الجسد ما بين الثقافة والطبيعة من منظور الفكر النسوي

حنايا النحاس[1] ، توفيق شومر[2]

ملخّــص

يعتبر موضوع الجسد القاسم المشترك لجميع الحركات النسوية على مستوى العالم، فقد شغلت مسألة الجسد (وتجسيد المرأة) الفكر النسوي على مدار الثلاثة عقود الماضية وتم اعتبار الجسد العتبة التي تمر عبرها كل حركات التحرر النسوي، فحرية المرأة مرتبطة بحرية جسدها ولباسها ومظهرها ووظائفها الانجابية وتسليعها واستغلالها والعنف الموجه لها كل ذلك مربوط بكونها تسكن جسد أنثى. من جانب أخر، فإن العلاقة بين الفكر النسوي والعلوم لم تكن دائماً متوافقة، فالعلوم من وجهة نظر الفكر النسوي، يتم اتهامها في كثير من الأحيان بالترويج لأيدولوجيات متنوعة بهدف إضفاء الشرعية على أشكال معينة من الأدوار للنساء والرجال. وإن النقد الموجه لهذه العلوم باعتبارها أيدولوجيات يوضح المكانة الثقافية للعلوم وتأثيرها على الهياكل الاجتماعية والتصورات التي يضعها العلماء. وقد قيل إنَّ النظريات العلمية لها احتياطات وتبعات تحتاج إلى التعرف إليها (Bleir 1984, Butler 1990, Fausto Sterling 2000, Cameron 2007). ورداً على ذلك، فإن ما تم تسميته بالمادية الجديدة يحدد مشروعاً يجعل "المادية (مادية الجسم البشري) والعالم الطبيعي في طليعة النظرية والممارسة النسوية"، ويضعه في مواجهة ما يُزعم أنه اعتبارات بناءة منبثقة من مثل هذه الانتقادات النسوية. نضع هذه المناقشات في سياق السؤال الأكثر عمومية حول: "ما يعنيه فهم البشر كجزء من الطبيعة، وكيف يمكننا التفكير في الطبيعة بدءاً من وضعنا داخلها"، وربط المناقشات النسوية بكتابات مارلو بونتي. ونقترح أن الصورة التي يعرضها مارلو بونتي لأجسادنا التي تعبر عن العالم، تقوّض ثنائية (الطبيعة/الثقافة) وتوحد الجسد بالعالم. إن نظرية الجسد المفكر لا يمكن لها أن تنهي النقاش المحتدم حول (الطبيعة/الثقافة) إنما هي قادرة على توفير الغطاء الفكري للتعمق أكثر في موضوع (الثقافة/الطبيعة/الجسد) كجزء من منظومة معرفية واحدة.

الكلمات الدالة: الجسد، الثقافة، الطبيعة، الفكر النسوي.

المقدمة

قطعنا شوطاً كبيراً منذ الصورة الأولى للمرأة التى تقلل من دورها وشأنها، والتى تعتبر تكوينها البيولوجى ملوثا للرجل فحيضها ومخاضها وعرقها ولبن رضاعتها نجاسة تُدنس الرجل إذا ما لمسها. امتد هذا الاشمئزاز من المرأة وهذه النظرة الناقصة لها عبر الحضارات، وتحديدا الحضارة الأوروبية، وفى بعض الحضارات لا زالت تسود النظرة ذاتها. ومثالا على هذه النظرة نسوق موقف أرسطو الذي يعتبر المرأة مجرد تابعة للرجل وعليها الخضوع لحكمه حيث إن من طبيعتها الخضوع والخنوع. فقد رأى أرسطو أن الجسد الأنثوي معيب وناقص وشبه المرأة بالرجل العاجز فالمرأة هى مرآة لوجود عجز فى قدراتها البدنية والعقلية وعجز في حكمها على الأمور ونقص في حكمتها*.

إن النقاش اليوم يتمحور حول جملة من القضايا التى تطورت عبر قرنين من الحراك والفكر النسوي الناشط. ويُعتبر موضوع الجسد من أهم الموضوعات التي احتلت

1 طالبة دكتوراة، قسم الفلسفة، الجامعة الأردنية.

2 قسم الفلسفة، الجامعة الأردنية.

تاريخ استلام البحث 2020/10/20 وتاريخ قبوله 2020/11/18.

* هذه النظرة نجدها مبثوثة في كتاب السياسة لأرسطو (أرسطو، دون تاريخ).

© 2020 عمادة البحث العلمي/ الجامعة الاردنية. جميع الحقوق محفوظة.

مساحة واسعة من الجدل بين النسويات أنفسهن، يمكن اعتبار مساهمة سيمون دي بوفوار (Simon De Beauvoir) فى كتابها "الجنس الآخر" المؤسسة للرؤية النسوية المعاصرة لقضية الجسد. فمن خلال مقولتها الشهيرة:"إن المرأة لا تولد امرأة، بل تصير امرأة"[†]، وأسست دي بوفوار رؤيتها بعدم وجود قدر بيولوجى أو نفسى أو اقتصادي يحتم حدوث المرأة فى المجتمع، فبالنسبة لها ليس ثمة قدر ولكن ثمة عوامل وظروف حضارية وإجتماعية وثقافية تتكاتف لتكوّن هذا المنتوج المتوسط بين الذكر والخصي، فقد طرحت دي بوفوار مفهوم المرأة على أنها "آخر" تُشكّله الثقافة، فهذا الكائن البيولوجى الذي يوصف بأنه أنثى[‡]، هو مجرد مقابل لشيء آخر، فبينما الرجال يستولون على فئة الذات أو الفاعل المُمثل للكمال الإنسانى والذي يتم بناء صياغة الذات الإنسانية بكاملها على أساسه، تتحول الأنثى لتكون:"الجنس الآخر" لا يكتمل إحساسها بذاتها إلا فى مقابل شيء آخر، فإن فئة "المرأة" ليس لها وجود حقيقى، ليست هى ذات مستقلة، بل هى مجرد إسقاط لخيالات الذكر(أسطورة الأنثى الأبدية) ومخاوفه(De Beauvoir 2010, p 34).

ولقد جاء كتاب الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار ليكون الركيزة الأولى أو اللبنة الأولى لأغلب مواقف الفكر النسوي المعاصر من الجسد حيث ذكرت دي بوفوار أن: "التواجد في العالم يعني بدقة أن هناك جسماً ما، هو في الوقت نفسه شيء مادي في العالم، ومن جهة أخرى هو كجسم يكوّن وجهة نظر اتجاه العالم"(De Beauvoir 2010, p 44) إن مثل هذا الوجود الجسدي، ومن وجهة نظرها واستجاباته للعالم من حوله تختلف بالنسبة للرجال عنها للنساء وذلك ضمن منظومة ثقافية واجتماعية معقدة.

تستعرض دي بوفوار في كتابها الفروق البيولوجية بين الذكر والأنثى، لكنها تفعل ذلك وهي تحذر من أنه لا ينبغي التفكير في هذه الفروق على أنها ركائز لتحديد الخصائص الفردية أو الحياة الاجتماعية. ومن وجهة نظرها يعتبر الحمل والانجاب أشد الفروق البيولوجية بين الجنسين ولكن هذه الفروق يمكن أيضاً أن تتضمن القول بأن "المرأة أضعف من الرجل، ولديها قوة عضلية أقل، ويمكن أن ترفع أوزان أقل ثقلاً" وغيرها من الفروقات، لكن هذه الفروقات تعتمد على معايير وضعها الرجل وتتناسب مع جسد الرجل، وتفقد هذه المعايير أي قيمة لها إذا كان المنظور إنساني، فقط "من منظور إنساني يمكننا مقارنة الإناث والذكور من النوع البشري"، ومن هذا المنظور الإنساني تأخذ الحقائق البيولوجية الجسدية معناها، فكل هذه الفروقات تعتمد على السياق الاجتماعي والثقافي بأكمله. ومن هذا المنطلق الوظيفي الاجتماعي للفروقات البيولوجية والجسدية يصبح العبء المفروض على المرأة كنتيجة لدورها الإنجابي (والمقصود هنا عبء العناية والتربية)، وهو عبء يتم فرضه على النساء من قبل المجتمع (De Beauvoir 2010, pp 68-69).

وتعتبر هذه الملاحظات لدى بوفوار أصل التفرقة بين الجنس والنوع الاجتماعي والذي أصبح محورياً للتنظير النسوي منذ اقتراحه، فقبل ذلك كان يُنظر إلى الجنس بشكل قياسي على أنه ثابت من قبل علم الأحياء، وبالتالي أدوار الذكور والإناث ثابتة اجتماعيا (رجل وامرأة) بثبات علم الأحياء. أما بعد كتاب دي بوفوار فأصبح يُنظر إلى أدوار الذكور والإناث على أنها أدوار للنوع الاجتماعي تتطور تاريخياً واجتماعياً، ومفتوحةً للتغيير.

وفي القسم الثاني من كتابها تقدم دي بوفوار، ظواهر لجسم الأنثى كما يُعاش في مراحل مختلفة من حياتها وتقوم بتقديم روايتها الشخصية كتعبير عن تجربة معيشية؛ ففي مرحلة الطفولة، يتم اختبار جسم الطفلة الأنثى بطريقة مختلفة عن جسم الطفل الذكر، فتتدرب الأنثى على إسكات جسدها وتهذيب رغباته بينما يتم تشجيع الطفل الذكر على استكشاف رغباته واختبار طاقات جسمه بشكل كامل، وقد قامت دي بوفوار بوصف الجسم الأنثوي بأنه جسم سلبي، فهو مُتلقي وليس فاعلاً، مفعولاً به وليس مشاركاً، والنتيجة هي تثبيط نشاط الأنثى، ومنع حركاتها العفوية مما يؤدي إلى نقص القوة الجسدية ويقود مع الزمن إلى "خجل عام" ونرى

[†] لا بد هنا من التأكيد أن هذه النظرة للمرأة استمدتها دي بوفوار أساساً من ميرلو–بونتي. أنظر كتابها (De Beauvoir 2010, p 68)

[‡] من الواضح أن النظرة للمرأة في هذا المقطع من دي بافوار يحمل معنى (اللاشخصية) فالمرأة كائن غير كامل وكائن هلامي يقع في منطقة ما بين الرجولة والخصي.

هنا أن دي بوفوار اعتبرت أن الفارق في القوى الجسدية يعود فقط للممارسة والتدريب والتأهيل ولنوع النشاطات التي تمارسها الأنثى مقابل تلك التي يمارسها الذكر (وفي ظل غياب التطور العلمي للبيولوجيا في زمنها لا يمكن لها التحدث عن التشريح البيولوجي كمصدر للفروقات بين الجنسين). إن الاعتبارات التي تقدمها دي بوفوار هنا هي المقياس الذي تخضع فيه الفتيات لشيء مثل التدريب على العادات الجسدية التي تبني إمكانات التفاعل مع عالمهن الذي يختلف كليا نتيجة ظروف وضغوط اجتماعية عن التدريب الذي يخضع له الذكر ولا تقدم هنا أي اعتبارات أخرى سواء عامة أو فردية.

وتستطرد، شارحةً تجربتها الشخصية بأنه مع دخول الفتاة سن البلوغ فإن جسمها يصبح مصدراً للرعب والعار بالنسبة لها."هذا النمو الجديد في الإبطين يحولها إلى نوع من الحيوانات أو الطحالب"(De Beauvoir 2010, p 333) "دمها الحيضي مصدر الاشمئزاز" وتستمر هذه الأوصاف السلبية وتمتد إلى مسألة الزواج وممارسة الجنس والأمومة، ومن الجدير بالذكر أنه بالنسبة لدى بوفوار فإن الأمومة تشكل سجنا للمرأة، فعندما تصبح الأنثى أماً فإنها تتحول من فردٍ واعٍ وحر إلى أداة سلبية في الحياة، وتقول بأن هذا لا يكون إلا عند البشر فالأمهات في جنس الطيور مثلا لا تعانين ما تعانيه النساء(De Beauvoir 2010, p 357).

وإن رؤية دي بوافوار تمثل رؤية اجتماعية تاريخية محددة، تصف من خلال تجربتها الشخصية، واقع النساء المعاش في الحقبة الزمنية التي عاشتها، في المجتمع والثقافة التي عايشتها، وهي بذلك تمثل المرأة البيضاء في أوروبا. وقد تعرضت رؤيتها هذه للنقد من النسويات السود على سبيل المثال، ومن مجموعات نسوية أخرى من اللواتي يعشن في مجتمعات تحتفي بالجسم الأنثوي وتنظر إليه كمصدر للخصوبة والتمكين. وبغض النظر عن النقد الموجه لروايتها الشخصية ومحدداتها التاريخية والاجتماعية، إلا أننا نعتقد أن النقد الأساسي لرؤيتها يكمن في أنها وعلى الرغم من انطلاقها من مارلو بونتي في تحديدها للجسد ولدوره إلا أنها لم تعطِ الفروق (البيولوجية/الجسدية) حجمها الطبيعي في التفريق بين الذكر والأنثى، فقد اكتفت في تحليلها بمناقشة الدور الذي تلعبه الفروق الاجتماعية والثقافية والتي تجعل من الأنثى امرأة ومن الذكر رجلاً. فهي أكتفت في أن تأخذ هذا الفرق البيولوجي/الجسدي كمحدد لمصير المرأة اجتماعياً وثقافياً، ولكنه بالنسبة لها لا يشكل فرقا "معرفياً" أو معاشياً إلا ضمن السياق الاجتماعي والثقافي، فتقول مثلا:"من الواضح أنه إذا كانت الحالة البيولوجية للمرأة تشكل إعاقة لها، فذلك نابع عن زاوية النظر التي يتم معها فهم هذه الحالة"(De Beauvoir 2010, p 399). فعلى الرغم من حديثها المتكرر عن تأثيرات الجسد على تصرفات المرأة (الذي تصفه على أنه هستيري أحياناً)، إلا أنها تؤكد أنها في هذا لا تختلف عن تصرفات بعض الرجال، فيوم أو يومين من النفسية السيئة لا تؤثر عليها، بل هي تؤكد أن الكثير من النساء قادرات على السيطرة على هذه التأثيرات وإنجاز مهامهم الحرفية، وبالتالي فإن دي بوفوار تريد أن تؤكد على أن الشعور والتفكير والحالة التي تنتج عند المرأة هي نتاج لجملة من العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وفي حال تم التعامل مع هذه العوامل فإنها يمكنها تجاوز الفوارق البيولوجية. ما سنحاول توضيحه لاحقاً أن هذا التهميش للدور المعرفي للجسد في البنية الفكرية للمرأة أدى إلى استمرار التركيز على الجانب (الاجتماعي/الثقافي) في النقاش المتعلق بالمرأة، فبقيت هذه النقاشات عاجزة عن فهم أو تفسير أو توضيح الكثير مما يساهم في بنية المرأة معرفياً.

والعامل الآخر المهم في تتبع النقاش النسوي هو في كيفية التعامل مع الجانب الطبيعي من القضية، موقف دي بوفوار من هذه القضية يمكن تلخيصه بالاقتباس الطويل التالي: "ولكن المجتمع ليس نوعاً: فالأنواع تدرك نفسها من خلال وجودها الاجتماعي؛ فهي تتجاوز نفسها نحو العالم والمستقبل؛ لا يمكن الاستدلال على عاداتها من علم البيولوجيا؛ فالأفراد لا يتركوا لطبيعتهم؛ فهم يطيعون الطبيعة الثانية هذه[§]، أيٌّ العادات التي تعكس فيها الرغبات

[§] الطبيعة الاجتماعية/الثقافية.

والمخاوف والتي تعبر عن نزعاتهم الأنطولوجية** فالأفراد ليسوا أجسادهم، بل هم جسد يخضع للمحرمات والقوانين التي يشكلوا من خلالها وعيهم وتحقيقهم لذاتهم" (De Beauvoir 2010, p 70). أي إن الطبيعي بالنسبة للأفراد لا يتمثل إلا من خلال الثقافي. وبهذا يتم التساؤل الحواري في الفكر النسوي: هل تبني الثقافة ما هو طبيعي؟ أم أن الطبيعة هي التي تبني الثقافة؟ وكيف يمكن بالتالي التعامل مع سؤالنا المحوري هنا: هل للجسد دور في كل هذا؟

الجدل حول ثنائية الثقافة – الطبيعة وموقع الجسد منها:

انشغل الفكر النسوي بقضية (الطبيعة/الثقافة) لعدد من الأسباب سنحاول أن نتتبعها هنا.

أولاً: شك النسويات بمقولة الطبيعة ثنائية الجنس. يسود اعتقاد في العلوم البيولوجية بأن الطبيعة تفرض ثنائية الجنس. أي أن الأنواع في الطبيعة تلتزم بثنائية الذكر والأنثى. فقد كانت أبحاث اختلاف الجنس مجالًا مزدهراً خلال المائتي عام الماضية، وتم تقديم افتراضين أساسيين؛ الأول هو الافتراض بأن التقسيم الثنائي للأجسام إلى ذكر وأنثى هو جزء من النظام البيولوجي للعالم. ضمن هذا الافتراض، توفر الحقائق المتعلقة بطبيعتنا البيولوجية كبشر أساساً توضيحياً لفئاتنا الجنسية بطريقة تجعل الانقسام إلى ذكر وأنثى هو مجرد اعتراف بالحقائق الموضوعية للطبيعة، والتي تتطلب، إلى حد ما، الانتباه لها، أي أن الهدف هنا هو إبراز وجود عامل توحيد مستقل عن شكل التصنيف الذي نعتمده. أما الافتراض الثاني لكثير من العمل العلمي حول الاختلافات بين الجنسين هو أن التقسيم "الموضوعي" المفترض إلى أجسام الذكور والإناث يصحبه اختلافات أخرى ترتبط به تتمثل في تصرفات نفسية وسلوكية، له آثار مترتبة على الموقف الاجتماعي. ويفترض لهذا التقسيم المقترح أن يقدم الأسباب والتبريرات للمواقف والأدوار الاجتماعية المختلفة التي يشغلها الرجال والنساء عادةً. فعلى سبيل المثال، وتزعم بارون كوهن (Baron Cohen) بأن "الأشخاص ذوي الدماغ الأنثوي يصنعون أروع المستشارين ومعلمي المدارس الابتدائية والممرضات ومقدمي الرعاية...الأشخاص ذوي العقل الذكوري يصنعون أروع العلماء والمهندسين... والموسيقيين والمهندسين المعماريين... صانعي الأدوات..."-(Baron Cohen 2003, p 11)، ومع ذلك فإنها تقر أنه في بعض الأحيان يمكن لأدمغة الإناث أن توجد في أجساد الذكور، والعكس صحيح ممّا يدفعنا إلى طرح سؤال مهم: ما المحددات التي تدفعنا لتصنيف هذه الأدمغة إلى ذكورية وأنثوية؟

ثانياً:الاختلافات النفسية والسلوكية. إن الاختلافات الجنسية من النوع النفسي والسلوكي هي أكثر ما يثير حفيظة واهتمام المفكرات النسويات. ولاحظت ديبرا كاميرون (Deborah Cameron)، منذ تسعينيات القرن العشرين، أنه تم انتاج وتقديم عدد ليس بقليل من الكتب حول الاختلافات الجنسية بين الرجال والنساء، وتحول الموضوع إلى حرب مستعرة ممثلة بسيل من الأوراق العلمية التي يبدو أنها توحي بالاختلافات المعرفية أو النفسية أو السلوكية التي تنتج عن هذه الفروق الجنسية، ولم تخل كذلك المكتبة الشعبية من كتب العلوم الاجتماعية المساندة وكتب المساعدة الذاتية المصممة لتسهيل التواصل عبر الفجوة بين الرجال (وهم من المريخ)، والنساء (وهم من فينوس). وتناقش النسويات بأنه إذا كان سيتم تقديم تفسيرات بيولوجية للاختلافات النفسية والسلوكية بين الرجال والنساء، فيجب تحديد هذه الاختلافات. ونقطة انطلاقهن في هذا النقاش أنه من الواضح أنه إذا نظرنا من حولنا، أينما كنا، فهناك عدد كبير من الاختلافات النفسية والسلوكية بين أولئك المصنفين على أنهم رجال، وبين المصنفات على أنهن نساء. وكذلك فإن الاختلافات بين الرجال والنساء من وجهة نظرهن، إذا كانت قائمة على أساس بيولوجي، فإنها لا يجب أن تختلف (أي يجب أن تكون ثابتة) عبر الزمن وباختلاف الثقافة، ويزعمن هنا أنه بمجرد أن يتم إضافة تقييد التاريخ والثقافة فإن التصنيفات بين الرجال والنساء على أساس بيولوجي تصبح أقل بكثير ومختلف عليها بشدة.

وتميل المفكرات النسويات الرافضات للاهتمام بالاختلافات في السلوك (السلوك الجنسي والعدواني

**هنا نذكّر بأن موقف دي بوفوار ينطلق من فهم هيدجر للأنطولوجيا في مقابل الأنطيقي، أي الموقف الذي يقول أن الأنطولوجية تتضمن رؤية للعالم منطلقة من الفهم الخاص للعالم، وهذا الفهم الذي يرتبط بالضرورة بالمكونات الثقافية وبالموروث المعرفي.

والغذائي) والاختلافات في القدرات اللغوية والمهارات والقدرات المنهجية إلى القول بأن الفريق المناصر لهذه الاختلافات قادر على وضع قائمة لا حصر لها بأساليب الاختلافات بين الجنسين، لكن المشكلة في هذه الأساليب هي الطريقة التي تُظهر بها الفئات المختلفة مساحة كبيرة من التداخل. فمثلا القدرة على التحمل أو مقدار الذكاء (مهما تم قياسه وبغض النظر عن أداة القياس) وكذلك القدرات الذاتية واللغوية وسلوك العدوان (مهما تم قياسها وبغض النظر عن الأداة)، حتى عندما يبدو أن هناك بعض الوزن تجاه الذكر أو تجاه الأنثى، فإن هناك دائما العديد من أعضاء الفئة الأخرى الذين يتفاوقون مع أولئك في المجموعة التي من المفترض أن تكون السمة مرتبطة بها (ومن الأمثلة التي يتطرقون لها أنه من الواضح أن عداءات الماراثون الإناث أسرع من معظم الرجال – غير العدائين). فعلى سبيل المثال، وتقوم ديبرا كاميرون وأخريات بالادعاء أن النساء يتمتعن بمهارات اتصال أعلى، بينما الرجال أكثر منهجية، وقد جاء الرد من النسويات غير البيولوجيات بأنه من غير الواضح هنا كيف سيتم تحديد المجموعة التي تتحد وتتميّز بمهارة ما. ما الذي يعتبر منهجاً أو اتصالاً؟ فبالنسبة لهن فإن السياق هو الذي يعكس ما نحن على استعداد لاعتباره اتصالاً أو منهجاً لكل تجربة على حدى. وعلاوة على ذلك، فقد اعتبرت النسويات غير البيولوجيات أنه مهما كان التعريف الذي نتبناه، فإننا نجد أن الاختلافات المفترضة صغيرة جداً من الناحية العددية. في كل حالة تقريباً يكون الفرق العام الذي يحدثه الجنس إما صغيراً أو قريباً من الصفر(Cameron 2007). فبرأي النسويات غير البيولوجيات إن ما هو أكثر أهمية بكثير من الاختلافات بين النساء والرجال هي الاختلافات داخل فئة النساء (النساء فيما بينهن) وضمن فئة الرجال (الرجال فيما بينهم)؛ جنباً إلى جنب مع مناطق واسعة من التداخل عبر الفئات الجنسية. ففي مواجهة هؤلاء النسويات للنسويات المؤيدات للبيولوجيا فقد أرجعوا سبب التدفق المستمر للأبحاث والدراسات التي تحاول إثبات هذه الاختلافات، والتي تم إصدارها خلال العقود الأخيرة على المستويين العلمي والشعبي، على أنه نتيجة هوس ثقافي بالاختلافات الجنسية.

ومما يلفت الانتباه أن الاعتراضات الأكثر وضوحاً على العديد من المحاولات لترسيخ الاختلافات السلوكية بين الجنسين في علم الأحياء تأتي من علماء الأحياء أنفسهم؛ وكثير منهم نسويات، فقد تم تطبيق الرؤية القائلة بأن العلم ينحرف عن الثقافة ليس فقط للبحث في الاختلافات النفسية والسلوكية ولكن أيضاً للبحث في الادعاء أن ثنائية الجنس نفسها هي حقيقة بيولوجية موضوعية وضرورية. وحول هذه المسألة، كان هناك اتفاق أقل بكثير بين الكاتبات النسويات اللاتي يستجوبن ويعترضن على الروايات البيولوجية. بالنسبة للعديد من النسويات، فإن الأنواع الجنسية "ذكر" و"أنثى" هي أنواع بيولوجية، تعكس مجموعة من الخصائص التي تحدث بشكل طبيعي التي لها آثار سببية مهمة، ولاسيما في بيولوجيا التكاثر. على سبيل المثال، تقبل أليسون ستون (Alison Stone) أن بيولوجيا اختلاف الجنس فوضوية، فتقول أن العلامات البيولوجية العديدة المميزة للذكور والأنوثة؛ التشكل المرئي والهرمونات والكروموسومات لا يتم العثور عليها معًا دائماً ولكن مع ذلك تدعي أن هناك انقساماً طبيعياً يرتكز على السمة الرئيسية وهي: "القدرة على تقديم مساهمة مميزة في الإنجاب، بالنسبة للإناث، في الحمل، والولادة، وإرضاع الأطفال"(Stone 2007, p44).

ويتم النقاش بشكل مكثف حول نموذج الآليات البيولوجية الموجودة في الكثير من العمل في علم النفس التطوري والمناقشات المتعلقة بدماغ الذكور ودماغ الإناث (Fine 2010, p176). "لعقود من الزمن كان يُعتقد أن نمو الدماغ هو إضافة منظمة للروابط والسيالات العصبية الجديدة التي تمكن الإنسان من أداء وظائف معرفية أكثر تعقيداً، لكن أدمغتنا، حيث نقترب الآن من الفهم، تتغير من خلال سلوكنا، وتفكيرنا وعالمنا الاجتماعي"(Bleier 1984, p52). فمثلاً عالمة الأحياء روث بلير (Ruth Bleier) تدعو بأن تكون نظرتنا إلى علم الأحياء على أنها تحليل للإمكانات التي تحملها أجسادنا، إذْ أن أجسادنا وإمكاناتها وقدراتها تتطور بالتفاعل مع البيئة وبالاستجابة لها. إن مرونة الدماغ لا تعني فقط إعادة تنظيمه باستجابة للمنبهات، ولكن أيضاً إن نفس الوظيفة يمكن توليها من قبل أجزاء مختلفة منه ويمكن أن تتطور ويمكن أن تُفتح لها احتمالات جديدة. فكما

تشير آن فاوستو ستيرلينج (Anne Fausto-Sterling) إلى أن الدراسات الحديثة تبرز أن الكائنات الحية – البشرية وغيرها – تتفاعل أنشطتها الدماغية على أساس الجنس بارتباطها مع البيئة المحيطة والتطور النمائي والخصائص الجينية، وأي تحليل للسلوك لا يأخذ بهذا التفاعل لا ينجح في تقديم تفسير يمكن قبوله(Fausto-Sterling 1985). وهذا ينقلنا إلى النقطة التالية.

ثالثاً: الجمع بين ثنائية الجنس والثقافي إن الاقتراحات بأن هذا الإطار الثنائي ليس ضرورياً ولكنه محتمل جاء من عدة مصادر. وقد أظهر الاهتمام بعلم الوراثة بنظريات علمية معينة، على سبيل المثال نظريات الهرمونات الجنسية، وأن ظهورها لا يتوقف فقط على الافتراضات الثقافية الجندرية والجنسوية، ولكن أيضاً يتبين من الفحوصات المخبرية في عيادات أمراض النساء أو حتى عيادات البيطرة حيث تم إنتاج واستخلاص ما يسمى هرمون الجنس الأنثوي. وأشارت نيللي أودشورن (Nelly Oudshoorn) إلى أنه مع تقدم العمل تم الافتراض الأصلي أن كل جنس محكوم بهرموناته الخاصة، ممّا أفسح المجال للاعتراف بوجود هرمونات "ذكر" وهرمونات "أنثى" في كلا الجنسين (Oudshoorn 1994). وعليه فهل يمكن مع هذه الحقيقة أن يستمر التعامل مع الفصل القاطع بين الجنسين؟ هذه الحقيقة تفتح المجال واسعاً نحو جدلية العلاقة بين ثنائية الجنس والثقافة.

ولا بد من أدراك أن سيادة التصنيفات التقليدية في النظرة الثقافية لعمل الهرمونات، أدى إلى إطار نظري تم فيه النظر إليها على أنها تعمل بطرق متميزة لإنتاج فئتين متحفظتين، وقد تم تعزيز هذا العمل الحاسم من قبل علماء الأحياء الذين أوضحوا أن الكثير من العلامات البيولوجية المميزة للذكورة والأنوثة تؤدي إلى التشكل المرئي للجسد الناتج عن الهرمونات والكروموسومات.

وقد جادلت جوديث بتلر (Judith Butler) في هذه النقطة حيث قالت بأن ارتباطاتنا الثقافية بالذكورة والأنوثة، باعتبارها تقسيماً للخصائص الاجتماعية والسلوكية المرتبطة بالجنس، قد لوثت أسلوبنا في تفسير البيانات البيولوجية. وأكدت بتلر أنه لا يوجد شيء لم يتم تفسيره بالفعل من خلال معاني ثقافية، وبالتالي لا يمكن وصف الثنائية، الذكورة والأنوثة، على أنها حقيقة بيولوجية خالصة. فتجادل بتلر بأننا ننظر إلى العوامل البيولوجية على أنها تتطلب تقسيماً ثنائياً إلى جنسين بسبب فكرة "ثنائية الجنس" التي تم إنشاؤها بشكل عملي، وبسبب الحتمية الثقافية والاجتماعية أصبح وجود هذا التقسيم محورياً وأساسياً. وإن"النظام المعرفي للجنسين المختلفين" ليس مبنيا من وجهة نظرها على فهم علم الأحياء، إنما هو مبني على ما يتم اعتباره طبيعة، والذي هو بحد ذاته مبني على افتراضاتنا الثقافية والاجتماعية المسبقة(Butler 1990). تجادل بتلر بأنه يُنظر إلى الجنس على أنه أداء، ممّا يوحي أن لديه منظورا اجتماعياً. وتشير إلى أن تصرفات المرأة تُفرض عليها من خلال الممارسات الاجتماعية والثقافية التاريخية، إذْ يتم نقل "نص" أداء النوع الاجتماعي دون عناء من جيل إلى جيل في شكل "معاني" مثبتة اجتماعياً: تقول، "الجنس ليس خياراً جذرياً... [ولا هو] مفروض أو مقيد على الفرد" (Butler 1988, p 526).

وبالنظر إلى الطبيعة الاجتماعية للبشر، فإن معظم الإجراءات التي تتم مشاهدتها واستنساخها واستيعابها، وتترتب بالتالي على نوع الأداء. وفقا لنظرية بتلر، فإن الجندر هو في الأساس تكرار أداء للأفعال المرتبطة بالذكور أو الإناث في الوقت الحالي، تم نقل الإجراءات المناسبة للرجال والنساء لإنتاج نمط اجتماعي يحافظ على افتراض الثنائية بين الجنسين ويضفي عليه الشرعية، فبالتوافق مع قبولها للجسد كفكرة تاريخية، وتقترح أن مفهومنا للجندر يُنظر إليه على أنه طبيعي أو فطري لأن الجسم "يصبح جنسه من خلال سلسلة من الأفعال التي يتم تجديدها وتنقيحها وتوطيدها عبر الزمن"(Butler 1988, p 523) .

وتستعين بتلر بفكرة سيجموند فرويد(Sigmund Freud) عن كيفية تشكيل هوية الشخص من حيث طبيعتها، فتقوم بمراجعة فكرة فرويد وقابلية تطبيقها على السحاق، فتقول إنه بحسب فرويد فإن المثليات يشكلن نموذجاً لسلوكهن مبني على طبيعة سلوك الرجال، وتضيف بأن ذلك يحدث أيضاً لكلا الجنسين، رجالاً ونساءً، بحيث يتمثل كل جنس الأداء الخاص بالجنس الآخر في تحديد المعايير

المحددة للتصرفات الجنسية. أي أن السحاقيات يتمثلن بسلوكيات الرجال في تصرفاتهن الجنسية بينما اللوطيون يتمثلون بسلوكيات النساء في تصرفاتهم الجنسية، وهذا التمثل بحد ذاته ناتج عن سيادة المفاهيم الثقافية والاجتماعية المعروفة.

وتقودنا بتلر للنظر فى كيفية التعامل مع "المادة" المتمثلة أمامنا وكيفية انكشافها لنا فنحن نفكر فى المادة من حيث "عملية التجسيد التى تستقر بمرور الوقت لإنتاج تأثير الحدود، والثبات... فنحن من نسمى المادة"(Butler 1993). لا يمكننا إذًا أن نطرح أسئلة حول الحدود التى يضعها شيء خارج ما نتصوره. ومع ذلك، يمكننا استكشاف إمكانيات وضع تصور آخر مختلف، وهذا التصور ليس مرتبطاً فقط باللغة والخطاب، أي إنه تصور لما هو "مادي" موجود. وتوضح بتلر أن الجسد المادي يتجاوز أي محاولة لالتقاطه فى الخطاب. إن هذا يسمح بإمكانية تشّكل تكوينات بديلة، لأن الجسد يتفوق على أي من الطرق التي قد نفكر بها. وهذا يقودنا إلى النقطة التالية في النقاش.

الجسد بين الطبيعة والثقافة فى الخطاب النسوي:

تتفق الخطابات النسوية حول أهمية الجسد؛ ولكنها بالمجمل تختلف فى تناولها لهذه الأهمية بين البيولوجيين الذين يحددون العلاقة بأنها محكومة بالتركيب البيولوجى للذكورة والأنوثة فيتحول معها كل شيء خارج هذه المعادلة محكوما بأن يكون منبوذا ومختلفاً؛ لأنه لا يعبر عن "الحالة الطبيعية". وعلى الجانب الآخر فإن الكثير من النسويات حاولن نقد هذا التصور لطبيعة الجسد في علاقته مع المفهوم البيولوجى والمفهوم الثقافى.

وفي كتابها المنشور عام (1990) مشكلة الجندر (Butler 1990)، وتقول بتلر بأنه يتم النظر إلى إخضاع أجسادنا لممارسات التطبيع الاجتماعية والثقافية، ليس فقط من خلال الطريقة التى يتم فيها تقريب (الجسد/الجنس) إلى نموذج مثالى، ولكن أيضاً من خلال إظهار هذا (الجسد/الجنس) كأنواع منفصلة تماماً. تتفق بتلر هنا مع ادعاء دي بوفوار بأن الاختلاف بين نساء ورجال هو منتج (ثقافي/اجتماعي)، فنحن لا نولد على هذا النحو.

ويعتبر الكثيرون أن الفضل فى ظهور مصطلح "الأدوار الاجتماعية" يعود إلى بتلر فى كتابها "مشكلة الجندر"، إذْ سيطرت رؤيتها للذاتية الجندرية على النظرية النسوية، فقد قدمت بتلر هذا المصطلح الجديد للتأكيد على رفضها لوجهة النظر القائلة بأن الاختلافات بين الجنسين لها أصلها فى الاختلافات البيولوجية أو الطبيعية، وبدلاً من ذلك تشرح كيف يتم سحب هذه "الحيلة الطبيعية" من خلال الثقافة والتاريخ والاجتماع. وهى تتبنى موقفاً معدلا للبنائية الاجتماعية التى قدمها جون ليفى شتراوس، حيث تؤكد على أن الاختلافات التى يتم الاعتماد عليها من قبل البيولوجيين هي في الأصل اختلافات تم بناؤها اجتماعياً (Butler 1990). وتتبنى بدلا من موقف الاختلافات البيولوجية، موقف الوحدة البيولوجية وتصبح معه المغايرة الجنسية طبيعية. وترى بتلر، مثل فوكو (Michel Foucault)، الخطابات على أنها قادرة على التأثير فى الهويات التى تصفها. عندما يولد طفل وتقول القابلة "إنها فتاة"، فهى لا تبلغ عن حالة مصيرية بالفعل، ولكنها تشارك فى ممارسة تشكل تلك الحالة. فكما تقول بتلر: ربما تولد الأنثى "جنساً معيناً كحقيقة بيولوجية، لكن...تصبح نوعها الاجتماعى؛ أي، تكتسب مجموعة معينة من الدلالات الثقافية والتاريخية، وهكذا يتم تجسيدها فكرة تاريخية تسمى "امرأة". وبالتالى، فإن تولد أنثى شيء، لكنه شيء آخر أن تخضع لمجموعة من المؤثرات المتراكمة لتصبح امرأة؛ فالأول، على ما يبدو، حقيقة طبيعية، لكن الثاني هو تجسيد لفكرة تاريخية" (Butler 1989,p 254).

تختلف الأداءات التى تتحول أجسامنا من خلالها إلى جنس فى سياقات مختلفة، ويمكن أن تتغير بمرور الوقت. فأداء أمٌ حانية، يختلف عن أداء نجمة استعراضية مثيرة، ويختلف كذلك عن أداء طبيبة أو شرطية. علاوة على ذلك، فإن هذه الممارسات ليست مستقلة عن تلك التى تنتج جوانب أخرى من هويتنا. وتؤكد بتلر على أن الطريقة التى يتم فيها إبراز الهوية الجنسية تعتمد على المواقف الطبقية والعرقية والثقافية، بالإضافة إلى العمر ومجموعة متنوعة من القدرات والمعوقات. وعندما يتم اتخاذ هوية جنسية مغايرة للسائد الاجتماعي، فإن من (يقدم/تقدم) نفسه/ها بهذه الهوية الجديدة

فإنها تعكس الخصائص المفترضة للجنس الآخر المفترض. وهنا يبرز أن الأفعال الجسدية التى تظهر الموقف الجندري، تجعل من الصعوبة بمكان أن يتم تحديد حد فاصل للجنس على أساس بيولوجى محدد يمكن تعميمه عالمياً. فإذا أصبح الجندر مسألة أسلوب وأداء جسدي، ويوحى هذا النموذج، فلا يوجد ارتباط ضروري بين الجنس وأي شكل جسدي معين. والتوافق بين الشكل التشريحى والأداء الجندري هو بحد ذاته مجرد افتراض لمعيار بيولوجى. علاوة على ذلك، فإن هذا المعيار، إلى جانب المعايير الأخرى التى تحكم الأداء القائم على النوع الاجتماعى، عرضة للتغيير وعدم الاستقرار. فبالنسبة لبتلر إن الممارسات من نفس الجنس هى إحدى الطرق لزعزعة الروابط المعيارية بين الجنسين. فبالنسبة لها تتحدى الأشكال المتحولة المختلفة للفروق بين الجنس الواحد، بطريقة موازية، الرابط بين الشكل التشريحي والجنس. وبالتالى، فإن هذا التواجد للتحول يثير مشاكل مقوّضة لنظرية الاختلاف الجنسي، ويحتل موقعاً مركزياً عند بتلر (Butler 2004).

ومن ناحية مغايرة تأخذ لوسي إريغاري (Luce Irigaray) في كتابها "هذا الجنس ليس واحداً" (This Sex which is not One) (Irigaray 1985) ، توجهاً مختلفا، فهي تحاول أن تفكك الموقف التقليدي للحركة النسوية المعتمد على التحليل النفسي كما قدمه سيجموند فرويد، رافضة المنطلق الذكوري للتحليل النفسي. ففي أوائل القرن العشرين، مع ظهور التحليل النفسي، قدم فرويد نموذجاً مختلفاً لعلاقتنا بجسدنا، وهذا النموذج من الواضح أنه أصبح حاسماً بالنسبة للفلاسفة النسويات. بالنسبة لفرويد الأنا، الإحساس الواعي بالذات، كانت أنا جسدية: "الأنا هي الأنا الجسدية في المقام الأول"(Freud 1962). هذا يعني أن إحساسنا بالذات هو إحساس بالجسد، وينطوي على إدراكنا أن هذا الجسم له شكل معين ويعمل ضمن نظام معين وإلى حد كبير فإن الشكل أو النظام الذي ينطوي عليه جسمنا لا يمليه فقط التشريح، ولكن تؤثر فيه الأهمية العاطفية والحسية التي تستثمر بها أجزاء مختلفة من هذا الجسم(Freud 1962, pp 19 -33). فمثلاً بعض جوانب الجسم لها بروز، بعضها أجزاء تشريحية أخرى لا تظهر فبالنسبة لفرويد جسمنا هو الذي يشكل إحساسنا بالذات(تلك الأعضاء التي تكوّن الأجزاء داخل الجسم وتلك البارزة منه) وبالنسبة له فإن بعض الأجزاء أكثر أهمية من غيرها خاصة تلك المرتبطة بتجارب المتعة والألم وكذلك تلك الأعضاء التي تربطنا بالعالم وتتفاعل معه، فعلى سبيل المثال اليدين تشكلان العلاقات مع الآخرين، والوجه كمثال آخر هو الواجهة المستخدمة للتعبير عن مشاعرنا أمام ما نراه من العالم، ولكن يبقى التأثير الأكبر من وجهة نظر فرويد للأعضاء التناسلية الذكرية والأنثوية-Freud 1962, pp 19) (33، ويقدم فرويد تحليله لتفاعل الفرد مع العالم انطلاقاً من الصفات الجنسية الذكورية التي تشكّل الأساس بالنسبة له أما الصفات الجنسية الأنثوية فهي ثانوية وتابعة ويشوبها الشعور بالنقص.

وتشير إيريغاري ضمن هذا السياق إلى أن "الرجل" يمثل في الفلسفة والتحليل النفسي على حد سواء قاعدة مرجعية يتم القياس على أساسها ولا يُعترف بالاختلاف الجنسي، أو على العكس قد يتم الاعتراف بالاختلافات الجنسية بطريقة تُفهم فيها المرأة على أنها "أنثى – أنثوية"، أيّ أنّها بهذا التوافق الأنثوي لا ترقى لتصل إلى القاعدة المعيارية "المعترف بها"، أي الرجولة. تُصرّ ايريغاري على أن الحل الوحيد لتخلص المرأة من هذا التأثير المفترض عليها من خلال الواقع الاجتماعي المؤثر على الحالة النفسية لها، ولا يكون إلا بإعادة اكتشاف ذاتها(Irigaray 1985, p 30). *فهي تحتاج أن تتعرف على الفروق الجنسية والجسدية لها عن هذه القاعدة المعيارية المفترضة* (الرجل وجهازه الجنسي).

وتركز إريغاري على أن القضية هي قضية الوعي بالذات، أي أن طريقة التفكير والوعي الذي يتشكل لدى المرأة هو الذي يمكنّها من تجاوز السيطرة الذكورية التي يفرضها التحليل النفسي السائد. فالأنثى ليست كالذكر، فهي تمتلك أكثر من جهاز جنسي واحد، فهي متعددة ضمن ذاتها. وهي لذلك لا تصل إلى اللذة بشكل ميكانيكي واحد كالرجل. وتصف إريغاري بشكل مفصل الاختلافات المفصلية بين طبيعة الإثارة والاستجابة لدى المرأة والرجل، فتحدد أن النموذج الذكوري لا يمكن تطبيقه على جسد المرأة، أو حتى افتراض نموذج آخر مشابه مناسب لطبيعة الإثارة والاستجابة لدى المرأة. فالتنوع هو السائد في تشريحية جسد

المرأة، وعدد الاحتمالات الممكنة للطريقة التي تصل بها المرأة، التي تعي جسدها، للإثارة والنشوة أكبر بكثير من أن يتم تأطيره ضمن نموذج محدد (Irigaray 1985, Ch. 2 & Ch. 3).

وقد فسّر البعض هذه الادعاءات على أنها تشير إلى أن اريغاري هي من مؤيدي الضروريات البيولوجية، وأنها ترى أن بيولوجيا أجسام الذكور والإناث تنتج أنماطًا مختلفة من التفكير، والبعض الآخر رأى أنها نادت بأهمية أن تكون أجساد النساء مرئية. إلا أن إصرار إيريغاري على استحالة العودة إلى جسد خارج تمثيله في الثقافة، يجعل من الواضح أن السمات الجسدية التي تستحضرها في كتاباتها ليست مادية فظة، ولكنها، وأوضحت وايتفورد (Margaret Whitford)، الأجساد كما تظهر في الرموز المترابطة والخيالية للثقافة(Whitford 1991). عندما تشير إريغاري إلى الخصائص الجسدية للذكور والإناث، وفقًا لوايتفورد، فإنها تستخدم الطريقة التي تجد بها هذه الميزات ممثلة ومتخيلة، وكيف يتم نقلها في المجال الشخصي والاجتماعي، وتجادل بالحاجة إلى إعادة بناء خيال مترابط ورمزي للجسد الأنثوي يمكن أن يوفر للنساء عيشاً إيجابياً. تقترح إريغاري أن مثل هذا الخيال الجديد ليست مهمته الأساسية تقديم وصف دقيق لأجساد النساء كما هي بالفعل، بل إن مهمته انتاج خيال مبتكر لجسد مبتكر يتم فيه إعادة تخيل جسد الأنثى وإعادة تكوينه بشكل محبوب لتمكين المرأة من الشعور والتفكير بشكل مختلف (أكثر إيجابية وأقل سخطاً) في شكلها المتجسد. ومع ذلك، فإن اهتمام إريغاري بالجسد المتخيل يسترشد باحترام ما هو مادي وما هو طبيعي في ذات الوقت فتقول أنه بالرغم من أن الطبيعة مفتوحة لأنماط متعددة من الانكشافات والتنوع إلا أنها تقدم لنا نوعين من الأجسام الجنسية والتي طالما بقيت حاكمة لمعانينا الخيالية ومسؤولة عنها.

وتلفت اريغاري النظر إلى فكرة مهمة ترتكز إلى حجم الاختلاف في التفكير الفلسفي والتحليل النفسي إذا كانت نقطة الانطلاق من الجسد الأنثوي بدلاً من جسد الذكر المتخيل. أي أن ما هو سائد اليوم في التحليل النفسي ينطلق من هيمنة "العضو الذكري" في بناء التحليل للتصرفات النفسية، وبالتالي فإذا ما تم الانتقال إلى هيمنة "الجسم الأنثوي" فذلك قد ينتج مجموعة مختلفة من المفاهيم. وقد حاولت مجموعة من النسويات الدفاع عن هذه الفكرة مثل باترسبي (Christine Battersby) وكافاريرو (Adriana Cavarero) وأليسون ستون. وتحاول باترسبي الأجابة على التساؤل: "ماذا يمكن أن يحدث لمفهوم الهوية إذا تعاملنا مع الأنثى المجسدة كقاعدة لنماذج الذات؟" وهي تعتقد أنه وبما أن طبيعة الأنثى لا تسمح بتشكل مفهوم ثابت للهوية، فأن مفهوم الهوية التقليدي (أنا هو أنا) يصبح في مهب الريح. وتوضح أن الذات وغير الذات (هنا الذات الذكورية والأنثوية كضد لها) ليستا في معارضة، وأن الهوية "تنبثق من الجسد"(Battersby 1998, p 38). بينما تقترح ستون نماذج ذاتية جديدة مثل أن نبدأ بجسم الأم للتعرف على نماذج ذاتية من نوع جديد مغمورة في علاقات من الألفة والاعتماد، وتحلل ستون هذا الشكل من الذاتية من حيث الطريقة التي تعيد بها الأم مع طفلها تاريخها في العلاقات الجسدية مع والدتها، مما يؤدي إلى شكل أمومي ودوري مميز للزمن المُعاش (Stone 2012). وبالنسبة إلى كافاريرو (Cavarero 2002)، فإن عدم الاهتمام بحقيقة أننا ولدنا من امرأة أعطى الميتافيزيقيا الغربية انشغالًا بالموت بدلاً من الولادة.

ولقد تم انتقاد تأييد بعض النسويات لعلم الأحياء الذي يجعل تقسيم الجنس إلى ذكر وأنثى موضوعا ثابتا وله تداعياته على التفاعل مع المحيط والمعرفة؛ لأنه تجاوز إدراك أهمية المادة لحساب تمييز بيولوجي معين للمادة، ويتم الادعاء أن بحث تاريخ الاختلافات بين الجنسين يُظهر أن النظريات البيولوجية التي تقدم سرداً للاختلافات بين الجنسين هي نتاج لحظات تاريخية محددة ثقافياً (Jagger 2015). وقد سمح هذا الادعاء بإعادة النظر في الحسابات البيولوجية للاختلافات بين الجنسين، لكي يتم التأسيس للحديث عن تأثير الافتراضات الثقافية لفهم العلاقة بين الجسم والجنس. ومن الأهمية بمكان في هذا الصدد الافتراض أن هناك ببساطة نوعان جنسيان هما الذكور والإناث، وهو النموذج الذي أصبح موضع تحدٍ متزايد، حيث تشير فوستو إلى مجموعة الأجسام بين الجنسين التي

تضطر الاحتكام إلى نظام تصنيف ثنائي. وتشير إلى أن "الأصناف متنوعة للغاية بحيث لا يمكن لأي مخطط تصنيفي أن يفعل أكثر من اقتراح تنوع التشريح الجنسي في الممارسة السريرية"(Fausto-Sterling 1993) . وكذلك في علم الأنساب فإن ظهور نظرية الهرمونات الجنسية، ويوضح كيف ساد نموذج الاختلافات الثنائية بين الجنسين في سياق أصبح من الصعب فيه التخلي عن المفاهيم الثنائية للذكور والإناث(Jagger 1025). بناءا على هذا تتم الدعوة من قبل الفيلسوفات النسويات لقراءة علم الأحياء (البيولوجيا) قراءة مفتوحة وخلاقة وهو ما يدعم منظوراً يرى الجنس والتنوع بين الجنسين على أنه استمرارية بدلاً من الانقسام – فببساطة، "الطبيعة" تبرز كل هذا التنوع الذي يحتاج المجتمع إلى قبوله(Fausto-Sterling 2000, p137).

ولكن وضمن هذا النقاش هل هناك فسحة لفهم أكثر تماسكاً ويمكنه أن يتجاوز الاعتراضات المقدمة من كل فريق على نموذج الفريق الآخر؟ وهل يمكن تجاوز ثنائية (الطبيعة/الثقافة) وخاصة من خلال فهم مختلف لموقع الجسد من هذه الثنائية؟ سنحاول أدناه أن نقدم تصوراً قد يكون مفيداً في هذا الصدد، وعلى الرغم من أننا لا ندعي حلاً نهائياً لمعضلات ثنائية (الطبيعة/الثقافة)، إلا أن الرؤية المقدمة تفسح المجال لموضعة الجسد في هذه الثنائية بشكل يتمكن من الربط بينها ليصبح هناك مفهوم جديد هو "الجسد–الطبيعي–الثقافي".

فينومينولوجيا الجسد

الفكرة الأساسية التي يمكنها أن تتجاوز المعضلات المفروضة على ثنائية الجنس وعلى فكرة الطبيعة مقابل الثقافة تتمثل في الانطلاق من الوجود الواقعي للأشياء لا من متخيل الوجود أو من وعيٍ متعالٍ. لقد انطلقت سيمون دي بوفوار في تحليلها لمفهوم المرأة في مقولتها الشهيرة "إن المرأة لا تولد امرأة، بل تصير امرأة" (De Beauvoir 2010, p 68)من أفكار موريس مارلو بونتي (Maurice Merleau-Ponty)، ولكنها لم تذهب معه إلى نهاية الطريق، بل وقفت عند رؤية معينة لأهمية الجسد وعلاقة الجسد بوعي الذات ووعي الآخر. وقد انتبهت الكثير من النسويات إلى هذه العلاقة مع مارلو بونتي (Stoller 2000, Olkowski 2006, Daly 2019, and Butler 1988)، لكننا هنا سنحاول أن نقدم رؤية للإجابة على التساؤلات المطروحة أعلاه.

وينطلق مفهوم مارلو بونتي للجسد من رؤيته للوجود، فهو يرى أن علاقتنا بالعالم لا بد أن تمر من خلال الجسد. فالأنا والجسد وحدة واحدة لا ثنائية فيها. فهو بهذا يحاول أن يتجاوز الفصل الديكارتي. وإن كان يستخدم العلاقة بين الحسي والعقلي التي قدمها لنا كانط في نقد العقل المحض (كنط 1988)، فإنه يتجاوز كانط في أنه يتعامل مع الجسد كمعين للحواس وكجزء من العالم المعاش، وهو يتعامل مع هذا الجسد كظاهرة فينومينولوجية، أي كظاهرة لا بد لنا أن نتعامل معها بكليتها. وهو أيضاً، انطلاقا من هذا الفهم الفينومينولوجي، يؤكد أن ما نحصل عليه من معرفة في هذا العالم هي معرفة للشيء في ذاته ولذاته. فهو لا يفصل هنا بين "لـــ" وبين "في" (كما يفعل مثلاً كانط وسارتر (سارتر 2009، ص 250) ودي بوفوار)، بل يؤكد، وتحديدا في موضوع الجسد والوعي، أن لا انفصال بين جسدي والوعي، أي إنه لا يمكن من حيث المبدأ التعامل مع الجسد كموضوع مستقل (Merleau-Ponty 2009, p 501). ومن المهم هنا التوضيح أن مارلو بونتي يرفض العقل المفارق، فهو يناقش بشكل تفصيلي حجج فلاسفة العقل، ليصل إلى القول أن العقل، بحسب التعريف المفارق، ما هو إلا تعبير ميكانيكي لعلاقات لغوية، وعليه فالعقل الذي يتعامل معه هو العقل المجسد، أو بتعبير أدق الوعي المجسد، الموجود في العالم(Merleau-Ponty 2009, p 241).

يقول مارلو بونتي في كتابه المرئي واللامرئي (مارلو بونتي 1987)، إنه بالرغم من أن الجسد لا يشكل وعي مستقل إلا أنه لا أدراك ولا وعي بدون الجسد: "فجسدي لا يدرك؛ لكن كما لو أنه يحيط بالإدراك الذي يتولد من خلاله، بكل ما ينتظم داخل الجسد، بكل دافعه الحسي، بكل طرائقه الارتجاعية التي تسيطر على حركاته وتعيد اندفاعها: فجسدي أذن يستعد لإدراك ذاته حتى لو لم يكن أبداً الجسد هو الذي يدرك الإدراك أو الإدراك هو الذي يدرك الجسد"(مارلو بونتي 1987، ص22).

وأما في كتابه "أسبقية الإدراك" فيؤكد مارلو بونتي أننا

نحن كائنات ترى وتتحرك بين كائنات وأشياء أخرى، يتشابك العالم المرئي والعالم الذي نتحرك فيه – فنحن، أجسادنا، والأشياء الأخرى جزء من عالمنا ولا يمكن فصلها عن بعضها البعض، بما أن قدرتي على الرؤية متشابكة مع قدرتي على الحركة، فإن ذلك يتبع أن الرؤية ليست مجرد عملية تفكير أو تمثيل، ويضيف لا ينبغي لنا أن نفكر في العالم على أنه خارجي بالنسبة لنا حتى نحتاج إلى إنشاء صور دقيقة عنه في العقل من أجل العثور على طريقنا، هذه النظرة الديكارتية للإدراك تعتمد على الافتراض الخاطئ بأن العقل هو ملجأ داخلي منفصل عن العالم الخارجي للأشياء التي نراها حولنا(Merleau-Ponty 1964, p 6).

وبدأت العودة إلى الاهتمام بالنسوية الفينومينولوجية على خطى دي بوفوار، مع عمل يونغ (Young) في أواخر السبعينيات؛ لكنها لم تنتشر إلا في التسعينيات. ويرتكز الفهم الفينومينولوجي للتجسيد على التجربة الحية للجسم. فبالنسبة ليونج فإن الظاهراتية هي أسلوبنا في العيش في العالم(Young 1980). وهنا لا بد من التوضيح إن فكرة التجربة هنا تتمثل في التجربة المعاشة أي التجربة للجسد الذي يعيش في العالم، ولا الجسد المستقل أو المجرد. وبالتالي فالشك الذي تقدمه بتلر لفكرة التجربة، في إطار موقفها ما بعد البنيوي، يرتبط بالاستخدامات التجريبية للمصطلح، إذْ ترتبط التجربة بـــ "أسطورة المعطى" فيتم تقديم الجسم والعالم إلينا بطريقة مباشرة. وبالتالي فإن جملة الانتقادات التي يتم لفت النظر إليها أن التجارب لا تكون "نقية" كظواهر بل هي محملة بالأطر الطبيعية والاجتماعية والثقافية يستحيل فصلها وتحييدها، وبالتالي فهي تجارب أجساد في مواقف وليست تجارب أجساد مستقلة، يمكنها من حيث المبدأ أن تصلح كانتقادات لفكرة الجسد المجرد، وللمعطى الأسطوري لهذا الجسد. وأما الموقف الفينومينولوجي، كما يشير مارلو بونتي، فهو يعتمد على الربط بين الطبيعي والمصنع، فكل شيء مُصنّع وطبيعي في الإنسان، فعلى الرغم من أن الجسم بلحمه وشحمه هو معطى أنطيقي†† في الطبيعة، إلا أن مفهوم الجسد وكيف يتم التعامل معه هو معطى أنطولوجي يتم ربطه بالفكرة المصنعة التي ترتبط بالثقافي والاجتماعي، وبالتالي عند الحديث عن الجسد، فإن ما يُقصد بالجسد قد يختلف من مجتمع لآخر ومن ثقافة لأخرى، وأية نظرة تفصل بين ما يتم تمثله في العقل وبين الأشياء كما هي في العالم (الطبيعة) لن تسمح لنا بفهم طبيعة تجربتنا الفعلية في العالم(Merleau-Ponty 2009, pp 189-191).

أو كما يقول مارلو بونتي فإن طبيعة النظرة الكلاسيكية للإدراك ترد الخبرة والتجربة إلى المستوى الحسي المباشر، لكن هذا المستوى لا يمكنه أن يعطي تصورا شاملا للأشياء، وبكلماته:"يرد التحليل الكلاسيكي للإدراك كل خبرتنا لمستوى واحد يعتبر، لأسباب وجيهة، صادقاً؛ لكن عندما، على العكس من ذلك، أفكر بالوضع الكامل لإدراكي، فإنه يكشف عن طريقة أخرى هي ليست الصورة الهندسية المثالية وليست الحدث الحسي البسيط" (Merleau-Ponty 1964, p 14)، ويؤكد أن هذا التفكير بالوضع الكامل للإدراك المتجاوز للفكر الهندسي المثالي وللمستوى الحسي المباشر هو الذي يمكنه أن يقدم لنا فهم أفضل للعلاقة بين اللحم/الجسم (flesh) والجسد (body)، بين الطبيعي والثقافي.

فالإنسان هو كائن في العالم يختبر نفسه بنفسه، وفي نفس الوقت هو جزء من عالم الأشياء من خلال جسمه (اللحم). فالإدراك الذي يشكّله الإنسان هو ذلك الذي يتحد فيه الفهم والتعبير مع "العالم المتكون من الأشياء". فبين اللحم (الاستعارة المركزية لمارلو بونتي) والجسد وكيفية رؤية هذا الجسد هناك ترابط وثيق. فكما يقول: "قبل علم الجسد (الذي يتضمن العلاقة مع الآخر)، علمتني تجربة

†† يتم التمييز هنا بين أنطيقي وأنطولوجي بحسب مفهوم هيدجر لهما في كتابه "الكينونة والزمان" إذْ يعبر الأنطيقي عن الموجود هناك، الموجود الطبيعي، (تحت – اليد)، ولكن عندما يتم الوعي بهذا الموجود من خلال "قصده" فهو يتحول من وجوده الأنطيقي، إلى وجوده الأنطولوجي، هذا الوجود الذي يتمثل لنا من خلال الوعي فهو بالتالي يتحول إلى (في– متناول– اليد) (Heidegger 1996, point 6, p 17).

[لحمي/جسمي][‡‡]، كشائبة من شوائب إدراكي، أن الإدراك لا يولد هكذا في أي مكان، فإدراكي لجسمي يظهر في خفايا الجسد"(Merleau-Ponty 1968, p 9).

ويخبرنا مارلو بونتي بأن الأشياء في العالم وأجسامنا "مصنوعة من نفس المواد". عندما تحدث الرؤية فإنها تحدث للأشياء من الخارج فنرى الأشياء بما فيها من مادة، ونرى أيضاً في الوقت عينه فهمنا لهذه الأشياء، اللغة التي يتم التعبير فيها عنها، وكيف يمكن للفرد أن يتواصل مع الآخر الذي يرى الأشياء عينها. ولكنه أيضاً يخبرنا عن الرؤية غير الواضحة أو تلك التي لا يمكننا أن نتحقق منها من خلال العلاقة مع الآخرين: مثل الضوء، الألوان وتداخلاتها، الهواء المحيط بالأشياء درجة الحرارة، وكل ما قد يحيط بالأشياء ويؤثر في أدراكنا لها، فهذه الخصائص يمكن أن تدرك بشكل مختلف بين الأفراد، ولا يمكن للعلاقة البينية وللتواصل البيني أن يحسم ما إذا كان ما ندركه عن خصائص الأشياء هي عينها بالنسبة لي وللآخرين (Merleau-Ponty 2009, p 85). فنحن بحسب مارلو بونتي لا نرى الأشياء بمعزل عن العالم وجسدنا يرى ويتفاعل مع الأشياء كجزء من العالم، فالرؤية لا تُنتج أو تعتمد فقط الرؤية والمنظور بل إنها تعتمد كذلك على وجود مقابل للشيء موجود فينا بطريقة عميقة، عن طريق ما يسميه مارلو بونتي ب "الصيغة الجسدية" (Merleau-Ponty 2009, p 113).

الوجود– في– العالم هو وجود مركب، فهو وجود الجسم في العالم كجزء من الأشياء الطبيعية، وهو وجود للجسد "كجسد حي" يمكنه التفاعل مع العالم، وهو وجود للأنا المفكر الذي هو جزء من الجسد غير المفارق، فلا توجد حياة أو وعي شخصي بدون جسد، وهذا التداخل المتداخل بين الوعي والجسد دائماً ما يكون مضمناً في عالم ملموس(Merleau-Ponty 2009, p 86). والذي يتفاعل مع المؤثرات الناتجة عن تفاعل الجسم مع العالم، فيؤثر ويتأثر، ولكنه أيضاً مخزون لموروث ثقافي طويل يعطي هذه العلاقة بين الأنا المفكر – الجسد – العالم منظوراً خاصاً، إذ يتحول التأثير المتبادل بين الأنا المفكر – الجسد الذي ينتج عنه الإدراك، يتحول ليكون أيضاً جزءاً من تأثير متبادل بين الأنا–الجسد المأخوذ كبنية واحدة مع العالم. وهنا تدخل جملة من العوامل الجديدة: أولاً الآخر الذي يرى ويتفاعل مع الأنا، فكما أن الأنا لها تفاعلاتها في الداخل والخارج، أي داخل "الأنا–الجسد" وفي العلاقة مع العالم، كذلك لا بد أن يتم التوقع بأن الآخر أيضاً له مثل هذه التفاعلات. والآن يصبح لزاماً أن يتم الاتفاق لكي يتم التواصل، وهذا التواصل يحدث في الفضاء (البين ذاتي) (Merleau-Ponty 2009, p 62). وبالتالي فإن الرؤى والتفاعلات التي يتم إدراكها في هذه العلاقة يتم تأكيدها من خلال الآخر، أي أن "الشجرة تحمل ثماراً" تخرج عن أن تكون تفكير متعالي للأنا المفكر، وتصبح جزءاً من إدراك العالم عندما يتم تأكيدها من قبل آخر مفكر (Merleau-Ponty 2009, p 71).

ولكن هنا يصبح لزاماً التعامل مع تلك الأشياء التي لا يمكن أن يتم توكيدها في الآخر كون أن كل "أنا" يدركها بشكل شخصي بحت. كما ذكرنا أعلاه هناك الألوان والهواء ودرجة الحرارة، ولكن هناك المشاعر أيضاً. ويؤكد مارلو بونتي أنه في كثير من الأحيان يتم مأسسة هذه الأشياء، فمثلاً من خلال الموضة تصبح بعض الألوان كريهة وبالية بينما ألوان أخرى تصبح جميلة ومقبولة، وكذلك يحدث للمشاعر التي يمكن أيضاً أن يتم مأسستها من خلال جملة من القواعد(Merleau-Ponty 2009, p 176) .

بالنسبة لمارلو بونتي الجسد الحي يجب أن يُفهم على أنه علاقة شخص يعيش–في–العالم، يشكل وحدة واحدة معه، فهو في ذات الوقت موضوع ويتفاعل مع مواضيع أخرى فالعقل متشابك مع الجسد والذي بدورة متشابك مع العالم كفئات للوجود المتبادل. يوفر لنا هذا "المعنى" الجسدي وظائف مستقرة واعتيادية هي الخطوط العريضة العامة التي يتم تناولها وتحويلها إلى عالم المستوى الشخصي والنفسي والثقافي للوجود. ما هو هذا المستوى من المعنى؟ على

[‡‡] لا بد هنا من أن نوضح أن الكلمة في النص هي (flesh) ولكن في العربية نعتقد أن كلمة جسم هي أقرب للمعنى الذي يريده مارلو بونتي من كلمة لحم ولذلك فقد وضعنا [لحمي/جسمي] بين مزدوجتين، وهذا ليس موجوداً في النص الأصلي.

سبيل المثال، خذ التجربة اليومية للتنقل في المنزل. جسدي يعرف طريقه حول شقتي فيما يمكن تسميته معرفة الساقين. يقدم مارلو بونتي المثال في علم الظواهر للعمل؛ يصف ميرلو بونتي هذا المستوى من الفهم من أجل "القصد التشغيلي" أو "القصد الحركي". هذا التوجه الأساسي في العالم هو الخلفية التي تدعم معنى الحركة، وتعطي الحركة الشرط المسبق للغاية الخاصة بها كإسقاط محتمل في عالم ذي مغزى. يستخدم فكرة مشابهة لهذه الوظيفة على المستوى النفسي الاجتماعي، تسمى "القوس القصدي" (the intentional arc)(Merleau-Ponty 2009, p 157)، الذي يعطينا عالمنا الذي هو بالفعل "هناك" كإعداد ضمني لأفكار وأفعال وحركات. إنه شكل من أشكال الحياة يضعنا في موقف نفهمه بالفعل، بما يتجاوز الوعي والفكر الواعي أو دونه. ومثال على القوس القصدي يصف انتصاب المرأة التي لديها ريشة على قبعتها والتي تمكنت من الاحتفاظ بها على مسافة من محيطها حتى لا تنقطع، فهي لا تحسب هذه المسافة، فقد أدرجت الريشة ضمنيا كجزء من جسدها. هذا النوع من المعرفة الجسدية هو فهمنا الجسدي للعالم، وهو نوع من الانسجام بين ما نهدف إليه (للوصول إلى المطبخ مثلاً) وبين ما يتم إعطاؤه (التصميم الخاص للشقة). هذا المستوى من المعنى لا يجب أن يُفهم كمحتوى عقلي ولا رد فعل منبه، إنما يجب فهمه كمعرفة جسدية (عندما تصبح العادة مترسخة)، فهي ليست معرفة موضوعية ولا إرادية(Merleau-Ponty 2009, p 165).

ولا يوجد وعي للعالم (كما يتم تصوره) بدون إنسان يختبره، ولا توجد تجربة إنسانية ليست من العالم. وبالتالي، لا يمكننا مناقشة الجسد كما لو كان شيئًا مقطوعًا عن الوعي والعالم. فكما يقول مارلو بونتي: "فيما يتعلق بالجسد، حتى جسد شخص آخر، ويجب أن نتعلم كيف نميزه عن الجسد الموضوعي على النحو الموصوف في الفسيولوجية. هذا ليس الجسد الذي يمكن للوعي أن يسكنه، فلا بد لنا أن نفهم بدقة التصرفات المرئية التي يتم أضفائها على الجسد المرئي والتي يمكن تحديدها وتمييزها على الجسد ولكنها ليست متضمنة فيه حقاً بحسب الفهم الفسيولوجي" (Merleau-Ponty 2009, p 409)، وهذا ينعكس بشكل مباشر على الفهم لجسد المرأة أيضاً. أي أن المرأة الفسيولوجية تختلف عن المرأة الجسد الواعي، لأنها بوعيها تعي نفسها وتعي الآخر وبالتالي تعي هذه العلاقة لها مع الآخر، وطبيعة هذه العلاقة هي التي لا بد أن تحدد كيف ينعكس الجسد في الوعي للذات وكيف ينعكس في وعي الآخر له.

الفينومينولوجيا النسوية كمخرج لمأزق الجنس (الفروقات الجنسية):

تلفت وايس (Gail Weiss) الانتباه إلى أهمية رؤية مارلو بونتي لعلاقة الجسد بالوعي في تفسير كيف تنعكس استجابات جسد ما، بحسب خصائصه، لأجساد الآخرين وتقول: "أقترح أنه، إذا أخذنا على محمل الجد إصرار مارلو بونتي على أن أجسادنا (بدلاً من وعينا) هي الوسيلة التي تربطنا بشكل مباشر مع العالم، فإن ذلك يشجعنا على الانتباه إلى كيفية تأثير الجنس والعرق والقدرات الجسدية للفرد أو المجموعة، على الاستجابة المختلفة لأجسادهم مع الأجساد الأخرى"(Weiss 2015, p77) . وقد يكون هذا أيضاً ما لفتت الانتباه إليه ألكوف (Linda Alcoff) في كتابها "الهوية المرئية: العرق، الجندر والذات" حيث أكدت على أن الاستجابات التي يمكن للفرد أن يستجيبها عند التعامل مع شخص ما تعتمد بشكل مباشر على الهيئة المرئية للجسد، فيما يعكس مفاهيم مهمة عن "صورة الجسد" و"التخيل الجسدي"(Alcoff 2006).

أبرزت بعض النسويات استيائهن من تجاهل مارلو بونتي للاختلاف الجنسي بين الذكور والإناث، لكنهن مع ذلك أدركن مدى أهميته في ابراز محورية الجسد في فهم العالم وفي التعامل معه. فتبرز وايس، مثلا، مفهوم مارلو بونتي لصورة الجسم أو مخططه في تشكيل الوعي الذي لدينا حول شكل جسدنا في كتابها "صورة الجسد: التجسيد كبين– جسدية"[§§]، لتؤكد أن صورة الجسد هي محور وعيي

[§§] هنا تستخدم المؤلفة تعبير بين – جسدي كطريقة لإبراز مفهوم مارلو بونتي: بين – ذاتي (البين ذاتية) آخذة العلاقة بين جسد وجسد كمفهوم معرفي يتمثل في بين – جسدية، وهنا يتحول التجسيد كأسلوب فهم لهذه العلاقة بين – الجسدية.

في العالم الحسي(Weiss 1999, pp 10-11) مثل هذا الوعي لا يجسد الجسد التشريحي الموضوعي، إنما يصف الجسد في مواجهة مهامه في العالم، جسد تبرز منه بعض الجوانب وبعضها الآخر يكون غير مرئي. من خلال ترابطات الجسد هذه، نحن قادرون على التصرف القصدي في العالم، وعلى الرغم من أن أجسادنا تعمل في الغالب بشكل عفوي إلا أنها تشكل إحساسنا بأنفسنا ككائنات جسدية، وكذلك تؤكد وايس على الطبيعة المتعددة لهذه الصور الجسدية وطبيعتها الديناميكية وبالنسبة لها فإن النظرية الفينومينولوجية تتشابك مع التحليل النفسي لتكّون مخططنا الجسمي، فمن ناحية هنالك الأهمية العاطفية والخيالية التي تعطى لأجزاء من الجسم من خلال علاقاتنا الشخصية مع الآخرين، ومن ناحية أخرى هنالك الأهمية المرتبطة بالسمات الجسمية المختلفة التي نتفاعل بها في المجال الاجتماعي: "لمسات الآخرين، الاهتمام الذي يوليه الآخرون للأجزاء المختلفة من أجسامنا، وهذا التشابك هو ما يكّون أهمية النموذج الوضعي للجسم"(Weiss 1999)، وهذا يضمن أن صورة جسدنا تتشكل بالطريقة التي تتم بها تجربة الجسم واستثماره عاطفياً بدلاً من تمثيله الإدراكي. إن النسويات اللواتي يستخدمن مفهوم التخيل الجسدي (متأثرات بعمل إيريغاري) يشددّن على أن الطريقة التي تتمثل بها تجربة أجسادنا تستثمر ملامح معينة عاطفيا وحسياً.

وإن العديد من الملامح العاطفية المرتبطة اجتماعيًا أو فرديًا بميزات جسدية محددة يتم اعتبارها من قبل المفكرات النسويات مدمرة، فهنالك العديد من الصور والتصورات المخلة بأجسام النساء، لذلك فإنه من الضروري أن تخضع الصور والتصورات المادية للتغيير، ويصبح الأمر معقداً بمجرد أن ندرك أن العبء العاطفي الذي تتحمله أجسادنا قد لا يكون متاحا للتفكير فيه، ولكن ذلك يكشف عن نفسه في الممارسات الإدراكية المعتادة التي لفتت ألكوف انتباهنا إليها، وعليه فإننا لإحداث التغيير نحتاج إلى تقديم صور بديلة للجسم أو للتخيل الجسمي، وهنا تشير ألكوف إلى أن هذه الحسابات الجسدية "تتطلب فهرسة متقاطعة حسب الخصوصية الثقافية والعرقية" (Alcoff 2006, p 107)، وتستخدم الحسابات الجسدية لإعطاء سرد لفئات الهويات الراسخة في السمات الجسمية المادية أو ما تسميه الهويات المرئية فتقدم تصورا يدمج فئات الهوية الاجتماعية مع تجارب الأشخاص لأجسادهم وأجساد الآخرين، بالتركيز في المقام الأول على الهويات الجندرية، وتقوم بتوضيح الطريقة التي يتم بها استثمار السمات الجسمية (اللون والشعر والأنف والثدي والأعضاء التناسلية) بحيث تصبح جزءًا من تجربتنا الإدراكية المباشرة للبشر من حولنا: فالعرق والجنس على حدٍّ سواء جسميان بالتأكيد، يتم تمييزهما على الجسم ومن خلاله، ويعيشان كخبرة مادية، ويمكن رؤيتهما كظواهر سطحية ومحددة للوضع الاقتصادي والسياسي (Alcoff 2006, p 102). وبسبب الواقع المادي للسمات الجسمية وسرعة استجابتنا الإدراكية، تصبح المعاني المرتبطة بهذه السمات طبيعية ويتم التغافل عن حقيقة أنها نتاج أنماط الإدراك المكتسبة، لأن مثل هذه الممارسات الإدراكية أصبحت معتادة ومقاومة للتغيير. وتشير إلى كيف "ينتج عن الوعي العرقي والجنساني سلوكيات جسدية اعتيادية تُعامل بأنها طبيعية وتصبح غير مُدركة من قبل الوعي بعد الاستخدام لفترة طويلة" (Alcoff 2006, p 108). وبالتالي، فإن أهمية بعض الأشكال الجسمية تخبرنا عن شعورنا بجسدنا وأجساد الآخرين مما يعكس الإحساس بجسدنا، كما عبر مارلو بونتي، فإن الطريقة التي ينظر بها إلينا الآخرون تحمل شكل الجسم وتمثّل موقعه في أنماط التفاعل الاجتماعي.

الحجج التي نوقشت أعلاه، سواء تلك المتعلقة بعدم أهمية الاختلافات الجنسية والسلوكية أو تلك المتعلقة بماهية الثنائية الجنسية، تعمل جميعها في اتجاه واحد، وهو أن الثقافة تتوسط ما نحسبه طبيعة، كما تشير جيل جاغر إلى أن هذا النوع من الدراسات يساعد على توضيح الحدود المفصلية والتشكلات التي ينطوي عليها تشّكل الهوية الجنسية ويتم الكشف من خلالها عن دور التركيبات الثقافية في التشكيل والتأسيس للاختلاف الجنسي(Jagger 2015).

في هذا السياق، يمكننا القول إن "الثقافة" ليست شيئًا يمكن أن يتشكّل بحرية بل إن الثقافة مقيدة بطبيعتها. فعلى الرغم من أن الثقافة تبني كيفية فهمنا الوجودي إلا أنها لا تشكله،

بل يُنظر إلى الثقافة على أنها راسخة ومتشابكة مع الطبيعة ويُنظر إلى الطبيعة على أنها عامل أساسي في تكوين الثقافة، فهناك عالم يقوم بتشكيل معرفتنا ويقيدها.

مارلو بونتي في التطبيق:

لنحاول الآن أن نفكر في كيفية التعامل مع المعضلات السابقة بتطبيق مفهوم مارلو بونتي للجسد. وهنا نحن لا نريد أن نكرر ما قدمته النسويات من استخدام لمفاهيم مارلو بونتي، بل نريد أن نقدم تصوراً جديداً يحاول أن يتجاوز الانتقادات التي تم تقديمها للتصورات النسوية الفينومينولوجية حول مفهوم الجسد في علاقته مع الطبيعة والثقافة.

ولا بد هنا من الانطلاق من موقف مارلو بونتي من العلم. ففي مقدمته لكتابه فينومينولوجيا الإدراك يحاول مارلو بونتي أن يلخص موقفه من العلم بالقول إن العلم لن يكون أبداً مكافئاً للعالم الذي ندركه لأن العلم ببساطة ما هو "إلا تقديم لأساس عقلاني أو تفسير لهذا العالم" (Merleau-Ponty 2009, p ix). ويتابع ليبرهن أن ليس هناك تصوراً أحادياً لما هي هذه الكينونة التي هي إنسان، فيقول: "أنا لست "مخلوق حي"، ولا أنا "رجل"، ولست أيضاً "وعي" يمتلك كل الصفات التي يضفيها علم الحيوان أو علم التشريح الاجتماعي أو علم النفس الاستقرائي على النتاجات المختلفة للتطور الطبيعي أو التاريخي – فأنا مصدر مطلق، وجودي لا ينبع من أسلافي، ولا من بيئتي المادية والاجتماعية"(Merleau-Ponty 2009, p ix)، بهذا التصور يريد مارلو بونتي أن يؤكد أن الإنسان هو نتاج تشابك هذه العلاقات مضاف إليه وعيه لذاته ووعيه لهذه الصفات والنتاجات التي تقدمها العلوم المختلفة. *وبالتالي فلا يمكن من حيث المبدأ بالنسبة لرؤية مارلو بونتي أن يكون هناك اعتماد مستقل على العامل البيولوجي ليحدد لي ما إذا كان إنسان ما هو أمرأة أو رجل أو أي شيء آخر. فلكل هذه الكلمات مصدر في التطور الثقافي الاجتماعي للمجتمعات البشرية وهي لذلك تختلف أيضاً في كل مجتمع باختلاف ثقافته.*

فعلى سبيل المثال عندما يتم التعامل مع قضية الاختلافات بين الجنسين، فإن تصور مارلو بونتي ينطلق من تحديد العلاقة بين جسم الإنسان وخصائصه الفسيولوجية في علاقته مع وجوده في العالم، فهو يتفاعل مع هذا العالم ويتحول إلى جسد من خلال وعيه لذاته ضمن مؤثرات ثقافية واجتماعية واقتصادية تشكل كيفية رؤيته لنفسه في العالم. وهنا يصبح الجسم بتركيبته الفسيولوجيه ما هو إلا عامل من العوامل ولا يمكن أن يكون العامل الوحيد، فإذا ما كان الجسم على المستوى التشريحي يعطي بأنه أنثى، فهذا ليس كافيا للأستنتاج بأن الجسد الواعي لنفسه في هذا الجسم هو أمرأة بالمفهوم الاجتماعي التقليدي. ومن المؤكد أن جملة العوامل التي ستدخل في تركيبة وعيه/ها لذاته/ها ستشكل "جسده/ها الحي" وستشكل صورة هذا الجسد لديه ولدى الآخرين من حوله. وبالتالي يصبح الاختلاف الجندري ليس معطى، بل ببساطة هو نتاج تفاعل البنية الثقافية مع ممارساتنا المجسدة في التعامل مع أنفسنا والآخرين والتي تقود، على المستوى الموروث الثقافي العام، إلى حسابات بيولوجية وعلى رأسها مسألة التكاثر الجنسي ودور كل جنس في هذه العملية وتبعات هذا الدور والتي بدورها أدت إلى تحديدات ثنائية وفقًا للأدوار المتصورة بهذا الخصوص.

ومن جهة أخرى فبالإضافة للبيولوجيا وتأثيرها فإن تداخل العوامل المادية والثقافية والاجتماعية وحتى السياسية تأتي لتؤكد وترسخ فكرة ثنائية الجنس*** ولكن ما قدمه لنا مارلو بونتي يفتح الباب على مصراعيه للتأمل ولطرح أسئلة جديدة تستند إلى تجارب جديدة تتناول تنوعاً ثقافياً واجتماعياً أكبر وأشمل من ذلك المحصور في نطاق المعرفة والتجربة الغربية التي لا بد لنا من التعامل مع منطلقاتها بالقليل من الصبر والكثير من الحذر، فالبحث والرغبة بالخروج بنتائج غير متحيّزة ثقافيا يتطلب منا استثارة أسئلة مستنيرة والبحث

*** لا بد هنا من التوضيح أن الفهم العام لطبيعة الجسم على أنه في المجمل يعبر عن ثنائية ذكر وأنثى لا يشكل اعتراض على الموقف هنا. فموقف مارلو بونتي أكثر شمولية، فعلى الرغم من أن الجسم يحدد تصرفات الجسد الواعي، إلا أن هناك بعض الحالات الجسمية التي تلزم التفكير بتوسيع هذه الثنائية إلى الأشكال الطبيعية للجسم التي تتجاوزها. ولكن هذا لا يؤثر على القول بأن الشكل العام للطبيعة الجسمية المتحددة بالعلاقة مع الإنجاب تتحدد من خلال ثنائية الجنس: ذكر وأنثى.

في مجموعة متنوعة من العوامل البيولوجية ومجموعة متنوعة من التجارب التي لا تغفل عن تجارب مجموعات عرقية وثقافية قد تحمل وجهات نظر أخرى لموضوع الجسد ولموضوع الاختلاف بين الجنسين أو حتى قد يتم تناول تجارب أولائك الذين لديهم أجسام ثنائية الجنس، فإن الطبيعة وتنوعها لا حصر له ويبقى السؤال المركزي الذي يطرح نفسه للنقاش مراراً وتكراراً هل الطبيعة هي التي تحرّك وتشكّل الثقافة أم أن الثقافة هي التي تشكّل الطبيعة، وما بينهما الخطاب؟

ما يقوله لنا مارلو بونتي بكل وضوح هو أنه من المستحيل فرض طبقة أدنى من السلوك على الإنسان، (يختار المرء تسميتها طبيعة)، إلا أن يليها عالم ثقافي أو روحي مُصنّع. فكل شيء مُصنّع وطبيعي في الإنسان، لذا يبدو من الخطأ معالجة أي علم بيولوجي كما لو كان شيئاً منفصلاً عن الطبيعة أو عن الثقافة، إنها نفسها، مجرد شكل واحد من أشكال التشابك. فالطبيعة داخلنا يجب أن تكون لها علاقة بالطبيعة خارجنا، في الواقع يجب أن تتكشف لنا الطبيعة خارجنا عن طريق الطبيعة التي نحن عليها، علينا أن نعي ونرى هذا التكامل ليس فقط في أنفسنا بل في العالم من حولنا.

والقضية الأخرى التي تم تناولها أعلاه هي قضية الاختلافات النفسية والسلوكية. ويناقش مارلو بونتي الموقف من التحليل النفسي ومن دور الجنسانية في تحليل فرويد ليؤكد أن التحليل النفسي لا يجب أن يتم حصره بعامل واحد كالعامل الجنساني مثلاً، ولكن لا بد من وضع جملة من العوامل الأخرى التي تفرز التصرف النفسي للفرد، فيقول في معرض تحليله للعوامل التي تؤثر في تصرفات الفرد (المريض والسوي على حد سواء): "نكتشف هنا شيئين: أن الحياة الجنسية هي شكل آخَر من أشكال القصدية الأصلية، وأن هذا التحليل يبرز الأصول المحورية للإدراك والحركة والتمثيل من خلال تأسيس كل هذه "العمليات" على "القوس القصدي"، والذي يؤثر على الفرد المريض، والذي، في حالة الفرد السوي، يمنح الخبرة بدرجة من الحيوية والفائدة" (Merleau-Ponty 2009, p 182). ما يريد مارلو بونتي الوصول إليه من هذا التحليل للتأثير النفسي والسلوكي إلى القول أنه من غير الممكن أن نجعل هذا التحليل مستند إلى عامل واحد، كالقول مثلا أن العضو الجنسي هو الذي يحدد تصرف الفرد، ليقول أن تصرفات الأفراد تعتمد على وجودهم في العالم وتفاعلهم مع هذا العالم، بحيث يصبح العضو الجنسي جزءاً لا يتجزأ من الجسد، ويصبح التعامل معه ينطلق من وعي الفرد للجسد ومن خلال وجوده في العالم وعلاقته مع الآخرين.

ففي النقاش النسوي، يمكن القول إن تحول الأنثى إلى امرأة يمر عبر "القوس القصدي"، فجملة العوامل التي تمر بها الأنثى خلال مرحلة اكتشافها لجسمها، من خلال جملة المفاهيم التي تربت عليها، ومن خلال رؤيتها لنفسها ورؤية الآخرين لها، في وجودها الفعلي في العالم، يؤدي إلى تحولها إلى امرأة. وبالتالي إذا كان هناك عوامل مختلفة تؤثر في وعيها لتكون وعياً مختلف عن نفسها وعن جسمها فأن نظرتها وموقفها من جسمها يتحول إلى مفهوم آخر. وهنا لا بد من التأكيد أن هذه المفاهيم المختلفة التي يتم وصف الجسد فيها هي مفاهيم محملة بالموروث وهي نتاج تطور اجتماعي وتاريخي أدى فيما أدى إلى الوصول إلى ما نعتبره اليوم معانٍ للكلمات المستخدمة مثل رجل وامرأة.

ونخلص من كل هذا إلى القول بأن موقف فينومينولوجيا مارلو بونتي، يعطي تصوراً شمولياً لمفهوم الجسد في العلاقة بين الطبيعي والثقافي، يتم من خلالها تجاوز الثنائيات وتجاوز الحدود الضيقة للنظريات التي تختصر التحليل على عاملٍ واحد، للقول بأن العلاقة بين هذا الثلاثي: (الطبيعة/الجسد/الثقافة) هي علاقة إدغام لا يمكن فيها القول أن هناك أولوية لأحد العناصر فوق العناصر الأخرى، فالجسد المفكر والواعي لنفسه هو جسد موجود في العالم الطبيعي الواقعي، وهو موجود في هذا العالم الاجتماعي الاقتصادي وما يقدمه من ثقافة مهيمنة، تؤدي فيما تؤدي إليه إلى التفاعل والتأثير على وعي الفرد، أنثى وذكر، وعلى علاقته مع هذا العالم. وبما أن الجسد هو عامل من العوامل المكونة لهذا الفهم، يصبح من نافل القول أن طبيعة الجسم المكون له يدخل في التأثير على الوعي المتشكل، وبالتالي فالجسم الفسيولوجي والتشريحي يدخل كعامل من العوامل المهمة المشكلة للوعي الذاتي وللعلاقة البين ذاتية بين الأنا والآخر.

المصادر والمراجـــع

المراجع العربية:

أرسطو، دون تاريخ، السياسة، ت: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.

سارتر، جان بول (2009)، *الكينونة والعدم*، ت: نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

مارلو بونتي، موريس (1987)، *المرئي واللامرئي*، ت: سعاد خضر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.

كنط، عمانوئيل (1988)، *نقد العقل المحض*، ت: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت.

Refrences:

Arabic Refrences:

Aristotle, without history, politics, translated by: Ahmed Lotfi Al-Sayed, National House for Printing and Publishing, Cairo.

Kant, Emmanuel (1988), Critique of the Pure Mind, Translated by: Musa Wahba, National Development Center, Beirut.

Marlow Ponti, Morris (1987), The Visible and the Invisible, Translated by: Suad Khidr, House of General Cultural Affairs, Baghdad.

Sartre, Jean Paul (2009), Being and Nothingness, Translated by: Nicolas Matini, Arab Organization for Translation, Beirut.

المراجع الأجنبية:

Alcoff, L. M. (2006), *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, Oxford University Press, Oxford.

Baron–Cohen, S. (2003), *The Essential Difference, Men Women and the Extreme Male Brain*, Penguin, London.

Battersby, C. (1998), *The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*, Routledge, Cambridge.

Bleier, R. (1984*), Science and Gender: A Critique of Biology and its Theories on Women*, Pergamon, New York.

Butler, J. (1988). "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", Theatre Journal, Vol. 40, No. 4 (Dec., 1988), pp. 519-531.

Butler, J. (1989), 'Gendering the Body: Beauvoir's Philosophical Contribution', pp. 253–62 in A. Garry and M. Pearsall (eds.) Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy, Unwin Hyman, Boston, p 254.

Butler, J. (1990), *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*, Routledge, New York.

Butler, J. (1993), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York.

Butler, J. (2004), *Undoing Gender*, New York: Routledge.

Cameron, D. (2007), *The Myth of Mars and Venus*, Oxford University Press, Oxford.

Cavarero, A. (2002), Stately Bodies: Literature, Philosophy and the Question of Gender, Trs.: R. de Lucca and D. Shemek, Michigan University Press, Michigan.

Daly, Anya (2019), A Phenomenological Grounding of Feminist Ethics, Journal of the British Society for Phenomenology, 50:1, 1-18, DOI: 10.1080/00071773.2018.1487195.

De Beauvoir, S. (2010), *The Second Sex*, TRs: Constance Borde and Sheila Malovany Chevallier, Vintage Books,

New York, p 68.

Fausto-Sterling A. (1985), *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, Basic Books, New York.

Fausto-Sterling, A. (1993), "The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough", *The Sciences*, 33(2): 20–24.

Fausto Sterling, A *(*2000), *Sexing the Body*: *Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, New York.

Fine, C. (2010), *Delusions of Gender: The Real Science behind Sex Differences*, Icon Books, London.

Heidegger, M. (1996), *Being and Time*. Tr: J. Stambaugh, SUNY, New York.

Irigaray, L. (1985), *This sex which is not One*, Cornell University Press, New York.

Jagger, G. (2015), "The New Materialism and Sexual Difference", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 40(2): 321–342.

Merleau-Ponty, M. (1964), *The Primacy of Perception*, Ed.: James Edie, Northwestern University Press, Evanston.

Merleau-Ponty, M. (1968), *The Visible and the Invisible*, Tr.: Alphonso Lingis, Northwestern University Press, Evanston.

Merleau-Ponty, M. (2009), *Phenomenology of Perception*, Trs.: Colin Smith, Routledge, London.

Olkowski, D. and G. Weiss (eds.) (2006), *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, and the articles therein.

Oudshoorn, N. (1994), *Beyond the Natural Body: An Archeology of Sex Hormones*, Routledge, London.

Stoller, S. (2000), Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism, Hypatia, Vol. 15, No. 1 (Winter, 2000), pp. 175-182.

Stone, A. (2007), *An Introduction to Feminist Philosophy*, Polity Press, Cambridge.

Stone, A. (2012), *Feminism, Psychoanalysis and Maternal Subjectivity*, Routledge, New York.

Sigmund Freud *(1962), The Ego and the Id*, J. Riviere (trans.), J. Stacey (ed.), W.W. Norton, New York 1962.

Weiss, G. (1999), *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*, Routledge, New York.

Weiss, G. (2015), "The Normal, the Natural, and the Normative: A Merleau-Pontian Legacy to Feminist Theory, Critical Race Theory, and Disability Studies", *Continental Philosophy Review*, 48(1): 77–93.

Whitford, M. (1991), *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Routledge, and New York.

Young, I. M. (1980), "Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality" *Human Studies* 3(2): 137–156.

The Body between Nature/Culture Debates from a Feminist Perspective

Hanayeh Nahhas and Towfic Shomar *

ABSTRACT

We can easily claim that the body is the dominator to all the feminists' movement globally. The issue of the body (women embodiment in particular) have overshadowed the feminist thought throughout the last three decades, the women emancipation is interwoven with her body's freedom: what she wears , her looks, her role to bread, commercializing her, and violence against her are all related to her being in a female body. The science-feminism relation never was a happy one; sciences usually advocating a certain ideology to support specific roles of men and women. The critic addressing such ideological perception of sciences highlights the importance of the cultural in sciences, and how such perception influence the images and social fabric these sciences presents. Hence, it is essential to be able to explore the influence of these theories on our perception. New materialistic view has an important project that puts it in direct conflict with the said replies to the feminists' critics, through making "the material (the material human body) and the natural world at the upfront of feminists' practices and theories." We are tackling such discussions from the most general question of "what does it means to understand humans as part of nature and how would we be able to think of nature stemming from being part of it?" connecting such feminists' discussions with Merleau – Ponty's philosophy. We suggest that Merleau – Ponty's prospective of our bodies as representative of the world, would shack the nature/culture dualism and unite the body with the world. The thinking-body theory would not be able to eliminate the nature/culture debate; nonetheless, it would pave the way to think deeply into the trilogy of nature/culture/body as part of one structural knowledge.

Keywords: The Body, Culture, Nature, Feminist Perspective

* .Department of Philosophy, School of Arts, The University of Jordan
Received on 20/10/2020 Accepted for Publication on 18/11/2020.