الفصل الأول

مراحل الفلسفة النسوية وتطورها

١ - مراحل الفلسفة النسوية:

تعتبر الفلسفة النسوية الآن من أهم الفلسفات المعاصرة وإحدى تجليات العلمانية الشاملة، فلم يصبح مصطلح النسوية على قائمة المصطلحات المهيمنة على الثقافة الغربية، بل إن الأمر امتد ليشمل ثقافة الشرق وخصوصا مصر بدءا من رفاعة الطهطاوى فى كتابه (المرشد الأمين فى تعليم البنات والبنين) عام ١٨٧٣م وعند الشيخ حمزة فتح الله فى كتابه (باكورة الكلام على حقوق النساء فى الإسلام) عام ١٨٨٩م والموجة العاتية لضرورة تعليم وتثقيف وتحرير المرأة مع قاسم أمين فى كتابيه (تحرير المرأة) عام ١٨٩٩م و(المرأة الجديدة) عام ١٨٩٠م.

ظهر مصطلح Feminisme الذى ترجم إلى النسوية (التى تعود إلى أصلها Feminisme الذى استخدمه الاشتراكى اليوتوبى شارل فوبيه، وقد استخدمت الكلمة للمرة الأولى فى إنجلترا للإشارة إلى دعم المرأة بحقوقها السياسية والقانونية بالمساواة مع الرجل)[1] وعلى هذا الأساس يكون الهدف لتلك الحركة هو تأكيد المساواة بين الرجل والمرأة، وأن الاختلاف البيولوجى لا يحول دون ممارسة المرأة لحقوقها السياسية والإنسانية.

ومن أبرز المنظرين للفلسفة النسوية فى حركتها الأولى حتى

قبل أن يظهر مصطلح – Feminisme على يد شارل فوبيه – هو جون ستيوارت مل (J. S. mill) (١٨٠٦ – ١٨٨٣م)، حيث كرس مل كتابه (تبعية المرأة) لإدانة الدونية الحقوقية للمرأة، فيرى أنه لم يعد الكائن البشرى مع الليبرالية يولد مقيدا بأغلال موقعه الاجتماعى، بل يولد حرا يستخدم ملكاته والفرص المتاحة لتحقيق المصير الذى يفضله، ومن الممكن منطقيا أن يحاول أى شخص الوصول إلى أى مركز فى المجتمع، وعلى هذا فأى شخص يحاول أن يُخضع له النساء بمجرد واقعة مولدهن إناثا لا مثيل له فى التشريع الحديث[٢].

إن الفكر الليبرالى ينظر للمرأة فى حدود (الأسرة الليبرالية نفسها بأن الأسرة مؤسسة ضرورية ولا يمكن التفكير فى قضية المرأة إلا داخل حدود الأسرة)[٣].

فقد ظهر مؤخرا مصطلح (فيمينزم Feminisme) الذى يترجم إلى (النسوية) أو (النسوانية) أو (الأنثوية)، وهى ترجمة حرفية لا تغنى ولا تسمن من جوع، ولا تفصح عن أى مفهوم كامن وراء المصطلح. وقد يكون من المفيد أن نحاول أن نحدد البعد الكلى والنهائى لهذا المصطلح حتى ندرك معناه المركب والحقيقى. ولإنجاز هذا لابد أن نضع المصطلح فى سياق أوسع، ألا وهو ما نسميه (نظرية الحقوق الجديدة). فكثير من الحركات التحررية فى الغرب فى عصر ما بعد الحداثة (عصر سيادة الأشياء وإنكار المركز والمقدرة على التجاوز وسقوط كل الثوابت والكليات فى قبضة الصيرورة) تختلف تماما عن الحركات التحررية القديمة التى تصدر عن الرؤية الإنسانية (الهيومانية) المتمركزة حول الإنسان[٤].

وقد ظن البعض أن مصطلح (فيمينزم) هذا مجرد تنويع على مصطلح (ويمنز ليبيرا شن موفمنت Women's Liberation movement) الذى يترجم عادة إلى (حركة تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها)، ولذا حل المصطلح الجديد تدريجيا محل المصطلح القديم. وكأنهما مترادفان أو متقاربان فى المعنى، وكأن المصطلح الجديد لا يختلف عن القديم إلا فى أنه أكثر شمولا أو أكثر راديكالية[٥].

إن التفكير الفلسفى فى مسألة الاختلاف الجنسى بدأ مع بداية الفلسفة ذاتها، وانصب تفكير الفلاسفة على المرأة بوصفها «آخر» وإنها الذات المتحدثة والمفكرة، وأيضا باعتبارها موضوع رغبة وضمانة لاستمرارية النوع البشرى.

ففى الفكر اليونانى ممثلا فى أفلاطون وأرسطو، يناقش أفلاطون موضوع المساواة بين الجنسين فى الكتاب الخامس من (الجمهورية) بعد أن طرحه على نحو عابر فى نهاية الكتاب الرابع بعنوان (شيوعية النساء والأطفال).

فهو يتصور أن (الرجال كلاب حراسة ترعى القطيع)، والنساء مثل (إناث كلاب الحراسة).

إن موقف أفلاطون من النساء فى محاوراته هو الاستنكار إلى أقصى حد، واعتقاد عام بأن جنس الأنثى بفطرته أدنى من جنس الذكر بالضرورة... ويشارك أفلاطون رفاقه من الأثينيين احتقارهم للمرأة فى عصره، فهو يضعها مع الأطفال والحيوانات فى مقولة واحدة، ومع غير الناضجين والمرضى والضعاف[٦]. ويلاحظ أن كراهية أفلاطون للمرأة قائمة حتى فى محاورة الجمهورية نفسها فهو لا يتحدث عنها، بوصفها

امـرأة، إلا بكثير مـن الاحتقار؛ فهـو يصنفها مع الحيـوان والأطفال والمجانـين... إلخ. ثم هو يضعها من بـين مقتنيات الرجل، وما يمكن أن يمتلكه، ولا يريد أن تكون العلاقة بينهما مبنية على المشاعر والحب والـود والصداقـة، إنه يريدها علاقة «لا شـخصية» بـل إنه يصل فى ازدرائه للمشـاعر الطبيعية للمـرأة وفى امتهانه لكرامتها، إلى حد القول بإن المحارب الشجاع، ينبغى أن يكافأ على بسالته بمزيد من النساء أو من «حقوق التناسـل» وعلى المرأة أن تقبل عن طيب خاطر ذلك الوضع الذى تكون فيه مجرد وسيلة لمكافأة الشجعان من المحاربين[٧].

ويصـور أفلاطون المرأة فى الأسـرة العادية عندمـا تكون زوجة وربة منـزل على أنها السـبب الرئيسـى لفسـاد المجتمـع، فالزوجة تهتم بمصالحها الأنانيـة الخاصة، وتدفع زوجها وابنها إلى الفسـاد وكأنها (بنـدورا Pandora) التى صورتهـا الميثولوجيا اليونانية بوصفها المصدر الأول لجميع الشرور[٨].

بينما يرى أرسـطو: (إذا كان مبدأ اللامسـاواة والتسلسـل الهرمى يصدقان على موجودات الطبيعة بأسـرها مـن ناحية، ثم يصدقان على الجنـس البشـرى كله من ناحيـة أخرى، فإنهما يصدقـان كذلك على المجتمع الواحد من ناحية ثالثة. فالمجتمع اليونانى على سـبيل المثال – وهو أرقى المجتمعات كلها فى نظر أرسـطو – لا يتألف من مواطنين متسـاوين لهم نفس الحقوق، وعليهم نفس الواجبات، وإنما يتألف من الرجل اليونانى الحر، ثم المرأة اليونانية... وأخيرا الرقيق)[٩].

وكلمة «الموجود البشـرى» يطلقها أرسـطو على فئة ضئيلة للغاية من نوع واحد من الجنس البشـرى هى «الرجـل اليونانى الحر». والتعريف

الأرسطى الشهير للإنسان بأنه «حيوان عاقل» لا يصدق إلا على هذا الرجل اليونانى الحر. وحديثه عن الفضائل الإنسانية، والخير الأقصى، وسعادة الإنسان.. إلخ ليس سوى حديث عن الرجل اليونانى الحر. كذلك حديثه عن الديمقراطية، وأنظمة الحكم، والعدالة الاجتماعية، والمساواة، والحاكم والمحكوم، والصداقة والأنداد أو النظراء... إلخ ذلك كله إنما يرتبط بنظرته إلى «الرجل اليونانى الحر»[١٠].

أما المرأة فهى أقل من حيث العقل والذكاء (حيث يغلب عليها الجانب اللاعقلى) وهى أدنى من حيث المرتبة والمكانة، معزولة تماما عن ميدان السياسة ومستبعدة من الميدان الثقافى بصفة عامة. كما أنها غير قادرة على ممارسة فضائل الرجل؛ ولهذا كان لها فى مجال الأخلاق فضائلها الخاصة، وهى فى مرتبة وسط بين الرجل اليونانى الحر وبين العبد الرقيق![١١].

والسياسة عند أرسطو تذهب إلى أن المرأة لا تصلح للقيادة، أو الرئاسة، ولا «الحكم» أو الاشتراك فى إدارة الدولة، أو القضاء... إلخ[١٢].

إن المقترحات التى يقدمها أرسطو فى كتابه «السياسة» الخاص بتنظيم الزواج والتناسل تعكس بوضوح هذه المعتقدات البيولوجية وتصور أرسطو للمرأة على أنها أساسا آلة لإنجاب النسل والذرية للرجل؛ إذ ينظر إلى الزواج على أنه مؤسسة (تزودنا بأصح أجساد ممكنة، إنها دور حضانة لدولتنا)[١٣].

وعلى الجانب الآخر وفى الفكر الحديث حظى «مل» بمكانة مرموقة بين المدافعين عن حقوق المرأة، ليس فقط بسبب موقفه التاريخى المناضل من أجل المساواة بين الجنسين، بل أيضا بسبب تعارض نظريته مع

المنظـور البيولوجـى الواضح عنـد «فرويـد» (١٨٥٦ – ١٩٣٩م) . ومع ذلـك فقد كان «مل» فيلسـوفا عقليـا راديكاليا – علـى خلاف فرويد ونيتشـه (Friedrich & Nietzsche) (١٨٤٤ –١٩٠٠م). ولهذا ذهب برتراندرسـل (Bertrand Russel) (١٨٧٢–١٩٧٠م) – الابن الروحى لمل – إلى الإشادة بموقفه بقوله «إن المرء يستطيع أن ينظر إلى كل ما فى القرن العشرين من رعب وآثام بعين الفيلسوف الراديكالى العقلانى». ولا يسـتطيع أحد أن ينكر مكانة «مل» كفيلسوف من أعظم فلاسفة التحرير فى القرن التاسع عشر[٩٤].

يشدد «مل» على أهمية الشخصية الحرة المستقلة القادرة على احترام نفسـها واحترام الآخرين، سـواء أكانت شـخصية الرجل أم شخصية المـرأة. ومن هـذه الزاوية يصل التشـابه بين كتـاب «الحرية» وكتاب «استعباد النسـاء» إلى أقصى مدى عندما نصل إلى دعوة «مل» فى نهاية الفصـل الأخير إلى ضرورة الثـورة على عاداتنا الاجتماعيـة التى تنظم العلاقة بين الرجل والمرأة، وذلك لكى نبنى الشـخصية المستقلة، وحتى يصبح الرجل والمرأة ندين، فالحجة هنا مسـتمدة أساسـا من فكرته عن «الفردية المستقلة»[٩٥].

يـرى «جون سـتيوارت مل» أنه لا شـك أن هناك فروقـا عقلية بين الرجال والنساء، لكنها ليست سوى الأثر الطبيعى للاختلافات فى التربية والظروف، ولا تدل على أى اختلاف جذرى خلقته الطبيعة. وبالتالى فليس ثمة أى انحطاط فى قدرات المرأة عن الرجل.. ويضيف قائلا: (من الواضح أننى متواضع جدا فى الدفاع عن مصلحتهن عندما أجعل حججهن هى ما

حققنه فعلا، لأن الدليل السلبى فى هذه الحالة قليل القيمة، فى حين أن دليلا إيجابيا سيكون حاسما. فلا يمكن القول إن من المستحيل أن تصبح المرأة هوميروس آخر، أو أرسطو آخر، أو ميخائيل أنجلو، أو بتهوفن – استنتاجا من أنه ما من امرأة أنتجت بالفعل أعمالا تقارن بأعمالهم فى أى ميادين تفوقهم. فهذه الواقعة السلبية تترك الموضوع محل ريب، على أكثر تقدير، وتفتح الباب للمناقشات السيكولوجية – ولكن من المؤكد تماما أن المرأة تستطيع أن تكون الملكة اليزابيث، أو ديبورة، أو جان دارك. وليس ذلك استنتاجا بل حقائق تاريخية[١٦]).

ويعتبر «مل» أن المبدأ الذى ينظم العلاقات الاجتماعية بين الجنسين (الذكور والإناث) ويجعل خضوع أحد الجنسين للآخر عملا مشروعا هو مبدأ خاطئ فى ذاته؛ كما أنه يمثل عقبة رئيسية أمام التقدم البشرى؛ ومن ثم فينبغى أن يزول ليحل محله مبدأ المساواة التامة الذى لا يسمح بوجود سلطة أو ميزة فى جانب وعجز وعدم أهلية فى جانب آخر[١٧].

هناك موضوع آخر تحتمه المساواة العادلة بين الرجال والنساء من وجهة نظر «جون ستيوارت مل»؛ وهو السماح للمرأة بالعمل فى جميع الوظائف والمهن التى ظلت حتى الآن حكرا على الرجال ويقول: «ولا أتوقع صعوبة أدنى صعوبة فى إقناع أى شخص اتفق معى فى موضوع مساواة النساء فى الأسرة. إذ لا شك أن تحريم عمل المرأة يعود إلى رغبة الرجل فى الإبقاء عليها رهينة الحياة المنزلية لأنه لم يعتد بعد فكرة الحياة مع شخص كفء يكون ندا أو نظيرا له. وما لم يكن الأمر كذلك فسوف يوافق الرجل على أن من الحيف أن نستبعد نصف

الجنس البشرى من كثير من المهن، ومن الوظائف الاجتماعية العليا التى يمكن أن يكون لهن فيها دور بارز إذ يفرض عليهن منذ المولد أنهن غير صالحات، ولا يمكن أن يصبحن صالحات، لأعمال متاحة، من الناحية القانونية، أمام أغبى وأحط فرد فى جنس الذكور»[١٨].

غير أنه فيما يتعلق بالسؤال الأكبر الخاص بإزالة قيود النساء يقول «جون ستيوارت مل»: «أعنى الاعتراف بمساواتهن بالرجال فى كل ما يتعلق بحقوق المواطنة – وفتح أبواب جميع الأعمال المحترمة أمامهن، وكذلك التعليم والتدريب اللذان يؤهلان لهذه الأعمال – هناك أشخاص كثيرون لا يكفيهم أن يكون هذا التفاوت غير عادل وليس لهذه اللامساواة أى مبرر مشروع، بل إن هؤلاء يحتاجون أن نحدد لهم المزايا الواضحة التى تعود علينا بإزالة هذا التفاوت»[١٩].

إن هذه المزايا هى أولا وقبل كل شىء تنظيم العلاقات البشرية كلها تنظيما كليا شاملا يقوم على العدل وليس الظلم. وما تظفر به الطبيعة البشرية من مغنم هائل من جراء هذا التنظيم لا يكاد يكون من الممكن بلوغه بأمثلة توضيحية، ولا يمكن أن يلقى عليه ضوء أقوى من ذلك إذا ما صيغ فى مجرد كلمات بالنسبة لشخص ترتبط لديه الكلمات بمعنى أخلاقى. فجميع النزعات والميول الأنانية، وعبادة الذات وتفضيلها تفضيلا غير منصف، وهى الصفات السائدة بين البشر مصدرها وجذورها، بل والمنبع الذى تستمد منه غذاءها الرئيسى هو الوضع الحالى للعلاقة بين الرجل والمرأة..[٢٠].

ويطلعنا «جون ستيوارت مل» على مدى فائدة الدور الذى تقوم به

النســـاء فى تكوين الرأى العام؛ وهو دور سيكون أفضل إذا ما تم توسيع نطاق تعليمهن، وممارســتهن العملية للأشياء التى يكون لهن فيها تأثير ونفوذ، وهو أمر يترتب بالضرورة على تحررهن الاجتماعى والسياســى. ويكون التحســن والتقدم اللذان تحققهما كل امرأة فى أســرتها الخاصة بها لهما من تأثير خاص فى هذه الأسرة سيكون أكبر كثيرا من ذلك[٢١].

فالمســألة بالنســبة لهذا النصف (أى النســاء) من وجهة نظر «جون ســتيوارت مل» هو الفرق بين حياة الخضــوع للآخرين، وحياة الحرية العقليــة، فالحريــة هى أثمــن وأقوى حاجــات الطبيعة البشــرية بعد الضرورات الأولية من غذاء وكساء. وعندما يكون البشر بلا قانون، تكون رغبتهــم هى الحرية بلا قانــون، وعندما يتعلمون فهــم معنى الواجب وقيمة العقل، فإنهم يجنحون أكثر فأكثر إلى الاهتداء بهما فى ممارســة الحرية، غير أن رغبتهم فى الحرية لا تكون بذلك أقل، فهم لا يصبحون مستعدين لقبول إرادة الآخرين على أنها تمثل وتفسر بهذه المبادئ التى يهتــدون بهــا. بل على العكس من ذلك فالمجتمعــات التى تثقف فيها العقــل ثقافة عالية، وبلغت فيها فكرة الواجب الاجتماعى أقصى قوتها هى المجتمعــات التى أكدت بقوة أكثر حرية الفعــل عند الفرد وحرية كل شــخص فى أن يحكم ســلوكه بمقتضى شعوره بالواجب، وبمقتضى القوانين والضوابط الاجتماعية التى يستطيع ضميره أن يتعهد بها[٢٢].

إن من يقدر قيمة الاستقلال الشخصى، حق قدره، بوصفه عنصرا من عناصر الســعادة، ينبغى عليه أن يفكر فى القيمة التى يضفيها هو نفسه على هذا الاستقلال كعامل من عوامل سعادته هو[٢٣].

فلابد أن تكون الأسس الرئيسية للحياة الأخلاقية فى العصور الحديثة

هى العدالة، والفطنة، واحترام كل فرد لحقوق كل فرد آخر، وقدرة كل إنسان على العناية بأموره الخاصة[٢٤].

بينما فى ظل النظام الرأسمالى فإن المساواة الحقيقية لا يمكن تحقيقها وهو الرأى الذى تلخصه ميتشل بارت فى كتابها «قمع المرأة اليوم» بقولها: «إن قمع المرأة اليوم مترسخ فى البنية الرأسمالية».

ومن الأعلام فى مجال تحليل العلاقة بين النظام الأبوى والرأسمالية الماركسية «هايدى هارتمان» النسوية الأمريكية التى نشرت مقالا بالغ التأثير بعنوان «الزواج التعس بين الماركسية والنسوية» عام ١٩٧٩م ذهبت فيه إلى القول إن النظام الأبوى يقوم أساسا على سيطرة الرجل على قدرة المرأة على العمل، وتتأكد هذه السيطرة من خلال مجموعة من المؤسسات المختلفة مثل الميل للجنس الآخر بزوج واحد والحمل وتربية الأطفال والأعباء المنزلية[٢٥].

إن النظام الرأسمالى بكل تمثلاته يزيد من عبء المرأة ولعل هذا ماحدا بإنجلز(Friedrich Engels) (١٨٢٠-١٨٩٥م) فى كتابه (أصل الأسرة) إلى أن المساواة لن تقوم أبدا فى ظل الرأسمالية الأسرية الواقعة فى يد الأب بصفته الرجل المتحكم ولكن إذا ساد المجتمع الاشتراكى فلن يكون هناك أى تفرقة بين الرجل والمرأة بل ستكون هناك طبقة جميع أفرادها متساوون فيما بينهم، فالوضع الأدنى للمرأة يعود فى أصله للملكية وقبل اكتشاف المعادن واختراع المحراث كان الرجل والمرأة متساويَيْن، فهى تعمل فى الأعمال المنزلية الإنتاجية وهو فى البساتين يجمع الثمار ويصطاد الحيوانات وكان هذا فى العصر الحجرى، أما عند الاستقرار

واكتشاف المعادن (بدأت عملية جديدة تسمى «الملكية الفردية») وبالتالى أصبح فى مقدور الرجل أن يكون مالكا للعبيد والأرض ومن ثم مالكا للمرأة، ومن هنا يبدأ الانكسار التاريخى للنساء، فالعمل المنزلى الذى كان دليلا على استقلال المرأة أصبح الآن واحدا من ممتلكات الرجل لأن هذا النوع من العمل المنزلى لم يكن ذا قيمة مقارنة بالعمل الإنتاجى للرجل وعندئذ طغى الحق الذكرى على الحق الأنثوى، حتى فى الحياة الأسرية كانت الأبوة أقوى من الأمومة من الناحية التحكيمية[٢٦].

فالفلسفة النسوية فى حركتها الأولى تدعو لتحرير المرأة من الظلم الواقع عليها وفك القيود التى أدمت معصميها باعتبارها إنسانا فى المقام الأول من حقه أن ينال حقوقه التى ينالها الشطر الآخر (الرجل) من تعليم ومشاركة سياسية فعالة ومساواة بينها وبين الرجل فى الأجور.

ولكننا لو دققنا النظر لوجدنا أن المصطلح الجديد مختلف تمام الاختلاف عن مدلولات حركة تحرير المرأة (وهى واحدة من حركات التحرر القديمة التى تدور فى إطار إنسانى هيومانى يؤمن بفكرة مركزية الإنسان فى الكون، وبفكرة الإنسانية المشتركة التى تشمل كل الأجناس والألوان وتشمل الرجال والنساء، وبفكرة الإنسان الاجتماعى الذى يستمد إنسانيته من انتمائه الحضارى والاجتماعى). والإنسان من منظور حركة تحرير المرأة كيان حضارى مستقل عن عالم الطبيعة/ المادة لا تمكنه أن يوجد إلا داخل المجتمع، ولذا لا يمكن تسويته بالظواهر الطبيعية/ المادية[٢٧]. ومن ثم تحاول هذه الحركة أن تدافع عن حقوق المرأة داخل حدود المجتمع وخارج الأطر البورجوازية الصراعية الطبيعية/ المادية الدارونية التى ترى المجتمع باعتباره ذرات متصارعة[٢٨].

والمـرأة من ثـم، فى تصور هـذه الحركة، كائـن اجتماعى يضطلع بوظيفـة اجتماعية ودور اجتماعـى، ولذا فهى حركة تهدف إلى تحقيق قدر من العدالة الحقيقية داخل المجتمع (لا تحقيق مسـاواة مسـتحيلة خارجة) بحيث تنال المرأة ما يطمح إليه أى إنسان (رجلا كان أم امرأة) مـن تحقيق لذاته إلى الحصول على مكافـأة عادلة (مادية أو معنوية) لما يقدم من عمل[٢٩].

وعادة ما تطالب حركات تحرير المرأة بأن تحصل المرأة على حقوقها كاملة: سياسية كانت (حق المرأة فى الانتخاب والمشاركة فى السلطة)، أم اجتماعية (حق المرأة فى الطلاق وفى حضانة الأطفال)، أم اقتصادية (مساواة المرأة فى الأجور مع الرجل)[٣٠].

ويتحرك برنامج حركة تحرير المرأة داخل إطار من المفاهيم الإنسـانية المشـتركة، التى صاحبت الإنسـان عبر تاريخه الإنسـانى، مثل مفهوم الأسرة باعتبارها أهم المؤسسات الإنسانية التى يحتمى بها الإنسان ويحقق من خلالها جوهره الإنسـانى ويكتسـب داخل إطارهـا هويته الحضارية والأخلاقيـة، ومثل مفهوم المرأة باعتبارها العمود الفقرى لهذه المؤسسـة، ولا تطرح أفكارا مستحيلة ولا تنزلق فى التجريب اللانهائى المستمر الذى لا يسـتند إلى نقطة بدء إنسـانية مشـتركة ولا تحده أية حـدود أو قيود إنسـانية أو تاريخيـة أو أخلاقيـة . هذا هو الإطار الحضـارى والمعرفى لحركة تحرير المرأة وهذه هى بعض ثوابتها، وقد كان هذا هو أيضا الإطار الأساسى لحركات التحرر فى الغرب حتى منتصف الستينيات[٣١].

□□□

٢ - الفلسفة النسوية فى فكر ما بعد الحداثة:

بينما المرحلة الثالثة فى الفلسفة النسوية قد تميزت بالتأثر بآراء فلاسفة ما بعد الحداثة أمثال فوكو (M.Foucault) ودريدا (J.Derrida) (١٩٣٠م)، فقد شكل نقد هؤلاء الفلاسفة لمفهوم العقلانية ولمركزية العقل والتعريف الواحد للحقيقة، حلقة الوصل بين الفكر النسوى وفكر ما بعد الحداثة، وحفزت آراء فوكو المفكرات على تقديم المذهب النسوى على أنه علم مواجهة يتحدى الإنسان الذكر كمفهوم جنوسى وكمفهوم عام. ووجدت بعض المفكرات فى آراء دريدا التى تحمل فكرا نسويا وموضوعات تتعلق بالنساء عناصر مناسبة لبناء النظرية النسوية.

ظهرت الفلسفة النسوية بشكل واضح فى مرحلة ما بعد الحداثة متمثلة فى جاك لاكان وجاك دريدا وديلوز (Deleuze Gilles) وغيرهم من فلاسفة الاختلاف والتفكيك الذين حاولوا تفكيك ثنائية (الذكر والأنثى) وظهرت تنوعات أخرى للفلسفة النسوية فى مرحلة ما بعد الحداثة كالنسوية الراديكالية الأكثر جذرية من النسوية الليبرالية والاشتراكية فى أنها تنظر إلى المرأة على أنها لا ترجع وضع الأنثى إلى تغيرات معينة كالاستبداد والملكية بل أرجعته فقط وأساسا إلى أنثوية المرأة وترفض النسوية الراديكالية الثقافية الراديكالية النسوية المتطرفة التى جل اهتمامها تأكيد دور الجنس وتشجيع النسويات على السحاق وتحذر النسوية الراديكالية الثقافية النسوية المتطرفة من مغبة دعواها، ويرين أن الهدف من الإطاحة المركزية الذكورية هو إثبات الأنثوية بجوار الذكورة فى البنى الحضارية وليس إحلال المركزية الأنثوية محلها

لتداوى الخطأ بخطأ مماثل «إن ما تريده النسوية حقا هو نقد للقطيعة بين الذكورة والأنوثة إذ لا تستقل إحداهما عن الأخرى»[٣٢].

ويذهب د. عبد الوهاب المسيرى إلى أن النسوية فى عصر ما بعد الحداثة هى شكل من أشكال «التمركز حول الأنثى» (فهو عصر سيادة الأشياء وإنكار المركز والمقدرة على التجاوز وسقوط كل الثوابت والكليات فى قبضة الصيرورة)[٣٣].

إن عصر ما بعد الحداثة غالبا ما يوصف بأنه عصر الشعور بالخواء والعدمية، وانهيار جميع القيم، والتحرر من كل إلزام عصر الإنسان ذى البعد الواحد، بل إن مقولة موت الإنسان أصبحت من المقومات التى تتصدر الساحة الما بعد حداثية، وفى هذه الأجواء ذاتها ظهرت النسوية فى صورة التمركز حول الأنثى، وتلك الصورة التى يعتبرها د.عبد الوهاب المسيرى تبعة من تبعات العلمانية المتحررة من المرجعيات (العلمانية الشاملة التى يمكن أن نسميها أيضا العلمانية/ الطبيعة/ المادية) هى رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته لا تفصل الدين عن بعض جوانب الحياة العامة وحسب، وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة فى بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة فى نهايته إلى أن يتم نزع القداسة تماما عن العالم «الإنسان والطبيعة» والعلمانية الشاملة تشكل كلا من الحياة العامة والخاصة، والإجراءات والمرجعية «أى مجموعة المفاهيم الكلية والنهائية» والعالم من منظور العلمانية الشاملة «شأنه فى هذا شأن الحلولية الكمونية المادية» مكتف بذاته وهو مرجعية ذاته. عالم متماسك

بشكل عضو لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه، لا تفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات فهو عالم يتسم بالواحدية المادية الصارمة[٣٤].

وفى خضم هذا الزخم من إزاحة كل المرجعيات وتعرية الإنسان بل موته على مشهد ومرأى من الجميع تبزغ الصحوة النسوية التى تطالب بتهميش لا الرجل بل الإنسان، والإنسان كما هو معروف لنا – إما رجلا أو امرأة – وبتزاوجهما معا يستمر النوع الإنسانى فى البقاء، فالقضاء على أحد شطرى النوع أو استبعاده يعنى تهديد النوع كله بالهلاك والفناء.

ويذهب الدكتور عبد الوهاب المسيرى إلى أن حركة الفيمينيزم (التى نترجمها بحركة التمركز حول الأنثى) هى تعبير عن التحول وعن إزاحة الإنسان من مركز الكون وعن هيمنة الطبيعة/ المادة على الإنسان، وتترجم هذه الرؤية نفسها إلى مرحلتين:

(أ) مرحلة واحدية إمبريالية وثنائية وواحدية صلبة ينقسم فيها العالم إلى ذكور متمركزين تماما حول ذكورتهم ويحاولون أن يصرعوا الإناث ويهيمنوا عليهن، وإلى إناث متمركزات تماما حول أنوثتهن يحاولن بدورهن أن يصرعن الرجال ويهيمنّ عليهم.

(ب) سرعان ما تتحلل هذه الواحدية الإمبريالية والثنائية والواحدية الصلبة لتصبح واحدية مادية سائلة لا تعرف فارقا بين ذكر أو أنثى. ولذا لا يتصارع الذكور مع الإناث وإنما يتفككون جميعهم ويذوبون فى كيان سديمى واحد لا معالم له ولا قسمات[٣٥].

تؤكـد حركة التمركز حول الأنثى فـى أحد جوانبها الفوارق العميقة بـين الرجل والمرأة، وتصدر عـن رؤية واحدية إمبرياليـة وثنائية الأنا والآخر الصلبة كأنه لا توجد مرجعية مشـتركة بينهما، وكأنه لا توجد إنسـانية جوهرية مشـتركة تجمع بينهما. ولذا فدور المرأة كأم ليس أمرا مهما، ومؤسسة الأسرة من ثم تعد عبئا لا يطاق[٣٦].

فالمـرأة متمركزة حول ذاتها تشـير إلى ذاتهـا، مكتفية بذاتها، تود (اكتشاف) ذاتها و(تحقيقها) خارج أى إطار اجتماعى، فى حالة صراع كونـى أزلى مع الرجل المتمركز حول ذاته، وكأنها الشـعب المختار فى مواجهـة الأغيار، أى أنه بدأت عملية تفكيك تدريجية لمقولة المرأة كما تم تعريفها عبر التاريخ الإنسـانى وفى إطار المرجعية الإنسـانية، لتحل محلها مقولة جديدة تماما تسمى (المرأة) أيضا ولكنها مختلفة فى جوهرها عن سابقتها. ومن ثم تتحول حركة التمركز حول الأنثى من حركة تدور حـول فكرة الحقوق الاجتماعية والإنسـانية للمرأة إلى حركة تدور حول فكرة الهوية، ومن رؤية خاصة بحقوق المرأة فى المجتمع الإنسـانى إلى رؤيـة معرفية أنثروبولوجية اجتماعية شـاملة تختص بقضايا مثل: دور المرأة فى التاريخ والدلالة الأنثوية للرموز التى يسـتخدمها الإنسان. وإذا كانـت حركة تحرير المرأة تدور حول قضية تحقيق العدالة للمرأة داخل المجتمع، فإن حركة التمركز حول الأنثى تقف على النقيض من ذلك، فهـى تصدر عن مفهوم صراعى للعالم حيـث تتمركز الأنثى على ذاتها ويتمركز الذكر هو الآخر على ذاته، ويصبح تاريخ الحضارة البشـرية هو تاريـخ الصراع بين الرجل والمرأة وهيمنة الذكـر على الأنثى ومحاولتها التحرر من هذه الهيمنة[٣٧].

فقد تم تقليص الوجود الأنثوى أنطولوجيا إلى مجرد سلب خالص، يكاد لا يمت إلى الوجود سوى بصلة التحديد السلبى لذكورية المذكر الموجبة والمتلئة، بحيث أضحت الذكورة تشكل مرجعا، لا تتعرف المرأة على ذاتها وجنسها وهويتها إلا من خلاله، أى أن المرأة لا تتعرف على هويتها الجنسية إلا سلبا، كما لو أن فى وجود المرأة نقصا أصليا، خواء، ثقبا، جرحا[٣٨].

وإذا كانت الفلسفة تتحدد تاريخيا بوصفها خطاب العقل، فالعقل المقصود هو العقل المذكر الذى بتنصيبه لنفسه معيارا مطلقا وكونيا، أنتج قيما تستمد منه صفة الإطلاقية والشمولية والثبات[٣٩].

فالخطاب الفلسفى، قد عمل تاريخيا على فرض سيطرة العقل لتبرير سلطة المذكر[٤٠].

ولكن الحضارة الغربية دخلت عليها تطورات غيرت من توجه بنيتها، إذ تصاعدت معدلات الترشيد المادى للمجتمع، أى إعادة صياغته وصياغة الإنسان ذاته فى ضوء معايير المنفعة المادية والجدوى الاقتصادية (وهو عنصر أساسى فى منظومة الحداثة الغربية)، وزاد معه تسلع الإنسان وتشيؤه (مما يعنى إزاحته عن المركز على أن تحل السلع والأشياء محله)[٤١].

وزادت نتيجة لذلك هيمنة النماذج الكمية والتكنوقراطية وتصاعدت عمليات التنميط وتغلغلت العلاقات البورجوازية التعاقدية، الأمر الذى أدى إلى تزايد هيمنة القيم البرانية المادية مثل: الكفاءة فى العمل فى الحياة العامة مع إهمال الحياة الخاصة – الاهتمام بدور المرأة العاملة (البرانية) مع إهمال دور المرأة الأم (الجوانية) – الاهتمام بالإنتاجية على

حساب القيم الأخلاقية والاجتماعية الأساسية (مثل تماسك الأسرة وضرورة توفير الطمأنينة للأطفال) – اقتحام الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة مجال الحياة الخاصة – إسقاط أهمية الإحساس بالأمن النفسى الداخلى – إسقاط أهمية فكرة المعنى باعتبارها فكرة ليست كمية أو مادية.. إلخ[٤٢].

وتصل هذه الرؤية قمتها (أو هوتها) حينما تقرر الأنثى أن تدير ظهرها للآخر/ الذكر تماما، فهى مرجعية ذاتها وموضع الحلول ولا تشير إلا إلى ذاتها، فهى سوبر ومان (Supper woman)، ولذا تعلن استقلالها الكامل عنه، وحينئذ يصبح السحاق التعبير النهائى عن الواحدية الصلبة، وهو الأمر الطبيعى الوحيد المتاح للمرأة التى ترفض أن تؤكد (إنسانيتها المشتركة) التى لا يمكن أن تتحقق إلا داخل إطار اجتماعى وسياق تاريخى، وبدلا من ذلك تؤكد (نسوانيتها)، أى ذاتها الأنثوية المنفصلة التى لا توجد فى أى سياق تاريخى أو داخل أى إطار اجتماعى[٤٣].

وكما قالت إحدى دعاة التمركز حول الأنثى المساحقات: (إذا كانت الفيمينزم هى النظرية، فالسحاق هو التطبيق)[٤٤].

ويصبح من الطبيعى ألا تلجأ المرأة للرجل لإنجاب الأطفال، بل يمكن أن تلجأ للمعامل والإجراءات العلمية (الطبيعية) المختلفة (المعقمة من التاريخ والمجتمع والقيم) التى تستبعد الرجل كشريك فى إنسانية مشتركة[٤٥].

وهكذا تصفى الازدواجية تماما ويحسم الصراع لنصل إلى حالة من الواحدية الأنثوية الصلبة والتمركز اللاإنسانى حول الذات الأنثوية، وإلى نهاية التاريخ المتمركزة حول الأنثى[٤٦].

وبفضل إسهامات فلاسفة الاختلاف منذ نيتشه ثم هايدغر ثم دولوز وجاك دريدا، شكلت لحظة انعطاف وتحول فى رؤية المرأة، ومهدت لرؤية مغايرة للمرأة قائمة على مفهوم الاختلاف الجنسى. (فالاهتمام بمسألة الاختلاف الجنسى فى الفلسفة المعاصرة، بدأ مع نيتشه، وتواصل مع فلاسفة الاختلاف، وينظر غالبا لنيتشه على اعتباره من أبرز أعداء المرأة، بالنظر إلى أن خطابه الفلسفى رسم صورة قاتمة عن المرأة، وكرس بالتالى إقصاءها التاريخى)[٤٧].

وفى الواقع ليس من السهل الكشف عن حقيقة موقف نيتشه من المرأة، أمام طابعى التشظى واللاتجانس المميزين لمتنه الفلسفى.

فالمؤكد بالنسبة لدريدا هو أنه ليست هناك حقيقة فى ذاتها، ولا حقيقة للمرأة فى ذاتها بالنسبة لنيتشه. وصور المرأة المختلفة والمتناقضة، التى تحضر على مستوى خطابه الفلسفى، تعكس هذه الحقيقة. وكما لاحظ دريدا فهذا ينسجم مع حقيقة نيتشه ذاته ومع طبيعة فلسفته.

ينظر نيتشه إلى المرأة باعتبارها مجازا. مجازا للحياة والحقيقة والفن. ويشير هذا الاستعمال البلاغى للمرأة إلى عدم استقرار المعنى والقيم التى تنسب إلى المرأة والرجل، والتى يعتبرها دريدا رموزا لعدم استقرار ناتج عن أساليب خطاب نيتشه ذاته[٤٨].

ولعل المفارقة التى تكشف عنها فلسفة نيتشه تتمثل فى (عجزه عن إزاحة الرجل عن مكانته المتميزة بعد نجاحه فى إزاحة أغلب الدعامات الفلسفية واللاهوتية واللغوية التى ظل الرجل محافظا بواسطتها على ذلك الامتياز)[٤٩].

إن نقد نيتشه للنزعة النسوية، هو نقد للمبدأ الذى تنطلق منه، والقائم على تنكر تام للاختلاف الجنسى أو إلغاء للفوارق الجنسية بين الرجل والمرأة، والذى يجعل المرأة تنزع إلى التخلى عن خصائصها الأنثوية سعيا إلى التشبه بالرجل، ويدفع الرجل بدوره إلى التماهى مع المرأة بحثا عن المساواة معها. وكما أشار ذلك الأستاذ محمد أندلسى[٥٠].

وقد بين دريدا بأن هناك (أطروحات ذات نزعة نسوية ظاهرة، فى ثنايا مجموع الكنايات التى يعبر من خلالها نيتشه عن عدائه للنزعة النسوية)[٥١]. حيث إن فلسفة نيتشه تلتقى ضمنيا مع انشغالات الحركة النسائية، وذلك من خلال تأكيده على التغير والاختلاف والصيرورة، فى مقابل الهوية والتطابق[٥٢].

□□□

هوامش الفصل

(١) د. عطيات أبو السعود – مقال عن نيتشه والنزعة الإنسانية – مجلة فصول مجلة النقد الأدبى – العدد ٦٥ عام ٢٠٠٢م – صـ ٣٧.

(٢) د. يمنى طريف الخولى، النسوية وفلسفة العلم، مجلة عالم الفكر – العدد ٣٤ – عام ٢٠٠٥م – صـ ٢٠.

(٣) المرجع السابق – صـ ٢٢.

(٤) د. عبد الوهاب المسيرى – العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة – ج١ – دار الشروق – القاهرة. ط ١– ٢٠٠٢م – صـ ٣٢١.

(٥) د. عبد الوهاب المسيرى – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى – نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة – ط٢– ٢٠١٠م – صـ ١٤.

(٦) سـوزان موللر أوكين – النساء فى الفكر السياسى الغربى – ترجمة د. إمـام عبد الفتاح إمام – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة – ط١ – ٢٠٠٢م – صـ ٣٤.

(٧) أفلاطون – جمهورية أفلاطون – دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا – الهيئة المصرية للكتاب – القاهرة – ١٩٨٥م – صـ ١٠٢.

(٨) د. إمـام عبـد الفتاح إمـام – أفلاطون والمـرأة – مكتبة مدبولى – القاهرة – ط٢ – ١٩٩٦م – صـ ٨٢.

(٩) د. إمام عبد الفتاح إمام – أرسطو والمرأة – مكتبة مدبولى – القاهرة – ط١ – ١٩٩٦م – صـ ٧٦.

(١٠) المرجع السابق – الصفحة نفسها.
(١١) المرجع السابق – الصفحة نفسها.
(١٢) المرجع السابق – صـ ١١٢.
(١٣) أرسطو – كتاب السياسة – الكتاب السابع – ١٣٣٤ب – ١٣٣٥ب ترجمة: د.أحمد لطفى السيد – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٧٩م.
(١٤) جون ستيوارت مل – استعباد النساء – ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام – مكتبة مدبولى – القاهرة – ط١ – ١٩٩٨م – صـ ٣٠.
(١٥) المرجع السابق – صـ ٢٩، ٣٠.
(١٦) المرجع السابق – صـ ١٠٦، ١٠٥.
(١٧) المرجع السابق – صـ ٣٥.
(١٨) المرجع السابق – صـ ١٠١.
(١٩) المرجع السابق – صـ ١٤٤.
(٢٠) المرجع السابق – صـ ١٤٥.
(٢١) المرجع السابق – صـ ١٥٥.
(٢٢) المرجع السابق – صـ ١٦٣.
(٢٣) المرجع السابق – نفس الصفحة.
(٢٤) المرجع السابق – صـ ١٥٢.
(٢٥) سارة جامبل – النسوية وما بعدها – ترجمة أحمد الشامى – المجلس الأعلى للثقافة – ٢٠٠٢م – صـ ٢٨٩.
(٢٦) سيمون دى بوفوار – الجنس الآخر – ترجمة محمد عبد العزيز – دار الجسام للنشر والتوزيع – صـ ٢٢.

(٢٧) د. عبد الوهاب المسيرى – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى– صـ ١٤ وأيضا د. عبد الوهاب المسيرى – العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج١ – صـ٣٢٣.

(٢٨) د. عبد الوهاب المسيرى – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى– صـ١٥ وأيضا د. عبد الوهاب المسيرى – العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج١ – صـ٣٢٣.

(٢٩) د. عبد الوهاب المسيرى – العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج١ – صـ٣٢٣

(٣٠) د. عبد الوهاب المسيرى – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى– صـ١٥. وأيضا د. عبد الوهاب المسيرى – العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج١ – صـ٣٢٣، ٣٢٤.

(٣١) د. عبد الوهاب المسيرى – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى– صـ ١٦. وأيضا د. عبد الوهاب المسيرى – العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج١ – صـ٣٢٤.

(٣٢) د. يمنى طريف الخولى – النسوية وفلسفة العلم – مجلة عالم الفكر – المجلد رقم ٣٤ – ٢٠٠٥م – صـ ٢٩، ٣٠.

(٣٣) د. عبد الوهاب المسيرى – العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج١ – صـ٣٢١

(٣٤) د. عبد الوهاب المسيرى – الإنسان والحضارة والنماذج المركبة دراسة نظرية وتطبيقية – دار الهلال – العدد ٦٢٢ – أكتوبر عام ٢٠٠٢م – صـ ٢٨٨ – ٢٨٩.

(٣٥) د. عبد الوهاب المسيرى – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى– صـ ١٩. وأيضـا د. عبد الوهاب المسـيرى – العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج١ – صـ ٣٢٦.

(٣٦) د. عبد الوهاب المسيرى – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى– صـ ٢٠.

(٣٧) المرجع السابق – صـ ٢١.

(٣٨) الحسـين سحبان – العقل المذكر والعقل المؤنث – مجلة الحكمة – العدد٣ – ١٩٩٣م – صـ ١٠.

(٣٩) المرجع السابق – صـ ١٤.

(٤٠) محمد نور الدين أفاية – الهوية والاختلاف – أفريقيا الشـرق – الدار البيضاء ١٩٩٩م – صـ ٥٣.

(٤١) د. عبد الوهاب المسيرى – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثـى– صـ ١٦. وأيضـا د. عبد الوهاب المسـيرى – العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج١ – صـ ٣٢٤.

(٤٢) د. عبد الوهاب المسيرى – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى– صـ ١٦، ١٧. وأيضا د. عبد الوهاب المسيرى – العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج١ – صـ ٣٢٥.

(٤٣) د. عبد الوهاب المسيرى – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى– صـ ٢٨.

(٤٤) المرجع السابق – الصفحة نفسها.

(٤٥) المرجع السابق– الصفحة نفسها.

(٤٦) المرجع السابق – الصفحة نفسها.

(٤٧) دافيد بوث – انظر مقال: نيتشه وبلاغته النسوية – ترجمة حسن حلمى – مجلة الحكمة – العدد٣ – ١٩٩٣م – صـ٦٥.

(٤٨) المرجع السابق – صـ ٥٥.

(٤٩) المرجع السابق – صـ ٥٤.

(٥٠) محمد أندلسى – الفلسفة من منطق العقل إلى منطق الجسد: جينالوجيا الخطاب الميتافيزيقى – منشورات جامعة مولاى إسماعيل – مكناس – ٢٠٠٣م – صـ ٥٤.

(٥١) دافيد بوث – انظر مقال: نيتشه وبلاغته النسوية – ترجمة حسن حلمى – مجلة الحكمة – العدد٣ – ١٩٩٣م – صـ ٦٣.

(٥٢) المرجع السابق – الصفحة نفسها.

□□□