الجندر والأخلاق في الفلسفة النسوية: جوديث بتلر أنموذجاً: دراسة تحليلية نقدية

الدكتور/ خالد بن محمد القرني
الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الملك خالد– السعودية

الكلمات المفتاحية:الجندر، النسوية، فلسفة الأخلاق، العدمية الأخلاقية، ما بعد الحداثة.

الملخص: يهدف هذا البحث إلى الكشف عن الدور الذي يلعبه "الجند/الهوية" الجنسية في الخطاب الفلسفي النسوي؛ وذلك من خلال الكشف عن مفهوم الجندر في فكر الفيلسوفة الأمريكية: جوديث بتلر باعتبارها أهم المنظرين لهذه القضية في الفكر النسوي المعاصر. وقد تضمن هذا البحث عرضاً تاريخياً لكيفية تَكَونِ الجندر كأحد القضايا الفلسفية الرئيسة والمعاصرة، كما تضمن البحث تحليلاً لمفهوم الهوية عند بتلر، وأثر ذلك المفهوم في التأسيس للنظرية الخُلُقية عندها، وعرضاً نقدياً لأهم المآخذ على طرح بتلر في الجندر وآثاره على الأخلاق. وقد خلص البحث إلى عددٍ من النتائج لعل أهمها: أن بتلر تلغي كل أساسٍ مركزي لـ "الهوية الجنسية/الجندر" عند الإنسان،والكشف عن وقوعها في عددٍ من التناقضات المنهجية التي تحول دون قبول طرحها وفق المنهج العلمي، كما أن بتلر –بقولها بعدمية الهوية الأخلاقية عند الإنسان وتحريره من أي بُعْدٍ قبلي–تَنْصب العداءَ بين الإنسان وخالقه، كما بين الإنسان وماهيته المكوَّنَة من ثنائية جنسية، تستلزم ثنائية تكاملية تُمَكِّن من العيش السليم. وينتهي البحث إلى أن الفلسفة النسوية –وفق الرؤية التي تتبناها بتلر– تنتهي إلى العدمية التي لا يمكن معها إقامة فلسفة أخلاقية أو إنسانية.

Gender and Ethics in the Philosophy of Feminism: Judith Butler as a model: a Critical Analytical Study

Keywords: gender, feminism, moral philosophy, moral nihilism, postmodernism.

Abstract: This research aims to reveal the role that gender/gender identity plays in the philosophical discourse of feminism by revealing the concept of gender in the thought of the American philosopher Judith Butler as the most important theorist of this issue in the contemporary thought of feminism. This research included a historical overview of how gender was one of the major and contemporary philosophical issues; it also analyzed Butler's concept of identity and its impact on the founding of her moral theory. The research also included a critical review and a number of reservations on Butler's arguments on gender and its implications for ethics .

The research has concludes a number of results, the most important of which was that Butler abolishes every central basis of the "gender identity/gender" in humans; it was also revealed that she fell in a number of methodological contradictions that cannot be accepted according to the logic of research methodologyButler - by suggesting the nihilism of moral identity in man and his liberation from any preceding dimension- establishes for hostility between the man and his creator, as well as between the man and his being which is composed of two genders which entails an integral dualism that enables a healthy life. The research concludes that the philosophy of feminism according to Butler's vision, ends in nihilism, with which no moral or humanist philosophy can be established..

المقدمة

الحمد لله القائل: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾[آل عمران:٣٦]، والصلاة والسلام على هادي الثقلين محمد بن عبد الله ﷺ وعلى آله وأصحابه والتابعين بإحسان إلى يوم الدين. ثم أما بعد:

لقد بات من المتقرر أن الحداثة الغربية منذ انطلاقتها المبكرة حوالي القرن الـ١٥م، قد قامت على أساسِ التباعد بين الإله والإنسان، وأثمر ذلك التباعد في مراحل متلاحقة من تطور هذه الحضارة إنتاجَ منهجياتٍ وأخلاقياتٍ ونظرياتٍ علميةٍ وعملية، تُدعم هذا الانفصال عن عالم السماء المتعالي، وتُقرب الإنسان إلى الطبيعة المادية. وقد ازدادت شراسة هذا التدعيم مع ظهورِ عصرِ ما بعد الحداثة الغربية الذي اتجه فيه فلاسفتُها نحو تقويض السرديات الكبرى، وتهديم كافة المركزيات الثابتة –باعتبارها وهماً– ودعم النسبية والتفكيك، فـ"تيار ما بعد الحداثة يقوم على أساسٍ من هجومٍ مُرَكزٍ على قيم الحداثة الغربية، ومفاهيمها المحورية، بل ويذهب إلى الزعم بأن مشروع الحداثة قد سقط نهائياً، بعد أن وصل إلى نهايته، وأخفقت الحداثة في تحقيق وعودها، وعود عصر التنوير والعقلانية الغربية بتحقيق التطابق الكامل بين العقل والعالم"[٤]؛ وفي هذه السياقات نشأت الفلسفة النسوية في حدود القرن الـ٢٠ للميلاد بوصفها فلسفةً نقديةً تُجَذِّر عمليةَ"النقد الما بعد حداثي" لكن فيما يخص المرأة، وتدعم الاتجاه الحقوقي الذي يناصر قضاياها ويدافع عن ضرورة تمكينها؛ إلَّا أن الفلسفة النسوية بدأت تأخذ بُعداً آخر لا يتمثل في مجرد النقد، وإنما في إرادةِ إنتاجِ فكرٍ وتنظيرٍ لتوجيه العالم في المجالات الحياتية والفكرية المختلفة؛ فنشطت الأمريكية جوديث بتلر كأحد أهم ممثلي تيار ما بعد الحداثة النسوي متخذةً من قضية الهوية الجنسية أداةً نقدية جذرية، وفي الوقت ذاته أداةَ توليدٍ لما ينبغي أن يكون عليه العالم الإنساني كما تريده. ونظراً لكونها الممثل الأبرز لهذا الاتجاه، ولوجود الكثير من المتأثرين بها في العالم اليوم، وللحضور اللافت لنتاجها في معارض الكتاب الدولية وشبكات التواصل الاجتماعي، وقياما بالواجب الشرعي تجاه الجيل اليوم؛ رأيت ضرورة الكتابة في هذا الأمر وفق الرؤية الإسلامية الصحيحة التي يقوم عليها معتقد أهل السنة والجماعة.

مشكلة البحث: يكمن السؤال الرئيس لهذا البحث في: كيف أثر مفهوم الجندر عند جوديث بتلر على فلسفة الأخلاق لديها؟، وقد تفرع عن هذا السؤال عددٌ من الأسئلة الفرعية هي:

- ما حقيقة "الجندر/الهوية الجنسية" عند جوديث بتلر؟
- ما هي معالم النظرية الأخلاقية عند جوديث بتلر؟
- ما أثر مفهوم الجندر على فلسفة الأخلاق لديها؟
- ما هو الموقف الصحيح من:"أثر مفهوم الجندر لدى بتلر على الأخلاق"؟

أهمية البحث:

١. الإسهام في مجال الوعي بقضايا الفكر النسوي الفلسفية، وتوصيف خطابها الفكري.

---

[٤] (عطية. ٢٠١٠. ص ١٤٣).

٢. ضرورة أن يكتب المختصون في علم الاعتقاد في نقد هذه القضايا المعاصرة وفق منهج أهل السنة والجماعة، بلغة تناسب الآخر، وتناسب الجيل الذي باتت تلك الفلسفات الوافدة أحد أهم روافد المعرفة لديه.

٣. إلقاء الضوء على الدراسات الجندرية المعاصرة التي تشكل جوديث بتلر أهم أعلامها المعاصرين.

٤. توفير أسسٍ علميةٍ سليمةٍ نابعةٍ من القراءة التاريخية الوصفية؛ تسهم في عملية نقد وتفكيك الخلل والخطأ والقصور في الخطاب النسوي الفلسفي، وفق الرؤية الإسلامية.

أهداف البحث:

١. توصيف السياق التاريخي لتشكل الجندر كقضية فلسفية.

٢. الكشف عن مفهوم "الهوية الجنسية/الجندر" عند جوديث بتلر ونقده.

٣. تحليل أثر مفهوم الهوية الجنسية عند بتلر على أسس النظرية الخلقية عندها.

٤. بيان آثار الجندر على الأخلاق عند بتلر، ونقده وفق الفكر الإسلامي.

٥. الإسهام في تقديم عملٍ نقدي للاتجاهات المخالفة للإسلام وفق المنهج الإسلامي.

منهج البحث: بغية تحقيق أهداف الدراسة أعملت **المنهج التاريخي**؛ وذلك لاستقراء تَشَكُّل الجندر كموضوعٍ فلسفيٍ في الفكر النسوي، كما أعملت **المنهج التحليلي**؛ وذلك حتى يمكن إعطاء توصيفٍ لمفهوم الهوية الجنسية عند بتلر والكشف عن أسسه، وحقيقة نظريتها الأخلاقية، وأثر مفهوم الجندر في النظرية الأخلاقية عندها. وأعملت **المنهج النقدي**؛ حتى يتبين موقف العقيدة الإسلامية من مفهوم الهوية الجنسية عند بتلر، ونقد أسسه وآثاره في نظريتها الأخلاقية كأحد أهم المنظرين للفكر النسوي اليوم.

الدراسات السابقة: لم أقف من خلال بحثي على من تناول العلاقة بين مفهوم الجندر والأخلاق عند جوديث بتلر تحليلاً ونقداً وفق الرؤية الإسلامية.

حدود الدراسة: ستقتصر هذه الدراسة على تحليل مفهوم "الجندر/الهوية الجنسية" عند جوديث بتلر، وبيان أثر ذلك المفهوم على أسسِ نظرية الأخلاق عندها، ونقد ذلك كله وفق العقيدة الإسلامية.

تبويب البحث: قسمت البحث إلى مقدمة تتضمن: عرض مشكلة البحث، وأهميته، وأهدافه، ومنهجه، وحدوده، وهيكلته.

- **تمهيد:** يتضمن عرضاً تاريخياً موجزاً لتطور الحركة النسوية وتعريفاً بجوديث بتلر.
- **المبحث الأول:** مفهوم فكرة الجندر وتاريخه في الفكرين الفلسفي والديني.
- **المبحث الثاني:** نظرية الأخلاق عند جوديث بتلر.
- **المبحث الثالث:** أثر مفهوم الجندر عند بتلر على النظرية الخُلُقية.
- **المبحث الرابع:** الموقف من مفهوم الهوية عند جوديث بتلر وآثاره في نظريتها الأخلاقية.
- **الخاتمة:** تضمنت نتائج البحث وتوصياته.
- **فهرس المصادر والمراجع.**

تمهيد

قامت الحركة النسوية "مع الثورتين: الأمريكية من ناحية، والفرنسية من ناحية أخرى"[٥] التي ساهمت في خلق مفاهيم حقوق الإنسان والحرية والمساواة؛ فـ"بدأ النساء في طرح قضية الظلم الواقع عليهن وعدم مساواتهن بالرجال"[٦]، ويُعد كتاب: دفاع عن حقوق المرأة أساساً نظرياً للحركة النسوية في نقد الهيمنة الذكورية والطغيان الأبوي على النساء آنذاك[٧]، وقد تلاصدوره عددٌ من المؤتمرات التي بدأت تطالب بحقوق المرأة في التعليم والعمل والاستقلال ونحوها من مجالات ومطالب الحياة المختلفة، "واستمرت هذه الكتابات والمطالبات حتى تحولت في منتصف القرن الـ١٩ إلى حركاتٍ نسائيةٍ منظمةٍ ومؤثرةٍ في المجتمع"[٨]واستطعن تحقيق عددٍ من الإصلاحات الهامة في وضع المرأة،وذلك حتى حدود الستينيات من القرن الـ٢٠م؛ إذ انطلقت إبَّان ذلك العهد رؤيةٌ جديدة للحركة النسوية جعلت منها فلسفةً تعيد قراءة وإنتاج مختلف مجالات المعرفة والحياة كالسياسة والعلم والتاريخ ونحوها، ونَشِطَ اتجاه النسوية الراديكالية التي رأت "أن السلطة الذكورية تمارَس وتعزَّز من خلال مؤسساتٍ شخصية مثل الزواج ورعاية الأطفال والممارسات الجنسية"[٩]، وقد استهدفن مجابهة تلك المؤسسات باللجوء إلى التشكيل الاجتماعي للهوية الجنسية كأداةِ نقدٍ مركزيةٍ لتعريةِ تلك الهيمنة وتقويضها[١٠]. وتُعد الأمريكية: **جوديث بتلر**[١١]من أبرز زعماء النظرية النقدية المتأثرة بهذا الاتجاه النسوي الحديث، فقدمتْ بتلر العديدَ من الأطروحات التي تعتمد على توليد المعاني

---

(٥) (واتكنز و رويدا وآخرين. ٢٠٠٥. ص ١٠).

(٦) واتكنز و رويدا وآخرين، أقدم لك الحركة النسوية، ص ٢٢.

(٧) انظر: (جامبل. ٢٠٠٢. ص٣٩). واتكنز و رويدا، أقدم لك الحركة النسوية، ص ٢٧.

(٨) (الكردستاني. ٢٠٠٤. ص٥٧).

(٩) جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص ٥٩.

(١٠) انظر: (تايسون. ٢٠١٤. ص ١١٠ وما بعدها).

(١١) فيلسوفة أمريكية معاصرة (١٩٥٦م)، من أشهر فلاسفة ما بعد الحداثة في الفكر النسوي، تنتمي إلى أصل يهودي، وتشغل أستاذاً في قسم الأدب المقارن والبلاغة في جامعة كاليفورنيا. يرتكز اهتمامها الفلسفي حول قضية النوع والجندر وما يلعبه الشكل الاجتماعي من دور في إيجادها، لها –إلى جانب قضيتها المركزية المتمثلة في الجندر– اهتمامات في مجالات عدة: كالفلسفة السياسية، والاجتماعية، ونظرية الأدب. متأثرة في أسلوبها الفلسفي بعدد من فلاسفة ما بعد الحداثة لعل أهمهم: دريدا. وتمتلك بتلر حضوراً إعلامياً بارزاً يسهل عليها طرح فكرها الفلسفي، وإعلان تضامنها مع عدد من القضايا والشعارات، وتأييدها لكثير من التحركات التي تنتمي للشأن الثقافي، خصوصاً قضايا النسوية، واضطهاد المرأة، ودعم الأقليات، ودعم الاعتراف بكثير من الممارسات التي برزت في الغرب كحركة حقوق الشواذ ونحوها. من أهم مؤلفاتها: الذات تصف نفسها. انظر: (العلوي. ٢٠١٧. ص ٣٢ وما بعدها)، (بتلر. ٢٠١٥. ص١٥-٢٩).

واستخراج المسكوت عنه في نصوص الفلاسفة، فمن ذلك أطروحاتها للدكتوراه "حول مفهوم الرغبة عند هيغل، ونشرت رسالتها ١٩٨٤م تحت عنوان: ذوات راغبة: تأملات هيغيلية حول فرنسا القرن العشرين، وطورتْ فيها فهماً جديداً للعلاقة بين الرغبة والاعتراف، دمجاً لفكر اسبينوزا وهيغل"[١٢]؛ "فالرغبة في العيش كما تَحَدَّث عنها اسبينوزا غير ممكنة في نظرها إلاَّ من خلال الاعتراف بتحقيق الرغبة في العيش فقط، وإنما العيش بطريقةٍ حُرة ومختارة"[١٣]، وبدأت بتلر بعدها في الدخول للذات وكيفية تَشَكل الهوية عند الإنسان، ويعد كتابها "مشكلة الجندر" أهم ما طرحته في هذا المجال؛ حيث بدأت فيهبطرح مفهومٍ مغاير لماهيةِ الهويةِ الجنسية، ومناقشة مسألة أسسها الطبيعية، ولهذا عُرفت بتلر مؤخراً بأنها فيلسوفة النوع والهوية؛ نظراً لاشتغالها الرئيس على هذا الأمر، وما تمثله بالفعل هذه القضية من مركزية في فكرها الفلسفي[١٤]. وإلى جانب ذلك تعد بتلر من أهم أوجه النزعة النقدية المعاصرة في الفكر النسوي التي باتت معروفة لدى القارئ العربي؛ ويعود ذلك إلى نشاط بتلر الإعلامي بالدرجة الأولى لطرح فلسفتها للآخر، كما يعود إلى الوجهة السياسية التي اتخذتها بشأن القضية الفلسطينية ودعمها لـ"الاعتراف المتبادل بين الشعبين"[١٥].

المبحث الأول: مفهوم فكرة الجندر[١٦] وتاريخه في الفكرين الفلسفي والديني

يُعد لفظ "الجندر أو الجنوسة...أحد المصطلحات الأكثر تعقيداً، والأكثر تقلقلاً في اللغة الإنكليزية، كلمة تبرز على نحو غير متوقع في كل مكان، مع أن استعمالاتها تبدو متغيرة دوماً"[١٧]؛ ذلك أن نشاطه كمسألةٍ بحثية قد تأثر بعددٍ من العوامل الفلسفية، إلى جانب أبحاث علم الاجتماع، والأبحاث الطبية السيكولوجية، والحركة النسوية، وما عُرف حديثاً بعلم الجنس.وهو في أصله مأخوذ من الكلمة اللاتينية (genus) والتي تعني نوع الجنس من حيث الذكورة والأنوثة، ثم مر بعدة مراحل لينتهي في الفلسفة النسوية إلى كونه "الفروقات بين الجنسين على أسسٍ ثقافيةٍ واجتماعية، وليس على أساسٍ بيولوجي فسيولوجي"[١٨].

---

[١٢] العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، ص٣٣.

[١٣] العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، ص ٣٤.

[١٤] (انظر: جامبل. ٢٠٠٢. ص٢٢٦).

[١٥] العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، ص ٣٦، وانظر: (الشيخ. ٢٠١١. ص ٩٣ وما بعدها).

[١٦] يعود الاشتقاق اللغوي للفظة "الجندر" أو "الجنوسة" إلى المفردة اللاتينية: genus، التي تعني الأصل أو النوع، ثم تحدرت حديثاً بعد الحرب العالمية الثانية عن اللفظة الفرنسية: gendre التي تعني: النوع أو الجنس، كما تعني بالإضافة إلى هذا في قاموس اللغة الإنكليزية: الممارسة النحوية لتصنيف الأسماء بوصفها مذكرة أو مؤنثة أو حيادية، وفي بعض الاستعمالات الحديثة يستعمل لفظ الجندر للدلالة على جنس الشخص، إلى جانب استعماله النحوي. (انظر: الرويلي و البازعي. ٢٠٠٢. ص ١٥٠. غلوفر و كابلان. ٢٠١٨. ص٨، ١٠، ١١).

[١٧] غلوفر وكابلان، الجنوسة الجندر، ص ٧.

[١٨] (أبو بكر، وشكري، ص ١٠٣.

١.تاريخ فكرة الجندر ومفهومه في الفكر الفلسفي.

١، ١. **الجندر في الفلسفة اليونانية:** تعلقت البداية الفلسفية لموضوع الجندرمنذُ انطلاقتها بالمكانة التي تحتلها المرأة بالنسبة للرجل؛ حيث جاءت أطروحات الفلاسفة –ممن اهتموا بهذه العلاقة– وكأنها تصب في اتجاهٍ واحدٍ هو: الإعلاء من جنس الرجل، فقد اعتبر أفلاطون قديماً أن "الطبيعة البشرية نوعان: الجنس الأسمى وسوف نسميه من الآن فصاعداً باسم الرجل... وإنما جاءت المرأة من الرجل، لكن ليس من أي رجل: فمن قَهَر شهوته من الرجال، وعاش فاضلاً على الأرض سوف يعود إلى أعلى حيث يسكن نجمه الأصلي... لكن من فشل منهم واستعبدته شهواته وعاش شريراً رذلاً... فإنه سيتحول في ميلاده الثاني إلى امرأة"[١٩]، وعلى هذا النحو أصَّلَ أفلاطون –بدايةً من تصوره لعملية الخلق– لطبقيةٍ بين الجنسين البشريين. كما يُعد أرسطو أيضاً من أهم المساهمين في التأصيل لهذا التصور الطبقي بين الجنسين؛ إذ اعتبر "أرسطو أن دونية المرأة هي نتاج لطبيعتها البيولوجية، وأن وظيفة الأنثى الأولى هي الإنجاب، والسبب في ضرورة وجود الشكل الجنسي للإنجاب مرده إلى تفوق الصورة على المادة؛ فالذكر من خلال حيواناته المنوية يزودنا بالصورة، بينما الأنثى تزودنا بالمادة من خلال تدفق الطمث، ومادامت الصورة أفضل وأقدس من المادة، فمن الأفضل انفصال الأعلى عن الأدنى، أي ضرورة أن ينفصل الذكر عن الأنثى"[٢٠].

٢، ١. **الجندر في الفلسفة الحديثة:**في بدايات العصور الأوربية الحديثة أَخذتْ مسألةُ الهوية الجنسية ذاتَ السياق السابق؛ إذ استمر التنظير في عملية النوع الجنسي مرتبطاً بالفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة، ورجحان كفة الطبقية لصالح الرجل على حساب المرأة؛ فقد اعتبر أوجست كونت[٢١] مثلاً "أن الطبيعةَ أَوجدتْ جنسَ الأنثى من أجل حفظ النسل؛ وهذا الأمر يضعها في مرتبة أدنى من الذكر. ومن هنا يجب على النساء أنْ يَكُنَّ خاضعاتٍ للرجال وتابعاتٍ لهم؛ لأن النساء بحكم تكوينهن الأضعف فيزيقياً فهن لذلك أضعف وأدنى من الناحية العقلية من الرجال، ولتعويضهن عن ذلك منحَتْهنَّ الطبيعةُ رقةَ المشاعر والعواطف"[٢٢]. وبالمثل لهذا فقد ذهب جان جاك روسو[٢٣] إلى أن المرأة والرجل "من حيث الجانب المشترك بينهما متساويان. أما من حيث جانب التباين فلا وجه للمقارنة بينهما، وحين يجتمع الجنسان يسهم كلٌّ

---

[١٩] (إمام. دون عام. ص١٢٠).

[٢٠] (حوسو. ٢٠٠٩. ص٢٣).

(٢١) (١٧٩٨– ١٨٥٧م) فيلسوف فرنسي وضعي، اعتبر العلم التجريبي هو أرقى الإمكانات التي وصل إليها العقل الإنساني بعد أن خلع عنه الميتافيزيقا واللاهوت. انظر: (الحنفي. ٢٠١٠. ٢/ ١١٣٢).

[٢٢] حوسو، الجندر الأبعاد الاجتماعية والثقافية، ص ٣٥ بتصرف يسير.

(٢٣)(١٧١٢– ١٧٧٨م) فيلسوف فرنسي، اهتم بوضع نظرية في التربية والسياسة، تقوم هذه الأخيرة على العقد الاجتماعي. انظر: الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ١/ ٦٦٨–٦٧٠.

منهما في الأمور العامة، ولكن ليس بنفس الأسلوب... فأحد الجنسين ينبغي أن يكون إيجابياً قوياً، والآخر يجب أن يكون سلبياً ضعيفاً، ولذا يجب أن يكون أحدهما مريداً قادراً فعالاً، في حين يكفي أن يُبدي الجنسُ الآخر مقاومةً يسيرة. ومتى وضعنا هذا المبدأ؛ تَرتب عليه أن المرأة مجعولة أساساً لإرضاء الرجل"[٢٤]، ومن هنا تَوَجَّبَ عليها "أن تسعى للفوز برضاه –أي الرجل– بدلاً من أن تتحداه، فعنفوانها الخاص بها قائم في مفاتنها، وبتلك المفاتن يجب أن ترغمه على شحذ قوته واستخدامها"[٢٥] باتجاه الفوز بالمرأة والحصول عليها، وهذا هو قانون الطبيعة القائم بين الجنسين بحسب روسو، بل إن روسو قد صرح بالارتباط بين الأساس البيولوجي للجنس البشري وبين الدور الاجتماعي اللازم له؛ إذ إننا "بالتشريح المقارن – يقول روسو–، بل وبالنظر المجرد نجد بينهما اختلافات عامة تبدو وكأنها لا صلة بينها وبين الجنس، في حين أنها متصلة بالجنس بِصِلاتٍ بعيدةٍ عن متناول ملاحظتنا"[٢٦]. كما ذهب لاحقاً كانط[٢٧] إلى أن هذا الفرق البيولوجي بين الجنسين يُعَد مُكوناً رئيساً في تشكيل القدرات الخاصة بكل من المرأة والرجل، لا سيما القدرات العقلية، كما بدا كانط وهو يتحدث عن التربية مستثنياً الأنثى عن دائرة الإعداد والتربية لا سيما مع تجاوزها مرحلة الطفولة[٢٨].

إلاَّ أن هذا الربط بين الدور الاجتماعي والهوية الجنسية للإنسان، بدأ – على يد عددٍ من الفلسفات العملية في القرن الـ١٩م – يلقى محاولاتٍ لتفكيكه، فـ"الجنسانية بدءاً من القرن التاسع عشر، قد اتخذت تدريجياً منزلة جديدة كموضوع للمعرفةِ العلمية والشعبية"[٢٩]؛ إذ ذهب جون ستيورات ملّ[٣٠] إلى "أن المبدأ الذي يُنَظم العلاقات الاجتماعية بين الجنسين (الذكور والإناث)، ويجعل خضوع أحد الجنسين للآخر عملاً مشروعاً هو: مبدأ خاطئ في ذاته، كما أنه يمثل عقبةً رئيسة أمام التقدم البشري؛ ومن ثم ينبغي أن يزول، ليحل محله مبدأ المساواة التامة، الذي لا يسمح بوجود سلطةٍ أو ميزة في جانب، وعجز وعدم أهلية في جانبٍ آخر"[٣١]، واعتبر "أن الرأي الذي يؤيد النظام الحالي الذي يخضع فيه الجنس الضعيف خضوعاً تاماً للجنس الأقوى: يقوم على النظرية فحسب، بمعنى أنه لم

---

[٢٤] (روسو. دون عام. ص ٢٣٥).

[٢٥] روسو، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ص٢٣٦.

[٢٦] روسو، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ص٢٣٥، وانظر: (المحمداوي. ٢٠١٣. ص ١٦، ١٧).

(٢٧) إيمانويل كانط (١٧٢٤م– ١٨٠٤م) فيلسوف ألماني، أبو الفلسفة المثالية النقدية الحديثة، قدم نقداً هاماً في مجال الابستمولوجيا. انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ٢/ ٢٦٩ وما بعدها.

[٢٨] انظر لتفصيلٍ أكثر في موقف كانط من المرأة: (إمام، عبد الفتاح إمام. كانط والمرأة. كانط، إيمانويل. ثلاثة نصوص: تأملات في التربية ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير، ص ١١ وما بعدها).

[٢٩] غلوفر وكابلان، الجنوسة الجندر. ص ١١.

(٣٠) (١٨٠٦– ١٨٧٣م) فيلسوف إنجليزي، اهتم بالمنطق ومناهج البحث العلمي، وهو مطورُ مذهب المنفعة في الفلسفة الحديثة. انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ٢/ ٤٦٦.

[٣١] (ملّ. ١٩٩٨. ص٣٥).

يحدث قط تجربة أي نظام آخر، وهكذا لا نستطيع أن نقول إن التجربة –بمعناها البسيط الذي يجعلها تقابل النظرية– قد أصدرت حكمها في هذا الموضوع. ثانياً: لم يكن الأخذ بهذا النظام الحالي –نظام اللامساواة الذي يجعل المرأة خاضعة للرجل– نتيجةً للتفكير أو التروي، أو بُعد النظر،... أو أية أفكار عما هو صالح للمجتمع، أو يعمل لخير البشرية، بل إنه انبثق ببساطة من واقعةِ: أنه منذ الخيوط الأولى لفجر المجتمع البشري وكلُّ امرأة تجد نفسها في حالةِ عبوديةٍ لرجلٍ ما... وتبدأ القوانينُ السياسية باستمرارٍ بالاعترافِ بالعلاقاتِ التي تجدها قائمةً بالفعل بين الأفراد، فهي تحيل الواقع المادي إلى واقعٍ مشروع، وتضفي عليها تصديقاً من المجتمع... وهكذا يصبح أولئك الذين أُرغموا على الطاعة (النساء أو العبيد) ملزمين بها عن طريق القانون"[٣٢]. وستيورات بهذا يحاول بالفعل الفصل بين الهوية الجنسية للمرأة خاصة، وبين دورها الاجتماعي الذي تمارسه، فيشير إلى وضعيةِ وضعها الاجتماعي، وعدم صحة ارتباطه بالأساس البيولوجي للمرأة، وضرورة تحرير المرأة من ذلك[٣٣].

وإلى جانب هذا أسهمتْ فلسفة نيتشه في مجال تفكيك الميتافيزيقا وتحطيم كل المركزيات الكبرى في الفلسفة الغربية: كمركزية العقل؛ "ذلك أن نيتشه رأى أن الإنسانية قد عاشت حتى الآن على عبادة الأصنام، أصنام في الأخلاق، وأصنام في السياسة، وأصنام في الفلسفة... ومهمته هي الكشف عن هذه الأصنام وتحطيمها في كل ميدانٍ من هذه الميادين"[٣٤]، وذلك وفق منهجه الجنيالوجي الذي يدرس الكيفية التي تَكَوَّنَتْ بها المفاهيمُ الكبرى للميتافيزيقا والعقل والفلسفة والأخلاق...إلخ، فيطرح سؤالَ الكيفية بدلاً عن سؤال الأصل؛ لأنه يفترض ابتداءً أن الأصل ليس جوهرياً وإنما مُتكونٌ بفعلِ إرادةِ القوةِ التي خلقته[٣٥]؛ وهكذا إذن يغدو الكلام "على الحقيقة بحصر المعنى عن الحقيقي كما يكون في ذاته، أو لأجل ذاته، أو حتى لأجلنا نحن، علينا أن نسأل أي قوى تختبئ في فكرة هذه الحقيقة"[٣٦]، وبفعل هذه الاستراتيجية الجينيالوجية أخذ نيتشه في نقد مقولات الفكر وعدم اعتبار حقيقتها، فاعتبر أولاً أن المنطق "وهمٌ مقصود؛ فمبادئ الفكر (الشيء، الجوهر، الذات، الموضوع، العلية، الغائية إلخ) ليست غير أوهامٍ ضرورية للحياة... وأدواتٍ للظفر والامتلاك"[٣٧] باسم الحقيقة، كما اعتبرَ قانونَ "الذاتية أو الهوية شرطاً في التفكير، إلاَّ أنه ليس شرطاً في الوجود، لأن الوجود –في رأيه– تَغَيُّرٌ مستمر وصيرورة دائمة"[٣٨]؛ خلافاً للميتافيزيقا السائدة التي رأت في الوجود الثبات، واللاوجود هو الصيرورة والتغير، إذ يقلب نيتشه هذا التصور، ويجعل معنى الوجود هو: الصيرورة ونفي الثابت والمطلق. والمهم هنا أن

---

[٣٢] مل، استعباد النساء، ص٣٩، ٤٠.

[٣٣] انظر: مل، استعباد النساء، ص ١٤٣ وما بعدها.

[٣٤] بدوي، موسوعة الفلسفة، ٢/ ٥٠٩ بتصرف يسير.

[٣٥] (انظر: نيتشه. ٢٠٠٦. ص ٢٠ وما بعدها. بنعبد العالي. ٢٠٠٠. ص٢٦-٢٩).

[٣٦] (دولوز. ٢٠٠١. ص١٣٣).

[٣٧] بدوي، موسوعة الفلسفة، ٢/ ٥١٣.

[٣٨] بدوي، موسوعة الفلسفة، ٢/ ٥١٣ بتصرف يسير.

نيتشه بهذا النقد قدم إسهاماً كبيراً في مجال نقد القول: بوجود ما يسمى الهوية الثابتة للأشياء، وأن الذات مُعطىً سابقٌ يتحدد في ضوئه الدورُ الجندري الملائم.

٣، ١. **الجندر في الفلسفة المعاصرة:** في هذه المرحلة أخذَتْ مسألةُ الهوية الجنسية تتداخل مع عددٍ من العلوم الطبية لا سيما الطب النفسي/السيكولوجيا؛ إذصرَّح "ابينغ، الطبيب النفسي النمساوي،... بأنه لا يوجد حتى الآن دليلٌ واضح على أين يمكن بالتحديد أن توجد الغريزة الجنسية في الدماغ... الأمر الذي دفعه نحو الرأي القائل بأن السلوك الجنسي يكون على الدوام مقيداً بنوعٍ معين من الشخصية الجنسية"[٣٩]، وتولدتْ من ذلك الرؤيةُ التي ترى بأنه "لم تعد الهوية الجنسية مرتبطة حصراً بالبنية التشريحية للأعضاء التناسلية الداخلية والخارجية، إنها مسألة نزوات، أذواق، استعدادات، إشباعات، وسماتٍ نفسيةٍ"[٤٠] حادثةٍ ومتكونة.وهو الأمر الذي دعمه فرويد[٤١] باعتقاده بأحادية الجنس الذكوري، وذلك بالكشف عن مرحلةٍ جنسيةٍ تمر بها الانثى –بحسب مرضاه من العصابيات–، وهي ما أسماها: عقدة حسد القضيب، فيقول: "لقد اتضح لنا من تحليل عصابياتٍ عديداتٍ أنهن يمررن في مستهل حياتهن بمرحلةٍ يحسدن فيها أخاهن على امتلاكه علامةَ ذكورة، ويعتبرن أنفسهن لحرمانهن منها... مغبونات ومهملات"[٤٢]، وهنا نجد فرويد – بإدخاله الأنثى في مرحلة الصدمة من ذاتها واستمرارية حسدها للقضيب – يُشير إلى بعديةِ تَكَوُّن الهويةِ الجنسية الأنثوية لديها، وتداخل هذا التكون مع الصورة المجتمعية والثقافية لما تَكُونُ عليه المرأةُ بفعلِ الـ (تربية/تكوين الأنا الأعلى)، "فإن الاختلاف الجنسي –لدى فرويد– يتأسس ثقافياً في المرحلة الأولى من عقدة أوديب، وتبديدها (حلها) يضع الفرق بين هوياتِ الذكور وهوياتِ الإناث"[٤٣].

واستمر التفكير في الهوية –خارج الثوابت والتحديدات القبلية–يواصل تقدمه مع أطروحات عددٍ من فلاسفةِ ما بعد الحداثة، إذ "حاول معظم المفكرين المعاصرين أن يفكروا في الهوية خارج منطق الميتافيزيقا"[٤٤] والتحديدات القبلية، فذهب ميشيل فوكو[٤٥] إلى أن الذات متكونة بفعل الخطاب؛ وذلك بإعماله المنهج الأركيولوجي[٤٦] في البحث عن تشكل الذات الإنسانية، فـ"الأركيولوجيا

---

[٣٩] غلوفر وكابلان، الجنوسة، ص١٦، ١٧ بتصرف يسير.

[٤٠] غلوفر وكابلان، الجنوسة، ص ١٧.

(٤١) سيجموند فرويد (١٨٥٦م– ١٩٣٩م) طبيب ومحلل نفسي، يعد مؤسس التحليل النفسي ومطوره كمنهجيةٍ لمختلف القضايا المتعلقة بالإنسان. انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ٢/ ١٢٢ وما بعدها.

[٤٢] (فرويد. ١٩٩٩. ص١٠٧).

[٤٣] (فوكا ورايت. ٢٠٠٥. ص ٣٤). و انظر: غلوفر وكابلان، الجنوسة، ص٥٩، ٦٠.

[٤٤] بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، ص ٩٣، ٩٤.

(٤٥) (١٩٢٦– ١٩٨٤م) فيلسوف ومؤرخ فرنسي، يعد من أهم فلاسفة تيار ما بعد الحداثة المتأثرين بعدمية نيتشة في قراءته لعدد من قضايا الثقافة الغربية. انظر: (دولاكوبمان. ٢٠١٥. ص٢٨٨– ٢٩٧).

(٤٦) ترادف الأركيولوجيا كلمتي الحفريات أو الآثار، وتشير سابقاً إلى دراسة كل ملموسات القدماء من الأحجار والنقوش ونحوها. (البحري. ١٩٨١. ص١٦ وما بعدها).

بحْثٌ في ميدانٍ صوري ومجردٍ عن كل سياقٍ بشري أو تاريخي، يهدف إلى الكشف عن القواعد الصورية لتشكل الخطابات التي تزعم قولَ حقيقةٍ عن الإنسان في فترةٍ تاريخيةٍ معينة"[٤٧]؛ وذلك بالتوجه إلى دراسة الخطابات المسيطرة على تلك الحقبة، والمُشَكلة لتلك الحقيقة، ولهذا يقول: "إن ما حاولت أن أوضحه هو، كيف تَمَّ تَكَوُّنُ الذاتِ نفسها داخل هذا الشكل المحدد أو ذاك، كذاتٍ مجنونة أو سوية، منحرفةٍ أو غير منحرفة، من خلال عددٍ معين من الممارسات التي كانت ألعاباً للحقيقة... كان علي أن أرفض عدداً من النظريات المسبقة عن الذات، لكي أستطيع القيام بهذا التحليل للعلاقات التي يمكن أن تكون بين تشكل الذات، أو مختلف أشكال الذات وألعاب الحقيقة وممارسات السلطة"[٤٨]؛ ومن هنا فإن "الذات ليست جوهراً... إنها شكل، وهذا الشكل ليس دائماً ولا هو بخاصة مطابقاً لذاته؛ إذ لن يكون للفرد نفسُ النمط من العلاقات"[٤٩] في مواقف مختلفة، وبالتالي ليس لذاته شكلٌ محدد.

وفي ذات السياق كان دريدا[٥٠] قد ساهم بتفكيكه في خلخلةِ مفهوم الهوية الجنسية الثابتة؛ الذي اعتبره امتداداً لميتافيزيقا الحضورِ المُكَوِّنةِ لكافة المركزياتِ في الفكر الغربي، كمركزيةِ الصوت، ومركزية العقل[٥١]، ومركزية القضيب ونحوها، فاعتبر أن تفكيك الهوية الجنسية –بالقول بازدواجية معانيها التي تُحيل إليها، وعدم تحدد مدلولاتها– هو انفتاح ضروري يفرضه منطلق تفكيك الميتافيزيقا الغربية برمتها، يقول دريدا: "كيف سيكون حال خطابٍ جنسي أو حول الجنسانية لا يستدعي الإبعاد داخلياً وخارجياً، ولا يستدعي التفرقة والقرب؟، إن نظام الاقتضاءات هذا ينفتح على فكرِ الاختلاف الجنسي الذي لم يصبح بعد ثنائية جنسية، ولا اختلافاً كثنائية"[٥٢] مسبقة، وبالتالي "يمكننا عبر اللجوء إلى التفرقة والتعدد: البدء بالتفكير في اختلافٍ جنسي (دون سلبية بكل تأكيد)[٥٣] غير مدعومٍ من الاثنين، بحيث لن يكون ولن يعود كذلك؟"[٥٤]. وما يرمي إليه دريدا هنا هو تقويض التفكير في الأنطولوجيا الثنائية للهوية الجنسية المحددة مسبقاً؛ ليؤكد على "أن ثمة جنسانية أكثر بدائية من التضاد المثنى بين الجنسين. اختلاف جنسي يكون حيادياً بالنسبة للجنسين كما يتم تمثيلهما في الوقت الحالي، مادة خام يتم جعلها ملموسة ومعينة، من خلال التشتت والانشطار"[٥٥].

---

[٤٧] (الداوي. دون عام. ص١٤٠).

[٤٨] (فوكو. ٢٠١٥. ص ٥٢، ٥٣).

[٤٩] فوكو، الانهمام بالذات، ص ٥٣.

(٥٠) جاك دريدا (١٩٣٠م– ٢٠٠٤م) فيلسوف فرنسي، اهتم بنقد مركزياتِ الحضارة الغربية من خلال استراتيجية التفكيك. انظر: دولاكوبمان، تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، ص ٣٠٣– ٣١٠.

[٥١] (انظر: ستروك. ١٩٩٦. ص ١٨٠).

[٥٢] (دريدا، ٢٠١٣، ص ١٨٦).

[٥٣] أي: دون وجودٍ لغيابٍ مقابلٍ لحضور، أو مخفي مقابلٍ لواضح؛ فالكل حضور.

[٥٤] دريدا استراتيجية التفكيك، ص ١٨٦.

[٥٥] (مجموعة من الكاتبات ترجمة حسن، ٢٠٠٤، ص ١٢٤).

وبهذا تكون الفلسفة التفكيكية –على جهة الخصوص– قد وضعت الأساس ومهدت الطريق للعدمية؛ ليتم استثمارها لاحقاً في الفلسفة النسوية لدى بتلر.

٢. تاريخ فكرة الجندر ومفهومه في الفكر الديني.

١، ٢. **الجندر في الرؤية اليهودية:** لقد أظهرت نصوص التوراة –التي دخلها التبديل والتحريف– مفهوماً للجندر ذا صلةٍ بعلاقةِالجنسين بعضهما البعض؛ حيث اعتبر عددٌ من نصوص الأسفار الخمسة أن المرأة لعنةٌ لكونها السبب الرئيس في إغواء آدام للخروج من الجنة؛فقد جاء في سفر التكوين: (وَكَانَتِ الْحَيَّةُ احْيَلَ جَمِيعِ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ الَّتِي عَمِلَهَا الرَّبُّ الاَلَهُ فَقَالَتْ لِلْمَرْأَةِ: «أَحَقّا قَالَ اللهُ لا تَأْكُلا مِنْ كُلِّ شَجَرِ الْجَنَّةِ؟. فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ لِلْحَيَّةِ: «مِنْ ثَمَرِ شَجَرِ الْجَنَّةِ نَاكُلُ وَأَمَّا ثَمَرُ الشَّجَرَةِ الَّتِي فِي وَسَطِ الْجَنَّةِ فَقَالَ اللهُ: لا تَأْكُلا مِنْهُ وَلا تَمَسَّاهُ لِئَلَّا تَمُوتَا. فَقَالَتِ الْحَيَّةُ لِلْمَرْأَةِ: «لَنْ تَمُوتَا! بَلِ اللهُ عَالِم أَنَّهُ يَوْمَ تَأْكُلانِ مِنْهُ تَنْفَتِحُ اعْيُنُكُمَا وَتَكُونَانِ كَاللهِ عَارِفَيْنِ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ». فَرَأَتِ الْمَرْأَةُ أَنَّ الشَّجَرَةَ جَيِّدَةٌ لِلأَكْلِ وَأَنَّهَا بَهِجَةٌ لِلْعُيُونِ وَأَنَّ الشَّجَرَةَ شَهِيَّةٌ لِلنَّظَرِ. فَأَخَذَتْ مِنْ ثَمَرِهَا وَأَكَلَتْ وَأَعْطَتْ رَجُلَهَا أَيْضا مَعَهَا فَأَكَلَ. وَسَمِعَا صَوْتَ الرَّبِّ الإِلَهِ مَاشِيا فِي الْجَنَّةِ عِنْدَ هُبُوبِ رِيحِ النَّهَارِ فَاخْتَبَا آدَمُ وَامْرَأَتُهُ مِنْ وَجْهِ الرَّبِّ الإِلَهِ فِي وَسَطِ شَجَرِ الْجَنَّةِ. فَنَادَى الرَّبُّ الإِلَهُ آدَمَ: «أَيْنَ انْتَ؟». فَقَالَ: «سَمِعْتُ صَوْتَكَ فِي الْجَنَّةِ فَخَشِيتُ لأَنِّي عُرْيَانٌ فَاخْتَبَأْتُ». فَقَالَ: «مَنْ أَعْلَمَكَ أَنَّكَ عُرْيَانٌ؟ هَلْ أَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي أَوْصَيْتُكَ انْ لا تَأْكُلَ مِنْهَا؟». فَقَالَ آدَمُ: «الْمَرْأَةُ الَّتِي جَعَلْتَهَا مَعِي هِيَ أَعْطَتْنِي مِنَ الشَّجَرَةِ فَأَكَلْتُ». وَقَالَ لِلْمَرْأَةِ: «تَكْثِيرا أُكَثِّر أَتْعَابَ حَبَلِكِ. بِالْوَجَعِ تَلِدِينَ أَوْلادا. وَإِلَى رَجُلِكِ يَكُونُ اشْتِيَاقُكِ وَهُوَ يَسُودُ عَلَيْكِ»)[٥٦]. كما نجد في "التاريخ الذي يتحدث عن العبرانية أن اليهود الأوائل كانوا يعتبرون المرأة لعنةً استناداً"[٥٧] إلى أمثال هذه النصوص، بل أبعد من ذلك،فقد كان على اليهودي أن "يقدم صلاة شكر ثلاث مرات في اليوم يحمد الله على أنه لم يخلقه امرأة"[٥٨]، كما أن المرأة في اليهودية تعاني من هضمٍ لكثيرٍ من حقوقها جراء جنسها؛ فتحرم من الميراث مثلاً مع وجود الذكر؛ لأن الذكر هو صاحب الأولوية في الإرث بناءً على جنسه؛ ففي سفر العدد: (وَتَقُول لِبَنِي إِسْرَائِيل: أَيُّمَا رَجُل مَاتَ وَلَيْسَ لهُ ابْنٌ تَنْقُلُونَ مُلكَهُ إِلى ابْنَتِهِ)[٥٩]، ومن هنا ساهمت اليهودية في أن تؤخذ الهويةُ الجنسية باعتبارها محدداً للدور الاجتماعي بصفةٍ سلبيةٍ،وتُصور المرأةُ على أن هذا الدور السلبي منها:وضعيٌّ في أصل الخِلقة.

٢، ٢. **الجندر في الرؤية النصرانية:** ظهرت الرؤية للجندر في المسيحية متأثرةً بالرؤية اليهودية التي رَسَّختْ الطبقيةَ الدونيةَ للمرأة بالنسبة للرجل، واعتبرت دورها الاجتماعي دوراً سلبياً؛ حيث دعَم عددٌ من آيات وتفسيرات الكتاب المقدس ذلك الترسيخ الطبقي بين الجنسين، من ذلك اعتدادها بالنص السابق الوارد في سفر التكوينوالاستناد عليه في تدعيم كون المرأة أصلاً لخطيئةِالبشر، كما أن النصرانية بجانب اعتمادها –لا سيما في القرون

---

(٥٦) (سفر التكوين. الاصحاح: ٣: ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٦).

(٥٧) (كيال. ١٤٠١هـ– ١٩٨١م. ص ٤٦).

(٥٨) (طه. دون عام. ص ١٤).

(٥٩) (سفر العدد. الاصحاح: ٢٧: ٨).

الوسطى– على أن المرأة أصل الشرور؛ فقد تأثرت بالتصور اليهودي للمرأة واعتبارها في عددٍ من الأوقات نجَس،وأضحت هذه القضية أحد مسائل الجدل في المسيحية[٦٠]،كما أن نظرة معظم "اللاهوتيين والفلاسفة المسيحيين تركز على الجنس؛ فالمرأة لا هي إنسانة، ولا صديقة، ولا زميلة... ولكنها مجرد وعاء للتناسل"[٦١]، فقد اعتبر القديس توما الأكويني[٦٢]مثلاً أن وجه الضرورة في "خلق المرأة هي لكي تكون معيناً نظيراً للرجل كما جاء في الكتاب المقدس لا لكي تساعده... وإنما المقصود هنا أن تُعين الرجلَ وتساعده في عملية التناسل... وتعود القدرة الإيجابية في عملية التناسل إلى جنس الذكر، بينما تنتمي القدرة السلبية إلى جنس الأنثى"[٦٣]،فـ"الطبيعة الفردية للمرأة... تؤكد أنها –برأيه– موجود ناقص، ومشوه، ومعيب؛ ذلك لأن القوة الإيجابية عند الذكر –وهي الأساس في عملية التناسل–تتجه لإنتاج مولودٍ يشبه الذكر تماماً، فإن جاءت المولودة أنثى دل على نقصٍ في القدرة الإيجابية"[٦٤].

وهكذا أسهمت النصوص الدينية –في الديانتين اليهودية والنصرانية وشروحها– في ترسيخ مفهوم دونية المرأة، الأمر الذي تم استثماره في الحراك النسوي؛ للدعوة إلى نبذ الذكورية التي ترسخها نصوص تلك الأديان، بل إلى نبذ الدين ذاته لدى بعض المنتمين للفلسفة النسوية.

٣. **الجنوسة والحركة النسوية**[٦٥]: بداية فإن من المتقرر ما يستهدفه كل بحثٍ نسوي من الكشف عن "الآليات التي تتكئ عليها المجتمعات الأبوية (البطريركية)... لأنهن يعتقدن أن المجتمع الأبوي يقوم على أفضلية الرجال... والنتيجةُ المباشرةُ لذلك المعتقد هي فكرة أن المجتمع الأبوي يضطهد النساء"[٦٦]. والآلية التي يحاول الاتجاه النسوي من خلالها إعادة النظر في الهوية هي التأكيد الدائم على أن "الذات ليست جزءاً فطرياً من تكويننا البيولوجي... لكنها تتكون عبر التفاعل الاجتماعي

---

(٦٠) (انظر: الأنبا تواضروس الثاني والأنبا بفنوتيوس مطران سمالوط. ٢٠١٦. ص ١٢٩،١٩ وما بعدها).

(٦١) (إمام.١٩٩٦. ص ١٠).

(٦٢) (١٢٢٥م– ١٢٧٤م) أحد أهم فلاسفة المسيحية في القرن الـ ١٣ للميلاد. انظر: (بدوي. ١٩٨٤. ١/ ٤٢٦ وما بعدها).

(٦٣) إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة. ص ١٥١، ١٥٢.

(٦٤) إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة. ص ١٥٣ بتصرف يسير.

(٦٥) لن نتمكن هنا من التفصيل في هذا المصطلح وتشكلاته التاريخية ورصد جميع المساهمات النسوية حوله؛ لطبيعة الأبحاث المقدمة للمجلات العلمية. وللاستزادة انظر: موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة ١/ ١٧٥ – ٢٢٩، وكتاب: الجنوسة والجندر" كاملا، ودليل الناقد الأدبي: ٦٢ – ٦٦، ١٤٩ – ١٥٤، ٣٢٩ – ٣٣١، ومفاهيم أساسية في علم الاجتماع: ١٥٨ – ١٧١، ٢١٠ – ٢١٤، ٢٢٨ – ٣٣١، ٢٧٠ – ٢٧٨، ومعجم المصطلحات الدولية حول المرأة: ٩٠، ١٠٩، ١٢٨.

(٦٦)إيرينا ر، مكاريك، موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة ١/ ١٧٥.

مع الآخر"[٦٧]. وهكذا في حدود السبعينيات من القرن الـ٢٠م أخذ تيارُالتقويضِلأنطولوجيا الهوية الجنسية الثنائية ينشط على يدِالجيل الثاني من الحركة النسوية، مستفيداً بدرجة كبيرة من أطروحات دريدا وعددٍ من السابقين له،حيث عمدت الحركة النسوية بعد الحرب إلى "إطلاق الهوية الجنوسية، وإعادة تعريفها بوصفها غير مستقرة وقابلة للتغيير"[٦٨]. ويرجع اهتمام النسوية الثانية بمسألة الهوية الجنسية إلى أنها رأت أن كثيراً من الظلم والقهر الذي ألحق بالمرأة يعود تبريره إلى الهوية الجنسية الطبيعية المعطاة للأنوثة؛ وبداذلك في نقدِ تَشَكُّل هذا المفهوم الثابت للهوية الجنسية القبلي، حيث رأىعددٌ منهن أن "سمات الإنسان السيكولوجية ودوافعه وسلوكه هي نتاج شكلٍ خاصٍ من التحضر والشروط الاجتماعية، وأن الطبيعة الإنسانية يمكن أن تتشكل بطرقٍ مختلفة وفقاً لطبيعة المجتمع المتعين ومعاييره"[٦٩]، وبدأ التشكيك على أوسع نطاق في الموقف العام المؤكد على وجودِ هويةٍ جندريةٍ ثابتةٍ عند الإنسان لا يلعب فيها التأثير الاجتماعي أيّ دور. وتُعد سيمون دي بوفوار[٧٠] أهم من قام بالتنظير لهذه المسألة "وخاصة بعد نشر كتابها الجنس الآخر، الذي يعتبره البعض بمثابة إنجيل الحركة النسوية المعاصرة"[٧١]؛ ذلك أن سيمون قد طرحت فيه كون الجنسية الأنثوية نتاجاً لأيدلوجيا هيمنة الذكور الاجتماعيةالتي تُرجِعُ أصولَها إلى العصور القديمة، ورأت أنه "لا يمكننا أن نقارن بين الأنثى والذكر في النوع البشري إلاَّ من الزاوية الإنسانية، ولا يعرف الإنسان إلا بأنه كائن غير معطى، وأنه يصنع نفسه بنفسه، ويقرر ما هو عليه... ليس الإنسان نوعاً طبيعياً، بل هو فكرة تاريخية، والمرأة ليست واقعاً لازباً، بل هي صيرورة"[٧٢] مستمرة، يسهم في تَشَكُّلِ هويتِها محدداتٌ ثقافيةٌ واجتماعيةٌ، وقد تناولتها سيمون بالقراءة التاريخية[٧٣]، التي انتهت بالتأكيد على أنه في "مدى ملايين من السنين –من تجربة العلاقة الاجتماعية والممارسة التاريخية لحياة الرجل والمرأة– ترسختْ الهيمنة الذكورية والقيم البطريركية عند مختلف الشعوب والمجتمعات، حتى اكتسبت صورةَ الضرورة الطبيعية البيولوجية والمُسَلَّمة البديهية، التي لم تَعُد تُثير الشكَّ والتساؤلَ عن حقيقة مشروعيتها"[٧٤]، ومن هنا انتهت الكثيرات من النسويات إلى أن "النوع الجنسي والجنسانية... تمثل خطابا محددا للجنسانية، بدلا من كونها تحيل إلى شيءٍ موضوعيٍ حقيقة"[٧٥]، وأن "تؤمن بأنه أن تكون منحرفا هو ظاهرةٌ طبيعيةٌ تماما"[٧٦].

(٦٧)أنتوني غندر، فيليب صاتن، ص ٢٢٨.

(٦٨) غلوفر و كابلان الجنوسة الجندر، ص ٥٣.

(٦٩) (العزيزي، ٢٠٠٥، ص١٥١).

(٧٠) (١٩٠٨– ١٩٨٦م) فيلسوفة وجودية وناقدة نسوية، اشتهرت بأطروحتها عن الاختلاف الجنسي الذي قدمته في كتاب الجنس الآخر، الذي اعتُبر أساساً في تطور النقد النسوي في الموجة الثانية حتى المعاصرة. انظر: (مكاريك. ٢٠١٤. ٢/ ٢٥٣ وما بعدها).

(٧١) مجموعة من الكاتبات، ثنائية الكينونة، ص١٠.

(٧٢) (دي بوفوار، دون عام، ص١٩).

(٧٣) انظر: دي بوفوار الجنس الآخر، ص ٣٣ وما بعدها.

(٧٤) (المحبشي، ٢٠١٠، ص١١٧).

(٧٥)أنتوني غندر، فيليب صاتن، ص٢٣١.

(٧٦)غلوفر و كابلان، الجنوسة الجندر، ص ٢٦٨.

٤. **الجندر والهوية الجنسية:** يرتبط مفهوم "الجنس" و"الهوية الجنسية" بالصفات البيولوجية المميزة للذكر والأنثى، وبالتالي فهو غير متشكل عبر السياقات الثقافية[٧٧]. وهو من هذه الجهة كان مرادفاً للجندر في أصله الجذري –كما سبق معنا– إلا أن الحركة النسوية استمرت في اتجاهها النقدي لتلك النظرة التاريخية ومحاولة تفكيكها، ويُعد طرحها لمفهومِ الهويةِ الجنسيةوقضايا الاختلاف الجنسي: أحد أهم قضايا الفلسفة المعاصرة التي تسعى من خلالها النسويةلتجذير ذلك النقد، فـ"ترى ايريغاراي[٧٨] –أحد أهم أعلام الفلسفة النسوية الثانية الفرنسية– أن الاختلاف الجنسي هو المسألة الأخلاقية الأساسية للحقبة المعاصرة، الاختلاف الجنسي هو إحدى القضايا الفلسفية الكبرى، إن لم يكن القضية الكبرى لعصرنا"[٧٩]. والمهم في طرح النسوية الثانية لمسألةِازدواجيةِ الهوية الجنسية وخلخلتها هو تحليل "الطريقة التي تم بها اعتبار تلك الاختلافات الجنسية... ضمانة لترتيباتنا الاجتماعية، ولا سيما كيف تبدو تلك المقاربة سليمة بفضل طريقة اشتغال مؤسساتنا الاجتماعية، وبالفعل فإنه يمكن التأكيد أن الأثر الأساسي لحركة النسوية هذه ليس هو التحسين المباشر لمصير النساء، بقدر ما هو إضعاف المعتقدات الإيديولوجية التي دَعمتْ حتى اليوم التقسيمَ الجنسي للاستحقاق والعمل"[٨٠] باللجوء إلى الاختلاف الجنسي.

ومنسياق الدراسات الجندرية التي دشنتها الحركة النسوية في جيلها الثاني انطلقت أطروحات: **جوديث بتلر** في الهوية الجنسية والنظر لماهية "النوع الاجتماعي/الجندر والجنس"؛ إذ اعتبرت أن "التمييز بين الجنس والجندر لطالما كان مهماً للجهد النسوي القديم في تفنيد الادعاء بأن التشريح البيولوجي قَدَر. فالجنس يمثل الجوانب الثابتة، والمتمايزة تشريحياً... بينما الجندر هو المعنى الثقافي والشكل الذي يكتسبه هذا الجسد، والأنماط المتغيرة الناتجة عن تكييفه الثقافي. وبإبقاء هذا التفريق قائماً يصبح من غير الممكن عزو قيم المرأة ووظائفها الاجتماعية إلى الحتمية البيولوجية، كما لا نستطيع الإشارة بشكلٍ مُجْدٍ إلى سلوكٍ جندريٍ طبيعي وآخر غير طبيعي، حيث أن الجندر كله بحكم التعريف غير طبيعي"[٨١]. ولنا أن نلاحظ هنا أن جوديث –بتأييدها لمثل هذا التفريق– تُمَثل امتداداً لمن سبقها من فلاسفة سيولة الذات –إن صح التعبير–، فـ "الأنا/الذات" عندها شيء يتكون ويُصنع في اللغة، ولذا فهي صيرورة لا تُحد

---

(٧٧)انظر: حوسو، ص ٨٠، أبو غزالة، وشكري، ص١١.

(٧٨) لوس ايريغاراي (١٩٣٤م) فيلسوفة نسوية فرنسية، أحد أهم منظرات النسوية الفرنسية المعاصرة، وتتحدد وجهتها الرئيسة في بحث قضية الاختلاف الجنسي ودراسته باستعمال التحليل النفسي ودور اللغة في تشكيل الذكر والأنثى. انظر: مكاريك، موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة، ٢/ ٥٩٨ وما بعدها.

(٧٩) مجموعة من الكاتبات، ثنائية الكينونة، ص٢٠.

(٨٠) (غوفمان. ٢٠١٩. ص٣٥ بتصرف يسير).

(٨١) (بتلر. ٢٠١٦. الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار) https://t.co/JX5F599wPH.

بوصفٍ أو لا يمكن أن تصف نفسها؛ إذ الأنا عندها "منهمكة في حالةِ استعادةٍ وإعادةِ تكوينٍ دائمة، ومتروكة لنسج الحكايات الخيالية وابتكار خرافة الأصول التي لا أستطيع معرفتها. في صناعة قصةِ أنا: أخلق نفسي بشكلٍ جديد، منصّبةً أنا سردية ترتقي قمة الأنا، التي أسعى إلى رواية حياتها الماضية. والأنا السردية تضيف من عندها إلى القصة كلما حاولت الكلام"[٨٢]، وعندئذ تتكون الأنا، أو تولد في سياق السرد؛ بُغية وصف نفسها. فـ"محاولاتي لإعادة تكوين السردية تتعرض للمراجعة على الدوام. هنالك في ذاتي وعن ذاتي ما لا أستطيع أن أقدم وصفاً له"[٨٣].

والمهم هنا أن بتلر –إلى جانب تأييدها هذا التفريق بين الجندر والجنس وتأكيدها على انعدام ماهية الأنا الثابتة بوصفها أنا سردية تتشكل في سياق المخاطبة– تجادل إلى ما هو أبعد من ذلك؛ إذ تنطلق باتجاهٍ عكسي لمقاربةِ طرحِ مفهومٍ للهوية الجنسية يراعي في ضوئه الأقليات، ويخرج عن السائد في ماهية الجندر، حيث بدأت بتلر بطرحِ أسئلةٍ من نوع "كيف للممارسات الجنسية غير السوية أن تضع موضع السؤال استقرارَ الجندر من حيث هو مقولة تحليل؟. كيف لبعض الممارسات الجنسية أن تجبرنا على التساؤل: ما هي المرأة، ما هو الرجل؟، وإذا ما الجندر لم يعد مفهوماً باعتباره شيئاً مرسخاً وموطّداً بواسطة الجنسانية المعيارية؛ فهل ثمة عندئذ أزمةٌ في الجندر خاصةٌ بالسياقات المتعلقة بالشواذ؟"[٨٤]. وجوديث بتساؤلاتها هذه ترى "أن الممارسة الجنسية تمتلك القدرة على زعزعة استقرار الجندر"[٨٥]. وبإلقائها الضوء على عددٍ من الممارسات الجنسية –كالسحاق واللواط والسلوكيات المصنَّفة بوصفها غير طبيعية– تذهب إلى أن الجنوسة "هي هوية يتم تكوينها على نحوٍ غامضٍ في سياقِ الزمن، تُدشن في فضاءٍ خارجي من خلال تكرارٍ مؤسلب للأفعال"[٨٦]، والخارج عن ذلك التكرار هو المصنَّف بوصفه شاذاً أو غير طبيعي وسوي، وهذا يعني أن بتلر تنفي أن يقوم الجنس على محددٍ طبيعي يحدد المرغوب فيه بشكلٍ قبلي؛ وترتيباً على هذا أخذت بتلر تؤكد على أنه كما لا يمكن الحديث عن جنسٍ طبيعي، لا يمكن بالتاليالحديث عن "جندر/نوع" اجتماعي طبيعي أو غير طبيعي، وبمعنى أكثر وضوحاً: لا يمكن الحديث عن ذكورةٍ وأنوثةٍ طبيعيةٍ توجد كمحددٍ قبلي للإنسان، بإمكانها أن تُشكل سلوكه وأداوره الاجتماعية في الحياة العادية، بل وأن تحدد رغباتِه الجنسية، "فإن افتراض الجنس كحدسٍ عملي متخيل يسمح لنا أن نرى الجندر غير طبيعي، أي أنه جانب من الوجود منوط الإمكان بالثقافة، وهكذا فإننا لا نصبح جندرنا من مكانٍ سابقٍ للثقافة أو الحياة المتجسدة، بل وفقاً لشروطهما بشكلٍ أساسي"[٨٧]، ومجموع الأفعال التي يقوم بها الإنسان الإنسان إذن هي من تخلق هويتَه الجنسية؛ فالوجود

---

[٨٢] (بتلر. ٢٠١٥. ص ٨٩).

[٨٣] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ٩٠.

[٨٤] (بتلر. ٢٠١٦. تصدير الطبعة الثانية من كتاب: مشكلة الجندر) www.alawan.org.

[٨٥] بتلر، تصدير كتاب مشكلة الجندر، موقع جمعية الأوان: www.alawan.org.

[٨٦] غلوفر و كابلان، الجنوسة الجندر، ص ٣١.

[٨٧] بتلر، الجنس و الجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار، مدونة نظر: https://t.co/JX5F599wPH.

يسبق الهوية أو يسبق من أكون، و"الجندر –تقول بتلر– سلوك تفاعلي... نحن نتصرف ونمشي ونتكلم ونناقش بالطريقة التي نُعزز بها انطباع كوننا رجلاً أو امرأة"[٨٨] دون أن نستند على شيءٍ ما جواني أو داخلي في ذواتنا، والهوية الجنسية إذن "ظاهرة تُصنع وتستنسخ"[٨٩] في ضوء المعايير المحددة سلفاً من قِبل مؤسساتٍ عدة كالدين والمجتمع والممارسات الثقافية للشعوب ونحوها.وتمد بتلر دفاعَها في تأكيدِ عدميةِ الهوية الجنسيةٍ عند الإنسان إلى أقصى مدى، فبرأيها لا يمكن حتى لشكل الجسد أن يقول شيئاً عن ماهية الهوية، "فحتى رؤية الجسم يمكن ألا تُجيب عن السؤال"[٩٠]: من أنا؟، فتقول بتلر: "ربما نحن نعتقد أننا نعرف تشريح الشخص ما هو...، أو أننا نستمد هذه المعرفة من الملابس التي يرتديها الشخص أو من الطريقة التي تكون بها الملابسُ مرتدية. إنها معرفة مطبعة، حتى ولو كانت تأخذ قاعدة لها مجموعة من الاستدلالات الثقافية، والبعض منها خاطئة تماماً"[٩١]. وترتيباً على إثبات بتلر هذا الازدواج في التحديد الماهوي لهوية الإنسان –من خلال تسليط الضوء على المصنف بوصفه غير السوي من الممارسات الجنسية الشاذة، وأشكال الجندر كالخنوثة– تؤكدُ على أمرين مهمين:

أولهما: أن الجندر هو شكلٌ للذاتِ يتشكل أو يُصنع بواسطة الممارسات الجنسية أولاً، فإنه "في ظل ظروفٍ أو شروطٍ تحكمها معاييرُ الجنسانية الغيرية –أي: التي تكون قائمة بين المرأة والرجل فقط– إنما يكون ضبط الجندر مستعملاً في بعض الأحيان بوصفه طريقة لتأمين الجنسانية الغيرية"[٩٢]، أي أن استمرارية نمط التحديدات في الممارسة الجنسية صار هو العامل الرئيس في تحديد ما هو الجندر، وبالتأكيد فإن قلب هذه المعادلة:من خلال التفتيش وإظهار كل الجزئيات والاستثناءات المعزولة عن ما صدق الجندر[٩٣]، بإمكانها أن توسع من مفهوم "الجندر/الهوية الجنسية" وتنسف كل ما هو معروف فيه بوصفه الطبيعة؛ ولذا يصبح معنى أن تكون ذا هويةٍ جنسية أو "أن تكون جندراً سواء رجلاً أو امرأة أو غير ذلك، هو أن تكون منهمكاً في تأويلٍ ثقافي مستمرٍ للجسد، وبالتالي أن تكون متموضعاً بشكلٍ ديناميكي داخل حقلٍ من الإمكانات الثقافية. يجب أن يُفهم الجندر كصيغة لتبنّي أو تحقيق الإمكانات، كعمليةِ تأويلٍ للجسد ومنحه شكلَه الثقافي"[٩٤]. وهذا

---

[٨٨] (بتلر. ٢٠١٦. سلوكك يخلق جندريتك) https://www.youtube.com/create_channel

[٨٩] بتلر، سلوكك يخلق جندريتك، https://www.youtube.com/create_channel .

[٩٠] بتلر، تصدير كتاب مشكلة الجندر، موقع جمعية الأوان: www.alawan.org.

[٩١] بتلر، تصدير كتاب مشكلة الجندر، موقع جمعية الأوان: www.alawan.org.

[٩٢] بتلر، تصدير كتاب مشكلة الجندر، موقع جمعية الأوان: www.alawan.org.

[٩٣] انظر: بتلر، تصدير كتاب مشكلة الجندر، موقع جمعية الأوان: www.alawan.org.

[٩٤] بتلر، الجنس و الجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار، مدونة نظر: https://t.co/JX5F599wPH.

الفهم لـ "الجندر/الهوية الجنسية" هو ما اسمته جوديث بـ"الهوية المُطبعة التي تتحول إلى معيارٍ من خلال تكرار أدائها"[٩٥].

ثانيهما: أن بتلر نتيجةً لقولها السابق –بسيولة "الهوية الجنسية/الجندر" وجعله مفهوماً عائماً يتشكل في صيرورة دائمة، واعتبارها إياه معرفة مُطبعة تكتسي بها الأجساد– سعتْ من خلال ذلك إلى إنتاج أشكالٍ جندريةٍ تُخلق من رحم الإقرار بالمختلف والأقلياتوالشواذ وكل ما هو غير سوي؛ إذ إنه لا وجود لمسمى الاختلاف الجنسي –برأي بتلر– أو جنس آخر، وإنما هناك "نظام رمزي ذكوري مفترض بما يجب أن يستبعده، وكيف أن ذلك النظام الذكوري المفترض يتطلب من هذا الأنثوي المستبعد أن يزداد ويعيد إنتاج نفسه"[٩٦]، ولهذا فإن الطريق الملائم لمقابلة ذلك النظام وكسره هو القول: بأنه "لا يوجد... جنسان: يوجد الجنس الذي هو واحد، ومن ثم فإن الأنثوي ضروري لإعادة إنتاج تلك الذكورة"[٩٧]، وبمعنى أدق: إنتاج أيديولوجيا لذلك الجنس الواحد اللامتمايز بأي حدود، وتصبح فيها "الهوية الجنسية/الجندر" اختياراً فردياً يولد في متواليةِ الزمن المتلاحقة. تقول جوديث: "إن اتخاذ جندرٍ ما ليس ممكناً بشكلٍ فوري، لكنه مشروع استراتيجي وخفي لا يتكشف للفهم التأملي إلاَّ نادراً. وأن تصبح جندراً هي عملية تأويل عفوية ولكن واعية للواقع الثقافي...، أن تختار جندراً يعني تأويل المعايير الجندرية السائدة بطريقةٍ تُعيد تنظيمها بشكلٍ جديد. عوضاً عن كونه فعلَ خلقٍ جذري؛ فإن الجندر مشروع ضمني لتجديد المرء تاريخه الثقافي وفقاً لشروطه الخاصة"[٩٨]، ومن هنا نرى جوديث–من خلال إعادة توليدِ مفهومٍ أشمل لـ "الجندر/الهوية الجنسية" عند الإنسان– تمد نطاق النسوية من مجرد حركةٍ حقوقية إلى فلسفةٍ تملك آراءً جذرية بشأن اللغة، والتاريخ، والسياسة، والمعرفة، والأخلاق، والوجود، ونحوها من مجالات الفكر الإنساني المتنوعة[٩٩].

وهكذا إذن رأينا جوديث تسير من خلال إبراز الشذوذ في الممارسات الجنسية، إلى قلب مفهوم النوع الإنساني؛ وذلك بالتأكيد على أن عدمية الهوية الجنسية لازمة بالضرورة عن انعدام الميول الطبيعية للجنس عند بعض الناس، وهو استثناء توسعَتْ فيه بتلر حتى أكدتْ أن من الضرورة بمكانٍ: ليسالتوقف عند مجرد النقد، والقول بعدميةٍ عائمة، وإنما الواجب هو: تفعيل المختلفلخلقِ فلسفاتٍ في مجالاتٍ متنوعة تسعى لهدم مركزية الذكورة وكل ما دعمها من مركزياتٍ أخرى.

إذا تبين ذلك فلنا أن نتساءل هنا عن ماهية نظرية الأخلاق التي تُقيمها جوديث انطلاقاً من مفهومها العدمي للهوية الجنسية/الجندر.

ذلك هو محل التحليل في المبحث التالي إن شاء الله تعالى.

---

[٩٥] فوكا و رايت، أقدم لك ما بعد الحركة النسوية، ص ١١٩.

[٩٦] مجموعة من الكاتبات، ثنائية الكينونة، ص ٢٥٠.

[٩٧] مجموعة من الكاتبات، ثنائية الكينونة، ص ٢٥٠، ٢٥١.

[٩٨] بتلر، الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار، مدونة نظر: https://t.co/JX5F599wPH.

[٩٩] انظر مثلاً: جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص ٢٢٠–٢٢٩، (شفيرد، ليندا جين. ترجمة الخولي، يمنى. ٢٠٠٤. أنثوية العلم).

المبحث الثاني: نظرية الأخلاق عند جوديث بتلر.

من المعلوم أن الفلسفة النسوية في سنواتها الأخيرة طورت فلسفةً أخلاقيةً تقف على الضد من فلسفةِوعلم الأخلاق التقليدي؛ إذ رأتْ فيه انحيازاً صريحاً للذكورة وإلغاءً تاماً لقيم المرأة الأخلاقية، حيث "أنكر مفكرون... من مفكري القرن التاسع عشر أن تكون الفضيلة –أو ينبغي أن تكون– واحدةً لكلا الجنسين. وقدموا بدلاً من ذلك نظريةً منفصلةً للفضيلة ولكنها مكافئة، يختلف الرجال فيها عن النساء وفقاً لها نوعاً ما. أو أنهم شرحوا نظريةً للفضيلةِ منفصلةً وغير مكافئة، تُعتبر فيها فضيلة الأنثى في الأساس أفضل من فضيلة الذكر"[١٠٠]، واعتَبرتْ الأخلاقيات النسوية أن "انحياز علم الأخلاق التقليدي ضد المرأة يتمظهر في عدم الملاءمة العملية لنظرياته حول العدالة، وتمييزه بين العام والخاص، ومثالياته حول الشخص الفاضل أخلاقياً"[١٠١]. والمعنى لهذا أنَّ علم الأخلاق التقليدي قائم –برأيهن– على نظرياتٍلمعنى العدالةِ لا تتلاءم مع طبيعة التحديات التي تواجه المرأة في البيت والرعاية الاجتماعية وتحقيق الذات مثلاً، كما أنها قد تحدد إطاراً معيناً بوصفه شأناً خاصاً غير خاضعٍ للرقابة القانونية أو العكس، مع كونه يحمل أخطاراً على المرأة أو الأمومة ونحوها. وأخيراً رأين أنَّ القيم الأخلاقية المُقدَّمة بوصفها أخلاقاً إنسانية لا تقوم إلَّا على تصورٍ أحاديٍ للجنس هو الذكر، فتصبح بالتالي ماهيته –أي الذكر– هي ما يُعبر عن ماهية القيم الأخلاقية، وبالمقابل إلغاء القيم الخاصة بالمرأة كالرعاية مثلاً[١٠٢]؛ ومن هنا كان التلازم بين التنظيرات النسوية للجندر وبين الأخلاق كحقلٍ تمظهرت فيه لديهن مركزيةُ الذكوريةِ الميتافيزيقية فوجب نقدها وتقويض مقولاتها الكبرى. ويُعد تبني "مثال الخنوثة"[١٠٣] أحد أوجه الحل التي تطرحها التنظيرات "ما بعد النسوية/النسوية الثانية" لإيجادِ علمٍ أخلاقيٍ غيرِ مُجَنَّسٍ أو منحازٍ لأحدِ الجنسين على حساب الآخر.

وبتلر هنا من الرائدات التي خَصتْ الأخلاقَ بجزءٍ من اهتمامها الفلسفي، فاستشكلتْحقيقة القيم الأخلاقية التي يطرحها علم الأخلاق التقليدي، أي رفضتْ النظرَ للقيم الأخلاقية على أنها صفاتٌ ذاتية للأفعال؛ ذلك أن جعل القيم الأخلاقية حقائق تجد قيمتها في ذاتها: يُعد لدى بتلر مؤامرة تُفرض من أجل تطبيع الجسد وإلباسه جندراً محدداً يوصف بالسوي، وحقيقتها عندئذ أنها إكراهات سلطوية تُمارَس على الذات. وهي تنطلق في هذا من رؤية فوكو ودريدا معاً: "فعندما نرى مع فوكو –تقول بتلر– بأن القوة والخطاب ينتجان ذاتاً، يجب علينا

---

[١٠٠] (تونغ. ١٠١٨. ص ٩٦. وانظر أيضاً: ستيربا. ٢٠٠٩. ص ٨٥ وما بعدها. عطية. ٢٠١٣. ص ٥٠ وما بعدها).

[١٠١] ستيربا، ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق التقليدي، ص ١٢٢.

[١٠٢] طورت النسوية مفهوم أخلاق "الرعاية/ العناية" كنموذج للفلسفة الأخلاقية النسوية راجع في تفصيل ذلك: (هليد، ٢٠٠٨، ص١٣). عطية، الأخلاقيات النسوية، ص٥١. يونغ، ص ١٠٠.

[١٠٣] ستيربا، ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق، ص ١٢١.

أن نُظهر كيف يتم هذا الإنتاج. وما يكشفه لنا دريدا هو أن تكرار المعايير لا يعطي دائماً النتيجة نفسها، ولذلك يمكننا أن نرى –على سبيل المثال– كيف يمكن لتكرار المعايير التي تحكم الهويات الوطنية أو الجنسية أن يفتح المجال لإمكانياتٍ جديدة في مسارِ هذا التكرار. أرى بأن المعايير مترسب تاريخي"[١٠٤]. وهذه الرؤية التي تنفي الوجود لقيمةِ القيم الذاتيةتعني أنه "عندما أطرح السؤال الأخلاقي –تقول بتلر–: كيف يتوجب عليَّ أن أُعامل الآخر؟؛ أنا أقع مباشرة في قبضةِ مملكةٍ من المعيارية الاجتماعية، مادام الآخر لا يظهر لي، ولا يشتغل بوصفه آخر بالنسبة لي، إلاَّ ضمن إطارٍأستطيع ضمنه أن أراه وأفهمه في انفصاله وخارجيته"[١٠٥]، فالمعيارية الأخلاقية القبلية غير موجودة، وإنما المعيارية هي اجتماعية ومتولدة في السياق الظرفي للحادثة، ومتى نفت بتلر المعيارية الطبيعية وجعلت الأخلاق قوانيناً اجتماعيةً نسبية؛ فقد بدأت في تهديم القيمِ الأخلاقيةِ السائدة بتقديمها على أنها معايير لتطبيع الجندر وهو ما تُعبر عنهبقولها: "قوة الخُلُق في إنتاج الذات"[١٠٦]، فالنظام الأخلاقي لا يكون "موجوداً منذ البداية، لكنه يتأسس عبر الزمن وبتكلفةٍ باهظة تدفعها الغرائز البشرية"[١٠٧]، وينتج باستمراريةِ تطبيعهِ شكلاً للذاتِ يوصف بالأخلاقي، تقول بتلر: "تستوجب الوصايا فعل خَلْقٍ للذات أو استنباتِ الذات، وهو ما يعني أنها لا تمارس فعلها على نحو منفرد أو حتمي على الذات. إنها تقيم المسرح لقيام الذات باستنبات نفسها، وهو أمر يقع دائماً ضمن علاقةٍ مع مجموعة من القواعد المفروضة"[١٠٨]، وهذا يُشير إلى نفي بتلرلوجودٍ للذاتِ الإنسانيةِ الأخلاقيةِ التي تتنظم بالقيم وتستدعيها بوصفها ضروراتٍ لا يمكن العيشُ دونها، وبدلاً عن ذلك تُقدم المعايير الأخلاقية بوصفها معاييراً اجتماعية وثقافية، يمكن تجاوزها وتبرير خلافها؛ ولهذا يصبح "السؤال الأخلاقي الجوهري... هو هل هذا يتماشى مع إبداعي وحريتي وتحرري؟، بدلاً من: هل هذا خير؟، أو هل أنا خيّرة؟"[١٠٩]، وما يتحددْ بوصفه الرغبةَ الذاتيةَ يُبرَّرْ بوصفهِ الخيرَ ذاتَه عندئذٍ، ويمكن للذات بالتالي أن تبرر اللاأخلاق نتيجةً لفقدانِ المعيارية الأخلاقية.

وأمام هذا التوصيف لنا أن نتساءل:كيف نظرتْ بتلر للأحكام الأخلاقية؟، وهل يمكن عند فقدان القاعدة الأخلاقية الموضوعية أنْ تُفاضل بتلر بين الأفعال أو تستنكر إحداها؟، في الحقيقة إننا نجد بتلر قد طرحت مسألة الحكم الأخلاقي على الأفعال الإنسانية لكن في علاقةٍ مع مفهومها للذات، أعني: الذات السردية المتولدة في سياق المخاطبة–كما أشرنا لذلك سابقاً–؛ إذ ترى أن محدودية الإمساك بالـ(أنا) في متوالية السرد يوقفنا عند التفكير في مسألةِ الحكم الأخلاقي على أهمية التفريق بين الاعتراف وبين "الإدانة/الحكم"، فبرأيها "لا يمكن اختزال الاعتراف إلى تكوين الأحكام عن الآخرين وإصدارها. فمما لا خلاف عليه أن هناك حالاتٍ أخلاقيةٍ وقانونيةٍ يكون لزاماً فيها إصدار مثل هذه

[١٠٤] (بتلر. ٢٠١٨. ص٥ بتصرف يسير).
[١٠٥] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ٦٩.
[١٠٦] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ٤٨.
[١٠٧] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ٤٩.
[١٠٨] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ٦٠.
[١٠٩] يونغ، الأخلاقيات النسوية، ص ١١٣.

الأحكام، لكن علينا ألا نخلص من هذا إلى أن اتخاذ قرارٍ قانوني بالإدانة أو البراءة هو نفسه الاعتراف الاجتماعي؛ في الواقع يلزمنا الاعتراف أخلاقياً في بعض الأحيان بتعليق الحكم لكي نفهم الآخر"[١١٠]، والـ "أنا" هنا بوصفها تُولد في سياقِ المخاطبة وتتطلبُ إلى جانب وجودها الـ "أنت/الآخر" أيضاً حتى تَخلق ذاتها؛ فإن تلازم الاعتراف –أو ما يمكن تسميته خلق الذات ذاتَها– والآخر يمكن أن يؤثر على مفهومنا لما هو الحكم الأخلاقي، ولهذا تتساءل بتلر قائلةً: "هل يوفر الاعتراف إطاراً أوسع يمكن داخله تقويم الحكم الأخلاقي نفسه؟، هل ما زال ممكناً طرح السؤال: ماقيمة الحكم الأخلاقي؟"[١١١]. واستحضار كون الاعتراف مهما في أثناء الحكم يجعل بتلر ترى في الحكم الأخلاقي –انطلاقاً من الواجب أو كما يراه العقل وما تقتضيه الفطرة السليمة– فعلاً يُقارن العنف!!!؛ إذ برأيها "تكون الإدانة –وهي شكل من أشكال الحكم– في الغالب فعلاً لا يكتفي بإعلان فقدان الثقة في المُدان، لكنه يسعى أيضاً إلى إيقاع العنف به باسم الأخلاق"[١١٢]؛ وذلك لأن وجود الحكم الأخلاقي أو القول بالخطأ والصواب والقبح والحسن على السلوك الإنساني هو –برأي بتلر– طريقة "لرسمِ خطٍ فاصلٍ أنطولوجي بين الحاكم والمحكوم، بل هي تُظهر الذات من الآخر، فتصبح الإدانة –مثلاً– طريقة نؤسس بها الآخر بوصفه لا يستحق الاعتراف...، وبهذا المعنى يكون الحكم ضرباً من الإخفاق في الإقرار بمحدوديتنا، وبالتالي لا يوفر أساساً موفقاً للاعتراف بين البشر"[١١٣]، وبدلاً من إصدار حكم أخلاقي مباشر تقترح بتلر بأنه: "لابد قبل الحكم على شخص آخر أن ندخل في علاقةٍ معه أو معها. وهذه العلاقة تمثل الأرضية للأحكام الأخلاقية التي نتخذها ونشكلها. سيكون علينا أن نسأل من أنت؟، وإذا نسينا ارتباطنا بأولئك الذين نلعنهم، أو حتى بأولئك الذين يجب أن نلعنهم، فإننا نُفَرِّط بفُرْصةِ أن نكون مثقفين أو مخاطبين أخلاقياً عبر نظرٍ فيمن يكون هؤلاء وما تقول شخصانيتهم عن الإمكانية الإنسانية المتاحة...، كما أننا ننسى أن الحكم على آخر هو ضرب من المخاطبة"[١١٤]، وعندئذ ستكون "القيمة الأخلاقية للحكم... مشروطة بشكل المخاطبة الذي يتخذه"[١١٥] لا على أساس ما يقتضيه الواجب الأخلاقي، وينتفي بهذا الوجود لما يمكن للإنسان أن يسميه خطأ أو قبيحاً ومستهجناً.

وذات الأمر طبقته بتلر في تنظيرها للمسؤولية الأخلاقية،فبرأيها أن إدراك تعذرِ وجودِ ماهيةٍ للذات في ذاتها بسبب صيرورتها السردية تُحَجِّم من حدود المسؤولية الملقاة على عاتقنا، ما دمت "لا أستطيع أن أفكر بسؤالِ المسؤولية وحدي بمعزلٍ عن الآخر، وإن فعلت ذلك أكون قد أخرجت نفسي من نمط المخاطبة (أن يخاطبني الآخر وأن أخاطبه أيضاً)

---

[١١٠] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ٩٨ بتصرف يسير.

[١١١] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ٩٩.

[١١٢] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ١٠٢.

[١١٣] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ١٠١ بتصرف يسير.

[١١٤] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ١٠٠، ١٠١.

[١١٥] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ١٠١.

الذي تخلقَتْ فيه مشكلة المسؤولية ابتداءً"[١١٦]؛ فبرأي بتلر لا وجود لمسؤولية أخلاقية قبلية مناطة بالإنسان بوصفه كائناً عاقلاً وحُراً، وإنما تولد المسؤولية بفعل وقوع الذات تحت تأثير الآخر من الأفعال والأشخاص على حدٍ سواء؛ فـ"أنا أتحمل المسؤولية بفضل ما يقع تأثيره عليّ من أفعال، لكني لا أتحمل المسؤولية بفضل ما يقع تأثيره عليّ إذا كنا نقصد بالمسؤولية لوم النفس على الانتهاكات التي تُرتكب بحقنا، على العكس لست مسؤولة بفضل أفعالي ابتداءً، ولكن بفضل العلاقة مع الآخر"[١١٧]، وفقدان قبلية المسؤولية الأخلاقية يعني إزاحة الإنسان عن مستوى من الحاكمية يقاضي به الآخرين؛ إذ تقول بتلر: "أن ما أقول عن المسؤولية لا يعني حساً خُلُقيا عالياً يتكون ببساطة من تحويل الغضب إلى الداخل وتعزيز الأنا الأعلى، ولا هو يشير إلى إحساس بالذنب يسعى المرء بدافعٍ منه إلى العثور على سببٍ في ذاته لما يعاني منه... فجميعها استجابات تُصعد من الانعكاسية، وتعزز الذات ودعاواها بالاكتفاء الذاتي، ومركزيتها وأهميتها التي لا غنى عنها لحقل تجربتها، فالضمير المثقل إذن شكلٌ من النرجسية السلبية... ولأنه شكل من النرجسية فإنه ينكمش مبتعداً عن الآخر، عن التأثر والحساسية والضعف... فضلاً عن ذلك فهو –أي الضمير– يُظهر أن وسيلة الكبت نفسها متشكلة من هذه الدوافع، إذ هي تخلق دائرية من التكرار العقيم الذي يغذي به الدافع القانون الذي به يحرمه نفسه"[١١٨]، وعندئذ "تبدو الإدانة –بوصفها أحد تمثلات المسؤولية الأخلاقية– في الواقع فعلاً إرادياً يصدر عن أخلاق القناعات، أخلاق فردية، إن لم تكن نرجسية تماماً... في الواقع تنتمي الإدانة هي الأخرى إلى أخلاق القناعات أكثر منها إلى أخلاق المسؤولية... وتنتمي القناعات إلى أخلاق تتخذ الذات أرضية ومقياساً للحكم الأخلاقي"[١١٩]، بينما تقوم أخلاق المسؤولية على حيثياتِكلِّ تأثيرٍيقع عليّ وتقرير ما إذا كان يتوجب عليّ أن أكون مسؤولاً أم لا!، "وهكذا فإن المسؤولية لا تنشأ مع الأنا، ولكن مع تلك الأنا المفعولية الخاضعة للتأثير"[١٢٠]، وهكذا توازن بتلر بين نفيها للحكم الأخلاقي الثابت والمنطلق من الضرورة وبين إخفاء المسؤولية وإلباسها ثوباً يظهر وجودها فيه كعدمه، إذ لن يمكنني وفق تأويل بتلر للمسؤولية أن أبرر قيامي بإنقاذِ غريقٍ مثلاً بوصفه متولداً من حسٍ متعالٍ وضروري بالواجب، كما لا يمكنني تبرير إدانتي لما وقع عليّ من أذىً أو على غيري من منطلق هذا الإحساس حتى لا أقع في وهم مركزية الذات بحسب بتلر.

والنتيجة إذن أن بتلر انطلقت بشكلٍ واضحٍ من نسفها للهوية الإنسانية الثابتة الذي قدمته في شكل الإعلان عن الذات بوصفها متوالية سردية تخلُق ذاتها باستمرارٍ في اللغة، أقول انطلقت من ذلك إلى بحثِ أسسِ المسألةِ الأخلاقيةِ؛ فنفتْ وجودَ قيمٍ

---

[١١٦] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ١٥٨ بتصرف يسير.

[١١٧] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ١٦٥.

[١١٨] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ١٧٩ بتصرف يسير.

[١١٩] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ١٩٠.

[١٢٠] بتلر، الذات تصف نفسها، ص ١٦٨.

أخلاقيةٍ فطريةٍ في الذات الإنسانية لأنه لا وجود لمثل هذه الذات في الأصل؛ ولذا لجأتْ إلى مقارنة القيم الأخلاقية بكل ما هو اصطلاحي واجتماعي انطبع في المخيال الجمعي بفضلِ تكراره واستمرارية تأكيده بعدة وسائل منها الدين والفلسفة الذكورية ونحوها. ومتى نفت بتلر القيم أمكنها أن تنفي كل ما يتعلق بالهوية الأخلاقية عند الإنسان، أعني ضرورة وجودِ الأحكام الأخلاقية، وضرورة وجودِ المسؤولية الإنسانية، وكل مُدعماتها من العقل والحرية، وبالتالي انتهتْ نظريتها في الجندر إلى إنكارٍ واضحٍ للهوية الإنسانية، وبالأخص مكونها الأخلاقي؛ إذ لا وجود –عندها– للثباتِ وإنما الهوية صيرورة دائمة.

إذا تبين هذا؛ فلنا أن نتساءل عنأوجه تأثير مفهوم الجندر عند بتلر على نظريتها في الأخلاق؟، وهل استطاعت بتلر أن تنكر المحدد الأخلاقي للهوية الجندرية عند الإنسان؟.

هذا ما سيتضح إن شاء الله تعالى في المبحث الثالث.

المبحث الثالث: أثر مفهوم الجندر عند بتلر على النظرية الخُلُقية.

بدايةً نجدبأنَّبتلرتتخذ من مقدمة: (أن الهوية الجنسية لا وجود لها بالطبيعة، ومقدمة تهديمها علم الأخلاق التقليدي بوصفه إيديولوجيا ذكورية) نقطةَ انطلاقٍ للحديث عن أخلاق "الجندر/الهوية الجنسية" عند الإنسان، فتُشير أولاً إلى ضرورة الالتفات إلى "الأقليات"و "المصنَّف بوصفه غير سوي" من أشكال الجندر و"الممارسة الجنسية" بوصفها نماذج يمكن لها تهديم أخلاق الجندر القائمة بالفعل؛ ففي تصديرها لكتابها الأهم: مشكلة الجندر/الجنوسة تقول بتلر: "إن نكتة الإشكال في هذا النص ليس الاحتفال بظاهرة التشبه بالجنس الآخر في اللباس بوصفه تعبيراً عن جندرٍ حقيقي ونموذجي (حتى ولو كان من المهم أن نُقاوم التحقير الذي يصيب المتشبهين والمتشبهات في بعض الأحيان)، بل أن نبين أن المعرفة المُطبعة عن الجندر هي تعمل باعتبارها إحاطة وقائية وعنيفة بالواقع، وبقدر ما أن معايير الجندر... هي التي تقرر ما الذي سوف يكون وما الذي سوف لن يكون من حيث إمكانية الفهم إنسانياً، ما الذي سوف يُعتبر أو سوف لن يُعتبر واقعياً؛ فإن هذه المعايير إنما تقرر أيضاً الحقل الانطولوجي الذي في نطاقه يمكن للأجسام أن تحصل على التعبير المشروع الذي من شأنها، وإن كان ثمة من مهمة معيارية موجبة في كتاب مشكلة الجندر، فهي التأكيد على توسيع هذه المشروعية كي تشمل الأجسام التي كان يُنظر إليها باعتبارها أجساماً خاطئة، غير واقعية، وغير قابلة للفهم"[١٢١] وفتح إمكانية اعتبارها أشكالاً للجسد مشروعة؛ وهي في هذا تستند إلى أساس الأخلاق النسوية التي تقف بشكلٍ قبلي على الضد من "المنطق الأخلاقي الذكوري الذي يشدد على القواعد والحقوق والعالمية والموضوعية، بينما يشدد المنطق الأخلاقي الأنثوي على العلاقات... والخصوصية والتحيز"[١٢٢]؛ وذلك لخلق"أخلاقيات جندرية تهدف إلى إزالة اضطهادِ

---

[١٢١] بتلر، تصدير كتاب مشكلة الجندر، موقع جمعية الأوان: www.alawan.org.

[١٢٢] تونغ، الأخلاقيات النسوية، ص ٩٣ بتصرف.

أي مجموعة من الناس والنساء خصوصاً، أو تخفيفه على أقل تقدير"[١٢٣].

ولذا بدأت بتلر في إثارة التشكيك في كثير من الثوابت الأخلاقية المتعلقة بالهوية الجنسية عند الإنسان من خلال نقد الممارسات الجنسية الموصوفة بالطبيعية، وتقويض مفهوم المعيار الأخلاقي القبلي الحاكم على الفعل الجنسي الإنساني؛ وذلك انطلاقاً من نفيها "الهوية/الجندر الطبيعي" تقول: "لا نستطيع تتبع أصلٍ محددٍ بدقة للجندر؛ لأنه في ذاته نشاط إنشائي يحدث بلا انقطاع"[١٢٤]، أيأن القيم الأخلاقية التي توجه الممارسة الجنسية وتمظهرات الجسد في المجتمع هي إكراهات تولدت من خلال السياق الاجتماعي والثقافي، وهيمنت على الحياة الإنسانية لفترات طويلة، حتى بدا أن غيرها غير موجود أو هو لاوجود، حيث "إن القيود الاجتماعية المفروضة على الامتثال والانحراف الجندري كبيرة جداً بحيث أن معظم الناس يشعرون بجرح عميق إذا قيل لهم بأنهم ليسوا رجالاً ونساءً بشكلٍ كافٍ، وأنهم قد فشلوا في أداء رجولتهم أو أنوثتهم كما ينبغي... فبالقدر الذي يتطلب فيه الوجود الاجتماعي تجانساً واضحاً، فإنه ليس من الممكن الوجود اجتماعياً بشكل ذو معنىً خارج المعايير الجندرية المعترف بها... فإذا كان الوجود دائماً وجوداً مجنداً فإن الحيد عن المعترف به هو بمعنىً ما تشكيكٌ في وجود المرء. وفي لحظاتِ الانسلاخ الجندري هذه والتي ندرك فيها أن كوننا الجندر الذي أصبحناه بالكاد يكون ضرورياً؛ فإننا نواجه عبء الاختيار الكامن في الحياة كرجلٍ أو امرأةٍ أو أي هويةٍ جندرية أخرى، وهي حرية تجعلها القيود الاجتماعية مُرهقة"[١٢٥].

وجهد بتلر لا يتوقف عند مجرد النقد لأخلاق الجندر وإنما يأخذ بُعداً إضافياً يكمن في دفاعها عن كل ما هو مخالف لهذه الأخلاق؛ ذلك أن فهم الجندر "كمُنتَج لعلاقاتٍ ثقافيةٍ ونفسيةٍ قديمة هو طريقة معاصرة لتنظيم معايير ثقافية... مستقبلية، طريقة لتحديد علاقتنا بهذه المعايير، وهو بالتالي نمط فاعل لعيش الجسد في العالم"[١٢٦]، ويمثل تبنيها الصريح للشذوذ الجنسي أبرز ملامح هذا النمط الفاعل برأيها؛إذ بالإمكان –بحسب بتلر– "أن ننظر إلى السحاق مثلاً على أنه محاكاة ساخرة للغيرية الجنسية، بدلاً من أن ننظر إليه على أنه آخر لمعايير الغيرية الجنسية"[١٢٧]، وبهذا يمكن عرض كافة أشكال الشذوذ بوصفها ليست آخر للغيرية الجنسية، وذلك لإرادة زعزعة المعايير الثابتة للجنسية الغيرية/الثنائية/الطبيعية، وترسيخ إمكانية قبول ما يضادها، ويساعد النظر للجسد –بوصفه انفعالاً لاختيارية الجندر–على تسويغ هذا الشذوذ وعدم النظر إليه كمُحَرّم، تقول: "إذا فهمنا الجسد كوضعٍ ثقافي؛ فإن مفهوم الجسد الطبيعي والجنس

---

[١٢٣] تونغ، الأخلاقيات النسوية، ص ٩٤.

[١٢٤] بتلر، الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار، مدونة نظر: https://t.co/JX5F599wPH.

[١٢٥] بتلر، الجنس و الجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار، مدونة نظر: https://t.co/JX5F599wPH بتصرف يسير.

[١٢٦] بتلر، الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار، مدونة نظر: https://t.co/JX5F599wPH.

[١٢٧] فوكا و رايت، أقدم لك ما بعد الحركة النسوية، ص ١١٩.

الطبيعي سيكون عرضة للتشكيك بشكلٍ متزايد"[١٢٨].

والسؤال هنا هو: هل يمكن لبتلر إذا ما ولَّدتْ إمكانياتٍ لأشكالٍ جندريةٍ وممارساتٍ جنسية مفتوحة –بدعوى الحرية ونصرة الأقلية ونبذ التهميش– أن تقولَ لنا شيئاً عن معيارٍ للحكم الأخلاقي على الأفعال الجنسية؟.

إن هذا الأمريتضح حينما ننظر لبتلر وهي تتحدث عن قيمة الحكم الأخلاقي بالنسبة للشاذ من أشكال الجندر أو حتى الممارسات الجنسية؛ إذ تقول: "إن أولئك الذين يُصدرون مثل هذه الأوامر الإلزامية أو يريدون أن يُصدروا القرار الفصل ما بين التعابير الهدامة والتعابير غير الهدامة عن الجندر، هم يؤسسون أحكامهم على وصفٍ بعينه –أي للذات– يُظهر الجندر في هذا الشكل أو ذاك، وإذا بحكمٍ معياري قد صدر حول هاته الظهورات وعلى قاعدة ما يظهر،... والسؤال عمّا يمنح صفة الجندر هو بحد ذاته سؤال يشهد على فعاليةٍ معياريةٍ للسلطةِ متفشية جداً"[١٢٩]. وبرأيها أن "المعايير الجندرية القمعية والظالمة إنما تدوم بقدر ما يتبناها الناس ويمنحونها الحياة مرة تلو الأخرى"[١٣٠]؛ وبتلر انطلاقاً من هذا المنظور ليست مهتمة بإصدارِ أحكامٍ معيارية/أخلاقية حول المقبول والطبيعي من ضده بالنسبة للجنسانية وأشكال الشذوذ الجندري "ليس فقط لأن أحكاماً من هذا القبيل لا يمكن القيام بها خارج السياق، بل أيضاً لأنه لا يمكن القيام بها على نحو دائم في الزمان (السياقات هي ذاتها وحدات مفترضة تخضع للتغير الزماني وتكشف عن خللها الجوهري)، تماماً كما أن المجازات تفقد مجازيتها عندما تتجمد عبر الزمن في شكلِ مفاهيم"[١٣١]، وبالتالي تدعم الجسد المفتوح على اختيار وجوده وجندريته كيفما شاء، فـ"الإنسان يختار جندره"[١٣٢]؛ والنتيجة الطبيعية لهذا أنتنفي بتلروجود توصيفٍ محددٍ للجندر يمكن من خلاله إقامة معيارٍ للحكم على السلوكيات الجنسية، فالجندر كما تُقَدِّمُه بتلر ينافي معيارية القيم الأخلاقية كما يُنافي الحكم وفق هذه المعيارية.

وهكذا إذن تُقيم تلازماً بين نظريتها في الأخلاق وبين مفهومها لماهية "الجندر/الهوية الجنسية" عند الإنسان، ويمكننا أن نُلخص هذا التلازم وفق هذه المعادلة: **لا وجود لماهيةٍللذات الإنسانية، ولذلك لا وجود لـ "جندر/هوية جنسية" عند الإنسان، وعليه لا وجود لأسسٍ لنظريةٍ أخلاقية؛ إذن: لا وجود لأخلاقٍ للهوية الجنسية.**

---

[١٢٨] بتلر، الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار، مدونة نظر: https://t.co/JX5F599wPH.

[١٢٩] بتلر، تصدير كتاب مشكلة الجندر، موقع جمعية الأوان: www.alawan.org.

[١٣٠] بتلر، الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار، مدونة نظر: https://t.co/JX5F599wPH.

[١٣١] بتلر، تصدير كتاب مشكلة الجندر موقع جمعية الأوان: www.alawan.org.

[١٣٢] بتلر، الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار، مدونة نظر: https://t.co/JX5F599wPH.

المبحث الرابع: الموقف من مفهوم الهوية عند جوديث بتلر وآثاره في نظريتها الأخلاقية.

لقد رأينا أن بتلر تُقيم تلازماً بين نظريتها في الأخلاق وبين مفهومها لماهية "الجندر/الهوية الجنسية" عند الإنسان، ويمكننا أن نُلخص هذا التلازم وفق هذه المعادلة: لا وجود لذاتٍ إنسانية، ولذلك لا وجود لـ "جندر/هوية جنسية" عند الإنسان، وعليه لا وجود لأسسٍ لنظريةٍ أخلاقية؛إذن: لا وجود لأخلاقٍ للهوية الجنسية.وإزاء ما طرحته بتلر وما تزال نجد أننا بدافع الانتصار للحقيقة وحفظ الهوية الإنسانية، وبدافع المعيارية الفاضلة التي تفرضها العقيدة الإسلامية؛ ملزمون بإنكارِ واستهجانِهذا الطرح العدمي الذي تقدمه بتلر في صورةِ انتصارٍ للمرأةوالفكر النسوي.

ويتمثل الرفض لمفهوم الهوية الجنسية الذي طرحته جوديث –أعني وصفها إياها بالمعرفة المُطبعة المتولدة في السياق الثقافي الاجتماعي، وبالتالي تظهر بوصفها دوراً يتبناه الإنسان، لا حقيقةً ذاتيةً طبيعيةً يُعَبِّر بها الإنسانُ عن وجوده– في كون هذا الطرح:

أولاً: لا يقوم على أساسٍ موضوعي يُوجب احترام القراءة التي يُقدمها لماهيةِ الجندر ودوره في تشكيل الأدوار الاجتماعية؛ إذ أن بتلر تنطلق في تنظيرها من هدفٍ محددٍ سلفاً وهو: الخصومة مع الذكر، وإرادة نسف كلمقوماتِ الواقع بوصفها خَلقاً للأيديولوجيا الذكورية، وهذا ظاهرٌ متى ما استحضرنا كون بتلر تُعد من أهم دُعاة "النزعة الأنثوية المتطرفة التي... تمثل أثراً من آثار ما بعد الحداثة الغربية، والتي تحمل كل معالم تطرفها الذي بلغ حد الفوضوية والعدمية واللاأدرية والعبثية والتفكيك"[١٣٣]إلى ما لانهاية. ولا شك أن عدم الموضوعية لدى بتلر –والمتمثل في إرادةِ محوِ كلِّ ما هو كائن بالفعل في الواقع وتشريع ما يضاده – يُشَكّل عائقاً منطقياً ومنهجياً أمام قبول ما تطرحه.

ثانياً: إن ما تقدمه بتلر من مفهومٍ للجندريتناقض مع الحق في كثير من الأمور:

١. **الفطرة التي خلق الله تعالى الإنسان عليها**؛ ذلك أن مفهوم "الهوية الجنسية/الجندر" كما تقدمه يقف في وجهه المعنى لـ "ما هو الإنسان بذاته" المعلوم لكلٍّ منّابالضرورة من فطرته، حيث قام منظورها للهوية على "نسيانِ الحقيقة الوجوديةِ التي تقرر أن الرجل والمرأة زوج ينتمي طرفاه إلى نفس واحدة"[١٣٤] وإلى أصل واحد هو: الإنسانية، قال الخالق :﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[النساء:١]، حيث "وصَف تعالى ذِكْرُه نفسَه بأنه المتوحد بخلقِ جميع الأنام من شخصٍ واحدٍ، مُعرفاً عبادَه كيف كان مبتدأ إنشائه ذلك من النفس الواحدة، ومنبههم بذلك على أن جميعهم بنُو رجلٍ واحدٍ وأمٍ واحدةٍ وأن بعضَهم من بعض، وأن حق بعضهم على بعضٍ واجبٌ وجوبَ حق الأخ على أخيه؛ لاجتماعهم في النسب إلى أبٍ واحدٍ وأمٍ واحدةٍ، وأن الذي يلزمهم من رعاية بعضهم حق بعض... مثل الذي يلزمهم من ذلك في النسب الأدنى"[١٣٥]، ومن ذلك أيضاً قوله في خطبته أيام التشريق: "يا أيها الناس، ألا إن ربكم

---

[١٣٣] (نصرة. ٢٠١٩. ص ٨٩).

[١٣٤] (المثنى. ٢٠١٩. ص ٨).

[١٣٥] (الطبري. ١٤٢٠هـ– ٢٠٠٠م. ٧/ ٥١٢).

واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمرعلى أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى. أبَلَّغتُ"، قالوا: بلَّغ رسول الله"[١٣٦]، وعنه ﷺ أنه قال: "الناس كلهم بنو آدم وآدم خُلق من تراب"[١٣٧]، وإلى جانب الاشتراك في أصل الجنس، قرر الخالق أن ثنائية الجنس –أي: الذكورة والأنوثة– شيء فطري، وقانون طبيعي، وسنة كونية مطلقة كما أخبر بذلك تعالى فقال: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾[النجم:٤٥]، وقال جل ذكره ﴿فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾[القيامة:٣٩]،وقال تعالى: ﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾[النبأ:٨]، وقال: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾[النحل:٧٢]، وهذا الذي يقرره القرآن يعلمه كل أحدٍ من نفسه ضرورةً؛وبالتالي فإن ما تزعمه بتلر من أن الهوية متكون بعدي منفعل بالعوامل الاجتماعية والثقافية؛ إضافةً لكونه يخالف المعلوم بالضرورة من الدين والفطرة: هو زعم قائم على الانفعال بالعنصرية المسبقة، والعداء المطلق للذكر. وتصورها هذا يستلزم إعادة تركيب البدهيات والتذكير بها لجمهور القُرَّاء المتأثرين عموماً بفكر بتلر، وتذكير المنتسبين إلى الأديان خصوصاً: بأن الإنسان مخلوق لخالق عليم خبير حكيم متفردٍ بصفات الكمال سبحانه وتعالى، وأنه – أي الإنسان– حادثٌ لمحدثٍ أوجده، لا أنَّ وجودَه– كما تزعم بتلر– حادثٌ بذاته؛ أو أنَّ "تكوينه الجنسي/هويته" شيء تَخلقه ذاتُه وفق مبدأ الصيرورة الذي لا يعترف بالثبات أو وجودِ خالقٍ وعِلَّةٍ غائية.

٢. **الوظيفة/علة خلق الإنسان:**فالله تعالى خلق الإنسان لعبادته قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات:٥٦]، وقرر أصل الخلق فقال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾[الروم:٢٠]، وقرر وجود الجنسين فقال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[الروم:٢١]. وما تقدمه بتلر يتعارض تماماً مع ما يقرره الإسلام من وجود الذكر والأنثى من جهة، و"وحدة البشرية من حيث المنشأ والخلق"[١٣٨]والذي هو الأساس الذي بُنى عليه التكليف الشرعي من جهةٍ أخرى. فالله خاطب الذكر والأنثى بصفتهم بشراً؛ فأخبرهم تعالى عن علة الإيجاد بقوله ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات:٥٦]، وأنه لا عبرة بجنسهم فيالحساب والجزاء فقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾[النساء:١٢٤]،

---

[١٣٦] (رواه الإمام أحمد في مسنده، ٣٨/ ٤٧٤، ٢٣٤٨٩، والبيهقي في شعب الإيمان، ٧/ ١٣٢، ٤٧٧٤، وصححه الإلباني في السلسلة الصحيحة، ٦/ ٤٤٩، ٢٧٠٠ قال: "وهذا إسناد صحيح رجاله كلهم ثقات رجال مسلم، غير من سمع خطبته ﷺ، فإنه لم يسم، وذلك مما لا يضر، لأنه صحابي والصحابة كلهم عدول").

[١٣٧] (رواه الترمذي في السنن، ٥/ ٧٣٤، ٣٩٥٥، وقال: حديث حسن).

[١٣٨] (الحيت. ٢٠٠٥. ص ٧١).

وقال:﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[النحل:٩٧] "ومن المجمع عليه المعلوم من دين الإسلام بالضرورة أن على النساء ما على الرجال من أركان الإسلام، إلاَّ أن الصلاة تسقط عن المرأة في زمن الحيض والنفاس مطلقاً... وأما الصيام فيسقط عنها في زمنهما، وتقضي ما أفطرته من أيامٍ في رمضان لقلتها، وأما حجها فيصح في كل حال، ولكنها لا تطوف بالبيت الحرام إلاَّ وهي طاهرة"(١٣٩).

وفي الجانب الأخلاقي وضرورة التزام الفضيلة والجزاء على ذلك يقول تعالى:﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ*وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾[النور:٣٠-٣١]، وقال تعالى:﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِوَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[المائدة:٣٨]، ونحو ذلك من دلائل على أن الأصل في هذا الخطاب هو أنه عام للإنسان بما هو كذلك(١٤٠). وقد ذهب علماء الأصول إلى أن النساء يدخلن "في الجمع المضاف إلى الناس وما لا يتبين فيه لفظ التذكير والتأنيث، كأدوات الشرط.ولا يدخلن فيما يختص بالذكور من الأسماء، كالرجال والذكور. فأما الجمع بالواو والنون، كالمسلمين، وضمير المذكرين كقولهتعالى: {وكلوا واشربوا}فاختار القاضي أنهن يدخلن فيه، واختار أبو الخطاب والأكثرون: أنهن لا يدخلن فيه، لأن الله –تعالى– ذكر "المسلمات" بلفظ متميز، فما يثبته ابتداءً، ويخصه بلفظ "المسلمين" لا يدخلن فيه إلا بدليل آخر، من قياس، أو كونه في معنى المنصوص، وما يجري مجراه"(١٤١)، والراجح أنها تدخل "إذا اجتمعوا في الحكم"(١٤٢)؛ واقتصر اللفظُ على التذكيرِ لجهةِ التغليب؛ فإنه "متى اجتمع المذكر والمؤنث غلب التذكير، ولذلك لو قال لمن بحضرته من الرجال والنساء: قوموا واقعدوا يتناول جميعهم"(١٤٣).

٣. **الضرورات الاجتماعية:** حيث أن مكانة المرأة في الإسلام القائمة على أصلها الإنساني تُراعي – إلى جانب المساواة بين الجنسين بوصفهم بشراً– جانبَ حقيقةِ الطبيعةِ المتعلقةِ بأصلِ الجنس عند الرجل والمرأة، وتَبني على ذلك عدداً من الواجبات والحقوق، فهي علاقة تقوم على العدل من جهة، وإبراز الجوانب الطبيعية التي تتميز بها الأنثى عن الذكر وإعطائها الحق الكامل في المراعاة من جهةٍ أخرى، فـ"هناك بعض الفوارق بين الرجل والمرأة في بعض المجالات، اقتضتها ضروراتٌ اجتماعيةٌ واقتصاديةٌ ونفسية، ومن المؤكد أن هذه الفوارق لا علاقة لها بالمساواة بين الرجل والمرأة في الإنسانية والكرامة والأهلية التي قررها الإسلام"(١٤٤)، ولا علاقة أيضاً بسائر الحقوق التي لهما، أو الحكم المطلق على القدرات والميول النسبية بطبيعتها، فقد وجد أن اختلافات الجنسين في هذا المجال هي "اختلافات

(١٣٩) (رضا.١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م. ص٩).

(١٤٠) (انظر: الشافعي. ١٣٥٨هـ- ١٩٤٠م. ١/ ٥٦).

(١٤١) (ابن قدامة المقدسي. ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م. ٢/ ٤٥).

(١٤٢) (الغزالي. ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م. ص ٢٤١).

(١٤٣) ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر، ٢/ ٤٦.

(١٤٤) الحيت، قضايا المرأة بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية، ص ٧٤

متوسطة بين الجنسين، وليست بمثابة فروقٍ فئويةٍ"[١٤٥] تُحَدِّدُ مسبقاً الميولَ والقدرات.والمهم هنا التأكيد على وجود هذه الفروق بين الجنسين المتصلة بالأصل الطبيعي للجنس، وأن الإسلام قد أرشد ودعم اختصاص كلٍّ منهما بدورٍ اجتماعي يتلاءم معتلبية حاجاتٍ أساسيةٍ في طبيعته، وإن كان ذلك يتضمن ضرورةً يفرضها المجتمع أو الدين ونحوها من المؤسسات، وذلك: كالأمومة والرضاعة مثلاً المنوطة بالمرأة؛ فقد أشار الله لذلك بلطف فقال عن أم موسى :﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[القصص: ١٠]؛ فهي–إلى جانب كونها تفرضها الضرورة الاجتماعية حتى تنتظم الحياة–تتطلبها إلى جانب ذلك حاجاتٌ فطرية في نفس الإنسان يكتمل بها ويحقق بها ذاتَه، فالجبلة والحاجات الخارجية تَفرض هذا الدور، لا أنه إسقاطٌ خارجي بحت من قِبل المؤسسات السلطوية كما تزعم بتلر.

٤. **التربية**، فالهوية الجنسية للإنسان، وثنائية الجنس هي إلى جانب كونها فطرية؛ لكون الإنسان مخلوقاً لله سبحانه وتعالى،فإن الهوية في جانب آخر منها مكتسبة يُسهم في تدفق تلقائيتها ونموها – وفق أصل الخِلْقة–كلُّ العواملِالتربوية والاجتماعية والنفسية التي يعيش في كنفها الإنسان[١٤٦]؛ فقد ثبت أن من أهم العوامل التي تؤثر في نمو الطفل إلى جانب العوامل الفطرية والوراثية الجنينية هي "البيئة الاجتماعية وما يوجد بها من مؤثرات، وما تتيح للفرد من فُرصِ التعليم واكتساب الخبرات وتنمية مهاراته وقدراته"[١٤٧]. وتتسم العلاقة بين الفطرة والتربية بأنها "علاقة تفاعلٍ وتأثيرٍ متبادل؛ فالوراثة تعطي المواد الخام على شكل استعدادات وقدرات فطرية، والبيئة تتناول هذه الاستعدادات بالتنمية والتطوير والتعديل بحيث تعطيها شكلَها النهائي"[١٤٨]،ونتيجة هذا أن تُفهم الهوية الجنسية ليس بوصفها تطبيعاً لمعاييرٍ ثقافيةٍ واجتماعيةٍ تُفرض على الفرد من خارج ذاته، وإنما بوصفها مكتسبة انطلاقاً من فطريتها ووفق ما تقتضيه حاجاتها الجبلية.

وهكذا إذن فإن استحضارنا هنا لمكانة المرأة في الإسلام من خلال الجوانب الأربعة المتكاملة فيما بينها: هو دليل كافٍ –من حيث العقيدة الإسلامية بل ومن حيث العلم والضرورات الإنسانية– علىبطلان قضية بتلر وفسادها التي زعمت فيها: بأن ثنائية الجندر رسختْ دونيةَ المرأة وتهميشَ مكانتها ولذا يلزم إبطال مفهوم النوع الإنساني كما هو قائم بالفعل حتى تبطل الهيمنة الذكورية.

ولأن ما ذكرناه في إبطال نظريتها في عدمية الهوية يكاد يكون محل اتفاق لدى الناس؛ فلنا أن نتساءل:

---

[١٤٥] (وارتون. ٢٠١٤. ص٥٣).

[١٤٦] للاستزادة حول هذا انظر مثلاً: (العيسوي، عبد الرحمن. ١٩٨٥. سيكولوجية التنشئة الاجتماعية. إبراهيم، زكريا. (دون عام). سيكولوجية المرأة. عوض، عباس محمود. ١٩٩٩. المدخل إلى علم نفس النمو. ص٢١ وما بعدها).

[١٤٧] العيسوي، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، ص٢٩.

[١٤٨] العيسوي، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، ص ٣٠.

هل كانت نظريتها تلك محل قبول من الفلسفة النسوية؟ هذا محل الجواب في الفقرة التالية.

ثالثاً: النقد النسوي لأطروحة بتلر، وتناقضها الذاتي: ذلكأن عدمية "الهوية الجنسية/الجندر" التي تُنَظر لها بتلر لايمكن لها أن تُعبر عن المسار الأساسي الذي دخل فيه مفهوم الجندر إلى حقل الدراسات النسوية؛ إذ "لا يوجد ما يومئ إلى إجماعٍ ثقافيٍ واضحٍ في التفكير النسوي حول ماهية الجندر ووظيفته وإطاره التمثيلي"[١٤٩]، كما أن كثيراً"من الحركات التحررية في الغرب في عصر ما بعد الحداثة (عصر سيادة الأشياء، وإنكار المركز، والمقدرة على التجاوز، وسقوط كل الثوابت والكليات في قبضة الصيرورة) تختلف تماماً عن الحركات التحررية القديمة التي تصدر عن الرؤية الإنسانية المتمركزة حول الإنسان"[١٥٠]. والأمر ذاته في المعنى المراد بالجندر؛ ففي حين عنيَتْ الدراسات الجندرية في بداية انطلاقها بالكشف عن الدور الذي شكله التذرع بجنس المرأة في حرمانها من حقوقٍ أساسيةٍ، والحدّ من فاعليتها في مجالات الحياة المختلفة بالاستناد إلى التصورلطبيعةِ هويةِ المرأةِ الجنسية(النسبي بين المجتمعات والثقافات الإنسانية عموماً[١٥١])، فهي كذلك دراساتٌاستَخدمتْ مفهوم الجندر بوصفه أداةً نقديةً لرفضِ الأدوارِ الاجتماعية المرتبطة بالنوع أو الهوية الجنسية، ولم تسلط هذا الإعمال في تفكيك الهوية الإنسانية ذاتها –مع كونها أسهمت في جعل الجندر مفصولاً عن الأساس البيولوجي للإنسان–؛ إذ أن هذه الحركات التحررية انطلقت من "الواحدية الإنسانية (الهيومانية)، ومن الإيمان بتميز الإنسان عن الطبيعة، وبتفوقه عليها ومركزيته فيها... وكانت تتسم المطالبة النسوية بالمساواة بين البشر داخل هذا الإطار"[١٥٢]، في حين شَكَّل "الجندر/الهوية الجنسية" لدى بتلر –كما رأينا– "أداةَ نقدٍ جذري لازدواجيةِ الشكلِ الجنسي ذاتها، ولعاقبتها الوخيمة –في رأيها– وهي: تطبيع المغايرة الجنسية، أو بصيغةٍ أدق: المزيّة الممنوحة اجتماعياً للمغايرة الجنسية. من هنا فإن الاتجاهين الرئيسين في... طريقة جوديث بتلر: إبراز المثلية الجنسية بوصفها جنسانية شرعية كغيرها (فلا شيء يُهيئ سلفاً بصورةٍ فطريةٍ الرجلَ لكي يحب المرأة وبالعكس)، ومن جهة أخرى إبراز الهويات الجنسية المضطربة أو اللانموذجية في مقابل الفكرةالرئيسية القائلة: بأن ليس هناك بصورةٍ رئيسية إلاَّ جنسان"[١٥٣]، فهو استخدام للهوية الجنسية ينتهي إلى تقويضٍللجندرِ ذاته بنزعِ هويةِ المرأة والرجل عن ذواتهما؛ ومن هنا أخذ النقد يتوجه إلى بتلر والإشارة إلى وقوعها في التناقض الذاتي؛ حيث يقع تناقض بتلر مع ذاتها في كون ما تطرحه من عدميةٍ للهويةِ الجنسية

---

[١٤٩] المثنى، تهافت الجندر، ص ٩، وانظر: الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ص ٣٧ – ٤١.

[١٥٠] (المسيري. ٢٠١٠. ص ٤).

[١٥١] أي: أن تحديد ما هو صالح للمرأة وضمن حدود قدراتها أمر يخضع لتصورات تحددها أطر اجتماعية واقتصادية وثقافية تختلف من شعب إلى شعب، وتتفاوت أيضاً في داخل الشعوب والثقافات والنساء أنفسهن داخل الحضارة الواحدة.

[١٥٢] المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، ص ٩.

[١٥٣] (مجموعة من الباحثين في حركة المظاهرة لأجل الجميع بفرنسا. ٢٠١٩. ص ٤٣).

يقضي على كيان الأنثى التي تمركزت حولها ودعمتها بوصفها أقليةً مظلومة، و"السؤال الذي قد يُحدث الشقاقَ في هذا الصدد هو: إذا كان... لا يوجد أسسٌ طبيعيةٌ للنوعِ أو الجنس، فما الذي سيحدث للمرأة أو النساء؟، هل يمكن أن تكون هناك فيلسوفةٌ نسويةٌ إذ شككنا أصلاً في وجود المرأة؟"[١٥٤]بالذات. ولقد واجهتْ بتلرُ جراء تناقضها الذاتي هذا "معارضةً عنيفة أحياناً من قِبل نسويين يتمسكون بالرصانة في التحقيق والتفكير، ومن قِبل كل اللواتي يفهمن أن النسوية، من حيث هي دفاع عن المرأة... تصبح لاغيةً بفعلِ نظريةٍ تؤكد أن فئة النساء لا تتناسب مع أي وحدةٍ"[١٥٥] ذات حقيقةٍ وجودية. وهذا النقد أدى إلى التأكيد على خروج أطروحة بتلرعن كونها "تتداخل مع بعض النضالات المشروعة للحركات النسوية التي تُحارب المقولات الاختزالية، واعتبارها بمثابة ذريعة لتدخلات الدولة باسم تحرير الأفراد في النطاق التربوي، وعلى حساب حرية الأهل ومسؤوليتهم"[١٥٦] تجاه أبنائهم، وضرورة تربيتهم تربية سليمة؛ فهي إذن إعلاء لأيديولوجيا تُفرض باسم الدعوة للحرية الفردية، كما يُظهر هذا أن أطروحة بتلر ترسيخٌ واضحللعداء بين جنسي الوجود الإنساني،وإيذان بتهديميّ تكامل قائم في الواقع بين الذكر والأنثى، وتسليط المؤسسات والإعلام والحكومات للقضاءعلى الأسرة الطبيعية وسلطة الوالدين والقيم والأديان والأعراف التي تحفظ كرامة الإنسان، وهذا ظاهر إذا ما تأملنا أصول دعوة بتلر التي تنمي إلى "حركة التمركز حول الأنثى التي تتأرجح وبعنفٍ بين رؤيةِ مواطنِ الاختلاف بين الرجل والمرأة باعتبارها هوة سحيقة لا يمكن عبورها من جهة، وبين إنكارِ وجودِ أي اختلافٍ من جهة أخرى، ولذا فهم يرفضون فكرة توزيع الأدوار وتقسيم العمل، ويؤكدون استحالة اللقاء بين الرجل والمرأة، ولا يكترثون بفكرة العدل، ويحاولون إما توسيع الهوة بين الرجال والإناث، أو تسويتهم ببعضهم البعض، فيطالبون بأن يصبح الذكور آباء وأمهات في الوقت نفسه، وأن تصبح الإناث بدورهن أمهات وآباء"[١٥٧].

من جهة أخرى لنا أن نسأل: هل تنتج المقدمة لدى بتلر ضرورةً النتيجة؟أعني هل كان إظهاربتلر لبعض مظاهر الخلل في بعض أشكال الغيرية الجنسية وأشكال الجندر يسهم بالفعل في إنتاج: انمحاءِ وعدميةِ"النوع/الجندر" في ذاته لدىالانسان؟.

لقد تعرضت بتلر في إحدى حواراتها إلى سؤالٍ له ذات المعنى الذي نقصده فتقول محاورةُ بتلر:"أليس صحيحاً أن الاختلاف الجنسي لا يزال يحدد كيف يكون المرء لوطياً كرجل وكيف يكون سحاقياً كامرأة على سبيل المثال؟ فأجابت: أظن أن ذلك يمنحه منزلةً أساسيةً لن أمنحه إياها بمعنىً واحدٍ سحاقي وواحد لوطي... والأمر يسير عكس ذلك إذا كان المرء يتابع فعلا النتائج النظرية للواطة؛ إذ يجد المرء –برأيها– أنه حتى الافتراض المسبق

---

[١٥٤] جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص ٢٢٦.

[١٥٥] مجموعة من الباحثين في حركة المظاهرة لأجل الجميع، إيديولوجيا الجندر، ص ٥٢.

[١٥٦] مجموعة من الباحثين في حركة المظاهرة لأجل الجميع، إيديولوجيا الجندر، ص ٣٨، ٣٩.

[١٥٧] المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، ص ٣١ بتصرف يسير.

للاختلاف الجنسي يتحول إلى أزمةٍ خطيرة فعلاً"[١٥٨]. وما أجابت به بتلر ما هو إلا خروج عن صلب السؤال، واتجاه إلى نفي الثنائية الجنسية بالذات، والأمر الذي لم تفصح عنه في جوابها هو: أنها –من حيث تشعر أو لا تشعر– مهما قوضت أنطولوجيا الهوية الجنسية القائمة بالفعل فإنها تعود للاعتراف بها لإنتاج أشكالٍ جندريةٍ مشروعةٍ بالنسبة لها؛ إذ إن بتلر تريد أن يحظى المثليون بشكلٍ مشروعٍ للجندر، لكن المثلي مع اضطرابِ ومرضيةِ غيريتهِ الجنسية لا يزال محافظاً على نوعه أو هويته الجنسية كونه رجلاً أو امرأة، وعلى هذا الأساس توصف مثليته باللواطية أو السحاقية؛ فبتلر إذن لم تستطع الخروج عن الجندر حتى عندما حاولت إنتاج أشكالٍ جندريةٍ شاذة. ولعل دراساتِ سيكولوجيا الجنس تأتي مُدعمةً ومؤكدةً لعدم إمكانية الخروج عن الغيرية الجنسية حتى في صلب الممارسات المثلية؛ فقد اهتمت السيكولوجيا بدراسة ظاهرة المثلية لا سيما عند "الأشخاص الذين يتوفر لهم هذا الإمكان –أي ممارسة الغيرية الجنسية– ومع ذلك يفضلون أفراداً من جنسهم كموضوعٍ للحب والجنس"[١٥٩]،وانتهت بالتأكيد على أنه عادة ما يبدأ "السيكولوجيون المهتمون بهذه المشكلة... بأفكارٍ عن الرغبة الغريبة... إلاَّ أن هذه الغرابة... ليست موجودة إلاَّ بالنسبة للواقع المادي المجسد، أما في حقل الاستيهام... فالرجل لا يمضي إلى الفراش أبداً مع رجل آخر، ولا المرأة مع امرأة أخرى. ذلك أن أحد الرجلين يلعب دور المرأة والعكس بالعكس، وبالطبع فإن تبادل الأدوار ممكن ومعتاد، ولكن يبقى هنالك على الدوام –بصورة واعية أو لا واعية– شخصان من جنسين مختلفين حاضرين في الاستيهام"[١٦٠] وفي الرغبة الفطرية عند الإنسان.والله تبارك وتعالى قد اعتبر هذه الفاحشة من الاعتداء الذي لا يمكن أن يوجد له مبررٌ في الكينونة الإنسانية، فقال جل شأنه: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِبَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ﴾[الأعراف:٨١]، وقال جل شأنه: ﴿وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾[الشعراء:١٦٦].

وبطلان مفهوم الهوية الجنسية كما طرحته بتلر يقتضي بالضرورة بطلان كل مارتبتْ عليه من أفكارٍ في كافة المجالات لا سيما النظرية الأخلاقية هنا؛ إذ أن بتلر كانت قد نفت قبلية القيم الأخلاقية وجعلتها –كَمَا الهوية– مجردَ معياريةٍ مُطبعة؛ وهذا تُبطله الفطرة الإنسانية ذاتها، فإن الله "فَطَر عباده على استحسان الصدق والعدل، والعفة والإحسان، ومقابلة النعم بالشكر، وفطرهم على استقباح أضدادها، ونسبة هذا إلى فطرهم وعقولهم كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن إلى مشامهم، وكنسبة الصوت اللذيذ وضده إلى أسماعهم، وكذلك كل ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة، فيفرقون بين طيبه وخبيثه، ونافعه وضاره"[١٦١] يدل لذلك قوله تعالى في ماهية النفس الإنسانية: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا*فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا*قَدْ أَفْلَحَ مَنْ

---

[١٥٨] مجموعة من الكاتبات، ثنائية الكينونة، ص ٢٤٣ بتصرف يسير.

[١٥٩] (رايك. ٢٠٠٥. ص ٦٩).

[١٦٠] رايك، سيكولوجيا العلاقات الجنسية، ص ٦٩.

[١٦١] (ابن قيم الجوزية. ١٤٢٦هـ– ٢٠٠٥م. ١/ ١٩١).

زَكَّاهَا*وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾[الشمس:٧-١٠] وعن الإنسان: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا*إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[الإنسان:٢-٣]. وذلك الإدراك الأولي عند الإنسان مرتبط بكون مكانةِ القيم كامنة في ذاته، وأن "الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة كما أنها نافعة وضارة"[١٦٢]؛ فتُعْرف لذلك بالعقل ويأتي الشرع تارة مقرراً وموافقاً لهذا الحكم الضروري العقلي بحسنِ فعلٍ أو استهجانِ آخر، وتارة يأتي مكملاً فيُحَسِّن أو يقبِّح ما لا يستقل العقل فيه بحكمٍ أولي، أو يحَسِّنه لتغليب المصلحة فيه والحكمة، فإن "الشارع عَرَّف بالموجود، وأثبت المفقود، فتحسينه: إما كشف وبيان، وإما إثبات لأمور في الأفعال والأعيان"[١٦٣]يستحيل أن تتعارضَ مع إدراكٍ ضروريٍ عقلي، وهذا يتضحبالاستقراء لأسلوب الوحي في الحث على الفضائل والنهي عن أضدادها، من ذلك قوله تعالى:﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[النساء:٥٨]، وقوله:﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍنَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُم وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[الأنعام:١٥١]،ومنه ما صح عنه□ مِن: "أنَّ الأمانة نزلت في جَذرِ قلوب الرجال، ثم علموا من السنة"[١٦٤]، ونحوها من دلائل فطرية المبادئ الأخلاقية وتنبيه الشارع في الأوامر والنواهي على ذاتيتها[١٦٥].

إن معرفة مكانة الأخلاق هذه دليل يؤكد علىأن بتلر في دعواها إلى عدمية القيمة الذاتية للقيم الأخلاقية: تقف في مواجهة ليس مع الهوية الذكورية بل: مع الماهية الإنسانية ذاتها، وضرورات العقل، ومع القوانين الطبيعية الناظمة للوجود والمعرفة معاً، بل ومع العلم التجريبي ذاته، دون أن تبرر ذلك الخروج سوى بزعمٍ منفعلٍ بالعصبيةِ والعداءِ الهستيري للآخر وكل مقومات الثنائية في الوجود. ومن جهة أخرى فإن دعوى بتلر للعدمية الأخلاقية هو في حقيقته تشريع للهوى وللرغبات الذاتية الفردية التي يؤذن اعتبارها معياراً بالقضاء على كل تقدمٍ وكمالٍ ورقي يطمح إليه الإنسان بفطرته؛ ولهذا قال المولى:﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّأَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾[المؤمنون:٧١]، وبَيَّن تعالى المفاسد المترتبة على اعتبار الرغبة الذاتية معياراً بقوله:﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[الجاثية:٢٣]؛ فجعْلُ الهوى حاكماً هو تشريع للقضاء على الإنسان أيضاً.

وأما جعل بتلر الحكم الأخلاقيتعنيفاً، وقسرها

---

[١٦٢] ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ١/ ١٩٢.

[١٦٣] (ابن تيمية. ١٤١١هـ- ١٩٩١م. ٨/ ٢٢).

[١٦٤] (أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب رفع الأمانة، ١١/ ٤٣٣، ٦٤٩٧).

(١٦٥)انظر لزاماً كتاب: "الأخلاق في آيات الأحكام" د/ شوكت طه طلافحة.

المسؤولية الإنسانية على شكلٍ تفاعليٍ مع الآخر، فهو في حقيقته تمظهر سافر لفكرتها: بأن الخطأ والقبيح ليس له وجود، كما أنه خروج عن الأخلاق ذاتها فضلاً عن أن تُنَظّر لها؛ إذ الشر الأخلاقي موجود، وحقيقة وجوده بهذا الوصف متعلق بفاعله كما بين ذلك الله تعالى بقوله:﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[النساء:٧٩] فإن هذه الآية تضمنت "بيان أن الإنسان هو فاعل السيئات، وأنه يستحق عليها العقاب،والله ينعم عليه بالحسنات –عملها وجزائها– فإنه إذا كان ما أصابهم من حسنة فهو من الله ؛ فالنعم من الله ، سواء كانت ابتداءً أو كانت جزاءً، وإذا كانت جزاءً –وهي من الله –: فالعمل الصالح الذي كان سببها: هو أيضا من الله أنعم بهما الله على العبد، وإلا فلو كان هو من نفسه –كما كانت السيئات من نفسه– لكان كل ذلك من نفسه، والله تعالى قد فرق بين النوعين"[١٦٦]، فلعدم فعل الإنسان الخير حصل الشر، "فإن عدم صدور الخير من إنسان معين شر عدمي، فالشر هنا عدم صدور الخير منها...، وهذا الشر إنما كان لعدم السبب والعلة المقتضية للخير في ذلك الإنسان، أو لفوات شرطه منه، أو لوجود مانع الخير في ذلك الإنسان، فيكون هذا الشر مضافاً إلى ذلك الإنسان"[١٦٧]، ووجود الخطأ أو القبيح هو أمر قائم على كون الإنسان كائنا مختارا، وبالتالي لا يمكن لنا المصادرة على وجود الحكم الأخلاقي الذي يستدعي ثنائية الخير والشر إلاَّ إذا صادرنا على حقيقة الإنسان ذاته، والأمر ذاته يقال في مصادرة بتلر على كون المسؤولية استعدادا قبليا عند الإنسان؛ ينتج متى توفرت شروطه وانتفت موانعه، فـ"المسؤولية قبل كل شيء هي استعداد فطري، وقدرة على أن يُلزم المرء نفسه أولاً،... وأن يفي بعد ذلك بالتزامه بواسطة جهوده الخاصة"[١٦٨]؛ فإقرار بدهية إدراك الإنسان لمسؤوليته عن فعله متى كان حُراً عاقلاً عالماً هي السبب في عدم إمكانية تنصل الإنسان منها أمام ذاته وأمام الله تعالى وأمام مجتمعه، قال تعالى:﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى إِنَّمَا تُنْذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَمَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾[فاطر:١٨]؛ ولهذا فإن نسفَ بتلرلمقومات الهوية الأخلاقية الإنسانية –أعنى كونه كائناً حُراً مسؤولاً، وفصلها عن أن تكون جزءاً أصيلاً في النوع الإنساني (الذكر والانثى)– صريحٌ في إرادتهاالقضاء على الإنسان ذاته، والتشريع لإيديولوجيا "مدمرة وظلامية ولا اجتماعية ولا شعبية وأيضاً لا فطرية"[١٦٩]نتيجةً لآثارها المدمرة على الفرد والمجتمع، بل على الوجود الإنساني برمته الذي تنادي فيه بفرديةٍ مطلقة، كما تقضي على كيان الأسرة التقليدي وتدعو إلى أشكالٍ لا نمطية للأسرة، وتقضي على أي مصلحةٍ يمكن أن يتكامل من خلالها الذكر والأنثى، وتسهم في توليد العديد من الاضطرابات التي تحدث بفعل تشويه معالم الفطرة الإنسانية ومناهضتها وقلب كُلياتها

[١٦٦] (ابن تيمية. ١٤١٦هـ– ١٩٩٥م. ١٤/ ٢٤٧)، وانظر الفصل الذي يلي هذا الكلام فهو مهم.

[١٦٧] (الشهري. ١٤٢٣. ١/ ٢٣٥).

[١٦٨] (دراز. ٢٠١٦. ص١٣٧).

[١٦٩] مجموعة من الباحثين في حركة المظاهرة لأجل الجميع، إيديولوجيا الجندر، ص ٤٥.

المطلقة[١٧٠]،إذ بدت بتلر متمركزة حول ذاتها وتسعى إلى "عالم تتمحور فيه الأنثى حول ذاتها، مستقلةً استقلالاً كاملاً عن عالم الرجال، وفي سبيل ذلك رأيناها دعت إلى الشذوذ السحاقي بين النساء، وإلى التحرر الانحلالي مهددة للوجود الإنساني ذاته"[١٧١].وأقصى ما يمكن لأخلاق بتلر أن تؤكده هو أن عالم الأنثى عدميٌّ وخالٍ من أيّ قيمة، وهو عالم تولد فيه الخطيئة والشر ولا يمكن الوثوق به في إنارة طريق الإنسانية؛ لأنها ستسقط وتسقطهم معها –كما فعلت بتلر ولا تزال تفعل– في وحل الانحلال والظلامية والقضاء الذاتي على الحياة برمتها.

وأخيراً لنا أن نلاحظ أن تمركز بتلر حول ذاتها – الذي انتهى إلى عدمية الأخلاق– يُعد طريقاً تعود منه بتلر لتلتقي فيه مع خصومها، أصحاب التمركز الذكوري؛ فهي تؤكد مثلهم أن الجنس أُحادي، وأن على الأنوثة أن تعيد إنتاج الذكورة –كما اعتقدوا هم أن لا وجود إلاّ للذكرِ، والمرأةُ ذكرٌ ناقص–، ولا وجود عند كلا الفريقين لحقيقةِ الاختلاف الجنسي وثنائية الجندر، فكيف تعيب بتلر على أصحاب الهيمنة الذكورية ما قاموا به من ظلمٍ وإقصاءٍ للمرأة إذا كانت ستعود وتلتقي معهم في الأصل وهو أُحادية الجندر؟!.

الخاتمة

١. تتمثل الإجابة عن الإشكال الجوهري لهذا البحث في أن بتلر انطلقت من كون "الهوية الجنسية/الجندر"شكلاً يتكون داخل سياق المخاطبة والوصف اللامتناهي الدلالة، إلى نفي المحددات الأخلاقية للهوية الجنسية؛ فرأيناها تشجع على الشذوذ الجنسي، وتصف السحاق على أنه شكل من أشكال الجنس الذي يحرر المرأة من سلطة الرجل.

٢. انتهينا إلى أن حقيقة مفهوم الجندر عند بتلر: يؤكد على إن الهوية الجنسية عند الإنسان لا تنتمي إلى أسسٍ طبيعية، وإنما هي مجرد معرفةٍ مُطبعةٍ نتجت من رحم المعايير الاجتماعية والثقافية المتواطئة مع السلطة الذكورية؛ ولذا قوضت معالمَ الثبات في هذه الهوية، ونفت كون الثنائية الجنسية شيئاً موجوداً في الإنسان بالطبيعة.

٣. تكمن معالم نظرية الأخلاق عند بتلر في: أن القيم الأخلاقية الفطرية هي معاييرسلطوية تمارس استلاباً للذات؛ ولهذا نفتحقيقة الخطأ والقبيحبالذات، حين اعتبرت الحكم الأخلاقي فعلاً يَحُدُّ من تحقق الذات في صيرورة الخطاب، واعتبرته شكلاً من أشكال وهم المركزية الذاتية الذكورية في أصلها. واستناداً إلى هذا نفت حقيقة المسؤولية الخُلُقية عند الإنسان، حينما اعتبرت أنه ليس ثمة وجود قبلي للمسؤولية الأخلاقية عند الإنسان، وإنما تَحْدُث المسؤولية بشكلٍ بعدي وفي خضم الحادثة، ولا تتخذ شكلاً مُعبراً عن الواجب الفعلي وإنما تتأثر بحيثيات الحدث؛ ولذا لا يمكن

---

(١٧٠) انظر للاستزادة حول الآثار السلبية مثلاً: الكردستاني ومحمد، الجندر، ص ٢٣ وما بعدها. حوسو، الجندر الأبعاد الثقافية والاجتماعية، ص ١٨٩– ١٩١. مجموعة من الباحثين في حركة المظاهرة لأجل الجميع، إيديولوجيا الجندر، ص ٤٦– ٤٨.

(١٧١) نصرة، الفلسفة النسوية رؤية نقدية من منظور الفكر الإسلامي، ص ٩٠.

تبرير السلوك الخُلقي الحسن أو القبيح بالاستناد إلى دافع المسؤولية.

٤. أظهر الموقف النقدي لمفهوم الجندر عند بتلر وأثره في أخلاق الهوية الجنسية:

أ. أن مفهوم بتلر في الهوية الجنسية يقف في عداءٍ صريحٍ مع الماهية الإنسانية، ويتذرع باللغة حتى ينفي حقيقة الخَلق الإلهي للإنسان، وقبلية فطرته وكينونته الجنسية.

ب. أن بتلر تقع في تناقض ذاتي يكمن في: أنها بقولها بعدمية الهوية الجنسية للإنسان، لا يمكن لها أن تعود فتقرر وجود المرأة عندما تتحدث عن الأقليات؛ مادامت قد نسفت وجود المرأة بالذات، وهذا التناقض عَرَّض بتلر للعديد من النقد الذي اعتبر أطروحاتها هذه خروجاً عن قضية المرأة الرئيسة، والقضاء عليها كُليةً.

ت. أن عدمية الأخلاق وأخلاق الهوية الجنسية بالتحديد عند بتلر تقوم على أساس التمركز حول الأنثى، الذي أرادت من خلاله أن تكتفي فيه المرأة بذاتها في كافة المجالات حتى على المستوى الغريزي، ونفت لذلك أيّ محدداتٍ طبيعيةٍ للجنس؛ وهذا من جهة يَبْطُلُ بتناقض بتلر حينما تدعي أن مركزية الذات وهمٌ (لأنه لا وجود ثابت للذات)، ثم تعود فتتمركز حول ذاتها أو حول الأنوثة بالذات. كما يَبْطُلُ من جهة أخرى بالضرورة الفطرية عند الإنسان التي تؤكد على: إثبات الثنائية وقبلية الأخلاق، وأن محددات الرغبة الجنسية تنطلق من هذا الأمرخلافاًلزعم بتلر القائم على: قلب القضية، وجعل الهوية الجنسية وما يتبعها خاضعاً للسياقات الثقافية، ومحكوماً بعدم الثبات.

التوصيات:

- ضرورة الاشتغال بالأسس الفلسفية التي يقوم عليها الفكر النسوي الغربي في قراءته لمختلف القضايا، ونقدها وفق الرؤية الإسلامية والمشتركات الإنسانية.
- تقديم دراساتمقارنة تقوم على القراءة التاريخية، تفرق بين النسوية كحركة إنسانية حقوقية، وبين النسوية كفلسفةٍ تنتمي إلى تياراتِ الحداثة الغربية وما بعدها، وأثر ذلك على تقديم مفهومٍ يتصف بالموضوعية والإنصاف.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد
وعلى آله وصحبه أجمعين

فهرس المصادر والمراجع.

١. القرآن الكريم.
٢. الكتاب المقدس.
٣. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. تحقيق عامر، عماد. (١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م). مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. (د. ط). دار الحديث. القاهرة.
٤. ابن تيمية. تحقيق قاسم، عبد الرحمن محمد. (١٤١٦هـ- ١٩٩٥م). مجموع الفتاوى. (د. ط). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. المدينة المنورة. السعودية.
٥. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني. تحقيق سالم، محمد رشاد. (١٤١١هـ- ١٩٩١م). درء تعارض العقل والنقل. ط٢. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. السعودية.
٦. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. اعتنى به عمر، محمد بن سامح. (٢٠١٣). فتح الباري شرح صحيح البخاري. ط١. دار ابن الجوزي. القاهرة.
٧. ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني. تحقيق شعيب الأرناؤوط. عادل مرشد وآخرون. (١٤٢١هـ- ٢٠٠١م). مسند الإمام أحمد بن حنبل. ط١. مؤسسة الرسالة. بيروت. لبنان.
٨. ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد. (١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م). روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. ط٢. مؤسسة الريان.
٩. أبو بكر، أميمة، وشكري، شيرين، (٢٠٠٢)، المرأة والجندر إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، ط١، دار الفكر، دمشق.
١٠. أبو غزالة، هيفاء، وشكري، شيرين، (٢٠٠٦)، الكاشف في الجندر والتنمية حقيبة مرجعية، ط٤. عمان، صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة.
١١. الألباني، محمد ناصر الدين. (١٩٩٥-٢٠٠٢م). سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. (د. ط). مكتبة المعارف. الرياض.
١٢. إمام. عبد الفتاح إمام. (١٩٩٦). الفيلسوف المسيحي والمرأة. ط١. مكتبة مدبولي. القاهرة.
١٣. إمام. عبد الفتاح إمام. (د.ت). أفلاطون والمرأة. (د. ط). مكتبة مدبولي. القاهرة.
١٤. الأنبا تواضروس الثاني. الأنبا بفنوتيوس مطران سمالطون. (٢٠١٦). المرأة في المسيحية – قضايا مثيرة للجدل. (د. ط). مطرانية سمالوط للأقباط الأرثوذكس.
١٥. أنتوني غيدنز، فيليب صاتن، ترجمة: محمود الذوادي، (٢٠١٨). مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر.
١٦. إيرنا ر. مكاريك. ترجمة: حسن البنا عز الدين، (٢٠١٦). موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
١٧. بتلر، جوديث. ٢٠١٦.سلوكك يخلق جندريتك، https://www.youtube.com/create_channel.
١٨. بتلر، جوديث. ترجمة فتحي المسكيني. ٢٠١٦. تصدير الطبعة الثانية لكتاب: مشكلة الجندر. موقع جمعية الأوان الثقافية:www.alawan.org.
١٩. بتلر، جوديث. ترجمة فلاح رحيم. (٢٠١٥). الذات تصف نفسها. ط٢. التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان.

٢٠. بتلر، جوديث. ترجمة لجين اليماني. مراجعة أحمد العوفي. ٢٠١٦. الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار. مدونة نَظر لترجمة الأعمال الاجتماعية والإنسانية:https://t.co/JX5F599wPH.

٢١. بتلر، جوديث. ترجمة وحوار: القطان. حسين. الصمعان. يوسف. (٢٠١٨). "الجندر والجنسانية: حوار مع جوديث بتلر". مجلة الحكمة- مؤسسة ريم وعمر الثقافية. ١: ٣٧٧-٣٨٩.

٢٢. البحيري، صلاح الدين سيد. (١٩٨١). "نحو منهج تحليلي وإنساني في دراسة الأركيولوجيا". المجلة العربية للعلوم الإنسانية- الكويت. ٤: ١١- ٢٦.

٢٣. بدوي، عبد الرحمن. (١٩٨٤). موسوعة الفلسفة. ط١. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. لبنان.

٢٤. بنعبد العالي، عبد السلام. (٢٠٠٠). أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا. ط٢. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء. المغرب.

٢٥. البيهقي، أحمد بن الحسين الخراساني. تحقيق عبد الحميد، عبد العلي. (١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م). شعب الإيمان. ط١. مكتبة الرشد. الرياض. الدار السلفية. بومباي. الهند.

٢٦. تايسون، لويس. ترجمة مكتبي، أنس عبد الرزاق. (٢٠١٤). النظريات النقدية المعاصرة الدليل الميسر للقارئ. (د. ط). جامعة الملك سعود- النشر العلمي. السعودية.

٢٧. الترمذي، محمد بن عيسى. تحقيق شاكر، أحمد. عبد الباقي، فؤاد. وآخرين. (١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م). سنن الترمذي. ط٢. مكتبة مصطفى البابي الحلبي. مصر.

٢٨. تونغ، روزميريونانسي ويليامز. ترجمة زينب صلاح. (٢٠١٨). "الأخلاقيات النسوية". مجلة الحكمة- مؤسسة ريم وعمر الثقافية: ١: ٩٣-١٢٨.

٢٩. جامبل، سارة. ترجمة الشامي، أحمد. مراجعة الصدة، هدى. (٢٠٠٢). النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم نقدي). ط١. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. مصر.

٣٠. الحنفي، عبد المنعم. (٢٠١٠). موسوعة الفلسفة والفلاسفة. ط٣. مكتبة مدبولي. القاهرة.

٣١. حوسو. عصمت محمد. (٢٠٠٩). الجندر الأبعاد الاجتماعية والثقافية. ط١. دار الشروق. عمّان. الأردن.

٣٢. الحيت، رولا محمود. (٢٠٠٥). "قضايا المرأة بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية دراسة مقارنة". كلية الدراسات العليا قسم الفقه وأصوله. الجامعة الأردنية. الأردن.

٣٣. الداوي، عبد الرزاق. (دون عام). موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر. (دون طبعة). دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. لبنان.

٣٤. دراز، محمد عبد الله. تعريب شاهين، عبد الصبور. (٢٠١٦). دستور الأخلاق في القرآن. ط٢. شركة الرسالة العالمية. دمشق. سوريا.

٣٥. دريدا، جاك. ترجمة عز الدين الخطابي. (٢٠١٣). استراتيجية التفكيك (نصوص حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة). (دون طبعة). أفريقيا الشرق. المغرب.

٣٦. دولاكومبان، كريستيان. ترجمة احجيج، حسن. (٢٠١٥). تاريخ الفلسفة في القرن العشرين. ط١. جداول للنشر. بيروت. مؤمنون بلا حدود. المغرب.

٣٧. دولوز، جيل. ترجمة الحاج، أسامة. (٢٠٠١). نيتشه والفلسفة. ط٢. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. بيروت. لبنان.

٣٨. دي بوفوار، سيمون. ترجمة لجنة من أساتذة الجامعة. (دون عام). الجنس الآخر. دون طبعة. دون ناشر.

٣٩. رايك، ثيودور، ترجمة ديب، ثائر. (٢٠٠٥). سيكولوجيا العلاقات الجنسية. ط١. دار المدى للثقافة والنشر. بيروت– لبنان. بغداد– العراق.

٤٠. رضا، محمد رشيد. تعليق. الألباني، محمد ناصر الدين. (١٤٠٤هـ– ١٩٨٤م). حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام. (د. ط). المكتب الإسلامي. بيروت. دمشق.

٤١. روسو. جان جاك. ترجمة لوقا. نظمي. تقديم محمد. أحمد زكي محمد. (د. ت). إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد. (د. ط). الشركة العربية للطباعة والنشر. القاهرة.

٤٢. الرويلي. ميجان. البازعي. سعد. (٢٠٠٢). دليل الناقد الأدبي. ط٣. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. بيروت. لبنان.

٤٣. ستروك، جون. ترجمة عصفور، محمد. (١٩٩٦). البنيوية وما بعدها من شتراوس إلى دريدا. (دون طبعة). عالم المعرفة. الكويت.

٤٤. ستيربا، جيمس. ترجمة جوان صفير. (٢٠٠٩). ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق: البيئوية والنسوية والتعددية الثقافية. (دون طبعة). أكاديميا إنترناشيونال. و مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم. بيروت. لبنان.

٤٥. الشافعي، محمد بن إدريس. تحقيق شاكر، أحمد. (١٣٥٨هـ– ١٩٤٠م). الرسالة. ط١. مكتبة الحلبي.

٤٦. الشهري، عبد الله ظافر. (١٤٢٣هـ). "الحكمة والتعليل في أفعال الله عند أهل السنة والجماعة عرض ودراسة". كلية الشريعة. جامعة أم القرى. مكة. السعودية.

٤٧. الشيخ، عبد الرحيم محمد. (٢٠١١). "المثقفة اليهودية الأخيرة، جوديث بتلر قارئة لسعيد ودرويش". مجلة الدراسات الفلسطينية– مؤسسات الدراسات الفلسطينية. ٨٧: ٩٣– ١١٩.

٤٨. الطبري، محمد بن جرير. تحقيق أحمد محمد شاكر. (١٤٢٠هـ– ٢٠٠٠م). جامع البيان في تأويل القرآن. ط١. مؤسسة الرسالة. بيروت. لبنان.

٤٩. طلافحة، شوكت طه. (٢٠٢٠م)، الأخلاق في آيات الأحكام، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد.

٥٠. طه. عزية علي. (د. ت). تأملات في مكانة المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام. (د. ط). دار القلم. الكويت.

٥١. العزيزي، خديجة. (٢٠٠٥). الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي. ط١. بيسان للنشر والتوزيع والإعلام. بيروت. لبنان.

٥٢. عطية، أحمد عبد الحليم. (٢٠١٠). نيتشه وجذور ما بعد الحداثة. ط١. دار الفارابي. بيروت. لبنان.

٥٣. عطية، أحمد عبد الحليم. (٢٠١٣). "الأخلاقيات النسوية". مجلة أوراق فلسفية: ٣٧: ٤٩– ٦٢.

٥٤. العلوي، رشيد. (٢٠١٧). الفلسفة بصيغة المؤنث. (د. ط). مؤسسة هنداوي.

٥٥. الغزالي، محمد بن محمد الطوسي. تحقيق عبد الشافي، محمد عبد السلام. (١٤١٣هـ-١٩٩٣م). المستصفى. ط١. دار الكتب العلمية. بيروت.

٥٦. غلوفر. ديفيد. كابلان. كورا. ترجمة حسن. عدنان. (٢٠١٨). الجنوسة الجندر. ط٢. دار الحوار للنشر والتوزيع. اللاذقية. سوريا.

٥٧. غوفمان، إرفينغ. ترجمة هدى كريملي. مراجعة وتقديم حسن احجيج. (٢٠١٩). البناء الاجتماعي للهوية الجنسية. ط١. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. الرباط. المغرب.

٥٨. فرويد، سيجموند. (١٩٩٩). الحياة الجنسية. ط٣. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت.

٥٩. فوكا، صوفيا. رايت، ريبيكا. ترجمة جمال الجزيرى. مراجعة شيرين أبو النجا. إشراف إمام عبد الفتاح إمام. (٢٠٠٥). أقدم لك ما بعد الحركة النسوية. ط١. المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة. القاهرة. مصر.

٦٠. فوكو، ميشيل. (٢٠١٥). الانهمام بالذات جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة. ط١. أفريقيا الشرق. المغرب.

٦١. الكردستاني، مثنى أمين. محمد، كاميليا حلمي. (١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م). الجندر المنشأ. المدلول. الأثر. ط١. جمعية عفاف الخيرية. عمّان.

٦٢. كيال. باسمة. (١٤٠١هـ- ١٩٨١م). تطور المرأة عبر التاريخ. (د. ط). مؤسسة عز الدين. بيروت.

٦٣. المثنى، رفعة. (٢٠١٩). "تهافت الجندر". مجلة الاستغراب- المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية. ١٦: ٦- ١٢.

٦٤. مجموعة من الباحثين في حركة المظاهرة لأجل الجميع بفرنسا. ترجمة عماد أيوب. (٢٠١٩). "إيديولوجيا الجندر". مجلة الاستغراب- المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية. ١٦: ٣٧- ٥٤.

٦٥. مجموعة من الكاتبات. ترجمة عدنان حسن. (٢٠٠٤). ثنائية الكينونة النسوية والاختلاف الجنسي. ط١.دار الحوار للنشر و التوزيع. اللاذقية. سوريا.

٦٦. المحبشي، قاسم عبد عوض. (٢٠١٠). "الأسس الفلسفية لمفهوم الجنوسة". مجلة النوع الاجتماعي والتنمية- جامعة عدن مركز المرأة للبحوث والتدريب: ٤: ١١٥- ١٤٣.

٦٧. المحمداوي. علي عبود. وآخرين. (٢٠١٣). الفلسفة والنسوية في فضح ازدراء الحق الأنثوي ونقضه والتمركز الذكوري ونقده. ط١. دار الأمان. منشورات الاختلاف. منشورات ضفاف.

٦٨. المسيري، عبد الوهاب. (٢٠١٠). قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى. ط٢. نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. الجيزة. مصر.

٦٩. مكاريك، إيرينا. ترجمة عز الدين، حسن البنا. (٢٠١٤). موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة. ط١. المركز القومي للترجمة. القاهرة.

٧٠. مل. جون ستيورات. ترجمة وتعليق وتقديم إمام. عبد الفتاح إمام. (١٩٩٨). استعباد النساء. ط١. مكتبة مدبولي. القاهرة.

٧١. نصرة، سلوى. (٢٠١٩). "الفلسفة النسوية رؤية نقدية من منظور الفكر الإسلامي". مجلة الاستغراب- المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية. ١٦: ٧٢- ٩٠.

٧٢. نيتشه، فردريك. ترجمة الناجي، محمد. (٢٠٠٦). جينيالوجيا الأخلاق. (د. ط). أفريقيا الشرق. الدار البيضاء. المغرب.

٧٣. هيلد، فرجينيا. ترجمة ميشيل حنا متياس. (٢٠٠٨). أخلاق العناية. (دون طبعة). المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت.

٧٤. واتكنز، سوزان. رويدا، مريزا. وآخرين. ترجمة الجزيري، جمال. (٢٠٠٥). أقدم لك الحركة النسوية. ط١. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة.

٧٥. وراتون، إيمي إس. ترجمة عبده، هاني خميس. (٢٠١٤). علم اجتماع النوع مقدمة في النظرية والبحث. ط١. المركز القومي للترجمة. القاهرة.