المرأة وأسس الديمقراطية في الفكر النسوي الليبرالي

رجا بهلول

مواطن: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

المرأة وأسس الديمقراطية في الفكر النسوي الليبرالي

رجا بهلول

Women and Democracy in Liberal Feminist Thought

Raja Bahlul

This book is published as part of an agreement of co-operation with the Heinrich Boell Foundation – Germany

© Copyright: MUWATIN – The Palestinian Institute For the Study of Democracy
P.O.Box: 1845 Ramallah , Palestine
June 1998

جميع الحقوق محفوظة
مواطن ــ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
ص.ب ١٨٤٥، رام اللـــه
الطبعة الاولى – حزيران ١٩٩٨

يصدر هذا الكتاب ضمن اطار اتفاقية تعاون مع مؤسسة هينرخ بول – المانيا

تصميم وتنفيذ مؤسسة **فـادبا** للطباعة والنشر والاعلان والتوزيع
رام اللـــه – هاتف ٥٧٩٣٨٣ – ٠٥٠

ما يرد في هذا الكتاب من أراء وأفكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس ولا يمكن ان يمثل بالضرورة موقف مواطن ــ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

المرأة وأسس الديمقراطيـــة في الفكر النســـوي الليبرالي

رجا بهلول

المحتويات

تمهيد	٧
مقدمة	١١
الفصل الأول: فلسفة الليبرالية	٢١
أ. المرتكزات الميتافيزيقية	٢٧
ب. الأخلاق الاجتماعية	٣١
ج. الفلسفة السياسية	٣٤
د. الابستمولوجيا الليبرالية	٣٧
هـ. الفكر العربي الليبرالي	٤٠
الفصل الثاني: النسوية الليبرالية	٤٩
أ. المرأة والابستمولوجيا الليبرالية	٥٣
ب. المرأة والأخلاق الاجتماعية الليبرالية	٥٧
ج. الفلسفة السياسية للنسوية الليبرالية	٦٠

د. الميتافيزيقا الاجتماعية للنسوية الليبرالية ٦٣
هـ. النسوية الليبرالية والفكر النسوي العربي ٦٦

الفصل الثالث: نقد النسوية الليبرالية ٧٩
أ. الليبرالية وابستمولوجيا الموقع ٨١
ب. نقد الأخلاق الاجتماعية الليبرالية ٨٨
ج. نقد الفلسفة السياسية الليبرالية ٩٥
د. نقد الميتافيزيقا الفردية ٩٨

الفصل الرابع: في سبيل تحديد موقف من النسوية الليبرالية ١٠٩
أ. النسوية الليبرالية و"طبيعة" المرأة ١١٣
ب. إشكالية الفرد والمجتمع ١٢١
ج. النسوية الليبرالية والأخلاق الاجتماعية ١٢٨

الفصل الخامس: النسوية الليبرالية وقضايا عربية معاصرة ١٣٣
أ. قضية الأصالة والمعاصرة ١٣٥
ب. قضايا التحرر الوطني والتنمية ١٥٠

خاتمة ١٦١

المراجع ١٦٩
مراجع باللغة العربية ١٧١
مراجع باللغة الانجليزية ١٧٧

تمهيد

لم يكن في نيتي في البداية أن أكتب عن المرأة والديمقراطية. والآن، وقد كتبت ما كتبت، وبغض النظر عن المساوئ أو المحاسن التي يحتويها هذا الكتاب، لا أجدني نادما البتة على الوقت الذي صرفته في البحث والتنقيب والتفكير في مواضيع كان بعضها، وحتى فترة قصيرة نسبيا، جديدا علي. بل على العكس من ذلك، أحس بسرور بالغ، لأن مزيجا من الصدف والاهتمامات البحثية الممكنة قادني إلى التركيز على تقاطع قضايا المرأة والديمقراطية، وهي قضايا كانت ولا تزال حية بقدر ما هي حيوية بالنسبة لنا في المجتمعات العربية.

عندما سألني الدكتور جورج جقمان في أوائل عام ١٩٩٧ عما إذا كان لدي ما يمكن أن أتقدم به كمشروع بحث لـ **مواطن- المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية**، ظننت أنه بوسعي إنتهاز الفرصة للبحث والتفكير في مسألة طالما أثارت فضولي (وفضول أناس آخرين، لا بد)، ألا وهي مسألة الدور الذي يمكن للاعتبارات العقلية أن تلعبه في إيصال الناس إلى (واستقرارهم على) القناعات الفكرية الأساسية التي تصلح لأن تكون منهاجا لحياتهم بصورة عامة. بالطبع، أقصد قناعات هامة وعامة وأساسية مثل: الاسلام، المسيحية، الاشتراكية، الماركسية، الديمقراطية (الليبرالية)، أو سواها. فطالما حيرني أن المثقفين والكتاب في بلادنا (وفي بلدان أخرى دون شك، مع أن حالتنا قد تكون أصعب من حالات مشابهة) يتكلمون "لغات"

مختلفة (بالطبع لا أقصد "لغات" بالمعنى الحرفي للكلمة، مثل العربية والانجليزية)، ويواجهون صعوبات مذهله في الاتفاق على الأمور الهامة والأساسية، فكأنهم قدموا من "عوالم" مختلفة لا يجمع بينها أمر واحد. وكنت دوما أتساءل في لحظات الكسل الفكري وعدم الانشغال : لو كانت لدى الماركسيين والاسلاميين والليبراليين (مثلا) معرفة بكافة الحقائق ذات العلاقة بالمواضيع التي يختلفون بشأنها، ولو توفرت لديهم الرغبة في، والقدرة على إستعمال العقل والمنطق في الحوار بينهم، مع الاستعداد التام للالتزام بكل ما يترتب على تطبيق المنطق على الحقائق من استنتاجات: لو تحقق كل هذا، هل كانوا سيتوصلون إلى حل النزاعات الفكرية بينهم، والوصول إلى قناعة واحدة يؤمنون بها جميعا؟ أم ترى أنه لا يوجد شيء اسمه "حقائق موضوعية"، أو "عقل واحد" أو "منطق واحد" يشترك فيه جميع الناس؟ هل لكل شعب أو ديانة أو ثقافة أو فرد عقل خاص به، أو عالم خاص يعيش فيه، لا يحتوي نفس الحقائق التي يعرفها شعب آخر، أو ديانة أخرى، أو ثقافة أخرى؟

وعندما حاولت التفكير بالمتغيرات التي يمكن أن تترك أثرا كبيرا على أساليب تفكير الناس، وتحدد رؤيتهم للعالم، وربما معنى العقلانية والمنطق لديهم، خطر ببالي أمور كثيرة، أحدها النوع الاجتماعي (gender)، الذي برز في العقود الاخيرة كموضوع للبحث المكثف، بحيث صارت آثارة تنعكس على أساليب البحث والتفكير والنقد والتنظير في مجالات فكرية مختلفة، وبطرق تذكر الانسان بالتغييرات التي أحدثتها الماركسية، والتحليل النفسي، ونظرية التطور في مجالات العلوم الاجتماعية والانسانية.

ولم يمض وقت طويل حتى أدركت أن مقولة النوع الاجتماعي ليست بالشيء الذي يمكن أن يحتل فصلا واحدا في كتاب، بل أنها تحتاج إلى فصول كثيرة، من أجل تتبع آثارها وانعكاساتها في مجالات مختلفة، تشتمل على الدين والروحانيات بشكل عام، مناهج البحث والمعرفة (بأنواعها المختلفة وخصوصا الاجتماعية منها)، موضوع القيم والأخلاق، والفلسفة السياسية، وغيرها.

وهكذا بدأ يتبلور لدي اتجاه للتركيز على مقولة النوع الاجتماعي في إطارها الفلسفي العام. ولم أجد ما هو أفضل من دراسة الديمقراطية من وجهة نظر نسوية لكي أوضح (وبشكل مختصر) طبيعة الخلافات والنقاشات التي تجري عندما يأخذ المفكرون هذا المفهوم الجديد بعين الاعتبار في مجالات فكرية مختلفة، وبالتحديد في مجالات الفلسفة السياسية، الأخلاق، المعرفة، المنهج، وحتى الميتافيزيقا في نطاق محدد.

لا يعني هذا أننا سوف ننظر إلى الديمقراطية في هذه الدراسة كوسيلة إيضاح فقط لا غير، أو أننا لن نعيرها إهتماما بحد ذاتها. تتخذ الدراسة الحالية موضوع "المرأة وأسس الديمقراطية في الفكر النسوي الليبرالي" عنوانا لها. وهذا العنوان يُظهر التركيز على توجه محدد في الفكر النسوي المعاصر: ذلك التوجة الذي يُعرف نفسه من خلال مفاهيم الديمقراطية ومبادئها، ويجادل التيارات النسوية الأخرى من منطلق الايمان بالديمقراطية كفلسفة سياسية إجتماعية عامة. والديمقراطية بالنسبة لهذا التوجه النسوي الفكري ليست "موضة"، أو وسيلة عابرة لتحقيق مطالب معينة، بل هي فلسفة جوهرية تحدد جزءا بالغ الأهمية من هوية هذا التيار (الجزء "الليبرالي" من الهوية "النسوية الليبرالية")، وإن لم تستأثر بتحديد تلك الهوية تماما.

بودي الاعتقاد أن بحثا من هذا النوع الذي أقدمه للقراء والقارئات يحقق عدة غايات في نفس الوقت. فهو (أولا) نقاش لقضايا هامة في حياتنا الفكرية، أقصد قضية المرأة وقضية الديمقراطية. وهي قضايا سبق أن كتب عنها الكثيرون والكثيرات. ولكنه (ثانيا)، ومن هنا ينبع جزء من قيمته (كما آمل)، يحاول دراسة هاتين المسألتين من وجهة نظر بعضهما البعض، إذا أمكن القول. هناك محاولة لدراسة الديمقراطية، بمفاهيمها ومبادئها المختلفة، من وجهة نظر نسوية، وهناك أيضا محاولة للنظر إلى المرأة من وجهة نظر فلسفية وسياسية وأخلاقية ... الخ، بهدف معرفة ما إذا كانت المرأة "مخلوقا" مختلفا (قليلا؟ كثيرا؟ جوهريا؟ عرضيا؟) عن الرجل، وما إذا كانت الفروقات تتطلب فكرا سياسيا يختلف عما تسمح به الديمقراطية (الليبرالية). ومن جهة ثالثة وأخيرة يمكننا أن ننظر إلى الدراسة الحالية كمحاولة للتعرف على النقاشات الفكرية الدائرة حول مقولة النوع الاجتماعي، هذه المقولة التي يبدو أنها في طريقها إلى احتلال موقع فكري يضاهي في أهميته مفاهيم مثل "الطبقة الاجتماعية" أو "اللاوعي"، وغيرها من المفاهيم التي غدت جزءا من عدة البحث والنظر في العلوم الاجتماعية والانسانية عموما.

يغلب على هذه الدراسة الطابع النظري، وليس فيها جداول أو نتائج دراسات إحصائية عن وضع المرأة العربية أو غير العربية. وهذا بالنسبة لي ليس مدعاة لتقديم التفسير أو الاعتذار. فحقل الدراسات النسوية عندنا (كما يبدو) يكاد يغرق في بحر من الامبريقية المدقعة، حيث تتوالى علينا باستمرار الدراسات والنتائج الاحصائية ذات الطابع المحلي المحدود، عن نساء عربيات وظروف حياتهن في هذا المكان أو ذاك، في هذا الحقل من الاعمال أو ذاك. ويصعب على الانسان أن يتخيل أن هذه الابحاث تثير درجة كبيرة من الاهتمام، بعد حد معين. من المؤكد أن هذه الدراسات ضرورية، ولكن ذلك يجب أن لا يكون على حساب الاهتمام بالابعاد النظرية والفلسفية التي

تحكم حياتنا وممارستنا، وتسري في ثقافاتنا، ولا على حساب الاهتمام بالرؤى الفلسفية التي يمكن أن نستخدمها في صياغة توجهاتنا للمستقبل.

أدين بالشكر الجزيل للكثير من الزملاء والزميلات الذين قدموا لي العون بطرق مختلفة أثناء القيام بهذا البحث. وأخص منهم بالذكر جورج جقمان (جامعة بيرزيت) وأمل عميرة (جامعة النجاح الوطنية) ومي الجبوسي (مؤسسة مواطن). كما أشكر أيضا كلا من ليزا تراكي، عربية منصور، إصلاح جاد، ريما حبش، ومعالي خوري.

رجا بهلول

مقدمة

تتناول هذه الدراسة قضيتن هامتين من القضايا العديدة التي لاقت اهتماما متواصلا من المفكرين والكتاب العرب، منذ بداية عصر النهضة العربية الحديثة وحتى الآن. هاتان القضيتان هما قضية المرأة وقضية الديمقراطية.

لا يماري أحد في أهمية قضية الديمقراطية، ولا ينكر أحد أهمية قضية المرأة. كما لا يستطيع أحد القول إن الواحدة منهما أو الأخرى لم تلق نصيبها من الدراسة والبحث والكتابة. فقد كتب الكثيرون عن الديمقراطية، وكتب الكثيرون عن قضية المرأة. ولكنهم كتبوا كل على حدة، بمعنى أن الكتابات المتعلقة بقضية المرأة لم تقم بمعالجة مفاهيم الديمقراطية ومبادئها بشكل مفصل، كما أن الكتابات المتعلقة بقضية الديمقراطية لم تتوقف طويلا عند قضايا المرأة، ولم تركز على وجهات النظر النسوية في المواضيع السياسية عموما. هذا في حين أننا لا نزال بحاجة إلى مناقشات متكاملة تأخذ بعين الاعتبار العلاقات الكثيرة والبالغة التعقيد التي تربط قضية الديمقراطية وقضية المرأة بعضهما ببعض، كما تربطهما بقضايا أخرى.

هذا ما تحاول هذه الدراسة أن تعالجه. ذلك أنه لم يعد ممكنا في الوقت الحاضر أن نكتفي بالحديث عن الديمقراطية من وجهة نظر عامة، قائلين إن تحقيق الديمقراطية يضمن تحقيق العدل والمساواة ونيل الجميع حقوقهم (مع الافتراض غير المعلن بأن "الجميع" يشمل المرأة). فلو كان الأمر على هذا

القدر من البساطة لما كان بوسع أحد أن يفسر هذه الحقيقة، ألا وهي وجود عدد كبير من المفكرات والمفكرين الذين باتوا ينتقدون الفكر الديمقراطي الليبرالي، والمفاهيم السياسية والاجتماعية التي يستند إليها، من وجهة نظر ترى في هذا الفكر ومفاهيمه نقائص كبيرة، وتحيزات متأصلة ضد المرأة.

لا نحتاج فقط للحديث عن الديمقراطية من وجهة نظر المرأة. نحن أيضا بحاجة للحديث عن قضية المرأة من وجهة نظر فلسفية لم نعتد عليها بعد. فهناك الكثير من الأسئلة الأساسية التي يجب أن يتم طرحها قبل أن يكون بالامكان اتخاذ موقف محدد بخصوص الفلسفة السياسية والاجتماعية التي من شأنها أن تساعدنا في رسم معالم النظام السياسي والاجتماعي الذي يأخذ مصالح المرأة وحقوقها وقدراتها بعين الاعتبار. من هذه الأسئلة ما يتعلق بطبيعة الفرد والمجتمع والعلاقة بينهما، وما إذا كان الرجل والمرأة "أفرادا" بنفس المعنى. ومنها ما يتعلق بالافتراضات السائدة حول طبيعة الرجل وطبيعة المرأة، حول الفروقات والتماثلات بينهما، وحول الحدود التي تسمح الطبيعة بالتحرك في إطارها. ونحن إن لم نتحدث عن هذه المسائل الفلسفية المتعلقة بـ "النوع الاجتماعي" (gender) فإننا لن نكون على بينة من أمرنا بخصوص إمكانية التوصل إلى فلسفة سياسية إجتماعية تعبر عن رؤية الانسان (رجلا كان أم امرأة) للنظام السياسي الاجتماعي الأمثل، وما إذا كانت الديمقراطية (أو غيرها من الفلسفات المعاصرة) تشكل ذلك التعبير.

هناك أيضا قضايا أخرى تستحق التوقف عندها في سياق الحديث عن المرأة والديمقراطية، وهي ذات طابع خاص، حيث لا تتعرض لها جميع النقاشات المتعلقة بالمرأة والديمقراطية في كل زمان ومكان. هناك على سبيل المثال مسألة "الأصالة والمعاصرة"، التي تطرح في المجتمعات التقليدية التي لم تتطور فيها الافكار الديمقراطية والنسوية بمعزل عن التفاعل مع الغرب الحديث. وهناك أيضا قضايا التحرر الوطني وأولويات المجتمع (أو الناطقين باسمه) في العمل، إما من أجل التحرر الوطني، أو الديمقراطية، أو البناء الاقتصادي. كل هذه الأمور مرتبطة ببحث الأدوار التي ينبغي على الرجال والنساء أن ينهضوا بها على الأصعدة الاجتماعية المختلفة. وهي تختلف من بلد إلى بلد، ومن حقبة تاريخية إلى أخرى. ونحن بالطبع في البلدان العربية بأمس الحاجة إلى مناقشتها، لأنها مثابة السياق التاريخي والاجتماعي الذي تدور فيه نقاشاتنا (وصراعاتنا) حول قضايا المرأة والديمقراطية.

قد يقول البعض إن الواقع العربي بخصوصياته الثقافية والتاريخية والسياسية الراهنة لا يعطينا مجالا للحديث عن المرأة والديمقراطية بالصورة التي طرحناها أعلاه. ذلك أنه يظهر أن جزءاً هاما من النقاش سوف يجري تحت عناوين مثل "النوع الاجتماعي" أو "وجهة نظر نسوية" في هذا الأمر أو ذاك،

في حين أننا نحيا في أجواء ثقافية وتاريخية وسياسية طالما عودتنا على الظن بأن الرجل لا ينطق باسمه فقط، وانما باسم كل من "يعتمدون" عليه أيضا، بمن فيهم النساء والاطفال، وغيرهم. هذا بالاضافة إلى الفكرة الشائعة التي تقول إن النقاشات الفكرية والنظرية لا تثير الاهتمام لدى المرأة، ولا تقع ضمن حقل اختصاصها. وحتى أولئك الذين يعتقدون بأن المرأة يمكنها أن تشارك في مثل هذه النقاشات كثيرا ما يظنون أن المرأة التي تجد حاجة للتعبير عن الرأي، والتي تتوفر لديها القدرة والفرصة والقبول الاجتماعي اللازم لهذا الغرض، لن تفكر، ولن تتكلم بطريقة تختلف عن الرجل. فهمومها ومفاهيمها وأولوياتها سوف تكون مثل هموم ومفاهيم وأولويات الرجل.

لهذه الأسباب مجتمعة قد يحار الانسان في المعنى والمغزى الذي يكمن وراء الحديث عن "النوع الاجتماعي" أو "وجهة النظر النسوية" في الأمور المختلفة، ومنها الأمور السياسية على وجه التحديد. وفي الحقيقة لا بد من الاعتراف بأن بعض المفاهيم والرؤى الفلسفية التي نتعرض لها في مراحل مختلفة من هذا البحث سوف تبدو غير مألوفة، ومنها ما يطرح تحديات جذرية لمفاهيم ومعتقدات تكاد تكون بدهية بالنسبة للكثير من الناس. وتظهر غرابتها بصورة بسيطة بقدر ما هي مفاجئة عندما يقارن الانسان المطالب النسوية التي يقوم مفكرون ومفكرات عرب بتقديمها على استحياء، بمثيلاتها عند المفكرين والمفكرات النسويات في الغرب. فكأن المرأة العربية والرجل العربي اللذين يدافعان عن حقوق المرأة العربية في اللحظة الحاضرة يبدآن حيث بدأ مناصرو حقوق المرأة في الغرب قبل قرنين من الزمان. ينطبق هذا على **المطالب** التي يتم طرحها من قبل المفكرين والمفكرات العربيات، بقدر ما ينطبق على **الانتقادات** التي يقدمونها: ذلك أن هذه الانتقادات النسوية العربية تعكس في معظمها رغبة في الوصول إلى مرحلة سياسية إجتماعية بدأت المرأة الغربية ترى بعض نواقصها على الأقل منذ خمسينات هذا القرن الذي يشارف على الانتهاء.

ولكن في الوقت ذاته لا يمكننا أن نتخذ من "الغرابة"، أو عدم ألفتنا ببعض المفاهيم والرؤى الفلسفية التي يرد ذكرها في هذه الدراسة ذريعة لرفض الاستماع إليها والاستفادة منها. وذلك لسببين على الأقل: أولهما أن مثل هذا الموقف هو سمة الناس الذين يخلطون بين "غير المألوف" وغير الصحيح، كأن كل ما هو جديد كاذب، وكل ما هو قديم صادق. ولو كنا نريد الاصرار على رفض التعامل مع مفاهيم مثل "النوع الاجتماعي" أو "رؤية نسوية"، لكان يتوجب علينا منذ زمن طويل أن نرفض التعرف على مفاهيم مثل "الطبقة" أو "التحليل الطبقي"، أو "الانتقاء الطبيعي" أو "اللاوعي" وغيرها من المفاهيم التي تعرف العرب عليها في القرون الحديثة، على أثر الاحتكاك

بالغرب. ولكنّ أحداً لا يستطيع اليوم أن ينكر أن الكثير من المفاهيم الاجتماعية التي دخلت إلى جدول مفرداتنا الفكرية من النظريات والعلوم الاجتماعية التي تطورت في الغرب في القرون الأخيرة، هي في كثير من الأحيان ضرورية ومفيدة في التفكير حول قضايانا، وقضايا العالم الذي نعيش فيه، بغض النظر عن قناعتنا الكاملة (أو عدم قناعتنا) بالنظريات (أو الرؤى) الاجتماعية التي صدرت عنها هذه المفاهيم. وهكذا هي الحال بالنسبة للمفاهيم المرتبطة بالفكر النسوي المعاصر. يجب أن نتعرف على هذه المفاهيم. فهي بصدد إحداث ثورة كبرى تذكر بالثورات التي أحدثتها أفكار ماركس وداروين وفرويد وغيرهم في العلوم الاجتماعية، وفي نظرة إنسان القرن العشرين للحياة. وسواء وجدنا في الأفكار النسوية قيمة كبيرة أو لم نجد، فإن الإصرار على تجاهلها لا يعدو كونه إصرارا على تجاهل ما يدور في عالم الفكر من حولنا.

أما السبب الثاني الذي ليس من شأنه أن يسمح لنا برفض التعامل مع المفاهيم الجديدة غير المألوفة، فهو أنها ليست في الحقيقة دائما "غير مألوفة". ذلك أنه (كما سنرى لاحقا) من غرائب الأمور المتعلقة بالفكر النسوي المعاصر في الغرب أن الكثير من المنطلقات والقيم التي تنادي بها بعض المفكرات في معرض نقدهن لبعض جوانب الحياة الغربية والفكر الغربي المعاصر، تلتقي مع بعض الانتقادات التي يعبر عنها المجتمع التقليدي من خلال ثقافته التقليدية، حتى لو لم تكن طريقة التعبير الدارجة عند هذا الأخير على نفس الدرجة من اللين أو الفطنة والحذاقة. ويوشك الانسان أحيانا أن يقول إن المفكرين والمفكرات في الغرب (بعضهم على الأقل) يودون لو كانت قيمهم الاجتماعية المتعلقة بالفرد والمجتمع وأسلوب الحياة مثل قيمنا، وأنهم يريدون الوصول إلى حيث نحن الآن.[1]

ربما كان هناك شيء من المبالغة في هذا الوصف لما يريده البعض في الغرب (يمكن تأجيل الحكم إلى حين الاطلاع على بعض جوانب الموضوع بدرجة من التفصيل)، ولكن الأمر الذي لا شك فيه على أية حال هو وجود قدر معين من التشابه في جوانب كثيرة من قضايا المرأة والرجل هنا وهناك، في الغرب وفي الشرق. وهذا التشابه (في المشاكل والحلول) لا يمكن تفسيره إلا من منطلق أن البشر، رجالا ونساء، في التحليل الأخير، هم "أبناء آدم

---

[1] من أكثر الامثلة التي قد تثير استغراب المثقفين المتأثرين بمفاهيم وافكار الثقافة الغربية الحديثة، والذين ينظرون بازدراء إلى بعض المفاهيم الاجتماعية التقليدية السائدة في بعض مجتمعات العالم الثالث مثال:
Peter Berger, "On the Obsolescence of the Concept of Honour", in Michael Sandel ed., *Liberalism and its Critics*, (New York: New York University Press, 1984), p.149.
يشعر المؤلف بالاسى لانقراض مفهوم "الشرف" في الحضارة الغربية المعاصرة، ولأن "الاهانة" لم تعد تحسب ضررا حقيقيا يستوجب المقاضاة.

وحواء" (حتى وإن أدى النقاش إلى وضع بعض التحفظات على بعض جوانب هذه القصة)، وأن الفروقات التاريخية والثقافية بينهم، مهما اتسعت، لا تجعل منهم مخلوقات مختلفة لا تتشابه في مشاكلها، ولا تستطيع أن تستفيد من تجاربها المختلفة. وعليه ليس هناك مبرر للنفور من الخوض في مسائل سبقنا إليها الآخرون، أو أتوا فيها بطروحات قد نجدها غريبة بعض الشيء.

هناك مسألة أخيرة يجب أن نذكرها قبل أن نختتم هذه المقدمة بعرض قصير لما تحتويه الفصول الخمسة التي تتكون منها هذه الدراسة. قلنا للتو أن البشر جميعا، رجالا ونساء، هم في التحليل الاخير "أبناء آدم وحواء" وأن الفروقات بينهم (مهما اتسعت) لا تجعل منهم مخلوقات مختلفة. قد يعترف الجميع بهذه الحقيقة على مستوى معين، دون أن يمنعهم هذا من التراجع عنها بطرق مختلفة، وفي مراحل مختلفة من النقاش، كاشفين بذلك عن درجة معينة من التردد في قبول هذه الفكرة.

في سياق البحث الحالي الذي يتمحور حول الفكر النسوي وتفاعل المفاهيم والمبادئ الديمقراطية مع قضايا المرأة بشكل خاص، يمكن أن يظهر التردد المذكور أعلاه بصيغة تساؤل حول **قدرة وشرعية** قيام الرجل بنقاش هذه المسائل. هل يستطيع الانسان، أي إنسان، أن يفهم القضايا والمطالب النسوية على حقيقتها دون أن يكون قد رأى العالم واختبره من جميع نواحية من وجهة نظر المرأة؟ وهل يستطيع الانسان أن يشخص المشاكل ويقترح الحلول دون أن يكون قد عاش نفس الظروف التي تعيشها المرأة؟ من هذه المنطلقات قد يقول قائل إن الابحاث التي يقوم بها الرجل عن المرأة تفتقر إلى المصداقية (من الناحية المعرفية) كما تفتقر إلى الشرعية (من الناحية المنهجية)، لأن الرجل، وللأسباب الواضحة والمعروفة، لا يمكن أن يعيش الحياة أو أن يختبرها بنفس الطريقة (أو الطرق) المتاحة للمرأة، بحكم تكوينها البيولوجي والاجتماعي والتاريخي.

لسوء الحظ ليس هناك جواب قصير على التحديات التي تطرحها هذه الاسئلة. من الواضح أنها تقوم على أساس الكثير من الافتراضات المعقدة وبالغة الاهمية، والتي تحتاج إلى نقاش جاد. هناك افتراضات تتعلق بمعرفتنا بطبيعة ومدى الفروقات بين الرجل والمرأة. ما هي بالضبط؟ وما الدليل على وجودها؟ وما مدى أهميتها؟ وهناك بالاضافة إلى ذلك أسئلة منهجية: هل هناك علاقة (وما هي إن وجدت) بين النوع الاجتماعي للباحث أو الباحثة، والمعارف التي يمكن التوصل اليها؟ هل يمكن التمييز (وهل هناك مبرر للتمييز) بين الظروف والخبرات الحياتية للباحثين من جهة، وصدق (أو كذب) النتائج التي يتوصلون اليها من جهة أخرى؟ وأخيرا (وليس آخرا) هناك الكثير من الاسئلة العملية والسياسية الملحة التي لا ينبغي تجاهلها: هل

يمكن أن يكون هناك توظيف ايديولوجي (إستعمال/سوء إستعمال) للتوجه الفكري الذي يسعى للتركيز على "خصوصية الوجود الأنثوي" (من قبيل القول أنه لا يفهم المرأة إلا المرأة)؟ ما هو (إن وجد)، وكيف يجب أن يكون موقفنا منه؟

من السذاجة بمكان الظن أن الناس يتفقون في إجاباتهم على هذه الأسئلة، أو أن قسما منهم يمتلك الأجوبة الصحيحة، تاركا الآخرين في ضلال مطبق بشأن الحقيقة. لذا لا يجوز لأحد أن يطرح تساؤلات حول قدرة وشرعيه قيام الرجل بالبحث في قضية المرأة بلهجة "الأسئلة الانشائية" التي تفترض أجوبة محددة ومعروفة سلفا. هنالك نظريات فلسفية ومدارس فكرية نسوية (وغير نسوية) تقدم أجوبة مختلفة على هذه التساؤلات. ومن هذه المدارس النسوية اثنتان تلقيان اهتماما خاصا في هذه الدراسة: النسوية الليبرالية (liberal feminism)، التي هي موضوعنا الأساسي في هذا البحث، والمدرسة التي تعرف أحيانا بالنسوية الراديكالية (radical feminism).[٢] وسوف نرى في الفصول المقبلة الأجوبة المختلفة التي تقدمها كل منهما على هذه الاسئلة. ولن يمضي وقت طويل قبل أن يبدأ القارئ والقارئة بالتعرف على الموقف المعارض الذي تتخذه النسوية الليبرالية من فكرة "تخصص" المرأة بالكتابة حول قضايا المرأة، (وما قد يتبعها من فكرة "تخصص" الرجل بالكتابة عن قضايا الرجل). والكاتب الحالي لا يمانع في ربط موقفه من هذه المسائل بموقف النسوية الليبرالية نفسها: فاما أن ينجح الاثنان معا أو يفشلا معا. والحكم في نهاية الأمر متروك للقراء، بعد الاطلاع على النسوية الليبرالية من جوانبها المختلفة في الفصول التالية من هذه الدراسة.

في **الفصل الأول** نقوم باستعراض أهم المفاهيم والمبادئ التي يرتكز عليها الفكر الليبرالي عموما. بـ "الفكر الليبرالي" نقصد نمطا من التفكير لا يقتصر على حقل الفكر السياسي، بل يمتد إلى ما هو أبعد منه، ليشتمل على فلسفة (أو ميتافيزيقا) اجتماعية معينة، بالاضافة إلى الارتباط بتوجهات محددة في مجالات الأخلاق والقيم الاجتماعية وفلسفة العلم. أما السبب الذي يدفعنا لاستعراض الجوانب المختلفة للفكر الليبرالي فهو أن الديمقراطية (كما نفهمها في هذا البحث)، أو الديمقراطية الليبرالية (liberal democracy)، كما تسمى في بعض الأحيان،[٣] بصفتها نسقا من المعتقدات والقيم السياسية وطريقة للتصرف بالسلطة السياسية، تتضمن إشارات إلى توجهات ابستمولوجية وأخلاقية وميتافيزيقية محددة، كما أنها تتلقى دعما وتفسيرا من خلال هذه التوجهات. وليس من الغريب أن نجد أن تلك المدرسة في الفكر النسوي

---

[٢] يتم توضيح المقصود بالنسوية الليبرالية في بداية الفصل الثاني من هذه الدراسة. من أجل تعريف مختصر بالنسوية الراديكالية أنظر الفصل الرابع، قسم أ.

[٣] يتم توضيح المقصود بمصطلحات "الليبرالية" و"الديمقراطية" و"الديمقراطية الليبرالية" في بداية الفصل الأول.

المعاصر، والتي تتخذ من الديمقراطية (الليبرالية) إطارا عاما في سعيها لتحقيق إنجازات في مجال حقوق المرأة تسمى بـ "النسوية الليبرالية" (liberal feminism)، مع أنه كان من الممكن تسميتها بـ "النسوية الديمقراطية". ولكن الاسم الأول أفضل، لأن المعتقدات السياسية التي تنتصر لها وبها النسوية الليبرالية تتصل بمعتقدات ومفاهيم أخرى ليست ذات صبغة سياسية بحتة.

من أجل وضع الديمقراطية في إطارها الفكري الأوسع، سوف نتحدث في الأقسام الأربعة الأولى من الفصل الأول عن مبادئ ميتافيزيقية وأخلاقية وسياسية وابستمولوجية يستند إليها الفكر الليبرالي. ليست هناك أسباب قاهرة لعرض مرتكزات الفكر الليبرالي بهذه الطريقة، ولا يستطيع الانسان القول إن كل ما يجري الحديث عنه في هذا الاطار من المرتكزات أو ذاك يستحيل الحديث عنه في إطار آخر، أو تحت عنوان آخر. ولكن الكثير من الاعتراضات والنقد الذي يوجه للفكر الليبرالي، سواء من قبل مفكرات نسويات أو من قبل خصوم الليبرالية عموما، يمكن إدراجه في إطار نقاش المبادئ والافتراضات الليبرالية في المجالات الأربعة المذكورة سالفا، الأمر الذي يجعل من المناسب لنا التعريف بالفكر الليبرالي من هذه الزوايا بالذات.

نختتم الفصل الأول باستعراض الجوانب البارزة في الفكر الليبرالي العربي الحديث (عصر النهضة) والمعاصر. لا يجد الانسان مختلف جوانب الفكر الليبرالي ممثلة عند مفكري عصر النهضة، الذين تركز اهتمامهم على الجوانب السياسية والاجتماعية من الفكر الليبرالي.[٤] ولكن على الرغم من التركيز المستمر على الجوانب الظاهرة والقريبة من الفكر الليبرالي، إلا أن بعض المفكرين المعاصرين قد باتوا يكتبون بطريقة تبرز الجوانب الميتافيزيقية والابستمولوجية من الفكر الليبرالي. وهذا يدعونا إلى القول إن الفكر الليبرالي، على وجه العموم، قد تم "تعريبه"، على الأقل على مستوى الفكر والمفردات، وإن لم يكن على مستوى الممارسة.

لا تبرز في عرض مرتكزات الفكر الليبرالي أية أفكار أو مفاهيم ذات بعد نسوي صريح العبارة أو واضح المعالم. ولكن تحديد العلاقة بين النسوية والليبرالية هو العبء الذي يأخذه على عاتقه الفكر النسوي الليبرالي، والذي نعرض له في **الفصل الثاني** من هذا البحث. يجري النظر إلى الفكر النسوي الليبرالي باعتباره محاولة متكاملة لإبراز حقيقة أن الفكر الليبرالي بحد ذاته لا يميز بين الرجل والمرأة، وأن الأخذ بالفكر الليبرالي وتطبيق مبادئه بالصورة

---

[٤] انظر: جورج جقمان، "الديمقراطية في القرن العشرين: نحو خارطة فكرية"، في **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**، (رام الله، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣)، ص ٢٦.

الموضوعية التي تنص عليها مرتكزاته الابستمولوجية، من شأنه إلغاء التمييز الاجتماعي لمصلحة الرجل في الجوانب المختلفة في الحياة. لذا نرى المفكرات النسويات الليبراليات دوما يطالبن الفكر الليبرالي بإصرار أن يعني ما يقوله عند الحديث عن "الفرد" بمعنى "الانسان بغض النظر عن الجنس". وهن يكتشفن خطأ جسيما (مقصودا أو غير مقصود) يتمثل في جعل "الفرد" مرادفا لـ "الرجل" في الكثير من الأحيان. ولكن هذا الخطأ (بالنسبة لهن) ليس خطأ حتميا، كما أنه ليس من النوع غير القابل للتصحيح. لذا فإن برنامجهن السياسي لإنهاء القهر اللاحق بالمرأة يتلخص في تطبيق المبادئ الليبرالية بصورة جدية.

في الأقسام الأربعة الأولى من الفصل الثاني نعرض للفكر **النسوي** الليبرالي في مجالات الابستمولوجيا والأخلاق الاجتماعية والسياسة والميتافيزيقا، على نحو ما قمنا به في تناولنا للفكر الليبرالي **الصرف** في الفصل الأول. ونخصص القسم الخامس والأخير من الفصل الثاني للحديث عن الفكر النسوي **العربي** في مراحله الأولى، حيث ظهرت فيه جوانب ليبرالية بشكل واضح وقوي (على شكل مطالب بحقوق سياسية واجتماعية للمرأة، ونقد للايديولوجيا والفلسفات القائمة على الاعتقاد بقصور المرأة الذهني والروحي). أما المراحل اللاحقة في الفكر النسوي العربي (التي سوف نتعرف عليها في الفصول التالية) فقد شهدت ظهور توجهات نقدية متعددة. من هذه التوجهات ما يتعرض بالنقد للابستمولوجيا والقيم الاجتماعية الليبرالية، الأمر الذي يدخلها في معسكر الفكر النسوي غير الليبرالي (ولو لدرجة معينة). ومنها ما ينتقد القيم والايديولوجيات الاجتماعية السائدة بطريقة تبرز أهمية القيم والمفاهيم الليبرالية الأساسية.

نستعرض في **الفصل الثالث** الانتقادات التي تواجهها الليبرالية والنسوية الليبرالية، مجتمعتين أو كل على حدة. تتعدد مصادر النقد ما بين اشتراكية وراديكالية ومحافظة وتقليدية. منها ما ينطلق من منطلقات نسوية بحتة، معتبرا أن الفكر النسوي الليبرالي يمثل "خيانة" لقضية المرأة، لأنه يتبنى قيما ومعتقدات "ذكورية" تعكس خبرات الرجل وطريقة تعامله مع العالم. ومنها ما يتجنب التأكيد على خصوصية "كون الانسان امرأة"، على اعتبار أن المشكلة الأساسية لا تكمن في النوع الاجتماعي، وإنما في النظام الاقتصادي أو غيره. منها ما يسمح للأفكار التقليدية أن تتخذ منه "رفيق درب"، ولو لمرحلة معينة، ومنها ما هو محافظ دون أن يكون بالضرورة تقليديا. ولكن هذه الانتقادات جميعها تنم عن توجهات فلسفية ورؤى اجتماعية تطرح نفسها كبديل عن الجوانب غير المرضية في الفكر الليبرالي. لا نقوم بمناقشة هذه "البدائل" في هذا الفصل، بل نكتفي بتقديم الاعتبارات التي من شأنها أن تكشف عن نقاط الضعف في الفكر الليبرالي.

في **الفصل الرابع** نختزل الانتقادات التي يتم توجيهها إلى (النسوية) الليبرالية إلى ثلاثة أنواع: منهجية، ميتافيزيقية، وأخلاقية-إجتماعية، كما نحاول اتخاذ موقف بشأنها (الأمر الذي يمكن ترجمته إلى محاولة للوصول إلى قناعة محددة بخصوص الليبرالية كفلسفة إجتماعية عامة). نناقش أوجه الانتقاد المذكورة سالفا، وننتهي إلى "تبرئة" ساحة (النسوية) الليبرالية من أوجه النقص المنهجية والميتافيزيقية، مع تقديم بعض التنازلات في مجال الأخلاق الاجتماعية (ذات الصلة الوثيقة بالفلسفة السياسية).

في **الفصل الخامس**، نتناول النسوية الليبرالية من منظار الوضع الخاص (أو الأوضاع الخاصة) للمرأة العربية والرجل العربي. يتم هذا من خلال التطرق إلى الفكر النسوي الليبرالي في علاقته مع قضية "الأصالة والمعاصرة" (القسم الأول من الفصل) وقضايا التحرر الوطني والتنمية (القسم الثاني).

وأخيرا، وفي **خاتمة** البحث، نتوقف عند بعض الاعتبارات الخاصة بوضعنا في البلدان العربية، والتي يجب أن تحكم موقفنا من (الانتقادات التي تتعرض لها) مفاهيم وقيم النسوية الليبرالية.

الفصل الأول
فلسفة الليبرالية

الفصل الأول
فلسفة الليبرالية

لا تختلف الليبرالية عن غيرها من المذاهب السياسية والاجتماعية الكبرى في كونها نمطا فكريا عاما، ومنظومة متشابكة من المعتقدات والقيم. وهي، مثل غيرها من المذاهب، ذات تاريخ، وقابلية للتطور، واتخاذ أشكال متنوعة في أزمان وأماكن مختلفة عند مفكرين (ومفكرات) يختلفون في اهتماماتهم وظروفهم. لذا قد لا يكون من السهل (أو المفيد) أن يجهد الانسان نفسه في محاولة صياغة تعريف لليبرالية، من شأنه أن يلخص، أو يختصر، ما هو في الحقيقة غير قابل للتلخيص أو الاختصار. من الأجدى لنا أن نعرض لأهم المرتكزات التي يقوم عليها الفكر الليبرالي، مع الادراك أن تفاعلاتها والتوازنات التي سوف تستقر عليها عند مفكرين مختلفين (أو مفكرات مختلفات، كما هي الحال معظم الوقت في هذا البحث) سوف تكون مختلفة بعض الشيء، كما هو طبيعي ومتوقع.[٥]

ولكن قبل الشروع في عرض المرتكزات التي يقوم عليها الفكر الليبرالي يتوجب علينا أن نوضح بعض الشيء المعاني المرتبطة بمصطلحات

---

[٥] يجب أن نتذكر أيضا أن المفكرين العرب (رجالا ونساء) الذين ابتدأوا بالتعرف على الفكر الليبرالي في عصر النهضة لم يقوموا بإبراز مختلف الجوانب التي يتألف منها الفكر الليبرالي مرة واحدة، بل على مراحل متباعدة. كما أن الجوانب المختلفة لم تحظ بنفس العناية عند المفكرات والمفكرين العرب.

"الديمقراطية" و"الليبرالية" و"الديمقراطية الليبرالية". ذلك أنه ليس من الواضح أن جميع الناس يفهمون نفس المعنى لهذه المصطلحات.[٦]

تعود كلمة "الديمقراطية" (كما يعرف الجميع) إلى اللغة اليونانية، حيث تعني حرفيا "حكم الشعب" (الشعب = demos، حكم = kratia). أما "الليبرالية" فهي ذات أصل مختلف، حيث أنها مشتقة من كلمات لاتينية: liber، التي تعني "حر"، وliberalis التي تعني ما هو "مناسب لإنسان حر". تكفي هذه الفروقات الاشتقاقية لإظهار أنه ليس من المحتم أن يكون لمصطلحي "الديمقراطية" و"الليبرالية" نفس الاستعمالات في جميع الظروف والأحوال. ذلك أنه ليس من الواضح أن "حكم الشعب" يضمن وجود الحرية وازدهارها، كما أنه ليس من الواضح أن الحرية لا يمكن أن توجد إلا من خلال حكم الشعب. وفي احتجاج كل من اليكسيس دي توكفيل (Alexis de Tocqueville)[٧] وجون ستيوارت مل (John Stuart Mill)[٨] على طغيان الأكثرية خير دليل على أن حكم الشعب (الذي يتم فعليا من خلال السير على سياسة الأكثرية) لا يعني بصورة أوتوماتيكية ضمان حرية الذين يخالفون رأي الأكثرية (رأي الشعب).

تزامن تبلور ونضوج الأفكار الليبرالية مع نشوء النظام الاقتصادي الرأسمالي في أوروبا. وقد اشتملت المثل الليبرالية منذ البداية على الدعوة للحفاظ على الحريات المدنية مثل حرية التفكير والتعبير والاجتماع، بالاضافة إلى حماية الملكية الخاصة، ورسم حدود لسلطة الدولة، على النحو الذي نجده في الفلسفة السياسية للمفكر الانجليزي جون لوك (John Locke) (١٦٣٢-١٧٠٤)، الذي كان (حسب رأي بعض مؤرخي الفكر السياسي) أول من قام بالتعبير عن المبادئ الليبرالية بصورة واضحة.[٩]

---

[٦] بوسعنا تناول مقالة سهير لطفي بعنوان "وضع المرأة في الاسرة العربية وعلاقته بأزمة الحرية والديمقراطية" كمثل على المعاني المتعددة والغامضة معظم الوقت التي تعتمل في أذهان الكثير من الكتاب عند الحديث عن الديمقراطية. تتروح معاني الديمقراطية ما بين كونها "مبدأ أو نظاما أو نهجا أو مذهبا توصلت اليه الانسانية بهدف خدمة الانسان في حياته"، وكونها "تدور حول الاعتراف بأدمية الفرد وحريته في التعبير وفي اقامة سلطة قوية"، وكونها "اطار عمل متكاملا ينظم علاقة الافراد في المجتمع من أجل تحقيق الاهداف التي يسعى اليها الافراد في وضعهم الحالي، وفيما يجب أن يكونوا عليه في ضوء ايديولوجية المجتمع التي تسعى إلى تحقيق التقدم في الاوجه المجتمعية المختلفة". أنظر: **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ١٢١-١٢٢.

[7]Alexis de Tocqueville. *Democracy in America,* (New York: Washington Square Press, Inc.. 1964). p. 96.

[8]John Stuart Mill. *On Liberty,* in E.A. Burtt ed., *The English Philosophers from Bacon to Mill,* (New York: Random House, 1939), p. 951.

[9]George H. Sabine. *A History of Political Theory,* (New York: Holt, Rinehart and Winston. 1961). p. 669.

وبالنظر إلى ظروفها التاريخية لم يكن من الغريب أن ترتبط الليبرالية في أول الأمر، وبشكل وثيق، بمذهب اقتصادي معين، نقصد مذهب الليسيه-فير (laissez-faire) أو "مذهب الحرية الاقتصادية"، كما يمكن تسميته. ولمصطلح "laissez-faire" وارتباطه بالمذهب الاقتصادي المشار إليه قصة يوردها عالم الاقتصاد جون مينارد كينز (John Maynard Keynes)، لعلها تعبر عن روح الموقف الليبرالي كما تبدت حينئذ حيال "الانسان الاقتصادي" والحرية التي يحق له التمتع بها. ملخص القصة هو أن التاجر(Legendre) سُئل ذات مرة (في ١٧٥١): "ماذا يتوجب عمله من أجل مساعدتكم؟" فما كان منه إلا أن قال :"أن تدعنا نعمل (Nous laisser faire)". أي بعبارة أخرى، أن تتركنا وشأننا لكي نعمل دون تدخل من أحد.[١٠]

لم تكن الليبرالية في بداية الأمر "ديمقراطية"، بمعنى أنها لم تكن لترحب بمشاركة القطاعات الأوسع من الشعب في العملية السياسية، أو الحكم. ولكن مع مرور الوقت، ونتيجة للثورات والنضالات الشعبية المتلاحقة، بدأت قطاعات واسعة من الشعب تأخذ حقوقها في المشاركة السياسية - الطبقة العاملة أولا، ثم النساء في هذا القرن، بعد أن كانت المشاركة السياسية حكرا على الرجال من أصحاب الأملاك والأموال.

ومع دخول القطاعات الشعبية الواسعة إلى نطاق المشاركة السياسية، اضطر الليبراليون للقبول أكثر وأكثر بتدخل الدولة في مجال الاقتصاد ومجالات الحياة الاجتماعية الأخرى، من أجل تحقيق درجة معقولة من "العدالة الاجتماعية" (حقوق العمال، الصحة العامة، التعليم ... الخ)، بعد أن كان الشغل الشاغل لليبراليين في السابق هو حماية مبدأ الحرية (التي كانت تعني في الأساس حرية أصحاب رأس المال في تحقيق الأرباح بأي طريقة ممكنة). وقطعت الليبرالية شوطا بعيدا في هذا الاتجاه، إلى أن غدت تعني شيئا قريبا من "الاشتراكية" في الاستعمال السياسي الدارج في أمريكا، حيث لا يوجد الكثير من التعاطف مع الفلسفات التي تنادي بتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة.[١١]

في الوقت الحاضر يستعمل كثير من الناس مصطلحي "الديمقراطية" و"الليبرالية" بمعنى متقارب، مع أن الأول مناسب أكثر لوصف نظام الحكم،

---

[10] J. M. Keynes, Selection from "Laissez-faire and Communism", in M.W. Ebenstein ed., *Great Political Thinkers,* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969), p. 673.

[١١] هذا في حين غدا بعض من يناصرون "الليبرالية الكلاسيكية" (classical liberalism أو ليبرالية الليسيه-فير) يعدون من المحافظين (conservative). من هؤلاء عالم الاقتصاد الأمريكي ميلتون فريدمان الذي يعترض على استبدال تعبير "ليبرالي" بتعبير "محافظ" ذي الايحاءات السلبية نوعا ما. لذا تراه يصر على وصف موقفه "المحافظ" بصفة الليبرالية. أنظر:

Milton Friedman, *Capitalism and Freedom,* (Chicago: Chicago University Press, 1962), p. 5.

أو طريقة تداول السلطة السياسية، بينما قد يكون الثاني مناسبا أكثر للحديث عن الفلسفة الاجتماعية التي تجد تعبيرها السياسي في (بعض الطرق لممارسة) الديمقراطية. ويمكن للإنسان أن يتحدث عن **الديمقراطية الليبرالية**، إذا ما أراد التأكد من أن المستمعين لن يقعوا في خطأ الظن بأن الديمقراطية المعنية هي "حكم الشعب" دون قيد أو شرط (أي دون احترام الحريات الفردية وحقوق الأقليات، مثلا)، أو حكم الحزب الواحد ("حزب الجماهير"، كما كان يحلو للأنظمة الاستبدادية أن تقول). ونحن في هذا البحث لن نميز بين الديمقراطية والليبرالية إلا عندما تقتضي الحاجة ذلك، وللأغراض التي ينبغي أن تكون واضحة في سياق التمييز.

نستطيع الآن، وبعد هذه المقدمة "اللغوية" والتاريخية القصيرة لمفاهيم الديمقراطية والليبرالية، أن نشرع في الحديث عن المرتكزات التي يقوم عليها الفكر الليبرالي. يمكننا التمييز بين أربعة أصناف من المرتكزات (على الأقل). هناك **أولا** مرتكزات ميتافيزيقية متعلقة بجوهر وطبيعة "الموجودات" التي تشكل موضوع اهتمام خاص للفكر الليبرالي، نقصد بذلك الأفراد والمجتمعات، والعلاقة التي تربط بينهما. وهناك **ثانيا** مرتكزات أخلاقية متعلقة بالأهداف والغايات التي تدفع الأفراد لتكوين المجتمعات، والحقوق والواجبات التي تترتب على الافراد الذين يختارون العيش في هذه المجتمعات. وهناك **ثالثا** مرتكزات ذات طابع سياسي تتعلق بأسس الشرعية، وحدود السلطة، سواء كانت هذه سلطة المجتمع أو سلطة الحكومة على الأفراد والجماعات. وهناك **رابعا** وأخيرا مرتكزات إبستمولوجية تتعلق بالمنهج والأدوات التي يستعملها الانسان في الحصول على المعرفة واتخاذ القرارات المختلفة، والتعامل مع المستجدات المعرفية والحياتية.

يحتوي عرضنا لهذه المرتكزات المختلفة على قدر من التبسيط. ولكن من المحتم أن يكون الأمر هكذا في البداية، طالما أن الانسان لا يأخذ بعين الاعتبار بعض القيود والتحديدات (والتوسعات أيضا) التي لحقت بالفكر الليبرالي على أيدي مفكرين ومفكرات كثيرات، تعامل بعضهم مع الفكر الليبرالي من وجهة نظر تجمع بين النقد والتأييد. مثل هذه القيود والتحديدات والتوسعات (التي نعرض لها لاحقا) توضح مضمون الفلسفة الليبرالية وآفاقها الممكنة بجلاء اكبر. كما أن الانتقادات التي توجه إلى كل من الليبرالية والنسوية الليبرالية من قبل مفكرات ومفكرين لا يشاركون الفكر الليبرالي في المنطلقات الأساسية من شأنها هي الأخرى أن تساعدنا في رسم صورة أكثر وضوحا وتفصيلا من الصورة التي سوف تتكون لدينا عن الفكر الليبرالي في البداية.

أ. المرتكزات الميتافيزيقيـــة

الميتافيزيقا (حســب أحــد التعريفــات الأكــثر شــيوعا) هــي ذلــك الفــرع مــن الدراسات الفلسفية الذي يهتم بدراســة الموجــودات عمومــا، وذلــك مــن خــلال طرح الأسئلة حول أصنافها الأساســية، والعلاقــات التــي تربــط مــا بيــن هــذه الأصناف، ومن منها يأتي في المرتبة الأولى (من حيــث الزمــان، أو مــن ناحيــة السبب والنتيجة، أو من ناحية التعليــل الأفضــل للظواهــر المدروســة). والفكــر الليبرالي، بصفته فلسفة محددة، له "ميتافيزيقاه" الخاصــة بــه، كمــا هــي الحــال بالنسبة للمدارس والمذاهب الفلســفية الأخــرى.

يولي الفكر الليبرالي إهتماما كبــيرا بصنفيــن مــن "الموجــودات": "الأفــراد" مــن جهة، و"المجتمعات" من جهــة أخــرى. الأفــراد هــم أنــا وأنــت، وهــو وهــي (والآخرون من حولنا): أشخاص مــن دم ولحــم، لــهم أســماء وصفــات نفســية وجسمية محددة، يولدون في لحظة معينة، ولــهم تــاريخ، بدايــة ونهايــة، وحــيز يشغلونه كل لحظة من لحظات حياتــهم. أمــا المجتمعــات فــهي "جماعــات" أو "مجموعات"، يتكون كل واحد منــها مــن عــدد مــن الأفــراد، قليــل أو كثــير. ويختلف علماء الاجتماع على الدوام حــول العنــاصر والصفــات الــلازم توفرهــا في "مجموعة" من الأفراد حتى يكون من اللائــق إطــلاق اســم "مجتمــع" عليــهم. فلا اللغة المشتركة وحدهــا ولا المصــالح ولا الديــن ولا المكــان المتصــل (كــل واحد من هذه العناصر على حدة) يكفي لجعــل مجموعــة مــن الأفــراد مجتمعــا واحدا. ولا يمتلك علمــاء الاجتمــاع "وصفــة" علميــة للتــأليف أو الجمــع بيــن العناصر المختلفة (بأي نسب، وأية أوزان؟) تمكننا مــن القــول بثقــة: "هنــا يبــدأ هذا المجتمع، وهناك ينتهي". هذا على خــلاف الأفــراد الذيــن لا نجــد صعوبــة في إحصائهم والتمييز بينهم على الدوام (إلا فــي حــالات التوائــم الســيامية أو مــا شابهها من الحالات النــادرة).

من يأتي أولاً: الفرد أم المجتمع؟ هل نقول إن وجود الأفــراد ســابق علــى وجــود المجتمع؟ وهل "السبق" مجرد سبق فــي الزمــان (أي أن البشــر عاشــوا كــأفراد قبل أن يعيشوا كمجتمعات)، أم أن هذا الســبق يتعــدى ذلــك إلــى إطــار التفســير العلمي للظواهــر الاجتماعيــة، كــأن نقــول إن خصــائص المجتمــع وظواهــره المختلفة قابلة للفهم والتفسير بالاشارة إلــى صفــات الأفــراد الــذي يتكــون منــهم المجتمــع؟ [١٢]

هناك فلاســفة يــأخذون بــالنظرة العضويــة للمجتمــع (the organic view of society) ويقولون أنه لا معنى للحديث عــن الفــرد دون الاشــارة علــى الــدوام

---

[١٢] في هذه الحالة يكون الأفراد، بصفاتهم وعلاقاتهم المختلفة، مثابة المقدمات (في علم المنطق: premises) بينما تكون المجتمعات بظواهرها وخصائصها الاجتماعية المختلفة مثابة النتيجة (conclusion) . وبالطبع، المقدمات تسبق النتيجة، ليس في الزمان، وإنما في الترتيب المنطقي أو العقلي.

إلى الاطار الاجتماعي.[١٣] وهم يدعون أن الفرد يكتسب كل ما من شأنه أن يجعله إنسانا أو شخصا (على خلاف «حيوان مستقيم القامة يقف على رجلين») من النظام الثقافي والاجتماعي الذي يعيش فيه. ويمكننا أن نقارن ما يقوله هؤلاء الفلاسفة عن هذه العلاقة العضوية بين الفرد والمجتمع بما يقوله ارسطو في وصفه للعلاقة بين اليد والجسم التي هي جزء منه. فهو يقول إن اليد المنفصلة عن الجسم ليست في الحقيقة يدا، ولا تسمى بهذا الاسم إلا مجازا. ذلك أن التعريف الحقيقي لليد يكمن في الاشارة إلى الأدوار التي تقوم بها في حياة الجسم، والتي لا يمكنها أن تقوم بها بمعزل عن ارتباطها بالجسم. فاليد هي ذلك الشيء الذي يصافح، ويقاتل، ويحمي، ويرسم، ويشير. ولكن اليد المنفصلة عن الجسم لا تفعل أيا من هذا. فبأي حق تسمى يدا والحالة هذه؟

تظهر هذه الافكار "العضوية" بخصوص العلاقة بين الفرد والمجتمع في الوقت الحاضر بأجلى صورها في كتابات مفكرين يعتبرهم البعض الورثة الشرعيين لتراث أرسطو (Aristotle) وهيجل (Hegel) في التفكير السياسي. يصف أحد الكتاب نظرية هؤلاء المفكرين "الكوميونيتاريين"[١٤] (communitarians) بالقول:

"يقول الكوميونيتاريون إن بعض الأدوار التي نقوم بها هي أدوار "مكونة"، (constitutive roles) بمعنى أنها تحدد هويتنا - كمواطنين في وطن معين، أو كأعضاء في حركة، أو كمناصرين لقضية ما. [و] إذا كانت هويتنا تتحدد استنادا إلى الجماعة التي نعيش فيها، فإنه لا مفر لنا من الارتباط بالاهداف والغايات التي تميز هذه الجماعة عن غيرها من الجماعات. وقصة حياة الواحد منا، مهما كانت مفتوحة باتجاه المستقبل، هي على الدوام منغرسة في حياة الجماعة التي تعطينا هويتنا، سواء كانت هذه الجماعة عائلة الفرد، أو مدينته، أو قبيلته، أو أمته، أو حزبه، أو قضيته."[١٥]

---

[١٣] يقدم آيزيا برلين شرحا مطولا لهذه الفلسفة التي يراها متمثلة بأقوى صورها في فلسفة افلاطون وهيجل وماركس وغيرهم. أنظر: "الحتمية التاريخية" في **أربعة مقالات في الحرية**،(دمشق: منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٨٠).

[١٤] كيف يمكن ترجمة community، بإيحاءاتها المختلفة التي تفيد (بين أشياء اخرى) صغر الحجم، والمعرفة الشخصية، والعلاقات الحميمة؟ ربما كانت كلمة "جالية" (عند الحديث عن the Arab community in Chicago على سبيل المثال)، أو عبارة "المجتمع المحلي" تعبر عن جزء من المعنى المقصود.

[15]Michael Sandel, "Introduction," in Michael Sandel ed., *Liberalism and its Critics*, (New York: New York University Press, 1984), p. 6.

أنظر أيضا، وفي نفس الكتاب، كلا من:

Alasdair MacIntyre, "The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of Tradition." and Michael Oakeshot, "Political Education".

يقول الثاني إن الأفراد "لا يستطيعون ممارسة السياسة دون تراث معروف يرجعون اليه." (ص٢٢٩).

إذا كانت العلاقة بين الفرد والمجتمع الذي هو جزء منه تجري على نحو ما يقوله أرسطو (أو "ورثته" من الكوميونيتاريين المعاصرين)، وجب علينا القول إن السبق المنطقي (أو الميتافيزيقي إن شئت) هو من نصيب المجتمع، وأن الجوانب الأساسية في حياة الفرد هي أمور لا يمكن فهمها أو تصورها دون الاشارة إلى وجود الفرد في المجتمع.

ولكن ليس هذا هو الطريق الذي يميل الليبراليون إلى اتباعه في التفكير في العلاقة بين الفرد والمجتمع. فهم يميلون إلى القول إن المجتمع ونظامه العام ليس سوى مجموعة من الأفراد المستقلين الذين يجتمعون لأغراض محددة، دون أن يفقدهم هذا الاجتماع شيئا من خصوصيتهم، ناهيك عن لعب أي دور "تكويني" أو جوهري في جعلهم على الصورة التي هم عليها. ومن هذا المنظار يكون الحديث عن المجتمع والنظام الاجتماعي والمؤسسات المختلفة في التحليل الأخير حديثا عما يفعله الأفراد. كما تكون جميع الصفات والخصائص التي تنسب إلى "الكينونات الاجتماعية" المختلفة (المجتمع، النظام، الطبقة الاجتماعية، ...الخ) ناتجة عن النشاطات التي يقوم بها الأفراد، وقابلة للتفسير من خلالها. وهذا يشبه القول إن الحديث عن المجتمع والنظام السياسي (مثلا) يشبه الحديث عن "الانسان العادي". فالانسان العادي ليس موجودا يضاف إلى قائمة الموجودات الفعلية، جنبا إلى جنب مع زيد وعمرو وقيس، بل إن الحديث عنه هو في الواقع حديث عن عمرو وزيد وقيس، وإن كان ذلك يتم بصورة ملتوية أو غير مباشرة. فإذا كان الانسان العادي يتزوج في العشرينات من عمره وينجب طفلين ونصفا، فهذا يحدث فقط لأن عمرا يتزوج في الخامسة والعشرين وينجب ثلاثة أطفال، بينما يتزوج زيد في السادسة والعشرين، وينجب طفلين.[١٦]

تظهر النظرة الليبرالية للعلاقة بين الفرد والمجتمع في أجلى صورها في سرد الكثير من المفكرين الليبراليين قصة يعرفها الجميع، ألا وهي قصة "العقد الاجتماعي". تقول هذه القصة إن الأفراد كانوا يعيشون، "قبل" نشوء المجتمعات السياسية، في "حالة الطبيعة"، وهي حالة من الحرية والاستقلال الفردي، حيث يسعى كل فرد لتحقيق أهدافه الخاصة. ولكن لما كانت هذه

---

[١٦] الادعاء بأن الأفراد فقط هم الموجودات الفعلية وأن المجتمع في الواقع "لا شيء" هو طرح ليبرالي شديد التطرف وعرضة لانتقادات كثيرة، كما سوف نرى لاحقا. ولكن لا ينبغي الظن أن الفكر الليبرالي من السذاجة بحيث لا يمكنه بتاتا الاعتراف بدور المجتمع والظروف الاجتماعية والتاريخية في تكوين الفرد. سوف تتضح صورة الموقف الليبرالي من هذه المسألة أكثر في الفصلين الثالث والرابع من هذا البحث. ولكن في الوقت الحاضر لا ضرر من طرح الموقف الليبرالي (وهو في النهاية عبارة عن "ميل فلسفي" باتجاه معين) بهذه الصورة المتشددة، وذلك لغايات رسم الأطر الميتافيزيقية العامة التي يتحرك فيها الليبراليون وخصومهم.

الحالة الطبيعية حافلة بالمخاطر وعدم الاستقرار وانعدام الأمان[١٧] (لأسباب مختلفة) فقد رأى الأفراد أن الحل الأفضل يكمن في الاتفاق على تأسيس "مجتمع سياسي" ذي سلطة سياسية عليا، تتكفل بحمايتهم ورعاية مصالحهم المشتركة، في ظل أكبر قدر من الحرية الفردية التي لا تتعارض مع حرية الآخرين.

ورغم أنه لا يوجد الآن من يعتقد بأن المجتمعات السياسية قد نشأت (تاريخيا) بهذه الطريقة، إلا أن هذا لا يمنع بعض المفكرين الليبراليين المعاصرين من النظر إلى المجتمع السياسي القائم حاليا (أو المجتمع "المثالي" الذي يتوجب علينا أخلاقيا أن نسعى لإقامته) **كما لو** كان ثمرة عقد أو اتفاق بين أفراد مستقلين، ذوي تكوين "سابق"[١٨] على وجود المجتمع، من أجل تحقيق غايات تتطلب التنسيق والتعاون. وهذا هو ما يقترحه جون رولز (John Rawls)، أحد أبرز منظري العقد الاجتماعي في القرن العشرين، في كتابه **نظرية في العدل** *(A Theory of Justice)* حيث يقول أنه لا ينبغي لنا النظر إلى العقد الاجتماعي كما لو كان اتفاقا (تاريخيا) للدخول في مجتمع معين، أو إنشاء دولة ذات نظام حكم معين، أي كما لو كان عقدا إجتماعيا **فعليا**. بل إنه عقد "مفترض"، أو "افتراضي": محاولة للنظر إلى المبادئ التي تحكم حياة المجتمع العادل (الذي نود العمل من أجل تحقيقه) **كما لو كان ثمرة اتفاق** توصل إليه أفراد أحرار وعقلانيون، معنيون بتحقيق مصالحهم الخاصة، انطلاقا من نقطة بداية تتسم بالمساواة.[١٩]

ولكن بغض النظر عما إذا كان العقد الاجتماعي "فعليا" كما حسبه بعض الليبراليين، أو كان عقدا "افتراضيا"، كما هي الحال عند رولز، فإن الحقيقة التي تبقى ماثلة أمامنا هي أن الفكر الليبرالي يعتبر أن المجتمع قابل للفهم

---

[١٧] كانت حالة الطبيعة حربا للجميع على الجميع، حسب رأي توماس هوبس. أما جون لوك فقد اكتفى بالقول إنها غير آمنة وغير مستقرة. أنظر:

Hobbes, *Leviathan*, in *The English Philosophers from Bacon to Mill*, p. 161; Locke. *Of Civil Government. Second Essay,* (New York: Gateway Editions Inc., 1955) .Ch. IX. pp. 90-91.

[١٨] السبق في هذه الحالة "منطقي" أو "ميتافيزيقي"، مثل كون الحجارة المنفردة "سابقة" على المنزل (الذي يبنى بواسطتها).

[19]John Rawls. *A Theory of Justice*. (Cambridge: Harvard University Press. 1971). p. 111.

يقول المفكر الاسلامي حسن الترابي مفسرا الدور "التأصيلي" أو "التأسيسي" الذي يلعبه مفهوم العقد الاجتماعي الافتراضي بالنسبة للديمقراطية: " ... بدأ فلاسفة الغرب يتحدثون عن العقد الاجتماعي اساسا للمجتمع السياسي الذي يتولى فيه الشعب السلطة. لكن التعاقد المزعوم لم يكن له ممارسة فعلية أو واقعة مثل البيعة والامام في تاريخنا الاسلامي، بل كانت **نظرية وهمية لمحض تأسيس الفكرة الديمقراطية**..." (التأكيد مضاف). وقبل ذلك بقليل وصفه بانه "قاعدة دستورية يعبر بها عن أساس نظري للديمقراطية..." وأنه عبارة عن "نظرية تأصيلية للديمقراطية." أنظر: حسن الترابي، **قضايا الحرية والوحدة، الشورى والديمقراطية** (د.م.، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ٤٣.

والتفسير (بل والتبرير) بالاشارة إلى طبيعة ومصالح وأهداف الأفراد وأفعالهم الإرادية. وهو يبقى في تكوينه أقرب ما يكون إلى "شركة" أو "ائتلاف" ليس فيه (أو له) أكثر مما يختار الأفراد مجتمعين أن يضعوا فيه.[٢٠] يقول أحد الكتاب في وصف العلاقة بين الفرد والمجتمع، والتي تتسق مع الفلسفة الليبرالية:

"إذا أردنا أن تكون العدالة الفضيلة الاولى في المجتمع ... يجب أن يكون هناك قدر من البعد بين الفرد وبين الظروف التي يعيشها. ... يجب أن ننظر إلى أنفسنا كأفراد مستقلين: مستقلين عن الاهتمامات والارتباطات الموجودة لدينا في أية لحظة من اللحظات. لا يمكن أن يكون هناك "تماه" (identification) بين الفرد من جهة، وأهدافه من جهة أخرى، بل يجب أن يكون بإمكان الفرد على الدوام أن يباعد بين نفسه وبين أهدافه، بحيث يستطيع النظر الى هذه الأهداف وإعادة التفكير فيها، وربما القيام بتغييرها."[٢١]

ب. الأخلاق الاجتماعية

عند الحديث عن القيم والمبادئ الأخلاقية التي تحكم حياة الناس كأفراد أو كجماعات، يمكن التمييز بين نوعين من الأخلاق: الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الشخصية.

المقصود بالأخلاق الشخصية لدى فرد من الناس هو تلك القيم والمبادئ التي يسير على هديها بحريته واختياره، فلا يحاول أحد (أو يستطيع) فرضها عليه، ولا هو يحاول (أو يستطيع) فرضها على الآخرين. على سبيل المثال، يمكن اعتبار موقف وممارسات الانسان المعارض للصيد، أو قتل الحيوانات، من ضمن الأخلاق الشخصية لذلك الانسان. كما أن قيام الانسان بفعل أكثر مما

---

[٢٠] يقول سعيد زيداني ("الديمقراطية وحماية حقوق الانسان في الوطن العربي"، في: **حول الخيار الديمقراطي**، ص ٢٠٥) إن الديمقراطية لا ترى في السلطة أكثر من "وسيلة لتنظيم علاقات الأفراد بالشكل الذي يخدم مصالحهم المشتركة، ويحمي حقوقهم السابقة **(زمنيا ومنطقيا)** لقيام السلطة الحاكمة أو الدولة نفسها." (التأكيد مضاف). ليس من الواضح ما اذا كان الحديث عن **السبق الزمني** لحقوق الافراد يعني الايمان بـ "حالة (طبيعة؟)" سابقة على نشوء المجتمع السياسي والسلطة السياسية. ولكن السبق المنطقي يكفي لأغراض توضيح العلاقة الميتافيزيقية بين الافراد والمجتمع.

[٢١] Michael Sandel " Justice and the Good," in Michael Sandel ed.. *Liberalism and its Critics.* (New York: New York University Press. 1984), p. 168.

قارن وصف نفس الكاتب لنظرة الكوميونيتاريين (وهو واحد منهم) للعلاقة بين هوية الفرد وهوية الجماعة التي ينتمي إليها. حسب نظرة ساندل ومناصريه، لا ينبغي أن تكون العدالة هي الفضيلة رقم واحد في المجتمع. فالمجتمع الذي ينظر لنفسه كـ community يأخذ مرجعيته الاخلاقية بالدرجة الاولى من فضيلة **الخير** (أو **الخير المشترك**) النابع من المصالح المشتركة والتاريخ المشترك، ويقدمها على فضيلة العدالة، التي تتسق أكثر ما تتسق مع روح الاستقلال والانفصال.

يفرضه عليه الواجب يقع ضمن نطاق أخلاقه الشخصية. بشكل عام يمكن القول إن كل ما يقدمه الانسان أو يقوم بفعله دون أن يكون هذا واجبا مفروضا عليه، وكل ما يناله من الآخرين دون أن يكون هذا حقا لازما عليهم تجاهه، كل هذا يدخل ضمن نطاق أخلاقه وأخلاق الآخرين الشخصية.

أما الأخلاق الاجتماعية فيدخل في نطاقها الممارسات التي تستوفي هذين الشرطين: (١) ما يفعله الفرد (أو ما يمتنع عن فعله) يؤثر على الآخرين من حوله. (٢) للآخرين الحق في التدخل في حرية الفرد إذا ما أقدم على الاخلال بالمبادئ التي تحكم هذه الممارسات. بعبارة أخرى، يشتمل نطاق الأخلاق الاجتماعية على واجبات وحقوق تتسم بصفة الالزام الاجتماعي. ويوجد في أغلب الأحيان قوانين أو أعراف اجتماعية تنص على هذه الحقوق والواجبات (بصيغة أو أخرى)، وتعاقب على مخالفتها معنويا أو ماديا.

من الواضح أن الخط الفاصل بين نطاق الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية يختلف باختلاف الأماكن والأزمان. كما أنه يختلف باختلاف العقائد والايديولوجيات التي تنطلق منها القوانين التي تحكم الأماكن والأزمان. لسنا معنيين هنا بهذه الأمور الهامة بحد ذاتها. ما يعنينا بالذات هو الأخلاق الاجتماعية الليبرالية. فما هي هذه الأخلاق؟

يمكن القول إن الحقوق والواجبات التي نرى من خلالها الملامح الرئيسية في "الخارطة الأخلاقية الليبرالية" للعلاقات بين الفرد والمجتمع، وبين الأفراد أنفسهم تنبثق من طبيعة الأفراد، ومن الغايات والأهداف التي تجعلهم يرغبون في العيش على صورة مجتمع.

أتينا في سياق الحديث عن المرتكزات الميتافيزيقية للفكر الليبرالي على ذكر بعض محددات طبيعة الأفراد، وقلنا إنها تشتمل على اعتقاد الليبراليين بأن الفرد بطبيعته حر[٢٢] ومستقل. يمكن أن نضيف إلى ذلك الآن قولهم إن الفرد يميل في العادة إلى إيثار نفسه على الآخرين، وأن فيه جانبا "أنانيا" يجعله يسعى على الدوام لنفعه الخاص. يقول هوبس في كتاب **التنين** *(Leviathan)* "إن الهدف الذي يكمن وراء كل فعل اختياري يقوم به الانسان هو تحقيق نفع من نوع أو آخر لشخصه."[٢٣] كما يجعل لوك في كتاب **مطارحتان حول الحكومة** *(Two Treatises of Government)* سعي الانسان لتحقيق منفعته جزءا من العقلانية، قائلا إن الانسان العاقل يسعى دوما لتحسين وضعه وأنه "ليس هناك إنسان عاقل يمكنه أن يسعى، وعن وعي،

---

[٢٢] "unencumbered" هي الكلمة التي يستعملها بعض نقاد الفكر الليبرالي في وصف حالة الحرية المفصودة. تعني هذه الكلمة (الشاعرية نوعا ما) فردا غير مثقل بالاعباء، فردا "خفيف الحمل"، أي لا تثقل كاهله إرتباطات أو واجبات نحو غيره من الناس.

[23] Hobbes, *Leviathan*. in *The English Philosophers from Bacon to Mill*, p. 165.

لتغيير وضعه من أفضل إلى أسوأ."[٢٤] ولا تزال فكرة "السعي من أجل المصلحة الخاصة والنفع الفردي" تشكل جزءاً من الطريقة الليبرالية في النظر إلى الفرد في حياته الخاصة، كما يظهر ذلك من قول جون رولز (المعروف بمعارضته لفكرة قيام الأخلاق الاجتماعية العامة على أساس نفعي (utilitarian):

"يتصرف الانسان بشكل طبيعي عندما يسعى لتحقيق أكبر قدر ممكن من الخير لنفسه، ولتقديم غاياته العقلانية إلى أكبر مدى ممكن. إن المبدأ الذي يتبعه الفرد يكمن في السعي لتحقيق رفاهه الخاص، ورغباته الخاصة الى أبعد حد ممكن."[٢٥]

أما الغايات التي تدفع الأفراد إلى تأسيس المجتمع فهي أيضا تتبع إلى درجة معينه من إيثار الذات. وحسب ما يرى كل من لوك وهوبس، لم يكن ليدفع الانسان إلى التخلي عن حريته التي كان يتمتع بها في حالة الطبيعة، والخضوع إلى سلطة إجتماعية سياسية تحدد حريته الأصلية، سوى مصلحة شخصية تكمن في رغبته بالسعي لتحقيق مصالحه الخاصة بمأمن من اعتداء الآخرين عليه.

بالتالي يصر جميع المفكرين الليبراليين على القول إن المجتمع وجد في الأساس من أجل الأفراد. وهم لهذا السبب ينفرون بشدة من كل ما شأنه أن يمنح المجتمع "رسالة سامية" أو "هدفا أخلاقيا رفيعا" يتجاوز حاصل جمع الغايات والأهداف التي يبلورها الأفراد لأنفسهم، والتي قد تلتقي مع بعضها البعض، أو لا تلتقي. ويمكننا أن نرى في تعبير جون ستيوارت مل عن نطاق الحرية الفردية التي لا يحق للمجتمع (أو السلطة السياسية) التدخل فيه مثالاً جيدا على رفض الفكر الليبرالي فرض أية غايات أو أهداف خارجية على الفرد، بل تركه حرا يفعل ما يشاء، حتى عندما يخالفه الآخرون الرأي بشدة. فهو يذكر في معرض تعداده للحريات المختلفة (والتي تشمل حرية الفكر والتعبير، على نحو ما هو مشهور عنه)، "حرية الأذواق والمساعي الحياتية، بحيث يرسم الواحد منا خطة حياتية تناسب شخصيته، متحملا كل ما يترتب على ذلك من نتائج، دون أي إعاقة من أقرانه، حتى لو بدا لهم أن سلوكه يتسم بالحمق أو الضلال."[٢٦] وفي هذا ما يتنافى مع الحياة في مجتمع يقوم بتجنيد أفراده للسعي نحو "غايات سامية" لا يجدها معظم الأفراد واضحة أو مقنعة، مع انه لا يتنافى مع وجود غايات وأهداف اجتماعية عامة من

---

[24]Locke, *Two Treatises of Government*, ed., P. Laslett. (New York: New American Library, 1965), p. 398.

[25]John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 416.

[26]J. S. Mill, *On Liberty*, in *The English Philosophers from Bacon to Mill*, p. 958.

النوع الذي قد يتطلب تحديد الحرية الى درجة معينة: مثل الحفاظ على الأمن والاستقرار والاستفادة المشتركة من الطبيعة.

هذا فيما يتعلق بحقوق الفرد على المجتمع، أو "الآخرين" ببساطة، فهم (بالنسبة إلى ذلك الفرد) المجتمع الذي يقف قبالته. يمكن تلخيص هذه الحقوق بالقول: للفرد حق على المجتمع (الآخرين) في العيش حرا مستقلا ساعيا وراء غاياته التي يختارها بمحض حريته وإرادته. يقابل هذه الحق بالطبع واجب مفروض على المجتمع (وهو الغرض الذي تأسس المجتمع من أجله أصلا)، ألا وهو حماية الفرد من كل ما من شأنه حرمان الفرد من العيش كما ذكرنا.

وماذا عن حقوق المجتمع على الفرد، أو واجبات الفرد تجاه المجتمع؟ ليست هذه في الواقع أكثر من الوجه الآخر للعملة المذكورة. من حق الآخر (والآخرين بمجموعهم هم المجتمع) العيش بمأمن من تعديات الفرد. وعلى الفرد واجب الامتناع عن فعل كل ما من شأنه إن يشكل إضرارا، أو تدخلا غير مشروع في حرية الآخرين للسعي من أجل تحقيق غاياتهم الخاصة.

يمكن القول (بناء على كل ما تقدم) إن الأخلاق الاجتماعية الليبرالية هي "أخلاق الحد الأدنى"، لأنها لا تطلب الشيء الكثير من الفرد، كما أنها لا تقدم له الشيء الكثير. ولكن بما إن نطاق الأخلاق الاجتماعية ضيق ومحدود إلى هذه الدرجة، فإن هذا يفسح المجال لازدهار الأخلاق الشخصية التي قد تنجح في تعويض النقص والفراغ الناتج عن محدودية نطاق الأخلاق الاجتماعية.

ج. الفلسفة السياسية

تؤكد المرتكزات الميتافيزيقية التي يقوم عليها الفكر الليبرالي على استقلالية الفرد و"حريته الأصلية". كما أن الأخلاق الاجتماعية التي تحكم حياة الأفراد تنطلق من فكرة مفادها أن الهدف الأساسي لوجود المجتمع هو خدمة غايات الفرد التي يختارها بشكل حر ومستقل.

إذا تمعنا قليلا في هذه الاعتبارات مجتمعة وجدنا أنها لا تترك مجالا واسعا للاختيار بين أسس مختلفة للالتزام السياسي والشرعية السياسية. وفي واقع الأمر يلفت جميع الدارسين النظر إلى التركيز البالغ في الفكر الليبرالي على مفهوم "التعاقد الحر"، و"الاتفاق الطوعي" بين الأفراد بصفته الأساس الذي تقوم عليه شرعية السلطة السياسية. ولا شيء يمنح السلطة السياسية "الحق" في مطالبة الفرد بـ "إطاعتها" (ما دامت تخدم الأغراض التي تنازل بموجبها الفرد عن حقه الطبيعي في حماية نفسه) سوى هذه الحقيقة، ألا وهي موافقته الطوعية على هذا الأمر، كأحد الأفراد المشاركين في "العقد الاجتماعي" .

تقول آن فيليبس (Anne Phillips) في مقدمة كتابها الـــذي يـدور حـول "النـوع الاجتماعي للديمقراطيـــة":

"تشكل الموافقـــة الطوعيـــة نقطـــة البدايـــة بالنسـبة للنظريـــات الحديثـــة فـــي الديمقراطية. فقد كانت الفكرة القائلـــة إن الحكومـــة ليســـت ســـوى أداة تكتســـب شرعيتها فقط من موافقة أفراد هم أحرار بالطبيعـــة، هـــي الفكـــرة التـــي بعثـــت الحياة من جديد في الـــتراث الديمقراطـــي."[٢٧]

ولا يقتصر دور الموافقة الطوعيـــة علـــى تشـــكيل القـــاعدة التـــي تقـــوم عليـــها العلاقات السياسية بين الأفـــراد (الذيـــن يتعـــهدون **جميعـــا** بـــالخضوع والاحتكـــام لسلطة سياسية **واحدة**)، بل إن الموافقة الطوعيـــة تشـــكل الأســـاس الـــذي تســـتند إليه مختلف العلاقات التي تربط بين فرد وآخر في المجتمـــع، بمـــا فيـــها علاقـــات التعاون من أجل أغراض اقتصادية، أو الحصـــول علـــى المنـــافع الماديـــة (علـــى سبيل المثال). تقـــول نانســـي هيرشـــمان (Nancy Hirschmann) فـــي معـــرض الربط بين مفاهيم الاســـتقلال الفـــردي والحريـــة مـــن جهـــة، ومفـــهوم الموافقـــة الطوعية من جهة أخـــرى:

"تفترض فكرة الاستقلال والحريـــة مفـــهوما محـــددا عـــن الانســـان: الانســـان ككيان منعزل. وفي ظل هذا المفهوم تقتصر العلاقـــات الشـــرعية التـــي تربـــط الانسان بالآخرين على تلك العلاقات التي يشـــرع فيـــها أو يوافـــق عليـــها ذلـــك الانسان بحريـــة."[٢٨]

يرتبط ما تقوله كـــل مـــن فيليبـــس وهيرشـــمان ســـالفا بـــالمرتكزات الميتافيزيقيـــة للفكر الليبرالي: الفرد حـــر ومســـتقل، وهـــو يـــأتي فـــي المرتبـــة الأولـــى قبـــل المجتمع. ولكن الأخلاق الاجتماعيـــة المتضمنـــة فـــي الفكـــر الليـــبرالي لا تخلـــو أيضا من البعد السياسي. يمكن صياغة الجانب السياســـي الكـــامن فيـــها بالطريقـــة التاليـــة : إذا كـــانت الغايـــة الأساســـية التـــي تـــبرر وجـــود المجتمـــع السياســـي (والسلطة السياسية) هي خلق الأوضاع التي تمكـــن الأفـــراد مـــن الســـعي لتحقيـــق أهدافهم الخاصة بأمان، فإن حدود السلطة التـــي يحـــق للدولـــة أن تمارســـها علـــى الأفراد يجب أن لا تتجاوز الحد اللازم من أجل تحقيـــق هـــذه الغايـــة.

من هذا المنطلـــق نـــاضل الليـــبراليون دومـــا مـــن أجـــل تحديـــد ســـلطة الدولـــة (والمجتمع عموما) إلى أكبر درجة ممكنـــة، منـــادين بـــإطلاق حريـــة الفـــرد إلـــى المدى الذي لا يتعارض مع حرية الآخرين. ويتذكر الانســـان بســـهولة فـــي هـــذا

---

[27]Anne Phillips. *Engendering Democracy,* (Cambridge: Polity Press, 1991), p.23.

[28]Nancy Hirschmann. "Revisioning Obligation for Feminism," in Nancy Hirschmann. and Christine Di Stefano eds., *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory,* (Boulder, Colorado: Westview Press. 1996), p. 158.

الصدد مناداة جون ستيوارت ميل بحرية الفكر والمعتقد، ومناوءته لطغيان الأغلبية.[٢٩]

ولكن كثيرا ما يتم نسيان مناصرة الليبراليين الكلاسيكيين لمذهب الحرية الاقتصادية (مذهب الـ laissez faire) الذي يقضي بعدم تدخل الدولة في السوق، حيث يلتقي العامل وصاحب رأس المال للتفاوض من أجل الوصول إلى "اتفاق طوعي" على أجر. تظهر هنا بعض الجوانب غير المبهجة في الفكر الليبرالي، الذي تحالف مع رأسمالية قاسية لفترة طويلة. يرى الانسان ذلك في فكر هربرت سبنسر (Herbert Spencer)، الذي ربما كان آخر ليبراليي الفترة الكلاسيكية. فهو يشن حملة شعواء ضد تدخل الحكومة من أجل مساعدة الفقراء، أو القيام بأية مهام إجتماعية أخرى، مدعيا بأن السوق هي ساحة طبيعية للصراع، حيث البقاء للأصلح، وحيث يكون تضور بعض الناس جوعا شيئا طبيعيا، مثل موت حيوانات الغاب الضعيفة التي لا تقوى على الدفاع عن نفسها.[٣٠]

هذا لم يمنع ظهور اتجاهات جديدة في الفكر الليبرالي في القرن العشرين، بحيث غدا بإمكاننا الآن التمييز بين الليبرالية الكلاسيكية (classical liberalism, libertarian liberalism) التي تحصر دور الدولة في حماية الحريات المدنية، وتحثها على عدم التدخل في حياة الفرد ونشاطاته، وبين ليبرالية الرفاه أو المساواة (welfare liberalism, egalitarian liberalism) التي لا تحول دون تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية (وربما جوانب أخرى من الحياة) من أجل منع البعض من الاجحاف بحقوق البعض الآخر (كسر الاحتكارات، خلق جو للمنافسة الحرة، أو خلق فرص عمل متساوية)، أو من أجل تحقيق درجة معقولة من العدالة الاجتماعية عموما.[٣١]

مع هذا كله فإن الفكر الليبرالي لا يرى في تدخل الدولة في حياة الفرد أمرا إيجابيا لا يحتاج إلى تبرير. بل على العكس من ذلك، هو "شر"، وإن كان شرا ضروريا في الكثير من الأحيان. تتدخل الدولة في حياة الفرد من أجل الحيلولة دون إلحاقه الضرر بالآخرين (في حالة الليبرالية الكلاسيكية) أو من أجل منحه فرصة "التنافس العادل" مع الآخرين (في حالة ليبرالية الرفاه). أما أن تتدخل الدولة في حياة الأفراد من أجل غرس قيم أو أهداف إجتماعية

---

[29] J.S. Mill, *On Liberty*, in *The English Philosophers from Bacon to Mill*, p. 938.

[30] Herbert Spencer, from "Social Statics", in W. Ebenstein ed., *Great Political Thinkers*, (New York: Holt, Reinhart, and Winston, 1969), p. 650.

[٣١] تحدثنا في بداية هذا الفصل عن "الديمقراطية الليبرالية"، والتي يمكن تعريفها كـ "حكم الشعب لكن مع احترام الحريات الفردية". يكمننا على ضوء ما تقدم اعتبار ليبرالية الرفاه مثابة "الليبرالية الديمقراطية"، أي "نظام الحرية، لكن مع احترام حقوق الناس (الشعب)". المسألة إذن هي الجمع بين مطلب "العدالة الاجتماعية" أو "المساواة" (والتي يفترض أن تتحقق عن طريق الديمقراطية، أي "حكم الشعب")، ومطلب "الحرية" (الذي تقوم الليبرالية بالدفاع عنه).

"سامية"، لم يتفق الأفراد عليها، فهذا ما لا يقبله الفكر الليبرالي في أي حال من الأحوال.

د. الابستمولوجيا الليبرالية

تعرف الابستمولوجيا بأنها ذلك الفرع من الدراسات الفلسفية الذي يبحث في طبيعة المعرفة، مصادرها، الأساليب والقيم التي تحكم السعي إليها. من هذا المنطلق نستطيع الحديث عن "ابستمولوجيا ليبرالية" ترى في العقل مصدرا أساسيا للمعرفة في حقل السياسة والأخلاق، كما ترى أن قيم الموضوعية والحياد العاطفي والبحث عن "القانون العام"، أو "القاعدة العامة"، هي الضوابط التي يجب أن نلتزم بها في سعينا المعرفي.

من المفيد أن نقوم بوصف الابستمولوجيا الليبرالية انطلاقا من الدور المركزي الذي يلعبه العقل في رسم معالم المجتمع الليبرالي، سياسيا وأخلاقيا. والسبب في ذلك هو أن العقد الاجتماعي (الفعلي أو الافتراضي) المؤسس للمجتمع (حسب التصور الليبرالي) لا يعدو كونه **نشاطا عقليا** بحتا يخرج به الانسان من "حالة الطبيعة" (حالة اللامجتمع) إلى "حالة المجتمع".

ماذا يقول العقل إزاء المعطيات التي تعرف حالة الطبيعة من خلالها؟ – أفراد أحرار مستقلون، لكل غاياته الخاصة، بالاضافة إلى قدر من الأنانية ومحاباة النفس، وعدم "الكمال" في القدرات العقلية والمعرفية. من المحتم أن يكون هناك خوف وعدم استقرار، إن لم يكن هناك أيضا اقتتال، بين الأفراد الذين يعيشون في حالة الطبيعة. ما الحل إذن؟ ماذا يقول العقل إزاء هذه المعطيات؟ كان على منظري العقد الاجتماعي، حسب رأي البعض، "الاعتماد على تصور ما للعقلانية".[٣٢] يقول العقل، حسب هذا التصور، إن الطريق الأفضل للخروج من حالة الخوف وعدم الاستقرار الناجمة عن تعارض المصالح والنزعات العدوانية والأنانية الموجودة لدى بني البشر هو "الاتفاق"، أو "التعاقد" على ترتيبات سياسية معقولة تمكن الجميع من العيش بسلام أثناء سعيهم لتحقيق غاياتهم الخاصة.

من السهل القول إن مفهوم العقد الاجتماعي على درجة من البساطة لا يستحق معها هذا التبجيل الذي يجعل منه "نشاطا عقليا بحتا"، أو يرى فيه "تصورا معينا للعقلانية". ولكن الأمر ليس كذلك. من المتخيل أن يقول الانسان لدى سماعه وصفنا لمعطيات حالة الطبيعة أن الحل الأفضل يكمن في الاقتتال إلى النهاية، أو تسليم مقاليد السلطة للشخص الأقوى، أو انتظار الوحي والرسالة السماوية. أما أن يرى الانسان أن الطريق الأفضل يكمن

[32]Nancy Hirschmann, "Rethinking Obligation for Feminism", p.159.

في اللقاء والتفاوض والاحتكام إلى مبادئ يشهد "العقل" بسلامتها أو معقوليتها (مبادئ مثل: عامل الآخرين كما تحب أن يعاملوك، أو للإنسان الحق في العيش بسلام، وما شابه) – فهذا أسلوب مختلف في التفكير. وهو في الحقيقة إنجاز فكري لا ينبغي الاستهانة به، نظرا إلى الفشل الذريع الذي تحظى به في الوقت الحاضر كافة الايديولوجيات والعقائد التي تصر على تهميش دور العقل في ترتيبات الحياة السياسية والاجتماعية.

يتم العقد الاجتماعي بين أفراد أحرار، متساوين، و"عقلاء". ويدرك الواحد منهم أن للآخرين مصالح مثله، وأنهم حريصون عليها، مثلما هو حريص على مصالحه الخاصة. عندما نتمعن في هذه الحقيقة ندرك في الحال وجود صفات أخرى تميز الابستمولوجيا الليبرالية. ومن جملة هذه الصفات:

أولا: الاستعمال **الوسيلي** للعقل. يقصد بالاستعمال الوسيلي للعقل استخدامه "كوسيلة" للوصول إلى غايات معينة، وذلك على خلاف استخدامه كمصدر معرفي في هذا المجال أو ذاك. فعندما يصغي الأفراد لصوت العقل الذي يقول إن من حق كل إنسان أن يعيش بسلام، أو أن الاعتداء على الآخرين غير مشروع أخلاقيا، أو أنه لا ينبغي على الانسان أن يعامل الآخرين بطريقة لا يرضاها لنفسه، فإنهم في كل هذا يستخدمون العقل كـ "مصدر للمعرفة" (المعرفة الأخلاقية في هذه الحالة، حيث يجري النظر الى بعض الغايات كغايات أخلاقية نهائية). ولكن ليست هذه هي الطريقة الوحيدة في استخدام العقل: فهناك استخدام للعقل كوسيلة للوصول إلى غايات فردية خاصة، يختارها الأفراد بحرية، ويشكل السعي إليها جزءا هاما من حياتهم. مثلا، لا أحد من المشاركين في العقد الاجتماعي يشغل باله كثيرا باهتمامات أو غايات الآخرين (مثلا: نوع الحيوانات التي يفضلون اصطيادها أو نوع المأكولات التي يفضلون تناولها)، طالما أنها لا تشكل تعديا على مصالحه. الكل "يحترم" غايات الآخرين ويسمح لهم بالسعي إليها. أما "الوسيلة" التي تضمن حصول ذلك بأقل درجة ممكنة من الاحتكاك أو التنافر فهي "الاتفاق" على طريقة حياة تحكمها قوانين محددة، تمنع حصول الظلم والاعتداء. وفي هذا يكمن تصور للعقل كمقدرة على حساب أفضل الوسائل التي تكفل تحقيق الغايات المختارة.[٣٣]

ثانيا: الموضوعية، والحياد العاطفي. ليس هناك مجال لإقحام الاعتبارات الذاتية عند اختيار المبادئ العامة التي سوف تحكم سير الحياة في المجتمع. ذلك أن الجميع أحرار (فلا سبيل لإجبارهم على أمر لا يريدونه، وإلا كانوا

---

[33]Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*, (Boulder, Co: Westview Press. 1989). p. 11.

عبيدا أو أسرى لغيرهم في الواقع)، ولا سبيل لاستعطافهم من أجل تقديم تنازلات لهذا الشخص أو ذاك (فالكل يحرص على مصلحته الخاصة بالدرجة الأولى، ولن يقدم شيئا دون خير يرتجيه لنفسه). فلا مفر والحالة هذه من التوصل إلى مبادئ بشكل "موضوعي"، ومحايد، وإلا فإنها لن تحظى بموافقة الجميع، ولن يكون هناك "عقد إجتماعي".

تظهر النزعة الموضوعية والحيادية في التفكير حول المبادئ الأخلاقية في أجلى صورها عند جون رولز، الذي ينادي باختيار المبادئ الأخلاقية من وراء "ستارة الجهل" (veil of ignorance)، أي بمعزل عن معرفة الانسان بالظروف الخاصة التي يحياها والتي تميزه عن غيره من الناس، وتعطيه شعوره بالفردية، ذلك الشعور الذي يجعله (في الظروف العادية) يكترث بنفسه أكثر من إكتراثه بغيره. يقول المؤلف واصفا "الوضع الأصلي"[٣٤] (the original position)، حين يفد الأفراد للتفاوض على المبادئ الأساسية للمجتمع المزمع إنشاؤه:

> "أولا، لا أحد (من المجتمعين) يعرف مكانه في المجتمع أو طبقته أو مكانته الاجتماعية. كما أنه لا يعرف نصيبه من حيث توزيع الملكات والقدرات الطبيعية بين الناس. فهو لا يعرف مقدار ذكائه أو قوته الجسدية وما شابه. وهو بالاضافة إلى كل هذا لا يعرف بالضبط ما هو مفهومه عن الخير، ولا يعرف تفاصيل الخطة العقلانية التي يرسمها لحياته، ولا يعرف الجوانب النفسية الخاصة لشخصيته، مثل كونه يكره المجازفة أو كونه عرضة للتفاؤل أو التشاؤم."[٣٥]

وفي هذا ما يضمن أن المبادئ الأخلاقية أو السياسية التي يتم الاتفاق عليها سوف تكون موضوعية ومحايدة ولا تميز بين شخص وآخر. ذلك أنه لا يمكن للفرد الذي يشرع القوانين في ظل وضع كهذا أن يقوم بمحاباة نفسه. فهو نفسه لا يعرف في الحقيقة "من هو". لذا فأنه يشرع لنفسه كما للآخرين، دون تمييز.

ثالثا: من شأن التفاوض حول المبادئ السياسية والأخلاقية تحت هذه الظروف أن يوصلنا إلى قواعد وقوانين تتسم بالعمومية، بمعنى أنها لا تأخذ في اعتبارها أية "ذوات" محددة ذات ظروف خاصة تتطلب معاملة مختلفة عن غيرها من "الذوات". وهذا هو شأن مبادئ العدل التي يفرزها العقد الاجتماعي حسب جون رولز– مثل المبدأ القائل: "لكل فرد نفس الحق في التمتع بأوسع نطاق ممكن من الحرية التي لا تتعارض مع حرية مماثلة يتمتع

---

[٣٤] الوضع الأصلي (بالنسبة للمؤلف) وضع متخيل، على خلاف ما يحسبه الشخص الذي ينظر إلى العقد الاجتماعي كحدث تاريخي، جرى في وقت ما في تاريخ البشر.

[35] John Rawls. *A Theory of Justice*. p. 137

بها الآخرون".[٣٦] كما لا يسع الانسان في هذا السياق إلا أن يستذكر أقوال عمانوئيل كانط (Immanuel Kant)، الذي يبقى على الدوام أقوى المدافعين عن النظرة القائلة إن جوهر الأخلاق يكمن في عمومية القانون الأخلاقي. يقول "الآمر القطعي" (ترجمة حكمة حمصي لمصطلح "categorical imperative") حسب رأي كانط : "تصرفنَّ بحسب مبدأ ذاتي تود أن يكون في الوقت نفسه قانونا كليا"، كما يقول أيضا "تصرَّفن على نحو تريد معه أن يصبح مبدأ فعلك الذاتي قانونا كليا للطبيعة."[٣٧]

هـ. الفكر العربي الليبرالي

بوسعنا تلخيص المفاهيم والمبادئ الأساسية لليبرالية، تلك التي تبقى في الذهن بعد نسيان الكثير من التفاصيل، بهذه العبارات القليلة: **ميتافيزيقياً**، الفرد كائن حر ومستقل بالطبيعة، وهو "الأساس"، أي أساس المجتمع. **ابستمولوجياً**، هو كائن عقلاني، يجيد حساب الوسائل المؤدية إلى الغايات. أما **أخلاقياً**، فله الحق في العيش بحرية، سعيا وراء تحقيق غاياته الفردية، مقابل الواجب المفروض عليه باحترام حق الآخرين في العيش بحرية مشابهة، سعيا وراء تحقيق غاياتهم الفردية. وأخيرا، من الناحية **السياسية**، يلتزم الفرد بالخضوع للسلطة السياسية طالما استمدت شرعيتها من الموافقة الحرة.

كيف ظهرت هذه المفاهيم في الفكر العربي الحديث منذ عصر النهضة وحتى الآن؟ على وجه العموم يمكن القول إن استيعاب المفكرين العرب الأول للفكر الليبرالي قد اقتصر على العناصر السياسية وبعض القيم الأخلاقية الاجتماعية المصاحبة.[٣٨] وأما الجوانب الابستمولوجية (العقلانية كأسلوب في التفكير والبحث) والميتافيزيقية (الفرد المستقل كأساس للمجتمع) فلم يجر استيعابها إلا في فترات لاحقة. وليس هذا غريبا. ذلك أن الجوانب السياسية والاجتماعية هي أقرب تناولا. يضاف إلى ذلك أن الجوانب الابستمولوجية والميتافيزيقية من الفكر الليبرالي تنطوي على تحديات أكبر

---

[36] ibid. p. 60.

[٣٧] عمانوئيل كانط، **المبادئ الاساسية لميتافيزياء الأخلاق**، ترجمة حكمة حمصي، (حلب: دار الشرق بحلب، ١٩٦١)، ص ٨٤-٨٥. حول المكانة التي تتمتع بها نظرة كانط إلى الأخلاق في التفكير الليبرالي. أنظر:
Susan E. Parsons, 'Feminism and the Logic of Morality: A Consideration of Alternatives," in Elizabeth Frazer, Jennifer Hornsby and Sabina Lovibond eds., *Ethics: A Feminist Reader*, (Cambridge: Blackwell Publishers, 1992), p. 384.

[٣٨] يعلق جورج جقمان على هؤلاء المفكرين بالقول أن "اهتمامهم انصب بالدرجة الأولى على الجوانب السياسية المتعلقة بالديمقراطية في الدول الغربية التي زارها أو كتب عنها عدد منهم، وذلك ضمن اطار اهتمامهم العام بوضع حدود على سلطة الدولة، وردع قمع وتعسف وسلطوية الحكم." انظر جورج جقمان، "الديمقراطية في القرن العشرين: نحو خارطة فكرية"، في **حول الخيار الديمقراطي**، ص ٢٦.

(وأصعب من حيث القبول النفسي) للمجتمعات التقليدية التي نشأ المفكرون العرب الأول فيها.

يتمحور الكثير مما كتبه مفكرو عصر النهضة العرب حول فكرة الحرية، تلك الفكرة التي ما فتئت تثير اهتمام المفكرين والكتاب العرب، منذ أن قدم نابليون نفسه إلى المصريين عام ١٧٩٨ بصفته ممثلا للجمهورية الفرنسية القائمة على "أساس الحرية والمساواة". وفكرة الحرية هذه نقطة تقاطع يلتقي عندها الكثير من التوجهات السياسية والاجتماعية والأخلاقية، مما يجعل منها نقطة انطلاق مناسبة للتعرف على طريقة تفاعل المفكرين العرب الأول مع الأفكار والتصورات الليبرالية المختلفة.

لا يتحدث مفكرو عصر النهضة عن الحرية دائما بطريقة مفهومة بالنسبة لنا. وينطبق هذا بالأخص على المبكرين منهم، مثل رفاعة رافع الطهطاوي الذي عاش في فرنسا من ١٨٢٦ إلى ١٨٣١. فهو يقول في **تخليص الابريز في تلخيص باريز** "إن ما يسمونه الحرية ويرغبون به هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف." [٣٩] لا يبدو جليا أن الحرية والانصاف (أو العدل) هما نفس الشيء. ولكن إذا ما تذكرنا أن نقيض الحرية هو الاستبداد، وأن الانسان الذي يعيش في ظل الاستبداد لا يقوى على المطالبة بحقوقه أو السعي من أجل الحصول على العدل والانصاف، أصبح بوسعنا أن نرى في الحال السبب الذي ربما ساعد الطهطاوي وغيره في الجمع بين الاستبداد والظلم من جهة، والحرية والانصاف من جهة أخرى. ويوضح السبب ذاته الأهمية المركزية التي لا بد أن تحظى بها فكرة الحرية عند الطهطاوي، طالما أن غيابها هو غياب "العدل والانصاف" (وبالتالي غياب القيمة الأساسية التي يحكم الانسان العربي المسلم من خلالها على المجتمع أخلاقيا).

كتب مفكرون آخرون غير الطهطاوي عن الحرية والحريات بشكل أكثر تفصيلا، وقربا إلى الذهن . منهم أحمد لطفي السيد الذي يقول متحدثا عن حرية الصحافة إن "خير ما تفعله الحكومات لنفسها وللأمة التي تحكمها أن تكون مع الصحافة على غاية التسامح، فلا تقف في طريق رقيها، لأن ذلك وقوف في طريق الرأي العام ومصادرة لاعتقاده..." [٤٠] ومنهم خير الدين التونسي الذي يميز بين عدة أنواع من الحرية، بما فيها الحرية الشخصية التي تعني "إطلاق تصرف الانسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه

---

[٣٩] رفاعة الطهطاوي، **تخليص الابريز في تلخيص باريز**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص ١٨١. يحاول الطهطاوي توضيح العلاقة بين الحرية والانصاف بالقول (في نفس المكان) "لأن معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوي في الاحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة." ولكن هذا لا يساعد كثيرا في الفهم. فالحرية شيء، وسيادة القانون شيء آخر، والمجتمع الذي يسمح بالعبودية ليس بالضرورة مجتمعا بلا قوانين.

[٤٠] أحمد لطفي السيد، **المنتخبات**، المجلد الثاني، (مصر: مطبعة المقتطف، ١٩٤٥)، ص ٨٣-٨٥.

وماله، ومساواته لأبناء جنسه لدى الحاكم ..."[41] وحتى فكرة جون ستيوارت مل القائلة إن للإنسان الحق في تحديد مسلكه الشخصي في الحياة دون تدخل من الآخرين تجد صدى عند أديب إسحق الذي يكتب ضد أولئك الذين يعرفون الحرية تعريفا زائفا بأنها الطاعة للتقاليد، وضد من لا يتحملون مخالفة العادات، "فلقد رأينا الأقوام يربون الأولاد كما يضربون الدراهم."[42] كما يمكننا أخيرا الاشارة إلى مصطفى الغلاييني الذي يتكلم عن الحرية الاقتصادية، ضمن الحريات الأخرى، وينادي بإطلاق حرية التجارة والزراعة وإنشاء المصانع، قائلا إن هذا هو "درس أوروبة."[43]

ولم يغفل بعض المفكرين عن التنبيه إلى ضرورة كف يد الحكومة عن التدخل فيما لا يعنيها من الأمور، تاركة مجالا أكبر للحرية الفردية. يحدد أحمد لطفي السيد سلطان الحكومة في مجالات ثلاثة، هي الأمن والقضاء والدفاع عن الوطن. كما يصفها بأنها "معلم غير نافع"، ويكتب ضد تدخلها في المجالات الاقتصادية قائلا:

> "إن الحس قد أثبت بالأمثلة اليومية أن الحكومة في كل أمة، ما وليت عملا خارج الولايات الثلاث التي ذكرناها، إلا أساءت فيه تصرفا، وفشلت نتيجته. وعندنا في مصر نصبت الحكومة نفسها مزارعا كبيرا، وجاءت لنا بالبذور والماشية وآلات الزراعة لنزرع على حسابها مرابعين، ففشلت في مقصدها وساءت زراعتها ولم تؤتها الأرض من أكلها شيئا مذكورا."[44]

ربما لا ترسم هذه الأقوال جميعها صورة "المجتمع الليبرالي" الذي يتكون من أفراد مستقلين يسعى كل منهم لتحقيق غاياته الخاصة، غير عابئ بما يفعله الآخرون. ولكنها تفتح آفاقا للتفكير في مجتمع لا يقيد حرية الأفراد الذين يعيشون فيه، ولا يقوم بإجبارهم على القيام بما هو ليس نابعا منهم، سواء كان هذا في مجال السياسة أو الاقتصاد أو التفكير أو التعبير أو أسلوب الحياة. وهذه كلها عناصر "ليبرالية"، من شأنها أن تنعكس في مجالات أخرى. منها مثلا المناداة بحقوق المرأة، على النحو الذي قام به العديد من الكاتبات اللواتي طالبن بـ "العدل والانصاف" للمرأة، كما سوف نبين لاحقا.

قد تذكرنا أقوال أحمد لطفي السيد بخصوص كف يد الحكومة عن التدخل في المجال الاقتصادي بمذهب الحرية الاقتصادية (laissez-faire) الذي سبقت الاشارة إليه. وكما كانت الحال بالنسبة للفكر الليبرالي في الغرب، والذي تجاوز مرحلة المناداة بمذهب الحرية الاقتصادية التامة، إلى المناداة بنوع من

---

[41] خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة الممالك**، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص ٢٠٧.
[42] أديب إسحق، من "عظة الناشئين"، في **في قضية الحرية**، (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠)، ص ٤٥.
[43] مصطفى الغلاييني، من "عظة للناشئين"، **في قضية الحرية**، ص ٢٦.
[44] أحمد لطفي السيد، **المنتخبات**، المجلد الثاني، ص ٦٥.

التوازن بين الحرية وتدخل الدولة من أجل تحقيق "الخير العام" أو درجة من "العدالة الاجتماعية" كما يسميها البعض، فإنه يمكن رؤية تطور مشابه على صعيد الفكر العربي الليبرالي. يقول المفكر العربي المعاصر حليم بركات متحدثا عن الديمقراطية التي تستحق العمل من أجلها:

"إن تجربة الديمقراطية تكون سليمة وشاملة وإنسانية بقدر ما تتمكن كنظام عام من إقامة توازن خلاق بين العدالة الاجتماعية والحرية على أنهما عنصران لا يتجزأ أحدهما عن الآخر دون إحداث ضرر أساسي في صلب النظام نفسه."[٤٥]

كما يصف سمير أمين "برنامج إصلاح ديمقراطي للمجتمع العربي" لا يشتمل على إطلاق الحريات والتعددية السياسية فحسب، بل أيضا على ضرورة احترام المصالح الاجتماعية للفئات المختلفة من المثقفين والعمال والفلاحين والرجال والنساء،[٤٦] مما يذكر بضرورة السعي نحو "العدالة الاجتماعية"، تلك المسألة التي تبنتها الليبرالية في مرحلة لاحقة من تطورها.

ولكن ليس هذا هو الاتجاه الوحيد الذي يتفاعل في الذهن العربي بخصوص الليبرالية في الوقت الراهن. ذلك أن الفكر العربي ما زال يصدد استيعاب بعض المفاهيم الليبرالية التي قد لا تتطابق بشكل كامل مع نزعة العدالة الاجتماعية، أو التضامن الاجتماعي.

يمكن اعتبار هزيمة حزيران ١٩٦٧ نقطة التحول التي بدأ فيها المفكرون العرب بطرح الكثير من الأسئلة الجذرية حول المجتمع العربي، بتنظيمه، وعاداته وقيمه، وطرق اكتسابه للمعرفة، ودور العقلانية فيه.[٤٧] وكان من بعض نتائج هذا البحث في النظام الاجتماعي أن أدرك هؤلاء المفكرون أن الديمقراطية (مع ما يقترن بها من الحريات التي استرعت انتباه مفكري عصر النهضة كثيرا) ليست مسألة سياسة وأخلاق اجتماعية فقط، بل إنه يدخل فيها اعتبارات ميتافيزيقية ابستمولوجية تطرح تحديات أعمق من تلك التي واجهها مفكرو عصر النهضة في محاولتهم استيعاب الفكر الأوروبي الحديث.

يمكن توضيح هذه المستجدات الفكرية من خلال الاشارة إلى كتاب معاصرين يجمع بينهم الاهتمام بالجوانب الابستمولوجية في الفكر العربي المعاصر

---

[٤٥] حليم بركات، **الديمقراطية والعدالة الاجتماعية**، (رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية ١٩٩٥)، ص ١١.

[٤٦] سمير أمين، "ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، في **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،١٩٨٤)، ص ٣١٩-٣٢٠.

[٤٧] أنظر جورج جقمان، "الديمقراطية في القرن العشرين: نحو خارطة فكرية"، في **حول الخيار ا لديمقراطي**، ص ٢٦.

بشكل صريح. كما توحي كتاباتهم بتطلع نحو ميتافيزيقا اجتماعية تسمح للروح الفردية بالازدهار، على النحو الذي تؤكد عليه الليبرالية الغربية.

يقول سعيد زيداني في معرض شرحه لبعض القيم والمبادئ الديمقراطية "[الغائبة] من الخطاب العربي الحديث والمعاصر عن الديمقراطية ومقوماتها":

"... إن الموقف المعرفي الأكثر انسجاما مع الفكر والممارسة الديمقراطيين .... هو: إما "البراجماتية" التي من سماتها اعتبار الحقيقة المكتشفة جزئية وغير نهائية وناتجة عن السعي المشترك، أو "الارتيابية" التي تشك في وجود، أو إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة أو الكونية."[٤٨]

وهو يستند في ربطه بين الممارسة الديمقراطية من جهة، والابستمولوجيا البراجماتية أو الارتيابية من جهة أخرى، إلى الاعتقاد بأنه لا يوجد، في التحليل الأخير، حد فاصل بين الاستبداد المعرفي (الدوجماتية، المذهبية، إعتقاد الانسان أنه قد حصل على المعرفة المطلقة بالحق والباطل) وبين الاستبداد السياسي. يقول أدونيس في هذا الصدد:

"إن اعتقاد الانسان بأنه يمتلك الحقيقة هو مصدر كل قمع. فهذا الاعتقاد يعتقل العقل: عقل الذات، وعقل الآخر. ذلك أن كل اعتقاد من هذا النوع هو بالضرورة إرادة سياسية. وممارسة القوة المرتبطة به إنما هي الارهاب والطغيان."[٤٩]

والمطلوب، أكثر من أي شيء آخر، بالنسبة لهؤلاء الكتاب هو تحرير العقل: تحرير العقل وتركه "يعمل" – يصيب، يخطئ، يكتشف، ويتعرف على الأشياء دون أن تكون نتائج البحث معروفة سلفا.

كثيرا ما تكون الجهات الدينية (التي تنتقل بأفكارها بسهولة بالغة ما بين الحقيقة الدينية والحقيقة السياسية) عرضة لهذا الضيق الابستمولوجي بالقيود المفروضة على العقل. من هذا المنطلق يتبرم محمد عابد الجابري من هذه الحقيقة، وهي أنه "... في الثقافة العربية الاسلامية يطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى معرفة خالقها: الله..." (أي أن نتيجة البحث والتأمل معروفة سلفا). هذا في حين أنه "... في الثقافة اليونانية الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامنا لصحة فهمها..."[٥٠] (دون أن يعرف الانسان مسبقا ما الذي سوف يكتشفه، عدا أنه من خلق إله بديع الصنعة).

---

[٤٨] سعيد زيداني، "الديمقراطية وحماية حقوق الانسان"، في **حول الخيار الديمقراطي**، ص ٢٠٧.

[٤٩] أدونيس، "العقل المعتقل"، **مواقف**، عدد ٤٣، ١٩٨١، ص ٣.

[٥٠] محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٧-٢٩.

ولكن على الرغم من الضيق والتبرم الذي يبديه الكثير من الكتاب العرب المعاصرين ذوي الميول الليبرالية بالمواقف الدوجماتية التي ترتدي لبوس الدين، إلا أنه لا يمكن القول أنهم يدعون إلى محاربة الدين. فشن الحروب على العقائد المغايرة لم يكن يوما ما سمة من سمات الدعوة الليبرالية. والليبرالية التي لا تضمن حرية التفكير والتعبير والمعتقد لا تتسق مع ذاتها. في الواقع لا يطلب هؤلاء المفكرون ذوو الميول الليبرالية أكثر من تحرير العقل وحصوله على "الاستقلال" اللازم لإدارة الأمور الدنيوية والحياتية الخاضعة للبحث والتفاوض. فالناس لا يشتركون في جميع القيم والأفكار، وقد لا يجمعهم أكثر من الرغبة بالتعاون من أجل دفع الشرور والأخطار المشتركة. ولكنهم مع ذلك مضطرون للعيش معا. في وضع لا يمكن النظر إلى إعمال العقل كترف فكري، بل هو الفرق بين الحياة الممكنة والحياة المستحيلة.

لا ينبغي التقليل من أهمية النتائج التي قد تترتب على إعطاء العقل مثل هذا الدور في الحياة. فهذا النوع من التفكير يتواءم أكثر ما يتواءم مع ميتافيزيقا فردانية لا ترى في المجتمع شيئا "فوق" الأفراد الذين يعيشون فيه. ذلك أنه متى سمحنا للعقل بأن ينشط بشكل مستقل وبعيد عن الاكراه والارهاب، غدت الوسائل الوحيدة للدخول في علاقات مع الأفراد الآخرين هي وسائل طوعية من اختيارهم، وعلى أساس "حسابات" يجرونها انطلاقا من أهدافهم. ولا يفسح هذا مجالا واسعا للحوار والتفاوض والحلول الوسط فحسب، بل إنه قبل ذلك وبعده يسمح ببروز الفروقات الفردية، التي لا بد لها أن تزدهر في ظل غياب الحقيقة المطلقة التي يجري فرضها على الأفراد فرضا، كما هي الحال في النظم الاستبدادية.

يتحدث عادل ضاهر في الفصل الأخير من كتابه **الأسس الفلسفية للعلمانية** عن "المبادئ الأساسية اللازمة لضمان استقلالية الانسان"، ويذكر أربعة مبادئ، ثلاثة منها ذات طابع ابستمولوجي صريح أو متضمن، وهي (١) لا يحق لأي فئة ادعاء احتكار المعرفة الحقة، (٢) ينبغي إعطاء الأولوية المعرفية لمعايير العقل في النظرية كما في العمل، (٣) القيم هي موضوع الاختيار الحر، ولا يجوز فرضها على الأفراد بالقسر. أما المبدأ الرابع والأخير فيبدو أنه يعبر عن ميتافيزيقا اجتماعية تحرص على "قيمة الفرد"، الذي يسكنه عادل ضاهر في قلعة حصينة اسمها "الحيز الخاص". يقول المؤلف في شرح المبدأ الأخير اللازم لضمان استقلال الانسان:

"ينبغي وضع حد فاصل بين العام والخاص بحيث لا تتدخل الدولة بقوانينها وتشريعاتها إلا في المجالات التي إذا تركت فيها حرية التصرف المطلقة

للأفراد فإن ذلك سيتعارض على المدى البعيد مع تحقيق المنفعة العامة أو تحقيق العدالة أو تحقيق كليهما معاً."[٥١]

يحق لنا أن نرى في تأكيد عادل ضاهر على أهمية وضع حد فاصل بين الخاص والعام اعترافا بالأهمية التي يعطيها للفرد. ولكن مع ذلك، قد يحاجج الانسان بأن مفهوم الحيز الخاص لا يتطابق دائماً مع الميتافيزيقا الاجتماعية الفردانية. فالأخيرة تنظر إلى المجتمع كمجموعة من الأفراد الأحرار المستقلين، ولا ترى في السلطة سوى "وسيلة لتنظيم علاقات الأفراد بالشكل الذي يخدم مصالحهم المشتركة، ويحمي حقوقهم السابقة (زمنيا ومنطقيا) لقيام السلطة الحاكمة أو الدولة نفسها."[٥٢] أما مفهوم الحيز الخاص الذي ينبغي على الدولة احترامه فقد لا يكون مؤلفا من "أفراد"، بمعنى أشخاص أحرار ومستقلين. هناك "حيز خاص" من نوع معين في المجتمعات العربية، والسلطات السياسية العربية (التي تتمتع بحس وبحكمة عملية تحسد عليها) تتعامل مع هذا "الحيز الخاص" بحذر شديد. المقصود بهذا "الحيز الخاص" هو العشيرة أو العائلة أو الطائفة أو حتى الجهة الجغرافية المعينة في بعض الحالات. ومع أن هذا "الحيز الخاص" مزدهر في المجتمعات العربية إلا أن ذلك لا يمنع الاختناق الكامل أو شبه الكامل للنزعة الفردية في المجتمعات العربية. يقول حليم بركات إن العائلة العربية، وهي عماد المجتمع عندنا، تتسم بـــ

"النزوع نحو التشديد على العضوية، لا على الاستقلال الفردي... بذلك تتوحد هوية [الفرد] بهويتها ... ويكون مسؤولا بالتالي عن تصرفاته كما يكون مسؤولا عن تصرفات بقية أفراد عائلته، كما يتجلى في حالة حادة وشاذة، خاصة بعادات الثأر وجرائم الشرف."[٥٣]

مع ذلك، لا ينبغي التقليل من أهمية بروز فكرة الحيز الخاص، حتى وان لم يكن هذا نفس الشيء كالاقرار بحقيقة الميتافيزيقا الاجتماعية الفردانية. فهو إن لم يكن كذلك الآن فإنه قد يتقدم في ذلك الاتجاه غدا أو بعد غد. ويجب أن يقال كلام مشابه عن الترحاب الخجول الذي تلاقيه فكرة المجتمع كـ "عقد اجتماعي" عند بعض المفكرين، الذين ينطلقون من تحليل ابن خلدون لمفهوم المبايعة الاسلامية، حيث يقول هذا الأخير:

---

[٥١] عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص ٣٧٦.

[٥٢] سعيد زيداني، "الديمقراطية وحماية حقوق الانسان في الوطن العربي"، في **حول الخيار الديمقراطي**، ص ٢٠٥.

[٥٣] حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٣٢٦. لمزيد من نقاش العلاقة بين مفاهيم ومبادئ الديمقراطية من جهة، والثقافة الاجتماعية من جهة أخرى، أنظر أيضا رجا بهلول، **التربية والديمقراطية** (رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧).

"إعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كان المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره، وكانوا اذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري."[٥٤]

ويجد بعض المفكرين المعاصرين في هذا التحليل ما يشبه الدور الذي يلعبه مفهوم العقد الاجتماعي عند فلاسفة الغرب، كأساس للشرعية السياسية بين الحاكم والمحكوم. من هؤلاء المفكرين محمد حافظ يعقوب الذي يعلق على تحليل ابن خلدون لمفهوم البيعة بقوله:

"يستند تعريف ابن خلدون إلى مفهوم للشرعية السياسية قائم على الرضى وفي الأصح التراضي، أي على التعاقد بين طرفي العلاقة السياسية، وهما الحاكم في طرف، والمحكومون في طرف آخر. فالبيعة هي أس العلاقة التعاقدية في الدولة..."[٥٥]

لا يمكن القول إن الاعتراف بالتعاقد كاساس للشرعية السياسية يعني القبول بالميتافيزيقا الاجتماعية الفردانية. ولكن يوجد فيه إيماءة باتجاه الاعتراف باستقلال الارادة (السياسية) لدى الفرد، والتي هي أحد مكونات الميتافيزيقا الاجتماعية الفردانية.

على أية حال، ومهما يكن الأمر فيما يتعلق باكتمال عقد المفاهيم والافكار الليبرالية في الذهن العربي المعاصر، ليس هناك شك في أن الكتاب العرب المتعاطفين مع الليبرالية يدركون الآن، وأكثر من أي وقت مضى، أن الديمقراطية هي منظومة معقدة من المفاهيم والمبادئ والممارسات التي تظهر في جوانب عميقة من الحياة والفكر، وأنها لا تقتصر على الممارسات السياسية الملفتة للنظر، مثل الانتخابات، والمجالس البرلمانية، والتعاقب على الحكم. وصورتها عندهم الآن أكثر وضوحا وتفصيلا مما كانت عليه في بداية هذا القرن.

أو قل هي أكثر وضوحا إلى الدرجة التي يجوز معها أن ننسب الوضوح للفكر السياسي الذي يُغفل الحديث عن المرأة. ولكن هذا القصور لم يكن حكرا على الفكر الليبرالي العربي. بل لقد كانت هذه حال الفكر الليبرالي في

---

[٥٤] عبدالرحمن بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار القلم، ١٩٨١)، ص ٢٠٩.

[٥٥] محمد حافظ يعقوب، **العطب والدلالة في الثقافة والاسداد الديمقراطي**، (رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧)، ص ٨٢. قارن أيضا قول سعد الدين ابراهيم أن "معظم التعريفات السائدة في العلوم الاجتماعية حول مفهوم الشرعية هي تنويع وتفصيل على ما كتبه ماكس فيبر، الذي يكرر تقريبا المعنى الذي عبر عنه ابن خلدون قبل ذلك بستة قرون". انظر: سعد الدين ابراهيم، "مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية"، في **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٤٠٤.

الغرب أيضا، إلى حين ظهور الفكر النسوي الليبرالي، الذي جمع بين المنطلقات الليبرالية من جهة، والالتزام بقضايا المرأة من جهة أخرى، على نحو ما سنرى في الفصل الثاني.

الفصل الثاني
النسوية الليبرالية

الفصل الثاني

النسوية الليبرالية

لو أن الليبرالية كانت واضحة تماما في اعترافها بقضايا المرأة وحاجاتها، ولو أن الالتزام المبدئي بقضايا المرأة وحاجاتها يتعارض بوضوح تام مع المنطلقات الليبرالية – لو كان أي من هذين الأمرين متحققا بالفعل، لما كان من الممكن قيام تيار فكري يسمى "النسوية الليبرالية" أو "الليبرالية النسوية".

ولكن الواقع على خلاف ذلك. هناك مفكرات ومفكرون يجدون في المنطلقات الليبرالية إطارا عاما سليما وكافيا، من حيث المبدأ، لإبراز القضايا التي تهم المرأة. وهم يرون أن تجاهل المرأة في الفكر السياسي وابتعادها (أو إبعادها) عن مجال التأثير في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لم يكن نتيجة نقص في بنية أو أسس الفكر الليبرالي، بل إنه كان، جزئيا على الاقل، نتيجة تحامل ذكوري جعل الرجل (وهو "صانع الاحداث" و"منتج الافكار والعقائد الفلسفية والسياسية")، يفشل في الذهاب بالمبادئ الليبرالية إلى نهايتها المنطقية، حيث يبرز للعيان أنه لا يوجد حسب المنطلقات الليبرالية أي داع للتمييز بين الرجل والمرأة.

وبالمثل، هناك مفكرات ومفكرون يعتقدون أن الانتصار لقضايا المرأة واهتماماتها لا يفترض مسبقا أن النظام الفكري الوحيد الذي يستجيب لهذه القضايا والاهتمامات هو فكر من نوع خاص بالمرأة، بحيث يستعصي على كافة النظم الفكرية الموجودة، وبالذات الفكر الليبرالي، توفير الاطار الفكري اللازم للتفاعل مع قضايا المرأة وحاجاتها بطريقة مبدئية وسليمة.

إذن، في الظاهر، ليس الجمع بين الليبرالية والقضايا النسوية أمرا مستحيلا. ولكن ماذا ينبغي علينا أن نسمي حاصل الجمع؟ هل يجدر تسميته بـ"النسوية الليبرالية"، أم "الليبرالية النسوية"؟ إذا كانت إضافة الجانب النسوي الى الليبرالية تشكل إضافة في **المضمون**، بمعنى أن النسوية تضيف مفاهيم ومعتقدات جديدة الى قائمة المفاهيم والمعتقدات الموجودة من قبل في الليبرالية، فإنه يكون لزاما علينا عندئذ أن نفرق بين نوعين من الليبرالية – ليبرالية نسوية وليبرالية غير نسوية. ولكن إذا كانت إضافة النسوية الى الليبرالية لا تتعدى إظهار (أو التأكيد على) حقيقة أن الليبرالية تحتوي "بشكل ضمني" كل ما تطلبه المرأة من حقوق واعترافات، فقد لا يوجد عندئذ مبرر قوي للحديث عن "ليبرالية نسوية".

على أية حال، "النسوية الليبرالية" (liberal feminism) هو الاسم الشائع للجمع بين النسوية والليبرالية. وهو في هذا السياق يعني (١) الاهتمام المبدئي بالمرأة كمرأة، من وجهة نظر أن لها حقوقا غير مستوفاة، وفرصا مسلوبة في مجالات كثيرة ومختلفة، سواء على صعيد الفعل (أي في مجال العمل والمشاركة)، أو على صعيد التمثيل (صورتها ودورها في عالم الفكر). (٢) التأكيد على حقيقة أن المطالب والاستحقاقات المختلفة التي (ينبغي أن) تحصل عليها المرأة هي في جوهرها مطالب واستحقاقات "ليبرالية"، بمعنى أنها لا تختلف عن تلك التي تمنحها الليبرالية للإنسان أو "الفرد"، كما يحلو لليبراليين القول.

من الجائز أن يتحدث الانسان عن "نسوية ليبرالية"، حيث يكون **مصدر** المطالب نسويا، في حين أن **طبيعة** هذه المطالب ليبرالية. ولكن بالطبع هناك الكثير من المفكرات اللواتي يوافقن تماما على (١) أعلاه، بينما يرفضن (٢) كل الرفض. وقد يعود السبب في ذلك لكونهن لا يجدن في الليبرالية "طعاما" مناسبا للإنسان كإنسان (رجلا كان أم امرأة). وقد يعود لاعتقادهن بأن الليبرالية بالتحديد لا تعبر عن المطالب والاستحقاقات والاعترافات التي (ينبغي أن) تطلبها **المرأة**، بغض النظر عما إذا كانت الليبرالية تعبيرا مناسبا عن المطالب والاستحقاقات والاعترافات التي يطلبها **الرجل**. يوجد في مثل

هذه الحالة مبرر قوي، ومعنى واضح، للحديث عن **نسوية غير ليبرالية**، تتناقض في مبادئها ومفاهيمها مع **النسوية الليبرالية**.[٥٦]

نستعرض فيما يلي أهم عناصر الفكر النسوي الليبرالي في الأطر الأربعة التي استعملناها للحديث عن الفكر الليبرالي "الصرف" في الفصل الاول.[٥٧] نرى في كل مرة أن الفكر النسوي الليبرالي لا يتحدى المنطلقات أو المفاهيم الأساسية الكبرى لليبرالية، بقدر ما أنه يستعمل "المقدمات الليبرالية" من أجل الوصول إلى "استنتاجات نسوية" أغفلها الرجل، أو امتنع عن استخلاصها، إما بسبب الجهل، أو بسبب التعصب الذكوري (الذي لا يتلاءم مع منطلقات ومفاهيم الليبرالية ذاتها).

أ. المرأة والإبستمولوجيا الليبرالية

من الأنسب للحديث عن النسوية الليبرالية البدء بموضوع الإبستمولوجيا، وذلك لسببين: أولهما، اعتقاد الكثير من مناصري النسوية الليبرالية أن تبعية المرأة في المجتمعات القائمة، والتي توجد على أكثر من صعيد، تعود في الأساس إلى "خطأ إبستمولوجي" كبير، **يفسر** أمورا كثيرة. وهذا يجعل من الإبستمولوجيا نقطة انطلاق مناسبة للتعرف على الرؤية النسوية الليبرالية الشاملة. أما السبب الثاني، فهو أن المفكرات النسويات الليبراليات ينطلقن من تشخيص هذا الخطأ الإبستمولوجي (وتصحيحه) الى المطالبة بمساواة المرأة بالرجل في مجالات عديدة كان بعضها (ولا يزال) حكرا على الرجل، نظرا لـ "متطلبات إبستمولوجية" يدعي الرجل أن المرأة لا تستوفيها إلى الدرجة المطلوبة.

تقول روزماري تونج (Rosemarie Tong) في معرض تعريف النسوية الليبرالية وشرح طبيعة "الخطأ الإبستمولوجي" الذي أشرنا إليه للتو:

> "يقتضي التوجه الأساسي في النسوية الليبرالية القول إن جذور تبعية المرأة تكمن في مجموعة من العوائق التقليدية والقانونية التي تحول دون دخول المرأة أو نجاحها في نطاق ما يسمى بـ "الحيز العام". ذلك أن المجتمع يعتقد مخطئا أن المرأة بطبيعتها أقل قدرة من الرجل عقليا وجسديا، ومن ثم

---

[٥٦] ما ذكرناه حتى الان لا يحول دون التفريق بين "النسوية الليبرالية" و"الليبرالية الصرفة" (كما نقول في بعض الأماكن في هذا البحث). أما الفرق فيقتصر على الصياغة والتعبير. "الليبرالية الصرفة" هي منظومة من الأفكار والمبادئ المتعلقة بالأفراد، أو بالانسان عموما، كما وضحنا في الفصل السابق. أما النسوية الليبرالية فهي نفس الشيء، ولكن من خلال محاولة جادة للتأكيد على فردية المرأة ومساواتها بالرجل في الانسانية، مع كل ما يتبع ذلك من اعترافات واستحقاقات مختلفة.

[٥٧] ولكن بترتيب مختلف هذه المرة (لأسباب تتضح في الحال).

فهو يستثنيها من (الحياة) الأكاديمية، كما يستثنيها من المنتدى الفكري وسوق العمل. ونتيجة لهذه السياسة فإن القدرات الكامنة لدى المرأة تبقى غير متحققة."[٥٨]

لا تجد المفكرات الليبراليات (ولا غيرهن من اللواتي لا يشاركنهن في الليبرالية) صعوبة بالغة في توثيق الرأي القائل إن الرجل طالما نظر للمرأة ككائن أقرب ما يكون الى الطبيعة منه إلى العقلانية: بدءا بأفلاطون (Plato) الذي يقول، في إشارة منه إلى حقيقة الخصوبة والولادة عند المرأة، "إن المرأة تقلد الطبيعة"،[٥٩] ومرورا بـ بيكون (Francis Bacon)، الذي ينادي "بعقد زواج طاهر بين العقل والطبيعة"،[٦٠] ونيتشه (Nietzsche) الذي يقول:

"إن المرأة أقرب الى الطبيعة من الرجل، وهي في جوهرها دوما هي هي. أما الثقافة فهي شيء لا يؤثر في جوهر المرأة الذي يبقى مخلصا للطبيعة على الدوام."[٦١]

ولا ننسى بالطبع المفكر العربي عباس محمود العقاد (ليس من أشد المعجبين بالمرأة) الذي يقول:

"المرأة والروحانية: هذا هو المقياس بعينه الذي يرجع إليه في التفرقة .... كل ما هو فردي روحي، أو اختياري إرادي فهو اقرب الى خلق الرجل. وكل ما هو نوعي جسدي أو آلي إجباري فهو أقرب الى خلق المرأة.... ومن هنا صح أن يقال إن المرأة كائن طبيعي وليست بالكائن الاخلاقي، على ذلك المعنى الذي يمتاز به خلق الانسان ولا يشترك فيه مع سائر الاحياء."[٦٢]

---

[58]Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*, p. 2.

[59]Plato, *Menexenus*, in B. Jowett ed., *The Dialogues of Plato*, (New York: Random House, 1892), 238a.

هذا لم يمنع أفلاطون من القول في مكان آخر: "قليس في الأعمال المتعلقة بإدارة الدولة ... ما يختص بالمرأة كمرأة، أو بالرجل كرجل، ولكنها مواهب موزعة على أفراد الجنسين سواء بسواء. فالمرأة باعتبار جبلتها صالحة لكل عمل كالرجل، مع أنها أضعف منه بوجه عام في الأعمال على كل حال." أنظر: **جمهورية أفلاطون**، ترجمة حنا خباز، (بيروت: دار القلم، ١٩٨٥)، ص ١٥٥.

[60]Francis Bacon, *The Refutation of Philosophies*, trans. B. Farrington, in *The Philosophy of Francis Bacon: An Essay on its Development from 1603 to 1608 with New Translations of Fundamental Texts*, (Liverpool: Liverpool University Press, 1964), p. 131.

[61]Nietzsche, "The Greek Woman", trans. M.A. Muge, in O. Levy ed., *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ii, (London: T.N. Foulis, 1911), pp. 22-23.

[٦٢] عباس محمود العقاد، **المرأة في القرآن**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩)، ص ٤٧-٤٨.

لذا تعتقد المفكرات الليبراليات أن النضال من أجل إنهاء التبعية العامة للمرأة يتطلب إصلاحا إبستمولوجيا هاما يقوم بتصويب هذا الرأي الذي يستعمل في تبرير المعاملة المختلفة للمرأة في مجالات عديدة. وهو ما تعبر عنه كريستين دي ستيفانو (Christine Di Stefano) بالقول:

"لقد جرى حرمان المرأة بشكل غير عادل من حقها في نيل الاحترام الذي تستحقه بصفتها إنسانا، وذلك على أساس افتراض ... مفاده أنها أقل عقلانية من الرجل وأكثر منه التصاقا بالطبيعة. هذا الفرق الذي استعمل من أجل تبرير المعاملة غير المنصفة للمرأة، يجب أن يتم إلغاؤه نظريا وعمليا لكي تأخذ المرأة مكانها المشروع في المجتمع كطرف مساو للرجل دون أي تفريق."[٦٣]

تنطلق النسويات الليبراليات في مجال الإبستمولوجيا من فكرة أساسية مفادها أن المرأة ليست أقل أو أكثر عقلانية أو التصاقا بالطبيعة من الرجل، بل هما يتمتعان بهذه الصفات بنفس المقدار. وهن على وجه العموم يتبعن النسويات الاوائل من أمثال ماري ولستونكرافت (Mary Wollstonecraft) في الاشارة الى الدور الذي تلعبه التربية والتوقعات الاجتماعية من الرجل والمرأة في جعل كل منهما يظهر على صورة معينة، لا يمكن القول إنها جزء من الطبيعة التي لا تتغير ولا تتبدل.[٦٤]

كما أنه من المهم لنا أن نتذكر دائما في هذا السياق أن المفكرات النسويات الليبراليات لا يطعن بصدق (أو صلاحية) مفاهيم العقلانية والموضوعية، والحياد العاطفي، وغيرها من القيم التي تعرضنا لها في سياق الحديث عن الإبستمولوجيا الليبرالية. بل على العكس من ذلك، هناك ميل للاحتفاء بهذه القيم التي تقرن عادة بالرجال، كما تقول روزماري تونج.[٦٥] والاعتراض الذي تقدمه النسوية الليبرالية في هذا المجال يقتصر على القول إن الرجال (ومنهم الليبراليون الذين فشلوا في الالتزام بقيمهم الإبستمولوجية الليبرالية) قد استثنوا النساء بصورة غير محقة من "تادي المخلوقات العقلانية والموضوعية"، تمهيدا (وتبريرا) لاستثنائهن من دوائر الفعل الأخرى، مثل الانتاج العلمي والنشاط السياسي وإدارة الاقتصاد ... الخ. إذن ليس هناك خطأ جذري في المناهج والقيم الإبستمولوجية التي استخدمها الرجل في صنع

---

[63]Christine Di Stefano, "Dilemmas of Difference," in Linda Nicholson ed., *Feminism/Postmodernism*, (New York and London: Routledge, 1990), p. 67.

[64]Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women*, ed. Carol H. Poston (New York: W.W. Norton, 1975), p. 23.

[65]Rosemarie Tong, *Feminist Thought*, p. 17.

العالم. إنما الخطأ هو منع المرأة من المشاركة في صنع هذا العالم، استنادا الى معتقدات خاطئة حول قدرات النساء بالمقارنة مع الرجال.

وبوسعنا أن نتناول الطريقة التي تنظر فيها النسوية الليبرالية إلى المنهج العلمي والنظريات التي يتوصل إليها "العلم" (والتي كثيرا ما تستخدم ضد المرأة) كمثل آخر عن القبول بالمناهج والقيم الإبستمولوجية التي تحتفي بها الليبرالية، مع الاحتجاج على فشل العلماء (الذين هم في العادة رجال) في تطبيق المنهج العلمي بالطريقة السليمة. تقول ساندرا هاردنج (Sandra Harding) واصفة ما تسميه بـ "التجريبية النسوية" (feminist empiricism) التي يمكن اعتبارها مثابة "الجناح الإبستمولوجي" للنسوية الليبرالية:

> "تحاجج داعيات التجريبية النسوية بأن التحامل الجنسوي الذي يجعل الرجل مركز الكون يمكن التخلص منه بواسطة الالتزام الصارم بالمعايير المنهجية للبحث العلمي **الموجودة حاليا**. إن التحامل (الانحياز) الذي نراه في بعض النتائج النظرية في العلوم إنما هو "علم رديء"، أو "علم اجتماع رديء" لم يلتزم المشتغلون فيه بالمنهج العلمي السليم."[٦٦]

يتلخص الاثر الذي يحدثه إدخال البعد النسوي على الليبرالية في المجال الإبستمولوجي في التأكيد على حقيقة أن الالتزام الصارم بالقيم الإبستمولوجية الليبرالية، والتي تشتمل على العقلانية والموضوعية والحياد العاطفي، من شأنها أن تضع نهاية للمعتقد الخاطئ الذي يميز بين الرجل والمرأة.

صحيح أن الاسهام النسوي في مجال الإبستمولوجيا على الطريقة الليبرالية لا يأتي بقيم جديدة، ولا يقدم تحديا جذريا لمفاهيم الإبستمولوجيا التقليدية، على النحو الذي سوف نراه لاحقا في الانتقادات الراديكالية التي يوجهها البعض الى الليبرالية عموما والنسوية الليبرالية على وجه الخصوص. ولكن مع ذلك لا يجب علينا أن نستهين بأهمية مناداة (وإصرار) النسوية الليبرالية على دخول المرأة في "نادي المخلوقات العقلانية والموضوعية". ذلك أن اعتراف الرجل (أو على الأقل الرجل الليبرالي) بأن المرأة مساوية له في هذه الجوانب يستتبع مطلبا نسويا بالاشتراك الكامل في "صنع العالم"— سياسيا،

---

[66]Sandra Harding, "Conclusions: Epistemological Questions," in Sandra Harding ed., *Feminism and Methodology,* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), p.182. Emphasis added.

واقتصاديا، وفي مختلف المجالات. وهذا ما سوف نراه في الاقسام الباقية من هذا الفصل، عندما نتحدث عن الجوانب الأخرى في النسوية الليبرالية.[٦٧]

ب. المرأة والأخلاق الاجتماعية الليبرالية

تقول أليسون ياجر (Alison Jaggar) إن المفكرين الليبراليين في مجال السياسة يعتقدون أن ما يميز الانسان كانسان، ويجعله كائنا فريدا من نوعه هو قدرته العقلانية.[٦٨] من هذا المنطلق يمكن القول إن اعتبار المرأة كائنا غير مكتمل العقلانية (أو عاطفيا أكثر من عقلاني) يمهد السبيل لنفي صفة الانسانية عنها،[٦٩] مع كل ما يصاحب هذه الصفة من حقوق. هذا في حين أن الاعتراف بعقلانية المرأة يمهد السبيل للمطالبة بالمساواة مع الرجل في كل المجالات، من زاوية أنها تتساوى معه في الملكة الانسانية الأساسية، أي ملكة العقل.

يمكن القول أيضا، وعلى مستوى أعلى من التجريد، إن مثل هذا الاعتراف يسمح للمرأة بالنظر إلى نفسها كـ "فرد حر ومستقل بالطبيعة" (أو في حالة الطبيعة). وفي الحقيقة، لا تعترض المفكرات الليبراليات على الفكرة القائلة إن المجتمع يوجد من أجل تمكين الافراد من السعي وراء غاياتهم الفردية بحرية وأمان. لذا يسوؤهن، عند النظر إلى الممارسة الفعلية في المجتمعات الانسانية، حتى تلك التي تدعي السير على النهج الليبرالي، أن يجدن أن المرأة لا تحدد أهدافها الحياتية بحرية. فهي تتلقى تدريبا اجتماعيا يخضعها من البداية لمجموعة من التوقعات والضغوطات التي لا تترك لها مجالا واسعا للاختيار خارج نطاق "ربة البيت"، أو "أم الاطفال" أو "سند الرجل في الحياة". أما الاخير فبوسعه أن يكون رجل أعمال أو مهندسا أو طبيبا أو رحالة أو فنانا أو أي شيء آخر يريده. وهو في كل ذلك يمثل نموذج الفرد المستقل الحر الذي يتكلم عنه فلاسفة العقد الاجتماعي.

ولا يحدث تقسيم الأدوار بين الرجل والمرأة عفوا أو بالصدفة. فهناك تاريخ فكري طويل حاول من خلاله الرجل أن يغري المرأة بـ "محاسن" الدور البيتي، من خلال الحديث عن القيمة العالية التي تضفيها الصفات الانثوية على الحياة. فأحيانا يقال للمرأة إن حيز الحياة العامة حيث يعمل الرجل هو

---

[٦٧] لا ينبغي الظن أن الاعتبارات التي أوردناها في هذا القسم كافية لحسم الخلاف المتعلق بالفروقات في القدرات الذهنية والنفسية... الخ بين الرجل والمرأة. سوف نقوم بمناقشة هذه المسألة بصورة أكثر تفصيلاً في الفصل الرابع، قسم أ من هذه الدراسة.

[68] Alison Jaggar. *Feminist Politics and Human Nature*, (Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1983), p. 33.

[٦٩] راجع قول العقاد، الفصل الثاني، قسم أ.

عالم مادي قاس، يصارع الانسان فيه الطبيعة للحصول على لقمة العيش له ولأفراد عائلته. أما حيز الحياة الخاصة، عالم المرأة (البيت)، فهو:

"ملجأ الروح الذي تديره المرأة، وعرشها الذي تتربع عليه، ومنه تقوم بتخفيف آلام الرجل الذي تضنيه وقائع الحياة الصعبة. كما أنها تؤدي خدمة كبيرة إلى الحيز العام من خلال "تليين" قلوب الرجال الذين تسهر على رعايتهم وخدمتهم."[٧٠]

ليست هذه هي الاستراتيجية الوحيدة التي يستعملها الرجل في محاولة إقناع المرأة بأن مكانها الطبيعي والمناسب هو البيت. هناك إستراتيجية أخرى قد تنجح أكثر مع "المرأة العصرية" التي تجذبها قيم القيادة والإدارة التي تراها في رجل في الحياة العامة الذي يتولى مقاليد الحكم، ويدير الاقتصاد. لذا تسعى وكالات الدعاية والاعلان في البلدان الرأسمالية المستهلكة لتصوير "ربة البيت المثالية"، كـ "مديرة ناجعة"، وصاحبة دور حيوي وهام، كما تحاول إجتذاب النساء إلى هذه الصورة بكل السبل الدعائية الممكنة. وصفت بتي فريدان (Betty Friedan) هذا النموذج للمرأة المثالية في ستينيات هذا القرن بالطريقة التالية:

"من الناحية السيكولوجية البحتة فإن التدبير المنزلي (الادارة المنزلية) يشكل الاهتمام المهيمن بالنسبة لهذه المرأة (ربة البيت المثالية). وهي تعتز كثيرا بحقيقة أن بيتها مريح ومدار بطريقة ناجعة. وهي تحس على مستوى الوعي أو ما دونه أن عائلتها لا تستطيع الاستغناء عنها، وأنه ليس بوسع أحد أن يقوم بدورها في المنزل. لا تراودها أية رغبة في الحصول على عمل خارج البيت. وهي إذا عملت خارج البيت فلا يكون ذلك عن رغبة، وإنما لأنها مضطرة لذلك."[٧١]

هذه هي "الزوجة المستهلكة" التي ترى فيها الصناعة هدفا لتسويق المنتجات الضرورية وغير الضرورية. ومن أجلها تنشط جيوش من خبراء الدعاية الاستهلاكية لإقناعها بأن إدارة البيت من أعظم التحديات. وهم في محاولتهم لتسويق المنتجات يقومون بتعزيز الصور النمطية التقليدية عن دور المرأة في الحياة.

---

[70] Hilde Hein, "Liberating Philosophy", in A. Gary, et al. eds., *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, (New York and London: Routledge, 1996), p. 445.

[71] Betty Friedan, "The Sexual Sell," in Elizabeth Frazer, Jennifer Hornsby and Sabina Lovibond eds., *Ethics: A Feminist Reader*, (Cambridge: Blackwell Publishers, 1992), p. 62.

ولكن بغض النظر عن الطريقة المستعملة في إغراء المرأة للبقاء في البيت، فإن الأمر الملفت للنظر بالنسبة للمفكرات النسويات الليبراليات هو أن الأخلاق الاجتماعية التي ينظر المجتمع من خلالها إلى المرأة تختلف كثيرا عن تلك التي ينظر من خلالها مفكرو العقد الاجتماعي للإنسان، أو "الفرد الحر المستقل". فالأخلاق الاجتماعية التي يجري وصفها للمرأة هي أخلاق "عطاء" و"خدمة للغير" – للزوج، للأطفال، للبيت، أو حتى الحياة العامة (في حال نجحت الزوجة في تحريك "العواطف الانسانية" عند زوجها الذي يدير الاقتصاد، أو يتخذ قرارات تؤثر على حياة الناس بشكل عام). هذا في حين أن الأخلاق الاجتماعية التي يصفها مفكرو العقد الاجتماعي لـ "الفرد" هي أخلاق حقوق، وواجبات مقابل حقوق. للفرد الحق في السعي وراء مصالحه الخاصة بحرية، وفي مأمن من التدخل غير المشروع للآخرين، وفي المقابل عليه واجب احترام حق الآخرين في السعي وراء مصالحهم الخاصة. لا يوجد هنا حديث عن "عطاء غير محدود"، ولا "تضحية" من أجل أهداف نبيلة. وهذا التناقض بين الأخلاق الاجتماعية التي يصفها الفكر الليبرالي للفرد والأخلاق الاجتماعية التي يفرضها المجتمع على المرأة منذ قديم الزمان، هو بالذات ما يدعو الكثير من ناقدات الفكر الليبرالي إلى إلصاق صفة الذكورية بمفهوم الفرد، على نحو ما سنرى في الفصل الثالث من هذا البحث.

لا تتوانى المفكرات الليبراليات عن التنبيه إلى أن الرجل الليبرالي نفسه كثيرا ما يعتقد أن نهج الحياة البيتية (والذي هو في الأساس حياة من أجل الاخرين)، هو اختيار المرأة الحر. وينطبق هذا على جون ستيورات مل الذي اشتهر كثيرا كنصير ليبرالي لقضية تحرير المرأة ومساواتها بالرجل. فهو يكتب (ما تجده الكثيرات أمرا يصعب تصديقه):

"وكما هي الحال عندما يختار الرجل مهنة معينة، يمكن القول على وجه العموم إن المرأة المتزوجة قد اختارت (بزواجها) إدارة بيت وإنشاء عائلة كواجبها الوظيفي الأول، وذلك طوال السنين التي تتطلبها هذه المهام. لا يعني هذا أنه يتوجب عليها أن تترك جانبا كل المواضيع والمشاغل الأخرى، بل فقط تلك التي لا تتواءم مع متطلبات إدارة البيت وتكوين العائلة."[٧٢]

---

[72] J. S. Mill, "The Subjection of Women" in J.S. Mill and Harriet Taylor, *Essays on Sex and Equality*, ed. Alice S. Rossi, (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 177.
قارن ما يقوله قاسم أمين بصدد "وظيفة المرأة في الحياة"، الفصل الثاني، قسم هـ.

وهذا بالذات مـا لـم توافـق عليـه هـاريت تيلـور (Harriet Taylor)، إحـدى الليبراليات الأول، التي جمعتـها بـ مـل علاقـة حـب وصداقـة دامـت فـترة طويلة. فقد اختلفت معه في رأيه إن الوظيفـة الأساسـية التـي تختارهـا المـرأة بحرية تكمن في "تزيين الحياة"، وجعلها هانئـة ورقيقـة. وهـي تكتـب قائلـة إن المرأة لو خيرت بين "تكريس حياتها لوظيفـة حيوانيـة واحـدة ومـا ينبـع منـها" (تقصد وظيفة التناسل) من جهـة، وكتابـة الكتـب العظيمـة واكتشـاف القـارات الجديدة، من جهة أخرى، لكانت اختارت الأمـر الاخـير.[٧٣]

تدرك المفكرات النسويات الليبراليـات أن سـمة الأخـلاق الاجتماعيـة الليبراليـة هي الفردية والغايـات الخاصـة، والحقـوق الموازيـة للواجبـات، علـى خـلاف الأخلاق الاجتماعية التي يطلب مـن المـرأة أن تتحلـى بـها. مـا الـذي تطلبـه النسوية الليبرالية والحالة هذه؟ أن تعطى المرأة نفـس الحـق فـي اختيـار نمـط الحياة الذي ترتضيه لنفسها؛ أن لا يفـرض عليـها المجتمـع خيـارا بيـن أمريـن فقط: إما وظيفـة الزوجـة- الام أو البقـاء دون أي عمـل آخـر. لـذا طـالبت النسوية الليبرالية، منذ القـرن الثـامن عشـر وحتـى الآن، علـى لسـان مـاري ولستونكرافت وهاريت تيلور وبيتـي فريـدان والمفكـرات النسـويات العربيـات من عصر النهضة (اللواتي نتحدث عنهن لاحقا)، بأن يكـون مجـال العمـل العـام مفتوحا أمام المرأة. وهذا الأمر، إذا ما تم، لا يعدو كونـه خطـوة علـى طريـق تعميم الأخلاق الاجتماعية الليبرالية، بحيث تنطبق علـى الجميـع، رجـالا ونسـاء دون تميـيز.

ج. النسوية الليبرالية والفلسـفة السياسـية

يمكن تلخيص المرتكزات الفلسفية السياسية التي يقوم عليـها الفكـر الليـبرالي فـي نقطيتن: أولا، الموافقـة الطوعيـة هـي أسـاس الالتزامـات عمومـا، خصوصـا التزام الافراد بالخضوع للسلطة السياسية، في إطار الاهـداف التـي قـام الافـراد بتشكيل المجتمع السياسي من أجلـها. ثانيـا، يجـب إبقـاء حـدود السـلطة فـي أضيق مجال ممكن، وذلـك للحفـاظ علـى أكـبر درجـة ممكنـة مـن الحريـة والاستقلال للأفراد، بما لا يتعارض مع الاهـداف الاجتماعيـة العامـة.

لا تعترض النسوية الليبراليـة علـى أي مـن هـذه الافكـار مـن حيـث المبـدأ، خصوصا ما يتعلق منها بجعـل الموافقـة الطوعيـة أسـاس الالتزامـات عمومـا.

---

[73] Harriet Taylor. "The Enfranchisement of Women", in John Stuart Mill and Harriet Taylor. *Essays on Sex and Equality.* p. 104.

بل على العكس من ذلك، ترى النسوية الليبرالية في مبدأ الموافقة الطوعية أداة جيدة للمطالبة بحقوق تضمنها الليبرالية "للفرد المجرد"، في حين أن المجتمع يحرم المرأة منها بالفعل. المقصود بهذا هو الاشارة الى حقيقة أن الموافقة الطوعية تفترض أفرادا يتمتعون بالحرية والقدرة على الموافقة أو الرفض. ولكن هذا ينطبق على الرجل أكثر من المرأة التي تعيش عادة محاطة بسلسلة من الالتزامات والارتباطات التي لم تقم باختيارها بحرية. تقول نانسي هيرشمان (Nancy Hirschmann) في وصف وضع المرأة:

"... يمكن تبرير الالتزام [حسب المنطلقات الليبرالية] فقط في حالة تم القبول به طوعا، وبالاتفاق الحر الذي يسمى "الرضا" (consent) أو "العقد الاجتماعي". ولكن هذا يتجاهل حقيقة "الالتزامات" والروابط التاريخية التي يلقيها المجتمع على كاهل المرأة في الحيز الخاص، وهي ارتباطات والتزامات لا توافق المرأة عليها طواعية في العادة."[٧٤]

هناك الكثير من الامثلة التي توضح الارتباطات والالتزامات التاريخية المشار إليها. ولكن ربما كان أبرزها هو إنجاب الاطفال وتربيتهم. ذلك أن الكثير من التبعات المترتبة على هذا القرار هي من نصيب المرأة، وليس لها في الأمر خيار، حتى عندما يكون قرار الانجاب قد تم الاتفاق عليه بين الرجل والمرأة. فحقيقة الحمل وأعبائه المختلفة على جسم المرأة ونفسيتها ليس أمرا فيه خيار. كما أن العناية بالاطفال تقع تقليديا على المرأة، ليس فقط إرضاعهم، وإنما أيضا ملازمتهم طوال فترة نموهم.

صحيح أن دائرة الاختيار الحر للمرأة تضيق أو تتسع اعتمادا على الظروف الفردية، وقد تختلف من مجتمع إلى مجتمع أو من فترة إلى أخرى، إلا أنه من الصحيح أيضا القول بشكل عام إن المرأة ليست "سيدة حياتها". ذلك أنه لا يمكن لأحد أن يكتب لائحة محددة بالمهام المطلوبة منها. فليس هناك من "وصف وظيفة" للمرأة، كما هي عليه الحال بالنسبة للرجل. ويفترض أن تكون المرأة موجودة قيد الطلب على الدوام، ليس فقط للعناية بالاطفال، بل للعناية بالزوج إذا مرض، أو بالاهل اذا احتاجوا. وقد يطلب منها فوق ذلك كله الحصول على عمل إضافي خارج البيت، دون أن يخفف هذا من الاعباء التي تتحملها في البيت.

---

[74]Nancy Hirschmann, "Revisioning Freedom: Relationship, Context, and the Politics of Empowerment," in *Revisioning the Political*, p. 55.

تقول النسوية الليبرالية إن مثل هذه الممارسات هي أبعد ما تكون عن الليبرالية. فإذا كانت الموافقة الطوعية هي أساس الالتزام، وإذا كانت المرأة مساوية للرجل، وكان نموذج الفرد المستقل الحر الذي يشترك في العقد الاجتماعي ينطبق عليها بنفس الدرجة، فبأي حق تفرض عليها كل هذه الالتزامات غير المحددة، التي لا نهاية لها، والتي لا يعقل أن يقبل بها أحد طواعية؟

مرة أخرى تجد النسوية الليبرالية أن المجتمع، حتى المجتمع الذي يسمي نفسه ليبراليا، كما هي حال المجتمعات الغربية، قد فشل فشلا ذريعا في العيش حسب ما تقتضيه المبادئ الليبرالية. لذا فهي تنظر المبادئ الليبرالية باعتبارها ذات قيمة "تحريرية"، من منطلق أن الالتزام بها يجلب للمرأة ذلك القدر من الحرية والاستقلال اللذين يتمتع بهما الرجل.

أما فيما يتعلق بالمبدأ الثاني من مرتكزات الفكر السياسي الليبرالي، والذي يصر على تحديد السلطة في أضيق نطاق ممكن، وذلك ضمانا لحرية الفرد واستقلاله، فإن موقف الليبرالية النسوية لا يخلو من التعقيد. فلو كانت المرأة تتمتع بنفس الدرجة من الحرية والاستقلال الذي يتمتع بهما الرجل حاليا لما وجدت مانعا في المناداة بكف يد الحكومة عن كل ما هو ممكن ومستطاع أن تكف يدها عنه. ولكن في ظل الأوضاع الحالية التي لا تتسم بتاتا بالمساواة لا يمكن المناداة بترك المجال مفتوحا أمام "منافسة حرة وشريفة" بين الرجال والنساء في مجالات العمل ورسم السياسات العامة. ذلك أن الفروقات الهائلة في الموقع الاجتماعي والإمكانات التي يمكن حشدها من أجل العمل لنيل الحقوق أو المكاسب الاضافية من شأنها أن تحسم المعركة لصالح الرجل قبل أن تبدأ.

لذا فإن قطاعا هاما من النسوية الليبرالية (على الأقل في العقود الأخيرة) لم يعد يقف موقف الحياد بين الليبرالية الكلاسيكية التي تحاول أن تحصر تدخل الحكومة في أضيق نطاق ممكن، و"الليبرالية الرفاه" أو "الليبرالية المساواة" التي لا تمانع إلى نفس الدرجة تدخل الدولة في الحياة الاجتماعية، من أجل حماية الضعفاء، أو الذين عانوا فترة طويلة من ممارسات اجتماعية غير "ليبرالية" (التمييز العنصري، مثلا). وبما أن المرأة حسب النسوية الليبرالية (وحسب جميع النظريات النسوية في الواقع) قد عانت من التمييز والقهر قرونا طويلة، فإنه من المشروع أخلاقيا أن تمارس الدولة قدرا معينا من التمييز لصالح المرأة، بقصد التعويض عن الاجحاف السابق، وبهدف تحقيق بعض التوازن. ويشتمل هذا على سياسات التفضيل في التوظيف، أو نظام "الكوتا" في المناصب أو الوظائف العامة. لا ترى بعض نصيرات الليبرالية

في مثل هذه الممارسات ما يناقض روح الفلسفة الليبرالية، طالما أن هذه الاجراءات التمييزية مؤقتة، حتى يأتي الوقت الذي تتحقق فيه المساواة الفعلية بين الرجال والنساء (وليس فقط المساواة القانونية الشكلية، كما هي الحال الآن).[٧٥]

د. الميتافيزيقا الاجتماعية للنسوية الليبرالية

من يدرس الفكر الليبرالي الذي سبق بروز وتنامي الفكر النسوي الليبرالي لا يجد صعوبة في العثور على عناصر فكرية تطرح تصورا معينا لـ "ميتافيزيقا اجتماعية" ذات طابع مميز. فالانسان (عند كانط) هو الفرد ذو الإرادة المستقلة التي تشرع لنفسها، والتي لا تخضع لقانون غير قانونها العقلاني. وهو أيضا (عند كل من لوك وهوبس) الفرد الذي يعيش حرا مستقلا في حالة الطبيعة. أما المجتمع فليس أكثر من "شراكة" يعقدها أفراد بغرض حصر، أو منع، الأذى الذي قد يترتب على ممارسة الحرية والاستقلال دون قيود.

هل يوجد في النسوية الليبرالية موقف محدد بالنسبة لهذه المسائل؟ ماذا تقول النسوية الليبرالية عن طبيعة الفرد والمجتمع؟ في الواقع لا يوجد ميتافيزيقا اجتماعية صريحة وواضحة في الكتابات النسوية الليبرالية، على خلاف الكتابات الليبرالية الصرفة. لا نجد من يقول بوضوح إن الفرد هو الأساس، وإنه بطبيعته كائن حر ومستقل. كما أننا لا نجد من يقول إن الانسان ليس إنسانا إلا من خلال وجوده في المجتمع، أو أن الاعتماد على الآخرين هو جزء من طبيعة الانسان.

ولكن مع ذلك، لا بد من الاعتراف بأن الموقف الذي تتخذه النسوية الليبرالية بخصوص المسائل الأخرى لا يتلاءم مع أنواع كثيرة من الميتافيزيقا الاجتماعية. بل ربما كانت الميتافزيقا الليبرالية الكلاسيكية، التي تؤكد على الفردية والانفصال والاستقلال هي الميتافيزيقا المتضمنة في الكتابات النسوية الليبرالية. يتعزز هذا الظن أكثر وأكثر عند النظر الى "التصحيحات" والاعتراضات والاضافات التي تواكب تفاعل النسوية والليبرالية في المجالات التي درسناها سالفا: مجالات الإبستمولوجيا والأخلاق والسياسة.

ما هي الميتافيزيقا التي تكمن خلف الإبستمولوجيا النسوية؟ تحتفي النسوية الليبرالية بقيم العقل والموضوعية والحياد العاطفي. وهي لا تقول إن العقل

---

[75]Rosemarie Tong, *Feminist Thought*, p. 30.

هو "نتاج جماعي"، أي أن العقل لا يوجد لدى الفرد المستقل المنفصل الذي لا يعيش مع آخرين مثله. ولا تقول إن الموضوعية والبعد عن الشيء المدروس هي قيم مرفوضة. كما أنها لا تقول إن العلاقات العاطفية التي تزيل الحدود وتكسر الحواجز بين الأفراد، هي شيء طبيعي أو صحي أو مرغوب فيه. (هذا بعكس نظريات نسوية **غير ليبرالية** تقول هذا بقوة ووضوح) .

في الواقع يبدو أن القيم الإبستمولوجية التي تناصرها النسوية الليبرالية تتسق أكثر ما تتسق مع الفردية، حيث يكون لكل فرد عقله المستقل الذي يعمل في عالمه المستقل. أما العلاقات الذاتية ("غير الموضوعية") الحميمة، وما يصاحبها من عواطف، وكسر للحواجز، ومحو للحدود بين "الذوات" المستقلة، فهي أقرب ما تكون إلى "الحياة الطبيعية" التي تعيشها المخلوقات غير العاقلة، والتي لا تتسم حياتها بالفردية.

لا تختلف الصورة كثيرا لدى النظر في موقف النسوية الليبرالية من المسائل التي ناقشناها تحت إطار الأخلاق الاجتماعية. صحيح أن احد أهداف النسوية الليبرالية هو التخلص من الضغوطات الاجتماعية التي تدفع المرأة باتجاهات حياتية أو مهنية معينة ليس من اختيارها، ولكن قبل ذلك وبعده تطالب النسوية الليبرالية بحق المرأة في تحديد أهدافها الشخصية. وهي ترفض الافتراض القائل إن المرأة بـ "طبيعتها" تميل إلى العطاء والتضحية، وأنها لا تنظر إلى العلاقات الاجتماعية كميزان بين حقوق وواجبات يجب حسابها بدقة. كما أنها تدعو من خلال مناداتها بفتح المجال للعمل خارج البيت إلى حصول المرأة على درجة أكبر من الاستقلال. والاستقلال الاقتصادي الذي تحصل عليه المرأة من خلال عملها خارج البيت يتبعه الحصول على أنواع أخرى من الاستقلال. وفي هذا التقاء بين النسوية الليبرالية والميتافيزيقا الاجتماعية لليبرالية الصرفة التي تؤكد على الاستقلال الفردي.

وماذا بشأن الفلسفة السياسية للنسوية الليبرالية؟ أشرنا فيما سبق إلى موقف النسوية الليبرالية من العلاقات الاجتماعية التي تجعل المرأة أسيرة سلسلة مترامية الأطراف من الالتزامات غير الطوعية. لا تنظر النسوية الليبرالية إلى هذه العلاقات بصورة إيجابية، كأن ترى فيها تجسيدا لقيم النبل والعطاء والتضحية. وهي عندما تطالب بتطبيق مبدأ المعاملة بالمثل، أو تصر على وجود تناسب بين العطاء والمكافأة، فانها ترجع بنا إلى روح التعاقدية الحرة التي تميز العلاقات التي تربط ما بين الأفراد الاحرار المستقلين عند مفكرين مثل لوك وهوبس.

قد يظن الانسان أن موقف النسوية الليبرالية الايجابي من "ليبرالية الرفاه" يتناقض مع ما قلناه للتو. ولكن يجب عدم المبالغة في مغزى تأييد بعض المفكرات لهذا النوع من الليبرالية. فالنسوية الليبرالية التي لا تمانع في تدخل الدولة ضد التمييز في الأجور، أو من أجل كسر احتكار الرجل لبعض مجالات العمل، هي نفسها النسوية الليبرالية التي تعارض تدخل الدولة في أمور "خاصة" مثل الانجاب أو الاجهاض. لا يوجد هنا تناقض في موقف النسوية الليبرالية. ذلك أن الهدف الأساسي يبقى الاستقلال والتخلص من الالتزامات غير الطوعية، بغض النظر عن طريق الوصول الى هذه الاهداف سواء كان من خلال تدخل أو امتناع من قبل الدولة. وعلى أية حال، يبقى التدخل المطلوب في بعض الحالات من قبل الدولة أمرا مؤقتا، الى حين تحقيق المساواة الفعلية بين الرجال والنساء. عندئذ يعيش الأفراد على الصورة التي ترسمها الليبرالية الصرفة، ما عدا أن جميع أوجه التفرقة غير المشروعة بين الرجل والمرأة تكون قد انتهت.

يوجد إذن في النسوية الليبرالية ميتافيزيقا اجتماعية ضمنية يمكن استنتاجها من الأطروحات الإبستمولوجية والأخلاقية والسياسية، وهي في جوهرها لا تختلف عن المتيافيزيقا الليبرالية الصرفة. ولكن لماذا لا تظهر هذه الميتافيزيقا الفردانية في الكتابات النسوية الليبرالية، بنفس الدرجة من الوضوح التي نراها في الكتابات الليبرالية الصرفة؟

قد يظن الانسان أن الفكر النسوي الليبرالي لا يمكنه أن يعكس "حقيقة" ليست قائمة فعلا (وإنما يؤمل لها أن تقوم)، أي كون المرأة فردا حرا مستقلا. ولكن عدم تحقق الوقائع ذات العلاقة لم يمنع الفكر النسوي الليبرالي من التعبير عن الأخلاق الاجتماعية والفلسفة السياسية لليبرالية، مع أن هذه ليست "حقائق" قائمة بالنسبة للمرأة التي يطلب منها المجتمع أن تعيش بوحي أخلاق اجتماعية وفلسفة سياسية من نوع غير ليبرالي. فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى متيافيزيقا النسوية الليبرالية؟

ليس هناك سبب واضح لامتناع الفكر النسوي الليبرالي عن "الاحتفاء" بفكرة الفرد الحر المستقل، على نحو ما نجده عند مفكري العقد الاجتماعي مثل لوك وهوبس وغيرهم. هل يكمن السبب في أن خبرة المرأة في الأمومة والرعاية والتفاعل والتعاون مع الآخرين على امتداد آلاف السنين، تجعل من الصعب عليها أن تؤمن **فعليا** بوجود الفرد الحر المستقل، أو أن ترى في وجوده قيمة أخلاقية عليا؟ هل يتطلب "ترسب" الفردانية ورسوخها على مستوى الفكر الميتافيزيقي درجة أعلى من الاقتناع والقبول مما قد يتطلبه التعبير عنها على صعيد الفكر الأخلاقي أو السياسي؟ إذا كانت هذه الاعتبارات صحيحة فإن هذا يعني أن النسوية الليبرالية سوف تبدي دوما درجة أقل من الوضوح في

طرحها لمفاهيم الاستقلال والفردية والانفصال التي تميز الفكر الليبرالي في أنقى صوره.

هـ. النسوية الليبرالية والفكر النسوي العربي

تقول مارغو بدران وميريام كوك في المقدمة لمجموعة مختارة من الكتابات النسوية العربية على مر قرن من الزمان وأكثر، تقول هاتان المؤلفتان إن أول استعمال لمفهوم "النسوية" في اللغة العربية ورد في عنوان كتاب باحثة البادية (ملك حفني ناصف)، **النسائيات**، الذي نشر في عام ١٩٠٩. والأمر الذي يكشف عن "نسوية" هذا الكتاب، حسب رأيهما، هو محتوياته التي تدافع عن حقوق المرأة في التعليم والعمل.[٧٦]

كانت الدعوات لإنصاف المرأة في مجال التعليم وغيره من مجالات المساواة الممكنة مع الرجل أحد السمات المميزه للفكر النسوي العربي منذ البداية. وهي لا تزال إحدى سماته الأساسية، بدليل وصف دلال البزري للخطاب النسوي العربي الراهن، الذي ينقسم (حسب رأيها) إلى صنفين: صنف يصف الاجحاف بحق المرأة في العمل والتعليم والسياسة، ويدعو الى المساواة، وصنف "يدعو الى الحجاب وعدم العمل."[٧٧]

ولكن هذه الاستمرارية في المطالبة بالمساواة في مجالات مختلفة لا تلغي حقيقة أن الفكر النسوي العربي قد تغير باتجاه النضوج، على نحو يشابه التطور الذي لحق بالفكر العربي الليبرالي الذي وصفناه في الفصل السابق. وفي حالة الفكر النسوي العربي يمكن القول إنه تبنى في البداية الأفكار الليبرالية الداعية إلى الانصاف والمساواة، رافضا الاعتراف بالأفكار التقليدية التي كانت تميز بين الرجال والنساء بشكل أشد وأقسى من أي شيء عرفته المرأة في الغرب. ولكن ظهرت في العقود الأخيرة ميول تنتقد البرنامج السياسي للنسوية الليبرالية من منطلقات اشتراكية (رفض الفردية المتطرفة) وراديكالية (الحذر من تبني "مفاهيم ذكورية") على نحو لم يكن من المتصور حدوثه من قبل.

---

[76]Margot Badran and Miriam Cooke, "Introduction," in Margot Badran and Miriam Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, (Bloomington: Indiana University Press, 1990), p. xiv.

[٧٧] دلال البزري، **دنيا الدين والدولة: الاسلاميون والتباسات مشروعهم**، (بيروت: دار النهار،١٩٩٤)، ص ٢٧٥.

سوف نكتفي في هذا القسم بعرض أهم جوانب الفكر النسوي العربي في المراحل الأولى، حيث يظهر حماسه للأفكار الليبرالية في أجلى صورة. أما التطورات النقدية الأخيرة فسوف نعرضها في الفصول التالية، مع الاسهامات النسوية الأخرى، العربية منها وغير العربية.

يمكن عرض الجوانب الهامة في الفكر النسوي العربي الليبرالي تحت أبواب ثلاثة هي: (١) نقد الإيديولوجيا التقليدية التي تميز بين الرجل والمرأة، وبالأخص في الصفات الذهنية أو الروحية، (٢) مطالبة المرأة بحقوقها المختلفة، (٣) تبرير المطالب النسوية بالاشارة الفوائد المرجوة من نيل المرأة حقوقها.

كيف يتم الاعتراض على الإيديولوجيا التقليدية على لسان النسوية العربية الليبرالية؟ كما كانت عليه الحال بالنسبة للنسوية الليبرالية في الغرب، تعترف المرأة بوجود فروقات بيولوجية بحتة بين الرجال والنساء، مما يتعلق بأدوارهما المختلفة في عملية التناسل. ولكن يصر الفكر النسوي العربي الليبرالي - وهذا يمكن اعتباره مثابة خط الدفاع الأول الذي تأمل المرأة في أن لا تضطر الى التراجع وراءه بعيدا - على القول إن الفروقات بين الرجل والمرأة لا تتعدى هذا الإطار البيولوجي البحت، وان كل ما يأتي بعدها من فروقات لا يعدو كونه من صنع المجتمع والظروف التاريخية القابلة للتغيير. تقول نبوية موسى في حجة تتسم بالطرافة بقدر ما هي في الوقت ذاته جادة ومقنعة بالنسبة للكثيرين:

"لا يختلف الذكر عن الأنثى إلا في الوظيفة التناسلية. ولو كان صحيحا أن الغرائز الموجودة عند القطة (الانثى) تختلف عن تلك الموجودة عند القط (الذكر) لكان صحيحا القول إن الرجل والمرأة يختلفان في قدراتهما الذهنية. ولكن لم يسبق أن ادعى عالم من العلماء أن القطة (الانثى) تحب القفز واللعب واصطياد الفئران في حين أن القط (الذكر) يتصف بالجدية والرصانة، وأنه لا يؤذي الفئران ولا يقدم على سرقة اللحوم. .... يقول الرجل إن جسمه أكبر، وعضلاته أقوى، وأن حجم دماغة أكبر. وهو يستنتج من هذا وجود مختلف الأنواع من الفروقات، غير عابئ بقوانين الطبيعة. ولكن الثور أكبر جسما ودماغا من البقرة، وهو مع ذلك ليس أفضل منها حالا فيما يتعلق بالذكاء." [٧٨]

[78]Nabawiya Musa "The Difference Between Men and Women and Their Capacities for Work," in Margot Badran and Miriam Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. 263.

من المؤكد أن يسارع خصوم النسوية الليبرالية إلى التنبيه إلى سوء اختيار المثل عند نبوية موسى، ذلك أن الحقيقة المؤسفة هي أن القط (الذكر) لا يعبأ بتاتا بالصغار (أي أن "الغريزة الابوية" لديه معدومة) على خلاف القطة الام التي تستميت في الدفاع عن صغارها. كما أنه من المعروف أن الأسد الشاب الذي ينضم الى أسرة تتكون من لبؤات وصغارهن كثيرا ما يسارع إلى قتل الصغار، مما يجعل اللبؤات تبدأ دورة جنسية جديدة في الحال، تكون نتيجتها تكاثر ذرية الأسد الوافد.

ولكن بوسع نبوية موسى القول إن هذه الامثلة لا تثبت تفاوتا في **القدرات** بقدر ما أنها تضطرنا إلى الاعتراف بأن الطبيعة في تقسيمها للعمل بين ذكور وإناث الحيوانات قد ألقت في الكثير من الأحيان عبء رعاية الصغار على الأم. وحتى لو اعترفنا بأن تقسيم العمل هذا يتصاحب مع تطور استعدادات غريزية مختلفة فإن السؤال يبقى مطروحا: إلى أي مدى تلعب الطبيعة البيولوجية البحتة دورا في تحديد التبعات المترتبة على "الاختلافات الغريزية" هذه؟ وإلى أي مدى تلعب التنشئة، بالأخص في حالة الانسان، دورا في هذا الصدد؟

من المتوقع، بل من الطبيعي، أن تركز المفكرات النسويات العربيات الأول على الدور الهام والحاسم الذي تلعبه العوامل الاجتماعية في ترجمة الفروقات بين الرجل والمرأة، من فروقات فسيولوجية بحتة (طفيفة أو كبيرة) إلى "فروقات جوهرية" من النوع القابل للاستعمال في تبرير تمايزات اجتماعية خطيرة وبعيدة المدى. فماذا لو أن المرأة هي التي تقوم بالحمل والولادة والارضاع، بحكم الطبيعة البيولوجية؟ وماذا لو أن هناك شيئا اسمه "غريزة الأمومة"؟ هل يعني هذا أنه من المحتم أن تقتصر حياة المرأة على الوجود المنزلي؟ وماذا لو كانت عواطف الأمومة وحنانها تلعب دورا بارزا في حياتها؟ هل يعني ذلك أنها ليست على نفس الدرجة من العقلانية والذكاء مثل الرجل؟

يقول الليبراليون من المفكرات والمفكرين العرب الذين عاشوا في عصر النهضة أن القسم الاعظم من الفروقات غير الفسيولوجية هي أمور صنعتها الظروف الاجتماعية، وليست قدرا بيولوجيا محتما. من هؤلاء قاسم أمين

يخطئ من يظن أن المحاججات "العلمية" القائمة على الاوزان النسبية للأدمغة قد ولى عهدها. فهي لا تزال ترد على أقلام كتاب محافظين. أنظر (على سبيل المثال) الكاتب الكويتي أحمد المزيني، **قالوا في المرأة**، (الكويت: دار السلاسل، ١٩٨٨). يرد عليه كاتب كويتي آخر، خليل علي حيدر، **الصحوة الاسلامية والمرأة**، (الكويت: التنوير، ١٩٨٩).

الذي يتحدث في كتاب **تحرير المرأة** عن الفروقات في مستوى القدرات، العقلية منها والبدنية، ويقول:

"وإن فاق الرجل المرأة في القوتين البدنية والعقلية فذلك إنما لأنه اشتغل بالعمل والفكر أجيالا طويلة كانت المرأة فيها محرومة من استعمال القوتين المذكورتين، ومقهورة على لزوم حالة من الانحطاط تختلف في الشدة والضعف على حسب الأوقات والأماكن."[٧٩]

ولهذا السبب يرى قاسم أمين أنه لا يجب إصدار حكم مسبق على قدرات المرأة إلا "بعد أن تملك من حريتها ما يملك الرجل، وبعد أن تشتغل بتثقيف عقلها مدة من الزمن تساوي المدة التي قضاها الرجال في تربية ملكاتهم العقلية والأدبية..."[٨٠]

وماذا بشأن تقسيم العمل- المرأة في البيت، والرجل يعمل في الخارج؟ تنتقد إنجي أفلاطون شعار "المرأة في البيت" قائلة:

"إن شعار "المرأة في البيت" يعني في واقع الأمر حدوث الاضطراب في البيت. فهو يعني عدم اتصال المرأة التي تعمل داخل المنزل بالمجتمع الذي تعيش فيه. لن تعرف المرأة شيئا عما يدور في المجتمع المحيط بها، ولن يكون بإمكانها المشاركة في إدارته وحل مشاكله."[٨١]

تساءلت كثيرات من المفكرات عن تقسيم العمل بين الرجل والمرأة: هل هو جزء من نظام الطبيعة، أم أنه اختراع اجتماعي؟ تقول باحثة البادية ملك

---

[٧٩] قاسم أمين، **تحرير المرأة**، في **الأعمال الكاملة**، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ٣٢٩.

[٨٠] قاسم أمين، **المرأة الجديدة**، في **الأعمال الكاملة**، ص ٤٤٢-٤٤٣. قارن قول حليم بركات الأحدث عهدا: "ما نريد أن نتوصل إليه هو أن مكانة المرأة هزيلة ودونية ... لأنها حرمت مسؤوليات جساما، وأن مكانة الرجل سامية وفوقية لأنه مسؤول عن الجهاد والسعي وتأمين الرزق... [وبينما] يرى الفكر الغربي عدم المسؤولية نتيجة، والإمكانات الجسمية والعقلية سببا، يرى الفكر الاجتماعي العكس تماما: إن الإمكانات العقلية خاصة تتحقق وتنمو بالمشاركة وتحمل المسؤوليات وليس في الفراغ وبمعزل عنها." أنظر: حليم بركات، "النظام الاجتماعي وعلاقته بمشكلة المرأة العربية"، في **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٥٧.

[81] Inji Aflatun, "We Egyptian Women," in Margot Badran and Miriam Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. 346.

حفني ناصف، وتشاركها في هذا الرأي كل من زينب فواز[٨٢] ونبوية موسى:[٨٣]

"يقول لنا الرجال بشكل قاطع: خلقت المرأة لكي تعمل في البيت، وخلق الرجل لكي يعمل من أجل لقمة العيش. ولكن هل هذا أمر إلهي؟ صحيح أن الاقتصاد السياسي يتطلب أن يكون هناك تقسيم للعمل. ولكن لن يتضرر النظام في أساسه لو انضمت المرأة للعمل في المهن المختلفة. إن تقسيم العمل لا يعدو كونه عرفا بشريا. ... هذا هو حال تقسيم العمل على أساس الجنس. ... والنساء يعجزن عن القيام بالاعمال الشاقة لأنهن لم يتعودن عليها."[٨٤]

من الجلي أن هذه "الوقفة النظرية" لبعض المفكرين والمفكرات كانت جذرية، حتى بالمقاييس المعاصرة. فاعتراف قاسم أمين بأن تفوق الرجال في القدرات العقلية يرجع إلى اشتغالهم بالفكر (وهو ليس قدرا إلهيا أو بيولوجيا أو ما شابه) من شأنه أن يبرز أن التاريخ الطويل للإنسانية، والذي يحفل بالانجازات الفكرية العظيمة التي تقترن بأسماء الرجال، إن هو الا تاريخ قائم على الظلم، أو على غلطة كبرى. فمن يدري كيف كان يمكن لتاريخ البشرية الفكري أن يكون لو أتيح للنساء فرصة الاشتغال في المجالات الفكرية مثلما اشتغل الرجل؟

وينطبق نفس الشيء على طرح مفكرات مثل زينب فواز وباحثة البادية لفكرة أن تقسيم العمل هو مجرد عرف إنساني (أي أنه ليس جزءا من نظام الكون): فهو يثير بدوره تساؤلات جذرية حول ما صنعته المجتمعات البشرية المعروفة تاريخيا من تقسيم للعمل الاجتماعي على أساس الجنس، وبطريقة واحدة لا غير – "المرأة تعمل في البيت والرجل يعمل في الخارج". لا يمكن الاستهانة بضخامة التغيير الذي يمكن لهذه المواقف النظرية أن تبرره.

من الغريب أن هذه الوقفات النظرية الجذرية المذكورة أعلاه اقترنت مع مطالب نسوية متواضعة نوعا ما. لننظر إلى قاسم أمين، على سبيل المثال.

---

[82]Zainab Fawwaz. "Fair and Equal Treatment." in Margot Badran and Miriam Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. 223.

[83]Nabawiya Musa, "The Difference Between Men and Women and Their Capacities for Work." in Margot Badran and Miriam Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. 265.

[84]Bahithat al-Badiya, " A Lecture in the Club of the Umma Party," in Margot Badran and Miriam Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. 230.

ما الذي يطالب به بصدد تعليم المرأة؟ يقول قاسم أمين في كتاب **المرأة الجديدة:**

"نحن لا نجادل في أن الفطرة أعدت المرأة للإشتغال بالاعمال المنزلية وتربية الاولاد، ... بل نصرح هنا أن احسن خدمة تؤديها المرأة إلى الهيئة الاجتماعية هي أن تتزوج وتلد وتربي أولادها. هذه قضية بدهية لا تحتاج في تقريرها الى بحث طويل. وإنما الخطأ في أن نبني على ذلك أن المرأة لا يلزمها أن تستعد بالتعليم والتربية للقيام بمعاشها وما يلزم لمعيشة أولادها إن كان لها أولاد صغار عند الحاجة."[٨٥]

وحتى لا يكون هناك شك في مدى تواضع مطالب قاسم أمين المتعلقة بالتعليم، نقتبس قوله في كتاب **المصريون: رد على دوق دراكور:**

"إن مشهد الام المتفانية يملؤني حنانا، كما يحرك سروري مشهد الزوجة التي تعنى ببيتها، في حين أني لا اشعر بأية عاطفة حين أرى امرأة تهل علي في خطى الرجال، ممسكة كتابا في يدها وتهز ذراعي في عنف، وهي تصيح بي "كيف حالك يا عزيزي؟" ...فلنوضح الأمور. إنني أحتقر ادعاء النساء وتحذلقهن. لكنني متحمس لأخذ المرأة قدرا نسبيا من التعليم... يجب أن تعرف المرأة دائما ما يكفي لكي تلقن ابناءها مبادئ الأخلاق والفضيلة..."[٨٦]

ليس من السهل أن نفهم موقف إنسان مثل قاسم أمين، وهو يعتقد أن لا أسباب أكثر أهمية من مجرد ظروف تاريخية عارضة هي التي حالت دون أن تكون المرأة هي مؤلفة كتاب **الجمهورية** أو مخترعة علم المنطق أو الهندسة المستوية – كيف يسع مفكرا مثله أن لا يطلب للمرأة أكثر من "قدر نسبي من التعليم"؟ لو كان كل ما بوسع المرأة أن تقدمه لا يتعدى معرفة بسيطة (أو "قدرا نسبيا" من المعرفة) لكان منحها قدرا نسبيا من التعليم أمرا مفهوما.

---

[٨٥] قاسم أمين، **المرأة الجديدة**، في **الأعمال الكاملة**، ص ٤٦٢-٤٦٣.

[٨٦] قاسم أمين، **الرد على دوق دراكور في الأعمال الكاملة**، ص ٢٤٩. صدر هذا الكتاب في ١٨٩٣، أي قبل كل من كتابي **تحرير المرأة**، (١٨٩٩)، و**المرأة الجديدة**، (١٩٠٠). نبع الطابع التقليدي المحافظ لهذا الكتاب جزئيا من الموقف السجالي الذي وجد أمين نفسه مضطرا لأخذه بسبب هجوم دراكور اللاذع على عادات المصريين ودينهم. كما أن موقف أمين تطور باتجاه أكثر نصرة للمرأة في الكتابين اللاحقين، دون أن يخرجه ذلك من دائرة الفكر الاصلاحي المعتدل، كما يظهر من خلال الاقتباس السابق.

ولكن قاسم أمين لا يقول ذلك. وفي غياب هذا يبقى تواضع مطالبه أمرا مثيرا للاستغراب.[٨٧]

وينطبق هذا أيضا (وإن كان بدرجة أقل) على المطالب التي تقدمها باحثة البادية في حديثها أمام أعضاء نادي حزب الامة. تطالب باحثة البادية (في نفس السياق الذي تقول فيه إن تقسيم العمل على أساس الجنس هو مجرد عرف اجتماعي لا أكثر)، تطالب بالامور التالية: تعليم البنات القرآن والسنة الصحيحة؛ التدريب في التدبير المنزلي؛ مقاعد للنساء لدراسة الطب (ليس لغايات إنسانية عامة، بل للعناية بالمرأة المصرية، في إطار عدم الرغبة بتلقي المرأة العناية الطبية من الاطباء الذكور)؛ السماح للنساء بدراسة المواضيع المتقدمة دون قيود؛ تربية بيتية تنمي في البنات قيم الصبر والصدق والفضيلة (لا تسأل باحثة البادية من المستفيد الأساسي من هذه القيم)؛ التقيد بأحكام الشريعة في الخطبة والزواج؛ تبني الحجاب واللباس الخارجي لنساء إسطنبول؛ وأخيرا حماية مصالح الأمة.[٨٨]

ربما كان تقديم المطالب العملية القابلة للتحقيق شيئا، في حين أن اتخاذ الموقف النظري الجذري شيء مختلف تماما. لكن هناك، على أية حال، مطالب نسوية أخرى تكفي لنزع صفة التواضع عن المطالب النسوية عموما. من بين هذه المطالب يمكن الاشارة إلى حديث باحثة البادية نفسها عن حق المرأة في العمل، "فقد كانت النساء يغزلن وينسجن الملابس لهن ولأطفالهن قبل أن يخترع الرجل آلات النسيج ويحرم النساء من العمل".[٨٩] كما يمكن الاشارة إلى مطلب الحرية، وهو مطلب متقدم يأتي على لسان كل من غادة السمان وفاطمة المرنيسي في فترات لاحقة. تكتب غادة السمان عن مطلب الحرية في أوائل الستينات قائلة:

"المسؤولية هي أحد نتائج الحرية. لهذا السبب تصر المرأة على الحرية الكاملة، وعلى تحمل المسؤولية، بعد أن تتلقى التربية والتعليم والثقافة ... وهي تؤمن بأن الفضيلة التي تأتي عن طريق الاجبار هي مجرد عادة، ولا تشكل انتصارا للإنسان. ... والمرأة التي لا تستطيع الخروج من المنزل

---

[٨٧] وربما كان الأمر أسوأ من ذلك بكثير. تصف ليلى احمد كتابات قاسم أمين بالتبجح والتناقض الذي يمكن تفسيره بطرق مختلفة، تتراوح ما بين الالتباس الفكري عند المؤلف واحتمال أن ما كتبه لم يكن من إبداعه الشخصي المنفرد بقدر ما كان ثمرة نقاشات بين أفراد عديدين. أنظر:
Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam,* (New Haven: Yale University Press, 1992), p. 157.

[88] Bahithat al-Badiya, " A Lecture in the Club of the Umma Party," in Margot Badran and Miriam Cooke eds., *Opening the Gates. A Century of Arab Feminist Writing*, p. 237-8.

[٨٩] المصدر السابق، ص ٢٢٨.

ولا تتمتع بحرية العمل ليست فاضلة ولا عكس ذلك. إنها لا شيء طالما انها لم تختر شيئا."[٩٠]

أما فاطمة المرنيسي فتبدي ضيقها من عدم قدرة العالم العربي على النظر إلى مفهوم الحرية بصورة إيجابية، وتقول:

"إن استيراد البرلمان والدستور، دون أن نشرح بإسهاب جوهرهما الذي هو انتصار العقل والتفكير العلمي، لم يسمح مطلقا بالتأمل الهادئ في مفهوم ما زال حتى الوقت الحاضر موصوما بالخطيئة، الا وهو مفهوم الحرية. ففي أيامنا هذه إن كلمة الحرية في العالم العربي مرادفة لكلمة الفوضى."[٩١]

وأخيرا يمكن الاشارة الى المطلب السياسي الذي ربما يحتوي بداخله جميع هذه المطالب، وأكثر. تطالب إنجي أفلاطون بإعطاء المرأة حقوقها السياسية من منطلق أن مبادئ الديمقراطية نفسها تشمل المرأة بقدر ما تشمل الرجل. تقول هذه الكاتبة (ويفترض أن يكون لحجتها الوقع المناسب عند الرجال العرب الداعين إلى الديمقراطية):

"المرأة المصرية محرومة من حقوقها السياسية. فليس لها الحق في الانتخاب أو الترشيح للبرلمان. هذا الحرمان هو أقسى أنواع التمييز الذي تتحمله المرأة في المجتمع المصري. يتعارض هذا الحرمان مع المبدأ الأساسي للديمقراطية. فالديمقراطية تعترف بالحقوق السياسية لكل فرد في المجتمع، دون تمييز بين فقير وغني، .... ونحن إذا حرمنا نصف أعضاء المجتمع من الحقوق السياسية فإننا بذلك نخالف المبادئ الأساسية للحكم الديمقراطي."[٩٢]

يبقى أن نذكر الاسباب والمبررات التي ساقها المدافعون والمدافعات عن حقوق المرأة. يمكن القول بشكل عام إن الدفاع عن حقوق المرأة ومساواتها بالرجل في الحقوق لم يخرج في الأساس عن طريقتين، كل منهما مستقلة عن

---

[90]Ghada Samman. "Our Constituition - We the Liberated Women," in Margot Badran and Miriam Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. 141.

[٩١] فاطمة المرنيسي، **الخوف من الحداثة**، (دمشق: دار الجندي، ١٩٩٤) ص ٦٥-٦٦.

[92]Inji Aflatun. "We Egyptian Women," in Margot Badran and Miram Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. 347.

أنظر أيضا شرح فاطمة المرنيسي لما تفهمه بالديمقراطية، التي "تتناول ... تشكيلة مدهشة من الحريات والامتيازات والحقوق والرسوم التي يجب أن تدفع"، بما فيها من "قراءة الممنوعات" و"الحق في الوقوع في الغرام وقرار العيش في حب أفلاطوني أو على العكس، ..." (**الخوف من الحداثة**، ص ٦٨).

الأخرى، على الرغم من أنه لا يوجد هناك ما يمنع من استعمالهما معا، نظرا لعدم وجود تعارض بينهما. نجد هاتين الطريقتين في الكتابات النسوية العربية، مع ميل قوي لاستخدام الثانية أكثر من الأولى.

لنبدأ بالطريقة الأقل استعمالا، والتي نجدها عند قاسم أمين في لحظاته الاكثر "تقدمية" ونصرة للمرأة. تشكل هذه الطريقة امتدادا للفكرة القائلة إن الرجل والمرأة متساويان في قدراتهما الذهنية والعقلية والنفسية والروحية والانسانية ... الخ، وأن الفروقات بينهما هي من صنع الظروف، وليست من الطبيعة، (ما عدا الفروقات البيولوجية طبعا). ولكن لا تحمل هذه الفروقات من المعاني الاجتماعية أو السياسية أكثر مما نحملها نحن، بمحض حريتنا واختيارنا). من هذا المنطلق يمكن النظر إلى نيل المرأة حقوقها **كغاية بحد ذاتها**، أو كشيء نابع من كونها إنسانا، لا أكثر ولا أقل. ولا يتم النظر لهذه المسألة من منظار "المردود الاجتماعي" المفيد الذي يترتب على النجاح في هذا المسعى، ولا من منظار المضار المترتبة على الفشل في تحقيقه.

يتحدث قاسم أمين في **المرأة الجديدة** عن المرأة والرجل (من "الناحية البدنية") قائلا إنهما "نفس الشيء"، وأن "المرأة محتاجة إلى الصحة مثل الرجل". ولكن ماذا عن التربية العقلية والفنون والآداب؟ هل للمرأة والرجل نفس الحاجة في هذه المجالات أيضا؟ يقول قاسم أمين:

> "المرأة والرجل على حد سواء في الاحتياج إلى الانتفاع بالعلم والتمتع بلذته. ولا فرق بينها وبينه في التشوق إلى استطلاع عجائب الكون والوقوف على أسراره، لتعلم مبدأها ومستقرها وغايتها."[٩٣]

حسب هذا القول، لا ينبع حق المرأة في التعليم وفي الاطلاع على الفنون والآداب والعلوم النظرية من الفوائد العملية والاجتماعية المترتبة على تحقيق هذ المطلب. فواقع الأمر هو أن المرأة، كالرجل تماما، كائن عاقل. ولعقلها هذا احتياجات فكرية طبيعية يتم إشباعها بالاطلاع على المعارف والعلوم. وعليه يكون حرمانها من هذه المساعي انتهاكا لحقوق طبيعية. والمرأة لا تكتسب هذه الحقوق مقابل أجر تدفعه، أو مقابل خدمة تؤديها، بل هي جزء من عطية الله للمرأة كمرأة، أو للإنسان كإنسان. بعبارة أخرى، يقضي العدل بحد ذاته أن يكون للمرأة نفس الحقوق في هذه المجالات مثل الرجل.

وينطبق نفس الشيء على مطالبة المرأة بحقوق سياسية، كما ترى هدى شعراوي. فالرجل العربي، كما تقول هذه الكاتبة، يستأثر بصنع القرارات السياسية، يسن القوانين المختلفة، ويوزع الحقوق والواجبات حسب ما يراه

---

[٩٣] قاسم أمين، **المرأة الجديدة**، **في الاعمال الكاملة**، ص ٤٨٩.

مناسبا. ولكن العدل يقضي أن يشاور الرجل المرأة بخصوص القوانين التي تؤثر عليهما معا. ليس لأن عدم الاستشارة يؤدي "مضار اجتماعية" مختلفة، بل لأن عدم القيام بذلك ظلم وسلب حقوق. تقول هدى شعراوي إن الرجل:

"...قد منح نفسه الحق في التشريع والحكم، كما أثقل المرأة بنصيبه من المسؤوليات والأعباء، دون أن يستشيرها في طريقة تقسيم العمل بينهما. تطالب اليوم المرأة باستعادة نصيبها من الحقوق التي سلبت منها، كما تطالب بان يأخذ الرجل نصيبه من الواجبات التي ألقاها على عاتق المرأة. أيها السادة، إن العدل يتطلب ذلك، وأنا لا اعتقد أن الرجل العربي الذي يطالب باستعادة حقوقه المغتصبة من الجشع بحيث يبخل على المرأة بحقوقها المشروعة."[٩٤]

هذه هي الطريقة الأقل شيوعا في الدفاع عن حقوق المرأة. وهي الأقوى في الواقع، ذلك أنها تنطلق من الاصرار على المساواة بين الرجل والمرأة في الانسانية. وبما أننا نعرف من البداية أن هذا الموقف غير قابل للتنازل، فإن أي مطلب يستند إليه يغدو أيضا مطلبا غير قابل للتنازل.

أما الطريقة الأكثر شيوعا في الدفاع عن حقوق المرأة فنستطيع توضيحها بأمثلة متعددة من أقوال قاسم أمين، الذي يظهر معظم الوقت بمظهر المفكر الذي يريد أن "يسوق" سلعة إلى المجتمع (الرجال على وجه التحديد)، فيذهب إلى ذكر جميع المنافع المترتبة على اقتنائها، والمضار المترتبة على عدم ابتياعها. من "المنافع" ما هو موجه للرجل كفرد، ومنها ما هو موجه إلى الأسرة (التي يقودها الرجل بالطبع)، ومنها ما هو موجه إلى المجتمع (الذي يتولى سياسته الرجل أيضا).

يقول قاسم أمين في كتاب **تحرير المرأة**، إنطلاقا من الفكرة التقليدية القائلة إن "وراء كل رجل عظيم امرأة عظيمة":

"فهذا الارتباط التام بين الرجل وأمه هو الأمر المهم الذي أريد أن يفهمه الرجال، وهو ثمرة كل ما وضعته في هذا الكتاب. إني أكرر ما قلته من أنه يستحيل تحصيل رجال ناجحين إن لم يكن لهم أمهات قادرات على أن يهيئنهم للنجاح، فتلك هي الوظيفة السامية التي عهد التمدن بها إلى المرأة في عصرنا هذا، وهي تقوم بأعبائها الثقيلة في كل البلدان المتمدنة، حيث نراها تلد الاطفال ثم تصوغهم رجالا."[٩٥]

---

[94] Huda Shaarawi, "Pan-Arab Feminism," in Margot Badran and Miriam Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, pp. 338-339.

[٩٥] قاسم أمين، **تحرير المرأة**، في **الأعمال الكاملة**، ص ٣٨٢. يجدر بنا القول في هذا السياق إن اضفاء القيمة العالية على الدور التربوي للمرأة، والذي يكثر استعماله في محاولة لجعل المرأة تمتنع عن النظر إلى الحياة خارج البيت، لم يعد مقنعا تماما الآن. والكثير من النساء في الوقت الحاضر يدركن أن هذه "الوظيفة التربوية

ومن باب الحث على تعليم النساء كي يتقن "صنعة الأمومة" يأتي قاسم أمين في كتاب **المرأة الجديدة** على ذكر الأمهات الجاهلات، قائلا إنهن "يقتلن في كل سنة من الاطفال ما يربو على عدد القتلى في أعظم الحروب."[٩٦] وأخيرا يربط قاسم أمين ما بين الحالة السياسية والحياة العائلية، من خلال فكرة قد نعبر عنها بلغة أكثر عصرية لو قلنا: "لا ديمقراطية في العائلة، لا ديمقراطية في المجتمع". فهناك، حسب رأي قاسم أمين، "تلازم" بين الحالة السياسية والحالة العائلية في كل بلد:

"... ففي كل مكان حط الرجل من منزلة المرأة وعاملها معاملة الرقيق حط نفسه وأفقدها وجدان الحرية، وبالعكس في البلاد التي تتمتع فيها النساء بحريتهن الشخصية يتمتع الرجال بحريتهم السياسية، فالحالتان مرتبطتان ارتباطا كليا."[٩٧]

ربما كانت طريقة قاسم أمين في الدفاع عن حقوق المرأة نابعة من كونه رجلا يريد أن يخاطب الرجال الآخرين مستعملا "اللغة" التي يفهمونها. لذا تبدو لهجته مختلفة بعض الشيء عن لهجة هدى شعراوي التي تقول في سياق الحديث عن "المضار" المترتبة على عدم الاعتراف بحقوق المرأة:

"إن الرجل الذي تدفعه الأنانية إلى الاعتداء على حقوق المرأة يسلب الآخرين من حقوقهم، ويعود بالضرر على الوطن. وهو بقف حجر عثرة في طريق انتفاع الوطن بقدرات وجهود نصف سكانه أو أكثر."[٩٨]

ولكن بغض النظر عن الأسلوب وطريقة الخطاب، تبقى الطريقة هي ذاتها، المناداة بحقوق المرأة من وجهة نظر النتائج والتبعات، المنافع والمضار، وليس من وجهة نظر أن العدالة الأخلاقية تقضي بالاعتراف بهذه الحقوق.

يقول فرج بن رمضان ملخصا التوجه الذي سلكه رواد الفكر النسوي في عصر النهضة من أجل المطالبة باصلاح أوضاع المرأة:

"وإن أبسط ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أن المرأة بقدر ما همشت من حيث هي ذات قد ضخمت أكثر من اللازم من حيث هي أداة. ... إن

السامية" لا تتعدى نقل القيم الأبوية والتقليدية والصور النمطية عن الرجل والمرأة التي يرضاها المجتمع. تقول ليلى الحر معبرة عن هذا الرأي: "....نحن نقول تجاوزا إن الام هي التي تقوم بتربية أولادها، بينما في الحقيقة لا يعدو دورها عن رسول أمين يلقن رسالة كتبتها تقاليد العشائر لأبناء العشيرة الذين خرجوا فقط من رحمها ولا تملك عليهم أي أمر. هي صلة الوصل بين الماضي والمستقبل، ناقلة أمينة لكل ما هو قائم ماضيا دون تصرف...." أنظر: ليلى الحر، "محاولة لصياغة نظرية نسوية متقدمة"، **قضايا عربية**، السنة ٧، ١٩٧٠، ص ٢٧٥-٢٨٨.

[٩٦] قاسم أمين، **المرأة الجديدة**، **في الأعمال الكاملة**، ص ٤٧٠.

[٩٧] المصدر السابق، ص ٤٢٦.

[98] Huda Shaarawi, "Pan-Arab Feminism," in Margot Badran and Miriam Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. 340.

رواد النهضة قلما نظروا المرأة من حيث هي ذات لا تقل إنسانية عن الرجل. فإن فعلوا ذلك جاءت أحاديثهم في الغالب مفعمة بنزعة أخلاقية مشربة بنغمات إنفعالية درامية أقرب إلى الدعوة الاشفاق على المرأة والبر بها منها الكشف عن وجه الحقيقة كاملا... وبالمقابل فانهم بالغوا في تقدير الدور الذي يمكن أن تؤديه المرأة في عملية بناء الوطن المنشودة، وضخموا النتائج التي يمكن أن تنجز عن تحريرها."[٩٩]

ليس من المؤكد أن "التناسب العكسي" بين الدفاع عن المرأة كذات والدفاع عنها كادأة نهضوية كان أمرا محتوما. ولكن الأمر الذي لا شك فيه هو أن الدفاع عن حقوق المرأة من منطلق المنافع (والمضار) هو مرحلة طبيعية يمر بها كل "المستضعفين"، الذين يجدون أنفسهم (مرحليا على الأقل) في حالة شك بالنسبة لإنسانيتهم. لذا تراهم يفترضون أنهم بحاجة إلى ذكر **مبررات**، أو **أسباب**، لدفع الآخرين (الأقوياء) للاعتراف بما هو (في حالة هؤلاء الآخرين) حق إنساني طبيعي ليس بحاجة الى مبررات أو أسباب.

يمكننا في الختام أن نلخص، وبايجاز شديد، الانجاز الفكري الذي قدمته النسويات العربيات من عصر النهضة وما بعده بعبارات قصيرة. لقد كان فكرهن تقدميا وعقلانيا للغاية. فقد انطلق هذا الفكر من مبدأ المساواة في الانسانية بين الرجل العربي والمرأة العربية، وسعى إلى تدعيم ذلك بالاشارة إلى اعتبارات وحقائق علمية ومنطقية. كما أنه طالب بالحقوق التي تترتب على الاعتراف بالمساواة بين الرجل والمرأة، وقدم على ذلك مبررات وحججا عملية وأخلاقية.

من هذا المنطلق يمكن القول إن تمثل المفكرات النسويات العربيات (ومن ناصرهن من المفكرين العرب) لتبعات الفكر الليبرالي في حياة المرأة ودورها في المجتمع لم يكن أقل وضوحا وقوة من تمثل المفكرين السياسيين لتبعات الفكر الليبرالي في الحياة السياسية للمجتمع. بل واكثر من ذلك، ربما كانت البذور الليبرالية التي زرعتها أقلام المفكرات النسويات في عصر النهضة وما بعده هي البذور التي سوف تحيا وتؤثر أكثر من غيرها، لسبب بسيط يتلخص في ارتباطها بجانب من أكثر جوانب الحياة الاجتماعية عمقا وأهمية، ألا وهو العلاقة بين الجنسين في المجتمع.

---

[٩٩] فرج بن رمضان، **قضية المرأة في فكر النهضة**، (صفاقس:دار محمد على الحامي، ١٩٨٩)، ص ٧٤.

الفصل الثالث
نقد النسوية الليبرالية

الفصل الثالث

نقد النسوية الليبرالية

للنسوية الليبرالية الكثير من النقاد. البعض منهم ومنهن مفكرات نسويات لا يؤمن بالليبرالية. يجري هنا الاعتراض على الجزء "الليبرالي" من "النسوية الليبرالية"، من وجهة نظر نسوية، حيث يقول المعترضون إن المفاهيم والمبادئ التي تحتويها الليبرالية لا تفي بحاجات المرأة، ولا تعبر عن وجهة نظرها. وعلى هذا الأساس يسعى هؤلاء إلى تكوين نظرية نسوية من نوع مختلف. وهناك نقاد لا يؤمنون بالليبرالية، ليس لأنها لا تفي بحاجات المرأة، وانما من منطلق أنها غير صالحة للنساء والرجال على حد سواء. ليس من الضروري لنا (ولا من السهل) أن نميز بحدة بين الانتقادات الموجهة إلى الليبرالية بحد ذاتها والانتقادات الموجهة إلى النسوية الليبرالية. ذلك أنه ينبغي علينا في النهاية أن نقرر ما إذا كان هذا الموقف الذي يدعى "النسوية الليبرالية" ناجحا أم لا.

أ. الإبستمولوجيا الليبرالية وإبستمولوجيا الموقع

ربما كانت الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) أكثر المواضيع الفلسفية الصرفة التي لاقت اهتماما من قبل الفكر النسوي على اختلاف أنواعه. لذا يمكن الحديث عن مجال دراسات ينشط فيه الكثير من الباحثين والباحثات هو

"الإبستمولوجيا النسوية" (feminist epistemology)، في حين ليس هناك ما يمكن تسميته بـ "الميتافيزيقا النسوية" أو "المنطق النسوي".

هناك عدة تيارات ضمن الإبستمولوجيا النسوية، من ضمنها التيار النسوي الليبرالي الذي عرضنا بعض مواقفه في الصفحات السابقة. ولكن من بين التيارات الأخرى لا يوجد من يوجه نقدا شديدا ومكثفا لمنطلقات النسوية الليبرالية (والليبرالية عموما) في مجال الإبستمولوجيا أكثر من "إبستمولوجيا الموقع" (standpoint epistemology). تصف ساندرا هاردنج هذه الإبستمولوجيا بأنها تنطلق من الفكرة الهيجلية والماركسية القائلة بأن النشاط (العمل) الانساني لا يزود الفهم البشري ببنيته الداخلية المحددة فحسب، بل إنه يرسم للفكر "حدودا". وهذا يعني أن ما نفعله في حياتنا يضع حدودا لما نعرفه في حياتنا.[100] كما تقول أيضا في مكان آخر موضحة الفكرة القائلة إن الانسان لا يعرف شيئا إلا من "موقع" معين:

> "تتأثر الطريقة التي ينظر بها الانسان إلى العالم بكيفية وجود ذلك الانسان في العالم (كيف يحيا). فالرجل (مثلا) غير مضطر للعناية بالجوانب المنزلية من الحياة، بما تشتمل عليه من تنظيف الأجسام (حمام الأطفال) وأماكن السكنى حيث يعيش الناس. لذا فالأمور التي يعتبرها الرجل "حقيقية" تقتصر على تلك المتصلة بعالمه المجرد والذهني. وهو لا ينظر إلى "عمل المرأة" كعمل إنساني تم اختياره بوعي وقصد. بل إنه يراه كنشاط يمت إلى الطبيعة والغريزة، كثمرة الحب الغريزي. وهكذا يتم استثناء النساء من عالم الثقافة والفكر كما يتصوره الرجال."[101]

لذا تدعي المفكرات اللواتي ينطلقن من إبستمولوجيا الموقع أن المشكلات الأساسية في العلم (والنشاط المعرفي) الذي يقوم به الرجل باسم الانسان لا تنبع من كون الرجل لا يلتزم بمعايير البحث العلمي الدقيق، كما تقول المفكرات اللواتي يؤمن بالإبستمولوجيا الليبرالية. بل المشكلة أعمق من ذلك بكثير، من حيث أنها لا تقتصر على تطبيق المعايير والمفاهيم بشكل سليم، بل تتجاوز ذلك إلى المعايير والمفاهيم "العلمية" نفسها، والتي جرت صياغتها أصلا لكي تناسب الرجال، والعالم الذي يفهمونه ويعيدون خلقه باستمرار على صورتهم.

---

[100]Sandra Harding, "Conclusions: Epistemological Questions", in Linda Nicholson ed., *Feminism/Postmodernism*. (New York and London: Routledge, 1990). p. 185.

[101]Sandra Harding , "Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques," in Linda Nicholson ed., *Feminism/Postmodernism* (Routledge: New York and London, 1990). p. 95.

يمكن تناول نقد دوروثي سميث لعلم الاجتماع كمثل عن النقد "الموقعي" الذي يرى في مفاهيم علم الاجتماع ومناهجه وما يرافقها من افتراضات فلسفية كثيرة، نائية وقريبة، انعكاسا لعالم غير العالم الذي تقطنه المرأة. فإذا انهمكت المرأة في مثل هذا العلم حسب المفاهيم والقواعد التي وضعها الرجل فانها سوف تحس بالغربة لا محالة. تقول المؤلفة:

"كيف تتم عملية التفكير في علم الاجتماع؟ المناهج، وتشكيلات المفاهيم والنظريات – كل ذلك يتأسس على قاعدة العالم الاجتماعي الذكوري، وينبني في داخله. إننا نواجه صعوبة تتمثل في هذه الثنائية: هناك من جانب كيفية رؤية المرأة واختبارها للعالم بدءاً بالموقع ... الذي تجد نفسها فيه (البيت و"الحيز الخاص" وكل ما هو محلي الطابع)، ومن جانب ثان، هناك المفاهيم والبنى النظرية المتوفرة لدينا، والتي يفترض أن نستعملها أثناء سعينا لفهم العالم."[١٠٢]

تريد الكاتبة أن تقول إن العالم الذي يعرفه ويعيش فيه علماء الاجتماع الذكور يختلف عن العالم الذي تراه وتعيش فيه النساء من موقعهن الاجتماعي. فـ"عالمهن" هو البيتي والمحلي والجزئي والخاص والحميم. وكما تقول الكاتبة لاحقا، يتم توكيل المرأة بمهمة "التوسط" بين النشاط النظري الذي هو "صنعة" الرجال، والعالم المحسو الذي يتحقق فيه هذا النشاط النظري.[١٠٣] فالرجل يحتاج إلى ملابس وهذه تتسخ، لذا وجب أن يكون هناك من يغسلها. وهو بحاجة إلى تناول طعام الفطور كل يوم، وهذا بحاجة إلى من يقوم بتحضيره. هذا هو عالم المرأة، وهو لا يدخل في الحسابات النظرية للرجل الذي يعمل ويحيا في نطاق الحياة العامة والتي تشكل بدورها العالم الحقيقي بالنسبة للرجل، وبالنسبة للنظريات التي يفهم العالم من خلالها. ليست المسألة اذن مسألة مناهج "جيدة بحد ذاتها" مع أن استخدامها قد يتم بصورة سيئة، بل هي تتجاوز ذلك لتشمل المخزون التجريبي والحياتي الذي تستند إليه النظريات، والذي لا بد له أن يعكس النوع الاجتماعي للذات العارفة.

لا يقتصر النقد الراديكالي للإبستمولوجيا الليبرالية على المضمون النظري للمعرفة المنتجة (مع أنه من المحتم أن يكون هذا النقد هو الأبلغ أثرا في النهاية)، بل لا تنجو منه الجوانب الإبستمولوجية الأقرب إلى المنهج منها إلى المضمون. نكتفي بمثالين يوضحان الادعاء القائل بوجود جانب "ذكوري" في التوجه المنهجي للإبستمولوجيا الليبرالية، ثم نأتي على ذكر بعض الانتقادات التي يمكن العثور عليها في الكتابات النسوية العربية، والتي تعكس توجهات

---

[102] Dorothy E. Smith, "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology", in Sandra Harding ed., *Feminism and Methodology*, p. 86.

[١٠٣] المصدر السابق، ص ٩٠.

مماثلة. يتعلق المثال الأول بالإبستمولوجية العقلانية، في حين أن المثل الثاني يتصل بالإبستمولوجيا التجريبية.

تتبع جنيفيف لويد (Genevieve Lloyd) تاريخ مفهوم العقل، بدءا بالفلسفة اليونانية وحتى العصر الحديث، وتجد ارتباطا وثيقا بين مفهوم الذكورة والعقلانية. لا يظهر هذا فقط من خلال الربط بين الأنوثة والطبيعة غير العاقلة، على نحو ما يعبر عنه بيكون الذي ينادي "بعقد زواج طاهر بين العقل والطبيعة،"[١٠٤] أي بين المذكر والمؤنث. هناك أيضا تاريخ ثقافي طويل من الجمع بين المرأة من جهة وكل ما هو عاطفي وحسي ومادي وطبيعي، من جهة أخرى. ومن أبرز الأمثلة على ذلك الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت، الذي يرجع اليه (حسب رأي لويد) الفضل في تقديم نظرية عن العقل تساند الفصل التقليدي بين الرجل والمرأة، حيث يستأثر الرجل بالعقل، ولا يبقى للمرأة سوى العاطفة والحدس الأنثوي وأشياء من هذا القبيل. تقول لويد إن ديكارت قد ذهب إلى مدى بعيد في الحط من مكانة كل ما هو حسي، وفصل فصلا تاما بين المادة والعقل (الجسم المادي والنفس العاقلة).[١٠٥] وبما أن المرأة اقترنت بالطبيعة والمادة والاحساس منذ زمن بعيد، فإن من شأن أي تمييز حاد بين النفس العاقلة والمادة غير العاقلة أن يصب في إطار جعل العقل مفهوما "ذكوريا" أكثر وأكثر.

وتتوقف لويد عند سبينوزا للحديث عن جانب آخر من النموذج المثالي لـ "الانسان العقلاني"، إضافة إلى الجانب الذي يحط من مكانة الملموس أو المحسوس أو المادي. يقول سبينوزا متحدثا عن العلاقة الصراعية بين العقل والعاطفة: "تخضع العاطفة للسيطرة أكثر وأكثر، ويغدو الذهن أقل استسلاما لها، بقدر ما تكون معرفتنا بالعاطفة واضحة أكثر."[١٠٦] وتدعي لويد أن الشيء الأكثر إثارة للفزع بالنسبة لسبينوزا هو أن يبدي الرجل العقلاني أية صفات نسوية، كأن يغدو عاطفيا، على سبيل المثال. تختتم لويد شرحها للجوانب الذكورية في تاريخ العقل بالقول:

> "إن الحقيقة التي تتبلور في النهاية بخصوص "مثال الرجل العقلاني" (أو "إنسان العقل"، the man of reason) هو انفصال ذلك الانسان عن كل ما يمنح الوجود الانساني شيئا من الدفء والشعور الانساني – أي انفصاله النهائي عن كل ما هو خارج عنه."[١٠٧]

---

[104]Francis Bacon, *The Refutation of Philosophies*, p. 131.

[105]G. Lloyd, "The Man of Reason", in *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, p. 154.

[106]Spinoza, *Ethics*, trans. R. H. M. Elwes, (Mineola, New York: Dover, 1955), 2: Pt. V, Prop. XLIII.

[107]G. Lloyd, "The Man of Reason", p. 159.

وكمثل آخر على النقد "الجذري" الذي تتعرض له المفاهيم الإبستمولوجية الليبرالية، تتناول ما تقوله إيفلين فوكس كيلر (Evelyn Fox Keller) عن المكانة التي تتمتع بها حاسة البصر في الإبستمولوجيا التقليدية. تقدم الكاتبة عدة شواهد تدعم الادعاء القائل إن المنطق الذي يحكم استعمالات المفاهيم البصرية هو منطق ذكوري.[١٠٨] تنطلق كيلر في واحد من هذ الأدلة من الربط التقليدي بين المرأة من جهة، والمادي أو الجسمي أو الملموس، من جهة أخرى. ثم تذكرنا بعد ذلك بأن الفلسفة التقليدية طالما أعلت من شأن حاسة البصر على حساب حاسة اللمس والحواس الأخرى. فحسب فلسفة أرسطو، على سبيل المثال، يأخذ الذهن من الجسم المرئي "صورته" أو مثاله أو **الشكل المجرد** (the form)، بينما تحتاج حاسة الشم والذوق إلى التفاعل مع **جزئيات مادية** تنتقل من الجسم إلى الحاسة. ولأن صورة الشيء (أو شكله) التي نتعرف عليها بالبصر هي "مجردة" فانه يتبع ذلك أن حاسة البصر تتسم بالصفة "الروحية" أكثر من الحواس الأخرى (التي تخالط الجسم المحسوس).

أما الدليل الآخر الذي تسوقه كيلر على ذكورية منطق حاسة البصر، فهو يتعلق بالبعد والانفصال وعدم التدخل (وهي كلها قيم "ذكورية" نابعة من طريقة تفاعل الرجل مع العالم) التي تسمح لنا حاسة البصر بها. تقول المؤلفة:

> "إن حاسة البصر هي الحاسة التي يمكننا أن ننظر من خلالها إلى العالم من أبعد مسافة ممكنة. ... ومع أنها واحدة من الحواس مثل غيرها، إلا أنها، ومن خلال ... "عدم ماديتها" (incorporeality)، هي الحاسة الوحيدة التي تخلق لدينا بسهولة بالغة انطباعا وهمياً بانفصال (disengagement) وشيئية (objectification) الموضوع الذي نرقبه."[١٠٩]

فلا عجب والحالة هذ أن يكون التعبير عن الموقف الموضوعي والعقلاني يتم باستعمال تعابير توحي بالبعد. فنحن لا يمكننا أن نكون "موضوعيين" بخصوص الأمور التي "تمسنا" أو التي تكون "قريبة" منا. فالموضوعية تتطلب "الابتعاد" عن الشيء المدروس.[١١٠] ومع البعد (بالطبع) تتعطل كل الحواس – ما عدا واحدة تستطيع أن تعمل "عن بعد"، ألا وهي حاسة البصر.

لن يتردد نقاد الفكر الليبرالي في الربط بين "العقل المستقل" (عن المادة والاحساس ... الخ) و"الفرد المستقل" (في حالة الطبيعة). فكل هذ الأمور (بالنسبة لهم) هي مظاهر لنزعة فردية انفصالية تجزيئية متأصلة.

[108] Evelyn Fox Keller and Christine R. Grontkowski, "The Mind's Eye", in Evelyn Fox Keller and Helen Longino eds., *Feminism and Science*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 187.

[109] Evelyn Fox Keller and Christine R. Grontkowski, "The Mind's Eye", p. 191.

[110] "To take the proper view we the take the proper distance". See Hans Jonas, "The Nobility of Sight", *Philosophy and Phenomenological Research*, 14 , 1954, p. 518.

هذا ما تقوله بعض المفكرات الغربيات اللواتي ينتقدن الإبستمولوجيا الليبرالية. ولكن ما الذي تقوله بعض المفكرات العربيات عن قيم العقلانية، والموضوعية، والمنهج "العلمي" في دراسة الظواهر؟ تنتقد نوال السعداوي في كتاب **الرجل والجنس** ما تسميه بـ"الفكر الرجولي" (كما تراه في الرجل العربي على الأقل) لأنه يقوم بـ "تقسيم العقل إلى حجرات منفصلة يضع في كل حجرة منها حقائق تتناقض مع الحقائق الموضوعة في الحجرة الأخرى، وذلك من أجل الهروب أو التوفيق الظاهري بين الأفكار العلمية الجديدة وبين الأفكار القديمة الموروثة." [١١١] ولكنها لا تتوقف عند هذه المسألة طويلا، مما لا يمكننا من القول أننا بصدد نقد نسوي عربي لإبستمولوجيا تعكس رؤى ذكورية، ليبرالية كانت هذه الإبستمولوجيا أو لم تكن.

ولكن هذا لا ينطبق على كاتبات مثل فادية حطيط وسعاد جوزيف وليلى أبو لغد. تتحدث أولاهن في مقالة بعنوان " الشخصية الأنثوية اللبنانية: تمايزات الواقع وتعبيرات التمايز" عن "تأسيس منهج علمي يعترف بالأنثوي وينطلق منه، بعد أن إكتشفت النساء خداع زعم الموضوعية"، وتتابع قائلة:

> "ما عادت النساء تخاف تهمة اللاعلمية والذاتية إذا ما تواطأن مع موضوعاتهن. فالتواطؤ والتعاطف والحميمية صارت جزءا من عدة النظر نفسه. وأن تدرس موضوعا وتصبح جزءا منه، دون فرض إجابة معينة أو محاولة للسيطرة عليه فذلك منهج أنثوي يتميز عن المنهج الذكوري، ولا ضير في ذلك البتة." [١١٢]

أما سعاد جوزيف، التي تكتب مع عدة كاتبات عربيات أخريات عن خبراتها الميدانية كباحثة عربية في حقل الأنثروبولوجيا، فتميز بين أسلوبين في البحث: أسلوب "ذكوري" وأسلوب "أنثوي"، وتفرق بينهما بالطريقة التالية:

---

[١١١] نوال السعداوي، **الرجل والجنس، دراسات عن الرجل والمرأة في المجتمع العربي**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ٣٤٣. قد يظن الانسان أنه يوجد الكثير من التجني في هذا الادعاء، حتى يتذكر حقيقة تتوقف عندها الكثير من المفكرات العربيات – موقف الرجل (العربي) من عمل المرأة. فالكثير من الرجال العرب الذين يقفون موقف المعارضة من خروج المرأة للعمل ينسون (أو يتناسون) حقيقة أن غالبية النساء العربيات يعملن خارج البيت منذ اجيال أعمالا ليست باليسيرة. نقصد بالطبع عمل المرأة الريفية والبدوية في الزراعة وغيرها. تعلق نبوية موسى على موقف أحد معاصريها، الذي كتب معبرا عن ألمه لمنظر المرأة الامريكية التي تقف فى الحر الشديد أمام مواقد صهر الفولاذ في المصانع، كتبت نبوية موسى تقول: "كم هو غريب أن يلاحظ فريد أفندي وجدي هذا الأمر في أمريكا ولا يرى النساء المصريات يلهثن تحت ثقل سلال الفواكه والخضار التي يحملنها على رؤوسهن، بينما يتعرض لهن الرجال بنظرات وتحرشات وقحة." انظر:
Nabawiya Musa, "The Difference Between Men and Women and Their Capacities for Work," in Margot Badran and Miriam Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. 266.

[١١٢] فادية حطيط، "الشخصية الأنثوية اللبنانية: تمايزات الواقع وتعبيرات التمايز" في **باحثات**، الكتاب الأول، ١٩٩٤-١٩٩٥، ص ١٤٥-١٤٦.

"يتصف الأسلوب الذكوري بمحاولة السيطرة وفرض الإجابات المعينة، بينما الأنثوي قائم على أساس الحوار. ... وقد طبقت المنهجين وإن كان ذلك عن غير قصد. كنت أستنطق موضوعي وفي الوقت نفسه أستمع إلى ما يريد أن يقول. وعندما كنت في الميدان كنت أكثر اطمئنانا إلى البيانات التي أحصل عليها بالأساليب الأكثر ايجابية وتدخلا. ولكني سمحت أيضا بأن تنساب المواد إلي... وأسفر كل من الأسلوبين عن نوع مختلف من الاستبصار بالقضية. أما استعمال المنهج "الذكوري" فقد أدى إلى تجريدات وتعميمات عن الطائفية والطبقات والدولة. وكانت ثقتي بأن لدي فرصة للعثور على "قوانين" ووضع نظرية على المستوى الكلي... وكان من نتيجة ذلك أني لم أوجه اهتماما كبيرا لوضع تفسير منهجي لمشاهداتي عن المحتوى العاطفي لاضفاء الطابع السياسي على الدين."[١١٣]

وأخيرا تذكرنا ليلى أبو لغد بما يفترض أن يكون أحد ميزات الأسلوب الأنثوي في البحث، أي الانتباه إلى التفاصيل، والجوانب الخاصة (على خلاف الأسلوب الذكوري الذي ينحو بالبحث نحو التجريد والعمومية، كما تقول سعاد جوزيف أعلاه)، تقول ليلى أبو لغد:

"فكوني أنثى جعل من الصعب علي أن أتخذ وجهة نظر غير منحازة في شأن ذلك المجتمع... وقد ترتب على نظرتي الأنثوية أن اهتممت بجوانب الحياة الشخصية، ولا سيما العلاقات بين الجنسين وبين الأجيال داخل الأسرة..."[١١٤]

ما قدمناه سالفا هو غيض من فيض الانتقادات التي تتعرض اليها الإبستمولوجيا الليبرالية، النسوية منها، والخالية من البعد النسوي. وهي بمجموعها تترك انطباعا قويا عن الدور الذي يلعبه النوع الاجتماعي في تحديد المنهج المتبع في الحصول على المعرفة، كما في تحديد المضمون المعرفي أيضا، الأمر الذي يلخصه عادل ضاهر (في مقالة رائدة بعنوان "تأنيث الإبستمولوجيا") بالقول:

"إن جنس الذات العارفة ... هو جزء لا يتجزأ من منظورها الاجتماعي. ومما يترتب على ذلك هو أن ممارسات إنتاج الذكور للمعرفة ... لا يمكن التوفر على فهم شروطها إلا من ضمن كونها ممارسات الذكور باعتبارهم يمثلون فئة اجتماعية لها منظورها الخاص."[١١٥]

---

[١١٣] سعاد جوزيف، "التأنيث، والأسرة، والذات والسياسة"، في **في وطني أبحث: المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية**، تحرير كاميليا فوزي الصلح و ثريا التركي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٧٢-٧٣.

[١١٤] ليلى ابو لغد، "ابنة مطيعة تقوم بعملها في الميدان"، في **في وطني أبحث: المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية**، ص ٢١٥-٢١٦.

[١١٥] عادل ضاهر، "تأنيث الابستمولوجيا"، **مواقف**، عدد ٧٣-٧٤، عام ١٩٩٣-١٩٩٤، ص ٢٤.

ب. نقد الأخلاق الاجتماعيـــة

قلنا في الفصل الثاني مـــن البحـث إن النســوية الليبراليــة لا تخـالف الليبراليــة الصرفة في الاعتقاد بأن الغاية التي تبرر وجود المجتمع هـــي تمكيـن كـل واحـد من أفراده من اختيار أهدافه الخاصة، والســعي نحوهـا بحريـة، طالمـا أن هـذا لا يتعارض مع حريـــة مشـابهة للآخريـن. كمـا رأينـا أن المطلـب الأساسـي للنسوية الليبرالية هو الاعتراف بأن هذا الأمـــر ينطبـق علـى المـرأة بقـدر مـا ينطبق على الرجـــل.

تقوم الكثير من المفكرات النسويات بنقد هذا التوجـــه الـذي ينـادي بمنـح المـرأة فرصة لكي تعيش في نفس الآفاق الأخلاقية التي كـــانت حتـى الآن مفتوحـة أمـام الرجل فقط. فمن زاويـــة يظـن البعـض منـهن أن النســوية الليبراليــة، لفـرط إعجابها بالأخلاق الاجتماعية المستلهمة من حياة الرجـــل، تتجـاهل حقيقـة هامـة، وهي أن هناك نمطا مختلفـــا مـن التفكـير الأخلاقـي النـابع مـن حيـاة المـرأة وطريقة تفاعلها مع العالم، والذي يشكل بديلا عـن النمـط السـائد. ومـن زاويـة ثانية، ترفض مفكرات أخريات الأخـلاق الاجتماعيـة التـي تنـادي بـها النسـوية الليبرالية من منطلق أنها أخلاق "سيطرة ذكورية" تقـوم علـى الحـط مـن مكانـة القيم المرتبطة تقليديا بحياة المـرأة وأدوارهـا الاجتماعيـة، وتنمـي فـي الأفـراد روح التنافس والصراع، بدلا من التضامن، بالاضافة إلـى كونـها تتسـم بالشـكلية (formality) والخلو من أي بعـد عـاطفي. ومـن زاويـة ثالثـة وأخـيرة تقـوم مفكرات أخريات بإلقاء ظلال من الشك حـول إمكانيـة نجـاح البرنـامج النسـوي الليبرالي في خلق "المساواة" بين الرجل والمرأة مـــن ناحيـة الحقـوق والواجبـات والفرص، دون إحداث تغيرات اجتماعية جذرية، من النوع الـــذي لـم يعـهد عـن الليبراليين المناداة بـــه.

إنطلاقا من الزاوية الأولى، يقـول الكثـير مـن المفكـرات إنـه يجـب علينـا أن ندرك في البداية أن نمط الحياة التي يحياها الرجل، والـــذي يختلـف جذريـا عـن نمط الحياة التي تحياها المرأة، يقـترن بقيـم وأخـلاق وأولويـات محـددة. لـذا يجب علينا أن لا نفترض أن القيم التي يحتفي بها الرجـــال ويؤكـدون عليـها فـي ممارساتهم الاجتماعية هي بالضرورة "قيم إنســانية عامـة"، ينبغـي علـى الجميـع (بمن فيهم المرأة) تبنيها. بل بعكـــس ذلـك، تظـهر النظـرة المتأنيـة أن بعـض الممارسات التي يراها الرجل أمرا طبيعيـا ومحتمـا هـي أبعـد مـا تكـون عـن العقل والمنطق الذي تفهمه المرأة، والذي قـــد يكـون (علـى الأقـل فـي بعـض الحالات) أجدر من العقل والمنطق الرجولي فـي تمثيـل الانســان.

يمكن تناول رأي فرجينيـــا وولـف (Virginia Woolf) فـي موقـف الرجـال والنساء من الحرب كمثل عن القيم التي تنبـع مـن حيـاة الرجـل، والتـي قـد لا تراها المرأة شيئا مفهوما، ناهيك عن كونـها شـيئا ينبغـي أن تسـارع المـرأة (أو

الانسان عموما) إلى تبنيه. كتبت فرجينيا وولف (وقت الحرب العالمية الأولى) في مؤلف سبق الكثير من الكتابات النسوية في السبعينات والثمانينات من هذا القرن إلى التحذير من الخطر الكامن في تبني النساء للقيم والثقافة الذكورية بشكل غير نقدي[١١٦]:

"على الرغم من وجود الكثير من الغرائز المشتركة بين الرجال والنساء، إلا أن النزعة الحربية كانت دوما من عادة الرجل، وليس المرأة. وبغض النظر عما إذا كان هذا الفرق بين الرجال والنساء فطريا أو مكتسبا فقد قامت القوانين والعادات بتكريس هذا الفرق وتطويره. فيكاد لا يكون هناك في التاريخ كله إنسان سقط قتيلا ببندقية امرأة. والغالبية الساحقة من الطيور والوحوش يقتلها الرجال وليس النساء. ... كيف لنا إذن أن نفهم المشكلة-السؤال الذي يطرحه الرجل في هذه الأيام: كيف يمكن منع الحروب؟ هناك جواب يقوم على تجاربنا ونفسياتنا كنساء، وهو يقول ببساطة إن الحرب هي أمر لا ضرورة له. ولكن ليس من شأن هذا الجواب أن يقنعكم كرجال. يبدو واضحا أنكم معشر الرجال تجدون في الاقتتال والحرب مجدا أو ضرورة أو سببا للرضى. وهذه جميعها أمور نحن لم نستمتع بها كنساء ولا مرة. كما أننا لن نفهمها الا إذا قام أحد باستبدال ذاكرة النساء الجماعية بذاكرة الرجال ... وهذه معجزة لم يبلغها العلم حتى الآن."[١١٧]

بالطبع، لا نستطيع أن نستنتج من هذا المثل المنفرد سوى أن المرأة (استنادا إلى خبرتها في الحياة ونفسيتها) تميل أكثر من الرجل باتجاه السلم والتعايش. ولكن هناك أمثلة أخرى تساند الادعاء القائل إن نمط التفكير الأخلاقي السائد، والذي لا يخطر على بال النسوية الليبرالية أن تتحداه أو تطرح بديلا له، ليس عاما ولا شاملا.

تعد كارول جيليجان (Carol Gilligan) من أشهر المفكرات اللواتي عملن على ابراز النظرة المختلفة للأخلاق، والتي تنبع من خبرة المرأة وحياتها. ومن أجل أن ندرك الفرق بين النظرة "الأنثوية" التي تبرز في كتابات جيليجان ونظرة الرجل لما يسمى بـ"الحس الأخلاقي السليم"، يمكن اقتباس آراء كل من سيغموند فرويد (Sigmund Freud) وعباس محمود العقاد في "أخلاقيات المرأة". يدعي فرويد أن "حس المرأة بالعدالة يتسم بالضعف"،[١١٨]

---

[116]Elizabeth Frazer, Jennifer Hornsby and Sabina Lovibond eds., *Ethics: A Feminist Reader*, p. 160.

[117]Virginia Woolf, Extracts from *Three Guineas*, in Elizabeth Frazer, Jennifer Hornsby and Sabina Lovibond eds., *Ethics: A Feminist Reader*, p. 164.

[118]S. Freud, "Femininity," in *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (New York: Norton and Co. 1933), p. 184.

وأن الغريزة الاجتماعية عندها غير متطورة، بمعنى أنها تضيق ذرعا بالقوانين "الصارمة" لتنظيم وضبط العلاقات الاجتماعية. أما عباس محمود العقاد، فيقول معبرا أقسى ما يكون التعبير عن "حس المرأة الناقص بالعدالة":

"فربما شوهد الرجل وهو يعطف على أبناء زوجته من غيره، كما يعطف على أبنائه ويسوي بينهم في البر والمعاملة،... وتسلك المرأة غير هذا السلوك في معاملة أبناء الزوج من غيرها، فلا ينجو هؤلاء الأبناء أحيانا من التعذيب والتشفي وتعمد الاذلال والايذاء."[١١٩]

ليس هناك سبب قوي، ولا أدلة علمية مقنعة، تثبت هذه التهمة الشنيعة التي يلصقها العقاد بالمرأة. ولا يوجد بحوزته (على الأغلب) سوى بعض الحكايات والنوادر، التي يمكن الرد عليها بعدد مماثل (أو أكبر) من النوادر والحكايات عن ظلم الرجل، واحسان المرأة، لأطفال الآخرين.

ولكن قد يقول نقاد الأخلاق الليبرالية الذكورية أن هناك "شيئا ما" يبدو أن كلا من فرويد والعقاد يريانه (مع أنهما يقومان بوصفه بطرق غير مقبولة)، في تعامل المرأة مع المواقف الأخلاقية الصعبة: لا تميل المرأة إلى ممارسة الأخلاق عن طريق القواعد الصارمة التي لا تعرف إستثناءات البتة، بل إنها تهتدي بأحاسيسها ومشاعرها وخصوصيات الموقف الذي تجد نفسها فيه. ولأن قراراتها الأخلاقية لا تكون دوما حسب ما يمليه التطبيق الميكانيكي الصارم للقوانين العامة، يظن الرجل أن المرأة لا تدرك معنى العدل، أو أن احساسها بالعدالة ضعيف.

ليست طريقة فرويد والعقاد الطريقة الوحيدة للنظر إلى هذه الأمور، حسب رأي النقاد. تقول جيليجان إن أدوار الرعاية والعطاء والتضحية (التي ترتبط كلها بإحساس المحبة الملزمة) التي قامت بها المرأة (ولا تزال) تجعلها أكثر ميلا إلى اعتناق ما تسميه الكاتبة بـ "أخلاق المسؤولية"، أي المسؤولية عن العناية بالآخرين، وأكثر بعدا عن إجراء حسابات المنفعة الفردية. هذا في حين أن الرجل يميل إلى الأخذ بـ "أخلاق الحقوق"، أي توزيع الأعباء والواجبات، بشكل يبرز أهمية الموضوعية والعدل، حسب قوانين عامة لا تأخذ الظروف الخاصة بعين الاعتبار، ولا تكترث بالألم والمعاناة التي قد تترتب على الالتزام الصارم بـ"الموضوعية" و"العدل".

المسألة إذن (حسب هذه النظرة) ليست نوعا من "النقص الأخلاقي"، الذي يتمثل في عدم الإحساس بأهمية العدالة لدى المرأة، كما يقول فرويد والعقاد والمفكرون على شاكلتهم. بل الحقيقة هي أن جوهر الاهتمامات الأخلاقية

---

[١١٩] عباس محمود العقاد، **المرأة في القرآن** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩)، ص ٤٤.

للمرأة (أو ربما "همومها الأخلاقية"، كما يمكن القول) يختلف عن اهتمامات الرجل. تقول جيليجان:

"إن ميل المرأة للتنازل عند رغبات الآخرين لا يرجع فقط إلى ظروفها الاجتماعية، بل أيضا إلى جوهر نظرتها إلى الأخلاق. فحساسيتها لحاجات الآخرين، وتحملها لمسؤولية العناية بهم، يجعلانها قادرة على الاستماع لصوت غير صوتها الخاص، كما يجعلانها قادرة على أخذ وجهة نظر الآخرين بعين الاعتبار."[١٢٠]

هذا هو (باختصار) جوهر الاتهام الذي تواجهه النسوية الليبرالية بأنها لا تدرك أن المرأة قادرة (استنادا إلى خبراتها الحياتية والأخلاقية)، على طرح مجموعة من القيم والمفاهيم الأخلاقية التي يمكن أن تعطي الحياة الاجتماعية طابعا يختلف عن الطابع المعهود. هناك أيضا إعتراض (قد يكون الوجه الآخر لنفس العملة)، مفاده أن النسوية الليبرالية، بمحض تبنيها الأخلاق الاجتماعية النابعة من حياة الرجل، تحط من مكانة النشاطات والقيم التي يعيشها الانسان على صعيد "الحيز الخاص". تقول سوزان بارسونز (Susan Parsons) في معرض نقدها للقيم الليبرالية في مجال الأخلاق:

"تبدو النسوية الليبرالية مقنعة إلى الحد الذي تنجح فيه في إقناع النساء بدونية النشاطات التي تجري على صعيد الحيز الخاص. وسوف تظل كذلك طالما اعتقدت المرأة أن المشكلة النسوية تتمثل في انحصار حياتها في الحيز الخاص الذي يجب "التغلب" عليه وتجاوزه من أجل الدخول إلى الحيز العام بنفس الطريقة مثل الرجال."[١٢١]

هذه هي سمة "الأخلاق الذكورية" على الدوام، حسب رأي بعض النقاد: السعي نحو الغلبة، والتجاوز، و"الارتفاع" (transcendence) فوق الأشياء. أما المرأة، فسمتها (التي لا تدعو إلى الفخر أو الاعتزاز، حسب المنظار الذكوري الذي تتبناه النسوية الليبرالية ضمنيا) "الارتباط" والأسر – الارتباط مع الأطفال في الحمل والارضاع، في البيت، حيث تعيش معظم حياتها أسيرة الفسيولوجيا الأنثوية.

ولكن المشكلة (في رأي النقاد) لا تكمن في الارتباطات الجسمية للمرأة، بل في المعنى الدوني الذي تم إقحامه على هذا الارتباطات الجسمية. والحل لا يكون عن طريق تأييد القيم الذكورية، وانما عن طريق إعادة التفكير و"رد الاعتبار" (revalorization) إلى القيم والنشاطات التي اقترنت تاريخيا

---

[120]Carol Gilligan, "Woman's Place in Man's Life Cycle", in *Feminism and Methodology*, p. 67.

[121]Susan Parsons, "Feminism and the Logic of Morality," in *Ethics: A Feminist Reader*, p. 388.

بالمرأة. ويبدأ رد الاعتبار هذا، حسب ما ترى كارول مكميلان (Carol Macmillan)، بالاعتراف بأن المشروع الذكوري الذي يمجد العقلانية والتسامي فوق الجسد والمادة لم يكن ليخرج إلى حيز الوجود لو أنه لم ينجح في الحط من أهمية النشاطات التي تجري في الحيز الخاص (مثل التدبير المنزلي والعناية بالأطفال ... الخ).[١٢٢]

وإذا كانت سمة الأخلاق الاجتماعية النسوية هي التأكيد على المسؤولية والرعاية واللاعنف والتضامن، فان السمات التي تسعى النسوية الليبرالية إلى تبنيها (حسب رأي النقاد) هي على النقيض من ذلك: عامة، وموضوعية، وتقيس كل شيء بمقياس واحد (مع أن ذلك لم يمنع الرجال الساهرين على تطبيقها من استثناء المرأة منها)، وخالية من أي بعد عاطفي. وقبل ذلك وبعده هي أخلاق تشجع المنافسة والغلبة والتجاوز. تنتقد جين إلشتاين (Jean Bethke Elshtain)، إحدى المفكرات اللواتي ينضوين تحت إطار التيار الكوميونيتاري، إنهماك النساء في كيل المديح للقيم التي تدعو المرأة لاحتقار الحيز الخاص، والهرب منه إلى الحيز العام، للمشاركة في المنافسة القاتلة التي يسميها الأمريكيون "سباق الجرذان" (the rat race). ليس هناك أي سبب مقنع، كما ترى المؤلفة، لدعوة الانسان، رجلا كان أم امرأة، لتبني هذا النمط من القيم والممارسات.[١٢٣]

هناك مثل عربي جيد على تمجيد قيم الشخصية "الرجولية"، وذلك من خلال طرحها كما لو كانت القيم "المثالية" التي يجب على المرأة أن تتبناها. لا يتوقع الانسان أن يكتب رجال الدين عن المرأة بهذه الطريقة، ولكن هذا هو بالضبط ما يحاول المفكر الاسلامي الشيعي محمد حسين فضل الله أن يقنع المرأة المسلمة به. يضرب الشيخ مثلا بملكة سبأ التي كانت "شخصية عاقلة متزنة تحسب للأمور حساباتها الدقيقة قبل أن تتخذ أي قرار، وتعمل على استنطاق عقلها بدلا من استشارة عاطفتها وانفعالاتها." ويقول إن الضعف ليس قدر المرأة الذي لا تستطيع التخلص منه، ولكن بشرط "تربية الفكر بالمعرفة وتقوية العقل بالممارسة وإضعاف العاطفة بالوعي القائم على مواجهة الأمور بطريقة موضوعية، من خلال منهج تربوي علمي متوازن، وتدريب الجسم على اكتساب القوة بدرجة معقولة."[١٢٤]

---

[122]Carol MacMillan, *Women, Reason and Nature: Some Philosophical Problems With Feminism*, (Princeton: Princeton University Press, 1982), p. 55- 56.

[123]Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman, (*Princeton, New Jersey.: Princeton University Press, 1981). p. 251.

يرد هذا النقد في معرض تحليل المؤلفة لاراء بتي فريدان التي كتبت في الستينات، ودعت بطريقة أو بأخرى لتبني النساء مقاييس النجاح والإنجاز الذكورية.

[١٢٤] محمد حسين فضل الله، **تأملات إسلامية حول المرأة**، (بيروت: دار الملاك، ١٩٩٢)، ص ١٠- ١٩.

تعلق دلال البزري على صورة المرأة القوية غير العاطفية، التي يرسمها الشيخ فضل الله، بالقول: "وهكذا ترتسم الملامح الكبرى للمرأة المسلمة: امرأة اسبارطية، وصاحبة امتيازات ... محظوظة ومتابعة تسلقها الاجتماعي المحسوب والشاق". ومن بعد ذلك تتساءل عن "الزمن [الذي تنتمي اليه هذه] الملامح ذات النزعة المساواتيه، ورديفتها الدعوة إلى التشبه بالرجال."[١٢٥] وهي بتساؤلها هذا لا تترك مجالا للشك بعدم حماسها لقيم النسوية الليبرالية التي سادت (كما تقول في إجابتها عن تساؤلها) في الستينات من هذا القرن.[١٢٦]

وأخيرا، وبمعزل عن تجاهل النسوية الليبرالية للقيم والبدائل الاخلاقية التي يمكن أن تقدمها المرأة، وبمعزل عن الحط من مكانة وأهمية النشاطات التي ارتبطت تاريخيا بدور المرأة في الحياة الاجتماعية، يقول بعض النقاد إن البرنامج النسوي الليبرالي الهادف إلى تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة في مجالات الحقوق والواجبات والفرص والأدوار الحياتية ربما كان يتسم بالسذاجة والرؤية السطحية غير المتعمقة. ذلك أن تحقيق مثل هذا البرنامج قد يتطلب إحداث تغييرات وفرض قيود وحدود من النوع الذي لم يعرف عن الليبراليين الترحاب به. والمثال الأبلغ أثرا في هذا الصدد هو حق المرأة في العمل خارج البيت، أو الحصول على وظيفة دائمة، غير وظيفة "ربة بيت".

طالبت مفكرات ليبراليات منذ ماري ولستونكراف وهارييت تيلور، وبعدهن عربيات مثل باحثة البادية وزينب فواز، بحق المرأة في العمل خارج البيت أسوة بالرجل، ودون تمييز بينها وبينه في الفرص. ولكن يتساءل بعض النقاد: وكيف سيكون هذا ممكنا؟ ألا يوجد في البيت (في الحيز العائلي الخاص) العمل الكثير الذي يتوجب إتمامه؟ ومن الذي سوف يقوم به؟ تقول روزماري تونج إن هارييت تيلور قد مرت مرور الكرام على هذه المسألة، ذلك أنه كان في تصور هذه الأخيرة أنه يوجد لدى المرأة التي تنوي الجمع بين الوظيفة الخارجية والزواج ما يكفي من الخادمات (في العادة من فتيات الطبقة العاملة) لمساعدتها في الأعمال المنزلية.[١٢٧] ولكن ما الذي يحصل في

---

[١٢٥] دلال البزري، "طوق الاسلام الجديد"، في **باحثات**، الكتاب الاول، ١٩٩٤-١٩٩٠، ص ٩٣.

[١٢٦] اشارة إلى بتي فريدان وكتابها:

Betty Friedan, *The Feminine Mystique,* (New York: W.W. Norton, 1963).

[127]Rosemarie Tong, *Feminist Thought: A Comprehesive Introduction,* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1989), p. 19.

قارن قول انجي أفلاطون: "لقد اثبتنا أن الجمع بين إدارة المنزل والوظيفة ليس وهما. ... [وبوسع المرأة] التي لا تستطيع اتمام الاعمال المطلوبة في المنزل وفي العائلة تكليف آخرين القيام بها." أنظر:

Inji Aflatun, "We Egyptian Women," Margot Badran and Miriam Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. 349.

الظروف الواقعية التي تنطبق على حياة الأغلبية الساحقة من النساء، وهن لسن من نساء الطبقة الوسطى أو العليا أو الميسورة؟ نساء يعملن خارج البيت، وعندما يعدن إلى بيوتهن منهكات يدخلن رأسا إلى المطبخ من أجل تحضير الطعام للازواج والاطفال الجائعين!

هذه النتيجة غير المتوقعة تحصل (حسب رأي روزماري تونج)، لأن الفكر النسوي الليبرالي يغفل عن حقيقة أن "خروج المرأة للعمل خارج البيت يجب أن يتزامن مع رجوع الرجل إلى الحيز الخاص." [١٢٨] فهل الفكر الليبرالي على استعداد للطلب من الرجل أو إجباره على العمل في البيت، لكي تنال المرأة حقها في العمل خارج البيت؟ قد يقول الانسان: فليعمل الإثنان خارج البيت، مع تقاسم العمل داخله. ولكن هذا يعني (على الاغلب) عمل شخصين بدوام جزئي لكل منهما (نصف وظيفة) خارج البيت وداخله. وهذا بدوره يثير أسئلة حول النجاعة والإنتاجية والبساطة والتعقيد.

تقول جين إلشتاين في معرض تقييمها لآراء مل في عمل المرأة ووظيفتها في الحياة، وهي بذلك تصف الموقف "التظاهري" للفكر الليبرالي، والذي ينطبق (في أغلب الظن) على كثيرين بالاضافة الى مل:

> "من الواضح أن موقف مل بخصوص اجراء تغييرات شاملة في الترتيبات الخاصة والاجتماعية بين الجنسين كان متذبذبا. وكانت طريقة الخلاص التي اتبعها في الخروج من المأزق تكمن في إعطاء المرأة حق المساواة في المواطنة والحرية المدنية، بالاضافة إلى الاعتراف الشكلي بحق المرأة في ممارسة السلطة في الحياة العامة، مع أنه كان يعرف كل المعرفة أن بنية الترتيبات الاجتماعية السائدة في زمانه كانت تحول دون تطبيق هذه الحقوق. يوجد في كتابات مل ما يؤكد أنه كان يدرك في قرارة نفسه أن عالم الحياة العامة لليبراليته البرجوازية كان يعتمد على تصور محدد للحيز الخاص، حيث كان يفترض أن تقوم النساء بدور تخفيف المعاناة... وحيث كانت العائلة ملاذا آمنا وسط عالم مادي ليس له قلب."[١٢٩]

المسألة الهامة والبالغة التعقيد هي إذن الموقف من التمييز بين الخاص والعام. والذي يخشاه نقاد الفكر النسوي الليبرالي في مجال الأخلاق الاجتماعية هو أن خلق إطار عام من المساواة في الحقوق والواجبات

---

[128] Rosemarie Tong, *Feminist Thought,* p. 22.

[129] J. B. Elshtain, *Public Man, Private Woman*. p. 145.

لنقاش إشكالية الفصل بين العام و الخاص، من وجهة نظر تقول أن حدود هذه المفاهيم لا ترتسم مرة واحدة وإلى الابد، بل إنها تعتمد على الظروف والعوامل الاجتماعية المحيطة، أنظر:

Martha Ackelsberg, "Privacy, Publicity and Power: A Feminist Rethinking of the Public/Private Distinction." in *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory,* p. 219.

والفرص قد يتطلب إجراء تغييرات اجتماعية جذرية، على مستوى إعادة رسم الحدود بين عالمي الحياة العامة والخاصة، أو هدم الحواجز بينهما كليا. ومثل هذه المشاريع تعيد إلى الأذهان فلسفات ونظم اجتماعية كالاشتراكية، أو الجمهورية الافلاطونية، وهي نظم تسعى لتحقيق المساواة أو تصورات محددة للعدالة الاجتماعية، ولكن بثمن لا يود الليبراليون دفعه، وهو تحديد الحرية.

ج. نقد الفلسفة السياسية للنسوية الليبرالية

تقف النسوية الليبرالية من مفاهيم التعاقد والموافقة والسلطة (حسب التفسير الليبرالي بالطبع) موقف القبول المبدئي. فالعقد الاجتماعي حسب التفسير النسوي الليبرالي يفترض مشاركة الرجال والنساء على حد سواء، دون الالتفات إلى الفروقات الطبيعية التي لا تستتبع أي تمايزات سياسية أو اجتماعية. وليس للفكر النسوي الليبرالي اعتراض على اتخاذ التعاقد والموافقة الحرة كأساس الشرعية بالنسبة للسلطة السياسية. كما أنه يوافق على تحديد السلطة، وترك أكبر مجال ممكن من حرية الاختيار للفرد.

أما الاعتراضات التي تقوم المفكرات النسويات الليبراليات بطرحها فتتعلق بطريقة تفسير الرجل (والمجتمع من ورائه) لمفهوم "الفرد" أو "الانسان". ذلك أن الممارسة الفعلية، وبالذات الفصل الحاد بين حقل الحياة العامة وحقل الحياة الخاصة، تحرم المرأة من المشاركة الفعلية في الحياة السياسية، وتنتهي بتحويل مفاهيم "الانسان" و"الفرد" إلى مجرد مرادفات لمفهوم "الرجل". وعليه يكون المطلوب سياسات اجتماعية من شأنها تحويل مفاهيم التعاقد والموافقة الحرة والمشاركة في السلطة إلى حقائق فعلية في حياة المرأة كما هي في حياة الرجل.

ولكن المفكرات اللواتي ينتقدن الفكر الليبرالي في مجال السياسة يذهبن إلى أبعد من هذا النقد النسوي الليبرالي بكثير. ذلك أنهن يقمن بطرح تساؤلات جذرية حول المفاهيم نفسها، وليس حول طرق تطبيقها، أو الحاجة إلى إعادة تطبيقها من جديد.

لنبدأ بمفهوم العقد الاجتماعي، بصفته الأساس الفلسفي الذي يقوم عليه المجتمع السياسي. تسأل بعض المفكرات النسويات من خارج إطار الفكر الليبرالي: من الذي تنعكس تجربته في الحياة، وطريقة تعامله مع الآخرين، في الفكرة القائلة إن المجتمع السياسي يأتي إلى الوجود نتيجة تعاقد بين أفراد أحرار ومستقلين، كل منهم يسعى لتحقيق مصلحته الخاصة؟ من الذي يلعب مفهوم التعاقد الحر من أجل المصلحة الخاصة دورا أكبر في حياته؟ الرجل

أم المرأة؟ تقول جين مانبزبردج (Jane Mansbridge) في معرض حديثها عن "الأساس الذكوري" لمفهوم الديمقراطية:

"كثيرا ما تقوم نظرية الديمقراطية من النوع الانجلو-أمريكي برسم صورة المجتمع السياسي كما لو كان بنيانا يشيده أفراد أحرار... يجتمعون من أجل دعم (نصرة) مصالحهم الخاصة. ليس من السهل على نظرية من هذا النوع أن تأخذ إلهامها ... من تجربة الاعتماد المتبادل والرحمة والاحساس الشخصي بقابلية الانسان للانتهاك، وهي صفات تعتبرها الثقافة السائدة أنثوية."[١٣٠]

السؤال إذن هو: لماذا يتم تصوير المجتمع السياسي كما لو كان ثمرة مفاوضات وعقود تجارية؟ ليست هذه هي الطريقة التي تنظر بها المرأة إلى الحياة. فحياة المرأة سلسلة من الالتزامات والواجبات التي تمليها عليها أطراف مختلفة، إختلاف المجتمع والفسيولوجيا. تنهض المرأة بهذه الواجبات بدافع الحب أحيانا، وأحيانا من منطلق المسؤولية (التي لا تكون دائما طوعية)، وأحيانا أقل من منطلق المصلحة الذاتية. ونادرا ما تنظر المرأة إلى الأشياء من منظار تعاقدي. وحتى "عقد" الزواج، الذي يكاد يكون أهم حدث في حياتها، ليس عقدا طوعيا بالمعنى المعتاد للكلمة، لأنه يكرس حياة المرأة لخدمة الرجل مدة غير محدودة، ولا يوجد فيه شيء لمصلحة المرأة سوى التعهد بـ "حمايتها" من العوز الاقتصادي، ومن النبذ الاجتماعي (وهي في الأساس أخطار خلقها الرجل بنفسه، وليست شيئا موجودا في الطبيعة).

لماذا لا يتم تصور المجتمع بشكل مغاير؟ بدلا من تصور المجتمع على غرار التعاقد بين مجموعة من التجار أو أصحاب رؤوس الأموال، يمكن تصوره على غرار العلاقة بين أفراد الأسرة الواحدة. أو (إذا كانت هذه العلاقة عضوية أكثر مما قد يرتاح له الكثيرون)، يمكن تصور المجتمع على غرار العلاقة بين أصدقاء يرغبون في العيش المشترك (لأن الانسان "اجتماعي بالطبع").

وماذا عن مبدأ الموافقة الحرة، الذي يعتبره الفكر الليبرالي أساس كل الالتزامات؟ تدعي نانسي هيرشمان أن إقامة الالتزام على أساس طوعي **خالص** يخفي من ورائه تحيزا ذكوريا، ويقلل من أهمية الخبرات الحياتية للمرأة، والتي تقدم لنا نموذجا مختلفا عن الالتزام الذي يقوم على أسس الاعتماد المتبادل، والمسؤولية المتبادلة، والمشاعر الحميمة التي تجمعنا بعضنا ببعض. لذا تنكر هيرشمان بشدة أن تكون الموافقة هي الأساس

---

[130] Jane Mansbridge, "Reconstructing Democracy", in *Revisioning the Political*, p. 122.

الوحيد الذي يخلق لدينا التزاما بفعل شيء معين (أو الامتناع عنه). تقول المؤلفة:

"ترينا تجارب المرأة وخبرتها في الحياة أن التعريف الليبرالي للالتزام يتسم بأنه تعريف ضيق، وبحاجة إلى توسيع. يجب أن يدخل في نطاقه بعض الجوانب الحياتية التي لا تخضع لموافقتنا. ... بوسع المرأة أن ترجع إلى منظومة مغايرة من الأسس لتحديد التزاماتها. هناك الحب، مثلا (على خلاف الموافقة الحرة أو الوعد)، كأساس للالتزام. فالانسان لا يختار دوما أن يحب، بل إنه أحيانا يحب "رغم أنفه". وهو عندما يحب يجد نفسه مرتبطا بعدد كبير من الالتزامات نتيجة لذلك."[١٣١]

وتقدم هيرشمان مثلا على ذلك بالحديث عن المرأة التي تحمل طفلا رغما عنها (عن طريق الاغتصاب مثلا). ولكن هذا قد لا يمنعها من محبة الطفل الذي تنجبه. وهي في النتيجة تقبل بالكثير من المسؤوليات والالتزامات، على الرغم من أن الوضع الذي تجد نفسها فيه لم يكن نتيجة موافقة أو اختيار حر.

أما فيما يتعلق بالسلطة، وهي ثالث المفاهيم (بعد التعاقد، والموافقة كأساس الالتزام الأخلاقي) التي تتعرض للنقد، فيقول نقاد النسوية الليبرالية أن الموقف السليم من السلطة لا يتمثل بالرغبة في الحصول على جزء (أكبر) منها أو المشاركة فيها، كما يبدو أن النسوية الليبرالية تطلب. بل المطلوب هو رفضها، من منطلق أن "العلامات" (الخاصيات) التي تعرف السلطة من خلالها وبها، كانت دوما حكرا على الرجال. تذكر كاثلين جونز (Kathleen Jones) أربعة من هذه العلامات (marks of authority)، وهي: أولا، **المركز الرسمي**، بمعنى أن صاحب السلطة يحتل موقعا رسميا يحظى بالاعتراف لأغراض إصدار الأوامر. ثانيا، **المعرفة** (المتخصصة) التي تستوفي "شروطا معرفية" محددة، مثل القدرة على تحقيق النتائج. ثالثا، **القدرة على الحسم**، بمعنى الإرادة الفردية القادرة على الحكم بشكل غير عاطفي. ورابعا وأخيرا، **القدرة على الاجبار**، بمعنى القدرة على استخلاص الطاعة السياسية، من خلال المؤسسات "التنفيذية" الموكلة بتنفيذ الأوامر.[١٣٢]

هذه في الغالب صفات تنبع من (وتتجاوب مع) "الدور القيادي" الذي احتكره الرجل لنفسه على مر العصور، خصوصا ما يتعلق منها بـ "تفرد الإرادة"

---

[131]Nancy Hirschmann. "Rethinking Obligation for Feminism," in *Revisioning the Political*, p. 168.

[132]Kathleen B. Jones. "What Is Authority's Gender?" in *Revisioning the Political*, p. 77-78.

وموضوعية الأحكام، والمعرفة القادرة على الحصول على النتائج باستخدام الوسائل المناسبة.[١٣٣]

ولكن ما الذي تطرحه المرأة كبديل عن السلطة (كما تصفها كاثلين جونز أعلاه)، كآلية من أجل الوصول إلى الغايات؟ هل هناك مفر من استعمال القوة من خلال المركز الرسمي بالطريقة المتفردة التي تجيد استخدام الوسائل؟ تقترح جين مانزبردج أنه ليس من الضروري الحصول على الطاعة عن طريق القوة، وأن الخبرة التاريخية للمرأة تجعلها تميل أكثر إلى تحقيق النتائج عن طريق "التواصل" والاقناع:

"يتطابق الإدراك النسوي لأهمية الاتصال (communication) مع (كما أنه ينبع جزئيا من) حقيقة تاريخية ثابتة، وهي أن المرأة لم تكن يوما ما موجودة في مركز القوة. وبما أنه لم يكن لديها يوما ما نفس القوة الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية التي تستطيع من خلالها فرض الأمر الواقع عن طريق القوة أو التهديد بالعقاب (كما يفعل الرجل) فقد أدركت النساء من مختلف الطبقات والأعراق أهمية تطوير العدد القليل من مصادر القوة الموجودة لديهن، بالاضافة إلى تطوير قدراتهن على الاقناع."[١٣٤]

وهكذا نجد أنفسنا بصدد الحديث عن مواقف ومنطلقات يظهر من خلالها أن النسوية الليبرالية لا تقدم نقدا جذريا ولا إضافات حيوية إلى منظومة المفاهيم الموجودة في الليبرالية الصرفة. رأينا شيئا من ذلك في حالة الأخلاق الاجتماعية، وها نحن نرى مثالا آخر عنه في حالة المفاهيم السياسية. وفي كلا الحالتين ينحي النقاد باللائمة على النسوية الليبرالية ليس فقط لأنها لا تقدم نقدا عميقا للمفاهيم الليبرالية، بل أيضا لأنها تتجاهل المفاهيم والرؤى البديلة الصادرة عن خبرات المرأة.

د. نقد الميتافيزيقا الفردية

يبقى لنا أن نختتم سلسلة الانتقادات التي توجه إلى النسوية الليبرالية بالقاء نظرة على ما يقوله منتقدو الميتافيزيقا الاجتماعية التي تتماشى مع النسوية الليبرالية. ومع أنه ليس من الصعب علينا التكهن بطبيعة الانتقادات التي سوف توجه إلى المنطلقات الفردية لليبرالية (نسوية أو غير نسوية) على ضوء ما عرضنا له في الصفحات السابقة من نقد، إلا أنه من الضروري أن نتوقف للحديث عن بعض الجوانب الميتافيزيقية التي يراها البعض غير

---

[١٣٣] ما تسميه وندي براون بالعقلانية الوسيلية (instrumental rationality). أنظر:
Wendy Brown , *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory,* (Totowa. New Jersey: Rowman and Littlefield, 1988), p. 152.

[134] Jane Mansbridge, "Reconstructing Democracy," in *Revisioning the Political,* p. 119.

مرضية في التصور الليبرالي للعلاقة بين الأفراد والمجتمعات. ذلك أن هذه الجوانب تمثل "أصل الداء" بالنسبة إلى الكثير من النقاد الذين يعارضون الليبرالية بشكل جذري.

قلنا فيما سبق أن النسوية الليبرالية لا تحتوي على تعبير صريح لميتافيزيقا من نوع محدد، ولكن برنامجها السياسي، ومفاهيمها الإبستمولوجية، ومطالبها الأخلاقية لا تدع مجالا لاختيار ميتافيزيقا تختلف عن تلك التي يعبر عنها الفكر الليبرالي الصرف بدرجة كافية من الوضوح والصراحة. على هذا الأساس يمكن القول إن المجتمع (حسب ما تراه النسوية الليبرالية) هو مجموعة من الأفراد الأحرار المستقلين الذين تجمعهم في كيان سياسي واجتماعي واحد رغبتهم في التعاون من أجل تحقيق أهداف محددة خاصة بكل واحد منهم. لذا تسعى النسوية الليبرالية لتوسيع دائرة الفردية والحرية والاستقلال بحيث تشتمل على المرأة التي كانت حتى الآن فردا حرا ومستقلا بالامكان (potentially)، وليس بالفعل (in actuality)، كما يقول المصطلح الفلسفي القديم.

ولكن هذا الطموح الميتافيزيقي للنسوية الليبرالية يتعرض للكثير من الانتقادات، سواء تلك التي تصدر عن مفكرات نسويات غير ليبراليات، أو عن مفكرين لا يروقهم الذهاب بعيدا باتجاه الفردية والتجزئة، بغض النظر عن الموقف من النسوية.

يجري الاعتراض على الرؤية "الفردانية" للبشر والمجتمع على عدة مستويات، وبطرق مختلفة. أولا، يتم الاعتراض على هذه الرؤية من منطلق كونها "ذكورية"، وغير معبرة عن رؤية الانسان للأشياء. بعبارة أخرى، هناك محاولة للطعن في مدى شرعية الرؤية الفردانية، وذلك من زاوية إبستمولوجية بحتة. ثانيا، يقوم البعض بالاعتراض على هذه الرؤية من زاوية أخلاقية، وذلك بالقول إنها ضارة اجتماعية، بل ومضادة للحياة. وأخيرا، يجري الاعتراض على هذه الرؤية من زاوية ميتافيزيقية بحتة، على أساس أنها تقترف خطأ جسيما في تحليل العلاقة "التكوينية" بين الفرد والمجتمع.

لنبدأ بالنقطة الأولى، أي "ذكورية" مفهوم "الفرد الحر المستقل". يقول ماكفرسون (Macpherson):

"يُعتبر الفرد في المجتمع الرأسمالي إنسانا بقدر ما هو مالك لشخصه. ومهما تمنى خلاف ذلك، فإن إنسانيته تعتمد على كونه حراً من كل شيء،

ما عدا الالتزامات المترتبة على علاقاته التعاقدية التي من خلالها يخدم مصالحه الخاصة."[١٣٥]

وتعلق آن فيليبس على هذا المفهوم لـ "الفرد" قائلة إن الذكورية "مكتوبة" فيه بالخط العريض،[١٣٦] تعني بذلك القول إن الانسان الوحيد الذي يحيا حياة العقود الحرة، ساعيا وراء تحقيق مصالحه الخاصة هو (في العادة، في أغلب الأوقات) رجل، وليس امرأة. وتوافقها جين ميلر (Jean Miller) قائلة إن مفهوم الاستقلال الفردي (autonomy) هو "تركة ذكورية". فهذا المفهوم، حسب رأيها:

"يحمل تبعة ... مفادها أنه يتوجب على الانسان أن يكون مستعدا للتخلي عن ارتباطاته الحميمة لكي يصير فردا منفصلا موجها لذاته (self-directed). لذا يشكل مفهوم الاستقلال خطرا [بالنسبة للمرأة]، لأنه مستلهم من أطوار حياة الرجل، وليس حياة المرأة."[١٣٧]

يتوقف بعض النقاد أحيانا، وبهدف التدليل على مدى التصاق صفة الذكورية بمفهوم الفرد، وتغلغل هذه القيم والصفات جميعها في الفكر بشكل عام، يتوقفون عند بعض المقولات والتوجهات النظرية الموجودة في العلوم البيولوجية، والتي يبدو أنها تنتمي إلى نفس المعسكر الفلسفي الذي تنتمي إليه الفردانية الليبرالية. وفي الإطار الفلسفي العام يظهر "الفرد" أحيانا بصورة كائن حي (إنسان، حيوان، شجرة)، وأحيانا يظهر بصورة أخرى – مثل "جين" (gene)، أو حيوان منوي، أو خلية. ولكن بغض النظر عن طبيعة "الفرد"، فإنه غالبا ما يتصف بصفات ذكورية. تسمي إيفلين فوكس كيلر (Evelyn Fox Keller) الفرد (كما يظهر في الفكر الليبرالي) بـ "رجل هوبس" (the Hobbesian man)، وذلك في إشارة منها إلى وصف هوبس المشهور لحياة الأفراد العدوانية والمليئة بالقلق في حالة الطبيعة. تقول المؤلفة:

"تمثل الكثير من النظريات المعاصرة في مجال نظرية التطور الفرد، سواء كان هذا كائنا حياً أم مجرد gene (مورث) كما لو كان على صورة ذلك الانسان الذي يمكن أن نطلق عليه اسم "رجل هوبس": فهو مستقل، وصاحب وقفة معارضة (oppositional) . وهو لا يرتبط مع العالم المحيط به من خلال الرغبة في الحياة أو التطور والنمو، وإنما من خلال

---

[135]C.B. Macpherson , *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, (Oxford: Oxford University Press. 1962), p. 275.

[136]Anne Phillips, *Engendering Democracy*, p. 31.

[137]Jean Baker Miller, *Toward a New Psychology of Women*, (Boston: Beacon Press, 1962), pp. 94-95.

الاحساس بالخطر والخوف من الفقدان والضياع. ولا تعدو حاجته الأساسية أن تكون الدفاع عن حدوده."[١٣٨]

هذا ما يقصده البعض بالقول إن مفهوم الفرد يتصف بالذكورية: فهو، في التحليل الأخير، يعكس تجارب وخبرات حياتية، آمالا وتوقعات ومخاوف، من نوع محدد - تلك الخبرات والتجارب والآمال والمخاوف التي تعني شيئا بالنسبة لجنس الرجال. هل يعني ذلك أن هذه النظرة إلى الوجود خاطئة تماما؟ ربما لا. ولكن ليس بوسعنا (حسب رأي النقاد) أن نركن للنظرة الفردية كما لو كانت الرؤية الوحيدة الممكنة للأمور. فقد تكون هذه النظرة جزئية أو مشوهة أو متطرفة. ربما كنا بحاجة إلى من يقول إنه ليس من المحتم أن تكون حياة الأفراد على هذه الدرجة من التضاد، أو إن الحرب ليست أمرا ضروريا، كما تقول فرجينيا وولف.

تنقلنا الاشارة الأخيرة إلى رأي فرجينيا وولف في الحرب للحديث عن انتقادات من نوع آخر لمفهوم الفرد المستقل والحر. يقول النقاد في هذا الصدد إن مفهوم الفرد الحر المستقل الساعي وراء مصلحته الخاصة غير مقبول من الناحية الأخلاقية البحتة، نظرا لأنه يفسح مجالا واسعا لحصول الصراع والمنافسة. كما أنه، في حال انتشاره على جميع مستويات الحياة الاجتماعية، يؤدي إلى انتصار الروح التجارية، والحسابات المادية الجافة، واضمحلال روح التضامن والانتماء إلى الآخرين، بحيث يعيش الانسان غريبا بين غرباء.

تقول كريستين ستيفانو في مقالة بعنوان "الاستقلال في ضوء الاختلاف":

"يتمحور جوهر الخلاف بين النسوية ومفهوم الاستقلال حول هذه الحقيقة، وهي أن مفهوم الاستقلال الفردي يفسح المجال بل ويشجع حدوث صراع بين "ذوات" منفصلة ومتنافسة. كما أن مفهوم الاستقلال يفشل في رؤية السياق العام الذي تنشأ فيه العلاقات بين الأفراد، والذي يشتمل على كل

---

[138]Evelyn Fox Keller, "Language and Ideology in Evolutionary Theory: Reading Cultural Norms into Natural Law," in Evelyn Fox Keller and Helen Longino ed., *Feminism and Science*, p. 156.

لا يوجد هنا مجال للحديث عن القيم السياسية-الاجتماعية العديدة التي يمكن أن تظهر في العلوم الطبيعية. يظن البعض أن وباء القيم السياسية الاجتماعية يقتصر على العلوم الانسانية والاجتماعية، في حين ان العلوم الطبيعية "الدقيقة" تنجو منه. ولكن اشارة كيلر إلى صورة الفرد في حقل البيولوجيا ككائن صراعي وتضادي تكفي للفت النظر إلى امكانية ظهور قيم سياسية واجتماعية في حقول قد يظن الانسان أنها تتسم بالموضوعية والبعد عن التحيز الايديولوجي. لمزيد من الامثلة بهذا الخصوص أنظر:

Emily Martin, "The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles," and Londa Schiebinger, "Why Mammals are Called Mammals: Gender Politics in Eighteenth-Century Natural History," both in Evelyn Fox Keller and Helen Longino eds., *Feminism and Science.*

من الهوية والانفصال. وأخيرا يمكن القول إن هذا المفهوم يسهم في استمرار التجاهل المتعمد ... للدور الذي تلعبه رعاية الأم في خلق الأفراد المستقلين."[١٣٩]

أما كيف يفسح مفهوم الفرد المستقل الساعي وراء مصلحته الخاصة المجال لحدوث الصراع، فهذا يدخل ضمن نطاق الأبحاث النفسية والاجتماعية. ولكن ليس من الصعب أن نتخيل أن المجتمع الذي يعيش أفراده في ظل إيديولوجية "استقلالية" متطرفة قد يرى في الصراع المميت، والتنافس القاتل أمورا "طبيعية" لا تثير الاستغراب، ولا تدعو إلى التساؤل والبحث عن طريقة مختلفة للحياة. ليست القفزة الفكرية بين مفهوم داروين (Darwin) عن "الصراع من أجل البقاء" ومفهوم هربرت سبنسر عن "صراع الحياة والموت في السوق" [١٤٠] قفزة واسعة، بل قد تكون قفزة في المكان الواحد (إلى أعلى أو أسفل)، إذا صح ما تقوله إيفلين فوكس كيلر عن مفهوم الفرد "الضدي"، الذي يظهر في علم البيولوجيا كما في الفلسفة السياسية على النمط الليبرالي.

بالطبع، لا بد من وجود مقدار معين من الصراع والتنافس في الحياة. ولكن وجود الايديولوجيا التي تتجاهل جانب الاعتماد المتبادل بين الأفراد، والتي قد لا تجد في علاقات التضامن والمحبة والايثار بين الأطفال وأمهاتهم وآبائهم شيئا يمكن الاقتداء به أو استلهامه في مجال السياسة، إن وجود إيديولوجيا من هذا النوع قد ينقل التنافس والصراع الطبيعي إلى مستوى نوعي جديد لا قدرة للانسان على تحمله على المدى البعيد.

يمكن الاشارة إلى الاقتراح الداعي إلى تعميم مفهوم "العمل بأجر" لكي يشمل أعمال التدبير المنزلي كمثل عن الأثر الذي قد يخلفه وصول مفهوم "الفرد الحر المستقل الساعي وراء مصلحته الفردية" إلى مجال الحياة الخاصة. عاشت حتى الآن فكرة العمل بأجر على مستوى السوق، سوق العمل، حيث يلتقي العامل وصاحب رأس المال من أجل التفاوض على عقد عمل يحقق المصلحة الذاتية لكل من الطرفين. ولكن ما الذي يحدث عندما تطالب المرأة، ومن منطلق الفردية، باحتساب عمل التدبير المنزلي معادلا لأجر؟ تنكر جين إلشتاين أن يكون بامكان المرأة أن تنظر إلى دورها في دورة الحياة كما لو كان عملا يمكن مقارنته بشق الطرقات، أو صناعة السيارات.[١٤١] كيف يمكن احتساب قيمة ما تقدمه الأم إلى طفلها عندما تحبه؟

---

[139]Christine Di Stefano, "Autonomy in the Light of Difference," in *Revisioning the Political*, pp. 103-4.

[١٤٠] أنظر الفصل الاول، قسم ج.

[141]Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman*, p. 243.

تقول المؤلفة بهذا الخصوص: " ليست الامومة "دورا" يمكن مقارنته بأدوار أخرى، مثل "سكرتير" أو "عالم" أو "ضابط في سلاح الجو". ... من شأن الميل لتقليل الفرق بين الامومة والوظيفة العادية ليس فقط ان يفقد العلاقات

هل **يمكن** احتساب قيمة الحب بمبلغ معين؟ هل **يجب** احتسابها بمبلغ معين؟ تلخص آن فيليبس إنتقادات جين إلشتاين لمحاولات نقل الروح الفردية (ممثلة في مطلب العمل مقابل أجر) من إطار الحيز العام، حيز الرجل الفرد، إلى إطار الحيز الخاص، حيث لم يعش الرجال والنساء والأطفال (حتى الآن) كـ "أفراد أحرار مستقلين ساعين وراء مصالحهم الخاصة" بالقول:

"لقد أدى انتصار الروح الفردية إلى إفراغ الحيز العام في معظمه من الروح الانسانية التي يفترض أنها هدف السياسة. والآن تهدد الضغوطات من أجل تطبيق مبادئ الفردية والتعاقدية في أعمق زوايا الحيز الخاص بالقضاء على ما تبقى من نزعة إنسانية في الحياة."[١٤٢]

من وجهة نظر نسوية بحتة، ربما كان نقد قيم الفردية والاستقلال و"ايثار النفس" من منظار نواقصها الأخلاقية هو الوجه الآخر للاعتراض عليها من منطلق انحيازها الإبستمولوجي للرجل. فهذا الانحياز نحو خبرات الرجل هو بالذات ما يمنعنا من رؤية أخلاق اجتماعية بديلة، كالأخلاق الاجتماعية التي تنبع من خبرات النساء. ولكن هناك نقاد آخرون ينتمون إلى التيار الكوميونيتاري، ممن ليس لهم اهتمامات نسوية خاصة، وهم يرون في الأخلاق الليبرالية الفردية الانفصالية بذورا لن تكون ثمارها سوى الافراد الذين يفتقرون إلى الشخصية كما يفتقرون إلى العمق الأخلاقي. يقول أحد هؤلاء النقاد، مايكل ساندل:

"لا نستطيع أن نكون مستقلين بأنفسنا دون أن نخسر ولاءاتنا ومعتقداتنا التي نعيش بها ومن خلالها، ونفهم أنفسنا كأعضاء في هذه العائلة أو هذه الجماعة أو هذا الشعب. ونحن عندما نتخيل إنسانا ليس له "ارتباطات مكونة" (constitutive attachments) مثل هذه فإننا لا نتخيل إنسانا حرا أو عقلانيا، بل فردا يفتقر إلى الشخصية والعمق الأخلاقي."[١٤٣]

كما يصف المؤلف (في إشارة منه إلى كتابات جون رولز الذي يعتبر من أهم المفكرين الليبراليين المعاصرين الذين يؤمنون بالعلاقات التعاقدية الموضوعية) "جمهورية الواجبات" (deontological republic)، بأنها "جمهورية غرباء"، ويقول إن السبب الذي يمنح مفهوم العدالة أهمية بالغة في تلك الجمهورية هو حقيقة أن الأفراد لا يعرفون بعضهم بعضا، ولا يعرف الواحد الغايات التي يسعى إليها الآخرون. لذا يحتكم الأفراد في جمهورية

الخاصة الكثير من معناها، بل من شأنه أيضا أن يختزل مطالب المرأة في تغيير الاوضاع والظروف الاجتماعية إلى شيء بسيط اكثر مما ينبغي."

[142] Anne Phillips, *Engendering Democracy*, p. 104.

[143] Michael Sandel " Justice and the Good," in Michael Sandel ed., *Liberalism and its Critics*, p. 172.

رولز إلى مبادئ العدالة العامة، الموضوعية، غير الشخصية، والتي لا معنى لها في غياب التنافس والنزاع المحتمل. ولو كانوا مجتمعا من النوع الذي يحبذه الكوميونيتاريون لما كانوا بحاجة إلى شيء سوى مفهومهم المشترك لخيرهم العام.[١٤٤]

يبقى لنا أن نتحدث عن السؤال الهام المتبقي، وهو ما إذا كانت الميتافيزيقا الليبرالية تتسم بالصدق، وذلك بغض النظر عن منشئها (حياة وخبرة الرجل)، وبغض النظر عن آثارها الاجتماعية (الانفصال والصراع والاغتراب). وهذا يقودنا إلى النقد الأخير، حيث يقول خصوم الليبرالية إن المتيافيزيقا الفردانية تخطئ خطأ جسيما في تحليل العلاقة بين الفرد والمجتمع.

تدعي مفكرات نسويات غير ليبراليات (ومفكرون غير ليبراليين أيضا) أنه لا يمكن النظر إلى المجتمع كمجموعة تتألف من أفراد ذوي "تكوين" سابق على وجودهم في ذلك المجتمع. والصورة التي يرسمها الفكر الليبرالي (حسب رأي النقاد) عن أفراد ذوي شخصيات ورغبات خاصة وعقول مستقلة، هي صورة كاذبة منذ لحظة ولادة الفرد، وبمقتضى قوانين البيولوجيا، إن لم يكن غيرها أيضا. تعبر أليسون ياجر عن هذه الحقيقة (التي لا يبدو أن الفكر الليبرالي يأخذ منها أية عبرة باقية) بالقول :

> "تحتم البيولوجيا البشرية حقيقة الاعتماد المتبادل بين الأفراد. ولا يغدو افتراض الاكتفاء الفردي الذاتي معقولا سوى عن طريق تجاهل حقائق البيولوجيا البشرية".[١٤٥]

تقصد ياجر (على أقل تقدير) الاشارة إلى حقيقة أن المراحل الأولى من حياة الفرد (الكائن الحي) تشهد باعتماده الكامل على الآخرين (الوالدين على الأقل). ولكن لا يقتصر اعتماد الفرد على الآخرين على مرحلة معينة من العمر (ولا على حقائق الصفات الوراثية التي تدوم طول العمر)، بل الأهم من ذلك هو إسهام الظروف والعوامل الاجتماعية في خلق الفرد على الصورة النفسية والفكرية التي هو عليها. لو تناولنا الفكرة التي يكونها الأفراد عن أنفسهم، كفكرة أن الانسان "رجل" أو "امرأة" (مفهوم النوع الاجتماعي)، أو أن الانسان مستقل أو غير مستقل، أو أن الانسان يستطيع فعل هذا أو ذاك، لوجدنا (حسب رأي النقاد) أن الفرد لا يحدد أيا من هذه الجوانب من حياته أو حياتها بشكل فردي ومستقل، وانما يكاد الفرد نفسه أن يكون مجرد "تجريد" فلسفي لا يمكنه أن يوجد خارج الإطار الاجتماعي (حاله حال المثل الافلاطونية التي لا توجد خارج المادة، حسب رأي أرسطو).

---

[١٤٤] المصدر السابق، ص ١٧٥.

[145] Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, p. 41.

لهذا السبب لا يمكن أن تكون صورة العقد الاجتماعي الذي يتم بين أفراد أحرار ومستقلين وذوي رغبات وأهداف خاصة يعيشون في حالة الطبيعة، وبمعزل عن أي تأثيرات اجتماعية، لا يمكن أن تكون صادقة . ليس فقط من وجهة نظر بيولوجية، بل أيضا من وجهة نظر اجتماعية ونفسية وفلسفية. ذلك لأنه لا سبيل لتكوين الرغبات والأهداف (الخاصة وغير الخاصة)، ولا سبيل لتطور نمط من التفكير العقلاني (أو خلافه) بمعزل عن تفاعلات اجتماعية طويلة ومعقدة جدا.

وحتى لو تناسينا العقد الاجتماعي "الفعلي"، وأخذنا بعين الاعتبار العقد الاجتماعي كعقد "افتراضي" بحت، فلن يغير هذا شيئا، حسب رأي النقاد. بوسعهم القول: إذا لم يكن الفرد بطبيعته حرا مستقلا ذا أهداف خاصة، فما معنى الدعوة للتفكير في المجتمع **كما لو** أنه جاء إلى الوجود نتيجة عقد اجتماعي بين أفراد أحرار مستقلين وذوي أهداف خاصة؟ لن تكون المبادئ الأخلاقية التي يتم التوصل إليها كنتيجة لهذا التمرين الخيالي أكثر مصداقية من الوصف الذي ترتكز عليه لهؤلاء الأفراد، الذين هم أطراف في العقد الاجتماعي. فإذا كان الوصف نفسه خياليا أو غير واقعي كانت المبادئ التي يتم التوصل اليها أيضا غير واقعية. وهذا ما تشهد به حقيقة أن العلاقة التعاقدية التي يحتفي بها الفكر الليبرالي لا تنطبق إلا على حيز الحياة العامة (وبالتحديد السوق)، بينما يخرج الحيز الخاص عن نطاقها بالكامل، مع أنه يشكل جانبا أساسيا، بل ربما الجانب الأهم، في حياة الواحد منا. أليس من الأفضل لنا (والحالة هذه) السعي للعثور على مبادئ أخلاقية اجتماعية قائمة على وصف واقعي للبشر كما نعرفهم؟

يقول النقاد إن الانسان كائن اجتماعي في الصميم، والحياة الاجتماعية تلعب دورا جوهريا تكوينيا في جعله إنسانا (على خلاف "حيوان مستقيم القامة يمشي على رجلين"). لا يقصد هؤلاء النقاد مجرد القول إن معتقداتنا وقيمنا وسلم أولوياتنا كلها تتأثر بطريقة حياتنا في المجتمع. بل الأمر أعمق وأخطر من ذلك، حيث يمتد الأثر الاجتماعي ليشمل كل ما يمكننا أن نعقله (نفهمه) أو حتى أن نشعر به بتاتا. تسند أليسون ياجر الفكرة الأخيرة (المتعلقة بالشعور) بحجج قوية، وذلك في معرض نقاشها لمفهوم في غاية الأهمية، ألا وهو مفهوم العاطفة.[١٤٦] تقول المؤلفة:

"إن العواطف التي نشعر بها هي انعكاس للأشكال السائدة من الحياة الاجتماعية. فعلى سبيل المثال لا يمكن لأحد أن يشعر بالخيانة، بل قد لا

---

[١٤٦] بالطبع، مفهوم العاطفة مهم بحد ذاته. ولكنه ورد في سياقات هامة لاغراض البحث الحالي – مثلا، ادعاء الفكر الفلسفي التقليدي أن المرأة كائن "عاطفي" (أكثر من عقلاني)، وادعاء الفكر الليبرالي أن الفرد "يؤثر" نفسه على الآخرين (يحب نفسه أكثر من محبته للآخرين).

يكون بالامكان أن يكون هناك شيء اسمه "الخيانة" في غياب معايير اجتماعية لتحديد معنى "الوفاء". **من غير الممكن أن يوجد إحساس بالخيانة، أو... أي عاطفة خاصة بالانسان عند فرد منعزل يعيش في "حالة طبيعة" سابقة على تكوُّن المجتمع.** لا يعني هذا أن وجود العواطف الجماعية سابق تاريخيا أو منطقيا على وجود العواطف عند الأفراد. ولكنه يعني أن الخبرة الفردية هي في نفس الوقت خبرة اجتماعية."[١٤٧]

تستشهد ياجر بدراسات عن بعض الشعوب البسيطة التي لا تضع حاجزا كبيرا بين العام والخاص. في بعض هذه المجتمعات يغدو الاحساس بالعاطفة والتعبير عنها ظواهر بين-فردية، بحيث يمكن للفرد أن "يستحضر العاطفة" عندما تتطلب الظروف الاجتماعية ذلك، وحتى أن يتقاضى أجرا مقابل التعبير عن العاطفة في بعض الأوقات.[١٤٨]

ولكن لا يحتاج الانسان إلى الذهاب إلى المجتمعات البسيطة من أجل أن يدرك أن المجتمع يخلق الحقائق الاجتماعية التي تسهم في صنع الفرد على صورة معينة، أو في قالب معين، بحيث يغدو قادرا على فهم هذا الشيء أو الاحساس بذاك. تقول سوزان هازلانجر(Susan Haslanger) في وصفها لأثر الايديولوجيا الذكورية السائدة على سلوك النساء كأفراد:

"ليست "المرأة المثالية" سوى تجسيد خارجي (في العالم الخارجي) لرغبات الرجل. وما يطلق عليه البعض اسم "طبيعة المرأة" هو بالضبط ما يحب أن يراه الرجال. ما يحصل هو أن الرجال يقذفون بهذه التصورات على نساء محددات (أفراد). وعندما تقبل النساء هذه التصورات (عن المرأة المثالية) فإنهن يحاولن التقيد بها في تصرفاتهن. هذا بدوره يفسر بعض الفروقات الهامة في تصرفات الرجال والنساء."[١٤٩]

توضح هذه الأمثلة، ومثلها كثير،[١٥٠] أمرا لا تود الليبرالية أن تراه، وهو أن الفرد من صنع المجتمع – ليس فقط بيولوجيا، وانما الأهم من ذلك، عاطفيا وذهنيا.

---

[147]Alison Jaggar, "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Philosophy," in *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, p. 172. Emphasis added.

[148] ibid. p. 171.

[149]Susan Haslanger, "Objective Reality, Male Reality, and Social Construction", in *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, p. 89.

[١٥٠] تقول أليسون ياجر في معرض الحديث عن دور الايديولوجيات في خلق الحقائق الاجتماعية: "تبدو المرأة عاطفية أكثر من الرجل لانه من المسموح لها، بل يطلب منها، ان تعبر عن العاطفة بشكل علني." أنظر:
Alison Jaggar, "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Philosophy," in *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, p. 178.

وقد يقول قائل إن هذا هو أبلغ نقد يمكن توجيهه إلى **النسوية الليبرالية** (على خلاف الليبرالية الصرفة). فقد لا يلام "الرجل الليبرالي" كثيرا إذا رأى المجتمع كمجموعة من الأفراد الأحرار المستقلين الساعين وراء مصالحهم الخاصة. ذلك أنه يعيش بهذه الطريقة، ويختبر العالم بهذه الصورة، ولوقت أطول مما هو متاح للمرأة. ولكن (قد يقال) من الصعب أن يفهم الانسان الأسباب التي يمكن أن تدفع بالمرأة، وهي تختبر الحياة كسلسلة من الارتباطات وتجارب الاعتماد المتبادل، للقبول بميتافيزيقا اجتماعية من النوع الليبرالي.

الفصل الرابع
في سبيل تحديد موقف من النسوية الليبرالية

الفصل الرابع
في سبيل تحديد موقف من النسوية الليبرالية

من وجهة نظر معينة يمكن القول إن اتخاذ موقف من النسوية الليبرالية أمر في غاية السهولة، ذلك أنه يعتمد على مسألتين اثنتين، لا أكثر. المسألة الأولى هي **الموقف المبدئي من الليبرالية** نفسها، وبغض النظر عن طريقة ممارستها حتى الآن (وبالذات فيما يخص المرأة). أما المسألة الثانية فهي **الموقف** من **الفروقات والتماثلات بين الرجل والمرأة** – ما هي، هل هي جوهرية ثابتة، أم تاريخية متغيرة. يمكن التمييز بين ثلاثة مواقف رئيسية، بناء على قرار الإنسان بخصوص هاتين المسألتين.

أولاً، هناك موقف النسوية الليبرالية نفسها، والذي ينطلق من القناعة بصدق المفاهيم والمبادئ الأساسية في الليبرالية، بالإضافة الى الاعتقاد بأن الفروقات بين الرجل والمرأة تقتصر على النوع غير الجوهري والقابل للتغيير (أو القابل للتحكم)، في حين أن التماثلات تتعلق بصفات جوهرية غير زائلة.

ثانيا، هناك موقف المفكرات النسويات اللواتي يجمع بينهن أمران اثنان، أولهما: الشك في درجة انتماء النسوية الليبرالية الى الفكر النسوي الحقيقي، استنادا إلى الاعتقاد بأن مفاهيم ومبادئ الليبرالية تحوي تميزاً متأصلا ضد النساء. (عرضنا هذا الرأي في الفصل السابق، حيث قمنا بتقديم شواهد

مختلفة على "ذكورية" مفاهيم العقلانية والموضوعية والفردية والتعاقد والاستقلال، وغيرها من "لبنات الصرح الليبرالي"). أما الأمر الثاني فهو الاعتقاد بأن الفروقات بين الرجل والمرأة لا تقتصر على الفروقات الفسيولوجية المعروفة، بل يضاف إليها فروقات ذهنية وعاطفية هامة، تظهر في جوانب مختلفة من الحياة. (مثل نظرة المرأة الى الأخلاق، طريقتها في الحصول على المعرفة، أسلوبها في حل الخلافات، وغير ذلك).

من الواضح أن النسوية الليبرالية، بالنسبة للمفكرات النسويات اللواتي يصدق عليهن هذا الوصف،[١٥١] هي عقيدة مشوهة، لأنها تحاول التوفيق بين اتجاهين متعارضين: الليبرالية (بصفتها طريقة "ذكورية" في التفكير والعيش)، والمرأة (بصفتها كائنا لا يستطيع العيش حسب مفاهيم ومبادئ الليبرالية). وهذا يعني أن النسوية الليبرالية تخطئ مرتين: مرة عندما تتجاهل البديل الذي تقدمه حياة المرأة وتجاربها، ومرة أخرى عندما تدعو إلى تطبيق الليبرالية في غير مكانها.

ثالثا وأخيرا، هناك موقف النقاد غير الليبراليين من النسوية الليبرالية. لا يجرى الاعتراض على النسوية الليبرالية في هذا السياق من منطلق أنها لا تعبر عن الفكر النسوي الحقيقي، وإنما من منطلق أن الليبرالية تقوم على أسس خاطئة، وهي لا تصلح للنساء أو الرجال، أو المجتمع بشكل عام. قد يكون للنقاد في هذا الموقف اهتمام خاص بقضايا المرأة (كما هي حال المفكرات النسويات غير الليبراليات)، وقد يكونون من المفكرين (المحافظين أو التقليديين او الاشتراكيين) الذين لا يؤمنون بخصوصية قضايا المرأة، أو لا يبدون اهتماما كبيرا بها. المهم في الأمر أن النقد يركز على فشل الليبرالية كفلسفة اجتماعية عامة. وقد رأينا في الفصل السابق اثنين من جوانب هذا الفشل المزعوم: (١) الجانب النفسي- الاجتماعي، حيث يدعي النقاد أن تأكيد الليبرالية على قيم الفردية والاستقلال والحرية يقود في النهاية الى إحداث تشوهات في حياة الإنسان، سواء على المستوى الفردي أو على المستوى الاجتماعي. (٢) الجانب الميتافيزيقي البحت، حيث يدعي النقاد أن الليبرالية

---

[١٥١] يدعى التوجه الفكري النسوي الذي نقوم بوصفه (جزئيا) هنا بـ "النسوية الراديكالية" (radical feminism). وهو "نهر" ذو روافد متعددة: تارة يتخذ من موضوع الجنس محورا له، وتارة يركز على النوع الاجتماعي، تارة يركز على الامومة، وتارة على التناسل، ومنه قسم ينادي بانفصال النساء عن الرجال لتكوين مجتمع خاص بهن. وربما كان الشيء الوحيد المشترك بين جميع الاتجاهات في هذا التيار هو التأكيد (بشكل مبالغ فيه أحيانا، من وجهة نظر البعض) على "الخصوصية الوجودية" للمرأة، وعلى الفروقات "الجوهرية" بينها وبين الرجل (ليس الفروقات الفسيولوجية التي يعترف الجميع بها، بل الفروقات في مجالات العقلانية والمنهج والقيم الاخلاقية ... الخ). من أجل شرح أوفى لخصائص هذا التيار، أنظر:

Rosemarie Tong, *Feminist Thought,* p. 71, 108.

تقوم على أساس تحليل خاطئ للعلاقة بين الفرد والمجتمع، مما يجعل منها غير صالحة كأساس للفلسفة من أي نوع، سواء كانت أخلاقية أو سياسية.

هذه، أساسا، وبقدر من التبسيط، جملة المواقف التي يمكن اتخاذها إزاء النسوية الليبرالية. بالطبع، ليس هناك حاجة لدراسة موقف النسوية الليبرالية من نفسها. ولكننا نأمل أن يساعدنا نقاش الاعتراضات المختلفة التي تتضمنها المواقف الأخرى في الوصول إلى تقييم مبدئي للنسوية الليبرالية. نبدأ بموقف المفكرات اللواتي يعترضن على النسوية الليبرالية من منطلق أنها محاولة للتوفيق بين أمور متناقضة: الفكر الليبرالي "الذكوري" من جهة، وطبيعة المرأة "غير الليبرالية" من جهة أخرى.

أ. النسوية الليبرالية و"طبيعة" المرأة

تقول نانسي هيرشمان في معرض اقتراحها "إعادة النظر" (rethinking) في مفهوم الحرية، أحد أهم ركائز الفكر الليبرالي:

> "بالطبع، لا تستثني [التفسيرات الليبرالية للحرية] النساء وحدهن فقط. ولكن المسألة هي تعريف العالم من خلال مفهوم تم حرمان أغلبية الناس (النساء، الملونين، والفقراء) منه، بالإضافة إلى اتخاذ الرجل الأبيض ميسور الحال "نموذجا" للإنسان. كل هذه الأمور تدعونا إلى الاعتقاد بأن مفهوم الحرية يعاني من مشاكل على صعيد التمثيل والتطبيق. لذا يخطئ من يظن أنه بوسعنا أن نقبل بالنظريات السائدة عن الحرية، ثم "نضيف النساء الى المزيج الموجود،"[١٥٢] كما لو كنا بصدد التعامل مع وعاء طبخ، نضيف إليه محتويات مختلفة، ونقوم بخلطها. لسنا بحاجة إلى "إضافة النساء الى وعاء الحرية"، بل إلى إعادة النظر فيما تعنيه كلمة "الحرية" بحد ذاتها."[١٥٣]

ما المشكلة في مفهوم الحرية، حسب رأي هيرشمان، وما الذي يجعلها قادرة على الطعن في صدق (صلاحية أو مشروعية) مفهوم الحرية، في التحليل الأخير؟ يمكن التعبير عن وجهة نظر هيرشمان بصورة أقل مواربة بالطريقة التالية: لقد نشأ مفهوم الحرية (أي أنه جرت صياغته والتفكير به)، ثم من بعد ذلك عاش وازدهر، في سياق حياة الرجل. ليس أي رجل أو رجال، بل الرجال البيض الميسوري الحال. فهؤلاء هم الذين كانوا يعيشون "دون قيود"، والذين كانوا يتمتعون بالقدرة على الحركة، وهؤلاء هم الذي يفعلون أو

---

[١٥٢] "Add women and stir" هي العبارة المستقاة من "لغة" الطبخ ووصفات الأطباق، والتي غدت طريقة للسخرية من "الوصفات النسوية" التي تتسم بالتبسيط الزائد للأمور. ربما كانت ساندرا هاردنج أول من إستعمل هذه العبارة.

[153] Nancy Hirschmann, "Revisioning Freedom: Relationship, Context, and the Politics of Empowerment", in *Revisioning the Political,* p. 55.

يمتنعون عن الفعل "طواعيـــة". أمـــا النســـاء والأجنـــاس المســـتعبدة مـــن البشـــر والفقراء، فما عاشوا بهذه الطريقة يومـــا مـــا، بـــل كـــانوا علـــى الـــدوام مقيديـــن بواسطة سلاسل مترامية من الارتباطات والالتزامـــات غـــير الطوعيـــة.

لهذه الاسباب يمكن القـــول أن مفـــهوم الحريـــة (بمعنـــى "غيـــاب القيـــود") يتســـم بالذكورية والعنصرية والطبقية فـــي نفـــس الوقـــت: كونـــه ينبـــع مـــن تجـــارب الرجال البيض الميســـوري الحـــال (فـــهم هكـــذا عاشـــوا)، ويعكـــس طموحاتـــهم ومخاوفهم (فهم يريدون الاستمرار في هذا النمط من العيـــش، وفـــي نفـــس الوقـــت يخشون فقدان القـــدرة علـــى ذلـــك). مفـــهوم الحريـــة إذن لا يتســـم بـــالصدق أو الشرعية، على الأقل بالنسبة للفرد الـــذي لا تنطبـــق عليـــه صفـــة "رجـــل أبيـــض ميسور الحال". هذا ما تعنيه هيرشمان بقولـــها إن مفـــهوم الحريـــة "يعـــاني مـــن مشاكل على مستوى **التمثيـــل** و**التطبيـــق**".

ليست نانسي هيرشمان هي المفكرة النسوية الوحيدة التـــي تعـــترض علـــى بعـــض المفاهيم الليبرالية بالإشارة الى "مصـــدر" أو "منبـــع" هـــذه المفـــاهيم فـــي خـــبرات وتجارب الرجال.[١٥٤] وليـــس مصـــدر المفـــهوم أو منبعـــه هـــو الســـبب الوحيـــد للاعتراض في جميـــع الحـــالات. ذلـــك أنـــه يجـــري أحيانـــا محاولـــة للطعـــن بالمفهوم على خلفية **استعمالاته** المختلفة فـــي خدمـــة مصـــالح الرجـــل. ينطبـــق هـــذا علـــى مفـــهوم "العقلانيـــة الوســـيلية" (instrumental rationality)، والـــذي يرتبط بنظرية ماكس فيبر (Max Weber) عن الســـلطة فـــي المجتمعـــات القديمـــة والحديثة.[١٥٥] تكتب وندي براون (Wendy Brown) عن هـــذا المفـــهوم قائلـــة:

> "يتبين من تحليل ماكس فيبر للمؤسســـات السياســـية والاقتصاديـــة أنـــه قـــد تـــم تطويع مفهوم العقلانية الوسيلية مـــن أجـــل خدمـــة مشـــاريع ذكوريـــة خاصـــة. تشتمل هذه المشاريع الذكوريـــة علـــى محاولـــة تعريـــف الحريـــة علـــى أنـــها الانعتاق من القيود، وعلى تعريف القوة مـــن خـــلال الســـيطرة."[١٥٦]

يبدو واضحا أن الحجج التي يتم تقديمها مـــن قبـــل هيرشـــمان واخريـــات غيرهـــا تسير على نهج الشكل المنطقي التـــالي:

---

[154] N. Scheman, "The Unavoidability of Gender", in A. Garry and M. Pearsall eds., *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, p. 30.
تقول المؤلفة في معرض حديثها عن الاصول الاجتماعية السياسية للفلسفة الحديثة : "لقد جـــرى تصويـــر الـــذات الفلسفية (the philosophical subject)، وبالاخص لدى ديكارت، كذات لها سلطة معرفية، وأثر بعيد فـــي السياسية والدين والاقتصاد... لقد لعبت هذه الذات، هذا الفرد البرجوازي، دورا رئيسيا على مســـرح التـــاريخ العالمي في المئتي سنة الماضية."

[155] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. G. Roth, (Berekely: California University Press, 1978), p. 213.

[156] Wendy Brown, *Manhood and Politics*, p. 30.

١. مفهوم F ينطبق على (أو ينبع من خبرة/أو يخدم مصالح) x فقط إذا كان x رجلا (أبيض ميسور الحال).

٢. (نستنج إذن أن) مفهوم F يحوي تحيزا ذكوريا (وعنصريا وطبقيا).

ولكن هل هذا الأسلوب في المحاججة سليم؟ يدعي المفكرون الليبراليون في العادة أن المفاهيم المذكورة، وبالتفاسير التي وضعها مفكرون ليبراليون كانوا في غالبيتهم رجالا، تعكس جوهر الإنسان وطبيعة الأشياء، وأنه لا يوجد فيها شيء ذكوري سوى أن "مكتشفيها" كانوا من الرجال. ويضيف هؤلاء أنه ينبغي علينا أن نميز دائما وبشكل واضح بين صدق الفكرة (أو كذبها) من جهة، وهوية مكتشفها من جهة أخرى (هذا الشخص أو ذاك، عدوا كان أم صديقا، رجلا أو امرأة).

تسمى المغالطة المنطقية التي يقترفها الشخص الذي يحكم على بطلان الفكرة (أو صوابها) على أساس هوية مكتشفها (في الأصل)، أو المعبر عنها، أو مستخدمها، أو الشخص الذي نبعت الفكرة من تجاربه وخبراته، باسم "مغالطة الأصل" (the genetic fallacy).[١٥٧] ومما لا شك فيه أن بعض الآثار التي تتركها على النفس هذه الاتهامات بـ "الذكورية"، والتي تقذف بها بعض المفكرات النسويات خصومهن يمنة ويسرة، هي نتاج مغالطات من نوع (القول) إن الظالمين أو المعتدين أو أصحاب السلطان لا يمكنهم أن يقولوا شيئا واحدا يتسم بالصدق. ولكن هذا بالطبع غير صحيح، مع أن هؤلاء الناس لا يمتلكون مفاتيح الحقيقة كلها.

هناك اعتراضات أخرى على هذا الأسلوب في التفكير، عدا عن ارتكابه "مغالطة الأصل"، كما بينا للتو. ومن أجل توضيح أحد هذه الاعتراضات، لنأخذ اقتراح هيرشمان الداعي إلى "إعادة النظر" في مفهوم الحرية ونسأل: ما المراد بالضبط أن نفعله في إطار "إعادة النظر" في مفهوم الحرية، ذلك المفهوم الذي ورثناه عن أجيال من المفكرين الرجال البيض الميسوري الحال؟ هل المطلوب إعادة تعريف كلمة "الحرية"؟ وكيف؟ هل نتناول معنى يختلف عن المعنى الذي يقرنه الليبراليون بكلمة "الحرية"، ونقول **هذا** ما سوف نعنيه بكلمة "الحرية" من الآن فصاعدا؟

ربما كان هذا ما يفترض أن نفعله. فمثلا، لا يبدو أن وندي براون التي اقتبسنا احتجاجها على مفهوم العقلانية الوسيلية المذكور سالفا راضية عن تعريف "الحرية" على أساس أنها "الانعتاق من القيود". ومن المرجح أن

---

[١٥٧] من أجل تناول أوضح مثال ممكن على هذه المغالطة لنفرض أن شعبا احتكر لنفسه أمر البحث في الرياضيات (أو ساعدته الظروف على التخصص في هذا الحقل)، ومن ثم جاء بقضايا مثل ٢+٢ = ٤. هل يتم رفضها لأنها جاءت من خبرة وحياة هذا الشعب، وليس من خبرة وحياة الانسان ككل؟

يكون في ذهنها معنى آخر. بالطبع، يمكننا (إذا رغبنا في ذلك) أن نتناول كلمة "الحرية" ثم نتفق (فيما بيننا) على استعمالها بطريقة مغايرة. فقد نجعلها (من الآن فصاعدا) تعني "أن يكون الإنسان عبدا لله في كل لحظة من لحظات حياته"، أو "أن يلتزم الإنسان بالإرادة العامة للشعب" أو "أن يكون الإنسان واعيا بالضرورة"، أو أي شيء نختاره، بدلا من أن تعني "الانعتاق من القيود" أو "غياب القيود على الفعل". هذا ما يسمى في علم المنطق بـ "التعريف الاشتراطي" (stipulative definition)، الذي لا يوجد ما يمنعنا من اصطناعه في أي وقت نشاء. ولكن ما هي النتيجة؟ ليست أكثر من **قرار بتغيير الموضوع**. يتحدث الليبرالي عن الحرية وينادي بالانعتاق من القيود (أو تخفيفها)، بينما يتحدث خصمه عن الخضوع للإرادة الشعبية أو الإلهية. لن يقدم هذا شيئا في نقاش مواضيع الخلاف، ولن يؤخر. بل يبقى الأمر على حاله، إلى أن يتم حل سوء التفاهم الناتج عن استعمال الكلمات بطرق غير متفق عليها.

يقول المفكرون الليبراليون: بدلا من تغيير الموضوع لنعمل من أجل توسيع نطاق المفهوم بما يرضي الجميع، بمن فيهم المرأة. لا يجد الليبراليون صعوبة فائقة في الاعتراف بالحقائق التاريخية التي تقول إن مفهوم الحرية نبع من خبرات وتجارب رجال عاشوا بشكل مستقل وحر، ومارسوا السلطة على أشلاء أناس مستضعفين ومستغلين – نساء، وفقراء، وأناس غير بيض، وسكان مستعمرات ... الخ. ولكن هذا لا يعني أن مفهوم الحرية بمعنى غياب القيود شيء كريه، غير مرغوب فيه.

لنفرض أن الناس الأغنياء وحدهم يتناولون الكافيار، يبتاعونه ويحرصون على توفره باستمرار، ويستمتعون بأكله. يقول قائل عندها: الكافيار شيء "أرستقراطي" أو "غير شعبي". وهذا صحيح. ولكنه هل يعني هذا بالضرورة أن الكافيار طعام رديء؟ لا. يجب إدراك أن الصفة "الأرستقراطية" ليست موجودة في الكافيار نفسه، وإنما تنشأ في إطار **علاقة** مع أناس من طبقة معينة تقوم باحتكار الكافيار، وتحول دون وصول الآخرين إليه. ليس في الطعام نفسه ما يمنعه من أن يكون في متناول الجميع. وبدلا من منع استهلاكه، أو استبداله بطعام آخر (الأمر الذي يشبه "تغيير الموضوع"، كما قلنا لتونا)، فإن الاقتراح السليم هو جعله في متناول الجميع.

من الواضح بالطبع أن ما ينوي الليبراليون صنعه بمفهوم الحرية ("الانعتاق من القيود") هو تعميمه بحيث ينطبق على العدد الأكبر من الأفراد، أو على الأفراد جميعا، بغض النظر عن النوع الاجتماعي أو الطبقة أو العرق ... الخ. هذا ما يعنونه بـ "توسيع نطاق المفهوم"، أو توسيع "المصادق" (extension)، كما يقول علماء المنطق. تطرح شيمان (N. Scheman) في

معرض نقاشها لتصور ديكارت عن "الذات الفلسفية"، والتي تتسم – حسب تحليلها – بأنها ذات "عقلانية، منطقية، مستقلة، وصاحبة سلطة معرفية وسيادة دنيوية"، رأيا يرحب به الليبراليون في مختلف المجالات، وليس فقط في مجال العقل والمعرفة:

"يجب أن تكون هذه المعايير [تقصد معايير العقلانية والمنطق والمعرفة] متاحة للجميع، كما يمكننا أن نتوقع أن يقترب الجميع من الوصول اليها. وفي هذا ما يفترض أن يكون مصدر تمكين (empowerment) لهم جميعا."[١٥٨]

يمكن تلخيص ما يقوله الليبراليون في محاولتهم التخلص من تبعات إلصاق صفة الذكورية بالمفاهيم الليبرالية بالقول: (١) الأصل الذكوري لمفهوم معين لا يعني بالضرورة بطلان ذلك المفهوم أو عدم شرعيته، (٢) لمعالجة المسائل التي تهم المرأة (أو الإنسان، رجلا كان أم امرأة) لسنا بحاجة الى مفاهيم جديدة أو مختلفة، تنبع من هذا المصدر أو ذاك. فالمفاهيم الليبرالية هي مفاهيم إنسانية وكافية. المطلوب فقط هو توسيع دائرة هذه المفاهيم بحيث يدخل في نطاقها المرأة، وكل من حرم فرصة العيش الإنساني في ظلها. (وضحنا (٢) من خلال الحديث عن مفهوم الحرية، ولكن يفترض أن ينطبق هذا التحليل على المفاهيم الليبرالية الأخرى).

ولكن هذه الاعتبارات لا تفي بغرض الدفاع الوافي عن الجزء "النسوي" من النسوية الليبرالية. ذلك أنه يمكن لخصوم النسوية الليبرالية، وبمعزل عن الطعن في شرعية المفاهيم الليبرالية، التوقف عند حد القول بوجود فروقات "جوهرية" (بين الرجل والمرأة) تفسر وجود نظرتين مختلفتين إلى الأمور: النظرة التي تجد تعبيرا عنها في الفلسفة الليبرالية، ونظرة المرأة التي تتنافى مع النظرة الليبرالية. وإذا لم تقم المفكرات الليبراليات بمحاولة دحض هذا الشق من الموقف المعارض فإن المجال سيبقى مفتوحا للقول إن النسوية الليبرالية هي عقيدة منافية لـ "طبيعة" المرأة، بغض النظر عن منشأ المفاهيم الليبرالية.

ما الذي يسع النسوية الليبرالية قوله في معرض الرد على الادعاء القائل بوجود فروقات جوهرية بين الرجل والمرأة؟ في الواقع هناك ردود كثيرة، تتراوح بين التشكيك في مصداقية المعلومات التي يحاول دعاة الفروقات

---

[158]N. Scheman, "The Unavoidability of Gender," in *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy,* p. 31.

لا تعتقد المؤلفة بصواب هذا الرأي، ولكنها تطرحه بروح "هذا ما قد يقوله بعض الناس". من المؤكد أن بعض هؤلاء الناس ليبراليون يريدون "توسيع" الدائرة الليبرالية لكي تشتمل على البشر جميعا (بمعزل عن كون هذا الأمر ممكن أو مرغوب فيه).

الجوهرية تأسيس فلسفتهم عليها، إلى ربط الاعتقاد بالفروقات الجوهرية بعقائد فلسفية منفرة، وأخيرا التحذير من المخاطر السياسية والايديولوجية التي تترتب على التأكيد على خصوصية المرأة.

يتساءل الليبراليون في البداية عن الدلائل والبينات التي تشير إلى وجود فروقات جوهرية في الصفات الذهنية والمنهجية والأخلاقية... الخ، بين الرجل والمرأة. ألا يبدي كثير من الرجال صفات من النوع الذي اقترن تاريخيا (نمطيا) بالنساء (رعاية، عطف، تضحية، حدس)؟ وفي المقابل، ألا يبدي كثير من النساء صفات من النوع الذي اقترن تاريخيا (نمطيا) بالرجال (سيطرة، عقلانية، فردية، روح مغامرة، وغير ذلك)؟ هل كان هؤلاء الرجال والنساء بصدد خرق قوانين الطبيعة عندما تسلقوا فوق هذا "السياج" (إذا كان هناك سياج في الأساس)؟

لا أحد يقول ذلك، ولم يعرف عن المناديات بالفروقات الجوهرية أي ميل للإيمان بالمعجزات (الاسم الآخر لخرق قوانين الطبيعة). لكن قد يقال إن الانتظامات الطبيعية التي تحكم صفات الرجل والمرأة هي "انتظامات إحصائية" (statistical regularities)، بمعنى "الرجل عموما هكذا، والمرأة عموما على خلاف ذلك". لا يحول هذا دون وجود كثير من الحالات الاستثنائية في الظروف غير الاعتيادية.

ولكن حتى لو اعترفنا بوجود "قاعدة عامة" (وذلك في ظل غياب إحصاءات دقيقة، يتم جمعها حسب معايير وتعريفات دقيقة ومتفق عليها عن مدى "تخصص" المرأة والرجل في هذا الحقل من الصفات أو ذاك)، فان المجال يبقى مفتوحا لتفسير مثل هذه الظواهر بالإشارة الى الظروف البيئية والاجتماعية التي يعيش فيها الرجال والنساء. ورأي أليسون ياجر القائل "تبدو المرأة عاطفية أكثر من الرجل لأنه من المسموح لها، بل يطلب منها، أن تعبر عن العاطفة بشكل علني،"[159] ليس رأيا نادرا. ولا هو محدود في مجال تطبيقه. بل من الجائز أنه ينطبق على الكثير من المجالات التي يجري فيها تقسيم الأدوار الحياتية بين الرجل والمرأة، بما يتجاوز التقسيم المعتاد للعمل (في البيت وخارجه) بكثير.

كما أنه من غير المشروع أن يقوم الإنسان باستنتاج وجود فروقات **جوهرية**، مما يعني أنها أساسية وغير قابلة للتبدل، بالاستناد الى المشاهدات الحسية فقط لا غير، حتى وإن كانت أغلب المشاهدات تشير في اتجاه واحد محدد. ولو كان من المسموح لنا أن نقول إن المرأة "بطبيعتها عاطفية" أكثر من الرجل، لأنها تضحك أو تبكي مرات أكثر من الرجل في الغادة، لكان بإمكاننا القول

---

[159] Alison Jaggar, "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Philosophy," in *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, p. 178.

إن المرأة "بطبيعتها خياطة" أكثر من الرجل، ذلك أنها تقوم بالخياطة مرات أكثر من الرجل في العادة. ولكن من بوسعه أن يقول إن المرأة بـ"طبيعتها" تخيط وتطهو... الخ، وبمعزل عن العادات الاجتماعية التي توجهها هذه الوجهة؟ لعل القول إن المرأة بطبيعتها "عاطفية" أكثر من الرجل لا يختلف كثيرا عن هذا، من حيث الاستناد إلى المشاهدات الحسية أو التجريبية.

ينبغي، مع ذلك، الإشارة الى بعض الأبحاث العلمية التي تجرى في مجالات مثل البيولوجيا الاجتماعية (sociobiology) ومواضيع مشابهة، حيث يسعى بعض المشتغلين فيها إلى إثبات فروقات ذهنية ونفسية تتصل بحقائق البيولوجيا. مثلا، تجرى أحيانا أبحاث حول دور الهورمونات الجنسية في خلق فروقات بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بالمزاج النفسي، والسلوك والقدرة على التعلم.[160] وهناك أبحاث في مجال البيولوجيا التطورية (evolutionary biology) تحاول أن تربط بشدة بين الحياة الجنسية لدى المرأة، والوظائف الاجتماعية للجنس، مثل التكاثر وزيادة النسل.[161] ولكن لا يكاد ينجو واحد من هذه الأبحاث من الانتقاد: إن لم يقم النقاد بالتشكيك في طريقة جمع المعطيات، تبرموا من الفجوة الكبيرة التي تفصل بين المعطيات (المشاهدات الحسية) التي ينطلق منها البحث، والاستنتاجات النظرية التي يتم استخلاصها من هذه المعطيات. والانطباع الذي يخرج به الإنسان من هذه الأبحاث ونقاشاتها العديدة هو أن العلم، في المحصلة الأخيرة، لن يحسم النقاش بخصوص وجود فروقات من النوع الذي يبحث عنه المنادون بالفروقات الجوهرية بين الرجل والمرأة.

بالإضافة الى إثارة الشكوك حول مصداقية الدلائل التجريبية التي يحاول أنصار الفروقات الجوهرية إسناد موقفهم إليها، لا يتوانى الليبراليون عن ربط موضوع الخلاف ببعض النظريات الفلسفية التي يجدها معظم الناس منفرة نوعا ما. يقول الليبراليون (ويشاركهم آخرون هذا الرأي) إن المناداة بالفروقات الجوهرية التي تتأسس على قاعدة الفروقات البيولوجية بين الرجل والمرأة هي نظرة حتمية (deterministic)، بمعنى أنها تجعل من حقائق البيولوجيا النسوية قدرا ليس بوسع المرأة أن تفعل حيالـه شيئا (وينطبق شيء مشابه على الرجل أيضا). تحاول أليسون ياجر (ذات الميول الاشتراكية) دحض هذا الرأي بالقول إن الإنسان ليس من صنع العوامل البيولوجية فقط،

---

[160]Helen E. Longino and Ruth Doell, "Body, Bias, and Behavior: A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science," in Evelyn Fox Keller and Helen Longino eds., *Feminism and Science*.

[161]Evelyn Fox Keller, "Language and Ideology in Evolutionary Theory: Reading Cultural Norms into Natural Law", and Elisabeth A. Lloyd, "Pre-Theoretical Assumptions in Evolutionary Explanations of Female Sexuality", both in Evelyn Fox Keller and Helen Longino eds., *Feminism and Science*.

بل إن البيئة (environment) أيضا تلعب دورا في جعله على الصورة التي هو عليها.[١٦٢] ولكن هناك الكثير من المفكرين الذين يزيدون على ذلك بالقول إن الإنسان ليس عبدا للطبيعة أو البيئة، أو الإثنتين معا. ذلك أن لديه "حرية الإرادة" التي تحول دون تفسير كل فعل يفعله بالإشارة الى عوامل وراثية أو بيئية أو مزيج منهما.

يبقى لنا أخيرا التوقف قليلا للفت النظر الى الوظائف الايديولوجية التي تخدمها هذه النظرة موضوع النقد، والمخاطر السياسية التي تترتب على توظيفها ايديولوجياً لأغراض التمييز ضد المرأة. يقول النقاد إن الاعتقاد بخصوصية "الوجود الأنثوي" في المجالات المختلفة من إحساس وفكر وسلوك...الخ، ليس أكثر من دور اخترعه الرجال للمرأة منذ قديم الزمان، وأن المرأة، من خلال قبولها بايديولوجية الخصوصية هذه، لا تعدو كونها تلعب دورا مسرحيا من تأليف الرجل. تقول جوان كوكس (Joan Cocks):

> "ما تراه النسوية [الراديكالية] ... عرضة للانتقاد في السجتمع الذكوري القائم على أساس قيم القوة والانجاز والمراتبية والتجريد والعقلانية، يجد نقيضه الكامل في المجتمع النسوي الذي يطرح نفسه كمجتمع رعاية، منفتح، متقبل، تعاوني، حميم، وعاطفي. تدعي بعض المفكرات النسويات أن هذه ... المبادئ المتضادة ثابتة وموجودة منذ فجر التاريخ البطريركي. وهكذا يجري تواطؤ مثير للاستغراب بين الثقافة الذكورية المسيطرة، والثقافة النسوية المضادة، حيث تحتل هذه النسوية المتمردة مكانها المخصص كقطب سالب."[١٦٣]

هذه مجمل الأسباب والحجج التي يسوقها المفكرون والمفكرات الليبراليات من أنصار النسوية الليبرالية في معرض رفضهم الاعتراف بفروقات جوهرية بين الرجل والمرأة. إذا كانت حجج أنصار النسوية الليبرالية في هذا المجال مقنعة فان هذا يعني أن النسوية الليبرالية لن تفشل في الامتحان بسبب الصفة "الذكورية" التي يراها البعض فيها، ولا بسبب حاجة المرأة لنظرية مختلفة.

---

[162] Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, p. 109.

[163] Joan Cocks, "Wordless Emotions: Some Critical Reflections on Radical Feminism", *Politics and Society*, 12, 1984, p. 33-34.

تعبر جينفيف لويد عن هذا الموقف بصورة أوضح من خلال حديثها عن الفكرة القائلة بأن للمرأة نوعا خاصا من الذهنية والعقل، وأن لوجودها في الحياة "قيمة خاصة". تقول لويد إن هذه فكرة "مخترعة"، فقد "تمت صياغتها في نفس التراث الفلسفي الذي تبدو الان كما لو كانت ردة فعل تجاهه". أنظر:

G. Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 105.

يبقى فقط الجزء "الليبرالي" من النسوية الليبرالية كمصدر محتمل للصعوبات، وهو ما سوف نتحدث عنه في القسمين التاليين من هذا الفصل.[١٦٤]

ب. إشكالية الفرد والمجتمع

نأتي الآن الى النقد المتعلق بالجزء "الليبرالي" من النسوية الليبرالية، حيث يجري التركيز على أمرين: أولهما الخطأ الميتافيزيقي الذي يقترفه الفكر الليبرالي في تحليل العلاقة بين الفرد والمجتمع، وثانيهما الآثار "غير الإنسانية" التي تترتب على ازدهار قيم الاستقلال والحرية والفردية التي يؤكد الفكر الليبرالي عليها كثيرا. تتعلق المسألة الأولى بصدق أو كذب فلسفة الليبرالية برمتها، وهي الأساس لكل شيء. لهذا السبب يجب أن نتحدث عنها أولا.

قمنا في السابق، وفي أكثر من سياق، بمناقشة موقف الفكر الليبرالي من العلاقة بين الفرد والمجتمع. كما تعرضنا، وفي أكثر من سياق أيضا، لمواقف نسوية ترسم الملامح العامة لتصور مغاير للعلاقة بين الفرد والمجتمع. والآن عند محاولة الاستقرار على رأي محدد بخصوص الرؤى الاجتماعية المتباينة التي يعرضها هؤلاء وأولئك، والانتقادات المتبادلة التي يوجهونها لبعضهم البعض، نجد أنفسنا وجها لوجه أمام واحدة من أكثر مشاكل العلوم الاجتماعية صعوبة وتعقيدا وإثارة للحيرة.

المحير في الأمر أن كلا الفريقين محق الى درجة معينة. الليبراليون محقون في قولهم إن المجتمع ليس كائنا فعليا يضاف إلى قائمة الموجودات المحسوسة الملموسة، مثل **هذا** الإنسان و**هذه** الشجرة و**هذا** الجبل. بلا شك، هو **مجموعة من الأفراد** (أنا وأنت، هو وهي، والآخرون من حولنا)، ولا وجود له دون وجودهم. وكل ما يجري فيه هو الأثر المجتمع لكافة أفعال ونشاطات الأفراد الذين يعيشون فيه.

هذا من ناحية، ولكن من ناحية أخرى، هناك لدى النقاد مبرر للقول إن ليس للفرد أي معنى مستقل عن المجتمع. ما الفرد دون اللغة التي يعبر بها عن نفسه؟ ما الفرد دون الأفكار والمعتقدات التي تأتي مع تعلم اللغة؟ ما الفرد دون العواطف التي يتعلم من الآخرين كيف ومتى يعبر عنها، كيف ومتى يكبحها؟ دون هذه الأشياء ليس الفرد شيئا أكثر من "حيوان مستقيم القامة يمشي على رجلين"، وهذا بالتأكيد ليس تعريف "الإنسان"، ولا تعريف "الفرد"

---

[١٦٤] لا يعني هذا أنه ليس بالامكان الابقاء على شيء من التوجه النسوي العام الذي انتهينا الى رفضه للتو. لا يوجد ما يمنع من الاستفادة من المفاهيم والمعطيات والرؤى التي تنبع من حياة المرأة وتجاربها في نقد النسوية الليبرالية و/أو إغنائها. ولكننا لا نستطيع الاخذ بهذه المفاهيم لمجرد كونها نابعة من خبرة المرأة، مثلما أننا لا نستطيع الاخذ بالمفاهيم الليبرالية نفسها لمجرد كونها نابعة من خبرة الرجل. نأخذ بها فقط لان فيها شيئا ذا قيمة، يمكن تبريره.

المجتمع هو "كل" أكبر من أجزائه، أو أنه ليس مجرد حاصل جمع أعضائه. فلو كان الأمر بهذه البساطة لكان كل مائة ألف شخص يتم اختيارهم عشوائيا وجمعهم من مائة قطر مختلف يكونون مجتمعا واحدا، ولكانت صفات المجتمع قابلة للتحليل بالاشارة الى الصفات التي يتمتع بها الافراد الذين يكونون ذلك المجتمع.[١٦٦]

ليس هناك سبيل لإنكار وجود المجتمع كوحدة "عضوية" تجمع بين أعضائها الأفراد. ولكن السؤال المحير على الدوام هو: ما مدى استقلال الفرد؟ هل المجتمع مثل الشجرة، في حين أن الأفراد يشبهون الأوراق والأغصان، التي لا حياة لها (بل لا معنى لاسمائها – "غصن"، "ورقة"، ... الخ) دون إشارة إلى مكانها في حياة الشجرة؟ هل الفرد مثل اليد والرجل والعين التي لا معنى لها دون إشارة الى إلجسم التي هي جزء منه؟[١٦٧]

وأخيرا، هل يوجد موقف من شأنه عدم اختزال المجتمع الى الأفراد (مما يعني نفي الوجود عن المجتمع كشيء "أكبر" من أفراده) مع إعطاء قدر من الأولوية الوجودية أو المفاهيمية للأفراد؟ نعم، هناك موقف وسط تبلور في الفلسفة التحليلية المعاصرة، وذلك بعد أن يئس أنصار المدارس التجريبية ذوو النزعات الوضعية المنطقية من اختزال كل الموجودات، خصوصا الأجسام المادية، الى الكينونات الفردية المسماة بـ "المعطيات الحسية" (sense data).[١٦٨]

يمكن تلخيص هذا الموقف الوسط بهاتين الأطروحتين. (١) لا يمكن تحليل (تعريف أو اختزال) الصفات والخصائص الاجتماعية (أو قل الظواهر الاجتماعية، باختصار) بالإشارة الى صفات وخاصيات الأفراد. (٢) ولكن مع ذلك، فإن تحدد (determination) جميع الحقائق على مستوى الأفراد كفيل بتحديد الحقائق على مستوى المجتمع.[١٦٩]

العضوية" بين الاعضاء. من ناحية معينه يمكن القول إن "المجتمع الواحد" أقرب الى "الجسم الواحد" منه الى أي شيء آخر.

[١٦٦] بعض المجتمعات أكثر "مهارة" وأكثر "قوة" من مجتمعات أخرى. هل يمكن اختزال هذه الصفات العامة الى صفات الافراد؟ تحوي بعض مجتمعات العالم الثالث نسبة أكبر من حملة الشهادات العليا من بعض المجتمعات المتقدمة. كما أن أفرادها يتمتعون بقوى جسدية أكبر، نظرا لكونهم (في المتوسط) أقرب الى سن الشباب من سكان البلدان المتقدمة. ولكن هذا لا يحول دون أن تكون مجتمعات العالم المتقدم أكثر مهارة وقوة من مجتمعات العالم الثالث.

[١٦٧] انظر: الفصل الاول، قسم أ، إشارة الى رأي ارسطو القائل ان اليد المنفصلة عن الجسم لا تسمى يدا الا مجازا.

[١٦٨] لنقاش تاريخ وصعوبات هذه المحاولات الاختزالية أنظر:

W.V.O. Quine, "Epistemology Naturalized," in Roderick M. Chisholm and Robert J. Swartz eds., *Empirical Knowledge: Readings in Contemporary Sources,* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall Inc., 1973).

[١٦٩] لشرح أوفى لهذا التوجه الحديث أنظر:

بوسعنا توضيح معنى الأطروحة الثانية واستيعاب أهميتها من خلال الحديث عن ظاهرة معتادة، لا يخرج عن سلطانها أي موجود من الموجودات، ألا وهي **ظاهرة التغير**. بالطبع، الأفراد بصفاتهم الجسدية والنفسية في تغير مستمر، كما أن المجتمعات بنظمها السياسية والاجتماعية وطابع الحياة فيها لا تبقى فترة طويلة على حال واحدة. ولكن من أجل الوقوف على مسألة من يعتمد على الآخر في التحليل الأخير، (ومن يحدد "الوضع الوجودي" للآخر بجميع تفاصيله)، الأفراد أم المجتمع، لنتمعن في القضيتين التاليتين:

١. لا يحصل أي تغير (مهما كان تافها أو هاما) على صعيد (صفات) النظام الاجتماعي إلا إذا سبقه حصول تغير على صعيد (صفات) الأفراد.

٢. لا يحصل أي تغير (مهما كان تافها أو هاما) على صعيد (صفات) الأفراد إلا إذا سبقه حصول تغير على صعيد (صفات) النظام الاجتماعي.

تفيد القضية الأولى إنه إذا وجدنا أن تغيرا قد لحق بنظام اجتماعي (قل صار النظام اكثر ديمقراطية أو مركزية أو عدلا أو ظلما أو حرية أو قهرا مما كان عليه في السابق)، فإننا نستنتج، دون أدنى ريب، أن تغيرا ما (أو تغيرات عدة) قد (سبق أن) لحقت بالأفراد. وهذا يعني أن **أي تغير على صعيد النظام الاجتماعي يفترض حصول تغير على صعيد الأفراد.**

وهذا يبدو صحيحا. فكيف يمكن أن يغدو النظام السياسي (مثلا) أكثر ديمقراطية دون أن **يسبق** ذلك توفر الفرصة **لي ولك ولها** (ونحن بالطبع أفراد محددون، لنا أسماء وتواريخ) للذهاب إلى صندوق الاقتراع لانتخاب من يمثلنا بحرية؟ وكيف يغدو النظام أكثر قهرا دون أن يُقدم على اعتقال أشخاص محددين، **هذا الشخص** أو **ذاك**، دون إغلاق صحف محددة، **هذه الصحيفة** أو **تلك**؟ لا يمكن ذلك بتاتا. فالتغيرات الاجتماعية والسياسية **تحدث من خلال تغيرات تلحق بالأفراد في التحليل الأخير.**

ولكن هل العكس صحيح؟ هل يجوز القول إنه **لا يحصل أي تغير على صعيد الأفراد إلا إذا سبقه حصول تغير على صعيد النظام الاجتماعي؟** لا يبدو أن الأمر كذلك بتاتا. فمن السهولة بمكان أن تحصل عدة تغيرات على صعيد الأفراد (على صعيد حياتهم النفسية أو الجسدية، مثلا) دون أن يكون قد سبق ذلك حصول أي تغيرات من أي نوع كان على صعيد النظام الاجتماعي. مثلا، قد تتغير أذواق بعض الأفراد في المأكل والمشرب، تجرى عليهم عمليات تجميل، يغير هذا الفرد أو ذاك مكان سكناه، يحب هذا الرجل تلك المرأة، يحس هذا الفرد بالسعادة، ويحس آخر بالتعاسة – وتلحق بالأفراد

J. Hellman, and F. Thompson, "Physicalism: Ontology, Determination, and Reduction," *Journal of Philosophy*, 72, 1975.

آلاف التغيرات من هذا القبيل وسواه، دون أن يكون قد سبق ذلك حصول أية تغيرات في النظام السياسي الاجتماعي بخصائصه الأساسية، ديمقراطيا كان أم دكتاتوريا، متحررا أم محافظا، قمعيا أم متسامحا ... الخ.

قد لا يظهر لأول وهلة أننا بصدد الحديث عن فرق هام يمكن أن يساعدنا في حسم مسألة الأولية بين الأفراد والمجتمعات. ولكن لنتمعن قليلا في القول إن أي تغير اجتماعي أو سياسي في المجتمع (مهما كان تافها أو هاما) يجب أن يسبقه حصول تغيرات في الأفراد. ألا يعني ذلك أن الفرد أو الأفراد هم "المحركات" التي تدفع بعجلة التغير الاجتماعي؟ وإلا **فليتغير المجتمع وحده** (دون أن ينتظر تغير الأفراد) إن كان قادرا على ذلك. ولكن هذا بالطبع ضرب من المستحيل. وهو أشبه بالادعاء الهزلي القائل إن فريق كرة القدم الفلاني قد غدا يلعب بطريقة أفضل مما كان عليه في السابق، مع أن واحدا من لاعبيه لم يغير طريقة لعبه قيد أنملة.

لا نستطيع أن نقول كلاما مشابها عن التغيرات التي تلحق بالأفراد، ذلك أنها مستقلة عن التغيرات التي تلم بالمجتمع أو النظام السياسي ككل، وإن كانت درجة الاستقلال أكثر أو اقل في بعض الحالات. فالأفراد يتغيرون تحت تأثير ظروف من أنواع مختلفة، ليست في معظمها اجتماعية أو سياسية. البعض منها تغيرات في البيئة البيولوجية أو الفيزيائية التي قد تؤثر في الجميع، دون استثناء، كما تفعل الظروف المناخية الجديدة، على سبيل المثال. والبعض منها ظروف خاصة غير قابلة للتعميم: أستاذ يترك أثرا طيبا في تلميذ، شخص غريب تلتقيه بالصدفة، ولكنه يترك أثرا باقيا في حياتك. هناك أشياء كثيرة من هذا القبيل تحدث بالصدفة، وينال منها الأفراد نصيبهم، بينما يكون النظام الاجتماعي والسياسي غافلا عنهم تماما.

بالطبع، ليس هناك شك أن الأفراد يتغيرون أيضا تحت تأثير (بسبب) الأوضاع السياسية والاجتماعية الجديدة. وهناك الكثير من العبارات التي تنسب الفعل والفعالية للنظام السياسي الاجتماعي، كالقول: "لقد الحق النظام الأذى بهذا الفرد". ولكن حتى في هذه الحالات فان التغيير يجري بفعل أفراد آخرين، على أيدي أفراد آخرين، وليس نتيجة أفعال يقوم بها كائن محسوس ملموس ذو يدين ورجلين اسمه "النظام السياسي الاجتماعي". يتغير الأفراد نتيجة لما يفعله بهم أفراد محددون، مثل هذا المحقق، وهذا السجان، وهذا الضابط الذي أصدر الأمر بتعذيب المعتقل أثناء التحقيق معه. هناك معنى واضح للقول إن هؤلاء الأفراد "يمثلون" النظام، أو "يفعلون" باسم النظام، ولكن يجب أن لا يعمينا هذا الكلام عن حقيقة أن "النظام" يفعل ويؤثر، يعيش ويموت، من خلال الأفراد، وأنه ليس كائنا يتمتع بوجود مستقل عن وجود الأفراد.

يقول حليم بركات في معرض تفسيره لدونية المرأة في المجتمعات العربية:

"تعتبر أن مكانة المرأة الدونية هي نتيجة مباشرة للنظام السائد ونوعية البنى الاجتماعية وطبيعة توزيع العمل ومدى المشاركة في عملية الانتاج. ... ونعتبر الثقافة من معتقدات دينية وأعراف قبلية عائلية أيضا نتيجة النظام العام والبنى الاجتماعية وتوزيع العمل...، ومسوغات تبرر الواقع أو تكسبه الشرعية الضرورية."[١٧٠]

هناك في قول حليم بركات ما يكفي ويزيد لتوضيح الصعوبات الكامنة في نسبة قوة سببية (أو وجود حقيقي) لما يسميه بـ "النظام العام"، و"البنى الاجتماعية". فما هو النظام العام؟ وهل يمكن فهمه أو الحديث عنه بالتفصيل دون إشارة إلى نشاطات وأفعال الأفراد الحقيقيين الذين يعيشون فيه؟ من هؤلاء الأفراد (بالطبع) نساء: نساء بوسعهن القيام بكذا وكذا، في حين أنهن لا يستطعن فعل ذاك وذاك، الأمر الذي نلخصه بالحديث عن "المكانة الدونية للمرأة". ألا تغدو النتيجة حينها جزءاً من وصفنا لما يقول حليم بركات إنه السبب؟ ولكن لا يجوز أن تكون النتيجة جزءاً من السبب، مثلما لا يجوز أن تكون المشكلة جزءاً من الحل.

وينطبق نفس الشيء على "البنى الاجتماعية" التي يتحدث عنها حليم بركات أيضا. فهذه ليست سوى أسر أو طبقات أو تشكلات اجتماعية من نوع أو آخر، ولا وجود لها دون أفراد -نساء، رجال، أو نساء ورجال - أفراد محددين، يفعلون هذا ولا يستطيعون فعل ذاك، الأمر الذي نلخصه (في نهاية الأمر) بالحديث عن "دونية مكانة المرأة" أو "سمو مكانة الرجل".

في الواقع إن الشيء الوحيد الذي يحول دون أخذ كلام المؤلف على غير مقصده هو متابعته بالحديث عن توزيع العمل ومدى المشاركة. ذلك أنه يشير الآن إلى نشاطات وأفعال تجوز نسبتها الى الأفراد رجالاً ونساء: **هذا الرجل** يحصد المحصول (خارج البيت مثلا) **وهذه المرأة** تطبخ الطعام (داخل البيت)، هذا الرجل يشارك (مع رجال آخرين ربما) في هذه العملية ذات الأهمية البالغة (**السياسة** مثلا)، وهذه المرأة تشارك (مع نساء أخريات) في تلك العملية التي لا تحظى بنفس الأهمية (**تنظيف البيت** مثلا).

قد يختلف الإنسان مع المؤلف حول ما إذا كانت هذه العوامل المادية أو تلك، هذه النشاطات أو تلك، مثابة السبب، في حين أن الأوضاع الحالية للمرأة العربية مثابة النتيجة. فهذه الأمور قابلة للنقاش العلمي والتحقق. ولا يوجد في الفكر الليبرالي ما يحول دون أخذ العوامل المادية والاقتصادية والفيزيائية

---

[١٧٠] حليم بركات، "النظام الاجتماعي وعلاقته بمشكلة المرأة العربية"، في **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٥٧.

(وغيرها مما قد يحبذه أنصار المدرسة المادية في التحليل) بعين الاعتبار. ولكن هذا يختلف تمام الاختلاف عن محاوله نسبة فعالية سببية لـ "كينونات" مثيرة للشك مثل "النظام العام" أو "البنى الاجتماعية".

في الحقيقة، ربما كان من الأفضل لنا أن نقول دون أية مواربة: **إن ما يسمى بالنظام السياسي الاجتماعي، أو المجتمع، يتسم بالخمول السببي، بمعنى أن ليس له أية فعالية سببية.** أما أن ننسب قوة، وأحيانا قوة خارقة إلى المجتمع والنظام، فهذا لا يعدو كونه نمطا من التفكير الخرافي. إن الفعلة الحقيقيين هم دوما الأفراد. ذلك أنهم هم الموجودات الفعلية.

ينبغي أن يكون واضحا الآن المقصود بالقول أن تحدد كافة الحقائق على مستوى الأفراد كفيل بتحديد كافة الحقائق على مستوى المجتمع (أو الظواهر الاجتماعية). المقصود القول إن المستوى الأول يزود المستوى الثاني بأسباب التغير والثبات على هذه الصورة المحددة أو تلك (وليس العكس)، أي أن التغيرات التي تحصل على مستوى المجتمع تعتمد على التغيرات التي تحصل على مستوى الأفراد (وليس العكس).

بعبارات أخرى، يمكن القول إن للمستوى الفردي أولوية من حيث التعليل والتفسير، وما يصاحبهما من فهم ومفاهيم. وليس هذا بالأمر الغريب، ذلك أن الأفراد يوجدون قبل أن توجد المجتمعات. صحيح أنهم لا يوجدون كـ "أفراد" (بالمعنى الذي تفترضه قصص العقد الاجتماعي، مثلا) أو كبشر، كما سبق أن اعترفنا. **ولكنهم – مع ذلك – يوجدون:** يوجدون كمخلوقات طبيعية ذات صفات بيولوجية واستعدادات نفسية واجتماعية كثيرة. وهم يشتركون في بعض الاستعدادات والنزعات مع مخلوقات أدنى منهم درجة على سلم التطور الطبيعي. (ليست النزعة لتكوين "مجتمع" أو "جماعة" حكرا على الإنسان، كما ندرك الآن من خلال الأبحاث العلمية). لا يلغي هذا طبعا الدور الهائل الذي تلعبه الحياة الاجتماعية في تكوين الأفراد، حتى لا يضطر كل جيل من البشر الى تكرار تاريخ البشرية من جديد (وهذا طبعا غير ممكن). ولكن في الوقت نفسه يخطئ من يظن أن الفرد ينشأ في المجتمع من نقطة الصفر (أو من لا شيء).

ج. النسوية الليبرالية والأخلاق الاجتماعية

لنقل إذن إن الفكر الليبرالي، من الناحية الميتافيزيقية البحتة، محق في اتخاذ الفرد كنقطة انطلاق وعودة. ولكن هذا بحد ذاته ليس حاسما بشأن المسائل المتعلقة بالآثار النفسية والاجتماعية المترتبة على قيم الفردية والحرية والاستقلال التي تؤكد عليها الليبرالية عموما، والتي تقبل بها النسوية الليبرالية دون كثير من التحفظ.

يطلق المفكرون الليبراليون على الفردية والحرية والاستقلال أوصافا كثيرة تدل على القيمة المركزية التي تحظى بها هذه المفاهيم عندهم: مثل قولهم إن فردية الإنسان واستقلاله وحريته هي أمور "طبيعية"، "أصلية"، "أولية"، أو "أساسية".

ولكن لا يعني هذا بالضرورة أنه لا يوجد مفاهيم أخرى، أو اعتبارات إضافية، ينبغي التفكير بها حين تقرير سلوك الإنسان. فليس كل ما ينتج عن الأشياء الطبيعية طبيعيا. وخير دليل على ذلك الإنسان نفسه. فهو كائن طبيعي، وجزء من الطبيعة. ولكنه قد ينجح في تدمير نفسه وكل أثر للحياة على سطح الكوكب من خلال حرب نووية شاملة. أيكون هذا الفعل "طبيعيا" لو قام به الإنسان؟ لا. إذن فليس كل ما ينتج عن الأشياء الطبيعية طبيعيا. وقد يكون هذا حال القيم الأخلاقية والاجتماعية التي تنادي بها الليبرالية، في حال ممارستها بشكل متطرف وغير متوازن.

ما الذي يمكننا أن نقوله الآن، وقد رأينا الانتقادات المختلفة التي يوجهها خصوم الليبرالية (من مفكرين ومفكرات نسويات وغير نسويات) إلى قيم الاستقلال والفردية والحرية وإيثار الذات، وغيرها من القيم التي تحظى بقبول الليبراليين؟ لنستذكر أولا ما سبق لنا تقريره في الجزء الأول من هذا الفصل: لا يكمن سبب رفض القيم الليبرالية أو الرغبة في فرض القيود عليها (إذا كان هذا هو المطلوب) في حقيقة تاريخية مفادها أن رجالا من نوع معين قد قاموا بصياغتها. بل تكمن المشكلة في أن هذه المفاهيم، شأنها شأن أية مفاهيم ومبادئ حياتية أخرى يقوم الإنسان بصياغتها، لا تتسم بالكمال والكفاية، كما يتضح من خلال الممارسة.

بادئ ذي بدء، هناك حقيقة يجب الاعتراف بها لصالح الأخلاق والقيم الاجتماعية الليبرالية: ليس هناك من يرى شيئا إيجابيا في قيم التبعية والعبودية، وليس هناك من يجد في "الفناء" في الآخر أو من أجل الآخر، أمرا يدعو إلى الإعجاب. لذا من غير المعقول أن يرفض الإنسان الاستقلال، والحرية، والفردية رفضا تاما، دون قيد أو شرط.

ما هي إذن نقطة الخلاف **الحقيقية** بين أنصار (النسوية) الليبرالية وخصومها، طالما أنهم جميعا ليسوا من دعاة العبودية والتبعية وفناء الذات؟ أعتقد أن أفضل نقد لليبرالية لا يتمثل في برهان يثبت أن الفردية تؤدي لا محالة الى الاقتتال (فهذا القول مردود ومرفوض، لأن إلغاء حدود الذات الفردية هو الموت نفسه، وليست نتائج الإقتتال بأسوأ من ذلك)، بل التركيز على "النظرة أحادية الجانب" في الفكر الليبرالي، خصوصا فيما يتعلق بالأخلاق والقيم الاجتماعية.

يجب أن يقول النقاد: صحيح أن الإنسان مخلوق فردي، ولكن الفكر الليبرالي يتجاهل حقيقة أنه أيضا كائن اجتماعي لا يطيق العيش وحيدا. صحيح أن الإنسان يحب أن يعيش حرا، ولكن الفكر الليبرالي لا يأخذ عبرة من حقيقة أن الإنسان لا يتردد في الدخول مع الآخرين في علاقات تكون أول عواقبها تحديد الحرية. وصحيح أن الإنسان يحب نفسه ويؤثرها، ولكن الفكر الليبرالي يقلل من قدرة الفرد على التعاطف مع الآخرين.

ليس الإنسان كائنا وحيد الجانب، لأنه لا يعيش بطريقة واحدة طوال الوقت. هناك جانب من حياة الإنسان تلعب فيه قيم الحرية والفردية والاستقلال دورا هاما ومفيدا: ذلك هو "الحيز العام"، المجال الذي ينشط فيه الرجل بشكل أساسي. يقوم الرجل بصياغة مفاهيم ومبادئ سياسية اجتماعية تعكس رؤيته للعالم، ويبدو لبعض الوقت كما لو أن جوهر الحياة الإنسانية يتلخص في مبادئ الحرية والاستقلال والفردية.

ولكن هناك جانبا آخر في الحياة، ذلك الجانب الذي يعيشه الإنسان فيما يسمى بـ "الحيز الخاص" – عالم العوالم الصغيرة، مثل البيت، والجيران، ومجموعة الأصدقاء. يعيش الإنسان هنا في علاقات حميمة من الاعتماد المتبادل والمسؤولية غير المبنية على أساس العقد الطوعي والموافقة الحرة، بل على أساس العواطف الإنسانية التي لا تدخل في حسابات العقل الباردة. هذا هو العالم الذي شاءت الظروف التاريخية أن تدركه المرأة بنفس الوضوح الذي أدرك به الرجل عالم الحيز العام.

يوجد لدينا إذن أكثر من طريقة للنظر الى حياة الإنسان. بعضها يتخذ من حياة الإنسان (ممثلا بالمرأة) في الحيز الخاص نموذجا للمجتمع ككل، في حين يتخذ بعضها من حياة الإنسان (ممثلا هذه المرة بالرجل) في الحيز العام نموذجا للمجتمع ككل. وعندما نقارن هذا النموذج بذاك لا نجد مفرا من الاعتراف بالحاجة إليهما معا في توازن من نوع معين. فإذا كان الرجل (فعلا) ينزع نحو أخلاق الحقوق والواجبات والمبادئ التي لا تعرف الاستثناء في أي حال من الأحوال، فإنه ليس من المريح لنا أن نعيش هذا النمط من الأخلاق الموضوعية الباردة على الدوام. ولكن في نفس الوقت ليس من المعقول أن نعيش في وضع لا تحكمه أية قواعد عامة، حيث يمكن اعتبار كل شيء "حالة خاصة تتطلب دراسة خاصة وقرارا خاصا". وإذا كان الرجل ينزع نحو الاستقلال والعلاقات التعاقدية، فليس من المرغوب فيه أن يتحول المجتمع الى مجموعة متصارعة من التجار الأنانيين المتنافسين. ولكن في الوقت نفسه ليس من المعقول أن نعتبر المجتمع عائلة كبيرة لا يستطيع الفرد فيها أن يتخذ أي قرار دون أن يأخذ بعين الاعتبار رغبات الآخرين. وهكذا في بقية الأمور.

المطلوب في نهاية الأمر هو إحلال درجة من التوازن بين أزواج مختلفة من القيم مثل: فردية/جماعية، استقلال/اعتماد متبادل، حرية/ التزام [١٧١] ... الخ التي اقترنت تاريخيا بالرجال والنساء. ولكن يجب علينا أن لا نكترث كثيرا بمصدر هذه الرؤى المختلفة للأمور. فلا تبلور مفهوم الفردية من خلال خبرة الرجل بحد ذاته يجعل مفهوم الفردية سلبيا، ولا تبلور مفهوم الاعتماد المتبادل من خلال تجارب المرأة بحد ذاته يجعل مفهوم الاعتماد المتبادل مفهوما قيما. على كل مفهوم من هذه المفاهيم البرهنة على نفسه، بالإشارة الى مضمونه، والدور الذي يمكن أن يلعبه في حياة الأفراد، نساء ورجالا، في علاقاتهم بأنفسهم، وببعضهم البعض.

وعلى أية حال، ليس من الواضح أو الثابت علميا أن للرجل والمرأة طبائع أبدية لا تتغير. وحتى في الوقت الراهن، يخطئ من يقول إن الرجل يتصف بالموضوعية دائما، في حين أن المرأة دائما عاطفية، أو أن الرجل يهتم بالعام والمجرد، في حين أن المرأة تهتم بالخاص والمجسد. هناك إيديولوجيات اجتماعية من أنواع مختلفة تعمل بطرق مختلفة على بوتقة كل من الرجل والمرأة في قوالب جامدة. وهي تتداخل مع نظريات ونزاعات نظرية وعملية حول الفرد والمجتمع، الاستقلال والتضامن، الحرية والالتزام، وأزواج كثيرة أخرى من المتضادات، التي يدرك الإنسان أن الذهاب بها بعيدا، وفي أي اتجاه، لا يجلب السعادة لبني البشر.

ربما كان من المستحيل لكفتي الميزان أن تكونا متساويتين طول الوقت. في هذه الحالة يجب على الإنسان أن يختار الكفة التي يستطيع أن يتعايش مع "رجحانها النسبي" بصورة أفضل، على الرغم من أن ذلك لا يشكل وضعا مثاليا. من الواضح أن الليبرالية كفلسفة اجتماعية تفضل رجحان كفة الحرية والاستقلال الفردي، وأن النسوية الليبرالية تجاريها في هذا. ولكن الانتقادات التي تتعرض إليها كل من الليبرالية والنسوية الليبرالية سوف تذكرنا دائما بضرورة السعي نحو التوازن ما أمكن.

---

[١٧١] هذا هو السر الكامن وراء "واقعية" و "حاضرية" مذهب هيجل الفلسفي في عصرنا، حسب ما يرى عزمي بشارة: "لأن ... الهدف أي وحدة الجماعة... دون التخلي عن حرية الفرد ، ... والاعتراف بفرديته دون تذريوه – هذا الهدف يبقى هدف الانسان المعاصر ودافعه الاساسي للانتاج الفلسفي والفني، وربما ايضا الدافع الأرقى للعمل السياسي". أنظر: عزمي بشارة، **مساهمة في نقد المجتمع المدني**، (رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٦)، ص ١٠٧.

الفصل الخامس
النسوية الليبرالية
وقضايا عربية معاصرة

الفصل الخامس

النسـويـة الليبراليـة وقضـايـا عربية معاصرة

يبقى لنا في الفصل الأخير من هذه الدراسة أن نتحدث عن النسوية الليبرالية من منظار بعض الاهتمامات النسوية العربية الخاصة، وذلك بعد أن تحدثنا في الفصل السابق عن الموقف من النسوية الليبرالية كفلسفة اجتماعية عامة، دون الاشارة إلى أية ظروف خاصة بهذا المجتمع أو ذاك. نبحث في القسم الأول من هذا الفصل عن موقع النسوية الليبرالية في الجدل القائم حول قضية "الأصالة والمعاصرة" أو "التراث والحداثة". وفي القسم الثاني نلقي نظرة على تفاعل النسوية الليبرالية مع قضايا التحرر الوطني والتنمية الاقتصادية.

أ. الفكر النسوي الليبرالي وقضية الأصالة والمعاصرة

هناك جوانب في النسوية الليبرالية، وجوانب في حياة المرأة العربية والتراث الثقافي الذي تعيش فيه، من شأنها مجتمعة أن تجعل من نقاش الأفكار النسوية الليبرالية مسألة عسيرة ومحفوفة بالمخاطر، إلى درجة لا يمكن فهمها كليا بالاشارة إلى فحوى المسائل المطروحة.

هناك، بادئ ذي بدئ، مسألة "الأصول"، أصول الفكر النسوي العربي، والتي يجدها البعض مثيرة للشكوك. من المهم لنا أن نتذكر دائما أن الفكر النسوي العربي يعود إلى عصر النهضة العربية الحديثة، ويجب اعتباره جزءاً أساسيا (وبالغ الأهمية) من فكر تلك النهضة.[١٧٢] ولهذا السبب لا يمكن تجاهل الدور الذي لعبه احتكاك العرب بالثقافة والمعارف الغربية الحديثة في اخراج هذا الفكر إلى حيز الوجود.

تميز كل من مارجو بدران وميريام كوك في مقدمة مجموعتهما المختارة من الكتابات النسوية العربية التي أشرنا إليها كثيرا في الفصل الثاني، بين المواقف النسوية للرجال العرب والنساء العربيات في عصر النهضة. تقول هاتان الكاتبتان إن وقفة الرجال المناصرين لقضايا المرأة نشأت من خلال اتصالهم بالمجتمعات الغربية "حيث كان بإمكانهم رؤية المرأة". أما النسوية "النسائية" (إن جاز التعبير) فقد نشأت (حسبما ترى الكاتبتان) نشأة "محلية"، نتيجة للتوسع في تعليم المرأة، ومشاهداتها الحياتية في زمن كان يشهد الكثير من التغيرات.[١٧٣]

ولكن على الرغم من ذلك، تعترف الكاتبتان أن "نسوية النساء" المشار اليها كانت في البداية مقتصرة على نساء الطبقة العليا. وهذا مؤشر على أن النساء اللواتي نشطن في هذه المرحلة كن على اتصال مع الغرب، وذلك من خلال الانتماء إلى الطبقة العليا التي عرفت بالانفتاح على العالم الخارجي

---

[١٧٢] لذا ينبغي مقاومة الميل لدى بعض المؤرخين لـ "تحجيم" إسهام المرأة في فكر النهضة، وذلك من خلال اكتفائهم بطرح أفكار قاسم أمين، ورجال آخرين، والتظاهر كما لو أن الفكر النسوي العربي في عصر النهضة كان من نتاج الرجل العربي في الأساس. ينطبق هذا على: علي شلق، صاحب مقالة بعنوان "التطور التاريخي لأوضاع المرأة العربية في الوطن العربي"، في **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، حيث يخصص فقرة واحدة للحديث عن اسهامات المرأة في الفكر النسوي في عصر النهضة، في حين أنه يقول بعد ذكر الطهطاوي ومحمد عبده وقاسم أمين (ص ٣٣) "هذه ... علامات على انفتاح طريق التحرر للمرأة، ولكنها يا للأسف طرق عبدها الرجل لا المرأة نفسها!" كما لا يأتي فرج بن رمضان في كتابه **قضية المرأة في فكر النهضة** (صفاقس: دار محمد علي الحامي، ١٩٨٩) على ذكر أية كاتبات نسويات قديما أو حديثا، باستثناء إشارة عابرة الى ليلى بعلبكي ونوال السعداوي. بل إنه يقول (ص ٧٥): "نعم، قد كان هناك بلا شك نساء سرن في ركاب الدعوة منذ اواخر القرن التاسع عشر وساهمن بصفة فعالة في تكوين الاتحادات النسائية والجمعيات الخيرية ... إلا أن كل ذلك وغيره لم يفرز لنا رائدة فرضت حضورها في مستوى الفكر فطرحت قضية المرأة من وجهة نظر المرأة نفسها." أليست هذه نفس أسطوانة "ولكن أفضل الطهاة في التاريخ من الرجال، وأفضل مصممي الأزياء في التاريخ من الرجال، ...الخ؟" الآن جاء دور من يقول: "أليس أفضل المدافعين عن حقوق المرأة في التاريخ من الرجال"! يجب التمييز مرة واحدة وإلى الأبد بين "الأفضل" و"الأكثر شهرة". لقد كان هناك دوما مفكرات نسويات عربيات، وإن لم يكن بشهرة قاسم أمين. من الأكثر شهرة، ومن الذي يذيع صيته في هذا المجال أو ذاك (سواء في فن الطهي أو الأدب أو الدفاع عن حقوق المرأة) يعتمد على مواقف (وتحيزات) أولئك الذين يمتلكون ناصية الكلام (مثل علي شلق وفرج بن رمضان، على سبيل المثال). ولن يتغير الوضع بخصوص الاعتراف بانجازات المرأة أو تقدير هذه الانجازات طالما أن الرجل لا يسمح للمرأة بامتلاك ناصية الكلام.

[173] Margot Badran and Miriam Cooke, "Introduction," in *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. xvi.

والتأثر بما يجري فيه. لذا قد يكون من المسموح القول إن الغرب قد جاء إليهن بدلا من ذهابهن إليه،[١٧٤] كما فعل رجال مثل قاسم أمين ورفاعة الطهطاوي.

على أية حال، وبغض النظر عن الطريقة، لا بد أن اطلاع المتعلمين العرب على أحوال الغرب قد ساهم في فتح أعين البعض منهم على حقيقة وجود مجتمعات أخرى تعامل المرأة بطريقة مختلفة، سواء من حيث التعليم أو العمل أو الاختلاط أو غيره. والعرب الذين فهموا (أو حاولوا فهم) دور المجالس التشريعية والصحافة وغير ذلك من مناحي الحياة السياسية في الغرب، لم يكن من الصعب عليهم أن يدركوا أن أوجه الاصلاح المطلوبة في المجتمع العربي تشتمل على إصلاح أوضاع المرأة (بالإضافة إلى أمور أخرى). وهذا يظهر بوضوح كبير في حديث قاسم أمين عن "وجود التلازم بين الحالة السياسية والحالة العائلية في كل بلد."[١٧٥]

إستعمل البعض، ومنذ زمن طويل، حقيقة اتصال المفكرين والمفكرات النسويات العربيات بالغرب في محاولة لنزع الشرعية عن الحركات النسوية العربية، وذلك بالقول إنها "بدعة مستوردة"، يقصد بها خدمة الغرب والمصالح الغربية وإضعاف الاسلام.[١٧٦] وقد نجحت شكوكهم واتهاماتهم في وضع مناصري حقوق المرأة في موقف الدفاع منذ البداية. ولا يزال أنصار الحركة النسوية في موقع الدفاع من هذه الناحية، حيث تتراوح الردود والتبريرات التي يدافعون بها عن أنفسهم ما بين قول قاسم أمين أنه "[أتى] ببدعة ولكن ليس في الاسلام، بل في العوائد وطرق المعاملة التي يحمد فيها طلب الكمال"،[١٧٧] إلى محاولة البعض درء شبهة التبعية الفكرية من خلال

---

[١٧٤] تتحدث ليلى أحمد عن أثر الموظفين الاداريين والبعثات التبشيرية التي نشطت أيام الاستعمار الاجنبي. كما تذكر نشاطات نسويات أوروبيات "سليمات النية" مثل يوجين لبرون التي إحتضنت هدى شعرواي فكريا في بداية حياة هذه الأخيرة. أنظر:

Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam,* (New Haven: Yale University Press, 1992), p. 154.

[١٧٥] قاسم أمين، **المرأة الجديدة، في الأعمال الكاملة**، ص ٤٢٦.

[١٧٦] يمكن تناول أقوال عبد الحي الفرماوي في كتاب **صحوة في عالم المرأة: رد على الدكتور زكي نجيب محمود**، (القاهرة: مكتبة التراث الاسلامي، ١٩٨٤) كمثال عادي عن العنف اللفظي والايحاءات والاتهامات الشنيعة التي يتم إلصاقها بالحركة النسوية بغرض نفي شرعيتها. يقول الكاتب في معرض حديثه عن نشيطات الحركة النسوية في عصر النهضة (ص ٥٠ -٥١): "لو أن حركة النهضة ... النسائية هذه كانت في ثورتها لصالح مصر، ضد المستعمرين، وقد رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا، وبالقرآن كتابا، ومحمد نبيا، لو كانت كذلك لما طالبت حقا بباطل، ولا خلعت حجابا، ولا ارتمت في أحضان هذا المستعمر الذي تحاربه. لو كانت كذلك لما تقدمت هدى شعراوي المظاهرات النسائية سنة ١٩١٩ سافرة الوجه، مسجلة بذلك انها أول مصرية مسلمة رفعت الحجاب. [لقد كانت الحركة النسائية] في حقيقتها عملية مريبة، ترتبط خارجيا بالدوائر الاستعمارية، وداخليا بالزعماء السياسيين المصطنعين."

[١٧٧] قاسم أمين، **تحرير المرأة**، في: **الأعمال الكاملة**، ص ٣٢٣.

الإشارة إلى العلاقة "الصدامية" ما بين النسوية العربية والنسوية الغربية،[١٧٨] بالاضافة إلى اتهام نقاد الفكر النسوي العربي بالقصور المعرفي وعدم الاطلاع على المعلومات الأساسية عن الفكر والحركة النسوية الغربية.[١٧٩]

غير أن ليلى أحمد في معرض دفاعها عن الحركة النسوية العربية تقترح طريقة مختلفة للتعامل مع العلاقة بين القضايا النسوية من جهة والقضايا الثقافية من جهة أخرى. من المفيد لنا أن نتوقف لبعض الوقت للتمعن فيما تقوله المؤلفة بهذا الخصوص، لأنها تحاول أن تستبق وتمنع حصول أية مواجهة فكرية بين الفكر النسوي وبين الثقافة العربية الاسلامية من الأساس، الأمر الذي لا يسع الإنسان إلا أن يفضله على أي شيء آخر، لو أنه كان ممكنا بالفعل.

تبين الكاتبة في البداية وبالتفصيل كيف قام الاستعمار الغربي بالاستيلاء على (ومن ثمة استغلال) المفاهيم النسوية في هجومه على أديان وثقافات الشعوب المستعمرة، وخصوصا في العالم الاسلامي، وذلك من أجل تقديم مبرر أخلاقي لذلك الهجوم،[١٨٠] في الوقت الذي لم يتوان فيه المفكرون ومخططو السياسة الاستعمارية أنفسهم عن محاربة الحركة النسوية في بلدانهم.[١٨١] ولم تكن النسوية الغربية (حسب رأي الكاتبة) بريئة تماما في هذا الشأن. ذلك

---

[178]Margot Badran and Miriam Cooke, "Introduction," in *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing,* p.xvii. See also Chandra T. Mohanty, "Under Western Eyes," in Chandra T. Mohanty ed., *Third World Women and the Politics of Feminism,* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), and the "Introduction" in Marnia Lazreq, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question,* (London: Routledge, 1994).

[١٧٩] منار الشوربجي، **الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق**، (رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٦)، ص ١٢.

[١٨٠] كيف قام الاستعمار الغربي باستغلال المفاهيم واللغة النسوية في هجومه على الثقافة العربية الاسلامية؟ لا يحتاج هذا الى بيان كثير. كانت حجة اللورد كرومر (كما تلخصها ليلى أحمد) أن الديانة المسيحية قد أعلت من مكانة المرأة واحترمتها، بينما حط الاسلام من مكانة المرأة، كما يظهر هذا من خلال الحجاب وعدم السماح بالاختلاط بين الرجل والمرأة. انظر:

Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press, 1992), pp. 152-3.

ولا يزال الغرب يستعمل قضية المرأة العربية والمسلمة كعصا لضرب الثقافة العربية الاسلامية، وللهجوم على العالم العربي، كما تبين سهى صباغ. أنظر:

Suha Sabbagh, "Introduction: The Debate about Arab Women," in Suha Sabbagh ed., *Arab Women: Between Defiance and Restraint,* (New York: Olive Branch Press, 1996), p. xvi, xxvi.

[١٨١] تقدم الكاتبة مثلا على ذلك اللورد كرومر حاكم مصر الذي ناضل من أجل ازالة الحجاب في مصر، وفي نفس الوقت كان أحد مؤسسي جمعية رجالية لمعارضة مطلب المرأة الانجليزية بحق التصويت، أنظر:

Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam*, p. 153.

لأنها طرحت برنامج عمل يقول أن تحرر المرأة العربية أو المسلمة يتطلب الخروج على العادات والتقاليد واتباع نهج حياة المرأة الغربية.

تخالف ليلى أحمد هذا الطرح النسوي الغربي الذي من شأنه أن يقحم الحركة النسوية العربية حالا في مجابهة مع الثقافة العربية الاسلامية، أو ما قد يفهم على أنه الثقافة العربية الاسلامية. وهي تقول أنه ليس هناك أي داع للربط بين القضايا النسوية من جهة والقضايا الثقافية من جهة أخرى. وهي تضرب مثلا هاما ومؤثرا على ذلك من خلال الإشارة إلى الحركة النسوية الغربية نفسها. فهي تبين كيف أن المرأة الغربية عانت قرونا طويلة ("طوال التاريخ الغربي المسجل") من السيطرة الذكورية وانعدام المساواة في المعاملة، ولكن مع ذلك كله لم يسبق أن قال أحد إن الطريق الوحيدة المفتوحة امام المرأة الغربية للتحرر تكمن في التخلص من الثقافة الغربية وتبني ثقافة أخرى. والسؤال الذي تطرحه الكاتبة بالطبع هو: لماذا نفترض إذن أن الطريق الوحيدة المفتوحة أمام المرأة العربية للتحرر تكمن في التخلص من الثقافة العربية وتبني الثقافة الغربية؟ يجب الفصل (حسب رأيها) بين القضايا والمطالب النسوية العربية ومسألة الثقافة والدين والتراث العربي الاسلامي:

> "ليس الاسلام ولا الثقافة العربية موضوع انتقاد، ولا اقتراحات إصلاحية. فقط تلك القوانين والعادات الموجودة في المجتمعات العربية والاسلامية والتي تعبر عن مصالح ذكورية استغلالية أو عن عدم إكتراث أو كراهية للنساء. المسألة في الأساس وببساطة هي المعاملة العادلة والإنسانية للمرأة، لا أكثر ولا أقل، وهي ليست مسألة المزايا الجيدة في الاسلام أو الثقافة العربية أو الغرب."[١٨٢]

لا يوجد، حسب هذا التحليل، أي داع لحصول مجابهة بين الحركة النسوية العربية وبين الداعين للأصالة والاحتفاظ بالتراث. فكما أن تحرير المرأة الغربية لم يتطلب رفض الثقافة الغربية وتبني ثقافة أخرى، فالأحرى أن لا يقتضي تحرير المرأة العربية نقد الثقافة العربية أو رفضها أو تبني ثقافة أخرى، على النحو الذي يثير مخاوف المدافعين عن التراث والأصالة.

وفي الحقيقة لا بد من الاعتراف بأن الفصل بين الأمرين يجنب الحركة النسوية الكثير من المصاعب والآلام – لو أن هذا الفصل كان أمرا ممكنا، على الأقل في حالتنا نحن. ولكن الحقيقة المرة التي لا يبدو أن الكاتبة تأخذها بعين الاعتبار هي وجود سبب محدد حال دون حصول صدام بين المطالب النسوية في الغرب والثقافة الغربية، وهو سبب لا يتوفر عندنا، لسوء الحظ.

---

[١٨٢] المصدر السابق، ص ١٦٧-١٦٨.

يمكن تلخيص هذا السبب بالاشارة إلى حقيقة أن المجتمعات الغربية قد مرت بفترة الحداثة، وعصر التنوير، متجاوزة الكثير من الأفكار والتقاليد البالية التي تعود إلى العهود الإقطاعية القروسطية السالفة. وحين بدأ الفكر النسوي بالظهور في الغرب كانت المرأة الغربية تعيش في إطار ثقافة تحتوي الكثير من المفاهيم اللازمة للمناداة بالحقوق، والحائزة على الشرعية والقبول سلفا: نقصد مفاهيم مثل العقلانية، المساواة، الحرية، والفردية. ولم يكن بإمكان أحد أن يتهم المرأة بالتمرد الثقافي أو الحضاري حين طالبت بالمساواة والحرية والمعاملة الإنسانية، لأنها كانت بصدد استعمال مفاهيم حائزة على القبول والشرعية مسبقا. كانت المرأة تقول: "لماذا يمنعنا الرجل من الحصول على الحقوق الإنسانية التي يمنحها لنفسه، والتي يعترف بأنها حق للإنسان كإنسان؟ نحن لا نريد أكثر مما طلبه الرجل لنفسه." وليس في هذا ما ينم عن الرغبة بالتمرد على الثقافة، بل لا يعدو كونه محاولة للحصول على الحقوق المعترف بها سلفا. وأما المفكرون الذين كان يمكنهم أن يستمينوا في النضال ضد هذه المطالب النسوية، والجمهور الذي كان يمكن أن يستمع لهم ويتبعهم إلى النهاية، كل هؤلاء كانوا قد ماتوا قبلا، وصاروا في ذمة التاريخ، تاريخ العصور الوسطى بالتحديد. لهذا السبب لا تسمع لهم صوتا. ولهذا السبب نفسه لم تكن الحركة النسوية الغربية مضطرة للدخول في مجابهة ثقافية من النوع الذي تحاول ليلى أحمد تجنبه.

ولكن الأمر مختلف عندنا. ذلك أن الكثير من المفاهيم والمعتقدات التي لا نزال نحيا في ظلها، والتي تحكم العلاقات بين الرجل والمرأة، هي في الأساس ما قبل حداثية. ودعاتها لا يزالون أحياء يرزقون. وهم عندما يتكلمون بخصوص المسائل المتعلقة بالرجل والمرأة يجدون من يستمع إليهم. والحجج وأساليب التفكير التي يستعملونها، وحتى العلم الذي يستنصرون به في بعض الأحيان، لا تزال تحظى بالمعقولية بالنسبة لقطاعات واسعة من الناس، على الرغم من أن الزمن في أماكن أخرى من العالم قد تجاوزها.

لهذا السبب لا يمكن القول إن الفصل بين المطالب النسوية والقضايا الثقافية أمر ممكن، على النحو الذي تشير اليه ليلى أحمد. ولن يكون في الواقع ممكنا مهما تمنينا ذلك، طالما بقي هناك مفكرون (وجمهور تابع) يقفون على أهبة الاستعداد لمحاربة المطالب النسوية بأسلحة تراثية أو دينية، سواء كانت قائمة على أساس تفسيرات مغلوطة للدين والتراث أم لم تكن.[١٨٣] لذا يلح علينا

---

[١٨٣] تذكر محاولة الفصل بين القضايا النسوية والقضايا الثقافية والتراثية التي تحيط بها بمحاولة يقوم بها الفيلسوف الأمريكي المعاصر ريتشارد رورتي للفصل بين الممارسات والمؤسسات الليبرالية (إنتخابات دورية، صحافة حرة، ... الخ) من جهة، والمفاهيم والمبادئ والحجج الليبرالية المبثوثة في الثقافة الغربية (أفكار كانط ومل وغيرهم)، من جهة أخرى. ومع أن مسألتي رورتي وثيقتا الصلة، إلا أن هذا لا يمنع المؤلف (الذي يسمي نفسه "ليبرالي ما بعد حداثي") من الاعتقاد بإمكانية الاحتفاظ بالمؤسسات والممارسات الليبرالية والدفاع عنها، مع رفض

السؤال: ما الذي يوسع المفكرات النسويات العربيات فعله في إطار التعامل مع مفاهيم الأصالة والمعاصرة؟ هناك في الواقع طريقان يمكن سلوكهما، ولا يوجد ما يمنع من استعمالهما في ظروف مختلفة، ذلك أنهما لا تناقضان بعضهما بعضا على الرغم من اختلافهما البين.

تتسم الطريق الأولى بأنها ذات طابع منهجي بحت، وهي تقوم على الإصرار على الفصل بين مضمون الأفكار موضوع المناقشة من جهة، وأصل أو هوية مكتشفيها من جهة أخرى. وهي تقول باختصار إن الحق حق أيا كان مصدره، والباطل باطل أيا كان مصدره. أما الطريق الأخرى، فهي أكثر لينا، ومن المرجح أن تكون أكثر استعمالا وفعالية في التحليل الأخير. وهي تقوم على أساس "الاشتباك الايجابي" بين الفكر النسوي من جهة، والتراث الديني الثقافي الحضاري من جهة أخرى، وذلك في محاولة للافادة والاستفادة، التأثر والتأثير. لنتحدث عن الطريق الأولى أولا، ذلك أنها عندما تستعمل بنجاح تقودنا بشكل طبيعي إلى طاولة حوار هادئة حيث ينسى المتحاورون (أو يتناسون) مواقع "المناجم" الذي عثروا فيها على دررهم (حقائقهم) النفيسة، ويركزون إهتمامهم على مضمون الأفكار.

من وجهة النسوية الليبرالية الصرفة (أي النسوية الليبرالية دون إشارات إلى أية مبادئ أو منطلقات غير نابعة من الليبرالية نفسها أو من الاهتمام بقضايا المرأة كمرأة) تتلخص الطريق الأولى للوقوف في وجه المفكرين الذين يطعنون في شرعية ومصداقية الفكر النسوي بالقول إن النقاد يقترفون على الدوام خطيئة منهجية كبيره تتمثل في استعمال مصدر الفكرة (أصلها، التجارب التي أوحت بها) من أجل إثارة الشكوك حول سلامة الفكرة نفسها. يعتمد الليبراليون في هذا المجال منهجا علميا طالما عرف بمناداته باستقلال "إطار الاكتشاف" (context of discovery)، أي السياق الذي يتم فيه اكتشاف فكرة ما، عن "إطار الاثبات أو التبرير" (context of justification)، أي

الفكرة القائلة أن التراث الفلسفي (التنويري، الحداثي) الذي يستعمل في تبرير هذه الممارسات والمؤسسات يتسم بـ"الحقيقة الموضوعية" التي يشهد العقل بصحتها. أنظر:

Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy," in his *Objectivity, Relativity, and Truth,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

الفرق الوحيد بين الإصرار على الفصل بين الممارسات (والمؤسسات) الليبرالية والأسس الفلسفية من جهة، والإصرار على الفصل بين المطالب النسوية والمسائل الثقافية من جهة أخرى، هو الفرق بين ما هو متحقق بالفعل، وما هو غير متحقق. بوسع رورتي القول: هذه المؤسسات والممارسات الليبرالية هي طريقة حياتنا (الفعلية)، والتجربة ترينا أنها أفضل، أو أكثر نجاحا، من غيرها. حجته هي الوقت الحاضر والمكان المجاور. أما المطالب النسوية العربية فهي برنامج عمل وخطة مستقبلية في الاذهان، أكثر من كونها حقيقة قائمة. وهذا لا يساعدها على "فك الارتباط" بالقضايا الفكرية والثقافية المحيطة بها.

السياق الذي يتم فيه اثبات صدق الفكرة أو كذبها.[١٨٤] وهو ما يمكنهم من القول إنه لا يوجد علاقة وثيقة بين مضمون الفكرة وأصلها.

تبدو الفجوة التي تفصل بين إطار الاكتشاف وإطار التبرير واضحة، وفي نفس الوقت غير مقلقة (بل يمكن القول: مطلوبة) في حالة العلوم الطبيعية. فلا يخطر على بال أحد القول إن قانون الجاذبية لنيوتن ليس مقبولا بالنسبة لنا، أو أنه مثير للشك، لأن شخصية (أو حياة) مكتشفه كانت على هذه الصورة أو تلك. ففانون نيوتن (صدقه أو كذبه) شيء، وطباع نيوتن أو دينه شيء آخر، ولا دخل لهذا بذاك. وقد يتساءل الإنسان: لماذا لا يكون الموقف نفس الشيء بالنسبة للمواضيع التي تدخل ضمن نطاق الدراسات الاجتماعية والإنسانية، ومن ضمنها الفكر النسوي؟

هل يعود السبب في ذلك إلى أن الاطروحات الفكرية في المواضيع الإنسانية والاجتماعية غير قابلة للصواب والخطأ، للصدق والكذب، بل هي مجرد تعبيرات عن **أذواق ومشاعر ذاتية** تختلف من شخص لآخر، ومن ثقافة لأخرى، دون أن يكون الواحد منها أفضل أو أسوأ من الآخر؟ إذا كانت كذلك فهي مواضيع لا يمكن أن يجري حولها نقاش أصلا، بل مجرد "تبادل أحاسيس ومشاعر"، كما يفعل أولئك الذين يلتفون لكي يطلع الواحد منهم الآخرين على صور المناظر الطبيعية التي التقطها في رحلاته. ولكن إذا كانت هذه الامور قابلة للصواب والخطأ، وكان لدى الإنسان القدرة على تفحصها واختبارها والوصول إلى نتيجة بخصوصها، فما الفائدة من الاشارة إلى الأصول والمصادر؟ ذلك أن الفكرة الصادقة ليست بحاجة إلى "توصية" من أي مصدر كان، بل يُفترض أنها تحمل في معناها، وفي علاقتها مع الواقع (المشاهدات والدلائل التي تدعمها، إذا كانت هذه متوفرة) كل ما تحتاجه من أجل أن تفرض نفسها على عقولنا دون منة من أحد.

ولكن (لسوء الحظ) ليس الأمر سهلا إلى هذه الدرجة، ذلك لأن العلوم والدراسات الاجتماعية لم تكن يوما من الايام، وربما لن تكون أبدا، في وضع يسمح بالتمييز والفصل الحاد بين إطار الاكتشاف وإطار التبرير، كما نرى من خلال الاعتبارات التالية.

سبق أن أشرنا إلى موقف النسوية الليبرالية من الابحاث "العلمية" التي تجري في مجالات مثل البيولوجيا الاجتماعية والبيولوجيا التطورية، حيث يحاول

---

[184] C.G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, (Englewood, New Jersey: Prentice Hall Inc. 1966), p. 16.

في أوضح الحالات يمكن القول: إن المعنى (أو المضمون الفكري، المحتوى) الذي تعبر عنه جملة "٢ + ٢ = ٤" شيء، وطريق التوصل إليه شيء آخر. ربما اكتشف هذا المعنى عدو أو صديق، عن طريق الصدفة أو نتيجة التفكير المتواصل، في الحلم أو في اليقظة: لا شيء في هذا (سياق الاكتشاف) يضمن صدق المعنى أو كذبه. يتم بحث صدق المعنى أو كذبه بوسائل مختلفة (سياق الاثبات، التبرير)، وبشكل مستقل عن سياق الاكتشاف.

بعض الباحثين اثبات فروقات جوهرية بين الرجل والمرأة على "أساس علمي". وقلنا حينها أن المفكرين الليبراليين كثيرا ما يتبرمون من الفجوة القائمة بين المعطيات الحسية أو التجريبية من جهة، والاستنتاجات النظرية التي يحاول الباحثون تأسيسها على هذه المعطيات. تعتبر هذه الفجوة حالة خاصة من ظاهرة عدم تحدد النظريات بالكامل على أساس المعطيات (underdetermination of theory by data)، وهي ظاهرة عامة توجد في العلوم ككل، ولا تنجو منها العلوم الطبيعية المعروفة بالدقة وصرامة المنهج العلمي المتبع فيها. تقول ل. نيلسون (L. Nelson) في وصف هذه الظاهرة:

"إن ما نتفوه به ونعتقده بخصوص العالمين الطبيعي والاجتماعي [تقصد نظرياتنا عن الطبيعة والمجتمع] ...، يتجاوز بدرجة كبيرة كل ما بحوزتنا من الأدلة، بل كل ما يمكننا أن نحصل عليه من الأدلة. ... هناك عدد غير محدد من النظريات التي بوسعها أن تنظم وتعلل كل ما يدخل في نطاق تجاربنا. وليس هناك مبرر لافتراض وجود نظرية صادقة فريدة تنتظر أن نكتشفها."[185]

حسب هذه الأطروحة، هناك "فجوة"، درجة من الانفصال، بين المعطيات (الحقائق الموضوعية) من جهة، والنظريات من جهة أخرى. وهذه الفجوة قابلة للامتلاء بطرق مختلفة، وبمساعدة العوامل الذاتية التي يجلبها الباحثون إلى ميدان البحث. وينطبق هذا بالأخص على العلوم الاجتماعية، التي تقوم بدراسة مواضيع إنسانية واجتماعية يصعب على الباحث أن يتخذ منها موقفا محايدا. تفسح هذه المواضيع مجالا أوسع مما تفسحه الدراسات الطبيعية [186] لتدخل اعتبارات أو افتراضات أو معتقدات نابعة من عرق الباحث، ديانته، خلفيته الثقافية، مصالحة المادية وغير المادية، ونوعه الاجتماعي... الخ.

---

[185] L. H. Nelson, "Who Knows? What Can They Know? And When?" in *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, P. 289.

لا يوجد لدينا متسع للتوقف طويلا من أجل توضيح هذه الظاهرة، وقد يبعدنا الحديث عنها بالتفصيل عن موضوعنا بعض الشيء. ولكن ربما كان المثال التالي يكفي للتدليل على فحواها. الكل يعرف "الرسومات" المصممة عن قصد، بحيث نستطيع النظر إليها (تفسيرها) بأكثر من طريقة: إما أن هذا "وجه شخص بشعر رأس، مبتسم، منظورا إليه من أسفل الى أعلى"، أو أنه "وجه شخص دون شعر رأس، ساخط وذو لحية، منظورا إليه من أعلى الى أسفل". (صورة ما قبل الزواج/ما بعد الزواج). أيهما التفسير الأصح؟ كل الخطوط والتشكلات الجزئية التي تساند "النظرية" الأولى موجودة في النظرية الثانية، ولكنها تلعب دورا مختلفا، والعكس بالعكس. وإذا أراد الإنسان أن يختار بينهما فهو لن يختار على أساس أن "الحقائق" تساند النظرية الأولى وتدحض الثانية. فهذا غير صحيح. قد يفضل الإنسان الأولى على الثانية لأنها متفائلة، أو لغير ذلك من الأسباب الجمالية الذوقية أو العملية. ولكن هذه الأسباب لا تكفي لوصف نظرية بأنها "علمية" أكثر من الثانية. وهكذا الحال في تلك الصورة التي نسميها "الطبيعة" أو "الحقائق الموضوعية": فهي أيضا قابلة للتفسير والفهم من خلال نظريات عديدة. فإذا اخترنا واحدة من النظريات التي تفسر نفس الحقائق كان اختيارنا حينها مسألة أذواق أو مصالح عملية.

[186] لكن أنظر الفصل الثاني، قسم د، حيث جرت الاشارة إلى أثر النوع الاجتماعي للباحث على بعض النتائج النظرية في مجال علم البيولوجيا.

هكذا كانت الحال مع "المعرفة الاستشراقية"، تلك "المعرفة" التي كونها المستشرقون عن الشرق، والتي حلل إدوارد سعيد آليات تكوينها واستخداماتها الاستعمارية التسلطية في كتابه المشهور عن الاستشراق.[١٨٧] لا أحد يدعي أن كل ما قاله المستشرقون عن الشرق كان كذبا في كذب. ولكن هذا لم يمنعهم من رسم صورة (نظرية أو نظريات) عن الشرق، تختلط فيها حقائق موضوعية مع ايديولوجيا نابعة من رغباتهم ومعتقداتهم وأهدافهم في السيطرة، سواء عن وعي أو دون وعي. وهكذا (يمكن القول) هي الحال نفسها مع المفاهيم والتحليلات النسوية المتعلقة بالمرأة عموما، أو بوضع المرأة في الشرق، والتي يراد لنا أن نتقبلها باسم الفصل بين محتوى الأفكار ومضمونها من جهة، والإطار الذي تم إنتاجها فيه من جهة أخرى.[١٨٨]

لا بد من الاعتراف بأن هذا الاحتجاج على الفصل بين سياق الاكتشاف وسياق التبرير محق إلى درجة لا يمكن تجاهلها، بالأخص في حالة العلوم الاجتماعية (والدراسات النسوية جزء منها) التي لم تعرف يوما ما بدقتها أو بصرامة مناهج البحث المتبعة فيها. ولكنه لا يجوز أن يستخدم من أجل تحريم دراسة الأفكار النسوية الغربية ومحاولة التفاعل معها، وذلك لسببين على الأقل.

أولا، لا يحق لنا أن نفترض أن الدارسين والدارسات العربيات عاجزات عن التمييز بين تلك الجوانب من الفكر النسوي (أيا كان مصدره) التي يُمكن أن تستخدم لأغراض استعمارية أو عدوانية، أو من أجل الحط من مكانة الثقافة العربية أو التراث الاسلامي، وتلك التي يمكنها أن تخدم أغراضا تقدمية، فيها بعض الخير للمجتمع ككل، أو للمرأة العربية بشكل مخصوص. وحتى لو "أخطأ" بعض المنادين بالأفكار النسوية، وصاروا مجرد وكلاء لتسويق منتجات فكرية غربية، كما توشك ليلى أحمد أن تقول عن قاسم أمين،[١٨٩] فانه من غير المرجح أن نعدم على الدوام مفكرين ومفكرات أخريات يردون على مثل هؤلاء ويفندون مزاعمهم.

---

[187] Edward Said, *Orientalism*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), specially the Introduction.

[١٨٨] بغض النظر عن النوايا والأغراض الظاهرة للوعي، تبقى مسألة الحديث عن "الآخر"، تمثيله، أو النطق باسمه، مسألة غير مضمونة النتائج، طالما أن الكاتب لا يعير اهتماما كافيا للسياق الذي يؤطر العلاقة بينه وبين موضوع البحث. هذا ما يفيده تحليل أمل عميرة لبعض الكتابات بأقلام كاتبات نسويات من أصل عربي، يكتبن لقراء غربيين. تقول المؤلفة في نهاية نقاشها إن الكاتبات "فشلن في مواجهة حقيقة تموضعهن كباحثات، وبالتالي أنتجن خطابا فيه تكرار لعلاقات السيطرة بين نساء العالم الأول والعالم الثالث." أنظر:

Amal Amireh, "Writing the Difference: Feminists' Invention of the 'Arab Woman'," in Bishnupriya Ghosh, and Brinda Bose eds., *Interventions: Feminist Dialogues on Third World Women Literature and Film*, (New York: Garland Publishing, Inc., 1997), p. 203.

[١٨٩] تقول ليلى أحمد: "شكلت الأفكار التي نادى بها اللورد كرومر والمبشرون القاعدة التي بنى قاسم أمين كتابه عليها." أنظر:

ثانيا، لا نريد أن نحرم أنفسنا فرصة التعرف على الحقائق التي أدركها الآخرون، أو أساليب التفكير التي ابتدعوها، حتى لو كان من المستحيل علينا أن نفرق بشكل كامل بين الحقائق الموضوعية وبين الايديولوجيا المصاحبة لها. فهل بوسعنا القول إن فكرنا نحن أنفسنا يحتوي الحقائق الموضوعية، ولا شيء سواها؟ لا أظن ذلك. وفي التحليل الأخير لا يضمن الوصول إلى الحقيقة بخصوص أي موضوع من المواضيع أكثر من الانفتاح على الرأي الآخر، دون أحكام مسبقة.[١٩٠]

بالإضافة إلى ما تقدم، يمكن القول إن استعمال أسلوب الذهاب إلى "سياق الاكتشاف" في كل صغيرة وكبيرة، بسبب ودون سبب، هو سلاح (رديء) ذو حدين. فليس هناك ما يضمن لنا أن خصمنا الفكري (الغربي مثلا) لن يرفض الاستماع إلى أفكارنا لمجرد أنها تصدر عن عرب أو مسلمين أو شرقيين. ألا نتهم الغربيين الذي يرفضون الاستماع إلى الأفكار التي لا تنبع من ثقافتهم بالتحامل وضيق الافق؟ ولكننا نفعل نفس الشيء عندما نغلق الباب أمام افكار وأطروحات، لا لسبب إلا لأن مكتشفيها أو المنادين بها ليسوا من أبناء قومنا.[١٩١]

لهذه الاسباب مجتمعة يفضل الشروع في نقاش الأفكار المطروحة من أجل الوصول إلى الرأي الأفضل، مع تناسي الأصول والمصادر كليا، إلا في الحالات التي يكون واضحا فيها أننا بصدد الحديث عن أفكار عنصرية أو متعصبة أو ذات استخدامات عدوانية. وهذا يقودنا إلى الحديث عن الطريق الثانية التي يمكن للفكر النسوي العربي أن يسلكها في التفاعل مع قضية الأصالة والمعاصرة.

يتوقع الإنسان أن تكون هناك فائدة كبيرة لجميع المهتمين بقضايا المرأة العربية، إذا ما جرى حوار بين أنصار النسوية العربية الذين يعملون من أجل

Leila Ahmed, Women and Gender in Islam, p. 155.

[١٩٠] وحتى لو لم يكن هناك "حقائق موضوعية" مستقلة عن إدراكاتنا وفلسفاتنا أو التراث الفكري (الذي يختلف من شعب لآخر)، فأن هذا لا يبرر الإنغلاق والإنطواء على النفس. لا يعتقد ريتشارد رورتي الذي أشرنا إليه من قبل بوجود "حقائق موضوعية" ومبادئ عقلية ملزمة من شأنها أن تثبت صدق الفلسفة الليبرالية. والحقيقة بالنسبة له هي "ذلك الشيء الذي يفوز في المواجهات الحرة والمفتوحة" التي تسمح المؤسسات والممارسات الليبرالية بحصولها. أنظر:

Richard Rorty, "Science as Solidarity," and "Postmodernist Bourgeois Liberalism", both in his *Objectivity, Relativity, and Truth.*

[١٩١] تتساءل منار الشوربجي في معرض شجبها للاحكام السلبية المتسرعة على الحركة النسوية والفكر النسوي في الغرب: " أليس من المفارقات ذات الدلالة أننا نحن العرب – أكثر شعوب الارض تعرضا لتشويه صورتها – نقوم بممارسة نفس أشكال صناعة الصور النمطية السلبية المنطوية على مبالغات وتعميمات وانطباعات؟ ... ألم نكن ...أولى من غيرنا بأن ننتبه الى خطورة مثل هذه التعميمات ما دمنا نعاني منها...؟" أنظر: منار الشوربجي، **الديمقراطية وحقوق المرأة**، ص ١٢.

مطالب وحقوق ليبرالية مختلفة، وبين أولئك الذين يختلفون معهم في توجهاتهم السياسية والاجتماعية.

هناك، من جهة، فائدة بالنسبة للنسوية الليبرالية، تكمن في الوعي بخصوصيات الثقافة والحياة العربية الاسلامية، والتيارات الفكرية التي تنشط فيها. فالنسوية الليبرالية هي قبل كل شيء فلسفة من نوع معين، وهي بحاجة لاختبار نفسها أمام فلسفات ورؤى أخرى، لكي تدرك نقاط الضعف فيها، إن وجدت. وفي حالة تفاعل النسوية الليبرالية مع الثقافة العربية الاسلامية فان الدرس الأول الذي سوف تتلقاه يتعلق بكيفية التفاعل مع القيم الاجتماعية المضادة للنزعة الفردية، نقصد قيم العضوية والتضامن والعلاقات الحميمة التي طالما ميزت الحياة العربية الاسلامية.[١٩٢] وهذا درس يجب أن نتعلمه ونتمثله بطريقتنا الخاصة، ليس فقط على ضوء الانتقادات التي رأينا الغربيين أنفسهم يوجهونها للنزعات الفردية المتطرفة، والتي تهدد بالقضاء على قيم إنسانية هامة (من النوع الموجود عندنا)، وإنما أيضا على ضوء حاجتنا إلى وجود قيم ليبرالية في حياتنا.

ومن جهة أخرى يوجد لدى النسوية الليبرالية ما يمكن لخصومها الاستفادة منه. ذلك أنها تدفعهم باتجاه التمعن في التراث وفي النصوص الدينية أيضا، من أجل التفرقة بين الأمور الجوهرية والأمور العرضية، بين الجوانب ذات القيمة الباقية، وما يتم تجاوزه في سيرورة الحياة، بين ما يدعو إلى الجمود والتقهقر، وما يسير بنا نحو حياة أفضل.

يمكن إيضاح عدد من جوانب التفاعل البناء الذي (قد) يتم بين الفكر النسوي العربي والفكر الاسلامي بالاشارة إلى كتابات بعض المفكرات النسويات اللواتي يختلفن في موقفهن من الفكر الغربي والاسلامي على حد سواء. من هذه المفكرات نذكر دلال البزري، التي تميز في مقالة بعنوان "الحركتان النسوية والاسلامية: فاتحة حوار" بين جوانب مختلفة في الخطاب الاسلامي. تصف دلال البزري الخطاب الاسلامي بأنه "خطاب ثورة وطاعة في آن واحد"، تعني بذلك الاشارة إلى الجوانب التي ترفض الظلم بمختلف أشكاله،

---

[١٩٢] هناك الكثير من الكتابات والتحليلات التي تعالج القيم العضوية والنزعات المضادة للروح الفردية في المجتمع العربي، والتي تتلخص كلها في قول الشاعر القديم: "وما أنا الا من غزية إن غوت / غويت وإن ترشد غزية ارشد". راجع قول حليم بركات، الذي اقتبسناه في الفصل الاول، قسم هـ من هذا البحث. هناك أيضا هشام شرابي الذي لا يوافق على اعتبار الأمة صورة عن العائلة (**البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**. ص ١٢١)، ولا يرضى أن تأخذ النزعة الاجتماعية شكلا طائفيا وعشائريا (**مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، القدس: منشورات صلاح الدين، ١٩٧٥)، ص ١١٧. قارن أيضا قول روزنثال عن مفهوم "السلوك القويم" بحسب الثقافة العربية الاسلامية: "[إنه] يكمن فقط في إخضاع [للفرد] حريته الشخصية لمعتقدات الجماعة وأخلاقها وعاداتها. وبينما يقدر الفرد حريته الشخصية حق قدرها ويعتز بها، فإنه من غير المفروض أن يرى فيها خيرا يتوجب الذود عنه بأي ثمن ضد مطالب الجماعة." أنظر:
F. Rosenthal, "Hurriyya", *Encyclopaedia of Islam*, III (Leiden: E.J. Brill, 1971), p. 589.

وتحث الفرد على التمرد عليه ("متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا"، "لو كان الفقر رجلا لقتلته"، وغيرها)، بالإضافة إلى الجوانب التي ما فتئت تستخدمها قوى اجتماعية ذات مصالح خاصة في قهر المرأة وغيرها من الفئات المظلومة. تقول دلال البزري في معرض الدفاع عن حوار الحركة النسوية العربية مع الفكر الاسلامي:

"... والنسوية العربية إن لم تتحاور مع هذا الشق "الثوري" من الخطاب الاسلامي فستحرم نفسها من التقاط أعماق النبض الشعبي ... وسوف تسهل ... تغلب شق الطاعة في التيار الاسلامي على شق الثورة."[١٩٣]

ولكن ليس من الضروري دائما العثور على جوانب ثورية أو راديكالية في التراث الاسلامي حتى يكون من المشروع للحركة النسوية أن تدخل في حوار مع الاسلاميين. ذلك أنه يوجد في الساحة الفكرية الاسلامية مفكرات إسلاميات يستخدمن مفاهيم جديدة ومجددة من أجل المطالبة بحقوق المرأة والدفاع عن مكتسباتها القائمة من منطلقات إسلامية.

من المفكرات الجديرات بالذكر في هذا المجال المغربية فريدة بناني التي تقترح تصحيحا منهجيا في طريقة النظر إلى الاجتهاد في الفقه، بحيث ننظر اليه الآن بصفته "قراءة" (من منظور معين) في نصوص الشريعة. تقول المؤلفة:

"ولكن إذا أخذنا بالصفة الحقيقية للفقه، وهي أنه مجرد اجتهاد في فهم نصوص الشريعة، وتفسيرها ...كان بإمكان أي فرد أن يناقشه، طالما أنه مجرد ... تفسير فقهي بشري من إبداع العقل الإنساني . ... فكل قراءة هي قراءة غير بريئة... وهو ما يؤكده بعض الفقهاء سواء في مقدمة مؤلفاتهم أو في خاتمتها. فمثلا يقول بعضهم "ونحن لا ندعي أن ما فهمناه واعتبرناه قانون الاسلام صحيح تماما، فرأي البشر يحتمل الصواب والخطأ..." "[١٩٤]

لا ينبغي التقليل من أهمية النتائج التي قد تترتب على النظر إلى الفقه كـ "قراءات" في النصوص السماوية. ذلك أن من شأن التحالف بين هذه الفكرة والفكرة الليبرالية القائلة إن المرأة لها نفس القدرة على "القراءة" كالرجل، أن يفضي بنا إلى القول أنه من المسموح أن يكون هناك "قراءات نسوية"

---

[١٩٣] دلال البزري، **دنيا الدين والدولة**، ص ٢٧٧. يتوضح قصد الكاتبة من الحديث عن "النبض الشعبي" من خلال إشارتها الى تصويت النساء لصالح جبهة الانقاذ الاسلامية في الانتخابات الجزائرية في عام ١٩٩٢، ذلك أن الجبهة وعدت النساء بتأمين الماء والسكن للاحياء الفقيرة.

[١٩٤] فريدة بناني، **تقسيم العمل بين الزوجين في ضوء القانون المغربي والفقه الاسلامي**، (مراكش: منشورات كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، ١٩٩٣)، ص ٢٣.

للنصوص السماوية.[١٩٥] ويمكن أن تشكل مثل هذه القراءات بداية فكر نسوي إسلامي على غرار الفكر النسوي الليبرالي، وغيره من أنماط الفكر النسوي المنتشرة حاليا.[١٩٦]

من الجائز النظر إلى كتابات مفكرات مثل فريدة بناني نفسها بالإضافة إلى أخريات مثل زينب المعادي وخديجة صبار كأمثلة على فكر نسوي إسلامي يمكن للنسوية العربية الليبرالية أن تدخل معه في علاقة مثمرة فكريا وعمليا.

---

[١٩٥] تقول المفكرة الجزائرية مارنيا الأزرق في معرض تحليلها لأوضاع المرأة الجزائرية والحركة النسوية في الجزائر: " في الوقت الحاضر تقف الاتحادات النسوية عاجزة عن دخول المسجد السياسي [تقصد النقاش الدائر حول المرأة في الاوساط الدينية] وتنشيطه بمداخلات نسوية، وذلك لأنها عجزت لدرجة كبيرة عن تعلم لغة وتاريخ الاسلام الذي غدا احتكارا على القادة الدينيين. ... إن الحركة النسوية التي تفهم تاريخ الاسلام وتفهم الشريعة سوف تمنحنا بعدا نظريا نحن في أشد الحاجة إليه في النقاشات الفكرية التي كانت حتى الان متقتصرة على الرجال." أنظر:

M. Lazreq, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*, (London: Routledge, 1994), p. 221.

لم أجد ما يوضح الحاجة الى دراسة النصوص الدينية من منظور نسوي أكثر من تحليل ليلى أحمد للفرصة الضائعة (تاريخيا) لتطوير قوانين زواج إسلامي بالارتكاز على مفهوم العدل المنصوص عليه في القرآن: "فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة"، و"لن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم". تتسائل ليلى أحمد: لماذا ترك تحديد ما اذا كان العدل قد تم لحكم الرجل نفسه، بدلا من تأطير الحكم بواسطة قوانين وأحكام إجتماعية محددة قابلة للتحقق؟ ليس من السهل على الفقهاء الرجال أن يسألوا مثل هذه الأسئلة. أنظر:

Leila Ahmad, "Early Islam and the Position of Women: the Problem of Interpretation," in Nikki Kiddie and Beth Baron eds., *Women in Middle Eastern History*. (New Haven: Yale University Press, 1991), p. 59.

[١٩٦] لا تقتصر الفائدة المرجوة من مشاركة النساء في فهم الدين على تفسير أو إعادة تفسير بعض النصوص. هناك مسألة النظرة العامة إلى الدنيا والدين من موقع المرأة في النظام الاجتماعي. (لهذا السبب لا يجدر بالفكر الليبرالي أن يتنكر تماما لـ "إبستمولوجيا الموقع".) خذ (مثلا) طريقة تعامل الفكر الأصولي مع المرأة في الريف، والمرأة في المدينة. تخرج المرأة في الريف للعمل ساعات طويلة في الحقول وخارج البيت، ولكن هذا لا يثير حفيظة الأوساط المتدينة. وهي، وإن كانت لا ترتدي ملابس غربية، الا أنها لا ترتدي اللباس الشرعي الذي تطالب به هذه الأوساط للمرأة عموما. (هل يمكن تصور المرأة الريفية وهي تقوم بأعمالها المضنية في الحقول في الصيف الحار، وهي ترتدي الجلباب والحجاب؟) مرة أخرى لا يثير هذا الموضوع أزمة دينية. وهي كثيرا ما تحرم من حقها في الميراث، تماشيا مع أعراف الحياة الريفية، وتقاليد الحياة الزراعية. وهذا أيضا لا يثير حفيظة الاوساط الدينية، مع أنه خروج على الشريعة. ما الذي يحدث في كل هذا؟ سبقت الاشارة في الفصل الثالث إلى أقوال نبوية موسى التي تفيد أن الفكر الذكوري – المحافظ "يتعامى" عن (لا يريد أن يبصر) حقيقة أن الريفية المصرية التي تحمل سلال الفاكهة فوق رأسها هي امرأة عاملة، مثلها مثل المرأة الأمريكية التي تقف أمام مواقد صهر الفولاذ. ونضيف إليه الان ملاحظة باربرة ستوفاسر عن "غياب المرأة الريفية" في الخطاب الأصولي: تقول المؤلفة إن الصياغة الأصولية المحافظة السائدة حاليا في تفسير الاسلام هي صياغة "ساكني المدن"، وليس سكان الأرياف. أنظر:

Barbara F. Stowasser, "Women's Issues in Modern Islamic Thought," in J. Tucker ed., *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993), p. 23-24.

ليس هنا مجال للدخول في مناقشة آراء ستوفاسر وغيرها عن موقف الاسلاميين من المرأة الريفية، أو من عمل المرأة في الحقول. يتلخص الأمر الذي يعنينا هنا في حقيقة أن الكاتبات المشار إليهن يقمن باثارة مسائل جديرة بالاهتمام، وهي من النوع الذي لا يخطر على بال الرجال بسهولة، لأنهم قد تعودوا، ومنذ زمن طويل، على النظر إلى الأعمال التي تقوم بها المرأة على أنها ليست "عملا" بالمعنى "الجاد" للكلمة. لهذه الأسباب (وسواها) يتوجب علينا الاعتراف بأنه يجب إعطاء المرأة اولوية في الحديث عن الامور التي تخصها (دون أن يعني هذا أنه لا يحق لأحد غير المرأة أن يتكلم عن المرأة).

وتكفي الاشارة إلى أفكار المؤلفات فيما يتعلق بمفـــاهيم القوامـــة والعمـــل والانفـــاق لتوضيح آفاق الحوار الممكـــن.

تقترح فريدة بناني تفسيرا مختلفا لفكرة القوامـــة ("الرجـــال قوامـــون علـــى النســـاء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا مـــن أموالـــهم") التـــي طالمـــا جـــرى استخدامها في تبرير الفرق الشاســـع بيـــن الرجـــل والمـــرأة فـــي شـــتى منـــاحي الحياة. تعتقد المؤلفة أن الجذر اللغوي الذي يشـــتق منـــه لفـــظ "القوامـــة" يعنـــي "القيام" – أي القيام بشؤون الآخرين، العناية بـــهم، خدمتـــهم، أو حمايتـــهم، وليـــس رئاستهم. وعليه يصبح معنى الآية (حســـب رأي المؤلفـــة) "أن الرجـــال مكلفـــون بالشؤون المادية للنســـاء، لا الرئاســـة."[١٩٧]

أما زينب المعادي، فتسعى إلـــى إخـــراج بعـــض الامـــور المتعلقـــة بـــالمرأة ممـــا تسميه "دائرة القدسي" إلى "دائـــرة الثقـــافي". تعنـــي "دائـــرة القدســـي" فـــي هـــذا السياق الأحكام الإلهية الواضحة والقاطعة، والتي لا مجـــال للاجتـــهاد فيـــها. أمـــا دائرة الثقافي فهي تشتمل على كل مـــا دخـــل ويدخـــل علـــى الحيـــاة الاجتماعيـــة والثقافية من إســـهام البشـــر. وإســـهام البشـــر هـــذا لا يســـتثنى منـــه المفكـــرون الدينيون، أو الأئمة الذين قد يقومـــون بتقديـــم قـــراءات "غـــير بريئـــة" للنصـــوص الدينية (في عبارة فريدة بناني). تحـــاجج زينـــب المعـــادي بأنـــه لا يوجـــد فـــي الأحكام الإلهية ما يمنع المرأة من العمل خارج البيـــت.[١٩٨] وعمـــل المـــرأة خـــارج البيت مطلب هام بحد ذاته بالنسبة للفكر النســـوي الليـــبرالي. لـــذا يعتـــبر التغلـــب على حجج بعض المفكرين الذين يعارضونـــه مـــن وجهـــة نظـــر دينيـــة، إنجـــازا هاما لا يمكن للنسوية الليبرالية العربيـــة أن ترفضـــه.

أخيرا يمكن الاشارة إلى أفكار خديجة صبار التي تنـــادي بتفســـير موســـع لبعـــض المفاهيم الاسلامية، بحيث تخدم هذه المفاهيم المـــرأة بصـــورة أفضـــل. لا تنـــادي هذه المؤلفة بتفسير جديد لفكرة القوامة كمـــا تفعـــل فريـــدة بنـــاني، ولكنـــها تنـــادي بتوسيع مفهوم "الانفاق" الذي هو أحد أســـس "قوامـــة الرجـــل". فالانفـــاق حســـب رأيها لا يشتمل فقط على الانفاق المادي بـــل أنـــه يشـــتمل علـــى "إنفـــاق الوقـــت والجـــهد" فـــي الأعمـــال اليوميـــة، كالمســـاعدة فـــي أعمـــال المـــنزل والعنايـــة بالاطفـــال.[١٩٩]

من الجلي أن الكثير من المطالب التي تنادي بـــها مفكـــرات ومفكـــرون إســـلاميون هي مطالب ليبرالية، حتى لو كانت لا تفـــي بجميـــع أهـــداف النســـوية الليبراليـــة. ومن هذا المنطلق يجب تأييدها والاشتباك الإيجابي مع المنـــادين بـــها. وهـــذا مـــن شأنه أن يسهم في إرساء جـــذور النســـوية العربيـــة الليبراليـــة، التـــي لا بـــد لـــها

---

[١٩٧] فريدة بناني، **تقسيم العمل بين الزوجين**، ص ٣٥.
[١٩٨] زينب المعادي، **المرأة بين الثقافي والقدسي**، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٢)، ص ٧٩-٩١.
[١٩٩] خديجة صبار، **الاسلام والمرأة: واقع وآفاق**، (الدار البيضاء: افريقيا الشرق، ١٩٩٢)، ص ٣٣.

(على أية حال) أن تكتسب بعض الخاصيات النابعة من موطن نضالها ونشاطها.

ب. النسوية الليبرالية وقضايا التحرر الوطني والتنمية

لا شك أن للنسوية الليبرالية هوية فكرية (عقيدة) واضحة ومحددة، تميزها عن توجهات فكرية أخرى قد لا تشاركها الاهتمام بقضايا المرأة، أو المنطلقات الليبرالية، أو كلا الأمرين معا. ولكن في الوقت ذاته ليس هناك ما يمنع النسوية الليبرالية من التفاعل بطرق مختلفة مع ما يحيط بها من ظروف اقتصادية وتاريخية وثقافية، في المواطن المختلفة التي تجد فيها أنصارا ومؤيدين.

تحدثنا في القسم السابق عن موقع الفكر النسوي العربي في الجدل القائم حول مسألة الأصالة والمعاصرة، والتراث والحداثة، واعتبرنا أنه من اللازم والمفيد أن يكون هناك حوار بين النسوية الليبرالية العربية والتراث، لأن هذا سوف يسهم في تعميق انتماء الفكر النسوي لمحيطه. ولكن ليس هذا هو التحدي الوحيد المطروح أمام النسوية الليبرالية العربية في محاولتها إيجاد مكان آمن ومستقر تنطلق منه في نضالها من أجل قضايا المرأة. هناك أيضا تحديات تتعلق بقضايا الهوية الوطنية والتحرر الوطني والتنمية.

لم تلعب قضايا التراث والتحرر الوطني والتنمية الاقتصادية بالنسبة للنسوية الليبرالية في الغرب ذلك الدور الحيوي والهام الذي تلعبه في حالة الفكر النسوي في البلدان النامية. ذلك أن الفكر النسوي الليبرالي الغربي نشأ وتطور في ظل ظروف لا تتسم بوجود انقطاع بين الواقع القائم والفكر الذي يتم من خلاله التعامل مع ذلك الواقع. كما أن مستوى التطور الاقتصادي، وعدم إشكالية الهوية الوطنية أو القومية، قد سمح للمرأة الغربية بأن تضع برنامج عمل نابعا من مبادئ الليبرالية، والالتزام بقضايا المرأة فقط، دون الالتفات إلى قضايا أخرى من شأنها أن تزاحم كلا من الليبرالية والمرأة في الحصول على نصيب من الاهتمام.

ولكن الأمر مختلف في البلدان العربية، وفي بلدان العالم الثالث بشكل عام، نظرا لاختلاف الظروف. هنا تجد النسوية الليبرالية نفسها مضطرة للتعامل مع ظروف ومتغيرات لا تترك سلم الأولويات النسوية الغربي على حاله. تشتمل هذه الظروف المختلفة على مستوى المعيشة المتدني الذي لا يؤثر على الرجل والمرأة بنفس الطريقة، بسبب العادات والتقاليد. وتشتمل أيضا على صراعات داخلية وخارجية، دينية وإثنية، حيث تحاول المجتمعات التقليدية (مكرهة) دخول عصر القوميات تحت إشراف الغرب وضغوطاته المستمرة. وتشتمل الظروف المختلفة على ثقافات تقليدية تواجه صعوبات بالغة في الفهم

والتأقلم مع العالم الحديث الذي يقوم بتحديها كل يوم، ويرفض أن يتركها وشأنها. تتفاعل هذه المسائل والكثير غيرها مع قضايا المرأة بشكل غير مألوف بالنسبة للنسوية الليبرالية الغربية.

بالنظر إلى هذه الأسباب، ليس من المستغرب أن يقف الكثير من المفكرات النسويات من عهد ما بعد الاستعمار في بلدان العالم الثالث (التي خاضت في الكثير من الأحيان صراعات مريرة مع البلدان الغربية المستعمرة) موقف الشك والحذر من بعض التصورات والأهداف النسوية التي قامت بصياغتها مفكرات نسويات غربيات.

تلخص نايرة توحيدي مطالب النسوية الغربية في الأمور الأربعة التالية: الاستقلال الاقتصادي (من خلال العمل خارج البيت)، المساواة السياسية، الالتزام بمعايير أخلاقية واحدة للمرأة والرجل، وإلغاء الصور النمطية عن طباع الجنسين. ولكنها لا تجد في هذا البرنامج الشيء الكثير الذي يمكن أن تفهمه المرأة الإيرانية أو تتعاطف معه، لأن "الظروف الخاصة التي شكلت وعي النساء الإيرانيات" (كما تقول) تختلف كثيرا عن تلك التي شكلت وعي النساء الغربيات. ولا يمكن (حسب رأيها) صياغة مطالب النساء الإيرانيات من خلال قوالب فكرية تتم بلورتها في الغرب، تماشيا مع ظروف الحياة هناك.

ما هي الظروف الخاصة التي شكلت وعي النساء الإيرانيات؟ تقول نايره توحيدي (وكلامها يصدق على المرأة الجزائرية والفلسطينية بنفس القدر):

> "في إيران، كما في بلدان مستعمرة أخرى، امتزجت "قضية المرأة" بشكل قوي بقضية الهوية الوطنية، مما أدى إلى حصول تداخل بين تحرير المرأة والتحرر الوطني، بين النسوية والوطنية."[٢٠٠]

ليس "امتزاج" قضية المرأة بقضية الهوية الوطنية هو الظرف الخاص الوحيد الذي يسهم في تشكيل وعي النساء في العالم الثالث، ولكنه بالتأكيد من أهم العوامل وأصعبها بالنسبة للنسوية الليبرالية. وهو يجري على أكثر من صعيد، يتمثل أكثرها تعقيدا وخطرا في التداخل بين (١) محاولة الشعب مواجهة المحتل المستعمر من خلال صنع "هوية وطنية" تقوم على أساس اللغة، والقيم والعادات والدين والثقافة و(٢) قيام المرأة بحمل عبء "حماية الهوية الوطنية".[٢٠١] لذا فهي تبرز في الخطاب الوطني كـ "مصنع" للأبطال

---

[200]Nayereh Tohidi, "Modernity, Islamization, and Women in Iran," in Valentine M. Moghadam ed., *Gender and National Identity,* (London: Zed Books, 1994), p. 126.

[201]Marie-Aimee Helie-Lucas, "Women, Nationalism and Religion in the Algerian Liberation Struggle," in *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. 107.

والمناضلين، الذين يرضعون حب الوطن مع حليب أمهاتهم، وعلى أيديهن يتعلمون الاعتزاز بماضي الأمة وتقاليدها وتراثها الشعبي (الذي يشتمل على الأغاني والأزياء التقليدية وعدد لا يحصى من الرموز الوطنية). باختصار، تغدو المرأة أو المرأة-الأم رمزا للوطن والارض والهوية.

بهذه الطريقة تحمل المرأة في بلدان العالم الثالث عبئا ثقيلا لا تحمله مثيلتها في العالم الغربي. ولكن استعدادها لحمل هذا العبء الإضافي (الذي يجعل حديث كارول جيليجان عن "حساسية [المرأة] لحاجات الآخرين، وتحملها لمسؤولية العناية بهم"[٢٠٢] أكثر قابلية للتصديق)، يطرح في نفس الوقت على بساط البحث مسائل ملحة، وفي غاية الصعوبة، بالنسبة للنسوية الليبرالية العربية. هل ينبغي على المرأة أن تؤجل مطالبها الخاصة إلى ما بعد مرحلة التحرر الوطني؟ هل ينبغي عليها أن تغير سلم أولوياتها في الحال؟ وماذا عن النضالات الوطنية نفسها، والطريقة التي تدار بها؟ هل هي محايدة بين الجنسين؟ أم أن فيها جوانب مجحفة بحق المرأة دونما داع أو مبرر؟ لا توجد إجابات واضحة على هذه الاسئلة. ولا يستطيع الإنسان أن يحدد على عجل كيفية تفاعل المسائل التي تتم إثارتها مع النسوية الليبرالية.

بالإضافة إلى التداخل بين قضية المرأة والهوية الوطنية هناك خصوصية أخرى قد تحول دون تطبيق المفاهيم والقيم التي تنادي بها النسوية الغربية. فبلدان العالم الثالث ("النامي") تعاني من تدني مستوى المعيشة إلى ما دون الوفاء بالحاجات الأساسية. وتعاني نساء العالم الثالث من هذا الأمر أكثر من الرجال، بقدر ما أن هذه المجتمعات التقليدية البطريركية تمنح الرجل امتيازات شاسعة في التعليم والصحة والغذاء، بحيث لا يبقى للنساء الا النزر اليسير. وهذا يدفع البعض إلى القول إن ما يهم النساء بالدرجة الأولى في هذه البلدان هو تحسين ظروف المعيشة، وأن المطالبة بالحصول على المساواة على كل الأصعدة والمستويات (مثلما تطالب المرأة في الغرب) هو ضرب من التفكير الخيالي الذي من شأنه أن يفقد الحركات النسوية في البلدان النامية مصداقيتها.

على ضوء الفرق بين الظروف التي تحياها المرأة في بلدان العالم الثالث النامية والغرب، وعلى ضوء العلاقات التاريخية بين هذين الطرفين (الاستعمار)، ليس من المستغرب حدوث خلافات حادة في بعض الاحيان بين المفكرات النسويات اللواتي ينتمين إلى هذه البلدان، والمفكرات النسويات الغربيات. وهناك بالطبع خلافات فكرية بين المهتمين بقضايا المرأة والتحرر الوطني والتنمية في بلدان العالم الثالث نفسها. وفي النقاشات العديدة بين الأطراف المختلفه يختلط الحابل بالنابل: قضية المرأة، الوطنية، الاستعمار،

---

[٢٠٢] أنظر: الفصل الثالث، قسم ب.

الاستعمار الثقافي، الليبرالية، الدين والتراث، الثقافة التقليدية، البرامج المقترحة للتغيير. ويبلغ التداخل في بعض الأحيان حدا لا يستطيع الإنسان معه أن يقرر ما إذا كان الموقف الذي تنادي به بعض المفكرات نابعا من (أو يصب في) اعتبارات نسوية أم وطنية، تقليدية أم مناهضة للاستعمار الاجنبي، ليبرالية أم غير ليبرالية.

نعرض فيما يلي بعض المواقف التي يتفاعل فيها عدد من القضايا المذكورة أعلاه. يظهر في البعض من هذه النقاشات قيم وأفكار ذات طابع ليبرالي، في خضم نقاشات مفعمة باعتبارات وخصوصيات تختلف كثيرا عن تلك التي كانت تحيط بالمفاهيم الليبرالية في البيئة الغربية.

نبدأ بموقف بعض المفكرات النسويات اللواتي ينتمين إلى بلدان العالم الثالث (سواء من حيث الفكر أو النضال، أو ظروف المعيشة)، من مثيلاتهن الغربيات. كثيرا ما يجري اتهام المفكرات النسويات الغربيات بالعنصرية وضيق الأفق والعجز عن فهم الخصوصية الثقافية التي تعيشها النساء في العالم الثالث. من هذه الزاوية تتحدث المفكرة الهندية تشاندرا موهانتي عن "الاستعمار الفكري" الذي تمارسه مفكرات غربيات من "الجنس الابيض المسيطر"، واللواتي يقمن بـ "الاستيلاء" (appropriation) على تجارب وخبرات النساء في العالم الثالث، ومن ثم يصفنهن بالعجز أو الجهل أو الخنوع.[٢٠٣] وعندما تنجح المفكرات النسويات الغربيات في إثارة المشاعر الوطنية أو الثقافية القومية لدى المفكرات اللواتي يدافعن عن العالم الثالث[٢٠٤] تسارع بعض الأخيرات إلى البحث عن معاني القوة أو التحرر (وأشياء إيجابية من هذا القبيل، أحيانا بحق، وأحيانا دون حق) في ممارسات وتقاليد تراها النسويات الغربيات أمرا مستهجنا ومرفوضا. تشتمل هذه العادات والتقاليد على ارتداء البرقع، الذي يظهر الآن كرمز للهوية الوطنية في وجه الأجنبي المحتل، أو النفوذ الثقافي الغربي، بالإضافة إلى دوره العملي كـ "أداة نضالية" تستعمل في الاختفاء والهروب من مطاردة جنود الاحتلال.[٢٠٥] وقد يكتسب ختان الفتيات معنى ثقافيا هاما ("قبول الفتاة في عالم

---

[203]Chandra T. Mohanty, "Under Western Eyes," in *Third World Women and the Politics of Feminism*, p. 52, 56.

[٢٠٤] ينطبق هذا بصورة جلية على سهى صباغ. أنظر:

Suha Sabbagh, "Inroduction: The Debate about Arab Women," in S. Sabbagh ed., *Arab Women: Between Defiance and Restraint.*

لا تسعى المؤلفة للدفاع عن الممارسات البطركية المجحفة، ولكن رفضها الحار للاتهامات الغربية يخلق الانطباع بأن حالة المرأة العربية في المجتمع العربي "ليست بهذا السوء"، كما يتصور الغربيون. وبالتالي يجد الإنسان صعوبة في فهم "الضجة" التي تثيرها المفكرات النسويات العربيات أنفسهن حول أوضاع المرأة العربية.

[205]Marie-Aimee Helie-Lucas, "Women, Nationalism and Religion in the Algerian Liberation Struggle," in *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. 108.

النساء")، بدلا من أن يكون عادة وحشية، كما تقول بعض النسويات الغربيات. وهناك من يتحدث عن العادة الهندية التي تقضي بأن تحرق المرأة نفسها بعد موت زوجها، ويجد أنه يتوجب علينا أن نبقي الذهن مفتوحا أمام احتمال أن هذه العادة قد ترمز، وفي سياقها التاريخي والثقافي، لمعان روحية أو ثقافية أو دينية يمكن مقارنتها بأمور لا يجدها الذهن الغربي منفرة أو شاذة – مثل الشهادة في سبيل الوطن أو في سبيل الله .[٢٠٦]

بعيدا عن قضية الهيمنة الثقافية الغربية، وجهل المفكرات النسويات الغربيات بالثقافات الوطنية لبلدان العالم الثالث، تقوم نهلة عبده بتلخيص "الوصفة التنموية" التي تقدمها النسوية الليبرالية الغربية لنساء العالم الثالث في مبدأين: الأول منهما اقتصادي بحت، يقضي بإدماج المرأة في الاقتصاد بقطاعاته المختلفة، وينظر إلى التنمية من خلال مفاهيم "عوائد على الاستثمارات، حسابات التكلفة والنجاعة، والانفتاح على السوق العالمية."[٢٠٧] أما الثاني فيتلخص في اعتقاد المفكرات الليبراليات بأن "المرأة سيدة مصيرها، وأن النوع الاجتماعي هو مفهوم يعتمد على الفرد كفرد، وليس على المجتمع."[٢٠٨]

يمكن النظر إلى انتقادات كل من نهلة عبده وريتا جقمان لهذه "الوصفة التنموية" الليبرالية كشهادات على وعي النسوية العربية وتحسسها للجوانب الاجتماعية والوطنية والثقافية التي تحيا المرأة العربية في ظلها. تقول نهلة عبده إن "الفكر الليبرالي الذي يركز على الفرد ويرى المجتمع كمجموعة من الافراد – الذرات ليس قادرا على حل مشكلات بنيوية في الأساس." كما أنها لا تخفي ميلها للرأي الذي يجعل التحرر من السيطرة الاستعمارية (القديمة والجديدة)، والاكتفاء الذاتي في مجال الحاجات الأساسية (الماء والغذاء ومصادر الطاقة والتعليم)، شروطا لازمة لتحقيق المساواة فيما يخص النوع الاجتماعي.[٢٠٩]

---

[206]G. Spivak, "Can the Subaltern Speak," in Cary Nelson and L. Grossberg eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, (Chicago: Chicago University Press, 1988).
لا تدعو المؤلفة إلى ممارسة هذه العادة (ص ٣٠١). ويجب القول أيضا إن الكاتبات اللواتي يتحدثن عن "حرية الحركة" التي يمنحها الحجاب للنساء في بعض الأوقات والأماكن لا يقصدن بالضرورة الدعوة الى الحجاب. ولكن أحيانا يجري البحث عن أسباب ومبررات وتفاسير لهذه التعابير الثقافية بحيث يختلط على القارئ ما اذا كان هناك دعوة اليها أم لا. ما الفرق بين "التفهم" والقبول، وأين الخط الواضح الذي يفصل بينهما؟ في حالة سبيفاك هناك من أساء فهمها، ووجد في "موقفها" من عادة إحراق الأرامل ما يسبب "الشعور بالصدمة". أنظر:
Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*, (Princeton: Princeton University Press, 1991), p. 154

[207]Nahla Abdo, "Women and the Informal Economy in Palestine: A Feminist Critique," in *Gender and Development*, (Gender and Society Working Paper #3, Birzeit University, 1995), p. 37.

[٢٠٨] المصدر السابق، ص ٤٠.

[٢٠٩] المصدر السابق، خصوصا ص ٣٤-٣٥.

وأما ريتا جقمان فهي تنتقد محاولات تحرير المرأة عن طريق "زيادة الوعي بالنوع الاجتماعي" (gender consciousness-raising) بدلا من محاولة تغيير الأوضاع التي تحيا المرأة في ظلها، وتتساءل قائلة:

> "وما الفائدة من زيادة الوعي [بالنوع الاجتماعي] عند النساء الريفيات الفقيرات من أجل تشجيعهن على المطالبة بحقوقهن في الميراث بموجب قوانين الشريعة الاسلامية، إذا كانت كل البنى والعادات والتقاليد تؤدي إلى فقدان شبكة الحماية الاجتماعية والعائلية، حتى القدرة على العيش، إذا ما أقدمت النساء على مثل هذا الفعل؟"[٢١٠]

تنم هذه المواقف عن نظرة لا تميل إلى القبول بالفردية كفلسفة اجتماعية. وسواء كان هذا نابعا من منطلقات فلسفية مشابهة لتلك التي رأيناها لدى نقاد النسوية الليبرالية من اشتراكيين وراديكاليين ومحافظين، أو كان نابعا من خبرة وتجارب مفكرات يعشن في (أو يتأثرن بـ) الثقافة العربية الاسلامية التي تؤكد على قيم التضامن والمسؤولية الجماعية، فالنتيجة هي فكر نسوي عربي لا يمكن اعتباره نسخة عن أنماط الفكر النسوي السائدة في الغرب.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى هناك مواقف نسوية ناقدة تجاه بعض الايديولوجيات السائدة في بلدان العالم الثالث، والتي تقبل بالتعامل مع قضايا المرأة فقط إلى تلك الدرجة التي تتطابق فيها احتياجات المرأة مع احتياجات "القضية المركزية"، كائنة هذه ما كانت. ليس هناك ما يمنعنا من رؤية جانب ليبرالي في هذه المواقف، من منطلق أن إحدى سمات الليبرالية (كفلسفة اجتماعية) هي الحذر من الدعوات للتضحية بالنفس باسم شيء "أكبر منا جميعا".

ينطبق هذا بشكل مخصوص على نقد بعض المفكرات النسويات لإيديولوجيا الهوية الوطنية والتحرر الوطني، حيث تعتقد الآن الكثير من المفكرات النسويات اللواتي يكتبن عن قضايا بلدان العالم الثالث بأن النضالات الوطنية

---

[210]Rita Giacaman, "International Aid, Women's Interest, and the Depoliticization of Women," in *Gender and Development,* (Gender and Society Working Paper #3, Birzeit University, 1995), p. 37.

قارن موقف نوال السعداوي من شعار "خروج المرأة للعمل" في ظل ظروف ونظام لا يوفر لها الحرية والحماية اللازمتين من أجل تجنب المزيد من الاستغلال. تقول المؤلفة: "... إن رفع شعار خروج المرأة للعمل في ظل نظام لم تتحرر فيه المرأة من كونها "شيئا" مملوكا للرجل سوف يقود بالضرورة الى أن يتضاعف الاستغلال الواقع عليها. وبدلا من أن تكون "أداة" للعمل داخل البيت فحسب، تصبح بالاضافة الى ذلك أداة للعمل خارج البيت، ولحساب زوجها أو رجال الأسرة." أنظر: نوال سعداوي، "نحو استراتيجية لإدماج المرأة العربية وتعبئتها في الحركة القومية العربية"، **في المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية**، ص ٤٨٧. وهذا هو أيضا موقف سهى صباغ في المقدمة المشار إليها أعلاه.

المعاصرة ليست محايدة جنسيا. حسب هذا الرأي، يظهر التحيز الجنسوي لهذه النضالات في ثلاثة جوانب على الأقل.

أولا، كثيرا ما تستعمل النضالات الوطنية من أجل تأجيل المطالب النسوية إلى ما لا نهاية. وعادة ما يجد قادة النضال الوطني صعوبة بالغة في تقبل فكرة إعطاء وزن مستقل لقضايا المرأة، أو اعتبارها مساوية لمهمة التحرر السياسي الوطني.[٢١١] يعبر أحد المشاركين في ندوة الخبراء حول المرأة العربية والتغيرات الاجتماعية والثقافية التي عقدت في القاهرة عام ١٩٨٧ عن هذه الفكرة بقوله:

"في مرحلة الاستنفار القومي والعقيدي والاقليمي لأداء دور ما، تكون المفاجأة بأن نصف الأمة مشغول بقضايا غير القضايا المهمة. قضية المرأة تعتبر قضية ترف إذا تركنا قضايا الاستقلال والديمقراطية والتنمية وتحدثنا عن قضية المرأة."[٢١٢]

لا تمانع بعض المفكرات النسويات في تأجيل بعض المطالب النسوية أثناء فترة (أو فترات) قاسية من الصراع من أجل التحرر الوطني أو ما شابه. ولم يُعهد عن النساء أنهن كن يوما أقل حبا للوطن، أو انتماء إلى المجتمع، من الرجال. ولكن ما يثير حفيظتهن هو الاستمرار في المماطلة حتى بعد انتهاء النضال الوطني. تقول ماري- ايمي لوكاس في سياق الحديث عن المرأة والحركة الوطنية في حرب التحرير الجزائرية:

"أثناء حروب التحرير لا يسمح للنساء بالاحتجاج والمطالبة بحقوق المرأة. لا يسمح لهن لا قبل ولا بعد. لا يوجد هناك لحظة مناسبة. والدفاع عن حقوق المرأة ... كان يعتبر على الدوام إما خيانة للشعب أو الوطن أو الدين أو الهوية الوطنية أو الجذور الثقافية..."[٢١٣]

---

[211] Nahla Abdo, "Nationalism and Feminism: Palestinian Women and the Intifada-- No Going Back?" in Valentine M. Moghadam ed., *Gender and National Identity*, p. 161.

[٢١٢] كمال ابو المجد، "مناقشة"، في **بحوث ومناقشات ندوة الخبراء حول المرأة العربية**، (القاهرة: المركز الاقليمي العربي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية، ١٩٨٧)، ص ٣٦. كم هو غريب القول إن قضية المرأة تعتبر قضية ترف إذا تركنا قضايا الاستقلال والديمقراطية والتنمية! أليس هناك إرتباط (على سبيل المثال) بين قضية الديمقراطية وقضية المرأة؟ أم يظن الكاتب أن المجتمع الذي يمارس عبودية النساء يتمتع بالديمقراطية؟

[213] Marie-Aimee Helie-Lucas, "Women, Nationalism and Religion in the Algerian Liberation Struggle," in *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, p. 112-113.

قارن ايضا قول نوال السعداوي عن استخدام الرجل للمرأة في الثورة والسياسة "كأداة أو وقود للثورة، تموت أو تحترق أو تعيش لكنها في النهاية ...تعود الى البيت أو الحقل أو المصنع أو المكتب لتكون أداة من نوع آخر..." أنظر: نوال سعداوي، "نحو استراتيجية لادماج المرأة العربية وتعبئتها في الحركة القومية العربية"، في **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية**، ص ٤٧٢. وليست المطالبة بتأجيل قضايا المرأة "إلى ما بعد" حكرا على النضالات الوطنية. كثيرا ما يطلب نفس الشيء باسم الدفاع عن الاشتراكية أو الشيوعية، كما كانت الحال عند لينين الذي خاطب كلارا زيتكين، إحدى "الرفيقات" الشيوعيات الألمانيات قائلا: "إن لائحة أخطائك يا كلارا لم

ولكن ربما كان الموقف الأفضل الذي يجب أن تتبناه الحركة النسوية في هذا الخصوص هو ما يعبر عنه هشام شرابي بالقول:

"إن تأجيل تحرير المرأة إلى أن يتم تحرير المجتمع يشوه عملية تحرير المرأة وعملية تحرير المجتمع على السواء. دون ثورة "داخل الثورة" لن تؤدي حركة التحرير ... إلا إلى ترسيخ السلطة البطركية بلباس "ثوري"...."[٢١٤]

ثانيا: تعمل النضالات الوطنية في الكثير من الأحيان على إحياء الانماط الجنسوية في التفكير. ففي الأوقات الصعبة يغدو أطفالنا "أبطالا" (وليس بطلات بالطبع)، كما تغدو نساؤنا "رجالا". ومعظم الوقت يتم تعريف المرأة بالاشارة إلى علاقتها مع الرجل، فهي "تقدم الرجال للوطن"، وهي "أم الشهيد"، وأشياء من هذا القبيل.[٢١٥] تقول نهلة عبده في سياق حديثها عن المرأة الفلسطينية في أثناء فترة الإنتفاضة:

"تقوم حركات التحرر الوطني بصياغة "إيديولوجية أمومة" تعمل على إبقاء المرأة في البيت، حيث تعمل المرأة هناك على تدعيم الهوية الوطنية من خلال تربيتها للأطفال وتحملها لمسؤولياتها المنزلية كأم وزوجة. ... هذا ما قامت به الحركة الوطنية الفلسطينية تاريخيا باستخدام شعارات مثل "أم الشهيد" و"الوطن=الأم المعطاء."[٢١٦]

تنفد بعد. فقد سمعت أنك تهتمين بمسائل الجنس والزواج في ألامسيات المخصصة للمطالعة والنقاش مع العاملات. ... والحق أنني لم أصدق اذني. إن دولة ديكتاتورية البروليتاريا الأولى تكافح ضد مناهضي الثورة في العالم. ... وفي هذه الأثناء تقوم الشيوعيات النشيطات بالحديث عن مسألة الجنس وأشكال الزواج في الماضي والحاضر والمستقبل. ... قولي لي أرجوك: هل هذا هو الوقت المناسب لقضاء الوقت طوال اشهر كاملة في الحديث عن الطريقة التي يحب بها المرء ...، أو عن أساليب الغزل لدى الشعوب المختلفة في الماضي والحاضر والمستقبل؟" أنظر: كلارا زيتكين، "لينين والمسألة الجنسية"، في **المرأة والاشتراكية**، تأليف لينين وآخرون، ترجمة وتقديم جورج طرابيشي، (بيروت: منشورات دار الاداب، ١٩٧٩)، ص ٧٥-٧٧.

[٢١٤] هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٧)، ص ١١.

[٢١٥] تعريف المرأة العربية من خلال ارتباطاتها الاجتماعية بالرجل على أصعده مختلفة ليس مسألة جديدة بالطبع، ولا تقتصر على فترات النضال الوطني. كتبت خالدة سعيد في ١٩٧٠ في مقالة بعنوان "المرأة العربية: كائن بغيره لا بذاته" : "لو سألنا عن هوية امرأة ما، لقلنا هذه زوجة فلان، أو أم فلان، أو أخته، وأحيانا بنت عمه أو بنت أخيه، إن كان معروفا. ما هي المرأة؟ هي أنثى الرجل، هي الأم، هي الزوجة. وهي باختصار تعرف بالنسبة إلى الرجل، إذ ليس لها وجود مستقل. إنها الكائن بغيره لا بذاته. ولأنها كائن بغيره فلا يمكنها، في إطار الاوضاع التقليدية، أن تعيش بذاتها.... إنها النموذج الكامل للاغتراب...." أنظر: خالدة سعيد، **المرأة، التحرر، الابداع** (الدار البيضاء: نشر الفنك، ١٩٩١)، ص ٧٠. أن يتم تعريف المرأة من خلال علاقتها بشخص آخر هو نقيض الاستقلال والفردية. وهو أيضا ما يعاني منه الرجل العربي، الذي يعرف أيضا من خلال علاقته بالآخر الذي هو أبوه، أو عشيرته أو خلاف ذلك. ولكن، مع ذلك، يبقى هناك فرق: ففي حين يكون الرجل تابعا، تكون المرأة تابعا لتابع، أو عبدة لعبد، كما تقول خالدة سعيد نفسها في المقالة المذكورة أعلاه.

[216] Nahla Abdo, "Nationalism and Feminism: Palestinian Women and the Intifada-- No Going Back?" in Valentine M. Moghadam ed., *Gender and National Identity*, p. 150.

وتذهب فالينتين مقدم إلى أبعد من ذلك بادعائها أن كافة النقاشات المتعلقة بالأصالة والهوية الوطنية، خصوصا في ظروف الاحتلال أو الاستعمار الاجنبي، "ترسم مكانة المرأة ودورها صراحة أو ضمنا."[٢١٧]

ثالثا: تخلق النضالات الوطنية في كثير من الأحيان ظروفا (نفسية وغيرها) من شأنها أن تشجع ممارسة العنف ضد المرأة. والإنسان، عندما ينظر إلى النضالات الوطنية ضد المحتل أو المستعمر بدرجة معقولة من الواقعية، وبعيدا عن الصور الرومانسية التي يرسمها "أبطال هذه النضالات"، لا يحتاج إلى ذكاء خارق لكي يدرك أن السيطرة التي يفرضها الرجل على المرأة في الظروف العادية لا تختفي في أثناء حروب التحرير، بل إنها قد تستمر وتزداد بصور مختلفة، وتحت ذرائع مختلفة. تقول نايرة توحيدي واصفة الظروف النفسية التي يعيشها الرجل تحت الاحتلال:

> "لا يجد الرجل المستضعف، الذي يرى سيطرته السياسية والاقتصادية والثقافية على مجتمعه في تناقص مستمر، مفرا من محاولة التمسك (عن وعي أو دون وعي) بآخر معقل من معاقل السيطرة المتبقية لديه: النساء والاطفال. وتغدو العائلة بالنسبة له الأمل الوحيد المتبقي، والقلعة الأخيرة للمقاومة."[٢١٨]

من شأن الظروف النفسية القاسية التي تشير إليها فالينتين مقدم أن تجعل الرجل أكثر تشددا، وأكثر ميلا إلى الشك في كل شيء. وفي حالة المجتمع التقليدي المحافظ الذي يشعر بالتهديد البالغ لهويته الثقافية من قبل المحتل، لن يكون من الصعب اجتياز الخط الذي يفصل ما بين السلوك الذي يعتبره المجتمع غير مقبول بالنسبة للمرأة، واتهامها بالعمالة للعدو. بهذه الطريقة يتم تبرير الكثير من حالات العنف الجسدي ضد المرأة، كما حدث في أثناء فترة الانتفاضة الفلسطينية.[٢١٩]

---

[217] Valentine Moghadam, "Introduction," in *Gender and National Identity,* p. 9. Cf. Nahla Abdo, "Nationalism and the Intifada-- No Going Back?" p. 150, and Nayereh Tohidi, "Modernity, Islamization, and Women in Iran,", pp. 133-4, both in *Gender and National Identity.*

[218] Nayereh Tohidi, "Modernity, Islamization, and Women in Iran," in *Gender and National Identity*, p. 133 - 134.

من أجل رؤية هذه المسألة على صعيد الأدب، أنظر دراسة لطيفة الزيات بعنوان "صورة المرأة العربية في الانتاج الثقافي العربي"، في: **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية**، ص ٣٤٩-٣٦١. تقوم الكاتبة بتحليل روايات عربية هامة (**بداية ونهاية**، لنجيب محفوظ، **موسم الهجرة الى الشمال**، للطيب صالح)، وتسجل الدور الذي تلعبه المرأة كـ "كبش فداء"، ومتنفس للمظالم، في الظروف التي يشعر فيها الرجل بالضعف والاضطهاد.

[٢١٩] تقول إصلاح جاد نقلا عن مصادر منظمات تعنى بالدفاع عن حقوق الإنسان إن معظم النساء اللواتي تم قتلهن في أثناء فترة الانتفاضة الفلسطينية بتهمة العمالة لاسرائيل قتلن "بسبب الشك في سلوكهن غير الأخلاقي". أنظر: إصلاح جاد، "الحركة النسائية في فلسطين"، في **الحركة النسائية العربية: أبحاث ومداخلات من أربعة بلدان عربية**، (الجيزة: مركز دراسات المرأة الجديدة، ١٩٩٥)، ص ١٠٠.

تفصح هذه التحليلات النسوية الجديدة للظروف الحياتية والإيديولوجيا التي تواكب النضالات الوطنية عن رغبة المرأة العربية (والمرأة في البلدان النامية عموما) بالتفكير بشكل مستقل، بحيث لا يقوم الرجل برسم دورها في المجتمع، أو النظر إلى العالم نيابة عنها. وإذا جمعنا بين الرغبة الظاهرة في الاستقلال الفكري والمطالب (غير الجديدة) للمرأة العربية في مجالات العمل والمشاركة السياسية والمساواة القانونية، توجب علينا الاعتراف بوجود جانب ليبرالي في الفكر النسوي العربي المعاصر- جانب يرحب بالاستقلال، ولا يتجاهل الحقوق والمصالح الخاصة للمرأة، ولا تتطلي عليه الخديعة بتأجيل هذه المطالب إلى ما لا نهاية. وهذا يظهر قدرا من "الفردية" بالمعنى البسيط لهذا المفهوم: رفض الإنسان (المرأة في هذه الحالة) التضحية بالنفس من أجل "الهدف الأسمى"، سواء ظهر هذا على صورة الشعب أو الوطن أو العقيدة أو أي شيء آخر.

بناء على كل ما ذكرناه في هذا الفصل بوسعنا القول إن هناك أكثر من موقف واحد في الفكر النسوي العربي المعاصر بخصوص القيم والمفاهيم الليبرالية. هناك من المفكرات النسويات من يخشى "ابتلاع" أو ضياع القضايا والاهتمامات النسوية في خضم المشاكل الوطنية والاجتماعية العامة، وعندهن من الشواهد التاريخية والمعاصرة ما يكفي لتبرير هذا الخوف. وهناك من يخشى الخطر الكامن في الفصل (غير الواقعي) بين القضايا النسوية والقضايا الأخرى في المجتمع، وعندهن من المعرفة والحس السليم ما يكفي لتبرير هذا الخوف أيضا.

من الواضح أن الحل المثالي يكمن في رؤية قضايا الإنسان العربي (رجلا كان أو أمراة) في سياق اجتماعي وتاريخي موحد، يحول دون محاولة تحرير المجتمع والوطن على حساب تحرير المرأة،[٢٢٠] وفي الوقت ذاته لا يتجاهل النضال ضد جوانب القهر والاستغلال الأخرى في الحياة، حيث كثيرا ما يكون الرجل نفسه ضحية تبحث عن ضحية أخرى، أوكبش فداء لما تعاني منه.[٢٢١]

ولكن من الذي سوف يقوم بصياغة الرؤية المثالية هذه؟ وما الذي سوف تتضمنه بالتحديد؟ وهل ستكون مقبولة للجميع؟ لا أظن أن أحدا من الناس، رجلا كان أم امرأة، يعرف الأجوبة على هذه الاسئلة في الوقت الحاضر.

---

[٢٢٠] وهذا بالطبع حل فاشل. فكما يقول هشام شرابي، فإن "تحرير المرأة شرط لتحرير المجتمع بوصفه كلا." أنظر: **البنية البطركية**، ص ٩.

[٢٢١] يقول حليم بركات مساندا وجهة النظر الداعية لـ "عدم الفصل": "إن الحل الثوري هو الحل الذي يسوى أن مسألة قهر المرأة مترابطة بمسألة النظام العام ... بما في ذلك القهر القومي ومسألة القهر الطبقي. [لذا] تستلزم مسألة تحرير المرأة قيام وعي جديد والانخراط في حركة ثورية شاملة." أنظر: حليم بركات، "النظام الاجتماعي وعلاقته بمشكلة المرأة العربية"، في **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية**، ص ٦٧.

لهذا قد لا يكون أمامنا ما هو أفضل من ترك المجال مفتوحا لازدهار حركات نسوية، ليبرالية واسلامية وحركات وطنية، وحركات نسوية-وطنية، حركات من مختلف الأنواع، تحظى بالاستقلال، وتتمتع بالحرية في طرح مطالب وبرامج مختلفة، وتتحاور فيما بينها، وتعمل من أجل مصالحها المشتركة. وليس بوسعنا إلا أن نأمل أن العقل والحس الإنساني السليم سوف يقود في النهاية إلى اتفاقات وحلول تمنح الجميع (رجالا ونساء) درجة معقولة من الرضى.

خاتمـــة

خاتمة

ربما تظل النسوية الليبرالية العربية، ولفترة من الوقت، عرضة للنقد والرفض في منطلقاتها الرئيسية، غلى الرغم من التفهم الذي تبديه تجاه الخصوصيات الثقافية والتاريخية والدينية التي تميز المجتمعات العربية. ويبدو للناظر في الكثير من الأحيان أن الحد الادنى لما تطلبه المرأة العربية التي تريد أن تلحق بالحياة في القرن العشرين (وها هو يوشك على الانتهاء) يتجاوز بشكل كبير حدود الدور المرسوم لها من قبل المجتمع التقليدي.

على ضوء هذه الحقيقة يتوجب علينا اتخاذ موقف مبدئي من مشروع نقد الليبرالية، والذي رأينا من تفاصيله ما يكفي ويزيد في الصفحات السابقة. لم تكن الانتقادات التي تم توجيهها إلى الفكر الليبرالي جميعها على نفس المستوى من العمق والأهمية، وهي لا تتطلب أن نتعامل معها الآن وفي المستقبل بنفس الطريقة.

من المفيد أن نتحدث أولا عن نمط من النقد الذي لا يجب التقليل من درجة خطورته، في ظل إمكانية تحالفه مع الافكار التقليدية السائدة عندنا. نقصد الاشارة إلى النقد الصادر من تيار "النسوية الراديكالية" الذي يؤكد (بطرق مختلفة) على خصوصية "الوجود الأنثوي"، والفروقات بين المرأة والرجل.[٢٢٢]

---

[٢٢٢] أنظر: الفصل الرابع، قسم أ.

تقوم المفكرات في تيار النسوية الراديكالية في بعض الأحيان بطرح هذه الفروق كفروق مجردة، دون محاولة "للتثمين" أو "التبخيس" (القول إن هذا أعلى قيمة من ذاك). وفي أحيان أخرى تجري محاولات لإعلاء قيمة الفروق لصالح المرأة.[٢٢٣] ولكن بغض النظر عن طريقة طرح الفروقات، فإن الأمر الذي لا شك فيه هو أن المجتمع العربي البطريركي المحافظ، بثقافته التقليدية، ليس بحاجة إلى من يدله على كيفية استغلال هذه الانتقادات التي توجه إلى النسوية الليبرالية من أجل تقوية دعائم القهر الذي ترزخ تحته المرأة العربية. كل ما يمكن أن يقال في معرض إبراز فروقات بين الرجل والمرأة (ليس فقط في مجال البيولوجيا بل) في مجال الأخلاق والعقلانية والنظرة العامة الى الوجود، سوف يستعمل من أجل تعزيز سيطرة الرجل على الحيز العام، بحيث لا يبقى للمرأة سوى الجدران الأربعة في البيت، حيث يفترض أن تقوم بتربية أطفالها، ناقلة اليهم ثقافة تقليدية تقول، بدرجات متباينة من اللطف أو القسوة "الرجل رجل، والمرأة مرأة".

يمكن توضيح ذلك بأمثلة كثيرة، لكن واحدا منها يكفي: طريقة تفسير الشيخ محمد متولي شعراوي لحديث نبوي يقول إن المرأة خلقت من ضلع أعوج. حسب تفسير الشيخ متولي يغدو اعوجاج المرأة جزءاً من طبيعتها وتكوينها (جوهرها)، وليس أمرا قامت المرأة باختياره، أو هي قادرة على تغييره. يقول الشيخ متولي:

> "لم يكن الرسول بصدد لوم المرأة عندما قال إن المرأة خلقت من ضلع أعوج، ولو قمت بتصحيحه لكسرته. فقد كان بصدد تعريف **طبيعة** المرأة، من حيث تغلب العاطفة على العقل عندها، بالطريقة التي ميز الله بها بين الرجل والمرأة. والاعوجاج الذي يأتي الحديث على ذكره لا يعني الفساد أو عدم الكمال في طبيعة المرأة، لأن هذا الاعوجاج بالذات هو ما يمكن

---

[٢٢٣] لا تقتصر محاولات "إعلاء القيم الانثوية" (قرب المرأة من الطبيعة يدعو إلى الاعجاب والتعظيم) على المفكرات الغربيات. ربما كانت نوال السعداوي من أبرز الامثلة العربية على هذا النمط من التفكير. فهي تقول في كتاب **الرجل والجنس** : "هناك عديد من الأمثلة على شدة خوف الرجل من المرأة ومن مظاهر خصوبتها، هذا الخوف الذي جعله يطردها من المعابد ويحتكر لنفسه الآلهة والآخرة، ما دامت هي قد ملكت الحياة الدنيا وملكت القدرة على خلق الحياة. ... ويقول علماء النفس إن هذا الخوف الدفين في نفس الرجل من المرأة هو الذي ولد لديه نوعا من الاحساس بالنقص، وإن هذا الاحساس بالنقص هو الذي دفع الرجل إلى أن يشوه حقيقة المرأة، فيدعي أنها جسد بغير رأس، أو يدعي أن جميع مظاهر خصوبتها ...نجاسة ودناسة." أنظر: نوال السعداوي، **دراسات عن الرجل والمرأة في المجتمع العربي**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ٣٩٩. كما يجب القول أيضا أن محاولات تفسير العلاقات الصراعية أو السلطوية أو التسلطية بالاشارة إلى عوامل نفسية جنسية (بيولوجية) لا تقتصر على المفكرات من التيار الراديكالي. تقول جين إلبشتاين (وهي من مناصرات التيار الكومينيتاري) كلاما مشابها في:

J. B. Elshtain, *Public Man, Private Woman*, p. 142 .

المرأة من أداء وظيفتها التي تتمثل بالتعامل مع الأطفال الذين يحتاجون إلى العطف والحنان وليس إلى العقلانية."[٢٢٤]

بالطبع لا تعتقد المفكرات في التيار الراديكالي أن المرأة خلقت من ضلع أعوج، ولكن وصم العقلانية بسمة الذكورية (المرفوضة) ليس من شأنه سوى تكريس الصورة النمطية عن الارتباط الوثيق بين المرأة والعاطفة، الأمر الذي يرحب به المفكرون التقليديون (مثل الشيخ متولي)، بغض النظر عن طريقة طرح الفكرة. لذا ليس من المستغرب أن تتحدث بعض المفكرات عن وجود "تواطؤ مثير للاستغراب" بين الثقافة المسيطرة وتيار النسوية الراديكالية.[٢٢٥]

لا نقصد القول إن النسوية الليبرالية (التي تميل بشكل واضح إلى التقليل من أهمية الفروقات بين الرجل والمرأة) خير كلها. بل كل ما يعنينا في هذا

---

[٢٢٤] محمد متولي شعراوي، **قضية المرأة**، (القاهرة: دار المسلم، ١٩٨٢) ص ٣٢-٣٣. في:
Barbara Stowasser, "Women`s Issues in Modern Islamic Thought", p.16.
كان التمايز العضوي والنفسي بين الذكر والأنثى أحد الاراء الأكثر شعبية والمسلم بها لدى "الخبراء" المشاركين في ندوة الخبراء حول المرأة العربية والتغيرات الاجتماعية والثقافية المنعقدة في القاهرة عام ١٩٨٧، حيث وردت أقوال مثل: "من المعلوم المقطوع به بالمشاهدة ... أن انقسام النوع البشري إلى ذكر وأنثى ينطوي على تمايز لا شك فيه في التكوين العضوي والنفسي..." (كمال أبو المجد، "التصور الاسلامي لقضية المرأة"، في: **بحوث ومناقشات ندوة الخبراء حول المرأة العربية**، ص ٥٩)، والقول أن "[هناك] ... مبدأ [اسلامي] اول يعترف بالتمايز البيولوجي والنفسي بين الرجل والمرأة، وهذا الناموس الطبيعي ترتب عليه ناموس اجتماعي يلعلق بتقسيم الأدوار" (عادل حسين، "المرأة العربية: نظرة مستقبلية"، في: **بحوث ومناقشات ندوة الخبراء حول المرأة العربية**، ص ٣٣٨).

[225] Joan Cocks, "Wordless Emotions: Some Critical Reflections on Radical Feminism," *Politics and Society* 12, 1984, p. 34.
ربما يمكن قول شيء مشابه عن الاستخدامات المحتملة من قبل الثقافة التقليدية أو المحافظة للأفكار والقيم التي يشتمل عليها تيار ما بعد الحداثة. تجدر الاشارة هنا إلى رأي هشام شرابي في المفاهيم والمدارس الغربية التي تنضوي تحت لواء هذا التيار، والتي تعكف حاليا على نقد قيم التنوير والحداثة، ملقية ظلالا من الشك على كل شيء، وجاعلة كل المفاهيم عرضة للارتياب. يقول المؤلف واصفا الأثر "غير التقدمي" المحتمل للأفكار ما بعد الحداثية : "وأشعر أن المفكرين في البلدان الرأسمالية الكبرى إذا كانوا يستطيعون، دون ضرر، تحمل النتائج النظرية الريبية الجذرية، كما عند ميشال فوكو أو جاك ديريدا، فإن مفكري البلدان الخارجة من عصر الاستعمار، ومنها العالم العربي، لا يسعهم القيام بمثل هذه المجازفة إلا في حدود ضيقة، وإلا فقدوا القدرة على التأثير في المجتمع والوعي الاجتماعي. ... إن الاتجاه الشكلي للنهج البنيوي والنهج التفكيكي يميل بهما إلى استبعاد العناصر المتصلة بالواقع السياسي والاهتمامات العملية بغية التركيز على اللغة والنصوص، مما يهدد بخطر التعامي عن الواقع السياسي. ... فكيف يمكن لنقد أصيل يتم في سياق اجتماعي من القمع والقلق والاضطراب أن يستغنى (كما يفعل النقد التفكيكي) عن المقولات الكلية، أي مقولات "التاريخ" و"الشعب" و"الطبقة" و"الأمة"؟ " أنظر:نظر:أن هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٧)، ص ١٤، ١١٤. ليس من المستحيل أن يقدم البعض على الدفاع عن منطلقات دينية أو محافظة بأسلوب محاججة ما بعد حداثي. تمعن قول منير شفيق مثلا: "يجب الإنتهاء من المغالطة التي تبدأ من السؤال: من مع العقل ومن مع الدين؟ لأن البداية الصحيحة والعادلة هي من مع العقل الذي يرتكز إلى الاسلام ومن العقل الذي يقوم على مرتكزات أخرى. فالصراع ليس بين عقل ولا عقل، وإنما هو صراع بين مقولات يحمل كلا منها عقل محدد." (منير شفيق، **الاسلام في معركة الحضارة**، تونس: دار البراق للنشر، ١٩٩١، ص ١٣٨) ليس هناك عقل واحد، حسب رأي منير شفيق، بل عقول مختلفة. أليس من السهولة بمكان أن يرفض المؤلف كل ما لا يروق له من المناقشات قائلا أنها تتبع معايير عقل غير إسلامي؟ كيف يمكن أن يُجرى حوار، إذا ما قبل الإنسان بموقف تيار ما بعد الحداثة الذي يقول إنه ليس هناك شيئا واحدا اسمه العقل الذي يمكن للجميع أن يصغوا إليه، أو الحقائق الموضوعية التي يمكن للجميع إدراكها؟

المجال هو التأكيد على المضمون التحرري الذي تحمله النسوية الليبرالية (بمفاهيمها العقلانية والتنويرية) بالنسبة للمرأة العربية في هذه المرحلة من التاريخ. وهو مضمون أدركته المفكرات النسويات في الغرب منذ البداية. تقول نانسي هيرشمان (التي سبق أن أشرنا إلى نقدها للتصور الليبرالي "الضيق" الذي يؤسس الالتزام الأخلاقي على الموافقة الحرة فقط)،[٢٢٦] تقول هذه المرة في معرض اعترافها بالقيمة التحريرية الكامنة في الليبرالية:

"لقد زودنا عصر الاستنارة[٢٢٧] بكنز من المفاهيم التي استعملتها النساء في صياغة مطالبهن. كما أن عصر الاستنارة زود الرجل بالمفاهيم اللازمة لكي يكون قادرا على فهم مطالب المرأة (مع أنه اختار أن يتجاهلها). من مساخر الاقدار أن الليبرالية، بطرحها مفاهيم المساواة والسيادة الذاتية كأشياء يرغب فيها الرجل، قد أعطت المرأة في نفس الوقت اللغة والمفاهيم اللازمة لكي تتحدى ممارسة الرجل في حرمان المرأة من هذه الاشياء ذاتها."[٢٢٨]

يمكن القول إذن إن "الخطاب النسوي الليبرالي" يحتوي على إمكانيات تحريرية هامة بالنسبة للمرأة العربية، التي لا تزال تناضل من أجل الحصول على اعتراف الرجل بمطالب أولية غدت بدهية في أنحاء عديدة من العالم. من هذا المنطلق، أي من منظار الحصول على الحقوق الأساسية للمرأة، ليس هناك مبررات للاعتراض على النسوية الليبرالية.

---

[٢٢٦] أنظر: الفصل الثالث، قسم ج.

[٢٢٧] القرن الثامن عشر في اوروبا، حين ازدهرت مفاهيم الحرية والعقلانية والاستقلال، وغدا الإنسان متفائلا بقدرة العقل على تحسين ظروف الحياة البشرية.

[228]Nancy Hirschmann, "Revisioning Freedom: Relationship, Context, and the Politics of Empowerment," in *Revisioning the Political*, p. 61.

لكن هناك من يشككون في الدور الذي لعبته مبادئ عصر الاستنارة في حصول النساء على (بعض) حقوقهن. من هؤلاء مايكل اوكشوت، أحد الكوميونيتاريين الذي أشرنا إلى أرائهم "التراثية" المحافظة أكثر من مرة. أنظر:
Michael Oakeshott, "Political Education," in Michael Sandel ed., *Liberalism and its Critics*, p. 229-30.

يدعي المؤلف أن السبب الوحيد الذي أدى في النهاية إلى منح النساء حق التصويت هو أن المجتمعات، بتراثها الخاص وترتيباتها الاجتماعية الخاصة، كانت قد وصلت إلى درجة من النضوج والاستعداد الذي حتم حصول ذلك. "وأما الحجج العقلانية المشتقة من مبادئ الحقوق المجردة، أو من مفهوم العدالة... فيجب النظر إليها كشيء لا علاقة له بالموضوع، أو كشكل تذكري للحجة الوحيدة التي تتسم بالشرعية، ألا وهي أن المجتمع كان يعاني من نوع من الخلل في ترتيباته الداخلية، وأن إصلاح الوضع تطلب علاجا [تمثل في منح النساء حق التصويت]". ولكن حتى لوصح ما يتضمنه هذا الرأي من أهمية ما يجري في حياة المجتمع الداخلية (ترتيبات، ومؤسسات، وأساليب عمل، وقيم، ... الخ) فإن هذا لا يتعارض مع الاشارة إلى المبادئ والمفاهيم الفلسفية واستخداماتها. فحياة المجتمع الداخلية على كافة المستويات (بما فيها الحياة الاقتصادية) لم تكن يوما ما مجرد حركات مادية ميكانيكية خالية من المعنى، بل هي على الدوام في حالة "إنغماس" كامل مع المفاهيم والمبادئ والنظريات والمعاني والصور التي يعيش بها ومن خلالها البشر.

لا ينبغي علينا أن نأخذ موقفا متشددا في رفض الانتقادات التي قد تتعرض لها النسوية الليبرالية، فيما عدا الانتقادات الصادرة عن النسوية الراديكالية. وهذا ينطبق بالأخص على نقاش المفاهيم الليبرالية الأساسية، مثل مفاهيم الحرية والفردية والاستقلال. أحيانا يتم الاعتراض على بعض هذه المفاهيم من منطلقات سياسية. وأحيانا يتم الاعتراض عليها من منطلقات إبستمولوجية أو ميتافيزيقية أو اخلاقية، قبل أن تكون سياسية. لا يوجد هناك ما يمنع الفكر الليبرالي العربي (نسويا كان أم غير نسوي) من الحوار الحر والمنفتح مع النقاد، بغض النظر عن منطلقاتهم.

من الضروري أن يتفاعل الفكر النسوي الليبرالي مع التيارات الفكرية الأخرى بحرية. ذلك أن الوضع الذي تعيشه المرأة العربية (والإنسان العربي عموما) شديد التعقيد، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يتخذ موقفا واحدا في جميع الحالات التي يجري فيها طرح المفاهيم الليبرالية وغيرها من المفاهيم.

لنأخذ مفهوم الفردية، على سبيل المثال. من المؤكد أن الانتصار للفردية والقرار المستقل أمر مشروع ينبغي علينا تشجيعه عندما يكون سياق الحديث محاولة المجتمع فرض جدول أعمال تكون فيه المطالب النسوية دوما في أسفل القائمة. ولكن ربما كانت الفردية (نفسها) في غير محلها أحيانا – في إطار المجالات التنموية، مثلا، حيث نستفيد من التعاون والتنسيق أكثر من الفردية والتنافس. يجب دراسة السياق قبل اتخاذ الموقف.

وينطبق نفس الشيء على المناداة بالحرية. من المرغوب فيه، بل من المطلوب، أن يكون الإنسان حرا، أن تكون المرأة بالذات حرة، في المجتمعات التي مارست القهر (أو قهر المرأة) لفترة طويلة. ولكن (كما تذكر ريتا جقمان في حديثها عن مطالبة المرأة بحقها في الميراث حسب قوانين الشريعة)، يتوجب علينا أن لا ننسى الأطر الاجتماعية التي يتطلبها العيش بحرية، والتي قد لا تعني الحرية في غيابها شيئا أكثر من الألم أو الفوضى.

هناك حوارات كثيرة يمكن أن يشارك الفكر النسوي الليبرالي العربي فيها، ومجال واسع للتكيف مع البيئة العربية ومع الثقافة العربية. ولا يوجد ما يدعو إلى الظن أنه يستحيل علينا الاستفادة من الفكر الليبرالي دون أن نغدو غربيين في كل شيء. والشيء الذي ينتظره الإنسان من المفكرات النسويات العربيات اللواتي يؤمن بالديمقراطية كنظام حكم، واللواتي يجدن في القيم والمفاهيم الليبرالية فلسفة اجتماعية مقنعة (أو أفضل من غيرها من الفلسفات)، هو القيام برسم صورة واضحة ومفصلة لنسوية ليبرالية عربية،

منفتحة على تجارب وخبرات الآخريـــن، وفـــي نفـــس الوقـــت مرتبطـــة بموطـــن نشاطها ونضالها من أجل المـــرأة العربيـــة.

المراجع

مراجع باللغة العربية

ابراهيم، سعد الدين. "مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية"، في **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

ابن خلدون. **المقدمة**. بيروت، دار القلم، ١٩٨١.

ابو لغد، ليلى. " ابنة مطيعة تقوم بعملها في الميدان"، في **في وطني أبحث: المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية**. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

ابو المجد، كمال. "التصور الاسلامي لقضية المرأة"، في **بحوث ومناقشات ندوة الخبراء حول المرأة العربية**. القاهرة، المركز الاقليمي العربي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية، ١٩٨٧.

أدونيس. "العقل المعتقل"، **مواقف**، عدد ٤٣، ١٩٨١.

اسحق، أديب. من **الدرر**، في **قضية الحرية**. بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠.

أفلاطون. **الجمهورية**، ترجمة حنا خبـــاز. بـــيروت، دار القـــلم، ١٩٨٥.

أمين، سمير. "ملاحظات حول منـــــهج تحليـــل أزمـــة الديمقراطيـــة فـــي الوطـــن العربي"، في **أزمة الديمقراطية في الوطـــن العربـــي**. بـــيروت، مركـــز دراســـات الوحدة العربيـــة، ١٩٨٤.

أمين، قاسم. **تحريـــر المـــرأة، فـــي الأعمـــال الكاملـــة**. القـــاهرة، دار الشـــروق، ١٩٨٩.

أمين، قاسم. **المرأة الجديـــدة، فـــي الأعمـــال الكاملـــة**. القـــاهرة، دار الشـــروق، ١٩٨٩.

أميـــن، قاســـم. **المصريـــون: رد علـــى دوق دراكـــور، فـــي الأعمـــال الكاملـــة**. القاهرة، دار الشـــروق، ١٩٨٩.

بركات، حليم. **الديمقراطيـــة والعدالـــة الاجتماعيـــة**. رام الله، مواطـــن، المؤسســـة الفلسطينية لدراســـة الديمقراطيـــة، ١٩٩٥.

بركات، حليم. **المجتمع العربـــي المعـــاصر**. بـــيروت، مركـــز دراســـات الوحـــدة العربيـــة، ١٩٨٤.

بركات، حليم. "النظام الاجتماعي وعلاقته بمشكلة المـــرأة العربيـــة"، فـــي **المـــرأة ودورها في حركة الوحدة العربية**. بيروت، مركـــز دراســـات الوحـــدة العربيـــة، ١٩٨٢.

برلين، آيزيا. "الحتمية التاريخية"، فـــي **أربعـــة مقـــالات فـــي الحريـــة**. دمشـــق، منشورات وزارة الثقافة والارشـــاد القومـــي، ١٩٨٠.

الـــبزري، دلال. **دنيـــا الديـــن والدولـــة: الاســـلاميون والتباســـات مشـــروعهم**. بيروت، دار النـــهار، ١٩٩٤.

البزري، دلال. "طوق الاسلام الجديـــد"، فـــي **باحثـــات**، الكتـــاب الاول، ١٩٩٤-١٩٩٥.

بشـــارة، عزمـــي. **مســـاهمة فـــي نقـــد المجتمـــع المدنـــي**. رام الله، مواطـــن، المؤسسة الفلسطينية لدراســـة الديمقراطيـــة، ١٩٩٦.

بناني، فريدة. **تقسيم العمل بين الزوجين في ضوء القانون المغربي والفقه الاسلامي**. مراكش، منشورات كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، ١٩٩٣.

بن رمضان، فرج. **قضية المرأة في فكر النهضة**. صفاقس، دار محمد علي الحامي، ١٩٨٩.

بهلول، رجا. **التربية والديمقراطية**. رام الله، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧.

الترابي، حسن. **قضايا الحرية والوحدة، الشورى والديمقراطية**. (د.م.) الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة الممالك**. تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢.

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

جاد، إصلاح. "الحركة النسائية في فلسطين"، في **الحركة النسائية العربية: أبحاث ومداخلات من أربعة بلدان عربية**. الجيزة، مركز دراسات المرأة الجديدة، ١٩٩٥.

جقمان، جورج. "الديمقراطية في القرن العشرين: نحو خارطة فكرية"، في **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. رام الله، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣.

جوزيف، سعاد. "التأنيث، والأسرة، والذات والسياسة"، في **في وطني أبحث: المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية**. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

الحر، ليلى. "محاولة لصياغة نظرية نسوية متقدمة"، **قضايا عربية**، السنة ٧، ١٩٧٠.

حسين، عادل. "المرأة العربية: نظرة مستقبلية"، في **بحوث ومناقشات ندوة الخبراء حول المرأة العربية**. القاهرة، المركز الاقليمي العربي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية، ١٩٨٧.

حطيط، فادية. "الشخصية الأنثوية اللبنانية: تمايزات الواقع وتعبيرات التمايز"، في **باحثات**، الكتاب الاول، ١٩٩٤-١٩٩٥.

حيدر، خليل علي. **الصحوة الاسلامية والمرأة**. الكويت، التنوير، ١٩٨٩.

الزيات، لطيفة. "صورة المرأة العربية في الانتاج الثقافي العربي"، في **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢.

زيداني، سعيد. "الديمقراطية وحماية حقوق الانسان"، في **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. رام الله، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣.

زيتكين، كلارا. "لينين والمسألة الجنسية"، في **المرأة والاشتراكية**، تأليف لينين وآخرون، ترجمة وتقديم جورج طرابيشي. بيروت، منشورات دار الآداب، ١٩٧٩.

السعداوي، نوال. **الرجل والجنس**، في **دراسات عن الرجل والمرأة في المجتمع العربي**. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠.

السعداوي، نوال. "نحو استراتيجية لإدماج المرأة العربية وتعبئتها في الحركة القومية العربية"، في **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية**. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢.

سعيد، خالدة. "المرأة العربية: كائن بغيره لا بذاته"، في: **المرأة، التحرر، الابداع**. الدار البيضاء، دار الفنك، ١٩٩١.

السيد، أحمد لطفي. **المنتخبات**، المجلد الثاني. مصر، مطبعة المقتطف، ١٩٤٥.

شرابي، هشام. **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**. بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٧.

شرابي، هشام. **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**. القدس، منشورات صلاح الدين، ١٩٧٥.

شعراوي، محمد متولي. **قضية المرأة**. القاهرة، دار المسلم، ١٩٨٢.

شفيق، منير. **الاسلام في معركة الحضارة**. تونس، دار البراق للنشر، ١٩٩١.

شلق، علي. "التطور التاريخي لأوضاع المرأة العربية في الوطن العربي"، في **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية**. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢.

الشوربجي، منار. **الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق**. رام الله، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٦.

صبار، خديجة. **الاسلام والمرأة: واقع وآفاق**. الدار البيضاء، افريقيا الشرق، ١٩٩٢.

ضاهر، عادل. **الأسس الفلسفية للعلمانية**. بيروت، دار الساقي، ١٩٩٣.

ضاهر، عادل. "تأنيث الابستمولوجيا". **مواقف**. عدد ٧٣-٧٤، عام ١٩٩٣-١٩٩٤.

الطهطاوي، رفاعة. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

العقاد، عباس محمود. **المرأة في القرآن**. بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٩.

الغلاييني، مصطفى. من **عظة للناشئين، في قضية الحرية**. بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠.

الفرماوي، عبد الحي. **صحوة في عالم المرأة: رد على الدكتور زكي نجيب محمود**. القاهرة، مكتبة التراث الاسلامي، ١٩٨٤.

فضل الله، محمد حسين. **تأملات إسلامية حول المرأة**. بيروت، دار الملاك، ١٩٩٢.

كانط، عمـــانوئيل. **المبـــادئ الاساســـية لميتافيزيـــاء الأخـــلاق**. ترجمـــة حكمـــة حمصي. حلب: دار الشـــــرق، ١٩٦١.

لطفي، سهير. "وضع المـــــرأة فـــي الأســـرة العربيـــة وعلاقتـــه بأزمـــة الحريـــة والديمقراطية"، في **المرأة ودورها في حركة الوحـــــدة العربيـــة**. بـــيروت، مركـــز دراسات الوحدة العربيـــــة، ١٩٨٢.

المرنيسي، فاطمة. **الخوف من الحداثـــــة**. دمشـــق، دار الجنـــدي، ١٩٩٤.

المزيني، أحمد. **قالوا في المـــــرأة**. الكويـــت، دار السلاســـل، ١٩٨٨.

المعادي، زينب. **المرأة بين الثقافي والقدسي**. الـــــدار البيضـــاء، مطبعـــة النجـــاح الجديـــدة، ١٩٩٢.

يعقوب، محمد حافظ. **العطب والدلالـــــة فـــي الثقافـــة والانســـداد الديمقراطـــي**. رام الله، مواطن، المؤسسة الفلســـطينية لدراســـة الديمقراطيـــة، ١٩٩٧.

References

Abdo, N. "Women and the Informal Economy in Palestine: A Feminist Critique," in *Gender and Development*. (Gender and Society Working Paper #3) Birzeit University, 1995.

___ "Nationalism and Feminism: Palestinian Women and the Intifada -- No Going Back?" in Valentine M. Moghadam ed., *Gender and National Identity*, London: Zed Books., 1994.

Ackelsberg, Martha. "Privacy, Publicity and Power: A Feminist Rethinking of the Public/Private Distinction," in Nancy Hirschmann, and Christine Di Stefano eds., *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Boulder,Colorado: Westview Press, 1996.

Ahmed, L. "Early Islam and the Position of Women: Problems of Interpretation," in Nikkie Kiddie and Beth Baron eds., *Women in Middle Eastern History*. New Haven Yale University Press, 1991.

___ *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press, 1992.

Aflatun, I. "We Egyptian Women," in M. Badran and M. Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington: Indiana University Pres 1990.

Amireh, A. "Writing the Difference: Feminists' Invention of the 'Arab Woman'," in B. Ghosh, and B. Bose eds., *Interventions: Feminist Dialogues on Third World Women Literature and Film*, New York: Garland Publishing, Inc., 1997.

Bahithat al-Badiya. "A Lecture in the Club of the Umma Party," in M. Badran and M. Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Badran, M. and Cooke, M. "Introduction," in M. Badran and M. Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Bacon, F. *The Refutation of Philosophies*, trans. B. Farrington, in *The Philosophy of Francis Bacon: An Essay on its Development from 1603 to 1608 with New Translations of Fundamental Texts*, Liverpool: Liverpool University Press, 1964.

Berger, P. "On the Obsolescenc of the Concept of Honor," in Michael Sandel ed., *Liberalism and its Critics*, New York: New York University Press, 1984.

Brown, W. *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*, Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1988.

Joan Cocks, "Wordless Emotions: Some Critical Reflections on Radical Feminism", *Politics and Society*, 12, 1984.

Elshtain, J. B. *Public Man, Private Woman*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981.

Fawwaz, Z. "Fair and Equal Treatment," in M. Badran and M. Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Frazer, E., Hornsby, J. and Lovibond, S. eds. *Ethics: A Feminist Reader*, Cambridge: Blackwell Publishers, 1992.

Freud, S. "Femininity," in *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, New York: Norton and Co., 1933.

Friedan, B. *The Feminine Mystique*, New York: W.W. Norton, 1963.

——"The Sexual Sell," in E. Frazer et al. eds., *Ethics. A Feminist Reader*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1992.

Friedman, M. *Capitalism and Freedom*, Chicago: Chicago University Press, 1962.

Giacaman, R. "International Aid, Women's Interest, and the Depoliticization of Women," in *Gender and Development*, (Gender and Society Working Paper #3) Birzeit University, 1995.

References

Abdo, N. "Women and the Informal Economy in Palestine: A Feminist Critique," in *Gender and Development*. (Gender and Society Working Paper #3) Birzeit University, 1995.

—— "Nationalism and Feminism: Palestinian Women and the Intifada -- No Going Back?" in Valentine M. Moghadam ed., *Gender and National Identity*, London: Zed Books., 1994.

Ackelsberg, Martha. "Privacy, Publicity and Power: A Feminist Rethinking of the Public/Private Distinction," in Nancy Hirschmann, and Christine Di Stefano eds., *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Boulder,Colorado: Westview Press, 1996.

Ahmed, L. "Early Islam and the Position of Women: Problems of Interpretation," in Nikkie Kiddie and Beth Baron eds., *Women in Middle Eastern History*. New Haven: Yale University Press, 1991.

—— *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press, 1992.

Aflatun, I. "We Egyptian Women," in M. Badran and M. Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

References

Abdo, N. "Women and the Informal Economy in Palestine: A Feminist Critique," in *Gender and Development*, (Gender and Society Working Paper #3) Birzeit University, 1995.

—— "Nationalism and Feminism: Palestinian Women and the Intifada -- No Going Back?" in Valentine M. Moghadam ed., *Gender and National Identity*, London: Zed Books., 1994.

Ackelsberg, Martha. "Privacy, Publicity and Power: A Feminist Rethinking of the Public/Private Distinction," in Nancy Hirschmann, and Christine Di Stefano eds., *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Boulder,Colorado: Westview Press, 1996.

Ahmed, L. "Early Islam and the Position of Women: Problems of Interpretation," in Nikkie Kiddie and Beth Baron eds., *Women in Middle Eastern History*. New Haven: Yale University Press, 1991.

—— *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press, 1992.

Aflatun, I. "We Egyptian Women," in M. Badran and M. Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Amireh, A. "Writing the Difference: Feminists' Invention of the 'Arab Woman'," in B. Ghosh, and B. Bose eds., *Interventions: Feminist Dialogues on Third World Women Literature and Film*, New York: Garland Publishing, Inc., 1997.

Bahithat al-Badiya. "A Lecture in the Club of the Umma Party," in M. Badran and M. Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Badran, M. and Cooke, M. "Introduction," in M. Badran and M. Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Bacon, F. *The Refutation of Philosophies*, trans. B. Farrington, in *The Philosophy of Francis Bacon: An Essay on its Development from 1603 to 1608 with New Translations of Fundamental Texts*, Liverpool: Liverpool University Press, 1964.

Berger, P. "On the Obsolescenc of the Concept of Honor," in Michael Sandel ed., *Liberalism and its Critics*, New York: New York University Press, 1984.

Brown, W. *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*, Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1988.

Joan Cocks, "Wordless Emotions: Some Critical Reflections on Radical Feminism", *Politics and Society*, 12, 1984.

Elshtain, J. B. *Public Man, Private Woman*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1981.

Fawwaz, Z. "Fair and Equal Treatment," in M. Badran and M. Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Frazer, E., Hornsby, J. and Lovibond, S. eds. *Ethics: A Feminist Reader*, Cambridge: Blackwell Publishers, 1992.

Freud. S. "Femininity," in *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, New York: Norton and Co., 1933.

Friedan, B. *The Feminine Mystique*, New York: W.W. Norton, 1963.

—— "The Sexual Sell," in E. Frazer et al. eds., *Ethics: A Feminist Reader*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1992.

Friedman, M. *Capitalism and Freedom*, Chicago: Chicago University Press, 1962.

Giacaman, R. "International Aid, Women's Interest, and the Depoliticization of Women," in *Gender and Development*, (Gender and Society Working Paper #3) Birzeit University, 1995.

Gilligan, C. "Woman's Place in Man's Life Cycle," in S. Harding ed. *Feminism and Methodology*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Harding, S. "Conclusions: Epistemological Questions," in S. Harding ed., *Feminism and Methodology*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.

—— "Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques," in L. Nicholson ed., *Feminism/Postmodernism*, New York and London: Routledge 1990.

Haslanger, S. "Objective Reality, Male Reality, and Social Construction," in A. Garry and M. Pearsall eds., *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, New York and London: Routledge, 1996.

Hein, H. "Liberating Philosophy" in A. Garry, and M. Pearsall eds., *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy,* New York and London: Routledge, 1996.

Helie-Lucas, H. A. "Women, Nationalism and Religion in the Algerian Liberation Struggle," in M. Badran and M. Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing,* Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Hellman, J. and Thompson, F. "Physicalism: Ontology, Determination and Reduction," *Journal of Philosophy,* 72, 1975.

Hempel, C. G. *Philosophy of Natural Science,* Englewood, New Jersey: Prentice Hall Inc., 1966.

Hirschmann, N. "Rethinking Obligation for Feminism," in N. Hirschman, and C. Stefano eds., *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1996.

—— "Revisioning Freedom: Relationship, Context, and Politics of Empowerment," in N. Hirschmann, and C. Stefano eds., *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1996.

Hobbes. *Leviathan*, in E. Burtt ed., *The English Philosophers from Bacon to Mill,* New York: The Modern Library, 1939.

Jaggar, A. *Feminist Politics and Human Nature,* Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1983.

—— "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Philosophy," in A. Garry and M. Pearsall eds., *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy,* New York and London: Routledge, 1996.

Jonas, H. "The Nobility of Sight." *Philosophy and Phenomenological Research*, 14, 1954.

Jones, K. B. "What is Authority's Gender?" in N. Hirschmann, and Christine Di Stefano eds., *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1996.

Keller, E. F. "Language and Ideology in Evolutionary Theory: Reading Cultural Norms into Natural Law," in Evelyn Fox Keller and Helen Longino eds., *Feminism and Science*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Keller, E. F. and Grontkowski, C. R. "The Mind's Eye," in Evelyn Fox Keller and Helen Longino eds., *Feminism and Science*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Keynes, J. M. *Laissez-faire and Communism*, in M. W. Ebenstein ed., *Great Political Thinkers*, New York: Holt, Reinhart and Winston, 1969.

Lazreq, M. *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*, London: Routledge, 1994.

Longino, H. E. and Doell, R. "Body, Bias, and Behavior: A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science," in Evelyn Fox Keller and Helen Longino eds., *Feminism and Science*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Lloyd, E. "Pre-Theoretical Assumptions in Evolutionary Explanations of Female Sexuality," in Evelyn Fox Keller and Helen Longino eds., *Feminism and Science*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Lloyd, G. "The Man of Reason," in A. Garry and M. Pearsall eds., *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, New York and London: Routledge, 1996.

—— *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Locke. *Of Civil Government, Second Essay*, New York: Gateway Editions Inc., 1955.

—— *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett. New York: New American Library, 1965.

MacIntyre, A. "The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of Tradition," in Michael Sandel ed., *Liberalism and its Critics*, New York: New York University Press, 1984.

MacMillan, C. *Women, Reason and Nature: Some Philosophical Problems With Feminism*, Princeton: Princeton University Press, 1982.

Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press, 1962.

Mansbridge, J. "Reconstructing Democracy," in N. Hirschmann, and Christine Di Stefano eds., *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1996.

Martin, E. "The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles," in Evelyn Fox Keller and Helen Longino (eds.). *Feminism and Science*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Mill, J. S. "The Subjection of Women," in John Stuart Mill and Harriet Taylor, *Essays on Sex and Equality*, ed. Alice S. Rossi. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

—— *On Liberty*, in E.A. Burtt, *The English Philosophers from Bacon to Mill*, New York: The Modern Library, 1939.

Miller, J. B. *Toward a New Psychology of Women*, Boston: Beacon Press, 1962.

Mohanty, C. "Under Western Eyes," in Chandra T. Mohanty ed., *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Musa, N. "The Difference Between Men and Women and Their Capacities for Work," in M. Badran and M. Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Nietzsche. "The Greek Woman," trans. M.A. Muge, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ii, ed. O. Levy. London: T. N. Foulis, 1911.

Nelson, L. H. "Who Knows? What Can They Know? And When?" in A. Garry and M. Pearsall eds., *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, New York and London: Routledge, 1996.

Oakeshott, M. "Political Education," in Michael Sandel ed., *Liberalism and its Critics*, New York: New York University Press, 1984.

Parsons, S. E. "Feminism and the Logic of Morality: A Consideration of Alternatives," in E. Frazer, et al eds., *Ethics: A Feminist Reader*, Cambridge: Blackwell Publishers, 1992.

Phillips, A. *Engendering Democracy*, Cambridge: Polity Press, 1991.

Plato, *Menexenus*, in *The Dialogues of Plato*, ed. B. Jowett. New York: Random House, 1892.

Quine, W.V.O. "Epistemology Naturalized," in Roderick M. Chisholm and Robert J. Swartz eds., *Empirical Knowledge: Readings in Contemporary Sources*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall Inc., 1973.

Rawls, J. *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Rorty, R. "The Priority of Democracy to Philosophy," in *Objectivity, Relativity, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

—— "Science as Solidarity," in *Objectivity, Relativity, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

—— "Postmodernist Bourgeois Liberalism", in *Objectivity, Relativity, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Rosenau, P. *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

Rosenthal, F. "Hurriyya", *Encyclopaedia of Islam*, III. Leiden: E.J. Brill, 1971.

Sabbagh, S. ed., *Arab Women: Between Defiance and Restraint*, New York: Olive Branch Press, 1996.

Sabine, G. H. *A History of Political Theory*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961.

Said, E. *Orientalism*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Samman, G. "Our Constitution: We Liberated Women." in M. Badran and M. Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Sandel, M. "Introduction," in Michael Sandel ed., *Liberalism and its Critics*, New York: New York University Press, 1984.

—— "Justice and the Good," in Michael Sandel ed., *Liberalism and its Critics*, New York: New York University Press, 1984.

Scheman, N. "The Unavoidability of Gender," in A. Garry and M. Pearsall eds., *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, New York and London: Routledge, 1996.

Schiebinger, L. "Why Mammals are Called Mammals: Gender Politics in Eighteenth-Century Natural History," in Evelyn Fox Keller and Helen Longino eds., *Feminism and Science*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Shaarawi, H. "Pan-Arab Feminism," in M. Badran and M. Cooke eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Smith, D. E. "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology," in S. Harding ed., *Feminism and Methodology*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Spencer, S. *Social Statics*, in M. W. Ebenstein ed., *Great Political Thinkers*, New York: Holt, Reinhart, and Winston, 1969.

Spinoza. *Ethics*, trans. R.H.M. Elwes. Mineola, N.Y.: Dover, 1955.

Spivak, G. "Can the Subaltern Speak," in C. Nelson and L. Grossberg eds. *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago: Chicago University Press, 1988.

Stefano, C. "Dilemmas of Difference," in L. Nicholson ed., *Feminism/ Postmodernism*, New York and London: Routledge, 1990.

—— "Autonomy in the Light of Difference," in N. Hirschmann, and Christine Di Stefano eds., *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1996.

Stowasser, B. "Women's Issues in Modern Islamic Thought," in J. Tucker ed., *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

Taylor, H. "The Enfranchisement of Women," in John Stuart Mill and Harriet Taylor, *Essays on Sex and Equality*, ed. Alice S. Rossi . Chicago: University of Chicago Press, 1970.

de Tocqueville, A., *Democracy in America*, New York: Washington Square Press, Inc., 1964.

Tohidi, N. "Modernity, Islamization, and Women in Iran," in Valentine M. Moghadam ed., *Gender and National Identity*, London: Zed Books Ltd., 1994.

Tong, R. *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1989.

Weber, M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. G. Roth. Berkeley: California University Press, 1978.

Wollstonecraft, M. *A Vindication of the Rights of Women*, ed. C. H. Poston. New York: W.W. Norton, 1975.

Woolf, V. "Three Guineas," in E. Frazer, et al. eds., *Ethics: A Feminist Reader*, Cambridge: Blackwell Publishers, 1992.

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث:

١. **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**
بقلم: برهان غليون، عزمي بشارة، جورج جقمان، سعيد زيداني

٢. **مساهمة في نقد المجتمع المدني**
بقلم: عزمي بشارة

٣. **بين عالمين: رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات وبناء الكيان الفلسطيني**
بقلم: ساري حنفي

٤. **العطبُ والدلالة: في الثقافة والانسداد الديمقراطي**
بقلم: محمد حافظ يعقوب

٥. **إشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي**
وقائع المؤتمر المنعقد في القاهرة بتاريخ ٢٩ فبراير- ٣ مارس - ١٩٩٦

٦. **التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث.**
وقائع مؤتمر مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ٧-٨ تشرين ثاني - ١٩٩٧
(قيد الاعداد)

٧. **المرأة وأسس الديمقراطية في الفكر النسوي الليبرالي.**
بقلم: رجا بهلول

٨. **النظام السياسي الفلسطيني بعد أوسلو: دراسة تحليلية نقدية**
بقلم: جميل هلال (قيد الاعداد)
٩. **ما بعد أوسلو: حقائق جديدة، مشاكل قديمة.**
تحرير: جورج جقمان، داغ يوغند لوننغ (باللغة الإنجليزية)

سلسلة مداخلات وأوراق نقدية:

١. **الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل**
بقلم: ربى الحصري علي الخليلي بسام الصالحي
٢. **المؤسسات الوطنية، الانتخابات، والسلطة**
بقلم: عزت عبد الهادي، أسامة حلبي، سليم تماري
٣. **الديمقراطية الفلسطينية: أوراق نقدية**
بقلم: موسى البديري، جميل هلال، جورج جقمان، عزمي بشارة
٤. **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين**
تأليف: زياد أبو عمرو مناقشة: علي الجرباوي و عزمي بشارة
٥. **الديمقراطية والتعددية: أزمة الحزب السياسي الفلسطيني**
وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ١٩٩٥/١١/٢٤

سلسلة أوراق بحثية:

١. **النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين**
بقلم: محمد خالد الازعر

سلسلة ركائز الديمقراطية:

محرر السلسلة: جورج جقمان
١. حليم بركات، **الديمقراطية والعدالة الاجتماعية**
٢. فاتح عزام، **حقوق الإنسان السياسية والممارسة الديمقراطية**
٣. أسامة حلبي، **سيادة القانون**
٤. جميل هلال، **الدولة والديمقراطية**

٥. منار الشوربجي، **الديمقراطية وحقوق المرأة**
٦. رجا بهلول، **الديمقراطية والتربية**
٧. رزق شقير، **حماية حقوق الإنسان في أوضاع الطوارئ**

سلسلة مبادئ الديمقراطية:

تحرير وإشراف علمي: عزمي بشارة، **إعداد:** نبيل الصالح،
رسومات: خليل أبو عرفة، **استشارة تربوية:** ماهر حشوة

١. **ما هي المواطنة؟**
٢. **فصل السلطات.**
٣. **سيادة القانون.**
٤. **مبدأ الانتخابات.**
٥. **حرية التعبير.**
٦. **عملية التشريع.**
٧. **المحاسبة والمساءلة.**
٨. **الحريات المدنية.**
٩. **التعددية والتسامح.**
١٠. **الثقافة السياسية.**
١١. **العمل النقابي.**
١٢. **الإعلام والديمقراطية (قيد الاعداد).**

يســـعى هذا الكتاب لتغطية ثغرة في المكتبة العربية حول موضوع الحقوق والمفاهيم الأساسية في الفكر النسوي الليبرالي المعاصر.

إضافة، يقوم الكاتب بدراســـة بعض القضايا التي تهم المرأة العربية بشكل خاص، مثل العلاقة بيـــن الفكر النســـوي والتراث (الأصالة والمعاصرة)، وقضية التحرر الوطني والتنمية. وينتهي الكاتب الى استنتاج مفاده أن القيم والمفاهيـــم والمبادئ التي تشتمل عليها النســـوية الليبرالية تحوي امكانات تـــحريرية هامة بالنسبة للمرأة العربية، الأمر الذي يجعل منها فلسفة سياسية اجتماعية تستحق ان تحظى باهتمام مناصري قضية المرأة.

وتـــعني النسوية الليبرالية في سياق هذا الكتاب اولاً، الإهتمام المبدئي وغير القابل للتأجيل بقضية المرأة، من وجهة نظر أن للمرأة حقوقاً غير مستوفاة، وفرصاً مسلوبة في مجالات كثيرة ومختلفة سواء على صعيد الفعل (أي في مجال العمل والمشاركة) أو على صعيد التمثيل (صورتها ودورها في عالم الـــفكر). وتعني ثانياً التأكيد على حقيقة أن المطالب والاستحقاقات المختلفة الـــتي (ينبغي أن) تحصل عليها المرأة هي في جوهرها مطالب واستحقاقات للفرد أو الانسان، محض كونه انسان، أي دون تمييز على أساس الجنس أو النوع الاجتماعي.

المؤلف

يعمل منذ عامين أستاذاً مشاركاً في الفلسفة في جامعة بيرزيت. له عدد من الأبحاث المنشورة في مجالات الميتافيزيقيا التحليلية المعاصرة، والفلســـفة الاســـلاميـــة، وعلم الكلام. يـــهتم بقضيـــة الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر. وصدر له في عام 1997 عن مؤســـســـة مواطن كتاب بعنوان **التربية والديمقراطية**.

سلسلة
دراسات
وابحاث