

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 وجوهه الفلسفية 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" مطارد ومضطهد حيث تعالج سيمون دي بوفوار مشكلتين مركبتين:

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 هيمنتها 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.

لعل 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 ك امرأة وبين وضع بقية النساء.

هذا يضعنا أمام قدرة سيمون دي بوفوار على تحويل الذاتي إلى موضوعي والخاص إلى الجزئي 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 أحلهم". وأن تعيش تجاربها منعزلة ومن هنا حرصها أن تخوض تجربة نزع الأفتعة عن حضارة مذنبه 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 بـوهم 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 ستنشق عن سؤال دي بوفوار المركزي "ما المرأة"؟ هل هو استعادة لسؤال الفلسفي 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 خلاقة 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؟ أكانت 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؟

1 La formation de l'identité moderne, Charles Taylor. Les sources du Moi 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 وتهبها 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 "سجل التأويلات" حول كل من ماركس وفرويد ونيتشة والذين اعتبرهم فلاسفة كشف الأقنعة 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 وقدر 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 والصداقة بينها وبين الرجل.

أولاً: سردية الذات المقهورة أو "الغيرية المطلقة" موضوعاً 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 عميقاً في الأوساط الفكرية الفرنسية وخارجها نظراً لمقاربتها الطريفة لأهم مشكلات العصر وخصوصاً 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 بعضاً 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 فعلاً خلاقاً لأن الوجود الإنساني هو يحتل منزلة بين المنزلتين فيقف في منتصف طريق الوجود بين عبثية بلا أخلاق وبين أخلاق مطلقة كاملة لا تترك مكاناً للحرية". كما اهتمت بفئات اجتماعية أخرى فكتبت "الشيخوخة" سنة (1970) لتكشف عن اغتراب المسنين في المجتمعات المعاصرة. ومن مؤلفاتها الأخرى "الضيقة" (1943) "ذكريات فتاة مهذبة" 1958 "قوة العمر" (1960)، "قوة الأشياء" (1963)، "موت لطيف جداً" (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 تهاافت 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. فرمما الصورة التي يقدمها الرجال عن المرأة جعلت دي بوفوار تستشعر خطرا أن تكون مجرد موضوع للآخرين وما تعتري هذه الكتابة من زيف وتشويه ألم تختزع 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 نتبين 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 غدى 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 والمحانين 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 التراجيكيوميدي 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 خائنة أبعادها الكونية التي بموجبها مطالبة بالبقاء على الحياد الجنسي. وكأن قدر الأنثى 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 عوالة 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 تصوراتها للإنسانية. وهو ما دفع دي بوفوار إلى طرح السؤال التالي "كيف تمكن أحد الجنسين فقط من فرض نفسه كجوهر وحيد، منكراً وجود كل نسبية تربطه بالجنس الآخر، معرّفاً 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 و ماهية 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 و ماهية "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 عرفتها 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 تتجرأ على خوض الصراع أصلا فلم يكن بينها وبين الرجل صراع وإنما خضوع فهي لم تحاول يوما لتصبح ذاتا لأنها ساهمت في تثبيت الرابطة 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 ينبج 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 مكينة 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 وبناءه 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" فخضوع 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 والزيف إنه الجسد السجن أو الجسد المعطل عن كل فعل وحركة وحرية، إنه الجسد الآخر حيث يطمح الرجل إلى تجميده وقولبته 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 المحسم هو المرأة إنما الوسيط المحاذ 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 مهنتين 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 افتكها 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 يتهدهدها 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 باستتجاره 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 ويحييه 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 المنعقة والثاقبة للتحرر عبر تحويله من جسد مهزوم ومطرود إلى جسد منتصر وفاعل؟

ثمة تقنيات يوظفها الرجل من أجل تطويع جسد المرأة وإخضاعها لهيئته ومن هنا تدرك دي بوفوار أن "الجسد الأنثوي" هو نتاج ثقافي تخط عليه كل ثقافة ما شاءت من القيم والرموز والمعتقدات وتتخذه بتصورات إيديولوجية ذكورية مهيمن 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 تميزه 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 "الآخريّة 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 بالتعالى عليها لكي يتموضع بواسطة العمل

والفعل والحركة"¹ لكن هذا الكائن الإنساني الأثوي 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 ويثور 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 لمواصلة فكرة النوع وليس بإمكانهن أن يضمن شيئاً جديداً للعالم ولنسنا مطالبات بتغيير وجه العالم أو خلق إمكانات جديدة للوجود فيه بل يقتصر عملهن في العالم على إنتاج الماثل 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 تنهمك 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 وخلقه 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 حداثتها في جوّ يحفل بالنساء... فتسعى الأم إلى ضم ابنتها 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 يبنيه 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:

أولا: مرحلة الطفولة: إن ما يميز مرحلة الطفولة هو لعبة الدمية حيث تتعلم الطفلة منها حركات الأم من النظام والتكرار وتسقط تجربة علاقتها بأمها على دميته حيث تكون الاختبار والتدرب الأول على كيفية أن تصبح أما في المستقبل ومن هنا يبدأ المجتمع في ممارسة ضغوطه على الفتاة بالتدخل في شكل وجودها وممارسة عنف على تربيته ليفرض عليها مصيرا محددًا خاليا 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.

ثانيا: 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 واللاتمكك 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 تمثيلها 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 الأيديولوجي 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 لحمل 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 الأمومة¹ 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 والمحايثة 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 المجد والانتصار، فهل يمكن للمرأة أن تنفلت من قبضة البرادغيم الذكوري إلى أفق التحرر الأنثوي؟ وهل يدخلنا شرط وصول المرأة للتفوق اعتراف الرجل لها بمحايثته 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 دراماتيكياً 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 سجنائها 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 للهروب 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 تخرب 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 وأناقته "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... فإني أدرك نفسي كموضوع ودوري الاجتماعي يكون ممدّي... 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 يساهم 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 تخطيطه 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

نسبته 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 سلبي 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 واقعيا 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.

فالعمل 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 "فالعمل 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 التخلص منه ليظهر وجه المساواة خلفه؟ بمعنى آخر هل أنه لا تتحقق المساواة إلا بإلغاء 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 التخلص 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 عينها 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 آلياً حصولها على ميزات وصلاحيات

Revue Esprit.n 7 ; Juillet 1977 ;pp 121 ; 140 1

حوار أجراه ريتشارد كيري 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 تحذرا 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 غيبيتها 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 تهيمن 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 غيриته 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 ألما 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 وبممكنها 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.