الأُنْثَى بَينَ الحُرّيّةِ وَالذّات:
نَقْدُ الفَلْسَفَةِ النَّسَوِيّةِ الغَرَبِيَّةِ مِن مِنْظارِ فَلْسَفَةِ الدِّيْنِ

أ. د. علي محمد عليان عبد الرازق الخطيب[١]

ملخّص

يسعى الباحث في هذه الدراسة إلى نقد الأسس الفكرية للفلسفة النسويّة الغربيّة، وذلك من خلال عرضٍ تحليليٍّ ومقارنٍ لوجهتي نظر كلٍّ من (سيمون دي بوفوار- Simone de Beauvoir) و(جوديث بتلر- Judith Butler)، مع التركيز على مفاهيم الحُرّية، والذات، والجسد، والهُوية. وانطلاقًا من مركزيّة هذه المفاهيم في تشكيل الرؤية النسويّة للإنسان، يعمل الباحث على مقارنتها بما تقدِّمه فلسفة الدين من تصوّرٍ للإنسان بوصفه كائنًا روحيًّا وخُلُقيًّا، بما يسمح بإبراز أوجه الالتقاء والافتراق بين المرجعيّتين. ومن هنا، يعتمد الباحث على المنهج التحليلي النقدي المقارن لفحص هذه المفاهيم والكشف عن بنيتها النظرية، في إطار تحليلٍ يوازن بين البناء المفهومي وسياقه الفلسفي. وقد توصّل الباحث إلى أنّ النسويّة الغربيّة أعادت صياغة مفهومي الحُرّية والهُوية عبر تصوّري الحُرّية الوجوديّة والأداء الاجتماعي للجندر، لكنّ هذا البناء النظري – على الرغم من نزوعه التحرّري – قد ينطوي، في بعض تمثّلاته، على اختزالٍ للإنسان في بُعدٍ أحادي، بما يفتح المجال لإعادة مساءلة مفهوم الإنسان وحدود تعريفه فلسفيًّا.

الكلمات المفتاحية: المرأة، الحُرّية، الذات، الجندر، النسويّة الغربيّة، فلسفة الدين، الهُوية.

---

١ - أستاذ ورئيس مجلس قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة المنيا.

https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-001

Female between Freedom, Self":
Critique of Western Feminist Philosophy from the Perspective of Philosophy of Religion

Prof. Ali Mohammad Alian Abdel-Razek Al-Khatib[1]

Abstract

The research aims to critique the intellectual foundations of Western feminist philosophy through an analytical and comparative presentation of the perspectives of Simone de Beauvoir and Judith Butler, focusing on the concepts of freedom, self, body, and identity. Given the centrality of these concepts in shaping the feminist view of humanity, the researcher compares them with the philosophy of religion's conception of humanity as a spiritual and moral being, thus highlighting the points of convergence and divergence between the two frameworks. Therefore, the researcher employs a comparative, critical, analytical approach to examine these concepts and reveal their theoretical structure, within an analysis that balances the conceptual framework with its philosophical context. The researcher concluded that Western feminism reformulated the concepts of freedom and identity through the conception of existential freedom and the social performance of gender, but this theoretical construction, despite its liberating tendencies, may, in some of its manifestations, involve reducing the human being to a single dimension, which opens the way for re-examining the concept of the human being and the limits of its philosophical definition.

Keywords:

Woman, Freedom, Self, Gender, Western Feminism, Philosophy of Religion, Identity.

1 - Professor and Head of the Philosophy Department, Faculty of Arts, Minya University.

مقدّمة:

يتنـاول الباحث في هذه الدراسـة موضوع الأنثى بين الحُرّية والذات في الفلسـفة النسـويّة الغربيّـة، مع تركيز خاص على فكر (سـيمون دي بوفوار) و(جوديث بتلـر)، باعتبارهما ممثّلَيْن بارزَيْن للفلسفة الوجوديّة والبنيويّة في النسويّة الغربيّة. ويقصد الباحث بالأنثى هنا المرأة بوصفها محـورًا للتحليل، تُدرَس تجربتها وهُويّتها وذاتها من منظار فلسـفي يسـلّط الضوء على الحُرّية والحقوق والأدوار الاجتماعيّة والثقافيّة التي تشكّل تجربتها الإنسانية.

وتكمن أهمّية هذه الدراسة في محاولة الباحث لفهم التحوّلات الفكرية والفلسفيّة التي طرحتها النسويّة الغربيّة عن مفهومي الحُرّية والذات، وتسليط الضوء على التناقضات بين التحرّر الفردي والقيـود الاجتماعيّة، وتقديم رؤية نقدية تعيد النظر في مكانة المـرأة وهُويتها ضمن المجتمع. ويهدف الباحث من هذه الدراسـة إلى تحليل كيف أعادت النسويّة الغربيّة تعريف حُرّية المرأة وبناء هُويتها، مع تقويم مدى إمكانية تحقيق الذات الكاملة وسط الظروف الاجتماعيّة والثقافيّة المتغيّرة.

ولذلك يطرح الباحث الأسـئلة الرئيسـة الآتية: كيـف تُعرَّف المرأة في النسـويّة الغربيّة؟ وما حدود الحُرّية الفردية والجماعيّة للمرأة كما تراها (سيمون دي بوفوار) و(جوديث بتلر)؟ وكيف يجري إنتاج الجندر وإعادة إنتاج الهُوية الاجتماعيّة باسـتمرار؟ ولتحليل هذه الأسـئلة، يعتمد الباحـث المنهج التحليلي النقدي المقـارن، الذي يمكّنه من فحص البنية المفهوميّة للنسـويّة الغربيّة والكشـف عن أبعادها الاجتماعيّة والفلسفيّة. ويرى الباحث أنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تتطلّب تناول مجموعة من المحاور الرئيسة، مع الإشارة إلى أنّ من الواجب التطرّق، ولو بإيجاز،

إلى ماهية النسويّة ونشأتها وتطوّرها وأبرز مبادئها، لتوفير خلفية مفهوميّة للقارئ. وتتضمّن هذه المحاور: أوّلها: النسـويّة: ماهيّتها، ونشـأتها، وتطوّرها، ومبادئها؛ وثانيهـا: تحليل حُرّية المرأة في فكر (سـيمون دي بوفوار)؛ وثالثها: الجندر والهُوية بوصفها ممارسة اجتماعيّة مستمرّة عند (جوديث بتلر)؛ ورابعها: موقف فلسفة الدين من النسويّة الغربيّة، مع إبراز أوجه التقاطع والتباين بين النسويّة والفكر الديني.

أوّلًا: النسوية: ماهيّتها، وتطوّرها، ومبادئها.

يرى الباحث أنّه نظرًا لأنّ هذه الدراسـة تتناول المرأة بوصفها محورًا رئيسًا للتحليل، فإنّه من الضروري أن يطوف سريعًا حول مفهوم النسـوية ذاته، ونشـأته التاريخية، وتطوّر مراحله، وأبرز مبادئه الرئيسة، وذلك من أجل وضع القارئ في الإطار المفهومي العام الذي تتحرّك فيه الدراسة. ويؤكِّد الباحث أنّ فهم الفلسفة النسوية في تعدّدها واختلاف تياراتها شرطٌ منهجي لازم، حتى لا يتحوّل النقد إلى تعميم اختزالي، أو إلى موقف أيديولوجي مسـبق. وعلى هذا النحو، لا يسعى الباحث من خلال هذه الدراسة إلى تقديم بديل جاهز، بقدر ما يسعى إلى فتح أفق فلسفي جديد للتفكير في قضية المرأة؛ أفقٌ يستعيد الإنسان في كليته، ويوازن بين الحُرّية والمعنى، وبين الذات والآخر، وبين الجسد والروح، دون أن يُضحّي بأحدها لحساب الآخر مطلقًا.

وتُعَدّ النسوية حركة فكرية واجتماعية تهدف إلى تحقيق المساواة بين النساء والرجال، مضافًا إلى الدفـاع عن حقوق المرأة في المجالات السياسـية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ومع مرور الزمن، تطوّرت النسـوية عبر موجات متعدّدة ومدارس فلسفية متنوّعة، أسهم كلٌّ منها في تعميق الفهم المتعلّق بالجندر والهُوية وبنية المجتمع.

كما تطوّرت النسوية بوصفها ردَّ فعل على التأثيرات الثقافية التي تقمع استقلالية المرأة، حيث دافعت عن تفكيك أنماط الهيمنة السـائدة، والعمل على تمكين النساء من ممارسة اختياراتهنّ بحُرّية. ورغم ذلك، ما تزال الصور النمطية المرتبطة بالنوع الاجتماعي قائمة، لا سيّما تلك التي تحصر النسـاء في أدوار منزلية وخدمية، في حين تُخصَّص المجالات المهنية والتقنية للرجال. وقد أسـهم هذا التصوّر الضيق لقيمة المـرأة في المجتمع في تحديد دورها داخل الأسرة، الأمر

الذي حدّ من مشاركتها الاجتماعية الأوسع[١].

ويمكن تتبّع جذور النسوية من خلال التحوّلات الاجتماعية والسياسية التي شهدها القرنان الثامن عشر والتاسع عشر. فقد شكّلت فترة التنوير تحدّيًا للهياكل التقليدية للسلطة، ومهّدت الطريق للتشكيك في المعايير الاجتماعية السائدة، بما في ذلك الأدوار المنوطة بالمرأة داخل المجتمع. ومن هذا المنطلق، طالبت النسويات المبكرات، مثل (ماري وولستونكرافت-Mary Wollstonecraft)، بضرورة حصول النساء على التعليم، وبأن يُعاملن على قدم المساواة مع الرجال. وخلال القرن التاسع عشر، بدأ شكل الحركة النسوية يتبلور بوضوح أكبر من خلال حركات المطالبة بحقّ التصويت، حيث ناضلت النساء من أجل انتزاع هذا الحقّ بوصفه مدخلاً رئيسًا للمشاركة السياسية.[٢]

وغالبًا ما يقسّم الباحثون والنشطاء تاريخ النسوية إلى موجات متتالية، تمثّل كلٌّ منها مرحلة تاريخية محدّدة من النشاط النسوي، وتعالج قضايا بعينها استجابةً للتحوّلات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي ميّزت الفترة كلّها. وقد تجلّت هذه الموجات في ما يأتي:

١. الموجة الأولى للنسوية (أواخر القرن التاسع عشر - أوائل القرن العشرين)

تركّزت هذه الموجة على القضايا القانونية والحقوقية، وفي مقدّمتها حقّ المرأة في التصويت، وقد أسفرت جهودها عن تحقيق تقدّم ملحوظ نحو إقرار قدر من المساواة بين الجنسين.

٢. الموجة الثانية للنسوية (١٩٦٠ - ١٩٨٠)

ظهرت هذه الموجة في ستينيات القرن العشرين متأثّرةً بحركات الحقوق المدنية والتحوّلات الاجتماعية الواسعة آنذاك، فوسّعت نطاق الاهتمام النسوي ليشمل قضايا التمييز في العمل، وحقوق الإنجاب، والجنس، والأدوار الجندرية.

---

1 -Pritismita Patgiri: Feminism: Global Development, Philosophical Foundations, and Indian Perspectives, p. 149.

2 - Young Moon: Feminism: Understanding the Movement and Its Impact, p. 1.

٣. الموجة الثالثة للنسوية (١٩٩٠ - ٢٠١٠)[١]

برزت الموجة الثالثة في تسعينيات القرن العشرين، وقد ركّزت على مفاهيم التنوّع الاجتماعي. كما تبنّت فهمًا أكثر شمولاً ومرونة لمفهوم الجندر. وتسعى هذه الموجة إلى رفض النظام الأبوي التقليدي، ومنح النساء مزيدًا من الحُرّية، والتمتّع بالمساواة في الحقوق والفرص. ومن أبرز ما يميّزها أيضًا نقد النموذج العقلاني للإنسان ورفض مركزيّته في الحضارة الغربية، معتبرةً أنّ هذا النموذج قد أغفل تجارب النساء وقمع صوتهنّ في بناء المعرفة والمجتمع.[٢] [٣]

٤. الموجة الرابعة للنسوية (٢٠١٠ - حتى الوقت الحاضر)

تتميّز هذه الموجة بالاعتماد على وسائل التواصل الاجتماعي في النشاط النسوي، وتركّز على قضايا التحرّش والتنمّر المرتبطَيْن بالجسد وحقوق الإنجاب، وقد حظيت حركات مثل «أنا أيضًا» و«لقد حان الوقت» بانتشار عالمي، مع تأكيدٍ واضح على الشمولية وإبراز تجارب الفئات المهمّشة في سياقات ثقافية واجتماعية مختلفة.[٤]

وتهدف النسوية إلى تحقيق المساواة والعدالة من خلال الدفاع عن المساواة بين الجنسين، ودعم حقوق الإنجاب وحق المرأة في اتّخاذ القرار بشأن جسدها، والمطالبة بالمساواة في العمل من حيث الأجر وفرص التوظيف، إلى جانب مكافحة العنف القائم على النوع الاجتماعي. كما تؤكّد على مبدأ التقاطع الاجتماعي الذي ينظر إلى أشكال القمع والتمييز بوصفها مترابطة ومتشابكة، بما يستلزم معالجتها في إطار شامل.[٥]

وبناءً على ذلك، فإنّ دراسة النسوية لا تقتصر على عرض تاريخها ومبادئها، بل تقتضي تحليل

---

١ - يلاحظ الباحث أن الموجة الرابعة لا تمثل قطيعة إبستمولوجية مع الموجة الثالثة، بل امتدادًا وتطورًا داخليًا لها.

2 - Young Moon: Feminism: Understanding the Movement and Its Impact, p. 1.

٣ -زعايمية دينة: أزمة الهوية الجندرية عند جوديت بتلر، ص٢٥ .

4 - Young Moon: Feminism: Understanding the Movement and Its Impact, pp. 1–2.

5 - Young Moon: Feminism: Understanding the Movement and Its Impact, p. 2.

تيّاراتها الفكرية وفلسـفاتها المؤسِّسـة، ولا سـيّما تصوّراتها للمرأة والذات والحُرّية. ومن هذا المنطلق، يتجه البحث إلى تحليل الأنثى بين الحُرّية والذات بدءًا بـ(سيمون دي بوفوار) بوصفها ممثلةً للفلسـفة الوجودية في النسـوية الغربية، ثم (جوديث بتلر) باعتبارها معبرّةً عن النسوية ما بعد البنيوية، وصولاً إلى تناول موقف الفلسـفة الدينية الغربية من النسـوية عامةً، مع إبراز أوجه التباين والتقاطع بين الطرفين.

ثانيًا: حُرّية المرأة في فكر (سيمون دي بوفوار).

تنظر (سيمون دي بوفوار) إلى المرأة بوصفها كائنًا حُرًّا ومستقلاًّ مثل باقي الكائنات البشرية، لكنّها تجد نفسها في عالم يفرض عليها الرجال فيه أن تكون مجرّد موضوع للآخر. فهم يحاولون تثبيتهـا بوصفها موضوعًا، ويجعلونها محكومةً بالبقاء ضمن حدود ضيّقة؛ إذ يبقى دائمًا تفوّقها على ذاتها مقيّدًا ومتجاوزًا بواسطة وعي الآخرين الجوهري والسلطوي.[١]

والجدير بالذكر أنّ (سـيمون دي بوفوار) قد عبرّت عن استياء النساء من كونهنّ نساءً، مشيرةً إلى أنّ بعض النساء، وخصوصًا الكاتبات، يشعرنَ بالخجل من وصف أنفسهنّ بالنساء، وينظرنَ أحيانًا إلى أنفسـهنّ كما لو كنّ رجـالاً، معتقداتٍ أنّ تكريم الرجـال واحتلالهم مكانةً كبيرةً في المجتمع قد يعودان عليهنّ بالنفع أيضًا.[٢]

ومن ثَمّ، تسـاءلت (سـيمون دي بوفوار) عن سبب عدم قدرة النسـاء على أن يصبحنَ ذواتًا، سواء أكان ذلك ناتجًا عن إخضاعهنّ للرجال، أم من قِبل نساء أخريات. وقد أجابت (سيمون دي بوفوار) بحجّتين مترابطتين: الأولى اجتماعية ونفسية إلى حدّ كبير، والثانية أكثر تجريدًا وفلسفية. وتتمثّل الحجّة الأولى في أنّها تُبرز كيف تُشـكّل الثقافة صـور الرجولة والأنوثة التي تُفهم على ضوئها الرجال والنسـاء أنفسهم، بما في ذلك الإمكانيات والعوائق التي تحدّد فهمهم لذواتهم. أمّا الحجّة الثانية، فتعتمد على جدلية السيّد والعبد عند (جورج فيلهلم فريدريش هيغل Georg-

1 - Joseph Mahon: Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir, p. 115.

٢ - سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر: الوقائع والأساطير، ج١، ص١٤-١٥.

Wilhelm Friedrich Hegel)، حيث يؤسّس الرجل، بوصفه سيّدًا، ذاته بوصفه ذاتًا حُرّةً من خلال إخضاع المرأة التي تبقى عالقةً في موقع الآخر بالنسبة إليه.[١]

وقد عبرّت (سيمون دي بوفوار) عن ذلك بقولها الشهير: لا يُولد الإنسان امرأة، بل يصبح امرأة. وهي هنا لا تشير إلى الخصائص البيولوجية أو الصفات الجنسية الطبيعية، بل إلى المرأة بوصفها بناءً اجتماعيًّا يتجاوز المُعطى البيولوجي. فالهُويّة الأنثوية، من وجهة نظرها، لا تُمنح جاهزة عند الميلاد، وإنّما تتشكّل تدريجيًّا على امتداد حياتها، من خلال استبطان الفرد للصفات والأدوار التي يعتبرها المجتمع ملائمة للنساء. وعلى هذا النحو، يمكن القول إنّ (سيمون دي بوفوار) تؤكّد أنّ الإنسان يُولد بجسدٍ بشري، غير أنّه لا يغدو شخصًا أو ذاتًا محدّدة إلّا عبر تفاعله مع العالم ومع الآخرين عبر الزمن، لكنّ عملية بناء الذات عند الذكر لا تخضع للشروط نفسها التي تحكم تشكّل المرأة، بل تتمايز عنها بنيويًّا وديناميًّا، على نحو ما توضّحه فيلسوفتنا موضوع هذا المحور.[٢]

والحق يُقال، إنّ (سيمون دي بوفوار) تهدف من خلال هذا القول إلى توضيح أنّ التمييز بين الرجل والمرأة تمييز ثقافي واجتماعي وليس بيولوجيًّا. فهي ترى أنّ البشر يولدون ذكورًا أو إناثًا، لكنّ السلوك الاجتماعي هو ما يشكّل مفهوم كونهم صبية وبنات، رجالاً أو نساءً؛ إذ يقوم المجتمع بتحديد الأدوار مسبقًا، ويُعلِّم الأفراد مبادئ السلوك والمواقف والأنشطة المناسبة لهم. وهذا، إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على أنّ الرجل لا يولد رجلاً، بل يولد ذكرًا، والمجتمع والظروف والدور المنوط به هي التي تشكّله ليصبح رجلاً. وبالمثل، تولد المرأة أنثى، ويشكّلها المجتمع وفق قيمه والدور المتوقّع منها بصفتها امرأة، وغالبًا ما تأخذ المرأة الدور الثانوي، بينما يشغل الرجل الدور المركزي. ومن خلال هذا الدور، يهيمن النظام الأبوي على السلطة في المجتمع ويؤثّر في المؤسّسات. لذلك، تغدو الثقافة عاملاً رئيسًا في تشكيل الجندر وفهم آليات السلطة والتمييز الاجتماعي عند (سيمون دي بوفوار).[٣]

---

1 - Susan James: Complicity and Slavery in The Second Sex, p. 151

2 - Patricia A. Cain: Feminism and the Limits of Equality, pp. 807–808.

٣ - عائشة بوحناش: أثر الجندر في تشكيل الذات: قراءة في كتابي الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار والاختلاف في الثقافة الإسلامية: دراسة جندرية لأمال قرامي، ص. ص. ٧٤-٧٥.

ومن ثَمّ، يمكننا القول إنّ (سيمون دي بوفوار) ترى أنّ الشعور بالسلبية الذي تعانيه المرأة (الأنثى)، ولا سيّما حين تقارن نفسها بالرجل، ليس مردّه إلى عوامل بيولوجية، بل يتطوّر عبر الزمن بفعل الشروط الاجتماعية؛ إذ ترى أنّ المجتمع هو السبب الرئيس في ترسيخ هذا الإحساس؛ لأنّه يفرض عليها أدوارًا وأنماطًا تجعلها على هذا النحو.[١]

ولم تتوقّف (سيمون دي بوفوار) عند هذا الأمر؛ حيث نجدها تؤكّد أنّ الحمل مَهمّة متعبة لا تجلب للمرأة منفعة فردية، بل على العكس، فهو يتطلّب منها تضحيات هائلة، وغالبًا ما يرتبط في الأشهر الأولى بفقدان الشهية والقيء. ومع ذلك، قد يكون الحمل مفيدًا نفسيًّا للمرأة، تمامًا كما يمكن أن يتحوّل إلى كارثة. لكنّها تهرب من الهيمنة المطلقة للجنس الذكوري عند سنّ اليأس، حين تتحرّر أخيرًا من العبودية التي فرضتها طبيعتها الأنثوية... وما يزيد الأمر قوّة، أنّها لم تعد أسيرة لقوى طاغية؛ فهي الآن نفسها، متّحدة مع جسدها بالكامل.[٢]

وعلى الرغم من ذلك، تؤكّد (سيمون دي بوفوار) أنّه عندما تحمل المرأة، يمرّ جسدها بتجربة فريدة؛ إذ تشعر أنّ جسدها لم يعد ملكها وحدها، بل أصبح مسكنًا لكائن حيّ آخر يعيش بداخلها. وهذه التجربة تختلف عن أيّ تجربة أخرى للحواس أو الأعضاء الداخلية؛ فهي ليست مجرّد مسألة طبية أو دينية، بل جزءًا من تجربة الجسد كما تعيشه النساء بأنفسهنّ.[٣]

وهذا يعني أنّ (سيمون دي بوفوار) ترى أنّ المرأة لا تمتلك نفسها بالكامل، بل هي خاضعة، خاصةً عندما تشرع في إنجاب طفل، لكنّها هذه المرة ليست خاضعة أمام المجتمع أو النوع البشري، بل أمام الطفل الذي على وشك الولادة. ونتيجةً لذلك، غالبًا ما تكون المرأة مضطربة بين شعورين متناقضين أثناء استعدادها لتجربة الولادة المؤلمة: فهي تنوي أن تثبت لنفسها ولمن حولها: لأمّها، ولزوجها، أنّها قادرة على مواجهة العاصفة دون مساعدة، لكن في الوقت نفسه،

---

١ - سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر: التجربة الحياتية، ج٢، ص٢٥

2 - Joseph Mahon: Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir, pp. 116–117.

3 - Sara Heinämaa: "Simone de Beauvoir on Sexual Difference," in Women Phenomenologists on Social Ontology: We-Experiences, Communal Life, and Joint Action, p. 225.

تحمل ضغينةً ضدّ العالم، وضدّ الحياة، وفي احتجاجها تظلّ متلقّيةً وسلبيةً.[١]

وقد عبرّت (سيمون دي بوفوار) عن هذا الشعور، صراحةً، في كتابها المعنون بـ«الجنس الثاني»، حيث نجدها تشير فيه إلى التناقض بين رغبة النساء جميعهنّ في أن يكنّ ذواتٍ حُرّة، وبين الضغوط الاجتماعية التي تطالبهنّ بالامتثال لمعايير المرأة المثالية، الأمر الذي جعلها تعتقد أنّه إذا أردن تحرير أنفسهنّ من وضعهنّ بوصفهنّ الجنس الثاني، فعليهنّ الالتزام بالنضال الجماعي من أجل تحرير النساء. كما يجب أن يثبتنَ أنفسهنّ ذواتٍ حُرّة، سواء على المستوى الفردي أم على المستوى الجمعي بصيغة «نحن».[٢]

كما نجدها في كتابها: «كيف تفكّر المرأة»، تشير إلى أنّه رغم التقدّم الواضح الذي حقّقته المرأة في مجالات التعليم والعمل والسياسة، وحصولها على حقوقها القانونية ومشاركتها الرجل في مختلف المجالات، فإنّ هذا التطوّر لم يُنهِ التبعية العميقة الراسخة في بنيتها الاجتماعية والنفسية. فالمشكلة — في نظرها— ليست نقصًا في الحقوق فحسب، بل تكوينًا اجتماعيًّا طويلاً جعل المرأة ترى نفسها في مرآة الرجل، وتبحث عن قيمتها من خلاله، وتنجذب إلى قوّته حتى وهي تطالب بالمساواة معه. لذلك، فإنّ المساواة الحقيقية لا تتحقّق بمجرّد العمل أو الاستقلال المادي، بل بتحرّر الوعي من فكرة أنّ المرأة الأخرى تابعة للرجل. وباختصار، تؤكّد (سيمون دي بوفوار) أنّ تحرّر المرأة لا يكتمل إلا عندما تتحرّر من الصورة التي رسمها لها المجتمع، وتعيد تعريف ذاتها بوصفها كائنًا مستقلاً كاملَ الإنسانية، لا ظلاًّ للرجل ولا مكمّلاً له فقط.[٣]

وهذا إن دلّ على شيء، من وجهة نظر الباحث، فإنّما يدلّ على أنّ فلسفة (سيمون دي بوفوار) النسوية تقوم على اتجاهين للحُرّية: الحُرّية الفردية، وحُرّية النساء كلّهنّ. وتأكيدًا لهذا الزعم، نجدها تصرّ على أنّ كون الإنسان إنسانًا ينبغي أن يعني امتلاكه ميلاً وجوديًّا لتجاوز الذات، وأن يكون الوجود الإنساني مبرَّرًا من خلال توسّعه نحو مستقبل مفتوح بلا حدود، ومشاركته في

1 - Joseph Mahon: Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir, p. 142.

2- Allison Weir: Feminism and Freedom, The Routledge Companion to Feminist Philosophy, p. 670.

٣ - سيمون دي بوفوار: كيف تفكر المرأة، ص١٥.

مشاريع يختارها بحُرّية، وانفتاحه على حُرّيات الآخرين.[١] [٢]

وبالتالي، حاولت (سيمون دي بوفوار) في البداية فهم الحُرّية على أنّها سيادة فردية، ورأت أنّ مواجهة الذات للآخر تتحوّل أحيانًا إلى صراع لتأكيد الذات عبر إخضاع الآخر أو السيطرة عليه. ومع تطوّر فكرها، ظهرت لديها طريقتان إضافيتان لفهم الحُرّية تعملان معًا: الحُرّية بوصفها تجربةً شخصيةً؛ أي أنّ الحُرّية تتحقّق من خلال الأفعال والمشاريع التي يقوم بها الفرد في حياته اليومية، والحُرّية بوصفها فهمًا لموقع الفرد في العالم؛ أي أنّ الفرد يجب أن يكون قادرًا على معرفة وضعه والفرص المتاحة له أو المحجوبة عنه، لكي يستطيع اتّخاذ قرارات حرّة ومسؤولة. وعلى هذا النحو، تصبح الحُرّية لدى (سيمون دي بوفوار) مشروعًا خُلُقيًّا ونشطًا، يتفاعل فيه الفرد مع العالم، ويؤثّر فيه، ويصف هذا النشاط بأنّه مشاركة حقيقية في العالم وصنع أثر فيه. ومع ذلك، يتشكّل هذا التفاعل وفق وضع الفرد الخُلُقي، وفهمه للعالم ومكانه فيه، والظروف السياسية والاجتماعية التي تحدّد خياراته.[٣]

وعلى أي حال، يرى الباحث أنّه مع تركيز (سيمون دي بوفوار) على دور المجتمع في تحديد الأدوار والهُويات الأنثوية، وإبراز كيفية فرض الثقافة للتمييز بين الجنسين، تتجاوز الفيلسوفة المعاصرة (جوديث بتلر) هذا البناء الاجتماعي لتعيد التفكير في مفهوم الجندر نفسه. فهي ترى أنّ الجندر ليس مجرّد نتيجة لتحديد المجتمع للأدوار، بل ممارسة مستمرّة يقوم بها الأفراد في حياتهم اليومية من خلال سلوكياتهم وتفاعلاتهم مع الآخرين. ومن هذا المنطلق، ينتقل الباحث من فكرة أنّ المرأة تصبح ما يُفرض عليها عبر الثقافة، إلى كيفية إنتاج الجندر وتكراره، وكيفية تحدّيه وإعادة صياغته، ما يمهّد الطريق لفهم أعمق لدور المرأة وحُرّية الأفراد في تشكيل هُويّاتهم. وعلى هذا الأساس، ينتقل الباحث من دراسة حُرّية المرأة وبناء الجندر عند (سيمون دي بوفوار) إلى محور جديد يركّز على الجندر بوصفه ممارسةً وأداءً اجتماعيًّا، حيث تقدّم (جوديث

1- Allison Weir: Feminism and Freedom, The Routledge Companion to Feminist Philosophy, p. 670.

2 - Debra Bergoffen: Simone de Beauvoir: (Re)counting the Sexual Difference, p. 254.

3 - Karen Lee Shelby: Simone de Beauvoir's Theories of Freedom, pp. 1–2.

بتلر) رؤية معاصرة تكشف كيف يُنتج الجندر ويُعاد إنتاجه باستمرار، وكيف يمكن تحدّيه وإعادة تشكيله في الحياة اليومية.

ثالثًا: من تحديد المجتمع للأدوار إلى ممارسة الجندر: رؤية (جوديث بتلر) للجندر والهُوية.

يؤكّد الباحث في مستهل هذا المحور على أنّ (جوديث بتلر) ترى أنّ الجندر ليس هُوية ثابتة تحدّدها البيولوجيا أو الثقافة فقط، بل هو أداء اجتماعي مستمرّ يقوم به الأفراد من خلال أفعالهم اليومية. فكلّ تصرّف، وكلّ حركة، وكلّ تفاعل اجتماعي يسهم في إنتاج الجندر وتكراره، الأمر الذي يعني أنّ الهُوية ليست ثابتة، بل قابلة للتشكّل والتغيير. وبالتالي، يتوجّب على الباحث الانتقال من التركيز على الحُرّية الفردية التي ناقشتها (سيمون دي بوفوار) إلى القدرة على تحدّي القوالب الاجتماعية وإعادة صياغة الأدوار الجندرية، وهو ما يفتح المجال لفهم أعمق لدور المرأة في المجتمع المعاصر.

ومهما يكن من أمر، ترى (جوديث بتلر) أنّ الجندر، أو النوع الاجتماعي، هو هُويةٌ تتكوَّن على نحوٍ هشّ عبر الزمن، وتُؤسَّس من خلال تكرارٍ مُنَمَّط للأفعال، بل هو، على نحوٍ أدقّ، تنميطٌ للجسد؛ أي توجيهٌ للسلوك بطريقةٍ جندريةٍ محدّدة، يشمل الحركةَ والكلامَ بما يتوافق مع المعايير الاجتماعية السائدة. ويرتبط ذلك بنظامٍ اجتماعي يُنتِج هذه الأنماط ويعيد إنتاجها، فيمنح بعض الأفراد مزايا، ويفرض على آخرين قيودًا تبعًا لنوعهم الاجتماعي، ويضع فئاتٍ بعينها في موقع المُضطهِد في وأخرى موقع المُضطهَد. كما ترى (جوديث بتلر) أنّ فئة المرأة غالبًا ما توجد في وضعٍ مُضطهَد داخل هذا البناء، نتيجة هيمنة النظام الأبوي الذي يجسّد منطق الهرمية وسيطرة الذكور على الإناث في كثيرٍ من السياقات الاجتماعية.[1]

ويشير ذلك إلى أنّ الجندر ليس سمةً ثابتة من سمات الهوية، سواء أكانت جسدية أم غير

1 - Johanna Rostek: Be Part of the Solution: Gender Sensitivity in Confirmation Work, pp. 8–9.

جسـدية، بل هـو أداءٌ يُعاد إنتاجه باسـتمرار من خلال التكرار. ولا يكتسـب الجنـدر معناه إلا من خلال الأفعال المتكررة التي تُجسّـد الأنوثة أو الذكورة وفق المعايير السـائدة في المجتمع. وبحسب (جوديث بتلر)، فإنّ مفهومي الذكورة والأنوثة ليسا إلا أوهامًا مفهومية؛ إذ يميل المجتمع إلى تصنيف البشر على أنّهم ذكور أو إناث استنادًا إلى معايير جسدية وفسيولوجية فقط، لإضفاء مظهر من الطبيعية على معايير الجندر القائمة. ولكن (جوديث بتلر) تؤكّد أنّ تمسّـك المجتمع بإعادة تَشييء الجنس والجندر ينبع أساسًا من الخوف من العقاب الاجتماعي؛ أي من العواقب التـي يفرضها المجتمع على من يخالف الأدوار الجندرية المتعارف عليها، مثل النقد أو الرفض أو الإقصاء، ما يجعل الأفراد يخشون الانحراف عن هذه الأدوار.[١]

كما يشـير إلى أنّ (جوديث بتلر) ترى أنّ الهُوية الجندرية ليست جوهرًا ثابتًا، بل إنجازًا أدائيًا يتكوّن من خلال الأفعال والسـلوكيات المتكرّرة، مثل الـكلام والحركة والمظهر، وفق المعايير الاجتماعيـة. ويُفرض هذا الأداء عبر الجزاءات الاجتماعية، مثل توبيخ الآخرين أو سـخريتهم عند مخالفة المعايير، ومع ذلك، وبما أنّه أدائي، فهو قابل للمقاومة والتغيير من خلال كسر هذه المعايير أو إعادة تشكيلها.[٢]

ويختلف مفهوم الجندر عند (جوديث بتلر) جوهريًا عن التصوّر النسوي التقليدي. فبالنسبة إلى (سـيمون دي بوفوار)، يُعدّ الجندر نتاجًا اجتماعيًا، لكنّ هذا الطرح قد يوحي بوجود فاعلٍ سـابقٍ على هذا الإنتاج، يختـار الكيفية التي يُشـكّل بها نوعه الاجتماعي. أمـا (جوديث بتلر) فتنفي وجود ذاتٍ حرّة تقف وراء الهوية الجندرية وتمتلك قدرةً سيادية على اختيارها؛ إذ ترى أن الذات لا تستطيع تحديد ماهية نوعها الاجتماعي من موقعٍ سابق عليه. كما ترى (جوديث بتلر) أنّه لا وجود للأنا يسـبق أداء النوع الاجتماعي؛ لأنّ هذه الأنا ذاتها ليسـت معطًى قبليًا، بل هي نتاج متكرّر للأفعال والممارسات الاجتماعية. فالهُوية لا تسبق الأفعال، بل تتشكّل من خلالها،

1 - Nancy Bauer: Beauvoir on the Allure of Self-Objectification, in Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender, and the Self, p. 117.

2 - Judith Butler: Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory, p. 520.

والذات هنا ليست جوهرًا ثابتًا، وإنّما نتيجة أداء متكرّر يُعيد إنتاج المعايير الاجتماعية ويُشكّل الهُوية الجندرية عبر الزمن.[١]

وهذا يعني أن (جوديث بتلر) ترى أنّ التصوّر الذي يمكن أن يُفهم من طرح (سيمون دي بوفوار) يقوم على افتراض وجود نموذج عام للمرأة، وكأنّ النساء جميعهنّ يشتركنَ في طبيعة واحدة وتجربة واحدة من القهر ينبغي تحريرها من سيطرة النظام الاجتماعي الذكوري. غير أن (جوديث بتلر) تعترض على هذا الافتراض؛ لأنّه يوحي بأنّ النساء يعشنَ الظروف نفسها ويواجهنَ الشكل ذاته من التمييز، وهو ما لا يتّفق مع الواقع. ناهيك عن ذلك، فإنّ النساء يختلفنَ باختلاف خلفياتهنّ الاجتماعية والثقافية، وأعمارهنّ، وأوضاعهنّ الاقتصادية، وانتماءاتهنّ العرقية والدينية، ومن ثَمّ تختلف تجاربهنّ وطرق تعرضهنّ للتمييز. ولذلك لا يمكن الحديث عن تعريف واحد ثابت لماهية المرأة يصلح للتطبيق على جميع النساء في كل المجتمعات. فليس هناك تجربة نسوية موحّدة، بل تجارب متعدّدة تتشكّل داخل سياقات اجتماعية وتاريخية متنوّعة. ومن هذا المنطلق نجد أنّ (جوديث بتلر) تؤكّد أنّ هُوية المرأة لا تُفهم بوصفها جوهرًا ثابتًا سابقًا على المجتمع، بل تتكوّن من خلال القوانين والعادات واللغة والأفكار السائدة التي تحدّد أدوار الأفراد ومكانتهم داخل المجتمع؛ أي أنّ ما نعدّه هُوية نسوية يتشكّل عبر التفاعل المستمرّ بين الفرد والبنية الاجتماعية، وليس معطًى طبيعيًا أو كيانًا واحدًا مشتركًا بين جميع النساء، كما أنّ التحليل الخطابي للجندر يوضّح أنّ الثقافة تحدّد الإمكانيات المسموح بها لتكوين الجندر، لكنّها لا تجعل كل الإمكانيات ممكنة. بعبارة أخرى، الثقافة تضع حدودًا لما يمكن تصوّره وتجربته من أدوار وهُويات جندرية، فليس كل شيء مسموحًا أو قابلاً للتخيّل، وأنّ هذه الحدود ليست مجرّد قيود خارجية، بل هي جزء من خطاب هيمني يقوم على ثنائيات، مثل ذكر/أنثى، وعقلاني/عاطفي، تُقدَّم بوصفها معاييرَ للعقلانية العالمية. ونتيجة لذلك، تصبح هذه القيود مدمجة داخل تصوّرنا للجندر، بحيث يصعب تخيّل أشكال جندرية خارج هذه الحدود. وبالتالي، تغدو تجربة الجندر غير حُرّة تمامًا، بل مرتبطة بالثقافة وما تسمح به من أدوار وسلوكيات وهُويات. كما أنّ

1 - Li, He: The Construction of Gender: Judith Butler and Gender Performativity, p. 683.

فهــم الجندر يتضمّن دومًا علاقــات وتفاعلات ضمن هذه الحدود الثقافيــة، وليس مجرّد صفة فردية مستقلّة.[١] [٢]

وإذا كانت هذه الحدود الثقافية والخطابية هي التي تشــكّل إمكانــات الهُوية، فإنّ (جوديث بتلر) تعمّق هذا التصوّر حين تعزّز حجّتها بأنّ النوع الاجتماعي بناء ثقافي. فهي ترى أنّ الجندر ليــس صفة ثابتة أو جوهرًا داخليًا، بل هو أداء يتحقّق من خلال أفعال متكرّرة وإيماءات وأنماط ســلوكية تُعاد باستمرار في الحياة اليومية، أشــبه بعرض مسرحي متواصل. وبناءً على ذلك، فإنّ الأنوثة والذكورة لا تُفهمان بوصفهما حقائقَ طبيعيةً، بل تُبنيان عبر التكرار المســتمرّ لسلوكيات وأدوار معيّنة يُتوقّع من الأفراد تجسيدها. وهذا التكرار هو الذي يمنح هذه الأدوار مظهر الثبات والطبيعية، رغم أنّها في الأصل نتاج ممارسة اجتماعية.

ومن ثَمّ، لا يكون الجسد – في هذا الإطار – مجرّد كيان بيولوجي ثابت، بل يصبح بُعدًا ماديًّا للهُوية يتشكّل باستمرار عبر هذه الأداءات. فالجسد يكتسب معناه وهُويته داخل سياق تاريخي واجتماعي محدّد، وتستمرّ هذه الهُوية في الوجود فقط من خلال إعادة إنتاجها المتواصلة. لكنّ هــذه الأداءات لا تتم في فراغ، بل تخضع لإطار معياري ينظّمها، وهو ما تســمّيه (جوديث بتلر) بالمعايير المغايرة للنوع الاجتماعي (Heteronormativity)؛ أي الافتراض الثقافي الذي يجعل العلاقة بين الذكر والأنثى هي القاعــدة الطبيعية الوحيدة. وتصف هذا النظام المنظِّم للعلاقات بين الجنس والرغبة والهُوية بالمصفوفة المغايرة للجنس، وهي البنية التي تفرض ترابطًا معيّنًا بين الجنس البيولوجي، والجندر، والرغبة الجنسية، بحيث يبدو هذا الترابط طبيعيًا وبديهيًا، بينما هو في الحقيقة نتاج تنظيم ثقافي وخطابي معًا.[٣]

وبناءً على ما سبق، يتّضح للباحث أنّ تصوّر (جوديث بتلر) للجندر ليس مجرّد تعديل نظري،

1 - Marilou Niedda: Feminist and Queer Studies: Judith Butler's Conceptualisation of Gender, p. 4.

2 -Judith Butler: Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, p. 13.

3 -3 Özün Ayça Umucu: The Idea of Melancholia in the Thought of Judith Butler: The Politics of (Un)Mourning Between Foreclosed Attachments and Dispossessed Lives, p. 44.

بل إعادة صياغة عميقة لفكرة الهُوية نفسها؛ إذ نجدها تؤسّس رؤيتها لمفهوم الجندر اعتمادًا على نظرية الأدائية، التي تفترض أن الجندر ليس شـيئًا ثابتًا، بل سلسلة من الأفعال والسلوكيات التي يقوم بها الأفراد يوميًا. ومن خلال استحضارها لنظريات الفعل وأفعال الكلام والظاهراتية، تشير إلى استخدام أعمق لفكرة التكوين؛ أي أنّ الجندر لا يولد جاهزًا مع الشخص ولا يسبق الأفعال، بل يُكوَّن من خلال ممارسة الأفعال والسلوكيات اليومية - مثل طريقة الكلام، والحركة، والتفاعل الاجتماعـي. بمعنـى آخر، الأفعال هي التي تُنشـئ الهُوية الجندرية، والشـخص لا يملك ذاتًا مستقلّة تحدّد نوعه الاجتماعي قبل أن يؤدّي هذه الأفعال. وكذلك من خلال استعارتها للمجاز المسرحي، ترى أنّ الأفعال التي يُكوَّن من خلالها الجندر تُشبه الأفعال الأدائية في المسرح؛ فهي ليست مجرّد تمثيل، بل الأفعال نفسها تُنشئ الذات وتتطوّر من خلالها. كما ترى (جوديث بتلر) أنّ الجندر لا ينفصل عن هذه العملية، بل يظلّ في حالة بناء مستمرّ؛ أي أنّ الجندر عملية مستمرّة طوال حياة الفرد، تتجدّد مع كل فعل أو سلوك يومي، ويستمرّ إنتاجه وإعادة إنتاجه باستمرار. أو كما تقول: الواقع الجندري أدائي؛ أي أنّه ليس واقعيًا إلا بقدر ما يُؤدَّى. وعلى هذا النحو، تصبح مصطلحات مثل الرجل والمرأة ملتبسة؛ فهي ليست أوضاعًا نهائية يمكن بلوغها والاستقرار فيها، بل هُويات تتشـكّل تدريجيًا من خلال التكرار المستمر للأداء داخل إطار اجتماعي معياري، ما يمنحها مظهر الثبات، بينما هي في حقيقتها عملية مستمرّة لا تنتهي.[١]

وبعد أن عرض الباحث فكر النسـويّتين الغربيّتين، (سـيمون دي بوفـوار) و(جوديث بتلر)، اتّضح له أنّ النسويّة الغربيّة تركّز على إعادة تعريف حُرّية المرأة وبناء هُويّتها من خلال مقاربات فلسفيّة متنوّعة، تتراوح بين الحُرّية الوجوديّة وصولاً إلى الجندر باعتباره أداءً اجتماعيًّا مستمرًّا. وتمثّل هذه المقاربات أهمّيّة كبيرة؛ إذ تكشـف أشكال التمييز الاجتماعيّ وتوفّر أدوات لتحرير المرأة. لكنّ الباحث يرى أنّ هناك سؤالاً فلسفيًّا بحاجة إلى إجابة، وهو: كيف ينظر الدين إلى هذه المطالب النسويّة؟ وما موقفه من الحُرّية، والذات، والجسد، والهويّة كما تراها النسويّة الغربيّة؟ ومن هذا المنطلق، يصبح من الضروريّ تناول رؤية فلسفة الدين للمرأة والنسويّة، ليس بوصفها

١ - مدثر صلاح محمود محمد علي: الجندر: المفهوم وتطوره وغاياته ونقده، ص٢.

مجرّد نقد خُلُقيّ، بل محاولة لفهم الإنسان بوصفه كائنًا ذا بُعدٍ روحيّ وخُلُقيّ، لا يمكن اختزاله في الحُرّية الفرديّة المطلقة أو الأداء الاجتماعيّ للجندر. ومن الطبيعيّ أن يرى الباحث أنّ ذلك يستلزم دراسة موقف فلسفة الدين من النسويّة عامّة، ومن النسويّة الغربيّة خاصّة، ومقارنة هذا الموقف بما طرحته الفلسفة النسويّة الغربيّة، لتسليط الضوء على نقاط الالتقاء والتباين بينهما، وفهم المعنى الأعمق للحُرّية والذات في سياق إنسانيّ وروحيّ متكامل.

رابعًا: موقف فلسفة الدين من النسويّة الغربيّة.

لا شكّ في أنّ الحركة النسويّة أحدثت تغييرات جوهريّة في الفكر الغربيّ، خاصّةً خلال النصف الثاني من القرن العشرين، كما يشير الفيلسوف الأمريكيّ المهتمّ بفلسفة الدين، (محمد لغنهاوزن-Muhammad Legenhausen). فقد كان لها تأثير بالغ، يفوق تأثير معظم الحركات الاجتماعيّة الأخرى، على الآداب والعادات والتقاليد الاجتماعيّة، وشجّعت في الوقت نفسه على المطالبة بحُرّية المثليّة الجنسيّة وتنظيم أوضاعها المدنيّة والاجتماعيّة. كما نجد الداعية المسيحيّ (بات روبرتسون-Pat Robertson) يخبرنا بأنّ النسويّة تتألّف من مجموعة من القواعد الصارمة، وتفرض على النساء تبنّي موقفًا عدائيًّا تجاه الرجال، وهو ما جعل الفكر النسويّ محلّ انتقاد واسع، لا سيّما من قبل بعض الشخصيّات الدينيّة. وتأكيدًا لهذا الزعم، يُنظر إلى أجندة النسويّة على أنّها حركة سياسيّة مناهضة للأسرة، ويَتّهم بعضُ منتقديها بأنّها تشجّع النساء على الانفصال عن أزواجهنّ، ورفض الأدوار التقليديّة في تربية الأطفال، والانخراط في سلوكيّات يرونها مغايرة للقيم التقليديّة، بما في ذلك ممارسات تُعتبر محرّمة أو غير مقبولة اجتماعيًّا، وتسعى إلى إحداث تغييرات واسعة على مستوى الأسرة والمجتمع على حدّ سواء.[١] [٢]

وقد أسهمت هذه التغييرات الفكريّة والاجتماعيّة في تخفيف القيود الرقابيّة على المطبوعات، ما أتاح تداول كتابات وصور كانت تُرفض سابقًا لأسباب خُلُقيّة واجتماعيّة. وقد انعكست

١ - محمد لغنهاوزن: الإسلام في مواجهة النسوية: تناظر مفارق في الرؤية والأهداف، ص.ص١٥-١٦.
2 - Silvia Senjaya and Alifiulathin Utaminingsih: Feminist Thought and Gender Theology.

هذه التحوّلات على المجتمع والأسرة، حيث لوحظ تفكّك الأسرة التقليديّة، وارتفاع معدّلات الطلاق، وزيادة نسبة المواليد غير الشرعيّين. كما جرى تجاوز عدد من القواعد والقيود التي كانت تضبط السلوك الجنسيّ، وبرزت أمام المحاكم قضايا تتعلّق بالزواج أو ما يشبهه، ولا سيّما في ما يخصّ حقوق الملكيّة للأشخاص المرتبطين بهذه العلاقات. وقد ترتّب على ذلك آثار سلبيّة على طبيعة الأسرة ومفهومها، تمثّلت في تراجع مكانتها التقليديّة وتشجيع المثليّة وغيرها من العلاقات الجنسيّة غير المشروعة.[١]

وعلى صعيد الفكر النسوي، نجد أنّ أفكار (سيمون دي بوفوار) كان لها أثر بالغ في تطوّر الكتابات النسويّة؛ إذ استفاد النسويّون المتأخّرون من أطروحاتها، ولا سيّما تمييزها بين الجنس والجنوسة. ومع ذلك، فقد وجّه بعضهم إليها انتقادات، معتبرين أنّها انتقصت من قيمة جسد المرأة وسعت إلى تقديم نموذج أقرب إلى ترجيلها. كما ادّعت (سيمون دي بوفوار) أنّ الإنسان يختار جنسه بإرادته، ورأت أنّ علم الأحياء يستخفّ بالإنسان؛ إذ إنّه حرّر الرجل من قيود الإنجاب، في حين أبقى المرأة خاضعة لها، ولم يمنحها الحُرّية ذاتها. ولذلك اعتبرت أنّ الأنوثة تمثّل عائقًا يحول دون التحوّل إلى إنسان حقيقي إلى ترجيلها.[٢]

ولعلّي أكون منصفًا حين أقول إنّ (سيمون دي بوفوار) وغيرها من النسويّات الأخريات كنّ مدركات مسبقًا رفض رجال الدين لأفكارهنّ النسويّة، لذلك ركّزنَ، من وجهة نظرهنّ الخاصّة، على تحليل دور الدين في هيمنة الرجال على المجتمع، مع تفسير هذا الدور بطريقة تصبّ في صالح موقفهنّ النسويّ. وتأكيدًا لذلك، تشير (سيمون دي بوفوار) إلى أنّ الرجال، الذين يسيطرون على معظم مؤسّسات المجتمع، يتحكّمون أيضًا في الدين، حيث يحدّدون المعتقدات الدينيّة ويستخدمون ما هو دينيّ كلّه لتبرير سلطتهم. وأوضحت أنّ الرجال، بحسب المعتقدات الدينيّة لدى اليهود والمسيحيّين والمسلمين وغيرهم، يُعتبرون أسيادًا بحكم الحقّ الإلهيّ، فيما يُخوّف الدين النساء ويُثبّط لديهنّ أيّ رغبة في الثورة أو التمرّد.

١ - محمد لغنهاوزن: الإسلام في مواجهة النسوية: تناظر مفارق في الرؤية والأهداف، ص.ص١٥-١٦.
٢- محمد لغنهاوزن: الإسلام في مواجهة النسوية: تناظر مفارق في الرؤية والأهداف، ص.ص١٧-١٨.

ولم تتوقّف (سيمون دي بوفوار) عند هذا الحدّ؛ إذ أكّدت أنّه في المجتمعات الحديثة أصبح الدين أداة خداع أكثر من كونه وسيلة للسيطرة المباشرة؛ إذ يخدع النساء ليجعلهنّ يعتقدنَ أنّهنّ متساويات مع الرجال، أو حتى أفضل منهم، رغم مكانتهنّ الدنيا في الواقع. كما يلعب الدين دورًا محوريًا في الأمومة؛ إذ يُعطى هذا الدور قدسيّة في معظم الأديان، ما يشجّع النساء على تقبّل دور الأم في المجتمع، ويمنحهنّ تقديرًا نفسيًا واجتماعيًا ضمنيًّا؛ فاعتبار المرأة «أمًّا صالحة» أمرٌ إلهيٌّ يعتمد على التزامها بالواجبات المرتبطة بهذا الدور. ومع ذلك، توضّح (سيمون دي بوفوار) أنّ النساء اللواتي يقبلن بأدوارهنّ المقرّرة دينيًّا بصفتهنّ أمّهات يسهمنَ، دون وعي، في تنشيط المؤسّسات الدينيّة وتعزيز الاعتقاد الدينيّ، وبالتالي يُعدنَ إنتاج عدم المساواة في السلطة. كما ترى (سيمون دي بوفوار) أنّ التقدير الذي تمنحه المؤسّسات الدينيّة للنساء مقابل قبولهنّ بمكانتهنّ الدنيا لا يكفي لتعويض القيود والتحدّيات التي يفرضها عليهنّ المجتمع والدين.[١]

وبالطبع، يختلف التصوّر الذي قدّمته (سيمون دي بوفوار) تمامًا عن التصوّر الإسلاميّ للمرأة، ذلك التصوّر الذي يضع المرأة في المكان الذي خصّها به خالقها، ويُعَدّ من أفضل التصوّرات لما يحقّق التوازن بين طبيعتها الإنسانيّة ومسؤوليّاتها الخُلُقيّة. أمّا تصوّر (سيمون دي بوفوار)، فيتجاوز هذا الموضع الطبيعيّ، ويضع المرأة في موقع مخالف لما عيّنته لها طبيعتها، ما يجعله، بلا شكّ، من أسوأ التصوّرات. ولعلّ ما يؤكّد ذلك أنّه إذا نظرنا إلى (جوديث بتلر) نفسها، نجد أنّها تشير إلى أنّ تصوّر (سيمون دي بوفوار) الوجوديّ للمرأة قد يبدو، من منظور أنثروبولوجيّ، محدود الفهم وساذجًا؛ إذ يناسب فقط فئة قليلة من مفكّري ما بعد الحداثة الذين يسعون إلى تجاوز المفاهيم التقليديّة للذكورة والأنوثة والهُويّة الجنسيّة.[٢] [٣]

ونظرةٌ إلى بعض النسويات الأخريات، وعلى رأسهنّ (جوديث بتلر)، تكشف أنّ عددًا من النقّاد يرون أنّ أطروحتها قد تُفضي عمليًا إلى إزاحة المرأة بوصفها ذاتًا سياسية ينبغي الدفاع عنها. فبحسب هذا الاعتراض، فإنّ التشكيك في ثبات الهُوية الجندرية، واعتبارها بناءً خطابيًا

1 - Karl Thompson: Simone de Beauvoir: Religion and the Second Sex.

٢ - عودة الله منيع القيسي: الجنس الآخر، ص١٣٥.

٣ - جوديث بتلر: الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار.

متغيرًّا، قد يُفهم على أنّه تقويض لفكرة وجود جماعة نسوية محدّدة المعالم يمكن الانطلاق منها في العمل السياسي. وإذا لم توجد النساء بوصفهنّ فئة واضحة الحدود، يتساءل هؤلاء النقّاد: عن حقوق مَن دافعت النسوية تاريخيًا؟ وكيف يمكن تأسيس مطالب قانونية أو اجتماعية في ظلّ تصوّر يؤكّد تغيرّ هُوية المرأة وعدم استقرارها؟

وانطلاقًا من هذا القلق، رأت بعض النسويات، مثل (آن فيليبس-Anne Phillip)، أنّ دخول أفكار التفكيك وما بعد الحداثة إلى الفكر النسوي قد ترتّبت عليه نتائج إشكالية؛ إذ أدّى - في نظرهنّ - إلى إضعاف الأساس الذي يقوم عليه الفعل السياسي النسوي، والمتمثّل في وجود جماعة يمكن تحديدها بوصفها موضوعًا للتمييز، ومن ثَمّ موضوعًا للنضال. وفي المقابل، سعت اتّجاهات نسوية أخرى إلى تجنّب هذا المأزق عبر محاولة التوفيق بين مكاسب التحليل التفكيكي وأهمّية الاحتفاظ بقدر من الوضوح المفهومي لفئة النساء. فطرحت رؤى أكثر توسّطًا واعتدالاً، تعترف بأنّ الهُوية مُنشأة اجتماعيًا، دون أن تنفي إمكان توظيفها سياسيًا بوصفها أساسًا للمطالبة بالحقوق.[١]

وفي ضوء ما سبق، يرى الباحث أنّه إذا كانت بعض الاتّجاهات النسوية قد سعت إلى الاحتفاظ بقدرٍ من الوضوح المفهومي لفئة النساء أساسًا للمطالبة بالحقوق، فإنّ الإشكال - من منظار ديني - لا يتوقّف عند حدود الفعل السياسي أو إمكان التنظيم القانوني فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى مستوى أعمق يتعلّق بتصوّر الإنسان ذاته. وتأكيدًا لهذا الطرح، يؤكّد الباحث أنّ أطروحة (جوديث بتلر) لا تثير إشكالاً سياسيًا فحسب، وإنّما تمسّ كذلك البنية الأنثروبولوجية التي تقوم عليها الرؤية الدينية للإنسان.

فحين يُعاد تعريف الهُوية الجندرية بوصفها بناءً أدائيًا متغيرًّا، وتُفكَّك الثنائية المستقرّة بين الذكر والأنثى، فإنّ ذلك - في التصوّر الديني - لا يُفهم على أنّه مجرّد تعديل في التحليل الاجتماعي، بل يُعدّ مساسًا بفكرة الخِلقة ذاتها؛ إذ تنطلق الرؤية الدينية الكلاسيكية من أنّ التمايز بين الرجل والمرأة ليس مجرّد تصنيف اجتماعي، بل هو جزء من نظام خَلْقِيّ مقصود، له أبعاده

١ - مدثر صلاح محمود محمد علي: الجندر: المفهوم، تطوره، غاياته ونقده، ص٣.

الخُلُقية والتكاملية. والاختلاف، من هذا المنطلق، لا يؤسّس للهيمنة، بل يشكّل قاعدةً للتكامل وتَحَمُّل المسؤولية المتبادلة. ومن ثَمّ، فإنّ تحويل هذا الاختلاف إلى نتاج خطاب ثقافي متغيّر يفضي - في نظر الناقد الديني - إلى نزع المعنى الغائي عن الجسد، وجعله مادّة لإعادة التشكيل الرمزي دون مرجعية ثابتة.

وبذلك يتجاوز الاعتراض حدود السياسة إلى سؤال معياري أعمق: إذا كانت الهُوية الجندرية متغيّرة بلا مرجع متجاوز، فبأي معيار يمكن الحديث عن العدالة أو الطبيعة أو الأسرة بوصفها بنيات خُلُقية مستقرّة؟ وكيف يمكن تأسيس التزامات دينية وأحكام شرعية على هُوية تُعرَّف باعتبارها أداءً قابلاً لإعادة الصياغة المستمرّة؟

وهنا يلتقي النَّقد الدِّيني مع بعض النَّقد النِّسوي الدَّاخلي، كما هي الحال عند (آن فيليبس)، في نقطة القلق من أنّ تفكيك الهُوِيَّة قد يُضعف إمكان الفعل المعياري ذاته؛ غير أنّ منطلق كلٍّ منهما يختلف. فالنِّسوية تخشى ضياع الذات السِّياسية التي تقوم عليها المطالبة بالحقوق، أمّا الرؤية الدِّينية فتخشى ضياع الأساس الأنطولوجي والخُلُقي للتَّمايز الجِنسي. وبناءً على ذلك، يمكن للباحث القول إنّ الإشكال لا يكمن في مبدأ المساواة ذاته؛ إذ إنّ العدل قيمة دِينية أصيلة، وإنَّما في إعادة تعريف الإنسان تعريفًا يُفرغ الفروق الخَلقية من دلالتها، ويجعل الهُوِيَّة مسألة أداء واختيار محض، لا مُعطًى وجوديًّا ذا معنًى متجاوز. وعليه، فإنّ الخلاف مع (جوديث بتلر) لا يُختزل في كونه خلافًا سياسيًّا حول أدوات النِّضال أو تنظيم الحقوق، بل هو خلاف في تَصَوُّر ماهية الإنسان ذاته: هل الإنسان بوصفه كائنًا ذا طبيعة مخلوقة ذات دلالة، أم ذات متشكِّلة بلا مرجعية ثابتة؟

وهكذا، إذا كانت الإشكالات المتعلِّقة بتفكيك الهُوِيَّة الجِندَرِيَّة تثير قلقًا دِينيًّا ونسويًّا داخليًّا في إمكان الفعل المعياري واستقرار الفئة النّسوية، فإنّ هذه المخاوف تتجلّى أيضًا في الواقع العملي لسوق العمل. فترى شريحة كبيرة من نصيرات المرأة في الولايات المتَّحدة الأمريكية أنَّه إذا جرى تفعيل منظومة الجندر وتحقيق المساواة المطلقة، فقد تتأثَّر شريحة واسعة من النِّساء العاملات سلبًا؛ إذ إنّ عددًا من الأعمال قد تتوقَّف عن توفير ترتيبات عمل مرنة تتناسب مع احتياجات النِّساء، مثل تحديد ساعات العمل أو العمل من المنزل. وبالتالي، فإنّ النِّساء

الراغبات في الانخراط في سوق العمل قد يواجهنَ صعوبة أكبر في الحصول على وظائف تلائم ظروفهنَّ الشَّخصية. ويشير هذا النَّقد إلى أنّ الحلم النّسوي في التَّناصف التَّام يجبر بعض النِّساء على تبنِّي أدوار لا تعكس طموحاتهنَّ الحقيقية، ويتجاهل حقَّهنَّ في الاختيار. فبعض النِّساء لا يطمحنَ إلى صعود السُّلَّم الوظيفي إلى أعلى درجة، بل يفضِّلن تحقيق توازن بين العمل والأسرة، معتبرات أنّ المال ليس الهدف الوحيد، بل يعني ساعات عمل أقلّ وحياة أُسَرِيَّة أكثر اتِّزانًا.[1]

وفي نهاية المطاف، أودُّ أن أختم هذا المحور بالتَّأكيد على أنّ الفكر النِّسوي الغربي، بما في ذلك رؤى (سيمون دي بوفوار) و(جوديث بتلر)، قد أضاء كثيرًا على قضايا المرأة وحقوقها، وطرح تساؤلات مهمَّة عن مفاهيم الجنس والهُوِيَّة الجندرِيَّة. ومع ذلك، يبيِّن النَّقد الدِّيني والفلسفي أنّ هذه الرُّؤى لا بدَّ أن تُوازَن مع أُسُس خُلُقية وطبيعية ثابتة؛ لضمان عدم التَّفريط في المعايير الإنسانية والاجتماعية الأساس. ومن وجهة نظري، فإنّ الهدف يكمن في تمكين المرأة ومنحها الحُرّية في اختيار مسار حياتها وتحقيق طموحاتها، مع الحفاظ في الوقت ذاته على التَّوازن الاجتماعي والقيم الإنسانية العليا، بحيث تصبح المرأة قادرة على المطالبة بحقوقها بكل حُرّية، دون أن يمسَّ ذلك بأُسُس المجتمع أو بالقيم الطبيعية التي تحقِّق الانسجام بين الأفراد.

١ - عبد الله بن سعيد الشهري: الجندر: رؤية نقدية، ص. ١١.

خاتمة

وفي ختام هذه الدراسة، أؤكّد على أنّ قضية المرأة في الفكر النسوي الغربي تمثّل مفتاحًا لفهم الحُرّية والهوية والكرامة الإنسانية. فقد قدَّمت (سيمون دي بوفوار) و(جوديث بتلر) رؤًى مهمّة عن حُرّية المرأة وبناء هُويّتها والجندر، موضّحتين كيف يشكِّل المجتمع والثقافة تجربة الذات الأنثوية، وكيف يمكن للمرأة أن تسعى لتحقيق ذاتها ضمن هذا الإطار الاجتماعي. ومع ذلك، يكشف النقد الديني والفلسفي عن أهمية الحفاظ على توازن الإنسان بين الحُرّية الفردية والمسؤولية الخُلُقية، بين اختيار الذات والتفاعل مع القيم الاجتماعية والطبيعية، لضمان ألّا تتحوّل حُرّية المرأة إلى انفصال عن البعد الروحي والخُلُقي للوجود، أو إلى إسقاط للأسس التي تحافظ على الانسجام الاجتماعي. ومن هذا المنطلق، يظهر أنّ الهدف الحقيقي هو تمكين المرأة بوصفها إنسانًا كاملًا، قادرًا على اتخاذ قراراتها بحُرّية، دون التفريط في القيم الخُلُقية أو الروحية التي تربطها بالمجتمع وبالآخرين.

ومن هذا المنظار، يمكن تصوّر آفاق مستقبلية لتطوير الفكر النسوي وفهم حُرّية المرأة، تتمثّل في:

- دمج الفلسفة النسوية مع الفلسفة الدينية بطريقة حوارية، بحيث تُدرَس الحُرّية والذات والهُوية ضمن إطار يوازن بين الحقوق الفردية والمسؤوليات الخُلُقية.
- إعادة النظر في أداء الجندر والهُوية، عبر تعليم المرأة والرجال على حدّ سواء أدوات نقدية تمكِّنهم من تحدي الأنماط الاجتماعية السائدة، مع احترام التوازن الاجتماعي والقيم الإنسانية الجامعة.
- توسيع نطاق التجربة النسوية لتشمل التنوع الثقافي والديني، بحيث يُعترَف بتعدّد الهُويات والخبرات، وتُبنى السياسات والممارسات الاجتماعية على فهم شامل للواقع المَعيشي والاجتماعي للنساء في مختلف السياقات.
- إبراز البعد الروحي والخُلُقي للحُرّية، بحيث تُصبِح الحُرّية ليست مجرّد حق شخصي أو أداء اجتماعي، بل ممارسة مسؤولة تُسهم في تعزيز الإنسانية والتكامل بين الذات والآخر.

وباختصار، إنّ قراءة النسوية الغربية من منظار فلسفة الدين، كما حاولت هذه الدراسة أن تقدِّم، تفتح أفقًا غنيًا للتفكير في مستقبل المرأة، ليس بوصفها كائنًا منفصلاً عن المجتمع، بل باعتبارها جزءًا متكاملاً من النظام الإنساني والخُلُقي، قادرةً على التغيير، وفي الوقت نفسه مسؤولةً عن بناء مجتمع متوازن ومتماسك. ومن هذا المنطلق، يظلّ السؤال المركزي للباحث والمجتمع معًا: كيف يمكن أن نمنح المرأة حُرّية كاملة، وفي الوقت نفسه نضمن استمرار القيم الإنسانية والاجتماعية التي تجعل من هذه الحُرّية مصدرَ قوّة وليس اضطرابًا؟ وهو السؤال الذي يفتح الباب لمزيد من البحث والنقاش في المستقبل.

قائمة المصادر والمراجع:

- جوديث بتلر: الجنس والجندر في الجنس الآخر لـسيمون دي بوفوار، ترجمة: لجين اليماني، مراجعة: أحمد العوفي، ٢٠١٦.
- زعايمية دينة: أزمة الهوية الجندرية عند جوديث بتلر، رسالة ماجستير، الجزائر، ٢٠٢٤.
- سـيمون دي بوفوار: الجنس الآخر: الوقائع والأسـاطير، ترجمة: سـحر سعيد، دار الرحبة، دمشق، سوريا، ٢٠١٥.
- سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر: التجربة الحياتية، ترجمة: سحر سعيد، دار الرحبة، دمشق، سوريا، ٢٠١٥.
- سيمون دي بوفوار: كيف تفكّر المرأة؟، المركز العربي للنشر، الإسكندرية.
- عائشـة بوحناش: أثر الجندر في تشـكيل الذات: قراءة في كتابيَ الجنس الآخر لـ سـيمون دي بوفوار والاختلاف في الثقافة الإسـلامية: دراسـة جندرية لـ أمال قرامي، مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية، العدد العاشر، ٢٠١٧.
- عبدالله بن سعيد الشهري: الجندر: رؤية نقدية، شركة أوقاف مركز باحثات، ٢٠٢٢.
- عودة الله منيع القيسي: الجنس الآخر، هدي الإسلام، المجلد ١١، العدد الثالث، ١٩٦٦.
- محمد لغنهاوزن: الإسـلام في مواجهة النسـوية: تناظر مفـارق في الرؤية والأهداف، مجلة الاستغراب، العدد ١٦، ٢٠١٩.
- (دثـر صلاح محمـود محمد علي: الجندر: المفهـوم وتطوّره وغاياته ونقده، مركز تأسـيس الدراسات والنشر، ٢٠٢٢.

- Allison Weir: Feminism and Freedom, in: The Routledge Companion to Feminist Philosophy, (ed.), Ann Garry & others, Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.

- Debra Bergoffen: Simone de Beauvoir: (Re)counting the Sexual Difference, Cambridge University Press, 2006.
- Johanna Rostek: Be Part of the Solution: Gender Sensitivity in Confirmation Work, 2021.
- Joseph Mahon: Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 1997.
- Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory, Theatre Journal 40, no. 4, 1988.
- Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, Routledge, 1999.
- Karen Lee Shelby: Simone de Beauvoir's Theories of Freedom, 2004.
- Karl Thompson: Simone de Beauvoir: Religion and the Second Sex. 2025. (https://revisesociology.com/201820/07//simone-beauvoir-religion-second-sex/)
- Li He: The Construction of Gender: Judith Butler and Gender Performativity, International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities, 2017.
- Marilou Niedda: Feminist and Queer Studies: Judith Butler's Conceptualisation of Gender, 2020.
- Nancy Bauer: "Beauvoir on the Allure of Self-Objectification," in: Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender, and the Self, ed. Charlotte Witt, Dordrecht: Springer, 2011.
- Özün Ayça Umucu: The Idea of Melancholia in the Thought of Judith Butler: The Politics of (Un)Mourning Between Foreclosed Attachments and Dispossessed Lives, 2024.

- Patricia A. Cain: Feminism and the Limits of Equality, Santa Clara Law Digital Commons, vol. 24, 1990.
- Pritismita Patgiri: Feminism: Global Development, Philosophical Foundations, and Indian Perspectives, Indian Journal of Social Studies and Humanities, vol. 1, (23), 2025.
- Sara Heinämaa: "Simone de Beauvoir on Sexual Difference," in: Women Phenomenologists on Social Ontology: We-Experiences, Communal Life, and Joint Action, Springer, 2019.
- Silvia Senjaya and Alifiulathin Utaminingsih: Feminist Thought and Gender Theology, 2019.
- Susan James: Complicity and Slavery in The Second Sex, Cambridge University Press, 2006.
- Young Moon: Feminism: Understanding the Movement and Its Impact, Global Media Journal, vol. 23, no. 73, 2025.