النسوية: قراءة في الخلفية الفكرية

Feminism: a reading of the intellectual context (background)

آمنة عطوط[1]
جامعة محمد لمين دباغين ـ سطيف2 ــ
مخبر مناهج النقد وتحليل الخطاب
mounaattout@yahoo.com

تاريخ الوصول 2020/11/20 القبول 2021/04/19 النشر على الخط 2022/03/15
Received 20/11/2020 Accepted 19/04/2021 Published online 15/03/2022

ملخص:

حصل لوضع المرأة تحول رهيب مع طروحات النقد النسوي، فمن الوجود العارض إلى النّدية، ومن التغييب إلى الحضور الصادح، ومن الجسد إلى العقل... ولا شك أنّ هذا النقد قد وجد ضالته في طروحات الحداثة وما بعد الحداثة خصوصا فلسفة الاختلاف في تقويضها للمركزية وهدمها للتراتب القهري.

وتأسيسا على هذا، كان من همّ الورقة التوقف عند الجذور الفكرية للثورة التي قادتها النسوية على أبنية الإخضاع ، عبر التساؤل عن أهمّ الفلسفات التي شكلت مرجعية النقد النسوي وأمدّته بمفاهيمه. حيث تم التوصل إلى أنّ " نيتشه" سلف هام للنسوية إلى جانب " فرويد " رغم ما يشاع عن مناصبتهما العداء للمرأة.

الكلمات المفتاحية: نسوي، آلية، تفكيك، هامش، جسد.

Abstract:

With the theses of feminist criticism, there has been a profound shift from random existence to duality, from marginalization to flagrant presence, from the body to reason... It is undoubtedly that this critique has been nourished by the theses of modernity and post-modernity, particularly in the philosophy of difference, which has been able to dismantle centrality as well as arbitrary hierarchy. To this end, the objective of this paper (this article) is to stop at the origins of the revolution led by feminism against submission by questioning the various philosophies that constitute a foundation for feminist criticism and that gave it its concepts: it turned out that both F. Nietsche as well as S. Freud are true predecessors to feminism despite the fact that they are labeled hostile to women.

Keywords: feminist, mechanism, deconstruction, margin, body.

[1]– المؤلّف المراسل: أمنة عطوط البريد الإلكتروني: mounaattout@yahoo.com

مقدمة:

ممّا لاشك فيه أنّ لكل وضع راهن أبعاد وجذور في التاريخ، تقبع فيه وتكون مسؤولة عن بعض أو كلّ تكويناته الحالية، ولعل قضية الخلق كانت أهم ما شكل الوعي اتجاه المرأة. آدم خلق قبلها أصلا وبداية، أما حواء فهي البعدي الذي احتاج ليتشكل على صورته، فليست لها هيأة أولى ولا وجود مستقل، بل إنّها ما كانت حواء إلا لأنها من حيّ" عن ابن عباس وعن مرّة عن ابن مسعود وعن ناس من الصحابة أنهم قالوا: أخرج إبليس من الجنة وأسكن آدم الجنة فكان يمشي فيها وحشا ليس له فيها زوج يسكن إليها فنام نومة فاستيقظ وعند رأسه امرأة قاعدة، خلقها الله من ضلعه، فسألها من أنت؟ قالت: امرأة. قال: ولم خلقت؟ قالت: لتسكن إليّ، فقالت له الملائكة ينظرون ما بلغ من علمه: ما اسمها يا آدم قال: حواء، قالوا: ولم كانت حواء؟ قال: لأنها خلقت من شيء حيّ. وذكر محمد بن إسحاق أنّها خلقت من ضلعه الأقصر الأيسر وهو نائم ولأم مكانه لحما"[1].

المرأة في التاريخ:

ومن قصة الخلق أيضا تشبهت المرأة بالشيطان وألحقت بها دلالة الإغراء والإغواء حيث تنص الأحاديث والتفاسير على أنّها من أكل أولا من الشجرة وحدت آدم على ذلك، ورد في صحيح البخاري-تمثيلا-"حدثنا بشر بن محمد أخبرنا عبد الله أخبرنا معمر عن همّام عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي-صلى الله عليه وسلم – نحوه، يعني لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها."[2] رغم أنّ القرآن لم يأت على ذكر هذا، ولا حمّل حواء الخطيئة، فكان يخاطبهما معا" فأزلهما الشيطان عنها " (البقرة :36) " فأخرجهما مما كانا فيه" (البقرة :36)." فوسوس لهما الشيطان "(الأعراف :20)." فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما " (طه:121)." وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين" (الأعراف:21). ولا ينأى التراث اليهودي والمسيحي عن هذه الرؤية، فاليهودي لا يراها سوى عبد قاصر تابع أبدا للرجل /الزوج ويحمد الله أن لم يخلقه امرأة، وفي المسيحية هي الوجود الخاضع المطيع.

لذلك نجد النسويات يطالبن بإعادة قراءة الموروث الديني ومساءلة النصوص الثواني التي تؤيد النظرة الذكورية على أساس أن المفسّر أو الوصي على الدّين كان دائما رجلا، حيث" بدأ النقد النسوي للنصوص الدينية يتزايد تزايدا مستمرا، ومن أشهر أعلام النسوية المتخصصات في دراسة الكتاب المقدس إليزابيت شوسلر فيورينزا، التي تحاول من خلال ممارسة ما تسميه هرمينوطيقا الشّك الكشف عن عملية الرقابة والتنقيح التي كثيرا ما تستغل للحفاظ على التقاليد الذكورية في المسيحية (...) ولرّفة حسن أعمال مشابهة لذلك عن القرآن والحديث، تقدّم فيها قصة الخلق في القرآن في إطار الآثار المكونة من المواد غير القرآنية في كتب الحديث، التي ترى أنها تأثرت بالمرويات التي تنطوي على كراهية المرأة، خصوصا في المسيحية (...) وتكشف عن روح العدل والمساواة في القرآن التي يطغى عليها تفسير أصحاب المصلحة الثانية في إبقاء على الموقف الأبوي الراهن."[3]، وكأنّ الحركة النسوية قد أدركت مدى مسؤولية الصورة الأولى عن وضع المرأة الراهن، فإذا استطاعت أن تصدّع جدار اليقينيات الدينية وتفضح تقنيات الخطابات الأرثوذوكسية، تكون قد خطت الخطوة الأهم.

أمّا الفلسفة اليونانية فلم تحمل للمرأة صورة أكثر إشراقا مما حملته الديانات، فأفلاطون شارك رفاقه الأثينين احتقارهم للمرأة حيث" يضعها مع الأطفال والحيوانات في مقولة واحدة ومع غير الناضجين والمرضى والضعاف ولا تخلو محاورة الجمهورية من تمثيل النساء على هذا

[1]- ابن كثير القرشي: البداية والنهاية، تح: محمد ناصر وآخرون، ج 1، دار البيان العربي، مصر ،2006، ص 81.

[2]- محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، مراجعة: محمد ناصر، دار الحديث، القاهرة، 2011، ص 541.

[3]- سارة جمبل: النسوية وما بعد النسوية، تر: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص 39.

النحو، فقبل تقديم الفكرة الثورية الخاصة بإدخال النساء ضمن طبقة الحراس، هناك تأكيد على منع الحراس الشبان من تقليد النساء، فالمرأة كثيرة اللجاجة والتباهي، غير متعاونة معتنية بنفسها، مجدفة، سهلة الانقياد ، هشة أمام المرض والحب، والعمل"[1].

بهذه الطريقة يستبعد أفلاطون المرأة ويعدّها مصدرا لإنجاب الذكور الأصحاء ليس غير، فالجنس الأعلى من نصيب الرجال، في حين أن المرأة لم تخلق من الرجل فحسب كما تذهب إلى ذلك الديانات، بل خلقت من الرجال الأشرار الفاشلين، والحق، كما تقول "سوزان موللر"، أن "واقعة عدم وجود امرأة تشارك بشخصها وبأية طريقة في محاورات أفلاطون (...) تشكل بذاتها دلالة على الاتجاهات المنتشرة في ذلك العصر (...) وفضلا عن ذلك فإن لغته تحوي الكثير من النقد والاستنكار لجنس الأنثى كأن يصف سلوكا بأنه" نسائي أو أنثوي" ليعني السلوك الجبان."[2] فالمرأة في التصور الأفلاطوني تصلح زوجة لا بالنظر إلى شخصيتها أو قدراتها المعرفية أو العقلية، وإنما بالنظر إلى عفتها وقناعتها.

وبدوره المعلم الأول هبط بالمرأة إلى مرتبة الوسط بين العبد والرجل، فهي الموجود العارض والرجل الناقص المستبعد من جميع الميادين غير ميدان الإنجاب، وفي الإنجاب ذاته لا تعدو أن تكون وعاء لأن المساهمة التي تقدمها" في عملية التوالد هي المادة المستخدمة في هذه العملية، أما الذكر فهو يزودنا بالصورة وبمبدأ الحركة
والأنثى تزودنا بالجسد أو الهيولي."[3]، ومعروف هو الفرق بين الصورة و الهيولي عند آرسطو، فللأولى علاقة بالعقل والروح، والحياة، أما الثانية فهي محض مادة سلبية لا حياة فيها، ويعلن آرسطو بكل صراحة ووضوح، أنّ الطبيعة عادلة في قسمتها ولا رادّ لقضائها، إذ" لا توجد مساواة بل توجد اختلافات جوهرية أو نوعية أو اختلافات طبيعية، فلا يكون السيد سيدا لعلاقته بفرد أو عدد قليل من الأفراد، وإنما هو سيّد بالطبيعة فهي التي تحدّد من هم السادة ومن هم العبيد "[4]، ولما كان الرجل هو الإنسان على الأصالة فإنّه مؤهل لحكم النساء والتسلط عليهن لكونّهن أدنى وأعجز بالطبيعة وخلقن للطاعة والخضوع.

هكذا، تجد الحركة النسوية نفسها في مجابهة مع مكبوتات متراكمة صنعها الفكر الديني من جهة والتراث اليوناني من جهة أخرى، ويمكن أن نعدّ مفهوم "الجندر" Gender في هذا الإطار ردّ فعل قويّ على التمييز بين الجنسين فيزيولوجيا وبيولوجيا ، إذ إن الطبيعة ـ وخلافا لما أقره آرسطو ـ لم تتدخل في جعل المرأة جنسا ثانيا أدنى مرتبة، وإنّما الأمر مرتبط بالفروقات على أسس اجتماعية وثقافية" فكلمة جندر التي تترجم أيضا بالنوع الاجتماعي هي أساسا مقولة ثقافية وسياسية تختلف عن الجنس Sex باعتباره معطى بيولوجيا، وتعني الأدوار والاختلافات التي تفرزها وتبنيها المجتمعات بين الرجل المرأة"[5]. وبناء على هذا فإن الاختلاف القائم على الجنس لا يعني أفضلية الرجل على المرأة، ولكن إذا قلنا إنّ النساء غير المتعلمات عددهن أكبر من الرجال المتعلمين، فهذا الاختلاف ليس طبيعيا لأنه من صنع البشر ولا نستطيع أن نقول: إنّ الرجال أفضل من النّساء لأنّهم أكثر تعليما، لأنه لو أرسلت البنات إلى المدارس وأتيحت لهن فرصة التعلم لتغير الوضع وأصبحت مثل الرجال[6].

---

[1]– سوزان موللر أوكين: النساء في الفكر السياسي الغربي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1 2002، ص39.

[2]– سوزان موللر أوكين: النساء في الفكر السياسي الغربي، ص34.

[3]– إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1 1996، ص46.

[4]–المرجع نفسه: ص 77.

[5]–عبد النور إدريس: النقد الجندري، تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسوية، دار الفضاءات، عمان،2012، ص 82.

[6]–ينظر: المرجع نفسه، ص :90.

لم تفتأ النسويات، إذا، ينادين بمفهوم الجندر أو النوع الاجتماعي في محاولة لتفكيك المفهوم الذي رسخه المعلم الأول، وتأسيس فضاءات شاسعة تتحرك فيها المرأة بكلّ حرية متحدّية حتى الطبيعة والهوية الاجتماعية فيما يعرف بالعلاقات المثلية.

وغنيّ عن البيان، أن الفلسفة اليونانية استبعدت المرأة لأن من نصيبها العاطفة والجسد، وسيّدت الرجل وجعلت من نصيبه العقل والقدرة. فهل استمرت هذه الصورة مع فلسفة الأنوار التي بشرت بالمساواة والحرية؟ أم إنّ العقلانية الحديثة محض إعادة إنتاج للعقلانية الأرسطية؟

يبدو أنّ انتصار العقلانية، في حقيقة الأمر، هو انتصار إضافي للرجل، ذلك أنّ المرأة لم تمتلك يوما تاريخا خارج الجسد حيث نجد أن "ديكارت"Descartes وعلى الرغم" من اهتمامه بوضع فلسفة تقوم على المساواة وتعتبر أن العقل مسلمة لا تحتاج إلى برهان وأنّه موجود بالتساوي لدى البشر، فإن هذا المفهوم الثنائي للعقل والجسد يجعل المرأة ترتبط من الناحية الرمزية بعدم العقلانية والرجل بالعقلانية، نظرا لأن المرأة ترتبط ارتباطا رمزيا بالجسد"[1].

ما كانت المرأة، وربما مازالت، عبر تاريخها الطويل إلاّ موضوعا للمتعة / جسدا متملكا تابعا بوضوح لوجهة النظر الذكورية، فكيف للمملوك أن يستحيل مالكا للأداة الفكرية خصيصة الرجل، فالجسد الأنثوي مقدّس وحرام لما يرتبط به من سمات بيولوجية" كما يدين المهبل بالتأكيد بخاصيته المشؤومة والشيطانية إلى واقعة أنّه مفكر به على أنه فارغ"[2]. فراغ المهبل يجسد اجتماعيا على أنّه افتقار وقصور يجعل الوصيّ/الرجل يجهد لمواراة الجسد الأنثوي/ الخطيئة عبر أشكال من الحبس الرمزي يعبر عنها بيار بورديو Pierre Bourdieu قائلا:" الحبس الرمزي إما أنّه يجبر الحركات بطرق عديدة كالكعب العالي أو الحقيبة التي تثقل اليدين باستمرار وخصوصا التنورة التي تمنع وتثبط كلّ أنواع النشاطات (السباق، طرق عديدة للجلوس) وإمّا أنّه لا يسمح إلّا مقابل احتياطات دائمة، كما هو الحال عند النساء الشابات اللواتي تجذبن بلا توقف تنوراتهن القصيرات ..."[3]، ليس شيئا في باب الاكتشاف الجديد القول إن الذكورة – سواء في الشرق أو الغرب- لا ترتبط بالجسد أو العاطفة، بل ترتبط بالعقل، لذلك فقد أعجبت النزعة النسائية، تقول سيلا نجيب:" بأطروحة ليوتار حول مفهوم نهاية " ابستيمية التمثلات" وذلك لأن الفلسفة الغربية من ديكارت مرورا بكانط وصولا إلى هيجل تتمسك بحكاية موضوع العقل الذكوري ولهذا فموت الإنسان لا يعدو لدى النزعة النسائية لما بعد الحداثة سوى أفول بطولة العقل الوهمي الذكوري وسلطته الشمولية، إذ إن معظم فلاسفة التاريخ الذين هيمنوا منذ عصر الأنوار، أرغموا السرد التاريخي على الوحدة والتجانس، هذه الوحدة تزج بالمرأة خارج التاريخ لكونها تفتقر إلى تاريخ خاص بها."[4] موت الإنسان كان بمثابة إعلان لتذرر أسطورة العقل الذكوري، لذلك فقد وجدت النزعة النسائية في أطروحات لما بعد الحداثة مرجعا مرجعا لها، كما سيبين البحث بعد حين.

والنزعة النسوية إذ تطالب بالمساواة فلإيمانها العميق بأن المرأة كائن عاقل مثل الرجل تماما ولو أتيحت لها الفرصة لتطوير إمكاناتها العقلية لما اختلفت عنه، ولا مبرر من ثمة، للفكر الفلسفي الذي صنع تراتبية العقل /الجسد وسحب القول الفلسفي من النساء على اعتبار أنّهن غير مؤهلات عقليا للمعرفة، حيث إنّ الفلسفة ومنذ اليونانيين لم تنقل غير رؤية الرجل للعالم متجاهلة –في نموذج لا إنساني–الرؤية المختلفة للأنثى.

---

[1]– سارة جمبل: النسوية وما بعد النسوية، ص221.

[2]– بيار بورديو: الهيمنة الذكورية، تر: سليمان قعفراني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 2009، ص 39.

[3]– المرجع نفسه: ص53.

[4]– عزيز الهلالي: مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية النسائية، الفلسفة والنسوية، إشراف وتحرير: علي محمود المحمداوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2013، ص507.

إنّه، وحتى "**نيتشه Friedrich Nietzsche** "، بعدّه أكبر مراجع للفكر الفلسفي الغربي والثائر على قيّمه الدوغمائية والوثوقية، قد حذر من تأنيث الثقافة وناصب المرأة النّظرة العدائية نفسها المستوطنة في التاريخ، لكن بعض النسويات يجدن في فلسفته مرجعا لهن. فكيف ذلك؟

فلسفة نيتشه بين المرجع والاستبعاد:

ربما بدا للقارئ غريبا موقف " نيتشه" من المرأة خصوصا وأنّه من زعزع جميع اليقينيات، فكيف تظهر عنده في صورة لا تنأى كثيرا عن الصورة التي اختطها أرسطو، فهي البقرة و الضعيفة حينا، والتابعة الخادمة حينا آخر، ذلك أنّ ما يليق بها هو الدور البيولوجي الذي خصتها به الطبيعة من حبل وإنجاب وقيام بشؤون الأسرة لتستبعد من جميع الميادين الخاصة بالسيد الرجل.

في مقولته المشهورة يفترض" نيتشه" "الحقيقة امرأة "، يكره المرأة كرهه للحقيقة "وإذا كان جادا في افتراضه بأن الحقيقة امرأة، فإنّه يجعل الفلاسفة هم الحمقى الذين يسعون وراء المرأة المراوغة التي كلّما اقتربوا منها امتنعت عنهم حتى لا يفهمها ولا يفوز بها أحد ، ولكنّهم في نفس الوقت لم يستطيعوا مقاومة إغرائها"[1].

لكنّ" الحياة امرأة " في "هكذا تكلم زرادشت" " قوة لا معقولة وغير مفهومة، رمز للعواطف المتفجرة والانفعالات الملتهبة والأعماق السحيقة هي رمز للعنصر الديونيسي المتوهج بالعاطفة الجياشة (...) النساء يمثلن الحياة في كل تقلباتها وافتقادها الداخلي للمعنى"[2]

إنّ نصوص نيتشه العجيجة بالمجازات والاستعارات تجعل القارئ يتريث قبل الحكم على موقفه من المرأة بيد أنّ السؤال الأهم هنّا هو: ما الذي استفادته النسوية من فلسفة نيتشه؟ وكيف اعتبرته مرجعا لها؟.

يعود إلى" فريديريك نيتشه" فضل ردّ الاعتبار لكل ما هو لا عقلاني، حيث حاول" وضع ما يمكن أن نطلق عليه الفلسفة الديونيسية من خلال امتداحه للإله الإغريقي ديونيسوس إله الخصوبة والنبيذ، كما إنّ إعادة تقييمه للغريزة والعواطف الجسدية كان بمثابة إعادة تقييم للنساء في الثقافة الغربية[3]

يبدو أن " نيتشه" فهم الجسد وتوجه بالنقد للتراث الذي بنيّ على التراتبية: عقل/لا عقل – طبيعة / ثقافة، حقيقة / خيال، وما دامت دونية المرأة قد ارتبطت عبر التاريخ باحتقار الجسد وإزاحته فإن الاحتفاء به في فلسفة جديدة هو انتصار للمرأة وأساس صلب لأنصار النزعة النسوية رغم آرائه التي تناصبها العداء.

هذا وذهبت" كاثلين هيجنز "إلى أنّ " نيتشه" سلف هام لفلسفة النسوية خصوصا في قوله بالنزعة المنظورية التي" ساعدت أصحاب النزعة الأنثوية في تحليلاتهم وذلك عندما رأوا أن الفلسفة ليس بإمكانها إنصاف التجربة الإنسانية إلاّ إذا أخذت في الاعتبار الفروق المختلفة بين منظور وآخر، وبما أن أعمال نيتشه تدافع وتعبر عن أهمية النزعة المنظورية، فإنها بذلك قد قدمت الأساس الصالح للتحليلات الأنثوية للفروق المنظورية المختلفة القائمة على اختلاف النوع، كما أن محاولات نيتشه لجذب قرائه للانخراط في التفكير المنظوري قد كانت سابقة هامة لممارسات النزعة الأنثوية وذلك على اعتبار أن هدف النزعات الأنثوية هو الاستبصار بالدوافع الذكورية والأنثوية"[4]، فالحقيقة تتعدد

[1]– عطيات أبو السعود: نيتشه والنزعة الأنثوية، مجلة فصول، فصلية تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد65 ،2005، ص 41.

[2]– عطيات أبو السعود: نيتشه والنزعة الأنثوية، ص42.

[3]– المقال نفسه: ص 46.

[4]– عطيات أبو السعود: نيتشه والنزعة الأنثوية، ص 48.

بتعدد المنظورات واختلافها، وعلى الرغم من هزء نيتشه بمبدأ المساواة الذي تطالب به النساء إلا أنّهن وجدن في نقده للمؤسسات الأبوية مرجعا لحركتهن، حيث لم يعترف هذا الفيلسوف بأيّ شكل من أشكال السلطة لا سيما السلطة الأبوية المسيحية.

الذات والهوية الغيرية:

في كتابها" الجنس الآخر" حاولت سيمون دي بوفوارSimone de Beavoir أن تخرج بوضع المرأة إلى حيث التحرر والانعتاق من أسر الدونية، رافضة رؤى مدرسة التحليل النفسي لأنّها تفسر الاختلاف بيولوجيا في حين أنه حسبها اجتماعي، تعبر عن ذلك قائلة:" إنّ مدرسة التحليل النفسي تفشل بصورة خاصة في أن تفسر لماذا تكون المرأة " الجنس الآخر" لذلك نرفض طريقة التحليل النفسي (...) إننا نثير بصورة أخرى مسألة المصير النسوي فنضع المرأة في عالم من القيم ونظن أن عليها أن تصطفي بين تأكيد رغبة الارتقاء والمجاوزة وبين اعتبارها كغرض ومتاع"[1]

حين تتساءل "سيمون دي بوفوار" عن الأسباب التي جعلت من المرأة "جنسا آخر"، فهي تدعو إلى المساواة بينها وبين الرجل، بحيث يبقى هذا الأخير نموذجا تسعى المرأة لتكونه، هذا الفهم للهوية الأنثوية جعل "لوسي إريغاري " ترد على الحركة النسوية المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة وبشدة، ذلك أن المساواة تعني أن هناك ذاتا مفردة وواحدة تشعر المرأة بالنقص حيالها ويتلخص أملها الكفاحي في أن تصل إلى مرتبة هذه الذات لكنّه، وحسب إريغاري، الهوية الأنثوية هوية مستقلة، ذات أخرى لها وجود مستقل وخاص، إنها تطالب بالاعتراف بالآخر كآخر بمعنى نموذج الاثنين، اثنين ليسا تكرارا لنفسيهما، تقول:" في كتابي نظرة تأملية للمرأة الأخرى قمت بتفسير ونقد كيف أن الموضوع الفلسفي الذكوري، تاريخيا قد خفض جميع الغيريات إلى علاقة مع" نفسه" هو داخل عالمه وآفاقه، كمكمل، أو كإسقاط أو كجانب ثاني أو وجه جانبي كأداة أو كطبيعة، لذلك أسعى من خلال النصوص الفرويدية كما من خلال الوسائل الفلسفية الكبرى أن أظهر كيف أن الآخر هو دائما آخر للذات عينها وليس غيريتها الفعلية"[2]

قريبا جدا من طروحات " دريدا " تنادي " إريغاري" بضرورة احترام الاختلافات فليس هناك تساو ولا هوية صافية وإنما تداخل وتشايك، إذ إنّ التمسك بهوية صافية، والرأي لعبد الكبير الخطيبي، يقذف بالآخر إلى مفهوم الغيرية المتوحش. فأبعاد الذات تبقى مرتهنة بوجود آخر لا تتعين إلا به." والوعي بالذات يمر بالآخر، والشعور بالهوية يبرز في مواجهة الغير وهو شطرنا لأنّنا لا ننفك ننقسم على أنفسنا فنغاير ذواتنا ونتماهى مع الغير ضربا من المماهاة "[3].

بهذا الطرح تسعى الحركة النسوية لخلخلة الأنا الذكورية وفتح الباب وسيعا أمام تقبل المختلف لكون الجنوسة نفسها تأتي من الآخر. فالتصنيف الاستبعادي للأنثى هو استبعاد للإنسان نفسه في حقيقة الأمر. لقد جاء التفكيك لتدمير التعارضات فالمرأة هي النقيض، هي الآخر للرجل تناط بها قيمة سلبية في علاقتها به، لكن الرجل هو ما هو فقط بفضل استبعاده المستمر لهذا الآخر. ومن ثم فإن هويته كلها مشتبكة ومعرضة للخطر في نفس اللفتة التي يسعى فيها إلى توكيد وجوده الفريد، إنّ المرأة ليست مجرد آخر، بل إنها آخر وثيق الارتباط به بوصفه ما لا يكونه هو، إنّ الرجل يحتاج إلى هذا الآخر حتى وهو يزدريه، وهو مكره على إعطاء هوية إيجابية لما يعتبره لا شيء ووجوده

[1]- سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر، تر: لجنة من الأساتذة، ص 23.

[2]- محمد بكاي: الغيرية وإشكاليات الهوية النسوية عند لوس إيريغاري، الفلسفة والنسوية، ص 434.

[3]- علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط21 995، ص36.

ذاته ليس فحسب متوقفا بصورة طفيلية على المرأة، وعلى فعل استبعادها وإخضاعها لكن كذلك فإن أحد أسباب ضرورة هذا الاستبعاد هو أنها قد لا تكون آخر تماما في نهاية المطاف فربما تمثل علامة على شيء داخل الرجل ذاته يحتاج إلى أن يكتبه[1]

هكذا، ومع فلسفة الاختلاف استدعيّ اللامفكر فيه و" الهامشي" ليهدد كينونة المركز. ثمة حيث تمتلك المرأة هوية خاصة ويعترف بأنّها مستقلة في قدرتها وشخصيتها تقتدر على الإبداع وفي مكنها امتلاك اللغة تمهيدا لامتلاك السلطة، فالاختلاف، كما يقرّ دريدا Jacques Derrida،" ليس مشتقا عن الهوية، بل الاختلاف على الأصح هو ما يجعل الهوية ممكنة، ومن ثم يستحيل أن تتطابق الذات مع نفسها تطابقا خالصا وحاسما"[2].

لقد لجأت الناقدات النسويات إلى طروحات ما بعد الحداثة ولاسيما تفكيكية" جاك دريدا"، إذ إن استراتيجيته دعت إلى اللاتمركز والتعدّد، والاشتغال على ثنائية الحضور والغياب، وقد انطلقت التفكيكية من مواجهة "ميتافيزيقا الحضور" التي تكونت بفعل التمركز حول العقل" أو ما أطلق عليه دريدا أحيانا النزعة القضيبية المتمركزة لوغوسيا phallogocentrism" [3]، وفيما يرى" دريدا" تنطوي الممارسة في الميتافيزيقا على فهم الوجود عبر تعارضات ثنائية" تفترض أنّ الطرف الأول فيها يسبق الثاني وأنّه أعلى منزلة منه (...) وفي كلّ تعارض من تلك التعارضات لابد أن يوصف الطرف الثاني بأنّه خارجي ومشتق وعارض بالنسبة للطرف الأول الذي هو إمّا حد مثالي أو مصطلح مركزي في النسق الميتافيزيقي، والسبب في ذلك ـ وفق دريدا ـ أنّ الطرف الثاني يهدّد القيم التي يؤكدها الطرف الأول، والتي تتضمن معنى الحضور presence، القرب proximity، الهوية identity"[4]

يسعى التفكيك، إذا، إلى إلغاء التعالي عبر تقويض نماذج الحضور ودحض التعارضات الثنائية التي انبنت عليها الميتافيزيقا الغربية، وربما أخطر وأطول تراتبية هي تراتبية الرجال والنساء، فقد كان الرجل طوال التاريخ، الحاضر المرئي، أمّا هي فطالها الغياب والنفي.

وإلى جانب مقولة الثنائية وكسر المركزية استفادت النسوية من مفهوم الاختلاف الذي اجترحه "دريدا"، حيث لاحظ أنّ الحرف a " في الكلمة differance لا يلفظ، وعليه فإنّ تلك الكلمة تلفظ بصورة difference لكن هذا الاختلاف لا يتضح في النطق، إنّما يتضح فقط في الكتابة، وإذا كان جذر الاختلاف متعددا تتنازعه خصائص مكانية وزمانية وصوتية ودلالية، فإنّ دلالته تتعدد، فهو اختلاف مرجأ يحرر المتلقي من استحضار المرجع المحدد، ويترك له خيار استحضار أو تعويم مرجع خاص به"[5]، وللإشارة فإنّ مقولة الاختلاف عولجت في إطار الإبانة عن أهمية الكتابة التي تم إغفالها في مقابل الحضور الكامل للصوت أو الكلام. لكن ما وجه القربة بين" الاختلاف المرجأ" والنسوية؟

تجيب "صوفيا فوكا " بأنّه يمكن النظر إلى فكرة " الاختلاف المرجأ الذي لا يمكن التعبير عنه " على أنّها تسري على وضع المرأة المكبوتة المحرومة من الامتيازات. وليس هذا وضعا طبيعيا بل وضعا مركبا يمكن دحضه، إنّ الكتابة بما فيها من " اللعب الحر للدال" مفتوحة للاعتراف غير المكبوت " بالاختلاف المرجأ الذي لايمكن التعبير عنه" للمرأة، والكتابة الأنثوية كتابة تجريبية من هذا النوع تحفزها رغبة في

[1] – تيري ايجليتون: في نظرية الأدب، تر: أحمد حسان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ،1991، ص 161.

[2] – جاك دريدا: بول دي مان وآخرون، مداخل إلى التفكيك، تر: حسام نايل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013، ص 419.

[3] المرجع نفسه: ص 369 .

[4] المرجع نفسه: ص 417.

[5] عبد الله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 117 . 118.

تدوين الأنثوي، فمن خلال هذا المفهوم تكتب الأنثى ما لم يكتب وتفتح مجالات خطاب لم يتم ارتيادها حيث يمكن الإفصاح عن الإرجاء الأنثوي والرغبة[1].

إنّه واستعانة بالتفكيكية تمكنت النسوية من نقد الثوابت وتقويض الأيديولوجيات السائدة وإعادة تفعيل المغيّب والمسكوت عنه مع بناء هوية أنثوية قائمة على الاختلاف والاعتراف بالآخر كآخر مشكل للذات نفسها، كما لا يفوتنا الإشارة في هذا المقام إلى اتكاء النقد النسوي على حفريات المعرفة عند " ميشال فوكو" في إعادة قراءة تاريخ المرأة والكشف عن أبنية الإخضاع داخله للقطع معها، حيث تأتي أهمية الأركيولوجيا من" تخليص الخطاب من ألوان الأيديولوجيات الذاتية والغائية"[2]، فيمكن للقارئ أن يفترض أنّ النسوية قد فعّلت آليات القراءة الفوكوية في القطع مع الخطابات الأبوية المتسلطة والتحول نحو أسس بديلة.

النسوية والتحليل النفسي:

كان على أصحاب الاتجاه النسوي أن يسيروا ضدّ التيار الفرويدي المنبني على مستوى بيولوجي فج، فالأنثى ـ حسبه ـ وبمجرد أن تدرك، وهي طفلة، افتقادها لعضو الذكورة تعاني عقدة " حسد القضيب" بالضرورة، وهذا الأمر عام في النساء ملازم لهن. ومنه تكبر الأنثى وهي ترى نفسها جنسا ناقصا له قناعة بضعفه ودونيته" ناقشت كارين هورني، وهي تلميذة قديمة للتحليل النفسي وواحدة من الناقدات النسويات المبكرات لفرويد، أنّ العملية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية هي مصدر الاختلافات بين الجنسين أكثر مما هي الاختلافات في الأعضاء التناسلية، وأكدت هورني أن سلطة الرجل الاجتماعية هي ما تحسد عليه المرأة الرجل"[3]، فقد صنفت تحليلات " فرويد " Sigmund Freud من قبل بعض النسويات على أنّها تأبيد للمجتمع الأبوي، ولكنّ بعضها الآخر استفاد من أدواته التحليلية خصوصا من مفهوم" اللاوعي" أين تتمركز الرغبات المقموعة والخبرات المؤلمة، فحين ربط " فرويد " بين اللاوعي والميل الجنسي رأى أنّ الميل الجنسي في مرحلة الطفولة لا ينفصل عن هوية الذات حتى تصل إلى مرحلة البلوغ الجنسي" وهذا الرأي يقلب الموازين عند النسوية لأنّ معناه أنّ الميل الجنسي عند البالغين ليس نتيجة عوامل بيولوجية، بل يتشكل من خلال كبت الدوافع الطفولية (...) وهكذا فإنّ الجنسين قد يولدان مختلفين من الناحية البيولوجية(ذكورا وإناثا) لكن الهوية (المذكرة والمؤنثة) تتشكل عندما بمران بمراحل النمو المختلفة الخاصة ببيئتهما الثقافية"[4].

لكن التأثير الأكبر على النسوية لم يأت من فرويد بقدر ما أتى من " جاك لاكان " Jacques Lacan لا سيما في تفرقته بين الخيالي والرمزي ودراسة تأثير الرغبات اللاشعورية كما تتجلى في اللغة. في النظام الخيالي يعتقد الطفل أنّه جزء من الأم ولا يفهم اختلافه، أما النظام الرمزي فينشأ حين يتدخل الأب ويفصل العلاقة بين الأم والطفل، ويرتبط اللاوعي بهذا النظام (من خلال كبت الطفل رغبته في والدته)، تماما كما يرتبط به اكتساب اللغة (أنا أكون)، أضف إلى ذلك تشديد" لاكان" على التفريق بين الذكر ورمز الذكر، إذ الرمز دال افتقار ونقصان" فالرجل بحكم تعريفه له ذكر أي قضيب، ولكن هذا لا يعني أنّه يمتلك رمز الذكورة، وهذا الاتجاه في التفكير يروق للنسوية، فمن ناحية يمكن أن نعتبر المرأة المفتقدة للذكر أقل انخداعا وأنّها تعتبر رمز الذكورة (في نظرية لاكان) وهما بالقوة والسلطة"[5]، ممّا يعني أنّ رمزية

---

[1] ينظر: صوفيا فوكا وريبيكا رايت: ما بعد الحركة النسوية، تر: جمال الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 60 ـ 62.

[2] محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية/ مصر، د.ط، ص 36.

[3] ويندي كولمار، فرانسيس بارتكوفيسكي: النظرية النسوية ـ مقتطفات مختارة ـ تر: عماد إبراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان/ الأردن، ط1، 2010، ص 99.

[4] سارة جمبل: النسوية وما بعد النسوية، ص 254.

[5] المرجع نفسه: ص 254.

الذكر تشكلت من خلال الثقافة، فالدال/ القضيب يعد بالحضور الكامل والقوة وهو مالا يتحقق إطلاقا، وتجدر الإشارة إلى أنّ الناقدة البلغارية"جوليا كريستيفا " Julia Kristeva كانت من أهم النسويات المتأثرات بفصل "لاكان" بين الخيالي والرمزي من خلال حديثها عن السيميوطيقي والرمزي في نظرية الذات.

خاتمة:

وجملة الأمر، إنّ النقد النسوي يتشابك علائقيا مع طروحات الحداثة و ما بعد الحداثة، وقد حاول هذا البحث الاقتراب ـ في مسح سريع ـ من بعض مرجعيات هذا النقد التي أسهمت في تشكله وأمدته بالآليات الإجرائية، ولم يكن النقد النسوي العربي في أغلبه إلا استمرارا للمنجز النسوي الغربي ، إذ إنّ ناقدات من أمثال رجاء بن سلامة ، فاطمة المرنيسي ، وآمال قرامي ... قد أخذن على عاتقهن نقد الأنساق السائدة في المجتمع العربي والخروج على المتوارث من الخطابات استلهاما من التفكيك والنقد الثقافي والتحليل النفسي.

قائمة المراجع:

- المصادر:

1 - ابن كثير القرشي: البداية والنهاية، تح: محمد ناصر وآخرون، ج 1، دار البيان العربي، مصر ،2006.

2 - محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، مراجعة: محمد ناصر، دار الحديث، القاهرة، 2011، ص 541.

- المؤلفات:

3 - سارة جمبل: النسوية وما بعد النسوية، تر: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.

4 - سوزان موللر أوكين: النساء في الفكر السياسي الغربي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.

5 - إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1 1996.

6 - عبد النور إدريس: النقد الجندري، تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسوية، دار الفضاءات، عمان، 2012.

7 - بيار بورديو: الهيمنة الذكورية، تر: سليمان قعفراني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 2009.

8 - عزيز الهلالي: مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية النسائية، الفلسفة والنسوية، إشراف وتحرير: علي محمود المحمداوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2013.

9 - سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، تر: لجنة من الأساتذة.

10 - محمد بكاي: الغيرية وإشكاليات الهوية النسوية عند لوس إيريغاري، الفلسفة والنسوية، ص 434.

11 - علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط21 995.

12 - تيري ايجليتون: في نظرية الأدب، تر: أحمد حسان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة،1991.

13 - جاك دريدا: بول دي مان وآخرون، مداخل إلى التفكيك، تر: حسام نايل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013.

14 - عبد الله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996.

15 - صوفيا فوكا وريبيكا رايت: ما بعد الحركة النسوية، تر: جمال الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

16 - محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية/ مصر، د.ط.

17 - ويندي كولمار: فرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية- مقتطفات مختارة- تر: عماد إبراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان/ الأردن، ط1، 2010.

- المقالات:

18 - عطيات أبو السعود: نيتشه والنزعة الأنثوية، مجلة فصول، فصلية تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد65 ،2005.