الفصل الخامس

الرؤية النسبوية للإبستمولوجيا النسوية: محاولات تطبيقية

«إن إيمان المجتمع بفكرة أن المرأة غير قادرة على أن تكون عارفة ومعرفتها في مرتبة أدنى من الرجل، يرسخ للفكرة لدى النساء أنفسهن فيفقدن إيمانهن بأنفسهن وقدراتهن ويصبحن كذلك فعلا.»[1]

- تمهيد
- أولا: المسؤولية المعرفية والمجتمع المعرفي
- ثانيا: مكانة المرأة في المجتمع المعرفي
- ثالثًا: الإبستمولوجيا النسوية بيئية
- رابعًا: 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»، صـ 548. وهي تذكرنا أيضا بتلك النبوءات التي تحقق نفسها كالنبوءات المتعلقة بالبورصة مثلا، فعندما يتنبأ الخبراء الاقتصاديون بانهيار البورصة فإن ذلك سيحدث حتى و إن 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.

الفصل الخامس

الرؤية النسبوية للإبستمولوجيا النسوية: محاولات تطبيقية

تمهيد

تناولت لورين كود الإبستمولوجيا السائدة بالنقد والتحليل في الفصول السابقة، وكذلك معايير التحقق المعرفي التي استولت على جلّ 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 جانبين 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 يخطرا لها من الأساس، نجد كود والفلسفة النسوية على العكس من ذلك تماما تستدعيهما إلى هذه الدائرة وتربط بينها جميعا في وحدة ينبثق عنها ثراءً فلسفيًا باذخًا.

فمن جانب، نجدها تقوم بربط الأخلاق والقيم الأخلاقية بنظرية المعرفة بعدما أدخلت ذات العارف فيها؛ فهي تقوم بشد العارف بوثاق المسؤولية الأخلاقية تجاه المعرفة، فالعارف ينبغي له أن يكون أخلاقيا 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 وقضاياه، 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 الإبستمولوجية، فتبحث لورين في درجة وجودها والإجابة عن الأسئلة الإبستمولوجية الأساسية الخاصة بالموضوعية والنزاهة والمسؤولية المعرفية للعارفين.

أولا: 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» فيما 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؟»[1].

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 المصداقية يمكن الاعتماد عليه والتحلي بالموضوعية التي تضع المشترك بين الذوات كمعيار موضوعي، أي الموضوعية النسوية وليست الموضوعية العلمية المعهودة، وانطلاقا من هنا تؤكد لورين أن البعد الأخلاقي الذي تتشكل على أساسه المعرفة مهم معرفيا. ولما كانت هذه الأهمية الأخلاقية عميقة الأثر في المنتج المعرفي كما ترى، فإنه يثير مجموعة من الافتراضات وهي:

«أولا، توجد مساحة كبيرة من الحرية والاختيار في اكتساب المعرفة وتكوين المعتقدات وفهمها.

ثانيا، الموقع المعرفي للعارفين، وكذلك مَن يمكن أن يكونوا عارفين، كلاهما إنما يضربان حدودا وقيودا على شكل ومحتوى المعرفة انطلاقا من اختلاف الموقع في الزمان والمكان والثقافة واللغة.

ثالثا، النشاط المعرفي إنما يمثل نشاطا عاما ومشتركا بين الذوات، وليس مشروعا منعزلا فرديا كما يفترض التقليد المعرفي، وبناء عليه تتحدد جودة المعرفة من خلال قدرتها التأثيرية على البحث بين الأعضاء الآخرين في الجماعة المعرفية»[1]

وهذه الافتراضات المسبقة من وجهة نظر لورين من شأنها أن تؤدي في مجملها إلى افتراض رابع وهو: «أن النشاط المعرفي الذي يشكل أساسا، أي نمطا من أنماط النشاط الأخلاقي، إنما هو المحدد لجودة هذا النشاط الأخلاقي»[2]. مما يعني أن الفعل الأخلاقي

(1) Ibid.

(2) Ibid.

يجب أن يتم بناءه على أساس معرفي سليم، و إلا فلن يكون فعلا مسؤولا. وهنا سوف تتمحور تحليلات لورين في مصداقية المعرفة ومدى مسؤولية العارف أو العارفة عن الموضوع، وهذا ما قصدته 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، و يتمثل في المسؤولية الأخلاقية، وهذه المسؤولية إنما تمثل ضمانًا لجودة المعرفة المنتجة؛ ذلك أن هذا العارف المسؤول هنا سوف يتحرى الدقة و يبذل 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.

وانطلاقا من الافتراضات السابقة تسلط لورين الضوء على كيفية تشكل المفاهيم الأخلاقية على أساسات معرفية غير سليمة تمامًا، 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 ردا عليهم»[1]، 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 تمامًا من عامل معرفي إلى آخر. ويتوقف الإجراء المسؤول على المعرفة المسؤولة. ولو لم تكن المعرفة مسؤولة فلن يكون الإجراء مسؤولا، 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 لملكة المخيلة يعد ابتكارا مهما في التاريخ الفلسفي؛ ذلك أنه أعاد الاعتبار إلى الخيال وأهميته، وميز الخيال المبدع الذي يساعدنا على وضع صور عينية رمزية في خيالنا قبل تطبيقها على الواقع، وكونها مرحلة مهمة في تكوين المعرفة ولكنها ليست معرفة في حد ذاتها و إنما هي فقط مبادئ للاسترشاد، و يعد ذلك إنقاذا للخيال من كونه مجرد وهم في العقل البشري لا يمكن أن يعتد به كمعرفة[1].

تؤكد كود أن تصور كانط لملكة الخيال من الممكن أن يزودنا بإطار مفاهيمي غني ومميز لتفسير الطبيعة الفعالة للإدراك البشري، وكذلك هيكلة 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 مصدري 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، عبقريات فلسفية، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، 1972، صـ70.

هو شائع عن النسبوية، وإنما النسبية حيث يكون البشر أحرارا تمامًا في تكوين المعرفة كما يحلو لهم، دون أي اعتبار لكيفية الأمور حقا. إن شكل ومحتوى المعرفة، في أبسط صورها وحتى أكثرها تعقيدا، 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»[1]

فالفضائل، الأخلاقية والعقلية على السواء، لها علاقة أكثر بالطريقة التي تربطها بالعالم أكثر من «محتوى» أعمال معينة أو دعاوى معرفية بعينها. ولكي تكون فاضلة عقليا 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 حقا، فهو لن يرضى بمجرد تفسيرات جزئية أو عمومية، ولن يرضى بأن يعيش في أوهام لمجرد أنه سيستريح ويعتبر ما لديه يكون معرفة وكفى، وإنما يبحث ويبذل 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، بدلا 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 موضوعا ما شديد الصعوبة لكي يبرر المرء لنفسه بأنه لا يمكن له أن يتقنه. وبدلا 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 بدلا من أن يصبح على علم صحيح، وهنا تتضح أهمية المطابقة الواقعية، والتصور «الصحيح» والإدراك السليم، فهي تمثل أهدافا 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.[1]

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 مسؤولا بحق، ويضع في اعتباره أمورا كثيرة قبل أن يحكم ليصل إلى رؤية حقيقية للموضوع. وتستشهد لورين هنا بمقولة آيريس مردوخ Iris Murdoch[2] التي تقول فيها: «حينما نفتح أعيننا لنرى العالم من خلالهما، فإن ذلك لا يعني أننا نمتلك رؤية حقيقية عن هذا العالم، فنحن كائنات قلقة بطبيعتها ومشغولة الذهن بالتفكير دوما، لا نستطيع أن نمتلك صورة موحدة عن العالم فقط لأننا نراه بعيوننا، والتي ربما تكون هي نفسها سببا في حجب هذا العالم جزئيا عنا»[3]. لذلك تؤكد كود أن التصورات الصحيحة لا يمكن الحصول عليها إلا عن طريق النضال،

(1) Ibid.P539.

(2) السيدة جان آيريس مردوك، هي كاتبة وفيلسوفة أيرلندية اشتهرت بأعمالها الروائية حول الخير والشر، وعن العلاقات الجنسية، وعن الأخلاقيات، فضلا 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، تفتعل القلق، وعادة ما تكون مشغولة بنفسها، وغالبا ما تصطنع الحجاب الذي يخفي جزئيا العالم عنا»

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

وخصوصا 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 و يتفاعلون 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: «غالبًا ما لا يتحقق الإدراك الصحيح إلا نتيجة للنضال، لاسيما أن العارفين ليسوا، كما يذهب التجريبيون، مجرد مسجلين سلبيين للخبرة وكلهم ملزمون بتسجيلها بنفس الطريقة بالضبط. ونحن لسنا مجرد حيوانات «تعاني القلق»، و إنما نحن أيضًا، إدراكيًا، متموقعين في فترة تاريخية محددة وفي إطار إمكانات مفاهيمية تم إنشاؤها و إغلاقها حسب الاعتبارات اللغوية والثقافية، وباختصار، متموقعين داخل المجتمع المعرفي»[1].

المجتمع المعرفي:

بعدما أوضحت لورين كيف يكون العارف مسؤولا عما يعرف، وكذلك صفات العارف الأخلاقي الذي يعتد بمعرفته و يراعي 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»[2].

وهنا تحاجج لورين بأن النظرية الأخلاقية إنما تنطلق من افتراض أن البشر كائنات اجتماعية، في حين أن نظرية المعرفة بالمفهوم السائد - وعلى العكس تماما - ترى أن النشاط المعرفي نشاطا منعزلا. 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.»[1]. 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 وحدية» أو نظرية الأنانة Solipsism[2] في رؤيتهم للإبستمولوجيا السائدة، تتمحور في عدم اعترافهم بالترابط المعرفي البشري»[3]. 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 «الأنوية»، وهي وحدة الأنا، اشتق الاسم من الكلمة اللاتينية solus بمعنى «منفرد» وipse 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.

وتحاجج كود كيف أن الأشخاص هم الممثلين الأخلاقيين لثقافتهم، وأن الأقنعة التي ترتديها الفلسفات الأخلاقية تمثل النقاط المحورية للصراع والاختلاف، وتعتبر محفزات للتغيير الأخلاقي. وقياسا على ذلك، فإن الأشخاص هم من يجسدون تعريف الثقافة للفضيلة العقلية. ومثال على ذلك الفائز بجائزة نوبل يُمنح احتراما معرفيا فقط لمجرد منحه اللقب، ويصبح قدوة ومثالا يحتذى به، ويذكرنا هذا المثال بأن التعرض لتأثير مثل هذه النماذج الشخصية يعتبر، بالنسبة للأفضل أو الأسوأ، عاملا حاسما في النمو نحو النضج الفكري والأخلاقي للفرد البشري»[1]. ومن هنا تحديدا 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 خبراتهن ومعارفهن موثوقة أو حتى قابلة لأن تكون موثوقة؟

ثانيا: مكانة المرأة في المجتمع المعرفي

توضح لورين أنه قبل الحركة النسائية لم يكن هناك أي مسؤولية أخلاقية للنساء مثلما لم تكن هناك مسؤولية معرفية أيضا، 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 لقرابة العشرين قرنًا من الزمان.

يعرف أرسطو الإنسان بأنه حيوان اجتماعي، و يعني به الإنسان على المستويين الأخلاقي والفكري. كما أنه يعرف الفضيلة الأخلاقية على أنها الاستعداد الطبيعي أو المكتسب لفعل الخير ومعرفة قواعد السلوك الفاضل، فعلينا أن نسلك مسلك الرجال الفضلاء؛ فارتبطت الفضيلة بالرجل وحده.[1] ومن ثم فما كان يقصده أرسطو بالإنسان الفاضل ليس الإنسان عمومًا و إنما الرجل تحديدًا، 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 تحديدا 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 أصلا، فلا غرابة أن يكون مسلك الفضيلة هو مسلك الرجل أيضا.

لقد غابت الأنثى من كل صور الفكر تقريبا كونها ذات لها مسؤولية خلقية، كما أنها غائبة كذات معرفية، ولقد كان ذلك الغياب في كل المجالات تقريبا. وتصور الفضيلة كصفة للرجل شكّل تاريخ الفكر الغربي من سقراط والمسيح وحتى أينشتين وشفايتزر[2] مما أدي 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>

فقد أدى ذلك إلى الفصل بين العام ويتمثل في الرجل والخاص المتمثل في المرأة في جميع الحقب التاريخية تقريبًا، فكانت له عواقبه السلبية على الموقع المعرفي للأنثى والتي بدورها لها أهمية كبرى في آثارها على «الموقع الأخلاقي أيضا»[1]، 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 كمنتِجات لمعرفة مسؤولة، وهنا يتضح لنا أن طريق الإصلاح لهذا الوضح 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 تفنيدها.

لقد ارتبطت الطبيعة الأخلاقية للنساء عبر التاريخ الغربي بمجال معرفي وإدراكي ضيق، في حين كانت الطبيعة الأخلاقية للرجل هي القوانين العامة والمعروفة عالميا، وبالتالي أصبحت هي المقياس والتشريع المعترف به. وقد يبرر لنا هذا لماذا ترفض لورين فكرة العالمية على إطلاقها رفضا باتًّا ونهائيا في مقابل سعيها إلى احترام المحلي، وهذا ما حدا بها لرفع شعارها «فكر عالميا وتصرف محليا» 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 تقيدًا 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.»[1]

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 والأولوية، واعتبار من ثم أن هذا التراتب إنما هو نابع من طبيعة كل من الجنيسين... وهذا غير صحيح. فالمسألة كما ذكرت قبلا هو تنوع وتعدد لا تراتب وأولوية، 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.[2]

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 هاردنج 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 ترتبط بطبيعة المرأة المعرفية.

العلاقة. وتوضح كود بشكل مبدئي أن المعرفة حول التفاعل الإنساني تشتمل على المعرفة بأوسع معانيها ونطاقاتها، بداية من معرفتنا اليومية بالأشخاص ووصولا إلى المعرفة العلمية الاجتماعية، ولكن هناك اختلاف بين معرفتنا حول الأشخاص والمعرفة في العالم الغير حي مثل الفيزياء والكمياء، 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»[1]. وقياسا 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 الكمياء مثلا، فلا يمكنني قياسا على نفس الحالة أن أعتقد أو أومن 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 يؤمنّ بذلك أيضا؛ ومن ثم يتصرفن من خلاله لتغدو طبيعتهن فعلا كما شاع، لعدم إيمان المجتمع بهن والذي بدوره انعكس على عدم إيمانهن بأنفسهن.[2]

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 تكتف لورين بالعرض والتفسير لكل ذلك، وإنما إلى كل ذلك قامت بتطبيق ما سبق في مقالتها «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 تحيز 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»[1]. ولكن تحاجج لورين بخصوص السياق الأدبي الذي يضع العديد من القيود لمثل هذا النوع من المعرفة و يعتبره ليس بهذه الموثوقية المفترضة من خلال تحليلاتها في مقالتها «الأب والابن».

وتستشهد لورين بقول «إي. إم. فورستر» من أن «المعرفة في تقاطع، وبالاتصال فقط، فإن النزاهة والمسؤولية المعرفية هي أمور تتعلق بكيفية إجراء هذا الاتصال.»[2]

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، و إنما 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 جدًا على أساس المسؤولية المعرفية المحكومة، ولا يمكن الحكم على الحق على نحو معقول لأنه لم ينفذ إلا من قبل شخص فاضل أخلاقيا، 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 أيضا إلى: «ما المعرفة إلا سياقات تضم مقاطع متناثرة مبعثرة، فلا كانت المعرفة الحقة إلا بوصل المقاطع وضم ما تبعثر منها ليكتمل السياق، وتنغلق السلسلة... هنالك فقط، يمكن الحديث عن نزاهة ومسؤولية معرفية.»

ثالثًا: الإبستمولوجيا النسوية بيئية

نظريـة النسـوية البيئيـة أو التفكـير البيئـي، هو توجه نسـوي نحـو البيئة وحل مشـكلاتها المعاصرة مثل التلوث وارتفـاع درجة حرارة الغلاف الجـوي وذوبان الجليد وغيرها، والتي أدت إلى توتر العلاقة بين الإنسـان والطبيعة، وأدت إلى ظهور مشكلات تهدد أمن وحياة الإنسـان واسـتمرار بقائه مثل الجوع والأمن الغذائي ونقص موارد الماء العذب وانتشار الأمراض. فقد اتفقت العديدات من النسويات على أن توتر العلاقة بين الإنسـان والطبيعة هو السـبب الرئيس في المشـكلات البيئية التي نعاني منها، وأن نظام هذا التوتر في العلاقة هو ذاته النظام المنتج لتوتر علاقة الرجل بالطبيعة والمرأة والنظر إليهـما وكأنهما تحت وصايته و يفعـل بهما ما يحلو له، وهذا ما أكـده أيضا ألدو ليوبولد في مقاله عن **أخلاق الأرض**، يقول فيها: «ليس ثمة بعد أخلاق تتعامل مع علاقة الإنسان بـالأرض والحيوانـات والنباتـات التي تنمـو عليها، فـالأرض، مثل الفتيـات - العبدات لأوديسـيوس، لا تزال ملكية. ولا تزال العلاقة بالأرض اقتصادية بشكل كامل، تستتبع امتيازات لا إلزامات»[1]

لذلـك كان التنظير النسـوي بأن المشـكلات البيئة لن يتم حلهـا إلا من خلال إصلاح العلاقـة بين الرجل الذكر والطبيعة الأنثى، والعمل على إعادة هيكلة هذه العلاقة هو الحل الأمثـل، بل هو الحـل من الجذور للتغيير المجتمعـي، ولقد افترضن أن تحريـر البيئة يرتبط مباشرة بتحرير المرأة.

ظهرت العديد من الكتابات النسـوية 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، (ص145 - ص164)، صـ 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 وتنوعت، 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 تميزا عن الطبيعة لأنه يستطيع استخدامها وتسخيرها له، والكثيرون يرون أنها مع ظهور الأديان[1] 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 البيئوية والنسوية. أمَّا حجة النسويين الإيكولوجيين الأساسية فهي أنَّ هذه المشكلات ناجمة عن القمع الشديد المتبادل بين البشر والعالم الطبيعي. لم يعد من الممكن مناقشة التغير 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 تأثيرًا، 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 عمومًا 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»[1]

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 اللهُ: «نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا، فَيَتَسَلَّطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَّابَاتِ الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ».

كما تذهب لورين بالتفكير البيئي إلى آفاق بعيدة بحيث تبين لنا كيف يمكن له أن يُفعل نظرية المعرفة بحيث تكون قادرة على معالجة الموضوعات النسوية ذات التعددية الثقافية وغيرها من موضوعات ما بعد الاستعمار، بداية من المنهج المعرفي انتقالا إلى الممارسة العلمية، تعمل لورين على إعادة هيكلة نظرية المعرفة البيئية وتقدم الموارد الإبداعية لذلك، فتنتقد العقلانية المتداولة والفردية المجردة كذلك، وتكشف كيف قامت نظرية المعرفة الغربية على استغلال البشر وتهميش دورهم المعرفي. وتقترح لورين بدلا عن العقلانية الكلاسيكية والفردية المجردة ونظرية المعرفة الغربية - 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 فلسفيًا لهذه القضية، انطلاقا من خلفية الأفكار النسوية البيئية عمومًا، 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.

http://www.maaber.org/issue_december15/deep_ecology1.htm

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 سلسة نسبيا.»[1]

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

«إن الخلافات حول إنتاج المعرفة وتقييمها أكثر قابلية للتتبع، وأكثر سهولة في حلها أيضا، كما وأقل عرضة للخطر الذي يمكن أن تسمح بها سياسة المعرفة التي أتقدم بها في هذا الكتاب الحالي. باختصار أفترض بالطبع أن المسألة تعاونية مفتوحة، وبشكل بناء، نقد الممارسة المعرفية التي تشجب مناقشتي هنا»[2]

(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 الإبستمولوجيا البيئية فالمشكلة تتوقف على أن معايير المجتمع نفسها منحازة للمصلحة الفردية وليس التمايز الجنسي فقط، فيتم إنتاج المعرفة انطلاقا من المصلحة. وهذا ما سوف تحلله لورين في الوضع المعرفي المتمثل في إنتاج المعرفة عن التغييرات المناخية.

التغيرات المناخية منطلق معرفي:

قدمت لورين تحليلا رائعا عن التغيرات المناخية في دراسة لها بعنوان «شكوك ورفض: المسؤولية المعرفية في مواجهة منكري التغيرات المناخية» وعلاقتها بالإبستمولوجيا النسوية 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»[1]

ومن خلال تحليل المواقف المختلفة لأطراف القضية سوف يتضح لنا مدى ارتباطها بمفاهيم إبستمولوجية 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 يضربون 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 لناعومي أوريسكس[1] 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[2] الخاص بالحرية الفردية للشخص وكيف أنهم يضخمونها ليستتروا

(1) ناعومي أورسكس 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 أورسكس 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

(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 حللت لورين مفهومهم 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»[1] أي أن الأمور المفروضة عليه من الجانب المحافظ على البيئة والتعليمات التي يتلقاها أصبحت تحد من تصرفه وتعوق حريته، وهنا تحاجج لورين بانتفاء وجود المسؤولية الخلقية؛ لأن التصرف السليم تجاه البيئة من المفترض أن ينبع من الحس الأخلاقي للإنسان، ولكن الإنسان الغربي تحديدًا لا يعنيه إلا المفهوم الفردي للحرية والقائم على أن الحرية تُكفل 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 التموضع التاريخي والجغرافي للمواطنة والسياسة، ومن ثم يحلل قضايا المناخ بشكل معرفي أفضل. وهذه الجزئية تحديدا تناولتها لورين تفصيليا 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 يؤذي الآخرين (2) أنه من غير المحتمل أن يؤذي 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 -ص52) ص46.

(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 صائبا، فإنه يجب أن يتم بناؤه على أساس معرفي سليم، فالمعرفة المسؤولة تتطلب أساسًا معرفيًا مسؤولا، 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 ليوبولد «أخلاق تبحث في علاقة الإنسان بالأرض والحيوان والنباتات التي تنمو عليها»»[1]

ترى النسوية البيئية ضرورة إعادة بناء العلاقة بين الإنسان والطبيعة، والانطلاق من الطبيعة ومصلحتها كالإنسان. ووحدة الحب والتعاطف بينهما يمكن أن يصلح العلاقة ويحد من الكوارث البيئية. ويقول ألدو ليوبولد: «لا أستطيع تذهن إمكان وجود علاقة أخلاقية بالأرض بعيدًا عن الحب والاحترام والإعجاب إزاء الأرض والتقدير البالغ لقيمتها. وبالطبع، أعني بالقيمة شيئا أكثر رحابة من مجرد القيمة الاقتصادية، أعني القيمة بالمعنى الفلسفي» [2]

لذلك عملت كود على توضيح المشكلات في الأساس المعرفي الذي تنبني عليه معرفتنا حول البيئة وقضاياها، ومن ثم قدمت حلولا 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 «النسبوية المقيدة» في هذا البحث برمته مركزية ظاهرة حينا 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)، صـ4.

(2) ألدو ليوبولد، أخلاق الأرض، مرجع سابق، صـ162.

ثوريـة في فلسـفة كود برمتها. النسـبوية المقيدة مفهوم نسـتطيع تلمس مسـيرته وطريقه إلى التبلور في فلسـفة كود من طريقين متعاكسـين التقيا أخيرا في هذا المفهوم... النسـبوية المقيدة: وهما طريق الإبستمولوجيا وطريق الثقافة.

فمن طريق الإبسـتمولوجيا، نجد مطلقية الأحكام العلمية إطلاقا مستبدا نافذا وعابرا لـكل الثقافـات دونما تمييـز... طالما أنها أحكام صـادرة عن العلم، ذلـك الكيان الموضوعي الـصرف؛ وذلـك انطلاقا مـن افتراض ضمـني بتماثليـة العالم. ومـا يهمنا في هـذه المطلقية الأحكاميـة في العلم في هذا السـياق أنها قد آمنت بها أكثر النسـويات كـما آمن بها مجتمع العلم الرسمي.

ومن الطريـق المعاكس، طريق الثقافة، نجد النسـويات دفعن بقوة باتجاه النسـبوية الثقافية، والنسـبوية الثقافية بأكثر معانيها إطلاقـا، متجاهلات بذلك ما قد ينجم عن هذه النسبوية من أزمات قد تضر بالنساء والنسوية والمهمشين ذاتهم.

ولمـا كانت كود ترى في العملية المعرفية أساسـات ثقافية وفي رؤية الثقافة أساسـات معرفيـة، انتهت إلى ضرب وحـدة 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 بحسـب كل ثقافة، لما كانت المعرفة كذلك، وكذلـك لما كانت في وحدة عضوية مع الثقافة التـي أنتجتها، تلك التي ينبغي لها أن تكون نسبية الطابع، انتهى الطريقان لدى لورين، طريق الإبستمولوجيا بإطلاق أحكامه المطلقة وطريـق الثقافـة بإطلاق نسـبية أحكامها، انتهـى الطريقان إلى التقيـد ببعضهما في وحدة موضوعية ومفاهيمية... النسبوية المقيدة، والتي بدورها نسبوية فاعلة لكلا الحقلين: الحقل المعرفي والحقل الثقافي، دونما تمييز؛ فالنسـبوية المقيدة هي نسبوية معرفية ونسبوية ثقافية في ذات الآن.

ولما كانت هذه النسـوية المقيدة مجرد مفهوم لازال يقبع في سـماء التنظير، ولما كانت كذلـك رؤى النسـويات قد التقت عند افتراض أن نظام التفكـير المنتج لتهميش المرأة هو

ذاتـه المنتـج لتهميـش الطبيعة والبيئـة وأي مهمش آخـر، كان أول ما فكـرت فيه لورين هو المجـال البيئي وفحص الدعاوى المعرفية حيال المفكريـن البيئيين، وبالأخص منكري التغـيرات المناخية. وكذلـك وضع ضوابط تقيد «لبرلة» المسـاعي الإنسـانية المطلقة طالما كنـا جميعا نتشـارك عالما واحدا يتأثر بأفعالنا ويرد عليهـا الصاع صاعين لا يميز في ذلك بين من أثر فيه ومن لم يؤثر.

ولمـا كانت البيئة والمرأة كلاهما مما تم تهميشـه، وكلاهما ممـا يحتاج إلى جهود إجرائية كـما احتاج إلى جهود تنظيريـة. ولما كانت هذه الإجراءات والتطبيقـات مما يتعذر تنفيذه مـا لم تكن هناك مجـالات واقعية واجتماعية وقانونية تعمل فيه وتسـتند عليه هذه الجهود، كان مـن بـين ما فكرت فيـه لورين كود والنسـويات هو خلق مجال عالمي للنسـاء يكون أرضا مشـتركة لتداول الخطاب النسوي الذي يغرض إلى إصلاح علاقة الإنسان والعلم بكل من المرأة والبيئة والمهمش على العموم، ومحاولة تطبيق ما تخرج به هذه الخطابات من قوانين وأحـكام وتوصيات. وكانت فكرة المجتمعات المتخيلة - التي سنناقشـها في العنصر التالي - إحدى هذه الأفكار التي تفتقت عنها قرائح النسويات.

ومـن بين هـذه المقترحات هو «التفكـير عالميا»، إذ تناقش كود مسـألة التفكير عالميا مـن خلال تحليل التسـاؤلات الإبسـتمولوجية التي تـدور حولها، وتنطلـق في ذلك من مبدأ «لا تماثليـة العالم»؛ إذ أنه ليس ثمة ما يسـمي بالرؤية الواحـدة للعالم. تحلل كود موضوع النسبوية الثقافية التي اتخذتها النسوية حصنا تحتمي به من المد الإمبريالي، ولكنها لم تنجح بشكل كافٍ ومازالت النسبوية الثقافية في حاجه إلى إعادة تخطيط.

وتتسـاءل كود: كيف يمكن أن يكون شـعار «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» لشـعار ملهم للنسـوية 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»[1] 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 إلي الإطار العالمي حيث نتواجه مع بنى 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 النسبوية 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 النسبوية 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 النسبوية 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 تفكيرًا عالميًا: توسيع حدود الخيال، في: أوما ناريان وساندرا هاردنج، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري نسوي، مرجع سابق، ص124.

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 المطلقية 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».»[1]، وذلك حيث يتم إنتاج وتشريع المعرفة بناء على المفاهيم والتصورات العالمية عن الصدق والعدل المزعوم بصحتهما 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»[2] مما يربط بين الإمبريالية الثقافية والاستعمار ويوضح الحاجة الماسة إلى النسبوية الثقافية مهما كانت الحيثيات.

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، صـ 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 الاعتداد بالنسبوية الثقافية ولكن مع الوضع في الاعتبار أن النسبوية الإبستمولوجية 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 و إنكار إمكان معرفة الحقيقة المطلقة الموضوعية الكونية»»[1]. ومن خلال تعريف بيتر نوفيك بتعددية معايير المعرفة، تغدو النسبوية ذات نزعة ارتيابية، وهو المطلوب لصد الهجمات الناقدة لها.[2]

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 فيرآبند 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.[3]

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).»[4] فمن حيث المبدأ، فإن التجانس بين النساء بالمفهوم العالمي موجود مع اختلاف الخصوصية المحلية المتغيرة،

(1) لورين كود، كيف نفكر تفكيرًا عالميًا، مرجع سابق،صـ 127.

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

(3) Ibid.P75 - P76.

(4) لورين كود، كيف نفكر تفكيرًا عالميًا، مرجع سابق، صـ 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 النسبوية الثقافية وكيف أن سياسة المجتمعات المغلقة مفيدة على المستوى المحلي ورادعة 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؟ ألم يكن في طرح لورين «النسبوية المقيدة» حلا للأزمة؟ بلا بالطبع، ولكن مفهوم النسبوية 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 للنسبوية 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.»[1]

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.»[2]. كما تلاحظ ووكر 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 التوسل بها غير ملائم، لعله يزيد الطين بلة.»[3]

وتؤكد لورين على أنه وعلى الرغم من كل الانتقادات التي تم توجيهها للنسبوية 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، (ص143 - ص172)، صـ171.

(2) أليسون م. جاغار، عولمة الأخلاقيات النسوية،مرجع سابق، صـ67.

(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.»[1]

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