أوراق فلسفية

مجلة غير دورية .. علمية محكمة

العدد

(مائة وثامن عشر)

2025

رئيس التحرير

أحمد عبد الحليم عطية

مستشارو التحرير

ناصيف نصار (لبنان)

عبدالستار الراوى (العراق)

محمد المصباحي

(المغرب)

إسماعيل المصدق

(المغرب)

نعيمة الريحي (تونس)

بوتشي مونتاد (إسبانيا)

لوريلا فنتورا (إيطاليا)

اللجنة العلمية

عمر الزاوي (الجزائر)

هشام النور (السودان)

محمود حيدر (لبنان)

مجدي عز الدين (السودان)

شايع الوقيان (السعودية)

ماهر عبد المحسن (مصر)

نورالدين السافي (تونس)

عفيف عثمان (لبنان)

يوسف بن عدى (المغرب)

مراسلات التحرير: أحمد عبد الحليم عطية عمارة 18 مدينة أعضاء هيئة تدريس

جامعة القاهرة، بجوار مدينة المبعوثين، الجيزة، جمهورية مصر العربية

تليفون: 37042574 موبايل : 00201020608230

البريد الإلكترونى : aorakphalsaphia@yahoo.com

موقعنا على الإنترنت: www.aorakphalsophia.com

عدد فهرس مجلة اوراق فلسفية العدد (118)

النسوية والنسوية الإسلامية

مكانة المرأة عند ابن رشد	أحمد عبد الحليم عطية	3
الأخلاق والبحث النسوي: النظرية والتطبيق	روزاليند إدواردز وميلاني ماوثنر تر: عبد الرحمن ياسر صفوت	25
أخلاق النسوية	ليندا وايفا فيدر، تر : محمد أحمد الغريب	47
كانط والنسوية	كـــورت موســـر، دايتون/أوهـــايو، **تر: ندى سيد محمد عثمان**	75
النسوية الإسلامية : النقد ونقد النقد	أحمد عبد الحليم عطية	105
الفليسوفات النساء فى مصر	أحمد عبد الحليم عطية	123
النسوية في مفترق الطرق الفلسفي	منة الله بطران	165

مكانة المرأة عند ابن رشد
ملاحظات أولية

أحمد عبد الحليم عطية

يحتاج الباحث في قضية المرأة فلسفيا؛ أن يقوم فى الوقت الذى يقدم فيه الفلسفة النسوية الغربية عند فلاسفتها وفيلسوفاتها المعاصرات، أن يعود للتراث الفلسفى العربى الاسلامى لمعرفة مكانة المرأة أو ما قدمه الفلاسفة عنها وسيتجه فى هذه الحالة إلى الكتابات الأخلاقية والسياسية، سواء لدى المشارقة خاصة الفارابى أو المغاربة خاصة ابن رشد، ولما كنا لا نجد لدى الفارابى اهتماما بقضية المرأة؛ فان علينا البحث فى ذلك عند ابن رشد؛ الذى وضعها في سياقات متعددة، تتيح لنا فهما أعمق لما قدمه فيلسوف قرطبة من آراء حول مكانة ووضعية المرأة في الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط. فالقضية هامة وملحة، تشغل الإنسان المعاصر على المستوى الاجتماعي والتشريعي والسياسي. ولسنا في حاجة إلى التدليل على أهمية وإلحاح هذه القضية في العصر الحالي؛ وإن كنا بعد لم نعطها حقها من الدراسة؟ نظرا إلى كونها منطقة محرمة أو شبه محرمة لا ينبغي علينا طرحها للبحث؛فهي من التابوهات العديدة في حياتنا. ومن هنا فإن طرح قضية المرأة عند ابن رشد للبحث الحر العقلاني؛يسهم لا في تبديد الضباب الذي يتكثف حول قضايانا المعاصرة فحسب؛بل في فهم جوانب أساسية ظلت مجهولة أو شبه مجهولة في نتاج الفيلسوف العربي أيضا[1].

علينا تحقيقا لهذا الهدف، الكشف عن المنزوي والمتوارى من قضايانا والكشف عن جوانب فرض عليها الإغفال والتهميش والصمت في نتاج ابن رشد. وعلينا كذلك أن نضع قضية مكانة المرأة في سياق كتابات الفيلسوف السياسية والأخلاقية، التي تعرف عادة باسم العلم المدني. والسياسة المدنية وهي التي تقدم في الغالب مقابل السياسة الشرعية. وقد أتيح لابن رشد من وضعه كفيلسوف عقلاني وفقيه للأمة حيث شغل– مثل جده– منصب قاضي القضاة أن يعرض لهذه القضايا.

كما علينا ثانيا أن نضع هذه القضية في سياق شروحه الفلسفية حيث تناول الشارح الأعظم قضية المرأة في نصه المفقود في العربية تلخيص (جوامع) كتاب السياسة

لأفلاطون (وهو تلخيص كتاب أفلاطون المعروف بالجمهورية والذي عرف في التراث العربي بكتاب السياسة)، مما يقتضي منا مناقشة أعمال ابن رشد المفقودة في العربية والموجودة في ترجمات لاتينية وعبرية. وقد استخدم البعض غياب المتن الأصلي العربي الرشدي لمحاولة تقديم صورة وهمية للفيلسوف العربي المسلم مستقاة من غير حضارته. فهناك ابن رشد "اللاتيني " وابن رشد "العبري " مما يبعد الفيلسوف عن أصوله العربية وسياقه الحضاري الإسلامي؛ويلقي به في إطار مزعوم لا صلة له به وهو إيديولوجية أوروبا الوسيطية أو إيديولوجية "الشرق أ وسطية " [2].

وهذه التفسيرات التي أدت إلى "رشديات " منسلخة عن ابن رشد تجعلنا نؤكد على أهمية فهم وضع الفيلسوف في سياقه التاريخي والحضاري باستدعاء تراثه المفقود، ومناقشة الجوانب الحية من فلسفته خاصة ما يتعلق بالقضايا ذات الصبغة الاجتماعية والتي تدور حول الإنسان ومنها قضية المرأة. وهذا يجعلنا نتناول موقف الفيلسوف في سياق موقف الفلسفة العربية الإسلامية إجمالا من قضية المرأة. ولا نطمع في أكثر من إثارة هذه القضية لأهميتها الكبرى ولتوجيه النظر إليها.

يتضح لنا إذا ما حاولنا متابعة هذه القضية– مكانة المرأة عند ابن رشد– في كتابات الباحثين العرب المعاصرين، أن الإشارات القليلة لها تنطلق من دراسة إرنست رينان ابن رشد والرشدية Averroès et L'averroisme [3]. وقد جاءت هذه الإشارات القليلة في سياقات بعيدة تماما عن السياق الاجتماعي السياسي الذي تناول فيه ابن رشد وضعية المرأة في تلخيصه لكتاب الجمهورية [4]. وهذا معناه أن هذه الإشارات لم تعتد مباشرة على نصوص الفيلسوف؛ بل على مصادر أخرى لخصت فكر ابن رشد. وفي مرحلة تالية اعتمد بعض هؤلاء الباحثين على ترجمة ليرنر Lerner الإنجليزية لتقديم دراسات عامة لفكر ابن رشد السياسي والأخلاقي في إطار أوسع هو الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية، ضمن التحليل النفسي والإناسي للذات العربية كما فعل علي زيعور، أو ضمن البحث عن السعادة كما فعل الباحث الروسي ألكسندر اغناتكو [5].

وعلينا نحن بدورنا، إذا أردنا فهم حقيقة موقف ابن رشد؛أن ننطلق من نقطة أساسية؛ هي مناقشة وضعية المرأة كما جاءت في كتابات الفلاسفة العرب، متسائلين تساؤلا أساسيا هو هل تناول هؤلاء الفلاسفة قضية مكانة المرأة؟ وما هو تصورهم لهذه المكانة؟ وكيف يتفقون مع أو يختلفون عن تصور قاضي قرطبة الفيلسوف الفقيه ابن رشد؟

يبدو أننا لن نظفر بزاد وفير إذا ما اقتصرنا على كتابات الفلاسفة الخلص- وليس الفقهاء أو المحدثين أو المتكلمين- لأننا لن نجد لدى أي من فلاسفة المشرق الكبار: الكندي والفارابي وابن سينا، ولا لدى فلاسفة المغرب السابقين على فيلسوفنا تناولا لقضية المرأة. وإذا خصصنا البحث في الجانب السياسي الاجتماعي وحللنا كتابات من أولوا هذا الجانب اهتمامهم؛فإننا نجد أن الفارابي صاحب آراء أهل المدينة الفاضلة، وهو العمل الذي استلهم فيه صاحبه كتاب الجمهورية لأفلاطون؛تناول معظم القضايا الإنسانية الاجتماعية المتعلقة بنظام الحكم وصفات الحاكم وأنواع المدن وصفات أهلها؛دون أن يشير للمرأة من قريب أو بعيد. فإذا كان أفلاطون في كتابه الجمهورية يقول بشيوعية الملك والنساء والأولاد؛ليمنع التعدي بين الطبقات فإن الفارابي المفكر المسلم لا يقول بشيء من هذا [6].

ومع هذا فإننا لا نعدم بين الفلاسفة المسلمين من عالج هذه القضية إذا ما تتبعنا مسار رحلة كتاب الجمهورية لأفلاطون في الفلسفة العربية الإسلامية. فقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية وهذا ما يشير إليه عبد الرحمن بدوي في دراسته "تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية" [7] ويقدم لنا بدوي نفسه في كتابه "أفلاطون في الإسلام "نصوصا عديدة من بينها نصوص من محاورة السياسة؛التي نعتقد من جانبنا أن العرب عرفوها في شكلين: إما كاملة وإما من خلال تلخيص جالينوس لها في كتاب "جوامع كتاب أفلاطون "الذي نقله حنين بن إسحق إلى العربية في أربع مقالات.الثالثة منها "جوامع الستة المقالات الباقية من كتاب السياسة". فالكتاب معروف في العربية وبقيت لنا شذرات مقتبسة منه لدى بعض الفلاسفة ومنهم الفارابي والعامري.

وإذا كنا لم نظفر لدى الفارابي وهو من أكبر فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بالفلسفة والأخلاق بما يفيد انشغاله بهذه القضية رغم اهتمام أفلاطون بها [8] فإننا نجد لدى العامري (أبو الحسن محمد بن يوسف: ت 381هـ) خاصة في كتابه "السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية" اهتماما بقضية المرأة.

فالعامري الذي يمثل بحق- مع التوحيدي ومسكويه وابن عدي- النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري؛يفيض- خاصة في القسم السادس من كتابه السعادة والإسعاد والذي عنونه "السبيل إلى تزكية الأنفس وإحيائها "- في تناول ما أسماه "القول في سياسة النساء"، والذي يبين فيه أن طبعهن في العلوم والصنايع لا ينقص عن طبع الرجال ولكنه يكون أضعف. كما يعرض للقول في "الزواج وما ينبغي لكل صنف من الرجال أن يتزوج

من النساء [9]. ويهمنا أن نقف عند تناول العامري لوضعية المرأة؛والذي نلاحظ عليه بداية محاولة التوفيق بين الخطاب الفلسفي المستمد من نصوص أفلاطون والقول الديني الذي يعتمد على الأحاديث النبوية، مما يجعل محاولة العامري في معالجة قضية المرأة متأرجحة على الدوام؛فهو تارة يعلي من شأنها ويساويها بالرجل وتارة ثانية يخضعها لهذا الأخير.

لنقرأ معا هذه العبارة التي تظهر المساواة والتي يقول فيها: " إنه ليس في الأعمال عمل يختص به الرجل من قبل أنه رجل وتختص به المرأة من قبل أنها امرأة؛فإنها بطبعها تصلح لجميع ما يصلح له الرجل غير أنها تكون في جميع الأعمال أضعف أو إن كان العامري لا يعلل لنا هذا الحكم الأخير ولا يقدم لها مبرراته فإنه يضيف)؛وقد نجد فيهن من تكون قوية على المحاربة ونجد فيهن من تكون محبة للخدمة. وقل ما تنتهي عنهن حرفة"[10].

والعبارة الأخيرة التي توضح صلاحية النساء لكل الحرف؛يظهر فيها توسع العامري في بيان إمكانيات المرأة على العمل وقدرتها على ممارسة الحرف والصنايع بنفس قدرة الرجل؛ فلم يقصرها العامري كما فعل البعض على المهارة في الموسيقى والغناء والغزل والحياكة. إلا أنه من الملاحظ أن قول العامري بمساواة الرجل والمرأة في مجال العمل.وقدرتها على ممارسة العديد من الحرف؛يتلاشى ويختفي فيما يتعلق بعلاقة الرجل والمرأة، حيث يظهر المنع والتحريم والطاعة والخضوع كما يتضح في عناوين الفقرات التالية: "ما يجب أن يمنعوا منه "، "المواضع التي لا ينبغي أن يسكنوا فيها"، "الحقوق التي يجب على المرأة اعتقادها ورعايتها"، خاصة ذكر ما على المرأة من حقوق الزوج دون ذكر بالطبع لحقوقها على الزوج أو واجبه تجاهها: "ومن أعظم الواجبات على المرأة لزوجها تسليته عند الوحشة وتسكين غضبه عند الفورة؛فإنه لابد أن تعتري الإنسان فورة الغضب وكدوره والضجر والوحشة من العوارض المؤذية"... ومقابل ذلك يقول: "ويجب عليها أن تحرم على نفسها العقوبة وقت هيجان غضبها فإن الغضبان ليس يمكنه أن يجعل الأدب بمقدار الذنب " [11].

إن تناول العامري لقضية المرأة في القرن الرابع الهجري؛ أكثر تقدما من موقف الغزالي؛الذي عرضه في الإحياء في القرن الخامس[12]. ولكنه يظل في إطار السياق الديني السائد حيث يعتمد على مصدرين هما: كتاب الجمهورية لأفلاطون، والأحاديث النبوية، فالتعامل هنا مع هذه القضية- بلغة ابن رشد- تعامل جدلي بل هو بالأحرى

خطابي. وهذا ما يختلف فيه العامري عن فيلسوف قرطبة الذي قدم لنا تعاملا برهانيا مع قضية المرأة. وهذا يقتضي منا العرض لموقف ابن رشد، وتقديم بعض الملاحظات الأولية حول وضعية المرأة في كتاباته.

تناول الفيلسوف قضية المرأة في تلخيصه لكتاب الجمهورية لأفلاطون، وهو تلخيص مفقود في العربية، مما يعني أن جانبا هاما وهو المتعلق بفكر ابن رشد السياسي والاجتماعي غائب عن المثقف والباحث العربي. وذلك دلالة على اغتراب مزدوج: اغتراب ابن رشد في ثقافتنا العربية حيث نبذه المجتمع وأبعده وتجاهله التاريخ وحاول إقصاءه فترات طويلة واغترابنا نحن عن جانب هام– من كتابات الفيلسوف الفقيه قاضي قرطبة أبي الوليد بن رشد– هو ذلك الجانب الذي نظن أنه موطن تفرد الفيلسوف وإبداعه الفلسفي المتميز، ومما يضاعف الشعور بالغياب والغربة هو هذا الإهمال المتزايد من جانبنا لهذه النصوص [13] التي تتناول قضايا ملحة– وقضية المرأة في مقدمتها– أغفلها الفكر الفلسفي العربي بشكل يكاد يكون تاما. وإذ تناولها الفيلسوف فقدت أصولها العربية وكأنه قدر على الفكر الفلسفي العربي ألا يقترب من هذه القضايا التي توارى القول فيها تماما".

يبدو لنا أن هناك عددا من العوامل التي تضافرت لفرض ستار من الصمت حول القضايا المدنية التي بحثها الفيلسوف الفقيه؛ وذلك بنفي هويته العربية وبنفي العربية عن نصوصه، أي بضياع أعماله وفقدان كتاباته. وأول هذه العوامل اختزال نتاج ابن رشد الفلسفي إلى حدود ضيقة للغاية هي حدود الشارح، أو حتى "الشارح الأعظم " (كما عرفه توما الاكويني ودانتي أليجيري). ورغم أن هناك كتابات حاولت أن تؤكد أن الشرح إبداع فلسفي كما فعل حسن حنفي في دراسته "ابن رشد شارحا أرسطو" [14] فإن الفيلسوف رغم ذلك ينسب إلى أرسطو، أو إلى أرسطو وشراحه؛ وقد يضاف إليهم بعض الفلاسفة والأطباء اليونان. وثاني هذه العوامل هو الإساءة إلى ابن رشد وفكره فهو ممتحن ومتهم ومدان ومرفوض؛ليس في حياته وإبان محنته فحسب بل في فترات تاريخنا الطويل، فقد ظل مقصيا مبعدا مهمشا". وثالث هذه العوامل تأتي محاولة نفي هويته أو نفيه عن هويته؛ بفقد أعماله في لغتها الأصلية (مع وجود ترجمات أخرى عبرية ولاتينية لها). وهي مسألة تثير التساؤل: فكيف يستقيم القول باختفاء هذه الأعمال في محنة ابن رشد مثلا رغم وجودها وترجمتها في تواريخ لاحقة بعد ذلك؟

إن ما وصلنا من عمل ابن رشد؛الذي نحن بصدده وهو تلخيص السياسة (الجمهورية) لأفلاطون؛هو الترجمة العبرية التي قام بها شموئيل بن يهوذا المرسيلي؛وتلخيص يوسف كاسبي Josef Caspi [15] في العبرية؛ بالإضافة إلى ترجمات أربع هي: ترجمة إليا دل ميديجو Elia del Medigo اللاتينية (1491 م) ويعقوب مانتينوس J.Mantinus (539 1 م) [16] بالإضافة إلى ترجمتين إنجليزيتين الأولى ترجمة إروين روزنتال. Erwin J. Rosental (1956 م) الذي شغل بدراسة الجانب السياسي عند ابن رشد [17]. والترجمة الثانية قام بها رالف ليرنر R. Lerner (،197 م) [18]، وقد قمنا بترجمة جزء عن ترجمة ليرنر يرتبط بالمرأة في ملحق في نهاية هذه المقالة، في محاولة لاسترداد ما ضاع من إسهام ابن رشد في العربية وذلك نقلا عن الترجمة الإنجليزية لترجمة ابن يهوذا العبرية.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو لماذا شرح أو لخص ابن وشد كتاب الجمهورية لأفلاطون وهو شارح أرسطو الأكبر؟ والإجابة المعروفة؛لأنه لم يعثر على كتاب أرسطو في السياسة؛فهو لم يترجم إلى العربية ومن هنا استعاض عنه بتلخيص كتاب أفلاطون. إلا أننا مع عدد من الباحثين نرى أن الفيلسوف العربي لم يتابع أفلاطون متابعة ناقل، أي لم يكتف بعرض أفكاره والتعليق عليها وشرحها، بل إنه اتخذ فيما قدمه لنا من تلخيص موقفا نقديا. والحقيقة أن هذه المسألة غاية في الصعوبة والغموض بحيث لا نستطيع أن نجزم بما لأفلاطون وما لابن رشد من الشرح، أو أين ينتهي كلام أفلاطون وأين يبدأ شرح ورأي ابن رشد. فمن الصعب بيان رأي الفيلسوف الفقيه أو ما وافق عليه من أراء قدمها أفلاطون، وخاصة لأن التحقق من ذلك في قراءة مقارنة بين نص أفلاطون كما وصل إلينا في العصر الحالي في ترجمته الكاملة وما أورده ابن رشد في شرحه، لن تحسم المسألة، ذلك لأن نص أفلاطون لم يكن في يد ابن رشد بدقته الحالية. إن ما نتعامل معه في شرح ابن رشد ليس كتاب الجمهورية كاملا بل هو تلخيص (جوامع) أفلاطون التي قام بها جالينوس.ومعنى هذا أن كثيرا من شروح ابن رشد هي تصحيح لجالينوس، ربما يكون الهدف منها توضيح فهمه الخاطئ لأفلاطون أكثر من كونها آراء مستقلة عن كليهما– نقصد أفلاطون وجالينوس، وخاصة بأبي الوليد ابن رشد. ومع هذا فإن علينا أن نفرق بين عنصرين في شرح ابن رشد هما: محتوى الشرح (الموضوع الذي يعرض له) وهو قضية المرأة وطبيعتها ومساواتها بالرجل ومنهجه العقلي في التعامل معه أو ما يطلق عليه البرهان، وتتضح استقلالية ابن رشد أكثر في هذا الجانب الأخير. وكما يتضح من

الكلمات الأولى من كتابه؛فإن غرضه هو تلخيص الأقاويل البرهانية من المقالات المنسوبة إلى أفلاطون في العلم السياسي وحذف ما فيها من أقاويل جدلية [19].

إن جهد ابن رشد هنا جهد إبداعي إلى حد ما، فهو يعمل لحسابه الخاص وليس لحساب أفلاطون فيما يقدمه من آراء. وقد اجتهد المترجم ليرنر في مقدمته فرجح أن لفظ "قال " في شرح ابن رشد يرجع لأفلاطون، بينما لفظ "نقول " يرجع في مواضع كثيرة إلى ابن رشد نفسه. كما أنه يرى "أن استخدام "المدينة" مفردة عند ابن رشد يعني المدينة الفاضلة أو الجمهورية المثالية، بينما استخدام "المدن " تعني المدن العينية في الواقع أما جمال الدين العلوي فقد صنف شروح ابن رشد إلى صنفين:

الأول: "تتم فيه المصادقة على النص المختصر أو الملخص، وفي هذا الصنف تدخل المختصرات بجميع أنواعها. "

والثاني: "يضم شروحا نقدية تصحيحية وفي هذا الصنف يدخل تلخيص الإيساغوجي وسياسة أفلاطون " [20]. ويفصل العلوي ذلك بقوله إن هذا التلخيص "كان مناسبة لوضع قول رشدي في السياسة يستلهم في الظاهر سياسة أفلاطون؛ولكنه يستلهم في العمق أصول أرسطو في الأخلاق والخطابة، فضلا عن أنه أتى ليسد ثغرة في المتن الأرسطي الذي انتهى إلى ابن رشد" [21].

وإضافة إلى هذا الرأي فإننا نستشهد بما أوضحه ر. ج. مولجان في مجلة العلم السياسي الأمريكية (1977) عن استقلالية ابن رشد الفكرية حيث يقول:

إن عمل ابن رشد لجدير بأن يقرأ في عصرنا الراهن باعتباره في حد ذاته تأليفا في نظرية سياسية أكثر منه مجرد شرح على أفلاطون والأمر الذي يكتسي أهمية خاصة هو توفيق ابن رشد بين الأفلاطونية وعقائد الإسلام. فقد كان فى وسعه أن يتبنى العديد من نظريات أفلاطون الكبرى دون حرج منه. ولعل ما يدعو إلى الدهشة أكثر من ذلك هو قبوله القول بشيوعية الملكية والأبناء والمساواة بين النساء والرجال ولعله كان يرى خلاف ذلك لو أمكنه الإطلاع على كتاب السياسة لأرسطو. ويجد ابن رشد أمثلة عديدة في زمانه ينطبق عليها ما يصف به أفلاطون المدن غير الفاضلة. هذا بالرغم من أنه يؤكد على ما لأهل المدينة الجماعية من خلاعة أكثر ما يؤكد على المراقبة التي يفرضونها من خلال المجلس الشعبي. ويتضح لنا من فحص ابن رشد لهذه المسائل أنه لم يكن مقلدا لأفلاطون ولا للسنة الإسلامية تقليدا أعمى بل كان مفكرا ذا أحكام مستقلة ونقدية[22].

ونحن وإن كنا نختلف في بعض التفصيلات التي أوردها مولجان، فنحن نتفق مع موقفه إجمالا، وهو تميز ابن رشد واستقلاليته الفكرية سواء عن أفلاطون؛ الذي يقوم بشرحه أو التقاليد السائدة التي يحيا في ظلها. ففي هذا العمل بالتحديد وفي موقفه من المرأة بصفة خاصة كان ابن رشد أكثر من مجرد شارح لأفلاطون؛وهذا لا يظهر هنا في المجال الفلسفي فقط؛بل يبدو بصورة جلية فيما اجتهد فيه من أحكام في كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد "(والذي نختلف في كونه لابن رشد الفيلسوف أم لجده الفقيه، والغالب أنه من عمل فيلسوفنا ابن رشد بالإطلاع على كتابات جده)– ولعرض فيه لآراء مختلف المذاهب الفقهية ويأخذ منها ما يتفق مع العقل والواقع؛خاصة ما يساوي بين المرأة والرجل. وفي حالة عدم توفر اجتهادات من هذا النوع كان يقوم باجتهاداته الخاصة. ونستطيع أن نشير إلى بعض الأمثلة مثل: " أنه يحق للمرأة نفسها أن تعقد الزواج "، "وأن العقوبة على قتل المرأة يجب أن تكون نفس عقوبة قتل الرجل "[23]. وهناك مثالان هامان يرتبطان بشكل من الأشكال مع ما جاء في شرحه على كتاب الجمهورية:

الأول: أن تكون حصتها من غنائم الحرب تعادل حصة الرجل. وهذا يتفق مع تدليله في تلخيص كتاب أفلاطون في السياسة (الجمهورية) على مساواة المرأة من طبقة الحراس "الحفظة" في نفس المهام مع الرجل.

الثاني: أنه يجوز للمرأة الإمامة في الصلاة حتى بين الرجال. فليس ما يمنع عند فيلسوفنا من تولي المرأة المهام العليا؛كالرئاسة مثلا أو أن تكون فيلسوفة وحاكمة. وإذا طبقنا هذا المبدأ في المجال الديني، أي صلاحية قيادة وإمامة المرأة فإن فقيهنا لا يمانع من إمامتها في الصلاة [24].

وتصل اجتهادات فيلسوفنا الفقيه إلى مداها في إعطاء الحرية للمرأة في كتاب "أمهات الأولاد" من بداية المجتهد؛وأصول هذا الباب النظر في هل تباع أم الولد أم لا وإن كانت لا تباع فمتى تكون أم ولد وبماذا تكون أم ولد ولا يبقى فيها لسيدها من أحكام العبودية ومتى تكون حرة؟

"أما المسألة الأولى فإن العلماء اختلفوا فيها، سلفهم وخلفهم، فالثابت "– كما يخبرنا ابن رشد– " عن عمر رضي الله عنه أنه قضى بأنها لا تباع،إنها حرة من رأس مال سيدها... "ويضيف أن الإجماع قد انعقد على منع بيعها في حال حملها فإذا كان ذلك وجب أن يستصحب حال هذا الإجماع بعد وضع الحمل ومما اعتمده الجمهور في هذا الباب من الأثر ما روي عنه للنبي عليه السلام أنه قال في مارية سريته لما ولدت

إبراهيم: اعتقها ولدها ومن ذلك حديث ابن عباس عن النبي (ص) أنه قال إنما امرأة ولدت من سيدها فإنها حرة إذا مات.

ويستشهد بذلك، وإن كان كلا الحديثين كما يذكر لا يثبت عند أهل الحديث، ويضيف:

وربما قالوا إنها قد وجبت لها حرمة وهو اتصال الولد بها وكونه منها؛وحكوا هذا التعليل عن عمر رضي الله عنه حين رأى أن لا يبعن فقال "خالطت لحومنا لحومهن ودماؤنا دماءهن ". ويرى ابن رشد في الإجابة عن متى تكون أم ولد، فرأى أنها تكون أم ولد في جميع الأحوال إذ كان ليس من مكارم الأخلاق أن يبيع المرء أم ولده.

هذه تفاصيل رأي ابن رشد مما يوضح شدة حرصه على تقصي الآراء المختلفة في موقف المرأة من أمهات الأولاد للتأكيد على حريتها وحقها في الانعتاق ومبررات هذا فيما يتعلق بالإماء والجواري وهو فيما يتعلق بالحرائر أوجب.

ومن الممكن في هذا المقام أن نتبين نوعا من الصلة بين الغاية من "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"– بصرف النظر عن الفرعيات الفقهية– وبين كتبه في العلم المدني الثلاثة وهي: تلخيصه لكتاب السياسة وشرحه على الأخلاق النيقوماخية لأرسطو وتلخيص الخطابة. فالغاية من هذه الأعمال الثلاثة؛ تحقيق شروط المدينة الفاضلة واكتساب الفضائل والوصول إلى السعادة. وهو نفس ما نجده في ختام كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". يقول:

وينبغي قبل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية، فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره.وفي هذا الجنس تدخل العبادات... ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي نسميها "العفة". ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور. ومنها السنن الواردة في جمع الأموال وتقويمها، وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة؛التي تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل، والزكاة تدخل في هذا الباب. ومنها سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط حياة الإنسان وحفظ فضائله العلمية والعملية. ومن السنن المهمة في حيز الاجتماع السنن الواردة في المحبة والبغضة والتعاون على إقامة هذه السنن؛هو الذي يسمى النهي عن المنكر والأمر بالمعروف... إلخ. [25]

إن موقف ابن رشد من المرأة كما يظهر في شرحه على أفلاطون هو (في كثير

من الأحيان وليس دائما) تعبير عن أرائه الحقيقية. وينطلق من تحليله لوضعية المرأة في مجتمعه، فالشروح كانت في العديد من الحالات، فرصة ملائمة لبسط الفيلسوف لآرائه الذاتية حول المسائل الفكرية والعلمية الملحة". [26] وهذا ما يتضح في سياق شرحه للسياسة؛فهو بعد أن يذكر ما قال أفلاطون، أو أقره أفلاطون، نجده يستخدم عبارة "ونقول " للدلالة (في الغالب) عن موقفه الخاص الذي يعرضه علينا في نهاية القسم الأول من شرحه على أفلاطون، مما جعل أحد الباحثين يرى أن ابن رشد كان الفيلسوف العربي الأول والوحيد؛الذي أولى عناية خاصة لمشكلة سعادة المرأة من زاوية التنظيم الأمثل للحياة الاجتماعية. وكان فيلسوفا جريئا في طرحه لمسألة المساواة بين الرجال والنساء؛حيث أكد على أن الرجل والمرأة ينتميان إلى نوع واحد [27].

يقول ابن رشد بالمساواة بين الرجل والمرأة. ويؤكد على أنها لا تختلف عنه من حيث الطبيعة ومن حيث إمكانياتها وقدرتها على العمل، وأنها تصلح لنفس الأعمال التي يقوم بها وأنه إذا كان يتفوق عليها في بعض الأعمال؛فهي أيضا" تتفوق عليه في أعمال أخرى، وإن هذا نتيجة لتعودهم على ممارسة هذه الأعمال أكثر من الأخرى؛لا لطبيعة خاصة في كل منهما. يقول:

إن النساء بقدر ما هن من جنس واحد مع الرجال فإنهن يشاركنهم في غاية الإنسان، ويختلفن عنهم فقط بالزيادة أو النقصان، بمعنى أن الرجل في معظم الأنشطة الإنسانية أكثر سعيا من النساء، غير أنه ليس مستحيلا أن تكون النساء أكثر سعيا في بعض الأنشطة مثل ما نظن أنه متعلق بالموسيقى العملية. ولهذا السبب يقال إن الألحان تبلغ الكمال عندما يلحنها الرجال ويؤديها النساء. فإذا كان الأمر كذلك، وأن طبيعة الرجال والنساء من نوع واحد، وإذا كانت للطبيعة) التي من نوع واحد تتوجه لنشاط واحد فقط في المدينة، فيتضح إذن أن النساء في هذه المدينة يمارسن نفس الأنشطة كالرجال عدا أنهن أضعف فيها. [28]

يرى ابن رشد أن النساء تشارك الرجال في الصناعات سوى أنهن أضعف في بعضها وأفضل في غيرها.

يخبرنا فيلسوفنا برأيه، وهو رأي هام ينبغي علينا الوقوف أمامه والتأكيد عليه،فإذا لم تكن هناك فروق بين الرجل والمرأة وأنه لا اختلاف بين طبيعة كل منهما.وأن الخلاف بينهما في بعض القدرات هو خلاف في الدرجة وليس اختلافا في النوع؛فليس هناك ما يمنع أن يكون بين النساء فلاسفة ورؤساء. وهذا الرأي من الفيلسوف الفقيه المسلم هام

للغاية؛ فقد أجاز إمامة المرأة للصلاة (كما سبق ذكره). وهو يؤكد هنا عدم استحالة أن تصل إلى أعلى طبقة في العقل والحكمة وهي طبقة الرؤساء الفلاسفة أو الفلاسفة الرؤساء طالما نشأت على الخصال الحميدة الرفيعة. وهذا الرأي هو تطوير وبرهنة لما جاء في كتاب الجمهورية لأفلاطون؛من قدرة المرأة على أن تكون مساوية للرجل في طبقة الحراس (الطبقة الثانية في جمهوريته) وطالما في إمكان المرأة القيام بهذه الوظيفة الهامة أي وظيفة الحفظة (الحراس) كما يستدل على ذلك من عالم المملكة الحيوانية. فإناث الكلاب تقوم بنفس المهمة في الحراسة مثل ذكورها"؛ فإذا كانت المساواة موجودة بين الرجل والمرأة في مجال الحياة العادية في الحرف والصنايع، وأنهن يجدن نفس الأعمال التي يقوم بها الرجال، وتتساوى المرأة مع الرجل في مهمة حماية المدينة حيث يقدم لنا ابن رشد أمثلة من واقع المرأة العربية التي تقوم بالحرب والدفاع عن الحدود، فمن هنا "لها أكما يقول في بداية المجتهد ونهاية المقتصد مثل ما للرجال من نصيب في الغنائم " (كما سبق ذكره). والنتيجة التي يتوصل إليها الفيلسوف بناء على كل ما سبق؛ أنه ليس من المستحيل أن تكون المرأة في رتبة الرؤساء والفلاسفة. فمحدودية عمل المرأة واقتصارها على وظائف دون أخرى ليس نتيجة لكونها لا تصلح لهذه الوظائف؛ لكنه نتيجة لأنها لم يعط الفرصة للقيام بما يقوم به الرجل من وظائف. وهذا الموقف لا يعيب المرأة فقط بل والرجل أيضا. فما حدث هو أن طاقة المجتمع أصبحت معطلة حيث لا يستفيد من النساء اللواتي أصبحن نتيجة لذلك محاصرات في حرف ووظائف محدودة وصرن عالة على المجتمع.

دعنا نتابع تحليل ابن رشد لوضعية المرأة وسبب تدني مكانتها يقول:إن كفاءة النساء في تلك المدن غير معروفة حيث أنهن لا يؤهلن أفيها) سوى للنسل، ومن ثم فإنهن يوضعن في خدمة أزواجهن، ويحصرن في الإنجاب والتنشئة والرضاعة. وهذا يلغي أنشطتهن (الأخرى). وبما أن النساء في تلك المدن لسن مؤهلات لأي فضيلة من الفضائل الإنسانية؛فإنهن كثيرا ما يشبهن النباتات في تلك المدن. وأحد أسباب الفقر في تلك المدن هو كون النساء عالة على الرجال. وذلك لأن عددهن فيها ضعف عدد الرجال بينما لا يقمن بفضل نشأتهن أيا من الأعمال الضرورية؛سوى بعض الأعمال القليلة– مثل الغزل والنسيج– التي يمارسنها في الغالب في الأوقات التي يحتجن فيها إليها لتعويض نقصهن في القدرة على الإنفاق. والأمر كذلك– وقد اتضح في حالة الإناث أن عليهن أن يشاركن الذكور في الحرب؛وما تبقى– من الملائم في اختيارهن أن ننشد تلك الطبائع التي

كنا ننشدها في الرجال؛ويجب تدريبهن بنفس الطريقة خلال الموسيقى والرياضة البدنية.[29]

ويكشف تحليل ابن رشد السابق عن كونه مفكرا في علم الاقتصاد السياسي، كما يقول فردريك نيفونر:

إن كون النساء عالة على الرجال؛هو من أسباب الفقر في هذه المدن. ذلك أن النساء حتى وإن كن بضعف عدد الرجال؛ فإن عملهن لا يمثل إلا جزءا ضئيلا من طاقة العمل، حيث تقتصر أعمالهن على أشغال قليلة. ذلك بسبب أنهن لم يهيأن للأعمال الضرورية، مثل الأعمال التي يقوم بها الرجال، وهي الأعمال التي تتوفر عن طريقها الثروة بهذه المدن؛ فما يقمن به هو أعمال غير ضرورية كالغزل والحياكة، وهي ليست سوى أعمال بديلة لما يستطعن القيام به من أعمال أخرى لم يتح لهن المجتمع القيام بها. (30)

وعلى ذلك فإن ابن رشد بتصديه لمناقشة وضعية المرأة من خلال شرحه على كتاب الجمهورية وآراءه في بداية المجتهد يعد من أوائل الفلاسفة العرب الذين اقتحموا مجالا هاما أغفلته كثيرا في الدراسات الفلسفية العربية، وطرح بعض الآراء التي لها أهميتها الكبيرة، وكشف عن حقيقة مساواة طبيعة المرأة وطبيعة الرجل وقدرتها على القيام بنفس ما يقوم به من أعمال، وإن عدم إتاحة الفرصة لها للقيام بهذا الدور؛هو سبب وجودها في مكانة أقل من مكانة الرجل. وعلينا وعلى المجتمع رفع هذا الظلم عنها، فهي قادرة ليس فقط على القيام بوظائفها الطبيعية أو على بعض ما سمح لها المجتمع القيام به من أعمال؛ بل أن طبيعتها وإمكانياتها يمكن أن تجعل منها قمة المجتمع الإنساني بأن تكون حاكمة ومفكرة، رئيسة وفيلسوفه. فهل يمكن متابعة تيار التفكير العقلاني البرهاني في قضية المرأة؛الذي أسسه ابن رشد والعمل على استمراره في حياتنا المعاصرة؟

من خلال هذه الآراء الأولية قصدنا إثارة قضية المرأة لدى ابن رشد، وربما تثار بحثا وتدقيقا في الفكر العربي والفلسفة الإسلامية.

الهوامش:

1- ظلت الدراسات المختلفة حول ابن رشد تدور في نطاق موقفه من العلاقة بين الشريعة والحكمة، ونظرية الحقيقتين، ومفهوم العقل والعقلانية. وقليلا ما تناول الباحثون القضايا الاجتماعية والسياسية والأخلاقية عند الفيلسوف، ومن هنا فالحديث عن قضية المرأة من الموضوعات التي نادرا ما توقفنا أمامها بالبحث.

2- هذا هو موقف الباحث الامريكي لورانس بيرمان في عدة دراسات قدمها عن ابن رشد. وقد ناقشنا هذا الزعم في دراستنا: "الأخلاقي والسياسي عند ابن رشد!ا، مجلة القاهرة، العدد 150 (مايو 1995): ص 82- 88.

3- راجع رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة، دار احياء الكتب العربية، 1957)، ص 169- 171.

4- فقد تناول هذه المسألة كل من عبد الكريم خليفة، "أدب ابن رشد"، (المجلد الأول، البحث الأول، ص 2321). وفاروق العمر، "ابن رشد الفيلسوف المجدد"، (المجلد الثاني، البحث الخامس، ص13- 15)، ضمن أعمال مهرجان ابن رشد"، (الذي أقامته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ الجزائر في نوفمبر 1978) في مجلدين، (أبحاث مجمعة بالإستنسل).

5- نشير في هذا السياق إلى دراسات كل من: ماجد فخري، فلسفة ابن رشد الأخلاقية"أعمال مهرجان ابن رشد"، المجلد الثانى، البحث الثالث، ص ا-2.علي زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية (بيروت: دار الطليعة، 1988)، ص 27،- 473.ألكسندر اغناتكو، بحثا عن السعادة: الأفكار الاجتماعية والسياسية في الفلسفة العربية الإسلامية، فصل "ابن رشد والعودة إلى المدينة الفاضلة"، موسكو: دار التقدم، 1990)، ص 167-201.

6- راجع الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، 1980 وسهيل فاشا "الفارابي والمدينة الفاضلة"، المورد (العراقية)، المجلد الرابع، العدد الثالث (خريف 1975 أعدد خاص عن الفارابي)، ص 280.

7- عبد الرحمن بدوي، "تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية"، في أعمال ندوة الفكر العربى والثقافة اليونانية (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1985)، ص 21.

8- اهتم أفلاطون اهتماما كبيرا بالمرأة وقد قدمت عدة دراسات في العربية عن هذا الموضوع نشير إلى بعضها مثل: دراسة إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة (الرسالة الخامسة والسبعون من حوليات كلية الآداب جامعة الكويت، 1992) والتي يناقش فيها هل كان أفلاطون نصيرا للمرأة؟ وذلك في بابين: الأول يدور حول المرأة في المجتمع اليوناني والثاني دراسة في أفكار أفلاطون عن المرأة في ثلاثة فصول: المرأة في محاورة الجمهورية (وهو ما شرحه ابن رشد) والمرأة في محاورة القوانين حيث يتخلى أفلاطون عن أفكاره في شيوعية المال والنساء وترتد المرأة ثانية لوظيفتها في المجتمع القديم وهو أن تكون ربة منزل وأخيرا يناقش قضية الحب الأفلاطوني. وقد سبق أن درس ناجي التكريتي نفس هذه القضية تحت عنوان "المرأة في فلسفة أفلاطون "، آفاق عربية، العدد الأول (يناير 989 1) 1 ص 76-87. والمثير حقا للاستفهام أن أيا من هاتين الدراستين لم يتوقف صاحبها أمام أفكار أفلاطون حول المرأة لدى الفلاسفة العرب المسلمين أو موقف هؤلاء من المرأة.

9- العامري، السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية، تحقيق أحمد عبد الحليم عطية القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990. "قال أفلاطون ونقول في باب الزواج أن ينظر إلى طبع الرجل وطبع المرأة فلا يجمع بين مؤتلفين في الطبع ولهذا نقول أنه يجب أن يكون نساء الحفظة لطبقة الحراس في الجمهورية، على طبع الحفظة ونساء أهل الحكمة الحكام على طبع أهل الحكمة 10، ص 345.

10- المرجع السابق، ص 370.

11- المرجع السابق، ص 274 و175. وأنظر عن الإطار الديني للعامري الذي يقدم من خلاله تصوره للمرأة، المرجع السابق، ص 370-375.

12- راجع موقف الغزالي في إحياء علوم الدين، "كتاب آداب النكاح القاهرة: دار الفكر أو عنها نسخة مصورة بيروت: دار الكتب العلمية، 1986المجلد الثاني، ص 24 وما بعدها.

13- نشير في هذا الخصوص إلى بعض المحاولات الفردية التي يبذلها الباحثون العرب لاسترداد النص الرشدي، سواء الأعمال التي فقد أصلها العربي ولم يعد منها سوى الترجمات، ألف 16 (1996) 155 أو تلك النصوص العربية التي وصلتنا في حروف عبرية. ونذكر في هذا الخصوص محاولات أحمد شحلان، الذي قدم لنا وصف وإثارة المشكلات المتعلقة بالنسخة العبرية من تلخيص كتاب النفس لأرسطو لابن رشد في أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي،بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1981، ص 166- 8 0 1. وهذا النص مكتوب أصلا بالعربية لكن بحروف عبرية. وقد قام بتحقيقه والتعليق عليه ألفرد ل. عبري ومراجعة محسن مهدي، وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994. وكذلك محاولة الدكتور عبد المجيد الغنوشي في تونسى الذي عكف على نقل الترجمات اللاتينية لنصوص ابن رشد إلى العربية. وهي محاولات نتمنى أن تتسع وتنجح في أيجاد حركة قوية لإعطاء حق المواطنة للنصوص العربية المفقودة.

14- حسن حنفي، "ابن رشد شارحا أرسطو" في كتاب دراسات إسلامية،القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د. ت، ص 201- 272.

15- لمزيد من المعلومات عن شموئيل بن يهوذا المرسيلي ويوسف كاسبي أنظر الملف الذي نشرناه بمجلة القاهرة عن ابن رشد،خاصة ترجمتنا لدراسة بيرمان عن أثر شرح ابن رشد للأخلاق النيقوماخية على الأدب العبري في العصر الوسيط: لورانس بيرمان "تأثير ابن رشد في الأدب العبري "، مجلة القاهرة، العدد 150 (مايو 1995)، ص 58- 81.

16- عن الترجمات اللاتينية لنصوص ابن رشد أنظر ما قدمه الأب جورج شحاتة قنواتي عن مؤلفات ابن رشد. ضمن "أعمال مهرجان ابن رشد"، (الجزائر، 978 1)، ص 263 وما بعدها.

17- نشر إروين روزنتال تلخيص ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون

E.I.J. Rosental, Averroes Commentary on plato's "Republic" (1956 , 1966 ; Cambridge University Press , 1969)

وقد كتب قبل ذلك عن "مكانة السياسة في فلسفة ابن رشد" ونشرها في حولية مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية (الإنجليزية)، المجلد 15، العدد الثاني (1953): ص 246- 278. كما كتب عن آراء ابن رشد السياسية في مجلة البينة، العدد الأول (972 1): ص 18- والترجمة الثانية هي ترجمة رالف بيرنر مع مقدمة وملاحظات، وهي الترجمة التي سنعتمد عليها في بحثنا الحالي:

Ralph Lerner , trans. , Averroes on Plato's "Republic" (Ithaca: Cornell University Press , 1974)

19- " لقد رفض ابن رشد- بناء على إعلانه الالتزام بالأقاويل البرهانية دون الجدلية- شرح الكتاب الأول وبعض ما ورد في الكتاب الثاني وكثير من أجزاء الكتب الأخرى مختتما بإلغاء الكتاب العاشر من الجمهورية من شرحه على اعتبار أنه ليس مهما في هذا العلم. " راجع جمال الدين العلوي، المتن الرشدي: مد خل لقراءة جديدة،الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986،، ص 17.

20- المرجع السابق، ص 168.

21- السابق، ص 172- 173.

22- ر. ج. مولجان في مجلة العلم السياسي الأمريكية (يونية 1977) تعقيبا! على ترجمة ليرنر لتلخيص ابن رشد لكتاب الجمهورية.ونقلنا هذا الاستشهاد من بحث فردريك نيفونر .F. Niewohner "منزلة المرأة عند ابن رشد"، ترجمة مقداد منسية، "أعمال ندوة ابن رشد"، (التي أقيمت في تونس في مارس، 1995)، ص 2.

23- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (قم أ إيران): منشورات الشريف الرضي، 1406 هـ، في جزأين، الاقتباسات على التوالي: الجزء الثاني، ص 11، ص 409- 410. 24- المرجع السابق، الجزء الأول، ص 409، كما يقول:اختلفوا في إمامة المرأة فالجمهور على أنه لا يجوز أن تؤم الرجال،واختلفوا في إمامتها النساء فأجاز ذلك الشافعي ومنع ذلك مالك وشذ أبو ثور والطبري فأجاز إمامتها على الإطلاق... وأجاز بعضهم إمامتها النساء إذ كن متساويات في المرتبة في الصلاة، مع أنه أيضا نقل ذلك عن بعض الصور الأولى ومن أجاز إمامتها فإنما ذهب إلى ما رواه أبو داود من حديث أم ورقة أن رسول الله (ص) كان يزورها في بيتها وجعل لها مؤذنا يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها. ص 148-149)

5 2- المرجع السابق، الجزء الثاني هـ ص 389- 0 39.

26- ألكسندر اغناتكو، "بحثا عن السعادة ا!، ص 169.

27- المرجع السابق، ص 119- 200.

28- Ralph Lerner , Trans. Averroes on Plato's "Republic" pp.57-58 وراجع نص ابن رشد في الترجمة الملحقة بهذه الدراسة (بداية الفقرة الثالثة)، وأنظر أيضا ترجمة مقداد منسية لبحث فردريك نيفونر، "منزلة المرأة عند ابن رشد"، ص 4- 5.

9 2- Ralph Lerner , trans. Averroes on Plato's "Republic" p.59 وراجع نص ابن رشد في الترجمة الملحقة بهذه الدراسة (نهاية الفقرة الثالثة).

30- فردريك نيفونر، "منزلة المرأة عند ابن رشد"، ص 5-6.

ملحق

من تلخيص ابن رشد لكتاب الجمهورية لأفلاطون[1]

... وبعد استكماله العبارة المتعلقة بأنواع الفضائل التي تكون في هذه المدينة؛ يعود أدراجه إلى ما تبقى من الأمور التي تخص الحراس، وبصفة خاصة البحث المتعلق بكيفية الجماع، وتربية الأولاد وطريقة إنجابهم.

نقول: إنه من الواضح إذا أردنا لطبائع هؤلاء الحراس أن تصان من خلال النسل– أي أن ينجبوا في الغالبية أشباههم– فهذا لا يحدث بمعاشرة أية امرأة كيفما اتفق الأمر، بل الأحرى أن يعاشروا فقط نساء يشبهونهم في الطبيعة، نساء تربين على شيء من هذه الدرجة. وهذا ملزم لا بالنسبة للحراس فقط بل بالنسبة لكل فئة من المواطنين جميعهم. ومن ثم فذلك موضوع صالح للبحث فيما إذا كان يوجد بين النساء طبائع تشبه طبائع كل فئة من فئات المواطنين– وبخاصة الحراس– أو أن طبائع النساء تختلف عن طبائع الرجال. إذا كانت الحالة هي الأولى، ففيما يخص أنشطة المدينة يكون للنساء نفس مكانة الرجال في هذه الفئات، بحيث يوجد بينهن المحاربات والفلاسفة والحكام وما إلى ذلك. ولكن إن لم تكن الحالة كذلك؛فالنساء إذن يصلحن فقط في المدينة للأنشطة التي لا يصلح لها الرجال بوجه عام من مثل قولنا التربية، والإنجاب، وما شابه ذلك.

ونقول إن النساء بقدر ما هن من جنس واحد مع الرجال؛فإنهن يشاركنهم في غاية الإنسان، ويختلفن عنهم فقط بالزيادة أو النقصان، بمعنى أن الرجل في معظم الأنشطة الإنسانية أكثر سعيا من النساء، غير أنه ليس مستحيلا أن تكون النساء أكثر سعيا في بعض الأنشطة مثل ما نظن أنه متعلق بالموسيقى العملية. ولهذا السبب يقال إن الألحان تبلغ الكمال عندما يلحنها الرجال وتؤديها النساء. فإذا كان الأمر كذلك، وأن طبيعة الرجال والنساء من نوع واحد، وإذا كانت الطبيعة التي من نوع واحد تتوجه لنشاط واحد فقط في المدينة، فيتضح إذن أن النساء في هذه المدينة يمارسن نفس الأنشطة كالرجال عدا أنهن أضعف فيها. وبالتالي فمن الواجب أن تسلم إليهن الأنشطة الأقل تعقيدا. وهذا يتجلى بوضوح تام من خلال البحث. نرى النساء يشاركن فنونا مع الرجال عدا أنهن أضعف فيها، رغم أن معظم النساء قد يكن في فن من الفنون أكثر سعيا من الرجال؛كالنسيج والحياكة وفنون أخرى مثلها. أما فيما يتعلق بمشاركتهن في فن الحرب وما شابه ذلك، فألا يتضح ذلك من سكان الصحارى و"مدينة النساء" (داغودة) [2].

وبالمثل، أيضا، بما أن بعض النساء يتحلين بالنقاء والخصال الحميدة، فليس من المستحيل أن توجد من بينهن فلاسفة وحكام. وكما أنه كان نعتقد أن هذه الفئة نادرة بين النساء؛ فقد استبعدت بعض الشرائع النساء من أن يكن كاهنات– بمعنى الكهانة العليا. وبعض الشرائع (الأخرى)، مع أنها لا تستبعد وجود هذا بينهن، تمنع ذلك. وهذا يتضح تماما من دراسة الحيوانات– بمعنى أنه من الملائم أن يكون هناك حراس من الإناث. وهذا يحيل إلى الحيوانات التي قارنا بها الحارس فيما سبق. ونرى هذا في أنثى الكلاب التي تحرس ما يحرسه الذكور وتهاجم الضباع مثلما يفعل الذكور غير أنها أضعف في هذا. وهذا ما يفسر أن الطبيعة أحيانا، ولكن في حالات نادرة وهبت الذكر أداة، ليست من نصيب الأنثى، ليحارب بها أكما هو الحال مع (الخنفلر البري) ولكن ما دامت أدوات القتال لدى تلك الحيوانات التي تعتاد على ممارسة القتال مشتركة في معظم الحالات بين الذكر والأنثى فإنها (أي الطبيعة) تقصد للأنثى أيضا أن تمارس هذا النشاط. إن كفاءة النساء في تلك المدن غير معروفة حيث أنهن لا يؤهلن (فيها) سوى للنسل، ومن ثم فإنهن يوضعن في خدمة أزواجهن، ويحصرن في الإنجاب والتنشئة والرضاعة. وهذا يلغي أنشطتهن (الأخرى). وبما أن النساء في تلك المدن لسن مؤهلات لأي فضيلة من الفضائل الإنسانية فإنهن كثيرا ما يشبهن النباتات في تلك المدن. وأحد أسباب الفقر في تلك المدن هو كون النساء عالة على الرجال. وذلك لأن عددهن فيها ضعف عدد الرجال، بينما لا يتفهمن بفضل نشأتهن) أيا من الأعمال الضرورية [3]، سوى بعض الأعمال القليلة– مثل الغزل والنسيج– التي يمارسنها في الغالب في الأوقات التي يحتجن فيها إليها لتعوض نقصهن في القدرة على الإنفاق. والأمر كذلك– وقد اتضح في حالة الإناث أن عليهن أن يشاركن الذكور في الحرب وما تبقى– من الملائم في اختيارهن أن ننشد تلك الطبائع التي كنا ننشدها في الرجال ويجب تدريبهن بنفس الطريقة خلال الموسيقى والرياضة البدنية.

قال: إنهن لا يلبسن (رداء) عندما يمارسن التدريبات الرياضية مع الرجال حيث أنهن يتجردن من (كل شيء عدا) الفضيلة. وعندما اتضح (له) أن النساء يقمن بالحراسة مثلما يفعل الرجال، وأن أولئك الحراس الإناث يسكن مع الرجال في نفس المكان– فلا أحد من هؤلاء الحراس الفضلاء في هذه المدينة ينفرد بمسكن يعتزل (به)– وأن عليهم أن يتناولوا الوجبات معا، قال إن الضرورة بلا شك ستجعلهن (أي النساء) يشتهين الجماع، غير أنه يجب ألا يسمح لهن به متى شئن ومع من أردن، لأننا نريد أن يكون هذا النشاط

إنسانيا بينهم وألا يتسم جماعهم بصفة عرضية. سيكون تنظيم نسلهم أفضل ما يمكن أن يكون بالنظر إلى وضعهم كحراس، ولكن في أوقات محددة ومع أفراد محددين ذوي صفات محددة. وهذا شيء يعم في الأعراف والشرائع الأخرى، رغم ما يبدو في أن الملتزمين بهذه الشرائع يختلفون فيما بينهم في صرامة العبارات. ونلخص هنا ما يؤكده أفلاطون حول هذه الأشياء.

نقول: أما بالنسبة للزمن الذي يمارس فيه الحراس الجماع فإنه يرى أن تحديده يتركز على المحافظة على نوعهم. وهكذا أيضا الزيادة والنقصان في (تكرار) الجماع: هذا يختلف طبقا لحدوث الحروب وأشياء أخرى تحتاج ازدياد الجماع أو نقصانه. أما بالنسبة لأي فرد في هذه المدينة يجب أن يجامع أي فرد آخر، أفلا بد أن يكونوا من (الأفراد) الذين يشبهون بعضهم البعض بهدف الحفاظ على الطبائع الحسنة في ذريتهم. فعندما يريد الفرد أن يربي كلاب الصيد أو الطيور الجارحة فإنه يحرص على أن يقرن الطبائع الممتازة بالطبيعة الممتازة كيما تكون الذرية بنفس هذه السمة. يجب العناية كل العناية بهذا الأمر في هذه المدينة. وهذا بالضبط هو السبب في أنه لا يسمح في هذه المدينة لأي فرد كائنا من كان أن يجامع في أي سن يرغب فيه بهدف الإنجاب، ولكن فقط خلال سنوات الفترة، وهي– كما يقول أفلاطون– من العشرين إلى الثلاثين عند النساء، ومن الثلاثين إلي الخامسة والخمسين عند الرجال. أما بالنسبة للترتيب الذي يرى أنه من المناسب أن ينظم معاشرة الحراس وإنجابهم أولادا فهو أن تكون النساء مشاعا بين الرجال. فلا تعيش امرأة واحدة بمفردها مع رجل واحد كما هو الحال في تلك المدن، وأن يكون أولادهم مشاعا أيضا. أما فيما يتعلق بجماعة النساء فهذه هي سمتها: أن تقيم النساء مع كل الرجال ولكن دون أن يسمح لهم بالجماع. وعندما يرى الحكام أن الضرورة تستلزم الإنجاب يأمرون بإقامة حفلات لزفاف العرسان والعرائس في المدينة، فينحرون الذبائح ويقدمون العطايا، ويؤدون الصلوات إلى الرب (سبحانه) أن ينعم عليهم، ثم يأمرون بإنشاد قصيدة يناسب نظمها وأبياتها حفلات الزفاف. وبوجه عام يغتنمون اجتماعات المواطنين المناسبات) لهذه الحشود. ثم بعد ذلك يتجمع الرجال والنساء معا، فيقومون (أي الحكام)، وهم يتلاعبون في دهاء في سحب القرعة، بسحب القرعة بينهم على النساء. وهكذا فالرجال يعتقدون أن النساء مشاعا لهم جميعا. غير أن حقيقة القرعة تخص ما سيولد من الأنواع المتجانسة، أي أن النوع الرفيع من النساء يخصص للنوع الرفيع من الرجال والوضيع للوضيع، دون أن يعي أي من المواطنين بهذا الإجراء عدا السادة (يقول

جالينوس أن له) كتابا حول هذا النوع من سحب القرعة يسمى اليانصيب الخادع). وبإتباع هذا المسلك يجتمع شيئان مفيدان: الأول ما يعتقدون أنه يخص مجتمع النساء؟ والثاني الحفاظ على الطبيعة الحسنة في النسل. وما يمكن تخيله بالنسبة لواحدة من هذه الفئات يمكن أيضا تخيله في عدة جوانب أخرى.

قال: ثم بعد ذلك تفصل النساء عن الرجال ويقمن مع أخواتهن من الحوامل حتى موعد الوضع. وعندما يضعن مواليدهن يكون لزاما عليهن ألا يرين أولادهن وتنقل الذرية من واحدة إلى أخرى أو إلى مربيات ومرضعات إذا كانت الأمهات شحيحات اللبن. وقد فعل هذا لكي يروا أنهم أنجبوا أولادهم على المشاع فيعتقد كل منهم أن ذرية كل أفراد تلك الفئة هم أولاده، وكذلك يعتقد كل الأولاد بأن جميع هؤلاء الآباء هم آباؤهم. وكل هذا من أجل الحب. ومادام الأمر كذلك فلا يوجد في هذه المدينة أقارب غير الآباء والأجداد الأبناء والبنات والإخوة والأخوات. وهذه المدينة بها مراتب: فالولد مرتبة معترف بها والوالد مرتبة معترف بها ومثلها مرتبة الأجداد، فينشأ الأولاد على مدح كل الآباء بالطريقة التي يبجل بها الآباء أعادة)، ويحيط الآباء كل الأولاد بالحب الذي أعاده) يحاط بها الأولاد. وذلك هو السبب الذي يجعل الجماع لا يتم في هذه المدينة إلا بين الإخوة والأخوات. غير أن الجماع بين الآباء والأبناء محظور حيث أنهم أي الأولاد(أدنى مرتبة)، كذلك جماع الأبناء والآباء طالما أنهم أي الآباء(أعلى مرتبة). وهذا كذلك لئلا يمتزج الاحترام الأبوي بالازدراء المصاحب للجماع، وألا يختلط الحب البنوي بالرغبة (الجنسية). فما أن تقوض احترام الأبناء للآباء انهارت المدينة بالضرورة. وتؤثر هذه العلة في جميع الشرائع حتى لو اختلفت فيما بينها في تحديد هذا، و(حتى لو) كانت نواميسها كذلك غير متطابقة فيما بينها. والسن أحد الشروط المسنونة فيما يخص الجماع. وإذا سمح للفرد الذي جاوز سن الجماع (بمعنى السن المنصوص عليه للإنجاب بأن يمارس الجماع من أجل إخراج هذه الفضلات هو من الضرورات الحقة– فثم مجال للبحث هنا. يسمح أفلاطون بهذا شريطة ألا يرى لهم ذرية (حية) في المدينة. غير أن هذا (الجماع) يجب أن يتحدد طبقا لما يضمن الحفاظ على الصحة. من الواضح أن حفلات الزفاف هذه ستتكرر فيما بينهم طبقا للحاجة في الإنجاب– أي كثيرا أو نادرا– طالما يراد لهذه المدينة أن تكون ذات حجم ثابت للأبد. وذلك يترتب أيضا على عدد النساء اللواتي سيحملن عند كل زيجة. وقد اختلط الأمر على جالينوس نتيجة جهله غرض أفلاطون عندما حاول أن يفهم من أفلاطون هل يجب أن تتكرر هذه الزيجات أم لا؟[4]. لأنه إذا لم تتكرر يظل كل رجل

واحد مع امرأة معينة وبالتالي يبطل مجتمع النساء وينتفي الحب المتبادل. فكل واحد سيميل إلى جلب الأشياء الطيبة لقرينه أكثر من ميله إلى فعل هذا بالنسبة للآخرين ة وستتحول إلى (مدينة) عائلات لا مدينة متوحدة. هذا واضح لمن تدرب على هذا العلم. والأمر كذلك فإنه من الأبعد احتمالا عن هذا أن يسمح للفرد أن يقطن بيتا مستقلا حيث لا أحد في هذه المدينة يمتلك شيئا خاصا به. ولكن الوضع في جماعتهم مثل وضع جماعة أعضاء الجسد. فلا يجب على الرجل الجماع مع النساء إلا أثناء هذه الزيجات ولهذا القدر من الزمن الذي يعرف أن المرأة قابلة أن تخصب. هذا إذن ما يؤكده أفلاطون فيما يتعلق بشيوع النساء والأولاد..

ثم بعد هذا يأخذ على عاتقه تقديم البرهان على ضرورة هذه الجماعات. فيبدأ بقوله: على من يحكم هذه المدينة أن يهدف في حكمه إلى الخير الأعظم للمدينة كما يتحتم عليه أن يزيل الشر الأعظم عنها. وليس ثمة في حكم المدينة شر أفدح من ذلك الحكم الذي يحول مدينة واحدة إلي عدة مدن، تماما مثلما لا يوجد خير أسمى في المدن من ذلك الذي يربطها سويا ويجعلها واحدة. ومادام الأمر كذلك يتضح أن المشاركة في المزايا والمضار سيؤدي بهم إلى الارتباط بالمدينة ومصادقتها. وهذا لأن المواطنين إذا عاشوا عاشوا معا وإذا قتلوا قتلوا معا. أفراحهم وأتراحهم في هذا واحدة. إن تفريق المواطنين وانتزاع الواحد من أقرانه في مثل هذه الأمور يربكهم ويدمر تجمعهم. وهذا عندما يفرح بعضهم ويحزن الآخرون، وقد يصل الأمر في بعض الأحيان إلى الحد أن يتشفى البعض في أحزان الآخرين. ولهذا السبب يقال أن اقتراب الناس بعضهم من بعض ميزة. على العموم، لا يوجد شيء أكثر إثارة للشر والاضطراب في المدينة من قول مواطنيها عن شيء معين "هذا لي وهذا ليس لي ". أما المدن التي يكون فيها ما للفرد مثل ما للجماعة أكل أ وما يقع له قريب مما يقع للكل، فتلك هي المدينة المترابطة والمتوافقة معا والطبيعية. لأن حالة التجمع بين أجزاء تلك المدن؛ هي مثل حالة التجمع بين أعضاء جسد الحيوان. وباقي الجسد فيما يتعلق بالألم واللذة. فالجسد كله يتألم لإصابة إصبع واحد فقط؛لدرجة أن هذا الألم يعم الجسد كله.ويقول المرء أنه يشعر بالوهن. ونفس الوضع بالنسبة للمسرات والمتع. وكل هذا كما حددنا؛ وطالما أن المدن التي نرغب الفضيلة لتجمعها يجب أن تكون من هذا النوع، فإنه يتضح أن هذا التجمع من الأولاد والنساء الذي تحدثنا عنه؛ هو من ألزم ضروريات الأشياء. حيث لن يكون في إمكان أي من هؤلاء الحراس أن يشير إلى آخر بوصفه إما غريب عنه أو قريب منه. بل

كل فرد ممن يقابل سيعده إما والده أو جده أو أمه أو جدته أو أخاه أو أخته أو ابنه أو ابنته. ومن ثم، كما قلنا، سيعاملون الآباء، خجولين أمامهم محترمين إياهم كما شرعت النواميس العامة. هذا هو الخير الأعظم للمدينة– بمعنى أنه في الأفراح والملمات ستكون أجزاؤه بالنسبة لكليته؛ مثل حالة أعضاء الجسد الواحد بالنسبة للجسد. إن مشاع الأولاد والنساء مثل حالة الملكية. ولهذا السبب قلنا أنه لا يليق أن يمتلك أي واحد منهم مسكنا خاصا به أو أي شيء يجعله ينعزل عن الآخرين، بحيث يسكن أحدهم في منزله دون الآخرين بقدر ما في استطاعته أن يفعل هذا، ويفعل الآخرون مثلما يفعل. ومن الأحرى إذن ألا يكون له ولد من صلبه، أو امرأة ملك يديه؛حيث أن شروره الخاصة ومفاسده الخاصة ستنتقل، لأنها كما قلنا أتكون) السبب في استشراء الشرور التي تصيب الآخرين. هذا هو سبب النزاعات التي تحدث بين مواطني هذه المدينة حول المال والأولاد والنساء. ومن المسلم به إن كانت كل الأشياء في هذه المدينة مطابقة لهذا؛سينزع الحقد والكراهية منهم وكذلك الفقر والشرور الأخرى الموجودة في تلك المدن. ومن ثم لم يحتاج مواطنو هذه المدينة إلى فرض غرامات على انتزاع الملكية أو السرقة، أو أشياء أخرى مماثلة كما يحدث في تلك المدن. على العكس فإن هؤلاء الناس في قمة السمو والسعادة. إنهم حقا سعداء. فلا يحيق بهم أي شر من الشرور التي تحيق بمواطني تلك المدن. كل هذا واضح تمام الوضوح لمن درس تلك التجمعات.

هوامش عن المترجم (ليرنر):

1-Ralph Lerner, Averroes on plato's Republic, trans. With introduction and notes. (Ithaca: Cornell University Press, 1974), pp.57-65

ولمقارنة هذا النص مع نص أفلاطون يمكن مراجعة جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا؛القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 985 1؛. ص334– 365.

2– هذه المدينة هي "مدينة النساء الشهيرة التي كان سكانها يشبهون الجلالقة في كل صفاتهم. يقول الإدريسي في نزهة، مخطوط رقم 2221 ص،34 (أ) بالمكتبة الوطنية ببارس، إنها جزيرة في المحيط الأطلنطي يمكن الوصول إليها من مدينة داغودة (أو غيرها من المدن).

3– ضرورية هنا تتعارض مع الأعمال النبيلة.

4– تتضح استقلالية ابن رشد في تعليقاته وتصحيحاته لكثير مما جاء في النص العربي لسياسة أفلاطون المعروف بالجمهورية، والذي نقل عن جوامع أفلاطون لجالنيوس. وابن رشد يصوب جالنيوس ويصحح من فهمه الخاطيء لأغراض أفلاطون؛ كما لا يقبل من آراء أفلاطون إلا كل ما هو برهاني كما يتضح في هذه الفقرة.

الأخلاق والبحث النسوي: النظرية والتطبيق

روزاليند إدواردز وميلاني ماوثنر ، ترجمة عبد الرحمن ياسر صفوت

مقدمة

تدور الأتيقا حول قضايا السلوك البشري الأخلاقي. وفيما يتعلق بالبحث الاجتماعي، فإنها تشير إلى التفكير الأخلاقي والاختيار والمساءلة من جانب الباحثين طوال عملية البحث. وقد نما الاهتمام العام بالأخلاقيات في البحث الاجتماعي بشكل ملحوظ. على سبيل المثال، في المملكة المتحدة، منذ أواخر الثمانينيات فصاعدًا، حيث قام عدد من الجمعيات المهنية بتطوير و/أو مراجعة البيانات الأخلاقية لأعضائها مراجعة تشمل الإرشادات المتاحة من هذه الهيئات: الإرشادات الأخلاقية لممارسة البحث الجيد لجمعية علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية في المملكة المتحدة والكومنولث، والإرشادات الأخلاقية للجمعية البريطانية للبحث التربوي، ومدونة الأخلاقيات والسلوك للجمعية البريطانية لعلم الاجتماع؛ والإرشادات الأخلاقية للجمعية البريطانية للبحث الاجتماعي. والواقع أنه سيكون من المثير للاهتمام تتبع أصول هذه البيانات حيث أنها جميعًا تقر بالاستفادة من بيانات بعضها البعض.

كما يمكن للجهات الممولة للبحث أن تضع بيانات أخلاقية، مثل مجلس البحوث الاقتصادية والاجتماعية (www.esrc.ac.uk/images/Framework_for_Research_Ethics_tcm8-4586.pdf)، وهو أكبر منظمة لتمويل البحوث الاجتماعية. أنشأت المؤسسات الأكاديمية لجانًا أخلاقية؛ يتعين على الأكاديميين والطلاب تقديم مشاريعهم إليها للموافقة عليها، وكانت اللجان الأخلاقية للبحث الاجتماعي؛ سمة مميزة للبحوث الاجتماعية (وليس فقط الطبية) للباحثين؛ الذين يعملون مع المؤسسات الصحية القانونية ومن خلالها منذ فترة طويلة الآن. بالإضافة إلى ذلك، تم نشر إرشادات أخلاقية تتناول مجموعات اجتماعية معينة قد يركز عليها الباحثون، مثل الأطفال.

كتب الباحثون أنفسهم على نطاق واسع عن الأخلاقيات في البحث الاجتماعي. وفي حين أن الباحثات النسويات لم يكنَّ بالتأكيد الباحثات الوحيدات اللواتي يقمن بسرديات تأملية لسياسات ممارسة البحث التجريبي؛ فمن الإنصاف القول إن مثل هذه التأملات قد شكلت ولا تزال تشكل سمة جوهرية في المنشورات النسوية حول عملية البحث. والواقع أن البعض وصفوا الأخلاقيات النسوية بأنها "صناعة مزدهرة". ومع ذلك،

فإن هذه القطع ليست عادة تحقيقات صريحة في الأخلاقيات في حد ذاتها. فمن الناحية الخطابية، يتم طرحها من حيث السياسة وليس الأخلاق. ومع ذلك، فإنها تمثل انخراطًا تجريبيًا مع ممارسة الأخلاق. وعلى هذا النحو، فإنها تضع الباحث كمكون رئيسي وفعال في عملية البحث بدلاً من المشغل الفني الذي يمكن استنتاجه من المدونات الأخلاقية المهنية. وقد وصفت ماري مايناردMary Maynard العمل النسوي في هذا المجال، في المراحل الأولى من دراسات الموجة الثانية؛ بأنه يهتم بنقد أنماط "خالية من القيم" المهيمنة في إجراء البحوث الاجتماعية، ورفض التسلسلات الهرمية للسلطة الاستغلالية بين الباحث والمبحوث، والدعوة إلى علاقات بحث حميمة، خاصة بين المرأة والمرأة، كأسلوب استقصائي نسوي مميز (انظر جان دونكومبJean Duncombe و جولي جيسوب Julie Jessop ، الفصل 7 من هذا المجلد). وعلى وجه الخصوص تم إيلاء اهتمام تفصيلي بالعملية التجريبية لجمع البيانات للتحليل.

في هذا الفصل الذي يتناول المنظورات الأخلاقية في البحث الاجتماعي النوعي، من منظور نسوي على وجه الخصوص؛ نبدأ من فرضية أن الارتكاز النظري الصريح على أخلاقيات الرعاية النسوية من شأنه أن يعزز العديد من المناقشات النسوية وغيرها المتعلقة بعملية البحث، حيث تتناول هذه المناقشات المعضلات الأخلاقية. ومع ذلك، نادراً ما تعتمد هذه الأعمال على هذه النظريات، على الرغم من أن المؤلفين قد يعملون بشكل ضمني ضمن إطار هذه الأخلاقيات. وفي المقابل، فإن القليل من التحليلات النسوية وتطوير أخلاقيات الرعاية على المستوى الإبستمولوجي _وهو سمة حيوية في الفلسفة السياسية النسوية_ يولون اهتمامًا لعملية البحث الاجتماعي التجريبية. ومع ذلك، نشعر أن النقاشات النسوية حول عملية البحث وأخلاقيات الرعاية لها الكثير من الاهتمام المشترك.

ينصب تركيزنا على النظريات الفلسفية للأخلاق والصعوبات التي نواجهها كباحثين في تطبيق هذه النماذج في ممارستنا عند إجراء المشاريع البحثية. هناك توترات واضحة بين مجموعة النماذج الأخلاقية؛ التي يمكننا الاعتماد عليها للتفاوض في طريقنا بين المتطلبات المتنافسة للبحث، سواء العملية أو النظرية. غالبًا ما نترك بمفردنا للتفكير ووضع قراراتنا حول كيفية الاستفادة الأفضل من هذه المنظورات. يربط هذا الفصل بين النماذج الأخلاقية النظرية والمعضلات المعقدة التي نواجهها في "ممارسة" البحث. نبدأ استكشافنا لهذه القضايا من خلال عرض تفسيرات لظهور القلق بشأن ممارسة الأخلاق

في البحث الاجتماعي. ثم نحدد الاهتمامات الأخلاقية في البحث الاجتماعي، التي تستكشفها الفصول اللاحقة بمزيد من العمق. نستعرض نماذج أخلاقية محددة بما في ذلك أخلاق الواجب، العواقبية، أخلاقيات الفضيلة، أخلاقيات العدالة وأخلاقيات الرعاية. بعد النظر في بعض النقاشات الأخلاقية المستندة إلى الرعاية، نقترح بعض الإرشادات العملية للباحثين للتفكير فيها مستمدة من أخلاقيات الرعاية النسوية.

لماذا ازداد الاهتمام بالأخلاقيات في البحث الاجتماعي؟

جادل مارتن هامرزلي Martyn Hammersley بأن ما يسميه "الأخلاقيات" (ethicism) هي واحدة من الاتجاهات الأربعة الرئيسية التي تعمل في مجال البحوث الاجتماعية النوعية المعاصرة. والاتجاهات الأخرى هي النزعة التجريبية (empiricism) والنزعة الأداتية (instrumentalism) وما بعد الحداثة (postmodernism). وعلى الرغم من عدم إشارته صراحة إلى الباحثات النسويات، فربما كان يفكر فيهن، من بين باحثين آخرين، عندما أشار إلى:

اتجاه لرؤية البحث بأكمله تقريبًا من منظور أخلاقي، كما لو كان هدفه تحقيق غايات أخلاقية أو تجسيد مثل أخلاقية ... في حين أنه كان يعتقد في السابق أن الاعتبارات الأخلاقية؛ تضع حدودًا لما يمكن للباحثين القيام به في سبيل المعرفة، فإن البعض يعامل الاعتبارات الأخلاقية الآن على أنها تشكل الأساس المنطقي للبحث. على سبيل المثال، تصبح مهمتها تعزيز العدالة الاجتماعية.

ترى هامرزلي Hammersley, أن طرح البحث على أنه أخلاق يؤدي إلى إهمال تقنيات البحث، سواء كانت الطرق الأفضل أو الأسوأ لإجراء عمليات البحث من حيث جودة المعرفة البحثية التي تنتجها (انظر هامرزلي وترايانو، 2012). كما يرى هيمنة الأخلاقيات على أنها ناتجة عن تأثيرات النزعة الأداتية – فكرة أن مهمة البحث هي الارتباط بصنع السياسات والممارسة (هامرزلي، 2004؛ سيمونز Simons، 1995) – وما بعد الحداثة، وخاصة "التحول" إلى السخرية والتشكيك. بالنسبة إلى هامرزلي، يؤدي كلاهما إلى التقليل من شأن إمكانية المعرفة ورفضها، ويجادل بأن الاهتمام بالأخلاق قد توسع لملء هذا الفراغ. ومع ذلك، نشعر أنه قد تكون هناك عوامل أخرى تعمل في زيادة الاهتمام بأخلاقيات البحث. نرى هذا في شكله المؤسسي على أنه مرتبط على الأقل جزئيًا بالاهتمام بالتقاضي.

هناك انشغال صريح ومماثل في البيانات الأخلاقية المهنية أو الإرشادات، بالنظر إلى الطريقة التي يعتمدون بها على بعضهم البعض، مع العقد بين ممول البحث أو الراعي والباحث. وهناك قاعدتان رئيسيتان مرتبطتان هنا. أولاً، هناك قلق بشأن ضرورة أن يحتفظ الباحثون بحريتهم الأكاديمية. لا ينبغي عليهم قبول شروط تعاقدية تتعارض مع الممارسة الأخلاقية، مثل سرية البيانات وحماية مصالح المشاركين، ويجب عليهم التفكير بعناية في أي محاولة لفرض قيود على نشر وترويج نتائجهم. في الواقع، كان هناك قلق بشأن الطريقة التي يمكن بها للوزارات الحكومية فرض قيود على الأبحاث التي تمولها، حيث يلزم الباحثون بتقديم مسودات التقارير والمنشورات وما إلى ذلك، حتى تتمكن الإدارة المعنية من فحصها (على سبيل المثال، انظر تايمز هايرTimes Higher، ، والطريقة التي تقود بها أولويات الحكومة ومخاوف السياسة تمويل الأبحاث انظر، على سبيل المثال، http://www.newstatesman.com/blogs/culture-capital/2011/03/.

ثانياً، وبالمقابل، يمكننا أيضًا أن نلاحظ قلقاً يتعلق بضرورة حماية الباحثين لأنفسهم من أي عواقب قانونية قد تنشأ إذا وافقوا دون قصد على القيود التي يفرضها ممولو البحث في العقود ومن ثم خرقوا تلك الاتفاقيات. هنا أيضًا نرى احتمال وجود مخاوف تتعلق بالتقاضي لدى المؤسسات الأكاديمية التي توظف الباحثين؛ وهذا هو السبب في أن هذه المؤسسات لديها مصلحة راسخة في هذه القضايا الأخلاقية المطروحة، لأنها معنية بالالتزامات التعاقدية. قد تبدو اهتمامات المؤسسات بالأخلاقيات أحياناً وكأنها تستند بشكل أكبر إلى تجنب التقاضي المكلف المحتمل بدلاً من الممارسة الأخلاقية نفسها. علاوة على ذلك، فإن ضغوط الوقت، والإدارة البيروقراطية والتمويل، وتدريبنا كعلماء اجتماع، وروح الانفصال المهني السائدة يمكن أن تتآمر جميعها ضد إعطائنا الاهتمام المركز الذي تتطلبه المعضلات الأخلاقية في عملية البحث.

لا توجد قوانين _على الأقل في المملكة المتحدة_ تلزم الباحثين بتقديم مقترحاتهم وأساليب ممارستهم إلى لجان الأخلاقيات، كما أن إرشادات الجمعيات المهنية لا تحمل أي وضع قانوني. ومع ذلك، مثل الصحفيين، لا يتمتع الباحثون بحماية القانون؛ إذا سعوا إلى الحفاظ على سرية بياناتهم عند استدعاء إفشائها. علاوة على ذلك، كما تناقش ليندا بيل Linda Bell وليندا نات Linda Nutt في الفصل الخامس؛ حيث يعمل الباحثون داخل أو يرتبطون بسياق مهني اجتماعي؛ يتطلب الكشف عن أنواع معينة من البيانات، مثل العمل الاجتماعي وكشف أحد المشاركين عن إساءة معاملة الأطفال، قد يطلب منهم

الكشف عن مصدرهم. تظل المخاوف المؤسسية بشأن السعي وراء التعويض القانوني من قبل المشاركين في البحث قضية قائمة، خاصة في المملكة المتحدة مع القوانين غير المختبرة – على الأقل في هذا المجال – المتعلقة بحقوق النشر، التصاميم، وقوانين البراءات (http://www.qualidata.essex.ac.uk/). يتعلق هذا التشريع بانتهاك حقوق الطبع والنشر للمشاركين في البحث في كلماتهم المنطوقة عند نشر البيانات التي تم جمعها منهم. كما تضع البيانات الأخلاقية للجمعيات المهنية تركيزًا على مسؤوليات الباحثين في ضمان الحصول على الموافقة المستنيرة للمشاركة في البحث، وحماية المشاركين في البحث من الأذى المحتمل _وأحيانًا أيضًا المجتمع الأوسع_ وضمان خصوصيتهم؛ من خلال الحفاظ على السرية وعدم الكشف عن الهوية. وبالتالي، تتطلب سياسات الأخلاقيات البحثية في الجامعات البريطانية عادةً من الباحثين الحصول على موافقة أخلاقية مكتوبة من أي منظمات متعاونة في البحث وطلب من المشاركين في البحث توقيع استمارة موافقة تنص بشكل أساسي على أنهم تم شرح طبيعة وغرض البحث لهم وأنهم يوافقون بحرية تامة على المشاركة في الدراسة. يوحي هذا النهج بموقف إما/أو: إما أن تكون الموافقة مستنيرة، ويتم حماية المشاركين، وما إلى ذلك، أو أنها ليست كذلك، كما كتبت تينا ميلر Tina Miller وليندا بيلLinda Bell (الفصل الرابع)، وماكسين بيرش Maxine Birch وتينا ميلرTina Miller (الفصل السادس) في هذا المجلد. كما يوحي بأن جميع القضايا الأخلاقية المتعلقة بمشروع بحثي يمكن تحديدها في بداية تنفيذ المشروع، وأن أي ضرر محتمل يمكن تعويضه من خلال رغبة المشاركين في البحث، وأن المشروع؛ الذي توافق عليه لجنة الأخلاقيات هو مشروع أخلاقي بطبيعته. يبدو الهدف هو تجنب المعضلات الأخلاقية من خلال التأكيد على المبادئ الشكلية، بدلاً من تقديم إرشادات حول كيفية التعامل معها. في الواقع، في حين يطرح البعض قواعد الممارسة الأخلاقية كتنبيه للباحثين الاجتماعيين إلى القضايا الأخلاقية ، يجادل آخرون بأنها قد تؤدي إلى إحباط المشاركة المستمرة والتفكير النقدي للباحثين في الممارسة الأخلاقية للبحث بدلاً من تشجيعها.

لا نقترح، مع ذلك، أن مثل هذه الشواغل المؤسسية المتعلقة بالتقاضي هي بالضرورة ما يحفز الباحثين الاجتماعيين في اعتباراتهم وأفكارهم حول الأخلاقيات، سواء هنا في هذا الكتاب أو في أماكن أخرى. كما أننا لا نتفق مع هاميرسلي في أن تركيزهم/تركيزنا على الأخلاقيات مدفوع بالأداتية أو ما بعد الحداثة؛ بالمعنى الذي يطرحه

الأخير، أي الشك المنهجي الساخر. بل إننا نرى أنها متجذرة في قلق حقيقي ومشروع بشأن قضايا السلطة. ونحن ندرك أن البحث عملية سياسية، وليس محايدة، كما تصف فال جيليس Val Gillies وبام ألدرد Pam Alldred في الفصل الثالث، في عالم يتسم بالوعي بالاختلاف والتساؤل حول دوافع و حقوق "الخبراء" في تحديد العالم الاجتماعي ووصف القوالب لما يشكل المسار "الصحيح" للعمل (انظر إدواردز وجلوفر Edwards and Glove، 2001).

الاهتمامات الأخلاقية في البحوث الاجتماعية

كما أشرنا سابقاً، هناك أدبيات واسعة النطاق حول الأخلاقيات في البحث الاجتماعي. فإرشادات الأخلاقيات الخاصة بجمعية البحوث الاجتماعية، تحتوي على سبيل المثال، على أكثر من 120 مرجعًا رئيسيًا (.(www.the-sra.org.uk/هذه المراجع تغطي جوانب متعددة من الممارسات الأخلاقية. هناك أيضًا العديد من الأمثلة الأخرى على المنشورات التي تهتم بالأخلاقيات في البحث الاجتماعي، بما في ذلك تيار من الكتابات النسوية. في الواقع، أصبحت مناقشة العملية البحثية المتعلقة بالقضايا الأخلاقية سمة من سمات البحث النسوي، خاصة في العمل الإمبريقي النوعي.

تظهر القرارات الأخلاقية في جميع مراحل عملية البحث، بدءًا من التصور والتصميم، وجمع البيانات وتحليلها، وكتابة التقرير، ويعكس الأدب المتعلق بهذا الموضوع هذه الحقيقة. فيما يتعلق بالوصول، كان موضوع الموافقة المستنيرة محل جدل كبير بين الباحثين الاجتماعيين النوعيين بشكل عام: وبشكل خاص، أخلاقيات إجراء البحوث السرية وطبيعة وإطار زمن الموافقة . كذلك كان الإطار الزمني المتعلق بتقييم فوائد أو أضرار البحث الاجتماعي موضع نقاش. كما كانت هناك نقاشات بين النسويات حول الجوانب الأخلاقية والنتائج المترتبة على استخدام الأساليب النوعية مقابل الكمية؛ (Maynard, 1994)، وتم إثارة المشكلات الأخلاقية المتعلقة بأرشفة البيانات النوعية لتحليلها الثانوي (Parry and Mauthner, 2008؛ وكذلك Mauthner، الفصل 10، في هذا المجلد).

كما تم مناقشة أبستمولوجيا المنظور النظري؛ الذي يوجه البحث باعتبارها تثير أسئلة أخلاقية، متصلة بالنقاشات حول البحث كعملية تمكين أو إنتاج معرفة بعيدة عن الموضوع. وكانت مسألة أخلاقيات الإبستمولوجيا محورًا لكثير من الجدل داخل النسوية، حيث انخرطت النسويات أيضًا في نقاش مع وجهات نظر أخرى حول هذا الموضوع؛

(انظر، على سبيل المثال، Maynard 1994). وتشمل الأعمال النسوية في هذا السياق حججًا بأن القضايا الأخلاقية متأصلة في تعريف الباحث للواقع الاجتماعي؛ أي الإبستمولوجيات الخاصة بالمنظور النظري الذي يؤطر أسئلة البحث، وتحليل البيانات، وكتابة النتائج. على سبيل المثال، تجادل Sue Wise (1987) بأن "السلطة المعرفية" لرؤية الباحث في إنتاج المعرفة، والتقييمات المتعلقة بمدى تمكين أو عدم تمكين هذه المعرفة، هي قضايا أخلاقية معقدة. تطرح سلسلة من الأسئلة، بما في ذلك: من يقرر، وكيف، ما الذي يُعتبر معرفة؟ ماذا لو كان تمكين إحدى مجموعات البحث يعني تقليص تمكين مجموعة أخرى؟. قامت (Hilary Rose 1994)بتفكيك الطريقة التي يتشابك بها نظام المعرفة العلمية مع أنظمة القوى الأخرى، ويتشكل بالعقلانية الذكورية الأداتية التي تنكر العاطفة. وعلى النقيض من ذلك، تقدم Rose إبستمولوجيا نسوية "تفكر من منطلق الرعاية" وتركز على "مجالات الترابط والعقلانية الرعوية". تحت هذه النقاشات والجدالات حول القضايا الأخلاقية في الأدبيات البحثية، تتواجد نماذج مختلفة لكيفية فهم وحل القضايا الأخلاقية.

النماذج الأخلاقية

تتحدث المبادئ التوجيهية الأخلاقية للجمعيات المهنية والنقاشات في الكتب الدراسية حول أخلاقيات البحث الاجتماعي عادة عن القضايا الأخلاقية التي تم التطرق إليها أعلاه بوصفها تتشكل حول مجموعات متضاربة من المطالبات بالحقوق والمسؤوليات المتنافسة. يبرز ستاينر كفالي Steiner Kvale(1996، 2008) ثلاثة نماذج أخلاقية توفر الأطر الأوسع التي يعكس الباحثون في ضوئها هذه القضايا. هذه النماذج مستمدة من الفلسفة السياسية التقليدية وتستخلص تبعاتها على إجراء البحث الاجتماعي.

في "أخلاقيات الواجب للمبادئ" أو النموذج الأخلاقي الديوني، يكون البحث مدفوعاً بمبادئ عامة مثل الصدق والعدالة والاحترام. تُحكم الأفعال بمبادئ لا ينبغي انتهاكها، ويتم تقييمها بناءً على النية وليس العواقب. ومع ذلك، كما يشير كفالي، "عندما تصل هذه الفكرة إلى أقصاها، يمكن أن تصبح موقفاً أخلاقياً مطلقاً يهدف إلى الالتزام بمبادئ مطلقة للسلوك الصحيح، بغض النظر عن العواقب البشرية للفعل".

نموذج "أخلاقيات النفعية للعواقب" يعطي الأولوية لـ"جودة" النتائج المترتبة على البحث مثل زيادة المعرفة. وبالتالي يتم تقييم صواب الأفعال أو خطأها بناءً على عواقبها

وليس نواياها. يقوم هذا النموذج على براغماتية شاملة لنتائج التكلفة والفائدة. ومع ذلك، كما يشير كفالي، قد يؤدي هذا الموقف في أقصى حدوده إلى "أن الغايات تبرر الوسائل".

بالمقارنة مع النموذجين الشاملين السابقين؛ يتساءل نموذج "أخلاقيات الفضيلة للمهارات" عن إمكانية وضع مبادئ مجردة. بل إنه يركز على موقف أخلاقي سياقي أو موقفي، مع التركيز على القيم الأخلاقية والمهارات الأخلاقية للباحثين في التفاوض التأملي على المعضلات الأخلاقية: "يُنظر إلى السلوك الأخلاقي على أنه أقل اعتماداً على تطبيق المبادئ العامة والقواعد، وأكثر اعتماداً على أن الباحث يشرب القيم الأخلاقية" (كفالي، 1996: 122). يتم التأكيد على الحدس الأخلاقي للباحثين، ومشاعرهم، ومهاراتهم الانعكاسية، بما في ذلك حساسيتهم في إجراء الحوار والتفاوض مع الأطراف المختلفة المشاركة في البحث.

من ناحية أخرى، قدمت الكاتبات النسويات في الأخلاقيات أساساً آخر للتفكير في القضايا الأخلاقية _رغم أن ذلك لم يكن متعلقاً تحديداً بالبحث_ ، مع التركيز على الرعاية والمسؤولية بدلاً من النتائج أو العدالة أو الحقوق. بمعنى آخر، هذا نموذج يركز على قيم اجتماعية نسوية مستنيرة محددة. تجادل إليزابيث بورتر Elisabeth Porter (1999) بأن هناك ثلاث سمات مترابطة في التفكير النسوي في الأخلاقيات: التجربة الشخصية، والسياق، والعلاقات التي تتطلب رعاية. تتشكل المعضلات اليومية من خلال الانقسامات الاجتماعية المتعلقة بالنوع الاجتماعي والطبقة والعرق: وتولد تجارب هذه المعضلات وجهات نظر أخلاقية مختلفة. هذه المنظورات لا تتشكل فقط في سياقات معينة، بل إن تلك السياقات أيضاً تؤثر في تشكيل المعضلات الأخلاقية التي نواجهها كباحثين والخيارات المناسبة المتاحة لحلها. هذه المعضلات ليست مجردة بل متجذرة في علاقات محددة تنطوي على مشاعر، وتحتاج إلى رعاية واهتمام في تعاملها الأخلاقي.

بينما يرى البعض، مثل اليزابيث بورتر، تمييزًا واضحًا بين "أخلاقيات الفضيلة للمهارات" والنموذج النسوي القائم على القيم، فإن موقفنا هو أن هناك بعض التداخلات بالإضافة إلى الفروق بين الاثنين. كلا النموذجين يؤكدان على السياق والموقف بدلاً من المبادئ المجردة، وعلى الحوار والتفاوض بدلاً من القواعد والاستقلالية. ومع ذلك، يمكن لنموذج "أخلاقيات المهارات" أن يعني أن المهارات التي يكتسبها الباحثون من خلال الممارسة في اتخاذ القرارات الأخلاقية تعتبر معايير بحث "جيدة" (فضيلة) غير منحازة ومحايدة، حتى مع الوعي بالسياق المحدد. في المقابل، يدافع النموذج القائم على القيم

بشكل صريح عن موقف "منحاز" قائم على تحليل علاقات القوة بين الأطراف المشاركة في البحث والمجتمع بشكل أوسع، ويسمح بإدخال العاطفة في العملية الأخلاقية. هنا، يشير الانحياز إلى أهمية الاعتراف بعلاقات القوة واتخاذ موقف: "تشجع الأخلاقيات على الانحياز، وهو الاستجابة المحددة للتفرد... الانحياز لا يستبعد الحياد... يتغير الانحياز وفقًا [للعلاقات] المعنية... إن الاستجابة لهذه الخصوصية هي جوهر الأخلاقيات." (Porter, 1999: 30)

أصبح النهج المعتمد على الفضيلة والقيم، بدلاً من النهج الشمولي، هو الأكثر ترويجًا في النصوص التي تناقش الأخلاقيات في البحث الاجتماعي. ومع ذلك، غالبًا ما تحاول المبادئ التوجيهية للجمعيات المهنية تحقيق توازن صعب بين النماذج المختلفة. فعلى سبيل المثال، يقر "بيان الممارسة الأخلاقية" للجمعية البريطانية لعلم الاجتماع؛ أنه "سيكون من الضروري اتخاذ... قرارات بناءً على المبادئ والقيم، والمصالح _التي غالبًا ما تكون متضاربة_ للأطراف المشاركة". وبينما ستظل هذه التوازنات الصعبة دائمًا قائمة، فقد يكون من الممكن تخفيف بعض التوترات المحرجة من خلال نهج نظري ونسوي تجاه المعضلات الأخلاقية، كما سنوضح لاحقًا.

لكن التوترات بين النماذج الأخلاقية المختلفة أو بين الأوضاع المتباينة لا تبدو واضحة في كثير من الأحيان لدى لجان الأخلاقيات التي تراجع مقترحات الأبحاث. علاوة على ذلك، يبدو أن بعض الباحثين يريدون تطبيق مبادئ شمولية مجردة. على سبيل المثال، Ann Oakley (1992)، عند مناقشتها لتجاربها مع لجان الأخلاقيات في المستشفيات والسلطات الصحية، تشير إلى وجود أدلة على التناقضات في أحكامهم. قد تكون مثل هذه الانتقادات مبررة، لكنها تشير أيضًا إلى أن هناك مبادئ شمولية ومعايير مجردة يمكن تطبيقها بغض النظر عن السياق المحدد. وهذا موقف محير لباحثين مثل اوكلي، الذين استندت ممارساتهم البحثية إلى النسوية. في الواقع، فإن الكثير من الأعمال النسوية التي تتناول جوانب من الممارسات البحثية الأخلاقية التي نناقشها أدناه تعتمد على نقاشات معقدة مستنيرة بالسياق.

ومع ذلك، هناك تباينات وتوترات بين المواقف داخل أي نهج أخلاقي قائم على الفضيلة أو القيم، على الرغم من أن ما يشتركون فيه هو نهج أخلاقي يتطلب الانتباه إلى الخصوصية والسياق. تتراوح هذه المواقف من النسبية ما بعد الحداثة إلى المواقف ما بعد التقليدية (مثل النسوية، المجتمعية، النظرية النقدية الجديدة) التي تقوم على مجموعة

معينة من القيم الأخلاقية التي تدعم نهجها الموقعي. حتى مع النهج القائم على القيم النسوية أو المستوحاة من النسوية تجاه الأخلاقيات، هناك نقاشات مهمة حول قضايا الرعاية والقوة، تركز حول العلاقات مع "الآخر"، كما سنتناول أدناه.

توجد أيضًا مناقشات حول مدى تعارض النماذج الأخلاقية القائمة على العدالة وأخلاق الرعاية، أو ارتباطهما، أو إمكانية إعادة صياغتها. تلخص Eva Feder Kittay (2001) العناصر الرئيسية لأخلاق الرعاية بالمقارنة مع أخلاق العدالة، والتي قمنا بتكييفها من بيئة طبية/صحية إلى سياق بحثي (انظر الجدول 1.1).

على النقيض من ذلك، ذهبت Selma Sevenhuijsen (1998)إلى أبعد من ذلك من خلال الدعوة إلى إعادة صياغة مفهوم العدالة بحيث لا يعارض أو ينفصل عن أخلاق الرعاية، وبالتالي لا يتطلب التوفيق بينهما. وتقول إن الانتقادات النسوية للعدالة من منظور الرعاية كانت موجهة إلى نوع معين: نماذج العدالة الليبرالية والعقلانية والتوزيعية. ومن وجهة نظرها، يمكن تحرير النقاش حول توافق الرعاية والعدالة بشكل مفيد من هذه المعايير. هناك حاجة إلى مفاهيم للعدالة لا يتم صياغتها حصريًا بالأحكام التوزيعية أو المتشابهة أو العالمية، ولكن تأخذ في الاعتبار المواقف والعواقب. وبالتالي، تعيد Sevenhuijsen صياغة العدالة بشكل أساسي لرؤيتها كعملية .

الجدول 1.1 النماذج الأخلاقية

ومع ذلك، تضع مناقشة كاتي Kittay الاخلاقيين كما لو كانا متعارضين مع بعضهما البعض. وقد اتخذت سارة ريداك Sarah Ruddick (1996) موقفًا مشابهًا، حيث جادلت بأن أخلاق الرعاية والعدالة؛ لا يمكن إخضاع أحدهما للآخر ولا يمكن دمجهما، لأن العدالة، من وجهة نظرها، تعتمد على مفهوم الفرد؛ ككائن منفصل وليس علائقي. ومع ذلك، تجادل ريداك Ruddick أيضًا بأن العدالة وكذلك الرعاية تنطبقان على المجال الأخلاقي. ويرى آخرون أن العدالة والرعاية متكاملتان، ويدعون إلى ضرورة دمجها عند التفكير في القضايا الأخلاقية (انظر الاستعراض في Porter, 1999). يحتفظ هذا الاقتراح بسلامة كل إطار أخلاقي، كما هو مبين في الجدول 1.1، ولكنه يرى كل منهما على أنه يوفر شروطًا تمكينية للكفاية الأخلاقية للأخلاق الأخرى.

العدالة.	الرعايا.
الذات المستقلة	الذات كذات في علاقة
تتميز بالطابع الرسمي	• سمة السياقات غير الرسمية
تركيز على المبادئ	• التركيز على التفكير السياقي
تدرج القيم	• المواقف كتعريف للمشكلات الأخلاقية والحلول
• حساب الحقوق والواجبات الأخلاقية	• استخدام السرد
التركيز على الحقوق والمساواة	• التركيز على المسؤوليات تجاه الآخرين وأنفسنا
التأكيد على القيمة والاستقلال	• قبول التبعيات الحتمية
تقدير الحياد تحمي من الصراع بين الأفراد أو تحكمه	• الأهمية الأخلاقية للصلات الشخصية
الإغراءات:	• القيم ومحاولات الحفاظ على الروابط بين الأفراد
*الفشل في الرحمة	المغريات:
*الاعتماد المفرط على المؤسسات غير الشخصية	• التضحية أو فقدان الذات
*التقييد الزائد بالقواعد	• الفشل في الاعتراف باستقلالية الآخر
*الضرر عند وجود تضارب بين الأفراد	• التماهي الزائد مع الآخر
	• الضرر عند انقطاع الروابط

القواعد: عملية تتضمن أخلاقيات رعاية قائمة على الواقع ومبنية على قيم المصالحة، والتبادلية، والتنوع، والمسؤولية، مع إدراك للقوة. وبالتالي، فإن العدالة لا تقف وحدها بل يتم دمجها في الرعاية وتسترشد بها في الوقت نفسه. وضمن هذا الفهم للعدالة كجزء من الرعاية، نتقدم لدراسة المناقشات الأخلاقية القائمة على الرعاية ومن ثم وضع مبادئنا التوجيهية الخاصة بالممارسة البحثية الأخلاقية.

المناقشات الأخلاقية القائمة على الرعاية

تشير كاتي Kittay (2001) إلى الرعاية والعناية باعتبارها عملاً، وموقفاً، و"فضيلة" (أو قيمة وفقًا لمصطلحاتنا). كان العمل الأساسي الذي حفز الكتابات حول أخلاقيات الرعاية النسوية هو عمل كارول جيليجان Carol Gilligan. التي استخدمت هذا المفهوم لأول مرة في عملها حول الفروق بين الجنسين في التفكير الأخلاقي بين الفتيان والفتيات (Gilligan, 1983)، حيث جادلت بأن الفتيات والنساء يتداولن في "صوت [أخلاقي] مختلف" عن الفتيان/الرجال؛ لأنهن يجدن أنفسهن يتعاملن مع معضلات تتعلق برغباتهن الخاصة واحتياجات الآخرين، والمسؤوليات التي يشعرن بها تجاه أولئك الذين يقعن ضمن شبكات علاقاتهن بطرق تتعلق بالجنس. تشمل الأعمال النسوية الأخرى التي تناولت أخلاقيات الرعاية النسوية مناقشة نيل نودينجز Nel Noddings (1984) للمكانة المركزية للمسؤولية والعلاقات كطريقة تعاطفية للاستجابة للآخرين بطريقة أخلاقية؛ وتحليل جوان ترونتو Joan Tronto's (1993) للطريقة التي يتم بها استبعاد العمل العملي والعلاقاتي والرعائي الذي تقوم به النساء في الأساس من الفلسفة الأخلاقية والسياسية السائدة ومن التنظير لأنها تعتبر ممارسة غريزية بدلاً من أن تكون فعلاً إرادياً مستنداً إلى القواعد.

ومع ذلك، فإن عمل هؤلاء وغيرهم من المنظرين النسويين في هذا المجال نادراً ما تم تطبيقه في مجال النظر في الأخلاقيات في البحث الاجتماعي. نورمان دينزين Norman Denzin (1997) يمثل استثناءً ملحوظًا هنا. لقد قدم حجة قوية لدعوة التنظير النسوي لإثراء البحث الأخلاقي، تحديدًا في سياق الإثنوغرافيا ومعالجة الكتابة فيها بشكل خاص. كجزء من نقده للبروتوكولات التقليدية في صناعة المعرفة التي تعتمد على التلصص والمنفعة؛ يعارض دينزين مارتن هامرسيلي أولئك الذين، أمثال يريدون التركيز على "تقنيات أفضل"، والذين يطرحون "التحول" إلى ما بعد الحداثة كما لو كان خيارًا أو احتمالًا (انظر أيضًا دينزين ولينكولن Denzin and Lincoln، 2011). بدلاً من ذلك، يرى دينزين أننا نعيش في لحظة ثقافية كهذه، حيث تكون الأخلاق والقيم قضايا مركزية:

لقد تغيرت الثقافة الإثنوغرافية؛ لأن العالم الذي تواجهه الإثنوغرافيا قد تغير. الفجوة والاختلاف تحددان هذه الاقتصاد الثقافي العالمي ما بعد الحداثي الذي نعيش فيه جميعًا... العمليات القانونية العالمية والمحلية قد عقّدت ومحت المسافة الشخصية والمؤسسية بين الإثنوغرافي وأولئك الذين يكتب عنهم... نحن لا نملك الملاحظات

الميدانية التي نجريها حول أولئك الذين ندرسهم. ليس لدينا إذن غير متنازع عليه لدراسة أي شخص أو أي شيء..... الكاتب لم يعد بإمكانه الافتراض بأنه قادر على تقديم رواية موضوعية غير متنازع عليها لتجارب الآخر... الإثنوغرافيا هي مشروع أخلاقي، أسطوري، وعلاجي. الإثنوغرافيا هي أكثر من مجرد تسجيل للتجربة الإنسانية. الإثنوغرافي يكتب حكايات أخلاقية صغيرة. (Denzin, 1997: xii-xiv)

ينتقد دينزين النماذج الأخلاقية الحداثية؛ باعتبارها تستند إلى "نموذج معرفي يفضل الحلول العقلانية للمآزق الأخلاقية (خطيئة العقلانية)، ويفترض أن الإنسانية هي كيان واحد (خطيئة التوزيع)... هذا النظام القائم على الحقوق، العدالة، والأفعال يتجاهل الطبيعة الحوارية التفاعلية للتفاعل البشري" . ترفض النماذج الأخلاقية العالمية للواجب والنفعية وتستبدل بنظام أخلاقي قائم على الرعاية الشخصية، يعتمد على مجموعة من الأعمال التي يشير إليها دينزين بـ"النموذج الأخلاقي النسوي المجتمعي". ويرى أن هذا العمل يتميز بادعائه أن:

"المجتمع هو سابق وجوديًا وأخلاقيًا على الأفراد، وأن التواصل الحواري؛ هو أساس المجتمع الأخلاقي... يفترض وجود إثنوغرافي ملتزم سياسيًا ومشارك شخصيًا وليس مراقبًا محايدًا أخلاقيًا كما في الوضعية... في هذا الإطار، كل فعل أخلاقي هو إنجاز ظرفي يتم قياسه مقابل مثُل النسوية والتفاعل والأخلاق العالمية".

يستند دينزين بشكل صريح إلى أعمال منظري السياسة والفلاسفة النسويين مثل باتريكا Patricia هيل كولينز Hill Collins (1991) وسيلا بن حبيب Syela Benhabib (1992). من موقع نسوي أسود، تنتقد هيل كولينز المشروع التقليدي للمعرفة الذي يتسم بالوضعية والذكورية والمركزية الأوروبية. تقدم أربعة معايير لتفسير الادعاءات المتعلقة بالحقيقة والمعرفة في العلوم الاجتماعية: الأول يركز على أولوية التجربة المعيشة الملموسة؛ الثاني على استخدام الحوار في تقييم الادعاءات المعرفية؛ الثالث على أخلاق الرعاية؛ والرابع على أخلاق المساءلة الشخصية. يركز النظام الأخلاقي لـ هيل كولينز للتحقق من المعرفة على أخلاقيات الرعاية والمساءلة المرتبطة بقيم التعبير الشخصي، والمشاعر، والتعاطف. يتم تحقيق هذه الأمور من خلال حوار تفاعلي يعرف بـ "النداء والاستجابة". في هذا النمط، لا يوجد حاجة "لتهميش" الآخرين من أجل التركيز على صوتنا "الخبير" وحججنا بطريقة عدائية. بدلاً من ذلك، يتمركز النقاش باستمرار وبشكل مناسب، بحيث يمكن للمشاركين تبادل الحكمة، والاعتراف بأن التجربة والمعرفة جزئية في

نفس الوقت الذي تكون فيه صالحة. تعيد بن حبيب صياغة أفكارهابرماس Habermas حول أخلاقيات الخطاب (بما في ذلك من خلال مفهومها لـ "المحادثات الأخلاقية المفتوحة" التي تشير إليها ماكسين بيرش Maxine Birch وTina Millerوتينا ميللر في الفصل السادس)، لرفض التفكير التقليدي في العدالة الليبرالية، المجردة، المستقلة والقائمة على الحقوق كأساس للتفكير الأخلاقي. تجادل بأن الأخلاقيات تتعلق بمواقف محددة وليست عامة، حيث تكون علاقات الرعاية في المركز بدلاً من الهوامش. ما هو أخلاقي يتم الوصول إليه من خلال تبادل نشط ومرتبط بالظروف للتجارب، المنظورات، والأفكار عبر الاختلافات (خصوصًا حول النوع الاجتماعي، ولكن أيضًا فيما يتعلق بالانقسامات الاجتماعية الأخرى). وتطرح "الاحترام الأخلاقي" باعتباره "التبادلية المتناظرة"، التي تشمل علاقة من التماثل بين الذات والآخر تتضمن النظر إلى القضايا من وجهة نظر الآخرين أو وضع أنفسنا في مكان الآخرين.

كما يرى دينزين Denzin(1997)، فإن النظام الأخلاقي القائم على الرعاية الشخصية في البحث الاجتماعي، الذي يستمده من المجتمع النسوي؛ يولي العاطفة الأولوية في عملية اتخاذ القرار الأخلاقي. يفترض هذا النظام رؤية حوارية للذات بدلاً من رؤية مستقلة، ويطلب من الباحث "أن يضع نفسه في مكان الأشخاص الذين يُجرى دراستهم" وأن يبني علاقات مترابطة وتحويلية، تشاركية وتمكينية مع أولئك الذين يتم دراستهم. يحتاج الباحثون إلى أن يكونوا ما يُطلق عليه غالباً "مع ومن أجل الآخر". ينبغي أن تكون الكتابة الإثنوغرافية "وسيلة للقراء لاكتشاف الحقائق الأخلاقية عن أنفسهم" وينبغي أن تقيم بناءً على قدرتها على "إحداث تحولات وتغييرات في المجالات العامة والخاصة للحياة اليومية" (Denzin, 1997: 275).

هذه الرؤية هي بالضرورة تبسيط للحجج المعقدة والقيمة التي يقدمها دينزين ، وكذلك لأفكار المفكرين الذين يعتمد عليهم في مفهوم "المجتمع النسوي". ومع ذلك، قد تكون بعض هذه الأفكار عرضة لنوع الأسئلة التي وجهتها Sue Wise (1987) للأعمال النسوية السابقة. ماذا لو كان تمكين مجموعة بحثية معينة يعني نزع تمكين مجموعة أخرى، خاصةً عندما تُعتبر كلتا المجموعتين مضطهدتين؟ ماذا يحدث إذا، كما حدث في دراستها للنساء في اللوبي الأخلاقي، وجدنا أنفسنا نبحث في أفراد أو مجموعات لا نحبهم أو نعتبرهم ضارين اجتماعياً حتى لو كانوا مضطهدين؟ وماذا لو أن ما يعتبر مفيداً في لحظة معينة يتضح أنه عكس ذلك على المدى الطويل؟ في الواقع، يبدو أن دينزين يشير

إلى أن البحث الذي يتبع النموذج الأخلاقي للمجتمع النسوي لن يواجه هذه الأنواع من الأسئلة الأخلاقية: "**يفترض هذا الإطار وجود باحث يبني علاقات تعاونية، تبادلية، موثوقة، وودية مع أولئك الذين يتم دراستهم. هذا الفرد لن يعمل في أي موقف يمكن أن يتسبب في الحاجة إلى التعويض عن الإصابة.**" **(دينزي :1997)**

انتقدت نظريات نسوية أخرى الأساليب التي يستند إليها عمل Denzin. على سبيل المثال، تنتقد اريس يونج Iris Young (1997) الإطارات الأخلاقية النسوية وغيرها التي تفترض وجود علاقة تناظر بين الذات والآخر، والتي تتضمن النظر إلى القضايا من وجهة نظر الآخرين أو وضع أنفسنا في مكان الآخرين _بما في ذلك مفهوم سيلا بن حبيب حول التبادلية المتناظرة_ . إن "وضع أنفسنا في مكان الآخرين" الذي يوصي به دينزين يفترض سهولة التبادل بين المواقف، وهو أمر غير ممكن ولا مرغوب فيه بحسب يونج. وذلك لأن الأفراد لديهم تاريخ معين ويشغلون مواقف اجتماعية تجعل علاقاتهم غير متناظرة. تشير يونج إلى صعوبة تخيل وجهة نظر الآخر أو رؤية العالم من موقعهم عندما نفتقر إلى تاريخهم الشخصي والجماعي. بدلاً من ذلك، تدعو يونج إلى "التبادلية غير المتناظرة"، مما يعني قبول وجود جوانب من موقف الشخص الآخر التي لا نفهمها، ولكننا منفتحون على الاستفسار عنها والاستماع إليها. تنطوي التبادلية غير المتناظرة على حوار يمكن كل طرف من فهم الآخر عبر الاختلافات؛ دون تبادل المواقع أو التعرف على بعضهم البعض. بعبارة أخرى، بدلاً من تجاهل أو طمس مواقع القوة، ينبغي للممارسة الأخلاقية أن توليها اهتمامًا. انظر أيضًا ماكسين بيرش Maxine Birch وتينا ميللر Tina Miller، الفصل السادس، لمزيد من النقد لمحاولة إجراء محادثات أخلاقية مفتوحة.

يطرح عمل سلمى سيفنهويسن (1998) حول أخلاقيات الرعاية أيضًا نقاط ضعف في موقف دنزين النسوي المشتق بشأن الأخلاقيات في البحوث الاجتماعية. مثل دنزين، تعتبر سيفنهويسن أيضًا ما بعد الحداثة حالة اجتماعية قائمة على التنوع والغموض والتردد، مما يبرز القضايا الأخلاقية والمعنوية إلى الواجهة. ومع ذلك، وعلى غرار يونغ؛ فإنها لا تقبل أن "الوجود مع الآخر ومن أجله" يشكل أساسًا كافيًا لصياغة الأخلاقيات. بالنسبة لها، فإن هذا الموقف لا يلتقط العلاقات الملموسة للاتكال والارتباط التي تعد محورية في أخلاقيات الرعاية.

أولاً، تشمل أخلاقيات الرعاية مفاهيم أخلاقية مختلفة: المسؤوليات والعلاقات بدلاً

من القواعد والحقوق. ثانيًا، ترتبط بالمواقف الملموسة بدلاً من أن تكون رسمية ومجردة. ثالثًا، يمكن وصف أخلاقيات الرعاية كعمل أخلاقي، "نشاط الرعاية"، بدلاً من مجموعة من المبادئ التي يمكن ببساطة اتباعها. والسؤال المركزي في أخلاقيات الرعاية، وهو كيفية التعامل مع الاعتماد والمسؤولية، يختلف جذريًا عن ذلك في أخلاقيات الحقوق: ما هي المبادئ والحقوق المعيارية العليا في حالات الصراع الأخلاقي؟ (سيفنهويسن، 1998: 107)

لذلك، في حين أن دينزين يدعو إلى نظام أخلاقي قائم على الرعاية ليشكل عملية البحث، فإنه يتراجع عن الاعتراف الكامل بتداعياته نحو الانفصال الذاتي الذي يرفضه.

علاوة على ذلك، في حين يبدو أن دينزين مشابه لسيفنهويسن في اعتبار العاطفة والتعاطف جوهرًا للحكم الأخلاقي؛ إلا أنه على عكسها لا يشدد أيضًا على ضرورة أن يستند الحكم "الرعائي" و"الدقيق" إلى المعرفة العملية والانتباه إلى التفاصيل في سياق الزمان والمكان. في نسخة سيفنهويسن من أخلاقيات الرعاية، يجب بالتالي تفسير الأخلاقيات والحكم عليها في سياقات محددة للعمل؛ فهي ممارسة أساسية قائمة على الظروف.

الأخلاقيات النسوية للرعاية والمبادئ التوجيهية العملية

يجادل منظرو السياسة النسوية؛ الذين يدافعون عن منظور أخلاقي يعتمد على الرعاية بأن المنهج النسوي للأخلاق؛ يجب ألا يسعى إلى صياغة مبادئ أخلاقية تقف فوق السلطة والسياق. فالأخلاق تتعلق بكيفية التعامل مع الصراع، والخلاف، والالتباس، بدلاً من محاولة القضاء عليها. يمكن للأخلاق النسوية القائمة على الرعاية؛ أن تساعد الباحثين في التفكير حول كيفية تحقيق ذلك من خلال "إبراز مصادر المعضلات الأخلاقية بشكل أوضح وصياغة استراتيجيات معرفية ذات معنى للتعامل مع هذه المعضلات، حتى وإن كان ذلك بشكل مؤقت" (سيفنهويزن، 1998: 16). إن أهمية وضرورة التركيز على التحديد والسياق تعني أن الأخلاق لا يمكن أن تُعتبر مصدراً للمعايير المطلقة. بل يجب أن ترتبط بالممارسات الملموسة والمعضلات، كما توضح الفصول المتبقية من هذا الكتاب. إن التركيز على هذه القضايا يمكن أن يوفر الإرشادات للعمل الأخلاقي.

لذلك، نختم بمحاولة مشروطة لتوليد بعض الإرشادات للممارسة البحثية الأخلاقية

الناشئة عن أخلاقيات الرعاية النسوية، مع الإشارة إلى الأماكن التي تم توضيحها تجريبياً في الفصول التالية من قبل مساهمينا المشاركين. ومن المهم أن نلاحظ أنه عندما نشير إلى "الأشخاص المعنيين" أدناه؛ فإننا نشمل الباحث بالإضافة إلى المشاركين، والممولين، وحراس البوابات وغيرهم. نقترح أن تكون هذه الإرشادات، المؤطرة على شكل أسئلة، مفيدة للباحثين في التفكير في المعضلات، واختيار من بين البدائل المتاحة، وتحمل المسؤولية عن المسار الذي يقررون اتباعه في النهاية.

- **من هم الأشخاص المعنيون والمتأثرون بالمأزق الأخلاقي الذي يطرحه البحث؟**

تناقش (ماكسين بيرش) و (تينا ميلر) هذه القضايا في فصلهما حول المشاركة في عملية البحث (الفصل 6).

- **ما هو السياق للمأزق من حيث الموضوع المحدد للبحث والقضايا التي يطرحها على المستوى الشخصي والاجتماعي للأشخاص المعنيين؟**

تتناول (أندريا دوسيت) و(ناتاشا موتنر) هذا في فصلهما حول كيفية إنتاج المعرفة الأخلاقية (الفصل 8).

- **ما هي المواقع الاجتماعية والشخصية المحددة للأشخاص المعنيين بالنسبة لبعضهم البعض؟**

تستكشف (ليندا بيل) و(ليندا نوت) هذه العناصر في مناقشتهما للولاءات المهنية والبحثية (الفصل 5)، كما تفعل (أندريا دوسيت) و(ناتاشا س. موتنر) في سياق تحليل البيانات (الفصل 8).

- **ما هي احتياجات الأشخاص المعنيين وكيفية ترابطها؟**

يتعمق (جين دونكومب) و(جولي جيسوب) في هذه المسألة في فحصهما للمشاعر و"العلاقة" في المقابلات (الفصل 7).

- **من الذي أتعاطف معه، ومن أعتبره الآخر، ولماذا؟** تتناول (ليندا بيل) و (ليندا نوت) هذا السؤال في فصلهما حول الولاءات المنقسمة بين الاعتبارات المهنية وآداب البحث (الفصل 5). كما يلمس (بارن ألدريد) و (فال جيليس) في فصلهما حول الفكرة الضمنية للموضوع الحداثي الذي يعمل معه الباحثون في البحث القائم على المقابلات بعضًا من هذه القضايا (الفصل 9).

• **ما هو توازن القوى الشخصية والاجتماعية بين الأشخاص المعنيين؟** تتناول (فال جيليس) و (بام ألدريد) هذا السؤال بشكل صريح في فصلهما حول البحث كأداة سياسية (الفصل 3)، كما تفعل (تينا ميلر) في فصلها حول إعادة تشكيل علاقات البحث (الفصل 2). كما تناقش (ليندا بيل) و(ليندا نوت) هذا السؤال في فصلهما الذي يركز على التوقعات المتضاربة عندما يكون الباحثون أيضًا محترفين يعملون في مجالات أخرى مثل الصحة، والرعاية الاجتماعية والعمل الاجتماعي بشكل خاص (الفصل 5).

• **كيف سيفهم الأشخاص المعنيون أفعالنا وهل تتوازن هذه مع حكمنا على ممارساتنا؟** يكتب كل من (فال جيليس) و (بام ألدريد) (الفصل 3)، و(جين دونكومب) و (جولي جيسوب) (الفصل 7) حول هذه القضايا في فصولهم فيما يتعلق بالنوايا التي يعلنها الباحثون من جهة، وفيما يتعلق بالحميمية بين الباحث والمستجيب التي يمكن أن تشبه الصداقة من جهة أخرى.

• **كيف يمكننا أن نوصّل المعضلات الأخلاقية بشكل أفضل إلى الأشخاص المعنيين، ونمنحهم مساحة لطرح آرائهم، والتفاوض معهم وبينهم؟** تناقش (تينا ميلر) و(ليندا بيل) (الفصل 4)، و(ماكسين بيرش) و (تينا ميلر) (الفصل 6) هذه القضايا في سياق السعي للوصول إلى المشاركين والحصول على موافقتهم للمشاركة في المشاريع البحثية.

• **إلى أي مدى ستؤثر أفعالنا على العلاقات بين الأشخاص المعنيين؟** تناولت كل من ليندا بيل وليندا نت في الفصل الخامس، وجين دنكومب وجولي جيسوب في الفصل السابع، هذا السؤال في فصولهم: فيما يتعلق بالدوافع المهنية والبحثية، وأشكال الصداقة التي تتكون خلال عملية البحث. نأمل أن يجد الباحثون الآخرون هذه الإرشادات مفيدة للتفكير في معالجة المعضلات الأخلاقية في ممارساتهم البحثية. نحن لا ندّعي أن هذه القائمة من الإرشادات للعمل بأخلاقيات الرعاية النسوية في البحث الاجتماعي تشكل نموذجًا نهائيًا. بل نراها عملاً قيد التطوير. نقدمها هنا بروح العمل نحو وسيلة لتطبيق أخلاقيات الرعاية النسوية كدليل لكيفية حل المعضلات الأخلاقية في البحث الإمبريقي عمليًا.

تعليق:

يتناول هذا البحث قضايا الأخلاق في البحث الاجتماعي من منظور نسوي.

يهتم بالتحليل الأخلاقي واختيارات الباحثين ومسؤولياتهم خلال عملية البحث. يشير إلى تزايد الاهتمام بالأخلاقيات في البحث الاجتماعي.

ويعتبر هذا البحث محاولة لفهم الديناميكيات الأخلاقية في البحث الاجتماعي، مع التركيز على العلاقة بين الباحث والمشارك. ويستعرض البحث تعقيدات الأخلاق في هذا السياق ويطرح تساؤلات حول كيفية تطبيق أخلاقيات الرعاية والاهتمام في البحث الاجتماعي. ومن خلال هذا التعليق، سأقوم بتحليل النقد المقدم في البحث من منظور فلسفة الأخلاق النسوية، مع التركيز على مدى تأثير هذه الفلسفة على المنهجية والممارسات البحثية.

ولكن قبل تقديم هذه الرؤية النقدية للفلسفة الأخلاقية النسوية في البحث، علينا أن نلاحظ أنه على الرغم من أن الباحثات النسويات لم يكنّ الوحيدات اللواتي كتبن عن سياسات البحث، إلا أن التفكير في الأخلاقيات كان جوهريًا في المنشورات النسوية. اعتُبرت الأخلاقيات النسوية "صناعة مزدهرة"، مع التأكيد على أن الباحثين النسويين يعكسون ممارساتهم ويشكلون جزءًا نشطًا من عملية البحث، بدلاً من كونهم مجرد منفذين للتوجيهات الأخلاقية المهنية.

وانطلاقا من هنا سنرتب النقاط المهمة التي تحدث عنها البحث؛ والتي توضح دور الفلسفة النسوية الأخلاقية التي لعبته في البحوث الاجتماعية كالآتي:

1. التركيز على العلاقة الإنسانية:

أحد النقاط التي يركز عليها البحث هو أهمية العلاقة الإنسانية بين الباحث والمشارك. من منظور فلسفة الأخلاق النسوية، تُعتبر العلاقات الإنسانية جزءًا لا يتجزأ من الأخلاق، حيث ترى هذه الفلسفة أن الأخلاق تنبثق من داخل العلاقات بين الأفراد وليس من مجموعة قوانين مجردة. يُظهر البحث أن الباحثين الاجتماعيين يجب أن يتبنوا موقفًا أخلاقيًا يتجاوز الالتزام بالقواعد البسيطة، ويجب أن يسعوا إلى فهم المشاركين كأشخاص ذوي تجارب وأحاسيس، مما يتماشى مع مفهوم الرعاية في الأخلاق النسوية.

2. نقد الأخلاقيات التقليدية:

يقدم البحث نقدًا ضمنيًا للنماذج الأخلاقية التقليدية التي تعتمد على تطبيق مبادئ عامة دون النظر إلى السياق الخاص. هذا النقد يتسق مع فلسفة الأخلاق النسوية التي تعتبر أن الأخلاق يجب أن تكون مرنة ومتأثرة بالسياق. التقليدية تميل

إلى تجاهل تعقيدات العلاقات الإنسانية وتركز على الالتزامات القانونية أو الواجبات العامة، في حين أن النسوية تؤكد على أن الأخلاق لا يمكن فصلها عن السياق الحياتي الذي تنشأ فيه.

3. الرعاية كمحور أساسي:

في فلسفة الأخلاق النسوية، تُعتبر الرعاية والاهتمام بالآخرين أساسًا لكل تصرف أخلاقي. يظهر البحث أن الاهتمام الحقيقي بمصلحة المشاركين يتطلب تفكيرًا أخلاقيًا أعمق يتجاوز مجرد اتباع القواعد. يجب على الباحث أن يشعر بالمسؤولية تجاه تأثير بحثه على حياة المشاركين، وأن يكون لديه استعداد للتكيف مع احتياجاتهم واهتماماتهم. هذا الموقف يعكس قيم الرعاية التي تعتبرها الفلسفة النسوية جوهر الأخلاق.

4. أهمية السياق والمرونة:

يؤكد البحث على ضرورة تكييف الأخلاقيات مع السياق، وهو ما يتوافق مع فلسفة النسوية التي ترفض القوالب الثابتة في الأخلاق. الأخلاق النسوية ترى أن كل موقف يتطلب تحليلًا فريدًا وأن ما يكون أخلاقيًا في سياق معين قد لا يكون كذلك في سياق آخر. هذا يتطلب من الباحثين أن يكونوا مرنين ومستعدين لتعديل مقارباتهم بناءً على الظروف المختلفة، وهو ما يدعمه البحث عندما يطالب الباحثين بالتفكير النقدي في ممارساتهم.

5. المسؤولية المشتركة والتعاون:

يتطرق البحث إلى أهمية المسؤولية المشتركة في البحث الاجتماعي، حيث يجب على الباحث أن يعمل بالتعاون مع المشاركين لضمان احترام حقوقهم واهتماماتهم. هذا يتماشى مع فلسفة الأخلاق النسوية التي تؤكد على أن الأخلاق ليست مسؤولية فردية فقط، بل هي نتاج تعاون ومشاركة جماعية. التعاون والاحترام المتبادل هما أساس العلاقات الأخلاقية وفقًا للنسوية، والبحث يدعو إلى تبني هذه القيم في كل مرحلة من مراحل البحث.

الخاتمة:

أن هذا البحث يقدم رؤية مهمة حول التحديات الأخلاقية في البحث الاجتماعي، ويطرح قضايا ذات صلة بفلسفة الأخلاق النسوية، مثل الرعاية، والتركيز

على العلاقات الإنسانية، والمرونة في تطبيق الأخلاقيات. من خلال تبني هذه القيم النسوية، يمكن للباحثين تطوير ممارسات أخلاقية تكون أكثر إنسانية وأكثر انسجامًا مع احتياجات وظروف المشاركين. يمثل هذا البحث دعوة للمزيد من التفكير النقدي حول كيفية تطبيق الأخلاقيات في البحث الاجتماعي، وكيف يمكن للباحثين أن يصبحوا أكثر مسؤولية تجاه المشاركين في بحوثهم.

المراجع

Alderson, P. and Morrow, V. (2004) Ethics, Social Research and Consulting with Children and Young People Barkingside: Barnardos. Benhabib, 5. (1992) Situating the Sell: Gender, Community and Postmodernism in

Contermporary Ethics. New York: Routledge. Blaxter, L, Hughes, C. and Tight, M. (2010) How to Research, Buckingham: The Open

University Press. Calvey, D. (2008) 'The art and politics of convert research: doing "situated ethics" in the field, Sociology, 42 (5): 905-18.

David, M., Edwards, R. and Alldred, P. (2001) 'Children and school-based research: "informed consent" or "educated consent"?", British Educational Research Jourma), 27 (3)65−347

Davidson, J.O. and Layder, D. (1994) Methods, Sex and Madness. London: Routledge. Denzin, N.K. (1997) Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century

London: Sage. Denzin, N.K. and Lincoln, Y.S. (2011) 'Introduction: the discipline and practice of qualitative research', in N.K. Denzin and Y.5. Lincoln (eds), The Sage Handbook of Qualitative Research, 4th edn. London. Sage. pp. 1-33. Edwards, R. and Glover, (2001) 'Risk, citizenship and wellare: introduction', in I. Edwards and 1. Glover (eds), Risk and Citizenship: Key Issues in Welfare. London: Routledge. pp. 1-18.

Edwards, R. and Weller, 5. (2012, forthcoming) 'The death of a participant: moral obligation, consent and care in qualitative longitudinal research, in K. ti Riele and R. Brookes (eds), Negotiating Ethical Challenges in Youth Research. Abingdon: Routledge. Feenan, D. (2002) D. (2002) 'Researching paramilitary violence in Northern Ireland', International journal of Social Research Methodology: Theory and Practice, 5 (2): 147-63. Gilligan, C. (1983) In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hammersley, M. (1999) 'Some reflections on Research Intelligence, 70: 16-18. the current state of qualitative research, Hammersley, M. (2004) Educational Research: Policy-Making and Practice. London: Paul Chapman.

Hammersley, M. and Traianou, A. (2012) Ethics in Qualitative Research: Controversies and

Contexts. London: Sage. Hill Collins, R. (1991) Black Feminist Thought. London: Routledge. Jaggar, A. (1991) "Feminist ethics: projects, problems, prospects', in C. Card (ed.), Feminist

Ethics. Lawrence, KS: University Press of Kansas. pp. 78-104.

Kitray, F.F. (2001) 'Ethics of care workshop: tools and methods in bioethics', EURESCO Biomedicine Within the Limits of Human Existence Conference, Davos, Switzerland, 8-13 September. Kvale, S. (1996) Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing. London:

Sage. Kvale, 5. (2008) interviews: Leaming the Craft of Qualitative Research Interviewing. London:

Sage. Luff, D. (1999) 'Dialogue across the divides: "moments of rapport" and power in feminist research with anti-feminist women', Sociology, 33 (4): 687-703. Mason, J. (1996) Qualitative Researching, London: Sage.

Maynard, M. (1994) 'Methods, practice and epistemology: the debate about feminism and research', in M. Maynard and J. Purvis (eds), Researching Women's Lives From a Feminist Perspective, London: Taylor & Francis. pp. 10-26. Noddings, N. (1984) Coring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. Berkeley, CA: University of Califomia Press.

Parry, O. and Mauthner, N. (2008) 'Whose data are they anyway? Practical, legal and ethical issues in archiving qualitative data, Sociology, 38 (1): 139-52.

Porter, E. (1999) Feminist Perspectives on Ethics. Harlow: Pearson Education, Punch, M. (1986) Politics and Ethics of Fieldwork. London: Sage.

Oakley, A. (1992) Social Support and Motherhood. Oxford: Blackwell.

Rose, H. (1994) Love, Power and Knowledge: Towards a Feminist Transformation of the Sciences, Cambridge: Polity Press.

Ruddick, S. (1996) Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace. Boston, MA: Beacon Press.

Sevenhuijsen, 5. (1998) Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on justice, Morality and Politics. London: Routledge. Issues, British Journal of Educational Research, 21 (4): 435-49

Simons, H. (1995) 'The politics and ethics of educational research in England: contemporary Spicker, P. (2011) Ethical covert research', Sociology, 45 (1): 118-33. Tronto, J. (1993) Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care. London: Routledge ,Wise, S. (1987) A framework for discussing ethical issues in feminist research: a review of the literature', in V. Griffiths, M. Humm, R. O'Rourke, et al. (eds), Writing Feminist Biography 2: Using Life Histories, Studies in Sexual Politics No. 7.9. Manchester: University of Manchester Press.

Young, LM. (1997) Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy Princeton, NJ: Princeton University Press.

أخلاق النسوية

تحرير :ليندا وايفا فيدر

ترجمة : محمد احمد الغريب عبد ربه

تعتبر الاخلاق الانسانية والفلسفة التي تدرس الاخلاق موضوع غاية في الاهمية في التفكير النسوي. فخلال الموجة النسوية الثانية التي ظهرت في عام 1960، اخذت الكثير من الاعمال النسوية الاخلاقية المبكرة شكل الاخلاق التطبيقية . حيث طبقت هذه الكتابات المبكرة النظريات السياسية والاخلاقية؛ التي كانت موجودة وقتها وكانت تتعلق بقضايا اجتماعية تخص المرأة مثل الاجهاض والتميز ضد المرأة في اماكن العمل، وادوار الجنسين، والعنف ضد المرأة. وسرعان ما توسعت الاخلاق النسوية الي قضايا اخلاقية اكثر عمومية، مثل مفاهيم الشخصية، والقيمة والمسؤولية والتصورات. وكان هذا التحول في المسار مصحوباً بتطوير واستقلالية النظريات الاخلاقية النسوية، وذلك متمثلاً في اخلاق الرعاية. وايضا في ذلك السياق ذلك بدأت النسوية في الفحص الدقيق لمعرفة النظريات والمناهج الاخلاقية المسيطرة في الفلسفة والتي تحتوي علي تحيزات ضد المرأة من طرف الرجال والتي امتدت لقرون خلال العمل الاكاديمي الاحترافي للفلسفة.

في هذا المقال سنعرض تلخيص لاهم التطورات المهمة للاخلاق النسوية المتعلقة بعدة قضايا (care ethics, applied ethics, the ideal of autonomy, discourse ethics,)منها ونختتم بتلخيص الاراء السائدة حول الاستراتجيات والمناهجيات النسوية في الاخلاق.

اخلاق الرعاية ، في 1982. Different Voice، كتاب "Carol giligan's" نشرت عالمة النفس الاخلاقية

هذا الكتاب الذي حدد مرحلة جديدة وتقدم نسبي في النظرية الاخلاقية النسوية (1) . جيليجان وجدت اختلافات جوهرية بين التصورات الاخلاقية، بين المرأة والرجل. وكانت الاهتمامات المتعلقة باخلاق المرأة مختلفة عن ما هي لدي الرجل، وهي تركز علي رعاية اشخاص بعينهم، وعدم ايذائهم، والاستجابة للتعاطف معاهم، والحفاظ علي علاقات جيدة معهم. وذلك بخلاف اخلاقيات الرجل، التي تختلف ايضا عن اخلاقيات المرأة فهي تركز عن موضوعات اكثر تجريداً من موضوعات المرأة مثل العدالة والحقوق المتلعقة باشخاص محددين وذلك في أطار مبدأ النزاهة.

فيما يتعلق بطرق الادراك تكون المرأة اكثر تمثلاً لفكرة استبعاد الاستنتاجات المشتقة من المبادئ المجردة للحقوق وذلك بالإختلاف عن الرجل. وتعتمد الاخلاق في هذا الاطار علي السياقات الظرفية للاشخاص بشكل اكثر تحديداً. وعلي من النقيض العقل الاخلاقي الذكوري، يكون متعلق اكثر باستنتاجات المبادئ الاخلاقية المجردة من المرأة.

حفزت اعمال جيليجان علي تطوير الاخلاق النسوية وظهور ما يسمي بالنموذج النظري الجديد (2). هذا الاقتراب يشير الي تجنب القواعد والمبادئ الاخلاقية المجردة، ويحاول بديلا عن ذلك الاعتماد علي الاحكام الاخلاقية التي تعتمد علي التفاصيل ومبدأ تحليل سياق المواقف التي يتم تحديدها بدقة وبشكل فريد. والاهتمامات الموضوعية المسيطرة علي هذا المنظور تكون حول الرعاية والمسؤولية، وما يتعلق بسياق العلاقات الشخصية . الاحكام الاخلاقية حول مفاهيم الرعاية ترتبط بمشاعر التعاطف والرحمة, والضرورة الاخلاقية الجوهرية حول هذا الاقتراب تكون حول الرعاية وعدم ايذاء الاخرين، وتجنب مشاعر الانانية. والمقولة التحفيزية لهذا الاقتراب الاخلاقي هو " ان كل فرد سيتم الاستجابة اليه وايضا لن يترك احد يتعرض للأذية بمفرده" (3).

كانت التصورات النظرية النسوية كانت موجودة ومتقدمة قبل هذه الاقترابات بشكل عام، وكانت تشمل اشكالا من التفكير لم تكن موجه بالاساس نحو النسوية فقط، والتي شهدت تعديلات مناسبة وسابقة علي عصرها. ولذلك كانت الكتابات المعيارية النسوية المبكرة كانت تكتب بشكل سريع)"socialist "Marxist feminism,"feminism "liberal feminism""تحت عناوين (4). هذا التوجه مازال موجود حتي يومنا هذا بالاضافة الي اشكال جديدة من التصنيفات مثلpostmodern feminism(5).

على النقيض من هذه التوجهات النسوية، أخلاق الرعاية بشكل كبير تعتبر انتاج محلي للنسوية في التفكير والممارسة(6). من المؤكد ان اخلاق الرعاية تم توجيه لها بعض الانتقادات النسوية، فمبكرا تسائل النقاد حول تصور جيليجان وارتباطها بمفاهيم الرعاية بين النساء، ومفاهيم العدالة بين الرجال.

وجه النقاد اتهامات لاخلاقيات الرعاية، رغم انها تمثل الاخلاقيات النسوية ، ولكنها ليست في المجمل تمثل فقط الاخلاق النسوية، فهي تمثل ادور رمزية تقليدية متمثل في دور الزوجة، والام ومربي العائلة اخلاق اخري ليست مرتبط بهذا الدور المحدد للمرأة. "Claudia card"تسكتشف فتاريخيا كان هناك دور للرجل كرب للأسرة بالتساوي

بدور التضيحة الذاتية، مع امكانية التعرض اجتماعيا للعنف الاسري. ويلاحظ ان تطبيق مبادئ العدالة والحقوق، من الصعب افتراضها من قبل اصحاب منهج الرعاية، وقد تكون فروض الواقع علي دور المرأة بها مساحة لهذه المبادئ (7).

وجه النقاد وجهوا انتقادات مبكرة لكثير من تصنيفات اخلاق الرعاية وذلك لتحيزها مع صف المرأة البيضاء وتجنب التعامل مع الاختلافات العرقية والطبقية بين النساء(8).

هذه الانتقادات ليست اخر المطاف. حيث يمكن اعادة مراجعة اخلاقيات الرعاية، حتي يمكن الاستعانة بها في حقوق النسوية. فلسبب واحد يمكن لاخلاقيات الرعاية الا تستبعد مبادئ الحقوق والعدالة. بالاضافة الي ذلك تقترح جليجان احيانا انه من الافضل للاتجاه الاخلاقي ان يجمع بين كثير من المفاهيم الاخلاقية وليس اتجاه واحد لها. ولذلك علي اخلاق الرعاية ان تاخذ في حسبانها استيعاب الاختلافات في اتجاهات رعاية المرأة والممارسات في الواقع التي تخلفها الاختلافات في العرق والطبقة والفروق الجنسية والقدرات وما الي ذلك. واخيرا حتي لو اخلاق الرعاية لا ترتبط ارتباطا وثيقا بالفكر الجندري . فأن الاهتمام النسوي المستمر بما يعني الرعاية واعمال الرعاية يقترح الكثير من المفاهيم المثمرة للفكر النسوي بعيدا عن الاسئلة المتعلقة بالحقوق والأصل الجندري للمرأة.

تعتبر اخلاق الرعاية مهمة لكثير من الاتجاهات الفلسفية الاخلاقية السائدة في عدة طرق مختلفة. أولاً اذا ركزنا علي توجهات اخلاق الرعاية، نجدها تركز علي العديد من جوانب الحياة الانسانية؛ التي لا يمكنا تنكر قيمة الانسان، ولكن تم اهمالها من جانب كتابات العقل الذكوري عبر العديد من القرون، وايضا من جانب الاشخاص اللذين لا يهتمون بعناية ورعاية الاخرين. ثانيا، كما اشرنا في السابق، اخلاقيات الرعاية يمكن ان تذهب بعيدا عن النقد السلبي لها، واكثر من تعتبر مجرد منظور نسوي مشتق من اعتبارات النوع الاجتماعي او الي نظرية موجودة مسبقة عليها مثل النظرية الماركسية . ويبدو ان اخلاقيات الرعاية تشكل اخلاقيات موضوعية بخصوص الحق الخاص (9).

ثالثا تعتبر اخلاق الرعاية بما أنها نظرية اخلاقية في الحق الخاص، مختلفة تماما عن ثلاثة نماذج من النظريات الفلسفية الاخلاقية المعاصرة(Kantian ,Utilitarianism virtue theory.,ethics من المؤكد ان بعض المنظرات مثل"margaret mclaren" ، دافعت عن وجود تقارب بين اخلاق الرعاية و.virtue theory . تؤكد ماكلان ان اخلاق الرعاية تعاني من عيوب نظرية واضحة، من بينها انها تشير لبعض السمات والانماط

الأنثوية الي تنتج عن ظروف قمعية، بينما تعارض مناقشة الاتجاهات السياسية مثل مبدأ العدالة. تتجنب نظرية الفضيلة في وجهة نظر ماكلان المشاكل النظرية لنظرية الاخلاق الرعوية مثل: تعزيز السمات الانثوية النمطية، في المقابل تتعرض للنظرية السياسية بما فيها مبدأ العدالة. (10). الكثير من النسويات الاخرويات مثل "Virginia held" كانت تري ان الربط بين النظريتين ضعيف(11). هيلد تؤكد ان اخلاق الرعاية لا تشبه مطلقا اخلاق الفضيلة، وهناك تفرقة مؤكدة بينهم فيما يتعلق بالطبيعة الاستقلالية والعلاقات بين الافراد، والطبيعة الغير الارادية لكثير من علاقات الرعاية المهمة، وايضا هناك فرق بينهم فيما يتعلق بمبدأ عدم المساواة في القوة لكثير من الصفات بين الجنسين، ومعظم العلاقات الشخصية الاخري.

رابعاً اخلاق الرعاية؛ مهمة لأنها تركز علي العلاقات الشخصية وذلك ساعد في وضع هذا النمط من المناقشة في مركز اهتمام الدراسات الفلسفية، حيث هناك تحدي الان للقدرة النظرية لكثير من الانماط الاخلاقية القديمة فيما يتعلق بالحياد والعالمية.

قادت اخلاق الرعاية الي ابتكارات مفاهمية عبر مدي واسع لعدد من الموضوعات. طورت sara ruddickعلي سبيل من خلال انماط رعوية للأمومة اخلاقيات السلام فيما يتعلق بالتداعيات الدولية. وبحثت سارة في كيف ان ممارسة الامومة تعطي نماذج للتفكير ومطالب معيارية حول التنشية والتنمية والحماية. يمكن ان توفر رؤية سارة اساسا لنهج اللاعنف لحل المشكلات التي تتبدأ من مستوي الشخصي الي مستويات اعلي وهو المستوي العالمي والدولي. (12).

اكدت "joan tronto بشكل عام علي الاهمية السياسية لاخلاق الرعاية، واشارت ان هناك في الواقع والمناقشات اهتمام كبير باعمال وفكرة الرعاية في الحياة الاجتماعية واهمالها في المجال السياسي. ويلاحظ ان التقليل من اهمية فكرة الرعاية هي احد الطرق التي تحظي بامتياز ويتبعها افراد المجتمع، ولا يتم الاعتراف بها بينهم في انشطتهم واعمالهم، ولا تحظي باهمية وامتياز لديهم. والافراد؛ الذين لديهم حقوق في فكرة الرعاية يعملون مقابل اجر مثل النساء، وهم ايضا اشخاص ذو بشرة ملونة، ومن طبقات اجتماعية منخفضة المستوي الاقتصادي وفي كل الاحوال هم نساء.

تتضائل مكانة هذه الفئات الاجتماعية وسلطتهم السياسية عندما يمارسون اعمال رعاية تعتبر منخفضة القيمة. (13). ترونتو وهيلد واعمال نسويات اخري، اكدت علي اهمية هذه القضية، مثل فرجينا هيلد؛ التي اكدت ان اعمال الرعاية يجب الاعترف بها

كشئ مهم لبقاء اي مجتمع وادماج هذه الاعمال في حسابات ومناقشات العدالة وافكار المواطنة (15).

ذهبت eva kitay بعيدا؛ حيث طورت مفهموم اخلاقيات الرعاية عند طريق دراسة مفهوم الاعتمادية الذي يكون في معظم علاقات البشر والاشياء، اذا لم يكن كلها. مفهوم الاعتمادية يعتبر مكون عالمي بين الكائنات البشرية، حيث يمثل خبرة لبعض الفترات في حيوات الناس. تقترح كيتي تعديل في نظريات العدالة، لكي تأخذ في حسبانها الاعتمادية البشرية. خاصة ان مفاهيم الاحتياجات البشرية والتعاون البشري يحتاج الي تعديل في مفاهيم النظريات السياسية الموجودة، وهذه النظريات يجب ان تاخذ في حسبانها الاهتمام بمناقشة مفاهيم الرعاية الخاصة بالاعتمادية. تطرح كيتي ايضا ان الرعاية يجب التعامل معها كقوة اخلاقية متميزة، وان الوضع الاجتماعي للتبعية يجب ان يكون نموذجا لتقييم قضايا العدالة والانصاف فيما يتعلق بالابعاد الاجتماعية.(16). بالاضافة الي القضايا المذكورة اعلاه. ساهمت اخلاقيات الرعاية من كثير من افكار النسوية المعاصرة، مثل موضوعات وبرامج الرفاهية الاجتماعية، سياسات العجز، وممارسات الرعاية الصحية، والعلاقات الدولية (17).

الاخلاق التطبيقية

ليس من السهل التمييز بين الاخلاق النظرية والتطبيقية كلا علي حدا، ومن خلال المناقشات السابقة من الممكن تطبيق اخلاق الرعاية التطبيقية علي مجالات محددة مهيمنة في الخبرة النسوية. وفي خضام هذه المناقشات، يجب اعتبار الاخلاق التطبيقية مساحة مناسبة لدراسة الاخلاق في انوع من المواقف الاكثر جدلا اخلاقيا، وتحقيق الاكثر من ذلك وهو حل المشاكل التجريدية للنظرية الاخلاقية. لدي النسويات اهتمام بالاخلاقيات المثيرة للجدل، فيما يخص فلسفة النوع وفيما يتعلق بالمواقف التي يهمين فيها طرف علي الاخر والمثيرة للاهتمام وتشمل بعض الاتجاهات مثل العرق والطبقة الهوية الجنسية. وما يعطي صورة نسوية مميزة هو الاهتمام بكل اشكال وجهات النظر المختلفة للنسويات، ويشمل ذلك حتي الصور النمطية لوجهات النظر او توجهات النساء بشكل عام. يعتبر التكاثروالزواج والحياة العائلية، واماكن العمل، والبيئة المحيطة، بعض الطروحات المختلفة التي تم الاهتمام بها كثيرا من جانب النساء، والدراسات الان في الاخلاق التطبيقية تقوم بفحص هذه الاهتمامات. ومن الجدير بالذكر هو ان مجال اخر يتم الاهتمام ومجال متداخل في هذه الدراسات. وهو الحدود بين التخصصات المختلفة،

وهناك التجارب النسائية البارزة مثل الفلاسفة النسائيين؛ عندما يسعون للانخراط في اعمال غير الفلاسفة، مثل المنظريين القانونيين النسويين، حيث تبادل وجهات النظر المشتركة بينهم.

التكاثر

تفضل النسويات عموما الاهتمام بشكل كبير بحقوق الاجهاض بشكل قانوني. مواقف النسوية عن هذا الموضوعات تكون مختلفة عن مواقف غير النسويات. وتحاول الاقترابات الغير نسوبة لموضوع الاجهاض تحاول ان تحسم موقفها من خلال تحديد وضع الجنين والتسائل حول هل له حق مضمون في الحياة ام لا. وذلك عكس اقترابات النسويات حول هذا الموضوع التي تركز عن اختلافات للمواقف مثل وضع المرأة الحامل، والخبرات المختلفة، والمواقف المتعددة. (18). وفي الاقتراب النسوي، مثل توجه Susan Sherwin، اخلاقية الاجهاض تحد عن طريق الاهتمام بدراسة معني الحامل وحقها في الحياة واعطاءها الدعم لمواجهة المواقف المختلفة خلال هذه الفترة ، وكيف ان الحمل يؤثر علي صحتها، ومسؤوليات الرعاية والظروف الاقتصادية التي قد تواجهها . وتري المنظرات النسوية مثل Catharine a.mackinan، انه يجب الاهتمام بمواجهة السيطرة السياسية والاجتماعية للرجال المعروفة تاريخيا علي اختيارات المرأة خلال حياتها الانجابية (19).

الزواج والحياة العائلية

انتقدت النسويات اشكال الهيمنة الذكورية المفروضة علي قواعد الزواج من جنسين مختلفين، وايضا علي الحياة الاسرية، ومن مظاهر هذه السيطرة علي سبيل المثال داخل الزواج عدم المساواة بين الجنسين والعنف الاسري، والاغتصاب الزوجي والذي يجب الغاءه. وفقًا لاراء Susan Moller Okin، استمرت هذه الظروف السابقة التي تم ذكرها حول الحياة العائلية وذلك بسبب الأدوار المعيارية للجنسين الغير عادلة والتي حصرت المرأة في ادوار الحياة المنزلية وذلك بسبب افتقار المرأة إلى الامكانيات والفرص "للخروج" من الأوضاع الأسرية غير المرضية أو غير العادلة .

افتقار المرأة إلى مزيد من الفرص جاء نتيجة انخفاض الاجر المدفوع للمراة مقابل العمل العائلي التي تقوم به وايضا جاء من عدم توافر فرص للحصول على دخل كاف خارج المنزل .(20)

على الرغم من أن النسويات انتقدن الأشكال التقليدية للزواج والأسرة، إلا أنهن أدركن أيضًا أن الزواج والحياة الأسرية يتم تنظيمهما اجتماعيًا لتوفير بعض الفوائد الحقيقية للمرأة التي تعتبر احدي المشاركين الشرعيين في هذه المؤسسة العائلية، ومن هذه الفوائد الحصول علي حقوق الميراث والتمتع بالرعاية الصحية. وترى Iris Young أن المشكلة في هذه الترتيبات الاجتماعية هي أنها جاءت نتيجة أوضاع تمييزية وغير عادلة.(21) وتدعو يونج إلى منح نفس الامتيازات الزوجية للشركاء في أي علاقة جنسية أو عاطفية طويلة الأمد مماثلة وليس مؤسسة الزواج فقط.

وقد اكدت Angela Bolteعلى وجه التحديد الاعتراف القانوني بزواج المثليين.[22] وتنتقد بولتي الحجج المواجهة ضد هذا الزواج التي تستشهد بالتقاليد. وتقول أيضًا إن تشريع هذا الزواج سيزيد من حماية الأطفال. وفي الوقت نفسه، تؤكد بولتي علي انها ضد وجهة نظر كلوديا كارد بأن يتم رفض هذا الزواج (23). تري كلود أنه بدلا من السماح للدولة بالتدخل في أوضاع المثليين ، تري انهم يجب أن يتبعوا علاقات وفقا لترتيبات تعاقدية . ومع ذلك، تقول بولتي إن المشاكل التي تحددها هذه التعاقدات لن يتم تجنبها ولن تسمح هذه العقود الخاصة بالوصول إلى الحقوق المطلوبة الممنوحة حصريًا من قبل الحكومة في العموم .

وانعطافا علي ذلك تري بولتي أن زواج المثليين يجب أن يتم الاعتراف به من جانب الدولة وأن حركة حقوق المثليين والمثليات يجب أن تسعي للمطالبة بهذا الاعتراف .

العنف ضد النساء

يشتمل هذا الموضوع على عدد من القضايا المتميزة، سنذكر منها اثنتين: الاغتصاب والعنف الجنسي، والعنف الأسري. وهذه القضايا تتداخل مع بعضها البعض بطبيعة الحال. سلطت "Susan Brownmiller " الضوء على مشكلة الاغتصاب من خلال نشر كتابها عام 1975، Against Our Will: Men, Women, and "Rape".(24) قبل بدأ تعاطي النسويات مع موضوع الاغتصاب، تعامل القانون والثقافة معه بشكل مخجل . يميل قانون الاغتصاب إلى السماح لمرتكبي الاغتصاب بالإفراج عنهم مع توجه عنصري لهذا القانون وذلك باستثناء الرجال السود المتهمين باغتصاب النساء البيض. ويتم تعرض ضحايا الاغتصاب لنوع من العقاب في المحكمة، وذلك من خلال السماح باستجوابهم فيما يتعلق بتاريخهم الجنسي. وعلى المستوى الثقافي، كثيرًا ما

يُحمَّل ضحايا الاغتصاب مسؤولية استفزازهم وتعرضهم للاغتصاب. وغالبًا ما يتم تجاهل مقاومة النساء للمبادرات الجنسية من الاخرين والاغتصاب. ويدل ذلك علي مزيد من عدم الجدية. اكدت النسويات ان اي عنف قد يوجه للضحايا نتيجة ان مرتكبي الاغتصاب مارسوا انتهاك عميق ضد الضحايا . استطاعت النسويات استطاعت بنجاح في وضع حماية كبيرة لضحايا الاغتصاب من النساء وتحسين قانوني لجريمة الاعتصاب واعتبارها جريمة.

وفيما يتعلق بالعنف المنزلي حصل علي موقف قانوني مماثل لذلك. ففي كثير من المجتمعات الازواج ابتعدت عن قيامهم بضرت زوجاتهم واصبح العنف المنزلي اقل خطور وذلك عن طريق هذا القانون .دافع النسويات عن مبادئ العليا للمساواة بين الجنسين في الحياة الاسرية والدعوة نحو انهاء العنف المنزلي الممارس من قبل الرجال ضد النساء. كما انهم دعوا الي تأسيس اماكن امنة في شكل ملاجئ للنساء اللذين يتعرضون للعنف المنزلي، والدعوة الي تحسين الوضع القانون لهذا العنف واعتباره جريمة يتم المحاكمة علي أساسها (25).

مكان العمل

دعت النسويات بشكل عام الي المساواة العادلة في الاجور للنساء، وتوفير بيئة عمل ايجابية والدفاع عن اللذين يتعرضوا للتحرش الجنسي في أماكن العمل، وتوفير مكان عامل أمن. و اكدوا بشكل كبير علي التركيز علي توفير المساواة في الفرص لهم، حيث بعض النظريات اكدت علي ان معاملة الرجال والنساء؛ يجب ان تكون بنفس الطريقة والمساواة بينهم، ونظريات اخري اكدت علي ان معاملة الرجل والنساء تكون بشكل مختلف . وذلك لأنه يجب ان يأخذ في الحسبان الاختلافات بينهم؛ خاصة قدرات النساء مثلا خلال حياتها الانجابية.دعمت "Linda Krieger" دعمت موقف Elizabeth "Wolgast" ودعوتها حول "special right" لاجازة الحمل. حق المرأة ضروري خلال هذه الفترة لكي تتمكن من الحصول علي حقوق متساوية مع الرجال (26). دافعت نسويات اخرويات عن سياسات معاملة النساء والرجال بالتساوي مع مراعاة احتياجات واهتمامات المرأة عن احتياجات الرجل. وذلك للوصول الي المساواة بين الجنسين.

دعت "Marjorie weinzeig" الي توفير اماكن عمل للمخنث، حيث يستطيع الفرد الوصول الي مكان عمل مرن وايضا في جداول العمل، والتي لابد ان تشتمل علي اجازات للشريكين لتربية الاطفال (27).

منذ نشر كاترين ماكينون كتابها الرائد حول موضوع التحرش الجنسي، نددت النسويات كثيرا استغلال النساء في اماكن العمل والتحرش العمل او في اي مكان (28). علي الرغم من الجهود المبذولة الكثيرة لوقف التحرش الجنسي في اماكن العمل إلا انها مازلت تحدث.أكدت S. Gayle Baugh ان هناك اصرار علي بعض المصطلحات المتعلقة بالقاء اللوم علي الضحية بسبب هذا الفعل من خلال استبعاد التعريفات حول التحرش الجنسي او البحث ربط اسباب التحرش بسلوك الضحيية الخاص به اوا انها احد اسباب هذا الفعل (29). لدي Jean Cohen بعض التخوفات حول تمتع اصحاب العمل بالتدخل الزائد عن الحد في السلوكيات الخاصة للموظفين وفي احاديثهم(30) . ويعترضوا دائما علي الاتهامات الحقيقية للتحرش الجنسي. أكدت كوهين أن أطلاق سلطة أو ارادة اصحاب العمل بدون قيد في تصرفاتهم مع العاملات يسمح لهم بسهولة الاعتراض علي الاتهامات التحرش الجنسية (31). في النهاية، قد يطبق أصحاب العمل سياسات غير عادلة ضد التحرش الجنسي من خلال التأكيد بقوة علي الاتهامات الموجهة ضد الموظفين ذوي الرتب المنخفضة أو غير المحبوبين وحماية الموظفين ذوي الرتب العالية أو المفضلين من توجيه هذه الاتهامات ضدهم.

دعمت النسويات بقوة توافر البيئة الإيجابية للتوظيف والتعليم . Uma Narayan و Luke Charles Harris علي سبيل المثال أوضحتا أن الاستبعاد التاريخي للنساء والأشخاص الملونين من كلا من مناصب القوة "ذوي الياقات البيضاء"، والوظائف المهنية " الايدي العاملة" ، كل ذلك يدعونا الي التأكيد علي وجود بيئة مناسبة لتغير الوضع الراهن(32). أكدت النسويات أن سياسات البيئة الإيجابية تحفز المناقشات الجادة حول فكرة الجدارة وأوضاع مؤسسات التعليمية لمرحلة ما بعد الثانوي، ودعم مراجعة المناهج الدراسية مراجعة مختلفة وجيدة. بسبب أن البيئة الإيجابية كان يتم استبعادها تاريخيا من بعض مجموعة من الأفراد هي دائما محل نقاش.

بعض النسويات لديهم بعض التخوفات حول سياسات البيئة الإيجابية .أكدت ايرس يونج أن هذه السياسات تمت مناقشتها بشكل محدود. أكدت بعض النسويات علي أهمية توزيع عادل للفرص والمناصب العليا وذلك لاختلافات الجنسين والعرق . اكدت يونج أن التركيز حول هذه المناقشات دائما يفشل في المؤسسات التنظيمية ومراكز صنع القرار، وهو في نطاق ضيق جدا. (33).

لدي نسويات اخرويات قلق من السياسات العامة لمناهضة التمييز والتي تشمل

بيئة العمل الإيجابي، لانها فشلت في توفير دعم كافي للأشخاص اللذين تم وصمهم وفقا لمبادئ تقليدية متعددة. وكما تشير Kimberlé Crenshaw، فإن التمييز على أساس الجنس والعرق يتم تصوره في التقاليد من حيث محور واحد وليس محورين فيما يتعلق بالتمييز في المعاملة(34). عادة ما يتم تحديد الضحايا علي أساس التمييز الجنسي علي سبيل المثال علي أنهم من فئات النساء البيض او الطبقة المتوسطة أو أصحاب الجنسين وذلك بخلاف حقيقة الأمر بأنهم من النساء السود أو السحاقيات والطبقة الدنيا من النساء . هذه النظرة التقليدية لسياسات التمييز حول بيئة العمل الإيجابية تفشل في الاقتراب من المفاهيم متعددة المحاور وفقا لكرشينو والتي تشمل التعرف علي العديد من محاور التمييز والتي عادة يتم جمعها في حالة واحدة.

لدي النسويات اهتمام كبير بقضايا العمل المنزلي . خاصة اعمال الرعاية المنزلية النسائية المتعارف عليها. المقابل المادي لهذه الاعمال المنزلية يتم بشكل ضعيف وايضا تتعرض العاملات بالمنزل للاستغلال كثيرا . وذلك سواء كانت العمالة لديها اقامة دائمة بالمنزل أو اللذين يعملون كمربيات أو مديرات منزل بدوام يومي . وهذه العمالة المنزلية تكون من النساء الأمريكية السود الافريقية أو اللاتينية أو الاجنبيات اللذين ليس لهم عقود أو يعملون بطريق غير قانوني. هذه الأمور تجعلهم يتعرضون لأشكال متعددة من الاضطهاد .ومع ذلك، يختلف الناشطون في مجال حقوق المرأة حول أفضل السبل للتغلب على هذه المشاكل.

تشير Joan Tronto علي سبيل المثال الي جهود الحركة النسائية بخصوص توظيف العمالة المنزلية كمربيات يسمح لعائلات الطبقة العليا والوسطى جني كثير من الفوائد وتخفيف الأعباء علي عائلاتهم وذلك من خلال توظيف العمالة المنزلية في كثير مهام المنزل التقليدية ولكن باوضاع مقننة(35). بناءا علي هذا الاستغلال المتوقع خلال هذه الأعمال المنزلية. تؤكد تورنتو علي أهمية توافر ظروف مناسبة للعمالة المنزلية والابتعاد عن رعاية الأطفال بشكل فردي. واعادة التفكير في المسؤوليات الخاصة بذلك واحداث تغييرات كبيرة في تربية الأطفال .

ومن وجهة انظر اخري ترى Gabrielle Meagher أن إلغاء العمالة المنزلية من شأنه أن يخلف تأثيراً سلبياً على أولئك الذين يعتمدون عليه في توفير وفرص عمل خاصة بهم. وبدلا من هذا الاجراء تدعو الى "إضفاء الشكل الرسمي" والتعاقدي على العمالة المنزلية (36). الطابع الرسمي الذي تدعو إليه ميجر يعني توافر عقود خاصة بل الي

ابعد من ذلك عقود خاصة تشمل أجور جيدة ومعقولة وايضا حدود متفق عليها ومناسبة بين العمالة وصاحب العمل وتنظيم العلاقات بينهم (37).

تقترح ميجر بخصوص هذه المسألة تأسيس تعاونيات ووكالات ذات تنظيم جيد أو شركات. وتعتقد أنه في نهاية المطاف أن الطابع الرسمي للعمالة يساعد العاملات في السيطرة علي أعمالهم وانهاء علاقات الآلفة الغير منظمة الموجودة بين صاحب العمل وبينهم.

البيئة

بدأت الاقترابات النسوية لاخلاقيات البيئة في الظهور في عام 1970 وتم ازدهارها في أواخر 1980 (38).عندما انتشرت نظريات النسوية البيئية؛ بدأت تعترف بحقوق الحيوان والطريقة المشينة في التعامل معاهم من خلال التصنيع الزراعي أو في سياق ما يعرف بقضايا ما بعد الاستعمار.من ناحية اخري النسوية البيئية تنتقد ثنايئة القيمة (39). يعرف مبدأ ثنائية القيمة بأنها ازواج متقابلة من الاشياء ويمكن تصوره بأنه اشياء مشتركة في الفكرة ولكنها متعارضة. ويمكن تعريفه ايضا بأنه أحد أطراف الثنائية عالي القيمة والمقابل له منخفض القيمة وعلي سبيل المثال العقل اعلي قيمة من العاطفة . المذكر اعلي قيمة من المؤنث. الثقافة اعلي قيمة من الطبيعة.

كارين وارن تعتبر أن سيطرة الذكور علي النساء وايضا السيطرة علي الطبيعة من قبل البشر كل ذلك يفهم من خلال مفاهيم ومنطق الهيمنة . طبقا لهذه التفسيرات بعض المجموعات من الأشخاص لديها التفوق علي الكائنات الأخري بطرق تجسد ثنأئية القيم والمجموعات الاعلي لديها للحق في مناهضة الأطراف الادني في المستوي .

فرض هيمنة الرجل علي المرأة قد يستدعي بشكل منطقي ربط المرأة بالطبيعة . لذا أي تحريرلاحدهم سواء المرأة او الطبيعة يجب أن يسعي أيضا الي تحرير الاخر وذلك حتي تتم الأمور بنجاح.

ركزت نسويات البيئة الاخرويات علي فضح الظروف المهينة التي يعاني منها العمالة في الصناعة الزراعية . وأغلب هؤلاء العمالة من النساء ذات البشرة الملونة(41).. وبالنظر الي ظروف الاضطهاد لكلا من الطبيعة والنساء تؤكد بعض نسويات البيئة علي ضرورة اهمية النظام النباتي ليكون محورا مركزيا في النسوية البيئية(42). وبعضهم الاخر ركز علي مشاكل التنمية في الغرب أو كما تظهر في البلدان

النامية(43).تري Vandana Shiva ان مشاكل التنمية الحالية دمرت الأنظمة المستدامة التي كان لها حلول فعلية وليتم خلق فقر حقيقي ووهو فقر غير معتاد، هذه النتيجة تؤثر عليالنساء وتجعلها تعاني بشكل سئ .

الاستقلالية

هناك مخاوف حول انماط الجنس وادواره دفعت النسويات مبكرا للإنتباه حول عدة مفاهيم منها الشخصية والفضيلة والهوية. وتعتبر الشخصية المثالية المستقلة نموذج مهم في هذه القضايا. والنسويات في الثمانينات قدرن الاستقلال الذاتي لما يمثل قوة تحرر كامن لدي النساء (44). وعلي الرغم من ذلك في الثمانينات والتسعينيات رفضوا النسويات الاستقلالية لأسباب مختلفة(45) .

لسبب واحد مبدأ الاستقلالية الذاتية تاريخيا لم يكن متوفر للفئات الاجتماعية المسيطر عليها والمضطهدة مثل النساء، وفي المقابل تمتع الذكور البيض من الطبقات الوسطي والعليا بالتحرر وعاشوا حياة مستقلة. كان لدي النسويات قلق بأن هناك ارتباط تاريخي للاستقلالية بالرجال. حيث أن مفاهيم الاستقلالية أصبحت متحيزة للرجال بشكل تقليدي. وكان النقد النسوي في أكثر مرة وبشكل متكرر بينتقد هذه الذكورية وايضا مفهوم الفردية .

استمرت الفيلسوفات النسويات في الدفاع عن فكرة الاستقلالية للتعامل مع مخاوفهم بصيغ مفاهيمية جديدة .معظم مفاهيم الاستقلالية التي ركزت عليها النسويات كانت متعلقة برؤية العلاقات داخل مبدأ الاستقلالية ومتعلقة ايضا بالسياق الاجتماعي التي يظهر فيها مبدأ الاستقلالية والطبيعة الاجتماعية التي تكون فيها واقع الاستقلالية . التفسيرات النسوية للاستقلالية التي تتعلق بالعلاقات الاجتماعية تعتبر ضرورية لتحقيق مبدأ الاستقلالية(46). وهذا الاقتراب هو ثمرة اخلاق الرعاية ومفهوم العلاقات مع الذات .

من المؤكد أن الطبيعة الاجتماعية لمفهوم الاستقلالية تعرض لنا مفهوم الشخصية المثالية وذلك لا يتعارض مع النساء وخبراتهم . Marilyn Friedman أكدت علي ابعد من ذلك بأنه من المحتمل أن الاستقلالية لديها القدرة علي دفع النساء لإنهاء ممارسات الاضطهاد علي أساس النوع (47).

تجعل الاستقلالية الشخصية تجعل الأفراد قادرين علي التعامل بشكل نقدي مع الانماط والمواقف التي يتم العيش وفقها.الثقافة التي تجعل الاستقلالية أكثر مثالية وازدهارا

تجعل الأفراد أكثر إقبالا علي تحدي المواقف والممارسات.. بالإضافة إلي ذلك فأن الشرعية السياسية للنظام السياسي يعتمد علي الافراد اللذين يتبعون مبدأ الاستقلالية()49.

لا توافق الجماهير الغفيرة لا توافق علي النظام السياسي اذا كان يتبني فكرة الوحدة المتجانسة التي لا تراعي الاختلاف .فمن المهم أن النظام السياسي يكون لديه القدرة علي الاستجابة لكل الفئات الكبيرة التي تعيش في كنفه. وخاصة التي كانت تاريخيا تعاني من الاضطهاد والتهميش. ومبدأ استقلالية المرأة عندما يتوافق مع النظام السياسي طبقا لفريدمان يعتبر ذلك معيار متميزا ومحسوبة للشرعية السياسية وايضا يتماثل هذا الامر ويتداخل مع ضرورة قبول النظام افراد الجماعات المضطهدة او التي تتعرض تتعرض للهيمنة او التبعية، وذلك اكثر من التداخل مع المرأة نفسها .

واحدة من القضايا المتعلقة بمبدأ الاستقلالية والتي ظهرت خلال نقاشات النسويات هو انه من متطلبات الاستقلالية أن يقوم الشخص بالاختيار وفقا لنموذج مثالي للاستقلالية خاص به، أو علي الاقل لا احد يتدخل او ينتهك هذا الاختيار. اذا كانت حياة المرأة تتم في إطار هيمنة الرجال أو المؤسسات المسيطر عليها من قبل الذكور السؤال هنا هل المرأة سيكون لديها الفرصة لاختيار مبدأ الاستقلالية ؟ وردا علي ذلك هناك اتجاه أو اجراء محايد لمفهوم الاستقلالية حيث لا يتم فرض أي قيود علي اختيارات الفرد ويعتبر الشخص مستقل إذا اختار قراره بشكل صحيح. واذا توافر علي سبيل المثال معلومات مناسبة وفي غياب الضغوط الغير مبررة. أو الإكراه المفروض من الآخرين (49) .الطبيعة الحيادية لمفهوم الاستقلالية لا يعطي أهمية كبيرة لفكرة التنشئة الاجتماعية التي ترسخ بعض القيم والتصرفات الشخصية التي تنتج عنها نساء تعيش حياة خاضعة ومسيطر من الرجل (50). المفهوم السابق حول الاستقلالية وحيادية الاختيارات لا يزال غيرمتحقق . بدلاً من ذلك هو تحقيق مبدأ الاستقلالية هو السعي اختيارات بدون سلطة أو هيمنة . ومع ذلك هذا الاقتراب يتضمن عدة مشاكل خاصة به منها أنه لا يراعي الاختلافات بين النساء وايضا حقيقة أن حياة التبعية تسمح للنساء بممارسة أو الاقتراب من بعض القيم المهمة بالنسبة لهن . وبذلك فإن الاستقلالية هي ليست القيمة المهمة الوحيدة أو الاختيار الأمثل .

كذلك، لا أحد لا يتأثر بالتنشئة الاجتماعية؛. فمثلا امكانية عدم التبعية بشكل مبسط قد تجد طريقها من خلال انواع مختلفة من التنشئة الاجتماعية مقارنة بالظروف القمعية.وأخيرًا، المفاهيم المتعلقة بقيم وموضوعية الاستقلالية قد لا تضع في حسبانها

فرص المراة في ممارسة التحرك بإرادتها في ظل ظروف عدم التحرر او الهيمنة.

ولتجنب الصعوبات التي تواجه كل من التفسيرات المتعلقة. بحيادية القيمة لمفهوم الاستقلالية، توصي Diana Tietjens Meyers بمسار للاستقلالية تسميه "نظرية الصوت النسوي". ويعتمد هذا المسار على فكرة أن " feminist voice theory "(51). ووفقًا لنظرية الصوت النسوي، يجب أن تكون المرأة قادرة على التعبير عن اهتماماتها وقيمها بأصواتها الخاصة؛ ويجب ألا يتم استبعاد صوت المرأة ثقافياً. وتدرك مايرز أن هذا الشرط وحده لا يكفي لضمان تحقيق مفهوم الاستقلالية، لأن نظرية صوت المرأة ايضًا يمكن التلاعب بها وجعلها مقموعة اجتماعية.

نظرية الصوت النسوي؛ يجب ان تميز بين الصوت النسوي الاكثر أصالة والاقل أصالة. من وجهة نظر مايرز الأشخاص المستقلون؛ يحب أن يطورو مهارات الاعتماد علي النفس لكي يستطيعوا رسم حياتهم اليومية. هذه المهارات عند حضورها يمكن تمييزها عن الصوت النسائي الاقل استقلالية . تتكون مهارات الاعتماد علي الذات من الاستيبطان والاتصال والتخييل والتحليل والقدرة علي التفكير، وتقوية الذات والقدرة علي العمل مع الآخرين لمواجهة ممارسات القمع الاجتماعي . (52)

لذلك فأن من يتمتعون بصفة الاستقلالية و لديهم حصيلة كبيرة من مهارات الاعتماد علي الذات يستطيعون التعبير عن قيمهم واهتماماتهم بأصواتهم الخاصة بهم.

اخلاقيات التواصل

إن كتاب Jürgen Habermas حول أخلاقيات التواصل أو الخطاب، (53) والذي لم يركز في موضوعه حول قضايا النوع الاجتماعي، كان مصدرًا قيمًا لبعض النسويات في بحثهن عن بديل للنظريات الأخلاقية الاكثر تقليدياً.(54) تقول Johanna Meehan أن نظرية هابرماس يمكن أن تقدم للنسويات إطارًا لفهم ابعاد الحياة الحديثة، وإعادة صياغة جذرية للطبيعة الموضوعية و الذاتية لهوية الذات، وتفسيرًا لما يفترضه الخطاب من الناحية العملية .

إن تأكيد هابرماس على الطبيعة الاجتماعية للموضوع وتكوينه من خلال تفسير العلاقات الاجتماعية؛ مفيد بشكل خاص للنسوية. تتشكل الهويات للافراد عندما يتمكن الأشخاص من تحييد أنفسهم عن أدوراهم الاجتماعية وفهم المعايير الاجتماعية؛ التي تشكل هذه الأدوار وابعادها. ووفقا لذلك الافراد؛ تتبع فكرة التعميم علي الاخر . وهو

منظور يمكنهم من خلاله التشكيك في المعايير والمعتقدات والقيم التقليدية. ولكن لكي تكون هذه المفاهيم مناسبة للنظرية النسوية، يجب تصحيحها من خلال اعتبارات الجندر.

وفقًا ل Jodi Dean، فإن فكرة الجندر قد تكون عائقا امام القيام بالمهام الاجتماعية وأدارة العلاقات مع الآخرين، وايضا خلال الظروف الاجتماعية التي تخضع للسلطة الذكورية، وتؤثر الذكورة عامة على تكوين وجهات النظر المحايدة والتي يتم افتراضها لفهم الآخر بشكل عام (56) . اتجاه النسويات لمفهوم هابرماس حول البعد الاجتماعي للآخر. سيحسن من انتقادات الجندر بخصوص المعايير والأدوار والهويات المتعلقة بالجنسين.

تدافع Seyla Benhabib عن "كونية" أخلاقيات الخطاب عند هابرماس والتي تهدف إلى إصلاح سلبيات الاخلاق الكونية الكانطية. تعتبر بن حبيب أن الرؤية الأساسية لأخلاقيات الخطاب هي إصراره على أن شرعية المؤسسات الاجتماعية تعتمد على الارادة الحرة للأفراد الذين ينخرطون معًا في ممارسات تواصلية معينة تتعلق بمصالحهم المشتركة(57). يعتبر التركيز علي الشرعية الأخلاقية مسعى مجتمعي وليس مسعى فردي للمفكر أخلاقي . الحوار العام الهابرماسي حول القضايا الأخلاقية تحكمه متطلبات مثالية معينة. أولاً، يجب على المشاركين أن يقبلوا بمحادثة أخلاقية لكل من هو قادر على الكلام والفعل؛ وهذا هو متطلب يسمي".universal moral respect" .ثانيا المشاركين في هذه المحادثات لديهم الحق في استخدام طرق الخطاب الحجاجي مثل تقديم موضوعات جديدة أو اختبار الافتراضات التي تتطلب المعاملة بالمثل وعلي قدم المساواة .

تعكس هذه القاعدتين شكل نموذجي للنقاش العادل والمحايد؛ حيث وجهات نظر المشاركين يتم احترامها أو علي الاقل اخذها في الاعتبار (58). المعايير الأخلاقية التي تتضمن القيمة الاجتماعية هي فقط التي تسمح للمشاركين من ممارسة خطاب كلامي محكوم بقواعد من الأخلاق الكونية والمعاملة بالمثل والمساواة (59).

ومع ذلك، تعترض بن حبيب على أن هابرماس يضيق المجال الأخلاقي، حيث تحكمه القيود المذكورة أعلاه، إلى مسائل تتعلق بالأخلاق والعدالة واستبعاد للمسائل المتعلقة بالرعاية والعلاقات الشخصية. وهي تشير ايضا تشير الي اهمية شروط الحياة الجيدة. وعلي النقيض تري بن حبيب مفهوم الكونية يغطي المسائل الاخلاقية وليس فقط المتعلقة بالعدالة(60)

وهكذا عدلت بن حبيب افكار هابرماس من خلال دمج القضايا الأخلاقية التي ارتبطت بالادراك الأخلاقي للمرأة (انظر القسم الخاص بأخلاقيات الرعاية أعلاه). دافعت Alison Jaggar عن خطاب نسوي عالمي واكدت أن الحوار مع اللذين نتشارك معاهم قيمنا والتزاماتنا الذي هو الاخر لا غني عنه. لاحداث تغييرات اجتماعية من خلال السياقات الديمقراطية (61).

تضيف جاغار أن نظرية هابرماس تعتبر أن العلاقات لها سلطة تؤثر علي منظور الخطاب الذي يشمل المتحدثين والمستمعين. وتأثير الاختلاف وقوته تتضح خلال حوار الثقافات الغير متساوي بين الغربيين والغير غربيين.

جاغار قالت بشكل عام أن النسويات يجب أن تشارك في الخطاب الأخلاقي المعاصر مع إمكانية حدوث بعض الاستثناءات(62) . فعلي سبيل المثال اعتبرت جاغار أن هناك في المجتمعات السلطوية هناك نقاشات داخلية حرة من أعضاء هذا المجتمع. وهذه الاستثناءات تسمح بخطابات أكثر نشاطا مما كان متوقعا لها في الظروف العادية . يتم التأكيد على أهمية الخطاب؛ كوسيلة للادراك الأخلاقي حتى من قبل الفلاسفة الأخلاقيين النسويين الذين لا يهتمون بمناقشة النصوص الهابرماسية. وهكذا تقدم مارجريت ووكر نموذجًا خطابيًا نسويًا للفكر الأخلاقي في مفهومها لمقاربة تعبر عن الابعاد التشاركية الادراك الأخلاقي.

تقارن ووكر نموذجها في الأخلاق بالنموذج الأخلاقي السائد والذي يسمي النموذج القانوني النظري. وطبقا لهذا النموذج يتم دمج الاخلاق في مجموعة من القواعد والإجراءات الي تمكن اي شخص من استخدامها بمعزل عن البيئة المحيطة به وذلك لاعطاء فرصة للممارسة خلال المواقف (63).

على النقيض من ذلك، فإن نموذج ووكر التحاوري "يصور الأخلاق كوسيلة يتم تجسيدها اجتماعيًا للتفاهم والتكيف حيث يتم تكوين علاقات بين الناس بعضهم البعض ويتم تحديدها فيما يتعلق بالهويات والعلاقات والقيم التي تحدد مسؤولياتهم".64 من وجهة نظر ووكر، تدعم المجتمعات القواعد الأخلاقية التي تتفق مع المفردات والنماذج والأشكال التي لا يختلف عليها الاطراف خلال النقاش والحجج. هذا النموذج السابق يتعرض لبعض التغيرات ويخضع لحوار مفتوح ونقاشات حوله ومزيد من الشروح التفصيلية . وذلك يجعل للافرد قادرين علي مشاركة المعاني خلال عمليات التفاوض والنقاش بينهم وتحديد المسؤوليات ومحاسبة بعضهم البعض من خلال عملية مستمرة من التعبير عن الذات والتأثير المشترك(65) .

ولاعادة الاطراف التي تم استبعادها تاريخيا من المشاركة في المناقشات حول الاخلاق وتكويناتها، يجب إضافة أصواتهم من خلال عملية مستمرة للفهم الأخلاقي المشترك. يتصور James Sterba أن التحديات الفكرية للنسوية حول الفلسفة الأخلاقية التقليدية يتكون بشكل كبير من المفاهيم الأخلاقية التقليدية والنظريات التي تطبق بشكل سيئ عندما يتعلق الأمر بالقضايا من المنظور النسوي أو قضايا الجندر أو النوع (66).

الافصاح عن الأخطاء الناتجة عن تطبيق النماذج المتعددة السابقة هو تحدي مهم للأخلاق النسوية . فعلي سبيل المثال استطاعت النسوية أن تكشف لنا التمييز بين العام والخاص وذلك ساعد في حماية حياة الأسرة من قيود وقواعد الأخلاق العامة واستبعاد الطبيعية السياسية للاسرة وايضا المظالم والانتهاكات التي تتعرض لها خلال يومياتها (67). ومع ذلك تنتقد النسوية التطبيق التقليدي للمفاهيم الأخلاقية . فذلك الأمر يتعلق بتحديات أساسية حول تحديات لكثير من المفاهيم والنظريات والمناهج للأخلاق التقليدية ..

أكدت النسويات علي أن مناهج ونظريات ومفاهيم الاخلاق التقليدية مبنية علي أسس ذكورية. وليس من السهل تجنب تطبيقها في الممارسة. وذلك يعني أن هناك تحدي يضرب الفلسفة الأخلاقية في اركانها الأساسية . هناك أربع انتقادات من جانب التيار النسوي لاساسيات الفلسفة الأخلاقية جديرة بالملاحظة والاهتمام. ونحن نوصي بالنظر الي هذه التحديات كاستراتيجيات حاسمة ومحددة أكثر من النظر إليها كاستنتاجات موضوعية . هذه الاستراتيجيات لتقيم الاخلاق التقليدية والتي بنيت علي شكوك عامة حول الهيمنة الذكورية المخفية في الفكر الأخلاقي . تتعلق التحديات النسوية الأربعة التي نناقشها أدناه بما يلي: (1) الفردية؛ (2) الكونية والاختلاف؛ (3) العقلانية. و (4) المواقع الاجتماعية ووجهات نظر حول الاخلاق التي تطرح اكاديميا ومن جانب أيضا الفلاسفة الأخلاقيين المحترفين. تتداخل هذه الاستراتيجيات المحددة إلى حد ما معا، ولا تسترعي المخاوف النسوية بشأن الأخلاقيات التقليدية. علاوة على ذلك، لا تحظى أي من هذه الاستراتيجيات بقبول جميع النسويات .

أولاً تشكك النسويات في الفردية المفرطة. غالبًا ما ينظرون إليها على أنها تجسيد للتحيز الليبرالي الضيق.[68] وبصرف النظر عن ذلك، فإن العديد من النسويات ينظرون إلى الفردية على أنها تجسيد للتحيز الذكوري (المحتمل) تجاه أنماط معينة من التفاعل الاجتماعي والسياسي.

وفي القرون الأخيرة، تعززت النزعة الفردية بفضل النجاحات التي تحققت عن طريق اطراف مهتمون بمصالحهم الذاتية في السوق الرأسمالية وعالم المنافسة، وهو العالم الذي هيمن عليه الذكور لفترة طويلة. كما تم تكريس الفردية في أسس الدولة الليبرالية في شكل حقوق فردية وتعاقدات تدافع عن كيان هذه الدولة ، والتي كانت في حد ذاتها مجالًا للمواطنة الذكورية الإقصائية حتى القرن العشرين. (69)

ممكن ربط الليبرالية بالذكورة بينما هذا الربط بيولوجيا وميتافيزيقيا لا يمكن اعتباره جوهري أو أساسي. ولكن، تاريخيا ومن منظور النسوية نجد له أثر علي وجهة نظر الذكر الابيض الغربي علي الاقل لعدة قرون وحتي الان . وعلي النقيض من ذلك تتأثر وجهة نظر النساء بالعلاقات الشخصية القريبة وايضا المسؤوليات والاستجابات التي تتم بينهم .

وبناءً على ذلك، تميل النسويات إلى الدفاع عن الاعتبارات الاجتماعية أو الشخصية لأي مفهوم أو ظاهرة أخلاقية قيد العناية ، كما تميل إلى الشك في المفاهيم والنظريات الفردية.(70) وقد أدت هذا الشكوك حول مفهوم الفردية للنسويات، على سبيل المثال، إلى استبعاد الأساليب أو نماذج المتعلقة بمفهوم "الاحادي" للسلوك الأخلاقي. والتركيز والاستفادة علي الأساليب أو النماذج "الحوارية" أو التواصلية.

تكتسب كما ذكرنا أعلاه ، هذه الإستراتيجية النظرية زخمًا عن النظرية النقدية ليورغن هابرماس(71) . حيث تميل النسويات إلى رفض أي طريقة للتفكير الأخلاقي تفتقر إلى دعوة صريحة للحوار أو التواصل بين الأشخاص كجزء من عملية الفهم الأخلاقي أو التبرير الغير تواصلي. (72)

الكونية والاختلاف

تمثل المرحلة النسوية النقدية الثانية تحديا لشرعية الاخلاقيات الكونية . منذ الثمانينيات على الأقل، أولت النسويات قدرًا كبيرًا من الاهتمام للاختلافات البشرية، ليس فقط بين الجنسين، ولكن أيضًا الاختلافات داخل النوع الواحد، وخاصة الاختلافات بين النساء بسبب العرق، والطبقة، والجنس، والقدرة، وغيرها من السمات الاجتماعية البارزة. الأخلاقيات الكونية ترفض الاختلافات البشرية حتي في المواقف التي تشمل سلوكيات اضطهاد. هذه الاختلافات تعتبر وجودها حاسم لدور الأخلاقيات في تحديد ما يحدث وما يجب أن يحدث.(73)

الاختلاف حاز علي عناية كبيرة لدي النسويات في الآونة الأخيرة . لدرجة أن البعض يشك في قدرة أي شخص علي فهم اي وجهات نظر ناشئة دون مفهوم الاختلاف وخبرة التعامل معها وذلك بخلاف وجهات نظره التي يكونها بدون هذه الخبرة. خاصة عندما يعبر الاختلاف ويضح لنا عن أنظمة فعلية موجودة للتراتبية الاجتماعية أو الاضطهاد. النسويات عادة ما يشكون في عدم جدوي اي نظرية أخلاقية تتطلب من الناس عدم اظهار أنفسهم علي حقيقيتهم في مواقفهم مع الآخرين .انتقدت Lynne Arnault علي سبيل المثال توجه R.M. Hare's الكونية حول هذه النقطة (74).

لا يمثل التوجه الاحادي للادراك الأخلاقي للفرد، والذي يحاول فيها فهم مواقف الآخرين المختلفين معه من خلال الفكرة الخيالية التي يكونها عنهم في مواقعهم الاجتماعية، لا يمثل بديلاً عن الفهم الأخلاقي من خلال الحوار الفعلي مع الآخرين. (75)

العقلانية

تشكك النسويات في النظريات الأخلاقية التي تعطي سلطة للعقلانية علي الإدراك الأخلاقي(76). فهناك مخاوف للنسوية من زيادة سطوة العقلانية من مصادر متعددة. اولها التفرقة التقليدية بين العقل والعاطفة والارتباط المعتاد بين العقل والعاطفة وبين العاطفة والعقل .

تشعر النسويات بالقلق من تاثير هذه الثنائية بين الاشياء بشكل خفي على الادراك الأخلاقي المعاصر من خلال تكريس المنظور العقلاني بشكل ضمني . حيث يسيطر الذكر أو المذكر بشكل سري على المكانة الأخلاقية وذلك بخلاف المنظور العاطفي؛ الذي لا قيمة له (حيث الانثي أو الأنثوية تعتبر تكرار نمطي غير مؤثر. مخاوف اخري متعلقة بسيطرة العقل علي النظريات الأخلاقية حيث يتم استبعاد بعض الممكنات التي تتعلق بمتطلبات هامة لعملية الإدراك الأخلاقي، ومنها علي سبيل المثال : الخيال والعاطفة والإدراك والتواصل الاجتماعي .

أخيرًا، يهتم النسويون بالتاثير الاجتماعي علي الفلسفة الأخلاقية وعلي النظام الاكاديميً أو علي الفلاسفة الأخلاقيين أنفسهم كأشخاص قادرين على ممارسة هذا النظام من مواقع امتيازهم الاجتماعي. لا يُظهر الفلاسفة المحترفون معًا سوى بعض المواقع الاجتماعية والاقتصادية المتنوعة في مجتمع. في الولايات المتحدة اليوم، الغالبية

العظمى من الفلاسفة الاساتذة هم من البيض، الذكور، من الطبقة المتوسطة (نظرًا لعدم وجود أدلة على عكس ذلك لا يمكن القول انهم من جنسين مختلفين. وهذا الوضع في هيئة الاساتذة لا يعكس التكوين الاجتماعي والاقتصادي الكامل للمجتمع ككل. على سبيل المثال، عدد الفلاسفة المحترفين في الولايات المتحدة من الأمريكيين من أصل أفريقي، ذكورًا أو إناثًا، أقل من 2%.(78)

مثل هذا النطاق المحدود من من الخبرة والخلفيات الاجتماعية يعيق قدرة الفلاسفة المحترفين على تمثيل النطاق الكامل للحدس والتجارب والاهتمامات البشرية في نظرياتهم الأخلاقية.(79) النسويات لديهم موقف نقدي بشكل خاص للطريقة التي تؤثر بها المواقع الاجتماعية للفلاسفة المحترفين على الوضع الأخلاقي، او علي الفلسفات والانشغالات التي تنشأ – أو لا تنشأ من النظرية الاخلاقية .

المراجع

1- كارول جيليجان، اختلاف الصوت: النظرية الفسيولوجية وتطويرالمرأة (كامبرديج، ماستر، جامعة هارفورد للنشر، 1982). افكار مشابهة تم تقديمها في نفس الوقت بواسطة نيل نودينج، تحت عنوان الرعاية : اقتراب النسوية للاخلاق، (بيركلي : جامعة كاليفورنيا للنشر، 1984) ورغم ذلك عمل جيلجيان اكثر تأثير في النسوية الاخلاقية.

2- انظر، علي سبيل المثال، ايفا كاتي وديانا مايرز واخرون، السيدة والنظرية الاخلاقية (تاتوا، ان جي، رومان وليتلفلي ايلد، 1978)، ماري جيانا لارابي اوخرون، اخلاق الرعاية : النسوية ووجهات نظر متعددة التخصصات (نيويورك: روتليدج، 1993)؛ وفيرجينيا هيلد، محرر، العدالة والرعاية: قراءات أساسية في الأخلاق النسوية (بولدر، سي او: مطبعة ويستفيو، 1995). تم الاستشهاد بالمنشورات الأحدث في الملاحظات اللاحقة.

3- جيليجان، بصوت مختلف، صفحات (19، 63، 69، 90، 100). هذه الفقرة تم وضعها بشكل كبير من مارلين فريدمان. لماذا الأصدقاء؟ وجهات نظر نسوية حول العلاقات الشخصية والنظرية الأخلاقية (إيثاكا، نيويورك: مطبعة جامعة كورنيل، 1993)، ص92.

4- انظر، على سبيل المثال، أليسون م. جاجار وباولا روثنبرج ستروهل، محرران، الأطر النسوية: توجهات نظرية بديلة للعلاقات بين المرأة والرجل (نيويورك: ماكجرو هيل، 1978).

5- انظر، على سبيل المثال، جانيت أ. كوراني، وجيمس ب. ستيربا، وروزماري تونغ، محررون، الفلسفات النسوية، الطبعة الثانية (أبر سادل ريفر، نيوجيرسي: برنتيس هول، 1999).

6- بالإضافة إلى أخلاقيات الرعاية، كانت هناك وجهات نظر أخرى تبدو ذات طابع اسري للنسوية . في مختارات Jaggar وStruhl تم ذكر الملاحظة رقم 4، حيث إحدى الحركات النسوية قدمت وجهات النظر الممثلة في كتاب ''النسوية الراديكالية''. تم تحديد وجهة النظر ايضا من خلال الاقتناع بأن السيطرة علي المرأة كانت الشكل الأصلي والأكثر أساسية للتبعية. ومع ذلك، فقد تغيرت هذه القناعة في الثمانينات وتم افساح المجال أمام الحجة القائلة بأن هناك تفسير اخر حول الاختلافات بين النساء، مثل تلك المتعلقة بالعرق، أشكال التبعية والقمع الذي كان على الأقل يمكن ذكره بأنه متعلق بالجنس. وهكذا، النسوية الراديكالية لقد أفسحت المجال أمام "النسوية متعددة الثقافات". وفي القاء الضوء علي بعض المصادر الاخري للنسوية التي تهتم بالتعددية الثقافية، يمكن اعتبار هذه النسوية لا تعتبر إلى حد كبير توجه أصيل" للفكر النسوي أو خبرات حقيقية للنساء.

7- كلوديا كارد، القدر غير المرتب: الشخصية والنصيب الأخلاقي (فيلادلفيا، بنسلفانيا: مطبعة جامعة تيمبل، 1996)، الفصل الثاني؛ انظر أيضًا فريدمان، ما هو الأصدقاء؟، الجزء الثاني.

8- انظر، على سبيل المثال، ميشيل مودي آدامز، "النوع الاجتماعي و الاصوات الاخلاقية ومدي تعقيدها "أصوات في الأخلاق النسوية"، أد. كلوديا كارد (لورانس: مطبعة جامعة كانساس، 1991).

9- جوان ترونتو، "فعل الرعاية كعمل للمواطنين: مقترح تقليدي"، في النساء والمواطنة، أد. مارلين فريدمان (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2005)، ص 131-47.

10- مارغريت ماكلارين، "الأخلاق النسوية: الرعاية كفضيلة"، في النسويات يمارسن الأخلاق، محرران.بيجي ديس أوتيلز وجوان وو (لانهام، ماريلاند: Rowman and Littlefi eld، 2001)، ص 101-17

11- فيرجينيا هيلد، "الرعاية والعدالة في الاطار العالمي"، دورية: مجلة الشؤون القانونية والنظرية الاجتماعية، 7 (1) 2003، ص. 160.

12- سارة روديك، تفكير الأمومة: نحو سياسة للسلام (نيويورك: بلانتين للكتب، 1989).

13- جوان ترونتو، الحدود الأخلاقية: الابعاد السياسية لأخلاقيات الرعاية (نيويورك:روتليدج، 1993).

14- فرجينيا هيلد، الأخلاق النسوية: تحولات الثقافة والمجتمع والسياسات (شيكاغو:مطبعة جامعة شيكاغو، 1993).

15- انظر، على سبيل المثال، سلمى سيفينهويسن، المواطنة وأخلاقيات الرعاية: توجهات نسوية حول العدالة والأخلاق والسياسة، آر. ليز سافاج (نيويورك: روتليدج، 1998; الإصدار الأصلي 1996).

16- إيفا فيدر كيتاي، عمل الحب: مقالات عن المرأة والمساواة والتبعية (نيويورك: روتليدج، 1999).

17- يتم تناول هذه القضايا بشكل مختلف من خلال الابحاث التي تم جمعها من قبل إيفا فيدر كيتاي وإلين ك. فيدر، محرران، موضوع الرعاية: وجهات نظر نسوية حول الهيمنة (لانهام، دكتوراه في الطب: رومان وليتلفي المجال، 2002)؛ نانسي ج. هيرشمان وأولريك ليبرت، محرران، المرأة والرفاهية: النظرية والتطبيق في الولايات المتحدة وأوروبا (نيو برونزويك، نيوجيرسي: مطبعة جامعة روتجرز، 2001)؛ بقلم فيونا روبرتسون، "عولمة الرعاية": الأخلاق والنظرية النسوية والعلاقات الدولية (بولدر، كولورادو: مطبعة ويستفيو، 1999).

18- سوزان شيروين، "الإجهاض من خلال مراقبة الأخلاقيات النسوية"، الحوار 30 (1991)، ص 327-42.

19- كاثرين أ. ماكينون، النسوية غير المعدلة: خطابات حول الحياة والقانون (كامبريدج، ماجستير: مطبعة جامعة هارفارد، 1987)، الصفحات 93-102

20- سوزان مولر أوكين، العدالة والنوع الاجتماعي والأسرة (نيويورك: الكتب الأساسية، 1998)، خاصة. الفصل السابع. انظر أيضًا: باري ثورن مع مارلين يالوم، محرران، إعادة التفكير في الأسرة: بعض الأسئلة النسوية (نيويورك: لونجمان، 1982)؛ وهيلدي ليندمان نيلسون، محرر، النسوية والعائلات (نيويورك: روتليدج، 1997).

21- إيريس يونغ، "تأملات حول العائلات في عصر مورفي براون: حول النوع الاجتماعي والعدالة والمساواة والجنسانية"، في الأصوات المتقاطعة: معضلات النوع الاجتماعي، والفلسفة السياسية، والسياسة (برينستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برينستون، 1997)، الصفحات من 95 إلى 113.

22- أنجيلا بولت، "هل فساتين الزفاف تأتي باللون اللافندر؟ الآفاق والتداعيات "الزواج من نفس الجنس"، النظرية الاجتماعية والممارسة 24 (1998)، الصفحات من 111 إلى 31.

23- تجدر الإشارة إلى أن كارد ترى أنه من الخطأ أن تقوم الدولة بحظر زواج المثليين؛ وجهة نظرها تدور حول قدرة كلا من المثليات والمثليين علي الاختيار ما يريديون بانفسهم. راجع، كلوديا كارد، "ضد الزواج والأمومة"، هيباتيا: مجلة الفلسفة النسوية 11 (1996)، الصفحات من 1 إلى 23.

24- سوزان براونميلر، ضد إرادتنا: الرجال والنساء والاغتصاب (نيويورك: سايمون وشوستر، 1975). انظر أيضًا ماكينون، النسوية غير المعدلة، وسوزان بريسون، "البقاء على قيد الحياة العنف الجنسي، مجلة الفلسفة الاجتماعية 24 (ربيع 1993)، الصفحات من 5 إلى 22.

25- انظر مارلين فريدمان، مبدأ الاستقلالية، النوع الاجتماعي، السياسات (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد،2003)، الفصل السابع.

26- ليندا ج. كريجر، "من خلال زجاج مظلم: نماذج المساواة والبحث عن فقه المرأة"، هيباتيا: مجلة الفلسفة النسوية 2 (1987)، ص 45-61، ص. 57

27- مارجوري واينزويج، "إجازة الحمل، والقيمة المماثلة، ومفاهيم المساواة"،هيباتيا: مجلة الفلسفة النسوية 2 (1987)، الصفحات من 71 إلى 101

28- كاثرين ماكينون، التحرش الجنسي بالمرأة العاملة: حالة التمييز (نيو هيفن، كونيتيكت مطبعة جامعة ييل، 1979).

29- س. جايل بوغ، " استمرارية التحرش الجنسي في مكان العمل"، مجلة أخلاقيات العمل 16(1997)، ص. 899-908، ص. 903.

30- جان إل. كوهين، "الاستقلالية الشخصية والقانون: التحرش الجنسي و معضلة تنظيم "العلاقة الحميمة"،" الأبراج 6 (1999)، ص. 443-72، ص. 463

31- المرجع السابق نفسه، ص. 464. ظروف العمل تسمح "حسب الرغبة" لصاحب العمل بإنهاء عمل أو تأديبه الموظف دون سبب في أي وقت.

32- لوك تشارلز هاريس وأوما نارايان، "العمل الإيجابي وأسطورة التفضيل" العلاج: نقد تحويلي لشروط العمل الإيجابي مناظرة،" مجلة هارفارد بلاكليتر 11 (1994): 1-35.

33- إيريس ماريون يونغ، العدالة وسياسة الاختلاف (برينستون، نيوجيرسي: جامعة برينستون) الصحافة، 1990)، ص. 193.

34- كيمبرلي دبليو كرينشو، "عدم تهميش تقاطع العرق والجنس"، الجامعة من منتدى شيكاغو القانوني (1989)، الصفحات من 139 إلى 167

35- جوان ترونتو، " مربية المنزل سؤال في النسوية"، هيباتيا: مجلة الفلسفة النسوية 17 (2002)، ص 34-51، ص. 37.

36- غابرييل ميجر، "هل من الخطأ دفع تكاليف الأعمال المنزلية؟" هيباتيا: مجلة الفلسفة النسوية 17 (2002)، الصفحات من 52 إلى 66، الصفحات من 60 إلى 3.

37- المرجع نفسه، ص. 60.

38- انظر جوديث بلانت، شفاء الجروح: وعد النسوية البيئية (فيلادلفيا، بنسلفانيا: ناشرو المجتمع الجديد، 1989). انظر أيضًا إيرين دايموند وغلوريا فيمان أورينشتاين، محرران، إعادة ترتيب العالم: ظهور النسوية البيئية (سان فرانسيسكو: نادي سييرا للكتب، 1989).

39- فال بلوموود، النسوية والسيطرة على الطبيعة (لندن: روتليدج، 1993).

40- كارين ج. وارن، "قوة ووعد النسوية البيئية"، البيئة الأخلاق 12 (1990)، الصفحات من 25 إلى 146.

41- انظر كارول ج. آدامز، السياسات الجنسية للحوم: النظرية النقدية للنسوية النباتية (نيويورك: الأستمرارية، 1990). انظر أيضًا كريس ج. كومو، النسوية والبيئة في المجتمعات: أخلاقيات الازدهار (لندن: روتليدج، 1998).

42- انظر كارول ج. آدامز، "النسوية البيئية وأكل الحيوانات"، هيباتيا: مجلة الفلسفة النسوية 6 (1991)، الصفحات من 125 إلى 45؛ دين دبليو كيرتن وليزا دبليو هيلدكي، محرران، الطبخ والأكل والتفكير: فلسفات التحول للغذاء (بلومنغتون: إنديانا مطبعة الجامعة، 1992)؛ غريتا جارد، محررة، النسوية البيئية: النساء والحيوانات والطبيعة (فيلادلفيا، بنسلفانيا: مطبعة جامعة تمبل، 1993).

43- فاندانا شيفا، البقاء على قيد الحياة: المرأة والبيئة والتنمية (لندن: كتب زيد، 1989).

44- انظر شارون بيشوب هيل، "تقرير المصير والاستقلالية"، حول ريتشارد فاسرستروم، الطبعة، المشاكل الأخلاقية اليوم (نيويورك: ماكميلان، 1975). انظر أيضًا جان جريمشو، "الاستقلالية والهوية في التفكير النسوي" في موروينا غريفيث ومارغريت ويتفورد، محرران، وجهات نظر نسوية في الفلسفة (بلومنجتون: جامعة إنديانا) الصحافة، 1988).

45- انظر إيفلين فوكس كيلر، تأملات في النوع الاجتماعي والعلم (نيو هيفن، كونيتيكت: مطبعة جامعة ييل، 1985)؛ سارة هوجلاند، الأخلاق السحاقية: نحو قيمة جديدة (بالو ألتو، كاليفورنيا: معهد الدراسات المثلية، 1988)؛ جينيفر نيدلسكي، "إعادة تصور للاستقلالية: المصادر والأفكار والامكانات، " مجلة ييل للقانون والنسوية 1 (1989)،

ص 7–36؛ لورين كود، "الأشخاص الاخرون"، في ماذا يمكنها أن تعرف؟ النظرية النسوية وبناء المعرفة (إيثاكا، نيويورك: مطبعة جامعة كورنيل، 1991)؛ سيلا بن حبيب، حالة الذات: الجندر، المجتمع وما بعد الحداثة في الاخلاق لمعاصرة (أكسفورد: مطبعة بوليتي، 1992).

46– انظر ديانا تيتجينز مايرز، الذات والمجتمع والاختيار الشخصي (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا ، 1989)؛ لين أرنو، "المستقبل الراديكالي للنظرية الأخلاقية الكلاسيكية"، أليسون جاغار وسوزان بوردو، محرران، الجندر/الجسد/المعرفة: النسوية، إعادة بناء الوجود والمعرفة (نيو برونزويك، نيوجيرسي: مطبعة جامعة روتجرز، 1989); كود، ماذا يمكن للمرأة أن تعرف؟ ترودي جوفير، الثقة بالنفس والاستقلالية وتقدير الذات، هيباتيا: مجلة الفلسفة النسوية 8 (1993)، الصفحات من 99 إلى 120؛ جوانا ميهان، "الاستقلالية والاعتراف والاحترام: هابرماس وبنجامين وهونيث"، الأبراج 1 (1994)، الصفحات من 270إلى 85؛ باتريشيا هنتنغتون، "نحو جدلية حول مفهوم الاستقلالية، الفلسفة والنقد الاجتماعي 21 (1995)، الصفحات من 37 إلى 55؛ وكاتريونا ماكنزي وناتالي ستولجار، محرران، الاستقلالية في العلاقات: وجهات نظر نسوية حول الاستقلالية والفاعلية والذات الاجتماعية (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2000).

47– فريدمان، الاستقلالية، النوع الاجتماعي، السياسات، ص. 78.

48– المرجع نفسه.

49– انظر، على سبيل المثال، جون كريستمان، "النسوية والاستقلالية"، في أسئلة مزعجة: الأخلاق النسوية والحياة اليومية، أد. دانا بوشنيل (لانهام، ماريلاند: رومان وليتلفيليد، 1995)، ص 17–39.

50– انظر على سبيل المثال، بول بنسون، "الاستقلالية والقمع خلال التنشئة الاجتماعية "،

51– النظرية والممارسة الاجتماعية، 17 (1991)، الصفحات من 385 إلى 408؛ ومارينا أوشانا، "الاستقلالية الشخصية والمجتمع،" مجلة الفلسفة الاجتماعية، 29 (ربيع 1998)، الصفحات من 81 إلى 102. ديانا تيتجينز مايرز، النوع الاجتماعي في المرآة: الصور الثقافية ومدي فاعلية المرأة (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2002)، ص. 17

52– المرجع نفسه، الفصل 1.

53– انظر، على سبيل المثال، يورغن هابرماس، نظرية العمل التواصلي، المجلد (1). (بوسطن، ماساتشوستس: مطبعة بيكون، 1985)؛ ويورغن هابرماس، الوعي الأخلاقي والعمل التواصلي، trs . كريستيان لينهاردت وشيري ويبر نيكلسون (كامبريدج،ماجستير: مطبعة معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، 1990).

54- انظر، على سبيل المثال، نانسي فريزر، الممارسات الجامحة: السلطة والخطاب والجنس في النظرية الاجتماعية المعاصرة (مينيابوليس: مطبعة جامعة مينيسوتا، 1989)؛ جان كوهين، "النقد التاريخي،" في جان إل. كوهين وأندريس أراتو، محرران، المجتمع والنظرية السياسية (كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، 1992)؛ جوان لاندز، "العامة والمجال الخاص: إعادة نظر في تيار النسوية،" : تحرير : جوانا ميهان، هابرماس يقرأ النسويات: جندرة موضوع الخطاب (نيويورك: روتليدج، 1995)؛ جورجيا وارنكي، "النسوية والمداولات الديمقراطية"، الفلسفة والنقد الاجتماعي 26 (2000)، الصفحات من 61 إلى 74

55- ميهان، النسويات يقرأن هابرماس، الصفحات من 1 إلى 6

56- جودي دين، "الخطاب بأصوات مختلفة": ميهان، النسويات يقرأن هابرماس، ص 215-17

57- بن حبيب، حالة الذات، ص 24

58- المرجع نفسه، ص. 29.

59- المرجع نفسه، ص. 37.

60- المرجع نفسه، ص 185-7

61- أليسون م. جاجار، "عولمة الأخلاق النسوية"، هيباتيا: مجلة الفلسفة النسوية 13 (1998)، الصفحات من 7 إلى 31، 17

62- المرجع نفسه. ص. 20

63- مارغريت أوربان ووكر، التفاهمات الأخلاقية: دراسة نسوية في الأخلاق (نيويورك:روتليدج، 1998)، ص 52-3.

64- المرجع نفسه، ص. 61

65- المرجع نفسه، ص. 62

66- انظر، على سبيل المثال، جيمس ستيربا، ثلاثة تحديات للأخلاق: حماية البيئة، النسوية، والتعددية الثقافية (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2001).

67- انظر، على سبيل المثال، سوزان مولر أوكين، العدالة والنوع الاجتماعي والأسرة (نيويورك: أساسي كتب، 1989)؛ نيلسون، النسوية والعائلات.

68- أليسون جاغار، "النسوية في الأخلاق: التبرير الأخلاقي"، في ميراندا فريكر وجينيفر. هورنسبي، محرران، رفيق كامبريدج للنسوية في الفلسفة (كامبريدج: مطبعة جامعة

كامبريدج، 2000)، الصفحات من 225 إلى 44.

69- لعدة قرون، كان مفهوم الليبرالية للمواطنة يعتبر بشكل مؤكد إقصائي على غرار الاقصاء بالعرق والطبقة. ومن المؤكد أن هذا المفهوم لم يكن الشكل الأول للمواطنة حيث تم استبعاد اشكال مختلفة للمواطنة. ومع ذلك، فإنربط الليبرالية بالفردية، التفرد، والذكورة كان اتجاه مترسخ تاريخياً بما يكفي ليكون ذلك مؤثر علي كثير من التطورات الأيديولوجية لعدة قرون.

70- هناك كتابات توضح كيف تتكون النظريات المعيارية لمفهوم الفردية، مثل مفهوم التعاقدية الذي يشمل بنود قد تكون ضارة بالمرأة ومن الكتابات ما يلي: أليسون إم جاجار، السياسة النسوية والطبيعة البشرية (توتوا، نيوجيرسي: رومان وألينهلد، 1983)؛ أنيت باير، حالة العقل: مقالات عن العقل والأخلاق (مينيابوليس: مطبعة جامعة مينيسوتا،1958)، خاصة. الفصل الخامس، "الأشخاص الديكارتيون"؛ كارول بيتمان، العقد الجنسي (ستانفورد، كاليفورنيا: مطبعة جامعة ستانفورد، 1988`)؛ بن حبيب، حالة الذات؛ الاحتجاز، الأخلاق النسوية؛ و كيتاي، فعل الحب. النسوية تدافع عن نظرية العقد الاجتماعي التي توجد عند جان هامبتون، "التعاقدية النسوية"، في النظرية النسوية:مختارات فلسفية، آن إي كود وروبن أو أندرياسن : محرران (مالدن، ماساتشوستس:بلاكويل، 2005)، الصفحات من 280 إلى 301

71- هابرماس، نظرية الفعل التواصلي .

72- يونغ، العدالة وسياسة الاختلاف، وبن حبيب، تموضع الذات.

73- من أجل الدفاع النسوي عن مفهوم العالمية في الأخلاق، انظر مارثا سي. نوسباوم، الجنس والعدالة الاجتماعية (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1999).

74- أرنو، "المستقبل الراديكالي للنظرية الأخلاقية الكلاسيكية".

75- انظر، على سبيل المثال، يونغ، العدالة وسياسة الاختلاف، جاغار، النسوية في الأخلاق، وبن حبيب، وضعية الذات.

76- انظر على سبيل المثال، جينيفيف لويد، ذكورية العقل: "ذكر" و"أنثى" في الفلسفة الغربية (مينيابوليس: مطبعة جامعة مينيسوتا، 1984)؛ أليسون إم جاجار، "الحب والمعرفة: العاطفة في نظرية المعرفة النسوية،" في جاغار وبوردو، النوع الاجتماعي/الجسد/المعرفة، ص 145–71؛ ومارثا سي. نوسباوم، معرفة الحب: مقالات عن الفلسفة والأدب (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1990).

77- انظر على سبيل المثال ووكر، التفاهمات الأخلاقية.

78- في الفترة 1991-1992، علي مرة واحدة تم الاستطلاع علي عضوية الجمعية الفلسفية الأمريكية وكان حول السؤال عن الهويات العرقية. ومن بين 6790 عضوا أجاب 2831 شخصًا، بمعني 42 %، على الاستطلاع. في ذلك الوقت، كان عدد أعضاء الجمعية البرلمانية الآسيوية السود 37، أو 7.1 بالمئة من الأعضاء. انظر الإجراءات وخطابات الجمعية الفلسفية الأمريكية 65 (7) (يونيو 1992)،ص 41-2.

79- اعتمد جي إم دوريس وإس بي ستيتش على الدراسات التجريبية في علم النفس الأخلاقي في تفسير الاخلاق. وذلك يقودنا الي أن فكرة "الحدس" الذي يعتمد عليه العديد من الفلاسفة الأخلاقيين في نظرياتهم، لا يمثل حدس المتعارف عليه لدي الناس بشكل عام؛ انظر "كمسألة حقيقة: وجهات نظر تجريبية حول الأخلاق، " في دليل أكسفورد للفلسفة التحليلية المعاصرة، محرران. إف جاكسون وإم سميث (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد،اصدار قادم).

كانط والنسوية(*)

كورت موسر، دايتون/أوهايو ، ترجمة ندى سيد محمد عثمان

1) المقدمة

يبدو أن اقتران اسم كانط بـ "النسوية" أقرب أن يكون مدعاة إلى السخرية والاستنكار. لقد أدلى كانط على مدار مسيرته، بمجموعة متنوعة من التعليقات الضارة والمسيئة عن النساء. وكما سنرى، يُعتبر كانط، مع ديكارت، الفيلسوف الذي قدم صورة للعقل الغربي الحديث الذي استُخدم بطرق متعددة لقمع النساء. ومع ذلك، يمكن لقارئ أعمال كانط في الفلسفة العملية، وتحديداً "**أسس ميتافيزيقا الأخلاق**" و"**نقد العقل العملي**"، أن يحمل توقعًا مختلفًا تمامًا، وهو أن آراء كانط عن النساء – كفاعلين عقلانيين – يجب أن تكون قادرة على توفير أساس لمشروع تحريري. بعد كل شيء، تبدو الصيغة الثانية للأمر المطلق – "**تصرف بحيث تعامل الإنسانية، سواء في شخصك أو في شخص آخر، دائمًا كغاية وليس كوسيلة فقط**" – كما لو أنها تقدم الأساس لهذا المشروع. قد يتوقع المرء المزيد من الدعم لمثل هذا المشروع من مناقشة كانط الواسعة والمفصلة للحرية البشرية. وبالتالي، يواجه قارئو كانط مهمة تفسيرية تتمثل في إما:

1) التوفيق بين هذه الادعاءات المتناقضة ظاهريًا.

2) محاولة إزالة المواد التي لا يمكن الدفاع عنها، مع الاحتفاظ بما هو ذو أهمية فلسفية.

3) رفض النهج الكانطي بأكمله كونه جنسانيًا بشكل لا يمكن إصلاحه.

فيما يلي، أسعى لمعالجة القضايا التي أثارها هذا الصراع بين تعليقات كانط الجنسية والصورة "الرسمية" للفعالية البشرية الموجودة في عمله. وكما قد يُتوقع، تركز معظم اهتمام ناقدات كانط النسويات على فلسفته العملية، وكذلك على تعليقات أخرى له موجودة في المحاضرات والأعمال الأقل منهجية.

(*) في هذا البحث، عرض لعدة نماذج فلسفية للأخلاقيات، بما في ذلك أخلاقيات الواجب، العواقبية؛ أخلاقيات الفضيلة؛ وأخلاقيات الرعاية؛ مع تركيز خاص على الأخلاقيات النسوية. كما يستعرض البحث التحديات؛ التي يواجهها الباحثون في تطبيق هذه النماذج على أرض الواقع، مما يعكس التوترات بين النظرية والممارسة. كما يهدف إلى الربط بين النظرية الأخلاقية والممارسات البحثية، واقتراح إرشادات عملية تساعد الباحثين على تجاوز هذه التحديات من خلال منظور أخلاقي نسوي. وهو يمثل مساهمة هامة في النقاشات الأكاديمية حول أخلاقيات البحث الاجتماعي، مع إبراز أهمية تبني مقاربات نسوية تعترف بتعقيدات العملية البحثية وتسعى لتحقيق العدالة الاجتماعية.

سأركز، بدلاً من ذلك، على نص يلعب دورًا صغيرًا بشكل مدهش في هذه النقاشات، "نقد العقل الخالص"، خصوصًا روايته عن الموضوع، وقدراته المعرفية، وحدوده النظرية. وبذلك، سيتم إظهار أن بعض – وإن كان بالتأكيد ليس كل – النقد النسوي لكانط يمكن تفاديه. هذا يثير، بدوره، سؤالين عامين في التأريخ الفكري؛ يظهران بشكل متكرر: هل من الممكن دائمًا فصل أو إزالة الادعاءات "المشكلة" – إن لم تكن ببساطة مستنكرة – التي يقدمها فيلسوف نأمل في الاحتفاظ برؤاه واستخدامها؟ وإذا كان الأمر هكذا، كيف يمكن القيام بذلك؟ على الرغم من أنني سأعود باختصار إلى هذه الأسئلة الصعبة في ختام هذه المناقشة، إلا أنني أكثر اهتمامًا هنا بملاحقة نقطة فلسفية. فوفقًا لتفسير الموضوع المقدم هنا، ونتائج هذا التفسير، يمكننا أن نرى أن هناك أسبابًا جيدة للنظر إلى هذا التحليل الكانطي (أو ربما، بشكل أكثر ملاءمة، "الكانطي الجديد") على أنه لا يؤدي إلى النوع من التمييز الجنسي الذي نقلته تعليقات كانط الخاصة. في الواقع، قد يكون له النتيجة المفاجئة بتأسيس، بطريقة قوية بشكل ملحوظ، مشروع تحرري تقدمي الذي رأت العديد من النسويات أن كانط يمنعه بقوة. ليس من نيتي هنا أن أظهر كيف ستبدو النسوية الكانطية؛ بل أريد فقط أن أجادل بأن نتائج الفلسفة النقدية لكانط، بما في ذلك المساهمة الأساسية لتلك الفلسفة التي قدمتها النقد الأول، هي قيمة جدًا للنسوية بحيث لا يمكن رفضها دون اهتمام أكبر بكثير مما تلقت غالبًا.

2) تعليقات كانط عن النساء

ليس من الصعب العثور على تعليقات تقلل من شأن النساء في كتابات كانط. فهي مبعثرة في مختلف أعماله، رغم أن الغالبية منها يمكن العثور عليها في عملين: "**ملاحظات حول شعور الجميل والجليل**" (1764)، و"**محاضرات في الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية.**" بينما يمكن العثور على تعليقات أقصر في سلاسل محاضرات أخرى، ومقالة عن النظرية والممارسة، و"ميتافيزيقا الأخلاق"، وأماكن أخرى، فإن النصين الأولين المذكورين هما الأكثر تنظيماً لمعالجة موضوع الجنسين من قبل كانط، ومن ثم فإنهما، بشكل مفهوم، يشكلان محور اهتمام نقاد كانط النسويين.

بالنسبة للأذن الحديثة، قد تبدو ملاحظات كانط محرجة بفظاظتها – إن لم تكن مضحكة – سواء بسبب تعميمها الصريح أو بناءً على تعرض كانط المحدود للنساء. كما يلاحظ ج. هـ. و. ستوكينبرغ بتعاطف في سيرته الذاتية لكانط من القرن التاسع عشر:

"ومع ذلك، فإن عزل كانط النسبي عن معاشرة النساء لا يبرر ما يمكن وصفه، في أفضل الأحوال، بالسلطوية الأبوية." لذا نرى تعليق كانط الشهير أن امرأة ذات إنجازات علمية قد تكون كالرجل: "امرأة مليئة باليونانية، مثل مدام داكسيه، أو تشارك في نقاشات أساسية حول الميكانيكا، مثل ماركيز دو شاتليه، قد تكون بنفس قدر وجود لحية) "ملاحظات . /.230بشكل عام، يرغب كانط في تمييز نوعين من الفهم: ذلك الذي يخص الجنس اللطيف، والذي يتعلق بالجمال وينتمي للنساء، وذاك الذي يخص الجنس النبيل، والذي يتعلق بالجليل وينتمي للرجال. بينما، من الجدير بالذكر، أن النساء لديهن "نفس مستوى الفهم" كالمع الرجال، إلا أن الاثنين متميزان تحديدًا. هذا الاختلاف هو أساس لكثير من مناقشات كانط في "الملاحظات" وأماكن أخرى. وبالتالي، في "منطق بلومبرغ"

يركز كانط في "الأنثروبولوجيا"، على الأدوار المختلفة التي يلعبها الرجال والنساء في الأسرة والمجتمع المدني. في الأسرة، "يجب أن تسيطر المرأة [herrschen] ويقوم الرجل بالحكم"، لأن النساء مدفوعات بالشغف والميول، بينما يتميز الرجال بفهمهم .VII) .(310أما وظائف النساء في المجتمع المدني فتتكون من دورهن البيولوجي في "الحفاظ على النوع" ودورهن الاجتماعي في تنقية وتطوير المجتمع، وبشكل خاص الرجال الذين يهيمنون – سياسيًا واقتصاديًا وبطرق أخرى – على ذلك المجتمع .(VII. 306) تشير النقطة الأخيرة إلى ما ذكر في "الملاحظات": "محتوى علم المرأة الكبير ... هو الإنسانية [Mensch]، ومن بين الإنسانية، الرجال"، لأنهم "ينقون حتى الجنس الذكري .II. 229 f) " .".Goldthwait 78 f)إذن، بشكل عام، تكون النساء خاضعات للرجال سياسيًا واقتصاديًا وتربويًا، وفي جميع الطرق التي تعكس بها المجتمع قوته، وهي قوة، مع قلة أو عدم وجود استثناءات، متمركزة في الرجال. يفترض أن هذه الحالة مقبولة عند كانط، الذي يشير في "ميتافيزيقا الأخلاق" إلى "التفوق الطبيعي للزوج على الزوجة في قدرته على تعزيز المصلحة العامة للأسرة"، ويشير تقريبًا بشكل عابر إلى عدم أهلية جميع النساء للتصويت، مما يحرمهن من "الشرط الوحيد للكون مواطنة". كما تلخص بولين كلاينغيلد تحليل كانط:

"لأن النساء، وفقًا لكانط، ضعيفات وخائفات ويقودهُن ميولهن – أي، لأن النساء لا يمكنهن التصرف بشكل مستقل أو التفكير بأنفسهن – فإنهن بحاجة إلى التوجيه الكفء من الرجال".كما سنرى الآن، لا يمكن – أو بالتأكيد لا ينبغي – أن تكون آراء مثل هذه مقبولة لنا بعد 200 عام.

3) نقاد كانط النسويون

نظرًا لفضاعة التعليقات المذكورة أعلاه من كانط، لا يتعين على المرء أن يقرأ كثيرًا في الأدبيات النسوية لاكتشاف أن كانط يُعتبر غالبًا الشخصية الفلسفية المركزية المسؤولة عن الصورة العقلانية التي استخدمت بطرق مختلفة لاستغلال وقمع النساء. هكذا أشارت باربارا هيرمان إلى "**الوضع التعيس لكانط كأحد الفلاسفة الأخلاقيين المحدثين الذين تجدهم النسويات الأكثر إشكالية.**" بينما زعمت مارثا نوسباوم أن "العداء الواضح للنساء واحتقار كانط قد دفع النسويات لرفض حججه دون النظر فيها بجدية"، فقد تم إنجاز كمية هائلة من العمل "ينظر بجدية" إلى تلك الحجج، إن لم يكن في النهاية، بشكل عام، إن لم يكن بالإجماع، لرفضها. دون محاولة القيام بالمهمة المستحيلة في استعراض هذه الأدبيات، من المفيد النظر إلى بعض الانتقادات التمثيلية التي وجهتها النسويات ضد كانط. التهمة الأساسية ضد كانط هي استبعاده النساء من مجال العقل. في بعض الأحيان، يتم تقييد هذه التهمة، كما عندما تكتب روث جينسبيرغ أن "أرسطو و كانط وهيغل وروسو وشوبنهاور كانوا مجرد قلة من الفلاسفة الذين أكدوا أن المرأة ليست عقلانية، على الأقل ليس بنفس الطريقة التي يكون بها الرجل." تجادلجان غريمشو، موضحة تحليل كانط للعقل العملي: "**هناك إحساس واضح ... من حيث يمكن رؤية جوانب من فلسفة كانط الأخلاقية على أنها 'ذكورية'. مثل أرسطو، هو في الواقع يستبعد النساء من فكرة فلسفية، هذه المرة من 'القيمة الأخلاقية.' ... [ب]طريقة ما، استبعاد كانط للنساء أقل عشوائية من استبعاد أرسطو. والسبب هو أن مثال القيمة الأخلاقية نفسه يجسد صفات تُرى كذكورية نموذجية، ويستبعد تلك التي تُرى كأنثوية**".

في أوقات أخرى، تُوجه التهمة دون تأهيل، كما تأخذ روبين ماي شوت وجهة نظر كانط حول الموضوعية على أنها "مرتبطة برفض النساء ككائنات جنسية، غير قادرات على التفكير العقلاني." سوزان مندرس تجادل بأن "يبدو أن في مملكة الكائنات العقلانية لا يوجد بها سوى الذكور البالغين." تلاحظ فال بلوموود أنه بالنسبة لكانط، "**ليس فقط النساء هن اللاتي يتم استثناؤهن من العقل بسبب امتلاكهن لفهم 'جميل' مقدّم بشكل شجاع ولكن واضحاً على أنه أدنى، ولكن أيضًا العمال والسود، حيث يُنسب لهم نقص 'بقدر ما يتعلق بالقدرات العقلية كما في اللون'**." وبنفس السياق، تكتب ساندرا هاردينغ عن "آباء تقاليدنا الفكرية" – والتي تشمل، إن لم تكن أساسًا، كانط :"لقد أصروا لقرون على أننا لسنا تمامًا من نوع الأشخاص الذين يمكن توقع أن تتحقق معتقداتهم من وضع

المعرفة. لا يزالون يدّعون أن فقط ممثلي العقل البشري غير الشخصيين، غير المهتمين، وغير الاجتماعيين – وصف ينطبق على أنفسهم بالطبع – هم القادرون على إنتاج المعرفة. الرأي فقط هو كل ما يمكن للأشخاص مثلنا أن يأملوا في إنتاجه".

كارول باتيمان تقدم ما يمكن أن يكون النسخة الأقوى من هذه الاعتراضات: "كانط يستبعد النساء من فئة الأشخاص أو الأفراد. يمكن للنساء فقط أن يكن ممتلكات".

تتركز الغالبية العظمى من الشكاوى النسوية ضد كانط على ما تصفه هاردينغ هنا بالالتزام بـ "اللامبالاة" و"اللااهتمام" في مفهوم العقل. ثم يصبح انفصال كانط الصارم أساسًا لانتقاد كل من فلسفته النظرية والعملية. في معرفته، يفشل في أخذ بعين الاعتبار، أو يستبعد صراحة، جوانب غير قابلة للإزالة من السياق المعرفي، بما في ذلك الشغف والعواطف والرغبات والمصالح؛ تشير شوت إلى نهجه كـ "عبادة الموضوعية"، قائلة إن "تقييد الجزء المعرفي من الحساسية إلى الحدس نفسه يعبر عن اهتمام في اختيار وتعديل الواقع".

لذا من خلال تقييد الأحكام المعرفية لتلك التي تسمح بها معرفته، يقدم كانط تحيزًا منهجيًا في تحليلهخ للمعرفة. علاوة على ذلك، يُنظر إلى نهج كانط، من خلال تركيزه على المساهمة الذاتية في الإدراك، على أنه يولد فردية راديكالية، إن لم يكن سولوبيسية؛ ترى شوت بذلك أن المفكر، وفقًا لوجهة نظر كانط، قد "مزق جميع الروابط الفورية مع الأفراد الآخرين".

كما توضح سليا بنهاب: "كانت مسألة الإبستيمولوجيا الكلاسيكية من ديكارت إلى هيوم، ومن لوك إلى كانط هي كيفية جعل ترتيب التمثيلات في الوعي متوافقًا مع ترتيب التمثيلات خارج الذات. عالقًا في سجن وعيه الخاص، حاول الموضوع الإبستيمولوجي الحديث استعادة العالم الذي فقده".

انتقاد فلسفة كانط العملية، باعتبارها متجردة جدًا و"أخرى العالم"، هو بلا شك الشكوى الأطول عمرًا والأكثر تأثيرًا الموجهة إلى عمله في الأخلاق، وهو معروف بما يكفي لعدم الحاجة إلى مزيد من المراجعة هنا. ومن الجدير بالذكر، مع ذلك، أنه قد تم دمجه أيضًا في النقد النسوي لكانط. على طول هذه الخطوط، تكتب كارول مكميليان أن "كانط يذهب إلى حد القول بأن أي عمل ينشأ من الميل الطبيعي لا يمكن أن يكون له

قيمة أخلاقية. بالنسبة له، العمل له قيمة أخلاقية حقيقية فقط عندما يتم فقط من منطلق الواجب، دون أي تفضيل أو ميول تجاهه".

باختصار، تدور الانتقادات العامة لكانط حول ما رأته النسويات، في كلا البعدين النظري والعملي لعمله، على أنه التزامه بصرامة شكلية. من خلال التجريد، بطريقة مشوهة أساسيًا، من المتغيرات الحية لعلاقات الأفراد، بالإضافة إلى استبعاد المكونات الأساسية للسياق الكامل للتجربة في **تحليله للأحكام المعرفية، يفرض كانط مجموعة زائفة من المعايير لاستخدام العقل. هذه المعايير، بدورها، تم استخدامها لتوصيف العقل بشكل مطلق، مما يفرض تحيزًا منهجيًا ذكوريًا في المفهوم القياسي للعقلانية، مما يفتح الطريق لرفض فلسفي للعقل الأنثوي كغير كافٍ (لعدم تلبية هذا المعيار الذكوري) أو أدنى (لعدم قدرته على تلبية هذا المعيار الذكوري)**. كما أن لها تأثيرًا أيضًا على استبعاد تلك الجوانب من تجربة الإنسان التي لا تأخذها هذه الصورة للعقلانية كأهداف نهائية لها. جين فلاش قدمت ملخصًا واضحًا للشكوى الأساسية: "في الفلسفة، تم فصل (الوجود) عن المعرفة (الإبستيمولوجيا) وتم فصل كلاهما عن الأخلاق أو السياسة. كانت هذه الانقسامات مبركة من قبل كانط وتحولت على يديه إلى مبدأ أساسي مستمد من بنية العقل ذاته. نتيجة لهذا المبدأ كانت تكريس ضمن الفلسفة الأنجلو–أمريكية الرئيسية لتمييز صارم بين الحقيقة والقيمة، مما أثر على الفيلسوف في الصمت بشأن قضايا ذات أهمية قصوى للحياة الإنسانية".

4) صور كانط للموضوع

الكثير من الأساس للنقد الذي استعرضناه للتو يركز على تصور كانط للموضوع، وغالبًا، وبقدر من الصواب، يُعتبر هذا التصور استجابة لمشروع ديكارت في التأملات. بدوره، كان لتصور كانط للموضوع تأثير كبير، سواء في عصر التنوير أو بعده. كما تكتب إيريس يونغ: "ابتداءً من ديكارت، كانت الفلسفة الحديثة مشغولة بشكل خاص بوحدة الوعي ووجوده المباشر لنفسه. التقليد الفلسفي الانتقائي من ديكارت مرورًا بكانط إلى هوسرل يتصور الموضوع كوحدة وأصل، نقطة البداية ذاتها للتفكير والمعنى، التي لا يمكن أن تكون دلالتها في متناول اليد".

باختصار، يُنظر إلى كانط على أنه يفرض شكلًا أكثر صرامة، وأكثر انفصالًا إن أمكن – سولوبيسية – من ديكارت على أساليب الفلسفة الحديثة. يؤدي ذلك إلى صورة فارغة وشكلانية لهذا الموضوع، تحقق العالمية من خلال التجريد من كل محتوى، وتدعي

بشكل غير شرعي العالمية لما هو في الحقيقة نموذج ذكوري للعقل. ومن ثم، فإن فراغ موضوع كانط الذي يمثله وحدة الأبتسيا المعرفية يصبح الأساس الفلسفي لإنكار العقلانية لدى النساء، أو العقلانية الكاملة. هناك الكثير من الاهتمام في هذا الجدل، ولكن قبل الانتقال إلى تلك القضايا، أود أن ألخص باختصار الصورة التي يقدمها كانط في "نقد العقل الخالص" للموضوع المفكر. جزء من الدافع للقيام بذلك هو التفسير الخاطئ العرضي لتلك الصورة من قبل بعض النقاد النسويين لكانط؛ الأهم من ذلك، أن ذلك قد يوفر وسيلة لنقد ذكورية كانط باستخدام الأدوات التي يطورها في "الأعمال الكنسية" للفلسفة النقدية.

تعتبر مسألة أساسية – إن لم تكن النقطة المنهجية المركزية – في "نقد العقل الخالص" هي رغبة كانط في إظهار "كيف يمكن أن تكون الشروط الذاتية للتفكير لها صحة موضوعية .(A 89/B 122) "يتم توضيح هذه العلاقة، التي هي في الأساس نتيجة "الثورة الكوبرنيكية" لكانط، من خلال توصيف معقد للموضوع، الذي يُمثل بـ "أفكر" لوحدة الأبتسيا المعرفية. هذه "الأفكر"، كعنصر لا يمكن إلغاؤه من التفكير والتجربة المعرفية، تصبح بدورها أساسًا لنظرية المعرفة لكانط. يبدأ كانط الاستدلال الانتقائي بمناقشة إمكانية الدمجVerbindung) ؛ (conjunctio بشكل عام. هذا الفعل من الدمج، الذي يسميه كانط التركيب، هو فعل عفوي للفهم. كعمل عفوي، لا يمكن أن يُعطى من خلال الحواس، بل هو فعل يفرض الوحدة على ما يُعطى من خلال الحواس؛ في الواقع، "من بين جميع التمثيلات، الدمج هو الوحيد الذي لا يمكن أن يُعطى من خلال الأجسام B) "[Objecte] .(130يتم تأسيس هذا الفعل العفوي على وحدة الأبتسيا المعرفية لكانط. لذا من الضروري لفهم تصور كانط للموضوع أن نرى كيف يصف هذه الوحدة الإدراكية.

في الفقرة 15 من الاستدلال الانتقائي في النسخة الثانية، يُوصف الدمج بأنه "فعل من الذاتية النشطة للموضوع"، وهو نشاط "لا يمكن أن يقوم به سوى الموضوع نفسه " .(ibid.)يصف كانط هذه الوظيفة التركيبية بطرق متعددة: بوضوح كأنتقالية وموحدة أو موحدة، ولكن أيضًا كموضوعية، وعفوية، وأصلية، وعالمية، وضرورية، ومتشابهة. هذا المجموعة من الصفات، معًا، تشير إلى قدرة فريدة لموضوع مفكر. الحالة الخاصة لهذه القدرة لدى الموضوع – لإثبات "أفكر" – يلاحظها كانط في مقدمة "البارالوجيات للعقل الخالص:"

"نصل الآن إلى مفهوم لم يُدرج في القائمة العامة للمفاهيم الانتقالية ولكن يجب أن

يُعد جزءًا من تلك القائمة، دون أن يغيرها أو يعلن أنها معيبة. هذا هو المفهوم أو، إذا كان المصطلح مفضلًا، الحكم، 'أفكر'. كما يُرى بسهولة، هذا هو وسيلة جميع المفاهيم، وبالتالي أيضًا المفاهيم الانتقالية، وهو دائمًا جزء من تصور هذه الأخيرة، وهو ذاته انتقالي. ولكن لا يمكن أن يكون له تخصيص خاص، لأنه يخدم فقط لتقديم كل أفكاري، باعتبارها تنتمي إلى الوعي.(A 341/B 399-400) "

من الواضح من هذا المقطع أن "أفكر" يقدم مجموعة معقدة من القضايا. إنه مفهوم انتقالي، ومع ذلك لا يظهر في قائمة المفاهيم الانتقالية، وغيبته لا تؤثر على اكتمال تلك القائمة. إنه مفهوم، ولكن يجب افتراضه في تصور مفاهيم أخرى، بما في ذلك المفاهيم الانتقالية. كانط مستعد حتى أن يسمي "أفكر" حكمًا، على الرغم من أنه يفتقر بوضوح إلى بعض ميزات الحكم الضرورية، ومن ثم فهو في أفضل الأحوال حكم غير مكتمل. الطبيعة الغريبة لـ "أفكر" تنبع من وضعه المنطقي الفريد. فهو، في الواقع، افتراض نهائي، افتراض لا غنى عنه، لجميع التفكير والتجربة الممكنة. من خلال عملية تأمل، يمكن عزل "أفكر" كنقطة انطلاق، تفتقر إلى أي تخصيص خاص سوى وظيفتها في تقديم كل أفكاري كجزء من وعي واحد. بهذه الطريقة، يعتبر نقطة أرشميدس التي سعى إليها ديكارت في التأمل الثاني، على الرغم من النتائج المختلفة بشكل كبير. رؤية "أفكر" كنقطة أرشميدس هذه يسمح لنا أن نرى أن "الادراك، ومعه التفكير، يسبق جميع الترتيبات المحددة الممكنة للتمثيلات "؛ تمييزي .(الدمج المتعلق هنا هو فعل "إحضار تنوع التمثيلات المعطاة تحت وحدة الإدراك " وكأصلي، لا يمكن أن يُعطى من خلال الأجسام. كانط واضح جدًا في هذه النقطة: الدمج هو التمثيل الوحيد الذي لا يمكن أن يُعطى من خلال الأجسام، بل هو مسألة أو إنجاز (Verrichtung) للفهم فقط-B 134) .(135قوة هذا الادعاء، وعالمية هذا التصور للدمج، يتم التأكيد عليها في حاشية إلى § 15، حيث يشير كانط إلى أن هذا النشاط التركيبي ضروري حتى للحكمات التحليلية. بالنظر إلى حكم تحليلي "جميع 5 هي"P ، حيث "P" هو "محتوى تحت" المفهوم الذي يمثله "5"، يكون وعي مفهوم واحد متميزًا عن وعي الآخر. إنه الفعل الأصلي للدمج الذي يجعل من الممكن جمع المفهومين في هذا الحكم التحليلي، و"نحن هنا فقط معنيون بتكوين هذا (الممكن) الوعي ;.n 131 B) "د .(.n 133 B .إن وحدة الإدراك الانتقالي التي تسمح لي (بشكل تأملي) بإرفاق "أفكر" بجميع تمثيلاتي، وبالتالي جمع كل تمثيلاتي تحت وعي عام أو عالمي .(B 132) (allgemeine) هذه الإمكانية تعمل كـ "أعلى مبدأ لجميع

استخدامات الفهم"، لأن هذه الإمكانية ضرورية لكي يتم التفكير في أي شيء أو التعرف عليه .(B 137) وبالتالي، يجب أن يتم تنفيذ دور الدمج – وهو عنصر لا يمكن القضاء عليه من المعرفة – بواسطة الموضوع المفكر، من خلال وظيفة إدراكية لوحدة الإدراك الانتقائي. وهذا الادعاء – الذي يعمل كـ "أعلى مبدأ في جميع مجالات المعرفة البشرية " - (B 135)يبدأ الفقرة 16 من الاستدلال الانتقائي، ويعمل كادعاء أساسي في حجة كانط حول الموضوع:

"يجب أن يكون من الممكن أن يرافق 'أفكر' جميع تمثيلاتي؛ لأنه خلاف ذلك سيكون هناك شيء ما يُمثل في داخلي لا يمكن التفكير فيه على الإطلاق، وهذا يعادل القول بأن التمثيل سيكون مستحيلاً، أو على الأقل لا شيء بالنسبة لي.(B 131-132) "

من المؤكد أن دعم كانط للفرضية صعب وفي أوقات، محير. ومع ذلك، وباختصار، يتم تلخيص الفكرة المركزية العاملة في الحجة في:B 134

..."فقط بقدر ما أستطيع أن أمسك تنوع التمثيلات في وعي واحد، أعتبرها واحدة وجميعها لي. وإلا، سأكون لدي ذات ملونة ومتنوعة كما لدي تمثيلات أكون واعيًا بها لنفسي".

هذه حجة مباشرة في المنهجية الاستبعادية. بدون موضوع بسيط منطقي يؤسس مجموعة من التمثيلات المتنوعة، سيكون من المستحيل على ذلك الموضوع أن يحكم أن تمثيلاته المختلفة كانت جميعها تمثيلاته، ومن ثم لا يمكن توحيدها في تجربة متماسكة ومنظمة بقواعد. وبالتالي، إذا لم يكن لدي وعي موحد، فإن ذاتي تكون متنوعة مثل تمثيلاتي. يسعى كانط إلى تأسيس "أفكر" لوحدة الإدراك الانتقائي كشرط عالمي وضروري لإمكانية الفكر والتجربة الموضوعية. ولكن يجب التأكيد على أن الذاتية الجذرية لهذه الوحدة الإدراكية ليست من نوع الآراء الفردية الراديكالية، النسبية، الغريبة، مثل تلك التي ينسبها سقراط إلى بروتاجوراس في "**ثياتيتوس**". أولاً، لا توفر حجج التحليل الانتقائي سوى إطار شكلي، وإن كان عالميًا، ينظم التجربة، ولا تتناول مسألة المطالب الحسية المحددة. ثانيًا، كما لوحظ، فإن هذه الشروط نفسها ضرورية لإمكانية التجربة ولأشياء التجربة – فهي شروط لإسناد الموضوعية نفسها. أخيرًا، تمتلك الشروط الذاتية الموضوعية ليس بمعنى تبريرها بواقع مستقل، ولكن بامتلاكها الصفة البارزة المتمثلة في الاعتراف بها، عند التأمل، كافتراضات لا مفر منها. هذه النقطة الأخيرة أساسية لوجهة نظر كانط "من منظور الشخص الأول"، أن الشروط السابقة يجب أن تُقدم من قبل

الموضوع، ومع ذلك فإنها تكون عالمية وضرورية لأننا ليس لدينا خيار سوى قبولها. كما **لاحظ مانلي تومسون**، "نعتبر أيضًا موضوعيًا كل ما لا يمكننا تغييره – ما نُجبر على قبوله سواء أعجبنا ذلك أم لا." وفقًا لهذا الرأي، يجب العثور على كل ضرورة في هذه المساهمة التي هي من ناحية ذاتية – قدمها الموضوع – ومن ناحية أخرى موضوعية – عالمية وضرورية كشرط انتقائي. بهذه الطريقة، يجب أن يُنظر إلى علاقة الموضوع بالموضوع في معالجة كانط على أنها أكثر تعقيدًا، ودقة، و(حتى) جدلية مما يُفترض في كثير من الأحيان.

لقد تحدثت هنا بشكل مفصل لإظهار أن، تحليل كانط للذات – بقدر ما تمثل هذه الذات بـ "أفكر" لوحدة الإدراك الانتقائي – هو فارغ وشكلي بشكل ملحوظ، ويعمل فقط كـ "مكان منطقي" ضروري لجعل الوحدة التي يفترضها الفكر والتجربة ممكنة. لا شك أن القضايا هنا معقدة بشكل استثنائي، وتقع في قلب محاولة تقديم حتى تصور تقريبي لدور الموضوع المفكر؛ ومن ثم، أعاد العديد من الباحثين في فلسفة كانط تركيز انتباههم على توضيح هذا الدور، بقيادة كتاب ديتر هينريش "الهوية والموضوعية". مؤخرًا، في محاضراته عن لوك، جادل جون مكدويل بأن كانط لديه الكثير ليقدمه لمساعدتنا في فهم ما هو على المحك في فهم العلاقة بين الموضوع والعالم الذي يسعى لإصدار مطالب معرفية بشأنه. ومع ذلك، كما لاحظ غراهام بيرد، فإن تفسير مكدويل يتعثر بفشله في التعرف على السياق الحاسم الذي يوفره التحول المنظوري لـ "الثورة الكوبرنيكية"؛ ببساطة، ادعاءات كانط المختلفة حول الذاتية والموضوعية والعلاقة بينهما لا معنى لها خارج هذا السياق. بهذه الطريقة، يساهم مكدويل في سلسلة طويلة من قراء كانط – من بينهم يمكن تضمين جاكوب، هيجل، شوبنهاور، نيتشه، وروتي – الذين يواصلون مطالبة نص كانط بمتطلبات فلسفية أظهرت النصوص أنها غير قابلة للتنفيذ. في المقابل، جادلت س. ل. هيرلي أنه على الرغم من المساهمة الأساسية لكانط في التعرف على "أسطورة المعطى"، فإن عدم قدرته على تقديم تحليل مقنع للموضوع ضمن إطار ظواهره/النومنى الخاص به؛ يجعله يستسلم لما تسميه "أسطورة العطاء". تثير رواية هيرلي نقاطًا هامة تعتبر أساسية بلا شك لتقديم صورة كاملة للذات الكانطية، بما في ذلك الغموض المنهجي لـ "الموضوعية" والمنطق الغريب لـ "أفكر"؛ للأسف، لا أستطيع أن أقدم حقًا العدالة للقضايا التي تثيرها هنا. للعودة إلى الموضوع المطروح، يجب أن يُنظر إلى جانب آخر ذي صلة برؤية كانط، حتى ولو بإيجاز، وهو ما قد يُسمى "النظام المفاهيمي" الخاص به، أو،

بعبارات كانطية أكثر، تصور كانط للمنطق. النص الألماني للنسخة الثانية من "نقد العقل الخالص" يبلغ تقريبًا 900 صفحة؛ "مذهب العناصر"، الذي يشكل الغالبية العظمى من النص، (باستثناء المقدمات، والمقدمة، ومذهب الطريقة) مقسم إلى نصفين غير متساويين بشكل جذري، الجمالية الانتقائية والمنطق الانتقائي. يمكن اعتبار الجمالية الانتقائية والتحليل الانتقائي كالبُعد "الإيجابي" لنظرية المعرفة لكانط، بينما تقدم الجدلية بُعدها "السلبي"، حيث يقدم كانط حجة نقدية تلو الأخرى، متناولًا، بمعنى ما، تاريخ الفلسفة الغربية بأكمله. بشكل عام، تشكل المنطق الانتقائي الجزء الأكبر من "نقد العقل الخالص".

تُصمم المنطق لتعرض مجموعة من القواعد النظامية grounded للفكر. المنطق العام، الذي يُسمى في المصطلحات المعاصرة "المنطق الصوري"، يقدم مثل هذه المجموعة من القواعد للفكر بشكل عام. "يُجرد من جميع محتويات معرفة الفهم ومن جميع الفروق في مواضيعه، ويتعامل فقط مع الشكل البحت للفكر . "يُعتبر المنطق العام "قانونًا للفهم والعقل، ولكن فقط فيما يتعلق بما هو صوري في استخدامه ". وأخيرًا، "لا علاقة للمنطق العام بأصل المعرفة . "يهتم المنطق العام فقط بتأمين مذهب نظامي، يقينًا وسابقًا للتجربة، لاستخدام الشكل الرسمي لجميع الفكر في الحكم. لا يضيف أي شيء إلى محتوى المعرفة؛ مهامه الوحيدة هي توضيح المفاهيم المقدمة له، وتقديم "مبادئ جميع النقد المنطقي لمعرفتنا . "بالنسبة للإنسان، يتم التعبير عن جميع التفكير في الحكم، ويمثل القدرة على الحكم نفس قدرة التفكير . في المنطق العام، نحن نتجرد من جميع محتويات المعرفة، و"ننظر فقط إلى الشكل البحت للفهم ". تتعلق العلاقة فقط بالعلاقات الرسمية بين التمثيلات، بغض النظر عن مصدرها أو ما تمثله. كما يذكّرنا هـ. ج. باتون، ليس أن المنطق العام ليس له موضوعات، ولكن "يتجاهل الفروق بين الموضوعات". ادعاء كانط هو أن فعل الحكم يكشف القدرة على توحيد تعددية التمثيلات تحت وحدة التفكير بشكل عام، وأن اللحظات النحوية المختلفة لهذا الفعل يمكن عرضها في جدول نظامي من الأحكام الذي يوفر مجموعة من القواعد العامة أو العالمية لإمكانية الفكر. يتم تقديم المنطق الانتقائي بالمقارنة مع المنطق العام.

يحصل كانط على بعض المكاسب الفلسفية من هذه العلاقة؛ فهي تتيح له عرض الهيكل الرسمي للفهم العقلي، وتسمح له بعرض جدول الأحكام كـ "دليل" أو "خيط توجيه" لجدول الفئات. بالفعل، يبدو أن مناقشة المنطق العام في النقد قد كُتبت خصيصًا لتسليط

الضوء على ما هو مشترك بين الاثنين كمنطقين، بالإضافة إلى توضيح ما يميز أحدهما عن الآخر. التفاصيل هنا معقدة ومثيرة للجدل؛ لأغراض الوقت الحالي، يمكنني فقط مناقشة المنطق الانتقائي بشكل عام. يعرض المنطق الانتقائي مجموعة من القواعد لإمكانية التجربة، وللمعرفة بالأشياء التي تشكل التجربة. كمنطق، يجب أن يتألف من قواعد يقينية وسابقة، ويتجرد من جميع المحتويات التجريبية، أي العرضية. كمنطق انتقائي، يجب أن يوضح كيف يمكن تطبيق هذه القواعد سابقًا، وكيف ينبغي تطبيقها. لكن المنطق الانتقائي لا "يتجرد من كامل محتوى المعرفة . "بدلاً من ذلك، تمامًا كما يعزل الجمالية الانتقائية الحساسية، يعزل المنطق الانتقائي الفهم لتحديد ما إذا كان هناك أي عناصر سابقة يمكن تقديمها في مذهب نظامي. بهذه الطريقة، يعرض المنطق الانتقائي – وبالتحديد التحليل الانتقائي – "قوانين الفهم والعقل فقط بقدر ما تتعلق بالأشياء، ومن ثم ينتج التحليل الانتقائي قانون الفهم النقي. من الواضح أنه ليس من قبيل الصدفة أن يُسمى كانط العلم "الذي ينبغي أن يحدد الأصل، والنطاق، والموضوعية" للقدرة على معرفة الأشياء سابقًا بـ "المنطق الانتقائي .(ibid.) "قد يكون النقطة غير واضحة عند الإشارة إلى "المنطق العام" باعتباره "المنطق الصوري"، لأن كلا المنطقين هما في حس مهم صوريان. مرة أخرى، المنطق العام هو "قانون للفهم والعقل، ولكن فقط فيما يتعلق بما هو صوري في استخدامه "؛ تأكيدي .(يوفر المنطق الانتقائي مجموعة من القواعد الصورية التي تعمل كشروط ضرورية للتفكير في الأشياء؛ يشير كانط إلى "الأشكال النقية للمعرفة" المقدمة في المنطق الانتقائي على أنها "مبادئ نقية وصورية فقط "التمييز بين المنطقين ليس بخصوص الشكلية، ولكن بخصوص التطبيق والاستخدام – من خلال التمييز وتحديد المجالات التي تمتد عليها قواعد كل منهما. يمكننا اعتبار منطق كانط – القواعد الشرعية للمنطق العام والتحليل الانتقائي – كخطة مفاهيمية، تفرض مجموعة من المفاهيم والمبادئ السابقة المتصلبة والثابتة. لكن هذه المفاهيم والمبادئ يجب أن تُعتبر شروطًا ممكنة للفكر والتجربة، وتحديد الحدود التي تحدث ضمنها. الهيكل الذي يجادل كانط من أجله في التحليل الانتقائي، وكشف الأخطاء التي تحاول تجاوز الحدود التي يفرضها هذا الهيكل (جنبًا إلى جنب مع تلك الخاصة بالجمالية)، هو بالنسبة للكثيرين معقد بما يكفي ليُقبل. أي "دفاع" عن مشروع كانط يصبح ميؤوسًا منه إذا تم اعتبار خطته المفاهيمية كإثبات لأي شيء أكثر من الشروط الرسمية لإمكانية التجربة، أو أسوأ من ذلك، إذا تم اعتبار الشروط الرسمية كإثبات لاستنتاجات مادية وموضوعية حول محتوى تلك التجربة. وبالتالي، أعتقد أنه يجب علينا اعتبار تلك

الخطة المفاهيمية على أنها غير متواضعة ولكنها الحد الأدنى – غير متواضعة في إرساء شروط عالمية وضرورية تمامًا لإمكانية التجربة، ومع ذلك تفرض فقط إطارًا ضئيلًا ضمنه يتم التحقيق في مسائل العلم والرياضيات والتجربة التجريبية. كما عبر آرثر ميلنيك عن النقطة بإيجاز، "جزء على الأقل من واقعية كانط التجريبية هو أن كل شيء يُترك مفتوحًا يمكن أن يُترك مفتوحًا"، حيث يُفهم "مفتوحًا" على أنه "غير قابل للقرار على أسس سابقة أو ليس بأي شكل من الأشكال مُساهمًا من قبل الموضوع."

سيكون من الصعب، وسيؤدي إلى إطالة غير معقولة لهذه المناقشة، النظر في كامل نطاق الأدبيات النسوية الواسعة التي أُنتِجت في العقدين الأخيرين، حتى وإن كانت هذا المحاولة مقصورة على المناقشات التي تتناول مواقف كانط تجاه النساء فقط. بدلاً من ذلك، سأركز على بعض المناقشات البارزة لآراء كانط التي، عندما تؤخذ معًا، تمثل الملامح العامة للنقد النسوي لكانط.

تقدم جينيفيف لويد في كتابها الشهير "رجل العقل" تاريخ فكرة العقل، وهو تاريخ يركز باستمرار على "ذكورية" العقل ويقلل من قيمة أو ينكر عقلانية النساء. بينما تكرس لويد قسمًا قصيرًا فقط لكانط، يستحق النظر فيما تقوله هناك، نظرًا للتأثير الواسع والملحوظ الذي أحدثه نصها. تركز لويد على مقالين لكانط، "جواب على سؤال: ما هو التنوير؟" و"الفكرة لتاريخ عالمي من منظور كوزموبوليتاني." تعطي اهتمامًا خاصًا لفكرة كانط بأن تطور حرية واستقلال العقل يعكس شعار التنوير "تجرأ على المعرفة" – وأن هذه الفكرة مرتبطة جوهريًا بنضوج العقل خلال هذه الفترة. في الوقت نفسه، ومع ذلك، تُنفى النساء صراحةً مثل هذا الاستقلال" :وفقًا لمنطقه الخاص، يجب أن يكون عدم نضج النساء مرتبطًا باستبعادهن المنهجي من الاستخدام الخاص للعقل في واجبات موظفي الدولة، ومن الاستخدام العام للعقل، الذي تُخصص فيه هذه الأدوار "

تشير لويد أيضًا إلى أنه بينما على "رأي كانط، يتعلق الوعي الأخلاقي بما هو مشترك بين جميع العقول"، إلا أنه "على الرغم من ذلك، قد وقع في فخ صياغة الاختلاف الجنسي"، مما يرسخ ضمنيًا تقييمًا هرميًا للجنسانية sexes وبالتالي، الدونية للنساء. مناقشة لويد، رغم أنها مختصرة، تمثل الكثير من النقد النسوي لكانط، وتساعد على إبراز التوتر – إن لم يكن التناقض الصريح – في فلسفة كانط. كما هو مذكور، تركز على وجه التحديد على مقالين لكانط، **ولا تأخذ في الاعتبار ما أشرت إليه سابقًا كأعمال**

"كنطية" له. ليس من المستغرب أن هذه المناقشات لم تأخذ في اعتبارها تلك الأعمال – والتي يجب، على الأقل، أن تشمل نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، ونقد الحكم لأن هذه النصوص ببساطة لا تحاول بشكل صريح تحديد النساء، أو توضيح وضعهن السياسي كنساء. في الوقت نفسه، فإن تفسيرًا يتجاهل ملاحظات كانط حول الواجب والحرية والفعالية، وهي مواضيع مركزية في النقدين الأولين بشكل خاص، يبدو أنه يفشل في الوفاء بآراء كانط الناضجة. **هذا ليس للإشارة إلى أن كانط لم يكن يحمل الآراء التي عبر عنها في الأعمال الثانوية نسبياً، وأحياناً السابقة للنقد – مثل الملاحظات – أو المحاضرات – مثل تلك المتعلقة بالأنثروبولوجيا – على مدار مسيرته المهنية. بدلاً من ذلك، هو للإشارة إلى التوتر بين تلك النصوص التي يجب، على أي تحليل لأعمال كانط، أن تُعد مركزية لفلسفته، وتلك النصوص التي كانت، بشكل مفهوم، محور نقاد كانط النسويين. تظهر مخاطر عدم أخذ مفهوم العقل الأكثر تفصيلاً الذي يقدمه كانط، وهو ما يُعرض في نقد العقل الخالص، في تحليل لويد.** كما تم مناقشته أعلاه، يُعرض تحليل كانط للعقل والفعل، من حيث الوحدة الانتقائية للوعي، الممثلة بـ "أفكر"، أو ما يسميه كانط في "البرولوجيزمات" بـ "هذا أنا أو هو أو هو (الشيء) الذي يفكر "الشرط الأساسي للعقلانية الذي يتم رسمه في الفلسفة النقدية هو القدرة "Vermögen") أو ("Fähigkeit"على الإشارة إلى النفس كـ "أنا"، وهو شرط يرفض كانط صراحةً تقييده بالبشر، وبالتالي، بالرجال. إنه مهتم بخلق مساحة لنوع من الذكاء الذي لا يخلق موضوعاته الخاصة (أي، بالنسبة لكانط، الله)، ولكن أيضًا الذي لا يتفاعل ببساطة بشكل سلبي مع المحفزات الخارجية، دون إصدار أحكام (على سبيل المثال، بالنسبة لكانط، الحيوانات غير البشرية). بالاعتماد على بعض أعمال كانط الثانوية، وفي أي حال غير النظامية، في تحليلها، تتجاهل لويد هذا الجانب الهام من تحليل كانط، كما في إشارتها في هذا السياق إلى "الوعي الأنثوي" (70). إذا كانت تشير إلى وعي "أفكر"، فإنها ترتكب خطأً تصنيفيًا، حيث أن الوحدة الوعي، كصورية، مفصولة عن أي خصائص من هذا القبيل. إذا، من ناحية أخرى، كانت تشير إلى الوعي التجريبي، فقد غيرت لويد ببساطة الموضوع. في إغفال مشابه لحجة كانط في النقد الأول، تلاحظ أن على رأي كانط هناك، يكون العقل النظري "عاجزًا" . نقطة كانط، بدلاً من ذلك، هي أن الاستخدام النظري للعقل ليس أساسيًا ولكنه يلعب دورًا تنظيميًا أو إرشاديًا ضروريًا في تنظيم النتائج التي يتم التوصل إليها من خلال الفهم، وهو مختلف تمامًا عن كونه "عاجزًا". يكرس كانط ملحقًا للجدلية الانتقائية – "الاستخدام التنظيمي لأفكار العقل الخالص outlining - "هذا الدور.

في الوقت نفسه، فإن تحليل لويد له قيمة في تسليط الضوء على الصراع الذي لاحظناه بالفعل. يقدم كانط في نقد العقل الخالص (ونقد العقل العملي) تحليله للعقل (الذي يحتوي على التزام صريح بالاستقلالية) في سياق تصور صوري بحت للعقل. كما يقول توماس هيل جونيور، "على الرغم من بعض المظاهر التي تدل على خلاف ذلك، يعامل كانط عمومًا الاستقلالية كميزة إما كاملة أو معدومة، التي تقوم على احترام أساسي لجميع البشر." ومع ذلك، في تلك النصوص التي يناقش فيها النساء بشكل محدد، يتم تصويرهن على أنهن يفتقرن إلى العقل، أو العقل بمعناه الكامل، على الأرجح بناءً على خصائص تعود إلى جنسهن البيولوجي، أدوارهن الاجتماعية المميزة، أو كليهما. كيفية التوفيق بين هاتين النقطتين – إذا كان يمكن التوفيق بينهما – هي مسألة سأعود إليها. مناقشة روبين ماي شوت في كتابها "إيروس والمعرفة" هي مناقشة موسعة لما تسميه شوت بـ "النموذج الكنطي" للموضوعية؛ على هذا النحو، تقدم تحليلاً أكثر اكتمالاً لآراء كانط مما تحاول لويد القيام به. في الواقع، نص شوت ليس موجهًا أساسًا لتقديم نقد نسوي محدد لفلسفة كانط ولكن، بشكل أكثر طموحًا، يسعى لربط ما تراه شوت تقشف كانط ونقاءه – وهنا يردد النقد الذي عبر عنه لأول مرة ج. ج. هامان – مع تجسيد الشخص، والسيطرة السلطوية للرأسمالية، وعبادة السلعة. في الوقت نفسه، نقد شوت لنهج كانط تجاه الموضوع، كواحد مفصول عن سياقه التاريخي والمادي، يمثل خيطًا أساسيًا من النقد النسوي لكانط، علاقة تحددها في نهاية عملها.

بعد تقديم الخلفية التاريخية للزهد، من الإغريق إلى المسيحية الوسيطة (وتأثيرها في تطور الجامعة الحديثة)، تتحول شوت إلى تحليل كانط للموضوعية، التي "أصبحت نموذجية للآراء الحديثة حول المعرفة "

ترتكب تفسيرها أساسًا على قراءة مفهوم كانط للمعرفة الموضوعية - *Erkenntnis* - باعتباره علمانية للرغبة التقشفية في النقاء. وهكذا، "تحافظ النظريات الفلسفية الحديثة مثل نظرية كانط على مبادئ هيمنة العقل على العاطفة والحقيقة الصافية على الوجود الزمني" . هذا التركيز على البحث عن "الحقيقة الصافية"، وفقًا لقراءة شوت، يرفض أي دور للحسي – "الجنسي" – في المعرفة، ومن ثم في الأخلاق والحكم الجمالي. ينتج عن ذلك قمع للشهوة وتصور مشوه للحياة البشرية. بشكل عام، **تردد مطالبة كانط بالتحكم العقلاني صدى الأمر الكالفيني بتقنين كل لحظة من الوجود. بالنسبة للكالفيني، يجب إخضاع الحالة الطبيعية للانضباط العقلاني، مما يقضي على أي أثر للتلقائية. وبالمثل، يجب**

على الرجل العقلاني أن ينكر تمامًا مبدأ كانط من اللامبالاة وضبط النفس.(107)

بينما تعتبر أطروحة شوت بلا شك مثيرة، وتثير قضايا مهمة تم تجاهلها إلى حد كبير في العديد من التحليلات لفلسفة كانط النقدية، فإن نقدها في النهاية لا يثبت قوته. بدلاً من محاولة توضيح هذه القضايا بشكل فردي، يمكنني هنا فقط تناول بعض المشاكل النظامية التي تفسد تحليلها. سواء كان من الدقيق – وهو ما أشك فيه – اعتبار مفهوم كانط للموضوعية بأنه "نموذجي" للفلسفة المعاصرة، أو حتى الفلسفة "التحليلية"، تميل شوت إلى تجاهل جوانب مهمة من هذا المفهوم الكنطي. كما تم تحديده أعلاه، يحاول كانط تقديم "منطق" للتجربة من خلال وضع مجموعة من القواعد العالمية والضرورية لإمكانية التجربة. هذه القواعد، على الرغم من كونها أولوية بالمعنى الأقوى ، يجب اعتبارها شروطًا ضرورية للتجربة، في حين أن شوت يبدو كثيرًا ما تعتبرها شروطًا كافية. وهكذا تدعي أنه بناءً على تحليل كانط، "سيصل الأفراد إلى نتائج متطابقة في تفكيرهم" (129)؛ بشكل عام" :لا يتم التعرف على جميع الأشياء بنفس الطريقة تمامًا من قبل المفكر الفرد، ولكن جميع المفكرين يعرفون كل شيء بنفس الطريقة مثل كل مفكر آخر " (131).

من الصعب معرفة كيفية تفسير هذا الادعاء بدقة. من المؤكد أن كانط لا يدعي أن جميع الفاعلين المعرفيين يصدرون نفس الأحكام المعرفية، ولا يمكن اعتباره يدعي أن جميع هؤلاء الفاعلين يجب أن يصدروا نفس الأحكام المعرفية. توفر التحليلية الانتقائية إطارًا ضمنه تكون أحكام التجربة ممكنة، ومن ثم، إطارًا يمكن أن يحدث فيه خلاف ذو مغزى. على سبيل المثال، إذا كان شخصان يتجادلان حول العلاقة بين أسعار الفائدة وتأثيرها على سوق الأسهم، فإن كلاهما يفترض إطارًا أساسيًا للسبب والنتيجة الذي يتابعان من خلاله تفاصيل تحليلاتهما السببية (والتجريبية). الهيكل الذي يجعل هذا الجدل ممكنًا هو الذي يجادل فيه كانط في التحليلية الانتقائية، وبشكل أكثر تحديدًا، التناظرية الثانية (والثالثة). بالنسبة لكانط، "شروط إمكانية التجربة بشكل عام هي أيضًا شروط إمكانية الأشياء في التجربة . "يتم تقديم الادعاءات المعرفية – الادعاءات حول أشياء التجربة – في الأحكام المعرفية. مجموعة واحدة من القواعد العالمية والضرورية لأحكام التجربة الممكنة هي التي يساهم بها الفهم. ومجموعة أخرى يتم توفيرها بواسطة الجمالية الانتقائية، حيث يجادل كانط بأن الأشكال الصافية للحدس – الفضاء والزمان – توفر شروطًا أولوية لاستقبال الحواس. عندما تُجمع معًا، بوساطة تحليل كانط الشهير في "التمثيل المفهومي الصافي للفهم"، لدينا مجموعة من الشروط الضرورية لإمكانية التجربة.

لكن أي ادعاء معرفي محدد لا يزال تحت تحديد كبير؛ بالنسبة لكانط، تكون الادعاءات المعرفية التجريبية المحددة دائمًا عرضة للظروف" .لا يمكن تقديم معيار كافٍ وعام في نفس الوقت [Kennzeichen] للحقيقة.

بما أننا قد سمينا بالفعل محتوى المعرفة بمادته، يجب أن نكون مستعدين للقول إنه بالنسبة لحقيقة المعرفة، طالما أن مادتها معنية، لا يمكن طلب معيار عام. مثل هذا المعيار سيكون بطبيعته [في ذاته] متناقضًا مع نفسه "؛ د . .تجاوزًا للشروط الشكلية التي يفرضها الموضوع المفكر، يجب تحديد صحة اقتراح تجريبي معين من خلال العودة إلى ما يسميه كانط "التجربة المثمرة". وهكذا، لا يمكن للتحليلية الانتقائية أن تحقق الحقيقة بمفردها؛ فهي تعمل فقط كـ "منطق للحقيقة .(A 62/B 87) "بالنظر إلى هذه الملاحظات، يصبح من الصعب أيضًا فهم بدقة ما تعنيه شوت بملاحظتها المتكررة بأن كانط يسعى إلى "الحقيقة الخالصة" بين آخرين). وبالمثل، تشير شوت كثيرًا إلى الهدف الفلسفي الأساسي لكانط باعتباره اكتشافًا أو تأسيسًا لـ "العقل الخالص"، دون التوقف للتفكير في أن دافعًا لا يمكن القضاء عليه في مشروع كانط هو نقد العقل الصافي. كما تقترب شوت بشكل خطير من تقديم صورة كاريكاتورية للوحدة الانتقائية للوعي، من خلال التعامل بشكل غير نقدي مع تحليل الموضوع الموجود في نقد العقل الخالص باعتباره جزءًا من التحليل الموجود في الأنثروبولوجيا. وهكذا تكتب أن "مناقشة كانط للطبيعة البشرية في الأنثروبولوجيا ليست مجرد ملحق لصورته للمعرفة البشرية. إنها توفر النظير الجوهري لنموذجه من الإدراك.(105) "

سأستعرض فيمايلى بإيجاز المشكلات التاريخية والفلسفية التي تثيرها ملاحظات كانط حول النساء بشكل خاص – في الأنثروبولوجيا. لكن هنا سألاحظ فقط أن شوت، مرة أخرى، يبدو أنها إما تخلط بين الشروط الضرورية والكافية في تفسيرها لـ "أفكر"، أو تستخدم نموذجًا مبسطًا بشكل غير مناسب لمزاعم كانط حول وحدة الوعي، كما عندما تكتب شوت أن "في نظام كانط، تصبح السمات الأساسية للوعي مختزلة إلى الشرط الشكلاني 'أفكر'، الذي يؤسس معادلة بين جميع الموضوعات .(124) "للحفاظ على تميز تحليل نقد العقل الأول عن ذلك المقدم في الأنثروبولوجيا، نرى بالفعل أن كانط يركز على الجانب الفارغ والشكلي لـ "أنا أفكر". بقدر ما يكون الفاعلين عقلانيين، قد نتمكن من تأكيد ادعاء شوت بشأن "التكافؤ" بين جميع الموضوعات. ولكن هذا يلتزم فقط بالمطالب الدنيا المتعلقة بإسناد الفعالة: القدرة على استخدام الضمير الشخصي الأول، والقدرة على

إصدار الأحكام، والقدرة على اعتبار الذات حرة. من المؤكد أن هذا يتعارض بشكل ملحوظ مع التحليل التجريبي لكانط، في الأنثروبولوجيا وأماكن أخرى. في الوقت نفسه، ومع ذلك، فإن هذه القدرات، كما تم وصفها في نقد العقل الخالص، هي خصائص دنيا ينسبها كانط إلى الفاعل، ولا يمكن، بناءً على التحليل المقدم هناك، حصرها في البشر فقط. في الواقع، مثل هذا الرأي يميز فقط هذا النوع من الفاعلين عن الحيوانات غير البشرية – من حيث أنها لا تصدر أحكامًا (خطابية) – وعن ما يسميه كانط العقل "الأركيتيبي" – من حيث أن هذا العقل لا يصدر أحكامًا على الإطلاق، بمعنى الأحكام التي قد تكون صحيحة أو خاطئة. فقط إذا اعتبرنا خصائص الإنسان مستنفدة بما وصفه كانط من حيث الوحدة الترنسندنتالية للإدراك، يمكننا أن نقول، مع شوت، إن "جميع الانطباعات الممكنة تصبح متساوية وقابلة للتبادل في مواجهة علاقة محتملة بـ 'أنا أفكر'" (121). ولكن هذا سيكون بمثابة قراءة اختزالية وجزئية لما يقوله كانط في النقد الأول. علاوة على ذلك، فإن تحليل شوت يتجاهل ما يعادل رؤية جدلية للموضوع الكانطي: ليس فقط في تحديد الموضوع (الجزئي) بالنسبة للعالم الخارجي، ولكن في كونيته. تشدد شوت على الفردية الذرية لكانط، المبنية على "أنا" التي ليست جزءًا من "نحن" (146). ومع ذلك، كما أشار آخرون، بما في ذلك لوسيان جولدمان، الذي تستمد منه شوت تفسيرها، فإن كونية إسناد الفاعلية، عبر الوحدة الترنسندنتالية للإدراك، تفرض مطالب مبدئية على نظرتنا للآخرين. أولئك الذين ننسب إليهم العقلانية يُنظر إليهم بعد ذلك على أنهم يمتلكون القدرات المذكورة أعلاه، ونتطلب من الآخرين الاعتراف بهذه القدرات ذاتها فينا. وبالتالي، بينما "أنا" ذاتي للغاية، فإنه في الوقت نفسه موضوعي من حيث كونه سمة عالمية وغير قابلة للإلغاء لجميع الفاعلين. كما يقترح جولدمان، "بالنسبة لكانط، الإنسان كائن عقلاني، ونظرًا لأن العقلانية تعني العالمية والمجتمع، فهو على الأقل جزئيًا كائن 'اجتماعي'." بينما قد لا يكون كانط قادرًا على تجاوز العديد من القيود الثقافية والفكرية في عصره، لا يوجد سبب مبدئي يجعل الفردية الذرية المنسوبة إلى كانط من قبل شوت متضمنة في تصوره للموضوع المفكر.

أخيرًا، فقط بناءً على الصورة التي رسمتها شوت للموضوع الكانطي، نكون مضطرين للوصف القاتم للحياة البشرية الذي تنسبه إلى كانط، حيث نكون، أو ينبغي أن نكون، معادين للعاطفة (106)، ولامبالين (109)، وكبتين جنسياً (173)، حيث تكون المشاعر غير عقلانية (141) وتُقدَّر الملكية أكثر من الحياة (147)، وقد تكون هناك

جاذبية، إن لم تكن ميلاً، للفاشية (224 حاشية 10). لا شك أن حياة كانط كانت منظمة بشكل صارم وعرضة للإفراطات المرتبطة بالبورجوازية البروسية النمطية – في الواقع، حياة كانط مسؤولة إلى حد كبير عن هذا النمط. كما أنه لا يوجد شك في أن حياة كانط قضيت في الغالب، كما أراد، في صحبة الرجال. في الوقت نفسه، فإن السرديات السيرة الذاتية لحياة كانط لا تدعم الصورة التي تقدمها شوت، كما أن نصوص كانط نفسها لا تتطلب الكآبة أو الحزن (107) التي تأخذ شوت أن كانط يوصي بها كالأكثر رغبة. كانط يسعى لفرض قواعد – عالمية وضرورية – لإمكانية الإدراك والسلوك الأخلاقي، وفي حالة الأخير، تفرض قيود صارمة على أنواع معينة من السلوك، بما في ذلك، بشكل سيئ السمعة، الكذب. ليس من الواضح لي أن أخلاق كانط، حتى في أقصى درجات تشددها، تتطلب شقائنا، كما تقترح شوت في بعض الأحيان. "في نظر كانط، إذا استمد فرد ما الإشباع الداخلي من نشر الفرح، فإن عمله ليس له قيمة أخلاقية" (139). نقطة كانط، بدلاً من ذلك، هي أنه سواء شعرنا بالأسى أو النشوة في القيام بما تقتضيه الواجب، فإن هذه المشاعر غير ذات صلة بالتقييم الأخلاقي للعمل، لأن مثل هذه المشاعر هي شخصية، و– بشكل ملحوظ – لا يمكننا أبدًا أن نعرف ما إذا كان العمل قد تم من أجل الواجب أم لا. فقط من خلال الاعتراف بهذا القيد على التأمل الداخلي نكون قادرين على التعرف على الجانب من أنفسنا الذي لا يمكن تحديده بشكل نهائي، أو اختزاله، إلى الذات التجريبية، وبالتالي "توفير مساحة" للحرية. باختصار، تعرض تحليلات شوت صورة مبالغ فيها لمفهوم كانط للموضوع في كل من أبعاده الترنسندنتالية والتجريبية، وبالتالي تفشل في إنصاف مفهوم كانط للموضوع، بقدر ما يلعب هذا المفهوم دورًا مهمًا في فلسفة كانط العملية.

بينما يعاني تفسير شوت من عوائق كبيرة قد يُنظر إليها على أنها حيلة تفسيرية في معاملتها لجميع نصوص كانط كمتساوية في الوضع، كانت بولين كلاينجفيلد أكثر حذرًا بشكل ملحوظ في تقديم حجتها ضد آراء كانط حول النساء. في مقالتها "الوضع الإشكالي للغة المحايدة للجنس في تاريخ الفلسفة: حالة كانط"، تركز كلاينجفيلد بشكل محدد على أعمال فترة كانط النقدية، وهي استراتيجية لم يتبعها دائمًا العديد من نقاد كانط النسويين، كما رأينا. بالاعتماد أساسًا على الأنثروبولوجيا، تجادل كلاينجفيلد بأن كانط، كما رأينا، يستبعد النساء من دور المواطنين النشطين وبالتالي من كونهما عقلانيين بالكامل. وهذا بدوره يؤثر على ملاحظاته الظاهرة غير الجنسية أو المحايدة للجنس، في

الأعمال المنشورة حول الفلسفة الأخلاقية والسياسية، على وجه التحديد "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، و"نقد العقل العملي"، و"ميتافيزيقا الأخلاق" (لم تناقش "نقد العقل الخالص" أو "نقد الحكم"). بناءً على هذه الحجة، ترفض كلاينجفيلد تفسيرات فلسفة كانط التي إما 1) تقبل تحيزه الجنسي، أو 2) ترفض عمله باعتباره مفعمًا بالكراهية للنساء بشكل لا يمكن تعويضه، أو 3) تتجاهل ملاحظاته حول النساء و"ترجمها" إلى لغة محايدة للجنس (139 وما يليها). ترفض الخيار الأول بشكل صحيح باعتباره غير كافٍ، وتلاحظ أن الثاني ليس "بديهيًا"، وأن "رفضه جملةً وتفصيلًا غير ممكن" (140). كما تشير أيضًا، فإن النهج الأخير هو الذي اعتمده عمومًا البحث الكانطي السائد وتخلص، بشكل صحيح أعتقد، إلى أنه حتى إذا كان شخص ما مستعدًا لتبرير كانط لتمسكه بتلك الآراء (تحيزاته الجنسية)، فإن هذا لا يخوله وحده لتجاهل هذه الآراء (144). من ثم، فإن مناقشة كلاينجفيلد قيمة للغاية، ليس فقط في جذب انتباهنا إلى الملاحظات الضارة التي يقدمها كانط عن النساء، والتي تُعرف بشكل عام، ولكن في إنشاء الصلة بين هذه الملاحظات وأعمال كانط المنهجية في الفلسفة العملية والتوتر الذي تنشئه هذه الصلة. اقتراحها المحدد، بأن "تلفت الانتباه، حيثما كان مناسبًا، إلى قيد كانط لـargument هـ على الرجال" من خلال "ملاحظات توضيحية متداخلة، ومناقشات، وتفريعات، وحواشي سفلية وتوضيحات" (146) قد تكون أقل قيمة من الدرس العام الذي تقدمه، وهو أنه يجب علينا، بشكل عام، أن نكون على وعي بالتوتر الضمني في أي مقطع من مقاطع كانط يستخدم لغة محايدة للجنس.

نهج كلاينجفيلد هو الاعتراف بوجود صراع بين اللغة المحايدة للجنس التي يُفترض أن كانط يستخدمها في أعماله المنهجية والاستبعاد المبدئي للنساء – باعتبارهن سلبيات وأدنى وأقل عقلانية – في الأنثروبولوجيا وغيرها من النصوص. تجادل بأننا يجب أن نعيد قراءة اللغة الاستبعادية إلى النصوص الأخرى، مع الوعي بأن عندما يتحدث كانط عن "Menschheit" (البشرية)، فهو يعني في الواقع "الرجال" فقط. ومع ذلك، قد يتبع المرء استراتيجية بديلة: تلك التي تصر على اللغة المحايدة للجنس في الأعمال المنهجية، وترفض الافتراضات والاستنتاجات الواردة في النصوص الأخرى. تعرف كلاينجفيلد مثل هذه الاستراتيجية المحتملة التي تجادل بأن "كانط لا يناقش خصائص الجنسين في نقاداته، لذا فإن هذه المسألة لا تؤثر بوضوح على الفلسفة الترنسندنتالية" (141)، بينما ترفضها. حجتها لهذه الرفض، مستندة مرة أخرى إلى الأنثروبولوجيا، هي أنه نظرًا لمزاعم

كانط هناك بأن ممارسة العقل "ناقصة"، فإن تصنيفه ينطبق على مستوى الفلسفة الترنسندنتالية (142). هناك مسألتان مميزتان هنا: واحدة تتعلق بتفسير أعمال كانط، والأخرى تتعلق بالافتراضات والاستراتيجيات والاستنتاجات للفلسفة الترنسندنتالية. من الواضح أن المسألتين مرتبطتان، لأنه إذا اعتبرنا مجموعة القضايا الأخيرة فقط معادلة لنصوص كانط بشكل عام نكون أمام المشكلة التي تفيد بأن الفلسفة النقدية متحيزة جنسيًا بلا ندم. ومع ذلك، يتطلب هذا بعض النظر في وضع النصوص المختلفة في أعمال كانط، وهو نقطة تم تجاهلها بشكل مدهش من قبل جميع نقاد كانط النسويين تقريبًا. بينما تميز كلاينجفيلد، كما لوحظ، بين النصوص النقدية وما قبل النقدية، يجب النظر إلى الأنثروبولوجيا بشك أكبر مما تعطيه إياها. كما رأينا، فإن المحاضرات، التي هي ملاحظات طلابية، قد قدمها كانط "لمدة ثلاثين عامًا تقريبًا"؛ نعلم أنه كان يلقى محاضرات حول الأنثروبولوجيا الفلسفية منذ عام 1772–1773. بينما وافق كانط على نشرها، لم يتضح بعد نوع التغييرات التي خضعت لها خلال العقود التي قدمها فيها. علاوة على ذلك، من الواضح أن الادعاءات ذات الصلة التي قدمها كانط في الأنثروبولوجيا ليست قبلية بالمعنى القوي الذي تم مناقشته أعلاه؛ كما تشير كلاينجفيلد، "كانط يبدو أنه لا يريد منح وضع ترنسندنتالي للاختلاف الجنسي" (141). في الواقع، فإن أنواع الملاحظات التي يقدمها كانط عن النساء، بشكل مفهوم، تفتقر إلى الكثير إن لم يكن أي من الحجج أو الدعم. لا يمكن أن تأتي مثل هذه الحجج من أي نوع من التحليلات البيولوجية، حيث أن كانط، بقدر ما أعلم، لا يقدم أيًا منها؛ في أفضل الأحوال، فإن ملاحظات كانط حول "تفوق" الرجال الطبيعي مبنية، في أفضل الأحوال، على تعميم استقرائي سريع بذهنه، كما تقول سوزان مندوس، "غير معقد عمليًا بأي تجربة فعلية." كما تقول مندوس، فإن أسباب تمسكه بهذا [سلبية النساء] بعيدة عن أن تكون واضحة: أحيانًا يلمح إلى أسباب، وأحيانًا يقول ببساطة أن هذا هو الحال، لكن لا يشرح بشكل صريح ومتسق تمامًا لماذا لا يمكن للنساء أن يكن مواطنات نشطات.

بقية ملاحظات كانط حول النساء، كما رأينا، موجودة في أعمال ما قبل النقد – مثل الملاحظات – أو تُقدم كملاحظات عابرة أو تعليقات في أعمال نسبية ثانوية، مثل المقالة حول النظرية والممارسة. الاستثناء الوحيد لذلك الذي أعلم به هو التعليق الذي يقدمه كانط حول "تفوق" الزوج الطبيعي على زوجته في "ميتافيزيقا الأخلاق": لكن هنا مرة أخرى، لا يقدم كانط أي حجة تدعم هذا الرأي، ومن غير الواضح تمامًا كيف يمكنه دعم

هذا الادعاء الذي يبدو أرسطياً بناءً على أي شيء آخر يقوله في الأعمال المنهجية. يجب أن نتذكر أيضًا أن ملاحظات كانط حول اعتماد النساء وسلبيتهن هي من بعض النواحي صحيحة سياسيًا، نظرًا لإنكار عصره القانوني والفعلي لوجود النساء المستقل. يذكرنا روبرت بول وولف بأن كانط "يستمر في الادعاء، كنتائج منطقية لحجته، بمبادئ تعتبر بوضوح خاطئة في ذاتها وليست حتى مضمّنة في فلسفته." إن مزاعم كانط حول النساء لا يُقال إنها نتائج منطقية للفلسفة النقدية، ولا يمكن أن تستمد دعمًا من تلك الفلسفة، وتبدو أنها تعميمات ضيقة ومربكة من قبل فيلسوف كانت تفاعلاته مع النساء محدودة وغير مريحة. مثل هذه الملاحظات، في أفضل الأحوال، هي ادعاءات تجريبية عرضية، وكما نعلم من تحليل كانط نفسه، فهي عرضة للتزوير. هذا يشير إلى نهج بديل لكلاينجفيلد: وهو أننا نرفض بارتياح تحيز كانط الجنسي، بينما نحتفظ بما يمكن، ويجب، قراءته بطريقة محايدة للجنس. قد يتعارض هذا مع ما يقوله كانط ويعتقده – وهو بالطبع نقطة كلاينجفيلد. السؤال هو ما إذا كنا يمكننا الحفاظ على واستخدام رؤى نصوص كانط الفلسفية المنهجية دون الالتزام بالتحيز الجنسي الذي نجده في الأعمال الأخرى. إذا كان بإمكاننا، فقد نكتشف، من مصدر مفاجئ، أن تلك الرؤى تؤسس نهجًا قويًا تحرريًا وتقدميًا. بهذه الطريقة، لا نحتاج إلى تجاهل أو تبرير تحيز كانط الجنسي. في الواقع، قد يكون كانط ببساطة لم يهتم كثيرًا بهذه القضية. على الرغم من أنه كان يعرف نساءً متعلمات جيدًا، وآراء ثيودور هيبل الراديكالية (في زمنه)، إلا أن القضايا المتعلقة بالنساء نفسها لم تكن تهم كانط كثيرًا. عاش كانط في مجتمع كان قمعيًا بشكل واسع – وليس فقط ضد النساء وكانط لم يرَ ذلك كمشكلة .لم يكن نادرًا ما قدم كانط دعمًا فكريًا لها. وهذا لا يجعله مميزًا؛ يمكن للمرء أن يتأمل كيف كان يُعتبر جون ستيوارت ميل، في وقت لاحق، وفي مجتمع سياسي أكثر تقدمًا بكثير، راديكاليًا لاقتراحه آرائه الخاصة حول تحرير النساء. من المؤسف أن كانط لم يرَ هذه المشكلة، ويجب أن يتلقى تلك الآراء منه التي تدعو وتستحق اللوم؛ لكن بخلاف ذلك، يبدو أنه من غير المجدي انتقاده لعدم كونه مبدعًا في بروسيا بالنسبة للنساء. في الوقت نفسه، يجب أن نعترف بمدى قلة تأثير آراء مثل آراء هيبل في عصر كانط، ومدى التحيز الجنسي الذي كان سائدًا في ذلك المجتمع، وأن كانط، في الواقع، كان يُعتبر نسبيًا راديكاليًا سياسيًا – حيث أُشير إليه أحيانًا بـ "الجاكوبيني العجوز" لدعمه الثورة الفرنسية. يجب أن نتذكر أيضًا أنه كان يُعتبر، حتى من قبل صديقه موسى مندلسون، "المدمر الكلي"، وتمت مراجعته من تدريس الدين من قبل فريدريك وليام الثاني، وكان يُعتبر تهديدًا للعديد من الطرق والمفاهيم المعيارية في

عصره من خلال الإصرار (إذا كان أحيانًا بشكل غير صادق) على أن عصره الفكري كان "عصر النقد"، وأن "على النقد أن يخضع لكل شيء . "بينما أظهرت كلاينجفيلد بوضوح التوتر الذي يبقى في عمل كانط، يبدو أنه من الإستراتيجيات المعقولة على الأقل تطوير نهج بديل، وإن كان نيو–كانطيًا، يتخلص في الوقت نفسه من الآراء العرضية لكانط "البورجوازي الضيق الأفق"، ويحافظ على رؤى الأبعاد الراديكالية لالتزام الفلسفة النقدية بالحرية والاستقلال والنقد.

5) النسوية والإبستمولوجيا الطبيعية

بينما تقدم المناقشات التي تم استعراضها أعلاه مساهمات هامة في نقد آراء كانط حول النساء، فإن التحليل الأكثر قيمة في مساعدة التركيز على الصراعات المتعلقة بالنسوية ضمن فلسفة كانط هو، ربما بشكل مفاجئ، نص يتجاهل كانط إلى حد كبير: "كوين كنسوية: الأهمية الراديكالية لعلم المعرفة الطبيعي" للويز أنتوني. هذه المقالة غنية جدًا بحيث يصعب إعطاؤها حقها هنا؛ بدلاً من ذلك، سأقدم ببساطة عرضًا للجدل الأساسي الذي تقدمه أنتوني لتحديد بدقة تلك الجوانب من موقف كانط التي قد تُستغل لتأسيس مشروع نسوي. وهذا بدوره سيؤدي إلى تساؤلات حول ما إذا كان علم المعرفة الطبيعي قادرًا على تقديم دعم كافٍ لمثل هذا المشروع.

النهج العام لأنتوني هو رفض فكرة أن "هناك نوعًا من النفور الطبيعي بين الراديكالية من جهة وطرق وأهداف الفلسفة التحليلية من جهة أخرى" (188). في الواقع، كما رأينا، لم تُهاجم الفلسفة التحليلية فقط، بل تاريخ الفلسفة الغربية أيضًا بشكل متكرر، مع بعض التبرير، على أنه فاليكوتريكي وذكوري بشكل أساسي، حيث يتم تعميم الآراء التي تميز العقل الذكوري كسمات للعقل البشري، مما يخلق معيارًا يستبعد النساء ويهمشهن في الوقت نفسه لعدم تلبية هذا المعيار العقلاني. تجادل أنتوني بأن هذه الهجمة أدت إلى "تناقض التحيز"، حيث يتم انتقاد مثل هذه المعايير الذكورية – تذكر أنتوني الحيادية والموضوعية – باعتبارها تعكس تحيزًا ذكوريًا، بينما يعتمد النقد نفسه على نوع من الاستئناف إلى معيار غير متحيز:

...كيف يمكن نقد تحيز مفهوم الموضوعية دون افتراض نفس القيمة التي يتم مهاجمتها؟ بوضوح: إذا لم نعتقد أن الحيادية جيدة، فكيف يمكننا الاعتراض على تحيز الرجال؟.(189)

تستخدم أنتوني هذه الاستراتيجية لنقد النسويات اللواتي تبنين وجهات نظر "مناهضة للتنوير" في تطوير تحليلاتهن، مشيرة، من بين آخرين، إلى جين فلكس، أليسون جاجار، ساندرا هاردينج، إيفلين فوكس كيلر، ولورين كود. بالإضافة إلى الوقوع في هذا التناقض التحيزي، تجادل أنتوني أن العديد من هذه الناقدات النسوية تعتمد على قراءة غير كافية ومبسطة لتاريخ الفلسفة، مما يحجب "الكثير من الجدل المحيط بمفاهيم مثل المعرفة والذات خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر" . علاوة على ذلك، تقترح أنتوني أن الاعتراضات النسوية على المفاهيم القديمة التي يستخدمونها من "الموضوعية" و"المنهج العلمي" تعاني من إغفال ثابت للنقد الذي يُوجد لتلك المفاهيم نفسها "بين الفلاسفة التحليليين الأمريكيين من خمسينيات القرن العشرين فصاعدًا" . يؤدي هذا النقص المشترك في السياق التاريخي والفلسفي إلى صورة من علم المعرفة التحليلي تعتبره أنتوني أحيانًا "كاريكاتيرًا بالكامل" (193). بشكل أكثر تحديدًا، ترغب أنتوني في الطعن في نسبة رؤية تُسمى "نظرية شبكة المعرفة" إلى علم المعرفة المعاصر، وهي رؤية التي 1) تتسم بالأساسيات القوية، 2) تعتبر العقل آلية لمعالجة التقارير الحسية التي تشكل هذه الأسس، و3) يفصل بحدة بين الواقع والقيمة، والملاحظة والنظرية، والاكتشاف والتبرير . باختصار، ترى أنتوني أن الصورة الكاريكاتيرية التي تظهر من مجموعة واسعة من الأدبيات النسوية تفشل في استغلال الأدوات التحررية القوية التي وفرتها الفلسفة التحليلية نفسها: إن تمييز الفلسفة التحليلية المعاصرة – الميل إلى ربطها بآراء (مثل نظرية الشبكة) التي هي في الواقع مناوئة لها – قد دفع النسويات بعيدًا عن العمل الفلسفي المثمر، مما يحد من قدرتنا الجماعية على تخيل استراتيجيات فلسفية جديدة ومبتكرة بشكل حقيقي (218).

بالمقابل، تجادل أنتوني من أجل علم معرفة طبيعي يحتفظ بـ "مفهوم واقعي بحد أدنى" للحقيقة ، وتصر على التواجد غير القابل للإزالة للموضوع العارف. وهكذا، بدلاً من مجرد نقد المشاكل الشاملة الناتجة عن التحيز والسقوط في التناقض الموصوف أعلاه، تدعو أنتوني إلى أن ندرك وندمج هذا التحيز ضمن تحليلنا للمعرفة، مع الحفاظ على وعينا بأنه "ليس لدينا إمكانية للحصول على ضمانات أولية بأن تحيزاتنا تدفعنا في الاتجاه الصحيح" . بدلاً من ذلك، "يجب علينا اعتبار حسن أو سوء بعض التحيزات سؤالًا تجريبيًا" . تتبنى أنتوني ما أراه قراءة "واسعة" لفلسفة كانط للمعرفة، من خلال نسبتها إليه ما تسميه "الأساسية الإدراكية"، التي تتسم بامتلاك خصائص إدراكية عالمية، مميزة للبشر والتي هي "نوع من المعرفة الفطرية"، والتي تتصل بـ "وضعنا كعوامل أخلاقية" . بالمقابل،

كما هو موضح أعلاه، فقد جادلت بقراءة "توفيقية" لرؤية كانط للإدراك: تفسير يأخذ على محمل الجد رفض كانط لتقييد تلك الرؤية بالبشر، ويؤكد أنه لتأهيل الذات كفاعل عقلاني، يجب أن يلبي مجموعة متواضعة من الشروط كقدرات: القدرة على الإشارة إلى الذات بـ "أنا"؛ القدرة على الحكم بشكل نقاشي، أو بواسطة المفاهيم؛ والقدرة على اعتبار الذات حرة. من المؤكد أن كانط يعرض نقاشه في نقد العقل الخالص بشكل كبير من حيث القدرات البشرية؛ ومع ذلك، لا يوجد في المبدأ أي تقييد للبشر (ومن باب أولى لا يوجد تقييد في المبدأ للرجال). علاوة على ذلك، فإن تلك المفاهيم التي يمتلكها مثل هؤلاء الفاعلين – والتي هي عالمية تمامًا وضرورية بشكل صارم – لا يعتبرها كانط "فطرية" بأي معنى غني. حجج كانط في النقد لرفض أي معنى قوي للفطرية للأصناف – على سبيل المثال مناقشته الغامضة للتطور ليست مفيدة. ومع ذلك، ينكر كانط صراحة فطرية الأصناف في الجدل معJ. A. Eberhard ، حيث يؤكد أن "المفاهيم الترنسندنتالية للفهم" هي مكتسبة وليست فطرية، ولكن اكتسابها ... هو أصلي ويفترض شيئًا فطريًا باستثناء الشروط الذاتية لاندفاع الفكر (وفقًا لوحدة الإدراك).بشكل عام، إذًا، يتطلب تحليل كانط للفعالية، بما في ذلك الفاعلية الأخلاقية، أقل بكثير، من حيث الالتزامات الأولية لذلك التحليل، من "الأساسية الإدراكية" المتكاملة التي تنسبها أنتوني إليه وإلى العقلانيين.

الأمر الأكثر أهمية هو أن كانط يبذل جهدًا كبيرًا في التمييز بين تفسير بعض المفاهيم وتبريرها؛ في الواقع، هذا التمييز يشكل جوهر فلسفة كانط المتعالية في "نقد العقل المحض"، وهو الاستدلال المتعالي. يعترف كانط بسهولة أن بعض المفاهيم تُستخدم على نطاق واسع دون جدل؛ ومع ذلك، فإن هذا يتعلق فقط بـ "سؤال الواقع". في المقابل، يجب على تلك المفاهيم "التي يتم تحديدها للاستخدام البحت المسبق" أن تخضع لـ "سؤال القانون"، مما يتطلب استدلالًا متعاليًا .(A 84-85/B 116-117) فقط الأخير يمكن أن يوفر الشرعية والضمان، بدلاً من تقديم حساب فقط من حيث "أسلوب المنشأ الفعلي A) " 85/B 117):

"المبدأ، أن كل المعرفة تنشأ من التجربة فقط، والذي يتعلق بسؤال الواقع، لا ينتمي هنا، ويُقبل الواقع دون تحفظ. لكن ما إذا كان أيضًا مشتقًا من التجربة فقط، كأساس معرفي أعلى، هو سؤال قانون، والإجابة الإيجابية عليه ستثبت تجريبية الفلسفة المتعالية وإنكار عقلانيتها".

إن مسألة التبرير، وكيفية الاستجابة لها، هي التي تولد التوتر المركزي بين منهج

مثل منهج كانط والمنهج الطبيعي الذي تدعمه أنتوني. باختصار، هل هناك متطلبات تتجاوز الحساب التجريبي البحت الذي تسعى وتوفره الإبستمولوجيا الطبيعية؟ ليس من الواضح بالنسبة لي أن هذه مسألة يمكن حسمها على أساس أي حجة محددة، أو "حقيقة الأمر". يشير هذا إلى توتر مركزي ينشأ في النهاية ضمن أي نقاش معاصر يتضمن التبرير. من جهة، يرى كانط أن أي منهج "طبيعي" لا يمكنه الاستجابة بطريقة مرضية لمتطلبات القيود المعيارية. إذا كان حساب كانط للمنطق التجريبي معقولاً على الإطلاق، يصبح من المتماسك على الأقل أن نرى لماذا يجب اعتبار قاعدة مثل المبدأ السببي تلعب دورًا أساسيًا في جعل التجربة ممكنة للفهم "الصحي". إذا قمنا بتمديد الاستراتيجية إلى فلسفة كانط الأخلاقية، يمكننا أيضًا أن نبدأ في فهم لماذا يجلب نسب الوكالة إلى الآخر معه قيودًا عملية معيارية على سلوكه. كما فسر كريستين كورسجارد هذه النقطة الأخيرة:

..."يبدو أن إحساسك بالكامل بأن الآخر هو بالنسبة لك شخص، شخص يمكنك التفاعل معه بطرق إنسانية مميزة، يعتمد على امتلاكه لمجموعة معينة من الفضائل الأخلاقية – على الأقل قدر كافٍ من الأمانة والنزاهة حتى لا تكون أداة في يديه أو هو في يديك".

يمكن أن تُظهر القيود المعيارية أنها تعمل في مجموعة متنوعة من المجتمعات البشرية بواسطة المنهج الطبيعي الذي توصي به أنتوني؛ لكن كما رأينا، إذا أصررنا على أن هذه القيود، بالإضافة إلى تفسيرها، يجب أن يتم تبريرها، فإن هذا المنهج يفشل في توفير تلك الشرعية في الوقت الذي يفترضها ضمن حسابه الخاص. من جهة أخرى، فإن موقفًا موجودًا في العديد من الأعمال المعاصرة في فلسفة المنطق، وفلسفة العقل، والإبستمولوجيا، وما إلى ذلك، أخذ كمفتاح رئيسي أن، سواء تم تفسيرها كاتفاقيات أو غيرها، لا يوجد حساب غير طبيعي يمكن أن يوفر التبرير المطلوب، وأنه ليس لدينا خيار سوى العمل ضمن هذا السياق الطبيعي. إن حل هذه المسألة، بالطبع، يتجاوز نطاق هذه المناقشة. لكن ميزة منهج أنتوني ليست فقط في تسليط الضوء على هذه المسألة، ولكن أيضًا في طرحها كربما النقطة المركزية للتوتر بين كانط وناقديه النسويين، مع الإشارة الإضافية إلى أن كيفية استجابتنا لهذه المسألة ستحدد ما إذا كان تصور النسوية على أساس كانطي أو نيو–كانطي قابل للتطبيق على الإطلاق.

6) كانط كنسوي

بدأت هذه المناقشة بالنظر في ما يجب اعتباره، تقريبًا على أي وجهة نظر، التعليقات الضارة التي أدلى بها كانط حول النساء، وفي الردود التي أثارتها تلك التعليقات. أود أن أختم بتقديم تصور حول ما قد يبدو عليه النسوية الكانتية – وهو مفهوم قد يجد الكثيرون أنه متناقض – حتى وإن كان ذلك في أبسط خطوطه. في البداية، يجب التمييز بين النصوص المركزية التي تقدم تعاليم كانط الفلسفية وبين الأعمال الثانوية المتنوعة، والملاحظات غير المنشورة، والمحاضرات الطلابية. باستثناء تعليق كانط عن "التفوق الطبيعي" للرجال في "ميتافيزيقا الأخلاق"، لا يمكن العثور على الآراء التي يعبر عنها كانط عن النساء، والتي جلبت له، بحق، ردود فعل قاسية من النسويات، في الأعمال النظامية مثل النقد الأول. في الواقع، النصوص التي ركز عليها نقاد كانط النسويون هي "الملاحظات"، وهو عمل ما قبل نقدي عن الجماليات، و"الأنثروبولوجيا"، وهي مجموعة من ملاحظات الطلاب. لقد رفض كانط بوضوح الكثير من عقيدة الجماليات في "نقد الحكم"؛ وكانت محاضرات الأنثروبولوجيا قد أُعطيت، كما رأينا، في أوائل السبعينيات من القرن الثامن عشر، ومن غير الواضح كم من التعديلات، إن وجدت، خضعت لها. في أي حال، لا يمكن اعتبار هذين النصين لهما نفس مكانة النصوص في عمل كانط مثل النقد الثلاثة والنصوص النظامية الأخرى. إن معالجة جميع نصوص كانط، من المقال المبكر "De Igne" إلى المقال غير المنشور "الجائزة عن تقدم الميتافيزيقا"، ككل متكامل هو غير مسؤول فكريًا في إغفاله تطور أفكار كانط على مدار 50 عامًا؛ وهو، كذلك، مهمة مستحيلة، نظرًا لرفض كانط نفسه للعديد من آرائه السابقة. يمكن للمرء، في هذا السياق، مقارنة هيجل، الذي حظي باهتمام أقل نسبيًا من النقاد النسويين مقارنةً بكانط. ومع ذلك، في "فلسفة الحق"، النص الذي يجب اعتباره محوريًا في تقديم آراء هيجل، نرى ما يلي:

"الرجال [der Mann] لديهم حياتهم الجوهرية الفعلية في الدولة، في العلوم والمجالات المشابهة، وفي الصراع والعمل مع العالم الخارجي ومع أنفسهم... أما المرأة فلها تحديدها الجوهرى في الأسرة وإحساسها الأخلاقي في هذه التعبدية. يمكن بالفعل تعليم النساء، لكنهن غير مهيئات للعلوم العليا، الفلسفة وبعض إنتاجات الفن، التي تتطلب إحساسًا بالمطلق".[das Allgemeine]

بشكل عام، قدم النقاد النسويون للتقليد الفلسفي الغربي خدمة لا تقدر بثمن من

خلال الإصرار على الاعتراف بتاريخ طويل من القمع، الذي أيدته ضمنيًا وصراحة مجموعة واسعة من الفلاسفة. في الوقت نفسه، يمكن العثور على الكثير من الإلهام في أفلاطون، مع رفض أيديولوجيته النخبوية وتوجهاته المعادية للديمقراطية؛ وبالمثل، لا يتعين على المرء قبول تعليقات أرسطو حول أساليب الحياة المبتذلة، ولا دعمه للعبودية، لكي يجد قيمة في عمله. كان لدى هيوم بعض الآراء غير المرغوب فيها عن الأقليات، ولم يكن وحده في ذلك؛ في الواقع، يتم اقتباسه بهذا الصدد من قبل كانط. يمكن تتبع قصة طويلة ومحزنة من معاداة السامية عبر الفلسفة الغربية، من لوثر إلى فاجنر، إن لم يكن هايدغر. تعليقات شوبنهاور عن النساء، التي أيدها بشكل متكرر تابعه السابق نيتشه، لا تحتاج إلى اعتبارها بدون شك لأولئك الذين يجدون رؤى كبيرة في عمل أي من الفيلسوفين. في الواقع، كلما كتب المرء وتناول مواضيع متنوعة، زادت احتمالية تعامله مع قضايا مثيرة للجدل. يمكن القول إن الشخصيات التاريخية التي ترتكب مثل هذه الطموحات من المحتمل أن تتجاوز المجال الاجتماعي والسياسي، وأيضًا – بشكل عام – الأيديولوجي، حيث ستُعتبر آراؤهم لا مجرد خاطئة، ولكن أخطاءً أساسية، تتراوح من البسيطة إلى غير القابلة للتسامح. تطرح هذه الحالة مشكلة للمفسر لفيلسوف معين كما عبرت عنها بولين كلاينجلد: هل يمكن للمرء فصل جوانب من آراء الفيلسوف – خصوصًا تلك التي نجدها غير مستساغة أو أسوأ – عن مواقف أخرى يحملها نفس الفيلسوف التي نجدها ملهمة ومهمة؟ (تصبح هذه القضية حادة بشكل خاص في حالة هايدغر، عند تحديد العلاقة بين آرائه الفلسفية وأنشطته السياسية الأكثر وضوحًا والتزاماته). وإذا كان يمكن للمرء، من حيث المبدأ، القيام بذلك، فكيف يتم ذلك؟ اقترحت كلاينجلد، كما رأينا، أنه يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار آراء كانط حول النساء عندما نقرأ تعليقاته حول الموضوع والوكالة العقلانية كما تم تقديمها في الأعمال النظامية "الخالية من الجنس". وقد اقترحت، بدلاً من ذلك، أن نلوم آراء كانط حول النساء، ونعترف بعدم وجود علاقة من حيث المبدأ، وبالتأكيد لا يوجد حجة تستحق الذكر، تربط بين معالجته النظامية للعقلانية والوكالة في النقد الأول وتلك الآراء. وبالتالي، ما قد نعتبره ملهمًا في فلسفة كانط النقدية يمكن الاحتفاظ به واستخدامه، دون التزامنا ببعض المواقف غير القابلة للدفاع التي تبناها كانط. في الواقع، يبدو أن هذا أسهل بكثير في حالة كانط، مقارنة ببعض المفكرين الآخرين المذكورين أعلاه، نظرًا لما رأيناه حول مكان وقوع الغالبية العظمى من تعليقاته عن النساء. مرة أخرى، يجب التأكيد على أن أيًا من هذا لا ينبغي أن يُفهم على أنه يشير بأي شكل من الأشكال إلى أن كانط لم يحمل الآراء الضارة حول

النساء التي عبر عنها في "الملاحظات"، و"الأنثروبولوجيا"، وأماكن أخرى. في الواقع، يبدو من المحتمل جدًا أن العديد من مواقف كانط، بما في ذلك تلك المتعلقة بالنساء، كانت حقيقية كما هو مذكور في تلك النصوص. النقطة، بدلاً من ذلك، هي أن تلك الآراء يمكن أن تُرفض، ويجب أن تُرفض، دون تغيير جوهري في النتائج التي قد يتم التوصل إليها من الأعمال النظامية. ويبدو لي أن تلك النتائج يمكن، في الواقع، أن تؤسس نسخة قوية وتقدمية من النسوية. في بدء هذه المناقشة، ذكرت أن أحد نسخ الأمر المطلق – تلك التي تحظر معاملة الآخر كوسيلة فقط، وتصر على اعتبار جميع البشر أهدافًا في حد ذاتها (وبالتالي كأعضاء في مملكة الأهداف) – يمكن أن تؤسس مشروعًا تقدمياً ومحررًا. وكما أظهر العديد من علماء كانط المعاصرين، لا سيما هيرمان، فإن هذا الأمر المطلق يمكن أن يكون بالفعل أداة قوية، ليس فقط في بناء عقيدة أخلاقية على خطوط كانتية، ولكن أيضًا في انتقاد المواقف الأيديولوجية التقليدية (بما في ذلك مواقف كانط) التي تتعارض مع تلك العقيدة. كما يعلق هيرمان:

"من الأفضل، أعتقد، أن ننتبه إلى تفاصيل ما يحدث عندما تتفاعل آراء كانط حول النساء مع المسائل التي يعتبرها مركزية لمشروعه. في مثل هذه الأماكن، يُجبر كانط على تجاوز ما يقبله عادةً بشكل عشوائي، وهنا تصبح الأمور مثيرة للاهتمام".

بالإضافة إلى ذلك، دافع العديد من مفسري كانط، بمن فيهم كورسجارد، هيرمان، جاوش، فان دير ليندن، مارشيا بارون، وأونورا أونيل، عن مفهوم أخلاقي قوي على غرار كانطي يمكن استغلاله بشكل جيد لتوفير إطار للسياسة التقدمية ورفض قمع النساء، والأطفال، والعمال، وغيرهم من الذين يتم استبعادهم من التجليات التقليدية للسلطة. أولئك الذين يبدون تعاطفاً مع المشروع الفلسفي لكانط، بشكل عام، وأيضاً أولئك النقاد النسويين الذين رأيناهم، والذين هم لأسباب مختلفة معادون لهذا المشروع، يميلون إلى إغفال "نقد العقل الخالص". ومع ذلك، كما يلاحظ كانط نفسه، فإن الآراء التي تُعرض في الفلسفة العملية ممكنة بفضل التحقيق النقدي الشامل للنقد الأول. هنا يميز كانط بين الفكر كموضوع ذاتي يتمتع بدور تكويني في إدراكه، وقادر بشكل تأملي على اكتشاف الشروط العالمية والضرورية لتجربته الموضوعية. وهنا أيضاً، يظهر كانط الأخطاء التي تنشأ عندما يحاول العقل النظري أن يتجاوز نطاقه المعرفي المشروع، كما هو محدد في "الاستطيقا المتعالية" و"التحليل". وهنا، يحاول كانط أيضاً أن يثبت أن الحرية والمبدأ السببي في "التحليل الثاني" ليسا متعارضين، مما يتيح المجال للحرية الإنسانية الحقيقية.

لهذا السبب، يمكن لكانط أن يدعي في "نقد العقل العملي" أن العقل العملي يظهر واقعيته في أفعاله، بعد أن كان قد مهد الطريق بالفعل من خلال توضيح نطاق وحدود العقل النظري الخالص.

ماذا، إذن، ما قد يبدو عليه النسوية الكانطية أو النيو–كانطية؟ كما لاحظت ساندرا هاردينج، "لا توجد مجموعة واحدة من الادعاءات، باستثناء بعض العموميات القليلة، يمكن تسميتها بـ 'النسوية' بدون جدل بين النسويات." ومع ذلك، من بين هذه العموميات، هناك التزام قوي بالكرامة، والاستقلالية، والحرية، والاحترام للإنسان، ورفض قوي للتسلط وتجسيد الإنسان. وهذا هو، كما حاولت أن أوضح أعلاه، تحديداً ما يظهر من تصورات كانط حول الوكالة العقلانية في "نقد العقل الخالص". إنها ليست صورة للفرد الانعزالي، بل صورة لوكيل يعترف ضمن نفسه بقدرات وحقوق وواجبات ملزمة ليست فقط لذلك الوكيل ولكن لجميع أعضاء مجتمع ذلك الوكيل، حيث يُفترض أن يتكون هذا المجتمع من جميع الوكلاء العقلانيين. وفي الوقت نفسه، هي صورة لذلك المجتمع التي لا تقيم المعايير الأخلاقية بناءً على الاتفاقيات أو الفائدة، وهي معايير تم استخدامها بطريقة تعسفية وقمعية لفترة طويلة. من المؤكد أن النسوية الكانتية ستكون نسوية من عصر التنوير، وهو ما قد يكون كافياً للعديد من نقاده لرفضها بشكل كامل. ولكن كما أشار أنطوني وآخرون، هناك مشاكل منهجية في الحفاظ على منظور نسوي يرفض الالتزام الواقعي بالحقيقة وبعض الالتزام، مهما كان ضئيلاً، بالموضوعية والحيادية. في الوقت نفسه، ليس من الواضح كيف يمكن لمنظور نسوي غير راغب في تأييد مجموعة من الشروط التي تجعل التواصل والمجتمع ممكنين أن يقدم النقد الذي أظهرت النسوية نفسها أنه فجوة مؤلمة في تاريخ الفلسفة الغربية. في النهاية، من الصعب رؤية كيف يمكن الدفاع عن نسوية لا تلتزم بحرية واستقلالية جميع الأفراد الذين يتفاعلون لتكوين المجتمع البشري، وبالتالي تظل عرضة للمخاطر العميقة للتعسف والنسبوية. كما حاولت أن أوضح هنا، على الرغم من آرائه الشخصية السامة، يظهر من كانط تصور قوي بشكل مفاجئ للاستقلالية والترابط بين أعضاء ذلك المجتمع.

النسوية الإسلامية: قراءة في النقد ونقد النقد

أحمد عبد الحليم عطية

الحديث عن النسوية الإسلامية ينقلنا إلى مجال جديد ، يؤكد رواده علي أنه يجمع بين مطالب الحركة النسوية كما تحددت في الغرب وكما ظهرت في الثقافة والفكر العربي من جهة و بين الدراسات الدينية سواء المسيحية أو الاسلام من جهة ثانية، وفي هذا السياق، و هو حديث يتابع تطور الحركة النسوية في الغرب ويسعى في نفس الوقت أن يدعم وجوده في إطار الإسلامية والمصادر الأساسية للتشريع في الدين الإسلامي، هنا قد يلتقي مع تصورات ومفاهيم التوجهات النسوية الغربية، وينشغل بقضايا المرأة المسلمة التي تحيا في الغرب ومشكلاتها، وتشارك في هذا الخطاب نسويات مسلمات غير عربيات ؛ يسعين لتمييز أنفسهن عن النسوية الغربية وهذا مهم للغاية ويدركن الاختلافات بينهن وبين غيرهن من باحثات نسويات ، تختلف نظرياتهن ويظهر في كتاباتهن النقد منهن لأنفسهن هذا من جانب وهو نقد ذاتي هام ، وهناك النقد الذي تقدمه الناشطات المسلمات من غير النسويات للنسوية الإسلامية أي أننا بازاء توجهات نسويه اسلامية متعددة ، تختلف فيما بينها ، بعضها ذات مصدر غربي ، والبعض الآخر ، يقدم المفاهيم ويجعل لها الصداره . ومهمة هذا البحث بيان بدايات النسوية الإسلامية، وتوجهاتها وأهم أعلامها والأفكار التأسيسية لها واتجاهاتها المختلفه وما يغلب عليها والانتقادات التي تقدمها والتي تقدم لها.

اولا: النسوية الاسلامية الرافضة والمرفوضة :

من الكتب الفلسفية القليلة التي تناولت النسوية الإسلامية، كتاب فهمي جدعان "**خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية المبكرة والرافضة**"[1]. يميز جدعان في هذا العمل بين "الإصلاحية الإسلامية" وروادها في الفكر العربي الحديث، التي ازدهرت في القرن الماضي وتسعى لإيجاد فهم عصري للنصوص الإسلامية وبين "النسوية" التي تحاول تجاوز النصوص أو تعديل الفهم التقليدي لها. وعلى أساس هذا التمييز يخلص إلىتمييز آخر مهم بين "النسوية التأويلية"، و"النسوية الرافضة"، ترفض الثانية الدين بشكل عام، في حين تدعو الأولى؛ "النسوية الإسلامية" إلى الرجوع إلى القرآن وإعادة قراءته

قراءة غير حرفية، ليتبين خطأ القراءة "الذكورية" التقليدية للقرآن، وعدم مشروعية استبعاد النساء من المجالات الدينية والعامة، وقد عززت هذه النسوية التأويلية مناهجها في الاجتهاد باستخدام الآليات اللسانية والتاريخ والتحليل الأدبي وعلم الاجتماع. فالنسوية الإسلامية التأويلية هي منهج في إعادة قراءة التاريخ الإسلامي والنصوص الدينية وتأويلها وتأسيس حقوق النساء بطريقة لا تخرج أصحابها من حدود الدين[2].

ورغم أن ما يطلق عليها جدعان النسوية الرافضة،يخرجها خارج السرب، وهي في نظرنا تسمية مزدوجة الدلالة، فالقول بأنها رافضة تعني رافضة التفسيرات التقليدية وهذا التفسير لا يجعلها تختلف عن قراءة النسويات الإسلاميات وحتي يتبين لنا توجهتهن ومدي اتفاقهن واختلافهن عن النسوية التي يطلق جدعان النسوية التأويلية .ورافضة بمعنى كونها خارج النصوص الدينية، ومع هذا فمن المهم الإشارة إليهن بإيجاز على النحو التالي:

يذكر جدعان ضمن ما أطلق عليه"النسوية الإسلامية الرافضة". "تسليمة نسرين"، البنغالية الأصل، وأعمالها (يوميات مختارة 1991)."النساء المرهقات، المضطهدات، المسحوقات، المسممات من قبل المجتمع". تحمل تسليمة نسرين الدين ذاته مسؤولية العناء الذي ترزح فيه النساء خارج الفضاء الأوروبي، وتراه مضادا للمساواة. والمجتمع والدولة متواطئان معه في ذلك. وقد نسبت في كتابها الثاني (نثر قذر لفتاة قذرة 1993) إلى الدين والمجتمع والدولة، هذا "الثالوث غير المقدس"، كل أسباب الشقاء، الذي تعيشه المرأة المسلمة في بنجلاديش[3].

والثانية "أيان حرسي علي"، الصومالية الأصل، والتي ترى أن الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية معاديان للنساء، وقد استندت في ذلك الرفض إلى حياتها المليئة بالآلام وتسلط الأب وهجر الأم لتتجه إلى العنف اللغوي في الهجوم على الإسلام. ويوضح جدعان أن النسوية التي تتعلق بها "أيان حرسي" لا تعني إعادة قراءة الإسلام والاجتهاد في نصوصه، بل هي نسوية انقلابية رافضة، تنطلق من مفهوم مطلق للحرية الفردية، والإلحاد.

والثالثة هي "إرشاد منجي"، الأوغندية الأصل، صاحبة كتاب (المشكل مع الإسلام اليوم)،2003 الذي أثار جدلا واسعا، وهي ناشطة راديكالية نسوية وناقدة لما يسمى الإسلام الأصولي. وإن كانت تضع نفسها في دائرة الإصلاح الإسلامي الليبرالي، فإنها تنهض للنظر في قضايا كثيرة على رأسها "نقد النص القرآني". وهي تبين أن تفسيرها

الخاص للقرآن يقودها إلى ثلاث رسائل: أن الله وحده يعلم حقيقة كل شيء، ووحده يحاسب غير المؤمنين ويوفق بين "التناقضات" في النصوص، وإنسانيتنا تجعلنا أحرارا في التعامل مع مشيئة الله.

وتنطوي أبحاث "نجلاء كيليك"، التركية الأصل، الألمانية الهوية وخاصة كتابيها "العروس الغريبة"، و"الأبناء الضالون– على دفاع من أجل تحرير الرجل المسلم" على أطروحة مركزية تحكم العملين .

يناقش جدعان في الفصل الأخير من كتابه "معركة التنوير" ويحاجج منطلقات ونتائج النسويات الرافضات. ويرتكز نقده لهذه الأطروحات على ثلاثة محاور من المهم التأكيد عليها: المكان الذي انطلقت منه، وغياب البعد التأويلي لقراءة النص، والجذور النفسية الشخصية. فالمكان هو فضاءات الغرب "الحرة" التي أتاحت لهؤلاء الرافضات مساءلة المقدس والدخول في سجال معه[4]. مما يجعلنا نتساءل مدي اسلامية أو حتي دينية هؤلاء النسويات ونتفق مع جدعان في نقده لكتابات هؤلاء من الرافضات تماماً للاسلام بحيث لا تكفي عبارة خارج السراب ، لاختلافهن عن توجهات نسوية أخري اختلافاً جذرياً هي ما يطلق عليها نسوية تأويلية .

يختلف عمل جدعان عن كثير من الكتابات التي تتناول النسوية الإسلامية، فهو ليس عملا تأريخيا أو تأريخيا يتناول النشأة والبدايات والتكوين ولا عملا يعرض لتطور المؤلفات التي قدمتها النسويات ، بل هو تحليل فلسفي لجهود النسويات الإسلاميات والتعريف بها وبأهدافها ؛ بينما تختص الكتابات المختلفة للنسويات كما نجد في معظم الكتابات النسوية التي نتابعها في العربيةعلى الترجمة ونشر البحوث المختلفة لهن وترجمات الأعمال التي تدور حول النسوية والدراسات الدينية إلى العربية للدعوى والتعريف وبيان الأهداف والغايات التي تسعى لتأكيدها هذه الاتجاهات النسوية الإسلامية.

و تحدد أميمة أبو بكر أحد ابرز الباحثات أهداف النسوية الإسلامية في **دراستها** "**المشروع النسوي في الإسلام بين المركز والهامش**"، التي نشرت في مجلة الديمقراطية؛ موضحة أن المشروع النسوي الإسلامي في عمومه يهدف إلى عدة اهداف هي : (أ) تطوير وتأسيس رؤية إسلامية تتسم بالعدل والمساواة بين الجنسين. (ب) تبني منهجية نقدية في تفنيد وتمحيص الموروث الذكوري السلطوي للمعارف الدينية. (ج) إعادة بناء وإنتاج معرفة "مساواتية" في مجال علاقات النوع تطبق مبادئ العدل والقسط القرآنية والهدي النبوي، أي أنه مشروع معرفي إصلاحي "بنائي". إنها نسوية تنبع من المثل

الإسلامية العليا، وتصب في مصلحة الدين الإسلامي؛ اجتهاد نسوي في نطاق الدين الإسلامي وبه[5].

ثانياً : توجهات وتعريفات

ظهر مصطلح النسويةلأول مرّة في فرنسا أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر على يد أوبرتين أوكلير HubertineAuclertفي كتابها**المواطنة**la Citoyenn ، الذي نددت فيه بالسلطة الذكورية، وطالبت أوكلير بتمكين المرأة كجزء من وعود الثورة الفرنسية. و ظهر أيضا لدي المؤرخة النسوية كارين أوفينKaren Offen . وبدأ المفهوم في الارتحال إلى إنجلترا مع العقد الأول من القرن العشرين ثم إلى الولايات المتحدة. ولم يمرّ عقد إلا وكان المفهوم قد شق طريقه إلى دول العالم الإسلامي، بادئاً بمصر من خلال ظهور مصطلح «النسائية»[6].

والنسوية الإسلامية عند دعاته تيار يحدد توجهاته وغاياته بشكل واضح متميز ومختلف عن التيارات النسوية الأخرى ويمكن بيان ذلك على النحو التالي: نشطت في السياق العولمي حركة "**مساواة**" العالمية ؛ التي انبثقت عن المنظمة النسائية الماليزية "**أخوات في الإسلام**" منذ عام 2008. و في مصر والعالم العربي ظهر هذا الاتجاه منذ التسعينيات في دراسات بالعربية، تظهر اختلاف التوجه عن مشروع الإسلام السياسي، وفكره المحافظ النمطي بشأن علاقات النوع، وعن سطحية وانغلاق الفكر السلفي، وعن الفكر الأبوي التقليدي للمؤسسة الدينية الرسمية، والأجندة الليبرالية الغربية في توظيف واستخدام حركات النقد الذاتي لصالح أيديولوجية "استشراقية" كولونيالية وعنصرية، وعن الفكرة العلمانية المتطرفة حول إقصاء المرجعية الدينية تماما في أمور قضايا المرأة وغيرها[7].

وتقدم أميمة أبو بكر تحديدا للمشروع النسوي في الإسلام: مثال على القراءة الأفقية للتيار النسوي الإسلامي. وتذكر أن: المؤرخ والمحدّث شمس الدين بن محمد السخاوي قد وثّق لعشرات من عالمات الحديث، اللاتي درّسن الحديث في القاهرة، ودمشق، وبغداد، وفي رحاب الحرمين الشريفين، وأن كثيرا منهن كُنَّ: «ذات فهم وعقل – كانت عاقلة – مستوية العقل – توصف بعقل ورياسة – كانت من سَرَوات نساء زمانها عقلا ودينا». وهناك أيضًا نصاً من نصوص ابن عربي يتعامل فيه مع مفهوم "**وللرجال عليهن درجة**" **(**في كتابه **القطب والنقباء عقلة المستوفز)** ليس كمفهوم سلطوي او تراتبي ولكنه فقط إشارة إلى عامل الزمن والأسبقية في الخلق بدون دلالات أو تأويلات تكرّس لسلطة أو نقصان ما: آدم له عليها – حواء – "درجة في الإيجاد" فقط، و"الإبدال" ممكن

أن يكون، من النساء؛ بل إن مفهوم "الإنسان الكامل" خليفة الله تعالى في العالم "ليس المخصوص بها الذكورية فقط فكلامنا في صورة الكامل من الرجال والنساء". وتقدم لنا أيضا **مثال على القراءة الرأسية:** عودة لمصطلح "الرياسة" المستخدم بكثرة عند السخاوي (وقبله العسقلاني في الدرر الكامنة) "كانت رئيسة..."، "ذات رياسة". و يبين جورج المقدسي أن مفهوم الرياسة في هذا السياق يشير إلى تحقيق الامتياز والتفرد في مجال التخصص والوصول إلى منزلة الرياسة العلمية، أو خلو الساحة من أي منافس آخر.. إلخ. ثم نجد ابن رشد لا يمنع أن يكون بين النساء "حكيمات أو صاحبات رياسة"[8].

وتضيف أميمة أبو بكر في نفس السياق ظواهر وخطابات أخرى مختلفة عن المنظور الفقهي التأويلي المحدد، حيث تبين أننا نجد تأريخ لتحرك الصوفيات في الدوائر الصوفية – خارج المجال الرسمي أو السياسي المؤسسي – في فضاء أو مساحة لإثبات الوجود والتمكين وممارسة لسلطة الصوت المعارض المجادل المقاوم للإقصاء من المجال "الاتجاه السائد" التقليدي. وتؤكد علي اسلامية توجهها وما تهف إليه وهو أن نصوغ هذه النظرية الإسلامية الأكثر اتساقا مع الرؤية القرآنية الشاملة، والهدي النبوي الشريف، والمسار الإلهي الذي بدأ مع الوحي ولا يزال.

ونتوقف عند بعض التعريفات التي تقدم للنسويه حيث : يعرّف بعضهم النسوية بأنها«منظومة فكرية أو مسلكية مدافعة عن مصالح النساء، وداعية إلى توسيع حقوقهن » ويعرفها معجم ويبستر على أنها «النظرية التي تنادي بمساواة الجنسين سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، وهي تسعى كحركة سياسية إلى تحقيق حقوق المرأة واهتماماتها، وإلى إزالة التمييز الجنسي الذي تعاني منه المرأة، وتعرّف الكندية "لويز تزبان" النسوية بأنها «انتزاع وعي فردي في البداية، ومن ثَم وعي جمعي تتبعه ثورة ضد موازين القوى الجنسية والتهميش الكامل للنساء في لحظات تاريخية معينة». وقد انشغلت الموجة النسوية الأولى والتي هدفت معالجة عدم المساواة الاجتماعية والقانونية التي كانت تعاني منها المرأة في القرن 19 في أوروبا، بقضايا التعليم والتوظيف وقوانين الزواج[9].

وارتبط ظهور الموجة الثانية من النسوية بصدور كتاب كيت ميليت Kate Millett عن السياسات الجنسية (SexualPolitics, 1970) ؛ إلا أن العديد من الأفكار التي أثّرت على الموجة الثانية من الحركة النسوية، والأفكار التي سعت بعض النسويات لمواجهتها وتحديها، يمكن تتبع أصولها إلى: كتاب «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » لفردريك انجلز، ودراساته هو وماركس في هذا الإطار، التي تبرز بشكل واضح

أن النظام الأبوي البطريركي الذي قام على سيطرة وتفوق واضطهاد الرجل للمرأة ليس من الصفات المميزة للطبيعة البشرية .

من الموضوعات التي كثيرًا ما يهتم بها هذا الفرع من النسوية: تأثير النظام الأبوي على القمع الذي تتعرض له المرأة، فعلى العكس من حركة تحرير المرأة، تؤمن النسوية الراديكالية بأن السلطة الذكورية هي أصل البناء الاجتماعي لفكرة النوع (رجلا أو امرأة)، وترى أن هذا النظام لا يمكن إصلاحه، ولذلك يجب القضاء عليه –لا على المستوى السياسي والقانوني وحسب– ولكن على المستوى الاجتماعي والثقافي أيضًا[10].

وقد ركزت **الموجة النسوية الثانية**وهذا هو المهم على الأطر الفلسفية، وقد لاقت انتشارًا داخل المجتمعات الغربية؛ إلا أنها لم تحظ بنفس القدر من القبول داخل المجتمعات الإسلامية إلا من بعض المظاهر السلوكية وهو الأمر الذي دفع بتلك الحركات النسوية للاندماج مع بعض التيارات الفكرية الأقوى من أجل إيجاد أرضية جديدة تستطيع ان تؤكد من خلالها حضورها داخل المجتمعات الإسلامية. وعلى هذا تعد النسوية الإسلامية في هذا السياق أحد تجليات الموجة النسوية الثالثة.

والموجة النسوية الثالثة: مصطلح يصف تجدد الاهتمام بالدعوة النسوية من جانب النساء اللاتي لا يردن أن يوصفن بتسمية ما بعد النسوية، وتتميز هذه الموجة بالرغبة في معالجة صور الخلل الاقتصادي والعنصري إلى جانب «قضايا المرأة» وينتقد البعض هذه النسوية ويري أنها لم تحققالموجة النسوية الثالثة،ولم تنجح حتى الآن في كسب التأييد الحماسي الذي تحقق للموجة النسوية الثانية في أوُجّها[11].

ثالثاً : توضيحات وانتقادات

ويُعدّ مفهوم **النسوية الإسلامية** كما هو واضح مفهوماً حديثاً إذا ما قورن بالنسوية بشكل عام. وترجع بدايات ظهوره إلى تسعينيات القرن العشرينلدى عدد من الباحثات المسلمات من أمثال: أفصانه نجم أبادي ونيرة توحيدي وزيبا مير حسيني وعلى يد العديد من النساء والرجال في صحيفة زنان، صحيفة طهران النسائية، التي أسستها شهلا شركت في 1992، التي ترى أنّ حل مشكلة المرأة يكمن في تطوير أربعة مجالات هي: الدين، والثقافة، والقانون، والتعليم. كما استخدمت مي يماني، الباحثة السعودية، المصطلح في كتابها "**الإسلام والنسوية**" عام 1996. كما استخدمته كل من يشيم أراتYeşımAratوفريد أكارFerideAcarفي مقالاتهما، فضلاً عن نيلويفر

جويلهNilüferGöleفي كتابها "**الحداثة الممنوعة**"،الذي نشر بالتركية 1991 وبالإنجليزية في 1996، للإشارة إلى نموذج معرفي نسوي جديد آخذ في الظهور في تركيا. واستخدمت الناشطة النسوية شميمة شيخ في جنوب أفريقيا المصطلح ذاته في تسعينيات القرن المنصرم[12]. كانت التسعينيات اذن عقد النسوية الاسلامية في العديد من البلدان الاسلامية .

أنّ أول ما انعكس عليه هذا المفهوم الجديد وتذكر هو محاولة تقديم قراءة جديدة للقرآن، كمحاولة لتبيئته داخل السياق الإسلامي. في هذا الإطار، قامت العديد من الباحثات المسلمات بوصف ما وجدنه من مساواة جندرية في القرآن والعدالة الاجتماعية المرتبطة بها على أنّها نسوية إسلامية، كما حاولت أخريات البعد عن هذا المصطلح بتقديم قراءة أنثوية للقرآن وغيره من النصوص المقدّسة.مع ملاحظة أن الأساس النسوي له الأولوية عند هؤلاء ، وليس الإسلام ومن هنا فإنهن لا يفضلن تسمية النسوية الإسلامية بل يرفضنها ومع هذا فحين تتماس قضاياهن مع الإسلام يؤكدن على إسلامية توجههن إلى الإسلام[13]. تلك سمة تؤكد عليها نورهان عبد الوهاب .

وهي تواصل تأكيدها أنّ دعاة النسوية دائماً ما احتفظوا بمساحة للدين بداخل تنظيراتهم. وأن الخطاب النسوي المؤسس في مصر استطاع أن يرتكز على الخطاب الإصلاحي الإسلامي والخطاب العلماني القومي. وهيتشير إلى أن كثيرا ما يعرض النسويون العلمانيون (أو نسويون بدون إضافات) أطروحات إسلامية في مطالبتهم بحقوق المرأة في التعليم والعمل والحقوق السياسية بالتوازي مع الخطاب القومي. فعندما يلتمسن أيّة تغييرات فيما هو سائد بشأن الشخصية الإسلامية عادة ما يقدمون أطروحات إسلامية تعزز مطالبهم.

معني ذلك ان هناك من بين المدافعات عن النسوية الإسلامية من ترى نفسها بالضرورة إسلامية ؛ ذلك إنّ العديد ممّن انخرطن في خطاب النسوية الإسلامية ومارسنه قد أكدنّ هويتهنّ الإسلامية. بينما أحجم العديد من منتجي خطاب النسوية الإسلامية أو التفسير القرآني الجندري الجديد ؛ وهذا هام لما نحن بصدده ؛ عن تعريف أنفسهم بنسويين/نسويات إسلاميين/إسلاميات أو حتى نسويين/نسويات. مثل فاطمة مرنيسي، صاحبة كتاب "**المرأة والإسلام:** تحقيق تاريخي وعقيدي" (نشر أولاً بعنوان **الحريم السياسي** في 1978، وبالإنجليزية عام 1991). منتجة النص المؤسس للنسوية الإسلامية التي لا ترى أنها نسوية إسلامية، فهي نسوية علمانية[14].

يستخدم النسويون الإسلاميون الخطاب الإسلامي باعتباره خطاباً أساسياً، وإن لم يكن كما تخبرنا عبدالوهاب الخطاب الوحيد، في مطالبتهم بحقوق المرأة والمساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعية. فثمة ركائز «إسلامية» لهذا الخطاب مشتقة من القرآن والسنّة النبوية. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ القرآن أكد المساواة بين سائر بني البشر، وإن كان الفقه الذكوري قد انتهك المساواة بين الرجل والمرأة والتي بلغت أوجها في القرن التاسع وتشبعت بالأفكار الأبوية التي سادت تلك الفترة. فهذا الفقه الأبوي، الذي استطاع لي عنق الرسالة، هو إذن السبب في الوضع الذكوري للشريعة الآن. ولم تسلم الأحاديث النبوية هي الأخرى من هذه المشكلة[15].

تكمن أولويات النسوية الإسلامية كما تبين نورهان عبد الوهاب،في التعامل المباشر مع النص المؤسس للإسلام، وهو القرآن الكريم. كما عند (أمينة ودود، رفت حسن، وفاطمة ناصيف)، رغم ذهاب أخريات إلى البحث في القوانين الداعمة للشريعة (مثل عزيزة الحبري اللبنانية، وشاهين ساردار علي الباكستانية)، في حين طرقت نسويات باب الحديث الشريف (كالمغربية فاطمة المرنيسي، والتركية هدايت توكسال). وتظهر منهجيتهن على النحو التالي:

أولاً: استدعاء بعض آي القرآن التي ارتبطت بتفسيرات مغلوطة، كتلك المتعلقة بالخلق أو أحداث الجنة وما فيها من سيادة النظرة الذكورية وعلوّها على وضع المرأة ومكانتها.

ثانياً: الاستشهاد بالآيات التي توضح بشكل لا لبس فيه المساواة بين الجنسين.

ثالثاً: تفكيك الآيات التي تهتم بإبراز الاختلاف بين الرجل والمرأة على نحو يبرر هيمنة الرجل وسيطرته.

و توضح أن التفسير النسوي ؛ يلقي بظلاله على العديد من الآيات ليبرهن أنّ الأصل في الأمور هو المساواة التامة بين الرجل والمرأة. إذ تقول الآية: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ »، أي أنها اعترفت بالولاية والمسؤولية لكلا الجنسين؛ الرجل والمرأة[16].

ويمكن ان نتوقف عند اعمال نسوية تأويلية مثل تلك المقالات التي قدمتها النسوية زهية جويرو «**القصاص في النّصوص المقدسة–قراءة تاريخية**»، و«**الإسلام**

الشعبي »، و«**مؤسّسة الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التّاريخ**»؛ ونلاحظ أنّ الكاتبة اتّخذت لنفسها منهجاً تاريخيّاً نقديّاً خاصّاً، فقارعت حجج الفقهاء بحجج تاريخيّة- سوسيولوجيّة، واعتمدت على التأويل لتجتهد هي بدورها في تفسير مقاصديّة بعض الأحكام التي تحدّثت عنها في الكتاب. وهي تفكّك البنى الذكوريّة ضمن المنظور الإصلاحي الاجتهادي المقاصدي اعتماداً على مقدّمات هذا الفكر التأويلي الذي قدّمت أهمّ أسسه ولخّصت أهمّ نماذجه ممثّلاً خاصّة في ما قدّمته أمينة ودود[17].وتلخّص زينب التوجاني الأسس التي تبني عليها زاهية جويرو عملها في نقطتين أساسيتين:

أوّلاً: التمييز بين الظاهرة القرآنيّة والفقه والقراءة التقليدية المعهودة.

ثانياً: دحض فكرة أنّ القرآن يقيم تمييزاً أنطولوجيّاً بين الرّجل والمرأة.

وتظهر فكرة استخدام المنظور النسوي في التأويل لاستقراء العدل والمساواة من النصوص. في مقالة «**الهرمينوطيقا غير الأبوية للقرآن**». حيث تتناول هند مصطفى المدارس والتيارات النسوية المختلفة في الغرب مع تقييم وتحليل إيجابيات وإنجازات الفكر النسوي الغربي وبعض الإشكاليات التي ينطوي عليها وبناءً على التفاعل والاستفادة من تجارب تلك المدارس في النشأة والتطور. و تطرح صياغة لخطاب نسوي بديل يستلهم مفاهيم قرآنية مساواتية حول الإنسان والنوع، مشيرة وهذا مهم إلى بعض جوانب القصور في التنظير النسوى الإسلامي لافتقاده صفة الفعالية على الأرض[18].

وقد قدّمت آمنة ودود قراءة تفسيريّة للآيات المتّصلة بالمرأة، ومكانتها في النّص القرآني، سعياً منها للتصدّي لما أطلقت عليه القراءة الذكوريّة التي طغت فيما ترى على فهم المسلم لنصّه الإسلامي عبر عصور، وكانت هذه القراءة -في نظرها- السبب في تحريف المعنى القرآني، والتفريط في القصد من الرّسالة الإسلاميّة المكرّسة لمبدأ المساواة بين الجنسين. كما انشغلت بمسائل التّأويل وآلياته، على أساس أنها المدخل المناسب لفهم نسويّ للخطاب الإلهي. انطلاقا من القول بضرورة قراءة النّص الدّينيّ، في ظلّ شرط توافر البنية المسبقة للفهم، الذي يقفعلى طرف نقيض مع الفكر الدّاعي إلى التحرّر من الحكم المسبق. ترفض آمنة ودود كلّ قراءة تدّعي الموضوعيّة، والكمال، وحيازة المعنى القرآني، مقابل نقصان القراءات الأخرى، وسندها التّأويليّ، في ذلك كما توضح أيمان المخينيني، تجاوز الادّعاء الزّائف بالموضوعيّة والحياد[19].

رابعاً : توجهات واشكاليات :

يمكننا التعرف على القضايا التي تتناول النسوية الإسلامية إذا ما تصفحنا أجزاء العمل الجماعي الذي قامت بتحريره أميمة أبو بكر والذي يقع في أربعة فصول، تعرض للموضوعات التالية:

الجزء الأول: النسوية والنشاط النسائي في العالم العربي، ويشمل دراسات من قبيل: هل من ربيع سعودي على هامش الربيع العربي وما هو موقع السؤال النسوي في هذا السؤال؟ ومثل: التحديات التي تواجه مساعي النسوية الإسلامية لإصلاح قانون الأحوال الشخصية: منظمات النساء غير الحكومية في مصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي لحقوق الإنسان.

ويتناول الجزء الثالث: الفكر الإسلامي القانوني: نظرية وممارسة. ومن ضمن موضوعاته: من أين نأخذ شرع الله؟ قضية قيادة المرأة السياسية: رؤية جديدة لحوار قديم. وتأملات في بعض القرءات النقدية للفقه الإسلامي في أدبيات النسوية الإسلامية ودلالتها في السياق المصري.

ويتوقف الجزء الرابع عند: خطابات وتفسيرات جديدة. مثل: نحو صياغة خطاب نسوي جديد: قراءة نقدية. ومبادئ المساواة في الطلاق من المنظور القرآني، والتفسير المعاصر للقوامة، وبيليوجرافيا اتجاهات عامة وأساسية "لنسوية إسلامية" عربية المنشأ، ولماذا نحتاج إلى نسوية من منظور إسلامي، وأيضا الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية، وأن تكوني نسوية أوروبية مسلمة: تصالُح الهويات. ونتوقف في القرة التالية عند مقدمة هذا العمل.

توضح لنا أميمة أبو بكر لماذا نحتاج إلى نسوية من منظور إسلامي في مقدمة الكتاب الذي أشرفت على تحريره "**النسوية الإسلامية: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح**"، أن فكرة المطالبة بحقوق النساء من خلال الإحالة إلى القيم والمبادئ الإسلامية – أي الجمع بين الوعى النسوى والمنظور الإسلامى– شملت عدداً من رائدات العمل النسائي في المنطقة العربية منذ أواخر القرن التاسع عشر. لقد تطورت الفكرة في العقدين الأخيرين في العالم الإسلامي من خلال تطبيق الوعي النسوي لفهم معضلة التفاوت بين رسالة الإسلام التوحيدية التي تساوي بين البشر جميعا رجالا ونساءا وترجمة قيم تلك الرسالة السامية إلى عدالة وتكافؤ فرص وشراكة على أرض الواقع بين الجنسين .

تضيف أميمة أبو بكر أن الدافع الرئيسي وراء توجهات البحث النسوي الإسلامي اليوم؛ هو تفعيل المبادئ والمقاصد العليا لإنتاج معرفة نسوية فى نطاق الإسلام وبه، معرفة كما تذكر تنقض الأبوية السلطوية والتحيز في خطابات وتفسيرات التراث. ويتم ذلك عن طريق استخلاص معانٍ فاعلة محددة من مبادئ الحقوق الإنسانية المتضمنة في النص القرآني؛ لبناء نظام من الإصلاحات القانونية، وتضيف أن النسوية الإسلامية نسوية تأويلية وهو ما يظهر في أغلب الدراسات التي يحتوي عليها العمل الذي أشرفت على تحريره **النسوية والمنظور الإسلامي آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح**؛ أن «أساس ومنطق التغيير يأتى مباشرة من القرآن ذاته». إن مركزية القرآن هذه والتكليف الإلهى للبشر جميعاً بمسئولية تجسيد وتحقيق المثل الأخلاقية في الحياة الدنيا هما أساس المشروع التأويلي للنسوية الإسلامية[22].

تهدف النسوية الإسلامية وتلك مسأله هامة للغايةإلى بلورةوتعزيز الحوار بين عالم الشمال والجنوب، بين المجتمعات الأوروبية والعربية، حيث بإمكان النسويات المسلمات أن يدفعوا التيار الأساسي السائد لدى النسويات في الغرب إلى مراجعة علاقتهن المضطربة مع الدين وإعادة التفكير في بعض الأفكار الجامدة بشأن استحالة الوصول إلى الوعي النسوي التحرري بالدين أيضًا، أو ما يعرف بنظريات «التحديث– العلمنة» التي تربط بين التقدمية والحداثة وبين سقوط المرجعيات الدينية.

يستهل القسم المعني بالدراسات النسوية الإسلامية، في كتاب "**النسوية والدراسات الدينية**" بدراسة عزيزة الحبري: "**دراسة في تاريخها الإسلامي: أو كيف وصلنا إلى هذا المأزق؟**"، وهي تقدم عرضا تاريخيا للأبوية بوصفها نظاما اجتماعيا قبل ظهور الإسلام، ثم اتجاه الإسلام لتقويضها في أغلب تشريعاته. وتدلل على هذه الأطروحة بمناقشة ثلاث مشكلات أساسية، كما حددتها، ترى أن الأبوية هي التي خلقتها وعقدتها، ألا وهي: تعدد الزوجات، والطلاق، وسيادة الرجال على النساء[23].

والبحث الثاني، "**هل تتساوى النساء والرجال أمام الله؟**"، وهو صادر عن منظمة (أخوات في الإسلام) في ماليزيا؛ حيث يناقض البحث قضية المساواة بين الرجل والمرأة، من خلال المشكلات التي نجدها في تفسير القرآن الكريم فيما يتعلق بهذه القضية.

وتناقش الباحثة رفعت حسن في: "**النساء المسلمات وإسلام مابعد الأبوية**"، التأثير السلبي للأبوية في تراث الدين الإسلامي وحياة النساء، وتدعو إلى دحض الأسس الفقهية المغلوطة التي تغذي معاداة المرأة وتفوق الرجل، ثم تطبق ذلك على ثلاثة

افتراضات دينية خاطئة تتمحور حول قصة الخلق لتعارضها من خلال إعادة التفسير: أن الله سبحانه خلق الرجل أولا ثم خلقت المرأة من ضلعه، وأن المرأة هي السبب الرئيس في الخروج من الجنة، وأنها خلقت من أجل الرجل وليس ككائن مستقل.

أما الدراسة الرابعة "**القرآن والجنس/الجندر والجنسانية: التماثل، الاختلاف، المساواة**"، للباحثة أسما برلس، فهي تسعى إلى إثبات تناقض الخطاب القرآني مع الأبوية وخلوه من عناصر الكراهية للنساء[24].

خامساً : تعقيبات وانتقادات :

يتضح لنا مما سبق وجود عدة أتجاهات في النسوية الاسلامية ومايهمنا بيان السمات الخاصة بها والتوجهات العامة لها . ولعلنا لاحظنا في سياق عرضنا وهذا ما نسعي لبيانه ، والتأكيد عليه ؛ النقد الموجه إلي النسوية الاسلامية ويمكننا ان نتوقف عند شكلين من النقد ، الاول نقد من داخل النسوية الاسلامية لبيان قدراتها وما انجزته ومالم تستطيع انجازه ونقد آخر من اتجاهات نطلق عليها تمييزاً لها عن الاولي أتجاهات اسلامية نسوية ، تسعي لتجاوز وبيان حدود النسوية الاسلامية ومهمتنا في هذه الفقرة بيان كلا النقدين ، نقد النسوية من داخلها ونقد الاسلامية النسوية لها .

فهي مثلا تعد مقولة أن من آيات الله أنه "خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون" (الروم، الآية 21) من المقولات المؤسسة في القرآن لمفهوم العلاقة بين الرجل والمرأة. وتنطوي كلمة "سكون" على ألفة أعمق تستمد من التحقق الجنسي والصفاء الذهني. ويُعد استخدام هذه الكلمة في القرآن دالا لسببين: أولا، يشير إلى أن الإسلام يتوقع أن تكون العلاقة الجنسية/الزوجية مبنية على الحب المتبادل وهي نظرة ثورية للغاية[25].

وفي سياق نقد التفسيرات القرآنية التي تهمل السياقات التاريخية والاجتماعية، تأتي دراسة آمنة داوود "**بحث في القرآن والجنسانية**"، حيث تطرح فكرة تجاوز التطبيق الحرفي لبعض عبارات القرآن بسبب ارتباطها بنسبية السياق الزمني الضيق والمحدد للجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، وتقترح منهجية جديدة للخروج من مأزق التعامل مع النصوص الصريحة التي تسمح مثلا بالضرب وسيادة الرجال في أمور كثيرة[26].

1-نقد النسوية للنسوية:

رغم أنّ النسوية الإسلاميّة كما اوضحت نورهان عبد الوهاب يمكن أن تؤدّي دوراً مهما في تحسين حياة الفرد والمجتمع، إلا أنها غير مرشحة لأن تلعب هذا الدور على المدى البعيد. ولعلّ هذا ما يبرر التناقض الذي تعيشه المرأة المسلمة مغتربة عن وطنها الأم، حيث تجلب معها ممارسات اعتادت عليها من ثقافتها الأصلية، فرضت عليها وعايشتها باسم الإسلام. وقد يقول قائل إنّ النسوية الإسلامية هنا تساعد مثل هؤلاء النسوة على فك الارتباط بين العادات والتقاليد وبين الإسلام. وهو ما يعني عند عبد الوهاب أنّ جلّ ما تستطيع النسوية الإسلامية تقديمه هو محاولة تقديم طرق إسلامية في فهم المساواة الجندرية، والتمكّن من مزيد من الفرص الاجتماعية، وتطوير إمكانياتهن الخاصة[27].

ويؤكد البعض أن دعاة النسوية لم يستطعن الفكاك من أسار المنهجية الإسلامية التقليدية بأدواتها البحثية في الاجتهاد والتفسير جنباً إلى جنب مع الأدوات الخاصة باللغويات، التاريخ، النقد الأدبي، الاجتماع، الأنثربولوجي.. إلخ. ويظهر ذلك كما توضح عبد الوهاب في مقاربتهن للقرآن، فقد أضافوا فقط تصوراتهن النسوية، معللات غيابها في السابق بسيطرة التفسيرات الأبوية التي تتسم بالمركزية الذكورية. (ص24)

وتضيف من ضمن ما تعاني منه النسوية الإسلامية، ليس فقط كونها رد فعل، لكن رد الفعل لا يمكنه المبادرة، وبالتالي عدم تمكنه من صياغة رؤية متكاملة. يتضح ذلك في عدم درايته بما تعاني منه المرأة المسلمة المغتربة، إذ أنّ مشكلتها ليست مشكلة جندر/نسوية فقط، إذ يضاف إليها أزمة العنصرية[28].

ويمكن القول ونحن نتفق مع هذا تماماً ، أن من ضمن الإشكاليات التي تواجه النسوية الإسلامية، أنها لا تسعى إلى تقديم أيّة تصورات على المستوى الاقتصادي والاجتماعي للدولة أو حتى على مستوى المجتمع المدني. أنّ النسوية الإسلامية ما تزال في العديد من جوانبها أيديولوجية نخبوية، وحتى إذا أمعنا النظر في التقدم التشريعي الذي أحرزته، إن وجد في بعض الحالات؛ فإنها بذلك قد طغت على المشكلات الاقتصادية والمجتمعية التي تعانيها المرأة. ذلك أنّ المشكلة الحقيقية في هذه الأمور هو أنها ما تزال تشرعن الإسلام كنظام يصلح لحكم الحياه السياسية، وأنّ النسوية الإسلامية بهذه الطريقة لن تستطيع أن تحرز تقدماً ملموساً ما دامت لا تتخذ المعايير العالمية مرشداً لها بعيداً عن القرآن كنص مقدّس ومؤسس[29].

2-النسوية ونقد النقد:

ومقابل النقد السابق المصادر من داخل النسوية بياناً لحدودها وتوضيحاً لقدراتها وسعياً لتطويرها والتأكيد علي امكانياتها في بيان قضاياها ومشكلاتها هناك نقداً ثانياً يظهر لنا مدي اسلامية النسوية الاسلامية ، وهو ما يمكن ان نميزه عن النقد السابق ، ويظهر هذا النقد إن قضية المرأة شكلت -وما زالت- وسيلة من وسائل الحرب على الإسلام، تلونت فيها بموجات الاستعمار التي اجتاح العالم الإسلامي والعربي. و ان النسوية الإسلامية موجة جديدة من هذه الحرب على الإسلام، تستهدف تطويع الإسلام وقيمه ومفاهيمه بحيث يتلاءم ومفاهيم وقيم الحضارة الغربية. ويحذر أحمد عمرو من الموجات المختلفة من النسوية. وهو ينطلق من ان فكرة قراءة الإسلام من وجهة نظر عرقية أو إثنية أو نوعية؛ تتناقض مع نظرة الإسلام الكلية[30].

و يري ان هناك نسوية الحداثة الإسلامية: الحركات الإسلامية والناشطات والداعيات الإسلاميات بوجه عام تنظرإلى مفهوم النسوية نظرة استهجان وازدراء؛ لأنهم ينظرون إلى النسويين كعلمانيين، بينما يعتقدون بضرورة متابعة قضية حقوق المرأة عبر تطبيق الشرع الإسلامي بشكل كامل وشامل لكافة قضايا المجتمع، بما فيها قضية المرأة.

وهو يميز بين نوعين من النسوية الإسلامية. أنه يقول في دراسة أجراها مركز كارنيجي حول المرأة في الحركات الإسلامية، قد تبين أن الناشطات في التيارات الإسلامية يتبنين رأيًا يؤكد تكامل الأدوار بين الرجل والمرأة، ويرفضن رفضًا تامًا فكرة اعتبارهن رأس الحربة في حركة نسوية تُوصَف بالإسلامية، ويرين كما يواصل أن «الإسلام والنسوية مصطلحان متناقضان»، ويضيف وقد كشفت المقابلات التي أجراها المركز عن رفض وازدراء لمفهوم النسوية الغربية التي يفسرنها كحركة لتحرير النساء من كل القيود الاجتماعية، والواجبات تجاه الأسرة والمجتمع؛ ما يؤدي إلى الفردية المفرطة والخروج عن تعاليم الإسلام.ويستشهد بقول الباحثتان أميمة عبد اللطيف ومارينا أوتاوي: «أن كل النساء اللاتي أجريت المقابلات معهن ؛ هن ناشطات اكتسبن مراكز وشرعية واحترامًا ضمن الحركات التي ينتمين إليها، ومن هنا شعورهن بالقوة والثقة، بيد أنهن رفضن رفضًا تمامًا فكرة اعتبارهن رأس الحربة في حركة نسوية إسلامية»[31].

ومن هنا نصل إلي ان هناك مقاربة ثالثة لحقوق المرأة في العالم الإسلامي، تختلف عن كل من مقاربة الغرب التقليدية، ومحاولة الإسلاميين إنشاء مفهوم مختلف لحقوق المرأة مشتق من المبادئ الإسلامية، وهي محاولة بعض منظمات المسلمات

إظهار مواءمة المفهوم الغربي لحقوق المرأة مع الإسلام، علمًا بأن العديد من هذه المنظمات نشأت في الغرب، وهي غالبًا ما توجه نقدًا لاذعًا للتاريخ الإسلامي وتفسيره السائد.. كما تعتبر هذه المجموعات التوفيق بين المفهوم الغربي لحقوق المرأة وبين الإسلام مهمًا لأسباب عملية «فأي نسوية لا تبرر نفسها ضمن الإسلام محكومة بأن يرفضها باقي المجتمع، وهي بالتالي تهزم نفسها بنفسها».

في هذا السياق ظهر في بداية التسعينيات ما اصطُلح على تسميته بالنسوية الإسلامية. كبديل عن النموذج الغربي، يصَبغ نفسه بالصبغة الإسلامية، بدعوى ذاتية مشكلات العالم الإسلامي والجذور الثقافية التي تنبثق عنها، بالإضافة إلى غلبة الاتجاهات النسوية الراديكالية على مجمل الحركة النسوية.

ويتلخص الموقف النقدي من النسوية الاسلامية في عدة نقاط ؛ نتوقف نحن هنا عند بعضها .

أولا : إن الفكرة المركزية التي انطلقت منها جميع المذاهب النسوية هي الحد من/ أو القضاء على السيطرة الذكورية بجميع تجلياتها، سواء الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية .

وان هناك تطابقًا شبه كامل مع قرارات المؤتمرات والاتفاقيات الدولية –مثل مؤتمرات بكين واتفاقية السيداو– مع الأطروحات النسوية، خاصة فيما يتعلق بحرية المرأة في جسدها، وشكل الأسرة التي لم تعد تتكون من رجل وامرأة فقط، وحرية الإجهاض.

إذ نسعى نسوية الحداثة الإسلامية في الأخير إلى التماهي مع مسلمات الحضارة الغربية من خلال ما يدعَى أنه تفسير نسوي جديد للإسلام.

هناك تناقض أيديولوجي بين مطلق فكرة النسوية، والإسلام، فمصطلح «النسوية» يحمل مضامين أيديولوجية مركزية، أبرزها المساواة التامة التي تقود إلى فضح التحيزات الذكورية الكامنة في الخطاب والوعي، ومن ثم يفترض أن هناك صراعًا أو نزاعًا.

إن الإسلام لا يعرف الصراع بين الرجل والمرأة، فالإسلام كعقيدة وشريعة، لا يميّز نوعًا على نوع ولا عرقًا على عرق، ولا شعبًا على شعب، ففكرة قراءة الإسلام من وجهة نظر عرقية أو إثنية أو نوعية تتناقض مع نظرة الإسلام الكلية[33].

الهوامش:

1- فهمي جدعان: خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية،
2- جوخة بنت محمد الحارثي: قراءة في كتاب "خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية"، تأليف فهمي جدعان، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية – جامعة السلطان قابوس – سلطنة عمان، عدد 6، 2014، ص136.
3- فهمي جدعان: المصدر السابق،
4- المصدر السابق،
5- أميمة أبو بكر: المشروع النسوي في الإسلام بين المركز والهامش، مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام)، عدد 69، القاهرة، 2018، ص152.
6- المصدر السابق، نفس الموضع.
7- نفس المصدر، ص 155.
8- أحمد عمرو: النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية: قراءة في المنطلقات الفكرية، مجلة البيان، المركز العربي للدراسات الإنسانية، الرياض، عدد 8، 2011، ص 141.
9- المصدر السابق، ص 142.
10- نفس المصدر، ص 145.
11- Margot Badran, Feminism in Islam: Secular and religious convergences, (Oxford: one world, n.d), p. 242.
12- تستعرض نورهان عبد الوهاب في دراستها "النسوية الإسلامية: إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع"، بداية صك هذا المفهوم في السياق الغربي، ثم انعكاسه عند إسلامي ومسلمي دول الجنوب تنظيراً وتفعيلاً. ثم بحث معضلات النسوية الغربية في التعامل مع المرأة المسلمة في الغرب، ومثيلاتها التي تواجهها المرأة المسلمة في واقعها المسلم في دول الجنوب. وتفتح أفق جديد للقضايا المأزومة كقضية المرأة وعلاقتها بالرجل ودورها في المجالات المختلفة. نورهان عبد الوهاب: النسوية الإسلامية: إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع، مؤمنون بلا حدود، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، عدد "النسوية الإسلامية"، 13 يونيو 2016، (ص21، 22)
13- نورهان عبد الوهاب: المصدر السابق، ص22.
14- المصدر السابق، ص23.
15- المصدر نفسه، ص25.
16- نفس الموضع.
17- وانطلاقاً من هذه الأسس قدّمت زهية جويرو مقالاتها في الفتوى وفقه النساء، مثل:زهيّة جويرو، الوأد الجديد: مقالات في الفتوى وفقه النساء، دار مسكلياني للنشر، ط 1، 2014.

زهية جويرو، القصاص في النصوص المقدسة، قراءة تاريخية، دار المعرفة للنشر، 2007زهية جويرو، الإسلام الشعبي، دار الطليعة، 2007.زهية جويرو، الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ، دراسة في فتاوى ابن رشد الجد، بيروت، دار الطليعة، 2014 .
زينب التوجاني: ميلاد جديد، قراءة في كتاب "الوأد الجديد: مقالات في الفتوى وفقه النساء" لزهية جويرو، مؤمنون بلا حدود، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، عدد "النسوية الإسلامية"، 13 يونيو 2016، ص92.

18- أميمة أبو بكر [محررة]: النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، من ترجمة راندا أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة 2013، المعهد الدنماركي المصري للحوار (ديديDEDI)، والمركز الدنماركي للمعلومات عن التنوع والمساواة والأجناس كيفنفوKvinfo، ص8.

19- إيمان المخينيني: نحو تأويلية جندرية للقرآن، مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2017، ص6.

20- نورهان عبد الوهاب:نفس المصدر، ص 25.

21- نفس المصدر، ص 26.

22- أميمة أبو بكر [محررة]: النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، من ترجمة راندا أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة 2013، المعهد الدنماركي المصري للحوار (ديديDEDI)، والمركز الدنماركي للمعلومات عن التنوع والمساواة والأجناس كيفنفوKvinfo، ص4.

23- أميمة أبو بكر: النسوية والدراسات الدينية، عرض هاني غازي، مجلة فصول، مصر، عدد 84/83، 2013، ص 553.

24- المصدر السابق، ص556.

25- الموضع السابق.

26- نفس المصدر، ص556-557.

27- نورهان عبد الوهاب:نفس المصدر، ص 25.

28- نفس المصدر، ص 24.

29- المصدر نفسه، ص 27.

30- يستشهد الكاتب بمثال لتوضيح وجهة نظره عن النسوية الإسلامية هو ريما الفقيه، التي تقول: «أنا أصوم طبعًا، وهذا جزء من ديانتي؛ لأني أريد أن أكون محترمة » إجابة عما طرحه عليها الصحافي نيراج واريكو، من موقع «فري برس» الأمريكي الإخباري، عبر الهاتف.فازت ريما فقيه، اللبنانية الأصل بلقب ملكة جمال الولايات المتحدة، وصف شقيقها صيامها بأنه من باب الواجب الديني، ولا يتناقض مع مشاركتها بالمسابقة «كما أن الصيام يضُفي على الإنسان جمالا روحيًا. هذا المشهد عند أحمد عمرو شديد الرمزية؛ حيث يجمع

بين المتناقضات، يشير بدلالة مركزة إلى نموذج المسلم المتعايش مع الحضارة الغربية – بالمفهوم الغربي– بكل قيمها ومفاهيمها . أحمد عمرو: المصدر السابق، الموضع السابق.

31– المصدر السابق، الموضع نفسه.

32– نفس الموضع.

33– نفس الموضع.

الفيلسوفات النساء في مصر

أ.د. أحمد عبد الحليم عطية

الحديث عن الفلسفة في مصر ودور النساء الفيلسوفات يقتضي التساؤل حول قضايا مختلفة،عن تاريخها وتوجهاتها وكيفية تناولها وبيان طبيعتها واستشراف آفاقها المستقبلية وتحديد دورها في حياتنا، ويتطلب طرح مجموعات من التساؤلات أولها: عن بداياتها ومن هم رواد الفلسفة الأوائل في مصر، في الجامعة الأهلية القديمة من مصريين وأوربيين؟ وأين تلقوا ودرسوا الفلسفة؟ وما هي أهم النصوص الفلسفية التي أثرت في الجيل الأول؟ وبحثنا هنا لا يتناول النسويات من اصحاب النزعة النسوية ، بل الفيلسوفات المصريات ، وسوف نتناول نماذج منهن حيث لا تسمح حدود هذه الدراسة بتناول كل النساء الفلاسفة ممن قدمن جهودا بارزة في كل مجالات الفلسفة في مصر.

وإذا ما بحثنا فإننا نفاجئ أنه لا توجد حتى الآن دراسات تتناول نشأة وتطور الفلسفة في مصر الحديثة.ودور المرأة ومكانتها في الجامعة المصرية سواء الجامعة الاهلية القديمة حيث حفظت لنا وثائق الجامعة القديمة بعض الاسماء التي كان لها دورا فلسفيا بارزا مايزال مجهولا وهناك اسماء كثيره لفيلسوفات النساء في حياتنا الفلسفية ، ونظرا إلى كوننا لا نستطيع في حدود هذه الدراسة تناول كل الجهود النسائية الفلسفية في مصر، الذي يكاد يقترب حضورهن في كل مجال من مجالات الفلسفة من دور الرواد الاوائل من الرجال بالاضافة الى اننا في بحثنا حول النساء الفيلسوفات ، نميز تمييزا واضحا بينهن وبين دعاة النزعة النسوية. فنحن لا نتحدث عن نزعة نسوية في الفلسفة بل عن جهود الجيل الرائد من فيلسوفات مصر؛ وقد اخترنا اربعة منهن لكل واحدة تخصصها ومنهجها ومسار حياتها وتأثيرها الكبير على الاجيال التالية من تلاميذها نذكر من هؤلاء استاذة الاساتذة اميرة حلمى مطر؛ التي تخصصت في الفلسفة اليونانية وعلم الجمال ونازلي اسماعيل التي يكتب لها الريادة في مجال فلسفة القيم ويضاف اليهما آمنة نصير الرائدة النسائية في الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام وزينب الخضيري رائدة دراسات الفلسفة المقارنة واثر الفلسفة العربية الاسلامية خاصة ابن رشد وابن سينا على الفلسفة في العصور الوسطى . سوف نتناول جهود كل منهن بعد مقدمة موجزة عن المرأة والفلسفة في الجامعة المصرية القديمة، كما نجدها في جهود مى زيادة.

مقدمة: في الجامعة المصرية القديمة

تخبرنا مي زيادة «في خلال الحرب العالمية الأولى التحقت بالجامعة المصرية القديمة فكنت أدرس بها تاريخ الفلسفة العامة، وتاريخ الفلسفة العربية وعلم الأخلاق على المستشرق الأسباني الكونت دي جلارزا وتاريخ الآداب العربية على الشيخ محمد المهدي، وتاريخ الدول الإسلامية للشيخ محمد الخضري... »[1].

وكانت مي من أبرز طالبات الجامعة المصرية القديمة ولا يذكر لنا التاريخ القريب أسماء من درس منهن في الجامعة، وقد كن بالطبع قلة في ذلك العهد. لكن مي كانت من هؤلاء اللاتي تركت عليهن الجامعة بصمات وبصمات. لقد كانت طالبة مميزة كما يقص علينا واحد من أبرز طلاب هذه الجامعة وهو الدكتور زكي مبارك، الذي كان واحدا من سبعة نالوا درجة الدكتوراه من الجامعة القديمة في الفلسفة وكانت مي منافسة قوية له، كما يخبرنا هو في مجلة «صوت المرأة» في عدد خاص «بمي» بعنوان عروس الأدب يقول: «ثم تجي عروس الأدب النسائي في هذا الجيل. وهي فتاة أعرفها جيدا فقد كانت رفيقتي في الدرس، وزميلتي في طلب الأدب، والفلسفة بالجامعة المصرية...» لقد كانت مي منافسة خطرة كما يظهر من نفس المقال الذي يكرر فيه عنها «وكان لي بالجامعة المصرية زميلة تنافسني منافسة عنيفة»[2].

لقد كانت بين المبرزين من طلابها ولا ريب أنه كان لها مكانة رفيعة في نفوس زملائها بدليل أنهم انتدبوها لتمثيلهم في إلقاء خطبة باللغة الفرنسية في تكريم أستاذ الفلسفة الكونت دي جلارزا في الحفلة التي أقاموها له في حديقة فندق شبرد بمناسبة انتهائه من تدريسهم الفلسفة عند اليونان ولم يتردد أساتذة الجامعة وطلابها في تكليفها بإلقاء خطبة وداع الشيخ محمد الخضري أستاذ تاريخ الأمم الإسلامية والشيخ محمد المهدي أستاذ تاريخ الآداب العربية في الحفلة التي أقيمت في فندق شبرد في آخر كانون الثاني 1918م.

تتضح ثقافة مي واهتماماتها الفلسفية في الخطبة التي ألقتها في حفل كونتنتال في القاهرة مساء الجمعة 28 من أبريل 1916 احتفالا بمرور مائة عام على إنشاء مطبعة المعارف ووقفت تتحدث تحت عنوان "العجائب الثلاث" عن الكلمة والحرف والمطبعة فإذا بها تحيط الحاضرين بمعلومات في الفلسفة والتاريخ والفنون تربط بينها ببراعة في سياق مشوق جامعة أسطورة "قدموس" بمناقشات ديمقرايطس وهراقليطس وعصري ديمقراطيس وريتان.

وفي رسائلها أيضا مثل خطبها نجدها تتحدث عن نيتشه وأمرسون وفولتير وروسو وعلماء الكلام وبرجسون وغيرهم. بل أنها فكرت في عمل قاموس فلسفي كما يتضح في رسالة انطوان الجميل إليها في 13 يونيو 1926 التي يقول فيها "سأقرأ كثيرا قاموسك الفلسفي". ويبدو أن هذا القاموس لم ير النور لكننا نستطيع من كتاباتها أن نتعرف على فهمها للفلسفة والفلاسفة. ويظهر أنها كان على إلمام كبير بتاريخ الفلسفة القديمة والحديثة ونظرياتها. فقد أرسلت إلى جبران خليل جبران 1919 – الذي أرسل لها كتابيه "الجنون" و"المواكب" – رسالة ناقشت فيها آراءه النيتشوية بعنف فقد كتبت في مجلة الهلال تقول "في المواكب في المجنون أكاد أتبين تأثير نيتشه وإن كانت بسمة التهكم الفني التي نراها عند جبران أفندي لن تشبه أبدا ضحكة نيتشه ذات الجلجلة الضخمة المزعجة.

"كتبت مي عن برجسون، وما أندر مثقفي العرب الذين كانوا قد أطلعوا على فكر برجسون، وأمثال برجسون في ذلك الزمان". "ولا ترجع أهمية مقال مي في كونها كانت (فقط) السابقة إلى تعريف المثقف العربي بالفلسفة الغربية الحديثة عامة وبالفيلسوف الفرنسي خاصة، بل بما يزخر به (المقال) من معلومات ومعارف أن دلت على شيء فعلى ذلك المستوى الرفيع الذي وصلت إليه مي[3]. ولا تكتفي "مي" بإيراد آراء برجسون فقط بل نراها مائلة أمامنا بالتعليق والنقد فتقول إن: "احتجاج برجسون على القدرية والجبرية شديد، وعنده أننا إذا رسمنا لنفسنا خطة قيدنا حريتنا وحددنا ارتقاءنا وتنتقد نظريته في الألوهية قائلة. ولئن كانت نظريته في الألوهية غير متينة ولا نهائية فإنه يصفها بعبارات سامية جليلة، لم يستعملها قبله أحد كقوله أن الله هو البحر الذي نسبح فيه وتغمرنا أمواجه من كل صواب[4].

والدراسة الهامة في هذا السياق؛ هي بحث "مي" في المساواة التي نشرت على حلقات في المقتطف ثم طبعت في كتاب يحمل نفس الاسم. وفيه نتناول الفلسفة السياسية أو قل النظم والمذاهب الاجتماعية، وربما تكون هذه الاشارة تحليل لما قدمته "مي" في المذاهب الاجتماعية. التي تعد "برأينا من أنضج المؤلفات العربية في الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي. والجدير بالذكر أن مي كانت في "المساواة" من أوائل من تناول باللغة العربية وعرف وبحث الاشتراكية السلمية على حد وصف مي "نظريات الايتوبيين" (اليوتوبيا والاشتراكية الثورية "أفكار ومؤلفات ماركس وانجلز ولينين" والفوضوية أفكار باكونين وكروبتكين، والعدمية أفكار لفروف وهرزن وبرأينا أنه حتى اليوم لم توضع دراسة باللغة العربية بالمواضيع التي بحثتها في المساواة بالشمول والدقة الظاهرة فيها".[5]

تشيد بالداعيين للمساواة وتندد بالمتغافلين عنها. وهي ترجح أن أفلاطون يوم كتب جمهوريته "ضرب صفحا عن هذه الحقيقة. وتستنكر موقفه بينما تشيد بموقف روسو الذي نادى هو وأتباعه بالعودة إلى البداوة الأولى لتحصل الإنسانية على الهناء المفقود وترتع في بحبوحة السلام والحرية. وتبين في الفصل الثاني الارستقراطية ونشأتها ومزاعمها.

... وتخصص الفصل الثالث للعبودية والرق. التي ترى أنهما شيء هام في الطبيعة. فمن عجائب الطبيعة وضعها النقيض بجوار النقيض "وما دام الارستقراطية ضرورية فالعبودية تلازمها" وتفيض في الحديث عن الديمقراطية في الفصل الرابع وترجعها إلى اليونان.

"ولم تنسى مصر أبدا في حديثها في الفصول السابقة ص12، 27، 28، 29، 31، 59 كذلك تتوقف هنا وقفة طويلة أمام الدعوة الديمقراطية في مصر وهي التي ساعدت على ازدهار مي الأدبي بفضل الحركة الوطنية المصرية وأول من هتف بها في مصر لطفي بك السيد، يوم كان بعضهم يطلقون عليه مزاحا لقب "الفيلسوف الديمقراطي".

تتناول الاشتراكية بالتعريف وترى أن كل تطور في السياسة والتشريع والأخلاق والفكر ناتج عن التكيف الآلي والتحول الاقتصادي وهي ترجعها إلى أقدم مرحلة في تاريخ البشرية فقد أوحت إلى أفلاطون كتاب الجمهورية ويوتوبيا توماس مور ومدينة الشمس كامبانيلا واليوتوبيا الجديدة لويلز الإنجليزي.

تعرض للفوضوية وتحدد الفرق بينها وبين الاشتراكية وتنتهي من ذلك إلى "أن الفوضوية مذهب محزن مسروع وهو على حداثة نشأته ذو تاريخ مضرج بالدماء" لكن من خلال تعمق كروبتكن وبرودون وباكونين ومقارنة آرائهم بالماركسية مقارنة تنم عن فهم ودقة. وتتحدث في الفصل الثامن عن العدمية. وتوضح الخلط الذي ألفه الناس بين الفوضوية والعدمية وأوجه الشبه والاختلاف بينهما وتعرض أفكار منظري العدمية أمثال: لفروف وهرزن وغيرهم ولا تنتهي من العدمية إلى موقف واضح ونظرا لضرورة الوصول إلى نتائج تعقد في ختام حلقة أخيرة لكن على شكل تمثيلية بعنوان يتناقشون.

وكتاب المساواة يعد بحق من أهم كتابات مي زيادة ؛ يضئ ناحية هامة من نواحي تفكيرها. وهو من أوائل الكتب التي تبحث في الاشتراكية والنظم الاجتماعية المختلفة. وهو كتاب يعبر عن مدى إلمامها بمختلف المذاهب والأفكار القديمة والحديثة. تعرض للحضارات المختلفة الهندية والمصرية القديمة والكلدانية والأشورية والفينيقية. وكذلك

للأديان المنزلة الثلاثة. وآراء أفلاطون وأرسطو وأبيقور وشيشرون كما تعرض اتجاهات ماركس وانجلز ولاسال بجانب آراء باكونين وكروبتكن ولغروف وهرزن لكن أهم ما في كتابها هو اهتمامها بمصر تتحدث عن الديمقراطية فتذكر لطفي السيد وعن الاشتراكية فتذكر أسماء عزيز ميرهم وسلامة موسى؛ الذي يرد على حسين هيكل والتفتازاني صاحب الاتجاه الديني وغيرهما. إن مصر في تفكيرها والمساواة التي تبحث عنها هي ما عجزت الأحزاب المعاصرة لها عن إيجادها .

أولا: أميرة مطر والدراسات الجمالية في العربية

أستاذة جامعية مصرية من الرواد الأوائل في مجالات فلسفية متعددة هى الفلسفة اليونانية وعلم الجمال والفلسفة السياسية. ولدت بالقاهرة وتعلمت بمدارسها والدها الدكتور حلمي مطر الحاصل على الدكتوراة في الهندسة من جامعة مانشستر . حاصلة على الثانوية العامة من كلية البنات بالزمالك 1948 ، التحقت بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة وكانت الطالبة الوحيدة من بين ثلاثين طالبا ، حصلت على ليسانس الفلسفة 1952 وكانت الأولى على القسم ، تم تعيينها معيدة بقسم الفلسفة .ماجستير في الفلسفة اليونانية 1955 بعنوان فلسفة الطبيعة عند السابقين على أفلاطون ، دكتوراة في علم الجمال 1961 بعنوان فلسفة الجمال في الاتجاه الافلاطوني، رئاسة قسم الفلسفة من 1975 إلى 1981

كتبت في الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، 1988 والفلسفة السياسية : من أفلاطون إلى ماركس ، 1995 وفلسفة الجمال : أعلامها ومذاهبها ، 2003 وعن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، 2010 وعلم الجمال وفلسفة الفن، 2013 بالاضافة إلى العديد من الابحاث والدراسات في المجلات العلمية المتخصصة وترجمت محاورتا ثياتيتوس وفايدروس أو عن العلم والجمال.

من أوائل السيدات اللائي التحقن بقسم الفلسفة في أواخر الاربعينات من القرن العشرين وواصلت دراستها العليا فكانت أول سيدة تلتحق بالسلك الاكاديمي الخاص بتدريس الفلسفة في الجامعة المصرية. كانت أول متخصصة في مصر والعالم العربي في الفلسفة اليونانية، ادخلت تخصص علم الجمال في الجامعة ومازالت مؤلفاتها في هذا التخصص هى المراجع الاساسية في الجامعات المصرية. جعلت بمؤلفاتها الفلسفة السياسية مادة للدرس في اقسام الفلسفة بعد ان كانت قاصرة على اقسام العلوم السياسية . حظيت باعتراف بريادتها من كافة الموسوعات المتعلقة بالفكر الفلسفي في الثقافة العربية

المعاصرة، كما تحتل مكانة عالية في الموسوعات الخاصة بالدور الفكري للنساء العربيات.

تحتاج معالجة جهود الدكتورة اميرة حلمى مطر الجمالية ؛ إلى ان نشير إلى ما كان يسود الثقافة العربية من دراسات حول فلسفة الفن، والجمال.

كان منصور فهمى أول من قام بتقديم علم الجمال فى الجامعة المصرية ورغم كونه استاذا للفلسفة الا ان كتاباته ومحاضراته كانت ذات منحى اجتماعي[6] وتتضح لدى عبد العزيز عزت فى كتابه " الفن وعلم الاجتماع الجمالي " وجهة النظر السيوسيولوجية؛ والفن عند عزت ظاهرة اجتماعية، ومن طبيعة الظاهرات الاجتماعية ان تترابط ويؤثر بعضها على بعض ويفسر بعضها بعضا [7].

ويواصل يوسف مراد دراساته العديدة التى تقدم وجهة النظر السيكولوجية فى الفن؛ فرغم انه يرى تكامل الانا والنحن، أو الذات، والمجتمع، أو ما يطلق عليه " المركز والاطار"؛ فان البداية الاعمق و الاكثر تأثيرا هى الانا أو الداخل، ان العنوان الذى اطلقه كندنسكى على كتابه " الروحية فى الفن " ينقلنا دفعه واحدة من العالم الخارجى إلى عالم الروح والاحساس الداخلى. فالفن ليس سوى مظاهر من مظاهر القوى الروحية التى تهيمن على التطور والتى تعين نظرة الإنسان الدينية إلى الوجود فى اطواره المتغيره المتعاقبة [8]، وهذا ما نجده فى دراسته " السريالية فى الفنون التشكيلية " حيث يرفض الموافقة على القول بلا واقعية السريالية، ذلك ؛ لان هناك نموذجا يلهم الفنان السريالى هو نموذج واقعى، بل أكثر واقعية من اى نموذج آخر نجده فى الطبيعة؛ لانه نموذج داخلى هو رؤيا الفنان من وحى الفنان نفسه – من وحى دوافعه ورغباته اللاشعورية [9]

يرى فؤاد زكريا ضرورة البحث الفلسفي فى الفن ويؤكد ضرورة اتخاذ العمل الفنى ذاته محورا لكل ما يقال فى ميدان النقد، وأساس لكل تذوق، فمن الواجب الا نخرج عن نطاق العمل، وننتقل إلى ميدان الواقع الا بقدر ما يكون ذلك عونا على فهم ما هو موجود فى العمل ذاته ونجد فى مقدمة ترجمته لكتاب جوليويس بورتنوى تطبيقا لوجهة نظره فى ميدانه المفضل الموسيقى، فالكتاب محاولة لدراسة العلاقة بين آراء الفلاسفة فى الموسيقى على مر العصور، والقضية التى يدافع عنها هى أن اراء الفلاسفة فى الموسيقى لم تكن الا تعقيبات متنوعة على افكار رئسية قال بها أفلاطون.[10]

لقد ازدهرت الكتابات الجمالية فى العربية بالدراسات العديدة التى قدمها الدكتور

زكريا ابراهيم " فلسفة الفن فى الفكر المعاصر "، و " الفنان والإنسان " و " مشكلة الفن " بالاضافة إلى ترجمته لكتاب ديوى " الفن خبرة". وهو يرى ان من الضرورى ان يصحب نشاط الحركات الفنية فى بلادنا تيارات فكرية تعرف بها، وهو يقدم لنا فى هذا الكتاب خلاصة لأهم الاتجاهات الجمالية فى الفلسفة المعاصره، وهذا ما يبرر لنا تسميته ب " فلسفه الفن فى الفكر المعاصر " بسبب غلبة الطابع الفلسفى على معظم هذه الاتجاهات الجمالية وكون معظم اصحابها من الفلاسفة. ويحدد لنا مهمة ودور الفن بأنه تحليل الخبرة الجمالية وهذا هو إسهام الدراسات الفلسفية فى هذا المجال، فاذا كانت الفلسفة فى صميمها وصفا شاملا للخبرة الإنسانية فليس بدعا ان نرى الفلاسفة يهتمون بتحليل " الخبرة الجمالية "، ويحرصون على فهم " الظاهرة الفنية " " [11].

تتأتى جهود أميرة مطر وكتاباتها الجمالية لتقدم صورة متكاملة لماهية وحدود وموضوعات ما تطلق عليه أحيانا علم الجمال، أو فلسفة الجمال , فالجمال موضوع للفلسفة و أن المحاولات العملية الحديثة لم تنجح فى رد الاستطيقا إلى ايا من العلوم التجريبية ؛ لأنها اقتصرت على البحث فى الظروف الاجتماعية، أو النفسية المحيطة بالفن ولم تتعرض للبحث فى طبيعة الفن أو قيمته، لذلك فإن علم الجمال أو فلسفة الفن وأن استفادت بنتائج هذه العلوم عند تفسيرها لطبيعة الفن والخبرة الجمالية إلا أنها ظلت فرعا من فروع الفلسفة [12] أن المقصود بالاستطيقا عندها هى تلك الجهود التى قدمها الفلاسفة، وسواء أطلقنا على المجال اسم فلسفة الجمال، أو علم الجمال فطبيعة التخصص تدور فى نطاق دراسة الخبرة الفنية والوعى الجمالى.

وهى تهدف أن تقدم الاطار لفهم قضايا هذا الفرع من فروع الفلسفة، وهو فرع يساهم فيه ليس الفلاسفة فقط، بل المهتمون بالجماليات أيضا، فهو تخصص – كما تخبرنا – يقف على حدود تأملات الفلاسفة وفكر المهتمين بقضايا الفن والأدب. أى أن هذا العلم يكون حلقة الوصل بين فكر الفلاسفة ونظريات نقاد الفن [13]. وهذا المعنى تؤكد عليه فى جميع كتاباتها فمازال علم الجمال يتجول فى أروقة الفلسفة التى يستمد منها المعين الأول [14]. ذلك لأنه علم محدود بتصورات الفلاسفة للفن وتقييمهم للجمال، والفروض الفلسفية لمعايير الجمال وطبيعة العمل الفنى تظل باستمرار أساسية وراء فكر الفنان والناقد، والمؤرخ، وعالم النفس و الاجتماع. وجملة هذه الفروض يكون قطاعا رئيسيا من فكر الفلاسفة على مدى التاريخ هو المعروف بعلم الجمال.

وتعنى فلسفة الجمال فيما ترى مطر بنظريات الفلاسفة فى احساس الإنسان

بالجمال وحكمه به وإبداعه له فى الفنون الجميلة. وتتميز فلسفة الجمال عند تناولها للفنون الجميلة وتاريخها بأنها لا تتناول أثاراً ماضية بقدر ما تتناول العوامل المؤثرة المكونة للوعى الجمالي عند الإنسان. هذا الوعي الذى تكون على مر العصور، على ذلك يصبح البحث فى تاريخ النظرية الجمالية بحثا فى مكونات الوعي الجمالي عند الإنسان ومظاهره المختلفة.

وعلينا أن نبين انجازها ورؤيتها الجمالية ليس فقط من خلال تلك الخريطة المتسعة التى حددتها لنطاق علم الجمال، والمشروع المتكامل التى أنجزت حلقاته ولكن فى ذلك المنهج الذى قدمته من أجل دراسة علم الجمال، بحيث يمكن القول أنها استطاعت عبر رؤيتها، وعمق استبصارها بتاريخ النظريات الفلسفية فى علم الجمال أن تقدم وجهة نظر هامة فى الربط بين النظريات الجمالية والظروف الاجتماعية والسياسية.

ترى أميرة مطر أن خير منهج يوضح اتجاهات فلسفة الجمال فى العصر اليونانى هو المنهج التاريخى الذى يفسر هذه الفلسفة على ضوء تطور الظاهرة الفنية وارتباطها بالتطور التاريخى والاجتماعى والسياسى، لهذا المجتمع. وحين تعرض للنزعة الطبيعية والواقعية فى الفن اليونانى التى سادت فى القرن الخامس ق. م وعبرت عنها النظرية السفسطائية ترى أن أهم أسباب نشأة هذه الاتجاهات، هو تحول النظام السياسى فى مدينة أثينا إلى النظام الديموقراطى [15] ونفس المنهج نجده مستخدما فى تناولها للفلسفة والفن عند أفلاطون؛ فهو يعد من أعظم من استطاع التعبير عن موقف الإنسان حين يجد نفسه ممزقا بين وجوده الأراضى الصيرورة والتغير وبين تطلعه إلى العالم الأعلى حيث يتمثل له قيم الجمال والكمال والخلود.

تواصل اميرة مطر تناول نظريات اعلام الفلسفة الجمالية الحديثة مثل : الحكم الاستطيقى حكم الذوق عند كانط، أنماط الفن الثلاثة ونسق الفنون عند هيجل وتصنيف الفنون الجميلة عند شوبنهور و نيتشه ونشأة التراجيديا عند اليونان، الفن عند تولستوى والثورة الاشتراكية. وهى حين تتناول فلسفة كانط النقدية وتحلل أفكاره الجمالية، وتبين أهميتها فى تاريخ علم الجمال،؛تنتقدها وتعرض بعض المآخذ النقدية على صاحب الفلسفة النقدية؛ الذى كان مقوداً بنظريات سيكولوجية وخاضعا لعلم نفس الملكات حين كتب مؤلفه الرئيسى " نقد ملكة الحكم " أكثر مما كان مسترشدا بفنون عصره، وآدابه، ومقاييس الجمال عند فنانيه ونقاده. ونفس الموقف يظهر فى تناولها فلسفة هيجل الذى سلك فى عرض مذهبه الجمالى مسلكا ميتافيزيقيا ووضع ما يشبه تاريخا للفن فى نظرية

الانماط الرئيسة الثلاثة التى فسر بها تطور الفن عبر الحضارات الإنسانية. وهى تأخذ على هذه الفلسفة أنها تورطت فى كثير من متاهات الميتافيزيقا اذا خضعت للمنطق القبلى الذى يميل إلى فرض التقسيمات الثلاثة لتطور الإنسانية، والأنماط الفنية. وجعلت محور التطور هو عملية الوعى الخاص بالروح المطلق وما يربط به من تطور للمفاهيم الدينية [16].

توضح أميرة مطر حقيقة نقص المذاهب التى حاولت أن تؤكد ما الفن من قيمة مقابل العلم والتى حاولت أن تثبت أن الفن يكشف عن حقيقة لا يمكن للفلسفة أو العلم أن يكشف عنها. ومن خلال هذه الرؤية ترصد تيارا حدسيا على رأسه برجسون وكروتشه واتجاهات رمزية (سيمانتيكية) تبحث فى المعانى المعبر عنها فى الفن. واتجاهات وضعية وتحليلية تنظر إلى الفن نظرتها إلى اللغة وبالفعل فقد يكون الفن لغة من الانفعالات كما يرى اتباع الوضعية : ريتشاردز، وفتجنبشين وأير وكارناب أو لغة من الرموز كما لدى كاسيرر وسوزان لانجر. وبالإضافة إلى ذلك تذكرنا بالفلسفة الجمالية التى تتخذ تفسيرات اجتماعية انتربولوجية كما فى الماركسية أو تلك التى تميل إلى تحليل ظهور الوعى الإنسانى المتمثل فى فعل الإبداع الفنى كما لدى سارتر فى قوله بالخيال وعلاقته بالإدراك، وبالحرية التى هى جوهر وجود الإنسان. ومن هذه الاتجاهات المتعددة تفيض فى تناول : الاتجاه الحدسى، والوجودى والرمزى. ان الغالب على معالجتها للإستطيقا في كتابها "**فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر**" بالاضافة إلى العرض التاريخى التناول المنهجى وربط النظريات الفلسفية التى كانت لها الغلبة بالتحليلات الاجتماعية لمذاهب الفلاسفة والسمة النقدية عبر التناول الفلسفي.

ويكتمل هذا بجهد آخر قدمته في "مقدمة فى علم الجمال" الذي تناولت فيه مسائل الجمالية وقضاياها الأساسية من خلال موضوعات العمل الفنى ماهيته وعناصره، الخبرة الجمالية معناها طبيعتها وحدودها فى الابداع أو التذوق، والحياة الإنسانية حتى تؤسس لنا وعيا جماليا من خلال ربط الجمال بالابستمولوجيا الذى ظل طيلة العصور القديمة والوسطى وأيضا الحديثة مرتبطا بالانطولوجيا وبدأ منذ منتصف القرن التاسع عشر والعشرين يرتبط بالمعرفة والإدراك.

ومن الواضح ان الموضوع الذى تنطلق منه تحليلات مطر الجمالية؛ هو العمل الفنى نفسه فإذا كان علم الجمال يقوم على تحليل الجمال ليس فى الطبيعة، بل فى الفن. ويدرس التعبير الجميل عن الموضوعات فإن الواقعة الأولى التى تنطلق منها الدراسة

الجمالية ؛ هى تحليل العمل الفنى، إلا أن العمل الفنى ليس كيانا منفصلا عن المبدع والمتلقى الفنان والمتذوق والناقد أيضا.ومن هنا فالأساس فى الفن هو الخبرة أو الخبرات الجمالية وهذه هى القضية الأساسية التى شغلت بها. وهى تعنى بالخبرة الجمالية موقف الإنسان عند تذوقه للعمل الفنى، أو ابداعه له أو نقده عليه. ودراسة الخبرة تحتاج لبحث كثيرا من العناصر التى تتدخل فى هذه الخبرة وتحدد أنواعها، لأنها تختلف بحسب الفنون وحسب الأفراد وحسب مناهج الدارسين لها بحسب الطابع الغالب فيها أن كان تذوقا أو خلقا أو نقدا[17]

وحين تتناول الخبرة الجمالية، وموقف الناقد تعرض للتذوق والحكم بالقيمة وتبين أهم اتجاهات النقد سواء أكان النقد بواسطة القواعد (النقد الكلاسيكى الحديث). الذى ساد فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوروبا. أو النقد السياقى الذى يعتمد على تقيم العمل الفنى من جهة تأثيره بالبيئة التاريخية والاجتماعية والأخلاقية الذى بلغ أوجه فى منتصف القرن التاسع عشر حيث نظر إلى العمل الفنى نظرة تجريبية أى على أنه حادثة طبيعية، ومن أبرز أمثلة مذاهب هذا الاتجاه مذاهب النقد الماركسى ومذهب هيبوليت تين وما يمكن أن يسمى حتمية سيكولوجية عند سانت بوف، وكذلك تأكدت هذه النظرية مع فرويد وتفسيره لمؤثرات الإبداع الفنى، ثم تعرض بعد ذلك للنقد الحديث.

تتوقف اميرة مطر عند الخبرة الجمالية فى الخلق الفنى وتعرض لنظرية الالهام والهوس عند أفلاطون واللاشعور عند التحليل النفسى؛ تلك النظرية التى تطورت مع يونج فى اللاشعور الجمعى. ثم تتناول فكرة العبقرية التى شاعت لتفسير الابداع الفنى. ونستطيع أن نعطى أمثلة أخرى لقضايا جمالية شغلت بها مثل قضية : " **تصنيف الفنون الجميلة وجمالياتها المقارنة** " الا أننا نجد من بين خصائص كتاباتها الاهتمام الدائم والاحالة المستمرة للجمالية العربية. وهى لا تخصص دراسة مستقلة لمناقشة هذا الموضوع وذلك لأنه لا يمكن القول بوجود جمال مستقل يتصف بصفات قومية. لأن ذلك ممكن أن ينطبق على الابداع أكثر مما ينطبق على الاسهام النظرى.

تتناول مطر إسهام العلماء والفلاسفة والصوفية المسلمين فى النظريات الجمالية ضمن تناولها للقضايا الجمالية الرئيسة التى تعرض لها. والحقيقة أن هذا الاهتمام بالاسهامات العربية فى الجماليات مما يميز موقف أميرة مطر .

وتتدرج اشارات أميرة مطر من مجرد بيان رأى لإديب عربى يوضح نظرية جمالية. مثل أن تذكر رأى المازنى لشرح وجهة نظر ليسنج فى تقسيم الفنون. وبيان إمكانية كل

فن منها ببيان أبيات أمرئ القيس، الذى يصف حركة الحصان لتحديد حدود فن الشعر[18] أو تتناول جهود الفلاسفة العرب فى سياق جماليات أرسطو، حيث تناقش لماذا أقبل العرب على ترجمة الفلسفة والعلوم. ولم يترجموا الشعر والمسرح بذكر موقف الجاحظ الذى يرى أن الشعر لا يمكن أن يترجم ولا يجوز عليه النقل، وإلا انقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه وسقط التعجب منه ونتناول جهد الفارابى وابن سينا فى نقل وتلخيص كتاب الشعر وتبين ما توصل إليه حازم القرطاجنى من آراء هامة فى التفرقة بين الشعر العربى واليونانى. كذلك تتناول اهتمامهم بالموسيقى الذى يعرف الفارابى فى إحصاء العلوم ويقدم لنا فيها كتابا ضخما " الموسيقى الكبير "[19].

كما يتبين حديثها عن الفن والتصوف عند أفلوطين موقف بعض الصوفية فى الإسلام الذين تغنوا بجمال العالم الروحانى والحب الالهى مثل ابن الفرض، وجلال الدين الرومى الذى أودع فى المثنوى آراء تفسر لنا ماذكره فلاسفة اليونان الافلاطونيون من نظريات فى الجمال المطلق. وتصل إلى تناول سمات وخصائص الفن العربى فى الفصل الخامس من " مدخل فى علم الجمال وفلسفة الفن " حيث تعرض للبيئة الفكرية لفلسفة الفن وتتوقف عند الحديث عن الواقعية والتجريدية فى الفن، حيث يظهرنا تاريخ الفن على وجود هذين الاتجاهين على مدى الحضارات فتعرض للتجريد فى الفن اليونانى ثم التجريد فى الحضارات العربية فالنزعة التجريدية كانت هى النزعة الغالبة على فنون هذه الحضارة، فربما كان هناك نزعة مادية حسية فى الشعر العربى، إلا أنه بعد الإسلام غلب على الفن الإسلامى عموماً روحانية مصدرها التعلق بما وراء الطبيعة من معقولية وتدبير الهى، فالشعر بما فيه من وزن وقافية يقوم على وحدات متكررة. [20].

ثالثا: نازلي إسماعيل وفلسفة القيم

تعد نازلي إسماعيل حسين (1927 – 2001)،من الفيلسوفات القلائل المتخصصات في دراسة القيم الإنسانية. أستاذة جامعية مصرية من أوائل السيدات المصريات؛ ممن درسن الفلسفة في مصر وفرنسا وهى صاحبة رؤية فكرية متميزة، تركزت جهودها العلمية وإنتاجها الخصب الدقيق في الفلسفة الحديثة والمعاصرة عامة، وفلسفة القيم خاصة.ولدت في حي العباسية بالقاهرة في السابع عشر من مايو سنة 1927 بمصر،وهى بهذا تعد من الرعيل الأول مع أميرة مطر.

حصلت على درجة "الليسانس" في الفلسفة من كلية الآداب جامعة القاهرة عام 1950،ودكتوراه الدولة في جامعة السوربون بباريس عام 1956، وكانت وكانت

بعنوان:مصادر فلسفة لوي لافيل. L'Acte et les sources de la philosophie de Louis Lavelle.Thèse principale pour le Doctoratés Lettes, Sorbonne-Paris, 1956.والرسالة التكميلية لدكتوراه الدولة، بعنوان: الديالكتيك (الجدل) La dialectiqueThèsecomplémentaire pour le Doctorat és Lettes, Sorbonne-Paris, 1956، تحت إشراف عالم القيم الفيلسوف المثالي الفرنسي لوسين.

عادت من فرنسا عام 1956،وانتدبت للتدريس بقسم الفلسفة بآداب عين شمس بين عامي 1956 – 1957.وتم تعيينها في الثامن والعشرين من شهر أغسطس سنة 1957. أخذت تترقى من مدرس إلى أستاذ مساعد إلى أستاذ إلى رئيس لقسم الفلسفة بآداب عين شمس، كما شغلت منصب وكيلة الكلية للدراسات العليا والأبحاث عام 1978. سافرت إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1981 لحضور حلقة نقاشية حول فلسفة الظاهريات عقدت في الفترة من 5 إلى 19 يوليو من ذلك العام.وقدمت إلى المكتبة العربية عددا من الدراسات الفلسفية (ترجمة وتأليفاً)، من ترجماتها كتاب كانط: «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً»، 1967، وكتاب هوسرل«تأملات ديكارتية – المدخل إلي الظاهريات»، 1970.أما المؤلفات فهي:

فقد كتبت عن كانط «النقد في عصر التنوير »، 1972، وعن هيجل«الشعب والتاريخ»، القاهرة، 1975، و«الفلسفة الحديثة – رؤية جديدة»،1979، ويعد كتابها«الإنسان والقيم»،من أول وأهم الكتب والدراسات العربية في فلسفة القيم باعتبارها دراسة مستقلة عن الاخلاق 1980، و«الفلسفة الألمانية»، 1981، و«العلم ومناهج البحث»، 1981، و«الفلسفة المعاصرة»، 1982، و«مناهج البحث العلمي»، 1982 و«نظريات في فلسفة القيم»، القاهرة، 1983.

كان التساؤل المحوري الذي دارت حوله أفكار نازلي إسماعيل هو:ما قيمة الفلسفة إذا تحولت إلى نظرية أو مذهب بلا نبض أو حياة؟ ولقد كشفت لنا أعمالها الفلسفية عن إجابة متناثرة في ثنايا هذه المؤلفات عن هذا التساؤل؛ فهى تؤكدأن« النقد هو الذي يعيد الصلة بين الفكر والواقع، بين العقل والحياة»، وهو ما يظهر في كتابها النقد والتنوير، الصادر 1972. رأت أن عصر التنوير قد سادته الروح النقدية، لذا فهو أزهى عصور التاريخ الإنساني، تألقت فيه شموس العلم والمعرفة من أجل تحرير الإنسان من ظلمات الجهالة والعبودية. كان عصر التقدم التكنولوجي الذي ساعد على تقدم المناهج العلمية التجريبية. ظهرت العلوم وتقدمت في عصور سابقة من التاريخ ولكنها كانت تهدف أولاً إلى وضع النظريات العلمية. أما في عصر التنوير فقد غدا العلم وسيلة فعالة لتغيير وجه

المجتمع الاقتصادي والحضاري.

ولم يكن العلم وحده هو زاد العقول في هذا العصر،بل كان التفلسف هو النشاط الفكري الذي بدونه ما تقدمت العلوم وما تنورت الأذهان. كانت الفلسفة هى الروح السائدة في هذا العصر، روح الثورة وروح النقد البناء ولذلك فهى ترى؛إن الفلسفة في القرن الثامن عشر ليست محاولة لوضع نظريات ومذاهب فكرية، إنما هى وسيلة لتنوير العقول في كافة مجالات العلم والمعرفة. و«النقد» كما تقول: «ليس هو نقد المؤلفات والكتب، إنما هو تحليل تصورات العلوم، وتحليل قدرات الإنسان في المعرفة، وعلى هذا الأساس يكون النقد هو المقدمة الضرورية لكل علم للتمهيد الضروري للمعرفة». إن النقد هو الذي «يمهد الأساس للبناء قبل تشييد البناء نفسه، ومهمة النقد هي إزالة المهملات الملقاة في طريق المعرفة ومنهجه الأصيل هو منهج التحليل». لذلك يجب أن يكون الغرض من النقد هو تحليل التصورات والأفكار والمعاني للكشف عن مصدرها.

إن «النقد» عندها هو جوهر الفلسفة، فالفلسفة ترفض قبول أى اعتقاد لا تثبت صحته بأدلة واستدلالات. والاعتقاد الذي لا يمكن البرهنة عليه بهذه الطريقة لا يستحق ولاءنا العقلي، وهو عادة مرشد غير مأمون للسلوك. وإذن فالفلسفة تأخذ على عاتقها مهمة البحث الفاحص في الاعتقادات التي نكون قد قبلناها بطريقة غير نقدية من سلطات متعددة. ولابد لنا فيما ترى اسماعيل أن نتخلص من ضروب التحامل والانفعالات التي تشوه اعتقاداتنا في كثير من الأحيان. ولا تقبل الفلسفة السماح لأي اعتقاد باجتياز الاختبار لمجرد كونه مستنداً إلى تراث، أو لأن الناس يجدون رضاءً انفعالياً في الأخذ به، وتوضح وتؤكد أن الفلسفة لا تقبل اعتقاداً لمجرد كونه متمشياً بوضوح مع "التفكير الشائع"، أو لأن أناساً حكماء قد نادوا به، وإنما تحاول الفلسفة ألا تأخذ أي شىء "قضية مسلماً بها"، أو "على أساس الثقة". فهى تكرس نفسها للبحث الدائب الصريح، لكى تتأكد إن كانت لاعتقاداتنا مبررات، وتعرف إلى أي مدى تكون لها هذه المبررات. وعلى هذا النحو تعصمنا الفلسفة من الانحدار إلى مستوى الاستسلام العقلي والقطعية الذهنية التي يتعرض لها البشر جميعاً.

لقد احتل الفيلسوف الألماني كانط Kant (1734 – 1804) مكانة مرموقة في فكر وكتابات نازلي إسماعيل؛ إذ أفردت للنقد في عصره مؤلفاً كاملاً: "**النقد في عصر التنوير – كَنْت**"، وقامت بترجمة أحد كتبه الهامة: "**مقدمة لكل ميتافزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً**"، ولم يقف اهتمامها بكانط عند هذا الحد، بل بل تطرح السؤال. هل كانت

فلسفة "كانط" النقدية فلسفة للإنسان؟ هل كانت فلسفة للتاريخ؟ وهى تجيب عن هذين السؤالين بقولها: للفلسفة النقدية أبعاد إنسانية صرح بها كانط في عصره، وأبعاد تاريخية لم يصرح بها، ولكنها نتجت عن فلسفته ومنهجه في العصور التالية.

ننتقل في الفقرتين التاليتين إلى تصور نازلي اسماعيل للفلسفة المعاصرة لدى أهم فلاسفتها ثم اهتمامها الأول والأساسي الذي ينصب على فلسفة القيم.

تعد الفلسفة المعاصرة عند إسماعيل تعبيرا عن حيرة الإنسان في هذا العصر، فهي فلسفة القلق واليأس، والتمرد والرفض، فلسفة اللامعقول والعبث، قبل أن تكون فلسفة العقل والمعقول.والفلسفة المعاصرة لا تدعو إلى مذاهب فكرية، ولكنها فلسفة مواقف تنبع من الحياة. إنها فلسفة الحياة، كما يحياها إنسان العصر، بكل محنتها مأساتها وأزماتها. هذه الفلسفة، فيما ترى، لا تريد أن تتصل بالماضي، وترفض أن تنتمي إلى تاريخ الفكر الإنساني، أو الفكر الفلسفي الذي بدأ منذ القرن السادس قبل الميلاد، لأنها تبحث عن الجذرية المطلقة، بمعنى جذرية الوجود والحياة، وجذرية الفكر والحقيقة.

كل مفكر يبدأ من بداية أولى، يختارها بمحض إرادته. ولذلك فإن الصفة الأساسية، التي يتميز بها مفكرو هذا العصر، هي الحرية في الرأي، أو إن شئنا التحرر في الفكر. هذه الحرية مطلقة، لا قيود ولا حدود لها. إنها الحرية الجذرية، التي لا تسلم بأية مبادئ أو بأية حقائق اتفق العقل أو الفلاسفة عليها.

وحكماء هذا العصر، كما أوضحت في مقدمة كتابها، لا يدعون إلى الفضيلة مثل سقراط، ولا يبحثون عن المثل مثل أفلاطون، ولا يسعون في دروب العقل مثل أرسطو، كما أنهم ليسوا مثل ديكارت وكنت وهيجل، الذين يضعون المناهج من أجل الكشف عن الحقيقة، ولا يؤمنون كما يؤمن أوغسطين أو أنسلم أو توما الأكويني، بقصد التعقل وفهم الوجود وخالق الوجود. حتى العلم لم يعد هو المثل الأعلى للمعرفة، وبعض من فلاسفة في هذا العصر لم يحسوا حتى بوجوده، فالتفتوا إلى القصة والأسطورة. وامتزجت الفلسفة بالأدب، والأدب بالفلسفة، وبدلا من النظريات الفلسفية، أخذوا يكتبون القصص والمسرحيات والروايات. الفيلسوف اليوم كاتب، يعبر عن شخصيته بأسلوبه المتميز.كل هذا قد أعطى رواجا للفلسفة المعاصرة، فلم تعد هي الفلسفة الأكاديمية التي لا تعرف إلا في داخل المعاهد والجامعات، ولكنها أصبحت الفلسفة المفتوحة التي تواجه المجتمع وتطرح مشاكل الإنسان اليومية.

يدور محور التفكير في الفلسفة المعاصرة كما تؤكد على مصير الإنسان، وكيف يمكن أن يواجه الحياة والموت. والمصير بالنسبة للمفكرين المعاصرين، مثل القدر عند الإغريق القدماء، أمر لا يستطيع الإنسان أن يفهمه أو يتعقله، إن كان يستطيع أن يشكله بإرادته، وأن يخطط ويرسم له، لأن الإنسان في نهاية الأمر، هو مشروع، يجب تنفيذه وتحقيقه. إن هذه الفلسفة، تبحث عن الإنسان ولكنها لا تكتشف حقيقة الإنسان. أنها تساعدنا فقط على معرفة شخصية كل إنسان.

وتقدم لنا في كتابها شخصيات مختلفة، لها مواقفها المتنوعة من الحياة والفكر. لكل منهم موقفه وهو موقف شخصي. قد يقتنع به الآخرون أو لا يقتنعون. لقد كان الفلاسفة في العصور السابقة هم الأبرياء والأنقياء والأتقياء. أما في العصر الحديث، فلم يعودوا كذلك، لأنهم لا يتعالون على الحياة. الأبرياء أصبحوا مذنبين (كيركجور)، والأنقياء أصبحوا متمردين (كامي)، وعدميين (نيتشه). أما الأتقياء، فإنهم يحلمون بالجحيم، كما يحلمون بالجنة (سارتر).

تتوقف نازلي إسماعيل عند: **سورين كيركجور**،الذي ترك طريق الفلاسفة من أمثال سقراط وهيجل واتجه إلى طريق الأنبياء من أمثال إبراهيم الخليل، والنبي أيوب، لأنه رفض أن يسير في طريق العقل، وأراد أن يسير في طريق الهدى والإيمان.نشأ في كنف العقيدة البروتستنتية، التي تجعل الواجب والنقاوة أمرا مقدسا، وتجعل من الخطيئة ذنبا يجب التكفير عنه. ومن أجل ذلك عاش الابن في طفولته، في جو الخطيئة والخوف والقلق.

أن كيركجور قد أضاف بعدا جديدا إلى الذات، وهو اتحادها بالمطلق واللامتناهي. فإذا كان سقراط قد توقف عند حد المجال الأخلاقي للذات، فإنه يتجاوزه إلى المجال الديني والإيماني. وبقدر ما كان الفيلسوف الأثيني يعبر عن الحقيقة الذاتية والأخلاقية باستخدام التصورات العقلية، فإن الفيلسوف الوجودي كان يصف انفعالاته تجاه التجربة والحياة. بما يعني أن الشعور الإنساني يلعب دورا أساسيا في مجال المعرفة واكتشاف الحقيقة. وهذا الشعور، ليس شعورا يمكن تحليله كما هو الحال عند برجسون، فلا تعرف أنه "ديمومة" أو أن "السيال" الشعوري يجعلنا ندرك الوحدة الكامنة في شخصيتنا. ولكن الشعور عنده هو شعور وجداني وعاطفة وانفعال. وبقدر ما يكون الإنسان، هو نقطة الارتكاز في هذه الفلسفة الذاتية، فإن الله هو الغاية، التي يحيا من أجلها الإنسان.

ومن كيركجور إلى نيتشه. وإذا أردنا أن نوجز فكر نيتشه، فإننا نستطيع أن نقول

عنه أنه المفكر الذي وقف على النقيض من هيجل، يقول "لا" لتاريخ الحضارة الأوروبية.إن نيتشه، هو الفيلسوف المتخفي الذي لم يكشف لنا عن حقيقته، أو هو الفيلسوف المقنع والمتنكر، وكل الصور التي ظهر فيها لم تفصح عن شخصيته، لأنه لعب في مؤلفاته أدوارا متعددة. إنه المفكر الذي أراد أن يخرج على القاعدة العامة والقانون، فبدلا من الوضوح أراد الغموض، وفضل الاختفاء على الظهور. وفيما يختص بموقف نيتشه من القيم، فهي ترجعنا إلى كتابها: "الإنسان والقيم"، 1980. يعتقد نيتشه أن العبقرية الإنسانية هي وحدها صانعة الحضارة. وأنه إذا انتهى تاريخ بعض الحضارات، فإنه لن يبقى من آثارها غير أعمال هذه العبقريات في مجال الفكر والفن. ولكن إذا نظرنا في أعماق الحضارة فإننا لا نجد غير الإنسان. فطبيعة الحضارة تنشأ من طبيعة الإنسان، وتطور الحضارة، هو سجل للأعمال الإنسانية العظيمة التي أدت إليه وحتى الآثار تنطق بحقيقة الإنسان وتشهد على وجوده، وطريق الحضارة هو الطريق الذي خطه الإنسان في هذا الوجود.

تنتقل من فلاسفة الوجود الإنساني والإرادة إلى الفينومينولوجيا وتناقش ماكس شيلر الذي يعتبر أكبر ممثل لفلسفة الظاهريات بعد مؤسسها إدموند هوسرل، ان لم يكن تلميذا مباشرا له. لقد وجد في المنهج الظاهري، ما يساعده على عرض القضايا الأساسية في فلسفته وعلى رأسها علاقة الأنا بالآخر، واعتبار القيم الماهيات الخاصة بالوجود.لقد سار شيلر في طريق الفلاسفة، الذين نطلق عليهم اسم فلاسفة الحياة من أمثال نيتشه ودلتاي وبرجسون. كما أنه ينتمي إلى الاتجاه الأوغسطيني الذي يمتد إلى بسكال ومالبرانش. وهي تعرض فلسفة شيلر من منظور الحب والمشاركة الوجدانية والقيم، فهذا هو المغزى الحقيقي لفلسفته.

تخصص اسماعيل الفصل الرابع للفيلسوف الفرنسي ألبير كامي الذي أعد بحثا عن أفلاطون والقديس أوغسطين للحصول على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة. وقرأ لفلاسفة الرواق وللوجوديين من أمثال كيركجور وجيد، واهتم بدراسة أدب مارسيل بروست ودستويفسكي.يذكر في مقدمةكتاب "الإنسان المتمرد" L'hommerevolte، أن اللامعقول أمر متناقض، فهو من حيث مضمونه، ينفي كل القيم، في الوقت الذي يبقي فيه على الحياة.إن العبث لا يمكن اعتباره قاعدة للحياة. وقد يكون إحساسنا بالعبث مجرد إحساس من الإحساسات الأخرى. ولكن، نحن لا نستطيع أن نجعل منه إحساسا عاما وكليا. ثم تعرض بعد ذلك في الفصل الخامس ماركس والجدلية المادية، وتحيل إلى كتابها: "الشعب

والتاريخ"، دار المعارف، 1975. حيث تناقش القضايا التالية: الثورة الصناعية والتحول الاجتماعي. أثر الرأسمالية الصناعية في تحرير الرقيق. ألمانيا والثورة الصناعية. الجدلية المادية.

وتطرح في الفصل السادس الذي يدور حول : إدموند هوسرل وفلسفة الظاهريات، سؤالا: هل الفلسفة علم؟ تعرض للظاهريات كما قدمها لنا هوسرل وتتوقف عند لمحات هامة أضاءت لنا فهم الفينومينولوجيا، وتذكر أن فلاسفة الإسلام كانوا قد أدخلوا في دراساتهم فكرة القصد هذه، وكانوا يميزون بين إدراك الشيء قصدا وإدراكه تبعا. وكان المتكلمون يشيرون إلى التعلق، أي إلى الإضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم بأنه الشرط الأساسي للعلم. وتذكر قولهم: إن العلم لا يقوم إلا إذا تحققت نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم. وهذه الإضافة أو النسبة، هي التي أطلق عليها اسم التعلق. وكانت نظرية التصور والحكم، أو منطق الإسلاميين يبنى على فعل القصد هذا.

وتتساءل: ما الظاهريات؟ ما طبيعة هذه الفلسفة وما منهجها؟ كيف نشأت وكيف نمت؟ ما هو أثرها على تقدم الفلسفة؟ إلى غير ذلك من اسئلة وتعتمد على لوسين في تصدير رسالته: "الظاهريات عند هوسرل، التي يؤكد فيها أن: هنالك صعوبة نصادفها في مؤلفات هوسرل التي لم ينشرها، وأحيانا في المؤلفات التي نشرها، صعوبة ترجع إلى عدم الدقة في التعبير وتعقيد العبارة وعدم سلاسة الأسلوب، وذلك لأن تفكير هوسرل كان دائما يسبق تعبيره. ولبس المعنى هو في الحقيقة لبس في الألفاظ لا في الأفكار".ومن أجل أن نتفادى هذا التعقيد وهذا اللبس، أردت أن يتقدم عرضها للظاهريات عند هوسرل، شرح وتوضيح لبعض المفردات التي وردت على لسانه، وتتناول في عدة فقرات فلسفة الظاهريات: نقطة البدء من فلسفة علم الحساب إلى البحوث المنطقية، النسق العلمي للظاهريات: من البحوث المنطقية إلى المنطق الصوري المتعالي . وترى انه ليس بوسعنا هنا أن نقدم موجزا لكل المضمون الفلسفي للظاهريات؛ لأن طبيعة هذه الفلسفة تجعل من الصعب علينا تلخيصها وعرضها. فهي تعتمد أصلا كما تقول على مبدأين أساسيين لا نظير لهما في الفلسفات السابقة، مبدأ العيان الظاهري والماهوي للأشياء، ومبدأ وصف هذه العيانات وتنسيقها.

إن حضور الذات يفترض إذا حضور الذوات الأخرى حضورا بالنظير، كما يفترض حضور الأشياء التي تملأ العيانات والمقاصد. فالذات لا تنفصل عن الأشياء، إنها جزء

من العالم ولكنها الجزء الذي يتقوم به هذا العالم. ويؤكد "فينك" في تفسيره لظاهريات هوسرل أن هذا التقوم هو في الحقيقة عملية "خلاقة" و"منتجة".وتخصص الفصل الأخير لدراسة هيدجر، حيث تعرض للعلاقة بينه وبين هوسرل والمؤثرات اللاهوتية في فلسفة هيدجر، والتحليل الفينومينولوجي للوجود الإنساني. وفكرتي الحرية والعلو في فلسفة هيدجر.

القيم في الروحانية المعاصرة:

تقدم نازلي إسماعيل تحديدا لمعنى القيم وطبيعتها يتفق مع الاتجاه المعاصر في دراسة القيم باعتبارها علما للقيم أو "النظرية العامة في القيمة". وهى تعد من أوائل المتخصصين في القيم ان لم تكن هى الرائد الأول في هذا المجال. ويرجع اهتمامها بدراسة القيم منذ فترة دراستها للدكتوراه في باريس، حيث تتلمذت على أهم أعلام التيار الروحاني في فلسفة القيم المعاصرة: "رينيه لوسين" Le sonne الذي بحثت تحت إشرافه أطروحة بعنوان "**الفعل في فلسفة لويس لافيل**" عام 1956. وقد ظل هذا الاهتمام بارزا في أعمالها، وترجماتها، سواء في كتاباتها في الفلسفة المعاصرة، أم ترجمتها لكانط والكانطية، وهوسرل والفينومينولوجيا. وقد تبلور ذلك في عدة دراسات قدمتها في مجال القيم. الدراسة الأولى: بعنوان "**الإنسان والقيم**" 1980، الذي طور وعدل في كتابها "**فلسفة القيم**" 1983، ثم ظهر بشكل مختلف موسع معمق في دراستها عام1991 "**نظريات في فلسفة القيم**".

إن هذا الاهتمام الذي استمر لأكثر من ربع قرن منذ إنجاز رسالتها للدكتوراه بالفرنسية عن لافيل، وحتى ظهور كتابها "**نظريات في فلسفة القيم**"[21]، يؤكد توجه الدكتورة نازلي إلى دراسة الأكسيولوجيا، ويحدد طبيعة فهمها لفلسفة القيم باعتبارها تتجاوز وتتمايز عن الدراسة التقليدية للأخلاق، كما يظهر لنا انتمائها للتيار المثالي الروحاني، الذي ساد الفلسفة الفرنسية المعاصرة. وهو التيار الذي نبصره حاضرا حضورا مباشرا في أعمالها ذات التوجه الفرنسي، والذي يميزها عن بقية الباحثين الذين اهتموا بهذا المجال من ذوي الثقافة الإنجليزية.

وتتناول في عملها الأخير أهم النظريات المعاصرة في فلسفة القيم لدى أبرز الاتجاهات التي تشغل عالم الفلسفة اليوم مثل: فلسفة الحياة (نيتشه)، والنظرية البرجماتية، والفلسفة الروحانية المعاصرة (لافيل) و(جوبلو)، أو الفينومينولوجيا (ماكس شيلر). كما تعرض لنظريات القيمة في المجالات: الاقتصادية، الأخلاقية، الروحية (الدينية)،

والجمالية.

وتبين الهدف من عملها في المقدمة التي تسعى إلى بيان معنى ومجالات القيمة، وتميز القيمة بمعناها في الاقتصاد عن القيمة الإنسانية، التي تمثل المثل الأعلى الذي لا يتحقق إلا بالقدرة على العمل، والعطاء، ونقاء النفس، والإرادة الحرة (المعنى المثالي للقيمة) الذي يقف على النقيض من المعنى الاقتصادي. وتحدد المجالات المتعددة التي تشكل النظرية العامة في القيمة، وهي: الاقتصاد السياسي، والأخلاق والفن، والدين والقيم الأخلاقية، والاقتصادية، والفنية، والدينية لها تشكل عالما خاصا للقيم حيث يتكامل بعضها على بعض، اعتمادا على (لافيل) في كتابه "مبحث القيم"[22].

وهذا يقتضي منها تناول النظريات المختلفة للقيم عند أبرز أعلام فلسفة القيمة خاصة نظرية نيتشه، والنظرية البرجماتية، باعتبارهما مقدمات لفلسفة القيم المعاصرة، خاصة لدى كل من لوسين ولافيل، "إن فلسفة نيتشه دعت إلى تحطيم وهدم القيم القديمة"، ونادت البرجماتية بضرورة تقدير النجاح العملي في الحياة، هذا في الوقت الذي بدأت فيه نيران الحرب العالمية الأولى تشتعل، وتنفجر أزمة الضمير الغربي، هنا ظهرت فلسفة القيم لتحاول أن تجيب عن أهم سؤال أخذ يتردد بين هذه الشعوب وهو، ما قيمة الحياة الإنسانية؟ وما معنى الحياة؟ وما هي غاية الوجود الإنساني؟[23].

تنقلنا نازلي إسماعيل إلى قلب نظرية القيم المعاصرة، حين تتناول "عالم القيمة واحد"، حيث تعرض نظرية لويس لافيل اعتمادا على تحليل كتابه "مبحث القيم". وتؤكد على ضرورة عدم فصل القيم الاقتصادية عن القيم الروحية، لأنها وسيلة لتحقيق الغاية الأخلاقية والروحية. وتميز بين نظريتين مختلفتين عن طبيعة القيم، النظرية الأولى: تفترض أن للقيم الاقتصادية نوعية خاصة، وطبيعة خاصة تجعلها تختلف عن سائر القيم الأخرى. والنظرية الثانية: وهي نظرية لافيل التي تؤكد على أن القيم كلها يجب أن تكون من نوعية واحدة، وأن القيم الاقتصادية لها طبيعة القيم الإنسانية الأخرى، ولا تختلف عنها إلا من حيث إنها وسائل لتحقيق القيم الأخلاقية والروحية[24].

وتقدم لنا نظرية واحد من أهم فلاسفة القيمة الفرنسية وهو جوبلو[25] الذي يفرق بين أحكام الوجود وأحكام القيمة في كتابه "منطق أحكام القيمة"، الذي يصف فيه أحكام القيمة على النحو التالي:أحكام تتعلق بالغايات والأهداف، أحكام تتعلق بالوسائل التي تحقق هذه الغايات، وموضوع علم القيم، أو الأكسيولوجيا، هو التمييز بين الغايات النهائية، أو القيم في ذاتها، والغايات الثانية، التي تستمد قيمتها من الغايات الأولى.ومن هنا تعرض لنا أولا

للخير والكمال (القيمة في ذاتها) من خلال دراسة تحليلية لهذين التصورين عند جوبلو، ثم مراتب الوجود ودرجات الكمال، ثم الوسائل والغايات، حتى يمكن أن نصدر أحكاما على القيمة.

ومن لافيل وجوبلو إلى ماكس شيلر[26]، الذي يعد أهم من درس القيم دراسة فينومينولوجية. وبعد أن تتناول مؤلفاته في مراحل تفلسفه المختلفة، تحلل فلسفته من منظور الحب، والمشاركة الوجدانية، ثم تحلل لنا القيم العاطفية، اعتمادا على لافيل؛ الذي يرى أننا يجب أن نبحث في العاطفة عن أصل الوعي الإنساني، فالعاطفة مرآة للقيمة لأنها تعكس في ذاتنا جميع الفروق الممكنة بين القيم، فمن الواضح أن ارتباط القيم بالانفعال معناه أن الأنا لا تسعى إلى تحقيق القيم المجردة، ولا معنى للقيمة دون مشاركة الإنسان وانفعاله تجاهها، فالفيلسوف الفرنسي لافيل يعطي للانفعال قيمة إيجابية.

تختلف إذن دراسات نازلي إسماعيل من جهة عن اتجاه توفيق الطويل المثالي المعتدل الذي يجعل من القيم امتدادا لدراسة الأخلاق، فالدراسة الوحيدة التي خصصها للقيم دارت حول "القيم العليا في فلسفة الأخلاق"، والذي اعتمد فيها على التقليد الأرسطي الكانطي[27]. كما تختلف عن اتجاه الوضعية المنطقية لدى زكي نجيب محمود الذي درس إبستيمولوجيا القيم، أو ما يعرف بالميتاإيثيكا في "موقف من الميتافيزيقا"... وغيرهما، بينما كان جهدها متجها إلى دراسة القيمة في ذاتها؛ طبيعتها، ومجالها، وتعريفها، والعلاقة بين القيم المختلفة، ثم النظريات المعاصرة في القيم، مما يجعلنا نرى في عملها جهدا علميا أكاديميا، يسعى لتدشين دراسة القيم بشكل مستقل عن علم الأخلاق.

رابعا:آمنة نصير: الفكر الإسلامي والقضايا الراهنة

تمثل جهود آمنة نصير أستاذة الفلسفة الإسلامية وما قدمته من أعمال على امتداد حياتها العلمية والعملية، استجابة مستنيرة للقضايا الملحة؛ التي تمر بها مصر والعالم العربي الإسلامي على امتداد العقود الثلاثة الأخيرة، انطلاقا من تكوينها العلمي الأكاديمي ومسئوليتها الدينية القومية. وهي أستاذة جامعية وعميدة وعضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية والمجلس الأعلى للثقافة ومجلس النواب أهم مصدر تشريعي في مصر

ولدت في 1939/9/23، بمحافظة أسيوط، جمهورية مصر العربية. وحصلت على ليسانس الآداب في العلوم الفلسفية والاجتماعية والنفسية 1966م. وماجستير الفلسفة الإسلامية عن "أبو الفرج بن الجوزي آراؤه الكلامية والأخلاقية" عام 1971م. والدكتوراه

عن "منهج الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب في مباحث العقيدة" عام 1979م. عملت مدرسا مساعدا بكلية البنات الإسلامية بجامعة الأزهر (1975–1979)، ثم مدرسا (1979–1984)،وأستاذا مساعدا (1984–1989)،وأستاذا من عام 1989م،ثم عميدة لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، جامعة الأزهر بالإسكندرية (1990–1999).

وهي عضو بالمركز الدولي الإسلامي للدراسات والبحوث الإسلامية. عضو بالجمعية الفلسفية المصرية. كما ساهمت بورقة كانت هي الأساس الذي قامت عليه ورش العمل في مؤتمر "المرأة المسلمة المهاجرة"، حول حقوق المرأة في المهجر والذي استضافه الشيخ سلطان حاكم الشارقة. سافرت إلى النمسا أكثر من مرة للتدريس وحضور المؤتمر الخاص لدراسة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للمسلمين في أوروبا. وتقدمت بورقة حول تواصل الحضارات، وضرورة تنميتها بين الأسرة البشرية. كتبت في مجالات عديدة، وأسهمت بنصيب وافر في حقل الثقافة الإسلامية؛ فألفت في مجال التوحيد مؤلفات عديدة منها: "محاضرات في التوحيد والنبوة"، و"دراسات علمية لبعض عقائد التيارات المعاصرة". وعن أبي الفرج بن الجوزي، وآراءه الكلامية والأخلاقية، وكتبت: "دراسات علمية في المسألة اليهودية". "دراسات علمية في قضايا فلسفية"، تعرضت لتعريف الفلسفة وأقسامها، واستعرضت موضوع العلمانية، وخصائص وسمات الفكر العلماني، وأصالة الفلسفة الإسلامية، ومفهوم ومجال الفلسفة الإسلامية، ومكانة ومنهج فلاسفة الإسلام وعلمائهم، وشهادة الأوروبيين بدور العلماء المسلمين، وبعض أعلام الفكر العربي والإسلامي.

نتناول هنا الأسس العامة لفكر آمنة نصير والتي تتمثل في دراستها الأكاديمية الأولى عن "أبو الفرج بن الجوزي وآراؤه الكلامية والأخلاقية" 1971، والذي حققت له كتاب "سلوة الأحزان بما روي عن ذوي العرفان" والمنهج الموضوعي لابن الجوزي في نقده للتصوف". والشيخ محمد بن عبد الوهاب ومنهجه في مباحث العقيدة 1979، ومفهوم الجماعة المسلمة عند بن عبد الوهاب، ومعهما "مباحث في علوم العقيدة"، و"دراسة علمية لمدارس الفرق الكلامية"، و"دراسة علمية لأصالة الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب العربي"، و"دراسات وتأملات في علم الأخلاق والتصوف"، و"محاضرات في علم التوحيد" 1998.

البدء عند نصير من علم التوحيد والعقائد وأهمية دراسة علم العقائد عندها أنه يعتبر من أهم أنواع العلوم بلا استثناء بالنسبة للإنسان المسلم؛ لأنه علم العقائد

الإسلامية. والعقائد في الإسلام هي الأصول التي تبنى عليها فروعه، والأسس التي يقوم عليها بنيانه والحصون التي لابد منها لحماية المسلم من أخطار الشك وأعاصير التضليل والتزييف التي تلف العالم الإسلامي من كل مكان. وكثير من الانحرافات التي تحدث في فكره وقوله وسلوكه لا يكون لها سبب إلا البعد من فهم أصول الدين، وركائزه التي يقوم عليها، والتي لابد من الإيان بها ليفهم من الدين ويدرك جميع التساؤلات ويثبت من الحقائق التي تهم القضايا الإيمانية[28].

تؤكد آمنة نصير حرصها على التفسير الإنساني والأخلاقي للدين. ومن هنا نجدها تتناول قضايا كل من الإنسان والمجتمع على ضوء العقيدة الإسلامية. وعلينا مناقشة أهم المحاور التي شغلت تفكيرها مع تحليل كل محور منها وهي:

المحور الأول إنسانية الإنسان في الإسلام.

يعد عمل آمنة نصير "**إنسانية الإنسان في الإسلام**" من الكتابات الأساسية التي توضح التوجهات الفكرية لها منذ فترة مبكرة رغم نشره عدة مرات بعد ذلك؛ ذلك أن هذا العمل يحدد بدايات فهم الدين؛ فهماً أخلاقياً إنسانياً اجتماعياً يميزها عن غيرها. لقد اختص الله الإنسان من بين سائر المخلوقات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ومناط فضله على كثير من المخلوقات، فهو يتحلى بالقدرة على إدراك المعاني الكلية، وهذا النوع من الإدراك لا يقوى عليه الحيوان الذي يقتصر إدراكه على الجزيئات.ولم يقتصر هذا الاختصاص في المعرفة المتميزة على المخلوقات الأخرى، بل زوده سبحانه وتعالى بهذه الصورة المنسقة والمتناسقة مع الكوكب الأرضي وطبيعته، مما جعله قادراً على القيام بأعمال كالقراءة والكتابة، كذلك خلق الله الإنسان في هذه الصورة الكريمة من انتصاب قامته مما يترتب عليه تحرر نظره من الرؤية في مستوى الأرض فقط كبقية الحيوانات، فهذا التناسق في خلقة الإنسان لدليل على تكريم الله له حيث قال سبحانه وتعالى: (وخلق كل شيء فقدره تقديرا) و (وكل شيء عنده بمقدار).[29]

يتشابه بنو الإنسان جميعا في التركيب، رغم اختلاف اعراقهم وينجبون تواصل نصير ولذا فهم جميعا من نوع واحد ومن نفس واحدة. ولكنهم يختلفون شكلا ولونا وصفات بفعل العوامل الوراثية.وعن التفاوت في الطبقات، ظهر عدم المساواة الذي ترتب عليه القلق وعدم الاستقرار، وظهر الاضطراب والعنف نتيجة الشعور بالظلم والتفاوت وعدم المساواة.على أي القواعد يتفاضل البشر، وكانت الإجابة في الإسلام تعود للمعيار اللائق بالانسان، وهو معير التقوى، وليس لعامل الجنس او اللون او العرق.إننا نلمس،

كما تشير، إنسانية الإسلام في واقع الحدود التي تطبق على على مرتكب الجرائم المستحقة لتطبيقها بصورة يراعي فيها الزجر والردع وفي نفس الوقت البعد عن التشهير أو التنكيل به متى أرتدع وطهر من آثامه.[30]

وعلى امتداد ابواب ثلاثة يحتوي كل منها على عدد من الفصول تتناول آمنة نصيرما أطلقت عليه المنهج المتوازن للاسلام، حيث تخصص الباب الأول للحديث عن الانسان في ظل الإسلام في ثمانية فصول. تعرض فيها على النحو التالي: معنى الإسلام، والإنسان من خلال التصور الإسلامي، وعقيدة التوحيد وأثرها في الإنسان، وخلافة الإنسان في الأرض تحمل التكريم، والإنسان وعظم الأمانة، بالإضافة إلى شروط التكليف في الإسلام، وتكريم الإنسان بالعلم، وأخيراً التوجيه الإسلامي في خطاب الضمير الإنساني. ويقع الباب الثاني عن الحدود وإنسانية الإنسان في الإسلام في ستة فصول على النحو التالي: أهمية الحقوق في الشريعة الإسلامية، و تعريف الحد في مدلول اللغة والشرع وحكمة الشارع، وحد الزنا، بالإضافة إلى حد السرقة، وحد الشرب، وأخيراً حد الحرابة. والثالث صور ونماذج لإنسانية الإسلام في فصول ثلاثة هي: صور إنسانية من عقيدة الجهاد، والإنسان في ظل العدل الإسلامي، وأخيراً مفهوم الإنسانية من واقع علاقة الراعي بالرعية.

ومن هنا تبدي نصير أسفها على ما يبدو ونراه في واقع بلدان العالم الإسلامي من تجاوزات في حق الإنسان – تقصد بهذه التجاوزات التي تقع في الحقوق الضرورية للإنسان– مثل حقه في الحرية، أو العدل، أو المساواة، أو حرية التنقل وحماية ماله وعرضه ومسكنه من أن تمس أو تنتهك.هذه الضروريات الأساسية للإنسان والتي حفل بها التشريع الإسلامي –قانوناً وتطبيقاً– مازالت بعض الشعوب الإسلامية محرومة منها– وبدون مبرر حقيقي.

المحور الثاني المرأة، وتمثل قضايا المرأة اهتماماً كبيراً ومستمراً للدكتورة نصير التي تقدمها لنا أعمالها عن المرأة فيلسوفة نسوية إسلامية؛ حيث قدمت فيه مجموعة من الدراسات والبحوث في مقدمة كتابها "المرأة المسلمة بين عدل التشريع وواقع التطبيق" و "وضع المرأة ودورها في التنمية" و"حقوق المرأة المسلمة بين الجمود الفكري والمفهوم الحضاري" و "التكوين العلمي والثقافي للمرأة في ظل الشريعة الإسلامية"، "حكمة الإسلام في تعدد الزوجات". وهنا علينا الإشارة إلى قيامها بالإشراف على الدراسات الإسلامية لغير خريجات الأزهر وعلى الدراسات الحرة للسيدات بجامع الأزهر خاصة في الفترة من

(1988–1990) وقد أسهمت بالورقة الأساسية لورشة العمل في مؤتمر "المرأة المسلمة المهاجرة" حول حقوق المرأة في المهجر بالشارقة.

ونذكر أنه عندما تعرضت كوسوفا للعدوان الصربي على الفور قامت الدكتورة باتصالاتها نحو هذا الموضوع، وشرعت تبحث عن المرأة في كوسوفا، وكيف تعيش في ظل ذلك العدوان الآثم، ومدى ما تعرضت له من عمليات اغتصاب وتشريد، إيمانا منها بأن المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد. وكتاباتها تحمل في طياتها صرخة شديدة، وحماية النساء وحقوقهن في حالة السلم والحرب، وإن كل بحث من بحوثها لينطق بمدى فاعليتها نحو خدمة قضايا المسلمين[31].

ونتوقف عند عملها الأساسي، الذي يشمل معظم القضايا التي تناولتها "**المرأة المسلمة بين عدل التشريع وواقع التطبيق**"، وهي تنطلق من صحة وسلامة المبادئ الإسلامية تجاه المرأة وخلال الفهم والتفسير تعرض، على امتداد الفصول السبعة عشر للكتاب، معنى الأسرة، العلل والأمراض التي تعوق فاعلية المرأة، وتبين في الفصل الثالث المردود النفسي والاجتماعي للعلل والأمراض وعلاج الإسلام لها، ثم تقدم في الفصل الرابع بعض قضايا المرأة المسلمة الملحة. ويبدو أن موضوع تعدد الزوجات –وهو ما يمثل الحل الإسلامي للعديد من القضايا المتعلقة بالعنوسة والعلاقات غير الزوجية– من الموضوعات التي أسهبت نصير في تناولها. وقد خصصت أكثر من فصل في كتابها إضافة إلى دراسات أخرى لهذا الموضوع، ففي الفصل الخامس تعرض المردود النفسي والأخلاقي على الأسرة لسوء تطبيق التعدد، وتؤكد في السادس على "حق المرأة المسلمة وأهلها في الاعتراض على التعدد وطلب الطلاق". مما يهيئ للحديث في الفصل السابع لبيان "مفهوم عقد الزواج"، وتخصص الفصل الثامن لتقديم بعض نماذج من الشروط التي تحتويها وثيقة الزواج.

وكان نصيب المرأة من التشريع الإسلامي وفيراً، فبين مكانتها ورفع من شأنها، ووضعها في مكانها الطبيعي من مسيرة الحياة، فجعلها والرجل شريكي حياة ومصير. ولتوضيح انشغالها الدائم بهذه القضية تقول: لاهتمامي بدراسة أوضاع المرأة المسلمة، شاركت في عدة مؤتمرات داخل مصر وخارجها للرد على المقولات الظالمة التي يروجها أعداء الإسلام عن مكانة المرأة في التشريع الإسلامي، الذي أقر للمرأة الحق في المساواة في الكرامة في الإنسانية والحقوق المتفرعة عنها، ومن منحها حق المساواة أمام القانون[32].فللمرأة، فيما ترى، حق اختيار شريك حياتها، كما تعطيها الشريعة حق التملك،

وحرية التفكير والاعتقاد، وحرية الرأي والتعبير والمشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية، وحرية العمل والمساواة في الأجر، وحرية التعلم والمشاركة في الإبداع العلمي والثقافي في المجتمع. وجميع هذه الأنشطة يجيزها ويقررها الإسلام للمرأة في إطار من الاتزان والوقار في الأداء والمظهر، وتتأكد باضطراد مع زيادة التقدم الاجتماعي والحضاري للمجتمع.

تتناول في الفصل السابع "مفهوم عقد الزواج" حيث تهدف في الأساس التأكيد على أهمية موافقة المرأة اول شروط العقد وتورد من الادلة النقلية ما يؤكد ذلك ومن هذه الشروط إعلان الزواج. وتخصص الفصل الثامن لعرض نماذج من الشروط التي تحتويها وثيقة الزواج حيث تشير إلى وثائق محكمة رشيد الشرعية في حقبة الحكم العثماني، وأنها تحوي العديد من الحقائق بينهما وثيقة اشتملت على شرط للزوجة هو أن يقوم الزوج بتربية ابنها من زوجها الأول وأن يأكل الابن مما يأكل الزوج ويلبس مما يلبس.وهناك عقد زواج اخر، وتشير إليه، مكتوب على ورق البردي ينص على أن يدفع الزوج لزوجته مؤخر الصداق خلال خمس سنوات من زواجهما وتتصرف فيه كما تشاء.وهناك وثيقة أخرى تشترط الزوجة على زوجها أن يكون لها حق بيع أو عتق جارية زوجها إذا وجدته يتسرى بتلك الجارية.وهناك عقود زواج وجدت بها شروط خاصة بنوعية كسوة الشتاء وكسوة الصيف من الملابس التي يتعهد الزوج بتوفيرها لزوجته خلال الحياة الزوجية وطبقا للمستوى الاجتماعي للزوجة.

ويتضح للقارئ أن وضع الشروط في عقد الزواج من الأمور التي تحسب للشريعة الإسلامية والتي تعتبر من العلامات المضيئة في حياة الأسرة، وتحفظ الحقوق بين الطرفين في شكل متوازن، مما يحمي الأسرة ويقلل من اضطراباتها بعد الزواج، وما يستجد من أمور لو حسمت في شروط الوثيقة أو أثناء عقد الزواج لوفرت الكثير من القلق الذي يصيب الزوجين في علاقتهما بعد ذلك.

وبعد أن تنتهي من بيان الشروط تشير إلى شرط أو تؤكد حق المرأة في الخلع في الفصل التاسع الذي يتناول تعريف الخلع، وكيف يقع الخلع، ومقدار الفدية، والفرق بين الخلع والطلاق، وهل الخلع طلاق أم فسخ، وأخيراً الجوانب الشرعية والأخلاقية التي يجب مراعاتها عند تطبيق الخلع.وتبدأ ذلك بقولها: "عندما أثير موضوع الخلع ضمن القوانين الخاصة بالأسرة في الآونة الأخيرة من أجل تيسير التقاضي، ومعالجة طول أمد معاناة المرأة أمام تعنت الرجل أو بطء إجراءات التقاضي نتيجة تعدد القوانين، وتكدس الحالات

التي لا تتناسب مع حجم هيئات المحاكم وقضاتها، فكانت هذه الوقفة التي جزى الله كل من عمل فيها خيراً وراقب الله في حال العباد، ويسر أمورهم وسهل لهم سبل الحياة المحتملة[33].

وحين تتناول المرأة والقضاء في الإسلام تتعرض للمسائل التالية: المرأة في التشريع الإسلامي، وآراء حول معيار القضاء، بالإضافة إلى آراء حول شروط من يتولى القضاء، وأخيراً واقع المرأة الآن. مؤكدة أن أول ما يطالعنا في الإسلام نظرته إلى الرجل والمرأة أنهما متساويان في عمارة الأرض بالتناسل، مع المشاركة التامة، لا امتياز فيه لأحدهما على الآخر[34]. لقد كفل الإسلام للمرأة فيما تؤكد نصير حق الولاية، وتوزيع المسئولية بينها وبين الرجل تبعا للولاية الثابتة للجميع، على اختلاف أعمالهم في المجتمع، وكفل لها حق التملك، والتصرف، والوصاية والحضانة للصغار، وكفل لها إبداء الرأي والحوار والجدال والنصح، وكفل لها أهليتها في أمور الدين .. إلخ.خلاصة القول، عندها، أن تقلد المرأة منصب القضاء لا يوجد ما يمنعه من السند الشرعي والرأي الفقهي والواقع العملي للمرأة التي تمتلك مقومات هذا العمل، ولا تقل فيه عن الرجل، وترى أن نبدأ بأبسط أنواع القضاء؛ والذي يعتبر من صميم عملها واهتماماتها: وهو القضاء الأسري أو الاجتماعي أو الأحداث، أو الأحوال الشخصية.

ولن ننتهي من هذا المحور دون الاشارة إلى دراستها "السيداو والشريعة: اتفاقية حقوق المرأة وملائمتها مع الشريعة الإسلامية" الصادرة عن مركز قضايا المرأة المصرية الذي يتمتع بوضع استشاري بالمجلس الاقتصادي والاجتماعي بالامم المتحدة.تتناول في هذه الدراسة مدي ملائمة اتفاقية منع كافة أشكال التميز ضد المرأة (السيداو) مع ثوابت الشريعة الإسلامية، مؤكدة علي ضرورة الانفتاح علي هذه الاتفاقية وعدم النظر إليها باعتبارها نتاج لثقافة الغرب أو كما قالت إننا إذا أحسنا الظن وأخذنا هذه الوثيقة بعيدا عن ثقافة الكراهية والتربص ونحينا جانبا فلسفة المؤامرة سنجد فيها الكثير مما يتفق مع شريعتنا. وترجع سوء الظن بهذه الاتفاقية إلي التأثير السلبي الذي تركته الحقبة الاستعمارية في نفس الشعوب الإسلامية.

ومن أهم ما تركز عليه. مناقشاتها للفارق الدقيق بين مصطلح المساواة التي تتبناه وثيقة السيداو وبين العدالة والإنصاف وفقا لمفاهيم الشريعة الإسلامية. فرغم أن الإسلام يقر المساواة بين المرأة والرجل ما يترتب عليها من حقوق وواجبات بين المرأة والرجل في المساواة المنصفة دون فجاجة أو حيف وبعدالة تامة.

ترى نصير أن التعبير الملائم لواقع الحياة ولطبيعة الحقوق بين النوعين ان يسمي ذلك باسم العدالة والإنصاف ورفع الظلم والغبن عن جميع الأطراف الرجل والمرأة وقد تحققت العدالة بينهما في آيات عدة من القرآن الكريم وتحتوي الدراسة تحليلا شاملا لمواد اتفاقية السيداو من زاوية مدي تطابق هذه المواد مع ثوابت الشريعة الإسلامية وهي تري معظم المواد متوافقة مع ثوابت الشريعة الإسلامية وإن توقفت عند نص المادة (16) التي تعتبرها من أخطر مواد الوثيقة في الاختلاف فيما ورد من بنودها أنها تتصادم مع الشريعة الإسلامية في الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وقوامة ووصاية وولاية وحقوق وواجبات الزوجين وحقوق الأولاد. والأمر الآخر أن هذه الدراسة بما حوته من آراء توضح الفلسفة التي كانت وراء تحفظ الدول العربية والإسلامية.

القضايا الراهنة وموقف الإسلام منها: حوار الحضارات

شغلت آمنة نصير بقضية حوار الحضارات ردا على الدعاوى التي أثيرت حول فكرة صدام وصراع الحضارات. تقول: هذا البحث ثمرة تفكير عميق وتأمل فيم يدور حولنا من صراع قديم متجدد، تخوض غماره البشرية نتيجة أطماع من قبل القوى المسيطرة على هذه المرحلة، ولتبرير وتجميل هذه السيطرة، رفع الغرب تهمة ربط الإرهاب بالإسلام ظلما وعدوانا فقمت من خلال المنهج التاريخي ومن واقع دستور السلام، بتقليب الصفحات والوثائق للرد العلمي من خلال موقف الإسلام وعلاقته بالآخر في الحوار، واحترام المعاهدات وأخلاق المحارب المسلم، وأرقى أنواع العلاقات الإنسانية بين المسلم وغير المسلم في داخل ديار الإسلام أو في البلاد التي تم فتحها انطلاقا من نظرة الإسلام لمكانة الإنسان.

وتؤكد على أهمية الحوار في الرد على دعاوى الأدعياء فيما يلصق بالإسلام من أقوال ظالمة أو مجهولة، وتبين احترام الإسلام للإنسان، وبلغة الحوار وهي أنجح وسيلة على ما يظهر من وقت إلى آخر من آراء ونظريات مثل نظرية "صامويل هنتنجتون" التي لاقت رواجا عظيما في هوس البحث عن العدو الجديد بعد سقوط الاتحاد السوفيتي.

ترى نصير أن هذه الدعوى أثيرت ثانية لإثارة الصدام والصراع بين المسلمين والمسيحيين، من هنا تناولت القضية مجددا وأصدرت هذا العمل "حوار الحضارات"، الذي يتناول: الحوار معناه ومفهومه، الحوار في القرآن، مفهوم التفاوض وعلاقته بالحوار، مفهوم المناظرة والجدال، صفحات من علاقة الإسلام بغير المسلمين، صور من عصر الخلفاء لتثبيت منهج الإسلام مع الآخر، صور مشرفة من واقع المسلمين وأهل البلاد

المفتوحة، صور حضارية لمكانة الإنسان في الإسلام، مكانة الإنسان في النص القرآني، العدل والمساواة لأهل الذمة، المستأمنون وإنسانية المنهج الإسلامي، تواصل الحضارات، حالة أوروبا قبل الفتح الإسلامي للأندلس، واقع الحوار وآلياته[35].

مؤكدا على الأحداث المزعجة التي ألمت بمصرنا في الآونة الخيرة بصفة خاصة، جعلتها تعيد طبع هذا الكتاب، وتقدم هذه الدراسة إلى أهل مصر المحروسة والتي كانت موجهة للآخر الذي لا يعرف سماحة الإسلام وعدالته، تقول: ورأيت أن أتوجه به إلى أهلي من المسلمين والمسيحيين، خصوصا من تناسوا ما بيننا من تاريخ وحضارة وثقافة على مدى قرون طويلة. وأن يدرك الجميع أن اختلاف الناس في العقائد هو إرادة إلهية، ولو شاء الله أن يجعل الناس أمة واحدة لفعل ذلك، ولكن الاختلاف هو إثراء للبشرية متى عرفت حكمة الاختلاف وضوابطه.

الإسلام وحماية البيئة:

شغلت آمنة نصير بقضية البيئة التي شغل بها مفكرو وقادة البشرية، والتي تمثل التهديد الأعظم لمستقبل كوكب الأرض. فقد أصبحت فلسفة البيئة وأخلاق البيئة محور البحث الدائم لتجنب البشرية أخطار الدمار الشامل. ومن هنا جاء كتابها "الإسلام وحماية البيئة" الذي تتناول فيه على امتداد فصوله الموضوعات التالية: **الفصل الأول:** علاقة الإنسان بالكون في ضوء الشريعة الإسلامية. **الفصل الثاني:** تنظيم الإسلام لقوانين البيئة في حمايتها وتوزيع ثرواتها. **الفصل الثالث:** تلويث الأرض والماء وموقف الإسلام منه. **الفصل الرابع:** نماذج من ملوثات البيئة. **الفصل الخامس:** المؤتمرات والتشريعات القانونية لحماية البيئة. **الفصل السادس:** الضوابط الأخلاقية في حماية البيئة.

وانطلاقا من أن كل شيء خلقه الخالق متقن وفي أحسن تقدير، ويأتي الإنسان ويفسد البيئة أو يهملها أو يسيء التعامل معها، أو لا يحترم ما سخره الله له، يكون قد خان ما ائتمنه الله عليه وكلفه بتعميرها. وهي ترى أننا عندما نتأمل الآيات على اختلافها نجدها قد اشتملت على جميع محتويات البيئة وتعريفاتها المختلفة من سماء وأرض وهواء وماء وبحار وجبال ونظافة، ونهت عن الملوثات السمعية والمرئية والمحسوسة على اختلاف السلوك الإنساني، ومن هذا المفهوم ومن خلال المنهج الإسلامي في النظرة إلى البيئة، ومطالبة الإنسان بحمايتها فيما ورد من آيات في هذا الشأن، أو ما جاء في السنة الصحيحة من التحذير من إفسادها، كل هذا استرعى انتباه الأستاذة الدكتورة، كما تخبرنا، منذ أكثر من عشرين عاما، فكان هذا البحث للتأكيد على أن حماية البيئة قضية إسلامية منذ أن نزل الإسلام، وأنها ليست وليدة اليوم[36].

فهي رعاية الإنسان للبيئة من منطلق عقدي، وهذا له مدلول مهم هو أن الإخلال أو الإفساد في الأرض – من أي نوع من أنواع الفساد – سواء في البيئة الطبيعية أو الاجتماعية يعتبر مخالفا للشرع يعاقب عليه مالك هذا الملك.

وتتناول في الفصل الثاني: تنظيم الإسلام لقوانين البيئة في حمايتها وتوزيع ثرواتها: مؤكدة على اعتناء الإسلام بالبيئة بكل معانيها وأبعادها سواء ما يخص الأرض وقوانين التعامل معها، أو علاقة الإنسان بها في حال تملكها أو رعايتها والحرص عليها من كل أذى يصيبها نتيجة عبث الإنسان، مع رعاية العلم والعلماء الذين يسعون للترقي في العلم لكي ينهضوا بالبيئة بكل أنواعها وأبعادها، سواء فيما يخص الإنسان أو مكونات الكون من سماء وأرض وبحار وجبال... إلخ.

كما يجيز الشارع لولي الأمر أن يتدخل عندما يسيء الناس تدبير أمواله وذلك عند اختزان المال، أو ترك الأرض بورا بدون زراعة أو إهمال في رعايتها، وكما يجيز له التوصية والإرشاد عن طريق التنمية والإنتاج والتجارة والصناعة والزراعة الملائمة للمصلحة العامة، حيث يحدث أن يميل مالك الأرض إلى زراعتها ليسبب ضررا اجتماعيا أو أذى للأرض، فتوجيه الإنتاج والاستثمار وجهة رشيدة بحسب حاجة المجتمع ومصلحته من المسائل المهمة التي اهتم بها الفقهاء في أبحاثهم، فالتعسف في استخدام حق الملكية في الأرض مما يؤدي إلى أذى للبيئة أو الواقع الاجتماعي والاقتصادي لإنسان من المسائل التي اهتمت بها الشريعة الإسلامية، والتي زخرت بالقيود التي تصون عدم استبداد المالك فيما يملك مما ينتج عنه ضرر بالجيران. وتقدم لنا أمثلة مما أورده فقهاء الشريعة الإسلامية من التطبيقات لهذه الفكرة حيث ذهبوا إلى أنه لا يجوز للمالك أن يتخذ من داره حماما من شأنه انبعاث الدخان الذي يؤذي الجيران، وكذلك إذا بنى رجل طاحونة خيل، وكان من شأنه إصابة الجار بأضرار ناتجة من روائح الخيل ووضم البهائم ومن الأصوات المزعجة الناشئة من إدارة الطاحونة فإنه يؤمر شرعا برفع الطاحونة ومنع الضرر.[37]

ومن هنا يتضح رعاية الإسلام للأرض ولزراعتها حتى وإن قامت الساعة وفي أحد الناس فسيلة فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها فليغرسها، فهي تأكيد على رعاية الإسلام لاستمرار حياة الأرض مخضرة بالخيرات التي تمد الإنسان بالحياة إلى آخر لحظة من عمر البشرية.

خامسا: زينب الخضيري والقراءة العربية للقراءة اللاتينية للفلسفة الإسلامية.

تمثل زينب الخضيري بكتاباتها المتعددة حول أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة اللاتينية في العصر الوسيط؛ توجهًا فلسفيًا لا يتوقف عند البحث المقارن بين الكتابات العربية الإسلامية لكبار الفلاسفة المسلمين في المشرق والمغرب ابن سينا وابن رشد وبين أهم الفلاسفة الأوربيين في العصور الوسطى، روجر بيكون،جيوم دوفرني، توما الأكويني، ألبير الكبير، ولا يتوقف هذا الاتجاه عند قضية التأثير والتأثر والذي يعنى تأثير الفلاسفة المسلمين وتاثر تلاميذهم اللاتين بهم، بل أن أهم ما يميز هذا التوجه الفلسفي هو ما يمكن أن نطلق عليه قراءتها الاركيولوجية أو بمعنى أدق طريقتها في أركيولوجيا قراءة القراءة اللاتينية للنصوص الإسلامية؛ ببيان مبررات اختياراتهم لمن يترجمون لهم وطبيعة ونوعية وغايات القراءة.

تنطلق زينب الخضيري في كتابيها "**الرشدية اللاتينية**" و"**ابن سينا وتلاميذه اللاتين**" مما يمكن أن نسميه "**قراءة القراءة**".وهي قراءة مركبة تتبع نصوص الفلاسفة العرب ورحلة هذه النصوص في الفضاء العربي الإسلامي وترجمتها أو ترجماتها المتعددة إلى اللاتينية والمواقف المتباينة منها التي نجدها في نصوص عدد من الفلاسفة اللاتين، وهي مواقف متعددة متباينة في عديد من القضايا الفلسفية الأساسية التي شغل بها فلاسفة العصر الوسيط.

ويمكننا أن نحدد في البداية القضايا التي تتبعتها الخضيري في مؤلفات كل من ابن رشد، عند كل من: ألبير الكبير، وتوما الأكويني، وسيجر دي برابانت، ابن ميمون، وإسحاق البلاغ، وهي قضايا: "التوفيق بين الفلسفة والدين أو مشكلة العالم" و"مشكلة النفس العاقلة" . وتتبعها لقضية "النفس " و"الموقف من أرسطو" كما تحددت معالمها لدى ابن سينا في كتابات كل من : جيوم دوفرني وتوما الأكويني وروجر بيكون.

وما نود أن ننبه عليه قبل بيان منهجية اركولوجيا القراءة لدى الأستاذة المصرية هو أن قراءتها لا تتوقف فقط عند تحليل نصوص الفلاسفة اللاتين لبيان مواقفهم المتعددة من القضايا التي أشرنا إليها والتي تمثل نصوصًا في المدونة الفلسفية العربية الإسلامية، خاصة إذا بينا أن هذه المدونة هي بدورها مليئة بنصوص سابقة عرفها اللاتين من مصادر آخرى ومن هنا كانت مواقفهم وقراءتهم نتاج لقراءات مقارنة لنصوص عربية إسلامية؛ هي بدورها قراءة يونانية لنصوص أرسطية. بل إنها، وهذا ما يميزها، تسعى إلى فهم وتفسير هذه النصوص انطلاقا من رؤية أوسع للحضارتين العربية الإسلامية، واللاتينية الوسيطة.

وهي واعية بتداخل هذه النصوص وبناء عليه، فهي تحدد مواقف الفلاسفة اللاتين من نصوص ابن سينا وابن رشد وليس فقط نتاجاتهم الفلسفية في القضايا المشار إليها بل أيضًا على مدى معرفتهم بنتاج الفلاسفة اليونان في نصوصهم اليونانية أو عبر ترجمات لاتينية بالإضافة إلى ثابت بنيوي أساسي يحكم قراءة الفلاسفة اللاتين للنصوص العربية الإسلامية والنصوص اليونانية المبثوثة في ثناياها أو التي وصلت عبر مصادر أخرى هذا الثابت الأساسي هو العقيدة المسيحية التي تحدد لهم اختياراتهم والتي وفق لها تقبلوا النصوص اليونانية وكأن مسعى قراءات هؤلاء الفلاسفة وهدفهم هو الإجابة عن سؤال إلى أي مدى يمكن أن تفيدنا هذه النصوص التي تمثل تجربة دينية عقائدية وحضارية سابقة في تحديد العلاقة بين الفلسفة والعقيدة عبر موقف الكنيسة من الفلسفة والنصوص الأرسطية التي تخالف ظاهر العقيدة المسيحية.

نحن إذن أمام قراءة أو "**قراءة للقراءة**". والقراءة هنا متعددة تاريخية تراكمية ولذا وجدنا في ما قدمه الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشيل فوكو في عنوان أحد كتبه ما يصلح توظيفه لتوصيف جهد زينيب الخضيري وهو "**اركيولوجيا القراءة**".

تخبرنا زينب الخضيري في كتابها "**اثر ابن رشد**" –والذي تساير فيه معظم أو كل الباحثين من أنه الشارح أو الشارح الأعظم– عن هدفها وهو بيان تأثير ابن رشد في فلاسفة العصور الوسطى، وأن منهجها هو : المقارنة بين النصوص، فالنصوص وحدها هي خير دليل على صحة الرأي، كما أن المقارنة هي الوسيلة الوحيدة التي تسمح بالتوصل لنتائج دقيقة في مثل هذا النوع من الدراسات.

وتضيف في مقدمة كتابها "**ابن سينا وتلاميذه اللاتين**" قائلة "بينما اكتفيت في دراستي عن الرشدية اللاتينية بإبراز ما أخذه اللاهوتيون والفلاسفة اللاتين من الشارح، تجرأت في دراستي هذه وخطوت خطوة أبعد عندما حاولت تبين لماذا التمس هؤلاء اللاتين حلا لبعض المشاكل الفلسفية عند ابن سينا بالذات دون غيره من الفلاسفة، وكيف وظفوا العناصر السيناوية في بناء مذاهبهم هم، فحاولت مثلا وأنا بصدد مشكلة النفس تحليل نظرية النفس عند كل من جيوم دوفرني وتوما الأكويني حتى إذا ما وقعت على العناصر السيناوية فيها اجتهدت في الوقوف على كيفية استغلالها وعلى الداعي إلى هذا".

وبلغة جادامرالهيرمينوطيقية، فهي تكتفي في الكتاب الأول عن أثر ابن رشد بالوصف فقط، بينما تسعى في الكتاب الثاني "ابن سينا وتلاميذه"، وهذا ما يميزه عن الكتاب الأول بالانتقال من الفهم إلى التفسير، أي أننا بإزاء قراءة واعية مأووله لقراءة

الفلاسفة اللاتين في العصور الوسطى للفلاسفة المسلمين ونظر لكون ما تقدمه زينب الخضيري يطرح العديد من الاسئلة ويثير الكثير من القضايا حول الفلسفتين الإسلامية والغربية أو الخصائص المختلفة للقراءة العربية والأوروبية للفلسفة، فنحن نؤكد على تاريخية قراءتها وطبقاتها المتعددة التي تعود بنا من القراءات اللاتينية الأحدث إلى النصوص اليونانية والعربية الأولى.

تتبلور الأولى، حين كتب نللينو "**من الأسكندرية إلى بغداد**" كان يتحدث عن حضارة جديدة وهي الحضارة الإسلامية في بغداد التي تتخذ مكان حضارة سابقة عليها هي الحضارة اليونانية الهليستنية في مرحلتها الأخيرة في الاسكندرية، وفي بغداد قدم. وهو ما نجده لدى بدوي في أعماله المتعددة خاصة : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ومخطوطات أرسطو في العربية وغيرها. ونجد رصدًا لها لدى إبراهيم بيومي مدكور، خاصة في رسالته للدكتوراه بالفرنسية" **أورجانون أرسطو في ارسطو في العالم العربي** "، " **مكانة الفارابي في الفلسفة العربية**".

والثانية هي القراءة الغربية في العصور الوسطى للفلسفة الإسلامية وللقضايا التي أثارها الفلاسفة المسلمين والتي تختلف عن القضايا التي شغل بها الفلاسفة اليونان خاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدين. ونجد في جهود زينب الخضيري خير مرشد لهذه القراءة والتي يمكن أن يندرج فيها جهود البعض في رصد اهتمامات الفلاسفة المسلمين في فلاسفة العصر الحديث كأثر الغزالي وابن سينا في ديكارت مثلا وهي قراءة لا تقل أهمية عن قراءة المسلمين للفلسفة اليونانية، وذلك لتحديد عوامل وأسس النهضة الأوروبية المعرفة وكيفية توظيفها للتراث السابق عليها.

وهناك ثالثا قراءتنا نحن المعاصرون للفلسفة الغربية الراهنة وهو مجال نجتهد فيه ويجتهد فيه غيرنا لقراءة الفلسفة الأوربية الحديثة في فكرنا العربي المعاصر. وقد وضحنا أهدافها وأهميتها في مواضع مختلفة من أعمالنا التي سعينا فيها إلى تحديد معالم هذه القراءة . وقدمنا نماذج لها وهي لا تزال محاولة في بدايتها لمعرفة كيفية تعاملنا مع الفكر العربي الحديث والمعاصر.

ويمكن القول أن القراءة المركبة التي تقدمها الخضيري تتضمن وتتجاوز القراءة الأولى. ويظهر تجاوزها للقراءة الأولى واحتوائها عليها في تناولها لهدف القراءة في الفصل الثاني من كتابها والذي عنونه "الأرسطية الرشدية في أوروبا المسيحية" والفصل الأول من الباب الثالث عن "مشكلة العالم عند أرسطو وعند شارحه ابن رشد"[38]

وإذا ذكرنا القضايا التي تناولتها في كتابها "ابن سينا ..." وعناوين فصوله لأدركنا ارتباط قراءتها التي نعرض لها بما قدمه ابن سينا من قراءة أو قراءات لأرسطو، قراءة مشائية، وقراءة مشرقية، فهي تتناول في الباب الأول : أثر موقف ابن سينا من أرسطو في بعض فلسفات العصور الوسطى خاصة في الفصل الثاني عن ابن سينا وأرسطو[39] وتظهر قراءتها المركبة في الفصول الثلاثة الأخيرة من الباب الأول عن جيوم دوفرني بين أرسطو وابن سينا، والاكويني مؤسسي صرح الارسطية المؤمنة وروجر بيكون بين أرسطو وابن سينا.

تتابع الخضيري رواد القراءة العربية للفلسفة اليونانية، كما يظهر ذلك في إشارتها الواضحة لجهود إبراهيم بيومي مدكور الذي تصفه بلقب ابن سينا "الشيخ الرئيس" وتطلق عليه أستاذنا "الرائد" ؛ رائد هذه النوعية من الدراسات التي تتخذ القراءة عنوانا لها، فهو صاحب "أورجانون أرسطو في العالم العربي" الذي قدم "قراءة الفلاسفة العرب للمنطق الأرسطي". ومما يدل على ذلك أيضا أشاراتها في مراجعها لكتاب عبد الرحمن بدوي "أرسطو عند العرب" وما يحتوى عليه من رسائل خاصة رسالة إلى أبي جعفر بن المرزبان الكيا وكتاب المباحثات .

ثانيا: قراءة القراءة اللاتينية للرشدية:

ما تؤكد عليه زينب الخضيري في كتابتها عن الرشدية، أو أثر ابن رشد، هو ضرورة القراءة ليس فقط تأثير ابن رشد على الفلاسفة الغربيين في العصور الوسطى بل لفلسفته هو أيضا. وفلسفته تتحدد عند متلقيه بموقفه من أرسطو، وابن رشد عندها هو حامل لواء العقلانية في العصور الوسطى، الذي كان عليه أن يتحمل وحده كل الهجوم الذي يثيره دائما في كل عصور ذلك الاتجاه؛ الذي يضع العقيدة في المرتبة الأولى، ويجعل دور العقل في خدمة تلك العقيدة والدفاع عنها. لقد كان من الممكن فيما ترى الخضيري أن تتجاهل العصور الوسطى المسيحية ابن رشد، إلا أنها اقبلت على قراءته واستقبلته باعتباره اعظم شراح أرسطو . أي أن قراءة ابن رشد للمعلم الأول كانت "تأشيرة" دخول ابن رشد إلى أوروبا، وقد أعطيت له هذه "التأشيرة"؛ لأنه فعل لأرسطو ما لم يفعله المؤلفون المسلمون إلا للقرآن[40].

وفي سطرين شديدي الحساسية كأنها تتابع خلجات القراءة الداخلية الصامتة التي يقوم بها ابن رشد لأرسطو تقول: "فبدا في معظم الأحيان وكأنه يريد التفكير لحساب أرسطو أكثر مما يريد أن يفكر لحسابه [للقارئ أن يتوقف عند بدا ... وكأنه] مما جعل

فلسفته [كما تواصل الخضيري] تمثل عودة للأرسطية الأصلية ورد فعل ضد الفلسفة الأفلاطونية المحدثة[41] وتلك إشارة تأسيسية توضح أحد أسباب إقبال العصور الوسطى المسيحية على ابن رشد وهي قراءته المتميزة لأرسطو وما فهم منها من توافق الحكمة والشريعة.

وتحدد لنا الخضيري مصادر قراءتها أو الدراسات الممهدة لهذه القراءة أو قل بدقة القراءات الأولى، التي تواصلها وتخالفها تارة وتعدلها تارة وتتجاوزها تارة أخرى. تذكر لنا قراءة أرنست رينان في كتابه "**ابن رشد والرشدية**" ومونك في كتابه "**امشاج من الفلسفة اليهودية والعربية**" وقد يساعدنا بيان تحليلها وقراءتها النقدية لعمل رينان في مقدمة دراستها في التعرف على ملامح قراءتها الخاصة واختلافها عن قراءة رينان.

بداية تقر الخضيري أن رينان قد وضع فقط الخطوط العريضة للقراءة التالية لقراءة اللاتين لابن رشد. وقدم لمحات عديدة حول هذه القراءة، إلا أن هذه اللمحات أو النظرات كانت سليمة حينا خاطئة أحيانا. وتبرر ذلك بندرة المنشور والمحقق من المخطوطات. وهي تحدد لنا ما اعتبرته ابرز أخطاء رينان والدراسات الأوروبية الأخرى لأثر ابن رشد في العصور الوسطى:

1- اعتبار المدرسة الفرنسيسكانية رشدية النزعة واعتبارها من معاقل [حصون] الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر. وهي تخبرنا أنها كانت تؤمن بهذه الفكرة في بداية بحثها إلا أنها بعد الدراسة؛ خاصة دراستها لروجر بيكون وهو من المع الفرنسيسكان وجدت أن العكس هو الصحيح، فهذه الطائفة متأثرة بالاتجاه الأفلاطوني المحدث والأوغسطينية مما جعلها تميل إلى ابن سينا أكثر من ابن رشد مما جعلها تحارب الأرسطية الرشدية.

2- تأكيد رينان على أثر ابن رشد في الفلسفة اليهودية وجعل لليهود الفضل الأكبر في حفظ التراث الرشدي وفي نقله إلى أوروبا المسيحية. وترى مقابل ذلك أن اليهود قد تأثروا بابن رشد وإن لم يكن بالصورة الضخمة التي أظهرتها قراءة رينان، فلم يكن ابن ميمون وهو أعظم علماء الكلام اليهود على الإطلاق فيلسوفا بل مجرد عالم كلام وهو في هذا يختلف اختلافا جوهريًا عن ابن رشد الفيلسوف العقلاني الجرئ.

3- إغفال رينان ذكر إسحاق البلاغ، الوحيد بين اليهود الذي يحق له حمل لقب فيلسوف وهو في نظرها الرشدي الوحيد، الذي التزم إلى حد كبير جدًا بالأرسطية في تأويلها (قراءتها) الرشدي مما جعل رينان لم يتبين الحجم الطبيعي لأثر ابن رشد في الفلسفة

اليهودية.

4- إغفال الكثير من الدراسات أو معظم الدراسات التي تتناول فلسفة كل من البيرت الكبير وتوما الأكوينيوتأثرهما بالفلسفة الرشدية أو تقديم قراءة تقلل من شأن هذا الأثر. وهي تلتمس العذر لأصحاب هذه الدراسات لأن كل من البير الكبير وتوما الأكويني من عمد الكنيسة الكاثوليكية والمساس بفكرهما هو مساس بفكر الكنيسة ذاته[42].

تقدم لنا الخضيري مبررات قراءتها وفي مقدمتها وأهمها هو أن استقبال وتلقي أوربا لفلسفة ابن رشد وبلوغها الذروة في القرن الثالث عشر في باريس أهم مرحلة في تاريخ الرشدية اللاتينية، "فهو يمثل العصر الذي حدثت فيه ما يشبه الصدمة للفكر المسيحي، تلك الهزة التي ساهمت إلى حد كبير في خلق الفكر المسيحي الفلسفي المنفصل عن الفكر اللاهوتي". وبناء على ذلك تحدد لنا مبررات اختيار الفلاسفة الذين شملتهم بقراءتها والقضايا الفلسفية موضوع هذه القراءة وهي: التوفيق بين الفلسفة والدين، ومشكلة العالم، ومشكلة النفس العاقلة عند كل من : البير الكبير، توما الأكويني، سيجر دي برابانت، موسى بن ميمون، أسحق البلاغ.

وتحدد لنا قراءتها للاكويني بأن فلسفته بفضل تاثير ابن رشد كما يؤكد ماكسيم جورس في كتابه "ذروة الفكر في العصور الوسطى" تجاوزت النمط الفكري السائد وقت ذلك المتمثل في أعمال بونافنتوراوالبيرت الكبير وموسى ابن ميمون فحقق بذلك اتجاهًا تجريبيًا ماديًا ارسطيًا رشديًا. وتظهر القراءة المركبة الجدلية في بيانها استقبال وتلقى سيجر دي برابانت "الذي يعتبره الجميع الفيلسوف الرشدي الصميم" متابعة التطور الذي طرأ على فلسفة سيجر نتيجة لتصاعد الضغط الديني الكبير في عصره وقد هدفت من دراسته تفسير ما إذا كان التغير الفكري الذي طرأ على فلسفته تغيرًا حقيقيًا أم تغيرًا ظاهريًا دفعت إليه ظروف الحياة الفكرية التي سيطرت عليها الكنيسة.

يتحدد إذن موقف فلاسفة اللاتين في العصر الوسيط من ابن رشد عبر محاولته تجاوز ما بين حقائق الدين وحقائق الفلسفة من تعارض واختلاف. لقد كانت مهمة المشائين على اختلاف أديانهم التوفيق بين أرسطو والعقيدة وكان توفيق ابن رشد بينهما في قراءة زينب الخضيري يصلح للمسلمين كما يصلح للمسيحيين ولليهود، لذا فإن محاربة رجال الكنيسة في القرنين 13، 14 هذا التوفيق وتحريم كتب ابن رشد وقتل من يتمسك بقضاياه لم يكن سوى تعصبا من جانبهم؛ فالدين لا يتعارض في القراءة التي تقدمها مع التوفيق الفلسفي الذي يحترم حقائق الأديان الأساسية[43].

نجد لدى الخضيري معيارًا رشديًا عقلانيا نقديًا تقدم على أساسه القراءات المختلفة الذي تتناولها. وبناء على ذلك فإن قراءة اسحق البلاغ أقرب إلى نصوص ابن رشد من قراءة ابن ميمون الكلامية وقراءة سيجر دي برابانت الرشدي مختلفة عن قراءة توما الأكويني الأقرب إلى ابن سينا منه إلى ابن رشد.

وحتى تكتمل قراءة الخضيري للقراءات اللاتينية لفلاسفة المسيحية للفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى تقدم قراءتها لفلسفة ابن سينا وتلاميذه اللاتين. ومما يلفت الانتباه في قراءة زينب الخضيري لقراءة تلاميذ ابن سينا اللاتين لفلسفته مسألتين:

الأولى هي اختلاف الفلاسفة السيناويين اللاتين عن الرشديين اللاتين، فالرشدية أقرب إلى أن تكون تيارًا يطلق عليه الرشدية اللاتينية بينما تقدم السيناويين باعتبارهم تلاميذ ابن سينا اللاتين وهم: جيوم دوفرنيوتوما الأكويني وروجر بيكون.

المسألة الثانية هي حضور توما الأكويني في قراءته لكيفية استقبال اللاتين لابن رشد وحضوره في تلقى الفلاسفة اللاتين لابن سينا فهل تأثر الأكويني بهما سويًا وكيف نفسر هذا التعارض، يمكن تفسير ذلك بكلماتها هي تقول: "لقد اخترت القديس توما الأكويني لأنه أثر ابن رشد في فكره ما يزال موضع خلاف بين الباحثين وتضيف أن القديس توما لم يكن فيلسوفا بل كان عالم لاهوت مخلص لدينه، أخذ من ابن رشد ما يخدم دينه ويفسره تفسيرًا عقليًا وهاجم ما يتعارض مع عقيدته[44]. وهذا يبين أن استفادة الأكويني من ابن رشد لا تنفي حقيقة سيناويته وهذا ما يفسر تقديمها لقراءته لابن سينا واعتباره من تلاميذه اللاتين.

تحرص الخضيري على تحديد معالم قراءتها على مستويين مستوى المشكلات موضع القراءة والفلاسفة الذين قدموا تلك القراءة وهذا ما وجدناه في كتابها عن ابن رشد في تحديدها لمشاكل ثلاث، وهي تحدد في مقدمة قراءتها "ابن سينا وتلاميذه اللاتين" مشكلتين الأولى مشكلة النفس، فكتاب النفس لابن سينا كان من أهم المؤلفات في نظر الفلاسفة المسيحيين وأعمقها أثرًا والثانية موقف ابن سينا من أرسطو، وأن كانت المشكلة الثانية أكثر أهمية من الأولى؛ لأنها تتناول مباشرة قراءة أو قراءات ابن سينا لأرسطو .

يتضح ذلك في تأكيدها أن موقف ابن سينا من أرسطو ومن كل المشائية سواء أكانت يونانية أم عربية موقف شديد التعقيد فهو يقدم تأويلا جديدًا لفلسفة اعتادها مجتمعه بحيث أصبحت له بمثابة السلطة الفكرية، أي أنه صاحب قراءة خاصة للأرسطية التي عرفت في العربية وهي قراءة من وجهة نظر الخضيري دقيقة، فالشفاء موسوعة مشائية

كاملة وهناك مؤلفات عديدة للشيخ الرئيس مشائية خالصة.

وتضيف الخضيري القراءة الثانية التي قدمها ابن سينا لأرسطو "الفلسفة المشرقية" والتي أعلن فيها ثورته على أرسطو والمشائية كما يظهر في كتابه "منطق المشرقيين" وعدد من رسائله الأخرى مثل "تعليقات على كتاب النفس" , شرح حرف اللام و"شرح كتاب اثولوجيا" والفصل الأول من مدخل منطق الشفاء، الذي يذكر فيه أنه يقدم قراءتين: الأولى لجمهور "البلة" من الأرسطيين والثانية مشرقية للخاصة من تلاميذه. ويبدو أن هذه القراءة المشرقية جذبت انتباه الخضيري وحاولت تتبعها في فلسفة روجر بيكون، خاصة أن بيكون لم يحظ بالقدر الذي يستحق من الدراسة[45].

تظهر قراءة الخضيري واضحة في تأكيدها على أن قراءة ابن سينا المشرقية للأرسطية؛ لم تتضح تمامًا إلا لروجر بيكون أما قراءته المشائية ذات التأويل الروحي للأرسطية فهي ما عرفها جينوم دوفرني، وتوما الأكويني. ومن هنا أوضحت تأثرهما بموقف ابن سينا المشائي من أرسطو، ودراسة الموقف من أرسطو، أي قراءة أرسطو ليست من قبيل التلقي لنظرياته لكن قراءة فلسفة بأكملها، أي الإطار العام الذي يتحرك في داخله الفيلسوف. وعلينا أن نؤكد قراءة الخضيري بكلماتها تقول: "في رأيي أن موقف ابن سينا Avicenne من أرسطو هو التحول الجذري الذي كان يريد إحداثه في الفلسفة الإسلامية، إلا أن حرصه على قصر فلسفته الجديدة على الخاصة كان العقبة أمام تحقيق هذا الحلم وياليته تحقق"[46]

تؤكد الخضيري قراءة ابن سينا المزدوجة للأرسطية وحرصها على أبانة ذلك ببيان قراءتان أو موقفان لابن سينا من أرسطو هو محاولة تفسير توجه أساس في الفلسفة الإسلامية ظهر لدى ابن سينا يميز بين المشائية والمشرقية،والقراءة التي تقدمها لنا تهدف إلى إثبات رؤية مقابلة لرؤية رينان E.Renan وتوضيح خطأ رؤيته تلك التي شاعت بين الباحثين والتي ترى "أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا موسوعة الفلسفة اليونانية وقد كتبت بحروف عربية . ورؤيتها هي أن ابن سينا يعرض (يبتعد) في فلسفته المشرقية عن الفلسفة اليونانية مقللا من شأنها ومن هنا علينا أن نحرص من جانبنا نحن الباحثين العرب على إبراز مشرقية ابن سينا"[47]

تبدأ الخضري قراءتها بتقديم صورة تقريبية لحركة نقل ابن سينا إلى اللاتينية كخطوة ضرورية تمكننا من مواصلة البحث عن أثره في الفلسفة المسيحية. وتذكر أول ما ترجم من أعمال ابن سينا، هو صفحات قليلة من أول أجزاء الشفاء، المدخل الذي افتتح به منطق الشفاء. وبالرغم من ضآلة حجم الصفحات التي لا يتجاوز عددها العشر صفحات

فإنها كانت كافية لإقناع اللاتين بأن ابن سينا هو الفيلسوف الذي يستطيع أن يمدهم بالعون الكبير وهم في بداية نهضتهم، والذي يمكنه مساعدتهم على صياغة إشكاليتهم الجديدة. فابن سينا يعد القارئ بموسوعة للفكر الفلسفي وللعلوم المختلفة تضم بين جنباتها خلاصة نتاج العقلين اليوناني والعربي الإسلامي[48].

إن استقبال اللاتين لابن سينا كان استقبالا جديرا بمن سيفتح العقول على نهج جديد في التفلسف، نهج مختلف عن كل آباء الكنيسة والقديس أوغسطين ومدرسته، نهج يحقق التوافق مع واقعهم الجديد الذي صنعوه بجهود مضنية ولا يصطدم مع ذلك بجوهر عقيدتهم التي ما زالوا يحرصون عليها. لقد أقبل هؤلاء الفلاسفة على فلسفة ابن سينا فتمثلوها ثم وفقوا بينها وبين تراثهم الأوغسطيني فجاءت مؤلفاتهم توفيقية إلى حد كبير على غرار مؤلفات الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يوفقون بين دينهم والفلسفة المشائية.

ومن أسباب انتشار التيار السيناوي لدى اللاتين المسيحيين، كما يظهر من قراءة الخضيري، أن فلسفته جاءت في ثوب ديني جعلها تتفوق على فلسفة أرسطو ذاته، فابن سينا المسلم المهموم بالتوفيق بين عقله وإيمانه بعقيدته كان يبحث في وجود الله وفي صفاته، وفي خلق العالم، وفي طبيعة النفس ومصيرها، وفي السعادة الأبدية، وفي المعاد وفي الملائكة والأنبياء، وهذه أمور لم يتطرق أرسطو إطلاقا إلى بعضها. وبعبارة أوضح أتاح ابن سينا للاتين التوفيق بين عقيدتهم وبين الفلسفة، أو بين عقيدتهم وبين أرسطو؛ لأنه مهد لهم الطريق الذي سار فيه من قبلهم هو وأمثاله من فلاسفة العرب السلمين. هكذا تتعمق قراءة الأستاذة لأدق القضايا التي شغلت اللاتين في تعاملهم مع ابن سينا موضحة في نفس الوقت مبررات هؤلاء في الإقبال على فلسفة الشيخ الرئيس.

تقول: إن كتاب "العلل" اللاتيني استوحى أساسا ابن سينا، خاصة أنه كثير الاعتماد على إلهياته وكتابه في النفس وكثير النقل الحرفي لأجزاء طويلة منهما. إن العلل هو خير دليل على اتساع رقعة تأثير القضايا السينوية على اللاتين في ذلك الحين. بواسطته تم التوفيق بين السينويةوالأوغسطينية. وقد أسفر هذا التوفيق سواء أكان موفقا أم لا عن ظهور تيار فكري جديد في القرن الثالث عشر يختلف الباحثون حتى الآن في تسميته نظرا لاختلافهم في تحديد هويته؛ فالبعض يرجح الجانب الأوغسطيني فيه فسيميه الأوغسطينيةالسيناوية، والبعض الآخر يرجح الجانب السيناوي فيسميه السيناوية اللاتينية[49].

وتظهر استراتيجية قراءة الخضيري في بيان تمايز فلسفة ابن سينا عن أرسطو، وبيان أن قراءته للفلسفة الأرسطية تختلف عن ابن رشد، فلم يتابع أرسطو متابعة الشارح،

بل الفيلسوف صاحب الإسهام المشرقي. ومن هنا كان عليها أن تتعمق موقف ابن سينا من أرسطو؛ خاصة أن ابن سينا أول من شرح من الفلاسفة العرب المسلمين في موسوعته الشهيرة الشفاء حتى يتسنى لها الوقوف بعد ذلك على موقف "الفلاسفة" المسيحيين المشائين من ابن سينا.

ولقد استطاع اللاتين الذين اتخذوا من ابن سينا إماما، أن يهذبوه بحيث لا يصطدم صراحة مع العقيدة وجاء هذا في شكل تحوير لمصطلحاته وفي شكل تأويل لمذهبه. فالعقول العشرة التي يتحدث عنها ابن سينا في كتابي النفس والإلهيات ترجموها بالملائكة! وتأولوا مذهبه فجعلوا نظريته في الفيض أقل اصطداما بالعقيدة المسيحية كما صبغوا مفهومه عن العقل الفعال بصبغة مسيحية عندما وحدوا بينه وبين الله. لقد أثر ابن سينا كثيرا في المذاهب المسيحية المختلفة بدءا من القرن الثالث عشر وخاصة في الفلسفة التوماوية، ولذا فالبحث عن مصادر الفلسفة السينوية هو عين البحث عن مصادر الفلسفة المسيحية.(50)

وقد ذهبت الآنسة جواشون التي تخصصت في الفلسفة السينوية إلى أن ابن سينا فيلسوف مشائي تماما، لم يتغير فكره في جوهره في كافة مراحله الفكرية. ولا يعني كون ابن سينا في الشفاء أرسطي إلى حد كبير أنه كان صورة طبق الأصل من أرسطو. بل يمكن القول إن ابن سينا أضاف الكثير للأرسطية في هذا العمل الذي هو شرح للموسوعة الأرسطية في المقام الأول. وعلى عكس الآنسة جواشون هناك عدد ضخم من الباحثين يكون سلسلة بدأت في القرن التاسع عشر، ويؤكد أن بفلسفة ابن سينا جانبا غير مشائي بل هو أقرب إلى التصوف الإشراقي. والفلسفة المشرقية أو فلسفة المشرقيين هي إذن تلك الفلسفة الخاصة بابن سينا والتي يفصح فيها عن فكره الخاص الغير ملتزم بالمشائية العربية المسيطرة على الفكر العربي الإسلامي وقتذاك.

لقد بحثت مشكلة الفلسفة المشرقية باستفاضة لأن النتائج التي توصلت إليها ستكون هي الركيزة التي تستند إليها عند بحثها في أثر موقف ابن سينا من أرسطو في موقف كل من توماس الأكويني وروجر بيكون من المعلم الأول.(51)

ونتوقف في ختام هذه الدراسة عند أهم ما أبرزته قراءة الخضيري وهو بيانها موقف ابن سينا المعارض صراحة للمشائية والثائر عليها. وقد سبق لها أن أكدت أن كان ابن سينا ملما بالتراث المشائي فضلا عن إلمامه بالتراث الفلسفي المشرقي بعامة وبالفارسي بخاصة مما أتاح له الظن أن الفلسفة الإسلامية قد آن لها تجديد نفسها بالانصراف عن المشائية التي قتلت تفسيرا وتأويلا على أيدي السابقين عليه والمعاصرين له من الفلاسفة،

إلى تراث آخر يصلح مصدرا جديدا لها. وما كان هذا التراث إلا التراث "المشرقي". بمعنى أنه قدم تفسيرا وتأويلا وقراءة جديدة مغايرة لها. إلا أن معرفة الشيخ الرئيس الدقيقة بطبيعة المجتمع الذي يعيش فيه فرضت عليه نمطا من الازدواجية الفكرية، وتلك هي قراءة الخضيري لابن سينا. كانت قراءته في رأيها، أو قراءتها، تتكون من اتجاهين مختلفين متزامنين: اتجاه مشائي وآخر مشرقي. وأبرزت قراءة الخضيري ازدواجية أخرى في فلسفة ابن سينا تختلف عن الازدواجية السابقة في كون طرفيها يلتقيان في نهاية الأمر في تناغم فريد وأعني بها ازدواجية العالم الطبيعي والفيلسوف الصوفي.

وأوضحت هذه القراءة التي تقدمها أيضا أن روجر بيكون كان له ذات الموقف السيناوي الثائر على أرسطو وعلى المشائية إلا أنه اختلف عن الشيخ الرئيس في إعلانه لهذه الثورة بدلا من اللجوء إلى الازدواجية. وعنيت هذه القراءة أيضا بفلسفة جيوم دوفرني أسقف باريس وأول من تأمل فلسفة ابن سينا من بين الفلاسفة واللاهوتيين اللاتين، ليأخذ منها ما يتفق والعقيدة المسيحية وليهاجم من مفاهيمها وقضاياها ما يصطدم مع هذه العقيدة. ولعل هذه القراءة من القراءات النادرة التي وضعت باللغة العربية عن دوفرني. وعن قراءتها لابن سينا

والحقيقة أن ماتقدمه الخضيري من قراءات متداخلة يتناص فيها النص اليوناني الأرسطي مع النص الفلسفي العربي الإسلامي، وهما معا يتحدان ويتعارضان مع العقيدة الدينية بأشكال متعددة لدى كل من ابن سينا وابن رشد الذيْن اختلفت قراءات فلاسفة العصور الوسطى اللاتين لهما في رحلة التثاقف الفلسفي لدى اليونان والعرب واللاتين في قراءة أركيولوجية متفردة لعلها الوحيدة في العربية تلك التي قدمتها زينب الخضيري.

الهوامش:

(1) طاهر الطناحي: أطياف من حياة مي، كتاب الهلال، القاهرة، 1974.

(2)د. زكي مبارك: مجلة صوت المرأة القاهرية، ديسمبر 1949م، ص26.

(3)فاروق سعد: "باقات من حدائق مي"، 1973، ص104.

(4) ومن يطالع كتاب الأعمال المجهولة لمي زيادة، جمع وتحقيق د. جوزيف زيدان تقديم غادة السمان، الصادر 1996 عن منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي يجد العديد من الدراسات الفلسفية أو التي تتناول في سياقها أعلام الفلسفة. مثل دراستها بمجلة الزهور "القدر والمقدر" ص43– 47، "وكيف نقيس الزمان" ص58– 62، وإشارتها إلى نيتشه ص92، ومقالها بالمحروسة "أرسطو الغلبان" ص140– 141" وأهم حادث أثر في مجرى حياتي" ص235– 237 وغيرها. مي زيادة: هنري برجسون مقتطف سبتمبر 1918.

(5)مي زيادة: المساواة مؤسسة نوفل بيروت لبنان، ط2، عام 1980.

(6) راجع عنه : مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، العدد الثانى، المجلد التاسع عشر 1957, وكتابه : ابحاث

وخطرات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973 ودراستنا عنه فى الاخلاق فى الفكر العربى المعاصر ص 45 – 48.

(7) د. عبد العزيز عزت : الفن وعلم الاجتماع الجمالى، القاهرة، مطبعة كوستاتوماسى وشركاه، 1948 – ص 9.

(8) يوسف مراد : مرور خمسين عاما على كتاب الروحية فى الفن فى " كتاب يوسف مراد والمذهب التكاملى " الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ص305.

(9) د. يوسف مراد : السريالية فى الفنون التشكيلية، يوسف مراد والمذهب التكاملى ص306 – 308.

(10) د. فؤاد زكريا : مقدمة كتاب جوليوس بورتنرى : الفيلسوف وفن الموسيقى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1974 – ص13.

(11) د. زكريا ابراهيم : فلسفة الفن فى الفكر المعاصر، مكتبة مصر القاهرة، ص6.

(12) د. أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال، القاهرة 1976، ص10.

(13) د. أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف بمصر ص5.

(14) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1984، ص5.

(15) د. أميرة مطر : مقدمة ترجمة كتاب هويسمان، الاستطيقا، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ص3.

(16) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال ص13.

(17) المرجع السابق ص130.

(18) د. أميرة حلمي مطر : مقدمة فى علم الجمال ص92

(19) د. أميرة مطر : مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن ص89.

(20) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال ص70.

(21) د. نازلي إسماعيل: نظريات في فلسفة القيم، القاهرة، 1991، ص4

(22) يظهر توجه الدكتورة نازلي إلى دراسة القيم من خلال فهمها لما يسمى النظرية العامة للقيمة، أو القيمة المتكاملة، التي توحد بين المجالات المختلفة للقيم في إطار واحد، كما نجد لدى فلاسفة القيمة المعاصرة.

(23) د. نازلي إسماعيل: المصدر السابق، ص59.

(24) المرجع نفسه، ص64.

(25) راجع د. نازلي إسماعيل، ص77–101.

(26) د. نازلي إسماعيل: الفلسفة المعاصرة، دار البيان للطباعة والنشر، القاهرة، 1989، ص13–89، وانظر أيضا للدكتور زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة ص392–416.

(27) يقدم لنا أستاذنا الدكتور توفيق الطويل اجتهاده في مجال الأخلاق باسم "المثالية المعدلة"، متابعا فيها الأخلاق المثالية عند كانط، وإن كان الأساس الذي له السيادة هو أخلاق الاعتدال عند أرسطو، كما لاحظ بحق الدكتور فيصل بدير عون في دراسته "أخلاق البصيرة العقلية عند توفيق الطويل"، ونحن نتفق معه في ذلك.

(28) د. آمنة نصير: محاضرات في علم التوحيد، مطابع القدس، الأسكندرية 1998، المقدمة.

(29) د. آمنة نصير: إنسانية الإنسان في الإسلام، سما، المجموعة الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة 2014 ص8–9.

(30) المصدر السابق، ص11

(31) بكر إسماعيل: الأستاذة الدكتورة آمنة محمد مصير حياتها وفكرها، مكتب البابرس، القاهرة 2002 ص 17-18.

(32) آمنة نصير: المرأة المسلمة بين عدل التشريع وواقع التطبيق، دار الكتاب الحديث، القاهرة 2009 ص77-88.

(33) المصدر السابق، ص127 وما بعدها.

(34) المصدر السابق، ص157.

(35) د. آمنة نصير: حوار الحضارات من أجل الإنسان، دار ليدرز للنشر والتوزيع، القاهرة 2012.

(36) المصدر السابق، نفس الموضع

(37) د. آمنة نصير: المصدر السابق.

(38) راجع د. زينب الخضيري: ابن رشد ص50-96، ص ص 211-240.

(39) د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتيني، ص 53-75

(40) الموضع السابق

(41) نفس الموضع.

(42) نفس الموضع، ص7.

(43) الموضع نفسه، ص16.

(44) د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص12

(45) المرجع السابق، ص8

(46) المرجع السابق، ص9

(47) نفس الموضع.

(48) المرجع نفسه، ص19

(49) المرجع السابق، ص21.

(50) المرجع السابق

(51) المرجع نفسه

النسوية في مفترق الطرق الفلسفي

إعداد: منة الله بطران

"لا يمكن قياس مستوى تحرر المجتمع بدون تحرر المرأة"

التقديم:

تُعتبر النزعة النسوية Feminism واحدة من أهم الحركات الفكرية والاجتماعية التي تركت أثرًا عميقًا في مسار التاريخ الإنساني خلال القرنين الماضيين. فهى ليست مجرد مطالبة بحقوق المرأة، بل هى تيار فكري يطرح تساؤلات جوهرية عن العدالة والمساواة وحقوق الإنسان بشكل عام. نشأت النسوية ردًا على التهميش Marginalization الذي عانت منه المرأة على مدى قرون، وسعت إلي إعادة صياغة العلاقة بين الجنسيين، وإعادة النظر في الأنماط الثقافية والاجتماعية[1] التي عززت الهيمنة الذكورية Patriarchy .

ولا تقتصر دراسة النزعة النسوية على تحليل قضايا المرأة فقط، بل تسهم في فهم التحولات التي شاهدتها المجتمعات في مختلف جوانبها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية...ومن الضروري تسليط الضوء على كيفية تطور الفكر الفلسفي عبر المراحل المختلفة ليتمكن القارئ من تصور تلك العصور والتفاعل مع كيفية استجابة المجتمع للنقد النسوي، وإعادة صياغة مفاهيم جوهرية مثل "الحرية" و "الهوية" و "العدالة الاجتماعية". هذا الموضوع، يتسم بأهمية خاصة نظرًا لغناه بالتحولات التي تُمكننا من استكشاف تأثير النسوية وكيفية تطورها لمواجهة التحديات الراهنة.

ولا يقتصر هذا البحث على استعراض مراحل تطور النسوية فقط، بل يسعي إلي توضيح التأثيرات المتبادلة بين الفكرين الشرقي والغربي أيضًا ضمن النضال النسوي الفلسفي. هذه الدراسة تستند إلى مصادر متنوعة اللغات ومترجمة، بما في ذلك النصوص الإسبانية والصينية، مما يتيح للقارئ فهم الحركة النسوية من منظور ثقافات متعددة، ويكشف للعقلية العربية كيف أصبحت النسوية جزءًا لا يتجزأ من النقاشات الفلسفية الحديثة.

علينا الانضمام في رحلة تتجاوز المفاهيم التقليدية عن النسوية، لنغوص في

طبقات أعمق نسافر من خلالها عبر التاريخ والفكر لنفهم كيف استطاعت النسوية تحدي الأنظمة المتجذرة.

أولًا: الجذور التاريخية للنزعة النسوية وتأثيرها في الفكر الفلسفي

1- النزعة النسوية في تاريخ الفكر والمجتمعات البشرية:

نبدأ بدراسة النسوية في حضارة "مصر القديمة " Ancient Egypt و " بلاد ما بين النهرين " Mesopotamia و " الحضارة الصينية " Chinese Civilization.

ظهرت بعض الإشارات لمكانة المرأة، خصوصاً في الأوساط الأستقراطية والملكية. على سبيل المثال، شريعة حمورابي Code Of Hammurabi [2] في بلاد ما بين النهرين تضمنت قوانين تُمنح للمرأة بعض الحقوق فيما يتعلق بحياتها، مثل الطلاق وحماية الممتلكات، ورغم أن المرأة كانت تخضع للرجل، إلا أن القانون كان يحمي بعض حقوقها الاجتماعية.

في مصر القديمة، تمتعت النساء بحقوق مثل الملكية والزواج والطلاق، ووصلت بعضهن إلى الحكم مثل **حتشبسوت** التي حكمت مصر لمدة 21 عامًا والملكة **تي** التي بدورها حكمت مصر لمدة 38 عامًا و **نفرتيتي** قد حكمت مصر مع زوجها اخناتون لمدة 12 عامًا تقريبًا.

أما الفلسفة الصينية القديمة ونظرتها تجاه المرأة، فقد ركزت الكونفوشية Confucianismعلى النظام الاجتماعي القائم على التسلسل الهرمي حيث كانت المرأة تُعتبر تحت سلطة الرجل، كما يُعتبر دور المرأة ثانويًا. فيجب عليها أن تكون مطيعة، سواء إطاعة والدها قبل الزواج، أو زوجها أثناء الزواج نفسه، أو أبنها الأكبر بعد وفاة الزوج. وهذا النظام يُعرف "**بالطاعات الثلاث**" **Three of Obedience** وهو جزء لا يتجزأ من الفلسفة الكونفوشية. ويؤكد كونفوشيوس على المبادئ التي تُحدد دور المرأة، وهى " **الفضيلة** " **德** حيث يعتقد كونفوشيوس أن المرأة يمكن أن تكتسب الفضيلة من خلال الطاعة والاحترام. وأدوار المرأة كانت تتحدد في دور الإنجاب وتربية الاطفال وتعليمهم مبادئ الأخلاق، وبذلك تكون المرأة "**ركيزة للأخلاق العائلية**" وهذا مثال يحدد لنا كيف كانت تعيش المرأة ونظرة المجتمع إليها..

في الواقع، إن الفلسفة الكونفوشية تُقدم للمرأة دورًا محكومًا بالطاعة والالتزام بمبادئ متوارثة من الأسرة، حيث تعتبر الفضيلة مرتبطة بالامتثال لسلطة الرجل. وبالتالي، الفضيلة لم تكن خيارًا بل التزامًا اجتماعيًا لا يُمكن للمرأة أن تخرج عنه. لكن

هذا التصور يثير تساؤلات إنسانية عميقة: هل الفضيلة الحقيقية تكمن في الطاعة أم في القدرة على أتخاذ قرارات مستقلة؟ وهل يمكن للمرأة أن تُظهر فضيلتها الإنسانية الحقيقية إذا كانت مقيدة بهذا الدور العائلي فقط؟

في رأيي، هذه الفلسفة تُقلل من قدرة المرأة على التعبير عن ذاتها بحرية، وتربط هويتها بقدرتها على تلبية توقعات المجتمع الذكوري. فهل يُعدّ ذلك احترامًا حقيقيًا للمرأة أم مجرد فرض لأدوار اجتماعية تحد من استقلالها؟

وفي الحضارة الإغريقية، كان دور المرأة مقيدًا؛ بشكل كبير خاصة في مدينة "أثينا" Athens. فعند ذكر أشهر فلاسفة اليونان، يتبادر إلى الذهن أسماء مثل "سقراط" Socrates، و"أفلاطون" Plato ، و"أرسطو" Aristotle.

لم يكتب **سقراط** شيئاً عن حقوق المرأة بشكل مباشر[3]، إلا أن هناك أدلة على نظرته تجاه المرأة من خلال أفكاره العامة تجاه الإنسان والمعرفة. كان يؤمن أن "**الفضيلة**" **Virtue و** "**المعرفة**" **Knowledge** هما أمران أساسيان للحياة الجيدة وغير مقتصرة على جنس محدد. ولا يرى أن المرأة أقل شأناً من الرجل في المعرفة على عكس الشائع لدى البعض. بالرغم من أن سقراط عاش في أثينا القديمة التي كانت تتميز بثقافة ذكورية، فالمرأة كائن من الدرجة الثانية وتعيش في **ظل نظام أبوي Patriarchal** ودورها مقتصر على الإنجاب و الأعمال المنزلية. ولم يكن معروفًا بنشاطه في مناقشة حقوق المرأة الاجتماعية أو السياسية ولم يكن له تعليق إيجابي في المرأة والمجتمع. لكن هذه النظرة غير مكتملة، إذ لم تكن كافية لدفع المجتمع الأثيني لتغيير هيكلياته الاجتماعية التي كانت تضع المرأة في موقع تابع. في رأيي، سقراط لم يُعطِ المرأة دورًا موازيًا للرجل في الحياة العامة، بل كان يراها مجرد جزء من النظام الاجتماعي السائد الذي كان يحدد مكانتها وفقًا للأدوار التقليدية.

اليوم نجد أن هذه النظرة تُعتبر خطوة نحو الأمام في فهم قدرات المرأة العقلية، لكنها لا تُلبي احتياجات العصر الحديث من حيث تمكين المرأة من المشاركة الكاملة في كل مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية. في الوقت الراهن، ما زالت بعض المجتمعات تتبني أفكارًا مشابهة لما كان يُعتقد في أثينا القديمة، حيث تُظلَل المرأة تحت الهيكل الاجتماعي الأبوي. حتى وإن كانت هذه المجتمعات قد اعترفت بحقوق المرأة التعليمية والفكرية، يبقى التحدي في كيف يمكن للمرأة أن تأخذ دورًا متساويًا في المناصب القيادية والسياسية.

كان **أفلاطون** أكثر تقدمًا عن أستاذه سقراط في نظرته للمرأة ودورها في المجتمع. في كتابه "**الجمهورية**" **The Republic** اقترح أن النساء يمكن أن يكّن حكيمات. وأكد على أن النساء قادرة على حكم دولة مثل الرجال[4]. كل ما في الأمر، أن النساء ليس لديهم نفس الفرص التي متاحة للرجال. ويعتقد أفلاطون أن الفروق بين الجنسيين ليست جوهرية في القدرة على الحكمة والفضيلة، لكن هذا لا يعني أنه كان ينصر المرأة تماماً، لكنه كان متأثرًا بالتحيزات الثقافية السائدة في عصره. . لكن الحقيقة المرأة ليست مجرد كائن تابع ينتظر الفرص أو الظروف لتصبح حكيمة أو قائدة؛ بل هى كائن كامل منذ البداية. تمامًا كما هو الحال مع الرجل، المرأة تولد كاملة، تحمل نفس القدرة على التفكير، والإبداع، وتحقيق الفضيلة والحكمة.

وفي الوقت الحاضر، نجد أن بعض الأفكار النسوية تتلاقى مع أفكار فلاسفة مثل "**أفلاطون**" في دعم التعليم المتساوي والفرص المتكافئة، وهو ما نراه في السياسات التي تهدف إلى تمكين المرأة في سوق العمل والتعليم العالي. على النقيض، لا تزال بعض المجتمعات تتبني أفكاراً مشابهة لرؤية أرسطو عن المرأة، مما يخلق فجوة كبيرة بين النظرية والتطبيق.

أما **أرسطو**، كان أكثر تحفظًا بشأن مكانة المرأة[5]، ففي كتابه "**السياسة**" **politics** أعتبر أن النساء أدنى مرتبة من الرجال في العقلانية و الحكمة، وأعتقد أنهن بطبيعتهن أكثرعاطفة وأقل تحكمًا في أنفسهن، والمكان الرئيسي للمرأة، هو المنزل لتربية الأطفال.

وهنا لدي تعليق بشأن حكم أرسطو على النساء، عكَسَ التحيزات الثقافية لعصره أكثر مما قّدم حجة فلسفية قائمة على أدلة. هل يمكن لفيلسوف يدّعي العقلانية إذا كانت احكامه مستندة إلى افتراضات اجتماعية بدلًا من التجربة المباشرة؟

وإضافة إلى ذلك، نظرة أرسطو للمرأة باعتبارها أقل عقلانية أثرت بشكل كبير على وضع المرأة حتى اليوم، بما في ذلك مصر. هذه الأفكار رسخت الدور التقليدي في الأسرة فقط، مما يحد من فرصها في المشاركة الفعالة في الحياة العامة. حتي في العصر الحديث، يمكن أن نلاحظ استمرار هذه الأنماط الثقافية، حيث يُتوقع من النساء التركيز على الأدوار المنزلية بدلًا من التوسع في مجالات القيادة والمشاركة السياسية.

2-النزعة النسوية في العصور الوسطى

في العصور الوسطى الأوروبية، سيطرت "الكنيسة الكاثوليكية " catholic church

على الحياة الفكرية والاجتماعية، مما أثر بشكل مباشر على وضع المرأة. فقد تم استخدام قصة **الخطيئة الأصلية original sin** كوسيلة لتصوير النساء كمصدر للخطايا وعزلهن عن الأدوار الدينية المؤثرة. لكن، كيف يمكن تفسير أن الكنيسة، التي تدعو إلى الرحمة والعدالة، جعلت المرأة رمزًا للخطيئة؟ ومع ذلك، شهدت بعض الأديرة حركات نسائية ساهمت في تغيير الصورة السائدة. مثل أعمال الراهبة الألمانية "**هيلدغارد من بينغن**" **Hildegard Of Bingen** التي كانت واحدة من القلائل اللواتي حصلن على تقدير واسع لمساهماتها في الأدب والموسيقى والدين.

أيضًا هناك كتابات نقدية ناقشت دور المرأة في المجتمع، مثل كتاب "**مدينة السيدات**" **The Book Of The City Of Ladies** التي كتبته "**كريستين دي بيزان**" **Christine de Pizan** في القرن الخامس عشر، تحدثت كريستين من خلاله عن حقوق المرأة في التعلم والمشاركة في الحياة العامة.

أما في الشرق الأوسط، أسهم الإسلام في تعزيز مكانة المرأة بمنحها بعض الحقوق التي لم تكن متاحة في المجتمعات الأخري، مثل الحق في الميراث و التعليم[6]. كانت النساء في العالم الإسلامي يتمتعن بفرص أكبر للتعلم مقارنةً بالنساء الأوروبيات اللاتي عاشن في أوروبا في ذلك الوقت، كما برزت بعض الشخصيات النسائية في المجالات العلمية والثقافية مثل **فاطمة الفهرية** التي كانت أول أمرأة تُوسس جامعة في المغرب [7]، كانت المرأة في العالم الإسلامي جزءًا فاعلًا في النسيج العلمي والثقافي.

إن مسار التاريخ يظهر بوضوح كيف تم تقييد حرية المرأة عبر العصور تحت ذريعة التقاليد أو الدين، بينما جاء الإسلام ليعترف بإنسانيتها وحقوقها، ويمنحها فرصًا للارتقاء والمساهمة في بناء المجتمع، على عكس الحضارات الأخرى التي حصرَت المرأة في أدوار محددة.

3- الموجة النسوية الأولى

في العصر الحديث ظهرت مفاهيم جديدة حول العدالة والحرية، ومن أهم المبادئ التي طرحت، "**جون لوك**" **John Locke** أول من تحدث عن المساواة الطبيعية بين البشر ودعا إلي حق التعليم وتطور فكر الفرد. فهذه الحقوق ولدت مع الإنسان بعض النظرعن جنسه أو طبقته الاجتماعية، وبالرغم من أن لوك لم يتناول قضايا المرأة بشكل واضح، إلا أن مبدأ المساواة الذي طرحه ألهم الكثير من المدافعين عن حقوق المرأة، ومما أدي إلي دعم النساء من حيث كونهن جزء من المجتمع. نجد ذلك التأثير في كتابات مثل

"**النسوية للمبتدئين**" **Feminismo para principiantes** تذكرمن خلاله "**توريا فاليرا**" **Nuria Varela**تأثير فلسفة "لوك" على تطور الحركة النسوية وتحريرالمرأة في أوروبا.

وفي هذه السياقات , ظهر كتاب لـ"**جون ستيوارت مل**" **(John Stuart Mill)** تحت عنوان "**إخضاع النساء**" **(The Subjective Of Woman)** ذاك الكتاب الذي ألفه مع زوجته، ناقش مل أنه لا بُدَ من إلغاء القيود المفروضة على النساء , والتقدم الحقيقي المجتمع يتحقق بالمساواة بين الجنسين[8].

في لحظة تاريخية حاسمة، كان عصر التنوير بمثابة نقطة تحوّل هائلة؛ حيث فتح الأفق أمام عقول لم تكن لتخطر على بال أحد قبل ذلك. لم يعد التعليم، ذلك الكنز المنغلق على طبقات الأرستقراطية، حكرًا على فئة معينة، بل أصبح – شيئًا فشيئًا – متاحًا لشرائح أوسع، من بينها النساء. كانت هذه اللحظة بداية تحرر معرفي عميق لم يكن مقتصرًا على فئة أو جنس، بل كان إعلانًا أن الإنسان له الحق في أن يعيد تعريف ذاته.

ومع هذا الانفتاح على العلم، بدأت النساء في اكتساب الأدوات التي تمكنهن من كسر الحواجز التي كانت تحول دون مشاركتهن الفاعلة في المجتمع. فلم يكن التعليم مجرد معرفة أكاديمية، بل كان بمثابة بوابة نحو العمل، نحو الوجود في فضاءات لم تكن تعرفها النساء الأمس. وكأن التنوير قد زرع فيهن بذرة الوعي التي جعلت المرأة تدرك أنها ليست مجرد ملحق بالعالم، بل كائن ذو حق في المشاركة الفاعلة.

ثم جاء القرن التاسع عشر، ليشهد الولادة الفعلية لحركات نسوية كانت تدعو إلى أكثر من مجرد المساواة الاجتماعية والسياسية. كان هذا الوعي الجديد يفتح أبوابًا ليست فقط للحقوق، بل للبحث عن معنى وجودي جديد. لم تكن المطالبة بالحقوق السياسية والاجتماعية سوى محاولة لتأكيد الذات في مواجهة العالم الذي ظل لقرون يعامل النساء ككائنات هامشية.

وبمجرد أن أذكر لك القرن التاسع عشر فلا ننسى الحديث عن الفيلسوف الكبير"**فريدريك نيتشه"(Friedrich Nietzsche)**. نتيشه يمثل شخصية معقدة في علاقة الفلسفة النسوية الحديثة، فقدم أفكاراً أثرت على الفكر النسوي، على الرغم من آرائه الصريحة التي عكست عدم تقدير المرأة، مما يصفه البعض بأنه **عدو المرأة**. وكانت آراءه حول النساء صادمة في الحقيقة، فقد اعتبر النساء غير قادرات على التفكير الفلسفي الكامل، ووصفهن بالمخلوقات التي تُجسد الجمال الحسي بشكل قد يقف في

طريق التطور الروحي عند الرجل. لكن النسويات الحديثات وجدن في أعماله بعض الأفكار وإن كانت هذه الأفكار غير مباشرة. فمثلًا مفهوم نتيشه عن **أخلاق السادة (Master Morality) و أخلاق العبيد (Slave Morality)** استفادت منه النسوية، حيث تبنت أن فكرة الأخلاق والقيم المجتمعية ليست ثابتة ولا ينبغي اعتبارها مقدسة، مما فتح لهن باباً لتحدي **النظام البطريركي (Patriarchal System)** – هو نظام اجتماعي للرجال، تكمن السلطة فيه على النساء – ومن المعروف أن نظرة نيتشه للمجتمع كانت نظرة سلبية ورغبته في تحطيم الأفكار التقليدية وهكذا.. هذا الفكر أثر على النسوية بتحطيم المعايير والقيود التي تُفرض على النساء، وليس ذلك فحسب، بل إن مفهوم "**إرادة القوة**" **(Will To Power)** الذي يُعتبر من أهم مفاهيم نيتشه – تحقيق الذات – هذا المفهوم دفع النساء للبحث عن التحرر الاجتماعي وتحقيق ذاتهن.

إلا أن النقد العميق لفكر نيتشه يكمن في حقيقة أنه، رغم تحطيمه للعديد من الأيدلوجيات التقليدية، استمر في الوقوع في فخ التصورات المقَيدة للمرأة. فالفلسفة التي تدعو إلى "إرادة القوة" لم تتسع بما يكفي لتحرير المرأة من تلك القيود الموروثة التي رسمها نيتشه نفسه. إن كان نيتشه قد دعا لتحطيم القيود، فكان من الأولى أن يعترف بالمرأة ككائن كامل يمكنه أن يسهم في الفكر والتحليل الفلسفي، دون تقليص قدراتها إلى مجرد "**مخلوق حسي**". لكن سؤالي هنا: هل كان نيتشه يدرك فعلًا أن أفكاره عن المرأة قد تعزز النظام الأبوي الذي كان ينتقده؟ هل يعتبر نيتشه نفسه قدوة في التفوق الفكري، أم أن فلسفته كانت تكرس انقسامًا بين الرجل والمرأة؟

هنا انطلقت **الموجة النسوية الأولي (First-wave Feminism)** للمرأة التي تسعي لتحرير المرأة وتحقيق ذاتها.

4–الموجة الثانية والثالثة من النسوية

شهدت الموجة الثانية (Second-Wave Feminism) من الحركة النسوية، تركيزاً على قضايا حيوية مثل "**الحقوق الإنجابية**" **(Reproductive Rights)** [9]وحماية المرأة من العنف المجتمعي. وقاد هذه الرحلة مفكرات نسويات منهم "**سيمون دي بوفرار**" **(Simone de Beauvoir)** في كتابها "**الجنس الاخر**" **(The Second Sex)** معتمدة على تحليلات فلسفية وأنثروبولوجية واجتماعية، والفكرة الرئيسية هنا أن المرأة غالباً تُعامل كموضوع أو كيان يُعتمد على الرجل[10]. ذلك التمييز الذي ينعكس على حياة المرأة في مراحلها المختلفة، من فترة الزواج و الأمومة إلي فرصة تعليمها وعملها. كما أن هذا

التحليل يعتبر من الأسس الفلسفية التي ألهمت الموجة الثانية من الحركة النسوية في الستينيات.

أيضاً الفيلسوفة "**بيتي فريدان**" **(Betty Friedan)** لها كتاب اسمه "**الغموض الأنثوي**" **(The Feminine Mystique)** تحدث عن القيود على دور المرأة[11]، حيث تُشير إلى: "المشكلة التي لا اسم لها". وباختصار شديد، هى شعور النساء بالفراغ وعدم الرضا نتيجة حصرهن في الأدوار التقليدية، وليس لديهن فرصة لتحقيق ذواتهن في مجال التعليم والعمل. وبالتالي، هذا الكتاب يُناقش أهمية انخراط النساء في سوق العمل.

وفي نهايات القرن العشرين توسعت النسوية إلي ما يُعرف بالموجة الثالثة (Third-Wave Feminism), وأكدت على أهمية تعدد الهويات، وأصبحت قضايا (العرق، الطبقية، الدين..) جزء لا يتجزأ من النقاش النسوي مما يعني أن تلك الموجة أصبح لها لمحة جديدة.

ثم توسعت الحركة النسوية في القرن الحادي والعشرين، فلعب التطور التكنولوجي هنا تطور كبير. حيث لعبت وسائل الأعلام الرقمية (Digital Media) دورًا كبيرًا في نشر الفكر النسوي ، وأصبحت منصات التواصل الاجتماعي مساحات هامة لتوعية وتبادل الأفكار. ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك هى حملة "**أنا أيضًا**" **(Me Too)** التي نشرت الوعي حول التحرش والعنف الجنسي، مسلطة الضوء على أهمية تمكين المرأة من رواية تجربتها.

رغم التقدم الهائل الذي تحقق، لا يزال الطريق طويلاً أمام النسوية لتحقيق المساواة الكاملة. هذه الحركة، التي بدأت بالمطالبة بحقوق أساسية، تطورت لتصبح فكرًا اجتماعيًا ثقافيًا يتطلب استمرارية في التغيير، ومواصلة التفكير في تقاطعات الهوية بين الجنس والعِرق والطبقة والدين. لذا يبقى السؤال: هل ستظل النسوية قادرة على مواكبة هذه التحديات المتزايدة في العالم المعاصر؟

5-النزعة النسوية في الفكر اللاغربي

في العالم العربي، شهد الفكر النسوي تقدمًا ملحوظًا، حيث ركزت الناشطات النسويات على المطالبة بحقوق المرأة في التعليم والعمل والمشاركة السياسية. ومن أبرز الناشطات "**نوال السعداوي**" لا ننكر أنها إحدى الرائدات في مناقشة قضايا حقوق المرأة في مصر.

كما أن الحركة كان لها تأثير في "إسبانيا وأمريكا اللاتينية" بالموجات النسوية

العالمية. حيث هناك تيارات تهدف إلي معالجة قضايا ومشكلات المرأة مثل كتاب "**نساء حرائر**"**(Mujeres Libres)** للكاتبة "**مارثا أكرمان**". وكتاب "**النسوية في العالم العالمي**" **(Feminismo En El Mundo Global)** لـ"**توريا فاريلا**".

كما تأثرت الحركة النسوية الصينية بالتطورات السياسية الصينية منذ القرن العشرين، حيث تبنت الصين سياسات لتحسين وضع المرأة من خلال دعم تعليمها وتوظيفها, وركزت الحركات النسوية في الصين على الحقوق الاقتصادية، عكس ما تناولته في الفلسفة الصينية القديمة. وأصبحت النسوية في الصين مرتبطة بشكل وثيق بمفاهيم التنمية و التحديث، مع الحفاظ على الاعتبارات الثقافية الخاصة بالمجتمع الصيني. وقد ظهرت حركة "**نساء الغضب**" **(Woman's Rage)** كنوع من الغضب ضد الاضطهاد المتعلق بالعادات والتقاليد في المجتمع الصيني. وبذلك؛ استطاعت الصين أن تخرج من سلطة الهيمنة الذكورية وأصبح التعامل مع المرأة بأنها كائن مستقل وليس تابع للرجل.

لكن ما يثير التأمل العميق هو كيف أن النسوية في الصين استطاعت مواجهة هذا الإرث الفلسفي الراسخ، دون التخلي عن خصوصية الثقافة الصينية. فحركة "نساء الغضب" ليست فقط صرخة ضد الظلم، بل هى انعكاس لفكرة أعمق: أن المرأة، باعتبارها جزءًا من "الكل" في الفلسفة الصينية، يجب أن تكون متكاملة توازن هذا الكل. تجاوزت هذه الحركات حدود الطاعة كفضيلة، لتعيد صياغة دور المرأة كفاعل مستقل يسهم في التنمية والتقدم.

هنا يتجلى سؤال فلسفي عميق: هل يمكن لمجتمع مستمك بجذوره التقليدية أن يعيد بناء رؤيته للمرأة، دون أن يفقد هويته الثقافية؟ وهل يمكن للمرأة الصينية أن تتحدى النظام البطريركي التقليدي، دون أن تصبح أسيرة لقيم غريبة تُفرض من الخارج؟ أري أن الفلسفة الصينية تعلّمنا أن الانسجام لا يتحقق إلا إذا كان متجذرًا في الإنصاف، وهذا ما تسعى إليه النسوية في الصين، كحركة ترفض أن تكون مجرد غصب عابر، بل أداة لإعادة التوازن في العلاقات الإنسانية.

لكن، ورغم هذا التنوع الذي تناولته في رحلتي، يبقى السؤال: إلى أي مدى يمكن للنسوية أن توفق بين خصوصية الثقافات المحلية ومطالبها الكونية بالمساواة؟ وكيف يمكن للمرأة، أن تحافظ على هويتها دون أن تُغرقها موجات التقليد أو العولمة الفكرية؟ هذه الرحلة تُبرز أن النسوية ليست مجرد حركة، بل مشروع إنساني يتطلب توازنًا دقيقًا

بين الفردانية والهوية الثقافية.

ثانيًا: العدالة بأوجه مختلفة: قراءات نسوية بين الإنصاف والتحيز

مع التطورات التي شهدها الفكر البشري, ظلت العدالة حتى اليوم مرتبطة إلى حد كبير بنموذج "قوامة السلطة الذكورية" (Patriarchal Authority).. وسؤالي هنا: " هل يمكن حقاً أن تكون العدالة محايدة دون أن تتضمن في صميمها تجربة المرأة والآمها, وطموحاتها, وواقعها؟ "إن الفكر النسوي يُقدم لنا نقدًا عميقًا لهذا النموذج التقليدي للعدالة[12]. فالعدالة بمنظور نسوي، فهى ليست مجرد ميزان يعيد توزيع الحقوق وفقًا للقانون، بل هى نهج تفاعلي يعترف بالتجارب المختلفة للنساء[13]. ونحتاج إلي توفير السبل والظروف التي تمكن النساء من الوصول إلى حياة كريمة. إن العدالة التي تدافع عنها النساء هى عدالة شاملة حية، تسعى من التخلص من "**التحيزات اللاواعية**" **(Unconscious Biases)** من فكرة العدالة التقليدية التي تُعيق النساء في حياتهن..

والآن: "هل العدالة فعلاً انصاف للجميع أم أنها مجرد انعكاس للقيم السائدة التي فرضها التاريخ" ؟[14] إن العدالة ليست خالية من التحيزات، بل هى إنصاف نسبي يتغير وفقاً للتجربة البشرية والتاريخية. والحقيقة أن العدالة ليست فكرة مثالية، بل هى محاولة مستمرة للتقليل من الانحيازات والاقتراب من الانصاف، لكنها معرضة دائمًا لأن تكون محكومة بالسياق الثقافي والتاريخي للمجتمع. لذا؛ ربما يكون العسي لتحقيق العدالة هو في حد ذاته سعي نحو شئ ما غير قابل للتحقيق بالكامل، وإنما نحو تحسين مستمر يعيد تعريفها بحسب احتياجات الإنسان. وبالتالي، نستنتج أن العدالة من منظور نسوي، هى رحلة معقدة، تدعو إلى إعادة تشكيل المفاهيم التقليدية التي طالما اعتبرت مقدسة وثابتة غير قابلة للتحريف أو حتى النقاش فيها.

1- التعددية الثقافية والنسوية

تُشكل التعددية الثقافية مفتاحاً مهمًا لكي نفهم كيف يمكن أن تكون النسوية شاملة حقًا. فهى النزعة التي تدعو إلى الاعتراف بالتجارب المختلفة التي تواجهها النساء في مختلف الثقافات. [15] بدأ الفكر النسوي في الغرب مستندًا إلى تجربة النساء الغربيات فقط، مع التركيز على حقوق مثل الحق في العمل والتعليم [16] والمساواة والسياسة. وقد أدي ذلك إلى رؤية أحادية لحقوق المرأة دون النظر إلى اختلاف الثقافات والعادات والتقاليد في المجتمع.. فقامت على افتراض أن القضايا التي تواجه النساء في الغرب هى نفسها التي تواجه النساء في جميع أنحاء العالم. لكن مع تطور الفكر، بدأت أصوات من

خارج المركزية الغربية تظهر لتؤكد لنا "التجربة النسوية" فهي ليست تجربة واحدة. [17]

تجاهل "الفكر النسوي التقليدي" (Traditional Feminism) أو ما يُعرف بـ"**النسوية البيضاء**" **(Multicultural)** تجاهل كثير من الفروق الثقافية، وعمل على تعزيز فكرة **النموذج الواحد** لتحرر المرأة. [18] لكن هذا النهج لاقى نقدًا واسعًا من النسويات المتعددة الثقافات (Multicultural) اللاتي أكدن أن الثقافة تلعب دورًا حاسمًا في تشكيل مفاهيم مثل "العدالة" و "الحرية" و "المساواة". والتعددية الثقافية هنا تُعزز فهمًا أشمل للعدالة (Inclusive Justice) ، ومن هذا المنطلق، يمكن للنسوية المتعددة الثقافات أن تُساهم في بناء نماذج تتبني (احترام الكرامة الإنسانية وحقوق النساء..) بطرق تتناسب مع احتياجات كل ثقافة.

والآن نحن نحتاج إلى تطوير مفهوم عالمي شامل للعدالة من منظور متعدد الثقافات. وهذا هو النهج الذي دعت به الفيلسوفة "**مارثا نوسيام**"[*] المعروف بـ"**نهج القدرات**"**(Capabilities approach)**[**] وهذا النهج يدعو إلى تعزيز قدرات كل امرأة على تحقيق ذاتها ضمن بيئتها الاجتماعية والثقافية الخاصة. وبهذا؛ تُصبح النسوية قوة للتغيير وتوفر رؤية للتعاون العالمي بين الحركات النسوية المختلفة.

1- التأثير الأمريكي

تُعتبر الحرية الفردية أحد المكونات الأساسية للعدالة في السياق الأمريكي، ولكن النساء لا تزالن يواجهن تحديات تُعرقل حياتهن. فمثلًا، تتعرض العديد من النساء للضغط الاجتماعي الذي يقيدها من اتخاذ أي قرار في حياتها سواء أكان قرار يتعلق بحياتها المهنية أو الشخصية. فالحرية في "**الفكر الليبرالي**" **(Liberal thought)** هى "**الحق في اتخاذ القرار دون تدخل الآخريين**" لكن يبدو أن المرأة تواجه تحديات تجعلها أقل قدرة على التمتع بحريتها الشخصية الذي هو حق من الحقوق الطبيعية للإنسان.

أما عن أبرز المشكلات الحالية الذي اشتهر به الفكر الأمريكي هو "**حقوق الانجاب (Reproductive Rights**[19]**")** فهو جزء من الحرية الشخصية لدى المرأة. وهنا تكمن المشكلة، أن هناك بعض من النساء تواجه قيودًا في اتخاذ القرارت التي هى متعلقة بأجسادهن!! وهذا ينعكس سلبًا على مستوى تمتعهن بالحرية الفردية. وهنا، أجد تناقضًا صارخًا بين المبدأ والتطبيق. كيف يمكن الحديث عن الحرية، ونجد أن النساء تُقيَد في أكثر القرارات جوهرية المتعلقة بأجسادهن وحقوق الإنجاب؟ هذا التناقض يُثير تساؤلات عميقة حول مصداقية النموذج الليبرالي عندما يواجه تعقيدات البنية الاجتماعية

والثقافية.

أما عن **الحرية الاقتصادية**، هذا هو الجزء الذي كان له نشاطًا أكبر في التأثير الأمريكي.. حيث تتجلى الحرية الاقتصادية في قدرة الفرد على المشاركة في النشاط الاقتصادي دون أية قيود, لكن المرأة تواجه بعض من القيود التي تجعلها غير قادرة على الاستفادة الكاملة من هذه الحرية. فمثلاً قضية مثل "**التفاوت في الأجور**"(**Gender Pay Gap**) تُشير الأبحاث أن النساء يتلقين أجوراً أقل من الرجال على الرغم من تقديمهن نفس القدر من العمل أو حتى بشكل أكبر. **وكشفت الاحصائيات أن النساء في الولايات المتحدة الأمريكية يكسبن في المتوسط حوالي 82 سنتاً مقابل دولار يحصل عليه الرجل. أي أن النساء يحصلن على أجر أقل من الرجال بنسبة 18% تقريباً!**.. والأمر لا يقتصر في ذلك فقط، بل تُعاني النساء من "التمييز في أماكن العمل (Work" Place Discrimination) فيقف عائقًا أمام ترقياتهن، ويؤثر سلباً على فرصهن في تحقيق الاستقلال المالي. وأري أن التمييز الاقتصادي، يكشف عن قصور جوهري في مفهوم الحرية الاقتصادية. إذا كانت الحرية الاقتصادية تُعرَف بأنها القدرة على المشاركة بدون قيود، فلماذا إذًا تستمر المرأة في مواجهة الحواجز المالية والقانونية التي تحد من قدرتها على تحقيق استقلالها المالي؟ أليس هذا تذكيرًا بأن الحرية المزعومة قد تكون في كثير من الأحيان أمتيازًا محفوظًا لفئة بعينها؟

ولسوء الحظ، فإن النساء يواجهن تحديات إضافية مثل "ضعف الدعم لريادة الاعمال" (Entrepreneurial Support) حيث تكشف الأبحاث عن وجود عقبات مالية وقانونية أمام المرأة في قطاع العمل. وبالتالي، فإن العدالة الحقيقية هى إتاحة فرص متكافئة للمرأة، وتوفير لها دعم حكومي يسهل عليها المشاركة في المجالات الاقتصادية.

2- **<u>النقد الإسباني والأمريكي اللاتيني</u>**

كانت الحركات النسوية في إسبانيا حاضرة منذ أوائل القرن العشرين، التي كانت تتزامن مع نضال الإسبان ضد الأنظمة الاسبتدادية والحرب الأهلية. وقد لعبت النساء دورًا محوريًا في الدعوة إلى "المساواة بين الجنسيين" Gender Equality - Iqualidad (De Genero) ففي فترة"**الدكتاتورية الفرانكوية**" (**Francoist dictatorship- Distadura Franquista**) – وهو نظام تَبني سياسة محافظة بدعم الكنيسة الكاثوليكية، وركز على القيم التقليدية مثل (الأسرة– الدين– الطاعة..) مما أثر بشكل كبير على حياة النساء , فدفع بهن إلى أدوار منزلية فقط – لكن بعد سقوط هذا النظام

بدأت تتصاعد الحركات النسوية للمطالبة بحقوق أوسع.

في العقود الأخيرة شهدنا تطور في مفهوم "**الهوية النسوية**" **(Feminine Identity - Identidad Feminina)** تحدى ذلك المفهوم التقاليد الاجتماعية والهيمنة الذكورية. وبدأنا نري حركات نسوية في إسبانيا اليوم تناقش قضايا مثل العنف ضد المرأة (Gender Based Violence- Violencia de género) من خلالها تدعو إلى تحرر المرأة من الصورة النمطية وبذلك تستطيع المرأة أن تُشارك بشكل أكثر فاعلية في الحياة العامة والسياسية.

أما في أمريكا اللاتينية، تطورت النسوية في بيئة كان بها كثير من الاضطرابات السياسية والاستعمارية، الذي يقوم على التحرر من التمييز الطبقي والثقافي. فهناك "**النسوية الديكولونيالية**" **(Feminismo decolonial- decolonial feminism)** التي تسعى إلى فك الارتباط الفكري والاستعماري[20]. فمثلًا تشير إحدي الفيلسوفات البارزات في النسوية الديكولونيالية ألا وهى "**ماريا لوجونيس**"**(Maria Lugones)** بضرورة استعادة الهوية الأصلية للنساء وتمكينهن من التحرر من الهيمنة الأوروبية.. وهذا يعتبر نموذجًا فريدًا يُعبر عن التحديات الملكية والقضايا التي تواجهها المرأة. ومع ذلك يواجه هذا النموذج تساؤلًا محوريًا: إلي أي مدي يمكن للنسوية أن تحافظ على أصالتها دون أن تُصبح أسيرة لتعريفات ضيقة للهوية المحلية؟ وهل يمكنها أن توازن بين فك الارتباط الاستعماري وبين تحقيق التحديث الذي قد يتطلب، بشكل أو بآخر، استيعاب بعض الأفكار الكونية؟

وبالرغم من ذلك، تواجه النسوية في إسبانيا وأمريكا اللاتينية بعض الانتقادات. ففي رأي البعض أن الحركة النسوية وبالتحديد في إسبانيا تركز على الفرد وتُهمل الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية، بينما في أمريكا اللاتينية فهناك تساؤلات حول كيفية توافق الحركات النسوية مع الثقافات المحلية ، فيرى البعض أن الأفكار النسوية المستوردة لا تتماشى مع السياق الثقافي المحلي، كما أرى أنه ينطبق على المجتمع العربي أيضاً.

النقد الأعمق هنا يكمن في سؤال يتجاوز إسبانيا وأمريكا اللاتينية ليطال كل الحركات النسوية: كيف يمكن للنسوية أن تظل قوة تحررية شاملة دون أن تقع في فخ التعميم الكوني الذي يُهمل الخصوصية، أو الانغلاق المحلي الذي يحد من آفاقها؟ هذا التوتر بين العالمي والمحلي هو اختبار حقيقي لقدرة النسوية على أن تكون فلسفة عدالة شاملة، وليس مجرد استجابة سياقية محدودة.

3- المرأة الصينية الحديثة: بين هيمنة المجتمع وصوت التحرر

في العقود الأخيرة تطورت النسوية الصينية، وظهرت حركات نسوية حديثة تطالب بحقوق المرأة في المجالات الاجتماعية والاقتصادية. [21]وفي العقدين الماضيين أصبحت قضية مكافحة المرأة (Anti-Gender violence 反性别暴力) محورًا أساسيًا للنسوية الصينية[22]. ومن الأمثلة البارزة على ذلك هو قانون مكافحة **العنف المنزلي -Anti) (Domestic Violence Law 反家庭暴力法** الصادر في سنة 2016بفضل الجهود المتواصلة للنسويات الصينيات[23]، كان أول قانون يُحرم العنف الأسري لأجل حماية المرأة، وسببها أن النسويات أثارت تلك القضية ودعمن حملات توعية لنشر ثقافة احترام المرأة. ولا ننسى فيما يتعلق بأكثر المشكلات التي تعاني منها المرأة عالميًا وليس في الصين فقط ، ألا وهو قضايا التحرش والاغتصاب فسعت النسويات أيضاً إلى وضع قانون وأن من يقوم بذلك الفعل لا بُد أن يُسجن ولا يوجد أية مبررات لذلك الفعل.

أما في الاقتصاد , فمع زيادة انخراط الصين في الاقتصاد العالمي , ركزت النسوية الصينية على **حقوق المرأة الاقتصادية (经济权利 Economic Rights)** فترى النسويات أن دور المرأة في العمل لا يجب أن يكون مجرد مساهمة اقتصادية فقط بل لابد أن يكون لها **استقلال اقتصادي**[24]**经济独立Economic independence)** (. وبالفعل، ارتفع عدد النساء المشاركات في سوق العمل بشكل كبير. وفقًا للبنك الدولي، تُعتبر نسبة مشاركة المرأة في القوى العاملة في الصين من بين الأعلى عالميًا، حيث تصل إلى حوالي **61%** مقارنة بـ **47%** عالميًا.

ظهرت حملات توعية تُطالب بانهاء "**التميز الطبقي**" **(Workplace 职场歧视 Discrimintion)** وزيادة دعم المرأة في الشركات الكبيرة والقطاعات الحكومية. ولابد أن نوسع مساحة **الحرية الشخصية(Personal Freedom)** 个人自 في مجالات متعددة مثل: (الحقوق الانجابية، حرية الزواج، ورفض فكرة الزواج التقليدي) التي تُعد تلك القضية الأخيرة واحدة من التحديات التي تتبناها النسويات المعاصرات.

رغم تقدم الحركات النسوية , لكن مازالت المرأة في الصين –وفي المجتمعات بأكملها من رأيي الشخصي– تُواجه ضغوطات اجتماعية وثقافية، مازال هناك بعض المناطق متمسكة بالفكر التقليدي كالمناطق الريفية في الصين[25]، ورغم هذا التقدم مازلنا نحتاج إلى تغييرات كثيرة في المعتقدات والفكر بشكل خاص. فمثلًا في كتاب "**نساء من الصين**"**(Women From China 中国女性)** تطرقت إلى بعض قصص النساء حول

صراعهن مع الأدوار التقليدية، وسعي النساء الدائم لخلق مسارات جديدة تتوافق مع تطلعاتهن الشخصية. وهذا الكتاب أنصح قراءته بشدة..

كما تفرض الحكومة الصينية ضوابط صارمة على **حرية التعبير (Freedom Of Expression** 言论自由) مما يصعب على النسوية نشر رسائلها عبر الاعلام التقليدي. لكن النساء تظل في مواجهة تحدياتها على منصات التواصل الاجتماعي رغم كل ذلك، لرفع قضاياهن وتوعية المجتمع بمشاكلهن.

النقد الفلسفي العميق يكمن هنا في التوازن بين **الحرية الشخصية** و**الاستقرار الاجتماعي**. فالنسويات الصينيات يطالبن بالاستقلال الاقتصادي وحرية اتخاذ القرار في قضايا مثل الحقوق الإنجابية والزواج، ولكنهن يعملن داخل مجتمع ما زال يتشبث برؤية تقليدية ترى المرأة في إطار الأسرة فقط. الحركات النسوية تُظهر براعة فلسفية في طرح قضايهن بطرق لا تُعارض بشكل صارخ القيم الثقافية، لكنها تدعو إلى تطويرها وإعادة النظر فيها. ومع ذلك، تظل القيود المفروضة على حرية التعبير عائقًا رئيسيًا. فكيف يمكن لفكر نسوي أن يزدهر في مجتمع يفرض حدودًا صارمة على الحوار؟ هنا يظهر التناقض: النسوية الصينية تطمح إلى التحرر، لكنها تُقيد بأدوات التعبير التي تُشكل أساس أي حركة فكرية.

السؤال الأعمق هو: هل يمكن للنسوية الصينية تحقيق أهدافها دون تفكيك البينة الثقافية التي تُقيّد المرأة؟ وهل يمكن أن تجد المرأة الصينية حريتها في إطار نظام يحكمه الانسجام الجماعي على حساب الفردية؟ هذا التوتر يعكس رحلة فلسفية فريدة من نوعها، رحلة تنبثق من الجذور التقليدية لكنها تسعى إلى آفاق جديدة تُعيد تعريف ماهية الحرية والعدالة.

والسؤال هنا: لماذا قلت في البداية من يدرس اللغة عليه أن يترك بصمتة في الفلسفة ؟ لأن في الحقيقة لولا أنني خضت غمار دراسة الثلاث لغات، الإنجليزية والإسبانية والصينية، تلك التجربة التي جمعت بين دراسة تلك الثلاث لغات لا تُبرز فقط التشابهات والاختلافات بين النسويات في تلك الثقافات، بل تضيء أيضًا على دور اللغة كجسر لفهم معاناة المرأة وتطلعاتها، ونضالاتها في وجه أنظمة الهيمنة المتعددة. فمن خلال الإنجليزية، استوعبنا الفكر النسوي الليبرالي بتركيزه على الحرية الفردية. ومن خلال الإسبانية، اكتشفنا حركات تتحدى الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية التي تقيّد المرأة في ظل السياقات الاستعمارية وما بعد الاستعمار. أما الصينية، فقد قدمت لنا نموذجًا فريدًا

من النسوية التي تكافح ليس فقط ضد الظلم الاجتماعي، بل أيضًا القيود الثقافية والسياسية الصارمة.

وبعد تجولنا في فضاءات الفكر النسوي، مضيئين على أهم أفكارهم، يحين الآن موعدنا إلى العودة إلى لغتي الأم. فهى رحلة تأمل في جذور الفكر الذي شكل هويتنا، وقراءة لتاريخ النضال النسوي في سياق ثقافي عريق ومعقد، حيث تلتقي التقاليد بالدين والفكر الحديث في صياغة تجربة فريدة للمرأة العربية.

النسوية في الفكر العربي: تطورات وتحديات

تلك القضية الأساسية التي نود أن نتوقف عندها، هنا القيود التي تحيط بالمرأة وهى لا تتجلى فقط في سلطة الذكر، بل تتبع أيضاً من نفس الأنثى التي تحمل ذات الأعباء في صراع معقد بين التضامن والتقاليد. هنا تختبئ الأحلام وتطلعات يحيطها الكثير من الأحلام والتحديات التي تواجهها المرأة. هنا تبرز المرأة ليس فقط كشخص يطلب حقه، بل كرمز لنضال يومي يعاش في صمت، ضد عادات وتقاليد تسعى لتحديد أدوارها ومسار حياتها. وليست تلك القوانين مكتوبة، بل هى قواعد وقيم مغروسة في وعي المجتمع، تُشكل حياة المرأة بطرق لا تُرى ولكن تُحس بشكلٍ عميق.

لكن، كيف يمكن تحقيق هذا التغيير في مجتمعات مليئة بالعوائق؟ وهل يمكن لهذا النضال الفردي أن يتحول إلى حركة جماعية تغير الواقع وتحقق التوازن بين حقوق المرأة وواجباتها؟ هذه أسئلة فلسفية جوهرية فكر في إجابتها أيها القارئ العربي.

1- النضال النسوي في العالم العربي:

النضال النسوي في العالم العربي هو ثمرة ظروف تاريخية وثقافية متشابكة، امتدت على قرون وتفاعلت فيها القوى الدينية والاجتماعية والسياسية. [26] في المجتمعات العربية القديمة، كانت الفروق بين الجنسين تتناول بشكل كبير بين القبائل؛ فبينما تمتع البعض بقدر من الحرية النسبية للمرأة، سادت في المجمل علاقات السلطة الذكورية التي كرست التبعية. فمع ظهور الإسلام، حدث تحول نوعي، حيث وضعت قواعد شرعية منحت المرأة حقوقها في التعليم والملكية والإرث. كان هذا التحويل بمثابة نقلة نوعية، رغم أنه لم يخلُ من قيود دينية واجتماعية تحدد مكانة المرأة ضمن السياق العام للمجتمع. لكن هذه الحقوق التي منحها الإسلام لم تصمد أمام العوامل السياسة والاجتماعية التي تبعت العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، فتراجعت مكانة المرأة مع دخول المجتمعات العربية في الانغلاق الفكري، وتكرست القيم الأبوية التي رأت تعزيز دور الرجل ضمانًا لاستمرار

هذا النظام الاجتماعي. جاء الاستعمار الأوروبي ليضيف طبقة جديدة من التعقيد إلى المشهد؛ فقد حمل معه أفكار الحداثة والحرية، لكنه استخدمها كوسيلة لبسط هيمنته وإضعاف المجتمعات المحلية. هذا التناقض بين خطاب التحرير الغربي والمقاومة المحلية للهيمنة الاستعمارية خلق نوعاً من الارتباك الذي أضعف الحركة النسوية الوليدة.

مع حلول القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بدأت تظهر محاولات لإعادة النظر في وضع المرأة ضمن مشروع **النهضة العربية**. مفكرون مثل "**رفاعة الطهطاوي**" و "**قاسم أمين**" كانا من أبرز رواد النهضة الفكرية في العالم العربي، ولعبا دوراً محورياً في تطوير النظرة إلى دور المرأة في المجتمع.

وبعد استقلال معظم الدول العربية، واجهت النساء واقعًا جديدًا لم يكن بالضرورة أكثر إنصافًا. فعلى الرغم من سياسات التحديث التي تبنتها الدول، مثل مشروعات الإصلاح الزراعي والتوسع في التعليم، ظلت المرأة محصورة في **دور تكميلي**. كانت تلك السياسات تندرج في إطار برامج **قومية** أو **إشتراكية** تستهدف بناء دول قوية، لكن المساواة بين الجنسين لم تكن أولوية في حد ذاتها. وهذا التوجه أبقى على الفجوة بين الطموحات النسوية والواقع الاجتماعي الذي ما زال **تحت عبء التقاليد الأبوية**.

ثم شهدت العقود التالية موجات من التحول الاجتماعي، ساهمت في دفع النساء حول التعليم العالي ودخول سوق العمل. هذا التحول لم يكن فقط نتيجة سياسات الدولة، بل جاء أيضًا نتيجة تغيرات اقتصادية واجتماعية أوسع مثل **زيادة معدلات التعليم**. ومع ذلك، لم يكن هذا التقدم خاليًا من التحديات. فقد وجدت النساء أنفسهن في كثير من الأحيان في مواجهة مفاهيم متجذرة تحصر دورهن بين التقاليد والتحديث تحديًا مستمرًا.

ومع نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، أصبح للنضال النسوي أبعاد جديدة. دخلت التكنولوجيا ووسائل التواصل الاجتماعي كمسرح جديد لطرح قضايا النساء. استطاعت الحركات النسوية استخدام هذا الفضاء لخلق تغيير حقيقي حول قضايا مثل **العنف الأسري، المساواة في الفرص الاقتصادية، والتمثيل السياسي**. لكن هذه التحولات واجهت أيضًا مقاومة شديدة من تيارات محافظة رأت فيها تهديدًا للهوية الثقافية والاجتماعية.

والثورات العربية التي اندلعت في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، كانت نقطة تحول في تاريخ النضال النسوي. شاركت النساء بشكل فعال في **المظاهرات والحركات الاحتجاجية**، مطالبات بالحرية والعدالة جنبًا إلى جنب مع الرجال. ومع ذلك،

أظهرت تلك الفترة تناقضات صارخة؛ ففي حين تم النظر إلى النساء كمحركات للتغيير، لم يتم الاعتراف بهن كشريكات متساويات بعد انتهاء الموجة الثورية. بل على العكس، عادت القيود الاجتماعية والسياسية لتفرض نفسها بشكل أكثر قسوة في بعض الدول، حيث أعيدت النساء إلى الهامش مع تصاعد التيارات السياسية المتشددة.

من هنا، أصبح النضال النسوي في العالم العربي مسألة تتجاوز المطالب الحقوقية لتصبح جزءًا من صراع أوسع على تعريف الهوية وبناء المجتمع. وتعقدت القضايا النسوية وتنوعت مطالبها، من المساواة في الإرث إلى مكافحة التحرش وضمان المشاركة السياسية. هذا التعقيد يعكس تنوع المجتمعات العربية واختلاف تجاربها التاريخية والسياسية، ما يجعل من الصعب وضع حركة النسوية العربية في إطار موحد. ومازال السؤال حول كيفية تحقيق التوازن بين الهوية الثقافية والحداثة مطروحًا، وهو سؤال يعكس صراعًا مستمرًا يتجاوز حدود الجغرافيا ليصل إلى جوهر الفكر العربي المعاصر.

2- التحديات المعاصرة للمرأة العربية

لنبدأ من **التحديات الاجتماعية** التي تواجهها المرأة في العالم العربي وخاصة في **مصر**، تتعدد وتتشابك العادات والتقاليد، والتوقعات المجتمعية. فمثلاً يُعتبر التحرش أكبر الظواهر المؤلمة والمثيرة للقلق، فهو ليس مجرد سلوك فردي غير أخلاقي، بل انعكاس لأزمة أعمق في بنية المجتمع تتعلق بأدوار الجنسيين، وبمفهوم احترام الكرامة الإنسانية.

من منظور فلسفي، تُعد ظاهرة التحرش إحدى القضايا أكثر إلحاحًا, حيث يواجه النساء مضايقات يوميةتعكس خللًا في مفهوم العدالة الاجتماعية [27]، حيث إن القيم الأساسية التي يجب أن تحكم المجتمع مثل "الاحترام المتبادل والحرية الفردية"، تُنتهك بشكل يومي. وفقًا للعديد من الفلاسفة، العدالة لا تكون حقيقية إلا عندما **تُحقق للفرد حريته وحقوقه دون اعتداءات**، لكن حين تتعرض النساء للتحرش، يتم انتهاك هذا المفهوم الأساسي، ويُصبح حق المرأة في الآمان الشخصي وحرية التنقل مهدداً.

في مصر تتجلى هذه المشكلة بوضوح، يظهر التحرش كظاهرة منتشرة تُعيق النساء عن ممارسة حياتهن بشكل طبيعي. النساء في مصر كما هو الحال في المجتمعات العربية، غالباً ما يُواجهن لوماً بدلاً من التعاطف، ويُسألن عن **السبب** وراء تعرضهن للتحرش، ما يُعيد توجيه نقاش بعيدًا عن الجاني ويضع اللوم على الضحية. وهذا النهج يعكس ما يُعرف فلسفياً "**اللوم العكسي**" **(Blame Reversal)** حيث يُصبح التركيزعلى سلوك الضحية بدلاً من معالجة جذور الظاهرة في المجتمع. ويبدو أن هناك

نقصًا حادًا في الإنسانية عندما نُحول المسؤولية من الجاني إلى الضحية.

يتجذر التحرش في ثقافة أوسع من الذكورية، حيث يُنظر إلى المرأة غالبًا ككائن أقل أهمية من الرجل، ففي مجتمعنا المصري، يظهر تأثير **السلطة الذكورية (Patriarchal Authority)** في أبسط تفاصيل الحياة اليومية. فالمرأة التي تسير بمفردها في الشارع تُصبح هدفاً مُحتملاً للتحرش، وكأن وجودها بلا حماية يفتح المجال لتعدي الآخريين على حريتها. أما إذا كان برفقتها رجل، فإن احتمالية التعرض لهذه الانتكاهات تقل بشكل ملحوظ، في إشارة إلى كيف يُنظر إلى المرأة على أنها تستمد الأمان من وجود الرجل، لا من حقها الأساسي في الأمان بحد ذاته.

والخطورة هنا أنه يجب على المرأة أن تتبع مسارات اجتماعية معينة لكي **يكمن هناك احتمالية في أن يحترمها المجتمع! ومن الممكن لا!** أما عن النساء اللاتي يخرجن عن هذه التوقعات، فيواجهن ضغوطات كبيرة، ويُعتبر سلوكهن ذريعة لتبرير مضايقتهن أو التحرش بهن. ولكن التغيير الحقيقي يتطلب أكثر من مجرد قوانين، إنه يتطلب تغييرًا جذريًا في العقلية العربية.

سؤالي هنا: هل من العدالة أن تُعتبر هذه الظاهرة جزءًا من طبيعة المجتمع؟ كيف نُقبل بفكرة أن ما هو "أخلاقي" في أي مجتمع يصبح محكومًا بالقيم الاجتماعية والأنماط الثقافية؟ أليس غريبًا أن يكون التحرش سلوكًا يُعتبر بشكل ما طبيعياً في كثير من الأماكن؟ فالمجتمع الذي يسير فيه الناس دون احترام لحرمة الآخر يواجه أزمة حقيقية في فهم العدالة.

والأمر غير مقتصر على التحديات الاجتماعية فقط بل هناك **تحديات اقتصادية** تعمق من الفجوة بين الجنسين[28]، تتعدد بين عوامل بنيوية وثقافية وأحياناً اجتماعية تؤثرعلى قدرتها على المشاركة الفعالة في الاقتصاد وتحقيق استقلالها المالي. فمثلًا تُواجه النساء فجوة ملحوظة في الأجورمقارنة بالرجال، ويعود هذا الفارق إلى **التمييز في الأجور**، حيث تُعتبر بعض الأعمال أو المناصب **غير ملائمة للمرأة** مثل "**المجالات الهندسية**" يُعتقد أن المرأة قد لا تكون مستقرة في هذه المجالات بسبب الالتزامات الأسرية المتوقعة، مما يجعل المؤسسات تُفضل الرجال في التوظيف. أيضاً "**المناصب القيادية العليا**" قد تعتبر النساء غير قادرات على اتخاذ قرارات صعبة أو قيادة فرق عمل كبيرة، خاصة في مجتمع يعتبر الرجل أكثر قدرة على إدارة المهام الصعبة. هذا التمييز يمنع النساء من تحقيق التقدم المهني التي تستحقه المرأة بُناء على كفاءتها.

كما تعاني النساء من صعوبة الوصول إلى فرص عمل تتناسب مع مهارتهن. فغالباً ما يُنظر إلى النساء على أنهن أقل استقرارًا في العمل، حيث قد تنقطع المرأة عن العمل لفترات طويلة بسبب التزامات الزواج والانجاب، مما يجعل أصحاب العمل يفضلون توظيف الرجال. والجدير بالذكر ، تضطر النساء في العالم العربي إلى تحقيق التوازن بين متطلبات العمل، والالتزامات الأسرية، مثل رعاية الأطفال والأعمال المنزلية فيأتي العمل على حساب البيت أو العكس. فغياب الدعم المجتمعي يعوق النساء عن تحقيق التوازن بين العمل والالتزامات الأسرية.[29] أو وجود خدمات مثل الحضانات المدعومة يجعل من الصعب على المرأة الالتزام بوظائف تتطلب دوامًا كاملًا أو أوقات عمل غير منتظمة، ما يحد خياراتها المهنية.. وهذه التحديات تقود إلى استبعاد قدرات هائلة من القوى العاملة المصرية. ففي حالة تمكن النساء من تخطي هذه العقبات، يمكن أن يزيد من الانتاجية والاقتصادية ويسهم في تحسين التنمية المستدامة. لكن، أليست هذه خيانة لمفهوم الكفاءة الذي يجب أن يكون أساسًا في أي معيار للعدالة؟ كيف نبرر أن النساء "لا يتناسبن" مع بعض المجالات فقط لأنهن قد يضطررن إلى أخذ إجازة بسبب التزاماتهن الأسرية؟ ألم يحن الوقت لنتساءل عن **الغموض العقلي** في هذه التصورات؟

2- **التحديات الثقافية**، حيث تواجه المرأة **قيودًا في اختياراتها الشخصية**، من كيفية لبسها إلى من تختاره كشريك حياتها، وغالباً يُفرض عليها قيم وأعراف تحد من حريتها، تحت شعار "**حماية سمعة العائلة**". يُنظر إلى تصرفها وكأنها تُمثل شرف العائلة، فتجد نفسها محاصرة بمعايير تُقيد استقلاليتها.

وبالرغم من تحسن نسب التعليم للنساء، إلا أن هناك مناطق لا **تزال الفتيات يُحرمهن من التعليم** ، إما لأسباب اقتصادية أو لأعراف تفضل أن تظل الفتاة في البيت فهذا هو مكانها.. مما يؤثر على طموح المرأة، فكرها..إلخ، وسيؤثر على دورها في تربية الأطفال. وفي بعض المناطق يفرض على المرأة مظهر وشكل معين، وإذا خرجت عن هذا النمط تُصبح منبوذة. كما تتعرض المرأة للضغط في العديد من الثقافات، الزواج في سن معين، ويعتبر الزواج أمرًا ضروريًا لتحقيق الاستقرار. هذه الأمور تؤدي إلى انتشار الزواج المبكر أو القبول بزيجات غير ملائمة لمجرد تلبية تلك التوقعات، وإذا لم تتزوج المرأة في سن المتعارف عليه يطلق عليها "**عانس!**" وهذا التشبيه صعب للغاية حيث عانس تعني في اللغة العربية "**صخرة**" فالمرأة تجرد من إنسانيتها إذا لم تتزوج في سن معين أوإذا لم تتزوج بشكل عام.

كما تواجه المرأة تحدي "**التحرر من الصورة النمطية**" التي تربط الأنوثة بالضعف أو السلبية، مما يجعل من الصعب على البعض قبول المرأة في أدوار تتطلب قوة وشجاعة. هذا التصور يجعلها تكافح لاثبات نفسها في مجالات يُعتقد تقليديًا أنها مخصصة للرجل.

ولا ننسى المرأة المطلقة أو الأرملة التي تعتبر **تهديدًا مُحتمل للعائلات المستقرة.** فهى تواجه وصمة اجتماعية تحد من استقلاليتها وحقها في حياة كريمة. [30]فنجد أن النساء المتزوجات تتجنبن صديقتها من المطلقات بالتحديد خوفًا من أنها تجذب انتباه أزواجهن، وكأنها تحمل بطريقة غير مباشرة "**وصمة الإغواء**"، حتى وإن لم تلمح إلى ذلك بتاتًا. وتواجه الأرملة والمطلقة تعليقات تجعلها تشعر بأن وضعها "**ناقصة**". يتعامل معها المجتمع بأنها بحاجة إلى **الرعاية** أو **المراقبة** مما ينفي حقها في أن تُعامل كفرد ناضج مكتمل الارادة. وفي حالة رغبتها في الزواج مرة أخري، تُواجه ضغوطاً من محيطها العائلي و الاجتماعي، وكأن سعيها للحب أو الاستقرار **خيانة لذكري زوجها** أو **اثبات لفشها كمُطلقة** وكأن حقها في الحب لا بُدَ أن يكون مشروط بالتوافق مع توقعات المجتمع.

كما تُعتبر المطلقة والأرملة التي تسكن بمفردها أو تخرج بحرية مثالًا "**للانحراف**" وقد تُوصم بـ**الأنانية** أو **التمرد،** وكأن استقلالها يُمثل تهديدًا. وفي بعض الحالات، تقنعها العائلة بالعودة إلى منزل الأهل **حفاظًا على سمعتها**. بل واحياناً تتلقى المطلقة والأرملة تعليقات مستفزة مثل : "ربما كانت المشكلة منك؟" "لماذا لا تتحملي أكثر؟" وكأن فشل العلاقة أمر تقع مسؤوليته عليها وحدها. لكن من منظوري الشخصي، أري أن هناك حقيقة ثقافية مدهشة تُحاصر النساء في مفاهيم الانتماء الاجتماعي: "هل هى منبوذة؟ هل هى ناقصة؟" كيف يمكن لمجتمع أن يربط قيمة المرأة بوجودها الزوجي؟ كيف لا نستطيع أن نتقبل فكرة أن امرأة قد تكون مستقلة في اختياراتها؟ لماذا لا تقتصر العدالة على حق المرأة في أن تُعامل كإنسان كامل، دون النظر إلى وضعها الاجتماعي أو العاطفي؟ **هل لا زال المجتمع العربي عاجزًا عن تصور أن المرأة يمكن أن تكون كاملة في ذاتها؟**

في النهاية, العدالة النسوية تتطلب إعادة النظر في القيم المجتمعية التي تُقيّد المرأة وتفرض عليها أدوارًا تقليدية. [31]

3- ذكورية هشة أم امتيازات ممنوحة؟

من الشائع الاعتقاد أن الذكور هم من يمارسون الظلم دون أن يتعرضوا له، لكن

على الفيلسوف أن يتجاوز تلك الأفكار النمطية ويشمل نظرته إلى الواقع بأكمله، ليكتشف أن الظلم ليس حكراً على جنس دون آخر. إنه تحدٍ فلسفي نفتح من خلاله آفاقنا ونتمعن بعمق، لنرى أن معاناة الذكور لها أبعاد خفية، وأنه في ظل التوقعات الاجتماعية الصارمة، يكونون ضحايا في أدواهم مثلما تكون النساء في أدوارهن.

إن التنشئة الاجتماعية التقليدية في المجتمع العربي في المجتمع العربي تُساهم بعمق في تشكيل صورة محددة للرجل كـ"**مُعيل**" أو "**حامي**" ولا تكمن المشكلة في هذه النقطة بحد ذاتها، بل في اختزال رؤيتنا إلى جانب واحد فقط ألا وهو " تربية الذكور على الظهور بمظهر قوي وعقلاني " و "الابتعاد عن إظهار العواطف" التي قد تُفسر كعلاقة ضعف. وهذا النوع من التنشئة يدفع بالذكور إلى الالتزام بتوقعات صارمة، ويجعلهم ضحايا لنمط مجتمعي يحد من حريتهم في التعبير عن أنفسهم بشكل كامل.

في ظل هذه التنشئة، لا يشجعون عادة على التحدث عن مشاعرهم أو طلب المساعدة، مما يجعلهم عرضة للكبت الداخلي والاجهاد الداخلي. ويُعتبر تعبيرهم عن الألم النفسي شيئاً **غير مقبول** أو "**غير رجولي**", مما يضعهم في مشكلات متصلبة يصعب الخروج منها. رغم هذه السلطة الممنوحة للرجل, نجد أن النظام الذكوري يُقيّده أيضًا, حيث يُتوقع منه أداء أدوار معينة دون مراعاة احتياجاته النفسية. (32)

في مجتمع كمصر، يعاني الرجال من مستويات عالية من الاكتئاب أكثر بكثير من النساء، على الرغم من الصورة النمطية التي تقتضي أن يكونوا أقل هشاشة هناك صمت عميق يغلف معاناتهم خاصة في سنوات الثلاثينات التي تتزايد فيها الضغوطات والمسؤوليات الاجتماعية حين تزداد الأعباء وتُفرض عليهم أدوار القوة و الصلابة، يُصبح التعبير عن الحزن مرفوضًا ويختفي الألم خلف قناع من اللامبالاة واللامكثرات. نتيجة ذلك، يلجأ كثير من الرجال إلى طريق الادمان – سواء المخدرات أو السجائر – في محاولة لتخفيف هذا الضغط الداخلي، فيسعون إلى لحظات من السعادة. ومن هنا يأتي التساؤل الذي ربما لم يسأله الكثير: **لماذا ينتشر تعاطي المخدرات والسجائر بين الرجال بنسبة أكبر؟** قد يكون هذا نتيجة سماح المجتمع بذلك، ولكن الحقيقة أن الأمر أعمق بكثير. إنه يأتي كرد فعل لصراعهم الداخلي، وكبتهم النفسي الذي لا يجد مجالًا للتعبير، فيغمرونه بمخدرات و سجائر لعله يُخفف عبء كتمان الموقف.

وبالفعل، أشارت عدة دراسات إلى أن الرجال أكثر عرضة للاقدام على الانتحار من النساء، ولديهم نسب أعلى من القلق والاكتئاب، وهو ما يؤكد حجم المعاناة الغير

مرئية التي يُعاشونها في صمت. وهكذا، تتضح أن المسألة ليست مجرد إدمان أو تمرد، بل انعكاس لمجتمع يجعل من الرجل كائنًا يتوقع فيه الصمت وقوة التحمل، حتى تنكسر روحه. لكن بعد تلك المعاناة، أدعوك أيها القارئ في تأمل سؤال يتدابر في ذهني: هل معاناة الرجل رغم قسوتها، يمكن أن تُقارَن بمعاناة المرأة؟

كما أن المسألة لا تتوقف عند حدود المعاناة النفسية، بل تتسع إلى ما اسميه بـ "**حرية شبه مطلقة**" إذ يجد الرجل نفسه في ثقافة تمنحه الحق في التصرف كما يشاء تحت عبارة: **أنت رجل ، افعل ما تريد**. ورغم ما قد يوهمه ذلك الاحساس بالسيطرة والسعادة، إلا أنه يدفع ثمنها في أماكن لا يتوقعها. فهو يدفعها في صحته الجسدية والنفسية، مثل إدمانه للسجائر والمخدرات، إذ يجد نفسه متكئًا على هذه الوسائل بحثًا عن راحة مؤقتة , لكنها في الحقيقة تتركه أكثر هشاشة من الداخل. وفي سلوكه قد يسب الآخر ويشعر بأنه استعاد كرامته، لكنه يعود بعد ذلك ليواجه شعورًا بالفراغ وعدم الرضا، وكأن اللذة التي ظنها مكسباً لم تكن إلا سراباً. هذه الحرية الممنوحة له بلا حدود تُصبح في النهاية قيداً آخر، لأنه يجد نفسه في دوامة لا يستطيع كسرها.

إنهم في الواقع يرون أن المشكلة تكمن في أن المرأة نالت كل حقوقها وأصبحت حرة، لكنهم لا يدركون أن جزءاً من معاناتهم يكمن في أنهم يتمتعون بـ**حرية شبه مطلقة**، في حين أن الإنسان بطبيعته كائن محدود.

يتمتع الذكور بامتيازات اجتماعية واضحة تمنحهم حرية أكبر وقدرة على التصرف بمرونة تفوق تلك التي تُتيح للنساء. هذه الامتيازات تظهر في التعامل المتساهل الذي يناله الرجل عند ارتكابه لأخطاء تُعتبر "**غير مقبولة**" بالنسبة للمرأة. فمثلًا يُنظر إلى الأخطاء والسلوكيات المتهورة من الذكور على أنها جزء من **مرحلة نضوج** أو **التكوين الشخصي** . بينما تواجه النساء الأحكام الأخلاقية القاسية، إن تجرأن على نفس الفعل.

ونجد هذا التساهل انعكاسًا في التربية التي يتلقاها الذكور منذ الصغر، إذ يتم تشجيعهم على السعي وراء رغباتهم الشخصية دون خوف من ردود الفعل المجتمعية. فهم يحظون بقبول مجتمعي أكبر حين يتعلق الأمر بتجاربهم الفردية، كالسفر، الدخول في مجالات عمل غير مألوفة ، وحتى التعبير عن الغضب أو السلوكيات العدوانية.

أيضًا يظهر الامتياز الذكوري في مدى **القبول الاجتماعي للعلاقات الشخصية** التي يختارها الرجل، فحين تتم مراقبة النساء وفقًا لمعايير صارمة من الأخلاق، يتم منح الرجل فسحة للتحرك بحرية وغالبًا دون التعرض للتوبيخ.

وفي النهاية، أود التطرق إلى أمر غالبًا ما يغفل الناس عنه، وهو أننا نفتقر إلى فهم جوهر طبيعتنا الإنسانية. يتكون الإنسان من أربعة أبعاد : **النفس , والجسد , والعقل , والروح**. لكن المجتمع يُقيد هذه الأبعاد بتصنيفات ضيقة، فالرجل يُعامل وكأنه بلا مشاعر، وكأن الحالة النفسية لا تخصه ، بينما تُختزل المرأة وتُعامل كأنها تفتقد العقل. والنتيجة أن المرأة تُصبح كائنًا أدني منزلة، وكأن إنسانيتها منقوصة. أما الرجل، فإذا جُرد من عاطفته، يُفقد إنسانيته. وحين لا يكون الإنسان كائنًا حيًا بكامل أبعاده، فبماذا يكون؟ ربما يظن البعض أنه أقرب إلى **إله على الأرض**، مما يؤكد هذا الاعتقاد هو "**اطلاق الحرية المطلقة له، تكريس الوصاية على المرأة، وتركيز غير مبرر على أفعالها وسلوكها** "

علاقة هذا النص ببحث النسوية تكمن في كونه رحلة جدلية تعري ثنائية السلطة والضعف في النظام البشري، حيث لا يصبح الرجل والمرأة خصمين في معركة، بل كائنين يتحركان ضمن شبكة من القيود والامتيازات المتداخلة. إنه استبطان فلسفي يتحدي إختزال النسوية إلى معادلة بسيطة: المرأة مظلومة، الرجل ظالم. هنا تظهر النسوية كمنظور أعمق، ليست مجرد تحرير للمرأة من القيد، بل تحرير للإنسان من وهم القوة المطلقة والهشاشة المخيفة. هذا النص يمس النسوية حين تكشف عن تواطؤ الثقافة في تزييف صورة الإنسان: الرجل سيدًا قويًا والمرأة ضعيفة تابعة، لكنه أيضًا يعيد تعريف الظلم كظاهرة عابرة للجندر، ويضع الرجل في موقع الضحية المقموعة بتوقعات الصلابة والقوة. بهذا، يتحول بحث النسوية إلى مشروع لفهم الإنسان كاملًا – بضعفه، ألمه، وحريته المقيدة التي يراها امتيازًا.

4- بين الدين والسلطة الدينية

في قلب المجتمع العربي، يتجلى صراع المرأة بين قوتين مُتداخلتين: الأعراف الاجتماعية والدين. [33] هذا الصراع يعكس أزمة وجودية تعيشها المرأة في محاولتها لتحقيق ذاتها وفهم مكانتها، حيث تتشابك التقاليد والثوابت الدينية مع منظومة القيم المجتمعية التي غالبًا ما تُفسر تلك الثوابت وتُعيد تشكيلها بما يخدم مصالحها. هنا تنشأ مُعضلة عميقة تعيشها المرأة: كيف تستطيع تحقيق توازن بين الإيمان بمبادئ دينية تحمل في طياتها تقديرًا لها كإنسان وبين تفسيرات تاريخية واجتماعية تُعيد إنتاج دورها في قالب التعبية؟

في الواقع، الدين في صورته الأصلية منبعًا للعدالة، حيث نجد نصوصاً في

الإسلام تؤكد على الكرامة الإنسانية والعدالة للمجتمع، رجلًا كان أو امرأة. لكن المشكلة ليست في النصوص الدينية بحد ذاتها، بل في التأويلات التي تُستخدم كأداة لقمع النساء وتثبيت الهيمنة الذكورية[34]. وهنا يبرز السؤال الفلسفي: كيف يمكن تحرير الدين لتبرير الظلم الاجتماعي؟

من ناحية أخرى، يتضح أن الصراع الحقيقي الذي تواجهه المرأة لا يتعلق بالدين وحده، بل الصورة المركبة التي تجمع بين الدين والمجتمع. ففي الوقت الذي تكون فيه القيم الدينية مصدرًا للقوى الأخلاقية، تكون القيم المُجتمعة قيدًا على تلك القوة[35]. المرأة هنا في مواجهة مع القوانين المرئية المكتوبة والغير مرئية التي تتخلل العلاقات الاجتماعية، مما يجعل صراعها أكثر تعقيدًا وصعوبة.

إن المرأة عندما تسمع من شخص متدين، بغض النظر عن ديانته ، نهيًا عن السرقة أو القتل..، لا نجد في ذلك اعتراضًا؛ لأن تلك القيم ترتبط بجوهر الفضيلة والأخلاق. لكن المعضلة تكمن في السلطة الدينية التي تُستخدم لإخضاعها لا لإرشادها. يعتقد البعض أن المرأة في مواجهة الدين، لكن الحقيقة أكثر تعقيدًا: هى في مواجهة التأويلات التي تُناسب **السلطة الدينية الذكورية** في المجتمع، تلك التي تُقيد حريتها وتُقلل من قيمتها كإنسان، زاعمة أنها تستند إلى الدين بينما هى في الواقع تعبيرعن تحيزات اجتماعية. وعلى سبيل المثال: عندما تتحاور المرأة في مسائل فكرية أو فلسفية، تجد نفسها أمام نوع من البشر يتعاملون معها بالازدراء لمجرد كونها امرأة. يتسلح هؤلاء بعبارات مثل "**أنتِ ناقصة عقل ودين**" أو "**أنت كائن عاطفي لا تستطعين التعامل مع الأمور العقلية**"، وكأن العاطفة الإنسانية تُعتبر نقصًا لا فضيلة. وهذا التناقض يظهر بوضوح حين تسأل أي رجل عن الشخص الأقرب إلى قلبه، وغالبًا تكون الإجابة: **أمي!** هذه المفارقة تعكس تناقضات ثقافية عميقة، حيث يتم تمجيد المرأة في دورها العاطفي الأمومي، بينما يتم احتقارها عندما تظهر تلك العاطفة في سياقات أخري أو عندما تسعى لإثبات قدراتها العقلية.

كما يظهر هذا بوضوح في العديد من المواقف الأخري, مثل قضية التحرش, حيث ينظر المجتمع إلى المرأة ويلقي اللوم عليها بسبب ملابسها, في حين أن الفاعل نفسه ينطبق على العلاقات المحرمة.. ويتجلى هذا أيضًا في مواقف الشتم والقذف وغيرها من التصرفات، المرأة في المجتمع العربي غالبًا ما تُتهم بسبب ملابسها أو سلوكها, في حين يُتجنب لوم الرجل رغم أنه يرتكب نفس الفعل. [36]

هذه التأويلات الاجتماعية تستند إلى **مفاهيم اجتماعية مُشوهة** تنكر العدالة بين الجنسين، ما يؤدي إلى جعل المرأة في المجتمع العربي في حالة تناقض بين ما يُقال عنها دينيًا وما يُمارس عنها ثقافيًا. إذا كانت القيم الدينية تتحدث عن كرامة الإنسان وتساوي حقوق الرجل والمرأة، كيف يمكن أن يستمر القمع المجتمعي تحت لواء هذه القيم؟ إن **التناقض الفلسفي** بين ما يعتقده المجتمع ويطبقه في معاملة المرأة يطرح تساؤلات حول العدالة والمساواة، وكيف يمكن أن نصل إلى مفهوم **عدالة حقيقية** التي تعترف بالحقوق الإنسانية بغض النظر عن الجنس أو الدور الاجتماعي.

الدين الحقيقي

إذا كنت تشعرين أيتها المرأة أن المشكلة تكمن في الدين، وخاصة عندما أتحدث عن المجتمع العربي فأنا أعني ديننا ٱلإسلامي الحنيف، فعلمي جيدًا أن دينك كرّمك كثيرًا ورفع من شأنك في جوانب كثيرة. الإسلام منح المرأة حقوقًا اجتماعية واقتصادية وقانونية لم تكن معروفة في عصور سابقة.[37] يقول الله تعالى **(وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيهِنَّ بِالمَعرُوفِ)** أي ولهن على الرجال من الحق مثل ما للرجال عليهن ، فليؤد كل واحد منهما إلى الآخر ما يجب عليه بالمعروف.

كما أن الإسلام ينظر إلى المرأة ككائن إنساني له حقوقه وواجباته، هى شريك للرجل في الكرامة الإنسانية والمسؤولية الاجتماعية. الإسلام يعترف بالمرأة كجزء أساسي من المجتمع، ويؤكد على مكانتها في مختلف جوانب الحياة. ففي القرآن الكريم والسنة النبوية تُوجد إشارات واضحة في أن الرجل والمرأة متساويان في القيمة الإنسانية. فيقول الله تعالى:(**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ، واحِدَةٍ، وخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا ونِسَاءً**).

النساء في الإسلام لهن حقوق تتساوى مع الواجبات التي عليهن، مع الأخذ في الاعتبار الفروق الطبيعية والاجتماعية التي تؤثر على أدوار كل منهما. الإسلام منح المرأة الحق في التعليم، فالرسول صلى الله عليه وسلم قال: "**طلب العلم فريضة على كل مسلم**" مما يشمل المرأة والرجل على حد سواء. الإسلام كذلك أقرّ بحق المرأة في العمل والملكية والتصرف في أموالها.

وإذا كنتِ ترغبين في معرفة المزيد حول تكريم الإسلام للمرأة، فعليكِ أن تتمعني في التفسيرات المُتعمقة وتقرئي جيدًا لاستكشاف المعاني الحقيقية التي تدعم مكانة المرأة وتبرزها في النصوص الدينية. لذا، عندما نتحدث عن القضايا الاجتماعية التي قد

تُواجهها المرأة في المجتمعات العربية، يجب أن نُفرق بين تعاليم الإسلام النقية والممارسات المجتمعية التي قد تكون مُشوهة بسبب العادات والتقاليد، والتي لا تعكس جوهر الدين. لأن أخطر ما في الأمر هو أن الظلم الاجتماعي الذي تتعرض له المرأة في مجتمعنا يُبرر من خلال التأويلات الدينية الخاطئة للدين، مما يجعل من التطبيق الاجتماعي للعدالة مجرد **قناع ثقافي** يخفي **الهيمنة الذكورية**. في النهاية، إن العدالة الحقيقية تتطلب إعادة قراءة النصوص الدينية في ضوء المبادئ الإنسانية الأصلية التي تدعو إلى مساواة حقيقية بين الجنسين، وليس فقط حقوق قانونية جامدة تُطبق وفقًا لتفسيرات مشوهة تُعزز من تهميش المرأة.

تعقيب: المرأة بين وعود النسوية وخيبة الواقع: حلول للخروج من المأزق:

في الختام، يمكن القول أن فلسفة العدالة من منظور نسوي تتجاوز السطحيات الاجتماعية والسياسية، لتصل إلى فهم أعمق للمجتمع ودوره في تعزيز المساواة. وفي الواقع، إن النضال النسوي كان جزء من السعي الأكبر لتحدي الروايات الأحادية التي شكلت مفاهيمنا عن العدالة والحرية. في المقابل، نجد أن الثقافة العربية، بما تحمل من تعقيدات تاريخية واجتماعية قدمت أرضية خصبة لنقاش عميق حول حقوق المرأة وصورتها. هذا النقاش بالطبع لم يأتِ بسهولة بل تصادم مع تحديات تتمثل في السلطة الدينية والاجتماعية ومن الضروري إعادة النظر في الأسس التي يتم تعليم وتطبيق الدين، كي يتخلص المجتمع من هذه الازدواجية التي تؤدي إلى ظلم المرأة باسم **الحفاظ على القيم**، وتؤدي في ذاته إلى تبرير أفعال الرجل في حالات مشابهة.

ومع كل هذه التحديات، تظل النظرة الفلسفية الحقيقية تتطلب منا فهماً أعمق، تتجاوز النظرة التقليدية. فالتساؤل هنا ليس فقط عن ما إذا كانت المرأة قد حصلت على حقوقها، بل عن كيفية إعادة المجتمع بحيث تكون العدالة شاملة ومتنوعة، تُعبرعن التفاعل بين الجميع كأفراد متساوين ولا كأطراف مُتناحرة. لكن في نفس الوقت لا بُدَ أن نواجه بحيادية عقلية ونقد موضوعي.. يجب الاقرار أن النسوية ليست حركة موحدة في جوهرها، ففي بعض الأحيان يتجسد النقد في أنها تتبنى توجهات غريبة تعيد إنتاج مفاهيم تتماشى مع طبيعة المجتمعات العربية وقيمها الثقافية والدينية. هنا، يتضح أن استنساخ نماذج فكرية دون اعتبار للسياقات المحلية يمكن أن يسبب نفورًا بين أوساط المجتمع. كما تركز النسوية على فكرة "**المظلومية**" وتضع الرجال كطرف ظالم ومسيطر في المعادلة الاجتماعية، مما قد يغفل عن حقيقة أن الذكور أنفسهم يمكن أن يكونوا ضحايا لنفس

الأنظمة التي تُنتقد. والعدالة الحقيقية التي ننادي بها، أن لا يقع الظلم على كلا الجنسين.

وبعض اتجاهات النسوية تتبني أحياناً خطابًا يركز على التحرر الفردي بشكل مبالغ فيه وخاصة في النسوية الغربية، دون الاهتمام الكافي بالتوازن بين الحرية والمسؤولية الاجتماعية. هذا التوجه قد يؤدي إلى تفكيك الروابط الاجتماعية والأسرية التي تُعتبر جوهرية، مما يفتح باب من التحديات الأخلاقية والنفسية.

جانب آخر يتناول **التناقض الداخلي** بين النسوية الغربية ونظيراتها غير الغربية. حيث برزت في العقود الأخيرة تيارات نقدية من داخل النسوية نفسها، لا سيما من النسويات السوداء والتقاطعية، تنادي بما يسمي بـ"الهيمنة الغربية على الفكر النسوي". هؤلاء الناقدات يعتقدن أن النسوية يجب أن تأخذ بالاعتبار الاختلافات العرقية والاجتماعية التي تؤثر في تجربة المرأة. من هنا، تطرح هذه المدارس النقدية سؤالًا فلسفياً: هل يمكن اعتبار النسوية العالمية بمثابة نوع من **الاستعمار الثقافي**، حينما تسعى إلى فرض معايير على المرأة في مجتمعات مختلفة، دون فهم عميق للسياق الثقافي والاجتماعي لهذه المجتمعات؟

كما يمكن توجيه نقد للفكر النسوي، في مسألة **الأسرة والعلاقات الاجتماعية** تطرح إشكاليات عميقة للفكر النسوي. العديد من التيارات النسوية تري أن الأسرة، ككيان اجتماعي، قد تساهم في تعزيز النظام الأبوي من خلال ترسيخ أدوار محددة للمرأة، كالزوجة أو الأم. لكن، في المقابل، يمكن أيضاً اعتبار أن الأسرة هى مصدر للترابط الإنساني والدعم المتبادل، ويعتبرها البعض مقومًا أساسيًا للهوية الشخصية. إذًا، يكمن التحدي في كيفية الموازنة بين **التطلع للتحرر**، وبين التقدير للروابط الإنسانية العائلية، التي تشكل جزءًا من حياة العديد من النساء.

وأخيراً، يمكن توجيه نقد للفكر النسوي فيما يخص **القيم الفردية مقابل القيم الاجتماعية**. النسوية عادةً ما تؤكد على حقوق الفرد واستقلاليته، وهو ما يعتبره البعض في المجتمعات غير الغربية تصورًا غير متناسب مع القيم الجماعية التي تدعو للاندماج والتعاون. قد يجادل البعض بأن ال نسوية الغربية، في تأكيدها على الفردانية، تُضعف قيم التماسك الاجتماعي التي يعتبرها بعض الفلاسفة أساسية للحياة الجيدة والمجتمع المستقر.

من منظور شخصي، يبدو لي أن الفكر النسوي يحتاج إلى إعادة النظر في تصوراته العامة والسعي للتفاعل مع المجتمعات بروح أكثر انفتاحًا على الاختلافات. ربما يتطلب التحرر النسوي إعادة تعريف، بحيث يدمج حق المرأة في تحقيق ذاتها وبين

احتياجاتها الإنسانية داخل أسرتها ومجتمعها، مما يجعله نسوية سياقية تأخذ بعين الاعتبار تجارب النساء في ثقافات متعددة، بعيدًا عن أي توجه مهمين عالمي. لكن **ما الحل الذي لا يكتفي بأن تبحث المرأة عن حقوقها فقط، بل عن معنى جديد لوجودها؟**

في رأيي، إن تحقيق العدالة للمرأة يبدأ من إعادة النظر في **الفهم الفلسفي للجسد**. لقرون طويلة، عُدّ جسد المرأة مادة قابلة للتشييء وحتى الآن؛ أداة للإنجاب أو وعاء للرغبات الذكورية. هذا التصور خلق علاقة غير متكافئة بين المرأة والعالم، حيث أصبحت هى "الآخر"، المختلف الذي يُعرّف دومًا عبر معيار ذكوري. تفكيك هذه العلاقة يبدأ من الاعتراف بأن الجسد ليس حدودًا، بل إمكانات؛ أن تكون أمرأة يعني أن تكون كائنًا يمتلك قدرة على الخلق بالمعني الواسع للكلمة، سواء كان ذلك خلقًا فكريًا أو اجتماعيًا أو وجوديًا.

الحل لا يمكن فقط في سن القوانين التي تجرّم العنف ضد المرأة، بل في تغيير جذري للعلاقات الاجتماعية نفسها. يجب أن تُعاد صياغة العلاقة بين الرجل والمرأة لا باعتبارها علاقة ندية تتصارع فيها الحقوق، بل باعتبارها علاقة تقوم على الاعتراف المتبادل. الاعتراف هنا ليس مجرد إقرار بالوجود، بل فهم للآخر باعتباره يمتلك كيانًا مكتملًا.

الأمر يتطلب أيضًا مراجعة **الأنظمة التعليمية** و**الثقافية** التي تعيد إنتاج القوالب النمطية المرتبطة بالمرأة. التعليم في جوهره، ليس مجرد نقل للمعلومات، بل هو عملية تكوين للعقلية والفهم. إذا استمرت المدارس في تعزيز أدوار نمطية تَرسّخ فكرة أن المرأة تُكمل الرجل أو أن قيمتها تكمن في قدرتها على التكيف مع متطلبات الأسرة، فإن التغيير الجذري لن يتحقق. المطلوب هو تعليم يُحرر الإنسان من ثقل التقاليد غير العادلة، تعليم يجعل من العدالة قيمة تُعاش لا شعارًا يُردد.

على المستوى الاقتصادي، لا يُمكن أن تتحقق كرامة المرأة ما دامت تُستغل داخل أنظمة داخل أنظمة عمل ترى فيها أداة للإنتاج أو سلعة تُباع. التمكين الاقتصادي للمرأة لا يعني فقط توفير فرص عمل، بل ضمان أن تكون هذه الفرص قائمة على العدالة: أجور متساوية، بيئة عمل آمنة، وتقدير لدورها. لكن التغيير الأعمق يكمن في **إعادة التفكير في مفهوم** "**العمل**" **ذاته**. لماذا يُنظر إلى العمل المنزلي، الذي تقوم به النساء في معظم الأحيان، باعتباره "لا عمل"؟ أليس هذا الفصل بين العمل والمنتج والعمل غير المنتج انعكاسًا لرؤية اقتصادية تختزل القيمة في المال وحده؟

وعلى المستوى الاجتماعي، لا يمكن الحديث عن كرامة المرأة دون النظر في الأدوار التي يفرضها المجتمع عليها. الأمومة، مثلًا، التي تُقدَم غالبًا كأعلى دور للمرأة، لا يجب أن تكون قيدًا أو عبئًا. المطلوب هو تحرير الأمومة نفسها من التصورات الرومانسية التي تجعل منها تضحية مطلقة. أن تكونِ أمًا لا يعني أن تلغي ذاتك، بل أن تضيفِ إلى وجودك أبعادًا جديدة، دون أن تُجبرين على اختيار إحداهما على حساب الآخر.

أخيرًا، الحل لا يكمن فقط في السياسات العامة أو المبادرات الفردية، بل في تغيير جذري للنظرة الإنسانية للعالم. كيف يمكننا أن نخلق مجتمعات لا ترى النساء مجرد أفراد بحاجة إلى الحماية، بل ككائنات تمتلك القدرة على المشاركة في تشكيل العالم؟ رغم أنني ليس لدي أي اعتراض على الحماية لكن اعتراضي في اختزال المرأة في هذه النقطة. وهذا يتطلب فلسفة جديدة، فلسفة تعيد الفكر في معني الكرامة، في معنى العدالة، في معنى أن نكون بشرًا معًا. الكرامة ليست امتيازًا يُمنح، بل حالة من الوجود المشترك التي تتطلب منا جميعًا، رجالًا ونساءً، أن نعيد التفكير في أنفسنا وفي علاقتنا بالآخر.

الهوامش:

(1) السعداوي، نوال. المرأة والجنس، القاهرة: دار العلم للملايين، 1985، ص45.

(2) حمورابي. قوانين حمورابي، بابل، 1754 ق.م

- (قوانين حمورابي هى أقدم مجموعة قوانين مدونة في التاريخ، وقد تم ترجمته من قبل عدة باحثين في العصر الحديث)

(3) Simon de Beauvior. The Second Sex, Paris: Gallimard, 1949,p.152

(4) المرجع السابق ص.89

(5) John Stuart Mill. The Subjection of Women, London: Lngngmans, Green and Co., 1869, p.45

(6) المرنيسي، فاطمة. الحريم السياسي، بيروت: دار الآداب، 1994، ص.88

(7) المرجع السابق، ص. 33

(8) John Stuart Mill. The Subjection of Women, London: Longmans, Green and Co., 1869, p.23.

(9) Judith Butler. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, New York: Routledge, 1990, p.120.

(10) Simone de Beauvior. The Second Sex, Paris: Gallimard, 1949, p. 101.

(11) Betty Friedan. The Feminine Mystique, New York: W.W. Norton & Company, 1963, p.56

(12) Martha Nussbaum. The Capability Approach, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 33.

(13) Simone de Beauvior. The Second Sex, Paris: Gallimard, 1949, p. 102.

(14) Elena Varela. Feminism for Beginners, London: Icon Books, 2005, p. 65.

(15) المرجع السابق, ص. 110

(16) Simone de Beauvior, Book: The Second Sex, Paris: Gallimard, 1949, p. 45.

(17) Martha Nussbaum, Book: The Capability Approach, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 33.

- مارثا نوسبام هى واحدة من الفلاسفة المعاصرين في مجال الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية. تعتبر من المدافعين البارزين عن **القدرات**. يتركز هذا المنهج على القدرات الإنسانية كمعيار أساسي للعدالة والتنمية، بدلًا من الاقتصار على قياسات مادية مثل الدخل أو الثروة.

** منهج القدرات يسلم أن العدالة لا تُقاس فقط بما يمتلكه الفرد من موارد، بل بقدرته على تحقيق حياته بشكل كامل وحر. وبالتالي، مفهوم القدرات هو محاولة للابتعاد عن النظرة الاقتصادية التقليدية التي تركز فقط على السلع والموارد، نحو منظور يتسع ليشمل الإمكانات الإنسانية الفعلية.

(18) Maria Lugones. Decolonial Feminism, New York: Columbia University Press, 2010, p. 76.
(19) Elena Valera. Feminism in the Global World, New York: Routledge , 2005, p. 76.
(20) المرجع السابق, ص. 120
(21) Li Yang. Woman's Rights in China, Beijing: China Women's press, 2016, p. 45
(22) Li Ping. Women's Role in Chinese Development, Shanghai: Fudan University Press, 2010, p. 112.
(23) Mei Chang. Studies in Chinese Society, Beijing: Social Sciences Academic Press, 2018, p. 78
(24) Li Yang. Woman's Rights in China, Beijing: China Women's Press, 2016, p. 150
(25) المرجع السابق، ص. 150
(26) الطهطاوي، رفاعة. تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، القاهرة: مكتبة النهضة، 1834.
(27) السعداوي، نوال. المرأة والجنس، القاهرة: دار العلم للملايين، 1972، ص. 34.
(28) المرنيسي، فاطمة. الحريم السياسي، بيروت: دار الآداب، 2000، ص. 87.
(29) أمين، قاسم. تحرير المرأة، القاهرة: الهلال، 1899، ص. 102.
(30) السعداوي، نوال. المرأة والجنس، القاهرة: دار العلم للملايين، 1972، ص.78
(31) المرنيسي، فاطمة. الحريم السياسي، بيروت: دار الآداب، 2000، ص. 120.
(32) أمين، قاسم. تحرير المرأة، القاهرة: الهلال، 1899، ص. 98.
(33) المرنيسي ، فاطمة. الحريم السياسي، بيروت: دار الآداب، 2000، ص. 120.
(34) أمين، قاسم. تحرير المرأة، القاهرة: الهلال، 1899، ص. 98.
(35) Francis Fukuyama, The Political Order and Political Decay, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005, p. 96.
(36) السعداوي، نوال. المرأة والجنس، القاهرة: دار العلم للملايين، 1972، ص. 34.
(37) النقشبندي، عبدالغني. الإسلام وحقوق المرأة، دمشق: دار الفكر، 2003، ص. 144.