المباني المعرفية النسوية

• د. المنصف حامدي [1]

المخلص

يحاول هذا المقال الإجابة عن جملة من الأسئلة ذات العلاقة بالنسوية؛ أولى هذه الأسئلة؛ يمكن تنزيله في إطار ماهية النسوية؛ هذا الإطار الذي يجمع طيفًا من الأسئلة التي تسعى إلى تسليط الضوء على جانب من جوانب النسوية في حدّ ذاتها في محاولة لرفع ما التبس من سوء فهم أو رفع موانع الفهم الدقيق لظاهرة النسوية؛ وعليه، فإنّ أوّل مسألة يتناولها هذا المقال هو هل النسوية تيّار فكري مثل الليبرالية والاشتراكية؟ أم هل هي إيديولوجيا فكرية؟ ثم تتوالى الأسئلة ضمن الإطار الأول فتحاول الإجابة عن سؤال النسوية هل هي حركة اجتماعية أم سياسية أم فكرية بحتة؟ تفتح الإجابة عن السؤال الأخير، المجال إلى ولوج الإطار الثاني الذي يشمل ملامح نظرية المعرفة النسوية، فانطلاقًا من فرضية كون هذا التيار يمتلك موقفًا خاصًّا من إشكالية المعرفة لا تلتقي مع نظرية المعرفة السائدة؛ إذ يرى أتباع النسوية أنّ نظرية المعرفة السائدة ذكورية لا تستجيب إلى تطلّعات المرأة إلى تبوّؤ المكانة اللائقة بها في المجتمع. ولتحقيق هذا الهدف النبيل، ينبغي الارتكاز على نظرية للمعرفة تستجيب إلى هذه التطلّعات وتكون منتجة ولا تعيق نيل أهداف المرأة التي تصبو إليها.

وبناء على ذلك، ينطلق التأسيس إلى صورة أفضل للمرأة انطلاقًا من تجاوز المعرفة السائدة بما هي معرفة ذكورية تمثّل أهمّ موانع تحقّق أهداف النسوية. بناء على ذلك، إذا كانت مقتضيات الدفاع عن المرأة هدفًا أسمى للحركة النسوية، فإنّ تحقيق هذا الهدف يقتضي أولًا وقبل كلّ شيء رفع الموانع التي يمكن أن تحول دون تحقيق الأهداف.

وعليه، ترى النسوية أنّ تجاوز الموانع المعرفية المتمثّلة في نظرية المعرفة السائدة يمثّل حجر الأساس لنيل هذه الأهداف ثم تاليًا ينبغي تأسيس معرفة نسوية تتجاوز الموانع المعرفية التي تسبّبها المعرفة الذكورية السائدة. لعلّ أهمّ سؤال تطرحه نظرية المعرفة النسوية هو من هو فاعل المعرفة؟ هل هو ذكر فيحيلنا إلى المعرفة السائدة، أم امرأة فيحيلنا إلى معرفة نسوية؟ يسعى هذا المقال إلى استكشاف مباني هذه المعرفة النسوية.

الكلمات المفتاحية: النسوية، الجندر، نظرية المعرفة، المباني المعرفي.

---

١ . أستاذ بالجامعة التونسية ، اختصاص فلسفة ولغة فارسية.البريد الإلكتروني:

مقدّمة

يمكن اعتبار الحركة النسوية حالة انفعالية وردّ فعل للمرأة الغربية الحديثة تجاه الثقافة الموروثة من عصر التقاليد الأوروبية. فلهذه الحركة جذور تمتدّ، من جهة، إلى مفاهيم عصر التنوير الحديثة في مجالات الفلسفة والعلوم الاجتماعية، بما في ذلك نزعة الأنسنة (Humanism)، والعلمانية، والمساواة، وحقوق الإنسان، والحريات الاجتماعية التي نالت اعترافًا رسميًا مع انتصار الثورة الفرنسية وتدوين «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» في هذا البلد. ومن جهة أخرى، فهي مدينة لموجة التحوّل الاجتماعي والسياسي، والمحورية الحقوقية، والمناخ المنفتح الذي تلا الثورة الفرنسية. وأخيرًا، تأثّرت النسوية بموجة التصنيع في الغرب وتشكّل طبقة اجتماعية تُعرف بالرأسماليين وأرباب العمل.

بناءً على ذلك، فإنّ دراسة وتحليل الفكر النسوي ومسار تحوّلاته التاريخية دون الالتفات إلى تحديد وضع المرأة في الغرب التقليدي وإلى الأسس الفكرية للغرب الحديث وإلى الفكر السياسي-الاجتماعي الحديث في الغرب إلى جانب تحوّلات النظام الرأسمالي، لن تكون دقيقة أو صائبة. لذا، فإنّ أي بحث يكتفي بمجرّد «التحليل الداخلي للنسوية» (أي الاقتصار على دراسة التاريخ التكويني للحركة والنزعات النسوية) مع إغفال العوامل الخارجية والخلفيات الممهّدة لها، سيكون بحثًا ناقصًا ومضلّلاً.

اشتقاق مصطلح النسوية

تُطلق «النسوية» أحيانًا على الحركات المنظّمة لإحقاق حقوق النساء، وتُشير أحيانًا أخرى إلى النظرية التي تؤمن بالمساواة بين الرجل والمرأة في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحقوقية. تُستخدم كلمة «النسوية» Feminism ، لتعبّر عن معنى واحد. وهي مشتقّة من جذر «Feminine» الذي يعادل «Féminin» في الفرنسية والمأخوذ بدوره من كلمة «Feminin» اللاتينية التي تعني امرأة أو جنس الإناث والتي اشتُقت أصلاً من الجذر اللاتيني «Femina».

تاريخ المصطلح

على ما يبدو، استُخدم مصطلح «النسوي» (Feminist) لأوّل مرّة عام ١٨٧١ في نصّ طبّي باللغة الفرنسية لوصف حالة من التوقّف في نمو الأعضاء والخصائص الجنسية لمرضى من الرجال، الذين كان يُعتقد أنّ أجسادهم تكتسب سمات أنثوية. وبعد عام واحد، استخدم كاتب فرنسي مناهض

للنسوية هذا المصطلح للإشارة إلى النساء اللاتي يتصرّفن بطريقة ذكورية. ورغم أنّ معنى «النسوية» (Feminism) في الثقافة الطبية كان يشير إلى اكتساب الرجال لسمات أنثوية، إلاّ أنّه استُخدم في الاصطلاح السياسي في البداية لتوضيح اكتساب النساء لسمات ذكورية. لم يكن استخدام هذا المصطلح للإشارة إلى التنظيمات النسائية شائعًا حتى ستّينيات وسبعينيات القرن الماضي الميلادي، وكان تطبيقه محدّدًا ومرتبطًا بقضايا ومجموعات خاصّة. وفقط في الآونة الأخيرة، أصبح استخدام هذا المصطلح شائعًا وشاملاً لجميع المجموعات المرتبطة بقضية حقوق المرأة[١].

ربما يمكن من خلال النظر في المسار التاريخي للنسوية درك وجه الاختلاف في تفسير هذا المصطلح إلى حدّ ما. فالنسوية كانت في البداية حركة اجتماعية لنساء فرنسا ودول غربية أخرى ضد عدم المساواة الحقوقية والاقتصادية والسياسية، واحتجاجًا على عدم التوازن في الإصلاحات الحديثة. إنّ الإصلاحات القانونية في عقد ١٨٩٠ اعترفت بحقّ الاقتراع العام للرجال، وهذا الأمر بحدّ ذاته جعل التمييز بين الرجل والمرأة يتّضح أكثر من ذي قبل. من هذا المنطلق، كان الاهتمام بالإصلاحات الحقوقية والسياسية هو النقطة الأبرز في الموجة الأولى للنسوية، وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبارها حركة للدفاع عن حقوق النساء. بدأت الموجة الثانية من النسوية في الستينيات من القرن العشرين بطرح أفكار أيديولوجية لتحليل أسباب دونية النساء ورسم ملامح التطلّعات النسوية. وفي السبعينيات، انتقلت إلى طرح المباحث النسوية في العلوم الإنسانية، بينما ركّزت في الثمانينيات رؤيتها على نظرية المعرفة النسوية ونقد الفلسفة العامّة إلى جانب نقد نظرية المعرفة السائدة وإنتاج العلم. وبناءً على ذلك، تشكّلت الموجة الثانية استنادًا إلى تنظيرات علمية محدّدة؛ لذا يمكن القول إنّ أولئك الذين ساووا بين «الحركة الاجتماعية للنساء» و«النسوية»، لم يولوا اهتمامًا كبيراً بالجوانب الأيديولوجية للموجة الثانية. في الكتابات العربية، يُعبّر عن «حركة النساء» بـ «تحرير المرأة»، وعن النسوية الأيديولوجية بـ «النسوية»[٢].

ويسعى هذا المقال إلى بحث هذه الرؤية المعرفية للنسوية التي سادت في ثمانينات القرن الماضي.

تاريخ النسوية

يُتّهم النسويون بأنّهم صادروا التاريخ لصالحهم؛ ذلك أنّهم سعوا إلى اعتبار كافّة نضالات النساء والكتابات التي انتقدت دونية المرأة جزءًا من تاريخ النضال النسوي. في حين أنّ العديد من هذه

١. فريدمن جين، فمينيسم، ص٦.
٢. عزت رؤوف، المرأة والعمل السياسي، ص٥٠.

التحرّكات كانت مجرّد مطالبات جزئية وفردية، أو صادرة عن مجموعة من النساء، ولا يمكن اعتبارها دليلاً على الرغبة في المساواة التامّة بين الجنسين في كافّة المجالات. على الرغم من أنّه يمكن التأكيد جازمين بأنّ الكثير من النساء اللاتي ناضلن من أجل حق الملكية وحق الاقتراع، لم تكن لديهن صورة كاملة عن المساواة ولم يفكّرن فيها.

وعلى أي حال، يرجع البعض بداية الموجة الأولى من النسوية، والتي عُرفت بـ «حركة حق الاقتراع»، إلى عام ١٧٩٢ (تاريخ نشر مقال للكاتبة الإنجليزية ماري ولستونكرافت[١] بعنوان «دفاعًا عن حقوق المرأة» (A Vindication of the Rights of Woman).

في إنجلترا، صدر أول بيان في الدفاع عن حقوق النساء عام ١٨٢٥. وفي فرنسا، نُشر «إعلان حقوق وواجبات النساء» الذي طالب بفتح أبواب الوظائف العامّة أمام النساء، عبر «مجلة النساء» (١٨٣٨ - ١٨٤٨). وفي عقد ١٨٤٠، بدأت حركة حقوق المرأة في الولايات المتّحدة بـ «مؤتمر سينيكا فولز» (١٨٤٨)، وتمثّلت مخرجاته في «إعلان المشاعر»، الذي أكّد على المظلومية التاريخية للنساء، وطالب بالحرية والمساواة في المجالات الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية والسياسية، وهو ما انعكس في «إعلان استقلال أمريكا». وتعتبر هذه التجمّعات بداية التنظيم المستقلّ للنساء بناءً على مصالحهن الخاصة. وفي أعقاب ذلك، أسّست «إليزابيث كادي ستانتون»[٢]، الجمعية الوطنية لحقّ المرأة في الاقتراع. كما شهدت بريطانيا أيضًا منذ عقد ١٨٤٠ ظهور حركات المطالبة بحق المرأة في التصويت. وعلى أيّ حال، فإنّ توسّع حركة النساء في النصف الثاني من القرن التاسع عشر جعل الكثيرين يؤرّخون لبداية الموجة الأولى بمنتصف القرن التاسع عشر[٣]. في منتصف عقد ١٨٨٠، منحت بعض الولايات الأمريكية حقّ التصويت للنساء، لكنّ إنجلترا كانت أوّل دولة غربية

---

١. ماري وولستونكرافت (Mary Wollstonecraft) (١٧٥٩-١٧٩٧)، كاتبة بريطانية من القرن الثامن عشر، فيلسوفة، ومناصرة لحقوق المرأة. خلال حياتها المهنية القصيرة، كتبت ماري روايات، واطروحات، وقصص رحالة، كما أنّها كتبت عن تاريخ الثورة الفرنسية، وعن قواعد السلوك، وأدب الأطفال. اشتهرت وولستونكرافت بدفاعها عن حقوق المرأة، فقد كانت تقول إنّ النساء لسن أقلّ شأنا من الرجال، ولكنّهن يبدون كذلك فقط لأنّهن يفتقِرن إلى التعليم. كما اقترحت وجوب مُعامَلة كلاً من الرجل والمرأة على أنّهما مخلوقان رشيدان، يصنعان نظاما اجتماعيا يقوم على العقل.

٢. إليزابيث كادي ستانتون (Elizabeth Cady Stanton) (١٨١٥-١٩٠٢) شخصية أمريكية بارزة كانت وراء تمكين المرأة في الولايات المتّحدة وفي جميع أنحاء العالم. وكانت مؤسّسة الجمعية الوطنية للمطالبة بحق المرأة في الاقتراع، التي كسبت للنساء الأميركيات حق التصويت في عام ١٩٢٠. يعود لها الفضل في قيادة أوّل مؤتمر لحقوق المرأة في الولايات المتّحدة، وهو مؤتمر سينيكا فولز وقد طالب المؤتمر من بين عدة أمور أخرى بمنح المرأة حق التصويت.

٣. حميراء مشير زاده، از جنبش تا نظريه اجتماعي: تاريخ دو قرن فمينيسم، ص٥١.

تمنح هذا الحق رسميًا في عام ١٩١٨، وتلتها الولايات المتّحدة في عام ١٩٢٠.

تُعتبر الأعوام ما بين ١٩٢٠ و١٩٦٠ سنوات «الفترة الفاصلة» (الركود) في الحركة النسوية. فالحصول على حقّ التصويت في الدول المرجعية التي تشكّلت وقيّدت فيها الحركات النسوية، إلى جانب وقوع الحرب العالمية الثانية، كان من جملة أسباب ركود هذه الحركات. وبالطبع، فإنّ هذا الركود لم يكن يعني انطفاء جذوة مطالبات النساء بحق التصويت، والتعليم، ومظاهر المساواة في الدول الأوروبية والآسيوية؛ إذ نُيل حقّ الاقتراع للنساء في العديد من الدول الأوروبية والآسيوية، كما تحقّق كشف الحجاب في بعض الدول الإسلامية والعديد من الإصلاحات المرحلية في تلك الفترة الزمنية ذاتها.

شهد عقد الستينيات من القرن الميلادي بداية نهضة جديدة عُرفت بـ «الموجة النسوية الثانية». كان عقد الستينيات من القرن العشرين يمثّل ذروة الحركات الاجتماعية العنيفة وتبلور نظريات فلسفية جديدة، حيث تركت كلّ واحدة منها بطريقتها أثرًا في تشكّل نظريات نسوية جديدة، ولا سيما النظريات المتأثّرة بالتيارات اليسارية والحركات النسائية الثورية، خاصّة في الأعوام ما بين ١٩٦٨ و١٩٧٣. ومع ذلك، لا ينبغي في هذا السياق الغفلة عن الدور البالغ الأهمية لنظام الرأسمالية؛ فقد ترك تنظيم الرأسمالية المتطوّر، عبر إحداث تغييرات في هيكلية التوظيف، واحتياجات سوق العمل، والنظام التعليمي، آثارًا جسيمة على المكانة الاجتماعية والاقتصادية للنساء. ويقول «تشيف»: «إنّ الروح الليبرالية في عقد الستّينيات والنجاحات الجلية لحركات الحقوق المدنية، كانت تشجّع جميع الأقلّيات والفئات الساخطة الأخرى على التنظيم وطرح مطالبها... وبدون وجود مثل هذه الظروف، لم يكن للنسوية أن تجد تلك القوة التي اكتسبتها»[١].

إنّ ما يميّز الموجة الثانية عن الموجة الأولى هو التأكيد على النقد الثقافي والنظريات الثقافية. وفي هذا الصدد، خضعت كافّة الجوانب المعرفية والرمزية للنقد، بما في ذلك اللغة، والتصوّرات والمعارف العامّة، والفلسفة، والفنّ، والعلم، والسلوكيات الاجتماعية، وحتى نوع اللباس؛ واعتُبرت جميع هذه المجالات ساحة للنضال النسوي. طُرحت الموجة الثانية من النسوية كـ «نظرية»، وبمتابعة من النسويين منذ أوائل عقد السبعينيات، شقّت «دراسات المرأة» طريقها إلى المناهج الدراسية في الجامعات والكلّيات، وطُرحت كفرع أكاديمي لحركة تحرير النساء. سعى أنصار الموجة الثانية إلى تحليل وضع المرأة وأسباب دونيتها ووضعها المثالي المنشود وكذلك

١. المصدر السابق، ص٥٠٠.

استراتيجياتهم في قالب نظريات عامّة وعالمية. ورغم وجود تباينات فيما بينهم، فقد استطاعت أهمّ الاتّجاهات النسوية في الموجة الثانية الراديكالية والليبرالية التوصّل إلى حدٍّ أدنى ومشترك من البرامج النضالية. فمن جهة، قُبلت العديد من استراتيجيات الليبراليين كبرامج مرحلية من قِبل الراديكاليين، ومن جهة أخرى، ومع النفوذ التدريجي للخطاب الراديكالي، أُدرجت بعض مطالبهم- بما في ذلك التأكيد على منع التمييز الشامل وحق المرأة في جسدها ومكافحة العنف ضد المرأة- ضمن أجندة عمل الليبراليين؛ حيث كانت «المساواة» هي الخطاب السائد في الموجة الثانية.

منذ منتصف عقد ١٩٧٠ وحتى ١٩٩٠، تشكّلت الأرضية لظهور الموجة النسوية الثالثة، والتي كانت مدينة أكثر من أيّ شيء آخر لتحوّلات النظام الرأسمالي، وطرح وجهات نظر «ما بعد الحداثة» (Post-Modernisme)، وردود الفعل الناجمة عن التطرّف والنزعة الأحادية في الموجة الثانية؛ لدرجة أنّ الكثيرين من أنصار اتّجاهات الموجة الثانية يُعدّون اليوم من منتقديها.

تُميّز عدّة سمات مهمّة الموجة الثالثة عن الثانية، وأهمّها هو التأكيد على «الاختلاف»؛ لدرجة أنّ البعض اعتبر محاولة الاستجابة لمعضلة الاختلاف هي السمة الرئيسية للموجة الثالثة. طُرحت مسألة الاختلاف سواء من قِبل مجموعات متنوّعة من النساء—بما في ذلك ذوات البشرة غير البيضاء والنساء اللاتينيات (اللواتي انتقدن الموجة الثانية لتجاهلها المشكلات الخاصّة بمختلف فئات النساء والتركيز الخاص على قضايا النساء البيض من الطبقة المتوسّطة) —أو من قِبل «ما بعد البنيويين» (Post-Structuralists) الذين يرفضون:

١. تقديم صورة جوهرية، ثابتة، وموحّدة لـ «المرأة».

٢. التفسيرات الشمولية والمنسلخة عن السياقات الزمانية والمكانية حول الأبوية.

٣. الاستراتيجيات العامّة والعالمية.

ومن وجهة نظرهم، فإنّ أيّ إجراء لتقديم نظرية نسوية واحدة محكوم عليه بالفشل، فالنظريات يجب أن تتعدّد بتعدّد الجماعات والأصناف، بل وبعدد كلّ فرد كمشروع مستقلّ.

وعلى الرغم من أنّ الموجة الثالثة تواجه الحركة النسوية بأزمة على مستوى الممارسة والعمل، إلاّ أنّها تُعدّ خطوة إلى الأمام على مستوى النظرية. كما يمثّل التحرّك نحو النتاجات النظرية ونقد مختلف فروع العلوم سمة أخرى من سمات الموجة الثالثة.

النسوية على الساحة الدولية

في أواخر القرن التاسع عشر، تحوّلت النسوية إلى حركة دولية. حيث عُقد أول مجمع دولي للنساء في عام ١٨٨٨ بمشاركة ٦٦ امرأة أمريكية وثماني نساء أوروبيات في واشنطن. وفي العام التالي، استضافت ثاني مجموعة دولية خمسة آلاف امرأة. إنّ تشكيل المؤتمرات الدولية كان بإمكانه المساعدة في تعزيز الدوافع ونمو الهوية النسوية، فضلاً عن كونه يمهّد الطريق لوحدة المسار في الأداء والشعارات. وفي أوائل القرن العشرين، كانت الاتّحادات النسائية الدولية تنقل وجهات نظرها إلى عصبة الأمم ومنظمة العمل الدولية.

إنّ تأسيس منظمة الأمم المتّحدة في عام ١٩٤٥ هيّأ الأرضية لاعتبار أهمّ شعار نسوي، أي «المساواة»، معيارًا عالميًا لتقييم حقوق الإنسان على المستوى الدولي.

وقد تمّت المصادقة على ميثاق الأمم المتّحدة في عام ١٩٤٥، وهو أوّل وثيقة دولية ملزمة تعتبر تحقيق المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة، والحريات الأساسية بغض النظر عن الجنس، من أهداف منظّمة الأمم المتّحدة. كما تنصّ المادّة الأولى من ميثاق اليونسكو، الذي اعتُمد في العام نفسه، على أنّ الهدف من تأسيس اليونسكو هو تأمين السلم والأمن من خلال تعزيز التعاون بين الأمم عبر التعليم والعلم والثقافة، من أجل الاحترام العالمي للعدالة وسيادة القانون وحقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع، دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين.

بعد ذلك، وفي عام ١٩٤٨، اعتمدت الجمعية العامّة للأمم المتّحدة «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» المكوّن من مقدّمة و٣٠ مادّة، والذي جرى التأكيد فيه على تساوي الحقوق ورعاية الحريّات الأساسية بغض النظر عن الجنس.

وعلى الرغم من أن الإعلان المذكور يُعدّ من أهمّ قرارات الجمعية العامّة، إلاّ أنّه من الناحية القانونية يفتقر إلى الالتزام الإلزامي للدول، ويُعتبر مجرّد وثيقة سياسية تسعى لإيجاد حدّ أدنى مشترك. علاوة على ذلك، فإنّ عمومية الكثير من موادّه يمكن أن تبرّر تأويلات مختلفة من قبل الدول.

حتى عقد الستّينات، لم تكن قضية مساواة وحرية النساء موضوعًا لمعاهدات دولية مستقلّة. وفي عام ١٩٦٣، طلبت الجمعية العامّة من «لجنة وضع المرأة» والمجلس الاقتصادي والاجتماعي وضع مسودّة إعلان بشأن القضاء على التمييز ضد المرأة في جدول أعمالهم. وقد اعتمدت الجمعية العامّة هذا الإعلان بالإجماع في عام ١٩٦٧. والإعلان المذكور، بالإضافة إلى مطالبته الدول بإلغاء

القوانين والأعراف والتقاليد التمييزية ضد النساء، دعاهم إلى إقرار حماية قانونية كافية لإرساء المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة، والمصادقة على معاهدة دولية للقضاء على التمييز ضد النساء.

صادف عام ١٩٦٥ الذكرى العشرين لتأسيس منظّمة الأمم المتحدة، وسُمّي بـ «العام الدولي لحقوق الإنسان»، وقرّرت الجمعية العامّة في قرار لها عقد مؤتمر في مجال حقوق الإنسان. في عام ١٩٧٥، طلبت الجمعية العامّة من «لجنة وضع المرأة» استكمال وتقديم مسودّة «اتّفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة»، والتي كانت مدرجة في برنامج عمل اللجنة منذ عام ١٩٧٠. وفي العام نفسه، وبصفته «العام الدولي للمرأة» ويوم ٨ مارس/آذار يومًا دوليًا للمرأة، كما اعتُمدت الأعوام من ١٩٧٦ إلى ١٩٨٥ «عقدًا للأمم المتّحدة للمرأة»، ووُضعت خطة عمل بعنوان «اتّفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة» مع تحديد آليات فعّالة لتنفيذها. وأخيرًا، وفي ١٨ ديسمبر/كانون الأوّل ١٩٧٩، تمّ التصديق على «اتّفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة» (CEDAW)، والتي تتألّف من مقدّمة و٣٠ مادّة. تُعدّ هذه المعاهدة أهمّ وثيقة دولية فيما يتعلّق بالنساء؛ إذ تحظر كافّة أشكال التمييز والاستثناءات والتفرقة في المجالات القانونية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، وتؤكّد بصرامة على محوها. وما يمنح هذه المعاهدة أهمّية استثنائية-علاوة على شمولها لكافّة المجالات-هو اتّساع نطاقها ليشمل المؤسّسات الحكومية وغير الحكومية، وكافّة الهيئات الخاصّة والعامّة؛ حيث تُلزم الدول بتعديل جميع الأعراف والثقافات بهدف ضمان المساواة. وعقب التصديق على المعاهدة المذكورة، عُقدت مؤتمرات عالمية للمرأة في كوبنهاغن (١٩٨٠)، نيروبي (١٩٨٥)، بكين (١٩٩٥)، ونيويورك (٢٠٠٠). يكتسب مؤتمر نيروبي أهميته بسبب التصديق على وثيقة بعنوان «استراتيجيات استشرافية للنهوض بالمرأة حتى عام ٢٠٠٠»، بينما يبرز مؤتمر بكين بسبب التصديق على وثيقة «منهاج العمل» التي تهدف إلى تحديد آليات عملية لتنفيذ أهداف وثيقة نيروبي، وتعبئة النساء في صنع القرار على مختلف المستويات[١].

من ناحية أخرى، ومنذ عقد السبعينيات، أُدرجت تدريجيًا المباحث المتعلّقة بالمشاركة الشاملة للنساء في عمليات التنمية الوطنية ضمن أجندة المنظّمات الدولية. وبحلول عام ١٩٨٠، خصّصت العديد من الدول والمنظمات الدولية فصولاً مستقلّة لقضايا النساء في برامج التنمية الخاصّة بها. ومنذ عام ١٩٨١، أُنشئت وزارات وإدارات متخّصصة لدراسة هذا الأمر، وتسارع

١. أحمد رضا توحيدي، عملكرد سازمان ملل در قلمرو حقوق زنان، ج٢، ص٥٢٨.

وتيرة نشر الكتب والمقالات المتعلّقة بدور المرأة ومكانتها في التنمية. إنّ الاهتمام الخاص للأمم المتّحدة والمؤسّسات الدولية بالنساء في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن الميلادي، كان متأثرًا بتيارات الموجة الثانية للنسوية وتحوّلات النظام الرأسمالي. ويمكن ملاحظة تأثيرات النسوية الليبرالية ورؤية النظام الرأسمالي في الوثائق الدولية، ولا سيما في «اتّفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة».

منذ عقد الثمانينيات، سعى تيّار «الرأسمالية الحديثة» (Neocapitalism)، عبر إصلاح أساليبه وفي إطار مشروع «العولمة» (Globalisation)، إلى توسيع نطاق المنظّمات غير الحكومية (NGOs) بشكل خاص وضمّه لجدول أعماله. وتكتسب هذه المنظّمات أهمّيتها من قدرتها على متابعة أهداف النظام الرأسمالي بأشكال مختلفة تتناسب مع الفضاء الثقافي والاجتماعي لكلّ مجتمع. وتقوم هذه المنظّمات بعدّة أنشطة رئيسية في آن واحد:

أوّلاً: تعمل هذه المنظّمات، من خلال ترويج المفاهيم التي يتبنّاها النظام الرأسمالي، على تهيئة الأرضية للإصلاحات الاجتماعية. وتُنفّذ هذه الإصلاحات عبر التواصل مع المؤسّسات الحكومية، بما في ذلك البرلمانات والسلطات التنفيذية، لإصلاح القوانين والأساليب وتخصيص الميزانيات للأنشطة المستهدفة، أو عبر ممارسة ضغط اجتماعي على المؤسّسات الحكومية والتمهيد لتقوية الحركات الاجتماعية. وفي غضون ذلك، تسعى المؤسّسات الدولية، عبر طرح شعاراتها وموضوعاتها المفضّلة، إلى صرف أذهان النخب عن الانتباه للعوامل الأساسية لتدنيّ المكانة والنواقص في المجتمعات الحديثة، وتوجيهها نحو قضايا أخرى. ومن نتائج هذا الإجراء أنّ المنظّمات غير الحكومية والمجتمع الأكاديمي في كثير من الدول يقومون بتحليل وتقييم قضايا ومشكلات النساء من منظور تلك المؤسّسات حصرًا.

ثانيًا: في بعض الدول، وبسبب اعتبارات خاصّة مثل وجود المؤسّسات الدينية في الدول الكاثوليكية والإسلامية، والخوف من تداعيات معارضة المؤسّسات الدينية، تتردّد الجهات الحكومية—رغم رغبتها الباطنية—في تنفيذ برامج المنظّمات الدولية. وهنا، تعتبر المنظّمات غير الحكومية هي الوسيط الأنسب لاستخدام الميزانيات المحلّية والدولية لمتابعة البرامج. وعلاوة على ذلك، تعمل هذه المنظّمات كـ «مراقبين موثوقين»، حيث تقدّم تقارير عن وضع النساء في بلدانها إلى المنظمات الدولية، وهو ما يؤدّي دورًا مهمًّا في إدانة تلك الدول من قبل منظمة الأمم المتّحدة[1].

١. عباس منصوران، سازمان هاى غير دولتي، العدد٩، ص١١١-١١٨.

واليوم، تشهد التعاملات الدولية نوعًا من التعاون الهادف بين منظّمة الأمم المتّحدة والدول الغربية الكبرى؛ إذ إنّ إعلان قلق هيئات الأمم المتّحدة بشأن وضع النساء في بلد ما، يدفع الاتّحاد الأوروبي والولايات المتّحدة إلى مراجعة سلوكهم السياسي والاقتصادي تجاه ذلك البلد إلى حين استجابة تلك الدولة لنظر منظّمة الأمم المتّحدة والتنفيذ الكامل لبنود اتّفاقية القضاء على التمييز ضد المرأة، وإجراء إصلاحات في وضع النساء، وبذلك تستمرّ الضغوط عبر هذا الآلية. ونظرًا لأنّ توسّع المنظّمات غير الحكومية ذات التوجّه الغربي في الدول يكتسب أهمية خاصّة، فقد أُدرج في جدول أعمال منظمة الأمم المتّحدة تقديم توصيات للدول لتقديم الدعم المالي والاعتباري لهذه المنظّمات، وتقديم دعم مالي مباشر للمنظّمات غير الحكومية المؤيّدة لبرامج المنظّمة.

إنّ طرح مشروع «العولمة الثقافية» في العقود الأخيرة، جعل فكرة «التوحيد الثقافي» (Homogenization) تبرز أكثر من ذي قبل في سياق أهداف النظام الرأسمالي. واليوم، تتمحور الإصلاحات حول مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، مع التأكيد على إزالة الحواجز الأخلاقية بين الجنسين إلى جانب الإصلاحات السياسية والاقتصادية، وهي المحاور الثلاثة الرئيسية التي يتبنّاها النظام الرأسمالي في عملية العولمة[1].

المساواة والاختلاف

تؤكّد النسويات الليبراليات وكثير من النسويات الأخريات على الجانب الإنساني للمرأة، ويسعين لوصول النساء إلى مكانة متساوية مع الرجال[2]. وفي المقابل، تؤكّد بعض النسويات على تحرّر النساء ككائنات مختلفة عن الرجال[3]. يرى البعض أنّ منشأ اختلاف وجهة نظر بعض النسويات هو اختلاف جوهري، بينما يعتبره البعض الآخر ناشئًا عن التجارب المشتركة للنساء بسبب موقعهن

---

١. اميد حاتمي، مشاركت امريكايي خاورميانه اى، (مجلة حوزة، العدد ٨٢، ص ٣)؛ محمد علي تسخيرى، جهانى شمولى وجهانى سازى، (كتاب العولمة والدين، يناير ٢٠٠٢م)؛ وأذيني، محسن، نشانه هاى خط نفوذ، (جريدة رسالت، ١٩٩٦/١/٢٣م).

٢. تعدّ ماري وولستونكرافت (Mary Wollstonecraft) أشهر من يمثّل هذا التيّار؛ حيث ذكرت في كتابها «دفاعًا عن حقوق المرأة» (١٧٩٢)، بأنّ المرأة ليست أقل شأنًا من الرجل، لكنّها تبدو كذلك بسبب افتقارها للتعليم.

٣. تعدّ نانسي تشودورو (Nancy Chodorow) أحد أشهر من يتبنى هذا الرأي. وُلدت في ٢٠ يناير ١٩٤٤ في مدينة نيويورك من مارفين تشودرو وليا (توريتز) تشودرو. عالمة اجتماع وأستاذة جامعية أمريكية. تعرف نفسها على أنها عالمة اجتماع تحليلية إنسانية ونفسية، ومحللة نفسية نسوية. تأثرت خلال مسيرتها المهنية بمحللين نفسيين أمثال سيغموند فرويد وكارين هورني، بالإضافة إلى المنظرين النسويين بياتريس وايتنج وفيليب سلاتر.

الخاص. وتؤكّد كلا المجموعتين على أهمية الأمومة باعتبارها أهمّ مجال للاختلاف، وإن اختلفوا في كون الأمومة لها دلالة بيولوجية أو أنّها مجرّد دور اجتماعي. وعلى أيّ حال، فإنّ الاعتقاد بالاختلاف أدّى إلى استنتاج مفاده أنّ احتياجات النساء الخاصة والمتفاوته تقتضي أن يدعمهنّ الرجال لا أن ينافسوهم، وأنّ النساء يجب ألاّ يدخلن في منافسة للحصول على المواقع الذكورية إلاّ في الحالات التي لا يعرّض فيها ذلك مكانتهنّ الخاصّة للخطر. وتعتبر بعض النسويات أنّ «الاختلاف» هو عامل رفعة وقيمة للنساء، ويرجعن ذلك إلى قرب النساء أكثر من الطبيعة، أو لامتيازهن بخصائص مثل النزعة السلمية والتصالحية، وكونهنّ ذوات طبيعة أكثر تمدّنًا وأخلاقًا من الرجال.

إنّ هذا المعنى للاختلاف يغاير ما يُرى لدى النسويات «ما بعد الحداثة» و«ما بعد البنيوية». فأساسًا، فكرة وجود هوية ثابتة تسمّى «امرأة» تجمع كافّة المصاديق هي فكرة منتفية من وجهة نظرهم. وما قيل عن النسويات المؤيّدات للاختلاف بالمعنى الأوّل، يستلزم قبول نوع من الوحدة الأنثوية التي تمنحهن هوية متميّزة عن الرجال[1].

أمّا النسويات «المناديات بالمساواة»[2]، فمن خلال التقليل من شأن الاختلافات الطبيعية بين الرجل والمرأة ونفي تأثيراتها في المجال العام، يطالبن بإزالة كافّة الفوارق والعوامل التي تخلق التمييز والمعايير الأخلاقية المزدوجة. وبناءً عليه، يرى هذا التيّار ضرورة الاعتراف بالنساء كأنداد مساوين تمامًا للرجال حتى يمتلكن القدرة على المنافسة معهم. إنّ التمييز في المعاملة الخاصّة للنساء، مثل حق النفقة، قد تشكّل عائقًا أمام تقدّم النساء في مجالات التجارة والصناعة.

وفي غضون ذلك، لفتت بعض النسويات «المناديات بالمساواة» الانتباه إلى نقطة جوهرية، وهي أنّ التأكيد على المساواة الحقوقية دون مراعاة الخلفيات الثقافية والاجتماعية سيؤدّي إلى استمرار عدم المساواة؛ وهو ما يمكن التعبير عنه بـ «المساواة في ظل عدم المساواة»[3]. يمثّل هذا الرأي نقطة التحول الكبرى في تاريخ الفكر النسوي، حيث انتقل من «المساواة القانونية الصرفة»

---

١. جين فريدمن، النسوية، ص ٣٦ و١٣٨؛ حميرا مشيرزاده، من الحركة إلى النظرية الاجتماعية، ص ١٥٦-١٦٧؛ مكتب أمور النساء برئاسة الجمهورية ومنظمة اليونيسف، دور النساء في التنمية، ص ٢٢-٣٢؛ ومغي هام، فرهنگ نظريه هاى فمنيستى، ص ١٤١.

٢. تعدّ ويندي ويليامز (Wendy Williams) أشهر المناديات بهذا الرأي.

٣. تعدّ ساندرا فريدمان (Sandra Fredman) أحد أهمّ الكاديميات اللواتي وضعن إطارًا قانونيًا وفلسفيًا لـ «المساواة الموضوعية».

إلى «النسوية النقدية» و«النسوية التقاطعية» (Intersectional Feminism). وبناءً على هذه الرؤية، فإنّ الإصلاحات القانونية المتعلّقة بتوظيف النساء وإدارتهن السياسية لن تكون مفيدة لهن إلاّ إذا سمحت الثقافات والتقاليد السائدة بممارسة الأنشطة الاجتماعية على قدم المساواة مع الرجال. لذا، فإنّ الإصلاحات الثقافية والاجتماعية تُعدّ شرطًا مسبقًا لتحقيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة.

يبدو أنّ «اتّفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة» (CEDAW) تتبنّى المساواة في تقاطع مع مبدأ الإنصاف؛ إذ تسعى، على مستوى القوانين ألاّ يكون هناك أيّ تمييز بين الجنسين في الحقوق الأساسية مثل التصويت والتعليم. لكن، في المقابل، تؤكّد هذه الاتّفاقية على ضرورة التمييز الإيجابي Affirmative Action وهو تطبيق لمبدأ الإنصاف لا المساواة؛ حيث تُخصّص حصص خاصّة للنساء في البرلمانات أو المناصب لتعويض التهميش التاريخي قصد تحقيق التوازن (نحو من العدالة). يدعونا هذا التداخل في المبادئ إلى عرض مقارنة مختصرة لمبدأي المساواة والإنصاف قصد التوصّل إلى التفريق بين «المساواة في النتيجة» وبين «المساواة في الانطلاق» التي تسجّل حضورها في مختلف المطالبات التي تنادي بها النسويات.

المساواة والإنصاف

من حيث المفهوم، يراد بالمساواة Equality ضرورة تقديم الموارد والفرص نفسها للجنسين بشكل متساو بغضّ النظر عن احتياجات كلّ فرد. في المقابل، يراد بالإنصاف Equity تقديم الموارد بناء على الاحتياجات المحدّدة وصولاً إلى تحقيق نتيجة أقرب إلى العدالة. بناء على ذلك، نرى أنّ مبدأ المساواة يركّز على الإنصاف في بداية المسار (القول بالمساواة في المسار) عبر إعطاء الجميع الشيء نفسه في البداية. بينما يركّز مبدأ الإنصاف على النتيجة عبر ضمان وصول الجميع إلى الهدف ذاته (المساواة في النتيجة). يقوم مبدأ المساواة في الحقوق على فرضية أنّ الجميع يبدؤون من النقطة نفسها ولديهم القدرات ذاتها. في حين أنّ مبدأ الإنصاف في الحقوق يقوم على فرضية الاعتراف بأنّ لكلّ فرد ظروفًا وعوائق مختلفة بيولوجية أو اجتماعية يقتضي الإنصاف ردم الهوة والاختلاف بضرورة التمييز الإيجابي أملاً في التوصّل إلى نصيب من العدالة. وإذا أردنا أن نوضّح ذلك بمثال؛ يمكن الإشارة- في مثال المساواة- إلى منح الرجل والمرأة ساعات عمل متساوية دون مراعاة إجازة الوضع، وضمن مثال الإنصاف، نذكر مسألة منح المرأة إجازة أمومة مدفوعة لتعويض الفارق البيولوجي والاجتماعي.

النسوية الإسلامية

تطوّر مصطلح «النسوية الإسلامية» أوائل التسعينيات من القرن المنصرم، بشكل رئيس من قبل النساء الإيرانيات العلمانيات والناشطات النسويات، اللواتي منذ الثمانينيات، أعدن تفسير القضايا النسوية ضمن النموذج الإسلامي الإصلاحي، لا سيما مع مجلّة «زنان» (Zanan) أي النساء، والتي أسّستها الصحفية «شهلا شركت» سنة ١٩٩٢، وتعتبر من رائدات حقوق المرأة في طهران. وسريعًا ما تصادمت مع مبادئ الثورة الإسلامية الإيرانية بسبب نزعتها المتطرّفة في الفصل الجندري.

في العقود الأخيرة، شقّ مصطلح «النسوية الإسلامية» طريقه إلى الأدبيات النسوية. وبطبيعة الحال، فإنّ طرح المباحث النسوية في العالم الإسلامي تمّ منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي إثر نفوذ الثقافة الحديثة في الدول الإسلامية. ويُعدّ كتاب «تحرير المرأة» للكاتب المصري قاسم أمين أوّل أثر مكتوب ومهم ومؤثّر في هذا الصدد.

ونظرًا إلى وجود التباس في مصطلح «النسوية الإسلامية» إلى حدّ المفارقة paradox من جهة وإلى تشعّب مباحثه التي لا تتوافق مع هذا المرور الموجز من جهة ثانية وهو ما يقتضي تأليف مقال خاصّ به.

النسوية بوصفها أيديولوجيا

بدأت النسوية من النقد، ثم اصطبغت بصبغة المدارس الفلسفية والاجتماعية المختلفة، بما في ذلك الماركسية، والاشتراكية، والوجودية، والليبرالية. ومن هذا المنطلق، واجهت النسوية إشكالاً مفاده أنّها قبل أن تكون نظرية متماسكة في تحليل وضعية المرأة، وجذرية الأسباب، وتحديد الأهداف وتقديم الحلول، كانت عبارة عن احتجاج على الوضع السائد والمتحيّز للرجل. بناءً عليه، لا يمكن إدراجها ضمن المدارس والنظريات العلمية.

بالطبع يبدو أنّ هذا الإشكال غير وارد؛ إذ إنّ الكثير من النظريات والمدارس بدأت من النقد. وأساسًا، يُعدّ النقد في مسار تكامل الأفكار نقطة البداية والمقدّمة لتشكّل وانسجام الرؤى. لذلك، يجب تحليل النسوية في ظروفها الراهنة لمعرفة ما إذا كانت تتمتّع بخصائص الأيديولوجيا والمدرسة الفكرية أم لا؟ بعبارة أخرى، ربما يمكن وبنوع من التسامح اعتبار «الموجة الأولى» للنسوية -التي كانت في الظاهر مجرّد حركة اجتماعية للدفاع عن الحقوق المتساوية وحق المرأة في التصويت- فاقدة لخصائص المدرسة الفكرية. لكنّ الدخول في «الموجة الثانية» بطرح فلسفة النسوية، ومن ثم

طرح «نظرية المعرفة النسوية»، يبدّد مثل هذا التوهّم. وعلى الرغم من الاعتقاد بأنّ النسوية نظرية تفتقر للانسجام الداخلي والقدرة على تفسير الظواهر، فمن البديهي أنّ عدم كفاءة نظرية ما، هو شيء، والإصرار على عدم وجود مدرسة فكرية هو شيء آخر.

لقد طرح البعض المسألة من زاوية أخرى؛ حيث يعتقد الكثير من النسويين أنّ النسوية هي مجرّد حركة اجتماعية وليست أيديولوجيا[1]. حقًا، لماذا يتهرّب النسويون من اعتبار النسوية أيديولوجيا؟ الأيديولوجيا بمعناها الشائع في الغرب -والذي استُخدم بكثرة أيضًا في مدرسة ماركس- تأتي بمعنى «الوعي الزائف» أو «الضمير الكاذب». وبهذا المعنى، فإنّ الشخص يدّعي الوعي، لكنّه وعي غير واعٍ تُظهر الواقع بشكل مقلوب. فالأيديولوجيا هي إطار يحاول الشخص من خلاله تحليل كلّ الحقائق الموضوعية ضمن ذلك النطاق الضيق. ومن منظور أيديولوجي، فإنّ الأيديولوجيا هي مجموعة من الأحكام، والتقييمات، والأحكام المسبقة التي لا تقبل الإثبات أو الإبطال من الناحية التجريبية. إنّ الأيديولوجيات تساعدنا على إزالة التعارض بين الذهن والواقع من خلال «تحليل الغفلة»[2].

وفقًا لهذا التعريف، فإنّ اعتبار النسوية «أيديولوجية» يحمل في طيّاته نوعًا من التحقير والطعن، وهو ما لا يرضى به النسويون. ومع ذلك، يمكن بوضوح رصد توجّهات أيديولوجية بالمعنى المذكور في كلامهم وأفكارهم؛ فقد سعى النسويون غالبًا، من خلال خلق نظريات ثقافية واجتماعية حول "تاريخية" الاختلافات ومظلومية النساء التاريخية، إلى تحليل كافّة الاختلافات السلوكية، والذهنية، والروحية، وحتى الاجتماعية، ضمن إطار مفهومي «السلطة الأبوية» و«السيادة الذكورية»، واتّخاذ مواقف أيديولوجية تحت غطاء محاربة الأيديولوجيا.

أمّا إذا اعتبرنا الأيديولوجيا عبارة عن مدرسة منظّمة ذات ركائز محدّدة، تُعلّم القيم والأهداف، وتحدّد موقف الإنسان تجاه الأحداث والتساؤلات، وتعمل كدليل للعمل، وتحدّد المواقف السياسية والاجتماعية والأخلاقية، فعندئذٍ لا ينبغي التردّد أيضًا في اعتبار النسوية رؤية أيديولوجية. فالتساؤلات الأساسية التي تتصدّى «الموجة الثانية» للنسوية للإجابة عنها، والمتعلّقة بتحديد المدينة الفاضلة للنساء، وتحليل دونيتهن، وبيان معادلة الوصول إلى الوضع المنشود، هي تساؤلات أيديولوجية. تسعى النسوية من خلال طرح رؤية شاملة إلى تفسير كافّة التحوّلات الاجتماعية

---

١. نيرة توحيدي، فمينيسم إسلامي، تحدٍ ديمقراطي أم دورة ثيوقراطية؟، مجلّة (كنكاش)، العدد ١٣، خريف ١٣٧٦هـ ش/١٩٩٦.

٢. عبد الكريم سروش، فربه تر از ايدئولوژى، ص٧٩.

والتاريخية للنساء ضمن جهازها الفكري الخاص[1]. ورغم وجود اختلافات طفيفة أو كبيرة بين النسويين، إلاّ أنّهم حاولوا تقديم صورة عن القيم السلوكية في المنزل والمجتمع، وتصحيح وتنظيم الرؤى بناءً على تلك التوجّهات.

يعود إصرار النسويات المسلمات على نفي الصفة الأيديولوجية عن النسوية أحيانًا إلى رغبتهن في تبرئة أنفسهن من تهمة الانحراف عن «النسوية الإسلامية» إلى «الأيديولوجيا النسوية»، ولإظهار أنّ النسوية هي مجرّد حراك تاريخي واجتماعي يتمتّع بالمرونة الكافية التي تمكّنه من التكيّف مع أيّة مدرسة فكرية، بما في ذلك الإسلام[2].

النسوية رؤية واحدة أم رؤى متعدّدة؟

إنّ الاختلافات القائمة بين الرؤى النسوية في الموجة الثانية في بيان الأهداف، وتحليل الوضع الراهن، وتقديم الاستراتيجيات من جهة، وتأثّر أفكار الموجة الثالثة بالرؤى ما بعد الحداثية من جهة أخرى، دفع ببعض الباحثين إلى الاعتقاد بأنّ استخدام المفرد بصيغة «النسوية» هو أمر غير دقيق للإشارة إلى كافّة أطيافها، وأنّه يجب استخدام صيغة الجمع «النسويات»[3]. وهذا يعني أنّ التيّارات النسوية لا تتمتّع بحدّ جامع فيما بينها. قد تكون هذه النقطة سارّة للنسويات الداخل-دينيات؛ لأنّه في ضوئها يمكنهنّ تقديم «النسوية الإسلامية» كماهية متميّزة عن سائر أنواع النسوية، بحيث لا ينبغي التعامل معها بنفس معايير النسوية الغربية. ومع ذلك، يمكن العثور على نقاط اشتراك جوهرية بين النسويين. فالنسوية نشأت في سياق الثقافة الغربية الحديثة واستقت منها فرضياتها المسبقة. إنّ الاعتقاد بـ «نزعة الأنسنة» (Humanism) و«العلمانية» (Secularism) هو النقطة المشتركة بين كافّة الرؤى النسوية؛ لدرجة أنّ بعض النسويات الإسلاميات اللواتي يعلنّ التزامهن بالتعاليم الوحيانية في مجال العلاقات الاجتماعية، يلجأن في مقام الممارسة إلى «انتقاء» الآراء الفقهية؛ وهو انتقاء يقلّص المسافة بينهن وبين حدود المساواة إلى أدنى مستوياتها. ومن ناحية أخرى، فإنّ كافّة التيّارات النسوية تقريبًا تعتبر اللا مساواة الحقوقية والاقتصادية والسياسية للمرأة والرجل أمرًا غير طبيعي ينشأ بسبب التعنّت والظلم في حقّهنّ.

---

١. جورج ريتزر، نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر، المصدر السابق، ص ٤١٧.

٢. نيرة توحيدي، فمينيسم إسلامى: چالش دموكراتيک يا چرخشى تئوكراتيک؟، مجلة (كنكاش)، العدد ١٣، خريف ١٣٧٦ش، ص ١٠١.

٣. روبرت إيكليشال، وآخرون، مقدمه اى بر ايديولوژى هاى سياسى مقدمة في الأيديولوجيات السياسية، ص ٣٤٦.

المباني المعرفية للنسوية

نظرية المعرفة النسوية

تعتمد النسوية، على أسس معرفية وابستمولوجية خاصّة. وقد ارتكز أنصار هذه الحركة على مبادئ معرفية محدّدة، وبناءً عليها اتّخذوا وجهات نظر خاصّة تجاه القضايا الاجتماعية والسياسية والعلوم التجريبية. ومن هذا المنطلق، تكتسب دراسة «نظرية المعرفة النسوية» أهمية جوهرية لفهم آراء أنصار النسوية، وتُعدّ النظرة إلى أسسهم المعرفية مدخلاً جيدًا للتعرّف على توجهاتهم الفلسفية والاجتماعية.

تُعدّ نظرية المعرفة فرعًا من فروع الفلسفة التي عكفت منذ القدم على دراسة طبيعة المعرفة، وأنواعها، ومصادرها، وما إلى ذلك. وقد ناقش علماء المعرفة ماهية المعرفة وشروطها، وطرحوا آراءً متنوّعة في هذا الصدد. لقد كانت مثل هذه المباحث مطروحة منذ نشأة نظرية المعرفة، ولا يزال علماء المعرفة المعاصرون يتجادلون حولها. إنّ هذا التيّار، في الحقيقة، يمثّل تمرّدًا على نظرية المعرفة الرسمية؛ لذا يجب فهمه في سياق نقد ورفض نظرية المعرفة الرسمية. وبعبارة أخرى، فإنّ أنصار النسوية في صراع مع نظرية المعرفة الرسمية، وآراؤهم لا تُفهم ولا تُقيم إلاّ بالمقارنة معها.

تتمثّل نقطة انطلاق نظرية المعرفة النسوية في إعادة طرح تساؤل «المعرفة» مع تغيير طفيف؛ إذ يعتقد أنصار النسوية قبل كلّ شيء أنّه بدلاً من طرح السؤال عن ماهية المعرفة وشروطها، يجب طرح سؤال آخر مضمونه: «أيّة معرفة هي المقصودة؟». ووفقًا لرأيهم، فإنّه بدلاً من التساؤل عن المعرفة ذاتها، يجب التساؤل عن «الذات العارفة» (فاعل المعرفة)، والالتفات إلى هوية الشخص الذي يمتلك المعرفة؛ هل المقصود بنظرية المعرفة هي معرفة الرجال أم معرفة النساء؟ وذلك لأنّ النسويين يعتقدون أنّ «الجندر» (النوع الاجتماعي) يؤثّر في المعرفة، وأنّ الإجابة على سؤال «من الذي يمتلك المعرفة؟» تختلف باختلاف ما إذا كان الفرد رجلاً أو امرأة. من وجهة نظر نسوية، رغم أنّ نظرية المعرفة الرسمية تبدو وكأنّها تهتمّ بالمعرفة ذاتها وليس بالذات العارفة، إلاّ أنّها في الحقيقة تدرس معرفة الرجال.

يؤمن النسويون بالتمايز بين «الجنس» (Sex) و«الجندر» (Gender). فمصطلح «الجنس» يشير إلى الاختلافات البيولوجية بين الرجل والمرأة، أمّا «الجندر» فيشير إلى الخصائص الشخصية والنفسية التي يحدّدها المجتمع لكلّ منهما. فكلّ مجتمع لديه تصوّر خاصّ عن دور الرجل والمرأة؛ فعلى سبيل المثال، يسود في معظم المجتمعات تصوّر بأنّ الرجال أقوى من النساء، وبالتالي هم الأنسب للأعمال البدنية الشاقّة، بينما تُعتبر بعض المهن مثل التمريض والتعليم أكثر ملاءمة للنساء.

وعلى أيّ حال، فإنّ الرجال والنساء يختلفون من حيث المكانة الاجتماعية، وغالبًا ما يُعتقد أنّ هذه الاختلافات ناتجة عن الفروق البيولوجية بينهما ومرتبطة بجنسهم. على الرغم من أنّ النسويين يقبلون تأثير الاختلافات البيولوجية إلى حدّ ما، إلاّ أنّهم لا يعزون الكثير من الاختلافات الاجتماعية إلى الجنس، ولا يعتبرونها ناتجة عنه بشكل مباشر. وبناءً على ذلك، فإنّ العديد من الصور الذهنية التي يكوّنها المجتمع عن النساء مقارنة بالرجال لا علاقة لها بالاختلافات البيولوجية بينهما.

كما يؤكّد النسويون أيضًا على تأثير «الجندر» في المعرفة، ويعتقدون بناءً على ذلك أنّه يجب تحويل السؤال من المعرفة إلى «فاعل المعرفة»، والالتفات إلى تأثير الجندر والعوامل الاجتماعية والسياسية في دراسة المعرفة. أمّا في نظرية المعرفة الرسمية، فقد تمّ إغفال دور الجندر وتأثير العوامل الاجتماعية والسياسية.

ومن الخصائص الأخرى لنظرية المعرفة الرسمية، والتي تتعارض مع طرح دور الجندر، هي «الفردانية» (Individualism) وفقًا لهذا الرأي، يُعتبر فاعل المعرفة كائنًا مستقلاً ومنفصلاً عن المجتمع والظروف الاجتماعية، ويصل إلى المعرفة بمفرده ومن خلال جهوده الخاصة. في العصر الحديث، يُعدّ «ديكارت» من أبرز الفلاسفة الغربيين الذين طرحوا مثل هذه المعرفة؛ حيث شكّ في وجود كلّ شيء بشكل منهجي، ثم سعى لإيجاد حلّ لهذا الشك.

لم يعر ديكارت اهتمامًا لتأثير العوامل الاجتماعية والسياسية في المعرفة، وكان ينظر إلى فاعل المعرفة في فراغ وبمعزل عن الخلفيات الاجتماعية، ثم يلتفت إلى مسألة ما إذا كان لمثل هذا الشخص أساس موثوق للمعرفة أم لا. لقد كان العديد من فلاسفة الغرب فردانيين بهذا المعنى.

وللفردانيين منهج خاص لدراسة المعرفة؛ فمن وجهة نظرهم، يجب توظيف العقل والذهن بشكل مستقلّ عن الظروف والعوامل الاجتماعية للوصول إلى المعرفة، ثم قياس عملية تشكّل المعرفة وارتباطها بالعالم الخارجي. لكنّ النسويين لا يقبلون باستقلال المعرفة والعقل والذهن البشري عن الظروف الاجتماعية. فهم يعتقدون أنّه بالإضافة إلى الظروف الاجتماعية، فإنّ المشاعر والعواطف الإنسانية تؤثّر أيضًا في العقل والمعرفة. كما يؤكّد بعض علماء المعرفة المعاصرين على تأثير السياق والظروف الاجتماعية في المعرفة وطريقة تحصيلها. حسب رأيهم، تُكتسب الطرق التي يستخدمها الناس، لإعطاء صيغة نهائية لمعتقداتهم، من خلال المجتمع، والظروف الاجتماعية هي التي تعلّمهم أيّ الطرق يجب اتّباعها. وبناءً على ذلك، فإنّ الظروف الاجتماعية تؤثّر في معتقدات الأفراد وتؤدّي دورًا حاسمًا في هذا الصدد.

من بين هؤلاء العلماء المعاصرين، يمكن الإشارة، على سبيل الذكر لا الحصر، إلى هيلين لونجينو[1] Helen Longino التي تقول في هذا الصدد: «المعرفة العلمية لا تكون موضوعية بالمعنى التقليدي إلاّ عندما يتمّ إدخال القيم الاجتماعية في عملية اختيار الأسئلة، وتفسير البيانات، وتقييم النتائج»[2].

نقطة أخرى يؤكّد عليها النسويون هي تأثير التصنيفات والمواقف والعلاقات الاجتماعية في المعرفة. ويُعدّ «الجندر» (النوع الاجتماعي) من أهمّ ركائز التصنيفات الاجتماعية؛ فبما أنّ الرجل والمرأة يختلفان من حيث التصنيف الاجتماعي، فإنّه توجد اختلافات في معرفتهما أيضًا. وبشكل عام، يطرح النسويون دعويين أساسيتين:

١. تؤثّر الظروف الاجتماعية في المعرفة، وهو ادّعاء يتّفق معهم فيه بعض الفلاسفة أيضًا.

٢. يُعدّ الجندر جزءًا من هذه الظروف الاجتماعية، وبالتالي فإنّه يؤثّر في المعرفة.

إنّ أطروحات النسويين قابلة للدراسة من جوانب عدّة، وتُطرح حولها تساؤلات منها:

بالنظر إلى أنّ كلمة «التأثير» لها معانٍ متفاوتة، فما المقصود بتأثير الظروف الاجتماعية في المعرفة؟

هل تؤثّر جميع الظروف الاجتماعية في المعرفة، أم أنّ بعضها فقط هو المؤثّر؟

لماذا يُعتبر الجندر جزءًا من هذه الظروف المؤثّرة في المعرفة؟ وبعبارة أخرى، هل يوجد دليل يثبت وجود تأثير كلّي أو جزئي للجندر في المعرفة؟

من البديهي أنّ الإجابة على كلّ سؤال من هذه الأسئلة ستجعلنا أكثر دراية بوجهات نظر النسويين؛ لذا سنقوم باستعراض كلّ منها باختصار.

أولاً: معنى التأثير والظروف الاجتماعية في المعرفة

تختلف آراء علماء المعرفة حول معنى تأثير الظروف الاجتماعية في المعرفة.

---

١. هيلين إليزابيث لونجينو (Helen Longino) (١٣ يوليو ١٩٤٤) هي فيلسوفة أمريكية علمية جادلت في أهمية القيم والتفاعلات الاجتماعية في البحث العلمي. كتبت عن دور المرأة في العلوم، وهي شخصية محورية في نظرية المعرفة النسوية ونظرية المعرفة الاجتماعية. هي أستاذة الفيلسوف كلارنس إرفنج لويس في الفلسفة في جامعة ستانفورد. وفي عام ٢٠١٦ تم انتخابها كرئيسة للأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم. لها جملة من المؤلفات منها: مصير المعرفة the fate of Knowledge ٢٠٠٢ وكذلك دراسة سلوك الانسان Studying Human Behavior.

2. Longino, Helen E. Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry, p 262.

صرّح البعض[1]: إنّ المقصود هو أنّ فاعل المعرفة لا يصل إلى المعرفة بمفرده، بل للوصول إلى معرفة موثوقة، يجب عليه التواصل مع سائر أعضاء المجتمع الذين يعملون في المجال نفسه، ومن خلال هذه الروابط الاجتماعية تولد المعرفة. علاوة على ذلك، يمكن الاستفادة من الظروف الاجتماعية لتقييم المعرفة أيضًا؛ وبناءً على ذلك، يقوم أفراد مختلفون في الأوساط العلمية بنقد فكرة ما، وصولاً في نهاية المطاف إلى معرفة مطمئنة. ومن وجهة نظر آخرين: فإنّ تأثير الظروف والسياقات الاجتماعية يعني أنّ المجتمع يبتكر طرق تحصيل المعرفة ويعلّمها لأعضائه. يتبنّى هذا الرأي أتباع البنائية الاجتماعية Social Constructivism حيث لا تكتفي الجماعة بنقد المعرفة، بل هي من تخلق المعايير واللغة والأدوات التي تجعل المعرفة ممكنة من الأساس. يعتبر توماس لوكمان[2] Luckmann Thomas من القائلين بهذا الرأي. كما طرح البعض الآخر العلاقة العليّة (السببية) بين الظروف الاجتماعية والوصول إلى المعرفة. ويعدّ كارل مانهايم[3] Karl Mannheim أحد أشهر أعلام هذا الرأي حيث يطرح مفهوم «الارتباط بالوجود» (Seinsverbundenheit) ويرى أنّ التفكير الإنساني لا يحدث في فراغ، بل هناك علاقة علّية بين الموقع الاجتماعي للمفكّر وبين نمط معرفته.

كما يعتقد أنّ الظروف الاجتماعية «تحدّد» وجهة النظر التي يرى من خلالها الشخص الحقيقة، وبالتالي تحدّد مضمون معرفته. إلى جانب مانهايم، يمكن أيضًا ذكر دافيد بلور[4] الذي يُعدّ المنظّر الأبرز لهذا الاتّجاه ضمن ما يسمّى «البرنامج القوي» (Strong Programme) في علم اجتماع المعرفة.

---

١. من بين هذا البعض، يمكن الإشارة إلى هلين لونجينو Helen Longino سابقة الذكر.

٢. توماس لوكمان (Thomas Luckmann) (١٩٢٧-٢٠١٦) كان فيلسوف وعالم اجتماع واستاذ جامعة من المانيا. من أعماله البنائية الاجتماعية للواقع. The Social Construction of Reality

٣. كارل مانهايم (Karl Mannheim) – (١٨٩٣-١٩٤٧) عالم اجتماع يهودي، مجري الأصل من مؤسّسي علم الاجتماع الكلاسيكي ويعدّ كذلك مؤسّس علم اجتماع المعرفة كحقل معرفي. ويرى أنّ الهدف الخاص لعلم اجتماع المعرفة هو تحليل العلاقات بين التمثيلات العامّة للواقع وخلفيتها المكوّنة من الظروف التاريخية والاجتماعية. التعارض بعد ذلك بين الأيديولوجيا واليوتوبيا يأتي من حقيقة أنّ الأولى تميل إلى إضفاء الشرعية على الوضع الراهن في حين أنّ الأخرى هي أكثر ابتكارا ونقدا وتهدف إلى التغيير والتغلب على ما هو قائم.

٤. ديفيد بلور (David Bloor) (مولود عام ١٩٤٢) هو فيلسوف إنجليزي وأستاذ في جامعة إدنبرة. يُعد بلور وجهًا بارزًا في «مدرسة إدنبرة» وضع أربعة مبادئ أساسية لبحث المعرفة، أولها وأهمها هو «العلية» (Causality) ويرى أنّه يجب على عالم الاجتماع أن يبحث في الظروف (الاجتماعية والنفسية والبيولوجية) التي تسبّبت في اعتقاد الناس بفكرة معيّنة. هو لا يفرّق بين المعرفة «الصحيحة» و«الخاطئة» في البحث، بل يرى أنّ كليهما له أسباب اجتماعية علّية أدّت لظهورهما.

إنّ لكلّ تعبير من هذه التعبيرات نتائج متنوّعة يتطلّب فحصها مجالاً واسعًا لا ينسجم مع هذا المقال المختصر. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ أيًا من هذه التعبيرات لا يشير إلى أنّ أفراد المجتمع هم من «يصنعون» محتوى المعرفة، بل إنّ السياق والظروف الاجتماعية تجعل الوصول إلى معرفة متناغمة مع الواقع أمرًا ممكنًا.

ثانيًا: هل تأثير الظروف الاجتماعية أمرًا كليا أم جزئيًا؟

يختلف علماء المعرفة أيضًا حول ما إذا كانت جميع الظروف الاجتماعية تؤثّر في المعرفة أم بعضها فقط. فبينما يرى البعض[١] أنّ جميع الظروف الاجتماعية مؤثّرة في الوصول إلى المعرفة، يؤكّد البعض الآخر على تأثير بعض هذه الظروف فقط. يعتبر روبرت ميرتون[٢] (Robert K. Merton) وكارل بوبر[٣] من ضمن القائلين بهذا الرأي المعتدل. علمًا وأنّه على سبيل المثال، أولئك الذين لا يقبلون بالعلاقة العليّة بين الظروف الاجتماعية وحصول المعرفة، لا يعتبرون جميع الظروف مؤثّرة؛ فمنذ القدم، كانت هناك عوامل متنوّعة تتدخّل في تشكيل معتقدات الفرد ومعارفه، والظروف الاجتماعية لا تشكّل سوى جزء منها. فعلى سبيل المثال، الحالات النفسية للأشخاص تؤثّر في كيفية معرفتهم ومدى موثوقيتها، في حين أنّ هذه الحالات تختلف باختلاف الظروف والخلفيات الاجتماعية.

---

١. نجد دافيد بلور أحد أقطاب «مدرسة إدنبرة» والقائل بما يُعرف بـ «البرنامج القوي» (Strong Program) هو من بين أصحاب هذا الرأي الذي يمثّل ذروة الآراء في علم اجتماع المعرفة وحدّها الأقصى (جميع الظروف الاجتماعية مؤثّرة في المعرفة).

٢. روبرت كينغ ميرتون (Robert King Merton) (أو ماير روبرت شكولنيك، ١٩١٠ –٢٠٠٣) هو عالم اجتماع أمريكي. أمضى معظم حياته المهنية في التدريس في جامعة كولومبيا، إذ وصل إلى رتبة أستاذ جامعي. مُنح عام ١٩٩٤ قلادة العلوم الوطنية لمساهماته في هذا المجال ولتأسيسه علم اجتماع العلوم. يعتبر أبًا مؤسسًا لعلم الاجتماع الحديث، ومساهمًا رئيسيًا في علم الإجرام. يُعتبر مؤسّس «علم اجتماع العلم» الكلاسيكية. هو لا يرى أنّ المجتمع «يخلق» القوانين الفيزيائية، بل يرى أنّ المجتمع يوفّر البنية التحتية والمناخ الذي يسمح للعلم بالازدهار. كما أنّه يركّز على ما يسمّى «بنية العلم الأخلاقية» (Ethos of Science)، وهي مجموعة قيم (مثل التشكك المنهجي، والنزاهة) التي تتبنّاها الجماعات العلمية.

٣. كارل ريموند بوبر (Karl Raimund Popper) (١٩٠٢ في فينا -١٩٩٤ في لندن) فيلسوف نمساوي-إنكليزي متخصّص في فلسفة العلوم. عمل مدرسا في كلية لندن للاقتصاد. يعتبر كارل بوبر أحد أهمّ وأغزر المؤلّفين في فلسفة العلم في القرن العشرين كما كتب بشكل موسّع عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية. والداه يهوديان بالأصل لكنهما تحولا للديانة المسيحية، إلاّ أنّ بوبر يصف نفسه باللاأدري.

ثالثًا: ما مدى تأثير الجندر في المعرفة؟

على الرغم من أنّ النسويين قد طرحوا حالات يظهر فيها تأثير الجندر في المعرفة، إلاّ أنّهم لا يثبتون ادّعاءً كليًا وشاملاً في هذا الصدد. لقد أشاروا في توضيح رؤيتهم إلى أنّ الذكورة والأنوثة في المجتمع تُعتبران قطبين متقابلين، حيث يتعرّض الفتيان لضغوط ثقافية لترسيخ ذكورتهم ومحو أيّ أثر للأنوثة في ذواتهم. ومن جهة أخرى، ينمّي الفتيان في أنفسهم شعورًا قويًا بالاستقلال، ويرتبط نموّهم المعرفي بتطوّر استقلالهم الشخصي. فهم يجدون أنفسهم عبر فصل ذواتهم عن المحيط وعن الجنس الآخر، معتبرين الواقع أمرًا خارجًا عن ذواتهم.

وفي كلّ الأحوال، فإنّ المعرفة الذكورية هي معرفة يسودها الاستقلال، ويُظنّ أنّ الجندر لا تأثير له فيها وأنّ الفردانية هي النتيجة الطبيعية لها، في حين أنّ هذا النوع من الاستقلال هو نتاج تربية خاصّة غُرست في جنس الذكور.

بالطبع، فإنّ الطرح المذكور أعلاه قابل للنقد أيضًا؛ فإنّه حتى لو قبلنا بأنّ المجتمع يربيّ الأطفال الذكور ليروا أنفسهم مستقلّين، فإنّ ذلك لا يعدّ دليلاً على أنّهم يرون العالم الخارجي منفصلاً عن ذواتهم، كما لا يثبت تأثير الجندر في المعرفة.

إذ لا يوجد ارتباط منطقي بين هذين الأمرين، أي بين استقلال النساء والرجال واستقلال الواقع عن فاعل المعرفة، ولا يمكن استنتاج أنّ مفهوم استقلال الواقع قد تشكّل بتأثير الجندر.

أهمية «وجهة النظر» في نظرية المعرفة النسوية

هناك بحث آخر يركّز عليه النسويون وهو أهمية «وجهة النظر» (Stand point) في المعرفة. فعندما ننظر إلى الأشياء من زوايا ومنظورات مختلفة، فإنّنا نحصل على صور متفاوتة لها. ويذهب أنصار النسوية إلى أنّ النساء والرجال ينظرون إلى الواقع من زوايا مختلفة؛ لذا فإنّ موقفهم تجاه الواقع يختلف عن بعضهم البعض. يدّعي هؤلاء النسويون أيضًا أنّ وجهة نظر النساء لا تختلف عن وجهة نظر الرجال فحسب، بل إنّ لهذا المنظور ميزة وأفضلية خاصّة على منظور الرجال ومواقفهم. وبناءً عليه، فإنّ نظرية المعرفة القائمة على «وجهة النظر» (نظرية المعرفة النسوية) تتكوّن من عدّة عناصر:

١. المعرفة هي نتاج منظور وزاوية رؤية خاصّة.

٢. منظور النساء يختلف عن منظور الرجال.

٣. يتمتّع منظور النساء من الناحية المعرفية بميزة وتفوّق على منظور الرجال.[١]

لقد طُرح مفهوم «وجهة النظر Stand point» لأوّل مرّة بين الماركسيين. حيث كان ماركس يعتقد أنّ الطبقات الاجتماعية المختلفة تشغل مواقع متباينة، وهذا الأمر يؤدّي إلى أن يكون لكلّ منها وجهات نظر ومنظورات مختلفة تجاه الواقع. وبعبارة أخرى، فإنّ المواقع المختلفة للطبقات تجعل رؤاهم تجاه الواقع تتشكّل وتتفاوت، وبالتالي يختلف فهمهم للواقع. وهذه المنظورات لا تختلف من حيث المحتوى فحسب، بل تختلف من حيث الدقّة أيضًا؛ وبناءً عليه، فإنّ فهم الطبقة العاملة للمجتمع هو أفضل من فهم سائر الطبقات الأخرى. ومن هذا المنطلق، كان ماركس يؤمن بتأثير وجهة النظر والمنظور في المعرفة، وبوجود أفضلية وميزة خاصّة لفهم الواقع من منظور محدّد. إنّ المعرفة في نظر ماركس تولد من خلال الانخراط الفعّال مع الوقائع الاجتماعية والطبيعية. وبتعبير أدقّ، فإنّ فهم العالم الطبيعي أو المجتمع ينشأ من عمل الأفراد أو الجماعات. ويرتبط هذا الأمر بكيفية انخراطهم في عملية الإنتاج. ففي النظام الرأسمالي، يتّخذ تقسيم العمل شكلاً خاصًا حيث يتمّ الفصل بين العمل الذهني والعمل العضلي؛ ففي هذا النظام، يتمتّع الأفراد الذين يمارسون عملاً ذهنيًا بمكانة اقتصادية خاصّة، وهم وحدهم من يُعتبرون منتجي المعرفة. في حين أنّ معرفة العمّال، أي أولئك الذين يقومون بالعمل البدني والفيزيائي، لا مكانة لها في هذا النظام. وفي المقابل، فإنّ فهم العمّال للواقع الاجتماعي هو أدقّ من فهم الآخرين، لأنّ هذا الفهم نابع من أنشطتهم العملية.[٢]

لقد سار بعض النسويين، مثل نانسي هارتسوك[٣] وهيلاري روز[٤]، على خطى ماركس، ووظّفوا

---

1. Alessandra Tanesini, (1999). An Introduction to Feminist Epistemologies. pp.138-139.
2. Ibid.

٣. نانسي هارتسوك Nancy C. M. Hartsock (١٩٤٣-٢٠١٥) كانت أستاذة في العلوم السياسية ودراسات المرأة (التي تُعرف الآن بدراسات الجندر والمرأة والجنسانية) في جامعة واشنطن، وذلك في الفترة من عام ١٩٨٤ حتى عام ٢٠٠٩.

٤. هيلاري روز (Hilary Rose) هي عالمة اجتماع بريطانية بارزة، ولدت عام ١٩٣٥، وتُعدّ من الرائدات في مجال علم اجتماع العلم ونظرية المعرفة النسوية. اشتهرت بنقدها العميق للطريقة التي يُدار بها العلم في المجتمعات الرأسمالية والذكورية. يعتبر مفهوم اليد، العقل، والقلب (Brain, and Hand and Heart)أشهر مفهوم صاغته هيلاري روز، انتقدت فيه العلم الحديث الذي يركّز فقط على «العقل» (التجريد والنظريات) و«اليد» (التجريب التقني)، بينما يهمل «القلب» (العواطف، والمسؤولية الأخلاقية، والرعاية). ترى أنّ النساء، بحكم انخراطهن التاريخي في أعمال الرعاية والتربية، يمتلكن نمطًا معرفيًا متكاملاً يربط العلم بالاحتياجات الإنسانية والعاطفية، وهو ما يفتقده العلم «الذكوري» التقليدي.

النموذج المعرفي نفسه فيما يتعلّق بالنساء بنقل المنطق الماركسي من صراع الطبقات إلى صراع الجندر، فقد أشاروا إلى أنّ تقسيم العمل من الناحية الاجتماعية ليس متساويًا بين النساء والرجال، وأنّ النساء قد وُضعن في هامش الأنشطة الاجتماعية، وهذا الأمر أدّى إلى أن يكون لهنّ منظور متميّز وفريد تجاه الحقائق الاجتماعية. وبالطبع، فقد انتقد النسويون ماركس لعدم اهتمامه بدور الجندر (النوع الاجتماعي) في المعرفة، وتأكيده بدلاً من ذلك على الأدوار الاجتماعية. فمن وجهة نظر ماركس، تقع الطبقة العاملة في هامش النظام الرأسمالي، وبما أنّ استمرار هذا النظام لا يعود بالنفع على هذه الطبقة، فإنّها تكتسب وصولاً إلى معرفة متميّزة تمكّنها من رؤية عيوب النظام. وبالمثل، يرى أنصار النسوية أنّه في نظام تقسيم العمل الحالي، تقع النساء في الهامش، وبما أنّ استمرار هذا النظام لا يحقّق لهنّ مصلحة، فإنّهن ينظرن إلى الواقع من منظور متميّز وخاص.

وقد سلك آخرون[1] طريقًا مختلفًا لإثبات امتياز وأفضلية منظور النساء ورؤيتهنّ؛ حيث تعتقد هذه المجموعة أنّ للنساء مكانة خاصّة في نظام الإنتاج الاجتماعي. فهنّ يقمن بإنتاج سلع ومنتجات حيوية، وأنشطتهن تختلف بنيويًا عن أنشطة الرجال. حتى النساء ربّات البيوت يبذلن وقتًا أطول في العمل مقارنة بالرجال. كما أنّ النساء العاملات، بشكل عام، يمارسن أنشطة مختلفة؛ ونتيجة لذلك، يختلف نمط حياة النساء عن نمط حياة الرجال. بالإضافة إلى ذلك، فإنّهن يمتلكن تجارب مختلفة، واختلاف تجاربهن عن تجارب الرجال يجعلهن يفهمن العالم والحقائق الاجتماعية بشكل مغاير. وهناك صياغات أخرى أيضًا لامتياز «الرؤية النسوية»؛ فعلى سبيل المثال، ذكرت مجموعة ثالثة[2] أنّ

---

١. دوروثي سميث واحدة من صاحبات هذا الرأي. دوروثي سميث (Dorothy E. Smith) (١٩٢٦-٢٠٢٢) عالمة إثنوغرافيا كندية بريطانية المولد حاصلة على وسام كندا، وباحثة في الدراسات النسوية، وعالمة اجتماع، وكاتبة لها اهتمامات بحثية في مجموعة متنوعة من التخصصات، بما في ذلك دراسات المرأة، والنظرية النسوية، وعلم النفس، والدراسات التربوية، وكذلك في بعض المجالات الفرعية لعلم الاجتماع، مثل علم اجتماع المعرفة، والدراسات الأسرية، والمنهجية. أسست سميث التخصصات الفرعية السوسيولوجية لنظرية وجهة النظر النسوية والإثنوغرافيا المؤسّسية.

٢. ممّن تبنّين هذا الرأي، نذكر باتريشيا هيل كولينز: (Patricia Hill Collins) (وُلدت في يوم ١ مايو ١٩٤٨)، أستاذة أكاديمية أمريكية متخصصة في دراسات العرق والطبقية والجندر، وأستاذة جامعية متميزة في علم الاجتماع في جامعة ميريلاند (كوليدج بارك). وهي أيضًا الرئيسة السابقة لقسم الدراسات الأمريكية الأفريقية في جامعة سينسيناتي، ورئيسة سابقة للرابطة الأمريكية لعلم الاجتماع. كانت كولينز الرئيس المئة للرابطة الأمريكية لعلم الاجتماع، وهي أول امرأة أمريكية أفريقية تتولى هذا المنصب. يتعلق عمل كولينز في المقام الأول بالقضايا ذات الصلة بالنسوية، والجندر، والتفاوت الاجتماعي داخل المجتمع الأميركي الأفريقي. لفتت كولينز الانتباه إليها على الصعيد القومي لأول مرة بعد كتابها «الفكر النسوي للسود: المعرفة والوعي وسياسات التمكين»، والذي نُشر في عام ١٩٩٠.

تجارب النساء قيّمة من الناحية المعرفية لكونهن يتمتّعن بـ «موقع مزدوج»؛ فهنّ من جهة يحتللن موقعًا هامشيًا، ومن جهة أخرى يتمتّعن بموقع محوري وأساسي. وهذا الموقع المحوري للنساء هو السبب في أنَّ تلك الأعمال التي يقمن بها ضرورية للحفاظ على النظام الأبوي؛ فعلى سبيل المثال، الأعمال التي يؤدّينها في المنزل تجعل الأب يحظى بمكانة واحترام أكبر. ولكن بما أنّ النساء يقعن ضمن نظام العمل الشائع بعيدًا عن محور السلطة، فإنّ موقعهنّ يظلّ هامشيًا. فهنّ يمتلكن دورًا داخليًا وآخر خارجيًا؛ ومن حيث مساعدتهنّ في الحفاظ على النظام الأبوي فهنّ يمتلكن دورًا داخليًا، ومن حيث كونهنّ في الهامش وبعيدات عن محور السلطة فإنهنّ يمتلكن دورًا خارجيًا. إنّ النساء، وبسبب هذا الدور الاجتماعي المزدوج، تعكس تجاربهنّ الوقائع بشكل أدقّ من التجارب الرجولية؛ فللنّساء تجربة مباشرة مع أمور تخفى على الرجال. ولا يستطيع الرجال إدراك دورهم المزدوج واكتشاف كيف يحافظون على النظام الأبوي؛ بينما تجربة النساء تجعلهم ينقلون هذا الأمر بدقة وعمق يخفى على الرجال.

العلم حسب النسوية

يشنّ أتباع النسوية حملة شعواء على العلم البشرية المتحقّق بدعوى كونه نتاجًا للجهد الذكوري الذي أغفل العلم النسوي. يرتكز هذا المدّعى على أهمية الجندر في إنتاج العلم والمعرفة. ففي إطار التحليل الفلسفي للعلم باعتباره ظاهرة بشرية ونموذجًا معرفيًا، طرح أتباع النسوية جملة من التساؤلات من قبيل: هل يمكن للعلم حقًا أن يكون نموذجًا للمعرفة البشرية؟ وبأيّ معنى يُعتبر العلم والمعرفة العلمية ظاهرة بشرية؟ وهل للجندر (النوع الاجتماعي)، مثل الكثير من الظروف الاجتماعية والسياسية، تأثير في العلم؟ ومن خلال معالجة هذه التساؤلات، أسسّوا مدرسة خاصّة في فلسفة العلم وطوّروا أفكارًا كان لها تأثير كبير في مباحث أخرى.

تتمثّل الدعوى الرئيسية للنسويين في هذا الصدد في أنّ العلم الحديث هو في الحقيقة نتاج للعقل الرجولي، ولو قُدّر للعقل النسوي أن يثمر هذا العلم لكان قد اتّخذ مسارًا آخر. فالمعرفة العلمية، كأيّ نوع آخر من المعرفة، ليست مستثناة من هذه القاعدة، فالظروف الاجتماعية والسياسية، وقبل كلّ شيء يمكن للجندر أن تؤدّي دورًا في تحديد هذه المسائل. تعدّ مسألة تحديد «وجه التمايز» بين العلم وما ليس بعلم واحدة من المسائل الفلسفية المتعلّقة بالعلم؛ إذ إنّ أسلوب تحصيل المعرفة في العلم يختلف عنه في المجالات الأخرى. ويرى مناصرو النسوية أنّ الفلاسفة قد صاغوا هذا التمايز بطريقة تُقصي النساء من نطاق الأنشطة العلمية.

العلاقة بين العلم والقيم عند النسوية

مضافًا إلى تأثير الجندر في تحصيل العلم، تعدّ العلاقة بين العلم والقم من أهم المباحث التي طرحها مناصرو النسوية بخصوص العلم. فهم عادة ما يفرّقون بين «العلم السيئ» و«العلم العادي». فالأمثلة التي تُظهر تدخّل الجندر وتفوّق الرجال في النظريات والتصوّرات العلمية هي نماذج لـ «العلم السيئ». وفي الحقيقة، العلم السيئ هو نتاج مناهج علمية غير صحيحة. إلاّ أنّ التمييز بين العلم السيئ والعلم الجيّد (أو العادي) لا ينبغي البحث عنه في كونه «مشحونًا بالقيم» أو «غير مشحون» بها.

وبتعبير آخر، العلم الجيد ليس علمًا خاليًا من القيم، كما أنّ العلم السيئ ليس كذلك؛ بل يرى النسويون أنّ العلم مشحون بالقيم دائمًا، ولا يوجد علم عارٍ من القيم إطلاقًا. وبناءً عليه، فإنّ التمييز بين العلم الجيد والسيئ يقوم على ركيزة أخرى؛ فقبول مبدأ «شحن العلم بالقيم» يؤدّي في النهاية إلى القول بأنّ العلم الجيد هو العلم المشحون بالقيم النسوية، بينما العلم السيئ هو العلم المشحون بالقيم الذكورية (مركزية الرجل) والعنصرية. أمّا فلاسفة العلم التقليديون، فيعتقدون أنّ العلم نشاط مستقلّ عن القيم، أو بتعبير آخر، العلم «محايد» (Value neutral)، تجاه القيم. ومن وجهة نظرهم، فإنّ العلم الجيّد هو العلم المستقلّ عن القيم، وإلاّ فلن يكون العلم مصدرًا مناسبًا للمعرفة. ووفقًا لهذا المنظور، يعدّ العلم نشاطًا تفرضه الظروف الاجتماعية والثقافية والقيم الخاصّة لا تأثير لها فيه. وقد سُمّي هذا المنظور بـ «النزعة الداخلية» (Internalism)؛ لأنّه يرى العلم نشاطًا داخليًا ومتحرّرًا من تأثير القيم. ومن هذا المنطلق، بذل النسويون جهودًا واسعة لتقديم نقد داخلي لهذا التوجّه.

نقد نظرية المعرفة النسوية

تعتبر نظرية المعرفة النسوية (Feminist Epistemology) أحد أكثر فروع الفلسفة إثارة للجدل، فهي لا تكتفي بدراسة الحقوق، بل تذهب إلى «جذور التفكير البشري»، متسائلة: كيف نعرف ما نعرفه؟ وهل طريقتنا في إنتاج المعرفة منحازة ذكوريًا؟ إلى جانب ذلك، يعتقد النسويون أنّ العلم الرسمي ذكوري سيء وأنّ العلم الذي تنتجه النسوية هو وحده الذي يكون ذا قيمة.

هذا، وينبغي أن نشير إلى أنّ توجيه النقد لنظرية المعرفة النسوية لا يأتي فقط من التيّارات المحافظة، بل من داخل الفلسفة والعلم أيضًا. تتركّز الانتقادات حول مخاوف من تقويض «الحقيقة» وتحويل العلم إلى أداة أيديولوجية. نشير هنا إلى أبرز محاور النقد الموجّهة لهذا الفكر:

١. اشكال «النسبوية» (Relativism)

أ. تعدّ إشكالية النسبوية «عقدة» الفلسفة النسوية بامتياز، وهي النقطة التي يهاجمها الخصوم (من فلاسفة الحداثة والتقليديين) وحتى بعض النسويات أنفسهن.

كما أنّها تضع النسوية أمام مأزق منطقي وعملي؛ إذ يظهر جوهر المأزق كما يلي: «إذا كان كلّ شيء نسبيًا، فبأيّ حقّ ندّعي الحقيقة؟»؛ حيث نقول النظرية النسوية، وبالأخصّ «نظريات وجهة النظر»(Stand point Theories): إنّ المعرفة تعتمد على موقعكِ الاجتماعي والجندر؛ إذ أنّ المنطق النسوي يقول: «أنا لا أرى العالم كشخص محايد، أنا أراه كامرأة تعيش في مجتمع أبوي، ولذلك رؤيتي للواقع أكثر دقّة في هذا الجانب من رؤية الرجل الذي يسيطر على النظام.»

في المقابل، يجيب «النسبيون»: «إذن، معرفتكِ هي مجرّد وجهة نظر خاصّة بكِ أو بجنسكِ، تمامًا كما أنّ للرجل وجهة نظر خاصّة به.

وبما أنّ وجهة نظركِ ليست موضوعية أو عالمية، فكيف يمكنكِ فرضها كحقيقة أو كقاعدة أخلاقية على الآخرين؟» من هنا، تبرز الإشكالية التالية: إذا اعترفت النسوية بأنّ كلّ المعارف نسبية (مرتبطة بالموقع)، فإنّها تفقد الأساس العقلاني للمطالبة بالمساواة كحقيقة مطلقة أو كعدالة كونية وستتحوّل مطالب النسوية من «حقوق إنسانية عالمية» إلى «مجرّد مطالب خاصّة بمجموعة اجتماعية».

ب. التحدّي أمام «التغيير السياسي»، تعتبر هذه النقطة عبارة عن الوجه الثاني للنسبية؛ وتعبّر عن الإشكالية التالية والتي هي الإشكالية الأخطر على المستوى العملي: السياسة والتشريع يحتاجان إلى مبادئ عالمية (مثلاً: «المرأة إنسان له حقوق»).

أمّا لو كانت المعرفة نسبية تمامًا، فبأيّ حقّ تنتقد النسوية الممارسات الثقافية (مثل الختان، أو تقييد حرية الحركة) في ثقافات أخرى؟ سيعترض الطرف الآخر ويقول: «هذه هي حقيقتنا النسبية وفقًا لثقافتنا وتاريخنا، وأنتِ تحاولين فرض نسبيتكِ أنتِ علينا».

وبالنتيجة، تجعل النسبية من الصعب جدًّا بناء تحالفات عالمية، لأنّها تحوّل النقاش إلى «نحن وهم»، بينما يغلق كلّ فريق على «حقيقته النسبية» وينغلق عليها.

ج. النسبية ضد الموضوعية أو محاولة الخروج من المأزق: لقد حاولت المفكّرات النسويات

(مثل دونا هاراوي[1] وساندرا هاردينج[2]) الهروب من فخّ النسبية المتطرّفة عبر مفاهيم ذكية من قبيل: المعرفة المتموضعة (Situated Knowledge)؛ إذ تقول دونا هاراوي: لا نريد «نسبية مطلقة» كأن نقول إنّ كلّ شيء مقبولاً ولا نريد «موضوعية زائفة» بأن تدّعي أنّ الإنسان يمكنه رؤية العالم من زاوية الله. بل ينبغي أن نعترف بأنّ معرفتنا «محدودة» و«منحازة» لأنّنا نرى العالم من مكان محدّد، ولكن من خلال تجميع وجهات النظر هذه، يمكننا الاقتراب أكثر من «الحقيقة»[3]. أي أنّ الموضوعية هي مجموع المعارف المتعدّدة وليس ادعاءً فرديًا واحدًا.

د. الموضوعية القوية (Strong Objectivity): تجادل ساندرا هاردينج بأنّ العلم التقليدي «ضعيف» لأنّه لا يعترف بتحيّزاته. أمّا العلم النسوي فهو «أقوى» موضوعيًا لأنّه يعترف بموقعه ويحلّل انحيازاته الخاصّة. فالموضوعية هنا ليست «عدم التحيّز»، بل هي «الشفافية تجاه التحيّز».[4]

ومع ذلك، لماذا يظلّ هذا النقد قويًا؟ إذ رغم محاولات الخروج من المأزق، يظل النقّاد يطرحون سؤالاً محرجًا: «إذا كانت المعرفة تعتمد على الموقع، فهل يمكن للرجل أن يفهم النسوية؟ وإذا كان لا يستطيع، فهل هذا يعني أنّ النسوية لا تخاطب البشرية بل تخاطب النساء فقط؟» إذا أصرّت النسوية على أنّ تجربتها فريدة ولا يمكن فهمها إلاّ من الداخل، فهي تقع في فخّ النسبية (الإغلاق المعرفي). وإذا قالت إنّ الجميع يمكنهم فهمها، فهي تتخلّى عن فكرة أنّ «موقع المرأة يمنحها تميّزًا معرفيًا». بعبارة أخرى، تعدّ إشكالية النسبية سيفًا ذا حديّن؛ يكون حدّه الإيجابي أداة قوية لتفكيك

---

١. دونا هارواي (Donna Haraway) (مواليد ٦ سبتمبر ١٩٤٤)، أستاذة أمريكية في قسم تاريخ الوعي وقسم دراسات المرأة في جامعة كاليفورنيا في سانتا كروز في الولايات المتحدة. وهي عالمة بارزة في مجال الدراسات العلمية والتقنية، وُصفت في أوائل التسعينيات بأنّها «نسوية، تؤيّد فلسفة ما بعد الحداثة». حصلت في عام ٢٠٠٢ على جائزة جون ديزموند برنال وهي أعلى جائزة من جمعية الدراسات الاجتماعية للعلوم عن إسهاماتها في هذا المجال. ألّفت هارواي العديد من الكتب والمقالات التي تجمع بين العلوم والحركة النسائية، مثل (بيان سايبورغ: العلوم والتكنولوجيا والنسوية الاشتراكية في أواخر القرن العشرين ١٩٨٥) و(المعرفة القائمة: الأسئلة العلمية في النسوية ومزايا المنظور الجزئي ١٩٨٨). وهي أيضًا باحثة رائدة في النسوية البيئية المعاصرة المرتبطة بحركات ما بعد الإنسانية والحركات المادية الجديدة. تنتقد أعمالها فكرة مركزية الإنسان، وتؤكد على القوى ذاتية التنظيم للعمليات غير البشرية، وتستكشف العلاقات غير المتوافقة بين تلك العمليات والممارسات الثقافية، وتعيد التفكير في مصادر الأخلاق.

٢. ساندرا هاردينغ (Sandra Harding) هي فيلسوفة أمريكية، ولدت في ٢٩ مارس ١٩٣٥.

3. Haraway, Donna, The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, vol. 14, p.584.

4. Sandra Harding, Whose Science? Whose knowledge? Thinking from Women's Lives, p158.

«الحقائق المطلقة» التي صنعها الرجال لتبرير هيمنتهم. بينما يعدّ حدّه السلبي عبارة عن فخّ يهدّد مصداقية النسوية ذاتها، ويحوّلها من «مشروع للعدالة الإنسانية» إلى «مجموعة من وجهات النظر المتنافسة». فهل أنّنا نحتاج فعلاً إلى «حقيقة مطلقة» لنحقّق العدالة، أم أنّ العدالة ممكنة حتى لو كانت «نسبية» وتعتمد على سياق كلّ مجتمع؟ هذا هو جوهر النقاش اليوم بين النسوية العالمية والنسوية المحلية.

هذه هي «المعركة الكبرى» في فلسفة العلم المعاصرة، وهي النقطة التي يشنّ فيها الفلاسفة «الوضعيون» أو التقليديون هجومًا عنيفًا على النسوية. الإشكالية هنا تكمن في اصطدام مفهومين متناقضين للعلم: «العلم كمرآة للواقع» مقابل «العلم كبناء اجتماعي». هذا هو النقد الأكثر شيوعًا؛ حيث يرى النقّاد أنّ التركيز على «المعرفة القائمة على وجهة النظر (Stand point Theory) يؤدّي إلى ضياع الحقيقة الموضوعية.

فإذا كانت كلّ معرفة مرتبطة بهوية الشخص (جنسه، عرقه، طبقته)، فكيف نميّز بين الحقيقة والوهم؟ هذا، ويخشى العلماء أن يؤدّي هذا إلى «ديمقراطية المعرفة» حيث تصبح تجربة الفرد الشخصية مساوية للحقائق التجريبية المثبتة، ممّا يفتح الباب لإنكار الحقائق العلمية باسم «وجهة النظر الخاصة».

٢. اشكال «الجوهرانية» (Essentialism)

يجادل نقّاد نظرية المعرفة النسوية بأنّها غالبًا ما تقع في فخّ «الجوهرانية»، أي افتراض وجود «طريقة أنثوية» فريدة للمعرفة (مثل الاعتماد على الحدس والعاطفة أو الرعاية) تختلف عن «الطريقة الذكورية» (المنطق والتجريد)؛ حيث يرى المعارضون أنّ هذا التمييز يعيد إنتاج الصور النمطية القديمة التي ادّعت تاريخيًا أنّ المرأة «عاطفية» والرجل «عقلاني»، ممّا يؤدّي في النهاية إلى تهميش المرأة علميًا بدلاً من تمكينها.

كما اتُّهمت النسويات الأوائل بالوقوع في الفخّ نفسه الذي انتقدنه، وهو افتراض وجود «طبيعة أنثوية» موحّدة؛ فحين يقال إنّ النساء يملن إلى «أخلاق الرعاية» أو «التفكير الشبكي»، فإنّ ذلك يفترض أنّ كلّ النساء يفكّرن بالطريقة نفسها.

تفاعلاً مع هذا الاشكال، جادلت «النسوية التقاطعية» (Intersectional Feminism) بأنّ تجربة المرأة البيضاء الغنية تختلف تمامًا عن تجربة المرأة الملوّنة أو الفقيرة، وبالتالي لا يوجد «منظور نسوي» واحد.

٣. اشكال الموضوعية

يفترض العلم التقليدي (وجهة النظر الوضعية) أنّ العلم مستقلّ عن «فاعل المعرفة»؛ إذ أنّ العلم هو عبارة عن منهجية وآلية تُجرّد الباحث من هويته، ومعتقداته، وموقعه الاجتماعي، ليبقى فقط «العقل والملاحظة».

يعتمد هذا الرأي على مبدأ أنّ الحقيقة في العلم موجودة «هناك» في الخارج، والمنهج العلمي هو الوسيلة الوحيدة للوصول إليها دون تلوّث بالذاتية.

في المقابل، ترى النسويات، مثل ساندرا هاردينج ودونا هاراوي أنّ هذه «الموضوعية التقليدية» هي خديعة أو «خداع للذات»؛ إذ أنّ العالم ليس آلة، بل هو إنسان يعيش في ثقافة وينتمي لطبقة ويحمل تصوّرات جندرية. بناء على ذلك، تؤطّر هذه الخلفية ما يراه الباحث، وتسبغ رأيه بلونها فيفسّر نتائج بحثه على أساسها.

وبالنتيجة، عندما يزعم العالم التقليدي أنّه «موضوعي»، فهو في الحقيقة يعمّم «وجهة نظر المجموعة المهيمنة» (الرجال) على أنّها «الحقيقة الكونية للبشرية».

هنا تبرز الإشكاليات التي يطرحها الخصوم، ويمكن تلخيصها في ثلاث نقاط:

أ. أزمة المعايير: إذا قلنا إنّ العلم «ذاتي» ومرتبط بـ «فاعل المعرفة»، فكيف نحدّد ما هو «صحيح» وما هو «خاطئ»؟ إذا ادّعى باحث أنّ نتائجه صحيحة بناءً على «واقعه الاجتماعي»، وادّعى آخر العكس، فليس لدينا ميزان علمي للمفاضلة بينهما. هذا يؤدّي إلى تسييس العلم وتحويل المختبر إلى ساحة أيديولوجية.

ب. «الخوف من فقدان الثقة»: إذا اقتنع الجمهور بأنّ «العلم مجرّد وجهات نظر تعكس مصالح أصحابها»، فإنّ هذا الأمر يفتح الباب أمام الإنكار العلمي (مثل التشكيك في التغيّر المناخي أو اللقاحات). فإذا كان العلم منحازًا جندريًا، لماذا لا يكون منحازًا سياسيًا أو تجاريًا؟

ج. اختزال العلم في «السلطة»: يرى النقّاد أنّ النسوية تحوّل العلم من «سعي للحقيقة» إلى «صراع على السلطة». فالباحث لم يعد باحثًا عن الحقائق، بل صار ممثّلاً لهوية خاصّة هي عبارة عن ذكر أو أنثى وعن مهمّش أو مهين.

في محاولة لتقديم حلّ لهذا المشكل، ادّعت النسويات أنّهنّ لم يقلن «لا يوجد علم»، بل قلن: «العلم الحالي غير كامل لأنّه لا يرى زوايا معيّنة». لذلك طرحن مفهوم «الموضوعية القوية» (Strong Objectivity): التي تقوم على أنّ «الموضوعية» الحقيقية ليست ادّعاء الحياد (الذي هو

مستحيل أصلاً)، بل هي الاعتراف بـ «موقعنا». وذلك بالاعتماد على الآلية التالية: كلّما كان «فاعل المعرفة» أكثر تنوّعًا (نساء، رجال، أقليات، خلفيات مختلفة)، إلاّ واقتربنا من فهم الواقع بشكل أشمل، لأنّنا نحيّد انحيازاتنا الفردية من خلال الحوار والنقد المتبادل بين «مواقع» مختلفة.

حول إشكالية الموضوعية، نخلص إلى السؤال المركزي التالي: هل تنفي النسوية موضوعية العلم؟

نعم، إذا كانت تقصد «الموضوعية التقليدية» التي تدّعي أنّ العالم ينظر للواقع من «مكان لا مكان فيه» (نظرية «من لا مكان»). لا، إذا كانت تقصد أنّها تسعى لعلم «أكثر موضوعية» من خلال توسيع رقعة الملاحظة لتشمل خبرات المهمّشين، ممّا يقلّل من الانحياز الذكوري الذي كان يُقدّم تاريخيًا على أنّه «علم محايد». لكن ومع ذلك، تظلّ الإشكالية عالقة، وهي: هل يمكن فعلاً للعلوم الصلبة كالرياضيات أو الفيزياء أو الكيمياء أن تتأثّر بفاعل المعرفة فتستبغ بلون «الذاتية»؟ أم أنّ هذا النقد يقتصر فقط على العلوم الإنسانية والاجتماعية؟ (معظم الفلاسفة يفرّقون بينهما، لكن النسويات يقلن إنّ الانحياز يمتدّ حتى لطريقة طرح الأسئلة في العلوم الصلبة!

فهل أنّ مطالبة الباحثي ن بالإفصاح عن خلفياتهم وهويّتهم قبل تقديم أبحاثهم هو إجراء يعزّز الثقة بالعلم، أم أنّه يجعله يبدو «أقلّ علمية» وأكثر «انحيازًا»؟

٤. تسييس العلم (Politicization of Science)

يرى بعض الفلاسفة، مثل ماريو بونخي[١] أنّ إدخال الأهداف السياسية والاجتماعية في صلب البحث العلمي يفسد نزاهة العلم؛ والدليل على ذلك، أنّ العلم يجب أن يسعى وراء «ما هو كائن» وليس «ما يجب أن يكون». يحيلنا هذا الأمر إلى خطر محدق مفاده أنّه إذا بدأنا في تقييم النظريات العلمية بناءً على مدى دعمها للعدالة الاجتماعية، فقد نرفض حقائق بيولوجية أو فيزيائية صحيحة لمجرّد أنّها لا تتناسب مع الأجندة النسوية، وهو ما يعيدنا لعصور «العلم الأيديولوجي» (مثل حالة ليسينكو[٢] في الاتّحاد السوفيتي).

---

١. ماريو أوجوستو بونخي (Mario Bunge) فيزيائي وفيلسوف وعالم معرفة وإنسانيات أرجنتيني، وُلد في فلوريدا الغربية في الأرجنتين في ٢١ سبتمبر ١٩١٩. وعلاوة على ذلك، هو فيلسوف واقعي، ومادي، ويُدافع عن الواقعية العلمية والفلسفة الدقيقة. يُعرف عنه تعبيره عن موقفه المعارض للعلوم الزائفة بشكل علني وواضح، والتي يأتي من ضمنها التحليل النفسي وعلم دراسة البنية المنطقية لتصرّفات الكائن البشري والطب التجانسي والاقتصاد الجزئي الكلاسيكي الجديد، إضافة إلى انتقاداته لبعض التيارات الفلسفية مثل الوجودية، وخصوصًا مارتين هايدجر وعلم الظواهر وما بعد الحداثة والهرمنيوطيقا والنسوية الفلسفية.

٢. تروفيم دينيسوفيتش ليسينكو (١٨٩٨ - ١٩٧٦) مهندس زراعي وعالم أحياء سوفيتي. كان ليسينكو مؤيّدًا قويًا للوراثة اللّيّنة، ورفض علم الوراثة المندلية لصالح الأفكار العلمية الزائفة التي سميت الليسينكووية.

٥. مفارقة «الميزة المعرفية»

تنتقد هذه النقطة فكرة أنّ «المهمّشين» لديهم رؤية أصدق للواقع؛ فلماذا نفترض أنّ شخصًا ما إذا كان ضحيّة للقمع فإنّ ذلك يجعله أكثر قدرة على فهم فيزياء الجسيمات أو الكيمياء العضوية؟ في المقابل، يرى البعض أنّ المعاناة أو التهميش قد يشوّه الرؤية أحيانًا بدلًا من توضيحها، وأنّ «الموضوعية» تتطلّب تجرّدًا عن الذات لا الانغماس فيها.

٦. إشكالية «التحيّز المعرفي» (Epistemic Bias)

تؤكّد النظرية النسوية أنّ «الذات العارفة» (The Knowing Subject) ليست محايدة أبدًا، بل هي محمّلة بخلفياتها الاجتماعية والجندرية. بناء على ذلك، إذا اعترفنا بأنّ المعرفة منحازة دائمًا لموقعنا في المجتمع، فكيف يمكننا الوصول إلى «الحقيقة الموضوعية»؟

يتّهم الفلاسفة التقليديون النسوية بأنّها «نسبية» (Relativism). فإذا كانت كلّ معرفة تعتمد على موقع الشخص (الموقع الجندري، الطبقي، العرقي)، فهذا يعني تفتيت الحقيقة إلى «حقائق» متناقضة، ممّا يهدّد إمكانية الوصول إلى علم كوني وموحّد.

٧. إشكالية «نظريات وجهة النظر» (Standpoint Theory)

تطرح هذه النظرية أنّ المهمّشين (النساء) لديهم رؤية أكثر وضوحًا للواقع من الأقوياء (الرجال) لأنّهم يضطرّون لفهم عالم الأقوياء وعالمهم الخاص في آن واحد. بناء على ذلك، هل أنّ الامتياز المعرفي للنسوية يعني أنّ المرأة دائمًا «على حقّ» أو أنّ رؤيتها أفضل؟

يرى الكثيرون، حتى من النسويات أنّ هذه النظرية قد تؤدّي إلى «امتياز معرفي زائف». فليس كلّ امرأة تمتلك وعيًا نقديًّا بموقعها، كما أنّ هذه النظرية قد تتجاهل الاختلافات الكبيرة بين النساء أنفسهن (امرأة بيضاء غنية مقابل امرأة فقيرة من الجنوب العالمي).

٨. التحدّي أمام العلم التجريبي

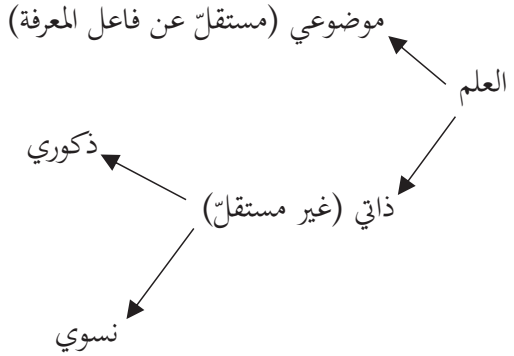
يركّز هذا الانتقاد على محاولة النسويات نقد «المنهج العلمي» التقليدي؛ إذ ترى النسويات، مثل ساندرا هاردينج أنّ العلم «محايد» في الظاهر ولكنّه «ذكوري» في اختيار المواضيع، وطريقة البحث، وتفسير النتائج. في نقدهم لهذا الرأي، يجادل العلماء التقليديون بأنّ المعايير العلمية (التجربة، القابلية للتكرار، المنطق الصوري) هي أدوات عالمية لا جنس لها. فالرياضيات أو الفيزياء لا تعتمد على جندر الباحث، ومحاولة «تسييس» المنهج العلمي قد تؤدّي إلى تراجع في المصداقية العلمية.

٩. إشكالية «الاستبعاد» (Intersectional Critique)

هذا نقد داخلي قوي جاء من نسويات اللون والنسويات في دول الجنوب؛ حيث انتقدت هؤلاء النسوياتُ نظريةَ المعرفة النسوية الغربية بأنّها تُعمّم تجارب «المرأة البيضاء الطبقة المتوسطة» وتجعلها «معرفة نسوية عامّة». ضمن نقد هذا الرأي، يبدو أنّ النظرية النسوية وقعت في فخ «المركزية» نفسه الذي اتّهمت به الفلسفة الذكورية؛ فهي لم تكن تعبّر عن «المرأة» كإنسان، بل عن «المرأة الغربية».

تكمن قوّة وإشكالية نظرية المعرفة النسوية في أنها تطالبنا بالتخلي عن فكرة «العقل المتعالي» الذي لا يرى خلفيته، وتدفعنا نحو «المعرفة المتموضعة» (Situated Knowledge). المعضلة الكبرى التي لم تحسمها هي: كيف نوازن بين الاعتراف بأنّنا كائنات اجتماعية منحازة، وبين التمسك بضرورة وجود حقائق موضوعية علمية نستند إليها؟ وهل إنّ فكرة «المعرفة المنحازة»؛ أي أنّ رؤيتنا للأشياء تتأثّر بكوننا نساء أو رجالاً، فكرة منطقية، أم أنّها تعيق الوصول إلى حقيقة مطلقة ومجرّدة؟

في خاتمة المطاف، ترتكز المعرفة النسوية على أنّ «فاعل المعرفة يؤثّر على المعرفة مضافًا إلى أنّ المعرفة النسوية أفضل من المعرفة الذكورية». وفي الحقيقة، نحن أمام مسلّمتين: الأولى: ضرورة تأثير فاعل المعرفة في العلم. والثانية: المعرفة النسوية أفضل من المعرفة الذكورية. في حين أنّ هاتين المقولتين ليستا مسلّمتين بل تحتاجان أولاً إلى دليل اثبات وثانيًا تحتاج، في قبولها إلى نفي خلافها. بعبارة أخرى، لا يمكن التسليم إنّ العلم دومًا متأثّر بفاعل المعرفة بل يحتاج ذلك إلى دليل اثبات. إلى جانب ذلك، واعتمادًا على الاستقراء المنطقي، يمكن تقسيم العلم إلى علم مستقلّ عن فاعل المعرفة (علم موضوعي) وإلى علم خاضع له (علم ذاتي)؛ والثاني ينقسم إلى ما كان فاعل المعرفة فيه ذكرًا (علم ذكوري عند النسوية) أو انثى (علم نسوي).



وعليه، لا يبدو منطقيًا الإصرار على ضرورة القول بأنّ العلم دومًا ذاتي غير مسقلّ عن فاعل المعرفة اللهمّ إلاّ إذا نفينا من العلم العلوم الصحيحة واقتصرنا على العلوم الإنسانية التي غالبًا ما تخضع إلى فاعل المعرفة.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر الفارسية:

١. اژيني، محسن، نشانه‌های خط نفوذ، جريدة رسالت، ١٩٩٦/١/٢٣م.

٢. إيكليشال، روبرت، وآخرون، مقدمه‌ای بر ايديولوژی‌های سياسی، نشر مركز، طهران، ١٣٨٥هـ ش/٢٠٠٦م.

٣. تسخيري، محمد علي، جهاني شمولي وجهاني سازي، كتاب العولمة والدين، يناير ٢٠٠٢م.

٤. توحيدي، أحمد رضا، عملكرد سازمان ملل در قلمرو حقوق زنان، مركز دراسات وبحوث حول المرأة، ط١، ١٣٨٠هـ ش/٢٠٠١م.

٥. توحيدي، نيرة، فمينيسم إسلامي: چالش دموكراتيک يا چرخشی تئوكراتيک؟، مجلة كنكاش، الولايات المتحدة، العدد ١٣، ١٣٧٦هـش.

٦. جين، فريدمن، فمينيسم، انتشارات آشتيان، طهران، ط١، ١٣٨١هـ ش/٢٠٠٢م.

٧. حاتمي، أميد، مشاركت امريكايي خاورميانه اي، مجلة حوزة، العدد ٨٢.

٨. رؤوف عزّت، هبة، المرأة والعمل السياسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، ط١.

٩. ريتزر، جورج، نظريه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، انتشارات علنی، ط٢، ١٣٧٤هـ ش.

١٠. سروش، عبد الكريم، فربه‌تر از ايدئولوژی، مؤسسة صراط الثقافية، طهران، ط٦، ١٣٧٨هـ ش.

١١. مشير زاده، حميراء، از جنبش تا نظريه اجتماعي: تاريخ دو قرن فمينيسم، نشر شيرازه، طهران، ط١، ١٣٨٢هـ ش/٢٠٠٣م.

١٢. مغي هام، فرهنگ نظريه‌های فمنيستی، ترجمة نوشين أحمدي خراساني وفيروزه مهاجر.

١٣. منصوران، عباس، سازمان‌های غير دولتي، مجلة جنس دوم، العدد ٩.

المصادر الإنجليزية:

14. Haraway, Donna, The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, Feminist Studies, Vol. 14, 1988.

15. Harding, Sandra, Whose Science? Whose knowledge? Thinking from Women's Lives, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

16. Longino, Helen E., Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry, Princeton University Press, Princeton, 1990.

17. Tanesini, Alessandra, An Introduction to Feminist Epistemologies, Blackwell Publishers, Oxford, 1999.