

في نظرية المعرفة النسوية  
«دراسة في فلسفة لورين كود»

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة السنئون الفنية

أبوزيد؛ ليزا سعيد

في نظرية المعرفة النسوية (دراسة في فلسفة لورين كود) // تأليف: ليزا سعيد أبوزيد/ تقديم:  
ينى طريف الخولي / ط ١ / القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٩م.

٢٢٣ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم

تدمك: ١- ٦٣٤-٢٩٤-٩٧٧-٩٧٨

رقم الإيداع: ٢٠١٩/٩٢٨٠

دار النشر: مركز الكتاب للنشر

عنوان الكتاب: في نظرية المعرفة النسوية (دراسة في فلسفة لورين كود)

اسم المؤلف: ليزا سعيد أبوزيد

رقم الطبعة: الأولى

تاريخ الطبع: ٢٠١٩

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة لشركة

مركز الكتاب للنشر

ويحظر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة  
كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

شارع الهداية بلوك ١٨ قطعة ١ - حي السفارات - مدينة نصر - القاهرة

ت: ٠١٢٢٧٣١٠٠٤٢ - ٢٣٥٢٢٠٩٥

فاكس: ٢٣٥٢٢١٥٤ - ٢٢٦٣٦٨٥٠

E.mail: markazelkitab@hotmail.com

الجمعية الفلسفية المصرية  
سلسلة الكتاب الأول للباحثين الشباب  
(العدد الأول)

# في نظرية المعرفة النسوية «دراسة في فلسفة لورين كود»

تأليف

**ليزا سعيد أبوزيد**

تقديم

**د. اليمنى طريف الخواي**

(أستاذة فلسفة العلوم بجامعة القاهرة)

مركز الكتاب للنشر

الطبعة الأولى

٢٠١٩





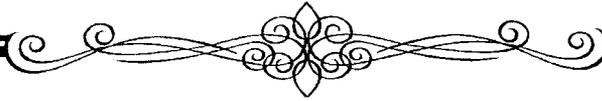
## الإهداء

إلى ينبوع العطاء الذي لا ينضب له معين، وشمس الضياء التي لا يخبو لها وميض... من مستتي بعنايتها العلمية فأنشأتني خلقاً آخر، وأحالتني من طور الطفولة والسذاجة إلى طور الرشد والنباهة على ما أحسب... إلى أستاذتي الفضلى / د. يمنى طريف الخولي.

ليزا سعيد

القاهرة

مارس 2019





# الفهرس

صفحة

الموضوعات

11 ..... تقديم: الدكتوررة يمى طرف الخولى

15 ..... مقدمة الكتاب

## الفصل الأول

27 ..... مدخل إلى فلسفة لورين كود

29 ..... تمهيد

31 ..... أولاً: سيرة فيلسوفة

34 ..... ثانياً: إسهامات فلسفية

38 ..... ثالثاً: معالم فلسفة كود ومنهجها

43 ..... الخلاصة

## الفصل الثاني

45 ..... الإستمولوجيا النسوية نسوية

47 ..... تمهيد: إطلالة عامة على التطور التاريخى للإستمولوجيا

59 ..... أولاً: دور الإستمولوجيا فى الفلسفة النسوية

63 ..... ثانياً: الإستمولوجيا النسوية فى رحاب لورين كود

68 ..... ثالثاً: النسوية من معالم الإستمولوجيا النسوية

78 ..... رابعاً: الميثودولوجيا النسوية كمنهج نسوى

86 ..... خامساً: الدور الثورى للورين كود فى الإستمولوجيا النسوية

90 ..... الخلاصة

## الفصل الثالث

91	دور النسبوية في فلسفة لورين كود
93	تمهيد
95	أولاً: تحديد المصطلح
99	ثانياً: مفهوم النسبوية
105	ثالثاً: النسوية والنسبوية
112	رابعاً: النسبوية الإستمولوجية
122	الخلاصة

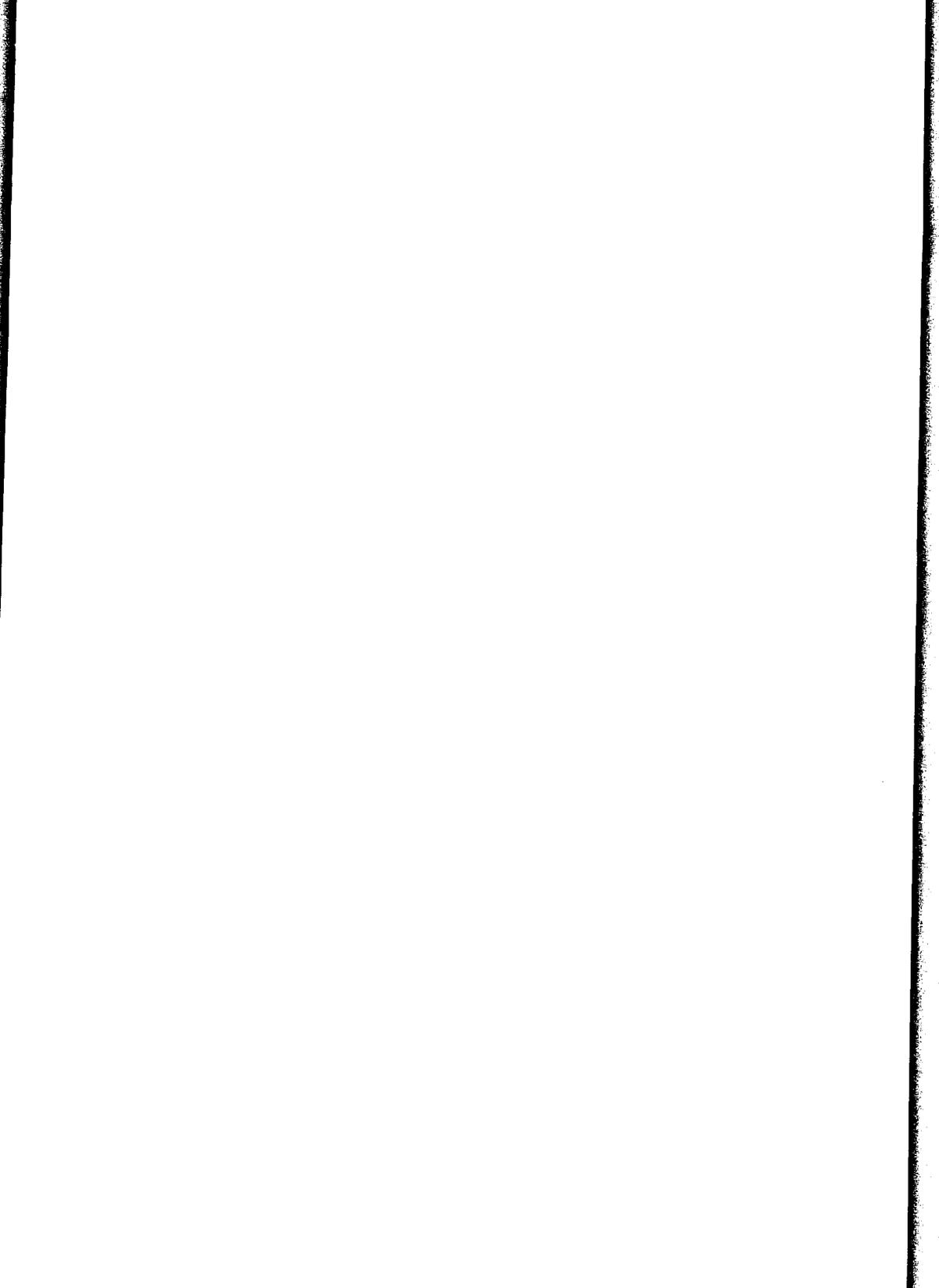
## الفصل الرابع

123	أبعاد النسبوية في فلسفة لورين كود
125	تمهيد
127	أولاً: نقد فلسفة العلم التقليدية
139	ثانياً: دور جنس العارف وتأکید النسبوية
150	ثالثاً: العلاقة بين الذات والموضوع من المنظور النسوي النسبوي
154	رابعاً: النسبوية وقيم ما بعد الاستعمار
166	الخلاصة

## الفصل الخامس

167	الرؤية النسبوية للإستمولوجيا النسوية: محاولات تطبيقية
169	تمهيد
170	أولاً: المسؤولية المعرفية والمجتمع المعرفي
178	ثانياً: مكانة المرأة في المجتمع المعرفي
184	ثالثاً: الإستمولوجيا النسوية بيئية

191	..... رابعاً: التفكير العالمي والنسوية العالمية
200	..... الخلاصة
201	..... الخاتمة
211	..... قائمة المصادر والمراجع
223	..... المؤلفات في سطور



## تقديم

بقلم: أ.د. اليمنى طريف الخولي

هذا الكتاب أول دراسة في المكتبة العربية تتعرض لفلسفة لورين كود (1937 - ؟)، الفيلسوفة الكندية التي قدمت إسهاما مستجدا وفاعلا في صلب الفلسفة النسوية؛ حتى تعد الآن من أبرز الفيلسوفات النسويات، وهي تحديدا الحاصلة على جائزة ولقب الفيلسوفة المتميزة في العام 2009، من الجمعية الأمريكية للمرأة

في الفلسفة. وكانت مقارنة هذا الكتاب لعالم لورين كود من خلال المرتكز الفلسفي الجذري أي الإستمولوجيا (= نظرية المعرفة)، وتعييناً من خلال مقولة باتت مميزة لطروحات الإستمولوجيا في القرن الحادي والعشرين، وهي مقولة النسبوية relativism التي تعد من المرتكزات الأساسية في نظرية المعرفة النسوية بشكل عام، وفي فلسفة لورين كود بشكل خاص، فأنت مدخلا مواتيا لمعالجة متعمقة وشاملة معاً.

ولئن تميزت الفلسفة النسوية بتمثيلها لما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمارية وما بعد المركزية الغربية، ودفاعها عن عالم متعدد الثقافات، أكثر عدلا، يناهض صنوف التهميش والإقصاء؛ فإن النسبوية بدورها من أقدر المقولات الفلسفية على التوطيد للتعددية الثقافية، كواقع مائل وكقيمة منشودة. تتصاعد أهمية النسبوية قدماً، بعد أن أثبتت خصوبتها وفعاليتها في معالجة المتغيرات والتطورات، وقدرتها على مواجهة المطلقية absolutism، وقد رانت طويلا على صدر العلم الحديث والفلسفة الحديثة وثقافة الحداثة إجمالاً، قبل أن تتفوض عروشها وتهتز دعائمها في حقبة ما بعد الحداثة الراهنة، وتلحق بها عروش

الموضوعية المطلقة القاصرة الزائفة، أو الموضوعية الضعيفة بتعبير فيلسوفة العلم النسوية الشهيرة ساندرا هارنج.

وهذا الكتاب، الذي يقدم عرضاً جيداً للفلسفة النسوية ومنطقاتها ومراميتها، في أصله رسالة بعنوان: «دور النسوية في الإستمولوجيا النسوية: دراسة في فلسفة لورين كود». تقدمت بها المؤلفة ليزا سعيد أبو زيد، لنيل درجة الماجستير في الآداب من قسم الفلسفة بجامعة القاهرة، تحت إشراف كاتبة هذه السطور. وضمت لجنة المناقشة عضوين من الراسخين في الإستمولوجيا وفلسفة العلم وفي الفلسفة النسوية معاً، وهما أ.د. خالد قطب ود. عزيزة بدر. وقد أجازتها اللجنة بامتياز مع التوصية بالطبع والتبادل.

انقسمت الدراسة - كما يبين الكتاب - إلى خمسة فصول، تسبقها مقدمة مستفيضة تطوق المنظور النسوي بأسره وتحدد موقع لورين كود فيه وإضافتها له، وتعقبها خاتمة ضافية تربط نواتج البحث بتطبيقات منشودة في الواقع. وكل فصل يبدأ بتمهيد كاشف لمساره، وينتهي بخلاصة مستصفاة لمحصلته.

يقدم الفصل الأول مدخلا لعالم لورين كود، سيرتها وإسهاماتها ومعالم فلسفتها، أي الفلسفة بالنسبة لها، في مبادرة لتطبيق نسوية صريحة ابتداءً، من حيث نسبة المعرفة إلى الذات العارفة. وينتقل الفصل الثاني من الذات إلى الموضوع، أي من لورين كود إلى الإستمولوجيا النسوية ليوضح كيف أن قيمة النسوية أساسية لها وضاربة في أعطافها، فكان عنوانه: الإستمولوجيا النسوية نسوية، منتهاها بالوقوف على الدور الثوري للورين كود في الإستمولوجيا النسوية. وفي جدلية مُعبّرة عاد الفصل الثالث إليها مجدداً ليعين بدقة وعمق وبمزيد من التحديد: دور النسوية في فلسفة لورين كود. وواصل الفصل الرابع المسار بتحديد أبعاد النسوية في فلسفة كود. وجاءت محصلة هذا جميعه في الفصل الخامس: الرؤية النسوية للإستمولوجيا النسوية: محاولات تطبيقية، ليتناول المسؤولية المعرفية في المجتمع المعرفي، ومكانة المرأة فيه، وذلك بطبيعة الحال في ضوء النسوية التي أوضح البحث كيف أنها لا بد أن تكون متوشجة بشكل ما في المنظور الإستمولوجي. وكانت

التطبيقية اللافتة حقا في الجزء التالي من الفصل الذي يبين أن الإستمولوجيا النسوية شأنها شأن النسوية عموما، هي أصلا وفروعا فلسفة بيئية، في استجابة محمودة لقضية البيئة التي هي واحدة من أشد قضايا العصر إلحاحا حتى وُسِم بأنه عصر الإيكولوجيا. ثم جاء الجزء الرابع والأخير من هذا الفصل التطبيقي حول قضية حوار الثقافات، تحت عنوان: التفكير العالمي والنسوية العالمية. وأخيرا، جاءت خاتمة الكتاب تجمل نتائج الدراسة وتوطئها وتناقشها وتحللها، ولا يغيب عن الخاتمة هي الأخرى المنزوع التطبيقي، الذي بات غالباً في الفلسفة الراهنة. وبطبيعة الحال اختتمت النهايات بثبت المصادر والمراجع التي تشير إلى رحابة الجهد المبذول في هذه الدراسة المجادة. إنها دراسة حاولت الربط بين النظر والتطبيق، مثلما حاولت الجمع بين النقد والتحليل، وحرصت الباحثة على التقويم المستمر للقضايا وأيضا محاولة ربطها باحتياجات واقعا الثقافي.

يتسم أسلوب لورين كود بالصعوبة والتعقيد، مثلما تتسم فلسفتها بالرؤية واسعة النطاق والاستجابة الشديدة للمتغيرات والتساؤلات الراهنة، وبالتجديدية العميقة النازعة إلى التحديد الدقيق. والباحثة من جانبها تسلحت بقدر جيد من المثابرة والإصرار عبر أكثر من خمس سنوات، فاستطاعت تفهم واستيعاب فلسفة لورين كود، واستطاعت أيضا صياغة هذا التفهم وتقويمه وتوظيفه بلغة عربية سلسة مطواعة، لا تخلو من جمال ومن قوة. درست الباحثة أعمالا للورين كود، واستعانت بقدر لا بأس به من المراجع الحديثة والمتنوعة؛ فجاءت الرسالة في صورة محمودة جيدة، تمثل إضافة للمكتبة العربية، في مضمار الفلسفة النسوية ودراسات الجندر، أو بالأحرى الجنوسة، وأيضا في مضمار دراسة تطورات الإستمولوجيا، أو نظرية المعرفة، المعاصرة. وكلاهما ميدان فلسفي على جانب كبير من الأهمية، يشهد عطاءً باذخاً ودفقا مستمرا وتطورات متوالية.

لذلك وقع اختيار الجمعية الفلسفية المصرية - عضو اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية - على هذه الدراسة لتكون باكورة منشوراتها في سلسلة «الكتاب الأول» التي تزعم الجمعية الفلسفية إصدارها؛ بهدف تقديم وجوه جديدة واعدة في مضمار الدراسات

الفلسفة العربية. ويبدو اختياراً حقيقياً؛ فهي دراسة - بتعبير نسوي - جميلة حقاً تقدمت بها باحثة شابة، تؤمن بالقضية التي تعالجها، وتعيشها بحيوية وفاعلية، وتبذل قصارى جهدها، ولا تتوانى البتة عن التصويب والتعديل والتجويد، وإعادة الصياغة ومراجعتها وتنقيحها وتزويدها.... فأخرجت هذا الكتاب الذي يعد القارئ برحلة ممتعة ومثمرة.

وقفنا الله لما فيه الخير للثقافة العربية ونمائها وثرائها.

أ.د. اليمنى طريف الخولي

مارس 2019

## مقدمة الكتاب

تعد الحركة النسوية على المجمل حركة سياسية واجتماعية وحقوقية بالأساس؛ فقد قامت ابتداءً كحركة مطلبية من أجل الدفاع عن حقوق المرأة والمطالبة بمساواتها سياسيا واجتماعيا ووظيفيا مساواة قانونية وتطبيقية، وكان غرضها الأول والأوحد هو فرض المساواة وتحقيق العدالة بين الجنسين في ميادين الحياة المختلفة.

وبعد النجاحات والانتصارات التي حققتها على كافة الأصعدة الميدانية، اتجهت إلى وضع الأساس النظري والفكري لها واقتحمت العديد من المجالات التي حاولت من خلالها إثبات قدرة المرأة على القيام بالأعمال المختلفة مثلها مثل الرجل في البداية، ثم إثبات تفوقها على الرجل فيما بعد في مجالات أخرى مختلفة، وكان من هذه المجالات المجال الفلسفي... فكانت الفلسفة النسوية.

والفلسفة النسوية اتجاهاً حديثاً في الفلسفة الغربية يبحث في الأسس والجذور المعرفية والتاريخية التي أدت إلى اختفاء المرأة من ميادين الفكر والفلسفة والعلم، وتؤكد على أن خبرة المرأة تختلف بدرجة ما عن الطرح الذكوري، وتحول وضع خبرة المرأة جنباً إلى جنب خبرة الرجل على هذه الميادين عامة والميدان الأكاديمي خاصة. وعلى الرغم من الوضع غير المستقر لجنين النسوية في رحم الفلسفة، وإنكار الكثيرين على هذا التوجه الحديث ادعائه الانتماء إلى النشاط الفلسفي، باعتبار النسوية تقوم على التمايز والتحيز الجنسي وتضع في الاعتبار الذات العارفة ومواقفها المختلفة والمتعددة، الاجتماعية منها والسياسية والطبقية والعرقية... إلخ، في حين تقوم الفلسفة على المحايدة والموضوعية تجاه تلك الذات؛ لذلك لم يُعتد بالفلسفة النسوية كونها نشاطاً فلسفياً. «ويقال أيضاً أن الفلسفة

النسوية هي في أفضل حالاتها فلسفة متطفلة على الفلسفة التقليدية وفي أسوأ فروضها هي «مجرد علم اجتماع»<sup>(1)</sup> وبالأخص معتنقي الفلسفة التحليلية الأنجلو أمريكية. على الرغم من كل هذا، قامت النسويات بإثبات أن سبب رفض الفلاسفة الكلاسيكيين للفلسفة النسوية للاعتبارات سالفة الذكر إنما هو قيام هذا الرفض على أساس من حجج واهية. وهذا ما أشارت إليه «باميلاسو أندرسون» بقولها: «... فالفلسفة كنسق معرفي تتميز بتحيز محدد على أساس النوع، ففي عام 1996 أجرت مجلة مراجعات المرأة الفلسفية *Women's Philosophy Review* استطلاعاً للرأي حول اشتغال المرأة بالفلسفة (ونشرته جمعية المرأة في مجال الفلسفة في المملكة المتحدة) فوجد الاستطلاع أن من يريد الحصول على وظيفة في مجال الفلسفة فالأفضل أن يكون رجلاً، وإلا فلتتشبه المرأة بالرجل قدر الإمكان»<sup>(2)</sup>، ولم تنس أندرسون أن تبين كم لهذه المجلة من مصداقية معترف بها في الأوساط الأكاديمية حتى لا يُشبهه في النتيجة. وكذلك أضافت النسوية للفلسفة الكثير، كما فتحت أمامها آفاقاً جديدة للبحث والتحري والتفلسف.

«وقد ظهرت الفلسفة النسوية تدريجياً في الولايات المتحدة في أثناء عقد السبعينيات من القرن العشرين، وتولدت من رحم مجموعة من الأسئلة والرؤى الواضحة المحددة التي طرحتها الموجة الأولى من النسوية بشأن المساواة، وإلى حد ما الموجة الثانية بشأن الهوية والترتيب الهرمي للنوع»<sup>(3)</sup> ودخلت في مرحلة ما بعد النسوية أو الموجة الثالثة والتي أثارت الكثير من الاختلافات وبدأت النسوية تعمل في حقل العلوم والمعارف، فبدأت بالفروع اليسيرة كالسياسة والأخلاق، ولكنها بدأت تحلل وتدرس في الفلسفات المختلفة وطرق

(1) جل هاواي، الفلسفة النسوية، في: أوليفر ليان (محرر)، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة مصطفى محمود، مراجعة رمضان بسطاويسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 301 يناير، الطبعة الأولى، مارس 2004، (ص181 - ص202)، ص181.

(2) باميلاسو أندرسون، النسوية والفلسفة، في: سارة جامبل (محررة)، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة أحمد الشامي، مراجعة هدى الصدة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، العدد 483، الطبعة الأولى، 2002 (ص 219 - ص231)، ص229.

(3) المرجع السابق، ص219.

تكونها، وامتد تأثير الفلسفة النسوية ليشمل كل الفروع الفلسفية تقريبا كتاريخ الفلسفة والأخلاق والإبستمولوجيا وفلسفة العلم والميتافيزيقا والمنطق وغيرهما، ولكن الاختلاف الذي أتت به في الفلسفة النسوية على حد قول نانسي توانا «ليس فقط في المنهج الفريد الذي تتبعه، وإنما أيضا في فرضية اعتبار الجنوسة/ الجنوسة عدسة حاسمة للتحليل الفلسفي الذي يشكل كل من المحتوى وفي بعض الأحيان مناهج البحث الفلسفي»<sup>(1)</sup>. ولذلك يمكننا أن نرصد المحاور التي عملت عليها الفلسفة النسوية على الصورة التالية:

قامت المرحلة الأولى في الفلسفة النسوية بالبحث في الجذور، كيف تكونت الفلسفة، وما هي الأعمدة الأساسية التي تقف عليها؟ فقامت النسويات بدراسة وتحليل ونقد أمهات الكتب الفلسفية، وكذلك المقولات الأساسية الخاصة بالفلسفة، ومن ثم الكشف عن التحيز الذكوري العالق بكل ذلك وأسباب استبعاد المرأة من المجال الفلسفي، وكيف أنها قامت على التحيز الجنسي الذي يتبرأ منه المتمون إلى المجال الفلسفي وخاصة الفلسفة التحليلية، وقد دعم ذلك كله دراسة مثيرة للجدل قدمتها الفيلسوفة الاسترالية «جينيفيف لويد» عن العقل في الفلسفة الغربية، حيث قامت بالبحث في الجذور الفلسفية عن مفهوم العقل في الفلسفة بداية من أرسطو والفكر اليوناني وحتى ديكارت وثنائيته في العقل والجسد، وتوصلت في نهاية بحثها إلى أن العقل مرتبط رمزيا بالذكر، وأنه غالبا، حين يتم ذكر العقل أو الاعمال العقلية، فالمقصود بذلك هو الرجل. وقد استعانت لويدين كود كثيرا بتحليل لويد للعقل وأكدت أن صفة التفكير أيضا هي مذكرة، وكذلك العقل المنتج للمعرفة يُقصد به الرجل عادة في النصوص الفلسفية القديمة، مما يعني أن المقولات الفلسفية التي تشكل الفلسفة الغربية عموما في حاجة إلى المراجعة وإعادة ضبط للمفاهيم. وقد أرادت النسوية من ذلك كله إعادة بناء الفلسفة الغربية بشكل يسمح لخبرة المرأة بالتواجد فيها مساوية للرجل، وتؤكد كود على الدوام أن خبرة المرأة في اختلافها عن خبرة الرجل إنما لا تعني تميز أحدهما عن الآخر بقدر ما تعني تنوع وتعدد الرؤى.

(1) Nancy Tuana, What Is Feminist Philosophy? In: George Yancy, Philosophy in Multiple Voices, Rowman & Littlefield Publisher, USA, 2007 (P21 - P28) P21.

وأما المرحلة الثانية فقد تمثلت في الانتقال من نقد وتحليل الجذور والأسس إلى بناء الجديد. فقد قامت الفلسفة النسوية بوضع تفسيرات بديلة ومداخل فلسفية جديدة، وانعكس هذا في صورة تطور كبير في الأخلاق والسياسة واتجهت إلى الميتافيزيقا وفلسفة العلم ونظرية المعرفة والتي هدفت إلى إنتاج معرفة بديلة من أجل تغيير الواقع.

ويعمل المؤرخون/ المؤرخات النسويون الآن في البحث والتنقيب للكشف عن أدوار الأثني المنسية في التاريخ الفلسفي، وقد تم اكتشاف الكثير مما حاولت فلسفة العلم طمسه بخصوص الخبرات الأثوية وأدوار النساء في المجتمعات المعرفية والعلمية والتي تم التستر عليها في سبيل إظهار وإعلاء الجانب الذكوري، وأصبح مما لا يدع مجالاً للشك أن الفلسفة الغربية والعلم في حقيقتهما ليسا بالشكل المطروح الآن، بل هناك جانب مخفي لم يظهر بعد.

ساهمت النسوية في الفلسفة بشكل كبير وقدمت العديد من الرؤى والتحليلات لموضوعات فلسفية صميمة لازال النقاش فيها مطروحا ومفتوحا على مصراعيه إلى الآن، مثل المفاهيم المتعلقة بالعقل والحدس والخيال. ولقد عملت المناظرات والتحليلات التي تقدمها الفلسفة النسوية على تعدد وتنوع بالغ الثراء في الخطاب الفلسفي بحيث ضخت في الفلسفة روحا وحيوية جديدة باعثة على الحياة والحركة والاستمرار. ويمكن الإشارة هنا إلى ثلاثة مجالات على وجه التحديد: «وهي اللغويات النفسية (التي تأثرت بالنسوية بعد جاك لا كان وجاك ديريدا)، وتحليل الكلام (الذي يستمد الكثير من ميشيل فوكو) ونظرية السينما (وخصوصا الأدوات التي تستخدمها في استكشاف الذاتية)»<sup>(1)</sup> ومفهوم النسبوية في مقابل المطلقية التي مثلها النظام الكلاسيكي، وعلى الرغم من موجات الرفض والنقد لمفهوم النسبوية إلا أنه مثله مثل أي مفهوم جديد يقابل الرفض في البداية ويحتوي على الكثير من نقاط الضعف التي يتم اكتشافها من خلال المناقشات الدائرة حوله من زوايا واتجاهات متعددة، ومن ثم صقله وتحديثه حتى بلوغه الصورة المقبولة الرؤية من جميع

(1) باميلاسو أندرسون، النسوية والفلسفة، مرجع سابق، ص225.

الزوايا. وقد قامت بهذه المحاولة فيلسوفة العلم المعاصرة لورين كود بطرح شكل جديد للنسبوية يتلافى نقاط الضعف المذكورة في المفهوم النسوي المتداول ويعمل بشكل أكثر منطقية وملاءمة للفكر المعاصر، إذ تعترف كود مبدئيًا بأنه، أي المفهوم، ككل الأسلحة: هناك حدود لفاعليتها، فالموضوع ليس محسوماً تماماً وإنما يقدم صورة أفضل.

ولقد انحصر دور فلاسفة العلم ونظرية المعرفة التقليديين في العمل على إقامة أسس متينة لتبرير المعرفة وتدعيم الاعتقادات بما يجعلها صادقة، والرد بالتالي على المتشككين الذين ينكرون إمكانية المعرفة ودحض ادعاءاتهم، وتوجيه الاهتمام فقط إلى موضوع المعرفة، والعمل في المقابل على وإزاحة الذات العارفة وعزلها عن موضوعها الذي تبحث فيه بذريعة الوصول إلى الموضوعية التامة والتأكيد على أنه لكي يتم اعتماد نظرية في المعرفة يجب أن تتوخى المحايدة بحيث لا يشوبها تحيز ذاتي أو سياسي من الباحث - توقفت الإبيستمولوجيا عند هذا الحد إلى أن جاء «البراديم» الثوري الجديد مع توماس كون (1922 - 1996) (Thomas Kuhn) وفكرته عن النموذج الإرشادي<sup>(1)</sup> ليقلب الموازين

(1) يتلخص مفهوم «النموذج الإرشادي» أو «البراديم» عند كون في أن كل علم قياسي «أي العلم الذي اكتمل نضجه ورست ممارساته العلمية على أسس واضحة وملزمة لجماعة الباحثين فيه»، إنما يقوم بالأساس على جملة من المبادئ والإشكالات والمفاهيم والمناهج، قام بتحديدتها وبلورتها بادئ ذي بدء إنجاز علمي ضخم هو من الامتياز والتفوق بحيث يجمع بين خاصيتين أساسيتين: أنها إنجازات من العظمة والسبق بحيث تكسب أنصاراً دائماً لها وتصرفهم عن أساليب أخرى منافسة لها في النشاط العلمي. كما أنها من الانفتاح والرحابة بحيث لم تزعم أنها القول الفصل، بل فتحت الباب لجميع أنواع المشكلات لكي يتولى حلها فريق المشتغلين بالعلم بمفهومه الجديد. هذه الإنجازات الضخمة تسمى نماذج إرشادية.

ولكن المغزى الثوري وراء هذه الفكرة، هو أن جملة المشكلات والمبادئ والمفاهيم التي تشكل النموذج الإرشادي إنما تمثل إطاراً مفاهيمياً في أذهان الباحثين المشتغلين في هذا الحقل المعرفي الذي ينتمي إلى هذا النموذج الإرشادي أو ذلك، ومن خلال هذا الإطار المفاهيمي ترى جماعة الباحثين العالم... وكأنهم يدخلون العالم قسراً في هذا الإطار المفاهيمي... وما هي إلا أن يدور الزمان دورته، ويتبدل هذا النموذج الإرشادي أو الإطار المفاهيمي بآخر وتتبدل من ثم صورة العالم لدى جماعة الباحثين، وكان أجيال الباحثين الذين يعيشون في نماذج إرشادية مختلفة إنما يعيشون في واقع الأمر في عوالم مختلفة. انظر: توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 168، ديسمبر 1992، ص 41 - 55.

ويعكس الحقائق، أو التي كانوا يعتبرونها حقائق مسلم بها، وفتتح آفاقاً جديدة لتتطور الإبيستمولوجيا وتتعدد الرؤى والتحليلات لقضاياها مرة أخرى، فكانت الإبيستمولوجيا النسوية.

إذ ذلك، تأتي الإبيستمولوجيا النسوية كرد فعل للاتجاه السائد في الإبيستمولوجيا متخذة مما توصل إليه العلم وفلسفة العلم المعاصرة ذريعة للتجديد وإعادة البناء، وهو اتجاه في الإبيستمولوجيا يرتبط بالاتجاه النسوي في فلسفة العلم، حيث قامت الفلسفة النسوية بنقد وتحليل وتشريح النصوص الفلسفية الأم، كنصوص سقراط وأرسطو وأفلاطون؛ لكي تتمكن من أمرين: أولهما، معرفة الأسباب الكامنة التي أدت إلى اختفاء الإسهام الأثنوي في المعرفة. وثانيهما، هو كشف المركزية الذكورية التي تصبغ العلم والفلسفة بصبغة ذكورية مستترة في رداء الموضوعية العلمية.

لقد أحدثت الفلسفة النسوية تحولات ثورية في نظرية المعرفة، وتحدت المفهوم المعرفي السائد الذي يتخذ من الموضوعية والنزاهة مبدأ أساسياً لنظرية المعرفة، فجاءت نظرية المعرفة النسوية تتحدى هذا المفهوم وتؤكد على الذاتية ونسبوية العقلانية والنسبية في مقابل الموضوعية العلمية، واستفادت نظرية المعرفة النسوية من الأطر الفلسفية الموجودة بالفعل وعملت على الإضافة إليها بشكل مبدع فأصبح هناك الأخلاق النسوية ونظرية المعرفة الطبيعية/ البيئية وغيرها، وأصبحت «نظرية المعرفة النسوية تشتمل على التجريبية النسوية والفلسفة النسوية للعلم ونظرية المعرفة النسوية المبنية على الموقف المعرفي ونظرية المعرفة الاجتماعية النسوية - وهذه التخصصات تكون معا هذا التقسيم الفرعي المتميز في سياق تحدي نظرية المعرفة في شكلها التقليدي المتعارف عليه»<sup>(1)</sup>

وهنا يمكننا إيجاز المحصلة في محورين عملت عليهما الفلسفة النسوية:

المحور الأول: هو توجيه النقد للنصوص الفلسفية الأم في محاولة لإعادة إنتاجها بشكل يتضمن ويضمن خبرة المرأة.

(1) باميلاسو أندرسون، النسوية والفلسفة، مرجع سابق، ص 223.

المحور الثاني: طرح وإثارة موضوعات بحثية جديدة واستحداث فروع مستجدة في ميادين الأخلاق والإبستمولوجيا والميتافيزيقا والنظرية السياسية. فالإبستمولوجيا النسوية مثلا من الأطروحات الجديدة والمبتكرة إلى حد كبير. فلقد ربطت مثلا الفلسفة الغربية الرجل بالعقل، في حين ربطت المرأة بالعواطف والمشاعر، ومن ثم يصبح ربط إنتاج المعرفة بالرجل ربطا له ما يبرره طالما كانت المعرفة تقضي بالحيادية والموضوعية وتميمش المشاعر وعزل الذات. ولكي تعيد المرأة مكانتها كعارفة، عليها أن تعيد إنتاج الخلفية المعرفية التي ترد بدورها للخبرة الفردية والمشاعر دورهما في المحتوى المعرفي؛ لذلك جاء عمل النسويات على إعادة بناء المفاهيم المعرفية بشكل جديد.

وتتناول هذه الدراسة موضوع: دور النسبوية في الإبستمولوجيا النسوية: دراسة في فلسفة لورين كود. وفي الواقع فإن فلسفة كود كلها يمكن اعتبارها نسبوية؛ فهي تتخذ من النسبوية منهاجا معاصرا لحل معضلة الاستعمار واحترام الآخر والتعددية الثقافية والتخلص من أسطورة الهيمنة على كل الأصعدة وتحديدا الصعيد المعرفي. ولكن الفكرة السائدة عن النسبوية، وُجِهت لها موجات شديدة من النقد لأنها ستجعل الأمور عائمة وسينمو مبدأ « كل شيء يصلح » ولن تكون هناك معايير محددة ودقيقة يمكن القياس عليها، ومن ثم تم رفضها من المجتمع الأكاديمي. ولكن لورين قدمت طرحا مبتكرا بخصوص النسبوية عن طريق توضيح وتحليل جذور التصورات السلبية عن النسبوية وكيف أنها تعتمد في الأساس على التصور السفسطائي القديم صاحب شعار « الإنسان مقياس كل شيء » وأوضحت كود كذلك كيف أن الآثار المدمرة لمثل هذا الشعار حينها ظلت ثابتة طوال التاريخ الفلسفي وظلت نتيجته رفض النسبوية برمتها دون محاولة مراجعتها مرة أخرى، وبناءً عليه عملت كود على تحليل التصورات السلبية التي مازالت عالقة في ذهن الفلسفي وكيف أن الأمر مختلف وليس كما كان سائدا أيام بروتاجوراس وسقراط. وبعد ذلك أوضحت كود أهمية النسبوية للإبستمولوجيا النسوية وكيف أنها المعلم المهم والمميز للإبستمولوجيا النسوية، والعامل الحاسم لنشر الأفكار النسوية عموما، ولكن مع تقديم نسق نسبوي جديد وهو « النسبوية المقيدة ».

هذه النسوية الجديدة، وإن تضع في اعتبارها التعددية الثقافية واحترام قيم المجتمعات المحلية (الآخر) وعاداتها وثقافتها، إلا أنها تقيّد هذا الاعتبار باعتبار آخر عام ومشارك، وهو النظر للآثار الواقعية المترتبة على تطبيق بعض هذه القيم والعادات. وهذه الآثار وإن تتوقف على مجموعة من عوامل الرؤية الخاصة بكل مجتمع مثل مفهوم العقلانية والصدق والحقيقة وهكذا، إلا أنها في نفس الوقت تخضع لمجموعة من المبادئ العامة التي يتفق عليها الجميع كأرض مشتركة، مثل مبدأ «عدم الإضرار» أو «تجريم العنف ضد المرأة» فنجد على سبيل المثال أن ممارسة الختان في الدول الأفريقية يعتبر نوعاً من أنواع العنف ضد المرأة في المنظور العالمي، ولكن في المنظور المحلي فالموضوع أخلاقي بالأساس ولا توجد اعتراضات أو رؤى سلبية. فالنسوية هنا تحتم احترام الآخر المحلي واحترام عاداته وتقاليده، بينما الممارسة نفسها جائرة على المرأة، فتقول لورين: المرجع هنا هو الواقع، هل تتضرر النساء من هذه الممارسة أم لا؟ ومن هنا نستطيع الحكم أنه لا يجوز طيباً إجراء هذه الممارسة؛ نظراً لما تلحقه بالمرأة من أضرار صحية. وفي نفس الوقت لا نعتدي على الخصوصية المحلية التي في الغالب يكون في الاعتداء عليها إمبريالية مستترة.

وعلى الرغم من كل الصعوبات التي واجهتها لورين في إطلاق هذا المصطلح الجديد، إلا أنها تؤكد أنه أقل وطأة من النزعة الاستعمارية والإمبريالية التي تتغلف بها الموضوعية المزعومة والحياد العلمي والمجتمعي المصطنع، كما أنها توحد نداءها مع فيلسوف العلم الشهير «بول فيرأبند» بأن النسوية على أقل تقدير هي سلاح ضد الطغيان الفكري ووجود طبقة مهيمنة لأنهم أكثر استنارة وعلمًا. كذلك وجهت كود العديد من الانتقادات للإبستمولوجيا النسوية وعملت على رأب ما بها من صدوع وتقوية ما بها من ضعف؛ فقدمت مفهوم «النسوية المقيدة» والذي عمل بدوره على حل مشكلة كبيرة وسد ثغرة غائرة في نسيج نظرية المعرفة النسوية، وكذلك وضعت شروط مستجدة للحكم على الممارسات التي ترتبط بثقافات أخرى لها خصوصياتها وأرجعتها إلى اللجوء للعقلانية والاتساق الداخلي والذي من خلالهما يتم تفعيل دور المجتمع المحلي وحفظ الهوية المحلية.

وقد استخدمت الباحثة في هذه الدراسة المناهج الآتية: منهج العرض والتحليل لآراء واقتراحات لورين والفلسفة النسوية عموماً، والمنهج المقارن في عرض بعض المفاهيم ما بين لورين والتيارات الأخرى في الفلسفة النسوية عموماً وبعض مناظرات النسوية خصوصاً، وكذلك منهج تحليل المضمون للتحليلات التاريخية التي قامت بها لورين في نقد فلسفة العلم المعاصرة والعودة للوراء وطرح ونقد الآراء السابقة في تاريخ الفلسفة، وكذلك استخدمت الباحثة المنهج النقدي في تناولها لبعض أطروحات لورين وآرائها.

والرسالة تقع في خمسة فصول، يتناول الفصل الأول لورين كود وفلسفتها ومنهجها وإنتاجها العلمي، وكان لابد من تناول لورين في فصل بأكمله؛ لأن أفكار لورين لا يمكن تناولها بدون العرض للخلفية التي تقف عليها لورين وأفكارها وفلسفتها والمنهج الذي تتبعه، فلا يمكن لفهم جزء معين لديها إلا أن نعود إلى فصل في كتاب مثلاً يتناوله؛ لأن هذا الاقتطاع لن يصل بنا إلى شيء في النهاية، فأسلوبها يلفه الغموض بدون الإلمام بالإطار العام الذي تنطلق منه، والخلاصة أن فلسفة كود كوحدة عضوية مترابطة لا يمكن عزل جزء ودراسته دون باقي الأجزاء.

ويتناول الفصل الثاني موضوع الإستمولوجيا من وجهة النظر النسوية عموماً، وكذلك تعريفاتها ومعالمها وأهميتها على المستويين النظري والعملي. وفي البداية يتم عرض التطور التاريخي للإستمولوجيا الكلاسيكية كتمهيد قبل الدخول في الإستمولوجيا النسوية والتي تعتبر يراديم جديد، وقد يبدو هذا الجزء طويلاً، ولكنه في الوقت نفسه مهم لإبراز حجم التباين والاختلاف بين الإستمولوجيا النسوية من ناحية، وما أتت هذه الإستمولوجيا لنقده، وهو الإستمولوجيا التقليدية، من ناحية أخرى<sup>(1)</sup>. وكذلك يتناول هذا الفصل توضيح النسبوية التي تستند عليها الإستمولوجيا طوال الوقت على الرغم من رفض النسويات لها وكيف أن المناهج النسوية تعد نسبوية بالأساس.

(1) وهو على أقل تقدير سيرا على خطى كود التي خصصت كتاباً كاملاً عنوانه «ماذا يمكنها أن تعرف؟» لعرض الإستمولوجيا الكلاسيكية بكل تفاصيلها، وفي الفصل الأخير فقط من الكتاب، عرضت للإستمولوجيا النسوية... تلك التي إنما أفرد الكتاب من أجلها.

كما يتناول الفصل الثالث مفهوم النسبوية وتحديد دقيق للمصطلح وكيف تعاملت الفلسفة النسوية معه، وتحلل كود تبني النسويات للنسبوية الثقافية وكيف أنهن أبعدن تماما النسبوية عن حقل الإستمولوجيا، تلك التي تؤسس للإستمولوجيا الثقافية، فتعمل كود على توضيح أهمية النسبوية الإستمولوجية وتقدم حجج مقنعة للنسويات بتبني النسبوية كمصطلح جديد في حقل الإستمولوجيا وتدعوهن لأن يقدمن له تصورات جديدة ومختلفة.

وننتقل في الفصل الرابع إلى نقد لورين لفلسفة العلم التقليدية، وكذلك قيم ما بعد الاستعمارية في فلسفة لورين، كما يتناول هذا الفصل الابتكار المهم بخصوص طرح لورين الإستمولوجي المتمثل في جنس العارف وأهميته المعرفية، وكذلك يتناول العلاقة بين الذات والموضوع في الإطار الإستمولوجي وصعوبة الفصل بينهما وكيف يؤدي كل ذلك إلى تأكيد النسبوية.

وفي الفصل الخامس والأخير والذي يشتمل على رؤى مبتكرة لكود تتناول خلالها المسؤولية المعرفية التي تقع على كاهل العارف وكيف أنه مسؤول عما يعرف، كما تتناول أيضا المجتمع المعرفي ومكانة المرأة به. وتحلل كود معضلة المحلي والعالمي وتضع الحلول المستجدة كما تتناول موضوع قضايا البيئة والمناخ بشكل جديد تماما حيث تبحث فيما لم يبحث فيه من قبل وتوضح كيف أن المشكلة الأساسية تقع في الأساس المعرفي وفهمنا لبعض المفاهيم المعرفية المهمة للموضوعية والنزاهة والحياد. وتقدم كود التفكير البيئي وكيف ينطلق من البيئة ومصطلحتها، وكذلك التفكير المحلي والتفكير العالمي وتوسيع حدود الخيال وكيف تكون النسبوية رسالة سلام للبشر والبيئة معا.

كما وينتهي البحث بخاتمة يجمع فيها أهم النتائج، وكذا الحال رؤية جذرية للأزمة المعرفية للمرأة... وذلك من وجهة نظر الباحثة.

لقد شرعت لورين في البداية برفع لواء النسبوية عن طريق نقد فلسفة العلم التقليدية ومنطلقاتها الأساسية مثل الموضوعية العلمية، وهذا ما قامت به لورين من خلال كتابها

«الأماكن المخفية: مقالات في مواقع التمايز الجنسي / المواقع الجنوسية الجندرية 1995» وكذلك كتابها عن «المسؤولية المعرفية»، حللت فيها لورين موضوع المواقع القائمة على التمايز الجنسي، والتي تمثل مواقع للخبراء المعرفيين الذين يتم اعتبارهم مصدرا موثوقا فيه ويتصفون بالمصداقية من خلال المجتمع المعرفي. كما بينت كود كيف أن المجتمع المعرفي نفسه يشوبه التمايز الجنسي ولا يتصف بالموضوعية والمصداقية اللذان يدعو إليهما، وكذلك فندت الزعم الزاعق بأن النشاط المعرفي يقوم على الفردانية وانعزال بين العارف/ة والموضوع، كما بينت لورين العديد من السبل والاستراتيجيات للخروج من هذه المآزق التي استطلت تراكمها على الوعي الإنساني، ووضعت الجميع تحت طائلة الفحص والتحري والشك ومن ثم إعادة البناء.

اتخذت لورين من الأساس المعرفي منطلقا في تناول قضاياها وبحث أفكارها، واتجهت بذلك صوب الأخلاق والبيئة، وهي تعمل الآن على أبحاث خاصة بالبيئة والتغيرات المناخية ولكن بوجهة جديدة، وهي فحص الأساس المعرفي وراء الدعاوي المختلفة.

وتعتبر النسبوية المقيدة طرحا معرفيا قيما في الفلسفة، يعالج معضلة الموضوعية التي أصبحت لا تتلاءم مع منطق العلم الحديث والاكتشافات العلمية التي تثبت أن الموضوعي لير يعد موجودًا، وأن هناك العديد من العناصر الأخرى التي يجب أن توضع في الحسبان.

والجدير بالذكر أيضا توضيح الأهمية العملية لمثل هذه المناظرات، حيث تنطلق كود من الواقع تبحث فيه وتحلل من معطياته وتقترح حلول لأزماته المختلفة، فتقدم الإبيستمولوجيا النسبوية التي تنطلق من أرض الواقع المعيش والحياة اليومية للبشر عموماً والمرأة خصوصاً والبيئة أيضا، تحاول الإبيستمولوجيا النسبوية عند كود أن تقدم لنا معرفة عن العالم تضم كل الآراء وتضع كل الخبرات في الاعتبار وتحترم الآخر أيًا كان نوعه إنسانا أو حيوانا أو حتى الأرض التي نحيا عليها. كما تستدعي كود القيم الإنسانية وتناشد الجانب الإنساني والأخلاقي لدى الإنسان وتوضح أهميته، وتضع العديد من المفاهيم الجديدة التي تمكنا من رؤية أوضح للعالم لفهم أنفسنا وفهم طبيعتنا وفهم الكون الذي نعيش فيه،

وتستنكر كود بشدة الوضع الاستعماري بل وتحاربه بشكل مبتكر أيضا، وذلك بفحص الأساس المعرفي للمعتقدات التي يستند إليها وتوضح كيف أنه أساس استعماري مستتر في الأعماق، وكيف أن النوايا مختلفة والمصالح متداخلة والرأسمالية متحكمة، لذلك ترفض الإمبريالية بصورها المختلفة وتقدم النسبوية المحسنة بديلا عن النسبوية المعهودة وتصر عليها رغم وجود العديد من المساوي، فقط من أجل رفض الهيمنة والسيطرة على الآخر والطبيعة، ورفض المعرفة المفروضة وتفتيت سلطة الخبراء الذين ينصبون أنفسهم كقدسين يجب على البشرية أن تهتدي بخطاهم.

في الحقيقة إن كود هنا قدمت منهجا مبتكرا مثل كانط حينما قدم للبشرية نقد العقل بمراحله المختلفة ووضح لنا الطريق، فكود تبحث في الأساس المعرفي لمعتقداتنا لتصل بنا في النهاية إلى اكتشاف ذاتنا الحقيقية، إنها فلسفة لإعادة اكتشاف الواقع وإعادة اكتشاف الذات، وفهم أعمق للعالم الداخلي والمحيط.

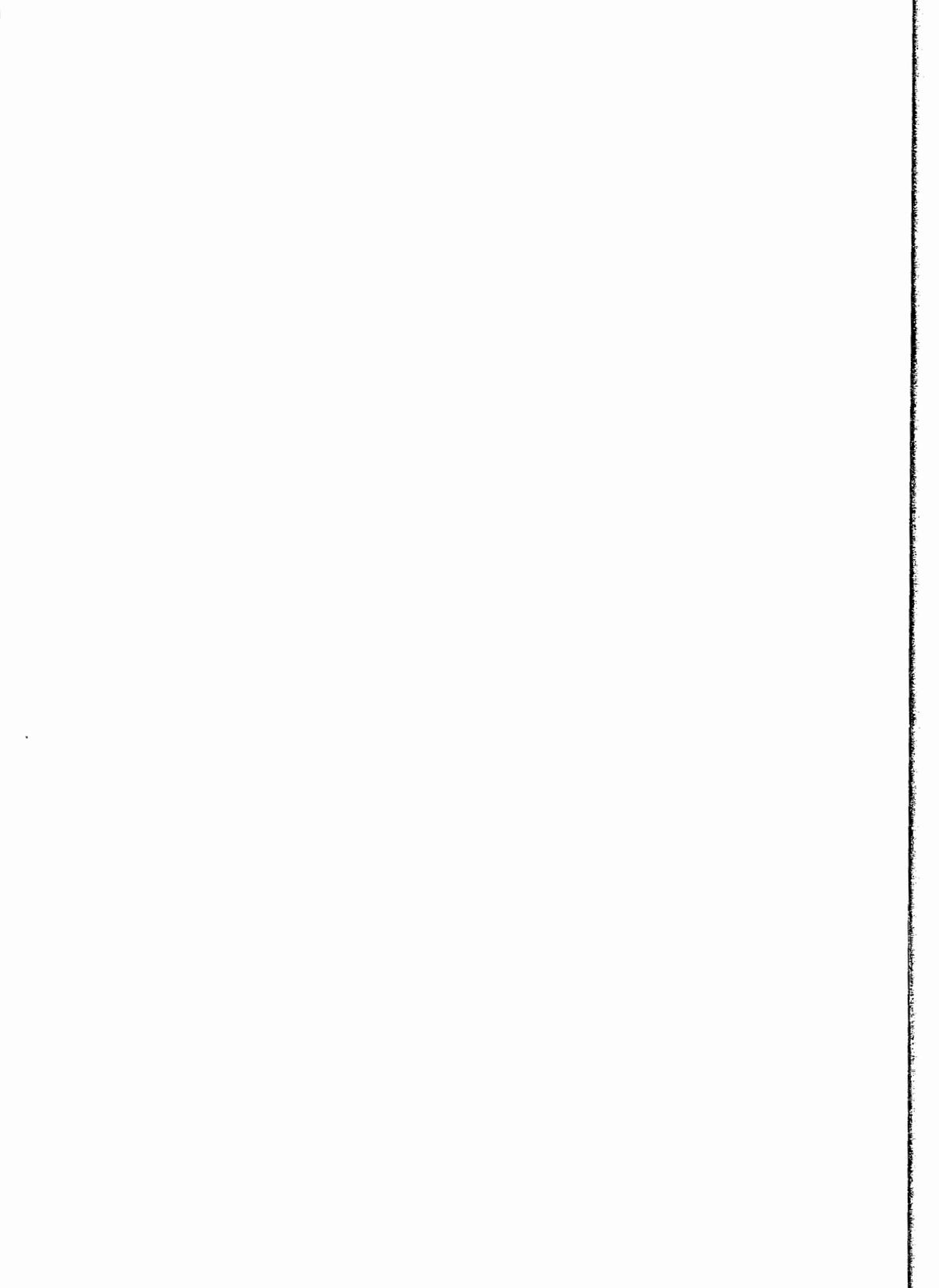
## الفصل الأول

# مدخل إلى فلسفة لورين كود



لورين كود (1937 - ؟)

- تمهيد
- أولاً: سيرة فيلسوفت
- ثانياً: إسهامات فلسفيت
- ثالثاً: معالم فلسفت كود ومنهجها
- الخلاصة



## الفصل الأول

### مدخل إلى فلسفة لورين كود

#### تمهيد

إن تناول السيرة الذاتية لـ لورين كود من الأهمية أن يفرد له فصلا كاملا، لما لها من أهمية كبيرة في دراستنا هذه؛ لأن سيرتها الذاتية تعد جزءا لا ينفصل عن فلسفتها وإسهاماتها الإستمولوجية، بل يمكن القول بأن هذه السيرة هي فلسفة في حد ذاتها، وليس من المستغرب أن تفرد لها مساحة كبيرة رغم ما تفرضه الكتابة الأكاديمية من قواعد ترفض هذا النهج وتراه خروجاً عن المألوف. وهذا على خلاف الكتابة النسوية التي تدعم الخبرات والمواقف الخاصة بالذات العارفة بل وتؤكد على أهمية أن يعبر عنها الباحث كما يتطلب الأمر<sup>(1)</sup>.

ولكن، كيف للباحثة هنا أن تعرف «لورين كود» كذات باحثة في هامش رسالة بحثية تقوم على الانتصار للذات العارفة، وتنتقد إعطاء الأهمية للموضوع على حساب

(1) وتذكر الباحثة هنا كيف في إحدى المناقشات لرسالة أكاديمية وجه اللوم للباحثة - من أستاذ كبير - كونها خصصت فصلا كاملا تتناول فيه السيرة الذاتية للفيلسوف الذي تأخذه نموذجا للأفكار التي تناوّلها، مثلما هي الرسالة هنا. كما تذكر أيضا كيف جاء تعليقه على ذلك حادا ومنتقدا حين قال: لماذا تذكرين السيرة الذاتية وتتحدثين عن حياته في كل هذه السطور؟ ماذا يهم في سيرته؟ بماذا يفيدنا كونه ولد في كذا وتعلم وعاش في كذا وله مؤلفات كذا؟ ماذا أستفيد من حياته الشخصية والعناوين العامة لديه؟ من يريد أن يجمع معلومات عنه فسوف يجدها متوفرة في الكتب فليذهب ويقرأها، أما نحن فنريد فقط الأفكار المهمة التي تناوّلها. مما يعني أن المهم هو الموضوع وليس الذات العارفة.

الذات، وتدور فلسفتها إلى نقل الذات العارفة من الهامش إلى المركز! فكان من غير اللائق أبداً أن تكتفي الباحثة بتعريف لها في هامش الفصل الأول كما هو معتاد، أو حتى تخصص لها عنصراً في البداية على أساس أنها جديدة على المكتبة العربية، فتقريباً لا يوجد عنها شيء إلا ترجمة لفكرة واحدة وهي عن التفكير المحلي والعالمي<sup>(1)</sup>، لذلك كان من المهم بمكان أن تعطى لها كذات مساحة كافية.

ونقطة أخرى بخصوص الاسم الذي من المفترض أن تتناوله الباحثة داخل الرسالة بـ «كود» اللقب وليس «لورين» الاسم، ألا تعني هذه القاعدة الأكاديمية إعطاء الأولوية للأب «الرجل»، وتمييزاً لشخصية الفيلسوفة «الأنتى»؟ أليس هذا مخالف للمبادئ النسوية؟! ما الضير في أن نقول لورين؟ ما المشكلة في استخدام اسم الفيلسوفة بدلاً عن اللقب؟! أو بمعنى يتبع مبادئ كود الفلسفية وهو التعدد والتنوع حسب ما يقضيه الموقف، ربما هذا غير جدير أكاديمياً، ولكن هذه الرسالة تتناول الذات الأنثوية وتعلي من شأنها؛ لذلك كان من الطبيعي أن تتخفف الباحثة شيئاً من التقليد الأكاديمي المتبع بين الحين والآخر، وأن تستخدم الاسم بالكامل «لورين كود» واختصاراً بـ «لورين» أو من باب التنوع فتصبح حسب السياق<sup>(2)</sup>.

كذلك من الأهمية بمكان أن نحاول التعرف بذاتية الفيلسوفة التي تدور الأفكار في فلکها؛ لأن هذا سوف يوضح لنا أكبر قدر من الرؤية، وكذلك سوف يوضح لنا موقعها كذات عارفة، وهذا الموقع مهم من الناحية المعرفية لأنه ينعكس على أفكارها، كأن أقول مثلاً: امرأة بيضاء إنجليزية متزوجة ستعطي نتائج مختلفة عن أن أقول: امرأة سمراء من الطبقة المتوسطة، غير متزوجة. فهذه الامتيازات لها تأثيرها المهم أيضاً، وهذا التحليل في صميم فكر الفلسفة النسوية.

(1) يقع هذا الفصل بعنوان: «كيف نفكر تفكيراً عالمياً: توسيع حدود الخيال» في كتاب لأوما ناريان وساندرا هاردنج بعنوان «نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد - استعماري ونسوي»، ترجمة يمني طريف الحولي، الجزء الأول.

(2) الفكرة ببساطة في عدم التمييز؛ إذ يعد استخدام اللقب دوماً تمييزاً واضحاً على الرغم من الاعتياد عليه وكونه قاعدة معترف بها، ولكن في الوقت نفسه يتعارض مع الأفكار الواردة هنا.

ونقطة أخرى: حينما نقوم بدراسة أفكار خاصة بفيلسوف ما ربما نجد شيء من اللامنتطق في بعض أفكاره، وربما نحكم بخطئه في هذه الجزئية أو تلك، وقد تعرضت الباحثة لذلك أكثر من مرة خلال البحث، فكانت تعود وتقرأ من جديد لتحاول الفهم من جديد، وخاصة مع كاتبة معقدة الأسلوب مثل لورين، لذلك حينما نعود إلى الإطار التي تمت فيه الأحداث، واللحظة التاريخية وتداعياتها، يتضح لنا أن السياق وقتها قد استلزم ذلك، وأن ما قيل مما يُظن أنه نقائص له ما يبرره في عصره وليس عصرنا، أو في سياقه وليس في سياقنا، فنكون بذلك قد وقعنا في خطأ كبير وغير مقصود مرده إلى عدم اكتمال الرؤية لدينا. لذلك سوف تعرض الباحثة للسيرة الذاتية للفيلسوفة ثم نبذة عن أعمالها وفلسفتها ومنهجها وأفكارها بشكل موجز، أما فيما يتعلق بموضوع الرسالة فسوف يتم تناوله تفصيلاً في داخل الرسالة.

## أولاً: سيرة فيلسوفة

لورين كود Lorraine Code (1937 - )، أستاذة متميزة بكلية الآداب بجامعة يورك، تورنتو، كندا، وحصلت على زمالة الجمعية الملكية لكندا عام 2005م. وتدور الاهتمامات البحثية لها في الفكر السياسي والاجتماعي وارتباط الإستمولوجيا بهما، وكذلك المسؤولية الأخلاقية للمعرفة. قدمت لورين مساهمات تحويلية في دراسات الجنوسة والإستمولوجيا، ونظراً لإنتاجها المتميز والذي ساهم بشكل كبير في تطور الدراسات الجنوسية، تم منحها جائزة أرسولا فرانكلين المرموقة في الدراسات الجنوسة «Ursula Franklin Award in Gender Studies» وهي جائزة تمنحها الجمعية الملكية في كندا كل عامين إلى باحث/ة يقدم إضافات قيمة تساعد على الفهم والتعمق في مجال دراسات الجنوسة.<sup>(1)</sup>

ولنعد إلى البداية والنشأة، فقد تفتح وعي لورين في عصر مصطخب بالأحداث العالمية، فكما نرى فإنها من مواليد العام 1937م، وقد نشبت الحرب العالمية الثانية ما بين عامي

(1) Lorraine Code receives prestigious RSC award, Faculty of Liberal Arts & Professional Studies (LA&PS), York University.

<https://goo.gl/Gtg1tZ>.

1939 - 1945م. وتلا ذلك ألوان من التغيرات السياسية والانقلابات في موازين القوى العالمية وسباق محموم في التسلح وحروب باردة وتغيرات دراماتيكية في استراتيجيات الحروب وتكتيكاتها. أضف إلى ذلك كله الحرب الأمريكية على فيتنام وكم المآسي التي خلفتها تلك الحرب وانطباعات النفوس عن وحشية الاستعمار، وكذلك حركات التحرر القومي التي اندلعت ستينيات وسبعينيات القرن العشرين في بقاع العالم الثالث، والذي اکتوى بظلم الاستعمار، مما ولد وعيا متقدما لدى شباب العالم أجمع بهذا الظلم الواقع على دول العالم الثالث. بل أكثر من ذلك خرجت من قلب الجامعات الغربية المظاهرات الطلابية المطالبة بالثورة على المناهج التعليمية والنظريات الفلسفية العقيمة التي ترهنت في صومعة التنظير المجرد تاركة الواقع ينفلت على غير هدى ومن دون محاولة منها للإمساك به.

تفتح إذن وعي لورين وربا في هذا العصر، كما ربا في واقع اجتماعي وفكري يتخذ من البراجماتية منهجا له في الحياة والتفكير، ونستطيع أن نلمس ذلك في كثير مما تنحوه لورين من نهج في تنظيراتها. فهي عندما تريد علاج مشكلة فلسفية، تراها لا تلجأ إلى تحليل المشكلة إلى عناصرها ومن ثم ردها إلى واقع الأمر (القبلي) بغية المطابقة، وإنما هي تردده إلى الواقع (البعدي) بغية رؤية آثاره عليه، وانطلاقا من الآثار المترتبة الناتجة عن المفهوم، تراها تعالج المشكلات وتصيغ النظريات وتحشد لها ما يدعمها من آراء وتنظيرات ودراسات من مختلف الميادين المعرفية. وتنبذ في المقابل ما من شأنه الإتيان بنتائج غير مرضية من أفكار ورؤى، دونما تحليل لها إلا لردها أيضا للمترتبات والوقائع البعدية التي تكون هذه الرؤى لها بمثابة مضار وثمار فاسدة.

فمشكلة النسبوية، والتي هي محور بحثنا هنا، نجد آلية الحل لها عند لورين أنها تقبلتها أولا رغم كل الانتقادات والمآخذ التي وجهت لها، بل واعترفت هي نفسها بما تحتمله من مأخذ، ولكنها من ناحية أخرى تؤكد على أهميتها وتعتبرها أفضل الخيارات المتاحة بدلا عن الفكر الاستعماري. وعليه حللت الوضع وقدمت نتيجة مفادها أن لا غنى عن الجمع بين النسبوية المطلقة والموضوعية المطلقة ويكون الناتج هو النسبوية المقيدة (المقيدة بالواقع

وما يترتب عليه من نتائج على البشر) التي تجمع بين الفكر التحرري للنسوية وتتفادى الفكر الاستعماري الغربي وتضع الواقع في الحسبان في شكل يدعم ويقوى من النسبوية ويدحض آراء المتشككين حيالها ويرد النقد عنها.

قدمت لورين إذن فلسفة نسبوية في المعرفة تحمل الطابع النسوي التحرري وتحمل الطابع المعرفي الجاد والمتقن الذي يريده الموقف المعرفي الكلاسيكي، جمعت بينهما في مزيج غريب لتكون النتيجة مبهرة، فأغلب الانتقادات التي وجهت للإبستمولوجيا النسوية عالجتها بشكل فريد (أو قل براجماتي) ووضعت لها حلولاً أكثر متانة، وعلى الرغم من انتقادها لها في البداية إلا أن هذا النقد اختلف عن النقد الكلاسيكي الذي يريد الهدم والدحض فقط من أجل بقاء منظومته، في حين جاء نقد لورين من أجل البناء الأكثر قوة.

وتدور أعمال لورين البحثية على الافتراضات المتعلقة بمجال الإبستمولوجيا النسوية، ومن خلال مقال لها عن الموضوع وضعت افتراض مهم حين تساءلت: ماذا لو أن جنس العارف يؤثر في عملية إنتاج المعرفة؟ وقد أثار هذا الافتراض العديد من المناقشات في الأوساط الأكاديمية والتي خلصت فيه إلى أن جنس العارف مهم من الناحية المعرفية والعارف مسؤول عما يعرفه، وهذه المسؤولية تقع على جانبيين: الجانب المعرفي والجانب الأخلاقي، ومنذ ذلك الافتراض أصبحت لورين من الرائدات في مجال الإبستمولوجيا النسوية، وهو الحقل الذي يهتم ويدرس دور الذات العارفة في عملية إنتاج المعرفة بوجه عام، ومدى تأثير الجنوسة على عملية إنتاج المعرفة بشكل خاص.

ونظراً لجهودها في مجال الإبستمولوجيا النسوية، تعد لورين أول امرأة تحمل لقب أستاذة وباحثة متميزة بجامعة يورك Distinguished Research Professor at York University وهذا ما نوهت عنه الجامعة على موقعها الإلكتروني وكونها فخورة أن لورين كود من فريق العمل لديها.<sup>(1)</sup>

(1) Ibid.

ولقد أثرت وأثرت أبحاث لورين أبلغ التأثير والإثراء في العديد من التخصصات البحثية مثل: الفلسفة والنظرية السياسية والتعليم وعلم الاجتماع والموسيقى وغيرها، كما لها العديد من الكتب والمقالات التي تناولت العديد من الإشكاليات الخاصة بالجنوسة وإنتاج المعرفة والمعرفة والذاتية، وهو المجال الذي ركزت جهودها عليه وخاصة في الفترة الحالية.

وتعد لورين باحثة متميزة ونشطة وتشارك في العديد من الأحداث الأكاديمية، كما لاقت الكثير من الترحيب والحقاوة لمشاركتها في المحافل العلمية المختلفة، بما في ذلك حصولها على لقب «المرأة الفيلسوفة المتميزة لهذا العام 2009 من الجمعية الأمريكية للمرأة في الفلسفة» «Distinguished Woman Philosopher of the Year from the American Society for Women in Philosophy»، وكذلك حصولها على الدكتوراه الفخرية من جامعة جلف «University of Guelph» 2005، ووسام اليوبييل الماسي للملكة إليزابيث الثانية 2013 Queen Elizabeth II Diamond Jubilee Medal.

تم منح بحث لورين منحة بحثية من مجلس أبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية للبحث في مشروع بخصوص أحدث أبحاثها عن «اللايقين المصطنع والمسؤولية المعرفية: آثارهما على التشكك في تغير المناخ» «Manufactured Uncertainty' and Epistemic Responsibility: their Implications for Climate Change Skepticism» (2013 - 2016) وتعمل الآن على كتاب يتناول هذا المشروع، وهو المجال الخاص بفلسفة البيئة والتفكير البيئي وإنتاج فلسفة علم نسوية متوشجة بفلسفة البيئة.<sup>(1)</sup>

## ثانياً: إسهامات فلسفية

ولقد ساهمت لورين كود في ميدان الفلسفة النسوية إسهامات فكرية وإبداعية واسعة المجالات، بعيدة الآماد، عميقة الآثار. ولقد صاغت إسهاماتها وإبداعاتها هذه

(1) Encyclopedia.com, <https://goo.gl/P8X9hy>.

في قوالب شتى، منها ما هو على صورة كتاب ومنها ما على صورة مقال أو بحث أو دراسة، كما منها ما هو تأليف ومنها ما هو تحرير للكتب أو إشراف عليها أو مشاركة في مؤلف جماعي... إلخ.

## الكتب:

### 1- التأليف:

ألفت لورين - فيما يخص الربط بين حقلي الإبستمولوجيا والإكسيولوجيا، أي المعرفي والقيمي أو الأخلاقي - ألفت كتاب: المسؤولية المعرفية، مطبعة جامعة أكسفورد، 1987. وكذلك كتبت في محاولات تطبيق هذا الربط بين المعرفي والقيمي في المجال البيئي: التفكير البيئي: سياسات الموقع المعرفي. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2006.

وفيما يتعلق بأهمية جنس العارف ونظرية المعرفة النسوية وامتياز هذه عن الإبستمولوجيا السائدة، كتبت لورين: ماذا يمكنها أن تعرف؟ النظرية النسوية وبناء المعرفة، مطبعة جامعة كورنيل، 1991. وتم طباعتها طبعة ثالثة عام 1993.

وفي فضح دعاوي ومزاعم النزاهة والحيادية والموضوعية التي ترفع ألويتها المؤسسات العلمية الرسمية، كتبت لورين: الأماكن المخفية: مقالات في مواقع التمايز الجنسي / المواقع الجنوسية. نيويورك: روتليدج، 1995.

وقد شاركت كل من «مورين فورد» و«كاثلين مارتينديل» و«سوزان شروين» و«ديبرا شوغان» في تأليف كتاب: هل الأخلاقيات النسوية ممكنة؟ أوراق كريباو، العدد 27. 1991.

### 2- تحرير الكتب:

وقد شاركت لورين كود كلا من «ساندرا بيرت» و«ليند ساي دورفي»، شاركتها التحرير لمؤلف: تغيير أنماط التفكير: المرأة في كندا. تورنتو، ماكيلاند & ستوارت، 1988 (طبعت عام 1990، 1991، 1992). كما تشارك ثلاثتهن في تحرير الطبعة الثانية من ذات

المؤلف، وهي طبعة منقحة ومزيدة، ومضاف لها ثلاثة فصول جديدة، وذلك في العام 1993 (وأعيد طبعها 1994).

كما شاركت كل من «شيلاموليت» و«كريستين أوفرول» التحرير لمؤلف: وجهات نظر نسوية: مقالات فلسفية عن الضمائر والأخلاق. تورونتو: مطبعة جامعة تورنتو، 1988. وأما مؤلف: تغيير الأساليب: ممارسة التحول النسوي. فقد شاركت في تحريره كل من «ساندرا بيرت» 1995.

كذلك فقد شاركت في تحرير: التأويلات النسوية لهانز - جورج غادامر. في إعادة قراءة الشريعة الكنسية، المحرر العام، نانسي توانا. مطبعة جامعة بنسلفانيا، 2003. وأخيراً وليس بآخر، موسوعة النظريات النسوية (محرر عام). لندن: روتليدج، 2000. 3-ترجمات:

قامت لورين كود بالمشاركة مع «كاثرين هامر» بترجمة المؤلف الفرنسي لـ«ميشيل لودوف»: جنوسة المعرفة عن الفرنسية Le Sexe du savoir (باريس: أوبير، 1998)، نيويورك: روتليدج، 2003.

### ومن أهم مقالاتها:

1. «نظرية المعرفة النسوية والأنطولوجيا». موسوعة الفلسفة، المجلد التكميلي. شركة ماكميلان للنشر، 1997.

2. «نظرية المعرفة النسوية». موسوعة روتليدج للفلسفة. لندن: روتليدج، 1998.

3. هل جنس العارف مهم من الناحية المعرفية؟ ما وراء الفلسفة، المجلد 12، العددان 3 و4، يوليو/أكتوبر، 1981. وتمت إعادة طباعته مع حاشية لكل من تيرينس بينوم وويليام فيتك (محرران). الفلسفة التطبيقية، نيويورك: مؤسسة ما وراء الفلسفة، 1988.

4. نحو مسؤولية معرفية «الفلسفة والبحوث الظاهرانية» المجلد الخامس والأربعون، العدد 1، سبتمبر 1984.

5. «الأب والابن: دراسة حالة في المسؤولية المعرفية». The Monist، المجلد 66، No.2، أبريل، 1983.

6. «ما هو الطبيعي عن نظرية المعرفة الطبيعية؟» مجلة الفلسفة الأمريكية الفصلية، المجلد 33، رقم 1، يناير 1996 (1 - 22). أعيد طباعته في لين هانكينسون نيلسون وجاك نيلسون (محررين) النسوية وغيرها من التفسيرات المعاصرة لكوين. جامعة بارك، PA: ولاية بنسلفانيا برس، 2003.

7. «كيف نفكر تفكيراً عالمياً؟ توسيع حدود الخيال». هيباتيا: مجلة الفلسفة النسوية. المجلد 13 (2)، ربيع 1998 (73 - 85). أعيد طباعته في أوما نارايان وساندرا هاردينغ (محرران) نقد مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد - استعماري ونسوي. بلومينغتون: مطبعة جامعة إنديانا، 2000.

8. «الازدهار». الأخلاق والبيئة، 4 (1)، 1999 (63 - 72).

9. «التفكير في التفكير البيئي». جزء من ندوة عن كتابها التفكير البيئي: سياسات الموقع المعرفي الذي عقد في اجتماعات الجمعية الفلسفية الكندية 2006. هيباتيا: مجلة الفلسفة النسوية، 23: 1، 2008 (187 - 203)

10. اللايقين المصطنع: الإستمولوجيات المسيطرة والخيال البيئي، - Oñati Socio - Legal Series [online], 3 (5), 838 - 853, P841

### مشاركة مع أخريات مثل:

1. نظرية المعرفة النسوية، في أليسون جاغار & أيرس يونغ (محررات) الدليل للفلسفة النسوية. أوكسفورد: باسل بلاكويل، 1998.

2. الإستمولوجيات النسوية وحياة النساء، مع ليندا الكوف وإيفا فيدير (محررات)، الدليل إلى الفلسفة النسوية، أوكسفورد: باسل بلاكويل، 2007.
3. «المصداقية: سياسة الكيل بمكيالين». مع شيلا موليت، & كريستين أوفرول (محررات) وجهات نظر نسوية: مقالات فلسفية عن المنهج والأخلاق. تورونتو: مطبعة جامعة تورونتو، 1988.
4. وضع الذاتية في الحسبان، مع ليندا الكوف وإليزابيث بوتر (محررات) الإستمولوجيات النسوية. نيويورك، روتليدج، 1993.
5. يجب أن تكون النسوية نسوية بعد كل شيء؟ في ضد التفكير البطريركي: مستقبل دون تمييز؟ وقائع الندوة السادسة للرابطة الدولية لفلاسفة المرأة (إاف). ماجا بيليكان - إنجل أوترينخت (محررات): جامعة VU، 1993.
6. «يجب أن تكون النسوية نسوية بعد كل شيء»؟ في مايكل كراوس، النسوية: خلاصة وافية. نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2010.

### ثالثاً: معالم فلسفة كود ومنهجها

تصف لورين عملها البحثي بكونه استجواباً للسياسات المحلية والعالمية للمعرفة التي تؤدي إلى الإضرار بالبشر والطبيعة على حد سواء، وتضرب مثالا على ذلك بأن الإستمولوجيات الفلسفية التقليدية تعزز وتساهم في استغلال كل من البشر والطبيعة من قبل العلوم والمؤسسات الغربية، لأنها تتضمن مبادئ تحجب دور العلاقات الاجتماعية والسياسية في عملية تكوين المعرفة.<sup>(1)</sup>

ومما سبق عرضه فهي تعمل الآن على مبادرة بناءاً لتطوير نظرية في المعرفة بديلة تتلافى العيوب السابقة للإستمولوجيا السائدة، وهي نظرية معرفة بيئية تتواشج فيها المعرفة والبيئة معا.

(1) See, Code. L. Epistemology, Feminist, In: Encyclopedia of feminist theories, Code.L (ed), Routledge, London, New York, 2000, (P170 - 173).

تركز لورين في نقدها لنظرية المعرفة السائدة على وضع الأبعاد الأخلاقية في صناعة المعرفة، وقد طرحت ذلك تفصيلاً في كتابها المعنون بـ «المسؤولية الأخلاقية» 1987، والذي تقول فيه: إن المسؤولية المعرفية لا تتحقق بمجرد الالتزام بمعايير «معرفية بحتة»، وتؤكد على أن التركيز في الإستمولوجيا على القيم والمسؤولية الأخلاقية سوف يؤدي إلى لفت الانتباه لأهمية السياق الاجتماعي للمعرفة، ومن ثم تؤدي هذه التحليلات إلى مفاهيم أكثر قوة للمسؤولية المعرفية كما تؤكد على أهمية العلاقات الاجتماعية والأدوار الاجتماعية بما هو معترف به كمعرفة.

والملاحظ من فلسفة لورين بشكل عام اهتمامها البالغ بالجانب التطبيقي العملي، وكيف يمكن توظيف البحث النسوي لتغيير حيوات النساء ورفع القمع الذي تعاني منه النساء والمهمشين والبيئة. وتنطلق لورين كود من خلال بحث دعائم نظرية المعرفة وتحلل وتنتقد في أساسات النظرية وتبين ما فيها من تحيز ذكوري وقمع للآخر الضعيف سواء كان المرأة أو المهمشين أو الحيوانات في الطبيعة، وقد خصصت كتابها المهم «ماذا يمكنها أن تعرف؟» لفحص نظرية المعرفة السائدة وفحص وتحليل نظرية المعرفة النسوية، وقدمت العديد من الرؤى والاقتراحات التي تحسن وتدعم نظرية المعرفة النسوية إلى جانب العديد من الانتقادات للأجزاء الضعيفة فيها. وقد قدمت اقتراحين مبتكرين تماماً، يتمثل أحدهما في افتراضها أن جنس العارف وكذلك الغرض من المعرفة المنتجة مهمان من الناحية المعرفية، بينما يتمثل الاقتراح الآخر في مصطلح النسبوية في الفلسفة النسوية. وتحلل لورين افتراضها الأول عن جنس العارف وما يستتبعه من ضرورة وضع السياق الاجتماعي والقيمي في الاعتبار ورؤية تأثيراتهم على المعرفة المنتجة، والواقع أن هذا الافتراض إنما هو مقدمة للوصول إلى افتراضها الثاني عن النسبوية المقيدة التي تضع كل ما سبق في الاعتبار، ولكنها ليست نسبوية مائعة وفضفاضة مثل النسبوية النسوية. فقد عملت على إصلاح ما به من نقائص فقدمت مفهوماً جديداً يعمل على تحقيق المساعي النسوية في المعرفة ويدحض آراء منتقدي النسبوية وهو ما أطلقت عليه «النسبوية المقيدة» Mitigated Relativism.

وقد قدمت لورين كذلك العديد من الدراسات الخاصة بالمجال البيئي، فنجد مثلا كتاب التفكير البيئي، والذي تحاول فيه إنتاج نظرية للمعرفة متوشجة بالبيئة، معرفة تضع في اعتبارها مصلحة البيئة كما تضع في اعتبارها خبرة الأثنى ودور الذاتية.

ولكن لورين تنطلق دائما من منطلق إبستمولوجي، فمثلا في آخر دراسة لها بعنوان «شكوك ورفض: المسؤولية المعرفية في مواجهة منكري التغيرات المناخية» عملت فيه لورين على تفنيد الأساس المعرفي الذي ينطلق منه منكري التغيرات المناخية، ووضعت أيضا تفسيرات للخلاف السائد بين كل من علماء المناخ والمفكرين البيئيين ومنكري التغيرات المناخية، وتوصلت في النهاية إلى أن المشكلة تكمن في الأساس المعرفي لديهم وكيف أن موضوعات المناخ تمثل تساؤلات الإبستمولوجيا الرئيسة بخصوص المسؤولية المعرفية والموضوعية والنزاهة.

وبالإضافة إلى ذلك خصصت لورين أكثر من دراسة عن موقع العارف أو العارفة داخل العمليات المعرفية المختلفة، وكيف أن المؤسسات المعرفية التي يفترض فيها المصدقية هي نفسها قائمة على التحيز الجنسي. ويتضح ذلك جليا في كتابها عن «الأماكن المخفية، مقالات في المواقع الجنسانية»، تقدم لورين في هذا الكتاب مناطق مخفية وجنوسية لأصحاب مواقع معرفية لهم مصداقية وقبول مجتمعي، وتحاول البحث فيما يدور في الداخل لكشف التمايز الجنسي الذي يقع داخل المؤسسات المعرفية أو المعرفة المؤسساتية. وليس هذا فحسب بل أيضا نوهت لورين إلى نقطة مهمة للغاية وغير مفحوصة تماما، مثل معرفة الخبراء المليئة بالتحيز وكذلك الشخصيات الناجحة التي يشهد لها بالمصدقية والشفافية في الأوساط العلمية والأكاديمية فنجد مثلا الحائزين على جوائز نوبل حينما يصرحون بشيء ما يصبح قانونا مصدقا فور النطق به ويلاقى القبول والمصدقية في المجتمع بل وتصبح حجته الخاصة: «هذا الشخص حاصل على نوبل»، وهذه مشكلة معرفية كبيرة طرحت لها لورين وحاولت إظهار أبعادها الخفية.

والخلاصة أن لورين تعمل على الانطلاق من الأساس المعرفي والتأكد من نزاهته وتركز على المسؤولية الأخلاقية والمصدقية والنزاهة الحقيقيين.

ومن حيث المنهج تستخدم كود منهج التحليل والمقارنة كثيراً جداً إن لم يكن دائماً، فهي دائماً ما تضع الافتراض أو التساؤل ثم تعوض محلة إياه في الفلسفات والآراء السابقة من الجذور في الماضي وحتى الثمار والمآلات المعاصرة، وتجمع كل الآراء تقريبا التي تناولت نفس الافتراض بصورة أو بأخرى وتفصيلاً وكأنها مرجع تاريخي. وكذلك المنهج النقدي، والذي يمثل الخطوة التالية بعد التحليل والعرض، حيث تنتقد كل الآراء تقريبا وتنحو منحى وسطا بين الأمور وتختار مفاهيم ومصطلحات محايدة.

ونقطة أخرى هنا، وهي أن كثيراً من أفكار لورين ثابتة وبها شيء من تكرار ولكنها تتناولها بأكثر من طريقة، فنجدها تنشر أشكال مختلفة من ذات الموضوع في مقالات منفردة أو تشارك بها في كتاب ولكن لا تقدم جديداً عن ذي قبل، فقط تنوع في العرض والتحليل، مما يعني مثلاً أنها تحدثت عن موضوع الذاتية في فصل في كتاب «ماذا يمكنها أن تعرف؟» سوف نجد نفس الأفكار في مقالات عدة أخرى منشورة في أماكن مختلفة وبأشكال مختلفة، ولكن جوهر الفكرة هو ذاته الموجود في دراساتها الأسبق.

ونلاحظ أن أسلوب لورين معقد بعض الشيء ولغتها صعبة في معظم الأوقات لا تفهم مطلقاً من قراءة أولى، وإنما تحتاج إلى قراءة ثانية وثالثة وربما رابعة. كما لا يمكن فهم لورين في جزئية معينة بعيداً عن الإطار العام لفلسفتها؛ وذلك لأنها دائماً ما تعرض الأفكار وهي تستند إلى عرض سابق لها، وكأن على القارئ أن يفهم ما يدور بذهنها وليس ما يقرأه فقط، لذلك ينبغي فهم الإطار العام قبل محاولة فهم جزئية معينة. كما أن طريقة كتابتها معقدة بعض الشيء فهي وبحسب وصف واحدة من أعمدة التأليف والترجمة في الوطن العربي في فلسفة العلم عموماً وفلسفة العلم النسوية خصوصاً، وهي الدكتوراة يمني طريف الخولي، تقول: «تكتب (لورين كود) بأسلوب يتحرى شيئاً من الإغراب والتعقيد، ويزيد هذا إكثارها من تقويس بعض الكلمات في السياق. كذلك تميل كثيراً إلى ضم كلمتين

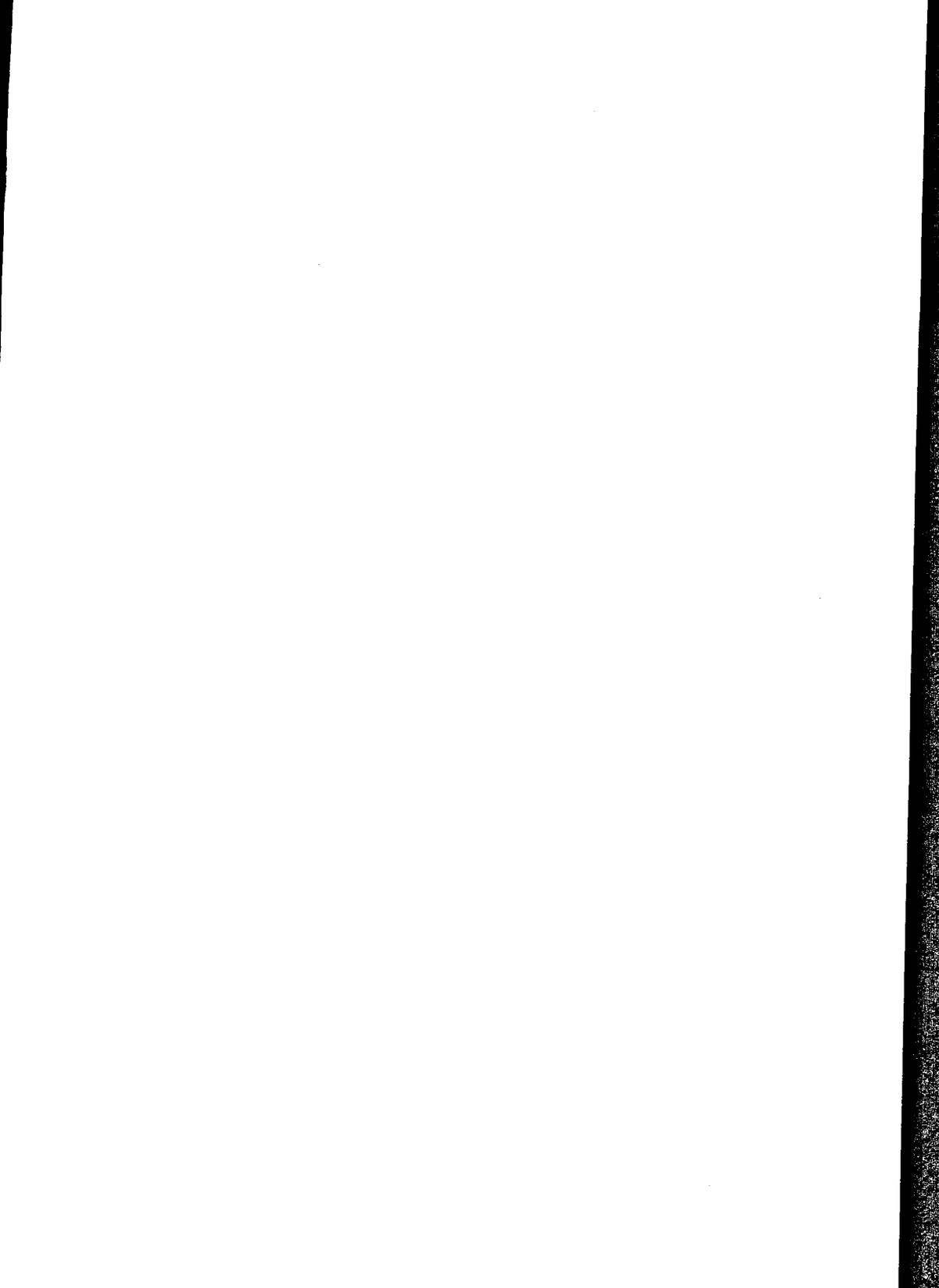
بينهما شارطة ليصنعا كلمة واحدة أو معنى متميزا. ويضاعف من تعقيد أسلوبها وصعوبته ميلها إلى الجمل المطولة من ناحية، ومن الناحية الأخرى الحديث بالتشبيهات الاستقرائية أو المجازية كأنها الأمر الواقع.<sup>(1)</sup> وبالطبع هذا يجعل أفكارها تحتاج إلى الكثير من التدقيق والعناية والعودة إلى سياق فلسفتها على العموم من أجل إيضاها.

(1) لورين كود، كيف تفكر تفكيراً عالمياً: توسيع حدود الخيال، في: أوما ناريمان وساندرا هاردنغ، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري نسوي، ترجمة يمني طريف الحولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الجزء الأول، العدد 395، ديسمبر 2012، (ص 123 - 142)، ص 124.

## الخلاصة

ومن الجدير بالذكر هنا أن الكتابات الحديثة للورين قد أصبحت تنحو صوب البساطة مثل الكتابات العادية، وأذكر منها على سبيل المثال العمل الأخير لها عن التغيرات المناخية والذي سبق ذكره.

ولكن يبقى تفرد لورين كود بالتعامل مع القضايا الفكرية بمنطق الحكماء، فهي لا تصدر أحكاماً ولا تستنبط قضايا بدون فحص الأساس المعرفي المكون لها وتبيان الخطأ النابع بداخله ومن ثم يصبح بداهة تغييرها من قبل واضعيها.



## الفصل الثاني

# الإبستمولوجيا النسوية نسبوية

«نريد من البشر أن يتحملوا نوعاً من المخاطرة فيما يتعلق باحتمالات وجود خطأ في اعتقادهم، وهكذا فنحن لا نريد منهم أن يبالغوا في التوجس فلا يعتقدوا بأي شيء، لكن في الوقت نفسه لا نريد من البشر أن يسعوا إلى الحقيقة بكل طاقاتهم على حساب احتمال وجود أخطاء واسعة النطاق في اعتقاداتهم»<sup>(1)</sup>

□ تمهيد: إطلالة عامة على التطور التاريخي للإبستمولوجيا

□ أولاً: دور الإبستمولوجيا في الفلسفة النسوية

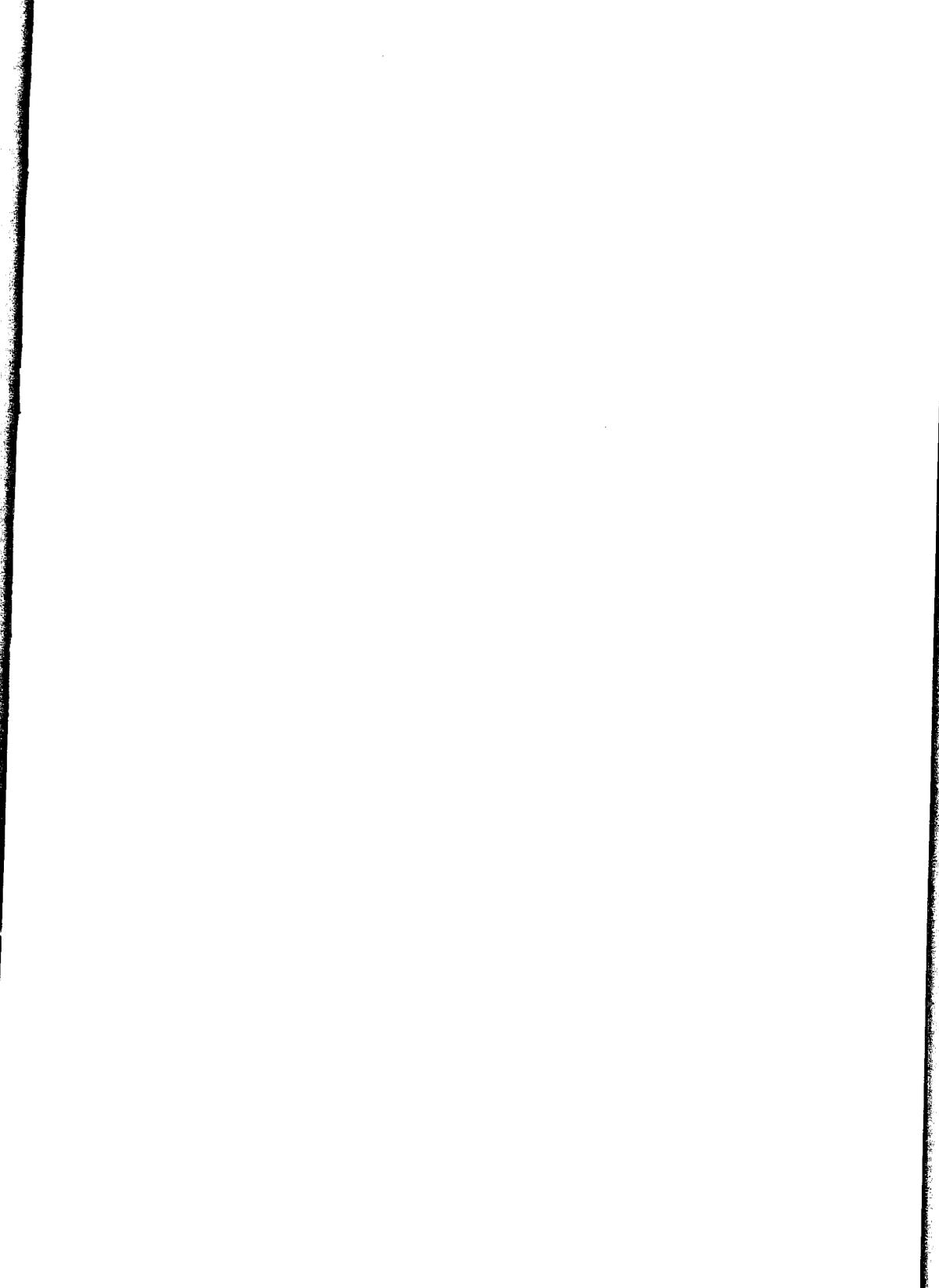
□ ثانياً: النسبوية في معالم الإبستمولوجيا النسوية

□ ثالثاً: الدور الثوري للإبستمولوجيا النسوية النسبوية

□ رابعاً: الميثودولوجيا النسوية منهج نسبي

□ الخلاصة

(1) دنكان بريشارد، ما المعرفة؟، ترجمة مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، العدد 404، سبتمبر 2013، ص 79.



## الفصل الثاني

### الإبستمولوجيا النسوية نسوية

تمهيد: إطلالة عامة على التطور التاريخي للإبستمولوجيا

قبل البدء في الدخول إلى عرض وتحليل الإبستمولوجيا النسوية، وجدت الباحثة أنه من الأفضل أن نبدأ بعرض تطور تاريخي للإبستمولوجيا الكلاسيكية كمدخل ومعبر للإبستمولوجيا النسوية؛ حتى يتبدى لنا أن الإبستمولوجيا النسوية تظهر وكأنها نموذجًا إرشاديًا جديدًا يحلل وينقد ويعالج عيوب النموذج الإرشادي القائم، وهو الإبستمولوجيا الكلاسيكية، مع الوضع في الاعتبار أن النسوية هي السمة الأساسية والمميزة للإبستمولوجيا النسوية.

#### لماذا النسوية ولماذا الإبستمولوجيا؟

ما هي الأهمية التي تضطلع النسوية والإبستمولوجيا في تحقيقها لنظامي التفكير والفعل الإنسانيين، والتي تجعلها، أي الأهمية، منطلق دراستنا للنسوية الإبستمولوجية عند لورين كود؟

تأتي الإبستمولوجيا كأحد فروع الفلسفة الثلاث الرئيسة وهي: الأنطولوجيا والإبستمولوجيا والإكسيولوجيا، لتحتل في عصرنا الراهن من مباحث الفلسفة مكان القلب والمركز؛ فهي تهتم بأكثر الجوانب أهمية في حياة الإنسان، وهو الجانب الخاص بالتكوين المعرفي للإنسان الذي تميزه من سائر الأحياء، وكيف يرى العالم من حوله ويعبر عنه،

لذلك فهي من الأهمية بحيث تكاد تتساوى مع أهمية الوجود الإنساني ذاته؛ فهي ما تشكل جوهر حياة البشر.

وتقوم الإستمولوجيا بدراسة عملية إنتاج المعرفة: كيف نحصل عليها؟ وكيف تتأكد من كونها حقيقية، أو قل صادقة؟ ولعلنا في غنى أن نوضح قيمة كونها صادقة أو حقيقية، فالموضوع ظاهر جلي؛ فجميعنا يفهم ما معنى وقيمة أن كوننا نمتلك معرفة حقيقية من كوننا نمتلك معرفة خادعة من الممكن أن تؤدي إلى تشكيل حياة الإنسان على وعي خاطي، ومن ثم حياة زائفة. يهتم الإنسان طوال حياته بتحقيق أهداف معينة يضعها هو، ويعمل على دراسة السبل المؤدية إليها، لذلك إن لم يمتلك المعرفة الحقيقية التي تؤهله لذلك فلن يحقق أهدافه وسوف تضيع حياته هباءً ويذهب سعيه سدى، هذا على المستوى العملي العاجل.

لكن الفلسفة عادة ما تهتم بمشكلات أجل خطراً من تلك العملية العاجلة، فهي توجّه دائم نحو الأسس والجذور<sup>(1)</sup>. وحين تهتم الفلسفة بمشكلات المعرفة فليس ذلك إلا لأن المعرفة عموماً والمعرفة العلمية خصوصاً أظهرت عبر تاريخها محطات لا حصر لها، ركن عندها العلماء والمفكرون إلى راحة اليقين، فإذا بهم تظهر بعد حين من الدهر دروبا من المشاهدات المزلزلة لهذا اليقين المقتضة لهذه الراحة، فيعيد الإنسان بحثه عن يقين آخر أكثر أمناً وراحة ورسوخاً وذلك عبر بحثه وسعيه لفض التناقضات وحل الأزمات التي تظهر فيما عقد عليه معارفه، وتكرر ذلك مرات لا حصر لها عبر تاريخ الإنسانية (ولعل ذلك ما حدا بفلسفة العلم أن تهتم اهتماماً بالغاً بتاريخ العلم). فكان أن شك الإنسان فيما يعرف شكا لم يقم بعده يقين إلا في أذهان السذج منهم. وكان أن نهضت الإستمولوجيا الحديثة لمعالجة هذه الأزمة التي تركت شرخاً غائراً في جوهر الإنسان، في عقله ومعرفته، محاولة بناء تصور عن طبيعة المعرفة، وهل هي حقاً معرفة عن العالم الخارجي أم هي مجرد تمثلات ذهنية وبناءات موازية للعالم في الذات العارفة ليس إلا؟

(1) هذا وإن رغبت الفلسفة النسوية عن هذا التوجه الجذري الأسسي واعتبارها (أي الأسسية) نزعة مصدرها الحنين إلى يقينيات ومطلقات الحداثة وما قبلها؛ فتحوّلت (أي الفلسفة النسوية) عن أسس المعرفة إلى تفعيلاتها ونسبويتها... إلخ.

ولماذا النسوية تحديدًا؟ ذلك لأن الإيستمولوجيا النسوية نسوية، بينما الإيستمولوجيا الكلاسيكية أسيية. فالإيستمولوجيا الكلاسيكية تقوم على افتراض أن هناك مجموعة من المعايير والقوالب والأسس المحددة سلفًا من قبل الجماعة العلمية التي أقرتها وتعتبرها حقيقة مطلقة، أما الإيستمولوجيا النسوية فأهم معلم من معالمها أنها نسوية: ترفض أن تكون هناك معايير قبلية ثابتة للمعرفة، بينما تضع في اعتبارها العديد من الملامح الأخرى للمعرفة، مثل، جنس العارف والذاتية ونسبية الحقيقة. كما أن الإيستمولوجيا النسوية يتركز اهتمامها على تفعيل الإيستمولوجيا ودورها في حياة البشر وفي تغيير الواقع؛ لذلك، تؤكد النسويات دائمًا أن الإيستمولوجيا النسوية هي إنتاج معرفة بديلة من أجل تغيير الواقع الذي أهملته الإيستمولوجيا الكلاسيكية وغاصت في الجانب النظري تحلل وتنتقد دعاوي المشككين في إمكانية قيام معرفة، حتى نسيّت الهدف والمسعى الأساسي، وهو إنتاج معرفة تشكل حياة البشر وتتعامل مع واقعهم المعيش وتسهم في صياغته وتكوينه.

وقد يوضح هذا كون الإيستمولوجيا موضوع مهم للإنسان في كونه إنسانا لا يتوقف على دارسي الفلسفة فقط، وإنما هي إنسانية الإنسان ومضمن وجوده واستمراره في الحياة، وذلك على الرغم مما يظهر لنا من كونها موضوع مجرد ينتمي إلى الأوساط الأكاديمية فقط، وهذا ما يؤكد عليه دنكان بريشارد حين يقول: «نحن نهتم بالمعرفة لأنها ذات أهمية جوهرية للحياة التي تتضمن قيمة تجعلها تستحق أن يعيشها الإنسان، ربما كانت مسائل الإيستمولوجيا ذات طابع تجريدي، بيد أن أهميتها لحياتنا مسألة حيوية بكل تأكيد»<sup>(1)</sup>. لذلك وجب التأكيد من قبل النسويات على هذه الأهمية المتعينة في الواقع الاجتماعي والحياتي لمبحث الإيستمولوجيا للإنسانية جمعاء، أكثر من مجرد دراستها كموضوع مجرد ينتمي إلى المباحث الأساسية في الفلسفة. ولرّلا، ومن المفترض أن تنطلق الفلسفة نفسها من حيوات البشر؟

ما ينبغي أن ندلف مباشرة إلى النسوية الإيستمولوجية عند لورين، والتي نهضت بالأساس لنقد وإصلاح الإيستمولوجيا السائدة، ونحن لم نعرض بعد إلى هذا الذي تم نقده

(1) دنكان بريشارد، ما المعرفة؟، مرجع السابق، ص9.

وإصلاحه، أي الإستمولوجيا السائدة؛ لأن النقد هو تحليل وتفنيدي لعناصر رؤية أو توجه ما، وكذلك الإصلاح فهو إعادة التركيب ولكن بترتيب مباين، وما لم نرسم معالم هذا المنقود خرج الكلام عن هذا النقد كصورة بلا مضمون. كذلك فإن البناء الجديد لابد من تبيان ذلك الذي يتميز عنه حتى نتلمس حدود هذا التمييز. وانطلاقاً مما نعرفه من اهتمام بالغ للفلسفة بإيضاح المفاهيم وتحديد المصطلحات؛ فاللغة والمصطلحات هي «صورة الحياة» بحد تعبير فتنجشتين؛ فإن أول ما يجب علينا في البداية هو استعراض مفهوم الإستمولوجيا أو نظرية المعرفة.

### أ- المفهوم:

لغة: «تأتي كلمة إستمولوجيا من كلمتين يونانيتين: إبيستيمه episteme وتعني معرفة، ولوجوس logos وتعني دراسة كذا (أو نظرية كذا). وفي اللغة الإنجليزية يستعمل تعبير نظرية المعرفة theory of knowledge بالتعاوض مع كلمة إستمولوجيا»<sup>(1)</sup>

اصطلاحاً: الإستمولوجيا، هي التي تهتم بدراسة المعرفة، كيفية الحصول على المعرفة، طبيعة المعرفة ومصادرها وتركيبها وحدودها، كيفية الوصول في النهاية إلى معرفة يمكن الاعتماد عليها، أي معرفة صادقة عن العالم الخارجي، إنتاج المعرفة... هذا هو مجال الإستمولوجيا<sup>(2)</sup>.

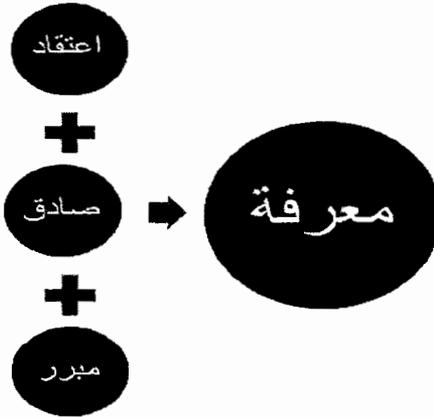
(1) وليم جيمس إيرل، مدخل إلى الفلسفة، عادل مصطفى، مراجعة يمني طريف الخولي، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011، ص 45.

(2) هنا وجب التنويه على أن «مفهوم الإستمولوجيا في أغلب الخطابات الفلسفي المعاصر قد تعقد كثيراً بحيث لم تعد الكلمة تعني ما كانت تعنيه في الماضي، أي لم تعد هي نظرية المعرفة التقليدية. فهذه الأخيرة تهتم بجميع ألوان المعارف دون تخصيص، أي بقدرتنا العارفة أياً كان موضوع المعرفة. بينما اختصت الإستمولوجيا الآن بصنف خاص من المعرفة هو المعرفة العلمية... فالإستمولوجيا هي نظرية الإنتاج النوعي للمفاهيم العلمية». المرجع السابق، هامش صفحة 45.

ولكننا هنا سوف نركز على الإستمولوجيا التي تتناولها لورين كود وهي المعنى الموضح قبلاً بأنها عملية إنتاج المعرفة وهي التي تناقشها في كتاباتها وتهتم بها التسوية في محاولتها لإنتاج صورة بديلة للمعرفة تحمل خبرة النساء على كل الأصعدة وخاصة الوعي الجمعي.

## ب- بنية الإستمولوجيا:

مما تتكون نظرية المعرفة؟ بداية، تبدأ عملية تكون المعرفة من خلال تصور أو اعتقاد بشيء ما يدور في العقل، ولكن هل كل تصور أو اعتقاد يعد معرفة أم أن هناك شروط لهذا التصور أو الاعتقاد لكي يمكننا اعتمادها كمعرفة؟ بالطبع هناك شروط، وهي أن يكون هذا التصور أو الاعتقاد صادقاً، وصدق الاعتقاد يعني أنه ينقل صورة صحيحة عن العالم الخارجي، ومعيار هذه الصحة التي تتمتع بها هذه الصورة هو أن تكون مبررة. إذن المعرفة هي: اعتقاد صادق مبرر، وهكذا يكون لدى المرء معرفة حينما تتكون لديه معادلة من ثلاثة حدود كالتالي:



ولنحلل كل طرف من أطراف المعادلة السابقة:

الاعتقاد: وهو الشرط الأول والأكثر أهمية، فلا يمكننا امتلاك معرفة من الأساس بدون أن يكون لدينا مجموعة من الاعتقادات. ولكن من الواضح أيضاً أن ليس كل اعتقاد يصلح لأن يكون معرفة، لذلك وضعت شروط أخرى ضرورية للحكم على صلاحية هذا الاعتقاد لكونه يمثل معرفة أم لا، وعلينا أن نميز بين نوعين من الاعتقاد لضمان عدم حدوث لبس في الموضوع، فالاعتقاد المقصود بتكوين المعرفة هنا هو الاعتقاد أن كذا من الممكن أن تكون كذا، وليس الاعتقاد في (شيء ما) والذي يعني إيماني الشخصي به مثل أنني أعتقد

أو أومن بأن هناك خلود بعد الموت<sup>(1)</sup>، فالاعتقاد يجب أن يحتوي على قضية قابلة للتحليل والاستدلال الموضوعي، والآن بعد امتلاكنا مجموعة من المعتقدات القضوية يمكننا أن نذهب إلى الطرف الثاني للمعادلة.

الصدق<sup>(2)</sup>: لكي يكون الاعتقاد معرفة، عليه أن يكون صادقاً. وهنا نشأت مجموعة من النظريات تحاول كل منها وضع مفهوم للصدق، ماذا يعني كون قضية ما صادقة؟

في البداية كان يجب توضيح نقطة مهمة وخاصة بالمفهوم هنا، وهي أن الصدق المقصود هنا هو صدق القضايا، وبالتحديد الصدق المنطقي، أي ذلك المتعلق بمدى مطابقتها للقضية من عدمها للحقيقة الواقعة، وليس صدق الحقيقة الواقعية في ذاتها. ونجد هنا نظرية اللانظرية، وهي تنكر حاجتنا إلى الصدق من الأساس. ونظرية التناظر، وهي الأكثر قبولاً، وترى أن القضية صادقة في حالة تناظرها مع الواقع، أي أنها مطابقة للواقع. ونظرية التساوق، وتعني الاتساق مع جميع العبارات الصادقة الأخرى. والنظرية البرجماتية، أي كونها مفيدة تحقق منفعة. ونظرية إمكانية الإقرار، وتعني التبرير الملائم، أي هناك ما يبرر صدقها.

يأتي التبرير الطرف الثالث في تحليل القياس المنطقي للمعرفة، ولكن ماذا نعني بالتبرير؟ «لغة: برر عمله زكاه وذكر من الأسباب ما يبيحه ويجوزه ويسوغه. واصطلاحاً: عملية عقلية تدفع المرء دون شعور منه إلى اصطناع أحكام، وهذه الأحكام تستند إلى انفعالات وإلى أسباب قد تكون خيرة أو شريرة.»<sup>(3)</sup>

(1) أي أن القضية موضوع الاعتقاد يجب أن تخضع لمبدأ «التحقق» عند الوضعيين المناطقة، والتي انقلبت مع كارل بوبر إلى مبدأ «القابلية للتكذيب والاختبار التجريبي». وهو ما لا تخضع له قضايا الاعتقاد القائم على الإيمان الغيبي مثل الاعتقاد بالخلود بعد الموت.

(2) المصطلح الإنجليزي Truth يحمل هذه البدائل العربية الثلاث الحقيقة/ الحق/ الصدق بالكفاءة نفسها. وهي لا تخلو من ترادف وتراوح يشمل مجالات الفلسفة الأساسية: الحقيقة للوجود أو الأنطولوجيا، والحق للقيمة أو الإكسيولوجيا والصدق للمعرفة أو الإبيستمولوجيا. ينمي الخولي في صفحة 173 من هوامش ومراجع «نحو توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي. رؤية فلسفية، في قضايا فكرية، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد 43، العدد 2، (أكتوبر - ديسمبر) 2014، ص 119 - ص 178.»

(3) مراد وهبه، المعجم الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2016، ص 188.

عقد الفلاسفة - وبالأخص التحليليون - آراءهم على أن المعرفة هي اعتقاد صادق مبرر، وأن هذه هي الشروط الكافية للمعرفة، واستقر الأمر إلى حد ما، إلى أن ظهر مقال في مجلة فلسفية شهيرة وهي مجلة تحليل «Analysis» وتحت عنوان: هل الاعتقاد الحقيقي المبرر يُعد معرفة؟ Is Justified True Belief Knowledge? وكان المقال لأستاذ جامعي هو إدmond جيتير Edmund Gettier<sup>(1)</sup> يبحث عن ترقية سريعة، فاستلفت الموضوع اهتمامه وقرأ عنه، فإذا به يجد أمثلة تؤكد أن الشروط الأساسية التي تم الاتفاق عليها هي شروط غير كافية للمعرفة، ووضح جيتير ذلك في مقال له لا يتجاوز الثلاث ورقات. وتوصل إلى أمثلة أثبت من خلالها أن المرء يستطيع أن يمتلك اعتقادا حقيقيا عن طريق الصدفة، من خلال فرضيات خاطئة، ولكن لن يكون لديه معرفة حقيقية على الرغم من انطباق الشروط السابقة. أثار الجدل وبدأت موجة جديدة من تحديد شروط للاعتقاد لكي يكون لنا معرفة صحيحة، وقد صيغت هذه الأزمة تحت مسمى «معضلة جيتير»<sup>(2)</sup>، والتي كان موجزها أن الاعتقاد الصادق

(1) هو فيلسوف أمريكي ولد عام 1927 ويعمل الآن أستاذاً في جامعة ماساتشوستس.

(2) من الأمثلة التي ذكرها جيتير لتوضيح فكرته في أن الاعتقاد الحقيقي المبرر ليست شروطا كافية لإنتاج معرفة الآتي: «تخيل أن رجلا، ولنفترض اسمه جون، كان ينزل درجات السلم في الصباح ويرى أن الوقت الذي تشير إليه الساعة الكبيرة التي في الصالة هو 8,20. على هذا الأساس يتوصل جون إلى الاعتقاد بأن الوقت هو 8,20 صباحا، وهذا الاعتقاد حقيقي لأن الساعة فعلا كانت تشير إلى 8,20 صباحا. علاوة على ذلك، فإن اعتقاد جون مبرر لأنه يستند إلى أسس رصينة. على سبيل المثال، لقد اعتاد جون نزول السلم كل صباح في هذا الوقت تقريبا، لذلك فهو يعرف أن الوقت لابد أن يكون صحيحا تماما. كذلك فإن الساعة كانت دقيقة جدا إلى درجة موثوق بها في الإشارة إلى الوقت منذ سنوات طويلة وليس لدى جون أي سبب يدعو إلى الشك في أنها غير دقيقة الآن. وهكذا فإن لدى جون الكثير من المبررات الوجيهة التي تدعوه إلى اليقين بأن الوقت الذي تشير إليه الساعة كان صحيحا تماما. لنفترض أيضا أن الساعة، وهذا شيء مجهول بالنسبة لجون، كانت قد توقفت منذ 24 ساعة ماضية، بحيث أن جون الآن يتوصل إلى اعتقاده الحقيقي المبرر من خلال النظر إلى ساعة متوقفة عن العمل. من الناحية البديهية، إذا حصلت مثل هذه الحالة فإن جون سوف يفترق حتما إلى المعرفة على الرغم من أنه قد مر بالملاسات التي تقتضيها الجوانب الثلاثة للمعرفة. هكذا فإن القول بأن جون لديه اعتقاد حقيقي هنا يصبح مسألة تتعلق حتما بالخط... لو كان جون قد نزل السلالم قبل ذلك، أو ربما بعد ذلك بلحظة - أو إذا كانت الساعة قد توقفت عند وقت مختلف قليلا - لكان قد حصل على اعتقاد زائف عن الوقت من خلال النظر إلى هذه الساعة. إذن بإمكاننا الاستنتاج أن المعرفة ليست ببساطة مجرد اعتقاد حقيقي مبرر. أنظر:

دنكان بريشارد، ما المعرفة؟، مرجع سابق، ص 52 - 53.

المبرر ربما يكون ضروريا ولكنه ليس كافيا، وهنا عاد البحث من جديد في تحديد الحد الأدنى من الشروط اللازمة لاكتساب المعرفة، وانحسرت الجهود المبذولة في هذا الحقل فقط.

### ج- مصادر المعرفة:

من أين نحصل على الاعتقادات التي من خلالها تتكون لدينا المعرفة؟ وهنا توجد نظريات ثلاث، الأولى: أنني أحصل عليها من خلال الحواس. والثانية: العقل. والثالثة: الحدس. وهنا، وبشكل موجز، يمكننا القول بالمصادر التي نكون منها اعتقاداتنا من خلال العرض لثلاثة مذاهب أساسية للمعرفة وهي:

1- المذهب التجريبي Empiricism.

2- المذهب العقلي Rationalism.

3- المذهب الحدسي Intuitionism.

المذهب التجريبي كان تركيزه على الإدراك الحسي والحواس الخمس لدى الإنسان، وأكد أن الإنسان يكتسب المعرفة من خلال الخبرة الحسية، والتجارب التي يمر بها تجعله يستطيع تكوين معارف جيدة وتحقيق قواعد ينطلق من خلالها في تكوينه المعرفي. أما المذهب العقلي فكان جُل اهتمامه بالعقل وأكد أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة التي تأتي من خلال العقل وانتقدوا المعرفة الحسية لأن الحواس لا تصدق دائما وأنه من الأفضل الاعتماد على العقل. وأما المذهب الحدسي القائم على الاستبطان، أي المعرفة والملاحظة الذاتية للأفكار والأحاسيس العقلية مثل الجوع والألم، فأكدوا على أن المعرفة موجودة بداخل الإنسان لا في العالم الخارجي وأن عليه فقط أن يكتشفها ويخرجها.

### د- حدود المعرفة

هل معرفتنا محدودة؟ هل يستطيع الإنسان أن يصل إلى الحقيقة الكاملة؟ هل للمعرفة حدودا لا تتخطاها؟ تم تناول الموضوع من قبل التجريبيين، وكان شعارهم:

(المعرفة حسية)، أي التي نحصل عليها من خلال الحواس. وعلى رأسهم الفيلسوف الشهير «جون لوك»، والذي قال بأن العقل صفحة بيضاء تنتقش عليها تصورات العالم الخارجي مكونة المعرفة. وربما تشابه هذا التعريف مع تعريف الفلاسفة المسلمين كثيراً، فقد فسروا المعرفة على أنها: «انتقاش النفس بصورة العالم، حتى تصير عالماً مثله»<sup>(1)</sup>

□ العقليون والمثاليون: يقولون بأن هناك مبادئ متصلة بالعقل ولا يمكن اكتسابها بالخبرة الحسية، وأنه بالعقل يمكننا التوصل إلى المعرفة الحقة واقفين بذلك في مواجهة الشكاك.

□ الشكاك: رفضوا وجود معرفة من الأساس، استناداً إلى أننا لا ندرك الواقع بشكل مؤكد لكي نكون من خلاله معرفتنا، وأن العالم مجرد تصورات في الذهن، وليس ما هو واقع فعلاً، فكيف نمتلك فيه معرفة أو نبحت فيه عن حقيقة؟!

وهكذا ثارت الجدالات ما بين القائلين بأن المعرفة اليقينية تأتي عن طريق الحواس من ناحية، والقائلين إنها تأتي فقط من خلال العقل من ناحية أخرى، وبين القائلين إن معرفتنا مستحيلة من ناحية ثالثة. إلى أن جاء الفيلسوف الكبير «كانط» بكتابه «نقد العقل الخالص» ونقد فيه كل الاتجاهات، وقال بالمعرفة القبيلة والمعرفة البعدية، كما وضع أيضاً تصورا مبتكراً للملكة الخيال. وظل النقاش دائراً حول المعرفة اليقينية، هل هي حقيقة أم ليست موجودة أصلاً وإنما هي احتمالية؟ أم معرفتنا بالعالم الخارجي مستحيلة وأنه فقط ظن خادع. ومن ثم ظهرت نظريات تتناول موضوع المعرفة بشكل يختلف عن قناعات كل نظرية.

### هـ. نظريات في المعرفة

أخذت الإستمولوجيا في التطور، وظهرت بها العديد من التيارات التي تبحث من خلال جانب مختلف ورؤية مختلفة عن الأخرى. وكما أوضحنا سابقاً، فإن مفهوم

(1) الإمام الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دُنيا، ط3، دار المعارف، مصر، ص5.

الإبستمولوجيا نفسه قد تطور كثيراً حتى أصبح لا يقتصر على معالجة موضوع إنتاج المعرفة فقط، وإنما أصبح علماً مستقلاً يُعنى بالمفاهيم النوعية للعلوم، وأصبح لكل علم إبستمولوجيا تعنى بالمفاهيم النوعية الخاصة بهذا العلم تحديداً، ولذلك ظهرت إبستمولوجيات متعددة مثل:

Religious Epistemology	الإبستمولوجيا الدينية
Naturalistic Epistemology	الإبستمولوجيا الطبيعية
Moral Epistemology	الإبستمولوجيا الأخلاقية
Social Epistemology	الإبستمولوجيا الاجتماعية
Feminist Epistemology	الإبستمولوجيا النسوية

وقد ظهرت الإبستمولوجيا النسوية كمحاولة لإعادة إنتاج المعرفة في حقل الفلسفة النسوية التي بدأت رحلة البحث والتنقيب والتحليل عن مدى معاناة الأنوثة على مر الأزمان من الاضطهاد والظلم والتهميش في العلم والفلسفة، ولماذا لم يظهر لهن مشاركات في العلم والفلسفة بهذا الشكل المثير للاستغراب؟ وكأنهن تم محوهن بعناية بالغة وبحيث لم يُترك أي أثر للتعقب. ولكن جاءت النسويات باحثات محللات عاكفات على النصوص القديمة؛ لتبحث عن سر اختفاء المرأة من مجال إنتاج العلم والفلسفة. فمن غير المعقول ألا يكون هناك إسهاماً مطلقاً، ولو كان ضعيفاً. وفرضاً بصحة ما سبق، وإنهن لم يسهمن بشيء في العلم والحضارة، كيف حدث؟ وما هي العوامل التي أدت لذلك؟

كان المنطلق الأساسي والتساؤل الأول للنظرية النسوية قائماً على: لماذا يبدو لنا العالم بالشكل الذي هو عليه الآن؟ ولماذا يظهر الرجل كونه جوهر خالص والمرأة كونها آخر؟ وهذا التساؤل يعود في جذوره إلى سيمون دي بوار في عام 1952 حينما قالت في كتابها الشهير والمؤسس للحركة النسوية «الجنس الآخر»: «إن تمثل العالم كما هو، إنما هو من

عمل الرجال، إنهم يصفونه من وجهة نظرهم الخاصة، ثم ينطلقون من كون هذه الرؤية تمثل الحقيقة المطلقة»<sup>(1)</sup>. لذلك، انصب عمل النظرية النسوية على كشف رؤية الرجل للعالم وكيف أنها شكلت حياة الجميع، المرأة، والمهمشين والبيئة، فقط أصبح الرجل الأبيض الغربي هو النموذج للرجل المتعلم والناضج، وقد قدمت لورين كود طرحها للإستمولوجيا النسوية من هذا المنطلق أيضا؛ فهي تعتبر أن نظرية المعرفة التي قام بإعدادها الفلاسفة المتخصصين في التيار السائد في الفلسفة هي أيضا من صناعة الرجل. وإذا كانت المعرفة التي تشكل حيوات النساء خصوصا والمهمشين والبيئة عموما من صناعة الرجل فكيف نتوقع منها أن تعبر عنهم أو حتى تعرض لمشكلاتهم؟! وبالطبع سوف تكون معرفة معبرة فقط عن رؤية الرجل الأبيض الغربي للعالم وتمثله. فالمعرفة المنتجة هي معرفة مهيمنة ومتسلطة على الأطراف الأخرى، تنطلق من كون الرجل الغربي هو الوحيد القادر على صناعة المعرفة والعلم وتشبيد الحضارات. وتقول كود عن المعرفة السائدة التي يعتبرها المجتمع الغربي حقيقة مطلقة: «إن رؤية الرجل الأبيض للعالم تعتبر هي الحقيقة المطلقة عما ينبغي أن نعرف به العالم ونقدمه»<sup>(2)</sup> أي أن رؤيته تعكس الطريقة المثلى لما ينبغي أن يكون عليه.

وتحلل كود أيضا كيف أن الادعاءات السابقة تؤكد لها الصورة التي يعكسها العلم عن المرأة وكيف أنها أدنى من الرجل في المجالات العلمية وخبرتها أقل من خبرة الرجل، فكيف تنصف المرأة معرفة منتجة من قبل الرجل؟ وكما ذكرت سيمون دي بوار مقولة لمغمور مدافع عن حقوق المرأة تقول: «قال أحد أنصار المرأة المغمورين: «كل ما كتب عن المرأة من قبل الرجال يجب أن يثير الشبهات لأنهم خصوم وحكام في الوقت ذاته. وقد سخروا اللاهوت والفلسفة والقوانين لخدمة مصالحهم»»<sup>(3)</sup> ولذلك أصبح ظاهرا بدهة كون نظرية

(1) According to Code.L.What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge, Cornell University Press,Pix.

(2) Ibid. Pix.

(3) سيمون دي بوار، الجنس الآخر، ترجمة لجنة من أساتذة الجامعة، ص.8.

المعرفة السائدة في حاجة إلى إعادة إنتاج وأصبحت مشروع نسوي ملح ومهم في الوقت ذاته.

لذلك قدمت كود فحصاً وتحليلاً لنظرية المعرفة السائدة من هذا المنطلق، كونها منتج ذكوري يعتبر نفسه محايداً وموضوعياً وعالمياً أيضاً، فتحلل كود كيف أن هذا التيار الذي يرفع لواء الحيادية والموضوعية من أجل الوصول إلى الحقيقة هو نفسه يعبر عن آراء متحيزة لجانب واحد ممثل لمجموعة امتيازات للرجل الأبيض فتتشكل المعرفة نتيجة لاهتمامات الرجل وتبعاً لامتيازات المجموعة التي حددها لتكون صناعي المعرفة. وهنا تتساءل لورين: ماذا عن النساء اللاتي هن خارج هذه المجموعة؟ ماذا عن خبراتهن وتجاربهن أليست جديرة بأن تكون معرفة؟ وما هي المعرفة حقاً ومن هو العارف الحقيقي؟<sup>(1)</sup>

وتذهب كود على أن الحيادية الجنوسية/الجندرية التي تقوم على عزل الذاتية تمثل خطأ كبيراً في الطريق لمعرفة الحقيقة؛ لأن التصورات الاجتماعية تنعكس على المعرفة بشكل كبير بل وتدخل في تشكيل مفاهيمها الأساسية: «إن الاعتقادات الفلسفية عن المعرفة والسلطة تشكلت وتشكلت من خلال التصورات الاجتماعية التي تحدد كيف يكون العارف جيداً وأيضاً كيف تُمنح المعرفة الخبرة»<sup>(2)</sup> فكيف يمكننا إنتاج معرفة بمعزل عن هذه التصورات؟

لقد كرس الإيستمولوجيون أبحاثهم حول إمكانيات الحصول على المعرفة والشروط اللازمة لذلك، انطلاقاً من اهتمامهم بموضوع المعرفة، وتناسوا تماماً الذات العارفة التي لها الدور المحوري في العملية المعرفية؛ فهي التي تقوم بالعملية كلها أصلاً، وانطلقوا مرددين المنهجية والموضوعية التي تؤكد صحة ما يتوصلوا إليه، وتنحية الذاتية جانبا يعد من شروط المعرفة الحقيقية. تركز اهتمامهم على أن تكون هناك أسس ثابتة للمعرفة بحيث تكون الأنموذج أو القالب الذي يفترض أن تتلاءم معه المعرفة لتكون معرفة، وكذلك عزل الذاتية والعارف عن موضوعه توخياً للنزاهة والحيادية. ولكي تكون المعرفة موثوقة يجب أن تكون

(1) Code. L. What Can She Know? Ibid, p. x.

(2) Ibid. P.xi.

الموضوعية هي سمتها الأولى. فأصبحت الموضوعية النقية المنشودة وقيمة الحيادية والنزاهة بمثابة الدوجما لدى العاملين في حقل العلم وفي حقل الإستمولوجيا. ولكن رأياً آخر رآته الفلسفة النسوية.

اكتشفت النسويات خلال عملهن أن التاريخ قد طمس الإسهامات النسوية، وعن عمد، وأن قوانين العلوم وُضعت بيد ذكورية، واستمرت على نفس المنوال في تجدها وتطورها، وتم تنحية الأنوثة جانبا انطلاقاً من عدم قدرتهن على إثبات ذواتهن، للوصول إلى معرفة علمية صحيحة موضوعية وحيادية.

ونظراً للثورتين العلميتين اللتين قامتا في العلوم الفيزيائية، وهما ثورة الكوانتم وثورة النسبية؛ فإن الثوابت العلمية قد تخلخلت، أصاب العقل الإنساني شك عميق في إمكانية قيام ثوابت في أي علم من العلوم أصلاً، فكيفية وصفنا للعالم ورؤيتنا له وتعبيرنا عنه أمسى مختلفاً تماماً عن ذي قبل، وأضحى عائماً بالشكل الذي سمح معه بانبتاق تيار النسبوية العلمية، والتي اكتسحت كل المجالات الإنسانية فيما بعد.

واستناداً لما سبق، انطلقت النسويات يفضحن المؤامرات الذكورية ويكشفن المستور لرفع الحجب عن الأعمال النسوية في كل المجالات، ورفع الظلم المعرفي بإعادة إنتاج المعرفة بشكل يضمن وجود خبرة المرأة وتجربتها، ومن هنا جاءت الإستمولوجيا النسوية كرد فعل على الإستمولوجيا الكلاسيكية.

## أولاً: دور الإستمولوجيا في الفلسفة النسوية

عملت الفلسفة النسوية على نظرية المعرفة، تلك التي تعد مبحثاً عسيراً ومهماً في الفلسفة، وقامت بعمل تحليلات للمقولات الأساسية للمعرفة وتحليل الآراء المتعلقة بها، وقد كان شعارها: «إنتاج معرفة بديلة من أجل تغيير الواقع»، أي أنه لكي يغيرن الواقع المعرفي الذكوري، كان عليهن أن يعدن إلى الوراء فاحصات ومدققات في تاريخ تكوينه حتى يستطعن إنتاج البديل الجديد. وقد قدمت «لورين كود» دعوة في مقدمة لكتاب

«اكتشاف الواقع: رؤى نسوية لنظرية المعرفة والميتافيزيقا والمنهج وفلسفة العلم» (1983) لساندرا هاردنج وميريل هينتيكا، والتي وصفت بكونها دعوة ثورية لفلاسفة النسوية، وتقول عنها باميلاسو أندرسون: وكانت هذه الدعوة دعوة إلى «اقتلاع صور التشويه والشرور القائمة على التحيز الجنسي الكامنة في «صميم» التفكير العقلاني المجرد الذي يقف حصنا منيعا لا تخترقه القيم الاجتماعية» وإلى «تحديد كيفية تشكيل الرؤى الذكورية لجوانب الفكر التي يفترض أنها محايدة كل الحيدة فيما يتعلق بالنوع»<sup>(1)</sup>

وقد لاحظت النسويات أن إنتاج المعرفة بخصوص المرأة ووجودها كذات عارفة أمراً غير مقبول لدى المجتمع بشكل كبير، ووجدن أن العلم أصبح يقوم على التمايز الجنسي، وكون العلم عقلياً وموضوعياً فبالطبع المقصود به الرجل لأنه وحده المتصف بالعقلانية والموضوعية التي يتطلبها العلم، أما النساء فهن متصفات باللاعقلانية وبالبعد كل البعد عن الموضوعية. خبرتهن مشوبة بالعاطفة؛ وبالتالي لا تصلح لإنتاج معرفة علمية. وحتى وقتنا الراهن لا يتم تشجيع الفتيات على دراسة علوم معينة مثل الرياضيات والفيزياء كونها مجالات رجال، ويتم التشجيع على ذلك من الأهل والأسرة أو من المدرسين في المدرسة أو المجتمع المحيط بالفتاة، مما يساعد أكثر في ترسيخ مثل هذه الأفكار المغلوطة عن خبرة المرأة وعدم قدرتها على إنتاج المعرفة العلمية. مما أكد لهن أن الواقع المعرفي للمرأة وضعه الرجل ليضمن استمرارية وضعها كفئة ثانية وغير كفؤة لمجالات العلم والمعرفة.

ومن ناحية أخرى، فقد قامت كل من ساندرا هاردنج ولورين كود وهلين لونجينو بالبحث والتحري في مجال الإبستمولوجيا والمجتمعات الإبستمولوجية، فوجدن أن مجتمع العارفين، والمعتد بهم كخبراء في المجال المعرفي ومن يتم التصديق على افتراضاتهم ووصفها بالمصدقية المطلوبة، وجدنه قائماً على التمايز الجنسي بل والتمييز أيضاً على أساس الطبقة والعرق، وجميع العاملين به فئة واحدة هم الرجال البيض الغرييون المغايرون جنسياً، كما

(1) باميلاسو أندرسون، النسوية والفلسفة، مرجع سابق، ص220.

توصلن إلى أن الخبراء المعرفيين الذين يتم وصفهم بالمصدقية والقبول تتدخل في تكوينهم البنى الاجتماعية، والتي تعمل بدورها في تعزيز الوضع السياسي والاقتصادي القائم، وعلى ذلك يتم تهميش ورفض الكثير من الخبرات الأخرى التي تستحق الاهتمام.

وقد انتهت الإبيستمولوجيات النسويات من خلال تحليلاتهن إلى أن العلم وفلسفة العلم لا يمكن نعتها بالموضوعية فعلا، وهناك شك كبير في كونها موضوعيين كما يدعيان. ولأن فحص دعاوى المعرفة يختص به خبراء فرديون وهم المسؤولون عن التحقق والمصدقية، فسوف يكون من الأفضل فهم عوامل اكتساب المعرفة ليس كخبراء فرديين بل كمجتمعات من الباحثين. وانطلاقا مما سبق فإن مسألة خلوها من القيمة ووصفها بالحيادية القيمة غير صحيح، لأنها تعكس اهتمامات العارف ومصالحه، ولتحقيق الموضوعية يأتي بقبول الاختلاف في المجتمع المعرفي، ومن ثم تتوفر أعلى درجة من الموضوعية.

ويمكن اعتبار نظرية المعرفة النسوية عبارة عن مجموعة من المواقف النسوية تجاه نظرية المعرفة وليست مدرسة محددة أو نظرية معينة بدقة، ولكنها مجرد مواقف متعددة ومتنوعة بتعدد وتنوع النظريات حول المعرفة، وحتى وقت قريب لم يكن معترف بها في الأوساط الأكاديمية حتى. ولكن يمكننا بشكل عام أن نقول إنها «النظرية التي تدرس تأثير الجنوسة على عملية إنتاج المعرفة، ومعلمها الأساسي هو الافتراق عن الأسسية». وتؤكد ليندا ألكوف وإليزابيث بوتر في مقدمة كتابهما عن «الإبيستمولوجيات النسوية» على عدم تحديد معنى المصطلح بدقة فتقولان: لقد استخدمت المنظرات النسويات المصطلح بشكل مختلف للإشارة إلى «طرق المرأة في المعرفة» أو «خبرة المرأة» أو ببساطة «معرفة المرأة»، وكلها غريبة عن الفلاسفة المهنيين ونظرية المعرفة التقليدية، أي أنه «غريب على نظرية المعرفة بشكل عام»<sup>(1)</sup> وهذا ما كان من دواعي رفضها في البداية كنظرية بديلة أو براهيم جديد للإبيستمولوجيا.

(1) Linda Alcoff and Elizabeth Potter, Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology, In: Feminist Epistemologies, Linda Alcoff and Elizabeth Potter (ed), Routledge, New York and London, 1993, (P1 - P14).P1.

ويشيع في الإستيمولوجيا النسوية الاهتمام بقضية الجنوسة ووضعها في الاعتبار في التحليل المعرفي، وكذلك موقع الذات العارفة. وتؤكد النسويات على الدوام أن العارفين طرف مهم في إنتاج المعرفة، يتأثرون بها وتتأثر بهم، وأن العلاقات الاجتماعية التي يتشكلون فيها والتي في الغالب تقوم على التمايز الطبقي تؤثر أيضا. وعليه، يجب الوضع في الاعتبار كلا من العارف والسياق التاريخي والثقافي وكذلك المشكلات المعرفية المطروحة مثل الموضوعية والعقلانية وكيف يمكن فهمهم. وتقول ليندا ألكوف وإيزابيث بوتر في نفس الموضوع أن: قد أصر التحليل النسوي في الفلسفة، كما هو الحال في التخصصات الأخرى، على أهمية وخصوصية سياق النظرية، وهذا أدى بالعديد من الإستيمولوجيات النسويات إلى التشكيك في إمكانية أن تكون هناك طبيعة محددة وعالمية للمعرفة؛ لأن هذا يستتبع بالضرورة إهمال وضع العارفين والسياق الاجتماعي لهم<sup>(1)</sup>. وهذا بالطبع مخالف لما هو سائد في الإستيمولوجيا السائدة والتي تقوم أساسا بوضع شروط عامة وعالمية تنطبق على المعرفة في كل زمان ومكان.

بالإضافة إلى ذلك، تفترض نظرية المعرفة النسوية أن الطرق التي يكون بها العارفين معرفتهم وتشكل لديهم معاني مفاهيم مثل التبرير وجمع الأدلة والبرهنة، هي موضوعات مهمة لنستطيع فهم المشكلات المعرفية مثل 'الموضوعية' و'العقلانية'. وانحصر عمل النسويات في الإستيمولوجيا على تغيير مفاهيم الموضوعية والنزاهة والحيادية، وتعددت في ذلك التفسيرات والتأويلات حسب خصوصية وموقع كل باحث أو باحثة.

وتأتي لورين كود لتقدم طرحا متميزا للإستيمولوجيا النسوية، ولكن علينا أولاً أن نتفق على استخدام مصطلح «الإستيمولوجيا السائدة»<sup>(2)</sup> بدلا عن المصطلح المتداول وهو

(1) Ibid.P1.

(2) تم تفضيل مصطلح السائدة هنا ليس من باب المعارضة والسلام، ولكن كلمة السائدة تعني ما أرادته لورين تحديداً، وهو ألا يتم تجاهل الإستيمولوجيا الموجودة فعلياً وأن على النسويات أن يعلن عن الإستيمولوجيا النسوية كجزء مكمل أو تطوير لما هو سائد. تطوير وليس رفض، حتى لا يتم رفضهم ومحاربتهم في البداية على الأقل.

«الإستمولوجيا التقليدية» أو «الإستمولوجيا الكلاسيكية»، والتي تشعر كوكأنها قد عفا عليها الزمن ولا يصح الحديث عنها أو ما نقول عنه أنه أصبح «موضة قديمة»؛ وذلك لأن الإستمولوجيا النسوية عند لورين تحديدا لا ترفض الإستمولوجيا التقليدية هذه ولا تلغيها، ولا تعتبرها شيئا لا بد من التخلص منه، وإنما هناك طرف مهم ناقص يجب وضعه في الاعتبار، ولا بد من اعتبار الإستمولوجيا النسوية مرحلة تطورية للإستمولوجيا السائدة حتى يتم قبولها للبحث والتحليل من قبل الإستمولوجيين التقليديين. والإستمولوجيا النسوية، كأى فرع من فروع البحث، ينشأ وينمو ويتطور، ولكنها كانت التطور الأكثر ثورية والذي نقل الإستمولوجيا نقلة نوعية فتحت لها الكثير من مجالات العمل، وطرح أمامها العديد من الأسئلة الجديدة والمجادة.

## ثانيا: الإستمولوجيا النسوية في رحاب لورين كود

ماذا تعني إذن الإستمولوجيا النسوية؟ وما الفارق بينها وبين الإستمولوجيا السائدة لدى لورين كود؟

تبدأ لورين بسرد تاريخي لتتبع بداية التساؤل بخصوص نظرية المعرفة، فترجع إلى ما يزيد على الألفي عام حينما قدم أفلاطون في محاوراته (الجمهورية، مينو، وثييتيتوس) وطرح تساؤل كيف نعرف؟ وهل نحن نعرف شيئا أساسا؟ أصبحت هذه التساؤلات فيما بعد مركز عمل الفلسفة الغربية، وفي القرن العشرين حيث قامت الفلسفة الأنجلو أمريكية بتحليل موضوعات المعرفة والتكفل بوضع الشروط اللازمة لإنتاج المعرفة عموما، انحصر المجال البحثي في نظرية المعرفة في وضع الأدلة والبراهين التي تثبت صحة النظرية ودحض آراء الشكاك. وفي سبعينيات القرن العشرين قامت النسويات وفلاسفة ما بعد الاستعمار بتحليل المعرفة القائمة، ومدى احتمالية أن الفلسفة الأنجلو أمريكية تستطيع وضع شروط وضوابط عامة للمعرفة من الأساس، فتساءلن لماذا تم الاهتمام فقط بموضوع المعرفة ولم يسأل أحد لمن المعرفة أو من يستطيع أن يعرف؟ وقمن بالتالي بوضع عنصر الجنوسة في الحسبان وتقديم تحليلات مختلفة للمفاهيم الأساسية في المعرفة المطروحة قبلا،

وهي العقل والموضوعية والنزاهة والحيادية، والتي تكشف عن الهيمنة والسيطرة التي تؤسس لها الإستمولوجيا السائدة، وكيف تتدخل فيها السلطة والامتيازات والمصالح المكتسبة.

وتؤكد لورين بأن الإستمولوجيا السائدة تعني بوجود شروط عامة للمعرفة أن تكون هذه الشروط عالمية ومحيدة، مما يعني ممارستها للقهر المعرفي واستبعادها للآراء الأخرى وفرض هذه الشروط على الشعوب، ومن ثم فالإستمولوجيا على هذه الشاكلة تعد معرفة استعمارية، وهذا ما سوف توضحه بالتحليلات والأدلة فيما بعد.

وتقدم لنا لورين في الموسوعة الفلسفية المتخصصة في مصطلحات الفلسفة النسوية - والتي تعد بمثابة إسهامًا عظيمًا في مجال البحث النسوي - تحليلات لمصطلح الإستمولوجيا وكل المصطلحات المرتبطة بها، كما تعرض، هي ومجموعة رائعة من الكاتبات، للعديد من المصطلحات والأفكار الشائكة في الإستمولوجيا السائدة والإستمولوجيا النسوية، ومن خلال مؤلفاتها قامت بتحليل الإستمولوجيا النسوية أيضا كبديل للإستمولوجيا المعهودة، وانطلقت من خلال هذا النقد في تقديم رؤى جديدة تعمل على تدعيم أوصال الإستمولوجيا النسوية لتمسي من الدقة والإحكام بحيث تصمد أمام الآراء الناقدة لها.

في البداية تعرف لورين الإستمولوجيا النسوية على إنها: «نظرية للمعرفة تبحث في طبيعة وظروف إنتاج المعرفة، حيث يُقيم الإستمولوجيون التقليديون مصادر الأدلة والتحقق لنقد الاعتقادات المبررة ودعاوي المعرفة وطرق دحض الشكاك. أما الإستمولوجيا النسوية، فهي تهتم بنفس القدر بتحليل طبيعة وموقع الذات العارفة وتأثير الجنوسة على إنتاج المعرفة»<sup>(1)</sup>

وانطلاقا من هذا التعريف فإن الإستمولوجيا النسوية أكثر دقة وموضوعية في وصف وتفسير إنتاج المعرفة لأنها ترصد الظاهرة من كل جوانبها ولا تهتم بجانب على حساب الآخر كما تفعل الإستمولوجيا السائدة، كما أنها أكثر قربا من حياة البشر لأنها تحول نظرية المعرفة من مجرد موضوع أكاديمي مجرد وخاص بالفلاسفة فقط إلى موضوع حيوي

(1) Code. L. Epistemology, Feminist, In: Encyclopedia of Feminist Theories.p170.

ومهم للحياة والواقع والبشر، وهذا ما تشير إليه لورين باستمرار من أهمية الواقع العملي على الواقع النظري، والذي لا بد من أن يكون هو المنطلق والأساس في الرؤية النظرية ويسترعي اهتمام الجميع.

وإذ ينصب اهتمام الإستمولوجيين على تقييم الأدلة والبراهين الموضوعية ونبد الذاتية حتى نصل إلى معرفة محايدة. ينصب في المقابل اهتمام لورين والنسويات على إثبات العكس: إن الذاتية، أي الذات العارفة، لا تنفصل عن الموضوع، وأنه وعلى العكس تماما، يؤدي فصل الذات عن الموضوع إلى إنتاج معرفة قاصرة، ووضع الذات في الحسبان هو جزء مهم ورئيس للموضوعية المنشودة. وربما ما أكد صحة تحليلاتهن هذه، تلك الدراسات السيكلوجية الحديثة في ميدان علم النفس التطوري، والتي تؤكد العلاقة المتبادلة بين الباحث والموضوع المبحوث بشكل يصعب فصله؛ لأن كل منهما جزء من الآخر يؤثر فيه ويتأثر به. وليست محاولة الفصل المزعومة من قبل الإستمولوجيين التقليديين سوى عملية بتر متعمد لتثوية المنتج المعرفي النهائي الذي يتوافق مع رغباتهم كذكور أولا، وكمعرفة مهيمنة ومسيطرة ثانياً. وحاولت لورين تحليل الوضع الإستمولوجي الراهن لمعرفة مبرراته ومنطقاته، وقدمت في كتابها «ماذا يمكنها أن تعرف؟» نقداً وتقنيداً للإستمولوجيا السائدة متخذة من الإستمولوجيا النسوية تطويراً عنها، ولكنها لم تكتفِ بعرض الإستمولوجيا النسوية فقط، بل نظرت إليها أيضاً نظرة نقدية ووجهت العديد من الانتقادات للنسوية. ويعد كتاب لورين هذا من الكتب المهمة التي عملت فيه على إعادة هيكلة نظرية المعرفة من جديد.

وتذهب لورين إلى أن نظرية المعرفة القديمة تخفي علاقات القوى التي تولد وتشكل المعرفة، وتمسكت بأن من يصنع المعرفة غير ذي صلة بها. وقد لاحظت أنه في الواقع الباحث أو العارف الموضوعي النزاهة المهتم محدد جداً، وهو العارف المهتم بتقديم تصورات للرجل الأبيض المتمرد، وهذا هو التيار الذكوري في المعرفة، ويتم هذا تحت ستار إنتاج معلومات محايدة. والتابعون لمثل هذه التصورات، ليسوا قطعاً من نخبة العارفين، وإنما هم يجعلون

ظروف وشروط صناعة المعرفة غير مرئية أو غير معروفة، في محاولة لعدم إتاحة الفرص لنقدها وتفنيدها لأنهم يعلمون أنها لن تصمد أمام النقد.

وقد استطاع الإستمولوجيون التقليديون إخفاء الخبرة الفردية والتقليل من شأنها لتجريد موضوع البحث وفصله عن ذات الباحث، وتجاهلوا العلاقة المتبادلة بين الذات والموضوع، وربما هذا لا يعد حسماً للجانب الأنثوي فقط وإنما التقليل من الخبرة الفردية ووصفها بأنها مجرد رأي لا يسمو إلى درجة المعرفة يعد غصاً من قيمة الإنسان في مقابل الاعتداد بالرصد وأدوات الرصد والآلة، وهو تفضيل لقيمة الآلة على قيمة الإنسان. وقد يكون هذا التفضيل من العوامل التي انتهت بنا إلى أزمة العلاقة بين الإنسان والآلة في العصر الحديث، الدقة والموضوعية في مقابل الشعور الإنساني والذات المتفاعلة في الموضوع أصبحت معادلة صعبة، وهذا ما سوف تنطلق منه لورين أيضاً في عرضها لمشكلة الإنسان مع البيئة في كتابها عن التفكير البيئي.

ويرفض الإستمولوجيون التقليديون وضع القيم الاجتماعية والأخلاقية في الحسبان عند إنتاج المعرفة لأن ذلك، في زعمهم، يضعف من النظرية. ولكن جاء نقد النسويات من خلال دراسة تاريخ تطور الإستمولوجيا ليكشفن مظاهر المركزية الذكورية وسيطرة الرجل الأبيض على إنتاج المعرفة، وليدخلن القيم للمحتوى المعرفي. وفي تتبع للواقع المعرفي، توصلن إلى أنه قد «أتي الاعتراض على التعبير عن وضع القيم داخل المحتوى المعرفي من لدن الوضعية المنطقية، فهم لا يهتمون بمشاعر الآخرين، ولا يرون أن لها أهمية واقعية»<sup>(1)</sup> وهذا ما ألهم النسويات ليعملن على إعادة قراءة التراث واستنطاقه مع فهم السلطة السياسية وتحديد الخطاب المناسب للتعامل معها، فهن يحاربن على جبهات متعددة محاولات أن يثبتن وجود وإسهام للمرأة في إنتاج المعرفة وبناء الحضارات.

وقد وضعت لورين في كتابها «ماذا يمكنها أن تعرف؟» استراتيجية للنسويات حتى يحققن ما يصبين إليه من خلال خطوات مدروسة محكمة، فهي تقول: «النسويات يستطعن

(1) Ibid, P171.

أن يكن إبستمولوجيات، والعكس صحيح أيضا، لذلك يتوجب على النسويات فهم المشروع الإبستمولوجي جيدا، حتى يكن في موقع يسمح لهن برؤية المركزية الذكورية، وفهم العواقب السياسية التي أدت إلى السيطرة، وهن في حاجة إلى التحوار مع التراث من أجل ربطه وتحليله للوصول إلى فهمه وتحديد نقاط القوة والضعف فيه. وهن في حاجة إلى تطوير خطابهن السياسي حتى يتمكن من استرداد مكانتهن في إنتاج المعرفة في الحياة الإنسانية»<sup>(1)</sup>.

لقد ربطت الفلسفة الغريبة العقل بالرجل، على حين ربطت العواطف والمشاعر بالمرأة، كذلك فهي قد ربطت بين المعرفة والموضوعية المحايدة بالعقل وفصلت بينها وبين المشاعر والعواطف، ومن ثم يصير من الطبيعي إنتاج المعرفة للرجل من دون المرأة. ولكي تعيد المرأة مكانتها كعارفة، عليها أن تعيد إنتاج الخلفية المعرفية التي ترد بدورها للخبرة الفردية والمشاعر دورها في المحتوى المعرفي. فعملت النسويات على الاستفادة من المجالات الإبستمولوجية مع التطوير فيها ليضعوا لنا نظرية جديدة في المعرفة تختلف عن السائدة، وأصبحت «نظرية المعرفة النسوية تشتمل على التجريبية النسوية والفلسفة النسوية للعلم ونظرية المعرفة النسوية المبنية على الموقف المعرفي ونظرية المعرفة الاجتماعية النسوية - وهذه التخصصات تكون معا هذا التقسيم الفرعي المتميز في سياق تحدي نظرية المعرفة في شكلها التقليدي المتعارف عليه»<sup>(2)</sup>

وكيما تستطيع لورين طرح رؤيتها النسبوية - الثورية - على ساحة الإبستمولوجيا النسوية، عمدت إلى تعهد مكان هذه النسبوية في مظاهر الإبستمولوجيا النسوية، تلك التي تحرص دوما على تأكيدها - المشوب بالتوجس والارتباك - على نبذ النسبوية الإبستمولوجية. وبدورنا، وإذ نود إبراز منطقية طرح لورين الثوري في النسبوية الإبستمولوجية، علينا - ومشيا على درب لورين كود - تعقب هذه المواطن من النسبوية القابعة في قلب ومركز الخطاب الإبستمولوجي النسوي... برغم كل محاولات النسويات للبرء منها.

(1) Code. L. What Can She Know? P314 - 315.

(2) بامبلا سو أندرسون، النسوية والفلسفة، مرجع سابق، ص 223.

### ثالثاً: النسبوية من معالم الإستمولوجيا النسوية

تدرس الإستمولوجيا النسوية إذن علاقة العارف بموضوعه ومدى تأثير الجنوسة على عملية إنتاج المعرفة. وهنا نتساءل ما إذا كان بالإمكان طرح تساؤلات من قبيل: هل بالإمكان قيام نظرية للمعرفة أنثوية وأخرى ذكورية؟ هل من الممكن تناول النظرية من زاوية الفصل بين الجنسين؟ هل الإدراك المعرفي للمرأة يختلف عنه عند الرجل؟

نعم يمكننا ذلك، والموضوع مطروح بشكل موسع وكبير في علم النفس التطوري وعلم النفس المعرفي، فهناك فوارق في الإدراك والقدرة على الاستيعاب وطريقة تحصيل المعلومات. ومن ثم تختلف معرفة الذكر عن معرفة الأنثى لاختلاف آليات كل منهما في الحصول على المعلومات والنقد والتحليل. وليس هذا فحسب، وإنما أيضاً تختلف بين أفراد الجنس الواحد لأسباب وظروف مختلفة، وتؤكد ذلك وتوضحه النسبوية الإدراكية التي تقوم على فكرة اختلاف الإدراك من فرد لآخر لأسباب متعددة، وتعد جزءاً مهماً من النسبوية المعرفية التي يقوم عليها البحث هنا؛ فالنسبوية الإدراكية هي «التي ترى أننا لا نعيش في عالم واحد موضوعي، بل نعيش في عوالم مختلفة، ذلك لأن العالم الحقيقي، فيما يقول ساپير Sapir، هو ما يتم بناءه من خلال عادات وتقاليد واعتقادات جماعة ما، فنحن نرى ونسمع، وبطريقة أخرى نخبر على نطاق واسع ما نعلمه من خلال مجموعة من الاعتقادات التي تحدد لنا تفسير العالم»<sup>(1)</sup> فكيف تكون هناك حقيقية واحدة موضوعية عن معرفة هذا العالم؟!

وقد ثار افتراض مهم انطلاقاً من هذه الاختلافات الإدراكية بين الرجل والمرأة - عمل على فتح باب جديد عن جنوسة المخ وإثارة سؤال: هل توجد اختلافات جنوسية واضحة أم لا؟ تحلل الدكتورة ميليسا هاينز<sup>(2)</sup>، وهي على معرفة عميقة بموضوعات الوراثة والمحددات

(1) نقلا عن: خالد قطب، أنسنة العلم، مقال جديد في العقلانية العلمية، نيويورك، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018، ص 218.

(2) ميليسا هاينز هي عالمة أعصاب وأستاذة في قسم علم النفس بجامعة كامبريدج. وهي تدرس تطورات =

البيولوجية والاجتماعية للفروق بين الجنسين لتوضح لنا موضوع جنوسة الدماغ، فنجدها تقول في كتابها المهم جداً والذي لاقى رواجاً كبيراً عند نشره وهو تحت عنوان «جنوسة الدماغ 2004 Brain Gender»: إنه على الرغم من الاختلافات والفروق البادية بين الجنسين بيولوجياً ونفسياً، والاختلافات في الدماغ والهرمونات وطريقة عملها والإدراك والعمليات الفكرية، إلا أننا في النهاية نجد أنها ليست بالشكل المتوقع الفاصل والحاد الذي يظنه الكثيرون، ولكنها في النهاية تؤول إلى لاشيء، فقد جرت العادة على وصف الفروق بين الرجال والنساء، والصبيان والبنات، والذكور والإناث، على أنها فروق جنوسية إذا ما كانت المحددات ذات طبيعة اجتماعية، وفروق جنسية إذا ما كانت المحددات ذات طبيعة بيولوجية. لكن عند قراءة هذا الكتاب يتوصل المرء إلى الرأي المعاصر السائد في الأوساط العلمية والاجتماعية من أن هذه الفروق هي في الواقع غير ذات معنى»<sup>(1)</sup>.

وقدمت دكتورة ميليسا دراسة مفصلة توضح فيها الفروق الجنسية في دماغ الإنسان وانعكاس تلك الفروق والاختلافات على سلوكه وعلى بعض القضايا الأخرى كحجم الجمجمة والذي قد تم تجاوزه كادعاءات علاقة حجم الجمجمة بالذكاء وأن حجم دماغ الرجل أكبر فيعني ذلك كونه أكثر ذكاءً، أمست هذه الآراء تمثل أسطورة، ولكن تؤكد ميليسا على أن هناك فروق جنسية في بعض أجزاء من الدماغ وخاصة تلك التي تنظم الوظائف التي تظهر فروقاً جنسية فعلاً، وهنا تقول ميليسا: «الفروق الجنسية قد تعكس التأثير العام لعامل أو لعدد من العوامل (مثل الهرمونات، الخبرات المبكرة) التي تؤثر في الجوانب الكثيرة من التمايز الجنسي»<sup>(2)</sup> وتمثل دراسة دكتورة ميليسا النتائج الحديثة التي توصلت إليها التجارب العلمية الحديثة، وذلك في كتابها «جنوسة الدماغ».

= جنوسة الدماغ، وتركز بشكل خاص على تطورات المخ والسلوك في مرحلة قبل وبعد الولادة، ونشرت لها جامعة أكسفورد كتابها المهم والشهير «جنوسة الدماغ» عام 2004.  
 (1) ميليسا هاينز، جنوسة الدماغ، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 353، يوليو 2008، من مقدمة بقلم المترجمة، ص7.  
 (2) المرجع السابق، ص253.

وتصل بنا تحليلات ميليسا إلى الرأي المعاصر السائد في الأوساط العلمية والاجتماعية من أن هذه الفروق لا تمثل شيء في النهاية، فالفروق البيولوجية تترابط مع الفروق الجنوسية/ الجندرية، ولا أحد منفصل عن الآخر، فحتى الهرمونات تتأثر بالبيئة، فلا معزل لأحدهما عن الآخر، وهذا ما أدى بالنسويات في النهاية إلى اعتبار كلمة «الجنوسة» تحتمل الفروق الاجتماعية والبيولوجيا معاً، وحتى لورين كانت في البداية تفصل بينهما ولكن في النهاية أقرت بنفس النتيجة.

وإلى هنا نأتي إلى بعض أهم العناصر المتصلة بالإبستمولوجيا النسوية والتي ينبغي معالجتها<sup>(1)</sup>، وهي المقولات المعرفية للإبستمولوجيا السائدة التي تم نقدها وتحليلها لتقديم بدائل مختلفة، فنجد:

عناصر المعالجة:

1- نقد العقلانية.

2- نقد الثنائيات.

3- العارف المتموضع.

4- المعرفة المتموضعة.

5- تحييد القيم.

هذه النقاط هي ما قامت به الإبستمولوجيات النسويات في نقدهن للإبستمولوجيا السائدة، وهي العلامات الفارقة بينهما.

1 - نقد العقلانية:

قدمت النسويات انتقاداً للعقلانية وصورها المتعارف عليها في الفكر التقليدي، وكان من بين الانتقادات القوية في هذا الموضوع تلك التحليلات التي قدمت العقلانية بوصفها

(1) وذلك بعدما بلورنا ما يمكن عده أهم عنصر في الإبستمولوجيا النسوية، وهو: دخول الذات العارفة كعنصر أساسي فيها، والمفضي بدوره إلى بلورة مفهوم النسوية، ركيزة الركائز في الإبستمولوجيا النسوية.

استعارة ذكورية منشأها الرجل. فنجد العمل الذي قامت به سوزان بوردو Susan Bordo (1947 - 1990) وجينيفيف لويد Genevieve Lloyd (1941 - ) (1984) الطرق التي تعمل بها استعارات الذكورة في بناء المثل العليا للعقلانية والموضوعية. استنادا إلى المناقشات النسوية لموضوع نظرية العلاقات (بوردو) ودور التجسيد الرمزي والاستعارة في المشاريع المعرفية الحديثة، فإن كلام لويد وبوردو يجادلان بأن عمليات الخيال الرمزي متورطة في ميتافيزيقا الذاتية والموضوعية، وفي توصيف المشاكل المعرفية التي تتبعها تلك الميتافيزيقا. ونتيجة العمل الذي قامت به هؤلاء المؤرخات النسويات، هو أن المثل العليا للعقل والموضوعية والاستقلالية وعدم الاهتمام التي تعمل في افتراضات حول الاستقصاء، فضلا عن فكرة أن المشاكل 'الدائمة' للمعرفة هي محايدة بين الجنسين، وإلى العلاقات الجنسانية أيضا»<sup>(1)</sup>

وهذا بدوره فتح الباب إلى مفهوم جديد، وهو مفهوم الاستقلالية أو الاستقلال الذاتي Autonomy، وقد قدمت له لورين تحليلا خاصا في موسوعة النظريات النسوية التي حررتها، ورجعت لبداية ظهور المصطلح عند الفيلسوف الألماني كانط والذي عني به أن يسير الفرد في سلوكه على قانون يفرضه بنفسه ويأرادته الحرة العاقلة، فالاستقلال الذاتي في الأخلاقيات يعني استقلال الإرادة، وهو يرد السلوك إلى نزعات وأفكار نابعة من الذات لا من سلطات خارجية، مما يدعم من قوة الذاتية واستقلال العقل ويلغي التبعية والتسلط ويفتح الباب للنسوية لتفادي كل العقبات السابقة.

وتقول لورين في هذا الصدد:

«الحكم الذاتي هو مسار متنازع عليه بالنسبة للنسويات في أواخر القرن العشرين، وتدعي الكثيرات منهن أن نموذج التنوير الغربي تمثل في «الرجل المستقل» والذي لا يمكن أن يتحقق إلا من قبل الرجال المغايرين جنسيا الذين تدير زوجاتهم الحاجات الضرورية

(1) Marianne Janack, Feminist Epistemology, In «Internet Encyclopedia of Philosophy.

<http://www.iep.utn.edu/fem-epis/>.

في الحياة اليومية بينما هو متفرغ للتنوير. وتؤدي الممارسات الغربية في تربية الأطفال إلى رعاية الأولاد ليصبحوا رجالا يملكون استقلالهم الذاتي، في حين أنهم يروجون للفتيات ترابطا معنيا بالرعاية يحويهن في إطار عالم التضحية بالنفس، والتي تصب في النهاية في خدمة الرجال لتحقيق استقلاليتهم. وعلاوة على ذلك، فإن الاستقلال الذاتي في ارتباطاته مع الفردية الليبرالية تطور ليصبح مثالية لذاتية صارمة وموحدة، والدفاع عنها ضد الاتصالات التي تهدد الاكتفاء الذاتي: مثالية للعديد من النساء»<sup>(1)</sup>

## 2. نقد الثنائيات:

قامت النسويات بتحليل «الثنائيات» في الإستمولوجيا وفلسفة العلم، مثل: الموضوعية/ الذاتية، ذكر/ أنثى، عقل/ جسد، مجسد/ مجرد، كلي/ جزئي، طبيعة/ ثقافة... إلخ، فوجد أن الدافع الأساسي هو التحيز الذكوري والتقليل من أهمية المرأة كعارفة، فشكل موضوع الثنائيات جزء مهم يجب نقده وتفنيده. وسوف نتناول ثنائية (الموضوعية/ الذاتية) والتي تشكل جزءا رئيسا للموضوع - كمثال، وثنائية أخرى لا تقل عنها أهمية هي ثنائية (الطبيعة/ الثقافة) التي سوف تتناولها لورين في موضوع علاقة الإنسان بالبيئة وسوف يأتي تحليلها في موضعها.

ثنائية (الموضوعية/ الذاتية): تحت مظلة المعرفة العلمية الرصينة التي تقوم على موضوعية نزاهة، تم تنحية ذات العارف/ العارفة والمشاعر والعواطف جانبا. وكان هذا شعار العلم والعلماء إلى أن أتت الإستمولوجيا النسوية فانصب اهتمام النسوية على مقولة «الذاتية». وانطلاقا من استفادتها من تحولات ما بعد الحداثة وحركات التفكيك الثوري، وثورتي النسبية والكوانتم، ومبدأ اللاتعين، نظرية الشواش، المنطق الغائم، الجبر اللاخطي، وغيرها من التحولات المهمة في تاريخ العلم والتي قلبت موازين العلم كافة وضربت بأعرق النظريات عرض الحائط، راجعت النسوية المفاهيم الفلسفية الثابتة وبدأت في تفنيدها، حتى تستطيع بناء مفاهيم جديدة. ومثال على ذلك الموضوعية والحيادية، فكرة

(1) Code, Lorraine, Autonomy, In: Encyclopedia of Feminist Theories, P36.

الوعي والجسد عند ديكارت حيث مثل الوعي بالرجل والجسد بالأنتى، وكيف أن الوعي يعلو على الجسد وفي مرتبة أشرف، وكذلك ميتافيزيقا أرسطو، والتي حطت من شأن المرأة وجعلتها كائنًا أرضيًا متدني المكانة.

وتذهب لورين إلى أن نظرية المعرفة السائدة تنظر إلى العارف على أنه منفصل عن موضوعه الذي يدرسه ويبحث فيه، كما أنه «العارف» قابل للتبديل والتغيير بينما موضوع المعرفة محدد وثابت. ولكنها تناقش أهمية وضع العارف مع الموضوع وتؤكد على وجود علاقة ديناميكية بينهما، وأن العارف والموضوع المعروف لهما نفس الأهمية، وهما كل متصل يعد فصله إلى موضوعية وذاتية خطأ جسيم.

«بعض النظريات النسوية تقيم الحجة على أن المجاهرة بقيمة الحيادية لا تفيد إلا كمجرد قناع يخفي التحيز الذكوري. والمسألة كما طرحتها ساندرا هاردنج<sup>(1)</sup> Sandra Harding (1935 - ) هي: من منظور النظرية والبحث النسويين، فإن الفكر التقليدي هو الذي يتسم بالذاتية، وذلك في انحرافه بفعل النزعة الذكورية، وهذه دعوة النسويين على استعداد للدفاع عنها على أساس من الموضوعية التقليدية»<sup>(2)</sup>.

إن إعطاء الأهمية فقط للموضوع أدى إلى قصور في نظرية الإستمولوجيا السائدة، ومع تنحية القيم جانبا أصبح الوضع أكثر تعقيدا، وأصبحت النظرية المنتجة بعيدة كل البعد عن الواقع الذي نشأت فيه؛ مما حدا بالنسويات بتركيز اهتمامهن على توضيح أهمية ذات العارف وأهمية الشعور والعاطفة، وأثبتن ذلك من خلال تجارب العالمات اللاتي حققن

(1) ساندرا هاردنج هي أستاذة التربية في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس. وهي محررة «الاقتصاد العنصري للعلم: العلم نحو مستقبل ديمقراطي» وشاركت في تأليف فصل في تقرير اليونسكو عن العلم في العالم 1996 عنوانه «العلم والتكنولوجيا: البعد الجنوسي» ولها كتاب مهم أيضا بعنوان «هل العلم متعدد الثقافات؟: مذاهب بعد استعمارية ونسوية وإستمولوجية». وتعد ساندرا من أقطاب فلسفة العلم النسوية على وجه العموم والإستمولوجية النسوية جنبا إلى لورين كود، كما أنها نحتت مفهوم «الموضوعية القوية» Strong Objectivity لحل مشكلة الموضوعية العلمية التي تقوم على عزل ذات العارف وتحجيد القيم، فساهمت ساندرا في إضافة حقيقة للإستمولوجيا النسوية.

(2) Code, Lorraine, What Can She Know? P31.

تقدما أو إنجازا في العلم، عن طريق الإنصات إلى إحساسهن أثناء ممارسة العلم، وكيف أن الإحساس والعاطفة من الممكن أن يساعدا على الوصول إلى الحقيقية.

وعن فقد العاطفة في العلم وتنحية الذات الأنثوية، قام إيان ميتروف بعمل مجموعة من المقابلات الشخصية مع مجموعة من العلماء الذين درسوا صخور القمر في رحلات أبولو، ومن خلال مناقشاته معهم توصل إلى انتفاء العنصر الأنثوي والعاطفي وكيف أن رجالا قاموا بدراسة الصخور كما تقوم آلة بعمل ما دون تدخل منها فيقول: ليس الجنس البشري، بل الرجل بجسده وروحه ونفسه هو الذي عاد ببعض من أحجار القمر الثمينة، وفي النهاية هو الذي يحلل خامات القمر. ليس للمبدأ الأنثوي أي حضور في كل هذا»<sup>(1)</sup> الجانب العاطفي والشعوري له بعد مهم في العملية المعرفية ولا يمكن تجاهله، فالنظريات الكبرى كانت في بدايتها مجرد شعور لدى الباحث، شعور بأزمة أو مفارقة أو إشكال في نظرية سائدة أو معادلة رياضية أو مفهوم علمي سائد، إنه تخمين يدور في خياله ويظل حتى يختمر وتتضح صورته؛ فالخيال والشعور أيضا يلعبان دور مهم.

ذات العارف مهمة جداً، وتنحيتها يجعل النظرية منقوصة، والأكثر من ذلك أن الذات الواحدة يختلف نتائجها باختلاف الظروف والعوامل المحيطة، وقد وضح لنا ذلك قديما أفلاطون في محاورته عن العلم حين قال: «يمكن للشخص نفسه أن يعرف ولا يعرف الشيء نفسه، ذلك أن الإنسان ليس ذاتا واحدة بل هو عدد لا نهائي من الذوات، ولكل ذات من هذه الذوات إحساسها الفردي الحقيقي بالنسبة لها في لحظة معينة، لكن إذا لم يكن يوجد اختلاف بين الأفراد فيما يتعلق بما يحصلون عليه من حقائق لأن لكل حقيقته النسبية إلا أن هناك اختلاف في قيمة معرفتهم ومدى نفعها، ذلك لأن حال الفكرة كحال النبات لا يجوز أن يتفاوت قدر أي كائن منهما عن الآخر في الوجود بل يفوق بعضه البعض الآخر في الصحة أو في النفع»<sup>(2)</sup> إن كان ذلك يحدث للذات الواحدة فما بالنا بالذوات المختلفة!

(1) ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة بيني الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 304، أغسطس 2004، ص 49.

(2) أفلاطون، ثياتيوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب، ص 12.

### 3. العارف المتموضع والمعرفة المتموضعة Situated Knowledge:

شنت النسويات نقداً للموضوعية والحيادية والقيم المجردة المتغنى بها من قبل الإيستمولوجيين التقليديين، وأقررن بأن الذات أهم من الموضوع، وهنا ظهر ما يعرف بـ «العارف المتموضع» والمقصود به العارف بما يحتمله من خلفية حاضرة على الدوام في إنتاجه المعرفي، خلفية اجتماعية وخلفية تاريخية وخلفية ثقافية، ومن أي أرضية ينطلق وكذلك موقفه من الحياة. المعرفة المتموضعة، بمعنى أنه لكي تنتج معرفة يجب عليك أن تدرك جيداً وتضع في الحسبان «العارف/العارفة». من أي هيئة اجتماعية ينطلق؟ ومن أي موقع يقوم بعمله؟ ومن أي خلفية ثقافية جاء؟ فهذه هي التي تحدد الموضوعية وليس فصلهما. «إن إيستمولوجيا الموقعية النسوية هي نوع فريد من فلسفة بناء المعرفة التي تتحدثنا في سبيل: 1) رؤية وفهم العالم عبر عيون وتجارب النساء المقهورات، 2) تطبيق رؤية ومعرفة النساء المقهورات على العمل الاجتماعي والتغير الاجتماعي. وتتطلب إيستمولوجيا الموقعية النسوية التحام المعرفة بالممارسة، فهي تجمع بين كونها نظرية لبناء المعرفة ومنهجاً للبحث - أي مدخل لبناء المعرفة ودعوة للفعل السياسي»<sup>(1)</sup> وهنا يتبين لنا أن الانطلاق من الواقع الاجتماعي للنساء المقهورات هو البديل الأمثل لبناء معرفة بديلة ترد الاعتبار لهن، ونستطيع من خلالها التغيير الاجتماعي والكشف عن الأسباب التي أدت إلى إقصائهن سابقاً، فهم حقيقة الفصل بين الذات والموضوع والعمل على إصلاحه، فكل عارف له مجموعة من الامتيازات التي من خلالها يؤثر في عملية المعرفة تأثيراً مباشراً. فعلى سبيل المثال، كوني امرأة بيضاء من أسرة متوسطة، مسلمة، من العالم الثالث يتيح لي امتيازات تختلف عن امرأة سوداء، مطلقة، من وسط أفريقيا. يجعلني كل ما أمتاز به أمتلك معرفة تختلف عن الأخريات، فيكون محيطنا المجتمعي والثقافي عامل مؤثر كبير.

(1) شارلين ناجي هيسي - باير باتريشا لنا ليفي، مدخل إلى البحث النسوي ممارسة وتطبيقاً، ترجمة هالة كمال، المركز القومي للترجمة، العدد 2356، الطبعة الأولى، 2015، ص 99.

وتناقش لورين كود من خلال كتابها: «ماذا يمكنها أن تعرف؟» What Can She Know? النظرية النسوية وبناء المعرفة Feminist Theory and the Construction of Knowledge (1991)، وهي أطروحة لورين كود الأساسية، تتناول لورين موضوع جنوسة العارف في فصل كامل من هذا الكتاب وتعدد التحليلات حول جنوسة العارف هل هي مهمة من الناحية المعرفية؟ وفي البداية توضح أن التمييز على أساس التمايز الجنسي خاطئ وهو ما أدى إلى إنتاج الإستمولوجيا السائدة التي قامت على تفكير الرجل الأبيض فقط، وتجاهلت تماما العارف/العارفة في مقابل الحيادية والموضوعية، وتنحية القيم أيضا أو حيادية القيم.

وتؤكد لورين على أن العارف مسؤولا عن المعرفة التي ينتجها، بل ويشكلها، وهذه المسؤولية تقع على شقين: المسؤولية المعرفية والمسؤولية الأخلاقية. ووضعت اهتماما خالصا لخبرات النساء، بل ليس النساء فقط، وإنما المهمشين والمقهورين هما أيضا ينتجون معرفة تحمل طابعا اجتماعيا لهم وتعبر عنهم. وأكدت لورين من خلال طرحها على أهمية الذات العارفة وأهمية الموقع الذي تنطلق منه في عملية بناء المعرفة وهذه الأهمية تؤدي بنا إلى قبول التنوع والتعدد في المعرفة مما يصلنا بنا إلى النسوية التي تعالج مثل هذه الافتراضات وتعرض لها.

وقد طرحت لورين مفهوم الإستمولوجيا النسوية في موسوعتها الشهيرة في المصطلحات النسوية والتي عملت فيه على نقد الاتجاه السائد في المعرفة والذي يرى أن الإستمولوجيا هي التي تبحث في طبيعة وشروط إنتاج المعرفة، وأن المهمة الأولى والأساسية للإستمولوجيين هي دحض أدلة الشكاك وتقوية دعائم النظرية القائمة والذي تمثل بشكل كبير في كونها «اعتقاد صادق مبرر»، فعمل الإستمولوجيون على جعل المعادلة السابقة قوية وإضافة كل ما من شأنه تدعيمها ودافعوا عنها أمام آراء المتشككين متناسين تماما أن أساس النظرية به خلل، وهو قيامه على فكر أحادي يمثل فقط وتحديد الرجل الغربي الأبيض.

ومما سبق تؤكد لورين على أن الإستمولوجيات النسويات عليهن أن يوضحن أن المعرفة ليست فقط اعتقادا صادقا مبررا، وليست مهمتها تقتصر على الفلاسفة فقط، وينطلقن

في البحث من خلال حياة النساء والمهمشين والأخذ في الاعتبار الخبرة الفردية والموقع والموقف والذات العارفة، ومن خلال بحثهن في تاريخ الإبستمولوجيا السائدة يستطعن أن يكشفن عن أسباب غياب المرأة في عملية إنتاج المعرفة وكشف مكان السلطة الذكورية وسلطة الرجل الأبيض ويتعلمن كيف يكنّ في موقع يسمح لهن بأن يكن عارفات، ومن ثم يمكنهن من إنتاج معرفة بديلة، تختلف عن تلك السائدة وتكون أكثر عدلا. وحددت لورين مجموعة من معالم هذه النظرية في الآتي:

كونها معرفة متموضعة، الخبرة الفردية، الذات العارفة، الآخر المهمش، إدخال القيم، الموضوعية القوية.<sup>(1)</sup> ومن ثم إنتاج معرفة نسوية نسبوية.

#### 4 - القيم وعلاقتها بالإبستمولوجيا:

الحيادية القيمية Value - neutrality، أو استبعاد القيم Value - free كلها دعاوي من ذريعة العلم الفيزيائي والذي يحرص على أن يفصل العارف/ العارفة عن موضوعه وينحي القيم جانبا، حتى يضمن بقاء الموضوع مجردا بعيدا عن العارف/ العارفة، من أجل تحري أعلى درجات الموضوعية العلمية. وتكون محصلة المعرفة المنتجة بعيدة عن الواقع وأكثر ظلما للفئات التي لن تجد من يمثلها داخل النظرية وتظل مهمشة، وعليه صبت النسويات اهتمامهن على القيم في النسوية ضد الطبقية والعرقية والتمييز الجنسي، وليس هذا فحسب، وإنما أعلنوا: «أن تكون نسويا، فهذا يعني أن تنتج بحثا محملا بالقيم»<sup>(2)</sup> وأكدت على ذلك أيضا دون هارواوي<sup>(3)</sup> Donna Haraway (1944 - ) بأن تنحية موقع العارف والتشديد على الحيادية القيمية هي ذريعة الرجل الأبيض وهي خير تمثيل على المركزية الذكورية في إنتاج العلم والمعرفة، وهي من استشهدت بها لورين كود في هذا الموقع. وأكدن على أن القيم جزء أصيل يجب مراعاته.

(1) Code. L. Epistemology, Feminist, In: Encyclopedia of Feminist Theories, P170.

(2) Ibid, P171.

(3) عالمة أحياء وفيلسوفة وتشغل منصب أستاذة ببرنامج تاريخ الوعي بجامعة كاليفورنيا، بالولايات المتحدة ولها العديد من المؤلفات المهمة التي تدور حول النسوية والتكنولوجيا.

## رابعاً: الميثودولوجيا النسوية كمنهج نسوي

لكل توجه فكري أو مذهب أو نظرية، منهاجها الخاص الذي تفرضه طبيعة هذه النظرية أو ذاك التوجه وكذلك طبيعة الموضوعات التي تتناولها، والفكر النسوي واحد من هذه التوجهات. ولما كان هذا الفكر النسوي نسوي النزعة، لزم أن يكون منهجه أيضاً نسوي المنحى، ينطلق من أرض الواقع ويعتبر السياق والمنظور وزاوية الرصد... إلى آخر ما سوف نبينه في موضعه. ولا يسعنا بداية سوى محاولة تحديد مفهوم المنهج، ومن بين هذه التحديدات نسوق ما قامت به ساندرها هاردنج في هذا الصدد. فلقد عملت ساندرها على تحديد المصطلح بشكل دقيق في البداية فقالت: «إن علينا أن نفرق بين منهج بحث Research Method وهو يعني طريقة أو أسلوب لعملية جمع الأدلة. والمنهجية Methodology، وهي نظرية وتحليل للطريقة التي يجري بها البحث.<sup>(1)</sup> كما أكدت هاردنج على أن الباحثات النسويات عليهن أن يوضحن جيداً كيف تم استبعاد مشاركة وخبرة النساء في النظريات الكلاسيكية.

ولكي نفهم الميثودولوجيا النسوية Feminist Methodology جيداً، علينا أولاً أن نفرق بينها وبين الميثودولوجيا التقليدية وخصوصاً الوضعية، لتركيز النسويات عليها في تحليلاتهن. فالميثودولوجيا الوضعية تقوم على أساس أن المنهج العلمي قوامه الفرض والملاحظة، والنظريات العلمية قائمة على التجريب، والعالم الحق هو الذي يعزل عن العالم في معمله لكي ينتج لنا علماً موضوعياً محايداً. وينبغي تنحية ذات العارف وظروفها حتى لا تؤثر على عملية البحث أو تتدخل في نتائجه. ومن هنا تشدد الميثودولوجيا السائدة على أهمية الموضوع أكثر من الذات العارفة وكذلك أهمية الموضوعية وحيادية القيم.

وفي المقابل، تؤكد الميثودولوجيا النسوية أن الطريق إلى منهج علمي متكامل لن يتأتى بما تفرضه وتقره الميثودولوجيات السائدة، خاصة وأنها تنتهي إلى نتائج إقصائية تنتهي إليها دراسة الرجل الغربي الأبيض تحديداً، وتستخدمها كعينة بحثية قياسية معيارية تنطلق

(1) Harding .S. is there a Feminist Method? In: Harding. S. (ed) Feminism and Methodology: Social Science Issues, Indiana University Press, (P1 - P14), P2 - P3.

منها إلى تعميم عالمي، ومن ثم فهو منهج إقصائي تمييزي وظالم لخبرات المرأة والمهمشين على السواء، ولن تكون نتيجة تطبيقه ملائمة للبحث الذي يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة وتحديد رؤية صحيحة للواقع؛ ولذلك تعتبر خبرة المرأة مهمة لكي تكون المعرفة المنتجة أكثر فاعلية وواقعية وتكاملية ولها قوة تأثيرية<sup>(1)</sup>. وقد قدمت النسويات أيضا انتقادا حادا لمنهجية البحث الوضعي الذي ينطلق من افتراض أن الواقع معد للبحث وسهل تتبعه ودراسته، ولكن «هناك حاجة لمراجعة موجزة لمنهجية البحث الوضعية. بافتراض وجود حقيقة موضوعية يمكن اكتشافها منطقيا وعقلانيا من خلال المراقبة، تحدد متطلبات عملية البحث»<sup>(2)</sup>

وحتى هذه الحقيقة مازالت في موضوع البحث ولها وجوه كثيرة، فكيف يتم اختزالها في صورة عامة مؤكدة كالتي طرحتها الوضعية؟ فطريقة رسم خطوات محددة بشكل صارم لن يؤدي بالحقيقة كما ادعتها الوضعية «فتفترض الوضعية أن المعرفة موجودة خارج الخبرات الحية لموضوع الدراسة وأن الحقيقة يمكن اكتشافها من خلال مراجعة موضوعية وعقلانية للأدلة»<sup>(3)</sup>

وتأكيدا على هذه الرؤية، قدمت كود أيضا تحليلا لموضوع المنهج النسوي بتتبع مراحل إنتاج المعرفة السائدة، تلك التي يتم إنتاجها من خلال صانعي المعرفة الذين يخضعون للسلطة المهيمنة على مجتمعهم، فبالتالي يكون من الطبيعي أن تأتي المعرفة المنتجة معبرة فقط عن هذا القطاع. ولكن تكمن المشكلة في أن يتم تعميم هذه النتائج وتصبح معبرة عن النساء والفئات المهمشة، أولئك الذين لم يندرجوا ضمن العينات المبحوثة أصلا. وأوضحت كود بأمثلة صارخة من المجال الطبي، والذي يظهر فيه حجم المشكلة بشكل أكبر، حيث يتم وصف علاجات لا تناسب النساء اللائي يختلف تكوينهن الجسدي عن نموذج عينة البحث الذي يتم إنتاج العلاج على أساسه، فتحدث نتيجة لذلك مضاعفات غير متوقعة<sup>(4)</sup>.

(1) Code. L. How Do We Know? Questions of Method in Feminist Practice In: Changing Methods, Feminists Transforming Practice, Burt.S. and Code.L. (ed), University of Toronto Press, 1995, (P13 - P44), P19 - P20.

(2) Brenda O'Neill, Feminist Methodology In: Code. L. Encyclopedia of Feminist Theories, P286.

(3) Ibid.

(4) Code. L. How Do We Know? P32 - P36.

ولذلك يتمثل التحدي الأول للمنهج النسوي في رد الاعتبار إلى خبرة المرأة ومشاركتها وتغيير المنهج القائم بحيث يستجيب لهذا الاعتبار. وتحاجج كود بأن سؤال المنهج في الإستمولوجيا النسوية يمكن تناوله من خلال وجهة نظر كل من النسوية التجريبية ونظرية الموقف النسوي. فمن ناحية، تهتم النسوية التجريبية بالطريقة التي يتم بها جمع الأدلة والبراهين وتوضيح الهيمنة الذكورية التي تتحكم في إنتاج العلم والمعرفة من خلالها، ومن ناحية أخرى، تهتم وجهة نظر الموقف النسوي بالموقع المعرفي والتاريخي لخبرة المرأة. ولكنها تقترح أيضا أن تكف النسويات عن تحديد منهج محدد يتم اتباعه، وإلا سوف تكون نسخة مكررة من النظريات المهيمنة. وفي المقابل، فإن الأفضل يكمن في عقد الصلة بين المنهج والواقع؛ لأن الواقع وتوصيفاته هما من يعملان على تشكيل المعرفة، بل وفرض المنهجية التي تتلاءم معه<sup>(1)</sup>، وفي الوقت نفسه فإن هذا الواقع وبناءاته يتسم بالعنصرية والظلم، ومن ثم سوف تكون المعرفة المنتجة متضافرة في بناءاته الاجتماعية وتصوراتها، لذلك فإن كان لابد من تحديد للمنهج فالأفضل في أن نربطه بهذا الواقع.<sup>(2)</sup>

وتذهب الميثودولوجيا النسوية إلى القول بأسبقية الفرض<sup>(3)</sup> على الملاحظة<sup>(4)</sup>، فبدلاً

(1) وهذه المنهجية تجلت بقوة في شعارها الذي سنقف عنده كثراً في حينه: «فكر عالمياً وتصرف محلياً».

(2) Ibid.p41.

(3) قول الميثودولوجيا النسوية بأسبقية الفرض على الملاحظة إنما هو ليس بدع جديد، فقد سبقهم كارل بوبر (فيلسوف العلم الأشهر) إلى هذا الطرح، كما وأن لاعتناق النسوية هذا الطرح ما يبرره في مذهبهم الذي ينزع إلى إبراز دور العوامل الذاتية والتجارب الشعورية (والتي لا تعدم استدماجاً للخلفيات الثقافية والمواقف الاجتماعية والأطر الحضارية والتاريخية... إلخ). فما الفرض إلا انبثاق من الذات العارفة، والتي هي مجامع من كل هذه العوامل سائلة الذكر، بالإضافة إلى استدماجها لعناصر الموضوع قيد البحث والطرح. بل وأكثر من ذلك فإن الفرض (والذي هو البذرة الأولى لعملية التفسير العلمي، ومن ثم دخول عوامل ذاتية واجتماعية في بينية التفسير) لا يمثل مجرد دخول عوامل ذاتية في بينة التفسير العلمي، بل هو أيضاً من يفرض على الباحث الآليات المنهجية (التي قد تكون متفردة) في التعاطي مع موضوعه، وكيفيات عملية الرصد والقياس والملاحظة... إلخ.

(4) وعلى النقيض من البدء بالفرض، فإن البدء بالملاحظة، ذلك التوجه التقليدي في فلسفة العلم، يعني أول ما يعني استبعاد الذات العارفة من المعادلة المعرفية، وكل ما هنالك أن الذات صفحة بيضاء (سلبية) تخطها التجربة.

من استقراء وتعميم للوقائع، يتم خلق وإبداع الفرض العلمي ليكون منطلق عملية الملاحظة. «الباحثان النسويتان، ليز ستانلي وسو وايز (1983) على سبيل المثال، تحتاجان بمنهجية تؤكد صحة التجارب الذاتية للنساء كنساء من خلال سردهن فقط دون افتراض أي تفسيرات بديلة عليهم»<sup>(1)</sup>

وكما تقوم الإستمولوجيا النسوية بإعادة إنتاج المعرفة من وجهة نظر المرأة وكشف التراتب الهرمي والتحييز الذكوري في العلم والمعرفة، تقوم الميثودولوجيا النسوية أيضا بتشريح الواقع العلمي والمعرفي لفضح الممارسات الذكورية في العالم الأكاديمي، وكيف أن الرجل الأبيض هو الذي يرسم الطريق التي يجب أن يسير عليها الجميع، وهو وحده من يملك سلطة التصرف واتخاذ القرار. فهو الذي يوظف المنح الدراسية ويوجهها للموضوعات التي يريد، وعلى الرغم من تفوق النساء في مجالات علمية كالبيولوجيا وعلوم الحاسب الآلي إلا أن التعيينات في فرص العمل الخاصة بها من الرجال، فحاولت الميثودولوجيا النسوية توضيح الغبن الواقع على النساء في المؤسسات الأكاديمية التي يديرها الرجل الغربي وكشف المستور من غبن وتهميش للمرأة والآخر المهمش، فقد أوضحت لنا ما لم يكن موجودا، واستنطقت الماضي الغير مرئي كما تقول كود في تحليلها كيف تكون الميثودولوجيا النسوية «المنهجية النسوية تتعلم أن ترى ما هو غير موجود وتسمع ما لا يقال»<sup>(2)</sup>.

لذا، ينبغي في رأي كود أن تقوم الميثودولوجيا النسوية على تعددية المناهج<sup>(3)</sup> التي طرحها فيرأبند فيلسوف المنهج، وتعبيره عن أن أكثر الاكتشافات البديعة لم تسر على منهج، بل كانت مجرد أفكار مجنونة في عصرها لاقت الكثير من الرفض والاستهجان إلى

(1) Brenda O'Neill, Feminist Methodology.P286.

(2) Code. L. How Do We Know? P23.

(3) وكما ذكرنا في الهامش سابقا، فإن الفرض (والذي هو البذرة الأولى لعملية التفسير العلمي، ومن ثم دخول عوامل ذاتية واجتماعية في بنية التفسير) لا يمثل مجرد دخول عوامل ذاتية في بنية التفسير العلمي، بل هو أيضا من يفرض على الباحث الآليات المنهجية (التي قد تكون متفردة) في التعاطي مع موضوعه، وكيفيات عملية الرصد والقياس والملاحظة... إلخ.

أن ثبت صحتها. كما أن المنهج يرتبط بالسياق الاجتماعي والخلفية الاجتماعية وراء النظرية، فالسياق الاجتماعي جزء مهم ومؤثر في إخراج النظرية بالشكل التي أصبحت عليه.

كذلك فإن وضع الشعور والإحساس والعاطفة والانفعال والوجد والتذوق والتعهد والرعاية والعلاقات الإنسانية، إن وضع كل تلك المسائل الذاتية التي تربط بين الباحثين وبعضهم البعض في الاعتبار توفر درجة عالية من الموضوعية أكثر من تلك المعهودة، وكذلك يؤدي إنماء قيمة التزامل والتعاون المشترك في الإنجاز العلمي والأكاديمي إلى دعم روح الفريق وتنمية مشاعر المشاركة والقيم الأخلاقية بين زملاء العمل، لاسمى أسبقية النشر والتصارع من أجل الحصول على درجات الترقية أو المناصب وكسب المقاعد والأصوات.

وتبرز بعد كل ما تقدم المعضلة الأساسية أمام الميثودولوجيا النسوية، والتي تكمن في آليات التحقق من صحة المعرفة المنتجة واختبارها، وذلك بمرعاة أن تتدخل الخبرة والسيئات الخاصة بالعارف وموقعه في تكوين العملية المعرفية. ولقد تمت معالجة هذه المعضلة من خلال إضافة عناصر جديدة للتحقق المعرفي والمنهج النسوي في افتراضات كالتالي:

### السياقية Contextualism:

وتعرفها لورين في موسوعتها للفلسفة النسوية على أنها: «طريقة لفهم وتفسير المعرفة من خلال الإطار الاجتماعي الذي أنتجت فيه؛ وذلك لأن طريقة ممارستنا للحياة وفهمنا للعالم المحيط يشكل معرفتنا»<sup>(1)</sup> مما يعني أن هذا الواقع المعيش جزء من المنهج.

تنتقد لورين نظرية المعرفة الوضعية والتجريبية التي ترفض الاعتراف بأن السياق الذي أنتجت فيه المعرفة عاملاً مؤثراً في تكوينها، مبررين ذلك بأن وضع السياق في الاعتبار يؤثر بالسلب على الموضوعية والحيادية المطلوبين حتى تكون النظرية المنتجة علمية ويتم الاعتراف بها في الأوساط العلمية. لكن الفلسفة النسوية وما بعد الاستعمارية وما بعد الحداثة قاموا بدراسة وتحليل إنتاج المعرفة خارج سياقها الاجتماعي لكشف

(1) Code, Lorraine, Contextualism, In: Encyclopedia of Feminist Theories, P107.

التحيز الذكوري وأحادية الرؤية اللتان نالتا من الموضوعية التي تزعمها وتنشدها الفلسفة الوضعية، كما أكدت على أن المنهج العلمي السليم هو الذي يضع في الحسبان قضية السياق. لذلك فقد أظهر النسويون ومناهضي العنصرية كيف أن النظريات العالمية للطبيعة البشرية أو الذكورة والأنوثة لها تأثيرات قهرية وقمعية لأنها تخفق في معالجة العوامل 'السياقية' التي تنتج التنوع البشري عبر الوجود الزمني والجغرافي والمواقع الثقافية.<sup>(1)</sup> والمعرفة لكي تكون مكتملة يجب أن تضم السياق الذي أنتجت فيه، وتتساءل النسوية: كيف يمكن فصل النص عن السياق؟! كيف يمكننا دراسة البشرية خارج السياق الذي نشأت فيه؟! فكانت دعواهم باستحالة فصل النص عن السياق.

غير أن لورين تضيف أيضا أن السياق هنا ليس سياقا اجتماعيا فحسب، وإنما رفعت سقف التحليلات النسوية عاليا وجعلت التحليلات المطلوبة أكثر عمقا، فتقول لورين: بأن السياق هنا لا يمكن اعتباره سياق المجتمع فقط والذي هو بدوره تتدخل وتتحكم فيه السلطة السياسية، بل نحن في حاجة إلى تحليلات أعمق من مجرد السياق الاجتماعي المشكل بواسطة سلطة المجتمع ذاته.

«من الصعب التصديق أن السياق هنا هو سياق المجتمع الثقافي والوضع المعيشي المحدد، وهذا المجتمع في حد ذاته بطرياقه وقائم على التحيز الجنسي ضد المرأة وعنصري ومصاب برهاب المثلية، والسياس هنا مفتوح للتدخل السياسي، لذلك تطالب بعض النسويات بأن تكون التحليلات متعددة الطبقات، بحيث تأخذ في الاعتبار الأنشطة والممارسات والهياكل الاجتماعية والأجزاء المتشابكة والمعقدة»<sup>(2)</sup>

### المنظورية/ وجهة نظر محددة Perspectivism:

ويتم ترجمتها إلى العربية على المنظور المحدد، وهي أيضا عنصر مهم في نظرية المعرفة النسوية ومن العناصر المميزة لمنهجيتها. وقد عرضت لها لورين في موسوعتها الفلسفية

(1) Ibid, P108.

(2) Code. L. Perspectivism, In: Encyclopedia of Feminist Theories, P320.

وعرفتها كالتالي: «المنظورية في نظرية المعرفة هي التي تنكر وجود ما يسمى بوجهة نظر عالمية وواحدة لرؤية الواقع أو طريق واحد للوصول إلى الحقيقة، وذلك انطلاقاً من أن رؤية الواقع تختلف وتتعدد وفقاً لمنظور الملاحظ أو المراقب وأيضا زاوية الرصد والموقع والأوضاع والظروف»<sup>(1)</sup>. كما حللت لورين الآراء المختلفة حول الموضوع، فبعض المنظوريين يرون أن جميع وجهات النظر سوف تتحد وتتلاقى في النهاية في مخطط واحد للمعرفة، والبعض الآخر منهم يرى أن بعضاً من وجهات نظر العارفين تختلف بشكل راديكالي يصعب استيعابه. وهنا تقول دوروثي سيمث أن المعرفة المستمدة من الأنشطة النسائية المختلفة تختلف بشكل جذري عن تلك المستمدة من حياة الأثرياء من الرجال، كما تختلف المعرفة المستمدة من وجهات نظر المهمشين عن أصحاب الامتيازات.

### تصعيد الوعي - consciousness-raising:

يعد تصعيد الوعي منهجاً لتطوير النظرية النسوية؛ فهو يقوم على مشاركة خبرات النساء المختلفة حول التمايز الجنسي وأدوار الجنسين وأعمال المنزل والبنى التي توضح الهيمنة الذكورية في تكوين المجتمعات، «استخدم مصطلح 'تصعيد الوعي' لأول مرة في سياق نسوي في عام 1969 من قبل جماعة Redstockings «الجوارب الحمراء»<sup>(2)</sup>، النساء الراديكاليات في مدينة نيويورك»<sup>(3)</sup> حيث تجتمع النساء لمشاركة خبراتهن المختلفة بخصوص الحقوق المدنية ومناهضة الحرب، وفي الوقت ذاته تعمل على رفع وعي النساء

(1) Ibid.

(2) اسم «ريدستوكينجس» هو اسم أطلق على مجموعة من النساء كن يجتمعن ليناقدن القضايا المتعلقة بتحرير المرأة. ووضع لتمثيل اتحاد اثنتين من التقاليد: تسمية «bluestocking» وهي معلقة بشكل سلبي على النسويات في القرون السابقة - و«الأحمر» للثور. وهي حركة مهتمة بشؤون تحرير المرأة والعمل على نشر الشعارات والمعرفة المؤيدة للمرأة مثل رفع الوعي والأختية وما هو شخصي هو سياسي وسياسة الأعمال المنزلية. وتعد «ريدستوكينجس» اليوم نوعاً جديداً من «القاعدة الفكرية» الناشطة، التي أسسها المحاربون القدامى، للدفاع عن أجندة تحرير المرأة والنهوض بها.

See, <http://www.redstockings.org/index.php/about-redstockings>

(3) Joyce Trebilcot, consciousness-raising, IN: Encyclopedia of Feminist Theories. P106.

بالتضاييا المجتمعية والتعريف بحقوقهن وتحليل وسائل هيمنة الرجل، كما تعمل على ربط الأواصر بين النساء لمشاركات التجارب الشخصية فتشعر المرأة بأنها ليست وحدها وإنما الكثيرات تعرضن لما تعرضت له، ومن ثم يفتح المجال أكثر لكسب الثقة ورفع الوعي لدى المرأة، ومن ثم يندرج من الخاص إلى العام ويساعد في حركات التحرر والفعل السياسي في المجتمع بشكل يحسن وضع النساء.

### النظرة التطبيعية Naturalistic:

التطبيقية، أي انطلاقاً من الطبيعة، يعرفها قاموس كمبردج على أنها: «النظرة التي تعرض للتجارب والخبرات العامة كما هي في الطبيعة، بدلا عن اقتراح صورا مغايرة أو إدخال تعديلات على هذه الصور».

وقد تبنتها النسوية ونادت بربط المعرفة بوقائع الحياة اليومية والخبرات العامة، وتوثيق الصلة بين الإستمولوجيا والأخلاق... وهذا ما أكدته كود في أكثر من موضع، وذلك من خلال المعرفة المسؤولة وربط فلسفة العلم بفلسفة الأخلاق وإدخال القيم إلى مجال العلم بعد أن قامت الوضعية بتنحيها جانبا.

المنهج الطبيعي إذن هو الذي يعيد تصور المشروع الإستمولوجي من خلال تجنب وضع شروط ومبادئ مسبقة للمعرفة بشكل عام، وينفي إمكانية تحديد مبادئ وشروط رسمية لإنتاج المعرفة في العموم. ويدرس أصحاب النزعة الطبيعية كيفية إنتاج معرفة محددة أو خاصة من خلال عارفين طبيعيين عن طريق استخلاص مبادئ معيارية من الطبيعة تجعل المعرفة المنتجة ممكنة في ممارسات العالم الطبيعي، أي مطابقة للواقع.

وتختلف الإستمولوجيات النسويات مع تفسيرات وتحليلات المعرفة المنتجة من التيار الرئيس للإستمولوجيا، والذي ينحى منحى ذكوريا في أغلب الأحوال. ولذلك لجأوا إلى الإستمولوجيا التطبيقية التي تتطلب تماشي المعرفة مع الطبيعة والواقع اليومي المعيش. ووجدت التطبيقية نقطة الانطلاق لها في فلسفة كوين، حيث أن المعرفة التطبيقية سوف

تساوي إلى حد كبير بالمعرفة المنتجة من قبل العلماء في المعامل، أي أكثر موثقية. وربما هذا يحل الإشكالات الدائر حول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل تحقيق الدقة المطلوبة والتي تتساوى مع الدقة العلمية.

كما يمكن اعتبار الإستمولوجيا فصلاً أو فرعاً من فروع علم النفس، حيث أن لديه أفضل صورة معبرة عن الإدراك والمعرفة عند البشر. وقد صارت فكرة الإستمولوجيا الطبيعية محل جدال بين النسويات، فقد لاقت قبولا عند البعض واعتبرتها وسيلة جديدة لإعادة بناء المعرفة بشكل أفضل من الإستمولوجيا المعهودة، ولكنهن اشترطن مراجعتها أولاً للتأكد من خلوها من الإرث الإستمولوجي التقليدي حتى يمكن الموافقة عليه. وكان السؤال الشاغل لهن: هل المعرفة التي ترجع إلى الواقع المعيش وتصنف الممارسات الحياتية اليومية سوف تكون دقيقة بشكل كاف على غرار التجارب العلمية التي يجريها العلماء في المعامل؟ وفي ذلك تقول لورين: «ثار جدل بين العديد من النسويات حول مفاهيم وتصورات المذهب العلمي/ العلموية scientism والمذهب الطبيعي الأرثوذكس orthodox naturalism للطبيعة، وتوصلن إلى أن التطبيعية الجديدة يجب أن تخضع للفحص الدقيق للتأكد من أنها لن تكرر إرث الإستمولوجيا التقليدية من ظلم وصمت للمرأة والآخر المهمش»<sup>(1)</sup>. وتؤيد لورين الطبعانية التي تتضمن الممارسات المعرفية كالتطب والقانون.

### خامساً: الدور الثوري للورين كود في الإستمولوجيا النسوية

إن عناصر المعالجة النسوية التي أشرنا إليها وفصلنا فيها، إنما تمثل معالجة لتربة الإستمولوجيا التي جرت عليها على مر القرون والأحقاب عمليات التجريف والتبوير لتسمي صحراء قاحلة مجردة من عناصر الحياة والخصب والنماء، والتي تتمثل في هذه الحالة في الذات والقيم والشعور والمواطف والخبرات المعيشة... إلخ. وانطلاقاً من هذا تناول لورين كود طرحها للنظرية الإستمولوجية النسوية مؤكدة أولاً أنه قد جرت العادة على

(1) Code. L. Naturalistic method/Naturalised Epistemology, In: Encyclopedia of Feminist Theories, P361 - P362.

أن يتم النظر للإستمولوجيا من وجهة النظر الخارجة عن الفلسفة، ووجهة نظر المجتمع للإستمولوجيا أنها موضوع مجرد مرتبط بنسق الفلسفة ومجتمع الفلاسفة، كما يبحث في المعرفة العلمية والفلسفية وحسب، وهذا بالفعل ما هو قائم. لكن الإستمولوجيا النسوية جاءت لتغيير هذه الصورة النمطية عن الإستمولوجيا؛ فلم تعد وفقاً على مجتمع الفلاسفة والعلماء بما يقومون به من إنتاج للمعرفة الأكاديمية، وإنما نزلت إلى حياة وخبرة ورؤية النساء والمهمشين والمقموعين، تبحث من خلال ما يعانون في الواقع وتنطلق من معاناتهم. لقد أنزلت النظرية من علياء التجريد إلى أرض التطبيق والممارسة، وكان الغرض الأول من إنتاج المعرفة البديلة القادرة على التغيير الاجتماعي أن تكون تطبيقية يمكن ممارستها على الواقع لحل أزماته، وربما يبين لنا هذا التحول أكثر، منطلقات انتقاداتهم للإستمولوجيا السائدة كونها تهتم منذ البداية بالنظرية دون التطبيق.

بيد أن النسويات إذ يصررن - كما رأينا - على وضع الذات العارفة في الاعتبار وكذلك السياق الاجتماعي واعتبار القيم والموقع المعرفي... إلخ، كما يصررن في المقابل - وبالرغم من كل ما سبق - على نبذ واستبعاد النسبوية المعرفية من مجال الحوار والنقاش، في هذا الوضع المتأزم من التناقض، نجد لورين كود تقوم بعزف منفرد على وتر «النسبوية المعرفية»، لا يلبث هذا العزف أن يتعالى ويتضح وسط صخب الآراء المتضاربة ليشق طريقه إلى مجال الحوار والنقاش وليميط اللثام عن تناقض حاد في دعاوي النسويات ومزاعمهن، وليعيد التناغم والانسجام في إيقاعات الخطاب الإستمولوجي النسوي، وليبين كذلك عن حقيقة مفادها أن لا مناص للخروج من فخ الإمبريالية المعرفية في الإستمولوجيا السائدة من ناحية، وتجاوز هذا التناقض الحاد في الإستمولوجيا النسوية من ناحية أخرى، سوى برفع لواء النسبوية المعرفية... ولكن بشروط وحدود.

وتظهر براعة لورين السياسية والتكنيكية جلية في تحليلها لموضوع نظرية المعرفة، وكيف أنها تتعامل بهدوء وحكمة من خلال تحليل السائد والتعامل معه بلطف، ثم بناء مرجعية جديدة يتم عرضها للمناقشة على المجتمع المعرفي كونها (تطويراً) يشمل نظرية

المعرفة، وبتطور الوقت تستطيع أن تكون المرأة مكانتها كعارفة وتصيغ نظرية معرفة جديدة. ففي الفصل الخامس من كتابها «ماذا يمكنها أن تعرف؟» والخاص بالإستيمولوجيا النسوية، حاولت أن توضح لنا كيف يمكن بناء جذور قوية وكيف يمكن تطويرها بشكل يضمن استمرارها ويقلل الاحتكاك الرفض مع المجتمع المعرفي، وعلقت أكثر من مرة بأن الغرض من إنتاج معرفة بديلة قائمة على خبرات النساء وتنتقل من حيواتهن، إنما هو بمثابة إثراء لنظرية المعرفة؛ كي تجعل منها نظرية تطبيقية تمتلك قدرا من الحقائق الواقعة. وبهذا فهي تقترح على الإستيمولوجيات النسويات عدم طرح وتقديم الإستيمولوجيا النسوية باعتبارها بديلا للإستيمولوجيا السائدة، وإنما يفضل أن يتم تناولها على أنها مرحلة تطويرية للإستيمولوجيا حتى يتم تقبلها والتفاعل معها، على الأقل في البداية، وهذا ما سوف يكون أفضل للطرفين. ولا شك في أن هذا التكنيك الذي تنتهجه كود مما يبين لنا ملمحا مميذا من ملامح منهج لورين، وهو التطبيق العملي لما تتبناه من قضايا ونظريات، أو قل عدم الفصل بين النظرية والتطبيق (وهي ثنائية من الثنائيات العتيقة)، ويتمثل هذا التطبيق في الالتزام بقيم القضايا النسوية التي تتبناها في تعاملها حتى مع المختلفة معه اختلافًا يكاد يكون جذريا، ومن هذه القيم قيمة التعاون والتزامن والحوار مع الآخر... إلخ. بل أكثر من ذلك أن لورين لم تجلس في برجها تنظر فقط للنسويات عن السبيل التي ينبغي لهن أن يسلكن، وإنما أخذت بزمام المبادرة بنفسها وانطلقت تشارك، ولأول مرة، في حوار مع شخصيات كبيرة في تيار نظرية المعرفة الأنجلو-أمريكية، وذلك من أجل النقد والفحص الدقيق للدعوى والمطالبات الموضوعية وحيادية القيم.

ومما يظهر نفاذ رؤية لورين الثاقبة أيضا، في الناحية التكنيكية بعدما أظهرت لنا عمقا في الناحية النظرية، تأكيدها على أن النسويات يجب أن يبحثن في مراكز السلطة ليجدن المكان المناسب لهن؛ وذلك لعلمها بأن الموقع السياسي سوف يتيح للنساء سرعة التصرف والتعامل وفرض أنفسهن على صناعات القرار في المجتمع المعرفي<sup>(1)</sup>. ولكن في ذات الوقت، فإن

(1) بالطبع تواجد النساء في مواقع السلطة يمثل أهمية كبيرة تتمثل في امتلاك القدرة على اتخاذ القرارات وآلية تطبيقها، وعدم وصول النساء إلى هذه المواقع يحصر أفكارهن في نطاق التنظير لا التطبيق، ونجد مثال =

هذا الموقع لن يساق لها على طبق من ذهب، ولن تتمكن هي من بلوغه ما لم تكن جديرة به في نظر المجتمع والثقافة، وإن هذه الجدارة لن تتأق إلا عبر تمكن المرأة معرفيا. فعن أهمية المعرفة في حياتنا تقول لورين كود: «إن المعرفة ذات أهمية حاسمة في كل جوانب الحياة، ويُعد امتلاكها قوةً وتمكينًا، وفقدانها ضعف وعجز، ويجب على النساء أن يكنّ في موضع يتيح لهن اكتساب المعرفة حتى يستطعن التعامل بكفاءة مع مظاهر القمع التي تشكل حياتهن، ويتم بناء الإيستمولوجيات بحيث تكون ذات طابع تحرري».<sup>(1)</sup>

وتختتم لورين كتابها «ماذا يمكنها أن تعرف؟» بخلاصة تحليلها لموضوع الإيستمولوجيا، وأهميتها الجذرية بالنسبة للمرأة تحديدا، وكيف أن التمكين الاقتصادي والسياسي والاجتماعي لن يتم بشكل كامل إلا من خلال تغيير المنظومة المعرفية أولا، فتقول: «المرأة بعيدة كل البعد عن وضع نهاية للقمع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي تتعرض له، ولن تستطيع تحقيق التمكين لها بشكل كامل قبل أن تتمكن أولا من نحو القمع المعرفي الواقع عليها، كما أن حركة تحرير المرأة لن تفيدها كثيرا»<sup>(2)</sup>

---

= صارخ على ذلك في النسوية المصرية التي لم تحرز أي تقدم ملموس على أرض الواقع وإنما فقط دراسات وتنظيرات، وذلك لأنهن بعيدات عن مراكز السلطة، وحتى لو أتاحت لهن فإن المؤسسات السياسية تختار المدجنات منهن حتى يسرن وفقا لذات المنظومة السائدة. أما المنظرات الحقيقية اللائي يعبرن عن الوعي الجمعي وينخرطن في المشكلات الحية الخاصة بحيوات النساء فهن بعيدات كل البعد عن مواضع صنع القرار.

(1) Code, Lorraine, What Can She Know? iix.

(2) Ibid, p324.

## الخلاصة

الإبستمولوجيا النسوية هي آخر ما تطور وتبلور عن مراحل طويلة من الفكر الإبستمولوجي الذي كان حصيلة قرائح الرجال، والذي طالت سيادته على مر الدهر وتعاقب الأحقاب.

وهكذا انطلقت فلسفة العلم النسوية مجددة ومفندة في فلسفة العلم السائدة، وكان من أكثر موضوعاتها إثارة هو مشروع إنتاج معرفة بديلة تهتم بخبرة النساء وتضع في اعتبارها الجنوسة والواقع من أجل التغيير المجتمعي، والذي سوف ينعكس بالضرورة على كل قطاعات الحياة؛ وذلك لأن المعرفة لن تكون موضوعًا مجردًا ومقتصرًا على المجال الأكاديمي فقط وإنما سوف تنطلق من حيوات النساء. وهذه النظرة التي استجذت في حقل الإبستمولوجيا إنما تستتبع بالضرورة مناهج جديدة أو إضافية تلائم هذه النظرة وتتكامل معها وتحقق مرادها.

وإذا كانت النسويات تهتم وتركز في البداية على خبرة المرأة فهذا لا يعني أن تقع في نفس الشرك الذي وقعت فيه نظرية المعرفة السائدة، ولكن هي فقط طبيعة المرحلة التي تقضي الانتصار لهذا (الآخر) المهمش حتى يظهر ويتم وضعه في مكانة لائقة، ثم يتم الدمج بين الخبرتين الأثوية والذكورية معا.

ويتضح لنا أيضا كيف أن الإبستمولوجيا النسوية نسوية، حتى وإن كانت النسويات يملن إلى الاعتراف فقط بالنسبوية الثقافية والتاريخية إلا أن كود سوف تؤكد أهميتها على المستوى المعرفي فيما بعد. وليس الأمر كذلك فقط، بل ومن خلال التحليلات العميقة سوف تكشف للنسويات كيف أن النسبوية ملهمة للفكر النسوي وداعمة لبقائه واستمراره.

## الفصل الثالث

# دور النسبوية في فلسفة لورين كود

«المعرفة الكلية غير ضرورية وغير متاحة وكل ما هو متاح وجهات نظر مختلفة، تكون صادقة من بعض الجهات فقط. ولا وجود لأي آراء لا ترتبط بتقليد معين»<sup>(1)</sup>



- تمهيد
- أولاً: تحديد المصطلح
- ثانياً: مفهوم النسبوية
- ثالثاً: النسوية والنسبوية
- رابعاً: النسبوية الإستمولوجية
- الخلاصة

(1) بول فيرآبند، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة ودراسة محمد أحمد السيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة عدد 28، القاهرة، 2017، ص 26.



## الفصل الثالث

### دور النسبوية في فلسفة لورين كود

#### تمهيد

في هذا الفصل سوف نتناول مفهوم النسبوية وتحليل المصطلح وتحديد المفهوم وأبعاده ودلالاته المختلفة، وكذلك موقف النسوية من النسبوية. ثم نتقل إلى النسبوية الإستمولوجية، وهي الجزء الأكثر أهمية بالنسبة لموضوع البحث هنا، ثم بعد ذلك يتم تناول موضوعين مهمين باعتبارهما تجليا لتطبيق مفهوم النسبوية كما طرحته كود، وهما: الأهمية المعرفية لجنس العارف، والذات والموضوع من المنظور النسوي.

كان السائد في العلم والفلسفة أن المعرفة العلمية الصحيحة إنما هي التي تصف الواقع كما هو، وتتبع منهجا ثابتا ومحددا من قبل جماعة العلماء، وتسير على خطوات مرسومة بدقة تتميز بالنزاهة والحيادية لإنتاج معرفة مجردة من التحيزات الذاتية، فتصدر عن هذه المعرفة نظريات عامة ومقبولة ومعتمد بها. وكان لعقلانية كارل بوبر Karl Popper (1902 - 1994) فيلسوف العلم الشهير دورا بارزا في بناء العقلانية العلمية الجديدة، والتي حاولت رسم الطريق القويم التي ينبغي أن يسير عليها العلم وفلسفته، ويقول بوبر موضحا أهمية هذه الموضوعية: «في تقديري، يتعين على العلماء الأفراد أن يتحلوا دوماً بـ«الموضوعية والعقلانية»، بمعنى أن يكونوا محايدين غير منحازين. آنذاك،

سوف نعثر حقيقة على التقدم الثوري الذي يحرزه العلم والذي لا تقف في طريقه أية صعوبات كأداء»<sup>(1)</sup>

وجاء من بعده توماس كون في بنية الثورات العلمية ليوضح لنا أن الأمر أكثر تعقيدا مما يبدو، وأن الموضوعية والعقلانية ليستا كافيتين، بل وأن هناك ضرورة للنسبية لا يمكن تجاهلها، إذ يذهب كون إلى أنه، ومع التطورات المتسارعة في العلم وفلسفته في نهايات القرن العشرين، حدثت تحولات علمية كبيرة تثبت خطأ ما هو متبع بشأن إنتاج المعرفة، ومع بدايات القرن الحادي والعشرين كانت ثورة الكوانتم وثورة البيولوجيا ودخول العالم في عصر جديد تنتفي فيه الموضوعية العلمية المعهودة والعقلانية النقدية البوربية. وتصبح النسبية هي سمة العلم الأولى فكان لزاما على العلماء تفكيك نظرية المعرفة السائدة ومحاولة تقديم صور جديدة تتلاءم مع تطورات العلم الحديث، فنجد «التطورات التي شهدتها العلم في السنوات القليلة الماضية تحتم على العلماء وفلاسفة العلم أن يضعوا عقلانية علمية جديدة.... تكون العقلانية العلمية الجديدة عقلانية تؤكد الطابع الإنساني في العلم»<sup>(2)</sup>

أضحت التعددية هي المطلوبة، والموضوعية العلمية تعبر عن تداخل بين الذاتي والموضوعي، ويعد بول فيرآبند فيلسوف العلم المعاصر من أول المساهمين بأطروحات نقدية مستجدة لنظرية المعرفة وكذلك من أكثر المدعين للنظرية النسوية فيما بعد، فقد قدم فيرآبند العديد من الأطروحات المستجدة في نظرية المعرفة مهدت الطريق للدعوى النسوية والنسوية في المعرفة، إذ «تكمن أهمية فيلسوف العلم المعاصر بول فيرآبند في كونه قدم نظرية في المعرفة لا تعتمد على منهج واحد ثابت بل تعتمد على التعددية المنهجية»<sup>(3)</sup>. كما أثبت فيرآبند كون الموضوعية العلمية خرافة لا سبيل إلى تحقيقها، بل واتهم العلماء والفلاسفة الذين يصرون عليها بأنهم يقيدون مسيرة العقل ويحدون من القدرات العقلية

(1) نقلا عن ستيف فولر، كون ضد بوير: الصراع من أجل روح العلم، ترجمة نجيب الحصادي، المركز القومي للترجمة، العدد 2034، الطبعة الأولى، 2012، القاهرة. ص 131.

(2) خالد قطب، أنسنة العلم، مرجع سابق، ص 14.

(3) المرجع السابق، ص 19.

للشعر بفرضهم منهجا واحدا ثابتا للعلم والمعرفة، ويعتبر عملهم نوع من أنواع الاستعمار وهو استعمار الفكر وتقيده، لذلك قدم فيرآند مفهوم النسبوية كحل بديل ولكنه لم يعترف به بشكل مباشر كونه لا يريد أن ينتقد واضعي النظريات وراسمي الطرق المعدة قبلا للمعرفة فيأتي هو أيضا ويفعل ذلك، وإنما يقول لنا فيرآند: «عندما أتحدث عن النظريات فأنا أعني أنها تتضمن الأساطير والأفكار السياسية، والمذاهب الدينية، كما أرى أن تعبير «وجهة نظر»، ينطبق على الأقل على بعض جوانب ما هو موجود.»<sup>(1)</sup>

ظهرت النسبوية إذن كعنصر رئيس جديد وانبثاق لآفاق واعدة في البراديم النسوي المستحدث - يحاول أن يخفف من أثر العقلانية النقدية المتداولة ويحاول أن يكون أكثر عصرية في تناول موضوعات المعرفة بشكل يتناسب مع التطور العلمي المعاصر.

## أولا: تحديد المصطلح

### نسبوية أم نسبية:

لم يكده يطل القرن العشرين برأسه على التاريخ الإنساني حتى نشر شاب يعمل بمكتب تسجيل براءات الاختراع في مدينة برن ويدعى «ألبرت أينشتاين»، بحثا ضمن بحوث خمسة في الفيزياء، وذلك في العام 1905م<sup>(2)</sup>. كان هذا البحث هو الأساس الأول المتين لما سمي بعد ذلك بنظرية النسبية. وكانت هذه النظرية تعالج بالأساس مشكلات فلسفية في فيزياء نيوتن التي رانت على العقل العلمي لأكثر من قرنين من الزمان قبل أينشتاين، مشكلات من قبيل الزمان والفضاء المطلقين، والكتلة الثابتة.

وبعد مرور سنوات عشر عمل فيها هذا الشاب على تعميم نظريته لتشمل جوانب أخرى من فيزياء نيوتن، أذهل العالم بنسبيته العامة التي عالجت مشكلة الجاذبية وفسرت

(1) بول فيرآند، ثلاث محاورات في المعرفة، مرجع سابق، ص 22.

(2) أينشتاين: حياته وعالمه، والتر إيزاكسون، سلسلة الثقافة العلمية، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م.

ظواهر وحركات لكواكب ووقفت أمامها نظرية نيوتن موقف الحائر العاجز. كما أضفت على قانون الجاذبية معني فيزيائيا بعد أن كانت الجاذبية مجرد وصفا رياضيا محضا في فيزياء نيوتن<sup>(1)</sup>.

وترافق في أثناء ذلك صحوة منهجية في العلوم الاجتماعية، وأخذت الأنثروبولوجيا، التي رافقت في تطورها حركات المد الاستعماري بغية السيطرة الثقافية على الشعوب، أخذت تحتل مكانا مكيئا بين هذه العلوم الاجتماعية، وكان أن ثارت في لحظة من لحظات تطورها على نفسها ومنهاجها القائم على الحكم والتقييم لثقافات الشعوب اللأوربية ووضعها في درجات متفاوتة على سلم الرقي الحضاري الذي تعطي أوروبا أعلى درجاته<sup>(2)</sup>، ومن ثم أساسا ومعيارا للحكم والتقييم. وأثمرت هذه الثورة الأنثروبولوجية على نفسها منهجا يقوم على الإقرار بالنسبية الثقافية، ومن ثم دراسة المجتمعات في حدود معاييرها الخاصة بها وفي إطار من سياقاتها التاريخية والحضارية والجغرافية... إلخ.

ومنذ هذه الآونة، أضحي مصطلح «النسبية» هو موضحة العصر؛ إذ تعدت النسبية حدود نظرية أينشتاين في ميادين الفيزياء والرياضيات، ووصلت إلى ميادين العلوم الاجتماعية، وأخذت هذه الأخيرة تأخذ بحظها من هذا المصطلح كلما أمكنها ذلك، حتى عدُ معلما رئيسا من معالم العلوم الاجتماعية.

بيد أننا نعرف ما يمكن أن يثيره تداخل المصطلحات في الذهن من خلط لا يستقيم به الفهم ولا يصح بعده اتفاق علمي أو أكاديمي، فكان لزاما علينا أن نميز النسبية التي تقصدها العلوم الاجتماعية من النسبية المقصودة في الفيزياء، لاسيما إذا كنا كثيرا ما نستخدم هذه الأخيرة كثيرا عند الحديث عن فلسفة نظرية النسبية في فلسفة العلم. ففلسفة العلم تخوض أبحاثا في كلا النسبيتين: نسبية أينشتاين في الفيزياء ونسبية الثقافات في العلوم الاجتماعية.

(1) انظر ألبرت أينشتاين، النسبية: النظرية الخاصة والعامة، ترجمة رمسيس شحاتة، مراجعة محمد مرسى، تقديم عطية عاشور، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 2828، 2009م.

(2) انظر قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، د. حسين فهميم، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 98، فبراير 1986.

والشيء الجوهرى الذي ينبغي لنا معرفته هنا لكي نستطيع وضع الاصطلاح المناسب لمسألة النسبية في العلوم الاجتماعية، هو أن «النسبية» «Relativity» حين نطلقها على نظرية أينشتاين فإننا نطلقها على نظرية بعينها محددة المعالم والأركان ومتميزة كل التميز في الفيزياء، ليس ذلك فحسب، وإنما هذه النظرية إنما هي تنظير عن «أشياء» ووصف وتفسير لهذه الأشياء. أما في العلوم الاجتماعية فعندما نبحث عن نظرية بهذا الاسم لتحقق ذات المغزى فلا نظفر من بحثنا بشيء، وإنما غاية ما هنالك هو اتجاه عام تنضوي تحته نظريات وتوجهات شتى ولكل منها أغراض مختلفة. وبخلاف النظرية التي هي نظرية عن «أشياء» جامدة أو حيوية، فإن المذهب هو توجه لكائنات عاقلة، ومن هنا صح أن نقول على المذهب أنه المذهب النسبوي أو التوجه النسبوي، وليس المذهب النسبي، وكان مصطلح «النسبوية» «Relativism» هو التعبير الأدق لما نريده هنا. فالنسبية إذن هي تعبير عن أشياء وأمور وموضوعات، أما النسبوية فهي تعبير عن توجهات وأيدولوجيات وتيارات فكرية.

كما يمكننا أيضا تعريفها من خلال مبدأ التضاد، فقد نعلم أن إقران الأضداد يظهر الفكرة ويبرز المعنى ويحدد المعالم. والمصطلح المقابل للنسبوية هو «المطلقية» Absolutism وهي تعرف بأنها (مذهب) في نظرية المعرفة يزعم اقتناص الحقيقة المطلقة والكاملة، وتعرفها موسوعة ستانفورد للفلسفة بأنها «المطلقية: هي وجهة النظر التي ترى أنه على الأقل في مجال معين يوجد مجموعة من الحقائق والقيم تنطبق في كل زمان ومكان والأطر الاجتماعية كذلك، فهي عالمية وليست مقيدة بالظروف التاريخية والاجتماعية. والمطلقية في الغالب تستخدم باعتبارها فكرة التباين الرئيسة للنسبوية»<sup>(1)</sup> مما يعني افتراض وجود الأسس والمعايير الثابتة والتي تناقضها النسبوية.

(1) Maria Baghramian, J. Adam Carter, Relativism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, published Fri Sep 11, 2015.

<https://plato.stanford.edu/entries/relativism/#RelCon>

وتظهر أول عبارة واضحة وصریحة عن النسبية في قول أفلاطون: «تظهر الأشياء لي، كما توجد بالنسبة لي، وتظهر الأشياء للآخرين كما توجد بالنسبة لهم»<sup>(1)</sup>. فالنسبية تقرر أنه لا توجد هناك حقيقة موضوعية، فما أراه هو الحقيقة بالنسبة لي، وما تراه هو الحقيقة بالنسبة لك، فلا يوجد خطأ لدى أي منا. وربما يتشابه أيضا مع مبدأ بروتاجوراس مؤسس حركة السفسطائيين وواضع مبدأ «الإنسان مقياس كل شيء»، لذلك يمكننا أن نستنتج أيضا أن النسبوية ليست بالمذهب الجديد تماما، وإنما كانت لها إرهابات في بدايات الفلسفة عند اليونان.

النسبوية إذن هي وضع فلسفي وتوجه فكري يرى أن معيار الحقيقة والزيغ والصواب والخطأ والأحكام الأخلاقية عموما ترجع إلى الإطار المجتمعي (أو أي إطار معين ومحدد) الذي ظهرت فيه، وهي نسبية، أي الحقيقة، بحيث لا يمكنني رفضها أو انتقادها كونها تتعارض مع قيمي ومعتقداتي الشخصية التي بالفعل تنتمي إلى إطار خاص بي، وعليّ أنا كفرد تقبلها واحترامها. ومن هنا يمكننا القول بأنه لا يوجد صحيح على الإطلاق، بل إن الإطلاق نفسه مرفوض. ففي الأمور والأوضاع النسبية ليس هناك من يستطيع ادعاء أن منهجه هو المنهج الصحيح الوحيد، لذا يجب ألا نقهر أحدا على قبول منهج ما أو طريقة معينة، فمنهج الإرساليات التبشيرية والعسكرية انتهى. وربما هذا يبرر لنا أيضا ارتباط النسبوية بالنزعة ضد الاستعمارية التي ترفض الاستعمار بكل صورته وتدعو إلى احترام الآخر المحلي.

وهنا يمكننا أن نربط هذا بما جاءت به الحركات الفكرية الجديدة مثل ما بعد الحداثة والتفكيكية وما بعدها، اتخذت الإستمولوجيا النسبوية من النسبوية منهجا من خلال إعطاء الأهمية لموقع العارف (هذه الأهمية لموقع العارف ودورها الحاسم في صياغة القوانين والتصورات عن العالم، هي ما بلورت نسبية أينشتاين الرياضية أيضا) ودور الجنوسة في عملية إنتاج المعرفة والأهمية الكبيرة لدور الذاتية. كما أكدت على النسبوية الثقافية ورفضت الإطلاقية والحقائق الثابتة وكل ما ترفضه النسبوية، ويتبين لنا أيضا أن النسبوية

(1) محاوره ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، 2000.

مطلوبة لبقاء الإستمولوجيا النسوية نفسها، لذلك عملت النسويات على دعم النسبوية في المناقشات العلمية والأكاديمية ودعموا فكرة كونها ضرورة للعصر. ناهيك عن المناقشات حول النسبوية في كل التخصصات الفلسفية تقريبا، فنجدها في الأخلاق والإستمولوجيا والدين والسياسة وحتى الأنطولوجيا ونظريات المعنى والمنطق.

## ثانياً: مفهوم النسبوية

بدأت المناقشات بخصوص مفهوم النسبوية في العلم مع انهيار الوضعية المنطقية والنزعة الأسيية<sup>(1)</sup> في صورتها الكلاسيكية، فجاءت كمقابل للمطلقية، ومع كتاب بنية الثورات العلمية لتوماس كون Thomas Kuhn's The Structure of Scientific Revolutions (1962)، وظهور أفكار خاصة بالتقدم في العلوم والتطور العلمي، وكيف أن يكون العلماء معتقدين في رسوخ نظرية ما ثم تحدث ثورة معرفية تفقدتهم عقيدتهم العلمية القديمة ثم يتحولون عنها إلى اعتقاد علمي آخر ربما رأوه من قبل غربياً أو حتى شاذاً، ومن ثم تكتسب مشروعية وقبول الوسط العلمي. وعُد هذا دليل على نسبوية العلوم وكيف أن نتائج العلم تتغير كثيراً وما هو صحيح اليوم ويعتقد به العلماء ربما غداً يكون غير ذلك، دعم فيرآبند (Paul Feyerabend 1924-1994) هذه الجزئية في نقدة للموضوعية العلمية التي يدعي أصحابها بثبوت الحقائق وعد قابليتها للتغير إلا أن فيرآبند ينفي ذلك ويعتبر أن العلم أساساً يقوم على الجهود الفوضوية<sup>(2)</sup> «يعد العلم من الجهود الفوضوية الأساسية: وتعتبر الفوضوية النظرية، أكثر إنسانية، وأكثر قدرة على تشجيع التقدم، مقارنة بالبدائل ذات القوانين والنظم»<sup>(3)</sup> وأوضح كيف أن للنظرية المنتجة في مجتمع علمي وثقافة ما تختلف عن أخرى أنتجتها ثقافة مغايرة، وكلاهما صحيح وللحكم في صحتها يجب العودة

(1) الأسيية هي وجود أسس وقواعد ثابتة تقوم عليها المعرفة، وهذه الأسس هي التي تضمن صدقها.

(2) ترى الدكتورة بمني طريف الخولي والمشرفة على هذه الرسالة أن الأفضل هنا اللاسلطوية بدلا عن الفوضوية.

(3) بول فيرآبند، ضد المنهج، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2017. ص 41.

إلى الظروف المجتمعية الخاصة بكل منهما، وهذا ما اعتبره فيما بعد بمصطلح اللامقايسة، ورغم وصف أفكاره بالفوضوية والعبث إلا أنه من المدعين بقوة للنسبية؛ فقد ساهمت أعماله في الترسخ لفكرة النسبية، كما كان لها فضلاً كبيراً على الإستمولوجيا النسبية والتي بلغت ذروتها في مفهوم اللامقايسة الذي صاغه فيرآبند.

### «اللامقايسة» Incommensurability:

للامقايسة من مدعات النسبية، وربما يمكننا القول بأن النسبية جاءت كاستجابة للامقايسة التي ظهرت على أيدي توماس كون وبول فيرآبند، أما عن المصطلح فتعرفه موسوعة ستانفورد للفلسفة على أنه: «يعني مصطلح اللامقايسة أنه لا يوجد مقياس عام مشترك، ويعود في أصوله إلى الرياضيات اليونانية القديمة، حيث كان يعني عدم وجود مقياس مشترك بين الأحجام»<sup>(1)</sup>

كما يمكن ترجمتها بـ «اللامقارنة»، أي عدم القابلية للقياس وفق الوحدات نفسها كما ترجمها نجيب الحصادي، وعرفها بـ «اللامقارنة هي مصطلح كون للعلاقة القائمة بين أيه برادايمن، يؤكد تصنيفاتها المختلفة جذرياً لظواهر المشتركة. عند كون، المؤرخون والعلماء الثوريون وحدهم الذين يتقنون اللامقارنة، التي تشبه قدرة المتحدث بلغتين على استيعاب لغتين متميزتين.»<sup>(2)</sup> وهو ما عني به كون صعوبة القياس بين الأنماط المعرفية المختلفة، بمعنى أن الأنماط المعرفية المختلفة أو النظريات العلمية في النماذج الإرشادية (البراديمات) المختلفة لا يمكن الحكم عليها بالمقاييس نفسها.

ولكن أول من استخدم المصطلح بقوة ووضوح كان بول فيرآبند في نقده للتجريبية الصارمة والمنهج التجريبي، ووصف مدى افتقاره للعلاقات المنطقية المقننة بين مفاهيم

(1) Eric Oberheim, Paul Hoyningen - Huene, The Incommensurability of Scientific Theories, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Wed Feb 25, 2009; substantive revision Tue Mar 5, 2013.

<http://plato.stanford.edu/enuries/incommensurability/#RevParThoKuhInc>

(2) ستيف فولر، كون ضد بوير: الصراع من أجل روح العلم، مرجع سابق. ص 168.

النظريات الأساسية، وفي نقده لنماذج التجريبيين المنطقية وتفسيرها للحد منها. ويقول عنه فايرآبند: «ويعتبر تصور اللامقايسة هبة مني للفلاسفة والسوسيولوجيين»<sup>(1)</sup> رغم أنه لا يفضل أن يكون من واضعي المفاهيم والنظريات.

يحلل فايرآبند مصطلح اللامقايسة بأنها خاصية للتغير العلمي لدحض العقلانية العلمية التي يتم استخدامها كثيرا لاستعباد الناس والتحكم في أفكارهم وتشويه معرفتهم بآراء سلطوية لمنفعة ما من ورائها وليست للحقيقة كما يدعون، لذلك تعد اللامقايسة خاصية مهمة لكل فكر خلاق، واللامقايسة ليست في النظريات العلمية فقط وإنما أيضا تكمن في الفروق والاختلافات في ثقافات الشعوب وتنوعها التي تنجم عن اختلاف اللغة والمفاهيم وطرق الفهم وغيرها<sup>(2)</sup> مما يدعم النسبوية الثقافية التي هي منطلق دراسة الثقافات من أجل الفهم وليس إصدار الأحكام بخصوصها.

وكانت نتيجة تحليل كون وفايرآبند لمفهوم اللامقايسة أن انتهيا إلى أنه لا مقايسة بين نظريتين متنافستين بنفس المنطق، حيث تختلف كل منهما عن الأخرى في السياق اللغوي والدلالي والثقافي. ويؤدي بنا هذا في النهاية إلى أنه لا يوجد معيار واحد محدد أو لا توجد نظرية أفضل من أخرى، وإنما كل نظرية لها سياقها التاريخي والثقافي الذي شكلها، وبناء عليه تصعب المقايسة بين براديم أينشتاين وبراديم نيوتن، أو ميكانيكا الكم والنسبية. فالخطأ والصواب كقياس منطقي ليس معيارا واضحا لنستطيع إصدار الأحكام بواسطته على نظريات علمية متتالية في براديمات مختلفة.

مما سبق، أضحى واضحا بفضل مفهوم اللامقايسة مدى أهمية النسبوية في النظريات العلمية لرد البعد الإنساني إلى هذه النظريات العلمية بعدما تم تجريفه عبر تاريخ الإستمولوجيا المديد. وقد تعددت تعريفات النسبوية بتعدد تشابكاتها في مجالات الفلسفة المتنوعة ما بين نسبية القيم الأخلاقية والنسبية المعرفية التي تقوم على نسبية الحقيقة، وما بين نسبية ثقافية

(1) بول فايرآبند، ثلاث محاورات في المعرفة، مرجع سابق. ص 230.

(2) المرجع السابق. ص 228 - 231.

تقوم على نسبية المعايير الاجتماعية وغيرها، فجاءت بتعابير مغايرة لكل من القيم والمعايير الخاصة بالمعرفة، والجمال والأخلاق والتجارب والأحكام وحتى العالم، وتختلف باختلاف الثقافات والمعتقدات واللغة والمفاهيم، ويمكننا ضرب الأمثلة على ذلك فنجد:

□ نسبية القيم الأخلاقية، تتوقف على ثقافة وفهم المجتمع، فما أراه أنا يحمل معنًا سلبيا تراه مجتمعات أخرى على النقيض من ذلك<sup>(1)</sup>.

□ مفهوم الحقيقية يمكن التلاعب به من خلال اللغة.<sup>(2)</sup>

□ درجة الحرارة المقاسة من خلال ترمومتر نسبية وتعود إلى الجهاز المستخدم في عملية القياس والظروف المحيطة وقتها، أي نسبية الأدوات المستخدمة أيضا.

ولكن المتفق عليه في النسبوية عموما التالي:

«1- الجميع يجزم بأن الشيء الواحد مثل (القيم الأخلاقية أو المعرفية أو الجمالية أو الذوقية أو المعنى) نسبي لبعض الأطر أو وجهات النظر التي ترجع إلى (الآراء الفردية أو الثقافية أو ظروف العصر أو اللغة أو المفاهيم).

2- جميع النسبويين ينكرون امتياز وجهة نظر معينة عن الأخرى»<sup>(3)</sup>.

(1) إذا ما نظرنا إلى قيمة كقيمة «الاحتشام» مثلا، بل أحد تجليات هذه القيمة وهي الملابس والأزياء في الثقافة الهندية ومقارنتها بذات القيمة وذات التجلي في الثقافة العربية الإسلامية، نجد أن اللباس التقليدي في الثقافة الهندية هو الساري الهندي والذي يعتمد تعريه من منطقة البطن، ولا مشكلة لديهم، بل على العكس من ذلك يعتبر من معالم الجمال (والجمال بمعناه المحمود لدى الثقافة وليس بمعنى الإغراء) أن تظهر المرأة بطنها، ولكن المجتمعات العربية تستهجن هذه الفكرة وترى العكس تمامًا، فهي تحدش الحياء العام. أما لو تحدثنا عن اختلاف الزمان واللحظة الحضارية الراهنة وكيف تختلف من زمن لآخر في الثقافة الواحدة فنجد مثلا: في الثقافة العربية قديما حين كانت تزدهر تجارة الرقيق كانت الإمامة بمشئ عاريات الصدور ولا مشكلة مع المجتمع في ذلك بل كان هو الشيء الطبيعي المعتاد، ولكن مع تغير اللحظة التاريخية أصبح ذلك مرفوضا الآن وعلى المرأة أن تتصف بالحشمة وخاصة منطقة الصدر.

(2) واختلاف اللغة يعود إلى اختلاف المعنى والدلالة من ثقافة لأخرى، والمراوغة لبعض المصطلحات التي يصعب تحديدها بدقة.

(3) Emrys Westacott, Relativism, Internet Encyclopedia of Philosophy, Alfred University, U. S. A.

<http://www.iep.utm.edu/relativi/>

ولذلك عرفها فیرآبند، أي النسبوية، بأنها غامضة مثلها مثل باقي المصطلحات الفلسفية الأخرى، ولكنه يستخدمها بمعنى مختلف فيقول: «إن النسبوية التي أقدمها هنا ليست عن المفاهيم، وإنما هي عن العلاقات الإنسانية، إنها تتعامل مع المشكلات التي تنشأ عن صراع الثقافات المختلفة أو الأفراد، مع العادات والأذواق المختلفة»<sup>(1)</sup> وبهذا المعنى تحديداً أرادت الفلسفة النسوية أن تكون الإستمولوجيا النسوية نسبية من هذا المنطلق، تحترم الرؤى والمعتقدات المختلفة وتحارب الهيمنة والسيطرة على كل المستويات سواء سيطرة ذكورية على المجال المعرفي أو سيطرة ثقافية وإمبريالية واستعمارية لدولة على أخرى.

وانطلاقاً من تعريف رولان أومنيس لنظرية المعرفة على أنها «نظرية المعرفة كما أفهمها هي مخطط يهدف إلى أن يفسر لنا كيف يمكن للوعي البشري أن يعرف العالم، العالم الذي يطبع القوانين الخاصة به. وعلى هذا فالأمر مباراة بين العالم والوعي»<sup>(2)</sup> فإن كان الأمر كذلك يرتبط بوعي الإنسان، هذا الوعي الذي كان بسيطاً للغاية في البداية ويمكن تحليله، وعليه وضعت نظرية المعرفة الكلاسيكية، فإن هذا الوعي الآن، ومع التقدم العلمي المهول وخصوصاً نظرية الكوانتم، لم يعد سهلاً على الإطلاق ليتم تحديده أو التعبير عنه بشكل محدد؛ لذلك أمست النسبوية تمثل أمثل الحلول، على الأقل في اللحظة الراهنة.

اتخذت المناهج النسوية والفلسفة النسوية عموماً النسبوية ذريعة ضد الأنساق المعرفية القائمة، وتم وصف المناهج النسوية بكونها مناهج نسبية سواء من قبل الفلاسفة النسويين أو حتى الفلاسفة الغير نسويين، وكانت النقطة الأولى لهم تتمثل في أن عامل الجنوسة سوف يؤدي إلى صعوبة تحقيق الموضوعية والحيادية المطروحة في الفكر المعرفي الكلاسيكي، فهم يعودون إلى مفهوم المعرفة الكلاسيكية «والذي يفترض أن الجنس هو عامل من عوامل الشوائب الأيديولوجية التي تضعف من تمييز الحقيقة والقيمة:

(1) نقلاً عن خالد قطب، أنسنة العلم، مرجع سابق، ص 204.

(2) رولان أومنيس، فلسفة الكوانتم، فهم العلم المعاصر وتأويله، ترجمة أحمد فؤاد باشا وبني طريف الخولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 350، أبريل 2008، الكويت. ص 346.

وهو ما يهدد تحقيق معرفة موضوعية محايدة وسليمة عالمياً<sup>(1)</sup> وتؤكد كود كيف أن هذه النقطة تحديداً ترفع من سقف تطلعات النسبوية وتعدّها كما تقول كود ورقة رابحة للنسبوية.

ولكن للنسبوية صور شتى، فهناك النسبوية الثقافية Culture Relativism وهي مرتبطة بفلسفة الحضارة وفي الرؤية الفلسفية للثقافات وعلاقتها وتداخلاتها، وهي مرتبطة أكثر بحركة ما بعد الاستعمار وتعتبر مهمة أيضاً بموضوع البحث هنا. وهناك النسبوية المعرفية Epistemic Relativism وهي مصطلح في نظرية المعرفة، أي في الإستمولوجيا المحدثة وهي الجزء الأكثر أهمية والأكثر تعلقاً بموضوع البحث، والنسبوية الأخلاقية Moral Relativism وهي وجهة نظر ترى أن الأحكام الأخلاقية والاعتقادات السائدة عن الخطأ والصواب، السيئ والحسن كلها أمور ترجع إلى الإطار الثقافي الذي تنشأ فيه. والنسبوية المفاهيمية Conceptual Relativism وهي تعني أن اختلاف تعريفات مفاهيم مثل الموضوعية والوجود، تبعاً لاختلاف المفاهيم من مكان لآخر ومن زمان لآخر أيضاً، وهذا الاختلاف لا يعني أن أحدهما على خطأ وإنما يعني أن التعريف له سياقه الخاص، وهذا السياق هو المسؤول عن تعريفه على هذا النحو. التنوع التاريخي والثقافي هو الذي يقدم لنا أشكالاً مختلفة من نسبية المفاهيم، وهناك أكثر من طريقة لوصف الموجودات، فالفكر السائد منذ كانظ هو أن العقل البشري ليس قوة سلبية لتمثيل واقع مستقل، وإنما له دور فعال في تشكيل الواقع وبنائه، وتضيف النسبوية المفاهيمية، وتطويعاً واستخداماً لما ذهب إليه كانظ: «إن البشر قد يبنون الواقع بطرق مختلفة، ويرجع ذلك إلى الاختلافات في اللغة والثقافة بينهم»<sup>(2)</sup> وكل ما يهمننا هنا هو النسبوية الثقافية والنسبوية المعرفية بشكل كبير، أو على الأقل الإطار الخاص بفلسفة لورين.

(1) Kathrin Hönig. Relativism or Anti - Anti - Relativism? Epistemological and Rhetorical Moves in Feminist Epistemology and Philosophy of Science. European Journal of Women's Studies, SAGE Publications (UK and US), 2005, 12 (4), pp.407 - 419.

(2) Maria Baghramian, J. Adam Carter, Relativism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Fri Sep 11, 2015.

<https://plato.stanford.edu/entries/relativism/#RelCon>

ومن خلال كتابات لورين يتضح لنا أنها تقوم على الدوام بالربط بين النسبوية المعرفية والنسبوية الثقافية، فتستخدم مصطلح Relativism بكلا المعنيين السابقين، بل وتعتبر أن النسبوية الثقافية هي المنطلق إلى النسبوية المعرفية، أي أن النسبوية المعرفية نتيجة منطقية مترتبة على النسبوية الثقافية. وهي تربط أيضا النسبوية بشكل عام بفلسفة ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار والإمبريالية الثقافية وانهايار المطلقية والحقيقة الواحدة التي كانت في عصر التنوير وفي الفلسفة الحديثة برمتها.

لذلك يمكننا أن نحدد موضوعنا هنا على أن المقصود هو النسبوية المعرفية، تلك الخاصة بعملية إنتاج المعرفة، وهي أن المعرفة نسبية، والتي يعرفها مراد وهبة في معجمه الفلسفي كالتالي: نسبية المعرفة Relativity Of Knowledge على أنها «(1) عند هاملتون هذه النسبية من ثلاثة وجوه: فإنها تقوم في نسبة بين حدين يجمع بينهما في الحكم، ونسبة بين ذات عارفة وموضوع معروف يحد أحدهما الآخر، ونسبة بين جوهر وعرض فيدرك الجوهر، فكل جوهر مدرك إذن نسبي، ولهذا فإن المطلق لا مدرك. (2) عند كانط هذه النسبية ترجع إلى استحالة موضوعات الميتافيزيقا: الحرية، والخلود والله. (3) عند سبنسر هذه التسمية تستند إلى القول بأن أي فكرة يستحيل إدراكها إلا عندما نعارضها بفكرة سابقة مختلفة عنها أو شبيهة بها، وعلى ذلك يستحيل إدراك المطلق لأنه لا يوجد شيء خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه.»<sup>(1)</sup>

### ثالثا: النسبوية والنسبوية

في كتابها «الأماكن الخفية: مقالات عن مواقع التمايز الجنسي»، وبالتحديد في المقالة المعنونة ب: «هل يجب أن تكون النسبوية نسبية رغم كل شيء؟»، تحلل لورين كود مفهوم النسبوية وعلاقته بالنسبوية وطريقة المقاربة له من قبل النسويات. فتبدأ كود بتسليط الضوء على ذلك المناخ المشحون ريبة تجاه هذا المفهوم، ذلك الذي تعمل فيه النسويات؛

(1) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 733.

حيث تعد النسبوية سبة في جبين من يتبناها. فمن المسلم به أن المناخ الفلسفي العام لا يتعامل مع نظرية المعرفة إلا كونها تلتزم بمقاربة معايير معينة تم اختبارها من قبل الجماعة العلمية، فهم يركزون عملهم على تقوية ودعم الشروط والمعايير اللازمة لإنتاج المعرفة ودحض آراء الشكاك حيالها، لذلك على النسويات الإستمولوجيات أن يتعدن تمامًا عن النسبوية إن كن يردن أن يخضن في مجال الإستمولوجيا؛ وإلا فسوف تكون دعواهم مرفوضة منذ البداية لإصابتها بجرثومة النسبوية، تلك التي يفرع منها التوجه الفلسفي الرسمي في إنتاج المعرفة.

وهنا تقول لورين: «خطايا، وباستمرار، يرسخ مجال الإستمولوجيا السائدة بأنه يجب على الممارسين الذين يرغبون في دخول شرعي مقبول في المجال المعرفي نبذ كل النزعات النسبية»<sup>(1)</sup>. وتخص لورين به ما بعد الوضعية في الفلسفة الأنجلو أمريكية. ولكن في نفس الوقت، وبحسب لورين، سوف تقع النسوية في تناقض فح؛ لأن الدعاوى النسوية تقوم على الاهتمام بذات العارف وموقعه وظروفه، مما يعني نسبية المعرفة، ومن ثم تقع النسوية في «فخ النسبوية» حتى ولو لم ترد النسويات ذلك. ولكن تقترح كود على النسويات تجاهل كل هذه الاتهامات الموجهة للنسبوية والخروج والإعلان عن نسبيتهم.<sup>(2)</sup>

ولكن نظرا لما فرضه الاتجاه السائد في الإستمولوجيا، راحت الإستمولوجيات النسويات، وفي إشارة شبه طقسية، تؤكد على أنهم بعيدات كل البعد عن النسبوية، وأن الاهتمامات بالذاتية والموقعية لا تتشابه مع النسبوية المعرفية في أية نقاط، ولكن فقط بها شيء من النسبوية من الناحية الاجتماعية والثقافية والتاريخية. وهنا تدين دونا هاراي النسبوية وتقول بأنها طريقة حيث لا توجد في أي مكان بينما تدعي كونك في كل مكان بشكل متساوي. كما تؤكد ساندر هاردنج أن إستمولوجيات الموقف النسوي تدعوا إلى الاعتراف بنسبية تاريخية أو اجتماعية أو ثقافية ولكن ليس من أجل نسبية إحصائية أو نسبية معرفية. وكذلك نجد أيضا هيلين لونجينو تحذر من أن التخفيف

(1) Code. L. Rhetorical Spaces: Essays on (Gendered) Locations. New York: Routledge, 1995, P185.

(2) Ibid.p185 - P186.

من الحدود التجريبية/ النظرية لا يحتاج إلى ... ويجب ألا يؤدي بنا إلى نسبوية جامحة. كما نجد لين هانكنسون نيلسون تقاوم النسبوية بدعوى أنه يمكننا وينبغي علينا أن نميز بين المعتقدات والنظريات المبررة وبين النظريات غير المبررة. وكل ذلك مما يؤكد ضمنا رفض النسبوية لأنها لا تنتمي إلى النوع الذي يمكن تبريره»<sup>(1)</sup>. لذلك عملت كود على توضيح أسباب نبذ النسبوية ومحاولة إيجاد طرق للمواجهة وكذلك محاولة الإيحاء للإبستمولوجيات النسويات بأن النسبوية خير لهن، ولكن مع التعديل والمعالجة للمفهوم الفضايف الشائع عن النسبوية، والذي حمل برواسب تاريخ طويل ومضلل.

وتحلل كود كيف اكتسبت النسبوية سمعة سيئة لدى فلاسفة الاتجاه السائد في الإبستمولوجيا، وكعادتها تعود باحثة ومنقبة في الجذور فترجع إلى البدايات عند الإغريق، وتحديدًا مع بروتاجوراس ومبدأ «الإنسان مقياس كل شيء»، وبالطبع كانت فوضى عارمة تربت على ذلك المبدأ مما وضع الفكر الإغريقي آنذاك في ورطة حقيقية أدت إلى انهماك الإبستمولوجيين في تحديد شروط صارمة للمعرفة ورفض ما يناقضها. واستمر الوضع الذي جعل الإبستمولوجيين المعاصرين الآن يشددون على رفض النسبوية ويؤكدون أنها ليست بالمبدأ الجيد أو القابل للطرح على طاولة المناقشة لما يخلفه من فوضى عارمة ورفع شعار: «كل شيء يصلح»، فلا نستطيع بالتالي التمييز بين دعاوى المعرفة المختلفة ولا حتى التمييز بين ما يصلح أن يكون معرفة أو لا مادام الإنسان وحده وذاته المفردة هما المعيار والحكم والفيصل.

لذلك مثلت النسبوية في الفكر الفلسفي منذ ذلك الوقت وحتى القرن العشرين - الفوضوية، إذ تؤدي إلى معرفة فوضوية لا يمكن بها أو عليها أو عنها التعبير بشكل عالمي؛ ولذلك اتجهوا إلى الموضوعية والعقلانية والحيادية كذريعة لما خلفته النسبوية من فوضى. وانطلاقًا من هنا تكون الأسباب الواضحة لرفض النسبوية إنما تعود بالأساس إلى الافتراضات والمحظورات التي حُمّلت مفهوم النسبوية، والتي يقيمها التيار السائد الرسمي،

(1) Ibid, P186.

وليس على تحليل المفهوم<sup>(1)</sup> وإعادة فحصه وإعمال العقل والمنطق فيه، فتقول كود: «أعتقد أن الأسباب التي تجعل من تهديد النسبوية يبدو جديا، هو استنتاجها من الافتراضات التأديبية والتحظرية التي تبناها التيار السائد أواخر القرن العشرين، وكذلك من عواقب النسبوية في الواقع العملي وخاصة العارفين المتموضعين (أي ما يتعلق بموقع العارفين)، وذلك أكثر مما هي استنباطا من الإملاءات الطبيعية للعقل والمنطق المدققين»<sup>(2)</sup> ومن هنا فإن هذه الافتراضات والمحظورات يتولد عنها الممارسات الإمبريالية مما يجعل إعادة النظر في النسبوية أمرا بالغ الأهمية ويستحق العناء.

وفيما يخص المذاهب التجريبية والوضعية ونظريات المعرفة العقلانية، الكلاسيكية منها والأكثر عصرانية، عملت جميعا (عن غير قصد ربما) على تشويه سمعة المرأة، إلى جانب معرفة البشر المحكوم عليهم بأنهم غير مؤهلين وكذلك المعرفة التي ينتجها الناس من الأعراق والألوان، والثقافات المختلفة والتي تختلف عن المعرفة التي ينتجها صانعي المعرفة المعترف بهم.

ومن هنا تقريبا، فإن مفهوم المعرفة قد تم تحديده من قبل المتخصصين ليغدو معبرا فقط عن المعرفة التي ينتجها الرجل الأبيض المتعلم والمتقف وهو نفسه ذلك الرجل الذي يشغل مواقع السلطة التي تمنحه موقع إصدار القرارات والحكم على ما يعد معرفة وما لا يعد معرفة. «وبما أن نظرية المعرفة، كما أفهمها، يجب أن تهدف إلى إيضاح وتفسير الممارسة لتحديد كيف يمكن للناس أن يعرفوا ويتصرفوا ضمن الهياكل والمؤسسات الثقافية والوضعية والاجتماعية الخاصة التي يعيشونها، وأن يدرجوا ذلك الفهم لمنطقهم الخاص - فإن ما يهم هو التأثير العملي لأي مشروع نظري، وانفتاحه على التعديل عندما تكشف

(1) ذلك التحليل للمفاهيم هو ما تحفل وتحتفي به تلك الفلسفة التحليلية أو منهج التحليل اللغوي، ولكن هذا المنهج التحليلي لم تعمله هذه الفلسفة في هذا المفهوم، مفهوم النسبوية... وهذا ما قامت به لوين كود عوضا عنهم.

(2) Code. L. Rhetorical Spaces: Essays on (Gendered) Locations. P190.

هذه الممارسة عن نواقصه القصيرة»<sup>(1)</sup>. ولذلك يتضح لنا كيف أن مفهوم النسبوية السائد يرسم لنا صورة فوضوية للمعرفة هي سبب الرفض والاستبعاد المجحف، ولكن النسبوية في حاجة إلى النسبوية من أجل تأكيد أفكارها وإعادة الاعتبار إلى الخبرة الفردية والدور المعرفي للمهمشين؛ لذلك عليهن تحديد مفهوم جديد للنسبوية يتلافى الانتقادات السابقة ويدعم أفكارهن.

فلقد قدمت النسويات بالفعل تحليلاً مقنعاً لنقد الثنائيات<sup>(2)</sup> مثل العقل/العاطفة، الحقيقة/القيمة، الموضوعية/الذاتية... إلخ، كما فسرن لماذا يتم استحسان الجزء الأول دائماً من الثنائية مثل تفضيل العقل على العاطفة أو الحقيقة على القيمة أو الموضوعية على الذاتية، فتقول كود: «لقد سعت منظرات النسوية، بشكل مختلف، إلى التخلص من هذه التعارضات، وإعادة تقييم شروطها، وطرحها على أنها جدليات بدلاً من كونها انقسامات صارمة، أو للتفاوض على مسار يتجنب الانحياز الشديد لأي من الجانبين»<sup>(3)</sup>. ولكن تحتاج كود أنه حتى الإبستمولوجيات النسويات اللائي استطعن كشف التحيز الذكوري الكامن في موضوع الثنائيات وإعادة بناء المعرفة بشكل جديد بدلاً عن التناقضات الموجودة في الثنائيات المطروحة، هن أنفسهن لم يستطعن الخروج عن مفهوم النسبوية الضيق المتداول، وانسقن في عرض للنسبوية في إطار من ثنائية أخرى كونها معارضة للعقلانية والواقعية، وبالتالي لن يقبل أحد أن يوصف بكونه لا عقلاني ولا واقعي ويعظم فقط من شأن الذاتية؛ لذلك فعمل النسويات سوف ينحصر في البداية على إخراج النسبوية من تلك الثنائية التي تجعلها تبدو لا عقلانية وذاتية ومناهضة للواقعية، والأفضل أن تتخذ النسبوية من النسبوية منهاجاً لها لفضّ الثنائيات ورفض العالمية في التفكير وفكرة صناعة

(1) Ibid.

(2) منطق الثنائيات المتعارضة في التفكير هو منطق مجحف ولا يؤدي إلى شيء في النهاية، بل ويقوم بحصر الخيارات المتاحة في حياتنا المتنوعة ما بين الشيء ونقيضه فقط، وتعتقد الباحثة أن التخلي عن هذا المنطق في التفكير سوف يفتح المجال المعرفي للتنوع والتعدد والرؤية الشاملة التي تبتغيها النظرية النسبوية والتي تصب في النهاية لصالح الإنسانية عموماً.

(3) Code. L. Rhetorical Spaces: Essays on (Gendered) Locations, P191.

معرفة صالحة لجميع البشر من مجموعة من العلماء يعتقدون أنهم وحدهم المتصفين بالأهلية لإنتاج المعرفة للآخرين وفرضها عليهم كونهم الأنضج عقلا والأميز فكرا، ومن ثم تعتبر معرفتهم عالمية وصادقة وحقيقية أيضا، لذلك فالنسبوية هي الخيار الأفضل للنسوية حتى لا تصبح جزءا من منظومة القمع<sup>(1)</sup>.

وتبين لورين الخطة التي يمكن للنسوية وضعها من أجل إعادة بناء مفهوم النسبوية والاستفادة من مدلولاته التحررية في تحسين وضع النساء، فتقول: «افتراضي هنا في أن تتخذ النسوية خطوة جريئة في تبني إعادة هيكلة مفهوم النسبوية والاستفادة من قدرته التحويلية والتحريرية والتي يمكن أن تكون أيضا سياقية وواقعية ومدركة لموقعية كل موقف معرفي»<sup>(2)</sup>. وتحاول كود من خلال تحليلاتها فض النزاع بين المطلقة والعالمية من ناحية، والنسبوية من ناحية أخرى، فتقول مثلا: «يمكن للحقيقة العالمية والنسبوية الامتثال للواقع في النهاية والاحتكام إليه ومن ثم فض النزاع. فمثلا، يفترض عالميا أن هناك حقيقة ثابتة، يمكن للبشر أن يكتسبوا فيها معرفة أفضل وأحسن، حتى يتحقق القرب من الكمال، وأن الحقائق التي تم وضعها الآن ستكون صحيحة في كل الأوقات»<sup>(3)</sup> في حين ترى النسبية أن هناك رؤى متعددة ومختلفة للواقع ليس بالضرورة أن تكون إحداها خاطئة ولكن متعددة ومتنوعة الجوانب، كما لا يهم هنا الاستغناء تماما عن التفسيرات القديمة بأخرى جديدة؛ لأنها ببساطة تمثل تفسيرا مختلفا مرتبطا بظروف أخرى مختلفة أنتجته وهو يمثل جزءا من الحقيقة فعلا، ومما يدعم هذا أننا «نجد في أواخر القرن العشرين تجدد الاهتمام بنظرية الألوان لجوته»<sup>(4)</sup>، وظهور رؤى جديدة في المعرفة الطبية العلمية لإدراج الوخز

(1) Ibid.P193 - P194.

(2) Ibid.P195.

(3) Ibid.P198.

(4) يوهان فولفغانغ فون غوته Goethe، هو كاتب وعالم ألماني، قدم جوته بحثا من 1400 صفحة يتناول فيه موضوع طبيعة الألوان والأطياف وإدراك الإنسان لها، وكذلك قدم تحليلا لانكسار الضوء وتكيف العين مع الظلام. وقد تعارضت آراء جوته مع آراء نيوتن حول الألوان؛ فقد نظر نيوتن، والفيزيائيين على دربه، للون كمحض مشكلة فيزيائية باعتباره عبارة عن جسيمات أو موجات ضوئية ذات تردد محدد، وكل تردد=

= يعطي لونا بعينه، ومن ثم يدخل إلى أعيننا، وما على عقولنا سوى وصف هذا التردد في صورة «لون». وفي المقابل من هذه النظرة، يرى جوته أن أحاسيس اللون التي تصل إلى أدمغتنا إنما تشكل بدورها من خلال طبيعة إدراكنا، من خلال آليات الرؤية البشرية والطريقة التي تعالج بها أدمغتنا المعلومات. وسعى جوته في هذه النظرية إلى اشتقاق قوانين هارمونية الألوان، وكذلك الكشف عن الطرق الفسيولوجية في وصف الألوان والظواهر البصرية الشخصية بشكل عام. والنتيجة النهائية التي ينتهي إليها جوته في بحثه ليست مجرد أن ما نراه من الألوان إنما هو ليس الألوان في ذاتها وإنما هي إجراءات ومعالجات الدماغ والجهاز البصري عليها وحسب، فقد تكون هذه النتيجة قريبة من النظرة المتعمقة بعض الشيء، وإنما يصل بنا إلى أن هذه المعالجات تأتي لنا بألوان غير ما يفترض أنها كائنة في الواقع. فعنده أن الإحساس بـ «الألوان المكتملة» لا ينشأ من مجرد تصرفات على أعيننا، وإنما هو إلى ذلك - وبشكل ملموس وفعال - من تصرفات جهازنا البصري.

والمقصود بالألوان المكتملة هي تلك الناتجة عن مزج لون أولي بآخر (ثنائي) مشتق من اللونين الآخرين المتبقين، (أي أن هذا المشتق هو لون ثانوي ناتج عن لونين آخرين لا يكون اللون الأولي الداخل في عملية المزج معه أحد هذين اللونين؛ إذ أن نسب المزج هنا لها الدور الحاسم في نتاج المزج). وعند القيام بهذا المزج بين هذا اللون الأولي واللون الثانوي المكمل له، ينتج إحدى الألوان الحيادية الآتية: الأبيض، والأسود، والرمادي الفاتح. وما يريده جوته هنا هو أن هذا اللون الحيادي الناتج إنما هو ما يتراءى لأعيننا، ولكن الواقع شيء آخر.

See, Goethe's Color Theory, Color Vision And Art, webexhibits.

<http://www.webexhibits.org/colorart/ch.html>

وبحث جوته عن الألوان :

Johann Wolfgang von Goethe, Theory of Colours (Dover Fine Art, History of Art), Charles L. Eastlake (Translator), Dover Publications, October 6, 2006.

ونحن هنا إنما أولينا اهتماما لمثال نظرية الألوان عند جوته الذي ساقته لورين من بين أمثلة عدة؛ هذا الاهتمام لأننا نرى في هذا المثال تحديدا ما هو أعمق وأبعد مما حاولت لورين توثيقه، أي النسبوية في العلم. فمضمون نظرية الألوان إن صح علميا فإنه إنما يؤدي إلى ما أدت إليه الثورات الفيزيائية الحديثة، كثورة الكوانتم، من مرامي فلسفية، هذه المرامي تشي بأننا حين نقصد بوعينا العالم، فإن ما نراه حقا ليس العالم كما هو، وإنما هو تمثلاتنا له، وما اتفاق أغلب البشر حول موضوع ما من موضوعات العالم الخارجي إلا لواحدية قوانين الواقع - البعيدة عن متناول إدراكنا بعدا يكاد يكون نهائيا - بالنسبة لذات الإطار المرجعي من ناحية، وللتطابق - التقريبي، وذلك إذا ما استثنينا بعض الحالات الشاذة المتمثلة في المصابين بخلل فسيولوجي وكيميائي في المخ (المرضى العقليين) - بين وظائف الدماغ بين البشر تقريبا من ناحية أخرى. وإن صحت نظرية جوته فإنها تمثل تأكيداً من داخل العلم المادي الفيزيائي والفسيولوجي على هذه الرؤية، ومن ثم فإن الحديث عن الموضوعية والحيادية المطلقة إنما يعد - بعد هذه الإثباتات - ضرباً من اللغو.

بالإبر أو العلاج بالأعشاب القديمة موضع التنفيذ، وهما مجرد أمثلة بسيطة»<sup>(1)</sup> مما يدعم كون النسوية كمنهج يمثل ضرورة معرفية في ظل الأوضاع الحديثة.

ولكن تظل المشكلة القائمة هي تدعيم النسويات للنسوية الثقافية والتاريخية والاجتماعية في حين تنكرهن للنسوية الإستمولوجية، وعلى الرغم من عدم إنكار لورين للأهمية الكبيرة للنسوية الثقافية التي سوف تستخدمها هي أيضا كمدعم قوي لرؤيتها لما بعد الاستعمارية، إلا أنها مازالت تعتبر النسوية المعرفية تمثل الأهمية العظمى، وإنها المدخل القوي للنسوية للتغيير والحد من الظلم والتهميش الواقع على النساء وتغيير المعرفة السائدة والتمكين لهن، فكود دوما ما تهتم بالأساس المعرفي وترى أنه السبيل الأقوى للتغيير، وما دون ذلك سوف يكون طوابق بنائية ولكن دون أساس قوي يصمد لموجات النقد الموجهة للنسوية بشكل عام. لذلك تضع لنا كود مفهوماً جديداً للنسوية الإستمولوجية بحيث يتفادى نقاط الضعف الشائعة في النسوية، وتقنع النسويات من ثم بأهمية النسوية الإستمولوجية وتبنيها كمنهج معرفي تغييري ثوري.

#### رابعاً: النسوية الإستمولوجية

من خلال تحليلاتها السابقة للنسوية، بينت كود كيف أن النسوية الإستمولوجية هي الخيار الأفضل كونها تقدم خيارات متنوعة ومتعددة تتناسب بشكل كبير مع التطورات الحديثة والمعاصرة. ولكن يبقى التساؤل المهم لكود هنا: «كيف قد تحتاج النسوية لإدخال بعض التحسينات والتعديلات لتتناسب مع السياقات المختلفة؟»<sup>(2)</sup>، فتحتاج كود بأن النسويات مع العام 1990 أصبحن على دراية ووعي بالرؤية الإمبريالية التي تقف وراء المركزية الأورو-أمريكية والسيطرة الذكورية التي تشكل الحضارة الغربية. وأصبحن أكثر دراية بمواضع الهيمنة في العلم الاجتماعي الوضعي والآثار السلبية التي خلفها، كل ذلك صب في مصلحة النسوية التاريخية والثقافية. بالإضافة إلى ذلك، نجد أن الخصائص

(1) Code. L. Rhetorical Spaces: Essays on (Gendered) Locations. P199.

(2) Ibid.P200.

العامة للتاريخ ودراسة الثقافات تثبت مع الوقت كونها متنوعة ومتعددة، ومن ثم نسبوية؛ لذلك آمنت النسويات بالنسبوية التاريخية والثقافية، ولكنهن ابتعدن عن نطاق عمل النسبوية المعرفية لما لها من صورة سيئة في الأوساط العلمية.

وتقول لورين مستشهدة بما قالتها ساندر هاردنج في هذا الصدد: «بالنسبة للنسبوية المعرفية فهي قصة أخرى - كما تقول ساندر - حتى لو كان تبني النسبوية المعرفية يمكن أن يكون له معنى في الأثرولوجيا والعلوم الاجتماعية الأخرى، فإنها تبدو سخيفة كموقف معرفي في الفيزياء أو البيولوجيا»<sup>(1)</sup>. وتدعم هاردنج دعواها بضرب مثال يبين مدى سذاجة النسبوية الإستمولوجية وفجاعتها فتقول: «لا توجد معايير عقلية من حيث المبدأ للفصل بين ثقافة تدعي أن الأرض مستوية وثقافة أخرى ترى أنها مستديرة»<sup>(2)</sup>؛ ومن ثم فإن النسبوية المعرفية موقف ساذج لا يمكننا نحن النسويات أن ننتهجه. وتحتاج لورين هنا بأن المخاوف الغالبة من النسبوية تتمركز في مرور مبدأ «كل شيء يصلح»، مما يؤدي إلى انتشار الفوضى، وكذلك النفي التام لمبدأ المطلق سوف يؤدي بدوره إلى فوضى عارمة، فتمرر كود قلق هاردنج من النسبوية المعرفية بأنها سوف تجمد فكرة وجود ثابت ما: «النسبوية المعرفية سوف تدعم وجهة النظر العدمية المتضمنة في تصريح دوستويفسكي (الذي قاله على لسان إيفان كرامازوف) أنه: «إذا لم يكن الله موجوداً، فكل شيء مسموح»<sup>(3)</sup>.

ولكن كود هنا ترد على قلق هاردنج بأن العلمانية الساحقة التي بلغت العديد من المجتمعات في نهايات القرن العشرين والتي أضحت تؤمن بفكرة موت الإله، لم تسمح لمبدأ «كل شيء يصلح»، كما لم تنشر الفوضى فكرة أنه لا حقيقة مطلقة على الإطلاق، وإنما تمت مناقشة الأمر بالصورة المعتادة. ولم يكن هناك شيء مستغرب، والمشكلة الحقيقية للنسبوية الاجتماعية تعود إلى تاريخها السابق وكل ما على النسويات هو إعادة تحديد المفهوم، لذلك تقدم طرح غير مسبوق للنسبوية الإستمولوجية للخروج من المأزق الراهن.

(1) Ibid.P201.

(2) Ibid.P202.

(3) Ibid.P203.

النسوية المقيدة Mitigated Relativism<sup>(1)</sup>

علينا في البداية أن نوضح أن نظرية المعرفة النسوية تقوم على ركيزتين أساسيتين في اختلافها عن الإستمولوجيا السائدة، وهما:

□ الجنوسة.

□ موقع العارف.

ويتم تحليل المعرفة، بحسب النظرة النسوية، انطلاقاً من دور الجنوسة وموقف العارف، وانطلاقاً أيضاً من الإطار الثقافي والاجتماعي والتاريخي واللغوي وكل الأطر التي يندرج تحتها هذا العارف. ومن ثم فلن يفلح الأمر مع الموضوعية التقليدية التي تستلزم فصل ذات العارف عن موضوعه، فكان لا بد من تنفيذ مفهوم الموضوعية التقليدية واستبداله بمفهوم نسوي جديد، فعملت ساندر هاردنج على بلورة مفهوم «الموضوعية القوية» Strong Objectivity وعرفت بها بأنها لا تتجاهل القيم الاجتماعية وإنما تنطلق من خلالها، وبدلاً عن عزل العارف، أصبحت تستلزم تفاعل العارف مع موضوعه. والتعبير عن هذا التفاعل في البحث من قبل الباحث يقدم موضوعية أقوى من المعهودة، وتقول هاردنج: «الموضوعية القوية هي القضية المتعلقة - وببساطة متناهية- بأن نتعلم رؤية أنفسنا كما يرانا الآخرون»<sup>(2)</sup>.

وتنطلق الموضوعية القوية أيضاً من اختلاف موقع العارف، وهذا الاختلاف يؤدي إلى التنوع في المواقف، وبالتالي تكمن المشكلة في أي موقف تتحقق من خلاله المعرفة

(1) تعني بالإنجليزية «Cambridge dictionary» to make something less harmful, unpleasant, or bad ولذلك وانطلاقاً من وصف لورين للمصطلح بأنه مضاد للنسوية المطلقة أو النسوية النقية، فربما تكون الترجمة العربية لها النسوية المقيدة أو النسوية المحدودة أو النسوية المخففة، ولكن الباحثة تعتقد بأن النسوية المقيدة هي الأكثر ملاءمة هنا؛ لأن كود تصف ما تعنيه بالمقيدة بأنها تنقيد بالواقع المادي والاجتماعي والسياسي للأشياء.

(2) نقلاً عن، شارلين ناجي هيسي وبايبر باتريشا لينا ليفي، مدخل إلى البحث النسوي، مرجع سابق، ص 36.

ونستطيع تحديد الحقيقة؟ وهي عبارة عن خبرات متعددة بمواقع مختلفة، فلم تعد الموضوعية وحدها كافية لأنه ينبغي أخذ كل المواقع في الاعتبار وإعطائها نفس الأهمية، ومن المفترض احترام ذلك، ولكن جويس مكارل نيلسن تقول: «يمكن القول بعدم وجود حاجة إلى تحديد رأي ما باعتباره أكثر صحة من غيره، ولكن سوف تأتي لحظة ما - مثل لحظة ضرورة اتخاذ قرارات مهمة ما - سيتعين فيها تبني رأي ما بشأن الواقع الاجتماعي»<sup>(1)</sup>

وهنا تظهر الأزمة، هل يتم تفضيل خبرات وتجارب معينة أم ماذا؟ كان الحل بعرض جميع الخبرات ووضعها في نفس المكانة من الأهمية وأنه لا مشكلة بأن تكون واحدة فقط صحيحة، بل يمكننا التمازج مع الجميع ونحاول أن نخلص من مشاركة الأفكار بما يتم الاتفاق عليه و «تشجع هلين لونجينو على تطوير مواقع «الخطاب النقدي» داخل المجتمعات وفيما بينها، بحيث يمكن لأعضاء المجتمع في تلك المواقع التعبير بحرية عن رؤاهم وكذلك الدخول في حوار مع مجتمعات أخرى حيث تختلف الخلفية المشتركة»<sup>(2)</sup>

وهنا تتقدم رؤية جديدة، وهي أن تتمثل الموضوعية في «المشارك بين الذات و Inter - subjectivity. ومع الوقت ازداد الأمر تعقيدا وكان لا بد من وجود حلول أخرى، وتم الانتقال من الموضوعية إلى النسبوية مما يعني الكل على حق والكل صحيح انطلاقا من مطابقة آرائه للإطار الاجتماعي والثقافي الذي تنتمي إليه المعرفة المنتجة.

تناصر لورين النسبوية النسوية وتؤكد على ذلك بقولها: «المعرفة نوعيا متغيرة، فبعض المعارف تكون أفضل من أخرى، النسبوية هي الاختيار الجيد، حيث إنها تضع في اعتبارها الاختلافات النوعية تلك وتقوم بتحليل تأثيرها على عملية المعرفة»<sup>(3)</sup> ولكنها في الوقت نفسه ترى أن المصطلح فضفاض وغير محدد بدقة مما يفتح الباب لموجات عاتية من النقد لما يسمى مبدأ «كل شيء يصلح» أو «كله ماشي»، وتؤكد على أنها أثارت الأذهان بشأنها وهذا ما

(1) المرجع السابق، ص 126.

(2) المرجع السابق ص 126.

(3) Code, Lorraine, What Can She Know? P4.

حدث بالفعل في «مؤتمر الجمعية الفلسفية الأمريكية الذي عقد في العام 1997 بعنوان: «النسوية الثقافية والنسوية العالمية»، ووجهت الخطابات للأعضاء ليقدموا اقتراحات لمعالجة المعضلة البادية التي تطرحها المتطلبات المعيارية للنسوية الثقافية حين تتصادم مع العقيدة الأخلاقية التي يتمسكون بها بشأن ما هو عدل وحق، وأن يقترحوا نموذجاً نظرياً لمواجهة التهديد الإمبريالي الثقافي المتضمن في «الاستراتيجية العالمية المتفائلة للمقاربة النفعية... التي تدعمها العقلانية الأخلاقية»<sup>(1)</sup>.

جاءت النسوية إذن كمقابل للمطلقة، ولكن كانت النتيجة أن كلا المفهومين يؤديان إلى نتائج غير مرضية أو متحقة على أرض الواقع، فلهناك مطلقات ثابتة ولائمة نسوية مطلقة. ومع ذلك، كانت الإستمولوجيا النسوية ينبغي لها أن تكون نسوية؛ لأنها تستلزم إدخال عناصر هي نسوية من حيث لم تكن النسويات تحسبن، كجنس العارف وموقعه وظروفه كما ذكرنا سابقاً. وهنا تجد لورين مخرجا من المأزق، وذلك بأن نستغني تماماً عن صفة الإطلاق هذه على كلا الجانبين، أي إطلاق المطلقة وإطلاق النسوية، وأن نفتح باب التنوع والاختلاف بدلا عن التحديد والإثبات والإطلاق المفترض في النسوية بصورتها الكلاسيكية والمطلقة كذلك.

تحلل كود النسوية الثقافية التي سوف تصل بنا إلى الذاتية النقية وإعطاء أهمية كبيرة للذات بالصورة النسوية المطروحة، وتدخلها تحت بند «النسوية المطلقة» التي سوف تحيد عن الأهداف النسوية وتصب في مصلحة الهيمنة والسيطرة مرة أخرى، حيث إنها تعظم من قيمة الذاتية بشكل يصل بنا إلى الذاتية. فالنسوية المطلقة كما طرحتها النسوية تعلى من قيمة الفردية لدرجة تصل بها إلى العظمة وتجعلها تقترب من أصحاب نظرية الأناثة (نظرية تؤمن بالأنا فقط)، وهنا تحاجج كود بأن تعظيم الأنا إلى هذه الدرجة سوف يبعتها عن رؤية الأشياء كما هي في الواقع، وسوف يكتفي العارف بأناه المتضخمة في رؤية الأمور من منظوره

(1) لورين كود، كيف نفكر تفكيراً عالمياً: توسيع حدود الخيال، أوما ناريمان وساندرا هاردينج، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري نسوي، مرجع سابق، ص 124.

الخاص المتقيد، والذي ينطلق برؤية حادة ليس بها احتمالية للخطأ، وهذه الرؤية لا يمتلكها البشر عموماً، فهم لا يستطيعون الإلمام بكل جوانب الرؤية ولا يستطيع القيام بذلك إلا الإله، لذلك فالنسبوية المقيدة تضع في اعتبارها المنظورات المختلفة التي تنتج عن الرؤية المحدودة للذوات العارفة، ويكون مرجعها الواقع، مما يضمن درجة أعلى من المصادقية.

ونجد أيضاً أن النسبوية المطلقة المطروحة من قبل الفلسفة النسوية سوف تجعل الكثير من الممارسات الظالمة للمرأة والمجتمع نسبية ومقبولة، مثل العنصرية والطبقية والتحيّز الجنسي وغيرها مما ترفضها النسوية: «النسبوية المطلقة تدعم وتقوي التسامح المفرط غير المسؤول، والذي يشمل أيضاً التسامح مع التحيّز الجنسي والعنصرية والطبقية ورهاب المثلية والعديد من ممارسات القمع الأخرى»<sup>(1)</sup> فهي من المنظور النسبوي تنتمي لإطار محلي لا دخل لنا به؛ ومن ثم فكل المعارف صحيحة ولا معايير للحكم وسوف يقع الضرر الأكبر في النهاية على المرأة.

وتنتقل بنا لورين من النقد للنسبوية النسوية إلى وضع حلول للأزمة التي أثارها هذه النسبوية، ويكمن الحل في أرضية وسط بين النسبوية المطلقة والموضوعية: «في الأرض الوسطى لا يوجد مطلقة أو نسبية أو غيرهما، فالمشاركة في المناقشات التي تدور حول مستويات من الموضوعية/ النسبوية يعمل لصالح الثنائيات الخاطئة. طبقاً لي، أيهن تتجه صوب النسبوية تعد رفضاً مريحاً للواقعية»<sup>(2)</sup>. وعليه، ينبغي أن تتحاشى النسوية هذه الثنائيات الخاطئة، وأن تسير في أرض وسطى بين حدي النقيض، وتعمل على وضع الذات في الاعتبار، ولكن بالحد الذي لا يسمح بتمرير مبدأ «كل شيء يصلح»، وتتمثل هذه الأرض الوسطى في نظر لورين في مفهوم النسبوية المقيدة.

وتبين لورين أنه سياسياً لا تستطيع النسويات أن يقررن بالنسبوية المطلقة؛ لأن ذلك سوف يضر بالأجندات السياسية النسوية، فمثلاً مقولة مثل «ثبت علمياً»

(1) Code, Lorraine, What Can She Know? P319.

(2) Ibid.

التي قد يندرج تحتها الكثير من الأمور التي لا تتفق ووجهة النظر النسوية، ولكنها في ذات الوقت، ومن منطلق النسبوية المطلقة، لا يحق للنسويات الاعتراض عليها، لأنهن لا يملكن معياراً يقمن عليه الحكم: «لن تؤخذ العديد من دعاوى المرأة في الاعتبار مثل ما أثبتته العلم مثلاً عن طبيعة المرأة المتدنية عن الرجل، أو ادعاء سلامة المخدرات وسلامة وسائل منع الحمل للمرأة، أو أضرار المبيدات الحشرية أو الطاقة النووية. وهذا انطلاقاً من أن هناك وجهات نظر متعددة، وكلها على قدر من الصواب؛ وذلك لأنها لدى بعض الناس تراها مضرّة والبعض الآخر يرى العكس»<sup>(1)</sup>. فعلى المرأة إذن أن تنطلق من الواقع لكي تستطيع إثبات الكثير من القضايا المهمة بالنسبة لها مثل العنف والتمييز الجنسي، مثل هذه الأمور ليست افتراضات عقلية لدى الذوات العارفة، وإنما هي ممارسات يقرها الواقع.

ومما سبق يتبين أن النسبوية المطلقة على الطريقة التي عرضت لها النسوية تعمل على تقديم العديد من صور القمع المعرفي عن المرأة، والتي لا يسع المرأة فعل شيء حيالها، ولذلك فإن لورين تقترح حلاً لهذه الأزمة في دمج النسبوية الثقافية مع النسبوية الإستمولوجية بحيث ينتج لنا نسبوية مقيدة على حد تعبيرها، تتلافى عيوب النسبوية الثقافية وتكون أكثر تحديداً وأقل عرضة للنقد: «فإني أقترح أن التفكير العالمي المسؤول لا يتطلب النسبوية الثقافية فقط، بل أيضاً نسبوية إستمولوجية مقيدة مرتبطة بنزعة ارتيائية صحية»<sup>(2)</sup>

(1) Ibid.

(2) لورين كود، كيف نفكر تفكيراً عالمياً، مرجع سابق، ص 127.

العقلانية الأخلاقية، هو اتجاه حدائي يريد إرجاع الأخلاق إلى العقل وحده باعتباره أعدل الأشياء قسمة بين الناس، بحسب ديكرات. وهذا التصور عن العقل قد جلب الكثير من ويلات الأوهام على الفكر الإنساني والذي تطلب الخلاص منه جهداً كبيراً، إذ أن كانظ التقط هذا التصور عن العقل على علاقته، والذي التصق به مفهوم «البدية»، ليقم عليه مذهبه الأخلاقي القائم على العقلنة باعتبار العقل يولد بمقولات وقوالب موحدة بين البشر في كل مكان وزمان، لا باعتباره - وهذه هي النظرة الحديثة - بناءً وحداته الأساسية هي عناصر البيئة والثقافة والسياق الحضاري والاجتماعي.

يتم تقييد النسبوية عن طريق رجوعها إلى حقيقة الأشياء الواقعة، وليس فقط مجرد أفكار بين الذوات العارفة في عالم مجرد، حتى لا تكون النتيجة كما سبق وصفها. فالنسبوية المقيدة التي اقترحتها لورين تضع المنظورات المختلفة في الاعتبار كما تريد النسبوية، ولكنها تضيف إلى ذلك كونها مقيدة، فتقول لورين تعبيراً عما سبق: «النسبوية المقيدة»، وهي مقيدة لأنها «مقيدة بحقائق الأشياء المادية والآثار الاجتماعية والسياسية، ولكنها في ذات الوقت تخضع لاعتبارات آليات السلطة (في الفهم الفوكوي / من فوكو) والتحامل أو التعصب في (الفهم الجادمري / من جادمر) وتنتج معرفة لهذه الحقائق، وهذه المعرفة تلتزم بموقف المعايير الذاتية ولكي تقيدها أو تقلل منها يتطلب ذلك صورة جديدة للنسبوية تكون مقيدة بشكل كامل بالواقع المعرفي»<sup>(1)</sup>

«إن افتراض كونها يجب أن تكون مقيدة يؤكد على أن ثمة شيء هناك في العالم نعرفه ونعمل عليه، على الرغم من القيود المحتملة للمعرفة والتحليل»<sup>(2)</sup>

والبحث النسوي عموماً ينبغي النظر له على أنه مجموعة من وجهات النظر، ولكنها ليست الأفضل كما يظهر من النسبوية المطلقة، وذلك حتى لا تظهر بمظهر من مظاهر العظمة الأيديولوجية، والنسبوية سوف تواجه نفس التهمة.

وترد كود على دعاوى نقد النسبوية من منطلق اقتراحها السابق للنسبوية المقيدة فتقول: «يتم توجيه النقد للنسبوية لأنها تستتبع أو تستلزم اللامقايسة، لا تستطيع النسبوية تقييم دعاوى المعرفة نسبياً أو على نحو مقارن، ويستند هذا الحكم على أن النسبوية المعرفية تستتبع نسبوية المفاهيم، والتي بدورها لها سياقات اللغة وسياق المعرفة، مما يعني أنه لا يوجد إطار لغوي محايد للمناقشة ومن ثم القبول أو الرفض»<sup>(3)</sup>. وبناء عليه تبقى الأمور معلقة ولا توجد أرض مشتركة نقف عليها، وربما هذا ما كانت تقصده لورين من شعارها: «فكر عالمياً وتصرف محلياً» وربما أيضاً يمثل التعددية الثقافية كما طالبت من قبل،

(1) Code, Lorraine, What Can She Know? P.321.

(2) Ibid.P.320.

(3) Ibid.P3.

ولكن في النهاية لن يكون هناك علم عالمي أو معرفة واحدة ولا معايير عالمية للتقييم، وهذا ما يرفضه العلم، فالعلم عالمي وواضح وثابت من بيئة ثقافية لأخرى.

كما أن الانتقاد الأشهر للنسوية هي أنها تستلزم اللامقايسة، وهذه اللامقايسة تصل بنا إلى عدم إمكانية تقييم دعاوي المعرفة المختلفة لأنها تستلزم الإطار المفاهيمي واللغوي والاجتماعي والثقافي. هذا كله يؤدي بنا في نهاية المطاف إلى عدم القدرة على تحديد ما يعد معرفة وما لا يعد معرفة، لأنه لا توجد معايير عامة وعالمية يمكن اتباعها للحكم، وهذا سوف يساعد على تدعيم وجهة نظر المتشككين في إمكانية امتلاك المعرفة من الأساس. لذلك، على النسوية الإستمولوجية وضع استراتيجية لتجنب ما سبق لكي يتم الاعتراف بها وتتحاشي كل هذا الانتقاد والرفض.

وتصل كود بتحليلاتها إلى أن النسوية النسوية بالمفهوم السائد سوف تؤدي إلى لا شيء، فهي مفرطة في التسامح الغير نقدي والغير بناء، وسوف تجعل الأمور تبدو عامة بشكل يصعب تقبلها، وتفتح الباب على مصراعيه لقبول العقلانية العلمية رغم مساوئها. وانطلاقاً مما سبق، ترى لورين أن المعضلة الأساسية تتبدى في كيفية تقييم دعاوى المعرفة وكيفية الحكم على ما يعد معرفة وما لا يعد معرفة، وكيف نصل إلى ذلك بدون الركون إلى العقلانية المجحفة أو الإستمولوجيا السائدة، وهذا ما سوف تحاول إيجاد حلول بديلة له.

ومما سبق يتضح لنا أهمية النسوية على المستوى المعرفي، والتي تؤكد لنا على أهمية النسوية الثقافية على وجه التحديد. وهذا ما جعل لورين تؤكد على مبدأ عدم تماثل العالم، أي عدم تماثل التصورات والرؤى للعالم بالنسبة للثقافات المتباينة، ومن ثم اختلاف معايير الحق والعدالة من مجتمع لآخر، ورفعت شعار: «فكر عالمياً وتصرف محلياً» How to think globally stretching the limits of imagination، أي فكر على المستوى العالمي لكن حينما تطبق انظر للواقع المحلي لأفكارك.

كما تؤكد لورين على أن العلم العالمي أو التفكير العالمي لن يصلح للجميع، ووصفت المطالبات التي تدعم مثل هذه الآراء بالإمبريالية الثقافية والاستعمار، وأن الدول التي

تنادي به وتدعو إليه ما هي إلا دول لها أغراض استعمارية، وهذا ما يؤكد الواقع؛ فالدول الاستعمارية هي التي تهتم بمثل هذه الموضوعات وتعد لها المؤتمرات وتحاول فرضها، أما باقي الدول فلا مشكلة لديها.

تنتقد كود بشدة الثقافة الأمريكية باعتبارها ثقافة استعمارية مهيمنة، وتحاول أن تحلل لنا إمكانية قيام نسوية عالمية قائمة على النسبوية بمفهومها الجديد الذي يجمع بين النسبوية الثقافية والنسبوية الإستمولوجية، وتحاول أن توضح أن النسبوية، ورغم مساوئها إذا طُرحت بشكل مفتوح، إلا أنها أفضل مائة مرة من الإمبريالية الثقافية، وتحاجج لورين بأن النسوية العالمية تحاول أن تنظر بمنظور مختلف للقضايا النسوية على اعتبار اختلاف البيئات الثقافية واختلاف المفاهيم والقيم الأخلاقية كذلك، لذلك تؤكد على أن النسوية العالمية يجب أن تتصف بصفة النسبوية.

ومن خلال ما سبق، تقوم النسبوية الإستمولوجية بتشكيل النسوية إلى الحد الذي يمكن اعتبارها سمة مميزة لها.

## الخلاصة

يمكن اعتبار النسبوية الإستمولوجية براديم جديد للنسبوية الكلاسيكية «سيئة السمعة»، تمده كود جسرابين الماضي والحاضر، تحاول أن تتخلص من ماضيها المزعج وتبني لها حاضرا مقبولا ترى أنه ضرورة لا غنى عنها للفلسفة النسوية لأنها تعمل على تدعيم أفكارهن. وقد حاولت كود تأسيس دعائم قوية للنسبوية الإستمولوجية تجعلها تتلافى الانتقادات القديمة وتحاول أن تقربها من الأذهان النسوية ليتم اعتبارها براديم ثوري جديد في نظرية الإستمولوجيا النسوية، وعلى الرغم من الانتقادات النسوية الحادة صوب النسبوية الإستمولوجية إلا أن لورين قدمت طرحا مبتكرا ومقنعا، وذلك من خلال تحليلها لجذور نشأة المصطلح والذي تشكل على أساسه الرفض الحالي للنسبوية، ولر يفكر أحد بالبحث في الأساس لمعرفة التطور التاريخي للنسبوية وفهم الأسباب الحقيقية لرفضه والتي تعود بالأساس، كما تقول كود، إلى النزعات الاستعمارية والإمبريالية التي تحاول أن تظل هي المتحكمة والمسيطرة على الوضع المعرفي العالمي.

## الفصل الرابع

# أبعاد النسبوية في فلسفة كود

«إن الفوضوية تساعد على تحقيق التقدم بأي معنى من المعاني التي يختارها الفرد. وحتى العلم ذو القوانين والنظم سوف ينجح فقط إذا سمح بحدوث خطوات فوضوية من آن لآخر»<sup>(1)</sup>



□ تمهيد

□ أولاً: نقد فلسفة العلم التقليديّة

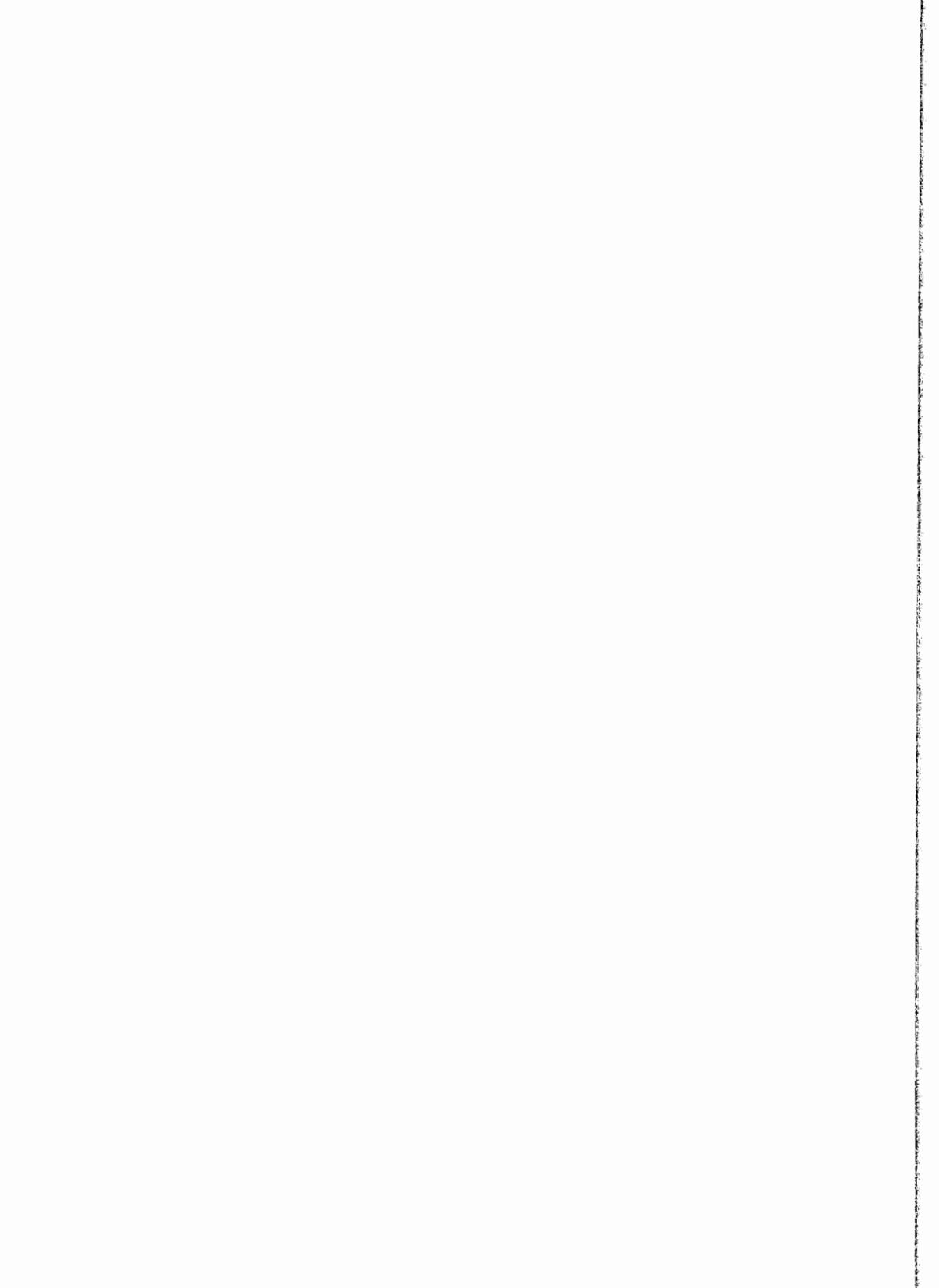
□ ثانياً: دور جنس العارف وتأكيد النسبوية

□ ثالثاً: العلاقة بين الذات والموضوع من المنظور النسوي النسبوي

□ رابعاً: النسبوية وقيم ما بعد الاستعمار

□ الخلاصة

(1) بول فييرآند، ضد المنهج، مرجع سابق، ص54.



## الفصل الرابع

### أبعاد النسبوية في فلسفة كود

#### تمهيد

ينصب الاهتمام في فلسفة العلم التقليدية على المحتوى التجريبي، أي على الموضوع الذي يخضع للتجريب، وهو الجزء الأساسي لأنه يمثل ضمان الثبت من مصداقية أي نظرية أو أي دعوى علمية. في حين أننا لو نظرنا إلى ما هو العلم وماهي طبيعته كما تراها نفس فلسفة العلم التقليدية هذه، فسوف نجد مثلاً كارلو روفيلي Carlo Rovelli يقول: «حين نقوم بالتدريس لطلابنا، فإننا نزعم أن لدينا نظريات تتعلق بالعلم، كما أن العلم يتعلق بالمناهج الفرضية الاستنباطية: وفق تلك المناهج تتراكم لدينا ملاحظات ومعطيات، وتنظم تلك المعطيات في نظريات، وعند هذا نقول إن لدينا نظريات. ويتم افتراض النظريات وإنتاجها واختبارها من خلال تلك المعطيات. وبمضي الوقت تتكون لدينا معطيات جديدة، ثم تتطور النظريات، فنتخلى عن نظرية معينة، ونعثر على أخرى أفضل، وهكذا نحرز فهماً أفضل للمعطيات، وهكذا دواليك»<sup>(1)</sup>. وهكذا يعمل العلم أو نفهم أنه يعمل، ولكن يجادل كارلو هنا بأن هناك خطأ ما من تصورنا لمفهوم العلم وطبيعته، والدليل على ذلك أننا في الوقت الحالي لا نحرز تقدماً ملحوظاً، مما يعني أن الأمر أكبر من كوننا نجمع معطيات صادقة ومحتوى تجريبي موثوق به، وأن العلم في حقيقة الأمر هو «عملية نستمر خلالها في البحث عن طرق جديدة للتفكير

(1) كارلو روفيلي، العلم ليس غرضه اليقين، ترجمة محمد السيد، ص1 (مخطوطة بقلم المترجم).

كما نستمر في تغيير تصورنا ورؤيتنا للعالم بهدف العثور على استنبصارات جديدة تعمل بصورة أفضل قليلا من تلك التي لدينا»<sup>(1)</sup>.

وهذا مما حاولت فلسفة العلم النسوية إضافته لفلسفة العلم الكلاسيكية، أن نحاول إعادة استكشاف العلم وفهم طبيعته وكيف أنه وسيلة لفهم الواقع وليس غاية في حد ذاته، فسواء المعرفة العلمية أو المعرفة الإنسانية فكلاهما يعملان من أجل خدمة نفس الموضوع، وهو الواقع. ولكن ما حدث أن فلاسفة العلم التقليديين تركوا الغاية وتصوروا أن الوسيلة هي الغاية المتمثلة في بناء معرفة علمية على أسس تجريبية صارمة، وكونها بهذه الطريقة تؤدي إلى تقدم العلم بتراكم النظريات وتطورها، وهذه بالطبع وجهة نظر ذكورية محضة، قائمة على رؤية أحادية في حين أن العلم ينمو ويتطور بتعدد الرؤى والاختلافات التي تؤدي إلى التنوع.

ووجهة النظر التقليدية للعلم تسببت في العديد من المشكلات التي مازالت الأوساط العلمية والإنسانية تحتاج فيها وتختلف إلى الآن، ونجد مشكلة الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية لأن الأولى تتميز بالتحديد والدقة ومعرفتها تتميز بالصدق، في حين الثانية غير معلومة وغير مؤكدة، ولا نستطيع أن نمسك بنتائجها مثلما نفعل في العلوم الطبيعية، ولو تفحصنا الأمر هنا قليلا فسوف نجد أنه كالصراع بين المعرفة الذكورية والمعرفة الأنثوية وكيف أن المعرفة الذكورية ترى نفسها كالعلم الطبيعي العقلاني والموضوعي والذي يجب الفصل بينه وبين العلم الإنساني غير المعلوم. ويتم حل المشكلة في افتراض أن العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية يعملان معا على اكتشاف الواقع وتفسيره بطرق مختلفة، ولكن في النهاية تقود كل منهما إلى معرفة بهذا الواقع، ومحاولة الفصل بينهما تعني إنتاج معرفة قاصرة وغير مكتملة وكذلك الفصل بين خبرة المرأة وخبرة الرجل.

وقد رأى فلاسفة العلم التقليديون أن العلم إنما يبحث عن الحقيقة ويغرض إلى الوصول لدرجة اليقين، في حين أن العلم ليس غرضه اليقين أصلا، ويقول كارلو هانا: «العلم لا يتعلق

(1) المرجع السابق ص 8.

باليقين. العلم يتعلق بالعثور على أفضل طريقة للتفكير في المستوى الراهن للمعرفة». العلم يوفر لنا إذن درجة من الموثوقية أو الصدق جيدة، ولكنها ليست قاطعة وليست بذات أفضلية مطلقة، بل هي الأفضل لحين ظهور ما يعلوها في الأفضلية... وهكذا دواليك.

انطلقت فلسفة العلم النسوية من رؤى مشابهة لرؤية كارلو هذه؛ لأن النسويات قد اكتشفن أن المشكلة ليست في العلم بحد ذاته وإنما في فهمنا لطبيعة العلم، وبدأن من ثم في التفكير في كيفية العمل على جعل العلم أفضل، وقدمن الكثير من التحليلات لذلك.

### أولاً: نقد فلسفة العلم التقليديّة

مثلت صياغة إيستمولوجيا متعينة للفلسفة النسوية بوابة كبرى لاقتحام حلبة العلم، الفارس المعرفي للعصر، وتقديم فلسفة للعلم تختلف تمامًا عن التيار السائد فيها. وبدأت فلسفة العلم النسوية مع تأسيس المذهب النسوي ووضعها في الإطار النظري في ثمانينيات القرن العشرين والذي أخذ على عاتقه مهمتين رئيسيتين:

الأولى: إعادة قراءة التاريخ الفلسفي وكشف مواطن الهيمنة الذكورية فيه.

الثانية: وهي الاهتمام الأعظم، إعادة قراءة تاريخ العلم، حيث إنه يعد من أبرز المجالات التي تم فيها التمييز على أساس الجنس واستبعاد المرأة بشكل واضح.

من أجل ذلك كرست النسوية الجهد لإعادة قراءة تاريخ العلم وكشف المسكوت عنه من مظاهر التحيز والسيطرة والتوجه الأيديولوجي، وتوظيف العلم لخدمة أهداف سياسية مما يتنافى مع رسالته الحقيقية، ويتعارض مع أهدافه أيضا. وهنا نجد ليندا جين شيفرد Linda Gean Shepherd في كتابها «أنثوية العلم» تقول: «أروع ما في فلسفة العلم النسوية النظرة النقدية إلى العلم وطرح سؤال: لماذا لا يكون العلم أفضل؟ إنه ككل نشاط إنساني وفعالية إنسانية يمكن دائما أن يكون أفضل. هكذا تحمل فلسفة العلم النسوية ما طال اشتياقنا إليه، ألا وهو التحرر من النظرة الطفولية المنبهرة بالعلم بوصفه الكمال المطلق الذي لا تشوبه شائبة»<sup>(1)</sup>.

(1) ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية، مرجع سابق، ص 17.

لقد عملت فلسفة العلم النسوية على إعادة النظر في فلسفة العلم وتاريخه ونظرية المعرفة العلمية بشكل خاص، كما تساءلت عن ماهية العلم وماهية أهدافه، بالإضافة إلى طرح العديد من الأسئلة على الساحة العلمية والتي لم يقدر لها أن تطرح من قبل. وقد تمخضت عن هذه التساؤلات والمناقشات تساؤلات أخرى فرعية من قبيل: هل من الممكن إنتاج علم لا يقوم على التمييز بين الجنسين؟ هل المرأة غير قادرة بطبيعتها حقاً على إنتاج المعرفة العلمية؟ هل تتساوى الخبرة المعرفية العلمية للرجل مع الخبرة المعرفية العلمية للمرأة؟ وقد أثمرت هذه المناقشات والتساؤلات عن كشف كيف أن النظرة إلى العلم أحادية الرؤية والاتجاه، كما كشفت قبلاً عن هيمنة ذكورية وتحيز جنسي يملأها.

وبعد تحليل الواقع العلمي الذي تستند إليه أغلب العلوم وتأكد فلسفة العلم النسوية أنها في مأزق كبير؛ حيث أن فلسفة العلم السائدة مبنية على التحيز الجنسي والطبقي بشكل كبير، تطلبت مهمة انتشار العلم من برائن هذه التحيزات تعاوناً متعدد التخصصات لتغطية كل الفروع العلمية المطروحة. لقد كشف العديد من العلماء ومؤرخو العلم النسويون عن التحيز الجنسي والنزعة العنصرية في مجالات مثل الأثر وبيولوجيا وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والبحوث الطبية وعلم النفس وعلم الأحياء وعلم الآثار، كما لا قوا في سبيل ذلك ذات العقبات التي لاقتها النساء في هذه المجالات وغيرها. مما تتطلب تعاوناً مشتركاً بين فلاسفة العلم النسويين في المجالات المختلفة للمزيد من الكشف عن هذه التمييزات وفحصها وتبسيط الضوء عليها وعلى آثارها في بنية العلوم.

وكانت البداية بنقد فلسفة العلم التقليدية وتحليل مدى التحيز الجنسي في المفاهيم التي قامت عليها، ثم أدت نتيجة هذا الفحص إلى فتح باب جديد لمناقشة قضايا النساء في العلم بكل فروعها. وعلى سبيل المثال تحلل جانيت كوراني كيف تم دراسة بعض الأمور البيولوجية المتعلقة بالمرأة مثل «متلازمة ما قبل الطمث» (PMS)، فتقول: «بحلول الثمانينات، أصبحت (PMS) مشكلة بيولوجية طبية ذات أبعاد كبيرة. وتشير التقديرات

إلى أنها قد تؤثر على 80 أو 90 أو حتى 100 % من جميع النساء، فقد تم ملاحظة ودراسة آثارها والتي تمثلت في ضعف التركيز والتقدير وكذلك ضعف التناسق البدني وانخفاض الكفاءة والأهلية مما سيصل بنا مثلاً إلى انخفاض الأداء في المدرسة والعمل<sup>(1)</sup>.

وبالتالي يمكن أن تكون السبب وراء بعض الانحرافات السلوكية وارتكاب الجرائم، مما يجعل معرفة الأمر ودراسة تأثيراته يؤثر في حياة النساء بشكل كبير، الأمر الذي يفيد مثلاً في تخفيف العقوبة للجرائم التي تتم في مثل هذه الفترة نظراً لانخفاض حس المسؤولية لدى المرأة في هذه الفترة. وكل ذلك يعني أن العلم بفروعه المختلفة يؤثر جذرياً على حياة النساء، فإن كان هذا العلم ذكوري فسوف تكون النتيجة خطيرة على حيوات النساء.

من كل ذلك وغيره عد نقد فلسفة العلم التقليدية ركناً أساسياً لدى النسويات لتغيير المفاهيم السائدة من ناحية وإضافة خبرات جديدة ولتحسين وضع العلم عموماً من ناحية أخرى؛ وذلك ليتخطى المنهج الكلاسيكي والرؤية الكلاسيكية والمنطق النيوتوني وينطلق إلى عالم أرحب، ليس من أجل المرأة والمهمشين فقط، ولكن لبقاء واستمرار العلم نفسه، فهو ما يشكل معارفنا ورؤيتنا للعالم، فتأثيره ليس بالقليل، وهذا ما تؤكد كود في عرضها لفلسفة العلم وكيف أنها أصبحت فلسفة معصومة بعيدة عن الخطأ، وكيف أن العلماء هم جماعة معصومين من الخطأ ولديهم سلطة مطلقة، فتذكر كود في كتابها «الأماكن المخفية، مقالات في التمايز الجنسي قاتلة:» تصف آناً يتمان تأثير البدائل السائدة بشكل جيد، فهي تكتب: تتضمن سلطة العلم التأسيسي أن صوت العلماء لا يسود فقط على الكل، بل يسكت جميع أولئك الذين ليسوا علماء، وهذا يشكل العالم كخاضع لكل أولئك الذين تم وضعهم تحت نظام مراقبة العلماء، بل ويتشكلون حسب مقاييسهم<sup>(2)</sup>، مما يفتح في رأي لورين باباً من الاستعمار والإمبريالية والتسلط، وهذا طبيعي لأن فلسفة العلم قائمة على التحيز الجنسي والعنصرية، فماذا ننتظر من إنتاجاتها؟

(1) Janet A. Kourany, *Philosophy of Science after Feminism*, Oxford University Press, New York, 2010, P50.

(2) According to Code. L. *Rhetorical Spaces Essays on Gendered Locations*, P194.

وقد حلت النسويات المبررات التي ساقها العلماء لتبرير استبعاد خبرة المرأة في إنتاج العلم والمعرفة، وكانت خلاصة ادعاءاتهم تقوم على أن العلم موضوعي، والمرأة بعيدة كل البعد عن الموضوعية العلمية المنشودة والتي تعد في حد ذاتها الصفة المميزة للعلم، وذلك لأن المرأة ذاتية النزعة ويغلب عليها استعمال المشاعر والعواطف لا العقل، وبناء عليه فسوف تنتج علما يقوم على الخبرة الذاتية، ومن ثم تُفقد العلم أهم ما يميزه، وهو الموضوعية العلمية.

ومن ناحية أخرى قامت فلسفة العلم النسوية بثورة في تاريخ العلم، فبعد أن اتضح لها مدى التوظيف الأيديولوجي للعلم وطمس الخبرات النسوية عن عمد، كان لابد من ثورة لتغيير المفاهيم، وصناعة منظومة مفاهيمية علمية جديدة تضع خبرة المرأة المعرفية في اعتبارها، فكان لابد لها في البداية من تحديد المفاهيم المتحيزة للتيار الذكوري في العلم وكشف مواطن التمايز الجنسي؛ فعملت النسويات على إعادة إنتاج المفاهيم المتعلقة بالمرأة وتقديم صور مغايرة لمفاهيم كل من الموضوعية والذاتية، وربط الجانب القيمي بالعلم، ليقوم العلم على الحب والرعاية والتعهد والتزام، لا التنافس والتهالك من أجل كسب علمي أو أسبقية نشر أو الترقى والحصول على المناصب كما الوضع السائد.

كذلك نقدت النسوية الجانب السلبي الذي لحق بالمفاهيم الخاصة بالمرأة، كالأنوثة ومدلولاتها السلبية التي هي من صناعة جماعة العلماء والإبستمولوجيين الذكور، وكذلك العاطفة والمشاعر والحب. بل ليس كل هذا وحسب، وإنما ارتبطت الإبستمولوجيا والرؤية النسوية أيضا بحقوق الإنسان المهمش والبحث عما يسمى بديمقراطية العلم.

انطلقت فلسفة العلم النسوية مع تصاعد الحركات الليبرالية الجديدة وما بعد الاستعمارية ومنظورات ما بعد الحداثة لتنتصر للمهمشين على السواء وليس المرأة وحدها. فقامت على فكرة أساسية، وهي إنتاج معرفة علمية بديلة تضع في اعتبارها وفي المقام الأول خبرة المرأة المعرفية وكذلك خبرة الآخر المهمش بكل صنفه، وتهتم بالسياق الاجتماعي والقيمي للنظريات المنتجة من أجل علم ذي بُعد إنساني، علم متفاعل مع من ينتجونه وينطلق من الواقع ليعالج قضايا الواقع.

وقد قدمت لورين كود في خضم كل ذلك شرحاً وتحليلاً لنقطة مهمة فيما يتعلق بالسؤال المطروح: هل العلم ينصف المرأة أم لا؟ هل هو حقاً المتسبب الأكبر في كل الغبن الواقع عليها؟ في البداية، تذهب لورين إلى أن العلم قد أنصف المرأة بل ويقف في جانبها، ولكن الاتجاه السائد في العلم والتوظيف الأيديولوجي والسياسي له هو من حرفه عن مهمته الحقيقية، فالقائمون على المنظومة العلمية هم من ظلموا المرأة واستبعدوها لا العلم<sup>(1)</sup>. وربما ما يؤيد صحة هذا التحليل هو فيلسوف العلم فيرآبند والذي أكد على منح العلم والعلماء الحرية الكاملة وندد بالارتباط السياسي والأيديولوجي بالعلم، ذلك الارتباط الذي يجعله يحدد بنتائجه في اتجاه المصالح الأيديولوجية.

وقد بدأ الغبن على المرأة بلصق كل ما هو سلبي ومشين لصفاتها الأنثوية والتقليل من قيمة خبرتها المعرفية التي تقوم على الحدس والمشاعر التي لا يمكن البرهنة عليها بشكل علمي صحيح حسب المنظومة التقليدية للعلم، لذلك قامت فلسفة العلم النسوية في البداية بتحليل الواقع العلمي في نظرتة للأنوثة والعمل الأنثوي، حتى تتمكن من فهم أسباب قصور المجالات العلمية على الرجل، وتفوق الرجل فيها وشغفه بها، وفي المقابل شعور المرأة بالرهاب والملل من مثل هذه المجالات.

ومع أن الوضع لم يقتصر على المرأة فقط، فقد كانت المجالات العلمية عموماً ليست

(1) ويمكننا التأكيد على ذلك بالنظر في تاريخ العلم وتاريخ الطب تحديداً، وبكفي فقط أن نتحدث عن الثورة الطبية التي لولها لما ظهرت حركات نسوية وما كان هناك كياناتاً نسائية أساساً. نحن نعلم أن الدور الأساسي للمرأة كان إنجاب الأطفال، وبالطبع فإنه لم تكن هناك رعاية طبية لهؤلاء الأطفال كي يستمروا على قيد الحياة، كما أن العديد من النساء أيضاً كن يمتن بحمي النفاس والأمراض المتعلقة بالحمل والولادة، وكان على المرأة أن تفني شبابها في إنجاب الأطفال والحصول على عدد كبير منهم لأنهم ببساطة سوف يروح نصفهم على الأقل ضحايا للأمراض التي يصابون بها والتي تمنعها التطعيمات الآن في مكاتب الصحة ببساطة، ولكن مع تقدم الطب والكشف عن هذه الأمراض ووضع حد لها، أصبحت المرأة تستطيع أن تنجب عدداً قليلاً من الأطفال وهي مطمئنة أنهم سوف يستمروا في الحياة ولا خوف عليهم وليست في حاجة إلى إنجاب المزيد الاحتياطي، ومن هنا بدأت المرأة تعي ذاتها وتفكر في كونها ذات عارفة تبحث وتعلم وتتبع علم ومعرفة بجوار كونها زوجة، وبالمثل الكثير من منتجات العلم والتكنولوجيا التي يصعب حصرها هنا عمل على خدمة المرأة وتوفير وقتها ومن ثم التفرغ لما هو أهم.

موضع حب لدى الطلاب لبعد ارتباطها بواقعهم العملي، لذلك كانوا يتعدون عنها ويذهبون إلى مجالات أخرى أكثر عملية، وقد كانت الصورة الذهنية عن العالم أنه شخص جاد مجرد من المشاعر والعواطف ويعيش في معمله منعزلاً عن البشر والواقع، وكلما زاد هذا الانعزال دل على جديته العلمية وتفوقه، فهو لا يملك الوقت للتفاهات الاجتماعية وملاقة الأصدقاء والاستمتاع بالحياة كالآخرين، وإنما هو رجل فاضل كالراهب الذي اعتزل العالم ليقدم دينه، كذلك انعزل رجل العلم ليقدم علمه.

هذا من وجهة النظر العامة، فما بالك بالمرأة التي كانت تتحدد مهامها الأولى في الاهتمام بالزوج والأطفال، كيف لها أن تدخل هذا العالم الذكوري بامتياز، والمشكلة الحقيقية وقتها لم تكن كون العلم ذكورياً وكونه للرجال الرهبان فقط، وإنما المشكلة الكبرى كانت في اقتناع العديد من النساء بأنهن لا يصلحن بأي حال من الأحوال لدراسة العلوم التي يعاني فيها الرجل، وربما لو كن على وعي بأحقيتهن وأهليتهن بهذه الدراسة لحلت نصف المشكلة.

انطلقت فلسفة العلم النسوية محللة ومدققة لكل مفاهيم العلم السائدة وطرحت العديد من التساؤلات التي فتحت الباب للمناقشة والجدال، فتساءل النسويات على سبيل المثال: هل العلم قاصر حقاً على الرجل؟ هل عقلية المرأة هي التي لا تليق بالعلم كما يبرر التيار الذكوري كونهن لسن تحليليات بالقدر الذي تتطلبه طبيعة العلم؟ هل للجنوسة دور في هذه الإشكالية؟ وفي النهاية، ما هي الأنوثة أصلاً؟ وما هي القيم الأنثوية؟ لقد تم طرح كل هذه التساؤلات في نقد فلسفة العلم التقليدية، وقامت المفكرات النسويات بتقديم العديد من التحليلات الخاصة بها، والتي تسلط ضوءاً كثيفاً على دقائق وتفصيلات توارت تحت ركام ثقافة ذكورية سادت وامتدت قارات في المكان وقرونا في الزمان.

### السائد: واقع ذكوري:

لماذا اتجهت النسويات إلى العلم تحديداً؟ في كتابها «أنثوية العلم»، تبين لنا «ليندا جين شيفرد» شعور المرأة تجاه الأعمال التي تقوم بها ومدى رضاها عنها فتقول: «في الواقع

لا شيء تمارسه المرأة - الإنجاب، التعليم، التمرّض، أن تكون سكرتيرة - يبدو موضع تقدير<sup>(1)</sup>. ومن الناحية الأخرى، كان العلم يتلأأ بوهج السلطان<sup>(2)</sup>. الأمر هنا نابع من شعور المرأة بأن ما تقوم به من أعمال ليس له من المجد والسلطان مثلها للمجالات العلمية منها، بل إن جهودها - لى ما بها من تعهد وتفان - لا تلقى آخر الأمر سوى التقدير البارد، الذي يلتحف بقبول المجتمع ونظرات الثقافة التي تنظر إليه على أنه طبيعي وكفى. كانت الكثيرات منهن يعانين في صمت، فهن لا يعرفن قيمة لحياتهن ويشعرن بالملل من الأعمال المعتادة، وقد كن يذهبن إلى الأطباء النفسيين كونهن مريضات غير راضيات عن حياتهن الطبيعية ويردن الطموح العلمي وهذا هو المستغرب، فلماذا لا يكن طبيعيات مثل باقي النساء، لماذا يطمحن في أمور أخرى سوف تؤدي إلى تشويه سمعتهم وسمعة بناتهن لأنهن لسن أمهات فضليات كما الصورة التي يرسمها لهن المجتمع.

من هنا كانت الانطلاقة النسوية نحو تحليل الواقع العلمي، لتتمكن من تغيير نظرة الواقع للأوثثة... كان عليهن أن يغيرن نظرتهن لها أولاً. تقول ليندا جين شيفرد عن رؤيتها

(1) المشكلة الكبرى ليست في التقليل المجتمعي من مكانة وتقدير الأعمال التي تقوم بها النساء، وإنما تتمثل الكارثة في كون النساء أنفسهن لا يؤمنن بالأعمال التي يقمن بها، ويرون أنها أمور بسيطة وليست كذلك التي يقوم بها الرجل. والعجيب في الأمر أنه حتى عند ارتفاع درجة الوعي لدى المرأة لا يحدث تغييراً كبيراً في مثل هذه الأمور. فسوف تجد في المجتمع المصري على سبيل المثال ربة المنزل التي حصلت على مستوى تعليمي جيد وتعمل بهذا التعليم وما يتيح لها من شهادات، وفي ذات الوقت تكون أسرة وتقوم بما رسمته لها الثقافة من واجبات منزلية، هي تعرف وتؤمن بعد كل ذلك بأن كل أعمالها تلك لا شيء بجوار عمل الرجل، رغم أنها تفني وقتها وصحتها في هذه الأعمال التي لولاها لما استمرت الحياة أساساً.

ثم تجد المرأة الريفية الغير متعلمة وقد قام زوجها بزراعة الحقل وحصاد المحصول، وهي تهتم به وبمنزله ورعاية الأطفال وتحضر له الطعام كل يوم وتذهب إليه وتوفر له كل الوسائل التي تساعد على إتمام عمله. ثم، وفي موسم الحصاد، يأتي المحصول إلى المنزل فتقوم النساء بالتعامل معه والدخول في مرحلة أخرى لإعداده لا تقل في مكانتها عما يقوم به الرجل، وحين تسألها عن هذا الجهد المهول الذي تقوم به، تقول لك إننا لا نفعل شيئاً، الرجل يعمل ونحن نجلس في المنزل! مع أنهم يقمن بدور جوهرى مثل الرجل تماماً في مرحلة من المرحل التي تتطلبها بعض المحاصيل الزراعية، كالذرة والقمح التي تمر بمراحل معقدة لتصبح في النهاية خبزاً تأكله الأسرة.

(2) ليندا جين شيفرد، أثنوية العلم، مرجع سابق، ص 20.

للعلم آنذاك (فيما قبل اقتحامها لمجال فلسفة العلم النسوية)، والتي تكاد تتطابق مع رؤية معظم نساء عصرها: «العلم في نهاية الأمر درس نظامي موضوعي وعقلاني. والمنهج العلمي هو الطريقة المحكمة للحصول على المعارف»<sup>(1)</sup>. وكون النساء غير عقلانيات ويملن بالفطرة إلى العاطفة، فليس لهن شأن في هذا المجال الذي يحتاج إلى عقلانية الذكر جيد الفكر والتحليل.

كانت الأولوية لفلسفة العلم النسوية في فهم مصطلح الأنوثة أولاً، والتعامل معه لا بغية تصدير صورة مغايرة عنه للرجال فقط، وإنما عملن على إعلاء وعي المرأة بذاتها الحقيقية في البداية حتى يستطعن نحو الصفات السلبية التي ألصقت بها وحتى لا يعانين من مدلولاتها السلبية ويعشن في عدم وفاق وصراع مع طبيعتهن، حيث يعمل المجتمع وثقافته على تحويلهن إلى أدوات له تنصاع لأمره، سيعمل على تحويل النساء إلى آلات من صنعه يجعلهن يقتنعن أن عليهن التبرؤ من طبيعتهن في البداية حتى يمضين قدمًا في المجالات العلمية، وتوضح ليندا جين شيفرد هنا هذه النقطة فتقول: «وجدت نساء كثيرات - حتى من بين النسويات - تتوتر أعصابهن من جراء تعريف شخصياتهن بأي شيء أنثوي، ما دمن قد عملن بجدية لإثبات مساواتهن بالرجال. وكنتيجة لهذا، ينكرن جوانب من أنفسهن تختلف عن الرجال وينفرن من استكشاف أي كيفية يمكن تصنيفها على أنها أدنى، من قبيل الشعور أو الرعاية»<sup>(2)</sup>.

### معنى الأنوثة Femininity:

يعرف قاموس كمبردج الأنوثة على أنها: «توفر الخصائص التي يعتبرها الفكر التقليدي مطابقة أو مناسبة لوصف المرأة».

لذلك تبدأ لورين بعرض تاريخي لما وصفه الفكر التقليدي من خصائص بمصطلح

الأنوثة:

(1) المرجع السابق، ص 20.

(2) السابق ص 23.

الفيلسوف اليوناني الشهير أرسطو، الذي سيطر بفكره على الحضارة الإنسانية قرابة الألفي عام، وواضع التصنيف الأول للمعارف، كانت نظريته للأنوثة على أنها تشويه، والمرأة في مرتبة العبيد ولا مقارنة لها مع الذكر أصلاً، وإنما هي كالتخاديات لها مهامها وأعمالها. وليس هذا فحسب، وإنما أيضاً حلل العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة بأنها لو صارت في المجال الطبيعي والظروف الاعتيادية، حتماً سيكون المولود ذكراً، أما إذا لم يتغلب الرجل على صفات المرأة الشائهة فسوف يكون المولود أنثى؛ فالأنثى ما هي إلا ذكر شائه. كما أن فلسفته رسخت ثنائية السماء/ الأرض، فقد فسرت فلسفته أن الطبيعة أنثى والسماء ذكر، وبما أن السماء في مرتبة أعلى فيجب الفصل بينها وبين الطبيعة المتدنية الأرضية، فصل إلى أبعد الحدود، مما يعني الفصل التام بين الذكر والأنثى.<sup>(1)</sup>

وعلى العكس تماماً من موقف أرسطو نرى الحضارة الصينية التي كانت ترى أيضاً أن الأرض هي الأنثى والسماء هي الذكر، ولكن ينبغي لهما العمل مع بعضهما سوياً في انسجام لكي يتحقق التناغم في الكون، وإن الفصل بينهما خطأ جسيم. وتمثل ذلك لديهم في فكرة الين واليانج. والأنوثة كامنة في كل منا، ولا تقتصر على المرأة، ويؤكد يونج على أن المبدأ الأنثوي يوجد لدى جميع البشر ويميز النساء كونهن يتميزن بالترابطية والتواصل والحميمية مع الآخرين، بينما لدى الرجل فهو كامن في اللاشعور، ولتحقيق الرؤية الكلية للمعرفة والطبيعة فإن ذلك يتطلب تكامل الرجال مع المبدأ الأنثوي بداخلهم وتكامل النساء مع المبدأ الذكوري بداخلهن أيضاً، ومن ثم ينتهي الفصل بين الطبيعية والإنسان.

أما عن ثنائية ديكارت الشهيرة الروح/ الجسد، فقد اهتمت لورين بتحليلها وكيف أنها تسببت في المزيد من الاستبعاد للمرأة من مجال إنتاج المعرفة، حيث مثلت المرأة فيها الجسد والمادة الفانية، والرجل هو العقل المفكر الغير فاني، وينبغي الفصل بين العقل والمادة فصلاً تاماً، لأن هذا فان ويفسد، أم الروح فهي خالدة باقية فلا يجب أن تتلوث بهذا الجسد الفاني.

(1) Code. L. What Can She Know? P12 - P14.

من هنا، كان شغل النسوية الشاغل هو تغيير الصورة المجتمعية عن الأنوثة بوصفها صفة سلبية إلى كونها ليست صفة إيجابية فحسب، وإنما هي نقطة قوة أيضا. وليس هذا فقط بل إنها تقدم إضافات معرفية مهمة. وتذهب لورين كود إلى أن «بعض النظريات النسوية اتفقت على وجود طرق مختلفة للمعرفة لدى الأنثى، ولكنها مهملة ومرفوضة فقط لأنها طرق أنثوية»<sup>(1)</sup>

ماذا يعني أن أكون امرأة؟ أو ماذا تعني الأنوثة؟ المعنى المعروف مجتمعا هو معنى سلبي يقتصر على مجموعة من الصفات يصورها المجتمع على أنها هي الأنوثة، كالعاطفة والمشاعر والاهتمام بالمظهر الخارجي مثلا، فكوني أنثى يعني باختصار أني جميلة ومثيرة، والدليل على ذلك رؤية المجتمع للمرأة الغير جميلة والتي لا تهتم بشكلها الخارجي ولا تضع مساحيق التجميل بكونها ليست أنثى، ولكن ماذا تعني الأنوثة الحقيقية؟ تحلل ليندا جين شيفرد في كتابها أنثوية العلم، بأن اهتمامها بالعلم في مجتمعها وتزوجها من عالم جعلها تقدر العلم والعلماء، جعلها تعتقد أن الأنثوية هذه بعيدة عن العلم فتقول: «لر يخطر على بالي أبدا أن أي شيء أنثوي يمكن أن يكون ذا علاقة بالعلم. العلم في نهاية الأمر درس نظامي موضوعي وعقلاني» كما أنها تتساءل في استغراب أيضا وتقول: ما الأدوار المحتملة التي يمكن أن يلعبها الشعور والرعاية؟ كيف يمكن أن يكون للحب أي شأن بالعلم؟<sup>(2)</sup>

لقد كان المجتمع العلمي يقتصر على الرجل بشكل مثير للاستغراب، فلم يكن هناك وجود للعامل الأنثوي على الإطلاق، ووصل الأمر حتى إلى عينات البحث، فالعينات البحثية التي يستخدمها العلماء من الرجال فقط، ومن ثم تشكل النظريات على هواهم هم ولا شأن للمرأة بها، وكان تبريرهم لذلك أن عينة البحث الرجالي تضمن لهم صدق النتائج على غير الأنثى التي تكثر معها الاحتمالات. وتحاول ليندا أن تصور لنا منظور المجتمع العلمي للأنوثة حتى أنها توضح إلى أي مدى وصلت الأزمة بكل ما هو أنثوي من خلال

(1) Ibid, P12.

(2) ليندا شيفرد، أنثوية العلم، مرجع سابق، ص 20.

كتاب قامت بإرساله إلى هيئة متخصصة في الطباعة والنشر، ولأنها تستخدم ثنائية الأنثوية/ الذكورية طلب منها المحررون أن تستخدم لفظة محايدة حتى لا تبدو على أنها جنوسية... أي متحيزة للجنس.

إن المجتمع يختار صفات للرجل، مثل أن يكون ناجحاً وعقلانياً ومنافساً جيداً ويستطيع تنحية عواطفه جانباً، على أنها صفات ذكورية. ثم يأتي إلى المرأة وينسب لها صفات ويعطيها دلالة سلبية كونها أنثوية، كالعاطفة واللاعقلانية والطبيعة والحنان والعطف، وتقول ليندا: «ينتظر المجتمع الغربي من المرأة أن تكون وديعة<sup>(1)</sup>، تتقبل أي شيء، سلبية وعاطفية لا عقلانية حدسية ذاتية، شفقة حساسة وحنونة، لا تهاجم ولا تنافس، جرى تقليص ونبد القيمة الإيجابية لتلك الصفات بوصفها غير ذات أهمية»<sup>(2)</sup>

وهذا مما حدا بفيلسوفات العلم النسويات بأن يتساءلن: هل الأنوثة تعني الضعف والميل العاطفي حقاً؟ وهل تعد العاطفة موطناً للضعف، بحيث يمكن إقران العاطفة والضعف معا في جملة مفيدة؟ هل الصفات الأنثوية هي التي تقوّض قدرة المرأة العلمية؟ هل حقاً النساء غير عقلانيات؟ أسئلة كثيرة حاولن الإجابة عنها كي يتمكن من تغيير مفهوم الأنوثة السائد في فلسفة العلم على مدى تاريخها، حتى يتمكن من إثبات الدور المهم والفعال الذي قد تؤديه الأنوثة والقيم الأنثوية في البحث العلمي.

إن مفهومنا عن الأنوثة يعني الرقة والعاطفة والجمال، وهي صفات تنبع من الثقافة، حتى أصبحت العديد من النسويات يرون في الأنوثة وصمة من الضعف والحطة ينبغي التخلص منها، وأن حتميات البيولوجيا وراء هذه النظرة التي تنظر بها الثقافات - على اختلافها - للمرأة، والتي كانت السبب الرئيس لدونيتها. والعديد منهن يتن يقمن طبيعتهن البيولوجية

(1) كما ينظر المجتمع المصري إلى المرأة على أنها يجب أن تكون خجولة وتتمتع بالحياء والعطف والضعف أمام الرجل سواء كان زوجاً أو أباً أو أخاً، إنما أن تبدي رغبة في الاستقلالية في الحياة والتفكير فهذه ليست الأنثى المعترف بها، وفي الغالب سوف نجد في كل المجتمعات نفس الدلالات السلبية لا تتغير، وإنما فقط تختلف وتنوع حسب اللغة والثقافة.

(2) ليندا شيفرد، أنثوية العلم، مرجع سابق، ص 29.

هذه، والتي اعتبرتها السبب الرئيس وراء هذا الظلم والاستبعاد المتعمد لهن. لكن، وفي اتجاه معاكس، فإن العديد من النسويات حاولن مراجعة وتحليل هذه المفاهيم والإعلاء من قيمتها، لأنها أسباب تعود إلى الطبيعة، والتي هي مصدر فخر لهن... وما كل هذه الدلالات السلبية سوى قيم وأحكام من إخلاص الثقافات عليها، وليست شيئاً جوهرياً في طبيعتها.

### القيم الأنثوية والعلم:

بعد تحليل النسويات للواقع العلمي بقي أن يوضحن الصورة الحقيقية للأنثوية، وليس ما هو شائع عنها من أفكار مغلوطة، لذا فعليه أن يقمن بتحليل وتوضيح القيم الأنثوية في المجالات العلمية والدور الذي تؤديه، كالشعور والرعاية والزمالة والمبادئ الأخلاقية المجردة، وكيف تعمل كل هذه القيم لمصلحة العلم والمعرفة. تؤكد النسويات - بمن فيهن كود- أن العلم لا يعتمد بحال من الأحوال على التمييز الجنسي، وأن العلم بريء من سبة نقده ورفضه للجانب الأنثوي والقيم النسوية، والأمر هنا عائد إلى فهم المجتمع لمفهوم الأنثوية ومفاهيم القيم الأنثوية والتقليل من شأنها على مدى الحقب المتوالية، مما رسخ في الأذهان أن العلم ذكوري الطابع، يقوم فقط على خبرة الرجل العقلاني الموضوعي.

وقد قامت الدراسات النسوية في علم النفس والعلوم الاجتماعية بتوضيح الفروق بين الجنسين لمعرفة وكشف الأكاذيب حول الصورة النمطية التي رسمها المجتمع للمرأة، وكذلك الأسباب التي أدت إلى إلصاق صفة العاطفة بالمرأة، والعقلانية بالرجل. إذ تُظهر هذه الدراسات أن الفروق المفترضة بين الجنسين فيما يتعلق بالمشاعر إنما هي فروق تواصلية اجتماعية وليست فروقاً شعورية نفسية. بمعنى أنه على المستوى الانفعالي، فإن شعور المرأة وانفعالها ليس بأكبر ولا أعمق من شعور الرجل، وإنما يتأق الفرق من التعبير، فهو يتضخم لدى المرأة عن الرجل كنتيجة لتشجيع المجتمع للمرأة على التعبير عن هذا الجانب العاطفي، مما يُظهر - زيفاً - انفعالاً أكبر لدى المرأة. ثم بعد ذلك يؤثر هذا التعبير على الحالة الانفعالية الشعورية لدى المرأة بالإيجاب؛ فيعمل على تعميقها. ولم يكن التمييز بين المرأة والرجل على أساس درجة الشعور فحسب، وإنما تعدى ذلك إلى التمييز على أساس نوعية

المشاعر التي تناسب كلا من المرأة والرجل، فعلى حين يتناسب الخوف والحزن مع طبيعة المرأة، يتناسب الغضب مع طبيعة الرجل... وقس على ذلك طائفة من المشاعر الأخرى التي تم التمييز بين المرأة والرجل على أساسها. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تخطاه إلى أن شعور المرأة بالغضب يعد شيئاً مستغرباً وغير مفهوم، وشعور الرجل بالخوف ينتقص من رجولته ويوصف بأنه كالمراة... على سبيل الحطّ. وفي النهاية، وجدنا أنه لا توجد فروق صريحة في هذا الصدد، وأنها مجرد ثنائية من الثنائيات التي تم نقدها... ثنائية العقل/ العاطفة، ترجع هذه الاختلافات إلى الفروقات النوعية، أي الجنوسة، وليس إلى الفروق بين الجنسين.

### ثانياً: دور جنس العارف وتأکید النسبوية

طرحت لورين سؤالا أثار جدلاً واسعاً في الأوساط الإبيستمولوجية، وذلك من خلال بحث لها قدمته في مجلة «ما وراء الفلسفة»، تتساءل فيه: هل جنس العارف مهم من الناحية المعرفية؟<sup>(1)</sup> Is the Sex of the Knower Epistemology Significant? وكان من المعروف آنذاك أن الإجابة بالطبع لا، دون الحاجة إلى التفكير حتى، ولكن لورين قدمت لنا أطروحة جديدة تماماً، حيث أعلنت أن العارف مسؤول<sup>(2)</sup> عما يعرفه بطرق متعددة، وأن له الدور الأكبر أثراً فيما ينتجه، وأن الفروق الجنوسية/الجندرية بين العارفين لها تأثير في إنتاجهم للمعرفة، من هو العارف؟ وما هو موضوع المعرفة؟ اعتبرت أن الإجابة على هذه التساؤلات يعد من صميم الاهتمامات الإبيستمولوجية، فجنس العارف والذاتية معا يعملان على تأكيد

(1) ذلك أنهم اعتقدوا أن السلوك العقلي والنفسي والجسدي للرجل من ناحية والمرأة من ناحية أخرى، إنما ينبع من قوى بيولوجية تميز بحزم بين الجنسين، ولم يكن وارداً فكرة التأثير الثقافي الذي يضيف صفات معينة على الرجل وصفات أخرى على المرأة تجعل كل جنس منهما يسلك لا شعورياً وفقاً لها).

(2) لا تعلم الباحثة لماذا تم وصف هذا السؤال بالثوري وأنه ابتكار للورين ويحسب لها كجزء مهم ومتطور للنظرية؟ من جانب الباحثة، فهي لا تراه سوى نتيجة بسيطة يمكن استنتاجها من مصطلح الموضوعية القوية/ المحكّمة التي وضعتها ساندر هاردنج، فلو كانت الموضوعية سوف تتوقف على أن يلتزم الباحث بالاعتراف بانعكاس ذاته وخلفيته على البحث وأن هذا الانعكاس يحقق درجة أعلى من الموضوعية، أن يكون من البديهي أن يكون العارف مسؤولاً عن المعرفة التي ينتجها؟! لأنها تتوقف على تفاعله مع الموضوع وتتشكل حسب خلفيته وثقافته وما إلى ذلك.

النسوية الإستمولوجية التي سوف ترفع من سقف الطموح الإستمولوجي النسوي عالياً، فتقول كود: «المعرفة متغيرة نوعياً: فبعض المعارف تعد ذات أهمية عن الأخرى، والنسويون في موضع جيد لفهم تلك الاختلافات وأخذها في الاعتبار وتحليل آثارها»<sup>(1)</sup> مما يعني أن الموقف النسوي هنا سوف يكون الأوضح في الرؤية لذاتية العارف وموقعه وظروفه.

لقد أثار طرح لورين هذا الكثير من التساؤلات في الأوساط العلمية المختلفة، وبدأ الجميع يفكر في الأمر لمعرفة لماذا العارف مسؤول عما يعرف، وكيف يؤثر ويتأثر بموضوعه وبدأت لورين توضح المسؤولية المعرفية والمسؤولية الأخلاقية للعارف، وكيف أن ذات العارف عاملا مهما وحاسما في عملية إنتاج المعرفة أكثر من الفرض الكلاسيكي الذي يرى أن موضوع المعرفة أهم.

وإذن، بات الجدل منصّباً حول ماذا يمكن أن يفعل العارف؟ ما دوره؟ وما حدود هذا التأثير؟ تقدم كود تحليلاً للوضع الإستمولوجي السائد والذي حصر دور الإستمولوجيين في توفير معرفة يقينية تقف على مجموعة من الافتراضات المبررة بشكل سليم ومحاولة دحض آراء المتشككين باستمرار، ولكن هذه الرؤية المركزة لجانب معرفي واحد وهو موضوع المعرفة أدى إلى نسيان الجوانب الأخرى لدرجة أنهم لم يسمحوا لأنفسهم بمجرد التفكير عمّن يعرف؟ وكانت اهتماماتهم فقط بـ «يعرف ماذا؟ هذا أدى إلى الوضع الإستمولوجي الذي ينتج معرفة بعيدة عن الواقع، وهذه هي المشكلة المعرفية الحقيقية»<sup>(2)</sup>.

كان التراث الفلسفي القديم هو العائق الأول للإستمولوجيا والميثودولوجيا النسوية، ثم أضحى نقطة البداية والانطلاق في تحليلات كود دائماً؛ لذلك أوضحت كود كيف شكل التراث الفلسفي، والديكارتي تحديداً، حائط سد في وجه الإستمولوجيين حتى اقتضت جهودهم على الوصول لليقين المعرفي، فتقول كود: «كان الجهد الأعظم لفلسفة ديكارتي المعرفية ينصب على الوصول إلى المعرفة اليقينية، ويؤكد ذلك ديكارتي في كتابه التأمّلات

(1) Ibid. p4.

(2) Code. L. What Can She Know? P1 - P4.

قائلاً: سيكون لدي آمال كبيرة وسعادة غامرة لو أنني استطعت اكتشاف شيء واحد يقيني وغير قابل للشك... شيء واحد فقط»<sup>(1)</sup> مما أدى إلى انشغال الفكر الإنساني بالكشف عن المعرفة اليقينية والاهتمام بهذا الجزء تحديداً، وهو التحقق.

ومن أجل ذلك تحاجج لورين بأنه يجب على الإيستمولوجيات النسويات أن يلفتن النظر إلى الجزء المسكوت عنه في التاريخ الفلسفي المعرفي، وبأنه علينا أن نسأل تلك الأسئلة التي لم يطرحها رجال هذا التاريخ، ومن هذه الأسئلة المهمة هي جنس العارف ومن يعد عارفاً؟ وكيف يعرف؟

ومع ذلك، فإن موضوع الفروق بين الجنسين ليس بالجديد تماماً، وإنما كان موجوداً بالفعل ومطروحاً في علم النفس المعرفي، وكانت المناقشات دائرة حول الفروق بين الجنسين في اكتساب المعرفة وأدوات كل منهما في ذلك، وكذلك امتيازات كل منهما عن الآخر. فلقد استعانت لورين بدراسات كل من شولاميث فيرستون<sup>(2)</sup> Shulamith Firestone (1945 - 2012) وماري دالي<sup>(3)</sup> Mary Daly (1928 - 2010) لكي تثبت أن موضوع الاختلافات بين الجنسين في الإدراك المعرفي وموضوع اختصاص المرأة بالجزء الأيمن من المخ والجزء الأيسر يعود إلى الرجل كما كان شائعاً، أرجعته لورين إلى أن وسائل المعرفة للمرأة تختلف عن وسائل المعرفة عند الرجل ويعود هذا الاختلاف إلى موضوع الخبرة المعرفية واختلافها لدى كل منهما، فمعنى أن أقول أن هناك اختلافات بين المعرفة المنتجة من قبل الرجل أو المرأة لا يعني الاختلافات البيولوجية والتشريحية وعمليات التفكير المعقدة، ولكن ببساطة كما تقول لورين: «يعني ذلك اختلاف خبرة الرجل المعرفية عن خبرة المرأة

(1) Ibid.P5.

(2) هي فيلسوفة أمريكية من أصل كندي، كانت من المناصرين لعدم التمييز على أساس الجنس، وقد كان لها أثر كبير على النسوية الأمريكية في السبعينيات من القرن الماضي، بدأت شهرتها في سن الخامسة والعشرين عن كتاب لها مستوحى من النظرية الماركسية وآخر عن سيمون دي بوفوار.

(3) هي نسوية راديكالية أمريكية، وصفت نفسها بأنها نسوية مثلية راديكالية، ولها العديد من الأعمال وأشهرها كتاب Beyond God the father (1973).

وذلك لاختلاف الذوات والرؤية والخلفية دون تفضيل أحدهما على الآخر. وخلاصة القول في ذلك أن الاختلاف لا يعني التميز وإنما يعني التنوع.<sup>(1)</sup>

ونلاحظ هنا أن تحليلات ساندر هاردنج كانت عكس ذلك، فقد أوضحت امتيازاً لخبرة المرأة عن خبرة الرجل، وهذا التميز يعود إلى امتلاك المرأة لموقع فريد ومتنوع عن الرجل يجعلها في امتياز معرفي عنه. فهي لديها، كما تقول ساندر «الوعي المزدوج»، والذي ينطلق من حيوات النساء اليومية باعتبارهن منتميات إلى فئة مقهورة سيؤدي إلى مقولات معرفية «أقل محدودية وتشويها» من البحث الذي ينطلق من «حيوات الرجال المتممين إلى فئات مسيطرة»<sup>(2)</sup>.

وتقريباً، فإن الشائع من وجهة النظر النسوية امتياز المرأة معرفياً عن الرجل لامتلاكها موقعاً مختلفاً عن موقعه وتعرضها لخبرات عديدة ومجاهتها للكثير من القمع بصور مختلفة في كل قطاعات الحياة تقريباً «إن هذا النمط الفريد «من أنماط الرؤية» أي تلك القدرة على معرفة وفهم توجهات وتصرفات الفئة المسيطرة وكذلك معرفة وفهم توجهاتهن إنما هي قدرة تضع النساء في موقع مميز يمكن منه تغيير المجتمع إلى الأفضل»<sup>(3)</sup>

### الاختلافات بين الجنسين:

قبل الدخول في الجانب الفلسفي، سوف نحاول توضيح الجانب العلمي، أي ذلك المتعلق بأجزاء الدماغ وارتباط كل جزء باختلاف الجنس، والنظرية التي شاعت وقتها. إن المخ عضو معقد جداً ويتكون من بلايين الخلايا العصبية، كما ينقسم إلى جزء أيسر وجزء أيمن يربط بينهما وصلات وخلايا عصبية، الجزء الأيسر مسؤول عن التفكير المنهجي التحليلي المنظم، والجزء الأيمن مسؤول عن الحدس والفن والإبداع. وثمة نظرية أطلق عليها: «نظرية المخ الأيمن والأيسر»، وتعني أنه كما أن لدينا يد يغلب استخدامها عن اليد الأخرى، ونقول عنها هذا فلان يميني / يستخدم يده اليمنى، وهذا فلان أعسر / يستخدم يده اليسرى، فإن في المخ كذلك يسيطر أحد جانبيه على ما يقوم به الإنسان، وليس هذا فحسب وإنما أيضاً

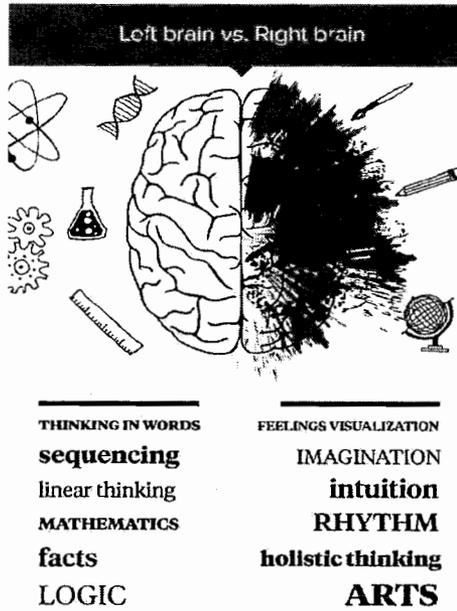
(1) Code. L. What Can She Know? P15 - P16.

(2) نقلاً عن، شارلين ناجي هيسي وبايبر باتريشا لينا ليفي، مدخل إلى البحث النسوي، مرجع سابق، ص38.

(3) المرجع السابق.

تم ربط الجزء الأيسر بالرجل والجزء الأيمن بالمرأة، وظلت هذه النظرية سائدة حتى جاء عام 1960 على يد العالم روجر سبري Roger W. Sperry الحاصل على جائزة نوبل وأثبت خطأ النظرية وأثبت أن الجزأين يعملان معا بتكافؤ ولا يهيمن أحدهما على الآخر، ولكن ما يحدث فعلا أنهما يقسمان المهام، فمثلا: يتعامل الجزء الأيسر مع اللغة فيقوم الجزء الأيمن في مساعدتك بفهم سياق اللغة وأصواتها، الجزء الأيسر يتعامل مع المسائل الرياضية ولكن الجزء الأيمن يساعدك في المقارنات والتقديرات التقريرية»<sup>(1)</sup>

### المخ الأيسر في مقابل المخ الأيمن:



(1) See, Medically Reviewed by Deborah Weatherspoon, PhD, RN, CRNA, COI on January 18, 2017 -  
Written by Ann Pietrangelo.

<http://www.healthline.com/health/left-brain-vs-right-brain>

(2) الرسم مأخوذ من:

Medically Reviewed by Deborah Weatherspoon, PhD, RN, CRNA, COI on January 18, 2017 —  
Written by Ann Pietrangelo,

<http://www.healthline.com/health/left-brain-vs-right-brain>

وبعد سقوط نظرية تفوق وهيمنة الجزء الأيسر على الجزء الأيمن، والذي انعكس بدوره في الفكر آنذاك بأن الرجل يمثل الجزء الأيسر المهيمن، ومن ثم استخدمت لتدعيم فكرة تفوق الرجل على المرأة، بعد هذا السقوط لهذه النظرية نجد كود تنهي كل هذه النقاشات بأن الخبرة المعرفية للرجل تختلف عن الخبرة المعرفية للمرأة اختلافا يؤدي بنا إلى التنوع لا الأسبقية والأولية والتميز وما إلى ذلك. ومن ثم يكون المهم هنا العارف وما يحيط به، ناهيك عن كونه رجلا أم امرأة.

وتحاجج لورين بداية بتوضيح الفهم المتداول عن العارف في الإستمولوجيا السائدة. وليس هذا فحسب، وإنما أيضا توضح وتحلل آراء فلاسفة العصر آنذاك بخصوص مكانة المرأة كعارفة، هل يعتقد بها أم لا؟ وكيف أن التيار السائد في الفلسفة كان يقلل من قدرها ويبعدها متعمدا عن أي مجال يمكنها أن تكون في موضع العارفة، وكيف كانوا يتجنبون اللوم على ذلك برفع لواء الموضوعية العلمية، ودقة النتائج التي تتنافى كلية مع وجود المرأة كعارفة لصفات أصيلة ومتأصلة فيها تحول دون ذلك، حيث يتضمن لهم نزاهتهم ويضمن لهم استمرار الوضع كما هو عليه. وأصبحت المشكلة الحقيقية تتبلور في أن العارف في الفهم الإستمولوجي السائد يقصد به الرجل والرجل المتعلم المثقف فقط.

وهكذا تنتقد لورين الفلاسفة التقليديين الذين أصرروا على إبعاد وتنحية ذات الباحث عما يبحث فيه توخيا للموضوعية، فكان لا بد أولا لإقامة إستمولوجيا نسوية تقوم على مبدأ النسبوية أن يتم تقديم مفهوما مغايرا لما هو سائد لكل من:

1- الموضوعية العلمية.

2- الذاتية.

3- الموقف المعرفي: توضيح اختلاف الموقف المعرفي للرجل عن الموقف المعرفي للأنثى وكذلك الخبرة المعرفية لكل منهما.

4- النسبوية

إن ثنائية الذات والموضوع من الثنائيات المثيرة للجدال على نطاق واسع، وهي التي كرس لها الإستمولوجيات النسويات الوقت والجهد والدراسة لتحليلها إيماناً منهن بأن لها دوراً محورياً وفعالاً في عملية إنتاج المعرفة، وبدأت هذه الدراسة بتحليل الوضع الحالي للذاتية والموضوعية، ومن ثم انتقادهما والتوصل إلى صورة جديدة تتناسب مع أهداف الإستمولوجيا النسوية.

قلنا قبل ذلك أن اهتمام الإستمولوجيين التقليديين كان منصبا على الموضوع من دون الذات، ومن ثم كان الاهتمام بالموضوعية، وخاصة الموضوعية النقية كما يصفونها كانت شغلهم الشاغل. وتحاجج لورين بأن هنالك علاقة بين ثنائية موضوعية/ ذاتية وثنائية ذكر/ أنثي، وترجع هذه العلاقة إلى التقليد الفلسفي الذي يرى أن مكانة المرأة في مجتمع العارفين ضعيفة جداً لعدم قدرتها على تحقيق الموضوعية بالشكل المطلوب على عكس الرجل، وكان في ميلها إلى العواطف والمشاعر تبريرا كافيا لعدم قدرتها على إنتاج معرفة حقيقية، ولكن في الواقع كل هذا لا يكشف لنا سوى تمييز الرجل وهيمنته على المجال المعرفي والتفنن في طرق السيطرة واستبعاد المرأة من مجتمع العارفين.<sup>(1)</sup>

وإذ تناولت لورين مسألة الثنائيات من وجهة نظرها، قامت بتحليل بعض منها وخصصت الجزء الأكبر من تحليلها لثنائية الموضوعية/ الذاتية، وقامت بتحليل وتفنيذ المعتقدات السائدة عنهما. وقد ذهبت كود إلى أن إشكالية الثنائيات لن يكون حلها في إثبات أن المصطلحات بلا معنى، وقدمت اعتراضان بخصوص ثنائية الذاتية/ الموضوعية، وكيف أن الموضوعية النقية هي ما تلقى الانتباه والاهتمام الإستمولوجي، ولكن كود تحاجج بأن تبجيل الموضوعية والتقليل من شأن الذاتية ليس بالنحو الصحيح، وكذلك الاعتراف بالموضوعية النقية كقيمة للمعرفة ليس جيدا أيضا، وإنما الواقع يؤكد لنا أن المعرفة تنتج من تمازج بين الذاتي والموضوعي وليس الفصل بينهما وتميز أحدهما عن الآخر، والذاتية مقابل الموضوعية كثنائية ترتبط بثنائية الواقع/ القيمة، فلقد اعتد الفكر الإستمولوجي

(1) Code. L. What Can She Know? P27 - P29.

السائد بقيمة الحيادية وحسب من بين القيم العديدة الأخرى؛ ذلك أن قيمة الحيادية تمثل بالطبع إلغاء باقي القيم، فهي تتطلب الموضوعية والاحتكام للواقع بمنأى عن القيم الذاتية من قبيل الاستحسان والانفعال والشعور... إلخ، مما حدا بالدراسات النسوية إلى اعتبار قيمة الحيادية مجرد ذريعة للهيمنة والسيطرة من قبل التيار الذكوري السائد والمتسيد.

وفيما يتعلق بمقاربة لورين لمسألة الموقف المعرفي لكل من المرأة والرجل، أي مسألة جنس العارف، وكذلك الخبرة المعرفية لكل منهما، فإن لورين هنا ترى رأيا وجب علينا أن نبين عنه بادئ ذي بدء، فلورين حين تستخدم مصطلح جنس العارف وتستخدم The sex of the knower فإنها إنما تقصد الظروف المحيطة بالعارف والإطار المعرفي والثقافي الذي ينتمي له، وبمعنى أوضح فإن كلمة sex هنا يقصد بها الجنوسة في الفهم العربي. فهي لا تقصد الجنس بمعنى الفروق البيولوجية، وإن كانت ترى أنه جزء أصيل لا يمكن تركه، ومع ذلك فهي لم تذكر الفروق البيولوجية بشكل صريح، وإنما تدور مناقشتها دائما حول الجنوسة حتى وهي تستخدم مصطلح ال sex، وهي بذلك تثير خلطا في الأذهان بين الاختلافات البيولوجية والاختلافات الثقافية<sup>(1)</sup>، حيث أنهما من المصطلحات الأساسية في الفلسفة النسوية، وقد أكدت كود على ذلك في كتابها «ماذا يمكنها أن تعرف؟»، وتحديدًا في هامش الفصل الأول من الكتاب والمعنون بـ: «هل جنس العارف مهم معرفيا؟» وتقول كود أنها تعلم تمام العلم أن ذلك سوف يثير الريبة، وأنه استخدام غير متسق، ولكنها مع ذلك فضلت

(1) بالطبع الوضع الحالي عند النسويين لا ينظر إليهما بشكل منفصل وحاد، كون كل منهما يعني بجزء معين، بل أصبحت الجنوسة تشمل الفروق الاجتماعية والبيولوجية معا، ولا أحد يتحدث الآن في موضوع الفروق البيولوجية، ولكن حتى كتابة بحث لورين هذا سواء الذي نشر في المجلة أو طبع في الكتاب لم يكن وضع إزالة الفروق بين ما هو اجتماعي وما هو بيولوجي موجود، والدليل على ذلك اعترافها فيما بعد بأنها على علم بالخلط الذي سيحدث من عدم تفرقتها هذه، ومن أجل ذلك وضعت مبررات جاري ذكرها في موضعها. ولكن على المحمل، فإن ال sex هنا، وبإيجاز شديد، إنما تعني عند لورين كود تلك الملامح والصفات والتصنيفات والأحكام والقيم التي ألصقتها ثقافة ما بكل جنس على حدة، وأقامت تمييزات حادة على أساس من هذه الصفات والقيم الملصقة، ثم زعمت بعد ذلك أنها جزء أصيل وطبيعي في الجنس البيولوجي.

اللجوء إلى المصطلح القديم وأرجعت ذلك لسببين: السبب الأول على حد تعبيرها، تاريخي شخصي ومتعلق بأفكارها الأولى عن الموضوع في ورقة بحثية لها نشرتها في مجلة ما وراء الفلسفة تحت عنوان: «هل جنس العارف مهم معرفياً؟» وقالت لورين أنها تؤيد الماهية<sup>(1)</sup> أكثر من الذكورة والأنوثة، وترى أن إلقاء الضوء على اختلافات الجنوسة ربما يقلل اختلال التوازن بين الجنسين، وعبرت عن الجنوسة بمصطلح «sex». السبب الثاني هو تاريخي فلسفي، وهو أن في تاريخ المشروع الإستمولوجي كان مصطلح «sex» هو المستخدم، وهي نفس الفترة التي عرضت فيها لورين موضوع «هل جنس العارف مهم معرفياً؟» حيث كان مصطلح الجنوسة حديثاً نسبياً، ولم يكن قد انتشر بعد<sup>(2)</sup>

ونظراً لأنها ابتدأت تحليلها لموضوع تجاهل مكانة العارف من فلسفة ديكرت التي كانت تأمل في المعرفة اليقينية؛ وضعت لورين معادلة مثل كوجيتو ديكرت وهي:  $S \text{ know, that } P$ ، وترجم إلى: «س تعرف أن ق» على اعتبار أن «S» وهي «س» وهي ترمز إلى أي ذات عارفة، و«ق» رمز لقضية، أي أطروحة معرفية. وبدأت في توضيح الصفات التي يتصف بها ذلك العارف مثل العرق والطبقة والمجتمع. فإذا كانت المعرفة تتم من خلال اعتقاد حقيقي مبرر فهي شروط ضرورية للمعرفة حقاً، ولكنها ليست كافية، وينبغي أن يضاف إليها الاهتمام بالموضوع المعروف والذات العارفة على حد سواء ووضع العارف في الحسبان بكل ما يحيط به من خلفية ثقافية ووضع اجتماعي حتى نصل إلى نظرية في المعرفة صحيحة فعلاً.

(1) والماهية هنا تقصد بها: من هو العارف، ماهية العارف، فقد بدأت هذا الفصل بتساؤل عن هوية الذات العارفة، وهو السؤال الأجدر بالاهتمام كما افترضت. وشيء آخر يمكن ملاحظته هنا، فالباحثة كقارئة في الفلسفة النسوية حينما تقرأ ورقة بحثية للورين، سوف يثار في ذهنها من مصطلح «السكس» أنه يعني الفروق البيولوجية بين الجنسين، ذلك أنها كقارئة نسوية تعرف أن مصطلح الجنوسة هو المختص بالاختلافات الثقافية والاجتماعية، ولم تفصح لورين عن مقصدها من هذا الاستخدام إلا في هامش فصل من كتبها «ماذا يمكننا أن نعرف؟» فكيف لنا أن نفهم أفكارها بوضوح؟! لماذا لم تغير من استخدامها للمصطلح بعد ظهور مصطلح الجنوسة وعرضه في المشروع الإستمولوجي وانتشاره؟!

(2) Code. L. What Can She Know? Ibid. P8.

وانطلقت لورين في تحليل وضع «س» وهي الذات العارفة عبر تاريخ الفلسفة، وكيف كان يُنظر إليها ومن المقصود بها؟ تقول لورين أن المقصود ضمناً داخل التاريخ الفلسفي بـ «س» كان دائماً الرجل؛ لأن المرأة ببساطة لم يكن لها وجوداً معرفياً معترفاً به من قبل المجتمع أو حتى الفلاسفة آنذاك، واستخدمت بعض النماذج لتدعيم رؤيتها فتقول: فنجد الفيلسوف الكبير أرسطو الذي صنف البشر إلى رجال أحرار ونساء وأطفال وعبيد، وأكد لنا أن المعرفة يمتلكها فقط الرجل الحر، أي المتعلم القادر على التفكير، بينما العبيد لا يمتلكونها والأطفال يمتلكونها ولكنها ليست ناضجة، أما النساء فيمتلكونها ولكنهن خاضعات للرجال ويستمددن معرفتهن ومعلوماتهن منهم، لذلك فالمرأة قاصرة عن تحصيل المعرفة بمفردها بعيداً عن الرجل<sup>(1)</sup>. ولم يكن أرسطو وحده الذي اعتقد ذلك، وإنما أيضاً بعض المفكرين الغربيين الذين قللوا من قدرة المرأة المعرفية وأرجعوا ذلك إلى نزوعها الحسي والعاطفي الذي يضلها دائماً، فنجد أيضاً روسو الذي طرح رأيه بأن الفتيان والفتيات يجب أن يحصلوا على تعليم مختلف لأن قدرة المرأة العقلية متدنية إذا ما قورنت بالرجل. كيركجارد، قال بأن المرأة مجرد موجود أخلاقي والرجل بمفرده يستطيع أن يصل إلى أعلى درجات الوجود الأخلاقي والديني. نيتشه، الرجال كائنات مفكرة، أما المرأة فهي موجود

(1) لا تتفق الباحثة مع لورين في لوم أرسطو لنظرته القاصرة للمرأة، لأنه ببساطة هو كـفيلسوف يحيا في عصر وواقع له إطاره التاريخي والجغرافي كما له ظروف خاصة باللحظة المعيشة آنذاك، لذلك كان ينبغي تحليل أقواله في إطاره التاريخي والجغرافي، وحينها لن نجد غرابة من وصف أرسطو للمرأة؛ ذلك أن المرأة آنذاك في بلاد اليونان - كما في أكثر بقاع الأرض - كانت كما وصفها فعلاً، وهذا بالفعل لا يعود إلى طبيعة المرأة الحقيقية، ولكن هي المرأة المدججة من قبل المجتمع وقتها. ولقد كان هذا الرأي شامل عامً لأغلب رؤى المفكرين والفلاسفة لذلك العصر في ذات الرقعة الجغرافية، أعني بلاد اليونان، اللهم إلا أولئك الذين جاؤوا من مناطق أخرى من العالم ليروا أوضاعاً مختلفة للمرأة غير تلك التي كرسست للنساء في بلاد اليونان، كأفلاطون مثلاً، ذلك الذي زار مصر وأطال المقام فيها ورأى للمرأة مكاناً مكيناً في الحياة الاجتماعية، والسياسية أحياناً، في حين أن أرسطو لم يبرح بلاد اليونان منذ مولده حتى مماته، ومن ثم فهو لم يرَ واقعا آخر للمرأة يمكن عقله من عقد المقارنة والتمييز، ليس التمييز بين وضعين أو عدة أوضاع للمرأة فحسب، بل التمييز بين ما هو طبيعي فيها وما هو ثقافي مضاف عليها، أو بلغة عصره: بين ما هو جوهري في المرأة وما هو عرضي.

حسي. كما استدلت كود بكتابات اللغوي والفيلسوف فيلهم فون همبولت Wilhem Von Humboldt (1767 - 1835)<sup>(1)</sup>، الذي كتب كتابات مطولة عن المعرفة لدى المرأة وكانت كتاباته بمثابة تلخيص لسلمات ذلك العصر، وهو القرن الـ 19، والذي حلل وضع المرأة الفكري قائلاً: يوجد الشعور بالحقيقة بشكل حربي لدى النساء، وتحتوي طبيعتهن على الضعف والنقص، مما رسم خطأ فاصلاً بين الأنا والعالم، لذلك فهي لن تصل للمعرفة مثل الرجل.<sup>(2)</sup>

وهنا تبين لورين في نهاية تحليلها طبيعة القالب الذي وضعت فيه المرأة عبر التاريخ الفلسفي، والذي أثبت بنفسه تأثير الجنوسة على المعرفة، فكونك رجلاً أو امرأة يختلف، وليس هذا فحسب، وإنما أيضاً هل أنت متعلم أم لا، ما الفروق الطبقية والعرقية والاجتماعية التي تميزك كعارف/ عارفة؟ جنس العارف مهم معرفياً، فكونك ذكر أو أنثى سيضعك في موضع مختلف لتحصيل المعرفة ورؤية العالم، وليس هذا فحسب ولكن يمكننا أن نطرح تساؤلاً آخر أيضاً، وهو إن كان جنس العارف مهم معرفياً فهل هذا يعني أيضاً أن الرجل قادر على النبوغ في نوع معين من المعارف والمرأة قادرة على التميز في أنواع أخرى؟ وتؤكد لورين أن الإطار المعرفي والاجتماعي والثقافي هو الذي يحدد ويشكل الإجابة على هذا السؤال.

وتؤكد كود أن الاختلافات الجنوسية/الجندرية لا تكفي بمفردها كتعبير عن الذات العارفة، وإنما الاختلافات البيولوجية أيضاً، بحيث يكون Gender مع Sex معا يمثلان نقطة اختلاف محورية، كما قالت بأن الفروق بين الجنسين سوف تتطلب ترابط بين الفروق البيولوجية والجنوسية/الجندرية ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

(1) هو فيلسوف ولغوي ألماني وهو مؤسس جامعة هامبولت برلين، وله إضافات في الفلسفة واللغة، ومن مؤلفاته:

1- أفكار مقترحة لتصنيف حدود فاعلية الدولة (1792)،

2- حول مهمة المؤرخ (1821).

(2) Code. L. What Can She Know? P9 - P10.

والجدير بالذكر هنا أنه وعلى الرغم من أن كتاب لورين «ماذا يمكنها أن تعرف؟» والذي حللت فيه موضوع الإستمولوجيا وكل العناصر والمفاهيم المرتبطة به تقريبا، وكان هذا التحليل يشمل الاتجاه الإستمولوجي السائد وكذلك الإستمولوجيا النسوية التي طرحتها الإستمولوجيات النسويات، وقدمت العديد من الانتقادات لكل منهما على السواء، إلا أنها كانت منحازة بالطبع للإستمولوجيا النسوية، وكان انتقادها للإستمولوجيات النسويات من باب تدعيم الإستمولوجيا النسوية بشكل أكبر وأقوي حتى تصمد في وجه الانتقادات الموجهة إليها، إنها كما الأب يقسو على ابنه بغية تقويمه وتربيته وليس نقمة عليه أو فتأ في عضده. ولكن يحسب لكود، كما تقول هيلين لونجينو، كونها «طورت جزأين مهمين وقدمت لهما طرعا مبتكرا حقا، وهما: الأول، موضوع جنس العارف والتحليلات الخاصة به في تاريخ الفلسفة، والذي كانت نتيجته إثبات أن المقصود بالعارف في التاريخ الفلسفي كله كان دائما «الرجل». والثاني: أنها أكدت من خلال تحليلاتها لموضوع المعرفة وتفصيلاته العديدة، أكدت على الحاجة إلى حساسية وفهم أكبر تجاه التعقيد والتنوع في محتوى وفرص المعرفة»<sup>(1)</sup>.

### ثالثاً: العلاقة بين الذات والموضوع من المنظور النسوي النسوي

تتناول لورين كود مسألة ذات العارف، وهي وثيقة الصلة بالنقطة السابقة والمتعلقة بجنس العارف وأهميته في عملية إنتاج المعرفة، والذي من خلال تحليلها وتنقيبها في التاريخ الفلسفي استطاعت لورين أن تبين عن الأسباب التي أدت إلى تجاهل دور العارف وذاتيته لتضع لنا في ترابط منطقي مسلسل كيف توصلت إلى النتيجة التي تقول أن عملية فصل الذات عن الموضوع كانت وسيلة لهيمنة الرجل على المرأة، وهذا الفصل يضر بمكانة المرأة كعارفة لأنه يستبعد أساساً.

(1) Helen E. Longino, What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge by Lorraine Code, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 54, No. 2 (Jun. 1994), pp. 495 - 496, P495.

وكما أوضحنا سابقاً، فإن الإستمولوجيا النسوية في نقدها للإستمولوجيا السائدة قد اعتمدت البحث في طبيعة ومصادر وشروط المعرفة وموقف العارف في العملية المعرفية وتأثير الجنوسة في عملية إنتاج المعرفة. وانطلاقاً من رؤية الإستمولوجيا النسوية المختلفة، فقد صبت لورين اهتمامها على بيان أهمية الذات العارفة، وأكدت أن الذاتية - بانفصالها عن الموضوعية - كانت وسيلة استخدمها الرجل لمنع المرأة من المشاركة في الحياة العامة والحياة السياسية، وكان تبريره لذلك انطلاقاً من ادعائه لأهمية الموضوعية العلمية التي تنطلق من تنحية الذات جانبا للوصول لتحقيق أعلى درجات الموضوعية، وأكدت الدراسات الذكورية أن الجانب العاطفي لدى المرأة يمنعها من الوصول إلى الموضوعية التي هي شرط أساسي من وجهة نظره للحصول على المعرفة حقاً، فكان ذلك يصب في اتجاه نقص الأهلية لدى المرأة، الأمر الذي يدفع إلى تنحيها جانبا من شتى مجالات الحياة. لذلك وضعت النسويات مخططاً لنقد وتحليل خطوات تطور الإستمولوجيا وظهورها في الحالة التي هي عليها، للكشف عن غياب المرأة ومعرفة أسبابه وكيف تم، ومحاولة تقديم صورة مختلفة لمقولتها الذاتية والموضوعية، اللتان كانتا السلاح الذي استخدمه التيار الذكوري لطمس معالم النساء في إنتاج المعرفة.

إن العلاقة بين الذات والموضوع من النقاط الأساسية المطروحة من قبل النسويات، ذلك أنها علاقة في حاجة إلى فحص واستقصاء وتحليل وتركيب. وتحاجج لورين في العلاقة التي تربط بين ما هو نسبي وما هو موضوعي في عملية إنتاج المعرفة، وأن هناك صلة تربط بينهما وكل منهما يعتمد على الآخر، ولمعرفة ذات الباحث يتطلب أيضاً معرفتنا للنسبوية الإستمولوجية. وفي هذا الصدد تقول لورين: «تؤسس النسبوية المعرفية على أننا لا يمكننا فهم المعرفة فهماً جيداً إلا من خلال معرفة الحقائق والوقائع التي تشكلها، ومعرفة العلاقات الجزئية التي تربط النظرية بالثقافة المنتجة لها، والإطار الاجتماعي والنظري للنظرية، فلا يوجد إطار عام غير متغير ولا مخطط للأحكام العقلانية تفصل أو تبين دعاوي المعرفة المختلفة»<sup>(1)</sup>

(1) Code, Lorraine, What Can She Know? P2.

لقد ميزت النسوية بين الذات كمفهوم أنطولوجي، أي الذات كما هي في الواقع، وبين الذات كمفهوم إبستمولوجي، أي الذات كما هي في الفكر، أي عملية المعرفة، والتي أعطتها الإبستمولوجيا النسوية اهتماماً كبيراً وشكلت أيضاً اختلافاً بين الإبستمولوجيا السائدة والإبستمولوجيا النسوية، وكانت نقطة مميزة للأخيرة.

انتقدت لورين وبشدة الفلاسفة التقليديين ونظرتهم إلى العارف في مقابل الموضوع، حيث انصب اهتمامهم على الموضوع وتم تنحية العارف/ العارفة جانبا، وأكدت على أهمية الذات العارفة في تناولها للموضوع كما أكدت أنها تؤثر وتشكل الموضوع المدرس، فتكون النتيجة أو المحصلة النهائية هي ذات العارف في تفاعلها مع الموضوع، وتقول: «ثمة أسباب وجيهة للسؤال عن كون العارف، حيث يتعامل الفلاسفة التقليديين مع العارف بوصفه عنصراً مجرداً منفصلاً، وبدلاً من الاهتمام بذاتية العارف ينصب اهتمامهم على الموضوع»<sup>(1)</sup>

لقد انحصر الاهتمام الأكبر للإبستمولوجيين في تدعيم الأدلة وفحص الافتراضات التي تشكل المعرفة من أجل الحصول على معرفة صادقة، وانحصر مجال عملهم في دحض آراء المتشككين وتفنيد دعائمهم باستمرار. ولم يفكر أحدهم في ظروف الذات التي تقوم بدراسة الموضوع المطروح، واعتبروا عامل من عوامل الموضوعية العلمية تنحية الذات وعزلها، وهنا لا يمكننا الفصل في القول إن كان مقصدهم توخي الموضوعية فعلاً أم الأمر فقط استغلال الموقف لطمس ذات العارف حتى تظهر بدور ثانوي، ومن ثمة لا يفتح المجال لدراساتها التي من الممكن أن تكون نقطة قوة للنسوية وتفتح المجال للتساؤل والبحث حول ذات الأثنى ودورها المعرفي.

وتحاول لورين من خلال تحليل نظرية الإبستمولوجيا السائدة وعناصرها المتفق عليها، أن تصل من خلال هذا التحليل لإثبات صحة افتراضاتها عن كون المرأة تعد ذاتاً عارفة مثلما هو الرجل، والاختلاف يقع في اختلاف الخبرة لدى كل منهما، والتي تعود بدورها

(1) Ibid, P1.

لاختلاف الأدوار التي يمثلانها، وأيضا البحث عن إجابة لسؤالها جنس العارف وأهميته المعرفية فتقول: «تعرف الموضوعية على أنها صفة مميزة للمعرفة في حد ذاتها». وإذا كان التيار السائد في الإستيمولوجيا قد أعلن أن معرفة المرأة بطبيعتها ذاتية، إذن هناك ذات عارفة أنثى، ومنها فإن جنسها/ جنوستها عامل مهم في عملية إنتاج المعرفة، وعدم الاعتراف بأهليتها كعارفة بالمعنى الكامل للمصطلح هو استبعاد لا يعمل فقط على كل طبقات النساء المختلفة على أساس العرق أو الطبقة أو السن وإنما أيضا سوف يشمل المرأة والرجل معا.

وعلى الرغم من التحليلات السابقة لثنائية الذات والموضوع، إلا أنها، وفي نهاية كتابها «ماذا يمكنها أن تعرف؟»، أوضحت لورين موقف أكثر حكمة، ويتمثل في أن نكف عن انتقاد الدعوى الإستيمولوجية السائدة من منطلق الثنائيات والمعارضة ومنطق «لو كان ذلك فيجب أن يكون كذلك» بمعنى الاتجاه السائد يقول بالموضوعية فتشدد النسويات على الذاتية، ومن ثم النسبوية المطلقة، مما يجعلها في النهاية تعمل على نفس الأساس الذي ينطلق منه الاتجاه الإستيمولوجي التقليدي، وهو الثنائيات. لذلك تصل بنا كود إلى أنه لا ينبغي العمل بمبدأ الثنائيات؛ لأنه مبدءًا خاطئًا، بل ينبغي التحليل برؤية الوصول إلى أرض وسطى للمناقشة والتحليل، ومن ثم مفهوم وسطي أيضا لا هو بالحدة الموسوم بها الاتجاه الإستيمولوجي السائد ولا هو بالإطلاق والإفراط وعدم التحديد بالمفهوم النسوي المعلن. وهنا يتضح جليا كيف أنها تربط ذلك بالنسبوية، ولكنها برؤية جديدة ليست كرؤية الثنائيات، فتغدو النسبوية في مقابل الإطلاقية؛ ذلك أن هذه النسبوية مطلقة أيضا.

كما توضح كود كيف أن الذاتية والموضوعية بالمفهوم النسوي يؤديان إلى التنوع والتعدد وهذا الوضع هو الأكثر صحة لنظرية المعرفة؛ لأنها سوف تقوم على خبرات متنوعة ومن ثم معرفة أكثر مناسبة وتعبيرا عن الجميع، كما أكدت على هذا أيضا في وضعها للنسبوية التي نعتتها بالمقيدة، والتي ينبغي أن تتقيد بالواقع وتنطلق منه من أجل إنتاج معرفة تؤثر في حياتنا اليومية.

## رابعاً: النسبوية وقيم ما بعد الاستعمار

### إشكالية المصطلح:

الاستعمارية colonialism وفقاً لما جاء في موسوعة ستانفورد للفلسفة، فإن هناك إشكالية في تعريف الاستعمارية أو الكولونيالية، وذلك عائد إلى مساواتها في المعنى لمصطلح الإمبريالية imperialism وهو يعني أيضاً الاستعمار. وبناء عليه، تعرّف كلامن الكولونيالية والإمبريالية على أنهما: استعمار. بيد أن الاختلاف بينهما يكمن في الرجوع إلى الجذر اللاتيني لكل منهما، حيث نجد أن كلمة colonialism تعود إلى الجذر اللاتيني «colonus» وهو يعني (المزارع - farmer)، مما يكشف لنا أن الاستعمار في الغالب يتضمن نقل السكان من موطنهم الأصلي إلى مكان آخر يعيشون فيه كوافدين ومستوطنين دائمين، ولكن يبقى ولاؤهم إلى موطنهم الأصلي. أما الإمبريالية imperialism فتعود إلى الجذر اللاتيني imperium وهو يعني (أن يأمر - to command) أي مجرد توجيه للفعل وليس الفعل نفسه<sup>(1)</sup>، وفي الغالب يتم استخدام استعمار كمرادف للإمبريالية. وإذا ما طرقتنا قاموس أكسفورد وجدناه يعرف الاستعمار بأنه «مستعمرة في بلد جديد... مجموعة من الناس يستقرون في موقع جديد ويشكلون جماعة خاضعة لدولتها الأم أو مرتبطة بها. وهكذا تشكل الجماعة، وتتألف من المستوطنين الأساسيين وأحفادهم ووارثيهم طالما أن الرابطة مع الدولة الأم مستمرة.»<sup>(2)</sup>

ويمكننا اعتبار أن الاستعمار بالشكل السابق لم يعد موجوداً بصورة كبيرة، والبديل الأكثر فاعلية ونجاحاً الآن هو الإمبريالية، وهي الأجدر الآن حتى تجد الجهة الاستعمارية مبررات مقبولة عالمية، ولا تقع في حرج مع المنظمات الدولية ومنظمات حقوق الإنسان

(1) Margaret Kohn, Kavita Reddy, Colonialism, the Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford University, 2017.

(2) نقلاً عن أنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، سوريا، 2007، ص 17.

ناهيك عن ارتفاع درجة الوعي وسهولة التواصل بين مواطنين العالم كله مما يعني أنه سوف يبحث عن حجج مقنعة لأفراد شعبه ليبرر لهم ما يفعل. فالشعوب كأفراد ليست استعمارية أو إمبريالية، وإنما الحكومات والسياسيات والمؤسسات هي التي تنتهج النهج الاستعماري أو الإمبريالي.

وهنا تتضح لنا الطريقة التي تمارس بها سياسات القوة على دولة أخرى بطريقة غير مباشرة، وبطريقة أخرى: سياسة التحكم عن بُعد. وفي النهاية يمكننا أن نخلص إلى أن الكولونيالية هي استعمار مباشر، أي استعمار للأرض، بينما الإمبريالية فهي استعمار غير مباشر، كفرض السيطرة والهيمنة عن بُعد على بعض الدول، وذلك من خلال التحكم في اقتصادها وسياساتها من بعيد وذلك بموجب العديد من أوراق الضغط لديها.

### شرعية الاستعمار:

استقرت صورة المستعمر في الذهن العام على أنه يتمثل في الحضارة الغربية، سواء تمثلت في دول غرب أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية. والمستعمر هنا هو شعوب العالم الثالث. ولقد دار جدل كبير بين الفلاسفة السياسيين بعد انتشار الفكر الليبرالي الجديد في الدول الغربية، فكيف في ظل فكر ليبرالي وتعالى الصيحات بالدعوة إلى المساواة والحق الطبيعي، تفرض الدول الأوربية سيطرتها على شعوب العالم الثالث؟! وهنا بدأ الصراع بين الفلاسفة السياسيين في كيفية تمرير الأمر، واحتد الصراع بين الليبرالية الجديدة والاستعمارية ووصل إلى ذروته في القرن التاسع عشر وارتفاع سؤال: كيف يمكن تبرير الاستعمار؟ وكانت المفارقة بأن الفلاسفة السياسيين الداعين إلى المساواة والحق، هم من يبررون الاستعمار باعتباره مهمة حضارية تقوم بها الدول الغربية، حيث تفرض سيطرتها على شعوب العالم الثالث لجهلها بمقومات الحضارة وصناعاتها، وأنها فقط مرحلة مهمة لتعلم تلك الشعوب كيف تصنع حضاراتها وتحافظ عليها ثم ينتهي الأمر.<sup>(1)</sup> ومع مرور الوقت اتسعت الهوة واحتد التناقض بين الأقوال والأفعال، مما أفضى إلى عصر جديد من التنظير...

(1) Margaret Kohn, Kavita Reddy, Colonialism.

عصر ما بعد الاستعمار. وهو عصر مقترن بنهايات الحرب العالمية الثانية أواسط القرن العشرين وبداية موجات جديدة من التنظيرات التي تحلل الخطاب الاستعماري وتعيد قراءة التاريخ المكتوب بيد المستعمر، كما وأنها تدين المستعمر والاستعمار.

في البداية، هناك مجموعة من الأسس ينبغي تسليط الضوء عليها بخصوص فلسفة ما بعد الاستعمار، وهي أن الاستعمار يرتبط بالإمبريالية والتنوير والحداثة والرجل الغربي الأبيض والحضارة الغربية متمثلة في ذلك الرجل. أما ما بعد الاستعمار فهو يرتبط بما بعد الحداثة ورفض الإمبريالية والتنوير والمركزية بكل أنواعها سواء المتمثلة في مركزية الحضارة الغربية أو مركزية الهيمنة الذكورية أو مركزية الرجل الأبيض. وتقف مدافعة عن الآخر المهمش أيا يكن هذا الآخر، أصحاب البشرة السمراء، وشعوب العالم الثالث، والمرأة، والطبيعة.

فلقد نصبت الحضارة الغربية نفسها منصب السيد الذي يملك مفاتيح العلم ويحمل مشاعل التنوير، وهي فقط من يستطيع تقديم العلم وتشبيد الحضارات، فهي صاحبة العلم الوحيد وصاحبة الحضارة الوحيدة. ونصب العقل الغربي - متمثلا في الرجل الأبيض - نفسه باعتباره عقل التنوير والعلم الذي بإمكانه بناء الحضارات ومساعدة الباقين على تشييد حضاراتهم باتباع النموذج الغربي، وتم قهر الآخر الضعيف، كما تم قهر الطبيعة وقهر المرأة. ومما سبق تقوم الأسس الأيديولوجية للاستعمار على سياسة (المركز والأطراف)<sup>(1)</sup>،

(1) ومن أسف شديد، فإن هذا الخطاب الذي يؤسس لمفهوم (المركز والأطراف) قد انتقل بتمامه من أبواق المستعمر إلى أبواق المستعمر، فالتفكير بطريقة المركز والأطراف أو الأصل والفرع نجد لها تأصيلا فلسفيا عميقا في فكر وكتابات المرحوم الدكتور علي مبروك، ومن هذه الكتابات على سبيل المثال بحثه تحت عنوان: الاستبداد بين الدين والسياسة، منشور في مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام) - مصر، مجلد7، عدد26، إبريل سنة 2007، من ص51 - 56. ولكن على حين يذهب الدكتور مبروك إلى إرجاع هذا الضرب من التفكير إلى نظام التفكير الفقهي الذي لا ينفك يفكر بطريقة الأصل والفرع؛ فإذا ما عرف علة تقدم الأصل (أي النموذج الحدائي الغربي فيما يقصد علي مبروك) راح يجردها - أي العلة، وهي الديمقراطية على سبيل المثال - محاولا بذرها في الفرع (أي الحالة العربية أو الإسلامية فيما يقصد أيضا)، وما يدري هذا النظام الفقهي من التفكير أن ما راح يجرده باعتباره علة منتجة ومؤسسة لهذه الحداثة الغربية التي بهرته =

فالحضارة الغربية هي المركز وباقي الشعوب هي الأطراف، والرجل الغربي الأبيض هو المركز والمرأة والملونين هم الأطراف.

فلقد قهرت المركزية الغربية الأطراف واستعمرتها بدعوى مساعدة هذه الأطراف على بناء حضاراتها الخاصة، فقهرت ثلوث الأطراف المتمثل في المرأة والطبيعة وشعوب العالم الثالث. وعلى هذه الأطراف أن تخضع للمركز، فيما أن تسير على نفس النهج أو لن تحقق سوى القعود والتخلف... مركزية نابعة من الشعور بالتفوق، وهو تفوق يراه الفكر بعد الاستعماري تفوقا كاذبا يقوم على ظلم وتهميش الآخر.

### بعد الاستعمارية النسوية:

جاءت فلسفة العلم النسوية لتثور على مركزية الحضارة الغربية بكل أفكارها، فظهرت دراسات ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة ورفض الإمبريالية لتقلب الموازين وتعيد التوازن للعالم وتكشف عن ظلم وجبروت مركزية الرجل ومركزية الحضارة الغربية وتنتصر للآخر المهمش<sup>(1)</sup>. نسفت نسوية ما بعد الاستعمار فكرة الهيمنة والسلطة ونسفت أسطورة الحضارة الوحيدة والعقل الوحيد والعلم الواحد، ودعت إلى الحوار بدلا عن السيطرة، والاستماع إلى الطبيعة وفهمها بدلا عن إخضاعها، والتعددية الثقافية واحترام

= كلعبة رائعة تبهر الطفل وتجعله مشدوها لها، لم يدري هذا الضرب من التفكير أن هذا الذي جرده لم يكن سوى محض جوانب الحداثة الشكلية والإجرائية التي لا ترقى إلى مقام العلة المنتجة والمؤسسة بقدر ما تصلح أن تكون نتاجا للحداثة ومعلولا لها.

ولكننا على ذلك نذهب مذهبا آخر غير ذلك الذي يذهب الدكتور مبروك في تحليله لكيفية انتقال خطاب الهيمنة بتمامه من المهيمين إلى المهيم، وهو مذهب ابن خلدون في مقدمته الشهيرة وفي فصل يدل عنوانه على محتواه: «فصل في أن المغلوب مولع أبداً بالاعتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»؛ ذلك أن تفسير ابن خلدون إنما يفسر حالة إنسانية عامة لا تقتصر على عربية أو إسلامية من دون سائر الأمم.

(1) توجد رسالة ماجستير غير مطبوعة قامت بعرض وتحليل موضوع ما بعد الاستعمارية والنسوية متخذة من ساندر هاردنج فيلسوفة العلم النسوية نموذجا وهي: سماح عبدالله محمد إسماعيل، فلسفة العلم عند ساندر هاردنج: دراسة في تأثير ما بعد الاستعمارية على الميثودولوجيا النسوية، اطروحة (ماجستير) - جامعة القاهرة - كلية الآداب - قسم الفلسفة، 2012.

الآخر. كما رفضت عالمية العلم وعالمية المعرفة وربطت كل ذلك بثقافات الشعوب التي تنتجها واحترمت الخصوصية الثقافية والجغرافية والتاريخية، فنبتت الموضوعية بصورتها السائدة ودعت للاهتمام بالذاتية والنسبية.

ومن الملاحظ هنا أن المنطلق النسوي في البداية كان المرأة، ولكن مع البحث والتحري اكتشفت النسويات أنه ينبغي تغيير الجذور، أي تغيير الفكر الاستعماري والتسلطي بشكل عام، ومن ثم سوف ينعكس ذلك على حال المرأة والمهمشين والطبيعة أيضا، فأصبح المنطلق إنسانياً عاماً بعد أن كان نسوياً خاصاً.

### لورين كود وفلسفة ما بعد الاستعمار:

في الموسوعة الشهيرة للفلسفة النسوية، تعرف بريندا ميها ما بعد الاستعمارية النسوية قائلة: «ما بعد الاستعمارية النسوية يمكن تعريفها على نطاق واسع بأنها هي التي تحلل وتعرض للانفعال النسوي بقضايا العرق والنوع في المجتمعات المستعمرة سابقا في أفريقيا وآسيا والبحر الكاريبي»<sup>(1)</sup>

وتقوم ما بعد الاستعمارية النسوية بدراسة مجموعة من القضايا الحيوية مثل الهوية الثقافية واللغة والقومية، ومكانة المرأة في الدول القومية الناشئة حديثا بعد انتهاء الاستعمار. ومصطلح ما بعد الاستعمار هنا يعني تلك اللحظة المميزة في التاريخ التي تعني انتهاء الاستعمار والسيطرة، فتقوم نسوية ما بعد الاستعمار بدراسة المجتمعات التي تخلصت من الاستعمار وقضت على العنصرية؛ لتتمكن من مراجعة المنهجية التي تم من خلالها إنتاج المعرفة وكشف المركزية الذكورية لإنتاج معرفة جديدة تهتم بالآخر وترفض العنصرية والتمييز على أساس العرق أو الجنس أو الطبقة أو النوع.

وإذ يعد التيار النسوي عن بكرة أبيه مناهضا بضراوة للاستعمارية وذيوها إلى الحد الذي يمكن تصنيف الفلسفة النسوية على أنها فلسفة بعد استعمارية، نجد كود كإحدى

(1) BRINDA J. MEHTA, Postcolonial Feminism, In: Code. L. (ed) Encyclopedia of Feminist Theories, Routledge, London, New York, 2000, P395.

علامات هذا التيار البارزة، نجدها تربط بين السياسة والشؤون النسوية في مناقشاتها على الدوام، كما ترفض العالمية لأنها تعتبرها من مدعيات الاستعمار، بل وتتنازل أيضا عن بعض أفكارها إن كانت بها شبهة ما سوف تدعم الاستعمار بشكل أو آخر، وهذا من بين الأسباب التي جعلتها تقول بالنسبوية المقيدة بديلا عن النسبوية بالصورة المعروضة، والتي قد تكون مبررا لقبول الاستعمار والتسامح معه كفكرة وتطبيق.

وتقوم كود بعرض وتحليل لما بعد الاستعمارية النسوية من خلال آراء بعض الفلاسفة النسويين والأفكار التي قدموها، وتؤكد على الاشتراك في الهدف والرؤية بين فلسفة ما بعد الاستعمار والفكر النسوي، فكل منهما يسعى إلى رفض التمييز على أساس العرق أو اللون أو الطبقة، ويرفض التحيز الجنسي والعنصرية وقهر الآخر، كما أن كل منهما يرفض الاستعمار بكل صورته، ويعمل على دمج القيم الأنثوية من حب ورعاية وتعاون.

ومن خلال نصوص لنسويات مختلفات من أماكن متعددة تتميز كل منهن بخلفية ثقافية وسياسية واجتماعية مختلفة، يمكن تحليل الدراسات بعد الاستعمارية، والتوصل إلى الأفكار النسوية التي تدور حولها، ولكن تم توجيه النقض لهذه الدراسات لأن «مجال ما بعد الاستعمارية متسع ومفتوح للطعون والاستجابات القومية والثقافية والاجتماعية والسياسية، على الرغم من أن المصطلح في ذاته يشتمل على الكثير من علامات الفردية الجغرافية، ويؤكد على الخصوصية الثقافية والتاريخية التي يجب وضعها في الاعتبار، حتى تتجنب الانزلاق في الماهويات والتبسيط المفرط والتعميم الغير مسؤول»<sup>(1)</sup>

فكان بدلا عن «ما بعد الاستعمارية»، تم طرح قيم التعددية الثقافية والنسبوية الثقافية لمراعاة العلاقة بين الشعوب واحترام خصوصياتهم والذي سوف ينعكس بدوره على المرأة، والتي تمثل الجانب الأكثر قمعاً وظلماً في المنظومة الاستعمارية.

وتقدم كود تحليلا لمصطلح الغيرية تشرح من خلاله تجليات الخطاب النسوي بعد الاستعماري، فتحتاج كود كيف يكون الآخر، وخصوصا الآخر ثقافيا، تجليا للإمبريالية،

(1) Ibid, P397.

إذ يمثل هذا الآخر (الغيري) الثقافة الخاضعة للثقافة المهيمنة، حيث تفرض الثقافة المهيمنة نفسها كنموذج ورمز، وعلى الثقافة الخاضعة القبول به واستخدام لغته وقيمه، وهذه العلاقات المنبئية على الهيمنة تعكس إلى حد بعيد العلاقة بين الرجل والمرأة كما حللتها النسويات؛ فهي توضح السلطوية التي يتبعها الجانب المهيمن على الآخر الضعيف.<sup>(1)</sup> لذلك كان لابد من النسوية الثقافية.

### النسوية الثقافية:

النسوية الثقافية Cultural Relativism هي مصطلح: «من وضع الأنثروبولوجي الأمريكي فرانز بواس Franz Boas الذي أسس المدرسة الثقافية في الأنثروبولوجيا... انتقد مفهوم تطور الثقافة واكتفى بتدوين ثقافة كل مجتمع بما تنطوي عليه من أسلوب حياة وعادات وتقاليد مع تجاهل النظر إلى تشابه الثقافات الذي من شأنه أن يفضي إلى مفهوم الثقافة العالمية.»<sup>(2)</sup> وذلك لكونها يصعب معها وضع قواعد أو قوانين استنباطية تقوم على هذه التشابهات لأنها ستكون ظالمة بشكل أو آخر، لأن السياق والظروف الخاصين بها حتماً مختلفة، مما يجعل الأحكام نسبية، وهذه النسبية لن تصلح لها مفهوم الثقافة العالمية التي يجب أن يكون لها منطلق ثابت وأسس وقواعد، مما يتعارض مع النسبية السابقة.

وتعني النسوية الثقافية بالاختلافات الثقافية بين المجتمعات، والاعتراف بهذه الاختلافات باعتبارها خصوصية لهذه المجتمعات وعلينا احترامها، مما يجعلها مناهضة للاستعمار ومادة ثرية تستخدمها الفلسفة النسوية كبديل جيد، وكذلك مفهوم النسوية من أجل تعزيز قيم التعددية والاختلاف، وحاولت تطبيقها على أكثر من مجال كالأخلاق مثلاً، فوجد نسبية القيم الأخلاقية التي نبعت من طرح نسوي جديد لفلسفة الأخلاق تختلف عن الأخلاق الكلاسيكية، حيث رفضت الفلسفة النسوية عالمية الأخلاق التي دعت لها الدول الغربية بحيث يتم وضع قوالب ومعايير عالمية لكل المجتمعات. واعتبرت الفلسفة

(1) Code. L. Alterity, In Encyclopedia of Feminist Theories, P17.

(2) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 733.

النسوية هذه الأفكار (قولة المجتمعات/ عولمة القيم) من قبل صناع القرار وأصحاب علاقات القوى لتتوفر لهم المزيد من أدوات السيطرة والهيمنة على المجتمعات الأخرى، فرفض عالمية القيم الأخلاقية وشدن على أنه لا يمكن مناقشة القيم الأخلاقية خارج سياق المجتمع الداخلي، والذي تنتمي له الظواهر المعنية بالتصنيف. فقيم مجتمع محلي له عاداته وتقاليده وظروفه الخاصة لا تنطبق عليه بالضرورة قوانين المجتمع العالمي المفتوح.

كما أنه لا يمكن لأفراد المجتمع العالمي التعبير عن أو تحليل مشكلات المجتمع المحلي، فيجب أن يعبر عن مشكلات المجتمع المحلي واحد من أفراده الأصليين وليس أفراداً من خارجه بعيدين عنه وعن تفاصيله الخاصة مدعين المعرفة والفكر والثقافة، ومن ثم ينصبون أنفسهم الحكام وواضعي القوانين. فهم في الغالب لا يفهمون ثقافة المجتمع المحلي ولا يستطيعون فهم ظواهره الثقافية أو عاداته وتقاليده، وبالطبع فإن من يستطيعون وصف الأحداث بدقة وتحليل التفاصيل هم المعاشون لها ومن يملكون الخبرة المعرفية الخاصة به وليس المراقبين والراصدین عن بعد... فهؤلاء لا يمكنهم التعبير بصدق وبتفاصيل دقيقة مثل أفراد المجتمع المحلي<sup>(1)</sup>. بل وصل الأمر إلى أن من تعرض لمشكلات السحاقيات يجب أن تكون سحاقيات.

(1) ينطلق الفكر النسوي في هذا الصدد من مبدأ المعاشة كشرط رئيس من شروط المعرفة الموضوعية (الموضوعية كما أرادها الفكر النسوي وليست الموضوعية الكلاسيكية). وليس مبدأ المعاشة مقصور الاستخدام على الفكر النسوي، بل نادت به العديد من التيارات الفلسفية المعاصرة مثل الفكر الفينومينولوجي.

كما يمكن أن نستخلص هذا المبدأ من فلسفة كارل بوبر العلمية، إذ أن مفهوم (آلية المحاولة والخطأ) عنده تقضي بتفعيل التآزر بين قوى الدماغ وواردات الحواس من العالم الخارجي بشكل دياكتيكي يهدف إلى بلورة نظرية مصقولة في العقل عن الواقع. ومن ثم فليس بخفي بأن النظرية لكي تخرج مصقولة مباحة للعيوب والمثالب، فليس من بد من الاشتباك مع الواقع ومعايشة تفصيلاته. انظر: يعني تعريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول - الحصاد - الآفاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، 2000، ص 358 - 368.

ولكن لورين قدمت طرحاً مختلفاً فيما يخص مبدأ المعاشة، فعندها لا تعني المعاشة كون الفرد ينتمي إلى نفس الطبقة والظروف وغيره من الاعتبارات النسوية، وإنما يكفي الفهم الجيد والتفاعل والإحساس بالأزمة. انظر ماذا يمكنها أن تعرف.

كان لابد إذن من التعددية الثقافية والتي تقع أيضا مع تمازج الأعراق المختلفة وما ينتج عنه من فكر وثقافة متعددة ومتنوعة، فكان لا مفر من الدعوة إلى النسبوية الثقافية واحترام عادات وتقاليد الشعوب المختلفة وأنه ليس من اللائق أن تتناول النساء الغربيات مشكلات ثقافية في العالم الثالث؛ لأن منظورهن للأمور مختلف ويعود إلى خلفية ثقافية مغايرة تماما. وبناء عليه، فسوف يكون هذا التناول قاصرا وأحادي الرؤية، وأيضا تكون نساء العالم الغربي في موضع القوة الاستعماري ويرون في أنفسهن القدرة والمعرفة والسلطة والهيمنة مما ترفضه نساء العالم الثالث، ويفرضه قبلهن منطق النسوية الراض لهذه السيطرة والتفوق.

وتحاجج أليسون م - جاغار بأن الاختلافات الثقافية بين الشعوب يجب أن توضع في الحسبان؛ لأن رؤية الأمور تختلف من مجتمع لآخر. فترفض مثلا النساء الأفريقيات أن تقوم النساء الغربيات بنقد بعض الممارسات الثقافية لديهن، معتبرن ذلك من قبيل التدخل الفج في شؤون لا يفهمنها حق الفهم. وتوضح جاغار أيضا مدى الضرر الذي تشعر به الأفريقيات من هذه التدخلات الغربية في شؤونهن، فهن لا يرفضن النقد والتحليل لممارساتهن الحياتية في المطلق، بل على العكس من ذلك، ولكن شريطة أن تكون مقدمة هذه التحليلات هي نسوية أفريقية مثلهن وليست غربية تتحدث من منطلق إملائي متعال.<sup>(1)</sup>

وانطلاقا مما سبق تكون النسبوية الثقافية أساسا للتعامل بين المجتمعات المختلفة، مما يصل بنا في نهاية المطاف إلى مجتمعات مغلقة على ذاتها، لها عاداتها وتقاليدها وثقافتها التي تختلف عن الآخرين. وليس هذا فحسب، وإنما أيضا حينما تتم مناقشة مثل هذه الموضوعات تكون المناقشات ينتمين لنفس الجماعة، وتتعلق كل جماعة عن الأخرى وتكون المحصلة النهائية أن المجتمعات النسوية هي مجتمعات مغلقة على ذاتها، فيتم نقدها ووضع حلول لها داخل الجماعة.

(1) أليسون م. جاغار، عولمة الأخلاقيات النسوية، نقض مركزية المركز، مرجع سابق، (ص 35 - ص 68)،

ولكن هذه المجتمعات المغلقة التي لها قوانينها الخاصة تشكل خطورة بهذا الانغلاق الذي لا يسمح أيضا بانشقاق بعض أفرادها، مما يصل بنا إلى مشكلات جديدة متنامية تتزايد مع الوقت. فربما كان من الأفضل وجود مساحة عالمية للحوار أو أرض مشتركة أو نقاط محددة للانطلاق من خلالها في حوار مشترك ومعقول، وهذا ما أكدته هيلين لونغينو حين قالت: «رسالة العلم في أن يمد نطاق المعرفة - تستدعي تحجيم رسالته النقدية. وإذا لم يتم التحكم في البعد النقدي للعلم، يغدو البحث العلمي مؤلفا من اختبارات لا تنتهي، وما لا حصر له من الأفكار الجديدة والاقتراحات الجديدة سوف تقع تحت طائلة الفحص النقدي الدقيق ويتم رفضها»<sup>(1)</sup>. وربما رجع ذلك بالأساس إلى الطبيعة القيمية المعيارية التي تقوم عليها طبيعة النقد وآلية عمله، فالنقد ينطلق من معايير وقيم يقوم من خلالها بعملية التقييم والرصد لمدى انضباط قضية ما لهذه القيم أو انحرافها عنها. وهنا عود على بدء، فلم نزل إذن قابعين في أزمة عولمة القيم!

وتؤكد جاغار على مخاطر المجتمعات المغلقة فتقول: «وثمة عدد من الأخطار الإبستمولوجية والأخلاقية وثيقة الصلة تقع في المجتمعات المغلقة. إنها تتضمن أخطار الكبت وإنكار الاستقلالية والإيقانية القطعية والنفاق وخداع الذات والنخبوية والتحيز»<sup>(2)</sup> وذلك لأن الثقافة المحلية بطبيعتها (وبالأخص عندما تنغلق على ذاتها وتأبى رياح الانفتاح والتداخل مع غيرها من الثقافات) كثيرا ما تغفل البصمات الفردية والتوجهات والدوافع والنوازع المختلفة للأفراد الخاضعين لها، فهذه الثقافة المحلية تقع أيضا في فخ المعيارية الصلبة (وإن كانت على المستوى المحلي)، وبحكم النزوعات الفردية للأفراد داخل الثقافة والمباينة لقيم هذه الثقافة، فإن كثيرا منهم تضطرب هذه النوازع المتباينة والمباينة لقيم الثقافة - تضطربهم لأن يتخذوا سبلا ملتوية التفافا حول هذه القيم بغية بلوغ مآربهم. ومن ثم فهم مضطربون ليظهروا ممالأتها ويضمروا النفور منها والإعراض عنها... ولا شك أن هذا السلوك هو عين النفاق وموطن الكبت.

(1) نقلا عن: أليسون م. جاغار، المرجع السابق، ص 46.

(2) المرجع السابق، ص 51.

وليس يقف أمر المثالب عند حد المضار الاجتماعية والنفسية التي تصيب هذه الثقافات المحلية المنغلقة، وإنما يتعدى ذلك إلى تأثيرات إبستمولوجية خطيرة، فكيف سوف يتم إنتاج العلم والمعرفة إن كنا نقف وننظر فقط تحت أقدامنا، وينتهي النقد والرفض وتزداد الأمور ميوعة، فكان لا بد من وضع خطاب نسوي عالمي يمكن من خلاله مناقشة القضايا النسوية وتحليلها بشكل يرضي الجميع ويحافظ في الوقت نفسه على التعددية الثقافية ويحترم الاختلافات ويلتزم بالنسبوية الثقافية.

وقد اتفقت كود مع دعاوي النسويات وأكدت على الأضرار اللاحقة بالجانب الإبستمولوجي كما طرحت هيلين لونغينو، فعلى الرغم من الانتقادات التي تحوم حول النسبوية الثقافية إلا أنها - وبحسب لورين - أفضل الخيارات المتاحة حتى لا تقع تحت طائلة الهيمنة المعرفية، وليس هذا فحسب بل قامت بتحليل الانتقادات التي وجهها المناهضو النسبوية وحاولت تنفيذها وأرجعت انتقاداتهم إلى رغبتهم الاستعمارية والإمبريالية الثقافية التي ينتمون إليها. وتم طرح مدعيات وبدائل للتحليل الثقافي بحيث يلتزم بالنسبوية الثقافية ويتعد عن الأهداف الاستعمارية.

### تحليل عابر للثقافات:

التحليل العابر للثقافات cross - cultural analysis، حيث قامت النسويات بوضع النسبوية الثقافية لتقوم بالدور المناهض للإمبريالية الثقافية والتي تقوم بطمس التقاليد الأصلية للثقافة المستعمرة وتغريبها، وكانت نتيجة مشروع التحليل العابر للثقافات الذي قمن به، وكان يعتمد على استكشاف وتحليل الثقافات المختلفة ثم إدخالها في حالة حوار مع ثقافات مغايرة، ومن خلال هذا الحوار العابر للثقافات يمكنهم معرفة وكشف الجوانب الغير مرئية في ثقافة ما عن الأخرى وبالتالي كشف الإمبريالية المستترة التي تمارسها بعض الثقافات باعتبارها تملك جانب من جوانب القوة، فجاءت التحليلات العبر ثقافية بشكل يحترم كل ثقافة ويضعها على الحياد، وتحاول تكوين أرضية مشتركة لجميع الثقافات المختلفة والتخلي عن النزعة الإمبريالية التي تتسم بها ثقافة معينة بحيث تضع الجميع

في ظروف محايدة لاستكشافها وتحليلها والحكم عليها، ومن ثم الخروج بتحليل عابر للثقافات تشترك فيه الثقافات المتعددة ويكون بمثابة الأرضية المشتركة.<sup>(1)</sup>

ومثال على التحليل العابر للثقافات نجد الانتقادات النسوية لممارسة ختان الإناث FGM أي تشويه الأعضاء الجنسية للمرأة، وكذلك الانتقادات التي وجهت إلى ممارسة «الساتي» في الهند وكيف ينطوي على همجية وعنف في حق النساء. وعلى الرغم من انتقاد نسويات أمريكا الشمالية لممارسات الختان في أفريقيا وكونه عادة مجتمعية محلية يتوارثونها إلا أنه وبواسطة التحليل العابر للثقافات والوقوف على المبدأ العام، وهو عدم إلحاق الضرر بالنساء، تمت مناهضة هذه التقاليد من داخل ثقافتها.

(1) LISA M.HELDKE, Cross - Cultural Analysis, In: Encyclopedia of feminist theories.P112.

## الخلاصة

كان على النسويات أن يقمن بمراجعة تاريخ العلم ليتمكنن من أمرين: الأول، كشف التحيز الذكوري في عملية إنتاج العلم منذ البداية ومتابعة تسلسله حتى الآن. والثاني، البحث عن الجهود النسوية في العلم والتي تم طمسها عن سابق عمد. توصلن في النهاية إلى أن العلم هو نتاج المجتمع الذي ينشأ فيه، وكونه ذكوري فهذا راجع إلى البيئة التي أنشأته، ولكي نستطيع أن نفسح مجالاً للدراسات النسوية في العلم علينا أولاً بتغيير الصورة النمطية للمرأة التي يصدرها عنها المجتمع باستمرار، وحين يتم تغيير هذه الصورة وتشجيع الفتيات على المجالات العلمية مثلما نفعل مع الذكور، حينها سوف تتساوى الفرص ويبدع من يشاء.

تعتبر جنوسة العارف وأهميتها، وكذلك أهمية الذات والموضوع في عملية المعرفة، وبالطرح الذي قدمت له كود، تأكيداً قوياً على أن الإيستمولوجيا النسوية يجب أن تكون نسبوية ولا مجال للرفض النسوي للمصطلح الناتج من الرفض القاطع للمجتمع، وإنما الحل يتأتى من إعادة الفحص والدراسة.

وقد قامت النسويات بدراسة المجتمعات التي عانت من الاستعمار وحصلت أخيراً على حريتها انطلاقاً أو بتدعيم من الحركات الجديدة المناهضة للاستعمار وتوابعه والدول الاستعمارية وفضح النوايا الغير معلنة من هدفهم للاستعمار، وهو السلطة والسيطرة والتحكم والهيمنة على الآخر الضعيف، وحللت النسويات كيف أن هذه السيطرة وهذا الظلم والتهميش تم ممارسته على المرأة بالخصوص في هذه المجتمعات، وكيف أنه حتى بعد جلاء الاستعمار لم تستطع المرأة أن تحصل على مواطنة متساوية وعادلة، ولكنها وجدت نفسها مازالت مصبوغة بثقافة المستعمر حتى بعد زوال الاستعمار، والذي خلف في الفكر المجتمعي سياسة التسلط والظلم والاستغلال وبدء النضال من أجل استرداد الحقوق وكشف ثقافة المجتمع التي لم تتحرر بعد، وناضلن من أجل حقوقهن وبناء مجتمع جديد أكثر عدلاً.

## الفصل الخامس

# الرؤية النسبوية للإبستمولوجيا النسوية: محاولات تطبيقية

«إن إيمان المجتمع بفكرة أن المرأة غير قادرة على أن تكون عارفتا ومعرفتها في مرتبة أدنى من الرجل، يرسخ للفكرة لدى النساء أنفسهن فيفقدن إيمانهن بأنفسهن وقدراتهن ويصبحن كذلك فعلا.»<sup>(1)</sup>

□ تمهيد

□ أولا: المسؤولية المعرفية والمجتمع المعرفي

□ ثانيا: مكانة المرأة في المجتمع المعرفي

□ ثالثا: الإبستمولوجيا النسوية بيئية

□ رابعا: التفكير العالمي والنسوية العالمية

□ الخلاصة

(1) قياسا على عبارة لوليام جيمس يقول فيها: «الاعتقاد بواقعة ما يساعد في خلق هذه الواقعة» ذكرتها كود في مقالها عن «المسؤولية المعرفية والمجتمع المعرفي: مكانة المرأة»، ص 548. وهي تذكرنا أيضا بتلك النبوءات التي تحقق نفسها كالنبوءات المتعلقة بالبورصة مثلا، فعندما يتنبأ الخبراء الاقتصاديون بانهيار البورصة فإن ذلك سيحدث حتى وإن كانت حسابات الخبراء ليست صحيحة؛ ذلك أن الذعر الذي يصيب المستثمرين من هذا الانهيار يجعلهم يهرعون إلى سحب استثماراتهم من سوق البورصة فيعملون بذلك على هذا الانهيار الذي كان مجرد احتمال ليس إلا.



## الرؤية النسوية للإبستمولوجيا النسوية: محاولات تطبيقية

### تمهيد

تناولت لورين كود الإبستمولوجيا السائدة بالنقد والتحليل في الفصول السابقة، وكذلك معايير التحقق المعرفي التي استولت على جُلّ طاقات هذه الإبستمولوجيا، كما قدمت تحليلات ناقدة للإبستمولوجيا النسوية وحاولت فحص دعاويها ووضع افتراضات جديدة لمواجهة الانتقادات الموجهة إليها من قبل الإبستمولوجيين التقليديين. وعملت كود على جانبيين مهمين وتطبيقيين للفلسفة، كما وطدت رباطهما بالإبستمولوجيا النسوية بعدما كانا منفصلين كل الفصل في الإبستمولوجيا السائدة، وهما: الأخلاق والبيئة. فعلى حين استبعدت الإبستمولوجيا السائدة الرسمية مجالي الأخلاق والبيئة من دائرة اختصاصها، بل ربما لم يخطر لها من الأساس، نجد كود والفلسفة النسوية على العكس من ذلك تماما تستدعيهما إلى هذه الدائرة وتربط بينهما جميعا في وحدة ينبثق عنها ثراءً فلسفياً باذخاً.

فمن جانب، نجدها تقوم بربط الأخلاق والقيم الأخلاقية بنظرية المعرفة بعدما أدخلت ذات العارف فيها؛ فهي تقوم بشد العارف بوثق المسؤولية الأخلاقية تجاه المعرفة، فالعارف ينبغي له أن يكون أخلاقياً ويتحرى الأمانة العلمية أثناء بحثه ولا يختار من الطرق أسهلها ولا أدرها عليه بالربح. أما الجانب الآخر هو البيئة والمسؤولية تجاه قضاياها، وهذا

الجانب هو شغل لورين الشاغل، ومنذ كتابها « التفكير البيئي » وهي تعمل على الجانب البيئي وقضاياها، وآخر ما قدمته كان مشروعها عن الشكوك والصراعات بين علماء المناخ والمفكرين البيئيين ومنكري التغيرات المناخية، ولكن علينا ملاحظة أن الأساس لديها في التحليل أو النقد إنما يعتمد هو الأساس المعرفي والقضايا الإستمولوجية، فتبحث لورين في درجة وجودها والإجابة عن الأسئلة الإستمولوجية الأساسية الخاصة بالموضوعية والنزاهة والمسؤولية المعرفية للعارفين.

### أولاً: المسؤولية المعرفية والمجتمع المعرفي

في كتابها ماذا يمكنها أن تعرف؟ تناولت لورين نظرية المعرفة بجوانبها المختلفة، وقد بدأت في افتتاحية كتابها بما قاله «إيمانويل كانط» فيها يتعلق بالتساؤلات الفلسفية الكبرى للإنسان في الحياة، وكيف يشكل سؤال المعرفة المكانة الأولى في هذه التساؤلات الثلاثة:

«ماذا يمكنني أن أعرف؟»

ماذا ينبغي أن أعمل؟

وماذا يمكنني أن أعمل؟<sup>(1)</sup>.

ومثل التساؤل الأول لدى كانط والمختص بنظرية المعرفة مكانة كبيرة وهي تختص بمجال عمل العقل النظري، والمشكلة الخلقية وهي تخص العقل العملي، والمشكلة الدينية وهي تخص عمل العقل العملي مع العقل النظري.

وفي كتابها «ماذا يمكنها أن تعرف؟» عملت لورين كود على ما يختص بمجال عمل العقل النظري فقدمت العديد من التحليلات التي ساهمت في بناء نظرية المعرفة النسوية، أو بمعنى أدق: قدمت العديد من التحليلات التي طورت في نظرية المعرفة النسوية. وفي المسؤولية المعرفية ركزت لورين على المشكلة الخلقية المتصلة بالعقل العملي والخاصة بالتساؤل عن «ماذا يمكنني أن

(1) Code, Lorraine, Responsibility and the Epistemic Community: Woman's Place, Social Research, Vol.50, No. 3, Women and Morality (AUTUMN 1983), pp. 537 - 555, P. 537

أعمل؟» وهذا ما اعترفت به في بداية مقال لها بعنوان: المسؤولية المعرفية والمجتمع المعرفي: مكانة المرأة، فتقول: إنني أتبنى وجهة النظر التي تقول بأن المعرفة الجيدة لها أهمية أخلاقية عميقة.

وتبدأ كود بتحليل ما إذا كانت المعرفة تعتمد على أساس أخلاقي والذي يعود إلى تبرير المعتقدات ومدى اتصاف العارف أو العارفة بالإحساس بالمسؤولية عما يقوم به من عمل، حيث ترى لورين أن العارف مسؤول عما يعرف، ثم تنطلق إلى تحليل وضع المجتمع المعرفي وما يقوم به من توفير بيئة للمشاركة بالأفكار بين العارفين وتوفير قدر من المصدقية يمكن الاعتماد عليه والتحلي بالموضوعية التي تضع المشترك بين الذوات كميّار موضوعي، أي الموضوعية النسوية وليست الموضوعية العلمية المعهودة، وانطلاقاً من هنا تؤكد لورين أن البعد الأخلاقي الذي تتشكل على أساسه المعرفة مهم معرفياً. ولما كانت هذه الأهمية الأخلاقية عميقة الأثر في المنتج المعرفي كما ترى، فإنه يثير مجموعة من الافتراضات وهي: «أولاً، توجد مساحة كبيرة من الحرية والاختيار في اكتساب المعرفة وتكوين المعتقدات وفهمها.

ثانياً، الموقع المعرفي للعارفين، وكذلك من يمكن أن يكونوا عارفين، كلاهما إنما يضربان حدوداً وقيوداً على شكل ومحتوى المعرفة انطلاقاً من اختلاف الموقع في الزمان والمكان والثقافة واللغة.

ثالثاً، النشاط المعرفي إنما يمثل نشاطاً عاماً ومشتركاً بين الذوات، وليس مشروعاً منعزلاً فردياً كما يفترض التقليد المعرفي، وبناءً عليه تتحدد جودة المعرفة من خلال قدرتها التأثيرية على البحث بين الأعضاء الآخرين في الجماعة المعرفية»<sup>(1)</sup>

وهذه الافتراضات المسبقة من وجهة نظر لورين من شأنها أن تؤدي في مجملها إلى افتراض رابع وهو: «أن النشاط المعرفي الذي يشكل أساساً، أي غطاءً من أنماط النشاط الأخلاقي، إنما هو المحدد لجودة هذا النشاط الأخلاقي»<sup>(2)</sup>. مما يعني أن الفعل الأخلاقي

(1) Ibid.

(2) Ibid.

يجب أن يتم بناءه على أساس معرفي سليم، وإلا فلن يكون فعلاً مسؤولاً. وهنا سوف تتمحور تحليلات لورين في مصداقية المعرفة ومدى مسؤولية العارف أو العارفة عن الموضوع، وهذا ما قصده لورين بخصوص الإجابة على تساؤلها: «هل جنس العارف مهم من الناحية المعرفية؟» فجاءت الإجابة من خلالها أنه مهم وحاسم وأن العارف مسؤول عما يعرف، هذه المسؤولية لدى لورين تركزت على شقين: الأول، وهو المسؤولية المعرفية الخاصة باتباع معايير الجانب المعرفي والموقف المعرفي. والثاني، وهو المنوط بالحديث هنا، ويتمثل في المسؤولية الأخلاقية، وهذه المسؤولية إنما تمثل ضماناً لجودة المعرفة المنتجة؛ ذلك أن هذا العارف المسؤول هنا سوف يتحرى الدقة ويبدل المزيد من الجهد لتوضيح كل النقاط التي تحتاج إلى توضيح وسوف يلتزم بتقديم أعلى درجة من الجودة والدقة، ولكن في ذات الوقت ليس بإمكان المجتمع المعرفي مراقبته في كل المراحل التي يقوم بها، ويمكن للباحث من ثم استسهال الطرق وتوفير جهده في مقابل إنجاز عمله والسلام، وهنا يتأكد طرح كود في ضرورة الإيمان الأخلاقي العميق للعارف المسؤول وليس مجرد المراقب.

وانطلاقاً من الافتراضات السابقة تسلط لورين الضوء على كيفية تشكل المفاهيم الأخلاقية على أساسات معرفية غير سليمة تماماً، فتقول: «تنطلق المقاربات القياسية للمسائل الأخلاقية من الافتراض الضمني بأن جميع الفاعلين الأخلاقيين يدركون ويفهمون المواقف بنفس الطريقة، ويختلفون فقط في اختيار العمل الخاص بهم رداً عليهم»<sup>(1)</sup>، وليس ثمة أدنى شك حتى في كونهم ربما يبنون أحكامهم الخلقية على حدود تفسيرية تجريبية ضيقة من الإدراك البشري، أو أن القدرات الإدراكية والظروف المعرفية المختلفة ربما تخلق حالات تكون فيها الخبرة مختلفة، ومن ثم يتم إدراك العالم بشكل مختلف تماماً من عامل معرفي إلى آخر. ويتوقف الإجراء المسؤول على المعرفة المسؤولة. ولو لم تكن المعرفة مسؤولة فلن يكون الإجراء مسؤولاً، ومن ثم فساد الحكم الأخلاقي. لذلك علينا أن نعود إلى فحص وتحليل ما وراء الأحكام الخلقية والممثلين لها، أي الفاعلين الأخلاقيين، والتأكد من مدى نزاهتها ونزاهتهم.

(1) Ibid.P.537.

ويعتبر طرح لورين هذا طرحا فريدا من نوعه إلى حد كبير في الاتجاه الإبستمولوجي النسوي؛ حيث البحث فيما وراء الأحكام الخلقية وليست الأحكام نفسها كما هو معتاد، وليس هذا فقط ولكن أيضا ترى لورين بأن هذه التحليلات لا تكفي تماما ليمسي الأساس المعرفي للحكم الأخلاقي سليما، ومن ثم تغدو المعرفة مسؤولة، ولذلك تضع في نهاية تحليلها توصيات أخرى لضمان سلامة المسعى نحو مسؤولية معرفية سليمة.

وتستعين لورين بالتصور الكانطي عن الخيال، وهو «التركيب الإبداعي للخيال» Creative Synthesis Of The Imagination، وقسمته إلى الخيال التكراري والخيال المبدع، وكيف أن تصنيف كانط وتصوره للملكة المخيلة يعد ابتكارا مهما في التاريخ الفلسفي؛ ذلك أنه أعاد الاعتبار إلى الخيال وأهميته، ويميز الخيال المبدع الذي يساعدنا على وضع صور عينية رمزية في خيالننا قبل تطبيقها على الواقع، وكونها مرحلة مهمة في تكوين المعرفة ولكنها ليست معرفة في حد ذاتها وإنما هي فقط مبادئ للاسترشاد، ويعد ذلك إنقاذا للخيال من كونه مجرد وهم في العقل البشري لا يمكن أن يعتد به كمعرفة<sup>(1)</sup>.

تؤكد كود أن تصور كانط للملكة الخيال من الممكن أن يزودنا بإطار مفاهيمي غني ومميز لتفسير الطبيعة الفعالة للإدراك البشري، وكذلك هيكلية الخبرة، كما أن هناك قدر من النسبية المعرفية متضمنة في هذا التصور، ولكنها ليست النسبية بمعنى «أي شيء يصلح» كما

(1) في كتابه «نقد العقل الخالص» قام كانط بوضع العقل البشري للفحص والتحليل؛ لأنه الأداة المستخدمة لإنتاج المعرفة، فقام كانط بالبحث والتحليل لمدى قدرة العقل على إنتاج المعرفة وتحديد المبادئ العقلية التي تستند إليها المعرفة، وذلك قبل الالتجاء إليه لمعرفة الحقائق. وبدلا عن حصولنا على المعرفة بعد إجراء التجارب، عكس كانط القضية وأصبحت صورة المعرفة مسبقة على التجربة. أما عن ملكة المخيلة ودورها في إنتاج المعرفة فيعتبرها كانط الواسطة بين مصدر المعرفة: وهما الحساسية والفهم، والمخيلة هي التي تعمل على اتحاد المعاني الذهنية والإدراكات الحسية.

«يفرق كانط بين صورة الحدوس الحسية ومادتها، على اعتبار أن المادة هي موضوع الإدراك الحسي أو هي ما يقابل الإحساس في صميم الظاهرة، في حين أن الصورة هي المبدأ الباطن في الذات العارفة، والذي يسمح لها بتنظيم مضمون الظاهرة وفقا لبعض العلاقات الخاصة» زكريا إبراهيم، عبقریات فلسفية، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، 1972، ص70.

هو شائع عن النسبوية، وإنما النسبية حيث يكون البشر أحراراً تماماً في تكوين المعرفة كما يحلو لهم، دون أي اعتبار لكيفية الأمور حقاً. إن شكل ومحتوى المعرفة، في أبسط صورها وحتى أكثرها تعقيداً، إنما تعتمد على القدرات المعرفية البشرية من جهة وطبيعة الواقع من جهة أخرى؛ لذلك فالعمل هنا سوف ينصب على معرفة المؤهلات المعرفية البشرية، حدودها ومجالها وطبيعة عملها من جهة، وطبيعة الواقع المعيش من جهة أخرى، ذلك أن المعرفة لكي تكون حقيقية عليها أن تكون قد نشأت عن إدراك سليم وله تطبيق واقعي عملي.

وتعترف لورين أنه وعلى الرغم من كل هذه القيود إلا أن الاحتمالات الذاتية لتكوين الإحساس بالعالم كثيرة ومتنوعة: «ولا بد من تقييم الجهود الإنسانية الرامية إلى البحث عن المعرفة بقدر من المسؤولية المعرفية للعارفين أنفسهم والتي تتركز على المعايير القياسية للتبرير، وللبرهنة على هذه المسؤولية ينبغي البحث في مصدرين مركزيين مترابطين، وهما الفضيلة العقلية من ناحية، والاعتراف بالقوة الفعالة للواقع من ناحية أخرى»<sup>(1)</sup>

فالفضائل، الأخلاقية والعقلية على السواء، لها علاقة أكثر بالطريقة التي تربطها بالعالم أكثر من «محتوى» أعمال معينة أو دعاوى معرفية بعينها. ولكي تكون فاضلة عقلياً لا يعني فقط نجاحها على المستوى المعرفي من حيث اتباع الخطوات المعهودة، وإنما هي مسألة توجه نحو العالم من الفرد الذي يبحث عن الذات كجزء من العالم. والفرد الفاضل، أي المسؤول هنا، هو من يصف الأشياء كما هي ولا يجد غضاضة في البحث والتحري الدقيقين لمعرفة حقائق الأشياء حقاً، فهو لن يرضى بمجرد تفسيرات جزئية أو عمومية، ولن يرضى بأن يعيش في أوهام مجرد أنه سيسير ويعتبر ما لديه يكون معرفة وكفى، وإنما يبحث ويبدل الجهد، ولا يكل من العمل ليصحح من أفكاره ومعتقداته لينتج معرفة سليمة ومعبرة عن الواقع. فمن الأسهل، على سبيل المثال، الاعتقاد بأن نظريته المفضلة صحيحة، ومن ثم يتجاهل الشكوك المزعجة بخصوصها، بدلاً من متابعة الآثار المترتبة على

(1) Code, Lorraine, Responsibility and the Epistemic Community.P.538.

هذه الشكوك ويخاطر بتعديل النظرية وتحمل عواقب ذلك التعديل وما يجره من شكوك وتفسيرات وتأويلات ممتدة ويكلفه ذلك المزيد من العمل والجهد والعناء.

كما أنه من الأسهل الاعتقاد بأن موضوعاً ما شديد الصعوبة لكي يبرر المرء لنفسه بأنه لا يمكن له أن يتقنه. وبدلاً من الاعتراف بدرجة إمكانية الوصول إليه وبتقييم عادل لقدراته ومعالجته للموضوع، قد يقبل تفسيرات عامة يمكن الوصول إليها بسهولة للموضوع، ومن ثم للمطالبة بمعرفة ذلك بدلاً من أن يصبح على علم صحيح، وهنا تتضح أهمية المطابقة الواقعية، والتصوير «الصحيح» والإدراك السليم، فهي تمثل أهدافاً مثل هذا النهج «الواقعي»، ولتحقيقها يتطلب من العارف الصدق والتواضع، والشجاعة وعدم التظاهر بمعرفة ما لا يعرفه المرء، والحكمة، بعدم تجاهل أهميتها، والتواضع الذي لا يميل إلى قمع الحقائق التي ترتبط بالنظرية.<sup>(1)</sup>

وتعترف لورين بصعوبة تحقيق كل ما سبق حينما نطمح إلى إنتاج معرفة حقيقية، لأنها تحتاج إلى صبر ومثابرة لن تتوفر إلا لدى الشخص الفاضل الذي يكون مسؤولاً بحق، ويضع في اعتباره أموراً كثيرة قبل أن يحكم ليصل إلى رؤية حقيقية للموضوع. وتستشهد لورين هنا بمقولة آيريس مردوخ Iris Murdoch<sup>(2)</sup> التي تقول فيها: «حينما نفتح أعيننا لنرى العالم من خلالها، فإن ذلك لا يعني أننا نمتلك رؤية حقيقية عن هذا العالم، فنحن كائنات قلقة بطبيعتها ومشغولة بالذهن بالتفكير دوماً، لا نستطيع أن نمتلك صورة موحدة عن العالم فقط لأننا نراه بعيوننا، والتي ربما تكون هي نفسها سبباً في حجب هذا العالم جزئياً عنا»<sup>(3)</sup>. لذلك تؤكد كود أن التصورات الصحيحة لا يمكن الحصول عليها إلا عن طريق النضال،

(1) Ibid.P539.

(2) السيدة جان آيريس مردوخ، هي كاتبة وفيلسوفة أيرلندية اشتهرت بأعمالها الروائية حول الخير والشر، وعن العلاقات الجنسية، وعن الأخلاقيات، فضلاً عن قوة اللاوعي.

الترجمة الحرفية للنص هي: «من خلال فتح أعيننا، لا نرى بالضرورة ما يواجهنا. نحن الحيوانات التي تعاني القلق، إن عقولنا نشطة باستمرار، فتتعل القلق، وعادة ما تكون مشغولة بنفسها، وغالباً ما تصطنع الحجاب الذي يخفي جزئياً العالم عنا»

(3) Code, Lorraine, Responsibility and the Epistemic Community.P.540

وخصوصاً وأن العارفين مسؤولين، وليس كما يذهب التجريبيون إلى أنهم مجرد مسجلين مجردين للخبرات المختلفة، بل على العكس من ذلك - أي مما يذهب التجريبيون - هم يدخلون في الخبرات ويتفاعلون معها بشكل يجعلهم متنوعين. فالتصورات الصحيحة تحتاج إلى العمل بجد وتتطلب المسؤولية من الباحث والأخذ في الاعتبار البعد المكاني والتاريخي والثقافي في المجتمع المعرفي وليست مجرد تصورات بسيطة واضحة منذ البداية، وكما تقول كود: «غالباً ما لا يتحقق الإدراك الصحيح إلا نتيجة للنضال، لاسيما أن العارفين ليسوا، كما يذهب التجريبيون، مجرد مسجلين سليبين للخبرة وكلهم ملزمون بتسجيلها بنفس الطريقة بالضبط. ونحن لسنا مجرد حيوانات «تعاني القلق»، وإنما نحن أيضاً، إدراكياً، متموقعين في فترة تاريخية محددة وفي إطار إمكانات مفاهيمية تم إنشاؤها وإغلاقها حسب الاعتبارات اللغوية والثقافية، وباختصار، متموقعين داخل المجتمع المعرفي»<sup>(1)</sup>.

### المجتمع المعرفي:

بعدما أوضحت لورين كيف يكون العارف مسؤولاً عما يعرف، وكذلك صفات العارف الأخلاقي الذي يعتد بمعرفته ويراعي المعايير الأخلاقية في عمله - تتجه إلى تحليل المجتمع المعرفي لفهم طبيعته وآلية عمله. وتبدأ كود بتوضيح آلية عمل المبادئ الأخلاقية فتقول: «إن نظرية الأخلاق مبنية على افتراض أن البشر كائنات اجتماعية. إنها تهتم إلى حد كبير بطبيعة التفاعل البشري، كما هو الحال مع الطريقة التي ينبغي للفرد أن يسعى بها لتحقيق حياة طيبة. وفي الواقع هذا الأخير مبرر، ويتم تفسيره على أنه يعتمد بشكل حاسم على الأول»<sup>(2)</sup>.

وهنا تحاجج لورين بأن النظرية الأخلاقية إنما تنطلق من افتراض أن البشر كائنات اجتماعية، في حين أن نظرية المعرفة بالمفهوم السائد - وعلى العكس تماماً - ترى أن النشاط المعرفي نشاطاً منعزلاً. وعن هذه القناعة ينجم الإيمان بفكرة اختزال

(1) Ibid.P540.

(2) Ibid.

المعرفة في النهاية وبلورتها في رأي واحد وشكل واحد، وأن المعرفة سلوكا فرديا منعزلا يعتمد على العارف فقط، وليس له علاقة بتفاعل هذا العارف أو مشاركة معرفته مع آخرين بحجة أن ذلك سوف يضر بالمعرفة ويلحق بها درجة من الضرر والتحريف. تقول كود: «إن اكتساب المعرفة من أشخاص آخرين هي عملية ممتدة خلال الحياة المعرفية بأكملها، وذلك منذ الطفولة وبدء تلقينا للمعرفة من الاحتكاك المباشر مع البيئة إلى الحقائق التي يمكن للمرء أن يعرفها كل يوم في المجالات الفنية والتقنية للحياة المهنية»<sup>(1)</sup>. لذلك ترفض كود هذه التقسيمة التي تضر بالمعرفة وتؤكد على أن النشاط المعرفي إنما يتأتى من تشاركنا إياه مع الآخرين، وترى بدلا عن هذا التحديد أن المعرفة تنتج من خلال مشاركة الآخرين في تجاربهم مما يؤدي في النهاية إلى نشأة المجتمع المعرفي وبقائه واستمراره.

وفي البداية تحاول لورين تحليل عواقب أن تكون المعرفة فردية منعزلة فتقول: «يعتبر السبب وراء فشل «الأنا وحدي» أو نظرية الأناة Solipsism<sup>(2)</sup> في رؤيتهم للإستمولوجيا السائدة، تتمحور في عدم اعترافهم بالترابط المعرفي البشري»<sup>(3)</sup>. وأنه من العبث أن نرفض أخذ دعاوى المعرفة على محمل الجد ما لم تستند إلى الخبرة المباشرة. وفي الواقع فإننا نحصل على المعرفة من خلال مشاركة خبراتنا الذاتية ومن خلال الكتب وزملاء الدراسة والخبراء المعرفيين أكثر من أي مصدر آخر، ونحن نكتسب المعرفة من الآخرين ومن البيئة، وهذه حقيقة تنموية عن نشأة المعرفة واكتسابنا لها في مرحلة الطفولة والتي تعتمد تقريبا كلها على معارف الآخرين والبيئة المحيطة.

(1) Ibid.P541.

(2) يتم ترجمتها الإيمان بالذات أو «الأناوية»، وهي وحدة الأنا، اشتق الاسم من الكلمة اللاتينية solus بمعنى «منفرد» ipse بمعنى «ذات» وهي مذهب فلسفي مثالي ذاتي. يقرر أن الوجود هو وجود وعي الإنسان فقط، أما العالم الموضوعي بما في ذلك الناس، فإنهم موجودين في عقل الفرد. ومن أهم دعاة هذا المذهب الفيلسوف الإنجليزي جورج باركلي (1685 - 1753) وتقوم فلسفته على أن إدراك الأشياء يتوقف على وعي الإنسان بها وأن هذا الوعي هو ما يجعلها موجودة.

(3) Ibid.

والمجتمع المعرفي يتيح بيئة جيدة للتواصل والتشارك المعرفي، ولكن الجزء المهم هنا هو الموثوقية، كيف يمكنني وصف معرفة ما بأنها موثوقة؟ هنا نحتاج إلى الكشف والتحليل للتأكد من صحة معارف الآخرين، والتي بالطبع سوف تحتوي على الكثير من المضللات، وهنا تحلل لورين كيف تكون المعرفة موثوقة؟ وذلك من خلال التشارك في المجتمع المعرفي وتناول آراء الآخرين وفهمها والرد عليها، يمكننا أن نحصل على درجة كبيرة من الموثوقية من خلال المشترك بين الذوات، وهذا المعنى المرتبط بالموضوعية القوية التي تعتبرها الفلسفة النسوية المعيار الحقيقي لما هو موضوعي.

وتحتاج كود كيف أن الأشخاص هم الممثلين الأخلاقيين لثقافتهم، وأن الأقنعة التي ترتديها الفلسفات الأخلاقية تمثل النقاط المحورية للصراع والاختلاف، وتعتبر محفزات للتغيير الأخلاقي. وقياساً على ذلك، فإن الأشخاص هم من يجسدون تعريف الثقافة للفضيلة العقلية. ومثال على ذلك الفائز بجائزة نوبل يُمنح احتراماً معرفياً فقط لمجرد منحه اللقب، ويصبح قدوة ومثالاً يحتذى به، ويذكرنا هذا المثال بأن التعرض لتأثير مثل هذه النماذج الشخصية يعتبر، بالنسبة للأفضل أو الأسوأ، عاملاً حاسماً في النمو نحو النضج الفكري والأخلاقي للفرد البشري»<sup>(1)</sup>. ومن هنا تحديداً تريد كود أن توضح دور المرأة في المجتمع المعرفي وما يصورها به هذا المجتمع كونها ممثلة لثقافته، فهل تعتبر ممن يملكون الفضيلة العقلية، وممن هم قادرون على إنتاج المعرفة، وممن يمكن أن تعتبر خبراتهم ومعارفهم موثوقة أو حتى قابلة لأن تكون موثوقة؟

## ثانياً: مكانة المرأة في المجتمع المعرفي

توضح لورين أنه قبل الحركة النسائية لم يكن هناك أي مسؤولية أخلاقية للنساء مثلما لم تكن هناك مسؤولية معرفية أيضاً، فهي لم يكن ينظر إليها كعارفة حتى يتوقع منها الإنتاج المعرفي المسؤول. وحتى عند بدء الحركة النسوية وبدء العمل على الجانب

(1) Ibid.P.543.

المعرفي للنساء ظلت الرؤية إلى المسؤولية المعرفية للمرأة على أنها في منزلة أدنى من الرجل، ولو تتبعنا السبب في ذلك سوف يعود بنا في التاريخ الفلسفي إلى تصور أرسطو للفضيلة وللإنسان الفاضل والذي دام واستمر تأثيره على الفكر البشري لقراءة العشرين قرناً من الزمان.

يعرف أرسطو الإنسان بأنه حيوان اجتماعي، ويعني به الإنسان على المستويين الأخلاقي والفكري. كما أنه يعرف الفضيلة الأخلاقية على أنها الاستعداد الطبيعي أو المكتسب لفعل الخير ومعرفة قواعد السلوك الفاضل، فعلياً أن نسلك مسلك الرجال الفضلاء؛ فارتبطت الفضيلة بالرجل وحده.<sup>(1)</sup> ومن ثم فما كان يقصده أرسطو بالإنسان الفاضل ليس الإنسان عموماً وإنما الرجل تحديداً، والجدير بالذكر هنا أن كود قدمت مثل هذا التحليل من قبل في كتابها «ماذا يمكنها أن تعرف؟»، حيث حللت الأهمية المعرفية لجنس العارف فقامت بتحليل طبيعة العارف وما يثيره في الذهن، فوجدت البداية في فلسفة أرسطو. ففي فلسفة أرسطو تحديداً كان يتم اعتبار الرجل هو العارف، بمعنى أن مفهوم العارف يثير في الذهن الرجل، وهذا شيء منطقي؛ ذلك أن المرأة كعارفة لم تكن موجودة كتصور أصلاً، فلا غرابة أن يكون مسلك الفضيلة هو مسلك الرجل أيضاً.

لقد غابت الأنثى من كل صور الفكر تقريباً كونها ذات لها مسؤولية خلقية، كما أنها غائبة كذات معرفية، ولقد كان ذلك الغياب في كل المجالات تقريباً. وتصور الفضيلة كصفة للرجل شكّل تاريخ الفكر الغربي من سقراط والمسيح وحتى أينشتاين وشفايتزر<sup>(2)</sup> مما أدى إلى غياب الخبرات النسائية كونها ليست بالذات العارفة وكونها ليست بالفاضلة،

(1) Ibid.P544.

(2) ألبرت شفايتزر (1875 - 1965) فيلسوف وموسيقي وطبيب وعالم في اللاهوت، ألماني الأصل، حصل شفايتزر على الدكتوراه في الفلسفة الدينية عند كانط، ومن أكثر كتبه شهرة كتاب «البحث عن المسيح التاريخي» 1906، قضى حياته كطبيب وواعظ ديني، حصل على العديد من الأوسمة والدكتوراه الفخرية ونال جائزة نوبل للسلام عام 1952.

See, «Albert Schweitzer - Biographical». Nobelprize.org. Nobel Media AB 2014. Web. 3 Apr 2018.

<[http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/peace/laureates/1952/schweitzer - bio.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1952/schweitzer - bio.html)>

فقد أدى ذلك إلى الفصل بين العام ويتمثل في الرجل والخاص المتمثل في المرأة في جميع الحقب التاريخية تقريباً، فكانت له عواقبه السلبية على الموقع المعرفي للأنثى والتي بدورها لها أهمية كبرى في آثارها على «الموقع الأخلاقي أيضاً»<sup>(1)</sup>، الأمر الذي جعل فتح باب المناقشة في المسؤولية ينطلق من كون الأنثى في مرتبة أدنى من الذكر. ولذلك تتحدد المشكلة في كون التاريخ الفلسفي الغربي يستبعد النساء كذوات عارفة ومن ثم كمنتجات لمعرفة مسؤولة، وهنا يتضح لنا أن طريق الإصلاح لهذا الوضع يبدأ من تحليل طبيعة المرأة منذ تعريف أرسطو للإنسان بأنه حيوان اجتماعي، ويقصد بالإنسان الرجل على المستويين الفكري والأخلاقي، لذلك ينبغي تغيير هذه الصورة أو على الأقل تنفيذها.

لقد ارتبطت الطبيعة الأخلاقية للنساء عبر التاريخ الغربي بمجال معرفي وإدراكي ضيق، في حين كانت الطبيعة الأخلاقية للرجل هي القوانين العامة والمعروفة عالمياً، وبالتالي أصبحت هي المقياس والتشريع المعترف به. وقد يبرر لنا هذا لماذا ترفض لورين فكرة العالمية على إطلاقها رفضاً باتاً ونهائياً في مقابل سعيها إلى احترام المحلي، وهذا ما حدا بها لرفع شعارها «فكر عالمياً وتصرف محلياً» لتقويض مسألة السلطة المستترة وراء فكرة العالمية تلك، والتي تمثل الرأي الوحيد الصحيح ومن ثم القاعدة والمثال الذي ينبغي اتباعه.

إن استبعاد المرأة من المجال الفكري العام جعلها أكثر تقييداً من الأعضاء «الحقيقيين» في المجتمع والمعتمدين لديه كعارفين، ولم يتح لها المجتمع المعرفي فرصة ملائمة لتثبت وجودها فيه، وبالتالي ضاق نطاق مسؤوليتها المعرفية المحتملة. وظلت المرأة محصورة في المجال الخاص ومحجوبة عن الواقع المعرفي، بل أكثر من ذلك أن الأصوات كانت تتجدد منددة بكونها كائن طائش وغير جديرة بالنقاش الفكري وذات تفكير متقلب وغير مسؤول ويجب أن تظل في المجال الخاص حيث الأعمال اليومية المعتادة وإنجاب الأطفال ورعايتهم وخدمة الزوج ليتفرغ بالقيام بالأعمال المنوطة به، وتستدل كود هنا بروسو الذي جعل منح السلطة العائلية للأب، وكان تبريره في ذلك أن «النساء

(1) Code, Lorraine, Responsibility and the Epistemic Community. P.544.

متقلبات ويجب كبحهن، وإجبارهن بالقوة على استخدام قواهن في المجال الخاص بهن فحسب.»<sup>(1)</sup>

بحسب كود، تكمن مشكلة المجال الخاص الذي وضعت فيه النساء في البدايات التربوية الأولى حيث التنشئة الاجتماعية، والتي تعمل باستمرار - وبفعل وإيعاز من الثقافة - على التمييز بين الجنسين على أساس من التراتب والأولية، واعتبار من ثم أن هذا التراتب إنما هو نابع من طبيعة كل من الجنسين... وهذا غير صحيح. فالمسألة كما ذكرت قبلا هو تنوع وتعدد لا تراتب وأولية، والمشكلة في كون المرأة متدنية عن الرجل والرجل هو المعيار، فلماذا ينبغي أن يكون أحدهما معيارا والآخر موضوعا للقياس على هذا المعيار؟ فهذه الثنائية غير صحيحة. والاختلافات المتداولة بين الرجل والمرأة لا تعود إلى طبيعة كلا منهم بقدر ما تعود إلى التنشئة الاجتماعية.

ومما هو جدير بالذكر أيضا أنه، ومن زاوية أخرى للنظر، تعد المرأة أكثر قدرة من الرجل على اكتساب المعرفة من الآخرين المحيطين؛ ومرد ذلك إلى طبيعتها التي تميل إلى مشاركة الآخرين والاستماع إليهم ومعاونتهم. ومن الواضح، أن الأحكام الأخلاقية للرجال والنساء تتشكل بشكل كبير من خلال الطرق التي شكلت بها هوياتهم الجنوسية، فإنها لذلك تقدم لنا العديد من المواقف، والتي تصور معرفة مختلفة تماما، والعمل وفقا لذلك.<sup>(2)</sup>

وتحاجج كود بشكل بديع كيف أن المجتمع المعرفي هو الذي جعل المرأة تفقد الإيمان بقدراتها المعرفية، وكيف أن المعرفة حول التفاعل الإنساني يمكنها إصلاح هذه

(1) According to Code, Lorraine, Responsibility and the Epistemic Community.P546.

(2) هنا علينا أن نلاحظ أمرين: الأول ما قالته ساندرا هاردينج في هذا الموضوع بأن موقف المرأة المعرفي أكثر ثراء من الرجل لتمتعها بالوعي المزدوج - سبق ذكره -، فدعمت لورين هذا الموقف أيضا ولكن بطرح مختلف وجديد عن طبيعة المرأة التي تقوم على التشارك مع الآخرين لكونها اجتماعية وودودة؛ مما يؤدي إلى إثراء الموقف المعرفي لديها بالعديد من التجارب المختلفة. وتؤكد لورين على الطبيعة الاجتماعية للمرأة، كما تحلل أيضا موضوع تعدد المصادر المعرفية مثل قدرتها على الحدس، وأنها ميزة أخرى تربط بطبيعة المرأة المعرفية.

العلاقة. وتوضح كود بشكل مبدئي أن المعرفة حول التفاعل الإنساني تشتمل على المعرفة بأوسع معانيها ونطاقاتها، بداية من معرفتنا اليومية بالأشخاص ووصولاً إلى المعرفة العلمية الاجتماعية، ولكن هناك اختلاف بين معرفتنا حول الأشخاص والمعرفة في العالم الغير حي مثل الفيزياء والكيمياء، وهذا الاختلاف يؤدي إلى ميزة للمعرفة حول التفاعل الإنساني، وهي أن الطريقة التي نعرف بها شيء ما من الممكن أن تغير في الظاهرة موضوع المعرفة، أي أن رؤية العارف وظروفه تتدخل بعوامل عدة من شأنها أن تحدث تغييرات كبيرة في الظاهرة، وتستدل كود بمقولة لوليام جيمس: «الاعتقاد بواقعة ما يساعد في خلق هذه الواقعة»<sup>(1)</sup>. وقياساً على ذلك لو كان لدي إيمان بقدراتك فهذا يمكنك من العمل بها بشكل أفضل. وهذه ميزة للمعرفة حول التفاعل الإنساني ولا تتوفر في العلوم التي تتناول الظواهر الجامدة مثل الفيزياء أو الكيمياء مثلاً، فلا يمكنني قياساً على نفس الحالة أن أعتقد أو أؤمن بأنني أعيش في جو مشمس ودافئ وهو غير ذلك. لذلك يمكننا أن نستنتج هنا أن المعرفة حول التفاعل الإنساني مرتبطة بالواقع وتؤثر فيه، لذلك فعندما يشيع بين المجتمع المعرفي أن النساء غير قادرات على اكتساب أو إنتاج المعرفة فسوف يجعلهن يؤمنن بذلك أيضاً؛ ومن ثم يتصرفن من خلاله لتغدو طبيعتهن فعلاً كما شاع، لعدم إيمان المجتمع بهن والذي بدوره انعكس على عدم إيمانهن بأنفسهن.<sup>(2)</sup>

ولم تكتفِ لورين بالعرض السابق عن المسؤولية المعرفية للعارف وأهمية القيم والسلوكيات داخل مجتمع العارفين، وكذلك مدى تأثيراتهم على المعرفة المنتجة، وكيف أن المرأة لا يعتد بمسؤوليتها الأخلاقية مثل الرجل وينظر لها على أنها الأقل، وفي حالة عدم مراعاة ما سبق ذكره لن تكون المعرفة المنتجة ذات مصداقية أو موثوقية، وحتى بالرغم من أن المعرفة العلمية تشكل مصداقية كبيرة ومعترف بها إلا أنه يمكننا إثبات غير ذلك. لم تكتفِ لورين بالعرض والتفسير لكل ذلك، وإنما إلى كل ذلك قامت بتطبيق ما سبق في مقالاتها «الأب والابن» كدراسة حالة تطبيقية في المجال الأدبي على المسؤولية المعرفية.

(1) According to Code, Lorraine, Responsibility and the Epistemic Community. P548.

(2) Ibid. P548 - P549.

وتقول لورين تعليقا على معرفة موثوقة بأن المعرفة العلمية هي أفضل المعارف، وتمثل معرفة حقيقية وذات مصداقية مرتفعة وتقدم أفضل نماذج معرفية، تقول: «هناك تمييز واضح ومسيطر على الفكر المعاصر لصالح المعرفة العلمية باعتبارها المعرفة الحقيقية الوحيدة، ومن ثم فإن المعرفة المشيدة من خلال مناهجها المعرفية هي أفضل الخيارات المتاحة أو أفضل النماذج»<sup>(1)</sup>. ولكن تحتاج لورين بخصوص السياق الأدبي الذي يضع العديد من القيود لمثل هذا النوع من المعرفة ويعتبره ليس بهذه الموثوقية المفترضة من خلال تحليلاتها في مقالها «الأب والابن».

وتستشهد لورين بقول «إي. إم. فورستر» من أن «المعرفة في تقاطع، وبالارتباط فقط، فإن النزاهة والمسؤولية المعرفية هي أمور تتعلق بكيفية إجراء هذا الاتصال»<sup>(2)</sup>

وبناء عليه فالمعرفة الأدبية هنا الأكثر موثوقية من المعرفة العلمية؛ لأن المسؤولية المعرفية لن تقع على شخص أخلاقي وفاضل أو مؤسسة موثوقة وذات سمعة كما هي المعرفة العلمية، وإنما هي مجموعة من الاتصالات ما بين السياق والخبرة والواقع، ومن ثم نستطيع الحكم بشكل أكثر فاعلية.

وفي النهاية تؤكد كود على أنه من المهم عدم منح الكثير من الباحثين عن المعرفة الكثير أو القليل جداً على أساس المسؤولية المعرفية المحكومة، ولا يمكن الحكم على الحق على نحو معقول لأنه لم ينفذ إلا من قبل شخص فاضل أخلاقياً، كما أنه لن يعلن أن المطالبة بالمعرفة صحيحة على نحو معقول بسبب النزاهة الفكرية للمدعي.

(1) Lorraine Code, Father and Son: a Case Study in Epistemic Responsibility, the Monist, Vol. 66, No. 2, Integrity and Purity in Art and Morals (APRIL 1983), pp.268 - 282, p279.

(2) (In junction: «Only connect.» Integrity and epistemic responsibility are matters of how these connections are made.)

وقد تترجم أيضاً إلى: «ما المعرفة إلا سياقات تضم مقاطع متناثرة مبعثرة، فلا كانت المعرفة الحقة إلا بوصول المقاطع وضم ما تبعثر منها ليكتمل السياق، وتنغلق السلسلة... هنالك فقط، يمكن الحديث عن نزاهة ومسؤولية معرفية.»

### ثالثاً: الإستمولوجيا النسوية بيئية

نظرية النسوية البيئية أو التفكير البيئي، هو توجه نسوي نحو البيئة وحل مشكلاتها المعاصرة مثل التلوث وارتفاع درجة حرارة الغلاف الجوي وذوبان الجليد وغيرها، والتي أدت إلى توتر العلاقة بين الإنسان والطبيعة، وأدت إلى ظهور مشكلات تهدد أمن وحياة الإنسان واستمرار بقائه مثل الجوع والأمن الغذائي ونقص موارد الماء العذب وانتشار الأمراض. فقد اتفقت العديدات من النسويات على أن توتر العلاقة بين الإنسان والطبيعة هو السبب الرئيس في المشكلات البيئية التي نعاني منها، وأن نظام هذا التوتر في العلاقة هو ذاته النظام المنتج لتوتر علاقة الرجل بالطبيعة والمرأة والنظر إليهما وكأنهما تحت وصايته ويفعل بهما ما يحلو له، وهذا ما أكده أيضا ألدو ليوبولد في مقاله عن أخلاق الأرض، يقول فيها: «ليس ثمة بعد أخلاق تتعامل مع علاقة الإنسان بالأرض والحيوانات والنباتات التي تنمو عليها، فالأرض، مثل الفتيات - العبدات لأوديسيوس، لا تزال ملكية. ولا تزال العلاقة بالأرض اقتصادية بشكل كامل، تستتبع امتيازات لا إلزامات»<sup>(1)</sup>

لذلك كان التنظير النسوي بأن المشكلات البيئية لن يتم حلها إلا من خلال إصلاح العلاقة بين الرجل الذكر والطبيعة الأنثى، والعمل على إعادة هيكلة هذه العلاقة هو الحل الأمثل، بل هو الحل من الجذور للتغيير المجتمعي، ولقد افترضن أن تحرير البيئة يرتبط مباشرة بتحرير المرأة.

ظهرت العديد من الكتابات النسوية التي تتناول المشكلات البيئية وتكشف التغيرات المناخية المقلقة والهلاك الذي يذهب نحوه الكوكب، فنجد أهمهم كتاب «الربيع الصامت» لرايتشل كارسون (1962) وكتاب «امرأة جديدة، أرض جديدة» لروزماري ردفورد (1975)

(1) ألدو ليوبولد، أخلاق الأرض، في: الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، تحرير مايكل زيمرمان، ترجمة معين شفيق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 332، الجزء الأول، أكتوبر 2006، (ص 145 - ص 164)، ص 146.

والجنة الخضراء المفقودة لإليزابيث دودسون غراي (1979)، حاولت الكتابات وصف وتحليل الوضع المأساوي الذي أصبحت عليه البيئة والكوارث البيئية التي تتوعدنا، وكذلك مدى الترابط بين المرأة والطبيعة.

وقد حاولت النسوية البيئية أن تبحث في الجذور لمعرفة أسباب المشكلة وفهمها محاولة منها لإيجاد حلول مناسبة، وتعددت في ذلك الآراء والتحليلات وتتنوع، ولكنهن خلصن إلى أن مشكلة الإنسان مع البيئة نجمت عن محاولة السيطرة وفرض النفوذ على الطبيعة، لا احترامها والتعامل معها بلطف، وعاد ذلك إلى عدة اتجاهات ترى أن المشكلات بدأت مع الثورة الكوبرنيقية والتعامل مع الطبيعة كمعادلات ورموز مما أفقد الطبيعة جلالها وقداستها، والبعض الآخر يرى أنها منذ بدء الحضارة حينما بدأ الرجل بعمليات الصيد الأولى ورأى فيه تميزاً عن الطبيعة لأنه يستطيع استخدامها وتسخيرها له، والكثيرون يرون أنها مع ظهور الأديان<sup>(1)</sup> حيث رفعت من قيمة الإنسان ورفعت بذلك الوعي بأن هذا الإنسان هو السيد، والكون كله مسخر لأجله.

«تقع النظرية الإيكولوجية النسوية بتحليلها الشمولي لهذه المشكلات ضمن السياقين الطبيعي والبشري - عند مفترق الطرق بين البيئية والنسوية. أمّا حجة النسويين الإيكولوجيين الأساسية فهي أنّ هذه المشكلات ناجمة عن القمع الشديد المتبادل بين البشر والعالم الطبيعي. لم يعد من الممكن مناقشة التغيير البيئي من دون مناقشة التغيير الاجتماعي، ولا يمكن مناقشة قمع المرأة من دون مناقشة قضية التدهور البيئي. يبدو العالمان - العالم

(1) وترى الباحثة أن الأديان هي السبب الأقوى والأكثر تأثيراً، لأن الأسباب الأخرى التي طرحتها النسوية البيئية مثل الثورات العلمية وتحويل البيئة إلى رموز والتعامل معها باستهانة، أو حتى سلوك الإنسان معها بالسيطرة والاستغلال مثل عمليات الصيد ومحاولة استغلال مواردها بشكل غير سليم، هي أسباب عرضية جزئية تم استنتاجها بناء على مجموعة من الممارسات، لكن الأديان عموماً وبشكل كلي اتفقت على أن الإنسان هو سيد هذا الكون، وهو المسيطر والمتحكم، وبما أن الدين جزء أساسي في تكوين المجتمعات فهذا يعني أن فكرة الإنسان السوبر مان فكرة مؤسسة وجوهرية لن تختلف عليها الأجيال بل تتوارثها، لذلك فمعظم أسباب الوعي الخاطئ تجاه البيئة يمكن علاجها والتعامل معها إلا التي نجمت عن الأديان، فكيف تغير معتقد ديني راسخ دون أن تهدم البناء نفسه؟! وهذا ما لن يسمح به أحد.

الطبيعي والعالم البشري - وثيقا الصلة ببعضهما؛ ولذلك من الصعب تخيل إمكانية مناقشة أي منهما بشكل منفصل عن الآخر»<sup>(1)</sup>

يتحدد موقف لورين تجاه التفسيرات السائدة من قبل النسوية البيئية أنها ترجع سبب فساد العلاقة إلى ما أثارته الأديان في نصوصها - وتستشهد بالنصوص المسيحية خصوصا - عن كون الإنسان هو المهيمن والمسيطر على الطبيعة وباقي الكائنات الحية، وفكرة أن الكون خلق من أجله ومن أجله فقط، ولذلك تبدأ كتابها في التفكير البيئي «التفكير البيئي: سياسات الموقع المعرفي (2006)، بنص من سفر التكوين هو آية (تك 1: 26): «وَقَالَ اللَّهُ: «نَعْمَلُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا، فَيَتَسَلَطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الْأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَابَاتِ الَّتِي تَدْبُ عَلَى الْأَرْضِ».

كما تذهب لورين بالتفكير البيئي إلى آفاق بعيدة بحيث تبين لنا كيف يمكن له أن يفعل نظرية المعرفة بحيث تكون قادرة على معالجة الموضوعات النسوية ذات التعددية الثقافية وغيرها من موضوعات ما بعد الاستعمار، بداية من المنهج المعرفي انتقالاتا إلى الممارسة العلمية، تعمل لورين على إعادة هيكلة نظرية المعرفة البيئية وتقدم الموارد الإبداعية لذلك، فتتقد العقلانية المتداولة والفردية المجردة كذلك، وتكشف كيف قامت نظرية المعرفة الغريبة على استغلال البشر وتمهيش دورهم المعرفي. وتقترح لورين بدلا عن العقلانية الكلاسيكية والفردية المجردة ونظرية المعرفة الغريبة - تقترح سياسة الموقع المعرفي الذي يراعي الخصوصية ويحترم التنوع. كما ركزت أيضا على الممارسة العملية للمعرفة المسؤولة، وكذلك ركزت على جنوسة العارف والنظرية النسوية وما بعد الاستعمار كمنطلق لها في أفكارها.

وتعمل كود على تقديم طرحا فلسفيا لهذه القضية، انطلاقا من خلفية الأفكار النسوية البيئية عموماً، وهذا من خلال كتابها السابق، التفكير البيئي، والذي تعترف في مقدمته

(1) غريتا غارد - لوري غروين، النسوية الإيكولوجية نحو عدالة عالمية وصحة كوكبية، ترجمة عزة حسونة، موقع معابر.

بأن تأطيرها للمسؤولية المعرفية أسهل بكثير من التفكير البيئي والقضايا المتعلقة به التي طرحتها خلال الكتاب، فتقول لورين: في كتابي عام 1987، المسؤولية المعرفية، أجادل بأن المجتمع المعرفي الذي يعمل بشكل جيد يعد من بين خصائصه الافتراض أن معظم أعضائه، في معظم الأحيان، وبطبيعة الحال، يمكن أن يستخلصوا - وإن كان بحذر - العديد من المعتقدات حول السلامة، والموثوقية للمعرفة اليومية لدى الآخرين في كافة المسائل، بدءا من الدنيوية وصولا إلى الباطنية. واقترح أن شبكات الثقة المعقدة تشكل جزءا من إمكانية الحياة المعرفية القابلة للاستمرار والتعايش المحترم. وهذه الثقة يمكن اعتبارها جزءا لا يتجزأ من المسؤولية المعرفية.

ومع ذلك فإن المسؤولية المعرفية تعتمد على تصور حميد للمجتمع المعرفي، يتصور، دون مساومة، توفير مساحة للوصول الموحد للنقاش المفتوح، وللمداولات التي لا تشوشها أجندات خفية ولا تحبطها نزاعات حارقة أو قمع أو استبدادية، وبالتالي يصور لنا إمكانية أن تكون الرحلة نحو المعرفة سلسلة نسبيا.<sup>(1)</sup>

وتحاجج لورين بأنه من السهل تقديم انتقادات بخصوص رؤية المجتمع للمعرفة على أنها متطابقة بين جميع أفرادها، ولكنها تنوه أيضا إلى الحذر من اعتبار توافق الآراء بخصوص معتقدات معينه يكون معرفة حقيقية، فتنطلق من خلال تحليلها من كون المجتمعات وأشكال الحياة تعد أكثر اتساقا وأكثر معقولة انطلاقا من أن التشابه في التفكير ولو في نفس المكان يمكن أن يكون معرفة.

«إن الخلافات حول إنتاج المعرفة وتقييمها أكثر قابلية للتبع، وأكثر سهولة في حلها أيضا، كما وأقل عرضة للخطر الذي يمكن أن تسمح بها سياسة المعرفة التي أقدم بها في هذا الكتاب الحالي. باختصار أفترض بالطبع أن المسألة تعاونية مفتوحة، وبشكل بناء، نقد الممارسة المعرفية التي تشجب مناقشتي هنا»<sup>(2)</sup>

(1) 1 - Code, Lorraine, Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location, Oxford University Press, 2006, P. Viii.

(2) Ibid. ix.

كما أن المسؤولية المعرفية يمكن أن يراقبها المجتمع المعرفي الذي سوف يمثل المساحة المفتوحة لمشاركة الخبرات المعرفية المختلفة، ومن خلال هذا التشارك تنتج خبرات متعددة يمكن الاتفاق على بعضها كونها تعد معرفة. أما في الإستيمولوجيا البيئية فالمشكلة تتوقف على أن معايير المجتمع نفسها منحازة للمصلحة الفردية وليس التمايز الجنسي فقط، فيتم إنتاج المعرفة انطلاقاً من المصلحة. وهذا ما سوف تحلله لورين في الوضع المعرفي المتمثل في إنتاج المعرفة عن التغيرات المناخية.

### التغيرات المناخية منطلق معرفي:

قدمت لورين تحليلاً رائعا عن التغيرات المناخية في دراسة لها بعنوان «شكوك ورفض: المسؤولية المعرفية في مواجهة منكري التغيرات المناخية» وعلاقتها بالإستيمولوجيا السوية ومنطلقاتها الأساسية، وذلك من خلال الوقوف على الروابط البينية بين المفكرين البيئيين وعلماء المناخ ومنكري التغيرات المناخية. وخلصت من ذلك إلى أن الأسئلة المركزية المطروحة في نظرية المعرفة هي الأساس للمشكلات المطروحة حول الأزمة المناخية، ولكي نستطيع التعامل معها علينا الرجوع إلى هذا الأساس المعرفي الذي كونها منذ البداية، فتقول لورين: «إن المناقشات الدائرة حول الأزمة المناخية تعود بشكل مباشر أو غير مباشر إلى الأسئلة المركزية في نظرية المعرفة وسياسات التحقق أو البرهنة، والعدالة الجنوسة ومشروعات التنمية»<sup>(1)</sup>

ومن خلال تحليل المواقف المختلفة لأطراف القضية سوف يتضح لنا مدى ارتباطها بمفاهيم إستيمولوجية من مثل الموضوعية والحياد، والتي يرى منكرو التغيرات المناخية أنهم يتبعون الموضوعية. وكذلك الذاتية ومفهوم الذات وكيف ينطلق كل من هؤلاء المنكرين من موقف للذات يقوم على التمايز الجنوسي. ويعتبر الوضع الأخلاقي والمسؤولية المعرفية هما الجزء الأكثر أهمية هنا، فلو أن المسؤولية المعرفية كانت متوفرة منذ البداية

(1) Code, L., 2013. Doubt and Denial: Epistemic Responsibility Meets Climate Change Skepticism. Oñati Socio - Legal Series [online], 3 (5), 838 - 853, P841. Available from: <http://ssrn.com/abstract=2247830>

لما حدث تصارع بينهما، ولكن لورين تذهب إلى أن الحجج التي ينطلق منها منكرو التغيرات المناخية تعتمد على المسؤولية المعرفية والنزاهة الموضوعية كما يدعون، ولكن حين التأمل فيما يعرضونه سوف نكتشف أنها حجج واهية لغياب الحس الأخلاقي لديهم؛ وذلك لانطلاقهم من خلفية سياسية مادية، فهم لا يقومون بإنتاج المعرفة عن المناخ بالشكل السليم الذي يضمن الموثوقية والحيادية، ولكنهم يعملون لأجندات خفية ويحصلون على الدعم من خلالها، لذلك يصل بهم الأمر إلى أن يروجوا للعلم الزائف، فقط لمصلحتهم الخاصة. وبذلك يضر بون بشروط المعرفة الأساسية عرض الحائط، وليس هذا فحسب، بل ويجادلون العلماء ويرفضون النظريات العلمية الصحيحة بشكل يفتقر إلى العلمية والإحساس بالمسؤولية، فهؤلاء تجار وليسوا عارفين حقيقيين.

في بداية دراستها، شكوك ورفض، تؤكد لورين على أنها تستند في أفكارها هنا إلى دراسة لكتاب «تجار الشك» Merchants of Doubt لكل من لناغومي أوريسكس<sup>(1)</sup> وإريك كونواي، تتناول الدراسة كشف المصالح المكتسبة وراء أصحاب الاتجاه المنكر للتغيرات المناخية، وكشفت الدراسة المصالح الشخصية والأجندات الخاصة لبعض العلماء الذين يعملون لدى شركات النفط والتبغ ويصدرون الدراسات ويروجون للآراء التي تدعم موقف شركاتهم بغض النظر عن الحقائق العلمية التي توصل إليها علماء المناخ فعلا.

ناقشت لورين الحجة الأساسية التي ينطلق منها منكرو التغيرات المناخية، وهي مفهوم الليبرالية<sup>(2)</sup> الخاص بالحرية الفردية للشخص وكيف أنهم يضحونها ليستروا

(1) لناغومي أوريسكس Naomi Oreskes، مؤرخة تاريخ العلوم وأستاذة في التاريخ ودراسات العلوم في جامعة كاليفورنيا، سان دييجو. عملت في دراسات فيزياء الأرض، والقضايا البيئية مثل الاحترار العالمي وتاريخ العلوم، وفي 2010، شاركت أوريسكس في كتابة كتاب تجار الشك Merchants of Doubt الذي على أوجه الشبه بين جدال التغير المناخي والجدالات العامة السابقة. من أهم آرائها العلمية تأييد نظرية التغير المناخي ومنها ظاهرة الاحترار العالمي.

[https://marefa.org/%D9%86%D8%A7%D9%88%D9%85%D9%8A\\_%D8%A7%D9%88%D8%B1%D8%B3%D9%83%D8%B3](https://marefa.org/%D9%86%D8%A7%D9%88%D9%85%D9%8A_%D8%A7%D9%88%D8%B1%D8%B3%D9%83%D8%B3)

(2) «تعتبر الفلسفة الليبرالية للعالم الغربي أن المرء يجب أن يكون قادرا على أن يفعل ما يشاء، بشرط =

وراءها مدعين بأن الكثير من الواجبات تجاه البيئة أصبحت مفروضات على إنسان العصر الحديث بل وبالقانون أيضا، فهو مراقب في تصرفاته وأفعاله مع البيئة، مما يشكل سلطة تحد من أفعاله وتتحكم في سبل سيرها. وقد حلت لورين مفهوم المتضخم ذاك للحرية الفردية قائلة: «إن حجاجهم يقوم على تصور مفهوم متضخم للحرية الإنسانية - الليبرالية - التي تزعم أنها مهددة بأوامر للسيطرة على التلوث في مصلحة السلوك الواعي بيئيا، عبر مجموعة من الممارسات البشرية للاستهلاك»<sup>(1)</sup> أي أن الأمور المفروضة عليه من الجانب المحافظ على البيئة والتعليمات التي يتلقاها أصبحت تحد من تصرفه وتعوق حرته، وهنا تحاجج لورين بانتفاء وجود المسؤولية الخلقية؛ لأن التصرف السليم تجاه البيئة من المفترض أن ينبع من الحس الأخلاقي للإنسان، ولكن الإنسان الغربي تحديدا لا يعنيه إلا المفهوم الفردي للحرية والقائم على أن الحرية تكفل للكائن العاقل، وبما أن البيئة غير عاقلة فهي لا تستحق الحرية، وها هو أحد الجوانب المهمة للمعرفة والذي يضمن لنا أن موثوقية المعرفة المنتجة معدومة.

وتنحاز لورين إلى التفكير الإيكولوجي كأفضل الحلول للتعامل مع أزمة المناخ، وذلك لأنه يقوم على التفكير الجدي المستنير تجاه مشكلات البيئة كما يعمل على رفع درجة الوعي الإنساني بالمشكلات البيئية ويحاول وضع حدود وأطر للتعامل البشري يمكننا في النهاية من العيش معا في سلام، فهو يضع في الاعتبار الآثار المترتبة على التوضع التاريخي والجغرافي للمواطنة والسياسة، ومن ثم يحلل قضايا المناخ بشكل معرفي أفضل. وهذه الجزئية تحديدا تناولتها لورين تفصيلا في كتابها التفكير البيئي وسياسات الموقع المعرفي (2006).

وتؤكد كود أن حل النزاع سوف يتحدد في معالجة التصورات حول المفاهيم المعرفية مثل الذاتية والموضوعية والحيادية والمسؤولية المعرفية، وانطلاقا من هنا يمكننا تناول

(1) = ألا يؤدي الآخريين (2) أنه من غير المحتمل أن يؤدي نفسه على نحو يتعذر تداركه «ريتشارد سيلفان، هل هناك حاجة إلى أخلاق جديدة بيئية؟، الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، مرجع سابق، (ص 41 - ص 52) ص 46.

(1) Doubt and Denial: Epistemic Responsibility Meets Climate Change Skepticism, P.838.

مشكلات المناخ على نحو صحيح. وكما قالت من قبل أنه لكي يكون الحكم صائبًا، فإنه يجب أن يتم بناؤه على أساس معرفي سليم، فالمعرفة المسؤولة تتطلب أساسًا معرفيًا مسؤولًا، يقوم على إحساس العارف بالمسؤولية الخلقية والتزامه بالموضوعية والموثوقية التي تضمن صدق فروضه.

الحضارة الغربية في حاجة إلى أخلاق جديدة بخصوص علاقة البشر بالبيئة الطبيعية، وذلك لمحاولة حل أزمة الإنسان المعاصر مع البيئة الطبيعية «وبتعبير ليو بولد «أخلاق تبحث في علاقة الإنسان بالأرض والحيوان والنباتات التي تنمو عليها»»<sup>(1)</sup>

ترى النسوية البيئية ضرورة إعادة بناء العلاقة بين الإنسان والطبيعة، والانطلاق من الطبيعة ومصالحها كالإنسان. ووحدة الحب والتعاطف بينهما يمكن أن يصلح العلاقة ويحد من الكوارث البيئية. ويقول ألدو ليو بولد: «لا أستطيع تذهن إمكان وجود علاقة أخلاقية بالأرض بعيدًا عن الحب والاحترام والإعجاب إزاء الأرض والتقدير البالغ لقيمتها. وبالطبع، أعني بالقيمة شيئًا أكثر رحابة من مجرد القيمة الاقتصادية، أعني القيمة بالمعنى الفلسفي»<sup>(2)</sup>

لذلك عملت كود على توضيح المشكلات في الأساس المعرفي الذي تنبني عليه معرفتنا حول البيئة وقضاياها، ومن ثم قدمت حلولًا مبتكرة تبحث في جذور المشكلة من البداية، وليس مجرد البحث في الآثار السلبية الظاهرة على السطح كما يفعل الآخرون.

#### رابعًا: التفكير العالمي والنسوية العالمية

هناك إشكال ينبغي أن نبين عنه بادئ ذي بدء ونحن نشرف على الانتهاء من صفحات هذا البحث، وهو مركزية مفهوم «النسوية المقيدة» في هذا البحث برمته مركزية ظاهرة حينًا وضمنية في غالب الأحيان، وذلك من أول كلمة إلى آخرها، وهو ربما المفهوم الأكثر

(1) ريتشارد سيلفان، هل هناك حاجة إلى أخلاق جديدة بيئية؟ في: الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان

إلى الإيكولوجيا الجذرية، مرجع سابق، (ص 41 - 52ص)، ص 4.

(2) ألدو ليو بولد، أخلاق الأرض، مرجع سابق، ص 162.

ثورية في فلسفة كود برمتها. النسبوية المقيدة مفهوم نستطيع تلمس مسيرته وطريقه إلى التبلور في فلسفة كود من طريقين متعاكسين التقيا أخيرا في هذا المفهوم... النسبوية المقيدة: وهما طريق الإبستمولوجيا وطريق الثقافة.

فمن طريق الإبستمولوجيا، نجد مطلقة الأحكام العلمية إطلاقا مستبدا نافذا وعابرا لكل الثقافات دونما تمييز... طالما أنها أحكام صادرة عن العلم، ذلك الكيان الموضوعي الصرف؛ وذلك انطلاقا من افتراض ضمني بتماثلية العالم. وما يهمنا في هذه المطلقة الأحكامية في العلم في هذا السياق أنها قد آمنت بها أكثر النسويات كما آمن بها مجتمع العلم الرسمي.

ومن الطريق المعاكس، طريق الثقافة، نجد النسويات دفعن بقوة باتجاه النسبوية الثقافية، والنسبوية الثقافية بأكثر معانيها إطلاقا، متجاهلات بذلك ما قد ينجم عن هذه النسبوية من أزمات قد تضر بالنساء والنسوية والمهمشين ذاتهم.

ولما كانت كود ترى في العملية المعرفية أساسات ثقافية وفي رؤية الثقافة أساسات معرفية، انتهت إلى ضرب وحدة عضوية بين ما هو معرفي وما هو ثقافي، وحدة لا تنفصم. ولما كانت المعرفة هي تناول لهذا العالم المشترك بين الثقافات جميعا، والذي ينبغي أن يكون على حالة واحدة وإن تم تمثيله بطرق مختلفة بحسب كل ثقافة، لما كانت المعرفة كذلك، وكذلك لما كانت في وحدة عضوية مع الثقافة التي أنتجتها، تلك التي ينبغي لها أن تكون نسبية الطابع، انتهى الطريقان لدى لورين، طريق الإبستمولوجيا بإطلاق أحكامه المطلقة وطريق الثقافة بإطلاق نسبية أحكامها، انتهى الطريقان إلى التقييد ببعضهما في وحدة موضوعية ومفاهيمية... النسبوية المقيدة، والتي بدورها نسبية فاعلة لكلا الحقلين: الحقل المعرفي والحقل الثقافي، دونما تمييز؛ فالنسبوية المقيدة هي نسبية معرفية ونسبوية ثقافية في ذات الآن.

ولما كانت هذه النسبوية المقيدة مجرد مفهوم لازال يقبع في سماء التنظير، ولما كانت كذلك رؤى النسويات قد التقت عند افتراض أن نظام التفكير المنتج لتهميش المرأة هو

ذاته المنتج لتهميش الطبيعة والبيئة وأي مهمش آخر، كان أول ما فكرت فيه لورين هو المجال البيئي وفحص الدعاوى المعرفية حيال المفكرين البيئيين، وبالأخص منكري التغيرات المناخية. وكذلك وضع ضوابط تقيد «لبرلة» المساعي الإنسانية المطلقة طالما كنا جميعا نتشارك عالما واحدا يتأثر بأفعالنا ويرد عليها الصاع صاعين لا يميز في ذلك بين من أثر فيه ومن لم يؤثر.

ولما كانت البيئة والمرأة كلاهما مما تم تهيمشه، وكلاهما مما يحتاج إلى جهود إجرائية كما احتاج إلى جهود نظيرية. ولما كانت هذه الإجراءات والتطبيقات مما يتعذر تنفيذه ما لم تكن هناك مجالات واقعية واجتماعية وقانونية تعمل فيه وتستند عليه هذه الجهود، كان من بين ما فكرت فيه لورين كود والنسويات هو خلق مجال عالمي للنساء يكون أرضا مشتركة لتداول الخطاب النسوي الذي يحرص على إصلاح علاقة الإنسان والعلم بكل من المرأة والبيئة والمهمش على العموم، ومحاولة تطبيق ما تخرج به هذه الخطابات من قوانين وأحكام وتوصيات. وكانت فكرة المجتمعات المتخيلة - التي سنناقشها في العنصر التالي - إحدى هذه الأفكار التي تفتقت عنها قرائح النسويات.

ومن بين هذه المقترحات هو «التفكير عالميا»، إذ تناقش كود مسألة التفكير عالميا من خلال تحليل التساؤلات الإبستمولوجية التي تدور حولها، وتنطلق في ذلك من مبدأ «لا تماثلية العالم»؛ إذ أنه ليس ثمة ما يسمي بالرؤية الواحدة للعالم. تحلل كود موضوع النسبوية الثقافية التي اتخذتها النسوية حصنا تحتمي به من المد الإمبريالي، ولكنها لم تنجح بشكل كافٍ ومازالت النسبوية الثقافية في حاجة إلى إعادة تخطيط.

وتساءل كود: كيف يمكن أن يكون شعار «فكر عالميا وتصرف محليا»، شعارا ملهما للنسوية الغربية؟ وكيف يتم وضع الغيرية الثقافية في الاعتبار مع الحفاظ على مبدأ مصلحة النساء عموما رغم اختلاف المجتمع المحلي اللائي ينتمين إليه؟ تقول لورين: «إن شعار «فكر عالميا وتصرف محليا» لشعار ملهم للنسوية الغربية، ويمثل تحديا في الأسئلة الإبستمولوجية التي يطرحها، إنه وليد التفاؤل واليأس. ما يمنحه من تفاؤل تتجلى آفاقه في التأثيرات التحولية

للمشاريع التحررية التي تقع داخل نطاق المعرفة المحلية المسؤولة (بحدودها القابلة لأن تكون موضع تفاوض)، وفي خيال الممارسين، وفي قدرته على الامتداد إلى أمكنة أقل اتساما بسمة المحلية<sup>(1)</sup> حيث يتمثل التفاؤل في مواجهه الإمبريالية ورؤية نتائج هذه المواجهة في المجتمع المحلي الذي تم الحفاظ على هويته وأفكاره، ولكن يظهر اليأس عند محاولة تعميم هذه النتائج والخروج بها من الإطار المحلي إلى الإطار العالمي حيث نتواجه مع بني ثقافية مختلفة وحدود جغرافية مختلفة ورؤى وأفكار تجاه العالم والحياة مختلفة، هنا يظهر المنظرون بمظهر من لا يعرفون ما يتحدثون عنه، ويتم رفض أفكارهم ومواجهتها.

ولذلك تتجسد أهمية النسوية الثقافية في معالجة هذه المشكلات، ولكنها في الوقت ذاته غير كافية لأنها سوف تؤدي إلى نتائج مفرطة في التسامح، وهذه النتائج بدورها سوف تؤدي إلى تبرير الممارسات الظالمة ضد المرأة. وتضرب كود مثالا على ذلك بظاهرة ختان الإناث لو تم اعتبارها خصوصية ثقافية لمجتمع محلي ما، وليس للشأن العالمي دخل فيها، سوف تكون الأضرار وخيمة على النساء، ولكن أيضا إذا تم رفض الخصوصية المجتمعية سوف يكون نوع من الإمبريالية الثقافية. لكن سوف يتم حل الأمر من خلال النسوية الحاسمة/المقيدة التي تضع في اعتبارها خصوصية المجتمع، ولكنها أيضا تناقش المشروع من خلال الأرضية المشتركة التي تتفق عليها الحركة النسوية والتي تتمثل هنا في المصلحة العامة للنساء، وتلافي العنف والضرر الواقع عليهن، وبهذا تكون النسوية الحاسمة ذات الحساسية المحلية هي الحل الأمثل.

تسعى النسوية الغربية إلى وضع حدود عالمية ربما يمكن فهم - بوجهة نظر متفائلة - أن الغرض منها تحقيق التجانس الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، الذي من الممكن أن يعمل على تعزيز حياة النساء، ولكن لا تنفي لورين أيضا أنه يعزز للإمبريالية الثقافية وهذه نقطة لا يمكن تجاهلها.

(1) لورين كود، كيف نفكر تفكيراً عالمياً: توسيع حدود الخيال، في: أوما ناربان وساندرا هاردينج، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري نسوي، مرجع سابق، ص 124.

تنتقد كود التحليلات الغربية للمشروع العالمي والنسبوية الثقافية وكيف أنها أيضا مركزية من المركزيات المتعددة التي ينتجها المجتمع الغربي، وكيف أن وضع النسبوية الثقافية في مقابل المطلقة الثقافية يثير أسئلة إبستمولوجية قديمة، حول مفهوم الصدق والعدل والذي تصور لهم الفلسفة الغربية وتحاول فرض تصوراتها على الآخرين، ويتم استخدام كل ما سبق من قبل المشروع الغربي الاستعماري، لينجح في وضع النظام العالمي بشروطه الخاصة.

تؤكد كود أن النموذج العالمي الذي يحاول أن يضع مفاهيم عامة للصدق والعدالة يرى في نفسه أنه وحده القادر على إنتاج المعرفة ومن ثم هو المسيطر والمهيمن، ولكن هذا غير صحيح. فتؤكد لورين على أهمية النسبوية الثقافية من ناحية، وأهمية التفكير العالمي من ناحية أخرى، ولكن بشروط، فتقول: «إني أقترح أن التفكير العالمي المسؤول لا يتطلب النسبوية الثقافية فقط، بل أيضا نسبوية إبستمولوجية مقيدة مرتبطة بـ «نزعة ارتيابية صحية»»<sup>(1)</sup>، وذلك حيث يتم إنتاج وتشريع المعرفة بناء على المفاهيم والتصورات العالمية عن الصدق والعدل المزعوم بصحتها عالميا وانعكاس هذه الصحة بالضرورة محليا، فكانت المهمة الاستعمارية هي توسيع نطاق وصولهم إلى المناطق البعيدة الغير متعلمة لتطبيق مفاهيمهم هذه العالمية على هذه المناطق»<sup>(2)</sup> مما يربط بين الإمبريالية الثقافية والاستعمار ويوضح الحاجة الماسة إلى النسبوية الثقافية مهما كانت الحثيات.

وتتطرق كود لموضوع الاستعمار على أنه موضوع مهم ويجب دراسته إن كنا نطمح إلى تعاون معرفي عالمي. وفي البداية علينا الاعتراف والتسليم بعدم تماثلية العالم، كما علينا الاعتراف أن الثقافة الغربية تأسست وتشكلت على العديد من أشكال المركزية

(1) المرجع السابق، ص 127.

(2) Code. L. How to Think Globally: Stretching the Limits of Imagination, Hypatia, Vol. 13, No. 2, Border Crossings: Multicultural and Postcolonial Feminist Challenges to Philosophy (Part 1) (spring, 1998), pp. 73 - 85.P74.

الغربية، ومن ثم كان من المهم الاعتراف بالنسبوية الثقافية ولكن مع الوضع في الاعتبار أن النسبوية الإستمولوجية المقيدة يمكنها تفادي الانتقادات الكثيرة التي تتعرض لها النسبوية الثقافية التي تصل بنا إلى شعار « كل شيء يصلح»، وتلجأ لورين هنا إلى تعريف بيتر نوفيك peter novick بأن «النسبوية هي الاعتراف بتعددية معايير المعرفة وإنكار إمكان معرفة الحقيقة المطلقة الموضوعية الكونية»<sup>(1)</sup>. ومن خلال تعريف بيتر نوفيك بتعددية معايير المعرفة، تغدو النسبوية ذات نزعة ارتيائية، وهو المطلوب لصد الهجمات الناقدة لها.<sup>(2)</sup>

ويمكن أن ننطلق من أن مغزى العالم يتحدد لنا جميعا بالطريقة نفسها، مما يعني وجود معنى كوني عام للمعرفة يؤدي بنا إلى اعتبار أن هناك تجانس بين النساء، وهناك أرض مشتركة يمكن من خلالها مناقشة القضايا المهمة عالميا، بيد أن هذا التجانس يستلزم أيضا أنه معرفيا. هناك قيود مادية وواقعية واقتصادية واجتماعية، ولذلك فالنسبوية الثقافية مع النسبوية المعرفية يمدانا بالنسبوية المقيدة والتي مثلها مثل كل الأسلحة هناك حدود لفاعليتها، ولكن كود تستشهد برأي فيرأبند بأن النسبوية ورغم كل عيوبها فهي سلاح ضد الطغيان الفكري، لذلك فليكن في الحسبان أننا نحارب الإمبريالية والاستعمار مما يعطي مجالا أوسع وأرحب للتفاوض بشأن النسبوية.<sup>(3)</sup>

وتظل المعضلة هنا: هل يمكن للنسويات الغربيات مناقشة قضايا نساء الشمال أو المرأة الأفريقية؟ لذلك تقول كود: «أعتقد أن النسوية في نهايات القرن العشرين يجب عليها أن تعمل في الأراضي الواقعة بين المحلي والعالمي (ومع ذلك، ليس في منطقة وسطى ولا في السكون أو التسامح الذي تتساوى أمامه كل البدائل)»<sup>(4)</sup> فمن حيث المبدأ، فإن التجانس بين النساء بالمفهوم العالمي موجود مع اختلاف الخصوصية المحلية المتغيرة،

(1) لورين كود، كيف نفكر تفكيراً عالمياً، مرجع سابق، ص 127.

(2) Code. L. How to Think Globally.P74 - P75.

(3) Ibid.P75 - P76.

(4) لورين كود، كيف نفكر تفكيراً عالمياً، مرجع سابق، ص 129.

والتي يمكن للنسويات صناعة منطقة وسطى تتلاقى فيها النساء جميعا والخروج من هذه المناقشات بمبادئ عامة مثل مبدأ «عدم إلحاق الضرر» أو «العنف» وهكذا.

### النسوية العالمية والمجتمع المتخيل:

ومما سبق عرضه في النسوية الثقافية وكيف أن سياسة المجتمعات المغلقة مفيدة على المستوى المحلي وراعدة للإمبريالية الثقافية، ولكنها لها عيوبها أيضا، وهي خلق مجتمعات مغلقة على ذاتها تمارس فيها أنواع من القمع والسيطرة على الاستقلالية وقيمة الفرد كفرد باسم الخصوصية الثقافية. ولكن ما البديل الذي يمكننا من احترام الاختلافات الثقافية وفي الوقت نفسه تجتمع عليه النسوية كأرض مشتركة للنقاش؟ أليس يمكن في طرح لورين «النسوية المقيدة» حلا للأزمة؟ بلا بالطبع، ولكن مفهوم النسوية المقيدة لازال طرحا نظريا نريد إنزاله من سماء التنظير إلى أرض التطبيق والممارسة، هنا تم طرح فكرة المجتمع المتخيل لحل مشكلة قيام خطاب نسوي عالمي من خلال كتاب بندكت أندرسون «المجتمعات المتخيلة» *imagined communities* وهو كتاب يقترح بناء مجتمع متخيل يمكن من خلاله صناعة الهوية القومية الجماعية.

«يرى أندرسون أن كل المجتمعات ترتبط معا بفعل تشاركها في تصور لتاريخها وتقاليدها وأفكارها وقيمها، ومن هذا الاستبصار تخرج آن فيرغسون بتخطيط يوعز بأن التفكير في النسوية العالمية في حدود مجتمع متخيل قد يلهم النسويات كأفراد بأن ينظرن إلى أنفسهن كأعضاء في أختية عالمية»

ومن خلال هذه المجتمعات يمكننا أن نفكر في نسوية عالمية ترعى شؤون النساء في العالم كله، ولن تقف الاختلافات الثقافية، رغم اعترافهم بأهميتها، كحجر عثرة في تحقيق التحالف المشترك بين نساء العالم، وهذا ما أكدت عليه أوما ناريان في نقدها للنسوية الثقافية: كيف أن الاعتراف بوجود اختلافات ثقافية وقواعد وقوانين للمجتمعات المحلية لا ينفي وجود الأرضية المشتركة، تلك التي من الممكن أن تنطلق منها النسويات في كل أنحاء العالم، فتقول: «إني أرفع لواء منظور مضاد للماهوية لا يؤيد الرأي القائل إن وجود

«اختلافات» ثقافية أو «اختلافات» أخرى يجعل كل وأي نوع من التعميمات أو الدعاوى الكونية مشكوكا فيها جميعا على قدم المساواة.<sup>(1)</sup>

فلا أحد يمكنه إنكار الاختلافات بين الشعوب والثقافات، ولكن في الوقت نفسه لا أحد يستطيع أن يطلق لها عنان الاعتراف إطلاقا نهائيا، ففي الكثير من الأوقات ربما تشكل خطورة على بعض عناصر المجتمع المحلي وتؤدي إلى أضرار جسيمة لها، مثل النساء. فجاءت فكرة المجتمع المتخيل الذي يمكنه أن يربط بين النساء جميعا ويخلق مجالا للنسوية العالمية ويضع الاختلافات الثقافية في الحسبان كفكرة مثمرة لهن، ولكن بعض النسويات اعترضن أيضا على فكرة تكوين المجتمعات المتخيلة ورفضن الفكرة لما لها من آثار سلبية ربما هي غير واضحة للكثيرات.

فتقول جاغار: «فكرة المجتمع المتخيل قد تلهي النسويات عن إدراك التفاوتات الحقيقية والمستمرة للسلطة داخل المجتمعات وبينها معا.»<sup>(2)</sup> كما تلاحظ وكرر مخاطر المجتمع العالمي المتخيل للنساء فتقول: «الاستجابة لمجتمع (دولي أو عالمي) متخيل للنساء أو للنسويات، في حين نفشل في أن نأخذ في اعتبارنا أو أن نتحمل مسؤولية، أن مجتمعاتنا القومية والثقافية الفعلية، وعبر طرق عديدة، تجعل المجتمعات المتخيلة استحالة محضة، وأن التوصل بها غير ملائم، لعله يزيد الطين بلة.»<sup>(3)</sup>

وتؤكد لورين على أنه وعلى الرغم من كل الانتقادات التي تم توجيهها للنسوية الثقافية إلا أنها مازالت الحل الأمثل في مقابل الإمبريالية، ولكن يمكننا اعتبارها نموذجا إرشاديا في حاجة إلى تجديد أو إضافة، وفي بعض أجزائه يحتاج إلى المعالجة لكي يستمر، ولا يمكننا بحال من الأحوال تركه كليا في الوقت الحالي؛ لأن هذا سوف يجعلنا نخسر

(1) أوما ناريان، ماهية الثقافة ومغزي للتاريخ: نقد نسوي للماهوية الثقافية، نقض مركزية المركز، مرجع سابق، (ص 143 - ص 172)، ص 171.

(2) أليسون م. جاغار، عولمة الأخلاقيات النسوية، مرجع سابق، ص 67.

(3) المرجع السابق.

الكثير، ويكمن الحل هنا في كيفية التوصل إلى صورة ملائمة من النسبوية الثقافية. وهنا تقول لورين: «إني أضع تخطيطا نظريا للتفاوض من داخل الاختلافات التي تتخذها النسبوية الثقافية والنسوية العالمية، منطلقات لهم بأشكال مختلفة: إنه نموذج بيئي نعتمده لأنه بارز على مستوى العالم في توسيع حدود الخيال أو (الخيالات) تجاه الحساسية المحلية المستجيبة والمسؤولة، سواء كانت قريبة من «الوطن» أو بعيدة عنه.»<sup>(1)</sup>

(1) لورين كود، كيف تفكر تفكيرا عالميا، مرجع سابق، ص 125.

## الخلاصة

نتبع في هذا الفصل التطورات المتأخرة في أعمال لورين كود، والتي فرغت تقريبا من التحليل والنقد للسائد في الأخلاق والإبستمولوجيا إلى محاولة البناء والتركيب في مسارات موازية للسائد والكلاسيكي. كما وأنها تبتدع، أو إن شئت دقة، تستنبت في ميدان الإبستمولوجيا فرعا خاصا بالأخلاق والبيئة، محللة لما سبق من فكر حول أخلاق البيئة، وفاحصة في الأسس الأكثر جذرية لهذه المشكلات الأخلاقية والمتمثلة في مشكلات معرفية. فكانت النتيجة مشكلات معرفية تتعلق بالأخلاق وتتمثل في مفاهيم مثل الموضوعية والذاتية، ومشكلات أخلاقية تتعلق بالمعرفة وتتمثل في المسؤولية المعرفية وعلاقة العارف بجماعة العارفين وعلاقة الإنسان الرجل بالطبيعة من ناحية وبالمرأة من ناحية أخرى، وتحمل هذه الأزمة بخروج الإنسان من كهف أناه انفتاحا على الآخر في مجتمع العارفين، وكذلك إصلاح العلاقة بينه وبين الطبيعة من ناحية، وبينه وبين المرأة من ناحية أخرى، ولن تصلح العلاقة الأخيرة إلا بإصلاح العلاقة الأولى.

وينتهي الفصل بمحاولة توظيف لورين للمفهوم الذي وضعته، النسوية المقيدة، ومدى فائدته في محاولات إيجاد أرضية مشتركة تزيل الحواجز الثقافية من ناحية، وتقف سدا منيعا في وجه الإمبريالية من جهة أخرى. فتكون النتيجة محاولة إيجاد نسوية عالمية أو مجتمع نسوي متخيل، يكون عابرا للثقافات، وعارفا لكل ثقافة خصوصياتها في آن واحد.

## الخاتمة

انطلاقاً من أن الهدف الأسمى من إعادة بناء الإستمولوجيا هو إعادة الاعتبار للمرأة كذات عارفة وكخبرة معرفية لها أهميتها، تؤكد كود أن حركات تحرير المرأة لن تفيد المرأة كثيراً، ولسنا نغالي إن نعتناها بأنها مجرد بروباجندا، وذلك يظهر جلياً من تأثيرها الواقعي في حيوات النساء اليومية وقدرتها على تغيير الوعي الجمعي. فمثل حركات تحرير المرأة تقريباً كممثل من يقيم بناء بمستويات متعددة ويعلو في البناء على غير أساس متين، فكان انهيار البناء آخر الأمر أمراً مقضياً. لذلك كان مقترح كود وتأكيدها أن المرأة لن تستطيع رفع الظلم الواقع عليها اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً إلا برفع القمع المعرفي، وعليه قامت بنقد وتحليل المعرفة التي تشكلت عن النساء وكذلك عملت على نقد وتحليل المنتج النسوي الناتج عن إعادة بناء الإستمولوجيا لتغدو إستمولوجيا نسوية.

لقد مهدت كود لهذا الأساس المتين بتنفيذ الأساسات المعرفية الكلاسيكية لتدعيم موقف الإستمولوجيا النسوية أولاً، ثم عملت - ثانياً - على بناء هذا الأساس بتقوية دعائم الإستمولوجيا النسوية، وذلك بالرد على الانتقادات الموجهة إليها وتدعيم الأجزاء الضعيفة فيها، ولذلك جاءت إسهامات كود الأكثر تميزاً وجذرية في النقاط التالية:

1- الأهمية المعرفية لمجلس العارف.

2- العارف رمزياً هو الرجل في التاريخ الفلسفي.

3- إعادة بناء النسوية المعرفية.

4- الحاجة إلى حساسية وفهم أكبر تجاه التعقيد والتنوع في محتوى وفرص المعرفة.

وقد استطاعت كود إعادة بناء مفهوم النسبوية المعرفية كما استطاعت حل المعضلات البادية في النسبوية الثقافية على المستوى العالمي، وقدمت أطروحات ثورية بمعنى الكلمة، التي تجسدت أشد التجسيد وأروعها في مفهوم النسبوية المقيدة، ذلك الذي يجمع بين كلا النسبويتين: الثقافية والمعرفية، ولكنها تعود بنتائجها إلى الواقع المادي والتاريخي والمجتمعي للظواهر، مما يجعلها حلا ممتازا للعديد من المشكلات التي وقعت فيها النسبوية الثقافية التي قدمتها النسبوية، والتي كما حللت لورين سوف تعمل بشكل متساوٍ مع التيار الذكوري على إرساء قواعد الظلم والقهر للمرأة والمهمشين والبيثة.

ومن ناحية أخرى، فإن عصرنا الحديث ذلك الذي تمخض عن بعض من أكثر الإنجازات العلمية ثورية في التاريخ الإنساني، نجد أن فكرة أن تكون ثمة رؤية واحدة صحيحة عن العالم باتت غير مقبولة، وأصبح المكان يتسع أكثر لأن تكون هناك رؤى جديدة ومتنوعة ومختلفة، وهذه الرؤى لن تنصف المرأة فقط وإنما الإنسانية كاملة، فالنسبوية جاءت كرسالة سلام للعالم، أو على أقل تقدير - كما قال فيرآبند - يكفي أنها ضد الطغيان الفكري الذي يرى أن رؤيته هو لهي الرؤية الوحيدة الصحيحة والثابتة.

والطغيان الفكري هذا مما يرسى قواعد الإمبريالية والاستعمار، لذلك قاومت كود كل الدعاوى المناهضة للنسبوية، وحاولت بطرحها الثوري أن تثبت أن النسبوية ضرورة وأن مناهضتها يعني التمهيد للاستعمار، فهي الشوكة القوية في حلق الإمبريالية والتي لا يستطيع الفكر الإمبريالي التخلص منها. ويكفي أن تنظر إلى قضايا العالم العربي وما يحدث فيه علنا من استعمار للأرض والفكر والعقول، ويأتي كل ذلك من منطلق أن الأمة المستعمرة ترى في نفسها المخلص والمنقذ من الجهل والضللال للمجتمعات الفقيرة علما وثقافة كما تدعي. ولكن ماذا لو أخذت النسبوية المقيدة بشكلها المعرفي والثقافي بعين الاعتبار وموضع التطبيق؟ استنتاجا من رؤية كود، لن يجد المستعمر تبريرا لما يدعي، كما سوف يجد المستعمر أن لديه الوعي الذي يساعده على فهم أوضاعه جيدا والتعامل معها وعدم الركون لأصحاب الشعارات الرنانة خاطفة النظر والعقل، مما يؤكد لنا الأهمية

الحاسمة للنسبوية بصورتها المطروحة من قبل كود والتي سوف تخلق مناخا من الحوار والحرية بين الرجل والمرأة والدول المتقدمة والدول المتخلفة والبشر بينهم البعض والبشر والبيئة ومن ثم الكوكب بأكمله.

وقد تناولت لورين جملة من القضايا البالغة الأهمية، مثل العارف في التاريخ الفلسفي، والموضوعية والنزاهة، وكذلك قضايا البيئة والتغيرات المناخية، كل ذلك وقضايا أخرى تناولتها بطريقة جديدة ومبتكرة، وذلك عن طريق فحص الأساس المعرفي<sup>(1)</sup> الذي كَوّن هذه المفاهيم، واستطاعت كود أن تثبت فساد هذه الركائز ومن ثم تفكيك مثل هذه المفاهيم وإعادة بناءها بشكل سليم.

ومما تطرقت إليه كود أيضا موضوع المجتمع المعرفي<sup>(2)</sup>، ذلك الذي يقوم على التمايز الجنسي والعرقى والطبقي بشكل خفي لا يظهر إلا المدقق، كما فككت كود سلطة الخبراء

(1) هذه النقطة بالغة الأهمية؛ فامتلاكها يمكننا من حل الكثير من المعضلات الفكرية التي تقف حائط سد وراء فهمنا ووعينا بها، وكما طبقتها كود على قضايا المناخ وبيئت كيف تنقسم الآراء بين منكرين لوجود التغيرات المناخية ومؤيدين لوجود هذ التغيرات، وكل منهما يقف على مررات ومسوغات مقبولة منطقيًا، وتظهر للجميع أنهم على صواب، مما يجعلنا نقف حائرين تجاه اتخاذ القرار المناسب. استطاعت كود - وبرؤية ثاقبة - تحليل الأساس المعرفي لهذه المعتقدات، ومن ثم إمكان الحكم بسهولة بعدها، فبدلا عن أن تصب همها واهتمامها على المعرفة المنتجة وتحتاج في نتاجها، تعود إلى مراحل تكوينها لتكشف ما بها من خلل، ألا يساهم هذا المنهج بشكل كبير في منطقة الكثير من الأمور الغير منطقية لدينا في المجتمع المصري؟ فلو تحدثت الباحثة عن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الظالمة للمرأة وهي ذات قبول مجتمعي مسلم به في ذات الوقت، ألا يمكن من خلال البحث والتحري في الأصول والجذور ومراحل التكوين تبيان مدى سذاجة هذه المعتقدات الفكرية للوعي الجمعي، ومن ثم تغيير الصورة الحالية بدلا عن الشعارات الرنانة - المنطلقة من أبواق الحركات النسائية التحررية - بأن هذا ظلم وهذا غير عادل مما يسمعه المجتمع من الأذن اليمنى ليخرجه من الأخرى اليسرى وينظر إليهن على أنهم مجموعة من المهرطقات؟

(2) المجتمع المعرفي لدينا يقوم على فكر المؤسسات، وهذه المؤسسات تقوم على التمايز الجنسي الغير معلن فقط من أجل تجميل الصورة العامة، فسوف تجد في الجامعات مثلا يتم التفاخر بكون أنه يتم تعيين العديداً في مناصب إدارية وعلمية وكيف أنهم يعملن في بيئة تظللها المساواة، ولكن كيف ذلك والمجتمع يتفاخر بكونه يعطيهم حقهن الطبيعي؟ إذن فهو يرى أن هذا غير طبيعي وإنما هو تفضل منه، وامتيازات تقدم للمرأة بداخله، لا انطلاقاً من أن هذا هو الطبيعي والمشاركة بين الجنسين شيئاً طبيعياً وليس امتيازاً.

المعرفين الذين تتحكم بهم مصالح مكتسبة خارجية تحيد بهم عن الحقيقة للكسب المادي. لذلك تعمل كود على إعادة بناء نظرية في المعرفة تضع في الاعتبار خبرة المرأة والآخر المهمش، كما تضع على العارف صوب المعرفة التي ينتجها مسؤولية من شقين: شق معرفي وآخر أخلاقي. وربطت كود كذلك بين القيم والمعرفة، وبينت كيف أنه لا يمكن تحييد القيم بإزاء المعرفة، وإنما ينبغي لها أن تكون متضمنة في المعرفة، ومن ثم تكون لدينا رؤى متعددة صوب العالم أكثر عدلا وأكثر مصداقية.

ومن هنا يمكننا أن نصنع عالما أكثر عدلا للنساء والطبيعة والبشرية بأكملها، ومن هنا أيضا تستطيع المرأة أن تحلل الأساس المعرفي الذي يقف وراء الممارسات الظالمة في حقها على كافة المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتدافع وترد وتبني من جديد بشكل مسؤول وواعي.

وقد قدمت كود أيضا تحليلات مبتكرة لبعض الموضوعات المعرفية التي تفتح بابا جديداً ومبتكراً لإعادة البحث والتحري، فنجد منها مسألة الإدراك البشري والخيال، واستعانت بتصوير كانط عن التركيب الإبداعي للخيال لتصل من خلاله كيف أن للخيال دور مهم وفعال في البناء المعرفي، وكيف أن الإدراك البشري مختلف ومتنوع ومعقد وليس بالصورة البسيطة الساذجة التي يعرض لها الاتجاه الإستمولوجي السائد، وليس هذا فقط بل ويضع له حدودا وضوابط أيضا، بينما تدعو كود إلى مد حدود الخيال لا تقييده.

وتناولت كود أيضا طبيعة المجتمع المعرفي وآليات عمله، وهنا نقطة مهمة للغاية ينبغي الوقوف عندها، وهي الخبراء المعرفين الذين يكتسبون المصداقية والثوقية فقط من اللقب، أليست آراؤهم في حاجة إلى فحص وتمحيص؟ وتضرب كود مثلا ذكيا بالخاصين على جائزة نوبل، وتوضح من خلاله كيف ينظر إليهم المجتمع وكيف يحترمهم ويجل كل ما يأتون به من آراء دون فحصها فقط لأنهم مصدر ثقة، وهذا غير صحيح؛ لأن الفرد تتغير أفكاره ومعارفه بمرور الوقت وكذلك رؤيته وتفسيره لمواقف معينة، مما يعني أنه يلزم مراجعتها وعدم القبول بها من باب أنه شخصية مرموقة. وقد أكد فير أبند على ذلك

بمثال مثير ومضحك فيقول إنه شاهد في برنامج مجموعة من العلماء الحاصلين على جوائز نوبل ينددون ويشددون على رفضهم لمجال التنجيم، وحينما سئل أحدهم ماذا يعرف عن التنجيم؟ قال لا أعرف عنه شيئا، فكيف يحكم بالرفض على شيء هو لا يعرفه أصلا بغض النظر عن كون هذا الشيء صحيح أو خاطئ؟<sup>(1)</sup>

إن نظرية المعرفة، وبحسب كود، وبعبارة بالغة التركيز والتكثيف لمفهوم النسبوية، إنما تقوم على وضع مخطط لفهم الواقع وفهم العالم المحيط بنا، وهذا الفهم يتوقف على الوعي، وهذا الوعي فردي متغير ومتعدد ومتنوع وذو حساسية كبيرة، ومن ثم لا يمكننا بأي حال من الأحوال أن نضع مخططا واحدا وطريقا واحدا، وإنما عدة طرق وعدة مخططات للاسترشاد بها فقط، ومن ثم فنحن بحاجة إلى أن تكون النسبوية سمة أساسية لنظرية المعرفة.

### نحو رؤية فلسفية وحل جذري لأزمة المرأة المعرفية

إنه إذا كان تيار الإستمولوجيا، ومنذ كانط، ثم ومع ثورقي الفيزياء العملاقتين، نعني النسبية والكوانتم، وكذلك ثورة اللا-اكتمال في الرياضيات التي فجرتها مبرهنتي كورت جودل K. Godel (1906 - 1978) والتي إنما انبثقتا عن برينكييا راسل - وايتهد، وما نجم عن هذه الثورات الثلاث من هزات عنيفة عميقة شرخت كبرياء العقل الإنساني، ذلك الذي أرادته الحداثة وما قبل الحداثة وصولا بالجذور إلى بدايات الفلسفة اليونانية، أرادته أن يكون شامخا عملاقا رهيبا مهيبا أمام الواقع والوقائع، سيدا عليهما لا مسودا منهما. ثم ما أعقب هذه الثورات الثلاث العملاقة من اندفاع هادر لتيار الإستمولوجيا المعاصر مع توماس كون ومن جاء بعده من فلاسفة العلم والإستمولوجيين الثوريين نحو أبعاد أنطولوجية وميتافيزيقية من شأنها إعادة اللحمة إلى الإستمولوجيا والأنطولوجيا اللتان تم الفصل والتمييز بحزم بينهما تعسفا واعتباطا. وقد عرفنا خلال صفحات البحث أنه بعد ذلك قد أعادت النسبوية اللحمة بين الإستمولوجيا والإكسيولوجيا.

(1) بول فيرابند، ثلاث محاورات في المعرفة، مرجع سابق، ص 195 - 197.

نقول إنه إذا كان تيار الإستمولوجيا المعاصرة هذا يجرفنا رغما عنا ليقذف بنا في غمار محيط الميتافيزيقا اللانهائي، وبحيث تكون الإستمولوجيا عند المصب أقرب إلى الأنطولوجيا<sup>(1)</sup> أو هي في حالة من التماهي معها كما يتماهى الماء العذب والماء المالح عند المصب حيث ملتقى النهر والبحر... حيث التقاء الإستمولوجيا والأنطولوجيا. إنه إذ ذاك، جاز لنا أن نرى طبيعة المعرفة عند المرأة في إطار من تصور كلي للوجود. ومتى كانت الفلسفة شيئاً سوى بحث في الكليات!

ولتساءل بداية: ما هي آليات المعرفة عند الإنسان عامة؟ أو قل: كيف يكون الإنسان رؤية عن العالم؟

إننا مهما نعدد: الحدس، الخيال، التجربة الحسية... إلخ، فإننا في النهاية سوف ننتهي إلى أن هذه الأدوات حين تبلور الرؤية فإنها إنما تبلورها في العقل. ولكن ما العقل؟ إنه ليس بالسؤال السهل، ولا حتى بالمتوسط السهولة، وإنما هو من بين أصعب الأسئلة

(1) ذلك أن الثورات العلمية التي دفعت بتيار الإستمولوجيا إلى هذا النحو إنما نشبت في حقلين ذوا مغزى ودلالة بالعين: حقلي الفيزياء والرياضيات، أي حقل الواقع الحسي المشاهد الملموس المعيش (الفيزياء)، وكذلك آخر قلاع اليقين حيث اللزوم والضرورة والبداهة والاتساق (الرياضيات). أي في المجمل: الثورات التي نشبت في مجال البحث اللذان يتناولان أكثر الأشياء الوجدانية بداهة وبعدا عن التشكيك أو الفحص. وإن البعض ليخطئ الخطأ كله إذ يظن أن الأزمة الإستمولوجية التي خلفتها هذه الثورات إنما تتمثل في محض أزمتان في طبيعة المناهج المستخدمة أو الفروض المنطلق عنها أو مجرد تغير في تصوراتنا عن العالم، وإنما تكمن الأزمة بحق، وبحسب ما نرى، في الإجابة عن تساؤلات هي الأكثر جوهرية وعمقا من بين تساؤلات الوجود بأسره: أي واقع هذا الذي نرى ونلمس ونحس؟ هل حقا هذا الذي نشهده هو الواقع كما هو أم أن الواقع في ذاته إنما هو مما يعز علينا استكناها (مما يعني عودة للمربع صفر... المثالية)؟ ما هي طبيعة الواقع حقا؟ ثم ما هذا العقل الذي ظللنا قرونا وأحقابا نعهده إما سلة فارغة أو صفحة بيضاء تُصَب فيها الحقائق صباً؟ ما هي حدود تدخله في صياغة الحقيقة أو الواقع لنا؟ ما العقل بحق، والذي ظللنا نظنه يصدر عن منطق ورياضيات لا يأتيهما الباطل من بين يديهما ولا من خلفهما؟!

تلك هي التساؤلات - وبحسب تصورنا - الأكثر جذرية على الإطلاق، والتي قذفتها هذه الثورات العلمية الثلاث في رحم الإستمولوجيا المعاصرة، لتتمخض هذه الأخيرة عن أخت جديدة لفلسفة العلم تحلّف مكانها في مركز وقلب الاهتمام على عرش الفلسفة الراهنة: فلسفة العقل، والتي بدورها تمثل المساحة الحدودية التماهية بين الإستمولوجيا والأنطولوجيا.

المطروحة على الساحة العلمية والفلسفية في اللحظة الراهنة، إن لم يكن أصعبها على الإطلاق. ولكننا لسنا نريد هنا أن نضع تنظيراً دقيقاً للعقل، وإنما نريد فقط أن نرسم له صورة تمثيلية «كاركاتيرية» متخيلة مستمدة من سلوكه في هذا العالم كما أنها مستمدة من مجموعة من العلاقات بين العقل والعالم. وعليه قد يكون بالإمكان تبيان طرق المرأة في المعرفة.

إننا، وبدون تكلف صخب الاستدلالات والبرهانات، نستطيع أن نرى العقل عبارة عن بنية، وحدة جشططية، وهو نموذج موسع من طبيعة الإدراك كما شرحتها المدرسة الجشططية، تلك التي قالت بأننا حين ندرك الأشياء فإننا ندركها في صورة وحدات كلية مكونة من عناصر يتم الربط بينها وإغلاقها لتعطي نمطاً أو صيغة يدركها العقل في صورة وحدة لا تنحل إلى عناصرها الأولية. وعلى هذا النحو فإن العقل ذاته عبارة عن وحدة كبرى مكونة من وحدات أصغر فأصغر إلى عناصر أولية هي ما تأتينا به الحواس مباشرة منذ الطفولة، ولكننا لم نكن ندركها لأنها لازالت تتكامل وتتشكل لتكون وحدات أكبر فأكثر لتبني العقل ذاته، ومن ثم لتتم إدراكها في مراحل لاحقة من تطور الطفل في أشهره الأولى في الحياة؛ فالإدراك لا يتم إلا من خلال وحدات جشططية.

وكذلك الحياة ذاتها، فالجسد الحي عبارة عن وحدة فسيولوجية لا تنحل إلى أجهزة وأعضاء وأنسجة وخلايا، وإنما الكل العضوي يشترك في أداء وظيفة العضو الواحد، والعضو الواحد يؤدي وظيفته من أجل الكل العضوي.

وكذلك البيئة، فهي وحدة بيئية تعتمد عناصرها على بعضها البعض اعتماداً حيوياً، بحيث يؤدي إلغاء أحد عناصر البيئة إلى خلل المنظومة البيئية برمتها، أو إعادة تشكيلها من جديد، تماماً كما يعاود الجرح الالتئام... وهكذا، وما يدرينا بحال الطبيعة والكون كله، لربما تكشف الأيام عن وحدة الوجود على غرار الفلسفات الشرق آسيوية والهندية بالأخص، وكذلك الرؤى الصوفية.

لكن ما يعيننا هنا أن العقل بهذا المعنى، والذي هو وعاء المعرفة، ليس شيئاً أكثر من وحدة عضوية معقدة. هو يختلف عن الطبيعة التي أنشأته اختلافاً في الدرجة

لا في النوع، أي في درجة تعقيد بنيته، فهو تراتب في البنى من الأشمل والأبسط إلى الأضيق والأعقد. وهو من التعقيد بحيث استطاع أن ينشق عن الطبيعة الأم التي أنشأته وبدلاً من أن يعمل معها في ذات الاتجاه راح يعمل ضدها... إنه كما السرطان في الجسد الحي، يتطور عن الجسد وهو من ذات المنظومة والبنية، ثم يعمل ضده، غير دارٍ بأنه إنما يفنى ما ينشأ عليه، أي يعمل على هلاك نفسه.

ولما كان الاختلاف هو اختلاف في الدرجة لا في النوع، فإن ذلك قد يعني أن الوجود بأسره إنما ينطوي على عقل كلي أكثر شمولاً وسعة بشكل تحجفه المقارنة مع العقل، غير أن هذا الأضيق والأكثر تعقيداً (العقل) هو الأوضح أثراً لأنه هو الأسرع مضاءً والأظهر لحواسنا المتبصرة آثاراً.

ومما قد تفيده هذه النظرة، أن عقل المرأة، ذلك الذي تحمل المتمحلون لإظهاره كمساوٍ لعقل الرجل، إنما هو في حقيقة الأمر ليس بالمساوي لعقل الرجل، بل هو أقل تعقيداً، أكثر بساطة، أكثر سعة وشمولاً؛ لأنه متجه نحو الطبيعة أكثر، مما يعني أنه أقل فاعلية معرفية بالمعنى المتعارف عليه.

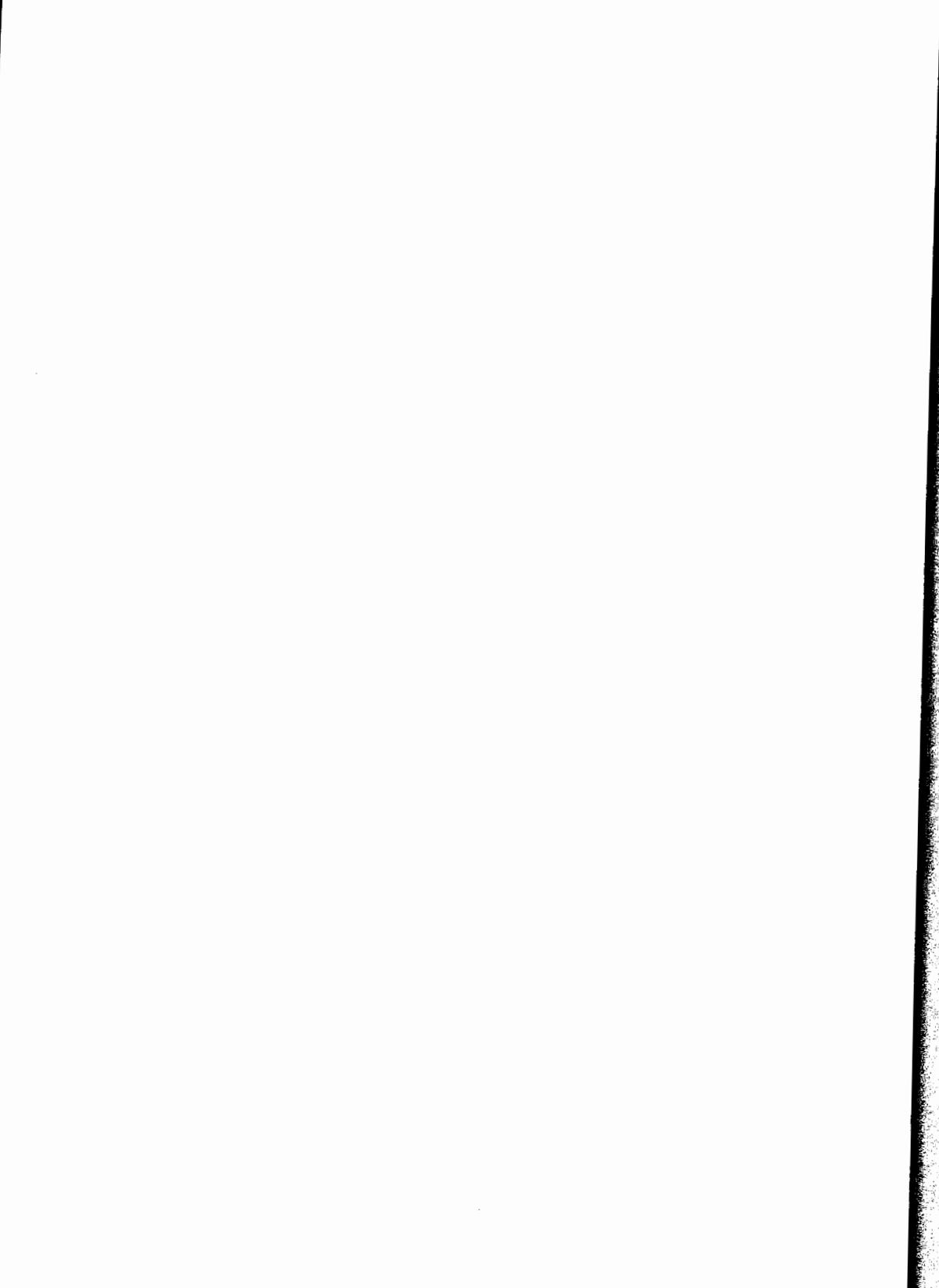
وعليه فقد تكون للمرأة وسائل معرفة كالحدس مثلاً، لا تتوفر للرجل إلا قليلاً، وذلك كما ذهب فيرآبند، وكما أكدت عليه كود بأنه، أي الحدس، مصدر معرفي مهم رغم صعوبة إثبات ذلك علمياً، وتنتج هذه الوسائل معرفة أقل فاعلية، ولكنها أكثر حكمة. فالمعرفة على النحو الذي أرساه العلم إنما هي معرفة منتجة وفاعلة بحق، ولتضخم الصالح الإنسان بصدق، ولكن الورم السرطاني أيضاً يتضخم لصالحه ولكن لإفناء الجسد الإنساني الذي يعيش عليه هذا الورم في النهاية. كذلك هو حال العلم الذي نفع الإنسان كثيراً لكنه أضر بالطبيعة التي إنما تطفل عليها هذا الإنسان ويكاد الآن أن يقضي عليها من فرط استغلاله ومن مضاء سلاحه في هذا التطفل والاستغلال... العلم.

ويبدو أن أزمة السعي النسوي لإثبات الأهلية المعرفية للمرأة إنما مردها إلى هذه النزعة الإنسانية العامة البغيضة في تقييم وتصنيف كل شيء. فلما راح يصنف ويقيم العارفين

وأهليتهم المعرفية قيم ذلك على أساس الأكثر إنتاجا للمعرفة التي تنفع البشرية. فترتب على هذا التقييم تراتب وتفاوت في الدرجات بين وعي المرأة ووعي الرجل؛ الأمر الذي أدى إلى تراتب في الأولوية والقيمة الجوهرية تضع الرجل في المرتبة الأعلى من المرأة، وما ذلك إلا لتفوقه معرفيا. وليت أولئك وهؤلاء يدركون بعمق أن هذه التقييمات بريئة منها طبيعة الأشياء، وإنما هي من نتاجات هذا العقل الذي ما عربد في شيء إلا أفسد فيه بقدر ما أصلح... حتى عندما يريد أن يقيم الأشياء!

وبعد، نريد أن ننهي هذه السطور برجاء أن تكون الإنسانية أكثر حكمة، مما يعني أن تكون أقل انجرافا وإذعانا لشهوة التقييم والتصنيف، كما نريد أن نقدم طرحا مفاده أنه حقا وصدقا قد تكون المرأة أقل كفاءة إنتاجية للمعرفة من الرجل، على ألا يحيلنا ذلك إلى وضعها في مرتبة دون الرجل، بل إن كان ولا بد من التقييم فإن العكس هو الصحيح، فهي حين تنصرف بعض قواها الأكثر تعقيدا (والمتمثلة في العقل) فهي تنصرف إلى قوى أقل تعقيدا وأكثر اتجاهها نحو الطبيعة، وهذه القوى تتمثل في إيهاب الحياة<sup>(1)</sup>، فهو الاتزان الذي يبدو أنه أساسا للوجود بأسره: لكل فعل رد فعل. يؤخذ من قوى إيهاب المعرفة ليوضع في قوى إيهاب الحياة.

(1) الحياة، تلك المعجزة التي أذهلت الإنسان الأول، ذلك الذي كان من فرط حساسيته تذهله ظواهر الطبيعة جميعا لخوضه حديثا تجربة الوجود الواعي، فراح لهذا الذهول يقدس معجزة انبثاق الحياة (الولادة) والتي هي خليفة حقا بالتقديس، ويقدم كذلك ما ظنه علتها (دم الحيض عند المرأة). ومن ثم راح يقدس المرأة (واهب الحياة) ويرفعها إلى مصاف الآلهة في كثير من الحضارات القديمة، حتى لترى آثار الحضارات القديمة وقد جعلت أكثر ألهتها إناثا. ولكن لما تقدمت الحضارة بالإنسان شيئا، ومع استفاقة من غمرة هذا الذهول وهذه الدهشة، ومع عوامل كثيرة أخرى من بينها ارتفاع قيمة العقل والمعرفة، راحت هذه القداسة تزول عن المرأة وعن دمها الذي نزل بدوره من ذرى القداسة إلى ثرى الدناسة! واعتاد الإنسان على هذه المعجزة (إيهاب الحياة) حتى لمن فرط هذا الاعتياد عده من أمور الحياة الرتيبة التي تطلق المرأة مثلا في مجتمعاتنا لأنها لم تفعل هذا الأمر البسيط الذي تفعله جميع النساء... يا لسعة البون!



## المصادر والمراجع

### مؤلفات لورين كود:

#### أولاً: الكتب:

- 1- Code, Lorraine, Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location, Oxford University Press, 2006.
- 2- \_\_\_\_\_, Rhetorical Spaces: Essays on (Gendered) Locations. Rutledge, 1995.
- 3- \_\_\_\_\_, What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge, Cornell University Press, 1991.
- 4- \_\_\_\_\_, Epistemic Responsibility, Brown University Press, 1987.
- 5- \_\_\_\_\_, Experience, knowledge, and risibility, In Marwenna, Griffiths and Margaret witford feminist perspective in philosophy, Rutledge University press London, 1988.
- 6- \_\_\_\_\_, More Than Words Can Say, McClelland & Stewart, April 1990.
- 7- \_\_\_\_\_, Encyclopedia of Feminist Theories, Rutledge, London and New York, 2000.

#### ثانياً: دراسات:

- 1- Code, Lorraine, «What is Natural about Naturalized Epistemology?» American Philosophical Quarterly, vol. 33, no. 1, pp. 1 - 22 (1996).
- 2- \_\_\_\_\_, COLLINGWOOD: A PHILOSOPHER OF AMBIVALENCE, History of Philosophy Quarterly, Vol. 3, No. 1 (Jan., 1986), pp. 107 - 121.
- 3- \_\_\_\_\_, FATHER AND SON: A CASE STUDY IN EPISTEMIC RESPONSIBILITY, The Monist, Vol. 66, No. 2, Integrity and Purity in Art and Morals (APRIL, 1983), pp.268 - 282.

- 4- \_\_\_\_\_, Flourishing, Ethics and the Environment, Vol. 4, No. 1 (Spring, 1999), pp. 63 - 72.
- 5- \_\_\_\_\_, How to Think Globally: Stretching the Limits of Imagination, Hypatia, Vol. 13, No. 2, Border Crossings: Multicultural and Postcolonial Feminist Challenges to Philosophy (Part 1) (Spring, 1998), pp. 73 - 85.
- 6- \_\_\_\_\_, Narratives of Responsibility and Agency: Reading Margaret Walker's Moral Understandings, Hypatia, Vol. 17, No. 1 (Winter, 2002), pp. 156 - 173.
- 7- \_\_\_\_\_, Representative Practices: Peirce, Pragmatism, and Feminist Epistemology by Kory Spencer Sorrell, Transactions of the Charles S. Peirce Society, Vol. 42, No. 1 (Winter, 2006), pp. 154 - 158.
- 8- \_\_\_\_\_, 'Toward a 'Responsibilist' Epistemology, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 45, No. 1 (Sep., 1984), pp. 29 - 50.
- 9- \_\_\_\_\_, Responsibility and Rhetoric, Hypatia, Vol. 9, No. 1 (Winter, 1994), pp. 1 - 20.
- 10- \_\_\_\_\_, Responsibility and the Epistemic Community: Woman's Place, Vol. 50, No. 3, Women and Morality (AUTUMN 1983), pp. 537 - 555.
- 11- \_\_\_\_\_, Skepticism and the Lure of Ambiguity, Hypatia, Vol. 21, No. 3, Feminist Epistemologies of Ignorance (Summer, 2006), pp. 222 - 228.
- 12- Code.L. How Do We Know? Questions Of Method In Feminist Practice In: Changing Methods, Feminists Transforming Practice, Burt.S. And Code.L. (ed), University of Toronto Press, 1995. P13 - P44.
- 13- Code, L., 2013. Doubt and Denial: Epistemic Responsibility Meets Climate Change Skepticism. Oñati Socio - Legal Series [online], 3 (5), 838- 853, P841.

## المراجع الإنجليزية

أولاً: الكتب:

- 1- Alcoff, Linda Martín and Potter, Elizabeth (eds.) Feminist Epistemologies, (New York: Routledge, 1993).

- 2- Alcoff, Linda Martín, *Real Knowing* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996).
- 3- Bordo, Susan, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, (Albany: SUNY Press, 1990).
- 4- Gilligan, Carol, *In a Different Voice*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).
- 5- Haraway, Donna, «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective» *Feminist Studies* 14, 575 - 99 (1988).
- 6- Haraway, Donna, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York: Routledge, 1989).
- 7- Harding, Sandra, *The Science Question in Feminism*, (Ithaca: Cornell University Press, 1986).
- 8- Harding, Sandra, *Whose Science? Whose Knowledge?* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).
- 9- Stanley, Liz and Sue Wise, 1983, *Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research*, London: Routledge and Kegan Paul.
- 10- Wylie, Alison, 1996, «The Constitution of Archaeological Evidence: Gender Politics and Science», in *The Disunity of Science*, P. Galison and D. Stump, (eds.), Stanford: Stanford University Press.
- 11- Nancy Tuana, *What Is Feminist Philosophy?* In: George Yancy, *Philosophy in Multiple Voices*, Rowman & Littlefield Publisher, USA, 2007, P21 - P28. P21.
- 12- Janet A. Kourany, *Philosophy of Science after Feminism*, Oxford University Press, New York, 2010.

### ثانياً: المقالات:

- 1- Code.L. *How Do We Know? Questions Of Method In Feminist Practice In: Changing Methods, Feminists Transforming Practice*, Burt.S. And Code.L. (ed), University of Toronto Press, 1995. P19 - P20.

- 2- Sandra Burt; Lorraine Code; Lindsay Dorney Labour, Changing Patterns: Women in Canada, / *Le Travail*, Vol. 25 (Spring, 1990), pp. 313 - 314.
- 3- Harry Redner, Review, Epistemic Responsibility by Lorraine Code, *The Review of Metaphysics*, Vol. 42, No. 1 (Sep., 1988), pp. 134 - 135.
- 4- Susan Haack , Review, Epistemic Responsibility by Lorraine Code, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 21, No. 1 (Mar., 1991), pp. 91 - 107.
- 5- Laura Sells, Review, *Feminist Epistemology: Rethinking the Dualisms of Atomic Knowledge What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge by Lorraine Code; Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives by Sandra Harding; Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism by Susan Hekman*, *Hypatia*, Vol. 8, No. 3 (Summer, 1993), pp. 202 - 210.
- 6- Naomi Scheman, Review, *How to Question Authority What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge by Lorraine Code; Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives by Sandra Harding*, *The Women's Review of Books*, Vol. 9, No. 3 (Dec., 1991), pp. 19 - 20.
- 7- Thomas W. Coope , Review, *Lorraine Code's Epistemic Responsibility, Journalism, and the Charles Stuart Case*, *Business & Professional Ethics Journal*, Vol. 12, No. 3 (Fall 1993), pp. 83 - 106.
- 8- Miranda Fricker, Review, *Rhetorical Spaces: Essays on Gendered Locations by Lorraine Code*, *Mind, New Series*, Vol. 108, No. 429 (Jan., 1999), pp. 157 - 159.
- 9- Lynn Hankinson Nelson, Review, *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge by Lorraine Code*, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 24, No. 2 (Jun., 1994), pp. 295 - 326.
- 10- Helen E. Longino, Review, *What Can She Know?: Feminist Theory and the Construction of Knowledge by Lorraine Code*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, No. 2 (Jun., 1994), pp. 495 - 496.

- 11- Harding.S. Is there a feminist method? In: Harding.S.(ed) Feminism and Methodology: Social Science Issues, Indiana University Press,P1 - P14.

### ثالثا: الدراسات:

- 1- BRENDA O'NEILL, Feminist Methodology In: Code.L. Encyclopedia of feminist theories.
- 2- BRINDA J.MEHTA, postcolonial feminism, In: Code.L.(ed) Encyclopedia of feminist theories, Routledge, London, New York,2000.
- 3- Code, Lorraine, Contextualism, In: Encyclopedia of feminist theories.
- 4- Code, Lorraine, Autonomy, In : Encyclopedia of feminist theories.
- 5- Code, Lorraine, Epistemology, Feminist, In: Encyclopedia of feminist theories.
- 6- Code.L. Alterity, In Encyclopedia of feminist theories.
- 7- Code.L. Perspectivism , In: Encyclopedia of feminist theories.
- 8- Emrys Westacott, Relativism, Internet Encyclopedia of Philosophy, Alfred University, U. S. A.
- 9- Eric Oberheim, Paul Hoyningen - Huene, The Incommensurability of Scientific Theories, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Wed Feb 25, 2009; substantive revision Tue Mar 5, 2013.
- 10- Goethe's Color Theory, Color Vision And Art, webexhibits.
- 11- JOYCE TREBILCOT, consciousness - raising, In: Encyclopedia of feminist theories.
- 12- Kathrin Hönig. Relativism or Anti - Anti - Relativism? Epistemological and Rhetorical Moves in Feminist Epistemology and Philosophy of Science. European Journal of Women's Studies, SAGE Publications (UK and US), 2005, 12 (4), pp.407 - 419.
- 13- LISA M.HELDKE, Cross - Cultural Analysis, In: Encyclopedia of feminist theories.
- 14- Margaret Kohn, Kavita Reddy, Colonialism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford University, 2017.

- 15- Maria Baghramian and J. Adam Carter, Relativism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, published Fri Sep 11, 2015.
- 16- Maria Baghramian, J. Adam Carter, Relativism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Fri Sep 11, 2015.
- 17- Marianne Janack, Feminist Epistemology, in «Internet encyclopedia of philosophy.
- 18- Medically Reviewed by Deborah Weatherspoon, PhD, RN, CRNA, COI on January 18, 2017 — Written by Ann Pietrangelo.

#### رابعاً: مواقع الكترونية:

1. Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.iep.utm.edu/>
2. The Stanford Encyclopedia of Philosophy <https://plato.stanford.edu/index.html>
3. Oxford Bibliographies, <http://www.oxfordbibliographies.com/>
4. Encyclopedia.com, <http://www.encyclopedia.com/>
5. Routledge Encyclopedia of Philosophy, <https://www.rep.routledge.com/>

#### المراجع العربية

- 1- إدورد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان.
- 2- إسرائيل شفلر، عوالم الصدق: نحو فلسفة للمعرفة، ترجمة وتقديم فاطمة إسماعيل، مراجعة مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 2235، ط1، 2015.
- 3- أفلاطون، ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب.
- 4- ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 38، ط1، 1997.
- 5- ألبرت أينشتين، النسبية: النظرية الخاصة والعامة، ترجمة رمسيس شحاتة، مراجعة محمد مرسي، تقديم عطية عشور، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 2828، 2009.

- 6- أليكس روزنبرج، فلسفة العلم: مقدمة معاصرة، ترجمة أحمد عبد الله وفتح الله الشيخ، راجعه وشارك في الترجمة نزار عبد الله، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 1693، ط1، 2011.
- 7- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، دار الفردوس للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط8، 2004.
- 8- أنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، سوريا، 2007.
- 9- أوما ناريان وساندرا هاردينج، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري نسوي، ترجمة يمى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جزآن عدد 395 ديسمبر 2012.
- 10- إيمي. إس. وارتون، علم اجتماع النوع: مقدمة في النظرية والبحث، ترجمة هاني خميس، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 2429، ط1، 2014.
- 11- أينشتاين: حياته وعالمه، والتر إيزاكسون، الثقافة العلمية، مكتبة الأسرة، 2013م.
- 12- بول فيرابند، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة ودراسة محمد أحمد السيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة عدد 28، القاهرة، 2017.
- 13- بول فيرابند، ضد المنهج، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر، طبعة للطالب، 2005.
- 14- بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، أبريل 2009.
- 15- بيل أشكروفت وآخرون، دراسات مابعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروبي وآخرون، تقديم كرمة سامي، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 1681، ط1، 2010.
- 16- توماس فولجي وآخرون، مستقبل النظام العالمي الجديد: دور المنظمات الدولية، ترجمة

- وتقديم عاطف معتمد وعزت ريان، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 1724، ط1، 2011.
- 17- جان دورمسون، لاشيء تقريباً عن كل شيء تقريباً، ترجمة منار رشدي أنور، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 1395، ط1، 2009.
- 18- جان ماري بيلت، عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، ترجمة السيد محمد عثمان، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 189، سبتمبر 1994.
- 19- جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، 2000.
- 20- جون إليس، ضد التفكيك، ترجمة وتقديم، حسام نايل، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 2064، ط1، 2012.
- 21- جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفي في العالم الواقعي، ترجمة وتقديم صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 1812، ط1، 2011.
- 22- جيل ليوفيتسكي، المرأة الثالثة: ديمومة الأثوي وثورته، ترجمة دينا مندور، مراجعة وتقديم جمال شحيد، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 2112، ط1، 2012.
- 23- خالد قطب، أنسنة العلم، مقال جديد في العقلانية العلمية، نيويورك، القاهرة، ط1، 2018.
- 24- خديجة العريزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيسان للنشر والتوزيع والاعلام، لبنان، يونيو 2005.
- 25- دنكان بريتشارد، ما المعرفة، ترجمة مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ال عدد 404، سبتمبر 2013.
- 26- دونالد جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة حسين علي، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2009.

- 27- ديفيد غلوفر وكورا كابلان، الجنوسة: الجنوسة، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2008.
- 28- رولان أومنيس، فلسفة الكونتم: فهم العلم المعاصر وتأويله، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد350، أبريل 2008.
- 29- زكريا إبراهيم، عبقریات فلسفية، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، 1972.
- 30- ستيف فولر، كون ضد بوبر: الصراع من أجل روح العلم، ترجمة نجيب الحصادي، المركز القومي للترجمة، العدد 2034، الطبعة الأولى، 2012، القاهرة.
- 31- سكوت ل. مونتمغري، هل يحتاج العلم إلى لغة عالمية؟: اللغة الإنجليزية ومستقبل البحث العلمي، ترجمة فؤاد عبد المطلب، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد419، ديسمبر 2014.
- 32- سيمون دي بفوار، الجنس الآخر، ترجمة لجنة من أساتذة الجامعة.
- 33- شارلين ناجي هيسي - باير باتريشا لينا ليفي، مدخل إلى البحث النسوي ممارسة وتطبيقاً، ترجمة هالة كمال، المركز القومي للترجمة، العدد 2356، الطبعة الأولى، 2015.
- 34- عزيزة بدر، استعمارية المعرفة: قصة أخرى للعلم الحديث، المجمع الثقافي المصري، جسور للنشر والتوزيع والترجمة، 2016.
- 35- علي عبود المحمدي (محرر)، الفلسفة والنسوية، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، دار الأمان، الرباط، ط1، 2013.
- 36- غريتا غارد - لوري غروين، النسوية الإيكولوجية نحو عدالة عالمية وصحة كوكبية، ترجمة عزة حسونة، موقع معابر.
- 37- مايكل زيمر مان (محرر)، الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ترجمة معين شفيق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة العدد 332، الجزء الأول، أكتوبر 2006.

- 38- حسين فهميم، قصة الأنتروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 98، فبراير 1986م.
- 39- كارلو روفيلي، العلم ليس غرضه اليقين، ترجمة محمد السيد، (مخطوطة بقلم المترجم).
- 40- مات ريديلي، الطبع عبر التطبع: الجينات والخبرة وما يجعلنا آدميين، ترجمة عصام عبد الرؤوف ومحمد إبراهيم، مراجعة عاطف يوسف، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 2162، ط1، 2013.
- 41- مراد وهبه، المعجم الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2016.
- 42- ميليسا هاينز، جنوسة الدماغ، ترجمة ليلي الموسوي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 353، يوليو 2008.
- 43- وليم جيمس إيرل، مدخل إلى الفلسفة، عادل مصطفى، مراجعة يمى طريف الخولي، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011.
- 44- يمى الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول - الحصاد - الآفاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 264، ديسمبر 2000.
- 45- يمى الخولي، نحو توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي. رؤية فلسفية، في قضايا فكرية، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد 43، العدد 2، (أكتوبر - ديسمبر) 2014، ص 119 - ص 178.
- 46- يمى طريف الخولي، الحرية الإنسانية والعلم: مشكلة فلسفية، نيوبوك للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2016.
- 47- سماح عبد الله محمد إسماعيل، فلسفة العلم عند ساندر هاردنج: دراسة في تأثير ما بعد الاستعمارية على الميثودولوجيا النسوية، اطروحة (ماجستير) - جامعة القاهرة كلية الآداب - قسم الفلسفة، 2012.

## المصطلحات

Absolutism	المطلقية
Autonomy	الاستقلال الذاتي
Anarchism	الفوضوية
Colonialism	الاستعمارية
Conceptual Relativism	النسبوية المفاهيمية
Consciousness - raising	تصعيد الوعي
Contextualism	السياقية
Culture Relativism	النسبوية الثقافية
Epistemic Relativism	النسبوية المعرفية
Femininity	الأنوثة
Feminist Epistemology	الإبستمولوجيا النسوية
Feminist Methodology	الميثودولوجيا النسوية
Gender	الجنوسة/ الجنوسة
Imagined communities	المجتمعات المتخيلة
Imperialism	الإمبريالية
Incommensurability	اللامقايسة
Inter - subjectivity	المشترك بين الذات/ بين ذاتية
Mitigated Relativism	النسبوية المقيدة
Moral Epistemology	الإبستمولوجيا الأخلاقية
Moral Relativism	النسبوية الأخلاقية

Naturalistic	النظرة الطبيعية
Naturalistic Epistemology	الإبستمولوجيا الطبيعية
Objectivity	الموضوعية
Perspectivism	المنظورية / وجهة النظر المحددة
Relativism	النسبية
Situated Knowledge	المعرفة المت موضعة
Social Epistemology	الإبستمولوجيا الاجتماعية
Subjectivity	الذاتية
The sex of the knower	جنوسة العارف / البيولوجي والاجتماعي
Value - free	استبعاد القيم
Value - neutrality	الحيادية القيمة

## المؤلفة في سطور

ليزا سعيد أبوزيد

- ماجستير الفلسفة الممتاز (يوليو 2018)، آداب القاهرة.
- السكرتيرة الأولى للجمعية الفلسفية المصرية.
- باحثة ميدانية لدى المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.
- عضو الجمعية الفلسفية المصرية.
- كاتبة في عدة منصات إلكترونية.

الاهتمامات البحثية:

- دراسات المرأة والجندر.

صدر لها:

- عدد من الأبحاث الفلسفية المنشورة بمجلات علمية محكمة.

لها تحت الإعداد:

- تحرير المرأة، منظور معرفي.

البريد الإلكتروني: liza\_198844@yahoo.com

