

الفلسفة والنسوية

في فضح «ازدراء الحق الانثوي» ونقضه،
و«التمركز الذكوري» ونقده

الفلسفة والنسوية

في فضح «ازدراء الحق الانثوي» ونقضه،
و«التمركز الذكوري» ونقده

تأليف

مجموعة من الأكاديميين العرب
الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة

إشراف وتحرير: د. علي عبود المحمداوي



الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

منشورات الاختلاف
Editions EHkhtlef

الطبعة الأولى

1434 هـ - 2013 م

ردمك 978-614-01-0905-6

جميع الحقوق محفوظة



4، زقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: +212 537723276 - فاكس: +212 537200055

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسية بن بو علي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ديفاف
DIFAF PUBLISHING

editions.difaf@gmail.com

بيروت - لبنان

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

الاهداء...

الى..

عبير

ونور

الزهراء..

شكر وتقدير

إلى كل من كان
حريصا على انجاز هذا العمل،
من اعضاء الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة،
فأسنده بمقال أو تنسيق أو رد بالمراجع.
جزيل الشكر لكم.

المحتويات

13.....المقدمة

المِحْوَرُ الأوَّلُ

مَدَاخِلُ اشْكَالِيَّةٍ فِي الاحتكار الذكوري

للخطاب الفلسفي

21.....الذاكرة الذكورية للفلاسفة الغربيين ضدَّ قابلية المرأة للتفكير
نادر السنوسي

39.....المرأة في مرآة الفلاسفة.....
أ. آمال علاوشيش

53.....المرأة في المخيال الذكوري مساعلة التمثلات والصور النمطية الاقصائية.....
أ. د. عامر عبد زيد الوائلي

73....."نيتشه" والوجه الآخر للمرأة.....
بين دوخة هشام

85.....ليفيناس: الأنثوي وفينومينولوجيا الإيروس.....
د. عبد القادر بونومة

103.....نقد الخطاب الذكوري عند بيار بورديو Pierre Bourdieu قراءة في كتاب "الهيمنة الذكورية"..
د. محمد بن سباع

115.....رفض اقضاء المرأة فلسفياً - تحطيم لخرافة منهجية مريحة-.....
د. باقر ابراهيم

133.....دراسة في إشكالية جنس الدماغ.....
حنن الرائب

المحور الثاني

مدارات في الفلسفة النسوية

- 159.....النقد الثقافي والنسوية محاولة في تأسيسات فلسفية خارج النسق الذكوري.....
رثمة رعد
- 179.....الخطاب النسوي المعاصر: بين المكابدة والتأسيس.....
عائشة الحضيرى
- 203.....الفلسفة النسوية والبيواتيقا.....
سمية بينوح

المحور الثالث

نساء فيلسوفات براهين في الترسخ وضرورة الاعتراف

- 219.....دور المرأة الفيلسوفة في تاريخ الفلسفة الغربية نماذج منتخبة حتى نهاية العصور الوسطى.....
د. محنت جلوب الرخان
- 241.....إيملي كونستنس جونز (1848 - 1922) - سيرة فيلسوفة ومسار فلسفي في المنطق
والاخلاق.....
د. ناء إبراهيم خليل
- 253.....ألكسندرا كولونتاي: Alexandra Kollontai.....
مديحة دبابي
- 281.....حثة آرنت: كشف إنجاب الفعل ونسيانه، أو في ملابسات الوضع الانساني.....
د. علي عبد المحند اوي
- 321.....فلسفة سوزن لانجر: من رمزية الفن إلى إبداعية الافتراضي.....
زبير الخويدي
-التأسيس لهوية أنثوية خارج الباراديغم الذكوري عند سيمون دي بوفوار أو محاولة في الانفلات من
قبضة
- 339.....البراديغم الذكوري.....
سلمى بالحاج ميرزا

- 377 مارغوريت دوراس Marguerite Duras من القيد إلى الإطلاق، الأنثى تكتب ذاتها. جهاد شازف
- 403 أنجيل كييمر-ماريتي. أ. مؤلفي عربي
- الغريبة وإشكاليات الهوية النسوية عند لوس إيرغاراي نضالات الذات النسوية أمام
- 421 الهيمنة الذكورية محمد بكاي
- 447 جوليا كريستيفا: تثوير النموذج د. محمد بوعز
- 471 ليندا هتشيون: في العلاقة بين النسوية وما بعد الحداثة أماني أبو رمة
- 495 مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية النسائية سيلا بنحبيب نموذجاً عزيز الهلالي
- مونيكا كانتو سبيريير - نحو تجديد السؤال الأخلاقي أو قراءة في كتاب: مونيكا كانتو
- 525 سبيريير، روفين اديجان: الفلسفة الأخلاقية سبيريير بكيف

المحور الرابع

نصوص مترجمة.. ترجمات لفيلسوفات معاصرة

- قراءة وتعليق وترجمة لفقرات من كتاب: الفلسفة بمفتاح جديد (دراسة في رمزية العقل،
- 545 الطقس، الفن) للفيلسوفة الأمريكية، الألمانية الأصل سوزن لانجر د. افراح لطفي عب الله
- دونا هاروي تكتب "بيان السايبورغ: العلوم، والتكنولوجيا، والاشتراكية النسوية في أواخر
- 569 القرن العشرين". ترجمة: أماني أبو رمة
- 585 إعادة تأهيل الثقافة في فلسفة سياسية جديدة. بقلم: جوليا كريستينا

605	السياسي وديناميكية المشاعر الجماعية بقيم: شانتال مونف
617	حوار مع الفيلسوف الامريكية "تانسى فرايزر" ترجمة نور الدين عوش

المقدمة

الفلسفة والنسوية: التضافيف تحت الكوني

تتضافيف "النسوية والفلسفة" وتتداخل مفهوماً - دلالياً، إلى الحد الذي لايمكن التغاضي عن ملامسته وكشف جغرافيته. فبينما راحت النسوية تتمثل بحركة كفاح ونضال ومطالبة بحق المرأة على وجه الاجمال، فإننا نمسك بالمقابل معنى للفلسفة بوصفها تلك الفاعلية النقدية - العقلانية للذات والآخر والعالم، أو محاولات الفهم المكرورة لمانحن عليه ومايمكن ان نكونه، وفي كلا الامرين نجدنا نبحت في مكانين وميكانزمات انوجدانا الاصيل في هذا العالم.

تعمل النسوية من اجل استدعاء الكوني/الانساني لانجاز فهمها وافهام الآخر بان المرأة هي ذلك الجزء النذ جزئية "الرجل" في كل "الانسان" الذي يلزمه الفهم الحقوقي الكافي للخلاص مما تكابده من حيف وظلم في اطار انجاز ذلك الكل وعدم تمشيمه لذاته بيديه. وتعمل الفلسفة محاكية للكوني في جنباتها: انه الانسان، خارجاً عن قوالبه التي خلقتها التقاليد الهوياتية من دين أو مذهب أو عقيدة أو طائفة، أو تنشئة اجتماعية أو بيئة ثقافية، بل وكل محددات الهوية، وكل مصنعات النوع.

وهنا تتبين اهمية محاولات فك السحر عن العالم "بلغة فيبر" بوصفات نقدية - فلسفية، وفك السحر عن فهمنا للمرأة، وكشف المتوهمات فيه يحدو بنا إلى توظيف كل اليات وادوات القول الفلسفي من تأمل وتحليل ونقد وعقلنة، من اجل ان تحقق تلك النشذانات التحرر. والمطلبان يضعان لبنات التأسيس لمفهوم الفلسفة النسوية ومعناها.

ها نحن اذن امام فضاء من التقاطعات: تمثله مناطق "الكوني" و"التحرر" و"امكان ان نكون؛ بوصفنا مشاريع نخلقها ونتممها نحن". ها نحن، إذن، في مقام تناسٍ أو نسيان آخر حصل عمدا وسهوا في تاريخ الفلسفة! إنَّه المرأة.

ومهمتنا هي فضح: النسيان وكشفه، والازدراء ونقضه، والتمركز ونقده. والمصطلحان يتضايقان (النسوية والفلسفة) فتتير تلك الشعلة التضايقية اشكاليات عديدة، تتجلى في سؤال الكل والجزء: هل النسوية تتضمن فلسفتها - سؤال امكان التفلسف النسوي؟، ام ان الفلسفة في ملامستها الكوني دائما هي ما تستدعي وصفة الكلي والعام لتضمن تحتها النسوية موضوعا وواضعا؟

لعل الأمر ليس بذلك القدر من الخطورة، إلا اننا لا بد ان نفهم ان الانطلاق من النسوية نحو الفلسفة ليس الانطلاق عينه من الفلسفة نحو النسوية! ففي الحال الاولى نجد ان المرأة تقتحم عالم القول الفلسفي وانتاجه في مقابل طلبات بالاعتراف والاقرار، بسبب الاحتكار الذي ينشط لدى المركزية الذكورية الفلسفية المهيمنة على ذلك الانتاج؛ كما انها قد لا تكتنز في داخلها روحية الكوني فتدخل ذلك الحيز بهاجس من رد الاعتبار ومكافحة الازدراء و...، بينما في الحال الثانية نجد باب الفلسفة أرحب لأن يكون مدخلاً لتضمين النسوية الفاعلة (المنتجة للقول الفلسفي) وذلك لخلاصها وانعتاقها من هموم الضحية من جهة ومن جهة اخرى لان الخطاب الفلسفي شمولي/كوني لا يحتاج إلى اعتراف جنسي، وحينها ستكون افضل حالاً كترحيب بالنسوية بوصفها حقلاً فلسفياً.

أن تكون المرأة (وجوداً وحقاً وممارسة) موضوعاً للفلسفة لا يعني ذلك اننا نتكلم عن فلسفة نسوية، وإلا لكان ماقدمه الفلاسفة من منكري الحق النسوي (من ارسطو وحتى نيتشه) يدخل في حيز الفلسفة النسوية! فالادق ان مناصرة ذلك الوجود والحق وتلك الممارسات المساواتية في اطار كونيتها هي الفلسفة النسوية. ولا بد ان يشكل الاعتراف بالمرأة كياناً مستقلاً هماً فلسفياً انطولوجياً بقدر ماتشكل اعترافات الحقوق لذلك الكيان على مستوى الفكر والعمل بعداً وهماً ابستمولوجياً - اكسيولوجياً، حينها ترانا نقف اما فضاء منجز ومحدد المعالم للفلسفة النسوية.

ولأجل ذلك، فإننا في هذا الكتاب ونحن نزواج بين محاور عدة: من مقالات في نقد الهيمنة الذكورية للخطاب الفلسفي، ومقالات في البرهنة والتدليل والكشف للخطاب الفلسفي النسوي (ولاسيما المعاصر منه)، نحاول ان نفصح زيف الحذف الصارخ للنساء الفيلسوفات، والفلسفة النسوية في كثير من نصوص الفلسفة، التي احتكرت الذكورية قولها وأرّخت له لصالحه، ودون النظر لتلك الذات

(لا الاخر) التي جرحت واستلبت فبخست فاعدمت، فكان في الوقت نفسه نفيًا للذات من جديد! لانها نحن: ذلك (النحن) الذي طالما حاكته الفلسفة بوصفنا بشرًا لاذكوراً فقط.

الفلسفة النسوية تجعلنا مباشرة مع معطى الذات. فسؤال ساذج وبسيط هو ماجنسية الذات التي تعد اس وموضوع ومنتج القول الفلسفي؟ يجعلنا نكتشف قهافت القول بتراتبية من شأنها ان تميز القول النسوي عن الذكوري على المستوى الفلسفي!

قد يتبادر إلى الذهن ما تجلبه صور تاريخ الفلسفة من عار نفسي المرأة واستحقاقها من ارسطو ومروراً بعصور اباداة الانثوية (العصور القروسطية) وكيف صورّتها بانها تلك الخطيئة التي لافداء قبالتها، ولا خلاص منها!! لكن ونحن نستذكر تلك الوصمة من العار والالام والعذابات في قاموسنا الفلسفي، لا بد وان نتذكر جيداً اهم مرحلة من مراحل تاريخ الفكر البشري والفلسفي وهو مرحلة الانارة والتعقل والمحاولات الجادة والحقة للخروج من قصورنا على اصعدة الفكر والسياسة والاخلاق: انه عصر التنوير؛ الذي يمثل بحق حقبة احياء الحق الانثوي، وذلك، أيضاً، مشفوعاً بالاثّر الكوني للفلسفة، وفي شرع حقوق الانسان التي انتجها القرن الثامن عشر وما بعده، أو في تبيئة واعادة تأييث الخطاب الفلسفي بكونه صورة للنزعة الانسانية.

ولذلك فكتابتنا: نص في نقد تلك الهرمية المتوهمة بين فرعي الجنس البشري، والدونية المصنّعة للمرأة، والقسرية البايولوجية الزائفة؛ أي القسر المنتج لتفوق الذكر على الانثى بسبب تركيبه البايولوجي ليس الا. وكذلك سيسلط الضوء على تاريخ تحرر المرأة بوصفه موضوعاً فلسفياً، وتبريزاً لانجازها الفلسفي بمقولاته من الانطولوجيا إلى السياسة، وكذلك في الادب الفلسفي؛ وهذا الاخير هو السمة البارزة لنسويات كثر، ولا سيما في عالمنا العربي، ولعلنا نسوغه بكونه محاولة لخرق أو كسر عالم المركزية الذكورية ومنطقيته المنحازة والصارمة (الصلبة- الخشنة) ولذلك نقرأ المنجز الادبي بوصفه انجاساً لنسق الفلسفة من الداخل.

ويمكن ان اجمل مطالب الفلسفة النسوية في ثلاث محاور هي:

1. المرأة بوصفها موضوعاً للقول الفلسفي التحرري.

2. المرأة بوصفها واضعاً للقول الفلسفي.

3. المرأة بوصفها واضعاً وموضوعاً للقول الفلسفي.

وفي هذه المطالب يتبين سياق البحث والاعتراف والامكان والتصنيف للفلسفة النسوية. فالاول ماتبين انفا في تقديمنا، في حركات التحرر النسوية المؤسسة على قيمة الانساني، والتي يمكن ضمها بمحملها تحت هذا المحور، ولا يمكن ان نحتزل النسوية بكونها كتلة صماء لاتفاوت فيها أو توجهات مذهبية تحكمها أو تجعلها اساً لانتاج مقولاً كبيراً لتفسير ظلامه المرأة أو امكانية فعلها أو تمكينها لتحصيل حقوقها، فهناك نسوية ماركسية رأت في القضاء على الطبقية مدخلاً لتبدل كل التصورات الذكورية البرجوازية نحو المرأة؛ وهناك النسوية الراديكالية التي لم تجد في الطبقية محوراً كافياً لانجاز خطاب نقدي كافٍ بل في نقد كل النظام الابوي الرعوي وما يحتويه من اضعاف للمرأة ومضاعفة للرجل؛ وكذلك لا يمكن انكار النسوية الليبرالية التي انطلقت من مقولة الحقوق الكونية أو المساواة بين افراد موضوع الحق منطلقاً لتحقيق المطالب النسوية، والاخير هو الاقرب في شرعنة الكوني الفلسفي النسوي.

ونحن نعلم ان هنالك تحولاً في مسار النسوية من نشاطات الخلاص من الظلمات، إلى المطالبة بالحقوق الخاصة للمرأة، إلى فحص مقولات الاختلاف الحقوقي مع الذكور، إلى تحقيق المساواة والدفاع عنها. وكذلك التحول من حيز احتكار خطاب النسوية داخل حيز العالم الاول أو الابيض أو المركز إلى العالمية وتضمين النسويات الملونة والاتجاه الواضح والقافر على تناقضات بداياته نحو الكونية والعالمية.

والمطلب الثاني هو ماسيكشفه الكتاب في المحور الثاني منه مع النماذج المختارة، ابتداءً من المدخل التاريخي في سرد الاعلام النسوية من اليونان إلى نهاية العصور المظلمة، وتخصيصاً بالنماذج المعاصرة من روزا لكسمبورغ إلى سيليا بن حبيب مروراً بـ كولونتاى وحنه آرنه وديفوار واريغاري وكرستيفا وهيتشون وغيرهن الكثير، في سيرهن اغوار عالم الفلسفة واقتحامه من اوسع ابوابه واخطرها واهمها، في اللغة والسياسة والابستمولوجيا والجمال والاخلاق. وهذا المطلب هو مثال حي لمتناضل من اجله الفلسفة النسوية في نيل حق الاعتراف بل في نقد

الذكورية المتطرفة في عقر دارها؛ أي في مركزيتها المهيمنة على انتاج النص الفلسفي.

نحن إذ نتكلم عن فيلسوفات معاصرات يعني هذا اننا ندلل ونستشهد بامثلة تطبيقية لاقتحامات ونجاحات الفكر النسوي في ان ينافس بل ويتجاوز كل مايمكن ان يخبئه التصنيف الهرمي لصانع الخطاب الفلسفي. لا يمكننا القول ان الكتاب قد عرض وتطرق بالذكر لكل الفيلسوفات على مر تاريخ الفلسفة، وانما حاولنا من خلال نماذج البحث والدراسة ان نقدم شواهد وان نعمل على ترسيخ الامكان الانثوي في التفلسف.

أما المطلب الثالث يدمج بين التحرر والحق النسوي من جهة وصناعة النص الفلسفي من جهة ثانية، وتلك حكاية اخرى سيحكيها هذا الكتاب عن الفيلسوفات المنافحات عن حق المرأة.

هكذا انتج نصنا بمعية مجموعة ونخبة من الباحثين العرب لتحقيق تلك الاهداف في التحرر والتحصيل للحقوق ومن ثم الدفاع عنها، لاسيما ونحن نمر باحوال خطيرة عالميا وعربيا تتمثل في عودة للاصوليات الدينية المتطرفة والتي لا تقر بكل ماقلناه انفاً.

د. علي عبود الحمداوي

بغداد - 2012

المَحَوَّرُ الْأَوَّلُ

**مَدَاخِلُ اشْكَالِيَّةٍ
فِي الْأَحْتِكَارِ الذِّكْوَرِي
لِلْخَطَابِ الْفَلْسَفِي**

الذاكرة الذكورية للفلاسفة الغربيين

ضد قابلية المرأة للتفكير

نادرة السنوسي

باحثة من تونس

تراوحنا الأسطورة اليونانية ونحن بصدد تناول مسألة المرأة بين جدل الاتباع والقدرة على الابداع، محملة بالرموز والدلالة والمسكوت عنه، والتفكير، والتدبر، والحيلة، والقدرة، والاعتدال حينما نذكر المرأة التي، وإن بدأت مسألة النظر في انتاجاتها وقدراتها على الفعل محلّ نزاع بين الرجل المفكر، القويّ، المقتدر، وبين الرجل الذي لا يفكر إلا إذا ما توفرت له أرضية وجدانية، روحانية، عاطفية، هي بمثابة طريق ملكي ليحسن التفكير، ناهيك أنّ المرأة موشور يدفع نحو تشفي خيوط ناظمة لحسن تفكيره (الرجل). هو بيغماليون لما نحت تمثالا، آية في الجمال، امتزج فيه فيها وجدهن وأنامله، حين كاد التمثال ينطق صمتا. فما كان على الآلهة إلا أن تثبت في هذا الجمال قدحا، نفسا، روحا. فكاتب الحياة اثني حبلتي بالمعنى والمبنى، فتجسّم التمثال مثالا للجمال. فكانت امرأة جميلة، جمالا لا بمعنى الاستيتيقي، ولكن بالمعنى الروحاني.

لنطرح السؤال: أليست المرأة عنوانا وديباجة للجمال؟ أليس الرجل، وإن بدى متعاضما في كبريائه الذكورية ينشد إلى نقطة أرخميدس الأنثوية حتى يُرشّد معاني الجمال تقنيا وجماليا.

هي الذاكرة الذكورية تأبى أن تنظر إلى منطلقاتها الحميمية، فتتكبر الانتماء لتجسد الولاء، وتجعل من الأنوثة لحظة ضعف، تحطّيتها أمر مقضي لتبني أبراجا عاجية أساسها ذاكرة ذكورية نقيّة تلغي منطلقاتها الأنثوية إجلالا لمركزية فكرية

تنطق لغة "ر"، رجل راجح، راق، رئيس، يحتاج إلى لغة "م"، امرأة، مرؤوسة، مدنسة، منسية، منقوصة الملكات.

هي اختلاجات تتابنا ونحن بصدد لغز ولغة ذكورية لا تتفكر حينما تفكر ولا تذكر حينما تذكر، علما أن المعرفة تذكر والجهل نسيان. هكذا علمتنا حكمة الأولين.

كيف إذن هي الذاكرة الذكورية؟ كيف تُبنى وكيف تُنشد، وما هي أوتادها وخلفياتها؟ هل جعلت هذه الذاكرة الذكورية ليكون ضداً ضديداً لقابلية المرأة أن تفكر؟ أليس التفكير فعل العقل، وأنّ العقل أعدل الأشياء توزعاً؟ ألا تطرح هذه المعضلة مسألة المساواة والعدالة؟ أليس الفكر ملكة، وأنّ كلمة ملكة مؤنثة كفاية حتى تجعله يعيد النظر في الكتابة التي تظلّ فيها الكلمات الأنثوية نقطة عبور، لا بل بوابة لنظام اللغة وحسن التفكير لدى الرجل، لكن اللغة تحتاج قداسة الأنثى حتى توسّع المعاني وتسقي الوجه والفكر، فيكون الوئام والانسجام نسيجا من الآمال يدفع الآلام عن المرأة طلباً لمال، وهو أنّ النزعة النسوية طريق ملكية تقاسم وتضفي الدلالة والمعنى على الغيرية الذكورية.

ذكورية أبية وراء خلفية تيولوجية

لو تأملنا في بعض المرجعيات الدينية، فإننا نقف على صورة سلبية للمرأة، بل مكانة دونية، تفتقر إلى الرفع من مكانتها إلى مرتبة الإنسان. فنجد التحريم والتجوير، بل أنّ النظرة للمرأة تستند إلى بنية فكرية مُنشدّة إلى أفق فكري يكاد يكون قبرا وواداً. إنها اللعنة التي تحيط بالمرأة، وكلما اقتربت من "جنان" الرجل إلا وأفقدته نظارته وصفافوه فكره.

فمثلاً، بالرجوع إلى بعض ثنايا الديانة اليهودية وتعاليم التلمود، فإنّ المرأة لا يجوز لها تلاوة التوراة، بل ليس لها الحقّ حتى المشاركة في العبادة. والقصد من ذلك أنّ المرأة ليس لها القدرة والحكمة في تأويل نصّ التوراة، وفهمه وتفسير معانيه، بل أنّها يمكن أن تُفرغه من قدسيّته. هي ذي منزلة شيطانية للمرأة يراها القائمون على تعاليم التوراة. فهي إذن أدنى من الرجل، بل أنّ التحقير يصل إلى تصنيفها في مرتبة الحيوان.

هذا الاقصاء، وعدم الاعتراف بالمرأة يرتقي لدى بعض المفكرين والفلاسفة إلى اعتبار المرأة "لعنة" تطارد الرجال، وكان على الأب أن يبيعها. إن المرأة في بعض مآثرهم "أمر من الموت... وأن الصالح أمام الله ينجو منها". إته تصور يُوحى لنا بلحظة الجاهلية حيث أن المرأة وجب وأدها إنقاذاً لشرف العائلة، بل إنها تُفقد الرجل، كما العائلة صيتها في جاهلية يرى فيها وعاء يشرب منه الرجل، فيزداد ذكورية.

هي عقيدة إذن ترى المرأة ضلعاً من آدم لتكون رفيقاً للرجل وأنّ وظيفتها الأساسية هي السهر على أن يحقق الرجل لذائذه ليس إلا.

وهناك من الدعاة من يرون أنّ اليهودي يحمّد الله أن خلقه يهودياً، وليس في غيره من الأديان، وأن خلقه رجلاً وليس امرأة. من هنا استمدّ صكّ النواهي والامور والتصنيف والتحقيق والابتدال. احتقار عميق يصل إلى حدّ اعتبارهنّ ثمرات وكسولات. إنّ ضمنية هذا القول مفادها أنّ المرأة أمام هكذا تصنيف تبقى رهينة ذكورية تستمدّ ريادتها وسيادتها من نصّ ديني أساسه أن لا يُنظر إلى المرأة وكلّ عنصر أنثوي على أنّه عائق مثبّط فهي غير قادرة على أن تصل إلى درجة التفكير، فما بالك بلحظة الإبداع. فالإبداع يرتبط بالأنا المستقلة في آنيّتها وشخصيّتها وصلابتها وقدرتها وصرامتها، وما المرأة في المستوى الديني، كما جاء في التلمود، إلا عبداً وقاصراً، لعدم استقلاليتها وارتباطها بزوجها. بهذا المعنى، تصبح المرأة نكرة وأنّ وجودها والعدم حدّ سواء، وأنّ ارتقاءها إلى درجة الإنسانية يظلّ كطلب الحكمة لأهل الكهف، حيث يستوي اليقين والجهل والخرافة لديهم، والظلال المرتسمة في عقولهم وأذهانهم وتصوراتهم تدين الوضع والمكانة الإنسانيّتين للمرأة في هكذا مسار.

ليس ببعيد عن هذا المسار، تمثّل المرأة في الديانة المسيحية. فهي الخادمة المطيعة لزوجها، بل أنّها خاضعة إطلاقاً لما يمليه عليها، فانتزعت شخصيتها، بل ذاتها وانبتت انبثاتا في حقلها الوجودي.

هي صورة قائمة للمرأة، مוגلة في ظلمة ذكورية الرجل التي حولتها إلى فراغ يملأه الألم، ومآل مفرغ من الأمل.

لقد تصوّر البعض أنّ المرأة محراب لذة يقصده الرجل بعد ساحة وغاء، بل ركنا من أركان تعبده الدنيوي ليفرغ شهواته الحيوانية ويتيمّم بطهر سحرها، فيزداد دنيوية ووحشية وتزداد ذكوريته أناة وتجبرا.

ألم تكن الأرض مهذا لكلّ زرع وأنّ لكلّ زرع هدف حتى وإن فقد دلالاته ومنفعته؟ أليست الطبيعة بكلّ ما تؤتيه من تنوّع بيولوجي تخضع لسببيّة وإنّ أضعف وأتفه ما في الطبيعة له من المكانة في حلقة التكوّن ما يجعل صغائر الأشياء أعظمها؟ أليست المرأة تكاملاً: جسداً، وقلبا وعقلاً؟ أليس عقل الرجل عقلاً على فكره إلى حدّ أنّه أصبح حدّاً بينه وبين حسن تفكيره؟

تقودنا هذه التساؤلات إلى البحث عن سببية وعن مغزى لهذا الابتذال، أنّه عود على بدء لتنفحص هذه النظرة الدونية للمرأة وهل هي طبيعية أم أنّ تصلب نظرة الذكر لفكرة أنّ المرأة قادرة وجديرة هي التي تعيق تحرّرها فكرياً وواقعياً؟

المرأة من الفكر السكولاستيكي إلى لحظة التمدّن

عرفت المرأة منذ التاريخ تأرجحاً بين الفكر الكنسي الذي جعل منها خادمة وبين خيال الشعراء لتكون ملاذاً آمناً للرغبة. وبذلك يظهر المشهد العجائبي للمرأة، المتضارب بين القدرة على التأثير والمساهمة في الإبداع من جهة وحضورها السلبي أنّها خادمة لا تقوى إلا على الإلتباع من جهة أخرى. إنّ نموذج يوحى لنا بزمّن الإيديولوجيات الاجتماعية التي تعصف بالذوات من أجل فكرة. غير بعيد عن هذا المسار، نتتبع حضور المرأة في الحقل الفلسفي، وتحديدًا لدى جون جاك روسو، لنرى كيف ينظر هذا المنظر للمجتمع وآدابه وقيمه لحضور المرأة من خلال كتابه *إميل أو في التربية* حيث يقترح تصوّرًا لمفهوم المرأة ومكانتها في القرن الثامن عشر.

فهل كان التنوير نورا مضيئاً للمرأة ومكانتها أم أنّه زاد من مأساوية حضورها ووضعها الاجتماعي؟

إنّ سؤال "ما المرأة؟" الذي طرحه روسو في شذرات من كتابه *إميل* يجعلنا نقف على تحديد لهذا الكائن، الزوجة أو الأم، والتي لا يمكن أن يجد لها مكانة إلا كمرحلة أخيرة في تربية الرجل، بمعنى أنّ المرأة ليست طرفاً أساسياً في تكوّن الرجل، بل مرحلة متأخرة. ويقدم روسو في باب الخامس من كتاب *إميل* تعريفًا للمرأة، محدّدًا دورها ومكانتها أمام الرجل. فمن خلال مثال صوفي Sophie "المرأة الجميلة الساطعة أساساً لروحها وجمالها". نرى في هذا التعريف أنّ روسو

يعتبر أنّ المرأة جُعِلت أساساً لتحقيق رغبات الرجل وأنّ المرأة التي تصلح لأن تكون زوجة لإميل وجب أن تتوفر فيها خصائص كالجمال ونقاوة روحها القادرة على إضفاء المرح على الرجل. بهذا المعنى، تظهر المرأة على أنّها قانون طبيعي يرى فيه روسو شرط إمكان الفكر الاجتماعي وأنّ حضورها يقتصر على أن تكون وسيلة ووسادة. فالعلاقة بين الرجل والمرأة هي علاقة موازين أي علاقة بين طرف سلبي والآخر يلعب دوراً فاعلاً. ويوكل روسو للرجل القوة والقدرة والسلطة وعلى المرأة أن لا تكون إلا ذلك الحمل الوديع، الضعيف. وينعكس هذا التصنيف بالضرورة على البناء الاجتماعي وكلّ أنواع العلاقات الاجتماعية.

ما يشدّنا حقاً في هذا التصنيف بين رجل قويّ وامرأة ضعيفة هو سؤالنا من الذي حدّد وصف الرجل بالقوي والمرأة بالضعيفة. ألا يمكن أن يكون العكس أصح؟ أليست المرأة قادرة على أن تتمتع بالقوّة وتُهبها للرجل؟ إنّ كبرياء روسو تأبى الإجابة عن هذا السؤال لتردّه إلى أنّ الرجل، بحركيته وحيويته، يحدّد مكانته كمسيطر وقوي لا في الحياة العاطفية فحسب، بل وكذلك في المجال الاجتماعي، لأنّ من يستشعر القوّة في ذاته والعظمة سيكون سيّد الموقف، وحضوره الاجتماعي عنواناً لمكانته وقوّته الأخلاقيتين.

لم يبتعد روسو عن هذه الفكرة التحقيرية للمرأة وأنّ سبب تصنيفها كمكمّلة أو "قانوناً طبيعياً" أساسه أن تكون في خدمة الرجل، لذلك وجب أن تتلقّى تربية تأهلها للعب هذا الدور. إذ أنّ تدريبها على مهارات جمالية وتكوينها في الرسم والفنون الجميلة يحسّن من طباعها الجمالية. فروسو يرى أنّه من الواجب أن تُحسن المرأة حسن فعل الأشياء جمالياً وأن تتزين وتحسن اللباس حتى تعبر عن حضورها اجتماعياً. فالثقافة والتربية تظان أساسية للمرأة في البناء الاجتماعي حسب نصّ روسو

هذا التصور يجعل من المرأة عنصراً يلعب دور تأمين حسن الحياة للرجل وأن تكون زوجة مهمّتها تربية الأطفال. ويعتبر هذا النوع من التربية الدور الطبيعي الذي وجب أن تلعبه المرأة. فهي التي تسهر على تأمين الترابط الأسري وعليها أن تتحمل كلّ ما يقدّمه الرجل حتى وإن أخطأ. ويرى روسو في هذه الوظيفة إطاراً يغذي إحساس الرجل بالقوّة والسيادة. إنّ صراع الأضداد: القوّة والضعف،

الحكمة والاحتكام، القدرة والاقتدار. صراع حُتم على المرأة أن تكون أحد نواة ذكورية ترى في اكتمالها Perfectibilité ضرورة تمديد المرأة. ولكن لما نستمع لروسو يمتدح المرأة بقوله: "إنّ المرأة هي في ذات الوقت صريحة، محبة، وحكيمة، وهي من تُرغم الآخر على احترامها... إنها مملكة"، يدفعنا هذا القول في حدّ ذاته إلى الوقوف على الطابع الضبابي لمؤسس التربية الحديثة، بل أن تلاطم أفكاره كالأعواج المنكسرة على الصخر تذكرنا بأنّ روسو، واضع أسس التربية الحديثة والسلوك التربوي، هو عينه من أقام علاقة غير شرعية وهو الذي ألقى بأبنائه أمام الملجأ. هذا المثال أردناه حتى نتبيّن بأنّ القوّة والقدرة ليست خاصية نوعية للرجل دون النساء، بل أنّها تُكتسب، وأنّ ما تعانيه المرأة أيضا ليس إلا إملاء من إملاءات ذكورية أبية تستمدّ عليها من فكرة "الزعم أن..."

إنّ النموذج المدرسي للقرن الثامن عشر ظلّ وفيًا لإرث فلسفي كلاسيكي يراوح بين الأضداد من جهة، حتى وإن أقرّ بفكرة التناغم والتوافق Harmony من جهة أخرى، فإنّ الإقرار بأسبقية الفكر الرجولي تبقى نقطة الثبات وأنّ مجال التفكير يبقى مجالًا للنخبة الرجولية. وهي فكرة متداولة إلى يومنا هذا حتى أنّ البعض يستسيغها ونبراسه في ذلك نصوص دينية متشدّدة أو تعاويز أو أساطير.

إنّ تمثّل صورة المرأة في هذا القرن الثامن عشر ككائن ضعيف وإرجاع سلوكها لكلّ الانفعالات، مردّه الطبيعة الطبقية والبنوية للمجتمع في القرن الثامن عشر. ويبقى صداها إلى يومنا هذا في البنية الفكرية كما في البنية الاجتماعية. واعتبار المرأة هذا الكائن المتقادر والذي لا يمكن إلا أن يكون خاضعا لهذا "الضمير الجمعي" والأخلاق التي يعلّمها فينا المجتمع. وكأنّ الرجل يغنم بما قدّمه المجتمع ليذبح فوق قدسيته كلّ لغة أنثوية، ومن ثمّة يستمدّ حضوره الفاعل. إنّ قواعد المجتمع تفرض على الرجل أن يكون فاعلا منافسا Compétitif في كلّ المجالات، ممّا جعله يفتح قارات جديدة باسم الريادة. فكان ذلك على حساب تقدّم المرأة.

منعرج القرن العشرين والحركة النسوية

مثلت نهاية القرن التاسع عشر ثورة فكرية أساسها التيار النسوي في أشكال تنظيمية، تعيد الحق والاعتبار للمرأة في مستويات عدّة ومختلفة كالعدالة الاجتماعية

والمساواة السياسية بين الرجل والمرأة. وتمثل المنعرج تحديدا جديدا في المطالبة بالحقوق، ناهيك أنّ المرأة أصبحت مطلب الاعتراف بها كمواطن، وهو أحد أهمّ مطالب هذه الثورة. إنّ المواطنة، كمفهوم أسست له أنوار القرن الثامن عشر، تدعو إلى عقد أساسه أنّ القانون هو المنظم للحياة الاجتماعية وأنّ الأفراد متساوون بمقتضى هذا العقد. فلا عبودية ولا تبعية، بل أنّ المواطن له حقوق وواجبات. وهو نفس المبدأ الذي يسري على المرأة، بل أصبح من حقها أن تنتخب وأن تكون على رأس أهمّ المناصب. فمنذ 1880 وقعت نقلة هامة في الحركة النسوية في فرنسا. فبعض النسوة "استطعن أن ينفذن إلى وظائف كانت في ذلك الوقت حكرا على الرجال" وفي ذلك إقرار بقدره المرأة على أن تكون لها قدرات تثبت حسن تفكيرها.

لقد مثلت هذه الفترة وحتى الحرب العالمية الأولى، فترة اتساع الصراع بين اليمين واليسار حول قيم الجمهورية والديمقراطية التي وجب إرساؤها. فدخل الفرنسيون في نفق وجدال حول أية قيم تكفل قيم الجمهورية. فتراوحت المقترحات بين الحلم الروسي في الديمقراطية وبين فكر يشدّ إلى الوراء أساسه أنّ الرجال أقدر على أن يصوغوا ويطبقوا القوانين وقادرون أيضا أن يضعوا قيم الجمهورية.

لقد مثل الفكر الروسي حجر عثرة أمام حضور المرأة، بل أنّه مثل حاجزا أمام إمكانية تحررها، وهو القائل فيها: "أنظروا للمرأة فقط كوسيلة للعب وفي ذلك تحقّق لرغبات الرجال."

أمام هذا تصوّر الروسي، ظهر المفكر أوليمب ادوارد من خلال كتابه طبّ النساء Gynécologie حيث تعرض للمرأة في العصور القديمة. فقدّم نقدا لفكر روسو، إذ رأى أنّ هذا الأخير لم يفعل سوى تشبيه المرأة باللعبة، التي يستأنس بها الرجال حتى يجدوا توازنهم، وفي ذلك إقرار بأنّ حياة الرجال مليئة باللعب أكثر من امتلائها، بل هي خاوية من الأبعاد الأخلاقية. إقرار يقدمه المفكر أوليمب ادوارد يقرّ ضمنا بأنّ المرأة نحاسها بنوايا ورغبات الرجال، لا بما تقوم به حقيقة. إنّ هذا الوهم والأحكام المسبقة في حق المرأة تبرهن أنّ روسو، واضع أسس التربية الحديثة، هو عينه من أقدم على ترك أولاده، بل ألقى بهم على قارعة الطريق. وفي ذلك

تشكيك في كلّ القيم التي تبناها، وأنّ أحكامه على المرأة لا تعبر إلا عن سلطة رجولية ترفض الغيرية التشاركية.

وهذا ما يدفعنا إلى طرح سؤال: لماذا لم يمتثل روسو إلى مبدأ المساواة الذي تحدّث عنه في كتابه *العقد الاجتماعي* ومحاولة تطبيقه في مسألة المساواة بين الرجل والمرأة؟ ولماذا استثنى روسو المرأة في مسألة المساواة وهو الذي تحدّث عن المساواة كقيمة في عقده الاجتماعي؟

إجمالاً، الحركة النسوية تدين كلّ ما قدّمه روسو من تصوّرات سلبية تجاه المرأة، بل أننا أصبحنا نتحدّث في القرن العشرين عن المرأة المثقفة. ولقد عرف هذا القرن ثورة، كانت المرأة فيها رائدة في الدراسة والتدريس والتعريف بقدراتها وملكاها الفكرية من أجل تحطيم قيد أرسى دعائمه الفكر الروسي حينما اعتبر في كتابه *إميل* "أنّ المرأة جعلت لتمثّل لغبات الرّجل، بل لتسهر على سعادته". وكأنّ الفكر التنويري ظلّ مشوّشا وكأنّنا ننتظر دافيد هيوم لينقذنا من سباتنا العميق ويرشد فكراً ذكورياً يستند إلى وتد الأنا في برجه العاجي، طلباً للمكانة وتمسكاً بالكامل ليُقسم العالم إلى فكر ذكوري ووجد أنثوي. إنّ *إميل* وإن كان ذكوري المسعى، فإنّ من يُضفي الدلالة والقيمة عليه تظلّ حروف أنثوية. فالألف يظلّ فاتحة حروفنا الأبجدية، ومن ثمة كانت الأنثى حبلَى بالمعاني والدلالات، وما على الرجل إلا ان يتدثر بها.

إنّ هذه الفكرة حاولت الباحثة الألمانية إندنشانك A. Eindenschanck في مقالها "المرأة الحديثة" أن تب دّدها وتجعل منها نواة وإساس نقد لاذع موجّهها إلى الروسوية، ومن خلاله إلى سقراط حيث أكدت أنّ هذين العالمين قدّما فهما سيئاً لحظة مزجهما بين الفضيلة والجهل ما قد أضرّ بالمرأة ككيان وبالفكر الإنساني كمطلب يعي الكثرة والتنوّع والاختلاف دفعاً لكلّ خلاف وأنّ مشكاة الأنوار ليست إلا جملة من الثنايا وإن تقاطعت فإنّها تلتقي في آدم وحواء، عنصرين أساسيين للحياة.

إنّ هذه النزعة الراضية للتوجه الروسي السفسطائي الساعى في طلبه للفضيلة والسعادة المطلقة اجتماعياً من جهة وفي اقضاء المرأة من جهة ثانية، ما يتعارض مع معنى القيمة في حدّ ذاتها. إذ هي غايةن سبلها متفرعة وما تناسي هذا

الدور المكمل للمرأة إلا تأكيدا إلا على أن إميل عنيد إلى حد أنه يتناسى أن الجمال مفردة أنثوية، وهو ما أكدت عليه الباحثة جان ديفلو Jeanne Deflou بقولها أن روسو جبار وأن إميل عملاق رجلاه من صلصال، وأن السعادة ليست حكرا على ذكورية، كما أن المرأة ليست وسيلة وإنما تدرج نحو الفضيلة، وما على الرجل إلا أن يحسن التفكير فيها. توحى لنا هذه الفكرة بالنص الكانطي، حيث أن الفكر انبجاس وموشور يحمله عابر طريق ليهتدي في ظلمة هي إلى الكهف الأفلاطوني أميل، بمعنى أن نفكر هو أن نحسن التفكير بأنفسنا، وأن التفكير دربة والخطأ هو السبيل للتمكن من ناصية المعرفة القويمية. فلم لا نخطأ، ويخطأ الرجل حتى يُرشد فكره ويعي أن الأنا ليس إلا مرحلة من النحن التي يلتقي فيها كل من المرأة والرجل على قيم تربوية تكون حاضنة لأسرة مدنية. أليست المواطنة فعل مشاركة في الحق والواجب، والمساواة والعدالة الاجتماعية؟ أليس هو واجب المجتمع المدني أن يعي دلالة الثورة بما هي حرب ضد صنم لا دلالة له إلا التعنت وفقدان المعنى، ما يستدعي إعادة النظر في التربية التي يحملها إميل وعلى أية أسس ومنطلقات تنظر إلى الأفراد.

المرأة من التبعية إلى الفاعل المبدع

انتهى عصر الجوارين عصر المرأة، عصر القوة الناعمة والسيطرة الدقيقة. حواء، بلقيس، زنوبيا، عليسة عبرن برق التاريخ، لا بغرور، ولكن بقدرة على التدبر والحيلة والذكاء. فرسم معالم التاريخ غنسانوي تشاركي تكون فيه المرأة شريكا إيجابيا. يميل الكثير من المفكرين إلى الاحتجاج على سيادة الهوية الذكورية ويؤكدون على أن مسألة السيادة ليست إلا مسألة إدراك للذات، وإدراك الذات يقتضي الوعي بأن للمرأة القدرة بأن تتخذ موقعا فكريا ووجوديا يرفع عنها كل القيود وتشعرها بأن الحرية ليست تمثلا نظريا، بل هي بالفعل اختيار وقدرة على اتخاذ قرار، هو وليد فكر منتظم. ووجود الاختيار والقدرة على الفعل دائما ما يكون داخل حدود ما يُنظر إليه على أنه ممكن وقابل للتحقق نظرا إلى أن معيار الحقيقة قابضة في فكر قديم يرجح كفة الرجل. ولهذا فإنه من الضروري أن نعيد النظر في أصل التصنيف ودواعيه.

يشدّ انتباهي وأنا بصدد التذكر، تذكر هذا الكوجيتو الديكارتي الذي شدّ سماء الميتافيزيقا الحديثة إلى وتد الفكر، حتى كاد يصبح نقطة أرخميدس. فبالفكر وحده يكتسب الإنسان إنسانيته. فهذا الكوجيتو الذكوري، وهذه الأنانة الموغلة في برجها العاجي حكمت على كلّ ما هو أنثوي بأنّه عائق: الخيال والإحساس والجسد حتى اقصى كلّ ما هو حسي من مملكة الإنسان. وما يشدّ في هذا الكوجيتو حقاً هو أنّ الديكارتية وأبا الحداثة يستمدّ فكره عن جدارة من مدى توافقه مع ما تفترضه البنية الفكرية عصرئذ، بمعنى أنّ هذا الكوجيتو الذكوري لما عُرض على الملكة إليزابيث، وهي من تلميذات ديكارت وحين سألت أبا الحداثة عن الحداثة بقولها: "كيف لك أن تنفي حضور الجسد وإدراكه للأشياء وأنت الذي يجلس أمام المدفئة وأنت الذي يكتب تأملاته أمام النافذة وينظر"، فكانت إجابة ديكارت: "نعم، وإنّ الجسد موجود وعلاقته بالنفس هي كعلاقة الربان بالسفينة". نلاحظ هنا أنّ المرأة قادرة على النقد والتنبه إلى ثنایا العقل وبنیته. فراجع ديكارت عن الإقصاء الكلي للجسد في تأمله السادس، فكان تحت تأثير أسئلة الملكة إليزابيث. وفي ذلك دليل على أنّ الفكر إذا ما استند إلى السلطان استمدّ وجاهته حتى وإن كان الفكر فلسفياً. فالسلطان كان كنيسة أو قديساً، رجلاً أو ناسكاً متعبداً، فإنّه يضع دساتير وقوانين تراعي الأنا دون الغير في مقاربة انعزالية.

ويمكن للمقاربة الانعزالية أن تكون طريقة لإساءة فهم الآخر في العالم، رغم أنّنا في حياتنا العادية نرى أنفسنا أعضاء لعدد متنوّع من الجماعات المختلفة. إنّ الشخص نفسه، رجلاً كان أو امرأة، يمكن أن يكون دون أيّ تناقض مواطناً مسيحياً، مسلماً، ليبرالياً، امرأة أو رجل، مؤرخاً، روائياً ومناصراً لقضايا المرأة وطبيعياً في علاقته بالجنس الآخر، ومؤمناً بحقوق المرأة. هذا الكمّ الهائل في الاختلاف والتنوّع يحدّ من كلّ مقاربة انعزالية، اعتباراً إلى أنّ الهوية ليست عزلة وتفرداً، بل هي مركبة، بمعنى أنّ الاختلاف إثراء للفكر وأنّ التفطن إلى نقائص الفكر الديكارتي ليس تحطيماً لفكر ذكوري، وإنّما هو ترشيد لما كان طيّ النسيان، ألا وهو أنّ المرأة تتفطن بحدّة من البصيرة إلى أنّ الفكر الديكارتي يحتاج إلى رؤية موضوعية. وهو ما تفتّنت إليه إليزابيث في قراءتها للتأملات الديكارتية.

تتعرّض إنسانيتنا المشتركة لتحديات أساسها أنّ الفوارق تغطي أكثر فأكثر، وأنّ إثارة الشقاق والنزاع بكثير من التضييقات الجمعية والمتنوّعة، حكم على المرأة أن تكون صدى للتفكير، بل كائن لا يفكر بأنفسنا.

المرأة من موضوع رغبة إلى صانعة للمعرفة

إنّ السؤال الذي يُطرح حقّا في مسألة إحاطة المرأة بالمعرفة هو لماذا نمثل حضور المرأة في المجال المعرفي حضوراً محتشماً؟ لماذا لا نعرف الكثير من النساء في حقل المعرفة حتى يُصنّف الفكر الجماعي بأنّ المعرفة دائماً خاصية رجولية؟ إنّ ما نريد الوقوف عنده ونحن أمام هذا السؤال هو التذكير بأنّ المرأة لم تغب في تاريخ حركة العلوم وإنّما وقع تغييبها وإقصائها. ففي كتابات إيريك سارتوري Eric Sartori وخاصة في مقاله "تاريخ النساء العلمي"، أكد هذا الأخير على أنّ الإقصاء ماثل في المجال المعرفي، كما في المجال السياسي، بل أنّ مكانتهنّ بقيت في ثنايا الرجل وأنّ الرجل هو الأقدر معرفياً.

إنّ الرجوع إلى الحقل التاريخي، وتحديد القرنين التاسع عشر والعشرين، يمكننا من اكتشاف ثنايا خطيها المرأة باقتدار، رغم أنّها حُرمت من كلّ حق في المعرفة. فلم يكن ذلك إلاّ تحدّد لتثبت جدارتها وقدرتها على مقارعة الرجل في الحقل المعرفي، عصامية كانت لرفض الجامعات لها. فكانت عالمة فلك ورياضية، وتجيّد حروف الفيزياء وتجاربها واكتشفت الكثير من التجارب، رسخها التاريخ في هذه المجالات العلمية، وكأنّ عصر التنوير الفكري الحقيقي كان القرن العشرين. هذا المنحى الجديد والمسار المحفوف بالمخاطر الذي شقته المرأة لتثبت أنّ ما تحتته المدينة اليونانية اجتماعياً وفكرياً والذي تغذت منه فيما بعد الجامعات الغربية وحتى اليوم، ليس إلاّ وهماً. فقد لعب أرسطو دوراً كبيراً في بناء هذا الفكر الغربي القائم على اعتبار المرأة أقلّ مرتبة من الرجل فكراً وقدرة.

لقد مثل علم الفلك من العلوم التي بادرت المرأة بالاهتمام بها في بداية الأزمنة الحديثة، خاصة في ألمانيا فيما بين 1650 و1750 مثلت المرأة المهتمات بهذا العلم 14 بالمائة. فلنذكر على سبيل المثال ماري فينكلمان كيرش Marie Winkelman Kirch (1670-1720)، فقد أبدعت باختزال وإعادة احتساب جدول فلكي

ليوهانس كيبلر، صاحب الثورة الفلكية إلى جانب غاليليو، بل أنّها قامت بكتابة ثلاثة مسائل فلكية. وهذا غنّ دلّ على شيء فإنّه يقدّم صورة للمرأة تكتسح المجال العلمي باقتدار وتعيد به تذكير ذاكرة ذكورية، بأنّ البحث والمعرفة ليست حكراً، بل حسن تدبّر. وما هذه العبقريّة ماري فينكلمان، التي اكتشفها لالاند Lalande، إلا امرأة تُضاف إلى عدّة نساء أخريات على غرار كارولين هيرشل Caroline Herschel (1759-1848)، التي اهتمت بدراسة المقرّبة telescope وقد تمكنت من صياغة مجلد في الفلك والنجوم. أليس هذا كفيلاً بأنّ نعيد النظر في تصنيفات كلاسيكية سعت إلى إدانة المرأة واعتبارها فاقدة للقدرة على الإبداع، أليست هذه المجالات العلمية، كعلم الفلك والفيزياء والرياضيات من العلوم التي تمثل نواة التقدّم. وإذن تمثل المرأة، بنفاذها إلى هذه العلوم، شريكا في الحركة المعرفية والعلمية.

إنّ تعاطف دور المرأة في هذه المرحلة من تاريخ البشرية، كان نتيجة اغتراب أدركت أنّ الخلاص منه لن يكون إلاّ بخوض هذا الصراع على أصعدة مختلفة. ففي الوقت الذي بدت فيه النساء تأخذن نصيبهنّ في هذه الفسيفساء المعرفية والعلمية لرؤيتنا للعالم، الذي كان حكراً على الرجال ولا يزال، فقد اعتمدن الشكّ طريقاً، فرفضن وضعهنّ بما هو آخر سلبيّ وعدمي، ورفضنّ المشاركة السالبة التي كانت تعني التخلي عن اتخاذ القرارات في لحظة كان فيها الرجل سيّداً، وهو من يرفع ماديا المرأة، وهو من يتكفل في النهاية بتبرير وجودها. إنّ التحرّر من هذا الخطر الميتافيزيقي هو شرط إمكان تمكّنها من الإبداع. وما النفاذ إلى المعارف والعلوم إلاّ هذه الطريق الملكية لهذه الحرية، وأنّه درب محفوف بالمخاطر. وذلك هو معنى الشجاعة التي لا تعني بالنسبة للمرأة نقيضة للخوف، بل تعني الشجاعة على تحمل المسؤولية والإيمان بأنّ التحرّر فعل يُدرك ذاتيا دون عون. وبالفعل فإنّ كلّ فرد يتوق إلى إثبات نفسه بما هو ذات مستقلة، وهو شوق إيتيقي يوحى بتنصل من إرث وثني كانت فيه المرأة فريسة أهواء وإرادات ذكورية، ومحرّومة من كلّ كرامة إنسانية. إنّ الالتزام بخوض هذه الثورة يجعل من هذا الدرب، رغم مخاطره، طريقاً محمّلاً بالآمال تضطلع فيه المرأة بحريتها. نعم، بحريتها. لا دساتير ولوائح تُكتب وتُنقش في ذاكرة رجولية، بل تجربة وجودية تخوضها بكلّ ثقة.

إنّ إنسانيتنا المشتركة أي واقعنا الاجتماعي يتعرض إلى تحديات وحشية، نظرا للتجاهل الكلّي لما تقدّمه المرأة في الحقول العلمية. انجازات يقابلها تنكر وعنجهية ذكورية في مقاربة انعزالية ترفض التنوّع والمشاركة. ولهذا فإنّ من ضرورات خوض تجربة ثورية أن تتحمل المرأة مسؤوليات الاختيار والتفكير حتى تتجاوز كلّ عنف فكري يقصّيها ويحرمها حقها في الإبداع.

إنّ حتمية الصراع من أجل الاعتراف تبقى شرط إمكان بناء شخصية مستقلة تؤكد نفسها بما هي ذات لها فرادتها، وليست آخرها مجهولا. إنّ صراع تشكل منه القرن التاسع عشر ويتشكل كلّ يوم أمام التغيرات الفكرية التي نحيّاها، وأمام طغيان بعض التصورات الموغلة في التعصب. صراع من أجل تملك وسائل عينية وعملية تحصّن المرأة من كلّ غلو ومن كلّ خطر ذكوري ومنطق السيادة لديه. هذا الخط من التفكير يدعمه كثير من نسوة وعين بأنّ الإبداع في الحقول المعرفية والعلمية هو لبنة من لبنات البناء الاجتماعي والتشاركي.

التحديات الكونية والسياسات النسوية المعاصرة

هنالك أسباب عديدة تجعل من المهمّ للغاية أن نتنبه إلى الفرق بين الرؤية المحلية للمرأة والرؤية العالمية أو الكونية للمرأة، أمام واقع ازداد تشعبا، من حيث الالتزامات الأسرية والاجتماعية وأمام الحاجة الملحة إلى إعادة هيكلة الوعي العربي لضرورة تحفيز الدور الاجتماعي للمرأة، على أساس أنّ البناء لا يكون إلا بوعي يشمل المرأة، وبفهم، بشكل أوسع بناء، لانتمائها لفضاء كوني يعي خصوصيتها وقدرتها على المساهمة الفاعلة في نحت معالم أسرة معاصرة واقتصاد ديناميكي. إنّ هذا الإدراك ضرورة تمليها على الأمم، وخاصة العربية منها أن لا تلغي الالتزامات التي تنبع من روح كونية إنسانية، أساسها أنّ المرأة عنصر يبدع في المعرفة وأنّ لها من المساهمات الأدبية والفكرية والتوجهات السياسية ما يدعم القول بأنّ كلّ ما تبني عليه قرارات ذكورية إنما هي حياكة نسوية. ولنضرب مثالا على ذلك. فقد لعبت المرأة دورا كبيرا في تاريخ الإنسانية، حيث أصبحت مثالا على الدراية والتدبير، مثل زنوبيا، وعليسة اللتين أدارتا شؤون المدينة بحكمة سياسية تعبّر عن دراية فكرية وحسن تدبير.

إنّ الكلاسيكيّات الغربيّة والعربيّة حافلة بالنماذج النسوية كما ذكرنا، شقت طريقها رغم المخاطر. وهي نماذج نذكر بها لا لنؤرخ، بل لنذكر أنّ الحضور فعل وممارسة. والسبب أيضا في ذكر هذه النماذج هو الوقوف على القيمة المعرفية وأنّ وضوح الفهم له أهميّة في ذاته وأنّ له آثار بالغة في الذاكرة والأفعال. وعلى سبيل المثال، عندما نرى بعض الجمعيات النسوية التي تقوم بنشاطات اجتماعية وسياسية، فإنّها تحاول توسيع قاعدة الفهم والتوعية حتى تدفع فكرة الفشل والسلبيّة التي وصفها بها الرجل. وعلى الرغم من الاحتجاجات المتواصلة والتصديّ لكلّ جهد نسوي، فإنّ الحضور والفعل يبقى عقيدة للمرأة حتى ترفع عنها الظلم وتصبح المرأة العربيّة كغيرها من النساء الغربيّات، حاضرة، لا مكملّة للمشهد، بل فاعلة فيه. إنّ هذه المعركة ضدّ تسييس حضور المرأة والذي جعل من المرأة ورقة للزج بها في أتون المهارات السياسيّة وجب أن تكون معركة قيمية بالأساس، يعني أن تكون المرأة واعية، كما وعت بحاجتها للفنون والعلوم. فإنّ صراعها السياسي هو صراع فكري بالأساس، حتى لا تبقى وجهة للاستقطاب الذكوري وحتى ترفع عنها الوصاية.

ليس الهدف من هذا الصراع هو نفي النفي، بقدر ما هو إعادة للتوازن. وحتى نفهم بشكل أوفى ما يجري داخليا في بلداننا وفي حركة التاريخ، وحتى نفهم بصورة شبه كاملة التطورات الثقافيّة والفكرية الجارية، حتى نجد مواطن الخلل في أحكام مسبقة، فمن المهمّ أن نعرف ونفهم بنية الديانات والمجتمعات التي تخوض صراعات دينية وسياسية في إطار مجتمع مدني، وعلى سبيل المثال خاضت المرأة الغربيّة، صراعات في إطار حقوق الإنسان حيث أدّت عملها بنجاح كبير في كثير من المستويات، شجاعة والتزام "المحاريين" ساندها في ذلك ذوو العقول المتفتحة لقضايا المرأة ولأسس المجتمع المدني، ووجود كيان سياسي تفتن لدور المرأة أثناء وبعد الحروب العالميّة، ممّا جعلها تخوض غمار السياسة والحروب. الأهم من كلّ هذا، وليس آخرا، هو فاعلية وسائل الإعلام في لفت الانتباه إلى ما يعتبر مخالفة لحقوق الإنسان وانتهاكا للأصول المدنيّة والواقع. إنّ المشهد العربي في بعض منه يتجاهل هذه الحقوق وهذه القيم الكونية التي تُقرّ بحقوق المرأة كفاعل نشيط. وما يثير لدينا تساؤلات عدّة أساسها ما قيمة حقوق الإنسان كدستور سياسي كوني داخل أنظمتنا العربيّة وما الذي يجعل منّا مواطنًا كونيًا؟

هل أنّ توظيف الهوية الدينية يُعتبر جزءاً من خلق صراعات منظمة داخل المجتمعات العربية بين الجنس، وتحديدًا بين الرجل والمرأة؟ إنّ معرفتنا بكلّ هذه الإحراجات والتساؤلات لا تقلل بأيّ حال من الحاجة إلى التعامل النديّ مع "الآخر"، إذ أنّ التوجه نحوه ليس إلاّ تذليلًا لعقبات، وأخطرها التعصب. فمن الأهمية بمكان أنّ ننتبه إلى أنّ التعصب آفة اجتماعية تغذي الطبقية والفوارق النوعية والاجتماعية وأنّ كلّ الخوف متأت من النفوذ غير المتكافئ الذي يتمتع به الرجل كان نتيجة رعاية موصولة في أغلب الأحيان من الدولة.

ليست المرأة نشازا ولا مكملًا، ولكنها في صدام مع بيئة تسودها الأصولية الدينية والإيديولوجيات السياسية. فكانت أرضا خصبة لإنتاج وعي رجولي متطرف صدّر قيما تدّعي الكونية. وهذا الأمر وجب التنبيه إليه والحذر منه. إنّ الكونية إنسانية بالأساس تدعو للتواصل والتسامح والاعتراف المتبادل. هذه القضايا الجوهرية لا بدّ من تناولها على كثير من الأصعدة والدعوة للإصلاح والضغط من أجل الحقوق والديمقراطية وإعطاء مزيد من الحرية لتكون المرأة في مواقع القرار. لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الثقافة لها دور مؤثر. ولكن السؤال المؤثر والحقيقي هو بأيّ طريقة يكون للثقافة دورها المؤثر؟

إنّ حبس المرأة داخل صناديق الثقافة الصلبة والمنفصلة عن الواقع المعيش وعن الإطار الحضاري، حيث التجارب المختلفة والانجازات النسوية، هو ما يؤرّق المرأة حقًا، لأنّ هذا الحبس داخل إطار ثقافة ذكورية لا يأخذ سوى نظرة شديدة الضيق ولا يمكن أن تقدّم إلاّ فهما شديد الحدودية لخصائص المرأة العربية. فعندما يجتمع وعي ذكوري ضبابي مع واقع حتميته تصورات رجعية متخلفة يصبح الراهن سجنًا ويطلب من المرأة حقيقة أن تكون عبدا خياليا لقوّة وهمية.

لاشك في أنّ إرثنا الثقافي وخلفيتنا العقائدية يمكن أن يكون لها التأثير الكبير والهائل على شكل صورة المرأة وسلوكها وفكرها. كذلك نوع الحياة التي نعيشها بعقدها ومخلفاتها الدينية والاستعمارية هذا التمايز والمفاصلة والفجوة الحاصلة. إنّ الشك الذي أحاول التعبير عنه من خلال عرض ثقافتنا وإرهاصاتها لا يطلب التهرب من ثقافتنا ولا طلبا للاعتراف بأهمية الثقافة لوعي الأفراد وسلوكهم

الاجتماعي فحسب، بل أولاً وأساساً المقصد من ذلك هو أن نقف على الطريقة التي تُرى بها الثقافة أحياناً من قبل الرجل، شكل أحاديّ أحياناً وشكل عنادي ورافض للاعتراف بالغير كحضور وقيمة.

إن هويتنا الأنثوية يمكن أن تكون عظيمة الأهمية، لكنها لا تقف في تصلب وحدها، معزولة عن التأثيرات الأخرى في فهمها لذواتنا وقدرتنا نحن النساء على التفكير والمساهمة في المسار الاجتماعي والتاريخي للإنسانية. إذ أن هناك العديد من الشروط التي وجب أن تتوفر، بينما نعترف نحن بتأثير ثقافة الرجل في حياتنا وأعمالنا. أولاً، بقدر ما ساهمت الثقافة والتربية في تهذيب السلوك، فإن عليها أن تحسن النظرة للمرأة، إذ الثقافة عنوان الشعوب وتحضرهم. وهناك أشياء أخرى وجب أن يضمحلّ تداولها الخاطئ مثل العنصر، والنوع، والطبقة، والسياسة لما لها من دور شديد ومؤثر في توجيه الرأي العام.

والحق أن الدفاع عن حقوق المرأة يظلّ حجة قائمة على أن الحرية الثقافية تصير شرط إمكان بناء مجتمعات مدنية، إذ لا شيء يمكن تبريره باسم الحرية من دون أن يكون لدى الناس فرصة لممارسة تلك الحرية والتفكير بمعزل عن كلّ سلطة "ذكورية". فكلّ انتهاك لهذه الحرية يمكن أن يكون طغياناً باسم النصّ المقدس وبالتالي فصلاً وإقصاء للمرأة من مملكة الإبداع.

لقد ذكر فرانسيس بيكون (1561-1626) في بعض أطروحاته بعنوان "تقدّم التعليم": "إنّ تسجيل الشكوك وعرضها لهما فائدتان". إحداها فائدة مباشرة، فهي تدفعنا نحو تقصي الحقائق، والثانية كما يقول بيكون تختص بتعزيز عملية البحث والتدقيق التي يمكن أن تثري فهمنا وتعزز سبل تحرّرنّا، رغم الدعوات المستمرة من كلّ صوب والفائلة بأنّ المرأة شريك فاعل.

ومعنى هذا أن آلية الشك تقوم أساساً على توجيهنا أسئلة عن واقعنا نحن النسوة. وذلك هو عين التفكير وأساسه حتى نقوم الاعوجاج وحتى نقدّم مساهمة جدّية وبناءة ولنحدّ من الشعارات المستخدمة والعناوين الساحرة المناهضة لتعذيب المرأة وحرمانها من كلّ الحقوق. أليس الشك آلية في آليات التقنية والعملية للتفكير التي تجعلنا نمنع النظر عن قرب من كلّ أشكال السفسطة والقضايا الهائلة التي تتطلب رؤية تشاركية بين المرأة والرجل. وهذا في حدّ ذاته مساهمة بالغة في بناء المجتمع.

لعلّ ما تقوم به اليوم النسوة في كلّ مجالاتها ليس إلا دليلاً على أنّ للتعليم دور ريادي في صحوة المرأة وأنّ مساهمتها اليوم ليس إلا "وعياً" منها بأنّ قدراتها الفكرية والمعرفية هي التي بوأها مناصب سياسية واجتماعية متقدّمة، وهو ما يجسّد دلالة الديمقراطية الكونية التي تلتقي على أنّ الإنسان مهما كانت انتماءاته ولا جنسه هو خاضع لقيم اجتماعية تنظمه وتحفظ له حقوقه المدنية. ولا يعني ذلك أنّي أريد الإيحاء بأنّ مشكلات التحيّز للمرأة هو خرق لقوانين ولا لنواميس، وإنّما هو كشف لكلّ لبس ساهمت فيه بعض الأفكار الأصولية والرجعية التي أصبحت جزءاً لإنتاج العنف والتعصب، فكانت المرأة ضحية له. ولكن أردتُ القول بأنّ فرصة تعهد العقل والتعرف على الحاجة لاختيار موقف مدقّق والإقرار بالمشكل ليس في العقل، وإنّما في كيفية استعمال العقل. وإنّ تبنيها للمخاطر هو فعل العقل عينه، وأنّ المرأة قادرة، كما ذكرنا سابقاً، على المساهمة لا في مجال المعارف والشعر، ولا في مجال السياسة، والأمثلة على ذلك كثيرة، فحسب، بل أنّ حسن التدبر والنقد والشك ليست وسائل رجولية فقط. فمن غير المنصف للنوع والجنس أن نقول إنّ المرأة لا تفكر، ومن غير المنصف القول لهنّ "هذه هي هويتهنّ"، وهذا هو كلّ ما ستحصلون عليه".

إجمالاً، إنّ الحركة نحو المدرسة تعكس رؤيتنا حول تحرير المرأة من كلّ قيد وأسر ولتثبت أنّها جديرة بالتميّز حتى ترفع عنها وصية "وثنية" ونصح مسارها أمام كلّ محاولات شدّها إلى القاع. فالمرأة موشور أو هي مشكاة أنوار أطرافها وجدان ومعرفة، فكر وقدرة، وتحدّ واقترار أيضاً. فهي كغيرها من الكائنات جدل بين قوّة وضعف وأنّ سرّ قوتها في ضعفها. ودون مبالغة شديدة، لقد أحسنت المرأة استعمال كلّ القدرات وإن كانت بسيطة لتسجيل حضورها. والفضل في ذلك لوجود التعليم والتدريس الذين أعطياها فرصة لتعبّر عن طاقاتها وقدراتها اللامحدودة، وأنّ إعمال العقل بما يشمل الفحص المدقّق والنقدي، أثبتت من خلاله قدرتها على المقارعة وعلى الكتابة في شتى الظروف. وهو يذكرنا بما أبدع شكسبير في قوله: "البعض وُلد عظيمًا والبعض يصل إلى العظمة والبعض تُثقل كاهله العظمة".

هي ذي طريق شقتها المرأة طلباً للحرية والعظمة لتفند القول بأنّ البعض وُلد عظيمًا.

المرأة في مرآة الفلاسفة

أ. آمال علاوشيش

أستاذة في قسم الفلسفة/جامعة الجزائر أ

المرأة، الأنثى، الزوجة، الحبيبة، الرفيقة و...، كلّها ألقابٌ تطلق على المخلوق ذاته وإن اختلفت المواقع التي يحتلّها في دنيا البشر، حيث جعل منها الباحثون أو الدّارسون الذين اختلفت لغاتهم ومللهم وأيديولوجيّاتهم، وذلك في كتاباتهم الأدبيّة أو الاجتماعيّة أو الفلسفيّة على حدّ سواء، موضوعاً حادّاً لنقاشاتهم وجدالاتهم وسردياتهم منذ الفترة الكلاسيكيّة حتّى المرحلة المعاصرة، مع العلم أنّ هذه الخطابات كانت ذكوريّة بامتياز، وهي المسألة التي يُفترض أن تثير استفهاماً ومساءلةً كبيرةً وتفتح باباً للنقاش أكبر، وذلك لسبب بسيطٍ هو أنّ تاريخ الفكر إنّما كان حتّى الآن تاريخاً متعنّثاً أثماً بحقّها لأنّه كما استبعدنا من مجال الممارسة والعمل، هضمها حقّها في أن تكون عاملاً منظّراً فاعلاً وفعّالاً في المجتمع الذي تعيش فيه، والدليل أنّ الفلسفة الغربيّة ابتكرها الرّجال وهم من كتب تاريخها. من هذا المنطلق فإنّ التعاطي مع بعض النّصوص الفلسفيّة بشكل خاصّ، وحده كفيلاً باستجلاء هذا الخطأ الفادح، على اعتبار أنّه بذلك إنّما تسبّب في نبذ نصف المجتمع حتّى لا نقول نصفه الأهمّ. في هذا الإطار سنحاول مناقشة أطروحة إقصاء النّساء من مجال الفكر والإبداع، كما لو كانت المرأة مصابة بقصور بيولوجيّ.

وإذا أردنا أن نكون موضوعيين وغير متحيّزين، وحتى لا نقع في المثلث التي وقع فيها الخطاب الذّكوري، لابدّ أن تكون البداية لا محالة تاريخيّة، ولأنّه من الصّعوبة بمكان أن نتمييز الخيط الرّفيع الذي يفصل الأدب عن الفلسفة فإنّ الحديث

عن المرأة في أحدهما يجرّنا إلى الحديث عنها في الآخر، علماً أنّ المرأة هي الوحيدة التي بإمكانها أن تتقمّص دورها في الكتابات التي تخصّها وعندما يكون الكاتب رجلاً فإنّه ومهما بلغت عبقريته يظلّ عاجزاً عن ذلك، لكونه لا يستطيع إبراز الصّورة الحقيقيّة لها، والمعنى أن الخطاب الفكري للمرأة يختلف لا محالة عن الخطاب الفكري عنها مهما بدا ذلك الخطاب منصفاً وموضوعياً.

إنّ عودة سريعة للأدب الرّوائي العربيّ والغربيّ على حدّ سواء، تقدّم عديد الصّور عن وضع المرأة في مختلف العصور والأزمنة، حيث نجد لها مساحةً واسعةً في الرّواية الجزائريّة الملتزمة التي أبرزت صورتها محاربةً وممرّضةً ومجاهدةً وفدائيّةً وذلك بمقتضى الطّروف الاستعماريّة الغاشمة التي فرضها الوضع التاريخي، إذ سمح لها واقع الحرب التحريرية بأن تتساوى مع الرّجل في مواجهة الموت كما يبدو ذلك جلياً في عديد الرّوايات مثل "ريح الجنوب" و"جازية والدراويش" لعبد الحميد بن هدوقة (1996-1925).

وفي رواية "نجمة" للرّوائي كاتب ياسين (1989-1929) نجد خير تصوير لدورها في الحياة الاجتماعيّة الذكورية، حيث تمثّل البحث عن البلد والهويّة الضائعين، بينما تصوّر رواية الرّوائي المغرب دريس شرايبي (2007-1926) "الماضي البسيط" le passé simple (1954) وضعها الاضطهاديّ في المجتمع المغربي، حيث تجسّد بطلّة الرّواية نموذجاً لسلبية أمّ وخضوعها وانكسارها أمام سيطرة رجل ذكر متعّت، تنتحب أمامه بلا دموع إلى درجة إقدامها على الانتحار، امرأة تمّ اختزال دورها في الوظيفة البيولوجيّة لتعيش تحت تهديد شبح الطّلاق إلى جانب خدمة السيّد (الرّوج)، أضف إلى ذلك خضوعها لسلطة الخرافات التي تتمثّل في دعوة الأولياء والصّالحين.

وقفة عاجلة عند بعض روايات توفيق الحكيم (1986-1898) مثل: "مصر صرصار" و"المرأة الجديدة" تبرز خطاباً عدائياً صريحاً ضدّ المرأة. هذا الرّوائي الحقوقيّ الذي اعتبرها سجّاناً للرّجل منذ كان جنيناً في بطن أمّه، فالمرأة في نظره لا تعرف غير الحبّ بل وخلقّت من أجل أن تمنحه للرّجل لا غير بخاصّة وقد خلقت من ضلعه الأعوج. إنّها كائنٌ تافهٌ مخادعٌ تقوم حياته على الإغراء وجمالها هو سلاحها الذي تفنّك، به وهو في الوقت ذاته يشكّل عذرها الوحيد الذي يغفر لها حماقتها.

لقد كان الحكيم يحبّ المرأة ويخشها في آنٍ واحدٍ وهو الذي مُني بإخفاقاتٍ عاطفيّةٍ وعاش في كنف أمّ متعاليةٍ ومتسلّطةٍ، وهي في نظره مخلوقٌ يحبّ أن يستأثر بكلّ شيءٍ ولكنّها شرٌّ لا بدّ منه، بين يديها توجد عبقرية البناء والهدم معاً، وإن كان يرى فيها مستقبل الرّجل كما ذهب إلى ذلك الشّاعر والرّوائي الفرنسيّ لوي أراغون *Louis Aragon* (1897-1982) باعتبارها مصدراً يوحى بالجمال، فإنّه يرفض مساواتها بالرّجل.

إنّ المرأة في نظره تعاني في الواقع من عقدةٍ ترسّبت في أعماق وجدانها منذ أجيال عديدةٍ بفعل التّشعّث الاجتماعيّة القائمة على تفضيل الذّكر على الأنثى¹. وغير بعيدٍ عن ذلك صوّرتها الرواية الفرنسيّة بشكلٍ متعنّت، وشخصيّةٍ إمّا في "مدام بوفاري *Madame Bovary*" لـ: غوستاف فلوبير *Flaubert* (1821-1880) - وهو كتابٌ صدر عام 1856 أي في القرن 19 - تُصوّر نموذج المرأة التي تربّت في دير أي مدرسةٍ للراهبات، ونحن نعلم أنّ من طبيعة التّربية المقدّمة في مثل هذه الأماكن أن تكون محافظةً إلى أقصى الحدود. إمّا امرأةٌ تجد نفسها متزوّجةً من طبيبٍ يهيم بحبّها ولكنّه يعجز عن إشباع ما تطمح إليه، بخاصّةٍ عندما تكتشف ردائه في مهنته وفي حياته اليوميّة.

مثل هذه النّظرة السّوداوية الحاطة والسّلبية للواقع غدّتها مطالعاتها الرّوايات الوعظيّة (*à l'eau de rose*) وزادتها ضراوةً وقساوةً، فلم تعد ترى في زوجها أيّ أثر لصفات الشّخصيات البطوليّة التي كانت تلتهمها بالقراءة، هذه القراءات التي جعلتها تقع في أحضان رجلين آخرين راحت تبحث عندهما عن الحبّ المفقود واقعةً بذلك في أسطورة فارس الأحلام، مما يتسبّب في انتحارها عن طريق تجرّع كميةٍ من السمّ.

هذه الرواية تسبّبت عند ظهورها - من خلال ما أثارته من جدال - في فضيحةٍ باعتبارها تسيء للعادات والأخلاق الحسنة القائمة، إلى درجة أن تعرّض صاحبها للمحاكمة نظراً لتناوله مسائل كانت تحسبُ في عداد المقدّسات، فهو يتناول قضية الرّنا ووضع المرأة، بخاصّةٍ وأن المرأة البرجوازيّة وقتها كانت أسيرة

1 الشيد بوشعير، المرأة في أدب توفيق الحكيم، (دمشق: دار الأهالي، 1996)، ط1، ص 56.

العائلة والرقابة الذكورية وكأنها قاصرة إلى الأبد، فهي تابعة للأب ثم للزوج خاصة بالتضييق الذي زاده قانون نابليون من حرّيتها، وهي لا تملك أيّ حقّ مدنيّ أو سياسيّ وتحت وصاية الزوج في كلّ شيء، مع العلم أنّ الكنيسة قد لعبت دوراً لا يستهان به في تكريس هذا الوضع، فكان من المسلّمات عندها أنّ العائلة والعقيدة هما المحوران الرئيسيان للمجتمع، وبالتالي فإنّ الاتحاد خارج إطار الزواج له هدفٌ حسّي جسدي محض ينبغي إدانته. لقد وُجدت المرأة للإنجاب في إطار أسرة وزواج شرعيّ ليس له أن يحقّق متعةً جسديّةً، وعليها أن تهتم بالمنزل وبتربية الأبناء وأفعال الخير والإحسان.

الرواية وضعت النظام موضع مساءلة، فهي تتعرّض للزنا وهو سلوكٌ يستهجنه القانون والمجتمع ويتهمانه، وبالتالي تشكّك في مؤسسة الزواج بخاصّةٍ وأنّه يتحدّث عن امرأةٍ عجزت عن التّغلب مع نمطٍ اجتماعيّ برجوازيّ محدّد، وراحت تبحث عن معنى آخر لوجودها ولتحقيق فرديتها المفقودة وكأنّها بتصرّفاتها تحاول أن تصارع الأحكام الاجتماعية المسبقة وغير المؤسسة. لقد كانت تعاني أزمة هويّة خلقها المجتمع بتربيةٍ معيّنة جعلتها تتقبّل الزواج باعتباره ضغطاً اجتماعياً وحالة استعبادٍ لا غير.

إنّهُ التّوصيف الذي يتكرّر في عديد الروايات كما هو الشّأن عند **جي دي موباسان** (1850-1893) في "Boule de suif" (1879). هذه القصة المستوحاة من الواقع تصوّر نموذجاً لامرأةٍ عاهرة تملك من الإنسانيّة والقيم ما لا تملكه المرأة البرجوازيّة، فتضخّي بكلّ ما تملك لتتقذ ركّاب عربةٍ من العدو، أشخاصاً يحتقرونها جميعهم وهم في حقيقة الأمر لا يتمتّعون بأدنى قدر من إحساسها المفرط، والمعنى أنّ إدانة الآخر مهما كان ما يبدو من مظهره ليست سلوكاً أخلاقياً أو حضارياً على الإطلاق.

إنّ مثل هذه المواقف إنّما تجد سنداً وتفسيراً لها في ثقل التّقاليد اليهوديّة المسيحيّة الّتي امتزجت بالأرسطوطاليسيّة في المرحلة الكلاسيكيّة وأيضاً في العصور الوسطى، والّتي اعتبرت أنّ المرأة تجسّد للشرّ والخطيئة والشّياطين، فلم تكن الآراء حولها بذلك سوى صدى لفلسفاتٍ وعقائد أسّسها رجالٌ واحتكروها على مدى التاريخ، وهي تعكس وضعاً من اللامساواة والدّونية.

لقد اعتبرها الفكر الغربي مرادفاً لمفهوم السقوط (La chute) والخطيئة (Le pêcher) الذي كانت حواء موضوعه، لأنها هي من سوّلت لآدم عصيان الأمر الإلهي بالأكل من الشجرة المنهي عنها، ومنحها من خلال ذلك صورةً مريّةً فهي المذنبّة والمثيرة للشفقة، بخاصّة وأنّ آدم خلّق قبلها وهو ما يفسّر مركزيته إلى جانب هامشيتها، وقد خلّقت من ضلعه الأعوج الذي أخذ من جسده باعتباره أصل الخلق وبدايته، وبذلك استحالت حواء بجسدها مائناً ملعوناً، بدايةً من نظام الخلق إلى مسؤوليتها في ارتكاب الخطيئة، إنّها أنثى الإغراء والغواية.

إنّ التوصيف الذي يقدّمه **Hoffmann** يعرض بما يكفي آراءً فلسفيّةً جعلت من المرأة جسداً قاصراً ونظرت إليها نظرةً فيزيولوجيّةً محضّة، وجعلتها تحت وصاية الرّجل باعتبارها مجرد جسم، وهي لذلك في مصافّ اللاّعقل والقوّة العجماء، وتمّ بالتالي خلق وضع قانونيّ كرّس ضعفها وحرّمها من الوظائف العامّة، جاعلاً منها كائناً قاصراً ومعاقاً بصفةٍ مصطنعةٍ. والمعنى هو الانتقال من احتقار المرأة أخلاقياً إلى استغلالها جسدياً كما فعل الخطاب العلميّ. وضع جعلها تتّجه إلى البحث عن عزاءٍ داخليّ بوصفه أنسب ملاذّ.

في القرن الثامن عشر ومع بروز الأنوار ظهر فلاسفة راحوا ينادون بالمساواة الفكرية بينها وبين الرّجل أمثال هلفسيوس **Helvétius** (1715-1771)، وفي حوالي عام 1790 رأى **كوندورسيه Condorcet** (1743-1794) في مقال له بدعم الحقوق السياسيّة للمرأة وهو ما تسبّب في ضحّة كبيرة¹. وغير بعيدٍ عن ذلك اعتبر **جون ستيوارت مل Mill** (1806-1873) منصفاً ونصيراً ليبرالياً قوياً لها، حيث دعا إلى المساواة بينها وبين الرّجل باعتبارها لا تقلّ عنه في شيء وقد أفرد لذلك كتاباً خاصّاً لمناقشة قضيتها أسماه "استعباد النساء"، وأعلن فيه صراحةً عن آرائه وإدانته لطبيعة القوانين السائدة التي كانت تنظّم العلاقات بين الجنسين، وكذلك الصّعوبة التي تكتنف مثل هذه المسائل.

هذا الموقف وجد له نصيراً آخر هو الإنجليزي **برتراند راسل B. Russell** (1872-1970) الذي اعتبر أنّ التطوّر الحاصل في الأسرة من الشّكل الأموي إلى

1 paul Hoffmann. l'héritage des lumières: mythes et modèles de la féminité au 18ème siècle. In: Romantisme, 1976(n° 13 -14), pp (5-22).

الشكل الأبوي، يعدّ السبب المباشر في عبودية النساء حيث صرن يخضعن للرجل جسدياً وعقلياً، ويعشن في غباء مصطنع إلى درجة أنّ انصياعهنّ أثناء القيان بوظائفهن الزوجية أصبح واجباً محتوماً¹، هذا الوضع الذي بدأ يتغيّر مع بزوغ حركة التحرر في أوروبا حينما خرجت المرأة للعمل وحصلت على حقّ الانتخاب. والمعنى أنّ راسل يقرّ بمساواة المرأة بالرجل إلى درجة أنّه كثيراً ما نادى بالحرية العاطفية والجنسية لهما بقدر متساوي، وهو الأمر الذي جلب له استهجاناً وجرّ عليه سخطاً اجتماعياً كبيراً.

بالإضافة إلى ما تقدّم، حظيت المرأة عند لامارتين Lamartine (1790-1869) في قصيدة "البحيرة" (Le lac) الشهيرة حين يستخدمها كمرآة لروحه، وعند فيكتور هوجو Hugo (1802-1885) في مختلف مؤلفاته بخاصّة "التأملات" عندما يشبّه المرأة بالبحيرة والبلبل الذي يغرد فيحكّم القلوب، وكذلك ألفريد دي موسيه Musset (1810-1857) ورواد الحركة الرومانسية على العموم بالإعجاب والتبجيل، فهي ذلك الكائن الموقر والمحتفى به.

وقفةً سريعةً على ملحمة جلجامش أو "أوديسا العراق القديم" كما يسمّيها الكثيرون، تبرز كيف أنّ الأنثى هي أبداً أنثى الضفاف العابرة بالرجل من التوحّش إلى المدنية، تعمل على أنسنته وترويضه وتدجين قواه²، ولنا في النصّ القرآني أكبر مدافع وحافظٍ للمرأة والأنثى على حدّ سواء، حيث ارتفع بها إنسانياً وجسدياً وأخلاقياً وجعلها شقيقة الرجل. إلى جانب ذلك لدينا في شهرزاد "ألف ليلة وليلة" في العصر الوسيط باعتباره عملاً نسوياً نموذجاً آخر، فشهرزاد التي نلمس فيها بعداً موسوعياً، أجهدت نفسها لتجعل من شهریار ملكاً مثقفاً عاشقاً مناصراً للمرأة وفيلسوفاً³ بعد أن كان متوحّشاً بربرياً، وعلمته كيف يحكم بدلاً عن كيف يسيطر ويقمع، وقد كانت من خلال رواياتها تدوّن ملحمة الحضارة، وهي امرأة في مجتمع

1 برتراند راسل، الزواج والأخلاق، ترجمة: عبد العزيز إبراهيم فهمي، (القاهرة: دار الهناء، 1957)، ط1، ص 26.

2 أمينة غصن، نقد المسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة، (دمشق: دار المدى، 2002)، ط 1، ص 25.

3 Ibid، ص 37.

يُنكر على المرأة حقّها في المعرفة والتأمّل والإبداع، ممّا يبيّن أن قضية "حقوق المرأة" إنّما هي مجرد خدعة ابتكرها القرن التاسع عشر، لأنّ المرأة شكّلت محور الفلكلور والأدب الشعبي بحيث غدت ذاكرة الأمم في مختلف الحضارات.¹

إنّ الضّغط الاجتماعيّ والتسلّط الذكوري كما ترى زينب فوّاز (1860-1914) في كتابها "الدرّ المنشور في طبقات ربّات الخدور"، جعل المرأة ترى ذاتها وحياتها بمنظور الرّجل وأفكاره، لأنّه ألغى إرادتها واختيارها وباتت لا تعرف نفسها إلّا من خلاله، وتلك حالة يطلق عليها علم النفس المعاصر تسمية "التّماهي بالسلطة"، حينما يرى المقهور ذاته وكيانه بعين قاهره²، والمطلوب هو أن ترفض سلطة النموذج حتّى لا تظلّ مجرد ملحق لإنسان.

نظرة الاحتقار والازدراء الّتي سبقت نجدها لدى فلاسفة اليونان أفلاطون (427-347) ق. م وأرسطو (384-322) ق. م، وبرغم وجود نساء فيلسوفات أمثال ديوتيميا معلّمة سقراط واسباسيا الّتي ذكرها أفلاطون في محاوراته وكان من الّذين يرتادون صالونها، وكذلك أولمبياس زوجة الملك فيليب المقدوني والوالدة الإسكندر الأكبر³ وغيرهنّ، إلّا أنّه تمّ تجاهلهن ومناهضتهن بشكل متعمّد والأغلب أنّ السبب إنّما يرجع إلى تلك النظرة السّائدة من قبل والّتي كانت تعتبر المرأة ملكيّة خاصّة تستغلّ وتُحفظ فتكبّل تحت غطاءاتٍ تختلف في دلالاتها من حضارةٍ إلى أخرى، ولعلّ أهمّها وضع الحجب والحريم الّذي ألحقها بمتاع الرّجل وجعلها مجرد تابع خاضع مطيع محض، أو وضع الاسترجال كالّذي عرفته المرأة الإسرطيّة. والوضع الأوّل له جذوره في ثقافتنا العربيّة الّتي نحتاج إلى استنطاق المسكوت عنه فيها بسبب الهيمنة الذكورية الممارسة حتّى نستخرج المكبوت في الوعي، هذه الهيمنة الّتي تمارس عنفاً رمزيّاً ناعماً ولا مرئياً بلغة السوسيولوجي الفرنسي بيار بورديو *Bourdieu* (1930-2002).

لقد كانت هناك نغمة كراهيّة قويّة وواضحة في الأدب اليونانيّ منذ هيزيود وهوميروس، والآلهات ذاتها لا تصلح لغير الأمور المنزليّة وأعمال الغزل والتّسيج،

1 Ibid، ص 39.

2 Ibid، ص 54.

3 إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996)، ط 2، ص 8.

إلى جانب أداء وظائف تتعلق بالرجل أساساً وبراحته ومتعته، وكانت الفتاة اليونانية تباع في الأسواق لتلحق بحياة البغاء أو العبودية، ومن الغريب أن يستبعد أفلاطون المرأة من كل الميادين عدا طبقة الحراس حيث يسويها بالرجل، وهي في هذا المجال مثله تماماً وتقف معه على قدم المساواة، وهي مصدرٌ لإنجاب الذكور الأصحاء لا غير.

وفي الكتاب الخامس من "الجمهورية" بالتحديد يعتبرها حارسة أي جنديّة، أنشئ لكلب الحراسة الذكر تسهر على حماية القطيع مثله تماماً، ولذلك فهي "تُعامل نفس معاملة الرجال"¹، وبالتالي فإنّ تدريبها من الناحية البدنية ضرورة لا فكاك منها، كما ينبغي تدريبها على ركوب الخيل وحمل السلاح، وتربيتها موسيقياً وذهنياً، ولعلنا في هذا نلمس نوعاً من المساواة بينها وبين الذكر إلا أن الأمر ليس كذلك في واقع الأمر. "إنّها بطبيعتها قادرةٌ على كل الوظائف وكذلك الرجل، وإن تكن في كل شيء أدنى قدرةً منه"² أي تتمتع بفاعلية أقل، على الرغم من أنّه يقرّ باختلاف طبيعة الجنسين...! وما نعينه هو أنّه إنّما عمل على تحوير طبيعتها خاصّةً عندما ألغى الأسرة، الأمر الذي جعله مضطراً لأن يجعل منها رجلاً، وفي هذا السياق لا يمكن بأيّ حالٍ من الأحوال أن يكون أفلاطون ممّن ناصروا المرأة أو نادوا بتحريرها.

إنّ المرأة الأنثى في نظر أفلاطون مشاعةٌ وكذلك أبنائها، والزيجات إنّما يسهر الحكّام على تنظيمها لنحصل على نسل ممتاز حفاظاً على أصالة القطيع، بل وينبغي أن يكافأ الجنود الأكفأ بزيجاتٍ أكثر، وكأنّ الأنثى بذلك قطعة سكر يكافئ بها الطفل الصّغير حين يأتمر لأمرنا، هل هناك من احتقارٍ أو ازدراءٍ أكبر من ذلك...؟؟ غير بعيدٍ عن رأي أستاذه، يتّجه أرسطو إلى اعتبار انحطاط المرأة وتفوّق الرجل عليها وبالتالي تسلّطه وانقيادها، فرقاً طبيعياً³، ومن الجلي أنّها نظرة

1 أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1984)، فقرة 452، ص 247.

2 Ibid، فقرة 455، ص 352.

3 أرسطو، في السياسة، ترجمة: الأب أغسطين بربارة البولسي، (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1980)، الباب 1، الفصل 2، فقرة 12، ص 15.

أنطولوجية دونية خالصة. إن المرأة في اعتقاده هي مجرد وعاء سالب، فالأصل في تكوين المولود هو التطفة أي الحيوان المنوي أو بذرة الرجل، في حين لا تعتبر الأنثى إلا وعاءاً مستقبلاً لا غير تمنحه الشكل دون المضمون بما توفره من مادة غذائية.

إنها من الرجل كالسيد من العبد بل وأقل، فهي ناقصة وتقف في أدنى المراتب حيث تقترب من الطفل أو الغلام وكذلك الحيوان، وأفضل مكان لها هو الحياة البتية الهادئة التي تملك من خلالها السيادة المنزلية في حين يتحكم الرجل في شؤونه الخارجية وكذلك في شؤونها، والمعنى زيادة الفوارق بينهما. إن شجاعتها إنما تكمن في مجرد الانقياد أي الطاعة لقيادة رجل أي ذكر، لأن جنس الذكور أصلح للرئاسة من جنس الإناث ما لم يكن فاسد التركيب أو مخالفاً للطبيعة¹، فالرجل يتمتع بنسبة ذكاء أعلى وعلاقته بأثائه هي علاقة تبعية (subordination) شبيهة بعلاقاته بخدمه وأنعامه أي حيواناته المنزلية التي يملك والتي تزوده باليد العاملة أي بالجهد العضلي الذي يستنكف عن بذله، وهو بهذا يظل وفياً لمنطلقه الفلسفي من أن من الناس بالطبيعة من هو مؤهل للسيادة أو القيادة بينما البعض مؤهل للعبودية والطاعة، ومما لا شك فيه بناءً على ما تقدم أن المرأة تنتمي إلى الصنف الثاني وهو الرأي الذي سينحدر إلى المسيحيين في العصر الوسيط.

في هذا السياق تجدر الإشارة إلى أن هذا التفاوت إنما أساسه تلك النظر الاستعلائية التي كانت لفلاسفة اليونان عموماً، حينما اعتبروا أن كل ما عدا اليونانيين برابرة وعبيد لا يرتقون إلى مرتبة الحضارة.

أمّا ج. ج. روسو (1712-1788) في مؤلفه "إميل" Emile وتحديدًا في الكتاب الخامس الموسوم: "صوفيا أو المرأة"، فقد عمل على توصيف وضع المرأة في الأسرة والمجتمع مختصراً دورها في الوظيفة البيولوجية داخل الأسرة وفي السهر على الرضاعة الطبيعية وتعليم الأبناء، إذ ليس لها أن تغامر في نشاطات خارج المنزل، مؤكداً في الوقت ذاته على قدرة أكبر من الاستقلال والحكم الذاتي للأطفال الذكور في الشؤون العامة.

1 Ibid، فصل5، فقرة1، ص 37.

والمعنى أنّها - المرأة - تنتمي إلى المجال الخاصّ أي المجال المنزليّ وليس العامّ، فلا دور لها في الشؤون العامة وبالتالي لا تحتاج إلى أيّ إعدادٍ فكريّ. لقد كان هذا الفيلسوف وفيّاً لمرجعِيّته إلى الطّبيعة وهو ما ينعكس بجلاء على جميع آرائه، واختلاف الجنس يفرض اختلافاً في التّربية لا محالة، فصوّفي هي امرأة متواضعة الجمال ولكنّها ذات فكر لامع قبل كلّ شيء¹، وهي مخلوقٌ مستسلمٌ، جزعٌ، خجولٌ، متحفّظٌ وزاهدٌ، والمعنى يبدو واضحاً لأنّ هذه الصّفات تجعل منها موضوعاً منفعلاً وليس فاعلاً مما يتيح سيطرة الرّجل بشكلٍ طبيعيّ، وهو يقترب بذلك من أرسطو في اعتبار أنّ الأنثى إنّما تقدّم مادّة العمل في عملية التّناسل، وبالتالي انفراد مبدأ الذّكورة بالفعل من خلال بذرة الرّجل الّتي تعدّ بمثابة الرّوح العاملة. سيطرة سيحقّقها الرّجل في الحياة الاجتماعيّة أيضاً.

لقد خلقت المرأة بشكلٍ خاصّ لتتألّ إعجاب الرّجل، وليس بالضرورة المباشرة أن ينال إعجابها لأنّ قوّته وحدها كفيلاً بذلك، وبالتالي فإنّ قانون الطّبيعة يستبق الحبّ ذاته²، علماً أنّ ضعف المرأة ليس عيباً لأنّها تجمّد استخدام هذه الصّفة، وهي تمارس سيطرةً مستترةً غير مكشوفة، عندما تستشير غرائز الرّجل ورغباته فيصير تابعاً لها منقاداً برغم إرادته، وهي في الآن ذاته تحافظ على شعوره بالقوّة³.

هذه الطّبيعة الّتي تميّز بها المرأة تفرض إخضاعها إلى تربيّة موجّهة وصارمة، فتنبغي المحافظة على عفّتها وفضيلتها وملكة الحكم لديها باعتبارها العنصر الرّئيس في بناء الأسرة، فهي من يجب ومن يرّبي أيضاً وعليها أن تدرك كيف تجعل الرّجل يعي دوره ومسؤوليته فيها.

إنّ المرأة عند روسو لا ينبغي أن تكون جاهلة ولكنّ الرّوج هو من يعلمها ما هي بحاجة إليه، وليس لها أن تبدي رأياً في قضايا عصرها ومشاكله على الإطلاق لأنّ ذلك غير محبذٍ في المجتمع، فهي تملك فكراً ولكنّ الرّجل يملك عبقرية، إنّها

Rousseau. Emile ou de l'Education, in œuvres complètes, (Paris: 1
Editions Gallimard, 1969), p. 746.

Ibid, p. 692. 2

Ibid, p. 695. 3

تلاحظ والرجل يفكر، وكأنها تكمل ما ينقصه¹، والمعنى أن تظلّ تحت وصايته ولا تخرج عنها فتحضع بذلك لرقابته حتّى يستقيم سلوكها ووجهتها، وهو بذلك مكلف أيضاً بتربيتها دينياً أو عقائدياً.

ولأن المرأة مخلوقٌ وُجدت لتنال إعجاب الرجل فإن التربية في الطفولة ينبغي أن تعمل على إيقاظ الأنثى النائمة فيها حتّى تضطلع بدورها كما يجب في المستقبل، وذلك من خلال تربية ثقافية وجمالية تتعلّم من خلالها طريقة اللباس والتزيّن وتسريح الشعر بما يتناسب والمواقع الاجتماعية المختلفة، وكذلك كيف تكون أماً وطبّاحة وخياطة. هذه الأعباء في نظر روسو تتناسب جميعها مع طبيعتها الأنثوية وهو ما نلمسه في إقبال الفتاة الصغيرة عليها دون إعياء أو تدمر². ومما يضمن سلامة التربية وفعاليتها أن تعلّم المرأة الطاعة والحفاظة على التقاليد.

يتّضح ممّا سلف أن روسو يقرّ بالتفوّق المطلق للرجل على المرأة، وهو ما من شأنه أن يسيء إلى العلاقة بينهما في الأساس، حيث لا يوجد إنسان كامل ذكراً كان أو أنثى، ولا يمكن للمرأة أن تخضع للرجل بشكل أعمى وإلا كانت العلاقة الناشئة بينهما قائمة على الكذب والتّمويه، والمعنى هو تعاونهما وتكاملهما، ولعلّ في ما عرفته العصور اللاحقة من تحرّر ومساواة ما يكفي للتدليل على أن المرأة لم تبقى كائناً من الدرجة الثانية.

أمّا عن نيتشه فيلسوف القوة والإنسان المتفوّق، الذي دعا إلى ضرورة أن يتفوّق الإنسان على إنسانيته عن طريق مجاهدة العادات والتقاليد والقيم المتوارثة، فإنّه يقع هو نفسه فريسة هذه الأخيرة من خلال تلك المفاهيم الجائرة التي سحنت المرأة داخل شبكةٍ مذلّةٍ متدنّية.

ومن الملاحظ أن هناك كراهية مستشرية في مؤلفاته تجاه المرأة، بل إنّ الحياة ذاتها في نظره تُعتبر امرأةً مثعلبة لا فضيلة لها، فهي المواربة والشكوكيّة التي بلغت حدّاً من العدائيّة نعتقد أنّه يعبر في حقيقته عن أقصى درجات العشق العصيّ على التحقق، هذا العشق الذي يستحيل إلى كراهية وانتقام، وهو ما يرجع إلى ما مُني به الفيلسوف من إخفاقاتٍ في حياته العاطفيّة، فقد فضلت الشابة كوزيما الفنان

Ibid, p. 737. 1

Ibid, p. 706. 2

الموسيقار ريتشارد فاغنر (1813-1883) عليه، كما فضّلت المرأة الروسية اليهودية المثقفة لوسالومي (1861-1937) الشاعر ريلكه Rilke (1875-1926)، ممّا جعله يصبّ جام غضبه على النساء قاطبةً، محاولاً الاقتصاص منهنّ بازدرائهن بصورةٍ مبالغٍ فيها، وهو الذي كان قارئاً لشوبنهاور (1788-1860) عدوّ المرأة الأولى الذي وصل إلى حدّ الحقد على والدته التي كانت صديقة غوته (1749-1832).

يقول نيتشه: لقد مرّت أحقاب كثيرة على المرأة كانت فيها مستبدة أو مستعبدة فهي لم تزل غير أهل للصداقة، وهي لا تعرف غير الحب. إنّ حبّها ينطوي على تعسفٍ وعمائيةٍ تجاه من لا تحبّ، وإذا ما اشتعل بالحبّ قلبها فإنّ أنواره معرضة أبداً لخطف البروق في الظلام.. لم تبلغ المرأة بعد ما يؤهلها للوفاء كصديقة، فما هي إلّا هرّة، وقد تكون عصفوراً، وإذا هي ارتقت أصبحت بقرة... هي ليست أهلاً للصداقة¹.

مع نيتشه نبلغ أقصى تحقير واستصغار للمرأة، فهي شيطانٌ وآلةٌ جنسيةٌ لتحقيق متعة الرجل لا غير. وهي مخلوقٌ عبوديّ وليس حرّ الإرادة والأفعال. إنّها دابةٌ لا تخضع إلّا بضربات السّياط، بينما هي في الواقع نصف المجتمع وإهمالها يعني الدّعوة إلى إقامة مجتمعٍ أعرج. واتّجاه المرأة إلى الدّين في نظره إنّما هو نوعٌ من التعويض وليس حبّاً روحياً، نظراً لأنّها لا تستطيع أن تحقق حاجاتها الجنسية أو الأيروسية، وهنا نلمس تطرّفاً نيتشويّاً جلياً من حيث ربط التدين الأنثويّ بالعجز عن الإشباع الجنسيّ.

إنّ سبب إخفاق نيتشه في غرامياته جعله ينقم على كلّ النساء حيث تركت فيه تلك الخيبات جرّوحاً عميقةً لا يمحوها الزّمن، وهو وضعٌ نفسيّ يشترك فيه أغلب الرّجال ممّن أصيبوا بانتكاساتٍ عاطفيّة، إلّا أنّها لا تعدّ قاعدةً عامّةً بدليل أفلاطون الذي لم يتزوّج ومع ذلك كانت نظرته عن المرأة بالغة السّوء، وأرسطو الذي برغم زواجه مرّتين اعتبرها كائناً ناقصاً.

إنّ المقاربة التي نحاول تقديمها في هذه الورقة تندرج في إطار إعادة الاعتبار للمرأة، باعتبارها مخلوقاً مكتمل النمو، ولذلك توجّهت عنايتنا إلى إقامة حوارٍ

1 فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت. ترجمة: فليكس فارس، (بيروت: دار القلم، د.ت)، ص 38.

هادفٍ مع جملةٍ من التّصوُّص الرّوائية والفلسفيّة المتعسّفة حيناً، والمنصفة حيناً آخر، بغرض استجلاء المواقف المختلفة وتحليلها في الوقت ذاته، وذلك حتّى نستجلي ونستوضح الأسباب الحقيقيّة الكامنة وراء تهميش دورها وإقصاء مكانتها في مجال الفكر والإبداع.

ويتّضح ممّا تقدّم أنّ غالبية الفلاسفة ومثلهم الأدباء، شنوا هجوماً على المرأة وتعنيفاً كبيرين، وليس غرضنا من وراء هذا العمل القيام بمسح لآرائهم إنّما التطرّق لنماذج طُبعت الفكر الإنسانيّ في الشّرق والغرب على حدّ سواء. إنّ الواقع العربيّ المعيش يؤكّد أنّ هناك جزءاً لا واعيّاً من تراثنا وثقافتنا ينبغي معالجته، لأنّه المصدر الَّذي تتولّد منه مخاوفنا من المرأة/الأنثى، الّتي جعلت منها وسائل الإعلام والدّعاية والخطابات الإسلاميّة رغم اختلافهما في الغاية، مصدراً للرّذيلة والخن والغواية والدّنس، فهي المقدّس والسّلعة في آنٍ واحد، تدخل في دائرة المنبوذ والمقصيّ والمشتهى المحبّد في وقتٍ واحد، ويا له من واقع...!

في حقيقة الأمر هناك أسباباً أو عوامل عدّة ساعدت على تكريس دونيّة المرأة، من بينها اعتمادها اقتصادياً على الرّجل وحالة الجهل الّتي كانت تعيشها، إلى جانب سيطرة الخرافة وأساليب الشّعوذة على عقليتها حيث استبطنتها مجموعة من القيم والأفكار الذّكورية، فاعتبرت ملكاً للرّجل واحتُزل دورها في "المرأة الأم"، والمطلوب لتغيير الوضع - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - أن نعمل على زحزحة جبال من الموروث الثّقافي والاجتماعيّ المتآكل بخاصّة وأنّ المرأة قد اقتحمت الفضاء العامّ الَّذي كان فيما مضى حكراً على الرّجل وحده، فالذكورة والأنوثة هما في الواقع مفهومان متجاذبان ويتحرّكان داخل النّظم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة، ورغم الأولوية أو الأفضليّة الّتي مُنح إيّاها الجسد الذّكوري في العقائد المختلفة وعلى رأسها اليهوديّة والإسلاميّة من حيث الوجود باعتبار أنّ حواء جاءت منه، إلّا أنّ هذا لا يُعدّ مبرراً منطقيّاً معقولاً لتبني نظرة إقصائيّة تهميشيّة تجاهها، وربط ذلك بقصورها البيولوجيّ والنّفسي وكذلك العقليّ.

لقد أثبتت التجربة أنّ قضايا المرأة لا يمكن أن تحلّ بمعزل عن الرّجل، عن تطوره الفكريّ وإنفتاحه وتبنيّه مبادئ الديمقراطيّة والعدل الاجتماعيّ، ومن هذا المنطلق من الضّروري على وجه الإطلاق ألاّ يُنظر إلى قضية مساواة المرأة للرّجل

داخل المجتمع من زاوية أنّها معركة بين الجنسين، بل ببساطة متناهية على أنّها تعبّر عن منظومة حقوق مشروعة يمكن للمرأة أن تحصل عليها بأساليب متحضّرة يكفلها لها التطوّر العلمي والثقافي داخل المجتمع وبخاصّة تطوّر الذّهنيات والعقليّات، ففي خضمّ التكنولوجيا الرّقمية التي أبدعها القرن الواحد والعشرون والتي نعيش في ظلّها، لا يزال هناك من يعتقد أنّ إنباب الإناث وحدها المرأة مسئولة عنه، ذلك الإرث الأرسطي القديم الذي تسرّب إلينا واستوطن أفكارنا وقناعاتنا.

إن معيار القوة الجسدية الذي كان يميز الرّجل عن المرأة، قد فقد مفعوله جرّاء كثير من المتغيّرات الحضارية، ذلك أن ثمة قوى أخرى عقلية وإبداعية تلعب دورها في أخذ الأدوار داخل الأسرة والمجتمع والدولة، ولا تكثر لجنس مبدعها ذكرًا كان أم أنثى. ومنه فإنّ هيمنة العقلية الرّجولية أو بالأحرى الذّكورية، هي المسؤول عن خلق تلك الفجوة بين الحقوق القانونيّة والممارسات الاجتماعيّة، والمعنى أنّه لا بدّ من تغيير وإعادة النّظر في تمثّلاتنا وتصوّراتنا حول المرأة، وحده هذا الحلّ يعدّ المدخل الرّئيسي والحقيقيّ للحدّاثه المجتمعيّة التي يتشدّق بها مثقفونا، لأنّ العامل الذي ينبغي أخذه في الحسبان هو الإنسان، والمرأة بشكل خاصّ لاعتبارها نصف المجتمع، بل ونصفه الأهمّ.

المرأة في المخيال الذكوري

مساعدة التمثيلات والصور النمطية الاقصائية

أ. د. عامر عبد زيد الوائلي

استاذ الفلسفة في كلية الاداب

جامعة الكوفة/العراق

تصدير

تنصب دراستنا في موضوع النسوية على كشف ميكانزمات الخطاب الذكوري الاقصائي وفحص متطلبات النجاح ازاحته عن تركزاته ونهاياته، والتي لا تزيدنا إلا ضعفا على ضعف.

عندما يتعلق الأمر بالترتيب، يُنظم ما يمكن التفكير فيه عن طريق تقابلات (ثنائية، يستحيل التوفيق بينها؛ أو جدلية، يمكن تلطيفها). وكل التقابلات هي في الحقيقة أزواج (كما في رجل/امرأة). ماذا يعني هذا؟ هل أن كون الكلمة مركزية تخضع الفكر. كل المفاهيم، الشيفرات، القيم لنظام ذي طرفين، هل له علاقة بالتقابل رجل/امرأة؟ طبيعة/تاريخ، طبيعة/فن، طبيعة/عقل، عاطفة/فعل¹؛ لأنه ما من شك أن التحولات التي شهدتها المجتمعات العربية، إن كان ذلك على مستوى نمط العيش أو أشكال التواصل أو نمط المعرفة القائم على استثمار ما أفرزته الحداثة من قيم قد أجبر الإصلاحيين على النظر في منزلة الأنثى ومن ثمة

1 هـ. سيكسو، "خرجات" "في لودج ووود، "دليل القارئ إلى النقد والنظرية الحديثين"، الطبعة الثانية، هارلو، لوغان؛ نيو يورك، يرسن، 2000) ص 264. بواسطة: هانس بارتنس، مابعد الحداثة: فوكو، لاكان، النسائية الفرنسية، م/نزوى.

طرحَت قضية التعليم وقضية العمل وحق المرأة في الخروج وغيرها من القضايا، حيث تم إقصاء المرأة حتى على المستوى اللغوي اذ يشير نصر حامد ابو زيد الى: "هناك تمييز بين العربي وغير العربي على مستوى بنية اللغة إذ يلاحظ إن إطلاق اسم العجم "الأعاجم" على غير العربي -بما يحيل إليه من دلالة عدم القدرة على النطق التي تعد صفة من صفات الحيوانات "العجماوات" هو من قبيل التصنيف ألقيمي الذي يعطي العرب مكانة التفوق، وكان من يتحدثون بلغة غيرها هم بمثابة العجماوات التي لا تبين ولا تنطق. وعلى مستوى دلالتها يتبع تمييز آخر بين "المذكر" و"المؤنث" في الأسماء العربية. وهو تمييز يجعل من الاسم العربي المؤنث مساويا للاسم الأعجمي من حيث القيمة التصنيفية. بالإضافة إلى "تاء التأنيث" التي تميز المذكر والمؤنث على مستوى البنية الصرفية، يمنع "التنوين" عن اسم العلم والمؤنث كما يمنع اسم العلم الأعجمي سواء بسواء. ثم يصل إلى تصور يقول فيه: إذا كانت اللغة تتعامل مع المرأة منظور طائفي عنصري يساوي بينها وبين الأعاجم، فألها إنما تعكس مستوى وعي الجماعة التي أبدعت تلك اللغة"¹. ومن اجل خلق تكيف بيننا وبين العصر، محاولة في إحداث معالجة نفسية اجتماعية تراعي ما يعانيه الفرد من انجرحات وهوامات مسيطرة، تلك الذات التي هي رهينة الخطابات الهاجعة العرفية واللاهوتية والاجتماعية، لابد لنا من الحوار معها تأويلا وتحويلا من اجل المعافاة. وبالتالي العمل على نقد تلك الصور الكامنة النمطية والتي تشكل منظومة من الإقصاء ذكوري يعمل على قمع الانثى وإلحاقها بالأنثى الذكورية من البلاغة والصور الاقصائية التي تحاول الخوص في تلك الصور النمطية وتحاول كشف العمى الثقافي الذي يحيل إلى مواضع كثيرة متداخلة.

1 ويقول في الخطاب الذي يدعو إلى عودة المرأة إلى البيت: يكشف الخطاب عن حقيقة حين يؤكد إن "الطاعة" الرجل هي أهم وظائف المرأة، وهي وظيفة يمكن إن تفقد من خلالها كل الحقوق التي يقوهم الخطاب ألها حصلت عليها. يرى ذلك الخطاب إن المرأة في الإسلام "مصونة" لها كافة الحقوق التي يضمنها لها الإسلام حتى لا يحدث تضارب ولأن تكون المرأة ندا للرجل ومنافسا له، بمعنى إن تراعي جانب الأنوثة والذكورة. فلو كانت مثل الرجل لانتفى التمييز الذي هو سر سعادة هذا النوع. انظر: نصر حامد ابو زيد، دوائر الخوف، ص:

المطلب الأول: الأنثى في المخيال الذكوري (مسألة التمثلات والصور النمطية الاقصائية)؛

ضمن هذا العالم المستحيل خلق الرجل مخيال يقوم على الرغبة والإقصاء، تلك الاقصائية التي تمتد عميقا في المخيال الذكوري المتعلقة باللغة واليات التمثيل شعرا ونثرا، عقيدة وطريقة، وكما يقول الغدامي "علاقة المرأة باللغة كمنجز تعبيرى بواسطة الحكى والكتابة، فإننا هنا نقف على الحكايات المأثورة التي تتعامل مع المؤنث وتجعل التأنيث مركز الحكمة التي تتحول إلى معتقدات أو صورة نمطية ثابتة وهو ما سميناه بالجبروت الرمزي"¹.

1- صورة الجسد المقصي/الأنثى:

لا شئ مثل "الجسد" أهين، وحط من قدره. ذلك الجبروت الذي شكل رأسمال الذكوري باعتباره منذ الخطاب الاورفي القديم الذي أقصى الجسد وتمركز حول الروح، أقصى الأنثى وتمركز على الذكورة كما صوره أفلاطون في الحب الأفلاطوني مما حول المرأة رمز الغواية في أقوى تعبير "باندورا" أول كائن أنثى مارست الغواية استدراجا "لايبيميتيوس" اخو "بروميتيوس" لتكون أول كائن أنثى حل بعالمنا لغرض تنفيذ مؤامرة انتقامية. انها كائن جزافي بامتياز! جاءت إلى عالمنا بأجندة تدميرية حاملة في جيدها كافة أنواع الشرور². بهذه اللغة يتم رسم ملامح ذلك المخيال الاقصائي الذي يجعل من الأنثى بمثابة مخزن المتضادات يرمي فيها الذكر كل نواقصه ومخاوفه ولكشف تغلغل السلطة ونشاطها في اللغة والتعابير ومصطلحات بوصف اللغة تجسيد لأسلوب النظر والعمل والشعور تمنح مقوماتها الاستثنائية من خزان اللساني والرمزي الذي تمثله اللغة، فلا بد من (أن نعي كيفية تشكل هذه الذات نصيا وهي الوليدة لنتاج مفاهيمي ثابت وخاص تخضع فيه

1 عبد الله محمد الغدامي، "ثقافة الوهم" المركز الثقافي العربي، ص 5

2 إدريس هاني/تأنيث الأنثى/101 وهذا ما كونه الثورات في النفي الأيدي للأنثى. اشعال الحروب (حرب طروادة، حرب البسوس) إلى الشبق، والمكر (عشتار وكلكامش، سالومي، امرأة العزيز) وممارسة السحر الاسود (الحفلات لاعدام الساحرات في اوربا وامريكا)... والكثير...

لعقل مستزرع، لكن هذا المنحي يساعدنا عبر النباش في أصول الأصول التي شكلت خطاب الأنثوي إبداعيا، وإنسانيا، وفكريا، بعد عقود من ممكن المتعلم¹ كل هذه التصورات النمطية تتناسى أن المرأة ليس وجود ماهوي جامد أنها بعد وجودي وهوية تتجدد وتشكل مع الزمان والمكان إلا أن التصورات النمطية تحاول المضي في اختلاق تصوراتها عن الأنثى وقيمها، خاصة آلية النبذ اللاشعوري، فالذكر قبل ان يقوم على وأد الأنثى في التراب يقوم بقتلها في أعماقه بوصفها آخر، وبقيت تلك الصورة التحيلية حاضرة في عمق هذه الثقافة إذ ثمة نظرة قارة تعكس خضوع الظواهر البشرية والثقافية والدينية لتفسير مركزي غير خاضع لتغير بل ان يستبطن انساق هاجعة داخل الأنثى الجمعية (لنظومة تحكم تاريخيا واجتماعيا ومعرفيا في تشكل حالة الثبات التي اعتمدت سلطة امتثال وفق وعي ممنهج استمد مشروعه الوجودي من النسق الواحد الذي لا يتعدد باعتبار الذات الأنثوية فكرة ثابتة)². تظهر فيها الأنثى بوصفها آخر مخزن التضاد الذي يعيد إحياءه دائما عبر السجلات الحياتية التي تعكس موقف نكوصي لا يساهم بمغادرة تلك الارتقانات التي هي تعكس أفكار راسخة قائمة على نقاض الجنسي مفعمة بقيم سامية لان الآخر/الأنثى منفعل مقابل الأنثى الذكورية الفاعلة.³ هذه الثنائية الضدية بحاجة إلى إعادة التفكير بها وبالقبليات التي تحركها ولكي نتغير ونغير بالفكر الحي والمتجدد متجاوزين قيمنا الإنسانية المستهلكة ونبتحrch قيم جديدة قادرة على جعلنا نتجاوز عوائقنا التي تلغم صيغ الاندماج السوي بالعصر ورهاناته منفتحين على الأفق الجديد الذي يتسع من تغذية معناه معرفتنا وتحويلا ثقافيا وحضاريا تتضاعف به إمكانياتنا وتحدد أنماط الرؤية وقواعد المعاملة.

1 الحرير الثقافي بين الثابت والمتحول سالمة الموشي، دار المفردات للنشر والتوزيع، ط1/2004، الرياض - السعودية، ص 31.

ر من الصور النمطية انظر حسين علوان، حركة حقوق المرأة ومدرسة النقد الأدبي الأنثوي، م/متون، الاتحاد الأدباء فرع بابل ع/2، 20 ادب المركز الثقافي للطباعة والنشر 08 ص 22.

2 الحرير الثقافي بين الثابت والمتحول سالمة الموشي، المصدر السابق - ص 9.

3 المصدر نفسه، ص 102.

2- المرأة بوصفها جسد "صورة الجسد الشهوانية المتخيلة":

هذه الرؤية النمطية التي تنطلق من موجهها تخيلية تمثل زاوية النظر إلى المرأة في جانب الإقصاء الجسدي بشكل عام والأنثوي بشكل خاص ثمة نظرة أخرى للأنثى وهي المرتبطة بالرغبة بوصفها انعكاس لرغبة ذكورية ذات جانب واحد. قائمه على تفخيم الأنا الذكورية، الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الآخر "الأنثى إننا هنا إمام تصوير تخيلي ذكوري يتم فيه تكوين بلاغة ذكورية يتحول بمقتضاها الجسد الأنثوي ومن بعدة الانطولوجيا إلى جسد متخيل، تمتلكه الذاكرة الإنسانية بما فيها من إطار تخيلي يتخذ من اللغة محور التعبير والتصوير المفارق للواقع الا انه يعبر عن الرغبة المكبوتة وهذا ما يظهر عبر قدرة المخيلة على انعاش تلك الرغبات المنوعة والمسكوة عنها لتعيش فيه باستمرار استيهاماتها الشهوانية والجمالية. إنه جسد من خلق مخيلة الواصف الناحت له. وهذا ما انعكس في النصوص الشعرية والفقهية والصوفية التي تغدو الأنثى محل إمتاع الرجل هذا الضرب من الأداء البلاغي يعكس سمة نسقيه ومظهر ثقافي ينعكس في ملامح الجسد وعلاماته الحسية (انه جسد من خلق مخيلة الواصف، يمنحه من توقعاته وحساسيته كل ما ينقصه من الاكتمال والتعالي. هو صورة لأنه يتم تجريده في الكثير من الأحيان من خصائصه الظاهرية وعزله عن محيطه لإعادة تركيبه في مخيلة اللغة وفق منظور يسلب منه طابعه الوجودي.¹ أننا نستبطنها إلى درجة أنها "تعطينا نوعا من المتعة"؛ تقوم الخطابات بتنظيم رؤيتنا للعالم، فنحن نعيش الخطابات وتنفس الخطابات ونعمل دون وعي كحلقات في العديد من سلاسل السلطة.² إن النتيجة التي ممكن أن نلمسها في تلك النصوص أن الجسد من خلال اللغة والخطاب والمقارنة التركيبية يكف عن أن يكون جسدا واقعا ليغدوا جسدا ثقافيا بالدرجة الأولى لان التعامل معه انطلاقا من مخزونه الفكري وذاكرة اللغة وقيمها وأخلاقها وأيضا من خلال الممكنات البلاغية إذ يتحول الجسد في هذه اللعبة التأملية إلى مشهد للمتعة والتأمل الجمالي إذ أن تلك النصوص التي تتعامل مع الجسد بوصفه بعد جمالي إمتاعي تكشف عن صورة تخيلية

1 فريزا هي، عن صورة والجسد، والمقدس في الإسلام، مركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص 146.

2 هانس بارتنس، مابعد الحداثة: فوكو، لاكان، النسائية الفرنسية، م/نزوى.

زائفة تظهر الأنثى وكأنها بعد لذة الرغبة المكبوتة ناسيا البعد الروحي فالروح هي مادة الجسد التي تنظم الحالة الشعورية والمعنوية والجسد يمثل وعاء الروح والحاضن المادي المعرفي والتراكم الحياتي بعيدا عن الإقصاء حول الوهم وإقصاء الآخر فان البطانة الشعورية - العقائدية، وهي تشكل متنوع من تجارب الماضي. إي دون النمط الاورفي (نسبةً إلى الفيثاغورية) يقصي الجسد لمصلحة الروح أو النص الجمالي الذي يعكس الرغبة الذي يعطي الجسد دور المركزية ويتناسى الروح.

فالجسد بكلية يقوم على الجزئيات المتمثلة بالأعضاء التي يمتلك كل منها إيقاعا له مدلوله فالفم له دلالة القبلية والعينان لها دلالة المحاكاة والأنامل لها دلالة اللمس.

إلا إن هذا الفصل الذكوري للجسد الأنثوي وإخضاعه لرغبات الذكورة بقصد إعلاء من شان الأخيرة إي الذكورة يعكس بعدا سلطويا اجتماعيا تهيمن عليه قيم الذكورة وأيضا يعكس بعدا نفسيا (الأنوثة هي الجانب اللاواعي من الرجل، فيما الذكورة هي الجانب اللاوعي من المرأة. ألها لعبة حضور وغياب في منتهى المخاتلة والتعقيد، على إن الوعي ليس هو الشخصية كلها إن وعينا تصبغه ثقافتنا وموروثنا وبيئتنا)¹. الشبيه بـ (المرحلة المراتية) في تصور لاكان نصطدم بالصورة "المراتية" التي يعكسها العالم باتجاهنا؛ ولكن تلك الصورة، تماما كتلك التي تعكسها مرآة حقيقية، مشوهة وتؤدي إلى "تعرف مخطئ"، ولكن هذا "التعرف المخطئ" يظل يشكل أساس ما نعتقد أنه هويتنا. ففي نظر لاكان نحن بحاجة إلى تجاوب واعتراف الآخرين و"الآخر" لتوصل إلى ما نعيشه كهويتنا. أي أن "ذاتيتنا" تُدرك في تفاعلها مع "الآخرين"، أي مع الأفراد الذين يشبهوننا بشكل أو بآخر ولكن أيضا يختلفون عنا بشكل واضح؛ فنحن نصبح أنفسنا عن طريق نظرات أخرى - منظورات أخرى - عن أنفسنا. ونصبح أنفسنا أيضا تحت "نظر"، "الآخر" أو "الآخر الأكبر" (هذا "الآخر" - "الموضع الذي منه تطرح مسألة وجود الذات أمام الذات نفسها" - ليس فردا حقيقيا ملموسا (ولو أنه قد يتجسد في شخص حقيقي كالأب أو الأم، مثلا)، بل يمثل النظام الاجتماعي العام. وبما أن هويتنا تتشكل بالتفاعل مع ما يوجد خارجنا ويعكسنا، فهي "علاقائية" - مفهوم

1 إدريس هاني، تأنيث الأنثى، م/الوعي المعاصر، ع، 12، 2003 ص 105.

يُدخل فكرة الاختلاف في عملية تشكُّل الهوية. إن الطبيعة العلائقية للهوية توحى بأن البنية التي نجد أنفسنا فيها تعين بشكل أو بآخر وضعيتنا كأفراد. ولكن بما أن التنظيم الشخصي والاجتماعي الذي نجد أنفسنا فيه عند نقطة ما سيتغير حتماً فالهوية ليست شيئاً مستقراً أو ثابتاً: إنها "عملية" لن تعرف الاكتمال أبداً. وليست الهوية فريسة للتغير المستمر فحسب بل غير متماسكة أيضاً. أولاً، لقد أجبرنا على إخفاء جموحاتنا مقابل الكلامية وغرائزنا وغيرها في اللاشعور؛ ثانياً، بما أن هويتنا تدرك في التفاعل ولا تتبع من داخلنا فهي دائماً تتوقف على "الآخرين". وأخيراً، بما أننا تركنا كل ما هو قبل أودبي خلفنا ودخلنا عالم اللغة وأخضعنا أنفسنا له، يمكن أن نقول أن الهوية بناء لغوي: نحن مبنيون في اللغة، أو من اللغة، لكن تلك اللغة ليست لغتنا ولا تستطيع التعبير عما نريد قوله حتى ولو استطعنا، مثلاً، أن نعرف محتويات لاشعورنا.¹ داخل هذه اللغة تتشكل التمثلات التخيلية التي نقيمها عن الجسد الأنثوي؛ (لقد كتب الكثير عن العلاقات الاجتماعية في المشرق العربي وشوهدت النماذج المقدمة في ألف ليلة وليلة مثلاً صورة المرأة الشرقية المتزنة، فمشكلة التاريخ أنه كتب من وجهة نظر الحكام لا المحكومين فجاء معبراً عن مصالح الطبقات الحاكمة ضد الأغلبية من الكادحين).²

إن الناظر في كتب التراث يتبين أن الحديث عن جسم المرأة هو حديث حول التغييرات البيولوجية لهذا الجسد الأنثوي (حالات الحيض، الإخصاب، المرض،...). والكتابة حول هذا الموضوع كتابة وصفية ترسم حدود المسموح به والممنوع حتى يغدو الجسد جسداً خاضعاً لمنظومة قيمية محددة، أي جسداً منضبطاً. وفي مقابل ذلك لا يحضر الجسد الذكوري بنفس درجة حضور الجسد الأنثوي ولا يخضع لنفس التقنين. وهو أمر لا يخص الإسلام وحده إذ نجد ما يماثله في اليهودية والمسيحية.³

1 هانس بارتنس، مابعد الحداثة: فوكو، لاكان، النسائية الفرنسية، م/نزوى.

2 منسى، جوليت، المرأة في العالم العربي، دار الحقيقة، بيروت ط1 ومن سنة 1981 ص 20.

3 آمال قرامي، مساءلة الجسد الأنثوي في التفكير الإسلامي، موقع جدل، 11-01-2007 am 12:00 تشير الباحثة: أننا لم نصل بعد إلى مرحلة التفكير في قضايا الإنسان عموماً، أي الشخص البشري بقطع النظر عن جنسه أو عرقه أو لونه أو دينه. ففي حين يكون

ومنذ القديس بولس الذي ثبت التقليد الحاخامي الأكثر عداء للمرأة والذي قال: الرجل لم يخلق لأجل المرأة ولكن المرأة خلقت لأجل الرجل، إلى القديس توما الاكوييني الذي حزم بأن المرأة بطبيعتها خاضعة للرجل لأن الرجل يتمتع بشكل أكثر وفرة ببصيرة العقل، وهكذا من جهة أخرى وكما تلاحظ "فرانس كير" كان مجرد صدى للقديس أوغسطين الذي كتب قبل عشرة قرون أنه من ضمن النظام الطبيعي عند بني الإنسان أن تكون النساء خاضعات للرجال والأولاد لأهلهم لأن من مقتضيات العدل أن يخضع العقل الأضعف للعقل الأقوى¹ اذ يرى لاكان أن الكبت هو النتيجة المباشرة للدخول في النظام الاجتماعي. هناك بالنسبة للاكان علاقة مباشرة بين الطبيعة الكبتية للغة والثقافة ونشأة اللاشعور.² لئن ألحّت كتب التراث على ضرورة تدبير الجسد الأنثوي حتى يكون جسدا مسخرا لإرضاء الطلبات الجنسية للبعل، ضرورة طاعة المرأة في الفراش باعتبارها مملوكا للزوج لا تتصرف في نفسها وتقدم حقه على حقها، إلى التأكيد على مفهوم الشراكة في المتعة بعيدا عن هيمنة الزوج وتسلبه على المرأة متوخيا في ذلك كافة أشكال العنف للوصول إلى اللذة. كما أن هؤلاء نبهوا إلى خطورة وضع المرأة التي تحمل جسدا وتجهل تضاريسه ومواضع اللذة فيه معتقدة أنّ طاعة الزوج جنسانيا هي جواز العبور بيد أن هيمنة الثقافة الذكورية واستمرارية النسق المهيمن في العلاقات القائم على الطاعة والخضوع.³

الرجل ذاتا، تبقى المرأة موضوعا يستدعي منا مزيد التمحيص والمعالجة المعمّقة، نظرا إلى تدني منزلتها في المجتمعات العربية المعاصرة. وبينما تتوسّع دائرة الاجتهاد في إشكاليات مختلفة تخصّ التفكير الإسلامي، يظلّ "فقه النساء" مشدودا إلى قضايا تقليدية مثل تعدّد الزوجات، الحجاب، الخروج إلى العمل، وغيرها من المواضيع التي مازالت تؤثر في حياة المرأة وفي منزلتها.

- 1 غارودي، روجيه، في سبيل ارتقاء المرأة، دار الآداب ط1 - 1982 ص 16.
- 2 هانس بارتنس، مابعد الحداثة: فوكو، لاكان، النسائية الفرنسية، م/نزوى.
- 3 آمال قرامي، مسالة الجسد الأنثوي في التفكير الإسلامي، موقع جدل، وهنا تشير الباحثة إلى ادبيات الطاعة والاحضاع وليس الحرية والرغبة المتبادلة "لم تول كتب الفقه أو الفتاوى أو النوازل أهمية كبرى لظاهرة العنف المسلط على المرأة وهو عنف لفظي وعنف مادي(جرائم الشرف والتأديب والخفاض...) وعنف رمزي. أما المحدثون فقد انكبوا على دراسة هذه الظاهرة وتفكيك مختلف البنى التي تقف وراء العنف، كما أنّهم عملوا على

فان المخيال الجمعي بتراكماته الثقافية خلق أطروحة مرجعية لسلطة الوعي المؤسسي تركز على استحداث خطاب أنثوي في الهامش، باعتبار الهامش المرتبة الأولى والاستثنائية، وقد حافظت تلك الثقافة ثبات الصورة النمطية الاقصائية للأنثى بعيدا عن إي تحول أو تغير. النظر في المفاهيم والأحكام المفسرة من القرون الوسطى ما تزال سائدة وكأها حقائق أزلية، مع انه كان يمكن تفسيرها باتجاه تقدمي إنساني¹. فالصيغ الموروثة والتي تشكل بقواعدها ومفاهيمها وإجراءاتها المطلق النظري، الذي يتعين داخله مفهوم الهوية على نحو نمطي (جوهراتي) يفك إرباطه بالتاريخ ويجري تحديد الذكورة والأنوثة داخل حقل التصورات نفسها، وفي مثل هذه العلاقة ترجح الذكورة، فتعلو الجانب الأنثوي لتحجبه، وتجذبه لتقصيه وتطوقه لتعطل ظهوره، إلا من داخل مساحتها الخاصة ووجودها الذاتي، فتنبو الذكورة عن الأنوثة وتتولى تمثيلها² إلا إن الأمر اليوم بحاجة إلى فض الاشتباك مع الخطاب الأنثوي وهو الصوت المهمل الذي على العقل التحديثي إن

التنبية إلى مختلف المؤسسات التي تعضد القهر. فانتقدوا" حق الرجل في تأديب زوجته بالضرب" مشيرين إلى ضرورة إقامة العلاقة الزوجية على قيم المودة والمحبة والمعاشرة الحسنة لا علاقة الابتزاز والنفاق وهدر كرامة المرأة بتبرير حق الرجل في الضرب والتأديب لضمان الطاعة وسد المنافذ أمام النشوز. وكأن واجب المرأة الوحيد طاعة الزوج في الفراش وتجب كل تصرف حر في جسدها فهذا الجسد لا يعترف بوجوده إلا إذا كان جسدا منضبطا راضيا لإرادة الآخر. وما من شك أن العنف المسلط على الزوجة يوظف لتكريس تفوق الرجل على المرأة وامتيازه بجملة من الحقوق من ذلك حق الرغبة. إذ لا معنى لتواصل جرائم الشرف إلا رفض المجتمع الذكوري أن تكون المرأة صاحبة رغبة ذاتية، أي أن يكون لها شوق ذلك أن الشوق عنوان التحرر من كل أشكال السيطرة المفروضة والعبور إلى الاستقلال. أمّا تواصل عمليات الخفاض بحجة الحفاظ على العفة فلا معنى له سوى تعمّد خصاء الجسد الأنثوي وهدر كيانها بتحويلها إلى أداة لمتعة الزوج وحده. ويبيّن أن حشر المرأة في فضاء الجنسانية التي تعكس هومات المجتمع، أفضى إلى إقامة علاقة لا متوازنة: طرف ضعيف مسلوب الإرادة يُعامل بعقلية تأديبية لأنه يمثل الفتنة ومصدر الريبة لضعف العقل والعجز عن السيطرة على الغرائز، في مقابل حرية أكبر تمنح للرجل فله أن يستبدل الأجساد ويعدّد النساء ويطلق.

1 فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق د. ت: 5-27.

2 وفيق سليطين، خطاب الأنوثة، تفكيك المطلق ونقض جوهر الهوية: 1. 12- فاطمة المرنيسي، سلطانات منسيات، 7، 7.

يقوم بتفكيك خطابات لكي يكشف عن استراتيجيات الحزن والتصفية تجاهها، لأنها قد تكون مضادة للخط السائد أو للإيديولوجيات عبر تخليق مخيال يداعب الرغبات أو يرسم صور نمطية تعمل على إقصاء الآخر. وإذا كانت المرأة جزءاً أساسياً من شعارات الحداثة، فإن المخيال الجمعي بتراكماته الثقافية خلق أطروحة مرجعية لسلطة الوعي المؤسسي تركز على استحداث خطاب أنثوي في الهامش، باعتبار الهامش حريته الأولى والاستثنائية¹ ولعل الحراك النقدي حينما دفع بالنص الأنثوي إلى منطقة الحضور بعيداً عن الخطاب جعل نفسه خاضعاً لمرتكزين: مرتكز تأويلي انطباعي، ومرتكز تقويمي مما جعله مؤسساً لثقافة الوهم الوليدة الفعلية لتعقيم نقدي صريح معلن، بالتالي أنتج لنا هذا النقد وأعاد إنتاج تصورات ذهنية العقل الجمعي ولم يمتلك شجاعة توظيف أدواته النقدية لتفكيك خطاب الذات الأنثوية ذات الخصوصية² وإستناداً إلى ذلك أحيطت المرأة بجميع الاستلابات الجسدية والنفسية³ فأهملت الأسباب الحقيقية التي فرضت على المرأة الالتزام بمرتبة متدنية لأن القهر الواقع على المرأة من جانبين: جانب الدولة وجانب الزوج والأسرة الأبوية من هنا يبدو من المستحيل الربط بين الواقع المتخلف والديانة الإسلامية كنتيجة ومقدمات فقد ابتلي المسلمون في أيام ضعفهم بسطوة الطامعين فيهم وعداوة القادرين عليهم فلا تعرف دولة من الدول الطاغية المتغلبة لم تفتح بلداً من بلدان المسلمين أو تدخله بالحيلة والمكيدة⁴

المطلب الثاني: التحولات العلمية والجدل الفكري حول نقد المخيال الذكوري

أظهرت التحليلات النقدية إلى أي مدى فرض الرجال تمثلاًهم الذكورية المهيمنة اجتماعياً على النساء وهي تمثالات تتعقّب بعالم رجولي تنافسي مهيم وحيث كانوا أسياداً. ومن ثمة تمثلاًهم لامرأة رقيقة خاضعة مقصية من الإنتاج ومن الوظائف الحساسة أنها مخصصة كموضوع للجنس فهي أم ولود ومربية لها زوجة.

1 الحرّيم الثقافي بين الثابت والمتحول سائلة الموشي، ص 18.

2 المرأة والسرّد محمد معصم، دار الثقافة، ط 2004/1 - البيضاء/المغرب

3 زيعور، على المصدر المذكور ص 65.

4 السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية ص 302.

في حين البحوث العلمية اذ يشير (جوستاف يونغ) إلى إن احد النماذج القوية المؤثرة في الرجل هو ما اسماه (بانيما) وعرفه بكونه الظاهرة الأنثوية في الوجود وفي المقابل توجد في نفس كل امرأة جانب ذكري خفي لكنه فاعل سماه (بالانيموس¹). هذا يفترض العمل على قيام الفعل النقدي على تجاوز تلك المواقف التأويلية، ومن ثم العمل على الحفر في جذور النص المغيبة التي لا يقولها ظاهره بشكل مباشر، وكشف المغيب المسكوت عنه من خلال إلاشارة أو الإحالة أو الإيحاء وتلميحاً وهنا تتجلى قدرة التأويل وفاعلية القراءة التأويلية في الغوص إلى أكثر معاني المسكوت عنه حساسية. في البيت.

تبين سيمون دي بوفوار في الجنس الثاني سنة 1949 بان المرأة المحددة هكذا بتمثيلات الرجل لايمكنها ان تكون شيئاً آخر غير ذاتها يعني بدون اهمية. والحالة هذه فان ما يحدد وبصفة فريدة وضعية المرأة هو كونها مماثلة لكل كائن انساني، انها حرة مستقلة، تكتشف ذاتيا وتختار لنفسها مكانة ما بداخل عالم يفرض عليها الرجال فيه ان تتحمل كآخر والنظر إليها كشيء هذا يعني بان التمثيلات وهي تعكس العلاقات الاجتماعية فانها تحددها في نفس الوقت²

ولقد جاءت مقالة سيمون دو بوفوار عام 1949 "الجنس الثاني" وقد قدمت فيها نقدا شاملا لثقافة تشخص المرأة بوصفها موضوع سلبي في مقابل الذات الايجابية المهيمنة للرجل... طالبت فيها المرأة أن تبدأ أولا بتعريف نفسها بالقول "إننا امرأة" لكي تكشف عن التباين الذي ستبطنه الثنائية القطبية ل"الذكر" و"الأنثى". وهي التي نبهت إلى الحاجة الماسة لنظرية نقدية أنثوية.

ثم جاءت "كيت مليت" في كتابها "سياسة الجنس" 1969 حيث انتقدت فرويد وروايات لورنس وميلر ومايلر وجان جينية وشرحت كيف أنها ليست إلا تجليات لحالة يتولى فيها هؤلاء الكتاب عبر الخيال الروائي عميقة وتمجيد أنواتهم الذكورية عن طريق تحقير المرأة بتصويرها بوصفها موضوع للاستلام الجنسي.

1 ريتا عوض م/وجهات نظر، 2000، ص 65.

2 تعلم التفكير. ماهي أفكارى وماهو مصدرها؟، قويدر عكري، موقع فلسفة 2004/2007 - ع. فورار.

ثم جاءت جوليا كرسيفا في "الذات المتكلمة" 1985 وأكدت إن المبدأ البسيط والأساسي الذي ينبغي للحركة الأنثوية الانطلاق منه هو "البقاء خارج التعريفات الذكورية التقليدية السائدة".

وقد جاءت هلين سيكسوس في "ضحكة الميندوزا" 1976 بالقول ان على النساء الكاتبات أن "يضعن أجسادهن في كتاباتهن".¹ الملاحظ ان النقد النسوي على المستوى العالمي كان يسعى إلى نقد التمثيلات الذكورية والمخيال الذكوري الذي يتمركز حول الأنثى ويقصي الآخر.

إما على المستوى العربي ضمن هذا الرأي هناك خطابان بارزان:

الرأي الأول: يمثله دعاة "التحديث والاختلاف"

مع التصور السائد عن المرأة يمثله كل من المرينسي والسعداوي إذ هاجسهما الوحيد هو تحرير المرأة إلى جانب حركة كبير في هذا المجال حاولنا تأكيدها من خلال هذان الخطابان البارزان:

1- خطاب السعداوي:

يؤكد السعي الحثيث إلى تشكيل علم للجنس يهدف إلى تحرير المرأة والرجل من هيمنة قرون من التقاليد والاضطهاد والتشويه والتجاهل لحقيقة الجنس-كما تصوره هي- وتشير إلى ان المعروف بيولوجيا وفيزيواوجيا انه ليس هناك من هو ذكر خالص مائة بالمائة ومن هو أنثى مائة بالمائة، بل إن الأعضاء الجنسية والمهرمونات الجنسية في كلا الجنسين تتداخل.²

جاء هذا في إطار سعيها لقول حقيقة الجنس تربط السعداوي بين بيولوجيا التناسل وطب الجنسانية إنها لا تمل من الاستشهاد بالبيولوجيا. لتؤكد على أن الأنثى هي الأصل. في عالم النبات حيث تستمر المدقة (العضو الأنثوي) في الحياة خلافا للسداة (العضو الذكر)، إلى عالم الحيوان حيث تحمي الدجاجة فراخها.

1 حسين علوان حسين، حركة حقوق المرأة ومدرسة النقد الأدبي الأنثوي، م/متون، الاتحاد الأدباء فرع بابل ع/2، 20 ادب المركز الثقافي للطباعة والنشر 08 ص 72-82.

2 نوال السعداوي، الأنثى من الاصل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1974، ص 79.

إن نوال السعداوي تجد في البيولوجيا ملاذها لتؤكد على القدرة اللامحدودة عند الأنثى على الاختصاص، وكذلك ميزة الانجاب التي تزود الأنثى بقدرة لا محدودة أو لانهائية على أن المرأة بيولوجيا أرقى جنسيا وأكثر قدرة على الاثارة والمتعة من الذكر. بل انها تندفع باستمرار إلى حقل طب الجنسانية، الحقل الذي يهدف إلى معرفة علمية لحقيقة الجنس، معرفة ظلت محكومة بإرادة عدم معرفة عنيدة. وباندفاعها تدفع القاريء إلى متاهات طبية تتعلق بحقيقة الأنثى الجنسية وذلك في إطار سعيها إلى التأكيد على أن "الأنثى هي الأصل" والسعداوي تذهب إلى أكثر من ذلك فهي تستنجد بالتاريخ لتأكيد صحة فرضياتها العلمية.¹

2- خطاب فاطمة المرنيسي: "الحريمي والقدسي والسياسي".

لكن ما يميز المرنيسي هو تأويلها للمقروء التراثي، التأويل الذي يجعله معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في آن. وهي تتقدم في هذا المجال الوعر خطوات كبيرة إن لم نقل مفارز، وهي بذلك تدير ظهرها لـ "بيولوجيا التناسل" التي تعبرها السعداوي اهتماما كبيرا. المرنيسي على وعي تام بأن الجنس في حالة تبعية تاريخية للجنسانية (الجنسانية في مصطلح فوكو هي الصياغة العلمية للجنس وما يكتنفها من جاهز يات المعرفة والسلطة) ولذلك فهي تتجه مباشرة إلى حقل السلطة/المعرفة عليها تقرأ ما لم يقرأ بعد وهذا ما تفعله. وفي تعاملها مع النص التراثي كشبكة من علاقات معرفية وسلطوية بأن تقوم بإخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوله بالفعل إلى موضوع للذات، إلى مادة للقراءة. انها تستخلص معنى النص من ذات النص نفسه أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه وهي توظف ل هذا

1 اذ هي تؤكد على هذه الجدلية: تاريخ الأقوام البدائية حيث كانت الأمومة موضع اعتزاز وقداسة ومكانة متميزة للمرأة وتاريخ مصر الفرعونية حيث لم تعرف المرأة المصرية الحجاب وكانت تختلط بالرجال. والسعداوي هنا تستند في قراءتها إلى الفرضيات الانسانية (الانثروبولوجية) هنا يحركها ميل أكيد لقول حقيقة الجنس عن طريق بيولوجيا التناسل، اذ تصر على أن الفارق بين الرجل والمرأة هو فارق على مستوى الثقافة، لنقل على مستوى ثقافة ذكورية وجدت امتدادها على طول تاريخ حضاري طويل قام على نكران الغرائز، إن السعداوي تطرح السؤال الذي اعتبره فوكو أساسا لمشروعه في قراءة الجنسانية (من وجهة نظر فوكو أن الجنس مرتبط أشد الارتباط بالجنسانية لم والسؤال هو لماذا ربط الناس طويلا بين الجنس والخطيئة.

المجال دون أن تصرح بتلك المكتسبات المنهجية التي وفرتها الثورة في مجال العلوم الإنسانية فهي تمزج المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي للنص التراثي. دون أن تغفل عما البعد الايديولوجي مع بداية عقد الثمانينات من هذا القرن إن فعل القراءة هذا التي تقترحه المرنيسي وتمارسه، ليسر محايدا، إنه رد فعل واع على عملية التجهيل المستمرة من جهة وعلى الجهل بالماضي من جهة ثانية.¹

الرأي الثاني المعارض: دعاة "الهوية":

1- التأويل الجديد لدعاة الهوية:

كان الرد يقوم على نقد المرجعية التي ينطلق منها الخطاب المقابل لهذا بدا دعاة الهوية بنقد الممارسة والمبنى الذي ينطلق منه الآخر من النظريات التي بنا عليها المجتمع الغربي الحديث المساواة بين الرجل والمرأة، المساواة في كل شيء، في الحقوق والواجبات، وفي الالتزامات والمسؤوليات، فيقوم الجنسان بأعمال من نوع واحد، وتقسم بينهما واجبات جميع شعب الحياة بالتساوي. وبسبب هذه الفكرة الخاطئة للمساواة، انشغلت المرأة الغربية، بل انحرفت عن أداء واجباتها الفطرية ووظائفها الطبيعية، التي يتوقف على أدائها بقاء المدنية، بل بقاء الجنس البشري

1 المرجع السابق، ص، صدرت الترجمة العربية عن دار الحداثة في بيروت لكتابتها الموسوم بـ "السلوك الجنسي في مجتمع رأسمالي تبعي" في هذا الكتاب كانت المرنيسي مشغولة تماما بالدور التخريبي الذي يلعبه النظام الرأسمالي في الأطراف لنقل في مجتمعات رأسمالية تابعة كحالة المغرب العربي. كان الكتاب ومقدار ما يبحث في قضية المرأة واستغلالها في الأطراف الا أنه كان بمثابة بيان عن التخلف التاريخي والانحطاط لبورجوازيات الأطراف والذي هو بمثابة نتيجة. وكان هذا يعني أيضا الاندفاع إلى حقل الأدبيات الثورية والدفاع عن تحرر مجرد للمرأة. وسرعان ما اكتشفت المرنيسي أن وضع المرأة العربية مشدود إلى ربقة السلف التراثي وأنها مربوطة في عجلة المقدس. وكان الأمر يقتضي البحث لسنتين عديدة في حقل مسيج بالألغام كما صرحت بذلك ويقتني الصبر والاعداد المنهجي وقلت المرنيسي التحدي ومع نهاية عقد الثمانينات صدرت النسخة الأولى من "الحريم السياسي" وتابعت الكتب فصدر في عام 1994 كتابها الموسوم بـ "السلطات المنسيات: نساء رئيسات دولة في الاسلام" وكذلك كتابها "الخوف من الحداثة: الاسلام والديمقراطية - 1992.

بأسره،¹ واستهوتها الأعمال والحركات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، وجذبتها إلى نفسها بكل ما في طبعها وشخصيتها من خصائص، وشغلت أفكارها وعواطفها شغلاً، أذهلها عن وظائفها الطبيعية، حتى أبعدت من برنامج حياتها، القيام بتبعات الحياة الزوجية، وتربية الأطفال وخدمة البيت، ورعاية الأسرة، بل كُرّه إلى نفسها كل هذه الأعمال، التي هي وظائفها الفطرية الحقيقية، وأقول أن الله حينما خلق الخلق ذكراً وأنثى ساوى بينهما في الحقوق والواجبات وتأدية الفروض إلا أن لكل منهما وظائف تتناسب وخلقها، فالمرأة مكلفة بالحمل والطلق وتربية المولود وتلك شرعة الله وفطرته، والرجل مكلف بتوفير متطلبات ديمومة الحياة من مأكل ومشرب وحماية للأسرة ولا يمكن في الكثير من الواجبات أن توكل للجنسين، وهذا لا يعد تفريق وتفضيل لآحد على آحد²، ويقول كاريل في كتابه (الإنسان ذلك المجهول: إن ما بين الرجل والمرأة من فروق، ليست ناشئة عن اختلاف الأعضاء الجنسية، وعن وجود الرحم والحمل، أو عن اختلاف في طريقة التربية، وإنما تنشأ عن سبب جد عميق، هو تأثير العضوية بكاملها بالمواد الكيماوية،³ معززا آخر جوابه عن مكانة المرأة معتمداً في تعليله بالبعد البايولوجي من أجل الدفاع عن فكرة ثقافية اجتماعية: ومفرزات الغدد التناسلية، وإن جهل هذه الوقائع الأساسية هو الذي جعل رواد الحركة النسائية يأخذون بالرأي القائل: إنَّ كلا من الجنسين الذكور والإناث يمكن أن يتلقوا ثقافة واحدة وأن يمارسوا أعمالاً متماثلة، والحقيقة أن المرأة مختلفة اختلافاً عميقاً عن الرجل، فكل حُجيرة في جسمها تحمل طابع جنسها، وكذلك الحال بالنسبة إلى أجهزتها العضوية، ولا سيما الجهاز العصبي، وإن القوانين العضوية (الفيزيولوجية كقوانين العالم الفلكي، لا سبيل إلى خرقها)، ومن المستحيل أن نستبدل بها الرغبات الإنسانية، ونحن مضطرون لقبولها كما هي في النساء، ويجب أن ينمين استعداداتهن في اتجاه طبيعتهن

1 عبد الرحمن. سليمان بن، حقوق الإنسان في الإسلام، ط1 مطابع الفرزدق، الرياض، 1414هـ ص 17.

2 دراز، محمد عبدالله. دستور الأخلاق في القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1405هـ. ص 12.

3 جون كاريل، الإنسان ذلك المجهول، تر: حسن رقيب، دار الفكر، ط1، لبنان، 1998، ص 104.

الخاصة، ودون أن يحاولن تقليد الذكور، فأثرهنَّ في تقدم المدنية أكثر من أثر الرجل، فلا ينبغي لهن أن يتخلين عنه فهذا علم الأحياء¹ ونعود إلى الباحث الاول الذي يؤكد: قد أثبتت بحوثه وتحقيقاته أن المرأة تختلف عن الرجل في كل شيء، من الصورة والسمة، والأعضاء الخارجية، إلى ذرات الجسم والجواهر (الهوليينية البروتينية) لخلاياها النسيجية، فمن لدن حصول التكوين الجنسي في الجنين يرتقي التركيب في الصنفين في صورة مختلفة، فهيكَل المرأة ونظام جسمها، يركب تركيباً تستعد به لولادة الولد وتربيته، ومن التكوين البدائي في الرحم إلى سن البلوغ، ينمو جسم المرأة، وينشأ لتكميل ذلك الاستعداد فيها، وهذا هو الذي يحدد لها طريقها في أيامها المستقبلية. وإذا تقرر هذا الاختلاف الدقيق في التكوين بين الذكر والأنثى، فمن الطبيعي والبدهي أن يكون هناك اختلاف في اختصاص كل منهما في هذه الحياة، يناسب تكوينه وخصائصه التي ركبت فيه، وهذا ما قرره الإسلام وراعاه، عندما وزع الاختصاصات على كل من الرجل والمرأة، فجعل للرجل القوامة على البيت، والقيام بالكسب والإنفاق، والدود عن الحمى، وجعل للمرأة البيت، تدبر شؤونه، وترعى أطفاله، وتوفر فيه السكينة والطمأنينة، هذا مع تقريره أن الرجل والمرأة من حيث إنسانيتها على حد سواء، فهما شطران متساويان للنوع الإنساني، مشتركان بالسوية في إعمار الكون، وتأسيس الحضارة، وخدمة الإنسانية، كل في مجال اختصاصه، وكلا الصنفين قد أوتي القلب والذهن، والعقل والعواطف، والرغبات والخواجج البشرية، وكل منهما يحتاج إلى تهذيب النفس، وتثقيف العقل، وتربية الذهن، وتنشئة الفكر، لصالح المدنية وفلاحها، حتى يقوم كل منهما بنصيبه من خدمة الحياة والمدنية، فالقول بالمساواة من هذه الجهات صواب لا غبار عليه، ومن واجب كل مدنية صالحة أن تعني بالنساء عنايتها بالرجال، في إيتائهن فرص الارتقاء والتقدم².

1 حقوق الإنسان: مفهومه وتطبيقاته في القرآن الكريم، زمزمي: يحيى محمد حسن، بحث مقدم إلى مؤتمر "حقوق الإنسان في السلم والحرب" الذي تنظمه جمعية الهلال الأحمر السعودي، 1424هـ. ص 23.

2 انظر الإنسان ذلك المجهول، جون كاريل، المصدر السابق، ص 124. بواسطة: عبد الرحمن. سليمان بن، حقوق الإنسان في الإسلام، ص 17.

ثم إن ما يزعمون أنه مساواة بين الرجل والمرأة، ويجاولون إقناع المرأة بأن القصد منه مراعاة حقوقها، والرفع من مكانتها، إنما هو في الحقيقة عين الظلم لها، والعدوان على حقوقها، وذلك لأنهم بمساواة المرأة بالرجل في الأعباء والحقوق، حَمَلُوا أكثر مما حَمَلُوا الرجل، فمع ما خُصِّصَتْ له المرأة من الحمل والولادة، والإرضاع وتربية الأطفال، ومع ما تتعرض له في حياتها، وما تعانيه من آلام الحيض والحمل والولادة، ومع قيامها على تنشئة أطفالها، ورعاية البيت والأسرة، مع تحملها لهذا كله، يَحْمَلُونها زيادة على ذلك، مثل ما يحمل الرجل من الواجبات، ويجعلون عليها مثل ما عليه من الالتزامات التي أعفى الرجل لأجل القيام بها من جميع الالتزامات، فيفرض عليها أن تحمل كل التزاماتها الفطرية، ثم تخرج من البيت كالرجل لتعاني مشقة الكسب، وتكون معه على قدر المساواة في القيام بأعمال السياسة والقضاء، والصناعات، والمهن، والتجارة، والزراعة، والأمن، والدفاع عن حوزة الوطن. وليس هذا فحسب، بل يكون عليها بعد ذلك، أن تغشى المحافل والنوادي، فتمتع الرجل بجمال أنوثتها، وتقيئ له أسباب اللذة والمتعة¹. وهنا يصل إلى نتيجة مسلم بها منذ البداية هي: ليس تكليف المرأة بالواجبات الخارجة عن اختصاصها ظمناً لها فحسب، بل الحقيقة أنها ليست أهلاً كل الأهلية، للقيام بواجبات الرجال، لما يعترى حياتها من المؤثرات والموانع الطبيعية التي تؤثر في قواها العقلية والجسمية، والنفسية، وتمنعها من مزاوله العمل بصفة منتظمة، وتؤثر في قواها. ثم إن قيام المرأة بتلك الأعمال، فيه مسخ لمؤهلاتها الفطرية والطبيعية، يقول (ول ديوارنت) (إن المرأة التي تحررت من عشرات الواجبات المنزلية ونزلت فحورة إلى ميدان العمل بجانب الرجل، في الدكان والمكتب، قد اكتسبت عاداته)² كل ذلك يتبناه الغرب على وفق نظريته لحقوق الإنسان ويمارسه في مجتمعه والآراء التي طرحته قبل ذلك هي آراء لمفكرين غربيين³ وجدوا من الجهة الأخرى أنهم يفندون فكرة المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، ومن الواضح أن الغرب منقسم هو

1 أنظر حكم الزنا في القانون وعلاقته بمبادئ حقوق الإنسان في الغرب"، السفياي: د. عابد بن محمد، مؤسسة المؤتمن، الرياض، 1426، 219.

2 قصة الحضارة، بول دورانت، ط1، دار لبنان، 1988، ص 190.

3 أنظر أفول شمس الحضارة الغربية، المصدر السابق، ص 79.

الآخر على نفسه فيما يتعلق بحقوق المرأة بين مؤيد لإطلاقها ومتحفظ على بعض الجوانب التي من شأنها أن تجعل من المرأة عارفة لواجباتها كامرأة، لا يمكن لها أن تقوم بأعمال الرجل كافة تبعا لخلقها وطبيعتها الجسمانية¹.

2- المرأة والإقصاء السياسي:

للمرأة في العالم الثالث خصوصية شديدة الصلة بالواقع السياسي، وبالظروف التاريخية التي خضع فيها للهيمنة الاستعمارية. فهل بالإمكان اعتبار المرأة العربية صورة صادقة للنساء في العالم الثالث بصورة عامة؟ خاصة وأن ظروفًا سياسية واقتصادية تجمع بين المنطقتين! "في المساواة الإنسانية لا يخرج كل.

لقد قضت ظروف كثيرة باحتلال المرأة مرتبة متدنية وصدف ألا يوكل إليها بأية رئاسة مهما بلغت محدوديتها وبساطتها باستثناء بعض الشواذات التي لا يمكن الاعتماد على نسبتها الضئيلة في تقرير واقع عام إضافة إلى الجهود الفردية التي طبعت نضالات هذا العدد المحدود من النساء اللواتي كسرن الطوق المعهود.

على عتبة الاستقلال، التي تلت الحرب العالمية الثانية، يمكن ان نرصد لحظتين متصارعتين، لحظة التحديث، ولحظة الصحوة، إما الأولى فقد ظهرت على المستوى الفردي الذي أصابه التغير والتحول تقليدا ونسخا ثقافا مع الآخر، إما على المستوى الرسمي سياسات اقتصادية وتربوية واجتماعية تُمظهرت في ملفوظات شكلت مصفوفة من المفاهيم: الوطنية، الاشتراكية، والبرلمان، واللوائح القانونية، والمناهج التعليمية، تراكمت بفعل سياسة التحرر الوطني امتدت سياسيا واجتماعيا كانت المرأة/الجنوسة اعقد مجالها وأصعبها. (وتحقق التغير بالفعل، حسنت الاصلاحات التربوية الوضع التعليمي للنساء وفتحت فرصا جديدة، فظهرت النساء في الحياة العامة والحكومة، والمهن)² ورغم أن الكثير من الدول تبني الإحكام والمؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية الغربية، فان قانون

1 أنظر حكم الزنا في القانون وعلاقته بمبادئ حقوق الإنسان في الغرب، ص 220

2 الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي، تحرير: ايفرن يربك حداد، مقدمة، ص 12.

الأسرى ظل على ماهو عليه، في البداية، دون أن يمس ثم أدخلت عليه إصلاحات بدل استبداله¹.

اللحظة الثانية: الصحوة فقد ظهرت حركة جديدة رفعت شعار العودة إلى الدين لها امتداد عالمي مسيحي وإسلامي إلا أنها تأخذ بالمستجدات على مستوى الحدث والمعالجات الفكرية لهذا برع اصحاب هذا التيار إلى قراءة الفكر المادي ونقده لكن الصحوة لها مفاعيل داخلية منها:

1. فشل التحولات الثورية التعبوية الشعبوية أو الانقلابية التي اخذت تراكم بالعنف تفردا وتنميطا وتخلفا سياسيا وتنمويا.
2. التضخم السكاني والانهيارات الاقتصادية والتربوية والمعرفية والاجتماعية، فكان من الضروري ظهور مطالبات بالتغير.
3. ظهور قادة جدد يطالبون بالتحول العقائدي الشامل وهو الوحيد الذي يمتلك الرأسمال الرمزي وقد جاء هذا بفعل تحولات في الحقل الثقافي والسياسي حيث بروز مصفوفة الهوية بدل مصفوفة التحديث. (بينما كانت اللغة السياسية في الستينات لغة التحرر الوطني، الديمقراطية الدستورية واللباس الغربي والراдикаلية السياسية، أصبحت لغة الإسلام هي اللغة المستخدمة في الثمانينات والتسعينيات)².

الخاتمة

إننا أمام مرجعيتين كل منهما تحاول تبرير البناء الثقافي لهما عبر التخريج البايولوجي والثقافي وانا أجد أن الحقيقة هي في المعانات التي تعيشها المرأة وهي منقسمة بين التصورين واللذين يواصلان التصارع والاختلاف عبر النصوص والإعلام والثقافة والاجتماع. ولعل الاعنف هو باب الحديث هنا بما يتركه من نتائج يجب أن يكون المحرض من اجل البحث الحواري الذي يبحث عن القواسم المشتركة بدل التعميم الإيديولوجي الذي لا بد وان يفضي إلى الإقصاء إن الحوار

1 المرجع نفسه، ص 21.

2 المرجع نفسه، ص 185.

يمدنا بالقدرة على التنوع ويجعلنا أكثر قدره على التعايش مع المستجدات المعاصرة من اجل إرساء قواعد العيش المشترك بعيد عن الإقصاء والامتهان.

من اجل إرساء آليات العمل المشترك التي يشترك فيها الكل رغم التنوع الإيديولوجي والثقافي يتم تناول الحيات السياسية والحقوق المدنية بشكل يوسع من المشاركة السياسية والاجتماعية للمرأة.

ضرورة الانفتاح سلوكا ووعيا باتجاه التسامح مع أحاسيس الأنثى باعتبار إن حقها في الوجود يفوق حقها في التأنيث، ومن جهة أخرى ضرورة كشف عن مواطن الجمال (حينئذ لن يصيح للرقه والقوة، للحدس والعقل الحيوي والفكري إي جنس قاصر ستكون هذه الصفات متجذرة أكثر وسيتمكن الرجل أخيرا من التخلص من درع المحارب كي يكتشف المميزات التي يملكها خاصة أو يقتسمها مع النساء... حينئذ يكف جسد الرجل كأداة عنف وامتلاك برعبه ليكشف عن هشاشة المؤثرة وقدرته على العطاء¹.

هل نستطيع أن نحرك ثوابتنا تحريكاً عصرياً بحيث يمكن تحديثها؟ لا ان تبقى حبيسة الماضي فقط.

ما لم نحل هذه المشكلة سنظل في هذه الدوامة التي لا تفضي بنا إلى شيء، فهذا التعنيف والازدراء الذي طال الأنثى يجب ان يراعى في خطاب اليوم بإعادة النظر فيه وفي صورته الثابتة (لان أية بنى إنسانية اجتماعية هي دائبة التغير وليس ثابتة ودائمة، فكل عنصر وبنية هو لقوانين التحول بوتائر متباينة، فالمجتمع بنية متحركة متحولة، والتاريخ يصنعه البشر، ولكن ضمن ظروف موضوعية تفرز تشكيلات الاجتماعية على قاعدة الإنتاج وقواه²

1 زهراء ريج، الانوثة وتظهراتها إلى الشعر عبد اللطيف، موقع دروب، 21/فبراير، 2006.

2 هشام غصيب، مقومات التصور الجدلي للتاريخ، الرأي الثقافي، ع11716 - 25/10/11، 2002.

"نيتشه" والوجه الآخر للمرأة

بن دوخة هشام

استاذ الفلسفة بجامعة تلمسان-الجزائر

لقد أثارت "قضية المرأة" عند "نيتشه" الكثير من التحفظات، إذ لا نعثر عنها عند دارسي "نيتشه" إلا جزئيا، نقترح هنا محاولة لرؤية "قضية المرأة" عند "نيتشه". يبدو حضور المرأة قويا في نصوص "نيتشه"، وكذلك يبدو أن الشائع عن تصوره لها يكاد يساوي ما تعرضت له مفاهيمه الأخرى حول "الإنسان الأعلى" و"إرادة القوة" من سوء فهم.

لا يجذ "نيتشه" مخاطبة المرأة وجها لوجه، ولذلك سوف تسلك استراتيجيته في تعامله مع قضية المرأة منذ الوهلة الأولى "استراتيجية الحذر"، هذا ما تنبه إليه "زرادشت" (Zarathoustra) مسبقا: "لا ينبغي الحديث عن المرأة إلا الرجال"¹، ومع ذلك نجده في الكثير من شذارته قد خاطبهن وتكلم معهن، ولعل "لو أندريا سالومي" (Lou Andreas-Salomé)، و"مالفيدا فون مايزنبغ" (Malwida Von Meysenbug)، أمثلة صريحة عم حوار "نيتشه" والمرأة مباشرة. وربما هي رهافته التي تجعل الكلام عن المرأة أمرا لا يدور إلا بين الرجال فحسب. من هنا لا ينبغي أن تفهم معالجة "نيتشه" "لقضية المرأة" على أنها تحمل ضدها مواقف عنيفة فحسب، بل علينا أن نميز لهجة بعض الشذرات الأخرى التي تعكس بعض الطموح المنتظر منها. وبهذا تكشف جينالوجيا المرأة بالنسبة إلى "نيتشه"، أن النقد الموجه إليها، ليس بنقد عقيم، وإذا كان الأمر كذلك، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو:

Nietzsche (F), ainsi parlait Zarathoustra, in Nietzsche, Friedrich oeuvres, 1 trad.Henri Albert, et Robert Laffont, 1993, «Des Femmes vieilles et jeunes, p. 333.

ما هو البديل الذي يقدمه "نيتشه" للمرأة حتى تنقلت مما عليه، وتنقل إلى مقام آخر، تستطيع فيه أن تحقق في ذاتها (En Soi) مكانة أفضل من تلك التي تجعلها مجرد وسيلة لا غاية على حد تعبير "نيتشه"؟

أ - بين الرجل والمرأة:

إن أحد أهم الأسئلة التي يعالجها "نيتشه" في سعيه وراء كشف المستور عن "قضية المرأة"، هو السؤال أولاً عن نظرة الرجل إلى المرأة، فيمكن القول أن النقد الذي يوجهه "نيتشه" هو نقد يضاف إلى نظرة الرجال إليها، حيث يظهر جلياً أنه يعالج كعالم نفس علاقات الرجال والنساء. لينتهي بالقول أن هذه العلاقة قامت غالباً على إرادة ارتكاسية ضعيفة، جاعلة من الأنوثة (La Féminité) عرضة لأغلب الصفات السلبية، وهنا يشرع "نيتشه" في معاتبة المرأة قبول السلب والضعف: "أغلبهن مثقفات على الضعف، متلهفات على شفتاهن الصارخة، على ازدرائهن لكل ألم، وعلى التخنث الإرادي الذي يلوح بنشر بوذية جديدة في أوروبا".¹

وبالتالي نستطيع الانتهاء بالقول أن "نيتشه" يستخلص كل ما هو سلبي وديء، بماهية أنثوية في ذاتها: "المرأة أخيراً، أحد نصفي البشرية، ضعيفة نموذجياً، غير مستقرة، مريضة متقلبة، هي بحاجة إلى القوة لتتعلق بها (...). لقد تأمرت المرأة دائماً مع نماذج الانحطاط، مع القساوسة، ضد القادرين والأقوياء والرجال".² حسب أو وفق معيار "إرادة القوة"، نمطين: ضعفاء ذوي إرادة السلب، وأقوياء ذوي كلمة "النعم المؤكدة" (Le oui affirmatif) حتى لأخطر الأشياء وأكثرها هو لا!. بيد أن الوجه الآخر "لنيتشه" في تشخيصه لقضية المرأة، يكشف عن تعريف للعبقرية بصفات أنثوية ويكشف في الآن ذاته عن توبيخ للرجل إستقاه "نيتشه" من تربية النساء: "ثمّة أمور تثير الدهشة في تربية النساء خاصة في العائلات

1 Nietzsche (F), Par-delà le bien et le mal, trad. Henri Albert, in Nietzsche Friedrich œuvres, Ed. Robert Laffont, 1993, p. 732, Aph (302)

2 Nietzsche (F), Fragments et aphorismes, Extraits choisis et présentés par Louis Van Delft, Ed. Libro, 2003, p. 49.

الراقية، ولا يوجد أمر أشد مفارقة من ذلك، فالجميع متحد على تربيتهن مع تجاهل كبير لكل ما يتعلق بالجنسانية، إلى حد يثير فيهن الحد الكبير، وتعلمهن الصبر المخيف أو فلنقل الحاجة إلى الهرب عند أي تلميح إباحي، ويبدو أنه حول هذه الأمور فحسب يكمن شرف النساء الذي لا يغفره لهن أحد"¹.

لا يفهم من قول "نيتشه" هذا أنه مجرد قول يعكس نوعاً من "التعاطف" مع المرأة، بل أكثر من ذلك ثمة فجوة سيستغلها للتأكيد أن مكانة المرأة لم تقدر بعد، وأن الكثير من صفاتها السلبية، إنما يتحمل وزرها الرجل، بفعل إخضاعه المرأة وسعيه الدؤوب وراء تقنينها بفعل أدوات كالتربية لتصبح مجرد آلة فحسب (Machine)، يضيف "نيتشه" في نفس الشذرة: "... حتى أشد علماء النفس، مهما بلغت وحشيته لا يمكنه الكشف عن الطريقة التي تستطيع المرأة أن تحل بها هذا اللغز أو ذاك، ولا أن يكشف سر المرأة الذي يسكن في عمقها البائس ومنتهى شك النساء، بإختصار لا تحظى النساء إطلاقاً بما يكفي من الرأفة"².

أن يكون خلاص المرأة (Le Salut de la femme) في حل هذه المفارقة التربوية التي تتعرض لها النساء يبدو أن ذلك يشكل مسألة أساسية في تفكير "نيتشه"، فالعلاقة بين "الشهوة والعفة" لا تنم في رأيه أبداً عن أي تعارض أو تقابل، بل العكس: "كل مشروع زواج ناجح، كل ميل قلبي هو أعلى من هذا التعارض"³، والمرأة نفسها ينبغي أن تدرك ذلك، لأن طبيعتها الأصلية هي كذلك، كالحكمة تماماً في تصور "نيتشه"، مستهزئة وعنيفة دائماً: "ساخرة وعنيفة تريدها الحكمة، إنما امرأة، ولن تعشق أبداً سوى محاربا"⁴، لا نبالغ إذا، حين نقوله أن أساس رؤية "نيتشه" لنفسية المرأة يعتمد على هذه المعادلة: الغريزة/العقل، حيث ينبغي توحيد طرفي هذه المعادلة حتى تكتمل المرأة، وذلك في مقابل الرؤية التي يقدمها المجتمع والدين، رؤية ضرورة صنع المرأة العاقلة (La femme rationnelle)

Nietzsche (F), Le Gai Savoir «La Gaya Scienza», trad.Jean Lacoste, in 1
Nietzsche Friedrich œuvres, Ed.Robert Laffont, 1993, p. 93, Aph (71).

Ibid. 2

Nietzsche (F), La Généalogie de la Morale, Trad.Henri Albert, in 3
Friedrich Nietzsche œuvres, Ed.Robert Laffont, 1993, p. 837.Aph (2).

Ibid. 4

فحسب. وهنا موضع تقهقر المرأة بالذات، لأن تسامي الغريزة يتحقق بمساعدة العقل، وليس الاعتماد على هذا الأخير وإقصاء الأولى ليس سوى ضربا من العجز، وتلك هي مفارقة التربية التي تربي عليها النساء. بينما أن خلق المرأة فيما يرى "نيتشه" ينجح بتحقيق الانسجام بين جزئها العقلي ومقابله الغريزي. وذكرونا ذلك بما اكتشفه "نيتشه" في أدبيات الثقافة الإغريقية، نعي بذلك: ديونيزوس وأبولون (Dionysos et Apollon)، مثال عن الأنا المنسجم غريزيا وعقليًا، في مقابل الأنا الأبوي، القائم على تغليب سلطة العقل، وذلك أساس مشروع تربية المرأة كما أشرنا سالفًا باسم الرجل، الذي قصر في اكتشاف ضفة المرأة الأخرى، وذلك في فلسفة أساسها إخضاع المرأة وليس خلق المرأة.

أشرنا في البداية أن ما يوجهه "نيتشه" من خطاب للمرأة، موجه أيضا للرجل من طرفه، لاسيما الإنسان أو الرجل الأخير: "المرأة عاجزة عن الصداقة، لا تزال النساء هررة، عصافير، وبقرات في أفضل الأحوال."¹

المرأة تفتقر إلى الصداقة، لكن أجيبوني يا معشر الرجال، من يقدر على الصداقة منكم؟². وفي موضع آخر يضيف "نيتشه": "و ما أبجل أرواحكم أتم أيها الرجال، ما تقدمونه لصديق، أريد تقديمه لعدوي، ولن يجعلني ذلك فقيرا، يوجد رفقة، أيمكن أن تكون هناك إنسانية مقنعة!"³، وبهذا يؤكد "نيتشه" مرة أخرى أن النمط النسوي بالنسبة للرجل هو نمط "أبوي"، النمط الذي يفرض إرادة الأب، وهل من الصدف أن يفرد "لوك فيري" (Luc Ferry) واحد من مؤلفي: "لماذا لسنا نيتشويين" مبحثا ضد الأبويين؟! يريد "نيتشه" إعادة قران الرجل والمرأة، يريد إعادة دمج الرجل والمرأة في الطبيعة، الرجل والمرأة ليساعدوين، الواحد هو مرآة للآخر، ولكي تعرف المرأة نفسها عليها أن تمر بكل ما هو خارج عن الرجل، ولكي يدرك الرجل نفسه عليه أن يعرف المرأة. أو كما يقول "جيل دولوز" (Gilles Deleuze): "يثق "نيتشه" في الثقافة، التي هي أساسا ترويض وانتخاب، إنها تعبير عن رفض القوى التي تستحوذ على التفكير، لتجعل منها شيئا فاعلا،

1 Nietzsche (F), Ainsi Parlait Zarathoustra, op.cite, p. 335.

2 Ibid, p. 338.

3 Ibid.

تأكيديا.¹، فليؤكد الرجل المرأة إذن، ولتحتسب المرأة بأن تجمع الرجل والفن والحياة معا، وربما كان ذلك جل نقد "نيتشه" للإنسان الأخير، وللمرأة التي تنتمي إلى دائرة هذا الإنسان الأخير.

ب - ما يعاب على المرأة:

ليس من هدف للمرأة فيما يرى "نيتشه" اللهم إلا "هدف وضع طفل"، الأمومة بالنسبة "لنيتشه" نداء المرأة الوحيد: "ندائهن الأول والأخير هو وضع الأطفال في العالم."²، وإذا كان "نيتشه" يتطلع بغضب ساخر إلى ما يسمى مثال المرأة -الطفل--، فما ذلك يبدو لنا إلا في مواجهة ما لحق بالمرأة جراء هذا الشغف بغاية الطفل. بالعكس إنه يرى المرأة دائما تشغل وضعية التابع بفعل غريزة التابع، هي في حاجة دوما إلى حماية وإلى طلب الدعم، ويرديها "نيتشه" خلاقة، أو بالأحرى صاحبة إرادة خلاقة (Volonté créatrice)، إرادة خلق الإنسان الأعلى (La Sur-homme)، ألم ينصح زرادشت المرأة: "فليتلهن شوقي مخاطبا: لأضعن للعالم الإنسان الأعلى!"³

يعرض "نيتشه" لإشكال المرأة انطلاقا من سلاح الغريزة الذي تمتلكه، لأنها تمتلك غريزيا إغواء استمرار الحياة -الطفل-، الذي يرضخ له الرجل. إنه إغواء لا يمكنه التخلي عنه، وهنا نفهم ثانية ما أشرنا إليه آنفا، أن "نيتشه لا يتكلم عن المرأة إلا في حضرتها مع الرجل.

هكذا يجزم "نيتشه" أن كل إشكالات المرأة تجدها حلها في الولادة -الطفل-، ولا تتمسك بمعرفة دورها الأصيل، إضافة إلى أن المرأة لا تهتم سوى بالمظاهر، والجمال الزائف، تسعى كي تظهر مسالمة أمام الرجل، مع أنها في عمقها عكس ذلك: "و روحهن أكثر خصوبة منهن لدرجة ينبغي فيها وضعهن في قفص."⁴ إن

1 Gilles Deleuze, Nietzsche et la Philosophie, P.U.F, 1993, p. 125.

2 Nietzsche (F), Par delà le bien et le mal, op.cite, p. 683, Aph (239).

3 Nietzsche (F), Ainsi Parlaît Zarathoustra, op.cite, «De l'enfant et Du Mariage», p. 337.

4 Nietzsche (F), Par delà le bien et le mal, op.cite, p. 681, Aph (237).

جل اهتمامات المرأة تنتمي إلى الغريزة التعب من الحياة وليس غريزة الحياة، و"نيتشه" لا يريد إخفاء هذه الحقيقة بل يريد مواجهتها، ولا يريد إخفاء حقيقتها المرة التي تعيش فيها، ولعله كان من أرفع وأرهف من تنبه إلى الألاعيب التي تتبعها المرأة مع نفسها لتغيب عن ناظرها حقيقة تهرب من مواجهتها. وبذلك نفهم نضالها في سبيل أفكار تجد فيها الراحة ولو مؤقتا كالمساواة مع الرجل مثلاً، أو التحرر، حتى تغدو مفكرات أحرار (esprits libres)، وذلك إغواء ثاني بعد غواية الطفل فيما يرى "نيتشه" يضحك كثيراً: "تسعى البعض المضي حتى يتحولن إلى مفكرات أحرار، كأنما رجل عميق لا يرى في امرأة لا دين لها شيئاً كهذا كرهه ومضحك جداً".¹ هكذا يقر "نيتشه" أن شعار المرأة -تحرر النساء- هو من شعارات الحداثة الخاطئة، حيث تمنح المرأة فرصة كي تقهر نفسها بنفسها طلباً لذلك، كمأنه لا يرفض وجود نساء متميزات، أو لم تكن "الوسالومي" كذلك؟!، لكن ما

يرفضه هو طلبهن المساواة مع الرجل، فكلاهما في نظره كائن غريب عن الآخر، وتفصلهما هوة كبيرة كنموذجين. وعلى هذا المستوى بالذات لا يحمل "نيتشه" الرجل مسألة تحقير المرأة، فينتقل كي يحملها هي تحقير ذاتها: "ألا يبدو صحيحاً أن المرأة لم تكن محتقرة سوى من المرأة، وليس منا نحن؟"².

المرأة هي أشد عدو لنفسها: "المرأة نفسها وفي عمقها الشخصي تحتفظ دائماً بإحتقار شخصي للمرأة".³

وبين تحميل الرجل مسألة تحقير المرأة، وتحميل المرأة مسألة تحقير ذاتها يستخلص "نيتشه" أن الرابط الوثيق بين الجنسين -المرأة، الرجل-، هو الكفاح والصراع حتى على مستوى الحب!.

وبما أن الرابط الأصيل في نظره بين الجنسين هو الصراع، فالمرأة تتحمل مسؤولية نجاح هبة نفسها للآخر. فبمجرد أن تمنح المرأة نفسها تنتظر المقابل -الطفل-، تمنح أعلى ما تملك لتنتظر الرد بالمثل -الطفل-، وهذا ما يؤسف "نيتشه":

1 Ibid, p. 683, Aph (239).

2 Nietzsche (F), Par dela le bien et le mal, p. 679, Aph (232).

3 Ibid, p. 624.

"ثمة نساء يفتقرن إلى ذهن نير، لا يجدن طريقة للتعبير عن أعمق حاجتهن إلا بمنحهن وإهدائهن فضيلتهن، وغالبا ما تمنح هذه الهبة بإلزام الموهوب الذي تشترطه الواهبات، وفي ذلك مأساة حقيقية."¹

ولكن "نيتشه" يقر بوجود المرأة الفنانة، التي تمنح نفسها بذكاء، وهي في مقابل صاحبة الهبة الخاسرة تضحي بلامبالاة، هي فنانة لأن الفنان يضحي بالعطاء دون مقابل -ديونزوسي- بطبعه، وما "أريان" سوى دلالتة (Son guide)، يتحaban في الفن أو في الفن الذكي -اللعب، الرقص، الضحك-: "... بالأحرى كل امرأة حاذقة، نبهة، فنانة، تمنح نفسها بذكاء تقدير الأشد خصوصية في الفنان، لتفهمه بكونه فنانا متألما، تحبه."²

إنها وفيما يبدو لنا وفي حالة الفن هذه، الجزء الآخر للديونيزوسي، لم تتلقى تربية، لكن صار لها شكلا -الفن-، لتستعيد صورة الفنان الذي يفلح الأرض، التي سيخرج منها "الإنسان الأعلى". حركات الفنان وضرباته القوية والحادة، وضربة واحدة خاطئة ستطير بالهدف الأسمى -الإنسان الأعلى-.

ج - المرأة، الإنسان الأعلى، أو الخلاص:

مع هذه الرؤية لقضية المرأة، وفي مواجهة أمراضها، وما أكثرها وجعا وأشدّها إيلاما: (الطفل، التحرر، المساواة مع الرجل...). يضع "نيتشه" علاجا يسمح بإعادة تقويم المرأة وإصلاح ما يجدر إصلاحه فيها، للإبقاء على ما يمكنه أن يخدمها كنموذج فاعل. على أنه ما يجب أن نشدد عليه هو: "الزواج"، "لأن" "نيتشه" سيبدأ من النهاية، فإذا كانت غاية المرأة الوحيدة هي الطفل، فالزواج هو وسيلة تحقيق هذه الغاية. لكن إذا كان الفيلسوف الألماني قد سئم الانغلاق والتحجر في التقاليد، وإذا كان هو يدعو إلى تجاوز زواج -الحداثة-، أو حتى زواج الكنيسة -المسيحية-، في نظرهما للحياة وفي رؤيتهما للإنسان، فإن التماثل بين "ديونزوس" و"أبولون" قد يصلح من حيث طبيعتهما نموذجا لمشروع زواج جديد. يسمح

1 Nietzsche (F), le Gai savoir, op.cite, p. 91, Aph (65).

2 Trad. Nietzsche (F), Fragments Posthumes (automne 1887, mars 1888) Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, Gallimard, 1979, p. 219.

لطرفيه - المرأة والرجل-، بأن يخلقا ذاتهما في كل لحظة. إنه الزواج من أجل قيام "جمهورية الإنسان الأعلى"، فلقد ولى زمن بناء البيت، وحل زمن عصر جديد، زمن النشأة والخلق!.

"ليكن هذا معنى زواجك وحقيقته، أما ما ينعتة هؤلاء الذين لا جدوى منهم بفائضي العدد، ما ينعتوه زواجا، آه كيف سأسميه أنا هذا؟"¹

مع اعتراف "نيتشه" بأحقية المرأة في الزواج، حيث أن غايتها هي الطفل، إلا أنه يدرجها في مشروعه بغية أن تتجاوز الدور البيولوجي (Son rôle Biologique)، كي تقفز لتصبح أما للإنسان الأعلى. وهذا ما افتقر إليه الزواج الحديث (Le mariage moderne)، الزواج الذي يهدف إلى الحفاظ على النوع، فجعل من المرأة آلة لذلك بإمتياز. حيث يجعل منها دائما ملكية (Pocession)، فأدى ذلك إلى صراع عقيم بين الجنسين، الرجل يدعي التفوق، والمرأة تعاني من التبعية وتناضل في سبيل التحرر، وكلاهما في صراع لا طائل منه، حيث المرأة والأبناء هم ملكية، وبالتالي فقد الزواج الحديث كل دلالاته، ومن الممكن إلغاؤه.² وبالتالي فإن معالجة "نيتشه" للمرأة داخل حلقة الزواج، لن يخصص لها فحسب دورا بيولوجيا أو اجتماعيا، على العكس، وأكثر من ذلك، صار لها دور أو مهمة خلق المتميزين، ذاك سيكون الإنسان الأعلى بلا شك.

ولن تصبح المرأة ههنا مجرد حفظ للواقع، بل تحويل له. ذلك أن سكرة ونشوة الإنسان الأعلى من شأنها أن تحول المرأة تحويلا إن هي احتست من كأسه!، تصير خصبة معطاة. تقدم على المغامرة وتركب المخاطرة لا شيء إلا لأنها صارت تؤمن بالخلق: "هكذا أسمى إرادة الخلق عند اثنين: الزواج. أسمى الزواج الاحترام المتبادل لأولئك الذي يرغبون هذه الإرادة."³

1 Nietzsche (F), Ainsi Parlait Zarathoustra, op.cite, «De l'enfant et du mariage», p. 338.

2 Nietzsche (F), le crépuscule des idoles, trad.Henri Albert, in Nietzsche Friedrich œuvres, Ed.Robert Laffont, 1993, p. 1014-1015, Aph (39).

3 Nietzsche (F), Ainsi Parlait Zarathoustra, op.cite, «De l'enfant et du mariage», p. 338.

وأن تتحول المرأة إلى إرادة خلافة، هنا خلاصها في نظر "نيتشه". يجب أن تؤمن بدور جديد، يتجاوز دور القطيع (Troupeau) في الزواج، بوصفه ملاذاً آمناً يحتتمي به سائر النسوة. لتصبح أما للإنسان الأعلى. وذاك واجب المرأة قبل خوضها في مسائل الحقوق: التحرر، المساواة...، هنا تصير المرأة في الزواج ذات قوة علاجية هائلة، أي قوة الخلق، وتصير هي ما يمكن الرجل من الإستقواء. والخطأ كل الخطأ يكمن أصلاً في نظر "نيتشه"، فيما يسمى بالزواج، ففي هذا الأخير ساد دائماً ضرب من النزوع إلى الحماية (Protection)، سواءً من طرف المرأة أو من طرف الرجل، وبفعل المؤسسة - المجتمع -، فكلما الجنسين يعتقد في الزواج سكينه حاملة: "يعطي فيه لشخصين الفرصة أن يشبع واحدهما الآخر غرائزه الجنسية تبعاً لشروط توافق المجتمع".¹ هذا الزواج هو بشكل مسبق "إنحطاط" بالنسبة للزواج المشروع (Le mariage Projet)، الذي يؤمن به "نيتشه"، كونه زواج انتقاء وانتخاب وإصطفاء غط راسخ من جنس آخر أكثر إنسانية - الإنسان الأعلى -.

والنقد نفسه الذي يجريه "نيتشه"، على مفهوم الزواج الحديث، ينطبق على "قضية المرأة" الحديثة، لا تنفلت من رقابة الحقوق: التحرر، المساواة مع الرجل...، لتتجهل في الواجبات - وضع الإنسان الأعلى - ومن ثمة فإن أصل إنحطاط المرأة مخلفة من إهمالها النازع الحيوي لديها، أي أنها كانت سطحية النظر إلى الأشياء وإلى الحياة، بينما يريد لها "نيتشه" أن تملأ الحياة بالحياة، وأن تحب مصيرها كل الحب، وألا تحب إلا ما سوف يكون، لذلك سيجعلها "زرادشت" عنصراً فعالاً في المعادلة الخلاقة، إذ ثبت في نظره أن لا وجود لإنسان كامل - أعلى - وإنما ينبغي بدءاً بالإبتدار إلى خلقه، وتلك هي مهمة المرأة الكاملة (La femme parfaite)، هذه الأخيرة يعتبرها "نيتشه" نموذجاً أعلى من الإنسانية الكاملة أو شيء ناذر²، على حد تعبيره، لأنها والدة الإنسان الأعلى!.

1 Nietzsche (F), La volonté de puissance I, Essais d'une transmutation de toutes les valeurs, trad. Henri Albert, le livre de poche, librairie générale Française, 1991, p. 349-350, Aph (259).

2 Nietzsche (F), Humain trop Humain I, in Nietzsche friedrich œuvres, Trad. Henri Albert, Ed. Robert Laffont, 1993, p. 617, Aph (377).

قد يبدو مما سبق أن ثمة تناقضا في موقف "نيتشه" من "قضية المرأة": تارة يذمها على نحو ما وجدناه يفعل مع المرأة التابعة، أو المرأة عاشقة التحرر والمساواة مع الرجل، وتارة أخرى يمجدها على نحو ما وجدناه يفعل مع المرأة الخالقة أو الكاملة -والدة الإنسان الأعلى-، والحقيقة فيما يبدو لنا، أن لا تناقض بين الأمرين، وذلك لأن "قضية المرأة" قضية موكولة إلى المرأة عينها. ولهذا فإنه لئن كان "نيتشه" قد انتقد المرأة، فإنه ما كان لينتقد أية امرأة مهما كان شأنها، بل كان ينظر إليها باعتبار النوازع (Les pulsions)، التي تحركها: أضعيفة هي أم قوية. لقد انتقد المرأة سلبية الضعف في ذاتها وإدانتها لنفسها بالتبعية، وما كان له أن ينتقد المرأة القوية التي ستحفل بها عهود المستقبل. ثم إن استراتيجية الهجوم بالنسبة إلى "نيتشه" مبدأ متقلب. فمن شأن ذلك الذي حمل على المرأة حملا عنيفا في كثير من شذارته، كان له فيها بالمقابل: رؤية بعد الحياة الممتلئة حيوية ودفقا وخصوبة. ولعل "نيتشه" كما يؤكد على ذلك: "ميشال أونفري" (Michel onfray)، واحد من نخبة الفرنسيين المهتمين بفكر "نيتشه": يحب المرأة ولكن هذه الأخيرة جعلته لا يحسن قول ذلك لها!¹

المصادر:

* Friedrich Nietzsche œuvres, Editions Robert Laffont, Paris, 1993.

استعملنا منه:

- Ainsi Parlait Zarathoustra, traduit de l'allemand par Henri Albert, traduction révisée par Jean Lacoste.
- Par-Dela Le bien et le mal, traduit de l'allemand par Henri Albert, traduction révisée par Jean Lacoste.
- Le Gai Savoir, traduit de l'allemand par Henri Albert, traduction révisée par Jean Lacoste.
- La généalogie de la morale, traduction de l'allemand par Henri Albert, traduction révisée par Jaques Le Rider.
- Le crépuscule des idoles, traduit de l'allemand par Henri Albert, traduction révisée par Jean Lacoste.
- Humain trop Humain, traduit de l'allemand par A-M. Desrousseaux et Henri Albert, traduction révisée par Jean Lacoste.

1 Michel onfray, La sagesse tragique du bon usage de Nietzsche, le livre de poche, librairie générale française, 2006, p. 21.

- Nietzsche (F), Fragments et Aphorismes, extraits choisis et présentés par Louis Van Delft, Edition Librio, 2003.
- Nietzsche (F), Fragments Posthumes (automne 1887-mars 1888, trad. Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, Gallimard, 1979.
- Nietzsche (F), La volonté de puissance I, Essais d'une transmutation de toutes les valeurs, trad. Henri Albert, le livre de poche, librairie générale française, 1991.

المراجع:

- Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, P.U.F, 2005.
- Michel onfray, la sagesse tragique du bon suage de Nietzsche, le livre de poche, librairie générale française, 2006.

ليفيناس:

الأنثوي وفينومينولوجيا الإيروس

د. عبد القادر بودومة

استاد الفلسفة المعاصرة

جامعة تلمسان - الجزائر

ليفيناس: الفينومينولوجيا والإيتيقا:

يعتبر "ليفيناس" (LIVINAS (E) 1995-1905 الممثل الوحيد للحركة الفينومولوجية بفرنسا. إذ كان أول من ادخلها إلى الجامعات الفرنسية، ويمكن فلاسفتها أمثال: سارتر (ج) Sartre (J-P) وميرلوبونتي (م) Merleau - Ponty (M) من الاضطلاع على فلسفة مؤسسها هوسيرل (1) (E) Husserl حيث تأثر ليفيناس شديد التأثير بفلسفة هذا الأخير. بالإضافة إلى الحضور البارز لفلسفة هيدغر م (1889 - 1976) (M) Heidegger لكن لم يكن حاجسه من وراء هذا التأثير البالغ تكرارا لفلسفة هذين العلمين وإنما توجه منذ بدء التواصل معهما بالقول بضرورة نقدهما. ومن تم تمكن ليفيناس من التأسيس لفلسفته المميزة لمساره الفكري، فكان يركز على تعميق تحليل دلالة العلاقة بالإنسان الآخر L'autre homme، ورأى في هذا التوجه المهمة الأساسية لكل تفلسف على الإطلاق. لم يكن بجمه إقامة النظريات الفلسفية للمعرفة وإنما سعى جاهدا لأجل فهم العلاقة مع الآخر باعتبارها العلاقة الأصلية التي تقوم على أساسها كل العلاقات مع الوجود. المهم أن نكون قادرين على احترام غيرية الآخر، والكف عن احتزاله، وتبسيط دلالاته. وذلك بإفراغ محتواه داخل هوية الأنسا. أي داخل المفاهيم وأنظمة المقولات التي كثيرا ما رأت فيها الفلسفات التقليدية

مهمتها الأساسية، معتقدة بأنها تمكنت من خلالها فهم علاقتها بالعالم فهما شاملا.

إن الذي يبدو أكثر أهمية بالنسبة إلى ليفيناس هو الانفتاح على علاقة التداوت **intersubjectivité** والعلاقة بالإنسان الآخر، حيث تتجلى الغيرية عبر وجهيهما **visage** ومن تم تمثلت الإتيقا **éthique** منذ أعماله المتقدمة باعتبارها الفلسفة الأولى. هنا تكمن المهمة الأساسية للفلسفة حيث ستبدأ مع ليفيناس بانجاز تمرين فلسفي مغاير غير ذلك الذي اعتادت عليه الفلسفات التقليدية منذ اللحظة الإغريقية إلى غاية هيدغر. ففي نقذه للشمولي **totalité** المفهوم المركزي القائم عليه عمله الرئيسي "الشمولي واللاهائي" **totalité et infini** الصادر سنة 1961 ثمة إحالة إلى نقد شامل لتاريخ الفلسفة، تاريخ بإمكان تأويله إلى كمحاولة تركيب شمولي، كتبسيط واختزال لكل تجربة ولكل ما هو مدرك كشمولية حيث يلامس الوعي كلية العالم، ولا يترك من وراءه شيئا مع سعيها لامتنصاع كل ما يتواجد خارجا، لتغدو تفكيراً مطلقاً. إن وعي الذات هو في الوقت نفسه وعي للكل، لكن داخل هذا التوجه كان يوجد بعض الاحتجاجات على هكذا رؤية في عمق تاريخ الفلسفة بحيث يمكننا الإشارة إلى أن المسيرة الكبرى للفلسفة الغربية انتهت في الواقع إلى الفلسفة الهيغلية، التي تظهر في حد ذاتها كنهاية واكتمال للفلسفة عيناها. إذا تحولنا بداخل الحضارة الغربية يقول ليفيناس: "فانه سنجد كل من الروحاني والعقلاني يتواجدان باستمرار داخل حركة المعرفة وبإمكاننا رد مثل هذا الحنين القائم بينهما إلى نزوعهما الشمولي، وكاننا أمام شوق نحو امتلاكهما على أساس انه ثم ضياع انعكس على رؤيتنا إلى الفكر عموماً. فتم النظر إليه باعتباره خطيئة الروح في حين كانت الرؤية البانورامية للواقع هي تمثل الحقيقة".¹ هذا ما جعل ليفيناس يتوجه نحو القول أن التجربة المتعذر اختزالها مقيمة هناك **au-delà** بعيداً، وليس موجودة أبداً في التركيب المنجز من طرف الفكر. وإنما يحدث لها التواجد في الوجه لوجه **face a face** بين البشر وذلك داخل الاجتماعية **socialité** في دلالتها الأخلاقية. لكن لا يجب حسب ليفيناس فهم هذه الأخلاقية

بأنها جاءت لتعكس الطبقة الثانية أي تأتي بعد التأمل المجرد، وتحت عملية التنظير. للأخلاقية **moralité** استقلاليتها وألوياتها لأنها الفلسفة الأولى، مجاوزة بذلك كل تفكير فلسفي قام يفلسف قضايا مرتبطة بالوجود. إن المتعذر عن التركيب أو لنقل اللا تركيب ينعكس بالضرورة على العلاقة القائمة بين البشر، فالوحدة الحقيقية أو الجمع الحق لن يكون جمعا تركيبيا، وإنما هو جمع ووجه لوجه.

لقد سعى ليفيناس من أجل إظهار فلسفته المتميزة باندفاعه الجدري نحو نقد الفينومينولوجيا الهوسرلية من جهة، والانطولوجية الهيدغرية من جهة أخرى، ناظرا إليهما باعتبارهما من الفلسفات التي كرس الخط الميتافيزيقي التقليدي. لأن فلسفة المعلمين (هوسرل وهيدغر) لم تخلص الآخر من تبعيته للـ "عينه". ويعتبر المفهوم الشمولي من المفاهيم الدالة وبقوة على مثل هكذا تورط: إن مشروع الفلسفة الغربية يقول ليفيناس هو مشروع خاص بالرد إلى الشيء نفسه، لأنها كانت تصر دائما على فهم كل شيء من خلال وصفه وهو في علاقة مع كل ذاتي الوضوح، سواء كان صورا أفلاطونية، أو جواهر أرسطية أو عقل الهي لفلسفة العصور الوسطى أو مطلق هيغل أو مونادا ليتنر.

أقر الفلاسفة بمكانة الغيرية **altérité** بأنها تكمن خارج الكل -أي الشمولي- إلا أنهم كانوا يلحقون فهمها من خلال العلاقة مع الكل. إن مثل أفلاطون لها علاقة وثيقة بالإشكال وتمكين لمادة أرسطو الأولية. وتتطلب الكائنات المتناهية خالقا (إله)، وتفهم نقائض هيغل دائما داخل بحث تركيبى لاحق.¹ وعليه لا يمكننا والأمر على هذا الوضع الجزم مع الفلسفات التقليدية بالقدرة على إمكان وجود شيء ما قادر على استيعاب وبصورة فعلية كل الواقع وعلى الرغم من كون ليفيناس بأخذ بفينومينولوجيا هوسرل ممثلة في منهجا، إلا أنه يرفض الأخذ بالرد **réduction** خاصة لحظة توجهه نحو الكشف عم يمكنه من استيعاب الآخر.

سيكون هذا الأخير مدركا حتى وإن كانت الحقيقة منظورا إليها باعتبارها ذلك المتعذر عن التناهي. لكن على الرغم من ذلك سيبقى وعدا يترقب بلوغ

1 (هينغ (ج) ليفيناس الكلي والآخر، ترجمة بدر مصطفى مجلة أوراق الفلسفية العدد 13- 2004 ص 384.

حقيقة أكثر اكتمالا وأكثر تطابقا، إذ مما لا شك فيه فإن الكائن النهائي الذي نحن عليه لا يمكنه في نهاية المطاف إكمال مهمة المعرفة، في حين تتطلب فكرة اللاهائي حسب ليفيناس أن يكون الفكر لا عادل لان العلاقة مع اللاهائي لا تمثل المعرفة وإنما تعكس الرغبة، لقد حاولت يقول ليفيناس: "وصف الاختلاف الكامل بين الرغبة والحاجة وهذا بالنظر إلى الرغبة باعتبارها الحالة التي من الصعب أن تنتهي إلى الإشباع، وإنما تتغذى بكيفية أخرى من عوزها"¹.

من هذا المنطلق يمكننا القول أن الفلسفة لدى ليفيناس جدية بان يطلق عليها اسم الفلسفة السائرة **la Philosophie en match** إذ يبدو من الصعب التأكيد على الانتماء المطلق للفيناس إلى الفينومولوجيا على الرغم من وجود قراءات عديدة تؤكد ذلك. إلا أن الاتجاه المهيمن داخل فلسفته يختلف في الواقع كل الاختلاف عن الحركة الهوسرلية، بالإضافة إلى ذلك يعارض ليفيناس بصراحة هايدغر وانطولوجيته الأساسية، ونجد في الوقت ذاته يضع مسافة بينه وبين كل من سارتر وميرلوبونتي.

نحن نعلم أن لفضل يرجع إلى هوسيرل في إعلانه عن ميلاد الفينومينولوجيا (1900-1901) وربما سيكون من موقع تمييز وجهة وأصالة الفلسفة الليفيناسية القول أن هوسيرل وهيدغر ينخرطان ضمن ما ينعته ميشال هنري **Michel Henry** بالفينومينولوجيا التاريخية **Ph. Historique**. ويعتبر هوسيرل الفيلسوف الذي أثر بصورة عميقة في ليفيناس إذ درس هذا الأخير ولمدة سنة بجامعة فرايبورغ. لكنه لم يشارك إلا في حلقة درس واحدة التي كانت تحت إشراف هوسيرل، فعلى الرغم من قلة متابعة ليفيناس لدروس هذا الأخير إلا أنه احتل المكانة الرفيعة لديه، أثر لم يمنع ليفيناس من التوجه نحو نقد الفلسفة أستاذه، حيث أعلن من البداية عن وجود بعض التحفظات التي أشار إليها في أطروحته الموسومة بـ نظرية الحدس في فلسفة هوسيرل. التي ناقشها سنة 1928 بجامعة ستراسبورغ، ومن أهم الاعتبارات النقدية المعتمدة من طرف ليفيناس نجد على سبيل المثال لا الحصر²

1 Levinas (E): Ibid. p...

2 Strasse (S): Anti phénoménologique et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas in revue philosophie de Louvain tome 75. N° 25. 1977

1. الاعتبار الخاص بمثالية النظرية المهيمنة على فكر هوسيرل مثالية فو-زمانية *supra temporelle* التي اعتقد بصلاحياتها الأبدية، وتظهر من خلالها الفلسفة مستقلة، بعيدة كل البعد عن وضعية الإنسان التاريخية. ومنه سيكون هوسيرل قد أنجز نوع من التفريق والقطع مع الوجود العيني للإنسان مع زمانه وحياته الاجتماعية وكان لحظتها النموذج الهندسي المهيمن على مثل هكذا رؤية من خلال الكيفية التي ندرك بواسطتها الحقيقة وتعود تحديدا إلى أفلاطون وإلى العقلانيون.

2. الاعتبار الذي يضع النقد موضعا آخر بحيث يحيلنا إلى تفكير وعقلانية الرد الفينومولوجي الترنسندنتالي، وتمثل عقلانية هذا الأخير النقطة الثانية التي مكنت ليفينا صنت التوجه بالنقد إلى هوسيرل. إذ من خلال هذه الميزة لا نتمكن من الوصول إلى تغيير وبصورة جذرية موقعنا تجاه الواقع وتجاه العالم عموما. وبموجب أسبقية وألوية النظرية لم يتمكن هوسيرل من طرح السؤال معرفة كيفية التي نجد من خلالها حيادية حياتنا. "لحظتها ستعرف الفلسفة بدؤها مع الرد باعتباره الفعل الذي نرى من خلاله حياتنا في كل خصوصيتها العينية وذلك بداخل المكان الذي لا تتواجد فيه، هنا يكمن امتياز البحوث المنطقية الهوسيرلية لكن إذا نظرنا بعمق إلى هذه التأكيدات المنجزة داخل فلسفة هوسيرل والتي ترى في الرد السبيل الوحيد الذي يمنح لنا إمكان التوغل إلى الفينومولوجيا فان مثل هكذا وجهة تحتاج هي الأخرى إلى إمعان النظر الفكري¹.

إن الفينومولوجيا هي أكثر من فلسفة في الوعي، أو في المعرفة فهي لم تعرف بدؤها إلا عندما عصفت الأزمة على العلوم وعلى الفلسفات الأوروبية. لهذا سيجد المشروع الهوسيرلي يضع نفسه موضع المعالج اللازمة، أزمة سادت من 1840 إلى 1935 حيث كان من غير المعقول لحظتها الوقوف موقفا سلبيا تجاهها. فراح جيل بأكمله من الفلاسفة يسعون من أجل البحث عن الحلول المناسبة. منطلقهم في ذلك مسلمة مفادها أن أزمة هي قبل كل شيء أزمة ميتودولوجية. أزمة مرتبطة

على الخصوص. بمناهج العلوم، فنظرة بسيطة على المناخ العلمي والثقافي اللذان عاصرهما هوسيرل يتبين لنا انه لم يكن مترددا في تقديم أبحاثه المنطقية في مشروعه التمهيدي والذي كتبه سنة 1913 بأنها العمل الفاتحة **œuvre percée**¹.

إن قراءة متمعنة لنصوص ليفيناس الأولى التي جسدها في أطروحته: نظرية الحدس في فلسفة هوسيرل (1928) تظهر أن اكتشاف فينومولوجيا قصدية الوعي سمحت بمنح الامتياز للممارسة على النظرية، بالكيفية التي يصير من خلالها الواقع معطي للذات العارفة. لكن معطي مباشرة من دون وسائط مع ضمان الأرضية الموضوعية المنخرطة داخل الوجداني **l'effective**. فالنظرة العامة التي يوجهها ليفيناس إلى الفينومولوجية تبرز من الوهلة الأولى أن المقاربة الهوسرلية تبدو متمكنة من معرفة وضعية العيني. هذا ما يقوي مجددا الفكرة القائلة بعدم انفصال الفكر عن الحياة. وتلعب الوظيفة الإحالية إلى الحياة دورا أساسيا في النطاق الذي يغدو فيه كل إتصال. بموضوع متمثل **représentant** يرتبط بلزوم هذا الأخير أي التمثل، وثمة إلزامية الظهور أمام الوعي. طبعاً لا ينطبق هذا المبدأ الفينومولوجي على إنعطاء المواضيع الحسية وذلك من خلال الأفعال الإدراكية والحسية فحسب وإنما تشمل حتى الامتدادات لقصود الدلالة المتوجهة أو المحمولة على المواضيع التخيلية².

إن قصود الفكر هي الأخرى بحاجة إلى التجربة كي تتمكن من تمرير الوقائع المنتظرة نحو البديهية، ومن ثمة تجدد تجربة المعيش أهميتها وضرورتها، فمن دونها تصير كل دلالة ساذجة وغير واضحة. إلى درجة أنه بإمكاننا القول بعدم جدوى البحث عن العنصر الثالث الذي بإمكانه لعب دور الوسيط بين الفكر والعالم³. هذا ما عجل إعلان ليفيناس عن ضرورة تلقيه الفينومولوجيا.

وبعد اكتشاف القصدية سار ليفيناس في بداية الأمر على خطى هوسيرل إلى غاية إقدامه على نشر عمله: بخلاف الآخر أو بعيدا عن الماهية. الفترة التي منحت

1 Voir Husserl (E): Articles sur la logique (1890-1913) traduit par: English (J) Paris PUF 1995 p. 373-375.

2 Voir Husserl (E): les recherches logiques

3 Bustan (S): Levinas et Husserl; dépasser l'intellectualisme philosophique; revue international de la philosophie 2006. p. 37 n° 235.

له امتياز ما هو عملي تطبيقي على ما هو نظري تأملي. فبفضل القصيدة لم يعد مجديا المرور على امتحان نقد المعرفة للتمكن من تحديد الموضوع بما انه تمت فعالية التنسيق القائم بين الفعل القصدي والحدس والتي تقوم بتحديد الموضوع بصورة مباشرة.

لكن على الرغم من ذلك نجد ليفيناس على غرار باقي الفينومولوجيين يوجه اللوم إلى هوسيرل لعدم قدرة فينومولوجيته الذهاب ابعدا في بحوثه الفلسفية حول الحياة، ثمة نقص استشره ليفيناس وبالأخص نقص في التعامل مع قضايا تجربة الحياة والمعيش كما أن هذه التجربة بقيت سجيئة أسبقية النظري والذي حال بدوره دون السماح باكتشاف الواقع مثلما هو قائما في غياب الافتراضات. هذا الموقف من هوسيرل منح للفيناس إمكانية شق طريقه الخاص داخل الفينومولوجيا حيث سار به من فلسفة لا تزال تحتمي بما هو تأملي ونظري (الفلسفة النظرية) **théoriste** أو عقلانية **intellectuelle** إلى فلسفة تسمح بإفلاق وإنجاس البعد الإيتيقي. انطلاقا من هذا الانتقال سينجز ليفيناس نقده للهوسرلية باعتبارها أسست الفينومولوجيا عقلانية سحنت ذاتها بداخل عالم نظري محاولة منها تصفية الواقع بواسطة التأمل والنظرية¹.

لكن اعتقد انه من الضروري الإشارة إلى أن موقف ليفيناس من الميزة العقلانية للفينومولوجية الهوسرلية لم تكن ابدا بدافع رفضها وإنما يجعل من الموقف العقلاني، الطريق الذي يمنح لنا شيء من الاستقلالية ومن حرية فكرية على الرغم من إقرارنا بنقصه من خلال التعامل الضعيف مع القضايا العملية التي تلزمنا بها تجربة الحياة. وعليه فان لا مفر من الموقف النظري باعتباره الأساسي نفسه الذي تقوم عليه العدالة فلكي نكون منصفون يجب أن تحدث موازنة بين الحكم والأفراد هذا ما يقتضي استدعاء الفكرة والمعرفتنا تم لإحساسنا إلى يتبقى بالمسؤولية².

لم تكن مهمة ليفيناس إقامة إيتيقا، وإنما العمل على البحث عن المعنى. ففي واقع الأمر لا يعتقد بوجود فلسفة تكون مبرجة هو في نظر ليفيناس هو الأول الذي وضع فكرة برنامج للفلسفة مما لا شك فيه بإمكاننا إقامة انطلاقا من فكرة الوجه.

Bustan (S): Ibid. p. 39 1

Levinas (E) le temps et l'autre Paris PUF 1979. p. 42. 2

لان هذا الأخير يقطع بصورة جذرية مع التوجهات الشمولية للفلسفة الحديثة، والتقليدية.

لقد أدرك ليفيناس مثلما اشرنا نقص الفينومولوجيا الهوسرلية التي كانت تعاني منه. إذ حدث أن أغفلت بعض القضايا التي تم إقصاؤها من دائرة التفكير داخل الفلسفة لتقليدية فهي أي الفينومولوجيا الهوسرلية عندما تأسست من منطلق مثالي ترنسندنتالي وكرست بالإضافة إلى ذلك ال "انانة" Solipsisme تكون بهذا التوجه قد ساهمت في الإبقاء على مفاهيم مثل الآخر الجسد، الرغبة، الوجدانية والأنثوي... إلخ. تنتظر اللحظة المواتية للبدء والتفكير حولها. مما منح بالفعل للفيناص منفذا لتحاليل أصيلة هنا بالذات تكمن وجهة المشروع الليفيناسي والمتمثل تحديدا في تطويره، وتفعيله لسؤال الآخر، جاعلا منه سؤالا مركزيا لكونه يحمل القدرة على توسيع العالم.

تكمن إذن مهمة الفلسفة لدى ليفيناس في سعيها لإظهار التوجه الحقيقي للإنسان نحو العالم، المرتبط أساسا بمبدأ الحاجة ومن تم يتمكن من تأسيس إقامته وعلاقته بالعالم والتي تمكنه بدورها من بعد الجوانية التي يمنح له إمكان التصرف والسلوك، مانحا فسحة للآخر ذلك لأنه وفي نظره كل استعمال العالم يتواجد موجهها نحو الآخر. فإقامتنا فيه هي في عمومها إقامة لأجل الآخر لا غير. بما أننا مسئولون عنه مسؤولية مطلقة، مسؤولية تعرف وجودها قبل الغير وقبل المعرفة وليس معها. وعليه سأكون في اعتقاد ليفيناس مدعوا باستمرار إلى ضرورة فتح مسكني وإقامتي لأجله¹. فأنا دائم الترقب والانتظار، أنتظر حلوله بيننا، وقدمه. هذه الوضعية هي التي تدشن حقيقة وجودي في العالم.

لكن إقامتنا فيه لا يجب أيدا أن تكون مرتبطة كما جس المكوث والاستقرار وإنما ينبغي أن تكون دائما محكومة بها جس الانسحاب والمغادرة فالآخر لا وطن له لا هوية تحدده انه خارج كل تعيين على الرغم من انه يشكل هو الآخر أنا Moi لكنه أنا من دون هوية هذا ما جعل ليفيناس يتجه إلى القول انه ليس يوجد جهد من دون آخر وربما سيكون هذا الآخر مدركا بفضل جسده ومن تم سنتكون

1 zelinski Agata. Lecture de merleau penty et Levinas ; le corps, le monde, l'autre ; paris PUF 2002. p. 141

فلسفة ليفيناس تفكير الظاهرانية، للتداوب مدركة انطلاق فقط من جهد متموضع situé متموضع على وجه الخصوص جنسيا ربما كان هذا الأمر منفذا للتوغل إلى البحث في السؤال الأنثوي لدى ليفيناس لأنه (آي الأنثوي) سيكون عنصر محاورته تجديد السؤال العام الخاص ببرانية الآخر **l'extériorité de l'autre** في المريئة، وكأن فكرة الآخر المحض ستكون مجرد عبث من دون ظاهرة¹

الأنثوي وإيتيقا الرغبة

إذ سيغدو معه لدى ليفيناس احد أهم الصور الجذرية لغيرية الآخر le féminin يعتبر الأنثوي الآخر آخر. العبارة التي صيرت المشروع الليفيناسي الفلسفي أصيلا، حيث سيقم فلسفته التي ترغب في أن تكون حكمة المحبة، وليست محبة الحكمة. الحكمة في خدمة المحبة، وليس العكس ففي الخطاب الايروسي الذي افرد له ليفيناس العديد من أعماله وكان أهمها "الشمولي واللاهائي"، سوف لن نحب موضوعا متماثلا أمامنا، وإنما سنكون أمام محبة وفقط: "فأنا المحبة قبل المحبة وبقينيا أن يكون الأنا منضويا في ذكورة الأنا التي يتم بفضلها وصف الايروس. لكن سيضطّر وهو في أوج المحبة التضحية وبفحولته². فأن نحب هذا يعني ان نحب المحبة عينها. المحبة التي يحملها إلى الحبيب، إذ انطلاقا من المحبة وليس انطلاقا من الأنا سيكون ممكنا التأكيد انه وداخل الايروس يغدو: الـ "لأجل الآخر باعتباره الأكثر إحالة من "أجل الذات" باختصار يمكننا القول أن لأجل آخر هو لأجلها.

إن أسبقية العلاقة مع الآخر هي بمثابة الموضوع الأساسي الذي إنفتح عليه ليفيناس. فحكمة المحبة هي بمثابة القضية التعريفية التي تعبر عن وجود اقتضاء رئيسي ووجيه. يتمثل تحديدا في أن الفلسفة إذا كانت تسعى من أجل فهم إنسانية الإنسان، عليها أن تهب نفسها ومن دون حياء لخدمة اللغز، الذي يعكسه الآخر.

Duboste Mathieu: Féminin et phénoménalité selon Emmanuelle Levinas 1
revue les études philosophiques 2006. p. 37 n° 334

Levinas (E): Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, Nijhoff la Haye 2
1961. p. 248

الذي يرفض القبول بشيء آخر والاكتفاء به إذا لم يحضر كرم ال "عينه" لأجل الآخر. ذلك لان الامتنان هو بمثابة عودة الحركة مجددا إلى أصلها¹. ففي عمله الشمولي واللاهائي، العمل الذي أحدث ليفيناس منعطفه الأساسي القائم على وجه الخصوص بمغادرة ارض الفينومولوجيا التاريخية. حيث يظهر الأنثوي لأول مرة كتحفظ على الحضور ففي الأنثوي يحدث نوع من الاكتمال وإنجاز التفريق كسكنى. ليظهر فيما بعد داخل العلاقة الايروتيكية. ومن ثمة سيتخذ الأنثوي لنفسه زمنين: زمن الإقامة والسكنى وزمن الرغبة أو الايروس. إذ تجد فينومولوجيا هذا الأخير نفسها ممتزجة مع الأنثوي. ليحدث من خلاله ليفيناس قطعا مع التقليد الذي يضع الفرد سببا وأساسا للايروس، فالتحفظ على الحضور يضم كل إمكانيات العلاقة الترندنتالية مع الآخر. إن الأنثوي باعتباره التباسا لن يكون إلا اختراقا مبتعدا عن الوجه والذي يمثله في شخصه داخل التعبير. الأنثوي بإفراطه في الرفع من وزن ماديته الفائقة يحدث تشويها للوجه.

طبعاً سوف لن يبقى الأنثوي مدركا دائما انطلاقاً من إحالاته إلى الوجه، ذلك. لأن الآخر يحمل دائماً المفاجئة إذ سيكون ممكناً تفكير الترندنتالية بكيفية جذرية داخل الايروس. إن ليفيناس لم ينجز تأويلاً للوغوس باعتباره مجرد شهوة ولذة، لكونه لا يعكس الرغبة لحظتها سيما من خلال الإيروس انفلاته وانسحابه الدائمين، مقاوما كل رغبة في التملك أو كل وعي مثل هذا التعالي يجعله يتميز تحديدا كآخر، كغيرية. وسوف لن تعرف اكتمالها إلا بواسطة الجسد وآلياته².

إن الآخر هنا وباعتباره آخر لن يكون موضوعاً بحيث نصيره ملكاً لنا أو ذلك الذي قد يغدو نحن nous. وإنما يفضل الانسحاب إلى حيث الالتباس والغموض، رافضاً التوغل بداخل عالم النور لأنه عالم حكمته وهيمنة عليه الثنائيات الانطولوجية. الأهم في الأنثوي لا يكمن في مدى امتناعه عن الفهم.

1 Poirié (J-F): Emmanuel Levinas, essais et entretiens, Paris Acte de sud 1996 p. 58

2 Levinas (E): Carnet de captivité, écrit sur la captivité, œuvre I, Grasset-IMEC. 2009 p. 117.

وإنما باعتبار غلط وجوده يعتمد على التعرية أمام النور. فالأنثوي يقول ليفيناس حدث في الوجود مختلف تماما عن ذلك الخاص بالترسندنتالية المكانية، أو الخاص بالتعبيرية للذات كثيرا ما يتجهان صوب النور. إن الأنثوي فرار من النور. والكيفية الوحيدة التي من خلالها سيعرف الأنثوي وجوده هو قبوله بالتخفي والتستر "إن غيرية الأنثوي لا تعتمد أبدا على مجرد برانية الموضوع. ذلك لأنها لا تعرف تمامها ولا اكتمالها بفضل تعارض الإرادات، وإنما تعتمد لأجل ذلك على الانسحاب بعيدا حيث ألهناك. إنها حركة معارضة لحركة الوعي إذ كثيرا ما تفضل هذه الأخيرة المكوث والاستقرار في ألهنا حيث النور. لكن انسحابها لا يعني أبدا إقامتها أو تواجدها في اللاوعي أو في أل "فو- وعي" ولا أرى يتابع ليفيناس: إمكان الآخر إلا في منحه ميزة اللغز ¹ *mystère*. فقط عندما نحاول إظهار ما يختلف حوله الإيروس من رغبة في التملك وميلا زائدا نحو السلطة سيكون التواصل لحظتها مع الإيروس ممكنا، ذلك لأنه لن يكون أبدا صراعا، ولا صداما ولا معرفة وإنما يجب الاعتراف بمكانته الاستثنائية بين العلاقات. فهو يمثل العلاقة مع الغير مع اللغز أي مع المستقبل مع الطارئ. ذلك الذي لن يكون أبدا متواجدا في العالم حينما يكون كل شيء قائما في الهنا. إنها القرابة *filialité* إنها الآخر. ولن تكون العلاقة مع الآخر بدورها محكومة هي الأخرى بالمعرفي بحيث تتمكن من تحقيق بصورة أصيلة انسحابا من الوجود. يرى ليفيناس أنها أكثر إلغازا، فهي تعكس العلاقة مع الآخر عندما يكون هذا الأخير وبصورة جذرية آخر. أي أنها لا يحصل لها التواجد إلا لحظة تجدر الآخر وحيث يكون بطريقة ما مجرد الأنا.

.Moi

وعليه يمكننا القول أن القرابة هي آخر -أنا **P'autre le moi** فالابن يكون دائما بمثابة التعدد المكاني لأبيه. الإمكانيات التي تبدو مستحيلة بالنسبة إلى الأب. فالأنثوي هو قبل كل شيء تعدد في الأوجه أوجه قادرة على أن تركز بين الجوانب الأساسية للظاهراتية، ممثلة في الالتباس، الغموض والالغازية وتلميح إلى الآخر بداخل "عينه". يجعل إذن ليفيناس من الأنثوي وجهها للغيرية بامتياز، المناسبة إلى جانب وجه اللغة والطفل، فانطلاقا من الجسد وبواسطة جسدها سيكون الآخر

Levinas (e): temps et l'autre op cit, p. 78-79-81. 1

متلقيا. بمعنى آخر يمكن القول أن كل علاقة مع الآخر مؤصلة جنسيا¹ وعليه سوف يتعذر علينا انجاز أسئلة حول الأنثوي إلا إذا قمنا بنقله وحمله إلى حيث فكر الظاهراتية عموما، ومن ثم فإن الاختلاف الجنسي يؤسس بدوره عنصرا مناسبا للتفكير اللفينياسي والذي يسمح بمعاودة طرح سؤال التجلي واللاتجلي.

غالبا ما تم النظر فلسفيا إلى المرأة **femme** من موقع سلبي *passivité* هذا ما نجده مثلا عند أرسطو عندما حددها بأنها تعكس السطحية والسذاجة *ingénuité*. لكن الملفت للانتباه أننا وتحت ضغط التحولات السوسيو تاريخية الكبرى المميزة للقرن السابق حدث نوع من الانفتاح على معاودة التفكير وبكيفية مختلفة العديد من القضايا بشيء من العمق والأصالة. فعندما توجه ليفيناس نحو تفكير الأنثوي انطلاقا من نموذج العلاقة الايروتيكية كان هدفه من وراء ذلك القيام بتحديد دلالة الأنثوي بصورة ايتيقية. فالمرأة لدى ليفيناس هي موجود يرغب فيه الرجل، والذي كلما اقترب منه ابتعد وفر، مفضلا الإقامة حيث المسافة. من ثمة ستكون الرغبة في المرأة رغبة مؤجلة الإشباع والتحقق. وهذا ما يعكس بالضبط انطولوجيتها. أنها الثراء والعوز في أن معا.

لو حصل أن تحققت الرغبة، ووجدت اكتمالها وتجسيدها في المتعة، فانه سيصبح الأنا أنانيا من دون إحالة إلى الآخر وسيكون وحيدا من دون وحدة **solitude**. في حين لا تعرف الرغبة المصير ذاته لأنها حركة نحو الآخر وليست حركة نحو الانعزال والابتعاد والفرار منه. الأمر لا يتعلق باقتضاء مغادرة إقامته، لكن يمكننا التساؤل عن السبب الذي جعل ليفيناس يكتب الرغبة *désir* بالحرف البارز "D". أن الرغبة التي يقصدها ليفيناس هي رغبة ميتافيزيقية رغبة لا مرئية، قائمة بعيدة عم نرغب فيه أو نود نحققه.. رغبة لا تغلق الرغبة الميتافيزيقية، وإنما تحضر بداخلها. هكذا تبدو إذا رغبة متعذرة الإشباع **d. inassouvable**.²

المرأة لدى ليفيناس موجود متعدد الأشكال **polymorphe**. لم يجد في تعدده هذا ما يمنعه من الظفر ببعض أبعادها جاعلا منها موضوعا للتفكير، فبقدر ما تكون العشيقة **amante** تكون بالقدر نفسه الغاوية **tentatrice**. فهي انفتاح جذري

1 Dubost (M): Op.cit. p. 319.

2 Poiré (J-F: Emmanuelle Levinas, Ibid. p. 7

على الغيرية، انفتاح خفي، وسري. ثم هي أيضا انفتاح صريح على المستقبل لكنها بموازاة ذلك هي وجه بلا تعبير، بلا ملامح، وجه لا مادي. هذا ما يدعو باستمرار إلى احترامها المرأة من هذا المنطلق هي نموذج الحساسية السلبية، صورة الأمومة، لكنها أيضا صورة المكيدة والإعجاب والإغراء العشقي¹.

لا تعرف الغيرية الايروتيكية انغلاقا، ولن تكون بالنسبة إلى الموجود الذكري إلا الآخر. لأنها من طبيعة مختلفة عن طبيعته. ففي العلاقة الايروتيكية لا يرتبط الأمر أبدا بأخر يضاف إلى آخر، وإنما هي غيرية مضافة إلى العلاقة الايروتيكية، إذ عندما يحجب الأنثوي جسده يغدو رائيا ومرثيا في الآن معا. ولا يمكن اكتشاف جسده إلا عبر الكيفية التي يكتب ويرسم حجه. وحده الأنثوي بإمكانه منحنا بوعي فرصة رؤية جسده ويمنعنا عنه في أن معا. إن الجسد الأنثوي رمز فائق، حيث يوجد العديد من الطرق التي تمارس من خلالها الحجب، يغدو لحظتها تجليه من لا تجليه. من البداية نجد المرأة تعلن عن نفسها بأنها موجود مختلف مغاير لا يفضل الإقامة حيث المطابقة والهوية، وتشق باستمرار ممرات سيرها المحايث لما هو ترنسندنتالي، وذلك من خلال عناصر لاواعية ولا واقعية إنما تنتسب إلى الواقع من موقع استعار، هذا ما أهلها إلى نسج غيرية أنثوية *altérité féminine*، غيرية جذرية، تتكلم وكلامها لغة إنسية **Humain** صوت ينكتب، يرفض حمل عنفه وتوحشه لأنها التوحش عينه.

يعكس الأنثوي الغيرية الجذرية التي أقدم ليفيناس على ذكرها في عمله الصادر سنة 1947 بعنوان من الوجود إلى الموجود حيث سيقم الايروس نموذج اللقاء بالآخر كأخر. فإذا كان هذا الأخير هو قبل كل شيء أنثوي فالأن العملية الايروتيكية تظهر وفق مزيج من التقارب والمسافة. المرأة حسب ليفيناس: هي وبصورة محددة العشيقة، إنها الصورة الأولى للغيرية.

من هذا المنطلق يمكننا القول أنه بقدر ما تعكس العلاقة الايروتيكية لحظة الغبطة تعكس في الوقت ذاته لحظة الخيبة. فهي غبطة لأنها تجد بداخلها المتعة والشهوة، ولأنها ترسم في الأفق علاقة مع الاختلاف. وهي خيبة لأن تداخل الآفاق

Dubost (M): Op cit p. 318. 1

يظهر مستحيلا ومتعذر من فرط الرغبة فيها"¹. الأنثوي هو الصورة العينية والحسية للغيرية. يتعلق الأمر هنا بتحليل وضعيات ومواقف عينية، حيث تصوير الغيرية أكثر وضوحا مما هي عليه في العلاقة الاجتماعية. إذ نجدها تحافظ على بقائها غامضة ومغلق عليها، هذا يعني انه تمت غيريات تكون أكثر أو أقل حسية. وسيغدو الأنثوي أكثر بروزا، إنه الآخر الذي أشعر وأحسه به في العلاقة الايروتية كآخر، الذي يحمل افتراضيا الطفولة. وعليه فإن الأنثوي هو هذا الآخر باعتباره نموذجا للغيرية، لكونها صارت وفي أحسن الحالات مدركة. لكن يبدو وضروريا القول هنا أننا أمام حساسية تفضل الانفلات والانسحاب من النور، أو من كل ما يمكن أن يحملها ويسير بها إلى الـ "عينه" ونحو الذات. ومن ثم سيكون الأمر لدى ليفيناس مرتبط باقتضاء إيجاد نموذج من الأثر قادر على تحديد النمذجة الحسية باعتباره متعذر عن التحديد.

يفضل ليفيناس إنهاء عمله "الشمولي واللاهائي" بالإعلان انه سيكون ممكنا وعبر الزمان: مغادرة الفضاء النوثيكي الإغريقي، فإذا صار الزمان مؤسسا للكائن، فإن المعرفة الشاملة ستجعل منه متعذر الإمكان. من نتائج جعل المعرفة نسبية بحيث سيغدو لا-ممكنا الجدل على النمط الهيغلي. وبالتالي يتعين الزمان لدى ليفيناس انطلاقا من الجنسية **sexualité** لأنها تمكنت من الانفلات والخروج من الزمان المباشر، مفضلة الانفتاح على الزمان المتعدد. ومن ثم توجه نحو انجاز اللاهائي، سيسمح لنا هذا النوع من الانتقال بموازاة ذلك الانفتاح على موضوع الأنثوي"². إذ بمجرد ما يحصل اللقاء مع الآخر، يفتح سطح المحبة والخصوبة للذات سارا بنا نحو دواتنا بعيدا عن الموت، لتفتح المحبة بدورها على لانهائية الزمان. فالعلاقة بين البشر أي الصداقة والحب إذا أردنا التحديد بدقة. تتأسس حسب تعبير ليفيناس على ثنائية لا تقهر بين الكائنات: فالحب ليس علاقة تملك وخضوع ولا علاقة سلطة. ولا يلعب كل من الانصهار والاتحاد والاشترك والمعرفة في إطاره أي دور. ففي الحب لا يمكن معرفة الآخر ولا الإمساك بحقيقته. وإذا حاولنا امتلاك

1 Levinas (E) Ibid. p. 78

2 Bailhache (G). Le sujet chez Emmanuel Levinas fragilité et subjectivité, Paris PUF 1994 p. 136

المحسوب أو الاتحاد به فإننا سنعجل بالقضاء عليه، وتحديدًا بالقضاء على اختلافه الذي يشكل جوهر وجود ذاته. ففي العلاقة الايروتيكية يجب أن يظل الآخر غريبا.

يقول ليفيناس: بان العلاقة مع الآخر هي غياب الآخر ذاته. إن المحبة بالنسبة إليه فقد وضياح، مسافة وتفريق. صمت يوجد العشيقة خارج الحب، لان الحب هو فراغ ما لا يمكن الإمساك أو الظفر به. فالآخر سواء كان قريبا أو بعيدا فانه ينقد على الدوام كينونة الأنا انه ملاذ وملجئ مأوى خلاصه¹. لكن لا يوجد الايروس إذا لم نكن محكومون بإفراط في الجنون، أن نقيم بداخل السواد وغموض الايروس. تظهر لا نهائية الجناسة والإفراط فيها في عمق الايروس، وتتجلى تحديدا مع الطفل حيث ستتعرف على اكتمالها. من ثمة لن يحدث اللانهائية تمنع كل انغلاق قد يقود إلى تدمير الآخر أو إلى فقد أو ضياع الذات².

لا يتوجه الآخر نحو الحب إلا لحظة ضعفه وبؤسه، البؤس الذي يمثل ميزة غيرية الآخر نفسها. وتكمن حركة المحبة واللامسة *la caresse* والملاحظة القادرة وحدها على السمو بالجناسة لكونها لا تمثل قصدية الانكشاف وإنما يجب السير نحو اللامرئية. وإن تعبير المحبة هو أيضا معاناة، ولأن الآخر لا يستطيع قول كل شيء لكونه لا يمتلك سلطة القول، يجد نفسه يعيش مجاعة في التعبير. يسحب من صورته الخالصة والنقية الملامسة، وان هذه الأخيرة هي نزع واقتلاع للطهر والنقاء والعفة. لكن ما الذي ستكون عليه الذات مع هذه المغامرة المنحزمة من طرف الملامسة؟ ما مصير الذات في علاقتها بالحبيب؟

لم يعد النور سببا لوجود الأنا وإنما الحنان *L'attendrissement* الشهوة التي تأبى الوقوف أمام الرغبة. وإنما هي الرغبة عينها، إنما ما يختفي ويتوارى، في الوقت الذي تكون فيه مكتشفة. ثمة عنف ينزل بجياء النظرات إلى الشهوة الماحنة لأنها باختصار تفضل ألا تكون مرئية إنما الممتنع عن الرؤية، صامتة لا تتكلم ووحده الضحك والسخرية بإمكانهما ترجمة كلام الشهوة التي تكتمل لا تكشف الشهوة

1 ليفيناس: إدموند جابيس أسئلة الكتابة أو حوار الفلسفة ب والأدب ترجمة إ-كثير والخطابي (ع) منشورات ما بعد الحداثة الطبعة الأولى 2003. ص 23-24.

2 Ibid p 139. Bailhach (G):

عن أنا عميق بعيدا عن الوجه، وإنما تكشف عن الطفل. لان الأنا موجود داخل الطفل الآخر.

إن الطفل هو الأنا القريب من الذات ولا يمكن فهم هذه الرؤية وفق القوانين وقواعد المنطق الصوري ذلك لان من غير الممكن إدراجها أو إدخالها ضمن المشروع المقولات لكونها لا تتوقف فقط على حضور وتمائل الأنا وإنما على اللقاء بالآخر باعتباره أنثوية¹.

دعم ليفيناس فكرة استرجاع صورة الآخر بواسطة الأنثوي، من خلال إقدامه على تحليل فكرة المنزل **maison** المنزل باعتباره مكان الراحة والاستراحة، المكان الذي تتواجد فيه الذات على الرغم الاعتراضات والضغطات الخارجية. لان الإنسان عندما يكون خارجا يصير عرضة للنور الشديد، الذي قد يعيق النظر والرؤية، وقد يفقد بصره. فالمنزل هو مكان الراحة والتمتع لكن مع ذلك هو المكان الذي من خلاله تسلل الغيرية.

سيتم استقبال الوجه بصورة أصيلة يداخل سماحة وجه الأنثوي، أو هي الموجود المنفصل القادر على استقباله وبفضله يسكن وبداخل إقامته يكتمل التفرير. إن سكنى وحميمة الإقامة بإمكانهما جعل تفريق الموجود البشري يفترض هكذا أولى التحليلات للآخر². تمثل هذه اللحظة الاستقبال الأول، وهو كذلك لأنه يحتفظ ببقائه بجانب الـ "عينه" وبجانب الانطولوجي. ولأن هذا الاستقبال لا يعكس في واقع الأمر إلا بدءا فستغدو المرأة هي المنزل. فالسكنى تعني أن يكون في منزلك شيء آخر غير ذاتك. إن العلاقة بالأرض كلقاء يحمل علاقة جذرية بين اللامس والملموس، فإذا كان المكان هو سلفا لقاء مع الغيرية هذا يعني أن الآخر غير بعيد وانه سيكون محتفظ به من قبل الأنثوي عبر استقباله بداخل المنزل. إن الأنثوي يرجع إذن إلى تجربة اللقاء كواحدة من أولى صور الغيرية، كرقعة وعذوبة في ذاتها. للمرأة القدرة على أن تجعل العالم مسكونا، وقابلا للسكنى. ولن تكون مجرد عشيقة وإنما المضيضة **l'hôte**. إنها الرقة التي تجعل العالم اقل صرامة وعنفا، تسمح بإبرام نوع من القرابة مع الأشياء. إن كل قرابة تفرض

Bailhach (G): Ibid p. 140 1

Levinas (E): Ibid p. 161 2

سلفاً أن تكون قد تم استقبالها وهذا ما يعني أنها متلقية بواسطة هذا ما يعكس صورة أنوثة السكنى.

المرأة هي حفاوة الاستقبال بداخل المنزل، وهي بالإضافة إلى ذلك مكان للسكنى والإقامة. هذا ما يجعلنا نؤكد أن المرأة تتموقع "بين بين" entre deux الأنثوي برزخي الدلالة، أما الهدوء والرقّة، أما الآخر حيث يكون الحضور خفية وغياباً¹. يتخطى الحضور بهدوء داخل الغياب، مم يجعلنا نقع في توتر القرار يصعب علينا الحسم ما إن كان غياباً أو حضوراً، إنها البينية. يمنح لنا الأنثوي إذاً ومن خلال المرأة وجهاً يسير ويتوجه بعيداً عن الوجه. فوجه الحبيب لا يعبر أبداً عن السر الذي يمتنع الأيروس التعبير عنه، فحضور لا - دلالية الوجه، أو الإحالة إلى الـ"لا-دلالية" هي حسب ليفيناس حدث أصلي يعكس الجمال الأنثوي. ومن ثم فإن المرأة تنجز اختزالاً اقتصادياً للوجه على ما يعكس غوايتها.

تدعون المرأة من هذا المنطلق إلى الكف عن النظر إلى الوجه الآخر، والجعل منه مجرد منبع رغباتنا الخاصة. إن رؤيتنا إلى الوجه الآخر هو بمثابة البحث عن الرغبة المفقودة. فالأيروس يمثل هنا حالة من التوافق بين اثنين من دون ثالث، ومن دون لغة يمنع عنا الاستماع أو الاصغاء إلى أصوات أخرى خارجية. وحدها الخصوبة بإمكانها الكشف عن الصورة الثالثة للأنثوي كتلك المتعلقة بصورة الأم، لأن الأم هي المرأة التي يتم تجاوزها في الآخر، وتحديدًا تجاوزها من طرف الطفل. أي في شخص آخر أو لنقل أيضاً تدفعنا الخصوبة في المستقبل نحو إكتشاف منفذ آخر للأنثوي. وهو ومنفذ الأم المتجاوزة داخل الآخر من خلال الطفل.

الخصوبة هي مستقبل الأنثوي لأنها تمنح إمكان الكشف عن هذا الآخر الذي يحصل أن يتم من خلاله مجاورة الأم لذاها فالأم تنخرط ذاتها عبر الطفولة ولا يعرف الأيروس تغييره الفائق إلا بواسطة الخصوبة باعتبارها قربان متعذر². فالأم تعاني من وتقاسي الأمرين فنحن نعلم أن لحظة الإنجاب التي تعرفها الأم هي بمثابة القطر معاناتها وآلامها بالتالي فهي تجسد الحساسية في إطلاقيتها محددة كسلبية جذرية كعرض شامل للآخر وعليه يقول ليفيناس المرأة هي الجسد المتألم الآخر أنها

Levinas (E): Ibid p. 299 1

Dubost: (M) Ibid p. 328 2

صورة الحساسية ويظهر ليفيناس هذا التنقل من الأنثوي إلى الأمومة من خلال عمله "بخلاف الذي يوجد أو بعيدا عن الماهية" إذ ستتوقف المرأة عن تمثيل ذاتها. لقد صارت جريحة تعاني لأجل الآخر.

وعليه إذا كانت المرأة منزل، يوحد السكنى والإقامة. فإن الأم والخصوبة يفتحان المستقبل والضرورة. وستبقى المضيفة تعكس وجه الثابت الخاص بطور قبل-الايثيقا. وتوجد العشيقة بدورها طور الايثيقا، في حين توجد الأم لنفسها المستقبل. ويغدو جسدها جسد المستقبل، وحده جسدها يكون الصيرورة. هذا ما يعكس في نظر جون لوك مايرون (Marion (J-L بقاء الأنثوي مقولة لا محددة، وغير مشخصة لدى ليفيناس.

لا يضعني الإيروسى يقول ماريون: "في علاقة مع المرأة أو الرجل وانما في علاقة مع إمكانية الطفل (الطفولة)¹. إن الأمر بالنسبة إلى ليفيناس لا يتوقف عند حدود تفكير ماهية المرأة، وإنما البحث عن الصور العينة **concrètes** لتمثل الآخر. فالأنثوي يحيلني باستمرار إلى الآخر بقدر ما أتموقع جنسيا.

نقد الخطاب الذكوري

عند بيار بورديو Pierre Bourdieu

قراءة في كتاب "الهيمنة الذكورية"

د. محمد بن سباع

استاذ الفلسفة في جامعة منتوري

قسنطينة

تمهيد:

يعتبر كتاب "الهيمنة الذكورية"، من أهم الأعمال التي ألفها عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو (1930-2002)، وهو يطرح فيه مسألة على قدر كبير من الأهمية؛ تتمثل في تلك المسألة التي شغلت اهتمام المفكرين وعلماء الاجتماع المعاصرين، وهي أوجه الثبات والتغير في النظام الجنسي المميز بين الذكورة والأنوثة، الذي ترتب عنه الإعلاء من شأن الرجال والخط من قيمة النساء غير مختلف مراحل التاريخ. فعمل بورديو في هذا الكتاب على البحث عن ماهية الآليات التاريخية المؤسسة للتقسيم الجنسي الذكوري والأنثوي من خلال تفكيك الطبيعة الجدلية للتبادل الاجتماعي بين الرجال والنساء؛ لأنها مبرر ظهور الهيمنة الذكورية.

يتكون الكتاب من مقدمة تحدث فيها عن أهمية الموضوع والذي يدل عليه عنوان الكتاب "الهيمنة الذكورية"، التي أصبحت تجد تبريراتها في كل جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها من المجالات الأخرى، ثم ثلاث فصول جاءت على النحو التالي، الفصل الأول: الصورة المضخمة، الفصل الثاني: تذكر

الثوابت المخفية، الفصل الثالث: أوجه الدوام والتغير. وتعتبر مضامين هذه الفصول عن تحليل وتفكيك لمعطيات واقعية أراد من خلالها بيار بورديو أولاً تبيان دور البناء الاجتماعي في إنتاج وإعادة إنتاج ظاهرة الهيمنة الذكورية، وثانياً تتبع التحولات الكبرى التي عرفتتها وضعية النساء نتيجة وجود ظاهرة الهيمنة الذكورية. وفي الخاتمة، أراد بيار بورديو أن يقدم إجابة نهائية حول السؤال الرئيس التي اشتغلت على دراسة جوانبه فصول الكتاب وهو: كيف يمكن تجاوز ثنائية الذكورة والأنوثة؟ فأكد على أنه من الضروري تجاوز التفكير وفق هذه الثنائيات، إضافة إلى تشجيع الحركة النسوية من أجل إعطاء المرأة مكانتها الحقيقية في الحياة عموماً. لذلك سنحاول في هذه القراءة أن نعرض أهم الأفكار التي قدمها بيار بورديو في كتاب "الهيمنة الذكورية".

أولاً: التبادل الاجتماعي لأجساد:

تجد الهيمنة الذكورية تبريراتها في كل جوانب النظام الاجتماعي الذي يعمل بدوره على تبرير هذه الهيمنة من خلال التقسيمات التي يضعها ويقر بها، وعندما نتحدث عن النظام الاجتماعي فنحن نتحدث هنا عن كل مؤسساته، كالدولة والأسرة والمدرسة وغيرها، وهذا ما يبرر قوة الهيمنة الذكورية، وهذا ما يؤكد بيار بورديو في قوله: "إن قوة النظام الذكوري تتراءى فيه أمراً يستغني عن التبرير، ذلك أن الرؤية مركزية الذكورة تفرض نفسها كأها محايدة، وأنها ليست بحاجة إلى أن تعلن عن نفسها في خطب تهدف إلى شرعيتها"¹. وعلى العكس من ذلك نجد أن هناك منظمات وجمعيات حقوقية تدعو إلى حقوق المرأة والمساواة بينها وبين الرجل، من أجل تحقيق موازين القوى بين الجنسين، لكي لا نقول أفول الهيمنة الذكورية.

ويعتبر الجسد معياراً أساسياً يكرس من خلاله النظام الاجتماعي الهيمنة الذكورية، وذلك من خلال التمييز البيولوجي بين الجنسين، أي بين الرجل والمرأة،

1 بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة سليمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص 27.

وبالتحديد بين الجسد الذكوري والجسد الأنثوي وهذا ما يؤكد بيار بورديو في قوله: "إن تذكير الجسد الذكوري، وتأنيث الجسد الأنثوي، هي مهام عظيمة لا نهاية لها بمعنى من المعاني، والتي تتطلب دوماً على وجه التقريب، اليوم أكثر من أي وقت مضى بالتأكيد إنفاقاً هائلاً من الوقت والمجهودات تحدد استبداناً لعلاقة الهيمنة، كذلك طبعت ومن خلال ترويض الأجساد تفرض الاستعدادات الأشد جوهرية تلك التي تجعل الأجساد الأكثر ملائمة لاستعمال الذكورة ميالة وقادرة على الدخول في الألعاب الاجتماعية: السياسة والأعمال والعلم... الخ". إن التقليد الاجتماعي يربط بين الشجاعة الأخلاقية والجسدية وبين الرجولة؛ فالبناء الاجتماعي يميز بين الرجل والمرأة من خلال التمييز بين الأجساد وبالتحديد بين الأعضاء الجنسية ووظيفتها؛ ويعطيها بعداً رمزياً يكرس هيمنة الذكر على الأنثى فيتجاوز بذلك الوظيفة البيولوجية لهذه الأعضاء إلى التأكيد على فكرة تركز وهيمنة الذكر على الأنثى، حتى أن فعل ممارسة العلاقة الجنسية أصبح ينظر إليه على أنه مظهر من مظاهر هذه الهيمنة وليس كتجربة حميمة.

يحاول بيار بورديو إذن، وانطلاقاً من تفكيك التعريف الاجتماعي للجسد، وبشكل خاص للأعضاء الجنسية أن يبين كيف أن المركزية الذكورية هي الموجه للعلاقات بين الجنسين الرجل والمرأة، حيث يكون البناء البيولوجي للجسد الذكوري والجسد الأنثوي، وبالتالي للوظائف البيولوجية والرمزية خصوصاً لأعضاء الجسد، هو من يبرر هذه المركزية الذكورية، وتكمن أهمية البناء الاجتماعي للجسد في تبرير هذه المركزية الذكورية: "في أنه فعل بناء وتكوين بالمعنى القوي للكلمة، وهو لا يأخذ شكل فعل تربوي علني وعاجل، إلا بشكل جزئي جداً، هذا العمل وفي جزء كبير منه، هو نتيجة آلية ومن دون عون لنظام فيزيائي واجتماعي منظم بالكامل بحسب مبدأ تقسيم المركزية الذكورية (وهذا ما يفسر القوة العظمى للنفوذ الذي يمارسه ذلك الفعل)"¹.

يتبين لنا من خلال ما سبق ذكره، أن تمييز النظام الاجتماعي ما بين الذكر والأنثى من خلال التمييز بين الأجساد وبالتحديد الأعضاء الجنسية، جعل من

1 بياربورديو، الهيمنة الذكورية، المصدر السابق، ص 47.

العلاقة الجنسية وبامتياز علاقة اجتماعية رمزية للهيمنة الذكورية التي تعبر عن رغبة الذكر في التملك والسيطرة، وهكذا فإن التقسيم الجنسي السابق ترتب عنه التقسيم الجنسي للعمل، لأن النظام الاجتماعي وجد مبرر وجوده وأعطى أكثر شرعية لهيمنة الذكر على الأنثى من خلال طبيعته البيولوجية التي أصبحت بناء اجتماعي غير مبرر. فأصبحت العلاقات الاجتماعية للهيمنة التي نتجت عن تقسيم الأنواع الذكورية والأنثوية هي المكونة للنظام الاجتماعي ذاته.

وتتنوع مظاهر الهيمنة الذكورية في إطار التمييز الاجتماعي بين الأجناس من خلال الأجساد، فتتعدى العلاقات الجنسية إلى مظاهر الحياة العامة، وفي إطار دراسته لسلوكات وعادات سكان منطقة القبائل بالجزائر يحدد بيار بورديو بعض هذه المظاهر، ومن بينها مثلاً أن الطفل بعد الولادة يوضع على يمين أمه لأن اليمين جانب ذكوري، عكس البنت التي توضع على اليسار لأن اليسار جانب أنثوي، وهذا العمل النفسي والجسدي المطبق على الذكر يكون الهدف منه ترجيله وتكريس فكرة تميزه عن الأنثى وبالتالي هيمنته عليها وهذا التقسيم الاجتماعي بين الذكورة والأنوثة هو ما ترتب عنه نتيجة خطيرة تتمثل في: "شكل تخلق جسدي متناقض وفي شكل مبادئ رؤية وتقسيم، تؤدي إلى تصنيف كل أشياء العالم وكل الممارسات بحسب تمييزات تحتزل في التعارض بين المذكر والمؤنث"¹. وبالفعل، هذا ما يلاحظ مثلاً على التقسيم الجنسي للعمل فالرجال يؤدون أعمال الذبح والزرع والحصاد، أما النساء فتوكلن لهم مثلاً مهمة رعاية الأطفال وحتى الحيوانات، أي أن الرجال يمارسون هيمنتهم من خلال الأعمال التي يقومون بها، والنساء تطبق عليهن هذه الهيمنة التي يصادق عليها البناء الاجتماعي العام.

فمثلاً، في منطقة القبائل بالجزائر يقوم الرجال في موسم جني الزيتون بإسقاط حبات الزيتون عن طريق عصي معينة تستعمل لهذا الغرض، أما النساء فيجلسن عند أرجل الرجال من أجل التقاط ذلك الزيتون المتساقط على الأرض، وفي هذا دلالة رمزية على الهيمنة الذكورية، فالأنثى منذورة رمزيًا من أجل الخضوع والولاء

1 المصدر نفسه، ص 55.

للرجل وهذا شكل بسيط من أشكال أخرى كثيرة ومتنوعة تبين الهيمنة الذكورية المطلقة على الأنثى وهي هيمنة يعمل النظام الاجتماعي عبر كل مراحل التاريخ على إنتاجها، وإعادة إنتاجها.

ثانياً: العنف الرمزي:

يعتبر العنف الرمزي من أهم الموضوعات التي اشتغل بيار بورديو على دراستها، لأنها لا تقل أهمية عن العنف الجسدي كمظاهر للهيمنة الذكورية، ولا يفهم من كلمة "رمزي" كما يستخدمها بيار بورديو في مؤلفاته سواء "الهيمنة الذكورية" أو "اللغة والعنف الرمزي" على أنها ما يقابل الواقع ويعارضه، وإنما يعطيه معنى خاص مفاده أن: "العنف الرمزي يتأسس بواسطة الانتساب الذي لا يستطيع المهيمن عليه إلا منحه للمهيمن، وذلك عندما لا يحظى المهيمن عليه - لأجل التفكير بذلك أو التفكير بنفسه أو خيراً من ذلك التفكير بعلاقته مع المهيمن - إلا بأدوات المعرفة المشتركة بينهما، والتي ليست سوى الشكل المستدمج لعلاقة الهيمنة التي تظهر هذه العلاقة على أنها طبيعية"¹. ومثال على ذلك فالمرأة تسلم بتبعيتها للرجل وبالتالي بالهيمنة الذكورية في أغلب مجالات الحياة والعلاقات الاجتماعية، ففي إطار العلاقة الزوجية مثلاً ترفض المرأة الارتباط بزواج أقل منها سناً وتفضل الارتباط بمن هو أكبر منها سناً كما ترفض الارتباط بمن هو أقصر منها وتفضل الارتباط بمن هو أكثر منها طولاً؛ وذلك راجع إلى أن المرأة تسلم بهيمنة الرجل من خلال كونه أكبر منها سناً وأطول منها. يقول بورديو: "على هذا النحو، هي رؤية المركزية الذكورية تشرعنها باستمرار الممارسات نفسها التي تحددها. وبما أن استعدادات النساء هي نتاج استدماج الحكم المسبق السلبي ضد المؤنث، المؤسس في نظام الأشياء، فإن النساء لا يستطعن سوى تأكيد هذا الحكم المسبق باستمرار... إن الاستعدادات ذاتها التي تصبو بالرجال إلى التخلي للنساء عن المهمات الدونية والمساعدية الخسيسة والتافهة، أي باختصار إلى التخلص من كل السلوكات التي لا تتلاءم كثيراً مع الفكرة التي يكونونها عن كرامتهم"².

1 بياربورديو، الهيمنة الذكورية، المصدر السابق، ص 62.

2 المصدر نفسه، ص 59.

إن تبرير هذا الموقف والذي يمكن تسميته بالخضوع الطوعي من الأنثى للذكر وتسليما منها بهيمته عليها، راجع إلى التوجيه الذي يمارسه النظام الاجتماعي على المرأة والذي يكرس الهيمنة الذكورية، بل ويعمل على إنتاجها بكل الطرق، يقول بيار بورديو: "وهكذا لا تستطيع التفكير في هذا الشكل الخصوصي للهيمنة إلا بشرط تجاوز تناوب الإكراه (بواسطة قوى) والقبول (له أسباب) للقهر الآلي، والخضوع الإرادي والحر والمتعمد، لا بل المحسوب. إن أثر الهيمنة الرمزية (سواء كانت اثنية أو نوعا أو ثقافة أو لسانا...) لا يمارس في المنطق الخالص للضمائر العارفة، بل يمارس من خلال ترسيمات الإدراك الحسي والتقييم والفعل"¹.

وهكذا، يساهم المهيمن عليه أي المرأة في تكريس السلطة الرمزية للهيمنة من خلال قبولها الضمني لتأثيرها عليها، أو ما يسميه بورديو بـ "أفعال المعرفة" التي تتضمن معرفة المهيمن عليه بخضوعه للهيمنة وقبوله بأداء هذا الدور، وهذا ما يكون أكثر وضوحا في علاقات القرابة القائمة على مبادئ الحب والاحترام والواجب وهنا يجب أن نؤكد على فكرة على قدر كبير من الأهمية في علاقات الهيمنة ألا وهي أن الموافقة الطوعية من قبل المهيمن عليه (المرأة) على الدخول تحت فعل الهيمنة ترفع المسؤولية ولو نسبيا عن المهيمن (الرجل). لكن السؤال الذي يطرح هنا: هل يمكن تخفيف حدة العنف الرمزي الذكوري؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن أن نحرر المرأة من هيمنة الرجل على الرغم من لأنها مندجحة طوعية تحت هيمنته؟

لقد انتبهت الكثير من المنظمات والجمعيات النسوية إلى أهمية هذا الجانب من خلال الدعوة إلى تحرير الإرادات والضمائر، فكان أهم عائق أمام هذه الدعوة هو ظاهرة العنف الرمزي ذاتها التي تجاوزت إرادة المهيمن عليه الذي أصبح هو من يبرر وجوده وليس المهيمن وذلك من خلال قبوله لهذه الهيمنة الذكورية التي أصبحت نتاجا اجتماعيا معقدا، لذلك: "إن أفعال المعرفة والاعتراف العملية للحدود السحرية بين المهيمن والمهيمن عليهم التي يثيرها سحر السلطة الرمزية، يساهم من خلالها المهيمن عليهم، من دون علمهم غالبا وضد مشيئتهم أحيانا، في

1 بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، المصدر السابق، ص 65.

تمرير الهيمنة عليهم عبر قبولهم الضمني بالحدود المفروضة"¹. كما يضيف قائلاً: "إننا لا نستطيع انتظار قطيعة علاقة التواطؤ التي يهبها ضحايا الهيمنة الرمزية للمهيمنين إلا من خلال تحول جذري للشروط الاجتماعية التي تحمل المهيمن عليهم على تبني وجهة نظر المهيمنين أنفسهم في النظر إلى المهيمنين وإلى أنفسهم ذاتها"².

إن من أهم التحولات التي حدثت في علاقة الرجل بالمرأة من خلال ظاهرة الهيمنة الذكورية، هو أن المرأة أصبح ينظر إليها دائماً وفق مبدأ الاستبعاد الذي كرسه النظام الاجتماعي ذاته، فأصبحت المرأة ينظر إليها على أنها مجرد شيء أو رمز، والأخطر من هذا، أنها تنكر بوصفها ذاتاً، ونذر لها أداء مهمة واحدة هي: "المساهمة في إعادة إنتاج رأس المال الرمزي للرجال، وتأسيس علاقات بينهم، فهن نساء مختزلات إلى مكانة وسائل إنتاج وإعادة إنتاج رأس المال الرمزي الاجتماعي"³، حيث أصبح الإنتاج الرمزي الاجتماعي ينظر إلى المرأة كما ينظر إلى الإنتاج الاقتصادي على أنها سلعة متبادلة، وهذا ما نجده في علاقات الزواج مثلاً.

ويحيلنا بيار بورديو إلى جانب مهم جداً في علاقة الهيمنة بين الذكر والأنثى، ألا وهو أن المرأة ليست وحدها التي ينظر إليها على أنها ضحية، وإنما الرجل في حد ذاته هو ضحية الهيمنة التي يريد ممارستها على المرأة، وهذا ما يناقشه من خلال مفهمه للرجولة فيقول: "إن الرجولة المتفق على أنها قدرة معيدة للإنتاج جنسية واجتماعية، لكن أيضاً على أنها قابلية للصراع وممارسة العنف (في الثأر تحديداً). هي قبل كل شيء تكليف"⁴؛ وذلك من ناحية أن الرجل دائماً ملزم بالحفاظ والدفاع عن كونه رجلاً، فالامتياز الذكوري للرجل غالباً ما يكون على حساب أنوثة المرأة، وهو تكليف يتطلب من الرجل جهداً مستمراً في الحفاظ على هذا الامتياز والذي هو رجولته. وهكذا، كما نرى: "إن الرجولة مقولة علائقية للغاية،

1 المصدر نفسه، ص 67.

2 المصدر نفسه، ص 72.

3 بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، المصدر السابق، ص 74.

4 المصدر نفسه، ص 84.

شيدت قبالة الرجال الآخرين ومن أجلهم، وضد الأنوثة، على شكل خوف من المؤنث، وداخل النفس ذاتها أولاً¹.

ثالثاً: الذكورة بوصفها نبالة

يوشي هذا العنوان بالمكانة التي أعطاها النظام الاجتماعي للذكر مقابل الأنثى، تلك المكانة العليا للرجل مقابل المرتبة الدنيى للمرأة، وبالعودة إلى الواقع المعيش فإننا نجد أن التراتبية المعمول بها في تحديد مناصب العمل مثلاً تبين ذلك بوضوح، فغالبا ما نجد أن رب العمل رجل والسكرتيرة امرأة، وأن الطبيب ورئيس المصلحة رجل، أما الممرضة فأنثى. وغيرها من الأمثلة التي تبين أولاً الهيمنة الرمزية المطبقة على الأنثى، وثانياً النظرة الخاصة التي يوليها النظام الاجتماعي للذكورة على أنها نبالة وشرف.

إن إثبات وجود الرجال مقابل نفي وجود النساء هو تعزيز لوجود علاقة الهيمنة الرمزية القائمة، إلى درجة أن النبالة تصبح صفة لصيقة بكل عمل يؤديه الرجل حتى ولو كان عملاً نسائياً في إطار التقسيم الاجتماعي المتعارف عليه، والذي وضعه النظام الاجتماعي ذاته المميز بين الجنسين، فالطبخ والخياطة مثلاً هي أعمال نسوية لكن إذا أداها الرجل أصبحت أعمالاً نبيلة لا لشيء إلا لأن الرجل هو من يؤدي تلك الأعمال. وتأكيداً منه على وجود الهيمنة في كل سلوكيات الرجال يقول بيار بورديو: "لعله يتعين تعداد كل الحالات التي يكمل فيها أفضل الرجال نية حسنة، أفعالاً تمييزية (العنف الرمزي كما نعلم يجري مجرى نظام النوايا الواعية) مستبعدين النساء من مراكز السلطة، حيث من دون طرح السؤال ومختزلين مطالبهن إلى نزوات يمكن تبريرها بحديث تخفيفي، أو بالتربيت على الخد، أو حتى التذكير بنية الظهور بمظهر معارض، بتذكيرهن وإرجاعهن بمعنى ما إلى أنوثتهن"².

تحدد مكانة المرأة في علاقات الهيمنة من خلال الحكم الذي يصدره الآخر المهيمن والذي هو الرجل حتى أن المرأة ذاتها ومن خلال أدائها لدور المهيمن عليه

1 المصدر نفسه، ص 86.

2 بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، المصدر السابق، ص 94.

تسعى لكي تكون موجودة من خلال نظرة الرجل وهذا اعتراف منها بنبالة الذكورة على الأنوثة، فالتمثل الاجتماعي ككل ينظر إلى المرأة كشيء أو كموضوع من خلال إقامة أوجه تعارض بين الرجل والمرأة، كالكبر والصغر، الخشونة والليونة... وغيرها، وهنا يقول بورديو: "إن نتيجة الهيمنة الذكورية التي تشكل من النساء موضوعات رمزية، الكائن منها كائن-مدرّك، هي وضعهن في حال دائمة من عدم الأمان الجسدي، أو بالأحرى في حالة من التبعية الرمزية. إنهن موجودات بواسطة ومن أجل نظرة الآخرين، أي بمثابة موضوعات مضافة، جذابة وجاهزة، ومنتظر منهن أن يكن أثويات"¹. وتنفاد المرأة وراء هذا التصور فتحاول دائما أن تجعل سلوكاتها وخصوصا جسدها مقبولا أمام هذه النظرة بكل الطرق والتي أهمها ما يسمى بالجراحة التجميلية التي تلجأ إليها بعض النسوة بحسب الطبقات الاجتماعية والإمكانات المادية لتحسين مظهر وجمال أجسادهن، وكأن الجسد وجد فقط من أجل إعدادة لكي ينظر إليه.

رابعاً: الذكر والأنثى/تحولات علاقات الهيمنة

يتجه بيار بوردي وإلى التعمق في البحث في البنى الموضوعية والذاتية لظاهرة الهيمنة الذكورية، لأن هذه البنى هي المسؤولية عن إنتاج وإعادة إنتاج هذه الظاهرة عبر مختلف المراحل التاريخية، حيث أن هناك مؤسسات معينة تقوم بأداء هذا الدور تتمثل خصوصا في المؤسسة الدينية والسياسية والتعليمية، على الرغم من الاختلاف القائم بينها في أداء هذا الدور، وبالتالي فإن هذه المؤسسات لا تعمل فقط على تكريس الهيمنة الذكورية من خلال التمييز بين الرجل والمرأة، وإنما كذلك تجعل النساء يشاركن في استبعادهن من كل المجالات، لذلك يؤكد بيار بورديو على إعادة بناء ما يسميه بتاريخ العمل التاريخي النازع للتاريخانية، وذلك من أجل فهم التحولات التي حدثت في العلاقة بين الرجل والمرأة وظهور الهيمنة الذكورية، وبالتالي حدوث كل هذا الاستبعاد للمرأة، إذ يقول: "وباختصار، فإن التاريخ يكشف الثوابت العابرة للتاريخ للعلاقة بين "النوعين" يجد نفسه مجبرا على أن يأخذ موضوعا

1 المصدر نفسه، ص 103.

له، العمل التاريخي النازع للتاريخانية التي أنتجها وأعاد إنتاجها باستمرار، أي العمل الدائم الذي يقضي بالتمايز الذي لا يتوقف الرجال والنساء عن الخضوع له والذي يحملهم على تمييز أنفسهم بأن يجعلوا أنفسهم ذكرانا أو أن يجعلن أنفسهن إناثا¹.

لكن في المرحلة المعاصرة، نلاحظ أن هناك تحولا مهما في تراتبية النوعين، الذكر والأنثى، من خلال ظهور هيئات جديدة تسهم وبفعالية في إعادة إنتاج هذه التراتبية، ونخص بالذكر هنا الحركة النسوية ممثلة في الحركة الجموعية التي ساهمت في إحداث تحولات عميقة ترتب عنها إعادة النظر وبحدة في ظاهرة الهيمنة الذكورية من جهة، وإعادة النظر في وضع النساء من جهة أخرى: "لذلك فإن أحد أكثر التغيرات أهمية وأحد أهم العوامل حسما للتحويل في وضعية النساء، هو بلا أدنى شك ازدياد بلوغ الفتيات التعليم الثانوي والعالي الذي في علاقته مع تحولات البنى الإنتاجية، (لاسيما في تطور الإدارات الكبيرة والعامة والخاصة، وتطور تقنيات التأطير الاجتماعية الجديدة)، أعقب هكذا ازديادا كبيرا في تمثيل النساء في المهم الفكرية أو في الإدارة وغيرها"².

ولكن، رغم وجود هذه التحولات فعلا في الواقع وغيرها، التي تدل على ما يمكن تسميته شبه مساواة بين الرجل والمرأة، إلا أن الحقيقة غير ذلك، ذلك أن المناصب التي تحتلها المرأة في الوظيف العمومي تتعلق بأدوار ثانوية وليست مراكز قرار لذلك نجده في أغلب الأحيان ممرضات وسكرتيرات وعاملات نظافة ومساعدات أطفال وغيرها من الوظائف. وعليه نلاحظ أن تقسيم العمل بقي محافظا على ذلك النموذج التقليدي للتقسيم بين مذكر ومؤنث، فنجد أن الرجال فقط هم الذين يهيمنون على الوظائف المهمة في القطاع العام خصوصا السياسية والاقتصادية.

خامسا: الهيمنة والحب

لا يستثني بيار بورديو أثناء حديثه عن الحب ربطه بظاهرة الهيمنة الذكورية والعنف الرمزي، فأين تكمن العلاقة بين الحب والهيمنة؟ يقول بورديو عن الحب:

1 بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، المصدر السابق، ص 129.

2 المصدر نفسه، ص 136.

"إن الحب هو هيمنة مقبولة ومجتهولة بصفتها كذلك ومعترف بها عمليا، في الهوى السعيد أو البائس". والميزة الأساسية التي تميز علاقة الحب بالهيمنة هي أن المهيمن ليس بالضرورة هو الرجل كما أن المهيمن عليه ليس بالضرورة المرأة، حيث قد يكون الرجل مهيمنًا عليه في علاقة الحب فتصبح الهيمنة الذكورية ملغاة أو مخففة، فللحب نفوذ سحري يمارس على الجنسين الرجل والمرأة، وهنا يقول بورديو: "في هذا النوع من الهدنة الاعجازية، حيث تبدو الهيمنة مهيمن عليها، والعنف الرجولي مخفف (لقد أثبت مئات المرات، أن النساء يصفين الحضارة بأن مجرد العلاقات الاجتماعية من فظاظتها وغلظتها)، تنتهي بذلك الرؤية الذكورية، صيدية أو محاربة دوماً، للعلاقات بين الجنسين، وتنتهي بالمناسبة ذاتها استراتيجيات الهيمنة التي تهدف إلى الربط أو التكبيل أو الإخضاع أو التحقير أو التسخير"¹. لذلك فالحب هو من العلاقات الإنسانية النادرة التي يكون الحديث فيها عن تراتبية النوعين بالجمع بينهما وليس من خلال معايير التمييز السابقة الذكر والتي تعلي من شأن الذكر وتحط من قيمة الأنثى، بل إن علاقة الحب تعطي للمرأة مكانتها الحقيقية وتغير نظرة الرجل إليها، فتصبح العلاقة بينهما ليست علاقة هيمنة وإنما قائمة على الاعتراف المتبادل، بل إن كل واحد منهما يبذل جهده في إثبات ذلك، أي إثبات الحب.

يتحدث بورديو عن ما يسميه "بالحب الصافي"، وهو مرتبط بالجانب النظري أكثر من ارتباطه بالجانب العملي، وهذا ما يبرر أن الزواج الناتج عن هذا الحب غالبا ما ينتهي بالطلاق، ولكن على الرغم من ذلك يبقى جانبه الإيجابي أنه يحد من ظاهرة الهيمنة؛ لأنه قائم على: "الاعتراف المتبادل القائم على تعليق الصراع من أجل السلطة الرمزية الذي يثيره السعي للاعتراف والغواية الملازمة لأن يهيمن، به يهتدي كل واحد إلى نفسه في الآخر الذي يعترف به على أنه آخر ذاته نفسها، والذي يعترف به باعتباره كذلك". فيتخلى كل واحد منهما عن نية الهيمنة والسيطرة ويكتفي بالاعتراف بالآخر.

1 بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، المصدر السابق، ص 162.

خاتمة: الهيمنة الذكورية أين الحل؟

تبين لنا من قبل أن الهيمنة الذكورية مسلم بها وموجودة في كل مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، وهناك مؤسسات عدة تكرر هذه الهيمنة وتعمل على إعادة إنتاجها، وبالتالي فإننا نلاحظ أن هناك ثباتا تاريخيا لعلاقة الهيمنة الذكورية، ولم يتساءل إلا القليلون عن إمكانية تجاوز هذه الظاهرة. يكمن الحل أولا حسب بورديو في تجاوز التفكير على طريقة الثنائيات، وجملة المعايير التي تحدثنا عنها من قبل والتي تميز بين الذكر والأنثى. وعليه يبقى النظام الاجتماعي هو المسؤول عن التمييز الجنسي بين الذكر والأنثى، الذي على الرغم من التحول الظاهر عليه، إلا أنه يعمل مع كل تغيير خارجي على تحذير ثنائية الذكر والأنثى، وما يترتب عنها من ثنائيات، مهيمن مهيمن عليه، قوي ضعيف، فوق تحت،...

رفض اقضاء المرأة فلسفياً

- تحطيم لخرافة منهجية مريحة -

د. باقر ابراهيم الزيدي
مدرس الفلسفة في كلية الاداب
جامعة واسط/العراق

"هؤلاء النساء هن لسن نساء على هامش الفلسفة، بل هن فيلسوفات على
هامش التاريخ"

ماري الين ويث
تاريخ الفيلسوفات. ج1

المقدمة

هناك افتراض شائع جداً ولوقت قريب هو: ان مشاركة المرأة في حقل الفلسفة ضئيل جداً أو معدوم، على الاقل كان هذا الفرض متداولاً بكثرة قبل القرن العشرين. على الرغم من ادراكنا ان المعايير "التاريخية" للفلسفة - حالها حال المعايير التاريخية للفن - هي معايير اعتباطية إلى حد كبير، هي معايير مصطنعة وليست معطاة لنا، ولكنها ترسخت بالممارسة الايديولوجية التي جعلتها تدعي انها متماشية مع "طبيعة" الاشياء. لذا فأنتنا نستطيع القول وبكل جرأة ان هذه المعايير متحيزة إلى حد كبير في استبعادها مشاركة المئات من النساء في كلا الميدانين. والعمل الذي تركز عليه هذه المقالة وهو استعراض ومناقشة لكتاب باحثة امريكية جادة، يحاول ان يصصح هذا الموقف الخاطيء، والخروج من تحت وطأة هذا التقليد الثقيل والطويل، معرّيا هذه المعايير من "طبيعتها" المزعومة، اي انه يقوم

بـ De-Naturalization - اي تجريد وتعرية الاشياء من طبيعتها المدعاة. فليس هناك ماهو طبيعي، في اي مكان فليس هناك الا ماهو تاريخي. على حد قول (رولان بارت).

وانا اتسأل انه من الغريب حقا احجامنا عن السؤال طوال دراستنا للفلسفة أو تدريسها عن مبرر غياب المرأة من هذا التاريخ الطويل، من هذا الميدان الفكري الواسع، إلى الحد الذي اصبحت معه كلمة فيلسوفة تبدو غريبة علينا سواء في الكتابة او حتى عند سماعها.

فقد اعتدنا -والاصح هكذا عودونا وانا هنا لادين جماعة محددة بعينها، بل إلى الممارسة - ان ننظر للفلسفة باعتبارها فعالية رجالية صرفة. وميدان لا يسمح باللعب فيه لغير الرجال. لكن الامر لم يعد كذلك الان.

اذ شهدت العقود الثلاثة الماضية أو أكثر قليلا، شهدت مراكز الثقافة العالمية انفجارا غير مسبوق في طبيعة وحجم المؤلفات الصادرة للإجابة عن هذا التساؤل. ليس في حقل الفلسفة فقط، بل وبالتوازي مع بقية حقول المعرفة مثل: التاريخ والادب، والفن، والطب. وطبعا ليس المقصود غيابها الان في عالمنا المعاصر، بل غيابها تاريخيا، بكلمة اخرى حين يتم تدوين تاريخ هذه الحقول المعرفية نجد ان هناك غيابا مريبا للمرأة عنها، واتضح لعديد الباحثين والباحثات ان المرأة غيبت من هذه التواريخ ولم تكن غائبة بشكل ارادي. وكانت الاعمال التي صدرت لمعالجة هذه المواضيع كانت بطريقة أو باخرى تنهج نهجا نقديا جذريا للتقاليد المتبعة في تدوين تواريخ هذه الدراسات.

لقد اصبحت من الطبيعي الآن ان نسأل عن سر هذا الغياب عن حقل الفلسفة - دون ان نتجاهل بقية الحقول بالطبع لكن كون الفلسفة هي ميدان اختصاصي فأن البحث سيقصر عليها - ويصبح السؤال أكثر إلحاحا بالنسبة (للفيلسوفات) الان - لاحظ عزيزي القارئ كم يبدو غريبا وقع كلمة فيلسوفات لمن اعتاد ان يقرأ كلمة الفلاسفة طوال حياته فقط - اذ ان مشاركتهم الحالية في الميدان الفلسفي - وبالاخص في اوربا وامريكا - كبيرة وواسعة الامر الذي استدعى مراجعة أو إعادة تشكيل وقراءة شاملة لتاريخ الفلسفة، وكذلك مراجعة المعايير المتبعة في تدوينها.

ان (الفيلسوفات) سواء في اوربا أو امريكا مهتمات الآن اكثر من اي وقت مضى بنقد هذه المعايير الراسخة والراوحة لقرون في تصنيف طبيعة النشاط الفكري للبشر، والتي على اساسها كان يعد فكرا ما فكرا فلسفيا و آخر لا. لقد احدث وجهة النظر النسوية هذه تحولا كبيرا في طرائق تفكيرنا حول الثقافة والفن والمعرفة. وقد سجلت ملاحظتين حول طبيعة هذه المعايير:

الاولى: - هي الاقصاء التاريخي الواعي للمرأة من هذا الحقل، فقد واجهت الفيلسوفات أو بالاحرى اصطدمت بالاعتقاد الراسخ بانه لا توجد فيلسوفة بمعنى الكلمة، وحتى ان كانت هناك، فأنها غير مهمة..

والثانية: - هو ان الفلاسفة كانوا دائما لديهم الكثير مما يقوله عن المرأة، وما هن، وما هي طبيعتهن. ونجد المفاهيم الفلسفية مثل "العقل" و"الموضوعية" تعرف عادة كمقابل "للمادة" او في تناقض معها "واللاعقلانية" كانت دائما تعرف من خلال ارتباطها بالمرأة لانها عاطفية وبالتالي غير قادرة بالوفاء بشرط التفلسف الاساسي وهو العقلانية والموضوعية.

ان تقاليد الفلسفة والفلاسفة كانت تخبرنا ولو بشكل ضمني بأن الفلسفة هي نشاط عقلي وموضوعي وبالتالي فانها تتضمن استبعادا لكل ماهو خاص بالمرأة أو مرتبط معها. - تذكر عزيزي القارئ المقولة الشائعة جدا في حضارتنا الاسلامية، ان المرأة ناقصة عقل - الفرق هو ان حضارتنا صكت هذه المقولة لاسباب دينية. في حين ان الحضارة الغربية بررته فلسفيا.

وكردة فعل تجاه هذا الامر فان فيلسوفات المساواة بين الجنسين كان انتقادهن ذوو شقين.

الاول: ضد الاستبعاد والاقصاء التاريخي من جهة.

والثاني: ضد النظرة السلبية لشخصية المرأة السائدة طوال تاريخ الفلسفة.

انه انتقاد يرتبط بمنهج مابعد الحداثة بكل تأكيد، المنهج الذي يحاول ان يعري الاشياء - المزعومة أو المفترضة. وهو مايقودنا De-Naturalization من طبيعتها - الى رفض هذه الموضوعية المدعاة من جانب الفلاسفة في كل مؤلفاتنا واعمالنا، اذ يغدو كل ماموجود لدينا ماهو الا انشاء في انشاء، وتأويل في تأويل وتحيزات تؤطر طريقة تمثّلنا للعالم والاشياء ليس الا.

ومن الاصدارات المهمة في المشاركة في هذه المراجعة أو اعادة القراءة لتاريخ الفلسفة هو صدور كتاب الباحثة الامريكية (ماري ايلين ويث Mary Ellen Waithe) الضخم الذي يقع في اربعة اجزاء.

(تاريخ الفيلسوفات - A-History of women philosophers) صدر الجزء الاول منه سنة - 1987 وبالتعاون مع مجموعة من طلابها.¹

وهو بحث موسوعي ضخم ومدهش وغاية في الاهمية - وذلك حسب وصف مجلة هباشيا - Hapatia - الفلسفية حين احتفت بصدور الكتاب وقامت باستعراض اهم محتوياته، فضلا عن انها كرست العدد برمته لاشكالية المرأة والفلسفة من جوانبها المختلفة.

لانه فضلا عن ثموليته وموسوعيته فانه اقتحم حقلا معرفيا لم يدرش حينها بشكل واسع، وعد صدور هذا الكتاب مشاركة مهمة في زحزة المقولة القارة في الازهان باعتبار الفلسفة نشاط مارسه الرجال منذ بدئها واستمر هكذا طوال تاريخها. وبعد صدور الكتاب فتح الباب واسعا لبحوث اخرى كثيرة، ومؤخرا قامت اليونسكو باصدار مجلة باللغتين الفرنسية والانكليزية بأسم "الفيلسوفات" وهي متوفرة على شبكة الانترنت. اعترافا منها بالمشاركة الفاعلة للمرأة في هذا الميدان الفكري. والحقيقية ان جل المعلومات في هذا البحث مستقاة من هذا الكتاب وخصوصا الجانب الاحصائي منه. والكتاب متوفر على شبكة الانترنت - ليس مجانا - واعيد طبعه سنة 2008.

لقد كشفت "ماري ايلين" في كتابها عن مساهمة نسائية لا يستهان بها، بل وفقا للاحصاءات المقدمة في الكتاب يمكن ان نقول انها كبيرة، هذه المساهمة تم تجاهلها

1 العنوان الكامل لكتاب ماري الين باجزائه الاربعة هو:

- History of Women Philosophers: Volume I, "Ancient Women Philosophers" (published in 1987) covers- from 600 BC-to. 500 AD.
- Volume II, "Medieval, Renaissance and Enlightenment Women Philosophers" (published in 1989) covers the period from; 500-1600.
- Volume III, "Modern Women Philosophers" (published in 1991) covers the period 1600-1900,
- Volume IV, "Contemporary Women Philosophers" (published in 1995) covers from 1900- today.

عمداً من قبل مؤرخي الفلسفة أو واضعي موسوعاتها. وانا اقول مساهمة لان الكتاب احصى كل من قامت بنشاط له علاقة بالفلسفة حتى وان كان ضئيلاً، لكن المهم هو انه صادر عن امرأة.

ولكن يجب ان ننتبه إلى ان العمل يفرق بين ثلاث مجموعات من النساء تفصل بينهن مسافة يجب ان تاخذ بنظر الاعتبار عند الحديث عن الموضوع وهي: (الفيلسوفات - Women Philosophers)، (فيلسوفات المساواة بين الجنسين - Feminist Philosophers) و(النسويات - Feminist).

وعمل ميري ايلين يهتم بالمجموعة الأولى، فهو لم يلتفت إلى النساء المناديات بالمساواة بين الجنسين (Feminist philosophers) ولا اللواتي كتبن الفلسفة أو غيرها من حقول المعرفة كالادب مثلاً بنجمة أنثوية (Feminist) تختلف عن طريقة تناول الفلاسفة لها. بل هو يهتم باللواتي تناولن الفلسفة بنفس الطريقة والعمق التي تناولها بها الفلاسفة، فقد تعاملن مع مشكلات الفلسفة التقليدية مثل (الاخلاق) أو (الميتافيزيقا) أو (الابستمولوجيا) أو غيرها من حقول الفلسفة بنفس العمق والأحتراف. اي انها مهتمة بالفيلسوفات - Women philosopher

وترى المؤلفة كأن هناك تواطؤاً من نوعاً ما حول اقضاء المساهمات التي شاركت بها المرأة في حقول الفلسفة المختلفة. بالرغم من ان كتاب تواريخ الفلسفة أو واضعي موسوعاتها ليس غريبين عن هذا الحقل بل يعرفون كل دقائقه، - أو افترض انهم يعرفون هذه الدقائق-. والسؤال هو: ان كانوا هؤلاء الكتاب متبحرين بحقل الفلسفة فلم هذا التحيز الرجولي الواضح ضد المرأة. بحيث يتم استبعادها بهذا الشكل الفاضح؟ تتسأل ميري الن.

وأود ان اذكر هنا ان الباحثة الامريكية ميري ايلين ليست مجرد باحثة طارئة تتعلق بأذيال الفلسفة، بل هي فيلسوفة محترفة فكراً وعملاً، - واد هنا ان اذكر لمحة عن نشاطها الفلسفي وكما دونته هي في سيرة حياتها على موقعها في شبكة الانترنت. فهي حالياً استاذة كرسي الفلسفة في كلية الفنون الحرة والعلوم الاجتماعية. وايضاً مديرة الدراسات النسائية في جامعة كليفلاند الحكومية.

ودرست الفلسفة في اماكن كثيرة ومتنوعة، اي انها وسعت من افق تدريس الفلسفة ولم يقتصر نشاطها على اقسام الفلسفة فقط. بل انها درست الفلسفة حتى

في المعاهد الطبية وكليات طب الاسنان، ودرست الفلسفة لنزلاء المصحات النفسية، وتقول: انها حتى تنجح في مهمتها هذه، كان يتوجب عليها ان تعرف الكثير مما هو اساسي في هذه الحقول العلمية، لذا فانها اصبحت مهمة كثيرا بتاريخ الطب.

تقول انها تحاول ان تزرع في طلبتها حب التساؤل والفضول وبالاخص حول الاسئلة الفلسفية الاساسية: من نحن؟ وماهي طبيعة الكون الذي نعيش فيه؟ وماهي الخصوصية التي يتمتع بها الجنس البشري في هذا الكون؟ وكيف يمكن لنا ان نقوم ونتصرف بالشكل الصحيح؟ لانها ترى ان الفلسفة هي في الاصل تاريخ للاسئلة اكثر منها تاريخ للاجابة عن هذه الاسئلة.

وتقول ماري انها عادة ماتدير درسها الفلسفي بطريقة ديمقراطية فهي لاثملي المعلومات على طلبتها من موقع المتعلم بل المشارك لهم بذات السؤال، والباحث عن اجابة، وهي تعتقد ان هناك طريقتين لان نتج فلسفة تتسم بالحياة وتجتذب اهتمام الاخرين.

الاولى: هو ان تدون افكارك كتابيا.

والثانية: هي ان توصل افكارك شفاهيا.

لذ فان طلبتي المتخوفين من الطريقة الاولى شجعتهم على اتباع الطريقة الثانية على الاقل كمرحلة ضرورية للطريقة الاولى. واصبح طلابي من الجراة والشجاعة الكافية في التعبير عن افكارهم بصوت عالي ويتشاركون فيها مع الاخرين.

عملها الاخير كان عبارة عن ترجمة لعمل فيلسوفة اسبانية عاشت في القرن السادس عشر كتبت كتابا حول الطب، وانجرت ايضا قبل فترة وجيزة بحثا حول موقع هيلواز الفلسفي بالمقابل مع ابيلارد - كلاهما من العصر الوسيط - وكان ابيلارد معلم هيلواس ولاحقا زوجها ثم راعياها الديني - ساعدوا إلى هذه الواقعة المشهورة لاحقا - وقد استمتعت كثيرا باكتشاف وجهات نظرهم من مراسلاتهم المكتشفة مؤخرا واعمالهم المنشورة.

وسيكون عملها المستقبلي حول فيلسوفة فرنسية عاشت في القرن السابع والثامن عشر هي "اولم دي كونت"، وكانت اعمالها تدافع بقوة عن حقوق

السود في ذلك الوقت المشرع للعبودية، حقيقية اود ان اعرف لماذا؟ أنا لا أعلمُ
تأريخَ الفلسفة بدون ان اشير إلى مساهماتِ النساءِ وغير البيضِ في هذا التاريخ.¹

- لكنها بخلاف الآخرين أو مما هو شائع في الدرس الفلسفي التقليدي حيث
يتم التركيز على الشخصيات المعروفة في هذا التاريخ، فإن المؤلفة تتحرك علي
حافات التاريخ المغيب للفلسفة ان صح التعبير، التاريخ المهمش. فهي لا تكتثر
للتاريخ (الرسمي) سواء الذي دونه الفلاسفه عن اعمالهم ونشاطاتهم، والذي تفوح
منه في الغالب رائحة السيطره والكبرياء والادعاءات المتحيزة، أو الذي كتبه
المتخصصين من كتاب تواريخ الفلسفة أو واضعي الموسوعات والمعاجم المتخصصة.
انها تذهب إلى الهوامش من هذا التاريخ إلى المسكوت عنه والذي لم يدونه
التاريخ الرسمي. فبحث ايلين يحاول ان يعيد صياغة المعايير من جديد اوعلى الاقل
محاولة تنقيحها، المعايير التي على اساسها كان يعد مفكراً ما فيلسوفا محترفاً،
وبالتالي يسمح له بالدخول إلى حضيرة الفلاسفة المحترفين.

وهذا العمل متميز بتفرده لأنه لم يسبق لأي من الحركات الفلسفية المعاصرة
أن التفتت إلى هذا الأمر، أو أنه على الأقل كان أحد مشاغلها.

وحتى مابعد الحداثة كانت تسير في ذات الاتجاه "الذكوري" والذي لم يعد
موجودا الان - كما اعتقد - وذلك بتأثير الحركات النسوية التي حولت الحس
المابعد حدائي بالاختلاف إلى حس جذري وجردت طبيعة الفصل بين الخاص
والعام في الكتابة التاريخية وبين الشخصي والسياسي. ومع ذلك ظلت هناك مقاومة
مهمة لاي مطابقة مابين المابعد حدائي والنسوي.²

فقد كانت المعايير "المفتعلة" تتيح لمؤرخي الفلسفة عملية انتقاء اعتبارية
للفلاسفة من بين مجموعة كبيرة من المفكرين وبالتالي اعتبارية من يحظى منهم
باللقب الجللجل(فيلسوف). فيصبح من العبث البحث في هذه الأعمال عن أسماء
نسائية.

1 المعلومات السابقة عن المؤلفة مأخوذة من موقع كلية الفنون الحرة والعلوم الاجتماعية وهو:
CSU Faculty Profile. E:/detail.cfm.htm

2 ليندا هتشيون، سياسة مابعد الحداثة، ت، حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة
ط1. بيروت 2009، ص 279.

لكن عمل ميرى ايلين يكشف بشكل جذري عن حضور النساء طوال تاريخ الفلسفة، ليحطم بذلك عبودية الاستبعاد والاقصاء التي كانت تروج لمقولة ان الفلسفة كانت وما زالت تتضمن بعداً يجعلها حكراً على الرجال فقط.

اذ انها تقوم بعملية (تجريد - De-Doxification) وتعرية المزاعم المتأصلة في تدوين تاريخ الفلسفة، والمصطلح - Doxy - يعني ان هناك عقائد ثابتة وجامدة أو "طبيعية" لا يمكن تغييرها فأذا اضفنا اليه السابقة De- فإنه يعني اننا سنقوم بتعرية ونقد هذه العقائد ونجريدها من "طبيعتها" المزعومة لتبدو لنا في النهاية امامنا بأنها ليست سوى ايديولوجيات من صنع البشر حول البشر¹

ان المابعد حدثي يكون تدخله عاملاً حاسماً في تعرية هذه المعتقدات الراسخة، لانها في المقام الاخير عبارة عن شكل من اشكال السرد وقد تجمدت بالممارسة الايديولوجية، وبالتالي فأنها ربما تشكل واحدة من السرديات الكبرى - grand narrative - التي يعمل الفكر المابعد حدثي على تفكيكها.

واتضح للباحثات ان سر هذا النظرة المتحيزة التي سادت طوال تاريخ الفلسفة الغربية هي بالاساس ترجع إلى ما قبله ارسطو من اراء حول المرأة اصبحت هي المرجع طوال هذا التاريخ مثلما كانت بقية ارائه.

فقد وضع ارسطو نظرية فلسفية حول المرأة تستمد دعائمها الاساسية من الميتافيزيقا، ثم يطبقها في ميدان البيولوجيا، والسياسة والاخلاق. ان الصورة التي رسمها ارسطو عن المرأة بالغة الاهمية وذات اثر هائل فقد ترسبت في اعماق الثقافة الغربية، واصبحت هي الهادي والمرشد عن النساء في الثقافة الغربية بصفة عامة.²

ان فلسفة ارسطو مبنية على عدد من المبادئ الميتافيزيقية التي لايجد عنها في كل مؤلفاته منها هيراركية (تراتبية) الكون وكل ما فيه من موجودات من الادنى إلى الاعلى، والصورة والمادة، والوظيفة. فاذا كانت الهيراركية سائدة في الكون اجمع

1 المصدر نفسه، ص 17-18.

2 Susan G. Woman from the Greeks to the French revolution. p. 17 والنص مأخوذ من كتاب امام عبد الفتاح امام، ارسطو والمرأة، ص 7، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الاولى. 1996.

فانه من الطبيعي ان تسود في الموجودات البشرية ايضا، فلا بد ان تكون هناك مراتب وموجودات يعلو بعضها بعضا على نحو ما هو قائم في الكون تماما. ان جميع الموجودات هي في خدمة الانسان لانه اعلاها لانه يتربع على قمة التسلسل الهرمي للموجودات تحت فلك القمر.

ان الطبيعة هي التي رتبت الامور على هذا النحو، وهي التي حددت لكل موجود وظيفته التي يخدم بها الموجود الاعلى، وهكذا كانت النساء "بالطبيعة" ادنى من الرجال وكانت وظيفتها خدمة الرجال، ولهذا كان من الطبيعي ان يحكمهن الرجال، وكل هذه الامور تجري وفقا للطبيعة، وليست بالعوادات، والعرف، والتقاليد. وحتى ان كانت هذه الاوضاع نتاج للعوادات فانها مع تكرارها تتحول إلى طبيعة. ومن هنا كانت معارضة ارسطو العنيفة للسوفسطائية التي ذهبت إلى ان جميع الاوضاع الاجتماعية ومنها القيم الاخلاقية، انما هي وليدة العرف والتقاليد.¹ ان دونية المرأة هي صدى لافكار ارسطو الميتافيزيقية عن الهيراركية والوظيفة، والصورة والمادة، فالمرأة هي "هيولى" فهي لا تقدم في عملية الانجاب سوى المادة الخام في حين ان الرجل هو الذي يعطي الصورة التي تبعث الحياة في هذه المادة. وحين يكون المولود انثى فان هذا انحراف في الطبيعة، ان المرأة هي رجل غير مكتمل انما "تشوه خلقي".²

ويسخر رسل من رأي ارسطو: ان المرأة ناقصة عقل لان اسنانها اقل من اسنان الرجل. ويقول: ان ارسطو بالرغم من انه تزوج مرتين فانه لم يتجشم عناء البحث في فم احدى زوجاته ليتأكد من ذلك.

لقد قدمت اراء ارسطو ونصوصه حول المرأة مبررا قويا لفيلسوفات المساواة بين الجنسين في الهجوم عليه، وعلى كل التراث الذي تبعه، لكن هذا لم يعفي في نظرهن من سبقه وبالاخص افلاطون لانه يضع المرأة في بعض محاوراته في مرتبة ادنى وخصوصا محاورة "طيمائوس" والقوانين على الرغم من معلمه ومثله الاعلى في الفلسفة "سقراط" كان للنساء دورا في تعليمه وبعترافه هو.

1 امام عبد الفتاح امام، ارسطو والمرأة، ص 29.

2 برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، ت: زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1978 ط3. ص 264

وحتى "كانت" لم يسلم من هجومهن بل ايضا رأن في كتاباته تحيزا وتمييزا واضحا بشقية، الجنسي، والعنصري تجاه النساء.¹

والحقيقة اني لاجد الامر غريبا من أن الأساطير القديمة كانت دائما تقرر المعرفة والحكمة بالمرأة، وفي ذات الوقت تحط من مكانتها بشكل سافر. فنحن نجد مثلا في تراثنا السومري بأن المرأة هي التي تعرف الاسرار، فقد تجاهل كلكامش تحذير (سيدوري) صاحبة الحانة من عبور بحر الموت طلبا للخلود. فقد كانت (سيدوري) تعرف السر وقد كشفته امام جلجامش، الا انه كان مصرا على اتمام رحلته فلم تسقه سيدوري من خمرها وهي صاحبة الحانة، لذا فشل جلجامش في نيل الخلود.²

وعلى عكس كلكامش كان صديقه (انكيديو) وهو مخلوق من قطعة صلصال، عملته الاله بيدها، ورمته في السهوب، لا يعرف شعبا ولا وطنا، يقضم العشب مع الغزلان (برفقة قطيعه كان يرتاد المياه، ومع الحيوانات كان يرتوي)، إلا أن الغانية (شمخات) هي التي تجعله يعرف السر، وذلك بعد ان جامعها لستة ايام وسبع ليال فتفتح عقله وصار صاحب ذكاء، واخيرا قالت له الغانية انت عاقل يا انكيديو غدوت مثل اله.³

ويمكن تجميع شظايا كثيره من الاساطير ومن مختلف الحضارات تبدو فيها المرأة، مصدرا للحكمة، وحاملة اسرار المعرفة الصحيحة؛ ففي تراثنا الديني الاسلامي هناك اشارة إلى المرأة التي غلبت الملكين هاروت وماروت، فملك معرفة السر الاعظم، فصعدت به إلى السماء، وتحولت إلى كوكب الزهره. وهناك الكاهنات في فضاء الجاهلية قبل الاسلام. حتى نصل إلى قمة الرمز المعرفي (حواء) التي هي اول من اكل من شجرة المعرفة المحرمة، فعرفت السر، سر الخلود الذي حولت به ادم إلى الانسانيه. ان عملية المعرفة في الاساطير القديمة كانت تتم دائما عبر المراة.

1 انظر موقع - Stanford Encyclopedia of Philosophy على الانترنت، مادة، Feminist History.

2 ديوان الاساطير - سومر واكاد واشور، ترجمة قاسم الشواف، دار الساقى، بيروت - ط 1 الجزء الرابع، ص 389-

3 ديوان الاساطير 428-281-4

ولا يمكن ان نتجاهل رمزية ان يكون لمعبد دلفى في اليونان القديمة كاهنة، وهي التي ذهب اليها سقراط فقالت له الكلمه الشهيره (اعرف نفسك). لكن هذه الرمزية لم تتحول إلى انصاف للمشاركة الفعلية للمرأة في ميدان الفلسفة.

لذا فان المعلومات والوثائق التي قدمتها ماري في كتابها، تتضمن الكثير من الحقائق والأرقام ألمدهشه، حيث تخبرنا انه كانت هناك (16) فيلسوفة على الأقل في العالم اليوناني والروماني القديم، وفي المقدمة تاتي فيلسوفات المدرسة الفيثاغورية في القرن الخامس قبل الميلاد، مثل(ارغونت - Arignote) (ثيانو - Theano) وهي زوجة فيثاغورس التي حاولت تفسير عبارة فيثاغورس "العالم عدد ونغم" وقالت بتناغم الأدوار وخلودها. وعرفت أيضاً الفيلسوفتين ابنتيهما (دامو، Damo) التي درست طبيعة العدد والهارمونية أو العلاقات والنسب والرياضية بين الأشياء. و(Myia التي حاولت تطبيق الهارموني الفيثاغوري الكوني، في عالم الأسرة وتربية الطفل، وقالت بضرورة مراعاة الوسط في تربية الطفل، ولخصت بذلك تصور الاعتدال أو الوسط، وقد استبقت فكرة ارسطو الشهيرة في ميدان الأخلاق المسماة (بالوسط الذهبي). وتشير الباحثة إلى ان هناك احتمال ان تكون واحدة من نساء المدرسة الفيثاغورية المتأخرات وهي (برستوني - prictione) ربما تكون ام افلاطون. وقد كتبت ماري معلقة في المقدمة: اذ نحن اقتصرنا على النساء في المدرسة الفيثاغورية، فأنا لن نجد غير اختلافات ضئيلة جدا في طريقة تناولهن للفلسفة عن رفاقهن في نفس المدرسة. فقد كان كلاهما يبحثون في الاخلاق، والميتافزيقا، والفلك، ونظرية المعرفة، وغيرها من ميادين البحث الفلسفي. فيصبح التجاهل والاقصاء مسألة ليست بريئة على الاطلاق.

لكن كم هي شحيحة المعلومات حول هؤلاء النسوة. المتاتي اصلا من الغموض الذي يحيط المدرسة الفيثاغورية كموضوع اشكالي في الفلسفة اليونانية. اذ من المعروف ان فيثاغورس لم يدون بنفسه شيئا من افكاره، ولما كام اتباعه قد نسبوا اليه افكارهم الخاصة، على سبيل الولاء، فأنا نسبة الافكار أو تقييمها بالنسبة لهؤلاء النسوة، هو من الصعوبة بمكان. وكدليل عرضي على التجاهل من قبل واضعي الموسوعات الفلسفية، فأنا موسوعة الفلسفة الصادرة باللغة الانكليزية بعشرة اجزاء لم تشر اليهن اطلاقا في مادتها حول فيثاغورس.

ومن أشهر فيلسوفات اليونان القديم التي عرفت برفضها لوضع النساء في ذلك المجتمع (اسبازيا) التي توفيت عام 140 ق. م. وكانت قد افتتحت مدرسة لتعليم الفلسفة والخطابه -فهي التي علمت سقراط البلاغة والخطابة- وشجعت بجرأة عظيمة خروج النساء من عزلتهن وحصولهن على تربية عالية؛ والتحقت بمدرستها كثير من فتيات الطبقة العليا، وكان يحضر محاضراتها فلاسفة من بينهم بركليز وسقراط، وأن بيتها كان منتدى للشخصيات الكبيرة في أثينا، وإن سقراط قال: بأنها هي التي علمته فن البيان، وقد اهتمت بعدم تعظيم آلهة اليونان وقدمت للمحكمة التي برأها بعد دفاع بركليز المجيد عنها، في حين لم ينجو سقراط. وعادة ماتقدم (اسبازيا) باعتبارها هي من كتبت خطاب الرثاء في مأتم بركليز وهو مذكور افلاطون في محاوره (مينيكينوس) - وهي من محاورات الكهولة التي تعالج موضوع الخطابة والبيان وتعد (ديوتيميا) وهي أيضا من معلمات سقراط من أشهر فيلسوفات اليونان، وقد ذكرت في محاورات افلاطون السقراطية. عاشت حوالي عام 400 ق. م.، وقد ذكرت في محاوره (المأدبة) على لسان سقراط، والدور الذي لعبته في درء خطر الطاعون عن أثينا، كما جاء على لسانه في تلك المحاوره "من أجل هذا يا ديوتيميا سعت إليك فأنا في حاجة إلى معلم"، كما اشتهرت بفلسفتها في الحب، وذكرها كلمنت السكندري في مؤلفاته.¹

وهناك فيلسوفة يونانية شهيرة هي (هيبارشيا - Hipparachia) المولودة سنة 346 ق. م. من عائلة ارسقراطية والتي عرفت بفضولها المعرفي وضيقها بالاعمال التقليدية المنوطة بالمرأة في المجتمع اليوناني القديم، وكان فضولها نحو الفلسفة اتى من ان لها أخ كان يدرس فلسفة ارسطو في اللوقيون وكان معلمه هو ثيوفراطس وكان هذا المراهق الصغير غير سعيد بوجوده في اللوقيون، لذا فقد انتقل للدراسة مع "الكليين" وبالأخص مع "كريتوس" وكانت اخته مواكبة له طوال دراسته، ومن هنا نشأ تعلقها بالفلسفة، ومن المعروف عن "الكليين" برمهم بالتفكير النظري، وانهم فقط يشدون السلوك الذي يفرض على أكبر قدر من السعادة، ولم تكتفي هباشيا بالاعجاب بفلسفة الكليين، بل انها وقعت في غرام معلم اخيها "كريتوس" بالرغم

من انه كان رجلاً عجوزاً، وسيء السمعة. لكنها بالرغم من ذلك تزوجته واصبحت ترافقه علناً، ضاربة عرض الحائط بكل اعتراضات عائلتها. محاولة الافكار إلى سلوك عملي من خلال تحديها للثقافة والسياسية اليونانية التي كانت سائدة ويمكن ان نصف سلوكها بالثورية انطلاقاً من هذه الجراءة، وقد دخلت في مناظرة مع "ثيودورس" وهو احد معلمي الفلسفة في ذلك الوقت وتغلبت عليه ولم تكن خجولة من دفاعها عن سلوكها وافكارها، واحتقارها للوضع التقليدي للمرأة الاثينية.¹

أما في الفترة من 500-1600م وهي الفترة التي تشمل العصر الوسيط وبداية عصر النهضة، فتحصي ماري في كتابها (17) فيلسوفة، فمن فيلسوفات العصر الوسيط، (جوليا): فيلسوفت سوريا.

عاشت (جوليا دونا 170-217م) أو جوليا الفيلسوفة كما يطلق عليها مؤرخو القرن الثالث الميلادي في سوريا وتحديداً في مدينة "حمص" وهي تنحدر من عائلة دينية عالية المقام، تعبد الشمس؛ لكنها أصبحت زوجة لامبراطور روما (سفيروس سنة -193م) وكانت تشاركته في إدارة الدولة. أنشأت جوليا حلقة ثقافية ضمت فلاسفة من مدارس مختلفة، لكنها لم تعرف من هذه الناحية بل عرفت عند المؤرخين باعتبارها الامبراطورة اذ كانت صورتها تسك على العملة الرومانية. لكن حقيقة انها اعادت للفلسفة حضورها السابقة بعد ان نكل نيرون بالفلاسفة، وكان اهتمامها منصباً على الرياضيات والفلاسفة والفيلسوفين والتنجيم، الذي اخبرها انها ستتزوج ملكاً وهذا ماكان.

وحين تحولت الامبراطورية الرومانية إلى المسيحية، سادت ثقافة المساواة إلى حد ما، اذ نجد ان جميع المصادر في المسيحية المبكرة تتحدث عن ان المرأة مساوية للرجل روحياً لذا فيس مفاجئاً لنا ان تتسهم المرأة في هذه الفترة مناصب قيادية أو انخراطها في التعليم أو الادارة حالها حال الرجال. وبرزت في الفترة من 330-389م اثنتين من النساء كأمثلة اساسية لهذه الثقافة عرفن بذات الاسم هو (ماكرينا - Macrina) لكن يجب التمييز بينهما اذ الاولى هي الجدة وتسمى ماكرينا الكبرى Elder والثانية هي ماكرينا الصغرى - younger وهي حفيدها.

والعائلة معروفة في التاريخ المسيحي باعتبارها عائلة قديسين. فقد كان هناك ستة قديسين في هذه العائلة. وعرفت الاولى منهن بتعليمها الممتاز واستشاراتها السديدة، لكن لم يصلنا شيء من كتاباتها الفلسفية، وكل مانعرفه عنها اتنا عن طريق مادونه احد احفادها عنها، ويخبرنا هذا الحفيد انها كتبت فلسفتها على شكل محاورات ومن أشهر محاوراتها محاوره (النفس والقيامة)، ونادت بالمساواة بين الرجل والمرأة قائلة: "جوهر النفس هو قدرتها على التفكير العقلي ولا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة.."، وقد دافعت كغيرها من فلاسفة العصر الوسيط المسيحيين عن نظرية البعث والقيامة، وعرفت بالزهد والتنسك.¹

لذا فانها تعد اليوم في الكنيسة المسيحية كراعية للارامل وشفيعه للفقراء، وهناك عيد باسمها في شهر 12 من كل سنة.

اما (هيباشيا-Hypatia) فيلسوفة الاسكندرية التي ولدت عام 370م، وكان ابوها محبا للفلسفة ومديرا لمتحف الاسكندرية. وأدرجت في دائرة المعارف البريطانية باعتبارها فيلسوفة مصرية. اشتهرت كعالمة في مجال الرياضيات، وعينت في المتحف برغم اختلاف دينها عن الدين الرسمي للدولة فهي يونانية الديانة - اي وثنية، والدولة مسيحية وكانت هذه الفترة شهدت توترا بين المسيحية والديانات اليونانية والرومانية القديمة لكنها حظيت باحترام الجميع نظرا للاقبال الكبير الذي كانت تشهده محاضراتها لما تتمتع به من مهارة في التبسيط، ولو ان هذا الامر لم يستمر طويلا. كانت تدرس وتلقي محاضرات عن مذهب أفلاطون وأرسطو واصبحت رأس مدرسة الافلاطونية الجديدة في الاسكندرية، مما جلب لها معاداة رجال الكنيسة بدعوى نشر أفكار ضد المسيحية. وفي مارس 540م اعترض طريقها مجموعة من رهبان المتعصبين واخرجوها من عربتها وجروها إلى كنيسة قيصر، حيث قام الرهبان بتجريدتها من ملابسها وتقدم احد الرهبان بذبحها عارية، ثم قامت مجموعة أخرى من الرهبان بتقطيع جسدها العاري إلى أشلاء وكشطوا اللحم عن العظم، ثم اخذوا اعضائها المقطعة واحرقوها عند شارع سينارون في الاسكندرية.²

1 MARY ELLEN, AHISTORY ---, VOL. 11, PP. 121-30

2 زكي نجيب محمود، في مفترق الطرق، ص 58، دار الشروق، 1995

ونعود مرة أخرى إلى (هيلواز) عاشقة الفلسفة وعاشقة معلمها في ذات الوقت الفيلسوف "ابيلارد"، فقد كانت هناك قصة حب صاحبة بينهما إذ كلف بتعليمها الفلسفة، لكنه وقع في غرامها واقنعها بالفرار معه من الدير، وقبض عليه اخوتها فيما بعد والقي به في السجن بعد أن اخصوه فكتب وهو في السجن (تاريخ نكباتي) لكنه تزوجها في النهاية، وقد قامت ماري الين بتحقيق وإصدار الرسائل المتبادلة بين هذين الفيلسوفين العاشقين وهي رسائل لم تعرف من قبل. أما في الفترة من 1900 - 1600 وهي الفترة التي يغطيها الجزء الثالث من كتابها فإن ماري الين تشير إلى وجود أكثر من ثلاثين فيلسوف.

أما في القرن العشرين فقد تبين أنه من بين (14) فيلسوفاً معترفاً بهم كفلاسفة محترفين وذلك وفقاً للمعايير المتداولة للتصنيف عند مؤرخي الفلسفة، توجد ثلاث فيلسوفات يصعب علينا أن ننكر أنهن على درجة كافية من الاحتراف. وهن كل من (ماري ولستون كرافت)، (وحنه آرت)، (وسيمون دي بوفوار). لكن قولنا أنهن محترفات لا يعني أن يتم إدراجهن ببساطة في كتب تاريخ الفلسفة أو في المقررات الدراسية في أقسام الفلسفة في الجامعات المختلفة وينتهي الموضوع، بل هي دعوة إلى المساواة بين الجنسين في الفلسفة والالتفات إلى المسكوت عنه في هذا التاريخ.

ولبيان مدى التحيز والتسلط الرجولي على الفلسفة أو لنقل بكلمة أوضح الانحياز الرجولي نذكر أن الموسوعة الفلسفية التي صدرت عام 6719 في خمس مجلدات كبيرة وتضم عشرة أجزاء، تضم ما يقارب 900 مدخل عن الفلاسفة، فإنه لا توجد مقالة واحدة من بين هذه المقالات من تناولت أيّاً من الفيلسوفات الثلاث المشار اليهن قبل قليل، بل أن فهرست أعلام الموسوعة لا يتضمن أي إشارة سواء إلى سيمون دي بوفوار، أو ولستون كرافت في كل أجزاء الموسوعة باستثناء إشارة صغيرة إلى حنة آرت في مقالة تناولت مفهوم السلطة وهو الميدان الذي برعت فيه آرت.¹

1 الموسوعة المقصوده هي: The Encyclopedia of philosophy- Macmillan company, New York, 1967. لكن الموسوعة تداركت هذا الخلل في طبعها الثانية التي صدرت سنة 2006 - إذ اشارت في الدعاية الاعلانية لها والمنشورة على موقع الموسوعة الالكتروني إلى أن الطبعة الجديدة تتضمن مقالة عن مشاركة المرأة في الفلسفة وتتفرع من هذه المقالة عشرة مقالات فرعية.

وقد لاحظت إحدى الباحثات أن الفيلسوفات المشار إليهن أعلاه وهن الأكثر حظاً في قبولهن في نادي الفلاسفة المحترفين. لا يمتلكن رؤية مؤحدة تجاه هذا الموضوع، فقد كانت حنة آرنت تشكل موضوعاً استفزازياً بالنسبة للمناديات بالمساواة بين الجنسين وذلك لأنها كانت تنتقد هذه الحركة أصلاً، بينما ولستون كرافت وبوفوار منخرطات فعلياً في هذه الحركة. فقد كانت ولستون كرافت تدافع عن تعليم المرأة متخذة مبادئ عصر التنوير كمرجعية لها. في حين كانت بوفوار في كتابها (الجنس الثاني) تعكس جذورها الماركسية والوجودية.¹

وإذا ما تجاوزنا معايير واضعي الموسوعة والتفتنا إلى المراجع التي تهتم بتاريخ الوجودية أو الفلسفة السياسية مثلاً، لرأينا أنه غالباً ما يتم إدراجهن على استحياء وأحياناً بصورة هامشية.²

لذا فإن هذا العمل لا يدعو إلى المساواة بين الجنسين في الفلسفة فقط، بل ويدعو إلى تغيير المعايير المتبعة في تدوين تاريخ الفلسفة جذرياً. إنه تصحيح لموقف خاطئ يتداول بشكل "طبيعي" في الأوساط الأكاديمية.

إنه عمل أصيل حقاً، حيث أسس وبقوة لمقولة حضور النساء في الفلسفة بالرغم من الإقصاء الروتيني والمتعمد لهن من قبل مؤرخي الفلسفة وواضعي موسوعاتها، لأنه إن كان يبدو وهماً جميعاً عن تاريخ الفلسفة، فإنه وبالدرجة ذاتها يبدو وهم الفلسفة عن نفسها بأنها فعالية رجالية محض، وأنه لا حضور للمرأة فيها، ولا حتى في المواقع الخلفية، بدعوى إن المرأة لا تكثر للسعي في طلب الحقيقة، لأنها لا تستطيع أن تمتلك ناصية "الموضوعية" والرجال وحدهم هم محبو الحكمة "والموضوعيون جداً". وهذا تصور فضلاً عن أنه خاطئ تماماً فإنه مؤذ وجارح خصوصاً بالنسبة إلى اللواتي يطمحن أن يكن فيلسوفات.

1 Honig Bonnie. Feminist Interpretations of Hannah Arendt, the Pennsylvania state University Press. 1995. p. 57.

2 كتاب جون ماكوري (الوجودية) الذي ترجمه إمام عبد الفتاح إمام والذي يؤرخ للوجودية بالتفصيل فيما يقارب 500 صفحة، لم يشر إلى سيمون دي بوفوار ولو لمرة واحدة. بالرغم من أنه كتب في ذروة نشاط سيمون الفكري في الستينات. صدر الكتاب في طبعته العربية في سلسلة عالم المعرفة الكويتية سنة 1983.

يا ترى لو قمنا نحن العرب بمثل ما قامت به ميري ايلين من التفتيش في تاريخنا ومخطوطاتنا، فهل نعثر على (فيلسوفات) أو (فقيهات) أو (مؤرخات) تم نفيهن واقصائهن عمداً، لتبقى فقط الصورة النمطية، الطافحه من الغالبية العظمى من كتب تراثنا الا وهي الصورة التي تدعمها الكثير من الاراء التي تؤدي إلى تكريس دونية المرأة في المجتمع الاسلامي. الا وهي صورة القيان، والجواري والمحظيات. ناقصات العقل.

دراسة في إشكالية جنس الدماغ

قراءة نقدية لكتاب: آن موير وديفيد جيسيل،

جنس الدماغ.. الفارق الحقيقي بين الرجال والنساء

حمد الراشد

كاتب وباحث سعودي

منذ بدايات التفكير الفلسفي والعقل يحتل مكانة عظيمة، وينظر إليه بحسب السياق إما باعتباره أداة وإما نظرية وإما محورا وإما إشكالية، وفي جميع تلك الحالات ظل العقل متميزا عن ما يسمى بـ (الدماغ) باعتبار الدماغ مظهرا تم تناوله لاحقا في علوم البيولوجيا والفسولوجيا والأعصاب، وما تطور بعد ذلك من علوم أخرى تخص الوراثة والخلية والاستنساخ، وهذا التميز بين العقل والدماغ ناتج من اتساع الفجوة بينهما من حيث أن الدماغ تخضع عناصره للتجربة خاصة مع تطور العلوم التي ذكرناها وغيرها من العلوم الطبيعية، وعند فحص أغلب عناصر الدماغ من عجينة مخ ووسائل عصبية وغيرها وفق عمليات محددة يصل الباحث إلى نتائج معينة ذات قيمة علمية إلا أن تلك القيمة مهما بلغت من أهمية ودقة لا يمكنها أن ترضي تساؤلات تواجه الإنسان تدور حول عمليات العقل سواء كانت مقدمات أو مخرجات، بمثل قضايا: الإدراك، الفهم، الوعي، التحليل، التجريد، التصورات،... إلى غير ذلك من عمليات عقلية لا يمكن معرفتها والإحاطة بها من خلال ما تمده عناصر عمليات الدماغ من نتائج وتعريفات لأنها محددة وفق معطيات تجريبية، بل وحتى معظم الباحثين في حقل الدماغ وما يتصل به لم يدعوا يوما قدرتهم على تفسيرات تامة ومقنعة لما يحدث من عمليات عقلية ذات مفاهيم وتجريدات خارج المعطى التجريبي. يقول

داماسيو¹ وهو أحد الباحثين والمتخصصين في الطب العصبي والدراسات البيولوجية في بحث مترجم عن (الدماغ والعقل) نشر في مجلة العلوم الشهيرة ما يلي: (يتناول أول الاشكالات المنظور الذي يجب أن يتبناه المرء في دراسة علاقة العقل الواعي بالدماغ الذي نعتقد أنه ينشأ فيه. فالجسم والدماغ لأي شخص يمكن للآخرين مشاهدتهما، أما العقل فلا يلحظه إلا صاحبه. فالجسم ودماغه كيانات محسوسان بشكل جلي ويتصفان بسمات خارجية مكشوفة ومألوفة، في حين يتصف العقل بكونه ذاتيا داخليا وشخصيا وخفيا)².

ومن ناحية إذا كانت الفجوة بين العقل والدماغ تتضح أكثر ويتبين اتساعها في بحوث الفكر الفلسفي ونظريات الفلسفة وأيضا في الدراسات الانسانية من خلال ما تقدمه تلك البحوث والنظريات من فروق بين العقل والدماغ فإن العلوم الطبيعية أيضا لا ترفض تلك الفجوة وإن كانت تراها أقل اتساعا بحكم طبيعة البحث العلمي وما يستلزمه من شروط ومحددات وفق منهج يراعي التجربة والتحقق والقوانين، ولكن عندما تقدم العلوم الطبيعية فروض وتجارب ونتائج ونظريات على أنها تتصف بدقة وصلاحية فما ذلك إلا لكونها لا تبحث في تفصيلات الفروض والتعريفات والمفاهيم التي تتوفر في صياغة النتائج المستهدفة حيث أن الجدل والنقد ودراسة تلك التفصيلات من مهام فلسفة العلوم، وذلك نظرا لكون فلسفة العلوم تنطلق من طرح تساؤلات وفي ذات الوقت وبالتوازي تستند على نتائج العلوم الطبيعية والرياضية في وضع تساؤلات حول ما يكتنف تلك النتائج من إشكالات مختلفة، ومن ضمن هذه الاشكالات ما له صلة ببحوث الدماغ، وهل هذه البحوث تقرر مسألة جنس خاصة

1 Antonio R. Damasio أستاذ كرسى <W.M>. فإن أُلن> المشهور ورئيس قسم طب الجهاز العصبي في كلية طب جامعة أيوا وأستاذ ملحق في معهد سولك للدراسات البيولوجية في ساندييغو. ولد في البرتغال وحصل على الدكتوراه من جامعة لشبونة. وبالاشتراك مع زوجته هنا Hanna أوجد داماسيو مرفقا في أيوا كرّسه لبحوث الاضطرابات الطبية العصبية المتعلقة بالعقل والسلوك. إضافة إلى كونه عضو المعهد الطبي التابع للأكاديمية الوطنية للعلوم وعضو الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم.

2 مجلة العلوم الشهيرة (الترجمة العربية لمجلة ساينتيفيك أمريكان)، بحث مترجم عن (الدماغ والعقل) - العدد 18 يونيو 2002م.

بالدماغ؟.. أم أن المسألة برمتها تنظر إليها الفلسفة بشك من حيث كونها قضية معلقة؟..

في كلتا الحالتين تقع التساؤلات الفلسفية ضمن دائرة مفتوحة تنطلق أحيانا من تأمل وتصورات، وتستقبل أحيانا ما هو غامض من فروض وتعريفات وتبريرات علمية لتدخله في طاولة الجدل الفلسفي وتحت مجهر الفحص العقلي ثانية، وبالتالي فإن كل تساؤل يحيل إلى تساؤل آخر، وكل قضية تحيل إلى قضية أخرى. العمليات العقلية وما تتضمنه من مفاهيم وتصورات ونظريات تضع موضوع (الدماغ) وما يتبعه من عناصر ومفاهيم مثل (جنس الدماغ) جميعها (بين قوسين) باعتبارها قضايا معلقة باستمرار حيث تحيلنا إلى تولد أسئلة، ومن جهة نجد عمليات الدماغ وما يتصل بها من مفاهيم وتحليلات ونتائج تجريبية ينبثق منها صياغات واصطلاحات هي من باب التقريب وليس من باب الثوابت النهائية حول قضايا تجريبية متعددة مثل المخ والعصب والشبكة العصبية وأماكن توجيه التعلم والذاكرة واللغة.

للدراست والأبحاث العلمية حول الدماغ بشقيها النظري والتجريبي جانبان، أحدهما أن تلك الدراسات والأبحاث في مجالات بحثية متعددة كالبيولوجيا والفسيولوجيا والأعصاب والمخ والخلايا والوراثة وغيرها تعول على النتائج المتصلة بأبحاث الدماغ والعوامل المرتبطة به من أجل معرفة قدرات الانسان الحركية والعقلية والوجدانية والنفسية، وتحديد هذه القدرات وكذلك الفروقات بين البشر بشكل عام دون تركيز على تصنيف الجنس البشري إلى رجال ونساء وبناء على مخرجات تلك الأبحاث العلمية التجريبية، أما الجانب الآخر فهو يتصل بما يثار من فروقات واختلاف بين المرأة والرجل استنادا على نتائج أبحاث الدماغ باعتبارها مرجعية وحيدة لإثبات الاختلاف بين الجنسين، وهذا الجانب الثاني يطلق عليه "جنس الدماغ" وهو منهج تشترك فيه معظم الأبحاث من هذا النوع حول الدماغ من حيث تركيزها على ربط النتائج لدعم فروق الجنسين دماغيا وإن اختلفت تلك الأبحاث في ما بينها في أسلوب الطرح ومدى التراوح بين الوثوقية والمرونة، والجانب الأول من هذه الدراسات والأبحاث التجريبية أقل تحيزا لأنه ينظر إلى فروقات طبيعية تحدث بين البشر جميعا

بغض النظر عن جنسهم سواء كانوا رجالاً أو نساء، أما الجانب الثاني المتعلق بجنس الدماغ فهو يستنتج أحكاماً من مثل هذه الأبحاث ويوظفها ضمن سياق تقسيم البشر إلى ذكور وإناث، وهذا الجانب الثاني الخاص بجنس الدماغ يعتبر أكثر إشكالية من النوع الأول، ونظراً لأن محاور البحث بشأن مسألة جنس الدماغ وطريقته وحججه تكاد تكون متماثلة في طرحها لذلك فقد اخترنا كتاباً يقدم نتائج لمثل هذا النوع من الأبحاث التجريبية على أنها بحسب من يهتم بهذا النوع من الأبحاث تعد على حد تعبيرهم شواهد إثبات ومرجعيات يحاولوا تعميمها للدخول في قضية أكبر تخص العقل وقدرات الإنسان المتنوعة، وسنقدم خلاصة نقد فكري وفلسفي تستند على جدل ومنطق ومقارنة لتشريح محتويات الكتاب، وعنوان الكتاب الذي اخترناه كنموذج هو: (جنس الدماغ.. الفارق الحقيقي بين الرجال والنساء) تأليف: آن موير وديفيد جيسيل¹.

وقبل تقديم رؤيتنا النقدية، نود أن نقبس نصاً ورد في مقدمة الكتاب المنوه عنه، وهذا النص يعرف لنا باختصار ما يعنيه مسمى "جنس الدماغ" ودلالته بالنسبة للباحثين أنفسهم، يقول المؤلفان: (الرجال مختلفون عن النساء، وهم لا يتساوون إلا في عضويتهم المشتركة في الجنس البشري، والادعاء بأنهم متماثلون في القدرات والمهارات أو السلوك تعني بأننا نقوم ببناء مجتمع يركز على كذبة بيولوجية وعلمية. فالجنسان مختلفان لأن أدمغتهم تختلف عن بعضها، فالدماغ، وهو العضو الذي يضطلع بالمهام الإدارية والعاطفية في الحياة، قد تم تركيبه بصورة مختلفة في الرجال عنه في النساء، ولهذا فهو يقوم بمعالجة المعلومات بطريقة مختلفة عند كل منهما والذي ينتج عنه في النهاية اختلاف في المفاهيم والأولويات والسلوك)².

- 1 كتاب (جنس الدماغ.. الفارق الحقيقي بين الرجال والنساء) تأليف: آن موير وديفيد جيسيل، ترجمة: بدر المنيس، الطبعة الأولى 1993م، مطابع القيس التجارية. المؤلفان هما: * آن موير حاصلة على دكتوراه في علم الوراثة، وهي منتجة سابقة للبرامج في هيئة الإذاعة البريطانية، وتعمل في الإذاعة الكندية في بريطانيا محررة للشؤون الأوروبية. * ديفيد جيسيل إعلامي يكتب ويقدم برامج تلفزيونية في تلفزيون هيئة الإذاعة البريطانية.
- 2 كتاب (جنس الدماغ.. الفارق الحقيقي بين الرجال والنساء)، آن موير وديفيد جيسيل، ترجمة: بدر المنيس، الطبعة الأولى 1993م، مقدمة المؤلفين ص 15.

ونحتاج بداية وقبل نقد ما ورد بالكتاب من تفصيلات وحجج أن نتوقف عند هذا النص الوارد في مقدمة المؤلفين، ولقد اعتبرنا ذلك النص تعريفاً لأنه يحدد توصيف وهدف مجال بحث جنس الدماغ، وفي نفس الوقت فهذا التحديد يحمّل معه أحكاماً تسليمية تستبق البحث وكأنها مقدمة تسويقية ايديولوجية قبل تقديم نتائج ودلالات البحث وهذا أولاً يعارض منهج البحث التجريبي لأنه وفقاً لهذا المنهج تكون البداية للفروض والتجربة تليها الاستنتاجات المحتملة وكل ذلك لا بد أن يسبق أي حكم أو قناعة أو اعتقاد وخلاف ذلك لا يكون للمنهج التجريبي أي معنى، وثانياً من الخطأ المعرفي أن نركز على معطى عام بشأن اختلاف أدمغة البشر ثم نخصصه للحديث عن اختلاف نوعي بين جنسين (ذكر وامرأة) فهذا خطأ في منهج البحث المعرفي حيث أن ذلك يعني توظيف منحى علمي عام له دلالة عن فروقات فردية لكل البشر عامة وتحويله بحثياً إلى منحى خاص لترسيخ مبدأ يختلف عنه في المعطى والتحليل والاستنتاج، وأيضاً فإن هذا التوظيف يتضمن هدفاً مغايراً لا يستند على النتائج نفسها بقدر ما يستغل مثل هذه النتائج تبعاً لاعتقاد تصنيفي له سياقات غير تجريبية وغير منطقية كذلك.

في الفصل الأول يتحدث الكتاب عن الفروق بين الجنسين بصفة عامة، ويورد الكتاب عبارات عامة دون استناد إلى نتائج بعينها موثقة المصدر، فيقول المؤلفان: (ولكن الحقيقة هي أن جميع العلماء والباحثين المتخصصين في هذا المجال قد وصلوا إلى نتائج تفيد بأن تركيب دماغ الرجل يختلف عن تركيب دماغ المرأة)¹.

لا نعرف تحديداً أي باحثين وما نوعية تلك الأبحاث المنوه عنها، فمن المعروف علمياً وتجريبياً اختلاف تركيب الدماغ بين البشر، وهذا الاختلاف من أسباب الفروق الفردية في سلوكيات ومهارات بعينها، ولكن ذلك الاختلاف لا يمكن أولاً تطبيقه على اختلاف بين الجنسين وثانياً لا يمكننا أن نقبل تعميمه ونجعله مرجعاً في مسألة اختلاف قدرات تفكير وجدارات عقلية لأن مثل هذه المسائل لا يحددها تشريح الدماغ ولا التجارب المتعلقة به فتلک المسائل أكثر تعقيداً وإشكالية من حصرها ضمن تجارب على الدماغ، فتجارب الدماغ تفيد في جزئيات نواحي

1 المرجع نفسه، الفصل الأول ص 21.

عصبية وسلوكية ولا تتعدها إلى حكم عام بشأن ما تعنيه قدرات ذات الانسان من حيث ميوله واهتمامه وإمكاناته ومهاراته على التحليل والإدراك العقلي والتجريد وما إلى ذلك من مفاهيم وتصورات لا يمكن ربطها مباشرة بناحية آلية عصبية، وعناصر العمليات الدماغية تحدد اتجاهات الإدراك الحسي بينما الإدراك العقلي يختلف عنه حتى وإن اعتمد جزئيا على بعض العمليات الحسية وليس جميعها بشكل مطلق، والأهم عندما نتحدث عن الانسان بشتى صفاته وأبعاده فالمعنى ينطبق على أي جنس سواء ذكرا أم امرأة فكلاهما انسان. كما نلاحظ تعليقا ورد في الكتاب من عالمة نفس كندية بمناسبة الحديث حول الاختلاف الدماغى بين الجنسين، فتقول الباحثة حول سؤال: (هل حقا أن أدمغة الرجال والنساء مختلفة)، وجوابها: (نعم، بالطبع، ولو لم يكونا مختلفين لكان ذلك مدعاة للدهشة، مع وجود كل تلك الاختلافات التركيبية (morphological) الكثيرة في بنية الدماغ وتلك الفروق الملفتة للنظر في السلوك بين الرجال والنساء)¹..

نلاحظ أن الباحثة تتحدث عن اختلاف مورفولوجي يخص البنية للدماغ وتسقطه على ناحية السلوك للجنسين، فكما ذكرنا من الصعب تعميم اختلافات ظاهرية في بنية الدماغ كي تدل على إثبات اختلاف دماغي بين ذكر وامرأة لأن الاختلاف بين أفراد الجنس البشري طبيعي بغض النظر عن نوعية دماغ الفرد الخاضع للتجربة هل هو ذكر أم امرأة؟ فما هو مثبت اختلافه دماغيا بين رجل وامرأة طبقا لعينة اختبار عشوائية يمكن أن نجده بنفس درجة الاختلاف ونوعية الاختلاف بين رجل ورجل، أو بين امرأة وامرأة، ولذلك لا يصبح دليلا على فرق جنس عن جنس، وبالتالي فهو تعميم خارج منهج العلم نفسه.

والملفت للانتباه أن المؤلفين يقدمان مفارقات تحمل في ثنيها ثغرات تضعف منهج البحث لديهم من حيث غاياته لتثبيت فروق الجنسين دماغيا، ففي نفس الفصل يقوموا بمهاجمة أول منهج لدراسة فروق أجناس الدماغ التي بدأت بألمانيا قبل مائة عام مضت والتي تتبع طريقة قياس الدماغ، بينما لا يختلف منهجهما عن تلك التجربة التي تربط بين ذلك القياس الظاهري مع صفات أخرى مثل معدل الذكاء

1 المرجع نفسه، الفصل الأول ص 22.

لكل جنس، وكذلك استنتاج فروق دماغية بين الجنسين استنادا على وصف ظاهري لا يركز على تجربة لها نتائج خضعت لاختبار. ومن المفارقات أيضا أن المؤلفين يعتمدان على استقراءات ناقصة تشكلت تبعا لملاحظات جزئية وهو منهج تخطاه العلم الحديث حيث لا يمكن إثبات حقائق علمية وفق عمليات استقراء ليست مكتملة، يقول المؤلفان: (ولقد تم عمل أول منظومة اختباريه لاستكشاف فروق الجنسين في عام 1882 بواسطة فرانسيس جاتون من متحف في لندن بجنوب كنسجتون وقد أفاد جاتون بأنه تعرف على فروق مهمة بين الجنسين أعطت الأفضلية للرجال في قوة قبضة اليد، وحساسيتهم لنغمات الصوت العالية وصوت الصفير، والقدرة على العمل تحت الضغوط. ولوحظ بأن للنساء حساسية أكبر للألم)¹... لاحظوا أولا بأن ما ذكره هي ملاحظات عامة في متحف فهي عينات استقرائية لم تخضع لاختبار علمي وليست لها دلالة علمية، وحتى ما تم استنتاجه إن هي إلا انطباعات حول جزئيات بصرية وسلوكية لا ترقى لإثبات وقائع فروق جنسين ناهيك عن أن تكون لها قيمة من ناحية فروقات عقلية أعقد من ذلك.

يحاول المؤلفان عمل توازن بين صفات الجنسين تكون لصالح المرأة أحيانا عن طريق تقديم حالات بعينها، يمثل ما قدمه هافيلوك ايليس في كتابه "رجل وامرأة" عن تفوق المرأة في بعض الصفات، وتقديم أمثلة لشهيرات في عدة مجالات كمدام كوري في العلوم، ولكن المؤلفين قد أخفقا حين أرادا الابتعاد عن التحيز بالاستناد على نظرية الحياد التي أطلقها الدكتور جون موني وهي نظرية حسب علمنا تصب في خانة نقد المبدأ نفسه لدى المؤلفين في تقسيم الجنسين بناء على أبحاث الدماغ حيث يقيما استنتاجهما على هذا المبدأ، ووفقا لنظرية موني فإن الجنسانية تكون حيادية عند الميلاد وهذا يعني عدم وجود خصائص وراثية سواء بيولوجية أو دماغية لكل جنس، وما يحدث من تميز بين الرجال والنساء يكون نتيجة للمكتسبات والتفاعل مع المحيط والفرص المتوفرة والخبرات المتنوعة التي تصاحب مراحل النمو، وكل تلك العوامل كما نعرف هي قدرات اكتسبت بالفعل الذاتي وبالبيئة وليست قسرية تبعا لعامل تركيبي مسبق. وإذا كان الكتاب يحاول أن يبرز أحيانا تفوق

1 المرجع نفسه، الفصل الأول ص 25.

المرأة في بعض الصفات والسلوكيات على الرجل فإن هذا لا يبدل شيئا من النظرة اتجاه ما يستحقه من نقد ومراجعة لأن المبدأ بالأساس وهو (الفارق في جنس الدماغ) مبدأ ضعيف لعدة اعتبارات، منها: صعوبة إثبات علمي له يستند على اختبارات صارمة ودقيقة وحقائق واضحة، وتهاافت المبدأ حين تطبيق نقد علمي وفكري وفلسفي يخص منهج البحث وغايته وحتى أدواته وحججه المتبعة، وأيضا تعارضه مع حقوق الانسان وتقدمه ومستقبله، وكما نعلم فالمستقبل يتوقف على الجنسين وضد أي محاولات للتمييز بينهما.

وعند النظر إلى الاحصائيات الخاصة بكل جنس من حيث القدرات والمهارات وهي طريقة يتبعها الكتاب بالاعتماد على عدد الحالات والنسب الناتجة من ملاحظة عينات انتقائية يمثل الحديث عن القدرات المكانية لدى الرجل ويمثل الحديث عن ميول وممارسات لدى الرجل أكثر من المرأة، ويمثل ملاحظات عامة ونسب احصائية عن صفات تتوفر أكثر لدى الرجال مثل الاهتمام بالمفاهيم المجردة وبناء المباني ولعبة الشطرنج، ويقابلها ما يورده الكتاب من صفات تتوفر أكثر لدى النساء مثل درجة الحساسية للمثيرات وقدرة التواصل مع الآخرين وإتقان اللغات، ومن أجل توضيح ذلك نقتبس نصوصا من الكتاب، يقول المؤلفان: (وابتداء من سن المدرسة فصاعدا، يتفوق الأولاد بشكل عام على الفتيات في مجالات الرياضيات التي تتطلب مفاهيم مجردة للمكان والعلاقات والنظريات وفي أعلى التفوق الرياضي وطبقا لعملية مسح كبرى، تفوق الأفضل من الأولاد دائما على الأفضل من الفتيات. وحين تعاملت اثنتان من عاملات النفس الأمريكيات وهما الدكتورة جوليان ستانلي والدكتورة كاميللا بينباو مع طلبة شديدي الذكاء من الجنسين، لم تجدا فقط أن أفضل الفتيات لم يستطعن التغلب على أفضل الأولاد، بل اكتشفتا نسبة مذهلة بين الجنسين في مجال التفوق الرياضي حيث أن مقابل كل فتاة متميزة، كان هناك أكثر من ثلاثة عشر ولدا من المتفوقين)¹. وفي نص آخر: (إن قدرة الرجال الأفضل في مجال الرؤية المكانية قد تساعدنا بالتأكيد على تفسير التفوق الرجالي في قراءة الخرائط. ونجد هنا أيضا دليلا على تحيز قائدي السيارات

1 المرجع نفسه، الفصل الأول ص 30.

الرجال. فلقد أعطي لكل فرد من مجموعة فتيان وفتيات خرائط لشوارع مدينة ما، وطلب منهم - بدون تدوير الخرائط- أن يصفوا ما إذا كان عليهم الاستدارة لليمين أو الشمال عند تقاطعات معينة، متخيلين ذهنياً أنهم يشقون طريقهم من وإلى المدينة. فكانت نتائج الأولاد أفضل، وأرادت نسبة أكبر من الفتيات تدوير الخريطة لتتطابق مع وضع أجسامهن لتتفق مع الاتجاه الذي يسرن فيه عندما حاولن شق طريقهن)¹. وإذا أمعنا النظر في بعض الصفات الواردة نجد أنها لا يمكن تفسيرها عن طريق محدد تركيب دماغي فقط حيث أن أغلبها صفات ذات صلة بقدرات عقلية تفوق نتائج أبحاث دماغ وأعصاب والتي تعتبر محددة ضمن شروط تجريبية ظاهرية حتى وإن كانت ترتبط بآماكن في الدماغ كمسألة الذاكرة ومسألة اللغة، لأن هاتين المسألتين وغيرهما من المسائل تتسع لتصورات وإشكالات وجدل أكثر من تقييدها بعناصر دماغية، واتساع تلك المسائل يكون لدى الإنسان عامة دون وقوف عند جنس رجل أو امرأة. ومن ناحية النقد الفلسفي لمناهج البحث والنظرية نجد أن تلك الملاحظات والنسب هي على منوال الاستقراء الجزئي إذ مهما زاد معدل الحالة بنسبة غالبية تبقى هناك استثناءات، وتلك الاستثناءات تنفي تعميم الحالة وتضعف اعتبارها قانوناً لا محيد عنه ثم إنه بتوسيع دائرة العينة مدار البحث وفي فئات لا يشملها البحث الإحصائي تقل النسبة الغالبة بدرجة ملفتة، والأهم من ذلك أن الاستثناء يكسر قيمة التعميم حيث يعني بأن التركيب الدماغي ليس ثابتاً بما يخص التقسيم الدماغي لكل جنس بحسب غاية المؤلفين. وبالنسبة لمنهج الملاحظة ومنهج الاستقراء وعلاقته بالبحث العلمي والحقيقة العلمية فقد نقده بقوة كثيرون من فلاسفة العلم والأبرز ما تناوله فيلسوف العلم كارل بوبر، وصاغ بوبر وجهة نظره حول نقد النزعة الاستقرائية على النحو التالي: (فيما يتعلق بمبدأ الاستقراء يمكن أن تظهر التناقضات بسهولة... لأن مبدأ الاستقراء بدوره ينبغي أن يكون قضية كلية. لذلك، إذا حاولنا أن ننظر إلى صدقه بوصفه حقيقة معروفة من التجربة، فإن المشكلات نفسها التي صاحبت إدخاله سوف تظهر من جديد. وحتى نبرر هذا المبدأ يتعين علينا أن نستخدم استدلال استقرائية، ولكي نبرر تلك

1 المرجع نفسه، الفصل الأول ص 31.

الاستدلالات ينبغي أن نفترض مبداء للاستقراء ينتمي إلى نظام أعلى، وهكذا. لذلك، فإن محاولة إقامة مبداء الاستقراء على أساس التجربة سوف تبوء بالفشل، حيث أنها ستؤدي بالضرورة إلى ارتداد لانهائي¹. ومن ثم قام بوبر بشرح ونقد تمهات الاعتماد على ذلك المنهج وقدم بعد ذلك مبداء "قابلية النظرية العلمية للتكذيب" بدلا من التحقق من المعنى، وهذا ما يقوم به منهج العلم عن طريق الاختبار والمراجعة المستمرة لنتائج النظريات العلمية، (وقد تنبه "بوبر" إلى أنه بالرغم من عدم قدرة الملاحظات والمنطق الاستنباطي على إقامة البرهان على صدق تعميم علمي معين (أو التحقق منه)، فإن بمقدورهما إثبات أنه كاذب (أو تفنيده وتكذيبه). ومن ثم، إذا أدركنا بواسطة الملاحظة "أن هذه البجعة سوداء"، فإننا يمكننا أن نستدل عن طريق المنطق الاستنباطي أن التعميم القائل: "إن كل البجع بيضاء اللون". هو تعميم كاذب. وبعبارة أخرى، يمكننا أن نفند أو نكذب أي تعميم علمي. ويشير "بوبر" إلى هذا الأمر على أساس أنه يعبر عن اللامتناهات بين التكذيب falsification والتحقق من الصدق verification)².

في الفصل الثاني من كتاب "جنس الدماغ" يتناول المؤلفان ولادة الفروق، وباختصار فإن المعنى بحسب رأيهما بداية تشكل كل من الهرمونات والدماغ منذ حدوث الحمل ثم مرحلة الرحم ثم وقت الولادة وبعدها مراحل النمو، وفي نظرهما أن نوع الجنس يتحدد بعد مرور ستة أسابيع على الحمل، وبعدها يتشكل الدماغ وهو هنا حسب رأيهم يأخذ السمات إما ذكورية أو أنثوية، والأهم أن مرحلة الجنين في الرحم وما يحدث فيها هي التي تحدد لاحقا بنية وتنظيم الدماغ، ثم يتحدث الكتاب عن دور عامل الهرمونات إلى جانب الجينات في تحديد جنس الطفل عن طريق نسبة الزيادة في نوعية الهرمونات: هرمونات ذكورة أم أنوثة!.. والنقطة الملفتة هي كون الدماغ يتشكل لاحقا بعد التكون الهرموني بيولوجيا، وهذا بنظر المؤلفين تم اكتشافه بطريقتين: فحص وتحليل الجنين بالرحم، وطريقة تجارب معملية أيضا.

-
- 1 (فلسفة العلم في القرن العشرين) تأليف: دونالد جيليز، ترجمة: د. حسين علي، الناشر: التنوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2009م، ص 157.
 - 2 كتاب (فلسفة العلم في القرن العشرين) تأليف: دونالد جيليز، ترجمة: د. حسين علي، الناشر: التنوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2009م، ص 159.

وما يحمله الاستعراض المختصر والمبين أعلاه إن هو إلا تحليل مختبري يدل على توجه فسيولوجي بخصائص معينة تتزامن مع تحديد نوع الجنس، وذلك أمر بديهي لا اعتراض عليه، وإنما السؤال: كيف يتسنى لنا أن نستنتج من ذلك تقسيما دماغيا يستند على فارق الجنس؟. والسؤال يصبح أقوى عندما نعرف أن التكون الهرموني في جسم الجنين يحدث قبل تشكل بنية الدماغ، ومن المعروف أن الدماغ لدى الانسان يعد جهازا مركزيا للإدارة والتوجيه والتحكم، ولذلك فهناك سؤال ثاني: كيف يكون الدماغ مع ذلك درجة لاحقة بمراحل على عمليات بيولوجية تحدث مسبقا دون عملية تحكم؟. وفي حال استمرارية مراحل العمليات البيولوجية والدماغية دون فاصل ليس له دلالة أيضا على تقسيم الدماغ جنسيا، ومعنى آخر لا يمكن الاعتماد على تتابع عمليات بناء حيوي في اثبات تلك الدلالة.

ويستطرد المؤلفان للحديث عن تفاعل حيوي بين الهرمونات والدماغ قبل تشكله، حول هذا يقولان: (هناك صورة آخذة في الانشقاق عن التفاعل الحيوي ما بين الهرمونات والدماغ غير المشكل، فالدماغ الذي للذكر يحتاج إلى الهرمونات الذكورية لكي تشكله إلى نمط ذكوري معين - لكي تدفعه إلى ابراز السلوك الذكوري. ولكن الدماغ لا يبقى مشكلا على أساس دماغ أنثوي، إلا إذا كانت الهرمونات الذكورية أثناء فترة نمو الدماغ، فيصبح دماغ الأنثى المكتمل بشكل طبيعي محصنا ضد أية جرعات لاحقة من الهرمون الذكوري. كما أن الدماغ الذكوري الطبيعي لا يتغير في سلوكه إذا تشرب هرمونا أنثويا، لأنه حالما يوضع الدماغ في تركيبه الذكوري أو الأنثوي فإن تدخل هرمونات الجنس الآخر لا يؤثر فيه)¹.

في الاقتباس أعلاه نلاحظ بأن المؤلفين يتحدثان عن تفاعلات حيوية في بدايات مراحل التكون، وكما نعرف فكل أجزاء جسم الجنين بينها تفاعل ولكن حدوث تفاعل لا يستدل منه على تشكل جنسي للدماغ حتى وإن كان هناك تشكلا سابقا لجنس الهرمونات بناء على تركيبه جنينية أثناء حدوث الحمل، فالصفة الجنينية وما يلحقها من تقسيم هرموني لا علاقة له بتشكيل جنس للدماغ حتى وإن

1 كتاب (جنس الدماغ.. الفارق الحقيقي بين الرجال والنساء)، آن موير وديفيد جيسيل، ترجمة: بدر المنيس، الطبعة الأولى 1993م، الفصل الثاني ص 44.

حدث تفاعل بين المكونين لأن مثل ذلك التفاعل له اسباب متعددة تتعلق بالحفاظ على استمرارية العمليات الحيوية لجسم الانسان سواء في مرحلة جنينية أم لاحقة!. واستمرار عمليات التفاعل بين مكونات لا يبرر لنا تجاوزها إلى استدلال على فارق جنسي يخص الدماغ، فليس هناك ارتباط تجريبي أو منطقي بين تفاعل الدماغ مع غيره من المكونات الحيوية وكون ذلك التفاعل يبنى عليه تحديد فارق في الجنس ذهنيا. وأما عن ما يخص منطقة ما تحت السريير البصري والتي تكشف عن فروق تركيبية كما ذكر الكتاب فتلك الفروق تعد بين كل أفراد البشر بغض النظر عن جنسهم، وينطبق نفس الحديث حول ما يخص تركيب القشرة المخية، فما تم رصده لدى الباحثين ليس فرقا دقيقا للتمييز بين الأدمغة من ناحية النوع والجنس.

يورد المؤلفان بعد ذلك عددا من الحالات من التداخل بين الدماغ والجسد لدى نساء ورجال ومع أن تلك الحالات تختلف عن بعضها إلا أنها تشترك بكونها توضح التباسا جنسيا وهرمونيا ودماعيا مع ما يستدعيه ذلك الاختلاف من مواقف حياتية وقرارات متصلة بها.

بشكل عام نقول إن الحالات الواردة ليست دقيقة حيث أنها تحمل اشكالات واستدلالات مزدوجة ومتناقضة، فمن خلال موقف وعلاقته بحالة بيولوجية أو دماغية يمكن الانطلاق من الموقف اتجاه الحالة كما هو العكس فيمكننا أن نطلق من الحالة لتحليل الموقف باعتبار السبب والنتيجة قابلة للانعكاس فلا يعرف أيهما سببا وأيهما نتيجة، وأيضا نلاحظ بأن القواسم المشتركة بين الحالة والموقف تكاد تكون متعادلة مما يعني غياب اختبار توثيقي حول دلالات كل حالة.

ولتوضيح تحليلنا السابق نود أن نورد أمثلة مما جاء بالكتاب، فمثلا (حالة جين) يصفها المؤلفان بأن لها دماغ ذكوري في جسد أنثوي بينما جميع التفسيرات التي أوردناها تقتصر على سلوكيات وانفعالات وميول لا تلزم امرأة دون رجل فهي تتواجد لدى الجنسين معا في حالات متنوعة ضمن شروط وعوامل خاصة بكل حالة لوحدها، مما يدل على تعسف في ربط الحالة البيولوجية بتوجه الدماغ إلى غاية تقسيم جنسي. ونضرب مثلا على إحدى تلك التفسيرات الواردة: (وكمراهقة صغيرة رفضت أن تكون وصيفة العروس في عرس ابنة عمها وفيما بعد

لم تظهر أي اهتمام بالأطفال مطلقاً. ورفضت هي وحدها من دون كل صديقاتها أن تعتني بأطفال الغير، كما لم يكن لديها أي اهتمام بالملابس النسائية¹.

وعند مراجعة ما ورد من توصيف للحالة نجد تلك السلوكيات لا تتعلق فقط بعامل بيولوجي أو دماغي. فرمما غاب مثل هذا العامل ووجدت نفس السلوكيات، فهناك عوامل عدة نفسية واجتماعية وعقلية تحدث للمرأة في مثل حالتها. مثل ما تحدث لرجل في حالة مماثلة لها، وليس ذلك استدلالاً قوياً على أن الحالة تدل على ارتباط الدماغ بالجنس ذكراً أم أنثى، ولا يستدل منها على ذلك الاتجاه.

وبصفة عامة فإن اختلاف التركيبات الجينية واختلاف الهرمونات وأيضاً اختلاف الأدمغة يمكننا من توصيف حالة فريدة تحت الاختبار وبدقة لكنها تظل تعبر عن حالة فردية خاصة وليست الاختلافات بسبب تحديد جنس للدماغ، فعندما تتوسع دائرة عينات البحث وتعدد الحالات نرى تبايناً في ربط الاستنتاج بنفس الاتجاه مما يضعف الاستنتاج نفسه، بل إن ذلك التباين الفردي البعيد عن أي تقسيم أو دلالة لجنس الدماغ يستدعي ضرورة استبعاد تقسيم الدماغ إلى مسألة نوعية تتوقف على جنس.

في الفصل الثالث من كتاب "جنس الدماغ" يقدم المؤلفان طرقاً واختبارات من أجل محاولة إظهار الجانب العلمي للمسألة، ولكن نظرة عامة لمحتوى هذا الفصل يبين لنا بأنه يعتمد على زاويتين: إحداها معلومات علمية ثابتة، والأخرى اختبارات وقياس وتحليل مواقف واستبانات.

أما الزاوية الأولى الخاصة بالمعلومات فهي أقرب لنتائج علمية دقيقة إلا أنها من ناحية أهم لا يستدل منها على تقسيم جنسي للدماغ، فعندما نتحدث مثلاً عن مخطط الدماغ بجزأه الأيمن والأيسر، وأن كل جزء معني بوظائف محددة، فالجزء الأيمن يتحكم بالقدرات البصرية والمكانية والمعنوية والأشكال والأنماط بينما الجزء الأيسر يتحكم بالقدرات اللفظية والتفاصيل العملية والمحسوسات والتتابعات المنتظمة، وإذا كانت تلك النتائج شبه مؤكدة فهي من ناحية لا تخص ذكراً أو أنثى لأنها تقسيم عام يشمل دماغ الإنسان أياً كان جنسه، ولذلك من ضعف المنهجية

1 المرجع نفسه، الفصل الثاني ص 49.

في البحث أن تؤخذ تلك الزاوية دليلا على ما يراه الكتاب من تحديد جنس للدماغ، حتى وإن كانت بداخل هذا الموضوع محاولات ينتهجها الكتاب لتناول بعض اختلافات وحالات بعينها بهدف اثبات جنس الدماغ بطريقة غير دقيقة وغير مؤكدة لأنها تظل تأويلات وتقسيمات ليست مثبتة بالاختبار وأعني بها التقسيمات الثانوية بين الرجل والمرأة.

وأما الزاوية الثانية الخاصة بالتحليل والاختبارات وما يستخدم خلالها من قياس وشرح مواقف واستبانات فهي أقل دقة من الناحية العلمية وبنفس الوقت أضعف حجة لأسباب منها: أولا ما يلاحظه القارئ من تردد المؤلفين حول تأكيد الاستنتاج حيث يلاحظ بأنهما يقوموا بتعليق كثير من الاجابات، وثانيا بعض الاختبارات تعتبر ملاحظات عامة واستقرارات ناقصة لا تستند على اثبات علمي ناتج من اختبار حقيقي، وثالثا أن تحليل المواقف وكذلك طرق الاستبانات تتسم بمرونة في التفسير والشرح ولذلك لا تعتبر مرجعيات علمية لإثبات حقائق مؤكدة نظرا لكونها تنتقي عينات وحالات بجزئيات محددة، وأيضا لأن النقاط المثارة لا تغطي جميع الأسئلة التي تدور حول عدم وثوقية مبدأ جنس الدماغ.

كما يمكننا أن نقبس أمثلة نصية من الكتاب لتوضيح كل سبب أوردناه لإبراز ضعف تلك الزاوية التي يعول المؤلفان عليها، فمثلا بالنسبة للسبب الخاص بترددهما، يقول المؤلفان: (ولكن هذه لم تكن مهمة سهلة. فحتى معرفتنا الحالية للدماغ - أكثر أعضائنا تعقيدا - هي، وبطرق مختلفة، معرفة أولية. إن وظائف أدمغتنا تكمن في كتلة من النسيج وزنها ثلاثة أرطال ومغطاة بالجمجمة وأشبه بجوزة هندية ضخمة مخلة. وأدمغة الاناث أصغر قليلا من أدمغة الذكور ولكن يبدو أن هذا ليست له أهمية تذكر)¹. وأيضا عن نفس النقطة نقراً: (ومع ذلك فإن دماغ الانسان - ذكرا أم أنثى - لا يستطيع التفاعل مع معلومات أكثر من اللازم، إذ أن هناك حدا لمقدار الطاقة الاستيعابية التي نستطيع استخدامها بفاعلية)².

1 المرجع نفسه، الفصل الثالث ص 62.

2 المرجع نفسه، الفصل الثالث ص 68.

وبالنسبة للسبب المتعلق بتقديم ملاحظات عامة واستقرارات ناقصة على أنها اختبارات وقياس بينما هي غير ذلك، نقرأ: (ولقد أوضحت دراسة أجريت على عازفي البيانو المحترفين بأنهم استطاعوا وبدقة عزف لحنين مختلفين، كل لحن بيد. أما إذا حاولوا الترنيم أيضاً، فإن دقة اليد اليمنى تتضاءل. ويحدث هذا لأن الجانب الأيسر من الدماغ يتحكم بكل من الترنيم وحركة اليد اليمنى. وبهذا تحمل الطاقة الاستيعابية في الجانب الأيسر من الدماغ بأكثر من مما تطبق عندما تؤدي نشاطات أكثر من اللازم في نفس الوقت، ويترتب على ذلك أن تلك النشاطات لا تؤدي بفاعلية. وينطبق نفس الشيء على أوجه النشاط الأخرى، وهذا يعني بأن الفروق في تنظيم الدماغ عند الرجال والنساء يؤدي إلى فروق في الفاعلية التي يستطيعون بها أداء مهمات معينة).¹

أما بخصوص ما ذكرناه من اعتماد المؤلفين على استبانات باعتبارها مرجعيات وحقائق علمية بينما هي خلاف ذلك فيمكننا توضيح أن تلك الاستبانات استخدمت بناء على أسئلة مختارة بانتقائية تدور حول نقاط بعينها عن السماع والذاكرة والتواصل والراحة وما يماثلها من نقاط أخرى، فالنتائج المحصلة تتوقف على عدد ونوع الحالات وأيضاً تتوقف على مستوى الأسئلة. ولذلك تظل تعطي نتائج محدودة جداً وليست ذات دلالة علمية، وإذا حاولنا تغيير النقاط أو الأسئلة أو حتى اخترنا شريحة تختلف عن ما اختاره المؤلفان فإن النتائج ستتغير بالتأكيد وربما يكون التغيير مخالفاً أو معاكساً لما يريده من أعد البحث، وبالتالي يصبح الاستدلال ضد مبدأ جنس الدماغ.

في الفصل الرابع يتناول الكتاب (فروقات الطفولة) وهي امتداد لما تحدث عنه في الفصل السابق عن تكون الجنين هرمونيا ودماعياً، ولكن المؤلفين هنا يقولوا بأن مخطط الدماغ أمامه طريق طويل، وبالطبع مخطط الدماغ بنظرهم يعني هنا الولادة بدماغ منحاز للجنس، حيث يضع المؤلفان صياغة عامة قبل ايضاح أي أدلة تجريبية أو علمية من خلال النص التالي: (وكما شاهدنا من قبل فإن الطفل يولد بدماغ منحاز للجنس، ومع أن هناك طريق طويل أمام ذلك الدماغ للنمو إلا أن مخططه

1 المرجع نفسه، الفصل الثالث ص 68، ص 69.

يكون قد حبك، ووضعت فيه حلقاته الأساسية: هو أو هي يأتي أحدهما إلى الدنيا وهو مزود بأنماط فطرية... وتحييزات بنيوية وجينية وهرمونية وسلوكية...¹.

من الملاحظ عندما نقرأ هذا النص أن المؤلفين يستدركوا بأن من يرسم تلك الخطوات في تطور الدماغ هي المراحل الأولى التي حددت التحيز للجنس فهي الأساس بنظرهم، وهذا يعني بأن أي عملية تطور للدماغ لن تخرج عن هذا التحيز المرسوم، فكأن الكائن حددت شخصيته وخصائصه وتفكيره من خلال جنسه وهذا نوع من الحتمية المطلقة وبدون استناد على حقائق علمية أو تجريبية تثبت ذلك التحيز، وبعد إكمال قراءة هذا الفصل نلاحظ بأن المؤلفين يحاولوا تكريس ذلك الاستنتاج العام لديهم ليس وفق تجارب واختبارات ونظريات يمكن مناقشتها علمياً وإنما يعيدوا الطريقة التي تحدثنا عنها سابقاً وهي سرد حالات لفتيات وشباب يتخللها مواقف انفعالية واجتماعية وسلوكية وتربوية ثم يجهدوا في ربط تحليلات وتفسيرات لكي يثبتوا مبدأ جنس الدماغ، بينما عند قراءة تلك الحالات بشكل أفقي وباستحضار جميع العوامل نجد تبريراتهم وحججهم ضعيفة جداً حيث كل حالة تحتل دخول عدة عوامل فردية وثقافية وعقلية تختلف جذرياً عن عامل جنس الدماغ، إلى جانب أن التفسيرات الواردة تحمل اعترافاً بالنقص وأيضاً تحمل تناقضاً، فمثلاً عندما نقرأ حالة (جيني) التي أمضت فترة طفولتها وهي محبوسة في غرفة نوم ولم تسمع قط أي حديث من إنسان وفشل التدريب لخروجها من حالتها، يعلق المؤلفان على تلك الحالة: (أدمغتنا تنمو بطريقة ناشطة وحيوية في استجابتها للخبرات، وهي ليست خزانات فارغة بانتظار الخبرات كي تملؤها)². ومن ناحية يمكن أن نقارن تداعيات هذه الحالة لجيني مع ما قرره المؤلفان في فصل سابق من كتابهم "جنس الدماغ" حول القدرات اللفظية والتواصل مع الآخرين لدى المرأة، فلو كانت تلك نتيجة علمية ثابتة لتمكنت جيني من تجاوز حالتها ولعادت لوضعها الطبيعي، ولكن فشل تدريبها ومحاولات اخراجها من حالتها هو دليل على عدم تقسيم خصائص الدماغ من حيث الجنس وأن الدماغ له تركيب

1 المرجع نفسه، الفصل الرابع ص 81.

2 المرجع نفسه، الفصل الرابع ص 83.

عام لكل انسان واختلافاته الداخلية تكون فردية وليست موزعة بين الجنسين. ويستطرد المؤلفان في سرد حالات أخرى بينما لا تخرج تحليلاتهم وأدلتهم عن ما ذكرناه إضافة إلى ثغرات وتناقضات داخل كل تفسير، فمثلا عندما تحدثا عن حالة اندرو بأنه قد أخذ وقتا طويلا كي يتعلم القراءة، يعلق المؤلفان على حالة اندرو بالتالي: (وتتعلم الفتيات القراءة أسرع من الأولاد والذي - طبقا لما هو شائع - يجب أن يقوض الفرضية التي تقول بأن الأولاد لديهم حاسة بصرية أعظم، فلسنوات عديدة كان يعتقد بأن القراءة هي في الأساس المقدرة على التعرف على الرموز المرئية ولكن بعضا من رواد علماء التربية نجحوا أخيرا بإثبات أن الأساس في تعلم القراءة لا يكمن في تراكم الخبرات البصرية وإنما يكمن في تراكم الخبرات السمعية)¹. ويتضح في التعليق أعلاه تحيز لجنس الدماغ ومحاولة حشد تبريرات بأي طريقة حتى وإن كان هنا لصالح المرأة بعكس ما هو معتاد وغالب في الكتاب إلا أن التحيز لأي جنس يصب في خانة تبرير أهمية المبدأ نفسه (مبدأ جنس الدماغ) فلسنا نهدف بنقدنا إلى التحيز للمرأة ضد الرجل وإنما ينصب النقد على المبدأ ذاته ونقص منهجيته وضعف أدواته وأدلتها لذا لا بد من توضيح هذه النقطة للقارئ لأهميتها، وإذا كان البحث يتطلب حيادا فالناقد أولى بهذا الحياد لكي يصبح نقده موضوعيا، ومن هذا المنطلق نبه ثانية بأننا ننقد هنا مبدأ جنس الدماغ وتقسيم قدرات الانسان إلى قدرات بعضها يخص ذكورا وبعضها يخص اناثا فهو تقسيم ضعيف ولا يستند على أدلة علمية أو فكرية ويفتح الباب على تحيزات لجنس دون آخر.

نرجع ثانية إلى حالة اندرو فتلك الحالة وإن كانت واقعية فهي تعتبر حالة واحدة لا يمكن التعميم من خلالها فهناك حالات متعددة لأطفال تعلموا القراءة بسرعة تفوق الفتيات كما أن ليست كل الفتيات يتعلمن القراءة بسرعة فهناك فتيات أخذن وقتا طويلا في تعلم القراءة، وتوفر حالات أخرى عديدة من الجنسين تنفي قيام خاصية تعلم القراءة على مبدأ جنس الدماغ فالحالة هي بحسب القدرة الفردية لكل انسان، ثم إن التعليق يشيد بتراكم الخبرات وأثرها على تعلم القراءة

1 المرجع نفسه، الفصل الرابع ص 93.

وهذا دليل على ضعف تفسير تقسيم المهارات ومنها التعلم طبقا لجنس الدماغ، إضافة إلى أن الخبرات البصرية تتعادل مع أهمية الخبرات السمعية في مسألة تعلم القراءة فكلاهما له دور كبير في تعلم القراءة بينما انحياز المؤلفين نحو ترجيح الخبرات السمعية إن هو إلا محاولة لوضع تبريرات تخدم جنس الدماغ.

في الفصل الخامس من كتاب "جنس الدماغ" يتحدث المؤلفان عن اكتمال نضج الأدمغة، ومع أن تطور الدماغ لكلا الجنسين يحدث في مراحل النمو وهو شهادة من مؤلفي الكتاب أنفسهم في الفصل الثاني إلا أنهم هنا يتحدثوا عن استمرار التطور بطول فترة المراهقة عند الفتاة والشاب ويعتبراه سببا في هوة كبيرة بينهما، يقول المؤلفان: (تعمل الهرمونات على التمييز، بدرجة محدودة، بين أدمغة الأولاد والبنات، ولكن هذا التمييز يتحول عند المراهقة إلى هوة كبيرة. ومع ابتداء سن البلوغ فإن آلية عمل جسم الانسان تكون قد عبرت مرحلة التكوين الأساسية. وفي هذا الوقت تبدأ الهرمونات بأداء وظيفتها الثانية وهي شحن وتقوية وتشكيل الدماغ وسلوكياتنا اللاحقة كبشر. وهذه التغيرات تبلغ من الضخامة حدا يجعلنا ننظر إليها لاحقا في فصلين - أحدهما يبحث في الطريقة التي تتباين فيها سلوكيات الذكور والإناث، والآخر يتناول الطريقة التي تؤثر بها الهرمونات في المهارات المحددة لكل جنس وقابلية الرجال والنساء لها)¹. وحين يتناول المؤلفان أي تطور للدماغ فإن ذلك التطور مهما بلغ هو بنظرهم مشروط بتقسيم الجنس للدماغ، وهذا ما تدل عليه الفقرة الأولى من النص أعلاه، فال فروقات بين الجنسين بنظر المؤلفين تحددت وفق أساس علمي يخص الدماغ وتركيباته المتباينة بين الذكر والأنثى، وإذا استعرضنا مختلف الفروقات من واقع المجتمعات نلاحظ بأن تعددها وقوتها لا يمكن أن يقيد بمسألة تركيب دماغ فقط بل هناك تنوعا من عوامل عدة بيئية وأسرية واجتماعية وثقافية وسياسية وقانونية شكلت تلك الفروقات حيث لا يمكن لعامل بيولوجي أن يفسر فروقات واقعية لا تخصي لأن الدماغ ما هو إلا آلية لدى الانسان بصفته فردا (رجلا كان أو امرأة) وتلك الآلية لا يمكنها أن تولد جميع تلك الفروقات والتناقضات على أرض الواقع، ومنها: فرص التعليم والثقافة،

1 المرجع نفسه، الفصل الخامس ص 101.

الحقوق المهنية وما يتبعها من مراكز ومناصب وقيادات ادارية، حقوق التمثيل في برلمانات وهيئات ولجان، المشاركات للمرأة في دوائر وطنية وعالمية لأكثر من جانب، وهذه أمثلة لكثير من وقائع تثبت تدخل عوامل خارجية متنوعة لا علاقة لها بتركيب الدماغ، وتلك العوامل هو ما صنع حواجز وعزل المرأة ورفض تساويها مع الرجل في الفرص والحقوق والمسؤوليات.

وعندما تناول المؤلفان ما يتعلق بالدورة الشهرية لدى النساء وانخفاض وارتفاع الهرمونات في حالي فترة الطمث أو تلقيح البويضة ومن ثم الحمل فهما يحاولان ربط تلك التغيرات البيولوجية بتحديد خصائص ثابتة لدماغ وتفكير المرأة عن طريق تحليلهما لمسألة الانفعال والتقلبات النفسية، وبعد أن استعرض المؤلفان جزءا من ذلك الموضوع يستطردا بقولهما: (إنه من المقبول الآن، بأن التغيرات المنتظمة في الشخصية تتلازم مع أطوار الدورة الشهرية والتي تتضمن تأرجحا في بعض النساء بين "أمزجة عالية الايجابية" و"أمزجة عالية السلبية" بنمط لا علاقة له بالعوامل الاجتماعية)^{1..}.

وكما نعرف فإن الدورة الشهرية لدى المرأة وجدت أصلا لتؤدي وظيفة بيولوجية محددة وكونها قد تؤثر على سلوك المرأة بطريقة غير مباشرة فهو أولا تأثير محدود ومؤقت وثانيا هو تأثير جانبي وليس ناتجا من اختلاف في تركيب الدماغ لديها، ولا يشكل سمة لتفكير عام لدى المرأة ولا يعتبر عائقا أمام قدرتها على خوض جميع المجالات مثل الرجل، والتأرجح في الأمزجة بين عالي الايجابية وعالي السلبية نتيجة لعوامل متعددة في الحياة وما فيها من صدمات يحدث تماما للرجل نفسه من تأرجح وتردد لميوله وأمزجته نتيجة لما يواجهه في الحياة من أحداث وصدمات، ومن ناحية أخرى فإن حدوث أمزجة بايجابية عالية يدل على نفي توقفها على عامل بيولوجي كالدورة الشهرية وإلا فالسؤال: لماذا لم يقتصر الحدوث على أمزجة ذات سلبية عالية فقط دون الايجابية في حال افترضنا بأن الدورة الشهرية هي السبب الرئيسي لذلك؟. كما يلاحظ أيضا وجود أمزجة سلبية لدى المرأة في غياب الدورة الشهرية كما يحدث تماما للرجل فتصبح أمزجته سلبية

1 المرجع نفسه، الفصل الخامس ص 106.

برغم غياب أي عوامل بيولوجية ودماعية، مما يعني بأن تفكير الفرد وما يتبعه من ميول وسلوكيات وأمزجة يتوقف على قدرات وجدارات فردية خالصة تكون تحت تأثير عوامل بيئية واجتماعية وعملية تزيد منها وتنقص منها ايجابا وسلبا، وأعني بالقدرات والجدارات ما تثبته الفروق الفردية بين الناس دون استناد على عامل تقسيمي بين الجنسين يميز بينهما.

في الفصول التالية من كتاب "جنس الدماغ" إلى الفصل العاشر يتحدث المؤلفان عن موضوعات مختلفة: فجوة القدرات، زواج الدماغين، أدوار كل من الأمهات والآباء، العقل والتحيزات في مجال العمل. ورغم اختلاف تلك الموضوعات من حيث طبيعتها والعوامل المتعلقة بها والمؤثرات بشأن كل موضوع منها إلا ان المؤلفين ينتهجا نفس الطرق في التعاطي وفي الحجج، وذلك بالاهتمام تحديدا بملاحظات عامة وبحالات منتقاة وبإحصاءات عن سلوك ومواقف، ورغم أن مثل هذه الطرق - كما بينا سابقا - لا تقدم اختبارات وبراهين علمية دقيقة ولا تمنح مبررات قوية أو استدلالات منطقية تسوغ للمؤلفين الانتقال من نتائج أبحاث فروق الدماغ بين الأفراد لدى جميع الناس وتحويلها إلى فروق بين الجنسين، فأغلب مخرجات أبحاث الدماغ تبين الفروق الفردية لدى الناس ذكورا وإناثا ولكنها لا تدلل - كما يريد المؤلفين - على أي فجوات أو تحيزات طبيعية بين الجنسين إلا من حيث تفسير يتبعه المؤلفان وبتأويلات خاصة عندهما لا ترتبط بمنهج علمي وليست وفق فحص دقيق أو قوانين صارمة وثابتة.

مثلا، في الفصل السادس وتحت عنوان (فجوة القدرات) نقتبس هذا النص: (مثلا تفرز وتصنف التغيرات الكبيرة التي تحدث في سن البلوغ سلوكيات الفتيات من سلوكيات الأولاد ومواقفهم اتجاه المجتمع، فإن الهرمونات تلعب دورها أيضا في إبراز الفروق في القدرات والاستعدادات الذهنية. فنحن نعلم بأن الكيمياء تفرض، وبشكل كبير، تركيب أدمغتها وميولها، فليس من العيب إذا، أن نجد بأن الفروق في جراحة التفكير تؤثر في الأشياء التي نختار أن نفكر فيها)¹. ويلاحظ من النص السابق إطلاق أحكام عامة ليست لها دعامة علمية قوية وبحسب تعبير

1 المرجع نفسه، الفصل السادس ص 127.

المؤلفين "فالكيمياء تفرض" هكذا وكفى، ومن ثم ينتقل الحكم إلى اختيار التفكير مما يدل على تفسير غير منهجي وغير مترابط منطقيا. ونقرأ في فقرة أخرى: (وفي الوضع المثالي، فإن كلا من الجنسين ستسمح له الفرصة ليفعل ما يشاء، وبأفضل ما يستطيع، فكثير من الناس يعتقدون بأننا نعيش فعلا في هذا العالم المثالي، وإن أي من الجنسين يستطيع تحقيق ما يشاء. فهم يؤكدون بأننا لم نخلق متساوون فحسب، ولكننا خلقنا متطابقين في إمكانية تحقيق الأشياء أيضا)¹. هذه الفقرة تفترض وجود وضع مساواة تامة بين الجنسين على أنه واقع بينما مثل تلك المساواة لم تتم يوما على أرض الواقع، وعدم حصولها ليس بسبب فروق الدماغ وإنما لأسباب واضحة وقوية تتعلق بأنماط وتركيب المجتمعات وبالنظم والإجراءات الملزمة وبايديولوجيات تشكل تأثيرا مباشرا وأحيانا لا واعيا في تحيز ذكوري يعمل على إقصاء المرأة وإزاحة مبدأ المساواة كي لا يتحقق من الأساس باعتباره أمر غير مرغوب فيه وغير مؤيد في أكثر من مجال، في الحياة العامة كما في بيئات العمل لأن تلك البيئات لا تنفصل عن مؤثرات الحياة الاجتماعية، فسلبيات المجتمع الذكوري والعوامل الموجهة يمكنها أن تشكل جزءا كبيرا من حياة العمل وبالتالي تنتفي المساواة بين الجنسين والتي افترضها المؤلفان هنا افتراضا تعسفيا يخالف الواقع من أجل تبرير تفسيرهما الخاص بفروق الدماغ.

ووفق رؤية عامة وعند الاحاطة بالإشكالية المطروحة، نرى بأن التفاوت الواضح والملاحظ في تعامل الرجال والنساء على أرض الواقع من حيث التعامل مع الفكر والعلم والمعرفة بشكل عام وفي المجال الانساني والفلسفي بشكل خاص مرده لعوامل عدة تاريخية وايدولوجية واجتماعية وابستمولوجية، وتلك العوامل لم تتشكل وفقا لبنية أو لتركيبة دماغ كما يدعي البحث الموجه ناحية ما يسمى "جنس الدماغ" وإنما تشكلت نتيجة للتحيز الذكوري والتحكم من خلال العوامل المذكورة واستغلالها لترسيخ مثل هذا التحيز، وعملية الترسخ تلك حدثت بسبب أن أغلب صور التعامل واقعا وعبر التاريخ ولدى أغلب الأمم تصب في خانة الاهتمام بالذكر دون الأنثى بنظرة قاصرة عن ادراك المعنى الانساني المشترك لهما،

فمثلا العامل التاريخي يبين أن توفر فرص الحيات في ممارسة الفكر وطلب العلم تكون للرجال أكثر من النساء، وأيضا منح القيادة للرجال بشكل لاف في أكثر من مجال ليس في السياسة فقط بل في مجالات اجتماعية وإدارية وتنموية وأكاديمية، وهذا نجده منذ فجر التاريخ إلى الآن وما حدث من مساواة إن هي إلا نسبية، وكذلك عندما نتحدث عن العامل الايديولوجي فإن النظم التي تعتمد ويعمل بها في أغلب الدول والمجتمعات تسير وفق رؤية ايديولوجية أي يكون أساس قيامها على ذلك التقسيم بين الجنسين مع العلم أن التبنى الايديولوجي قد بدأ واستمر بمعزل عن أي محاولات استغلال لنتائج بحوث تجريبية تخص الدماغ والأعصاب والوراثة مما يدل على التأثير القوي لهذا العامل لوحده مع صعوبة الحصول على أي مرجعيات من نتائج علمية بعكس ما يدعيه توجه تقسيم الدماغ بين الجنسين. أما العامل الاجتماعي فهو جلي وغني عن التعريف فنحن نواجه دائما ولدى أغلب المجتمعات أنماط وعادات وقوانين يكون معظمها لصالح الذكر، أنماط تتعلق بصور المعيشة والتعاملات، وعادات تتعلق بالتعامل المنحاز اجتماعيا للذكر، وقوانين تتعلق بمنح حقوق للرجل أكثر من المرأة.

وإذا تحدثنا عن العامل الاستمولوجي فهو نموذج واحد ضمن منظومة تتعلق بالفكر والمعرفة عموما، فهو يوضح كيفية تشكل صور التفكير بشكل محدد وفق أدوات من لغة وطرق بحث معرفي لها صيغة ذكرية تكرس ذلك التقسيم بين الجنسين وليس بحسب عامل الدماغ كما يريد المؤلفان، فهذا العامل الاستمولوجي إلى جانب العوامل الأخرى يعطي شرعية مصطنعة لذكورية التفكير والدور والقيادة ابتداء من دوائر العلم والمعرفة ومرورا بدوائر الحياة المختلفة حيث أن المنتج الثقافي والفكري والمعرفي يؤثر بدوره على صور وتعاملات الحياة في أكثر من بيئة وموقف وصعيد. الباحثة خديجة العزيزي تحاول أن تبين ذلك على النحو التالي: (تبدأ الاستمولوجيا التقليدية، كما هو واضح، بعلاقة مباشرة بين الذات والموضوع، وتنتهي بقضايا مستقرة أو مستنبطة من الحقائق البسيطة التي تشكل مقولة الجنوسة في سيرورة انتاج المعرفة، وهو أمر يترتب عليه تحولها إلى عامل ايديولوجي يكرس ما أنتجه الذكور من معرفة وفق المعايير التي تنبع من وجهة نظرهم باعتبارهم فئة اجتماعية احتكرت انتاج المعرفة لقرون عديدة ولها مصالحها

وغاياتها الخاصة. ولهذا رفض المذهب النسوي افتراضات الاستمولوجيا التقليدية، وانطلقت مفكراته في محاولتهن تأسيس استمولوجيا نسوية¹. ثم تتحدث الباحثة عن الافتراضات التي انطلقن منها لتأسيس مثل تلك الاستمولوجيا، ومن تلك الافتراضات: تعديل مبدأ مركزية العقل لكي لا يكون متحيزاً، تعديل ممارسات ومنهجية العلم السائدة، مراجعة سيرورة انتاج المعرفة لكي تتوافق مع الشروط الاجتماعية. وكما ذكرنا إذا كان العامل الاستمولوجي (التقليدي) قد لعب دوراً كبيراً في ترسيخ التحيز الذكوري وخاصة في مجال التفكير والمعرفة إلا أن معظم العوامل الأخرى قد لعبت دوراً لا يقل عنه في تثبيت ذلك التحيز، وهي أيضاً عوامل تتصل بطرق مباشرة أو غير مباشرة في ممارسة التفكير وفي منهجية البحث العلمي والمعرفي، وبالتالي فهي بصورة أخرى قد أثرت سلباً على تعامل المرأة مع المفاهيم المجردة والقضايا الانسانية والدراسات الفلسفية وبالتالي ندرة في اهتمام المرأة بها، ولهذا لا يمكن لنا أن نقبل مبرر جنس الدماغ كحسر لقبول تقسيم جنسي يبرز حواجز تقف ضد مقولة (الانسان) وهي المقولة التي تتوافق مع الحس السليم ومع المنطق، فالإنسان عموماً بدون نظر إلى جنس يمتلك التفكير والسمات العقلية والاختلافات تحدث بسبب فروق بين الأفراد بغض النظر عن الجنس. وأما الاستفادة من نتائج أبحاث تجريبية خاصة بالدماغ والأعصاب فهي مبحث علمي هام ويمكن الرجوع لها في حالات بيولوجية وصحية وليست متعلقة بحل اشكالية ما يحدث واقعياً من حواجز وتمييز بين الجنسين ولا يمكنها أن تقدم تفسيراً مقنعاً عن تحيزات لجنس دون آخر في مسائل الحياة والتفكير والقدرات والعمل وما يمثّلها، فتلك الفجوات والتحيزات ليست نتيجة لتركيبية طبيعية وإنما بزغت نتيجة لتراكم عوامل عدة كما بينها وهي عوامل خارج المعطى العلمي التجريبي ونتائجه.

1 كتاب (الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي)، خديجة العزيمي، بيسان للنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2005م، ص 89.

المحور الثاني

مدارات في الفلسفة النسوية

النقد الثقافي والنسوية

محاولة في تأسيسات فلسفية

خارج النسق الذكوري

رفقة رعد

باحثة من العراق

المقدمة

خارج النسق الذكوري حاولت النسوة العمل برؤى جديدة كمحاولة للخروج من تحت عباءة التبعية بكل تنوعاتها واشكالاتها، متسلحين خلال مسيرتهم النضالية بكل ما يلزم لخوض حرب فكرية ضارية مع الرجل، لربما تحاول من خلالها النسوية الكشف عن مواطن التسلط والتبعية والهيمنة الذكورية بإلقاء الضوء على العقل النسوي بكل مميزاته واختلافاته الجوهرية التي تظهر بشكل عام في الكتابة والأدب، لكن هذه المحاولات سرعان ما شكلت قاعدة عامة، لها أسسها وضوابطها التي تنطلق منها فشكلت بذلك أشبه بمنظومة فلسفية لها ثوابتها ونسقتها الخاص كبداية لعصر فلسفي نسوي يأخذ دوره الحقيقي وسط العالم الذكوري فلا تستطيع أي هيمنة أن تضيق الخناق أو تنكر المقدرة العقلية للنسوية أو التواجد الأنثوي النسائي كشريك لا كجزء ثانوي وسط الكلي.

وبذلك انطلقت النسوية نحو تثبيت خطاهم بمساعي حقيقة استخدمت فيها أدوات نقدية ثقافية تحليلية لنشر النصوص الذكورية وبيان الموقع الأنثوي ضمنها، محلات ومفككات النص من جهة، واعتماد آلية الكتابة من جهة أخرى كسلاح نسوي يكشف عن مناطق الابداع والخصوصية في نتاجهن. فتتحول مركزية الرجل

إلى مركزية عامة تكون المساواة والشرابة من مبادئها الأساسية فيها، فالعقل ليس حكراً ذكورياً، بل هو اعدل قسمة بين البشر كما يصفه ديكرت، والشرابة في استخدامه فطرية لا يعلو فيها جنس على آخر.

فالصراع الثقافي النسوي اخذ محاور عديدة وانطلاقات متنوعة بدءاً من السياسة وانتهاءً بالفلسفة في التأكيد على السعي النسوي لخلق صوت لهن ورؤية جديدة لأجسادهن وموقع جديد لمكانتهن.

تاريخ دونية المرأة:

لا يمكن لإي وضع، بما فيه رهن الفلسفة النسوية، ان يقع خارج اطار التاريخ ويعمل عمله الحالي دون مصدر ثقافي استلهم منه كل مصادره التي انتجته، كما اشير لذلك مع تاريخ الفلاسفة وحتى الفيسلوفات في عصور اليونان، إذ سلطت نصوصهم الضوء على بعض جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية التي تكشف لنا عن عمق الفرق الجنسي بين الذكر والانثى، فالبينة الثقافية تؤثر بشكل كبير على نتاج الفلسفة وعلى تبني وجهات نظر لا تبدو ربما غريبة على مجتمع ينظر للمرأة ككيان دوني مقابل الكيان الشرفي للرجل.

فيتجسد الفكر الأبوي في ادبيات ما قبل الميلاد إلى رهننا اليوم، فثنائية العقل والعاطفة التي حكمت كل من الرجل والمرأة ضمن تقسيمات المركزية الأبوية هي ثنائية خلقت من المجتمع عالين انفصل فيه الرجل عن المرأة وباتت الفروقات تتسع إلى حدود الكفاءة والقدرة والعقل مما أدى للأخذ بالتفسيرات البايولوجية والسياسية لإثبات مكانة المرأة العقلية والجسدية المتدنية والتي لا تتعدى ان تكون كائن وجد بسبب خطأ بايولوجي أو خلقي عند بعض الفلاسفة، يقول ارسطو ((أنبل الحيوانات جميعاً، تلك التي تكون دماؤها حارة، أعني ذوات الدم الحار الذي يكون في الوقت نفسه صافياً، لأن مثل هذا الدم يتناسب مع تطور الشجاعة والذكاء... ومن هذه الزاوية نجد أن الأجزاء العليا أرقى من الأجزاء السفلى. كما نجد أن الذكر أرقى من الأنثى، والجانب الايمن أرقى من الجانب الايسر))¹، ويفسر

1 نقلا عن: امام عبد الفتاح امام، ارسطو والمرأة، ط1، القاهرة 1996م، ص 62.

الدكتور امام عبد الفتاح امام ان ارسطو قد انتقل من واقعه إلى الفلسفة من خلال هذه النتائج التي توصل لها ارسطو، فالعادات والتقاليد التي تحكم بيئته اي الوضع المتدني للمرأة هو الذي طبقه على نظرياته الفلسفية وبدأ البحث عن تفسير له.¹

وذات وجهة النظر يمكن ان نجدها ضمن نظريات ارسطو في النفس التي تعكس دونية المرأة اعتماداً على الفارق العقلي بين الرجل والمرأة بقوله ((لنفس جزاء ان مختلفان ايضاً: أحدهما لاعقل والآخر موصوف بالعقل وهما يظهران على هئتين مختلفتين، فلأول الغريزة وللآخر الذكاء. وإذا كانت ولادة الجسم تسبق ولادة النفس فتكوين الجزء اللاعقل سابق على الجزء العاقل))²، يحاول ارسطو من خلال هذه النظرية ان يبرر فكرته في وجود فئات هي بطبيعتها حاکمة وبعضها الآخر محكومة فأصبحت بذلك الأنثى خاضعة تماماً للذكر لان قواها العقلية اقل والعنصر اللاعقلي فيها كالانفعالات والشهوات والعواطف طاغي.³ فالطبع عن ارسطو هو من يقرر التقسيم المجتمعي العام فهناك من يأمر وهناك من يطيع، هناك من هو موصوف بالعقل طبعاً وهناك من محروم بالطبع منه، فتصبح ((حكمة الرجل ليست هي حكمة المرأة، وأن شجاعته وعدالته ليستا كمثلهما منها، وأن قوة أحدهما سلطة محضة وقوة الاخرى طاعة محضة)).⁴

وهذا ما جعل المرأة بعيدة عن مضمار السياسة ويصبح وجودها الاسري هو الشاغل الوحيد لها في الحياة، فالسلطة عن ارسطو هي سلطة حاكم ومحكوم وليس لهذه القاعدة ان تتغير، على الرغم ما تعرضت له من نقد من قبل فيلسوفات يونانيات حاربن هذه الافكار الذكورية التي تسمح بشكل سافر للحط من المرأة، دفاعاً منهن عن عقل لا يجد نفسه مختلف أو أقل شأنًا بل هو عقل روض على ايدولوجية معينة في مجتمع يتسم باللاحقوق، فقد بينت الفيلسوفة والقديسة اليونانية(ماكرينا) ان طبيعة النفس وقدرتها على التفكير العقلي واحدة عند الرجال والنساء، فالانفعالات التي احالها ارسطو إلى المرأة، تراها ماكرينا ليست جزء من

1 ينظر، المرجع السابق، ص 63.

2 ارسطو، السياسة، ت: احمد لطفي السيد، القاهرة 2008م، ص 277.

3 ينظر، امام عبد الفتاح امام، ارسطو والمرأة، مرجع سبق ذكره، ص 87.

4 ارسطو، السياسة، مصدر سبق ذكره، ص 123-124.

ماهية النفس لان النفس واحدة وشبيهة بالله وهي اساساً بلا انفعالات وانما تمتلك ملكة التفكير أو النوس فقط ما يشترك فيه كلا الجنسين.¹

لكن نرى من جانب آخر ان بعض الفلاسفة النساء قد اخذن بهذه الايديولوجيا العامة متبنيات مفاهيم الخضوع والقبول بالهيمنة كنتاج هو جزء من ثقافتهم المجتمعية والسياسية ابان العصر اليوناني، حيث الرؤية إلى العقل النسوي منقوصة وقد اخذ حيز ضيق من قبل النساء انفسهن فكان نتاجهن عبارة عن نصوص توجيهية لأستحكام العقل بشكل جيد من قبل المرأة، كأن المرأة عبارة عن كائن طائش سريع الانفعال وسريع الاشتواء وبالتالي سريع بالانغماس في الملذات، فأتت هذه النصوص بتوجهات كثيرة منها قول الفيلسوفة (فينس) الاسبرطية في الاعتدال عند النساء ((اعتقد ان هناك اشياء خاصة بالرجل، وهناك اشياء خاصة بالمرأة، وأشياء تنتمي للمرأة أكثر من الرجل. أما ما هو مناسب للرجل أكثر، أو يخص الرجل على الأصح فهو الاشتراك في المعارك، والانخراط في العمل السياسي، والخطب العامة للجمهور، أما ما هو خاص بالمرأة أكثر فهو البقاء في المنزل، والترحيب بزوجها ورعايته)).²

وفي نص اخر للفيلسوفة (بركتيوني) الفيلسوفة اليونانية الفيثاغورية تقول في الشذرة الثانية من كتاب هارموني النساء ((على المرأة ان تتحمل ظروف زوجها حتى لو كان غير موسر، ولو سقط نتيجة للجهل في عادة الشرب، أو طريح الفراش، أو كان يعاشر نساء اخريات، فإن هذا الخطأ يمكن ان يغفر للرجال، لكنه لا يغفر ابداً للنساء. إن عليها ان تحافظ على القانون، وإلا تحسد الرجال على ذلك)).³

وسط كل هذه التوجهات المتعارضة بين عالم علوي وعالم سفلي يريد ان يعلو فيه عالم على آخر، وسط كل هذه الصراعات والسعي إلى ترسيخ ثنائيات غير متعادلة تظهر إلى العيان النظريات القضائية كأساس وقاعدة ذكورية يكون فيها الذكر هو واهب البشرية كونه البشري الوحيد، وكل ما دونه هو جزء منقوص

1 ينظر، امام عبد الفتاح امام، نساء فلاسفة، ط1، القاهرة 1996م، ص 247-248.

2 نقلاً عن: امام عبد الفتاح امام، نساء فلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 97.

3 نقلاً عن: المرجع السابق، ص 110.

الوجود، وترى سيمون دي بوفوار ان وضع المرأة منذ عهود اليونان إلى الوقت الحاضر هو ذاته وهذا الوضع هو الذي يحدد ما يسمى بطبع المرأة، اي ان طباعها السلبية التي تتنوع بين النفعية والكاذبة أو المهرجة والعاطفية هي سلوك نشأت من وضعها العام لا بسبب هرموناتها ولا تكوين دماغها.¹ وهذا ما دفع بالنساء إلى تحديد اهدافهن السياسية والاجتماعية واخرى فكرية مستخدمات سلاح النقد الثقافي وحاملات لشعار العقل النسوي القادر على ان ينافس العقل الابوي الذكوري، بآليات نقد ثقافية تؤسس لمنظومة فلسفية نسوية لها خصوصياتها.

ما النقد الثقافي؟

ان النقد الثقافي هو نشاط وليس مجال معرفي قائم بذاته، لان دور الناقد الثقافي يتمثل في تطبيق المفاهيم والنظريات والافكار المتنوعة على الفنون والثقافة الشعبية والحياة اليومية، لذلك تكون مهمة النقد الثقافي متبادلة ومتداخلة ومتراطة ومتعددة وهذا ما جعله يشمل نظريات الادب والجمال والتفكير الفلسفي ومقدوره تحليل الوسائط والنقد الثقافي الشعبي وكذلك تفسير نظريات علم العلامات ونظريات التحليل النفسي والنظريات الاجتماعية والانثروبولوجية والدراسات النسوية والجنوسية.. الخ. وتعود الآلية التي يعتمد عليها النقد الثقافي في عمله على النقد التحليلي الموجه إلى الجمهور العام غالباً، لان النقد الثقافي يشمل معارضة واختلاف السائد الثقافي، فتعرض اي نص إلى كسر مركزيته فلم يعد النقد الثقافي ينظر اليه بما انه نص أو إلى الاثر الاجتماعي الذي يظن انه من انتاج النص لكن شمل ما يمكن للنص ان يحققه وما يتكشف عنه من انظمة ثقافية، فأصبحت بذلك غاية النقد الثقافي هي الانظمة الذاتية في فعلها الاجتماعي في اي تموضع كان بما في ذلك تموضعها النصوصي، أو عمليات انتاج الثقافة وتوزيعها واستهلاكها من باب ان الثقافة هي تعبيراً عن الناس من جهة واداة للهيمنة من جهة أخرى.²

1 ينظر، سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ت: مجموعة من المترجمين، ب. ت، ص 287.

2 ينظر، حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ط1، الجزائر 2007م، ص 20 وما بعدها.

يقول عبد الله الغدامي ان النقد الثقافي احد فروع النقد النصوسي العام، ومن ثم فهو احد علوم اللغة وحقول الالسنية الذي تتخصص وظيفته في نقد الانساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وانماطه وصيغه¹، باعتبار ان النقد الثقافي هو نظرية في نقد المستهلك الثقافي اي عملية الاستهلاك الثقافي من قبل الجماهير والاستقبالي الثقافي لهم والقبل القرائي لخطاب ما.²

وهذا ما يجعل هدف النقد الثقافي يتوجه نحو كشف اللاجمالي من تحت اقنعة البلاغي الجمالي، ويمكن مقارنة النقد الثقافي بعلم العلل عند اهل مصطلح الحديث، ذلك العلم الذي يبحث في عيوب الخطاب ويكشف عن سقطات في المتن أو في السند، مما يجعل ممارسة النقد الثقافي تحتاج إلى ممارسة نقدية متطورة ودقيقة وصارمة في استخراج الانساق المضمرة ورصد حركاتها.³ مثال ذلك ((المتصور الواعي والعقلي الذي يؤمن أن المرأة ليست جسداً فحسب ولكنها أيضاً عقل ووجدان، إلا أنه ومع حضور هذا المعتقد المعلن يظل هناك حس طروب يهش لأي نكته أو خطاب يصور الجسد المؤنث على أنه معطى شبقى فحسب، تشير إلى ذلك الخطابات الشائعة في لغة الافلام والازياء وأغلفة المجلات والمعطى الإعلامي عموماً)).⁴

وبما ان النقد الثقافي يسلط الضوء على البيئة الثقافية السائدة من جهة وعلى المستهلك الثقافي من جهة أخرى ويهدف بشكل اساسي إلى كشف الانساق المضمرة من النص فهو بذلك يفسح الطريق للنسوية باعتماده كآلية تحليلية تساهم في الكشف عن المواطن المجتمعية والثقافية التي تحدد مركز المرأة في ظل مركزية الرجل وتبين ما تضره النصوص والخطابات الذكورية اتجاه النساء والجسد النسوي، حيث اعطى النقد الثقافي مساحة كبيرة للنسوية للدفاع عن حقوقهن ومطالبتهن بما يوفّر لهم المكانة التي تستحقها اي امرأة، فالانساق الثقافية في

1 ينظر، عبد الله الغدامي، عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية،

ط2، بيروت 2001م، ص 83.

2 ينظر، المرجع السابق، ص 81.

3 ينظر، المرجع السابق، ص 84.

4 المرجع السابق، ص 82.

المجتمع تعكس بشكل مباشر عن واقع اي جزء في مقابل الكل، من خلال ما تقدمه الثقافة بشكل مرئي أو مسموع أو مكتوب، وتأثير تلك الانساق على تأسيس ثقافات اجيال قادمة تأخذ نفس التحيز.

النقد الثقافي اليوم بدأ يحدد اهدافه في السعي نحو الكشف عن كل مراكز الضعف داخل المجتمعات ثقافياً، سعياً لتكوين منظور جديد وبالتالي تقديم رؤى جديدة تخدم المادة الثقافية والمستهلك الثقافي على السواء، وعلى جميع الاصعدة سواء أكانت سياسية أو مجتمعية أو اقتصادية أو ادبية أو فلسفية... الخ.

النقد الثقافي النسوي/السعي نحو تأسيسات فلسفية نسوية:

تعود تاريخية مصطلح النقد النسوي إلى منتصف القرن العشرين في امريكا بعد ان تأججت الحركات النسوية المطالبة بالمساواة وانتقل بعدها إلى كندا ومنها إلى فرنسا في سبعينيات ذات القرن، فضبطت دوافعه وغاياته ومناهجه وظهرت دراسات عديدة تطبقه.¹

فالنسوية هي بحد ذاتها عبارة عن جهد نظري أو عملي يراجع بالنقد والتعديل الانساق السائدة في بنية المجتمع، حينما يكون الرجل هو المركز الفاعل، والانسان الحائز على الأهلية، والمرأة جنساً ثانياً، مقيد ومحدود في منزلته الادنى، لتتصف الحضارة البشرية بإفها ذكورية المنشأ في شتى نواحيها مما تساعد تلك الخلاصة في توطيد سلطة الرجل وتبعية المرأة، فُتبخس خبراتها وتُمنع من المشاركة.²

بينما يرى احد الباحثين ان بعض ناقدات الحركة النسائية لا يتبنين نظرية نقدية على الاطلاق من منطلق ان النظرية ذكورية بحته في المؤسسات الاكاديمية وتحمل صفات رجولية، من حيث هي المجال الفكري الصعب في الدراسات الفكرية التي تجد ملاذها في النظرية التي تتزين بالفضائل الرجولية من صرامة وعزم ثابت اكثر مما تجد ملاذها في النقد.³

1 ينظر، حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، مرجع سبق ذكره، ص 111.

2 ينظر، عبد الله ابراهيم، السرد النسوي، ط1، بيروت، 2011م، ص 12.

3 نقلاً عن: حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، مرجع سبق ذكره، ص 117.

لكن استحداث النظرية أو عدمها لا يمنع من اعتماد النسوية على النقد الثقافي كوسيلة اساسية من عملهم النضالي في الكشف عن تداعيات الثقافة الرجعية للحط من المرأة والنظر لها جنسياً كجسد لا يمكن ان يقدم لوسطه غير المتعة. في مقابل ذلك اكدت الكثير من الدراسات على ان المرأة نفيت بعيداً عن الابداع والانتاج الثقافي ليس بسبب قصور ذهني أو ضعف جسدي وانما ابتعدت عن الحياة العملية والعلمية بسبب قهر نفسي وقمع فكري واستغلال جسدي، وضعها في موضع بعيد عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والمعرفة.¹ وهذا ما نجده ضمن نصوص سيمون دي بوفوار بقولها ((ان الامتياز الذي يتمتع به الرجل، والذي يشعر به منذ طفولته، هو ان ميله لان يكون انساناً بشرياً مستقلاً لا يتعارض مطلقاً مع مصيره كذكر، اما المرأة فان المجتمع يطلب منها ان تكون متعة وفريسة، لكي تكتمل عناصر انوثتها، وهذا يعني بالنسبة لها، التخلي عن مطلبها في ان تكون انساناً حياً يتمتع بالسيادة)).²

وهذا ما اخذ النسوية للظهور كرد فعل طبيعي مجتمعي لا كتكميل نظري للافكار أو النظريات بل ظهور عن استجابة للحاجة للقضاء على التهميش فبدأ تحدي الاساس الذكوري الذي اخذ حيزه الزمني ومواجهة الفكر الفلسفي الذي ربط الجسد بالطبيعة العقلانية مما ادى به على التأكيد ان ليس للمرأة من مكان ضمن الفلسفة باعتبار ان الفلسفة عقلية تقع خارج قدرة المرأة على ممارستها كما يزعمون.³

بدأت النظريات النسوية تشق طرقها سعياً منهن لتأسيس فلسفات خارج النسق الذكوري وتكوين منظومات فلسفية نسوية تخضع لها الثقافة المجتمعية السائدة تجعل من العالم مكاناً أفضل للنساء، تترك اثرها دون ان تكون تحت سلطة الحاكم والمحكوم، فيأخذ دور المرأة المتحول من امرأة ضحية خاضعة إلى امرأة غاضبة تبحث عن هويتها وتسعى جاهدة إلى الرفع من شأن جسدها كجسد انساني لا انثوي يشكل عار أو ينظر له من منظور جنسي فحسب.

1 ينظر، المرجع السابق، ص 111.

2 سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، مصدر سبق ذكره، ص 309.

3 ينظر، حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، مرجع سبق ذكره، ص 122.

فترى سارة جامبل ان النظريات الخاصة بالنقد النسوي تقسم إلى اربعة انماط من الفروق هي: البيولوجي، اللغوي، التحليل النفسي، الثقافي، حيث تعتمد هذه الانماط في تحديد خصائص النقد النسوي للناقدة أو الكاتبة.¹ أو ما اسمته ايلين شوالتر بالنقد (الجيستثوي): اي النقد الذي يعني على وجه التحديد بإنتاج النساء من كافة الوجوه: الحوافز النفسية السيكلوجية والتحليل والتأويل والاشكال الادبية بما فيها الرسائل والمذكرات اليومية.²

بينما سعت النسوية الجديدة اي نسوية ما بعد الحداثة فميزت بنقد النموذج العقلاني الذكوري ورفض مركزيته في الحضارة الغربية، فالأختلاف بين النساء والرجال قائم ومواطن الاختلاف بارزة، فرفضت مركزية النموذج الذكوري للأنسان التنويري الحداثي العاقل.³ لذلك يطالب النقد النسائي بإنصاف المرأة وجعلها على وعي كامل، بالموروث الثقافي الأدبي، وابرار مكامن التحيز التي بها يتم تهميش المرأة ثقافياً لاسباب طبيعية بيولوجية، اي بسبب نوعها الجنسي. وهذا ما جعل الناقداات النسويات يلتجئن إلى أنماط النظريات ما بعد البنيوية عند لاكان وتفكيكية دريدا وحفريات المعرفة عند فوكو، ربما لأنهم يرفضون في الحقيقة أن يثبتوا وجود سلطة ذكورية على الحقيقة.⁴

فالبرنامج التفكيكي الذي تبنته النسوية هو محاولة منهن لزعة استقرار نظام الهيكل الثنائية (المذكر والمؤنث)، والكشف عن مفاهيم التسلط والخضوع الايديولوجي لها محاولة لاستنباط نظام الشراكة والمساواة ضمن الوسط المجتمعي والسياسي والثقافي واعادة تقويض نظام المعرفة والاهتمام بقضايا وافكار فلسفية لم يلقى الضوء عليها مسبقاً أو تم التستر عليها.

وهذا ما فتح الطريق التي تفسير ان النتاج الفلسفي النسوي قد انطلقت شرارته الاولى من السياسة والمجتمع باعتماده في ذلك على مقدميتين اساسيتين: حيث تشير الاولى إلى التفاوت في الجنس هو اساس اللامساواة البنيوية بين النساء

1 ينظر، المرجع السابق، ص 119.

2 ينظر، المرجع السابق، ص 140.

3 ينظر، عبد الله ابراهيم، السرد النسوي، مرجع سبق ذكره، ص 14.

4 ينظر، حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، مرجع سبق ذكره، ص 139.

والرجال، والتي تعاني النساء بسببها من الظلم الاجتماعي المنهجي، اما المقدمة الثانية فتشير إلى ان المساواة بين الجنسين، ليست بالضرورة البايولوجية، ولكن خلقتها البنية الثقافية للاختلاف في الجنس، وكلا هاتين المقدمتين تدعم النسوية لفهم الآليات الاجتماعية والسيكولوجية، التي تشكل وتؤيد اللامساواة والسعي بالتالي إلى تغيير تلك الآليات.¹

ويعتقد الدكتور حفناوي بعلي ان الوصول للخصوصية الجمالية النسوي والاستقلال الفني للأبداع يحتاج إلى قضايا فكرية سياسية واجتماعية ينطلق منها، التي تساعد على كسر الحواجز الثقافية والايديولوجية التي تعرقل تقدم المرأة، فعندما تكمن اصول النسوية في كونها حركة سياسية سنستطيع اثبات علاقتها بوعيها بذاتها وطاقاتها وقدرتها على تأسيس فهم مغاير لمفاهيم الهيمنة والسيادة.²

فهذا التحول من المطالبة بالمساواة والندية إلى السعي لاقرار الاختلاف الجنسي كمبدأ تفسيري في النقد وكأداة تحليلية للبنى المجتمعية والسياسية السائدة قد شكل انطلاقه لتحطيم المركزية الذكورية والهيمنة القضيبية نحو السعي لأعتماد الاختلاف الجنسي اساس الفكر النقدي المعاصر.³

تري الباحثة جين فلاكس من منطلق سياسي في بحث لها معنون (ما بعد المساواة) ان اساس المشكلة النسوية لا يكمن في علاقات السيطرة على نحو منفرد أو جماعي وانما غياب العدالة كعملية هو السبب الرئيسي، وبوصف العدالة عملية تعتمد على اربع اطر تحدد فلاكس اولها بالمصالحة، فالعدالة تتطلب وحدة والاندماج ولا تلغي لعبة الاختلاف، ثانياً التبادلية اي المشاركة المستمرة التي تحول دون السيطرة، ثالثاً الاعتراف اي الاعتراف بشرعية الاخرين ومنحهم التشريف والاعتبار ومعاملتهم على اساس هم جزء من ذات الفرد أو مثله، رابعاً الحكم هو عملية من التوازن والتناسب في القدرة على رؤية الاشياء من وجهة نظر الآخر وتقييم الآثار المترتبة على القرارات السابقة، وكل هذه الاطر التي تعتمد عليها العدالة تتطلب وجود افراد راغبين وقادرين على العدالة ومقبلين

1 ينظر، المرجع السابق، ص 117.

2 ينظر، المرجع السابق، ص 117.

3 ينظر، المرجع السابق، ص 135.

على الارتباط بالآخرين، لان الاعتراف والتفوض مع (نحن) يبدأ من الفرد في رؤية الذات كجزء من مجتمع له القدرة على ان يعمل بشكل جماعي لتغيير مسارته المشتركة بالتالي القضاء على علاقات السيطرة ويتحول الغير مرئي إلى مرئي.¹

ثوابت المنظومة النسوية الفلسفية:

حددت النسوية في سعيهن للمطالبة بالمساواة واثبات هويتهن وخصوصيتهن العقلية مجموعة من الاسس التي يمارسن عليها النقد للكشف عن مواطن الرؤية المنقوصة للمرأة فتعطي بنقدها من شأن هذا الكائن المتخفي الغير مرئي ليتحول من انسان فاقد لانسانيته إلى انسان اعلى يسعى دائماً إلى تجاوز انسانيته إلى ما هو افضل له ولغيره، وهذا النقد هو ما خلق خطوات جوهرية لتأسيس فكر فلسفي نسوي خاص يمكن ان يأخذ به في مختلف العلوم فيكون نتاج تطبيقه ملائم لسعي النسوة، خصوصاً عندما كشفن عن حقيقة المرأة المجتمعية وفصلها مجتمعياً عن قصد ثقافي ضمن هذا العالم، فبدأت المرأة بنقد الهيمنة الذكورية أو الابوية:

أولاً: الابوية

وفي سعيهن لكي يكون للمرأة هوية مرئية وواقع مرئي باشرن في محاربة ما يسمى بالابوية أو الهيمنة الاذكورية حيث يمكن من خلال هذه الحرب استعادة العدالة حينما تكون الفحولة خطر يهدد كل مناحي الحياة الثقافية عندما يعلو فيها الرجل على حساب دونية المرأة في كافة مناحي الحياة التي ادت بالمرأة ان تتبنى البنية الايديولوجية هذه واصبحت تجسدها في حياتها وفكرها حتى اصبحت كالرجل ترى نفسها بديهياً ادنى من الرجل، لقد قدمت الكاتبة كيت ميليت في كتابها (السياسة الجنسية صادر 1970) مصطلح الابوية وتعني حكم الاب وتسلطه لوصف تدني مرتبة المرأة بالنسبة للرجل، فاصبح النوع البشري جنس نوعي يأخذ

1 ينظر، نحو دراسة النوع في العلوم السياسية، تحرير: مرفت حاتم، ت: شهرت العالم، ط1، القاهرة 2010م، ص 66-67.

شكل البنية الثقافية التي انتجتها التحيزات الذكورية، فيتسم المذكر بالعقلانية والايجابية والابداع في مقابل سلبية ورضوخ وتردد وعاطفية المرأة.¹

فمنطق الهيمنة الذكورية هو منطق ينطوي في داخله على منظومة من القيم الجوهرية كالخضوع العادل لمن هم في منزلة أدنى إلى من هم في مقام أعلى، كالعقلانية التي تميز المهيمن (الرجل) عن المهيمن عليه (المرأة).²

تقول سيمون دي بوفوار ان المجتمع الذي شيده الرجل خدمة لمصلحته قد حدد وضع المرأة الذي صار فيما بعد مصدر عذاب للطرفين، وذلك من منظور ان المرأة كاهل ثقيل على الرجل تابع له بكل كيانها ووجودها فقد منعها هو من ان تستند إلى نفسها، في الوقت الذي سيكون تحررها خدمة له ولها لو صار لها شيء تفعله في هذا العالم.³

وهذا ما اخذ الناقداات النسويات للتعرض للهيمنة الذكورية بالنقد الثقافي، أثبتوا من خلاله ان النظام الابوي يمتلك مرجعية تدعمه وتصونه تزيد من سلطته في داخل المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... الخ، فالنظام الابوي متغلل في كل شيء وذو بنية هرمية تتخلله تباعد طبقي وجنسي فتكون شرفية الذكورة هي رأس الهرم على حساب دونية المرأة، وهنا بدأت نظريات نسوية تهل وتفسر مركزية الاب التي اعتبرها البعض تنبع من الرأسمالية لان انتاجها اندرج في التبعية المكتملة للأنثاج الذي يقوم به الرجل، أو من سيطرة الرجل على عمل المرأة والاستحواذ عليه، أو بسبب البنية الأسرية البيولوجية التي تفسر على انها اساس القمع.

اما البعض الآخر فاعتبر الابوية مؤسسة سياسية، فالابوية بنظرهن هي الشكل الاول للقمع البشري هيمنة تفرض سيطرتها ايدولوجياً. وقد سعى الفكر النسوي إلى زحزحة ركائز الابوية ثم التشكيك بدعواه قبل تخطيط قاعدته المزيقة التي يعتمد عليها من خلال نظريات التحليل النفسي والتفكيك ومقاربات ما بعد البنيوية كافة.⁴

1 ينظر، حفاوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، مرجع سبق ذكره، ص 138-139.

2 ينظر، عبد الله ابراهيم، السرد النسوي، مرجع سبق ذكره، ص 34.

3 ينظر، سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، مصدر سبق ذكره، ص 220.

4 ينظر، عبد الله ابراهيم، السرد النسوي، مرجع سبق ذكره، ص 62-63.

ثانياً: الجسد

وهذا ما اخذ النسوية للبحث في المنظور المجتمعي للجسد الانثوي الذي طبع عليه اللوحة الجنسية دون البشرية فاصبح نقطة ارتكاز المرأة يحكم عليها من خلاله، وهذا ما برز في النتاج الفكري الذكوري من تناولهم للجسد الانثوي بطريقة سلبية كأنه الفم الذي يبتلع كل عفة وسر المرأة الذي تعتمد في نيل مرادها هذا من جهة، ومن اخرى تناول المرأة لجسدها في الكثير من النصوص التي صاغت كتاباتها بشكل مختلف تماماً عن اشكال كتابة الرجل من ناحية علاقتها بجسدها، لان المرأة كائن يختلف جسدياً في تكوينه عن الرجل¹، فعندما تركز المرأة على جسدها في الكتابة تضرر بين السطر غايات نرجسية احياناً سعيّاً إلى التظاهر والشهرة، أو رغبة في ان يكون النتاج المكتوب مقروءاً أو مسموعاً أو محبوباً بالتالي الميل لأمتلاك سلطة، مستخدمة الكتابة منطلقاً من جسدها الذي تعتبره مساحة العالم ومنبع الحياة، التي تسعى جاهدة إلى ان ترتقي به إلى الصورة التي تتطابق مع ما تريده هي ان تكون أو ان تمتلك، فالمرأة جسد راغب كما يصفها الرجل وبالتالي هي كائن نرجسي متضخم في نرجسيته ربما نتيجة للواقع القهري الذي يحكمه الرجل أو ربما كتاباتها تمثل رد فعل طبيعي للعلاقات الاجتماعية الاضطهادية التي تمثل بيئة المرأة نفسها. فهي تعبر عن وجودها المنفي من خلال الرمز والكتابة، عندما يصبح الكلام مستحيل وغير ذي جدوى، فتغدو الكتابة مجالاً ينطبع فيه الغياب أو طريقة لتسجيل الرغبة.²

بينما تفسر لنا ايريغاري في كتابها (هذا الجنس ليس واحداً) الوضع بطريقة مختلفة حينما حاولت ان تضع تعريفاً لنظرية نسوية خاصة بالمعرفة، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالايقاعات الشهوانية الذاتية لجسد المرأة، فجسد المرأة استعارة شديدة الخصوصية، وهذا ما يجعله نقطة انطلاق النسوية نحو تحديد هويتهن أو مبنياً رئيسي للمعرفة النسائية.³ لذلك حاولت الكتابة النسوية التركيز على الخصوصيات الفكرية للمرأة تجاه جسدها وعالمها والتي لم تستطيع الثقافة الابوية ان تمثله بشكل صحيح.

1 ينظر، حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، مرجع سبق ذكره، ص 136.

2 ينظر، المرجع السابق، ص 137 وما بعده.

3 ينظر، عبد الله ابراهيم، السرد النسوي، مرجع سبق ذكره، ص 32.

ان النقد النسوي هو احد معالم الحركات النسوية حول الجسد الانثوي الذي يستمد مكانته من خصوصية النوع الانساني للمرأة والتنميط الثقافي لها ومن طبيعة جسدها، لما يربطها العالم من علاقات ثقافية ونفسية من جهة، ومع ذاتها من جهة أخرى والتي تعرضت هذه العلاقات إلى التشوية من قبل الذكورية فسير جسدها إلى موضوع يتنازع عليه دينياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً.

وبالنقد تسعى النسوية إلى القضاء على الضدية الثنائية بين الرجل والمرأة التي لا تتم الا بتحطيم الايديولوجيا المتمركزة حول الجسد الانثوي وتحليلها والأخذ برؤية نقدية تهدف إلى تحليل الأنظمة الأسلوبية والبنائية والدلالية لأدب المرأة وفكرها، مما يسمح بأنشاء ارضية ملائمة لاشاعة لغة الحوار تأخذ فيها مفاهيم الشراكة والتعاون بدل التغليب والتبعية والاختزال.¹

الجسد هو المكون الاساسي من مكونات الهوية الأنثوية فقام الادب بتمثيل الانوثة وتصوير جسد المرأة وذلك من اجل تصويب الصور الخاطئة التي حاطت بالمرأة على مر التاريخ من جهة واقتراح البدائل من جهة اخرى، وذلك من خلال ثلاث مراحل مر بها الادب النسوي حسب تقسيم (ايلين شوالتر)، الطور الاول هو طور المؤنث ذلك الطور الذي حاكى ادب الرجال وخضع لجمالياته حيث وقع الجسد تحت شروط ابوية مهيمنة، اما الطور الثاني وهو طور النسوية الذي اخذ الجسد بتسليط الضوء على مكانته الوظيفية وليس بوصفه هوية مميزة للمرأة، والطور الاخير هو الطور الانثوي الذي تفرد بتجربة ادبية انثوية قائمة على الخصوصية الجسدية والفكرية للمرأة، فكتشفت بذلك الذات الانثوية والهوية النسوية.²

ثالثاً: الهوية النسوية

عندما لا يسمح للمرأة ان تفرض نفسها أو ان تقوم بعمل ايجابي كما تقول سيمون دي بوفوار فألها لن تصبح انسان كامل مهما كانت محترمة، تبقى في موقع تابع أو ثانوي أو طفيلي، ولعنتها تكمن في ألها لا تمسك بمعنى وجودها

1 ينظر، المرجع السابق، ص 215-216.

2 ينظر، المرجع السابق، ص 217.

بيدها¹، ونقص الوجود يعني نقص في الهوية أو انعدامها، وهذا ما دعى بالنسوية إلى اعتماد طريقة خاصة في إبراز هوية المرأة الانثوية فلا هي الاحتجاجات ولا هي الاعتراضات الصوتية فحسب بل الكتابة ايضاً، لقد استخدم المرأة سلاح القلم في سعيها لتشيت المركزية الذكورية وتأكيد مكانتها الانثوية، وهذا ما اكدت عليه (هيلين سكسو) في السعي إلى استخدام لغة بديلة عن لغة الرجل تمثل تجارب المرأة فيترسخ مفهوم انثوي للكتابة مما يرفع من شأنها وموقعها مجتمعياً بشكل جوهري، وقد تمثلت دعوتها اللغوية في استخدام المرأة لجسدها كتابياً بتراكيب شهوانية وصور جديدة تحرر جسدها من الاساليب السائدة للتصوير، التي جعلتها الآخر السلبي بالنسبة إلى المجتمع القائم على التفرقة الجنسية.²

هذه الدعوة التي يمكن ان ترجع العالم إلى ان يكون ثنائي الكينونة، فالنموذج الجديد المقترح هو لكلا الجنسين ذلك ما يخلف نوع من العقلانية أو الكينونة مع الآخر، تكون فيه آخريّة الآخر محترمة.³

ذكرت (لوسي ايريغاري) في بحثها (نساء ربانيات) فكرة تقول ان شعور المرأة بذاتيتها أو هويتها تحتاج إلى تمثيل إلهي للنموذج الذي تصبو إليه، وهذه الفكرة هي شكل من اشكال الاسقاط الذي لا تستطيع المرأة بدونه ان تعيش الإحساس الحقيقي بشرعيتها كامرأة بعيداً عن علاقتها بالرجل.⁴ وتنطلق ايريغاري من كون المرأة تمتلك وضعاً قلق كونها ذات تتعرض للأضطهاد، فإذا تحدثت المرأة تحدثت كالرجل ولكي تعرف جنسانيتها يجب عليها ان تقارنها بالنسخة الذكورية، اي ان الرجل يمتلك القدرة على الاندماج ضمن عالمه هو وبالتالي تمثيل نفسه للآخرين، اما المرأة فإنها خارج النظام الرمزي الذي يمثل ميداناً للقانون وقد اسس بأسم الأب فتكون هي في موقع يمكن تسميته (حالة حجر) وهذا ما يجعل المرأة لا تمتلك هوية. ما جعل ايريغاري ان تتوجه لطرح فكرة الإله الانثوي سعيّاً منها للبحث عن موقع أو مرجعية غير مستنسخة من الابوية سيمثل شكلاً من الكثرة

1 ينظر، سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، مصدر سبق ذكره، ص 198.

2 ينظر، عبد الله ابراهيم، السرد النسوي، مرجع سبق ذكره، ص 103.

3 ينظر، حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، مرجع سبق ذكره، ص 135.

4 ينظر، عبد الله ابراهيم، السرد النسوي، مرجع سبق ذكره، ص 62.

والتكاثر والسيرورة وروعة الجسد وكل شيء يمكن يساعد المرأة على ان تحظى بحياة افضل لم توفر التجربة الدينية الابوية. مما يساعدها بالتالي لتكوين هويتها التي تبدأ من هنا.¹

بينما بينت (جوليا كرسيفا) ان كل من الذكورة والانوثة هي مواقع معينة للذات تتشكل وفق عوامل اجتماعية وليس لها علاقة بأسباب بايولوجية، ورفضت في ذات الوقت ان يكون هناك ضدية الهوية الانثوية والذكورية باعتبار ان هذه الثنائيات هي موروثات من الثقافة الابوية يجب عدم اعتمادها وما المرأة غير شريك للرجل تحول إلى تابع تحت ضغط الهيمنة الابوية، لذلك يجب السعي عبر الكتابة والنقد إلى تعديل العلاقة بين الانثى والرجل ومحو التناقضات وإبراز الخصوصيات²، فالذات عند كرسيفا عبارة عن ذات في سيرورة وتعرض إلى سلسلة لا متناهية من التطورات ووحده فضاء الفن تستطيع فيه الذات ان تتحلى بطريقة صحيحة، والذاتية نظام مفتوح أو عملاً يتطور ويتقدم يمكن عن طريقها ايجاد شكل معدل ومنقح لهوية المرء، هوية جديدة تكون نتاج ذاتية متقبله للتحول والسيرورة وقادرة على ان تعيش بصورة مستقلة عن بيئتها.³

لا يمكن للهوية الانثوية ان تتأكد دون ان يؤدي ذلك إلى الكشف عن مكامن الفروق الثقافية التي خلقها المجتمع والتي اسست لها الهيمنة الذكورية عبر عصور لأبقاء المرأة ضمن وجودها الضيق، والذي لا يقتصر على الوجود أو الكيان الاسري بل اخذ كل مسارات الحياة الاخرى، فأصبحت المرأة بعيدة عن مضمار الفكر والسياسة والنتاج.. الخ، واطهر الكشف والتحليل والنقد الثقافي على وجود فرق اجتماعي كبير بين الرجل والمرأة يتعدى ان يكون فرق جنسي بين ذكر وانثى، فقد سعت الحركات النسوية في القرن العشرين لأحداث توازن في المواقع الاجتماعية للرجل والمرأة، ومن اهم المفاهيم التي اهتمت بها الاتجاهات الفكرية النسوية للكشف عن الهوية هو مفهوم الجنوسة (الجندر) الذي فرق بين النوع

1 ينظر، جون ليشته، خمسون مفكراً سياسياً معاصراً، ت: فاتن البساتي، ط1، بيروت 2008م، ص 329 وما بعدها.

2 ينظر، عبد الله ابراهيم، السرد النسوي، مرجع سبق ذكره، ص 102.

3 ينظر، جون ليشته، خمسون مفكراً سياسياً معاصراً، مرجع سبق ذكره، ص 296-297.

البيولوجي اي الفروق الخلقية بين الذكر والأنثى والنوع الاجتماعي الذي اهتم
بالمكانة الاعتبارية والمعنوية للإنسان تبعاً لجنسه.

فعرفت الجنوسة بالتنميط التربوي والاجتماعي والثقافي، الذي وضع المرأة في
مرتبة ادنى من الرجل كموقع دوني مقارنة بموقع الرجل في الادوار والوظائف
والمسؤوليات، ويعزو السبب إلى ان الثقافة الذكورية انتقصت من المرأة في كل
شيء، وعليه فإن مهمة تفكيك الثقافة الذكورية المهيمنة ورد الاعتبار للأنثى
بوصفها كائن انسانياً مناظراً للذكر وبالتالي التأسيس لهوية نسوية ذات خصوصية،
كفيل بزحرة العلاقة بين الرجل والمرأة من التبعية إلى الشراكة.¹ تلك الشراكة
القائمة على تقاسم الادوار، لان المرأة عنصر منخرط في صلب الفعل الاجتماعي
والسياسي والفكري والاقتصادي، وذلك ما يجعلها كائن فعال ليس بهامش يتشكل
وجوده بعيداً عن كل هذا، فيغدو مجالها عام وليس بخاص اي مجال يجعل من قضيتها
جزء من قضايا المجتمع وليس في حيز خارجي.²

فمد الجنوسة لدفن الهوية الانثوية قد وصل إلى حد الأنساق المجتمعية والسياسية
التي تعيش فيها المرأة داخل الهيكلية الحقيقية للبيئة الحاضنة لها، حينما وجدن النسوية
ان رمزية النوع الاجتماعي اي تشفير اشكال من السلوك الانساني باعتبارها ذكورية
أو انثوية يؤدي إلى تكوين سلوك معين يحدد الفرص الاجتماعية والسياسية لكلا
الجنسين، فعندما يرمز للأرض بأنها امرأة ويجري حث الرجل للمخاطرة من اجل
الدفاع عنها تصبح اعراف المواطنة واليسالة ذكورية ويصبح الامتياز الذكوري
بوصفهم ابناء مؤسسين ويلغى دور المرأة، فتصبح فلسفة حكم الأبناء وطاعة الامهات
أمر طبيعي. فتغدو سلطة النوع الاجتماعي مطمورة في نظم المعتقدات والقيم الذاتية
التي تشكل الهوية وتكون نتيجة كل هذا تقييد الخيار والفعل الفردي.³

وقد اخذ النقد الثقافي النسوي يكشف ان تبعية المرأة مستبطنة اي انها
مستعبده وان تصرفت بحرية فحريتها ظاهرية فحسب مما يجعلها كائن طفيلي يقتات

1 ينظر، عبد الله ابراهيم، السرد النسوي، مرجع سبق ذكره، ص 11-12.

2 ينظر، المرجع السابق، ص 41.

3 ينظر، نحو دراسة النوع في العلوم السياسية، تحرير: مرفت حاتم، مرجع سبق ذكره،
ص 80.

غذائه من الرجل كونه هو الحر بذاته ويمتلك استقلاليته الخاصة الغير مكبلية
بالاغلال.¹

وهذا ما جعل العالم ان ينقسم إلى عالمين نسائي وذكوري، وجاء اندماج
المرأة ضمن عالم هو غير عالمها اصبحت فيه خاضعة ورافضة في ذات الوقت
وذلك ما صاغ سلوكها وجعل من طابعها العام طابع ماكر أو ومنكر لتبعية
الذكر.²

فالجنوسة تنبع من المجتمع ذاته فليس العامل البيولوجي هو عامل انتقاص وليس
المقدرة الجسدية هي دافع لانكار المرأة كذات فاعلة، بل الفارق المجتمعي الذي
اسس خارطة طريق المرأة المستقبلية ضمن المجتمعات بكونها حفيذة المحضيات
والجواري وورثة الخضوع والعاطفة وتكبير الافواه والاجساد بالتالي لا هوية غير
الهوية الذكورية ولا ذاتية تتحقق غير ذات الرجل، وذلك ما سعت النسوية من
خلال النقد الثقافي للكشف عنه ف ((المرأة لا تولد امرأة بل تصبح امرأة، فليس
ثمة قدر بيولوجي أو نفسي أو اقتصادي يقضي بتحديد شخصية المرء كأنتى في
المجتمع، ولكن الحضارة في مجملها هي التي تصنع هذا المخلوق الذي يقف في موقع
متوسط بين الذكر والخصي، ويوصف بأنه مؤنث)) كما نصته سيمون دي
بوفوار.³

الخاتمة:

مع التحولات التاريخية للمجتمعات والتي تأخذ بوضعها السياسي من حال
إلى حال تظهر إلى العيان مطالبات كثيرة واصوات تعلقو للسعي إلى تعديل مكانة
الفئات المغبونة أو نحو اعطاء كل ذي حق حقه، وسط الانفتاح والتغير المجتمعي
الحاصل، واحدى هذه الظواهر التي ظهرت مع ثورات قرن العشرين هي ما يمكن
تسميته بالثورة النسوية التي تميزت بنوعها واهدافها والتي استحدثت آليات عمل
تنطلق منها لتحقيق المطالب واثبات الهوية والفكر النسوية.

1 ينظر، سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، مصدر سبق ذكره، ص 219.

2 ينظر، المصدر السابق، ص 287-288.

3 نقلاً عن: عبد الله ابراهيم، السرد النسوي، مرجع سبق ذكره، ص 105.

ربما انطلقت النسوية من مطالبات سياسية محاكاة للثورات السياسية التي ظهرت لكن سرعان ما كشف النقد على ان المطلب السياسي عسير التحقيق دون تحقيق اولاً المطلب الاجتماعي والانساني، كون النسوية كائنات مقموعات منبذات مجتمعيّاً قبل ان يكن سياسياً، وذلك ما جعلهن ينطلقن نحو الجهود العلمية والفكرية لتوجيه الضوء نحو ما هو مضمور من سلوكيات وايدولوجيات وثقافات تغرس بالمرأة في الظل وسط المجتمعات، بينما يعلو مركز الرجل في الضوء اكثر، فما المرأة غير جسد وما عقلها غير منقوص الخدمة لا يمكن له ان يكفل لها حياة متكافئة مع الرجل، فالأنوثة هي الجانب الغير مرئي من المجتمع بينما يكمن الجانب المرئي عند الذكورة.

ولتحويل مسارات هذه الرؤية من مساراتها الضاغطة على الوجود النسوي إلى مسارات كفيلة بتحقيق ذاتية المرأة عن طريقها، احتاجت المرأة إلى الكشف عن المكنون من خلال النقد الثقافي كأداة تحليلية تقدم وتكسر القواعد التي بنى المجتمع عليه تصوراتها سعيّاً من النسوية نحو اقرار قانون مجتمعي جديد بايدولوجيات جديدة وثقافة عالمية تكفل للمرأة حقها في العيش بمساواة على جميع الاصعدة، لكن سرعان ما أخذ هذا العمل بالتأطر وفق منظومة واضحة المعالم، فلا يجري العمل لدى النسوية بشكل عشوائي بل أخذ بالتركيز على اسس فكرية وفلسفية خاصة اخذت بالظهور كمنظومة فلسفية محكمة تفتح المجال لانتاج فلسفات نسوية خاصة ذات خصوصية وتسعى لإنشاء ندية فكرية ترفع من شأن المرأة من دونيتها إلى شرفيتها مما يضطر العالم للأعتراف بوجودها، وقد اعتمدت اغلب النظرات والفيلسوفات النساء إلى بيان هذه الاسس واستحداث كل ما هو جديد أو يمكن اعتماده في تطوير اعمالهن، معتمدات على آلية النقد الثقافي باعتباره اداة نقدية تحليلية موجهة نحو الانساق الثقافية من ناحية المنتج والمستهلك على السواء.

ويمكن اعتماد خطى النسوية في نقد الثقافة الابوية خطوة اولى لتأسيس فلسفة خارج النسق الذكوري، فسعت بعضهن إلى أسقاط قوانين الابوية المتحكمة بالمرأة ككائن معد للاستغلال والذي خلف هذا الاستغلال دستور ذكوري طبقته المجتمعات واخذت به على مر العصور الكونية السابقة، سعيّاً من النسوية نحو تحرير الجسد الأنثوي من التبعية والهيمنة الذكورية التي خلقت من سلعة استحدثت

استخداماته في كل مجال من الاسطورة إلى الادب إلى السينما، في خطوة من النسوية للتأكيد على ان الجسد النسوي مادة تضم روح بداخلها وعقل قادر على العطاء الفكري والابداعي لا الجنسي فحسب والذي افصح عن الهوية الانثوية بشكل ملحوظ من خلال استخدامه ضمن الادب والكتابة والنتاج الفكري للمرأة التي استحدثته بشكل مغاير لما استحدثه الرجل، مما اعطى مساحة كبيرة للمرأة للكشف عن خصوصيتها الفكرية واثبات وجود هوية تحقق الأنثى من خلالها ذاتيتها التي ستنتقل عبرها نحو العالم لأثبات وجودها.

تلك الهوية التي خرجت للعيان بشكل لائق من خلال الكشف عن جنوسة مختلف الانساق والعلوم الثقافية والتي سعت بشكل سافر للتكتم عن جنس المرأة ونحس حقها في اثبات كينونتها من جهة وبأستثمار طاقاتها وكيانها بعدالة واثبات ما للعقل من فاعلية عندها من جهة أخرى.

الخطاب النسوي المعاصر: بين المكابدة والتأسيس

(محاولة فلسفية: في قراءة بعض النماذج الأدبية)

(لأحلام مستغانمي)

عائشة الحضييري

باحثة في الفلسفة/تونس

لعلّ من المهم أن نسجّل شكل المفارقة القائمة حول واقع الخطاب الفكري المعاصر، والإنساني، على وجه عام. فإذا كان نمط الخطاب الإنساني يقوم على الشمولية والعمومية والاشتراك بين أفراد الجنس البشري دون اعتبار اختلاف الأنثوية، عن الذكورية، من جهة، فإن ما نلمحه في أغلب الأوقات يتّصل باقتصار النسبة الفكرية التاريخية ولا سيما الفلسفية إلى أقلام ذكورية رغم غزارة الكتابة النسائية المعاصرة خاصة، من جهة موازية. فهل يعني ذلك أن المرأة تقتصر على أن تكون موضوعاً (objet/object) للكتابة الفلسفية (تتقاطع مع مواضيع العلاقة البيّناتية، من خلال اللقاء بالآخر الإنساني: ذات مقابلة ومتقاطعة، لغة، حبا، كراهية، جسدا، امتدادا، وفكرا..). أم أن المرأة قابلة أن تكون ذاتاً (sujet/subject) فاعلة للكتابة الفكرية بوجه عام والفلسفية على وجه الخصوص؟

هل يمكن أن يتحوّل القلم النسوي المعاصر إلى تقاطع بين ذات منكبّة كموضوع، وذات مفكرة كاتبة وفاعلة؟ وهل يتحوّل الخطاب النسوي المعاصر إلى خطاب معلن عن تجربة وجود، وحضور إنسان يسكن العالم حتى تسكنه هواجسه وانفلاتاته وتجاربه المتراوحة بين الحرمان والإمكان بقطع النظر عن تمييز جنسي بين ذكر وأنثى؟

من الأكيد - ونحن، بصدد بلورة نصّ نقدي موضوعي، حول "خطاب ذكوري" قد يكون ادّعى لذاته إطلاقية الحضور، من جهة، وبصدد، تأسيس قول حول إمكان قيام خطاب نسوي فلسفي معاصر، من جهة موازية -، أننا نحتاج أن ننزّل موضوع نظرنا حيّز التجربة والاختبار انطلاقاً من الاشتغال على بعض نماذج من المؤلّفات (الكتب) النسوية العربية، نتخيّر أن تكون التجربة الروائية والأدبية لأحلام مستغامي نموذجاً لها.

لماذا أحلام مستغامي؟ هل يمكن أن نرصد من خلال مؤلفاتها: "ذاكرة الجسد"، "فوضى الحواس" و"قلوبهم معنا وقنابلهم فوقنا" مثلاً، شكلاً من أشكال النقد للخطاب الذكوري؟ بمعنى، هل يمكن أن نصنّف مؤلّفات أحلام مستغامي ضمن مجال الخطابات النسائية المعاصرة الناقدة للخطاب الذكوري من جهة، والمشرّعة لإمكان خطاب نسوي مخالف يأسس لنمط مغاير من أنماط الخطاب، من جهة مقابلة؟ وإذا كان من الممكن ذلك، فهل يتسنى أن يُصنّف هذا الخطاب ضمن سياق القول الفلسفي؟ أو ضمن أحد أشكال النسقية الفلسفية المنسجمة في بنيتها الفكرية الداخلية؟

أي، هل يمكن أن نعثر في نسيج قلمها، على مراوحة ما بين ما هو فعل أدبي لا ينضبط لنسقية الخطاب الفلسفي وبين ما هو اهتمام وهمّ وجوديين، قد يحفظان مضمونا فلسفياً تترجمه حروف الأدب ويؤسس لفلسفة الانسان؟ قد يبدو من الغرابة بمكان أن نستدعي نموذجاً أدبياً إلى مجال الفلسفة ليكون منطلقاً للقول الفلسفي فيه، إلا أننا قد نجد في ذلك ما يبرر وجهتنا. فتخيّرنا لقلم أحلام مستغامي منطلقاً لبحثنا يتصل خاصة بمسألتين:

أولاً: ما ارتبط بتكوينها العلمي والأكاديمي، فأحلام حاصلة على دكتوراه في علم اجتماع، وإذا ما أردنا لاختصاصها تصنيفاً من جهة علاقته بالفلسفة ما قبل المعاصرة، يمكن القول أنه مبحث من مباحث الفلسفة قبل انفصال العلوم الإنسانية واستقلالها بمباحثها، تشبّها بعلمية العلم، ومحايثة لمواضيع الفلسفة وبعض مناهجها. ثانياً: ما كان من حضورها المكثّف على مستوى الكتابة العربية النسائية المعاصرة (ذاكرة الجسد، فوضى الحواس، عابر سرير، نسيانكم، قلوبهم معنا وقنابلهم علينا..). من جهة، ولما بدا من تسلسل في مستوى ثلاثيتها الروائية (ذاكرة

الجسد، فوضى الحواس، وعابر سرير - والتي ستقتصر قراءتنا على الأوليين منها (فحسب-) من جهة مغايرة، بما قد يؤشّر بوجود نظم لقول قد يشترك، موضوعا ونهجاً، وقد يقدّم صورة لمكابدة وجودية يؤرّخها قلم امرأة، وينسج ملامح فلسفتها، لا على طريقة الرجال.

فهل يمكن إذا، أن نلمح في مستوى كتابات أحلام مستغانمي ما من شأنه أن يعلن عن بعض المداخل الإشكالية لنقد الخطاب الذكوري المعاصر، وهل يمكن تبعاً لذلك أن نصنّف كتاباتها أو بعضها منها - على الأقل-، ضمن نمط للخطاب الفلسفي النسوي المعاصر يتراوح بين مكابدة الاستبعاد والتغيب وإمكان الوجود، أم أنها لا تعدو أن تكون ارهاصات فكرية تتجاوز التقليدي من الكتابة الروائية المعاصرة، وتظل دون الكتابة الفلسفية نهجاً ومضموناً؟

ثمّ، هل يمكن للخطاب الذكوري أن يكتب بقلم امرأة، وهل يتسنى للخطاب الأنثوي أن يضمن استمراريته بقلم ذكوري مهيم، أم أن لكلاهما أن يستعيد ترتيب موقعه على هيئة يمكن أن يتحوّل بمقتضاها ضرباً الخطاب من ضروب النسبة الذكورية المحض، أو النسبة الأنثوية المحض، إلى قول في الإنسان يؤثّر له معاً: "ذكر وأنثى"؟

إن محاولة الإجابة عن مثل هذه الأسئلة لا تفترض أن تكون على شكل إجابات مباشرة متسرّعة أو جاهزة إذا ما رمنا للقول موضوعية ما، أو أسس نقدية فعلية، ذلك أن تصنيف كتابة أحلام من جهة مقارنتها بالخطاب الذكوري من جهة، وبالخطاب الفلسفي من جهة موازية يفترض التوقّف عند مرحلتين أساسيتين: أوّلاً: أن تبويب مؤلفاتها ضمن أصناف الخطاب عموماً، ومن زاوية رؤيته للخطاب الذكوري من ناحية، ورؤيته لذاته على وجه الخصوص، يقتضي مباشرة تحليلية ونقدية لمضامين كتاباتها، ولما من شأنه أن يكون موضوعاً لفعالها الإبداعي.

إلا أننا - ونظراً لمساحة من القول لا تتجاوز بعض الصفحات، سنقتصر على بعض المعطيات العامة، التي تقف عندها قراءتنا لبعض مؤلفاتها، لنرسم بعض المؤشرات والملامح الأوّلية لخطاب نسوي له آلياته الخاصّة في أن يتّخذ له موقعا بين المواقع التأليفية المعاصرة، فهل يمكن أن نعثر مثلاً في النسيج التألّفي لأحلام مستغانمي على ما من شأنه أن يكون مدخلاً من مداخل النقدية للخطاب

الذكوري، أو شكلا من أشكال التجاوز، أو المحايثة له؟ وكيف يستعيد لذاته موقعا
ينفلت من خلاله، من موقع حرمان إلى موقع وجود ممكن، بل كائن ومتأكد؟
ثانيا: أن محاولة تصنيف قولها من جهة انتسابه للخطاب الفلسفي، تفترض،
ضبط الشروط أو المقاييس العلمية الموضوعية التي يمكن أن يتسنى لنا الحكم من
خلالها على أي جنس من أجناس الكتابة.

ولعلنا نكتفي في هذا المستوى بتحديد شرطين أساسيين من شروط قيام
الخطاب الفلسفي حتى نميز من خلال مقارنته مع ما غيره، بين ما يمكن أن ينتسب
إليه، وما يمكن أن يخرج عن مجاله: ونقصد بالشرطين، ما اتصل أساسا بمسألتي:
المنهج والموضوع.

فهل يمكن أن تتضمن كتابات أحلام منهجا وموضوعا ما، من شأنهما أن
يحيلا إلى شكل من أشكال الانتماء الفلسفي، أم أن عملها الابداعي قد لا يبلغ
مبلغ انتسابه إلى الفلسفي إلا على جهة ما هو نتاج إبداعي إنساني فحسب؟

I - موقع الخطاب الذكوري بين النقد والانتماء: انطلاقا من رواية "ذاكرة الجسد":

في روايتها ذاكرة الجسد "يفتح القول الروائي لأحلام مستغانمي، إحالة إلى ما
يمكن للقلم أن يصنع:

"قبل اليوم كنت أعتقد أننا لا يمكن أن نكتب عن حياتنا إلا عندما نشفى
منها.. عندما يمكن أن نلمس جراحنا بقلم، دون أن نتألم مرة أخرى.. عندما
نقدر على النظر خلفنا دون حنين، دون جنون، ودون حقد أيضا"¹..

فالقول يبدو ترددا أوليا حول "مشروع كتابة" .. تأطيرا لملامح ما سينكتب أو
تخمينا حول شكل من أشكال الطرح الموضوعي، يأمل أن يحول الألم الوجداني إلى
قول موضوعي قادر على الحياء والنسيان، يفسح للكلمات قولاً لمعنى تنطقه
ورقات: "بعضها مسودّات قديمة، وأخرى أوراق بيضاء تنتظر منذ أيام بعض
الكلمات فقط.. كي تدبّ فيها الحياة، وتتحوّل من ورق إلى أيام"².. إنه إذا،

1 أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد، منشورات أحلام مستغانمي، بيروت، ط. 19، 2003،
ص 7.

2 نفس المرجع، ص 8.

مشروع لتحويل الألم إلى معنى ينكتب، وإحياء لما مات منه، وبعثه على شكل ديب حياة يجعل من القلم هو "الأكثر بوحا والأكثر جرحا"¹..

إن أكثر ما يلفت انتباهنا في هذه الأسطر التي خطها قلم الكاتبة أنها تأتي في روايتها على لسان رجل.. وكأنها تتجه إلى إعلان مشروعها، من خلاله.. وكأنها تسعى إلى ترميم ألم.. كان له فيه شأن تغيبها.. وكأنها تستعيده، رجلها، ألهها، لتستعيد ترميمه وترميم ألهها.

بل لعل أغرب ما يشد انتباهنا في مستوى هذه الرواية، أن تتخذ مؤلفتها من بطل الرواية "رجلا-ذكرا"، له من التاريخ ما يكفي لقصة وطن.. إلا أنه رجل، تعيد كلماتها صنعه، فلا تتحدد ملامحه إلا من خلال حضور امرأة- أنثى، تتجاذبه على أكثر من وجه: امرأة خلف الورق تكتبه لتقوله على لسانها - لسان قلمها، وامرأة أمام الذاكرة يقول من خلالها ذاكرته تأريخا مدام امتدادا.

فمن خلال كلمات رجل تصنعها أنامل امرأة في "ذاكرة الجسد"، تتحوّل المرأة إلى تجربة، حياة، وطن للقرار الجسدي والنفسي والتاريخي، مما يسمح للسؤال بإمكان: لِمَ تتخفى حروف الكاتبة وراء نبرات رجل يقولها، على طريقتها؟ أية علاقة يمكن أن تصل "وصل" الخطاب الأنثوي — "فصل" الخطاب الذكوري؟ هل هو انعكاس آخر لواقع اعتاد أن ينسب آليّة الكتابة والتأريخ للذكور، أم هو تحدّد لاخترق المرأة لمجال ادّعى الذكور احتكار القول فيه؟ وتبعاً لذلك، هل يمكن أن نلمح في هذا المنحى الروائي، شكلاً من أشكال النقدية المضمرّة لطبيعة الخطاب الذكوري، وإن كانت نقدية من طبيعة المسكوت عنه؟

لعل الأمر يأخذ منحى آخر في تصوّر أحلام، إعادة الأمور إلى تصوّر انقلابي، تجربة للكتابة، اختبار لما يمكن أن يكون: ماذا لو "أنه في البدء كان الخطاب نتاجاً لكتابة امرأة"؟ ما الذي يمكن أن يتغيّر في الوجه الابداعي لو أن الرجل يقول المرأة ويقول ذاته، بأسلوب امرأة؟ أتراها تنتصر لأنوثة مغيبة، أم لذكورة يمكن أن تكون أجمل لو رسمتها أنامل انثى؟

1 نفس المرجع، ص 9.

قد يكون شيئاً من هذا وذاك: تأكيد لكيان أنثوي إبداعى، وترميم لذكورة احتكرت التاريخ والقلم.. ماذا لو يدعوك قلم امرأة أيها الرجل، إلى مرسوم إبداعها.. ماذا لو حوّل قلمها إلى روايتها التي ترويك من خلال امتداد ذاكرتك المسكونة بها.. ذاكرة للوطن، لملامح نساء قابعات خلف المعاناة، لمعركة التحرير الجزائرية، ولملامح امرأة تكتبها ريشة "رجل الذراع الواحدة" حين يتقاطع بها تاريخه ماضياً ولاحقاً.. فتتزعزعه اعترافاً بأنها سيدة المكان والزمان، امرأة الأبعاد المتجمعة:

"أكان يمكن لي إذا أن أحبك بطريقة واحدة؟.. لم تكوني امرأة.. كنت مدينة.. مدينة نساء متناقضات، مختلفات في أعمارهن وفي ملامحهن وفي ثيابهن وفي عطرهن، في خجلهن وفي جرأتهن، نساء من قبل جيل أمي إلى أيامك أنت.. نساء كلهن أنت"¹..؟؟

إن ما نلمحه من أسلوب ومعنى، في رواية أحلام، من شأنه أن يحيل إلى تمثيل شكل من أشكال النقدية غير المعلنة، وكأنها تروم قولاً ورد على طريقة التحدي لكتابة ذكورية: "هذه المرة سأكتب أنا الأنثى على لسانك لا كما اختارته كلماتك، بل على طريقي التي اختارها قلبي، ليحري بها لسانك.. فماذا لو تحولنا عن زاوية ذكورية للنظر، ألفنا من خلالها اعتياد الأشياء.. ماذا لو أننا نقرأ حضور المرأة، على طريقة امرأة أثبتت للكتابة في روايتها، ببطولة رجل؟؟

بال تأكيد أننا لن ننساق في جملة من التفاصيل الروائية في رواية "ذاكرة الجسد"، فليس فعلنا من جنس العمل الأدبي، وإنما تفرض علينا تقنية المتفلسف أن نستقل في ذلك بقراءتنا، لنقف عند ثلاث مسائل لا تخلو من أهمية في تصورنا:

أولاً: أن رواية ذاكرة الجسد لا تمتنع أن تتضمن في بنيتها ومحتواها ضرباً من ضروب النقد للخطاب الذكوري وإن بدا من قبيل النقد المضمّر لا المعلن: نقد لذكورية الخطاب، من جهة كونه خطاباً لا ينفصل أن يتخذ من المرأة موضوعاً للقول.

1 نفس المرجع، ص 141.

نعني بذلك، أن الخطاب الذكوري وإن ادّعى استقلاليته واكتفائه على وجه العموم، فإنه يبدو - من خلال نموذج هذه الرواية - أنه لم يرسم بعد استقلاليته بعيدا عن مواضيع المرأة التي تلبّسه وتسكّنه، وهي صورة أقرب إلى أن تجعلنا نتمثّل حضور الأقلام الذكورية في معبد، آلهته امرأة..

فسواء كان الحرف، نقدا، أو وصّلا، أو تكريما أو ابتذالا.. فالموضوع واحد: المرأة بكل جوانبها وتعقيداتها وبساطتها.. فكأن أحلام مستغانمي، إذ تتخذ من بطل روايتها رجلا، وتستعيد من خلاله بلورة المعنى، إنما تبطن نقدا، بأن الخطاب الذكوري لم يحقق بعد استقلاليته الذكورية الفعلية، لأنه غير قادر على أن يحيا أو أن يكتب بعيدا عن المواضيع الملامسة للمرأة الإنسان بأبعادها المتعددة، وكأنه لم يكن له ليكون، لولا كيان شرط إمكانه الأساسي، الموضوع المحور للكتابة: "المرأة"..

فمن جهة كونه خطاب ينسب إلى ذاته الأولوية والتأسيس فإنه لا يستقلّ في مواضيعه عن شواغل الإنسان الذي تُعدّ المرأة طرفا محوريا فيه.. فلا الكتابة الأدبية استطاعت أن تنسج معالهما داخل بوتقة ذكورية فحسب، ولا الخطاب الفلسفي الذكوري استطاع أن ينتصر لقيم رجالية خاصة، بل أن قيم الإنسان لا يستقيم القول فيها ما لم تكن تتصل بكونيته، وبحضور كل أشكاله وأجناسه المتناقضة.

ثانيا: أن في اضطلاع الكاتبة بالرواية، وبتعمّدها أن يكون بطلها ذكرا (خالد بن طوبال) إحالة إلى شكل آخر من أشكال النقدية، يتجه إلى تأكيد قدرة المرأة الابداعية، قدرة تضاهي، أو تتفوق على قدرة الرجل في الكتابة، وإن كان دور البطولة فيها ينتسب إلى رجل، وكأها تلفت النظر إلى أن تعامل المرأة مع المختلف، لا يحجب قدرتها على الفعل، وعلى أن تنكتب سير الرجال على يدها، بحروف قلمها.. فكأن المؤلّفة تميل إلى تأكيد حضور الذات - الأنثى، كحضور يتأكد فيه دورها كـ "ذات" فاعلة وقادرة على قلب الأدوار، دون أن يقتصر وجودها على أن تكون "موضوعا" مُستهلكا في مجال التأليف.

ثالثا: أنه يبدو أن أحلام تنبّه من خلال "ذاكرة الجسد" إلى مسألة أساسية: تتعلق بتلك المسافة الحميمة بين المرأة والرجل في مجال الكتابة، وكأنه لا مجال

لانفصال ما كان ملتصقا طبيعة وثقافة، فالرجل على بطولته، وتاريخه، ووجعه، واحتماله كما بدا في صورة بطل روايتها، يبدو غير قادر على أن يكون، خارجا عن ملامح امرأة، فهو يقولها إذ يقول نفسه، ويرويها إذ يروي ذاكرته، ويمتد إليها إذ يأمل حلمه.. يقولها، يكتبها، يرويها ويأملها، بأحرف وكلمات امرأة ترويها لا غير.. إنهما يُرويان معا بفعل تداخل واشتراك في الوجود والتاريخ، ينكتبان معا وفق تمثّل يراوح في الكتابة بين المدّ والامتداد...

قد يبدو إذا، في ما نلمح من رواية "ذاكرة الجسد"، ميل صامت إلى تقويض تقليد، لا يعادي كلمات رجل ولكنه يرفض أن تنبذ حروف امرأة.. بل ويرفض أن تعلن أقوال رجل بعيدا عن كينونة لخطاب امرأة... بل لعل فعل الاشتراك يأخذ طابعا أكثر إلتهاسا وتعقيدا، وأكثر رمزية وحضورا، حين تتخيّر أحلام أن تستعيد قولاً في التاريخ على طريقتها، وحين تروم أن تسطرّ المعنى، على شكل تشابك للتحربة و"فوضى الحواس"...

II - رواية "فوضى الحواس": تجربة الخطاب بوصفه امتدادا لنتاج إنساني مشترك، فوضى للمعاني والحواس: (تجربة الإنسان):

على خلاف ما نجده في "ذاكرة الجسد" من تحفّ للروائية وراء شخصية البطل، يأخذ الخطاب في رواية "فوضى الحواس"، شكلا مغايرا، تستعيد خلاله الكاتبة موقعها المباشر للرواية، إذ تنحى منحى معاكسا تماما لموقعها الأوّل حين تعتمد إلى أن يرويها بطلها على طريقتها، تتّجه هذه المرّة لترويها دون وساطة.. لتروي، ذلك الرجل، وذلك المشترك الإنساني بينهما، على طريقة شوقها له وعلى طريقة لامبالاته بها، انجذابا وتباعدا، تستعيد من خلاله موقعها كامرأة "محور"، سطرّها "هامش" انفعالاته..

فها "هو ذا، لم يتغير. مازال يتقوق إلى الكلام الذي لا يقال بغير العينين. وهي لا تملك إلا أن تصمت، كي ينصتا معا إلى صخب الصمت بين عاشقين سابقين... بين نظرتين، يتابع الحب قمرّه العابث. وذاكرة العشق ترتبك"¹..

1 أحلام مستغانمي، فوضى الحواس، منشورات أحلام مستغانمي، بيروت، ط. 13، 2003، ص 15.

فإذا كان البعد الروائي في هذا المؤلّف يعلن عن "فوضى للحواس" تلتهب حيناً، تنشط وتتحد، تتباعد وتتصل، وتخزّ، لتنتفض حياة من جديد، أحياناً، فإن البعد الفلسفي من شأنه أن يحيل إلى أن ذلك الفعل الأدبي ليس إلا تصويراً لفوضى لا تنفصل عن أبعاد الإنسان، بل أنها الملامح الفعلية المشكّلة لحقيقة الإنسان ذاته، ذاك الذي يتحوّل "أنه" عن "مركزية الجوهر المفكّر" إلى الاعتراف بـ "كوجيتو" حسيّ يعلن "الحواس" محورا للفعل والحركة ويفسح مسافة للرمز والتأويل.. إنه الإنسان الكائن بين جدلية الذاتين: "الذات المنفردة، والذات المشتركة"، جدلية "الأنا والآخر"، "النحن والهّم"، وغير القادر في ذات الوقت عن الانفصال عن ذلك القانون الكوني الذي تردد صداه عبارات الكاتبة:

"كيف لنا ان ننجو من سطوة ذلك القانون الكوني المعقّد الذي تحكم تقلباته الكبيرة تفاصيل جدّ صغيرة، تعادل أصغر ما في اللغة من كلمات، كتلك الكلمات الصغرى التي يتغيّر بها مجرى حياة"¹؟

إنها لعبة، ثنائية الأبعاد بل ثلاثيتها أحياناً، تتركز عليها بُنية الخطاب في "فوضى الحواس":، امرأة مقابل رجل، ذكر قبالة أنثى، كلمات تقول صمتاً، صمت يحركه حرف وحفيف كلمات، شوق مقابل لامبالاة، انشداد وحرمان، قلق وارتياح.. ترسم من خلالها أحلام مستغامي قدرا للإنسان كما تمثله مخيالها، إذ:

"كيف لنا ان نعرف وسط تلك الشائيات المضادة في الحياة، التي تتجاذبنا بين الولادة والموت.. والفرح والحزن.. والانتصارات والهزائم.. والآمال والخييات.. والحب والكراهية.. والوفاء والخيانات.. أننا لانتختار شيئاً مما يصينا"².

من هنا، قد يبو لنا أن فعل المقارنة السريعة بين الروائيتين من شأنه أن يظهر شكلاً من أشكال الانقلابية في الأدوار، بلوره أسلوب المؤلّفة. فإذا كانت أحلام قد أعلنت في "ذاكرة الجسد"، المرأة وطناً للرجل من خلال خطاب روائي حرّكته لمسات امرأة ونطقه لسان رجل، فإن التصرّو ينقلب في "فوضى الحواس"، لتعلّنه

1 المرجع السابق، ص 19.

2 المرجع السابق، نفس الصفحة.

وطنتها، تقوله على لسانها ووفق انسياب حروفها، بحسب تقاطع واختلاف الأدوار التي يضطلع بها في حياتها، وبحسب تقاطع حقيقة الواقع ووهم الأدب، حتى أنها تردده على طريقتها، وتبنيه وفق مخيالها:

"كنت أرى في قامته الوطن، بقوته وشموخه. وفي جسده الذي عرف الجوع والخوف والبرد، خلال سنوات التحرير، ما يبرر اشتعائي له.. واحتفائي به إكراما للذاكرة.. كم مرّ من الوقت، قبل أن اكتشف حماقة خلطي عقدة الماضي.. بالواقع المضادّ.

تماما، كخلطي الآن، بين وهم الكتابة.. والحياة، وإصراري على الذهاب إلى ذلك الموعد الذي أقنعت نفسي عبثا به بأنني لست معنية به، وأنه سيتمّ بين كائنات حبريّة، لا يحدث أن تغادر عالم الورق"¹.

تشابك من جديد خيوط الرواية، بين ذاكرة وتاريخ، بين عبرات ووهم وفوضى للحواس.. تشابك روائي لا يتعلق الإغراق في تفاصيله بغرضنا الفلسفي، باعتبار أن تفصيل ذلك الفعل يبقى من مهمة اكتشافات القارئ الولوع بالأدب والمنشغل عن البحث الفلسفي، ويتّصل بمدى قدرته على تحويل ما نسجه مخيال الروائيّة إلى مادة أدبية منكشفة أمامه، لذلك يقتصر قولنا على الإشارة إلى ما يتعلق برهاننا، وإلى ما ينسجم معه من ملاحظات:

أولا: أنه رغم ما نلمح من بعض الاختلاف بين الروائيتين، فإنهما تلتقيان في سياق نقدي يمكن أن نعدّه نقدا غير معلن للخطاب الذكوري، في مستوييهما معا. ولكنه نقد لا يقصد نموذجا بعينه، ولا يستهدف أسلوبا محددا، وإنما هو نقد لفكرة محددة، أو لخلفية "إيديولوجية" تتقوم على أن الكتابة هي صناعة للذكور، وأن المرأة لا تقدر أن تكون فيها "فاعلا"، وإنما فقط "موضوعا" للكتابة، يشكّله القلم الذكوري على طريقتة، ويؤدّبه بحسب ما تضمّنه مخزونه النفسي وما تركّزت عليه أحكامه الأخلاقية الذاتية.

ففي "فوضى الحواس"، يبدو، أن الرّواية، إذ تقول ذاتها النسائية من جهة انفعالاتها المختلفة، لا تتعامل مع ذلك وفق مقياس الأحكام الأخلاقية التي قد تجرّم

1 المرجع السابق، ص 39.

انفعالات المرأة ورغبتها واشتهائها مثلما قد يحدث في مستوى خطاب أدبي ذكوري عاكس لصدى أصوات مجتمعات ذكورية - عربية خاصة - لم تبلغ بعد في مستوى مخزونها اللاشعوري حدّ التعامل مع الرغبات الذكورية والأنثوية على قدم المساواة، بل تعتمد إلى إباحة الأولى والتعامل معها بمنظور مقبول ربما، وإلى تجريم الثانية واعتبارها محظورا إجتماعيا يدين الأنثى. فكأنه من هذه الزاوية بالذات، تعتمد أحلام مستغانمي إلى تقويض مسكوت عنه، ينتصر لأعماق أنثى، نقدا لتجنّ ذكوري عنها، ويجعل القول في المحضور الإجتماعي، أمرا ممكنا.

ثانيا: أن قلم أحلام، لا يكفي أن ينتصر لوجود أنثوي، بل يصلّ الوجود "وحدة" بينهما، ذلك القابع فيها وتلك القابعة فيه، ذلك التاريخ المشترك، وتلك التجاذبات التي تجعل الأنا جسرا للآخر، وهب الآخر إمكانا من خلال حضور الأنا.

لعله إذا، في خطابها الروائي، ما ينتصر إلى شكل من أشكال التقويض القيمي لقيم ذكورية، لم تكن لتنشأ إلا على أنقاض أنثى، إعلانا لتوحيد، وحدة، انصهارا وحلولا لذاتين يؤرخان معا لقصص وجود، وانفلاتات إنسان.

ومن ثمّ، فإنه إذا ما رمنا تصنيفا لروائيّ أحلام مستغانمي، ضمن شكل من أشكال الخطاب النقدي للموروث التقليدي للخطاب الذكوري، فهل يعني ذلك، أنه يمكن اعتبار هذا الصنف من الخطاب، كتابة تأسيسية، أم أنها لا تعدو أن تكون ارهاصات أدب، لم تتجاوز تقفّي أثر حرية الكلم، وخيالات الأدب وإبداعاته؟ وهل أن في روائيّ أحلام، ما يمكن أن يُحوّل تصنيفه، من جنس الخطاب الأدبي، إلى جنس من القول الفلسفي؟

يبدو أنه ليس بإمكاننا أن ننكر ما تتوفر عليه روائيّ أحلام من خيط ناظم على جهة الموضوع، لا سيما إذا ما أضفنا إليهما رواية "عابر سرير". فالروايات الثلاث، وإن انفصلت طباعة، وإن اختلفت أسلوبا، فإنها لا تنقطع عن وصل أو عن نسقية فكرية تروي تاريخ حرب التحرير الجزائرية، وما يثيره الحدث من تفرّعات إبداعية وأدبية وفكرية لا يتقنها إلا قلم الأديب.

ومع ذلك قد نحتاج - حتى يتسنى لنا تجميع حكم على مدى نسقية خطاب أحلام وعلى مدى استجابته إلى شروط الكتابة الفلسفية - أولا، إلى الاطلاع على

نط آخر من أنماط كتابتها، ونعني به كتابها "قلوبهم معنا وقنابلهم علينا". وثانياً، أننا نحتاج للحكم على ذلك، قولاً فلسفياً بالأساس، منهاجاً وموضوعاً، قراءة ومحاولة لترتيب كتابة أحلام ضمن أصناف الخطاب الممكنة..

III - كتاب: "قلوبهم معنا وقنابلهم علينا": وجع إنسان، ومكابدة وجود:

في توضيح لهذا المؤلف الذي يختلف من جهة بُنيته الداخلية عن بنية ما أسلفنا من رواياتها الثلاث، نظراً لأنه يتضمّن جميعاً الجملة من مقالاتها، تقول الكاتبة: "لا اعتبر هذه المقالات أدباً، بل ألماً داريته حيناً بالسخرية، وانفضحت به غالباً عندما تعدّت الإهانة الجرعة المسموح بها لقلب عربيّ يعاني من الانفة"¹.

فهل تعني عباراتها تلك، أننا أمام منعرج لجنس آخر من أجناس الكتابة؟ هل يدلّ ذلك على، أن الوجع لا يحتاج إلى لغة الأدب لينكتب، وأن الانخراط في الاهتمام الوجودي للإنسان لا يحتاج تميّزاً تقنياً - كما في لغة الأدب - بين بطلين: ذكر وأنثى؟

ربّما - ونحن الآن في واقع تحولات سياسية عربية تتأرجح بين ما تحطّه ملامح "ثورات الربيع العربي" وبين أطماع أمريكية وأجنبية - يمكننا أن نجد في قول أحلام ما يبرره: "سيقول بعضكم كتابي هذا جاء متأخراً، وأمريكا على أهبة مغادرة العراق. وأردّ بقول لكرور، يوم كان في القرن الماضي حاكماً على السودان، وجاء من يسأله: "هل ستحكم أيضاً مصر؟" فأجاب: "بل سأحكم من يحكم مصر" فاحتلّ لا يحتاج اليوم إلى أن يقيم بيننا ليحكمنا.. إنه يحكم من يحكموننا، ويغارون على مصالحه، بقدر حرصه على كراسيهم"².

تبدو إذاً، ملامح الكتاب مغايرة تماماً لما ألفنا عليه روايات أحلام التي أسلفنا ذكرها، وكأنها تستعدّ في هذا المؤلف إلى انكتاب من نوع آخر، إلى وجع ليس وجعها فحسب ولا هو وجع أبطال رواياتها.. إنه وجع الإنسان العربي عموماً، الذي تتقاذفه مصالح الدول المهيمنة على العالم، بل أنه جرح الإنسان بمختلف

1 أحلام مستغامي، قلوبهم معنا وقنابلهم علينا، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 2009، ص 7.

2 المرجع السابق، ص 8.

معاناته، حين تتحوّل لغة الحروب ولغة الاستعمار الاقتصادي والسياسي، عنوانا للعصر... وحين يتراجع قلمها عن لغة كتابة تمتّهن الإبداع والرمز، إلى لغة تسكن إلى تعرية الواقع، وقوله ببساطة حرف، تنطق ببساطته، بكل المعنى.. من هنا، يمكن القول أن كتاب "قلوبهم معنا وقنابلهم علينا" من شأنه أن يلفت نظرنا على مستويين:

- على مستوى أسلوب كتابته.

- وعلى مستوى ما كان من موضوع مقالاته.

فعلى خلاف ما تقدّم من رواياتها، يفتح أسلوب الكتاب على ضرب آخر من ضروب الكتابة، يجانب تقنية اللغة الروائية الرمزية، إلى لغة أكثر واقعية وبساطة.. لغة، كما المشهد اليومي الذي لا يحتاج إلى تنميق اللغة ولا إلى اشتغال المخيال.. إنه ذلك المشهد الذي تتحوّل حروفه إلى معاناة يومية، تتقاطعها رغبة الكيان، وسيطرة أصحاب القوى.. فينطقها عراء الموجود دون غلاف.. بلغة، تذكّرنا بعبارة هيدغر: "إن اللغة، مأوى الوجود"..

إن كلمات أحلام في مستوى هذا المؤلّف، لا تبدو منشغلة بالكلمات، كما كان من حرفيتها الإبداعية في روايات، جمّلتها إبداعية اللغة، إلى حدّ تحوّل معه الكلم إلى صور جمالية لا تنفصل عن ابداع متقن ومركّز.. فحروفها في مستوى هذا المؤلّف لا تشغل باللغة، قدر انشغالها بالمعنى.. حتى أنه يكاد ألا يكون للغة من وظيفة، سوى قول الموجود، وافساح المجال للمعنى أن يقول ذاته ويروي عنها دون وساطة الراوي أو رمزية الكلمات... وبالتوازي، مع شكل الكتابة، يتركّز موضوع الكتاب مثلما وصفته "أما"، قلقا إنسانيا، وحرب مصير...

فموضوع الكتاب يبدو متجاوزا لما اعتادت أحلام أن تحصر فيه ماضيها الروائي وانهمامها الجزائري وانصهارها في قول يروي تاريخ حرب التحرير الجزائرية، وأبطالها وشهادتها.. لينفتح على أفق انهمام أوسع، وعلى خوض في موضوع قومي أشمل، بل ولعلّه انفتاح على موضوع إنساني بالأساس يعلن عن قلق وجودي للإنسان المعاصر في واقع الحرب وما يفرضه من تهديد لبقائه..

إنه موضوع ينشغل بحروب الاستعمار المعاصرة بمختلف أبعادها وبمختلف مواقعها، بين العراق وفلسطين وأفغانستان، وما كان فيها من مخططات أمريكية

تحتفي بالموت وتراقص التقتيل وتنتعش بإهانة كرامة الإنسان وعلمه، مقابل ما يوليه رؤساء البيت الأبيض من حفاوة بكلاب البيت الأبيض وقططه.. «مزيج من السخرية والجدية وسم تناول أحلام لمفارقات الواقع المعاصر، جعل من المؤلف - وإن وُلد بعد توقيته الفعلي -، مؤلفاً لازال يلامس أننا ومعاناة من وجع الإنسان العربي، ولازال يلفت الانتباه إلى قضاياها بين قلق الوجود وضبابية المصير..

لعله يفترض علينا إذا، من هذه الزاوية بالذات، أن ننحى في قراءتنا لهذا الكتاب منحى فلسفياً بالأساس. فجملة المقالات الناقدة والساخرة المجمعة فيه لا تقف قراءتها في تصورنا، عند مجرد نقل لوقائع، وإنما تتعدها أساساً إلى ما تثيره من إشكالات فلسفية حول الوجود الإنساني وحول ما لا يكاد يخلو منه خطاب في "أجهزة الإعلام المعاصرة": من خوض في مسألة "حقوق الإنسان"..

فقراءتنا لكتاب "قلوبهم معنا وقنابلهم علينا" لا تجعلنا نتأمل أثراً أدبياً.. بل لعلّها تجعلنا ننفلت من واقع الأدب إلى تراكم للسؤال - "الإنسان":

أي مآل لإنسان اليوم، إنسان التقنية والوسائل الحربية المتطورة؟ وأي حقوق لهذا الكائن؟ هل يصح لنا في إطار هيمنة أمريكية على العالم، أن نتحدث فعلاً عن حقوق إنسان؟ وعن أي حقوق نتحدث، هل هي حقوق كما يرسمها الأمريكي لغيره من الشعوب ويميّز عنها نفسه، أم هي حقوق للإنسان وفق ما يجب أن يملّيه العقل والطبيعة؟ أليست هي فقط، "حقوقاً" مشرّعة لاستعمال السلاح ضد الآخر، وموانعة لأن يكون ما أراد؟

هل يمكن فعلاً، في سياق ما نرى من أحداث دموية ومن اعتداءات على الإنسان، أن نتحدث عن وجود فعلي له؟ هل وجد الإنسان فعلاً، أم أن ما نراه لا يعدو أن يكون "ملامح" لإنسان لم يتشكّل بعد، ولا يزال "مشروعاً" لوجود ومصير، على حدّ عبارة سارتر؟

إنه من هنا تحديداً، من زاوية ما يثيره فينا كتاب أحلام مستغانمي من تداعيات فكرية ومن تجربة القلق الوجودي، يمكننا القول أننا نتحسس فيه نقله نوعيّة في كتابتها، يتحوّل بمقتضاها الاهتمام الأدبي إلى انخراط في قضايا الإنسان: بين واقع هيمنة رأسمالية على العالم، وبين ما يحتاجه من حقوق مدنية وسياسية واقتصادية.. بين هزّات الواقع ومعاناته، ومطمح المال..

ففي هذا الكتاب يتغير أسلوب أحلام من أسلوب أكثر رمزية في مستوى رواياتها، إلى أسلوب أكثر التصاقا بواقع إنساني قلق، تُشكّل ملامحه أهوال الحروب، ويعرّي القلم جرحه وهمومه.. فتبدو الكلمة أكثر واقعية دون تزيين أو رمزية، ويبدو الخطاب غير فاصل بين ذكر أو أنثى..

في هذا المؤلّف، تختفي تماما فوارق الخطابين الذكوري والأنثوي، ليتّحد ألما عربيا واحدا، مكابدة إنسانية واحدة، تجارب للمعاناة ضد حروب استعمارية فرضها واقع سيطرة لقوى رأسمالية تجعل من وسيلة استثمارها الإنسان العربي ومن شأبه وضعا، وتتخذ من تمهيش أحلامهم جميعا، ومن تحويل واقعهم إلى واقع يفقد هدوءه وأمنه، رصيفا لبلوغ أهدافها..

من هذا المنطلق تحديدا، يمكن أن نعتبر أن تجربة القلم في مستوى هذا الكتاب، لا تمتنع أن تكون توقيعا لتجربة وجود، وتجربة صراع لا تتكافؤ فيه القوى..

فهل يكون هذا المؤلّف إعلانا عن منحرج في أسلوب كتابة أحلام ومواضيعها؟ هل يمكن أن نعدّه نقلة نوعية، من مستوى خطاب روائي يحترف تقنية الأدب والإبداع، إلى جنس من أجناس الخطاب التي تتبنى قضايا الإنسان؟

بمعنى، هل يمكن أن نعتبر هذا الجنس من التأليف عند الكاتبة، تأسيسا لقول في الإنسان يتجاوز، تقليد الفصل، بين خطاب ذكوري وخطاب أنثوي؟ هل يمكن أن يحمل هذا الخطاب شكلا من أشكال النقدية لحياذية القول، تشريعا لخطاب ينهمّ بالإنسان دون تفصيل أو تمييز؟ هل يمكن أن يكون خطاب الإمكان والكيان، تجاوزا لواقع القلق والحرمان؟

IV - أدبيات أحلام مستغانمي والانتساب الفلسفي: نسقية فكرية أم تأسيس

لإنسانية الخطاب: فلسفة للإنسان، أم قول في "إنسان الفلسفة"؟

لا شك، أن حكما ما، يمكن أن نكوّنه على مؤلفات أحلام، يحتاج منّا استحضار مقاييسنا الفلسفية منهجا وموضوعا، باعتبار أننا لا نطمح إلى تأسيس قول في الأدب، بقدر ما نراهن على إمكان إيجاد قراءة فلسفية لجنس من أجناس الخطاب الأنثوي الذي لا يمتنّ الفلسفة بقدر ما يمتنّ الأدب.. ولعل الحديث عن "شروط إمكان" على حدّ العبارة الكانطية، لقراءة فلسفية لبعض مؤلفات أحلام،

تفترض منا أن نعرضها على محكّ فلسفي، تماماً كما عرضت النقدية الكانطية العقل أمام محكمة ذاته. وهو ما من شأنه أن يوجّه انشغالنا إلى التوقف عند هذين الأمرين اللذين يعرفان الفعل الفلسفي.

فعلى مستوى المنهج لا يغفل تاريخ الفلسفة أن يطلّنا على جملة من المناهج الفلسفية - فإذا ما استثنينا منها المنهج البرهاني المنطقي الذي يكتسب درجة العلمية التي تؤسس المنطق الصوري - فإن مناهج الفلسفة تتراوح بين الشك والنقد والتأويل، بما هي مناهج خاضعة لمراحل منهجية عقلية مرتّبة، لا تتسرع الأحكام المسبقة أو الاسقاطات والثوابت، وإنما تنهج نهج زعزعة الثوابت من الأحكام والآراء الوثوقية والتسليمية وفق محاكمة عقلية تأسس، لمواقف تتجاوز الدغمائي إلى العقلي، والوثوقي إلى المعقلن.

أما على مستوى موضوع اهتمام الفلسفة، فرغم اتساع المطلب، فإننا سنقتصر قولاً على ما خطّه سقراط من ضرورة المعرفة بالذات "اعرف نفسك بنفسك"، أو بما اختزله السؤال الكانطي الرابع "ما الإنسان؟" ثلاث أسئلة نقدية سابقة: ما الذي يمكنني أن أعرف؟ ما الذي يجب علي أن أفعل؟ وما الذي يجوز لي أن آمل؟ فجميعها تلتقي في محور واحد: الإنسان، بمختلف أبعاده المعرفية والقيمية والوجودية.. الإنسان: بين الفعل والمآمل والمطمح.. وهو الإنسان إذا، بأبعاده الذاتية والوجدانية والأكسيولوجية والبيندائية ضمن موقع مركزيته في الكون..

فمن هذا الاتجاه تكون الفلسفة تفكيراً في الإنسان، اهتماماً به حين تتخذه شأناً فكرياً وموضوع نظراً، ضمن نسقية من القول تمنح الخطاب الفلسفي، منطقاً الداخلي الذي يحرك تاريخ الفكر، لا داخل النسق الفلسفي الواحد فحسب وإنما ضمن تسلسل الأنساق الفلسفية. بما هي مراحل أساسية لا تمتنع عن جدلية وصل وفصل، وعن فعليّ تقارب وتباعده.. ١١

فإذا ما اعتبرنا أساسية هذين الأمرين اللذين أسلفنا كشرطيّ إمكان للخطاب الفلسفي، فإلى أي حدّ يمكن أن نعتبر التجربة الأدبية لأحلام مستغانمي، تستجيب لهذه الشروط؟ هل يمكن أن تنتسب - وإن في بعض ملامحها - إلى القول الفلسفي، أم أنها لا تعدو أن تكون جنساً من التأليف الذي يتقاطع حيناً مع الخطاب الفلسفي ليتباعد عنه أحياناً؟

إذا ما انطلقنا من هذه المقاييس الأوليّة، واعتبرناها معايير موضوعية لقراءة ما كانت عليه البنية الروائية والأدبية لكتابات أحلام، بوصفها شكلا من أشكال الخطاب النسوي المعاصر، فإنه لا يسعنا إلا أن نقف عند مسألتين:

أولاً:

أنه على مستوى مقارنة الأسلوب الروائي لأحلام - لا سيما ما كان في مستوى رواياتها التي شكّلت مواضيعاً لنظرنا - بأسس المنهج الفلسفي ومقوماته، يبدو أنه على الرغم مما يكتسبه أسلوب أحلام من جمالية وإبداعية تؤكد قدرة فائقة للكتابة على الرسم بالكلمات وتطويعها بشكل يمنحها خصوصية وتميّزاً، وبالرغم مما يتضمنه من قدرة على رسم لمشهدية الأحداث والمعنى، بما يجعل القارئ ينشدّ لنغم داخلي كتب بالكلمات، ولرحيل ما بين مكان وزمان يخطّهما مخيال الحرف، ولأسلوب روائي يعتمد رمزية الكلمات والمعنى، يخرجّه عن دائرة التأليف التقليدي المعتاد، إلى خطاب يراوح بين الجمالية والمعنى.. فإن تقنياتها الروائية تلك - من جهة مقارنتها بالمنهج الفلسفي - تظل في مجال مختلف عنه، بل أنها تكاد لا تمتّ له بصلة. فعلى جهة التقنيات الشكلية للكتابة، لا تنهج أحلام مستغامي صرامة المنهج الفلسفي ولا الدقة التقنية للكتابة الفلسفية وحياديتها، فلا نستطيع أن نصنّف أسلوبها لا ضمن نهج التوليد السقراطي، ولا في مستوى النهج البرهاني الأرسطي ولا في مستوى الشك المنهجي للغزالي أو لديكارت، ولا ضمن أسس النقد الكانطي، ولا ضمن أبعاد المنهج الهيرمينوطيقي الفينومينولوجي، بل أن تقنياتها الأسلوبية تمتنع أن تكون إحداها على الإطلاق...

فهل يعني ذلك، أن مجانبتها الأسلوبية لتقنية الكتابة الفلسفية ومقاييسها، هو في حد ذاته مجانبية للمبحث الفلسفي؟، هل، يمكن أن ينسحب شكل الكتابة، على المضمون، فيمتنع مضمون ما كتبت عن الالتقاء بمواضيع الفلسفة؟

هل أن مواضيع الروايات، من شأنه أن يحوّل الذات الروائية إلى ذات خارجة عن مجال الاهتمام الفلسفي، أم أن تغاير الأسلوب واختلافه لا يتجاوز أن يكون اختياراً ذاتياً، لا يتعدّى مجرد مجانبية لتقليد فلسفي في مستوى التقنيات دون أن يمنع إلتقاء في مستوى الاهتمامات؟

ثانيا:

أن تقيّمنا لمضمون كتابات أحلام من الزاوية الفلسفية، لن يتجه إلى استعادة الخوض في التفاصيل الروائية، باعتبار أن الفعل الروائي من جهة كونه فعل روائي في ذاته لا يعني مبحثنا بالأساس، وإنما سيقصر قولنا، على جملة من الإشارات: أ. التأكيد على شكل النسقية التي تربط روايات أحلام الثلاث: "ذاكرة الجسد، فوضى الحواس، وعابر سرير" إذ لا يمكننا أن نغفل ترابط الموضوع الموحد للروايات الثلاث حتى أنها تبدو وكأنها أجزاء ثلاثة متلاحقة لفكرة واحدة ارتأت الكاتبة أن ترويها على مراحل.. حرب التحرير الجزائرية.. وما تقاطع معها من اهتمام الكاتبة بأحداث عربية..

إلا أن هذه النسقية، لا تبلغ في تصوّرنا بنية النسق الفلسفي وانسجامه الداخلي وانغلاقه على ذاته وفق ما تتصوره منهجية الفيلسوف، وإنما لا تكتسب هذه المؤلفات نسقيتها إلا من جهة ما يتوفّر فيها من فكرة ناظمة تفتح انشغالات الروايات الثلاثة، على بعضها البعض.

ب. أن أهم ما يمكن أن نستطّره من خلال قراءتنا لكتابات أحلام، أن نقف عند ما كان من تجربتها الإبداعية، بما هي تجربة يتراوح فيها القلم بين معان لأبعاد مختلفة للإنسان ولتجاربه الوجودية.

فإذا كانت روايات أحلام مستغامي لم تنفصل في بعض أبعادها عن مفهوم التجربة الذاتية بما هو مفهوم يحيل إلى معنى المعاشية والمكابدة الذاتية للوقائع والأحداث، باعتبار أن ذات الراوية لم تنفصل فيها مع موضوع التجربة، ولم تتركز فيه بعض أحكامها إلا من جهة ما هي أحكام ذاتية غير قابلة للتعميم نظرا لما شكّله بعض أبطال معركة التحرير الجزائرية الذين ترويه، من جزء من واقعها وتاريخها الفردي، فإن ذلك لم يمنع أن تؤسس لشكل من أشكال التجربة الموضوعية التي تنفصل فيها أحكام الذات المتحيّزة إلى تاريخها، عن مواضيع الكتابة، لتعلن حيادية للقول وموضوعيته حين يتعلق الأمر بتحويل الفعل الأدبي إلى قول في تجربة الإنسان على عمومته، وتعبير عن واقعه وهواجسه وآلامه..

ولعلنا من هذه الزاوية بالذات، يمكن أن ننسب موضوع القول الروائي كما احترفته المؤلفة بأبعاده المتعددة إلى مجال القول الفلسفي. أي، بما هو قول في

الإنسان والوجود وإن كانت صورة "الخطاب - الإنسان" كما خطّها قلم الكاتبة لا تتصف بذات الحنكة والدقة الفلسفيين، حول قضايا الوجود الإنساني.

فـ "ذاكرة الجسد" مثلاً، تبدو أشبه بذاكرة عشق منسية يتسلل من بينها القلم للكلمات، ولذكرى لقاء وطن أرض، ووطن إنسان:

"كيف أنا؟.. أنا ما فعلته بي سديتي.. فكيف أنت؟.. يا امرأة كساها حنيني جنونا، وإذا بها تأخذ تدريجياً، ملامح مدينة وتضاريس وطن"¹..
ذاكرة، يتحوّل بمقتضاها الوطن وسكن الأرض، انصهاراً للذات في الموضوع، وقضية للإنسان تحكم مواضيع انشغاله:

فـ "الآن، نحن نقف جميعاً على بركان الوطن الذي ينفجر، ولم يعد في وسعنا إلا أن نتوحد مع الجمر المتطاير من فوهته، وننسى نارنا الصغيرة"².

إنه الوجدع الإنساني حين يسكن الإنسان ويتحوّل من تجربة ذاتية إلى تجربة وجود، يتحد فيها الذاتي بالموضوعي، ويتحوّل من خلاله حديث الذات عن ألمها الذاتي إلى رسالة تعبّر عن مكابدة الإنسان وتقلّبه بين "قوسي الموت والحياة"، على حدّ عبارة كارل ياسبرس، فـ "ها هو ذا القدر يطردني من ملجئي الوحيد، من الحياة والمعارك الليلية، ويخرجني من السريّة إلى الضوء، ليضعني أمام ساحة أخرى، ليست للموت وليس للحياة، ساحة للألم فقط"³.

ففي مستوى رواية أحلام تلك، يكتب الإنسان موضوعاً للذاكرة، ذاكرة للجسد، وذاكرة من جسد، وذاكرة من تفاعلات الفكر والجسد.. "وحدة للامتداد والفكر"، على الطريقة "السينوزية"..⁴ نسيجاً اجتماعياً وعاطفياً وتاريخياً، معلناً عن معركة وجود، تتحول بمقتضاها الرّواية - المرأة، إلى كلمات تقال بنبرات رجل، تحرّكه أنامل امرأة.. يتخفّى القلم، وتظهر الكلمات على لسان رجل، تقولها تلك الأنثى، على طريقة يتفاعل فيها صوت المرأة الكامن في الخلف، مع كلمات رجل يكتبها على طريقته هي، بانفعالاته هو، وبعقلانيته هي.

1 ذاكرة الجسد، ص 13.

2 فوضى الحواس، ص، 2.

3 ذاكرة الجسد، ص 35.

إنها تجربة اللقاء بالآخر الإنساني، تجربة التواصل البيّناتي إذ تتجاذبه "فوضى للحواس" وتتقاذفه الرغبات تجاذبا وتباعدا، اشتهاً ونفورا، اعترافا واكتشافا، فينكتب ما بينهما، تاريخ للذكرى والمكابدة والحرب والمعاناة..

إنها هموم الالتزام بقضايا الإنسان، التي لم يغفلها تاريخ سقراط حين رفض التراجع عن حكم الموت، مقابل أن تحيا حرية الفكر والمعتقد، ولا تراجع عنها قلم ابن رشد حين كان قلم الفيلسوف أشد محنة يمرّ بها أمام اختبار رافضي حرية الفكر، ولا سكت عنها صوت حنّه آرنت تقويضا لصورية وهم عالمي يروج لخدعة "حقوق إنسان صوري" لم تجد تطبيقها الفعلي في مستوى واقع الشعوب المتحرّرة، ولا تغافل عنها قلم أحلام مستغانمي إذ أخذها على عاتق رسالته رغم جرم الكتابة في واقع إنسان معاصر تصغر الحروف أمام أشكال اغترابه:

— "لا افهم من اين لك القدرة على مواصلة الكتابة وكأن شيئا لم يحدث، لا هذه الأرض التي تتحرك تحت قدميك ولا هذا الدمار الذي ينتظر أمة بكاملها منعاك من الكتابة.. توقفي.. تأملي الخراب حولك. لا جدوى مما تكتبين..
— قلت كمن يعتذر: ولكنني كاتبة..

— ولأنك كاتبة عليك أن تصمتي.. أو تنتحري. لقد تحوّلتنا في بضعة أسابيع من أمة كانت تملك ترسانة نووية.. إلى أمة لم يتركوا لها سوى السكاكين.. وأنت تكتبين. وتحولنا من أمة تملك أكبر احتياطي مالي في العالم، إلى قبائل متسوّلة في المحافل الدولية.. وأنت تكتبين. هؤلاء الذين تكتبين من أجلهم.. إنهم ينتظرون ان يتصدق عليهم الناس بالرغيف وبالأدوية.. ولا يملكون ثمن كتاب. أما الآخرون فماتوا. حتى الأحياء منهم ماتوا.. فاصمتي حزنا عليهم..¹:"

هو الإنسان إذا، ذلك الكائن المحور، كائن "الألم" كما عرفه ايريك فاييل، ومثلما تبنّى كاتبة الخوض فيه، حتى استحال القول فيه سؤالا:

"من يعتذر لموتانا؟ وهل للقتيل من كبرياء إن كان الأحياء مسلوبين الكرامة؟² وماذا عن دمننا وقتلانا!!³.. إنه، في واقع يشكو انقلاب القيم

1 فوضى الحواس، ص 129.

2 قلوبهم معنا.. ص 241.

3 المرجع السابق، ص 242.

الإنسانية، يتحوّل الإنسان وسيلة لا غاية، ويتحوّل القلم إلى سلاح ناقد وأداة للاعتناق.

لا يبدو مهماً إذا في عبارات كهذه لأحلام مستغامي، أن ينشطر الخطاب إلى خطاب ذكوري وآخر أنثوي، أو ينفصل بين منتصر لهذا أو ذاك، وإنما يتركّز في كتابها كخطاب ينتصر للحرية والوعي والجمال، للإمكان دون العدم، فيدين تبعاً لذلك كل اعتداء، إدانة لم تمتنع المؤلفة أن عبّرت عنها في "رسالة إلى فلورانس"، حين أبدت موقفها من اختطاف الصحفية الإيطالية في أفغانستان كليمنتينا كانتوني، واختطاف الصحفية الفرنسية فلورانس أوبينا بالعراق أيام حربها مع الأمريكان:

"كليمنتينا كانتوني. اسم كأغنية إيطالية تشمّ منه رائحة زهر البرتقال. كليمنتينا رهينة أفغانستان. تصوّري، ثمة من يلقي القبض على شجرة برتقال بتهمة العطاء، ومن يهدد بإعدام معزوفة لـ "فيفالدي"، إن هم لم يمنعوا بثّ برنامج موسيقي يُعرض أسبوعياً في التلفزيون الأفغاني. النساء الأفغانيات اللاتي كانت كليمنتينا تساعدهن ضمن منظمة إنسانية للإغاثة، معتصمات في انتظار إطلاق سراح ابتسامتها"¹.

وتضيف "اعذريني فلورانس إن نسيّتك أحياناً. أشاهد فضائيات عربية، لا وقت لها حتى لتعداد موتانا. لماذا جئتنا في زمن التصفيات والتنزيلات البشرية والموت على قارعة الديمقراطية؟

نحن نعاني فائض الموت العربيّ. لا رقم لموتانا، ولا نملك تقويماً زمنياً. لاندري ماذا ينتظرنا في أجندة مولانا "كاوبوي العالم"...

"الذي يختطف شخصاً يُسمّى إرهابياً، والذي يختطف شعباً يسمّى قائداً أو "مصلحاً كونياً". نحن شعوب بأكملها مخطوفة لتاريخ غير مسمّى. باع الطفلة أقدارنا للغزاة، فلماذا ابتها المرأة التي نصف اسمها وردة.. ونصفه الآخر فرنسا، جئت تفتّحين هناك "وردة مائية في بركة دمنا؟"²

إن القراءة الفلسفية لمؤلفات أحلام مستغامي، يمكن أن تنتهي بنا إذا، إلى تأكيد وجود شكل من أشكال الكتابة النسائية المعاصرة المحدّدة في أسلوب

1 المرجع السابق، ص 258.

2 المرجع السابق، ص 259.

الكتابة الروائية خاصة، دون أن ينفصل ذلك عن تقاطع مع بعض المطامح الفلسفية، وإن بدا ذلك بحرفية الأديب أسلوبا، وليس بحرفية الفيلسوف منهجا.

فالنص الأدبي لأحلام يبدو مجددا فكريا من جهة ما يضطلع به من تقويض "سلمي" لما دأب عليه الخطاب الذكوري من اعتماد لخلفية إيديولوجية تصوّر له ذاته على أنه الخطاب الأكثر حضورا والأكثر إستقلالية، فيبدو بذلك خطابا مساهما في تأسيس ضرب من ضروب الكتابة الأنثوية المعاصرة التي تتخذ قضايا الإنسان موضوعا مركزيا للتفكير.

فرغم أنه لا يمكننا أن نصنّف كتابات أحلام ضمن نهج الكتابة الفلسفية المحض التي تتقيد بمقاييس منهجية ومضمونية تستجيب للنسقية الداخلية التي تتركز بها بنية التفكير لدى كل فيلسوف، إلا أن كتاباتها لا تمتنع أن تصنّف ضمن جنس من الكتابة المؤسسة لخطاب إنساني، يتجاوز أشكال الخلافات الممكنة حول ما إذا كان الخطاب ذكوريا أم أنثويا، إلى أفق الإنسان.

إن مباشرة لنصوص أحلام مستغامي، قد يسمح لنا بإعادة ترتيب خطابها الروائي والأدبي بشكل عام وفق ما تسمح به انشغالات المتفلسف، لا وفق ما تنسحب إليه اهتمامات الروائي، ومن ثمة، لن تمتنع قراءتنا الفلسفية أن تحتزل تجربة الكتابة عند أحلام في كونها "كتابة تجربة" من جهة ما هي تجربة للمعنى وتجربة للتواصل عبر الكلمات. ومن جهة ما هي تأكيد لتجربة الجسد، بما هي تجربة تاريخ متعين داخل مجال النسبي، مجال الزمان والمكان. ومن جهة ما هي تجربة للمكابدة والاهتمام بالوطن وقضاياها وبما هي تجربة مصير وتشريع لكيان. إنها تعبير عن تجربة الوجود والألم والقلق الوجودي بما تحمله معا من تجربة ذاتية وجودية ومن تجربة بينذاتية للوجود والمكابدة يتقاطع من خلالها الأنا بالآخر فاعلا ومنفعلا، تجاذبا وتباعدا، حيننا ورفضنا. أنها تجربة قيم، وفعل تحرر تخوضه الشعوب ونداء للحرية كقيمة إنسانية مطلقة.

إنها، إذا، في مستوى القول في الإنسان، وفي مستوى جعله محورا للتفكير، تلتقي أدبيات أحلام مع الفلسفة، شكلا من أشكال التأكيد على محورية القول فيه وإن اختلف الأسلوب والمنهج.

من ثمة، يبدو أنّها تستعيد إنتاج الأدب في شكل تعبير عن تجارب وجودية للإنسان، تتراوح بين تاريخ وميول وتوق إلى تمثّل مصير قادم.. يجعل من الإنسان محور الكتابة، ومن صورة الإنسان لا "مشروع حب قادم" فحسب على حد عبارتها، بل "مشروع الزمن القادم"، مشروع نظر فلسفي مفتوح لا يتسنى له أن يتشكّل إلا في سياق مكابدة تجعل حرية الإنسان عنوانا ومطمحا دائما...

الفلسفة النسوية

والبيواتيقا

سمية بيدوح

باحثة من تونس

عندما أُقترح الإستكتاب في الفلسفة النسوية، طرحت سؤالاً: لماذا توجد فلسفة نسوية ولا توجد فلسفة ذكورية؟ هل يعد ذلك إعلاء من قيمة النساء أم أنه إعتراف بدونيتها أمام الذكر، لا وجود لفلسفة ذكورية بل ثمة فلسفة جامعة للإنسان الذي هو شامل للذكر والأنثى، فما الداعي لوجود فلسفة نسوية؟ وهل ثمة نقطة إلتقاء بين الفلسفة النسوية والبيواتيقا؟ ثم ألا يوجد حضور نسوي في الفلسفة؟.

تذكير بالحضور النسوي في تاريخ الفلسفة:

في محاولة للتعريف وليست للإحصاء بأهم الفيلسوفات في تاريخ الفلسفة نذكر فيلسوفة اليونان "أرستوكلي" أول فيلسوفة قبل سقراط رهنّت حياتها للتأمل والعمل في مضمار البحث الفلسفي و"إسبيشيا الملطية" التي كانت معلّمة لكثير من الخطباء والفيلسوفة القورانية "أريتا" وهي بنت الفيلسوف أرسطس القورينائي الذي كان تلميذ سقراط والفيلسوفة الكلية "هريشيا الماروني" المنتمية إلى المدرسة الفلسفية الكلية حتى أن قبرها نقش عليه عبارة تقول: "أنا هريشيا لم أختَر دور المرأة الغنية بملايسها، بل إختَرَت الحياة الكلية لا يسعدني إرتداء الثوب المرصّع والحذاء المكسوّ بالفراء، وغطاء الرأس المعطر ولكن ترضيني حقبة للزاد، وغطاء رأس بسيط وفراش الأرض الصلبة إسمي سيكون أكبر من أتلنتا وإن هدي الحكمة

التي هي أفضل لدي من صعود الجبال"¹ ونذكر أيضا الفيلسوفة الأبيقورية "لونتِن التي تتلمذت على يد أبيقور ونشيد بحججها التي إنتصرت بها على الفيلسوف ثيوفراستس. بالإضافة إلى الفيلسوفة الإسكندرانية هيبشا والذي كان إسمها مشتقا من صورة الأنتى ويعني الأعلى أو الأسمى من إهتماماتها العلوم الرياضية وهي معلمة فلسفة وعلم الفلك ولو واصلنا البحث في سجل الفيلسوفات المفكرات لوجدنا العديد من الأسماء عبر تاريخ الفلسفة تلك المستبعدة لوضعيتها الدونية في مقارنة سيئة بين المرأة والرجل فإستبعاد كل ما هو أنثوي بقدراتهنّ الخلاقة حتّى على ظهور هذا التيار "الفلسفة النسوية" الراض للتفسير الذكوري للعلم في محاولة لإعادة الإعتبار لقيمة الأنثى ومنجزاتها وتصوراتها فكل ما تنشده هو رفض المركزية الذكورية فهو ليس الوحيد صانع للعقل والتاريخ والفلسفة ومن هنا رغبة الفلسفة النسوية على فضح أشكال الظلم والقهر والتهميش والقمع لصياغة هوية وتحقيق التوازن بين ما هو ذكوري وأنثوي ومن أشهر الأسماء نذكر سيمون دي بوفوار وحنّه آرنت والعديد من الأسماء التي ستجدونها في مقالات التي سيجمعها هذا الكتاب.

كيف ظهرت الحركة النسوية؟

لا يمكننا تحديد بداية لظهور الفلسفة النسوية الغربية ضد الإضطهاد الذكوري ولكن يمكن أن نعيدها إلى غطرسة وتحكّم النظام البطرياركي الأبوي بالنساء الذي أوجد مؤسسات البغاء والجواري مما يسهل على الزوج حرية ممارسة الجنس فتدنت بذلك قيمة المرأة التي أصبحت وسيلة متعة وإنجاب ذلك ما إستوجب التحرك المضاد لترسيخ مبادئ الحرية والعدالة والمساواة دفاعا عن حقوق المرأة أمّا عن المصطلح فإنه يعود إلى سنة 1860 وطرح في الثلاثينات في أمريكا وبعد الحرب العالمية الثانية في أوروبا وانتشر في فرنسا في الستينات والسبعينيات وإستنادا لمعجم Hachette تعرّف النسوية على أنّها: "منظومة فكرية أو مسلكية مدافعة عن مصالح النساء، وداعية إلى توسيع حقوقهنّ"، وترى سارة غانبال Sara Gambel في كتابها

1 كتاب مجموع يوناني، ترجمة وبلیم بانوت، نشرة أرثر وي 1918 ص 413.

النسوية وما بعد النسوية أن: "حركة سعت إلى تغيير الظروف القائمة وما تتعرض إليه النساء من إجحاف كمواطنات على المستويات القانونية والحقوقية في العمل والعلم والتشارك في السلطة السياسية والمدنية"¹.

ما تيارات الحركة النسوية؟

أربع يتفرع منها أربع النسوية الماركسية والليبرالية والإشتراكية والراдикаلية تنضاف إليها النسوية البيئية والسوداء والثقافية والوجودية ولرفع الظلم والقهر تصبّ كل هذه الحركات النسوية في سياق واحد تطالب بمطالب حقوقية إنسانية وتشترك في نقد ومعارضة التعصب الديني والعنصري سعت لها دعوات لمفكرات وفلاسفة تطالب بحق النساء منذ القرن الثامن عشر والتاسع عشر في المساواة مع الرجل سياسيا وقانونيا إنهاء لتبعية سائدة أما في الربع الأخير من القرن العشرين ظهرت فلسفة نسوية متطورة أبدعتها مفكرات وفلاسفة الحركة النسوية كمفهوم "الجنوسة" و"البطيركية" والقهر فلا تطابق أي ديمقراطية من الديمقراطيات الغربية الحديثة نموذج مجتمع يسود فيه الرجال والتصدي لمثل هذه الأشكال من اللاعدل يجدر بنا إعادة صياغة مفهوم اللامساواة بين الجنسين بما أهما تطرح مشكل هيمنة وذلك ما بينته ماكنون: "أن نطلب من امرأة أن تتطابق مع المقياس السائد -أي مقياس قد وضعه وكرّسه أولئك الذين تحدّد هويتها إجتماعيا بإعتبارها مغايرة لهم - يعني ببساطة أن المساواة بين الجنسين قد صيغت على نحو تكون فيه غير قابلة للإنجاز. فالنساء اللاتي هنّ في أمسّ الحاجة لأن يعاملن على قدم المساواة والرجال سيكنّ أيضا الأقلّ مطابقة للمقياس الذي يقدر وفقه الحقّ في المعاملة على قدم المساواة مع الآخرين. ومن الناحية المذهبيّة لا تتعلق مشاكل اللامساواة الجنسية الأكثر حدّة بالنساء اللاتي يشغلن "موقعا مثيلا" لذلك الذي يشغله الرجال. فالممارسات التي تجسّد التفاوت بين الجنسين ليست في حاجة إلى أن تعبّر عن نفسها من خلال أفعال تمييزية بيّنة القصد"² وعندما يصبح الأمر مسألة هيمنة فلن

1 مقال بعنوان "الموجات النسوية في الفكر النسائي الغربي" محاضرة مأخوذة من الإنترنت: www.thara-sy.com/thara/modules

2 Mackinnon, Catherine 1987. *Feminism Unmodified: Discourses on life and law* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.). p. 44

يكون حل الإشكال بإزالة الميز وإنما بتوزيع النفوذ للنساء دور فعّال وريادي وقدرة خارقة وتجدد الإشارة إلى أن هذه المواقف حول دور النساء وقدراتهنّ لم تكن من إبتكار الليبراليين فكما لاحظت كندي وماندس: "تتعارض نظريات آدم سميث وهيجل وكانط وميل وروسو ونيتشة في كل المسائل، لكن من الغريب أن هؤلاء الفلاسفة عندما يتطرقون إلى موضوع المرأة يبدون وكأنهم في جبهة مترابطة"¹ لقد قبل المفكّرون الذكور مهما كانت الجهة التي يقفون فيها في الطيف السياسية أن يكون "حصر النساء في الكوكبة الخاصة (المنزلية) أمرا مبررا بسبب الطبيعة غير الكونية الخاصة والوجدانية للنساء وباعتبار أن المرأة لا تعترف إلا بروابط الحبّ والصداقة فهي تمثل خطرا في حلبة الصراع السياسي إذ يمكن أن تضحيّ بالمصلحة العامة لصالح إرتباطاتها الخاصة وتفضيلاهما الشخصية"². وقد يذهب البعض إلى إقصائها من حقل العلم ولكن بماذا يمكننا أن نفسر وجود نساء علامت أمثال الفيلسوفة الطبيعية أريت القورناثية وعالمة الرياضة في القرن الرابع هيباثيا الإسكندرانية وصولا إلى هيلدجارد وعالمة الكيمياء والفيزياء روزالين فرانكلين وما علينا سوى الإطلاع على قصص النساء العالمات اللوات صارعن الظلم في صمت وحقن ذواتهنّ.

كيف يمكن تقسيم الحركة النسوية؟³

تري كريستيفا في مقالها "زمن النساء" أن الحركة النسائية تنقسم إلى ثلاث مراحل تاريخية:

كانت المرحلة الأولى متشعبة بالحقوق النسائية تطالب النساء فيها بحق الانتخاب للمرأة والفلسفة النسوية الوجودية ومع هذه الحركات النسوية الليبرالية والوجودية أصبحت إمكانية تلاشي الفرق بين الجنسين أو النوعين

1 Kennedy, Ellen, and Wendus, Susan (1987) Women in Western Political Philosophy (Wheatshaf Books, Brighton, p. 3-4

2 Ibid, p. 10.

3 مجموعة مؤلفين، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين آفاق جديدة للفكر الإنساني، تحرير أوليفار ليومان، ترجمة مصطفى محمود محمد، ومراجعة الدكتور رمضان بسطاويسي، "الفلسفة النسوية"، عدد 301، مارس 2004.

واردة وممكنة نظرا لمشاركتها في عمليات إتخاذ القرار والتي تعد إنفتاحا على الديمقراطية السياسية إلا أن المرأة تبقى خاضعة للسلطة السياسية دون أن تكون فاعلة لذلك تبني أنصار النسوية لغة الحقوق والمساواة القائمة على الإقتناع الفلسفي بأن مفهوم "الذات" يمكن تعريفه كقوة عاقلة مستقلة ولكن الشك والريب من إخفاق برنامج المرحلة الأولى حدى بالحركة النسوية إلى الإنتقال إلى المرحلة الثانية والتساؤل عن جدوى هذا الإقتناع أو تأثيره فكانت المرحلة إثباتا لخبرة المرأة وقيمتها وسيكولوجيتها رغم تحلل الفروق فلكل جنس منهما توجهاته الأخلاقية، أمّا المرحلة الثالثة من النسوية فكانت وجهتها التحليل النفسي والتفكيكية من أجل تفسير نشأة التميز أو الفروق الجنسية البارزة والتي تحولت فيها المرحلة الثالثة إلى الميافيزيقا أو علم الوجود من أجل معالجة مفاهيم الجوهر والهوية فهي مرحلة محكومة بما بعد البنيوية وتندرج في ما بعد الحداثة.

النسوية والبيوياتيكا:

سأحيد بكم من البحث في التاريخ والتعريف للفلسفة النسوية والحركات وعن وضعية النساء للدخول في حقل نجد فيه المرأة هي الموضوع والفاعل في الآن نفسه ألا وهو حقل البيوياتيكا وهو عود لسؤال قد طرحته هل ثمة رابط بين ما هو نسوي وما هو بيوياتيقي؟¹

لا ننكر أن النظريات النسوية تطوّرت في نهاية الستينات وبداية السبعينات فنشر كتاب الجنس الثاني سنة 1940 لسيمون دي بوفوار أكبر دليل بالإضافة لقواعد نورنبارغ على الأبحاث التي تدرج موضوع النسوية خصوصا والإنسان عموما. لقد ظهر هذا التيار في الكراسات والكتب المدرسية والجامعات التي بدأت في تدريسها إنطلاقا من هذا التاريخ إن الحقلين النسوي والبيوياتيقي يتشابهان في العديد من المظاهر بالرغم من تنوع التفكير والمقاربات المختلفة فإنهما يمتلكان قائما مشتركا داخل النقاط المختلفة للرأي التي تخصّ النسوية نجد

1 للإجابة على هذا السؤال إعتمدت مقالا لسوزان شاروين مكتوبا باللغة الفرنسية بعنوان المقاربات النسوية في البيوياتيكا.

محاورا مشتركة مثل: الإلتزام للنساء والإعتراف بأنّ الجنس يلعب دورا هاما في تنظيم العديد من المجتمعات كإدراك دور المرأة في مجال الإنجاب والتي تعد أساسية بالنسبة لمركزها الاجتماعي والإقتصادي والسياسي وأن النساء بطريقة غير صائبة يعاملن في بعض أو ككل المجتمعات بطريقة موازية أما إتخاذ المواقع في البيوايقيقا فذلك عائد للمنفعة البديهية لتلك الأسئلة الإيتقية التي تنتمي للمجال الطبي، بالرغم من نقاط التباعد العديدة ثمة توافق حتى يتمكن كل مريض من المعالجة مع الإحترام.

ثمة تقاطع بين التخصصين البيوايقيقا والنسوية لوجود المنظرين والمطبّقين الذين درسوا البيوايقيقا بمقاربات نسوية وأيضا النسويين الذين ركزوا جهودهم حول الأسئلة البوياتيقيية هو في الأصل تقاطع مرئي كالإنجاب مثلا والإجهاض والولادة وإستعمال للمبادئ الإنجابية ومشاكل الرحم الطئر وبالتالي فإن الأسئلة التي تلامس الإنجاب مخصوصة في الواقع بالنساء فهنّ خصوصا المسند إليهنّ سياسات الإنجاب لأسباب بيولوجية وإجتماعية (مدة الحمل الوضع) كلها تنجز أو تنتج في جسد المرأة وهذه الأخيرة يجب أن تقبل وتتقبّل المسؤوليات الملقاة على عاتقها والمتجزئة إلى حدود تعليم أطفالها.

نحن إزاء إتيقا للسياسات الإنجابية فالإلتزام بإتباع مقارنة نسوية التي تلتحق بكل أبعاد البيوايقيقا هي حديثة إنه فقط في عام 1992 ظهر أول كتابين يعالجان البيوايقيقا النسوية هولمس وبيردى 1992 وشاروين 1992 وحديثا المؤلفات لبيردى 1996 وولف 1996 وتونق 1997 وشاروين وآل 1998¹.

Holmes, H.B et L.M. Purdy eds, Feminist Perspectives in Medical Ethics. Bloomington, Indiana University Press, 1992.

-Wolf, S.ed, Feminism & Bioethics. Beyond Reproduction. New York, Oxford University Press, 1996.

-Purdy, L, Reproducing Persons. Issues in Feminist Bioethics. Ithaca, NY, Cornell University Press, 1996.

-Tong, R ;Feminist Approches to Bioethics. Theoretical Reflections and Practical Applications. Boulder, CO, Westview Press, 1997.

- Sherwin, S. Coordinator, «The Feminist Health Care Ethics Research Network», dans The Politics of Women's Health. Exploring Agency and Autonomy. Philadelphia, Temple University Press, 1998.

كيف كان ظهور البيواتيقا النسوية؟

ظهرت البيواتيقا النسوية مثل فرع داخل حقل متسع معروف بالإتيقا النسوية واللفظ "إتيقا النسوية" يعود لإتجاه إتيقي يلتزم فيه بإدخال الأسئلة والتحليلات النسوية في طريقة معالجته أو وصوله للأسئلة الأخلاقية ما يمكن أن نترجمه إلى الإنتباه للتجارب وقيم النساء وبعض المنظرين سيحدّدون أو يعرفون الإتيقا النسوية بإتيقا العلاج.

ملاحظة تعود إلى ماهو أساسي في الإنهمام الأخلاقي أو الإهتمام بالأخلاق بالإضافة إلى العلاقة البيشخصيّة نفس هؤلاء المنظرين يرفضون المقاربات الإيتيقية القديمة التي تحمل مبادئ كونية مجردة ولا شخصية.

فالإتيقا النسوية تتميز بالرغبة في دراسة أسئلة الهيمنة والإضطهاد وأيضا التسلط والأولوية عكس المنظرين للإتيقا التقليدية التي تحتاج الأسئلة السياسية للمجال الإتيقا.

البيواتيقا النسوية تركّز قواها لغاية إنبثاقها من داخل البيواتيقا، الهدف من هذه الجهود هو أن تحوّل أو تلقن حوارات هذين الحقلين فالنسوية تبحث عن حياديتها للجنس في المناقشات والنسويون البيواتيقيون يقدمون منظورا لتحليل الجنس في المحاور المطروحة بهذا الفعل نبحث عن إثراء المناقشات المجردة للتنظير النسوي بالتفكير حول الواقع العيني وتعقيد تطبيقات النسق الصحي.

يمكننا أن نرى بعض المساهمات الكبرى التي أدلى بها البيواتيقيون النسويون بإمتحانهم لمختلف مستويات الحوار أين يناقش سؤال الإتيقا.

ككل البيواتيقيون النسويون يبحثون لتحويل أكبر عدد ممكن من التطبيقات ومعظمهم يريدون تطوير المحاور المقترحة أو التي وقع إقتراحها وآخرون ساهموا في إقحام مجهودات لغاية توسيع حقل مجال وجهات النظر المعترف بها في البواتيقا وأيضا مثل تنقيح بعض المقترحات وإعادة درس الألفاظ والمناهج المرتبطة بالنشاطات البيواتيقية عارضيين بعض المثل لكل نوع.

الأكثر وضوحا هي الطريقة التي يغيّر بها المنظرون النسويون المواضيع المعتادة في البيواتيقا بتقديمهم لإستراتيجيات ومفاهيم الإتيقا النسوية مثلا النسويون يريدون

التأكيد أن المقترحات الجديدة المعنية بنسق الصحة تعنى بالعوامل الجديدة للبيوياتيكا، هذه العوامل تضع في الاعتبار نماذج الإضطهاد المرتبطة بالجنس وأيضا العرق والمستوى الاجتماعي والجنسانية والسن والإعاقة.

فقط وفي مجال التدخلات الطبية الأسئلة تلمس الإنجاب والإجهاض وتقنيات الإنجاب حيث نجد الالتزام الأنثوي الأكثر أمية فالمقاربات اللانسوية والتي تعنون هذه الأسئلة لها هدف تحليلها إنطلاقا من مبدأ قداسة الحياة البشرية أو الالتزام العام نحو الإستقلالية الشخصية إلا أن هذه المقاربة تحاول أن تحل الأسئلة البيوياتيكية حسب مبادئ مجردة وكونية.

الحوارات النسوية تحشد لتفسير حرية الإنجاب واللات هن حس مرهف لحرية اجتماعية للنساء والتي هي في علاقة مع الرقابة مع النساء للإنجاب، العديد من المنظرين النسويين يرفضون عزل الأسئلة المتعلقة بالإجهاض وتقنيات الإنجاب في سياق إمكان ظهورها فلهن إصرار على امتحان الطرق التي يؤثر تطبيقها على دور ومنزلة النساء في المجتمع باعتبار أن بعض المجموعات النسائية يمكنها أن تتأثر بشكل مختلف.

تقدم الآفاق النسوية في الأبحاث الكلينية حول الكائن البشري في الآداب اللانسوية ولكن ثمة إتفاق في ما يخص حاجات القواعد الإتيقية التي تحمي الأفراد من الإستغلال ومن سوء المعاملة منفعة خاصة تواجهها المجموعات الأكثر ضعفا مثل الأطفال والأشخاص في المؤسسات الذين يعانون من الإعاقة.

الإتيقيون النسويون يؤكدون على أن يكون عضوا من مجموعة مظلومة ومنحطة اجتماعيا يمكن أن تحمي شخصا موضوعا للإستغلال والقواعد الواضحة ينبغي أن تحفظ هذه المجموعة من سوء المعاملة التجريبية، في الآن نفسه الكثير من النسويين يرفضون النموذج التاريخي الذي يوجه البحث العلاجي نحو الأعضاء المميزين من المجتمع إلا أن في أجندة البحث هذه نلاحظ دائما وجود متدخلين يأخذون القرارات بإسم المريض والجماعات المهمشين.

تراكم قائمة المخاوف في مجال معقد كالأتانوزيا (الموت الرحيم) والأطباء المساعدين على الإنتحار، عودة الوعي النسوي تظهر مختلف الطرق التي يمكن للنساء أن تتأثر بها عندما ترمم السياسات مثلا: السياسات التي تمنع الأشخاص

أصحاب الأمراض الخطيرة أن يضعوا حدا لأيامهم أوحياهم يجب أن تعترف بأن هؤلاء الأشخاص يسقطون على كاهل الأخصائيين الاجتماعيين والأعضاء النسوية من العائلة، يعني أن الاختيار لإطالة حياتهم يصبح عبئا إضافيا للعديد من النساء. في الواقع إن الحياة تظلم من كانت قيمته وضيعة في المجتمع وذلك ما يصيرهم ضعفاء لكل سياسة ليبرالية للموت الرحيم (الأثوزيا) تجاه تعقيد كهذا لم يتفق بعد النسويون.

بينما البيواتيقا النسوية ليست مقتضبة في الأسئلة الأخلاقية التي لم تنشأ بعد. يمكن أن تعرف برغبة في إطالة قائمة الأسئلة التي تضطر أن توجهها إلى داخل حقل البيواتيقا مثلا المعايير التي تواجه تطبيق الجراحة التجميلية هذا الشكل من الجراحة الباهض الثمن والخطري يحاول إعادة النساء موافقة للمعايير الإصطناعية وبعيدة المنال للجمال النسوي. الحجج المعتادة الكامنة وراء الموافقة على بعض الجراحات لا تعي التأثيرات وآثار المساومة على الإستقلالية المتأثرة بثقافة تواصل القول للنساء أن علامات العمر والحمل لا تطاق فالتفكير العقلاني يظهر حججا فقيرة للإستقلالية، عند الحالات الظالمة التي تفرض أن النساء تتبادل حظوظها في النجاح في العمل وفي الحب ضد صحتهم الخاصة كأن تحمل امرأة جنين إبتها والأمثلة عديدة حتى في الجراحة التجميلية إستعمال جلدة ميت لتحسين التشويه الخلقي في الوجه لدى النساء.

إلى حد الآن وحدهم البيواتيقيون النسويون من إعتبر أن الموضوع يستحق حوارا جادا. بمعنى أكثر إتساعا النسويون يساعدوننا على النظر لضرورة إستجواب نظريات الجسد الموجهة حسب الآفاق الطبية وجهة النظر العلمية أو الصحية للجسد لها توجه إستبعادي لمعالجة الجسد وأعضائه بطريقة منفصلة عن الشخص الذي يحياه (يحي جسده) الطب يعلمنا أن الجسد يجب أن يكون موضوع مراقبة وإستفسار بإستمرار في علامات "الغزارة، الإجتياح أو القطيعة ونشخصها من طرف خبراء على فترات منتظمة لأن السلطة الصحية معتمدة حتى نعرف أجسادنا أفضل.

نحن في حالة إعتقاد لهذه السلطات سلطاتهم هي إجتماعيا معززة بالعديد من الطرق هذا الحكم النهائي في القضية من الإجازات المرضية وغيرها من الفوائد

الصحية للمرضى البيويثيقيون النسويون يرون أن الحوار جدي وذو مشكلة أخلاقية فهذه الأسئلة الإستيمولوجية وذات السلطة الإجتماعية للمشاكل الأخرى تصبح بديهية عندما تطرح بأفق البيويثيقا النسوية.

إنّ الإضطهادات الخفية التي تحكم القيم والتي تعالج المعاملات السيئة أثّرت على المنظرين لتطوير النظريات النسوية حول الموضوع (كتاب فاندال 1996)¹ بينما أعاد آخرون طرح حوار المشاكل الإجتماعية الوراثة (lippman dans skerwinet all 1998) وآخرون نسويون يؤكّدون على أن نختبر البنية الهرمية لنسق الصحة².

بالإضافة إلى إرادة توزيع رزنامة البيويثيقا التي وجدت فالبيويثيقا النسوية تشجّع تطوّر الآفاق الملتزمة وهذه الأخيرة قد نقدت بالخصوص آداب البيويثيقية التقليدي والتي تلامس على وجه الحصر المشاكل الإتيقية المثارة من طرف الأطباء وإداريو الصحة على النقبض من ذلك النسويون يحاولون الإقتراب من الأسئلة للأشخاص الأقل حظا مثل المرضى والمجموعات الأخرى لفريق العلاج أو العناية: أصدقاء العائلة المرضى وأولئك البعيدين عن نسق المساعدة للصحة (مثل أولئك الذين ينقصهم موارد مالية لمعالجة صحية بينما البعض يتم توجيه أمواله نحو خدمات متخصصة للمحظوظين إن الإتيقا النسوية تقيم تميزا مختلف الآفاق والبحث لتوسيع نطاق النقاش البيويثيقي بطريقة جوهرية.

ثمة آداب بيويثيقية هامشية مرتبط بمجال الصحة عدا الطب هذا الأدب متطور في الشخص المعالج: إتيقا الأشخاص المعاقين تبرز خصوصية عملهم المستقلة عن الأطباء بالتأكيد أن الإلتباه مركز أكثر على الرعاية أو العلاج عوض الشفاء وأن هذه الوظيفة دائما ما تعطي للمرأة والمفاجئ أن إتيقا العلاج رحب بها في عالم الإتيقا.

بينما العمل في إتيقا العلاج ليس فقط نسوي لأن تحليله ليس له نوع خاص وإهتماماته لا تحمل حول الأشكال الأخرى من الظلم والإعتراف بالإسهام

1 Wendell, S, The rejected Body.Feminist philosophical reflections on Disability. New York, NY, Routledge, 1996.

2 Sherwin, S ;No longer Patient. feminist Ethics and Heath Care Philadelphia, Temple University Press, 1992.

النسوي المستقل في هذا المجال الذي يواصل تكريس الصور النمطية المعنية بالقواعد الجنسية (والإضطهاد والمعاملة السيئة) إتيقا الرعاية أو العلاج النسوي عندما لا يقيم الإلتزام النظري تجاه المسؤولية التقليدية للمرأة كما هي علاج ولكن كنقد للتوقعات.

عموما المقاربة النسوية في البيوإتيقا ترفض الهرمية التقليدية للبنية الطبية وخصوصا تبحث عن تعزيز بنيات تمكّن المرضى من أن يصبحوا مشتركين فاعلين في تطبيق العلاج. بما في ذلك التطبيقات البيوإتيقية مع مراقبة حول إختيار الخدمات المتاحة والطريقة التي يقدمونها، مثلا النسويون يطالبون بتعريفات جديدة أمّا بالنسبة للمعايير الصحية للصحة والمرض والإنجاب والتقدّم في السن فيقتترح الطبّ دورا متواضعا لدعم وتعزيز الصحة.

النسوية تشجّعنا لطرح سؤال موجه للتعريف الطبي وطرح مشاكل الصحة وتعتمد كليا على الفرد المثال البيوطي للصحة والقصور سيصبح دائما ضروري لتوفير خدمات الصحة للأفراد لكن العديد من النسويات تأكدن على أن سياسة الصحة تلتحق بالأفق الأرحب فآثار العنف المحلية للحمل الغير المرغوب فيه وسوء التغذية تعود للفقر وتستوجب تدخل مناسب لكل وضعية، هذه الوضعيات تطالب بنهاية التطبيقات الغير منصفة والتغيرات في المواقف الإجتماعية.

الطبيب يشجعنا لرؤية الجانب الشخصي وليس البعد السياسي التي يواجهه المريض الذي يعاني من صعوبات الأمراض النفسية على غرار العقم أو النقص أو السرطان أو العمر المتقدم، عادة البيوإتيقا تعيد إنتاج المقاربة الطبية مطالبة: ماذا يريد المريض لغاية إيجاد العلاج الصحي الخاص به، على النقيض من ذلك البيوإتيقا النسوية تطرح الأسئلة حول السياق الذي ينتمي له المشكل المحدد.

إن الأسئلة الإجتماعية والسياسية يمكن أن تكون أساسية حتى نجد المقاربة الصحية والبيوإتيقية الكافية لوضعية خاصة، مثلا سرطان الثدي لا يمكن أن نعتبره مثل مرض مأساوي الذي يؤثر على الملايين من النساء ولكن كواقع تراجيدي مرتفع، بعض الحقائق تحملنا لطرح سؤال دور المحيط في تطور هذا المرض ماوراء البحث في العلاج تلك هي الإستراتيجيات السياسية المشار إليها.

وتقدم البيواتيقا النسوية دائما آليات منهجية ومفهومية والكثير من النسوية يرفضون التفرقة بين الحقيقة والقيمة بين النظري والتطبيقي هذا التمييز يمكن أن يظهر كمرفوض ومتعد للحدود الإصطناعية بين التنظير الأكاديمي والنشاط الاجتماعي. إعادة تفسير للمفاهيم المفاتيح في البيواتيقا هي أيضا مطلوبة على سبيل المثال النسويون هم خصوصا متضابقون من لفظ "مريض" لأن معناها المجازي يقترح السلبية والتبعية وإستعماله يدم الإفتراض الغير مقبول حول طبيعة العلاقة بين أصحاب المصلحة الصحية وأولئك المطالبون بالعلاج ويمكن تبديلها مثلا ب"مستهلك" أو "حريف" والتي تثير مشكلات التغيرات المرتبطة بسوق العمل التي بإمكانها أن تؤثر على العلاقات مع المتدخلين في الصحة.

يعد المجهود النسوي في الإتيقا العلائقية بتوفير زخم من النماذج للعديد من أنواع العلاقات بين هؤلاء المرضى والمتدخلين في الصحة: العديد من النسويين اقترحوا تفسيرات مختلفة وتطبيق مبدأ العدالة لغاية الإلتحاق بكل الجوانب اللاعادلة والمتأصلة في الظلم، النسوية تتعارض مع هدف أو نزعة البيواتيقيين اللانسويين الذين يحتزلون الأسئلة في العدالة في مادة الصحة إلى توزيع عادل للموارد الصحية، مقارنة كهذه تحجب الأشكال الأخرى للظلم التي تمس أعضاء المجتمع الذين هم ضعفاء تجاه المرض فالتحليل النسوية تذكرنا أن دور الفقر هو مؤثر في مستوى الصحة على التأكيد أن هذه الأخيرة هي حالة النساء والأطفال في الأقلية المرئية للأشخاص المعاقين وكبار السن، والمناقشات البيواتيقية المعنية بسياسة العلاج والصحة يجب أن تكون أكثر شعورا لأسئلة: الجنس والعرق والعمر والمستوى الاجتماعي العدل لا يتطلب فقط توزيعا عادلا للأسرة (مثل ما هو الشأن في النقاشات القديمة التقليدية) ولكن يجب في البداية أن تشجع الصحة التغيرات يجب أن تشمل مثلا: التغذية والسكن اللائق والمحيط المحمي ضد التأثيرات السامة والعنف وتنمية إحترام الذات والوصول إلى التعليم الصحة، هذا التوجه يعني إنتقالا للأهداف الحالية للخدمات الصحية والبيواتيقية التي تبتعد عن المداخلات التي تسعى أولا للصحة.

المنظرون النسويون يثيرون الحاجة لإعادة مراجعة التفسيرات القديمة لمفهوم الإستقلالية مؤكدين على أن واقع بعض القواعد القديمة تجهل آثار الخداع للحالات

الإجتماعية الظالمة، فالعديد من النسويين يرفضون التوجّه الفردي الكامن وراء القواعد الأكثر إشترابية للإستقلالية.

إجمالاً البيواتيقا النسوية تحمل في طياتها إسهاما في حقل البيواتيقا الشاسع بتقديمها للتفكير النسوي، إنها تغير محتوى الموضوع وكل مستويات التحليل مركزة على ملائمة الأبعاد الإجتماعية والسياسية للمشاكل المدروسة البيواتيقيون النسويون يثيرون ويعمّقون النقاشات البيواتيقية بطرق مختلفة.

ختاماً مستقبل الفلسفة النسوية ليس فقط في مجال البيواتيقا وإنما في كل المجالات والذي ينبغي أن يكون هو مستقبل الفلسفة ولكننا لن نكون منحازين كما إنحاز الجنس الذكوري وحكم على الجنس الآخر بالدونية نطالب بإزالة الفروق والبحث في المواضيع المستقبلية للفلسفة الكونية نصرة للإنسان المضطهد سواء كان ذكراً أم أنثى وتحقيقاً لكرامته جنوباً وشمالاً غنياً وفقيراً.

المَحْوَرُ الثَّالِثُ

نساء فيلسوفات

بَراهِينٌ فِي التَّرْسِيخِ وَضُرُورَةُ الاعْتِرَافِ

دور المرأة الفيلسوفة

في تاريخ الفلسفة الغربية

نماذج منتخبة حتى نهاية العصور الوسطى

د. محمد جلوب الفرحان

باحث من كندا

تقديم:

حمل كتاب نيتشه "ما بعد الخير والشر" مشروعه للثورة على الفلسفة في تاريخها الأوربي العتيد. فمثلاً ثار على إفلاطون وفكره الفلسفي العقيدي المنغلق المنحاز. وثار على كانط وسخر من إختراعه لملكة الحكم الخاصة بالقضية الأولية التركيبية. وثورته شملت شوبنهاور والقائمة طويلة. ونحسب في ثورة نيتشه على تاريخ الفلسفة الأوربية، انه قد دشن أرضاً بكرةً للحركة النسوية (الفمنست) عامة والأكاديمية على وجه الخصوص في عموم العالم الغربي في القرن العشرين (محمد جلوب الفرحان؛ ثورة الفلسفة، مشروع نيتشه في كتابه ما بعد الخير والشر، نشرت منه صفحات على موقع الفيلسوف).

وكان الحاصل من عمل نيتشه، إن نشطت الحركة الفمنستية تعمل بكل جد على نقد تاريخ الفلسفة وإتهامه "بأنه تاريخ فيه تمييز في الجندر (أنا رجل وأنت امرأة) وإنحياز لصالح الذكور وتسفيل لعمل النساء في طرفيه الذهني واليدوي، وإنه تاريخ كتبه فلاسفة رجال أو هو في التقويم العام، تاريخ فلسفة ذكورية".

وحقيقة أن هذه الموجة الفلسفية النسوية العارمة تشكل اليوم الإتجاهات الفلسفية الأكثر معاصرة في أقسام الفلسفة في جامعات أمريكا الشمالية (الولايات المتحدة وكندا). والباحث شاهد أكاديمي على نتائج الثورة النيتشوية على تاريخ

الفلسفة في مضمار الدراسات الفمنستية. يقول نيتشه في كتابه مابعد الخير والشر "أن تاريخ الفلسفة يكشف لنا عن فشل الفلاسفة في فهم طبيعة المرأة". ومن ثم دعا إلى قيام جيل جديد من الفلاسفة أطلق عليهم إصطلاح "فلاسفة الحاضر" و"فلاسفة المستقبل".

من مشروعات الباحث القادمة، الكتابة عن تاريخ الفلسفة الغربية من زاوية فمنستية (نسوية). حقيقة إن تاريخ الفلسفة الغربية عرف قائمة طويلة من الأسماء النسوية التي عملت في مضمار البحث الفلسفي مثل هيبشا الأسكندرانية (415 - 370م) التي قتلت بيد الرعاع الذين مزقوا جسدها إرباً إرباً، بعد سحلها في شوارع المدينة، وحرقها وهي حية إلى إن سلمت الروح لباريها الواحد القهار.

وهكذا إنطمرت أسماء القتلة وطواها النسيان، ولكن ظل إسم هيبشا رمزاً خالداً وشهيدة تحتفل بها الأجيال وتذكرهم بجرمة الرعاع الذين يقودهم ويوجههم رجل دين دعي ومسيح دجال (يخفي تحت جبته خنزير شهوة تقوده إلى ذبح مبادئ دينه، في كل لحظة ينفرد فيها مع صبي أو صبية أو زوجة عفيفة إعتقدت خطأً إن في الإمام عون قريب وفرج سريع لمحتتها، فكان حلمها كابوساً لا تتحمل آلامه الأرض والسماء، بعد إن صعقت بمساومة الإمام على عفتها مقابل تيسير معاش لأيتامها وتدبير حياتها اليومية بمساعدات الطيبين الأبرار) هذا ما قاله الزرادشت الصغير في رسالته المرسلة مع دعيه الأعور الدجال إلى أهالي شعسان الذين لا يعرفون ما يدور ويخطط لفتك عفة بناتهم في مذابح بيوت الظلام.

حضور الفيلسوفات في تاريخ الفلسفة الهيلينية والهيلينستية

سجل تاريخ الفلسفة اليونانية ومنذ بواكيره الأولى، حضوراً ملحوظاً لعدد من الفيلسوفات الناشطات في مضمار التأمل والعمل الفلسفيين. ورغم فعل التغييب المقصود لأسماء الفيلسوفات من قبل عدد من المؤرخين الرجال، الذين كتبوا عن تاريخ الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، فقد تسربت معلومات قليلة عن قائمة تضم عدداً من أسماء الفيلسوفات، وبتنفاً من المعلومات عن حياتهن ونشاطاتهن الفلسفية. ولما كانت هذه المعلومات قد كتبت من وجهة نظر رجولية، فمن الطبيعي أن يجد القارئ في لغة المؤرخ تحاملاً سلبياً لعمل المرأة في النشاط الفلسفي.

كما ويلحظ في المعلومات التي ذكرها المؤرخون الرجال، فيها حط وتسفيل لمكانة الفيلسوفة من الناحيتين الإجتماعية والأخلاقية.

وضمنت القائمة التي يعالجها هذا الفصل، أسماء فيلسوفات من أمثال: فيلسوفة اليونان الأولى "أرستوكلي" وزميلتها الفيلسوفة وعالمة الرياضيات "ثيمستوكلي" والفيلسوفة "إسبشيا الملطية"، والفيلسوفة القورينائية "أريتا"، والفيلسوفة الكلبية "هبريشا الماروني"، والفيلسوفة الأبيقورية "لوتن". في حين ستكون للمبحث الثاني وقفة في حضرة شهيدة الفلسفة الأولى "هيشا الإسكندرانية" التي كانت رمزاً نسبياً متفرداً في قيادة الإفلاطونية المحدث في عصرها.

فيلسوفة اليونان الأولى "أرستوكلي":

مثلما هيمن طاليس كأول فيلسوف رجل، على كتابات المؤرخين في الفلسفة اليونانية قبل سقراط. فأن أرستوكلي كانت أول فيلسوفة متفردة في بدايات بواكير الفلسفة اليونانية قبل سقراط. ولكن مع فارق صارخ لصالح طاليس، وتجاهل رجولي مقصود تجاه أول امرأة فيلسوفة، رهنّت حياتها للتأمل والعمل في مضمار البحث الفلسفي.

لاحظ الباحث حقاً أن المرأة الفيلسوفة، قد سجلت حضوراً متقدماً في بدايات تاريخ الفلسفة اليونانية قبل سقراط. فمثلاً كانت الفيلسوفة أرستوكلي معلمة للفيلسوف والرياضي اليوناني فيثاغوراس (500 - 580 ق. م). وأرستوكلي كانت كاهنة معبد دلفي الشهير، وقد ازدهرت في القرن السادس قبل الميلاد.

وإعتماداً على شهادة الفيلسوف فرفيوس الصوري (اللباني) (306 - 233) وهو تلميذ إفلوطين (270 - 204) التي إرتبطت بإسمه "المدرسة الإفلاطونية الجديدة" (محمد جلوب الفرحان؛ أثر فرفيوس الصوري على ثقافة ابن حزم الأندلسي، مجلة الأجيال (أكاديمية محكم)، بغداد 1986). فقد ذكر فرفيوس الصوري: "إن فيثاغوراس قد زعم إنه تعلم على يد أرستوكلي في معبد دلفي". ووفقاً لعدد من الكتاب، إن أرستوكلي "قد تركت أثراً قوية على مبادئ فيثاغوراس الأخلاقية".

ولما أرسطوكلي نشطت فلسفياً في القرن السادس قبل الميلاد. فهي على أساس هذه الشهادة إنها كانت معاصرة لأول فيلسوف عرفته الفلسفة اليونانية، ونعني بذلك الفيلسوف طاليس (624 - 547 ق. م)، الذي يذكر مؤرخو الفلسفة إنه كان معلماً لفيثاغوراس كذلك (محمد جلوب الفرحان؛ تحليل أرسطو للعلم البرهاني، بغداد 1983، ص 16). وإذا كان طاليس أول فيلسوفاً، فإن أرسطوكلي كانت أول فيلسوفة في تاريخ الفلسفة اليونانية قبل سقراط. ونرى إنه بتأثير أرسطوكلي المعلمة والمدرسة الأورفية، قد فتح فيثاغوراس أبواب مدرسته للنساء (والرجال) على حد سواء.

"ثيمستوكلي" فيلسوفة ومعلمة لفيثاغوراس:

يذكر ديوجانس لارتيوس في موسوعته الفلسفية المعنونة "حياة وآراء مشاهير الفلاسفة" إسم الفيلسوفة "ثيمستوكلي" (كانت مزدهرة عام 600 ق. م)، وهي كاهنة في معبد دلفي، وفيلسوفة وعالمة رياضيات. وكانت معلمة للفيلسوف "فيثاغوراس" على الرغم من إنها كانت شقيقة الفيلسوف فيثاغوراس (أنظر: لارتيوس؛ حياة وآراء مشاهير الفلاسفة، الكتاب الثامن). وبعد إن صاغ فيثاغوراس مصطلح الفلسفة وحدد معاييرها، أصبحت ثيمستوكلي أول امرأة فيلسوفة في التاريخ تنطبق عليها معايير إصطلاح الفلسفة وفقاً للضبط الذي وضعه الفيلسوف فيثاغوراس (أنظر: ماري آلين وايت؛ الفيلسوفات النسويات في العصر القديم (600 ق. م - 500 م)، المجلد الأول، طبعة هولندا 1987، ص 11).

لقد جاء ذكر ثيمستوكلي في كتابات "أرسطوكنس" (أزدهر عام 335 ق. م) وهو فيلسوف مشائي، وهو تلميذ أرسطو، ضاعت جميع مؤلفاته ما عدا رسالة واحدة غير كاملة، نجت من الضياع وكانت بعنوان "مبادئ الهرمونيا" (أنظر: السير جون هاوكنز؛ التاريخ العام لعلم الموسيقى وتطبيقاته، المجلد الأول 1868، ص ص 66 - 67). وكذلك جاء ذكرها عند ديوجانس لارتيوس، وبالتحديد عندما تحدث عن سيرة الفيلسوف فيثاغوراس. والواقع إن لارتيوس قد نقل عبارة الفيلسوف المشائي أرسطوكنس، والقائلة: "إن ثيمستوكلي قد علمت فيثاغوراس المبادئ الأخلاقية" وأرسطوكنس يشدد على إن فيثاغوراس قد إشتق أجزاء كبيرة

من مبادئه الأخلاقية من ثيمستوكلي كاهنة دلفي (أنظر: لارتيوس؛ المصدر السابق، الكتاب الثامن).

وهكذا شاركت ثيمستوكلي الفيلسوفة أرسطوكلي في تعليم فيثاغورس الفلسفة والعلم الرياضي. كما شاركت أرسطوكلي كذلك في أنها كانت واحدة من كاهنات معبد دلفي الشهير (وربما هي أو أرسطوكلي) أو كلاهما من رسم مستقبل الفيلسوف فيثاغوراس ومدرسته التي قامت على مشروع الأخوة دون تمييز على أساس الجندر. وهكذا كانت المدرسة الفيثاغورية مفتوحة للرجال والنساء على حد سواء.

مكانة الفيلسوفة "إسبيشيا الملطية":

وعلى الرغم من حالة التغييب المقصود للجهد النسوي في مضمار الفلسفة وأبحاثها، من قبل مؤرخي الفلسفة عامة والفلسفة اليونانية خاصة، فإن تاريخ الفلسفة اليونانية قبل سقراط، يحتفل بأسماء نساء فيلسوفات كان لهن شأن في مباحث الفلسفة، منهن الفيلسوفة إسبيشيا الملطية (400 - 470 ق. م) وهي بنت "أكسوش" الذي ينتمي إلى عائلة "الكبياديس" اليونانية الشهيرة. ويقال إن بريكلس تعرف عليها أثناء إحدى زيارته لهذه العائلة. والحقيقة إن المصادر التاريخية ظنينة علينا، فلم يتوافر فيها اليوم سوى الشيء القليل عن حياتها وعن أسرتها. والمصادر تكاد أن تكون مجمعة على الدور الناشط الذي لعبته إسبيشيا في حياة بريكليس (429 - 495 ق. م) السياسي الأثيني ورجل الدولة والقائد العام للجيش الأثيني.

ولدت إسبيشيا في مدينة ملطيا من مقاطعة أيونيا. ولكونها من عائلة ثرية، فقد توفرت لها فرص تعليمية عالية. وليست هناك معلومات متوافرة لدى الباحثين، تفسر لنا سبب رحلتها إلى أثينا، وخصوصاً بعد إن "أصبحت امرأة ناضجة". غير إن الكتابات التاريخية تذكر إلى "إنها صرفت معظم سنوات حياتها في أثينا". كما ورد ذكرها عند الفيلسوف إفلاطون (348 - 428 ق. م) خصوصاً في محاوره مينكسينس. وجاء ذكرها عند الكاتب المسرحي اليوناني أرسطوفان (380 - 446 ق. م) والمؤرخ اليوناني أكسانوفان (354 - 430 ق. م) وآخرون.

ونسج المؤرخون بعض القصص حول حياة إسيشيا وذلك للحط من مقامها دون إعتبار للظروف الحضارية لليونان يومذاك، وخصوصاً الطبقة الإرسطراطية وإسلوب حياتها. فمثلاً أشاروا إلى إن إسيشيا كانت "بائعة هوى ومتعة" وإنها كانت "تدير ماحوراً". والحقيقة إن هذه القصص خضعت إلى ميزان التساؤل ومعار البحث النقدي من قبل عدد من الباحثين الأكاديميين، والذين توصلوا بعد كد بحثي متواصل إلى إن إسيشيا كانت "صاحبة بريكيليس" أو ربما كانت "زوجة بريكيليس". وفعلاً كان لها ولداً من بريكيليس يدعى "بريكليس الصغير"، والذي أصبح فيما بعد قائداً عسكرياً في الجيش الأثيني، والذي أعدم أثناء الحرب الأثينية الإسبارطية.

بحسب مؤرخو اليونان إن إسيشيا أصبحت صاحبة بريكيليس في السنوات الأولى من أربعينيات القرن الخامس قبل الميلاد، وذلك "بعد إن طلق زوجته الأولى في العام 445، ومن ثم بدأت إسيشيا تعيش معه. رغم إن وضعها كان موضع تساؤل". كما يرجح المؤرخون "إن ولادة ولدها بريكيليس الصغير، كانت عام 440 وحينها كانت شابة تماماً. ويرون إنها فعلاً قد حملت في العام 428 وأنجبت طفلاً آخرًا من صاحبها الجديد ليسكلر القائد الديمقراطي، الذي خلف بريكيليس بعد موته في العام 429 ق. م بسبب الطاعون الذي ضرب أثينا". ويرجحون إن موتها كان قبل موت سقراط بسنة واحدة على الأقل أي في العام 400، ومن الثابت إن موت سقراط كان عام 399.

إن حياة إسيشيا في أثينا كانت موضوع جدل بين الكتاب من القدماء والمحدثين، وخصوصاً أقوالهم حول كونها "بائعة هوى" و"صاحبة ماحور". وإذا قبلنا ذلك منهم، فإن هذا النمط من النساء كن ينتمين إلى طبقة مثقفة عالية، كما ولعبن دوراً مهماً في تطوير الذوق الجمالي في المجتمع الأثيني، إضافة إلى كونهن شكلن نماذج نسائية مستقلة لعبن دوراً مشهوداً في الحياة والرأي العام الأثيني، وكانت لهن مساهمة في النمو الإقتصادي للمجتمع وذلك من خلال دفعهن للضرائب. وهنا نستشهد بإفادة للمؤرخ اليوناني بلوتارك (120 - 46 م) الذي قارن بين إسيشيا وثاركيلا (وهي إنموذج نسائي متقدم على إسيشيا وجاءت من أيونيا كذلك)، فقال: "إن إسيشيا هي تجديد لصورة ثاركيلا في العصور القديمة".

والحقيقة إن تركيا الأيونية دشت درباً جديداً في عمل النساء مع الرموز السياسية ورجال السلطة يومذاك. إن ما فعلته تركيا حسب بلوتارك مع الملك الفارسي، ومن ثم تحويلها إلى أداة دعاية للسياسة الفارسية (فترة إحتلال أجزاء من الأراضي اليونانية)، فعلته إسبشيا الأيونية مع بريكلis كذلك.

وكان ينظر في المجالس الاجتماعية، إلى إسبشيا على كونها نموذجاً نسوياً فذاً، يمتلك من الأساليب العالية في الحوار والنصح، أكثر من كونها موضوعاً يجسد الجمال الحسي. وإعتماداً على المؤرخ بلوتارك: "كان بيت إسبشيا وبريكلis مركزاً فكرياً في قلب أثينا، والذي جذب أغلب كتاب العصر والمفكرين إليه، وكان من ضمنهم الفيلسوف سقراط". وأضاف كتاب السير الذاتية إلى إنه على الرغم من حياة إسبشيا المثيرة للجدل في طرفها الأخلاقي، فإن الرجال الأثينيين كانوا يجلبون نساءهم معهم للإستماع إلى أحاديثها.

سجلت إسبشيا حضوراً في نصوص فلسفية مهمة، منها المحاورات التي كتبها الفيلسوف إفلاطون. وقد أشار بعض الباحثين الأكاديميين الذين أعتنوا بفكر إفلاطون، إلى أنه كان معجباً بفطنة أسبشيا وذكاءها، وعلى أساس سماتها شكل شخصية دايتيما في محاورته المعنونة سيمبوزيوم (الاجتماع). فمثلاً لاحظ البروفسور شارلز كان (إستاذ الفلسفة في جامعة بنسلفانيا) "إن دايتيما من عدة زوايا، هي إستجابة إفلاطون لشخصية إسبشيا" (شارلز كان؛ إفلاطون والحوار السقراطي (بالإنكليزية) نشرة مطبعة جامعة كيمبردج، 1997، ص ص 26 - 27). وفي محاورة مينكسنس (وهي من محاورات الكهولة وتأتي بعد محاورة جورجياس) سخر إفلاطون من علاقة إسبشيا بريكلis (أنظر: ألن بوردن؛ مفهوم المرأة: الثورة الأرسطية (750 - 1250م) (بالإنكليزية)، دارنشر أردمان، 1997، ص ص 29 - 30). وأقتبس من سقراط دعوته التي لا تخلو من سخرية، والتي تذهب إلى "إن إسبشيا كانت معلمة لكثير من الخطباء". إن قصد سقراط كان بيان درجة طموح بريكلis في أن يكون خطيباً شهيراً، وهي الدعوة ذاتها التي تؤكد على أن رجال الدولة الأثينيين تعلموا من إسبشيا.

وإستناداً إلى ذلك كانت مكانة بريكلis عالية في الخطابة، تتجاوز مكانة الآخرين الذين تعلموا من أنطفيون السفسطائي (عاش في العقدين الأخيرين من

القرن الخامس قبل الميلاد) (إفلاطون؛ محاوره مينكسنس (بالإنكليزية) ترجمة ب. جوت، مطبعة جامعة أكسفورد 1892، a226)

كما نسب إفلاطون حسب ساره مانسون، كتابة خطبة العزاء أثناء دفن بركليس إلى إسبشيا، وهاجم معاصريه الذين ييجلون بريكليس (ساره مانسون؛ معارضة إفلاطون لتبجيل بيريكلس، دار نشر هاكلت 2002، ص ص 182 - 186). أما الأستاذ كان فيرى إن إفلاطون أخذ من سيكنس (314 - 389 ق. م وهو رجل دولة أثيني وخطيب عالي الفصاحة) العبارة التي تنظر إلى إسبشيا على إنها معلمة خطابة لكل من بريكليس وسقراط (شارلز كان؛ المصدر السابق).

ويحسب روثل كينث إن إسبشيا إفلاطون وليسترتا أرسطوفان (وليسترتا هي مسرحية كوميدية مثلت في أثينا عام 411 ق. م، وهي تكشف عن دور النساء في إنهاء الحرب البولونزية وإرغام الرجال على مناقشة قضية السلام)، هما حالتان إستثنائيتان في المجتمع الأثيني. وإن القاعدة السائدة هي إن النساء لا يمتلكن القابلية على الخطابة. وإن هذه السمات الروائية عن إسبشيا وليسترتا لا تخبرنا شيئاً حول مكانة المرأة في المجتمع الأثيني (روثل كينث؛ مشكلات نقدية: السياسة والإقناع عند أرسطوفان، بريل للنashرين الجامعيين 1990، 22).

أما أكسانوفان فقد ذكر إسبشيا مرتين في كتاباته السقراطية المعنونة: مموريلا وأكونوميكس. والأولى هي مجموعة الحوارات السقراطية التي كتبها أكسانوفان، وهي من أطول كتاباته والأكثر شهرة ومن المحتمل إنه أكملها في العام 371. وهي تقدم دفاع سقراط في المحكمة من وجهة نظر إكسانوفان، وهي بالتأكيد تختلف عن حوار إفلاطون وحوار سقراط الأصليين. (أكسانوفان؛ مموريلا، (بالإنكليزية) ترجمة أمي بونتي، تقدمم كريستفور برول، مطبعة جامعة كورنل 1994)

والثانية هي حوار سقراطي يدور حول إدارة البيت والزراعة، وهو واحد من الأعمال اليونانية المبكرة في الإقتصاد المنزلي ومصدر مهم للتاريخ الاجتماعي والفكري لأثينا. إضافة إلى إنه يتناول خصائص الرجل والمرأة وطبيعة العلاقات بينهما. ويميل الدارسون إلى الإعتقاد بأن أكسانوفان كتبه بعد عام 362. وقام شيشرون (43 - 106 ق. م) بترجمته إلى اللاتينية، كما داعت سمعته في عصر النهضة (الرينسانس) والذي ظهر في ترجمات عديدة (ستراوس ليو؛ أكسانوفان

والخطاب السقراطي: تفسير أكونوميكس، (بالإنكليزية) مطبعة جامعة كرونل (1970).

وذكر أكسانوفان في كل من موربيلا وأكونوميكس نصيحة إسبيشيا التي طلب سقراط من كريتوبولس أن يأخذ بها. وفي الموربيلا نلاحظ سقراط يقتبس من إسبيشيا أقوالها حول "عمل الخاطبة" والتي تؤكد على "أن تقول بصدق ما هي الخصائص الجيدة للرجل" (موربيلا 6.2). أما في أكونوميكس فإن سقراط يعترف بسلطة إسبيشيا المعرفية في إدارة البيت، والمشاركة الاقتصادية للزوج والزوجة (أكونوميكس 14. 3)

دور الفيلسوفة "أريتا القورينائية":

والفيلسوفة الثالثة التي نشطت في تاريخ الفلسفة اليونانية، كانت أريتا القورينائية التي عاشت وعملت في القرن الرابع ق. م، وأريتا هي بنت الفيلسوف أرسطس القورينائي (356 - 435 ق. م)، وقورنيا هي مستعمرة يونانية (اليوم هي جزء من ليبيا). وأرسطس هو مؤسس المدرسة القورينائية للفلسفة، وهو تلميذ سقراط. إلا إنه تبنى وجهة نظر فلسفية مختلفة. فقد "علم إن هدف الحياة هو البحث عن اللذة وذلك من خلال تكييف الظروف لصالح الفرد، مع المحافظة على نوع من السيطرة على حالي العوز والإزدهار"، ومن بين طلابه كانت ابنته أريتا (ديوجانس لارتسوس؛ حياة وأراء مشاهير الفلاسفة (وهو عشرة كتب)، ترجمة روبرت هيكرز إلى الإنكليزية، نشرة المكتبة الكلاسيكية 1925، الكتاب الثاني، 65).

ويبدو للدارسين إن الفلسفة وبرنامج تعليمها ظل متداولاً داخل أسرة أريتا، تتوارثه من جيل إلى جيل. فمثلاً الفيلسوفة أريتا قد تعلمت الفلسفة على يد والدها الفيلسوف القورينائي أرسطس صاحب مذهب اللذة، والذي تعلم الفلسفة على يد أستاذه سقراط، وأريتا من طرفها علمت الفلسفة لولدها أرسطس الصغير، والذي أطلقت عليه إصطلاح "تلميذ الأم" (ديوجانس لارتسوس؛ المصدر السابق، 72، 83). كما تشير المصادر التي أعتنت بحياة أريتا، على إنها كانت "وريثة والدها في قيادة المدرسة القورينائية للفلسفة". في حين هناك من يعتقد إن ولدها "أرسطس الصغير" هو المؤسس الحقيقي للمدرسة القورينائية.

إن أرسطس وإبنته الفيلسوفة أريتا، كانا أوفياء للفيلسوف سقراط. ففي رسالة أرسطس إلى إبنته أريتا، عهد وفاء من التلميذ أرسطس إلى إستاذه سقراط، ومن الفيلسوفة أريتا إلى أبيها الفيلسوف أرسطس ومن خلاله إلى أستاذه الفيلسوف سقراط، وذلك بتوفير الحياة اللائقة والمحترمة لعائلة الفيلسوف سقراط بعيد إعدامه على يد الديمقراطيين. صحيح جداً إن رسالة أرسطس (تاريخ الرسالة يعود إلى القرن الأول ق. م) كانت تحمل توصيات متنوعة وتكشف عن أبعاد مختلفة منها ما يخص أريتا وولدها، ومنها ما يخص سقراط وعائلته.

لقد أشارت الرسالة إلى أن أريتا كانت تعيش حياة مترفة في قورينا. فقد جاء فيها وعلى لسان أرسطس "إنك لازالت تمتلكين ضيعتين، وهما يكفيان أن يوفرا لك حياة كريمة، وهما يقعان في مدينة برنيس (أي بنغازي في ليبيا). وإذا لم يبق لديك سوى هاتين الضيعتين، فإنهما كافيان في سد حاجتك اليومية، بل وأن تعيشي بمستوى عال". وأقترح عليها بعد وفاته، أن ترحل إلى أثينا وتستقر فيها، وأن تسعى بكل جهد على توفير تعليمًا عاليًا لولدها "أرسطس الصغير" (إبراهيم ماهر؛ الأتباع الكليبيون أو الساخرون: دراسة منشورة 1977، ص 28).

كما وطلب منها أن تعيش مع "أكسانثيب" زوجة سقراط، ومع ماريوتو (وفقاً لديوجانس لارتيوس؛ المصدر السابق، 26). وكذلك سألها أن تنظر إلى لمبروكلس (وهو ابن سقراط الأكبر من أكسانثيب والذي جلبته معها إلى المحكمة) كطفلاً لها. وأوصاها بتبني بنت خادهم يوبيس، ومعاملتها كبنت حرة. وألح عليها بالعناية بالصغير أرسطس لأنه الوريث الحقيقي للعائلة والفلسفة. وحسب إفادة أرسطس الجد "هذا هو الميراث الحقيقي الذي أتركه، وسيكون له في قورينا أتباع وأعداء" (إبراهيم ماهر؛ المصدر السابق، ص 282 - 285).

وأخيراً فقد زعم الأب جون أوغسطين زاهام (1851 - 1921 م) والذي كان يستخدم اسماً مستعاراً في الكتابة، وهو "موزانز"، إن واحداً من الأكاديميين في القرن الرابع عشر، وهو "جيوفاني باكشو" (1313 - 1375) والمعروف بنزعه الإنسانية في عصر النهضة (وقد وجد الباحث لجيوفاني كتاباً بعنوان "مشاهير النساء" والذي ترجمته وصححته فرجينيا براون، ونشرته مطبعة جامعة هارفارد 2001)، وقد حصل جيوفاني حسب موزانز على معلومات

تخص "أوائل الكتاب اليونانيين" والتي مكنته من تقييم مكانة الفيلسوفة أريتا، فقال:

قيل إن أريتا كانت معلمة للفلسفة الطبيعية والأخلاقية في مدارس وجامعات أثينا (أي اليونان) واستمرت في التعليم لمدة خمس وأربعين سنة، وكتبت أربعين كتاباً، وكان من بين طلابها مئة وعشرة فيلسوفاً. وكانت محترمة من قبل رجال بلدها، حتى إنهم نقشوا على قبرها عبارة تشريف تقول:

إنها كانت تجسد عظمة اليونان، وتمتلك جمال هيلين، وفضائل ثرميا، وقلم أرسطس، وروح سقراط ولسان هوميروس (موزانز؛ النساء العالمات، نيويورك 1913، ص 197 وما بعد).

الفيلسوفة الكلية "هريشا الماروني":

أما الفيلسوفة اليونانية الرابعة، فهي هريشا الماروني (280 - 350 ق. م)، وهي تنتمي إلى المدرسة الفلسفية الكلية. وهي زوجة كريست الطيب (طبيبة المصرية) (285 - 365 ق. م)، والذي كان بدوره فيلسوفاً كلياً، تزوجته هريشا رغم رفض والديها وكان كريست يطلق على زواجهما "كنتين رقيقين"، وعاشوا حالة الفقر إختياراً بعد أن تبرع بكل أمواله، وسكنوا شوارع أثينا. (وكريست هو معلم الفيلسوف الرواقي زينون الأكتومي (262 - 334 ق. م) مؤسس المدرسة الفلسفية الرواقية) (أنظر: تاريخ كيمبردج للفلسفة الهيلنستية، كيمبردج 1999، ص 52).

ولدت هريشا في العام 350 قبل الميلاد في مارونيا - تراقيا (اليونان). ولكن عائلتها رحلت واستقرت في أثينا. وقد سبقها أخيها ميتروكلس إلى مضمار الفلسفة عامة وإلى دار الفلسفة الكلية خاصة، فقد درس في اليسيوم (أكاديمية أرسطو)، وتحت إشراف ثيوفراستس (267 - 371 ق. م) خليفة أرسطو في قيادة اليسيوم. ومن ثم أصبح تلميذاً للفيلسوف الكلي كريستوس الطيب بحدود العام 325 ق. م (ديوجانس لارتيوس؛ المصدر السابق، الكتاب السادس، ص 96). والمهم هو إن هريشا كانت سعيدة بزواجها من كريست وتبنيها أسلوب الحياة الكلية. ولذلك أرتدت ملابس الرجال حالها حال زوجها، وكانت متساوية

معه في كل شيء، مما سبب هذا الحال صدمة للمجتمع الأثيني. وتذكر المصادر بأنها ولدت طفلين من كريّس: ولد وبنت. ولا تتوافر لدينا معلومات عن سنة وفاتها. وهنالك عبارة نقشت على قبرها تقول:

أنا هيريشا لم أختار دور المرأة الغنية بملابسها، بل اخترت الحياة الكلية
لايسعدني إرتداء الثوب المرصع، والخذاء المكسو بالفراء، وغطاء الرأس المعطر
ولكن يرضيني حقبة للزاد، وغطاء رأس بسيط وفراش الأرض الصلبة
إسمي سيكون أكبر من أتلنتا (بنت هادس في الأسطورة اليونانية):
وإن هدي في الحكمة التي هي أفضل لدي من صعود الجبال (كتاب مجموع
يوناني، ترجمة ويليم بانوت، نشرة أرثر وي 1918، 413).

وفي الحديث عن مكانتها في الفلسفة، ينسب الباحثون إلى سودا، وهي
القاموس أو الموسوعة البيزنطية (القرن العاشر الميلادي) والتي يعتقد إن مؤلفها
(سوديس)، القول إن هيريشا كتبت العديد من المقالات والرسائل التي خاطبت بها
القورينائي ثيودورس الملحد (250 - 340 ق. م)، وضاعت معظمها. وظلت بعض
العبارات الشارحة منها:

عندما ذهبت إلى الإجتماع مع كريّس، قمت بإختبار ثيودورس الملحد
وذلك بإفتراض الصوفية. وإذا أفترضت إن ثيودورس عمل ذلك. ثيودورس لم يقل
إنه عمل خطأ، ولا هيريشا يقال إنها عملت خطأ. ثيودورس ضرب نفسه وقال: لم
تعمل خطأ، ولا هيريشا عملت خطأ بضرب ثيودورس. وهو لم يستجيب لما قالتها،
ولكن سحب رداءها. وقد تم إخبارنا: إنها لم تعتبر ذلك إعتداءً أو شعرت بالعار
مثلما يحدث لمعظم النساء (أنظر: حول سوديس: هيريشا، الموسوعة البريطانية،
الطبعة الحادية عشر، مطبعة جامعة كيمبردج 1911)

واخيراً تساءل ثيودورس: من هي المرأة التي تركت غزلها ومغزلها؟ قالت
هيريشا: أنا ثيودورس، هو ذلك الشخص المقصود. ولكن هل ظهر لك: بأني
عملت قراراً خاطئاً. انا ركزت ذلك الوقت للفلسفة، فهل بطريقة أخرى، هل
تريدني أن أصرف وقتي في الغزل.

ونعرف بأن كريّس درس زينون الأكتومي. ولكن من الصعب القول إن
هيريشا قد تركت أثراً على زينون ومن خلاله على تطور الرواقية. ولكن نعرف

كذلك بأن زينون صاحب وجهات نظر متطرفة في الحب والجنس. وهناك من يرى بأنه من هذا الطرف ظهر أثر هريشا على زينون، والذي جاء من خلال العلاقة بين هريشا وكريتس (ديوجانس لارتيوس؛ المصدر السابق، الكتاب السادس، 98).

الفيلسوفة الأبيقورية "لونتن":

وجاءت الفيلسوفة اليونانية لونتن (أزدهرت في القرن الرابع قبل الميلاد) لتدشن مرحلة جديدة في تاريخ الفلسفة اليونانية. ولونتن هي فيلسوفة أبيقورية، تتلمذت على يد الفيلسوف أبيقور (270 - 341 ق. م) وتشربت فلسفته. كانت لونتن صاحبة الفيلسوف الأبيقوري ميتردورس لامبسوكوس (378 - 331 ق. م) والذي كانت عائلته على المذهب الأبيقوري. وميتردورس هو واحد من الممثلين الأربعة الكبار للمدرسة الأبيقورية. وكان يتطلع إلى رئاسة المدرسة بعد أبيقور. إلا أنه توفي قبل أبيقور بسبع سنوات (ديوجانس لارتيوس؛ حياة وأراء مشاهير الفلاسفة، الكتاب العاشر، 22).

ونحسب أن بعض آراء المؤرخين التي سعت للحط من مقام الفيلسوفة الأبيقورية لونتن والتقول عليها بأنها بائعة هوى، وخصوصاً في علاقتها مع ميتردورس، تندرج في إطار النزعات الماسوجونية (الكارهة للمرأة)، والتي تستهدف في الوقت ذاته إلى النيل من الأبيقورية. وإذا كان هذا الجانب السلبي الذي نشد المؤرخون، الحديث عنه عندما يتحدثون عن لونتن، فإن فيه دلالات إيجابية لصالح الفيلسوفة الأبيقورية، منها إن شخصية لونتن تتمتع بالاستقلالية وهي السمة التي سلبت من معظم نساء عصرها. كما فيها رفض لسيطرة الرجل في عموم المجتمع اليوناني القديم.

ومن النافع أن نشير إلى إن الأبيقورية قليلاً ما تساحت من حضور النساء والعبيد في صفوفها. ولكن نجد إن المؤرخ اليوناني ديوجانس لارتيوس قد حفظ لنا نصاً من رسالة أبيقور إلى الفيلسوفة لونتن، مما يؤكد إعترافاً أبيقورياً بمكانتها الفلسفية. ووفقاً لديوجانس فقد حمد أبيقور لونتن وأعلى من منزلتها، و"خصوصاً فيما يخص حججها الجيدة ضد وجهات نظر فلسفية معينة" (ديوجانس لارتيوس؛ المصدر السابق، 5).

ووفقاً لبليي الأكبر (79 - 23 م) وهو مؤلف وفيلسوف طبيعي روماني، إن شخصية لونتِن التي رسمها أرسطيديس الطيبي، وهو رسام يوناني قديم (عاش في القرن الرابع قبل الميلاد) قد كانت بعنوان: لونتِن تفكر بأبيقور (بليي الأكبر: التاريخ الطبيعي، نشرة جون بوستوك، 99. 35) فيها الكثير من دلالات التفوق الفلسفي. ويؤكد على ذلك شيشرون (43 - 106 ق. م) وهو فيلسوف روماني فقد أشار إلى ما ستذكره لاحقاً (بعد ثلاثة قرون) رواية ديوجانس لارتيوس حول نص من رسالة أبيقور إلى لونتِن، مع تخصيص أكثر وتسمية الفيلسوف الذي إستهدفته لونتِن في حججها. فقال "إن لونتِن نشرت حججاً إنتصرت فيها على الفيلسوف ثيوفراستس" (287 - 371 ق. م) (شيشرون؛ في طبيعة الآلهة (وهو حوار بين شيشرون وخطيب روماني)، طبع جامعة كيمبردج 1880-1885). لقد تعجب بليي الأكبر من موقف لونتِن النقدي لثيوفراستس (بليي الأكبر؛ المصدر السابق، 29). كما وتعجب بوكسيو وتساءل: هل لونتِن كانت حقيقة من القوة المعرفية بحيث تمكنت من سحب الفلسفة لصالحها؟ أم إن الفلسفة كانت من الضعف، وإن لونتِن إمتلك قلباً كاشفاً مكنها من فرض هيمنتها على الفلسفة (جيوفاني بوكسيو؛ النساء المشاهير، ترجمة فرجينيا براون، طبع جامعة هارفارد 2001، ص ص 125 - 124).

شهادة الفلسفة الأولى "الفيلسوفة الإسكندرانية هيبشا"

ومن ثم تابعت العمل الفلسفي، الفيلسوفة الإسكندرانية هيبشا (415 - 370 أو 350 م). وإذا كان فيلسوف الرجال سقراط أول شهيداً، وإن شهادته قد إتخذت مسار التجريم والحكم ومن ثم الإعدام، فكان موت سقراط مهزلة العدالة الديمقراطية في التاريخ اليوناني. فإن الشهيدة هيبشا كانت أول فيلسوفة تقتل بيد الرعاع وبتهريض من قبل رجال دين أتقياء يخافون الله. فكان سحل هيبشا وتقطيع جسدها والتمثيل فيه وهي حية في شوارع الإسكندرية، مسرحية العدالة السماوية التي يتحدث عنها رجال الدين القتل المارقين.

لم تتمكن المصادر التي إعنتت بحياة الفيلسوفة هيبشا من تحديد التاريخ الدقيق لولادتها. ولكنها في الوقت ذاته ذهبت إلى "إنها ولدت ما بين سنة 350 م و370 م،

وتوفيت في أذار عام 415 م" (أنظر: ميلر كريستين وكامبيل؛ نساء الرياضيات (بالإنكليزية) وهو مجموعة سير ذاتية، نشرة كرين وود، نيويورك 1987). وقد درست العلوم الرياضية التي كانت تعد مدخلاً ومقدمة لدراسة العلوم الفلسفية، على يد والدها عالم الرياضيات ثيون (405 - 335 م)، وهو باحث يوناني وآخر عالم في الرياضيات أرتبط بإسمه بمتحف الإسكندرية (وهو معهد علمي عال تلتحق به مكتبة عامرة يومذاك) (أنظر: فريزر؛ إسكندرية البطلميوسية، 1972، ص ص 219 - 213). قام بنشر وتعليم كتاب الأصول لإقليدس (ولد عام 300 ق. م) وجداول بطلميوس (168 - 90 م) الفلكية.

وبحث الدارسون في معنى الإسم هيبشا ودلالته، فمثلاً رأى كل من هنري جورج وروبرت سكوت، في كتابهما المعنون "القاموس اليوناني الإنكليزي"، إن الإسم هيبشا جاء مشتقاً من الصفة التي تدل على صورة الأنثى، ويعني "الأعلى أو الأعلى". وقد قامت هيبشا برحلات علمية، إستهدفت البحث والدراسة، إلى كل من أثينا وإيطاليا (أنظر: جانيت بولس وديانا لونك؛ القاموس التاريخي للحركة النسوية (بالإنكليزية)، ص 166) وحدث ذلك قبل أن تصبح رئيسة للمدرسة الإفلاطونية المحدثة في الإسكندرية والذي كان بحدود العام 400 م (أنظر: آثلين فير وكريك باتك؛ أمهات الإبداع: هيبشا الإسكندرية (شاهدة العقل النسوي)، 1988، ص ص 24 - 26).

وينظر إلى هيبشا إلى أنها أول امرأة إشتغلت في العلوم الرياضية، كما إنها كانت معلمة للفلسفة وعلم الفلك (أنظر: سو توهي؛ حياة رائعة وموت تراجيدي للفيلسوفة هيبشا (بالإنكليزية)، إنكلترا 2003). وكانت تنتمي إلى تقاليد التعليم الرياضي لأكاديمية أثينا والذي يمثل إيدوكس كندوس (355 - 410 ق. م) وهو عالم رياضيات وفلك وتلميذ إفلاطون (أنظر: هيبشا الإسكندرية، الفيلسوفة الشاهدة (حديث) الإذاعة البريطانية، 4 نيسان 2009).

ذكرنا قبل قليل إن هيبشا فيلسوفة إفلاطونية محدثة، والإفلاطونية المحدثة هي مدرسة أسسها أمونياس ساكس (القرن الثالث الميلادي) وهو أستاذ إفلوطين (270 - 205 م)، ودرس لمدة إحدى عشر سنة وبالتحديد من 232 إلى 243. إلا إن المؤسس الحقيقي هو إفلوطين (ومن المفيد أن أشير هنا إلى إن العقل العربي كان

له حضوراً في الإفلاطونية المحدثه، مثلاً بتلميذ إفلوطين العربي: زيثوز الذي عاش في القرن الثالث الميلادي). والإفلاطونية المحدثه في أسسها تضم تعاليم إفلاطون ممزوجة بفلسفه أرسطو والفيثاغورية والرواقية وفكر ديني (أنظر: أرمسترونك؛ تاريخ كيمبردج للفلسفه اليونانية في عصورها المتأخرة وبواكير العصور الوسطى، مطبعة جامعة كيمبردج 1967، ص ص 196 - 200).

ويرى المؤرخ سقراط الإسطنبولي (ولد عام 380م) في كتابه التاريخي الذي يغطي الفترة الواقعة بين عام 305 إلى عام 439م (والذي كتبه في حدود 450 م)، إن الفيلسوفة هبيشا قد بزت جميع فلاسفه عصرها، ونجحت في قيادة مدرسة (إفلاطون إفلوطين) (والأصح قيادة مدرسة إفلوطين أو الإفلاطونية المحدثه) وكان برنامجها الفلسفي يركز في طرف منه على تشجيع الدراسات المنطقية والرياضية. وكانت هبيشا وفقاً للإنسكلوبيديا البيزنطية التي تعرف "سودا" معلمة للفلسفه، وتدرس كتابات إفلاطون وأرسطو (322 - 384 ق. م). وهناك من يعتقد إن من بين طلابها مسيحيين وأجانب رحلوا إليها من أصقاع بعيدة. كما إن هنالك من يعتقد "إن هبيشا كانت "وثنية" على الرغم من إن جميع المصادر التي كتبت عنها لا تتوافر لديها أية وثيقة تؤكد حقيقة دينها والطقوس التي تمارسها.

وأحسب إن المسألة لا تحل بتوافر وثيقة تاريخية تخبرنا عن دينها. إن الحقيقة التي لا جدال حولها، هي إن الفيلسوف له مفهومه الخاص للدين والإعتقاد حتى وإن كان يناصر دين معين (وهذا يشمل جميع الفلاسفه ممن يطلق عليهم إصطلاح وثنيين، يهود ومسيحيين ومسلمين بلا إستثناء)، فأن مفهومه للدين لا علاقة له بمفهوم القطيع على حد تعبير نيتشه، ودياناتهم وعبادتهم وطقوسهم. وهذا حال هبيشا وكل الفلاسفه. لكن المهم أن نذكر بأن هبيشا كانت محترمة من قبل عدد من المسيحيين واليهود خاصة والذين كان لهم حضوراً في داخل بنية الإفلاطونية المحدثه التي تقودها هبيشا، كما أن عدداً من الكتاب المسيحيين في فترة لاحقة، قد نظروا إلى هبيشا "كرمز للفضيلة"، ومثالاً على ذلك ما كتبه المؤرخ سقراط الإسطنبولي.

وجادل الباحثون الرأي المتناقض الذي إنفردت به "سودا" الموسوعة البيزنطية، وذلك عندما أعلنت "إن هبيشا كانت زوجة الفيلسوف إيسدور، ومن ثم أشارت

إلى إنها بقيت عذراء". وإيسدور (عاش في أثينا والإسكندرية في نهايات القرن الخامس الميلادي)، وهو فيلسوف إفلاطوني محدث وتلميذ برقلس (412 - 484 م) وهو آخر رمز كبير من رموز الإفلاطونية المحدثه. والحقيقة إن هيبشا كانت فيلسوفة عازفة عن الزواج والذات المادية ومنصرفه تماماً للفلسفة والرياضيات والفلك. ولعل المثال التي تذكره الموسوعة "سودا" وكذلك أغلب المصادر التي تعرضت لسيرتها الذاتية، تشير إلى إن أحد طلابها أحبها وتقدم لخطبتها، "فجلبت له لفائف دورتها الشهرية ورمتها أمامه، وبينت له إن لا شئ يكون جميلاً فيما يتعلق بالذات المادية".

ولاحظ الدارسون إن هيبشا ظلت محافظة على مراسلة تلميذها السابق سينيوس القورينائي (373 - 414 م) الذي كان إفلاطونياً محدثاً، ومن ثم دخل الديانة المسيحية وأصبح يعرف في عام 410 برئيس قساوسة بتوليس (طوميشا - ليبيا) (أنظر: أي. فتزكيرالد؛ رسائل سينيوس القورينائي (بالإنكليزية)، الرسالة 154 من سينيوس القورينائي إلى هيبشا، لندن 1926).

واليوم يحسب الباحثون إن هذه الرسائل ومصادر دمشق السوري (458 - 538 م) وهو الرمز الأخير مما تبقى من الإفلاطونية المحدثه، كما هو تلميذ إيسدور (زوج هيبشا المزعوم حسب سودا ولدينا شك في ذلك) وكاتب سيرته الذاتية، هي المصادر الوحيدة التي تقدم لنا أوصافاً ومعلومات عن هيبشا بأقلام طلابها. أما الأعمال الفلسفية التي كتبتها الفيلسوفة هيبشا، فأنها من وجهة نظر الباحثين تعد عملاً مشتركاً تم إنجازه من قبلها ومن قبل والدها الفيلسوف ثيون الإسكندراني، منها:

أولاً - شرح يتألف من ثلاثة عشر مجلداً لعلم الحساب كتبه ديوفانتوس الإسكندراني (عاش ما بين 200 و214 وإلى 284 أو 298 م) وهو الأب الروحي لعلم الجبر، وهناك من يرى إنه بابلي أو كلداني (عراقي) تشرب الثقافة اليونانية (أنظر: سودا الموسوعة البيزنطية، 166 وكذلك حياة هيبشا من سودا، ترجمة جيرمايا قيدي، مجلة الكونيات 1993)

ثانياً - شرح على كتاب أبولونيوس (190 - 262 ق. م وهو عالم في الهندسة وعلم الفلك) في الأشكال المخروطية (أنظر: المصدر السابق).

ثالثاً - نشرت نسخة معدلة لكتاب بطلميوس الذي سبق أن شرحه والدها ثيون الإسكندراني (أنظر: مريا ديسلسكيا؛ هيبشا الإسكندرانية، ترجمة أف. لايرا، مطبعة جامعة هارفارد 1995، ص ص 71 - 72) ولهذا الكتاب سمعة عالية في التراث العلمي العربي الإسلامي، والمشهور "بكتاب المجسطي" والذي كانت له سلطة علمية قرابة ألف عاماً، وهو كتاب في علم الفلك ويعرض موديلاً هندسياً لحركة الكواكب والنجوم.

رابعاً - صححت ونشرت شرح والدها على كتاب الأصول لإقليدس (أنظر: حياة هيبشا من سودا). وأقليدس هو واحد من علماء الرياضيات في مدرسة الإسكندرية، وإن كتاب الأصول يتألف من ثلاثة عشر جزءاً، وإن المطالع لهذه الأجزاء يستنتج بأن كتابة هذه الأجزاء قد أتم كتابتها أكثر من مؤلف واحد (أنظر: محمد جلوب الفرحان؛ الأثر المنطقي لأرسطو على هندسة إقليدس، مجلة أداب الرافدين، كلية الآداب - جامعة الموصل 1978، ص 141 وما بعد).

خامساً - وكتبت نص مؤلف بعنوان: القانون الفلكي (أنظر: حياة هيبشا من سودا)

كما ولها إسهامات في العلم تشمل دراسة الأجسام السماوية، وإختراع أداة لقياس الرطوبة. كما إن تلميذها سينسوس رئيس القساوسة سابق الذكر، قد كتب رسالة دافع عنها كمخترعة لألة الأسطرلاب. كما أن والدها قد أكتسب سمعة في رسالته التي بحثت في موضوع الأسطرلاب أيضاً (أنظر: سو توهي؛ المصدر السابق، وكذلك: أثيليا فير وكرك باتك؛ المصدر السابق).

إن موت الفيلسوفة هيبشا بعد هذه الحياة العلمية المتفردة، وأثناء قيادتها للمدرسة الإفلاطونية المحدثه، وانتشار تعاليمها الفلسفية وثقافت الطلبة على محاضراتها من مسيحيين وغير مسيحيين، من أبناء الوطن ومن الأجانب، سبب حالة تصادم بين كيانين نفسيين: كيان كونه الفلسفة عبر تاريخها العتيق وحتى لحظة موت هيبشا وكيان نفسي جديد تتحدث عنه المسيحية وتبشر في إنجازه. وتعارض فكري بين تكوينات فلسفية متنوعة، أبواب أنظمتها مشرعة للحوار والتجديد. وتكوين عقيدتي أحادي مسدودة أبوابه على أي نوع من الحوار. والطريق الوحيد الذي تتطلع إلى فرضه، هو الهيمنة وتصفية الأصوات المعارضة وإسكاتها إلى الأبد.

خلق هذا التعارض توتراً دائماً بين الإفلاطونية المحدثّة والمكون العقيدي المسيحي ولكن في الحقيقة إن هناك إستثناءات شملت عدداً محسوباً من الإفلاطونيين المحدثين ممن تصالح مع العقيدي المسيحي وأحتل مكانة مرموقة في تاريخ الكنيسة ومنهم طلاب الفيلسوفة هيبشا. ولعل خير شاهد تلميذها والمدافع عنها سينسوس رئيس قساوسة قورينيا.

ونحسب إن التوتر بين الإفلاطونية المحدثّة والعقيدي المسيحي لا يقتصر على عصر هيبشا وإن أخذ شكلاً تراجيدياً دموياً في زمنها، بل يصعد إلى بدايات تأسيس الإفلاطونية المحدثّة. فمثلاً يقال إن المؤسس الروحي أمونيوس ساكس قد اعتنق المسيحية التي كانت ديانة والديه، ومن ثم أرتد إلى الوثنية. كما أن إفلوطين المؤسس الحقيقي للإفلاطونية المحدثّة كان متردداً حائراً ولهذا تطلع لدراسة الفلسفتين الفارسية والهندية وذهب في حملة إلى هناك. إلا أن الحملة فشلت ففر بجلده خائباً نحو أثينا يحتفظ على الأكثر بعقيدته الوثنية. ولعل خليفته فرفيوس الصوري وتلميذه وناشر تساعياته يعكس بدرجات ما عقيدة أستاذه، فقد كان فرفيوس معارضاً للمسيحية ومدافعاً عنيداً عن الوثنية، وألف كتاباً ضد المسيحية، يتألف من خمسة عشر كتاباً (أنظر: محمد جلوب الفرحان: أثر فرفيوس الصوري على ثقافة ابن حزم المنطقية، مجلة دراسات الأجيال (محكمة)، بغداد 1987)

وظل هذا التوتر يتخذ أشكالاً متنوعة، تحكمها الظروف صعوداً وهبوطاً. فمثلاً في عصر هيبشا، وبالتحديد عام 389 م، تم إحراق مكتبة الإسكندرية، بأمر من ثيوفيلوس، رئيس قساوسة الإسكندرية. تلى ذلك ملاحقة وإضطهاد جميع أتباع الإفلاطونية المحدثّة. وفي إطار هذا الجو الساخن، أصبحت هيبشا موضوع جدل بسبب مكانتها الفلسفية وسلطة معارفها وكثرة طلابها ومريديها من الداخل والخارج. (أنظر: أثليا فير وكريك باتك؛ المصدر السابق).

وفي العام 412 م تطورت الظروف المعادية للإفلاطونية المحدثّة عامة، والساخطة على هيبشا إلى أقصى درجات حرارتها، وذلك عندما أقسم بابا الإسكندرية سايرل أو كايرل (376 - 444 م والذي أصبح البابا في الإسكندرية للفترة من 412 إلى 444 بعد صراع على كرسي البابوية وخلافاً لرغبة المجتمعين،

حصل على الكرسي وخلف خاله البابا السابق) على تصفية ما أسماه "بهرطقة الإفلاطونية المحدثه" واليهود وطوائف مسيحية أخرى.

وأدرك بعض أصدقاء هبشا خطورة دعوة البابا الجديد على حياة هبشا لأنها رأس الإفلاطونية المحدثه ورمزها النسوي الذي يحمل له البابا حقاً دفيناً في كل خلایاه، فطلبوا من هبشا أن تتبرأ من فلسفتها وتعاليمها. إلا إنها رفضت عرض الأصدقاء بشدة، مؤكدة لهم صحة مسارها الفلسفي وسلامة منهجها في الحياة ومثانة المنظومات العلمية التي تعمل على إرساءها لصالح المجتمع والإنسان الإسكندرانيين (المصدر السابق). في حين كانت قيادة العقيدة المسيحية الجديدة، طائفية تنتصر لذكورية ظالمة على حساب جندر المرأة، وتسعى إلى شق الصف الإسكندراني وذلك بقتل هبشا وقبر مشروعها الفلسفي الساعي إلى توحيد الإسكندرانيين بمختلف أطرافهم من إفلاطونيين محدثين ويهود ومسيحيين.

وفي آذار عام 415 م قامت حشود غاضبة من المسيحيين، يقودهم مجموعة من الرهبان المتحمسين للبابا سايرل (الذي خلف من خاله البابا السابق سياسة تصفية الآخر وإسكاته بالقوة إن كان له رأي مخالف، حتى وإن كان مسيحياً) فقتلوا هبشا بطريقة تراجيدية، ترفضها كل شرائع السماء والأرض. فقد ذكر أدورد ويتس بأن هذه الحشود المندفعة نحو تنفيذ الجريمة، يحركها دافع واحد، وهو إتهام هبشا بحالة "الفوضى الدينية التي تعصف في مدينة الإسكندرية". وفي سنوات لاحقة أتهم البابا سايرل "بتدمير الكنيسة وبفعله المحرك في قتل هبشا"، وعلى هذا الأساس صدرت قرارات كنسية بتحميله مسؤولية ما حدث (أنظر: مريا ديسليسكا؛ المصدر السابق، ص 156). في حين أنبرى آخرون يدافعون عنه وأسقطوا كل تورط له في قتل هبشا، وشطبوا أي دور له في تمهيد الأجواء التي حرّضت الرعاع على قتل إنسانه بريئة وبتحريض منه "وبيد مساعدته بئتر القارئ ومجموعة الرهبان الذين ألهبهم كلماته الداعية إلى تخليص الإسكندرية من أتباع الإفلاطونية المحدثه، نقول أسقطوا التهم عنه وبرؤه من جريمة القتل، ومنحوه لقب قديس" وهكذا أصبحت سايرل بحركة مسرحية "القديس سايرل".

ويعصور لنا المؤرخون مسيحيون وغيرهم، الجريمة التي أرتكبتها الحشود المؤمنة وبقيادة رهبان مجرمين ومساعد البابا التقى:

"خلال فصل الصوم الكبير، هجمت الحشود المسيحية الهائجة على هبشنا، وهي في عربتها متوجهة إلى البيت (وممكن أن يكونوا مجموعة من الرهبان) يقودهم رجلاً اسمه بيتر والذي يعتقد إنه بيتر القارئ، وهو مساعد سايرل. ثم قام الرهبان بتجريد هبشنا من ملابسها، وجروها وهي عارية في شوارع الإسكندرية وحتى الكنيسة الجديدة، وهناك حيث تم قتلها بوحشية. في حين ذكر آخرون بأنها سلخت بحجرة حادة، وقطع جسمها إرباً إرباً، ومن ثم أحرقت وهي حية. بينما أشار البعض إلى إن كل ذلك حدث بعد موتها". (أنظر: شهادة سقراط الإسطنبولي، وهو مسيحي ومن معاصري هبشنا. وكذلك: شهادة جون نيكو، وهو قس قبطي مصري، من كتاب القرن السابع، وله كتاب في الحوليات، يبدأ من آدم وينتهي بإحتلال المسلمين لمصر). ويرى البعض إن مقتل هبشنا قد حدد نهاية عصر ما يسمى بالكلاسيكيات القديمة (أنظر: كاثلين ويدر؛ هبشنا، مطبعة جامعة إنديانا 1986، ص ص 48 - 50). في حين يعتقد آخرون إن "الفلسفة الهيلينية قد إستمرت مزدهرة حتى عصر جوستينيان في القرن السادس" والذي أغلق المدارس الفلسفية، فرحل الفلاسفة اليونانيون صوب الشرق بحثاً لهم عن ملجأ. وفعلاً نجحوا في تأسيس مدارس فلسفية في "إنطاكيا" و"ناصبين" و"جند يسابور"... وهنا بدأت صفحة جديدة من تاريخ الفلسفة.

وأخيراً وجدنا محاولات كاذبة، ظهرت بعد قتل هبشنا من معسكر المؤمنين، تسعى إلى تزوير التاريخ ووثائقه، وإختراع وثائق لا علاقة لها بما حدث، تبارك القاتل وفعل القتل، ولكن ينكرها الله الذي به يؤمنون. لقد أخترعوا رسالة تهاجم المسيحية وكتبوا إسم هبشنا عليها (أنظر: أدورد كيون؛ تاريخ إنهيار وسقوط الأمبراطورية الرومانية). وبذلك قتلوا هبشنا مرتين؛ مرة بيد القديس سايرل ورهبانه المتعطفين. ومرة أخرى بأيديهم، وذلك عندما أخترعوا وثيقة كاذبة تبرر قتلها.

ووفقاً لبايرن وايتفيلد (قسم روبرت للمسيحية في جامعة ميرسر) يرى إن المؤرخ الوثني دمكس (458 - 538 م، وهو آخر رمز من رموز الإفلاطونية المحدث، إضطهده الإمبراطور جوستينيان، ومن ثم طلب اللجوء إلى البلاط الفارسي) كان "قلقاً في إستغلال فضيحة موت هبشنا" (أنظر: بايرن وايتفيلد؛ جمالية الإستدلال؛ تحقيق في قضية هبشنا الإسكندرية، نشرة جامعة جورجيا 1995،

ص 14). ومن ثم وضع اللوم على المسيحيين والبابا سايرل. وتفسيره قد إمتزج في سودا، الموسوعة البيزنطية، مما جعل أفكاره تنتشر بصورة واسعة. وعلى أية حال فأن دميسكس هو المصدر الوحيد الذي يحمل سايرل مسؤولية مقتل هيبشا (أنظر: مريا ديسلسكا؛ المصدر السابق، ص 18).

وتعتقد ديسلسكا بأنه من الممكن أن يكون حارسه الشخصي متورط في عملية القتل. ولكن الحقيقة، هو إن معظم مؤرخي القرن الرابع وما بعد كانوا مسيحيين، وهذا هو السبب الرئيس الذي تم فيه التحكم على سرية المصادر عن هيبشا. كما هو السبب الذي يلقي ستاراً من السرية على موتها (أنظر: المصدر السابق).

وعلى هذا الأساس فضل بابا الإسكندرية "ثيوفيلوس" طريق العنف والإضطهاد لإرهاب المعارضين للعقيدة المسيحية وإسكات أصواتهم. وفعلاً قام البابا ثيوفيلوس بإحراق مكتبة الإسكندرية وهي المركز الفلسفي والتعليمي للإفلاطونية المحدثة التي تقودها الشهيدة هيبشا. ولكن وفاته، كما يبدو ختمت صفحة من تاريخ الصراع المسيحي ضد الإفلاطونية المحدثة وصوتها المدافع عن وحدة الإسكندرية والتعايش السلمي بين فئات المجتمع الإسكندراني المتنوع في دياناته وعقائده.

إلا إن موت البابا الخال لم يخفف من حالة العنف الذي تقوده الكنيسة، بل تصاعد في فصله الجديد وبدرجات تراجيدية دموية، وذلك عندما نجح ابن أخت البابا السابق، القس سايرل أن يخلف خاله ويكون البابا الجديد، والذي أقسم عشية تنويجه بالبابوية بتصفية من أسماهم: هراطقة الإفلاطونية المحدثة واليهود وطوائف مسيحية مخالفة. وكانت الخطوة الأولى، قد تمثلت بصودور قرار من البابا أو بمباركة منه في تنفيذ خطة تصفية للأعداء الإفلاطونيين المحدثين. وفعلاً وضع قيادة التنفيذ بيد مساعده "القراء بيتير"، وبدأت الخطة بتصفية الفيلسوفة هيبشا تراجيدياً، وإسكات صوتها الداعي إلى الحرية والتنوع والتعايش إلى الأبد. وكان صوتها "في الوقت ذاته يعارض عقيدة الصوت الواحد والهيمنة والتسلط...". ولعل القرار الكنسي الصادر بحق سايرل وإدانة ما قام به من عنف وتورطه في قتل الفيلسوفة هيبشا وإعتباره "مونسترا" وإنه عمل على "تدمير الكنيسة" شهادة مسيحية لصالح هيبشا وتجرير لأفعال البابا سايرل.

إيملي كونستنس جونز¹

(1848 - 1922)

سيرة فيلسوفة ومسار فلسفي في المنطق والاخلاق

د. نداء إبراهيم خليل

باحثة من كندا

تقديم:

إن هدف هذا المقال، هو التعريف بشخصية الفيلسوفة الإنكليزية المعاصرة "إيملي جونز" وبيان مساهمتها في العمل الفلسفي في مجراه العام، وفي الوقت ذاته تحديد مكانتها في ميدان العمل الفلسفي النسوي (الفمنستي) المعاصر. وكيف إنها تمكنت من تأسيس نفسها أكاديمياً وصعودها إلى الطوابق العالية للفلسفة رغم قوة وسطوة الفكر والتقاليد الماسوجينية في عصرها، بل وحتى في داخل عائلتها وفي بيئة العمل الأكاديمي؟ وكيف ان صوتاً نسوياً قوياً في داخل عائلتها لعب دوراً مهماً في فتح أبواب الحياة الجامعية لها من جديد بعد أن سدت العائلة أبوابه وفضلت فتحها لصالح إخوتها الأصغر سناً منها؟ وكيف إن أصوات أكاديمية مناصرة بحدود ما للعمل النسوي الأكاديمي سهلت مهمة الفيلسوفة الشابة إيملي أن تخوض مضمار العمل الأكاديمي وتقف نداً لزميلين لها من الفلاسفة الكبار من أمثال جورج مور

1 جاء هذا المقال حصيلة مناقشات مع أستاذي الفيلسوف الدكتور محمد جلوب الفرحان، الذي فتح ذهني من خلال مقالاته عن مكانة المرأة الفيلسوفة في تاريخ الفلسفة اليونانية خاصة والفلسفة الغربية عامة، ومن ثم وجه إهتمامي بالفلسفة الفمنستية. فله مني جزيل الشكر والتقدير.

وبرتراند رسل وإن تتنازع بجدارة مع عالم المنطق الألماني "جوتلوب فريجه" في الأسبقية في صياغة نظرية الذاتية وتطبيقها في منطق القضايا؟ والسؤال المفتاح: ما هي البطاقة الشخصية للفيلسوفة الإنكليزية المعاصرة "إيملي جونز"؟ ولدت "إيملي إيلازبيث كونستنس جونز" في مقاطعة ويلز الإنكليزية عام 1848، وكانت أكبر أطفال العائلة العشرة. وانتصاراً لصوت إيملي النسوي الذي بقصد ودون قصد قد تم طمره من قبل الدراسات والأبحاث وبدلاً عنه فضلوا استخدام "جونز" اسماً لها. فأن هذا المقال يعيد الاعتبار للفيلسوفة إيملي إسمها النسوي الحقيقي. وسيتم تداوله عبر أوراقه إطلاقاً.

يهدف هذا المقال إلى تقديم إجابة عن التساؤلات الآتية:

- أولاً - ماهي القراءات والإهتمامات الفكرية المبكرة التي شملت مكونات التعليم الذاتي التي أنجزتها الفيلسوفة الشابة إيملي؟
- ثانياً - ما هي طبيعة المسارات التي مرت بها الفيلسوفة إيملي في دراستها العالية وتخصصها المهني؟
- ثالثاً - ما إتجاهات أعمالها الأكاديمية والمهنية؟
- رابعاً - ما مكانتها في علم المنطق؟
- خامساً - ما مساهمتها في الفلسفة الأخلاقية؟

القراءات والإهتمامات المبكرة

يلاحظ الباحث في سيرة الفيلسوفة إيملي جونز المبكرة، خصوصاً في السنوات المبكرة من مراهقتها، إنها ركزت على النتاج الفكري والأدبي الألماني والفرنسي. ويبدو إنها لم تقرأ هذا النتاج في ترجماته الإنكليزية، بل قرأته باللغتين الألمانية والفرنسية. مما يمنحنا شهادة على القول إن ميول وإهتمام الفيلسوفة إيملي كان لصالح اللغات الأجنبية وأدائها. كما إن هذه الشهادة تؤكد على إن هذه الميول نمت في خارج بلدها إنكلترا حيث صرفت في جنوب أفريقيا فترة من حياتها هناك. وفعلاً فقد عاشت الفيلسوفة إيملي في بواكير مراهقتها التي تمتد ما بين 1861 و1664 في منطقة تبعد ثلاثين ميلاً خارج مدينة "كيب تاون" في جنوب أفريقيا. وتعلمت هناك اللغة الألمانية، فقرأت مؤلفات كبار الفلاسفة الألمان من أمثال

فيلسوف التربية الجمالية "جوهان شيلر" (1754 - 1805)، وكتابات "جوهان غوته" (1749 - 1832)، واللذان تعاونا في أكثر من عمل، وأوكل الأول الثاني لأكمال بعض الأعمال التي لم يتمكن من إكمالها.

ومن ثم تعلمت اللغة الفرنسية، فقرأت أعمال ثلاثة من أكبر كتاب التراجيديات الفرنسية في القرن السابع عشر، وهم كل من "جان مولير" (1622 - 1673)، و"جان راسين" (1639 - 1699) و"بيير كورنيل" (1606 - 1684). كما إنها قرأت الكتابات المتنوعة الألوان للفيلسوف الفرنسي التنويري في القرن الثامن عشر "فرانسوا ماري فولتير" (1694 - 1778).

وتطورت لديها ملكة تذوق تعليم اللغات، والأدب، الموسيقى والرياضيات مع نمو مستقل لشخصيتها وتفكيرها. تقول عن الفترة المباشرة لعودة العائلة من جنوب أفريقيا، والتي كتبتها في سيرتها:

"أخذت أستخدم عقلي، وأنا كنت أعرف كيف أكتسب المعرفة، سواء من المدرسة (جزئياً) أو مما يكتب في المقالات، ومن المجتمع الذي أنتمي إليه. وتعلمت العلم الأخلاقي بصورة رئيسية من الكلية. وهكذا تعلمت ما يمكن تعلمه أو ما كان يقدم في دروس التعليم" (أنظر: ماري ألين وايت؛ تاريخ الفيلسوفات بالإنكليزية شارك في كتابته عدد من الأكاديميات النساء وإشراف الفيلسوفة الأمريكية ماري وايت)، نشرة مطبعة كولير للنشر الأكاديمي، هولندا 1995، المجلد الرابع، ص 25 وما بعد).

دراساتها العالية وتخصصها المهني

بدأت الملامح الأولى لتوجهات الفيلسوفة إيملي المهنية، تأخذ طابعاً أكاديمياً ومهنياً، لحظة عودتها من جنوب أفريقيا. وفعلاً سجلت في الدراسة لمدة سنة في كلية البنات في شلتنهام. وتركزت دراساتها حول اللغات وعلم الحساب إضافة إلى اللغة الإيطالية. وتقريباً عند بلوغ الفيلسوفة الشابة إيملي التاسعة عشرة ربيعاً، تكون قد أكملت دراساتها الأكاديمية. ومن ثم قضت السنوات اللاحقة في بيت والدها.

ولما كان قدر إيملي إنها بنت، فقد لعب جندرها دوراً معوقاً في تعليمها. فمن المعروف إن المجتمع الإنكليزي يومذاك محكوم بسطوة الرجل على حاضر ومستقبل

العائلة. لذلك إهتمت عائلة إيملي بتعليم أخيها الأصغر، وإعتبرته من أولوياتها وعلى حساب تعليم إيملي على الرغم من إنها الأكبر سنًا.

ولعبت الظروف دوراً مهماً في حياة إيملي، وتوجيهها الوجهة التي تتطلع إليها أية امرأة في عصرها المرهون بإشتراطات كثيرة فيها من التعويق لتعليم المرأة وتوجيهاتها المهنية. هذه الظروف تمثلت بشاب يدرس في كيمبريدج، وكان صديقاً لإخ إيملي. فقام بتقديمها إلى "حوليات فاوست للإقتصاد السياسي" والتي أثارت إهتمامها بالفلسفة الأخلاقية. وفيما بعد إستعارت إيملي من والدتها هذا الشاب كتاباً سيلعب هو الآخر دوراً بالغ الأهمية في توجهات إيملي المهنية. وهذا الكتاب هو "علم المنطق عند جون ستيوارت مل". وهو المصمار الذي ستتصدر فيه الفيلسوفة إيملي وتكون بمصاف فلاسفة عصرها من أمثال الألماني "جوتلوب فريجه" والإنكليزي "برتراند رسل" التي تقدمت عليه في التأليف في حقل المنطق عامة وبزت كلاهما في ميدان المنطق القضائي. وكذلك فإن الفيلسوفة الشابة كانت رائدة أكاديمية في دائرة الفلسفة الأخلاقية.

وهكذا لعبت الظروف من خلال هذا الشاب، إلى تقديمها المبكر إلى مضمار الفلسفة الأخلاقية. وفعلاً فإن إيملي قررت متابعة دراساتها الأكاديمية للحصول على درجة: ترايباص (= درجة الشرف). وشملت فصول الدراسة؛ الفلسفتين السياسية والأخلاقية، و"الفلسفة العقلية" (والتي شملت علم النفس، الميتافيزيقا والأبستمولوجيا)، وعلم المنطق، والإقتصاد السياسي. وكانت دراساتها تحت إشراف كل من الأساتذة "هنري سيدجويك"، "جيمس ورد" و"جون نيفل كينز".

ومن النافع أن نشير إلى إن إيملي قد تلقت تشجيعاً من عمتها في مشروعها لإكمال دراساتها في كيمبريدج. فقد تعهدت العمة "السيدة كولينز" رغم بعض الصعوبات، في تغطية نفقات دراستها الجامعية. وكانت العمة يومها متحمسة جداً لفكرة بنت أخيها على الحصول على التعليم العالي في كلية كرتن، خصوصاً إذا وضعنا في الإعتبار إنها "أول كلية للبنات في ذلك العصر". وفعلاً بدأت إيملي تعليمها الجامعي في كيمبريدج في أكتوبر من العام 1875، على الرغم من تفضيل عائلتها لمصلحة إخوتها الصغار في التعليم على حسابها. ولكن كان لهذا التأخير من

الأثر على مكانتها المهنية وذلك لأنها ضيعت بعض الفصول الدراسية. ولكن هنا جاء التأخير برياح محملة بالكثير من الفرص التي تتناغم وتطلعات إيملي. فقد إكتسبت سمعة أكاديمية وذلك عندما تقدم الأستاذين سيدجويك وورد بتوصية على منح إيملي فرصة إكمال ترجمة القسم الذي تركته إيلزابيث هيملتون لكتاب الفيلسوف والمنطقي الألماني هيرمان لوتزه والحامل على درجة طبيب كذلك. وهكذا كانت الخطوة الأولى في عمل إيملي الأكاديمي، هو القيام بالترجمة، فقد عرض عليها إستاذيها هنري سيدجويك وورد، وبعد معرفتهما من تمكنها من اللغتين الألمانية والفرنسية منذ نعومة أظافرها، أن يكون بحثها للتخرج هو إكمال ترجمة القسم المتبقي من الترجمة الذي تركته "إليزابيث هيملتون" لكتاب "هيرمان لوتز" المعنون "مايكروكوزم".

وفعلاً أصبح خصوصاً عرض الأستاذ سيدجويك وصية نفذها الفيلسوفة الشابة بكل تفاصيلها. وبعد إكمال النصف المتبقي، ظهرت الطبعة الأولى عام 1885 (والترجمة المتداولة في الإنكليزية؛ هيرمان لوتزه: مايكروكوزم: مقالة تتعلق بالإنسان وعلاقته بالعالم، ترجمه من الألمانية إليزابيث هيملتون وإيملي إليزابيث جونز، نشرة مطبعة سيكربرنر ويلفورد، نيويورك 1885 في مجلدين). ومن المفيد الإشارة إلى إن إيملي تخرجت من كرتن/كيمبريدج بعد إكمال دراساتها في العام 1880 وبالمرتبة الأولى.

أعمالها الأكاديمية والمهنية

لقد رأت الفيلسوفة إيملي عملها الأول (وبالمشاركة مع إيلزابيث هيملتون) ينشر في أربعة طبعات في حياتها. كما إن نشرته الأولى قد أشار إليها برنارد بازنكوت في الترجمة التي قام بها لكتاب هيرمان لوتزه المعنون "الميتافيزيقا والمنطق".

بعد تخرج إيملي بأربع سنوات، وبالتحديد في العام 1884 وجهت لها الدعوة بتدريس علم المنطق في كلية كرتن التي تخرجت منها. وخلال هذه الفترة تحول إهتمامها صوب مضمار ما سيعرف بالفلسفة التحليلية. إن نمو ملاحظات إيملي في دروس المنطق، كونت في فترة لاحقة مادة كتابها المعنون "تمهيد لعلم المنطق" ومن

ثم تحول إلى كتاب مدرسي حمل عنوان "علم المنطق الأولي" والذي نشر في العام 1905. ومن ثم أصبحت محاضرة مقيمة في الكلية.

كما وشغلت الفيلسوفة إيملي مناصب إدارية في كلية كرتن. فمثلاً أصبحت في العام 1896 نائبة رئيسة كلية كرتن. وبعد تقاعد الرئيسة "السيدة ويلش" في العام 1903 أصبحت الفيلسوفة إيملي رئيسة كلية كرتن للبنات في جامعة كيمبريدج. ومن النافع الإشارة إلى إن فترة رئاسة الفيلسوفة إيملي لكلية كرتن كانت فترة خصب وإزدهار. فقد كانت الكلية لحظة إستلام رئاستها تعاني من ديون تقدر في عام 1903 بثلاث وأربعين ألفاً باوند. وعندما تقاعدت إيملي في العام 1916 كانت الكلية حرة من الديون. بل وتصاعدت المنح الدراسية والمساعدات المالية للطلبة. كما شغلت إيملي لسنتين متتاليتين (1914 - 1916) رئيسة الجمعية الأرسطية. وكانت ناشطة في الكتابة في نادي العلوم الأخلاقية في جامعة كيمبريدج.

عملها في علم المنطق

ما هي مكانة الفيلسوفة إيملي في مضمار علم المنطق؟ وهل كانت متقدمة تاريخياً ومنطقياً في قانون الذاتية على المنطقي الألماني جوتلوب فريجة وعلى الأنكليزي برتراند رسل؟ أشرنا إلى إن إيملي بعد تكليفها بتدريس مادة علم المنطق في كلية كرتن، نشرت كتابها الأول الذي كان بعنوان "تمهيد إلى علم المنطق" الذي نشر عام 1905. ولكن في الحقيقة إن تطور نظرياتها المنطقية تصعد إلى أبعد من هذا التاريخ بكثير. فمن الملاحظ إن وجهة نظرها المنطقية في مضمار "القضايا الحملية" أخذت تتطور في خط تصاعدي ومنذ نهاية الثمانينيات من القرن التاسع عشر. ومن ثم تشكلت في صورتها النهائية في العام 1889 والتي نشرت في كتاب في السنة اللاحقة وبالعنوان "مبادئ علم المنطق كعلم للقضايا" والذي طورت فيه قانون الذاتية. ولاحظ الدارسون في مضمار المنطق، إن الفيلسوفة إيملي كانت من التواضع فيما يخص الأفكار البالغة الأهمية التي قامت بتطويرها والتي دشت فيها جادة بحث منحها الريادة بين علماء المنطق في عصرها.

ولعل الشهادة على ذلك جاءت من زملاء وفلاسفة من أمثال "ستوت" و"شيلر" والذان كانا ينظران إلى إكتشافها بتقدير عال وذلك من حيث "إن

أفكارها كانت من الأهمية في مضماري علم المنطق والتجديدات الجارية فيه". كما إن أفكار الفيلسوفة إيملي قد تركت أثراً واضحاً على برادلي، والذي قام من طرفه ببعض التحويلات في وجهة نظره حول الذاتية. وفعل ذلك كينز الذي تبني مفهومها في الذاتية.

ولعل من كتبها المنطقية التي لاقت إقبالاً وروجاً عريضاً، كتابها المعنون "قانون جديد للفكر وأبعاده المنطقية" والذي نشرته مطبعة جامعة كيمبريدج في عام 1911، وظهر بمقدمة طموحة كتبها البروفسور ستوت. كما لقي إستقبالاً وإستحساناً عاليين من قبل مجلة "العقل". وكان المراجع للكتاب البروفسور "شيرل" والذي قال عن الكتاب بالحرف الواحد: "لقد أنجزت السيدة إيملي جونز إكتشافاً عظيماً".

أما ما يخص السؤال الثاني ففي الحقيقة إن عدداً من الباحثين قد لاحظوا إن رسل الذي كان تلميذاً في كيمبريدج، قد قدم نظرية الفيلسوفة إيملي في الذاتية، على إنها نظريته. ومن ثم مر الوقت فجاء من نبه إلى نظريته كانت مسبقة بجهود جوتلوب فريجه. وهكذا حصل الإعتراف لفريجه بالسبق. ولكن هذه النظرية في حقيقتها هي من تطوير الفيلسوفة إيملي التي أغمط حقها دون وجه حق سوى إنها صوت فلسفي نسوي هادئ متواضع والواقع إن عمل إيملي المهني في تطوير قانون الذاتية متقدم تاريخياً ومنطقياً على ما قام به فريجه ومن ثم لاحقاً ما عمله رسل عندما تحدث عن معنى الحد وإمتداداته. وإن الإحالة إلى 1910 وما قامت به إيملي في العام 1890 وأعمالها المتتالية توضح هذا الحق المهدور. تقول إيملي:

"لقد توصلت، على حد ما أعتقد، إلى نتائج مهمة ومتطوعة (وكما يبدو لفريجه الذي أيد رسل وجهات نظره). فأن البرفسور ج. أف. ستوت هو الذي ساند مغامرتي المنطقية بحميمية عالية. والآن أعتقد بأنني توصلت إلى الحل الصادق والموقف الواضح، الذي لا يترك للرغبة شيئاً بخصوص القضايا الذي جرى العمل فيها في مياه هادئة" (من محاضرة بعنوان: في طبيعة الكليات والقضايا، ديسمبر 1921). ومن الثابت القار تاريخياً إنه بعد إن عينت الفيلسوفة إيملي نائبة لرئيسة كلية كرتين في العام 1896، فإن كتابها "مبادئ علم المنطق" أصبح معروفاً خارج بريطانيا. وبالفعل فإن جامعة ميامي قد حصلت على نسخة من الكتاب، وهي

السنة التي إلتحق رسل بالجمعية الأرسطية. وكلاهما قد نشرا في العام 1890 بحثاً في الجمعية. ولكن لم يظهرها في مجلة الجمعية، بل نشرا في مجلة "العقل" فيما بعد. وفي العام 1897 عاد رسل من ألمانيا والولايات المتحدة، وأكمل إطروحته المعنون "مقالات في أسس الهندسة" وفيها تبني رسل وجهة نظر برادلي الذي إعتقد إن كل الحجج تتضمن قانون الذاتية. والحقيقة إن برادي إقتبس من الفيلسوفة إيملي قانون الذاتية، ويعترف إنه حور مفهومه بناءً على ما قدمته الفيلسوفة إيملي. وهذا الأمر نبه إليه كل من "كريفن" و"لويس". إذن طريق رسل في تبني مفهوم الفيلسوفة إيملي في قانون الذاتية، جاء عن طريق برادلي وليس كما زعم رسل من خلال إكتشاف فريجه.

ولكن يظل السؤال الملحاح: لماذا صمت رسل طويلاً، وصمم على الصمت، ولم يعترف بمكانة إيملي في تاريخ علم المنطق عامة ونظرية الذاتية خاصة؟ يرجح الباحثون إنه مجرد تجاهل. فمن المعروف إن معلمها البروفسور ورد، وبطلها البروفسور ستوت، كانا كلاهما معلمي برتراند رسل في كيمبريدج هذا أولاً. وثانياً إن رسل كان قارئ دائم للمجلات التي تنشر فيها الفيلسوفة إيملي جونز. وثالثاً إن الأثنان كانا ينشران معاً في مجلة العقل وفي دورية الجمعية الأرسطية وفي نادي العلوم الأخلاقية في كيمبريدج. إذن كان رسل عارفاً بالتأكيد بالفيلسوفة إيملي جونز والسؤال: هل معرفة رسل إكتفت بالمعرفة الشخصية ولم تتقدم نحو قراءة ما كتبت؟

في ضوء كل هذه الحقائق جاء جواب الباحثين على صيغة تساؤلات مقابلة وليست إجابات حقيقية. فمثلاً تسأولوا: هل إن هذا الإهمال من قبل رسل يعود إلى إنه عارف بقانون الذاتية؟ وهل إن ما قامت به السيدة إيملي جونز بلغة رسل هي أبحاث عادية متداولة؟ ولكن: لماذا إتكا رسل على الألماني فريجه، ودار ظهره إلى إنجازات معاصرتة في كيمبريدج الفيلسوفة إيملي؟ وهي الإنجازات التي يعلي من مكانتها أساتذته اللذين هم في الوقت ذاته أساتذة الفيلسوفة إيملي.

وأخيراً فقد واجه فيليب جوردن الفيلسوف رسل في رسالة بعثها له في 5 سبتمبر عام 1909 والمرفقة بدراسة مسحية عن عمل فريجه. والتأييد الذي قام به كينز لعمل الفيلسوفة إيملي خصوصاً للفترة ما بين عام 1882 وعام 1890. فرد

عليه رسل قائلاً: "يبدو مما تقوله في رسالتك إن هناك تشابه كبير بين السيدة (إيملي) جونز وفريجه. ومثل هذا التمييز متداول ومعروف في مضمار علم المنطق. وأنا لم يكن متوافر عندي لا كينز ولا السيدة جونز. وسوف أنظر في هذه النقطة". إذن صمت ودوران وتأجيل من قبل رسل.

أما ما يخص جوتلوب فريجه والفيلسوفة إيملي وعلاقتهما بإكتشاف نظرية الذاتية. فقد لاحظ الباحثون إن كلاهما قد توصل إلى نظريته بطريق مستقل. وكان التاريخ أعاد نفسه مرة أخرى. فأن ما حدث بين نيوتن ولاينز حول إكتشاف حساب التفاضل والتكامل. تجدد مرة أخرى فتوصلت إيملي ومن ثم فريجه إلى صياغة نظريتهما في الذاتية بطريق مستقل عن الآخر (أنظر: محمد جلوب الفرحان؛ جوتلوب فريجه: فيلسوف اللغة وعالم المنطق الرمزي/مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول).

مساهمتها في الفلسفة الأخلاقية

بدأت إعمال الفيلسوفة إيملي في مضمار الفلسفة الأخلاقية، منذ إن كانت طالبة في كلية كرتن في جامعة كيمبريدج وتحت إشراف البروفسور هنري سيدجويك الذي لعب دوراً بالغ الأهمية في تلوين شخصية طالبتة الموهوبة إيملي وأثر في رسم توجهاتها الأكاديمية والبحثية. وبإيجاز إن البروفسور سيدجويك هو فيلسوف نفعي إنكليزي. وقد رقي للعمل في التعليم العالي النسوي. ولعل من أهم مؤلفاته التي كانت بعضها بالتأكيد معروفاً للفيلسوفة الشابة إيملي، منها "الطرق الأخلاقية" الصادر عام 1874. و"مبادئ الإقتصاد السياسي" المنشور عام 1883. وكتابه المشهور "موجز النظريات الأخلاقية" المطبوع عام 1886 والذي ترجم إل العديد من اللغات ومنها اللغة العربية. وكتابه المعنون "الأخلاق العملية" الصادر عام 1898 وكتب أخرى (للإطلاع على التفاصيل أنظر: بارت سوشلتز؛ هنري سيدجويك: عيون الكون، سيرة فكرية، نشرة مطبعة جامعة كيمبريدج 2004).

وإضافة إلى الأثر الذي تركه البروفسور سيدجويك، فقد كانت إيملي عضواً ناشطاً في نادي الفلسفة الأخلاقية في جامعة كيمبريدج. كما وكانت معاصرة لكل من برتراند رسل وجورج مور اللذان كانا يومذاك طالبين في جامعة كيمبريدج.

وخصوصاً مور الذي هو الآخر سيكتب من زاوية الفلسفة التحليلية بعض مؤلفاته وأوراقه في مضمار الأخلاقيات. وكان مور موضوعاً في واحدة من مقالاتها المدافعة عن إرث إستاذاها سيدجويك.

لقد شملت مؤلفاتها على كتابها المشهور "أولويات العلم الأخلاقي" وبحثين ركزت فيهما على الدور الذي تلعبه الشروط الاجتماعية في نمو الشخصية الأخلاقية. كما إنها كانت المدافع العنيد عن الفلسفة الإخلاقية لأستاذاها هنري سيدجويك. ولهذا الغرض قامت بكتابة سلسلة مقالات تدور حول نزعة سيدجويك في المتعة الحسية. وعززت ذلك بنشر محاضراته حول كرين وسبنسر ومارتينيو.

أولاً - أولويات العلم الأخلاقي:

يرى الباحثون إن الفيلسوفة إميلي لم تدعي أية أصالة في الأفكار التي عاجلتها في كتابها هذا. والكتاب في حقيقته هو مساهمة أكاديمية لتهيأت طلابها على إستكشاف مضمار البحث الأخلاقي. ولذلك كانت الأسئلة التي دار حولها الكتاب تسير في إتجاه توفير المعرفة الأخلاقية وإستكشاف مجال البحث الأخلاقي. فمثلاً تساءلت: ماذا ينبغي أن أعمل؟ وكيف أعرف ماذا ينبغي أن أعمل؟ ولماذا ينبغي أن أعمل ما أراه صحيحاً؟ وهنا ربطت الفيلسوفة الأكاديمية إميلي بين الأخلاق والسياسة.

كما إن مضمار الأسئلة دار حول معرفة وتحديد ما هو خير للإنسانية. وهذا تطلب منها أن تدرس الموضوع أولاً في ضوء النظريات الاجتماعية للإخلاق. وفي هذا الحقل تمثلت أمامها الفضائل التقليدية ومذهب المتعة الحسية. وثانياً عاجلت الموضوع الأخلاقي من زاوية نظريات العدالة الاجتماعية. والكتاب فيه جولة تاريخية لما أسمىه بالأدبيات اليونانية، وتطور مذهب المتعة الحسية وصولاً إلى نزعته الحديثة عند أنصار المنفعة.

ومن ثم تساءلت: ما المقصود بالخير والصحيح والينبغي؟ وما هو العنصر الذي يتوافر في الشخصية أو السلوك ويكون موضوعاً للقبول أو الإستهجان والرفض؟

ومن ثم تساءلت: هل ما ينبغي يتضمن إمكانية؟ وسواء كان الشيء خير بحد ذاته أم لا فإن السؤال: هل يبرر العقاب عندما نفشل في عمل ما ينبغي عمله؟

ثانياً - مقالات مدافعة عن مذهب المتعة الحسية:

إن الوجه المكمل لمكانة الفيلسوفة إيملي في مضمار الأخلاقيات، هو دفاعها عن أستاذها سيدجويك ونزعتة الأخلاقية للمتعة الحسية. وهنا يتحدث عنها الباحثون كبطلة من أبطال سيدجويك. وفعلاً فقد كتبت الفيلسوفة إيملي ثلاث مقالات دفاعية:

الأولى كانت بعنوان "تقويم السيد هاي ورد لمضمار الأخلاقيات عند سيدجويك"

الثانية حملت العنوان الآتي "أخلاقيات البروفسور سيدجويك"

الثالثة جاءت بعنوان "السيد مور والمتعة الحسية"

إضافة إلى كل ذلك فقد إختارتها أرملة البروفسور سيدجويك للإشراف على جمع ونشر محاضرات وملاحظات سيدجويك في كتاب، ومن ثم قامت بنشره بعنوان "أخلاقيات كرين، سبنسر ومارتينيو"

تعقيب ختامي:

أصبح واضحاً لنا على أقل تقدير لماذا تجاهل الفيلسوف برتراند رسل* لإكتشاف الفيلسوفة إيملي لنظرية الذاتية، وصمت بعد توافر الدليل على إنه إعتمد على برادلي الذي هو الآخر عدل من مفهومه لقانون الذاتية على أساس نظرية إيملي في الذاتية والتي إقتبس منها بشكل صريح. ولعل دوران رسل في أحاديثه عندما يواجه بقضية إيملي ونظرية الذاتية بين الهروب إلى مضمار "إكتشاف فريجه" الذي هو الآخر إشتغل في وقت واحد على قانون الذاتية، وبين التصريح بأن هناك تشابه كما يبدو بين عمل السيدة إيملي وفريجه، وهذا التشابه كما يرى رسل معروف ومتداول في الأبحاث المنطقية. الدليل على إنه كان الأقرب إلى الأخذ من إيملي التي هي إنكليزية وهو إنكليزي. وهو طالب في كيمبريدج وهي تعمل في كيمبريدج، وقد نشرت كتابها "مبادئ المنطق كعلم للقضايا" مطبعة جامعة كيمبريدج عام

1890 ومن الثابت إن رسل في العام 1897 قدم إطروحته المعنونة "مقالات في أسس الهندسة" والتي أشار فيها إعتماًداً على برادلي (وليس على الفيلسوفة إيملي التي إعتد عليها برادلي) إلى أن جميع القضايا تتضمن قانون الذاتية.

إذن سبع سنوات أكاديمية تتقدم فيها الفيلسوفة إيملي على رسل ودعواه في قانون الذاتية الذي أخذه من برادلي. إنها قضية واضحة وهو رفض ماسوجيني لريادة امرأة في الأبحاث المنطقية وعلو كعبها على كثير من الرجال العاملين في مضمار البحث المنطقي ومنهم رسل. وفعلاً فقد توفرت لنا رسالة عدائية بعث بها رسل إلى السيدة "أوتلاين مورال" في 14 كانون الثاني 1914. يقول فيها: "المسكينة الأنسة (إيملي) جونز، مديرة كلية كرتن، ومخترعة القانون الجديد للفكر، الأم، العظوفة، والغبية بكل ماتحملة الكلمة من معنى" (أنظر: مراسلات برتراند رسل، نشرة عام 1992، ص 470).

هذا هو الدليل الماسوجيني العدائي للفيلسوفة إيملي لا لسبب سوى إنها مديرة أعلى مؤسسة تعليمية في كيمبريدج، وأكاديمية بزت وتقدمت على الرجال في أبحاثها المنطقية عامة وقانون الذاتية موضوع العدواة من طرف رسل رغم إنه إعتد عليها في أطروحته وزعم إنها من أختراعاته. وهذه هي ضميمة عداوة رسل وصمته على الحقيقة طويلاً وتجاهله للفيلسوفة إيملي جونز.

إن تمسك رسل بالصمت طويلاً وبمنطق الدوران على الرغم من وضوح المسألة. ولدت خيبة لكثير من الباحثين في عصره وعصرنا وذلك لأن منطق الدوران الذي ركبه فيلسوف كبير مثل رسل لم يوفر حلاً مرضياً على الإطلاق. وبالمقابل وجدنا أصوات العدل والموضوعية تقف مع الفيلسوفة إيملي وتثمن أبحاثها المنطقية. فمثلاً لاحظنا أن الفيلسوف البراهماتي الأمريكي، وعالم المنطق "تشارلز ساندروز بيرس" قد أعلى من مكانة الفيلسوفة إيملي، وأقتبس من كتابها "مبادئ المنطق كعلم للقضايا" ورأى إن هذا الكتاب يتمتع بسلطة علمية عالية.

ألكسندرا كولونتاي:*

Alexandra Kollontai

"إن حياتي يمكن أن تتخذ مثالا لظن. الشبح القديم"

مديحة دبابي

باحثة من جامعة سطيف/الجزائر

تمهيد:

خلقت الملكية الخاصة والتنافس والجشع الرأسمالي، استغلال الإنسان للإنسان، وخلفت وراءها حياة منسلبة، واغترب الإنسان عن ذاته. بل غدا الإنسان سلعة، خاضعة لقانون العرض والطلب. والأدهى من ذلك أصبحت القوة الحية/العمال ثانوية، بالنسبة إلى القوة الميتة/الآلة. وشكل هذا عبودية في ثوب جديد يقول ماركس «كل عبودية البشريّة تتضمنها علاقة العامل بالإنتاج، وليست كل علاقة عبودية إلا تحويرا ونتيجة لهذه العلاقة.»¹ كان لابد من الثورة على هذا النظام

* ألكسندرا كولونتاي (1872-1952) فيلسوفة ومناضلة ثورية وأديبة روسية، اسم أسرتها "دموتوفتش" أخذت اسمها الدائم "كولونتاي" من زوجها. درست الاقتصاد السياسي شاركت في إضراب العمال عام 1896 تبلورت قناعتها الإيديولوجية والسياسية فانتقلت إلى معسكر الماركسية. في جامعة زيورخ اطلعت على كتابات روزا لكسمبورغ فكانت من أوائل الثوريات الروسيات اللاتي أرسين الأسس لتنظيم ثوري للنساء العاملات، طالبت عام 1906 ألا يكون تنظيم العاملات مستقلا عن تنظيم الحزب الاشتراكي، تنقلت بين الكثير من البلدان، شغلت منصب وزيرة مفوضة مطلقة الصلاحية. أما على صعيد السياسة الثورية الروسية، فقد وقفت كولونتاي في جناح المنشفي عام 1906 ثم انضمت إلى البلاشفة عام 1915 في الحرب العالمية الأولى.

1 ماركس: مخطوطات لعام 1844، تر محمد مستحجر مصطفى، دط دار الثقافة الجديدة، القاهرة/مصر 1974، ص 79

الرأسمالي، للقضاء على أشكال الاستعباد والاستغلال وإسقاط الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وفضح آليات الاستغلال «فالإنسان منذ اليوم يحتاج في كفاحه، في حياته في عمله، في إبداعه إلى أن يشعر بأنه "مؤكد"، "معترف به".»¹ فولدت من رحم النظام البرجوازي الثورة عليه، والتي قادها العمال منادين بالمساواة والعدالة الاجتماعية والتوزيع العادل للثروة، والدفاع عن حقوق الطبقة الكادحة، التي تبيع ساعات من الحياة (ساعات العمل) مقابل أجر، ولا يستفيد من الثروة إلا صاحب رأس المال.

شاركت المرأة في الثورة على النظام الرأسمالي، ووقفت جنباً لجنب مع العمال في نضالهم من أجل التحرر من نير الرأسمالية «أسهمت المرأة العاملة إلى جانب العامل في تحطيم الآلات.»² حيث اندمجت مطالب النساء بالحرية والعدالة الاجتماعية مع مطالب البروليتاريا، ثم إن تثوير البنية الاجتماعية والاقتصادية، والثورة على النظام السائد، وبناء نظام جديد كفيل للاعتراف بحقوق المرأة المستتلة «إن تحرر العمال يحوي التحرر الإنساني الكلي»³ فارتبطت قضية تحرر المرأة بتحرر البروليتاريا من الاستغلال الرأسمالي، والهيمنة البرجوازية. فقضية المرأة ذاتها واحد من إفرازات هيمنة تاريخية لهذا النظام.

انتصرت الثورة البلشفية في روسيا واستقر الأمر في يد الثوريين؛ حيث انتزعت طبقة العمال السلطة، وشرعت في تطبيق إجراءات ملموسة للنظام الاشتراكي الذي يحتفي بقوة العمل من غير تمييز بين الجنسين، فظفرت المرأة في ظل إصلاحات اجتماعية، بحقوق مدنية وسياسية، تمّ حرمانها منها في مجتمع أبوي. وتم إسقاط الوظائف التقليدية للمرأة والاهتمام أكثر بعملها المنتج المفيد للمجتمع.

تعد الماركسيّة من أهم المداخل التي ينبغي استعمالها لقراءة "ألكسندرا كولونتاي" وطروحاتها المتعلقة بالمرأة عاملة وأمّاً (من قبيل الأسرة والزواج، البغاء، عمل المرأة، الأمومة، الحب، العلاقة بين الجنسين، والتمييز الاجتماعي لا البيولوجي

1 ألكسندرا كولونتاي: المرأة الجديدة، تر: هنرييت عبودي، دط، دار الطليعة، بيروت/لبنان، دت، ص 32

2 ألكسندرا كولونتاي: تحرر المرأة العاملة، تر فواز طرابلسي وطلال حسين، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت/لبنان، 1978، ص 3

3 مخطوطات ماركس، ص 79

بين الجنسين... الخ)، ولقراءة الحركة العمالية النسوية التي ساهمت ألكسندرا في إرسائها، والتي اشتغلت على الثورة ضد النظام البطريكي، الذي تركز في الزمن وألحق الاضطهاد والتبعية والدونية بالمرأة. كما اهتمت أكثر بتجديد عقلية المرأة بما يتوافق وشرط حياتها الجديدة في الدولة العمالية. فلا بد من ربط النص بسياقه الذي تناسل منه، فلاغرو أن تظهر أشباح لينين وأنجلز وماركس، على هذا النص والكثير من التمثيلات التي تقيهمها محاضراتها ومقالاتها مع الماركسين ورؤيتهم للعالم وفهمهم للمجتمع.

تبرز جهود "ألكسندرا كولونتاى" الثورية، في الحركة الاشتراكية النسوية التي تطرح القضايا الخاصة للمرأة على اختلافها من استغلال وحرمان، وسبل الاعتراف بالمرأة إنسانا ومواطننا له كامل الحقوق، وإلغاء التبعية الاقتصادية والاجتماعية للرجل. ولم يكن نضالها هذا يتعارض مع نضال الطبقة العاملة، بل آمنت أن تغيير أوضاع المرأة وتحريرها يكون بتغيير المجتمع وتحريره و"يتطابق نضال المرأة العاملة من أجل تأكيد حقها، وشخصيتها مع مصالح طبقتها".¹

سينتقل الصراع بين الجنسين الذي تحركه البرجوازية النسوية، وتبني عليه مطالب المساواة والحرية، إلى الصراع الطبقي عند الحركة العمالية النسوية، فالتاريخ يشهد أن سبب الصراع كان الملكية الخاصة، واحتكار العمل المنتج، فيصبح الصراع بين الجنسين مظهرًا لصراع عميق في تاريخ العائلة الأبوية، التي أكدت تفوق الرجل، فالصراع بين الجنسين في حد ذاته صراع طبقي يقول أنجلز في أصل العائلة «إن أول تضاد بين الطبقات، ظهر في التاريخ يصادف تطور التناحر بين الزوج والزوجة في ظل الزواج الأحادي. وأول اضطهاد طبقي يصادف استعباد جنس النساء من قبل جنس الرجال. لقد كان الزواج الأحادي تقدما تاريخيا كبيرا، ولكنه يبدئ في الوقت نفسه، إلى جانب العبودية والثروة الخاصة، تلك المرحلة التي لا تزال مستمرة حتى أيامنا». ² فالصراع الطبقي قديم قدم العائلة الأبوية والعودة إلى تاريخ النظام الرأسمالي سيفسر الصراع الجنسي، وأشكال الاضطهاد، وعلاقات الاستغلال، وتمزيق المجتمع بين غني وفقير، وذكر وأنثى. حيث يمتلك الرجل المرأة

1 ألكسندرا كولونتاى: المرأة الجديدة، ص 23

2 فريديك أنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة: إلياس شاهين، ص 45

يوصفه أبا أو زوجا وسندا روحيا وماديا، وتبقى المرأة تابعا له اقتصاديا واجتماعيا. وسيكون النضال ضد الملكية في مؤسسة الزواج نضالا ضد الملكية المطلقة. هذا الذي لن يكون ممكنا إلا متى ما تمت ثورة اقتصادية واجتماعية. تأتي على أركان هذا المجتمع الأبوي كالأُسرة والزواج مثلا. وتضع قيمه وتقاليده موضع التساؤل لزعة النظام المجتمع السائد الذي يقوم على مبدأ الملكية الخاصة.

- جذور النظام الأبوي ومسألة اضطهاد المرأة:

ناضلت ألكسندرا ضد تبعية المرأة للرجل اقتصاديا واجتماعيا، كما ناضلت ضد الاستغلال الرأسمالي لقوة عمل المرأة، كما أتت على الاضطهاد الديني واحتقار الكنيسة للمرأة بوصفها أداة الشيطان. فالسلطة البطيركية ممتدة في كل مؤسسات المجتمع، فتتعرض المرأة لـ «اضطهاد مثلث: عدم الاعتراف بحقوقها من قبل الدولة والمجتمع، استعبادها واسترقاقها داخل أسرتها بالذات، واستغلالها بلا رحمة من قبل النظام الرأسمالي»¹. وقد لاحظت ألكسندرا أن تغييب المرأة عن ساحة العمل أسهم بشكل رئيسي في حرمانها من حقوقها، وإنزالها مرتبة ثانوية، والتأكيد على دونيتها وبالتالي توطيد النظام الأبوي.

لا تتوقف ألكسندرا عند اللحظة الراهنة في نقد النظام الأبوي، فهي تلاحق تاريخيا تشكّل هذا النظام وصراعاته الطويلة مع النظام الأمومي في تاريخ البشرية، وإحلال المرأة في مرتبة دون الرجل/السيد/الأب. هذا النظام الذي ترسخ في ماضي المجتمعات وبقي يمارس تأثيره عليها في مراحل تطورها اللاحقة «لقد انقضت قرون قبل أن تصبح عبودية المرأة ظاهرة عامة وقبل أن يصبح عهد سيادة المرأة ملكا للأسطورة، إن تفوق الرجل أي نظام الأبوة والقانون الأبوي لم يلد بين عشية وضحاها»² كما تضع ألكسندرا الأصبع على بعض تناقضات النظام الأبوي الذي يعترف مثلا بقوة عمل المرأة، لكن في المقابل ييخسها الأجرة نظرا لجنسها الدوني، كما تشير ألكسندرا في بحثها عن التطور التاريخي للرأسمالية إلى الانتقالات

1 ألكسندرا كولونتاي: محاضرات حول تحرر النساء، الإعداد الكتروني عن موقع المناضلة-
<http://www.al-mounadhil-a.info>، ص 33.

2 ألكسندرا كولونتاي: محاضرات حول تحرر النساء، ص 9

والقفزات النوعية التي تسجلها المرأة بعملها أو باعتبارها طاقة إنتاجية عند بعض الشعوب، ما يستوجب استحقاقها الاعتراف في تلك المجتمعات التي قلبت فيها مركزية الرجل.

في «أصل العائلة، والملكية الخاصة والدولة»، نجد أنجلز يتحدث عن الهيمنة الأبوية أو الأمومية في بعض المجتمعات البدائية، فمتى ما شاركت المرأة في اقتصاد تلك المجتمعات استحققت الاعتراف والاحترام «إن الشعوب التي يجب عندها أن تشتغل النساء أكثر بكثير مما يترتب عليهن حسب تصوراتنا، تبدي في غالب الأحيان من الاحترام الحقيقي للنساء أكثر بكثير مما يبديه أورويونا»¹.

إذا كان الاشتراكيون ينضالون من أجل مجتمع جديد، تسوده العدالة الاجتماعية والمساواة، فإن نقاط الثورة على النظام السائد ستبدأ من الأسرة، ومن تفكيك العائلة** التي تقوم على سيطرة الأب وسلطته، وتحرير الخاضعين له وإسقاط التراتبية العقيمة حيث المرأة تابعة، ومستغلة. إذ أن بقاء المرأة أسيرة رغبات الزوج والأعمال المنزلية أي لممارسة عمل غير ذي قيمة على المجتمع يضعف جانبها في الدفع بوضعها إلى التحرر «إن تحرر المرأة، ومساواتها في الحقوق مع الرجل، أمر غير ممكن، لا الآن ولا في المستقبل، ما دامت المرأة مقصية عن العمل المنتج الاجتماعي، ومضطرة إلى الاكتفاء بالعمل البيتي الخاص»². فأسباب الهيمنة الذكورية واضطهاد المرأة، ناتج عن إقصائها من العمل المنتج، الذي يحتكره الرجل أو رب الأسرة، فهي مربوطة اقتصادياً بزوجها، والذي يعزز من خلاله سلطته وسيطرته على المرأة، وبقاها في وضع التابع، وبمجرد آلة لإنجاب الأولاد وأداة للذته ومتعته كما تقول ألكسندرا.

1 أنجلز: أصل العائلة، ص 33

**العائلة الأبوية كما جاء في أصل العائلة هي: تنظيم عدد معين من الأشخاص، الأحرار وغير الأحرار، في عائلة تخضع للسلطة الأبوية لرئيس العائلة. والعائلة عند الرومانيين كما يذهب أنجلز تعني الهيئة الاجتماعية التي كان رئيسها سيداً على المرأة والأولاد وعدد معين من العبيد، وكان يملك بحكم السلطة الأبوية الرومانية، حق الحياة والموت على جميع هؤلاء الأشخاص الخاضعين له. بل إن كلمة familial كانت تعني العبيد فقط. ينظر

أنجلز: أصل العائلة، ص 38

2 أنجلز أصل العائلة، ص 111

على غرار «أصل العائلة، والملكية الخاصة والدولة»، لأجلز نجد ألكسندرا في محاضراتها، تأتي على ذكر تاريخ النظام الأبوي، ومختلف الحقب التاريخية التي كرسَت الهيمنة الذكورية فحتى يمكن التفكير في قضية تحرير المرأة لا بد من مراجعة لهذا الإرث الأبوي. ومحاولة إقحام المرأة في سيرورة تكوين المجتمع بانخراطها في الصراع الطبقي، من أجل إثبات وجودها وفرض حضورها، بفضح سياسة الاستغلال والتهميش التي تكرسه الثقافة الأبوية، فـ "إن عبودية المرأة قد ولدت يوم كفت هذه الأخيرة عن إنتاج مفيد ومنتج بالنسبة إلى المجتمع برمته".¹ يكشف تحليل ألكسندرا التاريخي أن وضع المرأة مرتبط بوضعها الاقتصادي، فمتى ما قدمت عملا منتجا مفيدا للمجتمع استحققت الاحترام والعكس صحيح. وسيتم تفنيد الأطروحة البرجوازية التي تعتبر أن تقدم الثقافة والعلم، هو وحده من يحقق الاعتراف بالمرأة، بل بتغيير المجتمع، وإسقاط ما ترسب في ذهنه من تفوق للرجل، وكذلك حسب وضع المرأة فيه ومشاركتها في الإنتاج وحده من سينهي تبعية المرأة للرجل فكما يقول ماركس «إن العمل - نشاط الحياة، الحياة الإنتاجية ذاتها»².

في الشيوعية البدائية حظيت المرأة بمكان رئيسي نظرا لأعمالها المنتجة مثل الزراعة، النسيج والرسومات الفنية على الأواني الفخارية... ثم الوظيفة التي تعبر أكثر إنتاجية هي إنجابها الأولاد/قوى عمل جديدة، وهنا عاشت تلك المجتمعات الزراعية في ظل نظام أمومي (matriarcat) حيث تفوقت المرأة على الرجل وعاشت تلك المجتمعات في حالة استقرار. في المقابل تطور النظام الأبوي لدى الشعوب التي تمارس تربية الحيوانات ويعشون على النهب والغزو، فالرجل وحده صاحب الثروة وجعل المرأة خادمة لحيوانته حتى تتعاضم ثروته الحيوانية بل هي ذاتها ملك له. وتشير ألكسندرا في محاضراتها إلى الكثير من الممارسات القمعية تجاه المرأة عند بعض الشعوب الرعوية «لقد ظلت المرأة تمارس هيمنتها - نظام الأمومة - ما بقي المجتمع مرتبطا بمصالح مشتركة، وما أدت المرأة فيه دور المنتج الرئيسي، وقد فرض نظام الأبوة نفسه مع ظهور الملكية الخاصة والمنازعات المصلحية، التي أثارها بين أفراد القبيلة الواحدة، فالتضامن الغريزي الذي يخلفه المنزل حيث السيادة للأنثى،

1 ألكسندرا كولونتاى: محاضرات حول تحرر النساء، ص 52

2 مخطوطات ماركس، ص 73

ما عاد يكفي للحؤول دون تفوق القبيلة وتشتتها، وقد اقتضى الحفاظ على وحدة القبيلة إيجاد ضرب جديد من التضامن القائم على سيطرة الأقوى وسيادته»¹ يكشف هذا التحليل أن الدور الاقتصادي للمرأة يلعب دورا أساسيا في اضطهادها أو في فرض احترامها.

توطد النظام الأبوي في المرحلة الانتقالي من الشيوعية البدائية مع ظهور الملكية الخاصة وانحسرت حقوق المرأة وأصبح مهمتها الأولى والأخيرة هي كما تقول ألكسندرا "التفريخ"، وترتب على هذا أن ترافقت العبودية مع ظهور الملكية الخاصة، وتضاءلت أهمية المرأة كعامل منتج، «إن اضطهاد المرأة يرتبط بتقسيم العمل القائم على تمايز الجنسين، وهو التقسيم الذي أتاح للرجل أن يحتكر كامل العمل المنتج وترك للمرأة المهام الثانوية.»² وهنا تربط ألكسندرا بين حقوق المرأة، ودورها الاقتصادي الذي تراجع بسبب احتكار الرجل للعمل المنتج وترك لها العمل الثانوي إذن نجد تفسيراً لحرمان المرأة من حقوقها هو اهتمامها بأعمال ثانوي غير منتجة إلا على مستوى فردي وضيق.

لم يختلف عصر الوسيط عن غيره، فيما يخص وضع المرأة وحرمانها من حقوقها، بل غدت المرأة في العصور الكنسية أداة الشيطان، ومصدر إغواء، ولا يخفى أن الكنيسة في القرون الوسيطة حاربت العلم واعتقلت العقل في تصورات ماورائية واستبعدت الجسد.. وبقيت السلطة البطيركية فارضة هيمنتها ووجدت تعزيزاً دينياً لها «إن سائر الأديان الموسومة بميسم النظام الأبوي، قد أجهفت بحق النساء، ولا سيما عندما أنزلت دونية المرأة بالقياس إلى الرجل منزلة القانون الإلهي.»³

مع صعود البرجوازية وأفول الإقطاعية، شاركت المرأة في حركة الإصلاح، وشهدت في ذلك الوقت مشاركة علمية للمرأة، الأمر الذي كان حكراً على الرجل، وتمتعت المرأة المتفوقة بقدر من الحقوق لسبب مهم هو تغيير النظام الاجتماعي. لكن ما تلبث السلطة البطيركية تعود في صورة جديدة، فما إن

1 ألكسندرا كولونتاي: محاضرات حول تحرر النساء، ص 9

2 المرجع نفسه، ص 10

3 المرجع نفسه، ص 24

استقر الأمر للبرجوازية باستقرار النظام الاقتصادي وتطور رأس المال، ازدادت ثروة الرأسمالي خاصة مع ظهور الصناعة وازداد معها تدني مستوى حياة العامل الذي غدا ثانوياً أمام الآلة، هذا وقد تعاضمت في المقابل مشاركة المرأة كقوة عمل مهمة في الاقتصاد، لكن لم ينعكس هذا على حياتها «فثمة تناقض جوهري وغير قابل للتذليل، بين أهمية المرأة الاقتصادية وبين حالة التبعية، والاستلاب التي هي من نصيبها في الأسرة والدولة والمجتمع».¹

فعلاً تم تحرير المرأة من الأعمال المنزلية، والتبعية المادية للزوج بخروجها إلى العمل، لكن في المقابل ظهر استغلال جديد، هو اضطهاد صاحب المال ووقوعها فريسة لجشعه؛ فالدولة الرأسمالية تعترف بمن كقوة عمل مهمة، لكن تبخسها الأجر بحجة جنسها، أو قد تتقبل مشاركة المرأة في الحرب وتغض النظر عن جنسها.

في الوقت الذي بدأت تتكوّن فيه البروليتاريا بظهور عصر الصناعة ارتبط مصير المرأة العاملة بمصير الطبقة الكادحة خاصة وأنه قد تم استغلالهن كما استغل رفاقهن العمال، لكن هذا الارتباط بحسب ألكسندرا انعطافة تاريخية مهمة في وضع المرأة، حيث ظهرت الشروط اللازمة لتحررها ف «مساواة المرأة مع الرجل التي ديسّت طوال قرون أضحت من مطالب النضال المشترك للطبقة العاملة من أجل الحصول على حقوقها ومن أجل تحقيق سيطرة البروليتاريا إن غمط الإنتاج الاشتراكي الذي يعبئ النساء كافة من أجل العمل المنتج هو اليوم الدعامة الأكيدة لتحررهن الكامل والشامل في المستقبل»²

في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، ولدت "قضية النساء" حول حقوق المرأة اذ أحسنن بهامشية وجودهن، فولدت الحركة البرجوازية النسوية متأثرة بفلاسفة القرن الثامن عشر ودعاوى تحرير الإنسان والعلمانية والفردية والثورة على الكنيسة، وكذلك العمل الشجاع للمرأة ونضالها هو الذي أيقظ غالبية النساء اللاتي رحن ينظمن أنفسهن للدفاع عن مصالحهن. وستظهر في أعقابها الحركة العمالية النسوية، ومن رحم المجتمع البرجوازي ذاته «إن ازدياد وعي المرأة بحقوقها كإنسانة، يعرضها للصراع من أجل تحقيق ذاتها داخل البيت

1 المرجع نفسه، ص 41

2 المرجع نفسه، ص 34

وخارجه»¹ فكل مطلب بتحرر المرأة لا يكون ممكناً إلا ما إذا حدثت تحولات ثورية للنظام الاجتماعي. ومانستخلصه من نتائج تحليل شروط تحرر المرأة هو عمل المرأة المنتج الذي سيزيح الكثير من أثقال تبعية المرأة للرجل.

صراع النوع أم صراع الطبقة:

طرحت حركة النساء البرجوازيات قضايا المساواة ودافعت عن المرأة وناضلت من أجل الاعتراف بحقوقها كحق الاقتراع، والمساواة بالرجل والمساواة على صعيد التربية والتعليم والعمل وحرية دخول المرأة إلى جميع المناصب الوظيفية العامة وقد تمكنت البرجوازية النسوية كما تذهب إلى ذلك ألكسندرا من "طرح دقيق وواضح لمسألة المرأة"² لا تخفي ألكسندرا إعجابها بالحركة البرجوازية النسوية، لكن مع توجيه النقد إلى بعض مطارحاتها، وتبقى ألكسندرا مرتابة من هذه الحركة إذا تقول «انحدرت الحركة النسوية البرجوازية في القرن التاسع عشر من سياسية ذكورية وبرجوازية»³. يبرز الاختلاف بين الحركتين انطلاقاً من الإيديولوجية التي تنطلق منها هذه أو تلك.

داخل مسألة "طلب المساواة الكاملة" بين الجنسين الذي تنادي به الحركة البرجوازية النسوية والتي تعمل من خلاله على إثارة الصراع والتناحر الجنسي بين ذكر وأنثى، تكون النسوية البرجوازية قد جنت على بعض الحقوق الاجتماعية للمرأة لهذا تعبر ألكسندرا طلب المساواة التامة خطأً أو مساواة مضللة وصراعاً مفتعلاً «والخطأ الفادح الذي وقعن فيه، يتمثل في اعتقادهن بأن الاعتراف بحقوق المرأة مرهون بتساويها التام مع الرجل، لذا راحت المتطرفات من بينهن يرتدين ثياباً رجالية، كتعبير عن موقف مبدئي وليس لأن هذه الثياب أكثر توفيراً للراحة، ويقصن شعورهن تشبهاً بالرجال، ويتباهين بحركات وتصرفات ذكورية»⁴

1 نوال السعداوي: المرأة والصراع النفسي، دط، مؤسسة المعارف بيروت/لبنان، دت، ص 94

2 ينظر ألكسندرا كولونتاوي: محاضرات حول تحرر النساء، ص 43

3 المرجع نفسه، ص 47

4 المرجع نفسه، ص 48

التشبه بالرجل وتقليده وتكرار صورته كما هي، أي التطابق التام مع الرجل كنموذج، فالمرأة هنا تقرّ - شعرت أم لم تشعر - بتفوقه، ولهذا فهو شكل جديد من الاستلاب أو هو تحرر كعبودية، ليؤكد مجددا انتصار السلطة البطيركية، هذا إذا لم نقل أنها تعيد صياغة الذكورة في صورة جديدة خاصة وأكثر لؤما.

فهذا المطب البراق يلغي الوضع الخاص المختلف للمرأة، فهو لا يحترم الاختلاف الجنسي، ويغلق باب الاعتراف بالحقوق الاجتماعية للمرأة/ الأم، لهذا ترى ألكسندرا تلح على مراعاة خصوصية المرأة البيولوجية التي تغدو وظيفة اجتماعية «فالاشتركيون الذي يطالبون بالحقوق المتساوية للنساء في الدولة والمجتمع، لا يغمضون أعينهم عن كون مسؤوليات المرأة تجاه المجتمع، سوف تبقى مختلفة إلى حد ما عن مسؤوليات الرجل فالمرأة ليست فقط عاملا ومواطننا مستقلا، بل أيضا أم وحاملة الغد في أحشائها، وهذا ما يؤدي إلى سلسلة كاملة من المطالب الخاصة»¹ فما هو خاص في المرأة يجب الاستثمار فيه لتحقيق المرأة مصالحها وسيعطيها حقوقا لا يناها الذكر كحق الأمومة الذي يتحول من غريزة طبيعية خاصة بالأنثى إلى وظيفة اجتماعية تستفيد منها المرأة والمجتمع على السواء تبرز التماعة هنا: أي ما كان بالأمس سبب اضطهداها واستغلالها (طبيعتها وجنسها) يتحوّل إلى وظيفة اجتماعية منتجة تستحق الاحترام والرعاية، فما كان سبب ضعف وقهر يكون هو ذاته سبب قوة وتفوق.

وهذا ما فشلت فيه البرجوازية النسوية: الدفاع حق المرأة الأم، فكانت حركتهن محدودة وأحادية بل وصلت إلى مأزق كما تقول ألكسندرا. وستفهم ألكسندرا المساواة على أساس أن يكون لعمل المرأة نفس قيمة عمل الرجل، ليست مطالبة بمحاكاته، فلا تثير البروليتاريا النسوية مثل هذا الصراع بل المرأة والرجل متشاركين معا في نضال الطبقة العاملة. فمطلب المساواة عند البروليتاريا النسوية التي ترفع شعار: "الحق في العمل" هو:

- الانتساب إلى النقابات بمثل الشروط التي ينتسب إليها الذكر
- العمل الواحد أجر واحد

1 ألكسندرا كولنتاي: تحرر المرأة العاملة، ص 13

- حماية العمل النسوي

- رعاية الأمومة¹

لهذا ترى ألكسندرا أن الحركة البرجوازية النسوية تفتقد إلى الحس السياسي، لأن القضية أكبر من إثارة صراع نوعي، ذلك أنه كما سبق أن ذكرنا أن الحضارة الغربية ذكورية قامت على تفوق الذكر، وأن المرأة صعدت أم نزلت ومهما شاركت في الإنتاج وغير ذلك تبقى أداة جنس وتفرخ لا عقل لها. إن السلطة البطيركية قد نفذت إلى كل المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية المختلفة «لا يجب النظر إلى أن النظام الأبوي بلا أصول، أو تنوعات تاريخية فهذه فكرة تتجاهل علاقة التشكل الذي تربط النظام الأبوي بالرأسمالية»² لهذا يجب أولاً الثورة على هذا النظام وتغييره وانتهاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، حتى يمكننا الحديث عن تحرر المرأة.

الجنوسة: الوسم جنسيا اجتماعي

وهي تفضح التناقض الرأسمالي في اعترافه بقوة عمل المرأة وبخسها أجرها، وعدم المساواة بين المرأة والرجل في الأجر، تلتفت ألكسندرا إلى قضية مهمة لما تقول: «إن أسباب بخس قيمة العمل النسوي كانت ولا تزال حتى أيامنا هذه اجتماعية لا بيولوجية»³ فدونية المرأة وتبرير استغلالها ليس بسبب جنسها كما يدعي البرجوازي بل بسبب اجتماعي تاريخي اقتصادي، هنا تمفصل مهم مع طروحات النسوية المعاصرة وتفريقها بين الجنس sex، والجنوسة أو الهوية الجنسية gender «أما الجنس فيتحدد بيولوجيا في حين أن الهوية الجنسية مفهوم ثقافي مكتسب»⁴. فالهوية الجنسية تتشكل ثقافيا وتاريخيا، إذ إن الحضارة الغربية الذكورية كرست عبر حقبة تاريخية تفوق الرجل ودونية المرأة، في كافة مناحي

1 كولونتاي: محاضرات، ص 51

2 رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، تر جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة/مصر، 1998، ص 201

3 كولونتاي: محاضرات، ص 37

4 رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ص 198

الحياة الاجتماعية، فالوسم الجنسي لا يرجع إلى طبيعية الجنس والنوع البشري، بل المجتمع هو من يسم الإنسان أما قويا/ذكرا أو ضعيفا/أنثى، ومن هذا الوسم يتم تبرير استغلال الإنسان للإنسان أو يخول له حتى اضطهاده أو تملكه وتنشأ الصراعات والتناحرات «إن الغياب الحالي لحقوق المرأة، وعدم استقلاليتها بذاتها، وصلاحياتها المحدودة داخل الأسرة والمجتمع، ماهو بحال من الأحوال صفات فطرية خاصة بـ "طبيعة" المرأة، فليس من الصحيح أن النساء هن دون الرجال ذكاء، كلا إن تبعية المرأة، وعدم تحررها لا يجدان تعليلا لهما في سمات "طبيعية" مزعومة، وإنما في طبيعة العمل الموكل إلى المرأة في مجتمع محدد.¹» فألكسندرا هنا تربط بين وضع المرأة في المجتمع وطبيعة العمل الذي تعمله؛ فالأمر خاضع إلى قانون اقتصادي هو وضع مشاركتها في إنتاج الثروة وهذا الوضع أكدته عبودية القرون العمل الثانوي غير المنتج الذي أوكل للمرأة، واحتكار القوي/الرجل العمل المنتج، وهو وهو ما يعني أن تبقى المرأة/الضعيف تابعة ماديا للرجل/السيد، ويبقى وضعها دون الرجل. ومن هنا يخلق التمايز والتمييز لا بسبب جنسها بل بسبب اجتماعي.

فهذه "المرأة" منتوج ثقافة أبوية ربما لهذا نجد ألكسندرا دائما تتكرر مثلا: أن المرأة وليدة النظام الرأسمالي وأن الحركة النسوية بشقيها وليدة هذا النظام والبغاء ابن النظام الرأسمالي وهكذا... أي إنها تشكلت وتكوّنت في رحم هذا النظام المستبد الذي قام على الملكية الخاصة والتفوق والصراع، ولهذا سنرى فيما بعد ألكسندرا تدعو إلى ثورة مزدوجة ثورة على النظام، وثورة على ما ترسب في ذهنية المرأة بدونيتها وضعفها وزعزعة الطاعة العمياء التي أرضعها إياها ذلك النظام «الأنثى تتحول إلى امرأة ضمن واقع ذكوري متسلط، تشكلت شخصيته انطلاقا من مفهوم السلطة التي وضعت ملامحها وحدودها السلطة الاقتصادية عبر العصور، وبذلك صرخت سيمون دي بوفوار "إن الشخص لا يولد امرأة، بل يصبح امرأة"، ومن ثم أصبح النضال الاجتماعي من أهم ركائز التغيير في وضعية المرأة²» فالمرأة تصبح امرأة ولا تولد امرأة في المجتمع الذكوري، لأن الأخير هو من يحدد الجنس

1 كولونتاى: محاضرات، ص 3

2 عبد النور إدريس: الكتابة النسائية، حفرة في الأنساق الدالة، الأنوثة، الجسد، الهوية،

ط1، مطبعة سجلماسة - مكناس - المغرب، 2004، ص 97

وطبيعة البشر، ربما لهذا أيضا تعد الأمومة وظيفة اجتماعية لا طبيعية هي الأخرى كما بدّعي النظام الرأسمالي «إن الشيوعية وحدها هي التي ستخلق ظروفًا، لا تكون فيها الأمومة الوظيفة الطبيعية للمرأة.»¹ إذن الجنوسة هي مفهوم ثقافي يتشكل تاريخيًا. ولهذا يعد الصراع الجنسي صراعًا مضللًا ومفتعلًا.

وبدل الصراع الجنسي المضلل سيتحتم على الطبقة العاملة أن تتجاوزته، وتناضل من أجل مصلحتها فقط ولهذا تشترك نساء ورجال البروليتاريا في الهدف/الثورة على النظام الاجتماعي السائد، وسيكون التمييز الجنسي ضد مصلحة العمال «إن للنقابات مهمة محددة - النضال من أجل المصالح الاقتصادية لأفراد الطبقة العاملة، وهذه المصالح الاقتصادية هي بالضبط المصالح التي تجمع في وحدة واحدة لا تنفصم الرجال والنساء من أبناء البروليتاريا، من هنا فإن التمييز بين الجنسين على هذا الصعيد هو تمييز مصطنع ويسير باتجاه معاكس تمامًا لمصالح العمال والعمالات»² وتشير ألكسندرا إلى بعض الترسيبات الرجعية في صفوف بعض العمال الذكور، الذين يتبنون موقفًا عدائيًا تجاه المرأة، دفع في بعض الأحيان النقابات إلى إقفال أبوابها في وجه النساء وهذا بحسبها فهم ضيق وخاطئ لمصالح العمال أو بعض النقابات النسائية التي تشغل النساء فقط تعتبرها كذلك عدائية، ونمت في الطبقة البرجوازية، وإفرازًا من إفرازات الرأسمالية الأنانية التي لا تقبل الحياة الاجتماعية المشتركة³.

ومن خلال فضح وهم التمييز وإحلال الصراع الطبقي بدل الصراع بين الجنسين، ومحاولة اجتذاب العمال والعمالات إلى النضال ضد الرأسمالية، وما دون ذلك يعد تهديدًا لمصلحة تلك الطبقة الكادحة المقهورة.

ولما كانت السلطة الذكورية قد تغلغت في شتى المؤسسات الاجتماعية، فإنه في المقابل لابد من "تطوير أشكال نضالية" جديدة كما تقول ألكسندرا. بما أن السلطة الأبوية تخترع أشكال اضطهاد جديدة.

1 كولونتاي: تحرر المرأة العاملة، ص 38

2 المرجع نفسه، ص 22

3 ينظر: المرجع نفسه، ص 24

الحركة العمالية النسوية:

يندرج نضال المرأة من أجل المساواة والحقوق في نضال أكبر، هو نضال الطبقة العاملة، وفضح جشع الرأسمالية. وعلى الطبقة العاملة كذلك أن تضم هذه الفئة إليها بدل الصراع والتناحر معها ودمج مطالبها بمطالبهم لسبب وجيه أن استغلال المرأة من قبل الرأسمالي، واعتيادهن على الطاعة العمياء يهدد العمال، خاصة أن أجر المرأة أقل من أجر الرجل، ما يفسح المجال أمام صاحب المال أن يستعملها لضرب العمال، فيسرحهم من العمل ويزيد في استغلالهم واستعبادهم، فمصلحة العمال تقتضي دمج النساء في نضال طبقتهم.¹ وبالمقابل من مصلحة العاملات الانضمام إلى الحزب. فالحركة العمالية النسوية لا تقصر على القضايا النسوية البحتة بل ستربط بين مصالح المرأة ومصالح الطبقة العاملة، وترفض ألكسندرا المحايدة التي تبنتها النسوية البرجوازية فهن في نظرها يفتقدن إلى الوعي السياسي" إذ لا يربطن مصالحهن بمصالح حزب محدد"² فالاهتمام بالقضايا النسوية البحتة هو أنانية لا تتفق ومبادئ الشيوعية بل يجب محاربتها. وهنا ستكون رابطة عضوية بين النسوية البروليتارية والبروليتاريا، فينداعى ذلك الصراع بين الجنسين، وتوحد بينهما في هدف واحد هو إقامة وبناء الشيوعية «إنه لا وجود للتناقضات التناحرية والصراعات المصلحية داخل صفوف البروليتاريا، فالبروليتاريا تشكل وحدة، إنها طبقة لا وجود للحرب بين الجنسين وتحرر المرأة يشكل جزءاً من أهدافها البعيدة المدى»³ ولا يعني هذا أن النسوية الاشتراكية تذوب في الطبقة العاملة بل لها خصوصية ترجع إلى خصوصيات المرأة ذاتها فالحركة النسوية الاشتراكية تتمتع باستقلالية انشغالها التي لا تتعارض مع مطالب الطبقة العاملة «إن الحركة البروليتارية النسائية جزء لا يتجزأ من الحركة العمالية الشاملة، إلا أنها تتمتع بمميزات خاصة، مردها الظروف الخاصة بحياة المرأة العاملة، والموقع الاجتماعي والسياسي المميز الذي تحتله المرأة في المجتمع»⁴

1 ينظر: كولونتاي: محاضرات، ص، ص 37، 38

2 المرجع نفسه، ص 47

3 المرجع نفسه، ص 51

4 كولونتاي: تحرر المرأة العاملة، ص 12

فقضية المرأة بالنسبة للاشتراكيين جزء عضوي من القضية الاجتماعية الشاملة، خاصة وأن النساء العاملات في تزايد، فلا بد تنظيم خاص بهن يناقش المهام الاجتماعية العامة المتعلقة بتحرر النساء، والمصالح الحيوية للعاملات بوصفهن نساء وأمهات فهن قوة عمل مزدوجة الوظيفة. وانعكس عمليا في قيام عمل حزبي متخصص بين النساء وصدور مجلة المساواة (غلايشهايت) وكما ترأست النساء المؤتمرات وأجمعت على ضرورة جذب المرأة العاملة إلى الحزب والصراع الطبقي ومحاولة تنظيمهن «لكن العاملات كن مبعثرات لا يضمهن تنظيم ولا يربطنهن بزملائهن العمال أي رابط، تظهرن كمنافسات خطيرات يهددن بتخريب تقدم نضالات العمال المنظمة فبدت مسألة تنظيم المرأة العاملة في تلك السنوات كمسألة حيوية وملحة»¹.

سعت ألكسندرا إلى تأسيس عمل اشتراكي بين النساء، خاصة مع تزايد اليد العاملة النسوية فاحتاجت إلى تنظيم نقابي فناضلت على جبهتين ضد الحركة النسوية البرجوازية، وتناضل من أجل تنظيم العاملات ودراسة قضايا المرأة العاملة وطالبت بإنشاء حزب متخصص للعمل بين النساء انطلاقا من خصوصية أشكال القهر والاستغلال الإضافية التي تتعرض لها المرأة، فلا بد من توعية النساء على حقوقهن لمحاربة كافة أشكال الهيمنة والتمييز والذي لا يكون ممكننا إلا في ظل نظام اشتراكي وهنا تم تجنيد المرأة سياسيا، وحتى تكتسب المرأة الاعتراف العام بها لا بد مما يلي:

- معالجة قضية المرأة دون أفكار مسبقة.
- تقييم أعمالها فقط من منظور مهارتها.
- تكتيس كافة العقد والترسبات ضد النساء.
- بناء مجتمع جديد قادر على تحقيق المساواة.²

في تقريرها أمام المؤتمر الثالث للأمية الشيوعية (موسكو 22 حزيران -12 تموز 1921) تحاول ألكسندرا التأكيد على العمل السياسي والاقتصادي للمرأة كمهام مباشرة للقطاعات النسائية، ثم تنقل في تقريرها إلى العمل السياسي للمرأة عند

1 المرجع نفسه، ص ن

2 ينظر المرجع نفسه، ص، ص 2، 7

الأحزاب الاشتراكية في الجمهورية السوفياتية، وفي الدول الرأسمالية وفي الشرق، لتقترح عملا نسويا على صعيد عالمي والتي من شأنها أن توسع النضال الثوري. وما تقترحه مثلا من تطبيقات عملية على الجمهورية السوفياتية التي انتهت السلطة فيها بيد الطبقة العاملة مايلي:

- إشراك العاملات في تنظيم وبناء الاقتصاد الوطني.
 - تربية الجماهير النسائية بروح شيوعية
 - إعداد القوانين الجديدة وإدخال التعديلات على القوانين السارية وفقا لاحتياجات التحرر الفعلي للمرأة
 - تطوير التشريعات التي تحمي حقوق المرأة.
 - إشراك العاملات في حملات الانتخاب.
 - إشراك المرأة في جميع مجالات التنظيم السوفياتي ابتداء من الدفاع العسكري وانتهاء بالعمل الاقتصادي.
 - تعزيز نشاط منظمات رعاية الأمومة والطفولة¹.
- فهاته الحركة لا تدعو إلى استقلال النساء عن الرجال، بل استغناء واستقلال المرأة اقتصاديا واجتماعيا وحتى عاطفيا عن الرجل/السند بفضل عملها والعيش معا في حياة مشتركة بعيدة عن الاستغلال والملكية.

التحولات الثورية في الحياة اليومية للمرأة مع النظام الاشتراكي

في ظل سيادة البروليتاريا على السلطة في روسيا، يتغير وضع المرأة بتغير نظام الحكم، والذي عمل على هدم عبودية المرأة، والتأكيد على استقلالها والتخلص من إفرازات الرأسمالية التي ألحقت التبعية، وحتى تتم الاستفادة المتناهية من عمل المرأة لابد من تحريرها، ولا يكون هذا إلا بتغيير شروط حياتها بإجراءات عملية اجتماعية وسياسية وخلق شروط حياة جديدة لزيادة الإنتاجية ومن هذه الإجراءات² مايلي:

1 ينظر المرجع نفسه ص 41

2 ينظر: كولوتناي: محاضرات، ص، ص 59، 60، 61، 64، 69، 70

- منح المرأة المساواة السياسية والمدنية مثل حق المرأة في أن تُنتخب.
- نص قانون الزواج الجديد: إن الزواج هو شراكة بين فردين متساوين، وهنا لم تعد المرأة تنصاع لرب الأسرة وتخضع لرغباته وتابعة له ماديا. فالمرأة تخلصت من العلاقات الزوجية المنبثقة عن الفكر البرجوازي. فالزواج ليس مؤسسة أبوية، بل حياة مشتركة رفاقية «على أنقاض الأسرة السابقة سوف يبنى شكل العلاقات بين الرجل والمرأة جديد كلياً: اتحاد عاطفي -رفاقي يقوم على المساواة بين مواطنين من أبناء المجتمع الشيوعي في ممارسة حريتهما واستقلالهما وعملهما»¹
- إحلال اقتصاد منزلي جماعي مكان اقتصاد منزلي فردي: فظهرت رياض الأطفال، المطاعم الجماعية المغاسل... هنا تحررت المرأة من العمل المنزلي، وتربية الأطفال، ثم هناك أمر آخر هو التربية الاجتماعية للأطفال وتكون الغاية من هاته التربية هي ولادة إنسان جديدة تربي على حياة مجتمعية.
- تلاحق السلطات المحلية البغاء لا لأنه يفسد الأخلاق بل لأن المرأة تقرب من العمل المنتج، فلا تفرق الدولة العمالية بين المرأة التي تمارس البغاء والزوجة الشرعية، ذلك أن كليهما تابعة ماديا للرجل، ولا تساهم بعملها في زيادة الثروة الاجتماعية، وهي تعيش في الواقع على عمل الآخرين فلا فرق بين زواج شرعي وبغاء بل أن البغاء لبس ثوبا جديدا هو الزواج النفعي كما ترى ألكسندرا وهو وليد النظام الرأسمالي "البغاء ظاهرة اجتماعية وأثبت علاقته المباشرة بانقسام المجتمع إلى طبقات، وباستغلال قوة العمل من قبل الرأسمال"² وتقول في مكان آخر البغاء «إن البغاء هو ابن النظام الاقتصادي السائد وابن مؤسسة الملكية الفردية، وما إن تلغى هذه المؤسسة حتى تزول تجارة النساء من تلقاء ذاته»³ فالبغاء تشييء جسد المرأة ومتاجرة به، تصبح المرأة بضاعة في سوق حر خاضعة لقانون العرض والطلب وهو ما تحاربه الاشتراكية فلا بد أن تعي الأم العاملة دورها الاجتماعي.

1 كولونتاي: تحرر المرأة العاملة، ص 34

2 كولونتاي: محاضرات حول تحرر النساء، ص 53

3 كولونتاي: تحرر المرأة العاملة، ص 34

- رعاية صحة الأم: لأن وظيفة الأمومة الطبيعية ستكون اجتماعية لأنها أم الأجيال الصاعدة (المستقبل) وهنا تعطي الدولة حقوقاً خاصة للمرأة بوصفها أما وتكون هنا رعاية مادية للأم كالحصول على إجازة أمومة مدفوعة الأجر، ومنحة الرضاعة، وإعفائها من العمل، وتوفير التربية الاجتماعية لطفلها. وبخصوص الأم العازبة: لم يعد أصل الطفل مهماً، فلا تفرق الدولة بين طفل شرعي وآخر غير شرعي بل الدولة ترعى جميع الأطفال لأن الطفل عامل المستقبل. فهاته الإجراءات العملية للنظام الاشتراكي تحدث تحولاً جذرياً للحياة اليومية للمرأة وتخليصها من كل المعيقات التي كانت بالأمس أسيرة له.

الأسرة والشيوعية: العيش المشترك/مشاركة العيش

ترى ألكسندرا أن البرجوازية إبان صعودها الأول، خاصة مع حركة الإصلاح لما شاركت المرأة في تلك الثورة قد وجهت ضربة للنظام الأبوي، ودمرت العلاقات الاجتماعية السائدة، ثم نجحت الرأسمالية في إخراج المرأة من المنزل للعمل ونالت استقلالها المادي بخروجها إلى العمل، لكن ليس علينا أيضاً أن ننسى أن النظام الأبوي تصالح مع الرأسمالية، وكرست هي الأخرى الهيمنة والاضطهاد والاستغلال بحجة جنسها وطبيعتها. وبقيت المرأة مستغلة في الدولة والمجتمع وفي أسرهما. وستضع ألكسندرا الأسرة موضوع دراسة واهتمام كبير ربما لسبب وجيه هو أنه يمكننا كما يقول أنجلز: «من دراسة طبيعة التناحرات والتناقضات المتطورة تماماً في قلب هذا المجتمع»¹

أسهم التغيير الجذري في حياة المرأة مع انتصار البروليتاريا في روسيا والذي أتى على العادات والتقاليد الموروثة البالية التي تعزز نفوذ الأب وسيطرته على المرأة «وبدل أن يكون سند المرأة الرجل أصبح سندها المجتمع والدولة»² فطوّحت بنظام الأسرة ومركزية الأب، لكن مع النظام الجديد كيف تكون العلاقة بين العامل والعاملة في الدولة العمالية؟

1 . أنجلز: أصل العائلة، ص 45

2 كولونتاي: تحرر المرأة العاملة، ص 27

تقول ألكسندرا: «م تعد الأسرة ضرورية للدولة كما كانت بالأمس، لا بل إنها أسوء من مجرد مؤسسة عديمة الجدوى لأنها تمنع النساء العاملات من القيام بعملهن بمزيد من الإنتاجية والجدد ولم تعد الأسرة ضرورية لأفرادها أنفسهم لأن مهام تربية الأطفال وقد كانت بالأمس ملقاة على عاتق الأسرة أخذت تنتقل الآن إلى عاتق المجموع»¹ فتغير النظام السياسي ينعكس على تغيير أوضاع الأسرة، فبعد الإطاحة بالنظام الأبوي وإزاحة أثقال التبعية للرجل واعتبار الزواج اتحاداً بين رجل وامرأة متساويين سيتم تقويض أركان الأسرة البرجوازية خاصة الملكية الخاصة وعدم قابلية الزواج للفسخ بعد تقويض الهيمنة البرجوازية للعالم.

في ظل نظام اشتراكي ستزول السمات المميزة للزواج القديم يقول أنجلز: «ستزول بكل تأكيد من أحادية الزواج تلك السمات المميزة التي طبعها بها نشوؤها من علاقات الملكية، وهذه السمات هي، أولاً سيادة الرجل، وثانياً استحالة فسخ الزواج. إن سيادة الرجل في الزواج هي مجرد نتيجة لسيادته الاقتصادية، وستزول من تلقاء ذاتها مع هذه الأخيرة. أما استحالة فسخ الزواج، فهي جزئياً عاقبة للظروف الاقتصادية التي نشأت في ظلها أحادية الزواج»² ما يترتب على هذا القول: تقويض الملكية الخاصة ومبدأ عدم فسخ الزواج لاعتبار أساسي هو تغيير النظام السائد وسقوط سيادته. كما أن الزواج غدا اتحاداً حراً نزيهاً بين كائنين، يقوم على الحب والاحترام بين أفراد الدولة، بدل الصراع والتناحر ويتم الخروج من ضيق وأنانية الأسرة الفردية إلى أسرة العمال الكبيرة الشاملة.

تسقط كذلك السمات النموذجية للمرأة القديمة في علاقتها بالرجل: كالغيرة والثأر النسوي وهي مشاعر تعتبرها ألكسندرا من ملامح العبودية تقول في هذا الشأن «إن النساء الجديديات لا يطالبن بملكية حبهن، فهن إذ ينشدن الاحترام لحرية مشاعرهن الخاصة، يتعلمن كيف يعترفن بهذه الحرية للآخرين أيضاً»³

1 المرجع نفسه، ص 33

2 أنجلز: أصل العائلة، ص 55

3 كولونتاي: المرأة الجديدة، ص 15

في روسيا جديدة يعاد تنظيم الأسرة البروليتارية، بل لم تعد الأسرة من الضروريات لأفرادها أو للدولة وبل هي معوق في وجه التطور سيحل المجتمع محل الأسرة، وسيقوم بكل واجبات الأسرة التقليدية «يحل المجتمع محل الأهل في تنفيذ واجبات الإعالة والتربية»¹ وسيتم تحرير المرأة من عبوديتها المنزلية التي تعتبرها ألكسندرا أقل إنتاجا وبلا قيمة. وهنا تتجاوز الدولة الشيوعية العمل الفردي إلى عمل جماعي.

ستكون الخطة الاشتراكية هي في تحذير فكرة الاشتراك في العيش أو مشاركة العيش في الحياة اليومية للإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا. فالعلاقة بين الجنسين تقوم على الحياة المشتركة والعيش المشترك لتكوين خلف مشترك.

بوصف الزواج اتحادا لا مكان فيه للهيمنة الذكورية على المرأة، فيكون هذا الاتحاد موفقا بين هدفين التقاء المتحايين من جهة، وهدف اجتماعي سياسي اقتصادي من جهة أخرى. فالخطة الاشتراكية هنا هي في إزاحة أشكال الهيمنة المتولدة، ثم إنتاج جيل جديد نشأ وتربى تربية اجتماعية. بل ألما بهذا تغرس معنى العيش بحرية والوجود مع الآخرين، وتلتقي هاته الأهداف في الاتحاد بين جنسين مختلفين ومتساويين في الحقوق، فتكون العلاقة بين الزوجين فنا في العيش أو تتم عقلنة الرغبة «إن هناك نوعا من الرغبة الأساسية والأصلية عند الكائن البشري، وإن هذه الرغبة تتناول التقرب الجسدي ومشاركة الحياة على السواء. ولهذا الطرح نتيجتان: الأولى هي إن حيوية الغربة الفائقة هذه، لا تتميز فقط الميل الذي يحث على الاتصال الجنسيين، إنما أيضا ذلك الذي يحض على مشاركة العيش»² فالحياة المشتركة تبني علاقات جديدة بين الزوج والزوجة، بعيد كل البعد عن علاقات الهيمنة والهرمية التقليدية، فهدفهم هو جماعية العيش، حياة مشتركة بلا هيمنة أب، بلا مركزية.

والهدف السياسي من وراء هذا التحمل الملقى على عاتق الدولة هو ميلاد إنسان جديد ونجد هنا حضورا أنثويا في الدولة (التحمل والولادة) والتخلص من

1 كولونتاي: تحرر المرأة العاملة، ص 32

2 ميشال فوكو: الاهتمام بالذات، تر جورج أبي صالح، ومراجعة مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت/لبنان، 1992، ص 105

الأنانية الذكورية «إن إنسان مجتمع الغد لن يولد بالتأكيد من أسرة الأمس التافهة الضيقة بما تنطوي عليه من نزاعات بين الوالدين واهتمامهما الأناني بأولادهما دون سائر الأولاد إن إنساننا الجديد يولد في رحم التنظيمات الاشتراكية»¹.

المرأة الجديدة وتقويض هيمنة الآخر/المحبوب

تجهد ألكسندرا في كشف النظم الموروثة التي تفرض سيطرتها على تحرر المرأة بشكل مباشر أو غير مباشر، فقد تكون المرأة هي عدو تحررها ذاتها بشكل لا واعي بما ترسب في ذهنيها بدونيتها وضعفها «التصورات البائدة ما تزال تستبد بعقل المرأة المتطلعة إلى تحررها ففي قرارة نفس المرأة يدور صراع تناحري بين الجديد والقديم»² فلا بد من تحولات ثورية في عقلية المرأة تتوافق مع شروط حياتها الجديدة، ووضعها الجديد في الدولة العمالية، فقبول النساء مثلاً بأجرة بخس هو أنهن اعتدن عبر العصور على الطاعة العمياء، وسيكفل تثقيف المرأة ووعيتها بدورها الاجتماعي، وتعزيز ثقته بنفسها وبقوتها الخاصة، وذلك بتوجيهها إلى النشاط العملي في مختلف مجالات النضال. فأكسندرا تعتبر نضال العمال الذكور من أجل تحصيل حقوق المرأة دون مساهمة فعلية من العاملات وإنما بالنيابة عنهن خطأ أساسياً³. لهذا فالمرأة تصارع على جبهتين داخلية مع الموروثات المتكلسة التي تشربتها من النظام الأبوي، وعلى جبهة خارجية من أجل افتكاك حقوقها في مجتمع أبوي «هكذا تتحول المرأة بالتدرج من موضوع في مأساة النفس الذكورية إلى ذات لمأساتها الخاصة»⁴ حيث تحدث مقاومة لاواعية في نفس المرأة للتجديد والتحرر ربما هو نضال الأكثر أهمية من أجل التحرر الفعلي. فمولد المرأة الجديدة مخاض صعب وتمزيق لغشاءات متكلسة، وتراجيديا مفعجة نظراً لكل تلك الأثقال التي ترزح تحتها تاريخياً، وتلك الأوهام متراكمة في الزمن، خاصة وأن السلطة البطريكية هنا أيضاً نفذت إلى ذهنيها وعقلها وسجنته، وباتت هي ذاتها راضية

1 كولونتاي: تحرر المرأة العاملة، ص 32

2 كولونتاي: المرأة الجديدة، ص 24

3 كولونتاي: تحرر المرأة العاملة، ص 24

4 كولونتاي: المرأة الجديدة، ص 25

بوضعها الدوني، بل لا تفكر أبداً في التحرر. إذا فولادة المرأة الجديدة هي ولادة ذاتية تقيم قطيعة مع المرأة الماضي، وتتخلص منها وتحرقها وتخرج من بعد تلك المحرقة كائناً جديداً، فإذا لم تساهم هي ذاتها في تحرير ذاتها بذاتها فإن تحررها يغدو مضللاً. «لكي تبلغ المرأة العاملة مرحلة نضج الآراء التي يبلغها العامل العادي فهذا يعني أن تحقق قطيعة كاملة مع التقاليد والمفاهيم والعادات التي تسعى للمحافظة على نمط من النساء أنتجت أطوار النمو الاقتصادي السابقة»¹

تجديد الوعي عند المرأة بذاتها ككيان متفرد يولد ذاته بذاته، وأنها كائن إنساني يعزز قوتها في عدم تقبل الوضع الدوني المهمش وتناضل من أجل إزاحته، فلا ترضى أن تبقى في نظر الرجل أداة متعة تشحن رغبته الجنسية، ولا ينظر إليها كمتقفة فهو يبقى أسير ما ترسب من أوهام في عقله «فكلما ازدادت شخصية المرأة إرهافاً، وتعاضم شعورها بأنها "كائن بشري" صعب عليها أكثر فأكثر تحمل إهانة الرجل، الذي يتعامي بسبب عقليته التي تكونت عبر أجيال، عن رؤية الفردية التي تستيقظ لدى المرأة المشتبهة»²

في انعطاف من الصراع الخارجي والنضالات الثورية، إلى الصراع الجواني في نفس المرأة، تلجأ ألكسندرا إلى الأدب والرواية الطليعية، تستريح وتخط عندها هموم المرأة، لتبحث عن المرأة الجديدة، فتختار بطلاتها من جميع الجنسيات، وسائر الطبقات الاجتماعية، وتبحث عن الميزات السيكلوجية للمرأة الجديدة المختلفة عن المرأة القديمة التابع للرجل، تضع ألكسندرا تصورا للمرأة الجديدة، وإن كانت المرأة القديمة في بعض الأحيان تبقى متربصة ببعض البطالات، التي تبقى تنازعها الصورة التقليدية المتوارثة عن ذاتها. فالمرأة الجديدة نموذج جديد، يحتاج على عبودية المرأة المتعددة الأوجه، في الدولة، وفي الأسرة والمجتمع، نموذج يناضل من أجل حقوقه، نساء يخضن نضالاً خفياً ومتواصلاً من أجل الحياة.³

النضال والصراع من أجل الوجود، من أجل البقاء، حتم على المرأة الجديدة قهر عواطفها، أو ضبطها والتخلص من هيمنة الآخر المحبوب متى ما شكّل حبه

1 كولونتاي: تحرر المرأة العاملة، ص 13

2 كولونتاي: المرأة الجديدة، ص 17

3 المرجع نفسه ص 7

تهديدا لوجودها الفريد، وهو أمر فرضه الواقع «إن الواقع المعاصر يفرض بقسوة على كل امرأة لها صفة أو مهنة أو عمل خارج البيت، يفرض عليها انضباطية وقوة إرادة، قادرتين على قهر مشاعرها وهو شيء نادر ماكان يتوفر لدى المرأة القديمة»¹ ماكان يعاب على المرأة بالأمس هو رجحان عواطفها، لكن اقتحام المرأة مجال العمل تعلمت كيف تضبط عواطفها، وكيف تقدم فكرها قبل عواطفها وانفعالاتها.

لم يعد الحب مضمون حياة المرأة الجديدة، بل هو في مرتبة ثانوية في حياتها أمام العمل، فالحب عند ألكسندرا تجربة عاطفية وليس على المرأة أن تعطي الحب دورا رئيسا في حياتها، الحب ليس الهدف الأساسي للحياة بل العمل هو محور الحياة، بل هو عندها أسر آخر واستعباد جديد، لا بد من التحرر منه «وشعرنا بأننا مستعبדות وحاولنا التحرر من قيد الحب، وبعد نضالات متواصلة مع المحبوب، انعتقنا أخيرا وتدافعنا نحو الحرية وسقطنا مجددا في الوحدة والتعاسة والوحشة لكننا كنا نعلم بحرية السعي وراء فارس أحلامنا -العمل-»² فالمرأة تقلق على حريتها واستقلالها من الحب ومن هيمنة الآخر المحبوب، وخطر فقدان الشخصية في أمواج الحب «يشعر الكائن الذي أمامنا وقد تحرر لهيمنة من نشوة الحبيب ليعود إلى نفسه»³ فتعود المرأة على قسوة الواقع، ونضالاتها الخارجية ضد الهيمنة، لن يعجزها الآن أن تسقط هيمنة الحب، تعودت في الزمن على الانفصال عن رغباتها، وربما قتلها، لن يعجزها إزاحة هيمنة الرجل، تعودت على الألم لم يعد هناك معنى للألم لقد انعتقت من الحزن والألم، الذي تشعر بها المرأة القديمة التي تفقد الرجل/سندها الروحي والمادي بل حتى في حديثها عن نماذج المرأة الجديدة التي تنكسر تجربتها العاطفية لا تخفي ألكسندرا أن تلك النساء يتعرضن للألم لكنهن يتجاوزنه بسرعة «الفشل والخيبة والإحباط نتائج متوقعة لامرأة ترفض أن تخدع نفسها، وتعيش أوهاما جاهزة ومجربة، فتحيا وجودها الخاص غير متكئة على شيء سوى إصرارها على ممارسة وجودها»⁴، تخلصت

1 المرجع نفسه ص 15

2 كولونتاي: تحرر المرأة العاملة، ص 4

3 كولونتاي: المرأة الجديدة، ص 19

4 حفناوي بعلي: "نحو تأسيس استراتيجيات جمالية نقدية في الخطاب والمعرفة النسوية"، مجلة

انزياحات، العدد 4 أغسطس - سبتمبر، مركز انزياحات للتنمية الثقافية، 2010، ص 89

وتجددت ذهنيتهما وتكوينها النفسي في عدم التشبه بالرجل، فهي بعد الآن ليست ظله
«لقد احتاجت المرأة إلى انقلاب هائل في نفسها، إلى اعتناء عظيم لحياقتها الفكرية،
التي تراكم رأسمال ضخمة من القيم الخاصة، كي لا تضطر إلى إشهار إفلاسها عندما
يسحب الرجل حصته المساهمة التي أودعها في حياقتها»¹ تستعمل ألكسندرا
مصطلحات الرأسمالية بعد أن هدمتها من الداخل فالعلاقة بين الجنسين تتضمن هيمنة
وسلطة تفترض النضال ضدها هي الأخرى. ومن هنا يفتح باب مهم في معركة المرأة
ضد نفسها والتحرر من المرأة التابع والمملوكة.

تناضل المرأة الجديدة ضد ضيق الأخلاق الجنسية، فهي ترفض الزهد في
الجسد، ولا تقرب من الحياة، بل تعيش تجارب عاطفية «الاعتراف بالأنثى، هذا
الانتصار على شبح الوحدة القاسية الذي ما يفتأ يتهددنا ويتوعدنا لا يتحققان إلا
عن طريق إشباع الرغبة الجنسية.»² فألكسندرا الخبيرة بالعلاقات الاجتماعية
والاقتصادية، لا يخفى عليها الصراع القديم بين إيروس وثناتوس، والاقتصاد
الليبيدي، واحتياط الغرائز المكبوتة التي تتحين الفرص للانطلاق والتحرر من الكبت
والقمع، الذي ينتج عن الخضوع لأننا أعلى يمارس سلطته وهيمنته على الغرائز
الإيروسية، هذا النضال من أجل التحرر الذي قد يسلك سلوكا تدميريا عدوانيا
أويسلك طريقا ملتويا لا تنتبه إليه رقابة الأنثى الأعلى³ «وحده الحب العظيم قادر
على تحقيق الرضا التام، ويقدر ما يكون احتياطي طاقة الحب، في النفس البشرية
ضئيلا والعلاقات الاجتماعية محدودة والسيكولوجيا البشرية فقيرة بمشاعر التضامن،
تكون أزمة الحب أكثر حدة. تنمية طاقة الحب هذه وتهذيب السيكولوجيا البشرية،
 وإعدادها لاستقبال الحب العظيم، تلك هي المهمة الأساسية التي تقع على عاتق
الصدافة الغرامية.»⁴ وستحل الأزمة الجنسية والأمراض النفسية للبشرية بالاعتراف
بالآخر، والتحرر من أشكال العبودية والاستغلال والقهر «إن تجربة اللذة والجنس

1 كولونتاي: المرأة الجديدة، ص 20

2 كولونتاي: المرأة الجديدة، ص 32

3 يمكن في هذا الصدد الرجوع إلى كتاب سيغموند فرويد: ما فوق مبدأ اللذة، تر إسحاق

رمزي، ط5، دار المعارف مصر، 1994.

4 كولونتاي: المرأة الجديدة، ص 33

تساعدان الإنسان على استعادة آلامه القديمة القابعة في أعماقه السحيقة، فتستيقظ غرائزه التي طمرها الكبت عبر الحقب التاريخية المتعاقبة، وتستعيد نشاطها وحيوتها، من هنا وجب العمل على تحطيم كل أنواع الاغتراب والاضغوطات التي شكل ذاتنا التاريخية وصاغتها ضمن قوالب جاهزة»¹، تجاهد الغرائز الايروسية المكبوتة من أجل تحقيق اللذة والتحرر من الكبت، وهذا التحرر والنضال يمر بقطائع معرفية مع أوهام مترسخة تاريخيا، حتى يولد إنسان جديد متحرر من الكبت، الذي يسبب الألم والمرض النفسي فتكون هذه هي لذته نضاله من أجل تحقيق ذاته، كيانا مستقلا، وربما لهذا يصبح الحب «بمجرد مرحلة، مجرد وسيلة، لكشف عن أنها الحقيقية»² التحرر من كل هيمنة متلونة كالحرباء. وفضح استراتيجيات الهيمنة الأبوية على الجسد/المهمش/الضعيف. فالسلطة أخذت لها مواقع جديدة تستلزم نضالا مختلفا ووعيا حادا.

يقوم الصراع على تخوم الأنا بين الرغبة والواقع، يجعل الذات تتعلم التخلي عن النرجسية/الأنانية ويقضي على الاغتراب والشعور بالخطأ والإثم، والقبول بالتعددية، والاعتراف بالآخر، والتخلص من الصراع والتناحر في عالم يتسع للجميع تمكن تجربة الجنس الإنسان من أن يعي الحدود التي تتحكم بحياته، كما تتعلم الذات العطاء لهذا المحبوب وتتعود الأنا تأجيل إشباع رغباتها في تلك الفسحة من الزمن تعمل على تحويلها وإخراجها مخرجا جديدا بحيث لا تلتفت إليها رقابة الأنا الأعلى، وتتعود كذلك على التخلص عن التي لا تتوافق والواقع.

تدرك ألكسندرا جيدا أن كبت وقمع الغرائز الجنسية سيكون عدوانيا ومدمرا حيث تنصر غريزة الموت على غريزة الحياة، فلا بد إذن من صيرورة إنتاجية تحويلية يقوم بها اللاوعي يتم فيها التنفيس عن هاته الغرائز وتحويلها إلى نشاطات إبداعية تفيد الحضارة والبشرية ككل أو ما يعرف بالتسامي، بدل العنف والموت يكون البناء والخلق الذي لا يكون إلا بهدم الأوهام «لقد آن الأوان كي ندرك أنه لا بد من التعرف أولا إلى السيورة الخلاقة التي تتم في الأعماق الاجتماعية والتي تولد

1 عمرمهيل: من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، ط1 منشورات الاختلاف، الجزائر، 2001، ص 209

2 كولونتاي: المرأة الجديدة، ص 34

حاجات جديدة ومثلا عليا وأشكال جديدة»¹ صيرورة تحويل الغرائز الجنسية/المهمشة وإخراج التجربة الباطنية للكائن مخرجا جماليا يعادل صيرورة تحويل الاجتماعي لما هو مهمش ومضطهد وتحريره باعتبارها كذلك عملية فاعلة ودينامية (إنتاجية) للكشف عن الإنسان المسجون وتحريره.

لما تربط ألكسندرا بين حلول النوع البشري وحلول الطبقة الاجتماعية، ترى أن السبب ينبثق من مبدأ الملكية الفردية، وفرض الرقابة على الآخر. وثانيا مبدأ عدم المساواة، وكحلول لهذه الأزمة الجنسية لابد من إعادة تربية لسيكولوجيا الإنسان «ولن يكون في وسع البشرية العثور على مفتاح هذه الحلقة المسحورة، إلا بعد أن تحقق في سيكولوجيتها تراكما كافيا في احتياطي الأحاسيس المرهفة، وإلا بعد أن تكون طاقة الحب قد ازدادت في نفسها، وإلا بعد أن يتوطد مفهوم الحرية في الزواج وفي العلاقة الحرة، وإلا بعد أن ينتصر مبدأ الرفاقية على المفاهيم التقليدية القائلة باللامساواة وبالتبعية في العلاقات بين الجنسين»² يبدو حلما طوباويا هل سيتحقق في دولة عمالية بعد أن فشلت الرأسمالية؟ بحسب ألكسندرا سيتحقق في الدولة العمالية التي ستطوّح بالنظام البرجوازي من خلال تلك الإجراءات التي سبق ذكرها، يتبين أن المرأة أخذت موضعا وموقعا مهما في المجتمع الجديد... لكن هل يمكن فعلا القضاء على السلطة أم هي قدر لا فكاك منه.. فالتاريخ يشهد أنه غالبا ما تنهي الحركات التي كانت تنقد وتفصح السلطة تمارس ما كنت تنقده وتفصحها إذا ما انتهت السلطة إليها بل قد تعود في صورة وعلى شاكلة مختلفة خاصة وأن السلطة في حد ذاتها سائلة واخترقت الكثير من مؤسسات المجتمع، بل حتى نفذت إلى داخل البنية التكوينية النفسية للكائن. لهذا فلا بد من استراتيجيات جديدة لتعرية الأنظمة وفضحها والإشارة إلى مناطق تناقضاتها وجعلها تتداعى من تلقاء ذاتها.

تعزز ألكسندرا ملكة المقاومة عند المرأة، كما تنبئها إلى أشكال الهيمنة المختلفة التي تغير في كل طور شكلها لتظهر في شكل آخر، وتنتقل من صراع خارجي ظاهر بين الطبقة العمالية والبرجوازية، إلى صراع باطني خفي في النفس البشري. فهي كما يقول عنها بارت جرثومة عالقة بمختلف المنظومة المجتمعية. بل

1 المرجع نفسه، ص 43

2 المرجع نفسه، 40

تدخل في تكويننا وتتحرقنا جميعا، وهي مرتبطة بتاريخ البشرية «إن كانت السلطة متعددة في الفضاء الاجتماعي، فهي بالمقابل، ممتدة في الزمان التاريخي. وعندما نبعدها وندفعها هنا، سرعان ما تظهر هنالك؛ وهي لا تزول البتة قم ضدها بثورة بغية القضاء عليها، وسرعان ما تنبعث وتنبث في حالة جديدة.¹»

في تحليلها لأشكال الصراع، وانتقالها بين الباطني والخارجي لحضور السلطة، وغياب حقوق المرأة في المجتمع، نجد ألكسندرا تبحث عن حد ثالث مختلف وتستفز السؤال: هل يمكن العيش مع أو في عالم يتسع للجميع، مجتمع من غير تناحر ولا صراع، مجتمع يعيش بالحب حيث يتعرف الكائن على أنه الخاصة، من غير أن ينغلق على ذاته بل يقيم علاقات مع الآخرين ربما أسميها علاقات الجوار بدل التضاد، علاقات بلا عقد نفسية. مجتمع يحترم الوضع الخاص والمختلف لمن هو هامشي بل يدججه في بنيته، وفي توزيع الثروة بشكل عادل. وسيبقى حتما على اغتراب الإنسان عن ذاته.

خاتمة:

كرست الثقافة الغربية هيمنة الذكر وتفوقه، في مقابل هامشية وتبعية المرأة ودونيتها، وهو ما كان سببا في حرمان المرأة وعدم الاعتراف بحقوقها من قبل الدولة والمجتمع، واستعبادها داخل أسرتها، واستغلالها من قبل النظام الرأسمالي القائم على الملكية الخاصة، والتفوق، والصراع والاستغلال. لهذا لا يكون الاعتراف بالمرأة-إنسانا ومواطنا له كامل الحقوق- ممكنا، إلا ما تمت الإطاحة بمركزية الأب، وتقويض السلطة البطيركية التي انتشرت في كل المؤسسات الاجتماعية، واخترقت حتى النفس البشرية، لهذا تحتاج المرأة كذلك إلى معركة مع نفسها، وثورة على ما ترسب في عقل المرأة من أوهام عن دونيتها وضعفها، تشربتها من النظام الأبوي؛ أي تحديد الوعي عند المرأة بذاتها ككيان متفرد يولد ذاته بذاته، وأنها كائن إنساني، وهو ما يعزز قوتها في عدم تقبل الوضع الدوني المهمش وتناضل من أجل إزاحته.

1 رولان بارت: درس السيميولوجيا، تر: عبد السلام بنعبد العالي، ط3، دار توبقال للنشر. المغرب، 1993، ص 12

ناضلت ألكسندرا ضد تبعية المرأة للرجل اقتصاديا واجتماعيا، كما ناضلت ضد الاستغلال الرأسمالي لقوة عمل المرأة، لهذا تركز ألكسندرا على فاعلية المرأة في المجتمع والتأكيد على عملها، هذا الأخير الذي سيطوّح بتبعية المرأة للرجل، وإلغاء سيادة الرجل في الزواج، الذي غدا اتحادا حرا بين رفاقين متحابين متساويين، خاصة وأن المرأة استقلت ماديا عن زوجها بعملها المنتج، والذي علّمها كذلك قهر عواطفها وتأخير انفعالاتها وتقديم فكرها، والتخلص من هيمنة الآخر/المحبوب متى ما شكّل حبه تهديدا لوجودها الفريد في صراعها من أجل الوجود.

تدمج ألكسندرا نضال المرأة من أجل الاعتراف بها في صراع الطبقة العاملة ضد النظام الرأسمالي، لأنها آمنت أن تغيير أوضاع المرأة وتحريرها يكون بتغيير المجتمع وتحريره من نير الرأسمالية. ولم يكن نضالها هذا يتعارض مع نضال الطبقة العاملة، فقضية المرأة بالنسبة للاشتراكيين جزء عضوي من القضية الاجتماعية الشاملة، كما اقتضت المصلحة المشتركة دمج العاملات في نضالهم.

تعتبر ألكسندرا أن الصراع بين الجنسين صراع مضلل، ذلك أن المجتمع هو من يسم أفرادَه جنسيا إما قويا/ذكرا أو ضعيفا/أنثى، ومن هذا الوسم الاجتماعي يتم تبرير استغلال الإنسان للإنسان، أو يخول له حتى اضطهاده أو تملكه، وتنشأ من ثمة الصراعات والتناحرات. وعليه بدل الانشغال بطلب المساواة التامة بين الجنسين الذي جنى على الحقوق الاجتماعية للعاملة الأم، لابد من اجتذاب المرأة إلى الصراع الطبقي.

حنّه آرنت:

كشف إنجاب الفعل ونسيانه، أو في ملابسات الوضع الانساني

د. علي عبود المحمداوي
مدرس الفلسفة في كلية الاداب
جامعة بغداد/العراق

(1)

توطئة: حنّه آرنت، سيرة نشطة لامرأة استثنائية

تماهت حنّه آرنت Hannah Arendt مع مشروعها تطبيقاً وتمثيلاً، فكانت بالفعل تلك الشعلة النشطة من الفاعلية السياسية، والناقدة القادرة على استعادة ما نسي من الانسان وحرياته، على اقله في مستويات فضح الضياع الذي انتجه العصر الحديث، ولاسيما نتاجاته المهلكة في السبيل السياسي (من التوتاليتارية وهيمنة البروباغاندا، واقتحام الضروري لمساكن الحرية، إلى غياب الفعل)، الذي لم يستطع الانفكاك من متهاتات الاقفار لمعنى الانسانية.

ولدت حنّه آرنت في 15- اكتوبر عام 1906 في هانوفر- بالمانيا، في عائلة ذات أصول يهودية، اهتمت بالادب والمعرفة. فقدت والدها في مطلع حياتها حيث لم تتجاوز عقدها الاول، ولذلك كان للام الدور الاساس في تنشئتها، فتحصلت على ثقافتها من امها، ورافقها وصف اليسارية، بسبب تلك المكتسبات عن الام. واطلعت على التطورات السياسية في المانيا بما في ذلك مايتعلق بالزمرة السبارتاكوسية للحزب الاشتراكي الديمقراطي، التي مثلت جماعة شيوعية ظهرت

في ألمانيا 1918 بزعامة روزا لكسمبورغ Rosa Luxemburg تلك المجموعة التي وصفت بأنها حركة يسارية ضد الحزب الحاكم الذي انشقت منه لاقامها له باليمينية.¹

درست آرنست الفلسفة في جامعة ماربورغ، وذلك تحت إشراف هايدغر، وارتبطا بعلاقة عاطفية، وانعكس فيما بعد تأثير هايدغر على آرنست في جوانب عدة منها: استعادتها الارث اليوناني ولاسيما في اصول المفاهيم واشتقاقاتها ودلالاتها، وكذلك في تمجيدها لحياة اليونان اصلا.

لجئت لكارل ياسبرز لنتجز اطروحتها في الدكتوراه على يديه بعنوان: "مفهوم الحب لدى اوغسطين" (The Concept of love in Augustine) في عام 1929. تلك الرسالة التي سترافقها في رحلتها وهجرتها من بلد لآخر بنسختها الألمانية. بعد بوصول النازية لسدة الحكم الألماني 1933، وبعد اعتقالها ثم اطلاق سراحها (يقال ان ذلك الامر تم بتدخل هايدغر لدى السلطات النازية، لقربه من النظام حينها) اضطرت حنّه آرنست لمغادرة ألمانيا، وبداية حياة دامت اكثر من ثماني عشر سنة مثلت تجربة للشخص الذي لاوطن له ولاهوية أو جنسية. انتقلت في اولى مراحلها إلى باريس والتقت فيها بوالتر بنيامين، وجون بول سارتر، والبير كامو، وريمون ارون؛ واستطاع النازي ان يدخل فرنسا ويحتلها، وحينها سيقّت آرنست إلى محتشد اليهود "غورس" إلا أنّها تمكّنت من الهرب، فانتقلت إلى منفى جديد هو الولايات المتحدة الأمريكية بعد مساعدة ادورنو لدخولها في عام 1941، وقد تمكّنت فيها وبعد مرور عشر سنوات من ان تكسب الجنسية وان تصبح مواطنة امريكية.² ورسخت آرنست نفسها في نيويورك واستمرت بالتدريس والكتابة إلى ان توفيت فيها عام 1975.

1 ليشته، جون، خمسون مفكراً اساسياً معاصراً: من البنيوية إلى مابعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008 ص 368.

2 ألومان، سليفان، «التفكير في الشمولية، فلسفة الشمولية: عن كتاب حنّه آرنست: اصول الشمولية» ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، جان فرانسوا دورتيي (تحرير)، فلسفات عصرنا: تياراتها ومذاهبها واعلامها وقضاياها، ترجمة ابراهيم صحراوي، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان والجزائر والامارات، 2008، ص 239-240.

تركت آرنث آثاراً جمة من المؤلفات، منها:

1. الحب والقديس اوغسطين.
 2. اسس التوتاليتارية (معاداة السامية، الامبريالية، النظام الشمولي).
 3. راحيل فارنهاغن: سيرة حياة امرأة يهودية من القرن التاسع عشر.
 4. مقالات في الفهم.
 5. الوضع الانساني.
 6. بين الماضي والمستقبل: ستة تمارين في الفكر السياسي.
 7. الرجال في العصور المظلمة.
 8. ما السياسة؟
 9. من الكذب إلى العنف.
 10. آيخمان في القدس: تقرير عن تفاهة الشر.
 11. ازيمات الجمهورية. (الكذب في السياسة، وفي العنف، وفي العصيان المدني، افكار في السياسة والثورة).
 12. في الثورة.
 13. حياة الفكر (حياة العقل).
 14. محاضرات في الفلسفة السياسية لدى كانط.
 15. كتابات يهودية.
 16. المسؤولية والحكم. (مجموعة محاضرات محررة).
 17. وعود السياسة (مجموعة محاضرات محررة).
 18. تأملات في الادب والثقافة (مشارك).
- كانت آرنث، حقاً، امرأة فريدة ومتميزة واستثنائية في اصرارها وقوة عزميتها في ان تنتشل نفسها من كبوات الزمن التي رافقتها منذ صغرها في العائلة، وفي الزواج، وفي الحب، وفي المعرفة، وفي الهوية، وفي الهجرة، وفي المطاردة، وفي ترسيخ الجذر من جديد، وفي ان تكتب وتبدع رغم كل ذلك؛ انسانية استثنائية. كانت تلك الثورة التي اعلمتنا بشروطها فكانت البدء من جديد على الدوام انها اللامتوقع الدائم انها حثه آرنث.

(2)

نوستولوجيا نحو ارسطو:

في تفصيلات الحياة الانسانية:

من التامل إلى الممارسة وتحديد المزاولة.

لا يمكن ان نفهم آرت دونما معرفة مجال اشتغالها الاساسي أو اهتمامها الاصلي. وندعي اننا مسكنا تلك الثيمة؛ انها شبكة التصنيف للحياة الانسانية واوضاعها، ومن ثم أنشطتها. إنها تستدعي في كل ذلك بعداً تراثياً يعود بجذره للفكر الارسطي في تصنيف الحياة إلى مايقابل النظر أو التجريد ومايقابل العملية أو النشاط. وذلك من أجل تأسيس نظرية في السياسة؛ لاندعي جدتها بكل تفرعاتها وانما فيها الكثير من محاكاة حياة الدولة - المدينة اليونانية Polis.

تنشطر الحياة، كما قرأها ارسطو¹ بصورة وكررتها آرت بشيء من التغيير الطفيف، إلى جانبين هما:²

1. الحياة التأملية أو التفكيرية (حياة النظر) Vita Contempletiva تتضمن حياة الفكر أو العقل أو لنقل الحياة التي تنشغل بتأمل الوجود وماهو دائم أو أبدي.

2. الحياة النشطة أو (حياة العمل - بمعناه العام) Vita Activa وتمثل الحياة الفعلية التي تتعلق بمنازوله وما نمارسه مع الاشياء والآخرين.

والانفصال الحاصل بينهما حسب افلاطون وارسطو ايضاً، لاتعتمد فيه آرت قولاً، بل انها تجد ان مهمة الفكر ان يخترق عالم الممارسة في التطبيقات السياسية

1 يميز ارسطو ايضاً بين الحياة العقلية/التأملية والتي هي موضوع الافعال المطابقة للفضيلة والتي تتعاطى الحكمة والعلم، وبين الحياة العملية والتي يضعها في الصف الثاني بوصفها حياة المطابقة مع الفضائل غير الحكمة والعلم، ولذلك هي تأتي بعد الحياة العليا المتعلقة بالتأمل والتفكير. (ينظر: ارسطو، علم الاخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ترجمة احمد لطفي السيد، انتشارات أفتاب ومطبعة الكتب المصرية، طهران والقاهرة، 1924، ص 354 وص 358).

2 See: Arendt, Hannah, The Human condition, Introduction by Margaret Canovan, The university of Chicago press, 1998, p. 16.

والاخلاقية، ولا معنى اليوم للفكر ان انزوى خارجها، فلا طائل منه حينها، وحينما توكل اليه مهام التحرر والتفعيل والعقلنة فإن ذلك لا يجعله مقبولا ان كان منعزلاً. لا الفكر من اجل الفكر مقبولا، كما لو نفكر بلا عمل، أو الممارسة بلا فكر مقبول، كأن نفعل بلا تفكير.

وتؤكد آرنست على ان التفكير ليس حال دهشة مطلقة وعزلة لا آخر معها، بل انه حال امتلاء بالتواجد مع الآخرين وهو يحمل خاصيتين:

- التأملية: والتي يتمثل التفكير فيها بأنه انطواء أو انعكاس الانا على نفسه.
 - الثنائية التداوتية: والتي بوساطتها يتحقق الحوار بين وعيين، وذلك يؤكد الحاجة إلى الآخر فالفكر بالاساس حوار: داخي تارة وخارجي تارة اخرى.¹
- وما يهمننا حسب آرنست هو تفصيلات الحياة النشطة بوصفها بيئة الوضع الانساني وانشطته، فهي تنقسم إلى الكدح² Labor والعمل Work والفعل Action، ذلك التمييز الذي يهدف إلى تحديد نشاطات الانسان وما يقابها من اوضاع بشرية وما ينتج عنها.

تقصد آرنست من الكدح Labor: كل نشاط يتوافق مع العمليات البيولوجية أو ما يتطلبه الجسد الانساني من عمليات النمو والتمثيل الغذائي، والهم الاساس فيه هو الاستهلاك لدعم الحياة. يقابل هذا النشاط الوضع الانساني المنهمك في الحياة نفسها لا غير.

اما العمل Work، فيمثل: النشاط اللاتبيعي، أو لنقل الصنائي في الوجود الانساني. فهو يوفر عالما من الاشياء المصطنعة، وهو ذو امد طويل نسبيا في الاستهلاك، فهو يقدم ادوات لتبقى فترة اطول وغير ملتصقة بالفناء مباشرة كما مع مطلب الكدح Labor. والنشاط هذا يقابل وضعاً انسانياً متعلقاً بشؤون الحياة الدنيوية في العالم الذي نصنعه.

1 منيرة الحنزولي، مسألة الحرية عند آرنست، رسالة ماجستير تقدمت بها لقسم الفلسفة في كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس، 2007، ص 60.

2 اخترنا تعريف Labor إلى الكدح لانه في اللغة العربية اقرب دلالة إلى الـ "من اجل الذات"، وعربنا Work إلى عمل، لانه الاقرب عربيا إلى العمل خارجا في عالم الوسائط أو الغايات الخارجية. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج9-10، ص 283 (فيما يخص العمل) وج13-14، ص 31 (فيما يخص الكدح).

ويشير النشاط الثالث وهو **الفعل Action** الى: الفاعلية الوحيدة، التي من شأنها ان تذهب بالمباشرة إلى ما بين الاشخاص أو في عالم المايين الانساني، الذي نقطنه بشكل تعددي أو جماعي، ولا تتوسطه الاشياء والمواد كما في الكدح Labor أو العمل Work.¹ وفي هذا التمييز مقارنة بمقدمه ارسطو في مايقابل الكدح Labor بوصفه مايخص الشؤون الحياتية الخاصة لمطلب الحياة الاسرية بصفة العبد، ومايقابل العمل Work في طبقة العمال ومايمارسوه من حرف بوساطة ايديهم لخلق ادوات في عالمنا، والفعل Action هو صفة الاحرار الذين اذنت لهم وخصصت الممارسة السياسية في فضاءها العام.²

ومايميز الكدح Labor عن العمل Work اكثر هو ان الاول يقوم على استهلاك مايكدح من اجله مباشرة، فالاستهلاك هو معنى ديمومة الحياة؛ بينما العمل Work يصنع أثراً أكثر دواماً بمهنة صناعية لوسائل تشكل عالم من الاشياء خارج عن ذواتنا لكننا نعيشه. وعلى ذلك وصفت آرنست الكدح Labor بانه مايعلق باجسادنا،³ بينما العمل Work هو مايعلق بايدينا. في اشارة إلى الحيوانية والطبيعية في الاول، واللاطبيعية والصناعية- البشرية في الثاني.

هنا يظهر تصنيف اخر للوضع الانساني الخاص بهما وهو الكادح الحيواني Animal Laborans والصانع الانساني Homo Faber، تلك الاوضاع التي تبين ماهية الانسان وموقعيته في سلم التصنيف الآرنستي. ويعني الكادح الحيواني هو من لايعمل بحرية ويكون مدفوعاً باحتياجات جسده وساعيا إلى ضرورات الحياة لضمائها، والصانع الانساني سيكون هم ان يستعمل يديه ووسائله لغرض صنع اشياء في عالمنا تكون وسائل وغايات اخرى.⁴

يبقى **الفعل Action** هو مايمارس خارج هذه الاهتمامات في الحياة وصنعها، انه الذي لايتعلق بماديات العالم واشيائه بل في الاشخاص الذين يسكنون هذا العالم

1 See: Arendt, Hannah, The Human condition, p. 7.

2 See: Ibid, p. 13.

3 See: Ibid, p. 79.

4 See: Ibid, p. 118.

انه مايتعلق بالانوجاد مع الاخر والتفاعل معه، انه الحرية، وهي بدورها السلطة.¹ وذلك الانوجاد تعددي بطبيعته لان الاخر دوام الوجود لتحقيق معنى الفعل Action، وذلك الفعل مع الاخر لايمكن ان يتم أو ان تتحقق ماهيته اصلاً دونما القول فالقول والقول كلاهما يشكلان الشرط الاساسي للنشاط السياسي، وذلك يقوم بدوره على مبدأي المساواة والتمييز. فان لم يكونوا متساويين فانهم لا يستطيعون فهم بعضهم البعض، وان لم يكونوا متميزين فانهم لا يمكنهم ان يعبروا عما هم، وكيف يرغبوا ان يكونوا؛ انهم بحاجة للفعل والقول ليفهموا انفسهم والآخرين، فالاشارات والاصوات انما هي ادوات لتحقيق ذواتهم ومايكفهم لحاجاتهم عبر تلك الافعال والاقوال. انما اظهار لماهم عليه اجابة على سؤال من انتم؟² وذلك انما يستدعي ضرورة الفهم السياسي الاثيني، إذ ان المدينة Polis كانت هي والميدان السياسي بأسره "حيزاً للمظاهر من صنع الانسان، حيث تكون الافعال والكلمات الانسانية معروضة للجمهور الذي يشهد واقعتها ويحكم على جدارتها"³ ولذلك كان اشتقاق Politics من Polis 'كما جاء بجذره من الاغريق'⁴، يستلزم الاشارة والاعتماد على البعد النقاشي في الاقوال التي تلازم الفعل الحر في الميدان العام بوصفه نشاطاً عاماً. وبذلك فالنقاشات أو الفعل بوصفه تفاعلاً سياسياً يبقى كاشفاً عن معنى ان تكون انساناً ومواطناً حائزاً على حقوق المساواة والامكان في الاسهام السياسي.

وتقترن المساواة في التفكير الاغريقي بشكل وثيق مع الحرية، حرية التعبير والتفكير والتصرف. الا ان وجود الحرية غير كافل للديمقراطية بشكل فعال، إذ يلزم على المواطنين أن يكونوا فعالين في استعمالهم الحرية، وذلك عبر قوة ارادتهم وهو ما يتجلى في نقاشاتهم العمومية في الساحات والاماكن والفضاءات العامة (Agora) وبذلك فالمواطنون الاثينيون يكونوا مرتبطين كمشاركين سياسيين بمبدأ

1 See: Ibid, p. 9.

2 See: Ibid, p. 175-176.

3 آرنت، حنا، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 142.

4 See: Arendt, Hannah, The Promise of Politics, Edited and with an introduction by Jerome Kohn, schocken books, New York, 2005, p. 14.

المساواة، والذي يعتمد بدوره على حرية الفعل اساساً.¹ وتلك الصفات تلتصق بحالة السياسة في المدينة Polis التي تكشف عن احتباء وخفية الذات لتضعها بين ايدي الآخرين (ظاهرة) في امل التشارك والتداوت لغرض تحصيل السعادة بتحقيق فضائل الاجتماع السياسي الممكنة.

إنَّ تحديد ماهية الانسان مقابل الغير لايعني اللامساواة وانما التميز، ان التميز يعني امتلاكك لصفات تكتسب بالعيش والخبرة، وليس بما تمتلكه بالولادة، فالمساواة هي جوهر الوضع الانساني المنتج بتعلقه بالفعل السياسي، وهو ماستدفع به آرتن لكي يكون مبدأً لذلك الفعل، بينما تدع التمايز قائماً في الحيز الاجتماعي. الامر الذي يخل بصورة عمل ذات وجهين اول سياسي يلتزم فكرة المساواة في الحق والفعل والاسهام كمكتسب يلزم توفره لدخول الحيز أو المجال العام؛ والثاني اجتماعي يلتزم التمايز بوصفه ملتصقا بنشاطات خاصة وليس نشاطاً عاماً كما في الحيز السياسي، لكن الامر هذا ليس خالياً من الاشكال والضبابية في المعنى، فالحيز الاجتماعي هو نفسه المساهم عبر تلك الذوات المشكلة له في الحيز السياسي. لكن قد يكون المخرج في ان آرتن قصدت ان يكون التمايز مصطنعاً والمساواة اصلية أو طبيعية. وفي ذلك نقد واضح لما جاء به ارسطو من دفاعه عن نظام العبودية بوصفه نظاماً طبيعياً. ولذلك فالاجتماعي يأخذ بعداً في الضرورة والاختلاف. أي ان الاجتماعي يؤخذ بصورة الخاص أو ماتسميه آرتن بما يجب ان يكون حميمياً، "فكلما الغى المجتمع الحديث الاختلاف بين ماهو خصوصي وماهو عمومي، بين مالايمكنه التفتح الا في الظل ومايقضي الظهور امام الجميع تحت الاضواء الساطعة للعالم العمومي، أو بصيغة اخرى، كلما وضع المجتمع بين ماهو عمومي وماهو خصوصي دائرة اجتماعية يتحول فيها هذا إلى ذاك والعكس"²، إذ تميز آرتن بين السياسي والاجتماعي في جعل الاول دليلاً على النشاط الانساني العلني والتعددية وعالم اللامتوقع الحر؛ بينما الاجتماعي هو عالم الحاجة إلى الكسب

1 هيتز، ديريك، تاريخ موجز للمواطنة، ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقى ومركز البابطين للترجمة، لبنان والكويت، ط1، 2007، ص 44-45.

2 آرتن، حنا، «ازمة التربية»، ترجمة حماني اقلي وعز الدين الخطابي، مجلة الازمنة الحديثة، العدد 3-4، المغرب، اكتوبر 2011، ص 14.

والمعيشة والاطعام وتوفير المؤن، فهو عالم ضرورة.¹ أي ان ماهو اجتماعي يأخذ ذلك الضروري بصورة الابقاء في حيز "الخاص"، وقد انتج العصر الحديث خرقا لهذا الفهم فحصلت ازمة ابتلاع السياسي/العام من خلال الخاص وذلك بيميننة الاقتصاد الذي هو ممكن تدبير عائلي إلى الحالة البشرية العامة التي تسبح في فضاء الحرية والتفاعل. وفي هذا التصور "لاتبتعد آرت، كثيراً، عن التصور الكانطي؛ فهي تمنح للفعل قيمة ادائية Praxis شبيهة بالفنون التنفيذية من عزف ورقص وعرض، فليس غريباً إذا كانت ترى في التراجيديا الاغريقية الصورة المثلى في وصف السياسة، لان جوانب المسرح والعرض الفني تليق بشكل وافٍ بالفعل كأداء وليس كأثر أو غاية راقية"².

فبما ان الافعال تتضمن نوعا من الفذلكة أو البراعة، وذلك مايتعلق بالفن، في روحية الابداع فيه، لذلك نجد تعريف السياسة بانها فن، خلافا لتصورها بانها علم، وليس المقصود هنا انها عملا فنيا، كما يتوهم مع المعنى الحرفي للكلمة، وانما هو قول يحمل على المجاز، أي على البعد الانساني الابداعي ومستوى الفعل المنتج في افق الحرية. والمؤسس بالتالي لمعنى الدولة.³

وثمة تصور للفعل الذي تقصده آرت يأخذ شكل هجنة بين السياسة والفن: فصورة آرت للفضاء العام هي اشبه بفكرة المسرح؛ الذي يعنى بالتطلع إلى الجمهور وكشف الشخصيات المسرحية عبر الاقوال والافعال الممارسة امامهم، وغياب ذلك الوضوح أو تلك الانارة للفعل هي هدف وواقع الحياة في الانظمة الشمولية، (سنعرج عليها لاحقا في البحث)، ذلك الغياب الذي سببه انعدام ذلك

1 See: Yakira, Elhanan, "Hannah Arendt, the Holocaust, and Zionism: A Story of a Failure", Israel Studies, Volume 11, Number 3, Fall 2006, p. 38.

2 محمد شوقي الزين، «هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال «البراكسيس»؟: تأملات في النظرية السياسية لدى حنة آرت»، ضمن كتاب: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، علي عبود المحمداوي (اشراف)، ومحمد شوقي الزين واسماعيل مهنانة (مراجعة) ابن الندم والروافد الثقافية، لبنان والجزائر، ط1، 2012، ص 177.

3 Arendt, Hannah, "What Is Freedom?", in: The Portable Hannah Arendt, Edited with an Introduction by Peter Baehr, Penguin books, 2000, p. 446.

التواصل بل وانتفاء معنى المجتمع ايضا.¹ ولذلك نجد ريكور يفهم محاولة آرنست بانها: رهان لاستخراج تصور للسياسة هيئة نظرية في الحكم الذوقي- الفني، وذلك اجدى من ربطها بنظرية في الحكم الغائي بوساطة فلسفة في التاريخ،² ولذلك فهي قد استطاعت ان تشكل وبصورة مشروعة في امكانية حجب السياسي من طرف الاجتماعي بشكله البسيط في فلسفة التاريخ وحتميتها والتي يتصورها ريكور تابعة لفلسفة الطبيعة وموجهة قصدياً باتجاه المستقبل للانسانية.³ وخطر الاحتكام لفلسفة التاريخ عوضاً عن نظرية في السياسة كما في الـ Polis انما هو ان الاولى لا تنظر للمواطنين كاشخاص متميزين ومنفردين، بل ان موضوعها هو كلية الجنس البشري.⁴ ونحن نعي ان مسألة التحكم أو القول بمسار حتمي لتاريخ الانسانية انما هو نوع من عالم الضرورة، وقتل الحرية. بينما المطلوب هو كيف المحافظة عليها في خضم اقتحامات ذلك الضروري لعالمها والتعامل مع التعدد فيها الذي يقتضي الاعتراف بفردانية البشر فيها واهمية تفاعلهم.

فثمة تطور مهم وخطير في الان نفسه، وهو يحمل نقيضين:⁵

- الاول، في الاعتراف بان الدائرة الاجتماعية ضرورية وامر مطلوب ومرغوب به، وذلك بالقدر الذي يسمح للأفراد ان يطوروا فروقهم أو تميزاتهم وفرداتهم. وذلك بتأكيد شخصياتهم.
- الثاني، ان هنالك دماراً سيلحقه هذا التطور للدائرة الاجتماعية، وهو يكشف نفسه بالتدخل في دائرة النشاط العام.

1 S.Nelson, John, "Politics and Truth: Arendt's Problematic" American Journal of Political science, Vol.22, No.2, (May, 1978), p. 290.

2 ينظر: ريكور، بول، العادل، ج1، تعريب محمد البحري ومنيرة بن مصطفى والطيب رجب ومنير كشو، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، تونس، 2003، ص 187.

3 ينظر: المرجع السابق، ص 190.

4 ينظر: المرجع السابق، ص 190.

5 اوسوليفيان، نويل، «حتة آرنست: الحنين الهليني والمجتمع الصناعي» ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، انطوني دي كرسيني وكينيث مينوج (تحرير)، ترجمة وتقدم نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2012، ص 226.

ونتيجة لما سبق، حاولت آرنست ان تكشف عن تحول عظيم الاثر في فهم الحرية والمساواة؛ بما هما صفتان للعالم السياسي والمجال العام، فهما لم تكونا مبادئ اصيلة في الطبع الانساني مع دولة المدينة، وانما مكتسبتان بفضل القانون وصفة المواطنة، بينما تحول ذلك الفهم إلى عكسه مع العصر الحديث إذ يقرر ان الحرية والمساواة صفتان ملازمتان للطبيعة البشرية منذ الولادة، وان المؤسسات الاجتماعية والسياسية هي التي خلقت التفاوت والقيود، ولذلك اصبح موضوع الثورة مرتبطاً بمطلب التحرر واعادة الامور إلى نصابها مع الزيادة في التنظيم لها.¹ ولذلك ستمثل الثورة وجهاً آخر لفهم الفعل الانساني لان ماهيته تجر معها كل معاني البدء من جديد والولادة والابداع والخلق الحر والجدد.

تقول آرنست: «ان قدرة الانسان على الفعل هي التي تجعله كائناً سياسياً؛ وهي التي تمكنه من ان يلتقي بامثاله من البشر وان يفعل معهم بشكل متناسق، وان يتوصل إلى تحقيق اهداف ومشاريع، ماكان من شأنها ابدأً ان تتسلل إلى عقله... لو انه لم يتمتع بتلك الهبة: هبة السباحة نحو آفاق جديدة في الحياة»²، أي انه يأخذ، وبتعددية الافراد كهيئة للتفاعل، بهيئة نقد لكل اشكال القسر التي يتضمنها معنى هيمنة طرف من الناس على الاخرين بشكل الحكم، ولذلك نجد آرنست تحدد ثلاثة تعبيرات خالفت ونقضت تقاليد التراث الغربي السياسي الانف، وهي³:

1. تعبير الفعل Action بوصفه بداية بالجديد "الابتداء"، كما مع الاغريق.
 2. التعبير التأسيسي بوصفه نتاجاً لذلك الفعل، كما جاء مع الرومان.
 3. التعبير المسيحي عن الفعل والمسامحة (الصفح) وهو يرتبط بلزوم المعرفة باننا ما قمنا بالفعل فاننا يجب ان نكون مستعدين للمسامحة.
- وهذه التشكيلية التحديدية التأسيسية التسامحية هي ماهية الفعل السياسي الذي تبني آرنست عليه كل امالها في استعادة كنز السلطة المفقود.

1 آرنست، حناً، في الثورة، ص 41-42.

2 آرنست، حناً، في العنف، ترجمة ابراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، ط1، 1992، ص 74.

3 See: Arendt, Hannah, The Promise of Politics, p. 60.

بقي لاكمال النسج الآرنتي ان نبين ان هنالك اختلاف بين عالم الفعل Action وعالم الكدح Labor والعمل Work، فعالم الفعل هو عالم الحرية كما اسلفنا، وعالم الكدح Labor والعمل Work هو عالم الضرورة لانه محكوم كما ضمنا انفاً بالمطلب الاستهلاكي والانتاجي الذي يتحكم به سلوك الوسائل والغايات لديمومة الحياة وصناعة ادواتها والفوز بمادياتها. لذلك يسمى عالم الفعل بالممارسة Praxis؛ وعالم الكدح Labor والعمل Work بالمزاولة poiesis. والفرق بينهما اساسه الضرورة والتخلص منها. الفعل كما نريد أو القول كما ينبغي مع الممارسة؛ والسبب الاكثر وثوقا مع المزاولة.¹

وللَمَلَمَةِ خيوط هذا النسج اقدم الجدول التوضيحي الاتي:

الحياة النشطة/الفاعلة Vita Activa		
حيث الأنشطة الإنسانية منقسمة على ما نزاوله وما نمارسه في حياتنا الفعلية.		
نشاط خاص		نشاط عام
Labor كدح	Work عمل	Action فعل
Poiesis مزاولة/نظام صناعي أو انتاجي		Praxis ممارسة/نظام تفاعلي
يتجسد في مطالب الجسد والجنس والصحة وما يتعلق بنظام العائلة - قديما.	يتجسد في العالم حيث السوق ومنطق الغايات والوسائل.	يتجسد في السلطة حيث الحرية.
يقابله الكادح الحيواني Animal Laborans	يقابله الانسان الصانع أو المنتج Homo Faber	يقابله الانسان الفاعل الحر Free Actor

وترى آرنت ان الوضعية البشرية تتميز بكون الناس، وبوصفهم كائنات فانية، يخلقون عالماً يكون مأوى لهم ولمدة محدودة، ولان هذا العالم هو من صنعهم ولاهم يتغيرون باستمرار فهو معرض دائما للتاكل والاضمحلال، وبالتالي فان خطر الفناء سيكون نتيجته تماما كصناعيه. ولحمايته من ذلك الفناء ودفعه باتجاه

1 See: Hannah Arendt, The Human condition, p. 195.

الخلود يلزم العمل باستمرار على استقراره، وذلك الاستقرار يكون ممكناً بوسيلة التربية.¹

ويمكن فهم الوضع الانساني في تراتبياته وفق افتراضات ثلاثة هي:²

1. ان الانسان متميز عن غيره من المخلوقات بكونه الراغب بالخلود دوماً.
2. ان هذه الرغبة تتحقق فقط من خلال الفعل، من خلال الممارسة Praxis بمعناه التداوتي والحر.
3. ان هذا الفعل يلزم ان يجد له من يحفظه من شهود يحفظون ذكره؛ أي التاريخ له وتوثيقه.

وينتج عن ذلك ان السياسة هي اعلى مجالات مستويات الفعل واشكاله، بوصفها الفعل بصفة عمومية. أي الدوام بالفعل المجدد، على خلاف نزعة المحافظة التي تعني ابقاء الحال على ما هو عليه؛ إذ لا تصدق نزعة الحماية الاخيرة هذه الا على حال التنشئة والتربية في المجتمع أو الاسرة وليس في النشاط العام. وقد يبدو الامر مشوشاً في فكر آرنست عند محطة التربية حينما نجدها، تبني عليها امالاً سياسية، وليس التشويش ذلك في طبيعة العلاقة وانما في تحديدها للتربية بانها نزعة محافظة، لنفحص قولها: «ان النزعة المحافظة بمعنى المحافظة على الوضع القائم، هي جوهر التربية»³ مقارنة بقولها: «لقد ولجنا هذا العالم عن طريق الولادة، وبفضلها يتجدد العالم باستمرار. وتشكل التربية النقطة التي فيها ما اذا كنا نحب هذا العالم بما يكفي لتتحمل مسؤوليته، ونعمل على انقاذه من هذا الخراب الذي سيؤول اليه حتماً، لولا هذا التجدد، ولولا وفود اليافعين الجدد عليه... فبواسطة التربية نهيء الاجيال الجديدة للقيام بمهمة تجديد عالم مشترك للجميع»⁴؛ هذه النصوص في حقيقتها مصدر ذلك الاشكال في انه ان كانت التربية مجالها الشأن الخاص، فكيف عليها ان تؤدي غرضاً في الشأن العام؟ وان كانت محافظة فكيف لها ان تسعى إلى الجدة؟

1 آرنست، حناً، «ازمة التربية»، ص 16.

2 اوسوليفيان، نويل، «حنه آرنست: الحنين الهليني والمجتمع الصناعي»، ص 220.

3 آرنست، حناً، «ازمة التربية»، ص 15.

4 المصدر السابق، ص 17.

لعل قراءة متسريعة توحي بهذه الامر، الا ان تفحص النص جيداً يجعلنا نفهم التربية، وبقدر نزعتها الدفاعية عن حال معينة، الا اننا نتأولها بحال الحفاظ على الصيرورة والاستمرار في محاولات الخلق للجديد الدائمة. بدافع الايمان بالتقدم، وامكان الحل والتطوير حد المسك بزمam الامور بايدي انسانية فاعلة، بدل الانفلات الذي وضعنا به الاداتية.

الفعل Action يقوم على اساس الحرية كما اشرنا لذلك سابقاً، الا انه يتضمن في حيز دلالاته الخاص معنى للتعدد والتضامن في فهم آرنت، والتعددية هي من اهم سمات الفعل بل وبها ينكشف ويتضح معناها، لان على الفعل ان يخلق الجديد ويعرضه امام الآخرين الذي لايمكن الاعتزال عنهم، لان الفعل بطبعه تداوتي، وهنا تظهر التعددية بوصفها تكثرأ للجهات الفاعلة داخل فضاء الحرية وهو الضامن للفعل السياسي، كما في اداء الفنانين الذي يحتاجون لجمهور مستمع أو مشاهد، فمن دون الظهور ذاك في الفضاءات العامة ونيل الاعتراف من قبل الآخرين، ومن دون التعريف بالذوات ومشاريعها قولاً وفعلاً، لايمكن تأسيس الفعل السياسي الذي تتضح حاجته للتعددية كضمان اخر على الحرية.¹

الفعل بوصفه نقاشاً ونشاطاً يهدف الاتفاق، لتسيير الشأن السياسي بافضل الصور، انما يتضمن بمبادئه التي تعنى بالحرية والمساواة ان يخلق حساً مشتركاً بجسم المهمة وخطرها، لذلك فهي تنشيء نوعاً من التضامن، الذي يجب ان يخلقه اهم بالفعل السياسي وتدعمه التربية والتنشئة على ذلك الفعل وذلك الاهتمام به، وذلك ماسيكون ظاهراً بقوة في كل لحظات التغيير السياسي، علاوة على مطلبها الاساس في الفعل كآلية ناجعة في المعالجة السياسية.

وبطبيعة الحال، فالافعال تتطلب الكلمات - الاقوال، لان هذه الاخيرة هي التي تكشف اهداف ونوايا الفاعلين وهذا معنى ان يكون الفعل تداوتياً، والذي يتوقف على مدى استعداد المشاركين في التواصل للتفاهم المتبادل ولذلك فإن المعيار في جودة الفعل من دولها هو التعددية والتضامن.²

1 See: Maurizio Passerin d'Entreves, The political philosophy of Hannah Arendt, Routledge, London & New York: 1994, p. 70.

2 See: Ibid, p. 73.

وذلك التضامن الذي سيكشف بدوره عن نقضه الضمني لفكرة الحكم التي جلبها التراث السياسي بوصفه المعنى المحدد للسلطة، فقد وجهت آرتنت نقداً لهذا التراث من افلاطون إلى يومنا الحاضر، متمثلاً في تشخيصها للبس والخلط الحاصل في فهم معنى الحكم والسلطة، وذلك الخلط الذي تعتقده سبب نتائجاً مدمرة للنشاط السياسي، على وجه الاجمال. فالحكم هو تقسيم المجتمع إلى من يصدر الاوامر ومن ينفذها، أي إلى حاكم ومحكوم. وهذا التصور - بتعبير آرتنت - ماهو الا علاقة ماقبل سياسية، وليس في صلب الفعل السياسي؛ وبما ان التقاليد التي الفانا بها تراث الفكر السياسي تقوم على فكرة الحكم، لذلك فإن آرتنت تعدّه تراثاً هارباً وفاراً من السياسة. وفي مقابل فكرة "الحكم" وضعت فكرة "السلطة" لاعادة الفعل السياسي الحقيقي والدخول في النشاط السياسي؛ لاجاورته أو ضدته واصطناعه، وهذه الفكرة (أي السلطة) تعبر عن العلاقة بين الافراد الذي يعدون انداداً لبعضهم البعض، وبمبادرة احدهم للفعل فإنه يجد في الاخرين إعانة على انجازه ومن خلاهم، ويكون نتيجة اللجوء لفكرة "السلطة" انتاجاً لتنظيم اجتماعي يحفظ مزايا الحكومة من طرف، ومن طرف آخر يحفظ حريات الافراد التي كانوا يمتلكونها قبل انشائهم الحكومة هذه وتلك انما هي استعارات في حقيقتها من روسو.¹

ولانجاز فكرة التضامن تبحث آرتنت في نصوص روسو لتقبض على معناه في المصلحة العامة، فقد كان روسو يتمنى ان يكشف عن «مبدأ جامع ضمن الامة نفسها، يكون صالحاً للسياسة الداخلية كذلك. وعليه كانت مشكلته هي ان يجد عدواً مشتركاً خارج نطاق الشؤون الخارجية، وكان حله لها ان مثل هذا العدو موجود في صدر كل مواطن من المواطنين، أي في ارادته الخاصة ومصلحته»² ويكمن ابداع روسو هنا في انه عكس النظرية التي ترى في الخطر أو العدو الخارجي اساساً ودافعاً للتضامن ليعيده إلى النفس البشرية وماحتويه من ميل للمصالح الخاصة.

1 ينظر: اوسوليفيان، نويل، «حنّهُ آرتنت: الحنين الهليني والمجتمع الصناعي»، ص 220-221.

2 آرتنت، حنّا، في الثورة، ص 108.

ومهمة التضامن ان يكون متمما لفاعلية الفعل السياسي وسعيه للقضاء على مكابدة الطرف المستغل أو الاضعف في المعادلة السياسية. ولذلك تكون المصلحة المشتركة بمثابة شرف للجنس البشري أو وقار الانسان وعظمته؛ لان التضامن يشاطر العقل في التعميم وهو يرتبط بتفهم ارادة ومطلب الاقوياء والاغنياء كما يتفهم مطالب وارادات الضعفاء والفقراء.¹ وهنا تبدو مهمة الفعل Action بوصفها سعيًا لخلق بيئة صالحة لتداول الافكار والاقوال التي تعنى بالشأن العام بصورة شفافة وعلمية وحقيقية من طرف؛ وبصورة مسؤولة من طرف اخر.

واذا كانت آرنت ترى ان العنف وليد عدم المعرفة باهمية الشأن العام والفعل في فضائه من قبل بعض الناس مما يستدعي ذلك لديهم اللجوء إلى العنف بضديته على السياسة؛ تقول: «انه لمن غير الواقعي ومن غير العقلاني ان تتوقع من الناس الذين لا يملكون ادنى تصور لما هو الشأن العام ان يتصرفوا بشكل غير عنيف، وان يتحاججوا بصورة عقلانية بالنسبة إلى ما يخص مصالحهم»² ولذلك سيستدعينا النسق الآرنتي إلى التعرّيج إلى ماهية مضادات السلطة والفعل السياسي.

لكن، ما الذي حدث للمجال العام والسلطة والفاعلية السياسية؟ وما الذي جعلها تحمل معانٍ مغايرة لما ينبغي ان تكون عليه؟ أو ما الذي جعلها تنهار، بكلمة اخرى؟ وكيف الفعل لاستعادة تلك الحالة السياسية من التفاعل البيئاتي ومجاله العام وسلطته الحقيقية؟ هل العنف هو الحل الوحيد؟ هل من حل اخر؟ هذه التساؤلات هي التي تفتتح لدينا المطلب الثاني في بحثنا. وذلك في تحديد المفاهيم وتشخيص اعطاب الفكر السياسي من تراثه إلى معاصرته من انساقه إلى تحولاته وحتى تشوهات- ان صحت العبارة-؛ وما يقتضيه البحث عن امكانات التصحيح والاستعادة للمعنى الاصيل.

1 ينظر: المصدر السابق، ص 122.

2 آرنت، حنّا، في العنف، ص 71.

(3)

في السلطة والعنف: نقد اقالة التفاعلية،

وكشف تبعيات الادائية

اذا كان لابد لنا، وكما تدعونا لذلك آرنست، ان نفهم العنف مضاداً للسلطة، فما ماهيتها بالدقة؟ وما العنف؟ لعنا بهذه الدعوة نحاول انجاز الجهاز المفاهيمي لفيلسوفتنا، في محاولة لكشف الزيوف والالتباسات الحاصلة في فهمنا لمفرداته، والتي دخلت اطرننا الفهمية كمعايير، بسبب التراث التقليدي للفكر السياسي.

ترى آرنست ان السلطة انما تعني: قدرة الانسان، ليس فقط على الفعل، بل الفعل المتناسق. لذلك فهي ليست ميزة فردية وانما تأخذ ابعاداً جماعية، لأن الجماعة قد تكون موضوعاً أو مصدرًا لانبثاقها. وباختفاء الجماعة تختفي السلطة.¹ وهي هنا لعلقة لها بالاشياء والوسائلية الادواتية كما اشرنا ماهية الفعل في المطلب السابق. بينما العنف لديها بطبعه ادواتي؛ وهو: اداة ترافق القدرة، وبكلمة اخرى، هي وسيلة لمضاعفة طبيعة القدرة. وهو محتاج إلى توجيه وتسويغ؛ توجيه إلى طريقة الهدف الذي يبغيه، وتسويغ من الطرف المستعمل للعنف² وبالرغم من ان العنف لايعتمد على رأي عام أو وجود عدو معين، الا انه يقدم ادوات تزيد من القدرة البشرية.³ لكن ما القدرة؟ لكي تضاعفها ويصبح الناتج عنفاً.

القدرة هي خاصية فردية، متعلقة بوجود شيء أو شخص، ويمكن ان تبرهن على ذاتها في العلاقة مع الاشياء والاشخاص الاخرين. فهي تمثل نوعاً من التميز والاستقلال لحاملها.⁴ وذلك يعني وصفها بكونها مكسباً للمركز والقابلية والامكانية التي يتمتع بها من يمتلكها. لكن الا يستدعي العنف معنى القوة؟ ترد آرنست بالرفض النسبي، وتحديد العنف بجزئية للقوة. **فالقوة**: هي ما ينتج عن

1 ينظر: المصدر السابق، ص 39.

2 ينظر: المصدر السابق، ص 40-41.

3 ينظر: المصدر السابق، ص 47.

4 ينظر: المصدر السابق، ص 39.

الحركات الطبيعية أو الاجتماعية من طاقة مؤثرة. وقد ترد بوصفها رديفاً للعنف، إذا فهمنا الاستعمال الاخير بوصفه وسيلة للاكراه وتلك هي صورة للقوة من صور اخرى.¹ لكن هذه القوة انما تحتاج بصورتها الخضوعية مفهوماً اخر حسب آرنت هو **التسلط أو الهيبة**، وهي تشير إلى ان من يمتلكها يصبح موضوعاً لذلك الخضوع دونما أي شروط، من اكراه أو اقناع، ولذلك يشكل الاحتقار أو الازدراء العدو الاول لها.²

وفي عودة إلى التمييز الاساس بين السلطة والعنف يجب ان نفهم انه يقتضي البحث في جوهرهما معاً، في مقارنة لما ميحقق ماهيتهما، فنجد آرنت تقول ان «السلطة لا تحتاج إلى تبرير، انطلاقاً من كونها لا تقبل أي فصل عن وجود الجماعات السياسية نفسه. وما تحتاج اليه السلطة انما هو المشروعية... تنبثق السلطة في كل مكان يجتمع فيه الناس ويتصرفون بالتناسق فيما بينهم، لكنها تستنبط مشروعيتها من اللقاء الاول، اكثر مما تستنبطها من أي عمل قد يلي ذلك. ان المشروعية، حين تجابه تحدياً، تسند نفسها في التوجه إلى الماضي، اما التبرير فإنه يرتبط بغائية تصله مباشرة بالمستقبل.»³ وهنا تتبين السلطة ومشروعيتها وتسويغها، أما العنف فإنه قد يبرر على حد قول آرنت الا انه لن يجد ابداً له ما يجعله مشروعاً الا في حالة الدفاع عن النفس، وذلك حينما يبدو الخطر بادياً على النفس فيصبح منطق الغاية تسوغ الوسيلة هو المعيار المعتمد.⁴

ومن الناحية السياسية، لا يكفي، حسب آرنت، ان نقول انهما (أي السلطة والعنف) ليسا شيئاً واحداً، بل هما متعارضان، فحينما يكون احدهما حاكماً لزم غياب الاخر. والعنف انما يظهر حينما تكون السلطة مهددة البقاء. وبامكان العنف ان يتحكم بالسلطة الا انه عاجز عن خلقها.⁵ وتؤكد آرنت على الفعل المتجدد الذي يقتضيه الفعل السياسي، بوصفه مسطرة لتحديد الخط الفاصل بين السلطة

1 ينظر: المصدر السابق، ص 40.

2 ينظر: المصدر السابق، ص 40.

3 المصدر السابق، ص 46.

4 ينظر: المصدر السابق، ص 46.

5 ينظر: المصدر السابق، ص 50-51.

والعنف، فهما لا ينتميان إلى حيز الحياة الطبيعية، وإنما هما جزء من فضاء السياسة الحيز الذي لا يضمن إنسانيته إلا بإمكان الإنسان على الفعل والقابلية على البدء بالجدد دوماً.¹ هذا البدء بالجدد يعني التخطيط الغائي/الوسائل؛ فالعنف ووسائله يهدف غاية من شأنها أن تسوغه. أما حينما نمارس فعلاً Action فاننا لن نكون عارفين ومتيقنين من أنه سيؤدي إلى نتيجة لازمة،² وذلك يعني أننا بجوارنا وحاجتنا في التداول للشؤون العامة نستعمل السلطة بوصفها ملاذا لحفظ الفعل، بل هي الفعل نفسه.

قد يتبادر إلى الذهن رابطة دلالية بين العنف والارهاب، إلا أنه ليس كذلك بالدقة أو بصفة عامة. بل إن الحكومة التي تمسك السلطة مع وجود العنف بعد تدمير وتفتت كل سلطة، هناك حيث يرفض العنف التنازل عن مكانه في إخضاع كل شيء لسيطرته، هناك يبدو الارهاب مرتبطاً بالتفتت الاجتماعي، ومن هذا المنطلق تفرق آرنست بين الأنظمة التوتاليتارية والأنظمة الديكتاتورية القائمة على العنف؛ في أن الأولى تقف بالضد من كل صاحب سلطة حتى الاصدقاء لها، وإن ذروة الارهاب ستكون ظاهرة حينما تلتهم الدولة البوليسية إبنائها، بينما الدكتاتورية هي ضد من يعارض السلطة بشكلها المزيف بالحكم، وبالتالي فإن السلطة تنتفي مع الأنظمة التوتاليتارية لغياب فعل التنازل والبعد الاجتماعي فيها.³ وسنعود لفهم العنف، بوجهه الآخر، في نوع من معقولة هادفة للتشوير ومن ثم لإعادة مكانة الفعل السياسي وتحرير السلطة في المطلب الأخير.

لكن هل من إجابة أخرى يمكن أن تقدمها لنا المجتمعات الحديثة؟ ولا سيما في وضع لا يحتمل اليوم مزيداً من العنف. قد تمثل الإجابة بالإيجاب والتحديد بانه العصيان المدني فرصة لفسحة الأمل بالحياة دونما أدوات العنف المادية. فكيف تعامل آرنست مع العصيان بوصفه حلاً لاستعادة الفعل السياسي؟ أحت آرنست على أن العصيان المدني صورة لاعتراض الأقليات على إقصائها وتهميشها. ولذلك نجد أن القناعة تكون لمن يقبل شكل الحكومة والسلطة في الدولة ويعارض الأقل فيعمدون

1 ينظر: المصدر السابق، ص 75.

2 ينظر: المصدر السابق، ص 72.

3 ينظر: المصدر السابق، ص 49-50.

لانتهاج هذا الاسلوب. وحقا نرى ذلك يفتح فضاءً للحرية اكثر لامكانية الحفاظ على الفعل السياسي قبل العنف أو بعيدا عن التعنيف الذي لحظة حدوثه انما ينفي السلطة. لذلك نجد آرنست تقول: "اننا نتعامل مع اقلية منظمة، تقف ضد اكثريات ممتنعة عن التعليق، رغم انما ليست "ساكنة"، واطن ان من غير الممكن نكران ان هذه الاغلبيات قد غيرت اسلوبها وفكرها بدرجة كبيرة تحت ضغط الاقلية"¹.

ولذلك فآرنست تنظر للعصيان المدني بأنه شرعي بقدر عدم تجاوزه للاتفاقات التبادلية بين الافراد الاحرار بميثقة قانون، وهي العقود والمواثيق والفعل المتبادل، والميزة الاكبر للصيغة الافقية لنظرية العقد الاجتماعي هي ان تلك التبادلية تلزم كل فرد تجاه مواطني مجتمعه. وهذا هو الشكل الوحيد لنظام الحكم الذي يلتزم به المواطنون مع بعض ليس من خلال الذكريات التاريخية أو التجانس الاثني، كما هو الحال في دولة الامة، ولا من خلال النظام الدكتاتوري لهوبز، الذي "يرهبهم جميعا" وبذلك يوحدهم، بل من خلال قوة العهود المتبادلة.² وتلك هي القناعة التي تكمن في الصيغة الافقية للعقد الاجتماعي، وليست بموجب قرارات الاغلبية. (على النقيض من ذلك، كان تفكير الكثير من واضعي الدستور ينصب على حماية الاقلية المعارضة.) يشبه المحتوى الاخلاقي لهذا الاقتناع المحتوى الاخلاقي لجميع الاتفاقات والعقود؛ فهو يتضمن الالتزام للمحافظة عليهم. وهذا الالتزام متواصل في جميع الوعود. فكل منظمة انسانية، سواء كانت اجتماعية أو سياسية، تعتمد بشكل تام على قدرة الانسان على تقديم الوعود والالتزام بها. الواجب الاخلاقي الوحيد المباشر للمواطن هو تلك الرغبة ثنائية الابعاد لاعطاء والمحافظة على الضمانة الموثوقة لعقده المستقبلي والذي يشكل الحالة ما قبل السياسية لجميع المزايا الاخرى، خاصة السياسية.³ واي خرق لتلك القناعة يستدعي ظهور التمرد والعصيان.

Arendt, Hannah, Crises of the Republic, A Harvest book, USA, 1972, 1
p. 98-99.

Ibid, p. 86-87. 2

Ibid, p. 92. 3

وتشخص آرنست مكن الخلل والداعي للعصيان والمقاومة، بانه في الغالب مشكل دستوري في التشريعات التي تقع تحته، فثمة جدل على ان القناعة بالدستور، الاتفاق الاجماعي، تتضمن قبولاً بالقوانين التشريعية ايضاً، لانه في الحكومات التمثيلية يكون الشعب قد ساهم في تشكيل تلك الحكومات. وهذه القناعة، من وجهة نظر آرنست، افتراضية (خيالية) تماماً؛ فهي قد فقدت كل جدارة لها بالتصديق. فالجمهورية التمثيلية نفسها هي اليوم في ازمة، في جزء منها بسبب كونها قد فقدت بمرور الوقت جميع المؤسسات التي كانت تسمح للمواطنين بالمشاركة الحقيقية، وفي جزئها الاخر انها قد تأثرت بشكل كبير نتيجة المرض الذي يعاني منه النظام الحزبي، فالخطر الحالي للتمرد، هو الازمة الدستورية في المقام الاول، وقد تأثرت تلك الازمة بعاملين مختلفين بشكل كبير والذين تسببت عواقبهما المؤسفة في حدة معينة فضلاً عن تشويشات عامة حول الدستور:

- التحديات المتكررة للدستور من جانب الادارة، وما يعقبها من فقدان الثقة بالعمليات الدستورية من جانب الشعب، ويعني ذلك، سحب القناعة.
- عدم الرغبة الاكثر تطرفاً لقطاعات معينة من الشعب بالاعتراف بالاتفاق الاجماعي.¹ ومشكل الاعتراف بالتعاقد الاصلي يبقى اشكالاً راهناً ودافعاً لكثير من حركات التمرد. ولذلك يحاول المتضررون من التشريع ومشكلة الاعتراف بالتعاقد الاصلي بتأسيس تشكيلات تدافع عن مصالحهم الخاص تمثل جماعات مصالح وضغط.

ولذلك ترى آرنست ان العصيانات المدنية ليست سوى صورة محدثة للاتحادات الطوعية، وهي تتناغم مع التقاليد القديمة للولايات المتحدة الامريكية. ومن افضل ما يصفها من كلمات توكيفيل "يتحد المواطنون الذين يشكلون اقلية اولاً من اجل اظهار قوتهم العددية والتقليل من القوة المعنوية للاكثرية؟" وبالتاكيد مر زمن طويل منذ امكانية وجود "اتحادات معنوية وفكرية" من بين الاتحادات الطوعية- والتي، على النقيض، تبدوا انها قد تشكلت من اجل حماية المصالح الخاصة، لمجموعات الضغط واللوبيات التي تمثلهم في واشنطن. ليس عندي من شك في ان السمعة

Ibid, p. 89. 1

المريبة للوبيات هي مستحقة، مثلما ان السمعة المريبة للسياسيين قد اصبحت بكل وضوح مستحقة احيانا. ومع ذلك، فالحقيقة هي ان مجموعات الضغط هي ايضا اتحادات طوعية، حيث ان تأثيرها كبير لدرجة تكفي لإن يطلق عليهم "حكومة مساعدة".¹

وتنتقد آرنت سلوك المحاكم في اعتبارها العصيان المدني جزءاً من المؤامرة، وان خارق القانون الوحيد الذي تعده المحكمة غير مجرم هو المعارض الضميري، وان الموالة للمجموعة الوحيد الذي تخشى منه هو ما يسمى "المؤامرة" وهي قهمة مضللة إلى حد بعيد في هكذا حالات، اذ ان المؤامرة تتطلب ليس فقط "التنفس جماعيا" بل السرية، وان العصيان المدني يحصل في العلن.² أي ان الفارق بين العصيان والمؤامرة يلزم ان يكون متضحاً بكون الاول علني مباشر وموجه للسلطة لاسباب اصلها الاخلال بالاتفاق العام أو عدم الرضا عنه، والمؤامرة هي اعمال لاقانونية تهدف الاطاحة أو التخريب بالمنظومة السياسية لاهداف جماعات لا تهدف التحسين وانما التغيير بالمطلق وكل ذلك سرىا وغالبا ماتأخذ ابعاد اجنبية.

ولمعالجة ذلك الميل الخطير للجهاز القضائي، ترى آرنت امكان الجدوى في إقامة عصيان مدني بين مؤسساتنا السياسية بوصفه علاجاً لهذا الفشل التام للمراجعة القضائية. **فالخطوة الاولى** تكون نيل الاعتراف بالاقليات التي يحق لها القيام بالعصيان المدني نفسه الذي يمنح للمجموعات العديدة ذات الهدف الخاص (مجموعات الاقليات) في البلد، والتعامل مع مجموعات العصيان المدني بنفس طريقة التعامل مع مجموعات الضغط، والتي يسمح لها، من خلال تمثيلها- وهم اللوبيات المسجلة- بالتأثير على الكونغرس و"مساعدته" عبر وسائل الاقناع، والرأي المؤهل والعديد من مؤسساتها. قد تكون الاقليات الفكرية هذه قادرة على فرض نفسها كقوة ليست فقط "ينظر لها عن بعد في المظاهرات وعرض وجهات نظرها علنياً، بل ايضا حاضرة دائما ويحسب لها الحساب في الشؤون اليومية للحكومة". **وتكون الخطوة التالية** الاعتراف العلني ان التعديل الاول لا يغطي حق الاتحاد لا في لغته ولا في روحه كما هو يطبق عمليا في البلد- وهذا الامتياز الثمين والذي تطبيقه قد

Ibid, p. 96. 1

Ibid, p. 99. 2

اصبح (كما لاحظ توكيفيل) "يتوافق مع تصرفات الناس وعاداتهم" منذ قرون. ان كان شئ ما بحاجة إلى تعديل دستوري عاجل ويستحق الصعوبة التي ترافقه فهو بالتأكيد هذا. ربما كانت ثمة حاجة طارئة قبل ان تتمكن من العثور على موطن للعصيان المدني، ليس فقط في لغتنا السياسية فحسب، بل في نظامنا السياسي ايضا. ان الحاجة الطارئة هي في متناول اليد بالتأكيد عندما تفشل المؤسسات القائمة في البلد في العمل بشكل مناسب وتفقد سلطاته قوتها وهي تلك الحاجة الطارئة التي ابدلت اليوم في الولايات المتحدة الاتحاد الطوعي بالعصيان المدني وحولت القناعة بالمقاومة.¹

هأنح امام امكان الاختلاف في امكان التحسين والتغيير للسلطة القائمة وممارساتها واصولها، ولذلك نجد انفسنا ملزمين باختبار نموذج التوتاليتارية لنفحص مقولات آرنست فيها وعن امكان الخلاص من تمييعها واصهارها للفعل السياسي وانجاز بحثنا في امكان ارجاع السلطة لفضائها، وتحرير الانسان من كبت هذه التغيرات.

Ibid, p. 101-102. 1

(4)

في نقد التوتاليتارية: حركةً ونظاماً وممارسةً.

أو من المخيال عن جذرية الشر إلى واقعية تفاهته

يعد كتاب آرنت الموسوم بـ "أسس التوتاليتارية-1951" الانجاز الاهم الذي دفعها لان تحتل مكانتها داخل مصاف النخبة الفكرية في النصف الثاني للقرن العشرين، واحاول ان اربط هذا النتاج بالنسق الفلسفي لها في كونها خطوة متممة لفهم مجريات التحول من الوضع الطبيعي للسلطة إلى امتيازها بالعنف وخروجها من حيزها المفروض إلى واقع مخالف لها في جعلها اداة هيمنة. أو صورة حكم.

فقد عملت التوتاليتارية حركةً ونظاماً على تهميم وسائل المجال العام وما يخلص به من رأي عام وتجسيد لارادة السلطة، وذلك ادى إلى خلق مناخ متدهور لذلك الرأي في جعل الناس "راغبة في دفع الثمن على شكل تأييد لقيام دولة بوليسية، تمارس ارهاباً خفياً هدفه ان يسود في الشارع شعار "القانون والنظام"¹ لعل هذا الشعور هو الذي دفع بعجلة التوتاليتارية إلى ان تنجز مهمتها في القضاء على فاعلية المجتمع وتحويلها إلى انصياع تام لتلك الهيمنة الكليانية.

تهدف التوتاليتارية إلى القضاء على الفعل الانساني، فسيطرتها "تنحو إلى الغاء الحرية الموصوفة، بل تميل إلى القضاء على كل ظاهرة عفوية بشرية عامة ولاكتفي بتقليص الحرية، ايأ كان مبلغ الاستبداد في ذلك... ان النظام التوتاليتاري هو غياب كل سلطة أو ترابية من شأنها ان تعين نظام الحكم"².

وأتمت التوتاليتارية خططها في الاستحكام والاقالة للفعل السياسي، بخلق تصور لدى الجماهير (بمعناها السلبي المتشطي) يقضي بان ثمة اوهاماً وخدعاً جلبتها الديمقراطية الغربية ويجب فضحها ومحاربتها، وبالنتيجة الانتماء لحركة توتاليتارية بالضد منها. من هذه الاوهام ان الشعب يشارك باغلبه في صنع القرار وبصورة فاعلة وذلك عبر تأييد ذلك الحزب أو هذا، والوهم الاخر هو تصوير

1 آرنت، حنا، في العنف، ص 70.

2 آرنت، حنا، أسس التوتاليتارية، ترجمة انطوان ابو زيد، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993، ص 16.

هذه الديمقراطية للجماهير على ان الاخيرة ليس على قدر من الاهمية وهي عبارة عن لوحة صماء في الحياة السياسية.¹ هنا تبدأ الجماهير بتقديم قرايين الولاء والطاعة، تصوراً منها انها بدأت تمسك زمام الامور. ولم يكن ذلك ليحصل (أي خلق هذا التصور) الا من خلال منهجيات وبرامجيات صهر وتلقين ودعاية كانت تمثل العمود الفقري للتوتاليتارية. فهذه المناهج ومن حيث كونها تقنيات في الحكم "تبدى في بساطتها ذات فعالية حاذقة. فهي لاتوفر احتكاراً للسلطة مطلقاً فحسب، بل ثقة لانظير لها: في ان كل الاوامر ينبغي ان تنفذ على الدوام"² ولذلك عولت التوتاليتارية على الجماهير بوصفها الصورة البديلة للمجتمع بتميزاته، واستبدالها بتلك الهلامية من الذوبان والانفلات والضياغ الذي تمثله الجماهير. لذلك وصفت آرنت نتاج التوتاليتارية بانه اقفار: الذي هو اشد من الوحدة، لانها ليست عزلة فقط، وانما فقدان الانا - الذات بالاصل.³ وهذا مايوفره مناخ الجمهور وتعيد انتاجه الحركة التوتاليتارية لتحصيل السلطة اولا واحتكارها ثانياً.

ويمكن تمييز مرحلتين للتوتاليتارية تتجلى الاولى في الحركة، والثانية في الدولة أو النظام التوتاليتاري؛ و"تشكل الحركة التوتاليتارية بالاساس من تنظيمات جماهيرية، تضم اليها افراداً مبعثرين ومعزولين. اما الميزة الاظهر تمييزاً لها عن كل الاحزاب والحركات الاخرى، فتكمن في اقتضاء الولاء اللامحدود، وغير المشروط وغير المتبدل، من قبل المناضل الفرد ازاء حركته... وان ولاء كهذا لايمكن توقعه الا من كائن بشري معزول بالكامل، كائن مجرد من روابطه الاجتماعية، التي تصله بعائلته واصدقائه ورفاقه أو محض معارفه، فرد لايستشعر نفعه الا من خلال انتمائه إلى حركة أو حزب"⁴.

وتبقى الجماهير هي الاداة الابرز في الحركة والنظام، فاصل امكان وجود الحركة التوتاليتارية مقترن بوجود الجماهير، والتي تراها آرنت كاشفة عن شهية

1 ينظر: المصدر السابق، ص 37-38.

2 المصدر السابق، ص 165.

3 ينظر: المصدر السابق، ص 274.

4 المصدر السابق، ص 55.

لا تقاوم في طبيعتها للانتظام السياسي وتقديم الطاعة والولاء دونما وعي بمصالح مشتركة، لذلك فالجماهير صفة "تنطبق على الناس الذين عجزوا لسبب اعدادهم المحضه، أو لسبب اللامبالاة، ام للسببين المذكورين معاً، عن الانخراط في أي من التنظيمات القائمة على الصالح المشترك، أكانت احزاباً سياسية، ام مجالس بلدية أو تنيظمات مهنية أو نقابية. توجد الجماهير، وجوداً بالقوة، في كل البلدان وتشكل غالبية الشرائح العريضة من الناس الحياديين، واللامباليين سياسياً، والذين نادراً مايصوتون ولاينتسبون إلى أي حزب"¹، هكذا تبدو اللامسؤولية هي جوهر مفهوم وواقع الجماهير؛ لكن ثمة اشكال يطرح في اطار فحص السايكولوجية الجمعية للجمهور: كيف يمكن للمستقبل سياسياً ان يعلن ولاءه التام لاوامر تصدر باسم الهيئة السياسية - الحاكمة؟ الا تلزم تلك الاستقالة ان يقدم ولاء مثل ماتقدمه الجماهير بلا شرط أو قيد؟ بل على العكس نجدهم يسعون إلى ان يكون جزءاً من مأكنة الكليانية تلك! لم تكن آرت مهمة بهذا الاشكال وانما حاولت تسليط الضوء على الدور الذي يؤديه الحاكم (حزباً أو دولة) في تحريك هذه الجماهير وتعبئتها وزجها في التضحية من اجل ديمومة دوران عجلة الحركة والنظام التوتاليتاري.

وقد راهنت الحركات التوتاليتارية على تغريب المجتمع، والاجهاز على امكانية الفعل الحر، ووجود السلطة فيه؛ ولطالما اوحث قبل تسلمها لزام الحكم انها تسعى "لإقامة عالم منسجم مع عقائدها، بوجود عالم متوهم ومتسق العناصر، عالم يرضي حاجات النفس البشرية افضل من الواقع نفسه، ذلك ان الجماهير المقتلعة، إذ تدخل إلى هذا العالم بمحض المخيلة، وتستشعر فيه الامان المنزلي وتجند نفسها في منحي من الضربات المتواصلة التي تكيّلها الحياة الواقعية والاختبارات الحقيقية للكائنات البشرية ولامالها"²، ولايمكن تحقيق ذلك الرهان الا بأداة الحملة الدعائية التي تعمل على اتمام قطع العلاقة بين العالم الواقعي والمختيل الذي تصنعه التوتاليتارية وذلك من قبل استلام السلطة، لتتممها في كونها نظاماً حاكماً فتسدل الستار على ذلك الواقع لكي لايعكر احدهم هدأة عالم الرعب الذي تبنيه

1 المصدر السابق، ص 37.

2 المصدر السابق، ص 95.

التوتاليتارية من متخيلها.¹ وتقع على كاهل تلك الدعاية والمنهجمات التوتاليتارية المرافقة لها، مهمة تلطيف وتلين ادعاءات الحركة الثورية قبل بلوغ الحكم وتولي زمام المسؤولية، وذلك بتدمير العالم المتوهم لتنظيماتها وجعلها تذوب في عالم الطاعة والانقياد دوماً.²

لكن الحقيقة ان مانسميه بالدعاية انما هو تلقين وغسل واعادة تأهيل العقول، وسيكون اداها ايضا في ذلك العنف لتحقيق المزاعم الايدولوجية واثباتها.³ وذلك يعني الكذب باسم المبدأ، لذلك تبرز آرنست نتوءات التحول في معنى السياسة وممارسة الكذب فيها، فترى ان الكذب بوصفه طريقاً سياسياً لم يكن بالامر المألوف في التقليد السياسي، اما في وقتنا الراهن فقد نجح نجاحاً تاماً في البلدان التي حُكمت حكماً توتاليتارياً، لأن الكذب فيها يوجه ايدولوجياً، وتحقق ذلك النجاح بالارهاب لا بالاعتناع، ولذلك كان الكذب باسم المبادئ وعلى المبدأ نفسه ايضا هو سبب تخلف العقل السوفيتي؛ فالمظهر الحاسم لذلك الكذب (الارهابي) هو الذي جعله ينتهك عالم السياسة بجرائم فضيحة.⁴

ومما لاشك فيه ان الايدولوجيا هي بكثير من قسماتها انما هي دعوة توتاليتارية:⁵

1. ادعاء الايدولوجيات انها قادرة على تفسير كل شيء، من تفسير الماضي تفسيراً كلياً، ومعرفة الحاضر معرفةً كلية، والتنبؤ بما سيكون عليه المستقبل بصورة معينة ومحددة.

2. ان الفكر الايدولوجي إذ يدعي تفسير كل شيء، فإنه لا يؤمن بأي اختبار يكون من شأنه ان يأتي بجديد، ولذلك فهو يقود نحو تصورات لعالم اخر خلف ماهو محسوس، ويحاول ان يجعله اكثر حقيقة من خلال التلقينات الايدولوجية.

1 ينظر: المصدر السابق، ص 95.

2 ينظر: المصدر السابق، ص 145.

3 ينظر: المصدر السابق، ص 79.

4 Arendt, Hannah, Responsibility and Judgment, Edited and with an introduction by Jerome Kohn, schocken books, New York, 2003, p. 264-265.

5 ينظر: آرنست، حنا، أسس التوتاليتارية، ص 262-264.

3. حينما يعجز الفكر الايديولوجي عن تغيير العالم، فإنه يمضي في استكمال تصوره عن التحرر منه عن طريق نوع من الضبط المنهجي وفق اليات منطقية تصبح مسلمات للاستنتاج والحكم.

ولذلك فالايديولوجيا بادعائها السابقة رافقت النازية والبلشفية والفاشية، بوصفها اعنى الانظمة التوتاليتارية في القرن العشرين، من فكرة الامة الهيجلية إلى الشخصية السوبر مان مع نيتشه وتوظيفها في العقيدة النازية وخطابات هتلر، أو مقاربتها معه، أو الدعوة القومية للدولة القوية مع مكيافيلي مما اسند موسوليني في ايطاليا، أو دكتاتورية البروليتارية مع ستالين، وفي كل هذه الاشكال التوتاليتارية وكلما بحثنا في اطرها الايديولوجي سنجد ان هنالك مسوغات جمّة على شكل منظومات معرفية، قد تبدوا مخططاً شريراً جذرياً. الشر الجذري في اصل العقيدة والايمان الايديولوجي بها في سبيل الغاء الاخر لا بل الغاء الذات من اجل الواحد البطل! وذلك هو مايلتصق بالنظام والحركة سوياً.

حينما تمسك الحركة بالسلطة وتحاول صنع نظام توتاليتاري فاننا سنفرق بين الحزب والدولة مفهوماً، الا ان الواقع سيكون متداخلاً وصعب الحد، لكن آرنت حاولت ان تضع حداً يتجسد في الديكتاتور التوتاليتاري يمكنه بل ينبغي له ان يمارس الخداع والتوهيم وبطريق منسجمة مع منصبه اكثر مما يتسنى ويمكن لقائد الحركة.¹ وهذا الفارق، علاوة على فارق مسك زمام امور الحكم، هو الذي يحدد جغرافية الحركة والنظام مفهوماً. لكن يجب علينا ان نقف عند اشارة مهمة جداً لآرنت هنا في ان الحركة التوتاليتارية وبهيمنتها على السلطة والتي لن تنقلها لغيرها لاكتفي بصورتها الجديدة وتنفي وجودها كحركة، فانتزاع السلطة باستعمال العنف ليس هو الغاية، وانما وسيلة ومرحلة انتقالية وليس نهاية لتلك الحركة، ويبقى هدفها الحركي هو العمل على تحصيل اكبر عدد ممكن من المنتظمين تحت لوائها، واما هدفها السياسي الذي يلزم ان يكون خاتمة لعملها، فلا وجود له بكل بساطة!²

ومتى ما امكن للتوتاليتارية ان تتسلق سدة السلطة، فإنها تولد شكلاً جديداً ومؤسسات مغايرة كلياً لما كان قبلها. وتعمل على تدمير كل التقاليد السياسية

1 ينظر: المصدر السابق، ص 170.

2 ينظر: المصدر السابق، ص 58.

والاجتماعية والتشريعات القانونية القائمة في البلد. وتعمل على تحويل الطبقات الاجتماعية، وبصهرها، إلى مجرد جماهير لاتعي مهامها ولامسؤوليتها؛ وكذلك تقوم التوتاليتارية بوضع بديل لنظام الاحزاب وهو الحركات الجماهيرية؛ وتنقل السلطة من الجيش إلى الشرطة، مع وضع خطط تهدف الهيمنة على العالم بوصفها سياسة خارجية.¹

ولايسع النظام السياسي ان يكون قائما، دوغما تدمير مجال الحياة العامة وتدمير طاقات الناس السياسية²، وكذلك يعول على البروباغاندا في غسل العقل الجمعي الجماهيري وتوجيهه وخداعه، ويسحب النظام معه إلى الحكم ادوات الحركة من شمولية السيطرة على حياة افراد الدولة بكل اجزائها وفي كل مجالاتها، وفي ذلك يكون العنف هو الاداة الضاغطة تحقيقا وارغاماً وانذاراً، العنف هنا بصورة الارهاب وكما اشرنا من قبل في البحث ان الجماهير هي بيئة طيعة للسيطرة والطابع القطيعي، فقطيع اللامبالين يمكن سوقهم بالتلويح بالارهاب وينجح الامر بسبب بنيوي في طبيعتهم تلك. تقول آرنست: "ان الارهاب لايمكن ان يسود الناس مطلقاً، الا في حال كونهم معزولين بعضهم عن بعض، وبالتالي فإن اولى اهتمامات كل الانظمة الاستبدادية هي احداث هذه العزلة. لذا يمكن ان تكون العزلة بدء الارهاب؛ فهي الارض الخصبة التي ينمو فيها الارهاب، ويكون ثمرتها على الدوام. وبهذا المعنى تكون العزلة سابقة لاحلال التوتاليتارية؛ وقد تكون العزلة منطبعة بطابع العجز، بمقدار ماتنشأ السلطة دوغماً عن اناس يتحركون معاً، "يعملون متوافقين"، إذن ليس للناس المعزولين اية سلطة"³. ولاتمام هذه العزلة وذلك الضياع وقتل المبادرة والتلقائية الانسانية وامكانية الفعل السياسية واستعادة السلطة، يحاول النظام ان يخلق اجهزة متداخلة ومتضاربة في جسمه الاداري، فينتج بيروقراطية مقبنة تنهك الانسان وتضلله اكثر مما هو فيه. فكلما طالت مدة بقاء نظام توتاليتاري معين في السلطة كلما تعاظمت معه عدد الاجهزة والمراكز وكأنها استنساخ للحركة التوتاليتارية، فمع استحداث جهاز بلا الغاء للاخر الذي من

1 ينظر: المصدر السابق، ص 243.

2 ينظر: المصدر السابق، ص 271.

3 المصدر السابق، ص 269.

المفترض ان يحل بديلاً عنه، تكثر الاجهزة وتفتقد النفوذ، دوماً، لصالح القادم من ترهلات الازادة في الهيكلية الادارية.¹

نخلص مما سبق إلى ان التوتاليتارية ترافق وتنتج أو تعتمد تحقيق الاتي:

1. تخطيط المجال العام/النشاط السياسي.

2. تحويل المجتمع بطبقاته إلى جماهير.

3. اغتراب العالم.

هذا الذي حدث؛ هي الاجابة على السؤال الذي وضعناه عن اسباب وكيفية اختفاء السلطة السياسية. وتغيب الفاعلية الانسانية المتجددة - المجددة.

لقد عملت التوتاليتاريات على مسح انساها، وتحويله من فاعل إلى كادح فقط! وجعله محصوراً بما يحتاجه لقوته دونما ما يجب ان يفعله بوصفه حراً! لذلك اطلقت آرنست عبارة "تفاهة الشر"² وصفاً على ما قام به ادولف ايخمان (Karl Adolf Eichmann) النازي في زجه وتحشيدته لليهود في معسكرات الابداء "الهولوكوست" بصورة لاتتضمن شراً متجذراً في ذاته بل لتفاهته وعاديته. لان السلطة التوتاليتارية تجعل مرتكبي الجريمة بايعازها لايشعرون بفضاعتها ومأساويتها، وانما بانها امر عادي. وما القائم بهذه الجرائم، الا اداة لها؛ لايعي مسؤوليته تجاه الانسانية، بل تنفيذه لقرارات ادارية، بطاعة عمياء فقط. لذلك بحث عن صورة اخرى لاثامها وهي اللامسؤولية بالاصل علاوة على قبوله لافكار تحد من يستحق حياة دون غيره بسبب هويته، وذلك ايضا يمكن تأوله بانه لامسؤولية انسانية. تقول آرنست: "ان العنف والرعب الممارسان في البلدان الكليانية لايمان بصلة، طبعاً، للسلطة بمفهومها الحقيقي. ومعنى اختفاء السلطة هذا هو ببساطة، اختفاء الارادة لتحمل المسؤولية، لان السلطة الحقيقية ترتبط، حيثما وجدت، بالمسؤولية تجاه مسار العالم"³، حتى انه "ايخمان" صرح في معرض التحقيقات معه انه مستعد لان يرسل والده للموت ان تلقى امراً بذلك، أي انه

1 ينظر: المصدر السابق، ص 155.

2 See: Arendt, Hannah, Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil, The Viking Press, 1965, New York.

3 آرنست، حنّا، «ازمة التربية»، ص 15.

منفذ بلا ادراك للاسباب والاشخاص موضوع الحكم. وان كان يريد من تصريحه ان يصف نفسه بالمثالية والكمال والاخلاص، توها منه في ذلك.¹

ان التفاهة تكمن في استقالة العقل والضمير عن تحمل المسؤولية بوعي، لان من قام بهذه المجازر من ايحمان وغيره من جلاوزة السلطات الشمولية لم يكونوا سوى جزء صغير وتافه من مأكنة البيروقراطية التوتاليتارية التي لاتدع لهم أي مجال في ان يحسوا بانسانيتهم ومن ثم ان ينتظر منهم العمل باتجاه ماهو انساني. وذلك ليس تسويغاً لفعلتهم بل ادانة بصورة اخرى اشمل من اختزالهم بالحادثة وانما في كينونتهم الانسانية واستحالتهم إلى كائن لامعنى له.

وبسبب تشخيصات آرت التي نتجت عن حضورها لجلسات محاكمة "ايحمان" وتجسدت، بدورها، في كتابها "ايحمان في اورشليم/القدس" وما قدمته من شواهد وتقارير عنها، بل وتصريحاتها التي خالفت بعض السذاجة وفكر تحصيل الحاصل الذي حوّل المحاكمة لمسرحية وفرجة على حد قول آرت، رأت ان اليهوديين الالمان والمجرين وغيرهم علاوة على المؤسسات الصهيونية كانوا هم بنفسهم من تسبب في ابادتهم في الفترة النازية وغيرها. لان المقاومة انتفت والبلاهة في التي اطبقت عليهم حينما قيدوا لمحتشدات الابادة كقطعان مقادة للذبح. كل ذلك جعل آرت محط انظار المهتمين من مفكرين وسياسيين، وكذلك موضوعا لنقودات لاذعة منها: وصفها بالنازية، وتهمتها بلا موضوعيتها لعدم حضورها كل جلسات المحاكمة، وانما البعض منها فقط مما يجعل تقريرها ليس دقيقاً، الا ان ردها كان ببساطة انها تعاملت مع ما جرى في المحاكمة ووضعت فيه تقريراً ليس الا.²

نعم، فكتاب "ايحمان في اورشليم" حسب وصفها، لم يكن سوى تقرير لماحصل من حقائق داخل قاعة المحكمة، بضمنها الحوارات والاستجابات وخطابات المدعي العام وتوجه القضاة وردود ايحمان، وافادات الشهود، ولادخل للامر بفرضيات أو نظريات انطلقت منها لتطبيقها على ايحمان ومحاكمته³ وقد

1 See: Arendt, Hannah, Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil, p. 40-41.

2 Yakira, Elhanan, op.cit., p. 42. See:

3 See: Arendt, Hannah, The Jewish writings, Edited by: Jerome Kohn and

Ron H. Feldman, Schocken Books, New York, 2007, p. 485.

ردت حنّه آرنت في اكثر من محفل ومناسبة على اللغظ الذي دار حول كتابها هذا. وحتى بعد ان وصل الامر إلى وصفها بالنازية، وانها تحاول ان تخلق اعداراً غير مباشرة للمجرمين النازيين، نراها، وهي مصرة على موقفها وفاضحة لزيّف هذه الاتهامات، قد أجابت: ان هنالك اتجاهين في الامر: الاول، تشويه وتحريف متعمد وخبيث قد حصل للكتاب؛ والثاني، حصول سوء فهم حقيقي له. ولا يمكنني تصور احدٍ ممن قرأ الكتاب ان يدعي انني كنت اخلق اعداراً لايمان أو ابرر المجزرة بحق اليهود وما فعله النازيين من جرائم.¹

وبالرغم من النتيجة التي قد تتصور بانها ستضعف من آرنت ونشاطها!، الا انها صرحت في اكثر من مرة ان محاكمة الايمان حولتني لتفضيل الحياة النشطة على الحياة الفلسفية- التأملية، فقد غيرت منظورها للعلاقة بين الفكر والعالم.² هكذا بدت آرنت وبنقدها للممارسة التغريبية التوتاليتارية قاصدة لتسليط الضوء على امكان استعادة الفعل السياسي ومعنى السلطة. وبذلك فالشمولية هي قتل للحرية ونفيا لها. وبذلك فالمهمة الاساسية التنظيرية لآرنت هو البحث في برمجة استرجاع تلكم الحرية.

1 See: Ibid, p. 486.

2 See Yakira, Elhanan, op.cit., p. 49.

(5)

الفعل بوصفه ثورة:

أو تحرير الفعل السياسي اعتماداً

على دلالات ثورية وعنفية!

يعد موضوع إعادة قابلية الفعل السياسي بصورة ثورية لخلق الجدة والحياة من جديد له، والبداية والولادة، قائماً على فرضيتين حددهما مسار النسق الآرنطي، الذي رسمناه، وهما:

- ان الفعل السياسي انما هو فعل السلطة التفاعلية في الميادين العامة والتي تكشف عن ذواتنا امام الآخرين، وذلك يعني الحرية في الفعل والقول؛ وكذلك المساواة في ذلك الحق. وعليه يلزمنا ان ندافع عن إعادة تجسيد هذه الصورة السياسية للسلطة في وضعنا الانساني الراهن والذي يزداد سوءاً وانهاراً وتشظياً واستهلاكاً لكل القيم.

- اننا يلزم ان نجعل السلطة مقابلة للعنف؛ ذلك لأن العنف كما قلنا ادواتي من جهة وهو من جهة اخرى انما يحل في الوضع السياسي حينما تغيب السلطة. أي ان السلطة التي تعنى بالرأي والرأي الآخر، والحجاج والمشاركة السياسية، في الفضاء العام كما في الـ "اغورا"، انما تعني انعدام الحاجة للعنف لان الحجة والاتفاق هما سيدا الموقف. بينما العنف هو ما يقلل امكان الحجة والاتفاق اصلاً، لذلك يعد سبيلاً لاعقلاني في اكثر صوره. نعم؛ اقول: في اغلب صوره، لأن آرنط قد بينت لنا اوجه لتلك العقلانية أو المقبولة باستعمال العنف:

1. في حالة الدفاع عن النفس، فلا يمكن لعاقل ان يقول انه ان تعرضت حياته للخطر بتهديد من اخرين ان لا يدافع عن نفسه بوسائل عنفية قد تساوي قدرة المعتدي أو تفوقها أو تقل عنها؛ ما يهملنا هو استعماله للعنف المشروع بهذه الحالة.

2. وهنالك حالة اخرى يؤدي فيها العنف دوراً اكثر تميزاً واهمية؛ ذلك حينما يحاول المعنف ان يضيف طابعاً مؤثراً على صورة مطالبه، محاولاً

في ذلك ايصالها إلى الرأي العام!¹ وذلك ماتسميه آرت العنف المرتبط باهداف على المدى القصير.

اما العنف بصورة اللاعقلانية، والتي اشرنا لها سابقا بنوع من الاجمال، فهو مايخرج عن اطار المدى القصير والدفاع عن الذات، ولذلك فهو يتبدى غير ذي جدوى بالنسبة لنوعية الاهداف ذات المدى الطويل. أو التبديلات البنيوية في النظام، وان تجاوز مدياته الصغرى فسيكون كما ترى آرت محتما عليه ان يغلب الوسيلة على الغاية، وذلك لان تاخير تحقيق الغايات زمنيا مرافقة للتعنيف فان الهزيمة ستكون هي المآل وبالتالي ادخال العنف إلى الجسم السياسي كله.²

العنف: من التخريب إلى الثورة.

سار التحول في العنف من آلية جذب الاهتمام لقضية ما في الشأن السياسي، إلى آلية من آليات الحكم. هذه صورة تخريبية للمؤسسات السياسية من جهة، وللممارسة السياسية نفسها من جهة اهم. فتنشأ الانظمة البوليسية القمعية التعنيفية، وتلوح بالافق رايات الحروب. وتبدأ مسيرة القمع والاقصاء، لان السلطة قد غابت. والجسم السياسي اصبح منخورا بالعنف. وتعد الثورة، حينها، ملاذاً.

والحق ان مطلب الحرية يعود ليظهر بوصفه مطلباً لاعادة الامور لنصابها في هذه الحالات. تقول آرت: «ان فكرة الحرية قد فرضت نفسها في السنين الاخيرة على اخطر المناقشات السياسية الحاضرة والخاصة بالبحث في موضوع الحرب وموضوع الاستخدام المبرر للعنف. ان الحروب من الناحية التاريخية هي من اقدم الظواهر في الماضي المدون، في حين ان الثورات بنوع خاص لم تكن موجودة قبل ظهور العصر الحديث، لا بل أنَّها من احدث الوقائع السياسية الرئيسية. وعلى عكس الثورة فإن الغرض من الحرب لم يكن مرتبطاً بفكرة الحرية الا في حالات نادرة»³

1 ينظر: آرت، حنّا، في العنف، ص 72.

2 ينظر: المصدر نفسه، ص 73.

3 المصدر نفسه، ص 14.

ولا يكفي العنف وحده لوصف ظاهرة الثورة، فأرنت تلحق ظواهر عدة لتحقيق معنى الثورة:¹

1. التغيير، فلا يمكن الحديث عن الثورة دونما أحداث تغيير ويكون بمعنى بداية جديدة.

2. يستخدم العنف لتكوين شكل جديد ومختلف على مستوى الحكومة لتأليف كيان سياسي مغاير.

3. التحرر فيها يقصد الخلاص من الاضطهاد وتكوين الحرية.

وتتضمن الثورة فعل التأسيس لكيان سياسي جديد، والذي يعمل على تصميم هيئة جديدة للحكومة، ولذلك يلزم ان يكون ثمة وعي كاف للقائمين بهذا العمل الخطير بالطاقة البشرية لمطلب الجديد والبداية الدائمة²، فذلك قد يكون منزلقاً في عدم الحفاظ على مكتسب الثورة في خلق شيء دائم!

ولابد من ان نشير إلى ان فهم الثورة بهذه الصورة هو فهم حديث ارتبط باندلاع الثورتين العظيمتين في القرن الثامن عشر في امريكا وفرنسا، ترى آرنت إن المفهوم الحديث للثورة ملتصقا بالفكرة التي تقول بان مسار التاريخ قد بدأ من جديد فجأة، وبأن قصة لم تكن معروفة مسبقا ستروى الان أو انها على وشك الظهور.³

وبناءً على ماتقدم تشكل الروحية الثورية الناجزة عن فعل الثورة من تأسيس الجديد، محاولة في خلق شيء مستمر، لذلك ستكون المؤسسة عن الثورة مهددة من البنية بسبب الروحية الثورية في انها تكون في خطر الاحباط.⁴، ومن ذلك يلزم ان نفهم الثورة بانها خلق روحية تتحول إلى تفاعل بعد الانجاز! اقصد ان تكتسي وشاح الفعل Action وذلك في فهم الثورة وماهيتها في البدء بالجديد بانه معنى الفعل السياسي داخل الحيز العام لاعادة مكانة السلطة بمعناها في Polis الاثينية. لعل المخرج الذي نربطه هنا هو مخرج بدوره لنسق آرنت من مشكل تقديم

1 ينظر: المصدر نفسه، ص 47.

2 ينظر: المصدر نفسه، ص 327.

3 ينظر: آرنت، حثاً، في الثورة، ص 38.

4 ينظر: المصدر نفسه، ص 341.

المؤسسات المتمخضة عن ولادة النظام الجديد بعد الثورة، وحفظ للحريات وتمكين الفعل.

وهنا نعود لرهان التحرر من حكم بيئة الضرورة، فإنه وإن كان قد بدا في أول الأمر في خلاص الإنسان من ضرورات الحياة بالعنف ضد الآخرين وجعلهم يتحملون عبء المسؤولية الضرورية من قبل آخرين خاضعين لهم! بصورة العبودية، ولذلك فالعنف الذي يمارس اليوم يختلف لأنه في حال تخلص الناس من نظام العبودية ذاك، وعليه نفهم اختراق الخاص للعام أو العائلي - السوقي للسياسي هو المشكل الجديد، بسبب التطور الهائل للتقنية وتجليات العقل الاداتي الغائي في الهيمنة على الإنساني. وقتل روحية الابداع وتلقائيته وحرية. فما الحل؟

مقومات الفعل بوصفه سلطة:

- تكمن الاجابة على التساؤل الانف، في لزوم استعادة مقومات الفعل التي شرحنا كيفية واسباب غيابه. وساقدم هذه المقومات بوصفها برنامج تحرر هو¹:
1. التأكيد على ضرورة الرضا المتجدد كأساس ومصدر لمشروعية السلطة دائماً، فهي محاولة في المبادأة وإنشاء المشروعات الجديدة دوماً، وذلك يحمل معنى الثورة التي يتضمنها الفعل بصورته الخلقية التجديدية للتحرر من المؤسسات السياسية التقليدية بما فيها التوتالتارية.
 2. ان القبول بأمر ما أو التعهد به إنما غايته تحرير فعلنا من القيود الخارجية المفروضة عليه، وعلى ذلك فعلى الفعل ان يضمن ارادة العيش المشترك وهذه التعهدات والوفاء بها هو ما يخلق مجتمعاً متناغماً قادراً على تجنب العنف واشكال الخلاف.
 3. نتاجاً عن النقطة السابقة، فإن جميع افراد المجتمع لن يتحركوا من منطلق مصالحهم الانانية المتضاربة، ما دام التناغم هو شكل العلاقة بينهم وهو الذي يحدد حركتهم فيها، ولذلك سنجدهم يتحركون باتجاه الارادة العامة انطلاقاً من مبدأ التضامن الذي الحنا له سابقاً في ثنايا البحث.

1 ينظر: اوسوليفيان، نويل، «حنّه آرنت: الحنين الهليني والمجتمع الصناعي»، ص 221-225.

4. التعويل على دور المثقف، المجدد لفكرة "المنقذ السياسي الاسمي" وهو الذي يدخل حلبة السياسة لتأدية دور لامتياز فيه، ومهمته الاساسية منحصرة في تقرير الحقيقة، وبذلك سيواجه المثقف رمزاً مقابلاً له هو الدجال السياسي، وهو الذي يستهدف تشكيل العالم طبقاً لرؤيته الفاسدة، مجسداً بمؤسسات منظمة من وسائل الاعلام والدعاية التلقينية وماتقوم به من الاعيب، واذا فشل الامر وهيمن الكذب والدجل نتجت التوتاليتارية.

5. التأكيد على الدلالة السياسية لفكرة "الصفح": إن القدرة على الصفح تحرر الآخرين من تبعات اعمالهم في حال أو زمن ما لغرض التسامح، ولذلك ينتج تفاعلاً افضل وصورة جذابة للعلاقات البنذانية للمواطنين. والتي الحنا لها في ما ابقتة آرنست من الفكر التقليدي المسيحي.

الخاتمة:

يعد المشروع الذي قدمته حنّه آرنست في المحاولات الجادة، نظرياً وعملياً، لاستعادة ريادة الفعل وخصوصياته من الحرية والتعدد والحجاج؛ وبيئته من الفضاء العام المؤطر قانونياً، ومن اشخاصه المتساوين امام ذلك القانون، وامكان الفعل في تلك البيئة أو المجال العام، مشروعا لا يقل اهمية عن سواه من مشاريع اعادة التاهيل للعقل الانساني، وامكانية تصحيح مسارات السياسة فيه.

وتظهر تلك المحاولات في كتابات آرنست من "اصول التوتاليتارية" بوصفه نصاً في الكشف والتشخيص والهدم، إلى كتاب "الحالة الانسانية" في تبريز جغرافية الفعل السياسية والانشطة الانسانية الاخرى، وتحولها للاهتمام بالحياة النشطة كما قالت ولاسيما في نقدها الاخير لواقع ضياع الفعل السياسي وغياب الحرية مع محاكمة ايحمان، وحتى كتبها الاخرى في المسؤولية والوعود السياسية، وازمات الجمهورية والعنف والثورة، كلها نصوص انشطرت على مهمتين الاولى: انجاز مشروع نقدي في استمرار تشخيص اعطاب العقل الغربي فلسفياً وسياسياً، وثالثية: في تأطير محطات حل، يمكن ان اقول انني لخصت بعضها هنا لايضاح ذلك النوع من النسقية في النقد والتأسيس.

ولاي يمكن ان يمر مشروع آرت ولماقدمته من نصوص في الفلسفة والسياسة، دون ان ياخذ حيزاً من الجدل، وساقف هنا على عتبة النقد في موضوع تصنيفها للحياتين التفكيرية والنشطة وامكان الفصل، بل بداهته لديها، اعتمادا على المنجز الارسطي، والذي هو منجز يحكي حالا وبيئة مختلفة زمكانيا عما نحن عليه اليوم. علاوة على اننا حينما نفهم دور الفيلسوف أو المثقف في كونه الفعال والناقد فانه يلزم ان نتصوره سابراً لأعماق الممارسات في الحياة النشطة، وذلك يزيد هوة الاشكال في التصنيف. وان كانت آرت فهمت ذلك ايضا، الا انها تصر على استقدام تلك الصيغة الارسطية للشطر بين العالمين وكان المفروض العمل على الصيغ الناقدة أو ابداع واحدة اخرى في قبالتها.

كما ان التصنيف الثلاثي في الحياة النشطة هو الاخر يعتره الشك في دقته وعدم التباس احدهما بالآخر من كدح وعمل وفعل، فهذه الانشطة يصعب تصورها كذلك في وضعنا المعاصر لتداخلها بل وغياب ذلك الفصل، وذلك ماتنقده آرت. ولكنها من جهة اخرى تقرر الوضع الانساني وكأنه الواقع بمقابلته من أنشطة وفعاليات، وتبدأ بالتمثيل له في الكادح الحيواني والصانع الانساني والفاعل الحر، وتحاول اثباته تاريخاً إلى يومنا الحاضر. وتسجل غياب الفعل دون غيره، بينما تتكلم عن واقع الثورات العظيمة وواقع الانظمة الديمقراطية المخالفة للتوتاليتاريات، وهي حاملة لمعنى الفعل في التأسيس واجترار الجديد مشاركة في التنفيذ والتشريع، ومثالها الاوضح في ذلك امريكا! لعل هذا الاشتباك لافض له في غزل آرت.

يبقى امر اختلاط الاجتماعي بالسياسي، وكيف انها رأت ان تداخلهما يفضي إلى هيمنة الاول على الثاني. والاول هو حامل لمعاني الضرورة والقسر بينما الثاني بالضد منه حامل لنظام الحرية والتعدد، وبحق لنا التساؤل عن كيفية وضع حدود لهذه الجغرافيات الفكرية، فهل يمكن ان يتصور هذا الفصل حقاً؟ ام انه مجرد وهم لان الاجتماعي بضرورياته هو يمثل ذوات مساهمة في السياسي، لايمكن ان تتنازل عما لديها من مكسب اجتماعي لغرض نقاش في الشأن العام، لان افراد البيئة الاجتماعية هم انفسهم من يسهم في ذلك الشأن؛ اللهم الا اذا فهمنا الاجتماعي قناع تفرضه الضرورة والسياسي كشف للوجود جهاًراً بلاقنعة

فحينها سيكون تصورا يوتوبيا وفنيا جميلا، الا انه يخالف الواقعية التي تحلم بها آرنت.

تبقى جدوى واهمية مشروع آرنت متمثلة في سعيها الحثيث إتجاه استعادة الانساني امام التقني، وامام السوق، وامام القسر: انها محاولة في استعادة الحرية، انه مشروع في التحرر، يكشف عن سؤال في اعماق جراح العقل العربي: هل يمكننا الالتحاق بالعالم السياسي؟

يلزم ان نقارب هذا المشروع التحرري بوصفه مادة ممكنة للتطويع في حل ازمة غياب الفعل السياسي في عوالمنا المتردية، والغارقة في كوابيسها التوتاليتارية، بل مايسيء الوضع اكثر ان ترى فرانكنشتاين النظام السياسي العربي، المرقع بالديمقراطية وامكان الفعل السياسي فرضا وظاهراً من جهة، والتوتاليتارية في جهاز شرطة قمعي وسيطرة اخطبوطية على الاعلام وايدولوجيات بائسة حاكمة من جهة اخرى، وناموسيات باسم الاله والدعوة لعالميات عنيفة من جهة ثالثة، تحاول ان تكمل الترقيع لتشكل لنا هجيناً غريب الحلقة يجسد عالمنا الـ ماقبل سياسي حقا. لعل الافادة تكمن في تلك المحاولات للاستعادة لتسقيط اقنعة هذه الثلاثية المتضادة والمقسورة التحالف في الحين نفسه.

فلسفة سوزان لانجر: من رمزية الفن إلى إبداعية الافتراضي

زهير الخويلدي

كاتب فلسفي من تونس

توطئة:

"الفلسفة النسوية هي تيار فلسفي نشأ في القرن العشرين ويبحث في حوارهِ مع الأدب وعلم الاجتماع عن إعادة التفكير في حد النسوية ضمن علاقاته بحدود كلاسيكية مثل الوجود والنوع الاجتماعي والحب واللغة أو أيضا اللاوعي".¹

ما مشروعية قيام فلسفة نسوية؟

ليس غريبا أن يظهر تيار الفلسفة النسوية في مطلع القرن العشرين بل الأغرب أن يتأخر مثل هذا الظهور إلى هذا الزمن المضطرب بالمقارنة مع التطور الهائل الذي حصل للاهتمام الفلسفي بالتخوم ونقد العقل الفلسفي للمركز ومراجعته لبديهياته وانفتاحه على الهوامش وانتشالها من النسيان. على هذا النحو كان من الصعب أن تظهر في الحظيرة الفلسفية شخصية نسائية قوية وتفرض نفسها في العقد الفريد للفلاسفة الموسوعيين وللعقول الكبيرة في ظل الهيمنة الذكورية واحتكار عدد قليل من الرجال النبلاء لمجال البحث عن المعرفة وسياسة الحقيقة وتدير المدينة.

لهذا السبب لم تحتل الكتابة النسوية مكانة مرموقة في المشهد الفكري ولم تخرج من دائرة الحرمان إلى مجال الامكان والتحقق إلا بعد صراع طويل قاده

1 Philosophie féministe, in http://fr.wikipedia.org/wiki/Philosophie_f%C3%A9ministe

الرجال المستنثرون في البداية ولتأخذ المرأة التقديمية المشعل منه بعد ذلك من أجل الظفر بالاعتراف والإنعتاق من العقلية الأبوية.

والحق أن التيار النسوي لم يصبح واحدا من التيارات المهمة في رواق الفكر المعاصر إلا بعد الإضافة التي حدثت ثورة فكرية في ميدان فلسفة العلوم ونظريات المعرفة العلمية والإقرار بالنسبية والتعددية والحضور البارز للمرأة في النشاط المجموعي والبحث الأكاديمي. وقد إنقسمت الفلسفة النسوية العالمية إلى اتجاهين: الأول يقر بالمساواة القانونية والاجتماعية الكاملة واللامشروطة بين الرجل والمرأة. أما الاتجاه الثاني فإنه يكتفي بإقرار واقع الاختلاف الطبيعي بين الذكر والأنثى وما يترتب عن ذلك على الصعيد السياسي والاجتماعي رغم اعترافه بحقوق النوع الاجتماعي.

من المعلوم أن العلم ظل لفترة طويلة أكثر تحسيدا للقيم الذكورة وبقي لقرون يستبعد ما هو أنثوي، فانطلق بروح الهيمنة على الطبيعة والسيطرة واستغلال قوى العلم والتكنولوجيا في قهر الثقافات والشعوب لكن ميلاد الفلسفة النسوية أعلن عن نهاية التمرکز على الرجل وبدأ يظهر في الأوساط الفكرية رفض كبير للتفسير الذكوري الوحيد المطروح وتفعيل جوانب ومجالات وقيم مختلفة خاصة بالأنثى التي كانت مهمشة وظلت محل إنكار والحط من قيمتها بإصدار عدة أحكام مسبقة صادرة من جهات تربوية ودينية وسياسية. لكن إذا كان من اليسير ان تكتب امرأة عن نفسها وتسرد تجربتها الابداعية أو تشتغل على منتج نسوي عند غيرها، ومن السهل أيضا أن يقوم رجل بالتطرق إلى أعمال شخص آخر تحليلا ونقدا فإنه من الصعب أن يأتي مشروع قيام فلسفة نسوية من جهة ذكورية وان يثور رجل من أجل تأسيس فكر فلسفي يضع المرأة في القمة حتى ولو كان ذلك تحت عنوان تحرير الجسد والإيمان بالحياة وتثمين دور الفن في التعبير عن حق الاختلاف. وسبب هو ذلك هو التحفظات الذكورية والترسبات الثقافية التي حالت دون النظر إلى المرأة من جهة كونها إنسان تمتلك الحق الأنطولوجي في ممارسة التفكير واستخدام العقل والتربية على التنوير والحرية.

من هذا المنطلق قامت الفلسفة النسوية على خلخلة تصنيف البشر إلى ذكر وأنثى وعلى فضح كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع وإعادة

الإعتبار للآخر المهمش والمقهور وصياغة الهوية على قاعدة التنوع والإختلاف والبحث عن شروط التطور والترقي وعن التوازن والتكامل والمساواة والتعاضدية ودار الحديث حول مستقبل الرجل هو المرأة وليست مجرد تكملة له.

على هذا الأساس تطرح المقاربة الفلسفية النسوية ضمن الاهتمام بالإنساني Inhumain أو ما بعد الإنساني Posthumain أو الإنسانية الأخيرة أو الغيرية الإنسانية L'autre de l'humain وكان تعريف الإنسان هو بالضرورة مقتصر على الرجل والمرأة مجرد آخر منبثق عنه أو متكامل معه.

لقد دافع فلاسفة الاختلاف على مشروعية قيام فلسفة نسوية وخاصة جاك دريدا وميشيل فوكو وجيل دولوز الذي تساءل صحبة فليكس غتاري: "كيف يحظر على خطيئة من أن تتخذ بدورها مهمة الشخصية المفهومية خيفة من احتمال ضياعها ولا يحظر على الفيلسوف نفسه من أن يتحول إلى امرأة؟... فماذا يحدث له لو أن المرأة نفسها صارت فيلسوفا"¹.

غني عن البيان أن "الفلسفة النسوية هي تحديدا فلسفة سياسية ملتزمة تنقد بجدّة المجتمع الأبوي والهيمنة الذكورية في جميع أشكالها"² العاطفية والسياسية والاجتماعية والفكرية والأخلاقية والدينية. بيد أن الأسئلة التي يمكن طرحها عندنا هي التالية: لماذا تأخر ميلاد الحركة النسوية في المجال الفلسفي؟ وكيف ظهرت هذه الحركة النسوية في الآونة الأخيرة؟ وما هي أهدافها وغاياتها؟ وما هي الإختلافات الطبيعية والثقافية بين الذكر والأنثى؟ وهل تؤثر تلك الإختلافات على المستوى الفكري؟ وماذا ينبغي أن يتوفر لكي ترى فلسفة نسوية في حضارة إقرأ النور؟ يتنزل هذا العمل في إطار نبض الغبار عن ورقات مهمة في شجرة الفلسفة الوافرة حتى لا تغطي فحولة الشجرة الذكورية غابة الأم الأثنوية ويسعى إلى فك حالة الحصار عن مجهودات قامت بها شخصيات قلقة ومفكرات ناقداً تدرج

1 جيل دولوز - فليكس غتاري، ماهي الفلسفة، ترجمة مركز الانماء القومي، بيروت، بالاشتراك مع اليونسكو باريس والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، طبعة أولى، 1997، ص 86.

2 Philosophie féministe, in http://fr.wikipedia.org/wiki/Philosophie_f%C3%A9ministe

ضمن الخطاب النسوي الفلسفي المعاصر. اذا كان البعض يرفض امتلاك المرأة لقدرات التفلسف ويربطها بالحس الوجدان وغربتها عن العقل والبرهان فإن البعض الآخر يحمل الرجل مثل هذا الحرمان ويستدل بالتاريخ الحي حيث تبرز بعضهن ببعض الابداعات كلما سنحت الفرصة وانفتح الفضاء العمومي على قيم المواطنة والحرية والمساواة. والحق أنه لا توجد فيلسوفة واحدة في التاريخ الفلسفة بالمعنى النسقي للكلمة على غرار فلاسفة رجال مثل أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط وهيكل ولكن هذا لا يمنع ظهور محاولات فلسفية جادة لدى عدد كبير من الشخصيات النسائية ولا يحرم المرأة حق التفلسف بشكل كوني وممارسة التفكير الفلسفي مثلها مثل الذكر مادامت انسانا ومادام كل انسان فيلسوف بطريقته الخاصة.

ولعل الكاتبة الأمريكية ذات الأصول الألمانية سوزان لانجر (Susanne Katherina langer) التي ولدت عام 1895 وتوفيت سنة 1985 تعد واحدة من الزهرات التي زينت حديقة العقل الفلسفي العالمي بكشوفاتها الرشيقة وتدخلاتها المضيفة في جملة من الحقول والدوائر وقد اشتهرت بدراساتها للأشكال الرمزية التي أوجدها أرنت كاسرر وباهتمامها بمجال الفن والتربية والوجدان وفلسفة الجمال والآثار الفنية ولكنها أيضا تناولت قضايا منطقية وبحوث لغوية وحملت لواء النقد الفلسفي للوضعية المنطقية وانخرطت ضمن مدرسة الكانطية الجديدة وانتبهت إلى أهمية الفضاء الافتراضي.

ان الأطروحة التي تدافع عليها لانجر في مشروعها الفكري هو نقدها اللادع لفراغ الوجدان بسبب التقدم العلمي والتقني والأزمة الكبيرة التي تمر بها الانسانية وفي المقابل تعترف بالدور الكبير الذي يقوم به الفن في تربية الوجدان الجمعي على التذوق الجمالي والتخلص من اللامعقول والديكتاتوريات والفوضوية والتحصن من تسلل التلوث القيمي وإثراء الحياة الروحية عن طريق الأشكال الرمزية وتنمية الإحساس البشري بواسطة جماليات ذات نزعة أخلاقية علمية. وبالتالي ان علما بلا وجدان يعبر عنه الفن هو طريق محتوم لحضارة بلا روح وبلا إنسان بلا توازن ومجتمع بلا معقولية، وسبب ذلك أن أجهزة العلم صارت منفذا تسلل عبرها ماهو غير مشروع وأحدث نوعا من الفراغ الروحي والفزع داخل الوجدان البشري

وتجاهلت الدور التربوي الاجتماعي للفنون. لكن هل مرت سوزان لانجر في مسيرتها الفكرية بمرحلتين؟ وكيف حدث لها انتقالا من تبني موقف الوضعية المنطقية التي ترفض الفن والجمال إلى موقف جديد يحوم حول النظرية الرمزية في الفكر؟

ماهو المفتاح الجديد الذي تقترحه لانجر للفلسفة؟ وأي مغلق سيتكفل بفتحه؟ هل هو اللغة الرمزية أم الشعور الإنساني؟ وهل يتعلق الأمر بتحليل منطقي للغة العلمية أم بسير أغوار الوجدان البشري؟ وإلى أي مدى يساعد الرمز على فهم طبيعة الأسطورة والفن؟ وكيف ارتبط الأثر الفني بالشكل والصورة والهيئة؟ وهل الرمزية هي مذهب صالح في الفلسفة أم في المعرفة بصفة عامة؟ ماذا ينقص نظرية المعنى في الوضعية المنطقية حتى تجعلها لانجر مادة لنقدها؟ وماهي المشاكل الفلسفية التي يطرحها الفن المعاصر؟ وكيف اقتربت جماليات الوجدان عند لانجر تجليات الذات المبدعة وتظهراته في الآثار الفنية؟ ولماذا رفضت القراءة التحليل النفسي للآثار الفنية؟ وإلى أي حد قادها التفكير في السكاتشات إلى استنباط فلسفة قائمة الذات لهذا النوع من الحكايات القصيرة؟

ماهو في ميزان التفكير هو اعطاء المرأة في شخصية سوزان لانجر حق المواطنة الفلسفية واختبار مدى قدرتها على تأكيد ذلك وترجمة الحق الكوني في التفلسف لدى الكائنات العاقلة بالتمام والكمال.

1 - الرمز بين اللغة والتعبير:

"ان فلسفة سوزان لانجر توجد في نقطة تقاطع بين الكانطية الجديدة في مدرسة ماربورغ والوضعية المنطقية عند وايتهد وفتغنشتاين"¹
تعد سوزان لانجر واحدة من الذين اهتموا بالقدرات الرمزية للإنسان وبنوا أن الكائنات البشرية قادرة على استعمال الصور والأشكال الرمزية من أجل التعبير عن مشاعرهم وحاجياتهم والتواصل فيما بينهم وتبادل أشياء دالة ومميزة عن بقية الكائنات. وقد شكل استعمال الرموز واستثمار الوظيفة الرمزية مفتاح التطور في

Cyril Gaurel, «Comprendre la forme sonate dans son contexte 1 intellectuel», in musique.chess.fr/docannexe.php?id=448

الطبيعة البشرية وأعطى مكانة بارزة للأسطورة والفن والعلم وجعلها تحتل مكانة بارزة بالمقارنة مع مختلف الابداعات البشرية العليا الأخرى مثل اللغة والتقنية والفلسفة.

ان تفكير لانجر في الرمزية يعتبر مواصلة لبحوث كاسرر لكن الاختلاف بينهما يكمن في اهتمام كاسرر بالطابع المتعالي للترميز من أجل تحديد الفلسفة الكانطية بينما تسلم لانجر بذلك وتعتبره مكسبا وتقوم بجعل الترميز نفسه ملكة مميزة للإنسان عن بقية الكائنات وتقف وراء ميله نحو التعبير عن حسه الجمالي بواسطة اللغة الفنية والابداع الجمالي وخوض التجربة الانشائية والافتراضية.

وبالتالي تتفق لانجر مع أرنست كاسرر في أن الانسان حيوان رامز وأن الوظيفة الرمزية هي الخاصية المميزة له وأنه القوة المصورة الجامعة التي ينبثق عنها مختلف التعبيرات المتعددة حول الأشياء وأن من يقول طبيعة بشرية يقول ايضا ثقافة بشرية وأن الطريق المؤدي إلى الأنثروبولوجيا الفلسفية هو دراسة الحقل الأساسية التي تنفرع اليها هذه الثقافة وهي التاريخ والخيال واللغة والفكر. وقد ذكرت الكاتبة اللقاء الذي لم يحدث بين كاسرر وفرويد للنقاش حول مفهوم الرمز وأظهر حالة التوازي بين الفكر الميثي عند كاسرر وشغل الحلم عند فرويد وانتبهت إلى أن الآلية الذهنية لللاوعي عند فرويد تكاد تتطابق مع النمط الميثي الذي يسميه كاسرر شكل التأمثل البدئي الذي يسمح للإحساس بأن يعبر عن نفسه بطريقة تلقائية عن طريق الرمز. كما ذكرت نفور كاسرر من علم النفس التحليلي وتفسيره الاختزالي للظواهر الثقافية واعتبر فكرة وقوف الدوافع الجنسية وراء الابداع الفكري مجرد رأي غير وجيه لكنه ذكر فرويد في تحليل الطوطم والرمزية الجماعية¹.

علاوة على ذلك عثرت لانجر على الكلمة المفتاح لهذه النظرية الفلسفية التي تسمى التحول الرمزي transformation symbolique والتي تعد أساس النظرية الجمالية، فماذا تقصد بهذه النظرية؟

1 Susanne K. Langer, article «On Cassirer's Theory of Language and Myth», in The Philosophy of Ernst Cassirer, (The Library of Living Philosophers, Volume 6), La Salle, Illinois, 1949 (1958, 1973), Open Court Publishing Company, p. p. 381-395.

يمثل التحول الرمزي التعبير الأشد وضوح عن الذكاء البشري وتميز هذا الكائن الرامز عن الحيوان الذي تظل تصرفاته خاضعة إلى الحاجيات البيولوجية وعاجز عن تحويل تعبيراته إلى رموز وفكر.

ان حركة الفكر عند الانسان لا تقتصر فحسب على تسجيل الانطباعات الحسية والربط والتمييز بينها وتذكرها بل بالأحرى تقوم بتحويل هذه الانطباعات إلى رموز مثل الكلمات والأحلام والتخيلات الواعية والأفكار.¹ هكذا يدل التفكير عند سوزان لانجر على الترميز وعلى التحويل إلى رموز وبالتالي من يفكر هو من يرمز ويكون الدماغ البشري هو هذا النوع من المحول إلى رموز والتفكير هو ترميز symbolisation أو عبارة أخرى هو فعل التحويل إلى رموز.² بيد أنه يوجد فرق جوهرى عن لانجر بين الرمز symbole والعلامة signe وبين الرمز الاستطراىي discoursif والرمز غير الاستطراىي وبين الطقوسى Rituel والأسطورى Mythe.

لكي تحدد لانجر تعريفا جامعا مانع للرمز تضعه في مقابل العلامة وتركز على وظيفته بدل كلفيته. ان استعمال الرمز هو تمظهر بدئى للذكاء نجده عند الحيوان والإنسان على السواء، لكن وظيفة هذه الرموز تختلف بينهما إذ تقوم عند الانسان بالإشارة إلى الوجود الماضى والحاضر أو الآتى لموضوع معين أو حدث أو ظاهرة أو وضع ما، وتقوم بخدمة الانعكاسات الشرطية ودفع الذات التي تقبله إلى الفعل. ويمكن أن تكون الرموز ذات مصدر طبيعى كشعاع الشمس الذي يرمز إلى طلوع النهار أو ذات مصدر اصطناعى كرمز تنبيه الساعة على قدوم الصبح. يتضمن تعريف الرمز علاقة ثلاثية بين الذات (الانسان النائم) والرمز (الضوء - المنبه) والموضوع (الشمس - الاستيقاظ عند الصباح). ان الرمز وسيلة تعلن بها الذات عن موضوع ما وكيف يتسنى للإنسان بواسطة الرموز معرفة العالم الذي يحيط بها والتعبير عنه بواسطة اشكال رمزية وآثار فنية.³

في حين أن العلامة هي نموذج أو تصميم يمثل موضوعا أو ظاهرة بشيء آخر غير ذاته، ولا تؤدي العلامة دورها إلا اذا سمحت للذات بالتعبير عن تصور مطابق

1 Langer Susanne, Philosophy in New Key, p. p. 40-41.

2 Penser, c'est symboliser

3 0Langer Susanne, Philosophy in New Key, p. 6

عن الشيء المتمثل. على سبيل الذكر ليست الصورة الفوتوغرافية الشخصية رمزا اصطناعيا بل علامة عن الشيء الذي تقوم بتمثيله.

هكذا تعبر العلامة عن مجال من التجربة الانسانية يتخطى ردود الأفعال التي تحددها الرموز. غير أن الفرق بين العلامة والرمز يكمن في التأثير الذي تحدثه هذه الوسائط في العلاقة بين الذات والموضوع، فإذا كانت العلامة تدفع الذات إلى التفاعل مع الموضوع فإن الرمز ينتج لدى الذات حركة التفكير تمكنها من تصور الموضوع. بعبارة أخرى تكفي العلامة بالإشارة إلى الموضوع وتعيينه بينما يتعدى الرمز إلى الاعلان ويسمح بالتفكير فيه وبلورة علاقة معقدة complexe معه. اذا كانت وظيفة العلامة التعيينية تركز على فهم العلاقة بين الذات والرمز والموضوع فإن وظيفة الرمز الأنثربولوجية هو بناء علاقة تضمينية بين الذات والرمز والتصور والموضوع. وإذا كانت مهمة العلامة هي التعيين dénotation فإن مهمة الرمز هي المفهمة connotation أي إرسال مجموعة من المحمولات الخاصة بالموضوع الذي وقع الإشارة اليه وتعيينه. في مجمل القول أن "الرمز هو وسيلة تسمح لنا بتصور المواضيع بالمعنى الواسع للكلمة"¹.

أضف إلى ذلك تميز سوزان لانجر بين الرمز الاستطراذي والرمزي غير الإستطراذي، ولكي يكون الرمز إستطراذيا ينبغي أن يكون عنصرا من سلسلة من الرموز تكون دالة ومتفق عليها ومفهومة من قبل الجميع وهنا تعود لانجر إلى الكلام البشري كشاهد على ذلك.

بينما تعجز اللغة عند التعبير عن أبعاد مختلفة من الشأن الانساني مثل التجارب العاطفية أو الحياة الباطنية البشرية وتحتاج إلى رموز غير إستطراذية وغير مفهومية وغير عقلانية بل إلى ترجمة فعلية للأحاسيس والمشاعر والانفعالات عن طريق استحضارها واستعراضها وتقمصها وجدانيا.

إذا كان الرمز الاستطراذي يناسب الفكر المفهومي العقلاني فإن الحياة العاطفية الباطنية لا يمكن التعبير عنها وترجمتها إلا بواسطة رمز غير استطراذي وذلك لامتلاكها لبنية مختلفة عن الحياة الفكرية. هكذا يصل الانسان إلى معرفة الواقع الموضوعي بواسطة تحويل التجربة الحسية إلى رموز، لكنه لا يدرك الواقع الذاتي إلا

1 Langer Susanne, Philosophy in New Key, p. 6

حينما يجسده في نماذج وأشكال رمزية غير استطرادية تكون في متناول حواسه. إن هذا اعتراف صريح من لانجر بالوجود الفعلي لصور وأشكال رمزية مختلفة عن اللغة الاستطرادية قادرة على التعبير عن الحياة الداخلية ويمكن اظهارها إلى الحواس¹.

اللافت للنظر أن الآلية الترميزية عن التجربة الباطنية لدى الانسان حسب لانجر هي الاستعراض أو الاستحضار présentation وإعادة الاستحضار والاستعراض المعاد représentation.

رأس الأمر عند لانجر هو اعتبار الموسيقى الشكل الرمزي الأكثر تكيفا على التعبير عن الحياة الداخلية وذلك لأنها لا تقوم بتعيين أي شيء وإنما تستحضر وتستعرض الانفعالات التي ترمز اليها. وتبعا لذلك تدرج لانجر قبل التركيز على الفن واللغة كل من الأسطورة والطقوس الدينية ضمن الرموز الاستعراضية وذلك لكونها ثمرة الخيال والأحلام والرغبات والأهواء والأوهام الواعية. فإذا كان الانسان البدائي قد شيد رموز الحياة في اطار رؤيته الدينية البدائية للكون وكتعويض عن تأثره الفردي امام عظمة المقدس فإنه نقل عبر الكلام الشفوي والحكايات جملة من الأساطير يذكر فيها مغامراته وانتصاراته الخيالية وبحته الدؤوب عن ارضاء حاجياته وإشباع رغباته بطريقة وهمية. حينئذ اعتبرت لانجر الأسطورة الوسيط الذي انبثقت منه اللغة والفكر العقلاني بعد أن ظلت لمدة طويلة تمثل نوعا من أنواع الفلسفة البدائية التي يلجئ اليها المرء لكي يفهم الحقائق الأساسية للحياة.

ما يثير الاستغراب هنا ان لانجر تنظر إلى الانسان البدائي على أنه أوجد اللغة كتعبير خارق للعادة عن حاجياته الغريزية وأنه حول هذه التجربة إلى رموز وجعل لكل انطباع حسي مفهوما مميزا ونجح في الربط بين عدة ظواهر، وهذا الشكل البدائي من المفهمة conceptualisation هو الذي يقف وراء ميلاد الفكر العقلاني وجعل اللغة تشكل صورة منطقية عن هذا الفكر الرمزي. لقد كانت صيرورة الكلام البشري هي قيادة الانسان نحو ادراك العالم بطريقة رمزية متعقدة ولذلك تشعب إلى جمل وفقرات وفصول وبالتالي لا يمكن الحديث عن فكر دون لغة وذلك لكون اللغة تسبق التفكير.²

1 8Langer Susanne, Philosophy in New Key, p. 8

2 0Langer Susanne, Philosophy in New Key, p. 3

2 - الفن بين الذوق والجمال:

لعل نقطة البدء الأعم فائدة والتي ظلت الأكثر اغفالا في تاريخ الفكر الفلسفي هي جمالية القيم ولذلك ميزت لانجر في مؤلفها الرئيسي الذي نشرته عام 1943 تحت عنوان "أفق جديد للفلسفة: دراسة في رمزية العقل، الطقس والفن" بين العلم كنموذج يمتلك لغة رمزية استدلالية والفن كنموذج يمتلك لغة رمزية غير استدلالية. ولكنها أخذت من كتاب وايتهايد "الرمزية معناها وتأثيرها" فكرة العلاقة الداخلية الوثيقة بين الرمز والمرموز اليه في مؤلفها الشبابي ممارسة الفلسفة المنشور عام 1930.

يصعب إيجاد جواب واحد عن سؤال ماهو الفن؟ حسب سوزان لانجر وذلك لاختلاف الأذواق من انسان إلى آخر وتبدل المشاعر وتغير الأحاسيس التي ينظر بها الكائن البشري إلى العالم وغياب مقياس يمكن الاعتماد عليه وتعذر العودة إلى الحكم العقلي من أجل تمييز المحسوسات والمفاضلة بينها. من هذا المنطلق كانت الآثار الفنية عند لانجر أحد الابداعات الانسانية وأهم تجلي للقوة الرمزية التي تميز بها البشر عن بقية الكائنات وجعلته يعبر عن قوة الوجدان بأشكال محسوسة.

يقوم العمل الفني على ابداع صور وأشكال رمزية معبرة عن الوجدان البشري ويمكن تمثله حسيا. وبالتالي اذا تحول العمل الفني إلى شكل مرئي واتخذ مظهرا حسيا صار قابل للإدراك.

لقد بينت لانجر في كتابها "الوجدان والشكل" المنشور عام 1953 وكتابتها الآخر "العقل: مقالة في الوجدان البشري" المنشور سنة 1967 أن التجربة الفنية والجمالية هي تعبير عن حالتنا الوجدانية والعاطفية لا يمكن للغة العادية والمستعملة أن تنقلها لنا بشكل سليم وتحملها بطريقة مقبولة. كما أكدت على أن الفن اتجاه رمزي ومعرفة حدسية بأنماط الحياة وأن الموسيقى خاصة هي شكل فصيح يحوز على مستوى عال من التعبيرية ولذلك كتبت لانجر في موضوع الفن والجمال عدة مؤلفات: مشاكل الفن منشور عام 1957 وتأملات في الفن منشور 1959 وكذلك مقدمة في المنطق الرمزي.

تدور نظرية لانجر في الفن حول العناصر التالية: نظرية الرمزية والرمزية الفنية والوهم من حيث هو مبدأ للخلق الفني ومستطاع الرمز الفني. تعترف لانجر بوجود

حاجة في الكائن البشري لا يمكن اشباعها إلا بالتعبير الفني لأن الفن يشكل إلى جانب الكلام ميزة انسانية ولأن هذا الشكل من التعبير يهيمن على ميدان التربية البشرية. لهذا السبب تعتبر التربية الفنية هي المبدأ الفلسفي المحرك لجمال التربية بصفة عامة وفلسفة لانجر تتضمن نظرية جمالية تقول بأهمية التربية بواسطة الفنون. بيد أن الموسيقى تحتل مكانة محورية في هذه النظرية وذلك لما تجلبه من فهم عميق ولما يمتلكه عازف الموسيقى أو قائد الأوركسترا من مهارة تربوية ولما تؤمنه المعزوفات من تعبير فني.

في هذا الإطار تنطلق لانجر من نظريتها في الرمزية لكي تعرف الموسيقى بأنها "رمز استعراضي" *symbole presentationnel* متكيف بالخصوص مع تمثيل تجارب الحياة الذاتية¹. أي أن الموسيقى هي الأقدر على إعادة تمثيل تجارب الحياة الداخلية وبالتالي تتفوق على اللغة المفهومية.

ان النظرية الجمالية تعتمد على تطبيق النظرية الرمزية على مختلف الفنون وتنتهي إلى توقيع ما تسميه لانجر بالرمزية الفنية التي تتصور الموسيقى بوصفها شكل محض، فلماذا هذا التفضيل للموسيقى على بقية الفنون؟ بماذا تتميز الموسيقى عن البقية؟ وهل كان هذا التفضيل وجيهاً؟

الخاصية الأساسية التي ارتكزت عليها لانجر حينما وضعت الموسيقى على رأس سلم الفنون هي خلو هذا الفن الراقي من اللغة الاستطردية بالمقارنة مع أشكال وصور التعبير الفني الأخرى، وخاصة الشعر *Poésie* الذي يعتبر ثمرة تنظيم خصوصي للكلمات التي تفيد معزولة إلى رموز اعتباطية وتمثل مفاهيم محددة. ومن جهة ثانية الفن التشكيلي الذي يستعمل رموزاً اصطلاحية عند تمثيل مناظر طبيعية وشخصيات واقعية، بينما العناصر التي تتكون منها القطعة الموسيقية التي تؤدي إلى الاتفاق هي صورية خالصة لأنها غير تمثيلية وغير استطردية بمعنى تمتلك لغته الخاصة وتمثل في الأصوات والألحان والأنغام ومناطق الصمت وتركز على الأسلوب والإيقاع والثيمة. هكذا تتفوق الموسيقى حسب لانجر على كل أشكال التعبير الفني الأخرى وتحتل منزلة مميزة في نظام المعرفة الرمزية لدى الانسان وذلك لأنها ليست البتة

Langer Susanne, *Philosophy in New Key*, Cambridge: Harvard University Press, 1951. p. 191. 1

شكلا من أشكال الرمزية الاستطردادية بل هي بالأحرى رمز استعراضي والعناصر التي تتكون منها خالية من الرمزية الاصطلاحية.¹

كما يوجد تماثل بين بنية الشكل الموسيقي وبنية الشيء الذي تقوم بتحويله إلى رمز، وبالتالي تؤدي الموسيقى كرمز استعراضي دور التعبير عن الحياة العاطفية وتحوز على بنية مماثلة لهذه الحياة.

إن رمزية الموسيقى تكمن في الشكل الدال واللعب الإيقاعي والصوت الشجن واللحن الممتع والصمت المحرر للخيال، ولذلك يمتلك الشكل الموسيقي القدرة على التواصل بين الأحاسيس والانفعالات ويتحول إلى لغة الجسد وذلك لما توفره من قدرة تعبيرية وحوارية مع الأهواء.

محمل القول أن الموسيقى هي شكل دال يسمح لحتواه بأن يعكس نمط وجود الإحساس البشري.²

غير أن لانجر تفرق بين فن الموسيقى الذي يقوم بتقديم وتمثيل رموز استعراضية عن الانفعالات البشرية مثل الضحك والبكاء والخوف والغضب والتعبير الشخصي عن هذه الانفعالات.

صحيح أن الموسيقى هي شكل من التعبير الرمزي عن الذات ولكنها لا يمكنه أن تملأ الدور الذي تؤديه اللغة في التعبير الرمزي المفهومي عن الذات. كما أن الموسيقى ليست التعبير الانفعالي عن الاحساس بل التعبير المنطقي ووظيفتها ليس التعبير عنه بل الكشف عن طبيعة هذا الاحساس.

على هذا النحو تركز النظرية الفنية عند لانجر على العناصر الرمزية التي تتكون منها الموسيقى وبالتالي يكون الفن شكلا رمزيا أبدعه الوجدان البشري³، وبعبارة أخرى يجب التعامل مع التجربة الفنية لدى الإنسان على أنها ابداع شكل تعبري عن الوجدان البشري وبالتالي أن كل فن هو ابداع أشكال تصويرية رمزية تعبر عن الوجدان البشري.⁴

Langer Susanne, Philosophy in New Key, p. 212 1

Langer Susanne, Philosophy in New Key, p. 222 2

Langer Susanne, Feeling and form, a theory of art developed from Philosophy in New Key, New York: Scribner, 1953. p. 80. 3

Langer Susanne, Problems of Arts, New York: Scribner, 1957. p. 110. 4

غاية المراد عند لانجر في فلسفة الفن الرمزية هو تمييزها أثناء دراستها للعلاقة بين الاحساس والحياة بين الشكل الرمزي *forme symbolique* والشكل التعبيري *forme expressive* والتطرق إلى موضوعة *objectivation* الاحساس والبحث في الرمز الاصطلاحي في الفن. وبعبارة أخرى إن الفن لا يمتلك حق الوجود إلا عندما يتخذ لنفسه شكلا معينا، وإن الفنان يخلق أثرا فنا حينما يضع عناصره في إطار أو شكل وأن الشكل الفني هو رمز ويسمح كل رمز بإدراك الأشياء التي لا يمكن ادراكها مباشرة عن طريق الحواس. على سبيل المثال نذكر الكرة الأرضية التي لا يمكن ادراكها بالعين المجردة وإنما عن طريق تمثيل رمزي يتجسد في خريطة.¹

زد على ذلك يعرف الفن بكونه صورة منطقية متناسبة مع الموضوع الذي ترمز اليه ولذلك عرفت لانجر الموسيقى بكونها الفن الرمزي الذي يعبر عن الإحساس الانساني وبالتالي يقوم الفن بإبداع أشكال رمزية للإحساس الانساني. وبعبارة أخرى ليس الفن رمز يعلن حضور الاحساس بل هو رمز يكتفي بالإشارة اليه وتعيينه عبر أشكال استعراضية يمكن ادراكها. من هذا المنطلق يعبر الشكل الفني عن مضمونه الخاص ويمثل الفن شكلا من التعبير المنطقي والموضوعي وليس التعبير عن الذات ولا التعبير الانفعالي عن الاحساس.² بعد ذلك تقوم لانجر بالكشف عن الأسس المعرفية والمنهجية لنظريتها الرمزية وتنتبه إلى الدور الذي يضطلع به الوهم *Illusion* في الابداع الفني.

يحتوي الأثر الفني على خاصية معينة تميزه عن بقية المصنوعات البشرية وتتمثل في كون الفنان يخلقه من لاشيء ولا يصنعه بالانطلاق من مواد موجودة وبمحاكاة نموذج معد سلفا وبالتالي يعرف الآثار الفنية المبدعة مثل الموسيقى والرقص والفنون التشكيلية بكونها أوهام أولى مظاهر خالصة.³

كما يحتاج الفنان إلى الوهم من أجل الخلق والابتكار والتصوير والنمذجة والخلق الفني ودون ذلك لا يمكنه أن يتلاعب بالأشياء وأن يقوم بالتحويل الرمزي وإضافة مسحة جمالية على ابتذال الواقع.

1 Langer Susanne, Problems of Arts, p. 20.

2 Langer Susanne, Problems of Arts, p. 140.

3 Langer Susanne, Feeling and form, p. 103.

3 - الافتراضي بين الصنع والخلق:

ثمة فرق جوهري عند لانجر بين الحرفي الذي يصنع منتوجه والفنان الذي يبدع أثره، إذ تخضع عملية الصنع لقانون التماثل وتعتمد على برنامج معد سلفاً ومواد أولية معروفة وتحاكي نموذجاً قديماً، في حين تعيش تجربة الخلق حرية الاختلاف وتحرك وفق عالم الممكنات وتبع قانونها بنفسها وتختار موادها وفق ضرورة داخلية وتنبع من الافتراضي وتنطلق نحو أفق مجهول. إن عمل الفنان يختلف جذرياً عن الإنتاج الصناعي وما يحدث داخل المصنع من آلية وعمل متسلسل. إن جهد الفنان ينتزل ضمن الترميز الفني وإطلاق ملكة الخيال والدخول إلى عالم افتراضي Monde virtuel وممارسة التصور والإنشاء والنمذجة وإعطاء الوجود لأشياء لم تكن موجودة.¹

على هذا النحو يكون النشاط الفني بعيداً كل البعد عن التصنيع والحرفة والمهنة والإنتاج وقريباً من الخيال العلمي والتجريد الرياضي والإبداع الفكري والخلق الشعري والإبتكار الدلالي دون إحالة أو نظام. والمثال الذي ترجع إليه لانجر ههنا هو الرسم وبالتحديد الفنون التشكيلية التي تدور حول المكان الافتراضي وتشغل على المظهر وتخطب الاحساس والوجدان والأهواء بلغة الرموز والأشكال والألوان والعلامات. على هذا الأساس يختلف استعمال الألوان عند الفنان التشكيلي عنه ذلك عند مهنة من يضع طلاء الدهن على السقف والجدران والحيطان والواجهات.

إن ميزة الفنان الجوهرية هي خلق عالم افتراضي وذلك بالانطلاق من العالم المؤلف بشكل غير مألوف ولذلك كان خلق هذا الوهم الذي يسمى الفضاء الافتراضي يشكل أهم مبدأ في العمل الفني.²

من هذا المنطلق يركز الافتراض على إفراغ العناصر المرئية من كل ما يربطها بالواقع المحسوس وإفساد مطابقتها لعالم الأشياء وبعثرة مضامينها وعلاقاتها ونظامها وإدخالها في تشييد عالم جديد. هكذا يساعدنا المكان الافتراضي ليس على الرؤية البصرية بل إدراك المضمون التعبيري للصور.

1 Michel Aucoin, «Susanne Langer et le symbolisme artistique: essai de synthèse», in http://www.mus.ulaval.ca/reem/REM_22_Langer.pdf

2 Langer Susanne, Problems of Arts, p. 29.

ان الوهم المكاني هو صورة افتراضية يقوم الفنان بخلقها من أجل تفعيل تجربته الابداعية ومنح الوجود لما لم يكن موجودا وذلك بالتححرر من نظام الأشياء المكرور وترك الذاتية تسبح في نظامها المفتوح. ولذلك يمثل الشكل الفني صورة افتراضية تقوم بتجريد العالم الواقعي المتدفق بالحياة وذلك من أجل التعبير عن نمط وجود الاحساس الانساني. بعبارة أخرى ان خلق الفنان لفضاء افتراضيا يتضمن صورة افتراضية هو الوهم الأول الذي يمنح الانطباع بالحركة والتغير الافتراضي. يترتب عن ذلك أن لانجر تستعمل هذا الوهم الأول أي القدرة على ابداع الافتراضي كميّار لتصنيف الفنون إلى أربعة أنماط هي الفنون التشكيلية مثل التصوير والنحت والهندسة المعمارية والموسيقى ثانيا والرقص ثالثا والأدب في مرحلة رابعة ويرتبط هذا الأخير بالإنشاء أو الخلق poiesis وبالدراما.¹

وإذا كان النحت والهندسة المعمارية شكلين من الفضاء الافتراضي المتكاملين وكان الرقص قدرة افتراضية فإن الفن الأدبي يعبر عن الحياة الافتراضية ويشجع على الحلم والإقامة في العالم عن طريق السرد وممارسة فن الحكاية ويوظف الشعر والتراجيديا لحل العقد والتوترات. أما الموسيقى فهي تعبر عن الزمن الافتراضي وتجعل الذات تنصت إلى التوترات التي تهمز كيانها وتتوقع جملة من الإنتظارات وتعبر بشفافية عن حالة الغليان في عالمها الشخصي وتعيش الاحساس المليء بالحياة. من جهة أخرى تقوم التراجيديا بتمثيل المتطلبات الضرورية للحياة وتدعو المرء إلى مواجهة قدره وتشحذ الفعل، في حين تشكل الكوميديا المستقبل الافتراضي وتشجع على الفوز بالخط السعيد. فهل كان لانجر السبق الفلسفي في التنبؤ بقيمة الافتراضي في عصر الصورة وسطوة المرئي؟

خاتمة:

"للفيلسوفة وعي وتأثر بعلماء عصرها وعلمومه وخاصة علماء وظائف الأعضاء"²

1 Langer Susanne, Feeling and form, p. 106.

2 السيدة جابر خلاف، الوجدان في فلسفة سوزان لانجر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2000. ص 96.

لقد قامت لانجر بمناقشة المبدأ الفلسفي الذي تقوم عليه الوضعية المنطقية والذي يرى أن اللغة العلمية هي اللغة الوحيدة التي تعكس حقيقة الأشياء وأن حدود اللغة هي حدود التجربة البشرية وكل الاستعارات والمجازات هي كلام دون محتوى ولغو ولا يمكن التثبت منه تجريبيا ولا تحليله منطقيا ويندرج في هذا الاطار كل من الأسطورة والميتافيزيقا والفنون والشعر والأدب التي مجرد تعبيرات ذاتية وانفعالات. ولذلك سعت لانجر إلى مراجعة موقف الوضعية المنطقية من الفن والدين واللغة واهتم بعالم الوجدان ذلك الكنز النفسي ويمثل مصدر طاقة والهام للتفكير والعمل لدى البشر. ان المشكل الفلسفي الذي انكبت سوزان لانجر على معالجته هو فهم الصلة الموجودة بين الفن الرمزي وتجربة الحياة وبين الإحساس والشكل، وإن النتائج التي توصلت إليها هي التأكيد على ديناميكية الحياة واستمراريتها وتضمن تغيرات دائمة وتضمنها لشكل عضوي متكون من أجزاء يمثل كل عضو مركز للنشاط المستقل. كما أن الانسان لا ينظم مدارك العالم الخارجي في شكل صورة ستاتيكية بل بالاعتماد على رؤية ديناميكية شاملة للعالم الذي يحيط به. علاوة على ذلك لا يتكون الأثر الفني من نسق اعتباطي من العلامات مثل الخطاب بل هو حدس ثاقب وسريع للحياة وشكل رمزي موحد وشامل يعبر محتواه على الحيوي والانفعالي والمعقد في نفس الوقت. هكذا يصلح الحدس في تأويل العمل الفني وذلك عن طريق البحث في الادراك والتعبير عن حقيقة الأشياء ونقطة الارتكاز تكمن في أن الرمز الفني يحتوي على شكله المجرد في ما يحيل اليه وما يقوم بتمييزه. لذلك ميزت لانجر بين ثلاثة مستويات من النمط التعبيري للعمل الفني: الأول يخص الدرجات المختلفة من الحقيقة التي يتضمنها، والثاني هو الاحساس بالحياة ومعايشة الانفعال والتواجد المتعين في العالم الرمزي، والثالث هو الفكرة الواضحة والمتجلية التي يعبر عنها العمل الفني عن طريق رموز مجردة. أما عن المقدرة الابداعية لدى الفنان وتجربة الخلق والإنشاء فتعود إلى قدرته على الافتراض في المكان والزمان والحياة وليس إلى الموهبة الطبيعية أي العبقرية أو إلى الظروف المحيطة به والمؤثرة فيه.

ربما يحسب لسوزان لانجر أنها أدخلت إلى الثقافة الأمريكية وإلى التقليد التحليلي للفلسفة فلسفة الأشكال الرمزية عند ارنست كاسرر ونظريته في الفن

وفرقت بين الذوق الجمالي عند كانط وفلسفة الفن عند هيجل واستعادت التمييز الكانطي الشهير بين المعرفة والفكر واشتغلت على فكر الشكل الرمزي.¹

على خلاف المدرسة الهرمينوطيقية لم تهتم لانجر بتأويلية الآثار الفنية وتفسير الرموز بل صوبت أنظارها نحو ما يرمز اليه الفن من أفكار كبرى في العصر الذي يتشكل فيه وما يؤديه من دور تربوي جمالي في المجتمع. ان التدقيق الذي قامت به لانجر في صلب فلسفة الأشكال الرمزية يتمثل في اعطاء منزلة خاصة للغة الفنية الاستعراضية بالمقارنة مع اللغات التي تتكون من قضايا واستطرادات. لقد جعلت لانجر من دراستها للرمز الباب الذي يفتح على دراسة اللغة والتحليل المنطقي والإبداعية الفنية وكانت فلسفتها بأسرها تساؤلا عن أسس مسار الترميز وأبدعت في ذلك نظرية التحول الرمزي وأدجمتها في قلب فهم الانسان للعالم الذي يوجد فيه.

من هذا المنطلق يحتل الفنان في فلسفة لانجر مكانة بارزة بالمقارنة مع المنزلة التي كان يحتلها رجل العلم في الماضي وتتفوق الدراسات الجماليات الرمزية على المنهجية الإبتيمولوجية التي تنفرد بها الدراسات المنطقية. زد على ذلك تلعب الموسيقى دورا بارزا في تهذيب الذوق الانساني وتحتل مكانة أساسية في سلم الفنون ولذلك تنفرد لانجر بحرصها الشديد على استخراج القيمة الفلسفية والرمزية للموسيقى.

خلاصة القول أن الفن عند لانجر هو الشكل الرمزي الذي ينجح الانسان بواسطته في موضوعة إحساساته وفي النفاذ إلى الأعماق المحيرة للحياة العاطفية للإنسان. وعلى هذا الأساس لا يثري اللقاء بالفن حياة الأفراد بل نمط وجود المجتمع بأسره ولا تقتصر وظيفته على تلبية الحاجة بل يمثل تربية جمالية للإنسان.

لكن ماذا لو كانت حدود التجربة الفلسفية التي خاضتها سوزان لانجر تنتهي عند حدود الخريطة الكبرى للمشروع الأنثربولوجي الذي خطه أرنت كاسرر في فلسفة الأشكال الرمزية؟ أليست كل حركة نسوية هي رهينة مساحة الحرية التي تمنحها فلسفة اختلافية منفتحة يوقعها عقل ذكوري متمركز حول ذاته؟

«Transmissions et retransmissions de la philosophie Bento Prado Jr. 1 analytique», in Rue Descartes 2004/3-4 (n° 45-46), Editeur, Collège international de Philosophie, <http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2004-3-page-106.htm>

المصادر والمراجع:

- Langer Susanne, *Philosophy in New Key*, Cambridge: Harvard University Press, 1951.
- Langer Susanne, *Feeling and form*, a theory of art developed from *Philosophy in New Key*, New York: Scribner, 1953.
- Langer Susanne, *Problems of Arts*, New York: Scribner, 1957.
- Susanne K. Langer, article «On Cassirer's Theory of Language and Myth», in *The Philosophy of Ernst Cassirer, (The Library of Living Philosophers, Volume 6)*, La Salle, Illinois, 1949 (1958, 1973), Open Court Publishing Company,
- Michel Aucoin, «Susanne Langer et le symbolisme artistique: essai de synthèse», in http://www.mus.ulaval.ca/reem/REM_22_Langer.pdf
- Cyril Gaurel, «Comprendre la forme sonate dans son contexte intellectuel», in musique.ehess.fr/docannexe.php?id=448
- Rue Descartes 2004/3-4 (n° 45-46), Editeur, Collège international de Philosophie.

السيدة جابر خلاف، الوجدان في فلسفة سوزان لانجر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2000.

جيل دولوز - فليكس غتاري، ماهي الفلسفة، ترجمة مركز الانماء القومي، بيروت، بالاشتراك مع اليونسكو باريس والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، طبعة أولى، 1997. ص 86.

التأسيس لهوية أنثوية خارج البراديغم الذكوري

عند سيمون دي بوفوار

أو محاولة في الانفلات من قبضة البراديغم الذكوري

سلمى بالحاج مبروك

باحثة من تونس

تمهيد:

عادة ما يقترن الحديث عن الفيلسوفة الفرنسية "سيمون دي بوفوار" 1986-1908 بشخص صديقها الفيلسوف الوجودي جون بول سارتر منكرين عليها امتيازها أن تكون امرأة وفيلسوفة في نفس الوقت وكأن الفلسفة استحقاق ذكوري خاصّ ولوغوس مذكر في حين هي الفاقدة لكل لوغوس بحيث لا يدخلن مجال الفلسفة وممارسة التفلسف من لم يكن ذكراً، أو هي ذلك المجال الذي لا يفتح إلا على صورة فكر عاشق لذاته منغمس في تأمل صورته المذكرة المنعكسة في نهر الفلسفة حدّ "الترسيسية" القاتلة. لذلك نفهم تدمير سيمون دي بوفوار من هذا الصوت الفلسفي الذكوري الذي يغرد بإيديولوجياته الزائفة خارج سرب الإنسانية بشقيها الذكوري والأنثوي. فما إن "حرّك الرجل العالم بأنانيته وكبريائه حتى سكن إليه مسيطراً" ¹ إمبراطورا داخل إمبراطورية.

غير أنّ اختراق الفلسفة من قبل الفكر النسوي الفلسفي لهو كسر لأحادية الصّوت الفلسفي وتكريس لتعددية جنسيّة وإنهاء للتكرار. ولعل في هذا الأفق الفكري

1 دي بوفوار، سيمون، كيف تفكر المرأة؟، ترجمة معروف إخوان، المركز العربي للنشر، الإسكندرية، ص 22.

تدرج مسألة الفكر الفلسفي النسوي عبر استحضار أحد وجوه الفلسفة البارزة عبر تأسيسها "لإنجيل" نضالي ونقصد هنا كتابها الأكثر شهرة "الجنس الثاني" الذي يؤرخ لتاريخ معاناة النساء وكيف وقع اغتصاب وجهها وتحويله إلى "وجه للآخر" مطارِد ومضطهد حيث تعالج سيمون دي بوفوار مشكلين مركزيين:

الأول: هو التالي "ما الذي جعل المرأة تكون "الآخر"؟

الإشكال الثاني: ما مبررات التخاذل الأنثوي وعدم تحمسهن لمواجهة الاستبداد الذكوري؟

وإذا كان البعض لأمر في نفس يعقوب أو لممارسة هواية الاستلقاء الذكوري لا يرى في سيمون دي بوفوار سوى مجرد عرض لعرض أطروحات المذهب الوجودي كما صاغته وجودية سارتر أو الوجودية بصفة عامة إمعانا في إذلال العقل الأنثوي وتكريسا للمركزية الذكورية كأمر واقع، فإن مهمتنا تقتضي الكشف عن أفكار سيمون دي بوفوار بوصفها إحدى الرائدات اللاتي أسسنا لثقافة مختلفة تطمح إلى دسترة مبدأ المساواة بين الجنسين. وتطمح إلى حركة تحررية نسوية تنتشل بها "الجنس الثاني" من أتون الضياع داخل متن حضاري ذكوري تسحق فيه الذات الأنثوية، ليخرجها بفعل هيمنته من الوجود بالقوة إلى الوجود المنفعل وحيث هي لا يمكن أن تكون أكثر من ضلع الهوية الأعوج المشتق أصلا من ضلع الذكورة. إنها دوما النسخة والتشويه والنقصان أو كما جاء في عبارة أرسطو "إن مقام المرأة من الرجل كمقام العبيد من السيد وكالعمل اليدوي من العمل العقلي وكالبربري من اليوناني فهي رجل ناقص"¹.

لعلّ جدة سيمون دي بوفوار هنا تكمن في الانفلات من مصيدة الذكورة ومن قبضتها المحكمة على جنس النساء حيث لم ترتضي لنفسها مصيرا دراماتيكيّا على غرار بنات جنسها ولم ترض لنفسها أن تكون موضوعا للآخرين في حينما لا يكون أمام الذات من مناص سوى أن تكون موضوعا فإن الأولى بها أن تكون موضوعا لذاكما لا موضوعا للآخرين وهو ما لم تتعود عليه تاريخ الكتابة حين كانت الكلمة اللغوس هي أصل العالم.

1 ديورانت، ول، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت الطبع السادسة، 1988، ص 97.

كان الهاجس النسوي مسيطرا على دي بوفوار حتى أنها لم تخفي رغبتها الجامحة في كتابها "قوة الأشياء" عن مساءلتها للوضع النسوي إذ تقول في هذا السياق "رغبة مني في الحديث عن نفسي أرى ينبغي لي وصف الوضعية النسوية"¹ ويشدنا الانتباه هنا إلى ربط دي بوفوار بين فكرة الحديث عن نفسها كذات فردية وكيف يؤدي الحديث عن نفسها إلى الحديث عن الذات الجماعية فهي لا تفصل بين وضعها كمرأة وبين وضع بقية النساء.

هذا يضعنا أمام قدرة سيمون دي بوفوار على تحويل الذاتي إلى موضوعي والخاص إلى والجزئي إلى كلي ومن وجود لذاتها إلى وجود من أجل ومع الآخرين.

وبقدر حرصها على فرديتها وخصوصيتها بقدر حرصها على الإنشداد إلى عوالم الآخرين فرما ليس "الآخرون هم الجحيم" كما تعود صديقها سارتر أن يردده بل الجحيم "أن لا أكون مع الآخرين ومن أجلهم". وأن تعيش تجاربها منعزلة ومن هنا حرصها أن تحوض تجربة نزع الأقنعة عن حضارة مذبذبة آثمة تذبح الوجود الأنثوي على مذبح الذكورة الآثمة.

ولعلّ السؤال المؤرق الذي يسيطر عليها حين تحاول تشريح وضع نسائي لا إنساني هو ذلك السؤال الذي لا ينبثق إلا في لحظات الهلاك واستشعار نذور خطر حين يسيطر عليهم شعور حاد بالاغتراب يجعلهم غير قادرين على تحديد من يكونون إنه سؤال "من أنا؟" أو من نكون؟ أو لنقل بصريح العبارة إنه سؤال "الهوية" المؤرق ويظهر الأرق البوفواري المهرق لسؤال الهوية حين تقول "إذا كنّا نسلم ولو بصفة مؤقتة أنّ هناك نساء على الأرض فعلينا حينئذ أن نتساءل ما هي المرأة"²؟

إنها دعوة صريحة منها إلى رفض التحديدات السابقة للمرأة وإعادة التفكير في تعريف جديد وهوية جديدة لها وكأنها تتأهب لنسف ما حيكت حول المرأة من أساطير قصص الهويات حاكتها ذهنية شهريارية سادية متنفخة بوهم الذات

1 Camille Aubaud ;lire les Femmes de lettre paris: dunod, 1993 p. 219.

2 دي بوفوار، سيمون، الجنس الآخر، نقله إلى العربية لجنة من الأساتذة، المكتبة الأهلية، بيروت، 1966، ص 6.

المتمركزة حول ذاتها. "أن أعرف من أكون يعني أن أعرف الموقع الذي أحتله"¹ كما يقول الفيلسوف الأمريكي المعاصر تشارلز تايلور.

وما من شك في أن طرح سؤال "ما المرأة" من قبل دي بوفوار ليس مجرد ترف فكري بل هو شكل من التفاوض مع الآخر حول بناء هذه الهوية الجديدة التي لن تكون على مقاسات النموذج الذي يتصوره الرجل حول المرأة ولن تسمح للرجل بالاستفراد بفرض هوية محددة بل لا تكون إلا هوية تشاركية. متداخلة ومعقدة كما يسميها إدغار موران بحيث يصير من السذاجة اختزال الإنسانية إلى خاصية ذكورية. وهو ما يدفعنا إلى طرح جملة من الإشكاليات التي ستنبثق عن سؤال دي بوفوار المركزي "ما المرأة؟" هل هو استعادة لسؤال الفيلسفي عن الماهية ولكن بصيغة التأنيث وما ينجر عن طبيعة هذا السؤال من صعوبات ذلك أن سؤال الماهية عادة ما يحيل إلى الثبات والوحدة والتجانس أم أن الهوية المقصودة هنا هي هوية تركيبية متغيرة ومتحولة في التاريخ ما يحددها ليس ما هو كائن بل في سياق الهوية المشروع؟ هل هوية المرأة هنا طبيعية أم ثقافية؟ تملك أم كينونة؟ تحصيل حاصل أم مشروع؟ متكررة ومستلبة؟ أم خلاقية ومتحررة؟

تشدنا إفتتاحية كتاب سيمون دي بوفوار "الجنس الثاني" وتشير حيرتنا من فيلسوفة جرئية في عصرها وهي بكل جرأتها تتلعثم تردد إذ تقول "ترددت طويلا قبل أن أقدم على تأليف كتاب حول المرأة"² ما سبب هذه الحيرة والتردد يا ترى؟ كانت دي بوفوار في حاجة إلى جرعة من الشجاعة حتى تحسم قولها الفصل بكل ما يتعلق بالشأن النسوي؟ أم تراها شاعرة بخطورة مجتمعات رجالي متورط بدغمائية ذكورية حد النخاع ومنتشي بمركزية رجولية لا مركز لها سوى الأوهام والأصنام المشيدة على امتداد التاريخ؟

هل المجتمع الذكوري له من الهيمنة والسلطة ما يجعله مترصدا كل صوت نسوي شاذ عن السياق الذي ارتضاه الرجل لها وتجعله على أهبة الاستعداد لإخراص هذا "النشاز الخارج عن سياق الاستحقاق الإنساني" حسب اعتقاداته؟

La formation de l'identité moderne, Charles Taylor. Les sources du Moi 1
Ed. Seuil, 1988, p. 46

2 دي بوفوار، سيمون، "الجنس الآخر"، ص 4.

هل تمثل الكتابة الأنثوية سلاحا مضادا أو سلطة مضادة وتهديدا فعليا لمكانة الرجل المتميزة والمطرقة التي ستشهد المعابد التي طالما فتحت أبوابها للهيمنة الذكورية لسيما وأن كثيرا ما وظف الرجل الكتابة لتخليد عبقرية جنسه وتفوقه؟ فهل المرأة سيمون دي بوفوار تستعيد فعلا ومجدا بروموثيا وهي تسرق سحر الكلمة وسلطتها وتخبها فعلا محررا لكل النساء بل هتكا لسر سلطة الرجال عليهن وبالتالي تهبهن فرصة مشاركته سلطته وتقاسم ما كان به الرجل مسيطرا أبديا؟ ألا يمثل هذا اختراقا مباشرا لدوائر الخوف الرجالي وتهديد لمركزيته الإثنية ونرجسيته الموهومة وتهمين كبريائه الذكوري وتחדش حياء كوجيته المذكر وترديه جريحا أمام مطلب المساواة التامة مع كائن طالما رأى فيه النقصان؟ فعندها هل يمكن اعتبار أن سيمون دي بوفوار هي فيلسوفة الرّجة الرابعة على غرار ما بلوره بول ريكور في كتابه "سجال التأويلات" حول كل من ماركس وفرويد ونيتشه والذين اعتبرهم فلاسفة كشف الأقمعة واكتشاف زيف الوعي، "فيلسوفة الرجة لكونها ساهمت في كشف الوعي الذكوري الزائف وعرته أمام سذاجة بديهياته... إن المطالبة بالمساواة مع الرجل ستمثل بهذا المعنى إهانة رابعة في قلب الإنسانية التي كثرت جروحها فمن جرح كوبرنيكي إلى جرح دروييني إلى جرح تحليل النفسي لم تكن الحضارة ذات الاستثناء الذكوري متأهبة للتخلي عن مركزيتها الذكورية بفعل نسوي تحرري صادم؟ فهل يمكن أن تكون الكتابة تجسيدا لأفق تحرري وهل هي مجال تمارس فيه المرأة تمردا وثورتها وعصيانها ورغباتها المقموعة وهل أن مراهنه دي بوفوار على الفلسفة طريقا لتحرير المرأة قد كان في محله؟

سنحاول بالاعتماد على كتاب سيمون دي بوفوار الرئيسي "الجنس الثاني" أن نشخص الوضع النسوي التاريخي بالتعرف إلى صورة المرأة كما نسجتها مخيلة الرجل وكما حاولت سيمون دي بوفوار سردها من خلال التعرض إلى التاريخ الاضطهادي للنساء كما ساهم الرجل في صناعته وترسيخه مستغلا مفهوم "الطبيعة البيولوجية لدى المرأة وما حيكت من أساطير قديمة حول "دنس المرأة" أو "ضعفها" ونقصها إلى أن تحولت الأساطير مصيرا وقدرنا حقيقيا استغله الرجل للتحكم في المرأة وإحكام السيطرة عليها وإخضاعها لمصير مسقط عليها لم تشارك في صناعته فانبرى يحدد لمن ما يجب عليهن فعله وما لا يجب مسطرا لمن مصيرا أبديا وإطارا

أخلاقيا يمنع استباحته أو مجاوزته. ومن هنا سنحاول الكشف عن نموذج المرأة التي تربعت خياله الذكوري أو كما تسميها دي بوفوار "ميثولوجيا الأنثى الأبدية" ودورها في خدمة الاضطهاد الذكوري وتحذير "الجنس الثاني" أو "الغيرية المطلقة"؟ وكيف ساهمت هذه الرؤية في تشييد معمارية الجسد الأنثوي وبناءه الأنطولوجي؟

لنتهي للبحث في فلسفة الوجود النسوي ومطلب التحرر والمساواة أو من التملك إلى الكينونة وذلك عبر معالجة مبررات "الخوف من الحرية" عند المرأة وكيف يمكن تأسيس إيتيكا في التحرر تضمن التعايش المشترك من خلال بناء فلسفة في الحب والصدقة بينها وبين الرجل.

أولا: سرديّة الذات المقهورة أو "الغيرية المطلقة" موضوعا لذاتها:

1) في ضرورة البحث عن كوجيتو أنثوي:

تعد سيمون دي بوفوار من أهم مفكري وأدباء القرن العشرين وقد انتمت للفلسفة الوجودية وعرفت بصداقتها المتميزة مع الفيلسوف الوجودي سارتر حتى أن هذه الصداقة كادت أن تجعل من سيمون دي بوفوار مجرد تابع له على الصعيد الفلسفي غير أن الواقع يثبت عكس ذلك إذ كان لكتابات دي بوفوار صدى عميقا في الأوساط الفكرية الفرنسية وخارجها نظرا لمقاربتها الطريفة لأهم مشكلات العصر وخصوصا تلك المتعلقة بقضايا المرأة حتى اعتبرت "رائدة الحركة النسوية في عصرها" وهذا يؤكد استقلالها الفكري عن سارتر رغم وجود بعض التأثير والتأثر المتبادل بينهما. ويمكن أن نذكر هنا بعضا من مؤلفاتها:

"من أجل أخلاق الغموض" (1947) وفيه دافعت عن الفلسفة الوجودية ضد الاتهامات الموجهة ضدها عن عجزها في بناء أخلاق ويعني "الغموض" هنا أن الفعل الإنساني هو فعلا خلاقا لأن الوجود الإنساني هو يحتل منزلة بين المنزلتين فيقف في منتصف طريق الوجود بين عبثية بلا أخلاق وبين أخلاق مطلقة كاملة لا تترك مكانا للحرية". كما اهتمت بفئات اجتماعية أخرى فكتبت "الشيخوخة" سنة (1970) لتكشف عن اغتراب المسنين في المجتمعات المعاصرة. ومن مؤلفاتها الأخرى "الضيعة" (1943) "ذكريات فتاة مهذبة" 1958 "قوة العمر" (1960)، "قوة الأشياء" (1963)، "موت لطيف جدا" (1964). أما الكتاب الأهم والذي

سيكون موضوع بحثنا "الجنس الثاني" فقد كتب سنة (1949) وهو الكتاب الذي أحدث ضجة كبيرة بين مؤيد له ومعارض بسبب أطروحته المتمحورة حول "المرأة كوجه للآخر المغترب بسبب الثقافة الذكورية المهيمنة" وقد خصصت سيمون دي بوفوار هذا الكتاب لبيان قهافت القول "بالطبيعة الأنثوية" واعتبرت أن اغتراب المرأة حدث ثقافي وليس طبيعي تدعم تحت تأثير مجموع الأساطير التي تشرع لاستغلالها. وأن لا حل للخروج من هذا المأزق الوجودي للاغتراب الأنثوي إلا بخروج المرأة للعمل حتى تتحرر من الدور السلبي والخطاب الزائف حول حقيقتها ككائن إنساني.

إن اختيار سيمون دي بوفوار الكتابة حول موضوع المرأة بكثير من الجراءة الفلسفية إنما هو يمثل طريقة جديدة في كتابة "الأنا" من وجهة نظر أنثوية وكيف تنظر المرأة إلى ذاتها منعكسة في مرآتها لتتحول المرأة معها إلى موضوع لذاتها وهو أمر لم نتعود عليه إذ كثيرا ما كانت المرأة موضوعا للآخرين. فرما الصورة التي يقدمها الرجال عن المرأة جعلت دي بوفوار تستشعر خطرا أن تكون مجرد موضوع للآخرين وما تعتري هذه الكتابة من زيف وتشويه ألم تخترع الفلسفة الغربية بواسطة الرجال ثم ألم يكتب تاريخها كتاريخ للوحدة؟ وهذا الواحد هو المذكر. ولننظر هنا قول القديس بول كم هو مغرق في إثبات الأصل الذكوري للعالم إذ يقول "إن أصل كل رجل هو المسيح، أصل المرأة الرجل وأصل المسيح هو الله".¹

فإذا تتبعنا هذا الإرجاع للأصل نتيين كما يلي أن الرجل يجد أصله في المسيح الذي يجد أصله بدوره في الله وبالتالي إذا كان الرجل يجد أصله في الله فإن المرأة هي ذات الأصل المشوه بما أنها لا ترد إلى أصل الأصل "الله" بل إلى صورة هذا الأصل ومن هنا تضيع هويتها في النسخة إلى حد تتلاشى فيه وتصبح بلا أصل لذاتها، فدون الكتابة سيكون وجودها ووجود كل النساء في خطر خاصة وأن الرجل لا يكف عن إنتاج إيديولوجيا وخطاب زائف حول حقيقة المرأة من أجل أن يضمن سيطرته المضمونة أصلا على العالم.

1 القديس بول: رسالته الأولى إلى أهل كورنثس، 3/11 وفي الطبقات البروتستانية تسمى "كورنثس" (4/8، 6)

هذا الإحساس البوفواري بأنها تقف على مشارف الهلاك والانسحاق أمام سلطة مجتمع ذكوري كثيرا ما مثلت المرأة في مخيلته نقطة سوداء سديمية داخل الأفق الإنساني في حين تظهر الذكورة بقيمتها وحدها المشرقة والطبيعية كسلطة مضادة للأنثوية وغير خاضعة للمساءلة. هو الذي غذى فيها إرادة الكتابة بمختلف ألوانها وأصنافها من الرواية إلى الدراسة الفلسفية إلى أدب المذكرات وأدب التراسل بعد أن توغلت في مختلف تفاصيل المعاش اليومي وعاشت تجربتها الخاصة في حدودها القصوى هنا تستفيق الذات على رغبة فن توظيف وتنظيم وقص تفاصيل مغامراته الوجودية لنقلها للآخرين والتبرع بمنجزاتها فكريا عسى توظف الجميع نساء ورجالا من سباتهم الدغمائي وتفتح أعينهم المغمضة عن معنى وجودهم في العالم. تغدو الكتابة هنا مع ديوفوار فعلا انقلابيا وسلاحا تشهره المرأة لتنسف به تاريخ الزيف والنسق القيمي المسيطر ونسفه عسى في هلاك هذا التاريخ اللاحقي تنبثق يقينية كوجيتو أنثوي يعلن ميلاد ذاتية أنثوية بوصفها ذاتا متعالية عن عالم الذكورة ومستقلة بإرادتها وعقلها ووعيتها عنه.

تعلم سيمون دي بوفوار جيدا كم أن كل التاريخ والأساطير التي يكتبها الرجال حول النساء موهومة لذلك تقول في هذا السياق: "كل ما كتب عن المرأة من قبل الرجال يجب أن يثير الشبهات لأنهم خصوم وحكام في نفس الوقت وقد سخرُوا اللاهوت والفلسفة والقوانين لخدمة مصالحهم".¹

إن وعي دي بوفوار بأن هذا التاريخ المكتوب من قبل الرجال حول النساء هو تاريخ يثير الشك والريبة هو تاريخ مزور لأنه كتب وفق إرادة الرجل ووفقا لمصالحه الذاتية والشخصية هو الذي دفع دي بوفوار إلى كشف خيوط المؤامرة الفلسفية والاجتماعية والثقافية ذلك العالم المتشعب من الأفكار والقيم الاجتماعية التي لا تحجل من حياكة الدسائس تجاه "الوجه الآخر للإنسانية" تبدأ من الفلسفة القديمة حين أطرّد أفلاطون النساء من مدينة المواطنين الأحرار وأفرد لها منزلة دونية مع العبيد والأطفال والمجانين ليتواصل فعل تهجير المرأة عن أرض كينونتها الإنسانية على امتداد كامل التاريخ الإنساني من هذا المنطلق حتى أن هذا التاريخ يبلغ من الوقاحة حدا يجعل من "الإنسانية بناء إستثنائيا ذكوريا" ومن الأنثوية

1 دي بوفوار، سيمون، الجنس الآخر، ص 8.

"خرابا إنسانيا" وكأن المرأة "ليست إنسانا مثل الآخرين". فلا عيب إذن أن نطرح مثل هذا السؤال "هل المرأة إنسان مثل الآخرين؟"

(2) هل المرأة إنسان مثل الآخرين؟

لعل الجانب التراجيكميدي في صيغة هذا السؤال أنه لا يمكنه أن يحجب حقيقة اللاعدالة الضمنية التي تختفي خلفه إلى درجة تظهر أن أي محاولة لجعل هذه الصيغة تبادلية على حد سواء بين "المذكر" والمؤنث" على هذا النحو التالي "هل الرجل إنسان مثل الآخرين؟" فعلا غير لا ثقا بل إنه "السؤال المحرقة" الذي لا يجوز التشكيك في "هولكستيته" وكل طرح له بهذه الصيغة هو بمثابة التشكيك في أصل واقعيته وكفرا "بألوهية الرجل". فليس من الوارد أصلا طرح السؤال بصيغته الحالية. وحتى اللغة التداولية لمفهوم الإنسان تلعب على هذا الغموض الذي استند إليه عبر تعدد معانيها التي تعني في نفس الوقت "الكائن الإنساني" والكائن الجنسي الذكوري" وكأن اللغة ليس لها من الخيال الكافي لتخيل إمكانية وتصور آخر للإنساني أو ربما هي تشارك في فعل الهيمنة التاريخية لجنس الذكر خائفة أبعادها الكونية التي بموجبها مطالبة بالبقاء على الحياد الجنسي. وكأن قدر الأثنى أن تظل ذلك المطارد دوما والمستبعد من كينونته حتى لا تشارك في الإنسانية وكيف لها أن تشارك فيها وهي "نقصان" أو هي "ضعيفة الإرادة ولذلك هي عاجزة عن الاستقلال في الإرادة والخلق" فهي لا يجب أن تتساوى مع الرجال ولا بد من زيادة الفوارق بينهما وكأن لا شيء أشد جاذبية من اختلاف لا يقي ولا يذر أي إمكانية للالتقاء. إن الإنسانية اكتمال والاكتمال لا يمكن أن يقبل بالنقصان جزء مشارك فيه ومن هنا فإن "صمت المرأة عن المطالبة بحق الانتماء إلى الإنسانية المكتملة يبدو مجدا لها "لأن شجاعة الرجل في القيادة وشجاعة المرأة في الطاعة"¹

لذلك تستنتج دي بوفوار أن الإنسانية "خاصية ذكورية" وأن الحضارة مكتوبة بحبر ماء الرجال تقول في هذا السياق "إن الإنسانية في عرف الرجال شيء مذكر فهو يعتبر نفسه يمثل الجنس الإنساني الحقيقي... أما المرأة فهي تمثل في عرفه "الجنس الآخر"²

1 ورد في كتاب "قصة الفلسفة" لول ديورانت، ص 97.

2 دي بوفوار، سيمون، الجنس الآخر، ص 18.

وهو ما يعني أن هناك جريمة مرتكبة إزاء مفهوم الإنسانية أولا وإزاء المرأة بوصفها جزء من هذه الإنسانية، تتجسد في فعل سرقة جزء من ماهية الإنسانية وسحبها على كائن واحد، فالمركزية الذكورية تحاول تعميم الجزئي على الكلّي، فالإنسانية تصورا كلياً يتضمن النساء والرجال وليس مفهوما جزئياً مقتصرًا على جنس واحد أو خاص بجنس دون آخر، فهل نحن أمام فعل عولمة الذكورة أو تذكير العالم حتى تغدو الإنسانية رجلاً والعالم عالم رجالي بامتياز. أما "الأنثى" فهي توجد خارج سياقات الإنسانية وخارج الانتماء للعالم فهي ليست جزء من العالم بل جزء من "ضلع لا يستقيم" خاضع للفهم الذي يفرضه الرجل عليها في مستوى تصوراته للإنسانية. وهو ما دفع دي بوفوار إلى طرح السؤال التالي "كيف تمكن أحد الجنسين فقط من فرض نفسه كجوهر وحيد، منكرًا وجود كل نسبية تربطه بالجنس الآخر، معرفاً إياه بالآخر الصرف؟"¹

بهذا المعنى تحاول دي بوفوار الكشف عن هذا التاريخ الاضطهادي عبر سرد تاريخيته فجاء الجزء الأول من الكتاب عرضاً مستفيضاً لصورة المرأة في مخيلة الحضارة الذكورية من خلال استعراض الوقائع والأساطير التي كرسّت مفهوم "الأنثى الأبدية" ثم تنتقل في الجزء الثاني من الكتاب لتوضح كيف ساهمت ميثولوجيا الأنثى الأبدية في خدمة الاضطهاد الأنثوي ثم كيف ستعمل المرأة على تقويض هذا المفهوم عبر انغراسها في الوجود ومغادرتها مجالها الخاص عبر الانفتاح والإقامة في المجال العمومي لذلك تعلن عن أطروحتها في كتابها قوة الأشياء كما يلي "ما يميز أطروحتي عن الأطروحة الكلاسيكية أنه حسب رأيي الأنثوية ليست جوهر وماهية ولا طبيعة وإنما وضع خلقته الحضارة انطلاقاً من معطيات فيزيولوجية". فما هي ملامح المرأة في الثقافة الذكورية المهيمنة؟ وكيف حاولت دي بوفوار أن تنقل لنا هذا الصراع الدائر حول معنى وماهية "الأنثى الأبدية"؟

1 المصدر نفسه، ص 6.

ثانيا: صورة المرأة في المخيلة الذكورية أو ميثولوجيا "الأنثى الأبدية"

1: هوية المرأة بين التصور الطبيعي والبناء الإيديولوجي:

تنطلق سيمون دي بوفوار من المأزق الإشكالي الذي يضعنا أمامه المجتمع في تصويره ماذا يمكن أن تكون عليه المرأة؟ أو في رسم حدود للصورة التي يجب أن تكون عليها المرأة حيث لا يطلب منها سوى الآتي "كنّ نساء... أبقينا نساء"¹ فما دلالات هذا المطلب الاجتماعي؟

يضعنا هذا المطلب الاجتماعي أمام مفارقة في تشكل "هوية الأنثى" تظهر هذه المفارقة على مستويين:

المستوى الأول: حين يطلب المجتمع من النساء أن يكن نساء وكأن الأصل في الأمر أنهن لسن كذلك وأن المجتمع من يثبت هذه الهوية الأنثوية للمرأة بأن يطلبن منهن أن يكن على غير ما عليهن.

والمستوى الثاني: أن يبقين نساء "أي أن يستقرنا في وضع اصطناعي جديد وبالتالي هنا ندخل في عملية إلغاء تصور للمرأة ليقع تثبيت تصور مغاير وبديل لما هي عليه المرأة ونطالبها أن تستقر كينونتها في هذا البناء الجديد لهويتها وفق شروط ومتطلبات يطلبها المجتمع فنلغي ما هو أصلي لتثبيت ما هو غير أصلي. وما بين النفي والتثبيت تتشكل الهوية "الاصطناعية" للمرأة. وعلى الرغم من أن هذه "الهوية الأنثوية" هي مبتدعة ومصطنعة فإن المجتمع الذكوري يحاول أن يوهنا بأنها هي الهوية الطبيعية والحقيقية للمرأة عبر تكريسه لكل رموزه الثقافية المختلفة من أساطير ودين وفلسفة لترسيخ هذا المفهوم الجديد الذي بواسطته سيتم "تحميد هوية" مصطنعة في محاولة لتثبيت ماهية أنثوية أبدية أو ما أطلقت عليه دي بوفوار بمفهوم "الأنثى الأبدية" تتأكل بها صورة المرأة الحقيقية لتبقى صورة واحدة مكرسة ومهيمنة وهي تلك الصورة التي ينتجها الرجل بوصفه القوة المسيطرة عليها وعلى العالم. ومن بين هذه الأفكار التي ساهمت في ترسيخ هذا المفهوم السلبي عن المرأة يمكن أن نسرد بعض من الأقوال التي جاءت على لسان فلاسفة متضمنة في كتاب دي بوفوار "الجنس الثاني" فهي تذكر هنا قول بريتاغوراس "هناك مبدأ أخير

1 المصدر نفسه، ص 4.

انبثق من النظام والنور والرجل ومبدأ شر خلق الفوضى والظلمة والمرأة" أو كقول أفلاطون "الأنثى هي أنثى بسبب نقص في الصفات" أو في تكريس الديانات لاضطهاد المرأة لأنها ظهرت حسب دي بوفوار في عصر انتصار الأبوة بعد الثورة الذي عرفت فيها الأزمنة البدائية حسب دي بوفوار وهي ثورة استبدال الأم بالأب إلى درجة أن أعلن أبولون "ليست الأم هي التي تحدث ما يسمى طفلها فهي ليست سوى مغذية للبذرة الموضوعية في أحشائها أما الرجل وحده فهو الذي يحدث الطفل"¹ ومن هنا تتم عملية التخريب لصورة المرأة التي تبدو وكأنها عملية منظمة استجابة لاستعلاء وتمركز الرجل حول ذاته ورغبته في احتكار العالم وامتلاك أدوات السيطرة عليه ولسيما المرأة حتى أنه لم يعد له من مشروع سوى هذا التخريب للوجود الأنثوي من أجل الإنفراد بالعالم وجعله مطويا في قبضة يده ولا يتم له ذلك إلا بالترفع في منزلته الوجودية عبر الخط من منزلة الأنثى إلى حد يعدو كل ما هو أنثى يرمز للسلبية المناقضة للنشاط والتعدد المهدد للوحدة والمادة المقاومة للقاعدة والفوضى المناوئة للنظام...

وهو ما ساهم في إنتاج مفهوم "الآخر". فما هي الدلالة التي يحملها مفهوم الآخر؟ وما الذي يجعل الرجل لا يرى في المرأة إلا "وجها للآخر" بل أكثر من ذلك لا يرى فيها سوى "الغيرية المطلقة" والأنثى الأبدية" وكأن هذه المعاني الثلاث تتضافر من أجل إنتاج صورة واحدة للمرأة. فما الذي تعنيه دي بوفوار بالآخر المطلق أو الغيرية المطلقة؟

2: في معنى الآخر المطلق: إن الشكل الأول للآخرية عند ديوفوار هو "الآخر المطلق" الذي يفتقر بل يفتقد إلى العلاقة مع الآخر الذي يصفه ويحدده قبالاته كغيرية مطلقة دون أن يستطيع قلب هذه العلاقة وذلك لأنها تقوم على التناقض المطلق وقد اعتبر الرجل المرأة "كغيرية مطلقة" لأنها لم تتجراً على خوض الصراع أصلاً فلم يكن بينها وبين الرجل صراع وإنما خضوع فهي لم تحاول يوماً لتصبح ذاتاً لأنها ساهمت في تثبيت الرابط الذي يربطها بالرجل ويكرس عبوديتها دون أن تلزمه بروابط مماثلة وبما أنها لم تدخل في أي نوع من المماثلة مع الرجل اعتبرت غيرية

1 المصدر نفسه، ص 45.

مطلقة ومن هنا تميز دي بوفوار بين "الآخر" و"الآخر المطلق" الذي لا يمكنه بلوغ مطلقا بلوغ التماثل، فالاختلاف بين الشكل الأول للغيرية والشكل الثاني تتمثل في إمكانية الوصول للتماثل. فالعبد مثلا يوجد أيضا في وضعية اضطهاد وفي علاقة هيمنة من قبل السيد ولكن يتعلق الأمر هنا باختلاف تراتبي وليس بغيرية عميقة. وضع المرأة هنا يبدو أكثر تدهورا من وضع العبد. بما أنها توجد أصلا خارج أي علاقة وأي تماثل. فهي ليست فقط أدنى في الترتيب وإنما هي "الآخر المطلق". الذي لا يمثل أي تهديد بالنسبة للرجل على خلاف العبد في الجدل الهيكلي حيث يتناقض مع السيد ومن هنا يمكن أن يتمرد العبد ضد السيد ويفتك منه سلطته بواسطة الصراع والعمل وبالتالي يستطيع العبد أن ينتزع اعتراف السيد به ويتم تبادل مواقع الحرية بينهما.

يأخذ جدل السيد والعبد الهيكلي عند دي بوفوار أبعادا ماركسية. بما أنه من خلال صيرورة العمل وحدها يمكن أن تحصل المرأة على إمكانية الاعتراف بها كذات وإن إقصاء المرأة من مجال العمل حسب دي بوفوار هو أحد الأسباب التي منعها أن تفرض ذاتها رغم كونه ليس السبب الوحيد إذ تتدخل عوامل أخرى منها سوء التربية. فليس بمنح الحياة بل بالمخاطرة بها هو من يرتقي بالإنسان من مرتبة الحيوان إلى مرتبة الإنسانية حتى أن التفوق داخل الإنسانية حسب دي بوفوار ليس مرتبطا بالجنس الذي ينجب ويمنح الحياة بل لمن يقتل لذلك تقول في هذا السياق "لا يرتفع الإنسان عن مستوى الحياة لأنه يعطي الحياة بل لأنه يغامر بحياته"¹ فبواسطة قدراتها البيولوجية المانحة للحياة تتم عملية إقصاء المرأة من المجتمع البطريكي. فحتى نقاط قوة المرأة تحول إلى ضعف والأمومة التي من المفروض أن تمنحها السلطة والاعتراف لها بسبب هبتها للحياة يتم سلبها لها بواسطة المجتمع البطريكي الذي قام بدحرجتها إلى مستوى الموضوع وإلى مجرد آلة بيولوجية للإنتاج فهي توجد إذن تحت هيمنة رجل يتزعم حقا في مراقبة مكنة جسدها. وبما أن دي بوفوار تبني الطرح الهيكلي في تحقيق وعي الذات الذي لا يكون إلا بالدخول في الصراع وافتكاك الاعتراف وما تتعرض له المرأة من تحييد واستبعاد

1 المصدر نفسه، ص 38.

خارج نسق هذا الجدل المبني على الصراع يجعل من المرأة غير قادرة على الدخول في الصراع بمفردها ومن هنا تتحول إلى "آخر مطلق" أو "غير مطلقة". بهذا المعنى تلاحظ "Yavanka Raynova" أن "خاصية الآخر غير الضروري والمنبؤ قريب من مفهوم "الاختلاف" الذي يعرضه ليوتار، فالمختلف يحيل على وضعية حيث الضحية محرومة من وسائل إثبات اللامعالة الذي تلقته، لأن القوانين التي تحل الصراع مصاغة بطريقة تخدم مصالح الآخر الظالم منشأة بلغته. حالة الضحية هي حالة ميؤوس منها لأنها إذا رفضت توجيه اتهامات ستظل عبده وإذا تجرأت على الاتهام ستصبح ضحية مرة أخرى فيتواصل اللاتماثل ويستمر ويتواصل معها الخطاب الوحيد الممكن هو خطاب الإرهاب"¹ فيأى أي حد ساهمت هذه "الغيرية المطلقة" المبنية وفق تصور إيديولوجي في تشكيل وبناء معمارية الجسد الأنثوي وواقعه الأنطولوجي في العالم؟

2: معمارية الجسد الأنثوي وبنائه الأنطولوجي:

أ: عتالة الجسد:

تبدأ دي بوفوار في كتابها "الجنس الثاني" بعرض فكرة "اللاتماثل" بين الجنسين أي المرأة والرجل حيث يتشكل الرجال كذوات في حين ترد النساء بوصفهم المهيمن عليهم إلى دور الآخر. هذا اللاتماثل في العلاقات الاجتماعية بين الجنسين يتأصل في اللاتماثل في طريقة إدراك كل منهما لجسده فالرجل يدرك جسده كعلاقة مباشرة وطبيعية مع العالم أما جسد المرأة فهو أحد العناصر الأساسية المتسببة في وضعها في العالم فهو مثقل بكل ما يتميز به من خصوصيات وخاضع لمصيره البيولوجي تقول دي بوفوار في هذا السياق "إن الحالة البيولوجية بالنسبة للمرأة تشكل بالنسبة إليها حاجزا يحول دون شعورها بشخصيتها المستقلة"² مثل أعباء الحمل والأمومة والحفاظة على استمرارية النوع فالمرأة تخضع "لواجب النوع" فحضور المرأة حسب دي بوفوار يأتي استجابة لمستلزمات النوع الذي كثيرا ما

1 Yavanka Raynova ; Le deuxième sexe ; une lecture moderne ; editions du remere ménage ;2001 ; p. 136

2 دي بوفوار، سيمون، الجنس الآخر، ص 117.

حاولت الإنسانية التحرر من هذا المصير النوعي فكان اختراع الأداة قد مكن الرجل من توسيع نشاطه وبالتالي بسط نفوذه على العالم في حين تبقى المرأة في مرحلة الأمومة والحمل مقيدة بجسدها وكأن جسدها ليس خاضعا لإرادتها الخاصة ولا ينتمي إليها فهو محكوم عليه بعدم الجوهريّة وعدم الأهمية والزيّف إنه الجسد السجن أو الجسد المعطل عن كل فعل وحركة وحرية، إنه الجسد الآخر حيث يطمح الرجل إلى تجميده وقولته وتحويله إلى موضوع ويكرس المرأة للمحايشة. فالرجل له وعي إمريالي يحول الآخر إلى عدم في حين يجد نفسه أمام شبيهه خاضع لنفس الضرورات لذلك يبحث عن كائن بيولوجي أقل منه حتى يجعل منه عبدا وهذا الحلم الجسد هو المرأة إنما الوسيط المحذ بين الطبيعة الغريبة على الرجل وشبيهه المتطابق معه. بهذا المعنى يعتبر "اللحم الأنثوي" في حالة عطالة وخمول لأنه وقع تصحيّره من كل وعي داخلي وتشكيله وفق إرادة خارجية من قبل ذات متعالية ومن قبل الرجل، إنه ذلك الجسد الأخرس الذي لا لسان له ولا رمزية خاصة به سوى رمزية العبودية والإنعطاء المسبق لوشم الطقوس الجاهزة عليه ونص تاريخي واجتماعي يخط عليه مصيرا كاملا من العبودية ولعل مأساوية الوضع للمرأة تتعمق أكثر وإحساسها بأن جسدها موطن للعبودية والاعتراب يظهر أكثر في وضع الاعتراب الجنسي.

ب: الاعتراب الجنسي للجسد الأنثوي:

يتجلى اعتراب المرأة الجنسي للجسد في مؤسسة الزواج حيث تعتبر دي بوفوار أن المرأة يقع إعدادها من أجل هدف إستراتيجي هو الزواج فهي بهذا المعنى ليست كائنا من أجل ذاتها بل من أجل الزواج وتقضي المرأة كل حياتها في الإعداد لهذا الهدف فهي كما تقول دي بوفوار "أغلب النساء إما متزوجات أو يعددن أنفسهن للزواج أو يتألن لعدم تزوجهن"¹ بحيث تقع المرأة أسيرة قبضة الزواج ويبدو كل مصيرها منحصرًا به وكأن الزواج كما تقول دي بوفوار هو مورد الرزق للمرأة والمبرر الوحيد لوجودها وأنها مدعوة داخل هذه المؤسسة إلى مهمتين رئيسيتين على الأقل:

1 دي بوفوار، سيمون، الجنس الآخر، ص 161.

المهمة الأولى: إنتاج الأطفال للمجموعة.

المهمة الثانية: إرضاء حاجيات الرجل الجنسية والعناية بشؤونه الخاصة في المنزل انطلاقاً من ذلك تبدو المرأة في مؤسسة الزواج باحثة عن "حق الوجود" في حين يبحث الرجل عن "تأكيد وجوده".

ومما يكرس تبعية المرأة أكثر للرجل ويضاعف من اغترابها أنها لا تعيش بتجربة جسدها الخاص إلا بمساعدة الرجل فهذا القصور والإحساس بالعجز وبالحاجة للرجل ليكمل نقصها يلزم المرأة حتى في أكثر التجارب الحميمة مع الذات فهي رهينته ولا تستطيع الاستغناء عنه إذا "أرادت اكتشاف أسرار جسدها، ففي العملية الجنسية الرجل هو من يمسك بزمام المبادرة بينما هي تتلقى عروضه الغزلية ومداعباته بكل سلبية"¹ حينها يتحول جسد المرأة إلى موضوع لذات الرجل يجب أن يخضع لرغباته فهو موضوع اختبار وتقييم وهو الذي يستطيع محاكمة هذا الجسد الأنثوي وأن يصدر تقييماته نحوه وهو ما تحول نظرته هذه إلى نظرة عنيفة وقاسية تحمل الكثير من الجلد لا تقل في عنفها عن العنف الحقيقي. وإذا كانت المرأة قد أنشئت بطريقة تجعلها تعتقد أن الثروة الوحيدة التي تمتلكها هي جسدها فإن اختراق الرجل له يبعث الشعور فيها أنه افتكه منها وهو ما يتسبب لها في الشعور بالإهانة فهي تنظر إلى الرجل وكأنه لص قام بسرقة جسدها.

يملك الرجل امتيازاً وصلاحيات واسعة في العملية الجنسية فهو الذي يحدد نوعيته ومدته وتكراره على عكس المرأة التي تصبح العملية الجنسية عندها إلى عمل خطير ومرهق بسبب الحمل وانجاب الأولاد وهو ما يجعلها دائمة التيقظ وحريصة على كبح عواطفها الجنسية بشدة فهي تقمع رغبتها في الحب بسبب هذا الخطر المداهم الذي يهددها وهو ما يتسبب في عذاب جسدها.

هذا إذا ما أضفنا جهل المرأة بطبيعة العلاقة الجنسية مع زوجها وخاصة في الليلة الأولى لأن المجتمع لم يكن يسمح للمرأة بإقامة علاقات جنسية خارج الزواج على عكس الرجل الذي لا يبدو مقيداً بالزواج في عيش تجاربه الجنسية فهذا الجهل كثيراً ما يمثل صدمة لجسدها حيث تصبح العلاقة الجنسية الأولى مع الزوج بمثابة اغتصاب لجسدها وما يصحبه من شعور بالإذلال والانتهاك لكيثونته من هنا تذكر

1 المصدر نفسه، ص 145

دي بوفوار ما قاله هافلوك إيليس "إن حوادث الاغتصاب المرتكبة أثناء الزواج أكثر من الحوادث المرتكبة خارجه".¹

بل أن الاغتراب الجسدي للمرأة في مؤسسة الزواج وما يمثله الزواج من خيبة أمل وانحطاط في مستوى كينونة المرأة يصل إلى حد المقارنة بينها وبين المومس التي تمثل مبررا للرجل لتحميلها شناعات فعله وانحرافه حيث توظف دي بوفوار قول ملرو لتوضيح درجة اغتراب جسد المرأة وكأنها قد قامت باستئجاره أو بيعه للرجل فلم يعد ملكا بل للرجل يقول ملرو "إن الفرق بين النساء اللواتي يعن أنفسهن عن طريق الدعارة والبغاء وبين اللواتي يعن أنفسهن بواسطة الزواج ينحصر في ثمن ومدة عقد البيع"². فالفرق بينهما إذن أن المتزوجة تلتزم بالخدمة الجنسية مدى الحياة وتقوم بهذه الخدمة تجاه رجل واحد يحتكرها لحسابه الخاص وبالتالي هي في حماية رجل واحد ضد كل بقية الرجال في حين أن المومس فتؤدي خدماتها الجنسية عبر بيع جسدها بالتجزئة لعدد من الزبائن وهي في حماية كل الرجال ضد احتكارها لرجل واحد.

ج: الفبركة الاجتماعية للجسد الأنثوي ودراماتيكية الوجود في العالم:

إن المقصود هنا "بفبركة" النساء أو تصنيعهن أن المجتمع هو من يقوم "تصنيع" أجساد النساء وفق متطلبات السوق الذكورية حيث يقع تداول المرأة "النموذج" كسلعة يقبل عليها الرجال حيثما تطابقت صورتها مع نموذج المرأة المتخيل عنها، وبهذه الطريقة يتم موضعة المرأة وتشبيثتها وتنزع عنها إنسانيتها ويقذف بها داخل عالم ليست جزء منه تشارك الرجل فيه عملية البناء والفعل بل بوصفها أحد أشياء الرجل وممتلكاته فهي لا تتجسد في العالم ولا قبائلته بل هي منقطعة من أجل التفرغ لوظيفة تخليد النوع البشري بين جدران البيت وهو ما يجعل المرأة تعيش اغترابا مزدوجا:

الأول ذاتي بسبب عدم قدرتها على التطابق مع ذاتها المتأني من "الوضع" الذي فرض عليها أن تكون فيه.

1 دي بوفوار، سيمون، الجنس الآخر، ص 176.

2 ورد في كتاب "الجنس الآخر"، ص 259.

والثاني اغترابا اجتماعيا بسبب العزلة المفروضة عليها بانقطاعها عن العالم وتكريس حياتها للنوع عوض الاهتمام بفرديتها وتجربتها الخاصة في العالم ومن هنا هي لا تتصدر مشهدية المركز بل هامشه حتى أنها تعجز عن اختبار علاقتها بالعالم دون وساطة الرجل حيث أن الذي يتوسط بين عالم المرأة الذاتي والعالم الموضوعي هو الرجل. وكأن المرأة عاجزة عن المرور من عالمها الذاتي المنغلق إلى العالم المفتوح إلا بحضور الرجل، فهي لا تختبر وجودها إلا عبر فعل الوساطة هذه وبانعدام هذه الوساطة "الرجل" ينعدم إحساس المرأة بالعالم ويصبح وجود المرأة وجوداً كارثياً تقول دي بوفوار "حياة المرأة المنزلية تسمو نحو غايات والرجل هو الذي يلعب دور الوسيط بين فرديتها والعالم".¹

إن هذه الوضعية المأساوية بوصفها ذاتا غير منجزة ولا تختبر انوجادها في العالم ليس بواسطة جسدها بل بحضور وسيط ينوبها بدلا عنها وهو ما يحكم عليها بالعبودية المؤبدة إذ في اللحظة التي تعتقد فيه المرأة أنها تتصل بالعالم تنفصل وهي تضع كيانها بين يدي رجل وفي اللحظة التي تحاول أن تعطي معنى لوجودها ولحياتها داخل المؤسسة الاجتماعية للزواج تكشف زيف هذا المعنى الذي لا يتحقق إلا بواسطة الرجل وسلطته فليس هي التي تنتج المعنى بل الرجل الذي يشكل حياتها وفقا لإرادته وتمثالاته فهي تبحث عن معنى لحياتها في صلب اللامعنى وعن الحرية في صلب العبودية وعن الوجود في العالم عبر إلغاء وجودها عالم المرأة يضيق ويتحول إلى سجن بقدر ما يضيق عالمها يتسع عالم الرجل ففي حين هي تسكن بيت الرجل وتقيم فيه يسكن الرجل بيته الخاص ويقيم داخل ذاته كالربان داخل سفينته لذلك يبدو العالم مفتوح ورحب أمام الرجل ومشاريعه بحكم سيادته على نفسه وعلى العالم من حوله ومغلق أمام المرأة فهي لا تعي ذاتها إلا بقدر تنازلها عنها لصالح الرجل وبقدر انسحابها من العالم وتقوقعها إلى جزء الجزء "الرجل جزء من العالم أما هي فجزء من الرجل" العالم الوحيد الحقيقي بالنسبة إليها عالم انتمائها للرجل أما بقية العالم فهي تشعره نحوه بالغموض والغربة ويمثل غموضه تهديدا لعالمها الصغير. في هذه الأثناء تتحول المرأة من كائن موجود لذاته إلى كائن موجود من أجل الآخرين يسلب منها "جسدها الخاص" ويقع تحويله بصفة مستمرة إلى جسد

1 المصدر نفسه، ص 185.

نسائي لذلك قبل أن تفسر دي بوفوار كيف يقع "استثمار أجساد النساء اجتماعيا وتشكيلها وفق لمتطلبات المجتمع الذكوري تقوم بامتحان أطروحة الدونية البيولوجية للنساء كمصدر ومرجع لتفسير الدونية الاجتماعية فكل الفصل المخصص لأطروحة دونية المرأة البيولوجية" تدور حول فكرة أساسية أن الرجال يظهرون بذواتهم كأفراد لهم وجودهم الخاص وتجاربهم الخاصة في العالم لهم القدرة على "قول أنا" والتمركز حول هذه الأنا في حين ترد المرأة إلى النوع والمجموعة فهي غير قادرة على أن تتكلم عن ذاتها بصيغة المفرد لأنها ليست ملك ذاتها بل ملك للآخرين وللمجموعة. فمسموح للرجل أن يثبت ذاته بكل استقلالية إنه طاقته الخاصة عكس فردية المرأة معارضة بمصلحة النوع فتظهر فكأنها مملوكة من قبل قوى غريبة. "تعرض المرأة منذ بدايتها إلى نزاع بين وجودها المستقل و"وجودها الآخر" فنحن نعلمها بأن الواجب يحتم عليها أن تحاول الحصول على إعجاب الآخرين وأن تشكل وجودا سلبيا وتتخلى بالتالي عن استقلالها، إننا نعاملها كدمية حية ونمنع عنها كل قبس من الحرية"¹ فالمرأة هي جسدها مثلها مثل الرجل لكن الذي يحدث الفارق بينهما هو أن جسدها هو شيء آخر غيرها وهو ما يعني أن جسد المرأة هو دائما هارب عنها منفلتا منها وعنها إلى درجة لم تعد هي جسدها بل غيرها الغريب عنها.

فإذا كان الجسد الذكوري محل تعظيم وتقريظ سواء كجهاز استمتاع وأداة متعددة الوظائف لممارسة الفعل والمساهمة في الإبداع وتشديد الحضارة ووسيلة للتحرر الفردي فإن الجسد الأنثوي يمثل العقبة والسجن والعبء فهو موضوع استلاب دائم وقسر وليس مجال لتحررها وما يزيد في عملية استلابه أنه بمجرد وعي المرأة بجسدها فإن هذا الوعي الجسدي ينقلب إلى شقاء بفعل حمله لأعباء الأمومة وما تابعها. أفيكون جسد الرجل هو "روح" الحضارة وقوة "الفكر" الذي بهي نعتق ويتحرر؟ ويكون جسد المرأة هو "المادة" الذي ينقل كاهلها ولذلك تعمل على التخلص منه؟

أ يكون "الجسد الذكوري" هو المبشر بالحياة أو هو الحياة ذاتها بما أنه هو من يهب جسد الأنثى الحياة ويحيه من سباته العميق ويهبه الكينونة ويكون جسد

1 دي بوفوار، سيمون، "الجنس الآخر"، ص 90.

الأنثى حامل للموت ولموته الخاص بما أنه يموت ويشيخ بسرعة وهو يهب حياته للآخرين ويواصل مهمته في الحفاظ على النوع ضمانا لاستمرارية الحياة في الجنس البشري. وإذا نظرنا إلى التراث الغربي المرتبط بالتصور المسيحي لمفهوم الخطيئة بما هي "خطيئة الجسد" المتجسدة في الإغواء الذي مارسه حواء على آدم فهل يمكن أن نعتبر أن صراع الرجل مع المرأة ومحاولة استبعادها إنما هو في رمزيته يأخذ معنى الصراع مع "الخطيئة" ومع الجسد الذي تجسدت فيه خطيئته وبوصفه بؤرة الرذيلة والانحطاط وبوصفه عائقا كثيفا وسميكا أمام "روحية جسد" الرجل المنعتقة والتائقة للتحرر عبر تحويله من جسد مهزوم ومطروود إلى جسد منتصر وفاعل؟

ثمة تقنيات يوظفها الرجل من أجل تطويع جسد المرأة وإخضاعها لهيمنتها ومن هنا تدرك دي بوفوار أن "الجسد الأنثوي" هو نتاج ثقافي تخط عليه كل ثقافة ما شاءت من القيم والرموز والمعتقدات وتثخنه بتصورات إيديولوجية ذكورية مهيمنة لأغراض "إنتاج النوع البشري" والمحافظة على إستمراريته وكأن كل الوجود الأنثوي هو وجود من أجل الآخرين دون أن يوجد الآخرون من أجلها.

فكيف يمكن فك ارتباط الجسد الأنثوي وانتزاعه من هيمنة التصورات الذكورية التي تثقل كاهله؟ أو بالأحرى كيف يمكن للمرأة أن تتحرر من أسر الرجل ومن براد يغم الكائن الموجود من أجل الآخرين؟ وهل يحق لجسد المرأة أن يستصرخ أنوثته وينادي تمييزه ويطالب بتجذره في العالم ويعلن ثورته "لا سلطة لكم عن هذا الجسد لأنه جسدي" فيفجر المركز الذي كان ينتمي إليه عبر استحداث مركزه الخاص؟

إن الإنغراس "الحما" خاصا داخل العالم لا يعني الإقرار والاستسلام "لوضع" قد حدد مسبقا، بل برفضه والثورة ضده وضد هذا "الآخر" المضاد الذي يقف على مسافة مني ولا يكف مع ذلك عن تحديد هويتي في تلك "الآخرية المنشقة" من ضلع الهوية الذكورية بل ذلك الكيان الذي لم يولد ولكنه في حالة ولادة مستمرة بوصفه مشروعا قائم الذات وبوصف أن الإنسان في المطلق هو إبداع نفسه فلما تكون المرأة استثناء الإنسانية والحال أنها إنسان وحيث أن الإنسان كما يعرفه جون بول سارتر "بأنه يعرف بمشروعه هذا الكائن المادي يتجاوز دائما الوضعية التي يوجد فيها فهو يكشف عن وضعيته ويحددها بالتعالي عليها لكي يتموضع بواسطة العمل

والفعل والحركة"¹ لكن هذا الكائن الإنساني الأنثوي الذي لا يريد له المجتمع الذكوري الخلاص والاستقلالية والذي يرغب الاضطهاد في اغتصاب جسده وروحه وتحويله إلى مادة خاملة وعاطلة عن الفعل كل دوره ينحصر في الانفعال والذي يتسبب في لا حرية النساء لا يتحمل بشكل سلبي من قبل النساء فهو قد ينفلت عن كل عطالة ويشور ضد كل خمول وقد يتحرك بإرادة ليست هي إرادة من يمارس الاضطهاد ولكن بإرادة من يرفض الاستسلام للاضطهاد أي بإرادة المرأة الفردية الطامحة إلى فرض كيانها كذات وليس كموضوع. إن مفتاح الاضطهاد هنا يكمن في إصرارنا على إيهام المرأة وحملها على الاعتقاد أن تركيبها البيولوجية هي مصير وقدر لا تستطيع التخلص منه وأنه محكوم عليهن بالخمول والمشاركة فقط بملء الفراغ الوجودي ومواصلة فكرة النوع وليس بإمكانهن أن يضيفن شيئاً جديداً للعالم ولنسنا مطالبات بتغيير وجه العالم أو خلق إمكانات جديدة للوجود فيه بل يقتصر عملهن في العالم على إنتاج المماثل عبر انفعال "اللحم المعطل" في حين يغمس الرجل في خصخصة العالم وتحويله إلى عالم فردي خاص به ويحمل توقيع وبصمة إبداعه التي ستصبح في مرحلة لاحقة بصمة كونية.

وفي حين تهتمك النساء في الإنتاج عبر فعل جماعي وغريزي مكرر لا امتياز ولا فردية فيه فإن الرجل يأخذ العالم منها على حين غرة على عاتقه وينهمك في إنشاء عالم متفرد وخاص ومتميز يحمل فرادته وخصوصيته المتفردة.

وهكذا تنحدر المرأة في أسفل سلم التراتبية الأنطولوجية لكيانها ويأخذ جسدها شكل العمارة البيولوجية الفارغة من أي وظيفة لإنتاج المعنى لأن مهمته فقط إنتاج الحاجيات المادية الضرورية المتعلقة بإرضاء حاجيات الرجل الغريزية ومواصلة نسله. ويصطفي لنفسه المنزلة الأسمى فهو يرتقي بوجوده نحو الوجود الخالد عبر تخليد أفعاله المبدعة أليس هو من يعيد تشكيل الطبيعة وخلقها من جديد وفي خلقه لها إنما يعيد خلق ذاته أيضاً فهو حينما يغير في الطبيعة إنما في نفس الوقت يغير ذاته ويرتقي بوعيه من المرحلة الحسية المباشرة إلى مرحلة الوعي المطلق المكتمل. في حين يعتمد المجتمع حسب دي بوفوار إلى البناء الاجتماعي للأنوثة

Critique de la raison dialectique, éd ; Gallimard ; 1960, Sartre Jan Paul 1
p. 95

والكيفية التي يصنع بها معمارها الجسدي وبنائها النفسي هي التالية "إن إحدى اللعنات المفروضة على المرأة هي أنها تترك منذ حدثتها في جوّ يحفل بالنساء... فتسعى الأم إلى ضم إبنتها إلى عالمها النسوي"¹ وهي أصدق ما يمكن التعبير عنه في حالة المرأة وكيف يخضع المجتمع مصيرها ويحول وجهة جنسها غصبا عنها وكأن مفهوم الأنثى المرأة الذي يبينه المجتمع مثقل بالآلام ومتعب بالعبودية والتمييز والعنصرية بينها وبين الرجل وكأن بالنساء يصرخن "كم هو مؤلم أن تكون امرأة" في واقع لا يؤمن بتماثل العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة إلى درجة يصير فيها الرجال الإنسانية وتصبح فيها المرأة جنسا إذ تقول في هذا السياق "إن الإنسانية في عرف الرجل شيء مذكر... أما المرأة في عرفه تمثل الجنس الآخر"²، أو كما عبر عنه ميشال لو دوف "بواحدية البعد الجنسي"³

لذلك تنحصر عملية تكوين النساء كما توضحه دي بوفوار في كتابها "الجنس الثاني" حول مصيرهن الاجتماعي في أن يصبحن أمهات وما يلحق عملية الإعداد هذه من تطويع وتصنيع لجسد المرأة عبر المراحل التالية:

أولاً: مرحلة الطفولة: إن ما يميز مرحلة الطفولة هو لعبة الدمية حيث تتعلم الطفلة منها حركات الأم من النظام والتكرار وتسقط تجربة علاقتها بأُمها على دُميتها حيث تكون الاختبار والتدرب الأول على كيفية أن تصبح أُم في المستقبل ومن هنا يبدأ المجتمع في ممارسة ضغوطه على الفتاة بالتدخل في شكل وجودها وممارسة عنف على تربيته ليفرض عليها مصيرا محددًا خالياً من كل شجاعة واستقلالية حيث تخضع الأنثى إلى ابتزاز يعرضها إلى نزاع بين وجودها المستقل و"وجودها الآخر". إن جسد الفتاة لا يمكن أن يكون كما هو لأن العالم سرق منها هذا الجسد منذ البراءة.

ثانياً: مرحلة البلوغ: إن المرحلة الثانية لصناعة الأجساد الأنثوية هي مرحلة البلوغ التي توصف بعبارات مروعة في حين يصبح الجسد الشاشة التي تقف بين المرأة والعالم وضباب حارق يخيم عليها ويقسمها من خلال عبئ هذا اللحم المؤلم

1 دي بوفوار، سيمون، "الجنس الآخر"، ص 91

2 المصدر نفسه، ص 6.

3 Michèle le Doeuf ; l'étude et le rouet ;Paris ; Seuil ; 1989 ; p. 104

والسلبي حتى يغدو الكون كله حملاً ثقيلاً جداً. مضطهدة وغارقة في الألم تصبح المرأة غريبة عن ذاتها بما أنها غريبة عن بقية العالم حتى أنها تفقد الثقة في جسدها وهو ما سينعكس أيضاً على فقدانها الثقة في كل ذاتها.

ثالثاً: مرحلة العلاقات الجنسية المغايرة: حيث أن تشيئة المرأة تصبح لا مفرّ منها حيث أن الجسد/اللحم يظهر في كل خموله بما أن "التعالى الإيروتيقي" للرجل يتخذها فريسة لرغبته الجنسية فتصبح موضوعاً له وتدرّك أيضاً كموضوع فيظهر لها كأنها قد تتضاعفت فعوضاً أن تلتقي مع ذاتها أصبحت توجد في الخارج هذه التشيئة تأخذ موضوعياً شكل السلب واللاتملك بما أن المرأة لم تعد تملك جسدها إن جسدها قد صار غيرها وقد أفتكه منها الرجل ومن هنا تتضاعف الغريبة على مستويين:

المستوى الأول: فهي غير لذاتها.

والمستوى الثاني: هي غير للغير وهذا هو المقصود "بالغريبة المطلقة".

وحتى الزواج لا يغير شيئاً من هذا الوضع بل العكس من ذلك يساهم في تكريس وضع الاغتراب حيث تتواصل تجربة الألم عبر تمثلها دور الخادمة والمتاع الجنسي للرجل والمساهمة في تخليد نسل الرجل.

باختصار يمكن أن نستنتج من خلال هذا العرض لمعمارية الجسد الأنثوي والطريقة التي يستأصل بها المجتمع جسد المرأة من أصالته وكيانه الخاص ليلقي بحتفه داخل دوامة من البناء الإيديولوجي والاستثمار الذكوري حتى يغدو جسداً طيعاً. حتى إن الجسد الأنثوي يبدو أرضاً خصبة لممارسة كل فنون القهر والتعذيب ويتجسد القهر في الطفل الذي يعني للأم عدم انتماء جسدها لها فالجسد الأنثوي مكرس للأمومة ولا يكتسب دلالاته إلا من هذه الزاوية فالجنين بنموه يرمز لحمول جسد المرأة فهو يمثل الحياة التي يجب طردها لتظهر في امتلائها وإن في انتماء الطفل للأب وليس للأم يحول الأم إلى كائن من أجل الآخرين أكثر من أن تكون لذاتها، إن ولادة الأطفال يعني موت الآباء "فكم تدفع المرأة غالباً لتحصل على مجد الأمومة"¹ حيث ينتقل الصراع بين مصلحة الفرد المؤنث ومصلحة النوع الذي يؤدي غالباً

1 دي بوفوار، سيمون "الجنس الآخر"، ص 238.

إلى موت الأم أو الطفل لكن التدخل الطبي هو الذي ساهم في التخفيف من حدة الصراع وتقليص تجربة الألم فيها ألم يجيء في التوراة "ستلدين في الألم" لتأخذ المرأة على عاتقها بمفردها هذا الدور لذلك ترى دي بوفوار في الأمومة "أنها توفيق عجيب بين الأنانية والغيرية والحلم والصدق وسوء النية والتضحية والقسوة"

خلاصة الأمر هنا أن ما يميز تاريخ الاضطهاد الذكوري الذي عاشته المرأة بدا مصيرا ليس بيدها بل بيد الآخرين لذلك تفسر دي بوفوار ما تعيشه المرأة من اضطهاد بوضعها ولا تفسر وضعها بسبب طبيعتها وهو ما يعني أن السلبية ونقص المرأة وضعفها كما تود الثقافة الذكورية الترويج له ليس معطى في الطبيعة الأنثوية بل اصطناع أو بناء. خاصة وأن "دراما اللحم" والفكر والتناهي والمحاشية والتجاوز ليست حكرا على أحد الجنسين فكلاهما متآكل بسبب الزمان مطاردان من قبل الموت ولهما نفس الاحتياجات من بعضهما ويمكن أن يستخلصا من حريتهما نفس الجحد والانتصار، فهل يمكن للمرأة أن تنفلت من قبضة البراديعم الذكوري إلى أفق التحرر الأنثوي؟ وهل يدخلنا شرط وصول المرأة للتفوق اعتراف الرجل لها بمحايته إلى نوع من ترييع الدائرة؟ أليس من الأفضل للمرأة بدل انتظار اعتراف قد يأتي أو لا يأتي أو يأتي منقوصا وعوضا أن ترهب وتخاف حريتها وتهرب منها أن تهرب إليها؟

ثالثا: إيتيقا التحرر النسوي: من وضع "المتملك" إلى فعل تأسيس "الكينونة":

1: الهروب من الحرية:

هل يمكن أن تصبح الحرية عبئا لدرجة التفكير في الهروب منها بالنسبة للمرأة؟ ثم لماذا الحرية هدف منشود بالنسبة للرجل تهديد بالنسبة للمرأة؟ فهل يعني ذلك أن بجوار رغبة الحرية ثمة رغبة في نقيضها تتمثل في إرادة الخضوع وهل يأتي الخضوع استجابة لضغوط داخلية أم خارجية؟

تشير دي بوفوار في كتابها "الجنس الثاني" أن غياب الوسائل لدى المرأة والتي من المفروض تمكنها من إثبات ذاتها يخلق وضعاً دراماتيكيًا للجسد الأنثوي فاختزال

المرأة كما أشرنا سابقا في "الغيرية المطلقة" يحرمها كل محاولات التحرر التي تثبت عبر التناقض مع غيرها والحال أن المرأة توجد أصلا خارج قطب الصراع مع الرجل. إنها ليست مماثلا له حتى تتناقض معه وتنتزع اعترافه بل إنها خارج دائرة كل صراع ولا يرتقي كيانها حتى إلى مستوى العبد الذي يوجد في وضع يسمح له بالتحرر من أسر الضرورة.

تقول دي بوفوار "إن كل مذهب يقول بالتجاوز والحرية يربط قهر الشر بالتقدم نحو الخير والمرأة تخرج عن هذا السباق لأنها غير مدعوة لبناء عالم أفضل بل من الأفضل أن تستسلم لقدرها المنحوت بأصابع رجل ومجتمع لا يرحم لتغرق في محاربة شرور البيت من غبار وأوساخ بدل أن تتوجه نحو أهداف إيجابية... يتيح العمل المنزلي للمرأة فرصة الهروب الدائم والابتعاد عن ذاتها"¹

ورغم كل هذا الوضع الدراماتيكي الذي تعيشه المرأة فإن نضالها حسب ديبوفوار يبقى رمزيا لا يرقى لمستوى هذا الوضع فهي لم تحاول افتكاك حقوقها كاملة بل تقتصر على ما يهبه لها الرجل من فتات وما أراد الرجل التنازل لها عنه وكأنها غير قادرة عن التخلص من سجن سجناتها وحتى ارتباط الذكر بالحاجة البيولوجية للأنثى فإن هذه الحاجة التي يبدو فيها الرجل مدينا فيها للمرأة لم تستطع أن توظفها المرأة لصالحها في مستوى تحررها منه وفرض إرادتها عليه بل تفضل استسلامها له على تحررها منه.

إنه حل استسلامي لأنه يمثل هروبا من الحرية فإذا كانت الحرية تستدعي فعل المعصية كإعلان عن بداية العقل واعيا لذاته فإن المرأة لا تجد لنفسها الجرأة لإعلان عصيائها عن كونها غرض أو متاع خاضع لإرادات الرجل وكأن لا خلاص لها إلا داخل العبودية ولا حرية إلا بالاغتراب في إرادة الرجل فعوضا أن تهرب إلى حريتها تهرب منها وكأنها تخاف حريتها وهو ما يجعلها فريسة سهلة في يد الرجل يمارس عليها ساديته وكأنها مستعدة لأن تكون مضطهدة. إن الرجل ليس وحده من يضطهد المرأة بل استعدادها أيضا لأن تكون في هذه الوضعية. فما هي ميكنزمات الهروب من الحرية؟

1 دي بوفوار، سيمون، المصدر نفسه، ص 192.

يمكن العودة هنا إلى كتاب إريك فروم "الخوف من الحرية" الذي يمكن أن نستأنس به في فهم ظاهرة الخوف من الحرية واعتبارها عبثاً. حيث يعتبر فروم أن هناك أشخاص ينزعون نحو الهروب من ذواتهم لا لشيء إلا انفلاتاً وهرباً من حرياتهم بحيث يظهر هذا الهروب نوعاً من رغبة الذات في ممارسة نوع من المازوشية تجاه الذات إذ يقول "في جهدنا للهرب من الوحدة والعجز مستعدون لتخلص من أنفسنا الفردية إما بالخضوع لأشكال جديدة من السلطة أو بالتطابق الاضطراري مع النماذج المتقبلة"¹ أما الميكانيزمات التي تفسر هذا الهروب فهي كالتالي:

أ/ الميل إلى التخلي عن استقلال النفس أو التكامل الفردي: وذلك عبر دمج النفس في شخص آخر خارج النفس للحصول على القوة التي تنقص النفس الفردية بالبحث عن روابط ثانوية بديلة عن الروابط الأولى التي ضاعت. إن شعور المرأة بالعجز والدونية واللاجدوى الفردية فتظهر ميلاً من نفسها لجعلها تبدو ضعيفة وعدم قدرة على السيطرة على الأشياء فتظهر تبعية للقوى التي هي خارجية مثل المؤسسات والمجتمع والطبيعة حتى أنه تعجز عن معاشنة أحاسيس وأفكار من قبيل "أنا أريد" أو "أنا أكون" بل لا تؤكد ذاتها إلا في انفعال الخضوع. ينتهي بالتخلص من النفس الفردية لأن في التخلص من الفردية تخلص من المسؤولية وبالتالي الهروب من الحرية.

ب/ الانسحاب من العالم: إذا كان الرجل يعيش وجوده في عالم متماسك وفي واقع يخضع لقوة تفكيره ويخضع لسلطة إرادته، فإن المرأة تعيش في عالم سحري خيالي لا يستجيب لمقتضيات التفكير وعوضاً أن تأخذ على عاتقها وجودها في العالم وتتدبر وضعها فيه وإمكاناتها المتاحة للتحرر من أسر ضروراته عبر العمل قهر منه حتى يفقد العالم تهديده وتنكفي المرأة على عالمها المغلق الذي أسسه لها المجتمع. بل أن سيمون دي بوفوار تبين كيف أن المرأة تحتاج للدين حتى تغرق أكثر في عالمها المغلق إذ تقول "حتى نحكم على أحد الجنسين بالجمود فلا بد أن نقدم له سراب الصعود والتسامي"² فالخشية من كائن مطلق هو الذي سيقتل أي بوادر تمرد أو ثورة بسبب ما يقدمه من مسكنات الوهم عبر تأكيد الولاء والطاعة امتثالاً

1 إريك فروم "الخوف من الحرية"، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1972، ص 112.

2 دي بوفوار، سيمون، "الجنس الآخر"، ص 292.

لإرادة الله في العالم فيقع تأجيل الخلاص وتحويله من رغبة في خلاص أرضي إلى خلاص سماوي حيث السماء لا تفرق بين الجنسين. وهكذا تظهر المرأة بانسحابها من العالم على شاكلة "الكائن الذي هو ليس تابعا لذاته وإنما تابعا للرجل وهي التي ليست حرة بل هي مملكة من قبل ذات أخرى متسلطة.

فهل يمكن للمرأة أن تتجاوز وضعية الكائن "المتملك" التي فرضت عليها نحو مشروعها الخاص ككائن إنساني يطمح لبناء هويته الخاصة وكيونته التي تليق به؟ لتصير جزء من الإنسانية الفاعلة؟

2: من وضعية المتملك إلى مشروع الكينونة:

تفتتح دي بوفوار الجزء الثاني من كتابها "الجنس الثاني" بما يلي "تسعى المرأة جاهدة في هذه الأيام للقضاء على أسطورة أنوثتها"¹ وهو ما يعني أن المرأة تسعى إلى توطيد استقلاليتها عن الرجل وعن العالم الذي نشأت فيه والذي كان محفوفًا بمظاهر الأنوثة. بمعناها السلبي وحيث يرتبط مصير كل امرأة برجل تنشد إليه تحت تأثير سحر رجولته المستندة إلى قواعد وأسس اقتصادية واجتماعية راسخة.

تتصور المرأة العالم على هيئة رجل وتعتقد بأنه في مجموعه عالم ذكور فتذهب إلى حد تصور الرجل على شكل إله يخلق عالمها ويضع قيمه ويرسم غايته وأن لا مكانة لها في عالمه إلا باستسلامها وخضوعها لقيمه ومن هنا تصير في وجودها مملوكة له ومدينة إليه. وإن وضعها بوصفها كائن متملك من قبل الرجل يجعلها تعيش حياتها من زاوية التملك والشيئية ولا تجد نفسها إلا في ممارسة ذاتها بطريقة مشيئة وتافهة لا بطريقة جوهرية وفاعلة ومشاركة.

من هنا تشير دي بوفوار كيف أن اهتمامات المرأة تنحصر فيما هو سطحي وتافه فهي تهتم لزيبتها المفرطة وتبحث عن تأكيد مطلق لجمالها وأناقها "فهي تلبس لكي تظهر نفسها وتظهر نفسها لتصبح شخصا كائنا"²

إذن هذه العلاقة المشروطة بين اتخاذ الزينة واللباس عناصر أساسية تثبت من خلالها المرأة طريقة وجودها للعالم وفي العالم يبين مدى اغتراب المرأة عن ذاتها

1 المصدر نفسه، ص 77.

2 المصدر نفسه، ص 257.

وخلطها بين الملكية والكينونة إلى درجة أنها لا تتحدد إلا بما تملك من أشياء الزينة ويكفي أن يوجه لها انتقاد واحد مثلاً لطريقة لباسها أو وضع قبعتها حتى تصاب بخيبة أمل ويستفحل فيها شعور الحزن واليأس وكأن جوهرية وجودها معلقة باعتراف الآخرين لها بحسن طريقتها في تملك الأشياء وإدارتها، في هذا المستوى لا تنظر المرأة إلى نفسها إلا ككائن متملك من قبل الرجل وبما أنها مملوكة له فهي لا تعثر على وجودها إلا عبر فعل تملكها لأشياء تجعلها مقبولة في نظر الآخر. إن هذا يذكرنا بما ذهب إليه إريك فروم في كتابه "ثورة الأمل" في بحثه عن مفهوم الهوية بالمعنى الإنساني من حيث هو "تجربة تسمح لشخص من الأشخاص أن يقول بصورة شرعية "أنا" من حيث هو قطب في حالة من النشاط التلقائي... هذا المفهوم للأنا يكون مختلفاً عن مفهوم الذات... فتجربة "ذاتي" هي تجربة لنفسية وأنا أحسها كموضوع كل شيء يكون عندئذ محسوساً بصيغ ما أملك، الجسد الذي أملكه الذاكرة التي أملكها، المال، البيت... فإنني أدرك نفسي كموضوع ودوري الاجتماعي يكون ممدي... على أن الناس يخلطون بين "هوية الذات" و"هوية الأنا"، غير أن الفارق بينهما أساسي فتجربة الذات وهويتها تبني على مفهوم "الحصول على شيء أي الامتلاك... وهوية الأنا ترجع إلى مقولة الوجود لا إلى مقولة الحصول والامتلاك"¹

وإذا ما طبق هذا الأمر على وضع المرأة في العالم فإن أسلوب وجودها في العالم يكشف عن وضع تشيئي فإذا كان أسلوب حياتها رهين التملك من قبل أشياءها المادية ورهين الإمتلاك من قبل الرجل فإن هذا الأمر يسلبها كينونتها من حيث أن الكينونة تعني حيوية وفاعلية وارتباط بروابط حقيقية مع العالم وأصيلة فقولنا أن هذا الشخص أو هذا الشيء كائن معناه أن يتعلق الأمر بالحديث عن جوهر الشخص أو الشيء لا بمظهره. في حين أن المرأة كما توضح دي بوفوار أهدافها هي وسائل مادية لا غايات حقيقية وبالتالي ما تقدمه من أعمال لا يرتقي عن مستوى التفاهة ويكرسها هي أيضاً لأن تظل تافهة حتى أن كما تقول دي بوفوار "الشراء عند المرأة يشكل لذة عميقة يعادل لذة الاختراع"². أي اغتراب

1 إريك فروم: "ثورة الأمل"، ترجمة دوقان قرقوط، دار الآداب، بيروت 1973، ص 100.

2 دي بوفوار، سيمون، الجنس الآخر، ص 193.

هذا الذي يلقي بالمرأة في درك الانتماء إلى عالم الأشياء حتى أن سعادتها رهينة بلذة الاستهلاك وأنها تجد ذاتها عندما تمارس هوايتها في اقتناء الأشياء بدل أن تجدها في اختراعها.

إن استسلام المرأة لهذا المصير في "التملك سواء برغبتها في التملك أو أن تكون مملوكة" يجعل الرجل يعتقد أنه لا يمكنه أن يحيا حياة طبيعية إلا بامتلاكه بعض الأشياء ومن ضمن هذه الأشياء المرأة بغية الحصول على لذة منتظرة من هذا التملك. المرأة لا تملك بل هي تملك من قبل الرجل ومن هنا حرمت من حق الملكية الذي سيساهم في إضعاف استقلالها عنه وبما أنها لا تملك شيئا فإن ما تبقى لها هو أن تصير جزء من أملاك الرجل. وحسب دي بوفوار "حين تكون الأسرة والملكية الفردية أساسا للمجتمع دون اعتراض تكون المرأة عديمة المركز"¹. فهل أنه لا يتحدد كيان المرأة إلا بوصفها مملكة من قبل الرجل؟ وهل أن جوهر الرجل لا يستكمل إلا إذا مثلت المرأة أمامه بوصفها موضوعا للتملك والملكية؟

إن إرادة تملك شيء هي إرادة تحطيمه ونحن بدورنا نستعير المثال الذي وظفه فروم لتوضيح نزعة التملك وما تجلبه من نتائج كارثية ومن نزعة تدميرية مثل "ردة فعل الشاعر الإنكليزي تينيسون أمام وردة صادفها والرغبة التي انتابته في اقتلاعها والاستحواذ عليها إذ يقول:

"يا زهرة في جدار متصدع
إنني أنتزعك من بين الشقوق
وأقبض عليك، هنا في يدي بجذورك وكيانك كله
أيتها الزهرة الصغيرة - آه لو أستطيع أن أفهم
ماذا تكونين - جذورك وكيانك جملة وتفصيلاً
إذا لعرفت الله والإنسان."²

إن المرور من وضع التملك إلى جوهر الوجود الكينوني يتطلب من المرأة التخلص من هذا الوضع المقرر ما قبلها، واستغناء المرأة عن بعض المهام الهامشية التي

1 المصدر نفسه، ص 48.

2 Fromm, Eric; Avoir ou Etre. éditions Robert Laffont ;p 34. 1978

نسبتها لنفسها مثل الشرثرة الكلامية التي توظفها بدلا عن الفعل المستحيل ونفعيتها وميلها للتواصل في العالم عبر وسائط غير جوهرية مثل الأكل واللباس وتربية الأطفال وهو ما يعطل فعل تحررها وانتقالها من وضع الشيئية في العالم إلى وضع الجوهريّة. وهذا لا يتم إلا إذا نظرت المرأة إلى وجودها بوصفها مشروعا لم يتحقق بعد وهو ما تعبر عنه دي بوفوار بالكينونة إذ تقول في هذا السياق "إن الكينونة هي أيضا أن نريد وجود أناس يكسبون العالم بوجودهم دلالات إنسانية ويكون لهذا العالم هذه الدلالات بالنسبة إليهم. إننا لا نكشف عن العالم إلا على خلفية عالم كشفه أناس آخرون، لا يعرف أي مشروع إلا في تداخله مع مشاريع أخرى فأن نتصرف على أن الكينونة "كائنة" هو أن نتواصل من خلال الكينونة مع الآخر"¹ فإذا كان الغرض من كتابة دي بوفوار "الجنس الثاني" هو تحطيم فكرة "الأنثى الأبدية" ومفهوم الأنثى بما هي "غيرية مطلقة" لأن ما "من أجل ذاته" ليس ما هو كائن وإنما ما ليس هو. ومن هذا المنطلق تحاول دي بوفوار إزاحة الحجب عن "ميثولوجيا الاضطهاد" عبر تأكيدها أنه ليس هناك جوهر للمرأة وكل ما هنالك هو "فبركة وصناعة للنساء عبر توظيف واستغلال المعطيات البيولوجية والفيزيولوجية للمرأة أو عبر توظيف الأساطير تضاف لها سياقات أنطولوجية واقتصادية واجتماعية ونفسية من أجل بناء "أسطورة تبعيتها للرجل" وتكريس إيديولوجيا ضعفها.

فما هي الوسائل الممكنة التي تتاح للمرأة لتحرير جسدها الأنثوي من أعباء مصير "الدراما الأنثوية" المحتومة وتتيح لها الانتقال إلى وضع الكينونة الفعلية؟

3: الحرية وأخلاق الاعتراف:

1) الحرية السلبية والحرية الإيجابية

انطلاقا من انضوائها ضمن مشروع الفلسفة الوجودية الذي لا ينظر للذات الفردية سوى إبداعا وخلقاً إنسانيا وأن الإنسان ما هو إلا إبداعا للإنسان وأنه لا معنى له خارج الصورة والوضع الذي يرسمه لنفسه فإن سيمون دي بوفوار تعتبر أن

Gallimard ، de Beauvoir, Simone; pour une morale de l'ambiguïté ; éd 1 1974 p. 102

العالم وحياتنا غامضة أكثر منها عبثية ولهذا الأمر ترفض أي تحديد لمعنى ما قبلي للوجود البشري من شأنه أن يسقطنا في لا جدوى الفعل الإنساني وفي لا معنى وجدوه لأن ليس المطلوب من الإنسان الوجودي أن يحول العالم إلى مجرد وجود من أجل العبث بل من أجل المعنى ولعل "المعنى المقصود هنا في الفلسفة الوجودية ذلك الذي تنجزه الحرية بوصفها قدرا إنسانيا وجوهرا لكيانه، أليس الإنسان في حل من كل جبرية ما عدى "جبرية الحرية" لذلك فهو مجبر على أن يكون حرا".

إن اقتضاء الحرية بما هي حالة من التجاوز الدائم لكل ما هو معطى أو كم يعبر عنها جون بول سارتر "ما نسميه حرية هو عدم القدرة على إرجاع النظام الثقافي إلى النظام الطبيعي"¹. هو ما يفسر رفض دي بوفوار لكل ماهية أو تحديد مسبق لمفهوم "الأنثى". فانطلاقا من فلسفة الحرية هذه ترفض دي بوفوار أن تعيش المرأة قبالة عالم خلق خارجها، صنع قبلها بل ومن دونها لتبدو المرأة كما وصفتها دي بوفوار في الوضعية التالية "إن المرأة تقر بأن العالم في مجموعه عالم ذكور. فالرجال هم من قاموا بصياغته وإدارته وحكمه إلى اليوم.. وهي تتلقف نفسها ككيان سلبى أمام هذه الآلهة التي لها وجوه البشر والتي تحدد الغايات والقيم."² إن اللوم الذي توجهه دي بوفوار للنساء في كون نضالهن لم يرتقي إلى أكثر من "نضال رمزي" يتضمن دعوة للنساء لخوضهن النضال الحقيقي وممارسة فعل التحرر واقعا عبر اصطدام وعيها وصراعه مع ضرورات الحياة، غير أن المشكل بالنسبة لدي بوفوار يتمثل في أن المرأة لا تدرك ضرورة تحررها إلا بعد أصدامها بحقيقة أنها باتت تقف على عتبات الهرم والشيخوخة وحددتها دي بوفوار "بسن اليأس" وكأن وعيها بضرورة التحرر لا يأتي إلا كبومة منيرفا عند حلول مساء الشيخوخة حيث يسارع الدور الأنثوي الذي تلعبه في هرمها المفاجئ في حين تطبخ شيخوخة الرجل على مهل ويكون هرمه بطيئا، تقول دي بوفوار "تتحرر المرأة من قيودها في خريف حياتها أو شتائه حين تصير مسنة"³ هذا الأمر يعكس استفاقة متأخرة

1 Sartre. J. Paul ; Critique de la raison dialectique ; édition ; Gallimard ; 1960 ; p. 96

2 دي بوفوار، سيمون، الجنس الآخر، ص 288.

3 دي بوفوار، سيمون، الجنس الآخر، ص 279.

لدى المرأة بأن المجتمع سرق امتيازها ككائن له وجوده الخاص من حقه التمتع به فهي لأول مرة تفتح عينها وترى العالم بعيونها لا بعيون الرجل لتكتشف عمق الخديعة والاحتيال الذي مورس عليها ولتفتح بصيرتها على تفخيخ كينونتها بكل أشكال التبعية واضطهاد يحدث باسم الحفاظ على النوع.

فما هي السبل الممكنة التي يمكن للمرأة أن تسير فيها حتى تنجز حريتها وتنزع أقنعة الدونية عنها ويقع الاعتراف بها لا كتناقض بل كاختلاف؟.

ذلك أنه لا نستطيع فصل المرأة عن الرجل وناقض بينهما كوجهين متميزين لهما هويائهما الخاصة، فليس بين الرجل والمرأة تناقض وإنما يوجد اختلاف.

إن تحرير المرأة يقتضي إثبات الإرادة الخاصة للمرأة بوصفها مستقلة عن إرادة الرجل وتموضعها كفرد يتطلب الانفلات من التحديدات البيولوجية تلك المتعلقة بحق المرأة في رفض الأمومة السلبية ومن هنا أحقيتها في تحديد النسل والإجهاض.

كما تعتبر دي بوفوار أن الوضعيتين الرئيسيتين يكون عبر شكل من المساواة المدنية والسياسية متمثلة في عدم التبعية للزوج وحق الانتخاب. ولكن أيضا وخاصة الاستقلالية الاقتصادية التي لن تتحقق إلا بخروج المرأة للعمل. لذلك تتبنى جزء كبيرا من الخطاب الماركسي الذي يرى في الاستقلال المادي شرط ضروري للتحرر فالعمل يصنع الفرد ويكونه في علاقته بالعالم. ووحدها المرأة العاملة المستقلة التي بمقدورها أن تتعالى وتتجاوز وأن تصبح مشروعا لذاتها.

إن التطور الحاصل في مستوى حقوق المرأة حسب دي بوفوار تبدو لها رغم أهميتها فإنها جزئية ومنقوصة. إذ لم تعد القوانين المدنية تفرض عليها طاعة الزوج والخضوع له كما أصبحت حائزة كمواطنة على حق الانتخاب والتصويت وما يعنيه من إقحام المرأة في الشأن السياسي والفضاء العمومي. إلا أن هذه الحريات المدنية في نظرها ستظل خيالية ما لم يصاحبها استقلال اقتصادي. فهي تقول "أن بطاقة الانتخاب لا تحميها من سيطرة الرجل وإنما الذي يحميها نشاطها الاقتصادي"¹

1 دي بوفوار، سيمون، الجنس الآخر، ص 307.

فالعامل يحقق للمرأة استقلالها المادي عن الرجل فهو رأس الحرية لأنه يحررها من أسر الحاجة. لذلك تسم دي بوفوار ما حصلت عليه المرأة "بالحرية السلبية" لأنها لم تساهم في تغيير جذري لحياة المرأة الحقيقية وإن الانتقال من وضع العبودية إلى وضع الحرية يتم عبر العمل فهو الشرط والضمانة لخلق حرية واقعية ذات مضمون حيث تشعر المرأة بالمسؤولية بواسطة الأموال والحقوق التي تملكها. غير أن دي بوفوار تنبه أنه حتى في ظل تحقق هذا الشرط أي الحصول على حق معنوي ومزاولة المرأة لمهنة لا يشكل في حد ذاته تحررا كاملا لشخصية المرأة إذ تقول في هذا السياق "فالعامل في وقتنا الراهن لا يعني مطلقا الحرية"¹. أهو الوعي إذن بمفارقة العمل الذي بقدر ارتباطه بتحرير الإنسان بقدر ما يمثل عامل اغتراب حين تكون شروطه لا إنسانية؟

لذلك تعتبر سيمون دي بوفوار أن لا تحرر للمرأة بواسطة العمل إلا داخل مجتمع اشتراكي لأن المجتمع الرأسمالي لا يفرق في اضطهاده بين جنس وآخر وكل ما يقوم به هو تحويل البشر إلى أشياء حتى أن الأشياء المنتجة داخل النظام الرأسمالي تضحي لها قيمة أكثر من العامل الذي ينتجها وهو ما يجعل من الاغتراب "لا ضياع الإنسان في ذات الآخر بل كذلك من أجل إنسان آخر يستغله".

وإذا ما عدنا لتركيبية المجتمع الذي يظل رغم تطوره منحازا دائما للرجال بحيث يجعله عاجزا عن إحداث تغيير جذري في مفاهيمه التقليدية التي ترى في العالم دوما عالم رجال فإن مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة يبدو بمثابة الأسطورة التي لا تتحقق والغاية التي لا تدرك، إذ هناك غياب للمساواة الحقيقية حسب دي بوفوار "في ظل تراكم أعمال المرأة وتضاعفها إذ لم يعفها العمل خارج البيت من أعبائها المنزلية" ولا يسلمن من هذا المصير سواء النساء اللاتي يؤمن بعقيدة سياسية وينتظمن داخل نقابات بما ساهم في تحريرهن كليا. أما تلك التي تناضل فرديا فإن كثيرا ما ينتهي جهدها عبثا. وهو ما يؤكد ضرورة انخراط المرأة في الفضاء العمومي والسياسي حتى تحقق حريتها الكاملة أما أن تبقى تنشد خلاصا فرديا فهذا لن يزيدها سوى اغترابا لأن الخلاص لا يكون فرديا بل جماعيا. وطريق المساواة هو

1 المصدر نفسه، ص 309.

طريق طويل يحتاج إلى نضال جماعي لا فردي. فما نوع المساواة المطلوبة بين الرجل والمرأة؟ وهل أهما لا تتحقق إلا بفرض التماثل التام بين الرجل والمرأة إلى درجة تصبح الأنثوية قناعاً يجب التخلي عنه ليظهر وجه المساواة خلفه؟ بمعنى آخر هل أنه لا تتحقق المساواة إلا بالغاء كل اختلاف أم لا مساواة خارجه؟ وما هي الصورة أو "البورتريه" الجديد الذي ستظهره به امرأة ما بعد "الأنثى الأبدية"؟

(2) "البورتريه" الجديد للمرأة ما بعد "الأنثى الأبدية":

إن الواقع الذي تغلب عليه الصفة الذكورية لا يجعل الرجال يتخلون عن ذكورتهم لمجرد كونهم يبحثون عن المساواة أو حينما ينطلقون في البحث عن حرياتهم وانجازها. على خلاف المرأة التي ما إن تبدأ في طرح فكرة تحررها أو مساواتها مع الرجل حتى تجد نفسها منساقة للتخلص من فكرة الأنوثة وكأن لا خلاص من التبعية ولا تحقيق للمساواة إلا بترك الأنوثة والانضمام لجنس الرجال، إن رفض الأنثوية معناه رفض جزء من إنسانيتها. لذلك لا تدعو سيمون دي بوفوار المرأة إلى التخلي عن أنوثتها وجنسها والتماهي مع ذكورة الرجال بل دعوتها هنا موجهة للتخلي عن "مفهوم الأنثى الأبدية" المشحون بدلالات الخضوع والدونية لأن المساواة الحقيقية لا تكون إلا في حفاظ هذه المرأة عن خاصياتها المختلفة عن الرجل أن تكون متميزة عنه ولكن في نفس الوقت متشابهة معه هذا ما نجده وهو ما عبر عنه إيمانويل ليفيناس كما يلي. "فالعلاقة بين الإنسان والآخر تكون أفضل كاختلاف وليس كوحدة والاجتماع هو أفضل من الاندماج. بل إن قيمة الحب تتمثل في استحالة اختزال الآخر في ذاتي عينيها والتطابق ضمن المشاهدة. فمن وجهة نظر أخلاقية، نحن نستطيع أكثر حينما نكون اثنين"¹. فالمعنى الذي تقصده دي بوفوار بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة لا بأن تصبح المرأة "رجلاً آخر" بل تلك المساواة التي لا تتم إلا في إطار اختلاف جنسي. تقول دي بوفوار "إن تخلي المرأة عن صفاتها الأنثوية لا يعني ألياً حصولها على ميزات وصلاحيات

1 Revue Esprit.n 7 ; Juillet 1977 ;pp 121 ; 140

حوار أجراه ريتشارد كيرني مع ليفيناس سنة 1981 ووقع ترجمته ونشره بمجلة أوراق فلسفية العدد 17 سنة 2007 من قبل ادريس كثير وعز الدين الخطابي.

الرجل ولو أنها لجأت إلى التنكر في زيّ الرجل وشكله فإنها لن تغير من طبيعتها
كأمرأة لأنها تبقى في مفهوم وعرف الناس امرأة متنكرة"¹

هذه الرؤية تحاول دي بوفوار أن ترسم "بورتريه" جديد للمرأة بعيدا عن
أسطورة "الأنثى الأبدية" بتحليل هندسة إختلافية داخل وحدة الجنس البشري وجمع
المرأة والرجل تحت هدف واحد هو الدفاع عن الإنسان بدل الصراع خارج هذا
المفهوم، ولن يتحقق هذا الهدف إلا إذا صارت لدينا قناعة أن العالم والمجتمع هو
كل يجب الانخراط في بنائه من أجل هذا الكل فإن تم لنا ذلك فإننا سنزيد من
حجم الثقة في إنسانية أكثر اكتمالا وأكثر تجذرا في الارتقاء البيولوجي حيث يمنع
علينا تحقيرها.

غير أنه من الواضح أن التحرر لا يكون ممكنا إلا إذا كان جماعيا يفرض تحولا
عميقا في بنية المجتمع الذهنية عبر خروج المرأة ووصولها للفضاء العمومي حيث
يدور الصراع من أجل الاعتراف بكل الحقوق الإنسانية وبتحويل الصراع إلى
صداقة ذلك أن رفض الآخر لا يمكن أن يحمل سوى دلالة رفض جزء من الذات
"ما دام كل ذات هي ذات أخرى"، وتصبح الغيرية اعترافا بأن الآخر وعي مساو
لي وهو حرية تنشد ذاتها وتنشد حريتي مثلما أنا حرية تنشد ذاتها وتنشد حرية
الآخرين بهذا الشكل تتحول العداوة إلى صداقة واللامساواة إلى مساواة والكرهية
إلى حب حتى تغدو غيرية الآخر ليس تهديدا بل شرطا لبلوغي طريق الحرية فأنا
ملزم أخلاقيا تجاهه بقدر ما هو ملزم تجاهي.

إن قبول الآخر التي هي "المرأة" هنا في غيريتها دون اختزالها في الهوية ليس
الامتياز الوحيد لفلسفة المساواة بين الجنسين مع ضمانة الاختلاف بينهما إذ لا
يتعلق الأمر بإلغاء الاختلاف مثلما حصل في النسق الهيكلي وإنما الاعتراف به
كخاصية عميقة للوجود.

غير أن الاعتراف بالاختلافات الفردية دون تأسيسها إيتيقيا قد يؤدي إلى
مشاكل لأنه لا توجد لدينا ضمانات لحل الصراعات بين الأفراد نهائيا ولا في حالة
حلها ما إذا يمكن أن تعود.

1 دي بوفوار، سيمون، الجنس الآخر، ص 310.

كما لا يمكننا وضع حدود لإرادة كي لا تقيمن على أخرى أو كي تقبل بهيمنة الآخر. وقد عبر سارتر عن هذه الوضعية في كتابه "الوجود والعدم". غير أن دي بوفوار على خلاف سارتر تقبل الغيرية المعاشة في الصداقة. أي إمكانية الاعتراف بالآخر في غيرته دون أن نصل إلى تبخيس أو خضوع الواحد للآخر.

الخاتمة:

من خلال هذه المقاربة الفلسفية لكتاب "الجنس الثاني" لسيمون دي بوفوار تمكنا من الكشف عن ثقافة ذكورية حكمت التاريخ البشري حيث تم الترويج فيه لصورة سلبية عن المرأة بوصفها "أنثى أبدية" و"غيرية مطلقة" من أجل ترير اضطهادها حتى أنها لا يرى فيها الرجل سوى "تجسيدا للخطيئة". وقد لعبت الفيزيولوجيا في تكريس مفهوم الدونية عبر ارتباط المرأة بأعباء الزوجة والأم وإخضاع جسدها لبناء معمر يسجنه داخل الخمول والعطالة هذا الجسد الذي يقع استثماره اجتماعيا وجنسيا من قبل الرجل حتى تغدو أنطولوجيته في ما ليس هو ذاته فهو ليس جسدها بل هو على ملك زوج يستحوذ عليه لقضاء متطلباته الجنسية ومتعه وهو جسد وظيفته الأساسية إنتاج النوع والمحافظة على إستمراريته من هنا عوضا أن يجسد جسد المرأة وعيا بكيانها ويمكنها من الإنغراس في العالم واختبار وجودها عبره يتحول إلى مجال يصنع فيه ويتناسل وجودها المغترب غير أن الاغتراب في عالم الرجال حسب دي بوفوار لا يعود إلى أسباب فطرية في طبيعة المرأة وإنما إلى "وضعها" في العالم حيث تشتغل كل آليات الدماغاجويا الرجالية لتبرير إيديولوجيا تفوق الرجال على النساء وكل ما يشاع عن المرأة من خرافات الضعف والدونية إنما هو حسب دي بوفوار نتيجة خيال مرضي مهوس بفرضية كراهية الآخر فإذا كان الرجل يمجّد امتياز انتمائه لمجالات الإبداع من فلسفة وفن وآداب وهي فضاء لإقامة العالم على دعائم الحرية الإنسانية فالأحرى به وهو المساهم في مجال الإبداع والحرية أن يحرر نفسه من هيمنة وسيادة موهومة على المرأة حتى يتحرر مفهوم الإنسان والإنسانية من مفهوم الذكورة لذلك تقول دي بوفوار "لقد تجسد الإنسان حتى الآن في صورة الرجل لا في شكل المرأة"¹.

1 دي بوفوار، سيمون، المصدر نفسه، ص 223.

أمام هذه الصورة للإنسانية المنقوصة تذهب سيمون دي بوفوار إلى حد اتهام المجتمع بأنه فوت على نفسه فرصة الاستفادة من عبقرية المرأة لفائدة الإنسانية وأن الوقت قد حان لمنحها حريتها وفتح المجال لها لتفتح شخصيتها وبروزها ككائن مساو للرجل حقوقا وواجبات حتى تشارك الرجل عملية البناء الحضاري فالإنسانية ليست نوعا بل صيرورة تاريخية وهذا عدم الرضا المتداول بين الرجال والنساء حول علاقتهما ببعضهما لا يمكن أن يستمر كلجنة أصلية تحكم عليهما بالصراع والنزاع الأزلي فلا بد أن تكون هذه الوضعية مجرد لحظة تاريخية انتقالية في التاريخ البشري والإنساني... قد يبدو الأمر خياليا ولكنه يستحق عناء المغامرة والمحاولة من أجل عالم إنساني مكتمل تجتمع فيه إرادة النساء مع إرادة الرجال نحو هدف إنقاذ الإنسان من أخطار أكبر تتهدد مصير جنسه ولا تفرق بين هلاك امرأة أو هلاك رجل.

مارغوريت دوراس*

Marguerite Duras

من القيد إلى الإطلاق، الأنثى تكتب ذاتها

جهاد شارف

باحث من الجزائر

لقد اعتنت صاحبة كتاب "العشيق" بتشكيل أسطورتها الشخصية، المتجلية في كتاباتها ونمط عيشها، ومن الصعب أن نفصل بين الحقيقة والخيال، وقد يبدو ذلك جدلاً عقيماً كلما اطلعنا أكثر على أعمالها، إذ التجربة الحياتية هي الوحي الأساس الذي تشرع منه لبناء عالمها السردي الفاتن، والمفتون بما حفل به وجودها الموهل في الخيال. مر على دوراس ستة عشرة سنة، شهدت صدور العديد من المؤلفات المستوحاة من كتاباتها، الذاكرة هي المحرك لقلم دوراس، فكل الإنفعالات والأفكار هي خبيئة الذكريات، تعود إليها في كل مرة ممكنة، لتنتقل بها من حالة السكون والهدوء، إلى قيد الكتابة والتدوين، ممزوجة بخاطر الحاضر.

كل الولادات الأدبية عند دوراس تحمل أسراراً معقدة بطلاسم التذكر، "سد في مواجهة المحيط الهادي"، "العشيق"، "الألم"، والعملية السردية ليست محض تذكّر عند دوراس، بل تتخللها منعرجات طويلة، تجول خلالها بفكرها ورؤاها، فتفصح عن فلسفة تبحث بلا جدوى عن لحظة الإكمال، أو تطابق النظري بالعمل، داخل نسيج سردي يخشى المثالية بحثاً عن الإنسان بما هو كذلك. دقة الكلمات

* مارغريت دوراس (بالفرنسية Marguerite Duras) (مفكرة وشاعرة وكاتبة وروائية فرنسية، ولدت في 4 أبريل 1914 في سايجون، وتوفيت في 11 أبريل 1996 في باريس. اشتهرت في فرنسا والعالم الفرنكفوني بالتنوع الأدبي والمعاصرة كما كانت كاتبة للقصة القصيرة وسيناريوهات الأفلام وهي تعتبر من أهم الأدباء الفرنسيين في النصف الثاني من القرن العشرين.

تشكل هم كبير للكتابة، إذ هي منشغلة بالألفاظ التي من شأنها أن تسقط قناع الحياء المفرط، عن طريق ما تحدّثه حقيقة الإنفعال *La vérité de l'émotion*، وهي بطبيعتها متناقضة وذاتية بل تبدو مقرفة ووحشية، ويظهر ذلك في شخصية الأنثى التي عانت من كل الآلام، فتعيد بفعل الذاكرة إسقاط التعذيب على شخصية العميل ليختل السرد، وبالإمكان أن نرفض بالمرّة نظرهما للأشياء، لكنها تجربنا على الإعتراف بالحاجة إلى الشعور المشترك.

لقد جمع دانيال لورين¹ جملة من الشخصيات الأدبية والفكرية، في كتابه "المستحيل"، مثل إدغار موران، روبر لا لاند... وخصص جزء كاملا لمارغوريت دورا، عرض خلاله الرسائل التي كانت تتبادلها مع مثقفي جيلها، وكان أغلبهم يلقبونها بالشخصية الملحمية *Personnalité épistolaire* نظرا لتأثيرها الواضح على الساحة الأدبية الفرنسية والأجنبية، وقد تجاوزت بكتاباتها تخوم الأدب لتلج إلى الفنون التشكيلية والدرامية، فكانت للبعض غاية في حد ذاتها، وللـبعض الآخر سبيلا لفهم الحياة وأنيسا ممتعا يملأ الفراغ الوجودي، لأن المشترك أكثر من المفرد، وهي الفلسفة الأكثر حضورا في أفكار دورا، **فالألم يتحول/ينتقل من حالة "الإستفراد" إلى حالة "الإستشارك"**، ما جعل أثرها أقوى في بناء الخيال الجماعي، لدى الأجيال بعدها.

القارئ لأعمال دورا يلاحظ عودة نفس الشخصيات في أغلب الأعمال، كما يتعرف بسرعة إلى أسلوبها المتميز بالدقة والجفاف، في صيغ قصيرة ومختصرة تتراوح بين الوضوح والغموض اللامتناهين، وقل ما نجد مراسليها من المثقفين من ينتقد كتاباتها، فهي كما يقول جان فاليي²: "تمارس عليهم وبشكل عفوي، نوع من السلطة الجمالية" بحيث لا يبرحوا حالة الإنبهار إلا لانبهار آخر، وإعجاب جديد، حتى دانيال لورين التي حاورت دورا، ونشرت الحوار في مقالة بعنوان "برودة أعصاب دورا"³، وأقرت خلال التقديم تأثرها واعجابها القديم والعميق

1 Marguerite Duras. Paris: Gallimard, 1998. 627 p.

2 OEuvres complètes, 1. Textes réunis par Gilles Philippe. Paris: Gallimard, 2011. LXI-1608 p. 572

3 Romans, Cinéma, Théâtre, un parcours. 1943-1993. Paris: Gallimard, 1997.

* دارس ماستر ترجمة، ودراسات عربية بقسم اللغات والثقافات الأجنبية، بجامعة ليون II، فرنسا

بها، فقد كانت حسب لورين "الأكثر قدرة في الحديث عن المتناقض في الرغبة الأنثوية"، وقد تناولت دورا إشكالية رغبة الأنثى في رواية "اختطاف لول 5"، حيث استعانت بالشواهد من الواقع، ومزجت السرد الخيالي بالحوادث الواقعية، فصار البين لحظة الغموض الحقيقية للقارئ، وهو يحاول أن يرسم حدودا تفصل الخيالي عن الواقعي.

1 - الكتابة المستحيلة عند دورا:

عمل كتاب السير والتراجم الذين اهتموا بدورا على تفكيك الحقيقة الخيالية، فبحثوا عن دلالات الأب المخفي/المستور في كتاباتها بالحضور الدائم للألم، كما حاولوا تحديد المكان الذي ترعرعت فيه دورا، وعلاقته بالمكان في النص، أو النقاط المشتركة بين طفولة والديها وطفولتها، فكانت دائما الأجزاء الثلاثة الأولى من السيرة¹، مرتبطة بطفولتها ومراحل التعليم وكل الأحداث التاريخية التي عاصرتها، وسريعا ما تتحول السيرة إلى بحث تاريخي ممل، يشوش على القارئ، ويقدم له دورا في صورة خيالية بعيدة عن الواقع، لذلك، حاول جان فاليي أن يدون سيرة دورا ملتزما بتحولاتها في الحياة، لكنه وجد نفسه أمام خضم من المعطيات التي تجر بعضها بعضا، من المراهقة والتعليم، ثم مرحلة النضال وبداية الكتابة.

من هنا تترسخ العلاقة بين وسعة الخيال والماضي القابع في الذاكرة، وكأنه حامل تكاد تلقي بحملها على القارئ، فتصبح التواريخ والهويات محض ملامح عابرة، تحاول عبثا الإستقرار زمانا ومكانا، وأغلب من ترجم لدورا وقع في شباك التلاحم بين الواقع والخيال²/الزماني والمكاني/الوهم والحقيقة/النص والذاكرة... فليس من السهل إذا القبض على الحقيقة الأدبية، فيظل خيال الكاتب يتجاوز الأحداث التي يحدثها الواقع، ويبقى السؤال مطروحا هل من الممكن أن نقرن ونفسر الواقع بالخيال؟ وجرت العادة أن يستشهد النقاد برواية الحرب والسلام لتوستوي، والتي كتبها بعد انقضاء سنوات طويلة من الحرب الروسية، لكن يبقى التغير المستمر للواقع، واستحالة الإمساك باللحظة، هي الإشكالية الأكثر غموضا،

Les Impudents [premier roman, Plon, 1943]. Paris: Gallimard, 1992. p. 245. 1

La Vie tranquille. Paris: Gallimard, 1944. p. 223. 2

التي تواجه الأدب وكذلك المخيلة الأدبية، فيصبح المضمون الأدبي في صورته الخيالية والواقعية محل دراسة تخضع لأدوات الراهن، ولتحول المنظور الأدبي. ليس ثمة عوالم غريبة في خيال دورا ولا هويات وهمية ولا كائنات مخيفة، وليس هناك صورة المجتمع كما ينبغي أن يكون بأخلاقه وعاداته، فلا سبيل للوقوع في مطبة البحث عن المجتمع الوهمي والمجتمع

الواقعي، فنحن إزاء تعامل مع العابر والخيالي، تجربة الكتابة، أو الكتابة من أجل الكتابة، تعد من التجارب الإنسانية المستحيلة، بل الكونية، التي تتجاوز كل تفسير وتأويل وتحليل. لذلك كل قراءة لدورا هي بمثابة ابداع آخر لكتاباتها.

وليس المبتغى أن نجعل من هذا البحث قراءة لأعمال دوراس، ينحو نحو القراءات الأدبية النقدية، المشبعة بالمفاهيم والألفاظ المعقدة والعميقة، والمترجمة في الكثير من الأحيان بطريقة يصعب فهمها. ولم نعد إلى ترجمة كتاباتها إلا ما رأيناه يقتضي النقل، على سبيل الإيضاح وذلك لسبب بسيط. لقد كان هدفنا في هذه الدراسة الأدبية الفكرية، أن نقدم لكم تجربة الكتابة لامرأة زاوجت بين عمق النظر ودقة العبارة، حتى ألفت بظلالها على الأدب الفرنسي بشكل عام والأدب النسوي بشكل خاص، وهي "مارغريت دوراس". هنا مهبط الاستفهام عن الكتابة والتاريخ والمرأة، هذا الكائن المنسي في الوطن العربي، والمبهوت منذ زمن طويل. كتاب دوراس الذي يحمل عنوان "كتابة"، هو عبارة عن ثلاثة أجزاء، ثلاثة نصوص، يمكن أن نلخصها فيما يلي: كتابة، موت الذبابة فالطيار الإنجليزي، وروما. ثلاثة عناوين، ولكنها تعبر كلها عن تجربة واحدة. تجربة حركة الحياة في مقابل الموت، بل آثار الموت المبكر، في مقابل الحياة الأبدية.

وتتساءل الكاتبة عن الموت؟ فترى بأن كل وجود ينطلق من التساؤل عن الأنا. وبأن كل أنا، يحاول ويسعى إلى تخليد ذاته عبر تجاوزه لوحدة العدم. وبأن الحياة منبعها العدم المحض، هي إعلاء لتجربة الكتابة الوجودية في مقابل الموت المقدر، إذا صح التعبير.

تفتح دورا كتابها، الذي يحمل عنوان "كتابة"، فتحتفي بتجربة الكتابة باعتبارها تجربة ذاتية وشخصية. وتنطلق التجربة بشرائها لبيت واقع ب"نوفل-القصر"، بضاحية إفلين، لقد كانت تتمنى أن تحصل على هذا البيت لتمارس فيه

الكتابة، وطقوس الكتابة إلى الأبد. لقد كانت تنتظر بفارغ الصبر لحظة دخولها لهذا البيت، المخصص للكتابة فقط، الذي كان حاضرا في خيالها وسطورها من قبل أن تكتب، فهي صانعة وجود كتابي، وعالم من الأشياء، وكذلك كان مصير الكتابة القادمة. تحصلت على البيت، وبالرغم من كل ما فيه، من بساتين وورود، تخلت عن كل هذا، وتزوجت بخيال الوحدة. ومن هنا، من هذه الوحدة الوجودية العتيقة، هذه التي تقول عنها الكاتبة: "إن وحدة الكتابة، هي عزلة، بدونها، لا مجال للكاتبة أن تدخل إلى حلبة الوجود. وهذه الوحدة، بعبارة أخرى، هي نوعا ما هروب وحرب وجودية، في مقابل ما نواجه من وحشة وجودية. فهي إذن هجمة الموت، كلما دخلت إلى الكتابة". ثم إن "مارغريت دوراس" في هذا العنوان الأول تلخص تجربتها الحياتية التي تعتبرها وجودية بامتياز، حياة كتابية في جملة من الإنطباعات، قد نلخصها في: البيت، الذكريات، السينما، الإنعزال... بل كل تلك الوحشية، المتجذرة في تاريخ الإنسان الهمجي. دوراس لا تطيق العيش خارج عزلة الكتابة، كآخر ما تبقى، لمن جرب هذه المغامرة الكتابية المخيفة. في بيتها الذي دونت فيه رواية "نائب القنصل" تتلون وتتعدد تجربة الكاتبة وتنوع، لتصبح شيئا آخر، كخطوة أساسية لعملية الكتابة. وفي هذا البيت المتعدد الصور، تستوقفنا صورة يمكن عدها من أجمل ما يكون، صورة¹ ذبابة ميتة بعد أن تحطمت على زجاج النافذة واستغرقت ربع ساعة تحتضر وتموت. وتأملت الكاتبة لهذه الصورة، بكت لموت الحشرة وهي تستحضر قيمتها الروحية، كتجربة وجودية لكائن حشري، وتأثرت كثيرا لمصيرها. قد تكون مهملة كموت تلك الذبابة. وهنا تجعل من هذا المون المقدور لهذا الكائن الحيواني نصا يخلد هذا موت هذه الذبابة الراحلة: "لقد أطلت النظر، شاهدت كيف صار هذا الموت يحيطها من كل جانب. وحاولت أن أعرف كيف يظهر الموت فجأة من الخارج، من قوة الجدران أو من الغرفة؟ ومن أي اتجاه قدم، أمن الأرض، من السماء، من هذه الغابات القريبة، أو من عدم لم نسميه بعد؟ قد شعرت بها قرية مني، أنا التي تحاول معرفة طرق هذه الذبابة إلى الأبدية."

لقد سعت مارغريت، في لوحة¹ الموت الأولى، أن تعيد اعتبار الموت بالنسبة لتجربة حشرة. أو لنسميها بـ"ذبابة". ذبابة... بل ذباب، نحن معه في حرب شرسة منذ البداية. ووصفت لنا والدموع تغمرها، موت هذه الذبابة الملعونة من البشرية جمعاء. هذه التي قد كان في مقدور كل واحد منا، أن يدوسها كذبابة، لكن هذا الذي حصل لمارغريت دورا أن تصورها لنا، وكأنها روح معذبة، من قبل أن تكون أي كائن طبيعي. وهكذا نتقل إلى الطيار الذي تعرفنا بهويته. طيار انجليزي سقط ميتا تحت وقع البطاريات النازية، في آخر يوم من الحرب العالمية الثانية. طيار اصطدم مباشرة بالموت، في آخر لحظات نهاية الهزيمة الكبرى. ولكن ما يشغل بال الكاتبة هو سنه المبكر. توفي وعمره عشرون سنة. ولكن السر المنفلت والعميق لا يكمن في قدر موت طيار انجليزي شاب، بل في ما يواجه قدر التجربة الإنسانية، والمراد بذلك الموت. كان من الممكن للطيار الذي مات أن لا يموت. قد كان بإمكانه أن يصبح أسطورة ضخمة أو بطلا عملاقا لا شبيه له. ولكن الأحداث المتعاقبة جعلت الموت لأسباب بسيطة جدا بل تافهة في أغلب الأحيان، ومن جديد نعود إلى تجربة الكتابة لدى الكاتبة، بل رأيها الشخصية والذاتية، لهذه التجربة الزجرية الحرة. فتقول في هذا السياق في كتابها: "إن موت أي كان، هو موت تام وشامل. وأي كان، هو العالم بأسره. وهذا الـ"أي كان" قد يتخذ شكل طفولة عنيفة، تشق مجراها بلا تواني. إننا نعلم بوجود كل هذه الأشياء في البوادي. كل ما نقله لنا الفلاحون من أحداث... أحداث مروعة، حدث مقتل طفل في سن العشرين، قتل في حرب كان يحسبها لعبة.."

الكتابة هي قلم الحياة، هذه هي الفكرة التي حملت همها مارغريت دورا في كل أعمالها الأدبية، هي كاتبة جعلت من مفهوم «الكتابة الهولوية»² طقسا يوميا وممارسة لا تنفك عنها أبدا. كانت تعتبر الكتابة واجبا يوميا بل حاجة وجودية كما تقول: (لا يوجد واجب بالنسبة إلى الكاتب، هناك الكتابة فقط، التي تدفع برجل أو بامرأة، إلى اتخاذ موقف باتجاه الواقع) إن الكاتب في تصور مارغريت دورا لا يختار أن يكون كاتباً لأن هذا يحدث صدفة.. ثم ينتهي الأمر صدفة كذلك.

1 Le Marin de Gibraltar. Paris: Gallimard

2 Les Petits chevaux de Tarquinia. Paris: Gallimard, 1953.

لكن هل الأدب من شأنه أن يساعد على الحياة؟ جواب دورا هو النفي، لأن الكتابة، بقدر ماهي طريقة حياة هي أيضاً طريقة موت استثنائية على حد تعبيرها. لقد كتبت دورا حياتها، وجعلت من حياتها الشخصية والعائلية موضوعاً للكتابة الحية، يتجدد باستمرار، إن الدافع لديها إلى الكتابة هو هذه التفاصيل التي ستظل دورا ترويها بدقة وحنكة، وبكثير من الشغف، من دون أن تكف عن الاعتراف بأنها لا تدري حقيقتها، تقول (ماهي حقيقي؟ إن كنت تعرفها فأخبرني بها؟)¹.

تعتقد دوراس أنها لو لم تكتب لصارت مدمنة كحول، ويعتقد أهل النقد الأدبي أن الصمت المتفجر هو ما يميز كتابة دوراس. فبداية من روايتها الأولى "السفهاء" الصادرة عام 1942 وصولاً إلى كتابها الأخير الصادر عام 1995 بعنوان "هذا كل شيء"، كان على دورا أن تنظم ماضيها وتحسم الأمر في كل القضايا المرتبطة به وبجياتها: «إن المكتوب يهب مثل الريح العارية ويمر كما لم يمر شيء آخر في الحياة». منذ العام 1980 ومع روايتها صيف 1980 سيزداد هذا الإصرار على محاولة القبض على اللحظة في الحياة التي تمر من دون أن تترك أثراً، الحياة حين تمضي كما تمضي. من هنا تصبح دورا كاتبة سيناريو ومسرحية أو مخرجة تولي أهمية خاصة للبنية الحوارية في كل رواياتها، الحوار باعتباره إبطاراً للكتابة، توظفه كأداة لرسم الحدود بين مختلف أشكال الكتابة الأخرى، فنضيق داخل النص بين رواية ومسرحية وشريط سينمائي؟

في سنة 1984 وبالتحديد في الثامن والعشرين من أيلول، نشرت روايتها "العشيق" التي بيع منها أكثر من ثلاثة ملايين نسخة وترجمت إلى ثلاثين لغة، حيث يفتح نصها على عوالم سردية تمتاز فيها الخيالي بالسيرة الذاتية، والذاكرة بالعواطف، والشعور بالغرائز، والمحبة بالبغض والسكر بالموت والكذب بالعنف. أما رواية «عشيق الصين الشمالية» الصادرة في العام 1991، فهي رواية النفس الطفولي المخفي بين طيات تجربة حياة متلونة، إنها رواية البكاء الحاد، كما يقول محمد عزيز الحصري مترجم هذه الرواية إلى العربية، في مقدمته للبكاء كرسبة في الخلاص وفي التعبير عن الألم، ألم الحب والتهيه واستحالة تحقيق الحلم²: (بالنسبة إليه إن قصتهما

Hiroshima mon amour, Paris, Gallimard, 1971. 160 p 1

L'Homme assis dans le couloir, Paris: Minuit, 1980. 35 p. 2

ظلت كما كانت من قبل، وإنه مازال يحبها، وإنه لن يستطيع أن يكف عن حبها طيلة حياته، وسيحبها حتى الموت، وصله صوت بكائها عبر الهاتف، ثم ومن بعيد جداً من غرفتها ربما لم تقطع الخط لا يزال يسمع صوت بكائها، ثم حاول أن يواصل الاستماع، لكنها لم تكن هناك، لقد أصبحت لا مرئية، لا يمكن الوصول إليها، ثم بكى، بكى كثيراً من أعماقه).

في رواية عشيق الصين الشمالية - والكلام مترجم الرواية- تستعيد دوراس إحدى الثيمات التي لم تستطع الانفلات أو الانفكاك منها، هي يتيمة الخوف العميق، الذي كان يسكن طفولتها الخوف من شقيقها، الخوف من جنون الأم المستيريا التي سعت من دون أن تعي ذلك إلى قتل أبنائها، كما تستعيد حقيقتها وطبيعة العلاقة بهذه الأم، التي هي مزيج من الحب والحق وتكشف عن عواطفها تجاه العشيق الصيني الذي أحبته حباً مستحيلاً ولا متناهيًا، «في الحب، لا توجد إجازة الحب يجب أن نعيشه بالكامل، بضجره وتفصيله، ولا إجازة ممكنة معه»¹. قد تمثل الكتابة الدوراسية في نهاية الأمر نصاً واحداً تحركه الأصوات التي اتخذت مواضيع مختلفة في البناء الروائي والفيلم مروراً بالحوار المسرحي، كما تمثل الرغبة والشغف للحمية القوية لهذه الكتابة، أما الحب المستحيل، ومصير الأمر التراجيدي والبحث الموهوس عن المال، فتمثل الوسواس الذي يحقق للنص بعده الأسطوري.

ولا بد أن نعود ونتتبع سيرتها فهي مارغريت دوناديو ولدت في عام 1914 بالهند الصينية (فيتنام حالياً) توفى والدها الذي كان استاذ رياضيات خلال رخصة مرضية بفرنسا وعمرها لم يتجاوز الرابعة، بعد ذلك عانت أمها التي كانت معلمة ثم مديرة مدرسة، من أجل إعالة ورعاية، أبنائها الثلاثة، تقضي دوراً معظم طفولتها في الهند الصينية، حيث ستجمعها علاقة حب عاصفة برجل صيني ثري ستسميه في معظم أعمالها بالسيد «جو» و«ليو» في سن السابعة عشرة تستقر في فرنسا وتدرس القانون والعلوم السياسية بالسوربون لتحصل عام 1935 على شهادتها الجامعية، وبعدها تعمل سكرتيرة وتلتحق بالمقاومة الفرنسية كعضو نشيط بخليّة «روشيليو»² التي كان يرأسها فرانسوا ميتران الرئيس الفرنسي الراحل. وفي سنة

L'Eté 80. Paris: Minuit, 1980. 102 p 1

L'Amant de la Chine du Nord [roman]. Paris: Gallimard, 1991. 237 p. 2

1939 تتزوج روبير انطيلم وتبدأ حياتها الروائية عبر تتابع إصدار أعمال روائية أثبتت حضورها على الساحة الفرنسية وفي عام 1984 تحصل على جائزة الفونكور الفرنسية في شهر تشرين أول من العام 1988، ترقد دوراس بالمستشفى بعد عملية جراحية وتدخل في غيبوبة (كوما) طويلة الأمد لم تخرج منها إلا في تموز من عام 1989 بعد أن اعتقد الأطباء أنها ماتت، لكن دوراس لم تمت بسهولة، كما علقت ساخرة ستستيقظ وتلتقي بالخرج جان - جاك أنو لتنتقل رواية «العشيق» إلى السينما. فتلتها برواية عشيق الصين الشمالية. ورحلت سنة 1996 في باريس بعد أن أسرت لصديقها يان أندريا: (أنا لم أعد شيئاً، لقد أصبحت مخيفة تماماً، تعال بسرعة لم يعد لدي ثغر، لم يعد لدي وجه، يان حبيبي في الليل).

قبل اعوام قليلة احتفلت فرنسا بمرور عشر سنوات على رحيلها، لتؤكد بذلك ان بعض المبدعين لا ينال منهم النسيان، وان الرحيل لا يقوى على إزاحتهم من واجهة المشهد الأدبي. وإذا كانت هذه الكاتبة قد أنجزت ما يزيد على الـ 80 كتاباً، فان الكتب التي درست سيرتها الذاتية ومجمل مؤلفاتها، بلغت العشرات، منها على سبيل المثال لا الحصر: على نخطى مارغريت دوراس للكاتب الآن فيكوندولاي، ومكتب البريد في شارع دويان والعديد من المقابلات الأخرى، مارغريت دورا- فرانسوا ميتران. وشارع سان بونوا/الطابق الثالث إلى اليسار \مارغريت دوراس، ويحمل توقيع السينمائي البلجيكي جان مارك توين الذي كان صديقاً لها منذ بداية السبعينات. وهناك أيضاً كتاب ولع دوراس لجان فالبيه، الذي أضاء فيه على سيرة دوراس الإنسانية والمبدعة، واعتبره النقاد من أفضل الكتب التي تناولت سيرتها بدقة.

الملفت للإنتباه في كل مناسبة تقام لدوراس هو استطلاعات الرأي التي أجرتها أكثر من مؤسسة متخصصة حول كتابات دورا بعد وفاتها، وهل لا تزال مقروءة ام لا؟ وجاءت الإحصائيات لتؤكد ان دوراس التي عملت في مجالات عدة، من المسرح إلى السينما إلى الكتابة الأدبية، لا يزال أدها يعرف رواجاً كبيراً، بل بالإمكان القول أنها لا تزال من بين الكتب الأكثر مبيعاً. وبحسب مصادر دور النشر الأساسية غاليمار ومينوي، بيع من كتابها الحياة الهادئة الذي صدر في العام 1944 أربعة ملايين نسخة. ولا تزال كتبها التي صدرت في سلسلة كتب صغيرة

تبيع مئة ألف نسخة سنويا. من هذه الكتب هيروشيما حبي الذي صدر في العام 1972 وبيع منه ستمائة ألف نسخة، وكتابها العاشق الذي لا يزال يبيع سنويا ثمانية عشر ألف نسخة.

لا يمكن اعتبار دوراس امرأة عادية في زمنها، عاشت دائما مهووسة بمعاني الحياة والحب والكلام والصراع والانفعال، وان كل ما كتبه هذه المبدعة يعارض في الواقع عصرنا ويسير ضده. انها بهجة عندما يكون عصرنا حزينا، تفكر بجسدها عندما يقصي زمننا الجسد، تكتب "أنا" عندما يتفق الكل على قول "كل الناس"، تعلن عن رغبتها بالتمتع عندما يفرض عصرنا واجب الزهد، انها غاوية ووقحة عندما يمجّد العصر الفضائل الكبرى، وهي المدمنة على الكحول في زمن التنسك والورع والإيمان. انها باختصار كاتبة بمزج انساني بحت، متحررة بميولات فوضوية، ويحلّو لها إخضاع الاقتصاد إلى مشروع متعة للحياة في المجتمع، ولـ "مبدأ ديونيسوس اله الخمر، وتحت أهل زمانها على الصعود من جديد إلى المتاريس لـ "اكمال (حركة) مايو (ايار) 1968، لكنها حتى في مبالغتها تحكم على مجتمعاتنا التي تستغل الإنسان، وتحدثنا في مؤلفاتها صوت البؤس والبطالة والانحراف والفاقة ولا سيما الجسد المتألم.

حين كتبت *افتتان ن*. شتاين 1964 ونائب القنصل 1965 منذ حوالي 40 سنة لم تكن تعلم انها أسست نموذجا أدبيا جديدا خاصا بها، ومن أوائل المهتمين به المثقفون والجامعيون. لقد احدثا هذان الكتابان موجة صاعدة لدى الكثيرين. وكانت النتيجة ان مارغريت دوراس اليوم هي الكاتبة المعاصرة الأكثر اهتماما في فرنسا، بعد ان تجاوز عدد الاطروحات الجامعية التي تناولتها المائة، في ميادين علمية مختلفة، منها الآداب الحديثة والتحليل النفسي والسينما... إلخ. يعزى هذا الإهتمام بكتابات دوراس إلى تضافر ثلاثة عوامل: أولا ظهور أدب دورا كأدب ثوري، اهتمامها بالمرأة لتحريرها، عن طريق تحليل كتابتها الأنثوية، وأخيرا انتمائها إلى اليسار الذي اجتذب أكثر من طالب بعد العام 1968.

الجامعيون الذين اهتموا بالكاتبة حولوها إلى قديسة. هكذا امتدت ظاهرة دورا إلى أن وصلت إلى الولايات المتحدة، حيث بلغ عدد الاطروحات الجامعية التي تناولت أعمالها بالدراسة ما يزيد على المئة، وسوف يزداد هذا العدد أكثر إذا أضفنا

كندا. أما السبب الرئيسي لهذا الشيوع فهو الحركة النسوية. حيث أصبحت مارغريت دوراس موضوع نقاش في دوائر الدراسات الأنثوية منذ العام 1970، فضلا عن محاولة النساء باستمرار وبسرعة تحويلها إلى شخصية شعبية. وتقول إحداهن في هذا السياق: "كان ينبغي إخراج دوراس من الحرم الجامعية، لقد جبت الولايات المتحدة وألقيت أكثر من 20 محاضرة عنها خلال 10 سنوات. كما نشرت أيضا عددا ضخما من المقالات" في محاولات مستمرة لتقريبها من الناس. ويبدو ان هذه السياسة أعطت ثمارها بسرعة، ففي العام 1978 صدرت

رواية *العاشق* في نيويورك بغلاف مثير يحمل صورة دورا وهي شابة، واحتل الكتاب قائمة الكتب الأكثر مبيعا، وشهدنا على الأثر ولادة ظاهرة عالمية هي الهوس الدوراسي. وصلت مؤلفاتها إلى الصين وحتى إلى أكثر الأماكن انعزالا مثل سيبيريا، حيث اعترفت أخيرا أستاذة اللغة الفرنسية في مدينة اركوتسك بأنها زملاءها وتلميذاتها شغوفات بمارغريت دوراس، ورغم ذلك تستدرك بالقول: "انتبهوا إلى عودة المتزمتين في أميركا الذين يغتاظون من نجاح دوراس". ونشر أخيرا مقال جميل قارن روايات مارغريت دوراس بتلك التي تباع في محطات القطارات.

مارغريت دونانيو، التي ولدت وعاشت المرحلة الأولى من حياتها في الهند الصينية، المفرطة في الفساد والاستغلال وأعمال القمع الوحشية المريعة، ففي العام 1930، وكانت حينذاك تبلغ من العمر تسعة عشر سنة، كانت مفوضيات الشرطة والسجون، في سايغون وسائر المناطق، مكانا مخصصا للتعذيب الوحشي الذي تقشعر له الأبدان. وبعد تسعة سنوات وقعت مع صديق لها الكثير من الصور الوطنية الغربية عن الإمبراطورية الفرنسية. وفي بداية الاحتلال الألماني لفرنسا، كانت تعيش في باريس وتعمل سكرتيرة للجنة الرقابة على الورق، في مؤسسة دائرة المكتبة، ومتزوجة من روبير انتيلم. كانت هي وزوجها من الجماعة ذات الوعي المفلس، التي كانت ترى ان هتلر لا يقهر والنازية قابلة للحياة والاستمرار، إلى ان هزم هتلر في ستالينغراد في شتاء العام 1942. انضما إلى المقاومة العام 1943 وتعرفا على فرنسوا ميتران الذي سوف يصبح رئيسا للجمهورية الفرنسية لاحقا.

في تلك المرحلة ولدت مارغريت دوراس، الاسم الذي عرفت به ككاتبة وأخذته تماماً كما فعلت فرنسوا ساغان من إحدى روايات بروس¹. ففي العام 1944، وافقت دار غاليمار على نشر روايتها *الحياة الهائلة* التي لاقت الاستحسان واستحقت لقب كاتبة من قبل الكاتب الكبير ريمون كينو. في تلك السنة أيضاً انضمت إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، من دون أن تقرأ ماركس أو انغلز، ولم تكن تعرف شيئاً عن الفكر الماركسي. كان موقفها رداً واندفاعاً غضب ضد شقاء الناس، ويعتبر الكاتب فيليب سوللر أن شعورها بالذنب هو الذي دفعها إلى تأليف كتاب *ميروشيما حبي*.

لكن دوراس تحب الجدل المهمش فهي نيتشوية نشيطة، ذات شطحات ترى العالم قد أصبح لاعالماً، فتربطه بمحبة الظهور كنوع من الاستعراضية، المستمرة في الماوراء، فهي تغوص في كل ما هو سلبي، محترفة لفن الكلام المثير والتصنع الدقيق. إن الغرض من الكتابة عند دوراس ليس شيئاً آخر سوى الموت متخذاً له قناع نهاية التاريخ. كان ينبغي أن يضحى أحدهم بنفسه كي يحمل ندبات ذلك.. إذا كان الأمر محتوماً، أن تكون امرأة، وهذه المرأة هي دورا، الوسيط الذي أتى ليخلط اللعبة في مجتمع أصبحت فيه وسائط الإعلام صاحبة القرار من الآن فصاعداً.

كان من المفترض كتابة هذه الحكاية التاريخية والأسطورية عن مؤلفة روايتي *حاجز مقابل الباسفيك*، و*الحياة الهائلة*. وفي العمق، إذا حملناها حمل الجد، احتلت دوراس في نهاية القرن العشرين موقع هوغو في نهاية القرن التاسع عشر: تبادل ادوار، رؤى تنبؤات الآخرة. هوغو يائس، لكنه هوغو على أية حال، لا يهم حينذاك إذا همس شخص مثل اندريه جيد: "أكبر كاتب فرنسي اليوم؟ انها مارغريت دوراس، للأسف!" إذاً لا يصبح الكاتب معروفاً بالصدفة. ليست دوراس هي التي تهذي بل المجتمع كله.

لقد احتلت مكانة متقدمة إلى جانب الآن روب غرييه وكلود سيمون ونتالي ساروت، ولم يعد بالإمكان الحديث عن حركة الرواية الجديدة من دون التوقف

Yann Andréa Steiner, Paris: P.O.L., 1992. p. 137 1

أمام اسم دوراس. ولاحقا سوف تكرر هذه النجومية بحصولها على جائزة غونكور عن روايتها *العاشق* التي حققت اكبر المبيعات في تاريخ هذه الجائزة، وليساهم الفيلم المقتبس عنها في إطلاق شهرتها نحو الآفاق العالمية.

2 - مخاض الكتابة وألم الوجود عند دوراس:

في رواية *العاشق* نحن أمام سيرة ذاتية للكاتبة، امرأة عجوز تعيش تجربة خاصة، هذا المشهد دفع الناقد الفرنسي بيير بيار إلى القول: "ان مارغريت دورا لم تحدثنا أبدا في رواياتها السابقة عن نفسها، ولا عن شيء منها وإنما اختارت ان تفعل ذلك وهي في سن السبعين. اما الناقد جان بيير اميت فيقول: "ان مارغريت دوراس لا تكتب الكتب، ولكنها تعيش في الكتاب مثلما يعيش الإنسان داخل شعائر دينه، كل فقرة من الرواية تحمل شحنة التجربة الوجودية".

إذا كان التقدم في السن هو الجواب الشافي عن اسئلتنا المقلقة، فماذا عن الذين يشعرون بأنهم فقدوا عقب الشباب وهم في ريعان الصبا؟ بطلة مارغريت دوراس أحست بأنها شائخة وعجوز وهي في الثامنة عشرة من العمر. "اختصرت الشباب على نحو مفاجئ وقبيح. راحت تحرث في الوجه وفي الروح، وتجعل النظرة أكثر حزنا".

في رواية *العاشق* ثمة خيط رفيع بين السيرة الذاتية وأحداث الرواية، وتجارب البطلة في الغالب، هي تجارب دوراس نفسها، تجارب فيها من الندم والحزن والفقد والأحلام المؤجلة، ما يجعلنا نتعرف إلى أعماق الآلام التي شهدتها هذه الكاتبة التي كانت مهووسة بالجمال وشغوفة في مقدار التأثير الذي تحدثه في الآخرين. هكذا وكما يفعل الكتاب غالبا، جعلت مارغريت دوراس حياتها مادة خاما لرواياتها. والأغرب ان أدبها استولى على حياتها إلى درجة ان شخصية خيالية تدعى مارغريت دوراس امتلكت زمام الأمور. ولئن كانت دوراس الحقيقية هي التي وضعت كتبها، فإنها هي أيضا عاشت بإفراط في عالم خيالي من صنعها، طبعاً، ما لم تكن تتظاهر بذلك كله.

في كل الأحوال، رسمت إطارا للسؤال الوجودي الأساسي: من كانت مارغريت دوراس؟ وحاولت لور ادلر الكشف لهذا السؤال عندما بدأت بكتابة

أول سيرة لدوراس، صدرت في فرنسا بعد وفاتها في اذار (مارس) 1996 عن عمر ناهز الحادية والثمانين. ولم تكن دوراس ترى الجدوى من السؤال، فسيرتها كما قالت حاضرة فيها قبل ان تنعكس في رواياتها، ومن الممكن جدا أن هناك الكثير من الأشياء التي لم ترد في كتاباتها والتي قد نفهمها من خلال بعض التفاصيل الواردة.

أما فيما يخص السؤال الحساس المرتبط بالاحتلال الألماني لفرنسا إبان الحرب العالمية الثانية، صورت دوراس نفسها بطلّة أكثر مما تقوله كتاباتها. فقد تذكّرت الفترة التي أمضتها في المقاومة ونسيت عملها مع الألمان قبل ذلك. وكانت ذاكرتها تنتقي الأحداث أكثر من مناسبة واحدة. وفي أواخر حياتها، آمنت بأسطورة أنها ابتدعت حياتها كما تشاء، فهي لم ترد ببساطة ان تتذكر أموراً معينة، وفي الواقع لم تعد تعرف هويتها الحقيقية. فكل شيء أبدعته في كتاباتها أصبح اصدق من الواقع التي عاشته فعلاً خلال سبعة أعوام من البحث والكتابة، بات هم ادلر ان تميز الخيال من الحقائق، بل الحقيقة من الخيال. وقد أتيح لها لمدة عامين ان تستمع إلى دوراس وتستنطقها لوضع سيرتها.

وقد ذكرت ادلر في مقابلة فتقول: "اعتقدت أحياناً اني سأصاب بالجنون، فلو كنت اعلم ان الأمور ستكون بهذه الصعوبة، وإنها ستلاحقني ليل نهار، حتى في أحلامي، لما وطلت نفسي على المشروع، لكن ما إن بدأت حتى عجزت عن التوقف. كان علي ان اصل إلى مبتغاي، وهو ان أتحقق مما إذا كانت مارغريت دوراس موجودة حقاً كامرأة ام كانت الأسطورة التي اخترعتها هي".

حتى ذلك الحين. وقبل ان تصبح دوراس مشهورة ومعروفة بفضل كتابها العاشق سنة 1982، لم تكن ادلر قد قرأت أياً من كتبها، إذ "كانت دوراس محبوبة جداً من عدد صغير جداً من المعجبين المخلصين الذين كانوا أشبه بطائفة. كان لدي انطباع دائم يقول انها كانت بعيدة جداً، ومعقدة جداً. ونرجسية جداً. لكن عندما قررت كتابة سيرة دوراس، أحسّت بأنها ملزمة بموضوعها جيداً. غير انها ووجهت بأساليب متنوعة وعوالم مختلفة عندما بدأت بحثها بقراءة جميع مؤلفات دورا تبعاً، وعبرت عن ذلك بعبارة "الكاتبات اللواتي كن مارغريت دوراس".

انتقلت ادلر إلى فيتنام، حيث ولدت دوراس، وحيث جرت وقائع مراهقتها الرومانسية مع رجل اكبر منها سنا وسردت هذه القصة في رواية *العاشق*. وهناك، التقت ادلر أشخاصا لم يكونوا يعرفون *العاشق* الذي لم يكن بالوسامة التي وصفتها فحسب، بل كانوا أيضا يعرفون دوراس وأمها وأخاها

الأكبر. وفي رحلتها هذه كونت صورة حزينة عن دورا المراهقة: "لقد عاشت طفولة بائسة، فقدت أباهما وحب أمها، وجرت ألوان الاحتقار والازدراء والضرب المبرح من أمها وأخيها. ولا شيء من هذا يذكر في كتابها، لكنه من مفاتيح فهم أعمالها، لقد كتبت لتخفف من معاناتها تتخلص من الألم والكتابة اللذين عرفتهما. لقد حاولت التحديق عميقا في نفسها وعملت على إنقاذ ذاتها من الذكريات المريعة بوضع الروايات التي تخاطب الجميع بأسلوبها، دورا التي كتبت أكثر من ثمانين كتابا بين رواية وقصة ومقالة، من أهم رواياتها *حاجر على الباسفيك* التي ذكرناها سابقا، في سنة 1950، *العاشق*، *هيروشيما حبي*، *خيول كاتينا الصغيرة*، *مرض الموت*، *الحديقة...* الخ. كذلك بذلت الكثير من وقتها في كتابة الأعمال المسرحية ومنها: *جسور السين وواز*.

مع دوراس نكتشف ان الأمر يتعلق في الجمل بصيرورة مدهشة، حديثة على الأرجح، من سوء التفاهم، وتتغذى كتابتها من حقيقة وجودية، اي من مقاطع من الحياة تغيرها الكاتبة وتصفيتها لكي تصنع منها "التعبير الأصدق عن الآلام الأكثر شيوعا". تقول دورا: "ليس لدي أي إمكانية لأفهم بوضوح ما نسماه سيرة شخص. وحدها فكرة الموت تجمع قواي أو حب هذا الرجل وطفلي. عشت دائما كما لو أنني ليس لدي أي إمكانية لأتوافق مع أي نمط من الحياة". لكن دوراس هذه سوف تكتب لنا في خواتم أيامها رواية بعنوان "هذا كل شيء"، انها رواية ثمينة ومليئة بالاعترافات.

الرواية ليست سهلة أو بسيطة، رغم قلة عدد صفحاتها (55) التي يكثر فيها البياض. يتضمن الكتاب بعض الأسطر والعبارات الحزينة واليائسة، ويكاد يكون رسالة تشهد على الحب الذي تحمله الشابة العجوز إلى عشيقها الأخير وحبها الخالد، يان اندريا، الذي أدخلته إلى عائلتها الخيالية من خلال تكريسها له احد كتبها، وأعطته اسما جديدا هو يان اندريا شتاينر.

سبق ليان اندريا ان كتب و بمحاكاة أدبية مثيرة نصا على شرفها، حمل عنوانا موجزا: "م. د". وها هي مارغريت دورا ترد الجميل في كتابها هذا كل شيء وتلقي نظرة أخيرة في مرآة الأيام، أو كلمة وداع، لكن هذا الوداع لن يكون الأخير ومن دون دموع. بل على العكس، فرغم الشروحات الدلالية - البنيوية التي تعود إلى الخمسينات، يبدو من الواضح ان مارغريت دوراس تنتمي إلى جماعة الروائيين، أكثر من انتمائها إلى الأندية المميزة للطليعة المثقفة. وهذا كل شيء تقول لنا ان الأمر انتهى، العالم والحياة يتواريان في آن معا. ودورا حزينة جدا ولا ترغب بالموت. تقول: "انا حزينة لأن العقود تمر بسرعة، لكنني رغم ذلك، انا مع ذلك الجانب من العالم. انه أمر عسير جدا ان نموت في لحظة ما من الحياة ينتهي كل شيء". وتعلن دورا مثل صديقها القلم الرئيس ميتران، ان المرء لا يحتمل ببساطة الأمور المألوفة، لكن سواء أثارها هذا الأمر أم لا، لديها هذه النبرة التي نعجز عن وصفها. فهي وحدها على الأقل تحسن الكلام وتقول بلغة انتقادية خبيثة مخاطبة الشخص العزيز الذي تهديه كتابها (يان) الا تشعر قليلا انك جوهره معلقة في عنق دورا". مؤلفة هذا كل شيء غير متحفظة في كلامها، انها تفكر بالأسوأ، لان الأسوأ هو وجهها، تحديدا تقول: "اعتقد ان كل شيء انتهى، وان حياتي انتهت، أصبحت لا شيء، مخيفة ولا أتمالك نفسي. لم يعد لدي فم أو وجه". هذا الكلام العميق لن يؤجل لقاء دوراس بالأبدية. بل سوف تموت كسائر الناس، لكنها رغم هذا اليقين تبدو خالدة.

مارغريت دوراس روائية فرنسية ومخرجة سينمائية طليعية اشتهرت في الوسطين السينمائي والأدبي وقد رحلت الكاتبة قبل أكثر من عشر سنوات عن عمر يناهز (82) سنة بعد أن تركت خلفها روائع في الرواية والمسرح وانجزت افلاما هامة. ولدت دوراس في احدى المستعمرات الفرنسية في الهند الصينية عام 1914 من عائلة متوسطة من أب موظف وأم مدرسة، بدأت الكتابة في سن مبكرة وكتبت العديد من الروايات والنصوص الأدبية والمسرحيات وسيناريوهات الافلام، حاز بعضها على جوائز عالمية وحصلت مارغريت دورا على جائزة الغونكور الأدبية عن روايتها العشيقة عام 1987.

أصدرت أول رواية لها تحت عنوان السفهاء عام 1943 وفي العام التالي اصدرت رواية الحياة الهادئة.. ومن مؤلفاتها حاجز ضد الباسفيك 1950، بحار جبل

طارق جواد تراكينا الصغيرة 1953 أيام كاملة بين الاعشاب ثم نص بعنوان ثعبان البوا، الورشات، قطرة لاسين، وكتبت مارغريت دوراس مسرحية بعنوان واز 1959 وسيناريو غياب طويل، واقتتان لولاف ستاين¹ 1959 وقد اكتسبت الكاتبة شهرة عالمية بعد كتابتها نص سيناريو فيلم هيروشима حبيبي عام 1958 والذي أخرجه للسينما المخرج الفرنسي المعروف آلان رينيه.

وقد تميز نص الفيلم بالشاعرية وعمق الافكار التي وردت فيه على لسان شخصياتها وكذلك بالتجديد في اللغة السينمائية المستخدمة وبخاصة اسلوب التداعي في الذكريات، وتداخل الماضي والحاضر، وقد نشر السيناريو على شكل كتاب بعد عرض الفيلم. والكتاب يمتاز بأسلوب جديد فيه العمق والكثافة الروائية وكذلك زمنه البطيء، المتخيم بالذكريات والعودة إلى الماضي الحقيقي.

وهذا الاسلوب هو احدى السمات الرئيسة لمدرسة الرواية الجديدة التي تعتبر مارغريت دوراس احد اقطابها والتي دعا اليها ونظر اليها الكاتب الفرنسي الشهير آلان روبيه وتضم هذه المدرسة روائيين مثل جون كيروول وصاموئيل بيكيت وموريس بلانشو ورينيه لوتس وفورتيس وجون بير فاي وميشيل بوتور بالرغم من اختلافات عميقة وجوهرية بين هؤلاء الكتاب الكبار.

في عام 1943 اصدرت مارغريت دوراس روايتها الأولى الوقحون وفي العام نفسه انخرطت في حركة المقاومة الفرنسية وكانت في المجموعة نفسها التي يقودها فرانسوا ميتران الرئيس الفرنسي الراحل والذي صار صديقاً مقرباً لها فيما بعد. كتبت مارغريت دوراس العديد من الاعمال الادبية حتى نهاية حياتها وكانت رواية العشيق التي تحكي قصتها الحقيقية الحب الأخير الذي لم يغير مارغريت دوراس، بل سمح لاسطورتها ان تتعمق وان تصبح شخصياتها من لحم ودم. فالرجل الطويل الأنيق الذي يصغرها بسنوات كثيرة حط في منزلها كطائر غريب وجسد شخصية انديا سونج، هذا الشاب الذي هو اصغر من اولادها كان له دور كبير ونقلة نوعية في حياتها.. فقد منحها الشباب والقوة والاحساس بالشباب والحب والقوة.

C'est tout. Paris: P.O.L., 1999. p. 63 1

وقد كتبت مارغريت دوراس رواية "العشيق" لتحكي عن هذا الرجل الذي تصفه بأنه رجل شديد الموهبة والذكاء... إنها تكبره بكثير.. وقد أحببت دوراس ليان وكان عمره 27 سنة وكان طالبا في مدينة كون في قسم الفلسفة، انبهرت به قبل ان تراه وهي في سن السبعين. احبته من رسائله التي كان يرسلها بانتظام على مدى خمس سنوات وقد احدث ليان عاصفة في حياتها العاطفية، ومعه اكتشفت السعادة والحب الحقيقي وكتبت أجمل اعمالها التي وصل توزيعها الي مليونين ونصف نسخة وترجمت إلى 42 لغة اضافة إلى نيلها جائزة كونكور الفرنسية.

رواية العشيق كتبتها في ثلاثة أشهر وهي من نوع الروايات التي تشد القارئ وتسحره، فهي تحكي قصتها الحقيقية مع هذا الرجل الصيني، والتي وصفتها دوراس "حكايتي مع يان هي نوع من انواع الموسيقى الناعمة التي لا تحترق الجدران ولا تصل الا لشغاف القلب، خمس سنوات وهو عاشق لي وسعيد ولا يخفي ذلك، حتى انه وصفني بالوحش المقدس، فدائما الوحوش تعيش بمعزل عن الناس والمجتمع.. وقد كنت بالفعل أحب أن أكون وحدي"، هذه الحقبة العاطفية في حياة دوراس العاطفية وهي تقترب من سن الثمانين هي افضل مرحلة عاشتها الكاتبة في عمرها، فلا أحد يصدق الشاب الأنيق الطويل يصطحب المرأة الصغيرة الحجم إلى كل المطاعم الراقية وأمام الانظار والمجتمع ويفخر بانه حبيب هذه الكاتبة المبدعة التي لا تستطيع ان تخفي مشاعرها أمام الفضوليين والمعجبين. فهي تتحدث معه بهمس، تناقشه في الفلسفة والادب، تتأمل معه الطبيعة والبحر من على شرفة قصر مارسيل بروسست صديقها القديم، يتسكعان على شاطئ ترفيل متأبطة ذراعه أو تلامس يده بخنان وشغف وهي ترتشف معه فنجان القهوة في لحظة استراحة، تقول مارغريت: "رغم ان وجهي فيه تجاعيد عميقة وجافة إلا أنني أشعر ان في داخلي فتاة شابة في العشرين من عمرها.

أصدرت مارغريت منذ عام 1961 عدة اعمال أدبية وروائية فقد عرفت الكاتبة الفرنسية المبدعة بكثرة انتاجها الادبي فمن مسرحياتها المياه والغابات، الساحة العمومية، نائب القنصل، العشيقة الانجليزية وصدرت لها رواية 1957 قالت لي حطمه، الشمس صفراء 1971، أغنية الهند 1973، السفينة المسائية 1978 الايدي السلبية 1979 واورلينا ستينر 1979، رجل جالس في الرواق 1980،

اغاثا 1981 الرجل الاطلسي 1982 العشيقي 1984، الالم 1985، الساحة العمومية 1955، موديراتو كانتابيل 1958، العيون الزرق والشعر الأسود 1986، اميلي 1987، للمكان تأثير كبير في ادب مارغريت دوراس فهي تقول: «في المكان انطلق احيانا في كتابة رواية أونص أدبي أو مذكرات أو سيناريو فيلم، ولأماكن الطفولة وقع خاص علي، وهي ما زالت تسحرن، نهر الغانج مثلا له دور كبير في تكويني أو تجربتي، كذلك الأماكن التي ارتادها يوميا أو التي اعيش بها، مثل بيتي في باريس وبيتي في نوفل لاشاتو ومدينة تروفيل، فهذه المدينة اذهب اليها كل عام وأقضي فيها ما لا يقل عن اربعة اشهر سنويا وعندما ابتعد عنها اشعر كأني فقدت الضوء، ليس فقط ضوء الشمس، بل ضوء السماء الغائمة الرمادية. أكثر من عشر سنوات مضت على الكاتبة الفرنسية مارغريت دوراس، تركت خلفها موروثا هاما في المسرح والرواية والسينما وكانت حياتها مغامرة متواصلة منذ البداية حتى النهاية.. وهي أكثر الكتاب الفرنسيين غزارة في الانتاج وفي تقديم ادب وثقافة تعتبر من روائع الادب العالمي والانساني.

هامش الكتابة في أدب دوراس:

في أزمنة الحروب، يصبح الموت قريبا ومتوقعا في كل لحظة، وتخف صدمته عن حدوثه في زمن السلم. وقد ارتبطت دوماً حالة الحرب وما تسببه من خراب إنساني ومادي، من موت وأذى، ارتبطت ببعض العدمية، أو اللاجدوى. لهذا فإن الروايات التي تُكتب عن الحرب، أو في وقت الحرب، لا بد وأن تحمل هروبا ما من الحياة، إلى حتمية الموت، عبر الحلم، وعبر تصعيد الرغبة في البقاء والعيش. من هنا، فإننا نكاد نجزم أنه بموت مارغريت دوراس، الطبيعي، وموت ساندراس بسبب أحداث الحرب، ثمة هروب خفي من مواجهة خوف فقدان، الذي تسببه الحرب. تخلق الحرب حالة من العدمية وضياح المعنى، وهذا ما يحصل في أغنية لمارغريت، إذ تتقطع كل سبل التواصل مع العالم الجمالي، ومع الأمل، بالنسبة لزينب، حين تموت "مارغريت" في الرواية التي تكتبها، وحين تموت ساندراس، صديقتها الوحيدة، التي اتسمت دوما بالحياة والأحلام، ولا يبقى أمامها سوى والدتها التي تفكر فيها باستمرار، وهي على خلاف مستمر معها.

عبر نفس الأفكار التي توحى بشخصية المرأة أكثر من الرجل، إذ تميل الكاتبة إلى طرح حالات من الهدوء النفسي الظاهري، يقابله اشتعال داخلي، عبر بعض العفة التي توحى بها، والمثالية الأخلاقية، كالبحث عن التسامح، الغفران، وثمة إنكار للذات. ثمة مخاطرة ناعمة، رقيقة، غير صاخبة، تتقاطع مع مجملتها في الصفحة 74 من الرواية: "شغفها كان وليد لذة الاستمتاع بالخطر"، انكفاء الأنثى الكبريائي، إن صح الوصف، حيث انكفاء زينب يجرّني شخصيا على محاوراة الكاتبة، لاكتشاف مدى التماهي بينها وبين بطلتها، إذ تميل زينب لعدم التعبير عن نفسها، تحب التأمل أكثر مما تطرح ذاتها. ألهذا تختار دوراس الانكفاء في كتابة الرسائل ليان أندريا، والدخول في الماضي، لعدم عيش الراهن الثقيل، الغامض، المجهول؟ ربما!

أحدث عن التماهي، لأن الكاتبة ذاتها، ليست من الأشخاص الذين يبحثون عن أمكنتهم. ثمة روح غامضة لدوراس، تتقاطع مع روح ليان، الفارّة عبر الحلم الرومانسي البعيد المنال، وكأنها وجدت في حكاية الحب بين يان أندريا الشاب، ومارغريت التي دخلت تلك العلاقة في سن متأخرة، بعض التعويض الروحي عن زمن القسوة الحالية. وكأنها، وهي تطرح مخاوفها من الموت، الذي تجعله الحرب بديهية ممكنة الوقوع في أي لحظة، فهي تلجأ إلى التماهي مع يان أندريا الرجل الذي أحب بإخلاص، لتؤمن ببعض الخلاص. إنها تكتب لمارغريت ثم تكتب للقارئ، إنها تقولها بكل قوة.

من المهم أن نذكر أن دوراس كانت قد كتبت بعض فصول رواياتها في ورشات المسابقات والجوائز العالمية للرواية، كل مكان هو جغرافية جديدة للنص، وتستمر التجربة الكتابية هكذا، لتوفير أجواء بعيدة عن روتين الحياة اليومية، للتفرغ للكتابة وتبادل الخبرات بين المشاركين والمشرفين على الورشة، ويظهر هذا التنقل والإرتباط المكانيين في مسرحياتها، إذ هذه هي بعض الأسئلة التي تثيرها قراءة مارغريت دوراس في كتابها الكتابة، فإنّ الباعث على هذه الأسئلة هو ما تثيره، هي نفسها في الكتابة، ومن خلالها، من إحساس لدى قارئها بأن الكتابة أو ما تكتبه هي، تحديدا، يمثل تجربة من الحياة، لا تكتمل لأنها مستمرة في الكتابة، تحيا بها حياتها الخاصة، مفصحة عنها بنزعة اعترافية، فإنّ ما قد يدفع بقارئها إلى الإمتزاج بها، هو ما تثيره عنده، من إحساس بأنّها منخرطة في إيقاعات هذا الذي

تكتبه، فهي تبوح في كتابها هذا المكتوب بلغة بالغة الحميمية بين الذات والحياة، بمعناها الشامل، والأشياء بوجودها الذي يعني الإنسان، أو يخصّه، تشيع نـزـهـة التماهي، وتجسّد وعياً هو في الصميم من هذا كلّ، وعي يحوّل نزعات الإنسان ورغباته إلى ما يمكن أن نسميه: اعترافات تحليلية¹ confessions بل قل يحوّلها إلى تأملات، ؛ وميولات عشق، مشكلاً الوعي بالكتابة، نفسها من خلال الوعي بتجربة الحياة، أو من خلال وعي الحياة، بما هو وعي بالزمان والمكان معاً. الزمان لإطلاق الرؤيا وانطلاقتها، تلك الرؤيا التي غالباً ما تُلقى بظلالها على الأرض، والمكان بوصفه مولداً ومعاداً، يُتيح لنا أن نرى الأشياء من خلاله، في ما يمكن أن نسميه وجوداً متجدداً.

والكتابة تحتاج إلى الحياة، فهي تحتاج الوحدة على نحو أكبر، وأكثر، والوحدة، يبدعها الكاتب بنفسه لنفسه، ولا أحد سواه، أما الحياة فهي، في كثير من الأحيان، موجودة دون إرادة منّا، نحن الذين نُحيطنا الحياة، وكثيراً ما نختصنها، أو نُقبل عليها بغبطة. والكاتب يستوعب وحدته في كتابته، ومن خلالها: "لقد استوعبتُ كوني وحيدة مع كتابتي، وحيدة، بعيدة جداً عن كل شيء"، هذا ماتقوله مارغريت دوراس. وفي هذه الوحدة solitude، ومن خلالها، يتسرب الزمن الكلي والتام. ولكن الكاتب يتحسّس وجوده في المكان، ويتلقى تأثيرات المكان عليه، واستجابة مكانه الشخصي، لإرادة وحدته. فالوحدة إرادة، أما الكتابة فهي، كما الحياة استجابة، وللمكان أثره/تأثيره في إحداث هذه الاستجابة ذاتاً، وفي تحقّقها إبداعاً.

والوحدة والكتابة شيء واحد، تقول مارغريت دوراس: "احتفظتُ بالوحدة الخاصة بالكتب الأولى، حملتها معي، كتابتي دائماً أحملها معي أينما ذهبتُ وإنّ العزلة المتعلقة بالكتابة هي عزلة بدونها لا يُنتج المكتوب، أو أنّه يفتّت شارداً في البحث عمّا يُكتب إنّها العزلة l'isolement، عزلة الكتابة". من أجل الشروع بالشيء يتساءل المرء عن هذا الصمت الذي يحيطه، وبالفعل، مع كل خطوة نتخذها في بيت. وفي كل ساعات النهار، وفي كل الأضواء، آتية من الخارج أم كانت من الأضواء والأنوار خلال اليوم، تصوير العزلة الحقيقية للجسد حصناً، هي

Adler, Laure, Marguerite Duras. Paris: Gallimard, 1998. p. 627 1

نفسها الوحدة والكتابة، كل ما يُكتب يتخذ شكل العزلة في الوجود فالإنسان كما ترى مارغريت دوراس لا يبحث عن العزلة، إنما يبدعها عالماً آخر، فـ "العزلة توجد في مكان ما، أنا أراها، ألتقي بها، فأنا صممت على أن أكون وحدي، أن أبقى في العزلة للبقاء في الكتابة".

ولكن العزلة قد تكون مصدراً للخوف، فحين يشعر الإنسان في لحظة بأنه قبض على الحاضر، يأتيه ما يعصف به ليرجعه إلى الوحدة، المكوث في مكان ما، والشعور بالخوف. إلا أنه قد يضخم هذا الخوف بالكتابة، ليصبح جزءاً منها، وفي ألفة معها. وهنا، وبامتزاج هذا هذا، الشعور مع مشاعر وإحساسات أخرى بتجربة الحياة، "لا شيء غير الكتابة يكون له معنى"، وتضيف: مارغريت دوراس: "وبما أنني أطوعها فأنا أمارسها"¹.

و"الوحدة" أيضاً تعني: الموت أو الكتابة، بل تجد مارغريت دوراس في الكتابة انتصاراً على الموت، وقهراً له: "لم أؤلف كتاباً لا يكون تأليفه سبباً لوجودي". ولكن، إذا كان الموت هو الصمت الدائم، فإن الكتابة في حاجة إلى الصمت أيضاً. إن الكلام في ما سنكتبه يحرف ما نريد كتابته. وهكذا فإن الكتابة تفرض علينا الصمت في الخارج، ولكن ما في الباطن الذي تلده الكتابة، والكاتب تقول مارغريت دوراس: "كم هو مدهش الكاتب، إنه التناقض واللامعنى في الوقت نفسه". وحدته موجودة في كل مكان في الكتاب الذي يكتبه، إنها وحدة العالم أجمع وقد استحوذت على كل شيء، العزلة والوحدة هي ذلك الشيء الذي بدونه لا نصنع شيئاً ولا نرى شيئاً".

هل الوحدة في صورتها الوجودية، تمثل نمط عيش أو طريقة للتفكير؟ "إنها طريقة في التفكير وإقامة العلل، عبر التفكير اليومي وحده. هكذا تقول مارغريت دوراس ولكن "ستصبح الوحدة عادية، ثم نألفها على المدى البعيد"². ترى مارغريت دوراس في هذا أمراً مبهماً. أما الموت، فهي في الأشياء كما في الروح، إنه ما يمنح الأشياء السكون. وأما مداخله فكثيرة، فقد يأتي عن طريق اللهو، كما

1 Blot-Labarrère, Christiane Marguerite Duras. Paris: Seuil, 1992. p. 315.

2 Bogaert, Sophie Dossier de presse: le Ravissement de Lol V. Stein et le Vice-consul de Marguerite Duras: 1964-1966. Paris

حصل للطيار الإنكليزي الشاب ابن العشرين، الذي أغار بطائرته في آخر يوم من أيام الحرب العالمية الثانية، على سرية معادية، فأسقطته وطيارته واحتفت القرية التي سقط على أرضها به ميتاً فدفنوه. استسلم لوحدة للقبر. حتى أتى عجوز إنكليزي بعد حوالي عام، ونعاه قال إنه معلمه، وهو تلميذه، وأنه كان يتيماً، إنها عزلة أخرى. واستمرت زيارة العجوز الإنكليزي لقبر الفتى، حتى إذا بلغت عزلته ثمانية أعوام، وبلغ العجوز الإنكليزي مثلها في البكاء عليه، توقف، ولم يعد يأتي، توقف فجأة عن المجيء. تراه قد مات؟ تتساءل "مارغريت دوراس"، فتقول: "بلا شك وكما توقف دم الطفل وعيناه وبسمته وابتلعها فم الموت الشاحب، يمكن للقصة أن تتوقف."

فإذا كان ايان يعبر عن عالم ما، فإنه يصور لنا العالم في عزلته، كل العالم في الوحدة، كان "هو ولكنه مات"، وسيبقى شاباً، فتي التجربة على دوام الزمن، موت أي إنسان هو النهاية الغامضة، ولكن، عندما يموت إنسان يموت العالم بأكمله، وخاصة عندما يمثل الموت صورة آلية لطفولة كانت تشكل، يعرفون ذلك في كل الأمكنة. كما علّمني ذلك المزارعون عن طريق رؤيتهم لوحشية الحدث، مقتل طفل في العشرين، إثر حرب كان لا يدري بها¹.

ومنظور الإلهاء يهيمن على الكتابة، لأنّه يورطنا في الخيال المأساوي، وما يعطي للقصة رونقها هي فتوة الطفل، فكرة اللعب بالحرب فكرة مثيرة وجذابة. أما القبر بما هو مكان الخلاص للفتى ابن العشرين، فوحيد هو الآخر... وكما هو وحيد في قبره فإن قبره وحيد أيضاً في المكان، هناك وحدة متلازمة، وهناك، أيضاً، جريمة الأشجار المقتولة والمحروقة. لم تعد هناك حرب، بل طفل طفل حرب حلّ محلّ كل شيء، الغابة، الأرض، ومصير الحروب.

فديمومة الحياة هي فسحة الوجود والحركة، ومحال الرؤى والأحلام والآمال الصغيرة، والموت الذي يتغلغل في الأشياء، والذي لا تراه دوراس إلا في صورة الحرب/القتل، حيث الدمار للإنسان والروح والوجود وزهوه. وحيث يقف هذا

Métissage fantasmatique Bouthors-Paillart, Catherine Duras la métisse: 1
et linguistique dans l'oeuvre de Marguerite Duras. Genève: Droz, 2002.

الإنسان يعبر عن وجوده هذا بصورة أخرى، يحملها معه حيث يذهب هو إلى فراغ العدم. والبهجة التي لا نعيشها إلا في الكتابة، مع الكلمة وكل ما ينتمي إلى عالم الكلمة، في ما نعبر به عن الأشياء، وفي ما نحمله من هذه الأشياء في ذاتنا، لنمضي به في رحلة هنا، وأخرى هناك، في وجودنا. والشفاء الذي يرتبط بالسعادة أحياناً، ويُعبر عن سفرنا في الوجود/ومع الوجود أحياناً أخرى، ويرمينا في مركز الأشياء، فتألم، وتندوّق مرارتها التي تدفع بنا إلى الهمّ والفراغ والغم والعدم.

ما إن ننطلق في الكتابة حتى نرى أبواب الأمل مشروعة، لنستمر وننهض من جديد! إنَّها صور متتابعة ومتلاحقة، وإذا كانت هذه الصور ستبقى متماسكة ومتقاربة، بحيث لا تنفصل الواحدة عن الأخرى حسب دوراس فإن تلك الصور هي الكلمات، كذلك، الأفكار هي الأخرى تجتمع داخل نسيج واحد، أو قريبتها، والكلمات لا تنفك تؤسس رؤى وصيغ ضمن سياق شبيه بالوجود، ويقوم بعضه على بعض مثل أليات البناء، وكأنَّ الحياة اجنماع الكل بالكل من أجل الكتابة.

و"مع تنالي الصور، الواحدة تلو أخرى يصبح المعنى ظاهراً"¹، والرؤى المتشكلة خارج الكلمات هي في حد ذاتها رسم لغوي، وولادة الصور مثل ولادة النص، أو تجربة الكتابة: "لوحات تولد من رحم يد واحدة ولشخص واحد، في فترة واحدة من حياته، ولهذا يريد أن يجعلها معاً"². واللوحات شأنها شأن الأفكار أيضاً، ولذلك "لا يجب أن تبدو الألواح كلوحة واحدة"³ أبداً، لكن أن تُوضع الواحدة إلى جانب الأخرى، وهي متقاربة ومنظمة، فهو المسؤول عنها، والمدرّك لقيمتها، والأفكار لا تعدو أن تكون شيء آخر غير هذا؟ هل أرادت دوراس أن تقول للقارئ بأنها القارئ الأول، أن تقول: أن أغلب التجارب الحياتية فيها من

1 Burgelin, Claude, Lire Duras: écriture, théâtre, cinéma.. Colloque Lyon II, 13-15 novembre 1997. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2001. p. 622.

2 Marguerite Duras: une expérience intérieure: «le gommage de l'être en faveur du tout». Berne: Peter Lang, 1995. 160 p. (Francophone cultures and littératures)

3 Cassirame, Brigitte, Marguerite Duras, les lieux du ravissement: le cycle romanesque asiatique: représentation de l'espace. Paris: L'Harmattan, 2004. p. 312. (Critiques littéraires)

التشابه الشيء الكبير، بداية من الولادة والمعاناة والسعادة، وصولاً إلى الموت والنهاية.

وإنَّ الكتابة عنها/وفيها "وحدة" تستدعي "العزلة"، وتحتاج إلى المسافة الطويلة، وإلى الانفصال بين الحياة والكلمة/التعبير والوجود؟ وأنَّ الأشياء تسكننا في كل المواقف والإحساسات، من خلال الكلمات، فكل العالم من صنع الكلمات المتتالية، وأنَّ كل شيء في الحياة قائم على اللغة. ونحن في ميس إلى هالفهم الوجود والتجربة الوجودية، حتى الكلام عن الموت يحتاج إلى اللغة، لكي يصبح مفهومًا، فيضيه هو الآخر كما يضيه نور الحياة غموض الموت. فالكتابة باعتبارها حركة الحياة وقلب الوجود النابض، هي الخلاص من الألم، فإذا كان الضوء يشع من الشمس، فإنَّ اللغة تتغذى من الفكر، والكتابة هي التأييد للحظة ولادة الأفكار، فكل الأفكار تجمعها اللغة، وحتى اللامكتوب هو قابع في هيولى الأفكار، وإن كانت كتابة الأدب هي محنة كل كاتب وقارئ، مشكلة الكتابة، ومحل النظر من الوجود لكل واحد منا، وتبقى الكتابة هي المعادل الرمزي للتجربة الوجودية، لا وجود بلا كتابة، ولا كتابة بلا تجربة وجودية.

أنجيل كيرمر-ماريتي

أ. مولدي عزديني

باحث وكاديمي من تونس

هي فيلسوفة فرنسية وُلدت سنة 1927. وقد تكوّنت في مجال العلوم الطّبيعيّة واللاهوتيّة والدّراسات الوضعيّة¹ والفلسفة النيتشويّة². وفي الواقع، تخرّصت في فكر نيتشه منذ بواكير اهتمامها الأكاديمي. وقد أعدّدت أطروحة المرحلة الثالثة حول المدوّنة الفلسفيّة لنيتشه. وأطروحة دكتورا الدّولة حول أوغيست كونت³. وهي بذلك دكتورة في الآداب والعلوم الإنسانية بحسب نظام التعليم الجامعي الفرنسي. شغلت كرسي أستاذ محاضر شرفي. وقد درّست الفلسفة في جامعة بيكاردي، جيل فارن في آميان بفرنسا.

1 وخاصة مع الفيلسوف الفرنبشريّة. فريدريك ولهائم نيتشه (1900-1844) Friedrich Wilhelm NIETZSCHE.

1 عنوان البحث: أوغيست كونت والنّظرية الاجتماعية للوضعيّة. (Auguste Comte et la théorie sociale du positivisme, 1970).

1 Dix-sept poèmes d'une enfance, 1952.

1 أنظر إعداد كيرمر-ماريتي لمادّة «الوضعيّة» Le positivisme ضمن الموسوعة الجامعة (ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, Paris, 1986).

1 أنظر إعداد كيرمر-ماريتي لمادّة «الرّمزيّة» Le symbolisme ضمن الموسوعة الجامعة (ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS) سي الوضعي أوغيست كونت (1798-1857) Auguste COMTE.

2 مع الفيلسوف الألماني التّأقّد للتاريخ وعصر الحداثة وعموم القيم البشريّة. فريدريك ولهائم نيتشه (1900-1844) Friedrich Wilhelm NIETZSCHE.

3 عنوان البحث: أوغيست كونت والنّظرية الاجتماعية للوضعيّة. (Auguste Comte et la théorie sociale du positivisme, 1970).

تحصلت على جائزة الشعر من الأكاديمية الفرنسية تبعاً لتأليفها **سبعة عشر قصيدة من الطفولة**¹. ثم كان لها واسع الاهتمام بمسألة الاجتماع السياسي، تبعاً لنظرها في الرأهن ومعضلاته والاجتماع الكونتي والسياسة العالمية وأقنعتها الأخلاقية والدينية والقانونية. وهي عمومًا، شخصية سياسية وفلسفية فرنسية للنصف الثاني من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين ميلادي. تتمحور أهم محاور شغلها العلمي في:

- التخصص في فلسفة نيتشه.
- التخصص في الفلسفة الوضعية² لدى أوغيست كونت وفي الرمزية³.
- الفلسفة العامة وفلسفة الأخلاق والسياسة وأشراط الاجتماع البشري وأحوال الثقاف الحضاري.
- علاوة على اهتمامها بفلسفة العلوم الطبيعية وما شهدته من تحولات في العالم الفيزيائي والكوسمولوجي عمومًا⁴.
- تدير كريم مارييتي سلسلتي **الابستمولوجيا وفلسفة العلوم وشروح فلسفية**⁵ لدى مطابع هارمتان الفرنسية. كما تدير على موقع التراسل المعلوماتي سلسلة **دوغما**⁶. وهي عضو في فريق **الدراسات والبحوث الإبستمولوجية بباريس**. ولقد تحطت حدود تخصصها الأكاديمي لتهتم بفرنسيس بيكون⁷

1 Dix-sept poèmes d'une enfance, 1952.

2 أنظر إعداد كريم-ماريتي لمادة «الوضعية» Le positivisme ضمن الموسوعة الجامعة (ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, Paris, 1986).

3 أنظر إعداد كريم-ماريتي لمادة «الرمزية» Le symbolisme ضمن الموسوعة الجامعة (ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, Paris, 1986).

4 كتاب فلسفة علوم الطبيعة (Philosophie des sciences de la nature, PUF, Paris, 1999 ; ouvrage réédité chez L'Harmattan en 2007).

5 عربنا كلمة Commentaires الفرنسية الواردة في صيغة الجمع بكلمة شروح. لأن الفلاسفة العرب المسلمون القدامى استخدموا كلمة شرح في دراساتهم وتعليقاتهم لأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم.

6 موقع Dogma.

7 فرنسيس بيكون: Francis BACON (1561-1626). فيلسوف بريطاني، أول من أسس في عصر الحداثة نواة المنهج التجريبي.

وشوبنهاور¹ وليبنتر² وفوكو³. شاركت لأول مرة في فعاليات المؤتمر الدولي للفلسفة الحادي عشر لسنة 1953 بمداخلة عنوانها: «أساس السُّلطة»⁴. تكفلت بالإعداد والإشراف في المجلة الدولية للفلسفة على أعمال جماعية سنوات 1990 حول فوكو و1992 حول لاكان و1998 حول أوغيست كونت⁵ و2000 حول نيتشه. وفي سنة 2001 أشرفت على علم اجتماع العلوم بمجلة علمية محكمة⁶ صادرة ببارن. وساهمت بفصل عنوانه «هنري غوهيي، أوغيست كونت وتاريخ الفلسفة»، ضمن عمل جماعي بعنوان هنري غوهيي، مؤرّخ الفلاسفة الفرنسيين (1898-1994)⁷.

- 1 آرثور شوبنهاور: Arthur SCHOPENHAUER (1788-1860). فيلسوف ألماني صاحب نظرية «الإرادة في الطبيعة». ومؤسس في فلسفة الأخلاق.
- 2 غوتفريد ولهايم لينتر: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ (1646-1716). فيلسوف ألماني وصاحب نظرية المونادات والأنفس الثلاث.
- 3 ميشال فوكو: Michel Foucault (1926-1984). فيلسوف فرنسي معاصر. صاحب نظرية نقدية بشأن الإغتراب السياسي والاسترقاق العقل للعلم المعاصر.
- 4 «Le fondement de l'autorité», in Actes du 11ème congrès international de philosophie, Nauwelaerts, Bruxelles, 1953
- 5 أنظر: أولاً، فصل «أوغيست كونت والعلم السياسي»، ورد ضمن أوغيست كونت: تصميم أشغال علمية ضرورية لإعادة تنظيم المجتمع، 2001. «Auguste Comte et la science politique», in Auguste Comte: Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société). (الموحد» في ندوة الذكرى المئوية الثانية لميلاد أوغيست كونت، ماي 1998 Auguste Comte et la science unifiée», in Auguste Comte: Trajectoires du positivisme, s. la dir. d'Annie Petit, Colloque du Bicentenaire de la naissance d'Auguste Comte (mai 1998), L'Harmattan, Paris, 2003). ورد ضمن كتاب جماعي بعنوان أوغيست كونت: مدارات الوضعية، إشراف أني بي، هارماتان، باريس، 2003. ثالثاً، «أوغيست كونت والتاريخ العام»، ورد ضمن أوغيست كونت: فهرست تقدير مجموع الماضي الحديث، 2006 Auguste Comte et l'histoire générale», in Auguste Comte: Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne).
- 6 ورد بمجلة Facta philosophica.
- 7 «Henri Gouhier, Auguste Comte et l'histoire de la philosophie», in Henri Gouhier: Historien des philosophes français (1898-1994), Bibliothèque Nationale de France, Paris, 2002.

النسق الفكري للفيلسوفة:

لها العديد من الاهتمامات الفكرية والسياسية والأخلاقية والفلسفية-العلمية والابستمولوجية. وقد كتبت كتباً خاصة. وشاركت في ملتقيات علمية في فرنسا أساساً، كما في الخارج (تونس وإيطاليا وأمريكا وإسبانيا وبلجيكا وكندا والمملكة المتحدة... الخ). وزيادةً على اهتمامها بالفلسفة الجنالوجية وموهبة الخلق اللغوي والرميز عند نيتشه، فقد انشغلت أيما انشغال، كما يبين ذلك مسار عملها الفكري ونشاطها السياسي وأعمالها الأكاديمية، بنظريات العلوم الدقيقة. وقد ربطت انشغالها ذاك بالأخلاق والثقاف والتحاور الحضاري¹ والانفتاح على معارف الأقوام الأخرى. وخاصةً فيما وراء التعصّب الديني للكاثوليكية².

1 أنظر مقالها بعنوان: «الثقاف والتعدّد اللساني: آفاق» (Interculturalité et plurilinguisme: Perspectives)، بمناسبة مهرجان الثقافة بقابس-تونس، ندوة الشّباب ومسارات التثقيف، جويلية 2010. نُشرَ المقال أيضاً بنشرية L'Observatoire européen du Plurilinguisme, Paris, octobre 2010. والفلسفية بشأن مسألة التواصل والثقاف حول العناصر التالية: أولاً، الأوضاع الرّاهنة وإعضائها على النّظر حين تُطرح في تناسب والتحاور الديني والحضاري. ثانياً، فضيلة الإنفتاحات الحضارية وما قد يصحبها من تبرّم في السياسة الدّولية الاستعمارية وأو في الاتكاء عليها لتبرير الاضطهاد الدّاخلي من قِبَل السلطان الجائر. وثالثاً، كيف أنّ الثقاف قديم في بعض الحضارات. ومع ذلك، فهو يثير اليوم حفيظة لدى أهل القيم المتهافنة والحضارة الضّعيفة. رابعاً، ما قد يكمن بداخل مغاور العولمة من مخاطر على النّاس والحياة والطّبيعة. لذا، توجّب بنظر كريم-ماريتي تدبير شروط تأدّب السياسة المعاصرة ضمن إتيقا-سياسية. وقد عرّبنا المفهوم الفرنسي المركّب: Interculturalité. بمفهوم الثقاف باعتباره على وزن تفاعل وهو ما يفيد في تقديرنا معنى اللقاء الثقافي المتوازي والمتساوي والمقسط قيمياً بين أطراف التواصل الثقافي.

2 أنظر اهتمامها بالمسألة الدينية في علاقةٍ بوضعية كونت في مقالها: «Auguste Comte et l'Islam»، in Bulletin de la Sabix, Paris, 30/2002. وقد كشفت عن تقدير كونت لجهد الإمبراطورية العثمانية في الحفاظ على «شيوخ الخير ومقاومة الشر»، Systeme de politique positive (1851-1854), préface, t.3, vol.4, 1n-8, pp.XLVII-L. في الواقع، طرح الفيلسوف الفرنسي كونت هذا في مراسلته لرشيد باشا بتاريخ 1853/2/4، وذلك لقناعته كما ورد في المراسلة بـ «عجز الحكومات الغربية عن تدبير شأن الحركة الاجتماعية» بخلاف ما هو عليه «قادة الشرق» كما هو الحال في تركيا.

أمّا أثرها الفلسفي بعامة فهو يزداد جودةً وحتى عمقاً. وقد تَخَصَّصت بالأساس في الفيلسوف الفرنسي الوضعي أوغيست كونت. ثمَّ إنّها تجمع عمومًا بين الفلسفة العملية والعلوم الوضعية والتيارات الإستمولوجية. وذلك بداية من أفلاطون حتى آخر النظريات في الفيزياء النظرية. وخاصّة نظرية الآلية الكوانطية¹. وهي بذلك، تفتح مجالاً لرؤية فلسفية أكثر موسوعية ودقة. خاصّة وأنّها ربطت بين فرنسيس بيكون وبيار دو هيام (1861-1916) وأوغيست كونت وكلود بارنار (1813-1878) في مجال البناء الاستمولوجي ونظريات المعارف العلمية عمومًا. وعليه، تُقيم علاقة تناسب معرفي بين العلمي والفلسفي².

الاهتمام بالنظر في فلسفة نيتشه والبحث فيها:

لقد اهتمت بفلسفة نيتشه مبكرًا في حياتها الأكاديمية. فأنجزت أطروحة مرحلة ثالثة بعنوان **المحاور والبنى في أثر نيتشه**³. ثمَّ إنّها تعتبر عمله متّجه نحو تأصيل «تاريخ للنشأة الأولى للفكر»⁴. وهي نشأة غير مكتملة في حدود هنا والآن، وإنّما متصيرة منفتحة. لكنّها، ذات بداءة في تاريخ ما وإن كان «رماديًا»⁵ و«هيريوليفيًا»⁶. وإجمالاً، فإنّ اهتمامها بفلسفة نيتشه قد تمحور أساسًا حول الأفكار الفلسفية التالية:

- 1 La mécanique quantique
- 2 كما هو بيّن في كتابها الذي ألّفته سنة 1987 بعنوان **الجزور الفلسفية للعلم الحديث** (Les racines philosophiques de la science moderne, éd. Pierre Mardaga, Bruxelles).
- 3 Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche, Série Les cahiers des lettres modernes (Minard), col. Thèmes et structures, n°2, Paris, 1957.
- 4 ذلك ما استخلصته من قراءات كتب نيتشه: المعرفة الجذلي والفجر وجيلولوجيا الأخلاق.
- 5 هنا تبيّنت ما ذهب إليه نيتشه فعلاً من عسر الفرز بين العناصر المركبة لتاريخ الفكر الأخلاقي.
- 6 لاحظت عسر تفكيك رموز الطّاغوت السياسي وما أودعه من طبقات ساطرة.

- استخلصت الفيلسوفة أن إرادة الاقتدار وما قد تحتزنه من طاقة فيّاضة¹، هي شرط تنظير نيتشه لنوع متفوّق من البشر. ولا تعرف هذه الإرادة إلاّ اندفاعاً حيويّاً رغم ما يمثّل أمامها من معارك الشّواش والنظام، الموزون واللاموزون، المبدأ الديونيزوسي والفنون والتراجيديا، الحقيقة الجذريّة للأسطورة ومتاهة العقل الحديث، الفرد والتفريد، الخطابي² والإيقاعي والاستعارة³. فلقد تبيّنت في هذا السياق مقدرة التفلسف النيتشوي على التحكّم في المفاهيم المشتقّة من صنوف الحيوان ووجوه حضوره. فمن الحيوانات الأليفة إلى الجارحة والسّامة، فتحويلها إلى أفكار وقد لبست حلّة الكتابة الفنّية الرّاقصة، على غرار ما كان عليه زرادشت. كما وظّفت مسألة الاستعارة⁴ في بياها لوثاق الرّابطة بين اللّغة

1 تناولت كرىمر-ماريتي أهمّ مكوّنات عصب الإرادة المقتدرة - كما تفهمها عند نيتشه - بما تتوفر عليه من طاقة في المستويات التالية: أوّلاً، سند الشّاعريّة التي تملكها نيتشه منذ حدّاثه بحكم تكوّنه في الموسيقى أداء وإنتاجاً، علاوة على موهبته الشعريّة وتملكه ناصية اللّغة كفقيه فيها. ثانياً، عروج بعض قراءات الإرادة عند نيتشه عن جادّة الصّواب وخاصّة السياسيّة منها. ثالثاً، تفرد نيتشه بمنهج مخصوص سرعان ما يتفوّت من كلّ تحديد نسقي معهود. رابعاً، قيام الإرادة المقتدرة على تناسب تامّ وكشف سرمدية عودة المثل. وما يتبع ذلك من تآلف الإرادة مع زمن الفعل المتدفّق وحدّثان الأزمنة في أوسع نطاق ممكن من «براءة الصّيورة». أنظر هذا في مداخلتها بتونس. (Nietzsche et l'énergie de la puissance», à l'occasion du Colloque de Tunis, Institut des Sciences humaines et sociales, les 17-19 avril 2008).

2 أنظر كتاب نيتشه والخطابة (Nietzsche et la rhétorique, PUF, col. L'interrogation philosophique, Paris, 1992 ; ouvrage réédité chez L'Harmattan en 2007).

3 مشاركة بفصل «الخطابي والإيقاعي عند نيتشه» ضمن كتاب جماعي بعنوان الإيقاعات والفلسفة. أنظر «Rhétorique et rythmique chez Nietzsche», in Rythmes et philosophie, s. la dir. de Pierre Sauvanet et Jean-Jacques. Wunenburger, Kimé, Paris, 1996).

4 «نيتشه، الاستعارة والعلوم المعرفيّة»، بمناسبة فعاليات ندوة التفكير بعد نيتشه أيّام 24-26 مارس 2000 بالحمّامات-تونس، ورد في المجلّة التونسيّة للدراسات الفلسفيّة، العدد 29/28، تونس 2001. Colloque «Nietzsche, la métaphore et les sciences cognitives», Hammamet-Tunisie, les 24-26 mars 2000, paru dans la REVUE TUNISIENNE DES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES, no28-29, Tunis, 2001.

والفكر في المدوَّنة الفلسفيَّة النيتشويَّة. وهذا ما يفتح باب النَّظر في تكوُّن الفكرة والمفهوم. بل، وحتى استعارة الأخلاق لمفردات لغويَّة توحى للنَّاقِد الجنيالوجي¹، وقد تفقَّه بأنظمة اللُّغة وبعض ألسنتها، بما ليس من خُلُق الإنسان الحق².

- كما بحث في مشكل الحقيقة ومناظره الفلسفيَّة مثلما اعتبره نيتشه مشكلاً من مشاكل بدايات الفكر. وقد شخَّصت كريم-ماريتي الأمر على نحو ما يكشف أنَّ «ميلاد التراجيديا يرسم درب الحقيقة الجذريَّة»³. ولما اعتبرت عملها في فلسفة نيتشه عمل مراجعة وإعادة إنتاج الفكر الجذري، فلم تكن فقط بالقول والكتابة في جذريَّة الحقيقة؛ وإنَّما تعدَّى ذلك للنَّظر في «جذريَّة المسألة»⁴ الفلسفيَّة. ومستطاع الفن إزاء اقتدارات الفكر على الكتابة والتفكير والقول؛ وعلى التجاوب ونداء الحياة المقتدرة والصفاء والمحبة وذلك هو في نظرها ما عناه نيتشه بأرض الفن⁵.

1 أنظر تقديمها لطبعة من طبعات جنيالوجيا الأخلاق. («De la philologie à la généalogie», int. à la Contribution à la Généalogie de la morale (1887): Un écrit polémique pour compléter et expliciter un récent ouvrage: Par-delà le Bien et le Mal, trad., notes et int. par A. Kremer-Marietti, L'Harmattan, Paris, 2006).

2 أنظر تقديمها وتعليقها على كتاب الفجر لنيتشه (Aurore: Réflexions sur les préjugés moraux, trad. H. Albert, rev., int. et notes par A. Kremer-Marietti, Classiques de la philosophie col. Le livre de poche, Paris, 1995).

3 بهذا العنوان قدِّمت كتاب نيتشه ميلاد التراجيديا (La Naissance de la tragédie ou Hellénisme et pessimisme, trad. Jean Marnold et Jacques Morland, rev., int. et notes par A. Kremer-Marietti, Classiques de la philosophie, col. Le livre de poche, Paris, 1994, pp. 5-31).

4 أنظر تقديمها بعنوان: («Le questionnement radical de Nietzsche», in Nietzsche, Humain, trop humain (1878-1880), trad. A.-M Desrousseaux et H. Albert, rev., int. et notes par A. Kremer-Marietti, Classiques de la philosophie, col. Le livre de poche, Paris, 1995, pp. 5-19).

5 مقال «"أرض الفن": مفتاح قراءة النص النيتشوي»، ورد ضمن كُرَّاسات عصر الإنسان، محور العدد: قراءات جديدة لنيتشه، العدد 1، لوزان، 1985. يمكن العودة إلى مقالها هذا: («"Le terrain de l'art", une clé de lecture du texte nietzschéen», in Nouvelles lectures de Nietzsche, textes recueillis par Dominique Janicaud, Cahiers L'Âge d'Homme, n°1, Lausanne, 1985).

- و لم تغفل الفيلسوفة عمّا في تفكير نيتشه من قسوة في التفكير ومغالة¹ في التّقد ومراس الإحراج ضدّ خصومه الفكريين. وقد بلغ بها النّظر حدّ التوقّف عند العبارة النيتشويّة كثيرة الشيوخ في نصوصه «الرّبّما»² وهي عبارة تفيد معنيّين رئيسيّين: أوّلاً، ما في المقال وأو المكتوب من تكثيفٍ للفكرة ورماديّة المعنى التي هي في آن من رماديّة الموضوع والنّفس الحسيرة لبعض قرّاء فلسفة نيتشه. وثانياً، التحلّل من التعصّب والثوقيّة التي يقع فيها بعض فلاسفة الفكر النّسقي فينتهون إلى التّمذهب. فـ «الرّبّما»³ منفس الفكرة عند نيتشه ورحى استئنافها الحركة.
- أمّا العنصر الفلسفي المميّز في قراءاتها لنيتشه فهو إيجادها منفذ مقارنة بين ما تفكره نيتشه في عمل العلم والدّماغ البشري وبين الإستمولوجيا. ويُعزى الفضل العلمي لتخصّصها في الاتجاهين النيتشوي والإستمولوجي وتمرّسها بنصوصهما⁴. ولعلّ تكوّنهما في مجال فلسفة العلوم والوضعيّة خصوصاً هو ما مكّنها من مساءلة الفكر النيتشوي المفرط في إنسانيّته عمّا إذا كان حقّاً في موقعٍ عليّ على أنفاس الفلسفة الوضعيّة⁵.

- 1 أنظر ما صدر لها في المجلّة العالميّة للفلسفة الجزائيّة وعلم جريمة الفعل، مقال بعنوان «المغالة عند نيتشه: هجين أو جليل؟»، العدد 6/5 لسنة 1994 «La démesure chez Nietzsche: Hybris ou Sublime?», in REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE PÉNALE ET DE CRIMINOLOGIE DE L'ACTE, Université Panthéon-Assas, Institut de Criminologie, (Paris II), Collection Constats et prospective, no 5-6, 1994, pp. 69-84).
- 2 كلمة الرّبّما Le peut-être. نقدّر أنّها ذات دلالة نقديّة ساخرة ومستتهزئة بأوليّ اليقينيّات المتعصّبة والأحكام الأخلاقيّة المسبقة.
- 3 يمكن العودة في هذا الصّدّد إلى ما تناولته الفيلسوفة في مقدّماتها لكتاب الفجر بعنوان «La philosophie du peut-être», مرجع مذكور، صص 7-27.
- 4 مقال «نيتشه والإستمولوجيا التفكريّة»، لسنة 2000 ورد في المجلّة العالميّة للفلسفة. أنظر: «Nietzsche et l'épistémologie réfléchissante», in REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE, n°211, Paris/Brussels, 1/2000).
- 5 مقال «إنساني، مفرط في إنسانيّته: الوضعيّة النيتشويّة» ورد في مجلّة دراسات نيتشويّة، «Menschliches, Allzu menschliches: Nietzsches Positivismus», in NIETZSCHE-STUDIEN, no26, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1997).

- كشفها عن تناثر صور الإنسان في مناظر شتى كان قد تفكّر لها نيتشه. فمن الإنسان القديم الأرستقراطي إلى اليهودي المتاجر بالأخلاق إلى الإنسان الأعلى فالإنسان المتفوّق... إلخ. فتعدّد وجوه الإنسان النيتشوي هو ما عاجلته في مآزق الإنسان¹ المتلولب بأقنعتة ورموزه أحياناً؛ وصراحة معاداته للرداءة وسفالة المنحطّين من أهل السّواد الأعظم، أحياناً أخرى. وهذا ما يستوجب من موقع القسوة النيتشويّة الانتقام من السّفلة الرّعاع لاستنهاض المقتدر أحياناً لإرادة الاقتدار فيه².

وعموماً فقد ألّفت حول نيتشه بعض الأعمال الأخرى منها:

- **مقدّمة** بعنوان «نيتشه: حول الحقيقة واللّغة (1872-1875)» لترجمة **كتاب الفيلسوف** لنيتشه³.

- نيتشه أو رهانات الإيهام، 2009⁴.

- في مجلّة **الآداب الحديثة**⁵: وقد كان نيتشه هو محور الأعداد التالية: 20، 22،

23، 24، 25-26 لسنة 1956. كما شاركت بمقال «خمسة عشر سنة من

الدّراسات النيتشوية» بالعدد 76-77 للسنة 1962-1963.

- شاركت في **جريدة الجمعية الفرنسيّة للدّراسات النيتشويّة**⁶ بعنوان «هيغل

ونيتشه» سنة 1959. ومقال «جيد والنيتشوية» لسنة 1961. وبالعنوان «وحدة

وأقنعة» في مارس 1963.

1 يكمن العود لمزيد معرفة مدارات الإنسان عند نيتشه إلى كتاب الفيلسوفة في الغرض بعنوان الإنسان ومآزقه: محاولة بشأن فريدريك نيتشه: (L'homme et ses labyrinthes: Essai sur Friedrich Nietzsche, éd. 10/18, col. Inédit, Paris, 1972, ouvrage réédité chez L'Harmattan en 1999).

2 يمكن العود إلى مقالها «نيتشه والانتقام كاستنهاض للاقتدار» ضمن كتاب جماعي. («Nietzsche et la vengeance comme restitution de la puissance», in La vengeance, s. la dir. de Gérard Courtois, éd. Cujas, Paris, 1984, pp. 219-241).

3 Le livre du philosophe (Études théorétiques), trad., int. (Nietzsche: sur la vérité et le langage, 1872-1875) et notes par Angèle KREMER-MARIETTI, GF, Paris, 1991.

4 Nietzsche ou les enjeux de la fiction

5 Revue des Lettres Modernes

6 Bulletin de la Société Française d'Études Nietzscheennes

- تدخّلت في فعاليات المؤتمر الثاني عشر لجمعية الفلسفة الناطقة باللسان الفرنسي¹ بمقال «مشكل المصادقية عند نيتشه» وقد صدر بناولرتس، بروكسيل، 1964.
- حرّرت لـ مجلة الميتافيزيقا والأخلاق² مقال بعنوان: «نيتشه والحقيقة»، العدد 4، لسنة 1967.
- صدر لها في مجلة دراسات ألمانية مقال «تفكير نيتشه مراهقاً»، العدد 2 لسنة 1969³.
- ساهمت في المجلة الفلسفية⁴ بمقال «نيتشه فيما وراء الثنائيات»، العدد 3 لسنة 1971.
- في مجلة ألمانيا اليوم⁵ محور العدد 35: نيتشه، لسنة 1972.
- تدخّلت في فعاليات ملتقى سيريزي-لاصال بعنوان «نيتشه اليوم؟»⁶ لسنة 1972.
- تدخّلت بكلمة عنوانها «العلوم الوضعية والثورة الفرنسية»، مساهمة منها في الفعاليات السادسة للجمعية الهیغلیة بعنوان الثورة الفرنسية: الفلسفة والعلم، صدر في حوليات الجمعية العالمية للفلسفة الجدلية، المجلد 1، مطابع أنجيلو قوريني وشركائه، ميلانو، 1989⁷.

-
- | | |
|--|---|
| Actes du XIIème Congrès des sociétés de Philosophie de Langue Française. | 1 |
| .Revue de Métaphysique et de Morale | 2 |
| «La pensée de Nietzsche adolescent», in Études Germaniques, n°2, Paris, 1969. | 3 |
| .Revue Philosophique | 4 |
| .Allemagne d'Aujourd'hui | 5 |
| Nietzsche aujourd'hui?, (1er tome imprimé en Italie sous le titre: Intensités, 2ème tome imprimé en France sous le titre: Passion), Colloque international de Cerisy-la-salle en Juillet 1972, UGE, col. 10/18, Paris, 1973. | 6 |
| «Les sciences positives et la Révolution française», in Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie, Societas Hegeliana VI: Die Französische Revolution: Philosophie und Wissenschaft, Bd.1, Herausgegeben von Hans Heinz Holz, Georges Labica, Domenico Losurdo, Hans Jorg Sandkühler, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano, 1989. | 7 |

- أعدت مقال «نيتشه هيدغر» ورد في المجلة العالمية للفلسفة¹، العدد 168، الثلاثي الثالث 1989.
- مقال بعنوان «نيتشه: نقد العقل الحديث»، ورد في مجلة جامعة بوسطن الأمريكية: دراسات بوسطن في فلسفة العلوم، محور العدد: دراسات ابستمولوجية نيتشوية².
- قدّمت مداخلة على شبكة التراسل المعلوماتي بموقع دوغما بعنوان «التأويل الفلسفي النيتشوي للاستعارة: جنialogia استعارية»، محاضرة نيماغ حول نيتشه أيام 21-23 سبتمبر 2000³.

الاهتمام بفلسفة كونت والبحث في الفلسفة الوضعية بعامة:

ومن حيث لا تُحْتَرَل⁴ الوضعية في فكر أوغيست كونت لوحده تناولت كيرمر-ماريتي في أكثر من محور اهتمام مسألة الفكر الوضعي⁵ كمدرسة فلسفية تستند إلى صورة ما من صور العلم الحديث المناهض للفكر الميتافيزيقي واللاهوتي⁶. وتمكّنت من توظيف معارفها في هذا الاتجاه بالمشروع الأنثروبولوجي للفكر

1 «Le Nietzsche de Heidegger», in REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE, n°168, Paris, 3/1989.

2 «Nietzsche: the Critique of Modern Reason», in Boston Studies in the Philosophy of Science: Nietzsche's Epistemological Studies, éd. Babette Babich, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1999.

3 «Nietzsche's Philosophical Interpretation of Metaphor: A Metaphorical Genealogy», Conférence de Nimègue sur Nietzsche, les 21-23 septembre 2000.

4 أنظر اتساع دائرة التأسيس للوضعية في مقالها «فلاسفة العلم الوضعي: ديهام، كونت وبارنار» ورد في مجلة دراسات فلسفية إيطالية، المجلد 22، 1999.

5 فقد ألّفت سنة 1982 كتاب الوضعية (Le positivisme).

6 وقد استندت كيرمر-ماريتي، بوجه من الوجوه، إلى ما أورده ليتري في معجم اللغة الفرنسية (1863-1870) حيث يعرف «الفلسفة الوضعية: تُقال على نسق فلسفي فائض عن مجموع العلوم الوضعية؛ ومؤسسه أوغيست كونت؛ ويستخدم هذا الفيلسوف هذه العبارة تخصيصاً في مقابل فلسفة لاهوتية وفلسفة ميتافيزيقية».

الغربي المعاصر¹. ومنه أقامت التَّمييز بين المفاهيم والمسائل الفلسفية التي قد يُخلطُ بينها أحياناً. فبيّنت، أولاً، الفرق بين تصوّر المفهوم الفلسفي وإنبائه وبين المذهب وما قد يحتمله من وقوع في الوثوقية في غياب التّقد الفلسفي. وثانياً، كيف أسهمت الوضعية من جهة تشديدها على الموضوعية والتّجريد في ربو العلم الوضعي بعامّة. ومن دون أن تغفل الفيلسوفة الفرنسية عن فضيلة الثورة الفنيّة في العصر الوسيط بفلورنسا الإيطالية، فبيّنت كيف كان لها الأثر الفعّال في التحرّر من وثوقيات كنسيّة تغلّ عمل العقل الفلسفي عموماً.

وبنظرها قد تمكّن كونت من إحداث التَّمييز بين الفلسفة من جهة والفلسفة الوضعية من جهة أخرى². وما يترتّب عن ذلك من وصل بين التفلسف في صيغته اليونانية الأرسطية بوصفه موسوعياً في موضوعاته، وبالتالي في طبيعة نظره، وبين بناء الفكر الوضعي الناشئ فيما وراء ما قد يواجهه من عسر نتيجة رغبته في التحرّر من موروث اللاهوت والميتافيزيقا³.

1 وقد تمّ ذلك في كتاب مفهوم العلم الوضعي: حدوده ونواحيه في البنى الأنثروبولوجية للوضعية (Le concept de science positive: ses tenants et ses aboutissements dans les structures anthropologiques du positivisme, 1983).

2 تعود الفيلسوفة إلى تحديدين إثنيين لأوغيست كونت في عمدة كتبه دروس في الفلسفة الوضعية لسنة 1829 (Cours de philosophie positive)، وبالتخصيص في مستهل الكتاب وتحت عنوان «إنذار الكاتب» (Avertissement de l'auteur) حيث نجد: أولاً، حدّ الفلسفة: «أستخدم كلمة فلسفة في المعنى الذي منحه إيّاها القدامى، وخصوصاً أرسطو، بوصفها ما يشير إلى النّسق العام للمفاهيم الإنسانيّة؛ وبإضافتنا كلمة وضعية، أعلن عن اعتباري هذه الصيغة الخاصة من التفلسف التي تُعنى برصد التّطريّات، في أي نوع كان من نظام الأفكار، بما له من موضوع، هو التنسيق بين الوقائع الملاحظة». وثانياً، حدّ الفلسفة الوضعية: «أعني بفلسفة وضعية، مقارنة بعلوم وضعية، فقط الدّراسة الخاصّة بعموميّات مختلف العلوم، مدركة بوصفها خاضعة لمنهج موحد، ومشكلة مختلف الأجزاء لتخطيط عامّ للبحوث». على أن تنقاد هذه الأخيرة بالعلم الاجتماعي الوضعي لا بالرياضيات كما بيّن كونت في آخر كتابه المذكور قبلاً.

3 فقد بيّنت من حيث المنطلق كيف أنّ الوضعية تحتاج أيّما احتياج لإنشاء نسق مكتمل وإجمالي أن تستلهم أنفاس الموسوعية في الفكر الأرسطي والتحرّر في آن من: 1- منطق المشاعر في مرحلة التاريخ الصّنمي (Le fétichisme) و2- منطق خيلاء الصّور مع مرحلة الشّرك بالله/تعدد الآلهة (Le polythéisme). و3- منطق العلامات الترميزية مع التوحيد (Le monothéisme). وذلك هو درب البناء الوضعية الجديدة كمرحلة تاريخية تتحرّر من العمل بالعلامة الميتافيزيقية للرّمز في مراحل ما قبل نضج العقل العلمي (بالمعنى الوضعي).

ولقد أَلقت الضوء على وضعية أوغيست كونت بالعودة إلى منهج كلود بارنار الذي يضيف حقيقةً دلالة علمية وضعية على ما طرحه كونت من وحدة المنهج فيما يتَّصل بفيزياء الأجسام المادِّية. وهذا ما يؤمِّن بنظر كريمر-ماريتي بلوغ المنهج الوضعي تملُّك الحقيقة. زيادة على ما أوثقتَه من فكر بيار دوياهم¹ بهذا التأليف العلمي بين كلود بارنار وكونت. كما شكَّل بحثها عن صرامة المنهج ووحده في الثقافة العلمية الفرنسيَّة غرضًا من أغراض اهتماماتها. خاصَّة وأن مسألة يقينيَّة بعض البحوث العلمية في مجال الفيزياء المجهرية قد شكَّلت سند تظنُّن علمي بشأن مصداقية الحقيقة العلمية مع تفجُّر مسألة الحتمية ومعاذيرها العلمية في مجال فيزياء الأجسام المجهرية. وهو ما أدَّى بها إلى النَّظر في توليفٍ علمي على قاعدة مراجعة مفهوم الحقيقة العلميَّة بالاستناد إلى ما طرحه هيزنبورغ² من مسألة علاقات الارتباب³ في مجال

1 أنظر الكتاب الذي استندت إليه الفيلسوفة أساسًا، وخاصَّة في تناوُلها لنظريَّة النماذج (Théorie des modèles). وهو عمل يعود إلى بداية القرن العشرين ميلادي وفيه أنفاس وضعية من جهة تناوُل بنية الظاهرة الفيزيائية وموضعها في سياق الدِّراسة البحثية. Duhem (Pierre), La théorie physique: Son objet, sa structure, 2ème éd. revue et augmentée, Marcel Rivière, Paris, 1914. أنظر أيضًا مقالها: «Measurement and Principles: The Structure of Physical Theories», in Revue Internationale de Philosophie, dossier Pierre DUHEM, n°182, Bruxelles, 3/1992.

2 فارنر هيزنبورغ: فيزيائي ألماني وُلِد سنة 1901 وتوفِّي سنة 1976.

3 يتعلق الإشكال بالنسبة إلى كريمر-ماريتي في مراجعة دلالة الحقيقة. وذلك استنادًا إلى إعضال الفيزياء الذرية. حيث طرح الإشكال التالي: نظرًا لعدم توفُّر تقنيات العلوم التجريبية في بداية القرن العشرين ميلادي على مجهر ذو إشعاع غاما (Télescope de rayon gamma) فقد تعذَّر قياس حركة وموقع الكهارب المتسارعة الحركة وغير المنتظمة الاتجاه داخل المدار الكهرببي، في ذات الآن. فإذا تمكَّن الفيزيائي الذري من تحديد سرعة الكهرب تعذَّر عليه تحديد متواز للموقع، والعكس صحيح. ومن هنا تم العمل بمبدأ الاحتمال داخل عالم الأجسام المجهرية بدلًا من العمل بقوانين الحتمية الذي سيظل ناجعًا في مجال الميكروفيزياء. وبالتالي، ترتَّب عن هذا تعذَّر التوقع القطعي بوقوع الأحداث في الميكروفيزياء. إذ المعطيات غير الدَّقيقة للعلم الذري الداخلي لم تعد تسمح بذلك. هذا وقد تم الإعلان في شهر ديسمبر 1998 عن تمكَّن علماء من فرنسا وكندا وأمريكا من حسم مسألة القيس الدقيق والمتوازي لسرعة الكهرب وموقعه داخل المدار الكهرببي.

القيس الذرّي وما طرحه أنشتاين من مسألة نسبتيّ الزّمان والمكان¹ في مجال الفيزياء النظريّة.

إذًا، تبين لكريم-ماريتي علاقة الحقيقة العلميّة بالزّمن التاريخي² وما يحصل من منعرجات وأزمات وشذوذ علمي في العلوم الدّقيقة وخاصّة منها الطّبيعيّة. وبدأت تطرح مسألة الإستمولوجيا التاريخيّة كفضاء نظر أوسع في محاور البحث العلمي ونقده، هذا من جهة أولى. أمّا من جهة ثانية، فقد طرحت إمكان الحديث عن فينومينولوجيا معرفيّة أملاها لزوم الفرز بين الظّواهر المدروسة لِمَا فيها من تمييز بين ظواهر لا يكون وصفها بذات الصّيغة. ف المعرفة بالظّواهر ستستحيل إلى معارف بها. ومن ثمة قد لا تتحمل بحسب كريم-ماريتي بعض الظّواهر في مسعى معرفتها إلّا وصفًا للظّاهر. ذلك أنّ معرفة الشيء في ذاته تقتضي معرفيًا إعادة إنتاجه في المخيلة العلميّة كما لو كان من قبيل عالم الظّواهر وهو ليس منها في الواقع. وعليه، يكون الجهد الفكري لديها قائمًا هنا في سياق إمكان التوليف بين الاستمولوجي والفينومينولوجي، وهو ما يقتضي منها عودةً إلى تقاطعهما في وضعهما الجيني عند إمانويل كانط³.

- 1 استندت كريم-ماريتي إلى مراجعات الفيزياء لسنة 1935 على إثر وصف الواقع وتحليله على ضوء نتائج الفيزياء الكوانتية.
- 2 تناولت هذه المسألة في «القانون المؤسّس للزّمن»، ضمن ندوة الجمعية الفرنسيّة للتشخيص النفسي بتاريخ 11 أكتوبر 2008 بمدينة سوز-لا-روس بدروم (Colloque de l'Association Française de Psychiatrie, le 11/10/2008 à Suze-la-Rousse, Drôme) وهو عمل في العلم الطّبيعي يتمحور أساسًا حول المسائل الفلسفيّة التالية: أوّلًا، تاريخ الزّمن الطّبيعي في علاقة بالحركة والصّيرورة. والزّمن النّفسي في علاقة بالشّعور الباطني بالذات والآخرين والعلم والمكبوت الذي لم يتسنّ له التصريف الطّبيعي. ثانيًا، الزّمن في مُدركات الرّأوي للتاريخ وحدثاته. ثالثًا، كفيّة معالجة كانط ومن قبله هاوكنغ لمشكل الزّمن في الفلسفة الطّبيعيّة مُدركةً من منظور الإستمولوجيا النّاشئة في العصر الحديث. رابعًا، عقدة التوجيهات الزّمنيّة كما عالجتها ابستمولوجيا الفيزياء الحديثة ومنقلبها المعاصرة وخصوصًا منذ كانط ونيوتن حتى انشتاين وهيزنبرغ.
- 3 فيلسوف ألماني وُلد سنة 1742 وتوفي سنة 1804. ولديه حدودات أوّليّة حول بداءة البناء في الفينومينولوجيا والإستمولوجيا. لاهتمامه بالتمييز بين الشيء في ذاته وما يستوجبه من جنس معرفي مخصوص وبين الظّاهرة وما تحتمله من معالجة بالفاهمة. ثمّ لنقده المعارف العلميّة وما تستوجبه من «ثورة كوبرنيكيّة».

وعموماً فقد ألفت حوله أيضاً الأعمال الأخرى التالية:

- المشروع الأنثروبولوجي لأوغيست كونت، 1980.
- الأنثروبولوجيا الوضعية لأوغيست كونت، 1980.
- بين العلامة والتاريخ: الأنثروبولوجيا الوضعية لأوغيست كونت، 1982.
- أوغيست كونت: مراسلات عامة، ج.7، 1987.
- أوغيست كونت: مراسلات عامة، ج.8، 1990.
- وضعية أوغيست كونت، 2006.
- أوغيست كونت والعلم السياسي، 2007.
- المشاكل الاستيمولوجية لأوغيست كونت: مشاعر، صور وعلامات، 2007¹.
- أوغيست كونت: العلم والمجتمع، 2009.

مسألة التثاقف والتواصل الحضاري المعاصر:

تطرح كريم-ماريتي مسألة الترميزية² منذ سنة 1982 في كتاب بهذا العنوان. أمّا ما يلفت الانتباه الفلسفي فهو طرحها للترميز في علاقة بالإبستمولوجيا. إذ يقتضي الترميز مسألة الموضوع-المرجع. فلا يُنظر في هذا الأخير إلا في علاقة بالعلامة. وهذا مدخل لطرح الترميزية. ولكن، لما كان الفعل البشري يحتمل أخلاقياً وسياسياً الترميز من جهة استخدامه المعنى والإشارة والحركة، فإن لهذا الفعل³ وظيفية الترميز، لما يحتمله سؤال معضلاته المعاصرة من حاجة للإشباع المتعذر إلا رمزاً.

1 Le kaléidoscope épistémologique d'Auguste Comte: Sentiments, Images, Signes, L'Harmattan, Paris, 2007.

2 عربنا المفهوم المستخدم في اللسان الفرنسي La symbolicité بالترميزية. وقد تناولت ذلك في كتاب الترميزية أو مشكل الترميز (La symbolicité ou le problème de la symbolisation, PUF, Paris, 1982 ; ouvrage réédité chez l'Harmattan 2000).

3 تطرقت إلى ذلك في مستوى: 1- معضلات الفعل: محاولة في الإبستمولوجيا الأخلاقية والسياسية (Les apories de l'action: Essai d'une épistémologie de l'action morale et politique, 1993). 2- في كتاب: أخلاق وسياسة: معالجة موجزة للفعل الأخلاقي والسياسي (Morale et politique: Court traité de l'action morale et politique, 1995). 3- المعرفة: فلسفة علوم الطبيعة (La connaissance: Philosophie des sciences de la nature, 1999).

انفتحت الفيلسوفة بهذا الاهتمام على معضلات السياسة والاجتماع. فبينت كيف تمكّنت مفردات اللغة السّالبة في منطوق القناع الأخلاقي وأو الحقوقي من ارتقان البشر المعاصرين في سياسة استرقاقية أهم شعاراتها الانفتاح والتواصل. وحسبها أنّ الاجتماعي-السياسي¹ هو التعايش المشترك ضمن جماعة. أمّا السياسي² فهو الاحترام المتبادل لما تواضعت بشأنه تلك الجماعة. وعموماً، أنتجت كريم-ماريتي أعمالاً فلسفية إبداعية تتجاوز حدود تخصّصها الأكاديمي. وهي أعمال تُبين عن عمق ثقافتها الفلسفية وموسوعيتها. ومنها النّظر في انفلاق الوجود³. ومنها الأنثروبولوجيا مدرّكة تاريخياً وفي علاقة بالهرمينوطيقا⁴. وكذلك منهج الحفريات مع فوكو وما اتصل به من نظر في الأثر التاريخي للمعارف ومنعرجاتها⁵ أولاً. وما قد يستوجبه ذلك، ثانياً، من توليف أو فرز بين منهجيّ الأركيولوجيا والجنياولوجيا⁶. وأمّا في مجال علم النفس فقد عاجلت مسألة الملفوظات اللغوية بما هي حمّالة للأشعور⁷. وفلسفة الفعل الأخلاقي⁸، حيث ردّ الاعتبار للتفريد في الممارسة البشرية القائمة على مبدأ احترام الذات⁹ أثناء إيتاء الفعل.

- 1 Le socio-politique.
- 2 تدخّلت بعنوان: «علم سياسي مُدرّك بوصفه علماً لقوّة الفرز» في فعاليات ندوة أوغيست كونت، الصّادرة في الدّراسات الفلسفية، العدد 3، باريس، 1974.
- 3 ياسرسر وانفلاق الوجود (Jaspers et la scission de l'être, 1967).
- 4 ديلتاي والأنثروبولوجيا التاريخية (Dilthey et l'anthropologie historique, 1971).
- 5 ميشال فوكو وأركيولوجيا المعرفة (Michel Foucault et l'archéologie du savoir, 1974).
- 6 ميشال فوكو: أركيولوجيا وجنياولوجيا (Michel Foucault: Archéologie et généalogie, 1985).
- 7 لاكان أو خطابة اللاوعي (Lacan ou la rhétorique de l'inconscient, Aubier, Paris, 1978).
- 8 الأخلاق (La morale, 1982).
- 9 تُقالُ الذات على نحوَي الأنا والآخر. حيث ثمة تداوت (تفاعل) في الممارسة الخلقية المنزّهة عن مصلحة الأنا وحدي. وفي هذا وحدة الذات والموضوعي. وتأمين تبادل المواقع بين الأنا والآخر في إطار من المغايرة والفرقان وحيثما توجب الإتيقا أن لا انفصام في وجهي الأنا والآخر. أنظر مؤلفها الإتيقا لسنة 1987 (L'éthique).

ولم تكتف بالنظر في الفلسفة العملية، وإنما اهتمت أيضاً بالفلسفة النظرية¹. ثم شخّصت قدرة العقل على الإبداع والخلق والإنشاء في ما يسمّى بعصرِي الحداثة وما بعد الحداثة². وقد انفتحت بالنظر الفلسفي على فقه اجتماع المعرفة³. كما أحدثت رابطة نسب بين الإتيقي والإبستمولوجي سنة 2001⁴. وكذلك بين الإتيقي وما بعده سنة 2002⁵. وما بين الفلسفي والالتزام بالدفاع عن الوجود عند الفيلسوف الفرنسي جان-بول سارتر (1905-1980) حيث ألّفت سنة 2005 كتاب جان-بول سارتر والرغبة في الوجود⁶. وتأملت في نظام العالم الرّاهن وتعييدات السياسي والقانوني وتداخلها مع ثقافت القيم الخلقية الفاضلة والحميدة⁷. فبينت الاستخفاف بالإنسان على شرط رصد الوضع البشري المعاصر بما هو محتاج للعتق من ربّ الاسترقاق وما لفّه من أقنعة⁸. وفي المحصلة، فقد رصدت فضاء الفلسفة بين حدّي الإبستمولوجيا والإتيقا. وانتهت إلى تلخيص مسيرتها الفلسفية في كتابها مسارات فلسفية لسنة 1997⁹. وبالنتيجة، يمكن اعتبارها من كبار الشّراح للنصوص الفلسفية أكثر ممّا أنتجت من لدّها.

- 1 ألّفت سنة 1994 كتاب الفلسفة المعرفية (La philosophie cognitive, PUF, col. Que sais-je? (n°2817), Paris ; ouvrage réédité chez L'Harmattan en 2002).
- 2 العقل الخلاق: حدائي أم بعد حدائي (La raison créatrice: Moderne ou postmoderne, éd. Kimé, Paris, 1996).
- 3 في كتابها لسنة 1998 بعنوان: علم اجتماع العلم (Sociologie de la Science).
- 4 Éthique et épistémologie autour du livre Impostures intellectuelles de Sokal et Bricmont.
- 5 وذلك في مؤلّفها الإتيقا بوصفها ما بعد إتيقا (L'éthique en tant que méta-éthique, 2001).
- 6 Jean-Paul Sartre et le désir d'être.
- 7 أنظر تأملات بشأن العالم الرّاهن لسنة 2007 (Réflexions sur le monde actuel).
- 8 أنظر تعليق وشرح كريم-ماريتي للفصل الأوّل (الوضعية البشرية) من كتاب حتّه آرت، وضعية الإنسان الحديث وذلك سنة 2002 (Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, 1er chapitre: La condition humaine).
- 9 Parcours philosophiques, Ellipses, Paris, 1997.

الغيرية وإشكاليات الهوية النسوية

عند لوس إيريجاراي

نضالات الذات النسوية أمام الهيمنة الذكورية

محمد بكاي

باحث من جامعة تلمسان

الجزائر

تقديم:

تعد المحللة النفسانية وعالمة اللسانيات الفرنسية ذات الأصول البلجيكية لوس إيريجاراي (Luce Irigaray) واحدة من أهم وأصعب رائدات الحركة النسوية في فرنسا. وغالبا ما تمت مقارنتها بهلين سكسو (Hélène Cixous)، وسيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) وجوليا كريستيفا (Julia Kristeva) لتبنيها لنظريات التحليل النفسي من أجل مناقشة المسائل النسوية وإثارة القضايا التي تشدد من خلالها على الاختلاف.

وتركت آثارا بينة على رؤاد الأدب والفكر النسوي ونقاده، من خلال أعمالها الرائدة: نظرة تأملية للمرأة الأخرى (*Speculum. De l'autre femme*)¹، هذا الجنس الذي ليس بواحد (*Ce sexe qui n'en est pas un*)²، والواحدة لا تتحرك من دون الآخر (*Et l'une ne bouge pas sans l'autre*)³، جسداً إلى جسد مع

Éditions de Minuit, 1974 1

Éditions de Minuit, 1977 2

Éditions de Minuit, 1979 3

الأم (Le Corps-à-corps avec la mère)¹، وإثيقا الاختلاف الجنسي (Éthique de la différence sexuelle)²، وزمن الاختلاف: نحو ثورة هادئة (Le Temps de la différence. Pour une révolution pacifique)³، وأنا، أنت، نحن: من أجل ثقافة للاختلاف (Je, tu, nous. Pour une culture de la différence)⁴.

وهي تنتمي إلى الجيل الثاني للحركة النسوية، الذي "كثيرا ما يستلهم الاستبصارات (insights) الخاصة بالتحليل النفسي على طريقة لاكان، والذي يبين أن الوعي أو الأنا، ليس مركز الذاتية، ويتحدّى التّحيّز المتعلق بالجنس أو الجنس (gender bias) في اللغة والقانون والفلسفة، ويحاجج بأنه ينبغي على النساء أن لا يهدفن إلى أن يصبحن مثل الرجال، بل ينبغي عليهن تطوير نوع جديد من اللغة والقانون والأساطير، والذي يتصف بكونه نسويا/أنثويا بصورة محددة"⁵.

لذلك فإنّ البعد الأكثر شهرة في فكر إريغاراي، يستغل التناقضات والافتراضات الجنسانية في عمل كل من فرويد وزميله جاك لاكان، مستخدمة نهجا تفكيكيا، إذ قدمت نظرية التحليل النفسي من خلال التركيز على الأساليب اللغوية والثقافية بين الرجال والنساء، وتحليلها بشكل مختلف خلال المرحلة الأوديبية للتطور الإنساني. فعندما تكتسب اللغة تتشكل الذاتية.

إيريغاراي... مسيرة فكرية حافلة:

وُلدت لوس إيريغاراي في مدينة بلاتون البلجيكية سنة 1930، وتحصلت على درجة ما بعد الثانوية في الفلسفة والأدب من جامعة لوفان سنة 1954. وكتبت أطروحتها للدراسات العليا حول الشاعر الفرنسي بول فاليري في إطار التحضير للعمل كمدرسة بالمدارس الثانوية. بين 1956 و1959، درّست إيريغاراي في

1 La Pleine lune, 1981

2 Éditions de Minuit, 1984

3 L.G.F., «Le Livre de poche. Biblio», 1989

4 Grasset, 1990 ; L.G.F., «Le Livre de poche. Biblio» n°4155, 1992

5 جون ليشته، "خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة"، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 327.

المدرسة العليا في بروكسل قبل دخولها جامعة باريس سنة 1961، أين حازت على دبلوم في علم النفس المرضي.

بعد تخرجها، ولفترة وجيزة فقط، عادت إلى بلجيكا واتخذت موضعاً لها مع المؤسسة الوطنية للبحث العلمي¹ (FNRS) كمركز علمي للبحث. هناك اشتغلت إيريجاراي إلى غاية سنة 1964، بعدها انتقلت إلى مؤسسة مماثلة لها في باريس وهي: المركز الوطني للبحث العلمي² (CNRS)؛ حيث عملت منذ ذلك الحين إلى أن تم قبول تعيينها لمنصب مديرة الأبحاث في الفلسفة سنة 1982.

طوال هذه الفترة، سعت إلى درجة دكتوراه في اللسانيات من جامعة باريس نانثير، وعالجت في تلك الأطروحة البنى اللسانية المستعملة من طرف المصابين بالفصام والمرضى المختلين عقلياً. وقد نشرته في وقت لاحق في كتاب تحت عنوان: لغة المجانين (Le Langage des déments)³.

بين 1969 و 1974 درّست إيريجاراي في جامعة باريس في فانسان أيين كانت تابعة للمدرسة الفرويدية في باريس. في الوقت ذاته، شاركت في حركة تحرير النساء في فرنسا، وبعد تحصيلها الدكتوراه بدأت في تحضير دكتوراه ثانية في التحليل النفسي. أطروحة إيريجاراي التي أصبحت لاحقاً معروفة باسم نظرة تأملية للمرأة الأخرى (Speculum. De l'autre femme)⁴، قد أحدثت من خلاله عاصفة، وأثارت الكثير من الجدل بين أصحاب نظرية التحليل النفسي.

وبناء على ذلك، تم طرد إيريجاراي من المدرسة الفرويدية، وإنهاء منصبها في التدريس. ومع ذلك واصلت إيريجاراي مهنة التحليل النفسي وممارستها، واستقبلت كأستاذة زائرة في العديد من الجامعات في أوروبا وشمال أمريكا. بالإضافة إلى ذلك، استمرت إيريجاراي في الكتابة ضمن مجموعة من التخصصات الأكاديمية، مثل الدراسات النسوية، واللسانيات، والتحليل النفسي.

1 le Fonds national de la recherche scientifique.

2 Le Centre national de la recherche scientifique.

3 Mouton/De Gruyter, 1973.

4 Éditions de Minuit, 1974.

أعمالها:

تكتب **لوس إيريغاراي** بأسلوب كثيف التعقيد، حيث وظفت - أثناء كتابتها عن النسوية - اطلاعها وخبرتها في مجالات متعددة، لذلك يمكن أن يخلط عملها أولئك القراء غير المعتادين على بعض الكلمات الجديدة، والتشبيكات النظرية، والتضمينات والتلميحات والاستعارات.

ومع ذلك، فمنهجية إيريغاراي المعقدة مستمدة من تنقيحات وملاحظات النسوية الفرنسية حول الفلسفة الكلاسيكية والقارية. وتحدثت في أطروحتها الشاملة أن تفكيك اللغة ضروري لإنشاء نظير نسوي لنظريات التحليل النفسي التقليدية. إن النساء باعتبارهن ذوات، يقعن تحت وضع مقلق، ومتناقض "بسبب الاضطهاد: ذلك لأن المرأة كي تتكلم يجب أن تتكلم كالرجل، ولكي تعرف جنسانيته إطلاقا يجب أن تقارنها بالنسخة الذكورية: أي إنها يجب أن تكون نقض القضيب"¹.

تحقيقا لهذه الغاية، قدمت في كتابها نظرة تأملية للمرأة الأخرى نقدا لنظريات فرويد ولاكان حول تشكيل الهوية في الذات الأنثوية. والتي تعتمد على المعايير الذكورية للتطور والتكوين. على الرغم من أن النص يفسد التمثيلات الأبوية البطورية النموذجية للنساء؛ "إن نقد إيريغاراي لمؤسسات التحليل النفسي واللغة والثقافة هو نقد جذري؛ لأنها ترى حتى ما يبدو ظاهريا إيماءات للمساواة بين الرجل والمرأة، إنما هو تسوية (مذهلة ومشبوهة) منذ البداية، لأنها ستفترض مسبقا، وبصورة حتمية، أن النساء هنّ في جانب العجز من سجل الموازنة وبأنه ينقصهن شيء ما (سواء بالمعنى الاجتماعي أو الجنسي) وهو ما يمتلكه الرجال وتستحق النساء، بكل إنصاف، أن تحصل عليه (المكانة الاجتماعية، والحياة العامة، والحكم الذاتي والاستقلال، والهوية المنفصلة)"².

وتقوم إيريغاراي باستكشاف العلاقة بين اللغة والجنسانية. مشيرة إلى أن النساء يستخدمن تراكيب نحوية فريدة من نوعها. مستقلة عن التعارضات

1 جون ليشته، "خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة"، ترجمة: فاتن البستاني، ص 331.

2 المرجع نفسه، ص 330.

والثنائيات المركزية في عملية إنتاج المعنى. وقد درست العراقيين التي تواجه السياسات النسوية في المجتمع الذكوري. و"ليس غرض إيريجاراي في مشروعها التغلب على عجز المرأة التي لا يرمز إليها كامرأة. إن الهدف هو إدخال المرأة إلى النظام الرمزي بشروطها الخاصة. تحتاج النساء إلى أن يكون باستطاعتهم تمثيل أنفسهن لأنفسهن (ولكن بطريقة تختلف تماما عن الرجال) حتى يكون بالإمكان تكوين أنفسهن ككائنات اجتماعية بحق تستطيع أن تشكل علاقات إيجابية فيما بينها¹.

لذلك نجد أن النساء قد تم إسكانهن ببعض التنازلات السياسية، جزئية أو محلية، ولم تنشأ قيم جديدة من تلك التي طالبن ونافحن عنها، وتأكلت كثير من المكاسب التي فازت بها حركة حقوق المرأة، وذلك بسبب الفشل في تغيير الأسس الجوهرية للمجتمع.

فما يتم الاشتغال عليه والبحث فيه تم إنشاؤه من قبل الرجل، وظلت حقوق النساء مجرد احتمالات تائهة بين هذه الأساسيات الذكورية، فالتقاليد الغربية ثقافيا ودينيا رأت في الرجل ذاتا مفردة لا لبس فيها، لذلك تم حشر المرأة - تاريخيا - في أعمال ثانوية: مثل الفنون والطبخ والحياكة ومثيلاهما².

قد بلغت هذه المواضيع المطالبة بتحرير الذات الأنثوية من السيطرة الذكورية، ذروتها لاحقا في أعمال إيريجاراي من خلال: **إتيقا الاختلاف الجنسي (Éthique de la différence sexuelle)** سنة 1983، كما حققت في التحيزات الذكورية في البلاغة الخطابية. وفي عملها **التكلم ليس دائما موضوعيا (Parler n'est jamais neutre)** سنة 1985، تقول أن مسألة التنوع في السياق الاجتماعي، قد تؤثر في الأشكال اللسانية والاستعمالات الخطابية للذوات (رجالا ونساء). وتكرّر في كتابها **الأجناس والقربا (Sexes et parentés)** سنة 1987 نموذجا للذات الأنثوية لذلك الذي اقترحته في **نظرة تأملية للمرأة الأخرى**، كمسألة نقل وليس رغبة،

1 جون ليشته، "خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة"، ص 333.

2 Luce Irigaray, *Sexual Difference in Continental Philosophy: An Anthology*, edited by William McNeil & Karen S Feldman (Malden, MA and Oxford, UK: Blackwell, 1998), p. 422.

لاسيما آثاره على العلاقات بين النساء، والنتائج التي تؤول لها في تعصبها مع غيرها من النساء أو دخولها في الصمت المدقع.

وبدأ بكتبها التالية زمن الاختلاف: من أجل ثورة هادئة (*Le Temps de la différence: pour une révolution pacifique*) سنة 1989 وأنا، أنت، نحن: نحو ثقافة للاختلاف (*Je, tu, nous: pour une culture de la différence*) سنة 1990 عملت بشكل متزايد على تحليل على أساس الوحدة بين الأنظمة التمثيلية ومصالح الهرمية والطبقية للنظام الاجتماعي الذي بناها وأقامها. وتشمل هذه الأعمال أنا أحب.. إليك: رسم من السعادة في التاريخ (*J'aime à toi: esquisse d'une félicité dans l'histoire*) سنة 1992، وزفرات النساء (*Le soufflé des femmes*) سنة 1996، وبين الشرق والغرب: من الفردانية إلى اجتماعية (*Entre Orient et Occident: De la singularité à la communauté*) (1999).

إريغاراي والاختلاف الجنسي:

أثرت لوس إريغاراي في تيار النسوية في القرن العشرين، وركزت على الحاجة إلى ثورة شاملة للفكر والأخلاقيات في عملها المعنون بالاختلاف الجنسي. حيث تعتبر هذا واحداً من أبرز وأهم القضايا الفلسفية في عصرنا¹. ويُعدّ الاختلاف الجنسي قضية كامنة ومتجذرة في العديد من المشاكل التي تواجه المجتمع المعاصر. ومع ذلك تدعي، أنّ الوضع الراهن يقاوم التقدم على هذه الجبهة على حد سواء نظرياً أو تطبيقياً.

شجعت إريغاراي كلا من النساء والرجال لإعادة تكوين أفكارهم حول علاقتهم مع المجتمع ودور الأجناس مع ما ورد في السلوكات الثقافية والطبيعية. وقد كتبت إريغاراي عن أهمية تعريف الهوية الجنسية والوزن الفلسفي الذي يرتبط به. إذ تقول أنها واحدة من أهم المناقشات في أيامنا. في حين يعرف التفريق الجنسي أو الاختلاف الجنسي عادة من طرف التعريف التشريحي للأجناس.

Luce Irigaray, Sexual Difference in Continental Philosophy: An Anthology, p. 421.

وآراؤها في ذلك تأتي جنبا إلى جنب مع آراء جاك لاكان؛ إذ كلاهما يؤمن أن الاختلاف الجنسي هو نتاج للغة وللسانيات، وأن تشكيل هوية الطفل، تأتي من تأويل وتفسير وجود جسم وهمي متخيل، ويتم تعيين دور الجنسين من خلال اللغة. لا لعلم التشريح.

ومع أن التحليل النفسي قد قال الكثير في الحديث عن دخول الإنسان إلى عالم اللغة، وانفصال الطفل عن أمه، "لكن قلما جرى الحديث عن حقيقة أن هذا الطفل قد تمّ فهمه على أنه الابن، فالابن عليه أن يفصل نفسه عن أمه من خلال تدخّل اللغة أو اسم الأب، فالابن هو أب محتمل - أب من حيث الإمكانية - ليس هذا فحسب، ولكنه أيضا "ذات": إنه رجل. أما الابنة، فهي على العكس من ذلك، مجرد "أم" محتملة، أم بالإمكانية. ونسويتها يجب أن تُجمَع من تجربة الأمومة"¹.

وكما تنتقد إريغاراي لاكان، تنتقد تأويلات سيغموند فرويد أيضا، ونظريته حول تكوين الذات. حيث قامت "بإعادة تفحص فكرة الأنوثة - بما في ذلك العلاقة بين الأم وابنتها- عند فرويد والتحليل النفسي، سعى إلى تطوير - طريقة أنثوية محددة في الكتابة- وهي كتابة من شأنها أن تقوّض زعامة خيال ذكوري (male imaginary) يحكم على المرأة بالصمت لكونها امرأة"².

كما قدمت إريغاراي تفسيرات عن الرغبة - مختلفة مع سابقتها التقليدية التي تعدّها لحظة توتر فاصلة-، لذلك ينبغي تغيير تلك الديناميكية، وإصلاح النظام الحالي للرغبة، معلنة أن المساواة الحقيقية لا يمكن الحصول عليها: "إذا لم تكن هناك رغبة مزدوجة، حيث سيقوم القطبان الإيجابي والسلبي بتقسيم نفسيهما إلى جنسين اثنين، بدلا من تأسيس حلقة مزدوجة يكون فيها كل واحد أن يذهب نحو الآخر، ويعود إلى نفسه"³.

1 جون ليشته، "خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة"، ص ص 332 و 333.

2 المرجع نفسه جون ليشته، ص 329.

3 Luce Irigaray, Sexual Difference in Continental Philosophy: An Anthology, p. 423.

لقد لعبت إريغاراي دورا مهما في حركة تحرير النساء (MLF)¹ في باريس منذ سبعينيات القرن الماضي. لكنها رفضت أن تنضوي تحت مجموعة واحدة محددة، في نقطة واحدة، وكانت مدافعا قويا عن حقوق وسائل منع الحمل والإجهاض. وتحدثت في مؤتمرات وندوات مختلفة في أصقاع أوروبا عن النضال النسوي لتأكيد الذات الأنثوية، وأغلبها قد تم نشره. في سنة 1982، أصبحت إريغاراي رئيس قسم الفلسفة في جامعة إيراسموس في روتردام. خلال هذا الوقت، كتبت أخلاقيات الاختلاف الجنسي، ما جعلها تعرف كواحدة من أبرز الفلاسفة القاريين الأكثر تأثيرا في الدراسات النسوية المعاصرة.

النسوية وقضايا الأمومة عند إريغاراي:

كتبت إريغاراي عن فكرة الأمومة، مشيرة إلى أن النساء على مرّ التاريخ، تم تعريف هويتهن من طرف دور الأم والأمومة، حتى لو لم يكن لديهن أطفال. تقول إريغاراي أنه منذ بداية زمن النساء، قد ارتبطت المرأة مع الطبيعة وغفلت عن تناقضها مع الرجال، الذين يرتبطون بالثقافة والذاتية. وفقا لهذه الفكرة، بُنيت جميع تصورات المجتمع الحالي، حول الدعم المقدم من قبل النساء والأمهات.

بالتركيز على فكرة إريغاراي التي تقول أن وظيفة الذكور في المجتمع غير ممكنة دون وجود الإناث. ودورهن المستمر كأم. تجادل بأن الاختلافات الحقيقية الجنسية والخاصة بالأنواع غير موجودة؛ لأن الاختلاف الجنسي يتطلب أن يحقق الرجال والنساء الذاتية نفسها. هذه الذاتية في الثقافة الغربية كانت فالوسية أو قضيبية، وقائمة وفق الأفكار الذكورية. مما يجعل من المستحيل على الإناث الوجود على حدة.

في حين أن إريغاراي، ومنذ أن كانت طالبة متعاطفة مع الفلسفة والتحليل النفسي، قد أدت بكثير من دراساتها إلى تطوير نظريتها القائلة أن الهوية الأنثوية لم يتم ذكرها، بل نسيانها وتهميشها، وأعلنت بالتالي أنها بمثابة هوية مستقلة عن أفكار المركزية الذكورية. وهي بذلك تشجع النساء لإعلان وتحديد هذه الهوية الجديدة التي يرونها صحيحة ومناسبة.. ومع أن إريغاراي تحترم الكثير من أفكار التحليل

النفسي ونظرياته، إلا أنها تؤمن أكثر بأن المرأة يجب أن يكون لها دور آخر، وليس فقط دورها الوحيد كأم.

لهذا تدعو إيريغاري النساء إلى أن يتحدثن أنفسهن في تاريخ الجنس اللطيف وليس في الجينالوجيات والأعمال التي شكلها الرجل، لا ينبغي للنساء السماح لأنفسهم بتعريفهن كفضاء، كظرف للرجل، لأنه يحددها كشيء: أي تكون جزءاً لا يتجزأ من الرجل وإبداعاته. فيصبح الرجل يعرف المرأة كنقطة انطلاق منه. بهذه الطريقة وهذا الأسلوب يحافظ ويكرس الرجل لجدلية العبد السيد. أي أن الفضاء النسوي يعرف ويحدد من قبل الرجل. وكنتيجة لهذا، فعلى النساء أن تبحثن عن طرق أكثر جدية لإثبات هويتهن وكرامتهن المتساوية مع الرجل، وليس الإقدام أمام التحيز الذكوري على سلوكات غير مقبولة من قبيل العناد والعري والتي لا مكان لها عند الرجال¹.

إيريغاري في ضوء القراءة النقدية:

تبنت النسوية الألمانية والإيطالية رغبة إيريغاري في إنشاء لغة خاصة بالمرأة (*écriture au feminine*)، لكن النسويات الراديكاليات في فرنسا ندّدن بأفكار إيريغاري حول النظام الأبوي. هذه الانتقادات تتبادل أن تصور إيريغاري للمرأة قد أتى من خطاب ذكوري قائم بالفعل.

أما العالم المتحدث بالإنجليزية، فقد عرقلت - عملية التأخر في ترجمة أعمال إيريغاري - العلماء في التعرف على هذه الأفكار الثورية. والتي أسفرت على اطلاعهم فقط على بعض الآراء المستندة إلى نصوص صغيرة وقصيرة ومعزولة عن سياقها المتوفر كاملاً في مؤلفاتها.

وبناء على ذلك، تركز أغلب النقد الأنجلو-أمريكي على النقاشات المحيطة سواء بمفهوم إيريغاري للمرأة كإنشاء أو بناء غير أساسي، أو كائن أساسي. بينما تتبّع العديد من النقد تأثير فلاسفة أمثال: مارتين هيدجر، وإيمانويل ليفناس، وجاك دريدا، وإميل بنفست، في كتابات إيريغاري. وقد لاحظوا أيضاً ميل إيريغاري لإعادة كتابة أفكارهم لتناسب مع فرضياتها واقتراحاتها.

Luce Irigaray, Sexual Difference in Continental Philosophy: An Anthology, p. 423 & 424.

وفضل العلماء الأدبيون المقاربة التفكيكية لأعمالها المبكرة، عن نهجها التقدمي في أعمالها اللاحقة. وتوفر مزيد من أعمالها المترجمة. وبالفعل، فقد بدأ النص الكامل لدراسات إريغاراي يظهر منذ وقت مبكر في مطلع تسعينيات القرن الماضي، على الرغم من الجدل الدائر حول جوهر النسوية المتواصل، ولا سيما مدى الآثار الرمزية والنفسية لصور إريغاراي عن الجسد الأنثوي، وقد بدأت العديد من الانتقادات تدرس تصورات وجوانب أخرى من أفكارها. بما في ذلك المرأة وعلاقتها بأفكار اللاهوت، وإعادة بناء العلاقات بين الجنسين لتحسين المجتمع، وغيرها من وسائل الاتصال خارج الأنماط اللسانية الذكورية.

المرأة وسؤال الآخر عند لوس إريغاراي:

لقد زجَّ منطق المركزية الآخر في قلاع اللوغوس واحتزل الأنثى داخل سجن الذكورية. وقد عارضت إريغاراي أسر الهوية الأنثوية أو النسوية وجعلها تابعة للذات الذكورية؛ إذ "تذهب المجتمعات الذكورية (المتحركة حول الذكر) إلى أن الرجل هو الأصل الثابت (المبدأ الأول - اللوغوس) والمرأة هي العكس. هذه هي الثنائيات الأولية التي نظن أنها تتسم بالصلاية والتحدد. ولكن المرأة في واقع الأمر، هي الأصل الآخر المسكوت عنه. والمرأة عكس الرجل، ولذا يمكن أن يشار إليها على أنها الرجل الآخر فهي ليست برجل وإنما هي رجل معيب ناقص (حسب تصور المجتمعات الذكورية)"¹.

لذلك تقف إريغاراي إلى جانب كثير من رائدات الحركات النسوية في تبديد الحُجب التي أُسدلت على الآخر (المرأة خاصة). فعملن على تعرية المنظومات الثابتة للمفاهيم واليقينيات، ونسف تلك المسلمات التي أبّدت الأصول والمركزيات، فـ "لا هوية ذات بُعد واحد أو وجه واحد، بل هوية مركبة لها غير وجه وتفتح على أكثر من عالم"². بذلك تنسف هذه التيارات النسائية أحادية الأنا وتخلخل

1 عبد الوهاب المسيري، "دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون"، ضمن كتاب: "جاك دريدا والتفكيك"، تحرير: د. أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص ص 170 و171.

2 علي حرب، "المنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط4، 2005، ص 106.

مركزية الذات الذكورية، وما تصريحات إريغاراي في النص الذي سنقدمه فيما سيأتي¹ إلا اعتراف بالمختلف ويقين بالآخر، ودعوة مفتوحة للهويات للتعرف على الغيريات، والتداخل والتشابك بينها.

"سؤال الآخر" - بقلم لوس إريغاراي -

تكوّنت الفلسفة الغربية (إن لم نقل كلّ الفلسفة) وركّزت اهتمامها على موضوع محدّد هو المفرد أو الفردانية. ولعدة قرون، لم يفكر شخص بأنه قد توجد مواضيع مختلفة تخرج عن دائرة اهتمام هذه الفردانية؛ وعلى رأس تلك المواضيع: الرّجل والمرأة باعتبارهما ذاتيّين مختلفتين.

لقد جذبت مسألة الآخر، ومنذ نهاية القرن التاسع العاشر، كثيرا من الانتباه. حيث أصبح هذا الموضوع الفلسفي، من الآن فصاعداً، أكثر من مجرد كونه موضوعاً سوسيولوجياً، وأقلّ بقليل من كونه موضوعاً إمبريالياً. مع الإقرار بأن الهويات تختلف في واقعها الخاص الموجود له؛ فعلى سبيل المثال يحتشد في الواقع الاجتماعي: الأطفال، والمجانين، والمتوحشون، والعمال... الخ

لذلك كان لزاماً احترام هذه الاختلافات بين التجارب البشرية المتنوعة، فليس الجميع سواسية ولا يمثلون ذاتاً واحدة. فمن الجدير أن نولي اهتماماً بالآخرين وتنوعاتهم. ومع ذلك فإنّ النموذج أو المعيار الرئيس والأساسي للكائن البشري ظلّ على حاله دون تغيير: واحد، ومفرد، وانفرادي، وخاضع للتأريخية الذكورية، ونموذجية الذكور البالغين الغربية، وعقلاني، وقادر أو متمكن. لذلك ظلّ كل هذا التنوع الملحوظ بين ذوي البشر خاضعاً للطريقة الهرمية والطبقية؛ حيث الجمع أو الكثرة (the many) تخضع دائماً وعادة للمفرد والواحد (the one).

الآخرون (والنساء خاصة) هم مجرد نسخ عن فكرة الرجل المثالية، لذلك لا تسعى تلك النسخ إلى الكفاح من أجل التكافؤ، بل تظلّ تابعة لأصل لا يقبل النسخ. علاوة على ذلك، هذه النسخ الأقلّ مثالية وكمالاً، لم يتم تعريفها في حد

Luce Irigaray, The Question of the Other, Yale French Studies, No. 87, 1
Another Look, Another Woman: Retranslations of French Feminism.
(1995), pp. 7-19

ذاتها. بعبارة أخرى، تم تعريف تلك الذوات، لا كذات مختلفة، بل كذات فيها من النقص والقصور ما يكفي لجعلها في تبعية للذات المثالية.

نموذج هذا الموضوع الفلسفي ظلّ فيه المفرد هو المثال، والبقية الأخرى مجرد أمثلة أقل مثالية وكمالاً. هذا النموذج الفلسفي يقابل، علاوة على ذلك، النموذج السياسي للزعيم أو القائد الذي يُعتبر الأفضل، ويُعدّ القادر الوحيد على حكم المواطنين الأكثر أو الأقل استحقاقاً لهوياتهم ككائنات بشرية ومدنية.

لا شكّ أنّ هذا الوضع المتصل بمفهوم الغيرية يفسر موقف **سيمون دي بوفوار** الراض لتحديد المرأة بالآخر، أو ربطها وتحديد لها به؛ فهي ليست لها رغبة في أن تكون في مرتبة ثانية، تحترم الذات الذكورية، وتجعل من نفسها دونه وتابعة له. دي بوفوار تطرح أسئلة ونقاشات، من حيث مبدأ الذاتية، لتكون والرجل على قدم المساواة، لتكون هي "هو نفسه" أو ما شابه ذلك.

من وجهة نظر الفلسفة، يتطلّب هذا الموقف عودة إلى المفرد والتبع التاريخي للذكورية، والذات، وإبطال إمكانية وجود ذات أخرى بخلاف الرجل. وإذا العمل النقدي لسيمون دي بوفوار، حول تخفيض قيمة المرأة كعنصر ثانوي أو ذات ثانوية في الثقافة، صالح على مستوى واحد، فرفضها النظر في سؤال المرأة كآخر يمثل، فلسفياً وحتى سياسياً، تراجعاً أو انحساراً كبيراً له دلالاته. في الواقع، إنّ تفكيرها، تاريخياً، أقل تقدماً من بعض الفلاسفة، الذين تأملوا مفهوم العلاقة الممكنة بين ذاتين أو أكثر، أمثال: الفلاسفة الوجوديين، والذاتيين، والسياسيين. كما أنّها ليست في طليعة النضال النسوي من أجل الاعتراف بهويتهنّ.

إنّ التأكيدات الإيجابية لسيمون دي بوفوار تمثل، في نظري، خطأً نظرياً وتطبيقياً. نظراً لأنّ "هم" (they) تنطوي على إنكار "الأخرى" (*d'un(e) autre*) التي تعادل قيمتها كذات أخرى مختلفة.

إنّ المحور الرئيس الذي أركز عليه في عملي حول الذاتية النسوية، هو ما تعلّق بسؤال الآخر أو "الأخرى" الذي تشدني إشكاليته وتقلقني بقدر ما تهمني. فبدلاً من أن تقول سيمون دي بوفوار: "لا أريد أن أكون هذا الآخر التابع للذات الذكورية، من أجل تجنب أن تكون ذلك الآخر، أزعّم أن تكون مساوية له". أقول بأنّ سؤال الآخر قد تمت صياغته صياغة سيئة في التقليد الغربي؛ حيث يُنظر للآخر دوماً

كآخر غريب عن الأنا أو الذات عينها. وبدلاً من التفكير فيها كذات أخرى (un autre sujet) غير قابلة للاختزال في الذات الذكورية، لا بدّ أن تتقاسم أو تتعادل معه في الكرامة نفسها. وهذا ما لا نجده في تقاليدنا الفلسفية، إذ لم يكن هناك - حقاً - "آخر" في الموضوع الفلسفي، أو أكثر عموماً، في الموضوعين الثقافي والسياسي.

"الآخر (l'autre) يجب أن يكون مفهوماً كاسم. في الفرنسية، ولكن أيضاً في لغات أخرى مثل الإيطالية والإسبانية، يفترض هذا الاسم دلالة على الرجل والمرأة. مع هذا العنوان الثانوي، تمت إظهار الآخر، في الحقيقة، ليس محايداً، لا نحوي (غير خاضع لشؤون النحو وقواعد التصريف مثلاً)، ولا دلاليًا، إنه ليس من ذلك القبيل، أو أنه لم يعد قادراً أن يعين بجدية كلا من الذكورية والأنثوية بالكلمة ذاتها. هذه الممارسة الحالية في الفلسفة، والدين، والسياسة: تجعلنا نتحدث عن وجود الآخر، عن محبتنا له، عن قلقنا بشأنه...

ولكننا لم نطرح السؤال: من وماذا يمثل هذا الآخر؟ هذا الافتقار إلى الدقة في مفهوم غريبة الآخر، شلّت التفكير - بما في ذلك الطريقة الجدلية - في حلم مثالي مخصص من قبل ذات مفردة (الذكر)، في الوهم من مطلق المفرد، وترك الدين والسياسة للتحريرية التي تفتقر في الأساس لأخلاقيات بقدر احترامنا للآخرين...

في الحقيقة، إذا لم يتم تعريف الآخر وفقاً للواقع الفعلي، ليس أكثر من كونه ذات أخرى (أو هو أخرى)، ليس آخرًا صحيحًا، وبالتالي يمكن أن يكون أكثر أو أقل من "أنا"، وعليه يمكن أن يمثل لي، مطلق العظمة، أو مطلق الكمال. ذلك الآخر: الله، الحاكم، اللوغوس. كما يمكن أن يعين الأصغر، الأكثر فقرًا: الأطفال، والمرضى، الفقراء، الغرباء، فإنه يمكن تسمية الواحد الذي اعتقد أنه على قدم المساواة معي. فعلاً أو حقاً، فإنه لا يوجد آخر في كل هذا الجمع. وما الأصغر، والأكبر، إلا على قدم المساواة بالنسبة لي"¹.

بدلاً من رفض أن يكون النوع الآخر (l'autre genre) هو الجنس الآخر (L'autre sexe)، ما أطلبه هو أن تعتبر في الواقع "امرأة أخرى"، غير قابلة

Irigaray, J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'histoire (Paris: Editions Grasset, 1992, p. 103-04.

للاختزال في الذات الذكورية. من وجهة النظر هذه، قد يبدو العنوان الفرعي لكتابي **نظرة تأملية للمرأة الأخرى** (Speculum)¹ هجوماً على سيمون دي بوفوار في عملها: "للمرأة الأخرى". في ذلك الوقت من تاريخ نشره، أرسلت لها كتابي بكل حسن نية، آملة في الحصول على دعم منها نظراً للصعوبات التي واجهتها. لكنني لم أتلّق أي ردّ. وفقط في الآونة الأخيرة، فهمت سبب صمتها. بدون شك، أكون قد أسأت لها دون رغبة مني. فلا حيلة لي!

لقد قرأت مقدمة كتابها "الجنس الثاني" جيداً قبل أن أكتب **نظرة تأملية للمرأة الأخرى** (Speculum)، وممكن لم أعد أذكر ما الذي هو على المحكّ في إشكالية الآخر في عمل سيمون دي بوفوار. ربما، من جهتها، لم تفهم أنه بالنسبة لي: أن نوعي أو جنسي بأي حال من الأحوال هو الثاني، لكن أيضاً الأنواع والأجناس هما اثنان: دون أن يكون أحدهما الأول (رئيسي) والآخر هو الثاني (فرعي).

سعت على طريقي الخاصة إلى إشكالية تقترب من تلك التي يروّج لها الأمريكيون للنسوية الجديدة. هذه النسوية التي تقيم الاختلاف، وتقدره، هي أكثر كتباً وارتباطاً بالثورة الثقافية لأحداث مايو 1968، من تلك المساواة النسوية التي دعت إليها سيمون دي بوفوار. دعونا نتذكر، بإيجاز، ما هو على المحك في هذه الإشكالية. إنّ استغلال المرأة يأخذ حيزاً في الاختلاف بين الأنواع أو الأجناس (les genres)، ولذلك يجب أن تحلّ ضمن الاختلاف وليس ضمن عملية إلغائها.

في كتابي **نظرة تأملية للمرأة الأخرى**، قمت بتفسير ونقد كيف أن الموضوع الفلسفي الذكوري، تاريخياً، قد خفض جميع الغيريات إلى علاقة مع "نفسه هو" داخل عالمه وآفاقه، كمكمل، أو كإسقاط، أو كجانب ثاني أو وجه جانبي، كأداة، أو كطبيعة. لذلك أسعى، من خلال النصوص الفرويدية كما من خلال الوسائل الفلسفية الكبرى لتقاليدنا، أن أظهر كيف أنّ الآخر هو دائماً "آخر" للذات عينها، وليس غيريتها الفعلية.

وهكذا فانتقاداتي لفرويد، جميعها تصبّ في تفسير وحيد، أنت (يا فرويد) لا ترى سوى "جنسانية وهوية" الفتاة الصغيرة، والفتاة المراهقة، أو المرأة في

1 Speculum. De l'autre femme (Éditions de Minuit, 1974).

مصطلحات "جنسانية وهوية" الفتى الصغير، والفتى المراهق، أو الرجل. على سبيل المثال، من وجهة نظرهم، فإن الشبقية الذاتية للفتاة الصغيرة، تدوم فقط طالما تواصل التشويش على فرجها (الكليitoris) بقضيب صغير. بعبارة أخرى، تتصور الفتاة الصغيرة أنها تمتلك الجهاز التناسلي ذاته الذي يملكه الفتى. لكنها تكتشف من خلال أمها، أن المرأة لا تملك الجهاز التناسلي نفسه الذي يملكه الرجل.

فتنبذ هذه الطفلة هويتها الأنثوية وتتجه نحو الأب، نحو الرجل، ساعية للحصول على قضيب بواسطة التقرب للاكتساب، ويتم توجيه جميع جهودها نحو الاستيلاء على الجهاز التناسلي الذكوري. حتى في الحمل أو بعد ولادة طفل، يظل للمرأة هدف واحد، هو الاستيلاء على القضيب (the phallus). ولهذا الحال، يكون الطفل الذكر أفضل من الطفلة الأنثى. ولذلك لا يمكن للمرأة أن تصبح زوجة صالحة، حتى تعطي زوجها طفلا ذكرا!

في أيامنا هذه سيُضحك هذا الوصف العديد من النساء، وأيضا كثيرا من الرجال. ولكن فقط قبل بضع سنوات، بالكاد عشرين سنة خلت إلى الوراء، توجه اهتمام المرأة وعنايتها إلى ثقافة الرجولة المذهلة (الفحولة). فتم الضحك عليها ولم يسمح لها بالتدريس في الجامعة.

بعد اليوم، لم تصبح الأمور واضحة بقدر ما قد يبدو. صحيح، أنه قد تمّ تسليط قليل من الضوء على هذا الموضوع، لكن، إذا كانت النظرية الفرويدية عن الفحولة، مجرد إعادة إنتاج لنظام ثقافي واجتماعي موجود وقائم بذاته، فإن فرويد بهذا المعنى، لم يخترع الفحولة أو الرجولة، بل أشار إليها فقط. وكان يذهب على نحو خاطئ في معالجته، مثل دو بوفوار، إلى اللااعتراف بالآخر كآخر، وإن كان ذلك بطرق مختلفة، فكلاهما يقترح أن الرجل يبقى النموذج المفرد والفريد للذات، وعلى المرأة أن تعمل للمساواة معه. لكن الرجل والمرأة، من خلال استراتيجيات مختلفة تماما، يجب أن يصبحا على حد سواء.

هذا يتوافق مع ما ذهب إليه الفلسفة التقليدية، التي تسعى إلى نموذج واحد وفريد للذاتية، هو المذكر. في أحسن الأحوال، هذا النموذج الأحادي يسمح، بتحقيق التوازن بين الواحد والمتعدد، ولكن الواحد لا يزال النموذج الذي يتحكم

في التسلسل الهرمي للتعددية. إنَّ المفرد هو الرَّجل، وحيد وفريد من نوعه لأنَّه مثالي. وما الفردانية الملموسة، سوى نسخة من المثالي، أو صورة منه. إنَّ النظرة الأفلاطونية للعالم، من خلال مفهومها عن الحقيقة، تنعكس يومًا بعد يوم في الواقع العملي. فبينما أنت تعتقد أنك واقع، أو حقيقة مفردة، إلَّا أنَّك مجرد نسخة جيدة نسبيا من فكرة مثالية عن ذاتك، وهي تقع خارجك (خارج ذاتك نفسها).

هنا أيضا، لا يمكننا أن نضحك لوقت قريب جدا، يجب علينا أن نفكر في أن الوقت لا يزال ملائما لمفهوم عن العالم من هذا القبيل: نحن أطفال من اللحم (أو الجسد) ولكن مكونين أيضا من كلمة (بنية لسانية)، هي ذات بنية طبيعية لكن أيضا ثقافية. الآن، أطفال الثقافة يؤشرون على أطفال الفكرة من أجل الارتقاء إلى هذا النموذج المثالي.

هذه هي كل الوسائل الأفلاطونية من أجل الوجود والفعل. وكلها تتوافق مع مفهوم ذكوري للحقيقة. حتى في انعكاسات شكلت من قبل امتياز الجمع (the many) أكثر من الواحد (the one)، حاليا هذه الانعكاسات تسمى بالديمقراطية. حتى في امتياز الآخر (أنت) أكثر من الذات (أنا) (أنا أفكر مثلا، بعمل معين خاص بليفناس، حيث هذه الامتيازات تكون أكثر أخلاقية ولاهوتية منها فلسفية).

نحن فقط في نهاية المطاف في قائمة بذاتها، في الوقوف أمام نموذج الواحد والجمع، والواحد ونفسه، في أي موضوع بصيغة المفرد يلحق معنى واحد بدلا من آخر. في الطريق نفسه، إنَّ التفضيل أو الامتياز الذي يلامس التفرد والفردانية، لا يسمح لنا من خلال التفرد المثالي، بالطعن في شرف وامتياز فئة عالمية صالحة لجميع الرجال والنساء. في الواقع، كل تفرد وفردانية ملموسين لا يمكن أن يرسموا مثلا ساري المفعول لكل من الرجال والنساء، لضمان التعايش بين الذوات، لا سيما داخل جمهورية، فقط ما لا يقل عن عالمية مطلوبة.

للخروج بكل قوة من هذا النموذج الخاص بالواحد والجمع، يجب علينا أن ننتقل إلى نموذج الاثنين: اثنان ليسا تكرارا لنفسيهما؛ لا واحد كبير أو آخر صغير. ولكن تألفا من اثنين مختلفين حقا. ويكمن نموذج الاثنين (أو الزوج) في الاختلاف الجنسي. لماذا هناك بالذات؟ لأن هناك ذاتين موجودتين أو متحققتين وجوديا،

وليس من اللازم أن توضع في علاقة هرمية، وكذلك لأن هاتين الذاتين عليهما تبادل الهدف المشترك للحفاظ على الجنس البشري وتطوير ثقافتهما ومنح الاحترام لاختلافهما.

إنّ التفاتي النظري الأول كان بإخراج الاثنين من الواحد، أو الاثنين من الجمع، والآخر من الذات عينها، والقيام بذلك أفقياً، أي تعليق سلطة الواحد: الرجل، الأب، الحاكم، الرب الواحد، الحقيقة المفردة... إنه ينطوي على جعل الآخر (الأخرى) يـ(تـ)خرج ويـ(تـ)برز من الذات عينها، ويـ(تـ)رفض أن يـ(تـ)نخفض إلى "آخر للذات نفسها". إلى "آخر (رجل أو امرأة) للواحد"، ليس أن يُـ(تـ)صبح هو، أو يُـ(تـ)صبح مثله. ولكن عن طريق ابتكار نفسي، وذات مستقلة ومختلفة.

بوضوح فإن هذه الالتفاتة تشكك في كامل تقاليدنا النظرية والعملية، وبخاصة الأفلاطونية، ولكن دون التفاتة أو حركة من هذه القبيل، لا يمكننا أن نتحدث عن تحرير المرأة، ولا عن وجود سلوك أخلاقي مرتبط باحترام الغير، ولا عن الديمقراطية. بدون هذه الالتفاتة، الفلسفة نفسها مهددة بمخاطر الزوال الخاصة بها، مهزومة جنباً إلى جنب مع أشياء أخرى.

وباستعمال التقنيات، نفسها التي توظف في بناء اللوغوس، قمت بتقويض ذاتية الرجل وتفكيكها. وسيكون نصراً سهلاً وسريعاً، إذا المرأة لم تعد تحتفظ بالقطب الذي يظل واقفاً معاكساً لطبيعتها: القطب الذكوري. إن وجود اثنين من الذوات ربما هو الشيء الوحيد، الذي يمكن أن يُعيد هذه الذات الذكورية إلى وجودها وكينونتها، وهذا بفضل وصول المرأة إلى كينونتها الخاصة بها.

لتحقيق هذا الهدف، على الذات الأنثوية أن يتم إطلاق سراحها، من عالم الرجل، ذلك لإفساح الطريق لفضيحة فلسفية: الذات ليست واحداً، ولا مفرداً.

إن الذات النسوية، بالكاد تعرف، فهي تفتقر للخطوط العريضة والحواف، من دون قواعد أو وساطات، بحاجة ليتم تعيينها خارجاً، من أجل تغذيتها، وضمان تكوينها أو صيرورتها (son devenir)، بعد هذه المرحلة الحرجة من عملي، لقد واجهت تلك الذاتية الواحدة، والجنسانية الأحادية، والسلطة الأبوية، والقضيبية، أي ما له صلة وثيقة بالهيمنة الذكورية في الفلسفة والثقافة، محاولة تحديد وتعريف

بعض خصائص الذات النسوية، أي الخصائص الضرورية لتأكيدھا على هذا النحو، خوفاً من أن تستسلم مرة أخرى لعدم وجود تمايز، ويتم إخضاعها مرة ثانية للذات المفردة.

هناك بُعد واحد مهم، هو المساعدة كي تستقل الذات النسوية بنفسھا، وهكذا تصبح صيرورتي إلى ذات مستقلة هروبا من هذا الوجه الواحد للسلطة الجينالوجية. فللحفاظ على هذه الأخيرة يشيع أني "قد وُلدت من رجل وامرأة، وهذه السلطة الجينالوجية ينتمي إليها كلا من الرجل والمرأة". ولذا، كان من المهم استرداد الجينالوجيات النسوية من طي النسيان، لا من قمع الوجود الخالص والبسيط للأب، في نوع من الانعكاس الذي يعتزّ بالمناهج الفلسفية السابقة. وهذا من أجل العودة إلى واقع الاثنين. صحيح أن الأمر يتطلب بعض الوقت لتحديد موقع واستعادة هذين الاثنين، لكنه - طبعاً - لن يكون هذا عمل امرأة واحدة فقط.

وبصرف النظر عن العودة إلى مصالحة مع الجينالوجيا، أو مع جينالوجيات نسوية، والتي لا تزال بعيدة المنال. فالمرأة أو النساء بحاجة إلى لغة، وصور، وتمثيلات، والتي تكون مناسبة لمن على المستوى الثقافي، وحتى على المستوى الديني، فالله سيكون الذات الفلسفية المسماة المتواطئ الأكبر. لقد بدأت العمل على هذا في كتابي "نظرة تأملية للمرأة الأخرى (Speculum)"، وفي "هذا الجنس الذي ليس واحداً" (ce sexe qui n'en est pas un). واستمر المشروع لا سيما في "الأجناس والقرباة (sexes et parenté) وزمن الاختلاف (Le temps de la différence)"، وأنا، أنت، نحن (Je, tu, nous). في هذه الأعمال، ناقشت خصوصيات العالم النسوي، هذا العالم المختلف عن عالم الرجل، مع احترام اللغة، والجسد (العمر، والصحة، والجمال وطبعاً الأمومة). مع الاحترام للعمل، والطبيعة، ولعالم الثقافة.

أنا أحاول إظهار أن الحياة تتجلى مختلفة، بالنسبة للمرأة وللرجل أيضاً؛ نظراً لأنها تتألف كثيراً - بالنسبة للمرأة - بالترية البدنية أو الجنسية: (سن البلوغ، وفقدان العذرية، والأمومة، وسن اليأس أو انقطاع الطمث). هذا ما جعلها ذاتاً أكثر تعقيداً من الرجل.

وتبيّن لي أن العدالة الاجتماعية والاقتصادية لا تتكون من مجرد وضع قاعدة في البراكسيس والممارسة: عمل متساو من أجل دفع متساو (بين النساء والرجال). ولكن تكون أيضا باحترام وتقييم النساء عن طريق: المؤهلات المهنية، والعلاقات في أماكن العمل، والاعتراف الاجتماعي في العمل...

في هذه الأعمال، بدأت بالحديث عن ضرورة حقوق محددة للنساء. كما كنت قد كتبت سالفًا، إنها وجهة نظري في أنّه لا يمكن التقدم في مسألة تحرير النساء دون اتخاذ هذه الخطوة على مستوى الاعتراف الاجتماعي بقدر ما على نمو الفرد، والعلاقات الاجتماعية بين النساء أنفسهن من جهة، وبين النساء والرجال من جهة ثانية.

هذه المقترحات القانونية، يُنظر إليها باهتمام ملحوظ تارة، وبعدم ثقة تارة أخرى: نجد اللاهتمام من طرف غير المختصين، والنسوة اللانسويات اللواتي لا يفهمن ما هو على المحك، والاهتمام كان من جانب النسويات في بلدان معينة، اللواتي لديهن باع طويل أو حقبة طويلة مع مسألة ضرورة الوساطة القانونية في تحرير الجنس الإنساني، وبالخصوص في تحرير النسوة.

خلقت المقاومة نساءً لصالح المساواتية (مذهب المساواة)، ولم تفهم ضرورة الحقوق الخاصة بالنساء؛ ووافقن على وجوب الحصول على حقوق متساوية مع الرجال؛ وأنهن مستعدات للنضال ضدّ التمييز، لكنهن لم يأخذن حذرهن من حقيقة أنّ النساء مضطرات إلى فعل خيارات محددة في علاقاتهن مع الرجال. وأن تلك الخيارات لا يمكن أن تظل فردية أو خاصة، بل وجب أن يكفلها القانون ويحميها: حرية الاختيار في إعادة الإنتاج، وأنماط العمل، والحياة الجنسية، وتربية القُصّر في حالة الطلاق أو الانفصال، مع الأخذ بعين الاعتبار سياق الزيجات المتعددة الثقافات (مثلا بين البيض والسود، والمسلمين وغير المسلمين، والآسيويين والأوروبيين...). حيث تميز تقاليد الحقوق الزوجية وتفرق بين الثقافات. من وجهة نظري، عدم وجود حقوق خاصة بالنساء لا تسمح لهن بالانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الحضارية: فالغالبية الساحقة لا تزال ذات هيئات طبيعية، تابعة للدولة، للكنيسة، للأب أو للزوج، دون الوصول إلى حالة من التمدين والمدنية؛ حيث تصبحن مسئولات عن أنفسهن وعن المجتمع.

النساء هن أكثر حساسية لثقافة أو سياسة الاختلاف، لذلك أركز على ضرورة الحقوق المدنية الخاصة بالنساء. بالنسبة لهن، هناك خوف من القانون الذي يتطلب العبودية للدولة. وبعد فإن الحقوق المدنية للأشخاص المفردين تمثل، على العكس من ذلك، ضمانا يمكن المواطنين من الوقوف أمام قوة وصلاية السلطة. وبالمحافظة على التوتر بين الأفراد والدولة. يمكن ضمان تطور الدولة وصيرورة المجتمع إلى مجتمع مدني. طابعه ديمقراطي يعتمد على حقوق الناس الفردية.

لا أستطيع إلا أن نأمل أن تفهم النساء وتعززن حصتهن في الحقوق الفردية، لأن هذه الحقوق ضرورية لحمايتهن، ولتأكيد هويتهن. فالذات النسوية على استعداد لاتخاذ مزيد من الاهتمام في مجال الحقوق التي لها علاقة بالفرد، وبالعلاقات بين الأفراد، وليس في الحقوق التي تحددها أصول الحقوق، والممتلكات، والملكيات، في توابع وملحقات، التي تشكل الغالبية العظمى من القوانين المدنية للذات الذكورية.

إن الطابع الفريد للعبقريّة النسوية، يؤدي بي إلى سؤال "الآخر" في هذا القسم الأخير من مقالي. وبعد أن أصبحت ذاتا مستقلة، إنه الآن منعطف المرأة نحو وضع نفسها احتراماً لخصوصية هويتها وغيبيتها، ما يسمح لها بإيلاء اهتمام أكبر لأبعاد الغيرية في عملية التكوين الذاتي. تقضي التقاليد بأن تكون المرأة حارسة أو وصية على الحب، وقد فُرضت عليها من واجب المحبة، على الرغم من محن الحب، دون توضيح الأسباب لاختيارها لتنفيذ هذه المهمة.

أنا بالتأكيد لن أصبح شريكا أو طرفا في هذا النوع من الحتمية على موضوع الحب، ولا لضرورة مقابلتها بالكراهية. بالأحرى، سأنقل إليكم النتائج المتحصّل عليها من البحث على طريقة الفتيات الصغيرات، والمراهقات، والنساء اللواتي تحدثن وسوف تقترحن تأويلا لخصائص اللغة النسوية.

اللغة أكثر دراية بالآخر، تعالج الفتاة الصغيرة نفسها بالآخر، في عينة من بحثي: طَلَبَت الفتاة من أمها، موافقتها فيما يتعلق على أي نشاط سيفعلانه معا: "أمي هل ستلعبين معي؟"، "أمي هل يمكنني مشط شعرك؟" في مثل هذه التصريحات، تحترم الطفلة دائما وجود ذاتين اثنتين، ولكل منهما الحق في الكلام. إضافة إلى ذلك، ما تقترحه هو النشاط الذي ينطوي عليه مشاركة كلا الذاتين.

في هذا الصدد أو الاحترام، قد تُعدّ الطفلة نموذجاً لجميع النساء والرجال، بما في ذلك الأم، التي تجيب ابنتها باستخدام كلمات من قبيل هذه: "سيكون عليك وضع أغراضك بعيداً، إذا أردت مشاهدة التلفاز"، "اقتني بعض الحليب أثناء قدومك من المدرسة إلى المنزل". إن الأم تعطي أوامر لابنتها دون أن تحترم حق الذاتين معاً في الحديث. إنها تقترح لاشيء يمكن أن يفعلاه كلاهما معاً. ومن المثير للاهتمام، أن تتحدث الأم بشكل مختلف مع الصبي، فهي أكثر احتراماً لهويته، في جمل ومحادثات من قبيل: "هل تريدني أن أحضر لغرفتك، وأقبلك قبل النوم؟" أما بالنسبة لطفل صغير، فإنه يتحدث وكأنه زعيم أو قائد صغير: "أريد أن ألعب بالكرة"، "أريد لعبة السيارة". والأم تقدم للفتى الصغير "الأنت" نفسها التي تقدمها للفتاة الصغيرة.

لماذا تحب الفتاة الصغيرة الحوار كثيراً؟ ما من شكّ لأنها امرأة، ولدت من امرأة، بسمات ومميزات امرأة، بما في ذلك القدرة على الولادة. ستجد الفتاة الصغيرة نفسها، حالما ولدت، في موقف امتلاك علاقة بين ذاتين اثنتين. وهذا يفسر أيضاً ميلها وتذوقها للدمى، فتخطط مع دُمّها وتهندس لنوستالجيا في الحوار، ذلك الذي لم ترض عنه الأم دائماً، فلم تلق الفتاة الصغيرة استجابة من أمها.

حتى الآن سوف تفقد الفتاة الصغيرة هذا الشريك النسوي في الحوار، وتتعلم من ثقافة هي: أن الذات تظل دائماً مذكراً: "هو، هم"، سواء أكان حاضراً في أجناس لسانية بالمعنى الدقيق للكلمة، أو داخل استعارات متنوعة التي - من المفترض لها أن - تمثل الذات الإنسانية.

لأجل ذلك، لا الفتاة الصغيرة، ولا الفتاة المراهقة، تنبذ علاقتها بالآخر: هن دائماً يفضلن العلاقة بالآخر خلال علاقتهن بالكائن (هو). وهكذا، عندما سألت الإناث أو النسوة لإعطاء جملة لغوية تستخدم فيها حرف الجر "مع"، أو الصفة "سويا/معاً"، فإن الإناث المراهقات، والطالبات، والعديد من النساء البالغات، أجبن بعبارات من قبيل: "سأخرجه معه هذه الليلة"، أو "سوف نعيش دائماً معاً"، بينما تميل الذوات الذكورية إلى إجابات من نوع: "سآتي مع/بـ دراجتي النارية"، "كتبت هذه الجملة بقلم رصاصي"، أو "أنا وغيثارتي بحال جيدة معاً".

هذا الفرق بين الجمل المستخدمة من قبل الذاتين: الذكور والإناث تم الإعراب عنها في طريقة واحدة في جميع الأنحاء. وكانت الأجوبة على سلسلة من الأسئلة التي تسعى إلى تحديد الخصائص الجنسية للغة (وقد أجري البحث في مجموعة متنوعة من اللغات والثقافات بخاصة الرومانسية والأجلوساكسونية).

بالإضافة إلى الاختلاف بين الاختيار الذكوري "ذات- موضوع" في العلاقات، والاختيار الأنثوي "ذات- ذات" في العلاقات كذلك، هناك خصائص أخرى مهمة للفرق والاختلاف، فالنساء تفضلن جمل الزمن الحاضر والمستقبل، والتجاور والتماس، والبيئة الملموسة، والعلاقات التي تقوم على الاختلاف، وتفضلن أن تكون ذاتا من اثنين. أما الرجال، من جهة مقابلة، فيفضلون الزمن الماضي في جملهم، والاستعارات، والعلاقات بين المماثلات، لكن فقط من خلال العلاقة مع الموضوع، والعلاقات بين الواحد والعديد.

يحتل الرجال والنساء تكوينات ذاتية مختلفة، وعوالم مختلفة. وهي ليست مجرد سؤال اجتماعي تاريخي حاسم، ومحدد ومحتوم، أو بعض الاغتراب عن النسوية، والتي يمكن جعلها متساوية مع الذكورية. صحيح أن اللغة النسائية تشير بالفعل إلى أنواع مختلفة من الاغتراب والسلبية، لكنها تُظهر أيضا ثراء أصيلا، الأمر الذي لا يترك شكاً لتكون مرغوبة ومطلوبة من طرف اللغة الرجالية. بخاصة، فإن طعم التذاتوية (بين الذوات) سيكون من العار التخلي عنه لصالح العلاقات التي يجزئها الرجال "ذات- موضوع".

ثم كيف أن الذات النسوية، بدءاً مني، تقدم لتستثمر تجربة مشتركة مع الآخر من دون اغتراب؟ هذه الالتفاتة التي يجب اتخاذها هي نفسها التي تحدثت عنها في كتابي "نظرة تأملية للمرأة الأخرى": يجب علينا أن نكون حذرين في تصنيف ومعالجة الآخر وتناوله كغيرية. للتأكد من ذلك، إنني كامرأة، أو نحن كنساء، لدينا حنين للحوار ولل علاقة، ولكن تأتي إلى نقطة فيها نتعرف على الآخرين كآخرين. فهل لنا نتصدي له أو لها وفقاً لذلك؟ في الحقيقة، في حين أن كلمات الفتيات المراهقات والنساء يظهر منها ميل واضح نحو العلاقات مع الآخرين، نجد هناك رغبة في علاقة بين "أنا- أنت" التي لا تعترف دائماً بمجرد أن "أنت" (toi, you) قد تكون الرغبات الخاصة به أو بها.

بالتالي تفضل الذات النسوية العلاقة مع الجنس الآخر. وهو أمر لا تستطيع الذات الذكورية فعله أو القيام به. هذا التفضيل للذات الذكورية كشريك في الحوار من جهة الاغتراب الثقافي، يشير أيضا إلى جوانب أخرى مختلفة للذات النسوية. فالنساء تعرفن الجنس الآخر أفضل مما يعرفه الرجال. حيث كانت أمهاته منذ الولادة، لقد غذته من جسدها الخاص، وهي تعاني منه في داخلها أثناء فعل الحب.

علاقتها بترنسندنتالية الآخر، بناء على ذلك، مختلفة عن تلك المختبرة من طرف الرجال، إنها لا تزال دائما الخارجي/البراني عنه، وقد نُقِشت دائما مع الأسرار، والتناقض مع الأصل، سواء كانت العلاقة أموية أو أبوية.

ترتبط علاقة المرأة بالرجل على نحو أوثق، بجسد مشترك، بتجربة جنسية، تجربة عمر جوهريّة، بما في ذلك إعادة الإنتاج. لا شك أنها تُجرب تجربة الآخر من خلال سلوكه الغريب، مقاومته لأحلامها، ولرغباتها. ولكن يجب عليها بناء ترنسندنتالية ضمن الأفقية نفسها، في تقاسم الحياة التي يُحترم فيها الآخر كآخر بشكل قاطع، وتتجاوز فيها كل البديهيات، والحساسيات، والتجارب، والمعرفة التي قد تمتلكها منه. وتذوقها للحوار يمكنها من جعل الآخر - في نهاية المطاف - كآخر داخل التفاتة احتزالية، إذا هي لم تشيد ترنسندنتالية الآخر على نحو لا يقبل الاختزال مع توفير الاحترام لها: من خلال الانصهار، والتماس، والتعاطف مع الغير، وتقليده.

لقد حاولت كيفية التحرك نحو بناء ترنسندنتالية الآخر في من خلال (J'aime à toi) ومن خلال (Essere due)¹. أشارت إلى أن هذه العملية تروم إلى الانتقال إلى مستوى أعلى في عملية تكوين الذات نفسها. يجب أن تشارك نفسها وذاتها في عملية جدلية، بدلا من أن تشارك ذاتين، لكي لا يقلل من اثنين إلى واحد أو يتم اختزال الآخر في الذات نفسها.

بطبيعة الحال يتم تطبيق السلبية مرة أخرى عليّ، في تحول ذاتي، ولكن في هذه الحالة، فهو يساعد على وضع علامة على عدم قابلية الآخر على الاختزال داخلي "في أنا"، وليس تصنيفي في تلك الخارجية داخل نفسي وذاتي. من خلال هذه

1 Essere due (Turin: Bollati Boringhieri, 1994).

الالتفاتة، هذا الموضوع يتخلى عن كينونة واحدة بصيغة المفرد. إنه يحترم الآخر، والاثنتان في علاقة تداوتية أو بينذاتية.

يمكن تطبيق هذه البادرة أولا في العلاقة بين الأجناس، فالغيرية بين الجنسين هي حقيقية وتمكننا من علاقة أكثر صدقا مع الثقافة، وأكثر أخلاقية، وبالتالي ارتفاع أعلى في تحول حياتنا الروحية، التي استنكرها هيغل أثناء حديثه عن المنفى والموت في الأنثيغون في كتاب فينومينولوجيا الروح.

هذه الحركة التاريخية المهمة وانتقالها من الذات الواحد والمفرد إلى وجود ذاتين لهما حقوق وكرامة متساويتين، يبدو لي أن تكون هذه المهمة - بحق - للمرأة، على حد سواء على المستوى الفلسفي والسياسي. النساء، كما وسبق أن أشرت إلى ذلك، هن أكثر من الرجل متوجهات إلى علاقات تجمع الاثنين (La relation à deux)، وخصوصا في العلاقة التي تجمعها بالآخر.

نتيجة لهذا الجانب أو التصور في ذاتيتهن، فإنهن يمكنهن توسيع آفاق الواحد، والمماثلة، وحتى في الجمع (The many)، وبذلك نؤكد أنهن "ذات أخرى"، وفرضية من اثنتين، وهي ليست أبدا بذلك العنصر الثاني.

تتجسد هذه المهمة المنوطة للنساء عن طريق الكفاح من أجل تحررهن، هن يعنين، علاوة على ذلك، أنهن يعترفن بالآخر كونه آخر، وإلا سيغلطن الدائرة التي تحيط بها الذات المفردة. مع الاعتراف بأن الرجل هو "آخر" بشكل واضح، مشكلا مناسبة أخلاقية مهمة بالنسبة للنساء، ولكنها أيضا خطوة ضرورية نحو تأكيد استقلاليتها.

علاوة على ذلك، نشر السلبية مطلوب لإكمال هذه المهمة ليسمح لهن بالانتقال من هوية طبيعية إلى أخرى مدنية وثقافية، دون التخلي عن الطبيعة، نظرا لأنها تنتمي إلى الجندر. من الآن فصاعدا، سوف تدخل السلبية في علاقاتها مع الآخر: في اللغة طبعاً، لكن أيضا في التصور من خلال العيون والآذان، حتى عن طريق اللمس. في كتابي (être deux) أسمى إلى تقديم تعريف جديد لأساليب التعامل مع الآخر، بما في ذلك العناق وطرقه المتنوعة.

خاتمة:

حسب إريغاراي، لتحقيق النجاح في هذا التحرك النسوي/الثوري المتمثل في تأكيد الذات كآخر، ومن أجل التعرف على الرجل كآخر، التفاتة تسمح لنا بتعزيز الاعتراف على جميع أشكال الآخر، بدون تسلسل هرمي أو عنصرية أو امتياز، أو سلطة تعلق عليهم، سواء كان هذا الاختلاف في العرق، والعمر، أو الثقافة والدين.

ليحل محل الواحد اثنين في الاختلاف الجنسي، ويشكل بالتالي حسما فلسفيا، والتفاتة سياسية، حيث يتخلى الواحد عن ذات صيغة المفرد أو صيغة الجمع، من أجل أن يصبح ذاتا مزدوجة (l'être deux). هذا هو الأساس الضروري لأنطولوجيا جديدة، لأخلاقيات وسياسات جديدة، حيث سيسلمون بالآخر ويعترفون به كآخر، وليس كالذات عينها، أكبر أو أصغر مني، أو في الأحسن الأحوال متساويا معي.

جوليا كريستيفا: تثوير النموذج

د. محمد بوعزة

استاذ باحث من أكاديمية مكناس/المغرب

ولدت جوليا كريستيفا سنة 1941، هاجرت من بلغاريا إلى فرنسا كطالبة عام 1965، وانخرطت في الحياة الفكرية والثقافية والسياسية، وانضمت إلى المجلة الأدبية الشهيرة (تل كل) لمحررها فيليب سولرس، وكانت منبرا ثقافيا للحركة الطليعية غير المحافظة في الفنون والكتابة.

برزت كريستيفا أول الأمر في المشهد الفرنسي في أواخر الستينات، معرفة بأعمال ميخائيل باختين ومفسرة لها. وبعد ذلك، فرضت نفسها باعتبارها منظرة سيميائية هامة في اللغة والأدب. وبرأي أغلب المختصين، فإن أهم إنجاز لكريستيفا هو كتابها "ثورة اللغة الشعرية"، حيث تنطلق من منظور جديد دينامي وجدي، مختلف عن النظريات اللسانية والسيميائية ذات التوجه الصوري الرياضي، إذ تعتمد على تحليل جديد ابتكرته واصطلحت على تسميته بالتحليل الدلائلي (الدلائلية) لاستكشاف العمليات والاستراتيجيات التي تتدخل بها العناصر "اللاعقلية" والمتغيرة لانتهاك نظام العناصر المنتظمة والمقبولة عقليا، بحيث يصبح الشعري في ممارسته السيميائية انتهاكا "للعادي" و"المألوف"، وتدميرا ل"القانون" ولكافة أشكال السلطة.

هذا الرفض المطلق لسلطة أي نسق، تترجمه المغامرة العلمية لكريستيفا. ذلك أنها رفضت التفوق في نظام معرفي مغلق، وظلت تنتقل بحرية بين الحقول العلمية، تحتفي بفكرة العبور الذي يخترق الحدود والأنساق، تنقص أكثر من صورة، عالمة

سيمائية وناقدة أدبية ومحللة نفسانية ومنظرة في النظرية النسوية. واحدة من أبرز نقاد البنيوية وما بعد البنيوية، لم تستغ الإقامة الدائمة في أسطورة الإطار، ظلت شغوفة بمطاردة العلامات عبر اللسانية في مختلف أشكالها الدالة. وبذلك استطاعت أن تجسد عبر ممارستها السيمائية فكرتها عن الذات كصيرورة، متحررة من سلطة النسق، عابرة بين اللسانيات والسيمائيات والنقد الأدبي والتحليل النفسي والمادية الجدلية والفينومينولوجيا.

فكرة العبور الثقافي ستقود كريستيفا إلى بلورة تصورهما لمفهوم النظرية كنوع من **النفي** بالمعنى الفلسفي الجدلي، ينتهك وحدة النموذج، ويتيح للذات ممارسة تعدد لا يقبل الوحدة إطلاقاً، تعدد يترجم الخصائص المتغيرة لبنية للذات، حيث تظل النظرية مفتوحة على احتمالات لانتهائية، تفكر في نفسها بوعي نقدي، دون الخضوع لسلطة الأنساق الشمولية، بفضل حركة نفي داخلي، تستحثها على تجاوز حدودها والانفتاح على التحوم المعرفة، في موقع تقاطع عابر، منزاح عن أي تمرکز وانغلاق.

في هذا المفهوم الجدلي تتشكل النظرية عند كريستيفا **كمناطق**، ولكن عوض أن يكون منطقاً سورياً، يكون منطقاً جدلياً، بمعنى نقد لمنهجها وموضوعها ونقد للعلم في نموذج الوضعي الحيادي. وهذا ما سمح لكريستيفا أن تطور نموذجاً جدلياً مفتوحاً، في نقطة التقاطع بين السيمائيات والمادية الجدلية (ماركس) والتحليل النفسي (فرويد ولاكان) والفينومينولوجيا (ميرلوبونتي) ونظرية الأدب والنسوية.

السيمائيات كعلم نقدي:

لقد سعت كريستيفا إلى إعادة بناء موضوع السيمائيات في وضع ابستمولوجي معقد بصراع النماذج وتجاوزاتها المتداخلة، يتوجه فيه الخطاب العلمي إلى النموذج اللغوي بغية بناء نماذج. "فمادامت الممارسات (الاجتماعية: أي الاقتصاد، والعادات والفن...) تصورت نظاماً دالاً "مبنياً وشبيهاً باللغة" فيمكن لكل ممارسة أن تدرس دراسة علمية، على اعتبار أنها نموذجاً ثانوياً بالنسبة للغة الطبيعية، حيث ستنمذج هذه وسينمذجها."¹

1 جوليا كريستيفا: السيمائيات كعلم نقدي/أو نقد للعلم، ترجمة عبد السلام فزازي، مجلة نوافذ، جدة، ع 8، 1999، ص 57.

في هذا السياق الاستيمولوجي الموسوم بهيمنة النموذج العلمي، سيكون على السيميائيات بناء موضوعها، أو بالأحرى البحث عن نموذجها بإستراتيجية مغايرة. هنا تكمن المشكلة، مشكلة إثبات حق الوجود لخطاب يكون قادرا على إنتاج معرفة خاصة بموضوعه من جهة أولى.

وفي سياق هذا التحدي الأول (مشكلة التأسيس)، ستجد السيميائيات نفسها، وهي تخوض مغامرة البحث عن الذات في وضع مفترق الطرق، في مواجهة تحدي النموذج العلمي، الذي فرض عليها ترسيم حدودها الاستيمولوجية، في صيرورة "ارتباطاتها الاستيمولوجية باللسانيات، بل باقتباسها لنماذجها التي قد توظفها وتستهملها عند محاولة تحديد نفسها، من علوم شكلية بحثة (الرياضيات، المنطق، اللذان يعتبران شعبتين لعلم واسع "نماذج اللغة".¹

لمواجهة تحديات هذا الوضع الاستيمولوجي، سيتجه تفكير كريستيفا إلى صياغة نظرية للسيميائيات عبر إستراتيجية ثلاثية المسارات:

- البحث في مفهوم وماهية السيميائيات.
- البحث في أدوار السيميائيات.
- البحث في الخصوصية المميزة للسيميائيات عن بقية العلوم.

وهذا ما يوضح أن مهمة التأسيس ستتخذ مسارين: مسار حفري يبحث في العناصر ذات الدور التكويني، ويحفر في المرجعيات ويفسر الاختلاف والتعدد في المستوى الاستيمولوجي، ومسار استكشافي يستقصي المميزات والأدوار والمهام الجديدة للسيميائيات. هذه الخطة ستمكن كريستيفا من تحديد موقع السيميائية بمنظور نقدي تفكيكي في تاريخ العلم وتاريخ الفكر العلمي.

يبدأ مشكل التأسيس من محاولة بناء تعريف للسيميائيات، ذلك أن السيميائيات في أصل نشأتها الحديثة - في نظر "دي سوسور" - تحتوي العلم الواسع للعلامات، ولا تمثل اللسانيات إلا جزءا منه فقط، باعتبار أن اللسان ليس سوى نسق خاص من ضمن الأنساق السيميائية. إلا أنه ظهر لاحقا أن موضوع العلاقة في السيميائيات (حركة، صوت، صورة...)، لا يمكن الوصول إليه انطلاقا

1 المرجع نفسه، ص 60.

من نسق اللغة. وسيوضح أن اللسانيات لا تمثل جزءا ولو أنه حقا جزء متميز من علم العلامات، بل تعتبر السيميائيات جزءا من اللسانيات: وهي أساسا الجزء الذي يعتني بأهمية الوحدات الكبرى الدالة في الخطاب¹.

في إطار تأويلها للسانيات سوسور، تحدث كريستيفا تجاوزا في تصوره لعلاقة النموذج اللساني بالسيميائيات، حيث ترفض التأويل الحصري للمقترح السوسوري الذي يرى إن اللسانيات يمكنها أن تصبح النموذج العام لكل سيميولوجيا، رغم أن اللسان ليس إلا نسقا خاصا².

وانسجاما مع تصورها الجديد للسيميائيات، لا تحتفظ كريستيفا سوى بالجزء الثاني في تعريف سوسور للسيميولوجيا، أي اعتبار اللسان ليس سوى نسق خاص. وهذا يتيح في نظرها أمام السيميائيات إمكانية الانفلات من قوانين دلالة الخطابات كأנסاق للتواصل، وتفكر في ميادين أخرى للتدليل.

وتعد القطيعة مع التأويل الحصري - بحسب مارسيلو - لميدان السيميائيات بالنسبة لكريستيفا خطوة حاسمة في أن تشق السيميائيات لنفسها منعطفا جديدا لا يرقن إلى شكلنة الأنساق السيميوطيقية من وجهة نظر التواصل، بل أن تبادر باقتحام المشهد الآخر وهو التفكير في قوانين الدلالة دون أن تبقى أسيرة اللغة التواصلية التي تغيب فيها مكانة الذات³.

في سياق تداعيات هذه القطيعة مع النموذج التواصلية، تعيد "كريستيفا" تحديد موضوع السيميائيات: "إنها شكلنة، وإنتاج للنماذج. وسنذكر أيضا عندما نذكر لفظ سيميائية في صياغة نماذج (وهو ما يجب القيام به)، فالنماذج في هذا الصدد تعني الأنظمة الشكلية التي تقابل أو تماثل في بنيتها نظام آخر (أي بنية النظام المدروس)⁴". غير أن الإشكال الاستيمولوجي الذي ينبثق من هذا التعريف، يطرح المشكل الأساسي المتعلق بموقع السيميائيات في نسق العلوم. ذلك أن هذا التخصيص لدور

1 المرجع نفسه، ص 59.

2 مارسيلو داسكال: الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ترجمة جماعية، إفريقيا الشرق، 1987، ص 69.

3 مار سيلو داسكال، ص 70.

4 جوليا كريستيفا: السيميائيات كعلم نقدي/أو نقد للعلم، ص 60.

السيمبيائيات في في شكلنة النماذج، يواجه تحديا في أن السيمبيائيات لا يمكن أن تكون حيادا سوريا مطلقا، بمعنى لا يمكن أن تتأسس بمعزل عن العلوم، ولا حتى بحياذ المنطق واللسانيات. "فالسيمبيائيات تساهم باكتشافها للخطابات في "تبادل تطبيقي" بين العلوم... وتتموضع من ثم في موقع تقاطع عدة علوم هي نفسها نتاج تداخل العلوم فيما بينها"¹.

في أفق إعادة بناء موقع السيمبيائيات من أجل رسم المجال السيمبيائي، تتوجه كريستيفا إلى تشريح علاقتها بالعلوم الأخرى. فإذا كانت السيمبيائيات تتشكل كعلم، لأنها تملك موضوعا خاصا هو صيغ وقوانين الدلالة في المجتمع والفكر، فإنها على مستوى عام تتبلور في موقع تقاطع علوم أخرى، لكنها "تحتفظ لنفسها بمسافة نقدية تمكنها من تفكير الخطابات العلمية التي تشكل جزءا منها وأيضا من استخراج الأساس العلمي للمادية التاريخية."²

هذا الازدواج الابستمولوجي، هو ما يحدد الوضع المفارق لموقع السيمبيائيات كعلم نقدي ينظم الأنساق الدالة بطريقة نقدية، ومن جهة أخرى، تتحدد كنقد للعلم" فالنماذج التي تصورها وتركبها السيمبيائية شبيهة بنماذج العلوم الحقة، وكلها تمثيلات. وبهذه الصورة تتحقق في التماسكات الزمكانية، غير أن السيمبيائية وفي هذا الصدد يظهر اختلافها عن العلوم الحقة، وهي علاوة على ذلك إنتاج لنظرية النمذجة التي تكون ماهيتها وجوانيتها: يعني أنها نظرية وبشكل مستمر متضمنة في نماذج كل علم. إلا أن السيمبيائية تظهر هذه النظرية وتختبرها، أو أنها لا تكونها، أي أن هذه النظرية تكون في الوقت نفسه موضوعها (وهذا هو المستوى السيمبيائي للتطبيقات المدروسة) وأدائها (وتعتبر ذلك النوع من النموذج الذي قد لا تناسبه بنية ما أنتجتها النظرية وعينتها)³.

نتج السيمبيائيات موضوعها، وفي نفس الآن، تفكر في أدائها واستراتيجياتها، وفي مسار هذا الجدل الذاتي، تصبح نظرية نقدية، أي نقدا للعلم. وتعني هذه الدورة النقدية أن السيمبيائيات هي في الأصل إعادة تقييم دائم لموضوعها أو

1 جوليا كريستيفا: علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، 1991، ص 16.

2 المرجع نفسه، ص 17.

3 جوليا كريستيفا: السيمبيائيات كعلم نقدي/أو نقد للعلوم، ص 61.

نماذجها. نقد لهذه النماذج، أي هي نقد للعلوم التي اقتبست منها تلك النماذج، ونقد لذاتها¹.

بهذا الوعي النقدي تتحرك السيميائيات في اتجاه العلوم الأخرى، بحكم أنها تفكر في كل المواضيع المتصلة بالمجتمع والثقافة والفكر. وهذا ما يحدد الروابط الجدلية التي تربطها بالعلوم الأخرى، وبالأخص علوم اللسانيات والرياضيات والمنطق التي تقتبس منها نماذجها. ففي انفتاحها على اصطلاحية هذه العلوم، تعمل على خلخلتها لتعيد إنتاج خطاب جديد وموضوع جديد ومنهج جديد.

وتتم هذه الخلخلة الاستيمولوجية عبر تدمير المقدمات الأولية التي ينطلق منها الإجراء العلمي، ذلك أن اللسانيات والرياضيات والمنطق ليست سوى "مقدمات أولية محطمة" في السيميائيات ولا ترتبط بقانونها الأساسي إلا خارج مجال السيميائية، "وإن ظلت تحتفظ برباط ما، فهو رباط ضعيف جدا. وبعيدا عن كون هذه العلوم الملحقة تعتبر مخزنا فقط لاقتباس النماذج من أجل السيميائية، فإنها تعتبر أيضا الموضوع المرفوض. الموضوع الذي ترفضه لتأسس بجلاء كنقد²."

في إطار هذا التصور الجدلي التفكيكي تتحدد علاقات السيميائيات بالعلوم الأخرى. وبذلك تذهب كريستيفا أبعد من منظور "بارث" لعلاقة السيميائيات بالعلوم. فإذا كان "بارث" يرى العلاقة بينهما علاقة خدمة، تتيح للسيميائيات "أن تسدي خدمات لبعض العلوم وتصبحها في طريقها وتقترح عليها نموذجا إجرائيا، يحدد انطلاقا منه، كل علم نوعية ما ينصب عليه³"، فإن كريستيفا تنطلق من رؤية جدلية ترتقي بالسيميائيات إلى مقام الاستيمولوجية، بصفتها علما نقديا، ونقدا للعلم.

وإذا كان من المستحيل على السيميائيات أن تستغني عن العلوم الأخرى، لأنها لا تمتلك وجودا خاصا، بحكم أن الموضوع الذي تفكر فيه يتصل بمختلف مناحي الثقافة والمجتمع، أي قوانين الدلالة، بحيث تجد نفسها بالضرورة في وضع تداخل

1 المرجع نفسه، ص 62.

2 المرجع نفسه، ص 66.

3 رولان بارث: درس السيمولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، ط 2، 1993، ص 25.

العلوم، تتحرك لتقتبس مفاهيمها واصطلاحاتها منها، فإن هذا التداخل يتم بطريقة جدلية تفكيكية تعيد موقعة المفاهيم داخل السياق الجديد للسميات، مما ينتهي بها إلى الانزياح عن أصلها، حيث يتأسس هذا الانزياح على قانون ابستمولوجي تسميه كريستينا ب "جدة اللاجديد".

هذا المفهوم استعارته كريستينا من ألتوسير: "الموضوع الجديد - كما يصرح بذلك ألتوسير - يمكن أن يحتفظ ببعض الروابط مع الموضوع الإيديولوجي القديم. فقد نجد فيه عناصر تمت بصلة إلى الموضوع القديم أيضا، لكن قد يتغير معنى بعض هذه العناصر في البنية الجديدة التي تزيد على معناها تماما... وماركس نفسه قد مارس هذا التدمير على تجارة الربح "الميركانتيلية" نتيجة زيادة قيمة المنتج "لكن ماركس منح لنفس الكلمة معنى جديدا حيث أوجد معنى" جدة اللاجديد كحقيقة متمثلة في موقفين متغايرين: يعني جدة اللاجديد في كيفية وضع هذه الحقيقة الكائنة في خطابين نظريين".¹

على قاعدة قانون جدة اللاجديد، وأيضا مبدأ المبادلة في نفس المصطلح عند توظيفه في سياقات نظرية مختلفة تتحدد شبكة التداخلات بين السميات والعلوم الأخرى. يتعلق الأمر، إذن، بقانون جدلي تفكيكي. بموجبه تحدث السميات تحولا وقلبا في معنى المصطلحات، يتوافق مع رهانات السميات كعلم نقدي. وبذلك توظف هذه المصطلحات بطريقة مغايرة لأصولها المرجعية، حيث تكتسب دلالات مغايرة في المجال السيميائي الجديد الذي تبنيه السميات لنفسها. "إن المصطلحات الرياضية مثل "القاعدة النظرية للوجود" أو "اعتباطية الاختيار" أو المصطلحات الفيزيائية مثل "التساكن" أو المصطلحات اللسانية مثل "القدرة" أو "الأداة" و"التوليد" أو "التكرار" أو المصطلحات المنطقية مثل "الوصل بين الشيئين بوثق" أو "البنيات القائمة التكامل"... هذه المصطلحات جملة وتفصيلا يمكن عند استعمالها وتوظيفها في موضوع إيديولوجي جديد أن تأخذ معنى آخر، شأنه شأن الموضوع الجديد الذي تشكله السميات المعاصرة، والذي يختلف عن الميدان الذي وظفت فيه تلك المصطلحات باعتماد السميات على مفهوم جدة اللاجديد وكذا

1 جوليا كريستينا: السميات كعلم نقدي/أو نقد للعلم، ص 67.

على المبادلة في معنى نفس المصطلح عند توظيفه في سياقات نظرية مختلفة، تكشف
القناع عن إمكانية ميلاد العلم في الإيديولوجية.¹

في سياق هذا الوضع المتداخل خطايا يتحدد المجال السيميائي بأنه دينامي، إذ
لا يستقر على نسق مغلق، ولا يتقيد بحدود صارمة. وفي بؤرة تفاعلاته يتحدد
كتدخل نقدي للمعرفة العلمية، ينتزع العلوم من تمركزها ومن حيادها الصوري
اللانقدي.

من اللساني إلى الدلالي:

إحدى أبرز الرهانات المعرفية للتحليل الدلالي هي صياغة خطاب نظري
ومنهجي قادر على إنتاج معرفة بالاشتغال النصي، يستهدف البحث في مفهوم
النص وديناميته الإنتاجية، بالمقارنة مع خطابات وحقول معرفية أخرى، دون أن
يعني ذلك الانغلاق داخل منظور أحادي. وتتمثل المغامرة المعرفية التي اقتحمت
كرستيفا تحدياتها الاستيمولوجية في صياغة رؤية دينامية للنص تكون نسقية
وانتهاكية، بنيوية وجدلية، نصية وتاريخية.

في هذا السياق تقترح علما جديدا لدراسة موضوع النص بغض النظر عن
نوعه، تسميه التحليل الدلالي (الدلالية)، يبنى كنقد للمعنى ولعناصره وقوانينه،
ويتحدد كعلم للنص يتجاوز حدود السيميائيات: "ولأن علم النص أكبر من أن
يكون مجرد "سيمولوجيا" أو سيميائيات، فهو يبنى كنقد للمعنى ولعناصره وقوانينه
ويتأسس من ثمة كتحليل دلالي.²

يشكل مفهوم "النص" الموضوع الخصوصي للتحليل الدلالي. ما مكانة هذا
الموضوع الخصوصي في خضم الممارسات الدالة؟ ماهي قوانين اشتغاله؟ ما دوره
التاريخي؟

تنظر كريستيفا إلى مفهوم النص نظرة جدلية تزاوج فيها بين ما هو بنيوي-
شكلاني وما جدلي ثقافي، مرتبط بالدلالة التاريخية والاجتماعية. فهي حين تتساءل
عن "قوانين اشتغال" النص وعن "دوره التاريخي والاجتماعي"، تعيد ربط مفهوم

1 المرجع نفسه: 66.

2 جوليا كريستيفا: علم النص، ص 16.

النص بالذات والتاريخ والمجتمع، دون أن تسقط في التصورات الكلاسيكية. لذلك يتخذ النص في منظور التحليل الدلالي وضعاً دينامياً مغايراً، يتجاوز ما تنسم به النماذج السوسولوجية والاستطبيقية من اختزال.

وفي مشروعها النقدي لبناء خطاب جديد، تتجه كريستيفا إلى بناء المجال المعرفي للتحليل الدلالي عبر مراجعة جذرية للوضع المعرفي السائد. وفي إطار هذه المراجعة الاستيمولوجية تسجل "غياب كلية مفاهيمية قادرة على التوصل إلى تفرد النص" وتسجيل مواقع قوته وتحوله وصيرورته التاريخية وأثره على مجموع الممارسات الدالة.¹

لذلك تجد نفسها تتورط في سجال نقدي على جبهات متعددة، تزامنية وتاريخية، فلسفية وعلمية، وأدبية، ينتقد التصور المثالي الغارق في الشكلنة الصورية للنص داخل اللسانيات، ويخلخل وهم الموضوعية في النموذج العلمي.

يتلام هذا النقد الجذري مع الخط الطليعي الثوري الجديد الذي كانت تصارع من أجله جماعة "تل كل"، التي تبنت مفهوماً للنظرية كتمارسة جدلية ثورية في مواجهة قوى المحافظة والتقليد. وهذا يوضح أن كريستيفا كانت على وعي استيمولوجي طليعي بالحدود المنهجية والنظرية للوضع السائد لنظرية النص: "لكن إذا كان مفهوم النص، كما طرحناه هنا، ينفلت من قبضة الموضوع الأدبي، الذي تطالب به كل من النزعة السوسولوجية الفجة والنزعة الجمالية، فإننا لا ينبغي أن نخلطه مع ذاك الموضوع المسطح الذي تطرحه اللسانيات كنص، جاهدة في توضيح القواعد البرهانية لتمفصلاته وتحولاته. إن وصفا وضعيا للطابع النحوي (التركيبى أو الدلالي) أو اللانحوي ليس كافياً لتحديد خصوصية النص كما نقرأه. ولا يمكن لتلك الدراسة أن تدعي توفير نسق من القواعد الصورية القادرة على التغطية التامة لعملية الدلالة، إذ أن عمل هذه الأخيرة يكون دائماً فائضاً يتجاوز قواعد الخطاب التواصلية، ومن حيث هو كذلك فإنه عمل ملحاح داخل حضور الصيغة النصية."²

1 علم النص، ص 8.

2 علم النص، ص 14.

ولأن النص في منظور التحليل الدلائلي يتجاوز اللسان، عبر عملية مواجهة (مفهوم الدلالية) تتم داخل مادة اللسان، تقود إلى خلخلة اللسان وانتزاعه من لاوعيه ومن آلية اشتغاله اليومي، فإنه يتشكل كدليل عبر لساني، يفشل الوصف اللساني في إدراك قوانين اشتغاله النصي، ذلك أن دينامية التدليل تتخطى منطق اللغة التواصلية، التي لا تمثل سوى الوجه السطحي للسان.

وفي هذا الفعل الثوري للتجاوز الذي تقوم به الدلالية عبر تحويل مادة اللسان في تنظيمه النحوي والمنطقي، يقوم النص (سواء كان أدبيا أو شعريا أو غيره) "بجفر خط عمودي (في مساحة النص) تتلاقى فيها نماذج هذه الدلالية التي لا تحكيها اللغة التصويرية والتواصلية حتى وإن كانت تسمها بميسمها. إن النص يتوصل إلى هذا الخط العمودي من كثرة اشتغاله على الدال. تلك البصمة الصائتة التي رأى سوسير أنها تغلف المعنى، والتي نحن مطالبون بالتفكير فيها بالمعنى الذي منحه لها التحليل اللاكاني.¹"

هذا المستوى العمودي لاشتغال النص، تبتكر له كريستيفا مفهوما جديدا تسميه "بالدلالية": "نعني بالدلالية هنا هذا العمل المتعلق بالتمييز والتنضيد والمواجهة الذي يمارس داخل اللسان، وي طرح على خط الذات المتكلمة سلسلة دالة تواصلية ومبينة نحويا. وسيكون على التحليل الدلائلي الذي يدرس هذه الدلالية وأنماطها داخل النص، أن يخترق الدال - ومعه الذات والدليل والتنظيم النحوي والخطاب - بغية الوصول إلى الدائرة التي تتجمع فيها بذور ما سيتكفل بعملية الدلالة في حضرة اللسان.²"

بهذا المفهوم الدلائلي الذي تؤطر ضمنه كريستيفا اشتغال الدلالة في النص، ونعني به مفهوم الدلالية تحقق نقلة إبستمولوجية³، عبر الانتقال من مفهوم الدلالة إلى مفهوم الدلالية، وهو ما يترتب عنه الانتقال بالبحث الدلائلي من العلامة اللسانية، إلى العلامة عبر اللسانية.

1 علم النص، ص 8.

2 علم النص، ص 8.

3 أنظر كتابنا إستراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية، منشورات الاختلاف، دار الأمان، بيروت، 2011، ص 33.

إن الجدة التي طرحها مفهوم الدلالية تظهر في أنه يقطع مع التصور اللساني للدلالة الذي يحصر النص في التعبير عن مدلول، تارة يعتبر ظاهراً. وفي هذه الحالة يعتبر موضوعاً للسانيات. وتارة أخرى ينظر إليه على أنه تعبير عن مدلول مضمّر وخفي. وفي هذه الحالة يكون موضوعاً لتأويل اجتماعي أو نفسي..

بخلاف ذلك يؤكد مفهوم الدلالية على تصور دينامي للمعنى، لا يكون النص ضمنه مجرد حامل لمعنى أو إخبار برسالة ومعلومات، بل ممارسة دالة تعيد توزيع نسق اللسان، من خلال الاشتغال على قوانين الدال.

وعبر هذا الإبدال في مفهوم النص، تكون كريستيفا أحد أبرز المنظرين الذين قاموا بنقش المنعطف الاستيمولوجي نحو الانتقال من الاستيمي البنيوي إلى الاستيمي ما بعد البنيوي. فطبقاً لرهانات التحليل الدلالي لم تعد غاية التحليل إظهار بنية موحدة للنص، تعتبر تحليلاً لبنية مجردة في إطار نحو النص، ولكن إنتاج بنية للنص، تعين تعدده، وانفلاته من أي شكل (بنية) نهائي ومكتمل. وبذلك استبدلت الصورة السكونية المغلقة عن النص التي ترافق مفهوم البنية، بصورة دينامية تفكيكية مفتوحة، معبر عنها بمفاهيم الدلالية والهدم والبناء وإعادة التوزيع، والممارسة والإنتاجية.

ويصدر مفهوم الدلالية عن منظور دينامي لاشتغال المعنى وليس عن منظور كمي. فالنص في سياق صيرورة التدليل ليس مجرد مستودع للمعاني، ولا ينطوي فقط على دلالات متعددة، تعود إلى وفرة معانيه، وإنما صيرورة دينامية مفتوحة على اشتغال السيميوزيس بلغة السيميائي الأمريكي "بيرس". إنه اشتغال دينامي لا يخضع لمركز تنظيمي للمعنى، بحيث تغدو "الدلالية عبارة عن لامتناهية اختلافية ذات تركيبات غير محدودة عدداً وامتداداً".¹

هذا البعد السيميوزيسي هو ما يحدد المستوى الأول لإنتاجية النص "كجهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان. بمعنى أن علاقته باللسان الذي يتموقع داخله هي علاقة إعادة توزيع (صادمة بناءة) ولذلك فهو قابل للتناول عبر المقولات المنطقية لا عبر اللسانية الخالصة".²

1 علم النص، ص 10.

2 علم النص، ص 21.

بالمقابل يحدد البعد التناسي إنتاجية النص كفعل تحويلي مفتوح على الأنساق المفتوحة للكتابة، يعيد تنظيمها بطريقة نقدية حوارية، بحيث لا يمكن أن يكون ذاته سوى في اختلافه وانفتاح ممارسته الدالة باعتبار "أنه ترحال للنصوص وتداخل نصي، ففي فضاء نص معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى.¹"

ويمثل هذا الفعل الانتهاكي (تغيير نسق اللسان) الذي يقوم به النص عبر آلية الدلالية، أساس الإستراتيجية النصية في تغيير طبيعة النسق السيميائي المتحكم في التبادل الاجتماعي. وفي هذا المستوى من اشتغال النص داخل السياق الثقافي، تعيد كريستيفا التفكير في دور النص، وتحقق انزياحا عن النموذج الانعكاسي الذي يختزل علاقة النص بالواقع في مفهوم الانعكاس. ذلك أنما بتأكيدا على قوانين الدال في الاشتغال النصي ومفاهيم الدلالية والتناص وإعادة التوزيع التي تعمق الفجوة بين النص والمرجع، ترسي مسافة سيميائية بين النص والواقع: "هكذا سيتموقع النص في الواقع الذي ينتجه عبر لعبة مزدوجة تتم في مادة اللسان وفي التاريخ الاجتماعي... وبصيغة أخرى، فإن النص ليس تلك اللغة التواصلية التي يقننها النحو، فهو لا يكفي بتصوير الواقع أو الدلالة عليه. فحيثما يكون النص دالا فإنه يشارك في تحريك وتحويل الواقع الذي يمسه به لحظة انغلاقه. بعبارة أخرى لا يجمع النص شتات واقع ثابت أو يوهم به دائما، وإنما يبني المسرح المتنقل لحركته التي يساهم هو فيها ويكون محمولا وصفة لها. فعبر تحويل في مادة اللسان (في تنظيمه المنطقي والنحوي)، وعبر نقل علاقات القوى من الساحة التاريخية (في مدلولاتها المنظمة من موقع ذات الملفوظ المبلغ) إلى مجال اللسان ينقري النص ويرتبط بالواقع بشكل مزدوج. فهو يرتبط باللسان (المنزاح الذي خضع للتحول) وبالاجتماع (الذي يتوافق مع تحولاته).²"

إن النص في تموقعه داخل السياقات الثقافية والخطابية والتاريخية، لا يعين مرجعا، ولا يحيل على واقع مباشر، إنه يعين هذه الإستراتيجية الدلالية، تحويل مادة

1 علم النص، ص 21.

2 علم النص، ص 9.

اللسان عبر إعادة توزيع مقولاته المنطقية والنحوية وتغيير قوانينه الدلالية، والتي تقود بالضرورة إلى المس بالقوانين الاجتماعية والتاريخية. "فالنص إذن خاضع لتوجه مزدوج: نحو النسق الدال الذي ينتج ضمنه (لسان ولغة مرحلة ومجتمع محددين) ونحو السيرورة الاجتماعية التي يساهم فيها كخطاب.¹"

هذا التوجه المزدوج للنص في سياقه الثقافي والاجتماعي، هو ما يحدد النص كإيديولوجيم. وطبقا لهذا المفهوم، يساهم النص في السيرورة الاجتماعية كخطاب وليس كتصوير للواقع أو إحالة مباشرة على مرجع خارجي، "إن النص لا يسمى ولا يحدد خارجا معينا: إنه يعين كخاصية (كتناغم) تلك الحركة الهرقليطية التي لم تستوعبها أية نظرية للغة - الدليل - والتي تحدى الفرضيات الأفلاطونية المتعلقة بجوهر الأشياء وصورها عبر تعويضها بلغة ومعرفة مغايرتين بدأنا الآن فقط نمسك بماديتها داخل النص. فالنص إذن خاضع لتوجه مزدوج: نحو النسق الدال الذي ينتج ضمنه (لسان ولغة مرحلة ومجتمع محددين) ونحو السيرورة الاجتماعية التي يساهم فيها كخطاب.²"

هذا الاشتغال الدلالي عبر توسط قوانين الدال، هو ما يحرر النص من أي تبعية ميكانيكية لجوهر ميتافيزيقي أو واقع متعال، كما نعثر على ذلك في النموذج الانعكاسي. بمختلف أنماطه السوسبولوجية والسيكولوجية.

إن مفهوم الإيديولوجيم هو ما يحدد أثر النص داخل النص العام الذي هو الثقافة، وهو يعني "تلك الوظيفة للتداخل النصي التي يمكننا قراءتها "ماديا" على مختلف مستويات بناء كل نص تمتد على طول مساره مانحة إياه معطياته التاريخية والاجتماعية.³" ولا يتعلق الأمر هنا بإجراء تأويلي لاحق على التحليل، يفسر ما تم تحليله بنيويا ولسانيا، بتحيزات إيديولوجية مسبقة. بل بإجراء منهجي يحدد منهجية السيميائيات التي وهي تدرس النص كتداخل نصي، تموقعه في نص المجتمع والتاريخ.

فالنص كإيديولوجيم يوقع نفسه خارج حدود اللسانيات والمنطق، عبر حفر خط عمودي في مساحة النص، تنقشه عملية الدلالية. ويمثل هذا الفعل الانتهاكي

1 علم النص، ص 1

2 علم النص، ص 9.

3 علم النص، ص 22.

شرط اشتغاله كممارسة دالة في السياق الاجتماعية والتاريخي، بحيث لا يكفي بتصوير الواقع أو الدلالة عليه، "فحيثما يكون النص دالا (أي في هذا الأثر المنزاح والحاضر حيثما يقوم بالتصوير) فإنه يشارك في تحريك وتحويل الواقع الذي يمسك به في لحظة انغلاقه. بعبارة مغايرة، لا يجمع النص شتات واقع ثابت أو يوهم به دائما، وإنما يبني المسرح المتنقل لحركته التي يساهم هو فيها ويكون محمولا وصفة لها¹".

نفهم من هذا، أن كريستيفا تقترح شبكة من المحددات والوسائط بين النص والمرجع، أشد تعقيدا من تلك التي يسلم بها النموذج الانعكاسي في النظرية الماركسية، أو التي يقعد لها النموذج اللساني الصوري، وذلك عندما تقول بأن النص يحدث تحويلا في نسق اللغة الذي يتحكم في نظام التبادل الاجتماعي، دون أن يرتبط بالواقع بصورة مباشرة، لأن أثر النص كإيديولوجيم في الواقع يمر عبر اشتغال قوانين الدال، أي عبر ما تسميه الدلالية، التي تشكل ما يمكن تسميته بالمسافة السيميوطيقية بين النص والمرجع، وبالتالي يظل النص في صيرورته دائما على مسافة من الواقع. وهذا يبين الإبدال الفارق في سيميائيات كريستيفا، لأن المسافة السيميوطيقية توضح الاستراتيجية التي يمكن بها جعل اللغة بؤرة التحليل في كل بحث في آثار النص في السياق الثقافي، وأدواره في تشكل الذات، وإعادة توزيع نسق التبادل الاجتماعي.

الرمزي: الرغبة، الأنثوي:

مع بداية الثمانينات تقتحم جوليا كريستيفا المعترك الحاسم للنظرية النسوية. لكن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن كريستيفا ستتورط في هذه المعركة السجالية الجديدة مسلحة بنظريتها الجدلية في السيميائيات، ولذلك سنجد مفاهيم سيميائية مثل "السيميوطيقي" و"الرمزي" و"الشعري" و"الذات" و"التدليل"... توجه تدخلاهما في الحراك النسوي.

هذا الانزياح الجديد في مسار البحث عند كريستيفا لم يكن عرضيا أو حادث مصادفة، بل مبني على مسوغات معرفية، لأن التوجه التحليلي - النفسي

1 علم النص، ص 9.

لعملها السيميائي قادها للتأمل في طبيعة الأنثوي (الذي تراه كمصدر لما لا يمكن تسميته والتعبير عنه). لذلك سنجد أن الاشتغال باللغة ومظاهرها يظل حاضرا ومنقوشا في استكشافاتها الحفرية لاشتغال النسق الأنثوي، تبحث في صيرورته وآثاره على محور الكتابة والتلفظ والذات المتكلمة واللاوعي، بحيث يمكن أن نقول بأن كريستيفا تعني بالأنثوي نمطا من الاشتغال السيميائي، لا موضوعا منتهيا في ذاته ومتبادلا في صيرورة التواصل. إنه في صيرورة اشتغاله يقترن بمحور "السيميوطيقي".

ويمكن أن نجد تفسير هذا التوجه النسوي، في التصورات المؤسسة لسيميائيات كريستيفا، حيث انصب نقدها التفكيكي في أوائل السبعينات - كما رأينا - على النماذج اللسانية والسيميائية ذات الطابع المنطقي الصوري، التي اتجهت إلى التعقيد الصوري للغة. وفي إطار مراجعتها الاستيمولوجية ترى أن النظرة الساكنة للغة ترتبط بفكرة أن اللغة يمكن اختزالها إلى تلك الأبعاد المنطقية التي بإمكان الوعي أن يفهمها، مع إقصاء البعد المادي المتغاير اللاوعي. ولذلك ستعيد اكتشاف دور اللاوعي في بناء خطاب الذات.

إن الاهتمام باللاوعي الذي ظل لامفكرا فيه ضمن نظرية اللغة، سيقود كريستيفا إلى تطوير نظريتها في الذات "كذات في صيرورة". وهو التصور الذي أحدث قطيعة مع التصور الديكارتي للذات الواعية والمتماثلة، المتسامية على أهوائها ورغباتها، التي تزدهر بوحدة تماثلها في مشهد الوعي الظاهر، والتي يمكنها التحكم في خطاها بإرادة القول.

هذه الذات الديكارتية بفعل مطرقة الهدم التحليلي - نفسي ستشظى في مسرح اللاوعي، بحيث لم تعد تعكس وعيا حاضرا، ولكن صيرورة ازدواج موزعة بين الوعي واللاوعي، الحضور والغياب، الرغبة والقانون، "بل هي أيضا ما لا يمكن التحدث عنه، ما لا يمكن تسميته: ذلك الشكل المكبوت الذي يمكن معرفته فقط من خلال آثاره".¹

هكذا بالاتكاء على المنظور المختلف الذي أخذت تتبدى فيه العلاقة بين اللغة

1 جون ليشته: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، ص 293.

والذات على مستوى اللاوعي، مع مدرسة "التحليل النفسي"¹ التي أسسها "فرويد" وطورها "لاكان". بمفاهيم لسانية وسميائية، ستعمل كريستيفا على تطوير نظريتها في "السيميوطقي"، حيث سيتم اكتشاف التفاعل الخلاق بين اللاوعي واللغة، والذات المتكلمة "مما أعاد الاعتبار إلى تفاعل اللاوعي - بوصفه «سلسلة دالة» - مع الموضوع، بهدف الوصول إلى استكناه «لاشعور اللغة».

على قاعدة هذه الحفريات في اللاوعي، تميز كريستيفا بين "السيميوطقي" من جهة، وبين السيميوطيقا، أي نظرية العلامات التقليدية، و"الرمزي" من جهة أخرى، أي دائرة التمثيلات، والصور، وكافة أشكال اللغة الملفوظة بصورة تامة. إن "الرمزي" في تعريف كريستيفا هو "نتاج اجتماعي للعلاقة مع الآخر.. ليتأسس من خلال التقييدات الموضوعية التي تمارسها الاختلافات البيولوجية (بما فيها الجنسية)، والبنى العينية والتاريخية للعائلة".²

الرمزي إذن، هو نتاج للكيفية التي يرتبط وينتظم بها الناس، كما تحددها الاختلافات البيولوجية، والوراثية، والمجتمع. لذلك فهو شكل سلطوي، يمثل القانون وسلطة الأب، لأنه يعمل كما وضع "لاكان" عن طريق النفي الأبوي: أي قانون الأب³. وبسبب ذلك، فالرمزي يفرض الذات ويكبح تدفقها وطاقاتها للتححر والتمرد على سلطة الأب.

بالمقابل، يتميز السيميوطقي ب"التدفق والوسوم، والتمهيد العصبي.. وبحولات الطاقة، وبتقطيع متصل جسدي واجتماعي، وتقطيع محتوى المادة الدلالية".⁴

وإذا كانت العلامة والتركيب سمن خاصيات الوظيفة الرمزية، فإن سمات التدفق، والطاقة، والموسيقية، والأمومة والقابلية على التلقي - باختصار اللغة الشعرية - يمكن أن تنسب إلى السيميوطقي.

1 J. Kristeva: Psychanalyse et Langage, in Le Langage cet inconnu, Seuil, 1981, Paris, p. ; 263.

2 ج هيو سلفرمان: نصيات، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، 2002، ص 257.

3 نصيات، ص 257.

4 نصيات، ص 259.

في ضوء هذا الاستقطاب بين السيميوطيقي والرمزي، يتحدد شكل الخطاب بالنسق الذي يكون فاعلا فيه في وقت معين. "وسواء أكان الخطاب نظرية، أو نصا سرديا، أو شعرا، أو لغة واصفة، أو أي شكل من أشكال الخطاب، فإنه سوف يتحدد من طرف ما يؤديه السيميائي أو الرمزي من وظيفة خاصة.¹

وتنظر كريستيفا إلى العلاقة بين السيميوطيقي والرمزي على أنها جدلية. فعلى الرغم من أن أحد النسقين قد يهيمن أحدهما على الآخر، في أي لحظة، إلا أنهما لا يعملان منفصلين، لأن أحدهما لا يقصي الآخر على الإطلاق، لدرجة أن يستقل استقلالا كليا.

على المستوى النصي الصريح، يقابل السيميوطيقي والرمزي على التوالي ما تسميه كريستيفا "النص التوليدي" (البنية العميقة بمفهوم تشومسكي). إنه أساس اللغة، ويمثل سيرورة. أما "النص الظاهر" (البنية السطحية بمفهوم تشومسكي) يقابل لغة التواصل، ويمثل المستوى الخطي للنص..

وعلى الرغم من هذا التمييز، فإن النص التوليدي والنص الظاهر لا يوجدان بمعزل عن بعضهما. إنهما يوجدان معا في صيرورة الدلالة.

في سياق هذا التوجه التحليلي - نفسي، وبالتحديد ثنائية السيميوطيقي/الرمزي، تطور كريستيفا مفهومها للأثنوي. فالسيميوطيقي يصبح مساويا للمجال الأثنوي، وهو بصورة تقريبية مكان الأم الذي لا يمكن استحضاره أو تمثيل معناه. إنها أصل من نوع ما، لكن ليس من النوع الذي يمكن تسميته، لأن ذلك سيضعه داخل العالم الرمزي ويعطينا فكرة خاطئة عنه.

هكذا تنظر كريستيفا للأثنوي كإمكانية ثورية للتحرر من سلطة النظام الأبوي وتفكيك كافة أشكال التمرکز الثقافية، لأنه ينتمي إلى محور "السيميوطيقي"، حيث يشتغل في ممارسته السيميائية على جانب البعد المادي والشعري للغة. وتجدر الإشارة إلى أن كريستيفا لا تعني باللغة الشعرية استعمالا معياريا خاصا بجنس الشعر، بل تعني به نمطا من الممارسة الدالة. والشعري هنا يتجاوز التقابل البلاغي بين الشعري والثري، الحقيقي والمجازي، الأدبي

والمرجعي، إلى ثنائية أكثر تعقيدا وجذرية، بين مبدأ الواقع/مبدأ اللذة، الإذعان/التمرد، الخنوع/الثورة. باختصار كل ما يضع الحداثي الطليعي في مواجهة التقليدي المحافظ، أو السيميوطيقي المتحرر في مقابل الرمزي "الجامد"، أو مقابل المرحلة الأوديبية قبل الإذعان إلى سلطة الأب واسمه (ومن ثمة المجتمع)، في مواجهة المرحلة الأوديبية التي يمثل فيها الأب السلطة الاجتماعية وديكتاتورية الرموز¹.

وتنظر كريستيفا إلى الكتابة النسوية بوصفها إمكانا ثوريا في المجتمع، تتسم بالقدر نفسه من الازدواجية والانتهاك والتمرد والدفق الدينامي. إن خاصية الثورة التي تقرأها بالشعري ليست صفة مجازية، فإمكان التغير الاجتماعي يرتبط في رأيها، بالقضاء على أشكال الخطاب التسلطية. "واللغة الشعرية تتيح الانفتاح الانقلابي للسيميوطيقي عبر النظام الرمزي المغلق، فما تسعى إليه نظرية اللاوعي تمارسه اللغة الشعرية داخل النظام الاجتماعي وضده."²

وتنظر كريستيفا إلى "الثورة الشعرية على أهما وثيقة الصلة بالثورة السياسية بوجه عام، وتحرر النساء بوجه خاص. إذ لابد للحركة النسائية من "ابتداع شكل من الفوضوية" يستجيب إلى خطاب الطليعة. فالفوضوية هي الموقف السياسي والفلسفي الذي لابد أن تتبناه حركة نسائية عقدت العزم على تدمير هيمنة مركزية القضيب."³

وانطلاقا من تحليل "فرويد" لتشكيل الذات، حيث ينبثق اللاوعي بدقة داخل الحكم الواعي، تؤكد كريستيفا على البعد الثوري للغة الشعرية، حين تسند إليها مهمة النفي "لنعد إلى خصائص النفي في اللغة الشعرية. فانطلاقا من الجمع اللاتركيبية الذي يطبع المدلول الشعري، ومن البنية التكاملية الدقيقة التي تنظم صور اللغة الشعرية، سنساق إلى الاعتقاد بأن النمط الخاص من الاشتغال الرمزي الذي هو اللغة الشعرية، يكشف عن ميزة خصوصية للعمل الإنساني حول الدال، غير خاصة بالدليل والذات. في هذا الفضاء المغاير تتقوض القوانين، تذوب الذات

1 رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، دار أنباء، القاهرة، 1998، ص 127.

2 النظرية الأدبية المعاصرة، ص 128.

3 النظرية الأدبية المعاصرة، ص 214.

ويتأسس في مكان الدليل تصادم للدوال وهي تنفي الواحد الآخر. إنها عملية سلب معمم¹.

على هذا المحور التحليل النفسي الخاص باللاوعي والشعري والسيميوطقي، تطرح كريستيفا مفهوم الأثنوي كقوة دينامية للتححرر، متجاوزة النزعة النسوية البيولوجية، بواسطة إقامة صلة تربط بين "الأثنى" والممارسات الدالة ومنها الشعري، التي تميل إلى تقويض سلطة خطاب "الذكر"، فتبرز كل ما يعمل على تحريض اللعب الحر لصيرورة التدليل ويمنع "الانغلاق"، بوصفه أثنى، على نحو تغدو معه النزعة الجنسية الأثنوية ثورية تدميرية متغيرة الخواص "منفتحة". وميزة هذه الإستراتيجية الانتهاكية المنفتحة، أنها تتفادى الوقوع في خطر الانغلاق، الذي يهدد بتحويل النسوية إلى إيديولوجية متمركرة حول ذاتها. ذلك أن التوجه السيميوطقي للأثنوي يمثل حماية له من خطر التقوقع والقبولة. لذلك ترفض كريستيفا تحديد النزعة الأثنوية كنسق مغلق، حين تؤكد على مفهوم الذات كصيرورة. إذا كان هناك مبدأ أثنوي، فإنه ليس سوى البقاء خارج تعريف الذكر للأثنى.

وما يمنع هذا الانغلاق الجنسي، هو الخاصية الانفتاحية للأثنوي، حيث النزعة الجنسية للأثنى ترتبط ارتباطا مباشرا بالخاصية الإنتاجية الشعرية، أي بالحركات النفس - جسدية التي تمزق استبداد المعنى المركزي وخطاب مركزية اللوغوس (من ثم منطق خطاب القضيب).

وهذا يتلاءم مع المفهوم المركزي في سيميائيات كريستيفا الذي يقوم على دينامية الاستقطاب بين الأنساق العقلانية "المغلقة" والأنساق "المفتوحة" اللاعقلانية. والشعري كخاصية للأثنوي، يوضح كيف أنه يفتح في صيرورته الدلالية، على الدوافع الأساسية للرغبة والخوف الذي يعمل خارج الأنساق العقلانية، حتى وإن كان يتأسس على نسق عقلي (اللسان). وهنا ينبغي استعادة تمييز كريستيفا بين "السيميوطقي" و"الرمزي" الذي هو أصل العديد من الاستقطابات الأخرى. ففي الأدب الطليعي - بحسب كريستيفا - تغزو العمليات الأولى بمفهوم "لاكان" التنظيم العقلاني للغة، وتهدد بتمزيق الذات

1 علم النص، ص 91.

المتحدة لكل من المتكلم والقارئ، تلك الذات التي لا تنظر إليها كريستيفا بوصفها مصدر المعنى، بل موقع المعنى الذي يمكن أن يعاني من تشتت جذري للهوية وفقدان للتلاحم. إن الحركات التي يعينها الطفل في المرحلة قبل الأوديبية أشبه باللغة ولكنها لم تنتظم في لغة بعد. ولكي تصبح هذه المادة "السيميوطيقية" مادة "رمزية" فلا بد لها من الاستقرار الذي يتضمن كتبنا للمحركات الإيقاعية المناسبة. وإذا كان التلفظ الذي يقارب الخطاب السيميوطريقي أكثر من غيره هو "البربرة" قبل الأوديبية للطفل - (أي الأصوات الأولى للطفل قبل أن يتعلم اللغة، ويدخل المرحلة الأوديبية، التي ترتبط بالخضوع إلى النظام، القانون، النسق، وكل ما يسميه لاكان "اسم الأب" أو "قانون الأب") - فإن اللغة تستبقي بعض الدفع السيميوطريقي لهذه "البربرة"، ويميل الشاعر بوجه خاص إلى إبراز هذا الدفع الإيقاعي. وما دامت الحركات الجسدية النفسية هي محركات قبل أوديبية فإنها ترتبط بجسد الأم، فالبحر المنساب تلقائياً من الرحم، والحسية التي تحيط بثدي الأم، هما أول مكانين للتجربة قبل الأوديبية¹. ومعنى ذلك أن السيميوطريقي يرتبط ارتباطاً حتمياً بجسد الأنثى، أما الجسد فيرتبط بقانون الأب الذي يراقب ويكتب لكي ينشأ الخطاب. إن المرأة هي صمت اللاوعي الذي يسبق الخطاب، والآخر الذي يقف خارجاً يهدد بتمزيق النظام الواعي (العقلاني) من الكلام. ولكن من ناحية أخرى إذا كانت المرحلة قبل الأوديبية غير قائمة على التمييز الجنسي، فإن السيميوطريقي ليس أثوياً تماماً².

الأنثوي، إذن، هو الدفع المتحرر للسيميوطريقي، لذلك تؤكد كريستيفا على حق النساء في هذا الدفع غير المقموع وغير القامع من الطاقة المتحررة. فالشاعر الطليعي - رجلاً أم امرأة - يدخل جسد الأم ويقاوم اسم الأب. ومثال ذلك مالارميه الذي يمزق قانون الأب بتمزيق قوانين النحو، ويتحد بالأم باستخلاصه الدفع السيميوطريقي "الأمومي"³. في هذا التحليل الدلائلي يكمن تمييز موقف كريستيفا من قضايا النساء، على خلاف النزعة النسوية الأنجلو أمريكية التي

1 النظرية الأدبية المعاصرة، ص 213.

2 النظرية الأدبية المعاصرة، ص 213.

3 النظرية الأدبية المعاصرة، ص 213.

تتميز بتمركزها البيولوجي، حيث تتبنى كريستيفا مواقف تدميرية أكثر تعقيدا، تؤكد على وجود الاختلاف في بنية الذات بوصفها "آخر" (سواء كانت أنثى أم ذكرا).

ما يهم كريستيفا هو مفهوم الأنثوي كممارسة دالة يمارس فيها التحويل الابستمولوجي والاجتماعي والسياسي، لأنه يقود إلى سلسلة متنوعة من الانزياحات والتجاوزات على مستوى النسق الرمزي المتحكم في التبادل الاجتماعي، ولا يخضع لأية مواقف متمركزة مثلما نجد في النزعة النسوية الأمريكية. ولذلك تركز كريستيفا في تحليلاتها للأنثوي على سيرورات النصية والكتابة والدليل، وليس على السياسات النسوية الإيديولوجية ضد الرجل.

وبسبب إلحاح كريستيفا على هذا الموقف الجذري الحاسم، في ضرورة تبني النساء موقفا فوضويا متمردا على الصعيد السياسي والفلسفي، تعرضت لموجة من النقد، باعتبار أن موقفها التفكيكي يقود إلى نوع من الفوضى والتناقض في كتابتها¹، يتعارض مع ما يتطلبه الموقف الملزم بقضايا المرأة من وضوح في الإيديولوجية النسوية، لذلك تحذر غاياتري سيفاك "من أن عدم استقرار المعنى في ذاته لن ينهض بالضرورة بمستقبل نسوي، كما لن يتجنب حتمية التحديد التاريخي على أساس الذكورة والأنوثة²".

هنا يكمن جوهر الاختلاف بين كريستيفا والحركة النسوية السياسية. في الوقت الذي تعطي الحركة النسوية الأسبقية للسياسي، يحتل التفكيكي الأولوية لدى كريستيفا، وتعارض سياسات الجنس في بناء الاختلاف، وبالتالي تعارض التمييز على أساس الذكورة والأنوثة. وحين تبني كريستيفا موقفها من الحركة النسوية على أساس اشتغال السيميويزيس في أفق للدلالة لامتناهي، وغير محدد، يفرض خندقة الذات في نسق مغلق، فهي لا تعبر بالضرورة عن موقف فوضوي عديمي، تقول "إن العملية المتغيرة الخواص (الدلالية) ليست أساسا فوضويا ومنتشظيا، ولا سدا انفصاميا، إنما هي ممارسة بناء وهدمه،

1 Roger Webster: Studying literary Theory, Arnold, 1997, p. ;80.

2 بيل أشكروفت، غاريت غريفيت، هيلين تيفين: الرد بالكتابة، ترجمة شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، 2006، ص 290.

وعبور إلى التخوم الخارجية للذات والمجتمع. وحينئذ فقط يمكن أن تكون هناك متعة وثورة.¹

ويبدو لنا النقد الموجه للهدم التفكيكي في ممارسة كريستيفا، يتجاهل الطابع المتغير الدينامي لمفهوم الذات في الابستيمي ما بعد البنيوي، مما يؤكد على أن "الغربة" شرط لكل تعيين للهوية. فالغريب في مفهوم كريستيفا يشكل مكونا محايثا للذات. إنه القوة الخفية التي تسكن الذات، وتعبر عن التناقضات والاختلافات الداخلية التي غالبا ما يتم كبتهها، ويتحایل الوعي على نفيها في طبقات اللاوعي. ولذلك لا توجد الغربة فقط على مستوى العلاقة مع الآخر المختلف جنسيا أو عرقيا أو ثقافيا، بل تشكل بنية الذات وأنظمتها في التلفظ والتمثيل، بحيث تصبح بنية الذات في أصلها غير متجانسة، ومتغيرة، وهذا ما تعينه كريستيفا بتصورها عن الذات كصيرورة منفتحة مفتوحة، بحيث تتحول إستراتيجية تحديد الهوية إلى صيرورة اختلاف وليس تطابق. وهذا يتعارض مع القول بوجود هوية أنثوية موحدة في مقابل الآخر/الرجل.

يقتضي الاختلاف، إذن، أن الهوية النسوية غير متجانسة، وبالتالي متغيرة الخواص، تنتج صورها في صيرورة الاختلاف. وهنا تكمن ميزة منظور كريستيفا، في التفاتها إلى لغة النصية والخطاب والعلامة والكتابة واستراتيجيات التلفظ (الذات المتكلمة) في محاولة لفهم بنية الأنثوي. وذلك على خلاف النزعة النسوية السياسية التي تتعامل مع قضايا المرأة من منظور إيديولوجي يقوم على التمييز بين الرجل والمرأة، بحيث تصبح العلاقة بفعل ضراوة هذا الاستقطاب قائمة على المواجهة والإقصاء. وميزة المنظور التفكيكي أنه يتيح لكريستيفا أن تظل خارج سياسات هذا الاستقطاب، وهو ما يشكل حماية للذات من الوقوع في فخ الأنساق الإيديولوجية المغلقة. وهذا ما حذرت منه كريستيفا، حين رأت أن بعض الحركات النسوية السياسية بسبب تركزها الجنسي، وتوجهها السياسي تحولت إلى حركات توتاليتارية. ولذلك سنجد كريستيفا وبسبب توجهها التفكيكي ترفض تبني مقولة "الكتابة النسائية" التي دافعت عنها جماعة "ناقذات الخصائص النسائية"² في محاولة

1 سلفرمان: نصيات، ص 262.

2 النظرية الأدبية المعاصرة، ص 202.

لبناء "أدب خاص بالنساء"، لما فيها من نزعة تمييزية جنسية، ولأنها تتعارض مع فكرة كريستيفا عن "الذات كصيرورة" غير متمركزة، بل متحولة في الدفق الدينامي للسيميوطقي. فالنص لدى كريستيفا - كما رأينا - يقوم على لعب الدال وانفتاح الدلالة، وعلى تحويل قوانين نسق اللسان، وبالتالي لا يخضع للتقييدات الجنسية والحتمية البيولوجية.

إن التأكيد على استراتيجيات النصية، هو أيضا تأكيد على لذة الكتابة التي تقود إلى تأكيد الأشكال المتعددة والمتحررة للذاتية. وفي هذا المنظور، يتم تقويض الخطاب الأبوي من خلال اللعب، أي قوانين الدال وليس بالمواجهة والإقصاء. إن ما يقدمه لنا مفهوم النصية عند كريستيفا من امكانات واستراتيجيات لا يفيد فقط في فهم كيفية اشتغال اللغة والكتابة وتعيين الذات كذات نصية، ولكنه يطرح علينا رهانا استراتيجيا هو أن نعيد التفكير في منطق السببية والحتمية الذي نفهم من خلاله السياسي والإقرار بقوة الكتابة وشروط انزياحها التدميرية.

ليندا هتشيون:

في العلاقة بين النسوية وما بعد الحداثة

أمانى أبو رحمة

كاتبة وباحثة من فلسطين

ليندا هتشيون (1947-)، واحدة من أهم وأشهر المنظرات في حقول ما بعد الحداثة والنسوية والعلاقات المتشابكة بين المجالين. قدمت هتشيون نظريات رائقة وبلغية حول موضوعات غامضة مثل الباروديا (السخرية أو التهكم الساخر) والمفارقة والجماليات. ولم تتوقف إسهاماتها عند التحليل والتنظير، ولكنها أضافت إلى كل عمل من أعمالها مداخلاتها الخاصة النابعة من خلفيتها في الأدب واهتمامها بالفن والعمارة وفهمها للفلسفة المعاصرة. ومع هذه الخلفية المتنوعة، نجد من الصعوبة بمكان تحديد عملها أو تصنيفه تحت عنوان واحد، فهي بالنسبة للبعض منظرية ثقافية ولآخرين ناقدة أدبية، وقد يعدها طرف ثالث نسوية، أو حتى ناقدة فنية، في حين أنها على الصعيد الأكاديمي تعد مختصة بالأدب الكندي، ولكن هتشيون "بالنسبة للكثيرين أيضاً" فيلسوفة من طراز خاص وهذا لا يمنع بالتأكيد أن تكون كل ذلك في وقت واحد، والأهم أنه لا خلاف على أن كتاباتها فائقة وديناميكية وفوق ذلك كله مثمرة وغزيرة الإنتاج والتأثير.

أصدرت هتشيون العديد من الكتب التي تعد مرجعيات في التنظير والفلسفة ما بعد الحداثيّة ونحت أيضاً عدداً من المصطلحات غير المسبوقة في التنظير ما بعد الحداثي، كما قامت بجهد ملحوظ في تحديد العلاقات الإشكالية أيضاً بين المصطلحات والممارسات الفنية والأدبية والاجتماعية في حقبة ما بعد الحداثة. ومن أشهر مؤلفاتها التي ذاع صيتها في حقبة ما بعد الحداثة نذكر: (السرود الترجسي:

مفارقة ما وراء القص، 1980)، (الشكلانية والجماليات الفرويدية: تشارلز مورون أنموذجاً، 2006)، (نظرية المحاكاة الساخرة: تعاليم أشكال الفن في القرن العشرين، 1985)، (شعرية ما بعد الحداثة: التاريخ، النظرية، والرواية، 1988)، (ما بعد الحداثة الكندية: دراسة في رواية الكندية المعاصرة بالانكليزية، 1988)، (وسياسات ما بعد الحداثة، 1989)، (صور الانقسام: المفارقات الكندية المعاصرة، 1991)، (نظرية التكيف، 2006). كما شاركت في كتب ومؤلفات أخرى وأشرفت على العديد من الرسائل والأطروحات الجامعية في الأدب والفلسفة والتاريخ وعلم النفس وتشغل حالياً منصب أستاذ في جامعة تورنتو الكندية فضلاً عن عضويتها الفاعلة والفخرية في العديد من المؤسسات والجمعيات في كندا والعالم.

تركز هذه الدراسات على تحديد الفلسفة النسوية عند هتشون التي بذلت جهداً ملحوظاً في دراسة العلاقة بين ما بعد الحداثة وتحليلاتها العامة والنسوية وتحليلاتها أيضاً. ولكننا سنكون مضطرين لإستعراض أهم المصطلحات والأفكار التي طرحتها هتشون والتي كانت ذات تأثير هام على تحليلها للنسوية المعاصرة وعلاقتها بمظاهرها ما بعد الحداثة.

تحرص ليندا هتشون أولاً على التمييز بين ما بعد الحداثة postmodernity وما بعد الحداثة postmodernism. فتعرّف الأولى بوصفها "فترة أو حالة اجتماعية وفلسفية معينة"¹ وتحديد الفترة أو الحالة التي نعيشها الآن ((في وقت إصدار كتاب (سياسات ما بعد الحداثة) في ثمانينيات القرن الماضي بالطبع)). أما الأخيرة فإنها ترتبط بأشكال التعبير الثقافي المختلفة الأنواع، بما فيها "الهندسة المعمارية، والأدب، والتصوير الفوتوغرافي، والسينما، والرسم، والفيديو، والموسيقى، والرقص، وهلم جرا"².

وهكذا تشخص هتشون أحد الأسباب التي أدت إلى تباين آراء النقاد حول "ما بعد الحداثة" وهو الخلط بين مجالين متباينين يظهر تباينهما بوضوح تام إذا ما ارتبطا بطريقة تعسفية (إجتماعي وتاريخي من جهة، وجمالي من جهة أخرى)،

1 Linda Hutcheon The Politics of Postmodernism London: Routledge 1989. p. 23.19

2 Ibid. p. 1.

وبتميزها بين هذين المجالين فان هتشيون تنتقد هجوم فريدريك جيمسون المؤثر على ما بعد الحداثة: "الانزلاق من ما بعد الحداثة إلى ما بعد الحداثة ثابت ومتعمد في عمل جيمسون: فبالنسبة له فإن ما بعد الحداثة هي (المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة)¹. وتبعاً لذلك فإنه يرى أن فن ونظرية ما بعد الحداثة هي مجرد تعزيز لأشياء كثيرة يجدها مؤلمة في ثقافة ما بعد الحداثة، خاصة حالات الرأسمالية المتأخرة متعددة الجنسيات.

لا تنكر هتشيون أن ما بعد الحداثة وما بعد الحداثة "مفهومان متداخلان بطريقة تجعل فصلهما غير ممكن"². ومع ذلك فإنها تحاول الحفاظ على إمكانية أن تنجح ما بعد الحداثة الثقافية في تحقيق مسافة حرجية من مشاكل عصرنا. ولكن هتشيون تتفق مع نقاد آخرين بشأن العناصر التي تشكل حالة ما بعد الحداثة: "عالم يسيطر عليه منطق الرأسمالية التي لا تضع أي اعتبار لحقوق العمال المضطهدين أو انتهاك الطبيعة؛ ومجتمع يخضع على نحو متزايد لتدقيق الجهات الحكومية التي تصر على إنفاذ بصرها في أعماق حياتنا الخاصة، وزيادة الاعتماد على التقنيات التي تفصلنا عن الآخرين وعن العالم الطبيعي، وتغذي تبعاً لذلك إحساسنا بـ "التذرر" وعدم الارتياح، والتركيز على السطح المنبسط في التمثيل المكاني (الشاشات، والإحصاءات والإعلانات) التي تعمل على قطع إحساسنا بالزمن والتاريخ، وثقافة تهيمن عليها الصور الزائفة (صور الكمبيوتر، والإعلانات التجارية، والنماذج الهوليدوية وإعادة الإنتاج التجاري الشامل، والتلفزة televisuality، والاستنساخ التكنولوجي في جميع مناحي الحياة) مما يسهم في إحساسنا بالانفصال عن الواقع". تبتعد هتشيون عن نقاد ما بعد الحداثة من خلال التأكيد على الطرق التي تنخرط بها ما بعد الحداثة الثقافية في النقد السياسي الفعال لعالم ما بعد الحداثة من حولنا: "لا يقل النقد أهمية عن التواطؤ مع استجابة ما بعد الحداثة الثقافية للحقائق الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية لما بعد الحداثة: ما بعد الحداثة هنا لا تتعلق كثيراً بما يرى جيمسون أنه شكل نظامي للرأسمالية بقدر ما أنها المصطلح الذي يطلق على الممارسات الثقافية التي تعترف ضمناً

Ibid. p. 25. 1

Ibid. p. 26. 2

بتورطها الذي لا مفر منه في الرأسمالية، من دون التحلي عن الرغبة بانتقادها"¹. وبذلك فإن هتشيون تكشف عن مجموعة واسعة من الأعمال من مختلف الأجناس الأدبية والوسائط التي توضح تأثير الأعمال الثقافية ما بعد الحداثية في نقد ما بعد الحداثة.

تبدو بعض هذه الاستراتيجيات ما بعد الحداثية مستعارة من الحداثة لاسيما الوعي الذاتي والانعكاسية الذاتية، وكذلك استجواب قيم التنوير، مثل التقدم والعلم والامبريالية، أو قيم القرن التاسع عشر مثل البورجوازية العائلية، والرأسمالية، والنفعية، والصناعة. ومع ذلك، تجادل هتشيون بأن ما بعد الحداثية تختلف عن الحداثية في جوانب هامة، وأن هذا الاختلاف عن المشروع الحداثي هو الذي يجسد القدرة النقدية للعمل الثقافي ما بعد الحداثي.

تشير هتشيون إلى ميل أعمال ما بعد الحداثة إلى انتقاد صيغ التأثير الحداثية النخبوية والشمولية في بعض الأحيان، وتقصد بالطبع تلك الصيغ التي تطمح إلى (التغيير الراديكالي) ابتداءً من صيغ لودفيج ميس فان دي رو إلى باوند واليوت، ناهيك عن سيلين"². توضح هتشيون أيضاً إصرار الحداثيين على إحداث التغيرات الجذرية دون الاعتراف بالثمن الذي يجب دفعه مقابل المواقف الأكثر تطرفاً للمفكرين الحداثيين (على سبيل المثال: الفاشية، والمستقبلية، والبدئية، والفوضوية، وغيرها). كما أنها تتشكك بفاعلية المشاريع النخبوية الحداثية في أن تؤسس لنقدٍ سياسي. أما إذا كان هناك ما يميز ما بعد الحداثة عن الحداثة فإنه "وفقاً لهتشيون" علاقة ما بعد الحداثة بالثقافة الجماهيرية. ففي حين تعرّف الحداثة نفسها من خلال استبعاد الثقافة الجماهيرية، إذ دفعها خوفها من التلوث بثقافة الاستهلاك المتنامية من حولها إلى تبني منظورٍ حصري ونخبوي فيما يتعلق بالجماليات والشكلانية واستقلالية الفن، فإن أعمال ما بعد الحداثة لا تحشى التفاوض مع "العلاقات المختلفة الممكنة (التواطؤ أو النقد) بين أشكال الثقافة العالية والشعبية"³. قدمت هتشيون في (سياسات ما بعد الحداثة) التصوير الفوتوغرافي بوصفه نموذجاً مثالياً،

Ibid. p. 27. 1

Ibid. p. 27.. 2

Ibid. p. 28. 3

لأنه "يتحرك بعيداً عن فلسفة السحر والنجسية التي غالباً ما تكون احتمالاً كامناً في المرجعية الذاتية، إلى العالم الاجتماعي والثقافي الذي يعطرننا بوابل من الصور الفوتوغرافية يوماً"¹.

تطلق هتشيون على هذه الأعمال المعاصرة وذات المرجعية الذاتية (الحداثة المتأخرة) بدلاً من ما بعد الحداثة لأن "هذه التطرفات الشكلية هي بالضبط ما يتوجب استجوابه من قبل الأسس التاريخية والاجتماعية للرواية والتصوير الفوتوغرافي ما بعد الحداثي"².

تتضمن التقانات الأخرى التي تربطها هتشيون بأعمال ما بعد الحداثة: نزع الطبيعية عن الطبيعي de-naturalization of the natural³. بمعنى رفض عرض المعنى المركب في الواقع بوصفه شيئاً متأصلاً في ذلك الذي يجري تمثيله، واستجواب التمييز بين الرواية والتاريخ ((وبذلك فإنها - أي ما بعد الحداثة - تؤيد رأي ما بعد البنيوية في أن ما يطلق عليه التاريخ الموضوعي قد تأثر في الحقيقة بالبني الاجتماعية والأيدولوجية وبالتراكيب الصناعية كالسرد تماماً))، فضلاً عن اعترافها بتأثير الحاضر على معرفتنا بالماضي، وباعتمادنا على النصية، وأيضاً اعترافها بمحدودية المنظورية الفردية في فهم الماضي أو حتى الحاضر. تتميز ما بعد الحداثة بنزع الطبيعية عن الجنسوية والجنس. فالنسوية "جعلت ما بعد الحداثة تفكر ليس في الجسد فحسب، وإنما في جسد المرأة تحديداً، وليس في جسد المرأة فقط وإنما في رغباته، وتفكر في كليهما بوصفهما بُنى اجتماعية وتاريخية عبر التمثيل.

يمكن أن يعرف التمثيل بأنه تركيب أو بناء جوانب من الواقع/الحقيقة مثل الناس أو الأماكن أو الأحداث أو الهويات الثقافية أو غيرها من المفاهيم المجردة في بنية ما. تربط هتشيون بين سياسات التمثيل ونزع الطبيعة في ما بعد الحداثة حين تقول: "إن ما بعد الحداثة تتحدى افتراضات التمثيل المرتكز على التقليد والمحاكاة"⁴. أي أن ما بعد الحداثي يقوم بنزع الطبيعة الأصلية عن الواقع الذي

Ibid. p. 29. 1

Ibid. p. 27. 2

Simon Malpa. The Routledge Companion to Critical Theory. Routledge. Taylor & Francis group. 2006. p. 121. 3

Linda Hutcheon, "The Politics of Representation, "Signature: A Journal of Theory and Canadian Literature 1 (1989): 23-44. 4

افتترضت الايديولوجيا أنه الحقيقة من خلال توظيف تقانة الترميز المزدوج: البناء ثم التخريب.

وبالتوازي مع تحطيم الحواجز بين الأشكال الثقافية العالية والشعبية، فإن أهم إستراتيجية تميز جماليات أعمال ما بعد الحداثة عن الحداثة هو الباروديا أو التهكم الساخر. تسمح تلك الاستراتيجيات مجتمعة لأعمال ما بعد الحداثة أن تحتفظ بنقد فاعل ومتواصل لما بعد الحداثية دون أن تقع فريسة للاعتقاد بأنه لا يمكن للمرء أن ينجو من التواطؤ مع الإيديولوجيات التي تحدد إحساسنا بالواقع في حالة ما بعد الحداثة.

وتبعاً لهتشيون أيضاً فإن أحد أهم السمات التي تميز ما بعد الحداثة عن الحداثة هو حقيقة أنها "تأخذ شكل الوعي الذاتي، والتناقض الذاتي والتقويض الذاتي"¹. وإحدى وسائل خلق هذا الموقف المزدوج أو المتناقض حول أي بيان أو حالة هو توظيف المحاكاة الساخرة: اقتباس المتفق عليه للسخرية منه. وبعبارات هتشيون: يعد التهكم الساخر - والذي غالباً ما يطلق عليه الاقتباسات المفارقة، المعارضة الأدبية، والاستيلاء، أو التناص - مركزياً في ما بعد الحداثة بالنسبة لمنتقديها والمدافعين عنها على حد سواء.

وخلافاً لليمسون، الذي يعتبر تهكم ما بعد الحداثة مثل عرض من أعراض تقدم السن، وطريقة للتعبير عن فقداننا الاتصال بالماضي وفقدنا لنقدٍ سياسي فعال²، فإن هتشيون تدعي بأنه "من خلال عملية مزدوجة مكونة من التركيب والمفارقة أو التهكم، فإن الباروديا أو المحاكاة الساخرة تشير إلى كيف أن التمثيلات الحالية تأتي من الماضية، وإلى التبعات الأيديولوجية المستمدة من كل من الإستمرارية والاختلاف"³.

وبذلك فإن هتشيون تضع نفسها في مواجهة وجهة النظر السائدة بين كثير من منظري ما بعد الحداثة: "إن التفسير السائد هو أن ما بعد الحداثة تقدم

1 Linda Hutcheon The Politics of Postmodernism London: Routledge 89. p. 2519

2 E. Ann Kaplan. Postmodernism and Its Discontents. Verso. London. 1989. p. 104-106.

3 Linda Hutcheon The Politics of Postmodernism London: Routledge 89. p. 93.19

اقتباسات مجانية، تجميلية، منزوعة التاريخية للأشكال الماضية وأن هذه هي الصيغة الأكثر ملاءمة لثقافتنا الفائقة التشعب بالصور"¹.

تصر هتشيون بدلاً من ذلك، على أن مثل هذا الموقف المفارق في التمثيل، والنوع الأدبي، والأيدولوجيا يعمل على تسييس التمثيل، ويؤكد كيف أن التفسير هو إيدولوجيا في نهاية المطاف.

تضيف هتشيون إن الباروديا تجتث أو تنزع التأثير السام de-doxifies² - إذا ما رغبتنا بترجمة حرفية للمصطلح. ونزع السُمِّية هو بالمناسبة مصطلح هتشيون المفضل ويعني أنها تخلخل (الدوكسا doxs) أو المعتقدات المقبولة دون استجواب. وبدلاً من أن ترى المواقف المفارقة بوصفها تراجعاً لا نهائياً إلى التناص، فإنها تثنى مقاومة هذه الأعمال ما بعد الحداثية للحلول الشاملة للتناقضات الاجتماعية. تثنى هتشيون أيضاً إرادة ما بعد الحداثة في استجواب كل المواقف الإيدولوجية، وكل ادعاءات امتلاك الحقيقة المطلقة. تعني هذه الرغبة في اللعب مع تناقضات المجتمع أن "يتم ترميز الباروديا في المصطلحات السياسية على نحو مضاعف: فهي تضيف الشرعية على/ثم تفسد ما تسخر منه"³، ولكن هذا الموقف لا يعني أن نقدها ليس فعالاً: فالباروديا ما بعد الحداثية "قد تكون في الواقع متواطئة مع القيم التي تعززها أولاً ثم تنقلب عليها، ولكن التخريب (النقد في النهاية) لا يزال هناك"⁴.

وتشبه هتشيون هذا الموقف المفارق بإصطلاح الفاصلة المقلوبة: [فالأمر يشبه أن تقول شيئاً في الوقت ذاته تضعه بين فاصلتين مقلوبتين. فيصبح التأثير هو أن تسلط الضوء، أو "أن تسلط الضوء"، وأن تخرب، أو "أن تخرب" وتصبح الصيغة تبعاً لذلك "معرفية" ومفارقة - أو حتى "مفارقة"]⁵.

يكمن تمايز ما بعد الحداثية في هذا النوع من الالتزام الإجمالي بالازدواجية أو النفاق. وفي كثير من الأحيان تبدو تلك الازدواجية متوازنة لأن ما بعد الحداثية

Ibid. p. 94. 1

Ibid. p. 95. 2

Ibid. p. 101. 3

Ibid. p. 106. 4

Ibid. 1-2. 5

نجحت في نهاية المطاف في تأسيس وتعزيز كما تقويض وتخريب الاتفاقيات والافتراضات التي يظهر أنها تتحداها. ومع ذلك، فإنه يبدو من المعقول القول إن اهتمام ما بعد الحداثة الأول هو نزع الطبيعية عن بعض السمات المهيمنة من طريقتنا في الحياة، وتحديد تلك الكيانات التي نخبرها بوصفها (طبيعية) دون تفكير (والتي قد تشمل حتى الرأسمالية، والبطيركية، والنزعة الإنسانية الليبرالية) بينما هي في الواقع "ثقافية"، صنعناها بأنفسنا، ولم تعط لنا. ومن خلال هذا التلاعب أو السخرية المفارقة من تناقضات المجتمع، تجربنا ما بعد الحداثة على مسألة عددٍ من الافتراضات التقليدية الأخرى حول المنتج الجمالي من قبيل مفهوم الأصالة الفنية والإعجاب الذي يصل حد التقديس للفنان، وافترض أن الذاتية مستقرة ومتماسكة، ومسألة المبادئ الرأسمالية للملكية والممتلكات، وكل الادعاءات التي تقول بأن المعنى أو الهوية طبيعية وليست مصنوعة أو مركبة، والإعتقاد بأنه يمكن معرفة ما كان عليه التاريخ في الحقيقة (والجملة هنا للمؤرخ الألماني الشهير، ليوبولد فون رانكه) والاعتقاد بأن هناك شيء من قبيل الموقف المحايد أو غير الإيديولوجي، والادعاء بأن يمكن لأحد مراقبة الاستقلالية وإبقائها فاعلة في الوقت ذاته لإنتاج جماليات، منفصلة عن الجماهير والسوق. وبهذه الصورة فإن الباروديا ما بعد الحداثيّة تشبه الباروديا الحداثيّة، والتي باعتراف هتشيون، يمكن العثور عليها "في كتابات إليوت، وتوماس مان، وجيمس جويس ولوحات بيكاسو، ومانيه، وماغريت"¹. ولكن ما تستجوبه ما بعد الحداثة، مع ذلك، هو "الافتراضات الحداثيّة غير المعترف بها حول الغلق، والمسافة، والاستقلال الفني، وطبيعة السياسية للتمثيل"².

تبدو تلك المقدمة والتحديدات ضرورية جداً لفهم العلاقة الإشكالية بين النسوية (Feminism) وما بعد الحداثة كما حددها هتشيون - وهو ما سنتناوله بشيء من التفصيل هنا - وكما حددها منظرون آخرون. تزعم هتشيون أن ما بعد الحداثة بوصفها حركة تغير ومن خلال اهتمامها بالاختلافات والهوامش، قد تشكلت من خلال النسوية. وفي حين يزعم كثير من المعلقين إن العكس هو

Ibid. p. 99. 1

Ibid. p. 99. 2

الصحيح أي أن النسوية هي نتيجة مباشرة لإزدهار ما بعد الحداثيّة، تتحدث هتشيون عن تحركات هامة في الستينيات من القرن الماضي وربما قبلها جعلت ما بعد الحداثيّة ممكنة: الحركة النسائيّة women's movement (على الرغم من أنّها وجدت قبل ذلك التاريخ، إلا أن التحول الذي طرأ عليها في الستينيات كان حاسماً)، وحركة الحقوق المدنيّة في أمريكا الشماليّة. وهكذا أصبحت الجنسانية والحقوق المدنيّة مطروحة على طاولة البحث والنقاش. وبمجرد أن حدث هذا التحول، أضحت الاختلافات بؤرة تفكير الكثيرين تمثلت في الموضوعات الأحدث تناولاً مثل حرية اختيار الجنس والتاريخ ما بعد الكولونيالي إلى الموضوعات المألوفة مثل الدين والعرق. وترى هتشيون أن النسويات feminisms - وهي تعتمد الجمع هنا كانت هامة في التمثيل مبكراً ضمن مواقف سياسية متباينة تحت مظلة مصطلح الجندر أو الجنسانية ابتداءً من الليبرالية الإنسانية وحتى المادية الثقافية. عقدت المناقشات النسوية تساؤلات الهوية والاختلاف منذ البداية وصدرت موضوعات الهوامش الثقافية والاجتماعية نحو واجهة النقاشات السائدة.

تطرح هتشيون نظرة ثلاثية الأبعاد تربط من خلالها ما بعد الحداثيّة بالنسوية والسرديات الكبرى. وقبل الخوض في طروحات هتشيون سنتعرض قليلاً للعلاقة بين ما بعد الحداثيّة والسرديات الكبرى أولاً ثم نتناول طرح هتشيون الذي ينطلق أساساً من هذه العلاقة.

عندما حدد ليوتار حالة ما بعد الحداثيّة بوصفها التشكيك بالسرديات الكبرى، وضع الأسس لحوارات ومناقشات قادمة حول النظم السردية التي ينظم حولها المجتمع البشري ويمنح خبرته صفات المعنى والوحدة والكونية¹. وفي نقاشاته ومجادلاته مع صاحب فكرة أن الحداثيّة مشروع لم يكتمل بعد: "يورغن هابرماس"، ركز ليوتار على ما اعتقد أنه السردية المهيمنة الأهم: التشريع والتحرر، مجادلاً بأن تميز ما بعد الحداثيّة هو في عدم اعترافها بسردية شمولية واحدة وإنما بسرديات متعددة وصغيرة لا تنشأ أي ثبات كوني أو تشريعي. ومن جهة أخرى رأى

Jean-Francois. The Postmodern Condition: A Report on ،Lyorard 1 Knowledge. Trans. Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: 84.19، University of Minnesota Press

فريدريك جيمسون أن كلاً من ليوتار وهابرماس في الحقيقة ينطلقان من سردية كبرى بالنسبة للأول هي الثورة الفرنسية والثاني الهيغلية الألمانية: فـ "الأول" يثمن الالتزام فيما يمنح "الآخر" وزناً إضافياً للإجماع. وبدوره انتقد ريتشارد روي كلا الموقفين. فهو يلاحظ أنهما - وللمفارقة يشتركان في المعنى المنتفخ لدور الفلسفة في العالم المعاصر¹. أما هتشيون فتقول "أنه سواء كان منتفخاً أم لا فإن موضوعه دور ووظيفة السرديات الكبرى في خطاباتنا المعرفية تستحق الإهتمام والمتابعة"². وتتابع قائلة "إن أشكالاً مختلفة من النظرية النسوية والنقد قد جاء إليها من زاوية خاصة: السرديات الكبرى التي كان قلقها الأساسي هو النظام الأبوي (البطريركي)، وخصوصاً في نقطة تقاطعه أو اشتباكه مع السرديات الرئيسية الأخرى في عصرنا مثل الرأسمالية والإنسانية الليبرالية. ففي شكلها النقدي، تداخلت النظريات النسوية مع اهتمامات الماركسية وما بعد البنيوية ومع ما يسمى فن ما بعد الحداثة الذي يتمتع بالانعكاسية الذاتية والخلفية التاريخية معاً بطريقة مفارقة، ويوصف بكونه هائلاً وسياسياً في الوقت ذاته: فلوحات جوان تود أو جويس فيلاند، وروايات سوزان سوان أو جوفير مارشيسولت، وصور جيف مايل أو ايفرجن. هذه الفنون ساحرة هائلة وليست نوستالجية في تعاملها مع التاريخ ومع تاريخ الفن"³.

إنها تعمل على نزع تأثير الدوكسا، ما أطلق عليه رولان بارت الرأي العام أو "صوت الطبيعة"، والإجماع⁴. ولكن هناك كمين هنا ترصده هتشيون حين تقول: "إذ أنه وبسبب توظيفها للسخرية بوصفها أداة استطرادية إستراتيجية، فإن ما بعد الحداثة تعزز ثم تنقلب على هدفها. فمن خلال تجلياته الأولى في الهندسة المعمارية، سار فن ما بعد الحداثة جنباً إلى جنب بل وأعطى قيمة مساوية لعالم الفن الذي يتجه إلى الداخل وللتاريخ والخبرة التي تتجه عادة نحو العالم الخارجي.

1 Lyotard et la postmoderne." Critique mars ،Richard. "Habermas ،Rorty 1984. p. 181-97.

2 Linda Hutcheon: INCREDULITY TOWARD METANARRATIVE: NEGOTIATING POSTMODERNISM AND FEMINISMS. Internet article.

3 Ibid. 2.

4 Roland. Roland Barthes by Roland Barthes. Trans. Richard ،Barrhes 77. p. 47.19 ،Howard. New York: Hill & Wang

وبطريقة مفارقة فإن التوتر بين هذه الأضداد يحدد في نهاية المطاف "النصوص الدنيوية" لما بعد الحداثية"¹.

وباستجابتها لإستجواب السرديات الكبرى، تقف بعد الحداثية موقف الراغب في تفنيد المهيمنات الثقافية (النظام الأبوي والرأسمالية والنزعة الإنسانية، وغيرها)، مع علمها بأنها قد لا تستطيع النأي بنفسها عنها: ذلك انه لا يوجد أي موقف خارج هذه السرديات الكبرى يمكن منه إطلاق نقد لا يثير الشبهة بجد ذاته. وهذا يمس الحقيقة أيضاً التي ستجعل من سياسات ما بعد الحداثية مثار تساؤلات وشبهات في نهاية المطاف. بل أن هذا الموقف المثير للشبهة هو الذي يجعل تلك السياسات معروفة ومؤلفة لنا. ومن خلال هذه المفارقة في نقد ما بعد الحداثة المتواطيء للسرديات الكبرى تعقد الحركات النسوية وما بعد الحداثة شراكة مميزة. أشار العديد من المعلقين إلى ذكورة التقاليد الحداثية، وبالتالي ضمنية ذكورية ما بعد الحداثية التي إما أن تكون في حالة ردة فعل على أو حتى قطيعة واعية مع الحداثة. حاولت الحركات النسوية مقاومة الاندماج في معسكر ما بعد الحداثة، لسبب وجيه: أن أجندتها السياسية قد تتعرض للخطر، أو على الأقل قد تحجب عن طريق الترميز المزدوج النقدي المتواطيء في الآن نفسه؛ كما أن خصوصياتها التاريخية والموقفية positionalities قد تتعرض لخطر التصنيف ضمن مبادئ عامة. تعمل كلتا المؤسستين (ما بعد الحداثة والنسوية) على إدراك الطبيعة الاجتماعية للنشاط الثقافي، ولكن النسوية ليست مع محتوى العرض: فأشكال الفن لا يمكنها إحداث التغيير ما لم تفعل ذلك الممارسات الاجتماعية. قد يكون العرض خطوة أولى، ولكنها "أي تلك الخطوة" لا يمكن أن تكون الأخيرة. ومع ذلك فإن النسويات وفناني ما بعد الحداثة يتشاركان في النظرة إلى الفن بوصفه علامة اجتماعية تقع لا محالة، في شرك علامات أخرى ضمن أنظمة المعنى والقيمة². ولكن هتشيون تدعي أن الحركة النسوية تريد أن تذهب أبعد من هذا العمل نحو

Linda Hutcheon: INCREDULITY TOWARD METANARRATIVE: 1
NEGOTIATING POSTMODERNISM AND FEMINISMS. Internet
article.

"THEORIZING FEMINISM AND Kathleen O'Grady: 2
POSTMODERNITY: A Conversation with Linda Hutcheon" Trinity
University of Cambridge (1997). ،College

تغيير تلك النظم، وليس فقط نزع تأثيرها. ليس هذا فحسب، بل أن هناك فرقاً آخر بين المشروعين. تقتبس هتشيون من باربرا كريد قولها: "بينما تحاول النسوية أن تشرح الأزمة من خلال أعمال الأيديولوجية البطيريركية وقمع النساء والأقليات، فإن ما بعد الحداثية تنظر إلى أسباب محتملة أخرى - خصوصاً اعتماد الغرب على الإيديولوجيات التي تفترض (حقائق) كونية: في الإنسانيات والتاريخ والتقدم.. الخ. وبينما تؤكد النسوية أن الموقف الإيديولوجي المشترك بين جميع هذه (الحقائق) هو البطيريركية، تتردد (أو حتى تعارض) نظرية ما بعد الحداثة في تحديد عامل رئيسي حاسم"¹.

ويعود تردد ما بعد الحداثة في الاعتراف بعاملٍ وحيد حاسم ومؤثر إلى خوفها من السقوط في فخ التهمة التي وجهتها ضمناً للإيديولوجيات الأخرى: الشمولية. وترى هتشيون أن كريد على حق في القول "بأن ما بعد الحداثة لا تمتلك موقفاً امتيازياً وغير إشكالي يمكنها أن تتحدث من خلاله"²، ولذلك فإنها تلاحظ، "إن المفارقة التي نجد أنفسنا نحن النسويات فيها: إنه في حين أننا نعتبر الخطابات البطيريركية خيالات، إلا أننا ننتقل منها كما لو كانت موقفنا، استناداً إلى الاعتقاد بأن اضطهاد المرأة، كان أقرب إلى أن يكون (حقيقة)"³.

لكن رفض ما بعد الحداثة لإنحياز نحو موقف متميز هو موقف أيديولوجي تماماً كموقف النسوية. وما تقصده هتشيون بـ (أيديولوجية) هنا، هو الممارسات الاجتماعية المعقدة ونظم التمثيل. هذا التخطيط السياسي ما بعد الحداثي (التذبذب بين الرفض والعودة عنه من قبل اليمين واليسار على حد سواء) ليس من قبيل المصادفة، ولكنه نتيجة مباشرة للترميز المزدوج للتواطؤ والنقد. وفي حين أن النسوية قد توظف استراتيجيات التفكيك ما بعد الحداثية الساخرة، إلا أنها لم تعاني من هذا الارتباك في أجندتها السياسية، ويرجع ذلك جزئياً إلى أنها تمتلك موقفاً (حقيقة) توفر وسائل لفهم الممارسات الجمالية والاجتماعية في ضوء إنتاج -

Barbara. "From Here to Modernity: Feminism and Creed 1 (1987): 47-67.2، "Postmodernism." Screen 28

Linda Hutcheon: INCREDULITY TOWARD METANARRATIVE: 2 NEGOTIATING POSTMODERNISM AND FEMINISMS. Internet Article.

Ibid. 3

وتحدي لـ - للعلاقات الجنسية. تلك هي سرديّة النسوية الكبرى. وهي أيضاً قوتها وربما في نظر البعض على الأقل قيدها وسقفها الضروري. في حين أن النسوية وما بعد الحداثيّة تعملان على مساعدتنا في فهم صيغ التمثيل السائدة في العمل في مجتمعنا، تركز النسوية على الموضوع الأثوي من التمثيل على وجه التحديد، وقد بدأت في اقتراح سبل الطعن وتغيير تلك المهيمنات في الثقافة الشعبية والفن الرفيع على حد سواء. لقد علمونا أن القبول بلا تردد أو مساءلة لأي تمثيلات ثابتة في الرواية، والأفلام، والإعلانات، أو أيّاً كان، يعني أن نتغاضى عن النظم الاجتماعية للسلطة التي تجيز وتشرع بعض الصور للمرأة (أو السود، والآسيويين،...) (الخ) دون غيرهم. يتم الإنتاج الثقافي ضمن سياق اجتماعي وأيديولوجية نظام قيمي حي - ولهذا فإن العمل النسوي قد جذب اهتمامنا. وبهذه الطريقة، فإن النسوية كانت ذات تأثير عميق جداً على ما بعد الحداثة. ليس من قبيل الصدفة أن ما بعد الحداثة تتزامن مع النسوية في إعادة تقييم أشكال الخطاب السردى غير المقبولة، فمثلاً يكتب رولان بارت سيرة ذاتية ما بعد حداثيّة بامتياز بعنوان (رولان بارت)، ويكتب مايكل أونداكشي سيرة عائلية ما بعد حداثيّة أيضاً بعنوان (يجري في العائلة)، وتحمل الروايتان مشتركات عديدة مع روايات مثل (طفولة) لكريستا وولف وأنا التاريخيّة لمارلات دافني¹. لا تتحدى هذه الروايات ما نسميه أدباً (أو، بالأحرى، الأدب)، ولكن أيضاً ما كان من المفترض أن يكون السرد السلس الموحد للتمثيلات الموضوعية في كتابة السيرة. أعلن فيكتور بورجين أنه يريد لصوره الفوتوغرافية ونظريته الفنية إظهار معنى الاختلاف الجنسي بوصفه عملية إنتاج، وبأنه "شيء قابلية للتغيير، شيء تاريخي، وبالتالي شيء يمكننا أن نفعل شيئاً حياله"².

لا تستطيع ما بعد الحداثة أن تفعل ذلك الشيء، ومع ذلك يمكنها أن تخلخل، من دون السرديات الكبرى، أجندتها السياسية، وهذا كل ما يمكنها القيام به. ومن ناحية أخرى، فإن النسوية يمكن أن تفعل أكثر من ذلك. إذ يمكنها - على سبيل

Ibid. 1

Victor. The End of Art Theory: Critism and Postmodernity. ،Burgin 2
86. p. 108.19 ،NJ: Humaniries Press International ،Atlantic Highlands

المثال، أن تمنح قيمة جديدة ومؤكدة لمفهوم "الخبرة"، لقد قدموا زاوية مختلفة لتساؤل ما بعد الحداثة: ما الذي يُكون السرد التاريخي الصحيح؟ ومن الذي يقرر؟ وقد أدى ذلك إلى إعادة تقييم السرديات الشخصية - المجالات والرسائل والاعترافات والسير والسير الذاتية، والبورتريهات.

والمصطلحات كاثرين ستيمبسون التي تقتبس عنها هتشيون قولها إن: "التجربة ولدت أكثر من الفن، بل أنها كانت مصدر المشاركة السياسية كذلك"¹. فإذا ما كان الشخصي هو السياسي، فانه لا بد من إعادة النظر في الفصل التقليدي بين التاريخ الشخصي والعام. تزامنت إعادة النظر النسوية مع مفاوضة الفصل بين أشكال الفن الرفيع وفن الحياة اليومية الذي بات يعرف بالثقافة الجماهيرية أو الشعبية.

وكانت النتيجة المشتركة هي إعادة النظر بسياق السرد التاريخي وبسياسات التمثيل والتمثيل الذاتي. وفي الحقيقة، فان هناك تورطاً ثنائياً الأبعاد بين النسوية وما بعد الحداثة. فمن ناحية حفزت النسوية ما بعد الحداثة على إعادة النظر - بمصطلحات الجنسانية - في تحديات معارضتها للسردية الكونية الإنسانية الكبرى التي تسمى بـ (الرجل) وأن تعزز وتدعم عملية نزع تأثير الفصل بين العام والخاص، والشخصي والسياسي؛ ومن ناحية أخرى، فان سخرية ما بعد الحداثة واستراتيجيات التمثيل المفارق منحت الفنانات النسويات طريقة فاعلة للعمل ضمن/وفي الوقت ذاته تحدي خطابات السرديات الكبرى البطورية المهيمنة².

تبدو الاختلافات بين ما بعد الحداثة والنسوية واضحة لاسيما في الجوانب السياسية. افتتحت كريس وودون كتابها عن الممارسات النسوية بقولها "النسوية هي سياسات politics في حين أن ما بعد الحداثة ليست كذلك"³. إنها سياسية بالتأكيد ولكنها متناقضة سياسياً ومزدوجة الترميز من حيث التواطؤ والنقد،

Catharine. "Nancy Reagan Wears a Hat: Feminism and its", Stimpson 1 (1988): 223-43.2, "Cultural Consensus." Critical Inquiry 14

Linda Hutcheon: INCREDULITY TOWARD METANARRATIVE: 2 NEGOTIATING POSTMODERNISM AND FEMINISMS. Internet Article.

Chris. Feminist Practice and Poststructuralist Theory. Oxford: Weedon 3 88.19, Blackwell

وتقويض أي موقف ثابت. وبسبب فكرة ضرورة (الحقيقة)، كما تصفها باربرا كريد، فإن النسوية ليست شكوكية أو مزدوجة الترميز فيما يتعلق بسردياتها الكبرى. وسوف تستمر النسوية في مقاومة إدراجها في ما بعد الحداثة، بسبب قوتها الثورية بوصفها حركات سياسية تعمل من أجل تغيير اجتماعي حقيقي. إنها تتحرك أبعد من مجرد تعرية أيديولوجية ثم تفكيكها من أجل توضيح الحاجة إلى تغييرها، نحو إحداث تحول حقيقي في الفن والذي لن يتأتى إلا بتحول في الممارسات الاجتماعية البطريركية.

ترى هتشيون أن ما بعد الحداثة لا تمتلك استراتيجيات للمقاومة الحقيقية التي من شأنها أن تتوافق مع تلك التي تثنمها النسوية. بل إنها لا تستطيع أن تفعل ذلك. وهذا هو الثمن الواجب دفعه إزاء التشكك بالسرديات الكبرى. تعترف هتشيون بأن كثيراً من المنظرات والفنانات النسويات قد قاومن إغراء ما بعد الحداثة. وترجع هتشيون السبب إلى أن البنى المبكرة لما بعد الحداثة كانت ذكورية بإصرار. كان الكتاب والفنانون والمنظرون الذكور في الواجهة لفترة طويلة (وتعترف بأن هذا كان أهم الأسباب التي حفزتها لخوض غمار التنظير ما بعد الحداثي). كان الأمر في بعض الأحيان أشبه بالبقعة المظلمة وفي أحيان أخرى كان حذراً جنسويًا كما تقول هتشيون: كان الناس يحذرون - بسبب مقاومة النسويات - من إدراج الكاتبات أو المنظرات تحت مظلة ما بعد الحداثة. لأن النساء في الحقيقة قاومن هذا التحديد خشية أن تصنف أجندتهن السياسية ضمن رقعة ما بعد الحداثة اللا-سياسية المجلّة¹.

تربط هتشيون في سياقات أخرى بين النسوية وأدب ما بعد الحداثة وتحدث عن توظيف النسويات على نحو خاص والأقليات لتقانات ما بعد الحداثة الأدبية من أجل تحقيق أهداف الحركة النسوية. فقد تحدثنا سابقاً عن مصطلحي نزع التأثير (De-doxification) ونزع الطبعية (de-naturalization)، وهما مصطلحان متداخلان يهدفان بالمحمل إلى الإشارة إلى سياسة ما بعد الحداثة في نزع

"THEORIZING FEMINISM AND Kathleen O'Grady: 1
POSTMODERNITY: A Conversation with Linda Hutcheon" Trinity
University of Cambridge (1997). ،College

التمثيلات المرتبطة بالإيديولوجيات والسرديات الكبرى التي تعمل على تطبيع كل سلوك أو سرد بما يناسبها. وتوظف ما بعد الحداثة كما ذكرنا سابقاً سياسة الترميز المزدوج الذي يتضمن التنصيب ثم الهدم والتخريب لتلك الإيديولوجيات. وبعد ما وراء القص وما وراء القص التاريخي من أهم تمثيلات استراتيجيات ما بعد الحداثة في نزع التأثير ونزع التطبيع. وقد وظفت الأدبيات والنسويات هاتين التقنيتين ببراعة من أجل إحداث التأثير المطلوب ضد سرديات البطيركية والتاريخ التي جرى تطبيعها بفضل ذكورية الحداثة على نحو خاص.

تري هتشيون أن أهم ما يميز أدب ما بعد الحداثة هو الانعكاسية المكثفة والتناصية التهكمية. وفي الرواية، فإن رواية ما وراء القص هي التي تعادل ما بعد الحداثة من وجهة نظر هتشيون ومنظرين آخرون. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ندرة التعريفات الدقيقة لهذه الفترة الإشكالية، فإن مثل هذه المعادلة يمكن قبولها بلا نقاش. ما تريد هتشيون قوله هنا هو أنه إذا أردنا توخي الدقة والالتزام، فإنه لا بد من إضافة شيء آخر لهذا التعريف: وعي ذاتي بالتاريخ بوزن الانعكاسية الذاتية. ونموذجها هو أسلوب البناء ما بعد الحداثي: الاستدعاء التهكمي الساخر المتعمد للتاريخ بأشكاله البنائية والوظائفية¹.

إن العلاقة ما بعد الحداثية بين الرواية والتاريخ أكثر تعقيداً من مجرد التفاعل والتضمينات المتبادلة. ويعمل ما وراء القص التاريخي - المصطلح الذي نختاره هتشيون - من أجل أن يوضع نفسه ضمن الخطاب التاريخي دون التنازل عن استقلاليته بوصفه رواية. إنه نوع من المفارقة التهكمية الجادة التي تؤثر على كلا الهدفين:

التناصات مع التاريخ والرواية التي تلبس حالة موازية (وان لم تكن مساوية) لإعادة تهكمية من الماضي النصي لكل من العالم والأدب.

يوظف الدمج النصي لهذه الماضيات التناصية، بوصفها عنصراً هيكلياً تكوينياً لرواية ما بعد الحداثة، على أنه تسويق رسمي للتاريخية عالمياً وأدبياً. وقد يبدو للوهلة الأولى أن التلميح الثابت الساخر من الاختلاف في قلب التشابه هو ما يميز التهكم

LINDA HUTCHEON: Historiographic Metafiction Parody and the 1
Intertextuality of History. Internet Article. Internet article.

ما بعد الحداثي عن المحاكاة في القرون الوسطى وعصر النهضة. تمثل المحاكاة الساحرة التناسية لما وراء القص التاريخي وجهات نظر مؤرخين معاصرين معينين: إنها تمنح الإحساس بحضور الماضي، ولكنه الماضي الذي يعرف من نصوصه وآثاره، سواء كانت أدباً أو تاريخاً¹.

من الواضح إذن أن ما ترغب هتشيون في تسميته "ما بعد الحداثة" هو ظاهرة ثقافية مفارقة (متناقضة ظاهرياً)، فضلاً عن أنها تعمل عبر انضباطات تقليدية عديدة. في الخطاب النظري المعاصر، على سبيل المثال ترصد هتشيون تناقضات محيرة: الانكارات المستبدة للاستبداد، والرفض الشمولي للشمولية، والشهادات المستمرة على صحة اللا -استمرارية. وفي رواية ما بعد الحداثة نجد أن الاتفاقيات الخاصة بالكتابة التاريخية والرواية تُوظف ويُساء توظيفها، تُنصب وتُهدم، تُؤكد وتُنكر في الوقت نفسه. فضلاً عن أن الطبيعة الثنائية (الأدبية/التاريخية) لهذه السخرية التناسية هي إحدى أهم الوسائل التي تكتب وتعرّف بواسطتها الطبيعة المفارقة لما بعد الحداثة نصياً.

أن تسخر لا يعني أن تحطم الماضي، وفي الحقيقة فإن التهكم يعني أن تحتفظ بالماضي مقدساً وأن تحاكمه معاً. وهذه هي المفارقة ما بعد الحداثية. إن الاستكشاف النظري للحوار الضخم (كالينسكو) بين الأدبيات والتاريخيات الذي نصب ما بعد الحداثة، ما كان ليحدث لولا جوليا كريستيفا بتجديدها المبكر للأفكار الباختينية عن التعدد الصوتي المتراكب، والحوار الروائي، والتغاير اللساني - الأصوات المتعددة في النص.

لقد وُجد الماضي فعلاً، ولكننا نستطيع أن نعرف ذلك الماضي اليوم عبر نصوصه فقط. وإذا كان انضباط التاريخ قد أفقده امتياز حالته بوصفه متعهد الحقيقة، فذلك أفضل كثيراً، وفقاً لهذا النوع من النظرية التاريخية الحديثة: إن فقد وهم الشفافية في الكتابة التاريخية هو خطوة نحو نظرية الوعي الفكري الذاتي المتقابل مع تحديات ما وراء القص لشفافية لغة النصوص الواقعية المسلم بها.

لا يسبب الربط الرسمي بين الرواية والتاريخ عبر المهيمنات المشتركة من التناصات والسردية "في العادة" اختزالاً أو تقليصاً في أفق وقيمة الرواية، بل على العكس تماماً، إنه يمنح توسعاً وتمدداً في الأفق والقيمة. أما إذا ما نُظر إليه على أنه محددات مقيدة لما هو مسرود دائماً، فإن ذلك يضاف إلى قيمته الابتدائية، كما في رؤية ليوتارد الوثنية، حيث لم ينجح احد على الإطلاق في أن يكون السارد الأول لأي شيء، أو أن يكون أصل أي سرد، حتى لو كان خاصاً به. لقد وضع ليوتارد هذا الحد عن قصد ليقابل ما اسماءه "الوضع الرأسمالي" للكاتب بوصفة مبدع قصته الأصلي ومالكها ومتعهدها.

ولكن هتشيون ترى أن مصطلح التناصية في كثير من الأحيان محدود جداً لوصف هذه العملية، وربما سيكون مصطلح المنطق الداخلي interdiscursivity أكثر دقة في تحديد الصيغ الجمعية من أشكال الخطابات التي تنهل منها ما بعد الحداثة بسخرية: الأدب والفنون البصرية والتاريخ والسيرة الذاتية والنظرية والفلسفة والتحليل النفسي وعلم الاجتماع ويمكن للقائمة أن تتابع¹.

احد تداعيات هذه المجمعات الاستطراذية هو أن مركز السرد التاريخي - الوهمي ربما ولكنه كان يوماً متفرداً ومتماسكاً - قد تشتت. تكتسب الهوامش والحواف قيمة جديدة. أصبح "خارج - المركز" سواء كان مطروداً من المركز أو لا مركزي يحظى باهتمام. ذلك ما تثبته كلمة "مختلف" في مقابل النخبة والآخر الغريب، وكذلك نبض الثقافة الجماهيرية المتوسقة. وفي ما بعد الحداثة الأمريكية، أصبحت كلمة "مختلف" توظف بوصفها مصطلحاً تخصيصياً، مثلها مثل مصطلحات الوطنية، والعرقية، والجنسوية، والميل الجنسي.

يوفر التاريخ والأدب تناصات في الروايات التي وردت هنا ولكن بعيداً عن مسألة التسلسل الهرمي ضمناً أو بأي صورة أخرى. كلاهما، الأدب والتاريخ، جزء من أنظمة ثقافتنا الدالة. كلاهما يصنع عالمنا ويجعل له معنى. وهذا من أكثر أشكال ما بعد الحداثة تعليمية: ما وراء القص التاريخي.

بعد كتاب (شعرية ما بعد الحداثة) لليندا هتشيون الطرح الأكثر تأثيراً للرواية التاريخية في تحليلها الخاص أواخر القرن العشرين. أبرزت هتشيون في تناولها لما وراء القص التاريخي مشكلة التمثيل، معتبرة أن ما وراء القص التاريخي يدحض سلطة التاريخ من خلال تحدي "الافتراضات الضمنية للبيانات التاريخية: الموضوعية، والحياد، واللاشخصانية، وشفافية التمثيل"¹. أدى هذا الطعن إلى تآكل "أرضية الثقة التي يقوم عليها التمثيل والسرد"²، على الرغم من أنها تقول أن ما وراء القص التاريخي قد كتب أولاً، ثم خرب تلك الأرضية. وفي الواقع فقد وضعت هتشيون ما وراء القص التاريخي في علاقة خلافية مع الرواية التاريخية التقليدية، حين قالت "إنها تمشكل كل شيء في الرواية التاريخية التقليدية والذي كان لا يقبل الشك أو المسألة"³. فضلاً عن أنها "تزعر المفاهيم الواردة من الرواية والتاريخ على حد سواء"⁴. ولا بد من القول أنها تزعر كليهما ولكنها لا تقضي عليهما "ذلك أنها ترفض تعويض خسارة أي منهما، أو انحلاله، إلا أنها مستعدة تماماً لاستغلالهما"⁵. وهذا بالتحديد هو النمط البنيوي المميز لما وراء القص التاريخي الذي صاغته هتشيون: الكتابة غير الجدلية ومن ثم الانقلاب على المبادئ التأسيسية التي تسعى إلى مساءلتها.

ويوحي مصطلح ما وراء القص التاريخي بالتركيز على إنتاج النصوص، والطريقة التي تبني بها المعنى. وبفضل انعكاسيتها الذاتية المفرطة، كما تقول هتشيون، فإن روايات ما وراء القص التاريخي، أكثر اهتماماً باستكشاف الكيفية التي يبني بها الماضي من خلال النصوص من انخراطها في "استعادة" أو "إحياء" التاريخ.⁶

K. Mitchell: History and Cultural Memory in Neo-Victorian Fiction 1
Victorian Afterimages. Palgrave Macmillan in the UK. 2010. p. 25.

Ibid. p. 25. 2

LINDA HUTCHEON: THE POSTMODERN PROBLEMATIZING OF 3
HISTORY. Internet Article.

Ibid. 4

K. Mitchell: History and Cultural Memory in Neo-Victorian Fiction 5
Victorian Afterimages. Palgrave Macmillan in the UK. 2010. p. 25

Ibid. p. 27. 6

تبدو فرضية أن أصالة التجربة والتعبير غير متلائمة مع الترميز المزدوج/أو المرح والفكاهة مشتركة، ليس بين النقاد الماركسيين من أمثال جيميسون وإيجليتون فحسب ولكن بين نقاد وناقداً الكتاب النسوية: ترى ايلان شووالترز أن تهكم فرجينيا وولف في غرفة لشخص واحد "مراوغ وخبيث ومضائق". وعلى الرغم من ذلك فإن الكتابات النسويات مع الكتاب السود هم الذين وظّفوا التناصية الساخرة وصولاً إلى هذه النهايات المفعمّة بالقوة إيديولوجياً وجمالياً (إذا كان من السهل علينا فصل الجانبين). التهكم بالنسبة لهم هو الإستراتيجية الأساسية التي كشفت من خلالها (الازدواجية الأنثوية)، على الرغم من أنها أحد الأساليب الرئيسية التي يتم بها توظيف النساء واستغلالهن: وضع ثم تحدي التقاليد الذكورية في الفن. يتضح الرابط بين الجنسانية والنوع الأدبي في عبث اولاندو الساخر باتفاقيات السيرة الذاتية، ومونيك ويتج التي أعادت تجنيس الملحمة الذكورية في (الجلنار)¹.

وفي الحقيقة، فإن روايات التنشئة كانت أكثر النماذج سخرية وشعبية، تقلب ميرج بيرسي في رواية (التغيرات الصغيرة) نمط السرد الذكوري في التعليم والمغامرة لتوفر هروباً أنثوياً حاداً من - بدلاً من التكامل مع - الحالة البطيركية. توظف رواية (أغنية سليمان) لتوني موريسون البطل الذكر ولكنها تقلب، بسخرية، التركيز المعتاد على الفرد في العالم لتجعلنا نرى المجتمع والأسرة برؤية جديدة. وبالطريقة نفسها تستدعي أليس ووكر بسخرية الحكايات الشعبية المألوفة مثل (اللون الأرجواني)، و(بياض الثلج)، و(البطة السوداء)، و(الجميلة النائمة). لكن دلالة هذه المحاكاة الساخرة لا تتضح إلا عندما يلاحظ القارئ الانقلاب الجنسوي والعرق المتأثر بسخريتها: العالم الذي تعيش فيه بسعادة مطلقة بعد أن أصبح امرأة سوداء².

يتضح اهتمام الرواية التاريخية المعاصرة بقضية إشكالية التمثيل على حساب صورة التاريخ، في كتابات كتّاب آخرين وظّفوا صيغة هتشيون الأمر الذي حدا بإليزابيث وستلغ إلى القول في معرض مناقشتها لرواية ما بعد الحداثة التاريخية، إن

LINDA HUTCHEON: Historiographic Metafiction Parody and the Intertextuality of History.. Internet Article. 1

Ibid. 2

"الكتاب في ما بعد الحداثة لا يعدون أن مهمتهم نشر المعرفة التاريخية، ولكن التحقيق في إمكانية، وطبيعة، وتوظيف المعرفة التاريخية من منظور إبستمولوجي أو سياسي"¹.

أثبت تناول هتشيون دقته وصحته في فهم تلك النصوص التي تبرز مشكلة التمثيل، والتلاعب التهكمي التي تقوض حتى محاولاتها الذاتية في تصوير الماضي، إلا أنها قاصرة عن فهم النصوص التي تتحاشى تلك الصيغة، أو التي تجمع بين هذه الصيغة ومجموعة من المواقف الأخرى تجاه الماضي، بدءاً من المسافة الساخرة إلى التماهي الوجداني².

بقي أن نشير إلى مصطلح أخير (في هذه الدراسة) وضعته هتشيون لتوصيف أدب ما بعد الحداثة وهو السرد النرجسي. تشير هتشيون إلى تحديد المصطلح في كتابها (السرد النرجسي: مفارقة ما وراء القص) ليمثل ذلك الأدب الذي يتضمن وعياً ذاتياً مكثفاً بعملية بنائه وتركيبه، التي تُعرض مكشوفة واضحة للعيان ومنعكسة ذاتياً³.

وبينما تعرض دراسة هتشيون الرائدة إدراكاً واضحاً لكل من الدلالات الازدرائية وتضمنيات التحليل النفسي لمصطلح "النرجسية"، فإن كتابها (السرد النرجسي) ينحدر بصراحة لفحص العلاقة المحتملة بين مفهوم التحليل النفسي للنرجسية والنوع الأدبي ما وراء القص، تقول هتشيون: "في حين أن هذه التداعيات النفسية [من النرجسية] الموجودة هنا، لا مفر منها، إلا أنها غير ذات صلة لأن النص السردى، وليس المؤلف، هو الذي يُنعت بالنرجسية"⁴.

تبدو هتشيون غير قادرة على تصور كيف يمكن أن تكون النرجسية أي شيء آخر، سوى وسيلة لتشخيص حالة المؤلف النفسية؛ ورفضها هذه المناورة السهلة،

Elisabeth. 1991. Writing History as a Prophet: Wesseling 1
Postmodernist Innovations of the Historical Novel. Amsterdam and
Philadelphia: John Benjamin's Publishing Company. p. 73.

K. Mitchell: History and Cultural Memory in Neo-Victorian Fiction 2
Victorian Afterimages. Palgrave Macmillan in the UK. 2010. p. 26.

Linda Hutcheon. Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox. 3
84.19, Second edition. New York & London: Methuen

GrantNeurotic Narrative: Metafiction and Object-Relations, Stirling 4
-102.80, (Spring 2000)2, Theory." College Literature XXVII

تتفادى هتشيون المزالق النظرية التي تصاحب نظريات الأمراض النفسية للمؤلف. إلا أن رفضها يكشف أيضاً عن وجود قيود معينة في النطاق النظري: عدم الرغبة في مد العلاقة المحتملة بين متطلبات التحليل النفسي والأدب().

عندما تقول هتشيون بأن ما وراء القص يُغرب القدرات الإبداعية للقراء، وفي الوقت نفسه، يصطفي تلك القدرات المبدعة والخلاقة، فإنها تعزل وبقوة - في دراستها - جوهر المفارقة. ينطوي تأكيد هتشيون على أن الاستراتيجيات الأدبية غير النمطية لما وراء القص هامة في المقام الأول بسبب الطرق التي بواسطتها "تثيم" فرضيات واستجابات ونشاطات القراء وتحولها إلى بؤرة الاهتمام وتمثلها بكفاءة وفاعلية¹.

وفي سابقة من نوعها تندرج أيضاً ضمن اهتماماتها بالنسوية وما بعد الحداثة على السواء، قدمت هتشيون كتاباً مشتركاً مع زوجها الطبيب يتناول التمثيل الجمالي والايروتيكي للمرض عند بطلات الأعمال الأوبرالية المختلفة. ويعد الكتاب الصادر عام 1996 بعنوان (في الأوبرا: الرغبة، والمرض، والموت) فريداً من نوعه، حين كشف الزوجان هتشيون في دراستهما عن بناء - أو أسطورة "mythifying" - الجنسية والرغبة والمرض.

لاحظ الكاتبان في البداية العلاقة بين الفهم العلمي للمرض في القرن التاسع عشر ثم تمثيله الجنسي في الأوبرا. تقول هتشيون "لا بد أن اعترف انه كلما فكرت في المرض في سياق الأوبرا، تتبادر إلى ذهني ميمي بوتشيني في لا بوهيم أو فيوليتا فيردي في لا ترفياتا، وبسبب قوة الصورة النمطية، تخيلت أن هناك بطلات أخريات في أعمال أوبرالية أخرى تحمل سمات مرضية جسدية. لكنني ومع البحث، لم أجد ذلك. كان العدد قليلاً جداً ولكن قوة هذه الصورة النمطية هي التي حفزتنا لدراسة المعاني الثقافية التي تمنح للأمراض ولأولئك الذين يحملونها".

تشرح هتشيون باختبارها لمرض معاصر هو الايدز كيف يتم البناء الثقافي للمعنى. فتمثيل متلازمة نقص المناعة المكتسبة في الإعلام والفن كشفت أيضاً عن البناء الثقافي لمعاني أمراض أخرى في العصور الماضية، من الطاعون إلى الزهري.

وتلاحظ هتشيون في كتابها أن وسائل الإعلام كافة كانت تميز بين الأبرياء والضحايا، وتبعاً لذلك فإنها كانت تمرر حكماً أخلاقياً، فيما يظهر أنها تتعامل مع قضية طبية بحتة. ليس الأمر جديداً أو خاصاً بسياسات التمثيل ما بعد الحداثية، إذ لم يختلف الأمر كثيراً مع تمثيل الجذام في الفن الذي كان أيضاً تاريخاً من القيم الأخلاقية والاجتماعية بقدر ما انه معلومات طبية وصحية. في (في الأوبرا: الرغبة، والمرض، والموت) درس الزوجان هتشيون لحظات بعينها في التاريخ الطبي غيرت فهمنا للأمراض، ثم أثرت على تمثيل المرض وصورته النمطية في الفن والأدب - على سبيل المثال، عندما اكتشف روبرت كوخ العصيات السلية عام 1882، وعلمنا أن مرض السل ليس مرضاً وراثياً ولكنه قد ينتقل من شخص إلى آخر. يبحث الكتاب كيف أخذت هذه المعلومات الطبية طريقها إلى أشكال فنية مزمنة: لا بوهيم (1896) وتركيزها على الفقر وخوف البطل من العدوى (يغادر ميمي بعد ليلة من السعال المرعب). وحتى بعد ذلك لازالت الصورة النمطية للمرأة الأوبرالية هي الشاحبة ذات الجمال والرغبة المحمومة والتي تعدها هتشيون استمراراً للبناء الاجتماعي المبكر للعلاقة بين المرأة والمرض¹.

"THEORIZING FEMINISM AND Kathleen O'Grady: 1
POSTMODERNITY: A Conversation with Linda Hutcheon" Trinity
University of Cambridge (1997). ،College

مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية النسائية

سيلا بنحبيب نموذجاً

عزيز الهلالي

باحث من المغرب

إن فعل التأسيس والبناء والحوار النقدي، حلقات متصلة تضيء على السيرورة المعرفية جدتها وخصوصيتها. وما يميز التراكم النظري وانعطافاته، هو الاستعادة النقدية للإشكالات والإحراجات النظرية. وهذه الاستعادة تتجاوز الحدود السيادية والسياقية والتاريخية.

سنحاول في هذا العمل أن نرصد سيرورة "مدرسة فرانكفورت" عبر ثلاث مراحل: مرحلة البناء وهي لحظة تأسيسية دشنها الجيل الأول. ثم، مرحلة إعادة البناء وهي لحظة تشكل انعطافا في المسار، خصوصاً مع الجيل الثاني. وأخيراً، مرحلة إعادة البناء والتي تشكل النظرية النقدية النسائية محركها الأساسي. ويمكن القول أنها لحظة استدماج أصوات مهزومة تاريخياً. وعبر هذه المخطات ترافقنا الأسئلة المركزية التالية: ما طبيعة الخيط الناظم الذي يأسر "مدرسة فرانكفورت" في إطار وحدة نظامية وخطابية؟ كيف نقرأ حركة الانتقال من الذات إلى فعل التواصل؟ وأخيراً، على أية أرضية ستقوم النظرية النقدية النسائية وما طبيعة رهاناتها؟.

هل يمكن الحديث عن "مدرسة فرانكفورت"؟* النقدية بصيغة الوحدة أم بصيغة التعدد؟ ما هي المعايير النقدية التي يجب اعتمادها للانتساب إلى المدرسة؟ وعلى أي أساس يمكن الاستناد للحكم على انتهاء مرحلة زمنية وبداية أخرى جديدة؟

تضعنا المتابعة النقدية والتاريخية لرصد هوية "مدرسة فرانكفورت" أمام أزمة الماهية وسؤال التعريف، خصوصا وأن المدرسة بقدر انفتاحها على عوالم معرفية متعددة، بنفس القدر تشكل داخل سياقات فردية وجماعية ترتسم كصور تجمع بين الإشكال (المدرسة بوصفها سؤال إشكالي)، والتعدد (تعدد نظرياتها النقدية)، والاعتراب (ترحال بعض مؤسسي المدرسة خارج سيادة الحدود). وأمام هذا اللبس المنهجي على مستوى التحديد، يمكن القول بأن "مدرسة فرانكفورت ليست بمدرسة فلسفية، ولا بخطاب سوسيولوجي، ولا بحركة سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة"¹.

وبما أن المدرسة لا تنتظم في إطار ضوابط معيارية متناغمة تضيف على التصنيف التاريخي جدته، فلماذا إذن أطلق عليها اسم "مدرسة"؟ أليست المدرسة، بألف لام التعريف، وحدة متماسكة على مستوى التوجهات المذهبية والمنهجية والإستراتيجية؟

تطالعنا مجموعة من القراءات كإجابة عن هذا السؤال، فالمؤرخ الكبير مارتين جوي Martin Joy يرى بأن المدرسة لم تتبلور بشكل خاص إلا "بعد إرغام مؤسسي المدرسة على مغادرة فرانكفورت"². أما تلميذ هابرماس فريدريك فاندينبرغ Frédéric Vandenberghe، فهو يرى بأن الحديث عن المدرسة قول يكتنفه غموض كثير، بالنظر إلى انعدام "نظرية نقدية أو بالأحرى مدرسة. ثمة،

*لقد تأسست معهد البحث السوسيولوجي Institut Fur Sozialforschung 3 فبراير 1923، بمبادرة فيلكس فايل Felix Veil دكتور في العلوم السياسية، وهو ابن أحد التجار اليهود الكبار. ويعود تأسيس هذه المؤسسة الماركسية قبل الحرب العالمية، من أجل إعادة بناء الماركسية خالصة. تلك كانت بمثابة شرارة قدح زندها كل من كورشر، لوكاتش، بولوك وفيتفوجل. ولقد تعاقب على رئاسة المؤسسة كل من كورت ألبرت غيرلش والتي لم تدم مدة رئاسته ثمانية أشهر، إذ بعد وفاته أكتوبر 1923، خلفه كارل غرونبرك إلى حدود 1930.

وفي سنة 1931 سيتولى ماكس هوركهايمر مهمة تسيير رئاسة المؤسسة. ويمكن القول أن الإنجازات الكبرى للمدرسة تمت خارج الحدود، وبالضبط بالولايات المتحدة الأمريكية.

1 Assoum Laurent Paul.L'Ecole de Francfort.Que sais-je?. 2eme édit. PUF. 1987. p. 4

Ibid. p. 6 2

فقط مجموعات نظريات نقدية"¹. أما جاي برنشتاين (Jay Bernstein) فيعتبر من جهته أن "النظرية النقدية ليست نظرية في المجتمع، ولا مدرسة متجانسة من المفكرين، وليست بمنهج"².

على هذا الأساس نتساءل، ما طبيعة العناصر التي شكلت وحدة تجميع أعضاء "مدرسة فرانكفورت"؟. بمعنى آخر، ما البؤرة المركزية التي التف حولها رواد المدرسة؟. تأسست المدرسة في سياق تجاذبات سياسية قوية أفرزت صعود الفكر النازي وفق خطاب إيديولوجي متعصب ساهم في بناء إمبراطوية الشر. كما أن امتداد الفكر الوضعي نزع سؤال التحرر من فضاء عالم المعيش... عوامل استدعت العودة إلى الماركسية في صورها الخالصة لاستيعاب التحولات الجديدة. وفي هذا السياق نفهم كم كان ضروريا لرسم خريطة الطريق المؤسسة لتنظيم "الأسبوع الأول من العمل الماركسي" خلال صيف 1922 حيث ساهم فيه كل من لوكاتش، كورش وبولوك...

منهجيا كان لابد من نقد الأسس الفلسفية للنظرية الماركسية والانفتاح على حقول معرفية متعددة تسعف في تقديم قراءات جديدة للماركسية: ماركوزه (الفلسفة الاجتماعية)، إيريك فروم (علم النفس الاجتماعي)، فريديريك بولوك (الاقتصاد)، ليو لوفينثال (سوسيولوجيا الثقافة والآداب)، فرانز نيومان (الاقتصاد - سوسيولوجيا السياسية)، أوطو كيرشهايمر (سوسيولوجيا القانون)، والتر بنجامين (الفلسفة - النقد الأدبي)...

أما استراتيجيا، فإن التوجه العام ينحو نحو تغيير بنية النظام الشمولي، أي الإجهاز على "الإرادة العمياء للعالم" بلغة شوبنهاور، خصوصا وأن روزا لوكسمبورك تتوقع أن بنية النظام الرأسمالي آيلة إلى السقوط.

وهكذا، تكون النظرية الماركسية قد اخترقتها نظم معرفية جديدة للدفع بالنظرية إلى حدودها القصوى، ضدا على قراءات إيديولوجية مغرضة أجهزت على

Vandenbergh. Frédéric. Une histoire critique de la sociologie 1
Allemande: Aliénation et réification. Horkheimer, Adorno, Marcuse,
Tom 2. Edit. la découverte/M.A.U.S.S.

Bernstein Jay. The Frankfurt School: Critical Assessments. Routledge 2
1994. p. 11

روحها العلمية. هل نفهم من خلال هذه الشروط المتضاربة، أن العودة المتجددة للماركسية هو ما شكل أرضية تجميع الجيل الأول "لمدرسة فرانكفورت"؟.

لقد حدد هوركهايمر المنطلقات الأساسية للمدرسة من خلال عمله "النظرية التقليدية والنظرية النقدية"، لعله بذلك يرسم معالم قطيعة بين النظريتين، منتقدا الأسس الاستمولوجية للنظرية النقدية في صيغتها الديكارتية، وبناء نظرية نقدية على أنقاضها تمثل موقفا "سياسيا صحيحا"¹. كما أنها تمثل "التحرر كأمر أخلاقي"². تسترشد النظرية النقدية، كما حدد أفقها هوركهايمر بفلسفة البراكسيس ويصعب الخروج من هذا الأفق النظري، بحيث نلمس نوعا من الانفعال "الاستبدادي" لما رفض هوركهايمر الإشراف على أطروحة التأهيل لهايرماس حول موضوع الفضاء العمومي البورجوازي، لكونه تجاهل الخلفية الماركسية. وقبل ذلك نلمس التوجهات الفعلية للمدرسة، من خلال الرئاسة التي حظي بها جرامبورغ للمؤسسة من سنة 1923 إلى 1930، بحيث كان يتولى نشر "أرشيف تاريخ الاشتراكية والحركة العمالية"، بتنسيق مع الدوائر الاشتراكية، خصوصا المؤسسة الماركسية-الانجليزية (نسبة إلى المنحز). بموسكو ومؤسسة البحث الاجتماعي. ويعتبر جرامبورغ أن "الماركسية كمنهج للبحث العلمي وكنسق فلسفي"³ تكمن قدرتها في "تغيير أشكال الحياة الاقتصادية"⁴.

هل يمكن أن نركن إلى هذه الخلاصة، لنطمئن أن أعضاء "مدرسة فرانكفورت" ينتظمون في إطار اهتمام مشترك يقوم على إعادة بناء الماركسية؟ إن جدلية النشأة والمسار للفكر الفلسفي لأعضاء الجيل الأول قد عرف تحولات، بل منعطفات لم تستقر عند حدود معينة. فإشكالية الحداثة في جوانبها الأكثر إشراقا تأسست على أنقاض الأسطورة والفكر الغيبي والإيمان الروحي والتسليم بالقدر، لكن العقل من خلال مساراته المعقدة أخضع نظام الأشياء إلى

Vandenbergh. Frédéric. Une histoire critique de la sociologie 1
op.cité. p. 28. Allemande

Ibid. p. 28 2

Held David. Introduction to Critical theory: Horkheimer to 3
Habermas. University of California Press. p. 30

Ibid. p. 31 4

عدد كمي وقياسي. وانتهى العقل - بعد إبعاده للدين- إلى بناء كون متناسق، لكنه ثابت سكوني متكرر شأنه شأن الأسطورة. لقد انغلق العقل في نسقه وانتظم في ذاته وأعاد ترتيب الكلمات والأشياء - بلغة فوكو- وفق اختلال توازني مرعب بين الذات والعالم، حيث ظل الإنسان سجين مخططات وبرامج مجهولة تنجز داخل وحدات قياس زمنية أفقدت الإنسان صلته بذاته وبالأخر. لقد انصهر الإنسان في علاقات كمية حولته إلى قيمة تبادلية قاذفة به خارج وجود عالم الحياة نحو الإغتراب والتشيؤ. وتم الزج به نحو نفق مظلم حيث يخالب الوضعية وبربرية النازية.

وأمام تجديد الأنساق الفرعية للنظام الرأسمالي، انبعثت من داخله أسباب عودته وانتعاشته من جديد. لقد أدرك الاقتصادي فريديريك بولوك من خلال نظرية "رأسمالية الدولة" أن "أزمات النسق الرأسمالي لا تؤدي تلقائياً إلى الرأسمالية، لكن بالأحرى إلى الفاشية"¹. بالفعل، تمكن النظام الرأسمالي الجديد من تجاوز تناقضاته الداخلية ونجح في ضمان الاستقرار، وبهذا تكون "الفاشية قد حققت حلم الشيوعية".

في هذا السياق، حدثت قطيعة مع الماركسية (مرحلة التفاؤل)، وانعطف فكر هوركهaimer نحو الدين (مرحلة التشاؤم). وظل المأمول الفلسفي المتعلق بإنقاذ التنوير، رهين منعطفات فكرية وفلسفية للجيل الأول.

أعلن هوركهaimer خلال **المنعطف الديني** عن فك الارتباط بالماركسية، وأعلن فشله في صد زحف "أسطورة العقل"، كما حدد مواقف ضد الشيوعية لفائدة الليبرالية، واعتبر "شوبنهاور أكثر راهنية من ماركس"². كما أن الحياة من منظور هوركهaimer فقدت معناها وانتهى دور العقل باعتباره استضياء لأفق مظلم للإنسانية. لم يعد العقل قادراً على أن يتعقل ذاته، وفي غياب رباطة جأش العقل لم يعد من خيار سوى "الدين الذي يمكن لوحده أن يمنح للحياة معنى"³. فالعودة إلى

Vandenbergh. Frédéric. Une histoire critique de la sociologie 1
op.cité. pp. 30-31. Allemande

1Ibid. p. 3 2

Ibid. p. 49 3

الدين معناه العودة إلى قيم مفقودة ضاعت في ثنايا وهم العقل، ولذلك فسؤال الانكشاف لهذه القيم رهين بقدرة "الله {باعتباره} الضامن الوحيد للحقيقة والعدالة"¹. وبذلك انعطفت النظرية النقدية من نقد الشمولية، والسلطة، والعقل، والتشويش، والاغتراب... إلى نظرية الخلاص والمحبة والتضامن والركون إلى صوت الإيمان الروحي.

من خلال مرحلة النقد الصوري الأداتي* (1941-1950) قام هوركهايمر بعمل مشترك مع أدورنو تحت عنوان "جدلية التنوير". الكتاب وظف البناء الملحمي للأسطورة. ذلك أن البطل أوليس شخصية مقاومة ومصارعة تتوق إلى الانتصار على قوى أسطورية، يوظف أساليب الخداع والحيل والمكر لتحسيد إرادة الذات وسلطتها، ولهذا فإن "الحيل هي الوسيلة التي تستخدمها الذات المغامرة لتضيع ولتحافظ على ذاتها بشكل أفضل"². وهذه الوسيلة ليست شيئاً آخر سوى نمط من العقلانية الأداتية الممتدة في التاريخ البدائي للذات تجسدت في إطار العقلانية الرأسمالية المتوحشة المتماهية مع الأسطورة. أسطورة أوليس تحقيق لنشوة انتصار الذات التي دمرت سيرورة التنوير ونزعت من أسسه القيم الأخلاقية والمعيارية، حيث لم يعد التنوير سوى جهاز للتحكم وسلب إرادة الاستقلال.

أمام هذا الارتداد في سلم القيم الأنوارية، ما الإشكالية التي ينطلق منها هوركهايمر وأدورنو لتغيير هذا الواقع وجعله أكثر إنسانية؟ في سياق انتشار الإنسان من اغترابه، وظف أدورنو مفهوم السلب بوصفه فعل التفكير يروم تجاوز الحاضر. إن التفكير الفلسفي هو سلب المفهوم والأنساق الفلسفية الجاهزة والعقلانية التي تقترن بالتكنولوجيا والحداثة التي ترتبط بالزمن المعاصر دون أن تتجاوزه... مفهوم السلب لدى أدورنو هو بمثابة نقد جذري

Ibid. p. 49 1

* يمكن أن نشير إلى أن فريدريك فاندنبيرغ قد حدد مراحل التطور الفكري والفلسفي لهوركهايمر في أربعة مراحل:- مرحلة المادية متعددة الاختصاصات (1930-1933)- المرحلة النقدية (1937-1941)- مرحلة النقد الصوري الأداتي (1941-1950)- مرحلة التشاؤم الميتافيزيقي (1950-1973).

2 ماكس هوركهايمر وتيودوروف أدورنو. جدل التنوير. ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة. ط 1. 2006. ص 72

للعقلانية المعاصرة، كما أن السلب آلية منهجية تحدد موقفا إيجابيا من العالم، بهذا المعنى يستمد السلب شرعيته إزاء سلب ماهية الحاضر وإعادة إنتاجه بما يضمن فك أسر الإنسان وتحريره فكريا وسياسيا واجتماعيا.

تستهدف استراتيجية السلب لدى أدورنو الأنساق الفلسفية الكبرى، وتسلب التجزئ الكانطي الذي يعكس تقسيما للعمل الاجتماعي، والترابط المنطقي الهيجلي الذي يقوم على مبدأ الشمولية والوحدة بين الذات والموضوع، الكلية والحقيقة، والخاص والعام. أن نوظف السلب معناه أن نحصل على استقلالية الذات، لكونها تتمتع بماهيتها الخاصة، كما أن الذات في سلب مستمر لأفكارها وتصوراتها ومفاهيمها، وبنفس القدر تسلب عن الموضوع تصوراتها. فتحديد خصائص الذات من جهة والموضوع من جهة أخرى، هو بمثابة تعزيز استقلالية وتمايز كل مكون على حدة.

يمكن التساؤل في هذا الإطار العام لفلسفة السلب حول طبيعة المنعطف الفكري في فلسفة أدورنو. إذ كيف نستوعب طبيعة الانتقال من "جدل السلب" إلى "جدل الجمال"؟ هل يمكن لجم انفلات العقل الأداتي الأسطوري بالزج به داخل فضاء الجمال؟ أليس فضاء الجمال فضاء للتصالح مع الذات؟ ألا تشكل قيم الجمال مأمنا انطولوجيا للإنسان؟ هل يملك العقل الجمالي قدرة سلب عقل المؤسسة القمعية وكبت الحريات؟

يعتبر الفن في نظر أدورنو بمثابة الخلاص من قبضة النظام الاجتماعي والسياسي، وانفلاتا من المقموع والمكبوت لنفيه عبر المخيال الجمالي الذي يعيد بناء الأزمنة والفضاءات بمقاييس جمالية تضيف عليها التناغم والانسجام. إن الزمن الفني على عكس الزمن الواقعي الخاضع لنظام الآلة، حيث تنعدم الهرمية الاجتماعية وسلطة المؤسسة القمعية وتتوهج المشاعر الإنسانية الصادقة. إن القيم الاستيطيقية ليست سوى الملجأ الأخير لعودة الإنسان إلى ذاته.

حقيقة، تصطدم فلسفة هوركهايمر وأدورنو بمسارات تنويرية صماء، لقد تواطأ مكر التاريخ مع امبراطورية الشر ومعاقلة التعذيب وانتفاء إرادة الخير. لقد انبعث النظام الرأسمالي من مرقد أزمنته ليعيد ترتيب نظام الأسطورة والعقل. فأمام هذا الزحف المثلث باللامعنى واللامعقول واللاعقل، تراجعت النظرية النقدية ومعها

آلية السلب ليتسرب الخطاب الديني والصوفي والميتافيزيقي والكوسمولوجي والجمالي إلى ثنايا نصوص تلفظ أنفاس جوليت المدافعة عن قيم التحرر والحاملة لمشروع إنقاذ جدل التنوير.

إن المعالجات النظرية والفلسفية التي اقترحتها النظرية النقدية اصطدمت بمفارقات أمام حادثة تمارس عنفا رمزيا وماديا في الأنساق الكلية، في المعرفة والإيمان، في الأنا والآخر، في المنتاهي واللامنتاهي... ذلك أن فك الارتباط الذي اقترحه ماركوزه بين العلم في بعده الاستبدادي والعلم في مظهره التحرري أغفل أن ماهية التقنية - كما أشار هايدغر - هي كيفية من كفاءات الوجود وتجمل من تجلياته، لها منطقها وسيادتها الخاصة. إنها "نمط تأويل العالم"، بل يمكن القول - مع هابرماس - بأن العلوم والتقنية لا "تستطيعان الانسلاخ من أدوارهما في السيطرة الاجتماعية وجعلهما في خدمة التحرر الإنساني"¹.

هكذا انتهى مسار الجيل الأول "لمدرسة فرانكفورت" إلى مأزق حقيقي مما جعل مسارهم الفلسفي يعرف تقلبات عديدة انتهت بهم إلى منعطف التشاؤم والسوداوية، والنظر إلى التاريخ بوصفه كارثة.

لقد اعتبر هابرماس*، ممثل الجيل الثاني "لمدرسة فرانكفورت"، أن كتاب "جدلية العقل" لهوركهايمر وأدورنو "أكثر سوداوية"². كما أن "تحليلاتهما لم تترك لهما أي أمل لتحرير قوة المفهوم"³. وبهذا يكون هابرماس يشبه المأزق النظري الذي وقع فيه كل من أدورنو وهوركهايمر. بمأزق نيتشه، حين جعل من نظرية السلطة إمكانية لتقسيم القوى الاجتماعية بين قوى "الشر" و"الخير"، بين "الحضيض" و"السمو"، بين "الشعبوية" و"التميز"... ومن خلال هذه التصنيفات الثنائية يكون نيتشه في قلب عالم الوهم، لأن الإشكالية الأخلاقية للسلطة تتمظهر كصراع أسطوري بين القيم والقوة في إطار اختلال المعايير ووفق هرمية اجتماعية.

*ممثلو الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت: هابرماس، ألفرد شيدث، ألبرشت فيلنير

1 Martuccelli Danilo. Sociologies de la Modernité. Collection Folio Essais. Edition Gallimard. 1999. p. 331

2 Habermas Jürgen. Le discours philosophique de la Modernité. Douze Conférences pour Jürgen Habermas. Trad. de L'Allemand. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Gallimard. p. 128

3 Ibid. p. 128

إن إصرار هوركهايمر وأدورنو على تبني استراتيجية النقد الايديولوجي وممارسة السلب وهدم "كل المعايير العقلية الفاسدة"¹، في وجه بنية رأسمالية تعرف كيف تتجاوز أزماتها، وأمام أفول أطروحة الوعي الطبقي والتغيير الاجتماعي، وتخلي البورجوازية عن ممارسة النقد المحايث "أمام كل هذا، فإن هوركهايمر وأدورنو قد تخلوا عن بذل أي جهد لمراجعة نظريتهم من وجهة نظر سوسيولوجية"²، أو على الأقل "الحفاظ على معيار واحد سليم" يسعفهم في تخطي الحرج النظري. لقد تم استنزاف النظرية النقدية ولم تعد تستجيب لتغيرات الحاضر الحداثي، بمعنى أن امكانية نسج علاقة حوارية مع التنوير، أمر انعدم مفعوله بسبب عجز هوركهايمر وأدورنو عن "إرساء أسس معيارية للنظرية النقدية للمجتمع"³.

وفي الواقع، إن النقطة الأرخميدية التي تجمع "مدرسة فرانكفورت" النقدية تتعلق بأزمة المخرج النظري وإشكالية التحرير، يعني إيجاد سبل لتحرير عالم الحياة من سيطرة العقل الأداتي، وهو إشكال واجه الجيل الأول في بداية الأربعينات من القرن الماضي. فكان أن سقط هوركهايمر في نزعة تشاؤمية، وارتمى أدورنو في نزعة رومانتيكية، ووقع ماركوزه في نزعة ميكانيكية.

هل انتفت وظيفة المدرسة النقدية لتلج ميثولوجيا الفن كعودة لتعاليم ديونيزوس؟ أم أن اللحظة التي نعتقد فيها بحدوث سقطة الفلسفة، هي نفس اللحظة التي تنبعث من جديد كطائر الفينيق لتؤسس منعطفا جديدا؟ أليس المنعطف اللغوي بمثابة براديغم ينتشل الفلسفة من صور اللاعقل والعقل الأداتي والاستراتيجي ومختلف التقسيمات التي تميز عصر الحداثة وتكشف عن مظاهره التحريضية ضد الطبيعة وعالم المعيش؟ وهل العقل في بعده التواصلية والتفاعلية سينتصر للفلسفة في استعادة وظيفتها أم أنه سيقع في قبضة حادثة ينتج على هامشها سلطة الذات في صورتها المتعالية؟

وفي هذا السياق، يعتبر هابرماس أن علاقة السلطة بالعقل لا يمكن إيجاد مخرج لها من خلال حمل "تصورات خالصة". فتشكيل القنوات وتقاسمها ينطلق من

52Ibid. p. 1 1

55Ibid. p. 1 2

55Ibid. p. 1 3

فضاءات خطائية لخالصة: العالم الموضوعي (العلم) والعالم الاجتماعي (الأخلاق) والعلم الذاتي (الفن). هذا الاختلاف على مستوى تعدد الفضاءات هو نتيجة "التطور الاجتماعي.. الذي يقتضي إيجاد مبادئ جديدة للتوافق"¹. حيث تتفاعل العلاقات التبادلية والفعل التواصلي عبر وسيط لغوي متحرر من سلطة عقلانية غائية تقوم على صناعة التوافق.

تلك الأطروحة المركزية الهابرماسية التي كثف حولها رؤيته الفلسفية الاجتماعية وعدته المفاهيمية، كما أنه فتح مسالك الحوار البنائى لإعادة الاندماج الاجتماعي وفق معايير ودعاوى الصلاحية. إن صيغة "أفضل حجة" بمثابة عدل قسمة بين الأطراف المتحاور على مستوى تدبير الاختلاف وخلق صيغ خطائية مثالية تروم احترام المقاصد والشعور والأحاسيس والفرص المتكافئة للفعل والتداول الخطابى.

إن المنعطف التداولي الهابرماسي مخرجا لتقويض سلطة تضخم فلسفة الذات والانفتاح على فضاءات عمومية وتشاورية لتقاطع القيم والمعايير الأخلاقية الكونية إزاء قضايا مشتركة. ومن هنا نفهم أن تجاوز هابرماس لمأزق الجيل الأول يقع بالضبط في نقطة مركزية تتعلق بإعادة قراءة الحداثة باعتبارها مشروعاً غير مكتمل. لم تعد الأنوار أسطورة أوليس التائه مسترشداً بالجيل الأداتية والغائية، بل أسطورة أخلاقية تواصلية متحللة من مركزية براديجم النسق كعائق أمام بلورة نشاط لغوي تواصلى.

2- الجيل الثالث ورهانات النظرية النقدية

ليس هناك ما يجمع بين أعلام الجيل الثالث للنظرية النقدية إذ "لا يتوحدون في إطار روابط وطنية وجغرافية أو حتى لسانية. ولا يتقاسمون بالضرورة الالتزام السياسى الجذري الذي اتسمت به النظرية النقدية للجيل الأول"². لقد امتد الجيل

op.cité. Habermas Jürgen. Le discours philosophique de la Modernité 1 p. 128

*يمثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت كل من أكسيل هونت، سيليا بنحبيب، بيتر بورغر، أوسكار نيغت، نانسي فريزر، أغنيس هيلر...

الثالث في أوروبا وشمال أمريكا وانشغل بالأسئلة الكبرى التي تمس العولمة، التعدد الثقافي، التنمية، الديمقراطية... ويأتي هذا الاهتمام في سياق تحولات سياسية كبرى عرفها العالم. لقد تشكلت تجربة الجيل الثالث* واغتنت في خضم أحداث الحركة الطلابية بفرنسا 1968، كما واكب صعود حركات اجتماعية جديدة 1970، المناهضة لكل أشكال القهر الاجتماعي: قضايا المرأة، مشكلة البيئة، انتشار الأسلحة النووية، الفقر والمجاعة، المد العنصري والعنصري... كما أنه عايش أحداث سقوط حائط برلين... وفي هذا السياق كانت المقاربة السياسية والفلسفية والاجتماعية للجيل الثالث تهم "تطور الأشكال الجديدة للاندماج الاجتماعي"¹ يخلص الكونية الأخلاقية، العدالة الاجتماعية، اندماج الهويات الثقافية، التضامن الاجتماعي، نقد أساسيات الدستور، الديمقراطية الكونية، فلسفة الاعتراف...

وهذا المنحى الجديد للجيل الثالث يتميز عن الجيل الأول والثاني، بالرغم من حضور خيوط ناظمة تجمع الأجيال الثلاثة في إطار مشترك نظري يخص رفض المقاربات الفلسفية التقليدية الأخلاقية، ونقد الميتافيزيقا التقليدية، ولهذا فإن إحدى الرهانات الأساسية للنظرية النقدية من خلال الأجيال الثلاثة هو "تصفية ممكن القول نصف أسس النظرية النقدية التقليدية داخل النظرية ذاتها"².

إن سؤال المجتمع وتحرير الإنسان ونقد الماهيات الديمقراطية والبحث عن مخارج كونية أخلاقية... عناصر تتجمع وتنصهر كإشكالات في إطار السيورة المتعاقبة والمشاركة لمدرسة فرانكفورت. وعلى هذه الجبهة انتصبت "مواجهة مقصودة بشكل كبير مع الجذور والمهام والإنجازات التي تخص التقليد ذاته"³.

Pensky Max. Third Generation Theory. in "A Companion to Continental Philosophy. Edited by. Simon Critchley William R. Schroeder. Blackwell. Publishing. 1999. p. 407 2

Joel Anderson. «The third Generation» of Frankfurt School. in 1
<http://www.phil.uu.nl/~joel/research/publications/3rdGeneration.htm>

Joel Anderson. «The third Generation» of Frankfurt School. in 2
<http://www.phil.uu.nl/~joel/research/publications/3rdGeneration.htm>

Eduardo Mendieta. The frankfurt School on Religion. Key Writings by 3
. The Major Thinkers. Routledge. 2005. p

لكن بالنظر إلى مستوى الاختلاف بين الجيل الأول والثاني، نلمس تفصلات كثيرة إزاء "التبرير المعياري للنقد الاجتماعي"¹. ذلك أن المنعطف اللغوي أفرز معايير نقدية إجرائية لمد جسور التواصل، في الوقت الذي أجهز الجيل الأول على كل المعايير النقدية.

أما عناصر التقاطع بين الجيل الثاني والثالث، فإنها تمتد إلى أكثر من مستوى، خصوصا وأن براديجم أخلاقيات التواصل شكل إطارا ملائما للمعالجة الفلسفية والسياسية للقضايا الاجتماعية بالنسبة للجيل الثالث، سواء على مستوى التصور التاريخي والاجتماعي الذي يقوم على الصراع من أجل الاعتراف بين المجموعات الاجتماعية (أكسيل هونت)، أو على مستوى بناء نظرية نقدية نسائية (سيلا بنحبيب). لكن، ما يميز النظرية النقدية للجيل الثالث هو المكانة التي باتت تحتلها النظرية النسائية كإرث تاريخي فلسفي يشكل إضافة نوعية للمدرسة. وتعتبر سيلا بنحبيب أحد أعلام هذا الاتجاه*. والسبب يرجع إلى جعل إشكالية المرأة بؤرة اهتمامها في النظرية النقدية وفي هذا الصدد "تدافع بنحبيب عن نزعة نسائية متجذرة في النظرية النقدية تقوم على تصورات الاستقلالية، النقد والطوباوية"². مقابل نزعة نسائية تمثل تيار ما بعد الحداثة، تقوم أطروحتها حول موت الإنسان والتاريخ والميتافيزيقا. ويعتبر تيار ما بعد الحداثة أن هذه الأطروحة توافق بشكل أكثر انسجاما وتعبيرا عن مشاغل المرأة.

في مقالها تحت عنوان "النزعة النسائية وسؤال ما بعد الحداثة" تعتبر بنحبيب أن الأطروحات المركزية لما بعد الحداثة تشكل حالة اللانسجام ومفارقة عميقة مع الانشغالات النسائية، إذ ساجلت يوديت باتلر Judith Butler ويان فلاكس Jane Flax... للكشف عن "الصيغتين القوية" Strong Version و"الضعيفة" Weak Version لأطروحات ما بعد البنيوية.

1 <http://plato.stanford.edu/entries/critical-theory>

* يمكن الإشارة إلى أن إريك فروم واحد من الأعضاء القلائل لمدرسة فرانكفورت الذي اهتم بالتنظير للمسألة النسائية. انظر في هذا الصدد مقال للكاتب دوغلاس كيلنر تحت عنوان "إريك فروم، النزعة النسائية ومدرسة فرانكفورت" في الموقع التالي:

<http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/Illumina%20Folder/kell8.htm>

2 Benhabib Seyla. Feminist Contentions. A Philosophical Exchange. Routledge 1995. p. 59

ترى بنحبيب أن "الصيغة القوية" لموت الإنسان والتاريخ والميتافيزيقا، بمثابة تقويض للاستقلالية الذاتية وإمكانية النقد الجذري ولبدأ تحرر المرأة. لقد أعجبت النزعة النسائية بأطروحة ليوتار حول مفهوم "نهاية ابيستيمية التمثلات". وذلك لأن الفلسفة الغربية من ديكارت مروراً بكانط وصولاً إلى هيغل تتمسك "بمحكاية موضوع العقل الذكوري"¹. ولهذا فموت الإنسان لا يعدو لدى النزعة النسائية لما بعد الحداثة سوى أقول بطولة العقل الوهمي الذكوري وسلطته الشمولية، إذ أن "معظم فلاسفة التاريخ الذين هممنوا منذ عصر الأنوار، أرغموا السرد التاريخي على الوحدة والتجانس"². هذه الوحدة ترج بالمرأة خارج التاريخ لكونها تفتقر إلى تاريخ خاص بها. هذا التحالف بين النزعة النسائية وما بعد الحداثة، يفضي إلى إدراك الإنسان في إطار "شبكة من المعاني الخيالية، وسلسلة من الدلالات، حيث أن الذات هي فقط وظيفة أخرى في اللغة"³. إن الكوجيتو الذي انتظم كسلطة في ذاته تدرج في مراتب السمو إلى إرادة تشريعية وإلى دين عقلي ليتوج مساره بوصفه قدرة شولية تعرف كيف تجمع في توليفة تركيبية ووحدية بين الذات والموضوع. هذه الذات المتعالية سينتهي مصيرها إلى التحلل والذوبان في المعاني والدلالات والعلامات. ومن ثمة، تذوب معها الاستقلالية والقصدية والمسؤولية والأفعال أي ما يمكن أن نطلق عليه تتلاشى هوية الذات.

ترى يوديت باتلر أن الإشكالية النسائية تقع خارج ثنائية "جنس" مقابل "النوع الاجتماعي"، ذلك أنه يجب النظر إلى الإشكالية باعتبارها "سلسلة من

Benhabib. Seyla. "Situating the self: Gender, Community, and postmodernism in contemporary ethics". Routledge. First published. 1992. p. 212

Ibid. p. 212 2

* تشير إلى أن نانسي فريزر قد دخلت على خط الجدال بين بنحبيب وباتلر لتتزع عن النظرية النسائية مبدأ الاختيار بين النظرية النقدية أو ما بعد البنيوية، إذ "بدلاً من ذلك نستطيع إعادة بناء كل مقارنة وذلك للمصالحة بينهما". لأهمية هذا المقال يمكن العودة إلى:

Fraser Nancy. False Antitheses. A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler. in Feminist Contentions. A Philosophical Exchange. Edited by Seyla

Benhabib. Judith Butler. Nancy Fraser. Drucilla Cornell. Routledge. 1995

Benhabib. Seyla. "Situating the self ...". op.cité. p. 216 3

الإنجازات"، إنجازات بدون ذات، أي الذات وقد تلاشت في الخطاب من حيث أنه نسق من الدلالات والرموز. ففي هذا السياق تتخلى يوديت باتلر عن مقولة "وراء كل فعل فاعل" لتبني مقولة "الأفعال بدون فاعل". لقد توارت بفعل تحالف قوي، جمع بين نزعة ما بعد حداثة ونزعة نسائية، فلسفة الحضور التي كانت تنظر إلى الإنسان باعتباره "نومين أو كائن متعالٍ".

تعتبر بنحبيب أن أطروحة موت الإنسان "أطروحة قوية" لا تتناسب مع مطالب المرأة وحركاتها الاحتجاجية التي تقوم على الصراع من أجل التحرر. إن الإفصاح عن هوية الذات لا تتم بقتل معايير نظرية سياسية نسائية، على اعتبار أن الذات تتحول إلى مؤلف لحكايتها قصد التفاعل مع التاريخ والثقافة. ليست سيرة المؤلف وحكايته خطابا متعاليا لميتافيزيقا الذات. لا تتموقع الذات المتكلمة بمعزل عن الآخر، إنها ذات تسعى إلى التواصل وإنتاج المعنى. ينتج المؤلف رسالة تفترض متلقيا لفهم مقاصده وأهدافه ومعانيه. إذ كيف نفهم ضمير المنفصل "أنا" بوصفه تشكيلة خطابية إذا لم تقابلها شرعية الاعتراف الجماعي.

وإذا كانت "الأطروحة القوية" تتناقض مع توجهات المرأة وقضاياها، فإن بنحبيب* تنتصر "للأطروحة الضعيفة" باعتبارها تعمل على "موضعة الذات في سياق الممارسات الاجتماعية واللغوية والخطابية"¹. فالذات المتكلمة والمنتجة للمعنى تتفاعل في إطار شبكة تضامنية من العلاقات التواصلية عبر مرجعية لغوية حاملة للمعايير والمسؤولية الأخلاقية. كما لا تعني "الأطروحة الضعيفة" على المستوى النظري سوى نهاية السرديات الكبرى - الثقافة الذكورية-. أما سياسيا فتعني نهاية القوى التاريخية التي تؤمن بسيادة القوة -الأنظمة الشمولية-.

3- هابرماس والنظرية النقدية النسائية

تلتقي النظرية النقدية والنظرية ما بعد الحداثة النسائية في نقطة مركزية تتعلق بنقد فلسفة هابرماس. وبقدر ما مارست نظرية الفعل التواصلية إعجابا وتأثيرا في الفكر النقدي النسائي، بقدر ما أحدثت ردودا نقدية قوية ضد هابرماس. وهو

الفيلسوف الذي حظي بأهمية بالغة عند أعلام النظرية النقدية النسائية. وعلى سبيل الذكر نشير يوحنا ميهان Johanna Meehan التي إلى خصصت كتابا لها برماس تحت عنوان "النزعة النسائية والخطاب الأخلاقي لها برماس". كما تجدر الإشارة على المساهمة النقدية لماري فليمان Marie Fleming في عملها "التحرر والوهم" الذي انتقدت فيه ها برماس انطلاقا من خلفية نزعة نسائية لأن ها برماس لم يأخذ بعين الاعتبار الحركة النسائية كفاعل أساسي في الفعل الاجتماعي. أما مايف كوك Maeve Cooke، فقد ركزت اهتمامها النقدي حول اللغة الخطابية لها برماس... وهكذا توزعت مجالات النقد لأن "نظرية الفعل التواصل لها برماس تمثل حالة اختبار جيدة للفلسفة النسائية والنظرية الاجتماعية"¹. ومن منطلق اختبار نظرية الفعل التواصل، نجد بعض النساء أقل تحمسا للنظرية، فهذه يان بروتون Jan Broontan تعتبر أن "القيمة الكبرى" لمفهوم التواصل "جد محدودة"². أما نانسي فريزر فبدورها تعتبر أن نظرية التواصل تتميز "بقصور عميق على مستوى القضايا النسائية"، لكونها تمثل في بعدها النظري "المركزية الذكورية". وفي هذه النقطة تتساءل ماري فليمان: لماذا نظرية التواصل لها برماسية تعيد إنتاج المركزية الذكورية المرتبطة بفلسفة الذات؟

هذه النزعة الذكورية التي تخترق أعمال ها برماس أمدت العقل التواصل بصرامة حادة أجهزت على فضاء الإنجاب وفضاء التنشئة الاجتماعية والتربوية وعلى تدبير شؤون البيت... ويمكن اعتبار نظرية التواصل تقوم على فك الارتباط بين العقل والإحساس، بين العقل والرغبة، وبهذا فإن "المنعطف اللغوي - حسب إريس يونغ- يعيد إنتاج مفهوم العقل الذي لا يملك قلبا ولا رغبة ولا عاطفة"³.

تفرد بنحيب بكونها أقل حدة في تعاملها مع النظرية النقدية لها برماسية، فهي ترى بأن النظرية "تتطلب تغييرات جوهرية إذا أريد لها أن تكون قادرة عن أن

fleming. Marie. Emancipation and Ullusion: Rationality and gender in 1
Habermas Theory of Modernity. Pennsylvania state University. 1997. p. 5

Ibid. p. 6 2

Dieter Freundlieb. Wayne Hudson. John Rundell. Critical theory after 3
Habermas: Encounters and Departures. Rundell. 2004. p. 10

تعكس أهداف وتطلعات المرأة المعاصرة".¹ أي أن دعمها للمشروع يقتضي إعادة بناء النظرية النقدية والدفع بها إلى مستوى جديد. فهل نجحت بنحبيب في رصد الأسس المعيارية والنظرية لإعادة بناء النظرية النقدية؟

4- إعادة بناء النظرية النقدية

تنتقل بنحبيب، في عملها "النقد، المعيار، والطوباوية: دراسة في الأسس النظرية النقدية"، من محاورة الأنساق الفلسفية الكبرى وثنائياتها الميتافيزيقيا. والكتاب بالرغم من أنه يتعقب كرونولوجيا فلسفة هيغل، وماركس، ثم مدرسة فرانكفورت، ليصل إلى هابرماس، إلا أنه على المستوى المنهجي يتجنب السقوط في السرد التاريخي، لكونه يروم "إعادة بناء نظريات تاريخية من وجهة نظر نسقية"².

تقف بنحبيب في هذا العمل عند تساؤل، لا يخلو من نبرة شكية، يمكن صياغته على النحو التالي: هل "المنعطف اللغوي" للنظرية النقدية الاجتماعية، بات أكثر وضوحا خلال العقد الأخير؟³. لا يتطلب البحث عن الإجابة التيه في مسالك التحقيب التاريخي للنظرية النقدية؟

فإذا كان هذا العمل هو متروك للمؤرخ. فأهداف بنحبيب تتخطى هذه الرغبة في الكتابة، لأن هاجسها هو الوقوف عند آثار النجاح الذي قد تركه النظرية التداولية. ولتحقيق هذا الهدف كان لا بد من ممارسة مسح جينيالوجي لتشكل مفهوم النقد وتحولاته داخل الأنساق الفلسفية والتشكيلات الاجتماعية. بمعنى أن استراتيجية بنحبيب تقوم على المتابعة النقدية لبراديغم الذات في إطار سيرورته النسقية، للكشف عن المآزق النظرية والمسالك الوعرة والمتلوية التي سلكتها النظرية النقدية، ومساءلة أسسها المعيارية.

في الواقع الكتاب يكتسي أهميته من حيث المقاربة التأصيلية للنظرية النقدية، يخترق الأنساق الفلسفية الذاتية ليقف عند مفارقتها وتناقضاتها الابيستيمية: سؤال

1 Fleming, Marie. Emancipation and Ullusion. op.cité. p. 6

2 Benhabib Seyla. Critique ; Norm ; and Utopia: A study of the Foundation of Critical Theory. Clumbia University Press. 1986. Preface

3 Ibid. p. Preface

وحدة الحياة الأخلاقية الهيجيلية، مفهوم الطبقة وإشكالية التحرر الاجتماعي، جدل التنوير ومأزق المصالحة مع الآخر..

لقد وجد مفهوم الذات تعبيراته في هذه الأنساق الكبرى، سواء في إطار فلسفة الروح الهيجيلية، أو في إطار نقد الاقتصاد السياسي الماركسي، أو في إطار الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت. وعبر هذه المسارات فالذات تأخذ بعدا تشريعيًا أوتوحيديًا أو تحرريًا، باعتبارها ذاتا فاعلة في التاريخ. هذا النشاط الحيوي لذات منغمسة في فلسفة الحضور، هو ما تطلق عليه بنحيب "نموذج نشاط الذات" Activity Work Model of "براديجم فعل الذات" من خلال نموذجين:

نموذج تطلق عليه بنحيب "الإنجاز" Fulfillment ويعني أن "المجتمعات المستقبلية تنجز بشكل كاف ما لم تستكمل إنجازها مجتمعات الحاضر"¹. بمعنى أن المستقبل هو تجسيد اكتمالي لقصور الحاضر أو "للإمكانات الضمنية للحاضر". فالإنجاز هو الدفع بالتحرر إلى مداه الأقصى.

وفي إطار نموذج الإنجاز، فإن الذات تمسك الكون وتعيد تشكيله، بما يناسب مقاصدها وغاياتها. إن صورة الكون المادي يعكس القيمة الإبداعية لقدرات الإنسان ومهاراته حيث يتماهى الجميل والجليل بلغة كانط. أليست الصور الجمالية للقدماء تضيء على المشهد الإبداعي رقصة طقوسية احتفاء بالجليل؟. ففلسفة الذات تنتصر للقدرات الخلاقة التي يصنعها المجتمع البورجوازي الحديث وتحثفي شعائريًا بإنجازاتها.

أما دلالة مشروع التحرر في بعده الطوباوي، فإن الأمر يتعلق بنموذج التغيير الجذري Transfiguration الذي يرصد قطيعة بين الحاضر والمستقبل عكس النموذج الأول الذي يفترض الوصل والاستمرار. وبما أن الفلسفة النقدية هي ذاتها فلسفة الحاضر، فلا بد أن يتولد من داخل هذا الحاضر أسباب النفي الجذري لخاصيته. ولهذا ترى بنحيب أن التحول الجذري لمعايير الثورة الديمقراطية البورجوازية يتطلب التفويض الكلي للمؤسسات القانونية والسياسية القائمة من

أجل "ظهور احتياجات نوعية جديدة وعلاقة اجتماعية تفجر الطوباوية المحتملة داخل القدم"¹. فلجتمع المستقبل لا يبلغ مرحلة الاكتمال إلا عبر نفي جذري للحاضر.

وبالنظر إلى هذين النموذجين تعيد بنحبيب قراءتها للفلسفة النقدية، باعتبارها فلسفة الحاضر الذي يتأرجح بين الإنجاز والاستمرارية، بين القطيعة والتطلع إلى أفق جديد. وفي إطار هذه التشعبات ترصد بنحبيب سؤال الحداثة، بوصفها سيرورة تنويرية، وصور مجزأة أنتجتها فلسفة الذات، بين الهوية والاختلاف، الوحدة والتعدد، التصور والحدس، العام والخاص، الأخلاق والاتيقاء، الذات والموضوع... هذه الثنائيات الميتافيزيقية شكلت تحدياً للأنساق الفلسفية الكبرى، بحيث لم تتمكن من بلورة براديغم جديد يضيف على الحداثة جدتها.

وفي هذه النقطة ينتقد هيغل فلسفة الحق الطبيعي بوصفها تجسيدا لصور التعارض والانشقاق بين فضاءين متقابلين يختزلان القصور التنويري وعجزه عن رأب أحناديد التصدع. فهل استطاع هيغل ترميم تشظي الحداثة ووحدها المجزأة؟ هل تمكن من استعادة روح سلبت من ذاتها وارتمت خارج وحدتها الكلية؟ إن الحقل الديني يقوم على الفصل بين الأرضي والالهي. كما أن الدولة الحديثة تميز بين فضاء الكونية والفردانية، بين الفضاء الذاتي والفضاء المشترك، فلهذه التعارضات خاصية مشتركة بين الارثوذكسية والدولة الحديثة. فما يميز الفضاء السياسي هو هيمنته على الحياة الاقتصادية، بينما الفضاء الديني يمارس هيمنته على الوعي الأرضي. وهذا التعارض يراه هيغل خادعا، لأنه في الواقع ليس سوى تجسيد "لوحدة الماهية". ومن ثمة، فالبحت عن "الكليّة الأخلاقية" أو "الوحدة الأخلاقية الحقيقية" رهان هيغلي بامتياز لمحاصرة التيار الوضعي الذي أفقد الجماعة روحها.

ترمي فينومينولوجيا الروح إلى تجاوز هذه الثنائيات التي تكبل إرادة الوحدة الأخلاقية، عبر ممارسة النقد المحايث Immanent Critical للنظريات الحق الطبيعي. ذلك أن أسس النظرية السياسية الحديثة تقوم على تعاقدات توافقية بين أفراد

مستقلين يركزون جهودهم للدفاع عن مصالحهم وتنظيم إرادتهم وفق سيادة قانونية تضمنها الدولة الحديثة، بمعنى "ربط إرادتهم بفضاء الدولة"¹. لقد حدث انفصال بين الأخلاق والشرعية، بين السياسة والأخلاق، منذ كتابات هوبز السياسية إلى الثلاثية الكانطية. كما أن آدم سميث ومانديفيل عملوا بدورهم على فصل النشاط الاقتصادي عن السياسة والأخلاق.

وبشرعنة نظرية الحق الطبيعي لهذا الفصل الذي يمتلك قدرة الاختراق لكل الفضاءات المجتمعية، بات ينظر إليه بوصفه "فضاء الفعل الاستراتيجي"². تعتبر بنحبيب أن المعالجة الهيغلية لهذا الإشكال تقوم على نموذج الفعل التعبيري Expressivist، والفعل التعبيري هي آلية تواصلية مع الآخر للتعبير عن إحساساتنا وانفعالاتنا وإظهار قدرتنا، مثل فنان يعرض لوحته أو راقص يقدم عرضاً فنياً أو عازفاً ينشد مقطوعة موسيقية... إنه فعل تتفرد فيه الذات. بسميزات تستعرضها أمام الآخر وتؤكد مهارتها وقوتها. ومن ثمة، فمقاصد الأخلاق عند هيغل تكمن في هذا التماثل الخارجي، ذلك أن "النموذج التعبيري للفعل يرتبط ببراديغم التخارج Externalization"³، للتعبير عن أهداف ومقاصد وهوية، إنه فعل ينبع من الذات نحو الآخر في حركة كلية. وهذه "الوحدة الكلية الأخلاقية" تمر بمراحل ثلاثة: الفكرة الجوهرية الخالصة تقوم على اللاتعيين المطلق وهنا تتمظهر الفكرة الكلية في أعلى مراتب بالنظر إلى الجزئي. أما اللحظة الثانية، هي لحظة تحديد الموضوع وسلب محض. إذ لا بد للفكرة أن تحدد نفسها بأن تتخلى عن اللاتعيين وتتجه نحو التعيين لكي تصبح أكثر غنى، لأن في غناها يتمظهر تجسيدها الخارجي. إن الإبقاء في الكلية المجردة هو فعل عديمي، لأن "الأفعال السيئة أفعالاً ذاتية خالصة"⁴. إن اكتمال الكلية

* الفعل الاستراتيجي يقوم على اللاتفاعل واللاتبادل، بحيث أن الذات الموجهة Subject-Oriented تخضع لأوامر، وإشارات، وخطط عسكرية وإشاعة سياسية لا تستوجب التفاهم والمناقشة، بل إرغام الآخر على فعل معين دون النظر إلى تساوي الفرص أو الحظوظ.

Ibid. p. 6 1

Ibid. p. 6 2

Ibid. p. 84 3

ج. ف. هيغل. أصول فلسفة الحق. ترجمة وتعليق وتقديم. د. إمام عبد الفتاح إمام. دار

التنوير. الطبعة الثالثة، 2007. ص 277

الجوهرية يبدأ بالمرور من الوجود الداخلي (الغايات، المقاصد، والدوافع بوصفها مضامين داخلية للوعي) إلى الوجود الخارجي. اللحظة الثالثة والأخيرة، يصير ما بذاته من أجل الآخر، وهنا بالضبط "الكلي يعين نفسه وهو إلى هذا الحد لم يعد بذاته لكنه يضع ذاته على أنها آخر ويكف عن أن يكون كلياً"¹. إن الواقعية الهيجيلية هي تعبير عن سيادة التحقق الخارجي تجمع بين الأفراد والمصالح والمؤسسات الاجتماعية في وحدة ترابطية كلية. وبهذا تنتصب وحدة الماهية الهيجيلية ضد سيادة الفعل التشريعي الذاتي الكانطي، الذي يعزل المؤسسات الاجتماعية عن ترابطها بالحياة ويقذف بها خارج الوحدة الكلية. يتحدد نشاط الروح في التاريخ بوصفه تجسيدا ذاتيا Self-externalization، ومن خلال هذا التجسيد الذاتي في التاريخ، فالروح تحقق ذاتها Self-actualized، والقدرة على التحقق يعني تغيير شكل العالم وموضوعاته. لكن الكانطية في منأى عن هذا التغيير للعالم وإعادة تشكيله والتمكن منه، لكون البناء الكانطي يقوم على الفصل بين "الشئ" و"الشئ في ذاته". ومن ثمة، فقدرة الإنسان على الفعل في تطابق مع الاستقلالية، وفي هذا التطابق ينعدم المضمون الواقعي الملموس. وأمام هذا التمثيل في المسار بين إرادة التغيير وإرادة الإستمرارية، يتموقع كانط في إطار نموذج الإنجاز Fulfillment على عكس هيغل يقع في النموذج التغيير Transfiguration.

هل تمكن هيغل من تجاوز المأزق الكانطي؟ وهل تجسيد الذات في التاريخ والعالم، هو تعبير عن ممارسة تستحضر الآخر إزاء مقاصد الذات ودوافعها؟ ترى بنحبيب أن النظرية الهيجيلية تتسم باللاتناسق بين الغاية والنتيجة، إذ أن غاية الفاعل لم تنتبه إلى السياق التأويلي، كما أنها أغفلت سلسلة الأفعال المتوقعة. إن فعل الفاعل محكوم بردود أفعال اللانهائية ولا يمكن احتزالها في "علاقة سببية"². فقصديّة الفاعل وغايته في العالم تقابلها تفاعليا "القوانين الاجتماعية" و"قواعد التأويل". ولقد شبهت بنحبيب مجازيا هذه الفعل بالقول أن "نتائج أفعالنا تشبه الأمواج. لما نقذف بحجرة في المياه تظهر أمواج، وبمجرد ما تصل إلى الشاطئ فإنها

1 المرجع نفسه. ص 272

2 Benhabib Seyla. Critique ; Norm ; and Utopia: A study of the Foundation of Critical Theory. Clumbia. p. 89

تكسر"¹. معنى هذا أنه في غياب تفاعل بين ذاتي بين الفاعل والآخر، بين الغاية والنتيجة فإن العلاقة تختل. "وغاية الفاعل تصاب بالإحباط جراء سوء التأويل لهذا الفعل وغايته"². وأمام هذا الانكسار على أمواج اللاتفاعل "نعود أفعالنا بقوة إلى نقطة الصفر"³. إن بؤرة الإشكال تقع في الاعتراف بمقاصد وممارسات تعتبرها ذات الفاعل صحيحة. فكيف يعترف الآخر بما تراه الذات حقا في غياب "الإعتراف ببعض قواعد الفعل"، أي بشرعية معيارية أخلاقية؟.

لقد ظلت فلسفة الروح سجينة الشكل والمضمون تستعيد الوحدة الأخلاقية الكلية للمدينة الإغريقية والمسيحية، وبذلك أضاعت صلاحية المعيار وسقطت في "طوباوية استعادية" Retrospective Utopia.

هل ما فقدته هيغل نجح ماركس في استعادته؟. بمعنى آخر، هل ما أخفقت فيه الذات المثالية الهيجلية نجحت في إدراكه الذات المنتجة الماركسية؟

للإجابة على هذه التساؤلات تسوق بنحبيب مفهومين أساسيين:

- مفهوم "كوننة السياسة" Universalization of The Political، ويعني بها ماركس "توسيع معايير ديمقراطية الثورة البورجوازية لتشمل فضاءات المجتمع المدني"⁴. كيف ذلك؟ ندرك تماما أن المجتمعات ما قبل الرأسمالية كانت تستمد شرعيتها من معايير متعالية وميتافيزيقيا ودينية... لكن في إطار سيورة التحول يعتبر المجتمع المدني أول تشكيلة اجتماعية في التاريخ يستمد شرعيته من المحايث، وبذلك فإن النظرية التعاقدية تمثل قفزة نوعية من قارة التعالي إلى قارة الشرعية المحايثة. وبهذه الروح التنويرية يكون المجتمع المدني قد أعلن عن قطيعة مع التشكيلات الاجتماعية ما قبل حداثة. لكن الماركسية تضع يدها على هذا الانفلات التعاقدي الذي حمل في بنيه سلطة تعزيز مكاسب ذاتية تعمق استقلالية الأفراد وتدافع عن مصالحهم المشتركة. وفي هذا السياق، تعد انتقادات ماركس للاقتصاد السياسي واحدة من المقاربات الفلسفية التي

Ibid. p. 88 1

Ibid. p. 89 2

Ibid. p. 89 3

Ibid. p. 40 4

تسعى إلى تحرير الإنسان من قبضة التمايزات التي أنتجتها المجتمعات الرأسمالية الحديثة: فضاء السياسي وفضاء الاقتصادي، فضاء الانتاج وفضاء الهيمنة... ويرى ماركس أن هذه التمايزات تشكل تناقضا جديا وعميقا على مستوى الماهية، بخلاف هيغل فإنه يرى في هذا التناقض مجرد تناقض ظاهري ليس إلا. وإذا كان ماركس ينتقد شرعية المعايير المحايثة فإنه على وعي بأن "المجتمع المدني الرأسمالي يمتلك إمكانية تطوير (كونية) تهم حاجيات وقدرات ومتع الفرد"¹.

- أما بخصوص مفهوم "جمعية الكوني" Socialization of The Universal فيقصد به ذلك "التحول الجذري لهذه المعايير ذاتها وإقصاء الفضاء السياسي-القانوني المستقل، من خلال إعادة بناء العلاقات الإنسانية بالمعنى الجماعاتي للكلمة"². ففي نقده لفلسفة الحق الهيغلية، يرى ماركس بأن المثالية المعيارية البورجوازية تقوم على فكرة "الحق في الحرية والمساواة والملكية، وهو حق مكفولة للجميع"³. منطقيا، يجب أن تتحقق هذه المعايير من خلال علاقات اجتماعية تبادلية داخل السوق. لكن، انتفاء هذه المعايير يكشف عن تناقضات الرأسمالية البورجوازية، بحيث تظهر الفضاءات الاجتماعية في إحالة التنافس بين مالكي السلع ومن يبيع قوة عمله في السوق. وتتمظهر على السطح علاقات القوة والهيمنة بوصفها قانون السوق. ومن ثمة، فالحرية والمساواة ليست سوى خضوع لتبعية قهرية تتجسد في إرادة تمتلك سلطة القانون ووسائل الانتاج. وفي هذا السياق يعتبر ماركس أن الثورة البورجوازية في تناقض مع القيم الحقوقية للمواطن.

يسعى ماركس إلى ردم حدود التمايز بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية لتخليص الحياة الاجتماعية من سلطة المنطق التبادلي المالي. ولهذا ينحو مفهوم "جمعية الكوني" في اتجاه إعادة بناء ماهو اجتماعي واقتصادي لخدمة الخير المشترك. ولكي تتفاعل العلاقات الاجتماعية على أساس قيم كونية، لا بد من

Ibid. p. 112 1

Ibid. p. 40 2

Ibid. p. 107 3

إقصاء الفضاء القانوني على مستوى العلاقات السياسية، باعتباره مسؤولاً عن تراجع القيم الحقوقية للمواطن، ولهذا "ففي إطار ديمقراطية حقيقية يجب أن تختفي الدولة السياسية"¹. إذ في اختفاء الدولة السياسية، فإن منسوب "جمعية الكوني" يرتفع ويحصل مقابل ذلك تراجع منسوب تمايز الفضاءات.

لقد حرص ماركس في مخطوطات 1844 على إلغاء مفهوم "الروح" Spirit الهيجلية وتعويضها بمفهوم "الإنسانية" Humanity. ويأتي هذا التعويض كتجسيد فعلي للعلاقات الإنسانية في إطار كونية مشتركة، ضداً على روح انعزال المجتمع المدني في قوانين ونظم سياسية استبدادية. ومن ثمة، تقدم النظرية الماركسية الطبقة البروليتارية بوصفها تمثل "كونية المصالح"، ذلك أن مصالحها الخاصة في تطابق مع المصالح الكونية الإنسانية. بهذا المنطق يكون ماركس قد جسد "رابطة إنسانية تعاضدية"².

هل تمكن ماركس من فتح مسار جديد أمام المجتمع المدني؟ هل في إقصاء الفضاء السياسي - القانوني نجاح في معانقة الكونية الإنسانية؟ ثم هل تمكن من توسيع معايير الثورة البورجوازية لحظة استبدال "الروح" بـ "الإنسانية"؟.

تعود بنحيب إلى مخطوطات 1844 لتظهر أن "نقد ماركس لهيغل لا يقوم على السلب، بل على تأييد مبادئ فلسفة الذات"³. إن النظرية الماركسية ظلت أسيرة فلسفة الذات، من خلال مفهومي "الإنسانية" و"التوضيح" Objectification. ولم تتمكن من إيجاد مخرج للتمايز فضاءات الثورة البورجوازية. تعرف بنحيب "التوضيح" بكونه "قدرات ومهارات وتقنيات تتجسد وتحقق في موضوع"⁴. والموضوع يصير في متناول الآخر. لما يتمكن الإنسان من إثبات لذاته Self-confirming من خلال الإنتاج، ففي نشاطه الانتاجي تكمن ماهيته وإنسانيته. فالإنتاج كتجسيد خارجي يعكس ماهية علاقاتنا التضامنية المشتركة. إن براديغم الإنتاج هو بمثابة قدرة تعبيرية ذاتية من خلالها نكشف أنفسنا للآخر.

Ibid. p. 39 1

Ibid. p. 59 2

Ibid. p. 47 3

Ibid. p. 61 4

فالتوضيح على هذا الأساس هو "نشاط من خلاله يصير الداخل خارج"¹. وفي هذه الحركة يتم تجاهل التعدد الاجتماعي ويتم التركيز على "جماعة بصيغة المفرد" Subject Singular Collective. أي طبقة تمثل مصالح كونية مشتركة. في حين أن "الفاعلين التاريخيين كائنات بشرية بصيغة التعدد، وليست إنسانية بصيغة المفرد"².

وفي هذه المسألة، توجه بنحبيب انتقادات حادة إلى النظرية النقدية الماركسية، لكونها تقف عند مقولة الانتاج فقط، متجاهلة النظر إلى تطور الانسان كسيرورة لغوية وثقافية... وإلى مقاصده وأحاسيسه واقتراحاته... والتي تعني الشئ الكثير للآخر. إن اختزال الانسان في مقولة الانتاج، هو تجسيد لقدرات الذات في خلق العالم وإعادة تشكيله. هذا النموذج المعياري للتحرر "مازال نتاج ذات متصوفة"³. وهذا ما تصطلح عليه بنحبيب "بالتعالى الطوباوي للرأسمالية"⁴. أو بالأحرى تطور في إطار "عقلانية رأسمالية تفتقر إلى الاكتمال"⁵.

إن النموذج المعياري الذاتي، لم يتمكن من إنتاج علاقة تواصلية في عالم الحياة. ذلك أن فعل التحقق الذاتي يصطدم بعائقين:

- ما يقوم به من أفعال ذاتية في منأى عن ما يفكر فيه الآخر.
 - إن فعل الآخر قد يتعارض مع مقاصد الذات ورغباتها واقتراحاتها.
- وعلى هذا الأساس، فإن الذات - كما تقول بنحبيب - لا تجسد إرادتنا. فهل سيتمكن الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت من تجسيد إرادتنا؟ هل سيعمل على تقويض سلطة الذات بوصفها "روحا" و"إنتاجا" ليعيد بناء النظرية النقدية وفق منظور يستحضر حكاية الآخر؟.

لقد انتزع من الإنسان السؤال الإغريقي المتعلق بالعدالة والسعادة والحرية، في ظل سيادة الفكر الوضعي الذي ينظر إلى الإنسان كما لو كان ظاهرة تشيئية تقتضي البحث عن قوانينها. ولهذا ينطلق هوركهايمر وأدرنو من خلال عملهما

Ibid. p. 55 1

Ibid. p. 131 2

Ibid. p. 134 3

Ibid. p. 144 4

Ibid. p. 134 5

المشترك "جدل التنوير" من تكثيف النقد حول سيادة سلطة العقل الأداتي للخروج من هذا المأزق، خصوصا وأن "بدائل حقيقية لم تقدم منذ التأمل الذاتي المثالي إلى الذات المنتجة الماركسية"¹، على اعتبار أن سيورة التنوير ليست سوى إفراز لتناقضات قوة الانتاج وعقلانية التقنية.

وفي ظل هذا السياق، فإن الاستقلالية الكانطية -مثالية التشريع الذاتي-، واستقلالية التحقق الذاتي -فينومينولوجيا الروح-، واستقلالية التوضيح -الذات الجماعية-، ليست سوى مقاربات أخفقت في تحرير الإنسان من قبضة المجهول، فتحولت هي بدورها إلى أداة لممارسة العنف والسيطرة وقمع الآخرين. لقد اختزل الانسان في عدد حسابي سلبت منه استقلاليته، بفعل عقل أداتي حول مظاهر الحياة إلى واقع اغترابي، حيث اغتربت فيه الذات عن ذاتها وصار "الموروث الأنواري بشقيه التقني والعقل العملي"² في حالة حرج حقيقي.

يقتضي الخروج من حالة الاحتقان، ممارسة نقد العقل الأداتي، بالمعنى الذي يفيد توظيف "التحليل النفسي الانعكاسي" Psychoanalytic Reflection. إن الذات تحتاج إلى صدمة لاستعادة المنسي، لقد نسيت حاجياتها وتمنياتها وتاهت في المجهول. وعودة المنسي يعني عودة الذات إلى ذاتها لإبرام تصالح مع ذاتها ومع الآخر. التصالح رهين بقذف الاغتراب خارج علاقة ذات- موضوع. ولهذا فإن الاستقلالية والتحرر لا ينظر إليهما إلا في ضوء "عالم الروح المطلقة- الفن والفلسفة، وفي حالة ماركوزه في عالم الروح الذاتية- تمرد النفس"³.

هذا الانعطاف نحو القيم الروحية والجمالية تكشف عن مأزق "نموذج محاكاة المصالحة مع الآخر"⁴. كمخرج للإجهاز على سيطرة العقل الأداتي. لقد استمر "معيار خفي" يخرق نصوص هوركهايمر وأدورنو، إنه معيار فلسفة الذات التي تغيب المقاصد والأحاسيس المشتركة. وتغيب هذا البعد التفاعلي هو واحد من

Ibid. p. 345 1

Ibid. p. 345 2

Ibid. p. 213 3

Ibid. préface. 4

"المناطق الرئيسية العمياء في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"¹. ولا يمكن بلورة علاقات بين ذاتية تقضي بتصالح بين الذات والآخر في إطار هدم كلي للمعايير وقتل كل الأشكال الثقافية والرمزية والاجتماعية واللغوية التي تشكل نسيجاً تواصلياً بين الذات. ويبدو أن إهمال هذا الجانب يرجع إلى إهمال النظرية الديمقراطية السياسية. ذلك أن مدرسة فرانكفورت "ترتاب من أسئلة الشرعية والبعد المعياري للمؤسسات السياسية"².

هذه القضية الغائبة في النظرية الاجتماعية النقدية، هي ما سيدفع هابرماس إلى تجاوزها، ليس من خلال "المصالحة الطوباوية مع الطبيعة"³، بل بتحويل هذا المأزق الذاتي إلى براديغم تواصلية وفق مبدأ اكتمال سيرورة التنوير. إن هابرماس لم يضع مشروعه النظري في قلب العدم، بل حمل مشروعه التحرري بالعودة إلى مد الجسور مع الإرث الأنواري والعقل العملي. ذلك أن هذا الإرث - كما يقول هابرماس - هو مرتبط بنا Binding on us.

كيف يمكن الانفلات من قبضة العلم-التقنية؟ سؤال ستحدث بموجبه "جدلية التنوير" القطيعة بين "النقد" و"الأزمة". في الوقت الذي أجاد فيه هابرماس الربط بينهما لضمان استمرارية المشروع المجتمعي وإنجاز عقلانية تواصلية. بخلاف المشروع الذي يقوم على التغيير الجذري والتقويض للأسس المعيارية للثورة البورجوازية كما حدث مع النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بحيث فقدت "البعد التشخيصي- التفسيري"⁴ واستمرت بوصفها نظرية "طوباوية- توقعية فقط"⁵.

سيعيد هابرماس، من خلال هذه المصالحة التواصلية مع معايير الحداثة سؤال الاندماج إلى الواجهة الكونية، إذ منذ القرن السابع عشر والكونية البرجوازية تقوم على فكرة: الجنس، العرق، الطبقة، المناصب الاعتبارية... لقد نسج هابرماس خطاباً عقلياً خال من هزل الكوميديا ومأساة التراجيديات التي تسم الحياة الأخلاقية.

Ibid. p. 348 1

Ibid. p. 348 2

Ibid. p. 224 3

Ibid. p. 227 4

Ibid. p. 227 5

لكن، هذا التقدير الكبير الذي يحمله المنعطف اللغوي ألا يتضمن معايير
ضمنية لفلسفة الذات؟

في إطار إعادة بناء مشروع النظرية النقدية الهابرماسية، فإن بنحبيب، بفعل
آلية التشخيص-التفسييري، ستضع يدها على نقد المفاصل الأساسية التي تخص
الكونية الأخلاقية وأجزائها الإقصائية.

يلجأ هابرماس إلى آلية التمييز بين المقاصد الأخلاقية والمقاصد الإيتيكية، بين
العام والخاص، بين العدالة والحياة الخيرة... وهذا الاختزال للفضاءات يقود حتما إلى
"عماء ابستمولوجي"¹ من جهة، وإلى خلق وضعاً "تناقضياً داخلياً في النظريات
الكونية"²، من جهة أخرى. وخلافاً لذلك تنتصب بنحبيب ضد هذه المفارقات في
النظرية الكونية الأخلاقية المعاصرة ستحضر مفهوم "الآخر المجرد" Generalized
Other. ويقصد به "النظر إلى كل شخص بوصفه كائناً عقلياً يتمتع بنفس الحقوق
والواجبات التي نتمتع بها نحن"³. فالآخر يحظى بنفس الرغبات والاحتياجات التي
نستشعرها، فمن حقه أن يتمتع بما نتمتع به نحن بالنظر إلى المرجعية القانونية
والحقوقية، ذلك أن معايير تفاعلنا هي أولاً عمومية ومؤسسية"⁴. تحيل إلى ضوابط
معيارية أخلاقية تجسد مبدأ تكافؤ الفرص والمساواة وتقاسم قيم الحق والواجب.
ولهذا فإن بنحبيب ترى أن "علاقتنا بالآخر محكومة بمعيار التبادل الصوري"⁵.

لكن مفارقة "الآخر المجرد" تتمظهر لما تسلب منه كل مظاهر النشاط الإنساني
ومرجعيته الحقوقية وتميزه النفسي والبيولوجي والثقافي، بلغة غيليجان غولبيرغ
Gilligan-Kohlberg، ويتمظهر كذلك في هذا التجريد نوع من التعالي عن سماع
أنين الخاص، إنه إقصاء لتفرد فضاء الطفل، والمرأة، والأجنبي، والمهاجر،
واللاجئ..

1 Benhabib Seyla. The Generalized and The Concrete Other.in "Situating
The Self:Gender;Community;and Post Modernism in Contemporary
Ethics. p. 164

2 Ibid. p. 164

3 Benhabib Seyla.Critique ;Norm ;and Utopia.op.cité. p. 340

4 Ibid. p. 340

5 Ibid. p. 340

لما تسقط النظرية الكونية الأخلاقية في مأزق "الآخر المجرد"، فإنها تمارس حصاراً على "الآخر المحسوس". "بوصفه كائناً عقلياً له تاريخ، هوية، تكوين عاطفي - وجداني محسوس"¹. ذلك لأن قواعد الكونية الأخلاقية يجب أن تنطلق من معرفة "الآخر المحسوس" في بعده الثقافي والاجتماعي... إن سؤال الاندماج الاجتماعي يقتضي تصديق حكاية الآخر والاعتراف بها. لعل شرط الاندماج هو النظر إلى الآخر بوصفه عضواً في مجتمع تتخلله علاقات التضامن والمحبة والمسؤولية والصدقة... يعني أن نعزز القواسم المشتركة الانسانية في إطار ممارسة الاختلاف وقبول الهويات التعددية والأقليات الاجتماعية الثقافية. وهنا فمعايير تفاعلنا ليست مؤسسية، بل فردانية تندمج في البعد الانساني. وعلى هذا النحو تقول بنحبيب: "أؤكد ليس فقط إنسانيتك، بل فردانيتك كإنسان"². وبهذا ترى أن "علاقتنا

بالآخر محكومة بمعيار التبادل التكاملي"³. Complementary Reciprocity.

صحيح أن بنحبيب "وجدت في نظرية الفعل التواصلي لهابرماس منطلقاً لممارسة النظرية النسائية والتحرر السياسي"⁴. ولكن، مع نقد المفارقات والأجزاء الضالة في نظرية التواصل، خصوصاً "الآخر المجرد". "مثل هابرماس ذاته، ذلك الرجل الأروبي الأكاديمي الأبيض"⁵. الذي يجسد نوع من التعالي الاثنومركزي. نخلص إلى القول، بأن الوحدة التي تربط "مدرسة فرانكفورت" هي وحدة في إطار الاختلاف، هذا الاختلاف يتمظهر في صور حادة مع الجيل الثاني من خلال نظرية التواصل، ومع الجيل الثالث من خلال مفهوم الصراع، أي الصراع من أجل الاعتراف (أكسيل هونت)، والصراع من أجل تحرير المرأة (سيلا بنحبيب). لكن ما يميز الطرح الفلسفي النسائي خاصة مع بنحبيب، هو محاولة ردم الحدود بين الفضاءات، بين الفضاء السياسي - القانوني والفضاء الحقوقي، وهذا الإشكال يعود بالضبط إلى الثورة البورجوازية حيث انبثق سؤال الربط بين نظرية التعاقد أو

Ibid. p. 341 1

Ibid. p. 341 2

Ibid. p. 341 3

Andrew Nye. Feminism and Modern Philosophy: An introduction. First 4
Published Routledge, 2004. p. 131

Ibid. p. 131 5

الإرادة العامة من جهة، ونظرية الحق الطبيعي من جهة أخرى، إذ كيف يمكن بناء السيادة الوطنية مقابل تنازل الأشخاص عن حقوقهم؟. وهو إشكال امتد تاريخيا يتفاعل في إطار الأنساق الفلسفية، ليجد مخارجه النظرية مع فلسفة التواصلية الهابرماسية. لكن، هابرماس سرعان ما سقط في ما يمكن تسميته بدعاوي الصلاحية المتعالية. وهكذا يقع هابرماس أسيرا في قبضة الفضاء المجرد والعام على حساب الفضاء الملموس والخاص. ومن ثمة، تجد بنحبيب ذاتها تنحو نحو إعادة بناء النظرية النقدية لتمكين الخاص والمجرد من التعبير عن ذاته والدفاع عن مطالبه وحقوقه في إطار ممارسة الصراع من أجل الاعتراف والتحرر.

مونيك كانتو سبيرير - نحو تجديد السؤال الأخلاقي

أو قراءة في كتاب: مونيك كانتو سبيرير، روفين اديجان: الفلسفة الأخلاقية.

سمير بلكفيف

أستاذ جامعي وباحث أكاديمي

جامعة عباس لغرور - خنشلة-الجزائر

مقدمة:

"ماذا يفعل الإنسان بالزمن الذي قُدِّر له أن يعيشه؟ هذا هو السؤال الذي أكاد لا أعيه، إنه سؤال يثيرني فقط"، هذا ما نسبته "ماكس فريش" في روايته: "شتيلر" إلى المحقق وهو يخاطب شتيلر*، طرح "ماكس فريش" سؤاله هذا بصيغة دلالية، أما القارئ المأخوذ - بالتفكير وبالقلق على ذاته فيفهمه باعتباره سؤالاً أخلاقياً: "ماذا يجب علي أن أفعل بالزمن الذي يُقَدَّر لي أن أحياه؟"¹، أو بتعبير كانطي: ماذا ينبغي أن أعمل؟ وهذا ما يعكس مدى أهمية السؤال الأخلاقي في البحث الفلسفي قديماً وحديثاً، وخاصة الراهن، نظراً لما طرأ على حياة الإنسان المعاصر من تطور هائل في ميدان العلم والتقنية، وأمام أفول السرديات الكبرى التي كان الإنسان يأمل فيها الخلاص المنشود، غير أنه تبين عجزها عن احتواء الألم الإنساني، وقصورها كذلك في تقديم جرعة حقيقية وإقامة حجر صحي لما أسماه

* المحقق وشتيلر هما روايتا ماكس فريش في روايته: "شتيلر".

1 بورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية، ترجمة، جورج كتوره، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2006، ص 7.

ينتشه "صعود العدمية"، هكذا بدأ العصر الحالي متأزما من كل النواحي، الأمر الذي أدى إلى ضرورة إعادة تشكيل الخريطة الفلسفية لمبحث الأخلاق، لا تنكر- طبعاً- لتاريخ الفلسفة، ولكن على الأقل بتجاوز الأسئلة ومعها أجوبتها الكلاسيكية، خاصة إن تعلق الأمر بميدان تتجدد فيه الرؤية والمنهج والموضوع باستمرار مثل الميدان فلسفة الأخلاق.

لقد زعم الفلاسفة خلال حقبة طويلة أن بإمكانهم مواجهة هذا السؤال عبر نصائح مناسبة، أما بعد الآن، وبعد الميتافيزيقا، فلم تعد الفلسفة تزعم بأنها تقدم أجوبة لها قوة الإلزام عن أسئلة تتناول نمط الحياة الشخصية وحتى الجمعية، تبدأ "Minima Moralia" بعودة حزينة في العلم الجذل لينتشه- مع اعتراف بالعجز: "إن العلم الحزين الذي أقدم عليه من هنا شذرات لأصدقائي، هو علم يتناول، وخلال خمسات من الأعوام مجالا خاصا بالفلسفة، عقيدة الحياة كما يتوجب على المرء أن يحياها"، مع الوقت وكما أشار أدورنو وقعت الأخلاقيات في مصاف علم مخزن، ذلك أنها، وفي أحسن الحالات، لم تعد تسمح إلا بإشارات متفرقة، أخذت شكل المأثورات الحكمية: "تأملات تولدت من الحياة المشوهة"¹.

إن فلسفة الأخلاق -حسب مونيك كانتو سبيرير- هي فلسفة تتحدث عن الخير والعدالة والشجاعة والسعادة إلخ، لكنها أيضا ذلك الإرث المتراكم منذ ألفي سنة من التفكير حول ما كان الإغريق يسمونه بفلسفة الأخلاق-L'éthique، والقضية المركزية في التفكير الأخلاقي هي الفعل الإنساني: فما هي الشروط التي يكون وفقها هذا الفعل حسنا؟ إنها فلسفة عملية بالمعنى الواسع تُعنى بالحياة الإنسانية باعتبارها متتاليات من أفعال المتجهة نحو أهداف، فلسفة الأخلاق ليست علما دقيقا كما يلاحظ أرسطو من قبل، لكنه تأمل يتغذى من التجارب والتقاليد ومن كثير من المعارف الأخرى، تبدأ بالأدب وتنتهي بالدين²، فإذا كانت الموضوعات التقليدية لفلسفة الأخلاق هي موضوعات الخير والشر والعدالة

1 يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية، مصدر سابق، ص 7.

2 جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تياراتها مذاهبها أعلامها وقضاياها، ترجمة، إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، 2009، ص 287.

والسعادة، فما هي الأدوات الفكرية التي تقترحها "مونيك كانتو سبيرير" ^{*} إزاء قضايا الأخلاقيات المعاصرة؟

أولا- مونيك كانتو سبيرير وأسئلة ما بعد الأخلاق:

من المفترض أن تتميز ما بعد الأخلاق (الميتا-أخلاق) عن الأخلاق الأمرية بأنها لا تهتم بما هو خير، بل بدلالة كلمة "خير" أو غيرها من النوع ذاته: (عادل، أمين... إلخ) غير أن إهتماماتها ليست لسانية محضة، ولا تستطيع أن تكون كذلك، نظرا لأن تحليل دلالة المفردات الأخلاقية المركزية يؤدي حتما إلى تفحص مشاكل ليست عملية، لأننا أمام أسئلة مفهومية وإستمولوجية ودلالية نفسية وأنطولوجية، الأسئلة التي تحظى بأكثر المناقشات هي التالية:

- هل يمكننا أن نشق أحكاما تقييمية (معارية) إنطلاقا من أحكام وقائية؟
- كيف يمكننا أن نبرر أحكامنا الأخلاقية؟
- ما معنى "الخير"؟
- هل يمكن لبياناتنا الأخلاقية أن تكون صحيحة أو خاطئة؟
- هل تحوي أحكامنا الأخلاقية بالضرورة تنفيذا للعمل؟
- هل أن خصائص القيمة الأخلاقية لا توجد إلا في رؤوسنا؟¹

أ- هل يمكننا أن نشق أحكاما تقييمية إنطلاقا من أحكاما وقائية؟

إن نقطة إنطلاق التمييز بين الأحكام الوقائية وبين الأحكام المعيارية نجده في نصين شهيرين، ومن المفارقة حقا أنهما لا يتكلمان عن "واقعة" أو عن "قيمة"،

*- فيلسوفة ومفكرة فرنسية معاصرة من مواليد 14 ماي 1954، ومديرة أبحاث في المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي، وعضو في اللجنة القومية للأخلاق، وتشرف على سلسلة "الأخلاقيات والفلسفات الأخلاقية"، من أهم مؤلفاتها: مفارقة المعرفة 1991، الفلسفة الأخلاقية البريطانية 1994، الفلسفة اليونانية 1998، محاوره مينون لأفلاطون 1999، القلق الأخلاقي وحياة الإنسان 2002، الفلسفة الأخلاقية 2004، معجم الاتيقا وفلسفة الأخلاق 2004، الأخلاق بين القوة والإرهاب 2005، الليبرالية واليسار 2008، أخلاق العالم 2010.

1 مونيك كانتو سبيرير، روفين اديجان، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008، ص 65.

ولكن عن "ما هو كائن" و"ما يجب أن يكون" أو الأوامر.
إننا ندين بالنص الأول لـ "دافيد هيوم"، وبالتالي لـ "هنري بوانكاريه"،
وقد اختصرا بصيغتين:

- أطروحة بوانكاريه: إن استنتاجا أمريا لا يمكن أن ينبثق من استدلال ليس فيه أية مقدمة أمرية.
- مقصلة هيوم: لا يمكن أن نستنتج حكما مرتبطا بالرابطه "يجب"، من أحكام غير مرتبطة بالرابطه "يجب".

غير أن هناك صيغا أقل إرتباطا بالمنطق وتتعلق بهذا الإنقسام بين الواقعة وبين القيمة، في الحقيقة علينا أن نميز بين ثلاث تأويلات (على الأقل)، وهي إن لم تكن متعارضة تتطلب تبريرات وإعتراضات مختلفة، منطقية ومفهومية وإبستمية، ذلك أن ما تبرهنه المناقشة حول الإنقسام بين الواقعة وبين القيمة، هو أن هذا الإنقسام حتى وإن كان له مايرره من وجهة نظر منطقية ومفهومية ومعرفية يمكن جدا ألا يكون له مايرره من وجهة النظر الأنطولوجية، هذا على الأقل ما يمكن استنتاجه من البرهان المسمى برهان "الحدوث"¹.

ب- كيف نبرر أحكامنا الأخلاقية؟

إن المسألة الابستمولوجية (المعرفية) هي مسألة معرفة كيف نستطيع أن نبرر معتقداتنا أو أحكامنا في المجال الأخلاقي، ذلك أن ما يجب التوصل إلى تبريره هو الأحكام الأخلاقية: "الرق شر" أو "الديمقراطية خير" ... إلخ.

مهما يكن من أمر، فإن المسألة الأساسية في الابستمولوجيا الأخلاقية اليوم هي معرفة إن كانت منهجيات التبرير الكلي هي في منأى عن كل اعتراض، وإن كانت تستطيع بالفعل أن تطبق على الأحكام القيمية أو المعيارية².

1- ماهية الحكم الأخلاقي:

تأتي أحكامنا الأخلاقية على شكلين: الشكل المعياري والشكل التقييمي، ومن دون هذه الإمكانية في إصدار الأحكام لا نستطيع أن نبرر ما يدفعنا إلى

1 مونيك كانتو سبيرير، روفين اديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص 69.

2 المصدر نفسه، ص ص 69-70.

استخدام لغة أخلاقية، فحين نقول بأن بعض الأفعال أو المواقف أو الأشخاص هي جيدة أو سيئة أو عادلة أو ظالمة، وكذلك فإننا لا نستطيع أن نفسر كيف أننا نشعر بالذنب أو الغضب أمام بعض الأفعال ونعتقد أن تأييدنا أو شجبنا لها هو أمر مشروع تماما، لا يهم كثيرا في هذه المرحلة محتوى هذه المعايير أو التقييمات أو ما الذي يبررها، ولا يهم كذلك أن تكون هي عينها بالنسبة لكل الناس أو أن تكون موضوع نزاع.

يمكننا أن نفهم القسم الأكبر من التصرف البشري كتعبير عن هذه العلاقة بالمعايير والقيم، ذلك أن استبطان المعايير يتضمن تبني نوع من الموقف الداخلي (وهذا الأخير هو عبارة عن الاعتراف بقيم معينة والإحساس بالمشاعر التي تختص بها واستنكار ما يتعارض معها)، إن مثل هذا الاستعداد لا يعني وجود نقص في الاستقلال الذاتي، ويعود السبب في ذلك إلى أن المعيار الذي نحكم على أساسه فعلا معيناً بمدنا غالبا بوسيلة عقلانية من أجل تقييم هذا العمل وقبوله من تلقاء أنفسنا والتسليم بأن له صلاحية شاملة، فالحكم الأخلاقي يمكن أن يصدر عن الإرادة العاقلة ذاتها مستقلة عن كل تبعية ومع ذلك يتفق مع أحكام الآخرين، الأمر الذي يبين مدى ارتباط الحكم الأخلاقي بالكيان الوجودي للإنسان أو أن نقول: في علاقة حميمية بأنطولوجيته.

2- السؤال الأخلاقي في حميمية أنطولوجيا الإنسان:

يطرح الأفراد على أنفسهم باستمرار أسئلة، وذلك بالنسبة لأتفه أمورهم أو أخطرها، من نمط: ماذا علي أن أفعل؟ ماذا كان ينبغي أن أفعل؟ أين تقف حدود عملي؟ إلى أي مدى أستطيع أن أذهب؟ ألم يكن من الأفضل لو قمت بكذا؟ إذ من الصعب أن نتصور تداولاً أو تفكيراً أو قراراً أو حكماً تربطه ولو من بعيد علاقة بالعمل البشري لا يتدخل فيه مثل هذا النوع من التساؤل، وحين يفترض التداخل وجود المقدرة النفسية على اتخاذنا مسافة بالنسبة إلى الوضع الذي نوجد فيه، وأن نتبنى تراجعا نقديا بالنسبة إلى حاجتنا ورغباتنا المباشرة، فإن هذا التساؤل يصبح أخلاقياً¹.

1 مونيك كانتو سبيرير، روفين أديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص 7.

إننا حين نمارس أعمالنا عن طريق تداولنا حول هذه الأعمال أو إتخاذنا قرارات، فإننا نسعى إلى إيجاد المبررات لتصرفاتنا، ونحاول أن نبرهن على أننا قمنا بأفضل ما كان يمكن القيام به، أو على الأقل بالتصرف الأقل سوءاً، مثل هذه التبريرات تأخذ بالطبع بعين الاعتبار الغايات التي نتوخاها من هذه الأعمال (أي ما نود عمله وما يعطي قيمة) والوسائل المناسبة لهذه الغايات؛ أي الطرق التي يمكننا أن نسلکہا كي نبلغ هذه الغايات، فتغدو أعمالك تلك تحمل القيمة الأخلاقية.

ثانياً - مونيك كانتو سبيريير قراءة نسوية لأخلاق المنفعة والواجب الكانطي:

تتكون الأخلاق في جوهرها من مبادئ ومعايير تتعلق بالخير والشر، حيث تسمح لنا بأن نصف الأفعال البشرية وأن نحكم عليها، وهذه المعايير قد تكون قوانين كونية تُطبق على كل الكائنات البشرية وتُلزم تصرفهم، والمثل الأقرب إلى ذلك هو واجب الاحترام نحو الكائن البشري بما هو إنسان، ولزوم معاملة كل الأفراد بالمساواة، والرفض المطلق لإلحاق الألم الجسدي بأي كان من دون سبب، تشكّل هذه المعايير القاعدة المشتركة لثقافات المجتمع الإنسانية، ولقد صيغ بعضها في أنساق قانونية، أو تُرجم في شكل تشريعات أو مبادئ قانونية أساسها أخلاقي واضح، أما بعضها الآخر فقد احتفظ بطبيعته الخاصة كقواعد ومبادئ أخلاقية، وما يميز هذه الأخيرة عن القوانين الشرعية، هو أنها ليست عامة مسجلة في مدونات بل يعرفها الجميع، وقد استنبطوها، إن الإكراه الذي تمارسه الأخلاق يُترجم عملياً إلى أن انتهاك هذه القواعد يثير اضطراب الضمير وعدم القبول والحكم الأخلاقي السلبي، ولكنه لا ينزل بنا العقاب العام الذي تصدره هيئات مختصة بذلك¹.

1- الأخلاق النفعية والتداعياتية:

إن جميع النظريات الأخلاقية ليست صالحة بالدرجة عينها من أجل التدقيق في حالات الأخلاقية الملموسة أو من أجل تبرير اتخاذ قرارات معينة، إن نظرية أخلاقية

1 مونيك كانتو سبيريير، روفين أديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص 8.

واجبية تضع نصب عينها على المستوى الأول مبادئ تماسكها القائمة على تفسير اللغة الأخلاقية أو تزودها بقواعد للإستدلال، وهي من دون شك مسلحة بطريقة أفضل كي تعالج حالات خاصة صعبة¹.

إن نظرية أخلاقية (مثل النفعية أو التدايعيات) التي تركز على تحديد القيمة الأخلاقية لنمط معين من العمل إنطلاقاً من التدايعيات (النتائج) التي يجزّها مثل هذا العمل، مؤهلة أكثر من غيرها لتفحص حالات معينة ملموسة، في المقابل فإننا نستطيع أن نتصور بسهولة أن نظرية حدسية، تلجأ إلى الحدس الأخلاقي وإلى الإجماع ستجد نفسها عاجزة في حالات مثل الموت الرحيم، والإجهاض والتجارب الطبية على الجنين، ففي هذه الحالات تكون القناعة الأخلاقية من طبيعة إشكالية، ولا يكون هناك سوى القليل من الإجماع لبعض المشكلات التي تطرحها ميادين الأخلاقيات التطبيقية، وهنا نستطيع يتضح: "أن الفيلسوف لا يتوقع تأكيد نظريته كأول نفع يجنبه من مداخلته حول مسائل أخلاقية ملموسة، إذ أن طموحه سيته نحو التوصل إلى إتفاق مبني على اعتبارات عقلانية، وعلى مبادئ عمل معترف بها بشكل إجماعي"².

على الفلسفة الأخلاقية، حين تتعرض لهذا النوع من الأسئلة الأخلاقية أن تتدخل بشكل منظم بحيث تستطيع مبادئها أن تعيد صياغة نفسها وتوجهها بحسب ما تقتضيه دراسة كل حالة، وتفحص القناعات عند الآخرين، إن المنهجية المسماة التوازن التفكري التي تسمح للنظرية والقناعات أن تتغير بالتبادل يمكن أن تكون نموذجاً جيداً للتفكير في مثل هذا النمط من التفكير الأخلاقي، فلا نعود نتصورها كتطبيق لنظرية بل كمعلومات متبادلة بين التفكير الفلسفي وبين التوصيفات والتقييمات لحالات ملموسة علينا أن نطالب النظريات الفلسفية الأخلاقية بغنى داخلي يسمح لنسق المبادئ الأساسية الذي تحتوي عليه أن يعيد صياغة ذاته وتوجهه³.

غير أن التواضع الإكراهي للنظريات الأخلاقية الواجبية حين تواجه مواقف حقيقية ملموسة لا يبرر على الإطلاق وجود أهل خبرة أخلاقياتية متحررين من هذه النظريات ومستقلين عن كل اعتبار فلسفي.

1 المصدر نفسه، ص 17.

2 مونيك كانتو سبيرير، روفين أديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص 17.

3 المصدر نفسه، ص ص 18-19.

إن إحدى المهام التي سيطلب إلى الفلاسفة في الأعوام المقبلة الاضطلاع بها ستكون تحديد أشكال من العقلانية والمفهومية التي تسمح بتوضيح المسائل الصعبة، وذلك من دون أن يتخلّى البعض منهم عن اعتبارها مسؤولية فلسفية أمام التعقيد الحاصل فيها أو أن يكون هناك مجرد لجوء تقليدي إلى الفلسفة¹، وبالفعل فأطروحات الفلاسفة المعاصرين أمثال: هابرماس وكارل أوتو آبل وهانز يونس تتجه في سياق هذا التحليل؛ أي محاولة البحث عن قاعدة مشتركة للثقافات وما تعلق منها بحوار إيتيقي حقيقي يقوم على المحاجة، هذا من جهة هابرماس وآبل، وأما بالنسبة ليونس، فإن مطلب الإيتيقا أن تعيد الحلقة المفقودة في ظل النقاش المعاصر والمرتبطة أساساً بمقولي البيئة والمسؤولية.

2- نقد الواجب الأخلاقي-الكوني عند كانط:

ليس هناك إجماع عند الفلاسفة في صياغة مبادئ للفعل تكون كونية وتنطبق على كل فاعل أخلاقي تجريدي من ثقافتها وعصرها، ذلك أن مثل هذه الفكرة توجد نواة لإكراهات/اشتراطات أخلاقية كونية تنتمي إلى التقاليد الكانطية التي لا تمثل إلا فترة من الفكر الأخلاقي، ذلك أن الفلسفة القديمة وفي مجموعها وكثير من التيارات المعاصرة تعارض هذه الفكرة لأسباب مختلفة، البعض يعتقدون بأن المفاهيم الأخلاقية محددة داخل الثقافة وأن الإكراهات ليست وليدة المنطق العملي مباشرة، لكنها تأتي من محيط اجتماعي وثقافي، لكن ذلك لا ينزع عنها طابعها الأمري/الإلزامي داخل المجموعة المعنية، إذ ينتقد فلاسفة آخرون الكونية الكانطية لتجاهلها مدى ارتباط هذه الإكراهات الأخلاقية بالقدرات النفسية الإنسانية؟ يتعلق الأمر عندهم بفهم ما يعنيه هذا النزوع الكوني لدى الناس إلى المعيارية، "هكذا شهدنا في السنوات الأخيرة- فيما تقول مونيكو كانتو- سبيرير- ظهور أعمال جيدة حول العلاقات بين فلسفة الأخلاق وفلسفة العقل الإنساني، حول فلسفة علم النفس وحول العلاقة بين التمثيلات الأخلاقية وإكراهاتها"، فالنزوع الكوني يمكن أن نلمسه كذلك من المجتمع في طلبه لتقنين الممارسات، ويبدو ذلك جلياً في مجالات علوم الحياة

1 مونيكو كانتو سبيرير، روفين اديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص 19.

والصحة، وفي قطاعات أخرى كالبيئة والمحيط والإعلام والعلاقات مع عالم الحيوان¹.

يعترض بعض الفلاسفة على الفكرة القائلة بأن أي قاعدة كي تصبح مرشحة جيداً لمركز الواجب الأخلاقي الإلزامي، عليها أن تكون ذات سمّة كونية -في نظرهم- فإن مثل هذا الشرط ليس ضرورياً، ذلك أن قاعدة سلوكية يمكن أن تكون أخلاقية حتى وإن كان من المستحيل تعميمها كونياً².

إن مسألة الطابع غير الضروري للتعميم الكلي هي في أصل المناقشة بين أنصار الكلي وبين أنصار الجزئي التي تحدثنا عنها سابقاً، أما مسألة الطابع غير الكافي فقد أوحى إلى نقد شديد للنظريات الكانطية والكانطية الجديدة، إذ أن العديد من أنواع وقواعد العمل يمكن أن تكون قابلة للتعميم الكلي من دون أن نستطيع القول عنها إنها واجبات أخلاقية، يكفي أن نفكر في قواعد عمل شخصية لا تسبب بأذى لأي أحد، من ناحية أخرى فإن الاختبار الأخلاقي في التعميم الكلي يمكن أن يصل بنا إلى نتائج قد يكون عندنا أسبابنا لنحكم عليها بأنها غير أخلاقية، حيث أعمل بحسب مبادئ أنانية أو عنيفة، إذ يكفي قبول أن يعمل الجميع بحسب هذه المبادئ كي تصبح الأنانية أو العنف واجبات أخلاقية³.

من حسن حظ أولئك الذين تصدهم المصاعب المرتبطة بالواجب الأخلاقي الكانطي، غير أنهم يظلون متشبهين بفكرة الواجب الأخلاقي، هناك معنى آخر أخلاقي للواجب، أكثر تواضعاً في تبريراته وأقرب إلى التصورات السائدة، وهو المعنى الذي تدافع عنه النظريات المسماة واجبات النظر الأولى أو الوهلة الأولى، والتي كان وراءها "دافيد روس" "David. Ross"، هذه النظريات ليست عقلانية بل هي حدسية، من ناحية ثانية، فهي ليست مطلقة بل تعددية، ذلك أن الواجبات عديدة ولا تشتق من بعضها البعض، وهي ليست سوى إحدى العوامل التي علينا أخذها بالحسبان في أحكامنا الأخلاقية، إن الأفعال البشرية -بحسب روس- لها

1 جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تياراتها مذاهبها أعلامها وقضاياها، المصدر السابق، ص 288.

2 مونيك كانتو سبيرير، روفين اديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص 47.

3 مونيك كانتو سبيرير، روفين اديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص 47.

خواص لا تمت بصلة إلى الأخلاق (سريعة، ناجحة... إلخ)، وخواص أخلاقية (تشعرنا باللذة أو لا نشعرنا، تطمئننا، تكافئنا أو لا تكافئنا... إلخ)، وهذه الأخيرة تنقسم إلى مجموعتين:

- أ. الخيرات الداخلية الباطنية (المساهمة في تنمية المعرفة، إعطاء اللذة، إظهار استعداد فاضل، تبيان علاقة صحيحة بين الفضيلة والسعادة... إلخ).
- ب. الواجبات (أن يكون المرء خيرًا وعادلًا، ألا يضر الغير، أن يعترف بالجميل).¹

إن هذه الواجبات بالنسبة لـ "روس" أولوية على الخيرات، إلا أنها واجبات الوهلة الأولى فقط التي يجب تمييزها عن الواجب الفعلي، ولكي نفهم جيدا الفرق بين هذين النوعين من الواجبات يكفيننا أن نفكر في استدالاتنا الأخلاقية اليومية، ليس من الصعب علينا أن نرى عملاً معيناً يحمل الخاصية الأخلاقية، وأنه جيد من هذه الناحية على الأقل، غير أن هذه لا يعني أننا نحكم عليه بأنه جيد في شموليته.² مع ذلك فإن الصعوبة الرئيسية هاهنا تكمن في أننا -حسب روس- أمام تعددية حقيقية، إذ أننا أمام مواضيع معقدة لا نملك أي مرشد سوى الحدس، وهو مرشد معرض للخطأ بالطبع، غير أنه الوحيد الذي نملكه، يمكننا أن نلاحظ أن المعنى "المنهجي" لكلمة حدس ليس هو عينه المعنى الاستيمولوجي-المعرفي، فالحدس في معناه الاستيمولوجي، هو شكل من اليقين (نحن نعرف من دون تبرير إضافي أن علينا ألا نضرّ غيرنا)، وفي معناه المنهجي هو مرشد عرضة للخطأ.³

لهذا السبب نجد كانط يحلل أنواعاً شتى من الواجبات الخاصة، غير أن الفكرة الكامنة وراء ذلك هي أن هذه الواجبات تكون أخلاقية إذا وفقط كانت تتماشى مع القانون الأخلاقي؛ أي قادرة على أن تصبح كونية، وهذا يعني عملياً أن أي واجب لا يكون أخلاقياً إلا إذا كان من الممكن اعتباره مبدأً يمكن تطبيقه على الجميع ودوماً من دون أن يؤدي ذلك إلى تناقض في الفكرة أو في الإرادة ومثل هذا المعيار يستبعد -مثلاً- قاعدة تقول بأنه في إمكاننا أن نقطع وعداً لأحدهم حتى

1 المصدر نفسه، ص ص 47-48.

2 مونيك كانتو سبيرير، روفين اديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص 49.

3 المصدر نفسه، ص 50.

حين نكون واثقين تماماً بأننا لن نستطيع أن نففي به، حتى وإن كان هذا يسمح لنا بأن نتخلص من موقف محرج، لأن قاعدة مثل هذه هي في الواقع هادمة لذاثا لو طبقت دوماً في كل مكان؛ أي أنها ستدمر الثقة التي نوليها بشكل عام للعود¹.

ولهذا السبب أيضاً يستبعد كانط مذهب الكمال بالرغم من أنه يمكن تقليص المسافة القيمة بينه وبين الواجب الإلزامي عند كانط، هذا المذهب يرى أن أسمى خير للإنسان ينحصر في بلوغ الكمال الأخلاقي أو الفضيلة الكاملة التي تكمن في الوصول إلى أعلى تحقيق ممكن لقدرات الإنسان وهدفه البحث وراء الأسباب والعلل والدوافع التي تؤدي إلى وضع أسس أخلاقية من خلالها نستطيع الحكم على تصرفات الإنسان وأفعاله ما إذا كانت سلبية أم إيجابية، وهو ما يجعله يسقط في الغائية التي لا طالما رفضها كانط²، ولما كانت السمة النوعية الخاصة لمذهب الكمال هي أن الخير لا يُحدّد بطريقة ذاتية بل يمثل حقيقة واقعية موضوعية؛ بمعنى وجود الخير خارج ذاتنا بحيث يمكن وصفه بطريقة تفصيلية، وذلك بحسب عدد كبير من الكمالات والتفوّقات مثل (المعرفة، الصداقة، النجاح، وغنى العلاقات البينذاتية... الخ)³ فإن هذه النظرة الذاتية للخير الموضوعي تجعلنا نقع في دور فاسد، فإما أن نحدّد الكمال الإلهي بما نعرفه من كمالات إنسانية نتصورها نحن، وإما أن نحدّد الكمالات الإنسانية بما نعرفه من الله⁴.

إن المعايير والقواعد والالتزامات الأخلاقية ليست قضية ذوق فردي، والأخلاقية ليست مكاناً للتعبير عن اعتبارية كل واحد منا، إذ تصاغ الأخلاق انطلاقاً من مبادئ مطلقة ومن قواعد مشتركة ومرجعيات متبادلة تشكل الأساس الصلب والجماعي للتقييمات والأحكام⁵،

بهذا يتحدد مفهوم الواجب -عند كانط- باعتباره الباعث الوحيد الذي يعطي قيمة أخلاقية للفعل، وبهذا يكون الواجب إلزاماً يوجه المعيار الأخلاقي أيّاً ما

1- مونيك كانتو-سبيربر، روفين أديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص 46.

2- فاييزة أنور شكري، القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2006، ص 95.

3- مونيك كانتو-سبيربر روفين أديجان، الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص 25.

1- عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص 93.

2- مونيك كانتو-سبيربر، روفين أديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص 10.

كان¹، فالواجب المحض -إن جاز التعبير- هو مركز التصور الكانطي الذي يعتبر ثورة حقيقية لأنه يقطع العلاقة بإرث غائي طويل يعطي الأولوية للخير أو للسعادة².

ثالثاً - الإيتيقا همّ بين ملاحقة السعادة وبين التوق إلى الفضيلة:

1- السعادة كمفهوم زئبقي:

إن البحث عن السعادة يمثل محركاً أخلاقياً للعمل الإنساني، لهذا السبب تلعب السعادة دوراً جوهرياً في فلسفة العمل، إنها تمثل ذلك السبب للعمل الذي من نافلة القول في معظم الحالات أن نطرح بشأنه السؤال: لماذا؟ إلا أن المسألة الحاسمة تظل بأن نعرف إن كان مثل هذا الواقع الذي يجعل السعادة الغاية الأخيرة لكل الأعمال البشرية يكسب السعادة القيمة الأخلاقية، لقد ردّ بعض الفلاسفة إيجاباً على هذا السؤال: إن السعادة التي يبحث عنها كل إنسان تشكل المصدر الوحيد للأخلاقية، أما البعض الآخر فأجاب أن الأمر ليس كذلك على الإطلاق، إذ علينا أن نطيع متطلبات الأخلاق بغض النظر عن تداعياتها على سعادتنا، فنتج عن هذا الإنقسام توجهان في تاريخ الفلسفة³.

يحدد البحث عن السعادة بحسب التوجه الأول إطار كل أخلاقية، لما كنا قد تصورنا السعادة بمثابة الوسيلة من أجل تعيين أخلاقية الأعمال، ولم نتصورها بمثابة بعد داخلي للعمل الأخلاقي، لذا فإن مثل هذا المنظور تميّز بوضوح لمذهب السعادة، وهذا المذهب ظهر في العصر القديم بطريقة متقطعة، ولكن على الأخص في القرن السابع عشر عند "توماس هوبز" **Thomas. Hobbes**، وفي القرن الذي تلاه عند "دافيد هيوم" **David. Hume** وبطريقة أوضح عند النفعيين الأوائل، إننا نرى دفاعاً عن أطروحة تقول إن معيار أخلاقية أي عمل أو أي حالة

3- وليم ليلي، المدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة، علي عبد المعطي محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص 352.

4- مونيك كانتو-سبيرير، روفين أديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص ص 43-44.

3 مونيك كانتو سبيرير، روفين اديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص 28.

للأشياء يكمن في القدرة على إنتاج السعادة، أما طريقة تعريف مثل هذه السعادة فتتغير كثيراً بحسب كل فيلسوف وهو ما يجعل مفهوم السعادة مفهوماً زئبقياً متحركاً، غير أن هناك اعتراضات على هذا المذهب وأقواها هو التساؤل التالي: كيف أن هناك أفراداً يتخلون عن أعمال واعدة بأقصى درجات السعادة حين يعتبرون أنها غير أخلاقية¹؟

يشدد الاتجاه الثاني بالعكس من ذلك، على التمييز إن لم يكن على التباعد بين التوق إلى الفضيلة وبين ملاحقة السعادة، منذ العصر القديم يشكل هذا التعارض نقطة شائعة في كل أدب الحكم والأمثال، حين يوضع "هيراقلطس" "Héraclès" على مفترق الطرق تنتابه الحيرة ويتردد بين الفضيلة المتقشفة الصارمة من دون أي فرح، وبين الرذيلة التي تحيط بها كل اغراءات الحياة السعيدة²

بالطبع إن تأكيد تعارض الأخلاقية والسعادة يمكن أن يقود إلى اللاأخلاقية غير أن المرء في هذه الحالة يختار سعادته من دون أن يكثرث للفضيلة، ويصمم عند الحاجة اللجوء إلى سوء التصرف، غير أن التأكد عينه قد يقود كذلك إلى أكثر التصرفات الأخلاقية صرامة وشدة، ذلك أنه في أساس الأطروحة التي تؤكد أنه مهما كانت أهمية السعادة في حياة الإنسان، فإن الفضيلة أو تحقيق العمل الأخلاقي يفترض وجود عن السعادة أو عن بعض أشكالها، لقد أعطت الفلسفة الكانطية التأويل الأعظم لهذا التباعد بين الغايات الإنسانية التي يتوجه بعضها نحو السعادة وبعضها الآخر على نحو عملي أخلاقي، إلا أن مثل هذا التصور يلقي العديد من الاعتراضات، فإن كانت السعادة مختلفة عن الأخلاقية، وإن كان البحث عن السعادة هو ينبوع الأساسي للتحفيز على العمل، فكيف يمكننا فهم الرغبة في العمل أخلاقياً؟ وكيف نفسر أن أشخاصاً معقولين وعقلانيين يريدون أن يتصرفوا أخلاقياً مع علمهم بأن ذلك يحطم سعادتهم؟

لا يمكننا إذن الحديث عن السعادة بعزل الرضى عن نمط شعورنا، إذ قلما نستطيع أن نكون سعداء من دون أن نشعر بأننا كذلك، ليس من سعادة دون

1 المصدر نفسه، ص ص 28-29.

2 مونيك كانتو سبيرير، روفين اديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر نفسه، ص ص 29-30.

المقدرة على الإحساس بالفرح أو الرضى أو اللذة، إن الشخص الذي يتعرض للإفكار أو القلق والذي تتحكم فيه غالبا المشاعر السلبية (الغيرة، الإحباط، الحسد... إلخ)، أو الشخص الذي يحسّ بندم شديد بسبب قرارات إتخذها أو أحداث ماضية لا يمكن أن ندعه سعيدا، يمكننا في حالات نادرة أن نشعر بأننا سعداء مع احساسنا ببعض الألم، بالطبع يمكن للشعور بالرضى أن يكون من كيفية أو فترة متغيرة، وبالتالي يمكننا أن نكون سعداء كثيرا أو قليلا، غير أن وجود هذه الصفة النوعية الخاصة بالشعور يجعل كل محاولة لقياس كمية السعادة أو للمقارنة بين سعادة وبين أخرى عملية صعبة، ولهذا المسألة أهمية كبرى في المدارس الكلاسيكية والمعاصرة للنفعية ولنظرية القرار.

2- الإستقلال الذاتي-الرهان الجديد للأخلاق:

لقد سار تطور الفلسفة الأخلاقية في القرن العشرين جنبا إلى جنب مع المطالبة بالاستقلال الذاتي، وكان وراء هذا التوجه في البحث الفلسفي البريطاني "ج. أ. مور"، صاحب كتاب "المبادئ الأخلاقية" المنشور سنة (1903)، والذي كان أصل الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، ذلك أن الاستقلالية الذاتية التي يطالب بها "مور" لكل تفكير أخلاقي يبررها بسبب مختلف يشير إلى خصوصية الحقل الأخلاقي، ومثل هذا السبب ينبثق مباشرة من الاعتراف بواقع هام هو أن الفلسفة الأخلاقية تتولد من ذاتها، وأن الأحكام الأخلاقية لا يمكن أن تكون موضوع وصف أو تبريرات تصلح كذلك لقضايا الميادين الفلسفية الأخرى، إن المفاهيم الكبرى للأخلاق هي من طبيعة خاصة جدا، حتى أن القضايا التي تستعمل فيها تتميز تماما عن قضايا العلوم الطبيعية أو الاجتماعية، وكذلك عن قضايا اللاهوت والميتافيزيقا¹.

إن الاعتراف بهذه الخصوصية الأخلاقية أصبح الاطروحة المركزية للفلسفة الأخلاقية خلال السنوات الخمسين الاولى من القرن العشرين، إذ لم تشك أي نظرية أخلاقية في العقود التي تلت في هذه الخصوصية المتعلقة بالمسائل الأخلاقية، ولم تشك كذلك في عدم إمكانية اختزال القيم إلى مجموعة وقائع، وهذا الأمر الثاني هو أحد النتائج المحتملة للأمر الأول، ولكن ينبغي تمييزه عنه، مثل هذا النوع من

1 مونيك كانتو سبيرير، روفين أديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص 11.

الأبحاث سيطر لمدة نصف قرن على الفلسفة الأخلاقية تحت اسم ماوراء-الأخلاقية أو ميتا-أخلاقية، من جهة ثانية فقد سمح التأثير الفلسفي لـ "مور"، بأن نفهم أهمية المنهج التحليلي المطبق على دراسة المفاهيم الأخلاقية ولغة الأخلاق الواجبية¹. لقد وجدت فلسفة ماوراء الأخلاقية (ميتا-أخلاقية) نفسها وقد انفصلت عن الفلسفة العملية المحددة على أنها النظر في العمل الأخلاقي، إن قوة النقد الموجه اليوم إلى النظريات الأخلاقية الواجبية الصورية تأتي بطريق مباشر من استفراد فلسفة ماوراء-الأخلاقية بالسيطرة حتى سنوات (1950)².

لقد قام بعض الفلاسفة، وهم: "اليزابيث أنسكومب" **Elisabeth Anscombe** و"جيفري أرنوك" **Geoffrey Warnok** و"فيليبا فوت" **Philippa Foot** بأول هجوم على الميتا-أخلاقية، ولقد عارضوا بإصرار أن يكتفي البحث الفلسفي في الميدان الأخلاقي بمعالجة قضايا الميتا-أخلاقية، وكذلك فقد رفضوا التسليم بالطابع المطلق للتمييز بين الواقعة وبين القيمة، وحين ندّدوا بالاطروحة المشتركة لمعظم فلاسفة النصف الأول من القرن العشرين التي تعترف بوجود تمييز منطقي بين الوصف الوقائعي وبين التقييمات الأخلاقية، فإنهم قد رفعوا الحظر المضروب على الكلام؛ أي عن الأحكام المعيارية بالاستعانة بالعناصر الوصفية.

لقد اعترضوا على الأطروحة التي تريد إقامة تمييز واضح بين النظام المعياري وبين النظام الوصفي، بأن أكدوا أن هناك العديد من المفردات، مثل الصفة المشبهة "شجاع" واسم الجنس "أب" لها في آن واحد معنى وصفي وقائعي وتقييمي أخلاقيا إذ من الصعب أن ننكر أن هناك غرابة منطقية أن نسمع أحدهم يقول: "هذا عمل شجاع ولكن أياك والاقدام عليه"، إلا إذا كان ذلك من قبل التهكم، أو أن يقول: "إنه أبوه، ولكن ليس من واجبه مساعدته"³.

مند سنة (1960) لم يعد البحث وقفا على تحليل المجهولات الأخلاقية بل كانت هناك عودة إلى إعداد تصورات أخلاقية تملك محتوى أخلاقيا، ولقد هيأ هذه

1 المصدر نفسه، ص 12.

2 مونيك كانتو سبيرير، روفين أديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص 12.

3 المصدر نفسه، ص 13.

الحركة النقد الذي قام به الفيلسوف الأمريكي "ويلاردفان أورمان كواين" **"Willard van Orman Kuine"** في مقالة الشهير سنة (1951) **"عقيدتا التجريبية"** **"Les deux dogmes de l'empirisme"**، فقد عارض التمييز القائم بين العديد من الأشكال المختلفة للبيانات التوليفية (حسب إمكانية التحقق من صدقيتها من طريق التجربة)¹ أو عدمها وأنكر التعارض المثبت بين البيانات التوليفية وبين الحقائق التحليلية، وبهذا يكون قد هدم الفكرة الأساسية لمشروع الميتا أخلاقية، وهي الفصل الجذري بين الوقائع وبين القيم.

هكذا، فإن المبادرة في محاوة تبرير البيانات المعيارية، وهي في الواقع أحكام توليفية لا يمكن التحقق من صدقها تجريبيا، كما يحصل مع الحقائق التجريبية والبيانات التحليلية، لم تعد تبدو وقد خلت جذريا من كل معنى.

إن مثل هذه العودة إلى الأخلاقية الجوهرانية لم يترتب عليها فقط رفض اعتبار الأحكام الأخلاقية أنها تتميز بشكل خاص بهذا الشكل المنطقي أو اللساني، بل جرى كذلك القبول أن هذه الأحكام تتمتع بمحتوى جوهري نوعي، لقد شدد "جيفري أرنوك" **"Geoffrey Warnok"** أحد أكبر المدافعين عن وجهة النظر القائلة بأن الأمور الأخلاقية لها محتوى يمكن تحديده، وذلك في نهاية التاريخ الموجز الذي كرّسه للفلسفة الأخلاقية في القرن العشرين، على أن المدافعين عن الميتا-أخلاقية لم يهتموا يوما بدراسة الأحكام الأخلاقية كما هي في الواقع، أو أن يفسروا ما تقوله هذه الأحكام أو ما تريد قول².

خاتمة:

إن المرور المفهومي والتساؤلي من الأخلاق إلى ميتا-أخلاق عند مونيك كانتو-سبيرير لا يعني بأي حال من الأحوال الخروج عن الدائرة الأكسيولوجية المرتبطة بحقل القيم التي أنتجها الفكر الفلسفي الإنساني ولا يزال ينتجها، غير أن الأمر يتعلق بمرور من مشكلات عصر إلى عصر آخر، وأطروحات -مونيك كانتو

1 مونيك كانتو سبيرير، روفين أديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص 13.

2 مونيك كانتو سبيرير، روفين أديجان، الفلسفة الأخلاقية، المصدر السابق، ص 14.

سبيرير- الأخلاقية تأتي في هذا السياق؛ أي سياق تجديد السؤال الأخلاقي، من خلال البحث عن الثقوب السوداء -بتعبير جاك دريدا- ذلك أن الهمّ الأخلاقي سواء بإشكالاته أو بحلوله هو الرهان الأكثر شرعية -إن لم نقل الوحيد- في تشكيل إعتدال في المواقف والقرارات المصيرية في الحياة الإنسانية المعاصرة، سواء بين الأفراد أو بين المجتمعات الدولية، إن ما تؤكدُه مونيكا كانتو سبيرير، ومن خلال كتابها: "أخلاق العالم" هو أن الاعتبارات الأخلاقية تفرض ذاتها دائما على الساحة الفكرية العالمية من خلال اظهار كيف يمكن للأحكام الأخلاقية أن تؤثر على صناعة القرار في العالم.

المحور الرابع

نصوص مترجمة..

ترجمات لفلسوفات معاصرة

قراءة وتعليق وترجمة لفقرات من كتاب:

الفلسفة بمفتاح جديد

(دراسة في رمزية العقل، الطقس، الفن)¹

للفيلسوفة الامريكية، الالمانية الاصل سوزان لانجر

د. افراح لطفي عد الله

أستاذة الفلسفة في كلية الاداب

جامعة بغداد

يحتوي كتاب "الفلسفة بمفتاح جديد" لسوزان لانجر على عشرة وحدات وقد اخترت الوحدة الاولى والتي تحمل نفس عنوان الكتاب باسم "الفلسفة بمفتاح جديد" لترجمتها والتعليق عليها وبطريقة تتيح لكلام لانجر بالاسترسال وبتوضيحات من قبل المترجمة اقتضاها النص، وقد وضعت تعليقاتي بين شارحتين لتمييز كلامي عن نصوص لانجر.. وقد اثرت قبل ان ابدا بالموضوع من ان اقدم تعريفا بمحتويات الكتاب بذكرى مفاتيحه بلغة لانجر وهي:

1 - الفلسفة بمفتاح جديد

2 - التحويل الرمزي

3 - منطق العلامات والرموز

4 - الاشكال الاستطراذية والعرضية

5 - اللغة

6 - رموز الحياة: جذور الطقس الديني

1 منشورات المكتبة الامريكية الجديدة، الطبعة السادسة 1954.

7 - رموز الحياة: جذور الاسطورة

8 - في المعنى في الموسيقى

9 - تكوين المعنى الفني

10 - نسيج المعنى

الفلسفة بمفتاح جديد

-ان عنوان الكتاب هو دليل يرشدنا إلى ان المؤلفة قد اكتشفت مفتاح سيفتح باب الفلسفة من منظور جديد، ومن خلال ترجمتي للوحدة الاولى من الكتاب لاحظت ان المؤلفة قد نحتت عدة مفاهيم للوصول إلى هذا المفتاح هذا فضلا عن نحتها لعدة مفاهيم: كالتقنية، الفكرة المولدة، الفكرة الاساسية، الفكرة المفتاح، الافق، النمط، الرمز..

وكانت لانجر قد اشارت في بداية مقالتها الاولى قيد البحث إلى موضوع اساسي وخطير لتحديد الموقف الثقافي للمجتمعات تاريخيا، وهو البنية العميقة التي تشكل الوعي الثقافي للمجتمعات تقول- كل عصر في تاريخ الفلسفة له انشغالاته ومشاكله الخاصة به،... والتي نشأت من اسباب عميقة من النمو الثقافي. -ولعل بحثها هذا في النسق الفكري للمجتمعات هو من اجل ان تعلن المكان الجغرافي لمفهوم التقنية technique الذي نحتته في هذا الكتاب حيث يبدو هذا المفهوم بمثابة فن معالجة المشاكل. ما يعني ان لكل عصر اذن تقنيته الخاصة به أو فنه أو اسلوبه في معالجة المشاكل الخاصة به وهي ما تؤسس عمقه الثقافي والعقلي بما يشبه النسق الفوكوي.

وقد حددت لانجر بدايات التعامل مع هذا المفهوم معلنة ان تقنية المشكلة ومعالجتها انما بدأ مع الصياغة الاولى للسؤال (طبعاً السؤال الفلسفي). وتظهر التقنية في هذا المجال من خلال مخطط يعتمد على مكررات السؤال والجواب، حيث يتركز نمط السؤال على الاستفهام عن الحدود والطرق التي يمكن من خلالها قبيئة جواب ما سواء كان صح ام خطأ. بمعنى اجوبتنا على اسئلة من قبيل، - من صنع العالم هي ان الله صنعه، الصدفة صنعه، المحبة والكراهية صنعه، أو ما شئنا من الاجوبة. هي اجوبة قد نكون على صواب أو خطأ. -وتشير لانجر في نفس الموضوع إلى اهمية اخذ اسئلة المتسائل على محمل الجد والا سنبدو- غامضين وحاذقين وربما نبدو اننا نرفض السؤال اذا ما اجبنا ان لا احد صنع العالم.

- الامر هو ان المتسائل يمتلك بنية خاصة للتفكير وتوجه عقلي محدد ولديه مقوم للافتراضات حول الاشياء يتفق عليها الحس المشترك، - مثل وجوب ان يصبح كل شيء على ما هو عليه، وكل شيء يمتلك سببا، وكل تغيير يجب ان ينتهي إلى نهاية ما، وان العالم بكل ما فيه قد وجد بواسطة ما خارج المادة الاصلية لسبب ما. ما يعني انه يمتلك نمطا من التفكير يخص عمقه المكاني والزمني وبالتالي ميله التفسيري الذي يجعل أي جواب مخالفا هو بمثابة ضربة قاضية للقيمة الفكرية لسؤاله.

وهذا ان دل على شيء فانه يدل على ان اهمية الجواب تعلقو على اهمية السؤال، - لان الجواب من اخرين على سؤال المتسائل يربكه ويحدد كل مقومات فكره. فالسؤال هو قضية غامضة، ومن يزيل الغموض من خلال تحديد السؤال هو الجواب.

فالتعامل الثقافي مع أي معلومة أو تجربة أو موضوع يتحدد بطبيعة أسئلتنا وينفذ من خلال اجوبتنا. واذا كانت عبقرية الفلسفة تكمن في تنظيم المشاكل سواء من قبل مدرسة فلسفية أو حركة فلسفية، أو عصر فلسفي. حيث في ضوءها تنشأ الأنظمة وتتحول rule وتموت. فانه لا بد من ان نفهم بان ميزة الفلسفة الاساسية هي قدرتها على صياغة المشكلات اكثر من حلها لها. لانه بالرغم من ان الأجوبة شيدت صرحا من الوقائع، غير ان الاسئلة عملت اطارا رسمت من خلاله صورة الوقائع. بل وعملت ما هو اكثر من اطار حيث استطاعت ان تعطي زاوية لوجهة النظر، لمجموعة الالوان، للنمط الذي به ترسم الصورة. ويمكن القول انه في الاسئلة نضع مبادئ التحليل وفي الاجوبة نعبر عن ما يمكن ان تنتجه هذه المبادئ.

-وبهذا تكون لانجر قد وضحت اهمية النسق الذي يكمن خلف ثقافة عصر ما، مسألة طرحه المشاكل وطرق حلها، اي تقنية المشكلة أو تقنية نمط السؤال. وبهذا الشأن تستعين بمقطع- لوايتهيد من كتابه "العلم والعالم الحديث" يشير إلى هذا التحديد المسبق للفكر، "يقول وايتهيد"... هنالك بعض الافتراضات الاساسية الملازمة لمختلف الانظمة والمفترضة مسبقا في لا وعي هذا العصر. مع هذه الافتراضات فان عدد محدد ودقيق لأنواع الانظمة الفلسفية يكون ممكنا ومجموعة الانظمة هذه ستشكل فلسفة العصر. وهو مقطع غني بمرتكزات تشكيل فكر

فلسفي ما في عصر فلسفي ما من خلال الوقوف على افتراضاته الاساسية التي تشكل لاوعيه والتي ينشا على اساسها هرم من النظريات الفلسفية. -ولم تكتفي لانجر بالاستشهاد بوايتهيد لتاصيل موقفها بل وقد وجدت من هو قريب إلى رؤيتها في توصيف العمق اللاواعي لما يشكل العمق الثقافي لعصر ما وهو مقالة س. د. بارنيز التي وصفتها بالرائعة وهي بعنوان "معنى الافق العقلي" the sense of the horizon، وجدت لانجر ان بارنيز قد بادر للعمل على تطبيق نفس المبدأ، في ان أي حضارة لها حدودها في المعرفة في الإدراك في ردود الفعل، في الشعور، في الافكار. واصفا الحضارة في مكان وزمان معينين بالافق المصطلح الذي يوضحه في المقطع الذي اختارته لانجر يقول- ان التجربة بأي لحظة تمتلك افقا. تجربة اليوم التي هي ليست تجربة الغد، تمتلك اشارة وتضمن لما هو غد في افق اليوم. فتجربة كل انسان هي اضافة إلى تجارب الاخرين الذين يعيشون في عصره أو عاشوا قبله، وايضا فان عالم التجربة المشترك هو اكبر من تجربة الشخص الخاصة كونه يمكن ان يعيش في ومن خلال كل شخص. ولكن مهما اتسع عالم التجربة فان افق العالم المشترك دائما ما يتسع ليستقبل ظهور تجربة جديدة. -فالافق اذن جماعي وليس فردي وهنا شيء مقارب لما طرحه فوكو من ان النسق منفتح على الجميع علاقات وافراد.

حاول الفلاسفة في كل عصر ان يحسبوا حساب التجربة على قدر استطاعتهم. بعضهم زعم ان ما هو غير قابل للتفسير لا يمكن ان يوجد، لكن كل الفلاسفة العظماء يدخلون في اعتبارهم ما هو اكثر من القدرة على التفسير...

فهناك شيء ما يجعل للظواهر معنى وهو الافق واذا قلنا افق فاننا نعني حضارة مستقرة فاذا بدأ تاريخ الفلسفة الغربية بتحويل الافق للنظر من الاساطير إلى الشعائر، أي إلى الاعتقادات والعادات التقليدية للإغريق في اسيا الصغرى... فاننا عندئذ نشهد حضارة مستقرة، أي يكون لترتيب الظواهر الطبيعية معها وعلاقتها مع التجربة امرا ذا معنى. وهذا ما لم نشهده مع الاساطير التي لم تكن مترابطة والشيء الوحيد الذي يلوح إلى ارتباطها هو القدر الذي يقع خلفها. -واذا رجعنا للأفق الان يمكن القول انه وبسبب ما يوحي به من ارتباط عصر ما يمكن

القول وكما تحت ذلك لانجر بانه هو من زود طاليس والفلاسفة الاوائل الاخرين
باشارة اولى نحو صياغة جديدة، تذهب نحو اليقينية بل وتوجهها -أي اليقينية- اتجاه
العالم. فافق التجربة التي عاشها الفلاسفة الاوائل قادتهم نحو عناصر اليقين رغم كل
التناقضات المحيطة بهم. واستهلوا الصياغة الجديدة بضم العناصر الجديدة إلى عنصر
واحد، وبجراًة قالوا ان ماء هو الاصل. لكن هنالك حقيقة اخرى تنشأ داخل الافق
الثقافي لاي مجتمع أو لأي عصر وهي ان نفس التجارب يمكن رؤيتها بمناظير
مختلفة، باختلاف توجهات الناس يجعلهم يتناولون نفس الاحداث لكن بطرق
مختلفة جداً، وتحاول لانجر ان تقرب ذلك بمثال عن قصة دخول القبائل إلى الدين
المسيحي-، فاستجابة قبيلة الكونغو الزنجية في قصة دخولها الاول إلى الدين
المسيحي مختلفة بشكل كبير عن السلالة الساذجة للنورسمين* أو الهنود الامريكيين.
الامر الذي يعني ان كل مجتمع صادف الفكرة الجديدة وفق مفاهيمه الخاصة، وفق
مضموناته الخاصة، بصمته الخاصة، بطريقته الاساسية لرؤية الأشياء اي بأسئلته
الخاصة، بفضوله الخاص.

-وفوق كل هذا فان الافق الذي اشار اليه الاستاذ بارنرز كما تقول لانجر
هو من يجعل الأسئلة محددة وواضحة ولها معنى-. فالافق الذي رزخ تحته الفلاسفة
الأيونيين الذين ابدعوا الفكر الإغريقي جعل اسئلتهم التي من نوع من ماذا صنع
"العالم"، أو كيف تتصرف مادة "العالم"، جعلها تقود إلى افتراض فكرة عامة، بمثابة
جوهر خالد، ونهائي أي افتراض المادة العامة التي من خلالها يمكن ان تحدث جميع
انواع الاحداث. ما يعني ايجاد عمق ثقافي للفكر انداك يربط الحس المشترك بروابط
فكرية تناسب ثقافته. ففكرة مادة عامة تفرعت إلى اسئلة متعددة مثل: ماذا كانت
الاشياء؟ وكيف تغيرت؟. مشاكل الصواب والخطأ، الغنى والفقر، العبودية والحرية،
جميع هذه الاسئلة تكمن خلف الافق العلمي. التي انتهجوا من خلالها مواقف
صامتة، لا واعية املاها عليهم الاستخدام المجتمعي. ولاشك ان المفاهيم التي
شغلته في زمنهم لم تثر ما هو جديد، ومهم، الذي يمكن ان يقود إلى اسئلة تحول
المجتمع أو الشؤون الاخلاقية نحو عهد جديد.

* norsemen تسمية اطلقت على من يتحدثون اللغة الاسكندنافية القديمة التابعة لفرع
الشمال الالماني من اللغات الهندو اوروبية - المترجمة

-ولعل التحول الحقيقي قد حدث مع سقراط، تقول لانجر- "اعتبر الاستاذ بارنز الفكر الاغريقي باجمعه احد صياغات التجربة الواسعة.. حيث يقول "العمل على صياغة التجربة الاغريقية توج بالنظريات العظيمة لافلاطون وارسطو. اللذان صدرا من ينبوع سقراط. الذي كان قد تحول من دفاعه عن الفلاسفة الاوائل إلى السؤال عن شرعية أي دفاع على الاطلاق. ليس ماذا كان العالم لكن كيف يمكن للمرء ان يعرف ماذا كان، ولذلك فان ما يمكن ان يعرفه المرء حول ذاته يبدو بالنسبة له ماذا يكون السؤال الاساسي. فالصياغة التي بدأها طاليس قد اكملها ارسطو".

-ان ما يعلنه بارنز في مقطعه هنا هو التاكيد على مسيرة التاريخ التي اکتنزت مع الحضارة الهيلينية.. ولاتنسى لانجر ان تضيف بان المسيرة التاريخية فيها تحولات، وواضح ان كل تحول هو ما يمثل الافق الذي يشكله هذا التحول تقول- بين طاليس والاكاديمية لاشك من وجود تحول بعيد في الأفق مع قدوم السفسطائية. ان اسئلة سقراط كانت بمثابة فكر اغريقي جديد في وقته كما هو الحال مع عصر طاليس وانكسمندريس المبكر. لم يواصل سقراط ولم يكمل الفكر الأيوني فهو ببساطة اهتم بالطبيعة التأملية التي تمثل صميم الحياة عند فلاسفة الطبيعة، وعمل عمره لم يكن ابعد من المشروع القديم وبدرجة متساوية. فهو لم يمتلك اجوبة جديدة، لكن اسئلته كانت جديدة، من هنا فهو قد جلب اطار مفاهيمي جديد، وهو منظور مختلف كلياً عن الفلسفة الاغريقية. المشاكل التي اتى بها سقراط قد نمت من الميدان الذي كان يخطب فيه السفسطائيون، الذين كانت خصائصهم الاساسية لا عقلانية وفقاً للتقليد الاكاديمي. حيث اعتبر سقراط شرعية المعرفة مصدراً لألغازه الجديدة، ومن ثم قيمة المعرفة، غاية العلم، الحياة السياسية، الفنون العملية، واخيراً مادة الطبيعة، جميعها اصبحت بالنسبة له شكوك، منذ ان بدأ بالعمل مع فكرة جديدة. فليست المادة الاولى ومظاهرها الكاذبة، منتجاتها العملية، قوانين التغيير وتماثلها إلى اقصى حد هي من شكلت مفاهيم محادثاته، بل نظرية القيمة هي من فعلت ذلك.

فكون أي شيء يمتلك قيمة يعني انه يتطلب دليل أو شهادة واضحة، -اذا جغرافيا المكان السفسطائي وفر بيئة للتحول بنظر لانجر مع سقراط نحو صورة

جديدة للفلسفة تمثلت بالقيمة. فسقراط الذي وجد نفسه امام اختلاف اجوبة الايونيين وامام ساحة الخطابة السفسطائية كان قد دون اسئلته في ضوء المفاهيم القديمة لكن بشكل جديد فاسئلته تمحورت نحو شيء جديد- وهو قيمة الاشياء، هل الاشياء خير ام شر؟ هل هي بذاتها ام بعلاقتها مع غيرها هل هي خير بالنسبة لكل انسان أو لبعض الناس أو بالنسبة للالهة وحدها. وهي اسئلة وسعت من الافق الفلسفي في جميع الاتجاهات، وبآفاق تنظر للآتي.

وهذا الكلام يدل إلى شيء مهم وهو ان حدود التفكير متضمنة فيه -أي في التفكير- بامتلاكه ملكة التصور وبوفرة الافكار المصاغة التي معها يتعرف العقل على التجارب فالعقل لا يتعرف إلى التجارب لتثبت حدوده بل يتعرف اليها لما يمتلكه من حدود فلا شيء ياتي من الخارج.

-والان وبعد ان بينت لانجر اهمية الافق وكيفية نشوء الاسئلة والاجوبة في ظله تنتقل إلى ايقونة جديدة كانت قد نحتتها لتفسير الخطوة الاولى في أي فكر فلسفي وهذا تتدرج به من مفهوم القدحة ومفهوم الفكرة الاساسية لتنتهي إلى تسميتها بالفكرة التوليدية تقول- الفكرة الجديدة هي قدحة light تنير الوجود الذي لا يمتلك وضوحا في تقدم صورة لنا قبل وقع هذه القدحة عليه. نحن ننقل turn هذه القدحة هنا، هناك، وفي كل مكان، ونحن نعرف ان حدود التفكير كانت منحسرة قبل ذلك. العلم الجديد، الفن الجديد، أو نظام الفلسفة الحديث والنشط، قد ولد من خلال هكذا حدث اساسي(القدحة)... او.. ان القيمة، الصدق، الفضيلة، أو العالم الخارجي أو الوعي الداخلي، هي ليست نظريات، انها مفاهيم terms من خلالها يمكن تصور النظريات، فهي تثير اسئلة محددة وانها تكون مفسرة فقط في شكل هذه الاسئلة. من هنا يمكن للمرء تسميتها ب"الافكار التوليدية" في تاريخ الفكر". اذن كل ما ولد الانظمة والاشكال والموضوعات المختلفة في الفلسفة وكل المفاهيم هي قدحات -وهذه القدحات ليست ساكنة بل هي توليدية أي تتفرع في شبكة من المفاهيم التي يمكن ان صح القول ان تتصير نظريات.

اذن الافق الفلسفي الهائل قد فتحه طليس بسؤاله: من ماذا صنع العالم؟ وقد تحول هذا الافق نحو الاسئلة حول تغييرات المادة، مشكلة الارتقاء والانحلال، قوانين

التحول في الطبيعة. ومسيرة هذا الافق التاريخية كان قد عرقلها نفاذ امكانيات العلم البدائي لايجاد حلول-، ومازق التنظير بسبب ارتباك بدائل الاجوبة، الامر الذي جعل الافق مفتوحا امام سقراط ليقدّم اسئلة واضحة ومخرجة، اسئلة لم تكن لتهتم بـ "أي الاجوبة هو الصواب؟" بل همها هو: "ما هو الحق؟" "ما هي المعرفة، ولماذا نريد اكتسابها؟: وهي حقا اسئلة مخرجة لان تضمنها مبدأ جديدا للتفسير، وهو فكرة القيمة جعلها تتجاوز الافق القديم وتتحول نحو افق جديد اربك الاسئلة القديمة. فلم يبحث سقراط عن وصف حركة وعن مادة الشيء بل بحث عن غرضه، من اجل فهمه. ومن هذا التصور (القذحة) او (الفكرة التوليدية) ولدت استفسامات جديدة عديدة مثل ما هو الخير الاعلى بالنسبة للإنسان؟ بالنسبة للعالم؟ ما هي المبادئ المناسبة للفن، للتعليم، للدولة، للطب؟ لأي غرض تدور الكواكب والسموات، لأي غرض تتوالد الحيوانات، وتنشأ الإمبراطوريات؟ ولماذا امتلك الانسان يدين وعينين ومنح اللغة؟.

ويمكن القول ان سقراط كان على استعداد لقبول ما هو تقليدي حول موضوع العناصر، لكنه سأل بدوره: "لماذا نحن خلقنا من النار والماء، التراب والهواء؟ لماذا نمتلك عاطفة، وحلم بالحقيقة؟ لماذا نعيش؟ لماذا نموت؟. ان ديمقراطية افلاطون المثالية وعلم ارسطو الوردي اجاب عن ذلك. لكن لا احد توقف لتوضيح ما الخير الاقصى أو معنى الغاية (القصد)، كل هذا كان بمثابة افكار مولدة لكل ما هو جديد، وجذري، من المشاكل الفلسفية، ومن معايير التفسير، ولما ينتمي إلى الحس المشترك.

-من هنا هل يمكننا التصريح بان عصر ما يمكن القول عنه انه قد اكتمل عندما يستهلك جميع مفاهيمه المحركة، فلما نجيب عن الاسئلة تستثمر جميع المفاهيم لصياغتها، الا نستطيع القول اننا بدانا نغادر تلك المشاكل. لا سيما عندما لا تكون- هذه المشاكل قادرة على تفسير عبارات التناقض. فهي ممكن ان تقدم جوابين جيدين أو اكثر بشكل متساوي، بحيث يهزم احدهما الاخر. ولو نال جواب ما عدد معين من الاتباع ما يجعلهم يستخفون بحقيقة ان الاخرين قد يعرضون خطأ جوابهم هذا، لكن حقيقة ان الاختيار من بين هذه الحلول المنافسة التي تعاني من نفس العيوب سيحلب راحة حقيقية وفقا لأسس مزاجية. ولعل مغادرة هذه المشاكل هو من سيقدم التحول الاهم.

-لانه في هذه المرحلة تصبح الفلسفة أكاديمية، والاكاديمية تشير إلى الجسد المنتظم الذي يمتلك شعارا ومسيرة جديدين-، فشعارها اصبح التفتيد، وحياتها قائمة على الحجة اكثر من قيامها على تفكير خاص،... وبؤرة الاهمية تكمن في التحول من موضوع الفلسفة الواقعية إلى موضوعات خارجية مثل علم المناهج، التطور الذهني، مكان الفلسفة في المجتمع، والتبريرات.

-تشير لانجر إلى حقيقة ان -عقل الانسان فاعل دائما. وانه عندما تحرث الفلسفة في حقول اخرى يجعلها تجني bring ثمار وفيرة. ولاشك ان التحول الاول بعد نهاية الفترة الهيلينية (حضارة الاغريق) قد تجسد بالفكر المسيحي، -وقد وصفت لانجر هذه الفترة -بفترة عمق النسيج الرائع للمخيلة والايحاء العاطفي مع نشوء وانتصار المسيحية، والاسئلة ذات الموقف الثوري والعميق كانت قد نشأت، ما سمح لما يقارب الالف سنة من النمو الفلسفي، باداء مع اباء الكنيسة الاوائل وتوج بالاسكولائية العظيمة. لكن على الاقل فان افكارهم التوليدية مثل الاثم والانقاذsalvation، الطبيعة والشرفgrace، الوحدة، اللانهاية، والمملكة قد اطررت اعمالهم. فتشكلت انظمة الفكر الواسعة، ونوقشت كل المشاكل السديدة. ومن ثم اتت الالغاز العويصة، التناقضات التي غالبا ما عينت حدود ماهية الفكرة التوليدية، ورؤية ثقافية ما ستفعل ذلك. العقل المسيحي المنهك انامrested قضيته، واصبحت الفلسفة معه تردد وتبرير ضعيف للايمان.

فظهر "الفكر المجرد" كعمل اكاديمي من دون قيمة. -وربما يذكر التاريخ لنا تفاهات لا تروق حتى للانسان العادي- تقول لانجر لقد اخبرنا اساتذة التاريخ بان الاشخاص المتعلمون في العصور الوسطى قد ناقشوا بجدية كيف ان العديد من الملائكة رقصوا على رأس ابرة. بالطبع ان هكذا تساؤل واسئلة اخرى مماثلة قد امتلكت معاني عميقة وجيدة تماما- في هذه الحالة يتوقف السؤال على طبيعة الملائكة المادية والروحية (فاذا ما كانت روحية فان عدد لا محدود منها يمكن ان يشغل موقع بلا ابعاد) من هنا فان هكذا مشاكل تكون غامضة وتدل على الجهل، وهي بلا شك تمدنا بتفاهات jokes... عموما لقد خنق التفكير السكولائي بشكل تدريجي تحت ضغط المصالح والعواطف الجديدة، وبدا التحول نحو عصر جديد وهو عصر النهضة حيث ازدياد الافكار الحديثة والإلهام الادبي.

ان الاهتمامات الثقافية القديمة قد ذبلت flagged، والمفاهيم القديمة قد شحبت، وهي تواجه هذا النشاط الجديد، هذه الحداثة، وهذا التحدي المذهل. اذن حلت الحداثة الغريبة على الفكر، والحررة محل الفكر الفلسفي القديم. حلت الحداثة بعد ان وهنت كل القوى بسبب مشاكل عصرها العملية والأخلاقية، والميتافيزيقا التي بدت مبجلة، اصبحت في طريقها إلى البطلان.

-وفي ظل هذا ربما يتبادر في ذهننا سؤال وهو هل ان التحول يتم دفعة واحدة؟ الجواب كلا تقول لانجر- لقد احتاجت الاحداث الكبيرة عدة قرون لتصبح نظاما معترفا به"، فبعدها المهتبهم الحماسة الانفعالية، نضجت الافكار الحديثة إلى ما يمكن اعتباره مبادئ دائمية، ومن خلال هذه النظرة تحول الفضول الطبيعي نحو مبادئ للحياة، ناشدا جوهرها، تفرعاتها الداخلية، واسس حمايتها. واصبح تأويل النظريات اكثر الحاحا، وهكذا فان عصرا حيويا آخرا للعقل كان قد بدا - كما تقول لانجر-.

ولكن ووفق حتمية التحولات فان قرون من التقليد العقيم، والقطع المنطقي، والتحزب في الفلسفة، وكثرة اللامعنى، المرطقات، قد هيات جوا يتنافر وعصر النهضة ما جعل هذا التنافر يتبلور إلى مشاكل عامة ونهائية. وكان الحل في الافاق outlook الجديدة للعقل الانساني في مواجهة الحياة والعالم الذي اربك هذا العقل، وعصر الفلسفة الطبيعية والعقلية الديكارتي تابع succeeded لهذا الميدان.

-وهنا تلمح لانجر إلى افق العصر الحديث، عصر العقل، عصر التحول نحو افكار توليدية جديدة، ولاشك ان هكذا عصر يرزح تحت كشوفات علمية هائلة وقدرة تفسيرية لظواهر العالم بترجمة رياضية رائعة، اقول لا بد من ان تكون فكرته ليست توليدية فقط بل ثورية عظيمة بتعبير لانجر-.

-وتجسدت اهم فكرة توليدية في هذا العصر بتقسيم الحقيقة reality إلى قسمين: داخلية وخارجية، ذات وموضوع، التجربة الداخلية والعالم الخارجي. ومن خلال هذه الفكرة برز مفهوم المعطى أو المعطى الحسي إلى السطح، وكالعادة فان أي مفهوم أو فكرة توليدية لا بد من ان تقدح اسئلة، تقول لانجر- عندما نتحدث عن المعطى، عن المعطيات الحسية، عن الظاهرة، أو عن الذوات الاخرى، فاننا نتحدث عن المعطى المباشر للتجربة الداخلية ولاستمرارية العالم الخارجي.

ووفقا لهذا صيغت اسئلتنا الاساسية بالعبارات الاتية...: ماهو الشيء المعطى للذهن فعلا؟ ما هو ضمان حقيقة المعطى الحسي؟ مالذي يقع خلف النظام الظاهري للظواهر؟ ما علاقة الذهن بالدماغ؟ كيف يمكننا معرفة الذوات الاخرى؟ -هذه المشاكل أو الاسئلة قد اصبحت اليوم مالوفة لاسيما كما اشارت لآنجر اننا نشهد تفصيلات بأجوبتها من قبل كل - انظمة الفكر الحديث: كالتجريبية، والمثالية، والواقعية، والفنومولوجية، والفلسفة الوجودية، والوضعية المنطقية. لكن من اكثر المذاهب التي تميزت بهذا الموضوع كما تشير لآنجر هما: المذهب التجريبي والمذهب المثالي. حيث وصفتهما -أي لآنجر- باثما "نظريات شاملة، واضحة، نشطة لفكرة notion أو تجربة توليدية جديدة، انصارها كان قد اهتمهم المنهج الديكارتي.

-وبالعودة إلى هذه المدارس الفلسفية، حيث كل مدرسة اقتحمت بدورها وبصخب العالم الثقافي، وبالنظر إلى تنوع هذه المدارس وتالفها مع الاسئلة الجديدة وتقديمها الاجوبة يجعلنا نفهم التحول نحو شيء جديد، نحو التحرر - من المفاهيم القديمة ومن حدود البحث المربكة وقد شعرت الجامعات والحلقات الادبية بهذا التحرر، ما يعني انها تالفت مع صور العالم الجديدة التي رحب الجميع بها بامل تشكيل توجه صحيح في الحياة، والفن، والعمل.

-لكن تذكر لآنجر ان هنالك نوع من - الظلال والفوضى لازما الرؤية الجديدة هذه بوضوح، ما جعل النظريات اللاحقة وبطرق مختلفة الخلاص escape من.. المأزق الذي اوجده انقسام الذات والموضوع، والذي اطلق عليه الاستاذ وايتهد اسم "تشعب (او تفرع) الطبيعة" وهذا ان عنى شيئا فانه يعني اننا بصدد تحول جديد تحول نحو افق اصبحت معه "نظرياتنا اكثر دقة، اكثر حرصا، اكثر حذاقة، فلا يمكن لأحد ما ان يكون مثاليا بشكل صريح، أو السير بطريق التجريبية كله، فالصور المبكرة للواقعية تعرف اليوم بأنها تنوعات ساذجة، وقد حلت محلها الواقعية النقدية الجديدة. العديد من الفلاسفة قد رفضوا بشدة أي سياق ايديولوجي، وتراجعوا عن المياتافيزيقا من حيث المبدأ.

-تقول لآنجر - اننا ولخمسين سنة على الأقل شهدنا كل العلامات المميزة التي وسمت نهاية عصر ما كادخال الفكر في مذاهب اكثر تنوعا، ولغط اتباعها لان

يصغوا ويحكموا جنباً إلى جنب، والدفاع عن الفلسفة كمهنة pursuit محترمة ومهمة، وازدياد المؤتمرات والندوات، وسيل النصوص النقدية، والدراسات، والتحقيقات، والدراسات التعاونية. لم ينقض الشخص المتعلم غير المتخصص على كتاب جديد في الفلسفة كما انقض الناس على كتاب اللويثان (التنين) أو النقد الكبير أو حتى العالم كارادة وتمثل. فهو لم يتوقع اخبار ثقافية كافية من استاذ الكلية. لكن على الاصح ان ما توقعه هو قبول المثالية أو الواقعية، البراجماتية أو اللاعقلانية، كل وفقاً لاعتقاده الخاص.

- وتأخذنا لانجر ونحن في معمعة هذا الموضوع إلى مناقشة بسيطة عن مسألة الياس من وجود إيمان عقلي، فوفق رأيها- ان الانسان العادي الذي لديه إيمان لن يهتم فيما لو كان هذا الايمان عقلياً ام لا. فهو يستخدم العقل ليرضي فضوله، والفلسفة لا تحته، ناهيك عن تلبية فضوله. فالفلسفة قد حيرته بالغازها اللاعملية...- وترجع لانجر مرة اخرى إلى القرن السابع عشر بأفكاره التوليدية، قرن العبقرية مستعيرة المصطلح من وإيتيهيد من دون ان تنسى التذكير بالصعوبات الملازمة لتصورات هذا العصر الاساسية والتي اعتبرتها اعاقا لتفكيرنا اليوم. ولكن لا ياس مع تاريخ المعرفة والعلم فهو كثيراً ما يفاجئنا بتحويلات جذرية، ومتى ما زدونا التاريخ بمعرفة جديدة، سنعرف ان اسئلة جديدة ستنبت-.

- ففي تحول التاريخ في عصر العلم نحو التكنولوجيا الهائلة اضمحل عصر الفلسفة. وتحاول لانجر هنا ان تحذر لموضوع العلم فلسفياً، فتعلن نتيجة تقول- ان كثيراً ما قيل بان العلم الحديث قد نبت من المذهب التجريبي، الا ان هوبز ولوك لم يعطيانا فيزياء، وبيكون الذي عبر عن عقيدة العلماء المتكاملة، لم يكن لا فيلسوفا ناشطاً ولا عالماً، لقد كان اساساً رجل ادب وناقد للفكر الآبي. والفلسفة التي نشأت خارج توقعات العلم هي الوضعية، وربما هي اقل اهمية من كل النظريات.

- وهذا الكلام كان فرصة لتوسيع لانجر نقدها للوضعية حيث اعتبرت الوضعيين- علماء ميتافيزيقا، غير قادرين على التفكير بالشكوك الفلسفية التي اعترت التجريبيين، هذا فضلاً عن عدم اثارهم لاي مشكلة إبستمولوجية، ذلك كون ان اعتقادهم بصحة الحس قاطع ومطلق. من هنا فقد تراجعوا عن مشاكل

الابستمولوجيا الاساسية، ولم يتكروا سوى مجال العمل المختبري. لكنهم بالحقيقة قد وضحو ان نمو العلوم الفيزيائية قد طرق افاقا مختلفة عن الحقيقة. وما طرحوه هو ما يدعى "الافكار العملية" working، واقوى كل هذه الافكار كان مفهوم الواقعة fact. وهو مفهوم مركزي اثر على التقارب بين العلم والتجربة، واحتقر الاهداف الذاتية اللاحقة. فهناك شيء ما حاسم final ياتي من الحس.

وبهذا الشكل تخالف الملاحظة المجردة معطيات الحس. وهذا الميدان أي ميدان الحس هو بالضبط ما كان العلماء يحتاجونه ويحق الاشادة به لاسيما وان من السهولة ملاحظة تماثل الوقائع واستيعابها بالحس المشترك. من هنا كان العلم -على اعتبار انه ضد الفلسفة حتى في العصر الفلسفي المتحسس والفعال- كان قد اقصر البحث على العالم المرئي كون افتراضاته لا جدال فيها.

-لقد عبرت لانجر عن نمو العلم الفيزيائي مشبهة اياه بنمو شجرة الفاصوليا، - بحيث غطى كل شيء حتى منتجات الفكر الانساني المنافسة له rival. حيث حل الشغف بالملاحظة محل حب العالم scholarly لتعلم المشاكسة، ولعل تطور التكنولوجيا التجريبية بسرعة فائقة جعل الانسانية تنظر إلى تكرار الوقائع كينبوع للنمو. وما يثبت نجاح العلم هو ان التطبيقات العملية للمعرفة الميكانيكية الجديدة سرعان ما عمت ورسخت في الجامعات. وفي ظل هذا السياق ابتعدت اهتمامات الفلسفة التقليدية نحو مكان لا يحظى بشعبية في حجرة الدرس. فلا احد يهتم كثيرا بمدى متانة أو تعريف المفاهيم، أو بالتصورات الصحيحة، أو بالاستنباط الصوري.

-فبالنسبة للتجريبيين اذن اعتبرت المعرفة الاتية من- التجربة الحسية هي المعرفة الوحيدة التي تحمل علامة الصدق، لانه وفقا لكل عقل حديث تكون الحقيقة متماثلة مع الواقعة التجريبية. والشيء نفسه بالنسبة لنجاح الثقيف culture العلمي برؤية فلسفية. لقد اصبحت عقيدة التجريبية النقدية المسلم بها ليست الشككية، بل الوضعية عقيدتها اصبحت هي الميتافيزيقية الرسمية. لاشك ان كنز المعطيات الواسع هو راسمال التجربة بمنهجها المعلن، ولاشك ان برهانها يقوم على التنبؤ الدقيق بحادثة تقع في المستقبل. -وتشير لانجر إلى ان- القصة account المبرجة لهذه المغامرة العظيمة، قد طرحت بشكل جميل في كتاب بيكون "الاورغانون الجديد"، الذي كان قد تبعه بعد بضعة قرون بمجمل متكامل لكل ما هو معتبر

بشكل علميا، في شرائع canons الاستقراء لجون ستيوارت ميل وهو نوع رسمي من البيان الميثودولوجي. وبمثل ما تنمو صورة العالم الفيزيائي وتتطور التكنولوجيا، فإن الانظمة التي استندت إلى المبادئ العقلية مباشرة كانت مهددة بالاندثار، فالمنطق، والميتافيزيقا، وعلم الجمال، وعلم الاخلاق، قد شهدت هذا اليوم.

-وربما هذه نقطة حاسمة لنعلن من خلالها ان الانفصال قد بدا، اقصد انفصال فروع الفلسفة المختلفة، الواحد بعد الآخر - كالطبيعية، والعقلية، والاجتماعية، أو الدينية-. واسترسلت لانجر لتوضيح تفاصيل هذا الانفصال بدقة مثيرة للاعجاب فتقول- "بالنسبة للعلوم الطبيعية فكانت قد استقلت بنجاح باهر، اما الانسانية فقد استقلت بمزيد من الامل وبزوبعة من دون انجاز فعلي. وكانت العلوم الفيزيائية قد حددت خطواتها من دون حيرة كبيرة، اما علمي النفس والاجتماع فسعيًا بجهد وبشكل جدي "لضبط دورهما والحفاظ على خطوتهما" من دون ان ييرعوا مع القوانين الرياضية بشكل لافت. وغالبا ما انفق علماء النفس الكثير من الوقت لاعلان تجريبياتهم، ومقدماتهم الواقعية، وتكنولوجياهم التجريبية، من خلال تدوينهم للتجارب وعمل الاستقراءات العامة. الا انهم بقوا يخبرونا بان سبب افتقارهم للقوانين والنتائج الحسابية هو بسبب حداثة عهد علم النفس. عندما كانت الفيزياء قديمة قدم علم النفس اليوم، كانت مجموعة متسقة ومحددة من الوقائع العامة، وكان واضحا في كل خط من تطورها الطبيعي ظهور امكانيات لتوسيع المستقبل. يمكن القول ان الفيزياء "لا تصنع بل تنمو". بينما علم النفس العلمي قد صنع في مختبر، وبشكل خاص في ميدان منهجي عام. قد تكون المعالجة de el الجيدة مصنوعة حقا، الا ان النظام الصناعي لا ينمو كما ينمو النبات البري، حيث نجاحاته التكنولوجية تكون مناسبة للاكتشافات في الفيسيولوجيا أو الكيمياء بدلا من الوقائع النفسية.

اما اللاهوت، الذي ليس من الممكن ان يسلم بالمناهج العلمية كان ببساطة قد احتشد خارج الميدان الثقافي وانحسر بمكتبات معزولة لتعاليمه.

وبالنسبة للمنطق فهو كان النموذج الحقيقي ومعيار للعلم، الذي تكمن وسيلة نجاحاته الوحيدة في تبرؤ عدته الثمينة من "الافكار الواضحة والمميزة"، وممارسة البرهان من الوقائع التجريبية فقط على قدم المساواة مع الاثار الواقعية.

عندما استثمر المنطقي في مغامرة الفكر الانساني الكبرى، وجد نفسه محتزلا إلى نوع من مراقب خط لسكة حديد وفق تعبير لانجر، حيث كلف بمهمة حفظ اثار وتحولات التفكير العلمي لتأكيد التقارير الحسية التي تجعل الترابطات مناسبة. لا يبدو ان المنطق يستطيع انارة طريقه، كونه لا يملك أي اساس للوقائع... فالمنطق قد اصبح مجرد انعكاس لمناهج مفيدة ومجربة لتقصي الحقائق، وضمانة رسمية تقنية لعملية التعميم الوهمية المعروفة بالاستقراء".

-ومما سبق يبدو ان انفصال العلم آت من فكرة توليدية طرحتها الفلسفة وهي تقسيم الطبيعة، وتقولب بقلب الدهشة من قبل فلاسفة التجريب المتطرفين تقول لانجر- ثلاثة قرون ونصف ولد العلم من فكرة توليدية، وهي تشعب الطبيعة أو تفرعها إلى داخلية وعالم خارجي. بالنسبة لاجيال كومت، ميل، وسبنسر، يبدو كما لو ان جميع المعرفة الانسانية قد تشكلت في قالب جديد، كما لو ان لا شيء يمكنه ان يتبلور في اي قالب اخر... واذا ما عبرت الانسانية طور التعليم الفلسفي، كما اعلن كومت، باستخراج افكار مدهشة، فسوف تغادر العديد من المواليذ الميتة من الافكار التي تظهر على طول الطريق.

-وفي ظل المسيرة التاريخية للفلسفة وتحولاتها بافكارها التوليدية وولادة العلم وتحولاته اعلنت لانجر اهمية العقل الانساني المنتج في كل الظروف وبشاعرية شبيهة بالحياة والنبات تقول- ان عقل الانسان هو دائما منتج، انه يخلق وينبذ، كالارض التي تعلن عن حياة جديدة تكمن تحت الخراب decay القديم دائما. فاذا ما توارت اوراق الاشجار الميتة في عام سابق فانه ليس البذور فقط بل والنبات الاخضر الناضج، على استعداد ليزهرا في ربيع هذه السنة. وهذا يماثل فصول الحضارة: فتحت ستار ملل الانتقائية اليونانية والرومانية، نشات المسيحية حيث اخضعت قوة تصورهما ووضوح تفسيرهما عن الحياة اخضعتهما إلى العقيدة، الشريعة، ومنهاج التعليم، بتعلمها الجدل والبرهنة، الذي ادى إلى ولادة نموذج عظيم من التجريبيّة الذاتية، وتعود لانجر وتقول "ان اعادة اكتشاف الحياة الداخلية"، كما اسمها رودلف اوكن، كانت قد اوحى به الفلسفة منذ عصر ديكارت حتى نهاية المثالية الالمانية. وتحت مذاهبنا، مناهجنا، مؤتمراتنا، وندواتنا المتنافسة كما لو كان هنالك شيء ما قد دبر ايضا.

-فالعقل منتج اذن وتطور المعرفة والعلم كما لو انهما دبرا بكتمان، ولكن هنالك اسئلة تعترض فهمنا وهي كيف ذهب العقل نحو الرياضيات والهندسة؟ ما هي علاقة الرياضيات بالتجربة؟ كيف رأى التجريبيون والرياضيون الحقائق؟ ربما نجد الاجوبة على هذه الاسئلة في المقطع التالي للانجر تقول- "لا يمكن لاحد ان يلاحظ من بين العاطفة الاولى لتقصي الحقائق التجريبية، بان علم الرياضيات القديم قد ذهب بهدوء نحو العقل المجرد. ويبدو الاحساس انيقا امام حاجات الفكر العلمي، فهو يلاءم العالم الملاحظ للواقعة المحكمة، ذلك ان اولئك الذين تعلموه واستخدموه لم يتوقفوا عن اتهام اولئك الذين قد ابتكروه وانشاوه من كونهم مجرد مفكرين، وانه يفتقد إلى المعطيات الملموسة. حتى الان يعتقد بعض التجريبيين المخلصين بان الاسس الواقعية المؤسسة على الرياضيات هي مركب لتناج رديء. بعض الرياضيين استوعبوا بان الاعداد كانت قد اكتشفت بالملاحظة، أو حتى العلاقات الهندسية قد عرفناها بالاستدلال الاستقرائي من عدد من المشاهدات الملاحظة. الفيزيائيون ربما اعتقدوا بان الوقائع اليقينية عوضا عن كونها ثوابت ومتغيرات، الا ان نفس هذه الثوابت والمتغيرات ستعمل في مكان اخر لحساب وقائع اخرى، والرياضيون انفسهم لا يفضلون أي مجموعة من البيانات. فهم يتعاملون مع مفاهيم تكون خصائصها الحسية لا علاقة لها بالموضوع أبدا معطيائهم التي هي اصوات أو علامات اعتباطية تدعى "الرموز". -وتبدا لانجر هنا ببناء الخطوة الاولى لجغرافيا الرمز تقول- خلف تلك الرموز هنالك تجريدات أجراً أنقى اروع يحدثها الجنس البشري على الدوام. لم يتفكر المدرس في جوهر وصفات أي شيء مقارب مثل تجربات علم الجبر. من هنا فان بعض اولئك العلماء الذين تفاخروا بمعرفتهم الواقعية الملموسة، ادعوا رفض أي برهان ما عدا البرهان التجريبي، ولم يتحيروا في قبول الاثباتات والاجراءات الحسابية، غير المادية، وفي بعض الاحيان كيانات الرياضيين الخيالية. مثل الصفر واللامتناهي، الجذر التربيعي للاعداد السالبة، الاطوال غير المتكافئة والابعاد الاربعة، جميعها مرحب بها في المختبر. وتتساءل لانجر ما هو سر قوة الرياضيات، عندما ينتصر التجريبيون عمليا ضد اكثر اعتقاداتهم توقدا ووفقا لنظرياتهم العقلية والوقائع المجردة؟ تجيب لانجر الرياضيون نادرا ما يكونوا اشخاصا عمليين، أو ملاحظين جيدين للاحداث. لقد جنحوا ليكونوا معزولين، مثل الفلاسفة واللاهوتيين.

-وتساءل لانجر مرة اخرى- لماذا تجريداهم -اي تجريدات الرياضيين- لم تؤخذ بشكل جدي فقط بل واخذت على انها حقائق ضرورية واساسية لملاحظة النجوم أو اختبار المركبات الكيميائية؟ -وتاتينا لانجر بجواب هو بمثابة السر تقول- بالحقيقة يكمن السر في ان الرياضي لا يعلن قول أي شيء عن الوجود، عن الحقيقة، أو عن فعالية أي شيء على الاطلاق. حيث ينصب اهتمامه على امكانية ترميز الاشياء، وترميز العلاقات الذي به تتداخل بعضها مع بعض. "فكياناته" هي ليست "معطيات"، بل تصورات. وهو السبب الذي اجاز للعلماء التجريبيين ان يعضوا عناصر "الاعداد الخيالية" و"الكسور العشرية اللانهائية". التركيبات الرياضية اذن هي رموز وحسب، وهي تمتلك معاني من حيث هي علاقات، لا من حيث كونها مواد substance. بالنسبة للرياضي الحقيقي، "الاعداد لا تكون ملازمة للاشياء، ولا الموضوعات المكررة circular" تحتوي على درجات. الاعداد والدرجات وكل شيء من قبيلها هو بمثابة خصائص فعلية لموضوعات واقعية. اجمالا ان اجتهاد العالم بالقول، "ان س يعني هذا، وان ص يعني ذاك". كل هذه التحديدات الرياضية تقوم على ان س وص يجب ان يرتبطا بكذا وكذا. واذا ما ناقضت التجربة النتيجة، فسوف لن تعبر المعادلة عن ارتباط هذا الس وذاك الس، وان س وص سوف لا يعينان هذا الشيء أو ذاك. ولكن ليس هنالك رياضيا مهما كانت قدرته الاحترافية يستطيع ان يخبرنا بان هذا الشيء هو س ما يجعله يمتلك خصائص هي كذا وكذا.

-ولعل دقة الرياضيات وبقينيتها من خلال قدرتها على الترميز هو ما جعلها بمثابة اداة مهمة لعلم الفيزياء بحيث جعلهم يغادرون الوسائل التجريبية القديمة، وسيلة اساسية للعلماء لاثبات دقتهم بل وللذهاب بملاحظاتهم نحو التجريد اكثر تقول لانجر- ان ايمان العلماء بقوة وصحة الرياضيات جعلها -أي الرياضيات- متضمنة في عملهم الذي اصبح تدريجيا اقل واقل ملاحظة، واكثر واكثر حسابي. تراكم المعطيات المشوشة وجدولتها قد وفر طريقا لعملية تحديد المعاني الممكنة، بمجرد افتراض الكيانات الواقعية، للمفاهيم الرياضية، يمكن حساب النتائج المنطقية، وعرض التجارب الدقيقة الحاسمة لاختبار الافتراضات امام النتائج الواقعية، التجريبية. لكن الوقائع التي اصبحت مقبولة بسبب مزية هذه الاختبارات هي لم

تلاحظ في الحقيقة اطلاقا. وبتقدم التقنية الرياضية في الفيزياء، أصبحت نتائج التجربة الملموسة اقل اثارة، ومن ناحية اخرى، تطور معناها باتجاه عكسي. لقد غادر الاشخاص في المختبر صور الاختبار القديمة مثل اوزان غاليليو وطائرة فرانكلين حيث لا يمكنهم القول انهم لاحظوا موضوعات واقعية لما قد اثار فضولهم على الاطلاق، فهم قد راقبوا بدلا عن ذلك مؤشر الابر، دوران الاسطوانة، واللوحات المرهفة... فالملاحظة أصبحت غير مباشرة، وحلت القراءات محل الدلالات الاصلية. فالمعطيات الحسية التي استندت اليها قضايا العلم الحديث، هي على الاغلب بقع ضبابية فتوغرافية صغيرة، أو خطوط حبرية منحنية على الورق. لكنها -أي- هذه المعطيات تجريبية بما فيه الكفاية، الا انها ليست الظواهر موضع السؤال ذاتها، فالظواهر الواقعية تقف خلفها كما لو انها اسبابها المفترضة...

-وتفصل لانجر بمسألة الملاحظة مرة اخرى مبينة الفرق بين الرؤية والاعتقاد، وافتعال الاحداث ما يجعل البت بها مرتبكا، ونتيجة هذا تصل بنا لانجر إلى رؤيتها القائلة ان المعطيات رموز ونحن نشهد هذا منذ بداية كلامها عندما استخدمت لفظ العلامة لتدل بها على الواقعة الفيزيائية تقول- ولكي نحصل على القضايا العلمية علينا تاويل العلامة الدالة على "الواقعة الفيزيائية"... الرؤية seeing هي مشاهدة وحساب، مشاهدة مترجمة أي ببساطة هي ليست اعتقاد. وهذا طبعا ما تعتبره التجريبية المتطرفة باطلا. وبالنسبة لمادية العلماء فانه لا يمكن للمعطيات الحسية ان تعوض عن الكل. -ومن جهة اخرى- ان الاحداث التي يراقبها العالم كاحداث معطاة له هي مفتعلة بطرق عديدة، فنفس هذه الاحداث المرئية يمكن ان تحدث، لكن بمعاني مختلفة. وقد نكون مخطئين حول معانيها هذه، وربما نكون مخدوعين من الطبيعة... المهم ان انتصار التجريبية مع العلم هو معرض للخطر مع الحقيقة المدهشة القائلة ان معطياتنا الحسية هي رموز اصلا.

- وكما قلنا قبل قليل ان سوزان لانجر قد بدأت الخطوة الاولى من رؤيتها الداهية نحو الترميز ولاشك انها قد ادركت باننا في عصر ثقافي جديد لا يمكن وصفه بشكل اصح من وصفه بعصر الرمزية تقول- هنا وبشكل مفاجيء اصبح واضحا بان عصر العلم قد اوجد موضوع فلسفي جديد، اكثر عمقا من المذهب التجريبي الاصيل: ذلك انه، على طول الميادين lines العقلية الخالصة، تطور

السكون المطلق للرياضيات بشكل رائع وحيوي كأى تقنية تجريبية، و، خطوة بعد خطوة اصبح متماشيا مع الكشف والملاحظة، وازعج مرة اخرى صرح المعرفة الانسانية التي كانت قائمة قبلنا، ليس على انه مجموعة واسعة من تقارير الحس، بل على انه بنية للوقائع التي هي رموز وبنية للقوانين التي هي معاني. المواضيع الفلسفية الجديدة اصبحت هي ما ينص عليها العصر القادم: مثل الموضوعات الابستمولوجية، استيعاب العلم. وكما كانت المعطيات الحسية الحاسمة بمثابة بدء الاشارة لعصر سابق فان قوة المذهب الرمزي هو اشارة للموضوعات الجديدة.

- ووضحت لانجر ان في عصرنا الحالي قد خرجت افكار توليدية جديدة إلى النور وهذا نلاحظه مع الابستمولوجيا ومع الاتجاه الواقعي للفكر وقد استعرضت لانجر جرد عناوين كتب تصب في الموضوع للدلالة على رؤيتها تقول- في الابستمولوجيا.. الافكار المولدة الجديدة قد خرجت للنور. وان لم يعترف بقوتها لحد الان لكن اذا ما نظرنا إلى الاتجاه الواقعي للفكر.. نجد ان انشغال عصرنا قد نمت مع تلك الموضوعات الجديدة بشكل واضح وكبير. وهذا يتطلب منا النظر في عناوين بعض الكتب الفلسفية التي ظهرت ضمن الخمسة عشر أو العشرين سنة السابقة وهي: "معنى المعنى" سي. كي. اوسدن وآي أي ريتشارد (لندن 1923)، "الرمزية والصدق" رالف مونرو آتون (هارفرد 1925)، "فلسفة الصور الرمزية" لارنست كاسيرر (برلين 1923، 1924، 1929)، "اللغة، الصدق والمنطق" أ. ج. آير (لندن 1936)، "الرمز ووجوده في المجتمع" ه. نوك (1936)، "التركيب المنطقي للغة" لرودلف كارناب (لندن 1935- المانيا 1934)، "الفلسفة والتركيب المنطقي" رودلف كارناب (لندن 1935- المانيا 1934)، "المعنى وتغيير المعنى" غوستاف ستيرن (1931)، "الرمزية: معناها وآثارها" أي. أن وايتهد (نيويورك 1927)، "اسس نظرية العلامات" جارلس. موريس (شيكاغو 1938)،... وحاليا كتاب "اللغة والحقيقة" وهذه القائمة ليست شاملة. هنالك العديد من الكتب التي لم تغرر عناوينها الانشغال بدلالات الالفاظ، عل سبيل المثال "رسالة منطقية فلسفية" لودفيج فيتغنشتاين (لندن 1939)، أو "مبدأ علم أجمال لويس كرادين (نيويورك 1930)، وباخذنا جرد للمقالات، حتى في رمزية العلم وحده، سيكون لدينا قريبا جدول هائل من المراجع.

- وتبدأ لانجر الان باستخدام مفهوم المفتاح للدلالة على الفكرة الاساسية والتي يبدو انها وصفا لتلك الفكرة التي وسمت عصرنا وهي الرمزية التي لم تحتاج الفلسفة فقط بل حقلين اساسيين في الفكر المعاصر وهما علمي النفس والمنطق المعاصرين تقول- الا ان الفكرة الاساسية(المفتاح) لم تطرق struck الفلسفة فقط. فهناك حقلان تقنيان محددان -وهما ما قد تبقى لدراسته-، كانا قد تطورا بشكل مفاجيء خارج كل التوقعات، من خلال اكتشافهما اهمية الاستخدام الرمزي أو اهمية القراءة الرمزية. وهذان الحقلان مستقلان عن بعضهما البعض، بحيث ان مشاكليهما ومناهجهما مختلفة وليس لها صلة بمشاكل ومناهج الاخر على الاطلاق، الاول هو علم النفس المعاصر، والثاني هو المنطق المعاصر.

- ومن هنا تبدأ لانجر بوصف هذين العلمين وقدرتهما على استخدام الرمزية تقول-مع السابق-أي مع علم النفس- نكون مضطربين- مهزوزين أو ساخطين، وفقا لمزاجنا- بسبب حلول التحليل النفسي. مع اللاحق -أي المنطق- نشهد نشوء تقنية جديدة تعرف بالمنطق الرمزي. توافق هذين النشاطين غير متوقع تماما، احدهما ينبع من الطب والآخر من الرياضيات، وانه ليس هنالك شيء مهما كان يعتمد عليه لمقارنة الملاحظات أو النقاشات. من هنا اعتقد -تقول لانجر- بان كليهما يجسد نفس الفكرة التوليدية، التي شغلت والهمت عصرنا الفلسفي: فمنهجيهما الخاص كل بحقله قد اكتشف قوة الترميز. لكن لكليهما تصورات مختلفة عن الرمزية ووظائفها.

فالمنطق الرمزي ليس بالمعنى الرمزي الفرويدي، وتحليل الاحلام لا يتطلب اسهاما من التركيب المنطقي. التاكيد على الرمزية آت من اهتمامات مختلفة تماما، كل في سياقاته الخاصة. حتى الان، النقد الحذر يعتبر الاول احد تجارب "الفلسفة العقلية" الرائعة، ويعتبر الثاني على انه مجرد نمط fashion للمنطق والابستمولوجيا. -واستخدام لانجر لمفهوم نمط هنا فيه تلميح إلى ما يسمى بالموضة، فاي تحول فكري ناتج عن قدحة أو فكرة مفتاح خلال التاريخ يغدو موضة فكرية كون هذه الفكرة المفتاح أو الاساسية هي توليدية، بمعنى انها تولد جيلا من الافكار مقارب لاسسها وهذا ياخذ مداه كنمط ويسود لفترة لحين حصول قدحات اخرى، أو ولادة افكار جديدة تقول لانجر- لما نتكلم عن انماط fashions في الفكر، فاننا

نعالج الفلسفة بخفة lightly... ان الشيء الاكثر طبعيا ومناسب بالنسبة للمشكلة الجديدة أو المفردات الجديدة هو ان تكون موضة vogue تروج خارج كل شيء اخر لفترة قصيرة. ان الكلمة التي وخزت كل شخص، أو السؤال الذي استفز كل واحد، قد حمل فكرة جديدة- فبذرة اعادة التوجيه الكامل إلى الميتافيزيقا، أو على الأقل ان نقول "افتح يا سمسم" لبعض العلم الوضعي الجديد. جعل الزواج غير المتوقع وهكذا فكرة اساسية (مفتاح) يرجع إلى حقيقة ان كل العقول الحسية والفعالة قد عمدت حالا إلى استخدامها exploiting، فنحن نجربها في كل علاقة connection، في كل نتيجة، أي التجربة بمعناها التام، مع عمومياتها واشتقاقاتها. ولما تتألف مع الفكرة الجديدة تذهب املنا باستخدامها الفعلي إلى حد بعيد، وعندئذ يكون رواجها غير المتوازن زائد عن الحاجة. اننا نستقر مع المشاكل التي ولدت فعلا، كونها ستصبح بمثابة قضايا عصرنا المميزة. نشأة التكنولوجيا هي البرهان الافضل على ان تاسيس مفاهيم العلم الفيزيائي، التي حكمت تفكيرنا لما يقرب على القرنين هي ضجة sound بالاساس. لقد اثمرت المعرفة المولدة، العملية، والفهم المنظم، ليس من المدهش انهما قد اعطينا موقف حقيقي ومحدد. واوصلت كل الطبيعة الفيزيائية إلى ايدينا.

-وحاولت لانجر ان تبين بمناسبة الحديث عن العلم الفيزيائي كيف ان الفلاسفة قد وعلماء النفس والاجتماع قد فشلوا في تطبيق المنهج العلمي على حقوقهم تقول- ان "العلوم العقلية" حصلت على القليل من تلك المغامرة الكبيرة. حيث حاولت هذه العلوم الواحدة بعد الاخرى تطبيق مفهوم السببية على المنطق وعلم الجمال، أو حتى على علم الاجتماع وعلم النفس لكنها فشلت. فالاسباب والنتائج يمكن ان توجد ويمكن ان تكون مترابطة، مجدولة، مدروسة، لكن حتى علم النفس الذي قد تحمل دراسته للمثيرات وردود الافعال تحمل امتدادات دقيقة يبدو علما غير صحيح. لم تفتح امامنا فرص لانجازات كبيرة في المختبر. اذا ما اتبعنا مناهج العلم الطبيعي في اتجاهاتنا النفسية لنصل إلى الفسيولوجيا، الانسجة، وعلم الوراثة، فنحن نمضي ابعد وابتعد من تلك المشاكل التي يجب ان تكون قريبة منا. هذا يدل على ان الفكرة التوليدية التي نشأت في الفيزياء والكيمياء وكل ملحقاتهما من- التكنولوجيا، الطب، البيولوجيا- سوف لن تتضمن أي مفهوم فعال للعلوم

الانسانية. ان اجيالا من علماء النفس، الاستمولوجيين، وعلماء الجمال، قد حذوا حذو مشروع عالم الفيزياء وبامانة لكنه على الأرجح قد عرقل تطورههم... وهذا لا يعني ان مشروع عالم الفيزياء على خطأ -فهو معقول تماما- الا انه لا يفيد في دراسة الظواهر العقلية. فهو لم يولد اسئلة ابحاثية ومستفزة للمخيلة الاستنتاجية، كما هو الحال مع الابحاث الفيزيائية.

- وتعود بنا لانجر بعد تلك اللمحة إلى امكانية تطبيق المنهج العلمي على العلوم الانسانية تعود بنا إلى الرمز لتصرح بشكل واضح عن ما يلاءم العلوم العقلية قائلة- في تلك الحقول التي تهم الانسان، اصبح الانشغال بالرموز هو النمط، ولم يصدر هذا النمط من شريعة العلم مباشرة. وهو-أي هذا النمط- يدير مسارين متعارضين ومتميزين، كل مسار هو بمثابة دفق للحياة في مجاله الخاص، وثمرات كل منهما هو نتاج الحصاد الخاص بحقليهما، انا ارى بهذا-تقول لانجر- وعد بالقدرة والبراعة، وتحكم بالمشكلة الفلسفية. بحيث ادى تصور الحقل الاول للرمزية إلى المنطق، مواجهها المشاكل الجديدة في نظرية المعرفة، وموحيا بتطور العلم والتماس اليقينية. اما الحقل الاخر فأخذنا باتجاه مضاد- إلى الطب النفسي، حيث دراسة المشاعر، الدين، الخيال، أي شيء سوى المعرفة. اذن لدينا موضوعا مركزيا مع الاثنين: ردة فعل الانسان، هي شيء ايجابي وليس سلبي. وقد وافق الاستمولوجيون وعلماء النفس على ان الترميز هو مفتاح لتلك العملية الاستنتاجية(الاجابية)، بالرغم من انه قد يسقط احدهما الاخر حول قضية ما هو الرمز وكيف تعمل وظائفه. ان دراسات الاول -أي المنطق- تدور حول تركيب العلم، اما الثاني -أي علم النفس- فتدور حول الاحلام. ويمتلك كل منهما افتراضات خاصة به.. فيما يتعلق بطبيعة الترميز ذاتها. ان صراعنا ينشأ حول الافتراضات، والافكار المولدة.

وفي الختام -تقول لانجر- نقول ان قناعتنا عادة ما نفسرها بوسائل سلمية. حتى الان الافتراضات هي ادواتنا الفلسفية الاكثر امتاعا. ان فكرة الترميز الاساسية - الصوفية، العملية أو الرياضية...- هي اننا نمتلك الفكرة الاساسية (المفتاح) لكل المشاكل الانسانية. في هذا يكمن التصور الجديد "للعبقرية" التي تضيء اسئلة الحياة والوعي، بدلا من التعقيم عليها كما فعلت المناهج العلمية التقليدية. اذا ما انجبت

الفكرة المولدة حقا مناهج ملموسة خاصة بها، لتحريرها من التناقضات التي ادت بها إلى طريق مسدود مثل الروح والجسد، السبب والدافع والاثـر، الاستقلال والقانون، فسوف تتغلب على الحجج المهزومة في عصر سابق بنبذ اصطلاحاتها وصياغة مرادفاتـها بعبارات ذات مغزى. ان الدراسة الفلسفية للرموز ليست تقنية مستعارة من الانظمة الاخرى ولا حتى من الرياضيات، كونها نشأت في الميادين التي حققت تقدما كبيرا للعلم. واننا ربما نستوعب الحصاد الثقافي الجديد، من اجل جنيـه في فصول اخرى من الفهم الانساني.

-وهكذا نكون قد توصلنا إلى رؤية لانجر حول الافق أو ما اسمته النمط الثقافي لعصرنا الحالي الا وهو الرمزية والتي جسدها بشكل مشير للاهتمام، الدراسات الفلسفية ولاسيما فرعها المنطق الرمزي وعلم النفس المعاصر فمفتاح الفلسفة الجديد اذن هو الرمز-.

دونا هاراوي¹ تكتب

"بيان السايبورغ: العلوم، والتكنولوجيا، والاشتراكية النسوية في أواخر القرن العشرين"

ترجمة: أماني أبو رحمة

فلسطين

السايبورغ هو كائن سايرنيتيكي (معرفي)، هجين من الآلة والكائن الحي، مخلوق من الواقع الاجتماعي ومن الخيال أيضاً. فالواقع الاجتماعي هو العلاقات الاجتماعية المعاشة، وهياكلنا السياسية الأكثر أهمية، كما أنه خيال العالم المتغير. هيكلت الحركات النسوية الكونية الخبرة النسوية، فضلاً عن أنها كشفت أو ربما اكتشفت هذا الكائن الجمعي العصيب. كانت هذه الخبرة

1 ولدت دونا هاراوي عام 1944 في دنفر، كولورادو. وتعمل حالياً أستاذة فخرية في تاريخ الوعي في جامعة كاليفورنيا، سانتا كروز، الولايات المتحدة الأمريكية. تعد هاراوي من (النسويات) الفاعلات، فضلاً عن أنها قد وصفت بالماركسية الجديدة وبما بعد الحداثية. درست هاراوي مادتي (الدراسات النسوية) و(تاريخ العلوم) في جامعة هاواي وجامعة جونز هوبكنز. وفي سبتمبر 2000، تم منح هاراوي أعلى تكريم تمنحه جمعية الدراسات الاجتماعية للعلوم: جائزة برنال عن مجمل مساهمتها العلمية وأبحاثها. حضرت هاراوي في (نظرية النسوية) و(العلوم والتقنية) في كلية الدراسات العليا في Saas-Fee في سويسرا. تعد هاراوي مفكرة رائدة في مجال علاقات الحب والكراهة بين الإنسان والآلة. وقد فحرت أفكارها نقاشات حادة في مجالات متنوعة مثل علم المقدمات primatology، والفلسفة، والبيولوجيا التطورية. وضعت هاراوي عام 1985 نظرية السايبورغ من أجل انتقاد المفاهيم التقليدية النسوية، خصوصاً تركيزها القوي على الهوية، بدلاً من التقارب. وقالت إنها توظف مجازاً لسايبورغ من أجل بناء الحركة النسوية التي تتحرك خارج الثنائيات والقيود التقليدية بين الجنسين، لتصل إلى استنتاج مفاده: نحن جميعاً سايبورغ.

مزيجاً من الحقيقة والخيال من ذلك النوع الأكثر سياسية وتحديداً. فالتحرر يتكئ على تركيب الوعي، وعلى الإدراك الخيالي للاضطهاد والقهر وعلى الإمكانية أيضاً.

والسايبورغ هو قضية تخيل وخبرة معاشة غيرت ما يعرف بالخبرة النسوية في نهايات القرن العشرين. إنه صراع مع الموت والحياة، ولكن الحدود بين الخيال العلمي والواقع الاجتماعي لا تعدو كونها وهما بصريا. يحفل الخيال العلمي بمخلوقات سايبورغية: آلة وحيوان في الوقت ذاته، تحتل عوالم طبيعية أو مركبة بحرفية اصطناعية ولكنها غامضة في كلتا الحالتين. ويحفل الطب الحديث بالسايبورغ، والمزاوجة بين الكائن الحي والآلة - حيث يُدرك كلا منهما بوصفه أداة مرمزة - حميمية وذات سلطة لم تتولد قط في تاريخ النشاط الجنسي.

يستعيد الجنس السايبورغي النشاطات التكاثرية للسرخص واللافقاريات(تلك الوقاية اللطيفة من التغايرية الجنسية heterosexualism). فالتكاثر السايبورغي مفصول تماما عن التكاثر العضوي. ويبدو الإنتاج الحديث مثل حلم بالاستيطان السايبورغي، حلم يجعل كابوس تايلور يبدو أنشودة رعوية بالمقارنة. والحرب الحديثة لن تكون سوى عردة سايبورغية يشفرها الاختصار C3I، وهو الحروف الأولى من مصفوفة: الأوامر - السيطرة - الاتصالات - والاستخبارات، Command-control-communication-intelligence، التي يختصرها بند الثمانية والأربعين بليون دولار من موازنة الدفاع الأمريكية لعام 1984. وهنا فإنني أناقش السايبورغ بوصفه خيالا يضع خريطة واقعنا الاجتماعي والجسدي، وبوصفه موردا خياليا، فإنه قد يقترح بعض الاقتترانات المثمرة جدا.

شكلت السياسات الحيوية biopolitics لميشيل فوكو والتي يمكن أن تعد تحذيرا استباقيا رخوا ومتهاونا بشأن السياسات السايبورغية، مجالا مفتوحا جدا يرهص بما بعده. ذلك إننا أضحينا مع نهايات القرن العشرين - زمننا الحالي، الزمن الخرافي - مهجنات نظرية ملفقة وهمية وخرافية ناتجة عن اقتران الآلة والكائن الحي. وباختصار لقد أصبحنا سايبورغ. وأصبح هذا السايبورغ هو الانطولوجيا الخاصة بنا التي تمنحنا سياساتنا.

يمثل السايبورغ أيضا الصورة المكثفة عن التخيل والعالم المادي معا. فالمركزين المتحدنين يهيكلان أي احتمالية للتحويل التاريخي. وفي تقاليد العلم والسياسات الغربية - تقاليد الرأسمالية العريقة الذكورية الهيمنة ; تقاليد التقدم ; تقاليد استغلال الطبيعة بوصفها موردا لإنتاج الثقافات ; وتقاليد إنتاج الذات من انعكاسية الآخر - فإن العلاقة بين الكائن الحي والآلة كانت حربا على الحدود. أما أوتاد هذه الحرب فقد كانت تخوم الإنتاج وإعادة الإنتاج والتخيل. ويهدف هذا الفصل إلى إظهار الابتهاج بتداخل الحدود وتحمل المسؤولية عن هيكلتها وتركيبها. وهو أيضا محاولة للمساهمة في الثقافة النسوية الاجتماعية والنظرية في الصيغة اللا طبيعية non-naturalist ما بعد الحداثية. وفي التقاليد اليوتوبية التي تتخيل العالم دون تميز على أساس النوع الاجتماعي (بدون جندر)، بمعنى انه ربما يكون عالما بدون أصل أو نشوء، ولكنه أيضا عالم بلا نهاية. فتحسيد السايبورغ هو خارج تاريخ الخلاص من الخطيئة. كما أنه لا يحدد زمنا على التقويم الاوديبي، محاولا أن يرأب الصدوع المروعة بين الجندر في الرؤية النبئية ما بعد الأوديبية أو في اليوتوبيا التكافلية الشفاهية. وكما تقول زي سوفويلز Zoe Sofoulis في مخطوطة غير منشورة عن لاكان، وميلين كلاين، والثقافة النووية، ولاكلين، إن الوحوش الأكثر رعبا والتي ينتظرها مستقبلا مرموقا في عوالم السايبورغ تتجسد في السرديات غير الأوديبية التي تحتوي منطقا مختلفا من القهر والاضطهاد والتي نحتاج إلى فهمها وإدراكها من أجل البقاء.

السايبورغ هو مخلوق في عالم ما بعد الجندر، ولا علاقة له بالازدواجية الجنسية أو التعايش ما قبل الأوديبي، إنه يد عاملة غير مغتربة، ولا علاقة له أيضاً بالإغراءات الأخرى التي تحفز على الكمال العضوي من خلال الاعتماد النهائي على كل قوى الأجزاء لصالح وحدة أعلى.

وبمعنى آخر، فإن السايبورغ لا يمتلك قصة نشأة في الإدراك الغربي - الأمر الذي قد يعد مفارقة حاسمة لأن السايبورغ هو أيضا نهاية رؤيوية مروعة للهيمنات المتصاعدة في 'الغرب'، ولل فردية المجردة، وللذات النهائية المتحررة من كل التبعيات، وللإنسان في الفضاء.

تعتمد قصة الأصل في الإدراك الإنساني "الغري" على أسطورة الوحدة الأصلية، والامتلاء، والنعيم والإرهاب، ممثلة بالأُم القضائية التي انفصل عنها جميع البشر، وعمهمات التنمية الفردية والتاريخ، وبالأساطير التوأمية القوية المغروسة بقوة في التحليل النفسي والماركسية. وتقول هيلاري كلاين: إن كلا من الماركسية والتحليل النفسي، في مفاهيمها عن العمل والفردية والتشكيل الجنسي أو الجندري، يعتمدان على حبكة الوحدة الأصلية التي لا بد أن ينتج منها الاختلاف والتي انتشرت في دراما الهيمنة المتصاعدة للمرأة/الطبيعة. يتخطى السايبورغ خطوة الوحدة الأصلية، والتماهي مع الطبيعة بالمعنى الغربي. وهذا هو وعده غير الشرعي الذي قد يؤدي إلى تخريب غائته مثل حرب النجوم.

ويلتزم السايبورغ بقوة بالتحيز، والمحابة، والتهكم، والحميمية، والعناد. وهو معارض طوباوي يفتقد إلى البراءة. وبفضل أنه لم يعد مركبا من قطبية العام والخاص، فإن السايبورغ يعين بوضوح الاستطلاعات التكنولوجية التي تعتمد جزئياً على الثورة في العلاقات الاجتماعية عند عتبة الأسرة *oikos*. يعيد السايبورغ صياغة العلاقة بين الطبيعة والثقافة؛ فلن تكون إحداها بعد اليوم مورداً للتخصيص أو الدمج من قبل الأخرى. أما العلاقات التي تشكل الكل من الأجزاء، بما في ذلك الاستقطاب والهيمنة الهرمية، فإنها ستصبح موضع مسائلة في عالم السايبورغ. وخلافاً لآمال وحش فرانكنشتاين، فإن السايبورغ لا يتوقع من الأب أن يحميهِ من خلال ترميم الحديقة، بمعنى، من خلال تلفيق رفيقة غريبة، ثم استكمالها في صورة كل مكتمل، هو المدينة والكون.

لا يحلم السايبورغ بمجتمع على غرار نموذج العائلة العضوية، وهذه المرة من دون المشروع الأوديبي. ولن يتعرف السايبورغ على جنة عدن؛ كما أنه ليس مخلوقاً من الصلصال المسنون ولا يمكن أن يحلم بالعودة إلى التراب. ولهذا تحديداً فإنني أرغب في معرفة ما إذا كان بإمكان السايبورغ أن يفسد نهاية العالم الروؤيوية التي تتضمن العودة إلى التراب النووي في هوس قهري جنوني لتسمية العدو. والسايبورغات ليست موقرة أيضاً لأنها لا تتذكر الكون ولا ترغب في إعادة الانتماء إليه. إنها تشعر بالقلق من الكلائية الشمولية ولكنها تحتاج للاتصال

والتواصل إذ يبدو أن لديها ميلا طبيعيا لجهة سياسية موحدة، ولكن دون حزب طليعي. والمشكلة الرئيسية مع السايبورغات، بطبيعة الحال، هي أنها وليدة غير شرعية للنزعة العسكرية والرأسمالية الأبوية، ناهيك عن الاشتراكية الدولية. ولكن الذرية غير الشرعية غالبا ما تكون غير مخلصة جدا لأصولها. ذلك أن آبائهم، بعد كل شيء، غير أساسيين.

ففي أواخر القرن العشرين وفي الثقافة العلمية الأمريكية، حدث صدع كبير في الحدود بين الإنسان والحيوان. وتلوثت معادل التمايز بينهما، بل ويمكننا القول إنها قد تحولت إلى منتزهات ومدن ملاهي - توظيف أداة اللغة، والسلوك الاجتماعي، والأحداث العقلية، لاشيء على الإطلاق يؤيد الفصل بين الإنسان والحيوان بصورة مقنعة. ولم يعد كثير من الناس يشعرون بالحاجة إلى التمييز أو الانفصال عن الحيوانات. وفي الواقع فإن فروعاً عديدة من الثقافة النسوية قد أكدت ابتهاجها بالاتصال بين الإنسان والمخلوقات الأخرى.

وحركات المطالبة بحقوق الحيوان ليست مجرد نفى غير رشيد لتفرد الإنسان؛ بل هي اعتراف واضح ومتبصر بالاتصال عبر الصدوع المخزية التي فقدت مصداقيتها - بين الطبيعة والثقافة. وعلى مدى القرنين الماضيين أنتجت البيولوجيا ونظرية النشوء والارتقاء بالتزامن كائنات (أنظمة) حديثة بوصفها (أهداف المعرفة) واختزلت الخط الفاصل بين البشر والحيوانات إلى أثر خافت يعاد استدعائه في الصراعات الإيديولوجية أو النزاعات المهنية بين الحياة والعلوم الاجتماعية. وفي هذا الإطار، ينبغي أن نحارب علم الخلق المسيحي بوصفه شكلاً من أشكال إساءة معاملة الأطفال.

وان الحتمية البيولوجية هي مكان واحد مفتوح في الثقافة العلمية لمناقشة معاني الحيوانية الإنسانية. فهناك مجال كبير للسياسيين الراديكاليين لمعارضة معاني الحدود المتصدعة.

يظهر السايبورغ في الأسطورة على وجه التحديد حيث يتم تجاوز الحدود بين الإنسان والحيوان. وبعيدا عن تميز البشر عن سائر الكائنات الحية الأخرى، فإن السايبورغ يوعز باقتران وثيق. وبذلك تمتلك البهيمية حالة جديدة في هذه الدورة من تبادل الزواج.

أما التمايز الثاني فقد كان بين الإنسان والحيوان (الكائنات الحية) من جهة والآلة من جهة أخرى. فالآلات ما قبل السايبرنيتيكية كانت مسكونة بالأشباح، كان هناك دائما شبح في الآلة. وقد هيكلت هذه الثنائية الحوار بين المادية والمثالية الذي تمت تسويته عن طريق النتيجة الجدلية التي أطلق عليها الروح أو التاريخ حسب الميول والاتجاهات. ولكن لم تكن الآلات ذاتية الحركة ولا ذاتية التصميم أو مستقلة. ولم تتمكن من تحقيق حلم الإنسان، لقد قلدته فحسب. لم تكن بشرا أيضا أو مؤلفة لذاهما ولكنها كانت صورة كاريكاتورية عن الحلم التوالدي الذكوري.

وأي تفكير خلاف ذلك كان يعد نوعا من البارانونيا. ولكننا الآن لسنا على ثقة. فالآلات أواخر القرن العشرين جعلت الفروق بين الطبيعي والصناعي، والعقل والجسد، والتطور الذاتي والتصميم الخارجي والكثير من التمايزات بين الإنسان والآلة غامضة بكل معاني الكلمة. إن آلتنا اليوم حية بصورة تثير القلق، ونحن أنفسنا خاملون بشكل مخيف. والحتمية التكنولوجية ليست سوى مسافة إيديولوجية فُتحت من خلال مراجعة المفاهيم عن الآلة والكائن الحي بوصفها نصوصا مشفرة تنورط من خلالها في لعبة قراءة وكتابة العالم.

لقد لعن الماركسيون والنسويون الاجتماعيون سيقنة ما بعد البنيويين وما بعد الحداثيين لكل شيء بسبب تجاهلها (السيقنة) للعلاقات الحية للهيمنة التي تؤسس المسرح للقراءة التعسفية. ومن المؤكد أن الاستراتيجيات ما بعد الحداثية، مثل أسطوري السايبروغية، قد أفسدت عدد لا يحصى من الكليات العضوية (على سبيل المثال، القصيدة، والثقافة البدائية، والكائن البيولوجي). وباختصار، فإن اليقين بما يعد طبيعة - مصدر المعرفة والخبرة ووعد البراءة. قد تم تقويضه، وربما بصورة قاتلة.

لقد فقد التفويض المتعالي للتفسير وفقدت معه الأرضية الانطولوجية للاستمولوجيا الغريبة.

لكن البديل ليس السخرية أو الجحود، بمعنى نسخة من الوجود الجرد، مثل طروحات تحدد الحتمية التكنولوجية بوصفها ستحطم الإنسان بالآلة، أو 'العمل السياسي ذي المغزى' بالـ 'نص'. والسؤال الجذري هو ما الذي سيكون عليه

السايبورغ، والإجابات عليه هي مسألة حياة أو موت. فكل من الشمانزي والمصنوعات اليدوية لها سياسة، فلماذا لا يكون لنا نحن أيضاً (دي وال، 1982؛ وينر، 1980)؟

الفرق الثالث هو مجموعة فرعية من الثاني: إن الحد الفاصل بين الفيزيائي وغير الفيزيائي غير دقيق بالنسبة لنا. فكتب البوب الفيزيائية التي تتحدث عن تبعات نظرية الكم ومبدأ عدم التعيين هي نوع من المكافئ العلمي الشعبي للرومانسيات المبهرجة، بوصفها علامة على تغيير جذري في المغايرة الجنسية heterosexuality البيضاء الأمريكية: إنهم يفهمونها خطأ، ولكنها في الموضوع الصحيح. ذلك أن الآلات الحديثة هي الأجهزة الالكترونية الدقيقة الجوهرية: فهي في كل مكان، ولكنها غير مرئية. الآلات الحديثة هي الرب المغرور غير الموقر، التي تقلد مكانة الآب وروحانيته بسخرية.

رقاقة السيلكون هي سطح للكتابة، إنها تُحفر على المستوى الجزيئي فقط بالضوء الذرية، وتمثل التدخل النهائي للسجلات النووية.

أما الكتابة، والطاقة، والتكنولوجيا فهم شركاء القصص الغربية القدماء عن أصل المدينة والحضارة، ولكن التصغير (مثلاً في رقائق السيلكون - قد غير خبرتنا عن الآلة. تحول التصغير ليصبح حول السلطة والقوة؛ فالصغير ليس جميلاً جداً بقدر ما انه خطير، كما هو الحال في صواريخ كروز. ويمكنك أن تقارن أجهزة التلفزيون في الخمسينيات أو كاميرات الأخبار في السبعينيات مع عصابات المعصم التلفزيونية أو كاميرات الفيديو بحجم اليد التي الآن. أفضل آلاتنا الآن هي تلك التي تعمل على أشعة الشمس، فهي خفيفة ونظيفة لأنها ليست سوى إشارات وموجات كهرومغناطيسية، إنها جزء من الطيف، وهذه الآلات محمولة متحركة - جهد بشري هائل في ديترويت وسنغافورة. فالناس في أي مكان أصبحوا سلسين، ماديين وكثيفين معا. والسايبورغ هو الأثير، والجوهر والخلاصة.

الوجود المطلق والخفي للسايبورغ هو على وجه التحديد سبب أن آلات حزام أشعة الشمس قاتلة بهذا الشكل. إنها مستعصية على الرؤيا سياسياً ومادياً. إنها الوعي اللطيف أو شبيهه. وهو أيضاً تلك الدلالات الطافية التي تتحرك في

شاحنات صغيرة في جميع أنحاء أوروبا، وقد تمتع من قبل نساء جرينهام المشردات اللواتي نسجتهن الساحرات واللواتي قرأن شبكات سلطة السايبورغ السلطة جيدا، بطريقة أكثر فعالية من عمل السياسات الذكورية العسكرية القديمة، التي يحتاج جمهورها الطبيعي إلى وظائف دفاعية. وفي نهاية المطاف فإن العلم الـ 'أصعب' هو عن عالم حيث الحدود أكثر إرباكا وتداخلا، عالم العدد النقي والروح النقية، عالم الـ C3I، والسايبورغرافي، والحفاظ على الأسرار القتالة.

الأجهزة الجديدة نظيفة جدا وخفيفة. والمهندسون هم عبدة الشمس الذين توسطوا لثورة علمية جديدة مرتبطة بحلم ما بعد المجتمع الصناعي. والأمراض التي حركتها هذه الآلات النظيفة "ليست أكثر" من التغيرات الترميزية الضئيلة في مستضد واحد في الجهاز المناعي، "ليست أكثر" من تجربة إجهاد.

تتخذ الأصابع الرشيقة للمرأة 'الشرقية'، والافتتان القديم بالفتيات الأنجلوسكسونيات الفيكتوريات الصغيرات مع بيت الدمية، والاهتمام النسائي القسري بالأشياء الصغيرة أبعادا جديدة تماما في هذا العالم. وربما أن هناك (أليس) سايبورغية تهم بهذه الأبعاد الجديدة. ومن المفارقات، فقد تكون امرأة سايبورغية غير (طبيعية، نسبة إلى الطبيعة) هي من تصنع رقائق السيلكون في آسيا وتصمم الرقصة اللولبية في سجن سانتا ريتا * ((ممارسة روحية وسياسية في آن واحد تربط بين الحراس واعتقال المتظاهرين ضد الطاقة النووية في سجن مقاطعة ألاميدا في ولاية كاليفورنيا في مطلع عام 1985)). الرقصة التي ستمنح جزئياها المركبة استراتيجيات معارضة فعالة. لذلك فإن أسطوري السايبورغية هي عن تجاوز الحدود، والاندماج القوي، واحتمالات الخطر التي سيستكشفها التقدميون بوصفها جزء من العمل السياسي اللازم.

واحدة من مقدماتي المنطقية هي إن معظم الاشتراكيين الأمريكيين والنسويات يعززون تعميق ثنائيات العقل والجسم، والحيوان والآلة، المثالية والمادية في الممارسات الاجتماعية، والصياغات الرمزية، والمصنوعات اليدوية المادية المرتبطة بـ "التكنولوجيا العالية" والثقافة العلمية. ولكن المصادر التحليلية التي طورها التقدميون من الرجل ذي البعد الواحد لـ (ماركوز، 1964)، إلى وفاة الطبيعة

(ميرشانت، 1980)، أكدت على ضرورة الهيمنة والآليات، وأشارت إلى جسد عضوي متخيل العضوية يتكامل مع مقاومتنا.

والمقدمة المنطقية الأخرى هي إن الحاجة إلى وحدة الناس الذين يحاولون مقاومة كثافة الهيمنة في جميع أنحاء العالم لم تكن أبدا أكثر حدة. ولكن تحولا شريرا ضئيلا في المنظور قد يمكننا من النضال لصالح المعاني بشكل أفضل، وكذلك للأشكال الأخرى من الطاقة والبهجة في المجتمعات المدارة تكنولوجيا. ومن ناحية، فإن عالم السايبورغ هو تنصيب نهائي لقضبان شبكة السيطرة على هذا الكوكب، وهو التجريد النهائي المتجسد في الرؤيا النبؤية الأخروية لحروب النجوم التي شنت باسم الدفاع، وهو الاستيلاء النهائي على أجساد النساء في عريضة الحروب الذكورية (صوفيا، 1984). ولكن من منظور آخر، فقد يكون عالم السايبورغ هو الواقع الاجتماعي والجسدي المعاش حيث لا يخاف الناس من القرابة المشتركة مع الحيوانات والآلات، ولا من الهويات الجزئية بشكل دائم ولا من وجهات النظر المتناقضة.

والصراع السياسي هو أن نرى من كلا المنظورين في آن واحد، لأن كلا منهما يكشف الهيمنات والإمكانات التي لا يمكن تصورها من وجهة النظر الأخرى. تنتج الرؤية الواحدة أوهاما أسوأ من الرؤية المزدوجة أو الرؤى المتعددة مثل الوحوش ذات الرؤوس الكثيرة. فوحدات السايبورغ هي وحشية وغير شرعية، وفي ظروفنا السياسية الراهنة، فإننا بالكاد يمكن أن نطمع في أساطير أكثر قوة للمقاومة وإعادة الاندماج. أود أن أتخيل (LAG، the Livermore Action Group مجموعة عمل ليفرمور) بوصفها نوعا من المجتمع السايبورغي، والمكرسة لتحويل المختبرات - التي تجسد/وتفويض منها أدوات التكنولوجيا الأخروية الرؤيوية - بصورة واقعية، والالتزام ببناء شكل سياسي ينجح في الحفاظ على تماسك السحرة، والمهندسين، والشيوخ، والمنحرفين والمسيحيين، والأمهات، واللينينيين لفترة كافية لنزع سلاح الدولة. والانشطار المستحيل Fission Impossible هو اسم مجموعة التقارب في بلدي (والألفة أو التقارب Affinity ليست عن طريق الدم ولكن عن طريق الاختيار، انجذاب كل مجموعة كيميائية نووية للأخرى).

المعلوماتية بوصفها وسائل للهيمنة:

في هذه المحاولة التي تهدف إلى موقف ابستمولوجي وسياسي، وأود أن أرسم صورة وحدة ممكنة، صورة مدينة بتصميمها لمبادئ الاشتراكية والنسوية. وقد تم تعيين إطار هذه الصورة وفقا لمدى وأهمية إعادة الترتيبات في جميع أنحاء العالم - العلاقات الاجتماعية الواسعة المرتبطة بالعلم والتكنولوجيا. وأنا أدعو لسياسة متجذرة في الادعاءات حول تغييرات جوهرية في طبيعة العرق، والطبقة، والجنس في النظام الناشئ عن النظام العالمي مماثل في جدته ونطاقه لذلك النظام الذي أنشأته الرأسمالية الصناعية، ونحن نعيش في حركة التحول من مجتمع صناعي عضوي إلى نظام معلوماتي ومتعدد الأشكال - من الكل يعمل إلى الكل يلعب، اللعبة القتالة. ويمكن عرض الثنائيات المادية والأيدولوجية في الوقت ذاته في الجدول التالي الذي يوضح التحولات من الهيمنة الهرمية القديمة المريحة للشبكات الجديدة المخيفة والتي أطلقت عليها المعلوماتية للهيمنة:

التمثيل	الحكاية
البرجوازية والرواية الواقعية	الخيال العلمي، ما بعد الحداثة
الكائن حي	المكون الحيوي
العمق والتكامل	السطح، الحدود
الحرارة	الضجيج
البيولوجيا بوصفها ممارسات إكلينيكية	البيولوجيا بوصفها كتابة أو نقش
علم وظائف الأعضاء	هندسة الاتصالات
المجموعة الصغيرة	النظام الفرعي
الكمال	التحسين
اليوجينا وعلم تحسين النسل	التحكم بالسكان
الانخراط، سحر الجبال	التقادم، صدمة المستقبل
النظافة	إدارة الإجهاد
علم الأحياء الدقيقة، والسل	علم المناعة، الإيدز
التقسيم العضوي للعمل	بيئة العمل/العمالة السايبرنيتيكية
التخصص الوظيفي	وحدات البناء

التكاثر	الاستنساخ
تخصيص الدور الجنسي العضوي	الاستراتيجيات الجنسية الأمثل
الحتمية البيولوجية	الجمود التطوري والقيود
الايكولوجي المجتمعي	النظام الإيكولوجي
سلسلة الكينونة العرقية	الإمبريالية الجديدة، انسانية الأمم المتحدة
الإدارة العلمية في البيت/المصنع	المصنع العالمي/الكوخ الإلكتروني
الأسرة/السوق/المصنع	المرأة في الدوائر المتكاملة
دخل الأسرة	القيمة المقارنة
عام/خاص	السايبورغ المواطن
الطبيعة/الثقافة	مجالات الاختلاف
التعاون	تحسين الاتصالات
فرويد	لاكان
الجنس	الهندسة الوراثية
العمل	الروبوتات
العقل	الذكاء الاصطناعي
الحرب العالمية الثانية	حرب النجوم
البطيركية الرأسمالية البيضاء	الهيمنة المعلوماتية

تقترح هذه القائمة أشياء مثيرة متعددة، فأولا، لا يمكن أن نطلق على الموضوعات في اليسار وصف (طبيعية)، وهذا الإدراك قد يفسد الترميز الطبيعي للجانب الأيمن أيضاً. فليس بمقدورنا أن نعود إلى وراء ماديا أو إيديولوجيا. فالأمر ليس أن الإله igod ميت وبالتالي فالإلهة ميتة أيضا. أو أن كليهما قد عادت إليه الروح في عوالم مشحونة بالاليكترونيات الدقيقة وسياسات التكنولوجيا الحيوية. أما فيما يتعلق بموضوعات مثل المكونات البيولوجية فيجب ألا نفكر فيها بمصطلحات الخصائص الأساسية، وإنما بمصطلحات التصميم، والحدود، والقيود، ومعدلات التدفق، ومنطق الأنظمة، وتكاليف خفض المعوقات. وبذلك يعد التكاثر الجنسي أحد استراتيجيات التكاثر المتعددة. بتكلفة وفوائد تحدد تبعا للنظام البيئي. فلا يمكن لإيديولوجيات التكاثر الجنسي استدعاء مفاهيم الجنس والدور الجنسي

بعقلانية بوصفهما جوانب عضوية في الموضوعات الطبيعية مثل الكائنات الحية والأسر. حيث ستتم تعرية هذه الحجج بوصفها لاعقلانية، وللمفارقة فقد يشترك المدراء التنفيذيون لمجلات مثل بلاي بوي وجماعات النسوية الراديكالية المكافحات ضد الإباحية في فضح هذه اللاعقلانية.

وكما بالنسبة للعرق، فإن الإيديولوجيات حول التنوع البشري يجب أن تصاغ بمصطلحات تكرر المعايير، مثل فصائل الدم أو معدلات الذكاء. فمن غير العقلاني استدعاء مفاهيم مثل البدائية والمتحضرة. وبالنسبة للبيراليين والراديكاليين، فإن البحث عن نظم اجتماعية متكاملة يمنح وسيلة لممارسة جديدة تسمى "الاثنوغرافيا التجريبية" 'experimental ethnography' التي تبدد الكائن العضوي لصالح مجاملة لعبة الكتابة.

أما على مستوى الفكر، فنحن نرى ترجمات للعنصرية والاستعمار إلى لغات التنمية والتخلف، ومعدلات وقيود التحديث. ويمكن لأي جسم أو شخص أن يُدرك بشكل معقول وبمصطلحات التفكيك والتركيب؛ فلا يوجد مبان 'طبيعية' تقيد تصميم النظام.

والدوائر المالية في مدن العالم كافة، فضلا عن مناطق تجهيز الصادرات والتجارة الحرة، تعلن هذه الحقيقة الابتدائية عن الرأسمالية المتأخرة. الكون كله الذي يمكن أن يعرف علميا يجب أن يصاغ بوصفه مشاكل في هندسة الاتصالات (للمدراء) أو نظريات النص (بالنسبة لأولئك الذين سيقاومون). وكلاهما سيميائيات سايبورغية cyborg semiologies.

ينبغي للمرء أن يتوقع استراتيجيات سيطرة للتركيز على ظروف الحدود والواجهات، وعلى معدلات التدفق عبر الحدود - وليس على أمانة الكائنات الطبيعية. "أمانة" أو "صدق" الذات الغربية يعطي وسيلة لإجراءات القرار والنظم الخبيرة. على سبيل المثال، فإن استراتيجيات الرقابة على قدرات المرأة على ولادة بشر جديد ستوضع بالنسبة لصانعي القرار بلغات التحكم في عدد السكان وتحقيق الأهداف الفردية. وهكذا فإن استراتيجيات السيطرة ستصاغ بمصطلحات المعدلات وتكلفة القيود ودرجة الحرية. والبشر، مثل أي مكون آخر من مكونات النظام الفرعي، يجب أن يتموضعوا في بنية النظام الأساسية التي تمثل الاحتمالية

والإحصائية أساسيات أساليب عملها. فلا الأشياء، ولا الأماكن، أو الهيئات، مقدسة بحد ذاتها؛ فأى مكون يمكن أن يتقابل مع أي مكون آخر إذا ما وضع المعيار السليم، والرمز المناسب، لمعالجة الإشارات في لغة مشتركة. يتجاوز التبادل في هذا العالم الترجمة العالمية التي تقوم بها الأسواق الرأسمالية التي حللها ماركس بشكل جيد.

أما علم الأمراض التي يؤثر على جميع مكونات هذا الكون فهو (الإجهاد - انهيار الاتصالات) (Hogness، 8319).

ولا يخضع السايبورغ لسياسات فوكو الحيوية. فهو يقلد أو يحاكي السياسات في حقل من العمليات أكثر قوة. ويجهزنا هذا النوع من التحليل لكائنات المعرفة والموضوعات العلمية والثقافة الذي ظهر تاريخيا منذ الحرب العالمية الثانية، لأن نلاحظ بعض أوجه القصور الهامة في التحليل النسوي الذي يجري كما لو أن خطاب تنظيم الثنائيات البطريكية العضوية في 'الغرب' منذ أرسطو لا يزال حاكما. لقد زالت تلك الثنائيات وتم تفكيكها أو كما تقول زوي صوفيا: لقد هضمت تكنولوجيا. لقد جلب التقسيم والتمييز بين العقل والجسم والحيوان والإنسان، والكائن الحي والآلة، والعام والخاص، والطبيعة والثقافة، والرجال والنساء، والبدائية والمتحضرة إلى المسألة أيديولوجيا. والوضع الفعلي للنساء هو اندماجهم/استغلالهم في نظام الإنتاج/الاستنساخ العالمي ونظام الاتصالات الذي يسمى المعلوماتية للهيمنة.

المنزل ومكان العمل والسوق، والساحة العامة، والجسد نفسه يمكن بعثرته بطرق متعددة لانهائية تقريبا، مع عواقب كبيرة بالنسبة للمرأة وغيرها - عواقب وتبعات مختلفة جدا من شخص لآخر، هذه الاختلافات تجعل من الصعب تخيل المعارضة الدولية القوية من ناحية، كما إنها تجعلها ضرورية للبقاء من ناحية أخرى. وعليه فإن هناك طريق واحد مهم لإعادة تركيب سياسات الاشتراكية النسوية وذلك من خلال النظرية والتطبيق الموجهة إلى العلاقات الاجتماعية للعلوم والتكنولوجيا، بما فيها نظم الأسطورة والمعاني التي تهيكل خيالنا. والسايبورغ هو نوع من الذات التركيبية والتفكيكية الشخصية والجمعية ما بعد الحداثية. وهذه هي الذات التي يجب أن تصوغها النسويات.

وتكنولوجيا الاتصالات والتكنولوجيات الحيوية هي الأدوات الحاسمة التي ستعيد تشكيل جسامنا. وتجسد هذه الأدوات وتفرض علاقات اجتماعية جديدة للنساء في جميع أنحاء العالم.

ويمكن فهم الخطابات العلمية جزئياً بوصفها تشكيلات formalizations، أي لحظات مجمدة من التفاعلات الاجتماعية السلسة التي تشكلها، ولكن ينبغي أيضاً أن ينظر إليها بوصفها أدوات لتعزيز المعاني. إن الحدود بين الأداة والأسطورة، والجهاز والمفهوم، والأنظمة التاريخية للعلاقات الاجتماعية والتشريحات التاريخية للأجساد المحتملة بما فيها (أهداف المعرفة) - نفاذة. وفي الواقع، تشكل الأداة والأسطورة كل منهما الأخرى. وعلاوة على ذلك، فإن علوم الاتصالات وعلوم البيولوجي الحديثة قد بنيت على أساس تيار مشترك - ترجمة العالم إلى (مشكلة في الترميز)، والبحث عن لغة مشتركة تحتفي فيها جميع طرق مقاومة السيطرة ويمكن إخضاع التجانس للتفكيك، وإعادة التجميع، والاستثمار، والتبادل.

ويمكن أن تتضح ترجمة العالم إلى (مشكلة في الترميز) في علوم الاتصالات، من خلال النظر في نظريات النظم السايبرنيتيكية (التغذية المرتدة - السيطرة) التي تطبق على تكنولوجيا الهاتف، وتصميم الكمبيوتر، ونشر الأسلحة، أو بناء قاعدة البيانات والصيانة. وفي كل حالة، فإن حل الأسئلة الرئيسية يقع على عاتق نظرية اللغة والسيطرة، والعملية المفتاحية هي تحديد معدلات واتجاهات، واحتمالات تدفق كمية تدعى (المعلومات). وينقسم العالم من خلال الحدود القابلة للاختراق بشكل تفاضلي إلى المعلومات. المعلومات هي فقط ذلك النوع من العنصر الكمي (وحدة، أساسيات الوحدة) التي تسمح بالترجمة العالمية، ولا تعيق السلطة الذرائعية (تسمى الاتصالات الفعالة). أما أكبر تهديد لسلطة من هذا القبيل فهو انقطاع الاتصالات.

ويمكن تكثيف أساسيات هذه التكنولوجيا في الاستعارة C31، الرمز العسكري لنظرية عملياتها.

وفي البيولوجيا الحديثة، يمكن أن تتضح ترجمة العالم إلى (مشكلة في الترميز) في علم الجينات الجزيئي، وفي الايكولوجي، ونظرية التطور الاجتماعي الحيوي، وعلم المناعة. وقد ترجم الكائن الحي إلى مشكلات من الترميز الوراثي ثم قرأ على هذا النحو read-out.

تغذي التكنولوجيا الحيوية، والتكنولوجيا الكتابية، البحوث على نطاق واسع، ومعنى من المعاني، لم تعد الكائنات الحية تتواجد بوصفها (أهداف المعرفة في الوجود objects of knowledge)، مفسحة المجال للمكونات البيولوجية، أي الأنواع الخاصة من أجهزة معالجة المعلومات. ويمكن دراسة تحركات مماثلة في علوم البيئة (الايكولوجي) عن طريق سبر التاريخ وفائدة مفهوم النظام البيئي. كما أن علم المناعة والممارسات الطبية المرتبطة بها هي نماذج غنية لامتياز الترميز وأنظمة الإدراك بوصفها (أهداف المعرفة)، وبُنى لواقعنا الجسدي.

البيولوجيا هنا هي نوع من التشفير. والبحث هو بالضرورة نوع من النشاطات الاستخباراتية. والمفارقات كثيرة. فالنظام المجهد يخفق أو ينحرف؛ وعندما تتكسر عمليات الاتصال الخاصة به، يفشل في الاعتراف بالفرق بين الذات والآخر.

تثير الأجنة البشرية بقلوب البابون الحيرة الأخلاقية الوطنية - بالنسبة لنشطاء حقوق الحيوان على الأقل - بالقدر ذاته كما لأولياء نقاء الإنسان. وفي الولايات المتحدة فإن مثلي الجنس من الرجال ومتعاطي المخدرات عن طريق الحقن هي الضحايا الـ "متميزون" لأمراض الجهاز المناعي النكراء التي تحدد التشويش الحاصل بين الحدود والتلوث الأخلاقي (Treichler، 8719).

ولكن كانت هذه القفزات في علوم الاتصالات وعلم الأحياء على مستوى عال جدا، ويدعم الواقع الاقتصادي إلى حد كبير ادعائي بأن هذه العلوم والتقنيات تشير إلى تحولات أساسية في بنية العالم. تعتمد تكنولوجيات الاتصالات على الإلكترونيات.

تعتمد الدول الحديثة، والشركات متعددة الجنسيات، والقوة العسكرية، وأجهزة دولة الرفاه، وأنظمة الأقمار الصناعية، والعمليات السياسية، وتلفيات خيالنا، وأنظمة التحكم بالعمالة، والإنشاءات الطبية في أجسامنا، والمواد الإباحية التجارية، والتقسيم الدولي للعمل، والتبشير الديني اعتمادا وثيقاً على الاليكترونيات. فالإليكترونيات الدقيقة هو الأساس التقني للمحاكاة simulacra، بمعنى النسخ المكررة دون أصل. وتتوسط الإلكترونيات الدقيقة قي ترجمة العمالة إلى الروبوتات ومعالجة النصوص، وترجمة الجنس إلى الهندسة الوراثية والتقنيات الإنجابية، والعقل إلى الذكاء الاصطناعي وإجراءات اتخاذ القرار.

وتتعلق التكنولوجيات الحيوية الجديدة بالتكاثر. فقد أدى علم الأحياء بوصفه علم هندسي قوي يهتم بإعادة تصميم المواد والعمليات إلى تأثيرات ثورية في الصناعة، وربما الأكثر وضوحاً هي تأثيراته في الإنتاج الحيوي واسع النطاق، والزراعة، والطاقة.

أما علوم الاتصالات والبيولوجيا هي بُنى من (أهداف المعرفة) الطبيعية والتقنية حيث الفرق بين الآلة والكائن الحي ضبابي وغير واضح، وحيث يرتبط العقل والجسد والأداة بعلاقات وثيقة للغاية.

ويبدو أن المؤسسات المادية متعددة الجنسيات والمعنية بإنتاج وإعادة إنتاج الحياة اليومية والمؤسسات الرمزية المعنية بإنتاج وإعادة إنتاج الثقافة والخيال. متورطة بالقدر ذاته. أما الحدود التي طالما حافظت على صور القاعدة والقمة والعام والخاص والمادي والمثالي فإنها لم تكن تمثل هذا الضعف والهوان من قبل.

لقد وظفت صورة راشادة فيمان (1980) بوصفها صورة المرأة في الدوائر المتكاملة للدلالة على وضع المرأة في العالم المركبة والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً من خلال العلاقات الاجتماعية للعلوم والتكنولوجيا. ووظفت أيضاً عبارة شاذة في 'العلاقات الاجتماعية للعلوم التكنولوجية'، للإشارة إلى أننا لا نتعامل مع الحتمية التكنولوجية، ولكن مع نظام تاريخي يعتمد على العلاقات المركبة بين الناس. ولكن العبارة تعني أيضاً أن العلم والتكنولوجيا يوفران مصادر جديدة للطاقة، أننا بحاجة لمصادر جديدة للتحليل والعمل السياسي (لاتور، 1984). إن بعض إعادة ترتيب لقضايا العرق أو الجنس أو الطبقة المتجذرة في التكنولوجيا العالية الميسرة للعلاقات الاجتماعية من شأنه أن يجعل الاشتراكية النسوية أكثر ملائمة لسياسات تقدمية فعالة.

إعادة تأهيل الثقافة في فلسفة سياسية جديدة

بقلم: جوليا كريستيفا¹

ترجمة وتقديم: سعاد حمداش - الجزائر

تمهيد *

تشكّل الثقافة وضعا حسّاسا في الوسط الفكري بمحمل أصوله الاجتماعية، السياسية والاقتصادية، خاصة وأنّ الفرد يعمل على تقنين التواصل العقلاني الذي يخدم وضعيات الراهن المتنوعة، وذلك من أجل فهم مقبول لعلائقية الأصالة والمعاصرة، باعتبار أنّ الفرد يتشكّل من خلال التراث، الذي لا ينفصل عن هويتنا المتنامية في النسق الحدائي، إذ بزحزة الماضي عن الحاضر أو العكس تطفو الأزمة الثقافية وينجم عنها تخلف في الرؤية التنظيمية للمجتمعات، وبالتالي تزوير في الرؤية إلى إقامة دولة على كاهل ثقافي متمدّن.

يعيش نبط المجتمع الحديث على حسّ عقلانية النظر من خلال استلزام المراجعة الدائمة لما يحيط بالفرد والمجتمع، إذ يتمّ ذلك من خلال التكتّل الثقافي الذي يخلقه المفكرون، باعتبارهم النخبة الأساس في ترقية الفرد نفسه وعليه الهيكل الاجتماعي من أجل حضارات متمدنة. هذا هو الذي تسميه جوليا كريستيفا بالنموذج الآخر في إعادة تأهيل التجربة الثقافية والدعوة إلى التعدّد والتنوّع الثقافي المتبادل.

* محللة نفسانية وكاتبة، مقرر لرأي اللجنة الاقتصادية والاجتماعية والبيئية (CESE): الرسالة الثقافية لفرنسا والتبادل الثقافي للفرانكفونية، مقال منشور في صحيفة Le Figaro يوم 3 أغسطس 2009 على الموقع الموالي:

* من وضع مترجم المقال

وباعتبار أنّ موضوع الأزمة الثقافية موضوع متناول بوفرة منذ بدايات الفكر الفلسفي إلى يومنا هذا، اخترنا ترجمة نصين للكاتبة الفرنسية جوليا كريستيفا التي خاضت هذه التجربة من وجه جديد، من خلال تركيزها على الجانب النفسي لما يحمله من أهمية في بناء الذات، لأنّ ما يحمله خطابها هو نداء جاء حول تنوير الإنسانية.

كما أنّها سعت في عرضها لموضوع أزمة الثقافة إلى طرح قضية الغير في علاقتها بالأنا، علاوة على ذلك أقحمت الجانب النفسي باعتبارها محلّة نفسية بامتياز، حيث ترى أنّ وحدة المجتمعات مجرد وهم وسراب، وأنّ المجتمعات تعيش غربتها قبل أن ينزل بها الغرباء. ويعني هذا أنّ الغربة تسكن ذواتنا ونفوسنا قبل أن نتعرف على الغرباء والأجانب. وبالتالي، فعلياً ألا نسقط مشاكلنا وهمومنا على الأغيار والغرباء والآخرين، وننسى نفوسنا المنطوية الغريبة وتصرفاتنا الشاذة.

وعليه، فليس الغريب، الذي هو اسم مستعار للحقد وللآخر، (هو ذلك الدخيل المسؤول عن شرور المدينة كلها... ولا ذلك العدو الذي يتعين القضاء عليه لإعادة السلم إلى الجماعة. إن الغريب يسكننا على نحو غريب. إنه القوة الخفية لهويتنا، والفضاء الذي ينسف بيتنا، والزمان الذي يتبدد فيه وفاقنا وتعاطفنا. ونحن إذ نتعرف على الغريب فينا نوفر على أنفسنا أن نبغضه في ذاته. إن الغريب، بوصفه عرضاً دالاً يجعل الـ (نحن) إشكالياً وربما مستحيلاً، يبدأ عندما ينشأ لدي الوعي باختلافي، وينتهي عندما نتعرف على أنفسنا جميعاً على أننا غرباء متمرّدون عن الروابط والجماعات).¹

والدعوة لإقصاء تغريب الذات هي ضرورة لمدّ التواصل بين الذات والآخر من أجل خلق تفاهم أفضل وحياة إجتماعية أحسن؛ وأقلّ بؤساً مثلما دعى إلى ذلك كارل بوبر في انفتاح المجتمعات، أو في قضية التكامل الثقافي الذي يشغل عليه يشغل كلود ليفي شتروس C.L. Strauss، لذا، فهو يرى أنّ مستقبل العلاقات بين المجتمعات الفردية والبشرية والثقافية فيما بينها ينبغي ألا يقوم على مسخ حضارة الآخر وتغريبها وطمسها ومحاربتها وعولمتها والقضاء عليها، بل لابد للشعوب من الحفاظ على ثقافتها واستقلالها وهويتها مع المساهمة ضمن الكل

Krestiva, Etrangers à nous-mêmes, Fayard, 1988, p. 7. 1

الثقافي والحضاري. أي لابد من تحقيق: التكامل الثقافي بدلا من إذابة ثقافة الآخر داخل ثقافة الأنا. إذ يدعو في كتابه (الأنثروبولوجية البنيوية) إلى الاحتكام إلى مبدأ تكامل الثقافات قائلا: (إن الإسهام الحقيقي للثقافات لا يكمن في قائمة اختراعاتها، بل في الفارق المميز الذي تكشف عنه فيما بينها. إن الشعور بالعرفان والتواضع الذي يستطيع كل عضو من أعضاء ثقافة معينة، بل يجب عليه، أن يستشعره نحو جميع الثقافات الأخرى، لا يمكن أن يتأسس إلا على الاقتناع التالي: إن الثقافات الأخرى مختلفة عن ثقافته، اختلافا تتنوع أشكاله أشد ما يكون التنوع، وذلك حتى وإن كان لا يدرك طبيعة هذا الاختلاف).¹

هذا التكامل الثقافي المتبادل الذي نادى به جوليا في خطابها هذا من خلال عرض نموذج لمحاور التبادل الثقافي بين التجربة الصينية والأوروبية، وكان عرضها من خلال انفتاحها على الفكر الفلسفي والمنطقي وعلى علم الاجتماع والتحليل النفسي والبحث اللساني... الخ، هذا ما جعل من عرضها أكثر تميزاً في الطرح والتحليل.

النص الأصلي²:

I

تؤكد الأزمة الرابعة، الأزمة الميتافيزيقية، الفلسفية الوجودية نتيجة الأزمات المالية، الاقتصادية والاجتماعية؛ إذ يدعو المنشور الدوري للبابا l'encyclique papale إلى "تركيبة انسانية جديدة"؛ حيث يفرض الوضوح نفسه: في البحث عن الوجود ذلك "النموذج الآخر"، الذي لا يمكن فصله عن إعادة تأهيل التجربة الثقافية ومكانتها في حياة كل فرد، كما هو الحال في التحالف الجماعي.

لقد استجاب الفلاسفة لدعوة وسائل الإعلام الذين لم ييخلوا بالانشغال حول المسألة، فاقترح البعض إعادة التفكير في أوضاع البشر على مستوى النظام البيئي écosystème، من أجل تحفيز الرغبة في التغيير من خلال تغيير حياتهم إلى "تغيير الحياة" (مجموع الفعل من التحليل النفسي العام؟)، ويحلم آخرون بإعادة

1 C.L.Strauss, Anthropologie structurale, 2, Plon, 1973, p. 413-417.

2 <http://www.kristeva.fr/rehabiliter-la-culture.html>

خلق "الأخوة fraternité" (كما لو أنها لم تنهر في معسكرات العمل goulag والمحرقه shoah!) أو النظر في إعادة خلق الإنسان نفسه، وأخيرا التخلص من الديمقراطية، التحرر والسياسة، من أجل التوفيق مع علم الباطن (صوفية) أو علم الجمال، الكثير من الأدلة، أي إذا كانت هناك حاجة، على أن بومة الفلسفة la chouette de la philosophie قد تفادت المعركة واستيقظت في نهاية الليل، في وقت متأخر جدا على حد رأيي.

بعد الحربين العالميتين وبعض الحروب الباردة، أمام شبح يطارد صراع الأديان، تبدأ الألفية الثالثة التي تبدو من بين مساعي النظام الاقتصادي dirigisme¹ الناعم، الذي يعتقد أنه قادر على الحد من الصراعات والخلافات. ما تسميه السياسة "الاقتصاد المسؤول" الذي يعمل مثلا على تهذيب الليبرالية، ولكن هو رفض الأكثر هشاشة في تمرد ميثوس منه، وقمعه في الوجود النفسي السيء لأولئك الذين لا يتكيفون مع الجمهور.

إن أوبامية "obamanisation" أوروبا هي عملية من حساب واحد: فهل يمكن أن نرى هناك مقارنة بين القارة القديمة، والولايات المتحدة الأمريكية، أو تحييد الاتحاد الأوروبي في "أحادية ضعيفة unilatéralisme mou"، والذي سيقرع ناقوس "الحكم متعدد الأقطاب"؟ وفي أوروبا ذاقها نجد "الافتتاح" الذي كان من قبل (الرئيس رومني) omnipresident ساركوزي، وبراغماتية المستشار ميركل من جهة أخرى، ألتي يمكن "لتأمينيتها securitarisme" المشتركة في الآخر، ابتلاع الديمقراطية الاجتماعية من اليمين المتطرف، إذ كانت الميتيرونية² mitterrandisme قوضت بالفعل هضم اتحاد اليسار، وذلك من خلال استغلال الجبهة الوطنية؟

في هذا السياق، فإنه هناك فلسفة سياسية جديدة مخترعة: إذ إنه لا يمكن الاكتفاء بتخفيف أو تأجيج التعاون بين الحزبين bipartisme والانشقاقات الاجتماعية، التي اتسمت بها النماذج السياسية منذ هوبز ولوك، إلى غاية بداية

1 dirigisme: هو نظام في الحكومة التي تمارس سلطة التوجيه أو القرار على الاقتصاد والمجتمع، من أجل التنظيم وفقا لأغراض معينة.

2 mitterrandisme: هو تيار أو حزب سياسي نسبة لأنصار "فرونسوا ميتيرو François Mitterrand".

الألفية الثالثة. دون التشكيك في السياسة لأنها ستكون غير مؤهلة للأسئلة الحاسمة، دون الاختصار على استبعادها: فالعمل السياسي يحتاج إلى ريتين قادرتين على ضخ نفس (حياة) جديدة، وتحت ضغط من قوانين الطبيعة، مع تحارب فريدة من نوعها، تحتاج إلى الاعتقاد والرغبة في المعرفة؛ حيث إن علم البيئة، الصحة، المواطنة، والحدود المعيشة، ونقاط الضعف، التي لا يمكن التغلب عليها، ووفرة أشكال التعبيرات الثقافية: بين السلطين التشريعية والتنفيذية، يكون الفضاء السياسي قد تمّ تعديله، من أجل ضرورات الحياة هذه في كلية تعقيدها، ومهدت الآن عالميا لتقدم الديمقراطية، التي يمكن مساءلتها، والحفاظ عليها وتطويرها.

إنّ تحمّل مهمة تهدف إلى بناء المجتمع في سبيل حياة أفضل، وإلى الرعاية الاجتماعية الجيدة، حيث إنّ اللجنة الاقتصادية والاجتماعية والبيئة (EESC) لا تقلل من أهدافها المحددة فقط مع المنطق الاجتماعي المحدد، فإنّها تدعو إلى مكان الواجهة بين "صانع القرار" و"المواطن" والنظر بين "الاجتماعي" و"الانساني"، وتمثّل خطوة على الفلسفة السياسية، ومع ذلك فليست غريبة، إذ إنّها تجعل من مختبر الفلسفة السياسية يقترب أكثر.

لأنّهم يأخذون بعين الاعتبار المآزق والابتكارات الراهنة، كما أنّ الإعلانات والتقارير المقدمة من قبل اللجنة الاقتصادية والاجتماعية (CESE) لا تكفي بالإدارات التقنية أو التوصيات البرنامجية. وعلى الأكثر من أي وقت مضى، يجب أن تستخدم التحليل الذي يؤثر على قلب التحوّل من السند الاجتماعي. لكن هل إحياء هذا المنتدى الاجتماعي الاستثنائي يمكن له أن يصبح ترياقا antidote للثورات اليائسة، لأنه من دون بديل ثوري، مثل تلك التي تهدد بعنف اليوم؟

من هذا المنظور، فإن العمل الثقافي الخارجي لفرنسا هو العنصر الرئيسي الذي يلتزم رابطا دوليا جديدا، حيث أودّ أن أحده على النحو التالي: كيف يمكن أن نجعل الإنسانية العالمية في التعددية الثقافية مفدرلة (فدرالية) (حيث إنّ اتفاقية اليونسكو المبرمة عام 2005، قد استهلّت الحق الثقافي الدولي واستوحته). فالبعض على وعي بهذا الأفق، البارز من الأوهام القديمة والتكهن بشأن "الشيوعية الجديدة"، التي تأتي بعد الأزمة. لكنني أفضل مصطلح الإنسانية نحو إعادة تأسيسه: بشرط إخراج الإنسانية المجردة من معناها الموحد والمستهان، وتراجعها من الفردية

إلى التنوع القابل للمشاركة: هذا التنوع يقاسمه كل من الرجل والمرأة، متعدد اللسانية وقابل ترجمته من اللغات، كذلك التجارب اللغوية التي نسميها الفنون، تتضمن، إذن، هذا التنوع القابل للترجمة traductible وذلك من قبل تقرير المخبرين والمؤسسات الثقافية، ناهيك عن وسائل الإعلام التي لا غنى عنها الآن، والتكنولوجيات الجديدة، وما إلى ذلك.

هل فرنسا هي في وضع جيد من أجل أن تتكفل بهذه الرسالة؟ على الرغم من أنّ الوزير الجديد للثقافة يبدو أكثر اهتماما بالرؤية غير المحتملة في "استعارة الوطنية"، حيث إنّ صحيفة نيويورك تايمز في حد ذاتها - ذات مرة لم تكن ضمن العرف! هنأت الفرنسيين بالاستثمار في الثقافة في أوقات الأزمة. ثلاثة ميادين ممكنة:

1. البلدان التي تنضم إلى المنظمة الدولية للفرانكوفونية OIF يمكن التعرف عليها في الرسالة الثقافية الفرنسية بالقيام بتولي أمر إخصاب الخصوصيات فضلا عما لديهم.
2. إنّ اللغة في كل النماذج التي ذكرتها-مختبر فكر الخيال والمعارف- هي الأكثر قدرة على مضادات الاكتئاب antidépresseurs الثقافية، إضافة إلى التحفيزات من قبل الترجمة.
3. يمكن فقط للقيادة التطوعية والاندفاعية offensif أن توضح الرسالة الثقافية الفرنسية، من خلال تأمين فعال لما بين الوزارات interministerielle وتكييفها مع مختلف أنحاء العالم.

إنّ مواجهة الغموض في سياستنا الثقافية المحلية والأجنبية، بعضها يتغلّب على زوج من ما بعد الاستعمار والعولمة من أجل تكريس فرنسا في التراجع، في حين أن آخرين يمجّدون برجاء تفشي النزعة القومية، بالعكس من ذلك، فإن رأي اللجنة الاقتصادية والاجتماعية الأوروبية (CESE) حول "الرسالة الثقافية لفرنسا والتبادل الثقافي للفرنكوفونية" إذ تحاول الاقتناع مرة واحدة بالسلطة التنفيذية والرؤية التي يوجد فيها الرسالة الثقافية الفرنسية، التي يمكن أن تعزّز الإنسانية من التفاعل الثقافي أعلاه. إذا فقط إذا نحن قادرون ليس فقط على تحليل نقدي لهذه الرسالة، ولكن لحشد خبرته من أجل تعزيز التعددية الثقافية. فإنّ هذا المنظور ليس له أي علاقة تجاور مع المجتمعات التي تحثّ على مواجهة الخلاف أو استيعابه على صعيد

العولمة "Globish". إذ يتعلق الأمر بالمشاركات والتخصيص المتبادل بين الفرديات المختلفة، ومع ذلك مترجمة.

إنّ التجربة الفرنسية في اللغة، وتاريخ الفرونكوفونية ووجهها الجديد اليوم، الذي يضيف الوعود والتحديات التي تواجه الدعوة الأوروبية إلى تعدد اللغات من خلال استدعاء الترجمة، التي تسمح لنا أن ندرك هذا التماسك، كيف أنّ هذه الرسالة الثقافية الفرنسية مميزة. وكيف أنّها تمثل إغراءً يكون مؤسسا من أجل الحصول على حكومة متعددة الأقطاب، ضد هذا المد السطحي الإصدارات الجديدة السياسة والإنسانية. كما هو الرهان الاستراتيجي الذي يتطلب نبض من أعلى مستويات الدولة.

II¹

خطاب جوليا كريستيفا

أوروبا/الصين: محاور التبادل²

أشكر بحرارة منظميّ هذا المنتدى المرموق لدعوتهم لي، وأنا مدينة لكم على اعتراف: لي أربع سنوات جامعية من الصين، فهي بالتأكيد لا تجعل مني صينية sinologue (أنا إذن لست "متخصصة") وبالإضافة إلى ذلك، أنفي كفاءة أبرز الجهات الفاعلة في مجال الدبلوماسية الثقافية أو الاقتصادية المتواجدة في هذه القاعة. هذه السيميائية، الفيلسوفة، المحللة النفساني، والمرأة التي تتحدث إليكم، تقترح معالجة موضوع هذا المنتدى على طريقتين:

في أيّ راهن-واقع-actualité وفي أيّ فلسفة سياسية يمكن أن نسجّل هذه الجلسة؛

- وعمل أيّ محاور ثقافية وسياسية يمكن لهذه الجلسة أن يكون لها معنى اليوم من أجل الشريكين، أوروبا والصين؟

اسمحوا لي أن ألفت انتباهكم هنا إنّ جعل ما بين الثقافات مفدرلة-فدرالية-لا يعني القول: عرض الثقافات جنبا إلى جنب، إذ في هذا النوع من "معرض

1 <http://www.kristeva.fr/europe-china.html>

2 خطاب قدّمته في المنتدى الثقافي الرفيع بين الصين وأوروبا في بروكسل 6-7 أكتوبر 2010.

التنوع" الذي هو حكم الثقافة الذي يفهم على أنه مشهد معمم، حيث إن الثقافة هي "في متناول اليد" (في الأنترنت أو المعرض العالمي في شانغهاي) ولكنها لا تُفهم من قبل كثير من الناس، لأنهم لا يمثلون بعضهم البعض: حيث لا يسعون للتحليل، ولا محاولة بناء الجسور بينهما، ولا يسائلون بعمق في الحياة النفسية لهذا الرجل، أو هذه المرأة هنا. وبالتالي قد تخاطر الثقافات بالاستهانة بفضل تراكمها على بعضها البعض في التسامح "الصحيح سياسيا politically correct" حيث تُضَيِّع كل حضارة ميزة مد الجسور فيما بينها. وفي رعاية: سطحية التنويعات نستنتج أنها بصدّد أن تصبح "النشر الجذري" الجديد. وأكثر مكرًا من "صراع الأديان"، إذ من الصعب التراجع لأنه يقلل من التفكير في "المنتجات" السوق، فهي تسهّل الأتمتة l'automatisation الجارية للجنس البشري.

وفي هذه النقطة بالتحديد يكون لقائنا الثقافي هذا "أوروبا/الصين" معناه. لماذا؟ أولاً، لأنها في مجمّع قارة الثقافة الأوروبية التي (بالمناسبة) نحن لسنا فخورين بما فيه الكفاية، - التي يمكن أن تطوّر عملية مساءلة "ثقافة المشهد culture spectacle"، و"الإحياء الثقافي animation culturelle"، و"ثقافة- معرض التنوعات" التي تميل إلى التقليل من شأن واقع الثقافة نفسها. ثانياً والأهم، إن الصين وأوروبا في حاجة لتأكيد استقلاليتهم السياسية والاقتصادية، من خلال دعم الخاصية المميزة لثقافتهم: فك تعقيد décomplexer تراثها الحضاري من خلال تحليل معمّق لذاكرتهم الثقافية "transvaluation عكس القيم المقبولة" (نيتشه).

- الأديان، النساء، واللغات:

كانت رحلتي الأولى إلى الصين عام 1974، مع مجموعة تل كيل Tel quel بقيادة فيليب Sollers وخاصة بمشاركة رولان بارت، وأعتقد انه كان أول وفد فكري، بعد انضمام جمهورية الصين الشعبية إلى الأمم المتحدة ONU. بعيداً عن الولاء الذي لا يشترط الأيديولوجية الفاعلة، ولكن الافتتان بعمق الحضارة الصينية، وقد كنت فضولية في أن أجد جواباً للسؤالين (على الأقل!) اللذين سأصيغهما على النحو الآتي، إذ يبدو أن لي دائماً أنّهما من الراهن:

1. إذا كانت الشيوعية الصينية تختلف عن الشيوعية والاشتراكية الغربية، فكيف

يمكن للتقاليد الثقافية والتاريخ الوطني أن يسهما في تشكيل اللغز الصيني؟

2. المفاهيم التقليدية الصينية في مبدأ العلة *causalité*، والألوهية *divinité*،

المؤنث والمذكر، اللغة والكتابة، ألا تساهم في تشكيل الذاتية الإنسانية

الخاصة، مختلفة عن تلك التي تشكلت في التراث اليوناني اليهودية والمسيحية؟

وإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن لهذه التجارب الذاتية أن تلتقي، تتعارض

أو تتعايش مع غيرها من ممثلي إنسانيتنا العالمية، وليس أقلها اختلافاً؟

أني أتمسك بهذه الأسئلة الضرورية، التي يجعلها الراهن أكثر إلحاحاً من أي

وقت مضى: إن اللقاء الحضارات (وتلاحظون أنني لا أقول "التصادم" *heurt* ولكن

"اللقاء" *rencontre*)، المختلفة، أصبح أمراً ممكناً، الآن، بفضل العولمة. فهل ان هذا

اللقاء حامل لمخاطر كبرى؟ أو على العكس من ذلك، ليس إلّا حافزاً للتحويلات

المفيدة بفضل الاقتراض المتبادل ومبدأ التعامل الخارق *réciprocités inouïes*؟

نستأنف بسرعة تخطيطية بعض عناصر هذا "الفكر الصيني" - (لاستعادة عنوان

العمل الشهير للباحث الفرنسي الكبير Marcel Granet)، الذي أفضّل أن أسميه

بالنسبة لي "التجربة الصينية"، كما رسمتها من خلال الملامح الواسعة للمرأة الصينية

Chinoises (الكتاب الذي نشرته عام 1975 والذي ستم ترجمته في شنغهاي

حيث أنا فيها) - ثلاثة اختلافات بين الحضارة الصينية والأوروبية: أساسها اليوناني

واليهودي والمسيحي: -الديني والاهتمامك المتعالي في التجربة الصينية-، وعلاقة

الرجل-المرأة، التي تحتل مكانة اللغة في بناء الشخص.

وعندما سأل الأب Longobardi ما يسميه "الديانة الصينية" (بحث، 1701)،

فإنه قد اعتبر أن الصينيين لا يعرفون "إلهنا *notre Dieu*" (نعني بذلك الله في

الكاثوليك: الأب والابن الروح القدس)، وذلك لأن الإمبراطور السماوي شانغ

دى Shang-di ليس إلا سمة مميزة، نوعية أو ظاهرة من ¹LI 理: كيفية التدليل

1 هو مفهوم وجد في الفلسفة الكونفوشيوسية الصينية الجديدة، حيث يشير إلى أن السبب

الكامن في نظام الطبيعة كما هو مبين في أشكاله العضوية.

كما يمكن أن يترجم على أنه مبدأ عقلائي أو قانون. أنظر

([http://en.wikipedia.org/wiki/Li_\(Neo-Confucianism\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Li_(Neo-Confucianism)))

بطريقة محايدة "للعملية"، "الأمر"، "القواعد"، "الفعل" و"الحكومة"، وهذا يعني "السببية".

إنّه لا ينفصل عن عالم اليسوع؛ حيث إنّ هذا النوع من القانون - LI - يمكن أن يؤدي إلى إلحاد العلماء الذين يشاركون فيه، على الرغم من اختلاف "الأرواح" و"الآلهة" المتعلقة بها والموجهة فقط نوع واحد من الدين للناس وتحدّد من دور أوصياء النظام الاجتماعي.

وعلاوة على ذلك، فإنّ هذه العلاقة السببية المحايدة للطريقة التي يفترض بها LI الانقسام الجذري *dichotomie radicale* لثنائية الالفاظ التالية (فارغ/كامل، الحياة/الموت، السماء/الأرض، الخ.)، حيث يضمن التناسق *harmonie*، دون أن نتمكن على الأقل الوحدة بين العنصرين، اللذان يقيان منفصلين في اندماجيتهما نفسها. وتنبثق المشكلة عندئذ: دون وحدة، ما الحقيقة التي يمكن أن تحدث؟ هل يمكن لهذا النوع من "السببية" أن يكشف عن الحقيقة؟

بالعكس فقد طوّر لايبنتز Leibnitz (1646-1716) تصورا آخر هذه العلاقة السببية المحايدة للعقلانية المبتكرة. حيث كان LI في رأيه، "ماهية خفية ملازمة للإدراك": "إنّهم (الصينيون) يقولون الحقيقة في الخالقين"، "لأنّه ربما هذه الحياة، المعرفة، والسلطة في الصين، اتخذت من ¹anthropopatos" ("الله" الذي تنسب إليه الصفات الإنسانية).

هل كان لايبنتز منظراً للنزعة الإنسانية في الصين؟ هل تظل "الحقيقة" و"الإنسانية"، ذات الخصائص الصينية، لغزا مستعصيا حتى الآن؟ والعقل المحض، البعيدا عن كونه ديكارتي *cartésienne*، أكد لايبنتز -من قبل- على ما يبدو اليوم بمثابة خصوصية التجربة الصينية: ما هو مادي ملموس *concrétude*، من الانشغالات المتواصلة لمنطق المعيشي والاجتماعي، لا يمكن تمييزها من الانشغال الوجودي الذات. سيكون هناك "الأنا" الذي لا ينفصل عن التوابع الكونية والسياسية: "الذات" التي لا تكون "فردا"، ولكن نقطة التأثير التي تقوم بتحيين التوافق اللاهوائي بين القوى والمنطق.

1 anthropopatos: العقيدة التي تعيّن الصفات البشرية في الله.

نحن هنا في صميم القضايا التي تواجه الانسانية والديمقراطية، في الاتصال مع الصين.

هل هذه التجربة أو الفكر الصيني سيكون متمردا في جوهره على مفهوم الفردانية الحرة وقابلية الحقيقة، التي تزهري في التاريخ المعقد للمؤمنين باليونانية/اليهودي/المسيحي، بما في ذلك المسلم؟ ألا يفشل التاريخ الصيني في تأكيد هذه المخاوف. بالرغم من أنها ليست نفس "أنطولوجيا الذات التي لا تنفصل عن منطق المعيشي والاجتماعي"، التي تحدّد الفرد وفقا للتجربة الصينية، والتي تبدو من المحتمل أيضا أنها تؤوي "حقوق إنسان" من نوع آخر: في الانسجام الكبير مع قوانين الكون والصراع الاجتماعي؟ بشرط أن تكشف تعقيد الرغبات والأفعال الدالة التي تشكل العمق الداخلي "للذات" الصينية بخصوصيتها مقارنة مع الذات الأوروبية، المفتحة دوما على الرغبات والأفعال الدالة في محيطه الطبيعي والاجتماعي؟

لا يمكن "لألغاز" التجربة الصينية أن تتوقف إلا إذا أصبح الخطاب التأويلي قادرا على معالجة قارتين تجاوزتا الميتافيزيقا الغربية. أودّ الحديث عن الدور المحدد للمرأة والأم، من جهة، والانتماء الذي لا يتجزأ من معنى اللغة إلى الموسيقى (لغة النغم) والإيماءات (الجسم)، ومن جهة أخرى، وبعبارة أخرى، إذا كانت الميتافيزيقا الغربية جزاء الفرد الصيني، فانما يكون ذلك بسبب عدم وجود "الفرد"، ولكن التكامل بين الرجل/المرأة في كل كيان، وأن حقيقة المعنى أو اللغة ليست أبدا منفصلة عن الجسد الجنسي *corps sexué*.

فإن الهيمنة الطويلة للأصل الصيني من حيث النسب للأم *matrilinéaire* أو السكن مع والدي الزوجة ¹ *matrilocale* تفرض على الرجل والمرأة الصينية يقين الازدواج النفسي-الجنسي الخاص بهما (على قدم المساواة في أهمية الاعتماد وجها لوجه للأم والأب)، وقلنا "الازدواج الجنسي *bisexualité* النفسي" له، وهذا يكون بقوة أكثر من فعل الثقافات الأخرى، وخاصة الغرب المسيحي الذي يسيطر عليها نموذج النسب الأبوي *patrilineaire*. على الرغم من أن الأثر الدال بين

1 مصطلح يصف إقامة الزوجين، حيث يأتي الزوج للإقامة مع والدي زوجته *matrilocale*.

الكل الذي يجمع بين Yin يان و Yang يانغ¹ في كلا الجنسين في كلا الجانبين من الفرق الجنسي، هذا التعايش الداخلي لا يمحو الفرق الخارجي بين الرجل والمرأة. على العكس من ذلك فإنه يفضل الزوج الإنجابي في حين يمنح الإناث المكانة المركزية للمتعة و"ماهية Yin" غير القابلة للانتهاك.

أما بالنسبة للغة النغمية، التي تمنح معنى للترنيمات الصوتية intonations للمنحى النحوي، فإنها تحافظ على البصمة المميزة لصلة الأم/الطفل في الاتفاق الاجتماعي بامتياز الذي هو التواصل الشفهي (لأن كل صبي انساني يكتسب النغم قبل النحو ولكن الطفل الصيني يدعم هذه الآثار النغمية النموذجية بالمعنى الاجتماعي). فاللغة الصينية تحتفظ، وبفضل هذه النغمات، بسجل قبل نحوي pré syntaxique؛ وقبل رمزي pre symbolique (العلامة والبناء النحوي المتزامنين concomitant)، ماقبل عقدة أوديب pré oedipien (على الرغم من أن النظام النغمي tonal لا يتحقق إلا في تركيب الجملة الكامل syntaxe). فالكتابة ذاتها، مصوّرة في الأصل، ثم أكثر فأكثر منمقة stylisée، مجردة، مؤدجلة نحويًا idéogrammatique، فإنها تحافظ على ميزتها التحفيزية évocatif، والبصرية والإيمائية (ذاكرة الحركة سببية، بالإضافة إلى ذاكرة المعنى للكتابة بالصينية). هذه المكونات من ضمن الطبقات النفسية النموذجية من تلك التي لها معنى تركيبية نحوي منطقي، إذ يمكن اعتبار الكتابة الصينية الحسيّة موضعاً للاوعي، حيث لن ينفصل موضوع التفكير بالصينية نهائياً وهذا هو المختبر النهائي لمشاريعها التطورية، الابتكارية وإحيائها بامتياز.

إذا كنت أركز على هذه الاستذكارات الأساسية والتخطيطية إلى حد ما، فإنه لا يعني اقتراح تسلسل للقيم بين الحضارات. لأنه من الممكن تحديد الفوائد باعتبارها حدود كل نماذج البنية النفسية التي قمت بتخطيطها.

ولكن أعتقد أنه من الضروري الإصرار على هذه النقطة: تحت ضغط من التكنولوجيات الإنتاجية والتوليدية، وجوهرها الافتراضي، إذ إنّ تعقيد النموذج

1 Yan et Yang: في الفلسفة الصينية هما صنفين متكاملين، حيث يمكن أن نجدهما في مختلف مظاهر الحياة والكون، فإن مفهوم التكامل هذا هو خاص بالفكر الشرقي، الذي يعتقد بسهولة أكثر شكل ازدواجية التكامل.

الصيني ينطوي على خطر تثبيت الأتمتة، واندماج ميكانيكي يتكّيف زورا بـ "الأنماط patterns" وفق المؤلف، ولم يكن يعلم هذا القلق من فكرة أن الفلسفة اليونانية وإعادة تركيبها المسيحية اليهودية قد كتبت في الباطنية النفسية التي تتطلب متحدثاً أوروبياً. أما بالنسبة للنموذج اليوناني اليهودي المسيحي في شكله العلماني، فهو مثل النموذج الكوني للعلمة، ونحن نعرف جيداً أن الكثير من مخاطر الأنانية، والتأثير النفسي-الجنسي psycho-sexuelle، وفقدان "القيم" والنتائج الاقتصادية والمالية والاجتماعية التي يرثى لها، ويصعب تنظيمها ذاتياً.

لم يكن المجتمع أبداً خاصاً بالمستقبل، ولم يكن الإنسان عاجزاً عن التفكير. على الرغم من أن معاهد الكونفوشيوس Confucius متوفرة بكثرة في فرنسا وفي جميع أنحاء العالم، في حين أن بعضها في أوروبا، لا تزال قائمة في اعتقادنا بأننا نستطيع التوصل إلى تفاهم متبادل.

إن الصينيين ينتقلون إلى أوروبا، وذلك لأن ثراء النفس الأوروبي مذهش من قبل أساطيره وقدراته على تهذيب فنون العيش والتفكير، وكذلك من خلال تجاربه الجمالية والاجتماعية...

كما أن الفرنسيين والأوروبيين من جانبهم، وأياً كانت أعباؤهم، أخطاؤهم وعثراتهم، يأخذون على محمل الجد لغز التجربة الصينية للعمل على فكّه.

- محاورنا للتبادل:

ومن أجل تجاوز النشاط الثقافي الذي فشل في ما أسميه "معرض التنوع"، الذي يبدو لي أنه نسخة جديدة من تفاهة الشر، وهنا بعض الاقتراحات لموقع اللقاءات الثقافية بين أوروبا/الصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وذلك بمشاركة الباحثين الأوروبيين والصينيين، من أجل تحديد وتعميق طرق التبادل بين الثقافات المتنوعة لدينا، كما تفرضها علينا ذاكرة الحضارتين والأحداث الدولية الراهنة:

1. ما الهوية الوطنية والثقافية؟ دعونا نبدأ من أوروبا عن طريق إنشاء مدرسة للثقافات الأوروبية، التي من شأنها أن تقدّم اللقاء بالآخرين، ودعوتهم لاستجواب أنفسهم وانتقالهم الممكن إلى اتصالات أخرى. بالرغم من قوتها ومستواها العالي، في الصين وأماكن أخرى، فالأفكار الرئيسة تمنح لنا التنوير،

وأثّه لدينا الكثير من المتاعب لوضعها اليوم موضع التطبيق، ولكن لها كرم *générosité* وانفتاح مثالي واعد.

في الواقع، إنّ الثقافة الأوروبية، التي كانت مهذا للبحث عن الهوية، لم تتوقف عن كشف العبث من إمكانية التجاوز، بالرغم من اللاهائية. وهذا هو التناقض: توجد هناك هوية، هويتي، هويتنا، لكنها بلا حدود قابلة للإنشاء وإعادة البناء *déconstructible* منفتحة وقابلة للتطوير - الذي يمنح لها هشاشة مفاجئة ودقة قوية في المشروع الأوروبي. بمجمله، وفي المصير الثقافي الأوروبي على وجه الخصوص. في مقابل التقديس الحديث للهوية فإنّ الثقافة الأوروبية تسعى لفتح هوية قابلة لإعادة البناء دون نهاية، مفتوحة.

هنا في أوروبا، الهوية ليست عبادة، ولكنّها سؤال: بالرغم من أنّ هذا التساؤل أمام شركائنا الصينيين، من أجل تحليل أفضل للمتطلبات الأخلاقية والقومية داخل القارة الصينية نفسها، بين الشعوب والبلدان في نطاق جغرافي وفي العولمة نفسها. إنّ الوطن والحرية يخضعان للتحليل في التجربة الأوروبية، بالنظر إلى إعادة تنظيم لم يسبق له مثيل. فهل نحن قادرون على هذه التطورات إلى حد تشهيرها خارج حدود أوروبا؟ إلى الصين؟

إنّ التنوع اللغوي الأوروبي هو بصدد خلق أفراد مشكاليين/متلونون *kaléidoscopiques* قادرون على التحدي ليس فقط بازدواجية اللغة بل وعالمية الإنجليزية التي تفرضها العولمة، وهي من الأنواع الجديدة التي تبرز تدريجيا: الموضوع متعدّد الأصوات *polyphonique*، ومواطن متعدد اللغات لأوروبا متعدّدة الجنسيات.

هل الفرد الأوروبي سيصبح ذاتا فردية حياة نفسية *psychisme* جماعية جوهرية بثلاث لغات، أربع لغات، متعدد اللغات؟ أو تنخفض إلى العالمية *Globish*؟ في هذا الأفق، يمكن أن نطرح سؤال اللغات الإقليمية في الصين نفسها، ومايتعلق بمكانة اللغات الأجنبية بالنظر إلى تعدد اللغات في التعليم بالصين، مقابل هيمنة العالمية "Globish".

الأمّة، واقعها وتقديسها، هي نتاج التاريخ الأوروبي الذي ورثناه... وقد أدى الرعب النازي إلى إدانتها، ونحن ندرك، مع ذلك، تجاهل الهوية الوطنية،

وتعرض الناس لاكتئاب وطني حقيقي، الذي يؤدي إلى حركات عكسية للتوتر القومي. إن الاعتراف، وإعادة التفكير بعمق التراث الثقافي للأمة، وقدراته الجمالية، فضلا عن التقنية والعلمية: ضرورة ليست كافية لتحديد القيمة، خصوصا من قبل المثقفين الذين هم في تسامٍ دائم على الشك، ودفع المذهب الديكاري إلى غاية كراهية الذات.

إنّ العالمية التي يساء فهمها والخطيئة الاستعمارية التي كان يمارسها الكثير من ممثلي السياسة والأيدولوجية، وأحيانا على ارتكابها تحت ستار الكونية السياسية، "غير محسوس وفظ" ¹ (Giraudoux) في احترام الأمة، الذي يساهم في تفاقم الاكتئاب الوطني. كما أن لقاءات الاتحاد الأوروبي/الصين تساهم في تسليط الضوء على أهمية مناهضة الاكتئاب الذي تنتجه الهوية الوطنية، بحيث تخلق فضاءً جديداً يفتح على الأمم بروح حكومة متعددة الأقطاب (الشعوب) multipolaire.

2. إن سقوط جدار برلين عام 1989 جعلت الفرق بين نموذجين من الثقافة: الثقافة الأوروبية والثقافة أمريكا الشمالية أكثر وضوحا. إذ أضحى منذ البداية، لتجنب سوء الفهم، أن الأمر يتعلق بمفهوم للحرية من مجموع الديمقراطيات ودون استثناء، إذ لديها امتياز لتكون قابلة للإعداد والتطبيق. مختلفة ولكنها متكاملة، هذا المفهوم حول الحرية، في وجهة نظري، هي موجودة أيضا في المبادئ والمؤسسات الدولية، سواء في أوروبا أو عبر الأطلسي.

لقد قام كانط، في نقد العقل الخالص (1781) ونقد العقل العملي (1789) بتحديد، ولأول مرة على الإطلاق، ما اختبره الآخرون على الأرجح، دون التوصل إلى وضوحه في الوعي: وهو معرفة أن الحرية ليست "غيابا مكرها absence de contrainte" سلبيا، ولكنها بالإيجاب إمكانية البداية الذاتية "self-beginning" "Selbstanfang" ومع ذلك فهي مرتبطة بالعلّة: الإلهية أو الأخلاقية.

أستنبط بالقول أنه في العالم الذي هيمنت عليه التقنية بصورة متزايدة، فإن الحرية تصبح فيه، تدريجيا، بمعنى القدرة على التكيف مع "سبب" خارج دوما

1 أنظر الموقع التالي: http://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Giraudoux

عن "الأنا" عن الشخص، والموضوع، ولكن على الأقل مع السبب الأخلاقي، وعلى نحو متزايد مع السبب الاقتصادي: وفي أفضل الحالات، السببين معا. وأن تكون حرا يعني ان يمكنك استخراج أفضل النتائج والأرباح في سلسلة الأسباب والنتائج التي تلائم سوق الإنتاج والربح.

هناك نموذج آخر من الحرية، وهو أيضا من أصل أوروبي. إذ يبدو في العالم اليوناني، في قلب الفلسفة، مع ما قبل السقراطيين Presocratics، وقد تطوّر من خلال الحوار السقراطي. وتنتشر هذه الحرية الأساسية في الكائن من خلال الكلام الذي ينتقل، يمنح ويمثل نفسه والآخر، وبهذا المعنى تتحرّر. وقد سلط الضوء هيدجر عليها في مناقشة فلسفة كانط (حلقة دراسية (ملتقى) لعام 1930، منشورة تحت عنوان: جوهر الحرية الإنسانية.) حيث يتعلّق الأمر بتسجيل هذه حرية في الاجتماع المفاجئ مع الآخر autrui في جوهر الفلسفة باعتبارها التساؤل الالهامي للإنسانية. هذه الرؤية للحرية تميّز فردية تجارب التفكير، و"التمرد" بمعنى Resourcement، إعادة تأسيس، إعادة الوحي révélation؛ وابتكارات الشخص فوق كل اتفاقية أخرى.

إنّ المجتمع الأوروبي يسعى لبناء الاتحاد الأوروبي الذي يطمح الأخذ بعين الاعتبار منطق العولمة، دون أن يقتصر على المذهب الليبرالي من "دعه يمر"، الذي كان يحدّد أحيانا "النموذج الأمريكي". هذه الخصوصية مرفوعة من الاعتقاد بأنّه لدينا مفهومان للحرية: الأول، يتكيف مع التطورات التقنية والسوق العالمية، والثاني، يركز على البحث عن الهوية القابلة لإعادة بنية غير محدّدة، منفتحة وتشجع الفردية، وعلى عكس اليقينيّات ومتطلبات الهوية، الاقتصادية أو العلمية.

هذه الفردية لكل رجل، وكل امرأة في ما له أو لها لا تقدر ولا تحصى، فهي غير القابل للاختزال إلى المجتمع، وبهذا المعنى، من عظمة هذا التفرد، أين يكون البروز والاحترام من بين المكتسبات المدهشة للثقافة الأوروبية؟، إذ إنّها الأساس والوجهة الحميمة لحقوق الإنسان.

هذا هو مشكل موضوع الفردية التي يمكن أن تمتد وتتكيف مع الحقوق السياسية نفسها للفقراء والمعاقين والمسنين، واحترام مختلف الجنسيات

والعرقيات في خصوصياتهم المميّزة. فقط يمكن لمشكلة الفردية هذه تجنب "تكتّل" التنوع الذي يحافظ على دور مستهلكيّ "السوق الحرة" (ولكن من سيحرم من ذلك؟).

3. تعميق الحرية الفردية تمرّ من خلال الإغراء الذي تمارسه الأديان والروحانيات على مستهلكيّ العولمة. فمعرفة وتحليل، و"transvaluation عكس القيم المقبولة" للأديان والروحانيات هي أولوية رئيسة بالنسبة لأوروبا والصين. هذه المسألة بدأ اشهارها في الجامعات الصينية (تونغ جى وجياو تونغ في شنغهاي) إذ فتحت معاهد البحوث حول هذه القضايا الصعبة والتي بدورها تحتاج إلى تعاون أوروبي قوي.

4. أخيراً وليس آخراً، تعزيز مكانة المرأة والمؤنث في التقاليد الصينية، والطاوية والكونفوشيوسية من خلال الاشتراكية الصينية والماركسية، ومنح المرأة الصينية دوراً حاسماً في عملية التطوير الجارية في البلاد وتحت تمكين جميع النساء في سياق العولمة

إنّ الجائزة العالمية "سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir" في حرية المرأة" التي كان لي شرف في رآستها، قد منحت لاثنتين من النساء الصينيات، المحامية والسيدة Mme Guo Jianmei ومصورة الفيديو Ai Xiaoming اللواتي يعملن من أجل أفضل تطبيق لقوانين المرأة المعترف بها من قبل الجمهورية الشعبية الصينية. ما الفرق مع وضع المرأة في أجزاء أخرى من العالم؟ وما الطريق الطويل الذي يتعين القيام به؟

ثقافة الأمومة، ومكانة الطفل، والمساواة السياسية والمهنية في الفكر التكاملي بين الجنسين، هي من الموضوعات الرئيسة التي فيها الكثير لتتعلمه من بعضنا البعض في التجربة الصينية والأوروبية.

اسمحوا لي أن أنهى بلهجة جادة. كما الكثيرين منكم، وأنا كثيراً ما يئست من خراب الآلة الحاسبة للعقول، من خلال الامتة والهيمنة التقيّة على الجنس البشري، باعتبارها النهاية المروّعة للعالم apocalyps الكوني. رحلتي الأخيرة إلى الصين لم تكن خالية من نزعة شكية، على العكس من ذلك. ولكن لا حرب عالمية أو عقيدة جديدة يمكنهما إنقاذنا. يبقى لنا حتى الآن أن نبتكر فلسفة سياسية

تمنح لنا المجال كاملا أمام لقاء ثقافي، على نحو أفضل: والتي تحافظ على خصوصية الجميع؛ حيث أسمع معنى هذا المنتدى أوروبا/الصين المستوحى من ما بين الثقافات Transcultura رهاننا ليس تفاؤلا في مواجهة حالة اليأس، بل ينبغي أن يكون بمستوى هذه المخاطر التي تحدد بنا من كل جانب. وأريد أيضا الارتقاء إلى التمسك بالثقافتين، حيث يجعلنا الآن قادرين على هذه المخاطر والوعود. وعلى هذين الشرطين فقط، سيكون من الممكن خلق اللقاء الذي أسميه التجربة الصينية، التي تواجه أوروبا مثل العالم الذي يتمسك بنبضه للحياة.

خاتمة*:

ما يمكن استدراكه من خطاب جوليا كريستيفا، أن دعوتها تكمن في عملية تحيين الممارسات الثقافية على الصعيد السياسي، وذلك من خلال تحفيز أنفسنا على خلق فلسفة سياسية جديدة تكون بمستوى الأساس الثقافي الذي يوطد العلاقات ما بين الدول، إذ من خلال التبادل الثقافي تزدهر الحضارات وتنمو مسارات الأفكار؛ بحيث أن الذاكرة الثقافية بحاجة إلى عملية تخطيطية من أجل إعادة بنيتها والراهن، باعتبار أن الدين واللغة ضمن تصوراتنا الفردية التي يمكن أدلتها لتواكب رهان الفلسفة السياسية الجديدة التي تطمح لإعادة تأهيل التنوع الثقافي، إنه إذن إصرار على مداومة التنوع والتعدد من أجل خلق روح الاختلاف الذي يوحد الذات بقوميتها وهويتها ووطنيتها رغم اختلاف الجنس البشري.

فالسبيل الوحيد لمواجهة مثل تلك التهديدات هو أن نفعل عكس ذلك، أن نؤكد الدعوة الصريحة في الذكاء، التفكير، الإبداع، الثقافة والبحث، من خلال تدويرها إلى الخطابات والجرأة على ممارستها بكل عقلانية، إذ إن ممارسة سبل التفكير يشكّل فاعلية اجتماعية في تكتل النخب الثقافية، هذه الأخيرة هي مركز تبئير للممارسات الإنسانية التي بواسطتها ترتقي الأمم وتُشيد الحضارات. وحتى رهان التغيير الذي دعت إليه جوليا كريستيفا قائم على تغيير الحياة الفردية بما فيها النفس البشري، لأن نفسية البشر فعالة في الابتكار وخلق أجواء ثقافية قابلة لمجاعة

* من وضع المترجم

سياسة جديدة. وعليه قابلية صناعة حياة مشتركة تسيطر على مصالح المجتمع ومصائره المستقبلية الممكنة، وعليه تحقيق إمكانية فعّالة في إصلاح النفس والعقل في آن واحد رغم خطر رهان ائمة (شيئية جديدة للانسان) الإنسان.

السياسي وديناميكية المشاعر الجماعية

بقلم: شانتال موف¹

ترجمة: نور الدين علوش/المغرب

منذ مدة وأنا أؤكد في أعمالي على فكرة مفادها: بأن مجتمعاتنا عاجزة عن طرح المشاكل التي تواجهها بتعبيرات سياسية. فالبحث عن حلول لهذه المشاكل لا يمكن إلا أن تكون ذات طبيعة سياسية محضه وليست ذات طبيعة تقنية. هذا يفترض تعدد في الرؤى للحياة المشتركة وبالتالي هذه الرؤى تحرك الصراع في مجتمعاتنا. مع نهاية التاريخ يمكن الحديث عن نهاية السياسي. أليست هذه الأطروحة مروجية كثيرا في النظرية السياسية والسوسيولوجيا؟ أليس هذا ما تفترضه الأحزاب السياسية؟ نعلن بأن النموذج السياسي الذي يركز على الصراع أصبح نسيا منسيا في مجتمعاتنا، هذه الأخيرة ولجت مرحلة متقدمة من الحداثة المؤسسة على التوافق وعلى نوع من "الراдикаلية الوسطية". فأني مقاومة للإجماع تصنف في إطار تقليدي وغير صحي. وبالتالي يفقد قيمته في الخطاب السياسي والاجتماعي فالأخلاق فرضت نفسها بقوة وأصبحنا نقيس بها العمل الجماعي. فعوض الحديث عن ثنائية اليمين واليسار أصبحنا نتحدث عن الشر والخير. فمن نتائج هذا التعويض السياسي بالأخلاق هو أن الفضاء العمومي يجد نفسه معوزا بسبب غياب نقاش قوي لبدائل الهيمنة. وهذا ما يفسر قلة تعاطف المواطنين اتجاه المؤسسات الديمقراطية الليبرالية.

1 فيلسوفة بلجيكية.

وهذا ما نلاحظه من معدلات ضعيفة للمشاركة الشعبية في مختلف الاستحقاقات الانتخابية وتزايد شعبية الأحزاب الجماهيرية اليمينية بسبب هجومها على المؤسسات.

هناك العديد من الأسباب التي تدفعنا إلى تحليل غياب منظور سياسي حقيقي. بعضها مرتبط بسيطرة النموذج النيو الليبرالي للعولة، والبعض الآخر مرتبط بالمكانة المهمة للفردانية الاستهلاكية في المجتمعات الصناعية المتقدمة.

من الواضح ان سقوط الشيوعية وغياب النزاعات الايديولوجية التي أطرت المخيال السياسي للقرن العشرين، ساهم في إضعاف المرجعيات السياسية في مجتمعاتنا. فانعدام التباينات بين اليمين واليسار يعتبر السبب الرئيسي في انحراف الفضاء السياسي وتأثيره السلبي على الديمقراطية.

نقد النظرية الديمقراطية الليبرالية

باعتباري فيلسوفة سياسية اهتم كثيرا بالدور الذي تلعبه النظرية في انحراف أي تصور لعالم سياسي محض. منذ سنوات تم تعويض الفهم الكلاسيكي للديمقراطية التي في الحقيقة تمثل مختلف المصالح؛ براد يغم الديمقراطية التشاورية. فمبدأها هو ان الأسئلة السياسية ذات طابع أخلاقي وبالتالي من المحتمل ان تعالج بطريقة عقلانية. حسب هذا التصور فالهدف من المجتمع الديمقراطي هو الوصول إلى إجماع عقلائي. بإتباعنا الإجراءات التشاورية يمكننا أن نصل إلى قرارات منصفة تأخذ بعين الاعتبار كل المصالح. كل من يشكك في هذا الأمر ويعتبر ان السياسي هو مجال يسوده الخلاف؛ يعتبرونه مهدد للديمقراطية. كما يؤكد ذلك هابرماس في كتابه "جوابا على المشاركين في الندوة" إذا كانت أسئلة العدالة لا يمكنها تجاوز التأويل الذاتي الأخلاقي لمختلف أشكال الحياة، وإذا كانت صراعات الحياة وتعارض القيم تثري نقاش القضايا الإشكالية: إذن يمكننا ان نصل في تحليلنا الأخير إلى مقارنة كارل شميت لمفهوم السياسة. "فالاتجاه الذي يخلط بين السياسة والأخلاق ويتجه نحو المعنى العقلاني والعالمي، يمنع ظهور الاختلاف الذي لا يفارق السياسة إطلاقا، مما يجعلها تعوض السياسي بمقولات قانونية وأخلاقية معتبرة من شأنها ان تمكننا من الوصول إلى قرارات منصفة. فهناك رابط قوي بين هذه النوع

من الديمقراطية وتراجع مفهوم السياسي. لهذا يجب ان نحترس من القول بان الديمقراطية التشاورية تمثل تقدما. مما لاشك فيه ان الديمقراطية لتشاورية تمثل ما يسمى "التيار الثالث" وخارج التصنيفات التقليدية لليسار واليمين.

فأظن انه هذه المنظورات "ما بعد السياسية" هي من تجعلنا عاجزين عن طرح التساؤلات وتقديم الإجابات والوصول إلى حلول سياسية. فأعمال راولز تذهب في هذا السياق حيث تم تعويض السياسي بمقولات قانونية. فهكذا نجد راولز يعتبر المحكمة العليا، تمثل المثال الأبرز على ما يسميه "الاستعمال الحر للعقل العمومي". وفي نفس السياق يجعل دووركين من دور القانون المؤول الأكثر نباهة لأخلاقيات السياسة. فحسب دووركين فالمسائل الأساسية للمجموعة السياسية مثل التربية والشغل وحرية التجمع، يمكن معالجتها جيدا من طرف القضاة بشرط تأويلهم للدستور على ضوء مبدأ المساواة السياسية.

هذا لا يسمح لهامش كبير من النقاش في الفضاء السياسي. فالمقاربة البراغماتية التي قدمها رورتي، حتى ولو قدمت نقدا لادعا للمقاربة العقلانية، فلن تشكل البديل المطلوب. وحتى رورتي يصل إلى مفهوم الإجماع. صحيح ان هذا الأخير غير مرتبط بالحجاج العقلاني. لكن رورتي يعتبر أن الإجماع وإزالة الصراع يمكن فيها الاعتماد على الإقناع و"التربية الوجدانية". في الحقيقة يمكن القول بان الوضعية الحالية تكمل الاتجاه المسجل حسب كارل شмит في داخل الليبرالية: إفراغ مفهوم السياسي وتعويضه بمقولات قانونية واقتصادية أو أخلاقية. اعرف ما يمكن ان يظهر كتناقض وبل انحراف، توظيف نظرية راولز باعتباره خصما سياسيا لدودا في علاج نقائص المنظرين الليبراليين. مع ذلك أظن أننا نأخذ دائما الانتقادات القوية أكثر من عبارات المديح.

ما يثيرنا في مقاربة شмит هو تركيزها على العيب الأساسي لليبرالية: عدم قدرتها على فهم خصوصية السياسي. في هذا السياق يكتب "التفكير الليبرالي يقصي أو يتجاهل كلية بطريقة منهجية، الدولة والسياسة للتحرك في فضاءين غير متجانسين: الاقتصاد والأخلاق..، الروح والأعمال، الثقافة والثراء.

فهذا العيب النقدي اتجاه الدولة والسياسة يفسر بكل وضوح عن طريق مبادئ نظام يفرض ان كل فرد يبقى (كتاب مفهوم السياسي). بإيجاز الفردانية التي

يحتضنها الفكر الليبرالي تجعله غير قادر على فهم تكون الهويات الجمعية. اذ ان السياسي يهتم كثيرا بهذه الهويات الجمعية أي ال "نحن" مقابل ال "هم". فالسياسي لصيق بالصراع والنزاع باختلافه الخاص كما قال راولز يكمن في التمييز بين العدو والصديق. ليس من المدهش ان تكون الليبرالية غير قادرة على فهم السياسي، مادمت العقلانية تستلزم نفي الصراع. فالليبرالية مفروض عليها القيام بعملية النفي: لأننا وباعارة الاهتمام لحالة اتخاذ القرار التي لا يمكن تفاديها، نجد ان الصراع يشير إلى استحالة الإجماع العقلاني. فنفي الصراع هو ما يمنع النظرية الليبرالية من توجيه الديمقراطية التوجه الصحيح.

فالبعد الصراعى للسياسي لا يمكن ان يندثر، بمجرد اننا ننكر وجوده. فتمني الليبرالية زوال هذا البعد لن يؤدي إلا إلى الضعف. فهذا العجز واضح أكثر حينما تكون الليبرالية في مواجهة ظهور تيارات صراعية التي عليها الانتماء إلى زمن كامل قبل ان ينح العقل في مراقبة المشاعر الجماعية المسماة تقليدية. وهذا ما يجعلني قابل لفهم صعوبات أمام ظاهرة الشعبوية لليمين في أوروبا. اذن علينا ان نسمع لشميت حينما يؤكد "ان لا يمكننا فهم الظاهرة السياسية بتجاهل هذا الاحتمال الملموس للمجموعات السياسية بين الأصدقاء والأعداء مهما كانت إسقاطاته على الحكم الميال حول السياسية من وجهة نظر دينية، أخلاقية، جمالية أو اقتصادية". (شميت ن م ص 75-76).

فهذا الحدس الأساسي أظن بان شميت على حق حينما يقول: بان السياسة لصيقة بالصراع في المجتمعات البشرية. من هنا يجب أن ننطلق في تأملات حول أهداف السياسة الديمقراطية. لم يطور شميت، قط، حدوسه على المستوى النظري. وهذا ما سأحاول فعله بتوظيف مختلف التيارات الفلسفية المعاصرة في مقارنة نقدية صارمة.

فهذا النقد يشير إلى كيف أن الليبرالية تفترض منطقاً يعتمد على تصور الكائن كحضور، وبالتالي تنظر إلى الموضوعية باعتبارها ملازمة للأشياء نفسها. لهذا السبب فهي غير قادرة على فهم صيرورة تدمير الهويات السياسية. فالليبرالية غير قادرة على فهم ان الهويات في بنائها تدخل في صراع مع هويات أخرى. ونفس الأمر نجده عند الليبراليين الذين لا يتصورون ان الموضوعية الاجتماعية لصيقة

بوجود علاقات السلطة. بعبارة أخرى يرفضون القبول بان الموضوعية الاجتماعية هي سياسية في هيئتها الأخيرة.

وهذا ما تغطيه عبارة "المكون الخارجي". فهذا الأخير سكه الكاتب هنري يتاتين بالرجوع إلى مصطلحات دريدا مثل "الهامش" و"الاثر" و"الاختلاف". فالمفهوم يشير إلى إن بناء الهويات يقتضي تأسيس الاختلاف المرتبط اشد الارتباط ببنية تراتبية. (شكل ومادة، ابيض واسود، رجال وساء..)

عندما نفهم بان أية هوية تتأسس على الاختلاف مع أخرى والذي يجعل من الآخر خارجا، آنذاك يمكن صياغة التقابل بين العدو والصديق بطريقة جديدة التي اعتمد عليها شMIT كثيرا في فهم لماذا العلاقات الاجتماعية لصيقة كثيرا بمفهوم الصراع. كما أشرت سابقا فالهويات السياسية هي هويات جمعية تمثل النحن في مقابل الهم. هذا يعني بالضرورة ان اية علاقة هي صراعية. بالمقابل هناك إمكانية دائما لان تتحول هذه العلاقة إلى تقابل بين الصديق والعدو. فهذا الأمر يتحقق عندما يصبح الاختلاف الذي يجسده الهم يهدد هويتنا أو وجودنا. انطلاقا من هذه النقطة فعلاقة النحن/الهم سواء أكانت دينية أو عرقية أو اقتصادية تصبح مصدر النزاع والصراع. فالعنصر الأساسي الذي يمكن الاحتفاظ به هو ان شرط إمكانية تكون الهويات السياسية يمثل في الوقت نفسه الشرط لاستحالة اندثار مفهوم الصراع والنزاع في المجتمع. فالبعد الصراعى هو محتمل في أي مجتمع كما يجب ان يشير إلى ذلك شMIT. فهذا البعد الذي اسميه "السياسي" والذي يجب ان اميزه عن "السياسة" اي مجموع الممارسات والمؤسسات الهادفة إلى إقامة نظام سياسي للتعايش الإنساني في شروط دائما صراعية. من اجل توظيف المصطلح الهيدغري يمكن القول بان السياسي يتموقع في انطولوجيا، أما السياسة فهي تنتمي إلى مجال الحياة المعيشة للإنسان.

التعددية الصراعية

يمكن للاعتبارات السابقة ان تكشف عن مصدر قناعاتي؛ حتى نفهم طبيعة السياسة الديمقراطية والرهانات التي عليها مواجهتها، يجب ان نتجاوز البراديغمين السائدين في النظرية الديمقراطية. فالنموذج المؤسس على تجميع المصالح يعتبر

الفاعلين السياسيين في سياق بحثهم عن مصالحهم الشخصية يحققون المصالح العامة. بالنسبة للنموذج التشاوري فانه يعتمد على دور العقل والاعتبارات الأخلاقية. فهذه النماذج تناست دور ما نسميه **بالمشاعر الجمعية**. إذ اننا لا يمكن ان نفهم السياسة الديمقراطية بدون ان نأخذ بعين الاعتبار الدور الذي تلعبه المشاعر الجمعية في تكوين الهويات الجمعية. لهذا اقترح نموذجا جديدا للديمقراطية اسميه "الديمقراطية الصراعية". فهذا النموذج سيعالج كل القضايا التي تركاها النموذجين السابقين. بإيجاز فهذا النموذج نقدمه كالتالي: وجود السياسي كما عرفته سابقا باعتباره الرهان الأساسي للسياسة في المجتمعات الديمقراطية يرتبط أساسا بتدجين العداوة أو الجهود المبذول لنزع فتيلة الصراعات في علاقات الإنسانية. حقيقة فالسؤال السياسي الأساسي ليس هو كيفية الوصول إلى الإجماع العقلاني أي إجماع نصله بدون إقصاء مادام يمكننا تكوين هويتنا الجمعية الـ "نحن" بدون الرجوع إلى الـ "هم". وكما اشرنا إلى ذلك سابقا فالأمر مستحيل. فالمسألة السياسية القوية هي تحديد طريقة للتمييز بين "النحن" و"الهم" وأن تكون متلائمة مع الاعتراف بالتعددية. لا يجب ان نزيل الصراع من المجتمعات الديمقراطية، بحيث أن الديمقراطية نفسها جاءت لتنظمه وتشرعنه. وكذلك فالديمقراطية تفترض النظر إلى الآخرين ليس باعتبارهم أعداء وإنما خصوم؛ حيث يكن الصراع الفكري بينهم قويا وبعبارة أخرى يلزم ان لا يأخذ النزاع شكلا "لصراع بين الأعداء" ولكن صراعا بين الخصوم. وهكذا يمكننا القول بان غاية السياسة الديمقراطية هو تحويل الصراع بين الأعداء إلى صراع بين الخصوم.

فالمقولة المركزية للسياسة الديمقراطية عليها ان تكون مقولة الخصم. بمعنى المخالف الذي نتقاسم معه قيم الحرية والديمقراطية ونختلف في المعنى الذي يعطيها لها. فالخصوم يتواجهون لأنهم يتنافسون على أي تأويل لتلك المبادئ عليه ان يصبح مهيمنا. لكن لا يشكون في مصداقية الخصوم ولا يمنعونهم من الترويج لأفكارهم لدى الشعب. فهذه المواجهة بين الخصوم هي ما اسميها الصراع بين الخصوم الذي يؤشر على الديمقراطية الصلبة. (شانتال موف، تناقض الديمقراطية، لندن).

المهمة الأساسية في هذا النموذج ليست إقصاء المشاعر الجماعية أو إبعادها إلى المجال الخاص، بغية تحقيق إجماع عقلائي في الفضاء العمومي، وانما ارضائها بخلق

أشكال هويات جمعية حول أهداف ديمقراطية. ولتفادي أي سوء للفهم، تحذر الإشارة إلى أن مفهوم الخصم الذي استعمله يختلف كلية عن ما نجده في الخطاب الليبرالي. على عكس ما تفترضه الليبرالية فالطابع الصراعى لم يزل بل سميناً به إلى مرتبة عالية. فما يعنون به الليبراليون الخصم فهو في الحقيقة منافس. فيتصورون المجال السياسى على أنه مجال محايد، حيث تدخل كل التيارات في تنافس. فههدف هذه التيارات هو ازاحة الخصوم من أمكنتهم ليحتلوها فقط بدون معالج مشكلة الهيمنة أو التغيير العميق لعلاقات السلطة. بإيجاز لا يتعلق الأمر سوى بتنافس بين النخب. في النموذج الصراعى فالعكس هو الحاصل فالصراع بين مشاريع هيمنة لا يمكنها الالتقاء عقلاً لأنها لا واحدة من تلك المشاريع يمكنها أن تنتصر. فالمواجهة حقيقية لكن تنظم حسب القواعد والإجراءات الديمقراطية المقبولة من طرف الخصوم.

أن المنظرين الليبراليين غير قادرين على تقبل وجود نزاع اجتماعى أصيل وأنه ليس هناك إمكانية للوصول إلى إجماع عقلى للمشاكل السياسية... فلا وجود لديمقراطية نشيطة بدون صراع الأفكار. حسب هذا الرأي فإنه يوجد دائماً خطراً تعوضه الديمقراطية بمواجهة بين قيم أخلاقية لا يمكنها التصالح، وهويات جوهرية.

فالتركيز على الإجماع والنفور من المواجهة يؤدى إلى لامبالاة الجماهير سياسياً. لهذا السبب فالمجتمع الديمقراطى بحاجة ماسة إلى نقاشات سياسية حقيقية حول مختلف البدائل. إذن يجب التوفر على هويات سياسية مختلفة تدور حول تيارات متعارضة أو بتعبير نيكلاس لومان يجب الحصول على تمييز من القمة أي اختيار حقيقى للسياسات المقدمة من طرف الحكومة والمعرضة. بحيث أن الإجماع ضرورى فيجب أن يواكب من طرف الاختلاف.

فالإجماع حقيقة هو لازم بخصوص المؤسسات المكونة للديمقراطية والقيم الأخلاقية السياسية المحفزة للتيارات. لكن هناك دائماً اختلاف حول المعنى المعطى لهذه القيم والطريقة التي بإمكانها أن تطبق هذه القيم. في الديمقراطية التعددية فالاختلافات ليست شرعية فقط بل هي أساسية. بحيث يتجمع المواطنون بطرق مختلفة، بالإضافة إلى أنها هي المادة الأساس في السياسات المناقشة. فحينما تغيب

الدينامكية عن الديمقراطية لا يمكن للمشاعر الجمعية ان تتمظهر بطريقة ديمقراطية. فعلى هذه الأرضية تنمو مختلف أشكال هويات وجودية متمحورة حول الدين أو العرق أو حول قيم أخلاقية لغير متصالحة فيما بينها.

خارج ثنائية اليمين واليسار

فما يلاحظ من احتفال بمحو التباينات بين اليمين واليسار يثير فينا الشك. ونفس الامر ينطق على الذين يقترحون تصورا سياسيا خارج ثنائية اليمين واليسار. فالديمقراطية لكي تقوم بدورها عليها ان تركز على المواجهة التي تكون أحيانا قوية محتدمة بين مختلف التشكيلات السياسية. فصراعات الخصوم يمكن ان تأخذ أشكالا مختلفة ومن الوهم الاعتقاد بإمكانية زوال الصراع. حتى تتمكن من تحويلها إلى نوع من صراع الخصوم بحيث تتمحور الصراعات حول هويات ومنظورات سياسية متعارضة. وفي هذا السياق يجب ان نظهر النتائج السلبية لبعض لأطروحات السائدة. وأشار بالذكر إلى أطروحات اولريش بيك وانطوني غيدنز التي تعتبر ان اية محاولة للدفاع عن نموذج "صراع الخصوم" هو محاولة يائسة.

فالنموذج المتمحور حول الصديق - العدو في المجال السياسي يعتبرونه مرتبطا بالمرحلة الصناعية الكلاسيكية أي الحداثة الأولى. فنحن مقبلين الآن على طور جديد من الحداثة سموها "تأملية". حيث هذه المرحلة يتركز فيها الاهتمام على ما "تحت السياسي" المنشغل بقضايا الحياة والموت.

فهذا التصور يعتمد على قناعة التي هي أساس الديمقراطية التشاورية حيث من الممكن إزالة الطابع الصراعى عن السياسية. فعلاقة صديق - عدو تم محوها سابقا. يمكن القول بانه في مجتمعاتنا ما بعد الصناعية لا نجد هويات جمعية مؤسسة على التعارض بين النحن والهم. فالحدود السياسية التقليدية تلاشت اذن يجب حسب بيك "إعادة اختراع السياسة". بالإضافة إلى ان النسبية المعقدة والشكية التي تتفوق اليوم تمنع من ظهور العلاقات الصراعية. سنلج مرحلة مزدوجة حيث لا احد يمتلك الحقيقة وبالتالي تنضج شروط ازدهار العلاقات الصراعية. هكذا بالنسبة له فلاشيء يدفع بوجود علاقات صراعية. فاية محاولة بالتفكير بخلفيات اليمين واليسار وتحديد الخصم ستبقى بدون قيمة. ستكون قديمة بتعبير توني بلير تغيير "العامل القديم".

من المفترض ان البعد الصراعى للسياسة ينتمى إلى الماضى. فالساعة اتية لتكون الديمقراطية توافقية وغير مسيسة. فالمصطلحات الأساسية للخطاب السياسى من الان فصاعدا هي الحكومة الجيدة، والديمقراطية غير الحزبية. لكن على العكس يمكن ان نعتبر ان عجز الأحزاب السياسية التقليدية عن تقديم هويات متمحورة حول منظورات متعارضة هو السبب فى شعبية أحزاب اليمين الشعبوية. فى الحقيقة فالأحزاب الشعبوية لليمين فهي وحدها قادرة على تعبئة المشاعر الجماعية وإبداع أشكال جماعية للهوية. بخلاف الذين يعتقدون بان السياسة تتحرك لدواعى فردانية فهم واعون حقا بان تشكيل هوية النحن يجب ان تكون فى مقابل المهم.

وهذا ما يستلزم تكوين هويات جمعية. فمكمن قوتهم تكمن فى تمحور الهوية حول مفهوم الشعب. اذا اضفنا إلى هذا تحت ذريعة الحداثة فالأحزاب السوسيوية الديمقراطية تمثل مصالح الطبقات المتوسطة ولا تلتفت إلى الطبقات الشعبية. فلا نتفاجأ من تزايد الاعتراض الجماعى للمجموعات التى تعاني من الإقصاء والظلم الاجتماعى. فى سياق غياب بديل للعولمة الذى يجب فيه ان نقبل بكل الاملاءات، اذن ليس من المدهش ان يتزايد الإقبال على القائلين بوجود البديل وإمكانية إرجاع السلطة للشعوب. عندما تفقد السياسة الديمقراطية قدرتها على اثاره نقاش حول الطريقة التى ننظم بها حياتنا المشتركة وتقف فقط على ضمان الشروط الضرورية لعمل فعال للسوق. فتجتمع هذه الشروط لتدخل الديماغوجيين الموهوبين. فجزء من نجاح الأحزاب اليمين الشعبوية يرجع إلى ترويج الأمل بالتغيير. بالفل فهو امل واهم لانه مؤسس على مقدمات خاطئة واليات اقضاء غير مقبولة التى تلوح بورقة المهاجرين. لكن ماداموا هم الوحيدين الذى يوظفون المشاعر الجماعية فهم يقدمون وحدهم البديل وتزايد شعبيتهم. لكسب التحدي لا بد من فهم الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لظهورهم. وهذا يتطلب نظرية تفترض وجود البعد الصراعى للسياسة.

السياسة فى المرجعية الاخلاقية

من المهم القول بان الإدانة الأخلاقية لليمين المتطرف لن توقف تزايد قوته وشعبيته. وهذا ما يفسر بان الجواب الذى نقدمه لهذه الظاهرة ليس فعالا. فردود

الأفعال الأخلاقية تمثل صدًى "لما بعد السياسة" والأمر ليس مفاجئاً. هذا يعني بأن دراستها تعطي إمكانية لفهم الطريقة التي تظهر بها مختلف الصراعات السياسية. كما اشرت سابقاً فالخطابات السياسية السائدة تتمسك بنهاية الخصام السياسي وقدم المجتمع التوافقي خارج ثنائية اليمين واليسار. لكن كما رأينا سابقاً فالسياسة تفترض دائماً وجود النحن مقابل الهم. لهذا فالإجماع المبجل من طرف المدافعين عن ديمقراطية غير حزبية لن يمكنهم من التخلص من تحديد حدود جديدة أو محاولة تعريف الخارج أي تحديد الهم لضمان توافق النحن. وهؤلاء الهم ما نصفهم باليمين المتطرف. فهذا الأخير يتكون من مجموعات وأحزاب مختلفة تتباين ما بين الحركات المتطرفة مثل النازيين الجدد وأحزاب اليمين التسلطي بالإضافة إلى الأحزاب الشعبوية لليمين. فتركيبهم يتميز بعدم التجانس مما يجعلنا عاجزين عن فهم طبيعة وأسباب ظهور اليمين الشعبوي الجديد حتى ولو أدت إلى ضمان الديمقراطية الأشداء. بالفعل منذ أن تخلت السياسة عن فكرة الخصومة السياسية فالهم الذين يمكن أن يضمّنوا النحن لا يمكنهم أن يصبحوا خصوماً سياسيين.

فاليمين المتطرف أصبح الآن نافعا: بحيث أن من الممكن وضع الحدود الأخلاقية لبيان الديمقراطيين الطيبين وشرطنة اليمين المتطرف. الذي يمكن أن يدان أخلاقياً أو بدل من أن ينافس سياسياً. لهذا فإن الإدانة الأخلاقية وتأسيس نطاق صحي هي الأجوبة الضرورية على صعود التيارات اليمينية المتطرفة.

بالفعل أصحاب المقاربة "مابعد السياسية" هم على خطأ. فمفهوم الصراع لم يتجاوز من قبل الاعتبارات الأخلاقية المرتبطة بحقوق الإنسان أو الإتيقا. فالسياسة باعتبارها صراعاً مازالت حية ونشيطة حتى ولو انتشرت في المرجعية الأخلاقية. فالحدود بين النحن والهم لم تندثر بعد، بل على العكس جددت بدون فتور. لكن مادامت هذه الحدود لم تتمظهر سياسياً فهي بحاجة إلى خلفية أخلاقية: من جهة هناك النحن الطيبون وهناك الهم الأشرار. فتخوفي هو أن تجذر السياسة في المجال الأخلاقي لن يسمح بظهور فضاء عمومي من النوع الصراعى الضرورى لحياة ديمقراطية قوية. فعندما نحدد الخصم أخلاقياً وليس سياسياً، فنحن نوجهه باعتباره عدواً وليس خصماً. مع الهم الأشرار يمكن إقامة نقاش من النوع الصراعى يمكننا من إزالتهم. يجب أن نكون واضحين من الآن فصاعداً بأن المقاربة التي تعظم تجاوز

علاقة عدو - صديق تؤدي في الحقيقة عن طريق ابداع هم باعتبارهم أعداء مطلقين إلى دعم النموذج الصراعى الذى اعتبر مع ذلك ميتا، عوض العمل على تأسيس فضاء عمومى صراعى من شأنه دعم الديمقراطية. فالذين يعلنون نهاية الصراع فى المجال السياسى لصالح المجتمع التوافقى فهم يعرضون مستقبل الديمقراطية للخطر. فهم بذلك يهيئون الأجواء لظهور التيارات السياسية الصراعية التى لا تمر عبر قنوات المؤسسات الديمقراطية. بدون تغير عميق لتصورنا للسياسة فى مجتمعاتنا الديمقراطية وبدون محاولة جادة للجواب على المشكل المطروح بغياب اشكال الهوية تسمح بتعبئة ديمقراطية للمشاعر الجماعية فالتحدي المطروح من قبل اليمين المتطرف لن يندثر بالرغم من التراجع الذى تعرفه فى هولندا والنمسا.

حدود سياسية جديدة ترسم فى اوروبا بحيث أصبح التمييز القديم بين اليمين واليسار يعوض لصالح تمييز اخر غير مثمر من الناحية الديمقراطية. لهذا من المهم التراجع عن وهم المجتمع التوافقى وإبداع فضاء عمومى من النوع الصراعى. بتحجيمنا لنداءات العقل والاعتدال والتوافق يتبين ان الأحزاب السياسية الديمقراطية لا تفهم منطق السياسى. ولا يفهمون بان عليهم التصدي لليمين الشعبوي بتعبئة المشاعر الجمعية لتكون فى خدمة الديمقراطية. ما لا يفهمونه هو ان السياسة فى المجتمعات الديمقراطية عليها ان تشتغل على الرغبات والاستيهامات الجمعية. عوض مقارنة المصلحة بالإحساس والعقل بالمشاعر؛ عليهم تقديم أشكال جديدة للهوية من شأنها منافسة تلك المقدمة من طرف الأحزاب الشعبوية. هذا لا يعنى ان نزيل العقل من المجال السياسى، لكن يجب ان تكون مكانته مفكر فيها من جديد. انا مقتنعة بان رهان هذا المشروع لن يصب إلا فى مصلحة الديمقراطية.

المراجع:

- 1-Jurgen habrmas reply to symposium participants cardozo law review vol 14 n 4-5 p. 1493
- 2- Carl schmitt la notion de politique theorie de partiszn paris calmann levy 1972 p. 117
- 3- Ibid op cit pp 75-76
- 4- Chantal mouffe the democratic paradox londres verso 2000

حوار مع الفيلسوف الامريكية "نانسي فرايزر"

ترجمة نور الدين علوش
المغرب

كيف تصفين مسيرتك الفكرية؟

انا فيلسوفة أمريكية تكونت على جبهتين: جبهة النضال وجبهة العلم. انا من جيل 1968 نشأت مع حركة الحقوق المدنية. تلك المعركة كانت اكثر أهمية من الازدياد في بالتي مور التي لا تبعد عن شمال واشنطن بخمسين كيلومتر. لكن من وجهة نظر ثقافية: فالمدينة جنوبية حيث التفرقة العنصرية قوية. وكانت هذه التجربة مهمة مع نضالي في حركة الطلاب من اجل مجتمع ديمقراطي، والتي كانت عبارة عن مجموعة صغيرة لكن كانت من أولى المنظمات المنددة بغزو فيتنام 1963.

مع سنوات 1965-16 توسعت الحركة وأصبحت من اكثر التيارات التي تعبر عن اليسار الجديد الطلابي. وهذا الالتزام النضالي اثر في حياتي السياسية. في لحظات فكرت في مغادرة الجامعة كلية. مع سنوات السبعينات فقد انتشرت في امريكا وفي باقي دول العالم ازمة نضال، وكنا نعتقد أن بإمكاننا تغيير الأشياء بسرعة، لكن الأمر ليس كذلك. في هذا السياق ظهرت بعض المنظمات التي تمارس العنف لتعبر عن نشاطها السياسي. من هنا بدأت في التأمل مليا، فالاجتماع يتغير بسرعة. ولذلك فكرت في طريق اخر للتفكير والعيش: كرست نفسي للجامعة. هذا يعني بانني استمررت في الجبهتين معا. فتكوييني الجامعي الصارم لم يكن بمعزل عن النضال.

تكوين الجامعي الأول كان في كوليغ بفيلادلفيا المعروف بعلاقاته الوطيدة بالتيارات النسوية. ثم أكملت رسالة دكتوراه في نيويورك. بدايتي كانت مع الفلسفة الكلاسيكية، حيث فكرت كثيرا في الاختصاص في الفلسفة اللاتينية - اليوناني. لكن الالتزام السياسي كان اقوى مني. حيث اتجهت نحو الفلسفة الالمانية ماركس وهيجل وكل ما يتعلق بالماركسية الغربية وخاصة مدرسة فرانكفورت. في السنوات الاولى لتحضيري الدكتوراه كانت كتابات فوكو قد ترجمت واثرت في: وكرست لها مقالاتي الاولى، كما تأثر بفلسفة رورتي التي فجرت الفلسفة التحليلية من الداخل: التي سيطرت على المجال الفلسفي الامريكي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية؛ خاصة عبر كتابات برتراند راسل المنطقية واللغوية. وبالتالي ليس هناك مكان للمهتمين بالفلسفة القارية؛ على سبيل المثال في الفلسفة السياسية لم نقرأ الا لراولز ونوزيك. وأن تعجب بهارماس أو فوكو فذلك امر فيه نظر.

رورتي نفسه جعل من اللغة معيار عقلانيتنا مما دفعه يتجاوز الحدود باستيعابه لثرت براغماتية جون ديوي. الكثير من ممن عاش في جيلي احس فجأة بتحرره. بإيجاز فلسفتي تخرقها كل التيارات المذكورة انفا.

انا فيلسوفة سياسية واجتماعية: أحاول فهم المجتمع، وآليات الهيمنة، ولامساواته، ولاعدالته، وتوتراته وخطوط الصراع مع التفكير في الأشكال المعاصرة للصراع من اجل التغيير. بعبارة أخرى تقدم تشخيص دقيق للحاضر فطموحي هو ان أصل إلى تحديد معنى عملي لوجهاتنا الجماعية. لهذا فتجربتي النضالية حاسمة. فانا احاول فهم الوضعية في إطارها الشمولي.

كيف تتظرين، برجوعك إلى الماضي، إلى تطور الحركات الاجتماعية التي شاركت فيها؟

في سنوات الستينات كانت معركة الديمقراطية الاجتماعية هي المهيمنة. حتى وو إن ألزمت دولة الرفاه نفسها بذلك. فهذا يشكل إطارا محددا: حيث تم التركيز على الفوارق الاجتماعية والاقتصادية من المنظور الماركسي لصراع الطبقات. فالحركات الاجتماعية التي ظهرت بين 1960 و1970 انفتحت مطالبتها على أبعاد أخرى للظلم والهيمنة والاضطهاد مثل إشكالية العرقية والنوع والجنسانية. لكن

هذه السنوات كان تطوره -اوليا محررا- للصراعات من اجل الاعتراف التي ابتعدت عن مخيال إعادة التوزيع للديمقراطية الاجتماعية التي تجسدها دولة الرفاه: هكذا تم الانتقال من براداييم اقتصادي إلى براداييم ثقافي. فهذا المنعطف الكبير وقع بامريكا خلال 1980-1990 حيث انقسم اليسار الأمريكي إلى تيارين.

لكن لابد من الإشارة إلى ان هذه الانقسامات تدرج في اطار تحولات واسعة: نحن في طريق تحول جذري للرأسمالية بعبارة أخرى يمكن القول نحن أمام نموذج نيوليبرالي أو ما بعد فوردي. فالتحولات عديدة: حيث ارتبطت أساسا بسوق الشغل مع دخول الكثيف النساء وهشاشة شروط العمل. بالإضافة إلى تحولات اهتمت بالجندر وتدفقات الهجرة.

كما شهدنا على تفكك النظام النقدي الدولي الذي تأسس مع بريتون وودز. وكذلك عولمة المال، والإنتاج وحتى الادارة؛ ولا ننسى ان نشير إلى اندثار الاستعمار واعادة تشكيل الفضاء السياسي العالمي بعد نهاية الحرب الباردة. واخيرا ظهور تكنولوجيا جديدة. فهذه الامور التي ذكرتها غير مرتبة لكن يجب تصورها باعتبارها هي من رسمت بريقنا المعاصر. فأية مبادرة فكرية وسياسية، نقدية عليها ان تدرج في اطار الفهم العام لهذه الوضعية. ومن المهم ادراك ما هي قواها واتجاهاتها حتى تتمكن من توقع الطريقة التي بها تستعاد وتحول المطالب من طرف الحقل المضاد.

جوديت باتلر اخذت عليك اعادة تاسيس التمييز بين المادي والثقافي في بناء فكرك حول معضلة اعادة التوزيع كيف اجبت عليها؟

في المجتمعات الرأسمالية اليوم يوجد فضاء اقتصادي ممأس ومميز يتحرك في اطار قوانينه الخاصة التي هي بعيدة كل البعد عن قوانين المجالات الثقافية واليومية والدولية. الا يعني هذا ان هنالك تأسيس للتمييز بين الثقافي والمادي. فانا استعمل صفة اقتصادي أو بالاحرى مادي لان الثقافي هو كذلك مادي: لانه يمكن ان يكون له اثار على الجسم على سبيل المثال. على كل حال يمكن القول بان الاقتصاد فضاء للفعل يوجد في الحقيقة لكن كذلك يرسل عملا ايدولوجيا في سياق كونه ثمرة للعمل السياسي. فهو دائم ينظر اليه مستقل عن فضاء السلطة. لكن من المهم دائما حصر الاختلافات بدقة متناهية.

فيما يخص التمييز بين اعادة التوزيع والاعتراف، دخلت في سجل مع

الفيلسوف الألماني هونيث حديثنا عنه؟ واين تكمن اعتراضاتك؟

يمكن القول باننا نلتقي في امور عدة: نحن نتفق مع العديد فلاسفة مدرسة فرانكفورت الذين يهتمون بالفلسفة الاجتماعية وفلسفة الحق ونشاطهم قناعاتهم في التأسيس لمقاربة نقدية شمولية متعددة الاختصاصات. هناك مسألتان نختلف فيها: الأولى، على مستوى النظرية الاجتماعية. والثانية، على مستوى الفلسفة الأخلاقية. فالمجتمع حسب هونيث "نسق من الاعتراف" بمعنى وجود بنية للاعتراف في حقيقة المجتمع. لكن مع اني من التيار الفيري اي في سياق ان نسق الاعتراف ليس الابنية من بنيات أخرى، احتفظ بالفكرة الماركسية بالبنية الاقتصادية. بهذا فجميع أشكال الهيمنة والظلم لا تستمد من التنازلات.

يمكن القول بان هناك بعدان: الأول نسق الاعتراف المتجذر في التنازلات، والثاني غير تنازوتي. على سبيل المثال: السوق، التي تعمل على خداع الناس. صحيح ان السوق مأسست الإطارات وتراتيبات القيم لكن ليس الاعتراف هو السائد دائما. وبالتالي فإن نسقين للهيمنة هما المؤطران لمجتمعنا: الأول للطبقات؛ والثاني للنظام الأساسي. اي المرتبط بإعادة التوزيع والآخر المرتبط بالاعتراف: المتعلق بالاقتصاد السياسي والآخر المتعلق بالتنازلات. لا يمكن ان نرد هذا إلى ذاك: يجب فهم النسقين في اطار تفاعلهم. لهذا ليس انا الخيار في الصراعات بين الاعتراف أو اعادة التوزيع: فالاول يختلف عن الثاني.

في الجانب الاخر اي على المستوى الأخلاقي اقدم نموذجاً يختلف عن نموذج هونيث لفهم الاعتراف. فالمسألة مثلاً عند تايلور متعلقة بالهوية مما يؤدي بنا إلى سياسة هوياتية. اذ من وجهة نظري من الأفضل التفكير في مسألة الاعتراف باعتبارها مسألة نظام أساسي. بمعنى يقتضي فهم كيف نظام الاعتراف وتراتيبه القيم المماسسة في مجتمعاتنا تمنع بعض الناس من المشاركة الكاملة فيه.

هناك عنصر اخر اختلف فيه مع هونيث من وجهة نظر اخلاقية، ان المهم ان تكون العدالة توزيعية أو معترفة بنفس الطريقة. اي لا تتعلق بمسألة تحقيق الذات. بالنسبة لهونيث فالأشخاص المحرومين والمهمشين هم أشخاص يعانون بالدرجة الأولى مشاكل مع ذواتهم. فهذه المقاربة المتمركزة حول قضايا التنظيم النفسي

الداخلي محدودة جدا. فالعدالة تناسس على العلاقات الاجتماعية وليس على علاقات تامة الذات.

ما المشكل الذي تطرحه لك هذه الطريقة في فهم الفوراق والعدالة؟

إن الفلسفة التي تركز في تصورهما على تامة الذات النفسية هي في حد ذاتها إشكالية. كيف يتأسس، بالفعل، تصور معياري لما نسميه "حياة طيبة" من شأنها تحقيقها بالكامل؟

فتطور الفلسفة الانثربولوجية لنظرية حول الطبيعة الإنسانية وللكينونة النفسية كما نجد عند ماركس هي الان مستحيلة.

ليست لنا، اطلاقا، نقطة ارميدس. نحن نعيش في عالم متعدد اخلاقيا حيث تتعايش تصورات مختلفة للحياة الطيبة. واعتقد ان الفلاسفة باعتبارهم كذلك لن يتمكنوا من حل هذه الإشكالية. من الافضل حسب رأيي فهم كيف التفكير في العدالة بطريقة نترك هذه الإشكالية على الجانب وترمي إلى تصور مجتمع مفتوح على الصراعات الفكرية بين الناس.

هل رفضك "لتحقيق الذات" راجع إلى خوفك من توظيفه من قبل التيار النيوليبرالي؟

كل شيء ممكن ان يوظف من قبل النيوليبرالية هناك تهديدان للعدالة بالنسبة للمحركات التحررية وبالنسبة للمناضلين. من جهة النيوليبرالية، ومن جهة اخرى كل اشكال التطرف القومي والديني. فتحقيق الذات مرتبط اكثر بالتهديد الثاني. فاشكال الاصولية الدينية الاسلامية والمسيحية واليهودية تعرض رؤية قوية وطائفية للحياة الطيبة. على خلاف النيوليبرالية التي تطرح نموذج الحرية الفردية والابداعية. هنا تكمن قيم تحقيق الذات. لكن تحت اشكال الفردية تروج صورة متعارضة مع الرؤية الحرفية؛ وجماعية لاشكال قومية أو دينية. على الاقل هناك تهديدان ولا بد من فهم كيف يتعايشان جنبا إلى جنب. بل يتعاونان في ما بينهما فالتيارات الاصولية بامكانها التعامل اقتصاديا مع النيوليبرالية حتى ولو كانت في اجواء متناقضة.

انا على كل حال حريصة على تقليد الليبرالية المساواتية. فمن الظلم الفرض على مواطن البقاء في مجموعة دينية أو قومية.

لهذا طورت فكرة تكافؤ المشاركة التي تعتبر إلى حد ما قريبة من فكرة امارتيا سين حول القدرة؟ وما هي اوجه الاختلاف والشبه بينكما؟

نعم هناك علاقات. فبعد سنوات من تطويري لفكرة تكافؤ الفرص، فهمت بان نظريتي تنتمي إلى عائلة نظريات القدرة. على كل حال هناك اختلاف مهم. بالنسبة لامارتيا سين فالقدرة خاصة بالافراد لتفعيلها.

وباعتبارك فردا ماذا عساك ان تفعل؟ حسب رأيي إن المسألة المركزية ليست الفعل بل التفاعل. فالامر يتعلق "بنحو اجتماعي" ماذا عسانا ان نفعل كأفراد مادامنا متأثرين ومحددین ببنیات التفاعل الاجتماعي. لكنني اتقاسم معه في مسألة عميقة هي الإنصاف. فالفكرة المفتاح في رأيي للعدالة: ان المؤسسات والبنيات والاجتمع يجب اقامتها على اساس يمكن لكل انسان المشاركة فيه بالكامل وان نظام التكافؤ هو موضوع الاعتراف وليس الهوية.

هناك ما يخيفني في المساواة السياسية على الطريقة الفرنسية حتى ولو كانت متقدمة. فالتكافؤ ليس مسألة اعداد. لايمكن ان يختزل إلى قانون يفرض النساء في نصف اللوائح الانتخابية. فالحالة هي نوعية، ان تكون متساوي؛ لايعني ان الارقام تضمن ذلك. اخاف من جانب اخر من المظهر الفلسفي الوجودي: فلايمكن ان تعريف الكائنات الانسانية الا بمقولتين تشكلان حاجزا امام كل تعددية. بالإضافة إلى انه يبدو ان الكثير من الاحزاب تفضل دفع الاموال عل ان تسجل النساء في لوائحها الانتخابية. ومن ثم التساؤل قليلا حول النتائج: قدروا نتائجها حول التمثيل وادماج المجموعات المهمشة مثل مهاجري شمال افريقيا، المسلمين. لا يمكن فصل مسألة النوع عن باقي الفوارق الاخرى.

انا مع ان التمثيل السياسي الذي يعكس المجتمع. فهناك القليل من النساء المسلمات واعراق اخرى تدخل إلى البرلمان والحكومة وهذا مشكل كبير. لكن ليس من السهل معالجته. الفيلسوفة الانجليزية "آن فيليبس" تأملت في التمييز بين سياسة الحضور وسياسة الأفكار. ماذا نفضل؟ من يشبهنا ثقافيا وعرقيا؟ أو من يتقاسم معنا الأفكار السياسية؟ انها معضلة حقيقية.

في السابق، كان اليسار يهتم بسياسة الافكار، اليوم تزايدت اهمية مسألة الحضور. لكن بشكل اقل مع اعادة توزيع والاعتراف. ولا يمكن تعويض الأول

بالثاني. في الأول اعتقدت المفكرات الفرنسيات النسويات ان النساء لهن طريقة مختلفة في العمل السياسي، باستثناء ما ليس حقيقي. كما تتواجد نسويات في اليمين: فأیضا أمام التيارات النسوية اليمينية اثر تساؤل: هل يجب إعادة التفكير في كل قضايا التمثيل؟

انقسمت التيارات النسوية الفرنسية حول قضية منع الحجاب في المؤسسات المدرسية. التيار الاول يتذرع ببرغماتية القانون لمواجهة الإسلام السياسي الذي يفرض على النساء ممارسات وسلوكيات خاصة؛ حسب التيار الأول فالقانون يعطي اشارة قوية. لكن الخطر هو توظيف السلطة لحجة التيار النسوي الأول لتبرير الاسلاموفوبيا وهذا ما دفع التيار الاخر من النسويين إلى رفض هذه التلاعب. من ثم لا بد الإشارة إلى أن ارادة تحرير اقلية مهمشة بقهرها هو خداع كبير.

لكن، بتتبعنا لهذا الامر يمكن طرح الأمور بتعبير تكافؤ الفرص والولوج. هل هي طريقة لتقديم سياسة تحررية بطابع عالمي؟

حتى لو كانت الرهانات مختلفة لدي انطباع بإمكانية القيام بمماثلة بين سياسة الإجهاض بأمريكا. في الحالتين معا تحتل المسألة كل الفضاء كما نعبر عن ذلك بالانجليزية. وأصبح من المستحيل التحدث عن شيء اخر. شاركنا في بناء خلط: في امريكا المسألة الأساسية للتيار النسوي هي الإجهاض اما في فرنسا فأصبحت المسألة الأساسية هي الحجاب. في المقام الأول يجب مناقشة ما هو رمزي. فالحجاب له معاني متعددة في نفس الوقت. فاختزال كل الأمر إلى الأبوية هو امر خاطئ. بإمكاننا تطوير تحليل من شأنه جعل التعبيرات المتعددة والسياقية للحجاب مرئية. على سبيل المثال فالحجاب رمز للفتيات المسلمات سليلات الأسر المهاجرة لاحتلال مكانة مهمة في المجتمع الفرنسي للعب دور سياسي. ثانيا اذا رادنا حقيقة اقضاء اي رمز النزعة الابوية في المدارس فهناك الكثير من الأشياء وجب اقصائها لذا من الافضل عدم اقضاء اي شيء بالكل.

مع قانون منع الحجاب بالمؤسسات التربوية فاننا سنمنع الفتاة المسلمة من المدرسة وهذا مشكل كبير. فمسألة الحق في الولوج إلى الخدمات، والحق في المساواة والمشاركة هي امور جوهرية. يختلف التيار النسوي الفرنسي المساند

للقانون عني. من وجهة نظري يحق للأفراد اختيار الوسائل القيمة بتحقيق حياتهم الطبية ما لم تعرقل تلك الوسائل حرية الآخرين. يتعلق الأمر برهان العدالة. اذ ان العدالة لا تحدد عن طريق تمثل لما نامله من حياة طيبة بل عن طريق امكانية مشاركة الأفراد في التفاعل الاجتماعي وتكافؤ الفرص مع الآخرين. لهذا انا اميل إلى عبارة جامعة للعدالة: باعتبارها تكافؤ المشاركة. وهي ذات طابع عالمي وهي في الوقت نفسه، وتتجه نحو مجموع الافراد الراشدين لأنها تفترض قيمتها الأخلاقية المتساوية.

البعض من الناس لم يقبل بهذا الطرح: كالعنصريون وأصحاب النزعة الابوية الذين يرفضون ان تشارك بعض المجموعات مشاركة كاملة في الحياة السياسية وفي الاقتصاد... ومن الواجب تقديم حجج قوية ضدهم.

الان، يجب معرفة كيف نطبق تكافؤ المشاركة؟ اي نوع من الاسئلة يجب طرحها مع كل حالة لاي اصلاح أو مطلب. النوع، العرق، الجنس، الطبقة، هي محاور التمييز التي تتقاطع وتتشابك. لابد من الاخذ بعين الاعتبار هذه التقاطعات لان اي عمل موجه نحو تأسيس التكافؤ أو الحد من الاختلاف حسب محور واحد للقهر يمكن ان يؤدي في تطبيقه إلى تطوير محور على حساب اخر. فتعريف المشاركة نفسها - يمكن تاويلها حسب السياق - مشاركة في ماذا؟ يجب ان تمتحن.

ليس هناك علم عروض نظري من شأنه تسهيل قبلي لهذا التعقيد. لابد من الانطلاق من هذه النظرية في تكافؤ الفرص لنقاش العدالة ولمعالجة الفوارق الاجتماعية والاقتصادية.

هل ممكن القول بان نظرية تكافؤ المشاركة تلخص ما نسيمه الديمقراطية

التشاركية؟ في الحاليتين معا من المهم هو دعم اشراك المواطنين لمواجهة

أزمة الديمقراطية. فنظريتك تقترح منها اكثر منها افقا يمكن الوصول اليه؟

في سنوات الستينات تم الحديث من جديد عن الديمقراطية التشاركية. فهو مفهوم مركزي في حركة طلاب من اجل مجتمع ديمقراطي. لا اعرف النقاشات المعاصرة في فرنسا حول هذه القضية لكن مبدئيا ان متفقة معها. هذا يعني بان

بدون شك موضة قديمة قليلا لان اركز على مساواة الاجتماعية باعتبارها شرط جوهرى للديمقراطية الحقيقية واخاف من ان تكون هذه المظاهر مغيبة في النقاش حول الديمقراطية. بالفعل في الميدان لايمكننا رسم شروط الاجتماعية للديمقراطية: فاشكال الممارسة الديمقراطية التي تتطور في المجتمع لن تسمح لها بالمساهمة في تغيير الشروط الاجتماعية واعطاء الديمقراطية افضلية اكثر من شاتها تغيير دائرة الفاسدة إلى صالحة وفاضلة. لكن الان التركيز الحالي على مفهوم الديمقراطية يلعب دورا الهائيا بخصوص مشكل الفوارق الاجتماعية.

في كتاباتك الجديدة توظفين مفهوما صعب الترجمة d'abnormal justice ما هي القيمة المضافة لهذا المصطلح في نظريتك؟

توماس كون وايضا رورتي يفرقان فلسفيا بين الخطاب العادي والخطاب غير العادي. فالخطاب الطبيعي هو الذي يركز على قاعدة اساسية اي معيار مشترك. على عكس من ذلك فالخطابات التي ليس لها اطار مشترك حيث متغيرات الخطاب متناقش حولها اذن تلك الخطابات غير طبيعية. انا قمت بتكييف هذا التمييز في الخطاب العمومي حول العدالة. هذا يقدم لنا تشخيصا لزمننا.

هكذا نجد بان العدالة الطبيعية هي شذوذ تاريخي. يمكن ان نميز فترات قصيرة في التاريخ الغرب مثل الديمقراطية الاجتماعية لدولة الرفاه بعد الحرب العالمية التي تشكل لحظات يتم اثنائها فرض خطاب طبيعي حول العدالة. فالمشاركين في النقاش العمومي حتى لو كانت خلافاتهم قوية وحامية يتقاسمون بعض الافتراضات على ما يظهر انه مطلب العدالة الذكية. على الاشخاص في مواقف انتاجها وعلى التنظيمات والسلط الاجابة عنها وعلى التقسيمات الاجتماعية التي من خلالها تناسس الفوارق.

ومع دولة الرفاه، حينما نتكلم عن العدالة فالامر قبل كل شئ مرتبط باعادة التوزيع. فالاطار الي نندرج فيه هو الدولة الامة المرتبط بمعاهدة وستفاليا: الرعايا هم مواطنينا. فالنقاش المؤسس ينطلق من خلال مجموعة من المبادئ المنظمة المتقاسمة والمتناسبة مع الخطاب الطبيعي.

اليوم وعلى سبيل المثال فيما يخص مسألة المهاجرين المسلمين بفرنسا من الصعب تحديد الامر اذا ما كان متعلق بتوزيع للعمل أو للادماج الاقتصادي والاجتماعي والاعتراف بالدين والهوية. ليس هناك توافق على ارضية الفوارق الاجتماعية وعلى اطار النقاش: تشابك مجموعة من الصراعات. فهذه الاخيرة حيث نجد المتخاطبين فيها لا يقتسمون نفس المرجعيات القاعدية وهذا ماسميه "بالعدالة اللاطبيعية". فالיום هناك الكثير من الخطابات حول العدالة لا طبيعية. فاوروبا يمكن اعتبارها حالة مهمة: ما هي وجهة النظر التي من خلال نفكر في هذه المسألة؟ هل هي وجهة نظر المواطنين الفرنسيين؟ نفس الامر ينطبق على الدعم الفلاحي: الذي يدعم الفلاحين الفرنسيين بمنع الصادرات لكن هذا يضر بالمنتجات الفلاحية للدول الفقيرة: اي منظور يجب اعتماده؟. فالتحول من الخطاب الطبيعي إلى الخطاب اللاطبيعي حول قضايا العدالة يفتح الكثير من المشاكل المهمة سواء على الصعيد الفكري والسياسي.

كيف تقومين بتوضيح مسألة التمثيلات؟

منذ سنوات قمت بمراجعة لنظريتي حول العدالة: الانتقال من تصور ثنائي الأبعاد إعادة التوزيع والاعتراف إلى تصور ثلاثي الإبعاد. انا مقتنعة بان السياسات -اي في نفس الوقت المؤسسات الرسمية والطريقة التي بها ننظم النقاشات في الفضاء العمومي - لها طبيعتين: فالرهان الاساسي هو التمثيل الرسمي والمؤسسي مثل تساوي المشاركة والتحديدات الرمزية للخطاب العمومي التي تذكرنا بالإشكالية البوردويوية. اظن بان هذا المعنى المزدوج للسياسة يشكل بعدا ثالثا لارجعة فيه. وفي السنوات قريية العهد اصبحت مقتنعة بانني لابد من الاخذ بعين الاعتبار مسألة "التاثير".

نحن اكثر حساسية لقول ان الدولة الامة لا يمكنها الانطلاق من نفسها باعتبارها إطارا للتفكير في العدالة. فالكثير من المسائل تخترق حدود الدول ولا يمكن التفكير فيها انطلاقا من الاطار الوطني. واحاول نظريا الاجابة على تساؤل: كيف يمكن تاثير العدالة؟ يتعلق الأمر بمسألة ماوراء السياسية يعني تقتضي بفهم المظاهر القضائية لمجموعة سياسية. فهذه السؤال اصبح مستعجل في سياق العولمة.

كيف يمكن التفكير في معايير قانونية ذات طابع كوني؟ وكيف يمكن التفكير في عدالة كونية ناجعة؟

كيف يمكن لنظريتكم في العدالة ان يعاد نشرها في العالم؟

بعض الامور لا يمكن معالجتها الا على المستوى الدولي. مثلا المسائل البيئية والاحتباس الحراري أو الظبط النقدي، وكذلك الحروب جرائم ضد الإنسانية. لابد من سلط عمومية مؤسسة ديمقراطيا بامكانها تحمل مسؤولياتها ومؤسسات قضائية قادرة على معاقبة المجرمين. فالطريقة التي بها عمل هذه المنظمات لا تبعث على الاطمئنان. نحن نواجه عدالة المتصرين. فالتهم توجه إلى دكتاتوريي الدول الصغيرة المتخلفة ولا توجه مثلا إلى ديك تشني الأمريكي؛ فالقدرة على تنفيذ العقوبات غير موجودة.

هذا يطرح مسألة الفضاءات العمومية الكونية، ما هي، واقعيًا، الوسائل التي

يمكننا ان تؤسس هذه الفضاءات خارج الدولة - الأمة؟

هذا يشير من جديد إلى مسألة الديمقراطية. في نظرية هابرماس يكمن الدور الفضاء العمومي في مراقبة سلطة الدولة.. فالمسألة الأساسية اليوم هي كيف تتم هذه المراقبة ازاء الدولة؟ هل يتعلق الأمر بسلطة الدولة؟ ام بسلطة الشركات المتعددة الجنسيات التي تفوق سلطتها أحيانا الدولة؟ هل تفكر في بنيات المؤسسات العالمية او عبر الوطنية التي انتشرت كثيرا ومعروفة قليلا مثل اتفاق منظمة التجارة العالمية حول الملكية الفكرية أو اتفاقا حول التزوير؟

عند هابرماس الامر واضح جدا: هناك الدولة، المواطنون الجرائد الفضاء الوطني، المشاكل الوطنية لغة وطنية الخ.. لكن اليوم تعقدت الامور كثيرا. من المهم ان تكون الحركات عبر الوطنية سلط مضادة. ولا يمكن لها ان تؤثر الا اذا كانت لها سلط سيادية مماسسة مرغمة إلى حدما على الاهتمام بالمصلحة العامة. في غياب تحول مؤسسي كبير لا يمكن لا للحركات الاجتماعية عبر الوطنية ولا الفضاءات العمومية عبر الوطنية ان تنهض بدورها التحرري لدمقرطة ولتبرير نظرية الفضاء العمومي.

ما المجالات التي من الممكن الاستثمار فيها للعمل على التحرر؟

هذا يدفعني إلى الحديث عما اهتم به حالياً والمرتبط بغياب افق مريح للحركات النشطة. فهذا العمل يندرج في اطار أعمال كارل بولانيي التي تجعلني اركز التفكير ملياً في الحاضر. في كتابه "التحول الكبير" نلتقط فكرة مهمة جداً لنا اليوم. حسب بولانيي فخلفية اي مجتمع واي اقتصاد تشتمل على 3 عناصر: الطبيعة، والعمل، والمال؛ باعتباره وسيطاً للتبادل وكذلك باعتباره وسيلة للتأمين تسمح بالمحافظة على القيمة في الزمن. حسب نفس المفكر فحينما تجتمع هذه العناصر - التي تعتبر الشروط الأساسية لإنتاج السلع- لتصبح هي نفسها سلعاً. فنادراً ما تدمر الرأسمالية شروط إمكانيتها. هذا يأخذ شكل صدى خاص اليوم مادامت هذه العناصر في قلب الأزمة التي نعيشها: الطبيعة العمل المال. فهذه العناصر أصبحت سلعة بطريقة لم يتصورها بولانيي نفسه. وكل عنصر من تلك العناصر أصبح موضوع صراع. لهذا فانا سأوظف شبكة مفاهيمية لبولانيي لتحليل ما ينتج اليوم.

لكن اود تطعيم هذه الشبكة بمقاربة نسوية. فحسب بولانيي سلعة العمل يعتمد على تقسيم من جهة بين العمل المبيع ومن جهة أخرى عمل إعادة إنتاج الاجتماعي. اذ هذا ما نعاينه من سلعة العمل لإعادة إنتاج الاجتماعي. هكذا نجد بان الخلفية غير مسجلة للعمل المبيع في طريقها إلى التسلية.

الاهتمام من احد مظاهر العمل التي ترجع غالباً إلى الفضاء الخاص والتي أصبحت أكثر فأكثر مسجلة. اذ انه عمل مرتبط بالنساء. كيف يمكن معالجة هذه الوضعية؟ ولماذا لا تقتنعكم الاطروحة التي طورتها الفيلسوفة باتمان حول كبت العقد السياسي داخل العقد الاجتماعي؟

ان الأطروحة الرئيسية لها بهذا الخصوص التي هي: الانتقال من النظام القديم المؤسس على المكانة إلى نظام حديث مؤسس على نظريات العقد الاجتماعي لم تقض نهائياً على النزعة البطريركية.

فباتمان توضح كيف ان العقد الاجتماعي تأسس على عقد جنسي الذي انطلقاً من التقاطع بين الفضاء العام والفضاء الخاص اسس على حرية الرجال في

الهيمنة على النساء. فالأطروحة قوية لكنها تحتاج إلى ضوح أكبر؛ فهذا اللبس لم يرفع؛ فباتمان لم تقل إذا ما كان العقد متخيلاً أو أنه بنية تنظم المجتمع حقيقة. فهي ليست بعيدة في سقوطها في شكل من أشكال التجوهر السياقي حيث إن الحقيقة الاجتماعية والسياسية لن تفهم إلا في منظور اقصائي والمشوه لنصوص روسو ولوك. بالإضافة إلى المعادلة بين العقد والبطريكية التي تطرحها تترك جانباً أشكال الهيمنة التي لا تتم مباشرة عن طريق العقد. فالهيمنة الذكورية لا يمكن تلخيصها في جدلية السيد والعبد. فهي أكثر تعقيداً من هذا. فهي تأخذ أشكالاً مختلفة كلياً عن جدلية الزوج والزوجة. نقد أشكال التقليدية للهيمنة الذكورية يجب أن تكون مرتبطة بالأشكال المنظمة والمجهولة. لا يجب أن يكون لدينا اختصاصيين في مجال؛ فهذا يجب أن يتكلف به الرجال والنساء. ونفس الأمر ينطبق على مجموعة مكلفة بإدارة العالم. لا اعتقد بأن التسليع هو عدو دائم للتحرر. أنا لست ضد تسليع الرعاية بصفة عامة لكن جزء منا يجب أن لا يسلع وأن يتقاسمه مجموعة من المؤسسات. الفضاء العمومي المجتمع المدني ومؤسسات دولة الرفاه. في أمريكا مجموعة من الولايات اعتمدت على تقديم نفقة للام فما يجعل هذا الأمر جيد هو إذا لم يدعم تقسيم العمل على أساس النوع. أو بالأحرى نطلب بأي شيء نعوض الأجرة الأسرية في حين النيوليبرالية تلائمت مع النقد النسوي. لأن الاقتراحات المقدمة لإصلاح نموذج المركزية الذكورية تتطلب إشراك اقتصادي من شأنه إلحاق الأذى ببعض النساء... يجب التفكير بطريقة إدماجية في حملات مساواة الأجور وإعادة توزيع المداخل بين الرجال والنساء وتحول النماذج التي تعكس تراتبية جنسية. فقط مقارنة واحدة قادرة على معالجة هذا السوء هو التقدير النسوي في المجال الاقتصادي وذلك من شأنه أن يقودنا إلى تقسيم واعتراف لائقين بهما.

ما هي نظرتك للحركات النسوية وإلى حد كبير الحركات الاجتماعية؟

ليس هناك حركات نسوية بأمريكا حالياً. فالعمل النسائي أخذ شكل مجموعة ضغط. حيث تماسسوا جيد في الفضاءات المهنية والسياسية.. بالنظر إلى دورها فهم لا يختلف كثيراً عن أية مجموعة ضغط فهي ليس حركة. نحن في عصر المنظمات غير الحكومية. فهذا هو شكل العمل الجماعي الآن. فالكثير

منالسياب الناشطين يتوجون اكثر فاكثر نحو الجمعيات التطوعية. فهذه طريقة اخرى للممارسة السياسة تختلف عن الطريقة التي كانت سائدة يوم ناشطة جمعويا. فالتعبئة من ل معارك خاصة فهي من اعراض هذا التحول. فالنشطاء يتخصصون في اعمالهم. فالاجتمع المدني ينتظم بطريقة مختلفة عما كان عليها لكن مع ذلك هناك شيء يعيها.

منذ سنوات حضرت لندوة ببرلين حيث تدخل فيها ايريك هوزباوم. فالموضوع المحوري للندوة هو معرفة هل الستالينية اكثر خطرا من النازية؟ حيث الانتقادات توجهت نحو الستالينية اللينينية والحزب الشيوعي الديمقراطي المركزية وفي وقت ما تدخل هوزباوم وقال بان جميع التدخلات صحيحة لكن مسألة بقيت هي التنظيم. فالمسألة حاضرة بقوة اليوم لأنني اظن بان عمل المنظمات غيرالحكومية لا يعطي اجابات حقيقية. فانا مهتمة كثيرا بالمتنبدى الاجتماعي العالمي الذي يحاول ان يجمع الكثير منالناس بطريقة تختلف عن الطريقة اللينينية وتعبئة منسقة من جل مواضيع سياسية مشتركة. فهي مبادرة مهمة تستند إلى الديمقراطية التشاركية لكن اذا رادنا تغيير المجتمع جذريا فأشكال النشاط المدني الذي نعمل فيه لا يكفي حسي رايي. فليس هناك مخرج الا التفكير شموليا لتوضيحها وفي شروط العمل في المؤسسات فوق الوطنية من اجل تغيير علاقاتها. بالنسبة لي فهي ضرورة سواء من وجهة نظر نظرية أو نضالية.

