النسوية ومقولات التحليل النفسي: من التحليل البيولوجي إلى التأسيس للاختلاف الجندري

Feminism and psychoanalysis: from biological analysis to the establishment of gender difference

بوحناش عائشة

قسم اللغة العربية وآدابها جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر 02، aichabouhannache@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/05/30 تاريخ القبول: 2021/06/18 تاريخ النشر: 2021/06/30

ملخص:

تحاول هذه الورقة البحثية التطرق إلى الرؤية التي سعت عن طريقها النسوية الجديدة إلى إعادة قراءة ماطرحه سيغموند فرويد وما قدمه جاك لاكان فيما بعد حول الفروقات البيولوجية بين الذكر والأنثى التي تبنى على أساسها الهوية الجنسية والتي شكلتها الطبيعة البيولوجية، إذ أن دونية المرأة من منظور فرويد في المجتمع جاءت عن طريق ازدراء الفتاة لأنوثتها وعقدة الغيرة من الذكر، وتعد الشروحات التي قدمها فرويد في نظريته معرفة بالآليات النفسية التي تقر على أن هذه العلاقات إنما تشكلت ثقافيا وجندريا عبر التنشئة الاجتماعية لا عن طريق الطبيعة البيولوجية وهو الأمر الذي استغلته النسوية الجديدة على غرار لوسي إيريغاري، جوليا كريستيفا، هيلين سكسو لاستضافة أفكار فرويد وتأكيد نظريتها حول الجندر بدل رفضها لطروحاته على عكس مافعلته النسوية في موجاتها السابقة

كلمات مفتاحية: النسوية الجديدة، الجندر، الآليات النفسية، التنشئة الاجتماعية، الثقافة.

Abstract:

This research article attempts to address the vision through which the new feminism has sought to reread what SIGMUND FREUD and JACQUES LACAN later presented on the biological differences between man and woman on the basis of which sexual identity is based and shaped by biological nature. Came through the girl's contempt for her femininity and the complexity of male jealousy, and the explanations presented by Freud in his theory are the knowledge of psychological mechanisms which recognize that these relationships were formed culturally and generated by social education and not by biological nature, which has been exploited by the new feminism as LUCY IRRIGUAI. JULIA KRISTEVA and HELEN SAXO to welcome Freud's ideas and confirm his theory on gender instead of rejecting his proposals, contrary to what the feminist did in her previous waves.

Keywords: New feminism; Gender; Psychological mechanisms; Biological nature; Culture.

* **المؤلف المرسل**: بوحناش عائشة، **الإيميل**: aichabouhannache@gmail.com

1. مقدمة:

يعد التحليل النفسي حقلا معرفيا هاما في صياغة علاقات الجنوسة والجنس وتحديد موقع الذات من المنظور البيولوجي والاجتماعي، فما أفرزه هذا الأخير من مفاهيم حول دراسة الهوية الجنسية وتطورها من خلال تحليل الفروق البيولوجية بين الذكر والأنثى ضمن نظرية سيغموند فرويد "S. Freud" كان له أثرا بالغا في تطوير المفاهيم المتعلقة بالجنس في أواخر القرن التاسع عشر. فكيف استضافة النسوية الجديدة الطروحات المعرفية الفرويدية وما الجديد الذي أتت به في التأسيس للاختلاف الجندري انطلاقا من هذا المنظور وكذا من اللاكاني(جاك لاكان)؟

2. التحليل البيولوجي لعلاقة الذكر والأنثى من منظور فرويد:

إن محاولة إنتاج وإعادة موضعة الذات الممكنة من زاوية النظرية النسوية الجديدة وإعادة صياغة العلاقة بين الجنسين بالانتقال من الطبيعي الذي يحدد العلاقة إلى الثقافي الذي يفسّرها، هو ما يجعل من العودة إلى مُساءلة ما طرحه التحليل النفسي الفرويدي أمرا محوريا، فقد «انتقدت النسويات الحتمية البيولوجية لتأكيدات فرويد بأن المرأة أدنى، وأن تطورهنّ مضطرب بسبب قصور أعضائهن التناسلية، وافتقارهن وحسدهن للعضو الذكري. من ناحية أخرى، وجدت النسويات كذلك أدوات تحليلية مفيدة في هذه المفاهيم الفرويدية الرئيسة مثل اللاوعي، وفي بعض الأساليب كالعلاج بتبادل الحديث» (كولمار، و فرانسيس، 2010، صفحة 99).

فما قدمه سيغموند فرويد في مجال تحليل الجنس عند الطفل وتطوره عند البالغين بالاعتماد على التمييز الجنسي للأعضاء التناسلية لكلا الجنسين، كان له دور بالغ الأهمية في توضيح ماهوية الذات الأنثوية ومكانتها التي تنزاح إلى الدونية تسببها "عقدة الخصاء وحسد القضيب" بحسب التحليل الفرويدي. وبهذا أصبحت الأنثى تمثل الجنس الآخر أمام الذكر الأصل والتي تبدأ منذ الطفولة، حيث يرى فرويد بأنه «لا تمانع الفتاة الصغيرة في القبول والاعتراف بوجود جنس مغاير لجنسها عندما يقع نظرها على

العضو التناسلي للصبي الصغير؛ فيستبد بها الحسد القضيبي الذي يحرك فيها رغبة، بالغة الأهمية في نتائجها لاحقا، في أن تكون بدورها صبيا» (فرويد، 1983، صفحة 69).

إنّ الطفل حسب فرويد سواء أكان ذكرا أم أنثى لا يولد بميولات جنسية أو هوية مؤنثة أو مذكرة من شأنها التمييز بين أهمية امتلاك القضيب أو انعدامه في المرحلة قبل أوديبية المرتبطة بمرحلة الرضاعة المصاحبة بغريزة جنسية وازدواجية جنسية عند الولادة، وإنما هذا يحدث عن طريق التطور الجنسي وبداية الإحساس المبكّر لدى الطفل في ملاحظة الفروق الجنسية والتفاعل مع المحيط الاجتماعي والآخرين من حوله وتحسس الأشياء المحيطة به.

وهذه المرحلة هي مرحلة بداية نشوء الخيال لدى الأطفال وتكوين معرفة حول ذواتهم وذلك انطلاقا من **غريزة المعرفة** التي يمتلكونها «فالأطفال من كلا الجنسين يتخيلون نظرية مؤداها أن المرأة كان لها، في الأصل، قضيب، ثم فقدته نتيجة الخصاء. وحين يقتنع الصبيان في نهاية المطاف بأن المرأة لم تملك قط قضيبا، لا يندر أن يأخذهم ازدراء دائم للجنس الآخر» (فرويد، 1983، صفحة 69).

إنها تعبر عن بداية تشكل الاستعدادات النفسية والجنسية وظهور التفوق الجنسي لدى الذكر واضطراب الذات الأنثوية، بالرغم من هاجس الخوف الذي يعاني منه جنس الذكر من عملية الخصاء هو الآخر الذي يتخيل نفسه أنه مهدد للتعرض لها، أما عند الطفلة فهي تشكّل عقدة حيث تبدأ مرحلة الانسلاخ عن الذات الأنثوية ورفضها من خلال حسد القضيب الذي تكون من نتائجه اللاحقة –بحسب فرويد– تمني ورغبة الفتاة أن تكون أو محاولة أن تكون جنسا ذكريا.

إن مرحلة اكتشاف الإخصاء لدى الفتاة من جهة أخرى هي مرحلة تعتبر بداية الشعور بالنقص والازدراء للذات التي تعبّر عن العقدة الأوديبية (complexe d'Œdipe) وبداية تضخمها عند الطفل، وبروز الاختلاف الجنسي، حيث تنشأ الأنثى بشعور سلبي عكس الذكر الذي يتماهى مع الجانب الأبوي، إذ ينشأ بشعور إيجابي يعبر عن التفوق والقوة ويوضح لنا فرويد ذلك بقوله: «أن الاستعدادات الذكرية والأنثوية تفصح عن وجودها في عهد الطفولة بالذات. وإن ضروب الكف الجنسي (الحياء، القرف، الشفقة...إلخ) تنمو في عمر مبكّر لدى البنات الصغيرات وتواجه لديهن مقاومة أدنى مما لدى الصبيان

الصغار. ويبدو أن الميل إلى الكبت الجنسي يضطلع لدى البنات أيضا بدور أكبر، وحين تتظاهر لديهن الغرائز الجنسية الجزئية تتلبس إيثارا الشكل السلبي» (فرويد، 1983، صفحة 92).

ومن هنا يتم إنتاج السلوك الاجتماعي عند الأطفال، انطلاقا من الغريزة الجنسية المقسّمة بين الإيجاب والسلب والتي تقابل الذكر والأنثى، فما نستشفه من تحليل فرويد أن الفروق البيولوجية الطبيعية، هي سبب في بناء سلوك الفرد وتحديد موقعه في المجتمع إذ تمثل هذه الغريزة وسيلة توجيه سيكولوجية لكل من الذكر والأنثى داخل المجتمع. فعقدة الخصاء وحسد القضيب تؤدي إلى الكبت الجنسي واضطراب تطور الذات الأنثوية والنشوء غير السوي أو المنحرف لشخصية المرأة لاحقا، ليتم تمثيلها بواسطة الصفات السلبية التي تكْبر داخل اللاشعور والتي تعبر عن ضعفها وازدراء لوجودها.

وهذا ما يشكّل اللاوعي الجمعي، ليصبح المجتمع تحت وطأة النظام الأبوي يشتغل من خلاله اللاشعور في تقسيم الأدوار والعمل بين الرجل والمرأة وإنتاج الشعور الاجتماعي بالفحولة والتفوق ورغبة التملك، بما يمنحه ميزة امتلاك القضيب. وفي المقابل يشتغل اللاشعور الذي يسيطر على الأنثى عكس ذلك، فما يقدمه فرويد عند تحليله لمراحل التطور الجنسي والسلوكي عند الأطفال، ثم البالغين، ينفي الثبات _بطريقة ممكنة_ عن الطبيعة البيولوجية في تحديد وتشكل النوع الاجتماعي.

ومن هنا يمكن القول أنه على الرغم من الانتقادات الموجهة لفرويد من قبل النقد النسوي، فإن ما طرحه يفسر دونية المرأة في المجتمع، باعتباره تفسيرا بيولوجيا ينزاح إلى أصله الطبيعي. وبالتالي فإن جعل بعض مفاهيم فرويد كأدوات تستفيد منها النظرية النسوية في تفكيك اللاوعي الجمعي الأبوي والذي يمثل أساسه الكبت والحسد والنقص والحرمان...إلخ، يساعد النظرية على التمييز بين الطبيعي والثقافي الذي يحيط بالذوات ويصنفها بحسب النوع الاجتماعي. ومن هذا المنطلق تذهب النسوية الجديدة إلى أن ما يقدمه لنا فرويد هنا هو تبصّر بالآليات النفسية للبنية الأبوية، لا دعوة لها (موريس، 2002، صفحة 156).

ومن جهة أخرى، وبالرغم من إسهام النظرية الفرويدية في منح الامتياز للقضيب داخل التحليل النفسي، يبدو أن الاهتمام الذي أولاه فرويد لدراسة العلاقات والروابط السيكولوجية وأبعاد تشكلها وفق

مراحل متطورة لدى الأطفال ضمن التنشئة النفسية والاجتماعية المختلفة، أصبحت بمثابة نافذة معرفية في تأكيد مقولة كوننا نولد ذكورا أو إناثا والعلاقات التي تربطنا داخل الأسرة، وأشكال التفاعل هي التي تحدد النوع والخصائص وتهيئ النساء والرجال لمظاهر الحضور ولعب الأدوار المتمايزة في المجتمع، حيث إنّ «ما يهم النسوية في نظريته هو إصراره على أن "الأنوثة" و "الذكورة" ليس لهما أساس بيولوجي، لكن بناءهما يتم بواسطة العلاقات الأسرية للطفلة/الطفل» (موريس، 2002، صفحة 156).

ما يمكن أن نستشفه من طروحات فرويد هو الكيفية التي يتم بها بناء الذات والأساس الذي من خلاله تتم موضعتها داخل الثقافة نوعا أنتجته الحالة البيولوجية التي يتم اعتبارها حالة طبيعية. في حين تعدها النظرية النسوية حالة أفرزتها الثقافة وليست الطبيعة تتغير بتغير الظروف المحيطة بها والتنشئة الاجتماعية التي ينشأ في خضّمها الطفل/ـة، فغالبا ما تكون الطبيعة البيولوجية الموجهة للنوع الاجتماعي في علاقة جدلية متصارعة، وفقا لنظرية فرويد «ولذلك فإن الثقافة يمكن أن توجد فقط بعد دفع ثمن معين هو كبح وكظم الغرائز، وإن كبت الرغبة الجنسية يؤدّي إلى ظهور العُصابات النفسية، أما تحرير الرغبة الجنسية هذه فيسبب الفوضى العامة ويفضي إلى هلاك الثقافة» (كون، 2001، صفحة 110).

والملاحَظ على نظرية فرويد، أنّها تُرجع فهم السيرورات البيولوجية على أنها الجوهر والأصل في فهم العلاقات بين أفراد الأسرة خصوصا وأفراد المجتمع عموما والمتمثل بين جنسي الذكورة والأنوثة، وهو الأمر الذي تفنّده الدراسات الجندرية وترفضه أغلب الناقدات النسويات أمثال سيمون ديبوفوار، هذه الأخيرة التي رفضت المعطيات البيولوجية بوصفه مجالا لتفسير وضع المرأة في المجتمع، أو ما يجعل منها الجنس الآخر، فهي ترى أن ازدراء الفتاة لأنوثتها والشعور بالدونية لا يرجع إلى «حرمانها من عضو الذكر كما يظن فرويد هو الذي يحدث مركب النقص عند المرأة بل مجموع الوضع. وإن الفتاة الصغيرة لا تفتقد العضو إلا على أنه رمز للامتيازات الممنوحة للصبيان» (ديبوفوار، 1966، صفحة 21)، إذ تعد الثقافة هي التي تنحت ذواتنا، وتوجه سلوكنا، انطلاقا مما يختزنه اللاشعور المشكّل وفق سيرورات تطورنا البيولوجي، ولهذا فعلاقة الذكر بالأنثى، تتشكل في إطار علاقة اجتماعية إذ لا يمكن لمعطيات نظرية فرويد تفسير وضع المرأة باعتبارها الجنس الآخر، لأن ما تمنحه الحياة الاجتماعية هو أساس تفسير هذه العلاقات.

لا يمكن أن ننكر أن ما قدمه فرويد، كان تبصيرا واضحا لفهم وتفسير العلاقات الاجتماعية من قبل بعض الناقدات له، لأنه جعلهن ينطلقن من نافذة الشك في المعطيات البيولوجية التي قدمها التحليل النفسي الفرويدي، خاصة بإقراره الواضح على الحركية والسيرورة، متناسيا واقع الاختلاف الاجتماعي «فنظريته بأكملها تعد رفضا للحتمية البيولوجية، ومن هنا تأتي أهميتها للمذهب النسوي الذي يرفض أفكارا معينة تجعل من الأنوثة أمرا طبيعيا» (سارة جامبل ، 2002، صفحة 121).

3. اللغة وعاء للثنائية المتعارضة الذكر/الأنثى من منظور جاك لاكان:

من هذا المنطلق، كان الانتقال والتجاوز إلى الطرح الجديد أو المعرفة الجديدة في ميدان التحليل النفسي الذي بدأ مع جاك لاكان "J. Lacan"، والذي لعبت إسهاماته دورا كبيرا استفاد منها **النقد النسوي الجديد** للإجابة عن إشكالية وضع المرأة ضمن العلاقات الاجتماعية، وفهمها في إطار اللغة، إذ «تكمن أهمية لاكان للنقد الأدبي النسوي في ترجمته لأفكار فرويد إلى نظريات لغوية. يربط لاكان المرحلة الأوديبية بدخول الطفل إلى النظام اللغوي، الذي يزعم أنه يخلع علينا هويتنا الاجتماعية والنوعية. إننا لا يمكننا أن نتعرف على أنفسنا إلا من خلال المصطلحات المتعارضة المتاحة لنا (ولد أو بنت مثلا)» (موريس، 2002، صفحة 159) ، ليصبح الفكر اللاكاني معرفة نوعية في فهم الذات والهوية داخل الخطاب أو اللغة، فهو محاولة تقوم على إعادة تعيين الذات الأنثوية داخل نظام اللغة المؤسس على ثنائيات التضاد والتعارض والمولدّة لمجموعة المعاني من خلال المفهومات التي أعاد من خلالها مراجعة وقراءة تحليلات فرويد بنقلها إلى مجال اللغة.

يسمي جاك لاكان المرحلة ما قبل الأوديبية **بالمرحلة التخيلية** أو **"المرآة"**، فالخيال يتكون عند الطفل شيئا فشيئا حول ذاته أثناء اتصاله بالأم وعلاقته بالأشياء الموجودة في عالمه وأفراد أسرته وهو الوضع الذي يجعله يدرك ذاته، لكن عندما يرى نفسه في المرآة «يكتشف أن الصورة التي يراها في المرآة ليست إلا صورته، فيتماهى بها لكي تصبح النواة الأولية للأنا المخاطب. ولكي يتحقق له ذلك لابد من مرجع يعرّفه عليها، فالطفل مأخوذ بهذه الصورة إلى حد الدهشة التي يرى بها الآخر يلتفت إلى من يقف وراء الأم أو أيّ راشد آخر، متسائلا عن ماهيتها فيأتيه الجواب بأن هذا أنت» (عدنان حب الله، 2004، صفحة

124)؛ إنّها بداية تخيل إمكانية الانفصال عن الذوات الأخرى واكتشاف الأنا المستقلة بالنسبة للطفل، إذ لا يتم هذا إلا بواسطة اللغة التي تُصبغ فالوسه بالمعنى الرمزي عند لاكان وهي مرحلة دخول الطفل اللغة بديلا عن علاقته بالأم أو مرحلة الاتصال ما قبل الأوديبية.

لقد أعاد جاك لاكان النظر في المرحلة الأوديبية التي يعيشها الطفل/ـة عند فرويد وربطَها بمرحلة بداية ولوج الطفل عالم البحث عن الكلمات أو اللغة، «فالذكور يفلتون من اتصال ما قبل اللغوية مع الأم ليدخلوا إلى اللغة والذاتية والنظام الترميزي، أما الإناث فلا يقمن أبدا بهذا الانتقال، بل يبقين مرتبطات بالأم وخارج اللغة» (كولمار، و فرانسيس، 2010، صفحة 100)، ليصبح النظام اللغوي–بعد أن أقصى المرأة من داخله– تحت قانون أبوي **فالوسي** تعويضا عن ذلك الانفصال التالي للمرحلة ما قبل اللغوية المتصلة بالأم.

إنّ عملية الحرمان والنقص والانفصال هي المولّدة الرئيسة للغة التي تدفعنا لاستدعاء الكلمات وبداية تحصيل القاموس الخاص والدّال على احتياجات الذات التي تضفي على الأشياء من حولنا في العالم، المعاني؛ بمعنى آخر أن يكتسب حضور الذات أو الجسد (القضيب) معناه الخاص، ليصبح رمزا لغويا دالا مفتوحا على عدة دلالات ثقافية واجتماعية، تشكل علاقة الذات بكينونتها وبالآخر. ومن هنا «يغدو العضو الجنسي للذكر، أي القضيب دالا رئيسيا على الاختلاف الجنسي، بيد أن معنى القضيب يجب قراءته بصورة مجازية بالنسبة إلى الطفل، تضع دراما أوديب شروط التفاعل الثقافي، مادام خطر الخصاء يجسد قوة قانون الأب وقواعده، وتعتمد علاقة الطفل بهذا القانون على الاختلاف الجنسي، وعلى قيام الطفل بتمثل هوية الذكورة أو الأنوثة، مستخدما الخيال أو الخرافة» (بيل أشكروفت وآخرون، 2010، صفحة 48)، فالآخر موجود فينا بطريقة مختلفة كثنائي متعارض تحمله قواعد اللغة والمعنى يُنتج ضمن ذلك التعارض، فكلمة رجل لا تأخذ معناها إلا بدال مقابل ومتعارض يُقويه وهي المرأة وبهذا تنشأ الهوية الاجتماعية للذكر داخل اللغة والأنثى خارجها «ولا يشعر الرجل أنه يمتلك رمز الذكورة إلا من خلال رغبة إنسان آخر» (سارة جامبل ، 2002، صفحة 254).

يمنح قانون اللغة عند جاك لاكان المعنى لجنس الذكر، الذي يعطيه الامتياز بوصفه رمزا للتفوق والاختلاف مما يجعل الذكر يمثل موقع الفعل في اللغة يعطي الأولوية للقضيب على حساب الأنثى، وهي النقطة التي يتقاطع فيها مع فرويد الذي يمنح الأولية لجنس الذكر، لتصبح اللغة مرآة عاكسة لوضع المرأة الدوني في المجتمع وتمثلاتها ووسيلته في السلطة، فقد «شملت تمثّلات اللغة كل شيء، وامتدت فضاءاتها إلى القانون اللغوي المؤطر للعلاقة بين الذكر والأنثى، فساد الضمير المذكر وهيمن على الخطاب ومَحْوَرَهُ حول نفسه، بالرغم من أن أغلب النحويين يقولون بعشوائية الجنس النحوي واستقلاله عن الدلالات والإشارات الجنسية» (عبد النور إدريس، 2013، صفحة 14).

إن ما يؤكده جاك لاكان في طرحه لمفهوم **المرآة** واشتغاله ضمن الحقل اللغوي هو بناء الهوية الاجتماعية للجنس ثقافيا، باعتبارها هوية متغيرة تنفي الثبات عنها، وهي الهوية الحتمية في نظر جاك لاكان التي قد تنتجها اللغة؛ بمعنى الكيفية التي تنتج بها اللغة ذواتنا والتي تجعل من الأنثى داخل النظام الرمزي حاملة لمعناها الذي يمنحها موقع غير الفاعل.

وبطريقة أخرى يقدم جاك لاكان هوية المرأة على أنها الهوية المنتجة اجتماعيا والمزاحة، أو الشريدة في اللغة، فالكلمات والرموز اللغوية هي التي تعرّي هوية الأشياء من حولنا، عندما تمنحها معاني وفق قانون اللغة باعتباره قانونا يكرّس الذكر ويهمّش الأنثى وهو ما يمثل الخصاء في اللغة، لذا تذهب جوليا كريستيفا "J. Kristeva" إلى أن التحليل النفسي اللغوي يوضّح «أن الخصاء هو المفهوم الخيالي الذي يدعم بآلية نفسية تشكل الحقل الرمزي وكل كائن منخرط فيه. والمقصود هو ظهور العلامة وتركيب الجملة التعبيرية، أي اللغة بوصفها انفصالا عن حالة المتعة الانصهارية بحيث يمكن لتدشين شبكة اختلافات مفصلة. تحيل إلى أشياء منفصلة لموضوع ما، أن تشكل المعنى. وعملية الفصل المنطقية هذه (...) هي القدَرُ المشترك للجنسين، الرجال والنساء» (جوليا كريستيفا، 1999، صفحة 199).

تمثل مرحلة امتلاك اللغة بالنسبة للطفل الحالة الانفصالية عن الأوديبية سواء بسبب الرغبة أو الفقد الذي يشكل خياله حول عملية الخصاء والخوف من الحرمان، فالانفصال هو بداية لتشكل الذات في إطارها المعنوي الخاص والذي يتعرض له كلا الجنسين أثناء مراحل حياتهما. إن ما تبحث عنه جوليا

كريستيفا باعتمادها على هذا الطرح، هو مكانة المرأة داخل هذه النتيجة الحتمية التي حددتها المرحلة الأوديبية في التحليل النفسي عموما واللغوي خصوصا وهي تساهم بشكل أساسي في تحديد مكانة الذات في **العقد الاجتماعي** كما تسميه جوليا كريستيفا، حيث ترى أن الوعي بهذا التحول وهذه المكانة في النظام الرمزي، ليس كافيا لمعرفة دور المرأة في المجتمع، انطلاقا من مكانتها داخل اللغة، وهو الاستفهام الذي يتجلى في سؤالها المطروح «ما هو دورنا في نظام التضحية و/أو اللغة هذا؟ بما أننا لم نعد نريد أن نكون مستبعدات منه أو لم نعد راضيات بالوظيفة التي جرى دائما اختصاصنا بها والمتمثلة في رعاية وكفالة واستمرارية هذا العقد الاجتماعي الرمزي(أمهات، زوجات، ممرضات، طبيبات، مدرسات...) فكيف يمكننا أن نوضح فيه مكاننا، الذي ورثناه عن العُرف والذي نريد تحويله؟» (جوليا كريستيفا، 1999، صفحة 199).

4. النسوية الفرنسية الجديدة والتأسيس للاختلاف الجندري

تشير كريستيفا إلى مسألة ذات أهمية كبيرة طرحتها الدراسات الجندرية وحاولت الإجابة عليها، فإذا كانت المرأة تمثل وضع الضحية في المجتمع بالطريقة التي قدمتها اللغة بها كرمز والذي يعزز بدوره هذا الوضع والدور الذي تشاركه في المجتمع، رغم تمردها عنه باعتبار أن المسألة أصبحت مسألة هوية اجتماعية لا هوية بيولوجية، إذ إنّ المجتمع رسمها –أي المرأة– داخل إطار من العادات والتقاليد، فإنه لابد من معرفة الكيفية التي يمكن للنقد النسوي –كأولى اهتماماته– أن يوضح الدور الاجتماعي الذي يعتبر نتيجة حتمية للمرأة من أجل محاولة إحداث التغيير لهذه الأدوار خارج إطار ما رسمه العُرف للجنسين.

إن التجديد الفكري الذي ظهر مع الموجة النسوية الثالثة في أوجّ تطورها كان بارزا بعد تبني معطيات جاك لاكان وفكرة الاختلاف الجنسي انطلاقا من اللغة باعتبارها وعاء لاشتغال الثنائيات وتعارضها. وهو الأمر الذي «حاولت إيريغاري وسيكسو وكريستيفا–كل منهن بطريقتها الخاصة — أن ترسي دعائم هوية ولغة وكتابة أنثوية تقوّض مركزية الذكر في النظام الرمزي وتفككها. وبهذا فتحن الطريق أمام التساؤلات النسوية الباحثة عن العلاقة بين الرغبة واللغة وعن قابلية الهوية للتشكيل» (سارة جامبل ، 2002، صفحة 93). فقد مثلت هذه الحلقة مرحلة جديدة في الطرح النسوي الفرنسي استطاع أن

يُطور ما بدأته سيمون ديبوفوار في بداية ظهور الموجة النسوية الثانية حول أشكلة هوية المرأة، غير أنّ هذه الأشكلة لم تعد مرتبطة ببعدها الاقتصادي والاجتماعي، لوضع النساء في المجتمع فقط أو اتهام ما قدمه ميدان التحليل النفسي، بل كان الانتقال إلى الحقل اللغوي؛ باعتبار هذه الأشكلة للهوية إنما يُنتجها حقل اللغة والخطاب في بعدهما الرمزي.

يحيلنا هذا الطرح مرة أخرى إلى ما قدمته جوليا كريستيفا في مقالها الشهير **زمن النساء** الذي طرحت فيه إشكالية ارتباط الأنثوي بالزمن وتطوره الخطي العادي وغير العادي؛ فالماضي الذي يُؤسس لتراث فكري نسوي ظل سجينا لبنية قومية أوروبية نسوية متجليا في ظاهره الاقتصادي وصراعه الثقافي، وحاضرا زمنيا يتوارى من خلال **القاسم المشترك الرمزي**. وهذا الزمن الحاضر كما تصفه جوليا كريستيفا «هو زمن اللغة من حيث هي نطق جمل(التركيب الاسمي والتركيب اللفظي؛ المحور الموضوعي- التعليق؛ البداية النهاية)، وهو يعتمد على متراسه، الموت. ومن شأن المحلل النفسي أن يقول إنه زمن الاستحواذ(...) فالهيستيريا التي يكابدها المرء، رجلا كان أم امرأة، من جراء الذكريات إنما تتضح بالأحرى في الأنماط الزمانية السابقة، (...) على أن هذا التعارض للبنى النفسية إنما يصبح، في داخل حضارة، تعارضا بين جماعات اجتماعية وبين إيديولوجيات» (جوليا كريستيفا، 1999، صفحة 195).

ويعبر هذا التقسيم الزمني عن جيلين متعاقبين مختلفين ضمن الحركة النسوية حيث يكون الماضي والحاضر خاضعا بطريقة ممكنة للذاكرة التاريخية، باعتبارها ذاكرة ذكورية، تمشي وفق زمن تاريخي خطي نحو المستقبل، وبهذا تصبح تلك المطالب السياسية والاقتصادية التي طالبت بها الحركة النسوية ضمن مرحلتها الأولى، تعمل وفق ما تدعوه جوليا كريستيفا **منطق التوحد** الذي تصبح فيه النساء في خط واحد ومتساو مع الرجال، فقد حاولت على حد قولها «أن تتخذ لها مكانا في الزمن الخطي بوصفه زمن المشروع، وزمن التاريخ، وبهذا المعنى ومع كونها عالمية بشكل مباشر وفوري، تتجذر الحركة على نحو عميق في الحياة الاجتماعية_ السياسية للأمم» (جوليا كريستيفا، 1999، صفحة 196). وهو الأمر الذي يُضفي طابع العالمية على الحركة النسوية، لتخرج من إطارها القومي إلى تأسيس مفهوم **المرأة العالمية** من خلال

توحيد مشاكل النساء في مختلف الفئات والثقافات مع شرط التخلي عمّا يرفضه هذا الزمن التاريخي الخطي والمشروع المتواصل.

لقد رفض هذا الجيل بطريقة أخرى الدخول في زمن تاريخ خطي عكس الجيل السابق وإن كان بدوره يهتم بالمطالب السياسية والاجتماعية التي عرضها الجيل الأول، كما ارتبط الجيل الثاني –حسب جوليا كريستيفا– بمجال المعرفة النفسية وخبايا الجسد الأنثوي والانشغال بكشف أغوار الذات الداخلية، فهو – والكلام لجوليا كريستيفا– يهتم بـ «تحديد الاختلاف بين الرجال والنساء، في علاقتهم بالسلطة، باللغة، بالمعنى. (...) وهو يزاوج بين الجنسي والرمزي، سعيا إلى العثور في هذه المزاوجة على ما يميز الأنثوي في البداية وكل امرأة في نهاية الأمر» (جوليا كريستيفا، 1999، صفحة 198)؛ مما يعني أنّه يرفض الهوية التي شكلها **منطق التوحيد** والتساوي الاقتصادي والسياسي والعملي التي نادى بها الاتجاه النسوي الاشتراكي والتوجه نحو المطلب الآخر وهو الاختلاف الجنسي باعتباره الحلقة الأهم في سلسلة المشروع الذي أرسته الحركة النسوية اليوم.

إن ما تعنيه جوليا كريستيفا بالجيلين المتعاقبين للفكر النسوي، ليس هو التتابع الزمني الذي قد يحيل على القطيعة بين فكر الجيل الأول والجيل الأنثوي الجديد، هذا الأخير الذي يهتم بمسألة الخصاء داخل العقد الاجتماعي الرمزي الذي يؤدي إلى قبول الفعل التضحوي مقابل هذا الرمزي في النظام الاجتماعي الذي يمثل الذات الأنثوية، فما يحدث هو التمرد على هذا العقد الاجتماعي، وهو ما تذهب إليه كريستيفا أن «هذا التمرد بالنسبة لمجمل المجتمع، هو رفض. وقد يقودنا (التمرد) إلى عنف بين الجنسين: الكراهية القاتلة، تمزق الشريكين والأسرة؛ أو قد يقودنا إلى تجديد ثقافي، (...). وفي النضال ضد الشر، يعاد إنتاج الشر، في قلب الرابطة الاجتماعية (الرجل– المرأة) هذه المرة». (جوليا كريستيفا، 1999، صفحة 200).

يحيل هذا الوضع الذي تناقشه كريستيفا على عملية إنتاج مجتمع أنثوي مضاد للمجتمع الذكوري وفي هذه الحالة يصبح النضال النسوي يمثل سلطة جديدة مقلوبة محاكاة لسلطة النظام الاجتماعي القائم، كما أن وصول النساء في نظرها عن طريق المطالب السياسية والثقافية إلى السلطة يصبح جزءا معززا لهذه

السلطة القائمة سلفا، مما يصبح ممارسة العنف ضدّهن أعمق من ذلك. وبهذا تصبح النساء مشاركات في خطة السلطة الرأسمالية في ممارسة عنفها؛ فما يحدث هنا هو استثمار لعنف النساء الموجه ضد السلطة والمتمرد على العقد الاجتماعي الرمزي.

إن تجاوز هذا التعارض بين الجنسين الذي أنتجه النضال النسوي عقب الجيلين، لا يحدث إلاّ عن طريق التخلص من هاجس الصراع البيولوجي الذي يكشف عنه التحليل النفسي اللغوي. أو كما تقول كريستيفا: «من الآن فصاعدا، ليس الآخر شرا غريبا عني، ليس كبش فداء خارجيا، جنسا آخر، طبقة أخرى، عرقا آخر، أمة أخرى، إنني ضحية وجلاد، نفسي وآخر، متطابق وغريب» (جوليا كريستيفا، 1999، صفحة 206)، إنها لحظة ولادة حرية النوع الإنساني مع جيل آخر، هو فضاء جديد للتحرر من عنف الصراع الإيديولوجي، فضاء أخلاقي متعدد الهويات تساهم فيه النساء بشكل إنساني وأكثر وعيا دون رفض الخصوصية الأنثوية أو الآخر المختلف بهويته عن الأنا أو الذات أو ما يقدمه ميدان التحليل النفسي في فكرة "الخصاء" داخل اللغة والمجتمع.

يصبح هذا الوعي الجديد نضالا من أجل تأكيد الذات عن طريق قبول الآخر، هذا الآخر ليس مشابها للذات أو أدنى منها، بل هو الآخر الذي يجعل كينونة الذات مستقلة بهويتها التي تختلف عن هوية الآخر، ولا يحدث هذا إلا من خلال تأكيد هذا الاختلاف الجنسي، داخل اللغة والفلسفة والكتابة. وهو الاتجاه الذي تتبناه اللسانية والنفسانية لوسي إيريغاري L. Irigaray هي الأخرى، في نضالها ضد الهيمنة الذكورية التي تراها متجذرة في اللغة على النحو الذي قدمه التحليل اللاكاني «فكلاهما يؤمن أن الاختلاف الجنسي هو نتاج للغة وللسانيات، وأنّ تشكيل هوية الطفل، تأتي من تأويل وتفسير وجود جسم وهمي متخيل، ويتم تعيين دور الجنسين من خلال اللغة. لا علم التشريح» (مُحَّد بكاي، 2013، صفحة 427).

وإن كانت لوسي إيريغاري تعتمد التحليل الذي اقترحه علم النفس، باعتبار بداية استعمال وعاء اللغة؛ إنما هو بداية لتشكل الذات عند الطفل، فإنها لا تتردد في نقدها للتناقضات التي قدمها التحليل النفسي حول المرحلة الأوديبية التي تعبر عن إسقاط أو إقصاء الوجود الأنثوي بفعل عملية الخصاء الرمزي

المرافق بشعور الحسد والنقص. وهو الأمر الذي تتجه صوبه في أبرز أعمالها الموسوم بـ: **هذا الجنس الذي ليس واحدا**، فقد عملت فيه على خلخلة الاختزالية التي تعرض لها الأنثوي في اللغة والخطاب لتصبح المسألة هنا هي بحث في الكيفية التي يتم بها الإفصاح عن الأنثوي داخل اللغة والذي عجز التحليل النفسي حسب نقدها له عن الإفصاح عنه بدل اختزاله في الأحادية القضيبية؛ وبهذا فما تهدف إليه لوسي إيريغاري هو تأكيد الذات الأنثوية لذاتها، وأن الجنس ليس واحدا ولا ذكوري الأصل. (مُحَمَّد بكاي، 2013، صفحة 422)

إن تأكيد الذات عند لوسي إيريغاري يتم عن طريق فعل الانعكاس، أو المحاكاة الساخرة لتلك الآليات التي تم بها فرض الأحادية بوصفها إحالة تمثل اللوغوس أو الفالوس داخل الخطاب من ثمة الإفصاح عن الأنثوي باعتماد نفس الأدوات التي أفصحت عن المذكر، إذ يصبح فعل المحاكاة من منظورها «هو، بالنسبة للمرأة محاولة لاستعادة مكان استغلالها عن طريق الخطاب، دون أن تسمح لنفسها بأن تُختزل ببساطة إليه. إنه يعني إعادة إخضاع نفسها- بقدر ما تكون هي على جانب "الممكن إدراكه" من "المادة"- إلى "الأفكار"، بشكل خاص إلى أفكار حول ذاتها، يتم تطويرها بمنطق ذكوري، لكن ذلك لكي يجعل "مرئيا"، بتأثير التكرار اللعوب، ما كان يفترض أن يبقى لا مرئيا: رفع الغطاء عن عمل ممكن للمؤنث في اللغة» (إيريغاري، 2016، صفحة 483).

إن ما نستشفه من هذا الطرح، هو إصرار إيريغاري على انتهاج استراتيجية التفكيك لبنية اللغة، لكن باستخدام شروطها الخاصة واستغلال لتلك المساحات التي بقيت صامتة داخل الخطاب الذكوري، فهي تمثل عملية إنتاج وإعادة الإنتاج لهذا الجنس الذي تصفه أنه الجنس الذي ليس واحدا، الرجل الناقص كما يُظهره التحليل النفسي الفرويدي أو ما يمثل الجنس غير واضح الهوية بالنسبة للثقافة. حيث «تستغل إيريغاري الوضع السلبي للمرأة لمصلحتها، فتفسر استبعاد المرأة على أنه مقاومة مُسيَّسة، وترى أن عدم وجود اسم لها بالمعنى السليم- في إشارة إلى أنها تنسب أساسا إلى اسم الأب أو الزوج- يعني أن المرأة تستطيع تحاشي البنيات التي قد تفرض عليها. أما عدم وجود عضو جنسي واحد فيحل محله في مفهوم إيريغاري تعددية جنسية وميوعة جنسية تتجسد في الشفرين الكبيرين والشفرين الصغيرين والمهبل والثديين

والفم» (سارة جامبل ، 2002، صفحة 204). وهكذا تتم إعادة الذات الأنثوية إلى النظام الرمزي اللغوي الذي أُسقطت منه كي لا تبقى الهوية الأنثوية شيئا يُلحق بالذكر الذي يُشكلها ويفصح عنها وفق خطابه الخاص.

ففي الآن نفسه الذي تدعو فيه لوسي إيريغاري إلى رغبة إيجاد مكانة للذات داخل اللغة، ترفض أن يصبح المذكر داخل اللغة هو النموذج بالنسبة للأنثوي، مما يدعو إلى ضرورة عدم البحث في مسألة "ما هي المرأة"؟، بل كشف وتفسير الكيفية التي جُعل الأنثوي في شكله السلبي والمهمّش داخل اللغة التي تمركز فيها الذكر مستحوذا على فعل التعبير وامتلاك الكلمة والكتابة؛ إنها لعبة استرداد الكلمة، إذ ترى إيريغاري أن «هذا العمل باللغة سيحاول بذلك أن يحبط أي تلاعب بالخطاب (...) لهذا ستكون وظيفته أن يرمي المركزية الفالوسية، والسلطة الذكورية، متحررا من مراسيه لكي يعيد المذكر إلى لغته الخاصة، تاركا الإمكانية مفتوحة للغة أخرى. وهو ما يعني أن المذكر لن يعود "كل شيء". إنه لم يعد بإمكانه، كله بنفسه، أن يعرّف، أن يطوق، أن يحيط، خواص أي شيء، كل شيء، بنفسه» (إيريغاري، 2016، صفحة 487)، وبهذا لا تبقى الأنثوية أسيرة الفالوس اللغوي خاضعة له.

لقد أولت النسوية الفرنسية الجديدة لصفة الأنثوي في الكتابة أهمية بالغة، فامتلاك فعل الكتابة يُمكّن الجسد الأنثوي من الإفصاح عن نفسه بنفسه، لا أن يُفصح عنه كآخر متعارض سلبي بواسطة الخطاب الذكوري. وهو الأمر الذي تدعو له هيلين سيكسو "H. Cixous" في عملها البالغ الأهمية **ضحكة الميدوزا، و** الذي خصّصته للكلام عن الكتابات النسوية، لتكن الكتابة سبيل الأنثوي للعودة إلى الفضاء الذي طُردت منه بواسطة وعاء اللغة، وما حمله من ثنائيات مُشبّعة بدلالات اعتباطية أنتجتها الثقافة.

ترى سيكسو أن ما يجب على النساء عمله، هو الكتابة جهرا بالجسد، داعية إلى أنه «يجب على المرأة أن تكتب ذاتها: يجب أن تكتب حول النساء وأن تجلب النساء إلى الكتابة، التي أبعدن عنها بعنف كما أبعدن أجسادهن- للأسباب نفسها، بالقانون نفسه، بنفس القانون القاتل. يجب على المرأة أن تضع نفسها في النص- كما في العالم وفي التاريخ- بحركتها الخاصة. يجب أن لا يعود المستقبل يقرره الماضي. أنا

لا أنكر أن آثار الماضي لا تزال معنا. لكنني أرفض أن أقويها بتكرارها، بمنحها ثباتا هو المكافئ للمصير، أن أخلط البيولوجي والثقافي» (سيكسو، 2016، صفحة 488).

إن حوصلة هذا الطرح الذي تُراهن عليه هيلين سيكسو من شأنه إيجاد الأسلوب والرغبة الأنثوية في استكناه جوهر الذات والجسد الخاص بها، كما يمكن أيضا إعادة الذات الذكورية إلى استكناه جوهرها هي الأخرى، وهو الأمر الذي يدفع إلى إمكانية تجاوز الهوية الجاهزة التي فرضها الماضي وتواضعت عليها الثقافة، هوية تمثل خليط من البيولوجي والثقافي، قد تُعمّق أكثر وتُرسّخ بفعل التكرار؛ فالتكرار عادة ما يصبح عادة أو بديهية من البديهيات، حيث يجب على الأنثوي أن يتحرك نحو المستقبل نحو الداخل، إلى النص، إلى اللغة، مما ينفي عنها صفة الثبات، تلك الصفات التي وُزع على أساسها الكفء بين الأنثوي والذكوري، وإن ظلت مستمرة فينا فهي لن تبقى مثل السابق إنّها قابلة للنسف، للتعرية، للتغيير، ما دامت هي أشياء تمّ التواضع عليها اعتباطا، فإن كانت الكتابة تعبر عن العظمة والتميّز، فلن تظل العظمة مقصورة على تلك الفئة من الناس أيّ الرجال فقط، فالعظمة؛ عظمة الذات موجودة فينا، في كل واحد منا ويجب أن نجد السبيل إليها والوسيلة التي نظهرها بها.

يعبر هذا الرهان من جهة ثانية، عمّا قامت به هيلين سيكسو عندما كتبت **ضحكة الميدوزا** إنها تمثل الكتابة بالجس والذات التي تدعو لها، لنجدها تقول: «أنا أكتب المرأة: المرأة يجب أن تكتب المرأة والرجل، الرجل. لذلك لن يوجد هنا سوى اعتبار غير مباشر للرجل؛ فإليه يعود قول أين تكون ذكورته والأنوثة: هذا ما سيهمنا حالما يكون الرجال قد فتحوا أعينهم ورأوا أنفسهم بوضوح» (سيكسو، 2016، صفحة 490). فما تدعو إليه سيكسو يعبر عن النزعة الإنسانية التي تحملها النسوية الفرنسية الجديدة والمتأثرة بالنظريات ما بعد البنوية التي تبحث في الاختلاف الجنسي منذ السبعينيات وذلك رغبة في التخلّص من الصراع التقليدي والهيمنة التقليدية الأبوية.

5. خاتمة:

استطاعت النسوية في جيلها الجديد(الموجة الثالثة) أن تعيد قراءة أفكار فرويد وتؤسس لمفاهيم جديدة كانت بمثابة نافذة لحقل الدراسات الجندرية، فبدل رفض أفكار فرويد مثلما فعلت قبلها النسوية في جيلها الأول والثاني خاصة مع سيمون ديبوفوار أعادت مراجعة المعطيات المعرفية السابقة وكشف تناقضاتها وخلخلت ثوابتها كونها ثوابت مفروضة لاتزول فقط برفضها كما فعلت نسوية الموجة الثانية .

إن كان الجنس يوازي الطبيعة البيولوجية للجسد الذكري والأنثوي مثلما أقرته أفكار فرويد، وهو يعبّر عن الهوية الجنسية المحددة من خلال الأعضاء التناسلية، فإن الجندر مع النسوية الجديدة هو بناء ثقافي واجتماعي لهذا الجسد والهوية الجندرية هي الصفات الثقافية، النفسية والسلوكية التي يتعلمها كل من الجنسين داخل النظام الاجتماعي عبر التنشئة الاجتماعية.

6. قائمة المراجع:

1. جوليا كريستيفا. (1999). زمن النساء. (بشير السباعي،، المحرر) ألف، مجلة البلاغة المقارنة (19)، 199.
2. عبد النور إدريس. (2013). النقد الجندري (التمثلات السوسيولوجية للجسد الأنثوي في القصة النسائية) (المجلد 1). المغرب: الاختلاف للنشر.
3. عدنان حب الله. (2004). التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان (المجلد 1). لبنان: دار الفارابي.
4. إ. س. كون. تر: منير شحود. (2001). الجنس والثقافة (المجلد 2). سوريا: دار الحوار.
5. بام موريس. تر: سهام عبد السلام. (2002). الأدب والنسوية (المجلد 1). مصر: المشروع القومي للترجمة.
6. بيل أشكروفت وآخرون. تر: أحمد الروبي وآخرون. (2010). دراسات ما بعد الكولونيالية (المفاهيم الرئيسية)، (المجلد 1). مصر: المشروع القومي للترجمة.
7. سارة جامبل. تر: أحمد شامي. (2002). النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم نقدي)، (المجلد 1). مصر: المشروع القومي للترجمة.
8. سيغموند فرويد. تر: جورج طرابيشي. (1983). ثلاثة مباحث في نظرية الجنس (المجلد 2). لبنان: دار الطليعة للنشر.
9. سيمون ديبوفوار. (1966). الجنس الآخر. (دط). لبنان: المكتبة الأهلية.
10. لوسي إيريغاري. تر: عدنان حسن. (2016). نهذا الجنس الذي ليس واحدا ظرية الأدب النسوي (المجلد 1). سوريا: دار الحوار للنشر.

11. محمد بكاي. (2013). الغيرية وإشكالية الهوية النسوية عند لوسي إيريغاراي الفلسفة والنسوية(في فضح ازدراء الحق الأنثوي ونقضه، والتمركز الذكوري ونقده) (المجلد 1). الجزائر: منشورات الاختلاف.
12. هيلين سيكسو. (2016). ضحكة الميدوزا. دون دار الطبع.
13. ويندي كيه. كولمار،، و بارتكوفيسكي فرانسيس. (2010). النظرية النّسوية (مقتطفات مختارة) (المجلد 1). (عماد إبراهيم،، المترجمون) عمّان، الأردن: لأهلية للنشر.