مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد 9 / العـدد: 02 (2021)، ص 389- 412

ثنائيّة التّحيّز والنّسق في الخطاب النّسوي الجزائريّ المعاصر من خلال ديوان "مهرة يوسف الأخيرة" أروى بلباي" .مقاربة من منظور النّقد الثّقافي .

The duality of bias and coordination in contemporary Algerian feminist discourse through the book "Mahra Yusef Al-Akhira" by Arwa Belbay. An approach from the perspective of cultural criticism

ط. د/ جلاط محمد [1]، المشرفة الدكتورة بن سنوسي سعاد[2]
[1] جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس (الجزائر)،
djellatmed7@gmail.com
[2] جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس (الجزائر)،
bensenoucisouad@hotmail.fr

تاريخ الاستلام: 2021/06/16 تاريخ القبول: 2021/08/30 تاريخ النشر: 2021/10/07

ملخص:

تتغيّا هذي المقاربة رصد تحيّزات الخطاب النسوي الجزائري بعد تأثّره بمجموعة من الإيديولوجيات، الأمر الذي أفرز عددًا لاحصر له من الأنساق التي أضحت تؤثّث الفكر النّسوي، لعلّ اهمّها انتقاله من مجرّد فلسفة فئويّة تشتغل في دائرة الجندر إلى فلسفة كونيّة لها أطاريحها المستقلّة.

ستتّخذ هذه الدّراسة مسارين :مسار نظريّ سنعرض فيه لاستراتيجيّة المقاربة الثّقافيّة كنوع جديد من المحاورة النّصّيّة، ومسار تطبيقيّ سنعرض فيه لمختلف التّحيّزات والأنساق المنبثقة عنها.

كلمات مفتاحية: الجسد، الأبويّة ،حقوق ،الدّين ،المرأة ،الثقافة .

Abstract:

THIS approach tries to mention The main caracters of the Algerian female speech after being influenced by à number of ideologies that gave an unlimited number of aspects that caracterizes The woman thinking, The main aspect is that it removes from abstrect phylosophy Dealing with its gendre to à

global phylosophy having its own and independent opinion.. This study has two streams:a theorical stream as a strategy to obtain à cultural approach as a new textuel dialect, and another stream which is The main concept that results..The key words :Body, Fatherhood,Rights, Religion, Woman, Culture.
Keywords: The body ; patriarchy; rights; religion; women;culture.

المؤلف المرسل: جلاط محمد، طالب دكتوراه ل.م.د، جامعة سيدي بلعباس.

1. مقدمة:

يمكن –بكثير من التفاؤل- أنْ نكون مطمئنّين على مستقبل الشّعريّة الجزائريّة بعد هذه الاستيعاب الإيجابّي من طرف الشّعراء لجملة من الأطروحات الجديدة ؛ النّاجمة عن أفكار فلسفيّة وافدة، إنّ التلاقح والتأثّر حتميّتان وجوديّتان لأيّ منجز فكريّ أو ابداعي لكيّ يحظى بالتّجدّد، فالنسبيّة –كقيمة حضاريّة أثّثت المعرفة العلميّة بالكثير من الحقيقة – ستجد بغيتها في العلوم الانسانيّة، وفي الشّعر خاصّة بما هو بحث دائم مستميت عن والمطلق، ومحاولة فاشلة -مسبّقًا – لاعادة ترتيب الوجود وفق رأي الشّاعر، دون أن يلتفت لليقينيّات أو الحقيقة التي لم تنجح العلوم الدّقيقة في تحصيلها .

في هذا السّياق أطلّ شعراء الألفيّة على مجموعة من الأطاريح الفلسفيّة، وحاولوا استثمارها في منجزهم، من أجل رؤيا شعريّة جديدة، تفرز تجربة شعرية جديدة تقلب المألوف من المنظورات، ومن أهمّ هذه الأطاريح : الفلسفة النّسويّة التي وجدت لها رواجًا كبيرًا في نصوص الألفيّة الثّالثة لعدّة اعتبارات تتعلّق بارتفاع منسوب الوعيّ الحقوقي، وكونيّة المعرفة التي أفرزتها الرّقميّات.

علينا أن نعترف أنّ السّبعينات شهدت أولى بوادر شعريّة نسويّة، ولكنّ منسوب البوح في هذه النّصوص ظلّ محتشمًا لاعتبارات العادة، فلم تصدح هذه النّصوص بالأنوثة كقيمة انسانيّة وفق ما تمليه الحرّيّة، ولكنّها ظلّت معتكفة على

المألوف من مواضيع الوطنيّة، والتشبيب المتحفّظ، والغنائيّات، دونما خلفيّة فكريّة ثابتة، ويلزمنا الاعتراف أيضًا أنّ هذا طبيعيّ مقارنة بعدم نضوج الفكر النّسوي في العالم العربيّ- والذي تعرّض لحملة عنيفة من الرّفض- لاعتقاد انّه يصادم الثّابت الدّيني، والوجدان الاجتماعيّ.

سيستمرّ هذا البوح المحتشم إلى غاية ولادة شاعرات أتاحت لهنّ ظروفهنّ الاجتماعيّة، والسّياق العام-خلفيّة معرفيّة أكاديميّة، انفتاح المجتمع على الآخر تحت سطوة التّكنولوجيا- هامشًا كبيرًا من حرّية البوح، ومن ثمّة طرق كل المضامين التي تتعلّق بالأنثى، ووفق خلفيّات فكريّة متعدّدة ممّا أفرزته الفلسفة المعاصرة؛ ما أفرز نوعًا جديدًا من النّصوص لاقت استنكارًا في بدايتها ثمّ نجحت في تكريس ثيماتها عبر نضال شاق على كافّة الصّعد، ومن هؤلاء الشّاعرة الجزائريّة "أروى بلباي" في ديوانها الوحيد :"مهرة يوسف الاخيرة".

سيكون الهدف من هذه المقالة رصد تحيّزات الخطاب النسوي عند أروى بلباي في هذا الدّيوان؟، وماهي الأنساق المضمرة التي يمكن استكناهها حين إذا قرأنا الدّيوان من منظور النّقد الثّقافي ؟ متبعين في هذا المنهج التّحليلي بما هو مناسب للقراءة وفق اجرءات النّقد الثّقافي .

22.عن ثقافة النّص:

1.2. النّص وسؤال الثّقافة :

من المهمّ أنّ نعترف بفضل النّقد الأدبيّ في محاورة النّصوص الإبداعيّة على مدى حقبٍ طوال ،لكنّ الأهمّ أن نعترف بقصوره في تحقيق القراءة الكاملة كمالًا ميسورًا ، ذلك أنّ النّصّ الأدبيّ – إلى كونه خطابًا لغويًّا ينبني على علاماتٍ – فإنّه أيضًا حادثة ثقافيّة تحمل وخزانة مليئة بالأنساق المخيّمة والمتصارعة ، والتي تمثّل ثقافة المرحلة .

إنّ الإكتفاء بقراءة العلامات ليس إلّا قراءة ساذجة، لأنّ هذه العلامات - في ذاتها ، وفي نمط تجاورها- تقدّم للقارئ أحالات نحو مضمرٍ ما ، فهي ليست إلّا حيلة بلاغيّة لتمرير مضمر قديم في اللّاوعي .

من هنا جاء النّقد الثّقافيّ كبديل إجرائيّ بعد البنيويّة، يحاول مقاربة النّص إستنادًا إلى نمط الأنساق التي يفرزها، فهو يعترف بأنّ النّص نازلة محدثة، جاءت كنتيجة لإلحاح الأنساق القديمة والتي سادت بطريقة ملفتة، وشبيه بذلك ظهور المقامات في العصر العبّاسيّ تبعًا لاستفحال ظاهرة التّسوّل والتّطفّل ، ومن ثمّة فمؤلف النّص ليس هو الكاتب ولكنّها الجماهير، وهي ذاتها المتلقّي الذي يقرؤه.

وإذا كنّا نعترف في البدء بقصور النّقد الأدبيّ في محاورة النّصوص محاورة مثاليّةً، فإنّ هذا لايعني أنْ نقتله ونحلّ محلّه النّقد الثّقافي، لأنّ المحاورة الثّقافيّة المثلى لاتستقيم إلّا ارتكازا على العلامات اللّغويّة، ومن ثمّ تأويلها، فاستكناه النّسق إذنْ لابدّ له من توسّل اللغة، هذا أولًا .

وثانيا أنّ المقاربة الثّقافيّة المعاصرة لاتهتمّ بالنّسق منفردًا، بل لابدّ أن ينضاف إلى هذا التّنويه بجماليّة النّص، وجماليّة استكناه النّسق ذاته، من مثل تضادّ الأنساق وتوالدها وتعدّدها واصطراعها .

2.2 .بين النّقد الثّقافي والنّسويّة :

لا يختلف اثنان كون الأدب النّسوي - إلى عهد قريب - كان يصنّف ضمن أدب الهامش ، وهذا لاعتبارات الأبويّة الأدبية ، فكما كانت المرأة هامشا ، كان أدبها أو الأدب المتحدّث بلسانها أوغل في التّهميش ، وانطلاقًا من تعريف أدب الهامش – " هو كلّ أدب ينتج خارج المؤسّسة ، سواء كانت سياسيّة أو اجتماعيّة أو إكاديميّة " (غيث، دار المعرفة الجامعية، صفحة 52) - ،وتحت هذا التّصوّر " عدّ كلّ أدبٍ متمرّدٍ على السّلطة والتّقاليد أدبًا هامشيًّا حكم عليه بالموت ،لأنّه

يتجاوز المأ لوف ويتعدّى السّلطة " (تبرماسين، 2014، صفحة 32). ولما كان الخطاب النّسوية في حينها خطاب الهامش ؛لجماهيريّته - عملت المؤسّسة الرّسميّة على منع حضوره من السّاحة الثّقافيّة ، وقمع تصوّراته .

على أنّ عددًا من النّقّاد يتّفقون على أنّ الإحداثيّة التّاريخيّة لبداية الإحتفاء بخطاب الهامش كانت في مؤتمر بجامعة "بوردو" سنة 1961 ، حيث تمّ طرح قضيّة الآداب المتعالية والآداب الدّنيا ، ثمّ جاء ملتقى (سيرسي) أين تحدّد مصطلح الأدب الهامشي، وتعيّنت حدوده .

ثمّ توطّدت العلاقة بين النّسويّة والنّقد الثّقافي جبرًا بعد أن أصبحت المنفعة متبادلة ، فقد ساعد النّقد الثّقافي النّسويّة على الإنفلات من سلطة المركز، كما ساعدها على افتكاك الغطاء الأكاديمي فاستحالت خطابا له مرتكزاته وتنظيراته .

بالمقابل انضوت النّسوية كأحد أهمّ مجالات النّقد الثّقافي ، وقدّمت له جرعة نقديّة سرّعت بتبلوره كخطاب مؤسّس ينافس نظيره النّقد الأدبي ، فكان خطاب النّسويّة - بعد افتكاكه للغطاء الأكاديمي – يتشرّب العلميّة بشكل لافتٍ ، من هنا بطلت حجّة الأنتليجينسية النّخبويّة التي تذرّعت حقبا طويلة بشعبيّة الخطاب النسوي .

3.2 .ميلاد النسويّة ونهاية الوأد :

سيطرت الذّكورة أمدًا طويلًا على عروش العالم، فتكلّمتْ باسم الله، وادّعت سياسة الأرض بحكمة، وأقامتْ حرسًا على القلوب والنّوايا، فلم تكن الأنوثة سوى شريكة فراشٍ، أو مفجوعةً بقتيل في حرب تشعلها الذّكورة كلّ حين، ويكفي أنّ أرسطو - أب الفلسفة اليونانيّة - لم يكن يعرف المرأة إلّا كائنًا يختلف " عن الرّجل من منظور وظيفتها ، وهي الوظيفة الجنسيّة والوظيفة البيولوجيّة ،

أيْ الإنجاب " (مولر، 2005، صفحة 1321) ، وقد حافظ روسو – وهو صاحب الافكار التّحرّرية والعقد الإجتماعي - على تراث معلّمه أرسطو، فرأى " أنّ الإنسان يولد حرًّا مع أنّه مكبّل بالأغلال ، وهذا الحديث كلّه ينصبّ على الرّجل دون المرأة ، التي ولدتْ لتكون مكبّلة بأغلال الرّجل وقيوده " (مولر، 2005، صفحة 11) بل ربّما تطرّف روسو وعرّف المرأة على أنّها " جزء من الطّبيعة ، والمفروض في تربيّتها أن تعهدها لكي تكون السّند المعنويّ للرجل ، وخادمته دون أن تكون لها إرادة خاصّة بها" (مولر، 2005، صفحة 134) ، "ووفقًا للطّبيعة على المرأة أن تطيع الرّجل " (مولر، 2005، صفحة 154) ، مع أنّ تاريخ الأفكار ينقل إلينا صورة مختلفةً تماما عن المرأة، فلم تكن آلهة الجمال في الثّقافات القديمة إلّا نساءً من مثل: أفروديت وإيزيس وعشتار، بينما لم ينتج زيوس و أوزوريس و بوسيدون إلّا تفسيرا للعالم ينتج الفجيعة فقط ويحوّل أبناء الطين الواحدة إلى شتاتٍ تحرّكه أصابع النهايات، أكثر من هذا أنّ من الرّجال من لم يعرف إلّا حين تجاور اسمه مع اسم امرأة : روميو وجولييت ، قيس ليلى ، كثير عزّة .

وفي غفلة من التّاريخ قامتْ أكبر خدعة تزييفٍ للوعي في التّاريخ، حيث تمّ التّنظير لنقصان الأنثى، لتتحوّل إلى راهبة تصلّي في محراب طغيان الذّكورة، ويبلغ الأسى منتهاه حين نجد المرأة تساهم في هذه الدّونيّة، إن واعيةً كما هو الحال بمن استندن على نص مقدّس في تبرير أفضليّة الرّجل ، أو عن غير وعي كما هو الحال عند المرأة المثقّفة التي يكتظّ خطابها بنكهة الذّكورة، قلا تجد الأنثى في الكتابة النّسويّة سوى عشيقة أو خادمة، وحين نجد خطابًا نسويًّا مفاده: (امرأة بألف رجل)، فهذا ليس مدحًا للمرأة مطلقًا، لأنّ مثل هذا الخطاب يضع الرّجل مقياسًا لأيّ عمل ناجح .

في ضوء هذا التّطرّف في الطّرح تأخّر المنجز النّسوي – ومعه أيّ حركةٍ نسويّة – إلى القرن الثّامن عشر، حيث نعثر على كتابات نادرة من مثل الوثيقة التي كتبتها النّاشطة في جقوق المراة (ماري ولستون كرفت) سنة 1792تحت عنوان : "الدّفاع عن حقوق المرأة" ، " حيث ناقشت فيها نظرة الالمجتمع للأنوثة ، وصرّحت فيها أنّ المجتمع ظلم المرأة المراة وقيّدها ، وحتّى بعد وفاتها لم يذكرها بخير". (الخولي، 2008، صفحة 199)

ومن ثمّة لا يمكن الحديث عن فلسفة نسويّة - ترتكز على حراك حقيقيّ ومقولات مؤصّلة - إلّا في ستّينات القرن العشرين مع الفرنسيّة سيمون ديبوفوان ، والأمريكيّة فيرجينيا وولف ، فعلى إثر كتابيهما : (الجنس الثّاني) و (غرفة تخصّ المرْء وحده) ، بدأت أولى الإحتجاجات المطالبة بإعادة النظر في وضع المرأة ، ثمّ انهمر سيل الكتابات النّسويّة ليبلغ الآفاق .

إنّ انتفاضة المرأة مطالبة بحقوقها في ستّينيات القرن الم اضي – وعلى رأسها المساواة- هي لحظة وعيٍ مغاير في تاريخ الإنسان ، لحظة أعلنت بجرأة أنّ قصبة الذّكورة ليست إلّا مكمّلًا كونيًّا للمرأة وليستْ أفضليّةً ،ولم يكتف هذا الحراك النسويّ بما حقّقه في منشئه الأوروبّي من اعتراف؛ بل حاول تصدير عدوى التّحرّر إلى باقي الإنسانيّة، وهو ما تفيأت المرأة العربيّة ظلاله بداية من سبعينات القرن الماضي مع أشهر حقوقيّتين عربيّتين: نوال السعداوي، وفاطمة المرنيسي .

4.2 .تشريح النّسق :

شغل النّسق حيّزًا كبيرًا من اهتمام النّقد الثّقافي، مع أنّ بعض الدّراسات في تناولها للنّسق -بقيت لا تفرّق بين التحليل الثّقافي وبين التحليل الأدبي للنّصو ص، وليس هذا دعوة الى احلال النّقد الثّقافي مكان الأدبيّ ؛ بقدر ماهو دعوة الى خلق تزاحم وتعاون بينهما في الكشف عن الجماليات والمضمرات معا .

لا خلاف بين النّقّاد أنّ النّسق ذو مرجعيّة فلسفيّة محضة، بيد أنّه وجد في النّصوص الابداعيّة مبرّرًا قويّا عظّم سطوته كمفهوم أساس في النّقد الثّقافي، لهذا رأى جان بيار فرنار" أنّ فلاسفة اليونان هم أوّل من وضع النّسق" (فارنار، صفحة 119.118) ، وهو يشير الى أنّ النّسق استراتيجيّ ة تقي التّفكير الفلسفي من الترهّل والتّناقض .

جاء في المعجم الفلسفيّ أنّ النّسق هو"مجموعة من الآراء والنّظريّات الفلسفيّة التي ارتبطت بعضها ببعض منطقيًّا، وصارت ذات وحدة عضويّة متناسقة ومتماثلة" (صليبا، 1997، صفحة 161) ، " والنّسق في شكله العام هو الجمع بين أفكار الفيلسوف في وحدة كما جاء في القاموس المحيط النّسق هو ما جاء من كلام على نظام واحد" (وهبة، 2007، صفحة 195) ، ومن ثمة فكلا المعجمين اللفلسفي واللّغوي يتّفقان أنّ النّسق يشترط الترابط المنطقيّ، وتماثل الأجزاء.

من المهمّ هنا أنْ نشير الى التّعريف الذي قدّمه "بارسونز" حيث يرى أنّ النّسق "هو ذلك التّصوّر الذي يضمّ مجموعة من الأنساق الاجتماعيّة تنحصر أساسًا في وظائف التّكيّف وتحقيق الهدف، والمحافظة على النّسق في ظلّ التّفاعل مع الفروع" (غنيم ا.، 2002، صفحة 195) ، هذا المفهوم الذي كان الضّوء الأخضر لخروج النّسق من دائرة الفلسفة نحو حقول معرفيّة أخرى، وبخاصّة حقل النّقد، ففي ظلّ اخفاقات القراءة الجماليّة؛ وجد هذا المفهوم مبرّرًا قويّا ليصبح من أهمّ مقولات النّقد الثّقافي، ولعلّ أولى هذه المبرّرات قدرته على التّماهي مع مختلف الحقول المعرفيّة .

في مجال قراءة النّصوص اتخذ النّسق مفهومًا مغايرًا لما عليه الطّرح الفلسفيّ، فيتحدّد النّسق عبر وظيفته ولي عبر وجوده، والوظيفة النّسقيّة لا تحدث إلّا في وضع مقيّد ومحدّد، وهذا يكون حينما يتعارض نسقان او نظامان

من انظمة الخطاب، أحدهما ظاهر والآخر مضمر، ويكون المضمر ناقضًا ناسخًا للظاهر، ويكون ذلك في نصّ واحد، ويشترط في النّص أن يكون جماليًّا وأن يكون جماهيريًّا " (الغذامي، 2005، صفحة 76)

وكما هو ملاحظ فقد حافظ النّسق على خاصّيّة التّرابط والانتظام؛ كما اكتسب خاصّيّة الاضمار، فالبلاغة – من منظور النّقد الثّقافي ليست سوى حيلة لتمرير أنساق خطيرة سكن لاوعي النّص والمجتمع، ومحاول تأويل هذه الانساق - ارتكازا على اللّغة- هي محاولة الكشف عن أنساق ذات سطوة تحكم تفكير المجتمع وتنتج نصوصه، فلا يشترط في النّسق أن يوافق قناعات المؤلّف بل ربّما يناقضها، وعلى قاعدة القبحيّات كان الكثير من التأويل المتعسّف الذي يحتاج مراجعة جادّة؛ ولعلّ أهمّ ما يستدعي المراجعة مسألتان :

أما يتعلّق بالنّص : فالثّقافة الانسانيّة -بما هي رؤية الإنسان تجاه الحياة والمكان والزّمان – ليست كلّها قبحيّات، بل هناك أنساق جماليّة يفرزها لاوعي النّصوص ولها سطوتها في تأثيث وجدان المجتمع، ومن ثمّة لا يسعنا أن نوافق الغذّامي في اتهامه للشعر العربيّ بأنّه إنّما انخلق لتكريس ثيمة الفحولة، وإلى صناعة الطّاغية لاحقًا .

ب. ما يتعلّق بالنّسق : فليس كلّ خطاب يصلح لتحمّل أنساق مضمرة، بل لابدّ أن يحمل الخطاب موقفًا أو رؤية أو رفضًا لسلوكٍ معيّن، أو نقدا أو نمط تفكير...لتحصل مواجهته بالمضمر المضاد، أو النّسق المضاد، إنّ عدم استيعاب هذه الجزئيّة ولّد خلطًا كبيرًا بين التّحليل الثّقافي بما هو إجراء نقديّ له آليّاته وتأصيله، وبين الدّراسات الثّقافيّة التي تنحو نحو التقريريّة والوصفيّة لكلّ مظاهر السلوكات الانسانيّة .

5.2. في مفهوم التّحيّز:

يعرّف عيد الوهاب المسيري التّحيّز على أنّه:"انسجام مجمل آليات التفكيروالاستنباط المعرفي مع الأنساق الكبرى للثّقافة، أو الحضارة التي تصدر عنها تلك الآليات" (المسيري، 1997، صفحة 273) ومن ثمّة فالتّحيّز مرتبط بالتمركز في أساسه المفاهيميّ، أيّ أنّ إنشاء ا لخطاب مصبوغ بالتوجّه نحو مركزيّ ة ما مسبّقًا، وهذا يقودنا إلى تقصّي مفهوم التمركز الذي تنحصر وظيفته في تفسير الظاهرة وإرجاعها إلى الذّات، ولعلّ هذا ما عناه عبد الله إبراهيم معرّفًا الالتّمركز: " هو نمط من التّفكير المترفّع الذي ينغلق على الذّات، ويحصر نفسه في منهج معيّن، ينحبس فيه ولا يقارب الأشياء إلّا عبر رؤيته ومقولاته ، ويوظّف كلّ المعطيات من أجل تأكيد صحّة مقولاته" (ابراهيم، 2000، صفحة 7) ، ويعرّف سعد البازغي وميجان الرّويلي التمركز بالقول:" إنّ المقصود بالتّحيّز هنا ارتباط الثّقافة ومنتجاتها بالخصائص المميّزة لتلك الثّقافة، وبالظروف الزّمانيّة والمكانيّة التي حكمت تشكّل تلك الثّقافة ومنتجاتها في مرحلة معيّنة" (الرويلي، 2002، صفحة 102).

من خلال هذين التعريفين من السهولة بمكان أن ندرك تأسّ مفهوم التّحيّز على ثنائيّة الانغلاق ومركزيّة الأنا، وعلى هذا ستكون الأنا المرجعيّة الاولى في تفسير أيّة ظاهرة، وهذه الاحاديّة الرؤيويّة أرضيّة خصبة لخق الفهم الفوقي والمتعالي الذي يقصي كلّ المغايرات بعد أن يقدّمها في صورة سلبيّة، وإذن فالمسألة بالدّرجة الأولى هي مسألة تشكيل الذّات للخام الخطابيّ، يمكن أن يتجلّى هذا بوضوع في علاقة الإسلام بالمسيحيّة، حيث يتنكّر الغرب للقرابة الموجودة بين الدّيانتين – كونهما يعترفان بنبوّة المسيح- ويحاول رسم صورة سلبيّة عن الإسلام تنحصر في صور القتل، والعبوديّة ونظام الحريم .

من المهمّ هنا الإشارة إلى انّه من العسير العثور على خطاب غير متحيّز، وأنّ غاية ما يرومه الباحث هو العثور على خطاب يتضمّن شيئًا من الموضوعيّة، لأنّه

لاشيء يشجّع على القطعيّ واليقينيّ في عصر تدفّق المعلومة وتجدّدها مسابقتها للزمن، وتربّع النّسبيّة كقيمة حضاريّة خالدة على عرش المعرفة الحديثة، وهو ما يشر إليه "فولفغانغ كايزر" في قوله :" "لا ينبغي لمن أراد أن يدخل عالم الدراسة الأدبية أن يتصوّر أنه يستطيع السير فوق طرق معبّدة، توصله إلى هدفه بإرشاد دليلٍ يمكن الاطمئنان إليه، فسوف يجد نفسه دوما، وذلك بمجرد أن يتوغّل فيها قليلا، مطالبا باتخاذ مواقف وقراراتٍ، وكثيرا ما تُخامره الشكوك فيما إذا كانت هذه الطرق، التي قطعها حتى الآن، صالحة فعلا، توصله إلى مسافة كافية، وتسمح له بالسير في الاتجاه الصحيح" (كايزر، صفحة 29.28)

بيد أنّ هناك نقطة مهمّة في البحث أشار إليها ميجان الرّويلي وسعد البازغي هي ارتباط التّحيّز بالثّقافة السّائدة في زمن ومكان معيّنين، وهي إشارة صريحة لسطوة النّسق الثّقافي الذي يدفع بالخطاب إلى التّحيّز، إنْ في طور الإنشاء أو في طور السلوك الثّقافي المكتمل، وهذا مبحث مهمّ في مجال النّقد الثّقافي، ففي ظلّ الأبويّة ووتهميش الذّات الانثويّة لم تسمح الأنساق للمثقّف بالتّطرّق إلى مقولات الحرّيّة ومختلف الاعتبارات الإنسانيّة التي تؤثّث علاقة الرّجل بالمرأة، ولم يكن هذا إلّا بعد تحوّل العالم نحو الوجهة الصّناعيّة -أين تعاظم نسق الآلة والتّكنولوجيا- وهناك صار من غير المقبول -ثقافيًّا- تجاهل كيانٍ إنسانيّ يمثّل نصف المجتمع ويقوم على خدمة النّصف الثّاني، كانت هذه هي نقطة البداية لأوّل إرهاص نسوّي سرعان ما تمدّد ليطفئ ظمأ شريحة واسعة من المجتمع؛ لم ترى إلّا هامشًا في مختلف العصور، ناهيك عن اعتبار كتاباتها منجزًا يسترعي الانتباه .

كردّ فعل -وفي ظلّ هذا التّهميش الدّامس- حاول الخطاب النّسويّ أن يستغلّ التّحيّز لصالحه في محاولة للتّقوّي بداية نشأته، ليستند على مرجعيّات

ذات مقولات قويّة من النّاحية المعرفيّة؛ مثّلت ذروة التّنوير في زمنها، ستكون هذه المرجعيّات الفكريّة متّسمة بأمرين:

أوّلها :القبول الجماهيري لتضمن الوصول إلى اكبر شريحة في المجتمع .

وثانيهما : التّعدّ والإختلاف الذي يصل حدّ التّناقض، وبهذا تضمن ثراء المقولات التي تؤثّث توجّهها الفلسفيّ والمعرفيّ .

وهذه المقولات هي التي سيحاول هذا البحث رصد تحيّزات خطاب النّسويّة – الوارد في ديوان محلّ المقاربة - الى الكثير من مقولاتها ومنها: الماركسيّة والجنسانيّة والوجوديّة

3. الجانب التّطبيقي :

1.3.مهاد نظري:

ديوان "مهرة يوسف الأخيرة " (الأخيرة، صفحة 16) للشّاعرة المغتربة أروى بلباي هو باكورة أعمالها الشّعريّة، بالرّغم من هذا ولد على جانب كبير من النّضج إن على مستوى اللّغة أو على مستوى المضامين، يسكون القارئ أمام زهاء خمسين نصّ بمستويات تعبيريّة مختلفة تستغلّ الشّاعرة خلفيّتها الأكاديميّة النّقديّة استغلالًا أمثل؛ فتضيء الأكاديميّة النّاقدة الطّريق للشّاعرة داخل أروى بلباي ، ولعلّه من المهمّ إجمال الميزات الفنّية لهذا الدّيوان ابتداءً كمحاولة أولى للإبحار العارف :

حرص الشّاعرة على منسوب رفيع للشّعريّة من خلال الكثير من اللّقطات الأسلوبيّة الفارهة التي تشي بتحكّم عارف في اللّغة الشّعريّة، وظطلاع واسع على مختلف أسرار الشّعريات .

اشتغال لغويّ يعمد في حالات كثيرة إلى تهجين اللّغة بمختلف أساليب النّحت اللّغوي، وصولًا إلى جملة من الانتهاكات المعجميّة التي تحتملها اللّغة، ويجدها القارئ مبرّرة فنّيًّا .

الحرص على كونيّة المنجز بما هو منجز ذو محمولات إنسانيّة، ومن ثمّة يخلوا من أيّ علامات تشي بفئويّة ما ذات توجّه ضيّق .

الاعتماد على الكثير من الإستدعاءات من مرجعيّات مختلفة – تاريخيّة، دينيّة، أسطوريّة ... – بغية تحقيق صورة مثلى للتّكثيف، ورجاء انوجاد مساعة معتبرة من التّناصّات، هذه التّناصّات التي كانت في معظمها تناصّات موفّقة من حيث إنّها تعتمد في غالبيّتها على قلب المنظورات التي عليها الحوادث التي انخلق عليها النّصوص الأصليّة .

محاولة الخروج بالخطاب النّسوي من مجرّد تصفية الحسابات مع الأبويّة إلى خطاب عارف يعي بعمق ما يجب أن تكون عليه العلاقة بين المرأة والرّجل، وماهو الحيّز الذي يفترض أن تشغله المرأة في الوجود، وهذا الطّرح العقلاني هو ما تفتقر إليه الكثير من الكتابات النّسويّة المعاصرة ، وهو ما أفرز توصيفات تقترب من التّهكم للمنجز النّسويّ من مثل : أدب أحمر الشّفاه، أدب الأظافر الحادّة .

والأهمّ استفادتها من الدّرس الفلسفي، حيث يتجلّى هذا في تطعيم نصوصّها الشّعريّة بمرجعيّات فلسفيّة متعدّدة، وهو جوهر هذه المقاربة الثّقافيّة .

1.3العنوان :

العنوان نوع من التّعالي النّصي الذي يحدّد مسار القراءة، التي يمكن أن تبدأ لها الرؤيا الأولى للكتاب" (هيمة، 2000، صفحة 64)، ومن ثمّة فحقيق بهذا العنوان أن يكون هوّيّة نصّه ، وجامع شتاته، وعنصر جذب للقارئ، لأنّ انبناءه على متوقَّعٍ تأويلي ذكيّ سيجعل منه موضع خروقات قرائيّة متعدّدة تهبه الكثير من العمر والخلود، ومن ثمّة فالعنوان منخلق ومهندس في تركيبته المعجميّة والدّلاليّة لغرض التّلقّي والتّأويل .

ولعل الشّاعرة أدركت هذا بعمق حين اختارت " مهرة يوسف الأخيرة"،عنوانا لديوانها، محاولة جعله مكتنزًا بما يمكن من الإستفزاز، يظهر هذا من خلال الإحالات التي يقدّمها معجم هذا العنوان والتي يمكن تتبّعها كما يلي :

المهرة : ويطلق هذا الاسم على أنثى الحصان دون سنّ الثّالثة، فإلى جانب مسحة الفخر والاصالة والإعتزاز؛ يحمل هذا الاسم او التّوصيف إحالة ذات قوّة دلاليّة تفيد بالشّباب الغضّ، الذي تصاحبه الفتنة والحسن، من هنا تستحسن الأنثى وصفها بالفرس، والمهرة، وهو ما افتخرت به هند ابنة المهلّب يوما حين أنشدت معبّرة عن خيبة الأنثى التي طالها التشيّؤ:

وما هند إلّا مهرة عربيّة ****سليلة افراس تحلّلها بغل.

يوسف: تتّجه الإحالة في علامة "يوسف" نحو منحيين:

منحًى جندريّ يعبّر عن الأبويّة التي تسيطر على المجتمع الشّرقيّ.

منحًى دينيّ يستدعي قصّة يوسف الفتى الجميل الذي تعرّض لفتنة الإغواء من طرف الأنثى وانتصر على شهوته .

ومن ثمّة فعلامة يوسف هي وعد مضمر من طرف الشّاعرة لقارئها أنّ ديوانها سيرصد تفاصيل العلاقة بين المرأة والرجل، وسيتعمّق هذا الرّصد إلى مناطق متقدّمة يراها البعض خروجًا عن المالوف من منطلق مرجعيّات معيّنة .

الأخيرة : تمثّل هذه العلامة – على كونها مألوفة معجميًّا- أخطر علامات العنوان؛ من حيث إنّها تحيل على ظاهرة تصنع جلّ الرّضوض التي تكتنف علاقة المرأة بالرّجل وهي ظاهرة التّعدّد، فالشّاعرة تريد للمرأة ان تكون الأخيرة فليس معها أخرى منافسة لتقطع بعدها الطيق أمام أيّ محاولة للتّعدّد، هذه الظاهرة التي يتّفق منظّرو النّسويّة على أنّها أكبر امتهان للمرأة، والانتهاك الأشدّ وحشيّة للأنوثة.

سنكون بعد هذا التتبّع لدلائليّة العنوان أمام أنثى تعتزّ بأنوثتها وحسنها، وترغب في رجل يقارب يوسف في حسنه وفي مقامه الأخلاقيّ كنبيّ؛ لأنّ الأنثى تستحقّ الأفضل، ثمّ هي بعد هذا تريد أن تستأثر بهذا الرّجل-يوسف- فلامجال لأن تشاركها فيه أخرى ، وفي هذا مافيه من قلب المنظورات التّناصّية، فلم تنجح الزّليخاء في أن تمتلك يوسف، بينما نجحت المهرة – الشّاعرة – في تملّكه لأنّها تريد أن تكون الأخيرة .

2.3 الاشتراكيّة واستعادة الصّولجان :

كان روّاد الحركة النّسويّة من النّباهة بمكان حين استغلّوا تعاليم اشتراكيّة الستّينات - التي اكتسحت العالم آنذاك - في التبشير برؤاهم الجديدة، ولعلّ أهمّ أرضيّة جمعت النّسويّة والاشتراكيّة هي التّحريض على هدم جزئيّة التّملّك، فالاقتصاد الرّأس – في سعيه المحموم إلى السّيطرة على كلّ شيء، واضفاء سمة (التشيّؤ) على كلّ موجود – عزّز السّلطة الأبويّة، أيْ سلطة الاب في الأسرة، ولم تكن هذه السّلطة لتكون له لولا اختصاصه بالإنفاق، وهذا الملمح يتكرّر بكثرة في هذا الدّيوان، تقول الشّاعرة :

يداي مثل يداك تتشقّقان في المحجر
ولست سوى تمثالًا على سريرك الحريريّ
أمسّد شهواتك المنطلقة كالغدير
لعنات الذّهب تستحيل نبوءتي
التي تفكّني من أسر عينيك (الأخيرة)

تحيل علامة "المحجر"، و"عبارة يداي تتشقّقان" إلى دخول المرأة عالم الشّغل، ومحاولتها هدم التّبعيّة المادّيّة للرجل، هذه التّبعيّة التي عظّمت شهوة الملكيّة عند الرّجل، وبالمقابل حصرت دور المرأة في الوظيفة البيولوجيّة، ومن ثمّة

اهتمّت النّسويّة الماركسيّةبالجانب الاقتصادي للمرأة، وقدّم ماركس تصوّره للأسرة على أنّها كيان يجمع مجموعة من الأفراد بحيث يخدم الكلّ الكلّ (غنيم ا.، 2002، صفحة 88)، ولاسبيل لسيطرة فرد على الآخر؛ إن على المستوى الأخلاقي أو المادّي ، ومن ثمّة تحيل علامة "الذهب" على الاستقلال المادي الذي يفكّ المرأة من ربقة الاستغلال:

التي تفكّني من أسر عينيك (الأخيرة، صفحة 16)

أنّ " العمل بأجر يعني تحرّر المرأة اقتصاديًّا، لأنّ القدرة الاقتصاديّة للمرأة أساس حرّيّتها، لأنّ المرأة العاجزة اقتصاديًّا لا تمتلك حقّ تطليق نفسها او خلعها،ممّا يتوجّب عليها البقاء مع زوجها الذي ينفق عليها وهي تبغضه، ترضي شهواته مثل العبد أو البغيّالتي تقدّم جسدها للرّجل مقابل مال" (السعداوي، صفحة 101):

ولست سوى تمثالًا على سريرك الحريريّ

أمسّد شهواتك المنطلقة كالغدير (الأخيرة، صفحة 16)

وقريب من هذا ما تعانيه المرأة جراء موضوع الميراث، فلكيْ يستحقّ الأبناء حقّهم في الميراث استلزم هذا أنْ يكونوا من أبٍ واحد، وهذا أفضى إلى الحجر على المرأة بشتّى أنواع الأسوار لقطع الطّريق أمام امكانية الإنجاب من غير الأب ، ويبدأ هذا الحجر من مراقبة الحيّز المكاني للمرأة، فيكون خروجها " لزيارة قبور الأولياء،والذّهاب إلى الحمّام،أو زيارة العائلة في مناسبات الولادة والزّواج والوفاة" (المرنيسي، صفحة 94) ،أو يكون بالحجاب السّاتر للجسد لأنّ المرأة عورة من منظور المجتمع الذّكوري ، ولأنّ هذا الحجاب هو "أحدى آليات منع الاجساد الأنثويّة ومراقبة خروجها، وهو أيضا إحدى آليات الحدّ من مجالات الاستعمالات المشروعة للجسد" (سلامة، 2005، صفحة 62)، ولعلّه الدّاعي إلى اختيارها

لعنوان "مذكّرات بغيّ "، حيث جلد الذّات الذي يوازيه رفض الحجب بكلّ أنواعها :

أنا الفاجرة

ولم تكن لحظة عابرة (الأخيرة، صفحة 44)

3.3.الملمح الجنساني وتأليه الجسد :

يحتفي ديوان "مهرة يوسف الأخيرة " بالجسد الأنثوي من خلال تناول الشّاعرة لزخم كبير من العلامات المحيلة على الجسد من مثل : القبلة، الحضن، التأوّه، اللّثم، النهود... وغير هذا الكثير، ولعلّ الشّاعرة أرادت من خلال هذا ترسيم قطيعة مع واقعٍ أنثويّ دام طويلًا حيث لا يعتبر هذا الواقع الأنثى إلّا عورة، ومتّهمة يتوقّع منها في أيّ لحظة أن تخدش شرف الرّجل، وثانيا أرادت أن تؤسّس لملكيّة الانثى لجسدها ، تقول الشّاعرة:

يا أنت يا يوسفي

مكتظّة انا بك

لم يعد هناك حرس

ولم تعد عبدي

سأهبك رضاب الشّفاه من ميراثي لا من ميراث أبي (الأخيرة، صفحة 66)

الشّاعرة هنا تستدعي قصّة النّبيّ يوسف -عليه السّلام- وما حدث له مع الزّليخاء، غير أنّها تقلب المنظور التّناصّي، فالشّاعرة تستخدم العاطفة للفوز بيوسف- الرّجل- بينما الزّليخاء استخدمت النّفوذ والسّلطة، وهنا لقطة تناصّية بديعة، وتعتبر الشّاعرة جسدها ملكيّة خاصّة كما الميراث، وليس ملك الأب(الأبويّة)، ومن ثمّة فهي الوحيدة التي تمتلك حقّ التّصرّف فيه، فلم يعد

هناك حرس من أيّ نوع يقمعون الجسد ويستلبونه باسم ذرائع متعدّدة هي مفاهيم أنتجتها منظومة عرفيّة تقوم على تمجيد الفحولة.

وفقًا لغيل روبين "الجنسانيّة هي أواصر العلاقة بين الجنسين، وإنّ كثيرًا من اضطهاد المرأة يولد من الجنسانيّة، ويتمّ من خلالها او متشكّل داخلها" (كيه، 2010، صفحة 105)، وهذا ما عجّل بنشوء التّنظيمات النّسويّة " من أجل حقّ المرأة في السّيطرة على جسدها وجنسانيّتها وأن تكون متحرّرة من الإستغلال الجنسي للرّجل" (كيه، 2010، صفحة 105)، وظهر أوّل تحليل نسويّ لازدواجيّة المعيار في الحكم على تصرّفات كلّ من الرّجل والمرأة، فالرّجل حين يستغلّ جسد المرأة لا يعتبر إلّا فحلًا، بينما توصّف المرأة بالزانية في العلاقة نفسها .

ويذهب ميشال فوكو أبعد من هذا في تكريس ملكيّة المرأة للجسد حين يحاول هدم العلاقة -التي يسمها المجتمع بالبداهة- بين استخدام الجسد والأخلاق، مستبعدًا بذلك الدّور التّقليدي للدّين في توجيه هذه العلاقة ، وهو ما تشير إليه الشّاعرة -من طرف خفيّ- مراعاة لشرقيّتها :

أيّها الهدهد أخبر سليمان

أنّي كنت ملكة...

وأنّ تعويذات الحرس سلبتني سكري وعطري (الأخيرة، صفحة 26)

لقد قامت ترسانة من القوانين ترتكز على خلفيّة ذكوريّة من أجل جسد المرأة، وترى فاطمة المرنيسي أنّ هذه القوانين إنّما " جرى توظيفها من قبل الرجال بهدف إضفاء الشّرعيّة على بعض الامتيازات ذات الطّبيعة السّياسيّة والجنسيّة" (حافظ، 2011)، من أجل هذا حفرت المرنيسي في التّراث الدّيني وحاولت تقديم قراءة تاويليّة معاصرة له، فالنّصوص التي تحرم المراة من الخلافة إنّما تخلي وجه السّياسة للذّكور، والنّصوص، ويقدّس المجتمع الذّكوريّ مثل هذه

النّصوص، بينما لا يلتفتون للأحاديث التي تحرّم الاعتداء على المرأة مع وجود الإجماع عليها، وإذن فتفسير النّصوص المقدّسة خضع هو الأخر لهيمنة الرّجال .

4.3. الوجوديّة ومركزة الهامش :

يرى سارتر " (صليبا ج.، 1982، صفحة 565)أنّ الوجود متقدّم عن الماهية، وأنّ الإنسان مطلق الحرّيّة في الاختيار،يصنع نفسه بنفسه، ويملي الوجود على النّحو الذي يلائمه"، ومن هذا الأساس تنطلق سيمون ديبوفوار -في كتابها الجنس الثّاني- رافضة حصر الوجود الأنثوي ضمن تراتبيّة الذّكورة والأنوثة، هذه التّراتبيّة التي ليست إلّا نتاج مركزيّة ذكوريّة نحو هامش الأنثى،وإنّما تتخفّى وراء مبرّرات عقلانيّة ومنطقيّة وبيولوجيّة

ترى سيمون أنّ " الهيمنة الذّكوريّة قد استبدّت التّصوّراتالفكريّة والاجتماعيّة، وأنّ المرأة في حاجة إلى تحديد جديد يخرجها من ثنائيّة المذكّر الذي يعتبرها جنسًا آخر ثانيًا لجنس المذكّر، الذي يمثّل الأصل الجنسيّ والثّقافي، ...إنّ الإنسانيّة في عرف الرّجل شيءٌ مذكّر، فهو يعتبر نفسه يمثّل الجنس الأنساني الحقيقي...أمّا المرأة – في عرفه- فهي تمثّل الجنس الآخر" (بوفوار، 2015، صفحة 6).

وفق هذه النّظرة تورد الشّاعرة جملة من النّصوص التي تحتفي بالذّات وتحاول مركزة الأنثى من جديد ، تقول الشّاعرة مستدعية شخصيّة الملكة الأمازيغيّة الصّلبة التي بقيت رمزًا للتّمرّ الأنثوي:

وللكاهنة التي صيّرتني نبيذًا للبلاد وماتت
كيف لقلبي أنْ يعزّي تربتها في صباحات البهاء
وكيف أستعيد هواها من نسغ المستحيل (الأخيرة، صفحة 44)

الشّاعرة هنا فرديّة لأبعد الحدود، فهي لا ترى نفسها إلّا كاهنة عصرها، بل وتريد أن تبشّر بهوى الكاهنة ليجتاح تصوّرات بنات جنسها، وتقول في قصيدة "ربابتك" مجسّدة سطوتها :

تفاحتك وجحيمك

صهيلك ودموعك

أنا... أنا إلهتك التي تعبدك (الأخيرة، صفحة 49).

وهو مقطع طافح بالشّعريّة قائم على الثّنائيّات المتضادّة، التي تجسّد سطوة الانثى وتموضعها كما تشاء لا كما يشاء الرّجل، فهي سعادته(تفاحة/الصّهيل)، وتعاسته (الجحيم/الدّموع) ، بل هي الأصل (إلهة) ، لكنّها تتنازل عن ألوهيّتها فتعبده، وهنا نفهم اتجاه بعض المجتمعات القديمة نحو تاليه بعض النّساء كما هو الحال مع عشتار في المجتمع البابلي، وأفروديت في المجتمع الإغريقي .

وتتطرّق سيمون بعدها لنقطة غاية في الأهمّية وهي أن تساهم المرأة في تعاسة نفسها وفي تعاسة بنات جنسها من خلال عدّة ممارسات سلبية، فعندها (سيمون) لاتولد الأنثى أنثى ولكن تصبح كذلك بفعل التّنشئة السّلبيّة داخل الاسرة التي تمركز الذّكر وتهمّش الأنثى، والغالب الأعمّ أن يميل الكائن الأنثويّ " إلى الهروب من حرّيته، وتحويل نفسه إلى غرض ومتاع (بوفوار، 2015، صفحة 7) ، فأنّ حالة الهيمنة تتطلّب طرفين: المهيمن والخاضع، ومن ثمّة فمشكلة الأنثى ليست في ضعفها؛ بل في قابليّتها للهيمنة، وهو الذي يتجلّى بوضوح في هذا المقطع الشّعريّ الذي يأتي في شكل قصّة عن أنثى تعرّضت للخيانة، وبالرّغم من ذلك هي مستعدّة لأن تغفر:

لو قلتها وطعنتني

ودست جرحي والكرامة والتقطتك بفمي

لوضعتُ رأسكَ في الضلوع ولا أقولُ: كويتني... (الأخيرة، صفحة 44)

فأقصى ما ترومه هذه الانثى أنّ يعترف الخائن بجرمه وهي مستعدّة لكي تغفر، بالرّغم من أنّها كانت تعلم يقينا تفاصيل خيانته :

سامحتُ كفركَ وارتضيتُكَ موطني..

وأنا يقيناً قد علمتُ.. وقد رأيتُ.. وقد سمعتُ.. بخافقي وبأعينِ.. (الأخيرة، صفحة 71)

ولكنّ سلبيّتها منعتها أن تصرّح بفيعتها، وتحاسبه على جرمه، سنكون هنا أمام الكثير من السّلوكات الأنثويّة السّلبيّة التي تحدّد حيّز المرأة في المجتمع الشّرقي خاصّة، حيث تمتنع العائلات عن الإبلاغ عن المغتصب خشية االعار وعقد الشّرف، وتصرّ العائلات على غشاء البكارة كجواز سفرٍ لأيّة أنثى تعبر حدود العائلة، ويكون التّعدّد والزّواج التّعسّفيّ شيئًا مألوفًا في بعض المجتمعات تحت عدّة مسمّيات من مثل الحفاظ على الثّروة داخل العشيرة ذاتها، والحفاظ على نقاء النّسل، وتكثير سواد الأمّة .

4.خاتمة :

ظهرت الفلسفة النسويّة كحركة حقوقيّة تهتمّ بالدّفاع عن حقوق المرأة وترنو إلى الحدّ من الاضطهاد الذي مارسته الأبويّة على مدى حقب طوال، ثمّ إنّ هذه الحركة ما فتئت ياعاظم شأنها لتصبح فلسفة وفكرًا متكامل الأركان، له قواعده ومنظّروه، على أنّ الانطلاقة العمليّة لهذه الحركة الفكريّة لم تتأتّى إلّا بعد أن خبت مشاعل الحداثة وولادة ما بعد الحداثة، الاخيرة التي رامت النّزول إلى الجماهير، واختارت أن تنحاز إلى الهامش، لقد كانت المزاوجة بين النّقد الثّقافيّ والنّسويّة من أجمل صور التلاقح المعرفيّ الإيجابيّ، فقد افتكّت النّسويّة الغطاء

الأكاديميّ لمقولاتها؛ ووسّعت من متلقّيها، في حين تمدّد النّقد الثّقافيّ على حساب الجماليّة، ووجد لنفسه مجالا خصبًا يمدّه بعدد لا حصر له من المواضيع .

إنّ السّبب الأساس في التّمدّد النّاجح للفلسفة النّسويّة يعود إلى تماهيها مع باقي الحقول المعرفيّة، يظهر ذلك جليًّا في جملة من التّحيّزات التي انحاز بها خطابها لعدد من كبريات الفلسفات العالميّة من مثل: الماركسيّة والوجوديّة والجنسانيّة .

ومن ثمّة ستظلّ الفلسفة النّسويّة بالرّغم من الرّضوض التي تكتنف مقولاتها، وبالرّغم من الجدل الذي تثيره واحدة من الحركات الفكريّة التي تثري الثّقافة الإنسانيّة بمختلف المنجزات الإبداعيّة والمعرفيّة، وحصنًا منيعًا في وجه أفكار بائدة تسعى إلى امتهان المرأة .

5. قائمة المراجع:

- ✓ ابراهيم عبد الله ، المركزيّة الإيلاميّة ، 2000،المركز العربي الدار البيضاء،بيروت،ط 1
- ✓ الأخيرة مهرة يوسف ، أروى بلباي، 2018دار موسى الكاظم للطباعة، العراق،دط، .
- ✓ جان بيار فارنارأصول الفكر اليوناني،تر سليم حدّاد،المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، دط، بيروت.
- ✓ جورج صليبا، المعجم الفلسفي، 1979، ج2،دار الكتاب اللبناني،دط،بيروت،
- ✓ حافظ فاطمة ، قراءة في خطاب المرنيسي النّسوي،مجلّة كلمة، ع71، السنة18، ربيع84،2011.
- ✓ دوبوفوار سيمون ، الجنس الآخر،2015، تر سحر سعيد، دار الرّحبة للنّشر، سوريا.
- ✓ رجاء بن سلامة،بيان الفحولة،2005، دار النّشر والتّوزيع ، سوريا،ط1.
- ✓ الرّويلي ميجان سعد البازغي، دليل النّقد الأدبي،2002 ،المركز الثّقافي العربي،بيروت الدار البيضاء ،ط3 .
- ✓ سوزان موللراوكين ، النساء في الفكر السّياسي الغربي ، 2005، إمام عبد الفتّاح إمام الهيئة المصريّة،العامة للكتاب ، د ط .
- ✓ السّيد رشا غنيم وآخرون،التّغيير ودراسة المستقبل،2002دار المعرفة الجامعيّة، الاسكندريّة،دط،.
- ✓ صليبا جميل ، المعجم الفلسفي،1982،ج2، دار الكتاب اللّبناني. 1
- ✓ عبد الرّحمن تيبرماسين ، إشكالية المركز والهامش في الادب ، مجلّة المخبر (أبحاث في اللغة والادب) العدد العاشر 2014،جامعة بسكرة الجزائر.
- ✓ الغذّامي عبد الله ،النقد الثّقافي(قراءة في الأنساق العربيّة)، 2005، المركز الثّقافي العربي،ط3، بيروت.

- ✓ كايزر فولفغانغ ، العمل الفني اللغوي مدخل إلى علم الأدب ج1، ترجمة وتقديم: أبو العيد دودو (رحمه الله)
- ✓ محمد عاطف أبو غيث ،، قاموس علم الإجتماع ،دار المعرفة الجامعيّة ، د ط ، دت .
- ✓ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ،حرف النّون،2007 دار القباء الحديثة للطّباعة،دط، القاهرة.
- ✓ المسيري عبد الوهاب ، إشكاليّة التّحيّز، 1997، المعهد العالي للفكر الإسلامي،ماليزيا/ نيويورك،ط1 .
- ✓ مهرة يوسف الأخيرة، أروى بلباي، 2018، دار موسى الكاظم للطباعة، العراق،دط، .
- ✓ هيمة عبد الحميد ، علامات في الإبداع الجزائري، 2000، مدرسة الثّقافة والحفلات، سطيف الجزائر،ط1.
- ✓ ويندي كيه كولمار،فرانسيس بارتكوفيسكي،2010، تر عماد ابراهيم، الأهليّة للنّشر والتّوزيع،الأردن ،ط1.
- ✓ يمنى الخولي، العلم والنسويّة، 2008دار الشّهاب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2.