مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

النَسويّة ومَقولة الجَنْدر

سامي كريم موشي
باحث عراقي

2024

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 2024-10-10

جميع الحقوق محفوظة © 2024

النَسويّة ومَقولة الجَنْدر

لماذا النسوية؟

إنَّ المحاولة الجادة للإجابة عن هذا السؤال ستكون على جزأين؛ الأول هو لماذا ظهور النسوية؟ والثاني هو لماذا البحث النسوي؟ ولا شك أنَّ الإجابة عن هذين الجزأين من السؤال لا يمكن تلخيصها بإجابة سريعة، بل تتطلب بعض المراجعات والوقوف على مفاهيم غاية في الأهمية؛ لأنها تتعلق بصورة أساسية بمجرى البحث الذي لابد له من تأسيس معرفي على نحو تتطلبه إجرائية البحث.

1- النسوية / الحركة أو الحركات

من الصعوبة بمكان تحديد أولى البدايات لوقوف المرأة بوجه النظام الأبوي وسعيها إلى انتزاع مكانتها من سلطة الرجل، لإعادة تشكيل هويتها الأنثوية التي تراها قد تشكلت سلفاً وفق منظور ذكوري أبعدها عن هويتها الحقيقية؛ إلا أننا يمكن أن نشير إلى نوع من النشاط الذي كان دائراً في أوروبا منذ القرن الثالث عشر، كالحركات التي ناهضت سلطة الكنيسة والإقطاع، وتصدت لمحاكم التفتيش، وظهور مجموعة من الكاتبات اللاتي تصدينَّ بجرأة لبعض المفاهيم السائدة؛ وذلك بعد أول محاولة للكتابة والنشر، الأمر الذي كان يعدّ تحدياً للسلطة الأبوية، كما فعلت الكاتبة جين آجر في كتابة أول عمل عن القضية النسوية تحت عنوان حماية المرأة (1589)، إذ قدمت رؤية جديدة لسفر التكوين تختلف تماماً عمن سبقها؛ وهكذا تصدت مجموعات أخرى من الكاتبات إلى مراجعة النص الديني محاولة لإعادة تقديم فهم جديد يعيد إلى المرأة مكانتها الصحيحة[1].

ومع مطلع القرن العشرين، بدت تلك الحركات أو الموجات النسوية أكثر وعياً في تصديها للمشكلات التي تراها مؤسسة للعقل الأبوي، ويُؤرَخ لبداية هذه الموجة الأولى بعد صدور كتاب ماري ولستونكروفت «دفاع عن حقوق المرأة» عام (1792) وفيه الدعوة إلى العقلانية بجعل المرأة أكثر تعلماً ووعياً لترتفع بمكانتها الاجتماعية وتحصل على حقوقها، وكان بمثابة الصرخة المدوية التي تدعو نساء الطبقة المتوسطة لضم الصفوف وخصوصاً الأمهات، باعتبارهنَّ من عناصر النفوذ والتأثير الرئيسة في المجتمع[2].

وتوالت بعدها مجموعة من الكاتبات في التصدي إلى قضايا عديدة تهم المرأة، وبرزت أسماء نالت شهرة واسعة من القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين، مثل حنا مور وكتاباتها عن تعليم الفتيات، وسارة ميلز الكاتبة الأكثر تأثيراً في إنجلترا عام 1839، وأخريات تصدينَّ إلى ما توارثته الذاكرة الجمعية من أفكار سلبية عن المرأة من خلال مراجعة التراث اليهودي والمسيحي، وصورة المرأة في أعمال ومواقف العديد من المفكرين والفلاسفة[3]؛ إذ لم تختلف نظرة الفلاسفة الإغريق للمرأة عن نظرة الجو الثقافي السائد آنذاك والمشبع بأساطير

1 - سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة: أحمد الشامي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2002: 21 وما بعدها.

2 - المرجع نفسه: 39- 40

3 - نايجل رودجرز- ميل ثومبثون، جنون الفلاسفة، ترجمة: متيّم الضايع دار الحوار، سورية- اللاذقية، ط1، 2015: 267

وتصورات عن دونية المرأة وبوصفها تبعاً للرجل ومصدراً للخطيئة والنقص، فسقراط يرى أنَّها أكبر منشأ للأزمة والانهيار الخلقي، وأفلاطون عدَّها دون الرجل، وكذلك أرسطو عدَّ المرأة أَمة لا يمكن مساواتها بالرجل الذي هو كائن أعلى. وليس للمرأة سوى الإنجاب، وهي ذكر عقيم أو ممسوخ، فالذكر هو العنصر المولّد وليست المرأة سوى مادة، ولا يبتعد عن هذه التصورات رجالات الفكر الإغريقي؛ فإنَّ فهزيود وأوروبيدس وفيثاغورس وآخرون كانوا أكثر تطرفاً في أفكارهم ومواقفهم تجاه المرأة[4].

ولم يكن لهذا الإرث الفلسفي إلا أن يترك آثاره عند أبرز رجال الحركات الثورية ورواد المطالبة بالحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، وهو جان جاك روسو فيلسوف الثورة الفرنسية، الذي جعل من المرأة خادمة وتابعة للرجل ونظر إليها بصورة سلبية جدّاً، وهو يلقي بكل تلك الأفكار السيئة عن المرأة على كاهل الطبيعة، فالطبيعة هي التي فرضت على المرأة هذا الوضع المزري، فجعلتها خادمة للرجل؛ فالسلبية والخضوع والاحتشام والخجل والتسرع والعجلة والاعتماد على الرجل ونقص العقل وعدم القدرة على التفكير السليم والحساسية والجري وراء المشاعر.. إلخ هذه كلها خصائص منحتها لها الطبيعة التي لا تخطئ ولا تكذب ولا تفعل شيئاً باطلاً[5].

ومن الغريب أنَّ روسو لم يتمكن من استيعاب المسافة الفارقة بين الطبيعة، وبين النشأة التكوينية والعقل الجمعي ودورهما في تشكيل مجموعة من التراكمات الثقافية والدينية والاجتماعية التي أنتجت بدورها صورة كل من الرجل والمرأة، فهو ينظر للمرأة بما آلت إليه، ويرجع ذلك إلى الطبيعة، بسبب تأثره بفلسفة أرسطو، وينظر -في الوقت نفسه- للعبيد بأنَّهم ولدوا أحراراً ولكنَّهم اليوم مكبلين بالأغلال «يولد الإنسان حرّاً، ويوجد الإنسان مقيداً في كل مكان»[6]، لماذا استبعد المرأة -دون العبيد- عن هذه المؤثرات أو ما أطلق عليه أصل التفاوت الذي غيَّر الإنسان عمّا كان عليه بعد أن أفسدت التربية والعادات حياة النوع البشري وفق الصفات التي تلقاها؟[7].

والحقيقة كما تؤكدها سوزان موللر، أنَّ روسو يمثل نظرة التراث الغربي كله إلى النساء، فهو يذهب إلى تأييد الأفكار التي أصبحت جزءاً من الثقافة الأبوية البطريركية، ويشير إلى أنَّ المرأة تتميز بوضع حاد ووظائف معينة هي طبيعية لبنات جنسها، فنجد كيف اختلف استدلاله فيما هو طبيعي بالنسبة إلى النساء عما هو طبيعي بالنسبة إلى الرجال، لنجد أنَّ روسو كان محافظاً على التراث القديم الطويل الممتد إلى أرسطو الذي يعرف طبيعة المرأة على خلاف طبيعة الرجل[8]. وكذلك كان الفيلسوف هيغل، ومؤسس علم الاجتماع الحديث

4 - إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقي، بيروت، الطبعة الإلكترونية 2011: 76- 79

5 - إمام عبد الفتاح إمام، روسو والمرأة، دار التنوير، بيروت- لبنان، ط1، 2010: 79

6 - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت- لبنان، ط2، 1995: 29

7 - جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة: بولس غانم، تدقيق وتعليق وتقديم: عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، 2009: 68

8 - سوزان موللر أوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت - لبنان، ط1، 2009: 131 وما بعدها.

أوغست كونت، وجون لوك، ونيتشه الذي فاق جميع الفلاسفة والمفكرين في عدائه للمرأة أو في وصفه للمرأة بأقسى الأوصاف[9].

مثَّلت الحركة النسوية الأولى «أول حركة منظمة تعمل من أجل معالجة صور عدم المساواة الاجتماعية والقانونية التي كانت المرأة تعاني منها في القرن التاسع عشر»[10]، واتجهت إلى محاربة كل أشكال العنف ضد المرأة والاضطهاد والسعي الدؤوب لتصحيح صورة المرأة في المجتمعات رداً على أفكار الفلاسفة والمفكرين من سقراط وحتى ديكارت وفرويد وكانْط وهيغل ونيتشه.

في ستينيات القرن الماضي، بدأت حركة نسوية أكثر تطوراً ووعياً من سابقتها، فـ«في هذه المرحلة بدأت الحركة النسوية تأخذ طابعاً عالمياً يشمل المرأة في جميع أنحاء العالم. وفيها تجاوزت مطلب المساواة واعتمدت النقد العقلاني، وظهرت فيها تيارات ومذاهب عديدة، اعتمدت لغة التحرر من القمع السياسي والاجتماعي والجنسي»[11]، وأطلق على هذه الحركة الجديدة بالموجة النسوية الثانية، وهو مصطلح سكّته مارشا لير، للإشارة إلى تزايد نشاط النسوية في أمريكا وبريطانيا وأوروبا منذ ستينيات القرن العشرين، وكانت هذه الموجة متعددة التيارات والتوجهات[12]. ومع بدايتها بدأت ملامح التطور الفكري لدى الكاتبات النسويات والدعوة إلى تشكيل هوية أنثوية بعيدة عن التصوّر الذكوري الذي شكل ملامح صورة المرأة منذ قرون سحيقة، وإنهاء تبعية النساء حتى بدأ مصطلح النسوية بالتشكل والظهور، وأصبحت الكتابات تكتسي بالطابع النسوي سواء كان كتّابها من الذكور أو الإناث طالما يندرج تحت مفاهيم النسوية والدفاع عن حقوقهنَّ.

يُعد كتاب سيمون دي بوفوار (الجنس الثاني) من أهم الكتب التي مهَّدت لولادة مصطلح الجندر في حقل النقد النسوي، بعد أن أطلقت فيه عبارتها الشهيرة «لا يولد المرء امرأة: إنَّه يصبح كذلك»[13]، وأشارت فيه إلى أثر الثقافة في تشكيل هوية المرأة في المجتمع، وكذلك كتاب بيتي فريدان (اللغز الأنثوي) الصادر عام 1963 الذي يُعدّ من أهم الكتب المؤسسة للفكر النسوي، وفيه حاولت فريدان تسليط الضوء على الأدوار الأنثوية التي تنحصر فيها صورة المرأة في المجتمع، كما لا يمكن إغفال كتاب كيت ميليت (عن السياسات الجنسية) عام 1970 الذي عُدَّ من أهم الكتب التي أسست لبداية الحركة النسوية الثانية، وكتاب جيرمين غرير (المرأة المخصية/ المدجنة) الذي تناولت فيه تاريخ الصراع بين الصورة النمطية للمرأة المتوارثة عبر قرون، وبين دعاة خرق تلك الصورة النمطية وتشكيل هوية جديدة تتناسب مع حقيقة الوجود الأنثوي[14].

---

9 - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة - مصر. د.ت: 80

10 - سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، سبق ذكره: 342

11 - ميّة الرحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق- سوريا، ط1، 2014: 17

12 - سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، سبق ذكره: 471

13 - سيمون دوبوفوار، الجنس الآخر، ترجمة: سحر سعيد، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ط1، 2015، ج2 التجربة الحياتية: 13

14 - ميّة الرحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، سبق ذكره: 17-22. و: جيرمين غرير، المرأة المخصية، ترجمة عبد الله بديع فاضل، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق- سوريا، ط1، 2014: 19

ومن الجدير بالذكر أنَّ انفجار الموجة الثانية من الحركة النسوية في الستينيات جاء بفعل العوامل المتراكمة في تصاعد الوعي النسوي، والسعي الجاد نحو إدراك هويتهنَّ الأنثوية، وهو وليد أيديولوجي لظروف اقتصادية واجتماعية معينة، تجسدت في زوال الاستعمار ونجاح حركات مناهضة للتميز العنصري، وتقدم الليبرالية التي تدعو إلى المساواة في الحقوق المدنية وإتاحة الفرص للجميع، والثورة ضد كل أشكال التمييز، وتقدم الاشتراكية ونقدها الحاد للحضارة الغربية والمجتمعات الرأسمالية[15]، كل ذلك انعكس بصورة إيجابية على الحركة النسوية والكاتبات النسويات في مناهضة كل أشكال التمييز ضد النساء، والدفع بهنَّ إلى إعادة قراءة واقعهنَّ الاجتماعي والمراجعة المعرفية لجذور التحولات الجندرية بين الذكور والأنوثة.

ولهذا، تولدت تيارات وتوجهات نسوية عدة ضمن إطار الحركة النسوية الثانية، بفضل الانتماء الفكري لكل مجموعة من مفكرات الحركة النسوية إلى تيار أو جهة ما، وهو ما يخدم توجهات الكاتبات النسويات ضمن إطار الثورة النسوية والأفكار المتطرفة ضد المرأة، والاعتقاد بجدوى تلك الأيديولوجيات الجديدة أو السياسات الجديدة بإيجاد الحلول الجذرية لتحطيم صورة المرأة النمطية وإيجاد أرضية فكرية مناسبة لتطوير الطروحات النسوية والانتصار للهوية النسوية. ومن هذه الاتجاهات ما يمكن الإشارة إليه مثل:

النسوية الماركسية Marxist Feminism

تنطلق النسوية الماركسية من العالَم الاشتراكي الذي رسمه كارل ماركس، حينما جاء بمنظومة عن مقولة الصراع الطبقي وتطهير الوعي الفلسفي من آثار المراحل التي مرت بها أوروبا، وكذلك تحرير المرأة من دونيتها، وذلك ما سيستتبع انعتاق البروليتاريا، فإنَّ إلغاء عبودية النساء سيكون ملازماً بالضرورة لإلغاء العبودية والملكية الخاصة، كما أنَّ بتفكيك العائلة القديمة يمكن انتزاع المرأة من سلطة الزوج والأب، ففي المجتمع الاشتراكي الذي لن يعرف البؤس ولا الثروة، سوف تظهر الخاصية الفردية للأسرة التي تتمتع بحرية كاملة، كما أضاف لينين إلى أنَّ تحرير المرأة ومساواتها بالرجل، سيكون عبر مساهمتها الفاعلة في الإنتاج[16].

ومن هنا ولدت الحركة النسوية الماركسية التي سترى أنَّ التقسيم الطبقي هو أصل الاضطهاد الذي تتعرض له المرأة، وتحديداً من الحياة الأسرية الخاصة، فالنظام الرأسمالي يعتمد اعتماداً كبيراً على العمل الذي تقوم به المرأة دون أجر لإنتاج قوة عاملة، ومن هنا ينشأ الوضع المتدني عموماً من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، ولهذا رأى إنجلز في وضع «بقيت النساء مبعدة عن العمل الاجتماعي المنتج ومختصة بالعمل المنزلي فقط وهو شيء خاص، ولا يصبح تحرير المرأة ممكنا إلا عندما تتمكن المرأة في المساهمة في الإنتاج على

15 - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي ومابعد النسوية قراءة في سفر التكوين النسائي، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر- منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2009: 16-17

16 - إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي واشكالية الجنس عند العرب، سبق ذكره: 85

نطاق واسع، وعندما يصبح العمل المنزلي شيئا ثانوياً بالنسبة لها»[17]، وهو ما دعت إليه إحدى كاتبات النسوية نعومي وولف بمواجهة تكتيكات الرجل، حتى تكتسب السلطة السياسية والاقتصادية[18].

لقد وجدت حنة آرنت في الفكر الماركسي الاتجاه الأكثر انسجاماً مع فكرة الثورية التي تكتسي بها حركتهنَّ النسوية، حتى إنَّ جوليت ميتشل، وهي إحدى الكاتبات النسويات ومؤلفة كتاب (مشكلات تحرير المرأة: مقاربة ماركسية) أثبتت أنَّ نضال النساء ضد الاضطهاد هو مظهر من مظاهر صراع الطبقات، ولهذا وجدت النسوية أنَّ مشكلة المرأة في الأسرة، بل إنَّ الأسرة مؤسسة يجب القضاء عليها[19]، حتى غدت الأسرة محور البحث والمناظرات الحامية في الحركات النسوية واحدة بعد أخرى؛ أي إنَّ هذه الأسرة بوصفها بنية طبيعية حتمية موجودة منذ بدء الخليقة تتعرض للتحدي بدعوى أنَّها فكرة زائفة، ولم تتعرض هذه البنية ولم ينظر إليها نظرة تفصيلية حتى ظهور الحركة النسائية في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين[20].

النسوية الليبرالية Liberal Feminism

إذا كانت النسوية الماركسية تقوم على أفكار ماركس وإنجلز بالنظام الاقتصادي والطبقات الاجتماعية، حتى رفضت الأسرة بوصفها أساس قمع المرأة، فإنَّ النسوية الليبرالية لم تركن إلى أية أيديولوجيا أو اتجاه فكري معين، وإنما ضمت مجموعة من الأفكار والآراء التي تسعى من خلالها النسويات لتحقيق مجتمع يقوم على المساواة، ويحترم حقوق الفرد في توظيف إمكانياته وطاقاته. لذلك سلّمت الليبرالية بأنَّ الأسرة مؤسسة، ولا تفكير في قضية المرأة إلا داخل الأسرة؛ إنَّ مشكلة المرأة في الأسرة[21].

وترجع جذور النسوية الليبرالية إلى بدايات النسوية، عندما نادى كل من جون ستيوارت ميل وماري ولستونكروفت بضرورة الإصلاح الاجتماعي لإعطاء المرأة مكانة الرجل نفسها والفرص التي يحصل عليها[22].

النسوية الاشتراكية Socialist Feminism

ظلت قضية الأسرة من أكثر القضايا جدلاً وتناولاً وتنظيراً ضمن الكتابات النسوية، وجاءت النسوية الاشتراكية من رحم الماركسية لتنطلق من الإيمان بمقولة القمع الطبقي وأبوية النظام الاقتصادي والاجتماعي،

17 - فردريك إنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة: أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، مصر. د.ت: 179-180

18 - سارة جامبل، النسوية ومابعد النسوية، سبق ذكره: 516

19 - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي ومابعد النسوية، سبق ذكره: 21-22

20 - سارة جامبل النسوية ومابعد النسوية، سبق ذكره: 332

21 - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوية وما بعد النسوية، سبق ذكره: 22

22 - سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، سبق ذكره: 393

إلا أنَّها تسعى إلى نظام في تقسيم العمل ونزع الملكية، وخاصة فيما يتعلق بحرية الإنجاب والأمومة والمشاركة بالإنتاج الاجتماعي.

ركّزت هذه الحركة على نقد النظام الرأسمالي، فالباحثة كيت يونج توصلت إلى أنَّه من غير مصلحة المرأة التنمية الرأسمالية؛ لأنَّ الطريقة التي بُنيَ عليها النظام الاقتصادي للمجتمعات الرأسمالية ينطوي على تحيّز واضح وصريح، فالنشاط الاقتصادي في هذا النظام هو إنتاج سلع وخدمات. أما إنتاج الأطفال وتسهيل الحياة اليومية والمحافظة على العلاقات الاجتماعية داخل البيت، فلا يعد نشاطاً اقتصادياً، ولهذا فإنَّ ضعف وضع النساء جزء لا يتجزأ من استراتيجية التنمية الرأسمالية المبنية على قوى السوق[23].

النسوية الراديكالية Radical Feminism

تختلف هذه الحركة عن سابقاتها من حيث استعدادها لشن المواجهة والقضاء على النظام أو السلطة الذكورية، فمن وجهة نظر كاتبات هذه الحركة أنَّ السلطة الذكورية هي أصل البناء الاجتماعي لفكرة النوع، وترى أنَّ هذا النظام لا يمكن إصلاحه، ولذلك يجب القضاء عليه، وأنَّ المواجهة والحرب ضد الرجال والمجتمع هي الطريق الوحيد لإحراز المكاسب، وفي هذا ترى كيت ميليت أنَّ الخواص البيولوجية تُستغل للدفاع عن الهيمنة البيولوجية للرجل على المرأة، ومن هنا بدأت الدعوات إلى إيجاد ثقافة خنثوية وإحلال ثقافة أنثوية محل الثقافة الذكورية[24].

ويمكن عد النسوية الراديكالية من أجرأ الحركات وأشدها وعياً بمسألة النوع Gender من خلال دعواتها إلى إنهاء التمييز بين الذكورة والأنوثة، والقضاء على كل ما يدعم هيمنة الرجل على المرأة، فقد حاولت تشخيص أسباب الهيمنة الذكورية لمحاربتها، ومنها القضاء على الأدوار الثابتة المرتبطة بالجنسين مثل منع الحمل، والتعقيم، والإجهاض، والتلقيح الاصطناعي محاولةً للحدّ من التمييز بين الجنسين، حتى على المستوى الجنسي، فقد دعت هذه الحركة إلى محاربة العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة، وخلق علاقات مثلية يكون فيها الطرفان متساويين، ومن هنا برز اتجاه ينتمي إلى النسوية الراديكالية، وهو تيار النسويات المثليات، وفيه ترى روبين مورغان أنَّ النساء شعب خاضع للاستعمار، وقد تم استعمار أرضهنَّ النفيسة- أي أجسادهنَّ- من قبل المجتمع البطريركي، كما يتم إجبار النساء على الإنجاب دون أي ضمانات من الرجال على تحمل مسؤولية أو دعم أو رعاية تجاه الطفل، وعدّ النساء دائماً موضوعاً للخدمة والمتعة والرغبات الإنجابية للرجال[25].

ومن هنا نشأ الوعي بحقيقة الاختلاف، وبدأت الكتابات النسوية تتجه إلى تعميق هذا الوعي، والبحث عميقاً داخل بنية العقل الجمعي المؤسس لمقولة الاختلاف، ومن جهود سيمون دي بوفوار المؤسس الأول

23 - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، سبق ذكره: 149

24 - سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، سبق ذكره: 458

25 - ميّة الرحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، سبق ذكره: 26- 27

لفكرة الاختلاف والنوع بمقولتها (بل تصبح امرأة) وبفلسفة لوسي أريغاري تم التأسيس لولادة مفاهيم مثل النوع، والفلسفة الذكورية، والهوية، والثقافة الأبوية، وتغريب المرأة.

إنَّ هذا الوعي بالهوية النسوية هو الذي سيقود إلى تحوّل هائل في الحركة النسوية، تحوّل ينقلها من الحركة إلى الفكر، ومن الدعوات إلى الممارسة، ومن التساؤل إلى التشخيص، وستتم إعادة مراجعة للبنى الاجتماعية والثقافية والسياسية المؤسسة لفكرة الاختلاف والهوية.

هذه أهم الحركات النسوية الكبرى التي تصاعدت موجتها منذ ستينيات القرن العشرين واتخذت اتجاهات عدة، وهناك حركات أخرى عديدة انبثقت معظمها عن تلك الحركات الكبرى أو سارت إلى جانبها، كالنسوية البيئية Ecofeminism التي وجدت في ما تتعرض له البيئة من استغلال تشبيهاً بالوجود النسوي الذي يتعرض للاستغلال أيضا من قبل القوى الرأسمالية.

وهناك النسوية الثقافية التي اهتمت بالسياق الثقافي للناظم الأبوي وتعرضت لمختلف أشكال الممارسات الثقافية التي أسست تلك البنية الذكورية مثل الأدب، والأمثال، والسياقات اللغوية، والفنون، وأثر ذلك كله في التنشئة الاجتماعية، وتعميق ثقافة الاختلاف إلى الحد الذي تتماهى معه أشكال العنف غير المعلن تجاه المرأة، وبالمقابل تصاعد سلطة النظام الذكوري والهيمنة الأبوية.

فضلاً عن ذلك، هنالك بعض الاتجاهات التي تولَّدت نتيجة لاتجاهات أخرى معارضة ساهمت في بلورة فكرة الآخرية أو الدونية للمرأة، كما في اتجاهات التحليل النفسي، والإسهام الكبير الذي قدمه سيغموند فرويد في تحليل الوضع الأنثوي وتبنيه لمقولات أصبحت ذات أثر كبير في النسوية، مثل مقولة الحتمية البيولوجية، أو عقدة النقص، أو العقدة القضيبية، وما إلى ذلك من المقولات التي طرحها فرويد لتحليل الظاهرة النسوية، الأمر الذي تولَّد عنه اتجاه مناهض أُطلق عليه نسوية التحليل النفسي، وفيه وُجه النقد لمقولة الحتمية البيولوجية وأثرها في الوضع النسوي القائم. ومنها أيضا ما كان مبنياً على أفكار سارتر ورائدة النسوية سيمون دي بوفوار وفلسفتهما عن الوجود والغيرية والذات والآخر، حتى تعمقت لدى كاتبات هذا الاتجاه الذي يطلق عليه النسوية الوجودية فكرة الغيرية والذات، وقدمت رؤيتها بضرورة إذا ما أرادت أن تتجاوز وجودها بوصفها آخر أن تتخلص من كل الصفات والأدوار التي شكَّلت ملامح هويتها ووصمتها بالآخرية، وحددت دورها ومكانتها التابعة للرجل بموجب كل تلك الصفات، وهو ما دعت إليه سيمون دي بوفوار في كتابها الجنس الثاني الذي وضعت فيه اليد على كل ما من شأنه أن يجعل من المرأة على ماهي عليه (أي أن تصبح امرأة).

ولا شك أنَّ هناك العديد من الاتجاهات الأخرى التي تتعدد وتتفرع بالنسبة إلى العديد من القضايا منها السياسية ومنها الاجتماعية ومنها الفكرية ومنها حتى الدولية، فهناك نسوية أمريكية، ونسوية فرنسية، ونسوية يهودية، ونسوية مسيحية، ونسوية الطبقة العاملة، ونسوية العالم الثالث.. إلخ، وهناك بعض الحركات

المناوئة حتى للنسوية نفسها مثل النسوية السوداء، التي تشكلت بعد أن وجدت مجموعة من النساء السود أنَّهنّ قد أصبحنَ الآخر بالنسبة إلى النسوية الجديدة، وأنَّهنّ لا يحظينَ بأي دور ضمن الحركة النسوية، ولا مكان لهنَّ سوى الهامش، كما عبرت عن ذلك سوجورنر تروث بعد تحررها من الرقّ وإلقائها خطاباً في مؤتمر حقوق المرأة تساءَلت فيه عن السبب في إقصاء المرأة السوداء من النسوية[26].

وهناك النسوية السحاقية Lesbian Feminism التي تولَّدت عن النسوية الراديكالية والداعية إلى تحدي الهيمنة الجنسية/السياسية من خلال رفض السحاقيات الميل للجنس الآخر، وسد آخر طريق يُخضع المرأة للهيمنة الجنسية. وهناك النسوية الفوضوية Anarchist Feminism الداعية إلى مجتمع التحرر وتقرير المصير، ونسوية التخوم أو البراري Wild Zone Feminists التي ترى أنَّ اللغة والمجتمع بطبيعتهما يتمحوران حول الذكورة، وبالتالي تستبعد المرأة إلى الهامش، فتضطر إلى الكلام والكتابة بلغة ليست لغتها، وهذه في الحقيقة نتيجة العديد من الأفكار النسوية التي وجدت في اللغة نظاماً أبوياً يعمّق الهيمنة الذكورية، فاللغة هي من صنع النظام الذكوري، وهو ما تبنته جوليا كرستيفا في معظم كتاباتها عن الاختلاف.

لذلك يصعب مع ذلك كله تحديد مفهوم مبسط عن النسوية؛ لأنها اتسعت باتساع الأفكار والاتجاهات والتيارات الفكرية والدعوات، فقد مرَّت بمراحل متفاوتة من المد والجزر، وتأثرت بالتيارات الفكرية السائدة والرائجة في كل مرحلة من مراحل تطورها، فقد بدأت إرهاصاتها الأولى في بريطانيا في حركة المطالبة بحقوق النساء في الاقتراع والانتخاب، واتسعت مع قيام الثورة الروسية والثورة الفرنسية والثورة الألمانية، حتى أفرزت العديد من التوجهات العمّالية من النساء المطالبات بحقوقهنَّ، وهكذا أخذت تتأثر حتى مع الماركسية والصراعات الإثنية والعرقية والدينية والسياسية وغيرها، وهكذا اتسعت وتنوعت وتضاربت، حتى وصلت إلى صورة بالغة التعقيد بات من الصعب معها الحديث عن نسوية واحدة[27].

2- الموجة النسوية الثالثة وما بعد النسوية Post feminism

ينظر كثيرون إلى الموجة النسوية الثالثة على «أنَّها ليست سوى موضة قصيرة الأجل، وليست مؤشراً حقيقياً على أنَّ المرأة قد وصلت إلى المرحلة التالية في النضال النسوي فعلا»[28]. أما مصطلح ما بعد النسوية، فقد تفاوتت تعريفاته وربما وصلت إلى حد التعارض، إلّا أنَّ الحقيقة تبين أنَّ هذا المصطلح ظهر في قلب وسائل الإعلام منذ أوائل الثمانينيات، ومنذ ذلك الوقت وهو يستعمل في سياق التحرر من الأيديولوجيات المقيدة للحركة النسوية التي أصبحت غير مواكبة للعصر ولا أمل في إصلاحها[29]، وهو بهذا (أي ما بعد النسوية) يعد

26 - سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، سبق ذكره: 264

27 - مجموعة مؤلفين، ثنائية الكينونة -النسوية والاختلاف الجنسي، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار، سورية-اللاذقية، ط2، 2009: 7-10

28 - سارة جامبل، النسوية ومابعد النسوية، سبق ذكره: 499

29 - المرجع نفسه: 77-78، 450-451

مرحلةً متقدمةً من مراحل النضال النسوي، كون النسوية أخذت بالبحث عن وسائل واستراتيجيات للتحايل من أجل الحفاظ على جذوة الفكرة النسوية إزاء تقدم العصر والخطابات الإعلامية والصحافية والسياسية المناهضة، ومن هنا يرى البعض أنَّ مصطلح ما بعد النسوية يطلق للإشارة إلى بعض النسويات، ومعظمهنَّ من البريطانيات والأمريكيات اللّاتي يهاجمنَ النسوية في صورتها الحالية على أنَّها غير قادرة على التعامل مع هموم المرأة وخبراتها اليومية، فشخصيات تنسب إلى ما بعد النسوية مثل (نعومي وولف، وكاتي روفي، وريني دينفيلد، وناتاشا والتر) يقلنَ بأنَّهنَّ يُبشرنَ بتحول في أهداف النسوية وغاياتها، وهو ما يطلق عليه البعض الموجة الثالثة، بل إنَّ مصدر الخلط والاشتباك الذي أصاب مصطلح ما بعد النسوية نشأ من التردد اللغوي الناشئ عن استعمال البادئة «ما بعد» التي تشير إلى الترتيب أو التقدم الزمني؛ بمعنى «تالٍ» لكنه لا يشير إلى الرفض، على الرغم من قناعة العديد من النسويات على أنَّه خيانة لتاريخ النضال النسوي[30].

ومن هنا، ولأنَّ ما بعد النسوية مرحلة متقدمة في الترتيب الزمني، وبعيداً عما ستحرره من مقولات للنسوية الثانية، وماستطرحه من جديد، فإنَّ ما بعد النسوية ستقدم لنا على غرار ما بعد الحداثة خطاباً يمكن أن نتلمس فيه نوعاً من المشاركة في السعي إلى خلخلة التعريفات الثابتة للنوع، وإلى تفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وليس من البعيد أن تُعد ما بعد النسوية بمثابة النقلة النوعية في مسيرة الحركات النسوية بأكملها، فبعد مرحلة كاملة من السعي الجاد للمطالبة بالحقوق وإنصاف النساء والمطالبة بحقوقهنَّ للمشاركة بالتصويت ورفع الأجور العمّالية، والمرحلة الثانية التي جاءت في سياق انتزاع الوجود الأنثوي والاعتراف بكينونته الذاتية والسعي لإيجاد هوية أنثوية مغايرة للصورة النمطية الموروثة عن النساء، تأتي المرحلة الثالثة التي أُطلق عليها ما بعد النسوية نوعاً من المشاركة والاقتراب من مصطلح ما بعد الحداثة، لتتحول بذلك النسوية من الحركة إلى الفكر والفلسفة والتأسيس لمفاهيم ومصطلحات ستغدو جزءاً من النظرية النقدية التي تشكل أدواتها بفاعلية الوعي النسوي والنقد ما بعد حداثي، لتتضافر كل تلك التوجّهات في بلورة نقد نسوي يساهم في تفكيك البنيات الثقافية للنصوص الأدبية، والدينية، واللغوية التي ترى فيها النسوية أشكالاً من النماذج النمطية التي تساهم في تعميق الهيمنة الأبوية وتهميش النساء، حتى استطاع «النقد النسوي في هذا الإطار أن يقدم لنظرية الأدب جملة من المصطلحات وآليات التحليل بدت في بعض الأحيان مخرجاً من المأزق الذي أدخلته فيه نظريات ما قبل النسوية، كما انفتح على النصوص الإبداعية كلها، فلم يحصر نفسه داخل النص الذي كتبته المرأة، وإنما امتدّ ليتعامل مع نصوص الرجال، وليستفيد من مفاهيم مثل الجنوسة، والتحديق، والرغبة، والقارئ المقاوم، وغيرها من المفاهيم التي قدمتها النظرية النسوية في تحليل أعمال الرجال»[31].

30 - المرجع نفسه: 79

31 - أحمد صبرة، النقد النسوي وبناء المفاهيم المضادة، مجموعة مؤلفات، مؤسسة حورس الدولية، الإسكندرية- مصر، طبعة 2015/ 2016: 13

من هنا جاء الاهتمام بمقولات ما بعد الحداثة؛ فإذا كانت النسوية قد وُلدت في أحضان الحداثة وشكلت قيم الحداثة رافعتها، فإنَّ ما بعد الحداثة ستتساوق مع أهداف النسوية لتصبح مقولات مثل التفكيك، ورفض الثنائيات، وعلاقات الحضور والغياب، والمعنى المرجأ، والمعنى المتحقق، والقراءة الثقافية، والأنساق المضمرة، كل ذلك يمثل الأدوات التي ستمتلكها النسوية لتمارس نقدها لكل الأشكال المؤسسة للثقافات القامعة لهويتها[32].

وفي الحقيقة، إنَّ النسوية بوصفها حركة ثقافية أو سياسية لاشك تتأثر بالأوضاع الثقافية والسياسية الراهنة، وتصبح جزءاً من حركة كونية نابعة من العمق الفلسفي المهيمن، ويمكننا ملاحظة ذلك من خلال تتبعنا للمسار المعرفي للحركة النسوية وأشكال التأثر في كل مرحلة من مراحل تشكلها، وسيرورتها من حركة نسوية أولى إلى ثانية إلى ثالثة أو ما بعد نسوية، وتعدد اتجاهاتها وتنوعها، فكان مجيء الحركة الثالثة لاستعارة العديد من مقولات ما بعد الحداثة وتطويعها لموجّهات الفكر النسوي، وصهرها ومن ثم موضعتها في إطار النقد النسوي، والسعي للمراجعة، والتفكيك، والقراءات الثقافية.

ولكي نستطيع أن نقف على مقولات النقد النسوي، لابد لنا من مراجعة دقيقة لحالة ما بعد الحداثة لتبيين أسباب ظهورها وملابساتها ومقولاتها الفلسفية والنقدية التي سعت النسوية إلى تبنيها لإنتاج خطاب نقدي نسوي يستوعب حالة ما بعد الحداثة ومقولات العصر الراهنة:

3- ما بعد الحداثة Postmodernism

لا يمكن بأي وجه من الوجوه عدّ ما بعد الحداثة مرحلة خاصة بالنقد الأدبي، أو وصفها بأنَّها حالة ثورية تجاه مقولات الحداثة فحسب. بالفعل ما بعد الحداثة مثلت ردة الفعل تجاه مقولات الحداثة، كما كانت الحداثة من قبلها هي الاستجابة الطبيعية لإرادة العقل، وإنهاء عصر الميتافيزيقيا والهيمنة الدينية والكنسية حتى تغلب العقل على الإيمان، والفلسفة على اللاهوت، والعالم المتعلمن شيئاً فشيئاً على الكنيسة[33]، فكان عصر الحداثة هو عصر العقل الذي اكتست به كل مجالات المعرفة والفنون والآداب والعلوم والفلسفة.. وإلخ.

ومع سيرورة الزمن تتشكل الأبنية الفكرية العليا التي ترسم ملامح النموذج الفلسفي والفكري للمرحلة الراهنة بشكل أنماط من الوعي الكوني الذي يسير العقل والإرادة الفكرية إلى حدوده المفترضة إزاء الواقع، ولابد أن تتمظهر تلك الأنماط أو النماذج العليا للتفكير على أيدي فلاسفة ومفكرين ومنظرين ينساقون فكرياً مع الحالة الكونية؛ كما مرّ على مدى العصور والأجيال منذ الكلاسيكية والنبالة والالتزام حتى عصر ما بعد الحداثة، مروراً بكل الموجات الفكرية والتحولات الفلسفية الكبرى التي غيرت بمقتضاها أشكال الحياة من

32 - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، سبق ذكره: 80

33 - هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط1، 2005: 241

الفلسفة إلى العلوم، والفنون، والعمارة، والأدب، والنقد، حتى الأزياء وصيحات الموضة؛ كالرومانسية التي غيرت وجه العالم وما لبثت حتى تحولت إلى الرمزية فالبرنانسية، والعدمية، وظهور الماركسية التي غيرت وجه العالم بكافة أشكاله من الاقتصاد والسياسة إلى الأدب، والفنون، والعمل، وحتى مجيء الحداثة وعصر العقل والبنيوية التي كانت الاستجابة الطبيعية لثورة العقل.

وهنا كانت ما بعد الحداثة هي الاستجابة الطبيعية للحالة الفكرية الشاملة التي سبقتها، ولهذا يرى البعض أنَّ مرحلة ما بعد الحداثة لم تبتدئ مع كتاب جان فرانسوا ليوتار وضع ما بعد الحداثة عام 1979، وإنَّما ابتدأت قبل ذلك التاريخ بوقت طويل، لقد بدت تجلياتها عام 1918 أي بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى مباشرة[34]؛ وهذا إنَّما يدل على أنَّ ما بعد الحداثة هي حالة تلقي بإرغاماتها المعرفية على العالم بانتظار من يستشعر وجودها ومتطلباتها وآنيتها ليعيد صياغتها، ويضم عناصرها، ويحدد أطرها العامة، ومن هنا جاءت مقولات فيلسوف ما بعد الحداثة جان فرانسوا ليوتار بمثابة اللبنة الأولى لولادة ما بعد الحداثة بكتابه (الوضع ما بعد الحداثي) وفيه قدم ليوتار التحولات التي غيرت قواعد اللعب -بتعبيره منذ القرن التاسع عشر- التي دفعت بظهور ما بعد الحداثة، إنَّه إزاء التشكيك بمقولات الحداثة (الميتا- حكايات)، وهي مجموعة مقولات لا تستند إلى حقيقة علمية ثابتة، بل إلى ميتا- حكاية لإضفاء المشروعية في خطاباتها التي لا تعد صامدة أمام التقدم الهائل في العلوم والتكنولوجيا[35].

والحقيقة أنَّ ما دفع بليوتار إلى تبني هذا الموقف من الحداثة هو تشكيكه العميق لا بمقولات الحداثة فحسب؛ بل رفضه الشديد لأيديولوجيات الفكر الماركسي التي لم تعد صالحة للعصر، فهو من بين أولئك الذين انقلبوا على الماركسية من حيث عدم القبول بالأطر النظرية الثابتة التي تفرض التقييد[36] وقد سبقته كتابات ومواقف لكتاب كانوا ماركسيين أعلنوا أنَّ مقولات الماركسية ليست إلا وهماً من الأوهام، كما جاء في كتاب (أفيون المثقفين- The opium of the Intellectuals) لريمون آرون، وكتاب (الصنم الذي هوى) لمجموعة مؤلفين من بينهم اندريه جيد ولويس فيشر، وآرثر كستلر الذين فضحوا (أكذوبة الأسس الراسخة) وسيادة النظام الاقتصادي ومقولات أخرى[37]، والكتابان من أولى النتاجات التي تصدّت إلى تحطيم مقولات الماركسية، ليأتي بعدهم ليوتار ويقدم رؤيته الفلسفية التي تفضح تلك المقولات[38].

ويمكننا القول إنَّ الميتا- حكايات هي تعبير سلبي لوصف ما جاءت به الحداثة، إذ إنَّها تعني أنَّ تلك المقولات تستند بغية اكتساب المشروعية إلى ما وراء المقولة من حكايات كبرى أو سرديات كبرى، ولاشك أنَّ

34 - المرجع نفسه: 242

35 - جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي- تقرير عن المعرفة، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات، باب اللوق- القاهرة، ط1، 1994: 23

36 - جيمس وليامز، ليوتار نحو فلسفة ما بعد حداثية، ترجمة: إيمان عبد العزيز، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مصر- القاهرة، ط1، 2003: 95

37 - ستة من كبار كتاب الغرب، الصنم الذي هوى، تعريب: فؤاد حمودة، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق- الحلبوني، ط1، 1960: 90

38 - جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، سبق ذكره: 55

ليوتار كان يعي تماماً كل ما تحمله المفردة سرديات (narrative) أو حكايات من أبعاد دلالية تنسحب إلى السردي، والخرافي، والحكائي، الذي لا يعتمد في مقولته على حقيقة علمية تحدد إطاره العام، وإنَّما إلى سرديات تهيمن على الثقافة والمجتمع لتسيره بالاتجاهات التي تتبناها؛ فالمرويات الكبرى صياغات سردية، تضفي مشروعية على بعض الممارسات أو المرويات الملموسة. نمطياً، وتحيل بالنتيجة إلى غاية نهائية، فهي تهدف إلى وضع الممارسات الموجودة باتجاه الغاية النهائية، ولأنها حكايات، فلا يمكن التثبت من تلك الممارسات وغاياتها النهائية بصورة تجريبية مباشرة[39].

وهـذه المرويـات أو السرديـات «Narrative تعمل على تأسـيس إبسـتمولوجي قائم عـلى فعل التخييل أو التكـرار الـسردي كـما يصفـه ريكـور، وهو إعـادة صياغـة التاريخ أو الامتـداد الزمني، سـمةً من سـمات السرد، مـن خـلال الاسـترداد الصريـح للأحـداث الماضيـة، وهـذا التكـرار هـو في الوقـت نفسـه فعـل تأسـيس جديـد وبـدء جديـد لمـا كان قـد دشـن مـن قبـل[40] وهو العـودة إلى ما يشـبه الميتافيزيقيـا التي لا تصمـد بعد في عصر التكنولوجيـا والانفجـار العلمي.

من هنا جاء التعبير عن وضع ما بعد الحداثة على أنَّه ردة فعل تجاه الحداثة نفسها، فقد «نشأت نظرية ما بعد الحداثة بشكل عام كرد فعل لأوجه القصور في الحداثة والنظريات الكبرى، أو السرديات الكبرى»[41]، وبتعبير أدق لم تكن ما بعد الحداثة نابعة من قصور في الحداثة فحسب، بل جاءت مشككة ورافضة لمجمل مقولات الحداثة، «لأن حالة المعرفة تتغير عندما تدخل المجتمعات فيما يعرف بالعصر ما بعد الصناعي، وعندما تدخل الثقافات فيما يعرف بعصر ما بعد الحداثة»[42] فهي ترى -أي ما بعد الحداثة- أنَّ مقولات مثل الحرية، والعدالة، والقانون، والصحة العامة، والمجتمع، والنظام الاقتصادي، لم تعد صالحة في عصر يتقدم فيه العلم والتكنولوجيا والاتصالات، وإنما تلك المقولات ماهي إلا سرديات كبرى تؤسس للرموز الاجتماعية التي لا تكون بدورها إلا وهم وحكايات؛ لأنها ببساطة لا تستند إلى معيار علمي يضمن لها سيرورتها ومدى صلاحياتها على مرّ العصور؛ لأنَّ كل مقولة من تلك المقولات خاضعة بالضرورة لمايسميه ليوتار بألعاب اللغة، مما يجعلها دائماً في حالة من الاختلاف والتعدد والإرجاء.

إنَّ ما قدمه ليوتار سيكون محط اهتمام النسويات؛ لأنَّه سينسجم تماماً مع الأهداف التي تسعى النسوية إلى تقويضها، فما بعد الحداثة تضع مقولات كبرى مثل النظام الأبوي، أو السلطة الذكورية، أو مراكز من الهيمنة المتعددة الأخرى، تحت طائلة التشكيك والرفض، وهي تسعى دائماً إلى رفض القواعد المعدة سلفاً،

39 - ديفيد وورد، الوجود والزمان والسرد- فلسفة بول ريكور ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1999: 131

40 - المرجع نفسه: 150-155

41 - شارلين ناجي هيسي- بايبر باتريشا لينا ليفي، مدخل إلى البحث النسوي ممارسة وتطبيقا، ترجمة وتقديم: هالة كمال، المركز القومي للترجمة، الجيزة- القاهرة، ط1، 2015: 143

42 - سيمون مالباس، ما بعد الحداثة، ترجمة: باسل المسالمه، دار التكوين، دمشق - سوريا، ط1، 2012: 61

والأحكام المحددة من خلال تطبيق مقولات معروفة سابقاً[43]، وهذا ما ستحاول تطبيقه العديد من الكاتبات النسويات اللواتي سَيجدنَ العديد من علاقات الترابط والالتحام مع فلسفة ما بعد الحداثة التي ستقوض المركز وتستعيد الهامش وتقضي على جميع أشكال الهيمنة.

على الرغم من الجدل الحاصل بين من يجد في الحركة النسوية انبثاقاً طبيعياً عن حالة ما بعد الحداثة، بوصفها حركة تغير من خلال اهتمامها بالاختلافات والهوامش، وهي على رأيهم نتيجة مباشرة لازدهار ما بعد الحداثة بتحركاتها المهمة في ستينيات القرن العشرين، وتناولها لقضايا ولَّدت نوعاً من الوعي بالذات لدى النساء، مثل النوع، والدين، والعرق، والاختلاف، وهي التي جعلت من مقولة النسوية بكل أبعادها الفكرية والفلسفية تناضل من أجل انتزاع هويتها ووجودها بوصفها ذاتاً فاعلةً في المجتمع بخلاف التصورات السائدة. وبين من وجد أنَّ ما بعد الحداثة تشكَّلت من خلال النسوية، إذ إنَّها بكَّرت في تساؤلات الهوية والاختلاف وموضوعات الهوامش الثقافية والاجتماعية، وبحثت في قضايا النوع أو الجنوسة منذ الحركة الليبرالية[44]. ولكن في المحصلة ستظل النسوية حركةً وفكراً، أثبتت وجودها وسيرورتها المعرفية.

والحقيقة أنَّ هذا التصادم في فهم الإشكالية بين ما بعد النسوية وما بعد الحداثة لا يمكن موضعته إلا من خلال الاستيعاب الكامل لحالة ما بعد الحداثة؛ الأمر الذي يتجاوز كون ما بعد الحداثة حركة نابعة من أيديولوجيا معينة أو خاضعة لمقولات وتصورات فيلسوف ما، كأن يكون ليوتار أو هابرماس أو غيرهما، وإنما هي حالة كونية مهيمنة تفرض سلطتها المعرفية على جميع أشكال الفعاليات الإنسانية، وهي ما يدفع بحركة الفلسفة أو الفكر أو الحركات والأيديولوجيات بالظهور والتشكل والتقدم في عصر من العصور أو في حقبة زمنية محددة. وهذا منطلق فلسفة ليوتار في وضع ما بعد الحداثي، إذ لا وجود بعد لأيديولوجيات أو سياسات اقتصادية أو مقولات فلسفية أو حتى علمية تبقى صالحة لكل العصور والأمكنة، وتنتزع مشروعيتها من ميتا-حكاية، وإنما لكل عصر مقولاته الفلسفية وحالته الفكرية التي من خلالها يضع جهازه المفاهيمي تجاه الحياة البشرية في عصرها الراهن. وهذا ما يستدعي بالضرورة لا السرديات الكبرى، وإنما سرديات صغرى متغيرة بحسب الزمن، ولا يمكن لها الثبات والدوام.

ومن هنا تنطلق ليندا هتشيون، وهي من أهم المنظرات في حقول ما بعد الحداثة والنسوية إلى عد النظام الأبوي (البطريركي) شكلاً من أشكال السرديات الكبرى يتقاطع ويشتبك مع سرديات رئيسة أخرى مثل الرأسمالية، فهي تسعى لاستجواب تلك السرديات وتفنيد المهيمنات الثقافية، وإذا كانت ما بعد الحداثة تقف موقف المتردد عن الاعتراف بعامل وحيد وحاسم، فإنَّ النسوية تعمل وبكل جرأة على اقتراح سبل الطعن بتلك

43 - جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة- نصوص في الفلسفة والفن، ترجمة وتعليق: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2016: 65

44 - أماني أبو رحمة، ليندا هتشيون في العلاقة بين النسوية وما بعد الحداثة، ضمن كتاب الفلسفة والنسوية- في فضح ازدراء الحق الأنثوي ونقضه، والتمركز الذكوري ونقده، مجموعة من الأكاديميين العرب، إشراف وتحرير: د. علي عبود المحمداوي، منشورات الاختلاف، الرباط- المغرب، ط1، 2013: 478- 479

السرديات (النظام الأبوي) وتغيير تلك المهيمنات في الثقافة الشعبية والفن، والمساءلة لأي تمثيلات ثابتة تقف وراءها النظم الاجتماعية للسلطة التي تجيز وتشرع بعض الصور للمرأة[45].

نتيجة كل ذلك، اتجهت الجهود النسوية بطبيعة الحال إلى مراجعة كل أشكال الخطابات المهيمنة لتحديد الأدوار التي شكلتها المنظومة الثقافية حتى أصبحت من الأسس الراسخة أو ما يعبر عنها بالحكايات، والهدف من ذلك هو تجاوز تلك الخطابات المؤسسة والسعي باتجاه نقض وتفكيك كل تلك البنى التي تنتج داخل الثقافة؛ وقد يتأتى ذلك عبر تحليل النصوص التي تنتجها تلك الثقافة التي بدورها تعكس كل التصورات والمفاهيم ومجموعة القيم والمعايير السائدة، إذ إنَّ النصوص والأشياء التي تقوم المجتمعات بإنتاجها، تحمل في داخلها الأفكار الأشمل التي تؤمن بها تلك المجتمعات، وهي ربما تنسرب إلى داخل تلك النصوص عبر أفعال مخاتلة لتنتظم وتنسجم ضمن بنية نصية واحدة؛ فالنسويات يدركنَ تماماً أنَّ النصوص لا تنتج في عزلة أو في فراغ تام، وإنَّما هي نتيجة كل ما يتضمنه المجتمع من معايير وقيم وفق معادلة الإنتاج وإعادة الإنتاج في زمان ومكان محددين، فلا شك أنَّ نصاً ما أُنتج داخل نظام أبوي حامل بالضرورة لعلاقات القوى بين الجنسين فيما يتعلق بالواقع الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي أو على أي صعيد آخر[46].

وهنا يبرز إلى جانب ليوتار والسرديات الكبرى؛ دريدا والتفكيك، دريدا الذي نالت نظريته بالتفكيك أهمية بالغة لدى نقاد وناقدات الحركة النسوية، والتفكيك هو أشبه بالإيمان والعقلية الناقدة أكثر منه منهجاً نقدياً يمتلك أدواته الإجرائية، بل هذا ما استبعده دريدا نفسه بقوله: «ليس التفكيك منهجاً ولا يمكن تحويله إلى منهج (...) لا يكفي القول إنَّ التفكيك لا يمكن أن يختزل إلى أدواتيه منهجية أو إلى مجموعة من القواعد والإجراءات القابلة للنقل»[47]، وهذا راجع بالطبع إلى فلسفته ما بعد الحداثية التي ترفض التقييد والحدود والمنهجيات الصارمة، حتى إنَّه يصعب عليه وضع حد لمفردة التفكيك ومن ثم ترجمتها؛ لأنَّ جميع المحمولات والمفاهيم والدلالات هي الأخرى خاضعة للتفكيك؛ لأنَّ دريدا ينطلق من مقولة سوسير عن كون الدال يبقى معلقاً بالمدلول، ويمضي بها إلى الحد الذي يحرر فيه ذلك الدال من المدلول الذي سيكون متعدداً بطبيعة الحال وفقاً لطبيعة اللغة المختلفة والاستجابة الفردية لتلك اللغة أو ما يطلق عليه الكلام. وهذا ما دفع بدريدا أن يؤمن صراحة بأنَّه لا يمكن لكلمة ما أن تستمد قيمتها إلا بإدراجها في سلسلة من البدائل، تشكل كل تلك البدائل مدلولات متعددة وغير نهائية، وهي دائماً مختلفة ومرجأة لأنَّ طبيعة المعنى ستكون مقلقة وغير ثابتة، وهذا ما يجعل معنى معيناً مفتقراً إلى ثبات تعريفي واحد، كما أنَّ وضع الثنائيات المتعارضة في حال فعل لانهائي لقلب الأمور عوداً على بدء يحدث إرجاء مستمراً لأي معنى[48]، وهذا ما يجعل النص أيّ نص، قابلاً

45 - المرجع نفسه: 479-493

46 - شارلين ناجي هيسي- بايبر باتريشا لينا ليفي، مدخل إلى البحث النسوي، سبق ذكره: 346- 347

47 - جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال، الدار البيضاء- المغرب، ط2، 2000: 61

48 - بام موريس، الأدب والنسوية، ترجمة: سهام عبد السلام، مراجعة وتقديم: سحر صبحي عبد الحكيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، ط1، 2002: 182

للتعددية الدلالية والاختلاف طالما يرتهن فيه المعنى إلى دلالات لانهائية «فبالنسبة لدريدا على وجه الخصوص فتحت جميع النصوص الفلسفية والعلمية والنقدية والأدبية نفسها للتساؤل الخطابي والتفكيكي، تحت فكرة أنَّ الكتابة يجتهد لها الأعمى والثاقب؛ تسبق جميع الفئات التي تمت محاولة فرض الحكمة التقليدية عليه. لا يسعى الناقد لفهم النية المفترضة للكاتب، الآن تم بيانها، ولا كتابة خاصة بزمان ومكان معينين، ولكن بدلاً من ذلك أصبح هناك سبر أغوار النصوص لمعرفة الرؤى ولحظات الإدراك غير المتبصر والفجوات في المعنى. لقد وصفت باربارا جونسون Barbara Johnson التفكيكية بأنَّها تنفيس حريص للقوى الدلالية المتحاربة في النص؛ القراءة التفكيكية هي قراءة تحلل المحدد في الاختلاف النقدي لنص ما عن ذاته، ما يعرفه ولكن لا يستطيع البوح به»[49].

إنَّ هذا الفهم قاد المنظرات النسويات إلى اعتماد التفكيكية وسيلة أبستمولوجية تصب باتجاهين؛ الأول طالما أنَّ اللغة هي التي تمكن المتكلم أن يموضع نفسه على أنَّه أنا، وتمكن الأفراد من خلالها بمعرفة ذواتهم، فإنَّ النسوية سترتكز على هذا الجانب في عملية إعادة إدراك للذات النسوية؛ لأن الذات هي إدراك لغوي، أو وجود لغوي[50]، واللغة بحسب دريدا نظام من الاختلافات، فإن الذات الأنثوية ستظل مختلفة وغير قابلة للإخضاع إلى تصور ما، وهذا ما سيقوض البناء البطريركي لوضع المرأة وذاتها ولغتها وصورتها المفترضة.

ومن جانب آخر، ستحاول بعض المنظّرات في الحقل النسوي اعتماد التفكيك آلية للتقويض الخطابي، فالخطاب المؤسس للثقافة هو خطاب ذكوري محض، وبما أنَّه لغة أيضا، فإنَّه لا شك خاضع لجدلية الاختلاف والإرجاء «تقوم التفكيكية على مفهوم كون معنى الكلمات يحدث في علاقة بالتماثل والاختلاف، ففي كل نص هنالك بعض الأشياء المؤكدة كالحقيقة والمعنى والتأليف والسلطة، ولكن يوجد دوماً آخر أو شيء آخر يتناقض مع ما هو مؤكد. إنَّ ما تم إغفاله أو إخفاؤه، أي الآخر يبدو غائباً في النص ولكنه يكون فعلياً متضمناً داخل النص، باعتباره معنى مختلفاً أو مؤجلاً»[51]، وهذا ما سيدفع بالكاتبات النسويات إلى إعادة مراجعة خطابات الرجل، بمختلف اتجاهاتها الدينية، والعلمية، والفلسفية، والتاريخية، والأدبية... إلخ؛ وتفكيك بنياتها الثقافية وسبر ما تخفيه تلك النصوص من فجوات أدت إلى تأسيس تلك الثنائيات التي دفعت بإحداهنَّ إلى تأسيس ثنائية الذكورة والأنوثة.

وهذا ما دعا إليه بيير بورديو في كتابه الهيمنة الذكورية، وهو تجاوز الثنائيات القابعة في ما أطلق عليه العنف الرمزي، فثنائية مثل الذكورة والأنوثة هي نتيجة نظام من الهيمنة الذكورية تسللت عبر مجالات رمزية عديدة وشكَّلت بنى موضوعية تموضع داخلها العالم، حتى إنَّها توافقت مع ما هو جوهري بالنسبة إلى هذا العالم لدرجة أنَّها تبقى لا مرئية، كالبناء الاجتماعي للأجساد، وعلاقات الارتباط العائلي، والليبدو المهيمن الذي

49 - جانيت تود، دفاعاً عن التاريخ الأدبي النسوي، ترجمة: ريهام حسين إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، ط1، 2002: 57

50 - ألفة يوسف، وليس الذكر كالأنثى في الهوية الجنسية، دار التنوير، تونس، لبنان، مصر، ط1، 2014: 145

51 - شارلين ناجي هيسي- بايبر باتريشا لينا ليفي، مدخل إلى البحث النسوي ممارسة وتطبيقاً، سبق ذكره: 147

ليس إلا حب المهيمن وحب هيمنته أو الرغبة بالهيمنة، ونسق الأعوان والمؤسسات لكل عصر: العائلة، الكنيسة، الدولة، المدرسة.. إلخ، حتى أصبحت النساء بفعل الهيمنة الذكورية لا يستطعنَ إلا أن يصبحنَ ماهنَّ عليه؛ بأنهنَّ منذورات طبيعيا للأسفل والملتوي والصغير والحقير والتافه، فهنَّ محكومات في كل لحظة لأساس طبيعي للهوية المنتقصة التي خصصت لهنَّ اجتماعياً، وهذا ما سيصعّب الأمر على النساء لانتزاع تلك الهيمنة؛ لأنها أصبحت وبلا شك جزءاً من بناء ذهني لا يمكن النفاذ منه إلا بشرط العثور على استراتيجية تموضع العقل خارج منطقة التمركز هذه، وهي بنقل ممارسة التفكير إلى منطقة استكشاف أشكال التصنيف التي بني بها العالم[52].

وهذا ما يعني بشكل من الأشكال السلطة لدى فوكو المتضمنة في الخطابات، فإنَّ خطاباً مؤسساً للأنظمة الاجتماعية يمارس دوراً فاعلاً في الهيمنة، كالتربية على سبيل المثال التي يمكن أن تكون بتعبير فوكو هي الأداة التي يمكن لأي فرد في المجتمع أن ينخرط في أي نوع من أنواع الخطاب، ومن المعروف جيداً أنَّ كل منظومة تربوية عبارة عن طريقة سياسية للإبقاء على تملّك الخطابات بجانب ما تحمله هذه الخطابات من معارف وسلطة[53].

نالت رؤية فوكو هذه عن الخطاب والسلطة اهتمام النسوية، فاتجهت جهودهنّ بصورة عامة بتحليل علاقات السلطة المتضمنة في الخطابات «وهكذا فمراجعة فوكو لنموذج علاقات السلطة مفيدة للغاية بالنسبة لمفكري النظرية النسوية ممن يسعون لإعادة إدراج السياسي في النطاق الخاص ورسم خارطة للاستراتيجيات الممكنة لتحقيق التغيير في نظام سلطة يزداد تعقيداً»[54]، وأخذت النسوية تشتغل وفق آليات تحليل الخطاب إلى فك كل أشكال الممارسات القمعية تجاه المرأة والوقوف على أشكال الخطابات المؤسسة لتلك السلطة؛ لأنه قدَّم فهماً جديداً ومهماً بالنسبة إلى منظرات الحركة النسوية لتحليل الخطابات المتضمنة نظاماً من المعرفة والسلطة، كون السلطة والمعرفة متصلان بشبكة معقدة من العلاقات، وأنَّ كل المعرفة مرتبطة بالسياق ويتم إنتاجها داخل مجال من علاقات القوى، ويرى أيضاً أنَّ الخطابات هي «ممارسات تتكون من أفكار وأيديولوجيات ومرجعيات تقوم بشكل منظم ببناء وتشكيل الذوات والموضوعات التي تتحدث عنها، وبالتالي تكون الخطابات جزءاً أساسياً في صياغة الواقع الاجتماعي»[55].

وهذا يعني أنَّ الذات (الرجل والمرأة) قد تشكلت بفعل ممارسات خطابية أُنتجت وفقا لسياقات ثقافية أو دينية أو معرفية أو عقائدية، وامتلكت نوعاً من الحقيقة بمفهومها الفلسفي، ومارست تلك الخطابات فعلها السلطوي في تعميق الوعي بالذات، ولهذا فإنَّ وعي المرأة لذاتها متأت من خطابات ذكورية أُنتجت في ظل نظام ذكوري حاول استبعاد كل ما ينتزع منها السلطة أو الحق أو القوة أو الهيمنة واحتكرها لنفسه،

52 - بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة: سلمان قعفراني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط1، 2009: 21، 56، 123، 153

53 - ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت- لبنان، ط1، 1984: 23- 24

54 - سارة ميلز، الخطاب، ترجمة: عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، القاهرة - مصر، ط1، 2016: 91

55 - شارلين ناجي هيسي- بايبر باتريشا لينا ليفي، مدخل إلى البحث النسوي ممارسة وتطبيقاً، سبق ذكره: 148

حتى باتت المرأة آخر غيرياً بالنسبة إلى الرجل، فضلاً عن كونها هامشاً وملتوياً ودوناً وهستيرياً؛ الأمر الذي تطلَّب من منظّرات الحركة النسوية أن يتجهنَّ صوب تلك الخطابات لتفكيكها وانتزاع شرعيتها الذاتية، وإنهاء سلطتها للتمكن من إنتاج خطابات موازية أو قامعة لإعادة تشكيل هوية المرأة، وهو ما دعت إليه جوديت بتلر التي أشارت إلى أنَّ تلك الخطابات التي نتحرك فيها هي التي تنتج الذات، وأنَّ هوية النوع يتم إنتاجها ضمن المنظومة الخطابية نفسها، مما يستدعي خلق سياسة نسوية موحدة ترى هوية النوع نتيجة لعوامل السلطة؛ أي بما لا يدع مجالاً للشك أنَّ **تلك الذات هي تشكّل خطابي سلطوي ولا شيء سوى ذلك**، وهي ما تؤسس بالنتيجة تلك السرديات الكبرى ذات الشرعية الميتا- حكائية التي لابد من مواجهتها بالتحليل الما بعد الحداثي لامتلاك الأدوات التي تمكن المشتغلين أو المشتغلات في الحقل النسوي على تحدي تلك السرديات الكبرى التي تنظم حياتنا[56].

وليس بعيداً عن تلك الاهتمامات النسوية التي باتت موائمة مع وضع ما بعد الحداثة أن تستعير كافة إبستيمات الحركة النقدية الراهنة، لذا لجأت النسوية إلى دخول حقل النقد الثقافي بوصفه نشاطاً معرفياً واسعاً يتيح للناقد المشبع بحمولات ثقافية ما أو اتجاهات أيديولوجية ما، أو حتى أن يكون منتمياً إلى تيار أو حركة نقدية بممارسة هذا النقد على كافة أشكال التعبير الإنساني؛ لأنَّ النقد الثقافي لا يتأسس إلا وفق وجهة نظر، فثمة علاقة بين ممارسة النقد الثقافي ووجهة النظر لجهة ما؛ ذلك أنَّ النقد الثقافي هو نشاط معرفي يمارس وفق منظور ما للبحث عن التناقضات أو التعارضات المخبوءة داخل نص ما[57].

لذلك، نجد أنَّ النقد النسوي يمارس ذلك النشاط الثقافي في محاولة الكشف عن المسائل المتعلقة بالنوع، والطرائق التي تشكلت بها صورة المرأة في العديد من الخطابات المتنوعة وتحليل الأنظمة الذاتية في فعلها الاجتماعي أو عملية إنتاج الثقافة وتوزيعها واستهلاكها، كون النقد الثقافي هو «فرع من فروع النقد النصوصي العام، ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحقول الألسنية، معنيّ بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغه، ما هو غير رسمي وغير مؤسساتي وما هو كذلك سواء بسواء من حيث دور كلّ منها في حساب المستهلك الثقافي الجمعي، وهو لذا معني بكشف لا الجمالي، كما هو شأن النقد الأدبي، وإنما همّه كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي/ الجمالي، وكما أنَّ لدينا نظريات في الجماليات، فإنَّ المطلوب إيجاد نظريات في القبحيات لا بمعنى البحث عن جماليات القبح، مما هو إعادة صياغة وإعادة تكريس للمعهود البلاغي في تدشين الجمالي وتعزيزه، وإنما المقصود بنظرية القبحيات هو كشف حركة الأنساق وفعلها المضاد للوعي وللحس النقدي»[58]، وهذا هو جلّ اهتمام النسويات، وهو الكشف عن مراكز الوعي المخبوء

---

56 - المرجع نفسه: 150- 164

57 - أرثر أيزابرجر، النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ترجمة: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، ط1، 2003: 38

58 - الغذامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، المملكة المغربية- لبنان، ط3، 2005.: 83- 84

وراء المضمرات النسقية التي سعت إلى تشكيل ثقافة الاختلاف والنوع، واستظهرت مختلف أشكال القهر الجسدي، والهوياتي، والجنسي، والحضاري، والاجتماعي.

وهكذا اتسعت جهود منظّرات النسوية لاستيعاب الحقول النقدية كافة، وصهرها جميعاً في بوتقة واحدة بما ينسجم وتوجهات الفكر النسوي، فلم تتخل عن مقولة نقدية على حساب أخرى، ولم تعتمد فلسفة محددة بعينها، بل استعانت بكلّ ما يمكن أنْ يقدم الفكر النقدي، ويجعله قادراً على ممارسة النقد والتأويل والتحليل، وهذا ما آمنت به جوديث بتلر وقدمته إلى النظرية النسوية، تقول: «لأنني لست متخصصة بالعلوم الاجتماعية، ولأنني فيلسوفة تأثرت بشدة بتقاليد النظرية النقدية وما بعد- البنيوية (هيغل، والنسوية، والتحليل النفسي كذلك) لا أدعي بأنّي أحمل، أو أتبع، منهجية واحدة. أحاول أن أسمح لموضوع التحليل بأن يأخذ الأولوية، ومن ثم أعدل نظرياً مع استمراري بالعمل، لم أعمل كثيراً على فوكو، على سبيل المثال، في السنوات الأخيرة؛ لأن صور القوة التي نشهدها لم تُتخيل بشكل كامل في نصوصه. ولذلك فأنا أجمع النظريات معاً بصورة توفيقية، أو أقدم إطاراً نظرياً عندما يناسب الحقيقة التاريخية. أنا أحاول دائماً أن أجلب المصادر التي أملكها لمواجهة ظروف حالية كالحرب، الهشاشة، انعدام الجنسية، العنف، الجندر، الجنسانية، الدين والعلمانية. يمكن لبعض طرائق التفكير عن الزمنية من داخل الإطار المابعد- بنيوي أن تنتقل للتحليل التاريخي..»[59]، وهذا ما سيبرر وجود التاريخي والنفسي والاجتماعي والأنثروبولوجي إلى جانب البنيوي ومابعد البنيوي، بشكل متضافر داخل الإجرائية النسوية.

4- الجنيالوجيا

يعود مصطلح الجنيالوجيا إلى الأصل اللاتيني المشتق من كلمة (genealogis) وهي مكونة من مقطعين؛ الأول (Genea) ويعني الأصل، والثاني (Logos) ويعني علم؛ أي علم الأصول، وهي تدل على سلسة من الأسلاف تربطهم قرابة نَسَبية، أو أصل مشترك أو البحث عن أصول العائلات ونَسَبها[60].

لكن دلالة المصطلح أخذت بالتطور والاتساع مع بدايات القرن التاسع عشر، حتى باتت لصيقة بميدان التاريخ والبحث في الأصول وتاريخ العائلات ونسبها، وامتد لتتبع مراحل تطور الحيوان بعد نظرية داروين في أصل الأنواع والنشوء والارتقاء[61].

وما لبث أن دخل المصطلح في آخر مراحل تطوره على يد نيتشه الذي منحه دلالة فلسفية جديدة تقوم على أساس البحث عن أصول موضوع ما أو فكرة ما، وإعادة النظر في القيم السائدة، والتساؤل عن نشأة

59 - جوديث بتلر، الجندر والجنسانية، حاورها: يوسف الصمعان، وحسين القطان، ترجمة: حسين القطان، مجلة الحكمة، 2017: 3

60 - عبد الرزاق الدواي، الجينيالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ع30: 21-301

61 - المرجع نفسه: 21-301

تلك الموضوعات والأفكار؛ أي اللحظة التي اكتسبت فيها الأشياء حقيقتها النهائية، وتعَّينت فيها الخصائص والتأويلات الثابتة[62].

لقد عرض نيتشه في كتابه جنيالوجيا الأخلاق الصادر عام 1887 «منهجاً جديداً لفلسفة نقدية تهدف إلى النظر في جميع القيم السائدة في الثقافة الغربية، وهذه الطريقة الفريدة في كتابة تاريخ القيم والمفاهيم، لا من حيث تسلسلها المنطقي والعقلاني، بل اعتماداً على مسلَّمة رئيسة مفادها أنَّ القيم والأخلاق والمعاني والأفكار ليست لها أصول ثابتة وشفافة ومتعالية (...) وأنَّ ما يكمن وراء إنتاجها وتطويرها في جميع العصور هو شروط واقعية ووجودية ترتبط بمصالح الحياة»[63]. وما تلك المصالح إلا تمثيلاً لإرادة القوة التي أفرزت تأويلاتها المتعاقبة بغية إحراز الهيمنة بوساطة الدلالات التي لا تنتهي، وهي ترسم ملامح عالمنا الثقافي والفكري بما فيه من أحلام وأوهام وتناقضات الذي سيكون بالنتيجة صورة لتناسخ تلك التأويلات المتراكمة عبر العصور[64].

ولا يكتفي البحث الجنيالوجي بالوصول إلى النشأة والأصل ومعرفة الدوافع والمبررات، بل يسعى إلى تفكيكها ونقضها ومعرفة ما يختبئ وراء تلك المبررات، وفضح الأسباب الفاعلة في تلك التأويلات المتراكمة والوقوف على محفزاتها الخفية، وهذا بالتأكيد هو جوهر فلسفة ما بعد الحداثة، فهي تقوم على عدم الإيمان المطلق بالمسلَّمات والمقولات النهائية، وتؤمن دائماً أنَّ ثمة تجاوزات وإحالات لا تنتهي للدلالات في عالم من الإرجاء المستمر، والتجاوز التي أسس لها نيتشه الذي عُدّ «الأب الروحي لما بعد الحداثة»[65].

ولو راجعنا جذور ما بعد الحداثة، لوجدنا أنَّ فلسفة نيتشه كانت الإرهاصة الأولى للوضع ما بعد الحداثي، إذ إنَّ تأثير نيتشه يتضح في رفضه للمفاهيم الميتافيزيقية والتكتيكات التي يستند إليها الفكر الحداثي، وهي ما بات لدى فلاسفة ما بعد الحداثة من أهم الركائز التي أقاموا عليها فلسفتهم، وسنجد أنَّ مقولات مثل التفكيكية والجنيالوجيا كانت بذورها الأولى مع نيتشه، الأمر الذي أسهم في إقامة الدعامات الأولى لفلسفة ما بعد الحداثة على يد فوكو ودريدا وليوتار فيما بعد، بل إنَّ بحث نيتشه عن العوامل المادية الاجتماعية التاريخية التي أدت إلى ظهور أفكار دائماً ما يتم وصفها بالثبات والديمومة، والتأصيل لجميع أشكال الفكر في جذوره الأولى والمتعاقبة يمكن أن يوصف به بحث فوكو عن البنى المادية التي أدت إلى نوع المعرفة وتشكيل الهويات وفق إيمان مسبق وتأويلات متراكمة[66].

---

62 - عبد علي سفيح، المنهج الاستنباطي باستخدام الجينيالوجيا في تفسير النصوص الدينية، مجلة الأستاذ، العراق، مج: الأول، ع219، 2016: 117

63 - أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت- لبنان، ط1، 2010: 332-333.

64 - أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه مجاوزة الميتافيزيقيا وجينالوجيا القيم، ضمن كتاب نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، سبق ذكره: 334

65 - عصام عبد الله، الجذور النيتشوية لما بعد الحداثة، ضمن كتاب نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، سبق ذكره: 125

66 - عمرو أمين الشريف، نقد نيتشه لكانط وتأثيره على ما بعد الحداثة، مجلة الملتقى، المغرب، ع: 16، 1يونيو- 2007: 193

ومن هنا كانت مسيرة فوكو في بحثة عن (جنيالوجيا المعرفة)، فهو يتتبع المظاهر الثقافية- مثل المعرفة على سبيل المثال أو الجنون أو الجنس- وتبدياتها في حقب تاريخية مختلفة، وهي تشير إلى أنَّ الأفكار لا تخضع للمنطق المجرد والحقيقة قدر خضوعها لعوامل القوة، سعياً في ذلك إلى تفكيك تلك الأفكار وإبراز الاختلاف والتناقض والتنافر في حالة من صراع الإرادات والسلطة والهيمنة فيما قد يبدو يقيناً[67].

وهذا ما تسعى إليه الجنيالوجيا بصدق، فهي تحاول تتبع مسار الخطابات والوصول إلى نَسَبها وأصولها، والإرادات التي أنتجتها، **وهي هنا نسعى بها إلى معرفة نَسَب الاختلاف، والظروف التي نشأ فيها، والقيم التي غذته، والتأويلات المتعاقبة، وهي تتصارع في سباق القوة، ومجمل التحولات التي رافقت مسيرة الذكورة والأنوثة عبر حقب زمنية أسهمت بشكل فاعل في صبّ القوالب الثقافية النهائية المشبَّعة بيقينيات زائفة ومقولات أُنتجت في سياق الهيمنة والسلطة، وهي تزيد في كل مرة من تعميق هوّة الاختلاف والوضع الجندري والتمييز.**

فالجنيالوجيا لا تسعى للبحث في تاريخ المصطلحات والأفكار والقيم، بقدر ما تبحث عن الأصول لتلك المقولات، وتحاول خلخلة مسلَّماتها وركائزها الميتافيزيقية ونقضها، كونها غير صادقة ومخاتلة وتأسست عبر تأويلات وقناعات منحت صفة القداسة واليقين. إنَّها تسعى إلى تجاوز تلك اليقينيات الثابتة والبحث عن الدوافع والمحفزات التي أسست لمقولة ما ومنحتها قيمتها النهائية؛ وذلك بوساطة الأدوات النقدية التي لا تنشغل باليقيني والمسلَّم به والبدهي والمقدس.

5- النقد النسوي:

كان نتيجة كل ذلك النتاج الفكري، والتأثر بحركات فلسفية، وفكرية، ونقدية؛ أن جعل من الحركة النسوية حقلاً أبستمولوجياً يمارس فيه فعل القراءة والتحليل والنقد، يمتلك أدوات نقدية أضافتها إليه حقول النقد والفلسفة من البنيوية وما قبلها إلى ما بعد الحداثة، كي تحاول الخروج من عباءة التبعية بكل أشكالها لتؤسس لها منهجاً نقدياً مختصاً بالنسوية بما تتضمنه النسوية من أهداف ومشاريع تسعى إلى نبش النصوص الذكورية، وبيان موقع الأنثوي منها بالتفكيك والتحليل والنقد فضلاً عن اعتماد آلية الكتابة بوصفها نوعاً من الخطاب الموازي الذي سيحاول انتزاع قوى الهيمنة من الرجل، وعندها تتحول مركزية القوى إلى مركزية عامة تتساوى فيها المبادئ الأساسية المشتركة بين الرجل والمرأة[68].

بات على هذا الوعي النسوي الجديد والتحول الكبير في منطقة الفلسفة والكتابة والنقد أن تتضح أبعاد الإشكالية بين المرأة والنسق الذكوري الذي حكم التاريخ البشري، فكان عليها أولاً أن تقوم بتوضيح الجذور

67 - طلال أسد، جينالوجيا الدين-الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة وتقديم، محمد عصفور، مراجعة: مشير عون، دار المدار الإسلامي، ط1، 2017: 13

68 - رفقة رعد، النقد الثقافي والنسوية- محاولة في تأسيسات فلسفية خارج النسق الذكوري، ضمن كتاب الفلسفة والنسوية، سبق ذكره: 159 وما بعدها.

الثقافية في النصوص، والخطابات الثقافية، والدينية، والجمالية، والعقائدية، والأسطورية، وغيرها، التي كونت النظام الذكوري المتحيز ضد المرأة منذ عمق الماضي؛ وذلك لمعرفة الثابت والمتغير في الثقافة المهيمنة، وثانياً هو إيجاد المبررات المنطقية والفنية التي ستساهم بطريقة أو بأخرى في إنتاج جماليات نظرية الكتابة النسوية المعاصرة على أرضية الأيديولوجيا النسوية الطارئة المقابلة والمتحاورة مع الأيديولوجيا الذكورية المهيمنة؛ أي السعي إلى تشكيل خطاب نسوي يتضمن كل التبريرات التي تدعم وجودها وكينونتها بوصفها ذاتاً فاعلةً في المجتمع تمتلك رؤاها وفلسفتها ووعيها لتحطيم ما أنتجته تلك الخطابات الذكورية من أشكال المرأة الدونية والمثال والرمز[69].

لقد استطاعت النسوية أنْ ترتفع إلى مستوى النظرية والفلسفة الصريحة والسؤال الابستمولوجي وفلسفة العلم، وهي في كل هذا فلسفة ما بعد حداثية رافضة لقيم الحداثة ومقولاتها الكبرى وثنائياتها القائمة على التمييز والتهميش والإقصاء، حتى تطور النقد النسوي وأصبح جزءاً من الحركة النسوية العالمية، وأوجد فسحة لسلطة الناقدة المرأة التي تجاوزت دراسة الكتابة النسائية إلى إعادة تقييم مجموع النصوص التي تكوّن إرث المرأة الأدبي، سواء كانت اقصائية أم مهتمة بالوضع النسوي، وهو الآن منهج في تناول النصوص والتحليل الثقافي بصفة عامة[70].

لقد جاء هذا الخطاب النقدي النسوي «حيّاً نابضاً معيشاً إلى درجة لافتة. ولا غرو، فالنسوية تجسد روح الفلسفة الراهنة التي سبق أن انطلقت على مدار القرن العشرين عازفة عن بناء أنساق شامخة، فأصبحت مناهج أكثر منها مذاهب؛ أي أسلوباً للبحث وطريقة للنظر وليست مصفوفة من الحقائق أو بناءً مهيباً من الأفكار المطلقة»[71] إذ لم يصبح التيار النسوي واحداً من التيارات المهمة في رواق الفكر المعاصر إلا بعد أن بزغ فجر الفلسفة النسوية مع بدايات القرن العشرين الذي أخذ يبحث في حواره مع الأدب وعلم الاجتماع عن إعادة التفكير في حدّ النسوية ضمن حدود النوع والوجود والحب واللغة واللاوعي، واتجهت الفلسفة إلى خلخلة تصنيف البشر إلى ذكر وأنثى، وعلى فضح كل أشكال الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع وإعادة الاعتبار للآخر المهمش وصياغة هوية على قاعدة التنوع والاختلاف والبحث عن شروط الترقي والتوازن والمساواة[72].

ومن الجدير بالذكر أنَّ مصطلح (نقد نسوي) هو مصطلح سكته الناقدة الأدبية الأمريكية إيلين شولتر في كتابها نحو بلاغة نسوية 1979، فإليها وإلى المدرسة النقدية الأنجلو- أمريكية يرجع الفضل في إرساء دعائم

---

69 - حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والابداع، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط1، 2007: 11

70 - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، سبق ذكره: 227، 269، 294

71 - أوما ناريان وساندرا هاردنغ، نقض مركزية المركز، الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد- استعماري ونسوي ج1، ترجمة: يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 2012: ج10/1.

72 - زهير الخويلدي، فلسفة سوزان لانجر: من رمزية الفن إلى إبداعية الافتراضي، ضمن كتاب الفلسفة والنسوية، سبق ذكره: 321- 323

النقد النسوي تخصصاً أكاديمياً مستقلاً يستلهم نظريات ما بعد البنيوية والتفكيك الساعي لدراسة الأسس التي تنبني عليها الهوية النسائية نفسها، إذ ترى بعض الناقدات ومن أشهرهنَّ هيلين سيسو ولوسي اريجاري وجوليا كرستيفا. إنَّ ذات المرأة تتكون في النص ومن خلاله؛ إذ لم يعد النص قائماً بعد بوظيفة الوسط الشفاف الذي تنتقل عبره الخبرة النسائية وتاريخ المرأة على نحو غير إشكالي[73]، وهذا الفهم بالذات هو البذرة التي زرعتها سيمون دي بوفوار في كتابها الجنس الثاني من خلال مقولتها (لا يولد المرء امرأة: إنَّه يصبح كذلك) المقولة التي يتمحور عليها كتابها الجنس الثاني على تحليل أبعادها البيولوجية، والنفسية، والأسطورية، والعلمية، والثقافية، حتى توصلت إلى أنَّ للأساطير والثقافة جذوراً في تشكيل موقف الرجل التلقائي تجاه وجوده نفسه والعالم المحيط به؛ فالنظام الأبوي قام بتجاوز فكرة التجربة نحو فكرة التسامي بهدف تبرير الذات، وأخذ يفرض على الأفراد قوانينه وتقاليده بطريقة مزخرفة وحساسة وبشكل يتغلغل الإلزام الجمعي في كل شعور[74]، حتى أصبحت الثقافة هي المسؤول عن تشكل ذواتنا وما منحتنا إياه من تصورات وأفعال وقدرات ووعي مرتكزة بذلك على فكرة الثنائيات التي تؤسس لمفاهيم ترسخت في اللاوعي الجمعي كالذكورة والأنوثة.

لقد استطاع النقد النسوي أن يقدم «أداة رئيسية للبحث تضع المغيَّب والمسْكوت عنه على قدم المساواة مع المُفصح عنه. وتكشف كيفية تحول آليات الإفصاح والتغييب من خلال اللغة واستراتيجيات الصياغة عن أدوات تكريس للرؤى السائدة وعن أشكال مراوغة للقمع والتهميش. وتفتح الباب على مصراعيه أمام عملية التحليل الجذري لتلك البنى الرمزية وإعادة رؤية سلبياتها من الداخل عبر تحليلها الحاذق للنصوص فيما عرف في النقد الحديث بالتفكيكية»[75]. وهذه الممارسة النقدية هي ما قامت بها مجموعة من أهم الكاتبات في المجال النسوي، ونذكر منهم على سبيل المثال لوسي اريغاري التي سعت إلى نقض مركزية الذكورة من خلال مجموعة من الأعمال التي اتجهت بها إلى تفكيك اللغة التي ترى أنَّها حاملة لنسق ذكوري وأنَّ ثمة علاقة بين اللغة والجنسانية، وأنَّ المرأة إذا أرادت أن تتكلم فعليها أن تتكلم مثل الرجل، وإذا أرادت أن تعرف جنسانيتها يجب أن تقارنها بالنسخة الذكورية؛ أي إنَّها يجب أن تكون نقض القضيب، وهي تتحدى التحليل النفسي تحدياً جذرياً بهدف «كشف الأيديولوجية المذكرة المحفورة في جميع أنحاء نظام المعنى الذي لدينا (النظام الرمزي)، وبناء نظام مؤنث للمعنى تنتج عن طريقه هوية جنسية إيجابية للنساء»[76] فاتجهت إلى نقد نظريات فرويد ولاكان حول تشكيل الهوية للذات الأنثوية، لتتمكن من إدخال المرأة إلى النظام الرمزي بشروطها الخاصة بعد أن يكون باستطاعتهنَّ تمثيل أنفسهنَّ لأنفسهنَّ كائنات اجتماعية قادرة على استيعاب ذواتهنَّ وتشكيل هويتهنَّ النسوية الخاصة من خلال ثورة شاملة للفكر والأخلاقيات[77].

---

73 - سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، سبق ذكره: 269- 270، 338

74 - سيمون دوبوفوار، الجنس الآخر1، الوقائع والأساطير، سبق ذكره: 312

75 - صبري حافظ، أفق الخطاب النقدي، دراسات نظرية وقراءات تطبيقية، دار شرقيات، القاهرة- مصر، ط1، 1996: 30

76 - بام موريس، الأدب والنسوية، سبق ذكره: 178

77 - محمد بكاي، الغيرية وإشكاليات الهوية النسوية عند لوس إيريغاراي- نضالات الذات النسوية أمام الهيمنة الذكورية، ضمن كتاب الفلسفة والنسوية، سبق ذكره: 424- 445

ومع بداية الثمانينيات، ستقتحم جوليا كرستيفا مجال الحقل النسوي، محملة بكل أسلحتها من السيموطيقي والرمزي والشعري والذات لتتوجه بنقدها التفكيكي إلى النماذج اللسانية والسيميائية لاكتشاف دور اللاوعي في بناء خطاب الذات، وتعرف ذلك النتاج الاجتماعي للعلاقة مع الآخر ليتأسس من خلال التقييدات الموضوعية التي تمارسها الاختلافات البيولوجية والجنسية والبنى العينية والتاريخية والوراثية والمجتمع؛ أي الشكل السلطوي الذي يمثل القانون وسلطة الأب؛ فهي تدعو إلى إمكانية ثورية للتحرر من هذا النظام الأبوي وتفكيك كافة أشكال التمركز الثقافية لا من خلال السياسات النسوية الأيديولوجية ضد الرجل، وإنما من خلال مفهوم الأنثوي؛ ممارسة يتم بوساطتها تحويل الإبستمولوجي والاجتماعي والسياسي بقيادة سلسلة من الانزياحات والتجاوزات على مستوى النسق الرمزي المتحكم في التبادل الاجتماعي، فالنسق الرمزي هو النسق الحاكم في جميع أشكال السلطة المهيمنة، فإذا ما تم تفكيك هذا النسق فإنَّ تحولات كبيرة ستكون بصالح المرأة لإعادة التوازن بين البنى الاجتماعية والأنظمة الثقافية والحياة[78]. لذا، فإنَّ كرستيفا التي نقلت أسس باختين النظرية من حقلها البنيوي في الحوارية إلى جعله ممارسة لنشاط مولّد للمعنى تتم في مجال حواري مع مجموعة من النظم الإشارية الأخرى التي تشارك في تحديد هذا المعنى[79]؛ لأنَّ اللغة بالنسبة إلى باختين تضعنا أمام العديد من الأصوات الاجتماعية، فاللغة هي مزيج من الأصوات الاجتماعية، وهذه الأصوات تشكل الذوات؛ لأنَّ الذات وجود لغوي، وهذا ما يكشف لنا صراحة عن مدى فاعلية اللغة في خلق الذوات؛ لأنَّ كل صوت اجتماعي سيشكل ذاتاً خاصةً تنسجم مع معطياته الثقافية والاجتماعية المكونة داخل اللغة، وهذا ما يبرز لنا بوضوح السياق الثقافي الذي تتشكل وفقه اختلافات الجنوسة[80]، لذلك ستعمل كرستيفا على إعادة تثوير المدلول إلى دلالات متعددة قد تنسحب إلى ساحة العلاقات السياقية وهو المدخل الذي نفذت منه إلى الحقل النسوي وعلاقات النوع؛ لأنَّ ذلك يعني «أنَّ كل التحيزات اللغوية والنصية ضد المرأة ليست كامنة في المفردات اللغوية أو النصية نفسها، وإنما في موضعة تلك المفردات في سياقات تهمش المرأة وتكرس التصور السائد بتفوق أحد الجنسين على الآخر»[81]، فالنص يرتبط بشبكة من العلاقات التي تجعله في نظام من التحايثات بين المجال الثقافي والاجتماعي والسياسي، وبين المعاني اللغوية والنظم الاشارية، وما بين تلك العلاقات تكمن المخاتلات في الأنساق والمقولات الراسخة عن القيم الشمولية والمركزية الثابتة.

بهذا، استطاعت النسوية أن تقتحم ميدان النقد، وأصبحت بفعل الممارسات الفكرية والفلسفة والقضايا الإبستمولوجية التي أسهمت بإنجازها أن تشكل فلسفتها الخاصة وهويتها النسوية الواعية لذاتها، يضاف إلى ذلك تساوقاتها المتعددة مع اتجاهات فكرية كبيرة من الماركسية إلى ما بعد الحداثة وفلسفة ليوتار ودريدا وفوكو مروراً بالمادية التاريخانية ومدرسة التحليل النفسي والنظريات الاجتماعية، ولا يخفى ما للنظريات

78 - المرجع نفسه: 460- 469

79 - صبري حافظ، أفق الخطاب النقدي، سبق ذكره: 35

80 - ديل باور، الجنوسة في كرنفال باختين، ضمن كتاب النقد النسوي وبناء المفاهيم المضادة، سبق ذكره: 102

81 - صبري حافظ، أفق الخطاب النقدي، سبق ذكره: 35

النقدية من أثر كبير في بلورة الوعي النقدي لدى كتاب وكاتبات الحقل النسوي، فلا شك في موجات البنيوية وما بعد البنيوية والتفكيك وتحليل الخطاب والنقد الثقافي ونظرية القراءة والكولينيالية وما بعد الكولينالية التي استعارت منها النسوية أدبيات الممارسة النقدية والمعرفية، حتى استطاعت أن تشكل حقلاً خاصاً يمتلك هويته التي تميزه عن كل التوجهات الأخرى، وهو ما أُطلق عليه النقد النسوي الذي استطاع في أسمى مراحل تبلوراته المعرفية أن «يقدم لنظرية الأدب جملة من المصطلحات وآليات التحليل بَدت في بعض الأحيان مخرجاً من المأزق الذي أدخلته فيه نظريات ما قبل النسوية، كما انفتح على النصوص الإبداعية كلها، فلم يحصر نفسه داخل النص الذي كتبته المرأة، وإنما امتد ليتعامل مع نصوص الرجال، وليستفيد من مفاهيم مثل الجنوسة والتحديق والرغبة والقارئ المقاوم وغيرها من المفاهيم التي قدمتها النظرية النسوية في تحليل أعمال الرجال»[82]. فإذا كانت النسوية تمثيلاً لروح الفلسفة الراهنة بشكل عام[83]، فإنَّ النقد النسوي يعد تمثيلاً لروح الحركة النسوية وفلسفتها واشتغالاتها المعرفية عامة.

6- الجنوسة / الجندر Gender

لم يستطع فرويد أن يضع حداً للذكورة والأنوثة من وجهة نظر علم التحليل النفسي، فهو يرى صراحة أنَّ الفارق بينهما لم يكن فارقاً سيكولوجياً[84]، وإنما هو أبعد من ذلك، ولم يكن جهد فرويد في تحليل ظاهرة الاختلاف، وما توصل إليه لوضع المرأة أبعد من تحليل لِما كانت عليه المرأة، لا من حيث هي حقيقة مفترضة؛ بمعنى أنَّ فرويد اتجه إلى تحليل ظواهر وسلوكيات وما أطلق عليه عقد وأمراض عصابية وحالات نفسية في المرأة؛ هي في الحقيقة ليست سوى نتيجة لما هي عليه، ولم يعط تفسيراً واضحاً عن حقيقة الذات الأنثوية بما هي وجود وذات قبل كل تلك العقد والعصابيات والأمراض.

كما أنَّ علم الطب التشريحي لم يتمكن من التوصل إلى معرفة حقيقة الاختلاف التي خلقت ثنائية الذكورة والأنوثة، والفروقات التي أعلت قيمة الرجل، وأصابت المرأة بالدونية، أو التي وصفت المرأة بهذه الصفات، أو ولماذا تدعي المقولات الأسطورية والتاريخية والاجتماعية والدينية والنفسية بدونية المرأة ونقصها وعقدها الكثيرة.

إنَّ كل ما يستطيع تقديمه علم الطب التشريحي هو دراسة جسم الإنسان وتكوينه الفسيولوجي ووظائفه التي توصل من خلال كشفها، فيما بعد، إلى تكذيب كل الافتراضات والنظريات التي تفرق بين الرجل والمرأة

82 - أحمد صبرة، النقد النسوي وبناء المفاهيم المضادة، سبق ذكره: 13

83 - أوما ناريان وساندرا هاردنغ، نقض مركزية المركز، سبق ذكره: 11

84 - سيجمند فرويد، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، ترجمة: عزت راجح، مراجعة: محمد فتحي، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، مصر. د. ت: 103

جسداً ونفساً وعقلاً، وأثبت أنَّه لا فرق بين جسم الرجل وجسم المرأة، ولا فرق بين تكوين المخ لدى الرجل والمرأة، ولا في أي فروقات أخرى من وجهة نظر علم التشريح[85].

لم يكن على النسوية بعد أن فرضت وجودها حركة وفكراً وفلسفة واتجاها نقدياً يمتلك أدواته الإبستمولوجية والنقدية، أن تساير تلك الفرضيات فسعتْ النسوية إلى البحث عن حقيقة الاختلاف الأزلي بين الذكورة والأنوثة، ومن هنا قدمتْ النسوية أهم الطروحات النظرية التي حملت مفاهيمها وأبعادها الفلسفية، وسكته بمصطلح أصبح فيما بعد من أهم المصطلحات التي دخلتْ بقوة إلى منطقة النقد بحمولاته المعرفية، وهو مصطلح الجندر Gender، الذي تم تعريبة إلى الجنوسة.

بعد أن صعدتْ الحركة النسوية وخاصة بعد حركة الموجة الثانية، برزتْ مجموعة من القضايا المهمة التي طُرحت ضمن سؤال الحركة النسوية، ومنها السؤال عن وضع المرأة، وعن المساواة، وعن أسباب الاختلاف والهيمنة والتهميش، قادها هذا السؤال إلى البحث عن أسباب تلك الفروقات ضمن المقولات الكبرى التي أسست لوضع النساء، والعمل على إيجاد هوية أنثوية خالصة. ومن هنا، فإنَّ ما فعلته حركة النساء بعد الحرب هو تبني ما بدا طبيعياً ومفروضاً وحتمياً، وإطلاق الهوية الجنوسية وإعادة تعريفها بوصفها غير مستقرة وقابلة للتغير، وهو ما يجعلها مفتوحة لأشكال الاختيار[86]، فأثبتت جماعة الأكاديميات أنَّ الخصائص أو المميزات التي تعبر عن الأنثوية هي في الواقع ليست سوى معطيات ثقافية، واجتماعية، وأسطورية، وعقائدية، ودينية، تركت أثرها في التكوين السوسيولوجي لكلّ من الذكر والأنثى، وليست عوامل طبيعية مرتبطة بالبيولوجيا أو السيكولوجيا، لغرض التمييز بين فكرة الجنس sex بوصفه معطىً بيولوجياً، وبين هوية الجندر أو النوع Gender الذي هو بنية اجتماعية محضة[87]؛ إذ لا ينبغي تصور الجنوسة هويةً ثابتةً، كما تقول، جوديث بتلر، بل إنَّها نتيجة الدنيوي، فهي توجد بقوة بقدر ما تكون الممارسات الاجتماعية والثقافية التي تشكل قوتها وتمنحها السيرورة على مرّ الزمن[88].

فالجندر تصور اجتماعي؛ إذ لا توجد ذات مذكرة في جوهرها مثلما لا توجد ذات مؤنثة في جوهرها[89]؛ لأنَّ الهوية الجنوسية هي هوية مكتسبة وليست جوهراً ثابتاً في حقيقة الإنسان؛ لأنَّ معظم السلوكيات التي كانت تعد طبيعية لهوية الجندر هي في الحقيقة «مـــتأتية من التعلم والاكتساب. فضغط هرمية السلطة

85 - نوال سعداوي الأنثى هي الأصل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، 1974: 25، 35

86 - ديفيد غلوفر- كورا كابلان، الجنوسة، الجندر، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار، سورية - اللاذقية، ط1، 2008: 26 -63

87 - خلود السباعي، الجسد الأنثوي وهوية الجندر، دار جداول، بيروت- لبنان، ط1، 2011: 266

88 - ديفيد غلوفر- كورا كابلان، الجنوسة، الجندر، سبق ذكره: 326

89 - عبد القادر بودومة، ليفيناس: الأنثوي وفينومينولوجيا الإيروس، ضمن كتاب الفلسفة والنسوية، سبق ذكره: 100-101

الاجتماعية التي تفضل الرجال على النساء في الحياة الاقتصادية والسياسية يطبع تراتبية النساء بطابع يجعلها تميل عبر الزمن إلى إعادة إنتاج تلك الهرمية»[90].

كما يبدو أنَّ مصطلح Gender بوصفه مفردة معجمية لم يكن حديث العهد في اللغة الإنجليزية، بل يشير الكاتبان ديفيد غلوفر وكورا كابلان إلى أنَّ مصطلح الجندر (أو الجنوسة) هو أحد المصطلحات الأكثر تعقيداً في اللغة الإنجليزية، كما أنَّه يبرز في كل مكان على نحو غير متوقع وباستعمالات متغيرة دوماً، ويعود الكاتبان بجذور المصطلح -منذ دخوله في قاموس أكسفورد الإنجليزي لشرح الاستعمال المبكر للمصطلح عام 1784- عن المثلية الجنسية Homosexuality (من نحت القرن التاسع عشر)، فإنَّ كلمة Gender ربما جاءت لتحيل على الممارسة النحوية لتصنيف الأسماء بوصفها مذكرة أو مؤنثة أو حيادية، أو يمكن أن تعني جنسSex، ويعني الفعل gender: ينتج، ينجب، يلد، يجامع، ويحمل أيضاً المعنى الضمني للرغبة في الجنس، وكذا يشير إلى جريمة سدوم (اللواط)، ولكنه انزاح عن سياقاته المعجمية في المعاني الحديثة للمفردة وأصبح تعبيراً ملطَّفاً عن جنس الشخص مع أنَّه لم يعد يستعمل مرادفاً للفعل الجنسي، ويعود هذا الانقطاع الدلالي إلى الانفجار الاستطرادي في موضوع الجنسانية بدءاً من القرن التاسع عشر[91].

وتشير الدراسات إلى أنَّ مصطلح (الجندر) قد صاغه عالم النفس روبرت ستولر لغرض التمييز بين المعاني الاجتماعية والنفسية للذكورة والأنوثة عن الأسس البيولوجية[92]؛ فالجنوسة ليست معطى بيولوجياً، وإنما هي سيرورة اجتماعية، ومقولة ثقافية وسياسية تختلف عن الجنس بوصفه معطى بيولوجياً، وهي (أي الجنوسة) تعني الأدوار والاختلافات التي تقررها وتبنيها المجتمعات بين الرجل والمرأة. والبحث عن الجندر يمكننا من تعويض الماهوية البيولوجية بالبنائية الثقافية[93]، وهذا ما يضعنا أمام أسس الاختلاف بين الرجل والمرأة، الخاصيّات الاجتماعية المجسدة للاختلافات في السلوك ما بين الرجل والمرأة داخل ثقافة معينة، بل يرى جون سكوت أنَّ مفهوم الجندر طريقة للتموضع ضمن كل نقاش نظري متعلق بمختلف المجالات البنيوية أو الأيديولوجية للعلاقات بين الجنسين؛ أي لا يمكن اختزاله بما هو نسوي فحسب، كونه يسهّل عملية فكّ المعاني والدلالات التي تمنحها الثقافات للفوارق الجنسية، بالإضافة إلى تمكيننا من فهم تعقيدات التواصل ما بين أشكال مختلفة من التفاعل الإنساني[94]، ويشير سكوت إلى مجموعة من المكونات لهوية الجندر وهي الرموز والطقوس الثقافية، والمفاهيم الناتجة من الدلالات والمعاني الرمزية الواردة في مختلف المذاهب الدينية والتعليمية والعلمية والسياسية، والمؤسسات الاجتماعية المنظمة لعلاقات الجندر مثل نسق القربى، والعائلة،

90 - مايكل رايان- برات إنكرام -حنا موسيول، الدراسات الثقافية مدخل تطبيقي، ترجمة وتحقيق وتقديم: خالد سهر، دار بغداد، العراق- بغداد، ط1، 2016: 80

91 - ديفيد غلوفر- كورا كابلان، الجنوسة، الجندر، سبق ذكره: 7- 13

92 - ملاك إبراهيم الجهني، قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر- الحجاب أنموذجا، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت- لبنان، ط1، 2015: 129.

93 - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، سبق ذكره: 44

94 - خلود السباعي، الجسد الأنثوي وهوية الجندر، سبق ذكره: 267- 268

والهوية[95]، كل تلك العناصر التي أشار إليها سكوت تشكل الإدراك الطبيعي أو ما نراه طبيعياً للاختلاف فيما يجب أن يكون عليه الرجل والمرأة على حد سواء، وهذا يعني أنَّ الجندر لا يعني فقط فيما يخص هوية المرأة أو نوعها اجتماعياً وثقافياً فحسب، وإنما الرجل أيضا الذي أصبح ضحية هو الآخر للدور الجندري الذي مارسه أو مورس عليه من قبل المهيمنات الثقافية والاجتماعية، حتى جعلته في الأدوار التي هو عليها اليوم.

لقد أصبح الجندر في ظل الفلسفة النسوية «أداة تحليلية تفسر العلاقات بين النساء والرجال وتداعيات هذه العلاقات وتأثيرها على دور ومكانة المرأة في المجتمع، وهو عملية دراسة العلاقة المتداخلة بين المرأة والرجل في المجتمع، والتي تحكمها عوامل مختلفة اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية ودينية تؤثر على طبيعة ومردود وتقييم العمل الذي يقوم به كل من المرأة والرجل في المجتمع»[96]. وبهذا، فإنَّ النسوية تشعر بأنَّ أهم ما قدمته أنَّها وضعتْ قدماً لها ضمن الحركة الثقافية، واستطاعت أن تخلق لها خطاباً ثقافياً وفكرياً ونقدياً خالصاً، لا يندرج تحت عباءة أي اتجاه أو فكر أو حركة، صحيح أنَّها استعانت بالعديد من الحركات النقدية والمقولات الفلسفية التي صاغت لها أدواتها الإبستمولوجية كما في استعانتها بفكر ما بعد الحداثة ومناهجها إلا أنَّها سعت إلى أبعد من ذلك، فإحدى الناقدات النسويات (كريج اوين) ترفض أن يندرجنَ تحت مسمى ما بعد الحداثة؛ لأنَّ خطاب ما بعد الحداثة يظل رغم كل تحولاته وانفتاحه أداةً ذكوريةً، فلابد من الانفصال عن ما بعد الحداثة، وتشكيل خطاب نقدي نسوي يساهم في إيجاد موطئ قدم جديد ضمن الساحة الفكرية والنقدية في العالم، فلا توجد منطقة لم تدخل فيها الجنوسة، ومع هذا لا يمكن للنسوية أن تبحث عن التحديق والمراقبة وكشف التعارض في الخطاب البطريركي، وإنما المشروع الحقيقي يجب أن يسعى إلى وضع الجنوسة داخل اللغة من خلال خلق خطاب نسوي جديد، يسعى إلى إعادة تشكيل الخطابات الاجتماعية المتجذرة في الألفاظ التي تبرز الصوت النسوي ولا تعيد المعايير السائدة[97].

وهكذا أصبح مصطلح الجنوسة/ الجندر من المصطلحات القارة في الدراسات الأكاديمية، وأداة لتحليل وتفكيك البنى المنتجة للتميز والاختلاف كافة، ودخل إلى ميدان الدراسات الأكاديمية ضمن (مقاربات الجندر) وأسهم التنظير النسوي في تطوير المصطلح من خلال النظريات اللغوية للمهتمات بفلسفة اللغة مثل نظرية المنطوقات الأدائية ونظرية أفعال الكلام، ودخل ضمن ثنائية اللغة الإخبارية واللغة الأدائية أو لغة الفعل، وارتبط الجندر أيضا بالدراسات السياسية ودخل منطقة الأديان والفلسفات والتاريخ فضلاً عن حقول أخرى لامجال أو لا أهمية لذكرها مثل مجالات التنمية وحقوق الإنسان والإحصاءات السكانية ودخوله إلى المؤتمرات والوثائق الدولية[98].

---

95 - المرجع نفسه: 268

96 - ميّة الرحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، سبق ذكره: 82

97 - ديل باور، الجنوسة في كرنفال باختين، سبق ذكره: 103

98 - أميمة أبو بكر وشيرين شكري، المرأة والجندر، إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، دار الفكر، دمشق- سورية، ط1، 2002: 93- وما بعدها. و: ملاك إبراهيم الجهني، قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر، الحجاب أنموذجا، سبق ذكره: 130- 138. و: ميّة الرحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، سبق ذكره: 77.

وبهذا تكون الإجابة عن السؤال المطروح في مفتتح البحث وافية من خلال هذا التقديم؛ فالجانب الأول من الإجابة كانت في سبب ظهور النسوية من الحركة إلى الفلسفة والفكر والتحليل النقدي، وجاءت الإجابة كافية على نحو ما. أما فيما يخص الجانب الثاني من الإجابة وهي عن؛ لماذا النسوية ضمن بحثنا، فإنَّ إجابته تكمن في الجزء الأخير من البحث، وهي أنَّ هذه الدراسة تسعى من خلال النقد النسوي إلى البحث عن أنساق الجندر ضمن الخطابات المشكّلة للثقافة العربية من خلال النصوص التي أنتجتها تلك الثقافة، وتفكيك آليات اشتغالها ضمن بنية المجتمع وطرائق تغلغلها، وتقويض مركزيتها والبحث عن أسباب شرعيتها؛ ذلك أنَّ النسوية استطاعت أن تقدم مصطلحاً وأداةً نقدية ومنهجاً تحليلياً يُعد «من أهم المفاهيم التي اهتمت بها الاتجاهات الفكرية النسوية للكشف عن الهوية هو مفهوم الجنوسة ‹الجندر›»[99]؛ فالمناهج التي تتم من دون رقابة تنشأ «من الافتراض بأنَّ في إمكاننا أن نتعرف على مجتمعنا من خلال دراسة الأشياء المادية التي يتم إنتاجها داخل الثقافة. وبمعنى آخر أن نتعلم أشياء عن الحياة الاجتماعية، مثل المعايير السائدة، أو القيم، أو التعامل الاجتماعي، أو الشرائح الاجتماعية، عبر تناول النصوص التي أنتجتها، والتي تعكس العمليات الاجتماعية الشاملة (macrosocial processes) ورؤيتنا للعالم»[100]، فالنصوص لا يمكن إنتاجها خارج الزمن أو خارج الإطار المكاني والثقافي والاجتماعي، بل هي جزء من ذلك التشكيل المعرفي، فضلاً عن النظام اللغوي، وهذا ما يجعل من النقد النسوي ذا أهمية كبرى؛ لأنه يتيح لنا أن نطرح أسئلة ما كان بالإمكان طرحها إلا من منظور نسوي.[101]

99 - حمد الراشد، دراسة في إشكالية جنس الدماغ- قراءة نقدية لكتاب: آن موير وديفيد جيسيل، جنس الدماغ. الفارق الحقيقي بين الرجال والنساء، ضمن كتاب الفلسفة والنسوية، سبق ذكره: 174

100 - شارلين ناجي هيسي- بايبر باتريشا لينا ليفي، مدخل إلى البحث النسوي ممارسة وتطبيقا، سبق ذكره: 345- 346

101 - المرجع نفسه: 369.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com