

النسوية بين التأسيس الفلسفي والطرح الواقعي

من جون ستيوارت مل إلى سيمون دي بوفوار

د. هيبية يحياوي*

Abstract:

The problematic of Feminism during the history of the masculine centralization that exclude all what is female enquire the necessity of thinking on this centralization's principals Throughout the philosophy of liberty of women to the question of Gender and social roles of the tow sex. This paper is an examination of intellectual perspective of the question of feminism, and social criticism. I have referred to the English philosopher John Stuart Mill who was one of the pioneers who presented the liberation of women as a philosophical subject. In contemporary Europe Simone de Beaouvoir had presented the question of feminism in new perspectives, she had talk about Gender as a sociocultural and political question that deserve fighting for.

Key words: women, Feminism, Gender, John Stuart Mill, Simone de Beaouvoir.

قضية تحرير المرأة:

بدأت المطالبة بتحرير المرأة مع بداية القرن الثامن عشر كنتيجة للمطالبة بتحرير الإنسان ككل ويعتبر جون ستيوارت مل (1806-1873) John Stuart Mill من الفاعلين في هذه الحركة، وقد كان هذا كرد على النظرة التي كرسها الفكر اليوناني مسيطرة لقرون، ودعمتها النظرة الدينية، التي جعلت العصر الوسيط يعتبر المرأة شرا، وسقوتا ومصدر انخطيئة الأولى، والغواية الجسدية.

وقد كان رهان الحرية وسيادة العقل يقف ضد تاريخ من التبريرات الايديولوجية التي نجحت في جعل المرأة تابعة في وجودها للرجل، ففي الفترة الذي كانت دعاوى العقلانية تتصاعد، يقر "مل" أن قضية المرأة

* - هيبية يحياوي، حاصلة على درجة دكتوراه في الفلسفة الغربية المعاصرة، أستاذة مساعدة بقسم العلوم الاجتماعية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو. عضو بـمجلة الفلسفة وتاريخها، جامعة وهران 2.

تصعب مناقشتها مناقشة عقلية، لأنها بالدرجة الأولى مرتبطة بالانفعالات، والحس المشترك، فالأعراف درجت على اعتبار المرأة تابعة للرجل، ما جعل الخوض في القضية يتخذ بعدا قيميا مكرسا يؤثر على التصور و الدور الثقافي والاجتماعي للمرأة بشكل عام، يقول مل: "...إن القارئ يتوقع مني أن أدحض جميع الحجج التي تؤيد الاثبات، غير أن المشكلة هي أن قضية الوضع السيء للمرأة تدعمها العادات والتقاليد التي يقدها الناس كما تدعمها مشاعر قوية..." (مل، 11:1998) كون الأمر يتجاوز الحجة العقلية لأنه منخرط في وضع انفعالي عميق يصدقه الواقع ويدعمه.

تعود وضعية الجندرية للمرأة الى بداية المجتمعات البشرية، حيث وجدت المرأة نفسها تابعة للرجل باعتبارها أضعف منه، ثم كونها ملكية خاصة، أما التقنين العلاقات فقد جاء كنتيجة للوضع، واعتراف بهذه التبعية، وهنا تجدر الإشارة إلى لعبة القوة والمصلحة المتحكمة بالدرجة الأولى في صياغة القانون، "...لأن القوانين ليست سوى تلخيص لأوضاع، واعتراف بالعلاقات، التي تكون موجودة بالفعل بين الأقوياء، وهي بذلك تحيل الوقائع المادية إلى حق قانوني، وتضفي عليها مشروعية بإقرارها بواسطة المجتمع..." (مل، 12:1998) هي بالنهاية ليست سوى صياغة مبررة لوضع يخدم مصلحة الرجل.

عملت الهيمنة الذكورية على إرساء نفوذها وفق استراتيجية متعددة واتخذت أشكالا مختلفة، وصلت لدرجة جعل الجنس المؤنث ينظر للأمر كحقيقة مسلم بها، لقد كان للنشأة ضمن المجتمع الأبوي حيث الأب هو نموذج للأسرة، يعمق الفروق بين الجنسين، ويستغلها لإنشاء تراتيبات السيطرة، "...وهكذا نشأت المرأة على أن المثل الأعلى لشخصيتها هو النقيض المباشر لشخصية الرجل. وإذا كل للرجل إرادة حرة، وقدرة على ضبط النفس، فإن المرأة ليست لها هذه الخصال..." (مل، 13:1998) و بذلك فهي تكون الجزء الأدنى في تراتبية مذكر/مؤنث والعنصر الناقص وبالتالي التابع، الذي من غير الممكن أن يوجد مستقلا، أو يعرف إلا في علاقته مع العنصر الأول.

يثبت الواقع السائد في فترة الأنوار الكلاسيكية وحتى منتصف القرن العشرين، أن المولودة ضمن جنس الانثى لا تزال تخضع لهذا التمييز الذي يضعها، بحكم حجة الطبيعة، في الجانب الأضعف، تقول الحجة "...أن العلاقات البشرية قائمة مسألة طبيعة..." (مل، 15:1998) وأن الطبيعة هي التي حددت لكل من الجنسين مكانه ودوره، وبالأساس مسألة الضعف الجسدي وتحكم المشاعر والانفعالات دون العقل في المرأة، تجعلها أقل مرتبة من الرجل لا تأهلها لتقوم بعدد من الأعمال التي يقوم بها هو.

يشدد جون ستيوارت مل على رفض الجمع بين الأعراف والدين في التعامل مع هذه المسألة، وينقد عبارة طبيعة المرأة التي تقدم على انها بداهة لتحيل إلى وضع أدنى من الرجل، "...ويرى أننا لا نعرف على وجه التحديد ما هي طبيعة الأنثى التي تختلف عن طبيعة الذكر..." (مل، 1998:15)، وانما كل الأحكام تحيل إلى الأخلاق السائدة، وإلا ما احتاج الأمر، لو كانت الطبيعة حقا هي من ثولاه، القوانين والتشريعات التي تكفل سيادة الرجل، ويعتبر أن القوانين هي غطاء عبودية النساء، حيث يكون قانون القوة هو ما أقصى النساء من ساحة المنافسة الحرة وإبقائهن ضمن الوضع الراهن الذي يبرر عجزهن.

نظر جون ستيوارت مل للقوانين بشكل ناقد، واعتبر "...المبدأ الذي ينظم العلاقات الاجتماعية بين الجنسين ويجعل خضوع أحد الجنسين للآخر عملا مشروعاً، هو مبدأ خاطئ في ذاته..." (مل، 1998:35) وأنه قائم على الاقصاء ويعتمد تبريرات اساسها السلطة ووهم وجود امتياز لطرف على آخر. إن القوانين لم تقم سوى بتأطير الوضع القائم بين الأفراد "...فهي تحيل الواقع المادي إلى حق مشروع..." (مل، 1998:40) دون اعتبار لوجه أحقيته للأطراف الخاضعة له، فتتقوى خضوع النساء والعبيد وفق تنظيمات القانون، كما يرى أن الاعتراف الظاهر بنهاية قانون القوة، وحلول التشريع القانوني الحديث محله الذي ينظم العلاقات وينهى الصراعات، إنما هو ادعاء يخفي اعتبارات القوة التي تم من خلالها حرمان المرأة من حقوقها كفاعل بشري حر، الحق في الملكية، في العمل السياسي.

ينتقل بعدها للحديث عن الزواج منتقدا الوضع التقليدي، حيث يمتلك الرجل زوجته ماديا ومعنويا، فتكون النتيجة حرمانها من الاختيار الملكية وحقوق رعاية الاطفال ان حصل طلاق، وفرصة بناء حياة جديدة، ويعتبر ان هذا التعامل مع نصف الجنس البشري، يحرم المجتمع ككل من الاستفادة من امكانياته، ومن منظور العيش المشترك هو يعود، بنتائجه على المستقبل المشترك للجنسين، "...الرجال الذين يعملون على ترك النساء في حالة من التبعية يمنعون أنفسهم من الاستفادة من نصف مواهب العالم... مما كان يمكن للنساء القيام به في تنظيم المجتمع ليكون أكثر كفاية وعدالة وإنسانية..." (مل، 1998:19) إن هذا المنظور الحوارى المتسامح يقدم كبديل للصراع القوى القائم، ولأخلاق بديلة لأخلاق الخضوع والعبودية.

إن حجة الملائمة، بمعنى القول بأن الاوضاع بخصوص مكانة المرأة "...بقيت قائمة في هذه الحقبة من الحضارة المتقدمة -مقارنة بالعصور الوسطى- بسبب ملائمتها للطبيعة البشرية..." (مل، 1998:41) إنما هو تبرير لعمل القوة والسلطة، ممثلتين في القانون، على ابقاءها كونها تخدم وضع الرجل، يبين "مل" ان هذا الوضع

القائم لن يستطيع الحس السليم كشف تناقضاته وسيظل يتعاطى معه كوضع قائم، ما لم يكشف أصله، حيث "...مادام هذا الوضع لم يعلن عن أصله، كم ان المناقشات لم تكشف عن طابعه الحقيقي، فلن يشعر احد أنه يتضارب مع طابع الحضارة الحديثة..." (مل، 1998:41).

لقد كشف "مل" على ان قانون القوة الكامن وراء التشريعات وأن الأوضاع الاجتماعية الراهنة للمرأة إنما تقاس بما لدى فئة الرجل من قوة لفرضها. كما يشير إلى انخراط العامة في الوضع وتعاطيهم معه حسب ما يخدم موقعهم، حين يماثل بين وضعية العبيد ووضعية النساء، والأمر "...يشمل جنس الذكور كله..." (مل، 1998:47). كونه يشيع غرورهم ورغبتهم في السيطرة التي تكون أقرب النساء إليهم موضوعها، وبهذا ينكشف ان الدافع الخفي للسلط الذي اكسبه الذكر تاريخيا، هو واحد من الاسباب التي تجهل مواجهة وضع المرأة بالحجج العقلية والنقد المباشر أمرا غير فعال بدرجة كبيرة.

تسعى الحداثة إلى التجاوز هذا الوضع، انطلاقا من مسلمة مفادها: أن "...الموجودات البشرية لم تعد تولد في أوضاع محددة سلفا، وإنما تولد حرة في استخدام ملكاتها وما يتاح لها من فرص في تحقيق المصير الذي ترجوه..." (مل، 1998:14) فبخلاف التقسيمات الاجتماعية السائدة حيث يولد الفرد وقد حدد له مركزه الثابت أبيض/أسود، سيد/عبد، رجل/مرأة، والملاحظ إن معظم هذه التقسيمات تقع ضمن ثنائيات، أي ان الوجود ضمنها يخضع بشكل مسبق لمبدأ صراع القوى، وبذلك فإن القول بأن قيمة الذات الانسانية إنما يكون انطلاقا من وضع الوجود ضمن الحرية، لجميع أعضاء المجتمع، في الوضع الحداثي، هو التجاوز لحالة العبودية التي تقع ليس فقط على النساء وإنما على شريحة كبيرة من الأفراد، هكذا تصبح قضية تحرير المرأة رهانا متعلقة بتحرير المجتمع ككل.

كما أن "مل" يشير إلى نقطة أساسية وهي دور النساء ومساهمتهن في الوضع، فقد طورن آليات خاصة للعيش ضمنه، هي أخلاق الخضوع، حين ترتبط المرأة بالرجل وتكون "...في علاقة وطيدة معه _الرجل_ أكثر بكثير من علاقتها مع أي من بنات جنسها، الخاضعات بنفس الطريقة دون أن يكون لديهن وسيلة للاتحاد ضده..." (مل، 1998:47)، وأنهن يتجنبن المواجهة ويفضّلن الوضع القائم على المهادنة وعدم إثارة الرجل، وكأنهن بذلك يقدمن رشوة بدل الاستعداد للمقاومة، لأنه التحرر مكلف والمقاومة من أجله تتطلب تضحيات كبيرة، فالخروج من حالة الخضوع المريحة يتطلب عملا كثيفا وتحمل مسؤولية، وهو الثمن الذي ليست النساء مستعدات بعد لتقديمه.

اشتغل جون ستيوارت مل على تحرير المرأة لتغيير الوضع القائم وتعتبر جهوده تأسيسية في المسألة، وفي نمو الوعي بالقضية، وأول الخطوات النظرية والعملية، في نقد القوانين والكشف عن جذور الهيمنة الكامنة الجانب الرغبة في السيطرة، للخروج من آليات التبرير الطبيعي والعرفي، بالإضافة إلى دعوة النساء للخروج من حالة الوصية والعمل على تحرير أنفسهن، وهو ما تجسد لاحقا ضمن الحركات النسوية التي ناضلت من أجل الحرية و المساواة في الحقوق.

02. ظهور الحركات النسوية:

بعد الثورة الصناعية وظهور نمط المدينة الجديدة، بالإضافة لحركة التنوير ونضال عقول، كما سبق ورأينا مع جون ستيوارت مل، بدت الحاجة ملحة لتنظيم العلاقات وفق منظور مختلف، وبدأت التحركات نحو تحرير المرأة تتخذ شكل اتجاهات فكرية ونضالية متعددة، حيث اختلفت المطالب النسوية باختلاف الحقب التي ظهرت فيها، فنسوية الأولى التي يمكن ارجاعها للأتوار في القرن الثامن عشر، كانت بالأساس دعوة لتحرير المرأة اجتماعيا وسياسيا، في هذه المرحلة بدأ الوعي بصعوبة وضرورة تحقيق حرية المرأة ك مطلب انساني أساسي، انطلاقا من الوضع الاجتماعي الذي فرض تبعية المرأة للرجل؛ الوضع الذي لا يخص المرأة فحسب بل "...يعوق تقدم المجتمع ويمنعه من التطور..." (مل، 1998:11)، وعليه فإن حديثنا عن النسوية ليس بوصفها كإيديولوجيا مضادة للرجل، وإنما كتوجه فكري يمارس فضحا لأشكال الهيمنة القائمة، حيث "...تعمل الفلسفة النسوية على فضح ومقاومة كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع، وتفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وإعادة الاعتبار للآخر المهمش والمقهور وصياغة الهوية وجوهرية الاختلاف..." (أوما وهاردنغ، 2012:7).

يمكن النظر للطرح انطلاقا من ثلاث تيارات أساسية هي: النسوية التي تدعو للتحرير والمساواة *féminisme libérale au réformiste* . ثم النسوية الماركسية الاشتراكية *féminisme marxiste et socialiste* ثم النسوية الجذرية *féminisme radical*.

هذه هي الاتجاهات المؤطرة التي من خلالها يمكن اليوم أن نفهم التفكير النسوي، وتجدر الإشارة إلى أنه لا توجد "نظرية عامة" للنسوية أو مرجعية مفاهيمية ثابتة، وما أشرنا إليه هي تيارات نظرية مختلفة.

قبل الحديث عن النسوية، نلاحظ أن هناك توجهها مختلفا، لا يؤمن بوضع تبعية جنس لأخر، وإنما بالتكامل الطبيعي بين الجنسين، وعليه هل يمكننا الحديث عن النسوية إن لم يكن هناك رفض وثورة ضد وضع اجتماعي هو تبعية المرأة للرجل؟ هل يبقى هناك مبرر للنسوية؟ "...إن مشروعية الطرح النسوي بشكل أساسي قائمة على الإقرار وضعية التبعية في ثنائية مذكر/مؤنث، ثم القيام لرفضها فكريا وعمليا..." (06: Toupin, 1998)، وعليه تتحدد النسوية ك: "...وعي فردي ثم جماعي متبوع بثورة ضد نظام العلاقات بين الجنسين، وما يترتب عنه من وضعية تبعية المرأة، في مجتمع معين، ضمن فترة تاريخية معينة..." (07: Toupin, 1998).

أ) النسوية التحررية: تعود أصول النسوية التحررية أو دعاة المساواة، إلى الثورة الفرنسية وفلسفتها الليبرالية، حيث الحرية الفردية والمساواة هي محاور النضال في هذه الثورة.

طالبت النسوية التحررية، منذ أكثر من قرن، المساواة في الحقوق مع الرجال، عل عدة مستويات: التعليم، العمل والأجور، القانون المدني، المساواة السياسية. التي تمكن المرأة من المشاركة الفاعلة ضمن المجتمع، القضية الأساسية ضمن المجتمع الليبرالي الرأسمالي، تكمن في أن نظامه يقصي المرأة اجتماعيا، اقتصاديا وسياسيا. طالب الفكر النسوي، ضمن تحركاته الإستراتيجية، أولا بالمساواة في التعليم إيمانا منه بأن تغيير الافكار ينعكس على الواقع. (08: Toupin, 1998).

ب) النسوية الماركسية الاشتراكية: يتحدد هذا الاتجاه بتبني موقف ضمن الماركسية مفاده أن التنظيم الاقتصادية الرأسمالي هو الذي يفسر استغلال الجنسين معا. يرجع استغلال النساء تاريخيا إلى ظهور الملكية الخاصة، ما شكل حسب أنجلز أكبر هزيمة للجنس المؤنث، حيث ظهر الزواج تلبية لحاجة حفظ الملكية ولتأطير انتقالها ضمن الأسرة، وهكذا وضعت النساء تحت المراقبة كملكية خاصة للرجال، وعليه فإن تبعية النساء راجعة للرأسمالية، اهتمت النسوية الماركسية بالجانب الاقتصادي للمرأة، ورفضت وضع التبعية الذي يعطي للرجال الحق في الملكية والعمل المأجور، في الوقت الذي يحصر دور المرأة في تنظيم شؤون البيت بدون مقابل مادي ويجعلها بعيدة عن معادلة الانتاج.

تعزو هذه الحركة ظهور المجتمع الأبوي "Le patriarcat" بمعنى سيطرة الأب، الرجل في الأسرة وضمن المجتمع، للنظام الرأسمالي، حيث يعتقد "فردريك إنجلز" (1820_1895) Friedrich Engels "...أن هيمنة

الرجل على العائلة تمثل في التاريخ البشري- ثويجا لدخول الإنسان مرحلة الحضارة، فقد عبرت هذه المرحلة عن انتماء الأبناء لأب واحد، وبالتالي انتظمت مسألة الإرث...وقد تطلبت هذه المرحلة الحجر على المرأة حتى يضمن الأب أنهم من سلالة الموثوقة..."(أبو دية، 2011: 13-14) ، وبذلك فإن الماركسية تفسر الوضع الفكري للمهيمنة برده إلى معطيات مادية، ترى والحلول من نفس القبيل حيث اقترحت هذه الحركات إعادة ادماج المرأة في الانتاج الاجتماعي، ضمن سوق العمل والمساواة في الفرص والأجور والامتيازات. (09: Toupin, 1998) واعتبرت ان تحرير المرأة ماديا هو طريق تحريرها الفكري والوجودي.

ج) النسوية الراديكالية: في نهاية ستينيات القرن المنصرم، عملية النسوية الجديدة Néo-féminisme على ارساء القطيعة الجذرية في قضية المرأة، والجذرية هنا تعني التغلغل في جذور النظام الاجتماعي للجنسين، والتفكير في كل أنماط العلاقات رجل/ امرأة، لم تشكل النسوية الجذرية اتجاها متجانسا كسابقاتها، وذلك يعود لتنوع القضايا التي طرحتها: الهوية، اللغة، الجنس.. إن تبعية المرأة ذات عمق لا يمكن اختزاله في التبعية الاقتصادية أو السياسية، وهي عامة على كل المجتمعات، كل الطبقات والأعراق.*

النسوية الجديدة والجندر

الجندر le genre، هو النوع ، ويعبر مفهوم الجندر في النسوية محددًا أساسيًا للتنظيم العلاقات بين الجنسين، انطلاقًا من الدور الاجتماعي، و المرجعيات، اللغوية والتراتبات القيمية، كما يخرط لتأسيس نقد ثقافي، حيث تعتبر النسوية الراديكالية أن النظام الأبوي هو ما يفسر الهيمنة الذكورية، إنها سلطة الرجل باعتبار انتماءه لجنس مسيطر، إن القضية هي هيمنة جنس على آخر، التي تنعكس كرقابة على الجسد وعلى باقي المجالات الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية، هذا الوضع الذي ساهمت في خلقه ثقافتان ثقافة الهيمنة الذكورية من جهة وثقافة الخضوع الأنثوي من جهة أخرى.

عكس الفكر النسوي واقع الفكر الفلسفي والعلمي والاجتماعي، "...في سياق تلك العمليات حاول الفكر النسوي الإفادة من مناقشة موضوعية أو ذاتية المعرفة...ومن هنا كان بمقدور النسوية التحدث عن الذات الذكورية التي بحكم موقعها في الثقافة المتوارثة، تعتمد إلى طرد وجهات النظر النسائية عند قراءة التاريخ أو عند تصديها للأسئلة الثقافية والسياسية..."(الحسن، 2004)، وعمل ضمن مختلف اتجاهاته على النضال فكريا وعمليا

حول قضية المرأة، وحقق عبر تاريخه مكاسب متعددة ولا يزال ينشط ضمن المناطق الأكثر تخفيا التي أخذت الهيمنة تتخذها، كلغة الجنس.

أصبح للنسوية ضمن الفلسفة المعاصر بعدا متصلا بالمعيش، "...إن النسوية قائمة كنظرية أو مجموعة من النظريات التي تدرس وتحلل على المستوى الأكاديمي، ولكنها في الوقت نفسه حركة تركز نفسها لتغيير معالم الواقع خارج جدران الجامعة..." (جامبل، 2012:13)، انطلقت النسوية، في نموذجها الغربي*، كحركة نضالية تدعو للمساواة بين الجنسين، لتطور اهتماماتها وتدخل دائرة الاختلاف الموسع، لتطرح جنبا إلى جنب مع قضايا التمييز العرقي والثقافي، لتجاوز نموذج المركزية بمختلف أشكالها، حيث اشتغلت النسوية على أهم استراتيجيات المواجهة هي إعادة امتلاك سيطرة المرأة على جسدها، وجعلت من تأسيس ثقافة نسوية بديلة أهم رهاناتها، بالعمل على خلق الفضاءات النسوية، ضمن مختلف المجالات الاجتماعية كمراكز الدعم الاجتماعي والنفسي للنساء ضحايا العنف، والفضاءات الفنية والأدبية النسوية. (Toupin, 1998:10-12)

دي بوفوار وجندرية الجنس الآخر

لم تعد القضية النسوية لا تطرح من باب إيديولوجية ما هو أنثوي بقدر ما تتجه من نقد مركزية الذكوري إلى الاحتفاء بالتعددية وبالأخر الثقافي، باعتبار أن تراتبية المذكر/المؤنث إنما انتجت عمليات فكرية متجهة من المركز للأطراف متخفية ببداية العقلانية والأسبقية المنطقية، والبيولوجية والفعلية واللغوية، للطرف المذكر التي إنما شكلتها إرادة سيطرة، حيث ظهرت النسوية كاتجاه ضمن عدة سياقات كالوجودية مع "سيمون دي بوفوار" (1908-1986) Simone de Beauvoir.

تنطلق سيمون دي بوفوار في رفض الثنائية الجنس الآخر، التي سنأتي على توضيحها، من ما توصل إليه التحليل النفسي من نتائج، والسعي لتكوين نظرة جديدة للمرأة ككائن وجودي أخلاقي تختلف عما أسس له تاريخ الفكر الفلسفي، والمجتمع الذكوري.

تلاحظ دي بوفوار في معرض كتابها "الجنس الآخر" أن الهيمنة الذكورية قد استبدت بالتصورات الفكرية والاجتماعية وأن المرأة في حاجة إلى تحديد جديد يخرجها من ثنائية المذكر التي تعتبرها جنسا آخر ثانيا لجنس المذكر الذي يمثل الأصل الجنسي والثقافي، "...إن الإنسانية في عرف الرجل شيء مذكر فهو يعتبر نفسه

يمثل الجنس الإنساني الحقيقي...أما المرأة فهي في عرفه تمثل الجنس الآخر..." (دي بوفوار:06)، وعلى هذا التصور يتم تحديد دور المرأة وقيم وجودها جنسيتها، وغيرها من الأوضاع التي توجد ضمن في علاقة مع الرجل.

يترتب عن هذه التراتبية وضع هيمنة يختلف عن كل أوضاع الهيمنة التي عرفها التاريخ، تجاه الأقليات العرقية أو الدينية، أو حتى بين الطبقات الاجتماعية، وإنما نحن هنا بصدد هيمنة من نوع مختلف، ليست هذه تبعية نتيجة لظرف تاريخي طارئ وإنما وضعية وجدت فيها المرأة بصورة مطلقة منذ البداية، وهي لم تستطع الخروج من هذه الحالة، "...إن ما يميز المرأة بصورة أساسية هو كونها الجنس الآخر ضمن وحدة ذات حدين متلازمين..." (دي بوفوار:07) تلازم قدم على أنه طبيعي، على حين أنه قد تم تحويله لخدمة الذكر دوما.

تشير دي بوفوار إلى عنصر هام مساهم في توطيد الهيمنة هذه، يتمثل في مشاركة المرأة بسلبيتها وخضوعها للوضع، انطلاقا من حالة ينزع فيها المرء لـ "...ميل إلى الهروب من حريته وتحويل نفسه إلى غرض أو متاع..." (دي بوفوار:07) إن حالة الهيمنة تتطلب طرفين المهيمن والمخاضع وحسب دي بوفوار فإن موقف المرأة وهروبها من المسؤولية كـ "...طريق سهلة لأنها تجنب المرء الحيرة والمسؤولية..." (دي بوفوار:07) مساهم بدرجة كبيرة في تأكيد وجودها كجنس آخر، وليس كشخص يؤكد ذاته ضمن نمط علاقة تبادلية.

تحولت الازدواجية الطبيعة بين الجنسين، إلى نمط صراع، وأصبح تغلب أحد الطرفين على الآخر بمثابة "...تأكيد نفسه تأكيدا مطلقا..." (دي بوفوار:08)، تأخذ دي بوفوار على عاتقها مهمة البحث من جديد في هذه القضية، انطلاقا من البحث عن حكم لا نزاع في الأمر، وهو ما يبدو غير ممكن، فطرح مسألة المرأة ليس موضوعيا كما يتبين، لا من جهة الرجال ولا من جهة النساء، ولكنها تعود لتحسم المسألة بالقول ان المرأة هي الأكثر دراية بوضعيتها الوجودية وبأي "...تأثير في حياتنا نجم عن كوننا نساء، وما هي الامكانيات التي اعطيت إلينا والتي منعت عنا..." (دي بوفوار:10) ان هذا الطرح الوجودي لا يمنع دي بوفوار من الاعتراف ان التحيز في الطرح يبقى قائما رغم تبريرها لأولوية المرأة وامتلاكها لمشروعية أكبر للخوض فيه.

تقترح دي بوفوار في بحثها توضيح المنطقات وبسط الأحكام، كونها تدرك أن طرح قضية المرأة ليس بحثا مفاهيميا مجردا وإنما هو ينعكس على الواقع بشكل مباشر، وأن أي وضع جديد سيترتب عليه إعادة تنظيم العلاقات القائمة، وهي تدرك جيدا رهانات الأمر، غير أن الأخلاق الوجودية التي تنطلق منها كمناضلة من أجل الحرية والمساواة، تجعلها ترفض أي شكل من أشكال الاضطهاد، وكل تراتبيات الهيمنة والمركزية.

يمكن النزاع الأساسي في قضية المرأة بين المطلب الأساسي لكونها شخصا والحاجة إلى التسامي، وبين متطلبات الوضع القائم الذي يجعلها لا جوهرًا أو جنسًا آخر، وبذلك يتحدد بشكل واضح أن معاودة طرح مسألة حرية المرأة، ضمن الوضع المعاصر، تبرز من جديد كضرورة رغم ما حققته الأخيرة من تقدم منذ القرن الثامن عشر.

تبدأ دي بوفوار بمسألة المعطيات التي ساهمت في تكريس وضعية المرأة كجنس آخر، انطلاقًا من معطيات البيولوجيا لتنتقل بعدها إلى نتائج التحليل النفسي، يختزل الوضعيون انطلاقًا من البيولوجيا، المرأة إلى "...رحم ومبيض، إنها أنثى وهذه الكلمة تكفي لتعريفها..." (دي بوفوار: 15)، إن حصر المرأة ضمن التعريف البيولوجي يقيدّها ضمن حدود جنسها التي تعتبرها غير قادرة على تجاوز الوظيفة الجنسية والإنجاب البيولوجية، وتكشف عن مفارقة الفحولة، ففي حين الذي يعتبر الوصف بيولوجي أنثى يحيل إلى ضعف أو إلى معطى جنسي دوني، نجد وصف ذكر من مقومات القوة الجسمية والاجتماعية.

تقوم "دي بوفوار"، انطلاقًا من هذا الواقع، بإعادة مسألة مفهوم الأنثى البيولوجي ضمن مملكة الحيوان، للتوصل لمعنى الأنثى المتحقق في المرأة، يظهر أن مفهوم الذكر والأنثى في البيولوجيا متصلان يقوم كلاهما بوظائف تكاثرية لحفظ النوع، بحيث "...لا يمكن تعريفهما إلا بالترابط..." (دي بوفوار: 16) ولا تفاضل بينهما في هذه النقطة، غير أن وجهة النظر الفلسفية لم تتمكن من تحديد دور الجنسين إلا انطلاقًا من التصورات الاجتماعية، وقد فصلنا في الأمر ضمن العناصر السابقة، وخلاصته المقابلة بين نشاط الحيوان المنوي وعطالة البويضة.

تؤكد دي بوفوار، انطلاقًا من نتائج البيولوجيا، على التعاون بين الجنسين في أداء وظيفة التكاثر، لكنها ترفض التحديد البيولوجي كأساس للوظيفة الاجتماعية "...فهذه المعطيات لا تكفي لتحديد التمايز بين الجنسين ولا تفسر لماذا تعتبر المرأة الجنس الآخر..." (دي بوفوار: 18) ولا تضعها بالضرورة ضمن دور ثانوي، لذا فإن معطى الضعف، ضعف البنية العضلية، يصبح نسبيًا، لذا لا ترفض الحجّة القائمة على ربط التقسيم البيولوجي بالتفوق والنجاح بحكم الانتماء لجنس دون آخر، وهو الأمر الذي يمكننا الحديث عن نهايته أو حتى التفكير في تغيير موازينه وفقًا لما تشهده البيولوجيا اليوم من إنجازات.

أما البديل الذي تقدمه دي بوفوار، هو أن التمايز بين الجنسين لا يكون إلا من زاوية إنسانية وجودية، مفادها "...لا يعرف الانسان إلا بأنه كائن غير معطى وأنه يصنع نفسه بنفسه ويقرر ما هو عليه..." (دي بوفوار: 19)، الأمر لا يتحدد بإمكانات مسبقة تحددت بحكم التصورات الفلسفية أو الاجتماعية، وإنما بصيرورة يكون من خلالها ماهيته.

يكشف الواقع، أن التحديدات المرأة التي تحصرها في الأنثى الضعيفة، مستندة على البيولوجيا والطبيعة، ليست في الحقيقة، سوى تبريرات اجتماعية، منتمية لطبيعة ثانية هي العرف "...والتي تنعكس فيها رغبات ومخاوف تعبر عن وضعهم البشري..." (دي بوفوار: 19)، وبهذا فإن البيولوجيا لا تكون القيم الاجتماعية بل أن القيم هي التي تحور البيولوجيا، لخدمة مصالح فئة هيمنت على تاريخ المجتمع وهي غير مستعدة للتخلي عن امتيازاتها بسهولة.

والنتيجة الأساسية التي تترتب عن مسألة هذا الوضع هي أن جسم المرأة عنصر في وضعها البشري لكنه ليس الوحيد الكفيل بتحديد وجودها، لان المرأة لا تولد امرأة إنما تصير كذلك، إما بخضوعها لما حدد لها المجتمع من قيم وحدود مسبقا، أو باستعدادها لتحمل مسؤولية حريتها ووجودها.

تقف دي بوفوار موقفا مناهضا للمقاربة التي شكلها التحليل النفسي للمرأة، ففي الوقت الذي تؤكد مع التحليل النفسي فكرة القائلة بأن "...الذات ليست هي الجوهر الاصيل غير القابل للاختزال في الفلسفات الإنسانية، ولكنها تتشكل في علاقتنا بالآخرين..." (أوما وهاردنغ، 2012: 245) وموقفنا منهم، وتحديدًا شكل المرأة بعلاقتها مع الرجل، فإنها ترفض تشكلات الأنوثة وفق التصور الفرويدي، التي تقيم البنية الجنسية لها، المتمثلة في حرمانها من القضيب، كعقدة أو مركب نقص، كما أسماها فرويد "عقدة الإخصاء وحسد القضيب".

وإنما ترى أن تكون نجل المرأة من أنوثتها مرده "...المكان الذي يحتله الأب في الأسرة والأفضلية العامة للذكور والتربية..." (دي بوفوار: 21) الأمر كله راجع لعوامل تاريخية واجتماعية جعلت دور المرأة ومكانتها تابعا للرجل.

تعتبر دي بوفوار ان الوضع الجنسي، على أهمية، ليس هو المحدد للوجود الإنساني، فالصراع بين الدوافع والموانع يستدعي فهمه الرجوع لصيرورة الفرد وموقفه الوجودي بالأساس، إن التمايز الجنسي، ضمن عالم البشر،

البشر ليس تمايزا طبيعيا فحسب، لذا فإن إقامة الحياة النفسية على أساسه غير كاف لتفسيره "...لا يكفي القول أن المرأة هي انثى ولا يمكن أيضا تعريفها على أساس الشعور الذي يمتلكها بأنوثتها..." (دي بوفوار: 22) لأن تصور الأنوثة تشكل عدة عوامل أبرزها صراع الوجود ضمن المجتمع، ما يحيط به من عوامل اقتصادية وتاريخية.

تعترف دي بوفوار بفشل التحليل النفسي في فهم وضعية المرأة ضمن العالم وتقديم تفسير للأنوثة، ولذلك لأنها لم تلتفت لها كموجود قيمي، بل أبقته ضمن اختيار التبعية، و"...نحن نعتقد ان المرأة تختار بين دورها كغرض، كطرف آخر، وبين مطلبها في الحرية..." (دي بوفوار: 23)، وهذا إقرار صريح برفض تعريف الأنثى كذكر محصي يعيش حياته ضمن عقدة رفض وضعه الجنسي، ثم إرجاع جميع اختياراته اللاحقة لكبت هذه الواقعة.

لقيت نظرية فرويد في ستينيات القرن الماضي نقدا واسعا "باعتبارها نظرية أبوية تنظر للمرأة على أنها رجل ناقص وغيور بطريقة لا شعورية" (أوما وهاردنغ، 2012: 251)، وأجمعت أغلب الاتجاهات النسوية منذ دي بوفوار على تجاوز نتائج هذا التحليل، المتمثلة في ارساء الثنائية مذكر/مؤنث، فبدل الانخراط في جانب المؤنث الذي سيعمق الثنائية، شكل الاتجاه التالي نمطا جديدا في رفض الهيمنة الذكورية، من خلال تعميق النقد لمفاهيم الأبوية والنسوية ذاتها، بالاشتغال على تفكيك اللغة الذكورية بطرح سؤال الهوية والنوع وتشكلاهما ضمن الفكر والثقافة.

المراجع

- أبو دية، أيوب. (2011)، *الحجاب في التاريخ*، بيروت: دار الفارابي.
- أوما، ناريان. وهاردنغ، ساندرا. (2012)، *نقض مركزية المركز*، تر: يمنى طريف الخولي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون.
- جامبل، سارة. (2002)، *النسوية وما بعدها*، تر: أحمد الشامي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط 1.
- دي بوفوار سيمون (د.ت)، *الجنس الآخر*، تر: لجنة من أساتذة الجامعة، القاهرة.
- الحسن، فاطمة. (2004)، *النسوية هويات مختلفة أم هوية واحدة؟*، العراق: جريدة المدى الثقافي، العدد 222، 09-11.
- مل، جون ستوارت. (1998)، *استعباد النساء*، تر: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط 1.
- TOUPIN, Louis. (1998). *Les courants de pensée féministe, dans que ce que féminisme*, Québec: Relaisse Femme.