النسويّة ومفهوم الجنوسة:
المرأة بين الطبيعة والثقافة

ثائر ديب

بين الأنثى والأنوثة

بات من الواضح أنّ التفرقة الجذرية بين «الأنثى» و«الأنوثة» هي الأساس الذي تُقيم عليه النسويةُ وعيَها كنظرية، وتدخُلُها كحركة وسياسة. ففي حين تشير الكلمة الأولى إلى العناصر البيولوجية الطبيعية البحتة، فإنّ الكلمة الثانية تشير إلى مجموعة من الصفات التي يُنْظَر إليها على أنّها مطابقةٌ للنساء ـ وكلمة «يُنظر» تتّسم هنا بأهمية بالغة إذْ تدلّ على الناظر أولاً وأساسًا قبل أن تدلّ على المنظور إليه، الأمرُ الذي يحيل على نسبيتها وارتباطِها بزمانِ الناظر ومكانِه وشروطِه المحدّدة. وما يعنيه هذا هو أنّ «الأنوثة» تشير إلى مجموعة الصفات المحدّدة ثقافيّاً واجتماعيّاً وتاريخيّاً، والتي **يُفْترض** وجودُها لدى الإناث ككلّ أو **يُفرض** وجودُها عليهنّ، كما لو أنّها الجوهر الطبيعيّ الذي يَجْعل الواحدةَ منهنّ «امرأةً» ويَجْعل جَمْعَهنّ «نساءً.»

فحين يقال مثلاً إنّ المرأة رقيقة، وعذبة، ولطيفة بطبيعتها؛ وحين يقال إنّ النساء أدنى من الرجال بطبيعتهنّ، وإنّ من المُقدّر لهنّ من ثمّ أن يَقُمْن بأدوار مختلفة عن أدوارهم وأدنى منها؛ وحين يقال إنّ من المفترَض بالصبيّ أن يغدو راشدًا يخوض في المجال العامّ ويكْسب منه العيشَ، وإنّ من المفترض بالبنت أن تغدو زوجةً وأمّاً صالحةً حبيسةَ المجال الخاصّ؛ وحين يُقال إنّ الأنثى إذا ما عملتْ خارج المنزل وَجَبَ أن يكون ذلك في مجالٍ «أنثويّ» مناسب ولائق مثل التعليم والصحّة، وإنّ عليها أن تَتْرك هذه الأعمالَ ما إنْ تتزوّج... حين يُقال كلُّ هذا وسواه ممّا يماثله، فإنّنا لا نكون إزاء حقائق مُطْلقة بل إزاء ما تفعله **الثقافةُ** بالجنس، وإزاء تحويلِ الثقافةِ للأطفال الذكورِ والإناثِ إلى الرجال والنساء البالغين الذين نَعْرفهم.

هكذا تَقوم النسوية على تبيان أنّ الثقافة والمجتمع البطريركيّيْن يطابقان بين الأنثى والأنوثة (أو بين «الأنثى» و«المرأة»)، فيحيلان ما هو اجتماعيّ وثقافيّ وتاريخيّ إلى ما هو بيولوجيّ وطبيعيّ، وما هو نسبيّ ومتغيِّر ومبنيٌّ بناءً إلى ما هو مُطْلق وثابت ومقدّس ولاتاريخيّ. فالصراع الذي تخوضه النسوية ضدّ المجتمع البطريركيّ يدور أساسًا على نفي أن تكون الأنوثةُ جوهرًا بيولوجيّاً أو طبيعيّاً، وعلى نقضِ محاولة هذا المجتمع أن يطابق بين الأنوثة والأنثى. ولا يغيِّر من هذا الأمر وجودُ بعض النَّسَويات اللواتي يرين أنّ السمات البدنية الفريدة لدى الإناث وما يتمتّعن به من قدرة على الحمْل ورعايةِ الأطفال تَجْعل منهنّ جنسًا أرقى وأشدّ تفوُّقًا من الذكور ـ وهو ما يضعنا إزاء وجهة النظر البطريركيّة ذاتها ولكنْ مقلوبةً!

والحال أنّ الأنوثة بوصفها بناءً اجتماعيّاً وثقافيّاً هي الحدّ الذي تكاد تتفق عليه جميعُ التيارات النسوية على اختلاف مشاربها وتوجُّهاتها، لكنْ يدبُّ الخلافُ بعد ذلك: بين مَنْ يحاول نقضَ الصفات السلبية السابقة مبيِّنًا أنّ النساء قادراتٌ على التمتُّع بصفات غيرِ تلك التي يخصّهنّ بها المجتمعُ البطريركيُّ من جهة؛ ومَنْ يَرْفض من جهة ثانية تعريفَ الأنوثة على أنّها مجموعة من الصفات المحدَّدة اجتماعيّاً وثقافيّاً أسلبيّةً كانت أم إيجابيّةً، مستبدلاً بذلك تعريفًا يرى أنّ الأنوثة موقع اجتماعيّ هو ذاك الذي يهمِّشه النظامُ البطريركيّ؛ ومَنْ يرى من جهة ثالثة أنّ مقولتَي «الذَّكَر» و«الأنثى» ليستا مقولتيْن بيولوجيَّتَيْن بل هما إيديولوجيَّتان زائفتان ونتاجٌ لما تَغْرسه السلطةُ البطريركيةُ من أوهام أو وعي زائف في أذهان رعاياها. ومن الواضح في الرؤيتين الأخيرتين أنّنا إزاء محاولة للفرار من مخاطر الاعتقاد بوجود أيّ جوهر أو هوية تَسِمُ الإناثَ جميعًا، سواء كانت هذه الهوية ثقافية أو بيولوجية؛ وهي محاولة تنطوي على رفضِ أن تُقْصَر الأنوثةُ على جنس الإناث، فضلاً عن أنّها تَفْتح مفهومَ «الأنوثة» على إمكانيّات واحتمالات شتّى لسنا بصددها الآن.

ما الأنوثة؟ هذا هو السؤال الكبير الذي لا يفرِّق بين النسوية والمجتمع البطريركيّ فحسب، بل يشقّ النسويّين أنفسَهم أيضًا. فإذا لم تكن الأنوثة جوهرًا بيولوجيّاً، فهل هي جوهر ثقافيّ؟ وهل هذا الجوهر الثقافيّ سلبيّ أم إيجابيّ؟ هل نَنْقض الصفات السلبية التي يرى المجتمعُ البطريركيّ أنّها جوهر المرأة بصفات إيجابية نرى أنّها هي التي تشكّل جوهَر المرأة؟ هل نُبقي على هويّةٍ ما نُطْلق عليها اسمَ «الأنوثة» تَجْمع النساءَ معًا، أم نفكّك كلَّ ذلك وننقد كلَّ هوية، أبيولوجيةً كانت أم ثقافية، أسلبيةً أم إيجابية؟ وإلى أيّ مدى نَمْضي بهذا التفكيك؟ أإلى الحدّ الذي لا يُبقي على أية ذاتٍ أنثويةٍ يُمْكن أن تتضامن ذلك التضامنَ الضروريَّ لإحداث التغيير؟

ولكنْ بالمقابل، كيف يُمْكن لمن يتّسم بهوية ثابتة أن يسعى إلى التغيير؟ وهل يُمْكن لذات جوهريةٍ ثابتةٍ أن تَطْمح إلى التغيير

أصلاً؟ ألا يقتضي التغيير أن تَنْظر هذه الذاتُ إلى ذاتها على أنَّها مشروع مستقبليّ لم يُنْجز بعدُ، في الوقت الذي تَنْظر فيه إلى ذاتها على أنّ ثمّة هويةً ما تَجمعها وتَدفعها إلى التضامن بغيةَ إنجاز هذا المشروع وتغيير هذه الهوية؟

هذا الخلاف، بأسئلته العسيرة هذه، ما كان ليَبْرز على ذلك النحو لولا اتّضاح الدور الكبير الذي تلعبه الثقافةُ (بما فيها المجتمع) في بناء الكائن الإنسانيّ، ولولا اتّضاح أذى الثقافة حين تتحوّل إلى أساس تقوم عليه العنصريةُ ذاتُها (بعد أن عَسُرَ على هذه الأخيرة أن تقوم على البيولوجيا): فاضطهاد النساء أو التمييز بين البشر على أساس الجنس، شأنه شأن العنصرية، يُمْكن أن يَرْتكز على الثقافة بدل أن يَرْتكز على الطبيعة، وذلك ما إنْ يُقال إنّ مجموعة من الصفات الثقافية والاجتماعية التي يتميّز بها هذا العِرقُ أو ذاك الجنسُ هي صفات ثابتة تتعدّى المراحلَ التاريخية والشروطَ الاجتماعية. بل إنّ الفورة التي تَشْهدها الثقافةُ اليوم بَلَغَتْ حدّ محاولةِ احتلالِها مواقعَ الطبيعة ذاتِها، كما هو الحال لدى كثير من تياراتٍ ما بعد الحداثة ومن بينها ذلك التيارُ النسويُّ الذي يرى في الجنس ذاتِه مقولةً ثقافيةً.

وفي سياق الخلاف بين النسوية والمجتمع البطريركيّ على نفي الجوهر البيولوجيّ للمرأة، والخلافِ بين النسويّين أنفسِهم على المدى الذي يَنْبغي أن يَصِلَه نفيُ جوهرها الثقافيّ، وُلِدَ مصطلحُ «الجندر» (أو الجنوسة) ليشكّل أداةً مفهوميةً بالغةَ الشأن، وليكون في الوقت ذاته مرآةً يَنْعكس فيها لا الواقعُ الاجتماعيُّ والثقافيُّ وحسب وإنّما هذان الخلافان الكبيران أيضًا. فالنسوية كانت بحاجة إلى مفهوم يميِّز بين «الجنس» (Sex)، الذي يشير إلى البيولوجيا ويَقْسم البشرَ إلى ذكورٍ وإناث، وبين البناءات الاجتماعية والثقافية والنفسية المفروضة على هذا الاختلاف الجنسيّ البيولوجيّ والتي أُطْلِقَ عليها مصطلحُ «الجنوسة» (Gender). أيْ أنّ هذا المفهومَ الأخير يشير إلى التأويل والتعبير الثقافيّ عن الجسد المُجَنَّس، أو إلى الأدوار الاجتماعية التي تُرْكَز إلى الجنس البيولوجيّ فتختلف باختلافه. وبعبارة مقتضبة، فإنّ مفهومَ الجنوسة يشير إلى ما تفعله الثقافة والمجتمعُ بالجنس، إذْ يصوغانه ويشكّلانه أو يبنيانه.

والحال أنّ فكرة البناء الثقافيّ والاجتماعيّ هذه يمكن أن تَمْضي بنا في استكشاف مكنونات مفهوم الجنوسة واختلاف النسويين بشأنه. فهذه الفكرة تشير إلى الكيفية التي يَعْمل بها المجتمعُ والثقافةُ واللغةُ على ترسيخ مقولات لها طابعُ المسلَّمات أو البدهيات التي تَبْني تجاربَ البشر بطرائق يَعْتبرونها «طبيعية» و«كونيةً.» بيد أنّ هنالك خلافًا حول العمق الذي تَبلغه عمليةُ البناء هذه: فثمّة مَنْ يرى أنّ هذه العملية تُجْمَل بالقول إنّ من غير الممكن فهمَ البشر على نحو وافٍ من دون النظر إلى السياق الاجتماعيّ والتاريخيّ والثقافيّ الذي ينغمسون فيه؛ وثمّة بالمقابل مَنْ يرى أنّ مقولات مثل «الفرد» و«الجنس» بل و«المعرفة العلمية ذاتها» هي نتاجات اجتماعية وثقافية وليست طبيعية. وفي حين يميِّز الاتّجاه الأول بين «الجُنُوسة» (أي الذكورة والأنوثة) وبين «الجنس» (أي الذكر والأنثى)، بحيث تُمَثَّل الأولى على أنّها اجتماعية ويُمَثَّل الثاني على أنّه بيولوجيّ أو طبيعيّ، فإنّ الاتجاه الآخر يَعتبر الجنسَ والجنوسةَ معًا تصوُّرًا ثقافيّاً واجتماعيّاً. وبكلام آخر، فإنّ الاتجاه الثاني يَعْتبر مقولتَي «الذكر» و«الأنثى» مقولتيْن إيديولوجيتيْن في جوهرهما وليستا بيولوجيتيْن، ولكنّهما تأخذان شكل البداهة أو المسلَّمة بسببِ ما تمارسه القوّةُ البطريركية من تشكيل لإحساسنا بأنفسنا وبالعالم يصل بنا حدَّ التصوُّر أنّ كوننا ذكورًا وإناثًا هو حقيقةٌ بيولوجية لا مقولةٌ ثقافية. وهذا ما يصل بهذا الاتّجاه إلى انتقادِ مَنْ يقول بوجود جماعة تُدعى «النساء،» الأمرُ الذي يَجعل من الصعب على هذه الجماعة الأخيرة أن تدافع عن نفسها بوصفها جماعةً، بل ويمحو أسبابَ التضامن بين أفرادها.

مزايا الجنوسة

بيد أنّ هذا الفهم الأخير ينبغي ألاّ يَدفع إلى هدرِ ما ينطوي عليه مفهوما «البناء» و«الجُنُوسة» من قيمة معرفية وسياسية نفيسة. فإذا كان هذا الاتجاه يمضي بتفكيك مقولتَي «الجنوسة» و«الجنس» إلى الحدّ الذي يَذْهب بأسباب التضامن بين النساء، وإلى الحدّ الذي يشي بإغفال الاضطهاد الذي يتحرّك على السطح الفاصل الواصل بين الطبيعة والثقافة، كما يشي بالمطابقة بين الأُنثى والأنوثة أو بين الجنس والجنوسة بطريقةٍ هي مقلوبُ مطابقةِ المجتمع البطريركيّ بينهما، فإنّ ذلك كلَّه ينبغي ألاّ يدفع إلى الانتقاص من مزايا مفهوم الجنوسة، وأهمُّها ما سنُشير إليه تاليًا.

فمن الواضح أنّ مفهوم الجنوسة يضع تحت طائلة الشكّ ما تعانيه النساءُ من تمييز بدعوى الفروق البيولوجية الملموسة، مبيِّنًا أنّ هذا التمييز نتاجُ ممارسات ثقافية واجتماعية وسياسية يمكن التصدّي لها وتغييرُها. ذلك أنّ الأنوثة والذكورة هما من بين الصفات المتغيِّرة تاريخيّاً، والتي تَخْتلف من مجتمع إلى آخر؛ وعليه فإنّ ظاهرة تقسيم الأدوار الاجتماعية بناءً على الاختلاف الجنسيّ كما نعرفها في المجتمعات الحديثة ليست بالظاهرة الأبدية ولا الشاملة.

ولعلّه قد غدا واضحًا أنّ مفهوم الجنوسة، بإشارته إلى الصياغة الثقافية للجنسيْن والعلاقة بينهما، إنّما يشير إلى عدم إمكانية دراسة أحدهما من دون الآخر. وبذا يكون الحديثُ عن «الجنوسة» بحثًا في دلالات الذكورة والأنوثة معًا، وكلامًا على المرأة والرجل سواءً بسواء، وما يرتبط بالتشكيل الثقافيّ لهوية الجنسيْن من إيديولوجيا وهيمنة تراتبية. وبذا تكون الجنوسة ضربًا من الكَشْف عن أنّ الرجل أيضًا هو ضحيّة مجتمع يكبِّله بتعريفاته الخاصة للذكورة مثلما يكبِّل النساءَ بتعريفاته الخاصة للأنوثة. فهذا المفهوم هو بمثابة تفكيك للتقابل الثنائيّ الضديّ (رجل/امرأة أو ذكورة / أنوثة) يَكْشف عن الكيفية التي تَسْتبطن فيها الإناثُ أدوارهنَّ الجنوسية، ويُمَأْسِسُ فيها الرجالُ هذه الأدوار على نحوٍ يبني آخَريّة المرأةِ وخضوعَها للرجل. كما يَكْشف أيضًا أنّ الرجل لا

يستطيع أن يتحدَّد بوصفه رجلاً إلاّ من خلال مُقابلِهِ أي المرأة، التي يضعها قبالتَه على أنَّها «آخرُ» الرجل أو لا ـ رجل، ولا يستطيع أن يخصّ نفسَه بقيمة إيجابية إنْ لم يَخُصَّها هي بقيمة سلبيةٍ مقابلة. وبذا لا تكون المرأةُ مجرَّد آخر، بل هي آخر متعلِّقٌ بالرجل صميميّاً بوصفها الصورةَ لما ليس هو. وهكذا يحتاج الرجلُ إلى هذا الآخر حتى وهو يُقْصيه، ويضطرّ لأن يَمْنح هويّةً إيجابيّةً ما يَعْتبره بمثابة اللاشيء.

كما أنّ مفهوم الجنوسة يغيِّر في المعرفة ذاتها وفي طرائقها ومنظوراتها. فهو إذ يَرتبط بالثقافة والمؤسسات الاجتماعية إنّما يتّصف بالشمول الذي يقتضي طرحَ أسئلة جديدة تَطُول إعادةَ تقويم الأدوار الاجتماعية، وبنية العائلة والنماذج الموروثة، وعلم النفس الفرديّ، وأخلاق الجماعة، وحيوات البشر اليومية... إلخ. كما يَقْتضي إعادةَ تفحّص المصادر التي يقوم عليها ما جرى من بحث في كلّ هذه الأمور على ضوء الانتباه المستجدّ الذي يَدْفع إليه ذلك المفهومُ بإشارته إلى مصادر جديدة. ولتوضيح هذا الأمر، فإنّني ألجأ إلى مثال وحسب.

فلقد رَسَخ في الأذهان أنَّ مواقفَ الرجال من النساء في ثقافتنا العربية والإسلامية السائدة تسير على هدي من الشريعة. وهذه نظرة لا تَقتصر على المستشرقين الذين يروْن أنّ الدين الإسلاميّ هو سبب اضطهاد المرأة، بل يقاسمهم إيّاها الإسلاميّون الذين يروْن أنّ وضع المرأة ينبغي أن يتحدَّد تبعًا لهذا الدين نفسه، كما يشاطرهم إيّاها أولئك الإصلاحيّون والراديكاليّون الذين يروْن أنَّ المشكلة تكمن في النصوص ذاتها. بيد أنَّ تفحّصَ هذه المقاربة على ضوء مفهوم الجنوسة كفيل بأن يَكْشف عن أنَّها تنطوي على رؤية تَفْصل مواقفَ الرجال هذه عن أيّ نوع من السياق الاجتماعيّ والثقافيّ الفعليّ، جاعلةً من النصوص والشريعة مبتدأ التناول ومنتهاه. فهي تُهْمِل كلَّ اختلاف مناطقيّ أو اجتماعيّ أو ثقافيّ أو تاريخيّ بين البشر، بخلاف التحليل الجُنُوسيّ الذي يَطرح على مثل هذا المنطق سؤالَه الخطير: هل يُمْكن للشريعة أن توجَد وجودًا فعليّاً خارج تأويلاتها المختلفة التي هي ما يُطَبَّق فعليّاً؟ وهذا يعني أنّه لا يكفي تحليلُ وضع النساء بالعودة إلى المصادر المقدَّسة وحدها؛ فمشكلة النساء العربيّات والمسلمات ليست أساسًا مع هذه المصادر بل مع **تأويلات** اجتماعية وتاريخية لها، أو أنّ المشكلة هي مع هذه المصادر كما تتجلّى في تأويلات اجتماعية وتاريخية. وبذا يكون على التحليل الجنوسيّ إذا ما أراد أن يَكْتب تاريخَ اضطهاد النساء العربيات والمسلمات ألاّ يكتفي بعبارات عامة مثل «أنّ الدين هو الذي يَصُوغ وضعَ النساء،» بل عليه أن يعود أيضًا إلى مصادر أخرى كثيرة: كوثائق الزواج والطلاق والميلاد وسواها من الوثائق والسجلات القانونية، وكتبِ التاريخ والجغرافيا والرحلات، والحكاياتِ الشعبية والتواريخ الشفهية، والفنِّ، والأدلّةِ الآثارية، والأدبِ...

وغايةُ القول إنَّ مفهوم الجنوسة، على الرّغم من الإشكالات التي تكتنفه والخلافات التي تحيط به، إنَّما يشكِّل أداةً تحليليةً مزدوجةَ الحدّ. فهو لا يكتفي بانتقاد المؤسسات والقيم والمعارف السائدة وحسب، بل يتعدّى ذلك إلى إلهام معرفة جديدة وطرائق جديدة في التوصُّل إليها. وهو لا يكتفي بتحَدّي الفروض الثقافية والمعرفية الذكورية وكشفِ تحيُّزها، بل يَسِمُ أيضًا ضَرْبًا من الإستراتيجية السياسية والمعرفية الجديدة التي تعيد التفكيرَ بالمعنى والقيمة الإنسانييْن كما يتجلَّيان في مستويات المجتمع ككلّ وفي فروعه المعرفية جميعًا.

دمشق

ثائر ديب

كاتب ومترجم سوري. يصدر له قريبًا عن دار الآداب ترجمة لكتاب إدوارد سعيد الضخم: **تأمُّلات في المنفى**، بعد ترجمة لرواية زينة غندور **العسل**.