النسوية في ظل طروحات" ما بعد الكولونيالية" وهاجس" ما بعد الحداثة

أ_ عائشة بوحناش
جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر 2
aichabouhannache@gmail.com

الكلمات المفتاحية:

الضغوط المهنية، مصادر الضغوط المهنية، أخصائيي المكتبات، المكتبات الجامعية، المكتبة المركزية لجامعة البليدة 1.

ملخّص البحث:

تحاول هذه الأوراق مساءلة الحركة النسوية تحت ضوء طروحات ما بعد الكولونيالية، ومدى استفادتها من فلاسفة الاختلاف ومنظري دراسات التابع، وذلك من خلال الوقوف عند الوعي الجديد المتشكل الذي أرسته ما بعد النسوية في الساحة النقدية "الجندرGender" أو ما يعرف بالبناء الثقافي للذات الإنسانية واعتباره سبب اللامساواة بين الرجل والمرأة، ومدى حاجة النسوية إلى " المابعد " النسوية وقدرتها على تحقيق المطالب التي نادت بها من أجل تحقيق المساواة المبنية على أساس ثقافي لا بيولوجي، وتمكين المرأة من استرداد صوتها المضمر في ظل الاختلاف بمعنى التمايز الثقافي بين الجنسين.

Résumé:

Le féminisme entre les thèses postcoloniales et les tendances postmodernes Ces pages tentent d'interroger le mouvement féministe à la lumière du patrimoine théorique du post colonialisme ; pour pouvoir situer les empreints aux études classiques sur « la différence » et le «subalterne ». et ce, a la lumière de la nouvelle conscience imposée par « le post féminisme » ainsi que la théorie du gendre ; et préconisant qu'une structure interne de l'égo est à l'origine de cet état des choses qu'on considère comme étant « normal » d'inégalité entre hommes et femmes. Ce travail tend également à déterminer la nature du besoin d'un « post » que clame le féminisme, un post subversif qui formerait une plate-forme à cette revendication des féministes pour l'utopique égalité entre les sexes que la culture ancestrale a enfoui et combattu en se basant sur une « imperfection » biologique, tout en niant la différance et la possibilité d'atteindre un rêve.

Mots-clés: genrder, modèles culturels, différance, postcolonialisme, féminisme

مقدمة:

يعرف النقد "ما بعد الكولونيالي" بطابعه المقاوم للإيديولوجيات والمركزيات المهيمنة التي تم تكريسها بواسطة الاستعمار بأشكاله المختلفة، ومناهضة الأقليات المهمشة والفئات المضطهدة في محاولة استرداد الأصوات الغائبة والهويات التي عمل الغرب الإمبريالي على قمعها،والعمل على تفكيك المركزيات الثنائية من خلال الدعوة إلى الاختلاف كآلية عبر ثقافية تعمل على إثبات الذات في مواجهة الآخر المركز،حيث أضحت "ما بعد الكولونيالية" تمثل الفضاء النضالي ضد المؤسساتية المتعددة وفق أسلوب الطرح الجديد في مواجهة النظرة الفوقية المتمركزة حول هويتها الذاتية والثقافية، أنتجت لنا مفهومات وخطابات في مواجهة الأنساق الثقافية عن طريق الوعي الجديد المتشكل ضمن الكتابات السردية المقاومة لأشكال السلطة في ظل الإمبراطوريات الكبرى.

إن الحديث عن "المابعد" يوجب الالتفات إلى أن مصطلح "ما بعد الكولونيالية " "لا ينحصر في إشارته إلى طابع زمني، أي الفترة التي أعقبت الاستقلال ونالت بموجبه الدول المستعمرة استقلالها السياسي والواقع أن "ما بعد الكولونيالية" تتحرر من الطابع الزمني، وتنفلت من سطوته، لأنها تؤمن باستمرار الاستعمار بأشكال مختلفة، فهو يتجاوز الحكم السياسي والاحتفال الموهوم بالاستقلال ليشمل اللغة والدين، والفن، والثقافة"[1] تحاول "ما بعد الكولونيالية" استنطاق المسكوت عنه، وتفكيك الخطابات التي تم إنشاؤها حول الآخر وفق النظرة الدونية التي تم تمثيله بواسطتها، فالنظرية "ما بعد الكولونيالية" لا ترتبط بإطارها الزماني ونشاطها المابعدي، فلم يعد الزمن داخل نشاط النقد "ما بعد الكولونيالي" بل يتعداه ليرتبط بالمكان واللغة، أو ما يشكل ثقافة وهوية الشعوب التي عاشت وطأة الاستعمار.

فما بعد الكولونيالية "قد تستوعب نصوصا أنتجت في الفترة الاستعمارية ذاتها، وتحديد شروط هذه الخطابات ومواقفها في علاقتها بمصطلحات أخرى مثل العرق والأمة والذاتية والقوة والتابع والهجنة"[2] إذ تركز آداب "ما بعد الكولونيالية" في اهتمامها على علاقة الهويات بالمكان واللغة معتمدة في دراساتها على آلية التفكيك ومساءلة السلطة والخطاب الاستعماري ومحاولة كشف طرق مقاومة التمركز الهيمني، وتعرية وفضح المركزيات التي تخندق ثقافة الأخر ضمن الصورة النمطية المشكلة عنه باعتبار أن" التجارب الثقافية جميعا تولد من تقاطع وتشابك اللغة والمكان والذات، وإن التجربة "ما بعد الكولونيالية" تولد من ضروب شتى من بذر الاضطراب في تلك التقاطعات ونزع استقرارها"[3]

أصبح الفضاء "ما بعد الكولونيالي" من جهة أخرى يعني تحرر المرأة من أشكال العنف والاضطهاد البطريريكي، ومقاومة السلطة الذكورية، ومحاولة إثبات الذات التي تم تغييبها من قبل النظام السلطوي الذكوري المهيمن، إذ تتشابه "ما بعد الكولونيالية" وما بعد النسوية في إستراتيجيات المقاومة، والدعوة إلى التحرر من القمع الاستعماري من جهة، والهيمنة البطريريكية على المرأة من جهة أخرى.

واعتبار النظرية "ما بعد الكولونيالية" " تهتم بمساءلة العلاقة بين السلطة والمعرفة وبتناول قضايا الهيمنة العقلية والثقافية، فلابد أن تكسب "ما بعد الكولونيالية" تناول هذه القضايا، وأن تعمل على استئصال تحيزات بعض هذا الظلم وبهذه الطريقة تصبح هذه النظرية قريبة من النظرية النسوية"[4] إذ يمارس النظام البطريريكي والإمبريالية الأساليب والطرق نفسها في السيطرة والإخضاع ليقاوما عن طريق الرد بالكتابة وفضح الخطابات، واستنطاق المضمر بنفس الأدوات والإجراءات التفكيكية.

فقد استفادت ما بعد النسوية من النظرية "ما بعد الكولونيالية" كآلية من أجل تفكيك الخطابات الذكورية التي تم إنشاؤها حول الأنثى الهامش في مقابل الفحولة المركزية، باعتبار الرجل هو الأصل والمرأة هي الفرع وهذا ما تحاول "ما بعد الكولونيالية التصدي له بحكم مرجعيتها العلمانية للأصولية، لأنها ترى فيها شكلا عدائيا للهوية ومقابلا حادا للإمبريالية"[5] ولكن إن كانت "ما بعد الكولونيالية" تحاول استرجاع ثقافة المستعمر قبل استعماره أو هويته قبل الاستعمارية فأي هوية تحاول ما بعد النسوية استرجاعها باعتبار أن

هامشية المرأة مرسخ ضمن أقدم المعتقدات الدينية، منذ خروج آدم من الجنة بسبب حواء، كخطاب سائد في أغلب المعتقدات الدينية إذ ترى "آنيا لومبا" في كتابها "نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار" أنه بمقدورنا مقارنة الإمبريالية "مع مفهوم النظام الأبوي في الفكر النسوي، الذي يمكن تطبيقه إلى الدرجة التي يظهر فيها هيمنة الذكر على النساء، إلا أن إيديولوجيات الهيمنة الذكورية وممارساتها متنوعة تاريخيا وجغرافيا وثقافيا"[6] فإذا ما اعتبرنا الثقافة في مفهومها الواسع هي كل ما نستدل عليه من قيم وعادات وتقاليد بمجرد تغييرنا للمكان، فإن وضع المرأة الأوروبية حسب الثقافة السائدة يختلف عن وضع المرأة الشرقية، والمرأة التي نشأت في المدينة يختلف وضعها عن المرأة الريفية، ولهذا فأشكال الاضطهاد الذكوري والفكر الأبوي المهيمن متنوع ومتغير عبر التاريخ الثقافي الطويل الذي يجعل المرأة ذاتا غائبة بمختلف الممارسات التي تخندق وجودها.

فإلى جانب رواد ومنظري "ما بعد الكولونيالية" (إدوارد سعيد، هومي بابا....) تستفيد ما بعد النسوية من طروحات دراسات التابع مع أبرز روادها "غاياتري سبيفاك" أحد أبرز أقطاب النسوية بمقالها "هل يستطيع التابع أن يتكلم؟" بحيث أن مصطلح "التابع تستعيره جماعة دراسات التابع من المفكر الماركسي "أنطونيو غرامشي" الذي استخدمه في دفاتر السجن للإشارة إلى العمالة الريفية والبروليتاريا"[7] والتي فجرت من خلاله الذات الهامشية باعتبار المتكلمة امرأة، وكونها كذلك فهي في الأخير تنتمي إلى الفئة الهامشية التابعة لوطأة النظام البطريركي، وكأن هذه الأخيرة حاولت الانطلاق من ذاتها فحسب" فعندما تسعى الـ"أنا" لتقديم وصف لنفسها، وصف لابد أن يتضمن ظروف نشوئها الخاص، فإن عليها بالضرورة أن تتخذ دور المنظر الاجتماعي"[8].

إذ انطلقت هذه الأخيرة من تفجيرها للطقوس والممارسات الثقافية التي تعيشها المرأة الهندية "طقس المرأة الساتي أو حرق الأرملة " أحد أهم المعتقدات الدينية التي تمارسها الأرملة الهندية، لتعنون "غاياتري سبيفاك" مقالها انطلاقا من مبدأ الشك والريبة في عدم قدرة التابع على استرداد صوته المضمر، الشيء الذي تحاول في الوقت ذاته "ما بعد الكولونيالية" استرجاعه من الفئات المقهورة والمضطهدة تحت وطأة الاستعمار والاستعمار الجديد.

تحاول"سبيفاك" بمقولتها هذه تفكيك هذه الممارسات الثقافية لتؤكد من خلالها إخفاق التابع في تحقيق معرفة الذات وإمكانية إسماع صوته المطموس عن طريق الأرملة المحروقة، حيث تقر"غاياتري سبيفاك" انطلاقا من مقالتها هذه بأنه "لا يمكن كشف وعي التابع إنه في الغالب لن يكشف أبدا"[9]إذا ما تحدثنا عن الوعي النسوي الذي تحاول نسوية مابعد الحداثة تشكيله خارج الوعي الذكوري فإنه الوعي الذي ترى "سبيفاك" عدم وجود فضاء يمكنه الكشف عنه، فأي هوية جندرية تحاول ما بعد النسوية إثباتها خاصة إذا ما نظرنا إلى الوعي باعتباره قدرة النساء على إدراك موضعهن من جهة، وطرح قضاياهن ومشكلاتهن ومطالبهن من جهة أخرى كعنصر مشارك في الحياة الاجتماعية.

فما يبدو عليه الأمر هو أن المرأة تنظر إلى نفسها كونها الآخر التابع الذي يستوجب أن يمثل من طرف الرجل، سواء كان الأب أم الأخ أو الزوج أو الصديق، بحيث تقوم بتصوير نفسها على أنها ذات ثقافية أو صوت اجتماعي غائب بقبولها لمثل هذه الممارسات الاجتماعية، فهذه الصورة _صورة المرأة-حسب سبيفاك "من خلال العشائرية ونمط القوة الجماعية فإنها منتقلة من عشيرة إلى عشيرة من عائلة إلى عائلة كابنة/أخت/زوجة/أم هذه الصورة توفر الاستمرارية الأبوية في نفس الوقت الذي تحرم فيه المرأة ذاتها من الهوية الحقيقية"[10] بمعنى أن إثبات هوية الذكر هو إلغاء بالضرورة لهوية الجنس الآخر، وكأنها من خلال كلامها هذا تحاول طرح قضية المرأة من خلال دراسات التابع على أنها مشكلة بنوية انغلاقية، يتعذر الخروج منها، تنتقل عبر قيم الثقافة السائدة بين القوميات المختلفة، في حين "يعتقد مفكرو ما بعد الاستعمار أن الأشخاص ليسوا جواهر ثابتة بل يتشكلون خطابيا، والهويات والذوات البشرية متقلبة ومتشظية "[11].

إن تأكيد "غاياتري سبيفاك" على صعوبة استرداد أصوات الهامشي باعتبار أن المفكر هو من شأنه أن يمثل هذا التابع يطرح إشكالية أخرى يمكننا مساءلتها، إذا كانت سبيفاك أحد هؤلاء المفكرات اللواتي يحاولن تمثيل نسويات أخريات، والحديث من موقعها كامرأة، والكتابة بالجسد، فهل يمكننا القول في ما بعد النسوية أن المرأة –التابع- تكلمت ؟ وكأن سبيفاك حاولت بمقالها هذا مساءلة نفسها هل بإمكانها الكلام، باعتبارها تنتمي إلى الفئة النسوية من جهة، تنتمي للعالم الثالث من جهة أخرى، كرغبة منها في تقديم وجهة النظر والتعبير عن الأقليات والفئات المقهورة داخل الجماعات الثقافية المختلفة .

تحاول الكتابات النسوية "ما بعد الكولونيالية" مخاتلة الواقع المهيمن أو المفروض من خلال اختيارها لبعض الخطابات التي من شأنها تقويض الذات الهامشية، والإعلان عنها من خلال ثغرات البناءات الثقافية، وتمكين صوت المرأة من الظهور، بحيث نجد الكاتبة "رضوى عاشور" تختار هذا العنوان لكتابها "التابع ينهض"و ذالك في مقاربتها لرواية "غرب إفريقيا" باعتبارها تعبر عن شكل من أشكال التمرد على الجوهر الإيديولوجي للاستعمار، والدور الذي لعبه في تغييب الذات المستعمرة، فالكاتبة كتبت من موقع المرأة المتجاوزة لصراع الذكورة والأنوثة، ومحاولة إنصاف الأقليات المضطهدة، وهذا الموقع الذي تحاول ما بعد النسوية تحقيقه عن طريق نضالها في ظل "المابعديات "التي رفضت "مركزية النموذج الذكوري للإنسان التنويري الحداثي العاقل"[12].

إن مناقشة الفكر النسوي في ظل النظرية "ما بعد الكولونيالية" يطرح عدة إشكالات فما هي المزاعم الإبستيمولوجية الجديدة التي تم إنشاؤها حول الذات النسوية في ظل النظرية "ما بعد الكولونيالية" ؟ كيف استفادت النظرية النسوية من الدراسات "ما بعد الكولونيالية" وإستراتيجياتها التفكيكية وتوظيفها في إنشاء معرفة حول ذاتها؟ وفيما تتمثل هذه المعرفة التي تحاول المرأة إنشاءها والإجابة عنها ؟ هل المرأة مارست السلطة أم خضعت للسلطة وفق إيديولوجية جديدة في الفضاء "ما بعد الكولونيالي" ؟ في حقيقة الأمر التساؤل حول النظرية النسوية هو محاولة لإرجاع الذات في الفترة ما بعد الاستعمارية وفق المعرفة الجديدة المتحررة التي تدعو إليها ما بعد النسوية.

ما بعد النسوية / الجندر ومحاولة تأسيس هوية خارج البارادیغم الذكوري :

إن الانتقال من الدعوة إلى المساواة عن طريق الاحتجاج إلى الاختلاف، بمفهوم التمييز الثقافي بين الجنسين الذكر والأنثى، هو عبور إلى وعي جديد متشكل مع الموجة الثالثة للحركات النسوية انطلاقا من المقولة الشهيرة لـ "سيمون ديبوفوار" " المرأة لا تولد امرأة بل تصير كذلك"[13]التي تشير إلى دور الثقافة والتنشئة الاجتماعية في تشكيل الذات، بل هو عبور إلى تشكيل هوية جديدة، تفجر الخطابات القديمة التي حيكت حول المرأة تلك الخطابات التي بنيت على أساس اختلاف ثقافي وليس اختلاف بيولوجي والبحث في كيفية تشكيل وضع المرأة ثقافيا، فالوعي الجديد يختلف عن الوعي الذي برز مع الموجة الأولى للحركة النسوية التي دعت إلى المساواة، انطلاقا من رائدة هذه الموجة "فرجينيا وولف"وبداية معارضة الظلم الذي كن يتعرضن له النساء بالرغم من أننا نجد "المرأة هي نفسها تتبنى النظرة التي ترى أن النساء أدنى بالفطرة من الرجل" [14]

هذه الرؤية المرسخة في اللاوعي النسائي التي أفرزت لنا هوية داخل النموذج الذكوري الهالة، والتي حاولت ما بعد النسوية معالجتها اعتمادا على التحليل النفسي الجديد، وخلق وعي من شأنه التغيير في وضع المرأة، وإبراز هويتها خارج البارادیغم الذكوري من خلال التغيير في وظيفتها من الهامش إلى المركز، وبداية الاحتجاج على الثقافة كسبب للامساواة بين الجنسين فهل استطاع "الجندرgender " تحقيق المطالب التي قدمتها ما بعد النسوية حول تأسيس هوية جديدة، والإجابة عن الأسئلة التي طرحتها النسوية وعجزت عن الإجابة عنها؟ وهل مصطلح "المابعد" في النظرية النسوية بإمكانه أن يشير إلى طرح جديد أو حل لمأزق النسوية التي دعت إلى ضرورة المساواة بين الجنسين لتوقع المرأة في مأزق آخر هو التخلي عن هويتها كامرأة لتتساوى

مع الرجل في كل شيء، وبالتالي تفقد المرأة ذاتها بين كونها امرأة وكونها تحاول أن تصير مثل الرجل حتى تتحصل على المساواة التي تطالب بها، ومن جهة أخرى الوقوع في مأزق إعادة إنتاج مركزية أو ذهنية جديدة متمركزة حول ذاتها، فإذا كانت ما بعد النسوية تطرح مفهوم "الجندر" أو "النوع الاجتماعي" كمعرفة جديدة في محاولة منها لتجاوز هذه الإشكالية، وتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة المبني على الاختلاف الثقافي وفق الدور المنوط لكل جنس يقدمه في المجتمع، بغض النظر عن الجانب الفيزيولوجي والبيولوجي الطبيعي الذي يولد به كل جنس، باعتبار أن الجندر "هو عملية دراسة العلاقات المتداخلة بين الرجل والمرأة في المجتمع، تحدد هذه العلاقات وتحكمها عوامل مختلفة اقتصادية واجتماعية وثقافية وبيئية عن طريق تأثيرها على قيمة العمل في الأدوار الإنجابية والإنتاجية والتنظيمية التي يقوم بها الرجل والمرأة معا"[15] إذ تتوسع ما بعد النسوية في محاولة تبرير الموقع الهامشي للمرأة إلى التمييز الثقافي كسبب من أسباب اللامساواة بين الجنسين، فالثقافة المبنية على أساس إيديولوجي باعتبار أن "الإيديولوجيات الأكثر انتشارا أو التي تكتسب رواجا في أي مجتمع تعكس مصالح الطبقات الاجتماعية المهيمنة بحيث تبقى وظيفتها إخفاء عن الطبقات المضطهدة الواقع الحقيقي لحياتهم واستغلالهم"[16] في محاولتها رد هذه الأسباب إلى كونها طبيعية بيولوجية هي المحركة للعلاقات الإنسانية خاصة بين ثنائية الأنوثة / والذكورة.

يحاول "الجندر" كآلية ثقافية تحديد هذه العلاقات والأدوار الاجتماعية من خلال خلق تكافؤ للفرص بين الجنسين "فالفرق البيولوجي بين المرأة والرجل لا يعني التفوق الاجتماعي لجنس على الآخر ولا يبرر استغلال جنس لآخر فكل ما تعنيه من أشكال التمييز القائمة على الاختلافات البيولوجية هي نتاج المجتمع الأبوي التراتبي"[17] ، إذن فالنظرة الهرمية التي يتبناها النظام الأبوي هي أساس تموقع كل جنس حسب موضعه في المجتمع، فنظرة المرأة التي تشكله حول ذاتها باعتبارها أدنى من الرجل، ونظرة الرجل لنفسه باعتباره الفحل صاحب السلطة كلها عبارة عن رواسب وتشكلات ثقافية، و التي عمل النظام البطريريكي على تعميق هذه الفروقات وترسيخها في اللاشعور الجمعي فأضحت ثوابت متعلقة بالطبيعة البيولوجية.

لقد حاول "الجندر" التركيز على دراسة هذه العلاقات المهيمنة من خلال تفكيك الخطابات والممارسات الثقافية التي تحتكرها سلطة النظام الأبوي، فالسلطة كما يرى "ميشال فوكو" "لا يشغلها سوى قانون المنع، أما هدفها فهو أن يتخلى الجنس عن ذاته، وأما وسيلتها في ذلك فهي التهديد بعقاب ليس سوى إلغاءه تخل عن نفسك بنفسك تحت طائلة أن تزول ولا تظهر إذا أرادت ألا تنمحى فلن يدوم وجودك إلا بثمن إلغائك"[18]، فالوضع الذي تعيشه المرأة هو نتيجة للخطاب الذي تكرسه حول ذاتها ودونيتها باعتبارها جنسا خاضعا بالضرورة لسلطة الأبوية، لأن هذه السلطة اشتغلت على الفطرة السليمة للمرأة في تكريس دونيتها ضمن الأطر الثقافية السائدة التي تعمل على تعزيز الأحادية القضيبية، فهذه السلطة قد تأتينا من كل أنواع المؤسسات انطلاقا من الأسرة والزواج والمؤسسات التعليمية، وغيرها المحددة للهويات الجندرية المختلفة من ثقافة إلى أخرى حسب تمثلاتها، "فالبرعم مما قد توحي به الهوية من شعور خالص بالذات ومن تفرد واضح وقوي يؤدي الآخر دورا مهما في تأكيد هذا الشعور وبلورة هذا التفرد واستيعابه"[19]، سوف يتم النظر للهوية الجندرية من خلال جعل شرط التغيير أمرا ممكنا وفق التنوع والاختلاف الذي نادى به "جاك دريدا" أو الذاتية الفوكوية، كيف يمكن أن نمثل ذاتنا بأنفسنا أو أن نصنع معرفة حول ذواتنا.

إذ تؤكد "كل من النسوية و التفكيكية بداية أنه ليس هناك هوية قائمة على مضمون محدد لفئة النساء، فبينما ثمة أفكار ثابتة ومستقرة عن ماهية النساء وما يستطعن عمله، يظل واردا أنهن يمثلن فئة غير محددة"[20]، فالجندر يطرح قضية الاختلاف والعرق والطبقة باعتبار أن "العرق والنوع والجنس ليست أشياء تضاف إلى بعضها البعض ولكنها تعمل معا وتتطور في بوتقة بعضها البعض"[21]، متجاوزا الاختلاف البيولوجي الذي يكون هويتنا كوننا ذكورا أو إناثا.

إن طرح مسألة "الجندر" كمفهوم معرفي جديد ولد من رحم الحركات النسوية باختلاف توجهاتها، هو طرح في حقيقة أمره متعلق بمدى قدرة المرأة على استيعاب ومحاولة استرجاع لهويتها المسلوبة انطلاقا من ذاتها، والاعتراف بوجودها خارج المعرفة التي شكلتها الذهنية الذكورية حولها، دون إنتاج تمركز جديد من شأنه أن يوقعنا في زيف الانتصار على الآخر الذي يولد لنا تمركزا آخر حول الذات النسوية يستدعي تفكيكه من جديد، الأمر الذي يجدر بنا مساءلته على هذا النحو: هل استطاعت "ما بعد النسوية" خاصة في ظل التوجهات التي أفرزتها ما بعد الحداثة المزعزعة لكل الثوابت والقيم والهويات تشكيل هوية ثقافية ذات نموذج معرفي خاص بذاتها، بإمكانه خلق المساواة المزعومة في المخيلة النسوية السابقة، باعتبار ما بعد الحداثة من منظور "ليندا هتشيون" "فترة أو حالة اجتماعية وفلسفية معينة، وهو عالم يسيطر عليه منطق الرأسمالية التي لا تضع أي اعتبار لحقوق العمال المضطهدين أو انتهاك الطبيعة بحيث تغدي تبعا لذلك إحساسنا بـ التذمر وعدم الارتياح"[22].

إذا فالعمل على استرجاع هوية مضمرة من الإمبراطور الذكوري داخل الإمبراطورية في ظل مجتمع ما بعد حداثي بكل تشظياته ومؤسساته التي تعيش أشكال العولمة الجديدة المتحكمة في العلاقات الإنسانية السالبة للهويات الثقافية، والصانعة لذواتنا عن طريق العولمة أمر أشبه برمية الحظ للعبة النرد في يد المرأة، خاصة ونحن نعيش انبهار الإنسان "ما بعد الحداثي" أمام التكنولوجيا وتبدل القيم الإنسانية التي من شأنها شد زمام المحافظة على الخصوصية الثقافية، والاستفادة من ثقافة الآخر دون ضياع هوياتنا، لتصبح المرأة في عالم "ما بعد الحداثة" وسيلة يتم من خلالها الترويج للسلع الاستهلاكية ، فان كان الاستعمار يعني التشيؤ انطلاقا من النظرة الماركسية إذ يذهب "كارل ماركس" "إلى أنه في ظل الرأسمالية يبدأ المال و السلع في الحلول محل العلاقات الإنسانية و محل الناس و تشيئهم و سلبهم من جوهرهم الإنساني"[23]، ليجعل الإنسان شيئا كباقي الأشياء سلبت إنسانيته، فإن "ما بعد الحداثة" لا تختلف عن ممارسات الاستعمار من خلال سلب هوية الفرد و صناعته صناعة تتماشى و الإيديولوجية الجديدة ليحل محله.

و بهذا تصبح "ما بعد الحداثة"تعني الإنسان السلعة و الفرد المستهلك، إذ أضحى جسد المرأة وسيلة استقطاب مهمة في عملية العرض والطلب على السلع المتنوعة، وأداة مهمة في التعريف بمختلف الماركات العالمية المتعلقة بالموضات الجديدة للسلع الاستهلاكية، إن ما بعد الحداثة خلقت للمرأة فضاء واسعا لحريتها من خلال توفير فرص واسعة لها في مجال العمل وتمكينها من الخروج من البيت، في الحين الذي عملت فيه على صناعة هويتها وسلبها كيانها الإنساني وجوهرها الأنثوي كحق الأمومة وحرية التحكم في جسدها، وغيرها من الممارسات المتباينة، فالمرأة في ظل "ما بعد الحداثة" تعيش حالة هيمنة إمبريالية أخرى جديدة، و قد أخذت موقعا جديدا، في ظل "ما بعد الحداثة" وعدتّ العنصر المستهلك في مقابل العنصر الذكوري المنتج، وذلك من خلال إنتاج أنواع مختلفة من السلع الاستهلاكية الموجهة إلى المرأة بالتحديد، كالماكياج والعطور وأنواع كثيرة من المنتجات تستعملها المرأة في عملية الزينة وفتح عيادات التجميل والتنحيف وغيرها وبالتالي أضحت المرأة عنصرا استهلاكيا بالدرجة الأولى .

انطلاقا من هذا يمكن القول إن مسألة اضطهاد المرأة مرتبط بالدرجة الأولى بمسألة الثقافة التي تحدد هوياتنا وتقسم الأدوار بين الجنسين، بالرغم من أن "ما بعد الحداثة" جاءت لتخليص الفرد من المأزق الذي أوقعه فيه العقل الحداثي كعبور جديد نحو الخروج من الانغلاق البنوي، ومواجهة أطروحات الحداثة التي عجزت على تحقيقها، وتفكيك وهدم السرديات الكبرى التي مثلت العالم والتي حاولت ما بعد النسوية بدورها هدمها بحيث ترى" "ليندا هنشيون" أن "ما بعد الحداثية "لا تمتلك إستراتجيات للمقاومة الحقيقية التي من شأنها أن تتوافق مع تلك التي تثمنها النسوية. وتعترف بأن كثيرا من المنظرات والفنانات النسويات قد قاومن إغراء ما بعد الحداثية، وترجع هنشيون السبب إلى أن البنى المبكرة لما بعد الحداثة كانت ذكورية بإصرار"[24].

إذا ففلسفة "ما بعد الحداثة" بنيت بشكل آخر على هرمية ذكورية لم تكن بريئة في استمرار الهيمنة الحداثية مما دفع بالنسوية إلى محاولة فضح المسكوت عنه الجديد الذي حاولت "ما بعد الحداثة" تمريره بصورة جديدة وفق أساليب داخل قالب عولمي، وقد كان للنسوية تأثير عميق على "ما بعد الحداثة" من خلال لفت نظرها إلى قضايا النوع والجنوسة ومساءلته، كما تقوم "بمساءلة المبادئ الرأسمالية للملكية والممتلكات، وكل الادعاءات التي تقول بأن المعنى أو الهوية طبيعة وليست مصطنعة أو مركبة"[25].

إذ ما بعد الحداثة تسائل أصل الأشياء التي لا ترتبط بطبيعتها بقدر ما ترتبط بالبناء الثقافي، وهذا ما تحاول النسوية البحث فيه من خلال مساءلة النوع الاجتماعي (الجندر) كأداة للامساواة الواقعة بين الجنسين.

تقر"لوس إيريغاراي" "أن المجتمعات الذكورية (المتمركزة حول الذكر) تذهب إلى كون الرجل هو الأصل الثابت المبدأ الأول / اللوغوس و المرأة هي العكس، إلا أنها ترى أن المرأة في واقع الأمر هي الأصل الآخر المسكوت عنه"[26]، فإن كانت "ما بعد الحداثة" تتجاوز تمركز الحداثة حول العقل فإن ما بعد النسوية تحاول أن تتجاوز التمركز الذكوري كون الحياة قائمة على أحادية قضيبية باعتبار أن الإنسانية تنتمي إلى ما هو ذكوري، ولا يحدث هذا إلا من خلال نضال المرأة الواعية التي بإمكانها تعرية النظام الاجتماعي والثقافي، و فضح طريقة عمله في ترسيخ القيم التي تعزز الفروق بين الذكر والأنثى وتعمقها داخل المجتمعات، ومقاومة إنبهار "ما بعد الحداثة" والخطابات التي رسخت تبعية المرأة وهامشيتها، ومركزية الذكر وتفوقه، ومواجهة المرأة لنفسها من خلال التخلص من الترسبات الثقافية التي حفرها النظام الأبوي في نفسيتها "إن قدرة الرجال على أن يرمزوا إلى الكوني والمطلق والمتعالي إنما تعتمد على الارتباط المستمر للأنثوية بالاختلاف والآخرية والدونية"[27] فالنظام الأبوي يثبت وجوده من خلال دونية المرأة وقبولها لوضعها المفروض والمنسوب لها من قبل أنظمة المجتمع وثقافته، فإذا كانت "ما بعد النسوية" تعتبر بداية لنهاية شيء اسمه الأصل الذكوري واليقين الطبيعي، فإنها تستنزف تبصراتها من إستراتيجيات "ما بعد الحداثة" باعتبارها "لا تمتلك فكرا متعاليا أو مقولات ما ورائية، بل هي تفكيكية جينالوجية تريد أن تشرح كيف تحدث الأشياء، أو كيف تتشكل النظريات والهويات بمعنى أنها لا تبحث عن مبادئ أولى أو تصف ماهيات ثابتة بقدر ما تدرس وتحلل التشكيلات الثقافية والممارسات التاريخية"[28].

فالبرغم من ضبابية "ما بعد الحداثة" حول تحديد موقع المرأة ووظيفتها التي أدخلتها في نقاشات جديدة حول هويتها المتشظية في المجتمع إلا أن "ما بعد الحداثة" عملت على تقويض الأطر الثقافية وترسباتها التي خلفها العقل البطريريكي الحداثي عبر تاريخه الفلسفي التقليدي، تلك الأطر التي عملت على خندقة الرؤية النسوية بشموليتها الثابتة حول الذات الإنسانية.

ناقشت "ما بعد النسوية" إشكالات الهوية باعتبار أن المرأة كيان متفرد ومستقل عن الرجل، كما طرحت مسألة المساواة وأسئلة الاختلاف محاولة في ذلك محاورة أفكار المابعديات والدراسات الثقافية التي نشأت في خضمها، داعية في ذلك إلى إلغاء التمييز الجنسي ودوره في تنميط الوظائف والأدوار التي يتم إسنادها لكل جنس، وإمكانية الخروج عن المؤسسة النمطية للأسرة والمجتمع وطريقة تفكيرها السلبي في ما يخص المرأة كجنس آخر المحدد انطلاقا من الصفات التي صبغتها الثقافة بها كالضعف والبكاء والأنوثة والأمومة، حيث يتم تحديد الجنس، وموقعه ضمن طبقة المجتمع انطلاقا من وظائفه الجنسية التي يؤديها والتي تختلف عن الوظائف البيولوجية للذكر، وإن كان هذا الاختلاف أو التمييز من خلق الثقافة وعاداتها وتقاليدها وقيمها السائدة "حيث تحصر "ما بعد النسوية" الحقوق والواجبات داخل منظومة الجندر، فكل امرأة تحتاج جندرها الخاص إن أصل هذه الفكرة في بعدها اللغوي نعثر عليها لدى " ليوتار" عند محاولته تبيان أنه لا وجود لسرديات شاملة تستطيع أن تعطينا قواعد عليا تسري على سائر الميادين، فحسب رأيه لا وجود

لمجموعة من القواعد والمعايير والقيم التي تحكم الظواهر"[29].

فما بعد النسوية تذهب إلى أن كل فرد له هوية جندرية خاصة به يشكلها حسب حريته ومعتقداته، بمعنى امتلاك الحق في التصرف في أجسادنا وذواتنا خارج سلطة الأنظمة الأبوية، مع تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة، وهذه المساواة بطبيعة الحال تقوم على مفهوم مغاير، على ما طرحته نسوية الحداثة فقبول المرأة كونها الآخر لا يعني مع ما بعد النسوية تخلي المرأة على أنوثتها التي تتطلب الاحتفاء بها، بل قبولها في ظل الاختلاف القائم على مفهوم التمايز الثقافي بين كل من الرجل في مقابل المرأة وهذا ما تحاول الدراسات الجندرية التركيز عليه ودراسته.

بهذا تكون نسويات "ما بعد الحداثة" "قد نفت مصطلح الهوية الدال على التطابق والانطباق، لتؤكد على مسألة الاختلاف داخل براديغم الهوية بين الرجل والمرأة، إذ المرأة لها هويتها والرجل له هويته"[30]، فالنسوية في ظل المابعديات حاولت استرداد أصواتها من جهة ومن جهة أخرى التأكيد على أهمية التنشئة الاجتماعية والثقافية في تسيير حياتنا انطلاقا من تركيزها على ضرورة إيجاد طرق وسبل جديدة من شأنها تجاوز إشكالية الصراع بين ما هو ذكوري وأنثوي، إلى الاعتراف والاحتفاء بالذات الإنسانية.

لقد ركزت "ما بعد النسوية" على ضرورة الوعي بالجندر من أجل الانفلات من وطأة ثقافة الهيمنة الذكورية، محاولة الخروج عن نسق ثنائية الذكر/ الأنثى وتأسيس هوية مستقلة مستفيدة في ذلك من فلاسفة الاختلاف من أجل تقويضها لهذه الثنائيات فهذه الأخيرة " تتخذ من فلاسفة الاختلاف مرجعية فكرية ونظرية للتفكير في واقع المرأة وفي إشكالية الاختلاف الجنسي، بل وتعتبر نفسها كفكر اختلاف أو فلسفة للاختلاف الجنسي"[31]، بالرغم من اختلاف توجهات نسويات "ما بعد الحداثة" إلا أنها تصب في قالب واحد وهو مواجهة الاستعمار والهيمنة الأبوية وكل أنواع الاضطهاد والعنف ضد المرأة فمركزية العقل في واقع الأمر التي عمل فلاسفة الاختلاف على هدمه وتقويضه هو الوجه الآخر لمركزية القضيب التي تحاول النسوية تفكيكه من أجل استرجاع ذاتها وبناء هويتها خارج الرؤية الشوفينية للذكورة حول جسدها، لتنتقل من وضع المفعول به إلى عنصر فاعل داخل مجتمعه.

كرست الثقافة بمختلف فروعها دونية المرأة عن طريق الخطابات التي تعكس أنظمة وعادات مجتمعها، إذ كان لانفتاح النقد الثقافي على الثقافة الشعبية أثر كبير استفادت منه النسوية من أجل الكشف عن الأنساق الثقافية المضمرة التي عملت على تكريس دونيتها داخل الخطابات التراثية والأمثال والحكم والطقوس والممارسات الاجتماعية، التي لا تبدو بريئة كما هي بل كان لها الدور الأكبر في تحديد وضع ووظيفة المرأة باعتبارها الآخر الهامشي في مقابل الفحل الذكوري، "فالنقد التفكيكي شكك بمبدأ الإرث النظري للنقد الأدبي ويؤكد أن المعنى في كل خطاب أدبي، هو نتيجة العلاقة الخلافية بين الحضور والغياب أو بين المعنى المحقق أو المعنى المرجأ"[32].

انطلاقا من هذا عرجت "ما بعد النسوية "إلى مساءلة التراث الأدبي والثقافة الشعبية من أجل استبيان المسكوت عنه، وتعرية خطاباتها المدونة بقلم ذكوري والذي أقصى المرأة عبر التاريخ، بحيث أضحى نضال ما بعد النسوية ينحو نحو التحرر الذاتي ونقل المواقع وإعادة توزيع الأدوار المبنية على أساس ثقافي بينها وبين الرجل، وقد ظهرت الكثير من كتابات نسويوا "مابعد الكولونيالية" من خلال الكتابة بالجسد واتخادها من مفهوم الجندر شرطا في تحقيق التوازن وفرض أحقية تصرف الفرد في تكوين هويته والكشف عن الطابوهات التي عملت اللغة على تمثيلها داخل الوعي المجتمعي باعتبار اللغة أحد أهم الآليات للكشف عن الترسبات الضدية والثنائية في المجتمعات "فاللغة لا تعيننا فقط على فهم الخطاب، بل تعمل على تصنيف العرق واللون والجنس والطبقة وتحدد لكل موضوع مجاله وموقعه في الممارسة الإنسانية"[33]، باعتبار أن اللغة أحد أهم الوسائل التي كرست دونية المرأة في مختلف مستوياتها إذ تعد انحيازية ذكوريا، فاللفظ يعبر عن

ماهوية وجود الرجل والمعنى يعبر عن الغائب الأنثوي أو الشفوي المحكي

من جهة أخرى نحاول مساءلة "ما بعد النسوية" ومفاهيمها هل كانت هناك ضرورة حتمية للنسوية "للمابعد" وهل بفصلها لما هو بيولوجي عن ما هو اجتماعي ثقافي استطاع تحقيق الاختلاف بين الرجل والمرأة؟، تذهب "سارة جامبل" إلى "أن فكرة ما بعد النسوية تعيدنا إلى حالة من حالات ما قبل النسوية"[34]، في حقيقة الأمر إن ما دعت إليه ما بعد النسوية في ظل استفادتها من آليات المابعديات -ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة- ظل تنظيريا أبعد مما هو تطبيقي باعتبارها تشتغل على الثقافة عموما، ومحاولة إحداث تغيير على مستوى القيم السائدة ليس بالأمر السهل كما أن تحقيق مفهوم الجندر يحتاج إلى تحقيق وعي لدى نساء المجتمعات المختلفة كما أنه تحقيق للاختلاف وقبوله بين فئة النساء في حد ذاتها، وإلغاء للتمييز الطبقي والعرقي -المرأة البيضاء والسوداء- بين الفئة النسوية وهي أحد أبرز الحالات التي قد يوقعنا فيه الجندر من خلال التركيز على علاقة الرجل بالمرأة، وإغفال علاقة المرأة بالمرأة، الحالة التي قد تعيدنا إلى ما قبل النسوية أيضا.

قائمة المراجع

[1]- هشام بن الهاشمي: الكتابة المسرحية العربية المعاصرة وأسئلة الإستعمار،المركز الدولي لدراسات الفرجة، ط1، 2016، ص9.

[2]- إدريس الخضراوي : الرواية العربية وأسئلة ما بعد الإستعمار، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012، ص69.

[3]- دوجلاس روبنسون : الترجمة والإمبراطورية (نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية)، تر: ثائر ديب، ط1، 2005، ص41

[4]-كريستايلوولف: تاريخ النقد النسوي، تر: فاتن مرسى، موسوعة كمدريدج في النقد الأدبي ، القرن العشرون، ص 340.

[5]- ينظر: هشام بن الهاشمي: الكتابة المسرحية العربية المعاصرة وأسئلة الاستعمار، المرجع السابق، ص46.

[6]- آنيا لومبا: في نظرية الإستعماروما بعدالإستعمار الأدبية ، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2007. ص32.

[7]-غاياتري سبيفاك: دراسات التابع، تر:سامية محرز،مجلة البلاغة المقارنة: خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا ، العدد18، الجامعة الأمريكية، القاهرة، 1998، ص 125 .

[8]-جوديتباتلر: الذات تصف نفسها، تر: إفلاح رحيم، دار التنوير، لبنان، ط1، 2014، ص45.

[9]- غاياتري سبيفاك : دراسات التابع، ، المرجع السابق، ص134 .

[10]- المرجع نفسه، ص150 .

[11]- آنيا لومبا: في نظرية الإستعماروما بعدالإستعمار الأدبية ، المرجع السابق، ص232.

[12]- مجموعة من المؤلفين : الفلسفة والنسوية (في فضح ازدراء الحق الأنثوي، ونقضه، والتمركز الذكوري ونقده)، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2013، 167.

[13]- ينظر: سيمون ديبوفوار: الجنس الأخر، تر: محمد علي شرف الدين، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، 1997، ص 7.

[14]-كريستايلوولف: تاريخ النقد النسوي، المرجع السابق، ص302 .

[15]-أميمة أبو بكر، شيرين شكري: المرأة والجندر(إلغاءالتمييزالثقافي والاجتماعي بين الجنسين)، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 2002، ص94

[16]- ينظر: آنيا لومبا: في نظرية الإستعماروما بعدالإستعمار الأدبية ، المرجع السابق، ص 39/38 .

[17]- خلود السباعي: الجسد الأنثوي وهوية الجندر، جداول للطباعة والنشر، المغرب، ط1، 2011، ص273 .

[18]- ميشال فوكو: تاريخ الجنسانية إرادة العرفان، تر: محمد هشام، أفريقيا الشرق،ج1، الدار البيضاء،2004، ص69.

[19]- خلود السباعي: الجسد الأنثوي وهوية الجندر، المرجع السابق، ص288.

[20]- كريستايلوولف: تاريخ النقد النسوي، المرجع السابق، ص320

[21]- آنيا لومبا: في نظرية الإستعماروما بعدالإستعمار الأدبية ، المرجع السابق، ص176 .

[22]- ينظر: مجموعة من المؤلفين : الفلسفة والنسوية، المرجع السابق، صص 472-473 .

[23]- آنيا لومبا: في نظرية الإستعماروما بعدالإستعمار الأدبية ، المرجع السابق، ص36.

[24]- مجموعة من المؤلفين : الفلسفة والنسوية، المرجع السابق، ص485.

[25]- ينظر: المرجع نفسه، ص478.
[26]- ينظر: المرجع نفسه، ص430.
[27]- ماري إنجلتون : نظرية الأدب النسوي، تر: عدنان حسن و رنا بشور، دار الحوار للنشر، ط1، 2016. ص70
[28]- مجموعة مؤلفين : خطابات ال مابعد، منشورات الإختلاف، ط1، 2013. ص151.
[29]- المرجع نفسه ، ص 263.
[30]- المرجع نفسه، ص266.
[31]- فوزي بوخريص : المرأة في خطاب العلوم الاجتماعية (من متغير الجنس إلى سؤال النوع)، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2016، ص38.
[32]- حفناوي بعلي : مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية ، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2009، ص ص72-73.
[33]- عبد النور إدريس: النقد الجندري (تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسائية)، دار فضاءات للنشر،المغرب، 2007، ص151.
[34]- حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوبة، المرجع السابق، ص82.