحياد وهو بهذا يمثل أقصى صور النزعة الذكورية المتحيزة في العلم كونها ألغت الطابع الأنثوي من جهة وقد أفرغ النظريات العلمية من جملة القيم الاحتماعية والسياسية والأخلاقية :فمن الضروري حسب هاردينغ- وهي أبرز رائدات التيارات النسوية في الابستمولوجيا –»أن لا ينفصل العلم عن التقاليد والمعاني والممارسات والاستخدامات الاجتماعية ،فالعلم مثله مثل الفن يحاكي وينقل لنا الطبيعة بوصفها موضوعا للمعرفة ،وينقلها لنا بشكل غير بعيد أبدا عن الواقع والحياة اليومية الاجتماعية التي يمر بها كل البشر» (Sandra, Developement and post englightement philosophies of science, 1993). ومن هنا تنكر النسوية وجود الحياد والنزاهة العلمية والموضوعية التجريبية التقليدية كونها قائمة على خبرة الرجل بامتياز.

وتنتقد الابستمولوجيا النسوية النزعة الوضعية لأنها ربطت وحصرت العلم في منهجه التجريبي مما أنتج رفضا للأصول الاجتماعية والسياسية وحتى الاقتصادية ورفض نتائجه بدعوى الوصول إلى المعرفة المطلقة والمنهج الواحد الصارم لهذا تقول هاردينغ»تتنوع المصادر العلمية يُكسب المنهج تعزيزا وقوة بعكس اعتماده على مصدر واحد دائما» (Sandra، Developement and post englightement philosophies of science، 1993، صفحة 248).

وفي صميم نقدها للعلم التقليدي تعتبر الابستمولوجيا النسوية أن الابستمولوجيا التقليدية لا تسهم بشيء في ميدان المعرفة سوى أنها تقدم تمثلات للطبيعة أي أنها قادرة فقط على تقديم تقارير عن الطبيعة ،وتعتبر هذا العلم جائرا لأنه يعتمد على منطق واحد ومنهج واحد استاتيكي دون الانفتاح على الأصول الاجتماعية، والنفسية ،ودون النظر في انعكاساته القيمية وكذا إغفال الربط بين المعارف العلمية والأخلاق.

لقد اهتمت الابستمولوجيا النسوية بمناقشة مشاكل الابستمولوجيا التقليدية من بينها :طبيعة المعرفة نفسها، والعامل المعرفي ،والتسويغ والموضوعية ،وكيف يمكن أن تكون الابستمولوجيا التقليدية تطبيقية، وتقديم مشاكل

جديدة منظمة، وتأثير الواقع الاجتماعي وتأثير الجنس العارف على إنتاج المعرفة. (الغريزي، 2005).

وتنتقد الابستمولوجيا النسوية المناهج والمعارف المطلقة التي تزعم الوصول إليها ،فهي مرتبطة أيما ارتباط بالعقل الذكوري وأغفلت المرأة مما يعني أنه لم تصل مطقا لتفسير كلي أو شامل للطبيعة وللمعرفة، كما أنها تنتقدها في تطابق المعرفة مع الواقع متجاهلة السياق الاجتماعي ووضع الذات العارفة وبالتالي فهي غير مرتبطة بحاضر اجتماعي وسياسي وأخلاقي، ومن ثمة فإن الابستمولوجيا نشأت على أنقاض نقد العلم الغربي الحديث ومفاهيمه ولغته ومشاريعه كمعالجة نقدية جذرية من أجل فحص وإعادة قراءة وتأويل مجمل قضية الفلسفة والعلم وقصة الحضارة مع إزاحة العقبات التي تعيق النساء عن الاسهام في العلم.

وفي هذا تشير ليندا شيفرد إلى أن الأنوثة هي اكتشاف الذات وهي مرحلة متقدمة من النسوية بعد أن بلغت ذروة النضج والنماء، ولقد تأنثت فلسفة العلم النسوية من الاتجاهات اللافتة الواعدة بالجديد من حيث باتت النسوية من أبرز التيارات الفكرية الغربية الراهنة وفي الفلسفة المعاصرة (الخولي، 2017، صفحة 45)،فهي جاءت لتصحيح المعلومات الخاطئة عن البعد البيولوجي للمرأة التي روّج لها العلم في القرن التاسع عشر لتحول دون ممارسة المرأة للعلم حتى ظهرت الاكتشافات العلمية التي فندت ولا تزال تفند كل هذا ،وتبين حدود الفروق العقلية بين الجنسين ،وأن عقل المرأة مهيئ لممارسة العلم وأن خصوصياتها البيولوجية لا تنال من مقدرة العقل فعلا عن بعض الاكتشافات العلمية التي ترجح كفة المرأة أو على الأقل تثبت أنها كائن جوهري وليست من الدرجة الثانية كما افترضت ذلك الذكورية طوال التاريخ (شيفرد، 2004، صفحة 78).

لهذا دعا هذا التيار إلى ضرورة التأسيس لابستمولوجيا جديدة تتجاوز العقل الذكوري وتحاول الإجابة عن الإشكالات التالية: ماذا نعني بالمعرفة النسوية؟ وهل يمكن للمرأة وهل يمكن للمرأة أن تكون عارفة أمام إصرار الابستمولوجيا التقليدية على أن الرجل فقط هو من يستطيع أن يكون عارفا فقط ؟وما هي أنواع المعرفة التي يمكن أن تعرفها المرأة ؟ (Sandra, feminism and methodology, 1987).

2 - العلم والجندر في الابستمولوجيا النسوية:

إلى جانب نقد العلم الذكوري ومقولاته تقوم النسوية بإثارة إشكالية الجندر كمصطلح محوري باعتباره يشير إلى المرأة واهتماماتها العلمية:

تنظر النسوية إلى العلم باعتباره مؤسسة ونسق الفكر المتطور من خلال الحياة السياسية وضرورة إزالة البصمات أو الإشارات الجنسية والمركزية الذكورية من نتائج البحث العلمي والتكنولوجي ،وفي هذا تقول هاردينغ «العلم من وجهة نظر النسوية مؤسسة ونسق للفكر المتطور من خلال الحياة السياسية....وإن التخلص من الانحيازات الجنسية والذكورية داخل ابستمولوجيا وميتافيزيقا وميتودولوجيا وفلسفة العلم سيكون بواسطة قيم تاريخ العلم وما بعد الاستعمارية أي القيم الاجتماعية ،لذا فنحن بحاجة لعلوم ارتبطت بشكل جوهري وضروري بالقيم الاجتماعية بدلا من فلسفات منفصلة مثاليا واجتماعيا وغير متحيزة داخل الاقتصاديات والسياسات والثقافات المسيطرة» (Sandra H. , 1995)

ويلعب مصطلح الجندر دورا بارزا في الابستمولوجيا النسوية وهو ليس مجرد أداة تحليلية بل يشكل موضوعا أساسيا في العلم ،ويعبر في نفس الوقت عن خلفية اجتماعية على ضوء أطروحات عديدة من المعرفة ،لهذا تعتبر هاردينغ أن مقولة الجندر تُعنى بالمستوى المعرفي النظري وبالتصورات العلمية البحتة عن الكون والطبيعة ،أما على المستوى التطبيقي فقد بحثت مقولة الجندر في الممارسات العلمية التي تحدث في المخابر والمؤسسات المعرفية والاجتماعية.

وبهذا تم توظيف مقولة الجندر في رفض ومناهضة الأطر المفاهيمية النظرية في المباحث العلمية المختلفة التي كانت موجودة في الابستمولوجيا التقليدية ،لذا لابد من إعادة الانتباه إلى الإشكاليات العلمية والإنسانية وكذا المفاهيم والنظريات ومناهج البحث الموضوعية والحقائق الترانسندنتالية بدلا من تركيز الانتباه على المنتجات الفكرية.

لم يعد العلم في المنظور النسوي يهتم بتشكيل المفاهيم والاختبارات التجريبية وأسس التفسير العلمي بل تطورت هذه النظرة وأضحت أكثر شمولية تضم تاريخا حضاريا اجتماعيا وإنسانيا ،وهذا يعني أن العلم في ظل مقولة الجندر

لم يعد يركز على الشكل المنطقي للنظريات العلمية بل بالنظر إلى العلم على أنه ظاهرة اجتماعية متغيرة في التاريخ الإنساني ،وليس أدل على ذلك وجود منظرات ابستمولوجيات استطعن أن يقدمن نظريات علمية في العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية.

3 - أسس الميتودولوجيا النسوية:

3-1:المنهج العلمي

تعرف النسوية المنهج على أنه مجموعة من الممارسات البحثية الشاملة لتاريخ العلم بوصفه أداة تحليلية ،فهو طريقة سير العلماء في عملهم أو بحوثهم (Sandra H.، feminism and methodology، 1987، صفحة 02)،لذا لابد من تبني طريق أنثوي قابل للتحقيق في مقابل المنهج التقليدي ،إذ أن «العارف أو الباحث داخل الميتودولوجيا التقليدية هو دائما فردي، وهذه الفردية ليس لديها أية هوية اجتماعية تاريخية خاصة،فمؤلفو قضايا البحث العلمي مستقلين اجتماعيا ،والبحث العلمي نفسه افترض كي يكون قويا لما يكون التخلي عن الانحيازات الاجتماعية ،وأصبح طريق الباحث متمثلا فقط داخل الفروض والمفاهيم وكذا أهداف البحث وتفسير نتائجه» (Sandra H. , Whose science?whose ?knowledge).

لقد جسد المنهج التجريبي الهيمنة الذكورية على الطبيعة حين اعتبرها خادعة تطيع أوامر الانسان الذي يسيطر عليها ،وهذا تجسيد للهيمنة الذكورية على الطبيعة على حسب بيكون الذي نادى بمبدأ السيطرة على الطبيعة واستنطاقها بما يرضي العالم ،ولعل هذا الإصرار ولّد موقفا مناقضا من طرف المنظرات النسويات،وهذا ما عبرت عنه ليندا جين شيفرد حين اعتبرت أن هذا الموقف ينطوي على « التدمير والتشويه للطبيعة ،وما اتخذه نيوتن من النزعة الاختزالية يحجب الجانب الأنثوي للعلم الذي يؤدي إلى التفكيكية ليس بالمعنى –الدريدي- أي تفكيك جوانب الطبيعة» (شيفرد، 2004، صفحة 46)

لذا لا تنكر النسوية فعالية المنهج العلمي كأداة لبناء وتطور المعرفة العلمية ،لكنها تعتبره منهجا قاصرا ومتسلطا كونه لم يترك الطبيعة تفصح عن نفسها

،وهذا هو أساس المقاربة النسوية في مقابل المقاربة الذكورية التي تقوم على الاختزال، وبهذا تسقط النسوية كل تراتب وتفاضل هرمي وتعطي الأهمية للملاحظة وفي هذا دفاع عن العلوم الوصفية في مقابل العلوم التفسيرية ،مما يعني أن هناك تمايزا بين المنهجين التقليدي والنسوي.

وإذا كانت الميتودولوجيا التقليدية ترفض اعتبار التمثلات الذاتية أساسا للمنهج العلمي حفاظا على النزاهة والموضوعية، فإن الميتودولوجيا النسوية تفرض إقحام هذه التمثلات والخبرات الذاتية في البحث العلمي، حيث تقول هاردينغ» لكن دائما توجب الميتودولوجيا النسوية على العارفة أو الباحثة الارتباط بالظروف الاجتماعية داخل كل من المؤسسات العلمية والمجتمع المحيط به من أجل إنتاج نظريات أو أبحاث أكثر ارتباطا بمصالح وقيم الجماعة ،فأفكارنا ذاتها لها أصول ومصادر اجتماعية لا يمكن إغفالها ،وارتباط الباحث بمثل هذه المصادر يُثري بحثه بقيم واجتماعات إنسانية أكثر ديمقراطية (Sandra H.، feminism and methodology، 1987، صفحة 02)،لذا لابد من ارتباط المعرفة العلمية بالخبرات الذاتية للباحث،وارتباط العارف بالعالم التجريبي وبموضوع بحثه، فالعالم ليس مجرد عقل يلاحظ ويفكر ،بل هو امتلاك قدرات الخيال والحدس والشعور والوجدان والعاطفة والذوق والمعايشة، لكن السؤال الذي يطرح ما محل الموضوعية العلمية من هذا الطرح في ظل وجود هذه التمثلات الذاتية؟

2-3:الموضوعية العلمية:

تعتبر الموضوعية من المبادئ الأساسية في العلم وهي تشير إلى دراسة الموضوع دون تدخل الذات ،لأن الحقيقة الموضوعية مستقلة عن الإرادة الإنسانية كما يعبر عنها جميل صليبا في معجمه الفلسفي «الموضوعية هي وصف لما هو موضوعي وهي بوجه خاص مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه فلا يشوهها بنظرة ضيقة أو تحيز خاص» (صليبا، 1979).

تنقد الابستمولوجيا النسوية المعاصرة هذا المفهوم انطلاقا من إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة الموضوعية: كون أن الايمان بهذه الفكرة يجعلنا

نؤمن أن العلم قد اكتمل وانتهى وهذا غير ممكن في العلم ،وبالتالي فالموضوعية في نظرها وسيلة وليست غاية في ذاتها ،وأن الاقتراحات التي تهتم بدراسة وطرح الموضوعية للنقاش العلمي كانت بهدف النهوض بأبحاث ودراسات علمية أقل علمية أقل تحيزا وتشويها للطبيعة» (Sandra H.، feminism and methodology، 1987، صفحة 03).

تذهب النسوية إلى أن الموضوعية هي إحدى الاستراتيجيات المهمة للابستمولوجيا النسوية في بناء النظرية العلمية ،وتؤكد على ضرورة رصد المعتقدات على أنها قيم إدراكية أو معرفية موجودة في الأبحاث العلمية ،كل هذا يعد ضمن الحكم العلمي الجديد، بل وإنها تتدخل على إطلاق الحكم على البحث العلمي وتصنيفه سواء بالحسن أو السيء، لذا فعكس موقف مل والتجريبين المحدثين فإن الاعتقادات والخبرات الذاتية لها دور بارز في البحث العلمي ،مع التخلي عن مبدأ القوة والسيطرة الذي نادى به بيكون.

وتعتبر هاردينغ أن الموضوعية ليست فكرة رئيسية في الابستمولوجيا بين طبيعة العلم وطبيعة العالم كما هو والاتفاق بينهما وبين الواقع وهي التي تقرر طبيعة الموضوعية ،مع ضرورة توظيف التقنية حتى نضمن الموضوعية في الأبحاث العلمية ،وبالتالي فالمعرفة الموضوعية هي موضوعية العلم والقيم ،وفي هذا تقول هاردينغ»إن المعرفة متمثلة في الاعتقادات الموجودة في العلم ،كما أن العقل هو وسيلة المعرفة وليس مرآة للطبيعة ،ولا يمكننا أن نعتبره كذلك، ولا يعكس الموجودات الكائنة في الطبيعة،....وبالتالي لا يمكننا أن نعتبر الطبيعة هي موضوع المعرفة الإنسانية ،وإنما موضوعات المعرفة العلمية هي موضوعات اجتماعية» (Sandra H.، feminism and methodology، 1987، صفحة 09) .

3-3: كيف ننتج المعرفة؟

انطلاقا من الأسس السابقة تحوّل الميتودولوجيا النسوية السؤال التقليدي :ماذا نعرف؟ وكيف نعرف؟ إلى التساؤل: كيف ننتج المعرفة ؟وهذا لن يكون إلا بالتعددية في المناهج العلمية والذي يسمح إلى تنويع الأسس العلمية لمختلف النظريات، فالميتودولوجيا النسوية ليست مجرد قواعد منهجية بقدر ماهي واقع

حيّ، فواقع الممارسات العلمية التي تحدث داخل جدران المختبرات والتنظيمات الاجتماعية للعلم (الخولي، 2017، صفحة 60)

تؤسس النسوية للتعددية المنهجية وذلك من خلال توجيه الاهتمام العلمي إلى جوانب مختلفة من إطرادات الطبيعة والعمل على تنظيمها في مشكلات نسبية مختلفة من خلال الخطابات والمناهج المعرفية المتعددة لأنه ليس هناك منهج علمي واحد ووحيد في المعرفة ويظهر هذا في قول هاردينغ» ليس هناك طريق واحد ووحيد لتنظيم المعارف يمكنه الزعم بأنه الطريق الوثيق الموثوق به لجميع أنواع المعرفة بنظام الطبيعة التي تنتجها الثقافات المختلفة أو حتى التي تنتجها العلوم الحديثة، إلا أن مناهج البحث المثمر إنما تتنوع بتنوع الأنماط الإنسانية للتفكير والتنظيم الاجتماعي» (هاردينغ وأوما ناريان، 1978)،وهذا النقد دفع بالفلسفة النسوية إلى طرح بدائل جديدة للابستمولوجيا المعاصرة مخالفة للآليات التقليدية مثل:السياقية ،النسبوية، المنظورية، الطبيعانية ....الخ.

كما أضافت النسوية قيما جديدة إلى المنهج العلمي لم تكن مطروحة من قبل وهي عبارة عن أساليب لتسجيل الأفكار والمعتقدات القائمة التي أكدت عليها النظرية النسوية ،وهي تشمل الأنثوغرافيا والمشاركات البحثية لدعم خبرات المرأة والتاريخ الشفهي الذي يركز على المشروعات والاصطناعات الثقافية والخبرات اليومية ،ولهذا تجمع النسوية بين التمثل الذاتي وبين إنتاج المعرفة رافضة الصرامة العلمية الموجودة في خطوات المنهج العلمي.

فالابستمولوحيا النسوية إذن هي نوع فريد من فلسفة المعرفة التي أنتجتها تجارب النساء العالمات خاصة مع تطبيق نظرية المعرفة النسوية على العمل الاجتماعي وتغيره، وبالتالي فهذا النوع من المعرفة النسوية تجمع بين كونها نظرية لأجل بناء المعرفة وكونها منهجا للبحث في فضاء المجتمع وقوانينه بناء على نقد القوانين التي جاءت بها النظرية التقليدية الذكورية. (الخولي، 2017، صفحة 58). حيث تعنى هذه الأخيرة بالمستوى النظري في مقابل الابستمولوجيا النسوية التي عملت على اجتثاث التصور النيوتوني الميكانيكي للكون وكانت بذلك الابستمولوجيا الجديدة أكثر استيعابا لابستمولوجيا الكوانتم والنسبية واللاحتمية ودلالات مبدأ

اللاتعين ونظرية الكاوس والمنطق الغائم (شيفرد، 2004).

رابعا- في نقد الميتودولوجيا النسوية:

رغم الأفكار الجديدة التي حملتها الابستمولوجيا من إعادة الاعتبار للمرأة في البحث العلمي وبناء نظرية المعرفة العلمية ،والانفتاح على البعد القيمي والاجتمعي في العلم إلا أنها لم تسلم من الانتقادات المتكررة خاصة ما تعلق بمشكلة الميتودولوجيا ومشكلة الموضوعية،والتي يمكن ذكر بعضها كما يلي:

-اعتبرت لورين كيرد النظريات النسوية متنافرة ،وتشكل مزيجا من السياسة والبحث الاجتماعي والمعرفي ،وهي تعتقد أن العقل المعرفي بحاجة إلى إعادة تخطيط، لهذا اقترحت الأخذ بعين الاعتبار اهتمامات الباحث وعواطفه بموضوعات مجردة أو عينية ،كما انتقدت النظريات التي تفترض وجود ماهية مميزة للنساء ومختلفة عن ماهية الرجال (الغريزي، 2005، صفحة 143).

- كما انتقدت سوزان هاك فكرة تأسيس ابستمولوجيا نسوية على أساس افتراض أن النساء فئة متميزة معرفيا ،في حين أن النساء ليست لديهن أساليب مميزة للمعرفة والتفكير، وربما يتجه نحو الزيف في محاولته إزاحة المعايير التقليدية الصارمة للابستمولوجيا والعلم ،وتعبر هاك أن مبادئ الابستمولوجيا النسوية مقولات نفعية تخدم مصالح نسوية بالدرجة الأولى ،لذا فإن الابستمولوجيا التي خلصت إليها الباحثات متعارضة وغير تجريبية وليست عامة ولا مجردة وهي تمثل النخبة (الغريزي، 2005، الصفحات -145 146).

-سرعان ما وقعت الابستمولوجيا النسوية في النسبية المتطرفة ،فمن الصعب التخلي عن معايير المنهج العلمي القائم على الموضوعية والنزاهة العلمية.

-اعتبر الكثير من الباحثين أن التنظير النسوي لمفهوم الابستمولوجيا والعلم يتجه نحو الزيف في محاولته إزاحة المعايير التقليدية الصارمة للابستمولوجيا والعلم ،فهي معايير لا يمكن الاستغناء عنها هذا من جهة،ومن جهة أخرى فإن ها النوع من الابستمولوجيا مضللة تحرك افتراضاتها المصالح النسوية والمفاهيم غير المستقرة، حيث تقول سوزان هاك «إن الأبحاث النسوية التي تحركها المصالح

ما هي إلا دفاع عن التفكير النسبي ،وتقوم على أساس استنباط عقلي خاطئ، وتتطلب استدلالا من (يجب) إلى (يكون)». (الغريزي، 2005، صفحة 146)

-إن اعتبار المعرفة ارتباط يعكس عالم الذات العرفة يؤدي إلى المزج بين الموضوع المدروس وبين الآراء والأهواء والنزعات الذاتية ضمن ميدان العلم ،وهو ما يؤدي إلى انحراف البحث العلمي عن مقصوده وغرضه وهدفه الذي وجد لأجله.

خاتمة:

نخلص في نهاية هذه المداخلة إلى كون الابستمولوجيا النسوية ماهي إلا نموذج معرفي لعالم ما بعد الحربين ،وتجسيد ظاهر لأفكار ما بعد الكولونيالية ،ولم تكن تهدف إلى تأسيس مقولات ومفاهيم ابستمية جديدة ،بل كانت تطمح إلى تأسيس علم نسوي بمنهج وميتودولوجيا نسوية تؤمن بجملة من الاعتقادات والممارسات التجريبية والاجتماعية ،وتحويل صورة العلم من الصورة الميكانيكية الآلية إلى الصورة الاجتماعية الأنثوية الحرة، وهنا نتساءل: هل يمكن فعلا التأسيس لعلم نسوي في علوم الطبيعة والعلوم الدقيقة أم أنها مقاربات لا تخرج عن المواقف الفلسفية النظرية؟

قائمة المصادر والمراجع:

1 - باللغة العربية

1. جميل صليبا. (1979). المعجم الفلسفي (المجلد ج2). بيروت: دار الكتاب اللبناني.
2. خديجة الغريزي. (2005). الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع.
3. سارة جميل. (2002). النسوية وما بعد النسوية. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة والنشر.
4. ساندرا هاردينغ، وأوما ناريان. (1978). نقض مركزية المركز:الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري (المجلد ج2). (يمنى طريف الخولي، المترجمون) مؤسسة هنداوي.
5. ليندا جين شيفرد. (2004). أنثوية العلم. (يمنى طريف الخولي، المترجمون)

الكويت: طابع السياسة.
6. مصطفى النشار. (2020). مدخل إلى فلسفة البيئة . القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
7. يمنى طريف الخولي. (2017). النسوية وفلسفة العلم. مؤسسة هنداوي للنشر.

2 - باللغة الفرنسية:

1. Harding Sandra. (1987). feminism and methodology. Indiana University Press.
2. Harding Sandra. (1993). Developement and post englightement philosophies of science. Indianna University Press.
3. Harding Sandra. (1993). The Racial Economy of science;toward a democratic future. Indianna University Press.
4. Harding Sandra. (بلا تاريخ). Femininism.
5. Harding Sandra. (بلا تاريخ). Whose science?whose knowledge? New York: Cornell University Press.
6. Hrding Sandra. (1995). Women and science,in missing links gender working enquiry in science and technology for developement. New york.
7. Robert Audi. (1995). The Cambridge Dictionary of philosophy. Cambridge University Press.

جدلية الهوية والعدالة: بين التمكين والتغريب ضمن الفكر الفلسفي النسوي النسوي

The dialectic of identity and justice: between empowerment and Westernization within feminist philosophical thought

باشا خيرة [1]
[1] أبو بكر بلقايد تلمسان، باحثة دكتوراه
bacha.dr.2022.bachi@gmail.com

ملخص:

يتناول هذا البحث إشكالية العلاقة الجدلية بين الهوية والعدالة في الفكر النسوي المعاصر، مع التركيز على الثنائية الإشكالية بين التمكين والتغريب. يسعى البحث لتفكيك البنى المفاهيمية التي أسست للخطاب النسوي الفلسفي، والكشف عن التباينات الفكرية والنظرية في معالجة قضايا الهوية الجندرية وعلاقتها بمنظومات العدالة الاجتماعية. كما يناقش البحث التحديات التي واجهت الحركات النسوية في سياقات ثقافية متنوعة، خصوصاً في المجتمعات العربية والإسلامية، من حيث إمكانية التوفيق بين الخصوصية الثقافية والقيم الكونية، وكذلك بين الأصالة والمعاصرة. يخلص البحث إلى رؤية نقدية تحليلية لمستقبل الخطاب النسوي ضمن التحولات العالمية المعاصرة، وإمكانية بناء نموذج معرفي يتجاوز ثنائية التمكين/التغريب نحو فهم أكثر تعقيداً وشمولية للهوية النسوية.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة النسوية، الهوية الجندرية، العدالة الاجتماعية، التمكين، التغريب، النسوية العربية

Abstract

This study examines the dialectical relationship between identity and justice in contemporary feminist thought, focusing on the empowerment-alienation duality. It aims to deconstruct the conceptual foundations of feminist discourse and reveal variations in addressing gender identity issues

and their relationship to social justice. The research explores challenges facing feminist movements in diverse cultural contexts, particularly in Arab and Islamic societies, regarding the reconciliation between cultural specificity and universal values, as well as between authenticity and modernity. It concludes with a critical analysis of the future of feminist discourse amid global transformations, proposing an epistemological model that transcends the empowerment/alienation binary toward a more complex understanding of feminist identity.

Key words: Feminist philosophy, gender identity, social justice, empowerment, westernization, Arab feminism

مقدمة:

تشكل العلاقة بين مفهومي الهوية والعدالة إحدى الإشكاليات المركزية في الفكر الفلسفي المعاصر، خاصة عندما تتمحور هذه العلاقة حول قضايا تمكين المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية. فالتعارض الظاهري بين الحفاظ على خصوصية الهوية الثقافية من جهة، وتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين الجنسين من جهة أخرى، يضع المفكرين والباحثين أمام تحديات فكرية ومجتمعية جمة (الصباغ، 2018). وتتفاقم هذه الإشكالية في ظل تداخل خطابات متنوعة حول تمكين المرأة، بعضها ينطلق من منظومات قيمية محلية، وبعضها الآخر يتبنى أطروحات غربية قد تتعارض مع المرجعيات الثقافية والدينية السائدة في المجتمعات العربية والإسلامية.

تسعى هذه الدراسة إلى تفكيك جدلية الهوية والعدالة في سياق تمكين المرأة، من خلال تتبع مسارات الفكر النسوي في تجلياته المختلفة، العربية والغربية والإسلامية، والوقوف على نقاط الالتقاء والاختلاف بينها. كما تهدف إلى استكشاف الإمكانات الفكرية المتاحة لتجاوز ثنائية التمكين/التغريب، نحو رؤية أكثر توازناً تأخذ بعين الاعتبار خصوصية السياقات الثقافية والاجتماعية دون التفريط في المبادئ الكونية للعدالة والمساواة (بلقزيز، 2020).

تنطلق إشكالية البحث من سؤال محوري: كيف يمكن تحقيق التوازن بين الحفاظ على الهوية الثقافية وتعزيز العدالة الاجتماعية في سياق تمكين المرأة ؟ وما هي الإسهامات الفكرية العربية والغربية والإسلامية في هذا المجال؟ وما هي الآفاق الممكنة لتجاوز الاستقطاب بين خطاب التمكين وخطاب التغريب؟

المبحث الأول: المفاهيم الأساسية وإشكالية العلاقة بينها:

1.1 مفهوم التمكين وتطوره التاريخي:

يعد مفهوم التمكين من المفاهيم المحورية في الدراسات النسوية والتنموية المعاصرة، حيث يشير إلى العمليات التي تكتسب من خلالها الفئات المهمشة، ومن بينها النساء، القدرة على التحكم في مواردها وخياراتها وصناعة قراراتها (ناصر، 2019). وقد مر هذا المفهوم بمراحل تطور متعددة، من التركيز على الجوانب الاقتصادية والقانونية إلى تبني مقاربات أكثر شمولية تأخذ بعين الاعتبار البعد النفسي والاجتماعي والسياسي والثقافي للتمكين.

يرى أمارتيا سن (2012) أن التمكين يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم «القدرات» التي تتيح للأفراد تحقيق الأهداف والغايات التي يقدرونها. وبالتالي، فإن تمكين المرأة يتطلب توسيع نطاق حرياتها وقدراتها على الاختيار والفعل، وليس مجرد تحسين وضعها الاقتصادي أو القانوني. ويتفق معه نصر حامد أبو زيد (2007) في أن التمكين الحقيقي يتجاوز الإجراءات الشكلية إلى التغيير العميق في البنى الثقافية والاجتماعية التي تكرس التمييز ضد المرأة.

من جهة أخرى، تقدم فاطمة المرنيسي (2015) مقاربة تاريخية للتمكين في السياق الإسلامي، حيث ترى أن الإسلام في بداياته شكل ثورة اجتماعية منحت المرأة حقوقاً وامتيازات لم تكن متاحة لها في المجتمع الجاهلي. وتؤكد المرنيسي أن التراجع في مكانة المرأة في المجتمعات الإسلامية جاء نتيجة لتفسيرات ذكورية للنصوص الدينية وليس بسبب جوهر الدين نفسه، مما يفتح المجال أمام إمكانية إعادة قراءة هذه النصوص من منظور تحرري يسهم في تمكين المرأة دون التخلي عن الهوية الإسلامية.

1.2 إشكالية الهوية في سياق العولمة والتغريب:

تمثل قضية الهوية إحدى أكثر القضايا إثارة للجدل في سياق العولمة وانتشار الأفكار النسوية الغربية في المجتمعات العربية والإسلامية. فالخطاب الدفاعي عن الهوية يرى في بعض مظاهر تمكين المرأة تهديداً للخصوصية الثقافية وانسلاخاً عن القيم والتقاليد الأصيلة (الجابري، 2010). في المقابل، يرى أنصار التحديث أن التمسك بمفهوم ثابت للهوية يشكل عائقاً أمام التطور الاجتماعي وتحقيق العدالة للمرأة.

يقدم محمد عابد الجابري (2010) تحليلاً عميقاً لإشكالية الهوية في مواجهة العولمة، حيث يميز بين التحديث كعملية داخلية تنبع من حاجات المجتمع وتطلعاته، والتغريب كعملية خارجية تفرض نماذج ثقافية غربية دون مراعاة للخصوصية الثقافية والحضارية. ويدعو الجابري إلى «نقد العقل العربي» من أجل تجاوز الثنائيات المتصارعة وبناء حداثة عربية تستوعب قيم العدالة والمساواة ضمن السياق الثقافي العربي الإسلامي.

أما هشام شرابي (2018) فيرى أن الهوية ليست معطى ثابتاً، بل هي بناء اجتماعي وتاريخي قابل للتحول والتطور. وبالتالي، فإن الدفاع عن الهوية لا ينبغي أن يكون ذريعة للحفاظ على علاقات القوة غير المتكافئة بين الجنسين، بل ينبغي أن يكون منطلقاً لإعادة تشكيل هذه العلاقات على أسس أكثر عدالة ومساواة.

من جانبها، تقترح ليلى أحمد (2016) مفهوم «الهوية المركبة» التي تجمع بين الانتماء للثقافة الأصلية والانفتاح على القيم الإنسانية المشتركة. وترى أن تمكين المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية لا يتطلب بالضرورة تبني النموذج الغربي للمساواة، بل يمكن أن ينطلق من قراءة جديدة للتراث تستلهم منه قيم العدالة والكرامة الإنسانية.

1.3 مفهوم العدالة في الفكر الفلسفي المعاصر:

شهد مفهوم العدالة تطوراً كبيراً في الفكر الفلسفي المعاصر، خاصة مع إسهامات فلاسفة مثل جون رولز ومارثا نوسباوم وإيريس يونغ. وقد انعكس هذا التطور على فهمنا لقضايا العدالة بين الجنسين وتمكين المرأة.

يرى جون رولز (2009) أن العدالة تتطلب إزالة العوائق الهيكلية التي تحول دون المشاركة المتساوية لجميع أفراد المجتمع في الحياة العامة. وبالتالي، فإن تمكين المرأة يصبح مطلباً أساسياً لتحقيق مجتمع عادل، حيث لا يمكن تصور العدالة في ظل استمرار التمييز ضد المرأة ومنعها من المشاركة الكاملة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

أما مارثا نوسباوم (2011) فتقدم مقاربة «القدرات» كإطار نظري لفهم العدالة، حيث ترى أن العدالة الحقيقية تتطلب ضمان حد أدنى من القدرات الأساسية لجميع الأفراد، بغض النظر عن جنسهم أو عرقهم أو دينهم. وتؤكد نوسباوم أن نقص قدرات المرأة في العديد من المجتمعات يشكل انتهاكاً صارخاً للعدالة يستدعي التدخل من أجل تمكينها.

من جهتها، تقدم إيريس يونغ (2014) مفهوماً للعدالة يتجاوز التوزيع العادل للموارد إلى الاعتراف بالاختلاف والتنوع الثقافي. وترى يونغ أن تحقيق العدالة للمرأة لا يعني بالضرورة معاملتها بالطريقة نفسها التي يعامل بها الرجل، بل يعني الاعتراف بخصوصيتها وتجاربها المختلفة وضمان مشاركتها الفعالة في صنع القرار على جميع المستويات.

في السياق العربي والإسلامي، يقدم محمد عمارة (2019) مفهوماً للعدالة يستند إلى المرجعية الإسلامية، حيث يرى أن الإسلام يقر بالمساواة في الكرامة الإنسانية بين الرجل والمرأة، مع الاعتراف بالاختلافات البيولوجية والنفسية بينهما. ويدعو عمارة إلى تجاوز المفهوم الغربي للمساواة المطلقة نحو مفهوم للعدالة يراعي التكامل بين الجنسين ويحفظ للمرأة كرامتها وحقوقها دون إلغاء خصوصيتها.

المبحث الثاني: تمكين المرأة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر:

2.1 الإسهامات الفكرية لرواد النهضة العربية :

شكلت قضية تمكين المرأة إحدى القضايا المحورية في فكر رواد النهضة العربية منذ القرن التاسع عشر، حيث ارتبطت هذه القضية بمشروع النهضة والتحديث في المجتمعات العربية والإسلامية. وقد تنوعت مقاربات هؤلاء المفكرين لقضية تمكين

المرأة بين الاتجاه الإصلاحي الذي يسعى إلى التوفيق بين الهوية الإسلامية ومتطلبات العصر، والاتجاه التحديثي الذي يتبنى مقاربة أكثر جذرية للتغيير الاجتماعي.

يعتبر قاسم أمين (2012/1899) من أبرز المفكرين الذين دافعوا عن حقوق المرأة في الفكر العربي الحديث، حيث دعا في كتابيه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» إلى تعليم المرأة وإصلاح وضعها الاجتماعي والقانوني. وقد حاول أمين التمييز بين ما هو أساسي في الدين وما هو من التقاليد والأعراف التي تكرس دونية المرأة، مؤكداً أن تحرير المرأة لا يتعارض مع جوهر الإسلام بل يستند إليه.

أما الطاهر الحداد (2013/1930) فقد قدم في كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» قراءة نقدية للموروث الفقهي المتعلق بالمرأة، داعياً إلى إعادة تفسير النصوص الدينية في ضوء مقاصد الشريعة ومتطلبات العصر. ورغم المعارضة الشديدة التي واجهت أفكاره، إلا أن الحداد استطاع أن يؤسس لخطاب إصلاحي يجمع بين الالتزام بالهوية الإسلامية والدعوة إلى تمكين المرأة.

من جهته، قدم محمد عبده (2016/1905) مقاربة إصلاحية تدعو إلى تجديد الخطاب الديني وإصلاح التعليم كمدخل أساسي لتمكين المرأة. وقد أكد عبده أن الإسلام كرم المرأة ومنحها حقوقاً لم تكن تتمتع بها في الحضارات الأخرى، وأن التخلف الذ ي تعاني منه المرأة في المجتمعات الإسلامية يعود إلى سوء فهم الدين وليس إلى جوهره.

2.2 الاتجاهات الفكرية المعاصرة لتمكين المرأة في العالم العربي والإسلامي:

تتنوع الاتجاهات الفكرية المعاصرة لتمكين المرأة في العالم العربي والإسلامي بين الاتجاه الإسلامي التجديدي، والاتجاه العلماني الليبرالي، والاتجاه النسوي الإسلامي.

يسعى الاتجاه الإسلامي التجديدي، الذي يمثله مفكرون مثل محمد الغزالي وطارق رمضان ويوسف القرضاوي، إلى إعادة قراءة النصوص الدينية من منظور يراعي مقاصد الشريعة ويستجيب لتحديات العصر. ويرى هؤلاء المفكرون أن تمكين المرأة لا يتعارض مع الإسلام بل هو جزء من روحه وجوهره، وأن المشكلة تكمن في التفسيرات المتشددة التي تسيء فهم النصوص وتعزل المرأة عن المشاركة

الفاعلة في المجتمع (الغزالي، 2017).

يقول محمد الغزالي (2017): «إن الإسلام يكرم المرأة ويمنحها الحق في التعليم والعمل والمشاركة السياسية، وأن حجب المرأة عن هذه الحقوق باسم الدين هو تشويه لروح الإسلام ومقاصده» (ص. 78). ويتفق معه طارق رمضان (2021) الذي يدعو إلى «اجتهاد جديد يأخذ بعين الاعتبار السياق المعاصر ويستلهم القيم الإسلامية الأصيلة في تعزيز مكانة المرأة وتمكينها» (ص. 123).

أما الاتجاه العلماني الليبرالي، الذي تمثله شخصيات مثل نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وهشام شرابي، فيتبنى مقاربة نقدية جذرية للموروث الثقافي والديني، ويدعو إلى تبني قيم الحداثة والمساواة بين الجنسين. ويرى هؤلاء المفكرون أن تمكين المرأة يتطلب تغييراً جذرياً في البنى الاجتماعية والثقافية التي تكرس التمييز ضدها (السعداوي، 2018).

تقول نوال السعداوي (2018): «إن تحرير المرأة جزء لا يتجزأ من تحرير المجتمع من كل أشكال القهر والتسلط، وأن الدفاع عن الهوية لا ينبغي أن يكون ذريعة للحفاظ على الأوضاع القائمة» (ص. 45). وتضيف فاطمة المرنيسي (2015) أن «القراءة الذكورية للنصوص الدينية هي التي أدت إلى تهميش المرأة في المجتمعات الإسلامية، وأن إعادة قراءة هذه النصوص من منظور نسوي يمكن أن يسهم في استعادة المرأة لمكانتها الحقيقية» (ص. 87).

ويمثل الاتجاه النسوي الإسلامي محاولة للتوفيق بين الالتزام بالمرجعية الإسلامية والدفاع عن حقوق المرأة، حيث تسعى مفكرات مثل أمينة ودود وأسماء المرابط وأسماء بارلاس إلى تقديم قراءة نسوية للنصوص الإسلامية تبرز جوانبها التحريرية وتنتقد التفسيرات الذكورية التي تكرس دونية المرأة (المرابط، 2019).

تقول أمينة ودود (2017): «إن القرآن يتضمن رؤية عادلة للعلاقة بين الجنسين، وأن التفسيرات التقليدية هي التي حجبت هذه الرؤية وكرست التمييز ضد المرأة» (ص. 67). وتضيف أسماء المرابط (2019) أن «النسوية الإسلامية تمثل خياراً ثالثاً يتجاوز ثنائية الانغلاق الهوياتي والانسلاخ الثقافي، نحو رؤية

تجمع بين الأصالة والمعاصرة» (ص. 98).

2.3 إشكالية التوفيق بين الخصوصية الثقافية والقيم الكونية:

تمثل إشكالية التوفيق بين الخصوصية الثقافية والقيم الكونية أحد أبرز التحديات التي تواجه خطاب تمكين المرأة في العالم العربي والإسلامي. فمن جهة، هناك ضرورة الحفاظ على الهوية الثقافية والدينية كإطار مرجعي يضمن الاستقرار النفسي والاجتماعي. ومن جهة أخرى، هناك أهمية تبني القيم الكونية للعدالة والمساواة كمبادئ أساسية لبناء مجتمع ديمقراطي حديث.

يقدم عبد الله العروي (2016) مقاربة نقدية لهذه الإشكالية، حيث يرى أن الدفاع عن الخصوصية الثقافية لا ينبغي أن يكون مبرراً للتمسك بتقاليد وأعراف تتعارض مع القيم الإنسانية المشتركة. ويدعو العروي إلى «نقد التراث من أجل تجديده وليس التخلي عنه، واستيعاب قيم الحداثة دون الذوبان فيها» (ص. 112).

من جهته، يقترح محمد أركون (2020) مفهوم «العقل الإسلامي المنفتح» الذي يتجاوز الثنائيات المتصارعة ويسعى إلى بناء حداثة إسلامية تستوعب قيم العدالة والمساواة ضمن السياق الثقافي الإسلامي. ويرى أركون أن «تمكين المرأة في المجتمعات الإسلامية لا يتطلب القطيعة مع التراث، بل إعادة قراءته من منظور نقدي يستخلص منه ما يتوافق مع روح العصر ويتجاوز ما يتعارض معها» (ص. 145).

أما عبد الكريم سروش (2018) فيقترح مفهوم «الدين الجوهري» الذي يميز بين جوهر الدين وتجلياته التاريخية المتغيرة. ويرى سروش أن «تمكين المرأة يمكن أن ينطلق من القيم الجوهرية للإسلام مثل العدالة والكرامة الإنسانية، دون التقيد بالتفسيرات التاريخية التي تأثرت بسياقات ثقافية متجاوزة» (ص. 167).

المبحث الثالث: تمكين المرأة في الفكر الغربي: من الحركة النسوية إلى ما بعد النسوية

3.1 مراحل تطور الفكر النسوي الغربي

شهد الفكر النسوي الغربي تطوراً كبيراً منذ ظهوره في القرن الثامن عشر وحتى الوقت الراهن، حيث مر بعدة مراحل تعكس تحولات عميقة في فهم قضايا المرأة وسبل تمكينها.

تمثل «**الموجة النسوية الأولى**» التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر وامتدت حتى أوائل القرن العشرين بداية المطالبة بحقوق المرأة في المجتمعات الغربية. وقد ركزت هذه الموجة على الحقوق القانونية والسياسية للمرأة، وخاصة حق التصويت والمشاركة السياسية، كما تجلى في كتابات ماري ولستونكرافت وجون ستيوارت ميل وأوليمب دي غوج (باتلر، 2016).

أما «**الموجة النسوية الثانية**» التي ظهرت في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، فقد توسعت في مطالبها لتشمل المساواة في مجالات العمل والتعليم والأسرة والحياة الجنسية. وقد ركزت مفكرات هذه الموجة مثل سيمون دي بوفوار وبيتي فريدان وكيت ميليت على نقد البنى الاجتماعية والثقافية التي تكرس التمييز ضد المرأة، وطرحن شعار «الشخصي هو السياسي» للإشارة إلى أن القضايا الخاصة للمرأة هي في الواقع قضايا سياسية تتطلب تدخلاً مجتمعياً (ميليت، 2015).

تعتبر سيمون دي بوفوار (2011/1949) من أبرز مفكرات هذه المرحلة، حيث طرحت في كتابها «الجنس الآخر» فكرة أن «المرأة لا تولد امرأة، بل تصبح كذلك»، مشيرة إلى أن الفروق بين الجنسين هي في معظمها فروق اجتماعية وليست بيولوجية. وقد مهدت هذه الفكرة الطريق لمفهوم «الجندر» الذي سيصبح لاحقاً أحد المفاهيم المركزية في الدراسات النسوية المعاصرة.

أما «**الموجة النسوية الثالثة**» التي ظهرت في تسعينيات القرن العشرين، فقد تميزت بالاهتمام بالتنوع والاختلاف بين النساء، ونقد المفهوم الأحادي للمرأة الذي هيمن على الخطاب النسوي السابق. وقد ركزت مفكرات هذه الموجة مثل جوديث باتلر وبيل هوكس وشانتال موف على قضايا الهوية والاختلاف والتقاطعية، وانتقدن ما اعتبرنه نزعة مركزية غربية في الخطاب النسوي التقليدي (هوكس، 2018).

تقول بيل هوكس (2018): «إن النسوية ليست حكراً على النساء البيض من الطبقة الوسطى، بل هي حركة تحررية تشمل جميع النساء بتنوع تجاربهن وهوياتهن» (ص. 76). وتضيف جوديث باتلر (2016) أن «مفهوم المرأة نفسه ليس

معطى طبيعياً، بل هو بناء خطابي قابل للتفكيك وإعادة التشكيل» (ص. 114).

ومع بداية الألفية الثالثة، ظهرت «الموجة النسوية الرابعة» التي تتميز بالاستفادة من وسائل التواصل الاجتماعي والتكنولوجيا الرقمية في نشر الوعي بقضايا المرأة وتعبئة الرأي العام لدعمها. وقد تجلت هذه الموجة في حركات مثل «MeToo» و«Time's Up» التي سلطت الضوء على قضايا التحرش والعنف ضد المرأة (زيمرمان، 2020).

3.2 مفهوم التمكين في النظريات النسوية المعاصرة:

تتنوع مقاربات التمكين في النظريات النسوية المعاصرة بين النسوية الليبرالية، والنسوية الماركسية، والنسوية الراديكالية، ونسوية ما بعد الحداثة، ونسوية العالم الثالث.

تركز النسوية الليبرالية على تحقيق المساواة القانونية والسياسية بين الجنسين، وإزالة العوائق التي تحول دون مشاركة المرأة في الحياة العامة. وترى أن تمكين المرأة يتحقق من خلال إصلاح المؤسسات القائمة وتعزيز الحقوق الفردية للمرأة، دون الحاجة إلى تغيير جذري في بنية المجتمع (نوسباوم، 2011).

تقول مارثا نوسباوم (2011): «إن تمكين المرأة يتطلب ضمان قدراتها الأساسية مثل الحياة والصحة والتعليم والمشاركة السياسية، وهذا يستدعي تدخلاً من الدولة لضمان هذه القدرات لجميع النساء» (ص. 87). ويتفق معها أمارتيا سن (2012) في أن «التنمية الحقيقية تقاس بمدى توسيع حريات الأفراد وخياراتهم، وليس فقط بمستوى الدخل أو الثروة» (ص. 56).

أما النسوية الماركسية فترى أن تمكين المرأة لا ينفصل عن تحرير المجتمع من الهيمنة الرأسمالية، حيث تعتبر أن اضطهاد المرأة هو نتيجة للنظام الاقتصادي الذي يستغل عملها المنزلي غير المأجور ويعزز الفصل بين المجال العام والخاص. وترى مفكرات مثل نانسي فريزر وسيلفيا فيدريتشي أن تمكين المرأة يتطلب إعادة تنظيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية على أسس أكثر عدالة (فريزر، 2019).

تقول نانسي فريزر (2019): «إن تمكين المرأة لا يتحقق فقط من خلال دمجها

في سوق العمل، بل يتطلب أيضاً الاعتراف بقيمة العمل المنزلي ورعاية الأطفال، وإعادة توزيع هذه المسؤوليات بين الجنسين والدولة والمجتمع» (ص. 123).

وتذهب النسوية الراديكالية إلى أبعد من ذلك، حيث ترى أن اضطهاد المرأة هو نتيجة للنظام الأبوي الذي يسيطر على جسد المرأة وحياتها الجنسية وقدرتها الإنجابية. وترى مفكرات مثل أندريا دوركين وكاثرين ماكينون أن تمكين المرأة يتطلب تغييراً جذرياً في بنية المجتمع وعلاقات القوة بين الجنسين (دوركين، 2014).

تقول كاثرين ماكينون (2017): «إن التمييز ضد المرأة هو أساساً تمييز جنسي يهدف إلى السيطرة على جسدها وحياتها الجنسية، وأن تمكين المرأة يتطلب تحريرها من هذه السيطرة وتمكينها من تقرير مصيرها الجسدي والجنسي» (ص. 156).

أما نسوية ما بعد الحداثة فتنتقد المفهوم الأحادي للمرأة والتمكين، وترى أن هناك تنوعاً في تجارب النساء واحتياجاتهن وفقاً لاختلاف السياقات الثقافية والاجتماعية. وتدعو مفكرات مثل جوديث باتلر ودونا هاراواي إلى تجاوز الثنائيات التقليدية (رجل/امرأة، عام/خاص) نحو فهم أكثر تعقيداً وتنوعاً للهوية الجندرية وعلاقات القوة (باتلر، 2016).

تقول جوديث باتلر (2016): «إن الجندر ليس معطى ثابتاً، بل هو أداء اجتماعي يتشكل من خلال تكرار الأفعال والممارسات، وأن تمكين المرأة يتطلب تفكيك الأنماط الجندرية المقولبة وفتح المجال أمام تعدد الهويات والتعبيرات الجندرية» (ص. 178).

وتقدم نسوية العالم الثالث، التي تمثلها مفكرات مثل تشاندرا تالبادي موهانتي وغاياتري سبيفاك، نقداً للخطاب النسوي الغربي الذي يتجاهل خصوصية تجارب نساء العالم الثالث ويفرض عليهن نموذجاً غربياً للتمكين. وترى هؤلاء المفكرات أن تمكين المرأة في العالم الثالث ينبغي أن ينطلق من واقعها المحلي واحتياجاتها الخاصة، وليس من نماذج مستوردة قد لا تتناسب مع سياقها الثقافي والاجتماعي (موهانتي، 2013).

تقول تشاندرا تالبادي موهانتي (2013): «إن الخطاب النسوي الغربي يصور نساء العالم الثالث كضحايا سلبيات للثقافة والتقاليد، متجاهلاً فاعليتهن

ومقاومتهن وتنوع تجاربهن، وأن تمكين هؤلاء النساء يتطلب الاعتراف بخصوصية سياقهن واحترام خياراتهن» (ص. 201).

3.3 نقد ما بعد الكولونيالية للخطاب النسوي الغربي :

قدمت نظرية ما بعد الكولونيالية نقداً عميقاً للخطاب النسوي الغربي، خاصة في تعامله مع قضايا المرأة في المجتمعات غير الغربية. وقد ركز هذا النقد على ما اعتبره نزعة مركزية غربية في الخطاب النسوي التقليدي، تفرض رؤيتها للتمكين والتحرر على نساء العالم الثالث دون مراعاة لخصوصية سياقهن الثقافي والاجتماعي.

تعتبر غاياتري سبيفاك (2010) من أبرز الناقدات لهذه النزعة، حيث ترى أن الخطاب النسوي الغربي يمارس نوعاً من «العنف الإبستمولوجي» ضد نساء العالم الثالث، من خلال تصويرهن كضحايا سلبيات في حاجة إلى إنقاذ، وتجاهل أصواتهن وتجاربهن الخاصة. وتنتقد سبيفاك ما تسميه «تناقض المنقذ الأبيض» الذي يدعي تحرير المرأة غير الغربية بينما يمارس عليها وصاية فكرية وثقافية.

وتتفق معها ليلا أبو لغد (2013) التي تنتقد الخطاب الغربي حول المرأة المسلمة، خاصة ما يتعلق بقضايا مثل الحجاب وختان الإناث، حيث ترى أن هذا الخطاب يختزل قضايا المرأة المسلمة في بعدها الثقافي والديني، متجاهلاً الأبعاد السياسية والاقتصادية والاستعمارية التي تشكل واقع هذه المرأة. وتدعو أبو لغد إلى «تجاوز النظرة الاختزالية للمرأة المسلمة نحو فهم أكثر تعقيداً وتنوعاً لواقعها واحتياجاتها» (ص. 267).

من جهتها، تقدم سابا محمود (2015) نقداً للمفهوم الليبرالي للفاعلية والاستقلالية، حيث ترى أن هذا المفهوم لا يأخذ بعين الاعتبار الأشكال المختلفة للفاعلية التي تمارسها النساء في سياقات ثقافية متنوعة. وتستشهد محمود بتجربة النساء المتدينات في الحركة الإسلامية في مصر، اللاتي يبنين فاعليتهن من داخل الإطار الديني وليس خارجه أو ضده. وتدعو محمود إلى «توسيع مفهوم التمكين ليشمل أشكالاً متنوعة من الفاعلية والمقاومة، تتناسب مع السياقات الثقافية المختلفة» (ص. 312).

المبحث الرابع: التمكين والتغريب: إشكاليات وتحديات في سياق العولمة:

4.1 أثر العولمة على سياسات تمكين المرأة في العالم العربي والإسلامي:

شكلت العولمة تحدياً كبيراً للمجتمعات العربية والإسلامية، خاصة فيما يتعلق بقضايا المرأة وسياسات تمكينها. فمن جهة، فتحت العولمة آفاقاً جديدة أمام المرأة العربية والمسلمة من خلال توسيع فرص التعليم والعمل والمشاركة السياسية. ومن جهة أخرى، أثارت مخاوف من تهديد الهوية الثقافية والدينية وفرض نموذج غربي للتمكين لا يتناسب بالضرورة مع السياق المحلي.

يرى برهان غليون (2017) أن العولمة أحدثت تحولات عميقة في بنية المجتمعات العربية والإسلامية، من خلال تغيير أنماط الإنتاج والاستهلاك والعلاقات الاجتماعية. وقد انعكست هذه التحولات على وضع المرأة وأدوارها التقليدية، حيث «أصبحت المرأة مطالبة بالمشاركة في سوق العمل والحياة العامة، دون أن يتغير بالضرورة نظام القيم والتصورات السائدة حول دورها ومكانتها» (ص. 189). وهذا التناقض بين الواقع المتحول والقيم الثابتة هو الذي يفسر، حسب غليون، حالة التوتر والصراع حول قضايا المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية.

أما عزيز العظمة (2021) فيرى أن سياسات تمكين المرأة في العالم العربي والإسلامي غالباً ما تأتي في سياق برامج «التحديث القسري» التي تفرضها النخب الحاكمة أو المؤسسات الدولية، دون مراعاة للسياق الثقافي والاجتماعي المحلي. وهذا ما يفسر المقاومة الشديدة التي تواجهها هذه السياسات من قبل شرائح واسعة من المجتمع، التي تنظر إليها كجزء من «مشروع تغريبي» يهدد الهوية والقيم المحلية (ص. 234).

من جهتها، ترى هبة رؤوف عزت (2020) أن العولمة أدت إلى «اختزال قضايا تمكين المرأة في بعدها القانوني والسياسي، متجاهلة الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تشكل واقع المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية» (ص. 267). وتنتقد عزت ما تسميه «النسوية النيوليبرالية» التي تركز على دمج المرأة في السوق العالمي كمستهلكة ومنتجة، دون الاهتمام بتأثير السياسات النيوليبرالية على الفئات الأكثر هشاشة من النساء، خاصة في الطبقات الفقيرة والمناطق الريفية.

4.2 المنظمات الدولية وسياسات تمكين المرأة: بين الدعم والهيمنة :

لعبت المنظمات الدولية دوراً محورياً في تعزيز سياسات تمكين المرأة على المستوى العالمي، من خلال المؤتمرات والاتفاقيات الدولية مثل اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) ومؤتمرات الأمم المتحدة العالمية للمرأة. وقد شكلت هذه المبادرات ضغطاً على الدول لتبني سياسات وتشريعات تعزز حقوق المرأة ومشاركتها في الحياة العامة.

إلا أن هذا الدور قد أثار جدلاً واسعاً في العالم العربي والإسلامي، حيث يرى البعض أن هذه المنظمات تمارس نوعاً من «الإمبريالية الثقافية» من خلال فرض نموذج غربي للتمكين لا يراعي الخصوصية الثقافية والدينية للمجتمعات غير الغربية. ويشير سمير أمين (2018) إلى أن «الخطاب العالمي حول حقوق المرأة يعكس هيمنة الرؤية الغربية التي تعتبر نفسها معياراً كونياً، وتهمش الرؤى والتجارب الأخرى» (ص. 312).

وتتفق معه نيرة التونسي (2019) التي ترى أن «المنظمات الدولية غالباً ما تتعامل مع قضايا المرأة في العالم العربي والإسلامي من منظور استشراقي يختزلها في بعدها الثقافي والديني، متجاهلة الأبعاد السياسية والاقتصادية التي تشكل واقع هذه المرأة» (ص. 245). وتدعو التونسي إلى «تجاوز هذه النظرة الاختزالية نحو مقاربة أكثر شمولية تأخذ بعين الاعتبار تعدد العوامل التي تؤثر على وضع المرأة في هذه المجتمعات» (ص. 246).

من جهة أخرى، يرى إبراهيم البيومي غانم (2021) أن المبادرات الدولية لتمكين المرأة يمكن أن تشكل «فرصة للمجتمعات العربية والإسلامية للانخراط في حوار عالمي حول قضايا المرأة، وتقديم رؤيتها الخاصة لتمكين المرأة انطلاقاً من مرجعيتها الثقافية والدينية» (ص. 178). ويدعو غانم إلى «تبني موقف نقدي انتقائي تجاه هذه المبادرات، يأخذ منها ما يتوافق مع القيم والمصالح المحلية، ويرفض ما يتعارض معها» (ص. 179).

4.3 قضايا خلافية: الجندر، الحجاب، تعدد الزوجات:

تمثل بعض القضايا المتعلقة بالمرأة نقاط خلاف حادة بين الخطاب العالمي لتمكين المرأة والمرجعية الثقافية والدينية في المجتمعات العربية والإسلامية. ومن أبرز هذه القضايا: مفهوم الجندر، والمثلية الجنسية، والحجاب، وتعدد الزوجات.

يثير مفهوم «الجندر» جدلاً واسعاً في المجتمعات العربية والإسلامية، حيث يرى البعض أنه يتعارض مع التصور الإسلامي للفطرة والتكامل بين الجنسين. ويشير محمد عمارة (2019) إلى أن «الجندر بمفهومه الغربي يقوم على فصل الهوية الجنسية عن البعد البيولوجي، وهو ما يتعارض مع النظرة الإسلامية للفطرة الإنسانية» (ص. 267). ويدعو عمارة إلى «تبني مفهوم للمساواة يراعي الاختلاف البيولوجي والنفسي بين الجنسين، ويقوم على التكامل وليس التماثل» (ص. 268).

وتشكل قضية الحجاب محور خلاف آخر، حيث يراه البعض في الغرب رمزاً للقمع والاضطهاد، بينما يعتبره الكثير من المسلمين تعبيراً عن الهوية الدينية والالتزام بأحكام الشريعة. وترى أسماء المرابط (2019) أن «الحجاب في نظر الكثير من المسلمات ليس مجرد قطعة قماش، بل هو تعبير عن هوية دينية وثقافية، وممارسة لحرية الاختيار» (ص. 189). وتنتقد المرابط «النظرة الاختزالية للحجاب في الخطاب الغربي، التي تتجاهل تنوع دوافع وتجارب النساء المحجبات» (ص. 190).

أما تعدد الزوجات، فيعتبره الخطاب النسوي العالمي شكلاً من أشكال التمييز ضد المرأة، بينما يدافع بعض المفكرين الإسلاميين عنه كنظام اجتماعي له ضوابطه وشروطه. ويرى محمد الغزالي (2017) أن «تعدد الزوجات في الإسلام نظام استثنائي وليس قاعدة عامة، وأن له شروطاً صارمة أهمها العدل بين الزوجات» (ص. 213). ويضيف الغزالي أن «المشكلة ليست في النظام نفسه، بل في سوء تطبيقه وتجاوز ضوابطه الشرعية» (ص. 214).

المبحث الخامس: نحو رؤية توفيقية لتمكين المرأة تجمع بين الأصالة والمعاصرة .

5.1 إعادة قراءة التراث من منظور تحرري:

تشكل إعادة قراءة التراث الديني والثقافي من منظور تحرري إحدى أبرز المبادرات الفكرية التي تسعى إلى تجاوز الاستقطاب بين خطاب التمكين وخطاب التغريب. وتقوم هذه المبادرة على فرضية أساسية مفادها أن التراث الإسلامي يتضمن عناصر تحررية يمكن استثمارها في بناء خطاب معاصر لتمكين المرأة، ينطلق من المرجعية الإسلامية دون الانغلاق على قراءات تقليدية متجاوزة.

يعتبر عبد الحميد أبو سليمان (2017) من أبرز المفكرين الذين دعوا إلى إعادة قراءة التراث من منظور مقاصدي، حيث يرى أن «المقاصد العامة للشريعة مثل العدل والكرامة الإنسانية تشكل إطاراً مرجعياً لفهم النصوص الجزئية المتعلقة بالمرأة، وتحرير المرأة المسلمة من قيود التفسيرات الذكورية.

وفي هذا السياق، تبرز أهمية التمييز بين النص المقدس والتفسير البشري له، فكثير من الممارسات التي تبدو للوهلة الأولى نابعة من الدين هي في الحقيقة نتاج تفسيرات تاريخية تأثرت بسياقات اجتماعية وثقافية معينة. وقد أكدت أمينة ودود (2020) على أهمية «إعادة تفسير القرآن من منظور نسوي يستند إلى روح النص ومقاصده، بدلاً من التفسيرات الحرفية التي تغفل سياق النزول والتطور التاريخي للمجتمعات الإسلامية.

وتتمثل إحدى أبرز إستراتيجيات إعادة القراءة في التركيز على النماذج النسائية الفاعلة في التاريخ الإسلامي، ممن كان لهن دور سياسي واقتصادي واجتماعي بارز. فدراسة سير الصحابيات وأمهات المؤمنين ونساء التاريخ الإسلامي تكشف عن صورة مغايرة للنمط السائد في الخطاب التقليدي. وقد أشارت دراسة لعائشة المناعي (2021) إلى أن «استعادة سير النساء الفاعلات في التاريخ الإسلامي تشكل مصدر إلهام للمرأة المعاصرة، وتدحض الأطروحات القائلة بأن الإسلام يناقض تمكين المرأة.

لقد تطور هذا التيار الفكري في العقود الأخيرة ليشمل ما يُعرف بـ «النسوية الإسلامية» التي تحاول الجمع بين المفاهيم النسوية الحديثة والمرجعية الإسلامية.

ويرى Badran (2019) أن «النسوية الإسلامية تمثل خطاباً نقدياً يتحدى الاحتكار الذكوري لتفسير النصوص الدينية، وتفتح آفاقاً جديدة لفهم قضايا المرأة انطلاقاً من المرجعية الإسلامية نفسها.

5.2 التمكين من خلال إصلاح المنظومة التشريعية :

يشكل إصلاح المنظومة التشريعية مدخلاً أساسياً لتمكين المرأة، ومن أبرز تجليات الرؤية التوفيقية في هذا المجال محاولة الموازنة بين ثوابت الشريعة الإسلامية ومتطلبات العصر. ويمكن تحقيق ذلك من خلال تفعيل آليات الاجتهاد والتجديد الفقهي، بما يستجيب للمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة.

وقد شهدت العديد من الدول العربية والإسلامية، ومن بينها الجزائر، إصلاحات تشريعية مهمة في مجال قوانين الأسرة والأحوال الشخصية، تهدف إلى تحقيق مزيد من العدالة والإنصاف للمرأة. وفي هذا السياق، يؤكد بلقاسم شتوان (2018) أن «التعديلات التي أدخلت على قانون الأسرة الجزائري سنة 2005 مثلت خطوة مهمة نحو تحقيق التوازن بين الأصالة والمعاصرة، من خلال مراعاة المرجعية الإسلامية والانفتاح على التطورات المجتمعية.

ومن أهم المجالات التي تتطلب إصلاحاً تشريعياً:

- **تعزيز الحقوق السياسية للمرأة:** من خلال تطوير آليات تمثيلها في مواقع صنع القرار، وقد أشارت فاطمة الزهراء بن براهم (2023) إلى أن «نظام الكوتا الذي تبنته الجزائر ساهم في زيادة تمثيل المرأة في المجالس المنتخبة، مع الحاجة إلى تطوير هذه الآليات لتجاوز التمثيل الشكلي إلى المشاركة الفعلية
- **تطوير التشريعات المتعلقة بالعمل:** بما يضمن حق المرأة في العمل اللائق وتكافؤ الفرص مع الرجل. وقد بينت دراسة لمنظمة العمل الدولية (ILO, 2022) أن «التشريعات التي تحمي المرأة من التمييز في بيئة العمل وتوفر لها الحماية الاجتماعية المناسبة تساهم بشكل كبير في تعزيز مشاركتها الاقتصادية
- **مكافحة العنف ضد المرأة:** من خلال سن قوانين رادعة وتطوير آليات الحماية القانونية والاجتماعية. وتشير نجاة دريدي (2022) إلى أن «القانون الجزائري 15-19 المتعلق بمكافحة العنف ضد المرأة يمثل إنجازاً تشريعياً مهماً، رغم التحديات التي تواجه تطبيقه على أرض الواقع

ويرى العديد من الباحثين أن عملية إصلاح المنظومة التشريعية يجب أن تستند إلى قراءة متوازنة للنصوص الدينية، تراعي مقاصد الشريعة وروحها التحررية. وفي هذا الإطار، يؤكد محمد الطاهري (2020) على أن «فقه المقاصد يوفر إطاراً مرناً لتطوير التشريعات المتعلقة بالمرأة، بما يستجيب لمتطلبات العصر دون إهمال المرجعية الإسلامية.

5.3 التمكين المعرفي والتعليمي للمرأة:

يُعد التمكين المعرفي والتعليمي للمرأة محوراً أساسياً في أي رؤية توفيقية، إذ يمثل الجسر الذي يربط بين الأصالة والمعاصرة. فالتعليم يمنح المرأة القدرة على فهم دينها وثقافتها فهماً عميقاً وواعياً، كما يمكنها من اكتساب المهارات اللازمة للمشاركة الفاعلة في المجتمع المعاصر.

وقد حققت الجزائر، شأنها شأن العديد من الدول العربية، تقدماً ملموساً في مجال تعليم المرأة، حيث تفوقت نسب التحاق الإناث بالتعليم العالي على نظيرتها لدى الذكور. ومع ذلك، فإن هذا التقدم الكمي لم يترجم دائماً إلى تمكين نوعي، كما تشير سعاد بن ققة (2021) التي ترى أن «التحدي الأساسي يكمن في تجاوز المظاهر الكمية للتعليم إلى التركيز على نوعية التعليم وربطه بمتطلبات سوق العمل وحاجات التنمية.

وتتضمن رؤية التمكين المعرفي عدة محاور أساسية:

- **محو الأمية الدينية والثقافية:** من خلال تمكين المرأة من فهم دينها والوصول المباشر إلى مصادر المعرفة الدينية، دون وساطة خطابات تقليدية قد تكون محكومة بمنظور ذكوري. وقد أشارت آمال قرامي (2019) إلى أن «تمكين المرأة من الوصول إلى المعرفة الدينية وامتلاك أدوات التفسير يشكل مدخلاً أساسياً لتحررها من الوصاية الفكرية والاجتماعية .
- **تطوير المناهج التعليمية:** بما يعزز قيم المساواة ويتجاوز الصور النمطية حول دور المرأة. وتؤكد دراسة أجرتها اليونسكو (UNESCO, 2021) أن «المناهج التعليمية تلعب دوراً محورياً في تشكيل الوعي المجتمعي حول قضايا النوع الاجتماعي، وتحتاج إلى مراجعة مستمرة لتجاوز التنميط الجندري.»

- **تشجيع البحث العلمي في قضايا المرأة**: من منظور يجمع بين الأصالة والمعاصرة، وقد بينت ليلى بن علي (2021) أن «هناك حاجة ماسة إلى تطوير دراسات نسوية تنطلق من المرجعية الإسلامية وتستفيد من المنهجيات العلمية المعاصرة .
- **تمكين المرأة من المشاركة في إنتاج المعرفة**: وتجاوز دور المستهلك السلبي للثقافة إلى دور المنتج الفاعل. وفي هذا السياق، يشير العربي بوعمامة (2019) إلى أن «مشاركة المرأة في إنتاج الخطاب الديني والثقافي تشكل ضرورة لتجاوز الاحتكار الذكوري للمعرفة، وتحقيق توازن معرفي يعكس تنوع الخبرات الإنسانية .

5.4 التمكين الاقتصادي والاجتماعي :

يشكل التمكين الاقتصادي والاجتماعي للمرأة محوراً أساسياً في أي رؤية توفيقية، إذ يمثل الجانب العملي المكمل للجوانب المعرفية والتشريعية. والتمكين الاقتصادي لا يعني فقط زيادة مشاركة المرأة في سوق العمل، بل يشمل أيضاً تحسين نوعية هذه المشاركة وظروفها، وتعزيز استقلالية المرأة المالية وقدرتها على اتخاذ القرارات الاقتصادية.

وفي هذا السياق، تؤكد نيلوفر كاظم (2022) أن «التمكين الاقتصادي للمرأة المسلمة لا يتعارض مع المبادئ الإسلامية، بل على العكس، يستند إلى تراث غني من مشاركة المرأة في الحياة الاقتصادية منذ عصر النبوة، حيث كانت السيدة خديجة رضي الله عنها نموذجاً للمرأة صاحبة الأعمال المستقلة.

ويمكن تحقيق التمكين الاقتصادي والاجتماعي من خلال عدة استراتيجيات:

- **تعزيز ريادة الأعمال النسائية**: من خلال توفير التمويل والتدريب والدعم الفني للمشاريع النسائية. وقد أظهرت دراسة أجراها البنك الدولي (World Bank, 2023) أن «المشاريع الصغيرة والمتوسطة التي تقودها النساء في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا تواجه تحديات تمويلية أكبر من تلك التي يقودها الرجال، مما يستدعي تدخلات مستهدفة لدعمها .
- **تطوير منظومة الحماية الاجتماعية**: بما يراعي الاحتياجات الخاصة للمرأة، خاصة فيما يتعلق بالتوازن بين العمل والأسرة. وتشير خديجة عروس (2021) إلى أن «غياب خدمات رعاية الأطفال والمسنين يشكل عائقاً رئيسياً أمام استمرار

المرأة في سوق العمل، مما يتطلب سياسات داعمة تراعي دورها الأسري دون التضحية بطموحاتها المهنية.

- **مكافحة التمييز في بيئة العمل**: من خلال تفعيل القوانين المناهضة للتمييز وتطوير ثقافة مؤسسية داعمة للمساواة. وقد بينت دراسة لمنظمة العمل الدولية (ILO, 2023) أن «التمييز في الأجور والترقيات لا يزال يشكل تحدياً في العديد من القطاعات، رغم التقدم التشريعي في مجال المساواة.
- **تعزيز المشاركة المجتمعية**: من خلال دعم المنظمات النسائية ومنظمات المجتمع المدني التي تعمل في مجال تمكين المرأة. وتؤكد سميرة مراني (2022) على أن «العمل المؤسسي المنظم يشكل رافعة أساسية لتمكين المرأة، من خلال توفير شبكات دعم وفضاءات للتضامن والعمل المشترك.

ويرى محمد شحرور (2021) أن «النموذج الإسلامي للتمكين الاقتصادي يقوم على مبدأ التكامل بين الجنسين وليس على مبدأ التماثل، مما يسمح بمراعاة الخصوصيات البيولوجية والاجتماعية للمرأة دون الانتقاص من حقوقها الأساسية.

5.5 مواجهة التحديات الثقافية والمجتمعية :

تشكل التحديات الثقافية والمجتمعية عقبة رئيسية أمام تمكين المرأة، إذ تتداخل العادات والتقاليد مع التفسيرات الدينية لتشكل منظومة مقاومة للتغيير. وتتطلب مواجهة هذه التحديات رؤية شاملة تجمع بين احترام الخصوصية الثقافية والانفتاح على قيم العدالة والمساواة.

وفي هذا السياق، يؤكد نصر حامد أبو زيد (2020) على أهمية «التمييز بين الجوهر الديني والأبعاد الثقافية المرتبطة به، فكثير من الممارسات التي تُنسب إلى الدين هي في الحقيقة نتاج سياقات ثقافية محددة قابلة للتجاوز والتغيير.

ومن أبرز استراتيجيات مواجهة التحديات الثقافية:

- **تفكيك الخطاب التقليدي حول المرأة**: من خلال نقد التفسيرات التراثية التي كرست دونية المرأة، وإعادة بناء خطاب ديني مستنير يؤكد على مبادئ المساواة والكرامة الإنسانية. وقد قدمت أسماء المرابط (2020) مقاربة نقدية للتفسيرات

التقليدية، حيث ترى أن «القراءة المقاصدية للنصوص الدينية تسمح بتجاوز القراءات الحرفية التي قد تتعارض مع روح العدالة التي يدعو إليها الإسلام.

- **إشراك الرجل في قضايا تمكين المرأة**: فتحقيق التمكين لا يمكن أن يتم بمعزل عن تغيير الوعي المجتمعي بما في ذلك وعي الرجل بأهمية المساواة وحقوق المرأة. وتشير دراسة أجرتها هيئة الأمم المتحدة للمرأة (UN Women, 2022) إلى أن «البرامج التي تستهدف تغيير المواقف الذكورية تجاه قضايا النوع الاجتماعي حققت نتائج إيجابية في العديد من المجتمعات.
- **استثمار وسائل الإعلام والاتصال الحديثة**: في نشر ثقافة المساواة وتغيير الصور النمطية حول المرأة. وقد بينت فريدة العيبش (2023) أن «مواقع التواصل الاجتماعي وفرت فضاءً جديداً للنساء للتعبير عن آرائهن والمشاركة في النقاش العام حول قضاياهن، متجاوزات بذلك حواجز الإقصاء التقليدية.
- **تطوير برامج التربية على قيم المساواة**: من سن مبكرة، سواء في الأسرة أو المدرسة أو المؤسسات الدينية. وتؤكد دراسة لمنظمة اليونيسف (UNICEF, 2023) على أن «التدخلات المبكرة في مرحلة الطفولة لتعزيز قيم المساواة بين الجنسين تحقق نتائج أكثر استدامة من البرامج التي تستهدف البالغين.

وتجدر الإشارة إلى أن مواجهة التحديات الثقافية تتطلب احترام التنوع الثقافي والخصوصيات المجتمعية، فالهدف ليس فرض نموذج واحد للتمكين، بل بناء نماذج متعددة تستجيب للسياقات المختلفة. وفي هذا الإطار، يشير عبد الوهاب المسيري (2018) إلى «ضرورة تجاوز ثنائية الأصالة والمعاصرة، نحو رؤية تكاملية تجمع بين القيم الكونية للمساواة والعدالة والخصوصيات الثقافية للمجتمعات المختلفة.

5 - 6 نحو نموذج متكامل للتمكين :

في ضوء ما سبق، يمكن القول إن تحقيق تمكين حقيقي للمرأة يتطلب نموذجاً متكاملاً يجمع بين الأبعاد المختلفة: المعرفية والتشريعية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فالتمكين ليس مجرد تغيير قوانين أو زيادة نسب المشاركة الاقتصادية، بل هو عملية شاملة تهدف إلى تغيير بنيوي في علاقات القوة داخل المجتمع.

وتؤكد إيمان غزالي (2022) على أن «التجارب الناجحة في تمكين المرأة هي تلك التي استطاعت تحقيق التوازن بين الحقوق والواجبات، وبين الخصوصية الثقافية والحقوق الكونية، وبين الفردية والمسؤولية المجتمعية.

ويمكن تلخيص ملامح النموذج المتكامل للتمكين في النقاط التالية:

- **التمكين من منظور مقاصدي:** يستند إلى فهم عميق لمقاصد الشريعة الإسلامية وقيمها العليا مثل العدل والكرامة الإنسانية، متجاوزاً القراءات الحرفية التي قد تحجب هذه المقاصد. ويشير مصطفى بنحمزة (2020) إلى أن «المقاربة المقاصدية توفر أرضية صلبة لتجديد الخطاب الديني حول المرأة، بما يستجيب لتحديات العصر دون التفريط في الثوابت الدينية .
- **التمكين كعملية تدريجية:** تراعي الظروف الموضوعية والتحديات المجتمعية، وتتبنى استراتيجية التدرج في التغيير. وفي هذا الإطار، تؤكد فاطمة المرنيسي (2019) على أن «التغيير الاجتماعي عملية معقدة تتطلب الصبر والحكمة، والتوازن بين المثالية والواقعية .
- **التمكين كمسؤولية مشتركة:** بين جميع الفاعلين المجتمعيين، من مؤسسات رسمية ومجتمع مدني وقطاع خاص ومؤسسات دينية وإعلامية وتربوية. وتشير دراسة لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP, 2023) إلى أن «نجاح برامج تمكين المرأة يرتبط بمدى تبني مقاربة تشاركية تشرك مختلف الفاعلين المجتمعي .
- **التمكين من منظور تنموي شامل:** يربط بين تمكين المرأة والتنمية المستدامة للمجتمع ككل. وقد أكدت أهداف التنمية المستدامة 2030 على المترابطة بين المساواة بين الجنسين وتحقيق التنمية الشاملة.

وختاماً، فإن الرؤية التوفيقية لتمكين المرأة تنطلق من قناعة أساسية مفادها أن الإسلام دين العدل والكرامة الإنسانية، وأن مبادئه الأساسية لا تتعارض مع تمكين المرأة، بل تؤسس له وتدعمه. والتحدي الحقيقي يكمن في تجاوز القراءات التقليدية المحافظة من جهة، والتقليد الأعمى للنماذج الغربية من جهة أخرى، نحو بناء نموذج أصيل ومعاصر في آن واحد، يستجيب لتطلعات المرأة المسلمة ويحترم خصوصيتها الثقافية والدينية.

المراجع

1. أبو سليمان، عبد الحميد. (2017). قضايا المرأة: رؤية مقاصدية. دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ص 78.
2. .2دريدي، نجاة. (2022). مكافحة العنف ضد المرأة في التشريع الجزائري: دراسة تحليلية للقانون 15-19. مجلة الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عباس لغرور خنشلة، 9 (2)، 221-240.
3. الطاهري، محمد. (2020). فقه المقاصد وتطوير التشريعات المتعلقة بالمرأة في الدول الإسلامية. دار النهضة العربية، القاهرة، ص 136.
4. .4بن قفة، سعاد. (2021). التعليم العالي للمرأة في الجزائر: بين التفوق الكمي والتحديات النوعية. المجلة الجزائرية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، 8 (3)، 78-95.
5. قرامي، آمال. (2019). المرأة والمعرفة الدينية: نحو تأسيس خطاب نسوي إسلامي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 67.
6. ودود، أمينة. (2020). المرأة والقرآن: إعادة قراءة النص المقدس من منظور نسوي. (ترجمة سامية عدنان). دار الشروق، بيروت، ص 45.
7. المناعي، عائشة. (2021). النماذج النسائية في التاريخ الإسلامي: دراسة في الأدوار الاجتماعية والسياسية. مركز دراسات المرأة، الدوحة، ص 124.
8. شتوان، بلقاسم. (2018). تطور قانون الأسرة الجزائري بين المرجعية الإسلامية ومتطلبات العصر. مجلة الدراسات القانونية المقارنة، 6 (2)، 112-130.
9. ن براهم، فاطمة الزهراء. (2023). تمثيل المرأة في المجالس المنتخبة بالجزائر: بين النص القانوني والممارسة العملية. .8المجلة الجزائرية للعلوم السياسية، 12 (1)، 94-112. بن علي، ليلى. (2021). الدراسات النسوية في الجزائر: التحديات والآفاق. مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة، 35 (2)، 187-205.
10. بوعمامة، العربي. (2019). المرأة وإنتاج الخطاب الديني في المجتمعات المغاربية المعاصرة. مجلة إضافات، مركز دراسات الوحدة العربية، 45، 118-136.
11. كاظم، نيلوفر. (2022). التمكين الاقتصادي للمرأة المسلمة: المبادئ والتطبيقات. دار الكتب العلمية، بيروت، ص 93.

12. مراني، سميرة. (2022). دور منظمات المجتمع المدني في تمكين المرأة الجزائرية. مجلة التنمية البشرية، جامعة وهران 2، 13 (2)، 208-226.
13. شحرور، محمد. (2021). المرأة في منظومة الاقتصاد الإسلامي المعاصر. دار الساقي، بيروت، ص 112.
14. أبو زيد، نصر حامد. (2020). دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة. (الطبعة الرابعة). المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 87.
15. المرابط، أسماء. (2020). النسوية الإسلامية: قراءات جديدة للنصوص التأسيسية. (ترجمة محمد حافظ دياب). مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ص 154.
16. عروس، خديجة. (2021). سياسات التوفيق بين العمل والأسرة في الجزائر: الواقع والآفاق. مجلة دراسات اقتصادية، جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2، 11 (1)، 145-163.
17. العيبش، فريدة. (2023). المرأة الجزائرية ووسائل التواصل الاجتماعي: فضاءات جديدة للتعبير والمشاركة. مجلة الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر 3، 15 (1)، 75-93.
18. المسيري، عبد الوهاب. (2018). الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان. (الطبعة الثالثة). دار الشروق، القاهرة، ص 218.
19. غزالي، إيمان. (2022). نماذج تمكين المرأة في العالم الإسلامي: دراسة مقارنة. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، ص 89.
20. بنحمزة، مصطفى. (2020). المقاربة المقاصدية لقضايا المرأة المعاصرة. دار الأمان، الرباط، ص 103.
21. المرنيسي، فاطمة. (2019). ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية. (الطبعة الخامسة). المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 176.

المراجع الأجنبية:

22. International Labour Organization (ILO). (2022). Women in the Labour Market in Algeria: Challenges and Opportunities. Regional Office for

Arab States, Beirut. Badran,

23. M. (2019). Islamic Feminism: What's in a Name? Middle East Women's Studies Review, 15 (4), 1732-.
24. UNESCO. (2021). Gender Equality in Education: Breaking Down Barriers in the Maghreb Region. UNESCO Publishing, Paris.
25. Bank. (2023). Women Entrepreneurs in MENA: Challenges and Opportunities. World Bank Publications, Washington, DC.
26. International Labour Organization (ILO). (2023). Gender Pay Gap in North Africa: Evidence and Policy Recommendations. ILO Publications, Geneva.
27. UN Women. (2022). Engaging Men and Boys in Gender Equality: Evidence from the Arab Region. UN Women Regional Office for Arab States, Cairo.
28. UNICEF. (2023). Gender Socialization and Education: Building Foundations for Equality. UNICEF Publications, New York.
29. United Nations Development Programme (UNDP). (2023). Women Empowerment Index in Arab Countries: Methodology and Results. UNDP Regional Bureau for Arab States, New York.

اغتيال الكينونة: هل قتلت الفلسفة النسوية الأنثى؟

د.طبيب نورالدين
جامعة وهران2
nourtabib@gmail.com

الملخص:

تُمثل الفلسفة النسوية بوصفها رؤية معاصرة للعالم من منظور أنثوي، محاولةً مساءلاتية للبنى المعرفية التي كرست الهيمنة الذكورية والمركزية الغربية في تشكيل الوعي الإنساني عبر التاريخ، غير أن هذا المشروع، على الرغم من طابعه التحرري وانهمامه بإعادة إنتاج السلطة الإبستمولوجية للعالم، لا يخلو من إخفاقات أنطولوجيا وإيتيقية تمس علاقة الأنثى بذاتها وبكينونتها، ليس فقط باعتبارها امرأة ضمن السياق السوسيو-ثقافي، بل ككيان أنطولوجي يُجسد الشق الآخر من الوجود الإنساني. تكشف هذه الإخفاقات عن نفسها عبر ثلاث موتات مركزية: موت أنثروبولوجي يتمثل في إعادة إنتاج صورة نمطية للمرأة رغم الادعاء بتجاوزها، وموت إيديولوجي ينشأ حين يتحول الخطاب النسوي إلى منظومة مغلقة تفقد قدرتها على النقد الذاتي، وموت ميتودولوجي يظهر في محدودية الأدوات التحليلية المعتمدة وعجزها عن الإحاطة بتعقيد التجربة الأنثوية في تعدديتها الثقافية والوجودية. تهدف هذه الورقة إلى تفكيك خفايا هذه التجليات الثلاث لموت الأنثى في الفلسفة النسوية عبر مسائلات فلسفية تعيد النظر فيما يُعد بديهيا داخل الخطاب النسوي، وتفتح أفاقا للتفكير في حدود العلاقة بين ثلاثية المرأة، والأنثى، والعالم بما يسمح بإعادة تأسيس سؤال النسوية خارج ثنائية السلطة والتقابلات الميتافيزيقية.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة النسوية، الموتات الثلاث، الهيمنة المعرفية، موت الأنثى، المقاربة المساءلاتية

Abstract:

Feminist philosophy, as a contemporary vision of the world from a feminine perspective, represents an interrogative attempt to question the epistemic structures that have entrenched patriarchal domination and Western centrality in shaping human consciousness throughout history. However, this project—despite its emancipatory character and its preoccupation with reconfiguring the epistemological authority of the world—does not escape ontological and ethical failures that affect the woman's relation to herself and to her very being, not merely as a woman within a socio-cultural context, but as an ontological entity embodying the other facet of human existence. These failures reveal themselves through three central forms of death: an anthropological death, manifested in the reproduction of stereotypical images of women despite the claim of transcending them; an ideological death, which emerges when feminist discourse turns into a closed system that loses its capacity for self-critique; and a methodological death, evident in the limitations of the analytical tools employed and their inability to grasp the complexity of the feminine experience in its cultural and existential plurality.This paper aims to deconstruct the hidden dimensions of these three manifestations of the death of the feminine in feminist philosophy through philosophical interrogations that reconsider what is taken as self-evident within feminist discourse. It further opens up horizons for reflecting on the boundaries of the relationship between the triad of woman, the feminine, and the world, in a way that allows for re-establishing the feminist question beyond the dualism of power and metaphysical oppositions.

Keywords: Feminist philosophy, the three deaths, epistemic dominance, interrogative approach.

1: مقدمة

إن الحديث عن الفلسفة النسوية لا يقتضي تقديم أجوبة قطعية أو بسط سردية مفاهيمية جامدة، بل هو حوار يستبطن مسائلات فلسفية تنبع من قلق الفكر المنافي ليقين الأيديولوجيات، ومن الرغبة في الفهم، بدل المصادرات القيمية. من هذا المنطلق، تنفتح هذه الدراسة على مفارقة مركزية تبحث في كيف يمكن لمشروع تحرري مثل الفلسفة النسوية أن يُساهم بطريقة غير مباشرة في موت الأنثى؟ هذا الموت لا يُفهم هنا كنفي للحياة، بل كإقصاء للذات من فضاء المعنى، وهو ما يجعل من إعادة طرح الأسئلة مجاوزا للإجراء المنهجي، نحو الضرورة الأنطولوجية لفهم الكينونة الأنثوية. فالمساءلة في هذا السياق ليست استشكالا خارجيا، بل استنطاقا داخليا لبنية الخطاب النسوي مع محاولة لمفهمة هذا الخطاب من داخل المحضن النسوي نفسه.

لقد نتج عن صعود الخطابات النسوية الحديثة، ولا سيما ما بعد البنيوية، انزياحا في البنية المعرفية التي تشكلت حول مفهوم المرأة، إلا أن هذا الخطاب لم يُصاحبه في كثيرٍ من الأحيان البعد الأنطولوجي الكافي لمفهوم الأنثى وفهم كينونتها، ونحن هنا لا ننطلق من موقع العداء للخطاب النسوي، بل من موقع تفكيك الخطاب ضمن منطقه الداخلي، فالتفكير والمباحثة في قضية موت الأنثى في الفلسفة النسوية ليس ترفا فكريا أو تقويضا للمشروع النسوي، بل هو إعادة مُساءلة لهذا المشروع من داخله عبر امتحان مدى وفائه للكينونة الأنثوية بوصفها وجودا لا يُختزل في الخصوصية الجندرية، بل يتجاوزها إلى أفق الإنسانية الكليانية، وبهذا المعنى تُصبح الأنثى مركز القلق الفلسفي الجديد، حيث يتقاطع كل من الذاتي بالكوني، والرمزي بالمادي، والوجودي بالاجتماعي في سنفونية الواحد المتعدد.

2: في معنى الأنثى: من التسمية إلى الكينونة

استلهمنا فكرة موت الأنثى مما جاء في كتاب l'anthropologie en l'absence de Lhomme للأنثروبولوجي الكندي «فرناند ديمون»، الذي أشار إلى أن الأنثروبولوجيا الغربية رغم انهمامها بالإنسان، أهملت سؤال الإنسان ذاته (Dumant، 1981، صفحة 28)، وبالقياس، فإن تغييب الأنثى من الخطاب الفلسفي النسوي هو في

جوهره شكلٌ من أشكال الموت الرمزي، حيث تُمحى الذات الأنثوية من الوجود الخطابي والإبستيمي، غير أن هذا المحو لا يقتصر على الإقصاء من التمثلات، بل يمتد إلى مركز التأسيس الأنطولوجي للذات الأنثوية بوصفها وجودا منسيا أو مُعادا تأطيره وفقا لمقولات الآخر الذكوري، التي «تنبثق أول الأمر كقوى متناهية خارجية بالنسبة للإنسان تفرض عليه تاريخا لها، وفي مرحلة ثانية يمتلك الإنسان ذلك التاريخ ويجعل من تناهيه أساسا له» (جيل، 1987، صفحة 96). لكن قبل الحديث عن الأنثى ورمزية موتها لابد من تمييز دقيق بين المصطلحين (المرأة والأنثى)، فغالبا ما يُستخدمان تبادليا في الخطابات الثقافية والاجتماعية. فالمرأة تشير إلى كيان تم تأطيره عبر التاريخ من خلال البنى الاجتماعية والمؤسسات الثقافية، أي أنها نتاج لمنظومة بناء اجتماعي كما صاغته النسوية البنيوية وما بعدها – (سيمون دي بوفوار). أما الأنثى في المقابل، هي ما قبل كل تمثيل، وما قبل اللغة، وما قبل التأطير Dasein (هيدغر)، أقرب إلى ثنائية أن المرأة تمثل الجسد، والأنثى تمثل الذات.

تُشكل الأنثى بهذا المعنى نواةً أنطولوجية تتجاوز الجندر، لأنها غير مرتبطة بوظيفة اجتماعية أو موقع ثقافي، بل هي تجسيد لما يسميه ليفيناس بالوجه الآخر للوجود (Levinas، 1961، صفحة 201/186)، وجه لا يقبل التشييء أو الاستيعاب ضمن أنظمة التصنيف التقليدية، وهذا ما يجعل سؤال الأنثى سؤالا كينونيا بامتياز، إذ لا ينطلق من ماهية المرأة كمعطى سوسيو-ثقافي، بل من كيفية فهم الأنثى باعتبارها نمطا أصيلا للوجود. إن هذا التمييز ضروري، لأن غياب الأنثى لا يعني فقط إسكات صوتها الاجتماعي أو السياسي، بل يعني إسكات حضورها الأنطولوجي، أي تحويلها إلى الآخر، حيث لا وجود لها إلا كمرآة للرجل وامتداد لذاتيته، وكأن حضورها مرهون بحضور الرجل، وبالتالي فإن مساءلة التسمية نفسها – الأنثى مقابل المرأة – خطوة أولى ومهمة نحو إعادة بناء خطاب فلسفي يُنصت لما هو مهمَّش وغير منتبه له من منطلق التفكيك الأنطولوجي الجذري.

في هذا السياق، يمكن أن نلتفت إلى التمييز القرآني بين الذكر والأنثى الذي له دلالة فلسفية دقيقة،»ليس الذكر كالأنثى»[1]، إذ يكشف هذا التمييز عن إدراك

(1) القرآن كريم، ال عمران، الآية 36

أنطولوجي سابق على التمثيلات الاجتماعية؛ حيث لا تُعرَّف الأنثى من خلال أدوارها أو علاقاتها، بل من خلال شراكتها الوجودية في فعل الخلق ذاته، فالآية القرآنية هنا لا تتحدث عن تراتبية اجتماعية ومورفولوجية، بل تتحدث عن اختلاف أنطولوجي يبرز أن لكل من الذكر والأنثى منطقه الخاص، ونجد صدى ذلك أيضا في تأويلات بعض فلاسفة الدين المعاصرين أمثال محمد إقبال ومحمد شحرور الذين رأوا في الأنثى إمكانا للكينونة في صورتها الشاملة، بعيدا عن كل اختزال سوسيولوجي أو إيديولوجي. وبالتالي، فإن العودة إلى الأنثى هي عودة إلى الكينونة وعودةٌ إلى ما هو أصيل ومقصي في الوقت ذاته، وعودةٌ إلى ما يجعل من الفلسفة ذاتها فعلا للكشف عن المسكوت عنه في قلب ما يبدو جليا، وأن يعي الإنسان ذاته «بشكل غير محدود قبل كل المخلوقات الأخرى التي تعيش على الأرض هو أن يكون لديه فكرة عن نفسه، عن ذاته، وذلك بفضل وحدة الوعي التي تستمر على الرغم من جميع التغيرات التي يخضع لها» (Kant, 1863, p. 09) ومن هنا تصبح الأنثى، في جوهرها، مرآة عاكسة للوعي والوجود، تُذكر الإنسان بحقيقة ذاته وبكينونته التي لا تُفهم إلا من خلال مواجهة ما تم تهميشه أو تغييبه في سياق الحياة.

3 - في معنى موت الأنثى

تمثل الفلسفة النسوية إحدى أهم المقاربات النقدية المعاصرة التي أعادت مساءلة البنى الأنطولوجية والمعرفية والأخلاقية التي تأسست عليها المنظومة الفكرية الغربية، من منظور أنثوي أو بوصفها إضفاءً للطابع الأنثوي على العالم. فهي ليست مجرد خطاب سيساوي يتعاطى مع قضايا تهميش حقوق المرأة السياسية والاجتماعية ونحو ذلك؛ بل تسعى إلى «توسيع نطاق الفلسفة من خلال الكشف عن الافتراضات الجندرية ضمن المعرفة والوجود والممارسة، وتُظهر كيف يمكن أن تتشكل المفاهيم الفلسفية الكبرى من خلال علاقات القوة والهيمنة» (Goldman، 2023) والسيطرة على الذات والفكر والعالم.

يُعد هذا المسلك من التفكير امتدادا للتحولات الفلسفية الكبرى الما بعد حداثية، ولا سيما مع أركيولوجيا المعرفة عند فوكو، والتفكيكية عند دريدا،

ونقد الهوية عند دولوز، فقد تأسس هذا التحول على نقد العقلانية الغربية الذي همَّشت من منظورهم الجسد والعاطفة والخبرة المعيشة لصالح التوجه الذكوري المتمركز حول اللوغوس. في هذا السياق جاءت الفلسفة النسوية لتعيد الاعتبار للذات بوصفها جسدا، وتقدم تصورا جديدا للأخلاق يقوم على أخلاقيات العناية والعلاقة الجندرية بدل الصرامة القانونية والمنظورات الأخلاقية التجريدية التي هيمنت على تاريخ الفلسفة.

يظهر الإشكال الفلسفي عند المبحث الذي يحيل إلى موت الأنثى في الخطاب الفلسفي النسوي. فإذا كانت المرأة مفهوما اجتماعيا وثقافيا تشكل ضمن شرطية تاريخية وسوسيو-ثقافية معينة، فإن مفهوم الأنثى يُحيل إلى الأصل الأنطولوجي للكينونة، أي إلى ما يتجاوز الهوية الجندرية بوصفها بناءً اجتماعيا، ويشير في الوقت ذاته إلى إمكان الوجود الإنساني في تَجَسُدِه وتعدديتهِ وعلاقته بالعالم. لذلك يصبح التساؤل حول موقع الأنثى داخل الخطاب النسوي مبحثا ضروريا، إذ يتعلق الأمر بتحرير الكينونة ذاتها من التحديدات السلطوية للهوية. من هنا تصبح مقولة موت الأنثى أقرب إلى مقولة موت الإله عند نيتشه وموت الإنسان عند فوكو (طبيب، 2025، صفحة 86)، إذ تتمثل مهمتها الأساسية في تحرير الذات الأنثوية من الخطاب النسوي ذاته، ويتم ذلك عبر تفكيك نقد الخطاب النسوي للمرأة بوصفها بناءً اجتماعيا، وصولا إلى قتل الأنثى كأصل للكينونة، وكأن موت الأنثى هو في جوهره، إعادةَ بعثٍ لوجودها من جديد.

4: تجليات الغياب: في مسارات المحو الأنطولوجي للأنثى

أ: الموت الأنثروبولوجي

مفهوم الموت في البعد الانثروبولوجي يتجاوز المفهوم الحَرفي للموت أو الفقدان ليصبح حالةً بنيوية ومعرفية شاملة، إذ يعكس تهميش الأنثى في السرديات الإنسانية الكبرى، سواءً من خلال العنف المادي الذي يتعرض له جسدها، أو من خلال الإقصاء الرمزي لها من حقل المعرفة الإنسانية. أما فيما يتعلق بالموت الجسدي، فيمكن القول إن العنف المادي ضد الأنثى ليس مجرد حدث عارض أو تجربة فردية، بل جزء من هيكل اجتماعي يعزز من وضعيتها ككائن ضعيف

ومهيمن عليه، وقد جاء في الأدبيات العامة تصوير المرأة على انها كائن ضعيف، كما أسس لذلك الطرح الديني في بعض نصوصه، مثل حديث «رفقا بالقواريرِ»[1]. ويتخذ هذا التصور حول العنف أشكالا متعددة مثل الوأد الذي يُعتبر أحد أقدم أشكال الإبادة الجسدية التي واجهتها المرأة عبر التاريخ، وأسس بشكل لا واعٍ لأنماط العبودية والاستعباد التي تَحرم المرأة حقوقها الأساسية، مثل الحرية والمساواة وغيرها من الممارسات الإكراهية لوجودية المرأة.

ما تطرحه مارغريت ميد حول تشريع العنف ضد المرأة ضمنيا في أغلب الثقافات يشير إلى أن المجتمعات لم تقتصر على السماح بهذا العنف، بل أسست له ومنحته الشرعية الثقافية والدينية، وجعلته يُعتبر أمرا طبيعيا في كثير من الأحيان. وتتوافق هذه الملاحظات مع النظريات الفلسفية التي تُعنى بالتمييز بين الطبيعي والمصطنع، حيث تصبح هذه الأشكال من العنف جزءا من الكيان الاجتماعي والطبيعي، ما يجعل مقاومة هذه الممارسات تحديا جوهريا للفلسفة النسوية التي تحاول تغيير هذا الوضع المترسخ. أما الموت الرمزي، فهو الأكثر تعقيدا على مستوى التحليل الفلسفي، لأنه يتناول غياب الأنثى عن السرديات المعرفية الكبرى، سواءً كانت فلسفات دينية أو سياسيات اجتماعية، فالأزمة مرتبطة بشكل مباشرة بمعادلة معرفية، إذ تم تمثيل الإنسان في الغالب من خلال منظور ذكوري، وادمجت المرأة في هذا المنظور.

وبالتالي، فإن هذا التغييب يشبه الموت الرمزي في سياق الفلسفة المعاصرة التي تعاملت مع الهوية الإنسانية بوصفها كيانا مرتبطا بشخصية الرجل، متجاهلة المرأة كذات قادرة على المشاركة في بناء المعرفة الإنسانية، وقد أفضى هذا إلى فتح مجال فلسفي يتعلق بكيفية تشكيل المعرفة، كما ترى الوضعية المنطقية في مسألة استبعادها للجانب الحسي والوجداني من المعرفة، والاكتفاء بما يمكن التحقق منه تجريبيا (Encyclopedia Britannica، 2026 Verifiability). فهل يمكن بالفعل بناء المعرفة الإنسانية في غياب البعد الأنثوي؟

(1) صحيح البخاري، حديث رقم 168

هناك العديد من الفلاسفة الذين تناولوا موضوع الأنثى كوجود موضوعي، ومن أبرزهم الفيلسوفة الفرنسية سيمون دي بوفوار التي ترى أن المرأة كانت دوما تُعرَف بوصفها الآخر وليس الذات، لتقول كلمتها الشهيرة «لا تولد المرأة امرأة، بل تصبح كذلك» (Beauvoir، 1972، صفحة 267)، بالإضافة إلى ذلك، فقد همشت الفلسفات السابقة فاعلية المرأة في مسلكيات الفكر والوعي، ما دفع بالفلسفة النسوية إلى التساؤل حول ضرورة إعادة الهيكلة المعرفية للإنسان بوصفه كيانا قادرا على الفكر الفلسفي من دون التقليل من وجود الأنثى. ويستند هذا النقد إلى غربة الأنثى عن سجل الفلاسفة الكبار، وهو ما يفتح بابا واسعا للنقد الفلسفي. فلماذا لم تظهر نساء في سجل الفلاسفة الكبار؟ وما الذي يجعل الثقافة الغربية تفضل تمثيل الرجال بوصفهم مصدرا للفكر الفلسفي عن النساء؟ هناك عدة أسباب، لكن أبرزها هو البُعد الإيديولوجي المرتبط بعلاقة القوة والسيطرة التي تميز المجتمع الذكوري عبر العصور، خاصة فيما يتعلق بفوقية الرجل على المرأة بدءًا من أدوار الصيد (Hamilton، 2016) حيث كان الرجل prédateur واستحق مكانته من خلال ذلك، وقد أدى هذا التاريخ الاجتماعي إلى تصدع بعض المواقف النسوية، مثل معادات أكل اللحوم وانحياز بعض التيارات النسوية إلى الإعلاء من شأن النمط النباتي على الحيواني.

فإذا كان الموت الجسدي يُعد ناتجا عن العنف المادي ضد الأنثى، فإن الموت الرمزي يمكن اعتباره نتيجة للهيمنة الثقافية والفكرية الذكورية، فقد طغت الفلسفة الذكورية على الفكر الإنساني ولم تعترف يوما بمساهمة الأنثى في تكوين المعرفة، بل اعتبرتها دائما إما تابعةً أو ناقصة، غير أن الفلسفة النسوية المعاصرة أعادت طرح أسئلة جديدة حول الفهم الأنثوي للوجود والهوية، من خلال أعمال فلاسفة مثل جوديث بتلر وميشيل فوكو، حيث بينوا أن «إحدى السمات الجوهرية للمجتمعات الغربية هي أن علاقات القِوى التي طالما وُجدت في الحرب، في جميع أشكال الحرب، تعبيرها الأساسي، قد تركزت شيئا فشيئا في نطاق السلطة السياسية» (ميشيل، صفحة 110) وبالتالي، فإن الموت الرمزي للأنثى لا يقتصر على غياب المرأة عن السرديات الكبرى، بل يمثل استراتيجية متعمدة لإبعادها عن مواقع القوة والسلطة داخل الثقافة الإنسانية.

ب: الموت الإيديولوجي

يشير الموت الإيديولوجي إلى ظاهرة معقدة في التيارات النسوية المعاصرة التي تسعى للتحرر والمساواة، لكنها في بعض الأحيان تتناقض مع أهدافها الجوهرية من خلال تبنيها للأيديولوجيا الفردانية النيو-ليبرالية، ويتمثل هذا التناقض في إعادة تعريف الأنثى بوصفها كائنا اقتصاديا يُقاس بقيمته الاستهلاكية في سوق العمل والمجتمع la chosification de la femme

من الناحية الفلسفية، يمكن النظر إلى الموت الإيديولوجي تراجعا عن الهدف الأساسي للفلسفة النسوية، وهو تحرير المرأة من القيود الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تحد من وجودها كذات حرة، فعندما تقع النسوية في قبضة الرأسمالية الغربية، فإنها تتحول إلى حركة تعزز مبدأ الفردانية بدل تحقيق العدالة الاجتماعية، وهو ما يعكس فشلا في فهم الأبعاد الشمولية للتحرر، إذ يتحول التحرر إلى مجرد مسألة اختيارات فردية، بدلا من أن يكون دعوةً لخلق مجتمع أكثر عدالة وشمولية، وقد أشار إيمانويل مونييه في نقده للرأسمالية الغربية إلى هذه الأخيرة (إيمانويل، 1981، صفحة 124) التي حولت الإنسان إلى كائن مستهلك، كما يتضح في الإعلانات التجارية والمولات الكبرى التي تغري الإنسان بالاستهلاك من دون ما حاجة حقيقية لتلك السلع، ومع الضخ الإعلامي المستمر، أصبح لدى الإنسان المعاصر هوس بان يتحول إلى شيء من أشياء الطبيعة.

ج: الموت الميتودولوجي

يشير الموت الميتودولوجي هنا إلى تحول رئيسي في المنهجيات الفكرية التي اعتمدتها الفلسفة النسوية في مقاربتها لقضايا المرأة والمساواة، وفي هذا السياق، يتمثل الموت الميتودولوجي في انزلاق الفلسفة النسوية نحو مركزية مضادة، وهي مركزية تُقصي الرجل وتُعلي من قيمة الحدس والعاطفة على حساب العقل والمنطق، كنوع من المبالغة في تأنيث العالم Feminization of the World، وهذا الانزلاق يؤدي إلى إعادة إنتاج ثنائية جديدة تؤدي إلى نفس النتيجة التي سعت الحركة النسوية في البداية إلى تجاوزها، وهي الهيمنة الذكوري. لذلك فإن الفلسفة النسوية في بعض تطوراتها، اختارت التركيز على التفكيك النقدي

للبنية الاجتماعية والسياسية التي تُهمش المرأة، لكن هذه الانتقادات لم تخلُ من تساؤلات منهجية تتعلق بكيفية إعادة بناء مشروع نسوي لا يقع في فخ التفكيك دون البناء.

فبعض التيارات النسوية، مثل النسوية الراديكالية والنسوية الحدسية، وقعت في فخ المركزية المضادة بإقصاء الرجل تماما، مما جعل الفكر النسوي يسقط في فخ إعادة إنتاج الثنائية بين الذكر والأنثى. هذا التوجه يعكس ميلا نحو العاطفة والحدس في بعض الأحيان، ليكون موازنا للعقلانية التي كانت سائدة في الفكر الفلسفي الحديث. لكن في سعيها لمواجهة الهيمنة الذكورية، أصبحت بعض الحركات النسوية تُعلي من قيم غير عقلانية، مثل الحدس والعاطفة، لتقابل العقل والمنطق اللذين تمثل بهما العقلانية الغربية الحديثة، وقد أفضت هذه العملية أفضت إلى إعادة إنتاج الثنائية بين العقل/العاطفة، الرجل/المرأة التي كانت النسوية تسعى إلى تجاوزها، فبدلا من إقامة علاقة تشاركية بين العقل والعاطفة وبين الرجل والمرأة، وقع الفكر النسوي في الفخ الذي سعى إلى تجنبه.

ومن الناحية الميتودولوجية، يطرح هذا التحول في الفكر النسوي تحديات أساسية حول كيفية التفكيك المنهجي لمفهوم النوع الاجتماعي دون الوقوع في النزعة التي تعيد إنتاج الهيمنة بطريقة معاكسة. فالتفكيك النقدي الذي كان في البداية وسيلة لتحليل السرديات التقليدية حول النوع، أصبح في بعض الأحيان عملية تدميرية دون تقدم بديل حقيقي يعيد بناء مفهوم النوع بطريقة شاملة ومنفتحة. وقد يغيب عن هذا التوجه بناء قاعدة كونية بديلة تتجاوز فكر الإقصاء، وتفتح المجال للبدائل الاجتماعية والثقافية التي تشمل جميع الأفراد بغض النظر عن جنسهم أو مكانتهم.

5 - خاتمة

تُظهر دراسة موت الأنثى في الفلسفة النسوية أن المشروع التحرري، رغم أهدافه النبيلة والطابع النقدي الذي يميزه، قد يقع في فخ إعادة إنتاج الثنائيات التقليدية والهيمنة بطرق جديدة، سواءً عبر الموت الأنثروبولوجي الذي يعكس التهميش الجسدي والاجتماعي للأنثى، أو الموت الرمزي الذي يُغيبها عن السرديات

المعرفية الكبرى، أو الموت الإيديولوجي المرتبط بتحويلها إلى كائن اقتصادي مستهلك، أو الموت الميتودولوجي الذي يظهر في محدودية أدوات التحليل وعدم قدرة بعض التيارات النسوية على بناء بدائل معرفية متكاملة. فالخطاب النسوي يواجه تحديات مستمرة في تحرير الكينونة الأنثوية من القيود السوسيو-ثقافية والاقتصادية، ومن تأثيرات النسوية ذاتها، وفي إعادة بناء المعرفة الإنسانية بطريقة شاملة تراعي الاختلافات بين المرأة والأنثى وبين الجسد والذات، بحيث يصبح الهدف الأسمى إدراك البعد الأنطولوجي للكينونة الأنثوية، وإلى ذلك الحين يظل الرهان قائما أمام الفلسفة النسوية حول إمكانية تحقيق حرية الأنثى دون أن تُعيد إنتاج أشكال الهيمنة التي تسعى إلى تجاوزها؟

6: قائمة المراجع

أ/ المراجع العربية:

1. القرآن كريم.
2. البخاري، صحيح البخاري.
3. دولوز جيل، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1987.
4. فوكو ميشيل، تاريخ الجنسانية 1: إرادة المعرفة، تر: مطاع صفدي وجورج أبي صالح، مركز إنماء القومي، بيروت، (د. ط).
5. طبيب نورالدين، الفلسفة والجنون: من تجربة الجنون عند نيتشه إلى خطاب الجنون عند فوكو، ومضة للنشر والتوزيع والترجمة، الجزائر، 2025، د. ط.
6. مونييه إيمانويل، الشخصانية، تر: محمود حمول، المنشورات العربية، ط2: 1981.

ب/ المراجع باللغة الأجنبية:

1. Emmanuel Kant, Anthropologie d'un point de vue pragmatique, traduction de joseph Tissot, librairie ladang, 1863.
2. Dumant، Fernand، l'anthropologie en l'absence de Lhomme، 1er Édition, 1er trimestre, 1981، Presses Universitaire de France، 108 Bd

Saint Germain, 75006, Paris.

3. Carrie Hamilton, Sex, Work, Meat: The Feminist Politics of Veganism, Feminist Review 114 (2016).
4. Emmanuel Levinas, Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité, The Hague: Martinus Nijhoff, 1961.
5. Goldman, M. (2023). Feminist Philosophy. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.).
6. Simone de Beauvoir, The Second Sex, New York: Vintage Books, 1972, Book II, Part 4, Chapter 1.
7. Verifiability principle, Encyclopedia Britannica, accessed January 2026.

سُهْمَةُ الدراسات النِّسوِية الشّرقية في نقد المنظور الغربي (غياتري سبيفاك ونقد العنف الإبستمي)

د. ذهبان مفيدة
عبد الحميد مهري_2 قسنطينة. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة) moufidadahbane@gmail.com

◇◇

ملخص:

رغم وعي كثير من الغربيين والشّرقيين المعاصرين بالتحيّزات الجائرة والانقسامية الموسّعة للفتق الحديث شرق/غرب بدل رتقه، إلاّ أن نقودهم للذّاتية الغربية _إلاّ جزء منه ما يزال استثناء حقّانيًا وأقلّ تفاعلية_ لم يكن مغادرة جذرية لجوهرانية مركزه بل عضّد وعيه الشقّي بأقصى آليات التّذويت (العصبية الماهوية) الوحدوي وتذويب الغيرية في الماهوية الغربية، هذا ما حاولت الكشف عنه التيارات النقدية الآتية من الهامش الشّرقي، على سبيل المثال لا الحصر حاولنا استدعاء التيار النقدي ما بعد الكولونيالي بوصفه إحدى أبرز المناهج النقدية للمركز من الهامش وبأدوات المركز، كنوع من البناء النقدي المقلوب الضّدي المخالف. **ويهدف مقالنا** إلى التّعريف بمساهمات الطبقة النّسوية العامِلة في السّعي لجَسْرِ التّشَاقُقِ بين الغرب والشّرق، وشقّ مسالِك تُعِيد الوِصال الذي قطعته الممارسات الكولونيالية في حقبة الاستعمار القديم والحديث، عبر جهود مكثّفة لنقد البنية المعرفية المؤطّر النّظري الاستباقي لمختلف أشكال الاستعمارية (الإحلالية، الاستطانية...).

الكلمات المفاتيح: الغرب، التّابع، التّمثيل، العنف الإبستمي، المابعد كولونيالية.

مقدّمة:

كان لعلم الأنثربولوجيا وعلم الأجناس (الأعراق) دورا بارزا في إمداد الإمبراطوريات الغربية الحديثة بالمبررات والمسوّغات المخاتلة والمخترعة لشرعنة مساعي احتناكِ العالم وتحديدا الشّرقي (الإسلامي). وقد تأسست نظريات _ على قلّتها_ من داخل العالم الشّرقي كجيوب نظرية مُقَاوِمة، وإن سلك غالبيتها

المنهجيات الغربية، إلاّ أنها انضوت تحت خط الممانعة أو المنابذة، لكشف القوى الخلفية الفاعلة من طبقة الأكاديميا العُلمائية التي تمدّ ممارسي السياسات الرّسميين بالآليات الإجرائية لتمكين متتالية الغزو الاستعماري المركّب، كالتيار النقدي المنضوي تحت مسمّى دراسات ما بعد الكولونيالية **Post Colonialism Discourse**التي أصبحت نظرية قائمة بذاتها، اعترفت بها الأكاديميا الغربية وأصبحت ضمن فروعها المعرفية التخصصية، بالإضافة إلى «دراسات التّابع» المكمّلة لها والمنهمّة بأصوات من لا صوت لهم، أو غير المنظورين (الهوامش الصّامتة) ضمن تمثيلات النّخبة المثقّفة، حتى إنّها اليوم تمثل تحديا جدّيا للثقة الذاتية لميدان علم الأنثربولوجيا، وتقدّم نفسها كنظرية بديلة لتمثيل (الهامش) المُبعد من تمثيلات المركز. وما يزال النقد المابعد كولونيالي يشتغل بزخم مكثّف على النظريات النقدية الغربية، التي ما فتئت تتكشّف مضمراتها ولم تصمد أمام النقد المقلوب بمنهجياتها نفسها لتبيّن تحيّزات النّموذج الغربي والتّمثيل غير المتجانس للمركز (الغرب) والهامش (الشّرق)، وأشكال المضاربة النّقدية والعنف الإبستمي. ومن بين النّقود العنيدة رغم تحيّزاتها للمنهجية الغربية، يمكننا أن نشير إلى الناقدة الأدبية النّسوية الهندية **(غياتري سبيفاك)** pivakS.C؛ تمكنت عبر تحقيقات ومحاكمات نفذت إلى بعض مضمرات النّقد الذّاتي للغرب من تجلية تحيّزاته غير المنصفة كاشفة عن ازدواجية التجاذب/التنافر المهيمنة على النظرية النقدية للغرب، إذ لم تشفّ عما بداخلها كما الزجاجة تشفّ عما بداخلها، وبدل تقويض دوافع الذّاتية (=الغربية) السيادية الجوهرانية، وُظّف النقد _غالبيته_ بوصفه حجاب المايا لإعادة تثبيت المركز، عبر استراتيجية الدوال اللغوية العائمة (العلامات على السّطح) أعيد ترتيب صيغ الكلام لإعادة تأمين مواقع هيمنة المركز الشمسي وظلال ذاته لتلائم سياقات وضع الحداثات البديلة أو المتعددّة، تصفه **(غياتري سبيفاك)** «الترميم السرّي للماهوية الذّاتية **subjectve_essentialism**_الغربية». وكشفت **عن ذلك في** مقالها المركّز عالي الضّغط المعرفي والسّخاء الحجاجي المُحَقِّق تحت عنوان: «**هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟**»**Can the Subaltern Speak?))**، بأسلوب استطرادي سجالي مثير وعسير التعقّب، تزيل الأقنعة عن تمثّلات الدّاخل الغربي للغرب بنقد الجهود الغربية في

أشكلة ما تسميه الموضوع السيادي السلطة_ الرغبة_ المصلحة من داخل الغرب بالذّات وبأدواته، تزوّدنا عن طريق خبرتها المباشرة الى جانب النصوص الفلسفية السّاندة لترسانة الحجج النّقدية بإطار معرفي يفضح تقاطع المصالح المتبادلة بين السّلطة وخطاب المعرفة، تصل **(غياتري سبيفاك)** إلى هذا الحكم بعد حفريات دؤوبة وتقفّي صبور ومكثّف وحواريات هادئة مع الغرب من الدّاخل مباشرة، بعد أن خبِرت بنفسها أشكال تحالف الفكري/الثقافي مع السياسي الذي خرج منتصرا بفعل خيانة المثقّفين الغربيين المحدثين لخطاب الحقيقة لصالح السياسي المهيمن. وفي مداخلتنا سنتعقّب نقد **(سبيفاك)** للتمثيل الغربي غير المتجانس للغرب والشرق من النخبتين، الخارجية والمحلية عبر نماذج للتدليل والتّوثيق، بالإضافة إلى تحليلها **للعنف الإبستمي** الذي مُورس وما يزال على ما أسمته «المرأة التّابع». ونفتتح بهذه الأسئلة مدخلات: **كيف مُورِس العنف الإبستمي لتمثيل غير متجانس للمركز والتّابع؟ كيف أبانت (سبيفاك) عن اندراج بنيوي في نظرية المصالح؟ لماذا يهمل التمثيل النخبوي الاستعماري والمحلي على نحو ممنهج امتياز الإناث لصالح البطريركية الذّكورية؟ هل سؤال: «هل يستطيع التابع «المرأة» الكلام»، موضوع مغفل ومستبعد بفعل رواسب خطاب الهيمنة الذّكوري بوصفه امتيازا مشروعا؟.**

1 - تمثيل غير متجانس للمركز والهامش:

لقيت نظريات نقد الغرب الغربية احتفاء تفاؤليا تبادلي من الغرب والشّرق، منظورا إليها بادئة لإمكانية انبثاق وعي غربي/شرقي منزوع المايا الحاجبة عن رؤية حقيقة استمرار استعمار البراديغمات المعرفية الغربية الصّامت للاستيلاء الخالد على الرؤية العالم، لكن ماعدا استثناءات اتّسمت بالحقّانية وماتزال نُزُرًا متفاوتة التّأثير الاستقطابي للمركز والهامش، سقطت الأقنعة البيضاء عن غالبية النّقود وبدأت تتكشّف أنّه وعي مزيَّف مزيّف، بعد نفاد الأدبيات التبجيلية للحداثة والتنوير الغربي كان على خلف الأجداد المؤسّسين والآباء المؤسطرين ابتداع سرود جديدة، كإجراءات احترازية تسدّ مسبقا أي ممكنات إحلالية لمركزية بديلة انفرادية أو متعددة الأقطاب أكثر تنافسية وإن كانت حقّانية وتدافعية غير صدامية ولا امبريالية، لتستمر صيرورة الرؤية الغربانية كابسة على المنظورات

الغَيرية. وعليه ينبغي إعادة أسئلة التجاذب والسلطة، مقتضى هذا الكلام يدعونا للتنبّه إلى أنّ مقولة «نقد الغرب» خاصة الآتية من الغرب لا تفص بشكل واضح عن الدّوافع النقدية المغلّفة بجهاز مكثّف وملتبس من تقاطع المناهضة والمساوقة داخل فضاء معرفي للمايا متعددة المستويات، ليظهر فعلا _الحكم غير قابل للتعميم_ بانوبتيكون لخطاب هيمني يتحول فيه التحكم من (عن قرب) إلى (عن بعد)، بأقلّ التكاليف يصنع التّابع المتكاثر (وكلاء ما بعد الاستعمار المستعمرين).

لم يكن حضور موضوع العالم الثالث ضمن نتاجات النظريات النقدية الغربية سوى تبرئة ذمّة مناوِرة ضمن خطابه ليضفي عليه مسحة من الموضوعية كما يريدها المحدثون، هكذا يتقدّمون مبشّرو الإنسانية القادمة، بينما شرعة ألواحهم ووصاياهم لا تغدو أكثر من صيغ غثاثات بلاغية، لا تتكلم عن التّابع كذات تتمتع بحق تمثيل الذّاتية، بل كموضوع لا يستطيع الكلام؛ لأنّ هؤلاء التبّع منظورين كمن لا أصوات لهم، لذا يجري تمثيلهم من خارج الذّاتية، شمل ذلك المرحلة الاستعمارية وما بعدها، لأنّ الاستعمار لم ينته إلاّ في شكله العسكري (نسبيا)، إذن، العلاقة بين التنظيرية الغربية الحديثة والسياسات الداخلية متبادلة التعزيز، فخطاب المعرفة يشرعن ويسوّغ الممارسات السّلطوية المؤسسية المباشرة أو التوسّطية، بينما السلطة تمنحه القوّة الانتشارية الشّمسية على مستوى الوعي الجمعي بتوفير وسائل التأثير وآليات الاستقطاب، يمكن تمثيل علاقة تخالط مصالح المعرفي والسلطوي بالهابيتوس بمفهوم بورديو المعرفة (الفكر) والسلطة (الفعل)، يعطينا تحالفهما نظرية الممارسة السلطة_المعرفة المتعددة السّياقات.

صرّحت (**سبيفاك**) غير متردّدة على نحو جريء «**إنّ الإنتاج الفكري الغربي متواطئ، من نواح عدّة، مع المصالح الاقتصادية الدّولية الغربية**» (غياتري سبيفاك، هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟، ص14)، نستدعي هنا للتمثيل والتدليل على حكم حقّانية (سبيفاك)، المؤرخ البريطاني نيال فرغسون، المستميت دفاعا عن نمط العمل الغربي (الرأسمالي، يرصّص الحجة تلوى الأخرى ليبيّن نموذجيته كمعيار وحيد لأي تقدّم اقتصادي. فقد رأى في الثورة الشيوعية التي قادها ماوتسي تونغ (1949) أنها حولت الصين إلى أكثر مجتمع إظلاما فوق الأرض، بسبب تراجع

أنماط العمل الغربية (الرأسمالية)، يشير كمثال إلى تراجع شكل الأزياء الغربية واستبدالها بالصينية عبر توحيد اللباس، الذي يشبهه فرغسون متهكّما ساخرا بثياب النوم، من العالم الإسلامي يمثّل بتركيا منحازا ومدافعا عن تركيا الكمالية العلمانية، ويرى في تركيا الحالية الإسلامية كما يصفها سير نحو تحويلها إلى إيران ثانية (انظر: نيال فرغسون، الحضارة، كيف هيمنت حضارة الغرب على الشرق والغرب، ص384، 385، 386، 387، 388).

يضيف إليها **(هومي بابا)** التأثير الهيمني العميق للسيطرة الاقتصادية والسياسية على نظم المعلومات في العالم الغربي، وعلى وسائل إعلامه الشعبية ومؤسّساته وأكاديمياته المتخصّصة (هومي ك.بابا، موقع الثقافة، ص75). لم تر (**سبيفاك**) في تلك النقود الغربية للداخل حتى القاسية/المتطرّفة منها إلاّ شكلا مما تصطلح عليه العنف الابستمولوجي، بوصفه نوع من الإنفاذ الصّامت المتخفّي للمنظومة المعرفية الغربية وتحييزها بزمانه ومكانه وتاريخه. فهو ينطلق من الغرب كمفهوم مركز دون استدعاء المعتبر هامش بالنسبة له لساحة حواريته النّقدية مع ذاته، هذا الشّكل النقدي ما يزال يتعامل مع غير الغربي ضمن حدود الهامش أو كملاحق تابعة، يستلهم أدواته النقدية وآلياته التقويمية من الدّاخل، وفي النّهاية يهدف «**للحفاظ على موضوع الغرب، أو الغرب باعتباره موضوع تأمّل**» (غياتري سبيفاك، هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟، ص15)؛ حتى الكتابات الثقافية للكولونيالية تشتغل بوصفها شارة للسّلطة الكولونيالية ودالا على الرّغبة والضّبط الكولونياليين، يقول هومي بابا ذلك بعد استنطاقه لأعمال الأدب الروائي ذائعة الصّيت، من هنا ارتيابيته ليست بلا مبرّر، ثم إنّه «**لا يمكن ردّ التثاقف بالمعنى العام للكلمة إلى التثاقف الاستعماري**» (جيرار لكلرك، الأنثربولوجيا والاستعمار، ص192). إذن، محقّ (هومي بابا) ثمّة مؤامرة من الصّمت تكتنف الحقيقة الكولونيالية (هومي ك. بابا، موقع الثقافة، ص238)، بشقّيها المتنافر الفاعل والقابل.

تتساءل (سبيفاك): «**لماذا يتوجّب السّماح بحجب مثل هذه الحالات خصوصا عند مثقّفين خلناهم أنبيائنا في دفاعهم عن الغيرية والآخرية؟**» (غياتري سبيفاك، هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟، ص18)، ونضيف إلى سؤالها: متى تتوقف

الكتابات التّبجيلية عنهم في الساحة الفلسفية غير الغربية؟ بل هل تلقى ذات الحظوة بالتوازي المكافئ كتابات الآخرية الآتية من عالم التّابع داخل المركز؟ مسألة تحتاج لمزيد من النظر والدراسات المقارنة والقياسية، كان محقا غارودي حين دعا إلى ضرورة المساواة بين الدراسات الغربية واللاّغربية بالنسبة للغرب ليتم التعرف أكثر عن الشّرق واستعادة ما يسميه «التركة الثالثة».

2 - المضاربة النّقدية والعنف الإبستمي:

تدعو (سبيفاك) للكشف عن اندراج بنيوي لنظرية المصالح بين المعرفي والسلطوي، إلى مساءلة منتجو الخطاب الفكري، عبر التّحقيق معهم لتبيّن مستويات التواطؤ من عدمه، رغم أنّه وفقا لها «**استدعاء موقع الباحث المحقق إلى منبر السؤال يظل في نهاية الأمر مجرّد ورع يفتقر إلى المعنى في سياق التعليقات النقدية الأخيرة حول الموضوع السيادي**» (المصدر نفسه، ص13)، تذكّرنا هنا (**سبيفاك**) بمقترح (كارل يونغ) اخضاع المحلل النّفسي للتحليل النفسي للتأكّد من مدى أهليته وكفاءته للممارسة، كما تتقاطع إلى حدّ ما مع افتتاحية (هابرماس) كتابه «المعرفة والمصلحة» مناشدا، «**للحصول على معرفة موثوقة، ينبغي بناء السّجال الفلسفي بشكل مداولات تجري في محكمة**» (يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص9)، تنتهي تحقيقاتها إلى نتيجة مفادها أن الموضوع نفسه تستبعده النخبة المفكّرة الغربية عن المركز وتبقيه مستورا خلف مُضمرات اللّغة.

تستحضر (**سبيفاك)pivakS.C.G** إلى منبرها لتحقق في محادثة بين ناشطين في فلسفة التاريخ، (**جيل دولوز**) و (**فوكو**)، المحادثة نفسها وفقا لها تفضح مناوراتها اللغوية التواطؤ، حيث أوردت بعض نصوصهما أعقبتها بتأويل لتبيّن كيف تمّت الإساءة لمعاني المفاهيم بقولبتها بما يعضّد تكثيف التبادل الثلاثي البين داخلي لموضوع: الرغبة_ المصلحة_ السلطة (power, desire, interest)، بينما يدّعون نقد الموضوع يحافظون على علاقة بينية متجانسة، منه تجريح **(دولوز)** العامد «**للمفهوم البريء «النضال العمالي»، بإحالته ضمنيا إلى معنى «الركوع للسّلطة_Genufletion»، غثاثة واضحة تشير إلى «النّكران_disavowal**» (غياتري سبيفاك، هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟، ص17)، وتستدعي (سبيفاك)

ما قاله (دولوز) حرفيا: «نحن غير قادرين على لمس (السلطة) في أي مرحلة من مراحل تطبيقها دون أن نجد أنفسنا في مواجهة هذه الكتلة المنتشرة، بحيث نُدفع بالضرورة إلى الرّغبة في تفجيرها بالكامل. كلّ هجوم أو دفاع ثوري جزئي مرتبط على هذا النحو بنضال العمال»، مختزلا في نظر (**سبيفاك**) النّضال العمالي في «**رغبة تدمير السّلطة**» (المصدر نفسه، ص17، 18)، مقتضى هذا الكلام بحسب (سبيفاك)، فصل (دولوز) بين الرغبة والسلطة باعتبارها عائقة لمطالبها التي لا تنتزع إلاّ بإزاحتها، تحقق الواحدة منهما يلغي بالضّرورة الأخرى، بالتالي العلاقة ندّية صراعية ليست تواصلية، مما يحيل إلى اعتبار السلطة تهديدا للرّغبة، مما يستتبعه في النهاية انكار توسّط نظرية المصالح المتبادلة، ويصبح الموضوع السيادي بحسب **(دولوز)** (الرغبة_ المصلحة_ السلطة) فجأة متنافر غير متجانس، بينما المضمر متجانس.

في سياق الرغبة ذاتها يعيد دولوز مفهومها بعد مراجعة تعريف التحليل النفسي الذي حددها بنظرية الكبت كموضوع ثابت كابحا تدفقها بوصفها فقدان، بينما وفقا له إنتاج، «**الرغبة لا تفتقر إلى موضوع، بل هو من يفتقر إليها، وفي النهاية تنتهي تحليلاته الضمنية إلى تأكيد الموضوع غير المرغوب بوصفه الآخر، غير الأوربي**» (المصدر نفسه، ص19). نضيف إلى (**سبيفاك**) أنّ استنتاجها لا يعد عند **دولوز** Gilles Deleuze إحراجا معرفيا أو مفارقة (paradoxal) ضدّ الذّاتية لأن ما انتهت إليه (**سبيفاك**) لا يناقض ما يسمّيه (**جيل دولوز**) «حق الرّغبة»، من هذا المنطلق تحديد الآخر غير الأوربي «الموضوع غير المرغوب» لا يعدّ حاطا من الكرامة أو إقصاء للآخرية الغيرية. بالتالي الموضوع المرغوب اختياري غير مشروط باعتبار الرغبة بالتعريف الدولوزي «تدفّق» أو كما تنقل عنه (**سبيفاك**) إنها ««**المكنة، مكنة لمكنةa machine, as a machine of**_**machine**_» (المصدر نفسه، ص19)، وعليه القول إنّ الموضوع غير المرغوب هو الآخر غير الأوربي، يناقض فلسفته الاختلافية التعددية وليس مفهوم الرغبة كما صاغه. قد يكون استنتاج (**سبيفاك**) حول هذه المسألة قاترا لكنه ليس قاسطا، إذ جهِدت وُسعًا لتغوير الفهم بهم بواسطتهم، لتزيل القناع المتصدّر الكتابات عن **(دولوز)** بوصفه «فيلسوف الاختلاف»، تبقى مأثرة لها ومغنمة لقارئها.

وفي سياق التحليل الفوكوي أيضا التعارض الظّاهر بين المؤسسة والرغبة (المعرفة) لا يعبر عن قلق متنافر، بل مشترك، ناتج عن الوهم المتخيّل المخترع: سلطات، مخاطر، هيمنة، استبعاد، الناتج عن كلمات أسيئ فهمها (مشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ص6)، هكذا فجأة يتحول تنابذ السلطة_ المعرفة إلى تحالف، أما الإنكار يتلاشى إلى اعتراف متبادل (قلق واحد)، إنه المصير المشترك (=الغرب). إذن، المؤسسة الغربية لا تقمع المعرفة بل تنتجها، خلافا للشّرق، «**ففيما كان الاستبداد الشّرقي يحتكر المعرفة ويحتفظ بها سرّا، كانت أوربا تعمل على نشر المعرفة على نطاق واسع وتبادل الخطاب بصورة حرة ولامحدودة**» (مشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ص21)، وباعتبار الخطاب موضوع الرغبة عند فوكو، ستكون المعرفة المتبادلة غربية، وبما أنّه تاريخيا سلطة الاستيلاء، يحيلنا هذا على نحو مباشر إلى اعتبار المعرفة الغربية سلطة للهيمنة، ومنه العنف الإبستمي على العالم غير الغربي مشروع لأنه منتج المعرفة ويحق له (حق الرغبة بالمفهوم الدولوزي) توزيعها أو تصديرها وفقا لشروط ربحية تحددها نظرية المصالح المحتكرة لا التبادلية.

وللتمثيل على ممارسة (فوكو) ما أسمته (سبيفاك) العنف الإبستمي ما يرويه في هذه الحكاية: في بداية القرن 18 سمع ديكتاتور اليابان شوكون ما كان يقوله الناس عن التفوّق الأوربي (في مجال الملاحة والتجارة والسياسة والفن العسكري) من أنه راجع لمعرفتهم بالرياضيات. أحب عندها أن يظفر بهذه المعرفة الثّمينة. وبما أنهم حدّثوه عن ملاح إنجليزي كان يمتلك سر هذه الخطابات، استقدمه إلى قصره وأبقاه عنده حيث تلقى منه على انفراد دروسا، لقد تعلم الحاكم الرياضيات واحتفظ بعدها بالسّلطة وعاش طاعنا في السنّ. أما اليابان فلم يتوفّر لها رجال في الرياضيات إلاّ مع حلول القرن 19. بيد أنّ النادرة لا تقف عند هذا الحد إذا ما قلبناها على الوجه الآخر، وجهها الأوربي حيث يشاء القدر التاريخي أن يكون ذلك الملاح الإنجليزي هو وليام آدامزw.Adams الذي نشأ نشأة عصامية (مشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ص21)، ونفهم من هذه الحكاية بحسب فوكو السلطة القمعية للمعرفة مورست في الشرق دون أو أكثر من الغرب.

أما جينيالوجيا (فوكو) تصفها **(سبيفاك)** «بالمضاربة الجينيالوجية_genealogical_speeulation» (سبيفاك، هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟، ص19)؛ وهي تتقفّى متعقّبة القوى المضمرة الفاعلة والمتوارية التي تجعل ابستميات معيّنة مهيمنة على الخطاب في حقبة تاريخية معيّنة، لتجعلها مُعرّفة بعد أن كانت متخفيّة عبر «الإنكار» من المؤسّسة (السلطة) الرّسمية، لكنّه في المقابل يعمل وكيل لها لتعزيز إنكار الابستميات خارج النطاق المركزي الأوربي/الغربي، كما فعل في «تاريخ الجنون» و»مولد العيادة»، مما يظهر الجينيالوجيا كما فهمتها سبيفاك، مضاربة بالمعارف؛ لتصبح الجينيولوجيا تحليل بضائعي والمعرفة سوقًا للمنافسة، عبر التوجيه المضلّل والمخاتل لنظرية المعرفة_السلطة_الرغبة، هكذا يتجنّب المساءلة النقدية الابستمولوجية كما يتهرّب المضارب من المساءلة القانونية، ويشترك كل منهما في استراتيجية التّضليل اللّغوي، جينيالوجيا فوكو عبر ما يسميه (هومي بابا) «الشفافية الفوتوغرافية»، أو بمفهوم فوكو «**شفافية غير فاصلة ولا قطعية، مفتوحة بدون حدود**» (مشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ص6)، تتحايل باللّغة على الخطاب وهي أداة تحليله للكشف عن مستويات الإنكار المؤسسية المضمرة، فوكو يكشف مضاربته على نحو مفضوح نستشفها في مقبوس له يقول: «**بدل أن أكون ذلك الشخص الذي منه يأتي الخطاب، أفضّل أن أكون فجوة رهيفة في مجراه العرضي ونقطة اختفائه الممكنة**» (المرجع نفسه، ص5)، وتكشف المضاربة الفوكوية بشكل مفضوح وفقا لها تقول: «**هنا أيضا، تسمع «اللّهجة الفريدة للإنكار_the peculiar tone of de negation». في تفاعل مع مقترح جاك آلان ميلر بأنّ «المؤسّسة نفسها خطابية»، يجيب فوكو، «نعم، إذا أردت ذلك، ولكنّ هذا لا يهمّني كثيرا لأنّ فكرتي عن الأجهزة لا تركّز على قدرة القول بأنّها خطابية أم لا...بالنّظر إلى أنّ مشكلتي ليست لغوية**». تعلّق غياتري عن هذه المناورة متهكّمة: «**فلماذا كلّ هذا الخلط بين اللّغة والخطاب عند السيّد تحليل الخطاب**؟»» (سبيفاك، هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟، ص39).

كما تُظهر المضاربة الجينيالوجية بحسب (**سبيفاك**) العنف الإبستمي_epistemic violence الفوكوي في دراسته تاريخ الجنون بوصفه إصلاحا شاملا لنظرية المعرفة، يعيد تعريف السّلامة العقلية لأوروبا، لكنّه يستبعد جزء من

هذا السرد، إنه الآخر في المستعمرات (انظر: سبيفاك، هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟، ص41، 42)، مضاربة أخرى تندرج ضمن أهم أهداف النقد الذاتي؛ الترميم السري للماهوية الغربية، هذه المرة من خلال مسارد لواقعات التاريخ محيّزة زمكانيا داخل النطاق المركزي الغربي يتحوّل الواقع الغربي نفسه معيارا بعد أن غدا الغرب معيارا كونيا عابرا وجوهرانيا، هكذا تغدوا المعيارية مزدوجة العقلانية/البربرية (=الجنون)، أي الصحّة/الخطأ، والبربرية هنا مكونّ للعقلانية الغربية، بوصفها معيار تصنيفي لتبرير الإنكار والاستبعاد كما حصل مع طقس «ساتي» في عهد الاستعمار البريطاني للهند، ألغي استنادا مفهوم البربرية الغربي.

إنّ مشروع النقد الجينيالوجي الفوكوي إصلاح شامل لنظرية المعرفة لكنه ساري على جزء من تاريخها (=الغرب)، بالتالي مؤسس على منظومة النّبذ والإنكار المضمرات المتخفّية، اصلاح المعرفة مشروط بإزاحتها، بينما جينيالوجيا فوكو تنطلق منها وتستبعد كل المعارف خارج التّاريخ الغربي، اعتراف فوكو يوضح ذلك على نحو مكشوف: «**يجب أن أواظب، ربّما تحقق لي ما أُريد، ربما تكلمني الكلام، ربما حملني إلى عتبة تاريخي، أمام الباب الذي سيفتح على تاريخي، وقد يكون افتتاحه إن تحقق مثارًا لدهشتي**» (مشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ص5)، كلمة (تاريخي) لا تحيل هنا إلى معنى الذاتية الشخصي بل إلى التّاريخ الغربي، وجينيالوجيا فوكو حين تكشف عن مستويات الهيمنة الابستمية على حقب معيّنة من التاريخ الغربي في علاقتها بالسّلطة، لم تسع لتعقّب وتفكيك نسق الإبستميات المركزية الغربية المهيمنة على العالم غير الغربي بوصفها عنف/ظلم معرفي، بل تمثّل التاريخ الانتصاري للغرب، «**بما أنّ الخطاب بالمفهوم الفوكوي لا يخرج عن مفهوم التحليل النفسي بوصفه موضوع الرغبة، ولا عن المعنى التاريخي باعتباره ليس أداة للسيطرة بل سلطة الاستحواذ**» (المرجع نفسه، ص7)، وبينما يدعوا إلى تجنب التّطفيف الجينيالوجي لكنّه يمارسه في الضفّة الأخرى على الآخر غير الأوربي، من هنا ينكشف تهافت حِجّية النقد الجينيالوجي، ولا تغدو سوى بارالوجيزم جينيالوجي.

3 - تمثيل الهوامش الصّامتة عن الكلام:

3 - 1 استبعاد النخبة وتحيّزات التمثيل:

عندما تتحدث (**سبيفاك**) عن فشل فوكو ودولوز تمثيل الآخر بوصفه موضوع، تقصد فئة من لا أصوات لهم غير المنظورين كما تسميهم سليلتها الهندية (**جيرمنذر بامبرا**)Gurminder K. Bhambra، وتخرج من تحليلها مطالب نخبة الإنتاج الما بعد استعماري، لأنهم يستطيعون الكلام (التّمثيل)، تقول في هذا السّياق: «**أنا أفكّر في عامة السكان غير المتخصّصين وغير الأكاديميين من الطّيف الطّبقي، والذين تشغل من أجلهم نظريّة المعرفة وظيفة البرمجة الصّامتة الخاصّة بهاits silent programming function**» (سبيفاك، هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟، ص47)، هذه الفئة تمثّل العوام أو الطبقة غير العالمة من المنبوذين، أو ما يصطلح عليها سواد الشّعب الأقل وحتى الأضعف أو الأدنى كفاءة عقلية وحصافة استبصارية (إن لم تنعدم)، بالإضافة إلى سهولة اسقطابهم عبر اللفظيات الجرسية الإيحائية، على أنّه لا ينبغي أن نفهم أنّ هذه النّعوت تشير بالضّرورة إلى أنّ هؤلاء حائزين فقط القابلية للإيحاء السّلبي، بل يمثلون بحسب فئة مزدوجة التلقّي، بحسب نوع الإيحاءات. وعليه، الهوامش_**T arginsMhe** كتلة أو طاقة غير متجانسة تحكمها علاقة متناقضة تجاذب/تنافر (المصالح/المطالب).

بالنسبة إلى (**سبيفاك**)pivakS.C صوت «**الهوامش الصّامتة**» إذا كانوا موضوع التّمثيل، أصدق من صوت النّخبة المرتبطة بالموضوع وفق الثنائية الديكارتية، هنا تكمن القيمة المعرفية للتّفاعلية المباشرة، فمن يتكلم عن الموضوع من الخارج لن يفهمه كمن يتكلم عنه من الدّاخل، وكأنّ سبيفاك تريدا أن تقول لنا إنّ القمع لا يفهمه إلاّ المقموع، ولأنّ النّخبة تتعامل مع هذه الأصوات الأدنى غير الحائزة على أيّ امتياز اجتماعي أو ثقافي كموضوعات للكتابة الأكاديمية، لذا ينبغي تقدير أصوات هؤلاء التُبّع ضمن ما يسميه (**أمارتيا سن**)enSmartya A «**استحقاق العُضوية_membership entitlement**)» (أمارتيا صن، فكرة العدالة، ص176)، بغضّ النّظر عن عدم امتلاكهم الكفاءة العقلية اللاّزمة للتحليل والبلاغة اللغوية للتوصيل، لاسيّما وإنّهم يميلون إلى التعميمات التّبسيطية والاختزالية، ثم إنّ النسقية والمنطقية قد تشوّه حقيقة الهوامش الصّامتة، فيأتي التمثيل مغالطا،

قد يميل وفقا لثنائية المركز/الهامش إلى تهوين الهنات مقابل تهويل السّفاسف. من جانب آخر انتماء هؤلاء للعوام لا يُفقرهم من إمكانات حيازة التفكير الحِكمي، باعتباره تبصرة عُلوية مقدّسة.

بنبرة مثقّفة عضوية غرامشية تفصح (**سبيفاك**) عن مسؤولية مؤسساتية لناقدة متمثِّلة وعي الهوامش الأصوات المقموعة الصّامتة بوصفهم ذوات قابلة للتّمثيل الذّاتي، وليس مجرّد موضوع وعي مُمثَّل أو مُتمثِل، جاهدة إنقاذ هذه الأصوات من الاحتضار، موقظة الحكمة السقراطية «تكلّم لأراك»، ليس همسًا أو صخبًا، ولا مَعبرا توسّطيا خِلاليا، بل الكلام بوصفه هو نفسه الماهوية الذّاتية غير متجانسة البناء بالضّرورة مع المتكلِّم عنها. تقول الناقدة الهندية سبيفاك pivakS.C: «**هناك أشخاص لا يمكننا إدراك وعيهم إذا أغلقنا نزعة الخير benevolence فينا من خلال بناء متجانس للآخر يشير فقط إلى مكاننا في مقعد المماثل أو الذّات. وهنا نجد مزارعي الكفاف، وعمالة الفلاّحين غير المنظّمة، والقبائل، وجماعات خطّ الصّفر من عمّال الشّوارع أو الأرياف. إنّ مواجهتهم ليس تمثيلهم (vertreten) ولكن تعلّم تمثيل (darstellen)أنفسنا**» (سبيفاك، هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟، ص62)، من هنا تعترض (**سبيفاك**)pivakS.C أن يكون الوعي الما بعد استعماري انتاج نخبوي حصرا، تستحضر لدعم موقفها النموذج الهندي للتدليل، كاشفة عن تحريف التاريخ الهندي «**من النّخبوية المزدوجة الاستعمارية والبرجوازية القومية المهيمنة، كل منهما تنسب إنجازات الوعي الهندي المابعد استعماري لنفسها**» (المصدر نفسه، ص49، 50)، أما الدور الأكبر كان للهوامش الصّامتة، في كل المستعمرات ليس الهند فقط، فقد كانت القرابين المضحّى بها، لكن تم الاستيلاء المزدوج المابعد استعماري لتغدو تضحية غير مُجدية خارج عمليات التأريخ الأسطوري المخترع بما أنّ المنتصرون المتتابعون يكتبون التّاريخ من أعلى الهرم.

وبما أن المشروع الاستعماري عالمي رغم تعدد الجغرافيات، نلحظ أيضا أنّ نخبة المستعمَرات القديمة المثقّفة المابعد أو بتعبير االأديب الكيني (**نغوجي واثيونغو**) النيو_كولونيالية، وكيلها التّابع، تحمل ذهنية واحدة، رغم تعدد

الأمكنة ومنظورات الرؤية والثقافة، إلاّ أنّ ما يوحّدها جميعا ممارسة وظيفة البرمجة الصّامتة للاستعمارية الجديدة، كما كانت قبلها، ونستدعي هنا ما يدلّل ويؤكّد موقف سبيفاك منها السالف ذكره، **(نغُوجي واثيُنغُو Ngugi Wa Thiong)**'، مثلما جرى في الهند، حدث في كينيا أيضا، إذ برز خطّ وفقا لما يراه **(واثيونغو)**، «**خط في الدوائر الثقافية الكينية، وبخاصة في تفسير التاريخ والسياسة والتطور الاقتصادي، يتطابق مع الإرث الاستعماري الكولونيالي والنيو_كولونيالي، يرى في الاستعمار قوة دافعة لتطوير كينيا**» (نُغُوجي وَاثيُونغُو، تصفية استعمار العقل ص188)، هذه النخبة المثقّفة الناطق الرسمي للنظام الداخلي، والمركز المهيمن الخارجي، أعادت كتابة تاريخ كينيا كما أراده المنتصرون، إذ بدل أن تقدم صورة المستعمر الحقيقية بوصفه الغاصب الهمجي، رفعته مقاما عليّا، المستعمِر النبيل، «**تكتب جهارا، مؤلّفات تكيل الثّناء على الكولونيالية، بالنسبة لهم أوربا الاستعمارية هي بداية تاريخ كينيا وتقدمها، إنه هو من خلقها، وهو الوسيلة المثلى لتطوّر إفريقيا سريعا، هم يرون أن تراث التعاون مع الاستعمار البريطاني هو الذي جاء بالاستقلال لا تراث المقاومة، بل ويسخرون من النضالات البطولية والوطنية للشعب الكيني**» (المرجع نفسه، ص188 (بتصرف))، إنها مركز الهامش الصامت بتوصيف **(غياتري سبيفاك)**، المُضَحَّى بهم مرتين، والقربان المدفوع للكولونيالية جسدا، وللنيو_كولونيالية عقولا، عبر ممارسة العنف الإبستمي على رؤيتها العالم.

إنّ مثقّفي الهامش الوُكلاء أو كما تنعتهم **(سبيفاك)** ببلاغة «**مخبرون محلّيون لمثقّفي العالم الأول المهتمّين «بصوت الآخر_»**» (سبيفاك، هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟، ص50)، هم أخطر من الكولونيالية التي استعمرت الأرض؛ لأنّهم الأداة الخفيّة للاستعمار الجديد العابر للعقول، لاسيّما متقنو وظيفة البرمجة العقلية الصامتة عبر مناورات اللغة.

تنتهي تحقيقات **(سبيفاك)** بعد استدعائها لأبرز منظري النظرية النقدية الحديثة (ماركس، فوكو، دولوز، ألتوسير، مع التحفّظ بشأن جاك دريدا) إلى الكشف عن مستويات التواطؤ الطوعي والموضوعة غير القابلة للاختزال (السلطة

الرغبة المصلحة)، إلى أنّ هؤلاء فشلوا في تمثيل (التكلم عن) المضطهدين والتبّع خارج العالم الأوربي، حيث تتقنّع المصلحة بغطاء الشفافية لتمرير الإنكار على نحو ضمني، لكن الشّفافية الفوتوغرافية بتوصيف هومي بابا، وليست شفافية المعنى أو التأويل، إذ الشّفافية نفسها ذرائعية ازدواجية، وبذلك لم يقدّموا سوى غثائيات سردية انقسامية التّمثيل، حيث تنفصل النظرية عن الممارسة حين يكون الموضوع هوامش المركز، والعلاقة بينهما تبادلية تناوبية الحضور، بدل العمل المتزامن، من خلال تضمين متبادل، الذّات موضوع، والموضوع ذات، أما عروض منظّري النظريات النقدية التي حققت معها (**سبيفاك**) كانت مستندة للثنائية الديكارتية حول الذات والموضوع، لتحقيق المعرفة الموضوعية بالمفهوم الوضعي العلموي لدى المحدثين.

3 - 2 المرأة التّابع والعنف الإبستمي: (طقس السّاتي أنموذجا)

تعالج (**سبيفاك**) قضية أخرى تعرّضت للعنف الإبستمي التاريخي (تستحضر سبيفاك أيضا بعض الرموز الهندية المقدّسة الصّليب المعقوف السواستيكا swastika علامة الطقوس البراهميّة للرّفاه المنزلي (كما هو الحال ليبارك الله وطننا)، الذي حُرف وأصبح صورة نمطية إجرامية للهيمنة الآرية. المصدر نفسه، ص80) من النخبتين الاستعمارية والمحلية، تندرج ضمن المسكوت عنه والممتنع التفكير فيه ويكمل سؤال: «**هل يستطيع التابع «المرأة» الكلام؟**، الموضوع المغفل والمستبعد حتى من النّخبة _بحسب سبيفاك_ المثقفة المابعد استعمارية ليس جهلا بل لأنّه ما يزال يتغذّى على رواسب خطاب الهيمنة الذّكوري بوصفها امتيازا مشروعا للذّاتية لا استيلابا للغيرية (المرأة التّابع)، إنه ««**يُغفل» على نحو ممنهج امتياز الإناث**» (المصدر نفسه، ص80)، لصالح البطريركية الذّكورية.

ومما نفهمه على نحو ضمني من كلام (**سبيفاك**) هنا أننا أمام فرضيتان: **الأولى**، إمّا أن المثقف المابعد استعماري يرُكّن التّمثيل للرّاحة، بالتالي يقع فيما تسميه (**سبيفاك**) المضاربة الفوكوية حين كشفت عن تناقض التناظر بين النظرية والممارسة وكيف يعملان بالتناوب بدل التوازي المتزامن، حيث يحدث الأمر نفسه مع موضوع «**المرأة التابع** «، أما **الثانية**، يمكن اعتبارها عنف ابستمي صامت من

الهامش لفئة من الهوامش الصّامتة، إذ ننتقل من ثنائية (المركز/الهامش) إلى ثنائية الهامش المهمّش والهامش المهَمَّش، من هنا يصبح العنف الإبستمي برمجة متبادلة بين المركز الغربي (الدرجة الأولى) والهامش المركزي الشرقي (الدرجة الثانية) الذي يمثل فئة العبيد طواعية، لوأد صوت كتلة الهامش الصّامتة المبتلعة، هكذا يصبح «**العنف الإبستمي_epistemic violence، هو المشروع المنسّق عن بعد والمبعثر وغير المتجانس لتشكيل الموضوع الاستعماري باعتباره آخر. هذا الآخر هو أيضا طمس غير متناظر لتعقّب ذلك الآخر في ذاتيته غير المستقرّة**» (المصدر نفسه، ص14). لا يختلف هذا عن العنف الرمزي بمفهوم **(بورديو) Pierre Bourdieu**، وفقا له، «**كل سلطة عنف رمزي، أي كل سلطة تطال فرض دلالات وتطال فرضها على أنها شرعية أن تواري علاقات القوة التي هي منها مقام الأسّ لقوتها، إنما تزيد من علاقات القوة تلك**» (بيار بورديو، إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ص102).

ومن أجل البث والقطع في الموضوع تستدعي «**طقس ساتي**» (بالسنسكريتية **sati**) (هذا الطقس «ساتي»، تصعد الأرملة الهندوسية إلى محرقة الزّوج الميّت وترمي بنفسها فيها وهي حيّة، وبالنسبة إلى غياتري سبيفاك لم تُمارس هذه الشعيرة كونيا ولم تكن طبقية أو ثابتة طبقيا. غياتري سبيفاك، هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟، ص85) لتوضّح من خلاله كيف مورس العنف الإبستمي (تعالج الموضوع من وجهة نظر نسوية) على المرأة الهندية «التابع»، على نحو استيلابي تم من خلاله تحويل الكينونة من الذات إلى الموضوع، «**من خلال التأسيس الإمبريالي للموضوع الصامت للمرأة التابع، بالتوازي مع إعادة الإنتاج الإيديولوجي للجذور**» (المصدر نفسه، ص92)، فمن جهة النخبة الاستعمارية السّاتي جريمة، حيث يسمح لهم بتحديد المسؤولية القانونية، بالتالي إضفاء الشرعية على إلغائه مع استحقاق العقاب لفاعله، هذا بحسب تبريراتهم، أما بالنسبة إلى (**سبيفاك**) تعترض وتحاجج أن الإلغاء لا يخضع لمعيار إنساني، بل نوع من التجاهل العامد للمرأة التابع لاستمرار الاخضاع بوصفه استمرار التّخطيطية التحسّبية الاستعمارية لما بعد الجلاء المكاني، ممّا يرسّب في مخيّلة المرأة الهندية التّابعة صورة المستعمِر المنقذ النّبيل من هيمنة البطريركية الهندية المستندة إلى مفاهيم

الطبقية الجندرية والتراتبية الهرمية.

أما وجه تحريف طقس «**الساتي**» تكشف تحقيبات (**سبيفاك**) أنّ الروايات المدوّنة والمنقولة عن الأرامل المضحّيات غير متجانسة، وتعتمد لإسناد موقفها بحجج غير قابلة للنقض أولا، من معنى «**الساتي**» الذي لا يحمل أيّ مفهوم «مجنّس» (الموت من أجل الزوج) بل إن معناه الأصلي «المرآة الصّالحة». ثانيا، تستند (**سبيفاك**) إلى نصوص كتب **الدرماسستر**ا **Dharmasãstra** (الكتب المقدّسة المستدامة) وكتب الفيدا الهندوسية الأربعة**Rg_Veda**، التي حددت وميزت الانتحار المأذون به (كحالات الغزو الأجنبي) عن الممنوع، تستنتج (**سبيفاك**) أنّ طقس الساتي كما تم التأريخ له من النخبتين الاستعمارية والمحلية لم يكن شعيرة ثابتة (قاعدة)، والساتيات كنّ حالات شاذة (انظر: المصدر نفسه، ص90...ص108)، وعليه ما تهدف إليه (**سبيفاك**) من خلال استحضار طقس الساتي هو التأكيد على علاقة المصلحة_ المعرفة المتبادلة، فالمعرفة المعاد انتاجها حول مفهوم «**الساتي**» تخدم مصلحة الموضوع الذّكوري، ويرفض ذاتية التّضحية في «**طقس الساتي**» لأنه تعبير عن وعي المرأة بحريتها، لذلك حاولت (سبيفاك) أن تقدّم «**سرد مضادّ مبني على وعي المرأة، وبالتالي كينونة المرأة، أي كينونة المرأة الصالحة، يتعالى السّات عن أي فكرة خاصّة بالذّكور ويصعد لا فقط إلى الكونية الإنسانية بل إلى الكونية الروحية أيضا، وبهذه الصّفة هولا يعني الكينونة فقط بل يعني أيضا الحق، والخير، والصّواب. وهو في النصوص المقدسة الماهية والروح الكونية**» (المصدر نفسه، ص105)، لكن _ليس كما فهمتها (**سبيفاك**) تعبير عن الذاتية الفردانية، بل انعتاق من إنّيتها (الموكشا في الهندوسية)_ الروح في نقائها الكامل (الذات الحقيقية_ Atmâ)، مقابل (الذات الكاذبة_jîvâ)، أي المتحدة بالمبدأ الكلي الأسمى (Brahma.

حاولت (**سبيفاك**) استعادة المعنى الحقيقي والمقدس لطقس «**السّاتي**» _ إلاّ أن استنادها لمنظور النسوية أساء فهمها_ وتحريره من المعنى الإيديولوجي المجنّس (البطريركي)، بالتالي إلغاء الإدارة البريطانية في العهد الاستعماري طقس الساتي بحسب (**سبيفاك**) ليس تحريرا للمرأة الهندية من الاضطهاد الذّكوري

واستعادة للذّاتية، بل برمجة معرفية صامتة يقدم من خلالها بوصفه الاستعمار النّبيل. ينبغي أن نشير أنّ (**سبيفاك**) لا تدعوا لإلغاء «**الساتي**» كما لا تشجع _كما صرحت_ بقتل الأرامل أنفسهم، لكنها تترك القرار للمرأة لأنها تعتقد أنّه قضية تمثيل الذّاتية النسوية، وأي تمثيل من الخارج (الغيرية) يعدّ بحسب (**سبيفاك**) عنف إبستمي للاستيلاء على المعنى وإعادة بناء ضدّي مخالف لمفهوم السّاتي الأصلي حتى يتجانس مع مفاهيم المنظور الغربي للطّقس الشعائري أو المعاناة أو الأنوثة كما تتصورها النسوية الجندرية.

4 - استدعاء غياتري سبيفاك منبر التّحقيق: (مقاربة نقدية مفتوحة)

مقاربة (**سبيفاك**) النقدية أو المُحَقِّقة، على درجة متفاوتة الحقّانية، إلاّ أنّها تغفل هي أيضا بعض تمثيلات المثقّف المابعد استعماري للموضوعة «المرأة التّابع» كما تحب تسميتها، وقد تكون عامدة (ويبقى حُكمنا فرضية شكّية) لصالح المشاركة في التأسيس مع سليلاتها الغربيات الأمريكيات ل»نظرية النِّسوية» التي تدعمها كما صرحت تقول: «**الجدل بين النسوية الأمريكية و»النظرية» الأوربية يحتلّ ركنا كبيرا في هذا الميدان. أنا متعاطفة بشكل عام مع الدعوة إلى جعل الحركة النسوية الأمريكية «نظرية»**» (سبيفاك، هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟، ص81)، ودون الحاجة إلى الدخول في تحليلات استطرادية حول (تحيزات التمثيل) لنقد مزعم (سبيفاك)، نكتفي بالإشارة بعض أبرز الغربيين المسلمين المناهضين للاستعمارية القديمة والحديثة (**رجاء غارودي**) يقول في سفره الجليل «**مستقبل المرأة**»: «**لا يتحدث عن المحافظة المبنية بكاملها على الهيمنة الرجالية التي تزدهر في المواعظ وتُخرق في الأفعال، بل عن إرث حضاري جديد يدمج كل ما كان إيجابي في المساهمة الرجالية منذ آلاف السنين مع ما تم خسرانه باستبعاد ونفي من الشق الأنثوي للبشرية**» (رجاء غارودي، مستقبل المرأة، ص58،83. (بتصرف)).

لكن يبدو أنّها لن تتفق معه لأنّه يعالج الموضوع الاستعماري، وموضوع **تمكين «المرأة»** انطلاقا من المنظور التراثي التقليدي الشرقي (والإسلامي تحديدا)، أما (سبيفاك) تعالجه من منظور النّسوية الحداثية، كما أنّ (**سبيفاك**) ترى خطابات

الجذور _ويبدو تأثرها واضح بجيل دولوز الدّاعي قطع التفكير بالجذور (الأصل) لصالح الجذامير_ غير قادرة على تحرير «**المرأة التابع**».

نضيف تمثيلا لمثقف غربي مابعد استعماري لموضوعة «**المرأة التابع**» ينتمي للجيل الأول المؤسس للدراسات مابعد الكولونيالية التي التحقت بها (سبيفاك)، وهو (**فرانز فانونFrantz Fanon**). في إطار تحليله لدور النساء في ثورة التحرير الجزائرية، التي رآها نضال مزدوج من جهة ضدّ الهيمنة الكولونيالية، ومن ناحية ثانية ضدّ الهيمنة الإقطاعية (الذكورية بكل أشكالها) الموروثة محلّيا، ويحلل فانون **موضوع (الحجاب)** المندرج ضمن التقاليد من وجهة نظر المستعمِر والمستعمَر، وينتهي إلى نتيجة (**سبيفاك**) حول «**طقس الساتي**»، أنّ المرأة الجزائرية واجهت إبان الثورة (قبل 1955) عنف مزدوج، خطط التمدين الكولونيالية (نزع الحجاب)، وخطط الحركة الوطنية في البداية تعزيز الأنماط التقليدية (التحجُّب)، أي منعها من المشاركة في النضال الثوري، كإجراء دفاعي احترازي، من هذا المنطلق الحمائي، كان «**عالم أحلام الأوربي في السّيطرة الوحشية على النساء الجزائريات يُواجه بمحاولات الرجل الجزائري عزل النساء، وأصبحت النساء مجاز الأمة، «أشياء موقّرة للعمل الجماعي للأسرة الوطنية الأبوية»**» (انظر: نايجل سي. غبسون، فانون، المخيّلة بعد_ الكولونيالية، 2013، ص232)، من هنا أدرجت النساء الجزائريات كفئة من الهوامش الصامتة التي لا تستطيع الكلام بلغة (سبيفاك) العاجزة عن تمثيل الذاتية لمواجهة غير توسّطية للعنف الاستعماري، «**إلاّ أنّ أعمال النساء الجزائريات خارج إطار التّنظيم الثوري كانت تمثّل نوعا جديدا من الإبداع والوعي، أجبر جبهة التحرير الوطنية على الاعتراف بهنّ**» (المرجع نفسه، ص232).

لكن هذه الصورة الفانونية مشوّهة ومغالطة تتحيّز للنسوية بالمفهوم الغربي للمحدثين، لا تخرج عن التقابل الجوهراني الإنقسامي للجنوسة وفاء للثّنائية الديكارتية المختزلة، حيث النساء الجزائريات يقفن ندّا منازعا للرجال، الصّراع من أجل المشاركة لانتزاع الاعتراف بالقوة من الآخر كما تدل عليه عبارة فانون (=أجبر جبهة التحرير)، وكنّ ميجالوثيميات، صورة تتعارض مع التاريخ الثوري

الحقيقي للمرأة الجزائرية الأصيلة بصفتها تفاعلية توافقية وليست صراعية، وتمثيلها لم يكن بهدف تأكيد للذّاتية، بل مندرج ضمن تمثيل هدف الثورة الجزائرية الأسمى أولا، وثانيا عملا بالحكمة النبوية «النّساء شَقائِق الرجال»، وليس المايا التنويرية الحديثة «النساء مَصارِع الرجال»، مع وجود الاستثناءات النّسوية التي شذّت عنه.

وما نفهمه من تحليلات فانونFrantz Fanon لموضوع (الحجاب) يسير بالتوازي مع هدف مشترك للنظام البريطاني الاستعماري في الهند من وراء الحظر القانوني لطقس «الساتي»، هو استغلال واستثمار لموضوع **«المرأة الساتية والمحجّبة»** يعزّز نظرية الرغبة_ المصالح المتبادلة، فالرجل الأبيض يحررها من عنف وسجن التقاليد، والمواطن الأصلي التقليدي يصونها من وهم التمدين، ومع على المرأة إلاّ أن تختار أحد السّيادتين عليها، كخضوع حمائي، حيث تضيع الماهوية الذاتية داخل الماهوية الغيرية، وتظل المرأة في الحالتين «الموضوع التابع الذي لا يستطيع أن يتكلّم». كما نفهم من خلال التحليلات السالفة _بحسب سبيفاك وفانون_ أنّ «طقس الساتي» (الهند الاستعمارية) و»الحجاب» (الجزائر الاستعمارية) كل منهما يؤسّس نظرية الجنوسة على مبدأ اللاّمساواة التمثيلية للماهوية الذّاتية. مسألة بالغة الأهمية ينبغي الإشارة إليها من خلال العنف الإبستمي في الهند والجزائر إبان الاستعمار، هي أنّ المشروع الاستعماري عالمي المنزع والمطالب كونية وليست مشروعات منفصلة ذات أولويات مختلفة مهما بدت التجارب التاريخية الاستعمارية متباعدة، إلاّ أنّها صادرة عن ذهنية استعمارية إمبريالية تعددت فقط أمكنة تطبيقاتها، وليس أوضح دليلا على ذلك استتباعات الكولونيالية المشتركة بين المستعمرات القديمة وامتداداتها البعدية.

تختتم مقالها «**هل يستطيع التابع أن يتكلّم؟**»، بقولها: «**حاولت استخدام التفكيك الدريدي وتجاوزه، وهو ما لا أحتفل به باعتباري نسوية**» (سبيفاك، هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟، ص114)، أما الإجابة التي تقدمها: «**إنّ التابع لا يستطيع الكلام**» (المصدر نفسه، ص115)، يظهر دفاعها _الحميم_ على التفكيكية، وتبرر رفض دريدا اعتبار التفكيكية نقد، لأن اهتمامه حول كيف تبنى الحقيقة

بدلا من الكشف عن الخطأ، حتى إنّها تتقمص أسلوب الكتابة الدريدية، ولا تتذمّر من صعوبة فهم كتاباتها، لأنّ الوضوح وفقا لها ليس من مهام التفكيكية، إن التفكيكية تتحقق عندما تهزأ بنقدك الإيديولوجي، يحيل كلامها إلى ضرورة استقلال الذّات عن كلّ المسبقات مهما كان شكلها. حتى تكون النتائج موضوعية، من هنا تصبح الحقيقة بناء بعدي وليست معطى قبلي، بما أن التفكيكية تتحدّث فقط ضمن لغة الشيء الذي تنتقده، وهل كانت تقويضات منّظر التفكيكية للمركزية الغربية نقدا تفكيكيا بالمعنى الذي وضّحته سبيفاك؟.

التفكيكية عند (**غياتري سبيفاك**) طريقة في النظر وليست برنامج للعمل، إنها طريقة للنظر إلى الطريقة التي ننجز بها الأشياء، أدركت قيمة التفكيكية حين أدركت حدودها، وعن طريق عدم الطلب منها أن تعمل لها كل شيء (سبيفاك، التفكيكية تتحدث فقط ضمن لغة الشيء الذي تنتقده، ص168، 169)، ربما هذا فارق يميزها عن دريدا الذي جمع بينهما طالبا من التفكيكية أن تعمل له كلّ شيء. يبدو أنّ سبيفاك تجهل أو (نرجّح) أنها تتجاهل ذلك عامدة، لأنّه لا يمكن ممارسة سبيفاك المنهج التفكيكي (بمفهوم دريدا) لنقد الغرب دون الوقوع في تحيّزات اللّغة والمعنى والمفهوم. وكأنّ أرض الفكر والتراث الهندي ضاقت مناهجه لم تّتسع لها إلاّ منهجيات الفكر الغربي، رغم ثراء وأصالة وخصوبة النظريات والمناهج الهندوسية.

لا ينبغي إدانة مُجانفة أو رفض قطعي تحكّمي للمنهجيات الغربية في ذاتها لمجرّد أنها آتية من الغرب كما يذهب إلى ذلك أصحاب الرؤى الصّدامية، وهنا ينبغي التمييز بين الغرب كمفهوم وإيديولوجية ورؤية إلى العالم والغرب في ذاته، بدون هذا التمييز ستظل الشكوك متبادلة على الدوام وكل ما يبذل من الجهتين سيظلّ داخل أقفاص اتهام لا تنتهي، فالمسألة تتعلق بزاوية النظر والرؤية للعالم، بالتالي نحتاج لسلم ترتيب للمنهجيات انطلاقا من مرجعية الانتماء الكلية أولا، وثانيا بالنّظر إلى الموضوع، في علاقته بها، باعتبار كل رؤية للعالم تشتمل على مركزيات (الثّوابت الأصولية)، وهوامش (المتغيّرات الفرعية). فالمشكلة تصبح فقط إن تمّ توظيف جهاز مفاهيم النماذج الغربية بالمعاني ذاتها وفق رؤيته وأهدافه وغاياته؛

لأننا نصادف هنا مشكلة أخرى هي التحيّزات اللغوية على مستوى الدلالة، فتفسر قضايا تنتمي لرؤية إلى العالم مختلفة عن الغربية بمعاني تتعارض معها، كأن ننقل المنهج الجينيالوجي والتفكيكي والأركيولوجي والبنيوي، وغيرها من المناهج الغربية ونطبقها بنفس المعاني التي وضعها المنظّرون، هنا تصبح المسألة ليست استفادة منهجية حدودية ومتماسفة بل احتجاز واجتياف منهجي، يوقعنا في العبدوية المنهجية السادّة لباب الاجتهاد.

خاتمة:

نختتم بحثنا بلفت النظر إلى مسألة ينبغي التنبّه إليها، إذا حافظ النقد الغربي للغرب وإنتاجه الفكري على الغرب أو الغرب كموضوع للتأمّل كما انتهت إليه (**سبيفاك**) والرواد الأوائل أو المتأخرين لدراسات ما بعد الكولونيالية أو دراسات التابع، يبدو أنّ هؤلاء بغضّ النّظر عن سخاء تأملاتهم النقدية الجذرية شاركوا أيضا في الحفاظ حين وقعوا طواعية أسرى الغواية النقدية لمنهجيات الغرب مما أكسلهم عن بناء نظرية نقدية بديلة أصيلة، هكذا حافظوا على الغرب ليس كموضوع للتأمل، لأنهم وجّهوا دفّة التأمل من المركز إلى الهامش، نحو تمثيل من لا أصوات لهم الطبقات الأشدّ تهميشا خارج الدائرة النّخبوية، باعتبار هؤلاء يحسنون التكلّم وتمثيل مطالبهم، بالتالي الحفاظ على الغرب هنا تم عبر نموذجه المعرفي؛ لأنهم لم يغادروا مقولات ومنهجيات النظرية النقدية الغربية الحديثة، بل وظّفوها _وإن كان بشكل معكوس_ لنقد الغرب نفسه بأدواته التي أنتجها، وكأنه بالنسبة لهؤلاء قدر لا فكاك منه التحرر من الغرب إلاّ بأدواته. **ومن أبرز نتائج بحثنا**، نخلص إلى أنّ تمثيل نخبة الهامش للتابع كما يحب تسميته تيار مابعد الكولونيالية الهندي وضمنه الناقدة النسوية (غياتري سبيفاك)، يبقى محل شكوك ويحتاج أن يستدعى أيضا إلى منبر التحقيق، طالما ظلت المقاربات التمثيلية بمنهجيات المتبوع، وكأنهم يريدون الانتقال بالتابع من الهمجي الجاهل، إلى «التّابع النّبيل الذكي» القادر على استيعاب منهجيات الغرب والعمل بها، بالتالي مهما كانت مبررات توظيف منهجيات النقد الغربي تبقى دال كاشف عن استمرار القابلية للاستعمار العقلي (بالمفهوم البنّابي)، أخطر الأشكال وأصعب أنواع التحرير لأنها تتم طواعية. وإن لم يفظ خطاب مابعد الكولونيالية النّقدي إلى بناء منهجيات

بديلة متجاوزة إلاّ أنها أثارت تربة النظرية النقدية الغربية التحتية، وإن تعثّرت بعض أو أكثر مسارات النقد مابعدالكولونيالي ونتائجه، لا ينكر منصف حقّاني كثافتها الملأى بالسّخاء الحجاجي إلى جانب غزارتها التأملية المتفاوتة العمق، التي يمكن أن تلهم قليلا أو كثيرا. **وعليه، كتوصيات نختم بها**، بعيدا عن استعلائية النظر تحض كثير من النقود العاثرة فعلا على مزيد من الاشتباك مع السرود النقدية الغربية والشرقية للغرب، بما قد يفتح حواريات جدلية مثمرة أكثر، تنضاف إلى المساعي الرامية إصلاح العلاقة بين الغرب والشرق وتجاوز التقابل الجوهراني الحدِّي «الشرق شرق، والغرب غرب» كما صدح بها ذات يوم روديارد كيبلينغ، لكن الاحتراز من الغواية النقدية مطلوب على الدّوام، حتى يُتَجَنّب السّقوط في المصائد النّقدية.

أولا_ قائمة المصادر:

1. غياتري سبيفاك، **هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟**، ترجمة: خالد حافظي، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 2020م.
2. غياتري سبيفاك، **التفكيكية تتحدث فقط ضمن لغة الشيء الذي تنتقده**،

ثانيا_ قائمة المراجع:

3. أمارتيا صن، **فكرة العدالة**، ترجمة: مازن جندلي، ترجم_ مؤسسة بن راشد آل مكتوم، الدار العربية للعلوم ناشرون_ لبنان، 1431هـ/2010.
4. بيار بورديو، **إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم**، ترجمة: ماهر تريمش، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، .2007.
5. بيونغ تشول هان، **مجتمع الشّفافية**، ترجمة: بدر الدين مصطفى، مراجعة: جواد رضواني، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المملكة المغربية_الرباط، لبنان _بيروت، الطبعة الأولى، 2019م.
6. جيرار لكلرك، **الأنثربولوجيا والإستعمار**، ترجمة: د. جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (د.ط)، (د.ت).
7. رجاء غارودي، **مستقبل المرأة**، ترجمة: د. محمود هاشم الودرني، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2012

8. مالك بن نبي، **شروط النهضة**،، ترجمة: عمر كامل مسقاوي _عبد الصّبور شاهين، نشر بدعم وزارة الثقافة_ الجزائر، 2017.
9. مشال فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2008.
10. ماكس فيبر، **مقالات في سوسيولوجيا الدين، الثقافة البروتيستانتية**، ترجمة: منير الفندري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت_ لبنان، ط1، 2015م.
11. نايجل سي. غبسون، **فانون، المخيّلة بعد_ الكولونيالية**، ترجمة: خالد عايد أو هديب، مراجعة: فايز الصيّاغ، الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2013.
12. نُغُوجي وَاثيُونغُو، **تصفية استعمار العقل**، ترجمة: سعدي يوسف، دار التكوين، دمشق_ سوريا، 2011.
13. هومي بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة: ثائر ديب، المشروع القومي للترجمة، الجزيرة_القاهرة، ط1، 2004م.
14. يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة: حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001.

النسوية الفلسفية والتحرر: دراسة نقدية

Philosophical Feminism and Liberation: A Critical Reading

أ.د بلحمام نجاة

ملخص

إن أهم مطلب تقوم عليه النسوية الفلسفية هو التحرر من التمييز الجندري، سواء مع النسوية الليبرالية التي تناشد الحقوق الفردية أو النسوية الراديكالية تطالب بإسقاط النظام الأبوي باعتباره مصدراً أساسياً لكل صور القمع اتجاه المرأة، أو النسوية التقاطعية التي تشير إلى الطريقة التي يتقاطع بها التمييز الجندري مع أشكال أخرى من التمييز والقمع مثل النوع الاجتماعي، العرق، الطبقة الاجتماعية، الدين... كل هذه الاتجاهات تشترك في رفض التمييز الجندري وتطالب بالتحرر، لكن هل التحرر الذي تسعى إليه هذه الاتجاهات النسوية هو إعادة بناء مفهوم المرأة الإنسان أم إعادة إنتاج أشكال جديدة من السلطة وتحديث مفاهيم حول الهوية والتحرر؟ هل التحرر هو في تحقيق المساواة مع الرجل أم في تجاوز ثنائية الذكر والأنثى؟ هل النسوية الفلسفية هي فلسفة بمعايير غربية وبالتالي مفاهيمها حول التحرر ليست شمولية باعتبار وجود مجتمعات لها تصورات دينية ثقافية مختلفة حول دور المرأة؟ ما المفهوم الحقيقي للتحرر، هل هو مفهوم نسبي يخضع للسياقات الاجتماعية والثقافية والدينية الحاصلة في كل مجتمع؟ هل يمكننا إنتاج فلسفة نسوية تتجاوز الإطار الغربي المحدود إلى فلسفة شمولية تعدّ للإنسان الواع بهويته وبحقوقه وواجباته؟

الكلمات المفتاحية: النسوية الفلسفية، التحرر، التمييز الجندري، المرأة، الفلسفة الغربية.

Abstract :

The central demand of philosophical feminism is liberation from gender-based discrimination.

This applies whether we are speaking of liberal feminism, which advocates for individual rights; radical feminism, which calls for the dismantling of the patriarchal system as a fundamental source of all forms of oppression against women; or intersectional feminism, which highlights how gender discrimination intersects with other forms of oppression such as gender identity, race, social class, religion, and more.

All these approaches share a rejection of gender discrimination and call for liberation. However, is the kind of liberation sought by these feminist movements aimed at reconstructing the concept of woman as a human being, or does it merely reproduce new forms of authority and update concepts of identity and freedom? Is liberation about achieving equality with men, or is it about transcending the male-female binary altogether? Is philosophical feminism a philosophy defined by Western standards, and thus its notions of liberation are not universal, especially considering that there are societies with different religious and cultural conceptions of the role of women? What is the true meaning of liberation? Is it a relative concept that is shaped by the social, cultural, and religious contexts of each society? Can we produce a feminist philosophy that transcends the narrow Western framework to become a universal philosophy that prepares the human being to be conscious of their identity, rights, and responsibilities?

Keywords: Philosophical Feminism, Liberation, Gender Discrimination, Women, Western Philosophy.

المقدمة:

من المتعارف عليه أن الفلسفة النسوية هي واحدة من أهم التيارات الفلسفية الغربية باعتبارها شكلت محاولة تنظيرية مميزة ناقشت فيها مختلف القضايا التي تمس وضع المرأة في العالم الغربي، مست هذه المحاولة الجوانب السياسية

والاجتماعية ومسائل الهوية والجنوسة والحرية... خاصه مع حركات التنوير والثورات السياسية التي عرفها الغرب كالثورة الأمريكية (1776م) والثورة الفرنسية (1789م) والتي نادت بالعدالة والحرية، ولكنها استثنت المرأة من هذه الشعارات الإنسانية واقصتها من فضاء المواطنة الكاملة ومن المشروع التحرري العام. تطور الفكر النسوي والفلسفة النسوية بانتقاله من حركة سياسية تنادي بالمساواة بين الرجل والمرأه في الحقوق السياسية والاجتماعية إلى فلسفة ذات رؤية خاصة للوجود والمعرفة والقيم وللانسان والمجتمع والتاريخ والحضارة، فتجاوزت المطالبة بالمساواة إلى المطالبة بالاعتراف بالاختلاف بين الجنسين على مستوى الهوية وذلك بالتركيز على خصوصية تجارب المرأة وخصوصية كينونتها وقيمها، فكانت فلسفة نقدية للحضارة خاصه منها الحضارة الغربية. عرف القرن الثامن عشر أولى بوادر الفكر النسوي من خلال ما كتبته المؤلفة البريطانية «ماري وولستون كرافت « Mary Wollstonecraft في كتابها «دفاع عن حقوق المرأة: القيود السياسية والأخلاقية» (1792م) وهو أولى مؤلفات الفلسفة النسوية، فيه رد على المنظرين السياسيين والاجتماعيين الذين لم يؤمنوا بحق المرأة في التعليم ،فيه أيضا تصر «ولستون كرافت» على أن المرأة إنسان كامل يستحق نفس الحقوق التي يتمتع بها الرجل. موقفها هذا وتأليفها لكتاب «حقوق المرأة « كان ردا على بيان « تشارلز موريس- تاليران- بيريجورد « Charles Maurice de Talleyrand- Periogord's» إلى الجمعية الوطنية الفرنسية سنة 1791م والذي قال فيه أن المرأة يجب أن تحصل على تعليم منزلي فقط. فموقفها كان ضد التمييز الجنسي في الحقوق وانتهاكا صريحا لفكرة « الحرية الإنسانية «. من هنا برزت العلاقة العضوية بين مختلف الحركات النسوية ومفهوم الحرية بمعناها الواسع، ليس فقط السياسي ولكن أيضا الاقتصادي والأخلاقي والجندري. لقد سعت النسوية الفلسفية إلى تفكيك التصورات الذكورية للحرية والتحرر في كل مراحلها بموجاتها واتجاهاتها. لكن هل إستطاعت أن تؤسس لتصور كامل للحرية والتحرر أم أن تعدد خلفياتها النظرية وتباينها جعل من هذا المفهوم موضع مساءلة من جديد خاصة مع تعدد الثقافات وخصوصية المجتمعات ؟

أولا: موجات الحركة النسوية وتياراتها

لم تنشا النسوية الفلسفية من الفراغ بل هي أحد المسارات الفكرية التي مهدت لها الحركات النسوية بتياراتها وموجاتها، لكن ما ميز النسوية الفلسفية عن هذه الحركات هو تركيزها على المفاهيم الفلسفية الكبرى مثل الحرية والعدالة والهوية والجندر... من منظور نقدي نسوي يرفض الخضوع للفلسفة الغربية الذكورية التقليدية، ذلك بتفكيك مفاهيمها التي تثمن مركزية الذكر وتستبعد الأنثى من دائرة الفكر. هذه الفلسفة سبقتها موجات واتجاهات أو تيارات نشير اليها في ما يلي:

- **الموجة النسوية الأولى**: تبدأ من أواخر القرن الثامن عشر مع «ماري ولستون كرافت» وكتابها «دفاع عن حقوق المرأة «أو «دفاعا عن حقوق النساء» بانجلترا، أين نادت بحق التعليم العام المختلط للمرأة وحق العمل بالتجارة والحرف، تقول: « يمكن للنساء أن يدرسن فن العلاج ويكن طبيبات، كما أنهن ممرضات « (واتكنز وآخرون، 2005، ص10).

في هذا دعوة من قبل كرافت إلى ترسيخ العقلانية لدى النساء ،ولن يتأتى ذلك إلا بالتعليم، ولم تكن كرافت حين تأليفها لهذا الكتاب تريد أن تتخلى المرأة عن حياتها المنزلية ،بل أرادت الإرتقاء بالمكانة الأخلاقية والفكرية للمرأة . ميز هذه الموجة المطالبة بمجموعة من الحقوق كحق التعليم والملكية والرعاية والتوظيف والمساواة القانونية وحق التصويت .تحقق بعض هذه الحقوق، إذ صدر قانون حضانة الأطفال عام 1839م وحق التصويت بانجلترا عام 1918م.

- **الموجة النسوية الثانية:** تبدأ من ستينيات القرن العشرين حتى منتصف سبعينيات القرن العشرين الميلادي. هذه الموجة عرفت صدور مجموعة من المؤلفات لمجموعة من المفكرات منهم الفيلسوفة الفرنسية «سيمون دو بوفوار « Simone de Beauvoir وكتابها «الجنس الثاني» « » Le Deuxième Sexe 1949)) الذي صدر في جزئين: «الواقع والوقائع « (الجزء الأول) Les Faits et les Mythes، و«العيش المعيش» L'expérience Vécue

- وإذا كان هذا الكتاب لا يصنف ضمن الموجة الثانية تاريخيا لكنه يعتبر أحد أهم النصوص التي أسست لها فلسفيا، فدو بوفوار وفرت اللغة النظرية التي استثمرتها الحركات اللاحقة ،مثل مسائل الجندر والجسد والبناء الإجتماعي للأنوثة وتجربة الإغتراب وأثرت هذه اللغة بقوة في منظرات الموجة الثانية خاصة في فرنسا والولايات المتحدة.

من هؤلاء الذين مثلوا هذه الموجة الكاتبه الأمريكية « بيتي فريدان « Betty Friedan بكتابها «السحر الأنثوي» أو «الغموض الأنثوي» أو «السر الأنثوي» The Féminine Mystique، بعض الباحثين يفضلون إستخدام عبارة «الغموض الأنثوي» لأنها أقرب إلى دلالة Mystique في السياق النقدي الذي تستخدمه فريدان. هذه الكلمة تشير إلى الأسطورة الزائفة التي تحاصر النساء داخل أدوار إجتماعية ضيقة. في هذا الكتاب تنتقد فريدان الصورة النمطية للمرأة كربة منزل مكتفية، نتيجة القيم المفروضة من المجتمع المحافظ من خمسينيات القرن العشرين.

وتدعو فريدان في هذا الكتاب إلى تشكيل الصورة الثقافية للأنوثة بشكل كامل، بما يسمح للمرأة بالوصول إلى النضج والهوية واكتمال الذات» (كية ويندي، كولمار فرنسيس، 2010، ص167) يضاف إلى كتاب فريدان كتاب «السياسات الجنسية» Sexual Politics للكاتبة والناقدة النسوية الأمريكية «كيت ميليت» Kate Millettم 1970))، يقدم هذا الكتاب تحليلا جذريا للعلاقات بين الجنسين، فالنظام الأبوي في نظر «ميلت» لا يقوم فقط

على تفوق الرجال إقتصاديا أو سياسيا بل على هيمنة ثقافية وايديولوجية متجذرة في الأدب والفن والفكر ،وأن الفروق بين الجنسين فروق مصطنعة نابعة من الثقافة التقليدية وليست ناتجة عن فروق بيولوجية. تقول: « إن الأيديولوجيا البطريركية عظمت الفروق البيولوجية بين النساء والرجال حيث جعلت أدوار الهيمنة تخص الرجال وحدهم وجعلت أدوار التبعية من نصيب النساء» (العزيزي ،خديجة، 2005، ص163) إن ما يميز هذه الموجة من الحركة النسوية هو دعوتها إلى إعادة تشكيل الصورة الثقافية للأنوثة وتجاوزها مطلب المساواة واعتمادها النقد العقلاني الذي سمح بظهور تيارات نسوية كالليبرالية

والماركسية والإشتراكية والراديكالية والنسوية ما بعد الحداثه.

- **الموجة النسوية الثالثة أو مابعد النسوية**: ارتبطت هذه الموجة بمناهج وإشكاليات ما بعد الحداثة بمحاولتها نقد وإعادة بناء الموجة الثانية على أسس جديدة أكثر إرتباطا بروح ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، ويؤرخ لها مع بداية التسعينيات إلى الآن، وتتميز هذه الموجة بالرغبة في» معالجة الخلل الإقتصادي والعنصري إلى جانب قضايا

- المرأة» (أحمد عمرو، 2011، ص143) وكذا «الإيمان بالتعدد والإبتعاد عن الايديولوجيا وكسر الإحتكار من قبل أيا كان» (بدوية ،ناهد، 2009، مجلة الحوار المتمدن (.تميزت هذه الموجة بتركيزها على التقاطعية intersectionality والاعتراف بتداخل صور الإضطهاد (النوع ،العرق، الطبقة، التوجه الجنسي...) ورفض تعميم تجربة المرأة باتهامها الموجه الثانية على أنها تجاهلت التنوع الثقافي والعرقي ،وفي هذا المجال كتبت منظرات مثل» بل هوكس» Bell Hooks -وهو إسمها الأدبي، إسمها الحقيقي هو غلوريا جين واتكنز، Gloria Jean Watkins - مطالبة بتصدي النساء الملونات لمقولات النسويات البيض التي تتسم بالهيمنة، وشددت على أن العرق والجنس والطبقة تتداخل في تشكيل تجربة الإضطهاد خصوصا عند النساء السود، وقد دعت إلى» تربية من أجل الحرية « أين يصبح التعليم أداة للتحضر لا للسيطرة. إن ما يميز ما بعد النسوية تأكيدها على الربط بين القهر الجنسي والطبقي والعنصري والديني والنوعي « كما تقدم نقدا حادا للنسويات الغربيات اللاتي يدعين معرفة أوضاع النساء في دول العالم الثالث، بالرغم من عدم بذلهن أي محاولة لفهم طبيعة هذه المجتمعات» (الرحبي، مية، 2014، ص35) عندما نقارن بين الموجات النسوية الثلاث، يظهر واضحا أن النسوية اتخذت في موجتها الثانية والثالثة مجالا مغايرا ووعيا أعمق لمشكلة إضطهاد المرأة. لقد تم الإنتقال من مطلب الاصلاح القانوني- مع الموجة الاولى- إلى تفكيك البنى الثقافية والأبوية- مع الموجة الثانية- ثم إلى نقد شامل للهوية والخطاب والمعرفة -مع الموجة الثالثة- فالموجة الأولى ركزت على المساواة القانونية واعتمدت على فلسفات ليبرالية كفكر «جون ستيوارت مل» من خلال

كتابه «إستعباد النساء» (1869م) The Subjection of Women - هذا العمل هو من أوائل المؤلفات التي دعت إلى المساواة الكاملة بين الجنسين، فيه رأى مل بأن خضوع المرأة للرجل ليس فقط غير عادل، بل يعد عائقا كبيرا أمام تقدم المجتمع - لكن مقاربة الموجة الأولى لم تكن عميقة، فمسألة إضطهاد المرأة تم التعامل معها كمسألة تشريعية حلها هو الإصلاح السياسي ،وبالتالي تجاهلت البنى الثقافية

- والرمزية العميقة التي تعيد إنتاج التمييز. هذا ما عملت على تجاوزه الموجة الثانية بتفكيكها للأبوية وتحليل البنى الإجتماعية ،أي النظر في جذور إضطهاد المرأة متأثرة بالفلسفات الوجودية والإشتراكية .

وبالتالي إنتقل النقاش من المجال القانوني إلى المجال السوسيولوجي والرمزي، عن طريق تحليل ما وراء الخطاب أي الصور المخفية لسلوك الإضطهاد. واستمر الإجتهاد بظهور مقاربات فلسفية جديدة مع الموجة الثالثه التي رفضت الشمولية النسوية البيضاء وركزت على مقولات الهوية واللغة وتمثيل الذات. وبالتالي كان التجاوز هنا أكثر عمقا، فبدل المطالبة بالإصلاح أصبح هناك تركيزا على تفكيك أنساق السلطة والهوية واللغة والانفتاح على تجارب نسوية متعددة لاضطهاد المرأة ،فالحركة النسوية هنا لم تعد تسعى إلى «وحدة الخطاب «بل تعدده كقبولها للتناقضات بين التيارات النسوية ذاتها، مثلا مناصرة بعض النسويات لحقوق الإجهاض ورفض أخريات له لأسباب دينية أو ثقافية أو دعوة بعضهن إلى تفكيك الجندر تماما (مثل جوديت تيلر Judith Taylor) وإصرار أخريات على الأنثوية وظرورة حمايتها. وبالطبع نتج عن هذه الموجات وعن الحركة النسوية تيارات هي:

1 - النسوية اللبيرالية: ركز هذا التيار على الفردية والمطالبة بحقوق المرأة مساوية لحقوق الرجل في التعليم والعمل والحقوق السياسية، وقد وجهت لهذا التيار عده انتقادات أهمها أنها لم تعمل على تفكيك التراكيب الإيديولوجية العميقة لخضوع النساء للرجال، وأن رؤاه كانت سطحية متحيزة للرجل ومركزة على النساء من الطبقات المتوسطة والبيض فقط، وأغلب الظن أن سطحية هذا التيار في مناقشة قضاياه ترجع إلى نوع من الرهبة عاشتها المرأة في بداية مشوارها للمطالبة بحقوقها.

2 - **النسوية الماركسية/ الإشتراكية**: يقوم هذا التيار على مبدأ مفاده أن المجتمع يتضمن بنيتين مسيطرتين هما النظام الرأسمالي والنظام الأبوي وكلا النظام يستغل ويضطهد المرأة، تقول «الرحبي» في كتابها «النسوية مفاهيم وقضايا»: « تربط النسوية الماركسية إضطهاد المرأة باستغلال الرأسمالية لجهود الطبقات العاملة واستغلال المجتمع البطريركي لجهود النساء لإنتاج الأطفال والعمل المنزلي، واللاتي لا يملكن وسائل فتتم سرقة جهودهن» (الرحبي ،مية، 2014، ص35). هذا التيار إرتكز على البنية الإقتصادية في تحرير المرأة ،لكن راديكاليات مثل «كيت ميلت» رأت أن البطريركية لا تقتصر على الإقتصاد بل تتعمق في الأسرة والثقافة والدين، كما أن هناك إهمال لأثر اللغة والهوية والخطاب في تكوين المرأة.

3 - **النسوية الراديكالية**: تقوم على فكرة أن السلطة الأبوية هي أصل البناء الإجتماعي لفكرة النوع وأن هذا النظام غير قابل للإصلاح. قام هذا التيار على أفكار «سيمون دو بوفوار» القائلة بأن المرأة لا تولد إمراة وإنما تصبح كذلك، ذلك بتدخل المجتمع. تقول:» لا نولد نساء بل نصبح كذلك» (on ne naît pas Femme, on le devient) (de Beauvoir, Simone, 1949 , P13). فالهوية الأنثوية ليست مسألة بيولوجية فطرية ،بل تبنى إجتماعيا وثقافيا. وطالما «سيمون « الوجودية تؤمن بأن الوجود يسبق الماهية، فبرأيها أن المرأة لا تولد إمرأة بل تصبح كذلك، فالمرأة توجد أولا ثم توجد ماهيتها.» نحن لا نولد بنات (أو صبايا)، إنما يجعلون منا هكذا، يعني أن الأطفال يدفعون إعتبارا من يومهم الأول بصورة منتظمة إلى دور سواء ذكر أو أنثى... إن الخصائص الأنثوية بالطبيعة ولا فطرية ،بل مكتسبة ثقافيا « (أورزولا، شوي، 1995، ص ص37،38) هذا يعني في تصور

الباحثة الألمانية» أورزولا « بأن الأطفال منذ لحظة ولادتهم يوجهون بشكل منهجي نحو أدوار جندرية محددة، مما يؤدي إلى تشكيل هوياتهم كذكور أو إناث، بناء على توقعات المجتمع وليس على أساس بيولوجي فطري. وبالتالي

لابد من تغيير الثقافة السائدة في المجتمع وتحرير المرأة. ولتجاوز التمييز بين الجنسين ترى الراديكاليات وجوب إستئصال الجندر وذلك بخلق علاقات

مثلية يكون فيها الطرفان متساويان . وقد يبدو غريبا جدا الدعوة إلى مثل هذه الأطروحات خاصة مع مجتمعات أخرى طبيعة ثقافتها ترفض مثل هذه الرؤى المخالفة للطبيعة البشرية.

4 - نسوية مابعد الحداثة: يرى البعض أن نسوية ما بعد الحداثة تعد تيارا نقديا لا يمكن تصنيفه ضمن التيارات النسوية التقليدية الأخرى (الليبرالية، الماركسية /الإشتراكية، الراديكالية) باعتباره يجسد تحولا معرفيا داخل النسوية ذاتها ويعتبر تيارا فلسفيا قائما بذاته داخل النسوية الغربية وهو يصنف (أي نسوية ما بعد الحداثة) ضمن النسوية الفلسفية ،كونها تقوم على أسس معرفية مرجعيتها الفكر ما بعد البنيوي. هذا التيار تأثر بأعمال «ميشال فوكو وجاك دريدا وجاك لاكان» كلهم رفضوا وجود حقيقة مطلقة أو ذات مستقرة. من أهم مفاهيمها «الجندر ك «أداء»، فالهوية الجندرية ليست جوهرا ثابتا بل مجموعة من الأفعال المتكررة التي يفرضها المجتمع. تقول الفيلسوفة الأمريكية «جوديث بتلر» Judith Butler في كتابها «إزعاج الجندر»: « الجندر ليس هوية ثابتة أو حقيقة بيولوجية بل هو «أداء» يكرسه الفرد عبر أفعال متكررة تخضع لأعراف إجتماعية « (بتلر،

جوديث،1990،ص 25)، فالأداء الجندري ليس اختيارا واعيا بل هو تكريس لنصوص إجتماعية معدة مسبقا، ومع التكرار اليومي يصبح الأداء طبيعيا ،مما يخلق وهم ثبات الهوية. هذه المفاهيم كالجندر، نجدها في خطاب

«ميشال فوكو» الذي يرى أن الجندر هو نتاج خطابات السلطة بمؤسساتها المختلفة (الدينية، القانونية والطبية). فالسلطة لا تقمع فقط ،بل تنتج المعرفة والهويات. لكن أكثر من ذلك ،بعض الخطابات النسوية تصنفها نسوية ما بعد الحداثة بأنها خطابات سلطوية، فترفض السرديات الشمولية كفكرة «التحرر النسوي العالمي» لأنها تتجاهل إختلافات العرق والطبقة، كما تعتمد نسوية ما بعد الحداثة على تفكيكية «جاك دريدا» للثنائيات التقليدية (ذكر/ أنثى، طبيعي/ ثقافي). رغم خصوصية نسوية ما بعد الحداثة بالمقارنة مع التيارات النسوية الأخرى ورغم الإختلافات بينها وبين أشكال النسويات الأخرى إلا أنها كلها تهدف

إلى تحرير المرأة من أشكال الإضطهاد، لكن مفهوم التحرر له خصوصيته وآلياته بين هذه التيارات بحيث يظهر الإختلاف والتجاوز.

ثانيا: مفهوم التحرر في التجربة النسوية الفلسفية:

من خلال ما تم تحليله من موجات وتيارات للنسوية، يظهر لنا واضحا بأن التركيز على التحرر من أشكال الإضطهاد الذي تعيشه أو عايشته المرأة عبر محطات تاريخية عديدة هو الهدف المشترك، فالسؤال الجوهري الذي عملت النسوية الفلسفية خاصة على تقديم إجابات حوله والذي مس أسس الميتافيزيقا الغربية والسياسية هو: في ظل أنظمة من القهر المادي والرمزي كيف للمرأة أن تحقق حرية حقيقية باعتبار الحرية والتحرر هي مساءلة عميقة لمفهوم الذات نفسها في سياق بنى إجتماعيه تفرض -عبر الخطاب والممارسة- حدودا وجودية ومعرفية على الجسد والهوية والرغبة؟ طرحت «سيمون دو بوفوار» في كتابها «الجنس الآخر» الذي يعتبر إنجيل الحركة النسوية والذي عالجت فيه ما يعرف بالجندر أو النوع الاجتماعي، وكيف بنى الفكر الإنساني فكرة النوع، ولماذا تكون المرأة الجنس الآخر. في هذا الكتاب عالجت «سيمون دو بوفوار»ما أسمته بالانكسارات الكبرى للمرأة في تاريخ البشرية، تقول: « إن الإنسانية في عرف الرجل شيئ مذكر، فهو يعتبر نفسه يمثل الجنس الإنساني الحقيقي... أما المرأة فهي في عرفه تمثل الجنس الآخر « (دو بوفوار، سيمون، 1964، ص10). إن نصوص «الجنس الآخر» دفعت إلى طرح الإشكالية التالية: إذا كانت الحرية تعني القدرة على الإختيار، فكيف للمرأة أن تمارس حريتها في فضاء يعرفها مسبقا «بالآخر»؟ هذا يعني أن الحرية الحقة والتحرر الفعلي يفترضان تفكيك هذه الاطر المعرفية التقليدية التي تقدم الأنوثة في صورة التابع. لقد إتضح لنا من خلال تتبع موجات وتيارات الحركة النسوية بأن مفهوم الحرية والتحرى يختلف من تيار إلى آخر ،فالنسوية الليبرالية تربط الحرية بتحقيق المساواة القانونية والإستقلال الإقتصادي ،بينما النسوية الراديكالية تربطها بالتحرر من الهياكل القمعية عن طريق تفكيك الأنظمة الأبوية التي تسيطر على الجسد والهوية، وتدعو إلى التحرر من العنف الجنسي ومن أشكال الأدوار الجندرية المفروضة كالأمومة، وتنتقد المؤسسات كمؤسسة الزواج التقليدي باعتباره شكل من أشكال إعادة إنتاج

الإضطهاد. وفي النسوية الماركسية يكون التحرر بمواجهة الإستغلال الرأسمالي كالعمل المنزلي غير المدفوع ،وتربط بين تحرر المرأة وتحرر الطبقة العاملة، وفي نسوية ما بعد الحداثة يكون التحرر بتفكيك الخطابات الثقافية التي تحدد الهويات كفكرة الجندر التي ترى فيها نسوية ما بعد الحداثة بأنها ليست حقيقة ثابتة بل أداء إجتماعيا. هذا يدفعنا إلى التساؤل حول فكرة «التحرر» ذاتها مع نسوية ما بعد الحداثة، مفاد هذا السؤال ما إذا كان هناك إمكانية للحديث عن «ذات حرة» قبل تفكيك الجندرية التي تشكلنا؟ هذه الأسئلة جميعها وهذه التطورات الحاصلة في الحركة النسوية إنتهت إلى ما يسمى بالنسوية الفلسفية التي أصبح معها مفهوم الحرية أكثر تعقيدا من التحرر السياسي أو الاقتصادي التقليدي. أصبح التحرر صراع مع الجسد ومع اللغة ومع التاريخ، لكن هذا الطرح لم تكن عليه الفلسفة الغربية التي حددت الحرية ضمن مفاهيم ذكوريه مثل الإستقلال الفردي الذي يتجاهل العلاقات الإجتماعية والسيطرة العقلانية التي تهمش الجسد والعاطفة كعناصر أنثوية وتقدر العقل كصفة ذكورية، وهذا ما انتهى إليه كل من «كانط وهيجل»، يقول الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور في كتابه «مصادر الذات: نشوء الهوية الحديثة» والذي ينتقد فيه النموذج الليبرالي للحرية ك «إستقلال فردي» مجرد من السياق العلائقي: « إن النموذج الليبرالي للحرية، الذي يركز على الإستقلال الفردي وحقوق الإختيار المجردة، يفشل في إدراك أن الذات الإنسانية تتشكل دائما ضمن شبكة من العلاقات والقيم المشتركة .لا يمكن فهم الحرية بمعزل عن «الأفق المعنوي» الذي يمنح حياتنا غاية واتجاها» (تايلور، تشارلز، 1989، ص36). فبرأيه تبنى الهوية الإنسانية عبر الحوار مع الآخرين وتتطلب إطارا ثقافيا وقيميا يعطي معنى للاختيارات الفردية، بحيث تؤدي النزعه الفردية المفرطة إلى تفكك الروابط الإجتماعية وهو ما يسميه «تايلور» ب «الإغتراب الحديث «، وأن الهوية لا تتكون في فراغ بل تتشكل في إطار ثقافي واجتماعي مشترك، عبر الإعتراف المتبادل بين الافراد والثقافات عندما نتتبع المواقف الفكرية لفيلسوفات النسوية الفلسفية، نلتمس الكثير من التناقضات الداخلية بما يتعلق وموضوع التحرر، أهمها:

- رفض النسوية الفلسفية خاصة نسوية ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة فكرة الذات المتماسكة عندما تعتبر الهوية الجندرية «بناء ثقافي» مع «دو بوفوار» أو «أداء متكرر» مع «جوديت بتلر»، فكيف يمكن لذات مفككة أن تقوم بمقاومة وتفكيك النظام الأبوي؟ ألا يستدعي الأداء وجود ذات مسبقة؟ فالمواقف النظرية لهؤلاء النسويات تتناقض تماما مع الموقف العملي، مثلا نجد الموقف النظري يرفض وجود الذات المتماسكة وفي نفس الوقت يطالب ب «ذات مقاومة» في الخطاب السياسي، وينكر نظريا الإرادة الحرة ويدعو عمليا إلى «إختيارات تحررية»، كما يؤكد نظريا على التفكيك الكلي للهوية ويعتمد عمليا على هوية «نسوية موحدة «في التنظيم السياسي.

هذا ما انتهت إليه الفيلسوفة الأمريكية المعاصرة «مارثا نوسباوم» Martha Nussbaum، وهي مفكرة تقدم فلسفة عملية تربط بين الفكر المجرد والواقع الإنساني، وقد إنتقدت «جوديت بتلر» لتركيزها على الخطاب وإهمالها الواقع المادي للمرأة. فالمغالاة في التنظير، جعل النسوية الفلسفية تقع في مثل هذه التناقضات، وقد رأت «نوسباوم» بأن حرية المرأة تتطلب إصلاحات ملموسة (القوانين، الصحة التعليم). ومن المفارقات النظرية والعملية للنسوية الفلسفية ضمن إطار الحركات الإجتماعية، الدعوة النظرية القائلة بأن الذات ليست فاعلا مستقلا بل هي نتاج خطابات. بينما نجد على مستوى الممارسة تنظيم الإحتجاجات تحت شعار «نحن النساء» فمن هي «نحن» إذا لم تكن هناك ذات جماعية متماسكة ؟ ومع المفارقة القانونية تسقط المسؤولية تماما وفق التصور الذي تقدمه «بتلر» والذي مفاده أنه لا توجد «أنا» قبل الأداء ،مثلا :القوانين جميعها تفترض وجود الفاعل ومسؤوليته، فكيف يمكن محاسبة المعتدي (مثلا التحرش الجنسي) إذا كانت ذاته «أثرا» للخطاب الأبوي؟ تحول مفهوم الحرية مع النسوية الفلسفية إلى إيديولوجيا جديدة، فلا تكون المرأة حرة إلا إذا كانت مستعبدة. هذا يعني أن النسوية تحولت إلى خطاب سلطوي فقد صلته بالنضال المادي. إن النسوية الفلسفية أهملت الأسس الأخلاقية للتحرر، التي نعني بها المبادئ الكونية كالعداله والكرامة الإنسانية والتمييز بين التحرر الحقيقي والتحرر الشكلي بالاضافة إلى الإطار المعياري الذي تقيم

به الممارسات الإجتماعية، تنظر «جوديث بتلر» إلى هذه الأسس على أنها «بناءات خطابية تخدم هيمنة الثقافة الغربية» (بتلر، جوديث، 1990، ص34). لكن إذا غابت هذه الأسس أو المعايير الأخلاقية المشتركة ،فكيف يمكن إذا إدانة العنف ضد المرأة ؟

كما أن خطاب التفكيك الذي تعتمده النسوية الفلسفية كنقدها للخطاب الأبوي لا يقدم البديل، فكيف لنا من أرضية نقف عليها لمقاومة أشكال الظلم؟! إن في غياب الأسس خاصة الأسس الأخلاقية غياب كل قدرة على التحرر، مثلا: العنف المنزلي بدون الأسس يصبح «مسألة عرفية» لكن بوجود الأسس الأخلاقية يكون جريمة عالمية، فالحاجة إلى أسس أخلاقية مرده تحقيق تحرر ملموس وليس مجرد خطاب وبناء تحالفات عبر مختلف الثقافات. تقول «سيلا بن حبيب «في كتابها «موقف الذات» Situating The Self: « النسوية بدون أخلاق هي كسفينة بدون دفة تنجرف مع كل موجة خطابية « «Feminism without ethics is like a ship without a rudder, drifting with every discursive wave» بن حبيب، سيلا، 1992،ص30). أرادت «سيلا بن حبيب» التحذير من تحول النسوية إلى خطاب مجرد منفصل عن الواقع المعياري. إن الحرية مع «جوديث بتلر» هي مقاومة للأداءات الجندرية ،لكنها مع «نوسباوم» هي القدرة على تحقيق إمكانيات إنسانية. هذا ما يجعل موقف

«نوسباوم» أكثر تأثيرا من بعض نسويات ما بعد الحداثة ،إنها تربط الفلسفة بالقوانين والسياسات، وتتبنى الدفاع عن الإنسانية برفضها التخلي عن مفاهيم مثل العقل والكرامة. أيضا إتسم موقفها بالواقعية بتركيزها على الحاجات المادية كالصحة والتعليم، مما يجعل النسوية ذات صلة بحياة النساء العاديات. تقول «نوسباوم» في كتابها « العدالة الإجتماعية» (ترجم إلى العربية أحيانا ب «حدود العدالة: الإعاقة، الجنسية، الإنتماء إلى الأنواع»): « لا تكفي مساءلة اللغة ،فالمرأة الجائعة بحاجة إلى خبز قبل أن تحتاج إلى تحليل خطاب» (نوسباوم، مارثا، 2006، ص211. « it is not enough to question language, the hungry woman needs bread before She needs discourse analysis » هذا القول فيه إنتقاد للنسوية

ما بعد الحداثية التي تركز على تحليل الخطاب وتهمل الحاجات المادية الأساسية.

إن القراءة النقدية لتصورات النسوية الفلسفية خاصة منها تصورها لمفهوم الحرية والتحرر يكشف لنا عن تناقض جوهري في موقفها من « الذات»، فمن جهة ترفض الماهوية الجوهرية ومن جهة أخرى تفترض ذاتا نسوية قادرة على المقاومة والتفكيك، كذلك تركز النسوية الفلسفية على « الخطاب» و« الأداء» وتهمل الشروط المادية الواقعية

للتغيير والتحرر. فالمعارك الحقيقية هي تلك التي تخوضها نساء العالم يوميا ضد الفقر والعنف والتمييز. كل المفاهيم التي تستخدمها النسوية الفلسفية مستعارة من الفلسفة القارية لميشال فوكو ودريدا، أليست هذه المفاهيم مشبعة بالذكورية التي تنادي النسوية بإلغاء سلطتها؟! نلاحظ أيضا بأن الحرية التي تدعو لها النسوية الفلسفية هي واجب أخلاقي جديد، فالطابع القسري الذي تفترضه النسوية للحرية، يجعل منها شكل جديد من السلطة الذي يحضر في خطاباتها. وهذا يدفعها إلى تعميم نموذجها حول التحرر على العالم كله، بالرغم من خصوصية الثقافات والمجتمعات. لقد تحولت النسوية الفلسفية إلى دوغما جديدة أو إلى أصنام جديدة على حد تعبير « نيتشه». يظهر أيضا جليا صعوبة تحويل خطاب» تفكيك الهوية» إلى برامج عمل ملموسة، فغياب هوية جماعية يصعب معه الحديث عن عمل سياسي أو عن تغيير سياسي. إن التحرر الحقيقي هو الذي لايقتصر على تفكيك الخطابات فقط بل هو جمع مرن بين ماهو نظري وماهو عملي وتمكين للمرأة من أدوات عملية تجعلها ذاتا فاعلة في فعل التغيير ومشاركة إيجابية في بناء عالم أكثر إنسانية .

الخاتمة:

إن المقاربة التي بنت عليها النسوية الفلسفية رأيها حول مفهوم التحرر كشف عن وجود تناقضات نظرية وعملية تستدعي عدم تعميم هذه التجربة على بقية الثقافات والمجتمعات الأخرى إلا بشرط تحقيق رؤية نقدية تأخذ بعين الإعتبار مكاسب هذه الحركة الفكرية لصالح كل نساء العالم في سلوك التحرر ولكن أيضا تجنب نقائصها وتناقضاتها، فالنسوية الفلسفية إنتهت إلى تفكيك الخطابات

الأبوية، ولكنها وقعت في مفارقات منهجية عندما استبعدت وجود ذات فاعلة قادرة على التحرر، ولكنها في نفس الوقت إفترضت وجود هذه الذات في تنظيراتها النقدية، وهذا يمس مشروع التحرر في الصميم. بالإضافة إلى ذلك غابت لدى النسوية الفلسفية معايير أخلاقية كونية - بحجة أنها تشكل هيمنة ثقافية - مما يجعل من العسير جدا رفض أو إدانة بعض الممارسات القمعية

التي تعيشها الثقافات والمجتمعات المختلفة. كما أن تركيز النسوية الفلسفية على الخطاب والتنظير بدل الممارسة والتغيير وإيجاد الحلول أضعف من تناسقها، فسلوك العنف بأنواعه وحالات الفقر تحتاج إلى حلول ملموسة وليس فقط القراءات

النظرية، فالربط بين النقد النظري والمطالب المادية كفيل باستمرار هذا النموذج من التفكير، فالتحرر الحقيقي ليس مجرد تفكيك للخطابات بل هو عملية شاملة توازن بين النقد النظري والممارسة الفعلية، فالمرأة الحرة هي من تتمتع بالقدرة على اتخاذ القرارات بحيث تكون مشاركة فاعلة في تشكيل عالم يسوده العدل والإنسانية، فالربط العضوي بين التنظير الفلسفي والممارسة العملية كفيل بتحقيق تحررا فعليا

رغم كل التناقضات التي احتوتها النسوية الفلسفية في خطابها إلا أنه لابد من الإعتراف بأنها قدمت فكرا جدير بالقراءة خاصة في قضية تحرير المرأة، إذ أعادت تشكيل مفهوم الحرية- في العلاقة بين الجندر والمجتمع- بتفكيكها للأسس الفلسفية للاضطهاد، عندما تساءلت حول الموروث الفلسفي الذي قدمه المفكرين الكلاسيكيين مثل «أرسطو وكانط «الذين أسسوا لتصورات أبوية حول العقل والأخلاق والسياسة. وأعادت قراءة هذا الموروث قراءة نقدية من خلال أدوات مثل جينالوجيا السلطة ونظرية الأداء الجندري. أيضا نقدها الصريح للثنائيات التقليدية كالعقل والجسد والتي كانت مناط الفلاسفة في إقصاء المرأة . كذا تميزت النسوية الفلسفية بتوسيعها لمفهوم الحرية ،إذ تجاوزت الفهم الليبرالي التقليدي وجعلت مفهوم الحريه «قدرة» مادية ومعنوية في تحقيق الذات، وبالتالي فتحت المجال أمام مشاريع تحررية كثيرة .كما أعادت كتابة تاريخ الفلسفة من

منظور المرأة. إذا لا يمكن إنكار إسهامات النسوية الفلسفية في الكشف عن أسس وآليات الاضطهاد الجندري وتقديم تصور أكثر دقة لمفهوم الحرية ،لكن في نفس الوقت لا يمكن الدعوة إلى تعميم النماذج التحررية الغربية. فتجربة المرأة الغربية -رغم أهميتها- إلا أنه لا يمكن اعتبارها نموذجا عالميا، إذ تختلف أشكال الاضطهاد ووسائل المقاومة باختلاف المجتمعات من حيث بنيتها التاريخية والدينية والثقافية...

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: قائمة الكتب

1. أورزولا، ش. (1995). *أصل الفروق بين الجنسين* (ترجمة بوعلي ياسين، ط2). دار الحوار.
2. العزيزي، خ. (2005). *الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي* (ط5). بيسان للنشر والتوزيع والإعلام.
3. الرحبي، م. (2014). *النسوية: مفاهيم وقضايا*. دار الرحبة للنشر والتوزيع.
4. دو بوفوار، س. (1964). *الجنس الآخر* (ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين، ط2). منشورات المكتبة الأهلية.
5. كيه، و.، & كولمار، ف. (2010). *النظرية النسوية: مقتطفات مختارة* (ترجمة عماد إبراهيم، ط1). الأهلية للنشر والتوزيع.
6. واتكنز، س. أ.، وآخرون. (2005). *مداخل إلى نظريات الجنس* (ترجمة جمال الجزيري، ط1). المجلس الأعلى للثقافة.

ثانيًا: قائمة المقالات في المجلات

1. بدوية، ن. 2009، 29 مارس). النسوية الثالثة، التعددية والاختلاف وتغيير العالم. *مجلة الحوار المتمدن*. https://www.ahewar.org
2. عمرو، أ. (2011). النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية. *مجلة البيان*، (العدد 8)

المصادر والمراجع بالأجنبية

1. Benhabib, S. (1992). *Situating the self: Gender, community, and postmodernism in contemporary ethics*. Routledge.
2. Butler, J. (1990). *Gender trouble*. Routledge.
3. De Beauvoir, S. (1949). *Le deuxième sexe*. Gallimard.
4. Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of justice: Disability, nationality, species membership*. Harvard University Press.
5. Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.

الدراماتورجيا وفلسفة هيلان سيكوس
حضور المغيب والمنسي على الركح

Dramaturgy and the philosophy of Helene Cixous

The presence of the absent and the forgotten on stage

طامر أنوال [1]
معهد الفنون، جامعة وهران1
أستاذة التعليم العالي
tameur.ennouel@univ-oran1.dz

◇◇

ملخص

حينما ترتبط الدراماتورجيا بالفلسفة، تقلب موازين المعتاد ويبني من الجميل والمدهش عوالم يتجاوز بها عتبات الحدود والطابوهات، وما حجز وما جمد في خانة المنسي والمتنكر له.ولعل هموم واضطهاد نصف العالم، ومعاناته من تهميش المرأة ونكران حقها في المساواة والحضور يتجلى أيضا في التنكر لفكرها ونضالها المعرفي الذي حملته الكثير من الفيلسوفات اللواتي أخمد صوتهن إن لم نقل تقزيم ودفن. وتعدالفيلسوفة **هيلان سيكوس** **Cixous**، من أبرز الوجوه النسوية تأليفا ونضالا أكاديميا التي رغم مسارها الطويل في الفلسفة العقلانية الى جانب «دريدا»، «تودوروف» و»جون جينيت» ولا سيما في تأسيس مجلة»شعرية»Poétique وكل تلك النصوص المسرحية التي جسدتها المخرجة «آريان منوشكين» على مسرح «الشمس»،..لا نجد لها أثرا ضمن الدراسات المخصصة لكبار فلاسفة القرن 21. هدف هذه الورقة البحثية هو تسليط الأضواء على التجربة الفنية والفلسفية للفيلسوفة من خلال ازدواجية المنبرين: الدراماتورجيا والفلسفة وأثرها في بناء مسار النسوية الفلسفية المعاصرة في مواجهة تحديات البطريريركية.

الكلمات المفاتيح: الدراماتورجيا، الفلسفة النسوية،البطريريركية، الاممومية

Abstract

When dramaturgy is linked to philosophy, it turns the scales of the usual and builds worlds from the beautiful and the astonishing that transcend the thresholds of borders and taboos, and what has been confined and frozen in the realm of the forgotten and denied. Perhaps the concerns and oppression of half the world, along with the suffering from the marginalization of women and the denial of their right to equality and presence, is also reflected in the denial of their thoughts and intellectual struggles carried by many women philosophers whose voices have been silenced, if not diminished and buried. The philosopher Hélène Cixous is one of the most prominent feminist figures in authorship and academic struggle, whose long career in rational philosophy alongside "Derrida," "Todorov," and "Jean Genet," especially in founding the journal "Poétique" and all those theatrical texts represented by director Ariane Mnouchkine on the "Théâtre du Soleil,"... we find no trace of her within studies dedicated to the great philosophers of the 21st century. The goal of this research paper is to shed light on the artistic and philosophical experience of the philosopher through the duality of the platforms: dramaturgy and philosophy, and its impact on building the path of contemporary philosophical feminism in confronting the challenges of patriarchy.

Key words: Dramaturgy, feminist philosophy, patriarchy, matriarchy.

مقدّمة:

حينما ترتبط الدراماتورجيا بالفلسفة، تقلب موازين المعتاد ويبني من الجميل والمدهش عوالم يتجاوز بها عتبات الحدود والطابوهات، وما حجز وما جمد في خانة المنسي والمتنكر له.

ولعل هموم واضطهاد نصف العالم، ومعاناته من تهميش المرأة ونكران حقها

في المساواة والحضور يتجلى أيضا في التنكر لفكرها ونضالها المعرفي الذي حملته الكثير من الفيلسوفات اللواتي أخمد صوتهن إن لم نقل تقزيم ودفن.

لازالت الحركة النسوية، برغم مسارها الممتد عبر تاريخ من النضال بتركة من الإخفاقات والنجاحات، محط تشويه وتهم واجحاف، ونادرا ما اعترف بها كمسار ملتزم ناضج في السياق الاجتماعي والثقافي غير الكثير من المعطيات وحرك الطابوهات، وإن كان تأثير مكاسبها واضح على تغير الخطاب السياسي وحركيته في اتجاه الاعتراف بالمرأة ككيان فعال ومستقل.

إن كانت العديد من النساء هن ضحايا فكرية وعاطفية وجسدية للرجال في ظل علاقات تسلطية، فإن ابداعهن ونشاطهن الفكري هو بدوره محل تسلط وتهميش إن لم ينتسب لغيرهن.

أسماء سقطت من التاريخ، وأخرى أخذت من اسم مستعار انتسابا وإمضاءا لمزاولة الحضور الإبداعي بشكل آمن.يبقى أيضا صحيحا أن هذه الأجواء صنعت من الضعف قوة ومن القهر تفوقا مثل معظم الشخصيات النسوية المبدعة التي صمدت وناضلت لأجل الحق في الإبداع.

ماهو نصيب الفيلسوفة المبدعة دراماتورجيا هيلين سيكوس من الدراسات الأكاديمية التي لم تحظ بالترجمة للعالم العربي، مقارنة بأقرانها من الفلاسفة الأوربيين المعاصرين؟؟ مامدى علاقة تفكيرها الفلسفي بابداعها الدراماتورجي؟ ولما هذا الترابط العضوي مع تجربة منوشكين ومسرح الشمس؟

إن هدف هذه الورقة البحثية هو تسليط الأضواء على التجربة الفنية والفلسفية للفيلسوفة من خلال ازدواجية المنبرين: الدراماتورجيا والفلسفة وأثرها في بناء مسار النسوية الفلسفية المعاصرة في مواجهة تحديات البطريريركية، ومن ثم فرض المنهج الجمالي الفلسفي نفسه، الى جانب زواية نقدية تحليلية لبعض العروض التي جسدها ركح مسرح الشمس.

رافقت هذه الورقة مجموعة من البحوث الهامة في النسوية وحول كتابات سيكوس الدراماتورجية، أهمها في المجال النسوي:

1- ايفلين ريبد، مشاكل تحرير المرأة (رؤية ماركسية)، ترجمة: رغد قاسم (2021)
2- سوزان ألس واتكنز، مريزا رويدا، مارتا رود نجويز، أقدم لك ..الحركة النسوية، ترجمة جمال الجزيري، مراجعة علمية: شيرين أبو النجا، اشراف وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام (2005)

ومجموعة من الدراسات الأكاديمية حول مسرح سيكوس مثل:

1. Ian Blyth, Susan Sellers, Helene Cixous: Live Theory (2004)
2. Lara Stevens, Politics, Ethics and Performance, Helene Cixous and the Theatre du Soleil (2016)

وكتاب حول تجربة منوشكين بعنوان:

- Beatrice Picon-Vallin, Ariane Mnouchkine, Introduction, choix et présentation des textes, Collection mettre en scène (2016)

تكمن أهميةهذه المبادرة البحثية في التعريف بسيكوس الفيلسوفة كمبدعة مسرحية للقارئ العربي، في محاولة لمعرفة كنه كتاباتها الركحية وتوجهها النسوي في دراماتورجيتها المتنوعة والمفتوحة على السرديات الحديثة والمعاصرة.

مسار ومراحل النسوية:

تبلور مفهوم «النسوية»Féminisme رسميا، في عصر الأنوار تحت أقلام كل من :»ألكسندر ديماس الإبن» 1870) 1808-Alexandre Dumas le fils) في سنة 1872 و»هيبارتين اوكلارت 1848) 1914-Hubertine Auclert)، أما في العصر الحديث يمكن الوقوف عند تجربة «تريث»Truth التي تحررت في 1828، اذ اقترحت الحركة النسوية الأمريكية وضع صورتها على الورقة النقدية ذات 20 دولارا في 2020.

يطرح اميل دي شو1791) 1871-Emile deschamps)سؤالا لغويا بغاية الإحراج في إحدى مقالاته بجريدة «نسوية» بعنوان [1] Journal des jeunes personnes يقول فيه:»هل فكرتم في بعض الكلمات غير السوية في لغتكم والتي لا تأخذ المؤنث مثل الكلمات الأخرى من نفس العائلة ؟ [...] لماذا لا نقول رسامة أو معمارية أو

شاعرة،كما نقول نبية أو كاهنة؟ هل هذه إحدى واقع غبن اللغة الفرنسية التي تُمنح لها شهادات الندرة (Indigence (بسخاء؟[2]ومن ثم يظهر الانحياز لكل ما هو ذكوري من اختيار التسميات التي ترقى به وتملأ جعبته بالايجابيات.

ماهي النسوية؟؟ «اذا سلمنا بأن النسوية علم يبدأ بمشكلة وينتهي بمشكلات، وأن تقدم النسوية يتوقف على تطور المعرفة بالنساء.فالنسوية ليست معرفة راسخة بالنساء، لأن المعرفة الراسخة لا تنمو، بل هي محاولات دؤوبة لحل المشكلات التي تواجه النساء ومجتمعاتهن.» (ج.س.المقدسي.2012.ص141)[3] عادة ما يتداول كتاب النسوية، مفهوم «البطركية»،..الذي يزعج أكثر مما يوحد الرؤى. ولعل التعريف الأكثر إختزالا للمعضلة هو ما تقدم به الباحث الفلسطيني»هشام شرابي» حينما شرح مفهوم النظام الأبوي على أنه: «بنى كبرى (المجتمع، الدولة، الاقتصاد) وبنى صغرى (العائلة أو الشخصية الفردية). (هـ.شرابي.1993.ص21)[4] في مواجهة تختلف حدتها من زمن الى أخرى، مع المرأة ككيان خاضع للتدجين أو التهميش، أو الاخفاء.

تميز الناقدة «توريل موا[5]» Toril Moiبين ثلاث مفاهيم متلاصقة ومضللة:

1. النسويةFeminist/Feminism (وهو نعت سياسي بتنوعه وثرائه يدرس علاقات القوى الإجتماعية والفردية بين الجنسين)
2. الأنثى (بالمعنى البيولوجي وهي ليست صيغة جوهرية وإنما نتيجة موقع نسبي وهامشي في المجتمع الأبويPatriarchy)
3. الأنوثة (بالمفهوم الحضاري، وهي مجموعة خواص محددة ثقافيا). (توريل.م 1993،ص24/23)[6]

في كتاب الباحثة النفسانية «مونيك كورنيت جانين[7] Monique Cournut-Janin

«2000) «Feminin et Féminité) تسلط الأضواء على المواقف الفرويدية من جنسانية المرأة وما يحدثه ذلك من شعور لدى الرجل.ومن المفاهيم التي تدور في فلك النسوية، وتصنع نوع من التموجات والأصداء **الميزوجينية (كره النساء)** الذي يعني الحقد، كره النساء، من أصل يوناني، مشكل من جزأين: Misein يكره / Gyné المرأة. وظف هذا المفهوم في عصر النهضة، اذ نصادف في سنة 1564

تحت قلم «جون دو ماركونفيل» Jean de Marconville في كتابه De la bonté et mauvaiseté des femmes

ومع 1748 في كوميديا «غوثولد ايفرايم ليسينغ» Gottold Ephraim Lessing بعنوان (14/Le Misogyne ou l'ennemi du beau sexe (B.Lancon.2020.P13[8]

تطور مفهوم الميزوجينية لنصل الى «الماتشو» Macho ذو المصدر الاسباني المكسيكي، الذي تبلور في الخمسينات عاكسا وضعية أو موقف الرجل الأناني الذي لا يقاسم المرأة مسؤوليات البيت، وصولا الى «السيكسيزم» Sexisme مع السبعينات من أصول انجليزية أمريكية. (B.Lancon.2020.P15)[9]

ولعل أهم مفهوم ظل محل جدل الأنثربولوجيين، هو مصطلح الأمومية (الميتراركية Matriarchy) الذي صاغه المؤرخ السويسري» يوهان ياكوب باخوفن» Johann Jakob Bachofen في دراسته المنشورة في 1861 والتي تحمل نفس العنوان باللغة الألمانية Mutterrecht Das وقد افترض في كتابه»حق الأم: دراسة في الشخصية الدينية والاعتبارية للنظام الأمومي في العالم»، أن الأبوية التاريخية ظاهرةً حديثةً نسبيًا.ولم تكن ريادة المرأة في هذه الأزمنة راجع فقط لكونهن منتجات للحياة الجديدة، وفقط، وإنما لكون النساء استغلت انشغال الرجال في الحروب والصيد»فطورت أساسيات علم النبات، والكيمياء والطب وأفرع أخرى من المعرفة العلمية.لم يكن أول الشغيلة في العمل المنتج والصناعات فحسب، لكن التنوع في الأعمال والصناعات التي قامت بها، أدت الى تطور ذكائها ومهاراتها المعرفية كأول الماعلمين من البشر.»[10] (أ.ربيد.2021.ص27) ثلاث مراحل ميزت نضال النسوية في العالم، منذ القرن التاسع عشر، شكلت الوعي بإنسانية المرأة ككيان مستقل بعد قرون من التراكمات والتراث والعادات وبيئات فكرية وايديولوجية رجحت سطوة عقد النقص والدونية والتهميش. ومن ثم هناك صلة وثيقة ما بين روح الأمومية ومطالب النسوية الحديثة برغم تنوعها واختلافاتها فيما بينها.

تبدو الحركة النسوية قد قطعت شوطا طويلا منذ أولى عتبات المطالبة بمحو التمييز على أساس الجنس، والحق في التعليم المختلط وحق النساء في العمل بالتجارة والحرف، ودراسة فن العلاج، لأن يكن طبيبات وممرضات الذي تبنته

الفيلسوفة البريطانية «ماري ولستونكرافت»1759) Mary Wollstonecraft-1797) ولا سيما في مؤلفها «دفاع عن حقوق المرأة» (1792) الذي تلقى معارضة عاصفة. (واتكنز.نجويز.2005.ص10)[11] وقد ألهمت الثورة الفرنسية، النساء للمطالبة بالحرية والمساواة، كما ألهمت حركة تحرير العبيد بأمريكا بحق النساء في العمل والأجر، ليستمر النضال على طريق تحرير المرأة من تمرد نساء نيويورك للمطالبة بتخفيض ساعات العمل وتحسين ظروفهن في المعامل، تجسدت فيما بعد في حراك سنة 1904، وسنة 1908. (محمود.علي.2020.ص45)[12] ثم تلتها حركة المطالبة بالحق في الانتخاب، الحق في التصرف في الجسد.

الفلسفة النسوية:

تعمل الفلسفة النسوية منذ نهاية خمسينيات القرن الماضي، على خلخلة التصنيفات والترتيبات المستهلكة من ذكورية وأنثوية بما تحمل من تراتبية هرمية مسيطرة تحيل الى تحديد مستويات مجحفة مثل تراتبية الأعلى والأدنى، المركز والأطراف، السيد والخاضع، ووضع الرجل كممثل وحيد للعلم والفلسفة والحضارة والدعوة الى قلب المركزية الذكورية في محاولة لكشف التحيزات الجندرية على مستوى الفلسفة التقليدية وعلى مستوى الممارسات اليومية.

بدت التجارب النسوية في صراعها ووعيها بما يجري حولها من كل الأصقاع متشابهة في جوهرها، وتحمل نفس الهموم ونفس الرؤى وإن إختلفت في خلفيتها الفكرية والفلسفية، وتفسيراتها وتحليلاتها.وبدى العالم متشابه في حملته ضد المرأة تطعمه فلسفات من الثقافة الغربية التي أثرت بدورها على مفكرين مسلمين، لغاية العصور الوسطى، بدءا بتأثير الفيلسوف أرسطو (384-322ق.م) بفكرة «الهيولي والصورة» التي تحمل المرأة جرم عدم تقديمها حيوانا منويا للعالم، بإعتبارها «ذكرا غير خصب»، إذ يقول في كتابه «السياسة»:»فالرجل، ماعدا استثناءات مصادة للطبع، هو الذي يأمر دون المرأة، كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذي يتأمر على الأصغر والأنقص.» (ارسطوطاليس.السياسة.2009. ص125)[13]،اذ ينطلق ارسطو من مبدأ ما يسميه بسلطة السيدويحدد دونية المرأة مقارنة بالرجل..المرأة حسب هؤلاء الفلاسفة مجرد مخلوق مشوه، لا يصلح لغير

الإنجاب.ارث فلسفي ممتد في تاريخ البشرية، ساهم في وضع المرأة تحت خانة القصر، مما دفع بالكثير من المناضلات الفلاسفة من إعادة النظر في هذا التراث من جهة، ومن جهة أخرى، فرض معايير اكثر عقلانية في صناعة خطاب يقوض خرافة التفوق الجنسي للذكر، وكشف أسس كراهية المرأة وتهميش جهودها، بدءا بسيمون دي بوفوار والفلسفة الوجودية التي رأت أن المرأة ليست جنسا، بل هي هوية ثقافية. كماأن حق الانتخاب أو العمل لم يحرر بعد المرأة وهي تدور في فلك الرجل وحاجتها اليه مادبا وماليا.انها تعيش ضمن نظام التبعية المفروض عليها منذ قرون.»إن هذا العالم الذي كان يعتبر ملكا للرجل، لايزال يحافظ على الشكل الذي طبعه به هؤلاء، ويجب أن لا يغيب هذا الأمر عن أذهاننا حين نعالج قضية ممارسةالمرأة للعمل، تأثير ذلك على أوضاعها الاجتماعية.»[14] اذ يبرز معها مفهوم «الغيرية/ الأخرية»Otherness فالنساء ينظر إليهن عبر التاريخ ك»الآخر» مقابل «الذات» الذكورية.

كما يمكن الإشارة الى «كايت ملليت»1934) Kate Millet-2017) كاتبة نسوية أمريكية في كتابها»السياسات الجنسية» (1978) وتحليلها الدقيق لنقاط ضعف المرأة في مواجهة جبروت المال حينما تقول:» بهذه الطرق الملتوية تدور السلطة حول الفوضى اليائسة التي صنعناها من الجنس. جزئيا من خلال المال: لأنه يتم شراء المرأة، والاعتماد الاقتصادي هو مجرد علامة أخرى على عبوديتها لنظام تعتبر وكلاؤه قسريين سواء كانوا حقييقين أو أسطوريين.» ([15](k.Millett,1969, P28الى جانب المنظرة الكندية «جوزيت فيرال» وكتابها»العرض والمسرحة»)1982 (.

تنتقد الكاتبة النسوية الفرنسية «لوسي إيريجراي» Luce Irigary مركزية الذكر في اللغة والفكر، داعية الى لغة أنثوية تتجاوز البنى الذكورية.لنصل الى «كارول جيليغان» Carol Gilligan وكتابها «لما النظام الأبوي؟»«Pourquoi le patriarcat 2019)) الذي يفكك شفرات الصمت أمام نظام حاضر بقوة وفي نفس الوقت متخفي بقوة هو نظام»تم قبول رموز الشرف الذكوري والأنوثة الجيدة المتأصلة في النظام الأبوي ثقافيا وتطبيقها اجتماعيا. كما تم اعتبارها مبادئ طبيعية: فأن خرقها يعني التصرف بطريقة غير طبيعية» ([16]. (C.Gilligan, Snider,2019,P10.

دون أن ننسى جهود «غاياتري شاكوافورتي سبيفاك»Spivac، هي ناشطة ومنظرة وناقدة أدبية أمريكية من أصول بنغالية ربطت ما بين تأثير الاستعمار والثقافة الذكورية في تهميش المرأة، في كتابها»هل بمقدور التابع أن يتكلم (1988)

الدراماتورجيا النسوية عند هيلان سيكوس:

هيلان سيكوس[17]_Cixousمن مواليد مدينة وهران/ الجزائر سنة 1937، فيلسوفة المنطلق والمبتغى، من أبرز الوجوه النسوية تأليفا ونضالا أكاديميا على الساحة الفرنسية والأوروبية.لعل أبرز عتبة مفاهيمية تؤسس عليها الفيلسوفة توجهها الدراماتورجي هي الكتابة النسوية التي تتجاوز جدلية اللغة التقليدية المتصارعة بين قطبي:الذكورية –الانثوية) مخترقة المفاهيم حول الجسد، الأنوثة، الاختلاف، بطريقة تتجاوز بكثير الطروحات التقليدية.

بدأت رحلة الفيلسوفة دراماتورجيا مع عرض «بورتريه دورا» Portrait de Dora في سنة 1976 من اخراج وسينوغرافيا «سيمون بن موسى»Simone Benmussa [18]بمسرح أورساي»، أين برزت»نتالي نال»Nathalie Nell، في دور دورا، ميشال ماركيز»Michelle Marquaise و»كارولين كارلسون» Carlson Carolyn راقصة. جمع العرض عدة أساليب تعبير، منها الفيديو المسجل والمصور، الرقص، ..الخ.ثم في سنة 1983 نفس المسرحية اخراج «دونيس مارلو»Denis Marleau»اشتغل على الديكور «كلود غويات»Claude Goyett، الأزياء ل»ليز بيدار» Lise Bedard. تدور أحداث المسرحية حول تيمة حالة هيستيرية حسب منظور فرويد، وهي حالة معروفة في كتابه: «خمسة تحليلات نفسية»Cinq psychanalyse، حملت الحركات الكوريغرافية كلغة موازية، ثقل هموم التحليل النفسي.غريب أن يتصادف عنوان المسرحية مع اسم»دورا» مار 1907) Dora Maar-1997) الفنانة الفوتوغرافية التي رافقت الرسام الاسباني وكانت مصدر الهامه، مسحها ثقله وقدمها قربانا لأنانيته وذكوريته. الا أن نص سيكوس نهل من خلفية بسيكولوجية تحليلية فرويدية، في مواجهة مع النص، وسياقه، في محاولة هدم وبناء لاستراتيجيات مقاومة لدورا في صراع للجسد الهيستيري والهوية الجنسية ليس فقط من الزاوية المرضية وإنما كجزء من تشكيلة حية من الألم الانثوي بعيدا عن قيد المصدر فرويد كان

أو أبا أو سلطة مقننة.وفي 1977 عرض «القادمة» L'Arrivante اخراج «فيفيان ثيوفيليد» Viviane Théophilides لمهرجان آفينيون اقتباس نص هيلان»»la ضمن ما يسمى بمسرح السرد. سبع ممثلات لنفس الشخصية، في ايحاء لقلب النموذج أو القالب الثابت، والتذكير بتعدد التجارب لنفس الذات الأنثوية.تدور المسرحية حول هذه العلائق التي تصنع اجبارية النقل للموروث اللغوي، ضمن سلطة الفرض/ القبول، سلسلة من الاكراهات والطابوهات. ومن ثم نضال المرأة نحو استعادة صوتها والقدرة على التعبير عن ذاتها يتجلى عبر رحلة متعددة الأوجه، من انتصار الى انكسار، من تقدم الى تأخر، كأي تجربة من تجارب الانسان.ثم إعادة كتابة هاملت شكسبير من اخراج «دانيال مسغيش» Daniel Mesguich ومعه أعادت التجربة بعرض» القصة التي لن نعرفها أبدا» L'histoire qu'on[19] (connaitra jamais (1994

شهد أوائل الثمانينيات تغييرًا في نهج سيكوس تجاه المسرح، حيث تحول تركيز مسرحياتها وكتاباتها عنه من الرغبة في تقويض الأشكال والأعراف المسرحية، إلى إعادة تقييم العلاقة بين الكاتب والمسرح، واستكشاف لاحق لخصوصية الكتابة للمسرح. ففي سنة 1983 من شهر 13 ديسمبر على مسرح «أوديون» عرض La prise de l'école de Madhubai اخراج «ميشال ماركيس» Michelle Marquais (1926-2022). نشر النص ضمن مجلة l'Avant –Scène théâtre العدد رقم 745 عام 1984.وفي 2013 عرض «أو تلك اللواتي تم خداعهن Drame de Bitch – ou Celles qui se sont fait baiser وهو اقتباس لنص الكاتبة النمساوية «ألفريد جيليناك» Elfriede Jelinekصاحبة جائزة نوبل لسنة 2004 بعنوان:»مآسي الأميرات والملكات» (Les Drames de Princesses et de reines 2003) اخراج حياة درويش. اختيار أحد نصوص هذه الكاتبة ليس عشوائيا، باعتبار كل كتاباتها منددة بتسلط النموذج المستهلك في العنف ضد النساء. في هذه المسرحية تم جمع نصوص سردية تكاد تكون أسطورية من الأدب الكلاسيكي حول سبع أميرات مثل بلونش ناج، الأميرة النائمة،..الخ في محاولة زحزحة المفاهيم الثابتة حول المرأة وعلاقتها بالمحيط، بالحياة.في نفس السنة عرضت مسرحية Rouen, la Trentième Nuit de Mai '31 مع المخرج «كريستوف مالتوت» Christophe Maltot[20] التي

تعرض قصة الليلة الأخيرة لجان دارك كسجينة في تداخل زمني مريب.

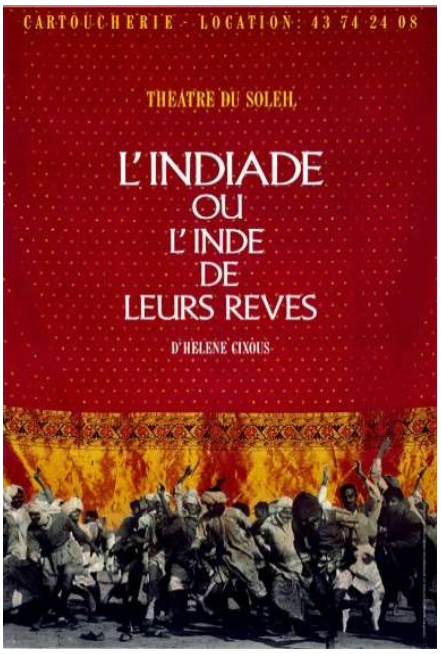
في 1985 بدأت تجربة «هيلان» الدراماتورجية مع الفنانة ذات الأصول الروسية «آريان منوشكين» من خلال سلسلة من العروض، بداية بعرض عنوانه:»القصة المروعة وغير المكتملة لنورودوم سيهانوك، ملك كمبوديا» (1985) «L'Histoire terrible mais inachevée de Norodom Sihanouk, roi du Cambodge.وهي نتيجة زيارة منوشكين وهيلان سيكسو لمخيم اللاجئين على الحدود التايلندية في 1984. قدمت ملحمة هيلان في ثماني ساعات تقريبا وكان «آنغ شوليون» Ang Chouléan المترجم الكومبودجي حاضرا ومرافقا للنص الفرنسي.كما أعيد العرض مع المخرج «جورج بيغوت» Georges Bigot و»دلفين كوتي»Delphine Cottu في 2011.

يغطي هذا العرض تاريخ كمبوديا من 1955 الى 1979 بمختلف مراحله، من صراعات ونظام الخمير الحمر، وتبرز الهويات عند هيلان سيكسو، متقاطعة، فالمرأة ليست فئة موحدة، بل تتقاطع مع العرق، التاريخ، الطبقة، الدين، وتزيح الأخلاق التي تحيل الى العدالة مقابل أخلاق الانتباه والرعاية، الصراع ضد الاحتلال..الخ مما يفسر إسناد شخصيات «نوردوم سيانوك، بول بوت الى ممثلات نساء. وهي في الواقع شخصيات ذكورية سياسية معقدة. مما يقلب ويناقض التوقعات لدى المتلقي برغم تاريخانية سردية النص، فان المبدعة تعرضه بشكل غير حيادي، ممزوج بالتعاطف وإعادة الرؤية.

21

22

مع عرض 1987) L'Indiade – ou l'Inde de leurs rêves) وهي رؤية فنية لتاريخ الهند وميلاد باكستان في 1947من رحم الجراح والدماء، تبدأ من ممرات مسرح الشمس من خلال خرائط وصور لشخصيات تاريخية من الهند، من زاوية مسرحة الأحداث بيداغوجيا.



23

المشاركة النسائية في التمثيل حاضرة بشكل قوي، مثل: «ساروجوني نايدي Sarojini Naidu، كاستورباي غاندي Kastourbai Gandhi، سوشيلا ناييرSushila Nayer، ارينا اساف علي Aruna Asaf Ali وهي ليست أسماء رافقت وانما كانت بالفعل على الساحة النضالية. وهنا تتموقع المرأة المناضلة ضمن مركزية السرد وليس بالموازاة أو في خلفية السرد التاريخي.وهنا يظهر وزن المرأة في العمل السياسي والنضالي، بعيدا عن الذاكرة التاريخية التي عادة تدفع بمساهماتها الى المستوى الثانوي.يتحول العرض الى تجربة للناس العديون، وليس أداءا هرميا وفقط.فوجود شخصيات نسائية في الخط الشعبي، يقوي صوت المرأة في وسطها الاجتماعي.وهو تمثيل حي للمهمشين كجزء لا يتجزأ من التاريخ الوطني للهند وباكستان على حد سواء. كما أن استخدام الرقص الهندي ولاسيما «البها راتا ناطيام»Bharatanatyam، الجامع للموسيقى والشعر والايماءات الجسدية، هو بصمة الأنثوي بامتياز.في 1990 تقدم «هيلان» ترجمة لنصوص مسرح آشيل: Les Atrides – Iphigénie à Aulis, Agamemnon, Les Choéphores, الى جانب ترجمة نص آشيل 1992) Les Euménides) لمسرح منوشكين وعرض»المدينة الغادرة أو يقظة الارينيس» 1994) La Ville parjure-ou le Réveil des Erinyes) مستلهمة قصة حقيقية حول الأطفال المصابين بالايدز في المستشفى الفرنسي كريميو-بوزنكهBezancourt- Crémeaux وتستحضر من الأسطورة الاغريقية الآلهة الارينيس رمز العدالة.

وعرض «وفجأة ليالي اليقظة»1997) Et soudain, des nuits d'éveil) حول «التبت»، قضاياه وصراعاته العرقية والسياسية.ثم عرض «طبول على السد»1999) » Tambour sur la digue) على مسرح كارتوشري، مزج فيه النو والبونراكي من المسرح الآسيوي، بالإضافة الى الماريونات بالأداء البشري، بالأقنعة. تبدأ المسرحية على وقع طبول ابنة العراف «ديون» التي تنبئ باقتراب فيضانات ستغرق كل شيء.تطرح المسرحية مجموعة من التساؤلات الفلسفية، حول السدود كمواقع فاصلة دفاعية عن من؟؟ وضد من؟؟ عن السلطة، عن الفساد، عن مقاومة الفئات الهشة. ثم عرض»الناجون من الأمل المجنون» Les Naufragés du Fol Espoir (Aurores)2010مع جولة فنية قادت فرقة آريان منوشكين الى «تايوان»في 2010 وهو عمل جماعي، تأليف مناصفة مع «هيلين سيكوس» المقتبس بشكل حر عن رواية «جيل فارن»18981897-) Jules Verne: En Magellanie).

ديكور العرض

24

وفي 2021 مع منوشكين في انتاج مشترك، تم عرض مسرحية «سيكوس» بعنوان: «الجزيرة الذهبية» L'Île d'or – Kanemu-jima الذي استقى أساليبه الفنية من النو، الكيوجن Kyogen والكابوكي. كما حضرت العديد من اللغات مثل العربية، الفارسية، اليابانية، العبرية وغيرها من اللغات في فيسفساء صبغته الأقنعة بطابعها الرمزي السحري.

«تُثير نصوص سيكوس أسئلةً أخلاقيةً مُلحةً للقرن الحادي والعشرين من خلال استكشاف التناقضات بين وعود الحريات الديمقراطية الغربية ومحدودية وصول غير المواطنين إلى حماية حقوق الإنسان؛ ودور المسرح والأداء في الاحتجاج على الظلم من خلال سرد القصص؛ وصعوبات وضرورات التواصل بين الثقافات في الفن كما في السياسة؛ ومعاملة المرأة تاريخيًا وحاضرًا.» [25] (Stevens, 2016, Pxv)[26]
ولعل تيمة العزلة من خلال اختيار المكان جزيرة وارتباطها بسياق وباء كوفيد 19 وجه الخطاب نحو الصراع الايكولوجي مع أطماع السياسة والمصالح الضيقة.

27

على الرغم من أن تنوع أعمال «هيلان» فإنه بلا شك شهدت العلاقة المتطورة بين عملها الدراماتورجي ما بين الكتابة والاقتباس، حول تمثيل الصوت الأنثوي، ولقاءها بأعمال والرؤية الاخراجية لأريان منوشكين مساحة لاختبار الحدود الفاصلة بين فنون العرض والتأليف في علاقتهما المكيفة حسب الفضاء المفتوح لعروض مسرح الشمس.

يجمع المسرح النسوي بين ثناياه وجهات نظر ومواقف نضالية ووعي قائم بواقع المرأة وظروف تجسيد أدوراها على الركح.هو محاولة جادة لأجل كسر الطابوهات وفضح الأبنية البطريكية التي تتحكم في فرض سلطة ذكورية مجحفة في محاولة لتقسيم المجتمع إلى فئة مرئية قوية حاكمة متسلطة ترجح صوت الرجل، وفئة مغيبة ممسوحة هي مرتع للضعف والإبعاد، لا تصلح إلا كجسد للإغراء وإشباع الإغراء.لهذا جاءت نصوص سيكوس، كنوع من الدباجة أو فعل باطني، فسيفساء من التلميحات والمحاكاة الساخرة، وتُشكّل هذه الاقتباسات الصريحة شبكة غنية من الاقتباسات من مؤلفين سابقين ومعاصرين تُعجب بهم أكثر، مثل جويس، ووليام شكسبير، ومارسيل بروست، ودريدا، والكاتبة البرازيلية كلاريس ليسبكتور. ([28] Stevens, 2016, xxxiv)

وقد أشار الباحثان «إيان بليث» Ian Blyth و«سيزان سيلار»Susan Sellers الى خاصية الصياغات المقتبسة التي تشكل نوع من اللغة النصية الباطنية باعتبار جذور اللغة عميقة وممتدة ليس فقط في تربة الانتماء الفلسفي للدراماتوجية، وإنما أيضا في انتمائها الأسري وتعدد الروافد العائلية واللغوية من المانية، فرنسية، عبرية، جزائرية.. ([29]Blyth, 2004, P6)

ماذا عن الأنثى والأنوثة ؟؟ كلما إنحازت المرأة لقضاياها وإستوعبت حجم المظالم التي تحيط بها، إلا وأخرجت من جنسها،كان لزاما على الشخصيات النسوية الشكسبيرية حينما توظف عقولهن أن تتنكرن في زي الرجال، وبعد أن تجدن الحلول وتحك الإشكاليات ترجعن لزيهن وزينتهن وتصبحن أنثى قابلة للإرتباط !ترفض من جهة أخرى، الباحثة «توريل» الخلط مابين الكتابة الأنثوية والكتابة

النسوية، إذ ليس كل كتابة تركز على المرأة هي كتابة نسوية.»من الضروري أن تكتب النساء أنفسهن: أن يكتبن عن النساء، ويجلبنهن إلى الكتابة، التي انتُزعن منها بعنف كما انتُزعن من أجسادهن؛ للأسباب نفسها، وللقانون نفسه، وللهدف المميت نفسه. من الضروري أن تضع النساء أنفسهن في النص - كما في العالم، وفي التاريخ، بمحض إرادتهن.» (Cixous, 1975, P5) [30]

إن الكتابة الدراماتورجية عند هيلين سيكوس، ليست فقط لغوية، هي أيضا جسدية، ايمائية هي ذاك التداخل بين الهوية والرغبة، بين البوح والحضور، بين الذاكرة والتدفق.ذاك الرفض لعقلنة النموذج المفروض عليها، نحو حديث متشظي، منكسر يبحث عن ذاته الأنثوية.

«إن الاستكشافات الصريحة لعملية الكتابة، التي لا تزال محورية في مشروع «سيكسو» لتمكين الذات الأنثوية من استعادة اللغة، والتي تم التعبير عنها من خلال إسقاطاتها غير الاختزالية للشكل الذي قد تتخذه هذه الكتابة، أي الكتابة الأنثوية، تستحضر صور المسرح.» (Blyth, P 114)[31]إن الفنان المسرحي من بطانة الفيلسوف، يفكر الأشياء ويتفلسف مشتغلا بالحبكة الدرامية والصراع، ويبني من الجميل والمدهش عوالم يتجاوز بها عتبات الحدود والطابوهات.

امتد تطور علاقة سيكوس بالمسرح، بدءًا من مسرحياتها المبكرة التي تحدت المفاهيم النمطية للتمثيل الدرامي، ووصولًا إلى مسرحياتها الأخيرة التي تكشف عن تماهٍ عميق مع أعراف وهياكل المسارح التقليدية. ومع ذلك، يبقى من المهم إدراك أن المسرح لعب دورًا محوريًا في أعمال سيكوس، والذي سبق وتوقع انخراطها المباشر في الشكل المسرحي الذي قلب الموازين واسند للأنثى الذكاء والكفاءة وروح القيادة عوض الأدوار النمطية التي غطت وجهها الإنساني وقيدت في الستيريوتيب مجحف مبني على مفاهيم الطاعة والخضوع والسلبية كقيم بطريركية ولى زمنها.

خاتمة:

إن الاستكشافات الصريحة لعملية الكتابة، التي لا تزال محورية في مشروع سيكسو الدراماتورجي والفلسفي على حد سواء لتمكين الذات الأنثوية من استعادة اللغة، والتي تم التعبير عنها من خلال إسقاطاتها الرمزية والشعرية غير الاختزالية

للشكل الذي قد تتخذه هذه الكتابة، أي الكتابة الأنثوية، تستحضر صور المسرح وأساليب التعبير الجسدذي، كنوع من المواجهة مع التغييب والتدجين الاجتماعي والسياسي والفكري. تكشف تجاربها المعاصرة في الفضاءات المتنوعة ارتباطها الوثيق ليس فقط بالنضال النسوي في شموليته وصراعاته ضد الاستعمار وفقط وإنما تتجاوز الكتابة الدراماتورجية عندها حدود الكتابة عن الجسد الى الكتابة بالجسد لبلوغ العلاقة بين السلطة والمتلقي، بين القضايا الأخلاقية والعدالة، عن الصلة الجوهرية بين السمات المكانية والزمانية لهذا النمط المثالي من الكتابة وطبيعة المسرح. تُنبئ هذه الاستعارات بتبني سيكسو للشكل المسرحي منذ ثمانينيات القرن العشرين الى يومن هذا، وتشكل رابطًا أساسيًا بين مجالين من أعمالها، الفلسفي والدراماتورجي الإبداعي، غالبًا ما دُرسا في عزلة مقيدة.

بيبلوغرافيا البحث:

المصادر باللغة الأجنبية

- Helene Cixous, Le Rire de la Méduse, Manifeste de 1975, éditions Gallimard 2024
- le site du théâtre de soleil : ttps://www.theatre-du-soleil.fr/fr/nos-archives

المراجع باللغة العربية

- د.هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمه عن الانجليزية: محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1993
- محمود محمد علي، الفلسفة النسوية في مشروع ماجد الغرباوي التنويري، دار الوفاء لدنيا الطبيعة، الإسكندرية، الطبعة الأولى 2020

المراجع المترجمة

- ارسطوطاليس، السياسة، الباب الخامس، ترجمة أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الأولى 2009
- ايفلين ريد، مشاكل تحرير المرأة (رؤية ماركسية)، ترجمة: رغد قاسم، دار الخيال، الطبعة الأولى 2021

- سوزان ألس واتكنز، مريزا رويدا، مارتا رود نجويز، أقدم لك ..الحركة النسوية، ترجمة جمال الجزيري، مراجعة علمية: شيرين أبو النجا، اشراف وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة (2005)
- سيمون دو بوفوار، الجنس الآخر، الواقع والأساطير، ترجمة ندى حداد، أول طبعة أصلية باللغة الفرنسية 1949

المراجع باللغة الأجنبية

- Beatrice Picon-Vallin, Ariane Mnouchkine, Introduction, choix et presentation des textes, Collection mettre en scène (2016)
- Bertrand Lancon / Adeline Gargam, Histoire de la Misogynie (Le mépris des Femmes de l'Antiquité à nos jours), Les Éditions ARKHE 2020
- Carol Gilligan et Naomi Snider, Pourquoi le patriarcat? Traduction de l'anglais par Cécile Roche, revue par Vanessa Nurock, éditions Climats 2019
- Ian Blyth, Susan Sellers, Helene Cixous: Live Theory, Editor Continum, Collection live theory 2004
- Julia Dabson, Helene Cixous and the theatre, the scene of writing,
- Oxford; Bern; Berlin; Bruxelles; Frankfurt a.M.; New York; Wien: Lang, 2002
- Kate Millett, Sexual politics, Ballantine Books, New York 1969
- Lara Stevens, Politics, Ethics and Performance, Helene Cixous and the Theatre du Soleil, Re press Melbourne 2016
- Monique Cournut-Janin, Féminin et féminité, Presse Universitaires de France, 2 édition 2000
- Wollstonecraft Mary, Défense des droits des femmes, Edition présentée et annotée par Martine Reid, Collection Folio, Gallimard 2016

1. ظهرت الجريدة تحت قيادة صوفيا الياك تريمادور Uliac-Tremadeur
2. Journal des jeunes personnes ou la nécessaire émancipation des femmes 1833, P 216
3. جين سعيد المقدسي، رفيق رضا صيداوي، نهى بيومي،النسوية العربية رؤية نقدية، مقال :»الأنوثة والدرس النسوي، الباحثة والبحث النسوي والطوق الثقافي في لبنان، نهى بيومي، مركز دراسات الوحدة العربية، تجمع الباحثات اللبنانيات، الطبعة الأولى، بيروت 2012، ص 141
4. د.هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمه عن الانجليزية: محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية1993، ص21
5. أستاذة جامعية بجامعة Duke بالولايات المتحدة courriel: toril@duke.edu.
6. توريل موي، مقال» النسوية والأنثى والأنوثة» ترجمة كورنيليا الخالد، مجلة الآداب الأجنبية، مجلة فصلية، إتحاد الكتاب العرب، سوريا، العدد 1،76 اكتوبر 1993، ص 24/23
7. محللة نفسانية فرنسية، عضو في المجمع التحليلي لباريس ومسؤولة COWAP منذ 1989 وهى جمعية
8. Réflexion sur les femmes et la psychanalyse, de l'Association psychanalytique internationale
9. Voir Bertrand Lancon / Adeline Gargam, Histoire de la Misogynie (Le mépris des Femmes de l'Antiquité à nos jours), Les Éditions ARKHé 2020, P1314/
10. Voir Ibid, Bertrand Lancon / Adeline Gargam, Histoire de la Misogynie (Le mépris des Femmes de l'Antiquité à nos jours), P15
11. ايفلين ريد، مشاكل تحرير المرأة (رؤية ماركسية)، ترجمة: رغد قاسم، دار الخيال، الطبعة الأولى 2021، ص27
12. ينظر سوزان ألس واتكنز، مريزا رويدا، مارتا رود نجويز، أقدم لك ..الحركة النسوية، ترجمة جمال الجزيري، مراجعة علمية: شيرين أبو النجا، اشراف

وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة (2005)، ص10

13. ينظر محمود محمد علي، الفلسفة النسوية في مشروع ماجد الغرباوي التنويري، دار الوفاء لدنيا الطبيعة، الإسكندرية، الطبعة الأولى 2020، ص 45
14. ارسطوطاليس، السياسة، الباب الخامس، ترجمة أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الأولى 2009، ص125
15. سيمون دو بوفوار، الجنس الآخر، الواقع والأساطير، ترجمة ندى حداد، أول طبعة أصلية باللغة الفرنسية 1949، ص 181
16. Kate Millett, Sexual politics, Ballantine Books, New York 1969,P28
17. Carol Gilligan et Naomi Snider, Pourquoi le patriarcat? Traduction de l'anglais par Cécile Roche, revue par Vanessa Nurock, éditions Climats 2019, P10
18. هيلان سيكسوHélène Cixous من مواليد 05 جوان سنة 1937، بوهران/ الجزائر، من أم ألمانية وأب طبيب من مواليد وهران، توفي بالطاعون وابنته في عمر 10 سنوات.أستاذة، كاتبة، دراماتورجية، فيلسوفة.اشتغلت على «جويس»في رسالتها للدكتوراه، أنشأت بجامعة فانسان Vincenne مع الفيلسوف «دريدا» كرسي للدراسات النسوية. وفي 1969 كانت مع «تودوروف» وجينيت»في تأسيس مجلة «شعرية»Poétique
19. مخرجة ودراماتورجية وسينوغرافية فرنسية من أصول يهودية من مواليد تونس سنة 1931 توفيت في 2001، بدأت رحلتها المسرحية كمستشارة في فرقة جون لوي بارو، تعاونت فكريا وفنيا مع مفكرات وأدبيات نسوية مثل ناتالي ساروت، وهليين سيكوس وأول تجربة اخراجية لها هو نص «دورا» الى جانب أعمال أخرى، شملت اقتباسات من الأدب للمسرح، أهم أعمالها:Albert (Nobbs-la plage-apparences-Virginia-Matricule (2000
20. مخرج فرنسي من مواليد الجزائر في 1952، مزج بين الفلسفة والمسرح
21. عين مديرا لمسرح Besancon منذ 2012
22. REVUE DE PRESSE
23. Ibid, REVUE DE PRESSE

24. Notre Théâtre » Les spectacles » L'Indiade
25. 13 Minutes de Soleil en plus: les Naufragés du Fol-Espoir au Théâtre du Soleil
26. Lara Stevens, Politics, Ethics and Performance, Helene Cixous and the Theatre du Soleil, Re press Melbourne 2016, P xv
27. Lara Stevens, Politics, Ethics and Performance, Helene Cixous and the Theatre du Soleil, Re press Melbourne 2016, P xv
28. DIACRITIKTsunami sous un crâne: L'Ile D'Or, une création du Théâtre du Soleil
29. Ibid, Lara Stevens, Politics, Ethics and Performance, Helene Cixous and the Theatre du Soleil, P xxxiv
30. Voir Ian Blyth, Susan Sellers, Helene Cixous : Live Theory, Editor Continum, Collection live theory 2004,P6
31. Helene Cixous, Le Rire de la Méduse, Manifeste de 1975, éditions Gallimard 2024, P5
32. Ian Blyth, Susan Sellers, Helene Cixous : Live Theory, P114

ديالكتيكا المرأة والتفلسف:
بين انفعالية العاطفة وفاعلية الوعي

مراد بوغاري [1]
[1] جامعة مصطفى اسطمبولي - معسكر، باحث دكتورالي.
boughari.mourad@univ-mascara.dz

ملخص:

بعيداً عن ذلك الصراع الأزلي الذي تصوره الحركات النسوية بين الرجل والمرأة في كل فرصة تتاح – إصلاحاً كانت، مقاومةً أو تمرداً - سنحاول بذي المداخلة التركيز على تأثير القراءات النسوية للفكر على المسار الثقافي والفلسفي من جهة؛ وكيفية تعاطي الفلسفة معها من جهة أخرى لاسيما الفلسفة المعاصرة التي تحمل على عاتقها استدعاء المهمش ورد الاعتبار للمقصي وخوض الطابو، وذلك عبر نقد التوجهات الفكرية والثقافية التي تقصي المرأة من أي إسهام فكري أو إنتاج فلسفي، وتحاول تقويض دورها وحصر وجودها في الوظيفة البيولوجية والدلالة الإيروسية لا غير! مع مقاربة مقتضبة كذلك لبعض القضايا الرئيسة التي ترتبط مباشرة بالنسوية الفلسفية والتي تُطرَح بمنظور نسوي يعيد قراءة تلك الأفكار الكلاسيكية التي تناولت مفاهيم مفصلية كالهوية النسوية بين الجنس والجندر، البناء المجتمعي لمفهومي الذكورة والأنوثة، كذلك القيم النسوية مثل المساواة، التمييز الجنسي والعدالة، الحرية والسلطة، وصولاً إلى تشيء المرأة في السينما والإعلام وغيرها. كل هذا في سياق كرونولوجي يوصِّف أهم التحولات الثقافية والسياسية والاجتماعية التي شكَّلت المفارقات النسوية وأذكت النقاشات حولها.

الكلمات المفتاحية: النسوية الفلسفية – الجنس – الهوية الجندرية - الحرية النسوية.

Abstract:

Apart from the eternal conflict that feminist movements portray between men and women at every opportunity—whether reform, resistance,

or rebellion—this paper will attempt to focus on the impact of feminist readings of thought on the cultural and philosophical trajectory, on the one hand, and how philosophy engages with it, on the other hand—particularly contemporary philosophy, which bears the responsibility of summoning the marginalized, restoring dignity to the excluded, and transgressing taboos. This is achieved by critiquing intellectual and cultural trends that exclude women from any intellectual contribution or philosophical production, and attempts to undermine their role and limit their existence to biological functions and erotic significance alone. This will also include a brief approach to some key issues directly related to philosophical feminism, presented from a feminist perspective that rereads classical ideas that address pivotal concepts such as feminist identity between sex and gender, the societal construction of the concepts of masculinity and femininity, as well as feminist values such as equality, sexual discrimination and justice, freedom and power, and even the objectification of women in cinema, media, and elsewhere. All this is presented within a chronological context that describes the most important cultural, political, and social transformations that shaped feminist paradoxes and fueled discussions about them.

Keywords: Philosophical feminism - sex - gender identity - feminist freedom.

مقدمة:

من يستقري تاريخ الفكر الإنساني، وبالضبط حين يتأمل صُنأَعه مِن حمَلَة ذلك الفكر من أفراد وتيارات تصوغ مفاهيم، أو تعيد بناء وتشكيل تصورات معرفية ورؤى أنطولوجية لها بالغ الأثر في كل تحول ثقافي واجتماعي، يلفت نظره أن المساهمة الفلسفية تكاد تكون حكراً على العنصر الرجالي أكثر من النسوي

وبفارق كبير جداً! مما يثير عديد التساؤلات إن كان الأمر يرتبط بالقدَر أو الاختيار، أو بسياقات أخرى!

هذا الذي يبدو وكأنه تعلَّة تاريخية واقعة (ذكورية الفكر) يتوسَّله الكثيرون في حسم معارك شد الحبل بين الرجل والمرأة، والتي ترجَّح فيها منطقياً كفة الأخير من أجل تأكيد تفوقه الشاسع عليها، وتقرير تقدمه عنها في مضمار المعرفة والتفكير عامة، والحقل الفلسفي بالأخص.

بهذا المعنى، فإن الخوض في سياق نسوية الفلسفة يقتضي مقاربة خاطفة لتأثير القراءات النسوية لقضايا وجودية وثقافية؛ واستقصاء ممكنات تأسيس خطاب فلسفي نسوي يثري البحوث الفلسفية ويدعم الفكر الإنساني، وذلك عبر التطرق إلى بعض النقط الرئيسة التي تسعف على فك مغاليق الإشكالية المعالجة هنا، كمسألة الهوية الجنسية وانعكاساتها على الفكر؛ كذلك التعريج على المنظور الدوني للمرأة من فجر التاريخ وصولاً إلى الراهن حتى من قِبل النخبة، وكيف ألقى ذلك بظلاله على منحى تفكير ووعي المجتمعات حول الفكر النسوي؛ بالإضافة إلى سرد نذر من البذل الفلسفي النسوي، كصنيع يشفع للنسوة المفكِّرات تبوُّأ مكانة بالمعترك المعرفي الذكوري! فتكون هذه الدراسة المقترحة في النهاية من أجل افتكاك اعتراف الآخر/المذكر بالآخر/المؤنث الذي يثقله عبئ الماهية، ويحارب على كافة الجبهات الوجودية من أجل إثبات الأنا وإرساء الذات المفكرة. ومن هذا: **هل تمثل النسوية الفلسفية تحولاً جوهريا في الفكر الإنساني أم أنها مجرد إعادة قراءة للمفاهيم السابقة؟ وهل يمكن التأسيس لخطاب فلسفي نسوي مستقل عن التصورات الذكورية الكلاسيكية؟**

1 - كرونولوجيا الفكر الفلسفي المؤنث: روحٌ معلقة بين ديوثيما وميديوسا.

أولاً، يجب التنويه إلى أن النسوية التي نحاول استقصاءها هنا وربطها بالتفكير الفلسفي تنأى عن النسوية كمصطلح يشير إلى حركة سياسية معاصرة تهدف إلى كسب حقوق المرأة وإثبات ذاتها ودورها في المجتمع، وإن كانت تتداخل وهذا المصطلح في سياقات متفرقة. إنما تتعلق بالنسوية الفلسفية التي تُعنى في كليتها بمقاربة القضايا النسوية (الجنس، الجندر، السلطة، العدالة الاجتماعية

...) فلسفياً، أي إعمال الفلسفة في تحليل الإشكالات النسوية من أجل نقد التحيزات الذكورية الفكرية وتقويض الوصاية على المرأة، ورفع الحجر التاريخي على التفكير الأنثوي. بل إن الفلسفة النسوية التي أخبرنا عنها تتقاطع في النضال والاشتغال على تفكيك القيم الذكورية المُهيمنة على التوجه الثقافي السائد في المجتمعات. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى نود أن نشير إلى أننا سنستثني في هذا العنصر الإسهام الفلسفي لنساء الحداثة وما بعدها، وسنكتفي بالعريق منه أين بدا أنَّ التاريخ الفلسفي كان مغلقًا على إسهامات النساء الفكرية وأكثر تضييقاً عليهن؛ في حين أننا نشهد في العصور المتأخرة إبطالاً للاحتكار الذكوري للفكر سواءٌ بمجال الأدب، العلوم، أو حقول الفلسفة على وجه التحديد، في صورة لمٍّ من الفيلسوفات كفيرجينيا وولف، حنا آرندت، سيمون دي بوفوار، نوال السعداوي، جوليا كريستيفا، مارثا نوسباوم، جاكلين روز وغيرهن الكثير.

بدايةً، تشير عديد الدراسات إلى وجود ما يقارب المئة، بل ما قد يفوق ذلك بقليل أو بكثير – على الأقل في الفلسفة القديمة – من الفيلسوفات اللواتي أثرين الفكر الإنساني، انطلاقا من المدرسة الفيثاغورية التي شذَّت عن عرف اليونان القديم وسمحت بانخراط المرأة في الحقل المعرفي واحتفت بمشاركة النساء في الفلسفة، لتقدم لنا نسوة فيثاغوريات مفكرات، وعلى رأسهن كانت **ثيانو (Theano)**التي يُعتقد أنها كانت تلميذةً لفيثاغورس ثم زوجةً له، وبعدها أماً لابنتيه الفيلسوفتين أيضاً: **أريجنوت (Arignote)** و**ميميا (Myia)**. أين «حاولت ثيانو أن تفسر عبارة فيثاغورس ((العالم عدد ونغم)) التي أساء العالم اليوناني فهمها، حتى ذهبوا إلى القول بأنها تعني خلق الأشياء المادية من الأعداد! وهو قولٌ ظاهر البطلان في رأيها؛ لأن فيثاغورس كان يعني أن الأشياء خلقت على غرار الأعداد، ومن ثَمَّ اهتمت بتصور ((المحاكاة)) الذي سيهتم به أفلاطون فيما بعد». (إمام عبد الفتاح إمام، 1996 (ب): 63) خاصة بنظريته عن العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة. وبالتالي فإن ثيانو تنفي «خلق» الأشياء المادية المحسوسة مما هو تجريدي عقلي (العدد)، وتوجه النظر إلى أن ما أراده زوجها فيثاغورس هو أن الأشياء الحاضرة صُنعت وفقا للأعداد أو إنها تحاكيها. إذاً يمكن أن نؤكد على أن نسوة الفيثاغورية سواء المتقدمات اللواتي أدرجناهن، أو المتأخرات مثل (إيزارا،

فينتس، بركتيوني) واللواتي لا يسعفنا الوقت ولا المساحة للتطرق إليهن، يمكن الإقرار أنهن أسهمن في إذكاء الفكر الإنساني وتوسيع المعرفة الفلسفية، ذلك أنهن حُزنَ فلسفةً جمعت بين الطبيعة والإنسان والدين؛ فلسفة هي أقرب إلى النزعة البراغماتية، أو عدها فلسفة واقعية على وجه التحديد كونها تعلقت بواقع الإنسان المعيش وانطلقت منه، «ولأن النساء الفلاسفة من الفيثاغورية كانوا أكثر واقعية، وأشد التصاقاً بمشكلات الحياة، فلا تجد عندهن التحليق النظري في عالم المثال، بل الوقوف على أرض الواقع الصلبة، والعناية بالأخلاق العملية». (إمام عبد الفتاح إمام، 1996 (ب): 115)

على غرار نسوية الفكر بالعهد ما قبل سقراطي، نريد أن نوجه النظر إلى ما تلا ذلك بالتطرق إلى **ديوثيما (Diotima)**، والاكتفاء بها نموذجاً مؤثراً، باعتبارها تتصدر الفكر النسوي لتلك الحقبة نظراً لمدى تأثيرها على كل من سقراط وأفلاطون. واعتبارها شخصية مفصلية في شرح فلسفة الحب السقراطية، وبيان مفهوم الحب الأفلاطوني. فهي التي علَّمت سقراط التفكر في الحب، وأوصلته المعنى العميق للإيروس وتصوره الجمالي بعيداً عن شهوانية الجسد وشبق الرغبة، أين ينتهي بتأمل الجمال المطلق والسعي نحو الخلود. هذا المفهوم الذي يتلقفه أفلاطون ليقيم من خلاله ما نصطلح عليه «نظرية الحب الأفلاطوني» التي يُدرجها بمحاورة المأدبة.

تذهب ديوثيما فيما يرويه سقراط على لسان أفلاطون في محاورة المأدبة إلى إعلاء الإيروس وتقديمه ليس باعتباره مجرد حساسية انفعالية فقط، أو شعور رومانسي ملتبس، بل كفاعلية روحية وقوة تدفع النفس نحو الجمال والمطلق، وصوب الحقيقة، عبر مراحل متسلسلة تشبه السُلَّم المتصاعد، أين تقلع شرارة الحب بانجذاب جسدي، ثم يعلو شعوراً نفسياً متسامياً، ليتصيَّر بعدها إلى حب عقلي؛ وصولاً إلى ارتقائه إلى حب الجمال المحض ليخلص إلى حب الحقيقة والخير الأسمى الإلهي.

فكرة أخرى من أجمل ما يمكن أن يقرأ لديوثيما، وهي فكرة الخلود وامتداد الأزلي للفاني! فكرة لا يمكن فهمها إلا في ضوء سبر معنى الحب وتعقل الإيروس؛

فالفيلسوفة الكاهنة تعرِض أنَّ «الحب الجنسي الذي يتجه نحو المرأة يهدف إلى ولادة نسلٍ جديد يكرر الرجل. أما حب الفكار فهو يستهدف ولادة روحية هي إعطاء أفكار جديدة، وهذه قد تكون عند الرجل، ((فالحمل)) هنا حملٌ فكري يقدم لنا نسلاً فكرياً. ولكن ((الولادة)) هي التعبير عن الحب في الحالتين. ولِمَ تكون الولادة هي غاية الحب؟ الجواب هو أن الولادة هي التي تؤدي إلى الخلود الذي يسعى إليه الموجود الفاني، فسواءٌ أكانت ولادة جسدية لنسل بشري جديد أم ولادة روحية لأفكار جديدة فهي في الحالتين سعيٌ إلى الخلود: خلود الإنسان عن طريق أولاده، أو خلوده عن طريق أفكاره». (إمام عبد الفتاح إمام، 1996 (ب): 176)

هنالك الكثير من الأفكار التي تعرضها ديوثيما على سقراط في هذا الخصوص، ويستقيها تلميذه أفلاطون في تأسيس نظرته الفلسفية، والتي يتعين إفراد بحث كامل لعرضها وشرحها. لذلك سنكتفي بهذا القدر لنعرض على عجالة بعض المسارات الأخرى التي توضح المساهمة الإبستيمية النسوية في الحقل الفلسفي.

انتهاءً عند فيلسوفات العالم القديم. مروراً بالعصر الوسيط أين نقابل الفيلسوفة **هيباتيا السكندرية (Hypatia)** ابنة **ثيون (Theon)** العالِم المصري السكندري؛ رئيسة الأفلاطونية المحدثة في عصرها وشهيدة الفلسفة؛ عالمة فلكية ورياضياتية تبتَّلت لتعيش «حياةً روحية حقيقية تستهدف البحث عن الحقيقة؛ وبلغ من حبها للفلسفة أنها كانت تقف في الشارع وتشرح لكل من يسألها عن النقاط الصعبة في مؤلفات أفلاطون أو أرسطو؛ كما درست أفلوطين والأفلاطونية المحدثة». (إمام عبد الفتاح إمام، 1996 (ب): 272) مكرِّسةً نفسها للفكر وحده، ومترهبنةً للفلسفة، إنه نذرٌ وإخلاصٌ يدعو للإعجاب والتوقف عنده ملياً خاصةً وأن المصادر التاريخية تسجل أنها كانت امرأة على قدر عظيم من الجمال!

تحوز هيباتيا رمزية خاصة في تاريخ الفلسفة، فهي رمز للتنوير والفكر الحر في وجه التطرف والتعصب، وكرامة المرأة في الوسط المعرفي وعالم الفكر. بل إن تأثيرها امتد للقرن العشرين أين «أصبح يُنظر إلى هيباتيا على أنها رمز لحقوق المرأة ومقدمة للحركة النسوية». (أرماندو روسا، 2021: 06)

أخيراً، إنها نظرة مختصرة للفكر النسوي عبر التاريخ، والتي تتأرجح بين ديوثيما وميديوسا: ديوثيما التي تتخذ بهذا المعنى رمزية الفكر الفلسفي الناضج والتفكير في أعلى صوره المتعقلنة، كيف لا وهي التي منحت سقراط عبقرية؛ وشكَّلت الأساس النظري لبعض الأفكار الأفلاطونية. في المقابل تتخذ ميديوسا التي تحجر كل من ينظر إليها دلالة الجمود والتحجر كتهمة ألصقت بكل ما هو نشاط فكري نسوي مثمر، وتنميط صورة المرأة في الإغواء والعناية بشؤون الرجل المختلفة لا غير.

2 - وزر الهوية وتبعات تاء التأنيث الساكنة:

يبدو أن التصور التاريخي السائد للفلسفة كنتاج معرفي وتجلٍ للفكر قد تم تقديمه على أنه تاريخ يكتبه الرجال فقط، وتوطينه في مقولة كلاسيكية تفيد بهيمنة العقل الذكوري على حقل الفلسفة. وتبعاً لذلك أُعليَ من شأن الرجل، وتمَّ توطيد المركزية الذكورية التي سادت الحضارة الإنسانية في كل زمان ومكان في مقابل التبخيس من قيمة العقل النسوي؛ ليظهر أن الفكر البشري قد تم إخضاعه لمقولات سلطوية، حيث يُستبعَد العقل الأنثوي من مشهد الفهم المعرفي، مما يعكس هيمنة النظام الأبوي الذي يحدّ من الإمكانات الإنسانية الواعية، ويُصدِّر العقل الذكوري كوصيّ على الفكر ويحجُر في ذات الوقت الفكر على المرأة بل يحاول أن ينزعه عنها في كل الأحوال.

المثير للدهشة، أن هذه الرؤية المشبوهة لم تقتصر على عوام الناس، بل إن الكثير من الفلاسفة ذهبوا بذات الاتجاه، حتى إنهم أسهموا في تكريس تلك النظرة الدونية للمرأة والفكر النسوي للأسف! وتاريخ الفلسفة شاهد على ذلك، بدايةً بأرسطو، مروراً بكانط، وصولاً إلى نيتشه وغيره من الفلاسفة والمفكرين. مما يضعنا أمام عديد الاستفهامات أهمها: هل يختص الرجل بالفكر دونما المرأة؟ وهل يحمل الفكر وزر الهويات؟ ولماذا هذا التحامل الذي يبدو مستغرباً ممن نسميهم نخبة الفكر أو فلاسفة على النسوية الفلسفية؟

بغض النظر عما قد يؤاخذ فيه أفلاطون فيما يخص المرأة، إلا أن رؤيته – وضمن سياقه الثقافي – تبدو إيجابية بشكلٍ عام، خاصةً وأنه أجاز للنساء

الوصول إلى الحكم، «فالنساء يتمتعن بنظر أفلاطون بالقوى العقلية ذاتها التي يتمتع بها الرجال، شرط أن يتربين مثلهم، ولا يُحصرن بالأعمال المنزلية ورعاية الأطفال». (جوستاين غاردر، د. س: 102) وعلى النقيض تماماً، يبدو أن أرسطو يسلك منحاً مغايراً لمعلمه أفلاطون في تصوره للمرأة، إذْ أن رؤيته «ليست سامية كرؤية أفلاطون. حيث لم يكن أرسطو بعيداً عن الاعتقاد بأن ثمة ما ينقص المرأة. إنها «رجل غير كامل»». (جوستاين غاردر، د. س: 127). «رجل ناقص» يُفعِّل العاطفة الأنثوية بدلاً عن العقلانية الذكورية! بل ويحصر دورها في الإنجاب ورعاية الأبناء لا غير. ويذهب أرسطو إلى أفظع من ذلك حين يعلن أن الطبيعة هي من جعلت المرأة على هذا القدر من الدونية والوضاعة، وليس للمجتمع اليوناني بعاداته وأعرافه – حتى ذكوره - دخل بذلك، بل إنها عادلة تماماً! «هكذا تم إحلال الطبيعي أو البيولوجي محل الاجتماعي والسياسي لتكريس الظلم والتفرقة على أساس الطبقة والجنس». (نوال السعداوي، 2018: 216) وهي آلية اشتغلت بصورة فعالة في تشكيل نظرة النظام البطريركي إلى المرأة، حيث لا تُفهم كذات مستقلة، بل ككائن بيولوجي مُفرغ من الإرادة والعقل، ومخصّص للمتعة والإنجاب، ومُحاصر ضمن وصاية تشرعن تبعيته بوصفها امتدادًا لـ«الطبيعة» الأم. وبهذا، لا تكون المرأة تابعة للرجل فقط على مستوى العلاقات الاجتماعية، بل يُعاد إنتاج دونيتها كواقع إبستيمي وكحقيقة أنطولوجية، تُقصيها من التفكير وتحبسها في أدوار وظيفية تُقدَّم كقَدَرٍ فطري لا غير.

رسكلة الدونية هذه، تطرح خيفة سيكولوجية تبدو أنها الأخطر والأشد وطأة، ويتعلق الأمر بإيصال وتعميق ذلك الشعور بتسليم المرأة لدونيتها أمام ذات الرجل الذي هي أقل منه مكانة من الناحية البيولوجية والاجتماعية كما يشاع، فتحتقر نفسها، ويتحول ذلك الشعور الفرداني إلى حالة جمعية معممة عبر التاريخ لأنها اكتسبت في الأخير مبرراتها العقلية وغيرها في لاوعي المرأة التي أذعنت في النهاية أنها دون الرجل. وما يؤكد هذا الحدث هو أن العقل الأداتي الذي انبرى هابرماس لمجابهته، في كل مرة يتذكر جمع الفيلسوفات فإنه يتذكرهن على أنهن نساء وليس فيلسوفات، ويستميت في سرد كل الحجج التي تشرعن هبوط الجنس الأنثوي ودونيته، والتي تودي بالأخير إلى تعزيز ثقافة الخضوع المترتبة عن الوضعية

الدونية للمرأة على أساس الجنوسة والهووية التأنيثية المحتقرة والمحشورة في زاوية المتعة والإنجاب والخدمية لا غير! هذه الرؤية التي توضح مدى الكراهية الذكورية تجاه كل ما قد نسميه فكراً نسوياً، والتي أسس لها أرسطو في الفكر كما أفدنا، «فخطورة أرسطو تكمن في أنه فلسف هذه الكراهية، وقدَّم لها المبررات العقلية، والسياسية، والأخلاقية، والبيولوجية؛ وعندها ترسبت هذه الكراهية في أعماق اللاوعي مدعومة بالبراهين والأدلة والأسانيد التي أضفى عليها البعض ثوباً دينياً!». (إمام عبد الفتاح إمام، 1996 (أ): 11) وعليه، فإن «المعلم الأول» كان السبَّاق إلى إرساء هذا المنظور خاصة وأنه اعتقد أن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً ولا منتقصاً، بل إنها تضع كل عنصرٍ في موضع الصحيح، وبما في ذلك المرأة! فحسبه «من الأهمية أن نتذكر أن ((مبدأ اللامساواة)) هذا، أو مبدأ الأدنى والأعلى، أو الحاكم والمحكوم، ليس من اختراع البشر، وإنما هو مبدأ طبيعي». (إمام عبد الفتاح إمام، 1996 (أ): 31)

عطفاً على ما قيل، فإن الكثير من الخطابات الدينية المربكة على اختلافها تدعو إلى تعميق ذلك الشرخ الهووي بين الرجل والمرأة والذي يفضي في الأخير إلى التفوق الذكوري على النسوي في مضمار الفكر والمعرفة! يعيد هذا إلى الأذهان هيباتيا السكندرية التي تم سحلها في شوارع الإسكندرية إلى كنيسة وقتلها بطريقة بشعة باسم الدين، ذلك أنَّ «مسيحيي الإسكندرية كانوا ينظرون إليها بقدرٍ غير قليل من الكراهية؛ وذلك لأسباب متعددة منها: أولاً: أنها ظلت على ديانة اليونان الوثنية. وثانياً: كان المسيحيون الأول ينظرون إلى ((هيباتيا)) على أنها تجسيد للعلم والفلسفة والثقافة بصفة عامة، وهي أمور تتَّحد في نظرهم مع الوثنية في هويةٍ واحدة». (إمام عبد الفتاح إمام، 1996 (ب): 267) أين ناصبها رهبان الإسكندرية آنذاك العداء.

وعلى سيرة الرهبان، يحضر ماقت الرهبنة والكهنوت نيتشه ممهد الطريق أمام بروز النزعة الوجودية، الذي تتبدى الصعوبة في متابعة فكره عن المرأة عموماً، أين يظهر متناقضاً في أكثر من موضع من كتاباته، فأحيانا يظهر أنه مناصرٌ مستميت لها، وفي مواقع أخرى يمطرها قدحاً وطعناً! وإن كان كذلك،

فإنه ألهم جيلاً كاملاً من ممثلي الفلسفة الأنطولوجية، خاصةً الفرنسية سيمون دي بوفوار التي ناضلت من أجل تصحيح الرؤية السالبة للمرأة، والتي تعتقد أنها وليدة صيرورة تاريخية وبناء اجتماعي، وكأن المرأة تعد كائنا على الهامش، جنسا ثانيا وجنسا آخر كما عبَّرت دي بوفوار في كتابها «الجنس الآخر».

لدى بوفوار عبارة شهيرة في هذا الصدد يمكن إدراجها، أين تقول: لا تولد الأنثى امرأةً، بل تصبح كذلك». وتردف قائلة في كتابها المذكور: «لا يوجد أي قدْر بيولوجي أو نفسي أو اقتصادي يستطيع تحديد الصورة التي تبدو عليها الأنثى البشرية ضمن المجتمع. إن مجمل الحضارة هو الذي يصنع هذا المنتج [...] فقط تدخُّل الآخرين يمكنه أن ينشئ شخصاً كآخر». (سيمون دو بوفوار، 2015: 13). مقولة قراءتها تحيل إلى مفهوم «الجندر» أين تَعتبر أن المرأة والأنوثة من المقولات الاجتماعية، أي ليستا نتاجاً بيولوجيا فحسب، بل وليدتا ثقافة وتصور اجتماعي وتنشئة أسرية منذ الصغر، «فليست الغرائز الخفية هي التي توجه الفتاة نحو السلبية والغنج والأمومة؛ إنَّ تدخل الغير في حياة الطفل هو الأساس تقريباً، ويتم توجيهه بتعسف منذ سنواته الأولى». (سيمون دو بوفوار، 2015: 14). إن الجندر هو ماهية جمعية ثقافية تشكلها المعايير والقيم المفروضة بعيداً أو موازاةً مع الجنس المتحدد بيولوجياً. ومنه فهوية المرأة تبنى ثقافيا أكثر منها شخصياً، وذلك ما يسم الفكر النسوي بالنقص والتأخر باعتبار المرأة موجوداً لذاته، لا الطبيعة والوجود في ذاته.

3. النسوية الفلسفية: طمثٌ مدنِّس وفكر آثم.

في هذا المبحث الأخير نريد أن نعبِّر عن مخرجات هذا النقاش حول النسوية الفلسفية، والتي يشار لها تاريخياً كاستثناءات وحالات شاذة غير نمطية! لذلك لا يجب أن يُنظر لها كرد فعل نقدي لسياقات تاريخية وثقافية معينة لا أكثر، بل كإشكال حقيقي يحضر بكل استبصار فلسفي للرؤى الثقافية المختلفة التي تمخَّض عنها لبس في صورة الفكر الأنثوي، والمتأتية من تضارب الفهم بين الرجل والمرأة، «فالواقع أن هناك سوء تفاهُم مُزمِن بين الجنسَين يرجع عهده إلى فجر التاريخ. وممَّا دعم سوء التفاهم هذا أن المُفكرين والمُشرعين، وخاصة المُؤرخين،

كانوا من الرجال، وعندما تحدَّثوا عن المرأة كثيرًا ما وصفوها بالضعف والمكر والاحتيال، وغيرها من الصفات التي يتَّخذها الضعيف للتغلب على القوي». (يوسف مراد، 2020: 29) فالمرأة ناقصة عقل ودين كرؤية دينية تُخرَج عن سياقها لخدمة أيديولوجيات معينة. كذلك، ينكشف أن الرأي الشعبي حولها إنما يسفر عن سوء نية وحقد دفين تجاه كل ما في مقدوره أن يمكِّن المرأة من مقارعة الرجل ومضاهاته في الحقل المعرفي، لذلك تجده يصطنع القرائن لتبرير تفوقه، واستبساله من أجل إبقاء الوضع على حاله.

إن الانتقاص المكرور من المرأة، وتغييب دورها في الفكر والفلسفة باعتبار عجزها عن الخوض في مجالات الفلسفة والعلوم، وقصر عقلها وتغليب الانفعال العاطفي على فاعلية العقل، كله أفضى إلى طغيان مقولات الذكورة في الفكر الفلسفي على حساب الفكر النسوي، وعطَّل لقرون ذلك التحول في الفكر، معلناً هيمنة الرجال على تاريخ الفلسفة. «خاصةً إذا وضعنا في اعتبارنا أن النساء في أغلب الأحيان لم يُنظر إليهن باعتبارهن غايات في أنفسهن، بل مجرد وسائل لتحقيق أغراض الآخرين، ولم يُنظر إليهن باعتبارهن منابع للفعل والقيمة في حد ذاتهن، بل باعتبارهن وسائل للتكاثر وتقديم الرعاية». (مايكل مدحت، صيف 2022: 119). واتخاذهن كرمز للغواية والخطيئة كما جرى في المخيال المسيحي مع حواء؛ أو تصويرهن كجوهر للشر مثلما هو الحال في الميثيولوجيا الإغريقية مع باندورا أو ميديوسا كما أثرنا قبلاً. لذلك يتم تشييء المرأة في السينما (خاصة البورنوغرافيا التي تشيطن المرأة وتصورها كآلة غواية وإغراء لا غير)؛ والإعلام الذي يجسِّد المرأة السلعة، خاصة في ظل النظام الرأسمالي (الدارويني)، وسواد قيم المنفعة على حساب قيم الإنسان للأسف!

بالنظر إلى التهميش والاحتقار الذي تعرضت له المرأة على مر العصور، فإن شح الحضور النسوي في الفلسفة يعد مع ذلك إنجازاً! إذْ تُلحظ مغالطة منطقية سوِّق لها في كثير من الأوقات، أين يتمّ تهميش المرأة اجتماعيا عبر التاريخ حتى في الأديان، ثم يحدث أن تُساءَل في الخلق الفكري الذي يستلزم هامشا من الحرية والاستقلالية، ومساحة من الانفتاح على الخيارات، وكذا إرادة التصرف! ناهيك

عن اتصاف الحقل الفلسفي بالتركيب والتعقيد، والمرأة غير مزودة طبيعياً بذلك الاستعداد الذكوري للتفكير العقلاني الممنطق الخلو من الانفعالية وطغيان العاطفة على التعقل، وبالتالي فليس في إمكانها الانخراط في مجال الفكر ولاسيما الفلسفة! بل ويذهب فريقٌ إلى أن «التطور يبدأ من صورة الأنثى ويتَّجه نحوَ شكلٍ أرقى هو كمال الرجولة؛ فإن المرأة في نظر أولئك القوم ليست إلا رجلًا ناقصًا لم يكتمل نموُّه». (يوسف مراد، 2020: 30) ألا يبدو هذا نوعاً من الكوميديا السوداء التي يتوارى خلفها واقع ضحل ووضعٌ مزرٍ يقود رأساً إلى فَرضٍ مغرقٍ في الذاتية: الله موجودٌ على شاكلتهم (الرجال)! يقود بدوره إلى طرح تساؤل جديد: هل نحن بصدد مجتمع ذكوري أم وجود ذكوري؟

تُعلِّق نوال السعداوي على الفكرة الشهيرة لسيمون دي بوفوار «المرأة لا تولد امرأة، بل تصبح امرأة»، بمعنى «أن المجتمع هو الذي يصنع شخصية المرأة وصفاتها الأنثوية وليس الطبيعية أو البيولوجيا. استطاعت هذه الفكرة أن تهدم فكرة سابقة عليها، كان يتبناها سيجموند فرويد تقول: إن الطبيعة أو البيولوجيا هي التي تحدد مصير الإنسان الرجل أو المرأة». (نوال السعداوي، 2018: 216) وفي هذا، يجدر الذكر أن المرأة في سعيها الأنطولوجي تسلك مسلكاً أوعر من الرجل باستهدافها للمطلق والكمال. وقد يردُّ بعضهم أن منشأ هذا التطلع نحو استكمال النقص، هو أن «المرأة لم تقف هذا الموقف إلا كردِّ فعل للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي فرضها عليها الرجل صاحب السلطة التشريعية وغيرها من السلطات، والتي جعلتها تعتقد وتشعر أنها كائنٌ ضعيفٌ ناقصٌ محكوم عليه أن يظل على الدوام قاصراً». (يوسف مراد، 2020: 31) وبالتالي كان عليها أن تنتفض وتطالب بحقوقها المستلبة، وبالمساواة مع الرجل لاسيما في حق التفكير والمعرفة، خاصةً وأن «مجتمعنا ما يزال يحتضن «المرأة - الدمية» و«المرأة - السلعة»، ويصاب بالخوف أمام ظاهرة المرأة المفكرة والمسئولة». (غادة السمان، 1991: 156) لذلك لا بد من الاستمرار في مجابهة هذه الرؤية اللاأخلاقية واللامنطقية للمرأة بوصفها سلعة أو وسيلة، بل الالتفات لها كموجود لذاته.

خاتمة:

ختاماً، نقول أن الاحتفاء بالفكر النسوي ليس مجرد رد اعتبار لتاريخٍ مغيَّب، بل هو انتصارٌ لعدالة الوجود وصدق الحقيقة. إذ ليس في الإمكان أن نغضَّ الطرف عن ذلك الأثر البالغ الذي تركته المرأة في البنية الفلسفية، رغم محاولات طمسها ضمن سرديات ذكورية متواترة ومتكررة. كما أن رفض فكر المرأة هو في جوهره رفض لكينونتها، ونكرانٌ لموقعها في الوجود ذاته. وكأن الكوجيتو نفسه الذي يشرط الوجود بالفكر أُعيد توجيهه ليُقصي لا ليؤسس! فالفكر النسوي لم يكن يومًا مجرد رد فعل على السائد، بل كان مسارًا فكريًا مستقلًا، يشقُّ طريقه رغم العوائق التاريخية. وما لم يُفرض الحضور المعرفي للمرأة كضرورة، فسنظل ندور في دوائر الهوية المغلقة والجندر المقيَّد. إن النسوية الفلسفية لا تبحث عن امتياز، بل تطرح أسئلة تُقلق أنظمة المعنى المتوارثة، وتوقظ الفكر من سباته الذكوري الطويل. فهي لا تقف عند حدود الإشكاليات الثقافية فقط، بل تفتح آفاقًا لتصورات جديدة عن الوجود بكل عناصره.

لقد كان وما يزال الوعي النسوي أحد المحركات الكبرى في تجديد الفكر الفلسفي، لاسيما عندما يعي الجميع أن المرأة ليست مجرد موضوع للدراسة، بل هي فاعل فكري يُثري النقاشات الفلسفية ويذكي مقارباتها المتنوعة. من هنا كان لزاماً تجاوز النظرة الضيقة والسالبة التي تُقلل من قيمة العقل النسوي، والاعتراف بأن ما قدمته النساء في مجالات الفلسفة والعلوم الإنسانية يجب أن يُدرج ضمن البناء المعرفي الذي يطمح المجتمع إلى تحققه وإنجازه. وهكذا، لا بد من العمل على تفكيك البنية الذكورية للفكر التي غالبًا ما تحاول تقليص قيمة المساهمة النسوية، وتحجيم تأثيراتها في الحقول المعرفية وبالتحديد الفلسفة.

قائمة المصادر والمراجع

- روسا أرماندو، (2021)، **درس هيباتيا الأخير** (ط1)، تر: ناصر الحلواني، د. ب: د.ن.
- غاردر جوستاين، (بدون سنة)، **عالم صوفي** (ط2)، تر: حياة الحويك عطية، الأردن: دار المنى للنشر والتوزيع.

- إمام إمام عبد الفتاح، (1996)، **أرسطو والمرأة** (ط1)، القاهرة – مصر: مكتبة مدبولي.
- إمام إمام عبد الفتاح، (1996)، **نساء فلاسفة**، القاهرة – مصر: مكتبة مدبولي.
- دو بوفوار سيمون، (2015)، **الجنس الآخر: التجربة الحياتية** (ط1)، ج2، تر: سحر سعيد، دمشق – سوريا: الرحبة للنشر والتوزيع.
- مدحت مايكل، (صيف 2022)، «المقاربة النسوية لفكرة الهوية في فلسفة مارثا نوسباوم»، **مجلة تَبيُّن** (ع41)، مج11، الدوحة: **المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات**.
- السعداوي نوال، (2018)، **قضايا المرأة والفكر والسياسة**، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي للنشر.
- مراد يوسف، (2020)، **سيكولوجية الجنس**، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي للنشر.
- السمان غادة، (أوت 1991)، **صفارة إنذار داخل رأسي**، بيروت – لبنان: مطبعة دار الكتب.

العدالة النسوية بين الواقع والمأمول في أفق الفكر الفلسفي

Feminist Justice: Between Reality and the Ideal in Philosophical Thought

مسيكة خولة
جامعة باجي مختار عنابة، أستاذة محاضر ب
khawlamassika@gmail.com

ملخص:

نتناول في هذه الورقة البحثية مفهوم العدالة النسوية باعتبارها مقاربة نقدية تسعى إلى إعادة النظر في النظم الاجتماعية والسياسية والثقافية التي كرّست التفاوت بين الجنسين عبر التاريخ حيث ننطلق من تحليل الواقع الراهن الذي لا تزال فيه النساء يعانين من أشكال متعددة من التمييز، سواء في المجال القانوني أو الاقتصادي أو الثقافي، رغم التقدم النسبي في بعض الحقوق، كما يستعرض البحث الأطر الفلسفية التي شكّلت خلفية لمفهوم العدالة، ابتداءً من الفكر الكلاسيكي (مثل أفلاطون وأرسطو)، مرورًا بالفكر الليبرالي الحديث (جون رولز)، وصولًا إلى الفلسفة النسوية المعاصرة (مثل نانسي فريزر ومارثا نوسباوم)، ويُبرز البحث الفجوة بين الواقع القائم والطموح المأمول، حيث تبقى العدالة النسوية مشروعًا قيد التحقق، يتطلب تفكيك البُنى الذكورية العميقة وتعزيز سياسات الاعتراف والتمكين النسوية.

الكلمات المفتاحية: العدالة النسوية، التمييز الجندري، الفلسفة السياسية، الاعتراف، المساواة.

Abstract :

This paper examines feminist justice as a critical framework aimed at re-evaluating the social, political, and cultural systems that have historically reinforced gender inequality. It analyzes the persistent forms

of discrimination women face today, despite partial progress in rights, and traces the philosophical foundations of justice from classical thought to contemporary feminist theory. The study underscores the gap between current realities and the envisioned ideal, arguing that achieving feminist justice requires dismantling patriarchal structures and advancing policies of recognition and empowerment.

Keywords: Feminist Justice, Gender Discrimination, Political Philosophy, Recognition, Equality.

مقدّمة:

إن مفهوم العدالة النسوية يعتبر مدخل نقدي لإعادة النظر في البنى الاجتماعية والسياسية التي ساهمت في تكريس التفاوت بين الجنسين. وتكمن أهمية البحث في تسليط الضوء على الفجوة القائمة بين ما تحقق للمرأة من مكاسب على المستوى الحقوقي، وبين ما يزال يفرضه الواقع من تحديات تمييزية وهيكلية.، من أجل ذلك نطرح الإشكالية التالية: إلى أي مدى استطاعت العدالة النسوية أن تترجم طموحاتها النظرية إلى تحولات واقعية في المجتمعات المعاصرة؟ وما الأطر الفلسفية التي يمكن أن تسند هذا المشروع وتدفع به نحو التحقق الفعلي؟

أولا: العدالة النسوية بين المفهوم والنشأة:

1_ تعريف العدالة النسوية

يُعدّ مفهوم العدالة النسوية من أكثر المفاهيم إثارة للجدل في الفكر الفلسفي المعاصر، نظرًا لما يحمله من أبعاد أخلاقية، اجتماعية، وسياسية، تسعى إلى إعادة النظر في توزيع السلطة والموارد والتمثيل الرمزي بين الرجال والنساء. وقد شهد الفكر النسوي تطورًا لافتًا منذ القرن العشرين، حين بدأت النسويات في التشكيك في الأسس الذكورية التي قامت عليها الفلسفة الغربية الكلاسيكية، من أفلاطون إلى هيغل، وصولًا إلى فلاسفة الحداثة. تسعى هذه الدراسة إلى استكشاف موقع العدالة النسوية في الواقع الراهن، ومقارنتها بما يأمله الخطاب الفلسفي النسوي من تحولات جذرية في بنى التمييز الجندري، وذلك عبر تحليل نصوص لعدد من المفكرين

الذين ساهموا في بلورة مفهوم العدالة في سياقات نسوية أو قابلة للنقد النسوي.

تُعرّف العدالة النسوية بأنها السعي لتحقيق المساواة بين الجنسين في مختلف المجالات، ليس فقط على المستوى القانوني بل أيضًا على المستوى الثقافي والاجتماعي والرمزي. وقد ربطت الفيلسوفة نانسي فريزر العدالة بـ»الاعتراف المتبادل والتمثيل السياسي والتوزيع العادل» (فريزر، 2012، ص. 17).

2_ تطور الفكر النسوي عبر الموجات التاريخية:

مرت النسوية بثلاث موجات رئيسية:

الموجة الأولى: ركزت على الحقوق القانونية (حق التصويت والتعليم).

الموجة الثانية: طرحت قضايا الجسد، العنف، والعمل.

الموجة الثالثة والرابعة: سعت إلى تفكيك المفاهيم التقليدية حول الهوية والنوع، وهو ما برز لدى جوديث بتلر، تقول بتلر: «النوع ليس واقعًا بيولوجيًا ثابتًا بل بناء اجتماعي يتم إنتاجه وتكراره من خلال الممارسة» (بتلر، 2019، ص. 42).

3_. التحولات الفلسفية في فهم الجندر:

تُعد العدالة النسوية مفهومًا مركزيًا في الفكر النسوي المعاصر، وهي تشير إلى المطالبة بإزالة التمييز الجندري وتحقيق المساواة بين النساء والرجال في الفرص والحقوق والتمثيل. تقول سيمون دي بوفوار: «لا تولد المرأة امرأة، بل تُصبح كذلك» (دي بوفوار، 2009، ص. 14).

شهد مفهوم الجندر (النوع الاجتماعي) تحولات جذرية في الفكر الفلسفي الغربي، خصوصًا منذ النصف الثاني من القرن العشرين، حيث لم يعد يُنظر إليه باعتباره مجرد انعكاس بيولوجي للجنس، بل باعتباره بناءً اجتماعياً وثقافياً يتشكل ضمن سياقات السلطة والمعرفة، لقد شكّلت الموجة النسوية الثانية في السبعينات من القرن العشرين منطلقًا حاسمًا في هذا التحول؛ إذ طرحت فيلسوفات نسويات مثل سيمون دي بوفوار فكرة أن «المرأة لا تولد امرأة، بل تُصبح كذلك» (دي بوفوار، 1994، ص. 295)، وهو ما يعني أن الجندر ليس معطى بيولوجيًا بقدر ما هو بناء اجتماعي مفروض. هذا الطرح زعزع الثنائية التقليدية بين «الطبيعة»

و»الثقافة»، وفتح المجال لتحليل علاقات القوة التي تنتج الهوية الجندرية.

في التسعينات، عمّقت جوديث بتلر هذا التحول عبر نظريتها في «التحقيب الجندري» (Gender Performativity)، حيث اعتبرت أن الهوية الجندرية لا تُعبر عن جوهر داخلي، بل تُنتَج من خلال تكرار أفعال وسلوكيات اجتماعية معينة. فبتلر ترى أن الجندر هو «أداء» يُعاد إنتاجه باستمرار من خلال اللغة والممارسات الاجتماعية (بتلر، 2009، ص. 45). ومن هذا المنظور، يصبح الجندر قابلاً للتفكيك والمساءلة، مما يُحدث شرخًا في تصورات الهوية الثابتة، وتتجلى أهمية هذه التحولات الفلسفية في نقدها الجذري للبنى السلطوية، لا سيما النظام الأبوي، الذي رسّخ أدوارًا جندرية جامدة. كما أسهمت هذه المقاربات في تطوير مقاربات تقاطعية تأخذ بعين الاعتبار التداخل بين الجندر والعِرق والطبقة والقدرة الجسدية، وهو ما فتح آفاقًا جديدة لفهم التعددية داخل التجربة الإنسانية.

إن هذه التحولات لم تقتصر على النظرية فحسب، بل أثرت في السياسات العامة، ومناهج التعليم، والتشريعات القانونية في العديد من الدول، حيث بدأ يُنظر إلى الهوية الجندرية كحق من حقوق الإنسان لا كتصنيف بيولوجي ثابت.

في المحصلة، يمكن القول إن الفلسفة الحديثة، من خلال نقدها لمفاهيم الذات والهوية والمعرفة، أسهمت بشكل جوهري في إعادة تشكيل مفهوم الجندر، مما جعل منه مجالاً ديناميكياً يعكس تعقيدات الإنسان وتعدد وجوهه.

ثانيًا: العدالة النسوية والتمييز البنيوي:

ترى نانسي فريزر أن «التمييز ضد المرأة لا ينبع فقط من نقص الموارد بل من غياب الاعتراف الاجتماعي بها كفاعل كامل» (فريزر، 2012، ص. 33)، ويتطلب تحقيق العدالة وفق فريزر نمطًا جديدًا من العدالة يشمل البعد الثقافي والتمثيلي إلى جانب التوزيع الاقتصادي.

والتمييز البنيوي يُقصد به ذلك الظلم المتأصل في هياكل المجتمع، والذي لا يظهر بالضرورة في قوانين مباشرة، بل يتجلى في التوزيع غير العادل للفرص والموارد والتمثيل. تقول جاكولين سكوت إن التمييز البنيوي يتمظهر في المؤسسات

التعليمية وسوق العمل ووسائل الإعلام، حيث تُعاد إنتاج أدوار النوع التقليدية وتُهمّش أصوات النساء (سكوت، 2011، ص. 79).

كما أن العدالة تقتضي إزالة العلاقات السلطوية التي تُبقي بعض الأفراد في مواقع التبعية، وهو ما يتطلب تفكيك البنى الأبوية التي تفرض على النساء أدوارًا نمطية تحدّ من مشاركتهن في المجال العام (أندرسون، 2010، ص. 96).وحيث يمتد البعد الأخلاقي في العدالة النسوية إلى نقد مبدأ الحياد الأخلاقي في الفلسفة السياسية، الذي يُخفي تحيّزاته تحت قناع العمومية. تشير كارول غيليغان إلى أن الأخلاق النسوية تُبرز أهمية «أخلاقيات الرعاية» مقابل «أخلاقيات العدالة» التقليدية، وهو ما يعيد صياغة الفهم الفلسفي للعدالة (غيليغان، 2005، ص. 88)، وفي السياق نفسه، تنتقد آيريس ماريون يونغ التركيز المفرط على الإنصاف الإجرائي، معتبرةً أن العدالة الحقيقية تتطلب الاعتراف بالاختلاف ورفع أشكال الإقصاء الجماعي لا مجرد ضمان تكافؤ الفرص (يونغ، 2014، ص. 102).

وعليه تؤكد العدالة النسوية أن التمييز ضد المرأة ليس نتيجة قرارات فردية فقط، بل هو ناتج عن بنى اجتماعية واقتصادية وثقافية معقدة. وهي بذلك تدعو إلى إعادة التفكير في مفاهيم العدالة التقليدية وإلى بناء مقاربة بديلة قادرة على استيعاب التعددية والاختلاف. إن تحقيق العدالة النسوية لا يتم عبر إصلاحات سطحية، بل يتطلب نقدًا جذريًا للهياكل المنتجة للتمييز البنيوي.

ثالثًا: العدالة النسوية في الواقع المعاصر:

1_قراءة في المؤشرات العالمية للمساواة:

تشير تقارير هيئة الأمم المتحدة للمرأة (2023) إلى أن النساء يشكلن 26% فقط من أعضاء البرلمانات في العالم، وما زلن يعانين من فجوة الأجور بنسبة تقارب 20% مقارنة بالرجال، أما عن وضع المرأة في السياق العربي فتتشابك التحديات الاجتماعية والدينية والقانونية، مما يُعقّد الوصول إلى العدالة النسوية وتبرز عدة مظاهر للتمييز، مثل قوانين الأحوال الشخصية، والعنف الأسري، والتمثيل الضعيف في مواقع القرار، تقول نوال السعداوي: «المرأة تُظلم مرتين، مرة لأنها أنثى، ومرة لأنها من العالم الثالث» (السعداوي، 2007، ص. 12).

2_العدالة النسوية في الفكر الفلسفي الغربي:

يُعد جون رولز من أبرز الفلاسفة السياسيين في القرن العشرين. يطرح رولز مبدأين أساسيين: المساواة في الحريات الأساسية، وتوزيع الفرص الاقتصادية بما يخدم الأقل حظًا. إلا أن نظريته لم تتطرق بوضوح إلى النوع الاجتماعي (رولز، 2001، ص. 82).

كما تطرح نانسي فريزر تصوراً متقدماً للعدالة، حيث تُقسمها إلى ثلاثة أبعاد: التوزيع الاقتصادي، والاعتراف الثقافي، والتمثيل السياسي (فريزر، 2012).

وتذهب جوديث بتلر إلى تفكيك الجندر فتقول: «ليست الهوية سوى نتاج لأفعال تُعيد إنتاج نفسها باستمرار» (بتلر، 2019، ص. 55).

3_العدالة النسوية في الفكر العربي المعاصر:

شهد الفكر العربي منذ نهاية القرن العشرين تطوراً في الخطاب النسوي مع بروز مفكرات عربيات نقدن الواقع الاجتماعي والديني والقانوني ومن أشهرهم نوال السعداوي في كتابها «المرأة والجنس»، انتقدت السعداوي الأنظمة الاجتماعية والطبية والتعليمية التي تتآمر على جسد المرأة والبنية الذكورية للمجتمع (السعداوي، 2007، ص. 35)

تُعدّ الفلسفة النسوية في السياق العربي ظاهرة فكرية نقدية ظهرت كردّ فعل على البُنى الذكورية المتجذرة في الثقافة والمجتمع والدين. وهي لا تقتصر على المطالبة بحقوق المرأة فحسب، بل تسعى إلى تفكيك الأسس المعرفية والسلطوية التي أنتجت التمييز الجندري، من خلال توظيف أدوات التحليل الفلسفي والاجتماعي والنقد الثقافي. وتُعد نوال السعداوي واحدة من أبرز الأصوات المؤسسة لهذا التيار في الفكر العربي المعاصر، حيث شكّل مشروعها الفكري نموذجًا راديكاليًا لمساءلة العلاقة بين الجندر، والدين، والسياسة، والجسد.

لقد أسست السعداوي منظورًا نسويًا خاصًا ينبثق من واقع المرأة العربية، متأثرًا في الوقت نفسه بالنسوية الغربية، لكنه غير خاضع لها بالكامل. ركزت في كتاباتها – مثل المرأة والجنس (1972) والوجه العاري للمرأة العربية (1977) –

على الجسد بوصفه ساحة للصراع الثقافي والسياسي، معتبرة أن قمع الجسد الأنثوي يمثل أداة مركزية للهيمنة الذكورية، التي تتغذى من تواطؤ المؤسسة الدينية مع النظام الأبوي. ومن ناحية منهجية، جمعت السعداوي بين النقد السوسيولوجي والتحليل الفلسفي، مع توظيف مفاهيم مستمدة من الفرويدية، والماركسية، والوجودية، لتفسير الآليات المعقّدة التي تنتج اضطهاد المرأة. وقد تميز خطابها بالوضوح والجرأة، لكنه قوبل أيضًا بانتقادات حادة من التيارات المحافظة، وحتى من بعض النسويات العربيات اللواتي رأين أن أطروحاتها تغلب عليها النزعة التعميمية أو التصادمية. (السعداوي، 2007، ص 40

ورغم الجدل الذي أثارته، أسهمت نوال السعداوي في إحداث تحول نوعي في الفكر النسوي العربي، من خلال إعادة تعريف الهوية النسوية ليس بوصفها مجرد حالة اجتماعية، بل ككائن وجودي-سياسي-ثقافي يستحق الاعتراف والتفكيك والتحليل. كما فتحت المجال أمام أجيال جديدة من المفكرات لتناول قضايا الجندر من زوايا فلسفية أعمق وأكثر تنوعًا.

رابعاالعدالة النسوية بين الواقع والمأمول:

رغم التقدم النسبي، لا تزال العدالة النسوية هدفًا بعيد المنال في كثير من المجتمعات.حيث يتطلب تحقيق العدالة النسوية تغييرات قانونية، ثقافية، تعليمية، وسياسية فعلى الرغم من لتقدم التشريعي والمؤسسي في بعض الدول، لا تزال الفجوات الجندرية قائمة في مجالات متعددة، مثل الأجور، والمشاركة السياسية، والوصول إلى مواقع صنع القرار. فالمؤسسات، رغم حيادها الظاهري، غالبًا ما تعيد إنتاج التراتبية الجندرية القديمة، وهذا يرجع إلى أن الثقافة الأبوية تسكن تفاصيل الحياة اليومية، ما يجعل تحقيق العدالة النسوية مشروعًا طويل الأمد يتطلب إعادة تشكيل الوعي الجمعي.

لقد قدم كثير من المفكرين الكلاسيكيين، مثل أفلاطون وأرسطو، تصورًا محدودًا للمرأة داخل الفضاء الفلسفي، حيث تم استبعادها من مفاهيم المواطنة والعقلانية. بينما نجد محاولات نسوية حديثة لإعادة بناء الفلسفة الأخلاقية والسياسية انطلاقًا من تجارب النساء، تقول «سيمون دي بوفوار» في كتابها

«الجنس الآخر»: «المرأة لا تولد امرأة، بل تُصنع كذلك»، منتقدة بذلك القوالب الاجتماعية التي تُنتج صورة المرأة بوصفها الآخر التابع (دي بوفوار، 2009، ص. 12)، كما تدعو «جوديث بتلر» إلى تفكيك الهوية الجندرية، معتبرة إياها أداءً اجتماعياً وليس جوهرًا ثابتًا، ما يفتح أفقًا فلسفيًا جديدًا لفهم العدالة النسوية (بتلر، 2017، ص. 61).

ونحو عدالة نسوية مأمولة من أجل تحقيق العدالة النسوية يستوجب ما يلي:

- إعادة تعريف المفاهيم الفلسفية لتكون شاملة لتجارب النساء.
- دمج منظور النوع الاجتماعي في المناهج الفلسفية والتعليمية.
- تبني نهج تقاطعي يراعي التداخل بين الجندر والطبقة والعرق
- تحفيز المشاركة النسائية في الفضاءات الفكرية والسياسية.

إن العدالة النسوية ليست فقط مطلبًا حقوقيًا، بل هي مشروع فلسفي وأخلاقي لإعادة التفكير في العلاقات الاجتماعية والمؤسسات والمعاني الثقافية. وبينما يخطو الفكر الفلسفي نحو هذا الأفق، تظل المسافة بين الواقع والمأمول مرهونة بالتحولات المجتمعية والوعي الجمعي.

الخاتمة:

نخلص في نهاية هذا البحث إلى أن العدالة النسوية لا يمكن أن تتحقق إلا عبر تجاوز الرؤى التقليدية للعدالة ومن أبرز التوصياتالتي توصلنا إليها: أنه يجب. إدماج البعد الجندري في السياسات، مراجعة التراث الديني من منظور نقدي، دعم البحث النسوي الفلسفي، تمكين النساء اقتصاديًا وسياسيًا، والتوعية المجتمعية بأهمية العدالة الجندرية.

قائمة المراجع:

1. بتلر، جوديث. (2019). الجندر وإثTrouble in Gender. ترجمة: سعيد بنكراد. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
2. دي بوفوار، سيمون. (2009). الجنس الآخر. ترجمة: جورج أبي صالح. بيروت: دار الساقي.
3. رولز، جون. (2001). نظرية في العدالة. ترجمة: سعيد الغانمي. بيروت:

المنظمة العربية للترجمة.
4. السعداوي، نوال. (2007). المرأة والجنس. القاهرة: دار الآداب.
5. فريزر، نانسي. (2012). العدالة الاجتماعية في عصر العولمة. ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل. بيروت: المركز الثقافي العربي.
6. هيئة الأمم المتحدة للمرأة. (2023). تقرير المساواة بين الجنسين العالمي.
7. غيليغان، كارول. (2005). نظرية أخلاقية نسوية (ترجمة عايدة فخري). مركز دراسات المرأة.
8. سكوت، جاكولين. (2011). النوع الاجتماعي والسلطة (ترجمة سعاد هاشم). المنظمة العربية للترجمة.
9. يونغ، آيريس ماريون. (2014). العدالة وسياسات الاختلاف (ترجمة فواز طرابلسي). دار الساقي

الهوية الجندرية في مجتمعات ما بعد الحداثة بين التفكيك وإعادة التشكيل.

Gender Identity in Postmodern Societies: Between Deconstruction and Reconstruction

هنية رزيق [(1)]
[1] **جامعة محمد بوضياف -المسيلة، طالبة دكتوراه**
henia.rezig@univ-msila.dz

ملخص

في المجتمعات ما بعد الحداثية تشهد الهوية الجندرية صراعًا بين تفكيك الفئات الثابتة وإعادة تقديم تصورات حديثة تتجاوز الثنائيات التقليدية، وتُبرز اشكالًا متعددة من الهويات الجندرية غير النمطية. ويتطلب تعريف الهوية الجندرية بدايةً التمييز بينها وبين الجنس البيولوجي، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الجندر يمثل بناءً اجتماعيًا وثقافيًا متغيرًا. في هذا الإطار كان للفكر النسوي المعاصر دور محوري في تطوير هذين المفهومين وإبراز الطابع الديناميكي والمتعدد الأبعاد للجندر. إلى جانب ذلك، تُسهم المقاربات ما بعد الحداثية بدورها في تعميق هذا الفهم، فالهوية الجندرية هوية غير مركزية وتتشكل وفقًا للسياقات المختلفة. وفي الفضاء الرقمي وحركات الدفاع عن حقوق الإنسان تتيح منصات التواصل الاجتماعي للفئات المهمشة إمكانية عرض هويات جندرية بديلة تعزز حضورها في الخطاب العام. ومع ذلك، فإن عقبات مثل الاغتراب والعزلة والرفض الاجتماعي لا تزال تحول دون الفهم والقبول الكاملين للهويات الجندرية، بشكل يُعيق تحقيق اعتراف اجتماعي وثقافي شامل بهذه الهويات.

الكلمات المفاتيح: الهوية الجندرية، ما بعد الحداثة، البناء الاجتماعي، الثنائيات التقليدية، الخطاب الإعلامي، الخطاب الجندري.

Abstract

In postmodern societies, gender identity is undergoing a struggle between deconstructing fixed categories and reintroducing modern conceptualizations that transcend traditional binaries and highlight multiple forms of non-stereotypical gender identities. Defining gender identity requires first distinguishing it from biological sex, taking into account that gender is a changing social and cultural construct. Contemporary feminist thought has played a pivotal role in developing these two concepts and emphasizing the dynamic and multidimensional nature of gender. Postmodernist approaches also contribute to deepening this understanding, as gender identity is decentralized and shaped by different contexts. In the digital space and human rights movements, social media platforms allow marginalized groups to project alternative gender identities that enhance their presence in public discourse. However, obstacles such as alienation, isolation, and social rejection still prevent the full understanding and acceptance of gender identities, hindering the achievement of universal social and cultural recognition of these identities.

Key words: Gender identity, postmodernity, social construction, traditional binaries, media discourse, gender discourse

مقدّمة:

يشهد العالم تحولات جذرية خاصة في «عصر ما بعد الحداثة»، أين بدأت مفاهيم كانت تعتبر مستقرة وثابتة، مثل الهوية والجندر تفقد شيئًا فشيئًا طابعها الصلب. لم تعد هذه المفاهيم تُفهم داخل قوالب جاهزة، ولم تعد تخضع للمعايير القديمة التي حكمتها طويلًا. فمفهوم الجنس على سبيل المثال ارتبط منذ القدم بالصفات البيولوجية التي يولد بها الإنسان والتي تُحدد من خلالها إن كان ذكرًا أم انثى، لكن اليوم لم تعد الهوية الجندرية مجرد سمة طبيعية أو بيولوجية،

بل أصبحت تُفهم كنتاج ثقافي واجتماعي مُعقد. يتشكل عبر تداخل مجموعة من الخطابات والنظم الرمزية التي تتطور باستمرار.

لم يعُد الجندر مجرد تصنيف ثابت، بل بات يُمثل هوية ديناميكية تتغير وتتحور من خلال تفاعل الأفراد مع الأنساق الاجتماعية والسياسية والثقافية ضمن حياتهم اليومية. ويتفاوضون مع معايير الضبط الاجتماعي المحيطة بهم. ترى نظرية الأدائية الجندرية لجوديث بتلر إن ما نعتبره هوية ما هو إلا محصلة أنماط وتوقعات سابقة الوجود. أي أننا، لا نولد بهويات معينة أو ماهيات محددة مسبقًا بل نُدفع نحوها تدريجيًا. ويتفق هذا تمامًا مع مقولة سيمون دي بوفوار الشهيرة «لا تُولد المرأة امرأة وإنما تُصبح كذلك! «

في هذا السياق تبرز فلسفة ما بعد الحداثة كمنهج فكري فلسفي يتجاوز التصورات التقليدية، ويركز على تفكيك الهياكل الفكرية والاجتماعية التي كانت تعبر بديهية. كما أنها تعيد فتح النقاش حول مفاهيم مثل الهوية والانتماء، ومع صعود الحركات الحقوقية، كالنسوية ومجتمع الميم (LGBTQ) بدأنا نشهد تحولات عميقة في فهمنا للجندر، تتجاوز الثنائيات التقليدية (رجل/امرأة)، مما أدى إلى ظهور مفاهيم جديدة مثل العبور الجندري، التي تعكس فهمًا أكثر سيولة للجندر، بعيدًا عن الحتمية البيولوجية وأقرب للبنائية الاجتماعية. من هنا تكتسب مسألة الجندر أهميتها كإشكالية معقدة، تعكس التغيرات العميقة التي طرأت على مفهوم الهوية في ظل التحولات الفلسفية والثقافية المصاحبة لما بعد الحداثة، بناءً على ما سبق نطرح الإشكالية التالية: كيف أثرت تحولات ما بعد الحداثة على مفهوم الهوية الجندرية؟

أهمية الدراسة:

- يساهم فهم مفهوم الجندر في تحليل الهياكل الثقافية التي تحدد الأدوار الجندرية، كما يكشف عن الآليات التي تُشكل من خلالها هذه الأدوار داخل المجتمع.
- تركز هذه الدراسة على الكيفية التي تتكون بها الهويات الجندرية في سياق ما بعد الحداثة، حيث تُفهم الهوية كنتاج لعمليات خطابية وثقافية متشابكة، بدلاً من كونها جوهرًا ثابتًا، ويسهم هذا في تفسير التحولات التي تطرأ على فهم

الذات والمجتمع.

- ركزت الدراسة على تأثير المنصات الرقمية في تفكيك أو إعادة تشكيل الهوية الجندرية، وتوضح كيف تحولت وسائل التواصل الاجتماعي إلى أدوات فعالة للنشاط الحقوقي والمجتمعي.
- تسعى هذه الدراسة إلى توسيع النقاشات النظرية وتوسيع آفاق المفاهيم المرتبطة بالجندر والهويات وذلك عبر دمج رؤى فلاسفة ما بعد الحداثة البارزين مثل جوديث بتلر، ميشيل فوكو وجان بودريار.

منهج الدراسة

تعتمد هذه الدراسة على منهج تحليلي نقدي لفهم تجليات الهوية الجندرية في مجتمعات ما بعد الحداثة، مع التركيز على تأثير الحركات الحقوقية المعاصرة كالنسوية ومجتمع الميم، وقد تم دمج مقاربتين أساسيتين: الأولى هي المقاربة التفكيكية التي تعمل على تحليل خطاب النوع وتفكيك الثنائية التقليدية (ذكر/ أنثى)، والثانية هي المقاربة الوصفية التأويلية التي تساعد على استيعاب كيفية إعادة تشكيل الجندر كهوية مرنة ومتغيرة من خلال الممارسات اليومية والتفاعلات ضمن الفضاء الرقمي. كما تم الاستعانة ببعض مفاهيم ما بعد الحداثة لفهم السياقات الثقافية والاجتماعية التي تشهد هذه التحولات مع التركيز على وسائل التواصل الاجتماعي كأداة رئيسية للتعبير عن الهويات الجديدة.

1 - المحور الأول: التأصيل المفاهيمي والنظري للهوية الجندرية

1--1: مدخل مفاهيمي إلى الجندر والهوية الجندرية

يعد مفهوم الهوية حجر الزاوية في الدراسات الإنسانية والاجتماعية، فهو يعكس الطريقة التي يعبر بها الفرد عن هويته او يُعرف ضمن جماعته الثقافية والاجتماعية. ومن بين أحد أعقد أشكال الهوية تبرز الهوية الجندرية، التي تتجاوز الفروق البيولوجية لتتأسس على تصورات اجتماعية وثقافية تحدد أدوار الذكورة والانوثة.

لا تقتصر الهوية الجندرية على الفروق البيولوجية بين الجنسين، بل تتشكل من تصورات اجتماعية وثقافية تحدد مفهوم الرجل أو المرأة ضمن الخطاب والمعنى، وقد استخدم مصطلح الجندر لأول مرة منذ أواخر سبعينات القرن

الماضي في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا لمكافحة الحتمية البيولوجية، أي الزعم بأن تبعية المرأة على الصعيد الاجتماعي متجذرة في تغايرها الجسدي، ويعد مصطلح الجندر تعريبًا للكلمة الإنجليزية Gender ويقصد بها الخاصيات الاجتماعية المجسدة للاختلافات في السلوك ما بين الرجل والمرأة داخل ثقافة معينة. أي أن الصفات الجندرية يمكن ان تختلف من ثقافة إلى أخرى، فجندر الفرد في المجتمع الغربي يختلف عن جندر الفرد في المجتمع العربي، كما يختلف جندر المرأة والرجل في المدينة عن جندر المرأة والرجل في الريف، هذا الاختلاف الذي يشكله السياق الثقافي، أو التنشئة الاجتماعية هو ما يعمل على تحديد السلوك الخاص بكل فرد ومن ثم بكل جنس. (عائشة، 2021، صفحة 437)

تعرف الهوية الجندرية بأنها تعبير عن كيفية تصور الفرد لنفسه كذكر أو أنثى، أو كصبي أو فتاة، أو كمزيج من الذكورة والأنوثة، أو كشخص يتنقل بين هذين التصنيفين، أو كشخص خارج هذه الفئات تمامًا. فمن المهم التمييز بين الهوية الجندرية والجنس البيولوجي، الذي يشير إلى الذكورة أو الأنوثة. بالنسبة للعديد من الأشخاص، تتوافق الهوية الجندرية مع الجنس البيولوجي بشكل تقليدي. ومع ذلك، هناك أفراد يشعرون بارتباط ضئيل أو معدوم بين الجنس والجندر؛ على سبيل المثال، المتحولون جندريًا قد تكون لديهم خصائص جنسية بيولوجية واضحة، لكنهم يعرفون أنفسهم بجندر يرتبط تقليديًا بالجنس الآخر. (Britannica، 2025).

فيما يعد تعريف جوديث بتلر للهوية الجندرية في كتابها مشاكل الجندر (Gender Trouble, 1990)، من أكثر التعاريف تأثيراً في الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع: الهوية الجندرية ليست شيئًا ثابتًا او حقيقة داخلية، بل هي بناء يتشكل من خلال تكرار الأفعال والسلوكيات الجندرية التي تنظمها الثقافة، وتشير في هذا السياق بأن الجندر هو تأثير يُفترض أنه نتيجة: أي أن الجندر يُنتج أدائيًا من خلال التعبيرات التي يُعتقد انها تكشف عنه. (Nicholson, 1990, p. 16)

في هذا الإطار يرى الجوهرانيون (Essentialists) أن الهوية الجندرية امر ثابت ومستقر منذ ولادة الفرد بسبب ارتباطها بعوامل جينية وبيولوجية، بينما

يرى البنائيون الاجتماعيون (Social Constructivists) ان الهوية الجندرية هي بناء اجتماعي محض يتشكل من خلال التأثيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية وحتى الدينية، فيما طورت بتلر مقاربتها الادائية، التي تُعد امتدادًا للفكر ما بعد البنيوي (Performatism) وترى من خلالها أن الهوية الجندرية تتشكل من خلال الأداء المستمر للسلوك الجندري مثل الأفعال والكلام. لا يشير هذا بالضرورة إلى وجود تناقض بين هذه الاتجاهات. اذ يمكن التعبير عن الهوية الجندرية التي يفترض أن تكون فطرية بأساليب مختلفة في ثقافات متعددة.

1--2الفروق المفاهيمية بين الجنس (Sex) والجندر (Gender):

عند تناول مفاهيم مثل الجندر والجنسانية والجنس، يجب التأكيد على التمييز الواضح بين الهوية الجندرية والتوجه الجنسي وذلك لتجنب أي التباس مفاهيمي. فالهُوية الجندرية تتعلق بالكيفية التي يُعرف بها الفرد نفسه بناءً على جنسه سواءً كان ذكر أم أُنثى، أو غير ذلك، أما التوجه الجنسي فيرتبط بمشاعر الفرد العاطفية والجنسية تجاه الآخرين. ويُعتبر هذا التمييز جوهريًا عند مناقشة مسائل الهوية الجندرية، خاصة فيما يتعلق بالأفراد غير الثنائيين الذين تتنوع توجهاتهم الجنسية تمامًا مثل غيرهم.

إن العلاقة بين الجنس والجندر، علاقة متداخلة ووثيقة الارتباط، سواء من ناحية الاستعمال الاصطلاحي، او من ناحية المعاني التي يحيل إليها كل مصطلح، حيث نجد استعمالات متعددة ومتضاربة، مثل استعمال مصطلح الجنوسة او الجنس أو الجندر للتعبير عن الفرق بين الذكر والانثى، غير أن لكل مصطلح تعريفاً مختلفاً. في هذا السياق تؤكد آن اوكلي أن الجندر ليس نتاجًا مباشرًا للجنس البيولوجي وعرفت الجنس بأنه السمات التشريحية والفيسيولوجية التي تحدد الذكورة والأنوثة البيولوجية، وعرفت الجندر بأنه الذكورية والأنثوية المحددة اجتماعيًا، وانهما لا يتحددان بيولوجيًا وإنما من خلال صفات اجتماعية وثقافية ونفسية مكتسبة يصبح المرء من خلالهما رجلاً او امرأة في مجتمع محدد في وقت محدد. (عائشة، 2021، صفحة 440)

من الجدير بالذكر أن الفهم التقليدي» للجنس « في الفكر الحداثي وفكرة « الجندر « فيما بعد الحداثة هو كيفية اختلافهما من حيث المعنى والدلالة. ففي الإطار الحداثي، يعتبر الجنس ضرورة بيولوجية تهدف إلى الإنجاب. إذ يرى هذا الاتجاه أن الغاية الأساسية من الجنسانية هي التكاثر ما يجعل أي ممارسات جنسية غير متعلقة بالتكاثر انحرافًا عن النمو الطبيعي للأسرة. أما في الفكر ما بعد الحداثي، تغير هذا المفهوم بشكل كبير، فهو لا يرتبط بالوظيفة التكاثرية بل أصبح يُنظر إليه كنتيجة لعلاقة كل فرد بجنسيته وجسده وهويته.في هذا السياق، لا يفهم الجندر كنتيجة تلقائية للجنس البيولوجي (Nash, 2023, p. 414)

أما في سياق الدراسات الجندرية التي دشنتها الحركة النسوية في جيلها الثاني انطلقت أطروحات جوديث بتلر في الهوية الجنسية والنظر لماهية النوع الاجتماعي/ الجندر والجنس، اذ اعتبرت أن التمييز بين الجندر لطالما كان مهماً للجهد النسوي القديم في تفنيد الادعاء بشأن التشريح البيولوجي، فالجنس يمثل الجوانب الثابتة والمتمايزة تشريحيًا بينما الجندر هو المعنى الثقافي والشكل الذي يكتسبه هذا الجسد والأنماط المتغيرة الناتجة عن تكييفه الثقافي. وبإبقاء هذا التفريق قائماً يصبح من غير الممكن عزو قيم المرأة ووظائفها الاجتماعية الى الحتمية البيولوجية، كما لا نستطيع الإشارة بشكل مجدٍ إلى سلوك جندري طبيعي وآخر غير طبيعي حيث أن الجندر كله بحكم التعريف غير طبيعي. (القرني، 2019، صفحة 169)

دعت النسويات المعبرات عن توجهات متنوعة، إلى ضرورة التساؤل حول التعارض بين الجنس والجندر. فمنهن من رأين أنه ليس من مصلحة النسويات تكرار وتكريس الازدواجية بين الثقافة والطبيعة السائدة في ثقافتنا. فعلى سبيل المثال، تشير مويرا جاتنس إلى أصل المصطلح خارج إطار النسوية، وتتساءل ما إذا كان هذا التمييز يخدم النسويات فعليًا في فهم الخبرة المجمدة للنساء. وتقول سومر برودريب بأننا لا نتعامل مع تعارض بين الطبيعة والثقافة فحسب، وإنما مع أيديولوجية أبوية تقدم الثقافة على الطبيعة، وترى أن التركيز على "النوع الاجتماعي" واستبعاد الفروق البيولوجية يمثل رفضًا للجسد الأنثوي، وتعصبًا

جنسيًا وليس تحررًا. كذلك ترى المدافعات عن تناول "الفروق البيولوجية" من أمثال روزي برايدوتي أن مفهوم الجندر غير كاف ليشمل العلاقة بين خصوصية تجسيد النساء والتعريف الاجتماعي والثقافي لهن باعتبارهن "الآخر" الأقل قيمة. (جاكسون، 2016)

لطالما شكل التمييز بين الجنس كمعطى بيولوجي والنوع الاجتماعي كظاهرة اجتماعية وثقافية، موضوعاً واسع الجدل في الفكر ما بعد الحداثي، فالنظرة التقليدية للهوية الجندرية باعتبارها امتدادًا مباشرًا للبيولوجيا، لم تعُد سائدة اليوم. بل أصبح يُنظر إليها على انها نتاج اجتماعي دائم التغيير بفعل التفاعلات اليومية وتكرار الأدوار الجندرية داخل المجتمع. انطلاقًا من هذا التصور تؤكد بتلر ان النوع الاجتماعي ليس جوهرًا ثابتًا بل هو فعل يتم إنتاجه باستمرار، ويتضح في لغتنا، ومظهرنا وتصرفاتنا. كما أوضح ميشيل فوكو أن مفاهيم مثل «الجنس» و«الجنسانية» تتشكل داخل منظومة السلطة، بصفتها جزءًا من شبكة خطابية تهدف الى السيطرة على الأجساد وتنظيم الرغبات وفقًا لأنماط اجتماعية مُعدة مسبقًا.

يشكك البعض في إمكانية التمييز بين الجنس والجندر، معتبرين أن هذا التمييز غير كاف لتفنيد الفكرة الجوهرية، لأنه يفترض وجود جنس طبيعي يشكل أساس الجندر. إذا كان الجندر اجتماعيًا كما يُقال، فإنه يتعين علينا التفكير في كيفية تأثيره على تصوراتنا حول الجنس البيولوجي. وهذا يدفعنا للتساؤل عن تصنيفات الجندر نفسها، ولماذا وكيف انقسم المجتمع إلى مجموعتين نطلق عليهما «النساء» و«الرجال». ويتجلى هذا الموقف في العديد من كتابات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة. (جاكسون، 2016)

تلعب الجنسانية إذن دورًا محوريا في الفكر ما بعد الحداثي، كما هو الحال في الفكر الحداثي. غير أن الفارق الجوهري يكمن في رفض ما بعد الحداثة لفكرة وجود ذات ثابتة ومستقرة. نتيجة لذلك يُتوقع من الأفراد أن يحددوا هويتهم الجنسية بوضوح، سواء لأنفسهم او للمجتمع. وقد أشار فوكو إلى هذا التمايز التاريخي بين الفهم الحداثي للجنس، الذي ينظر إليه كخاصية أو نشاط او بعد من

ابعاد الحياة البشرية، والفهم الحداثي الذي يرى الجنس كهوية. في هذا السياق ترى أماني أبو رحمة ان هناك فصلًا واضحًا، وحقيقيًا ومتزايدًا بين الفئتين أي (الجنس والجندر)، يُبرر من خلال تقدم بطيء ولكنه متصاعد للابتعاد عن الحتمية البيولوجية والجوهرية الفلسفية، بالتوازي مع القطيعة التدريجية مع الطبيعة. (رحمة، 2016)

الهوية الجندرية في الفلسفة النسوية المعاصرة من الحتمية البيولوجية إلى البناء الاجتماعي

لم يعد مفهوم النوع الاجتماعي يقتصر على كونه تصنيف يفرق بين الذكر والأنثى، بل أصبح اليوم يمثل أداة تحليلية قوية في الفكر النسوي والنظريات الاجتماعية المعاصرة. فهو يتيح لنا طرح تساؤلات حول الهياكل الاجتماعية والرمزية التي تعمل على خلق فوارق بين الجنسين ومن ثم تعيد إنتاجها. في هذا الإطار لعبت الحركات النسوية دورًا كبيرًا في إحداث التغيير، من خلال نقدها للتصورات التقليدية للمرأة ك»آخر» بيولوجي للرجل، وتفكيكها لعلاقات القوة والهيمنة المرتبطة بالتصنيفات الجندرية. وتعرف آن أوكلي الحركة النسوية بأنها فكرة انبثقت للدفاع عن حقوق المرأة وحضورها في جميع مناحي الحياة. فهي ممارسة وثورة فعلية على الأوضاع السائدة، ودعوة صارخة للتغيير والتجديد (مرغيت، 2023، صفحة 833)

« لا تولد الواحدة امرأة بل تصبح كذلك» إن صياغة سيمون دي بوفوار تميز بين الجنس والنوع الاجتماعي وتقترح أن الجندر إنما هو أحد جوانب الهوية التي يتم اكتسابها تدريجيًا. فهو ليس مجرد بنية ثقافية مفروضة على الهوية بل هو بمعنى ما عملية بناء لذواتنا. ان تصبح امرأة يعني أن تتقمص نمطًا ودلالة جسدية معينة. فالجندر هو عملية بناء وتشكيل متعمد للهوية، وهكذا فإن كان اختياريًا بمعنى ما، فكيف نفهم الجندر كبنى ثقافية سائدة ومسلم بها؟ من المعتاد هذه الأيام تصور الجندر كموضوع سلبي تحدده عوامل خارجية، ويتم بناؤه بوساطة نظام مجسد من البطريركية أو اللغة المتمحورة حول تفضيل الذكر والتي بدورها تسبق وتحدد الموضوع ذاته. (اليماني، 2016، صفحة 06)

هذه الأخيرة لم تستحضر المرأة باعتبارها التابع الصامت أو السلبي الغائب في مقابل الرجل المنتصر الحاضر، بل عملت على تفكيك وإظهار أسباب جعل المرأة الطرف الخاسر في صراع ذاتها مع الرجل، وحجم الخضوع الذي تبديه المرأة لهذا الطرف القوي، ومن جهة أخرى إمكانية وجود فرصة للتغيير والتحويل في هذا الواقع المنمط أثناء التفاعل مع الآخر/ الرجل كون العلاقة والحاجة لها متبادلة قائمة في واقع الأمر على الشراكة لا على ثنائية السيد/ العبد، يرتبط هذا التغيير بوعي النساء بذواتهن، وتحررهن من المراقبة الذكورية في ظل الاختلاف الثقافي والاجتماعي غير المرتبط بالطبيعة البيولوجية للإنسان، حيث اتخذت الحركات النسائية من فلاسفة الاختلاف الجنسي مرجعية فكرية ونظرية للتفكير في واقع المرأة، وفي إشكالية الاختلاف الجنسي بل وتعتبر نفسها كفكر اختلاف أو فلسفة للاختلاف الجنسي. (بوحناش، 2017، صفحة 78)

من الصعب تحديد بداية الموجة الثالثة للحركة النسوية بدقة. فلقد جاءت كرد فعل نقدي على الموجة الثانية، وهدفت بذلك إلى توسيع نطاقها. في تسعينيات القرن الماضي، أظهرت العديد من النسويات عن رغبتهن الواضحة في استكمال نشاط الأجيال السابقة، مع التركيز بشكل أكبر على القضايا الحديثة التي تواجه النساء في سياقات اجتماعية وثقافية متنوعة. وسعت الموجة الثالثة إلى خلق حركة نسوية أكثر توسعا من سابقتها، حيث تداخلت فيها قضايا مثل العرق والطبقة والجندر، مما سمح لها أن تتناول تجارب نساء من خلفيات وهويات متعددة، هذا التداخل جعلها أكثر اتساعًا وتعقيدًا من الحركات النسوية السابقة (Alexander, 2020).

ظهر مصطلح «ما بعد النسوية» من قلب وسائل الإعلام في أوائل الثمانينيات، في هذه الفترة حظيت النساء المطالبات بحقوقهن بمكانة محترمة ضمن التشريع الغربي، وبرز التأثر الواضح بفلاسفة ما بعد الحداثة كجاك دريدا وآراء ميشال فوكو، مع تبيان أن المذهب النسوي ليس تابعا للذكر والمفهوم الجندري للذكورة بل هو مستقل بذاته، ويدعو في جوهره إلى تحقيق العدالة بالتساوي مع الرجل المهيمن على مختلف مجالات الحياة. قادت هذه الموجة النسوية في شكلها الحداثي

ثلة من المفكرات النسويات أمثال تانيا مودلسكي، نعومي ولف سوزان فالودي اللاتي قدمن من خلالها تصوّرهن حول نشأة وتسمية هذه الموجة واهتممن بموضوعاتها وأفكارها من خلال كتاباتهن وآرائهن المتنوعة والمتباينة، فمن مهتم بنشوء هذه الموجة إلى ناقد لها إلى رافض لمبادئها، وهذا ما يحدث عادة عند تأسيس أي حركة أو موجة جديدة، وعليه تعتبر ما بعد النسوية أحدث حلقة من حلقات التنوع في ملامح الفكر النسوي الذي يتسم بالتحول والتغير المستمر. (مرغيت، 2023، صفحة 839)

في حين وضعت دي بوفوار أسس الفكر النسوي في الموجة الثانية، برفضها للقوالب النمطية التي قيدت النساء، برزت جوديث بتلر كشخصية محورية في الحركة النسوية المعاصرة. وقد تميزت بمشروعها النقدي الهادف إلى تفكيك مفهوم الهوية بنفسه، وهو ما أحدث تأثيرًا بالغاً في النسوية ما بعد الحداثية، حيث انتقدت بعض افتراضات النسوية التقليدية. وجمعت بين نظريتي ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، في مشروعها التفكيكي حول الهوية الجندرية. تأثرت بتلر بالعديد من الفلاسفة والمفكرين الكبار الذين أسسوا الإطار النظري لفهمها للجندر كأداء اجتماعي غير ثابت. ومن بين هؤلاء يبرز كل من ميشيل فوكو، جاك دريدا، سيمون دي بوفوار، لويس التسوير وجاك لاكان. في هذا الإطار الفكري رفضت مفهوم الماهية الثابتة، أي الاعتقاد بوجود فرق جوهري بين الرجال والنساء. وتوضح كيف أن اللغة هي الأداة الرئيسية في تشكيل هذه الاختلافات وتوزيع الأدوار الجندرية.

تؤيد بتلر التفريق بين الجندر والجنس وتؤكد على انعدام ماهية الأنا الثابتة بوصفها أنا سردية تتشكل في سياق المخاطبة، وتنطلق باتجاه طرح مفهوم للهوية الجنسية يراعي في ضوئه الأقليات، ويخرج عن السائد في ماهية الجندر، حيث بدأت بطرح أسئلة من نوع كيف للممارسات الجنسية أن تجبرنا على التساؤل: ما هي المرأة، ما هو الرجل؟ وإذا ما الجندر لم يعود مفهومًا باعتباره شيئا مرسخًا وموطدًا بواسطة الجنسانية المعيارية. (القرني، 2019، صفحة 180) تبدأ بتلر في تحديد مفهوم الجندر منذ لحظة الولادة، عندما يُعلن عن جنس الطفل، حيث

تحمل كلمة «فتاة» معانٍ اجتماعية وثقافية تتجاوز الجنس البيولوجي. وتنتقد هذا الربط المبكر بين الجنس والجندر، لكنها تدرك تعقيداته. في المقابل، تؤكد على مرونة المفاهيم الاجتماعية واعتباطية الأدوار الجندرية المفروضة، مشددة على أهمية دور الفرد والمجتمع في تجاوز الثنائية التقليدية للجندر. وتعتبر أن «فشلنا» في تلبية التوقعات الجندرية يمثل انتصارًا للحرية والهوية الفردية. (محمود، 2022).

تعتبر الهوية الجنسية/ الجندر في الموجة الثانية مفهومًا عائمًا يتشكل في صيرورة دائمة، تنتج عنه أشكالاً جندرية تُخلق من رحم الإقرار بالمختلف، إذ أنه لا وجود لمسمى الاختلاف الجنسي او جنس آخر وإنما هناك نظام رمزي ذكوري مفترض يستبعد الآخر، وكيف أن ذلك النظام الذكوري المفترض يتطلب من هذا الأنثوي المستبعد ان يزداد ويعيد إنتاج نفسه (القرني، 2019، صفحة 172) وتقدم بتلر وجهة نظر تعيد تشكيل فهمنا عن الهوية الجندرية، حيث تنفي فكرة الثبات، وتتساءل عن الأمور التي قد نعتبرها طبيعية وسليمة، وتعمل على تفكيك الأسس التي أدت إلى ظهور مفاهيم الإقصاء. وتشير إلى ان النظام الذكوري لا يعتمد فقط بالإقصاء، بل يحتاج دائمًا إلى إعادة تشكيل الآخر ليحافظ على قوته.

بهذا الفهم يمكن تفسير تنوع الهويات الجنسية والجندرية في جماعة LGBT+Q. وفق بتلر عكس الدراسات الجندرية الكلاسيكية، فإن الأداء المتكرر لمعيار أو لقاعدة اجتماعية معينة، هو من يحدد جندر الفرد، وليس جندر الفرد هو من يحدد أدائه وسلوكه اليومي. بالتالي يكون الفعل هو من يحدد الهوية، وليس الهوية هي من تحدد الفعل. (جعفر، 2021)

في سياق تأثير ما بعد الحداثة داخل الحلقات الأكاديمية قامت النسويات في الموجة الثالثة بتفكيك وإعادة تشكيل الأفكار حول الأنوثة والنوع الاجتماعي والجمال والجنسانية. تميزت هذه الحقبة بتغيير جذري في إدراك الهوية الجندرية، حيث بدأت السمات التي كانت مرتبطة بجنس معين تُفهم، كجزء من سلسلة متصلة، تفكك الثنائيات التقليدية وتشكك في ماهيتها. أن أعمال الموجة الثالثة تمثل قمة الفيمينيزم الجديد، حيث تقدم طريقة مبتكرة لتحليل قضايا الجندر. تتبنى مفهوم الجندر كنتاج اجتماعي يتم تشكيله ثقافيًا وخطابيًا. وتستخدم تقنيات

التفكيك الديريدية لتحدي الآراء الجوهرية حول النساء، وتسليط الضوء على الفروقات بينهن. حيث تكشف الأنشطة المثلية والمغايرة عن الطبيعة المصطنعة للجندر. (Harriet, 2007, p. 81)

مقاربات ما بعد الحداثة للهوية الجندرية:

يقدم منظرو ما بعد الحداثة رؤية مثيرة للاهتمام حول قضية النوع الاجتماعي، حيث يتحدون الفهم التقليدي للجندر والهوية الجندرية، ويركزون على طبيعته المتغيرة والمعقدة. ولكن ما هو تعريف ما بعد الحداثة؟ من الصعب جدًا إيجاد إجابة دقيقة على هذا السؤال لأنها ليست مجرد نظرية ثابتة أو مجموعة من النظريات الجاهزة بل هي حالة فكرية تعكس الحالة الذهنية الجماعية، للمجتمع في فترة معينة. وقد تأثرت ما بعد الحداثة بمجموعة من عوامل التي ساهمت في تشكيلها بما في ذلك ما حدث في مجالات مثل النظرية الأدبية والفن والعمارة. (Harriet, 2007, p. 70)

جاء رفض «السرديات الكبرى» أو «النظريات الشاملة» من المبادئ الأساسية لما بعد الحداثة. وهو ما أشار إليه ليوتار، حينما دعا إلى التخلي عن هذه النظريات الكبيرة والتركيز على السرديات الأصغر التي تعكس التجارب الخاصة والمحددة. واعتبر أن علم الاجتماع يقوم فقط على وصف التفاعل الاجتماعي في سياقات معينة. إننا نرتبط في هذا السياق بمفهوم «ما بعد البنيوية»، الذي يرفض البنية كوسيلة لفهم المجتمعات، ويرى أن المجتمعات أكثر تعقيدًا وعشوائية ما يجعل من الصعب اخضاعها لمبادئ تنظيمية ثابتة. هذا الرفض للهياكل الثابتة والسرديات الكبرى سيعمل لاحقًا على تغيير نظرتنا نحو الهوية الجندرية وجعلها بنية غير مستقرة يتم إعادة تشكيلها بصورة دائمة.

يُعد زيجمونت باومان من أبرز المفكرين في عصرنا الحالي، فهو يرى أنه عصر يتحول إلى كتلة بلا شكل، تتجه نحو تغييرات مستمرة دون توقف. فهو ليس مجرد عصر حديث أو ما بعدَ حداثي، بل يصفه باومان بالحداثةُ السائلة، يعكس هذا المفهومُ التحولات التي تؤثر على حياة الإنسان، وتتجاوز الحداثة السائلةَ مفهوم ما بعد الحداثة، لأنه تركز بشكل رئيسي على العالم المعاصر (Palese, 2013, p. 03)

ومن أهم خصائص ما بعد الحداثة مفهوم السيولة، الذي يعني انفصال الحدود بين الثنائيات والفئات التقليدية، على الصعيدين الفكري والاجتماعي. ويعتقد أن العالم ما بعد الحداثي هو عالم «سائل» تتغير ضمنه المرجعيات وتتسم بعدم الاستقرار. وهو ما ينعكس بوضوح في فهم الهوية الجندرية، التي لم تعد تُمثل معطى بيولوجي ثابت، بل هي عملية متغيرة نتيجة للتفاعل بين الخطاب والثقافة.

دعت سكوت جوان في مقالتها الجندر: فئة مفيدة للتحليل التاريخي، المؤرخين إلى إعادة النظر في كيفية الفهم العلمي للجندر داخل العلوم الإنسانية، من خلال استلهام أدوات نظرية ما بعد حداثية مثل التحليل النفسي اللاكاني (نسبة إلى جاك لاكان)، والتفكيكية كما طورها جاك دريدا، بالإضافة إلى مقاربات فوكو المستلهمة من نيتشه حول المعرفة والسلطة، فحسب سكوت ان الحركات الماركسية والأنثروبولوجية والنفسية وصلت إلى طريق مسدود لأنها تفترض أن الذكور والإناث يتمتعون بخصائص أساسية أو دائمة، وهو ما يتناقض مع الطبيعة التاريخية والمتغيرة لبنى الجندر في سياقات مجتمعات ما بعد الحداثة (سميث، 2022، صفحة 08).

تتقاطع هذه الرؤية مع أفكار جان بودريار حول «الواقعية المفرطة» ومحاكاة النوع الاجتماعي. حيث يرى أن الهويات الجنسية مثل الذكورة والأنوثة ليست مجرد حقائق بيولوجية ثابتة، بل هي اتفاقيات اجتماعية تتشكل من خلال التمثيلات الثقافية، في هذا السياق تصبح الهويات الجندرية نوعاً من «الواقعية المفرطة». حيث ينهار الارتباط بين الهوية الجندرية والجنس البيولوجي. في إطار فلسفة الواقع المفرط تُبنى هذه الهوية وتصبح بناءً اجتماعيًا بعيد عن أي أساس مادي. وكما قالت جوديث بتلر، فإن «الجنس هو فعل مستمر دون مواضيع سابقة» يُعاد صياغته باستمرار من خلال الخطابات الثقافية السائدة. من هنا يصبح الجنس السلوكيات والأنماط التي تشكل الهوية الجنسية مجرد « تقليد» لأفكار خاطئة عن الهويات، مما يجعل الجنس محاكاة لهويات غير حقيقية. مما يجعل التمثيلات لا تعكي واقعًا حقيقياً، وبدلاً من ذلك تخلق واقعًا مصطنعًا يخفي غياب الحقيقة. (Handley, 2021)

في هذا النظام، يُعطى معنى الذكورة والأنوثة من خلال رفض الهويات «الدنيا»، حيث يُنظر إليها كتهديد للنوع الاجتماعي والهويات التقليدية الموروثة. على سبيل المثال، غالباً ما ترتبط الرجولة برفض الأنوثة، ما يؤدي إلى إقصاء الهويات غير المقبولة اجتماعيًا وغير المفهومة. وبالتالي، تُحدد الثنائيات المثالية بين الجنسين، ومعايير الذكورة والأنوثة الصحيحة والخاطئة ما يُعتبر طبيعيًا من الناحية البشرية، وما الذي سيُعتبر «حقيقيًا» وما لن يُعتبر كذلك بوصفه غير حقيقي من الناحية الوجودية. (Handley, 2021)

ضمن الرؤية ما بعد الحداثية، تتجلى أهمية الزمن كعامل حاسم في صياغة الهوية الجندرية اذ يعد فهمنا للزمن مثالًا على الثنائيات التي تؤثر في تأويلنا للجندر. حيث يتسم مفهوم الزمن بتعدد أبعاده ضمن ثقافة المجتمع (الفلسفة، اللاهوت، اللغة)، ومع ذلك فإن إدراج الزمن في إطار هذه الثنائيات يثير تساؤلات أساسية حول فهمنا الذاتي للجندر. يقدم منظور جاك دريدا حول تجاوز الثنائيات الضدية من خلال «العنصر الثالث» إمكانية إثراء فهمنا للآليات تعامل الأفراد مع هوياتهم الجندرية، فهو يشير إلى ان الجندر يتجاوز الثنائيات المعهودة ويتكون من خلال عملية متواصلة من البناء وإعادة التشكيل، يطرح متخصصو الجندر سؤالًا مركزيًا: هل يمكن اعتبار هذا العصر بمثابة نقطة تحول في تفكيك مفهوم الجندر كما نعرفه؟ يشكك هذا التساؤل في الفكرة الراسخة بأن الجندر هو تجسيد ثابت لحقائق بيولوجية، ويدعو إلى استكشاف آفاق أوسع لفهم الهوية الجندرية بطريقة تتجاوز حدود الثنائيات القطبية بين الذكر والأنثى. (Vlasova, 2022, p. 07)

يظهر تأثير الزمن على الهوية الجندرية بوضوح في سياق تحولات ما بعد الحداثة، التي ساهمت في تفكيك المفاهيم التقليدية حول السن والجنس، فلم يعُد ينظر إليهما كمحددات بيولوجية، بل أصبحت هذه المفاهيم تُفهم على اعتبار أنها قضايا معرفية تتشكل بفعل أنماط الحياة والسياقات الثقافية المختلفة. وتشير بعض الدراسات مثل أعمال بيتي فريدان إلى اتساع الفجوة العمرية بين الرجال والنساء، إذ أن العوامل اقتصادية اليوم تجبر النساء على البقاء في سوق العمل

بعد سن التقاعد. في الوقت نفسه لم يعد للإنجاب دورًا في تحديد هوية المرأة، خاصة مع ظهور تقنيات مثل التلقيح الاصطناعي والامهات البديلات، مما أدى إلى زعزعة التصورات التقليدية للجندر، وفتح المجال أمام أنماط جندرية متنوعة تتجاوز الثنائيات التقليدية وتعيد صياغة فهمنا للهوية الجندرية في زمن يتغير باستمرار.

إننا ندرك اليوم أن الهويات الجندرية لا ترتبط فقط بالأجساد والممارسات الاجتماعية، بل نراها تُعرض وتكتسب معناها بعيدًا عن أي أساس بيولوجي ثابت. ويتجلى هذا في مفهوم «الأداء الجندري» الذي قدمته جوديث بتلر، التي ترى أن الجنس ليس مجرد سمة ثابتة، بل هو سلوك يتكرر في سياقات اجتماعية وثقافية. ونجد أن هذا الرأي مُتماشيًا مع طرح جوان سكوت التي تؤكد على ان تشكيل الهوية الجنسية وإعادة إنتاجها لا يعكس واقعًا بيولوجيًا، بل يتغير ويعاد تشكيله من خلال المحاكاة الثقافية التي تساهم في فهمنا للجندر والنوع الاجتماعي. لقد ساهم التحول ما بعد الحداثي إذن في تعزيز فهمنا لتجربة الجندر، حيث قدم رؤيةً أوسع حول العلاقات المتنوعة التي تتجاوز التركيز التقليدي على الثنائية بين الرجل والمرأة لتشمل ديناميكيات أعمق بين النساء.

الفضاء الرقمي والتمثيلات الجديدة للجندر في ظل الحركات الحقوقية ما بعد الحداثية

لطالما كانت وسائل التواصل الاجتماعي والجندر من أهم المواضيع التي تثير النقاش في المجتمعات المعاصرة. بينما يعتبر الجندر مفهومًا تقليديًا، تُعدّ وسائل التواصل الاجتماعي فكرةً حديثة. تمثل مساحات مُصممةً خصيصًا لمنح الأفراد فرصة عرض نسخ مختلفة من أنفسهم، من هذا المنطلق تصبح هذه المنصات مساحات حيوية لتعزيز الهوية الاجتماعية، حيث يسعى الأفراد إلى تقديم الواقع المثالي الذي يرغبون في إظهاره للعالم. (Kumari, 2023, p. 02)

مع تزايد تأثير وسائل الإعلام الجديدة، أصبحت منصات التواصل الاجتماعي مجالًا لتحدي الأدوار الجندرية التقليدية واكتشاف الهويات الجندرية المتنوعة وفتح أبواب التعبير الرقمي، ففي سياق الحركات الحقوقية تتحدى النسوية

وحركات مجتمع الميم الأعراف الجندرية الثنائية، من خلال تقديم تمثيلات جديدة وأكثر شمولية لواقع الجندر. هذا العصر الجديد لوسائل التواصل الاجتماعي الجديد يتيح الفرصة للنقد الجاد للأنماط القمعية التي لطالما هيمنت على السياسة الجندرية والجنسية، حيث يوفر فرصة لتحدي الصور النمطية ومعايير الجندر التي تم إنشاؤها في فترة لم يكن هناك فيها فضاء حر للتحدث. (Kumari, 2023, p. 03)

ومع ذلك من الضروري الاعتراف بأن وسائل التواصل الاجتماعي أصبحت اليوم تلعب دورًا محوريًا في مناقشة قضايا عدم المساواة الجندرية وغيرها من المسائل ذات الصلة بالجندر، وتمتلك هذه المنصات قدرة هائلة على إحداث التغيير، عبر تفكيك السرديات التقليدية التي تضعها المجتمعات للرجال والنساء. في هذا الإطار، يُدرك منشئو المحتوى على وسائل التواصل الاجتماعي اليوم تأثير التفكير الرجعي على الأفراد، وهو أمر أصبح غير مقبول، ويساهم بشكل جلي في تهميش الجندر الآخر. لهذا السبب يسعى مطورو هذه المنصات إلى تحسين خوارزمياتهم، بحيث لا تقتصر على تصنيف قضايا الجندر، وتوفر أيضًا بيئة أكثر ملاءمة وتوافقًا مع الثقافة الجندرية المعاصرة، بحيث يصبح كل من اللغة والمحتوى أكثر سيولة ومرونة وانفتاحًا.

في عصرنا الحالي نرى الرجال يتبنون الأدوار التقليدية الأنثوية، والنساء يمارسن سلوكيات يُفترض أنها تقتصر على الرجال فقط، أصبحت هذه التحولات مقبولة على وسائل التواصل الاجتماعي، حيث يُنظر إليها كخطوة تهدف إلى تجاوز ضوابط البناء الاجتماعي للجندر. كما تناولت جوديث بتلر في عملها «الحياة النفسية للسلطة « تجارب النساء والأنماط القمعية التي تنشأ نتيجة للهوية الأنثوية كما تصورها البطريركية. حيث تقول «قبول الهويات يعني قبول النصوص السائدة وأداء الأدوار التي تحددها. لا يمكن أن تكون الهويات تمثيلات دقيقة للذات الحقيقية عندما تُستدعى من قبل الهياكل المهيمنة، لأن الناس يستجيبون لها، خاصة أولئك المقموعين ربما لأن ذلك يعترف بهم كمجموعة. (Kumari, p. 33)

يرى علماء الجندر أن الهوية الجندرية تُبنى من خلال السلوكيات الاجتماعية

والممارسة المستمرة. ففي المفهوم التقليدي كان ينظر إلى الجندر من خلال السلوك، واللغة، والمفاهيم التي تُبنى ضمن التفاعلات الاجتماعية. من هذا المُنطلق تبرز فكرة جوديث بتلر عن أداء الجندر والتي تُعد أساسًا لتطوير النقاش حول التصنيفات الجندرية. في مجتمعات اليوم، بدأت الحدود بين الثنائيات التقليدية تتلاشى مع ظهور أنواع جديدة من الجندر ضمن مجتمع ال (LGBTQ)، وهي ظاهرة تم دعمها بشكل كبير عبر منصات التواصل الاجتماعي، فهي تمنح للأفراد ذوي التجارب المشتركة خاصة النساء وأعضاء مجتمع LGBTQ فرصة للتعبير عن أنفسهم، والدفاع عن حقوقهم، ومشاركة أفكارهم. حيث لم يصبح فقط المنتمين للحركات الحقوقية على وعي بوجودهم وهويتهم، بل أصبحت وسائل التواصل الاجتماعي أيضًا منصة لتوعية الآخرين غير المدركين لهم. (Kumari, 2023, p. 03 04)

لقد أكدت الحركات الكويرية على مرونة وتنوع الجندر، حيث كانت تركز على الفئات نفسها بدلاً من أن تقتصر على المطالبة بالإدماج داخل الفئات التقليدية. ونتيجة لذلك، أصبح يُنظر إلى الجندر كعملية مُستمرة تتشكل عن طريق التفاعل الاجتماعي والخطاب الثقافي والتجارب الشخصية، بدلاً من كونه هوية ثنائية أو ثابتة. ترتب عن هذا التحول ظهور هويات جندرية غير معيارية، ومعترف بها بشكل خاص، لا سيما في السياقات الرقمية والدولية التي تتيح تحدي المعايير التقليدية وإعادة التفكير فيها.

مع تطور هذا الفكر بات مفهوم الهوية الجندرية مفهوماً يُبنى ذاتيًا، مما يتيح إمكانية الاختلاف بين الجنس المحدد عند الولادة والهوية الجندرية. على سبيل المثال، أظهرت الأبحاث أن منصات مثل «تمبلر» ساعدت الأشخاص المتحولين جندريًا في تأكيد هوياتهم الجندرية، بينما أصبح تطبيق «تيك توك» منصة محورية للشباب الذين يتساءلون عن هويتهم الجندرية ليكتشفوا هوياتهم ويتواصلوا مع الآخرين الذين قد يشاركونهم نفس التجربة. (Soergel, 2024)

تُلبي وسائل الإعلام الحديثة احتياجات التيار الاجتماعي الذي ينادي بحرية التعبير عن الذات، فالكشف عن الهوية الجندرية أصبح وسيلة للتحرر من الثنائية المتجذرة بين الجنس والجندر، والتي كانت تجعل من الفرد هامشيًا في ظل

هيمنة وسيادة القيم الأبوية على المبادئ الأخلاقية (Andreichuk, 2019, p. 119) فحتى وقت قريب جدا كان يُعتبر أن الجندر هو أمر فطري غير قابل للتغيير، بينما تُظهر التجارب الواقعية اليوم عكس ذلك.

في وسائل الإعلام المُعاصرة نستطيع أن نلاحظ كيف تستند الصور النمطية الجندرية إلى فكرة الفصل بين الجنس والنوع على الرغم من ارتباطهما. ويتم بناء هذه الصور من خلال الجسم، والتفاعلات الاجتماعية، وتوزيع العمل، والمعايير الثقافية. وسائل الإعلام ومنصات التواصل الاجتماعي أصبحت اليوم بمثابة أدوات، نلجأ إليها لتفكيك التبعية بين الذكورة والأنوثة وتدافع عن المساواة الاجتماعية. وتدعوا الأفراد لاستكشاف هويتهم الجندرية وإعادة تعريفها. وبفضل التأثير المتزايد للحركات النسوية ومجتمع الميم، تقدم هذه المنصات للكثيرين مساحة أكبر للتعبير عن هويات جندرية أكثر تنوعًا. برزت اليوم طريقة جديدة للتفكير في الجندر إذ يصبح حقيقةً ثابتة، بل شيء يُبنى ويخضع للاختيار الشخصي. ويمكن القول إننا نشهد اليوم تحول حقيقي في الطريقة التي نفكر بها في الجندر في مجتمعات ما بعد الحداثة. حيث نُفكك البديهيات أجل إعادة بناء واقع أكثر شمولًا وعدلًا.

تحديات إعادة تشكيل الهوية الجندرية:

يشهد العالم اليوم تقدماً ملحوظاً في النقاشات حول الهوية الجندرية وتنوعها، لكن إعادة تشكيل هذه الهوية لا يزال يواجه تحديات كبيرة على المُستويين الفردي والمُجتمعي، تتجلى هذه التحديات في مقاومة ثقافية ودينية وسياسية للنماذج الجندرية غير المألوفة. وتبرز هذه العقبات في المجتمعات التقليدية المحافظة، مما يُصعب تقبل الهويات المُنحرفة عن الفئات المتعارف عليها. وحتى مع الانتشار المتزايد، للخطابات الشاملة على وسائل التواصل الاجتماعي والمنصات الرقمية، فإن هذا الظهور لا يثمر دائمًا عن تغييرات فعلية. إذ لا يزال الكثيرون ممن لا ينتمون إلى التصنيفات الجندرية التقليدية عرضة للتمييز والعنف الرمزي، بالإضافة إلى غياب الاعتراف القانوني الذي يمثل شكلًا من أشكال الإقصاء.

الاغتراب:

يُعد الشعور بالاغتراب عند إعادة بناء الهوية تجربة معقدة. تنشأ حين يصطدم الفرد مع الخطاب الثقافي والديني والسياسي السائد، فيشعر بعدم الأمان أو الرفض، لعدم تسامح المُجتمع مع هويته المختارة. لتتحول بذلك الخيارات الشخصية البسيطة إلى مصدر قلق وصراعات داخلية؛ لأن الأمر لم يعُد مُتعلقًا بمظهر خارجي او ذوق خاص، بل بأزمات داخلية حول ما إذا كانت تلك الخيارات تُعبر عن الذات الحقيقية.

مع دفن هذه التفضيلات خوفًا من الرفض، يتنازل الفرد عن ذاته. مما يؤدي إلى انقسام داخلي، وغربة الانا عن ذاتها، لإخفاء حقيقتها. فحين يعيش الأفراد بهويات متوقعة منهم لا تلك التي يريدونها يحدث الاغتراب. يوضح سارتر كيف أن الآخر ليس مجرد مرآة، بل طرف فاعل في تشكيل الذات هذا اللقاء غالبًا ما يحمل في طياته صراعًا، بين الرغبة في الحرية وبين النظرة الخارجية من قبل الآخرين. هذا التوتر بين الذات وموضوعها، بين «الأنا» الداخلية و«الأنا» الخارجية، يشكل جوهر الصراع الوجودي. (Shaw, 2019, p. 30)

أظهرت أبحاث علم النفس الوجودي أن تهديد الهوية والمكانة قد يزيد من القلق الوجودي، والشعور بفقدان المعنى أو العزلة. ويتضاعف هذا الشعور عند فرض قوانين تقيد وجود ذوي الهويات الجندرية غير النمطية (Horner, 2023)، تخلق هذه التجارب حالة من الاغتراب الجندري؛ حيث يشعر الفرد بأن هويته الحقيقية لا مكان لها في العالم، مما يؤدي إلى حدوث انفصال بين ما هو عليه فعلاً وما يُتوقع منه أن يكون.

الرفض الاجتماعي:

بالرغم من النشاط الكبير الذي نشهده اليوم في فهم قضايا الجندر والجنس، إلا أنها هذه التحولات تواجه معارضة قوية سواء من جماعات دينية محافظة تلتزم بالتقاليد، أو من بعض الحركات النسوية التي لديها وجهات نظر مختلفة. فكثيرًا ما يستند خطاب الرافضين إلى فكرة أن الجنس البيولوجي ينبغي أن يبقى أساس الهوية الجندر، لأن أي محاولة فصل بينهما تمثل تهديدًا لبنية المجتمع وقيمه. في

هذا الإطار يتعرض الأشخاص الذين يسعون لتغيير هوياتهم الجندرية لمجموعة من التحديات، التي تزيد من شعورهم بالوحدة والعزلة، خصوصاً عندما يواجهون مواقف مثل عدم الفهم أو القبول الاجتماعي. (Ryan، 2021، صفحة 1118)

تخلق عملية الفصل بين الجنس والجندر مجموعة من العقبات لدى أولئك الذين يحاولون الخروج عن القالب الجندري المعتاد، ففي أغلب الأحيان يتعامل المجتمع بقسوة مع هذه الفئة، وهو ما لاحظته جوديث بتلر حين تحدثت عن العقوبات التي يخضع لها كل من لا يلتزم بالتمثيلات النمطية للجندر.

لا تقتصر هذه العقوبات على المتحولين او غير الأفراد غير الثنائيين بل تمتد لتشمل أُناس من مجتمع الميم وحتى النساء والرجال الذين لا يتماشون مع التوقعات التقليدية، وتختلف درجات هذه العقوبات أيضا فقد تكون أحياناً مجرد تهميش اجتماعي او حرمان من فرص العمل، لكن في حالات أخرى قد تصل إلى مستويات خطيرة مثل التعرض للعنف الجسدي أو حتى القتل، وهذه ليست مجرد احتمالات نظرية بل حقائق مدعومة بإحصائيات وشهادات ميدانية. بالإضافة إلى ذلك أظهرت بعض النسويات قلقهن من تفكيك الهوية الجندرية، إذ يرون أن هذا الأمر قد يؤثر سلبًا على مكانة المرأة في المجتمع، خصوصًا في مجتمعات لا تزال تعاني من فرق كبيرة في تحقيق العدالة الجندرية.

خاتمة:

تكشف لنا مناقشة مسألة الهوية الجندرية في مجتمعات ما بعد الحداثة، أن هذه الأخيرة لا يمكن اختزالها في تعريف نهائي أو ثابت، اذ تخضع لعملية مستمرة من التفكيك وإعادة التشكيل. فقد أصبحت الهوية الجندرية بناءً ديناميكيًا مُتغيرًا يتحول باستمرار نتيجة للتأثيرات الاجتماعية والثقافية والتكنولوجية المحيطة، وقد استهدفت دراستنا بحث آليات تفكيك وإعادة تشكيل الجندر ضمن مقاربات ما بعد الحداثة التي تؤكد أن الجندر لم يعُد مجرد مُعطى بيولوجياً جامدًا بل تركيبًا مرنًا يتغير بتأثير العوامل الخارجية.

على الرغم من الطبيعة السائلة لمجتمعات ما بعد الحداثة، تظل الهوية الجندرية قضية خلافية اذ يواجه الأفراد صعوبة في التوفيق بين هويتهم الحقيقية

والتوقعات المجتمعية. في العصر الذي يسعى إلى استيعاب أعمق وأكثر تحررًا من القيود التقليدية. في خضم هذا التحول تشهد الهوية الجندرية تغيرات جذرية تطال المفاهيم والتفاعلات اليومية والكيفية التي يعبر بها الافراد عن أنفسهم في السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية.

نتائج الدّراسة والتوصيات

- لم تعد الهوية الجندرية حقيقة بيولوجية ثابتة، بل أصبحت اليوم بناءً اجتماعيًا وثقافيًا في حالة دائمة من التغير. يتشكل ويتطور عبر التفاعلات اليومية والخطابات الاجتماعية السائدة في مجتمعات ما بعد الحداثة.
- من النتائج الهامة التي توصلت إليها دراستنا أن الفضاء الرقمي يلعب دورًا محوريًا في تحرير الأفراد من التصنيفات الجندرية الصارمة، كما لعبت الحركات الحقوقية دورًا حاسمًا في كسر الثنائية التقليدية (رجل/امرأة) وفتح المجال أمام هويات أكثر تنوعًا وسيولة.
- يأتي التحرر من التصنيف التقليدي للجندر مصحوبًا بمجموعة من التحديات أبرزها الشعور بالاغتراب، والرفض الاجتماعي وصولًا الى العنف الرمزي لأولئك الذين يرفضون الالتزام بالهويات التقليدية.
- تؤكد الدراسة أن الهوية الجندرية لا يمكن فصلها عن علاقتها بالسلطة والاعتراف والمقاومة اليومية فالتغيير لا يقتصر فقط على المفاهيم النظرية بل يمتد للأفراد ذاتهم لذا فهو مسيرة فردية يعيشها الأفراد قد تكون مليئة بالعقبات والعراقيل.
- في الختام نؤكد على ضرورة استمرار الباحثين في تفكيك التصورات الثقافية التقليدية حول الجندر، والسعي إلى تقديم تفسيرات نقدية حديثة تهدف إلى الاهتمام بتقديم قراءات نقدية جديدة تسهم في بناء بيئة اجتماعية أكثر عدلًا وإنصافا لكل الفئات.

قائمة المراجع:

المراجع العربية:

- أماني أبو رحمة. (20 03, 2016). الجندر بين الحداثة وما بعد الحداثة. تم الاسترداد من عمان نت: https://n9.cl/g5ijt
- بوحناش عائشة. (01, 2021). الجندر في النظرية النسوية-قراءة في المفهوم وآليات اشتغاله-. مجلة مدرات للعلوم الانسانية والاجتماعية، 03، 437.
- بوني سميث. (2022). الجندر رؤية نقدية. تأليف بوني سميث، نظرية الجندر (صفحة 08). السعودية: شركة أوقاف مركز باحثات.
- خالد بن محمد القرني. (31 12, 2019). الجندر والاخلاق في الفلسفة النسوية: جوديث بتلر أنموذجًا: دراسة تحليلية نقدية. مجلة جامعة الملك خالد للعلوم الانسانية، 6 (2)، 169.
- عائشة بوحناش. (06, 2017). أثر الجندر في تشكيل الذات قراءة في كتابي الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار والاختلاف في الثقافة الاسلامية لأمال قرامي. مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية، 05 (10)، 78.
- علي محمود. (03 01, 2022). هلع نظرية الجندر وجوديث بتلر، جمر ورماد. تم الاسترداد من: gender-trouble/03/01/https://alimood.com/2022
- لجين اليماني. (19 03, 2016). جوديث بتلر: الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار. نَظَّر.
- ستيفي جاكسون. (02, 2016). مقاربات حول الجندر والجنسانية. تم الاسترداد من المكتبة النسوية: https://n9.cl/miwe7
- مسعودة مرغيت. (22 01, 2023). علاقة الجندر بالحركة النسوية. مجلة رفوف، 11 (01)، صفحة 833.
- مهدي جعفر. (06 02, 2021). جوديث بتلر: كيف تخلق لنا مجتمعاتنا هوياتنا الجنسية؟ تم الاسترداد من المدائن: https://n9.cl/gufaq

المراجع الأجنبية:

- Alexander, K. L. (2020, 06 26). Feminism: The Third Wave. Retrieved from women history: https://www.womenshistory.org/exhibits/

feminism-third-wave

- Andreichuk, N. I. (2019). GENDER IDENTITY IN APOSTMODERN TEXT: SCHOLARLY CONCEPT, MEDIA STEREOTYPE, LITERARY IMAGE. In A. Marchyshyna, VECTORS OF THE DEVELOPMENT OF PHILOLOGICAL SCIENCES AT THE MODERN STAGE (p. 119). Lviv, Ukraine: Liha-Pres.
- Association, A. P. (2011, 02 18). definition of terms american psychological association. Récupéré sur https://n9.cl/qmak8
- gender identity and humain behavior. (2025, 04 3). Récupéré sur Britannica: https://www.britannica.com/topic/gender-identity
- Handley, R. (2021). Gender? I Hardly Know Her Exploring the Hyperreality of Gender and Sexual Identities. Retrieved from The University Of British Colombia: https://2u.pw/ZloC6
- Harriet, B. (2007). Gender and postmodernity. In B. Harriet, Gender (p. 70). Polity Press.
- Horner, D. E. (2023, 11 06). Transgender Identity, Authenticity, & Existential Concerns. Retrieved from International Society for the Science of Existential Psychology: https://www.issep.org/features/transgender-identity-authenticity
- Kumari, K. (2023, 12 30). Role of digital space in Gender Performance: Construction of a Social Identity. Lapis Lazuli: An International Literary Journal, 13 (2), p. 02.
- Nash, C. (2023, 05 21). Gender: A Postmodern Idea Developed in Association with the Modern Concept of Sex in Considering the Implications for. Social Sciences, 04 (03), p. 414.
- Nicholson, L. (1990). Gender Trouble Judith Buler Feminism and the other subversion of identity. New york: Routledge Chapman And hall Inc.
- Palese, E. (2013, 04 29). Zygmunt Bauman. Individual and society in

the liquid modernity. Springer Plus, 2 (191), p. 03.

- Ryan, T. M. (2021, 11 16). he Effects of Gender Trouble: An Integrative Theoretical Framework of the Perpetuation and Disruption of the Gender/Sex Binary. Perspect Psychol Sci, p. 1118.
- Shaw, S. H. (2019). An Existential State of 'Being': Gender Crisis, Conflict, and Struggles. British Mensa's: ANDROGYNY, 30.
- Soergel, A. A. (2024, 05 29). Researchers explain social media's role in rapidly shifting social norms on gender and sexuality. Retrieved from Newscenter:https://n9.cl/a4ylv
- Vlasova, T. (2022). "Fluid" temporality: the conflict of gender and age in the postmodern socio-cultural context. Rupkatha Journal, 14 (4), p. 07.

النسوية الوجودية والنضال من أجل هوية جديدة للمرأة في المجتمع المعاصر

الأستاذ: براشد بخدة
جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف

يمثل الفكر النسوي جانبا مهما من الثقافة الغربية المعاصرة التي بدأت تتسلل إلينا في عصر العولمة من كل حدب وصوب، وبسبب ضعف معرفتنا به تكونت لدى البعض صورة ضبابية أدت إلى انبهاره به وتولد قلق لدى الكثيرين خشية من أن ينتهك الفكر النسوي قيم وخصوصيات مجتمعاتنا، بما يحمل من آراء تدعو إلى تفكيك العائلة وتشجيع العلاقات الشاذة والاباحية، وتزايد قلقهم مع الهيمنة السياسية والاقتصادية على أجزاء من العالم العربي، هذه الأسباب كافية لجعلنا نبحث عن الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، وبناء معرفة صحيحة وواضح وناقدة للفكر النسوي الغربي، بغية الكشف عن الأسس الفلسفية التي قامت على أساسها جميع تياراته، ويجب الإشارة أننا هنا لا نهدف إلى تمجيد الحضارة التي ينتمي اليها هذا الفكر، ولا نقصد قبول هذا الفكر أو رفضه، وإنما نهدف إلى مناقشة الأفكار التي عبر عنها فلاسفة هذا المذهب.

لقد ظهر الفكر النسوي الغربي وبدأ يأخذ زخما معرفيا كبير في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، متخذا من المطالبة بمنح النساء حق الاقتراع ومساواتهن مع الرجال سياسيا وقانونيا منطلقا له مستخدما لغة الحقوف ،المساواة، القمع، والتحرير لدى بعض توجهاته اليسارية، ويعرف المذهب النسوي بأنه فكر حركة إصلاحية نسوية تريد سلطة ضمن النظام الهرمي الاجتماعي والسياسي، وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين حاز المذهب النسوي على درجة عالية من الاعتراف في عديد الخطابات في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية ولدى مختلف النخب الثقافية والفكرية.

ويجب الإشارة إلى أن المذهب النسوي يمثل اليوم الرؤية الرئيسية في المجتمع الغربي المعاصر، رغم تعدد حركاته وتنوعها الايديولوجي والفلسفي فمنها الفكر

النسوي الليبرالي، والماركسي، والمادي، والاشتراكي، والراديكالي، والفكر النسوي لحركة السود، بل صار لها تأثير في مختلف أقطار العالم، ومن أبرز تلك الحركات النسوية، النسوية الوجودية التي تعتبر من الرعيل المؤسس للفكر النسوي عالميا حيث اهتمت اعلامها بقضايا الانسان والحرية عامة وقضايا المرأة على رأس تلك المشكلات التي شغلت الفكر العالمي، وما زاد من أفكارها شيوعا وقوة هو توسلها الخطاب الوجودي بما يحمله من مقاربات ثورية في فهم الوجود الإنساني والدفاع عن قضاياه.

ونظرا لأن أطراف الفكر النسوية الغربي تند عن الحصر، ارتأيت أن ألج إلى الموضوع من خلال الفيلسوفة والأديبة الفرنسية المعاصرة «**سيمون دي بوفوار**» والتي كان لأفكارها عن المرأة صدى واسع تجاوز حدود المجتمع الغربي، ونظرا للطابع النضالي الذي اتسمت بها مسيرتها الفلسفية لتشمل الطبقات المهمشة والمضطهدة في العالم ومناهضة الحركة الاستعمارية.

تعتبر « سيمون دي بوفوار»1908) SIMONE DE BEAUVOIR/1986م) من أقطاب الفكر الوجودي المعاصر في فرنسا، كما تعتبر مناضلة سياسية، وتعتبر من المفكرات الرائدات في الفكر النسوي الغربي المعاصر، كونت مع «جون بول ساتر" ثنائيا ابتداء من 1940إلى غاية 1970م، شكل عماد الفكر الفلسفي والأدبي، والنضال السياسي الغربي المعاصر، وتبنيها للفكر الوجودي انطلاق من اعتقادها أن« **الوجودية تقوم بدور المحطم للمفهوم التقليدي للإنسان**»[1]، كما تميزت بالتزامها السياسي بداية من نهاية الحرب العالمية الثانية في صفوف اليسار الوجودي المناهض للحركة الاستعمارية، ولابد أن نشير هنا أن دي بوفوار كانت ملتزمة بالدفاع عن مختلف القضايا العادلة في العالم بعيدا عن الاختلافات العرقية، الجنسية، ومهما كانت الأوطان التي وقع عليه الظلم، ولا بد من الاشارة هنا إلى أنه كانت ها مواقف مناصرة ومدافعة عن القضية الجزائرية، محتجة ومندد بمختلف الممارسات القمعية الوحشية تجاه الجزائريين« **فقد ساهمت في**

(1) ت.أ. ساخاروف، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة: أحمد برقاوي، دار دمشق، بيروت، ط1، 1984،ص13.

إخراج قضية المجاهدة الجزائرية جميلة بوباشة الى العلن وكانت دي بوفوار جزء من لجنة التحقيق التي عينها وزير العدل الفرنسي حينها للتحقيق في التعذيب الذي تعرضت له، بل ودافعة عنها أمام المحاكم»[1].

نذكر من أهم مؤلفاتها: 1943) l'invitée)، Le sang des ،Les mandarins 1949) Le deuxieme sexe، autres) هذا الأخير أحدث ضجة بعد صدوره، في الأوساط الفكرية ومختلف النخب الثقافية بل حتى على المستوى الإعلامي بطرحة الجريء لقضية الجنس الأنثوي، والذي حمل دعوة للنساء للتحرر، معلنة أن المرأة لا تولد كذلك وإنما تصبح امرأة «on ne naît pas femme on le devient»[2]، لذلك يعتبر هذا المؤلف إنجيل الفكر النسوي الغربي المعاصر في النصف الثاني من القرن العشرين، لقد «**سجل الجنس الثاني قطيعة في تاريخ الفكر النسوي الغربي وأعادة صياغة أسئلة النساء عن الحرية والمساوات والهوية**»[3]، كما لها الكثير من الروايات والتي «**حاولت من خلالها أن تثير التدفق الحقيقي للوجود** [4]»، كما كتبت الكثير من المسرحيات، كما أسست مع سارتر مجلة الأزمنة الحديثةLes temps modernes .

التفسير الأنطولوجي لطبيعة المرأة:

تتميز كتابات دي بوفوار بطموحها الدائم للبحث عن الحقيقة ومحاولة فهم الواقع بكل ملابساته، قد نكون معها أو ضدها، لكن يجب أن نعترف لها بالشجاعة والجرأة في مسارها الفكري والنضالي، ونقدها الذكي والايجابي للمجتمع الغربي، كما أشرنا سابقا أن الدور الطليعي الذي لعبته دي بوفوار في الدفاع عن حقوق النساء في المجتمع الغربي، كان «**يهدف إلى فتح أفاق أوسع أمام المرأة، ضمن شروط اجتماعية واقتصادية وقانونية أفضل، ومساعدتها على تغيير الذهنيات**

(1) fatémeh khan Mohammadi, Simone de Beauvoir écrivain engage, doctorat, France, université, Nancy2, 2003, p.306

(2) Frnçoise Picq, Simone de Beauvoir et la querelle du féminisme, les temps modernes , ,p.172

(3) Ibidem, p.173

(4) موريس كرانتون، سارتر بين الفلسفة والأدب، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، منشورات دار مكتبة الحياة، دط، بيروت،1983،ص 09.

والثقافات والأخلاق السائدة في المجتمع الغربي، من خلال نظرة أنثوية للعالم مستقلة عن الرؤية الذكورية، معتقدة أن المرأة الحرة والمتحررة هي وحدها القادرة على تحقيق ذلك»[1] . لأن دي بوفوار جعلت من الحرية أساسا ورهانا لكل مشاريعها الفكرية والسياسية إلى جانب الالتزام والمسؤولية.

لذلك تضمن كتابها المعنون **الجنس الثاني** تحليلا لأوضاع النساء ولطبيعة المرأة واختلافها عن طبيعة الرجل، ولابد من الاشارة هنا أنها صاغت هذه الرؤية متأثرة إلى حد كبير بآراء سارتر ومقولاته والمفاهيم التي استخدمها، حيث استعارت منه مفهوم « **الآخر**»، وأشارت به إلى المرأة وحدها، وأعلنت أن الرجل منذ البداية سعى نفسه **الذات** وجعل المرأة **الآخر**، معتقدة أنه أن تكون آخر هو أن تكون خاضع، مستفيدة من تفسير سارتر للعلاقة بين الذات والآخر معتبرا أنها« **محاولة لتملك حرية الآخر**»[2]، لكن رغم ذلك يؤكد أن العلاقة مع الآخر جوهرية وضرورية للإنسان، مؤكدا أنه لا حاجة لنا لإثبات وجود الآخر، فهذا الوجود معطى لنا مباشرة.

وقد حملت هذه التحليلات احتجاج ونقد لمختلف التفسيرات البيولوجية والسيكولوجية والاقتصادية لطبيعة المرأة، ووصفتها بأنها محبطة وفاشلة في تفسيرها للتبعية النساء وللقمع الواقع عليهن، لأن المفكرين غفلوا عن حقيقة الفروق الأساسية بين الذكور الاناث كشيء مجذر في الإنجاب، وأيدت وجهة نظر فرويد القائلة ان الجنس يقدم التوضيح النهائي لماهي عليه الأشياء، لكنها ترى أن الحضارة لا يمكن أن تفسر على أنها نتيجة لكبت وإعلاء الدوافع الجنسية، وأن أراء فرويد عن المرأة لا تفسر تبعيتها، فالمرأة هي الآخر ليس بسبب افتقارها للذكورة ولكن بسبب افتقارها للقوة[3]، وتقصد هنا القوة البدنية والسلطة الاجتماعية التي راكمها من خلال مختلف الممارسات الذكورية ،عبر مختلف الحقب التاريخية.

---

(1) Frnçoise Picq, Ibidem, p.316

(2) إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، دط، بيروت، 1992،ص 235.

(3) خديجة العزيزي،الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيسان للنشر والتوزيع، ط1،بيروت، 2005، ص194.

كما اعتبرت أن التصور الماركسي لطبيعة المرأة غير كاف، لأنه يرد مشاكل النساء للنظام الطبقي، رغم أن النساء في الأنظمة غير الطبقية ليست أفضل حالا، فقد بقيت المرأة هي الآخر حتى في ضل النظام الاشتراكي.

إن قصور تلك التفسيرات لطبيعة المرأة وللقمع الموجه ضدها، جعلها تقدم تفسيرا جديدا وهو التفسير الوجودي (**الأنطولوجي**) الذي ينظر إلى المرأة كوجود لذاتهêtre- pour- soi، وتبعا لذلك بينت بأن المرأة أدركت نفسها كذات وكوجود من أجل الذات لا كموضوع وكموجود في ذاته être- en- soi كما تعود الرجل أن يصفها، واستخدمت في تفسيرها لطبيعة المرأة مقولات سارتر في فهمه للطبيعة الانسانية، واعتمدت في وصفها لواقع المرأة على ما ورد في أعمال الأدباء والروائيين، ما يدل على تأثرها بوجهة نظر سارتر التي فحواها أن الكتاب والشعراء أقدر على وصف المعاناة الانسانية من علماء النفس، لكنها في تحديدها للأدوار الاجتماعية وتأثير هذه الأدوار على طبيعة المرأة، خالفت سارتر[1].

لقد حاولت أن تجيب في كتابها عن التساؤلات الآتية:

كيف يمكن للمرأة أن تستكمل ذاتها؟ ماهي الاحتمالات والطرق الممكنة؟ وما هي الحواجز والمعوقات التي تسلبها حريتها وهل بالامكان تجاوزها؟

وقد اهتمت بالمرأة كطفلة وكمراهقة وكزوجة وكأم، منطلقة من فرضية مؤداها أنه لا يمكن لأي حدث مهما كانت طبيعته بيولوجية أو نفسانية أو اقتصادية أن ينفرد بتحديد الشكل الذي ستتخذه الأنثى البشرية والمكان التي تحتلها في قلب المجتمع، لكن لا يمكن انكار أن مجموعة الظروف الحضارية هي التي تكون هذا المنتوج الذي تسبغ عليه صفة الأنوثة عند المرأة.

ولتأكيد صحة افتراضها اعتبرت أنه إذا ألقينا نظرة على التاريخ، ظهرت لنا عدة نتائج، أولها أن تاريخ النساء كان من صنع الرجال، لذلك كانت مسألة المرأة دائما مسألة رجال، فهم الذين أمسكوا دائما بمصير المرأة بين أيديهم، ولم يقرروا فيه تبعا لمصلحتها، بل أخذوا بعين الاعتبار أهدافهم الخاصة ومخاوفهم واحتياجاتهم، لذلك تعتقد أنه «**لا يوجد تاريخ للنساء وأن كل تاريخ النساء هو**

(1) المرجع نفسه، ص 194

من صنع الرجال »[1].

لذلك تعتقد دي بوفوار «**أن الحركة النسائية لم تكن في يوم من الأيام حركة مستقلة، بل كانت إلى حد ما أداة في يد السياسيين، والنساء لم يشكلن قط طبقة منفصلة، والحقيقة أنهن لم يحاولن قط لعب دور في التاريخ كنساء، والعقائد التي تعتبر المرأة كجسد وحياة وجمود وكجنس آخر، هي عقائد ذكور لا تعبر بحال من الأحوال عن المطالب النسائية وأن ظهور بعض النساء المتميزات في مجال الفكر مثلا يثبت بوضوح بأن نقص النساء لم يكن هو الذي حدد تاريخهن العادي البسيط، بل إن تاريخهن البسيط هو الذي كتب عليهن، وأن الانجازات الشخصية تصبح تقريبا مستحيلة لفئات البشرية المقيدة جماعيا في وضع منخفض**»[2].

وفي خضم تحليلها لمختلف مراحل تطور المرأة كطفلة ومراهقة وشابة متزوجة وأم، تنفي أي اختلاف خلال الثلاث أو الأربع سنوات الأولى بين حالة البنات والصبية، وعزت أسباب الاختلاف الذي يلاحظ بينهما بعد هذه السنوات إلى أسلوب التربية الذي يتلقاه كلاهما، وقالت: « **من المؤكد أن نقص الذكورة لدى الفتاة لا تخضع في تطورها إلى العناصر العضوية لأنها تستطيع أن تتحرر بشتى الطرق من تأثير الاختلاف العضوي الذي يميز الصبي عنها، فالذكورة حتما تشكل امتيازا للصبي**»[3].

في تحليلها لطبيعة المرأة أرجعت الصورة السلبية السائدة عن المرأة الأنثى، إلى مراحل الطفولة الأولى، وأكدت أنه من الخطأ أن نزعم أن هذه الظاهرة تشكل معطيات بيولوجية، ونفت أن تكون ثورة البنت على أمها وتعلقها بأبيها، وهو ما وصفه فرويد بعقدة **الكترا**، تعبيرا عن رغبة جنسية، وإنما عدته تنازلا عميقا من صاحب العلاقة الذي يرضى أن يكون مادة في الخضوع والتعذيب، وقالت أنه من خلال عيون الرجال تسبر الفتاة الصغيرة غور العالم وتكشف مصيرها، ومما

(1) Frnçoise Picq, Ibidem,p.169

(2) المرجع نفسه، ص 195.

(3) المرجع نفسه، ص 196.

يزيد في عنف ثورة الفتاة أن أمها تفقد في أغلب الاحيان نفوذها وسمعتها وتتلاشى من حولها هالة السيطرة والنفوذ، وتظهر كيفية النساء في وضعها السلبي، تنتظر وتتحمل، وتشكو وتبكي فتبدو حياتها نموذجا حيا للتكرار الممل .

أما عن مرحلة المراهقة، فإنها تعتقد أن مرحلة «**البلوغ تطور جسم المراهقة فيصبح أكثر ضعفا من قبل، وأن الكثير من التغيرات البيولوجية التي تصاحب ذلك تسبب لها أزمة حادة، لهذا تحس الفتاة في أغلب الأحيان باضطرابات نفسية فتصبح عصبية المزاج سريعة التأثر وتفقد السيطرة على جهازها العصبي، ومن خلال جسدها السلبي ترى العالم المحيط بها وكأنه حمل ثقيل يخنق أنفاسها، وتشكل الحالة البيولوجية لها حاجزا يحول دون شعورها بشخصيتها المستقلة، لكن مع ذلك لا يحول الضعف العصبي وعدم التوازن الدموي بينها وبين أي مهنة. إن الحالة الاجتماعية هي التي لا تترك لها أي مجال لإبراز شخصيتها وإثبات وجودها بل تؤكد على العكس مركب النقص الذي بدأت تشعر به منذ طفولتها**»[1].

وإن أسباب لجوء الكثير من الفتيات المراهقات إلى الانعزال وشعورهن بالانهزامية يرجع الى اعتقادهن بأن أجسادهن تملك فضائل سحرية، وأنها غير مسؤولة عن مستقبلها، فلا تحمل نفسها أكثر من طاقتها ما دام مصيرها معلق بمصير شخص آخر، إنها لا تربط مصيرها بمصير الرجل لأنها تشعر بضعف تجاهه، بل تقبل على العكس بفكرة ضعفها تجاهه لأن مصيرها مرتبط بمصيره.

هذه الميزة الرئيسية للفتاة في هذه المرحلة من حياتها، على حد تعبير دي بوفوار، وهي تعطينا تفسيرا كاملا لتصرفاتها وسلوكها في المجتمع، إن الفتاة لا تقبل المصير الذي يعده لها المجتمع والطبيعة، ولكنها لا ترفضه مع ذلك بصورة إجابيه لأنها مزعزعة الثقة في قرارة نفسها بشكل لا تجرأ على الدخول في صراع مع العالم الخارجي، فتكتفي بالهروب من الواقع أو الاحتجاج عليه ومعارضته بصورة رمزية، ومع مرور الزمن تصبح أقل رومانتيكية من قبل، وتنصرف إلى التفكير في الزواج، ويصبح الحصول على زوج لجميع الفتيات من مختلف النزعات

(1) المرجع نفسه، ص 196.

أمرا حيويا، وتتحول هذه القضية إلى أمر مستعجل خطير، ولاشك أن طباع وسلوك الفتاة الشابة تعبر عن وضعيتها الجتماعية، فإذا تغير هذا الوضع يتغير وجه الفتاة المراهقة، وقد أصبح في وسعها في يومنا هذا أن تمسك مستقبلها بيدها، عوضا من تركه للرجل يتصرف به كما يشاء، لكن عندما تتجه أحلام الفتاة إلى التفكير بزينتها وبجمالها وبالرجل وبالحب، ولا تكرس سوى الحد الأدنى من وقتها لدراستها ومستقبلها، فإن السبب في اعتقاد دي بوفوار لا يكمن في بنيتها العقلية واضطرابها الذهني، لكنه ينحصر فقط في كونها مضطرة على الدوام إلى تجزئة مصالحها وأهدافها التي لا تتوافق بصعوبة بالغة فيما بينها.

أما عن الزواج وحياة المرأة الأمومة فإنها تنفي قدرة الزواج التقليدي على تحقيق وتوفير أحسن الشروط لتنبيه وتنمية حياة المرأة، معتبرة أنه مجرد جمع بين رجل وامرأة وفق مجموعة من الطقوس والعادات الاجتماعية، إلا أن الشخصين اللذين يجتمعان في الجو المخدعي للسرير هما شخصان حقيقيان ومعينان .

تعتقد دي بوفوار أن الزواج يجرح العفة لأنه يحيلها حقوق وواجبات، ويختزل الجسم في البعد الآلي. وإن العمل الذي تقوم به المرأة في المنزل يمنحها الاستقلال الذاتي لكنه لا يفيد المجتمع مباشرة ولا يطل على المستقبل ولاينتج شيئا . وأما حياة المرأة الأم فإنها مفعمة بالمشقة والقلق، «**فكل امرأة تظن أن ولدها سيكون بطلا ولكنها تخشى في الوقت نفسه أن تلد طفلا ناقصا .أما النساء اللواتي يعتبرن أنفسهن متاعا ويهتممن بجمال جسمهن ويخشين من رؤية أنفسهن ذميمات، لايبدو الحمل بالنسبة إليهن كعيد وإغناء بل انتقاص لشخصه**»[1]. وتلح دي بوفوار على معاداة ومناهضة الزواج والأمومة، معتقدة أن غريزة الأمومة مجرد صناعة اجتماعية، بينما تعتبر أن الزواج عبارة عن استعباد للنساء يجعل من الحب الموجود بين الزوجين مهما كان قويا إلى حياة تعيسة تنحدر باتجاه الموت، دون أن أي محاولة لفهم الغاية من الحياة الزوجية، معتقدة أن «**الزواج والأمومة يصدان المرأة عن حرية الفراش، وأن الحمل**

(1) المرجع نفسه، ص 198.

ليس نشاطا وإنما وظيفة طبيعية تجعل المرأة غريبة عن نفسها، فإذا كان دور الزوجة يجعل تطور المرأة محدودا، فإن دور الأمومة يفعل أكثر من ذلك»[1] .

تؤكد «سيمون دي بوفوار» أن العلاقة بين المرأة والرجل مأساوية، فالرجل يريدها موضوعا لكي يبقى حرا، ويظل ينظر إليها كموضوع قادر على إعطاء الحياة، وهذا ينسجم مع تصور سارتر لعلاقة الحب بين الرجل والمرأة «**الحب عند سارتر ما هو إلا قناع لإرادة القوة والعاشق لا يريد إلا أن يمتلك المعشوق بكل الوسائل وينتهي الصراع بأن يبتلع الواحد الآخر»**[2]، ونظرا لضعف المرأة الفيزيقي ولأن الإنسان لا يتميز عن الحيوان بإعطاء الحياة وإنما بالقوة، فقد استغل الرجل القوي ضعف المرأة ومارس القمع ضدها وسيطر عليها وحط من قيمتها، إضافة إلى أن مؤسسات المجتمع فرضت على المرأة بسبب أنوثتها ،دورين هما دور الزوجة ودور الأمومة ،ما عوق حريتها. ومع أن باستطاعة المرأة أن تحرر من قفص الأنوثة عن طريق العمل، لكن هذا التحرر سوف يظل محدودا، لأن دورها كعاملة يتطلب منها أن تتصرف وفق ما يتوقع من المرأة أن تفعله، وسوف تجد نفسها ملزمة بأن تتقيد بالمواصفات الأنثوية في سلوكها وملابسها. وقد مجدت دي بوفوار العقل واعتبرت الجسد مظهرا متآكلا من حياة المرأة، وربطت العواطف به.

« لكنها صرحت في أواخر حياتها بأن على النساء أن يتفاخرن بأجسادهن وأن لا تزعجهن العادة الشهرية أو الحمل. ومع ذلك ظلت تقاوم الابتهاج المفرط بالجسد وحثت النساء ان لا يجعلن أجسادهن حجة تحررهن»[3].

لقد قامت «دي بوفوار» «**بدراسة تاريخ الأساطير منذ حقب تاريخية قديمة وتحليل الشروط المادية، والاجتماعية والقانونية، مبينة المكانة الوضيعة التي وضعت فيها المرأة، معتقدة أن مثل هذه النظرة تجاه المرأة هي من نسج**

(1) سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ترجمة لجنة من أساتذة الجامعة، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، ط2، 1964، ص1 11.

(2) فؤاد كامل عبد العزيز، فلاسفة وجوديون،، د ب ن: مطابع الدار القومية للطباعة والنشر، د س ن، ص 54.

(3) خديجة العزيزي مرجع سبق ذكره، ص 199.

الرجال»[1] واستنتجت أنها تمحورت حول فكرتين رئيسيتين الفكرة الأولى، هي أن الرجل يريد من المرأة كل ما يفتقر إليه، والفكرة الثانية، ان المرأة متقلبة ووجودها غير مستقر مثل وجود الطبيعة. وأشارت دي بوفوار إلى أن النساء يذوتن هذه الأفكار وكأنها انعكاس صحيح لما تعنيه أن تلميحا وبشكل سلبي ويمارسن دور الآخر، وهن المرأة البغي والمرأة المتصوفة والمرأة النرجسية.

لقد جعلت دي بوفوار من المرأة البغي نموذج للمرأة كآخر أو كموضوع فهي تجعل من نفسها بغيا، وتبيع جسدها ليس من أجل المال وإنما لكي يدفع الرجال ثمنا لاعتبارهم وإياها آخر، أو تجعل من نفسها محظية وتبيع شخصيتها كرأس مال، ويكون لها يد عليا في العلاقات بين الرجال الذين يحتاجونها أكثر من حاجتها إليهم. والمرأة النرجسية، وهي المرأة التي تتشكل نرجسيتها بسبب ردة الفعل الاجتماعية تجاه أنوثتها، فهي محبطة كذات ونشاطاتها الأنثوية ليست تامة لكنها تتمركز حول ذاتها وتعطي لنفسها أهمية لا تستحقها، أما المرأة المتصوفة فهي تخلط بين الله وبين الرجل، وتعشق الرجل كمعبود وتبحث عن شعورها بأهميتها، وهي بذلك لا تختلف عن المرأة النرجسية.

وتعتقد «دي بوفوار» أن المرأة لم تصنع دورها في المجتمع بيدها بل الرجل هو من رسم لها هذا الدور وحدد لها المكان الذي ينبغي أن تحتله، « **فالمرأة قد تشكلت من قبل الرجال ومؤسساتهم، لكنها يمكن أن تكون كما تريد وليس كما صنعها الرجل، لأنها حرة وليست لها ماهية ثابتة، وأن باستطاعتها أن تمارس أعمالا إيجابية في المجتمع، وان تشذب دورها أو تغيره سواء كانت زوجة أو أما امرأة عاملة أو نرجسية أو متصرفة أو بغيا ويمكنها أن تخلق نفسها من جديد، فليس هناك ماهية خالدة، وأن ما يعيق صنع المرأة لنفسها هو المجتمع البطريركي الذي بلغ نهايته، وأن ما تحتاجه المرأة ،لكي تتغلب على الأحداث القوية وتكف عن كونها الأخر، أن تكون لها شخصيتها، وأن تثق بنفسها** »[2].وبإمكانها أن تفعل ذلك لأنها مثلها مثل الرجل موجود لذاته وليست

(1) INGRID GALSTER, LES TROIS VIES DE SIMONE DE BEAUVOIR, L'HISTOIRE,N°327,JANVIER 2008,France, la Société scientifiques , p.14

(2) خديجة العزيزي مرجع سبق ذكره، ص 200.

موجودا في ذاته .قد اقترحت دي بوفوار ثلاثة إجراءات تعين المرأة على تجاوز ماهي عليه، بعيدا عن النصوص القانونية التي تعلن المساوات بين الرجل والمرأة معتقدة أن ذلك لا يحقق للمرأة وجودها الفعلي في العالم، لذلك فهي تفضل :

- أن تمارس المرأة العمل حتى لو كان أو قاسيا، فعن طريق العمل تحصل المرأة على تعاليها وتثبت ذاتها
- أن يكون للمرأة نشاطا فكريا. حتى يتيح لها المساهمة في إحداث التغير الاجتماعي المطلوب .
- وأن تلح المرأة وتعمل على تحقيق استقلالها الاقتصادي عن الرجل، لأنه مفتاح تحررها .

لم تكن هذه المواقف الثورية التي أعلنت عنها دي بوفوار موضع ترحيب من قبل الجميع، ولعل أول الانتقادات التي واجهتها كانت صادرت عن رجال الكنيسة الذي اعتبروا أن في أفكارها نوع من الشذوذ والدعوة للإباحية والشذوذ، إلا أن دي بوفوار فضلت عدم الدخول في مساجلات مع الكنيسة باعتبار أنها أعلنت عن موقفها من الدين من قبل، قائلة أنها لا تؤمن بأي إلاه.

أما الموجة الثانية من النقد فقد وجهتها لها الحركات رائدات الحركات النسوية ومن أبرزهن « LUCE IRIGARAY » ،«JULIA KRESTEVA» ،«HELENE CIXOUS»، حيث تمت مؤاخذات دي بوفوار على تأسيس دعوتاه لتحرير النساء ورفع القمع عنهن على خطاب فلسفي ذكوري ممثلا في فلسفة جون بول سارتر، بل اعتقدن أن حتى المتقابلات (الثقافة والموضوع)، (الذات والآخر) التي تقوم عليها الكثير من أفكارنا والتي يتم تسويقها على أنها عالمية أو كونية، هي صناعة ذكورية، فالعالمية والكونية حيلة ذكورية، رغم ذلك فان دي بوفوار تعتقد أن اللغة مثل التصورات والمفاهيم العقلية تتميز بالحيادية، عصية عن احتكار الرجل لها.

رغم قوة الخطاب الذي قمته دي بوفوار في قضية المرأة، إلا أن أراءها حملت الكثير من اللبس، يرتبط بمعنى استقلال الذات، وهذا اللبس أدى إلى اعتقادهن بوجود تعارض بين تأكيد الذات وبين الاهتمام بمصالح الآخرين، واعتبار أن ما تقوم به المرأة من اهتمام بمصالح الآخرين لا أهمية له، مثل هذا اللبس لازم أفكار

دي بوفور النسوية في كل تفاصيلها، لكن واجهته موجة نسوية أخرى تؤكد على أهمية البعد الاجتماعي للذات الانسانية، يستند للماركسية والهيغلية ومناهضا للفردانية، مؤكدين أن العلاقة مع الآخرين هي التي تنشئ النفس الإنسانية.

وختاما لابد من التأكيد أولا أنه كان لفلسفة دي بوفوار أثرها العميق في الفكر الغربي المعاصر، وكانت أفكارها منعرجا حاسما في النضال النسوي الغربي، ثانيا لابد من التأكيد أننا نملك من القيم الأخلاقية والدينية والاجتماعية التي تجلل المرأة وترفعها مكانا عليا، يجب أن لا نخجل من إحيائها ونشرها وإثرائها، دون أن ننغلق على الذات فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها.

قائمة المراجع :

1. خديجة العزيزي،الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيسان للنشر والتوزيع، ط1،بيروت، 2005.
2. سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ترجمة لجنة من أساتذة الجامعة، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، ط2، 1964
3. إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، دط، بيروت، 1992.
4. ت.أ. ساخاروف، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة: أحمد برقاوي، دار دمشق، بيروت، ط1، 1984.
5. موريس كرانتون، سارتر بين الفلسفة والأدب، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، منشورات دار مكتبة الحياة، دط، بيروت،1983.
6. فؤاد كامل عبد العزيز، فلاسفة وجوديون،، د ب ن: مطابع الدار القومية للطباعة والنشر، د س ن.
7. INGRID GALSTER, LES TROIS VIES DE SIMONE DE BEAUVOIR, L'HISTOIRE,N°327,JANVIER 2008,France, la Société scientifiques.
8. fatémeh khan Mohammadi, Simone de Beauvoir écrivain engage, doctorat, France, université, Nancy2, 2003.
9. Frnçoise Picq, Simone de Beauvoir et la querelle du féminisme, les temps modernes,2008. ,

5- Simone de Beauvoir, née le 9 janvier 1908 dans le 6e arrondissement de Paris, ville où elle est morte le 14 avril 1986 dans le 14e arrondissement de Paris, est une philosophe, romancière, mémorialiste, professeur et essayiste française. Wikipédia. Consulté le 27/04/2025

française, spécialisée en histoire contemporaine et en histoire des femmes et du genre

4. https://www.oxfamfrance.org/inegalites-femmes-hommes/le-feminisme-a-travers-ses-mouvements-et-combats-dans-lhistoire
5. Ibid.
6. Ibid.
7. https://www.oxfamfrance.org/inegalites-femmes-hommes/le-feminisme-a-travers-ses-mouvements-et-combats-dans-lhistoire/. Consulté le 02/05/2025
8. Klejman, Laurence et Rochefort, Florence, 1985, « Éléments d'une histoire du féminisme en France », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, no 1, p. 6-19.
9. Simone de Beauvoir, née le 9 janvier 1908 dans le 6e arrondissement de Paris, ville où elle est morte le 14 avril 1986 dans le 14e arrondissement de Paris, est une philosophe, romancière, mémorialiste, professeur et essayiste française. Wikipédia. Consulté le 27/04/2025

List of sources and references

1- https://www.google.com/search?q=philosophie+f%C3%A9minine
2- Bibia Pavard, née en 1980, est une historienne et enseignante française, spécialisée en histoire contemporaine et en histoire des femmes et du genre.
3- https://www.oxfamfrance.org/inegalites-femmes-hommes/le-feminisme-a-travers-ses-mouvements-et-combats-dans-lhistoire.
4- Klejman, Laurence et Rochefort, Florence, 1985, « Éléments d'une histoire du féminisme en France », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, no 1, p. 6-19

taken several forms to demand women's rights, which differ from one generation to the next and from one society to the next.

Conclusion

Feminism is a multidisciplinary movement that can be summed up as a struggle for women's rights, a fight that is played out on all fronts. In the workplace, where women demand their right to equality with men in terms of pay and positions such as politics and administration; in the family sphere, the right not to marry and to have an abortion; in the street, to wear whatever they want; and more broadly, within every social interaction, to be independent of all restrictions that women consider to restrict their freedom and diminish their role and their human nature.

The goal of the feminist movement is to change the status of women in terms of rights and to eliminate the disparity between them and men**.** Men and women are bound by their rights and duties, and in case of imbalance, imams and the law intervene to deal with any emerging problem. Because if we are with feminism as Westerners believe, such as the right to voluntary abortion and not to marry and to be free to live with a partner, in this case for us these demands are not thought of at home.

Marginalization

1. https://www.google.com/search?q=philosophie+f%C3%A9minine. Consulté le 29/03/2025
2. https://www.google.com/search?q=philosophie+f%C3%A9minine. Consulté le 29/03/2025
3. Bibia Pavard, née en 1980, est une historienne et enseignante

https://lejournal.cnrs.fr/articles/quand-les-femmes-etaient-exclues-de-la-philosophie

3. Simone de Beauvoir et le féminisme

Simone de Beauvoir, nicknamed “the Beaver,” tried to escape from all constraints related to the female condition of her time, such as housework and motherhood, and refused marriage. On the other hand, she maintained a very strong and long-lasting relationship with Sartre. During the Algerian War, she supported the FLN. Among these activities, she defended the freedom of abortion by fighting against everyday sexism and domestic violence. Historians of the philosopher have described S. de Beauvoir as one of the symbols of the fight to improve the conditions of women in the second half of the 20th century. And, among her works in the service of feminism, she is included in a reference work for feminism: The Second Sex: the social conditioning of women since childhood shapes their identity more than just biological differences. S. de Beauvoir became one of the symbols of the activists in the improvement of the conditions of women who lived in the second half of the 20th century.

Following the work of this philosopher, this feminist movement has

feminism which is organized into a collective, political movement, thus inaugurating a period which lasts. (Klejman and Rochefort 1985)[9].

1. Feminist Values

- Feminism's values include:
- Ending violence, particularly domestic violence, that is, violence between women and their partners.
- Working to achieve a successful balance between professional and family life.
- Psychologists work to reduce the mental burden placed on women.

Feminist philosophy is also a committed political philosophy that virulently criticizes patriarchy and male domination in all its forms. One of the founders of feminist philosophy is Simone de Beauvoir (1908-1986), who belongs to the existentialist movement.

2. Philosophy and Feminism

Feminist philosophy is also a political philosophy that has reflected this phenomenon by engaging in a virulent critique of patriarchy and all forms of male domination. Among the founders of feminist philosophy is the philosopher Simone de Beauvoir (1908-1986)[10], who belongs to the existentialist movement alongside J.P. Sartre (1905-1986-1970).

The photo below represents the place of women in Western academic institutions, where they are poorly received, particularly in philosophy classes. Therefore, women are beings who have no right to philosophy classes.

Botany lesson in a class of girls at the Lycée Victor Hugo in Paris, in 1900. The Sée law of 1880, although opening access to secondary education to girls, prohibited them from philosophy classes

magnitude of this phenomenon.

What is the goal of feminism and its struggles?

Generally speaking, feminism can be considered a movement aimed at ending sexism, exploitation, and sexist oppression, and achieving full gender equality in law and practice. Some philosophers have described this movement as an effective means for women to achieve their goals. Historians have translated this militarism into waves, as historian Bibia Pavard does in an article entitled "Making Waves Born and Dying: How the History of Feminisms is Written":

"The marine metaphor has now become established to distinguish a first wave of feminism unfolding from the 19th century to the 1930s around the question of civil and civic rights, from a second wave emerging in the 1960s more focused on women's struggle against patriarchy and for freedoms. This metaphor has been reactivated since the 1990s when we have been talking about a third wave and even more recently a fourth wave since the 2010s which would be driven by online activism[8]".

However, academic work on this concept of feminism dates back to the 1980s, that is, before the metaphor of waves. Laurence Klejman and Florence Rochefort worked on the history of feminism in the first issue of the journal: Materials for the History of Our Time in 1985.

"Two periods can be discerned in the history of feminism, still to be enriched. In the first period, feminism is the fruit of a few individual reflections and largely of literary expression. The second period begins with the French Revolution which marks a break in the form taken by

hand the impacts of feminist identity on self-awareness and their social interactions.

2- Development

We begin by defining the concept of feminism as "a set of movements and philosophical ideas that share a common goal: to define, promote and achieve political, economic, cultural, social and legal equality between women and men"[4], there are others who describe it as "a movement for equal legal, political, social and economic rights between women and men[5]". Every person belonging to a political movement advocates real equality between men and women in private and public life. In the broad sense, feminism includes the set of arguments that denounces the inequalities faced by women and sets out ways to transform these conditions. Le phénomene du feminisme est lié historiquemnt aux différents mouvements qui ont été connu plusieurs pays à l'échelle international. Les combats ont pour fin la reconnaissance « des droits des femmes, inexistants et bafoués pendant des siècles, ainsi que pour l'égalité entre le femmes et les hommes [6]» et aussi « comme un mouvement pour l'égalité entre les femmes et les hommes ». Les combats et les mouvements restent constants jusqu'à présent, ce qui prouve l'ampleur de ce phènomène.

The phenomenon of feminism is historically linked to the various movements that have emerged in several countries internationally. The struggles aim for the recognition of "women's rights, non-existent and flouted for centuries, as well as for equality between women and men" and also "as a movement for equality between women and men[7]". The struggles and movements remain constant to this day, which proves the

الملخص:

لم يكن الاهتمام بالمرأة كموضوع للدراسة والبحث الفلسفي معروفًا من قبل، على سبيل المثال في الفلسفة اليونانية. حتى لو كان موجودًا، فهو نادر وكان وصف النساء بشعًا. لدينا مثال الفيلسوفة الأولى: هيباتيا (355 و370 الإسكندرية - 415 الإسكندرية، مصر)، كانت عالمة موسوعية: عالمة رياضيات، كاتبة، عالمة فلك، فيلسوفة، مخترعة. لكن النسوية كحركة سياسية تدعو إلى المساواة الحقيقية بين الرجال والنساء في الحياة الخاصة والعامة، وفي جميع المجالات. ويتناول هذا التقرير أوجه عدم المساواة التي تواجهها المرأة، ويوضح الطرق التي تحولت بها هذه الظروف خلال القرنين التاسع عشر والعشرين والحادي والعشرين.

سنقوم في عملنا بتحليل ظاهرة الهوية النسوية من خلال الموجات النسوية المتعاقبة من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا وفقًا للمؤرخة بيبيا بافارد. ومن ناحية أخرى، تأثيرات الهوية النسوية على الوعي الذاتي وتفاعلاتها الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: النسوية، الفلسفة، الهوية، المرأة، المساواة، العدالة، الحرية.

1- Introduction:

The subject of the phenomenon of feminism is very complicated due to the plurality of ideas that constitute it and the stages it has undergone. It is defined by its different historical waves, and in each wave, the problems suffered by Western women differ. Despite this, we generally observe a direct line: its goal is to free itself from all the shackles that deprive women of their freedoms in every sense, such as work, marriage, and equality with men. The question that arises is how to achieve women's rights? And in what sense ?

In our work, we will analyze this phenomenon of feminist identity through the successive feminist waves from the 19th century to the present day, according to historian Bibia Pavard[3]. And on the other

The Evolution of Feminism during and After the 19th Century

Khaouni Diffalah
University Md Boudiaf of M'sila
Professor
khaouni.diffalah@univ-msila.dz

Guaroui Imane
University Md Boudiaf of M'sila
Doctor
imane guaroui@uni-msila.dz

Absract

Interest in women as a subject of philosophical study and research was previously unknown, for example, in Greek philosophy. Even if it existed, it was rare, and the depiction of women was hideous. We have the example of the first female philosopher: Hypatia (355 and 370 Alexandria - 415 Alexandria, Egypt[12]), who was an encyclopedist: a mathematician, writer, astronomer, philosopher, and inventor. But feminism, as a political movement, advocates true equality between men and women in private and public life, in all spheres. It denounces the inequalities faced by women and sets out ways to transform these conditions throughout the 19th, 20th, and 21st centuries.

Key words: *feminism, philosophy, identity, women, equality, justice, freedom*

8. Simon, S. (1996). *Gender in translation: Cultural identity and the politics of transmission*. Routledge.
9. Venuti, L. (1995). *The translator's invisibility: A history of translation*. Routledge.

tives, and the critical re-evaluation of knowledge production and circulation (Simon, 1996; Castro, 2003). The insights generated by feminist scholarship have not only enriched the academic field but have also informed and transformed translation practices, leading to a greater awareness of the social and political dimensions of this crucial communicative activity.[27] Future research could further explore the application of feminist theory to emerging areas such as audiovisual translation and machine translation, as well as delve deeper into the intersectional complexities of gender in diverse cultural contexts. The ongoing engagement between feminist theory and translation studies promises to continue to yield valuable insights and contribute to a more equitable and nuanced understanding of cross-cultural communication.

8. Bibliography

1. Bassnett, S., & Lefevere, A. (1990). *Translation, history and culture*. Pinter Publishers.
2. Castro, O. (2003). Feminist translation in theory and practice. *Estudios de Traducción*, *6*, 11-34.
3. Chamberlain, L. (1988). Gender and the metaphorics of translation. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, *13*(3), 454-472.[28]
4. Flotow, L. V. (1997). *Translation and gender: Translating in the 'era of feminism'*. University of Ottawa Press.
5. Godard, B. (1991). The translator as writer. *Tessera*, *9*, 9-22.
6. Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, *14*(3), 575-599.
7. Robinson, D. (1991). *The translator's turn*. Johns Hopkins University Press.

particularly in relation to representing gender and other aspects of identity (Castro, 2003; Simon, 1996). Because translators have the power to shape how individuals and groups are perceived and understood across cultures, they have an ethical obligation to be mindful of the potential impact of their work (Castro, 2993; Simon, 1996). Feminist theory emphasizes the importance of translators being aware of their own biases and striving for representations that are respectful, accurate, and promote social justice (Castro, 2003). This includes being sensitive to the ways in which language can perpetuate stereotypes or reinforce power imbalances (Simon, 1996). Translators must consider the potential consequences of their choices and strive to translate in a way that empowers marginalized voices and challenges harmful ideologies (Castro, 2003; Simon, 1996). This ethical responsibility extends beyond linguistic accuracy to encompass a broader commitment to social and cultural awareness (Castro, 2003).

7. Conclusion

This exploration has demonstrated the profound and multifaceted impact of feminist theory on the field of translation studies. From its initial critique of gender-blind approaches to its sophisticated analyses of power dynamics, the social construction of gender, and the role of intersectionality and situated knowledge , feminist theory has fundamentally reshaped how we understand the process and outcomes of translation. Traditional notions of fidelity and objectivity have been challenged, and the translator has been recognized as an active agent with significant ethical responsibilities. Moreover, feminist theory has broadened the scope of translation studies, highlighting its crucial role in cultural negotiation, the production of counter-hegemonic narra-

misrepresentations that may have gone unnoticed in the past (Castro, 2003; Simon, 1996). This critical re-evaluation of the canon not only expands our knowledge of literary traditions but also sheds light on the historical power dynamics that have shaped what is considered worthy of translation and preservation.

6.2. The Translator's Role in Knowledge Production

Feminist perspectives have fundamentally altered the understanding of the translator's role in the production of knowledge (Godard, 1991; Robinson, 1991). Traditional views often portrayed the translator as a passive intermediary, simply transferring information from one language to another without adding their own interpretation or perspective (Venuti, 1995). However, feminist theory recognizes the translator as an active agent who plays a crucial role in shaping the meaning and impact of the translated text (Godard, 1991; Robinson, 1991; Simon, 1996). Through their linguistic and cultural choices, translators actively interpret and re-create the source text for a new audience (Godard, 1991; Simon, 1996).[26] This means that translators are not merely transmitting pre-existing knowledge but are actively involved in the creation and dissemination of knowledge across cultural boundaries (Simon, 1996; Castro, 2003). Recognizing this active role highlights the significant responsibility that translators bear in shaping how ideas and perspectives are understood in different cultural contexts (Castro, 2003; Simon, 1996).

6.3. Ethical Considerations in Knowledge Circulation

The recognition of the translator's active role in knowledge production and circulation brings with it important ethical considerations,

translators may choose to translate texts that explicitly address feminist issues or promote feminist agendas (Flotow, 1997; Castro, 2003). Through these various strategies, feminist translation can serve as a powerful tool for social change, bringing attention to previously silenced voices and challenging dominant narratives in the target culture (Simon, 1996; Castro, 2003).

6. Re-evaluating Knowledge Production and Circulation

Feminist insights have prompted a critical re-evaluation of how knowledge is produced and circulated within the field of translation studies and beyond (Castro, 2003). This re-evaluation has challenged traditional canons, highlighted the translator's active role in knowledge production, and raised important ethical considerations (Simon, 1996; Castro, 2003).

6.1. Challenging Traditional Canons

Feminist scholarship has played a crucial role in challenging the traditional canon of translated literature, which has historically been dominated by male authors and perspectives (Flotow, 1997; Simon, 1996). By bringing a feminist lens to the study of translation, scholars have highlighted the ways in which women writers and their works have often been overlooked or marginalized in translation (Flotow, 1997; Castro, 2003). This has led to a concerted effort to rediscover and translate previously neglected works by women, thereby contributing to a more inclusive and representative understanding of literary history and cultural production (Flotow, 1997; Castro, 2003). Furthermore, feminist scholars have re-examined existing translations of both male and female authors, analyzing them for potential gender biases or

1996).[22] Feminist theory highlights the active role of the translator in this negotiation, as their choices can either facilitate understanding and bridge cultural gaps or inadvertently perpetuate misunderstandings or stereotypes (Simon, 1996; Castro, 2003). For instance, the translation of gendered language or cultural practices related to gender requires careful consideration of how these concepts are understood in the target culture (Simon, 1996).[23] A translator must decide whether to maintain the original cultural references, adapt them to the target culture, or even challenge them through their translation strategies (Flotow, 1997; Castro, 2003). This process of cultural negotiation is inherently political, as it involves navigating power imbalances between cultures and making decisions that can have significant implications for how different cultural perspectives are understood and received (Simon, 1996).

5.3. Production of Counter-Hegemonic Narratives

Feminist translation practices often involve a conscious effort to challenge dominant ideologies and give voice to marginalized perspectives, particularly those of women (Flotow, 1997; Castro, 2003).[24] By actively intervening in the translation process, feminist translators can contribute to the production of counter-hegemonic narratives that challenge patriarchal norms and offer alternative viewpoints (Flotow, 1997; Castro, 2003). This can involve choosing to translate works by women writers who have been historically marginalized or excluded from the literary canon (Flotow, 1997; Castro, 2003). It can also involve employing specific translation strategies, such as 'rewriting' texts to make women's voices more visible or foregrounding the translator's presence to highlight their role in shaping the translated text (Godard, 1991; Flotow, 1997; Castro, 2003).[25] Furthermore, feminist

Bassnett & Lefevere, 1990). This has led to a re-evaluation of translation's role in cultural negotiation and its potential for producing counter-hegemonic narratives (Simon, 1996; Castro, 2003).[18]

5.1. Broadening the Scope of Translation Studies

Traditionally, translation studies often focused primarily on issues of linguistic equivalence and the technical aspects of transferring meaning between languages.[19] Feminist theory has challenged this narrow focus, arguing that translation is not merely a linguistic exercise but is deeply embedded in cultural values, social norms, and power relations (Simon, 1996; Bassnett & Lefevere, 1990). By introducing concepts such as gender, ideology, and cultural context, feminist scholars have broadened the scope of translation studies to include a wider range of concerns (Simon, 1996; Flotow, 1997). This expanded perspective recognizes that translation is not a neutral act but is always shaped by and contributes to the cultural and political landscapes in which it takes place (Simon, 1996).[20] Examining translation through a feminist lens reveals how gendered power dynamics influence the selection of texts for translation, the strategies employed by translators, and the reception of translated works in the target culture (Simon, 1996; Flotow, 1997).[21]

5.2. Translation as Cultural Negotiation

Feminist insights have illuminated the crucial role of translation as a form of cultural negotiation (Simon, 1996; Bassnett & Lefevere, 1990). When texts move from one culture to another, they carry with them cultural assumptions, values, and norms, including those related to gender. Translators act as mediators in this process, interpreting and negotiating the differences between the source and target cultures (Simon,

4.3. Translator Agency and the Politics of Representation

The understanding that translators possess situated knowledge and that identities are shaped by intersectional factors has significant implications for the concept of translator agency and the politics of representation (Castro, 2003; Simon, 1996). Translator agency refers to the translator's active role in making choices that shape the meaning and impact of the translated text (Godard, 1991; Robinson, 1991). Recognizing that translators are not simply passive conduits of meaning but are active interpreters with their own perspectives and biases underscores their responsibility in representing diverse identities (Simon, 1996; Castro, 2003). The political dimension of translation becomes apparent when considering how translators choose to represent gender, race, class, sexuality, and other aspects of identity (Simon, 1996; Castro, 2003). Their choices can either reinforce dominant stereotypes and power imbalances or challenge them by promoting more nuanced and inclusive representations (Simon, 1996; Castro, 2003). Feminist theory emphasizes the ethical responsibility of translators to be mindful of the potential impact of their work on the representation of marginalized groups and to use their agency in ways that promote social justice (Castro, 2003; Simon, 1996). This involves a critical engagement with the source text, an awareness of the potential for misrepresentation, and a conscious effort to make translation choices that are respectful and empowering (Castro, 2003).

5. Feminist Theory and the Discourse of Translation

Feminist theory has profoundly transformed the discourse surrounding translation, shifting its focus from purely linguistic concerns to encompass broader cultural and political dimensions (Simon, 1996;

interplay of these different social categories shapes both the translator's understanding of the source text and the representation of characters and themes within the translated text (Castro, 2003). A translator's own intersectional identity will influence their perspective and interpretation, and they must also be attentive to the complex and intersecting identities of the individuals and communities represented in the texts they translate (Castro, 2003). Failing to consider intersectionality can lead to simplified or inaccurate representations that overlook the nuances of lived experience and potentially reinforce existing stereotypes, particularly concerning marginalized groups (Castro, 2003).[14]

4.2. Situated Knowledge

Drawing from feminist epistemology, the concept of situated knowledge emphasizes that all knowledge is produced from a particular perspective and within a specific context (Haraway, 1988).[15] This means that knowledge is not objective or universal but is always shaped by the knower's social, cultural, and personal background (Haraway, 1988).[16] In translation studies, situated knowledge highlights the fact that a translator's interpretation and rendering of the source text are inevitably influenced by their own situatedness – their gender, culture, historical context, and individual experiences (Simon, 1996; Castro, 2003).[17] Recognizing the situated nature of translation challenges the traditional notion of the translator as a neutral and objective mediator (Simon, 1996). Instead, it acknowledges that the translator's own perspective plays an active role in shaping the translated text (Simon, 1996; Castro, 2003). This awareness of situated knowledge encourages translators to be more reflexive about their own biases and assumptions and to consider how their positionality might affect their translation choices (Castro, 2003).

Feature	Poststructuralist Feminist Perspective	Materialist Feminist Perspective
Primary Focus	Deconstruction of meaning, subjectivity, language fluidity	Material conditions, economic factors, institutional structures
View of 'Original' Text	Not fixed or objective, open to interpretation	Shaped by material and social contexts
View of Translation	Form of rewriting, influenced by translator's subject position	Labor influenced by economic and institutional factors
Focus on Translator	Agency in shaping meaning through interpretation	Visibility (or invisibility) of women translators and their labor
Challenge to Fidelity	Fidelity is a problematic concept as meaning is not fixed	Fidelity can mask economic exploitation and gendered power dynamics
Key Concepts	Subjectivity, interpretation, deconstruction, agency	Material conditions, visibility, economic structures, institutions

4. Intersectionality, Situated Knowledge, and Translator Agency

The concepts of intersectionality and situated knowledge, both central to contemporary feminist thought, have significantly enriched the understanding of translator agency and the politics of representation in translation (Castro, 2003; Haraway, 1988).

4.1. Intersectionality

Intersectionality, a framework developed by critical race theorists, highlights how various social categories such as gender, race, class, sexuality, and disability intersect and interact, creating unique experiences of privilege and oppression.[12] This concept is crucial for understanding that gender is not experienced in isolation but is always intertwined with other aspects of identity.[13] In the context of translation, intersectionality underscores the importance of considering how the

in their critique of the traditional notions of fidelity and objectivity in translation (Simon, 1996; Flotow, 1997; Castro, 2003). Poststructuralist feminism challenges the very idea of a fixed and objective 'original' text to which a translation should be faithful, arguing that meaning is always contingent and subject to interpretation (Simon, 1996; Flotow, 1997). From this viewpoint, the pursuit of absolute fidelity is not only unattainable but also potentially reinforces the authority of the source text (and often its male author) while marginalizing the translator's contribution (Chamberlain, 1988; Simon, 1996). Materialist feminism, on the other hand, critiques the concept of fidelity for often masking the economic exploitation and lack of recognition faced by translators, particularly women (Castro, 2003). The expectation of selfless devotion to the source text can devalue the translator's labor and contribute to their invisibility (Castro, 2003; Venuti, 1995). Feminist scholars argue that the traditional emphasis on objectivity often overlooks the inherent subjectivity involved in the translation process and can serve to obscure the translator's own biases and ideological commitments (Simon, 1996; Flotow, 1997). Instead of striving for an impossible and perhaps undesirable ideal of neutral objectivity, feminist approaches advocate for a more reflexive and ethically informed approach to translation that acknowledges the translator's agency and responsibility in shaping the translated text (Castro, 2003; Simon, 1996).[11] This involves a conscious effort to disrupt traditional translation norms and to create translations that are more attuned to feminist values and goals (Flotow, 1997; Castro, 2003).

(Godard, 1991; Robinson, 1991; Simon, 1996). This understanding acknowledges that a translator's gender, along with other aspects of their identity and social location, will inevitably influence their reading and rendering of the source text (Simon, 1996; Castro, 2003).

3.2. Materialist Feminist Perspectives

In contrast to the focus on discourse and interpretation in poststructuralist feminism, materialist feminist approaches emphasize the material conditions and socio-economic factors that shape women's lives and experiences (Castro, 2003). When applied to translation studies, this perspective brings attention to the often-overlooked material realities of translation work, including the economic and institutional factors that influence translation practices and the visibility (or invisibility) of women translators (Castro, 2003). Materialist feminist scholars examine the power structures within the publishing industry, academia, and other institutions that can affect who gets to translate, what kinds of texts are prioritized for translation, and how translators are compensated and recognized for their labor (Castro, 2003; Flotow, 1997). This perspective often highlights the historical and ongoing marginalization of women in the field of translation and seeks to understand the systemic factors that contribute to this underrepresentation (Flotow, 1997; Castro, 2003). By focusing on the material conditions of translation, this approach reveals how economic pressures, professional hierarchies, and institutional biases can shape the practice and reception of translated works, often in ways that are gendered (Castro, 2003).

3.3. The Challenge to Fidelity and Objectivity

Both poststructuralist and materialist feminist perspectives converge

sions in translation, moving beyond binary understandings of male and female (Castro, 2003).

3. Influence of Feminist Perspectives

Feminist perspectives, particularly those drawing from poststructuralist and materialist thought, have exerted a significant influence on translation studies, prompting a critical reassessment of fundamental concepts such as fidelity and objectivity (Simon, 1996; Flotow, 1997; Castro, 2003).

3.1. Poststructuralist Feminist Perspectives

Poststructuralist feminism, drawing on the insights of poststructuralist theory, emphasizes the fluidity and instability of meaning, the importance of subjectivity, and the deconstruction of binary oppositions (Simon, 1996). These perspectives have fundamentally challenged the traditional view of translation as a straightforward transfer of a fixed and objective meaning from one language to another (Flotow, 1997).[9] Poststructuralist feminist scholars argue that all texts are inherently interpretations, shaped by the author's own subject position and socio-cultural context. Consequently, translation is not a neutral act of reproduction but rather a form of rewriting, inevitably influenced by the translator's own subject position, experiences, and ideological stance (Godard, 1991; Simon, 1996).[10] This perspective highlights the active role of the translator as an interpreter and re-creator of the text, rather than simply a passive conduit of the author's intentions (Robinson, 1991). The traditional ideal of the translator's invisibility is thus questioned, as poststructuralist feminism recognizes the translator's agency in shaping the meaning and impact of the translated text

1996).[4] Furthermore, the power dynamics between the source and target cultures also come into play, with translation often occurring from dominant to less dominant languages and cultures, potentially leading to the imposition of certain cultural norms and values (Bassnett & Lefevere, 1990; Venuti, 1995).[5]

2.3. Social Construction of Gender

A fundamental tenet of feminist theory is the understanding that gender is not a fixed biological category but rather a set of socially and culturally produced roles, behaviors, and identities.[6] This concept of the social construction of gender has profound implications for translation, particularly in how gendered language, identities, and representations are handled across different linguistic and cultural contexts (Simon, 1996; Flotow, 1997). Languages themselves often encode gender in various ways, from grammatical gender to gender-specific vocabulary and stylistic conventions (Simon, 1996).[7] Translators must navigate these linguistic differences while also being sensitive to the ways in which gender is understood and performed in both the source and target cultures (Castro, 2003). Because gender is not a universal or static concept, translators cannot simply rely on direct equivalents between languages. They must instead consider the social and cultural meanings associated with gender in each context and make choices that are appropriate and nuanced (Simon, 1996). This involves an awareness of how gendered language can perpetuate stereotypes or reinforce dominant ideologies, and a critical approach to translation that seeks to challenge or subvert these norms where necessary (Flotow, 1997; Castro, 2003).[8] Understanding gender as a social construct also highlights the importance of representing diverse gender identities and expres-

Flotow, 1997).[2] The very act of selecting which texts are deemed worthy of translation can also be analyzed through a patriarchal critique, revealing potential biases in the literary canon and publishing industry that may have historically marginalized women writers (Flotow, 1997; Simon, 1996).

2.2. Power Dynamics

Feminist theory pays close attention to the intricate power dynamics that operate within societies, including the unequal distribution of power between men and women, as well as among other marginalized groups (Simon, 1996). These power dynamics are not only evident in social interactions but also permeate the processes of communication and cultural exchange, including translation (Castro, 2003). In the context of translation, power dynamics manifest in various ways, most notably in the relationship between the author of the source text, the translator, and the audience of the target text (Simon, 1996; Venuti, 1995).[3] Traditionally, the author, often considered the originator of the text and its meaning, has held a position of authority, while the translator's role has frequently been perceived as secondary or even invisible (Venuti, 1995). Feminist scholars have critically examined this power imbalance, arguing that it often reflects and reinforces patriarchal structures, particularly when the source text is authored by a man and the translator is expected to faithfully reproduce his intended meaning (Chamberlain, 1988; Simon, 1996). The concept of 'fidelity' itself has been a focal point of this critique, as feminist scholars argue that it can imply a subservient role for the translator, reinforcing the power of the original (often male) author and marginalizing the translator's own agency and interpretation (Chamberlain, 1988; Flotow, 1997; Simon,

have fostered a critical re-evaluation of knowledge production and circulation within the field.

2. Core Feminist Concepts and Translation

Feminist theory offers a range of conceptual tools that have proven invaluable in analyzing and understanding the complexities of translation (Simon, 1996; Flotow, 1997). Core feminist concepts such as patriarchal critique, power dynamics, and the social construction of gender have been particularly influential in revealing the often-unseen ways in which gender operates within the translation process and shapes the translated text (Flotow, 1997; Simon, 1996; Castro, 2003).

2.1. Patriarchal Critique

At its heart, patriarchal critique within feminist theory involves a systematic analysis of societal structures and ideologies that privilege men and subordinate women.[1] This critique examines how these power imbalances manifest in various aspects of social life, including language, culture, and institutions (Castro, 2003). When applied to translation studies, patriarchal critique reveals how traditional approaches to translation may have inadvertently reinforced or even perpetuated gender inequalities (Flotow, 1997; Simon, 1996). For instance, the historical dominance of male voices in literature and the traditional emphasis on the translator's subservience to the (often male) author can be seen as reflections of underlying patriarchal structures (Chamberlain, 1988; Simon, 1996; Venuti, 1995). Examining translation through this critical lens allows scholars to uncover how gender biases might be embedded within source texts and how translators' choices can either challenge or reproduce these biases in the target text (Castro, 2003;

arose from a critical engagement with traditional translation studies, which were often perceived as lacking a gendered perspective and inadvertently contributing to the perpetuation of patriarchal ideologies (Castro, 2003; Flotow, 1997). The advent of feminist theory provided a crucial lens through which to analyze the intricate ways in which gender influences not only the translation process itself but also the reception and interpretation of translated texts (Simon, 1996).

This study aims to explore the profound impact of feminist theory on translation practices, delving into the core feminist concepts that have reshaped the conceptual frameworks within the field. By examining how feminist scholarship, drawing from diverse theoretical perspectives, has challenged established norms and highlighted the socio-political dimensions of translation (Simon, 1996; Castro, 2003), this analysis seeks to elucidate the fundamental ways in which our understanding of translation has been altered by feminist thought. The investigation will specifically address the influence of patriarchal critique, power dynamics, and the social construction of gender on translation (Flotow, 1997; Simon, 1996). Furthermore, it will analyze how poststructuralist and materialist feminist perspectives have contested traditional notions of fidelity and objectivity (Castro, 2003; Flotow, 1997; Simon, 1996). The study will also explore the role of intersectionality and situated knowledge in shaping the understanding of translator agency and the politics of representation (Castro, 2003; Haraway, 1988). Ultimately, this exploration will demonstrate how feminist theory has fundamentally altered the discourse surrounding translation, emphasizing its crucial role in cultural negotiation and the production of counter-hegemonic narratives (Simon, 1996; Castro, 2003), and how feminist insights

The Feminist Paradigm:
Reshaping Translation Studies

د.حنان رزيق (جامعة الجزائر 2).

Abstract:

This study undertakes a theoretical exploration of the profound impact of feminist theory on translation practices. It delves into the ways in which core feminist concepts, including patriarchal critique, power dynamics, and the social construction of gender, have reshaped the conceptual frameworks within translation studies. The research examines how feminist scholarship, drawing from poststructuralist and materialist feminist perspectives, has challenged traditional notions of fidelity and objectivity in translation. It analyzes the influence of intersectionality and situated knowledge on the understanding of translator agency and the politics of representation. The study argues that feminist theory has fundamentally altered the discourse surrounding translation, emphasizing its role in cultural negotiation and the production of counter-hegemonic narratives. It elucidates how feminist insights have fostered a critical re-evaluation of knowledge production and circulation within the field .....

Key words: Feminist Theory، Translation Studies، Gendered Language، Patriarchal Critique،

1. Introduction

The field of translation studies has undergone significant transformations since the emergence of feminist translation theory in the 1980s (Flotow, 1997; Simon, 1996). This interdisciplinary area of inquiry

تأملات في النسوية الفلسفية

بحث في الهوية والعدالة والحرية

يُنظر إلى تاريخ الفلسفة، في تمثلاته الكبرى، بوصفه خطابًا تأسس انطلاقًا من مركزية «الذات الذكورية»، التي احتكرت سلطة التفكير والتجريد والمعنى، وأقصت كل ما لا يُطابق معايير العقلانية الذكورية المهيمنة. فقد تم تمثيل العقل كعنصر «مذكر»، مقابل الجسد الذي نُظر إليه كعنصر أنثوي، ناقص، ومتغير. منذ أفلاطون وحتى ديكارت، مرورًا بكانط وهيغل، كانت المرأة تُقدَّم في الغالب كآخر صامت داخل الفضاء الفلسفي، أو كموضوع تأمل لا كذات مفكرة.

في هذا السياق، جاء الخطاب النسوي المعاصر ليُمارس تفكيكًا إبستيمولوجيًا وأخلاقيًا لنظام المعرفة الذكوري، مؤسسًا بذلك ما يُعرف بـ«الفلسفة النسوية» أو «الفكر الفلسفي النسوي»، بوصفه ممارسة نقدية تعيد مساءلة المفاهيم الكبرى: كالعقل، الذات، العدالة، اللغة، والسلطة. لم يكن هذا النقد مجرد مطالبة بالاعتراف أو التمثيل، بل كشفًا لبنية الفكر الفلسفي نفسه، ولموقع الصمت أو الحذف الذي شغلته المرأة فيه. كذلك قدّمت سيمون دي بوفوار، في كتابها التأسيسي «الجنس الثاني"، تحليلًا فلسفيًا جذريًا لوضع المرأة، رافعةً مقولتها الشهيرة: «لا تُولد المرأة امرأة، بل تُصبح كذلك»، داعيةً إلى تجاوز الجوهرانية نحو بناء الحرية من خلال التجربة والتاريخ. أما جوديث بتلر، فقد طرحت إشكالية النوع الاجتماعي بوصفه بناءً ثقافيًا خاضعًا للسلطة والخطاب، لا هوية ثابتة، مما مثّل انعطافًا نقديًا حاسمًا ضد التصورات الجوهرية للجندر.

Bibliothèque Nationale d'Algérie, 2026
9 789969 031690
دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع
العنوان: اقامة بن مسايب
الكيفان - تلمسان الجزائر
الهاتف/فاكس: 18 - 43 - 56 - (043) +213
المحمول: 96 - 29 - 04 - 551 - (0) +213
www.kkonouz.com kkounouz@yahoo.fr