المنتدى التونسي
للحقوق الاقتصادية والاجتماعية

كراسات المنتدى عدد 9

# العنف الجندري ضد النساء

إشراف وتحرير
**أم الزين بن شيخة**

نوفمبر 2023

01

# الأسس النظرية للعنف الجندري: مقاربات فلسفية

أم الزين بن شيخة

يتعلّق الأمر في هذا المقال بالبحث في الأسس النظرية التي قام عليها العنف الجندري ضدّ النساء وذلك انطلاقا من مقاربة فلسفية. ولئن مثّلت إشكالية العنف الجندري ضدّ النساء مجالا لنزاع التأويلات بين مختلف الحركات النسوية الليبرالية أو الراديكالية أو اليسارية أو الإيكولوجية أو الديكولونيالية أو الإسلامية، فإنّ الغرض من هذا المقال هو تحديدا التأريخ لجملة التأويلات الفلسفية لهذه الإشكالية، من وجهة نظر الفلسفات النسوية. وعليه فإنّ الإشكالية التي ستنتظم وفقها منهجية هذا البحث ستكون هي التالية: كيف تمّ من داخل الفلسفة إقصاء النساء من حقل التفكير والتنظير وإنتاج الحقيقة؟ ولماذا تمّ طيلة قرون من الزمن التأريخ للفلسفة من طرف الفلاسفة الذكور؟ وكيف مثّل طرد النساء من مجال المعرفة بعامّة المؤسسة الرمزيّة الأخطر لولادة بقية أشكال العنف ضدّهن؟ لمعالجة هذه الأسئلة نقترح بناء المقال على الخطّة التالية : أوّلا: كيف يمكن تعريف مفهوم العنف الجندري بوصفه نتاجا لنظام الهيمنة الذكورية؟ ثانيا : وفق أيّة براهين تمّ إقصاء النساء من مجال التفلسف؟ وماذا تقترح الفلسفة النسوية من أجل مقاومة "العنف الفلسفي" ضدّهنّ؟ ونحن نعتبر أنّ اقتلاع المرأة الحق في الفلسفة خاصة منذ كتاب **الجنس الثاني** (1949) هو بمثابة المقاومة الإيجابية للعنف ضدّ النساء. ونعتبر أيضا أنّ أخذ النساء الكلمة في مجال الفلسفة كميدان أساسي للتنظير والتشريع لسياسات الحقيقة هو بمثابة الرهان الكبير لتحرّر النساء من وصاية الرجال ليس فقط على عقولهنّ بل على سياسات المستقبل. أمّا عن مصادر هذا الاستقصاء الفلسفي فسوف تكون نسائية في معظمها، وذلك وفق أطروحة نصوغها كما يلي : من أجل مقاومة "العنف الفلسفي" ضدّ المرأة الفيلسوفة، نقترح أن نمنح الكلمة للنساء الفيلسوفات اللاتي اشتغلن على تشخيص هذا العنف في أفق التأسيس لفلسفات نسائية تدافع عن مقاربات جندرية مضادة للنزعة الذكورية التقليدية. وتبعا لهذه الأطروحة سنمنح الكلمة لأربعة نماذج من الفلسفة النسائية المعاصرة، من أجل فهم آليات العنف الجندري الذي تعاني منه النساء بأشكالها المتعدّدة بما فيها العنف المعرفي والفلسفي : أوّلا نموذج المساواة بين الجنسين انطلاقا من سيمون دي بوفوار. ثانيا النموذج القائم على الاختلاف بين الجنسين الذي اقترحته لوس إيريغاراي. ثالثا نموذج الاختلاف بين الجنادر الذي وقّعته جوديثبتلار في كتاب قلق الجندر. ورابعا : نموذج العدالة والاعتراف الذي تشتغل عليه الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرايزر في إطار تجديد النظرية النقدية بعد هابرماس. لن نشتغل في هذا البحث على النسوية العربية [1]لأنّها ورشة أخرى واسعة ومعقّدة من النضال ضدّ العنف الجندري لئن تميّزت بنضالات حقوقية منذ هدى الشعراوي ونوال السعداوي[1] وفاطمة المرنيسي[1]وباحثات نسويات من قبيل رجاء بن سلامة وآمال غرامي [1] وألفة يوسف [1](من تونس) ...فإنّها قد اقتصرت من جهة التأسيس لبراديغم من التعبيرات الأدبية والثقافية عموما. أمّا عن النسوية الإسلامية [1] فهي براديغم هامّ جدّا اليوم في تنضيد سياسات مغايرة للهويات الجنسية، لكنّه يستند في جملته على منطلقات دينية. في حين أنّ الغرض من بحثنا هذا إنّما هو استشكال وبيان أطروحات الفلسفة النسائية بخصوص مسألة العنف الجندري. ويبدو أنّ التأسيس لخطاب المرأة الفيلسوفة في لغة الضاد لم يظهر بعدُ، طالما اعتبرنا أنّ الفلسفة هي تدبير سياسات جديدة للحقيقة خاصّة بإنتاج خطاب نظري حول شكل الحياة الخاصّة بعصر ما.

**الكلمات المفاتيح** : العنف الجندري - الفلسفة النسوية - الهيمنة الذكورية - الجنس - الجندر- المساواة – الاختلاف - الاعتراف - قوّة اللاعنف.

## المقدّمة

لقد كُتب تاريخ الفلسفة دوما من وجهة نظر الذكور، بحيث تمّ تمثّلها منذ عقود من الزمن بوصفها مجالا ذكوريا بامتياز. ولقد تمّ تثبيت هذا المعطى التاريخي الإيديولوجي في كلّ أشكال تدريس الفلسفة والاشتغال عليها : في الكتب والمدارس والجامعات وفي المخيال الرمزي للإنسانية بعامّة. وهذه الحقيقة التاريخيّة هي في حدّ ذاتها من أخطر أشكال العنف الجندري ضدّ النساء. فنحن نكاد لا نعثر على أسماء نساء فيلسوفات في تاريخ الفلسفة إلاّ نادرا بالرغم من وجود فيلسوفات منذ المدرسة الفيثاغوية وهيباتيا الإسكندرية وصولا إلى الفيلسوفات المعاصرات سيمون دي بوفوار وحنّا آرندت ولوس إيريغاري ونانسي فرايزر وجوديث بتلر..ولقد رسّخ الفلاسفة الذكور هذه الآلية الخطابية من العنف الرمزي الذي يقضي بإقصاء النساء من مجال العقل الفلسفي، على أنحاء شتّى : بحيث تجاهل أفلاطون اسباسيا التي كان هو نفسه يرتاد صالونها الفلسفي في أثينا، ولم يذكر سقراط ديوتيما إلاّ مرّة واحدة بالرغم من أنّها هي التي علّمته محبّة الفلسفة. واعتبر أرسطو المرأة كائنا عرضيّا سلبيا ومنفعلا بوصفها تجسّد المادّة التي لا صورة لها في حين يكون الرجل هو الجوهر وهو الصورة الفاعلة والكاملة للحياة. هذا علما وأنّ أرسطو قد عاصر الفيلسوفة اليونانية أولمبياس زوجة الملك فيليب الثاني ووالدة الإسكندر الأكبر والتي كانت تصف أرسطو قائلة عنه :" ذلك الألثغ الذي لا يملك أفكارا خلاّقة.. وربّما تعود شهرته إلى أنّه واحد من تلاميذ أفلاطون المفضّلين" [1]. ويكتب الغزالي عن النساء قائلا :" والغالب عليهنّ سوء الخلق وركاكة العقل..وعلى المرأة أن تكون قاعدة في قعر بيتها لازمة لمغزلها لا يكثر صعودها قليلة الكلام لجيرانها" [2]. وعن المرأة يكتب نيتشه في الفقرة 68 من "المعرفة المرحة" يقول " إنّهن بالأحرى مبدعات في الضعف بغرض التحوّل إلى زخارف هشّة يمكن كسرها بذرّة غبار" .

[1] إمام عبد الفتّاح إمام، **أفلاطون والمرأة**، القاهرة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، 1998، ص. 10.
[2] نفس المرجع، ص. 6.

لا تمثّل هذه المختارات العاجلة من نصوص الفلاسفة إلاّ عيّنة صغيرة عن تاريخ طويل أسّس فيه الفلاسفة الذكور جيّدا لما نسمّيه "العنف الفلسفي" ضدّ النساء، ونقصد بذلك كلّ أشكال الإقصاء الجندري التي رسّخت المنزلة الأنطولوجية الدونيّة للمرأة بالنسبة لهيمنة اللوغوس الذكوري على مملكة العقل الإنساني. وهذا الإقصاء للنساء من مجال الفلسفة هو بالنسبة لنا اعتداء على حقّها ككائن بشري في التنظير والتشريع للحقيقة وللأنظمة الرمزية بعامّة. وعليه، فإنّ المقصود تحديدا بالأسس النظرية للعنف الجندري من جهة المقاربة الفلسفية له هو تشخيص الاستراتيجيات الخطابية والبراهين النظرية التي وفقها تمّ تثبيت الهيمنة الذكورية على مجال الفلسفة. لكنّ الغرض ليس التعرّف على المواقف السلبية للفلاسفة من النساء، ومواصلة البكاء على صوة المرأة الضحية، بل كيف تمّ الكشف عن هشاشة اللوغوس الذكوري ومقاومة هذا العنف الفلسفي من طرف النساء الفيلسوفات. فأن تظلّ المرأة الفيلسوفة خاضعة للنظام الفلسفي الذكوري المهيمن الذي لا يذكر من الأسماء غير أفلاطون وأرسطو والغزالي والفارابي وكانط وهيجل ونيتشه..فهذا خطير جدّا، لأنّ صمتها شكل من التواطؤ مع نظام العنف. وعليه نحن نفترض أنّه ثمّة علاقة ما بين عدم الاعتراف بالنساء وإقصائهن من مجال صناعة المنظومات الرمزية ( الفلسفة والعلم والفنّ ) وآليات إخضاعهنّ إلى الهيمنة الذكورية، وصمتهنّ الطويل عن أنطولوجيا العنف التاريخي ضدّهنّ. إنّ إقصاء النساء من مجال صناعة التاريخ هو الأرضية الأنطولوجية التي شرعنت على نحو خفي لاقتراف كل جرائم العنف ضدّ النساء . وبالتالي فإنّ العنف على العقول هو أحد عناصر التشريع للعنف على النساء تحت شعار ديني يعتبرهنّ"ناقصات عقل ودين"..لقد كُتب التاريخ اذن دوما من وجهة نظر الذكور فالفلاسفة هم دوما أفلاطون وكانط وهيغل، والعلماء هم نيوتن وأنشتاين، والفنانين هم ليونادفنشي وغويا وبيكاسو...هكذا تمّ طرد النساء من دائرة العقل والإبداع والحقيقة وجعلهنّ مختزلات في موضوعات جنسية .

هذا التشخيص هو ما قامت به الفيلسوفات المعاصرات اللاتي افتككن الكلمة في مجال الفلسفة منذ سيمون دي بوفوار ولوس إيريغاراي ونانسي فرايزر وجوديث بتلر

ونساء كثيرات يشتغلن في كل بقاع العالم على مقاومة كلّ أشكال العنف الجندري ضدّ النساء من العنف الجسدي إلى العنف الرمزي والسياسي والعرقي والكولونيالي والفكري أيضا. وإنّ الغرض من هذا المقال هو منح الكلمة للفلسفة النسوية في لغتنا من أجل حق النساء في التفكير والتنظير وسياسات الحقيقة. كيف تمّ التأسيس فلسفيّا للعنف ضدّ النساء؟ وأيّة استراتيجيات فلسفية تقترحها الفيلسوفات المعاصرات لتحرير النساء من هيمنة اللوغوس الذكوري؟ من أجل معالجة هذه الإشكالية يتوزع مقالنا على الخطّة التالية :

أوّلا تعريف العنف الجندري بوصفه أساسا لنظام الهيمنة الذكورية. ثانيا في السؤال عن "هويّة النساء" بما هي مختزلة في "الجنس الثاني" بوصفه الأساس الأوّل لبنية العنف الجندري ( سيمون دي بوفوار). ثالثا آليات إقصاء النساء من اللوغوس الذكوري بسبب الفرق الجنسي (لوس إيريغاراي). رابعا أنّ العنف الجندري ضدّ النساء إنّما يتأسس على إجبارية الجنسانية الغيرية التي تختزل الجندر في ثنائية المذكّر والمؤنث (جوديثبتلر). وخامسا وأخيرا آليات إقصاء النساء من سياسات الفضاء العمومي بوصفه فضاء صناعة الرأي وممارسة الحريات الأساسية (نانسي فرايزر). إنّ الرهان الأساسي لهذه المقاربة إنّما هو تحديدا التعرّف على كيفية تمثّل النساء الفيلسوفات لآليات العنف الجندري المسلّطة عليهنّ ضمن نظام الهيمنة الذكورية من جهة، وسرديّتهن الخاصّة حول أنفسهنّ بوصفهنّ ذواتا قادرة على اقتلاع الحق في الكلام والتفكير وإنتاج المعارف وسياسات الفضاء العمومي من جهة ثانية.

## ما هو العنف الجندري ؟

لقد اتخذ العنف ضدّ النساء عبر العصور أشكالا مختلفة منذ العنف اللفظي والمادي إلى النفسي والجنسي والاقتصادي والسياسي والرقمي، ومن الاحتقار والتحرّش إلى الاغتصاب وصولا إلى الاغتيال والتقتيل. ولقد تمّ تعريف العنف الجندري ضدّ النساء بوصفه انتهاكا لحقوق المرأة بوصفها كائنا بشريّا يتمتّع بحق المساواة التامة في جميع الحقوق والحريات مع الرجل. ويقوم كلّ عنف جندري على علاقات قوى تغيب فيها

المساواة بين النساء والرجال وهي علاقات تتضمّن معاني الاحتقار والاضطهاد والإخضاع معا. ومن أجل تشخيص دقيق لمفهوم العنف الجندري ضدّ النساء يمكننا الإحالة على براديغم "النظام الأبوي" بوصفه نموذجا ابستمولوجيّا كلاسيكيّا قامت عليه الأسس النظريّة الأساسية لتأويل وفهم آليات اشتغال هذه الظاهرة الإنسانية المعقّدة. وسنتوقّف في هذه اللحظة المفهومية الأولى عند تشخيصين مختلفين لأطروحة "الهيمنة الذكورية". أمّا عن التشخيص الأوّل فنعثر عليه ضمن كتاب "نشأة النظام الأبوي" للمؤرخة والأنثروبولوجيّة الأمريكية غيردالينر (1920 – 2013)، التي تعود بهذه الظاهرة إلى جذورها التاريخية البعيدة في الشرق القديم. وتقوم هذه الدراسة على أطروحة أساسية مفادها "أنّ تاريخ النساء أساسي وجوهريّ لتحرّرهنّ" [3]. وهذه الأطروحة تمثّل استراتيجية نظرية للكشف عن النظام الأبوي الذي قام في أسسه التاريخية البعيدة على "إقصاء النساء على نحو ممنهج من مشروع إنشاء الأنظمة الرمزية والفلسفات والعلم والقانون"[4]. وهذا الإقصاء هو اذن المعنى الأساسي للعنف التاريخي المسلّط على النساء. لكن ما هي براهين النظام الأبوي التي قامت عليها هذه الترسيمات العنيفة ضدّ مشاركة النساء في "صناعة النظرية"؟ يتعلّق الأمر بفرضيّة "أنّ النساء والرجال مختلفون بيولوجيّا" وهي الفرضية التقليدية التي أقامت عليها الديانات والفلسفات قراراتها الأنطولوجية بإخضاع النساء إلى سلطة الذكور طيلة عقود من الزمن تعود إلى تاريخ السبي البابلي في القرن السادس قبل الميلاد. ما حدث اذن منذ نشأة النظام الأبوي في حضارة بلاد ما بين النهرين هو ولادة "الاستعباد كمؤسسة" تقوم على رعايتها الأسرة الأبوية التي "امتلك فيها الأب سلطة الحياة والموت على أولاده" [5] وعلى زوجاته أيضا. إنّ هذا التشخيص التاريخي الذي ينزّل العنف ضدّ النساء ضمن براديغم النظام الأبوي قد رسّخته الأساطير والمعتقدات قبل أن تستأنفه الفلسفات اللاحقة في بلاد اليونان بخاصّة

[3] غيردالينر، **نشأة النظام الأبوي**، ترجمة أسامة إسبر، بيروت، المنظّمة العربية للترجمة، 2013، ص.27.
[4] نفس المرجع، ص. 30.
[5] نفس المرجع، ص. 178.

مع أفلاطون وأرسطو. يتعلّق الأمر بنظام "الهيمنة الذكورية" كما يسمّيه الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو. وهو المرجع الثاني الذي يشخّص لنا مفهوم العنف الجندري في مقاربة فلسفية وسوسيولوجية تقوم على مفهوم العنف الرمزيّ. بحيث ننتقل من التأريخ للنظام الأبوي كمؤسسة تاريخية للتشريع للاستعباد بأنواعه ومنه استعباد النساء، إلى منظومات رمزيّة تصنع العنف اللامرئي كتقنية أساسية للتحكّم بالأجساد. إنّ العنف الرمزي الذي ضمنه يقع اخضاع النساء للهيمنة الذكورية إنّما هو هندسة كاملة لإدارة سياسات الأجساد قائمة على كسمولوجيا المركزية الذكورية . بحيث توجد قوى النظام الذكوري في كلّ مكان بما هي "آلة رمزية هائلة" في تصوّرنا لا فقط للعلاقات الجنسية بين المذكر والمؤنث بل في بنية الفضاء ونظام العالم الذي نشكّله بتمثلاتنا عنه. ما حصل هو إنتاج وتكثيف لترسيمات اجتماعية بوصفها قوالب لتنظيم الانفعالات والمشاعر والأفعال، وذلك وفقا المركزية الذكورية التي جعلت النساء أنفسهن أسيرات لهذه الترسيماتالذهنية بل هنّ من يساهمن في إعادة إنتاجها عبر الأسرة والتربية. إنّ تواطؤ النساء مع مؤسسة العنف الرمزي ضدّهم مسألة إشكالية وخطيرة وهذا ما عبّرت عنه غيردالينر متسائلة على نحو إنكاري :"ما الذي يمكن أن يشرح تواطؤ النساء في دعم النظام الأبوي الذي أخضعهنّ وفي نقل ذلك النظام، جيلا بعد آخر إلى أولادهنّ من الجنسين؟ " [6].

في كتابه "الهيمنة الذكورية" بتاريخ 1998 يذهب بورديو إلى تفسير أسباب العنف ضدّ النساء من خلال تفكيكه لنظام الهيمنة الذكورية. هذا النظام يشتغل عبر "العنف الرمزي" الذي يعرّفه بورديو بكونه "ذلك العنف الناعم والمحسوس واللامرئي من ضحاياه أنفسهم، والذي يُمارسُ في جوهره بالطرق الرمزية الصرفة للإتصالوالمعرفة ..أو بالعاطفة كحدّ أدنى" [7]

[6] نفس المرجع، ص. 31.
[7] بيار بورديو، **الهيمنة الذكورية**، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2002، ص. 16.

إنّ هذا العنف الرمزي إنّما تمّ تأصيله وترسيمه في الأجساد والعقول في شكل ترسيماتلاواعية. وذلك من خلال التقسيم الإجتماعي القائم على الاختلاف البيولوجي بين الجنسين وهو تقسيم صار إلى تمثّلات وعادات وتخلّقات. لكنّ الخطير في هذا النظام الموسوم بالهيمنة الذكورية هو عملية تأبيده كما لو كان نظاما طبيعيا بديهيا.

ومن أجل التعرّف على كيفية حصول التأبيد الاعتباطي للهيمنة الذكورية بوصفها عنفا على النساء، علينا بحسب بورديو " أن نتساءل عمّا هي الآليات التاريخية التي هي مسؤولة عن نزع التاريخانية والتأبيد النسبيين لبنى التقسيم الجنسي" [8]. وهنا يتعلّق الأمر بأهمية المقاربة التاريخية ضدّ الرؤى الجوهرية والبيولوجية والتي تحوّل التاريخي إلى طبيعي، والاعتباطي إلى مؤبّد بفعل تكراره وإعادة إنتاجه.وذلك لن يكون ممكنا إلاّ عبر "كسر علاقة الاستئناس الخادعة التي توحّدنا بتقاليدنا الخاصّة بنا" [9] ، أي نزع التأبيد الطبيعي عن التقسيم الجنسي عبر جعله تقسيمه تاريخانيا. ما يهدف إليه هذا الطرح لإشكالية نظام الهيمنة الذكورية هو ما يعلن عنه بورديو قائلا "ثورة كاملة في أسلوب مقاربة ما أريد دراسته تحت اسم تاريخ النساء" [10]. وهي ثورة معرفية تراهن على اختراع استراتيجيات لتفكيك نظام العلاقات المادية والرمزية بين الجنسين. وهي علاقات قائمة على ثنائية المذكر والمؤنث بوصفها بنية رمزية تمّ ترسيخها في الأجساد والعقول، في الأسرة والمدرسة والدولة والمؤسسات الدينية، بوصفها "أمكنة لصياغة مبادئ الهيمنة" [11]..إنّ نظام الهيمنة الذكورية ليس نتاج ذكوري فقط بل هو نتاج تواطؤ النساء مع نظام الهيمنة بالخضوع له وضمان استمراره وإعادة إنتاجه داخل منظومات القيم التربوية. وإنّ مجرّد وعيهم بذلك لا يكفي لتحرّرهن إذ المطلوب هو ثورة أخلاقية واجتماعية ضدّ كلّ أشكال إنتاج النظام الأبوي.

---

[8] نفس المرجع، ص. 12.
[9] نفس المرجع ، ص. 16.
[10] نفس المرجع ،ص.19.
[11] نفس المرجع. الصفحة نفسها.

## العنف الجندري يولد من اعتبار "المرأة آخرا للرجل"

يُعتبر كتاب **الجنس الثاني** بمثابة ثورة فلسفية في مجال الدراسات النسوية بوصفه قد أسّس لمقاربة وجودية لوضعية العنف ضدّ النساء. يتعلّق الأمر بتشخيص لكلّ أشكال العنف ضدّ النساء انطلاقا من مسائلة فلسفية للهوية النسائية كما تمّت صناعتها من طرف مجتمع تسوده قيم الذكور. وتبعا لذلك تتمّ العودة إلى أسس هذه التمثلات داخل الفلسفات والأساطير والوضعيات الاجتماعية والتاريخية والبيولوجية والنفسية. من أجل تشخيص وضعيات العنف الجندري التي عاشتها النساء علينا إعادة صياغة السؤال عمّ تكونه "المرأة؟" أي "ما هي المرأة؟" وكيف يمكن فهم وتفكيك ما صنعته الفلسفات عنها من تصوّرات سلبية؟ لقد تمّ اختزال المرأة في مفهوم "الأنثى الأبدية" في نوع من التصوّر الماهوي الثابت والنهائي لها، وهذا هو أخطر أنواع العنف النظري عليها. في هذا السياق تكتب سيمون دي بوفوار :" إذأ كان دورها كأنثى لا يكفي لتعريف ما تكونه المرأة، وإذا كنّا نرفض تفسير ذلك انطلاقا من ''الأنثى الأبدية''، وإذا كنّا نسلّم أنّه ثمّة نساء على الأرض، فعلينا أن نسأل حينئذ السؤال التالي : ما هي المرأة" [12] . هكذا اذن يبدأ السؤال عن مفهوم العنف الجندري من السؤال عن مفهوم المرأة نفسه . إنّ هذا النوع من الطرح الفلسفي يعود إلى سبب أساسي هو أنّ كلّ ما تمّ تأسيسه إلى حدّ الآن من التصوّرات الفلسفية حول المرأة إنّما يمثّل مغالطة وعنفا لغويّا ضدّ كينونتها الوجودية بما هي حرية. ما تمّ ضمن التمثلات النظرية منذ قرون من الزمن هو التعتيم على هذا السؤال حول ما يمكن للمرأة أن تكون خارج هذه المنزلة الدونية التي تمّ اختزالها فيها بما هي رحم، أي جنس أي جسد. وإنّ هذا النوع من الاختزال للمرأة في هويّة ثابتة كجنس ثان بالنسبة للرجل بما هو الجنس الأوّل الأساسي والمطلق، هو أهمّ الأسس النظرية التي يولد ضمنها العنف الجندري ضدّ النساء. نحن إزاء شكل خاصّ من العنف هو العنف الخطابي يقبض

[12] De Beauvoir, Simone, *Le deuxième sexe, I,* Paris, Gallimard (1949), 1976, pp.15-16.

على ماهية المرأة ويحبسها في جوهر ثابت أبدي تكون فيه الأنثى الملعونة واللعوب والساحرة والخادعة والشهوانية لأنّها جنسها فقط .

لقد تمّ دوما تعريف المرأة بوصفها جنسا ثانيا، وتلك هي أطروحة سيمون دي بوفوار التي شخّصت وفقها وضعيات العنف الجندري التي تعيشها المرأة في كامل مراحل حياتها. إنّ مشكلة العنف الجندري تجد أسسها النظرية في خطاب الذكور حول النساء. إنّ النحو ذكوري وطالما لم نشتغل على تفكيك آلياته النظرية في صناعة الهويات الجندرية، يبقى العنف هو الأرضية الرمزية لكيفية اشتغاله. إنّ "الرجل لا يبدأ أبدا حديثه انطلاقا من جنسه" ذلك لأنّه يعرف جيّدا أنّه رجل وأنّه وفق هذه الهويّة التي صنعها له النحو فهو القطب المحايد والإيجابي في الخطاب. وذلك على النقيض من المرأة التي تقبع في الجهة الأكثر سلبيّة والأكثر هشاشة من سلّم المعايير اللغوية والوجودية. وعليه، يبدو أنّ الرجل يملك الحق في أن يكون رجلا، في حين ترتكب المرأة خطيئة جذرية حينما تولد كذلك. وانطلاقا من هذه الآلية الخطابية يولد التمييز بين الجنسين ويصنع المجتمع هوياته الجندرية على أساس الثنائي ذكر هو النمط البشري المطلق الذي يشير إلى نفسه بوصفه ذاتا، وأنثى ينظر إليها بوصفها جنسا ثانويا ووجودا ثانويّا وتابعا. إنّ البراديغم الجندري ههنا يتّخذ من ثنائية الذات والآخر معيارا فلسفيا لتشخيص أسس تبعية النساء وخضوعهنّ لسلطة الذكور لمدّة طويلة جدّا تمتدّ على آلاف السنين. لكن ما الذي يجعل تعريف المرأة بجنسها إدانة خطابية ووجوديّة لها؟ لقد تمّ تعريف المرأة اذن انطلاقا من جسدها، بحيث على عكس جسد الرجل الذي تمّ تمثله في النظام الذكوري بوصفه تميّزا ومفخرة، يتمّ اعتبار "جسد المرأة كما لو كان مثقلا بكل ما يميّزه: فهو عائق وهو سجن " [13] . إنّ هويّة المرأة قد تمّ صناعتها من طرف الرجل، وإنّها ضمن هذه النظام الرمزي الذكوري لن تكون غير ما يرغب فيه الرجل أن تكون. فهي تمثّل له "كائنا مجنّسا، إنّها

[13] Ibid, p.17.

جنس، وإنّها لكذلك مطلقا" [14]. هكذا صاغت سيمون دي بوفوارالبراديغم الفلسفي لما ستسمّيه بعدها سيلفيان أغسنزكي "ميتافيزيقا الجنسين" القائمة على ثنائية "المذكّر والمؤنث. [15]. والسؤال المحرج سيكون حينئذ : أيّ مكان للنساء ضمن الميتافيزيقا كمجال معرفي احتكره الفلاسفة من الذكور؟ لماذا تمّت إدانة المرأة ميتافيزيقيا بجسدها ؟

انطلاقا من هذا التشخيص الفلسفي لوضعية المرأة كما وضعها الخطاب الذكوري نظفر بالأساس النظري الأوّل للعنف الجندري ضدّ المرأة. بحيث يتعلّق الأمر بعنف المفهوم الذي نضّده الرجل للمرأة فحبسها في جسدها وجعل منها آخرا يتمّ إخضاعه للذات المالكة لسلطة التنظير والتنظيم والتمثيل للهوية الجندرية. فأن يتمّ اعتبار المرأة جنسا ثانيا وجسدا وآخرا قبالة ذات هو العقل المالك لكل المعايير الرمزية، ذاك هو أخطر أشكال تبرير قرونا من الإخضاع والاضطهاد والعنف الجندري ضدّ النساء. ويكون السؤال الحارق عندئذ : "لماذا لم تتمرّد النساء على السيادة الذكورية؟ " [16]. إنّ اعتبار الفرق بين الجنسين معطى بيولوجيا هو أوّل شكل من العنف ضدّ النساء، بحيث تمّ تمثّل جنس المرأة ضربا من الإدانة الوجودية. وهو الأمر الذي تمّ وفقه تربية النوع البشري على أفضلية الذكر على الأنثى وذلك هو ما فرضته الهيمنة الذكورية بتواطؤ مع النساء أيضا. وهنا نقطة الإشكال تحديدا : فالخطر في هذه الوضعية الجندرية العنيفة هي تقبّل المرأة للماهية التي نزّلها ضمنها الرجل بوصفها آخرا أي بما هي تابعا أبديا لذات هي مصدر الحقيقة والسلطة. وفي هذا السياق تذهب سيمون دي بوفوار إلى أنّ "تنزيل المرأة بوصفها آخرا إنّما يدعم كلّ التبريرات التي استطاع الرجال إيجادها منذ الأزل ". [17]

يستند العنف الجندري على النساء انطلاقا من هذه المقاربة الفلسفية النسوية إلى ثلاثة أسس نظرية هي التصوّر البيولوجي ، والتحليل النفسي والمادية التاريخية. ولقد ساهمت هذه التصوّرات للفرق بين الجنسين على أنحاء مختلفة في تبرير العنف على

[14] Ibid.
[15] Sylviane Agacinski, *Métaphysique des sexes*, Paris, Seuil, 2005.
[16] Ibid, p. 19.
[17] Ibid, p. 24.

النساء والتأسيس لنظام الهيمنة الذكورية. أمّا عن التصوّر البيولوجي فهو يتمثّل في اختزال المرأة في مفهوم الأنثى بكل معانيه الحيوانية السلبية بما هي الخبيثة، الحمقاء والمفترسة والحقيرة..وقد أسّس هذا التصوّر الذي يقوم على المعطى البيولوجي لكل أشكال التحقير التي لحقت بالمرأة عند الفلاسفة منذ فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو إلى حدود نيتشه. أمّا عن التحليل النفسي فهو بالرغم من تجاوزه الفرق البيولوجي بين الجنسين، فإنّ "فرويد لم يهتمّ كثيرا بقدر المرأة" ولم يشتغل على الجنسانية إلاّ انطلاقا من النموذج الذكوري، وافترض تبعا لذلك أنّ "المرأة إنّما تشعر أنّها رجلا مشوّها" [18]. أمّا عن المادية التاريخية فهي تختزل دور المرأة في العمل وتجعل من ظهور الملكية الخاصة سببا لظهور العنف ضدّ النساء واضطهادهنّ.

ما هي الحلول التي تقترحها سيمون دي بوفوار؟

ينبغي علينا أوّلا أن نحرّر عملية التفكير في وضعية المرأة من البحث عن الأنثى المفقودة أو عن المرأة الحقيقية. ذلك أنّ كل تمثّل لكينونة المرأة بوصفها ماهية ثابتة سابقة لما تصنعه هي كذات حرّة مستقلّة بوجودها، هو ضرب من العنف الجندري النموذجي. انّ الأمر يتعلّق بعنف وجودي على المرأة ككائن بشري وليس كمجرّد جنس. والمطلوب انطلاقا من هذه المقاربة هو تنزيل قضية المرأة ضمن ما تسمّيه "الأخلاق الوجودية". وهي فلسفة تقوم على اعتبار الإنسان حريّة أي قدرة على مستقبل لامتناه. و تبعا لذلك إذا كانت المرأة في الماضي والحاضر تعاني من اضطهاد وجودي وعنف جندري فإنّ السؤال الذي ينبغي طرحه : "هل أنّ ما يحدث اليوم سيتمّ استئنافه مستقبلا؟" [19] . ويبدو اذن أنّ المستقبل وحده هو المكان الذي يمكن فيه للمرأة أن تخترع لنفسها منزلة وجودية مغايرة، بوصفها حريّة مساوية للرجل، وبوصفها صيرورة منفتحة على وجودها كمشروع مستقبلي وليست ماهية ثابتة وهي أطروحة سيمون دي بوفوار التي تعلن عليها

[18] Ibid, p. 84.
[19] Ibid, p. 30.

في الجملة الأولى من الجزء الثاني من كتابها :" إنّ المرأة لا تولد امرأة إنّها هي تصير كذلك" [20]

لا يمكن للمرأة إذن أن تتحرّر من العنف الجندري ضدّها إلاّ بإعادة الاشتغال على ذاتها لا من وجهة نظر ما تمثّله الذكور حولها من التمثلات السلبية والعنيفة، إنّما من وجهة نظر وجودية أي من جهة ما هي كائن حرّ مفتوح على المستقبل. وإنّ كل تخلّي عن الحرية إنّما هو خطأ أخلاقي فادح. إنّ المرأة مطالبة إذن بأن تفرض نفسها كحريّة وليس كأنثى أبدية. من هنا نستنتج أنّ العنف الجندري إنّما يجد أسسه النظرية في كل التمثّلات الرمزية التي تنكر على المرأة أنّها كائنا بشريا حرّا مستقلا ومفتوحا على كل إمكانيات المستقبل في تجاوز ذاته وتحقيقه على الدوام.

## إقصاء المرأة من اللوغوس الفلسفي

يولد هذا البراديغم النسوي منذ كتاب النسوية الفرنسية منظّرة الاختلاف الجنسي لوس ايريغاراي تحت عنوان **مرآة المرأة الأخرى** بتاريخ 1974. وينطلق هذا الكتاب من فكرة مفادها أنّ "الجنسانية الأنثوية قد بقيت المحيط الأسود للتحليل النفسي" [21] الذي يستأنف عدم الاعتراف بالمرأة الأخرى التي تتجاوز إطار حقله النظري الخاص. لذلك تقترح لوس إيريغاراي إعادة العبور بتاريخ اللوغوس الغربي الذكوري الذي كتبه الفلاسفة الذكور منذ أفلاطون الى فرويد. وتختبر في ترحالها عبر هذا التاريخ منطق الواحد- الذكر المتسلط على حقل انتاج الحقيقة والخطاب معا. وفي أثناء ترحالها تتعرّف لوس إيريغاراي على "المرأة الأخرى" التي وقع اقصاؤها دوما من مجال الفلسفة الذكورية. لقد أخطأ كل الفلاسفة أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط وهيغل وفرويد في حقّ المرأة. وذلك لأنّهم اعتبروا الذات الكونية المنتجة للخطاب ذاتا ذكورية بامتياز. هذا ما تكتبه لوس ايريغاراي في مفتتح نصّها المعنون "المرآة" المندرج ضمن كتابها مرآة

[20] Ibid, T. II, p. 13.

[21] Luce Irigaray, *Speculum, De l'autre Femme*, Paris, Minuit, 1974, p.20

المرأة الأخرى، وهي تقول :"لقد كانت كلّ نظرية في الذات تُنسب دوما الى المذكّر" [22]، وإنّ المرأة كانت محرومة من أن تكون ذاتا لأنّها كانت تقوم مقام الموضوع المقابل لهذه الذات. فالذكر- الذات لم يكن بوسعه أن يكون ذاتا دون أن تكون المرأة موضوعا مرآويا يتمثل فيها ذاك الذكر ذاته. فمن دون المرأة أي من دون "أرض نكبتها أو نحرثها أو نتمثّلها أو أيضا نرغب فيها دوما أو نتملكها" [23]، أي من دون موضوع لم يكن ممكنا أن يكون ثمّة مستقرّا لذات تثبت وتبقى..وإلاّ أي موضوع بوسع الذكر أن يبسط فوقه سلطته؟ يبدو إذن وفق تشخيص لوس إيريغاراي أنّ "الثورة الكوبرنيكية لم تنتج بعد كلّ مفاعيلها صلب المخيال الذكوري" [24].

لقد ولدت سلطة الذكور على النساء في التمثّلات الذكورية للحياة الجنسية كما أسّس لها نظريا التحليل النفسي الذي يعتبر أنّ الأنثى ليس لها ليبيدو وأنّ "الليبيدو إمّا هو مذكّر أو هو محايد ومهما يكن الأمر فإنّ عبارات ليبيدو مؤنّث لا يمكن تبريرها" [25]. وهكذا أغلق فرويد مجال التمثّل الجنسي على الليبيدوالذكوري مستأنفا بذلك نفس ترسيماتاللوغوس الذكوري ضدّ المرأة التي توصف بعبارات عنيفة من قبيل "الشهوة والغيرة والنقص والانفعال والهستيريا.." كما لو أنّه عند فرويد ليس ثمّة غير جنس واحد هو جنس الذكور، وبقية الأجناس ثانوية بما هي تجد مقياسها في الليبيدو الذكوري. وانطلاقا من هذا التوصيف تمّ التأسيس نظريا لإدانة المرأة بسبب جنسها، كما لو كانت هذه الإدانة حجّة علمية لا تقبل الدحض لأنّها "طبيعية". إنّ ما يثير الإحراج في هذا التأسيس للعنف الجندري ضدّ النساء هو حرمان المرأة من نموذج شرعي ومناسب لاختلافها الجنسي. وهنا تكمن المعضلة: كيف يصير الاختلاف الجنسي وضعية شرعية وإيجابية لاستقلالية النساء عن مقاييس الذكور؟ لقد تمّ تنزيل المرأة بسبب اختلافها في وضعية الكائن الذي تتمّ موضعته بوصفها أنثى أبدية. وهكذا استولى اذكور على كلّ

[22] Ibid.
[23] Ibid.
[24] Ibid.
[25] Ibid, p.48.

نظرية في الذات. إنّ حرمان المرأة من الذات هو أحد الأسس النظرية لإقصائها من مجال اللوغوس، فهي كائن خارج حقل الكوجيطو الديكارتي، والذات الكانطية وإرادة الإقتدارالنيتشويةواللبيدوالفرويدي. وفي هذا السياق تكتب لوس إيريغاراي "داخل هذه المكنة المرعبة التي اسمها الميتافيزيقا، لا مكان للمرأة...المرأة هي لا شيء" [26].

كيف يمكن مقاومة هذا العنف الميتافيزيقي على المرأة؟ إذا كان هذا النوع من العنف الرمزي يقوم على النموذج المرآوي، بما أنّ المرأة قد تمّ تمثّلها بوصفها مرآة نصّبها الرجل للتعرّف على صورته، فالمطلوب هو خروج المرأة نفسها من هذه المرآة وتأسيس تمثّلها لذاتها خارج لغة الذكور وكلّ القيم المعيارية التي سجنوها داخلها. إنّ لغة الذكور هي اللغة الوحيدة التي استولت على خطاب الجندر إلى حدّ الآن. وتبعا لذلك فإنّ الحلّ هو بعثرة قيم النحو الذكوري وتأسيس خطاب أنثوي خارج اللوغوس الفلسفي الذكوري. لكن ما معنى أن تتكلّم الأنثى خارج نموذج لغة الذكور؟ .إذ كيف يمكن تنضيد هذه الأقاليم الوجوديّة الحالكة وهذه الأمكنة المظلمة فيما أبعد من المرآة، مرآة نصّبها الذكور لبسط هيمنتهم على الخطاب النظري وعلى اللوغوس والتاريخ معا؟ يبدو أنّ المرأة مطالبة بالحفر عميقا في ذاتها بحثا عن تقنيات تعبير مغايرة للأنساق الذكورية أي على حدّ تعبير لوس إيريغاراي عن "لغة أخرى، عن كتابة أخرى" [27]. يتعلق الأمر اذن بما تسميه لوس ايريغاراي "بعثرة قواعد النحو" [28] بتعليق نظامه الغائي، باختراع انقطاعات في خيوطه، وقطع لكهربائه وعطب في أشكال الوصل بين مفاصله..كيف ستتكلّم المرأة إذن من داخل الحجب التي صنعها لها نحو الذكور وألبسها إياها ؟ وكيف لها أن تجد طريقا أو صوتا من أجل إعادة عبور هذه الطبقات من الزخرف واختراقها نحو ضرب من العراء اللغوي المتحرّر من مجازات لغة الذكور وكناياتهم ؟

[26] Ibid, p.208.
[27] Ibid, p.171.
[28] Ibid, p.177.

ذاك هو الرهان الذي طرحته على نفسها إذن الفيلسوفة الفرنسية المعاصرة لوس ايريغاراي التي جعلت من الاختلاف الجنسي بين النساء والرجال أطروحة كبرى لفلسفتها. وذلك في أفق معركة فكرية مع النسوية المساواتية التي تفترض مع سيمون دي بوفوار أنّ "المرأة رجل كالآخرين"، وانّ المرأة هي "الجنس الثاني"، في حين تحدّثنا لوس إيريغاراي عن "المرأة الأخرى" التي لا ينبغي عليها إثبات مساواتها مع الرجل كما لو كان هو النموذج وهي المماثلة له، بل هي مطالبة بإثبات اختلافها الجنسي مع الرجل. تتجلّى المرأة هنا كأنثى اذن ضدّ منطق الذكر المبني على هيمنة الواحد العنيف وذلك في أفق تحوّل ثقافي واجتماعي وألسني وأنطولوجي معا. وهذا هو معنى الاستثمار الرمزي الإيجابي في نموذج الاختلاف ضدّ نموذج المساواة. وهذا هو أيضا وجه اعتراض لوس ايريغاراي على سيمون دي بوفوار. ليس اختلاف المرأة عن الرجل جنسيا إدانة ضدّها، بل هو أفق تحرّرها من اللوغوس القائم على الهيمنة الذكورية. لم تعد المساواة حلاّ للعنف الجندري، بل الاختلاف هو طريق ثنائية الكينونة وفرض المرأة نموذجا معياريا للوجود مختلفا عن النموذج الذكوري. إنّ أحادية اللوغوس الذكوري إذن تمثّل الأساس النظري الأخطر على اختلاف النساء بوصفه تميّزا أنطولوجيا وليس بوصفه خطيئة. وهو ما نقرؤه تحت قلم لوس إيريغاراي التي تكتب في هذا السياق ما يلي :" إنّ استبدال الواحد باثنين ذوي اختلاف جنسي يشكّل مؤشرا فلسفيا وسياسيا حاسما..هذا هو الأساس لأجل أنطولوجيا جديدة..يكون فيها الآخر معترفا به كآخر، وليس الشخص نفسه" [29].

## عنف الجنسانية الغيرية

إنّ تحرير الفلسفة النسوية من عنف معيارية الجنسانية الغيرية هو الرهان الذي تراهن عليه الفيلسوفة الأمريكية جوديث بتلر متجاوزة لثنائية المؤنث والمذكّر. وستكون أسئلة الفلسفة حينئذ : ماذا اذن لو كانت هذه الثنائية التي قامت عليها كل سياسات الجنوسة

[29] نيكول فرمون، إليزابيث غروس، إيفا بلونوفسكا زياريك، ضمن كتاب : **ثنائية الكينونة، (النسويّة والاختلاف الجنسي)**، ترجمة عدنان حسن، اللاذقية، دار الحوار، ص.20.

منذ عقود من الزمن لدى الفلاسفة وفي الأساطير والديانات، هي مصدر العنف الأخطر على هوياتنا الجنسية؟ ماذا لو كانت هذه الثنائية مجرّد معيارية لغوية ولا أساس طبيعي لها؟ كيف تمّ بناء هوياتنا الجندرية كما لو كانت هويات طبيعية ومؤبدة؟ ثمّة اذن أزمة عميقة داخل كينونة الجندر التي فرضتها النظريات النسوية حينما وضعت براديغم الجنسانية الغيرية مجالا وحيدا لمشاكل الجندر.

لكن ما هو الجندر؟ إنّه فاعلية إنجازية، وبالتالي أنّه ثمّة علاقة معقّدة بين الجندر والنحو. وعليه فإنّ تحرير الجندر من عنف سلطة المعايير الجنسانية الغيرية، يقتضي معركة شرسة مع اللغة التي تشكّل في نطاقها. تكتب بتلر ما يلي :"إنّ الرأي بأنّ الجندر شيء إنجازي إنّما كان الغرض منه أن نبيّن أنّ ما نعتبره ماهية باطنية للجندر هو شيء مصنوع من خلال مجموعة مستمرة من الأفعال، تمّ طرحها عبر عمل أسلوبي مجندر على الجسد". [30]

فالهويات الجندرية تؤسسها وتمأسسها ضمائر النحو أوّلا. "هو" و"هي" الضمائر النحوية التي عبرهما ترسّخت الهويات الجندرية في تمثلاتنا الاجتماعية. وبالتالي فإنّ تحرير الجندر من عنف سلطة اللغة إنّما "سيتمّ عبر الطعن في النحو الذي تشكّل في نطاقه" [31]. بحيث أنّنا ما ننجزه حول أنفسنا إنّما ننجزه عبر اللغة وعليه فنحن لا نوجد خارج اللغة التي تهيكلنا[32] : هذا هو معنى الجندر كمقولة إنجازية . وهنا نقطة الإشكال : إنّ العنف الجندري يولد في الخطاب الذي يشكّل هوياتنا، بوصفه سلطة معياريّة وهو في الوقت عينه ألية إخضاع واستراتيجية تذويت مستمرّة. ثمّة إذن رمزي لامرئي مرعب على الجندر من طرف معاييره الرسمية التي دوّنها النحو على الأجساد، عنف تمثّل في جعل الجندر هوية جنسية بديهية واضحة يتمّ حراستها من كلّ أشكال الجندر الممنوعة. لذلك فالمطلوب هو "نزع الصفة الطبيعية عن الجندر" من أجل مقاومة العنف

---

[30] جوديثبتلر، **قلق الجندر**، ترجمة فتحي المسكيني، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022، ص.38.

[31] نفسه، ص. 44.

[32] انظر : فتحي المسكيني، "الذات والنحو في أسئلة الجندر"، ضمن : **مجلة الفيصل** ، بتاريخ 25 يناير 2023.

على أشكال الجندر الممنوعة من جهة، وتفكيك الفرضيات الإقصائية الثاوية ضمن سياسات الهوية القائمة على الجنسانية الغيرية من جهة ثانية.

إنّ مقولة النساء مقولة هووية معقّدة لا يمكن التفكير فيها إلاّ انطلاقا من علاقتها بالعرق والثقافة والطبقة والجغرافيا السياسية. وفي الحقيقة ليس ثمّة نساء في المطلق : ثمّة دوما نساء من البيض ونساء من السود ونساء آسويات ونساء عربيات ونساء أمريكيات ونساء برجوازيات ونساء فقيرات. ثمّة عنف خطابي ضمن ادّعاء الكونية المفترض داخل مقولة النساء، وهو استراتيجية خطابية عنيفة وكولونيالية[33]تقوم على " استعمار الثقافات غير الغربية وتملّكها بغرض تدعيم الأفكار الغربية جدّا عن القمع.." [34]. إذا كان الخطاب الجندري الهووي يقوم على وهم ذات نسوية ثابتة تحيل إلى مؤنّث خالص أو طبيعي، فإنّ الجندر الإنجازي لا علاقة له بالأنثوي "إنّ الأنثوي ليس علامة على الذات أبدا، إنّ الأنثوي لم يكن قطّ صفة لجندر ما..". وربّما يكون الجنس نفسه كما تذهب إلى ذلك باتلار "هو أمر قد تمّ بناؤه ثقافيّا تماما مثلما بنى الجندر"..إنّ الجنس نفسه مقولة جندرية وعليه فإنّ "التمييز بين الجنس والجندر.. ليس بتمييز على الإطلاق.." [35].

إنّ مقاومة العنف الجندري انطلاقا من "قلق الجندر"يقتضي تحرير الجندر من إجبارية الجنسانية الغيرية التي تقصي بقية الجنادر الأخرى. وذلك عبر ما تسمّيه بتلر "تخريب الهويّة الجنسية" . بحيث لم تعد قوالب المؤنث والمذكّر التي رسّخها ودوّنها النحو بعناية فوق أجسادنا، كافية من أجل تحديد كينونتنا كأشكال من الجندرةالثقافية . فنحن لسنا جواهر ثابتة خلقتها البيولوجيا أو الآلهة نحن فقط ما ننجزه حول أنفسنا من معايير وأفعال لغوية وممارسات .إنّ كلّ منا هو آداء مشهدي، وإنّ كلّ جسد هو علامة ثقافية وليس جنسا ثابتا.

---

[33] Sur le féminisme décolonial, Voir : Francoise Vergès, *Un féminisme Décoloniale*, Paris, La Fabrique, 2019.

[34] نفسه، ص. 71.

[35] نفسه، ص. 77.

## العنف الجندري وإشكالية العدالة والاعتراف

خارج براديغم الجنوسة وإشكاليات الهوية الجندرية، تتوسّع دائرة المساءلة الفلسفية لإشكالية العنف الجندري على النساء ضمن النظرية النقدية القائمة على مفهوم العدالة الاجتماعية بوصفها البراديغم السياسي الجديد للفلسفة النسوية. وهو براديغم يشخّص أشكال العنف على النساء في أفق فلسفة النضال من أجل الاعتراف في مجتمعات الاحتقار واللاعدالة. يتعلّق الأمر تحديدا بالفيلسوفة الأمريكية نانسي فرايزر التي اتّخذت من السؤال عن العدالة الاجتماعية أرضية فلسفية للكشف عن أسس العنف الجندري على النساء في سياق الأزمة العالمية للنظام الرأسمالي، حيث تتزايد الحاجة إلى نقد الاقتصاد السياسي. هكذا تنطلق هذه المقاربة الفلسفية للعنف الجندري من مبدإ ابستمولوجي مفاده أنّه لم يعد من الممكن الاشتغال على المسائل النسوية بشكل معزول عن سياسات الإعتراف ونموذج العدالة الاجتماعية. يتمّ وفقا لهذا المنظور المنهجي اذن تحديد العنف الجندري بوصفه غيابا للعدالة الاجتماعية بالنسبة لكل الطبقات الاجتماعية الهشة التي تعاني من عدم الاعتراف. وهنا يتمّ توسيع مفهوم العنف على الطبقات المستغلّة والجنسانيات المحتقرة والجماعات التابعة والمهمّشة. وعليه فإنّ العنف الجندري ضدّ النساء لا يتأسس فقط على اعتبارات جنسية وبيولوجية كما كانت الفلسفات النسوية تعتقد مع سيمون دي بوفوار ولوس إيريغاراي إنّما يتعلّق الأمر بمقاربة سياسية وأخلاقية في أفق تجديد للنظرية النقدية بعد هابرماس. ضدّ تصوّر ليبيرالي للعنف ضدّ النساء، توسّع نانسي فرايزر دائرة الفلسفة النسوية نحو نظرية في الأخلاق وفي المجتمع قائمة على نقاشات فلسفية لأهمّ النظريات الفلسفية الذكورية المعاصرة وخاصة هابرماس وروتي وتايلور وأكسالهونيت. فإذا كان ريتشارد رورتي يعتقد أنّ العدالة تقوم على دحض لسياسات الهويّة لأنّها تعتّم على الطبيعة الاقتصادية للمشكلة، واذا كان شارلز تايلور

يذهب إلى أنّ المسألة رهينة التعدد الثقافي [36]، فإنّ نانسي فرايزر تسعى إلى تشخيص تعقّد المسألة من خلال التأليف بين مطلب العدالة والحق في الاعتراف. كلّ أشكال العنف والاضطهاد للجماعات التابعة والهشة قائمة إذن على أساسين اثنين : غياب العدالة الاجتماعية وسياسات عدم الاعتراف. وفي هذا السياق تكتب نانسي فرايزر في كتابها "ما هي العدالة الاجتماعية؟" ما يلي :"ينبغي علينا بالأحرى أن نعتبر لاعادلا أن يجد الأفراد والجماعات أنفسهم محرومين من منزلة الشركاء على قدم المساواة في التفاعل الاجتماعي.." والمقصود بذلك أنّ سياسات الهوية القائمة على اللاعدالة الاجتماعية تقوم بإقصاء الفئات الاجتماعية الهشة من النساء والمهاجرين والأقليات الجندرية وأصحاب البشرة السوداء، وتحرمهم من صناعة القيم المشتركة بوصفهم مجرّد تابعين. وانطلاقا من هذه المقاربة تصرّح الفيلسوفة نانسي فرايزر أنّ مسألة عدم الاعتراف واللاعدالة ضدّ النساء كفئة هشّة وتابعة في منظور سياسات الهوية والاقتصاد السياسي، تقتضي إعادة تسييس المسألة الجندرية. وذلك قرار تتخذه الفيلسوفة ضدّ تصوّر هابرماس للفضاء العمومي تحديدا. بحيث أنّه ثمّة علاقة بين مسائل العدالة والاعتراف وإقصاء النساء من دائرة الفضاء العمومي كما نظّر له آخر فلاسفة النظرية النقدية. وهو ما نعثر عليه ضمن كتابها "النسوية من خلال الحركات النسوية" الذي يتمّ فيه مراجعة نظام الهيمنة الذكورية الذي استأنفه هابرماس في كتابه نظرية الفعل التواصلي على أساس نظري هو جوهر مفهوم العنف الجندري ضدّ النساء تحديدا وهو التمييز بين الفضاء الخصوصي والفضاء العمومي. وهو تمييز يعود إلى نشأة المدينة في أثينا القديمة والتمييز بين فضاء خاص هو فضاء النساء وفضاء عمومي حيث يهيمن الرجال على تدبير المدينة وتبقى النساء رهائن بيوتهم. ما تدافع عنه نانسي فرايزر هو تفكيك هذا الثنائي المفهومي الذي تعتبره أحد الأسس النظرية التي عقلن بها الذكور نظام الهيمنة الذكورية وعملوا على تأبيده. وعليه يكون المطلوب فلسفيا هو بيان المغالطة التي تأسس عليها هذا البراديغم. ليس طبيعيا اذن

[36] Voir : Nancy Frazer, *Qu'est – ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution,* Paris, La découverte, 2011, p. 47.

في شيء أن يتمّ تقسيم الأدوار الجندرية على هذا النحو كما لو كانت الطبيعة تقتضي حرمان النساء من مشاركة الرجال تدبير الشأن العمومي، وجعلهنّ رهينات فضائهنّ الخصوصي أي البيت. وعليه فإنّ هذا التمييز بين الخصوصي والعمومي هو الأساس النظري الذي عليه تأسست منظومة إقصاء النساء من الفضاء العمومي وهو ليس طبيعيا بل قد تمّ بناؤه في الخطاب كما صمّمته الهيمنة الذكورية.

إنّ أهمّ النتائج التي نظفر بها من هذه المقاربة الفلسفية للعنف الجندري هي التالية : أوّلا : العنف ضدّ النساء مسألة لا يمكن عزلها عن سياسات الهوية والاقتصاد السياسي في سياق أزمة النظام الرأسمالي العالمي وأزمة الديمقراطية، وظهور فئات اجتماعية تابعة وهشّة من قبيل المهاجرات والمهاجرين والأقليات الجنسية والعرقية ..

ثانيا : إنّ مسألة العنف الجندري هي مسألة سياسية بامتياز مادامت تقوم على أشكال من اللاعدالة الاجتماعية ومن سياسات عدم الاعتراف، لذلك فالمطلوب ليس فقط تشخيص العنف الجندري وفق براديغم الهيمنة الذكورية، بل توسيع دائرة الفلسفة النسوية نحو نظرية في المجتمع وفي الأخلاق وفي العدالة.

ثالثا: إنّ إقصاء النساء من مجال الفضاء العمومي هو من أخطر أشكال العنف ضدهنّ لأنّه يواصل اللوغوس الذكوري القائم على طردهنّ من مجال تدبير سياسات الحقيقة وسياسات الدولة معا.

## خاتمة

- إنّ مقاومة العنف الجندري ضدّ النساء ليس فقط مسؤولية الدولة والمؤسسة القضائية والمجتمع المدني، بل هو أيضا مسؤولية فلسفية بامتياز. كيف يمكن للفلسفة بترسانتها المعرفية الخاصة بحقل النسوية والدراسات الجندريةأنتلتزم بقضايا النساء ؟ ذاك هو المطلوب هنا أي ضرورة الاشتغال على خطّة تربوية واجتماعية تتأسّس على فلسفة مغايرة للعناية بالإنسان في وطننا قائمة على العدالة الاجتماعية والاعتراف واللاعنف..

- ليست قضية العنف الجندري ضدّ النساء قضيّة معزولة عن سياقات اجتماعية جديدة خاصة بالأزمات الاقتصادية والبيئية والسياسية. في حضارة توحّش الإمبريالية وسياسات الاستعمار العلميّة، تزداد هشاشة البشر ويزداد بؤس الفئات الهشّة منهم. وبالتالي علينا تنزيل العنف الجندري ضمن حقل العنف المعمّم على الأقليات الجنسية والعرقية والطائفية. إنّ التغيرات الحاصلة في سياسات الهوية الجنسية والثقافية أيضا، تحتاج إلى التزام المتفلسفين بالمساهمة في استشراف نظرية خاصة بمشاكل المجتمع الحالية بدلا عن المكوث بين جدران الجامعة.
- إنّ تنزيل الفلسفة إلى الفضاء العمومي في سياق هذه النضالات الجندرية ضدّ كل أشكال العنف ضدّ المهاجرات والكادحات والمعطّلات عن العمل وعاملات الجنس والأقليات الجنسية المغايرة لثنائية المذكّر والمؤنث، ليس ابتذالا لها أو اعتداء على طابعها "الميتافيزيقي المجرّد والنخبوي"، فالأمر يتعلّق بتغييرات عميقة في صورة الفلسفة، بما هي مصاحبة للناس في آلامهم، واشتغالا عمّ يقلقهم في علاقة برغباتهم الجنسية وبأجسادهم وبأشكال الاضطهاد والاحتقار والإخضاع والإذلال التي يعيشونها في ظواهر التحرّش والاغتصاب والختان والتصفيح والتقتيل ..إنّ مقاومة العنف ضدّ النساء معركة اجتماعية وأنطولوجية وفلسفية أيضا داخل سياقات الرعب العالمي التي يعيشها الأفراد والشعوب في عصر التوحّش الحالي، وليس مجرّد مسألة فكرية للتحذلق النخبوي.
- تمثّل إتيقا "اللاعنف" معالجة فلسفية أساسية من أجل مقاومة سياسات العنف المعمّمة التي تهيمن على الإنسانية الحالية، بحيث نحتاج إلى فلسفة "تسعى إلى إعادة تشكيل الأحياء بوصفهم جديرين بالقيمة، وكذلك بوصفهم جديرين بالحزن" [37]. إنّ تربية أبنائنا على "اللاعنف" كقوّة إتيقية للمطالبة بالمساواة

[37]- جوديثبتلر، **قوّة اللاعنف**، ترجمة نور الحريري، بيروت، دار سؤال للنشر والتوزيع، 2023، ص. 32

الراديكالية بين كلّ الهويات الجندرية والثقافية هي الحلّ الحقيقي من أجل حياة صالحة للعيش وقابلة للتحمّل معا.

## البيبليوغرافيا


إمام، عبد الفتّاح إمام، **أفلاطون والمرأة**، القاهرة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، 1998.

بتلر، جوديث، **قلق الجندر، النسوية وتخريب الهويّة**، ترجمة فتحي المسكيني، قطر، المركز العربي للأبحاث والدراسات، 2022.

بتلر،جوديث، **قوّة اللاعنف**، ترجمة نور الحريري، بيروت، 2023.

بن شيخة، أمّ الزين، **صخب المؤنث، نحو نسوية إبداعية**، المملكة المتحدة، مؤسسة الهنداوي، 2023.

بن سلامة، رجاء، **بنيان الفحولة، أبحاث في المذكّر والمؤنّث**، تونس، دار المعرفة، 2005.

بورديو، بيار، **الهيمنة الذكورية**، بيروت، المنظّمة العربية للترجمة، 2002 ، دار المدار الإسلامي، 2002.

السعداوي نوال، **المرأة والجنس**، القاهرة، دار ومطابع المستقبل، 1990.

فرمون، نيكول، غروس، إليزابيث، زياريك إيفا بلونسكا، **ثنائية الكينونة (النسوية والاختلاف الجنسي)**، ترجمة عدنان حسن، اللاذقية، دار الحوار، 2009.

قرامي،آمال، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية**، بيروت.

لينر، غيردا، **نشأة النظام الأبوي**، ترجمة أسامة إسبر، بيروت، المنظّمة العربية للترجمة، 2013

المرنيسي فاطمة، **ما وراء الحجاب : الجنس كهندسة اجتماعية**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005.

المسكيني، فتحي، "الذات وأسئلة النحو"، ضمن :**عمان الثقافي**، 25 يناير، 2023.

المسكيني، فتحي، **الجندر الحزين**، المملكة المتحدة، مؤسسة الهنداوي ، 2023.

يوسف، ألفة، **ناقصات عقل ودين**، تونس، سحر للنشر، 2003.

Agascinski, Sylviane, *Métaphysique des sexes*, Paris, La Fabrique, 2005.

De Beauvoir, Simone, *Le deuxième sexe*, Paris, Folio essais, Gallimard, 1976 , T. I et T.II.

Frazer, N, *Le féminisme en mouvements, Des années1960 à l'ère néolibérale*, Paris, La découverte, 2012.

Frazer, Nancy, *Qu'est-ce-que la justice sociale, Reconnaissance et redistribution*, Paris, La découverte, 2005.

Irigaray, Luce, *Speculum, De l'autre femme*, Paris Minuit, 1974.

Mies Maria et Shiva Vandana, *Ecoféminisme*, Paris, L'Harmattan, 1993.

Vergès, Françoise, *Un féminisme décolonial*, Paris, La Fabrique, 2019.

Zahra Ali, *Féminisme islamique*, Paris, La Fabrique, 2012.