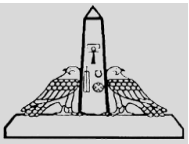
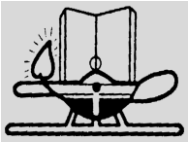
حوليات آداب عين شمس (عدد خاص ٢٠١٩)
http://www.aafu.journals.ekb.eg
(دورية علمية محكمة)





الذات النسوية ومناهضة المركزية الذكورية عند لوسى إيريغارى

نورا أحمد أحمد محمد

كلية الآداب – جامعة عين شمس– قسم الدراسات الفلسفية

المستخلص

احتلت "الذات النسوية" مكان الصدارة في المناقشات الفلسفية، حيث قدمت النسويات أسئلة مفصلية حول الهوية الشخصية، والفرد، والجسد، والممارسات الاجتماعية، والتخيلات الثقافية، لتعالجن كل ما له صلة بالأنثوي نفسيًا واجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا. واهتم النقد النسوي بتفكيك ميتافيزيقا الذات الإنسانية والاهتمام – بشكل موسع – بالذات النسوية، إلى جانب إعادة هيكلة القضايا الأخلاقية والبيولوجية والاجتماعية للمرأة وطموحاتها السياسية. لذلك أرادت "لوسي إيريغاري" – من خلال تحليلاتها الفلسفية المهمة – إطلاق سراح الذات الأنثوية من إسر عالم الرجل، حيث اهتمت بالافتراضات الجنوسية في أعمال كل من "فرويد" و"لاكان" مستخدمة منهجًا تفكيكيًا قدمت – على أساسه – نظرية التحليل النفسي متضمنة أساليب لغوية وثقافية بين الرجال والنساء.

والبحث الذي نعرض له يوضح أهمية الذات الأنثوية في مجال النقد النسوي، وتفكيك التقاليد الأبوية من أجل تحديد قيم جديدة مناسبة لهوية المرأة. ويتناول البحث بالعرض والتحليل معنى التحليل النفسي للأنوثة عند "لوسي إيريغاري"، كذلك الاختلاف الجنسي بين المرأة والرجل، حيث رأت أن المجتمع يكبت المرأة بنظمه وقوانينه ومؤثراته وضغوطه؛ ويعوق هذا الكبت نموها الفكري والنفسي، ويحول دون تحررها من السلبية والاعتماد على الآخرين.

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لحولية كلية الآداب - جامعة عين شمس ٢٠١٩.

المقدمة

إن الملمح المهم في الفلسفة النسوية يتمثل في ظهور النقد للأعمال الفلسفية الموجودة المتعارف عليها بوصفها أمهات الكتب في عالم الفلسفة، ويتساءل النقد النسوي في مجال الفلسفة عن كيفية إقصاء المرأة، ويكشف عن التحيز الذكوري في المفاهيم الذكورية. ومن الأمور التي تنتقدها الفلسفة النسوية في هذا الصدد مفاهيم الحياة الخاصة والحياة العامة والمساواة في الحقوق، ودور الأسرة والفكر الأموي في الفلسفة [١].

ومن الطبيعي أن تهتم النسوية بتعريف الذات الأنثوية تعريفاً يتجاوز حدود الجهاز التناسلي، على الرغم من عدم وجود بديل مقبول على نطاق واسع. وتصرح الصياغة الفلسفية لهذا المفهوم بأن المرأة في إطار النظام الأبوي تعيش في حالة اغتراب عن طبيعتها الأنثوية، وبدلاً من أن يأخذ المفهوم قيمة إيجابية فاعلة، أصبح محصوراً في نظام فكري ثنائي جعل الأنثى أدنى من الذكر.

في هذا الإطار، رأت لوسي إيريغاري أن النظام الأبوي تميز بالهرمية، ونزع نحو السيطرة التي تعتمد على مبدأ القوة، والرغبة في الاستعباد، وفيه اعتمد الرجال على مسار خطي في علاقاتهم الاجتماعية، جعلتهم في موقع السيطرة دون مراعاة لقيم التعدد والاختلاف والتنوع[٢]. لذلك تتساءل إيريغاري عن ما يعنيه أن تكون المرأة مساوية للرجل؟ حيث مازالنا نضع مكاناً للاختلاف الجنسي في هياكلنا الرمزية. لقد رأت إيريغاري أنه ليس هناك مكان للمرأة، أي لا يوجد سوى النسب الأبوي، وطغيان لغة المذكر الذي يتحدث بها الجميع، ولكن ما يظهر في الواقع هو صوت الرجل فقط الذي ينظر في المرآة إلى ذاته بوصفه الإنسان الأوحد، وينسى الإنسان الآخر الذي يحمل المرآة التي تعكس ذاته. لذلك توضح إيريغاري أنه لا يوجد مكان للنساء في البنية الرمزية، ورأت ضرورة أن نخلق نحن لأنفسنا هذا المكان من خلال عمل المرأة بأساليب تُحترم من خلالها نوعها وتتجاوز التسلسل الهرمي[٣].

لذلك، فإن تحرير المرأة – من وجهة نظر إيريغاري – يتطلب جهداً ثقافياً صارماً، وليس مجرد استراتيجيات للتحرر الاجتماعي. لقد رأت أن تفكيك التقاليد الأبوية أمر لا غنى عنه بشكل أساسي، ومن الضروري تحديد قيم جديدة مناسبة لهوية المرأة. لذلك نحن بحاجة إلى العودة خطوات لتغيير التقاليد التي أعلت من شأن المذكر وحطت من شأن المؤنث، كذلك نحن بحاجة إلى تفسير أساليب غياب المرأة في تعريف القيم الثقافية المهيمنة. وتتساءل إيريغاري في هذا الصدد، لماذا لم تشارك المرأة في وضع مثل هذه القيم؟ لماذا سمحت بتهميش دورها الخاص وسيطرة التفكير الذكوري على مقدرات حياتها؟ كيف يمكننا العودة إلى الوراء لنقد التاريخ وتفسيره، واختراع لغة جديدة ورموز جديدة تخص المرأة؟[٤].

شغل موضوع المرأة والدين أيضاً أهتمام إيريغاري، حيث أوضحت الإطار الرمزي القائم في الغرب لا يقتصر على الربط بين الذكورة والألوهية، ولكنه يجعل مثال الذكورة مقياساً لكل الطموحات الإنسانية عبر التاريخ. وقد أضفى هذا بدوره مشروعية على الممارسات الثقافية والسياسات الأجتماعية التي أثرت بشكل مباشر في الطموحات

الذكورية على حساب الرغبات الإنسانية الأخرى المرتبطة بالمرأة. وقد ناقشت إيريغاري الفكرة القائلة بأن المرأة لكي تتمكن فعلاً من فهم ذاتيتها، أو هويتها بوصفها إمرأة – لا بوصفها عاملاً يرتبط بالذاتية الذكورية وحسب – تحتاج إلى تمثيل إلهي للنموذج الذي تصبو إليه بوصفها إمرأة. والفكرة المقترحة عن التمثيل الإلهي هي شكل من أشكال الإسقاط الذي لا تستطيع المرأة بدونه أن تعايش الإحساس الحقيقي بشرعيتها بوصفها إمرأة بعيداً عن علاقتها بالرجل(٥).

لقد كان الأصل في فحص الهوية الأنثوية وتحديد طبيعتها وشروط تكونها، هو منح النسوية موضوعاً خصباً ومشروعاً للبحث، حيث نتجت – عن كل ذلك – كتابة أنثوية تنهل سماتها من تلك الهوية. وكان لمفهوم الكتابة الأنثوية الفضل في تحويل مجال النقاش من البحث عن الكاتبات أنفسهن إلى الكشف عن الأسباب التي تكمن وراء التحيز ضد النساء. لذلك لم يقتصر الأمر على مجال البحث في شئون النساء بوصفهن جنساً له خصوصية بيولوجية، وإنما توسع مجال البحث ليشمل فرضيات الفكر الأبوي في تحيزاته المضادة للمرأة(٦).

الذات النسوية

احتلت الذات النسوية مكان الصدارة في المناقشات الفلسفية، حيث قدمت النسويات أسئلة مفصلية حول الهوية الشخصية والفرد والجسد والممارسات الاجتماعية والتخيلات الثقافة، لتعالجن كل ما له صلة بالأنثوى نفسياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً. والتفت النقد النسوي إلى تفكيك ميتافيزيقيا الذات الإنسانية والاهتمام بشكل موسع بالذات النسوية، إلى جانب إعادة هيكلة القضايا الأخلاقية والبيولوجية والاجتماعية للمرأة وطموحاتها السياسية. وقد شككت تلك النظرية الثقافية في كل تصور راديكالي منتقدة بذلك الرؤية الحداثية للذات، ومحاولات القيام بإصلاحات للهوية الأنثوية أو ترميم شروخها قدر المستطاع. وقد احتل موضوع الآخر في فلسفة الاختلاف منزلة رفيعة المستوى لتنتج ما عُد مصدر قلق فكري للأنا وعلاقاتها الاجتماعية ومصائرها. حيث احتل "الاختلاف الجنسي" الواجهة الأساسية في المدارات النظرية والتطبيقية للنقد الثقافي الجديد. ونلاحظ هنا التواطؤ الذكوري مع نظيره العقلاني ليرسم تعييناً للمسافات والحدود بين الجنسين ويعلل ضمنياً نقل ملكية أحد الجنسين للآخر، لكن تجاوز النقد النسوي ما بعد الحداثي هذه التصورات ولم يتوقف عند قضية المساواة بقدر ما حمل هستيريا فكرية ونقدية كشف خلالها عن مدى الخطأ الذي وقعت فيه الكلاسيكيات الفكرية الغربية بإقصائها للأنثى بوصفها ذاتاً غير مفكر فيها، ليعاد تركيبها في جو أكثر عمومية ضمن سياق كوكبي قابل للتغير والانقلاب على نموذج المعيار البشري الثابت، وهو ما أوضحته "جوليا كريستيفا Julia Kristeva" عندما عبرت عن الثورة الأنثربولوجية الجديدة بنماذجها النفسية والجنسية المتميزة(٧).

ويبدو من الصعب رسم تعريف دقيق ومنهجي للنسوية الفرنسية في عصر ما بعد الحداثة، إلا أننا يمكن الاتفاق على أنها مجموعة كبيرة من الأفكار والنصوص، والإجراءات التي تم أنتجت منذ أواخر الأربعينات في فرنسا، وتضم بين صفوفها مناهج متباينة تقدم حقائق ورؤى مختلفة للمرأة متذبذبة بين البنيوية والتحليل النفسي والتفكيك. ومن المعلوم عند المهتمين بالحركة النسوية الفرنسية أن النسوية الفرنسية قد تجسدت عبر أعمال "لوسي إيريغاري"، "هيلين سكسو"، و"جوليا كريستيفا"، حيث تجاوزت المطالبات النسوية في فرنسا المساواة أو الاعتراف، مركزين على نظريات التحليل اللساني والرمزي والنفسي والتصورات الكتابية(٨).

أشارت المفكرات النسويات إلى استراتيجيات التنظيم الهرمي بوصفه تفسيراً رئيساً لتهميش دور المرأة، وتساءلت: لماذا ما تزال المرأة واحتياجاتها الأساسية في تهميش مستمر؟ لماذا توجد صعوبة في ترجمة خطاب حقوق المرأة في المجتمع، لماذا لم يصبح هذا الخطاب واقعاً فعلياً؟ لقد أضافوا استراتيجيات جديدة تهدف إلى إشراك الجميع رجل/ إمرأة في بناء المجتمع وإنهاء هذا التهميش الممنهج. ومن هنا تأتى فكرة إيريغاري عن التكليف، إنها طريقة للتفكير في كيفية بناء علاقات متجاورة بدلاً من العلاقات الهرمية، لتحقيق اهداف لا يمكن تحقيقها بشكل فردي. أن التكليف النظري والعملي أمر أساسي، فمن الناحية النظرية فإنه يعيد العلاقات بين المصطلحات داخل الهيكل الرمزي بشكل

متجاور بدلاً من التسلسل الهرمي، أما من الناحية العلمية فإنه يوفر لنا طرق العمل بشكل متناغم لتشكيل العالم بالطرق التي تناسب جميع أفراده، وليس القله الذكوريه فقط(٩).

ومن أجل تحقيق هذا الهدف، يجب إطلاق سراح الذات الأنثوية من إسر عالم الرجل، فالذات ليست واحداً، ولا مفرداً، إنها تفتقر للخطوط العريضة والحواف، وهي بحاجة ليتم تعيينها خارجاً، من أجل تغذيتها، وضمان تكوينها، لقد واجهت إيريغاري تلك الذاتية الواحدة، والجنسائية الأحادية، والسلطة الأبوية، والقضيبية، أي كل ماله صلة وثيقة بالهيمنة الذكورية في الفلسفة والثقافة، محاولة تحديد بعض خصائص الذات النسوية وتعريفها، أي تحديد الخصائص الضرورية لتأكيد هذه الذات، لذلك تحاول إيريغاري إظهار أن الحياة تتجلى بصور مختلفة، بالنسبة للمرأة وللرجل أيضا، نظرا لأنها ترتبط كثيرا بالنسبة للمرأة بالتربية البدنية أو الجسمية: بمعنى (سن البلوغ، وفقدان العذرية، والأمومة، وسن اليأس أو انقطاع الطمث).هذا ما جعلها ذاتاً أكثر تعقيداً من الرجل(١٠). ومن جهة أخرى ترى إيريغاري أنه لا يوجد أشكال رمزية تعبر عن المؤنث، لأننا نوجد داخل لغة وتنظيم اجتماعي ينفي وجودنا ويستبعدنا، لذلك يجب أن نخلق نمطاً آخر من العلاقات الاجتماعية(١١).

اهتمت لوسي ايريغاري بالتحليل النفسي علي طريقة "جان لاكان"(*)، والذي صرح بأنه لا سبيل لنا إلى تعقل اللاشعور، إلا إذا نجحنا في تحويله إلى بنية، بحيث يتسنى لنا اكتشافه والوقوف على معالمه من خلال عالم اللغه، أي من خلال الوظيفة الرمزية التي تحدد وجود الإنسان وتتحكم في كل أنشطته(١٢).

لقد اكتشف "لاكان" رمزية من نوع آخر هي "الرمزية النفسية اللاشعورية" (على نحو ما تتجلى في الحلم والعصاب القهري) وهي رمزية كلية عادة نجد فيها كل أساليب البيان (من استعارة، وتشبيه، وكناية...الخ) على نحو ما تستخدمها الذات الفردية الواحدة في عملية طرحها أو تجاهلها لدوافعها الوجدانية الخاصة التي تعمد إلى كبتها، مستخدمة شتى صور الحلم والأسطورة(١٣).

يبين "لاكان" – من المتطور السابق – أن الوعي أو الأنا ليس مركز الذاتية، كما وضح التحيز المتعلق بالجنوسة في اللغة والقانون والفلسفة، وما ينبغي على النساء من تطوير نوع جديد من اللغة خاص بهم، أي لغة نسوية بصورة محددة(١٤). لذلك أهتمت إيريغاري بالافتراضات الجنوسية في أعمال كل من "فرويد" و"لاكان" مستخدمة منهجاً تفكيكياً، قدمت من خلاله نظرية التحليل النفسي متضمنة في ذلك الاساليب اللغوية والثقافية بين الرجال والنساء وتجليها بشكل مختلف خلال المرحلة الأوديبية للتطور الإنساني، حيث رأت أنه عن طريق اللغة تتشكل الذاتية(١٥).

لقد استمدت ايريغاري أفكارها من خلال ملاحظات النسوية الفرنسية حول الفلسفة الكلاسيكية والقارية، تحدثت في أطروحتها الشاملة أن تفكيك اللغة ضروري لإنشاء نظير نسوي لنظريات التحليل النفسي التقليدية. ورأت أن النساء بوصفهن ذوات، يقبعن تحت وضع مقلق، ومتناقض بسبب الاضطهاد، ذلك لأن المرأة حين تتحدث، فلابد أن تتحدث

مثل الرجل، ولكي تعرف جنسانيتها إطلاقا يجب أن تقارنها بالنسخة الذكورية، أي إنها يجب أن تكون نقيض القضيب(١٦). لذلك رأت إيريغاري أن نظرية التحليل النفسي ليست تحليلاً للنظام الأبوي بل هي نموذجاً له. وتمثل أعمالها في هذا لمضمار نقداً للتحليل النفسي، حيث تطمح إلى تغيير الطرق التي نفكر بها أصلاً، ونظراً لكونها محللة نفسية فإنها تقدر قيمة النظرية الفرويدية لأنها تعطينا شيئاً يمكن أن يهز أركان النظام الفلسفي للخطاب بأكمله، لكنها – مع ذلك – تظل مستسلمة لهذا النظام عندما تتطرق إلى تعريف الاختلاف الجنسي، حيث رأت أن التمييز بين الذكر والأنثى مستمد من افتراض مسلم به بوجود هذا الاختلاف، وبما أن هذا الرجل الصغير الذي لا يرى فرويد فرقاً بينه وبين الفتاة الصغيرة لا بد أن يصبح رجلاً تنقصه خصائص معينة(١٧).

وتحقيقًا لهذه الغاية، قدمت إيريغاري في كتابها "**نظرة تأملية للمرأة الأخرى**" نقداً لنظريات "فرويد" و"لاكان" حول تشكيل الهوية في الذات الأنثوية، التي تعتمد على المعايير الذكورية للتطور والتكوين على الرغم أن النص يفسد التمثيلات الأبوية البطريركية النموذجية للنساء. إن نقد إيريغاري لمؤسسات التحليل النفسي واللغة والثقافة هو نقد جذري، لأنها ترى أن ما يبدو ظاهريا بأنه إيماءات للمساواة بين الرجل والمرأة، إنما هو تسوية مشبوهة منذ البداية، لأنها ستفترض مسبقا – وبصورة حتمية – أن النساء هن في جانب العجز من سجل الموازنة وبأنه ينقصهن شيء ما سواء بالمعنى الاجتماعي أو الجنسي وهو ما يمتلكه الرجال وتستحق النساء – بكل إنصاف – أن تحصل على "المكانة الاجتماعية، والحياة العامة، والكيان الذاتي، والاستقلالية، والهوية المنفصلة"(١٨).

ومن هنا، فإن عدم وجود حقوق خاصة بالنساء لا تسمح لهن بالانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الحضارية، فالغالبية الساحقة ما تزال ذات هيئات طبيعية، تابعة للدولة أو الكنيسة أو للأب أو للزوج، دون الوصول إلى حالة من الاستقلالية المدنية، حيث تصبحن مسئولات عن أنفسهم وعن المجتمع، لذلك تركز إيريغاري على ضرورة الحصول على الحقوق المدنية الخاصة بالنساء، إن الحقوق المدنية للأشخاص تمثل ضمانًا يمكن المواطنين من الوقوف أمام قوة وصلابتها السلطة. وبالمحافظة على هذه الحالة بين الأفراد والدولة يمكن ضمان تطور الدولة وصيرورة المجتمع إلى مجتمع مدني. طابعه ديمقراطي يعتمد على حقوق الناس الفردية. ومن ثم فالذات النسوية على استعداد لاتخاذ مزيد من الاهتمام في مجال الحقوق التي تحددها أصول الحقوق، والممتلكات، والملكيات، في توابع وملحقات، التي تشكل الغالبية العظمي من القوانين المدنية للذات الذكورية(١٩).

وبالنظر إلى ثقافتنا القائمة على أساس الجنس والقيم الذكورية، لابد من تمكين المرأة من خلال تطوير أساليب مختلفة وخلاقة لمعرفة القيم الديمقراطية، والسعي إلى بناء مجتمعات ديمقراطية تصبح فيها المساواة بين الجنسين حقيقة واقعة للجميع، والسعي إلى تعزيز قيم التسامح والتفاهم المتبادل بين الجنسين(٢٠). هذه الحركة التاريخية المهمة وانتقالها من الذات الواحد والمفرد إلى وجود ذاتين لهما حقوق وكرامة متساويتين، لابد ان تكون هذه المهمة بحق للمرأة، على حد سواء على المستوى الفلسفي والسياسي(٢١).

الاختلاف الجنسي

يرى العديد من المفكرين النسويين أن مشروع "لوسي إيريغاري" يوفر لنا مورداً غنياً وملهماً للتفكير، ليس من خلال الاختلاف الجنسي فحسب، بل لكل أنواع الاختلافات: مثل العرق والجنسية وما إلى ذلك. لأنها تسعى لتطوير أخلاقيات الاختلاف، واحترام جميع الاختلافات(٢٢). من الجلي أن فكر إيريغاري النسوي ثوري الطرح، عندما دافعت بوصفها عالمة اللسانيات والتحليل النفسي بذكاء عن ازدواجية الذات الإنسانية وضرورة الاختلاف الجنسي طيلة أعمالها الفكرية الجادة، مشيرة إلى أن البشرية ليست واحدة بقدر ما هي قابلة للإنقسام إلى اثنين رجال ونساء، لذلك لا تسعى إيريغاري إلى الكفاح من أجل التكافؤ بين الطرفين، بل ظلت تابعة لأصل لا يقبل النسخ، ثم إرادات تعريف تلك الذوات، لا بوصفها ذواتا مختلفة، بل باعتبارهم ذواتا فيها من النقص والقصور ما يكفي لجعلها في تبعية للذات المثالية. لقد ظل المفرد هو المثال في نموذج الموضوع الفلسفي والبقية الأخرى كانت مجرد أمثلة أقل مثالية وكمالاً. ويقابل نموذج الموضوع الفلسفي ذلك النموذج السياسي للزعيم أو القائد الذي يُعد الأفضل والقادر الوحيد على حكم المواطنين بوصفهم كائنات بشرية تخضع للمجتمع المدني(٢٣).

عارضت إيريغاري أسر الهوية الأنثوية أو النسوية وجعلها تابعة للذات الذكورية، وذلك من منطلق مركزية الآخر وفكرة اللوغوس واختزال الأنثى داخل سجن الهوية الذكورية، إذ تذهب المجتمعات الذكورية (المتمركزة حول الذكر) إلى أن الرجل هو الأصل الثابت (المبدأ الأول – اللوغوس) والمرأة عكس ذلك، أي هي الأصل الآخر المسكوت عنه ويمكن أن يشار إلى المرأة على أنها الرجل الآخر، رغم أنها ليست برجل وإنما هي رجل معيب ناقص (حسب تصور المجتمعات الذكورية) (٢٤).

لذلك تقف ايريغاري إلى جانب كثير من رائدات الحركات النسوية في تبديد الُحجب التي اسدلت على الآخر(المرأة خاصة) فعملن على تعرية المنظومات الثابتة للمفاهيم واليقينيات، ونسف تلك المسلمات التي أبدت الأصول والمركزيات فلا وجود لهوية ذات بُعد واحد أو وجه واحد، بل توجد هوية مركبة لها أكثر من وجه وتنفتح على أكثر من عالم"(٢٥). ونحن نجد هذا يتوافق مع ما ذهبت إليه الفلسفة التقليدية، التي تسعى إلى نموذج واحد وفريد للذاتية، أي نموذج المذكر. هذا النموذج الأحادي يسمح بتحقيق التوازن بين الواحد والمتعدد، ولكن الواحد ما يزال النموذج الذي يتحكم في التسلسل الهرمي للتعددية. حيث أصبح المفرد هو الرجل، وحيد وفريد من نوعه لأنه مثالي، وأصبحت الفردانية الواقعية نسخة من المثالي، أو صورة منه. لذلك فإن النظرة الأفلاطونية للعالم، من خلال مفهومها عن الحقيقة، تنعكس يوماً بعد يوم في الواقع العملي. فبينما يعتقد الفرد أنه حقيقة مفردة، فهو في الواقع ليس سوى نسخة جيدة نسبياً من فكرة مثالية عن ذاتك، وهي تقع خارج الفرد نفسه(٢٦).

ومما لا شك فيه أن "المرأة" أو "الفتاة" تقع تحت طائلة القهر الذكوري، مكتومة الصوت، تؤنب ذاتها لأنها كائن ضعيف محمل بالتخيلات التي فرضت عليها عن طريق

الأنا الأبوي الذي أغرقها في تبعية الرجل و قيدها في ثنائية البظر/ القضيب، أو علاقة الفاعل والمفعول به، أي السالب والموجب، وكانت هذه التوجيهات الرمزية الجنسية تمارس بشكل من الأنانية الذكورية ونوع من الاستعلاء والجبروت، وغالباً ما كان الرجل يفتخر بصورته الفخمة التي تمت مباركتها من الأب والرب. وهذا المتطور ترفضه ايريغاري وترى فيه احتمالات ثقافية ورمزية مبالغ في تصويرها من قبل المجتمع. تقول "هناك صمت يحوم حول هذه الثقة الكبيرة التي تجنبكم، للوهلة الأولى، حقاً هناك خطأ في تقدير جنس الشخص الذي يمكنكم الالتقاء به. إن مايهم هو أن تكون قناعتكم راسخة دون أي تردد محتمل، بأنكم لا يمكن أن تخطئوا، وبأنه لا وجود لأي التباس ممكن في الأمر، وبأن الثقافة التي أمنتم بها تطمئنكم، وأيضاً بأن التمييز الذي تقومون به منزه عن الخطأ[٢٧].

تعترف "إيريغاري" بأن المرأة في عصرنا تخضع لمتخيلات ذكورية تحصرها في الرغبة الجنسية، لذلك تقول "يجب على النساء ان تكون قادرة على ايجاد نفسها"[٢٨] كذلك رأت أن التحليل النفسي مع فرويد أو لاكان اخضع المرأة لميتافيزيقا المذكر، فالمرأة أو الفتاة أو المراهقة هي ذلك "المذكر المؤنث" بمعني أنها تلك الرغبة الدفينة لدى النساء في البحث عن الغائب الفالوسي Phallocentrism للأنثى، بديلاً عن ذلك تحاول إيريغاري كشف الستار عن نوع آخر من النساء تراه النساء فقط، نوع غير خاضع للرؤية الذكورية وهو المؤنث المؤنث. أي المرأة بعيون المرأة نفسها، ليكون الاهتمام بشكل أعمق بالمقدس الأنثوى وغموضه والتباساته، والأشتغال على تأويل قداسة الجسد الأنثوى، بالتالي هو اختلاف عن سرديات الذكورة وتمثيلاتها التي تحصر المقدس الأنثوى في نظام ما أو معنى ثابت يتصل بفكرة الإنتاج أو إعادة الإنتاج أو الانفعال الجسدي مع الجسد الذكوري، وهو ما يعيق في رأي ايريغاري الرؤى الخلاقة والإبداعية للمقدس الأنثوي التي تاهت تحت طيات مفاهيم التماثل مع الفكر النرجسي الذكوري وأنانيته[٢٩].

حاولت إيريغاري نقد تجسيد العالم الأبوي الذي يؤسس من خلال قتل الأم، والذي قامت عليه اسطورة المجتمع الغربي. وساهم بشكل كبير في محو أصل الأم، عن طريق قراءة نقدها لمفهوم فرويد عن الطوطم والتابو Totem and Taboo وتحدثت في هذا الجانب عن جرائم القتل القديمة[٣٠]، افترض "فرويد" أن للحياة الاجتماعية والدينية أصولاً ترتكز على عقد نفسية، حيث اتضح له التشابه الملحوظ بين مرض العصاب القهري وبين الطقوس والشعائر الدينية لدى الشعوب البدائية. واكتشف – من خلال تحليله لمقدسات ومحارم هذه الشعوب – أنهم يتعاملون مع مقدساتهم كما يتعامل الصغار مع آبائهم، بمزيج من الحب والكره، والقبول والرفض، والرغبة في القتل والانصهار في الشخصية[٣١]. وقد اعتمد فرويد على ملاحظاته العلاجية للأطفال الصغار الذين كانوا يعانون من أنواع عديدة من المخاوف التي لا أساس لها، واقتضى آثار أحلامهم ومخاوفهم ورغباتهم سواء الظاهر منها أو الخفي، ووجد أن بعض الأطفال يحيلون مخاوفهم وميولهم العاطفية والعدوانية من الأب إلى الحيوان. وعند تحليله لهذه المخاوف، تبين أن الحيوان بديل للأب، بديل حول الخوف (الذي تتضمنه عقدة أوديب) من الأب إلى الحيوان، لذلك رأى فرويد أن قتل الأب

هو النواة الطوطمية Totemism ونقطة البداية في نشأة الديانة(٣٢). وقد حاولت "إيريغاري" من خلال هويتها عن جرائم القتل القديمة كما أوضحنا عند "فرويد"، أن توضح جريمة قتل الأم أو السيدة التي تُعد من النظام المعين للخطاب الفلسفي، لذلك أبرزت عيوب النظام الاجتماعي وطورت مفهوم الذات الذي يؤسس على جريمة قتل الأم(٣٣).

على الرغم من أن صورة المرأة مرتبطة بالأمومة والخصوبة فإن الأم لا يُعبرعنها بوصفها كائناً جنسياً مستقلاً، بل العكس تماماً الأم هي شخصية منزوعة السمة الجنسية وتفتقد السيطرة على مصيرها. على عكس العضو الذكري عند الأب، فلا توجد نظرية سيكولوجية عبرت بشكل كافً عن وجود الأم المستقل. ذلك لأن الرمزية والتخيلية، وكذلك الثقافة التي نعيش فيها تستند على موت الأم بوصفها كائناً، ووفقاً لنظريات إيريغاري النسوية فان المجتمع الغربي قد تأسس على قتل الأم، بمعنى اننا لدينا ثقافة غربية بأكملها تقوم على قتل الأم(٣٤).

من هذا المنطلق، قامت إيريغاري بإعادة بناء الامومة عن طريق وضع نظام قوي يرتكز على تمثيل الأم وليس قمعها. من خلال فحص موهبة الامومة لذلك ترى إيريغاري أن النساء أو الأمهات كن يُعددن كائناً غير مرئية هبطت إلى المشاركة غير الفعالة في العقد الاجتماعي، من الواضح أن المثل العليا نفسها للأمومة والدولة والعقد الاجتماعي التي شغلت فكر جان جاك روسو قد شغلت فكر "إيريغاري" أيضاً. لأن كلاهما معني بنشأة المجتمع ومشاركة الام في إعادة إنتاج الروابط الاجتماعية. ومن هنا فإن إيريغاري تصر على أن مساعدة المرأة في الطفرة الثقافية هو إعادة الثقافة إلى سابق عهدها والتي لن يكون هدفها سوي إعادة تجديد كامل للأنظمة الرمزية والاجتماعية. أي إعادة بناء الفضاء العام الذي عملت "إيريغاري" على إثرائه عن طريق التدبير الشهواني، والتمثيل الجنسي أكثر من التنظير السياسي لكن بالرغم من أن "إيريغاري" لا تجد أن التمثيل الجنسي، والسياسي، والاقتصادي لا يعتمدا على بعضهما البعض ونادرا ما تدعو إلى تغييرات في نظم التمثيل السياسي ولكنها تستهدف بدلاً من ذلك التحول في أيدولوجية النظام الديمقراطي في الطرق التي من خلالها يستجوب هذا النظام موضوعاته، ومن هنا رأت "إيريغاري" أن هناك ثورة هادئة سلمية على المستويات السياسية، والاخلاقية، والجنسية، والفكرية، والاقتصادية ترى أن مفهوم الامومة وارتباطها بالطبيعة والاساطير متصل تماماً بالمجتمع ويعتمد على إعادة احياء الهيكل الاموي الرمزي المكبوت(٣٥). وهذا الرأى يذكرنا بمفهوم "الأنماط الأولية(*) Archetypes" عند "كارل يونج" عالم النفس الشهير التي تعمل في ساحة اللاشعور لفترة طويلة، وتؤلف عناصر دينامية فاعلة. ومن هذه الأنماط "نموذج الأم" The mother Archetype أي رمز النشوء والنماء والحياة الطبيعية الغريزية. وقد اتفق "يونج" مع "فرويد" في أن الطفولة تعيد ذكريات إنسان ما قبل التاريخ، حيث يرى الطفل في أمه الصورة البدائية التي تدفئ وتغذي وتحمي. وتقترن "الأم" أيضاً بالأرض المغذية والخضرة الخصبة، والطبيعة الحنون(٣٦). يقول "يونج" : "ترمز الأم إلى نمط أولى، يدل على موطن النشأة والطبيعة المادية والجزء السفلي من

الجسم (الرحم)، كما تدل على وظائف الإخصاب. لذلك فهي مثال لجميع المؤثرات الحامية والدافئة والمغذية التي اختبرها الإنسان" (٣٧).

أوضحت إيريغاري ثنائية الأم والأبنة بوصفهما حارس خصوبة الطبيعة بشكل عام والعلاقة مع الإله على وجه الخصوص، وذلك عندما كانت العلاقات الاجتماعية القديمة مؤسسة على نموذج الأم والأبنة. تقول: كان الإله والإنسان في زمن قانون المرأة غير منفصلين، حيث حدثت في الطبيعة مواجهة الأم والأبنة الخارقة للطبيعة، ووجدنا في المجتمع الأبوي إنفصال البشر عن الإله، لكن هذا المجتمع ذاته جرد النساء من آلهتهن الخاصة بهن. وفي هذا الإطار، نجد الدين في تاريخ المرأة متشابك مع زراعة الأرض والجسد والحياة، وأصبح "أفيون الشعوب" تؤكد "إيريغاري" نظام الثنائيات الذي يلعب دوراً بالغ الأهمية في توضيح نظام الأمومة مثل: القانون الأنثوى للطبيعة العضوية الذي يؤكد الحياة من جانب، والمجتمع الأبوي الذي يظهر فيه الإله والإنسان والاحتكار الخاص بعضو التذكير والدين بوصفه أفيون الشعوب. حاولت "إيريغاري" من خلال التركيز على العلاقة الأنثوية بالطبيعة في عصر ما قبل التاريخ أن تحلل الأنقسام العقلاني لمفهومي العقل والجسد في زمن قانون المرأة، حيث رأت أن ما هو طبيعي يُعد في ذات الوقت مادياً وروحياً ومقدساً، لذلك فهي تستحضر الحاجة إلى إستعادة نظام يكون فيه الطبيعي والاجتماعي غير منقسمين ويكون فيه الدين متشابكا مع زراعة الأرض و الجسد والحياة والسلام(٣٨).

اهتمت "لوسي إيريغاري" بالفرضيات الأساسية للفكر النسوي، ووجهات النظر المضادة له، كما عنيت عناية خاصة بتحليل البنية الأبوية للمجتمعات البشرية، ورأت ضرورة كشف النقاب عن الصورة المظلمة لحال المرأة عبر التاريخ والتمثيلات السردية، إذ حاول الفكر الفلسفي والديني بل الثقافة العامة على حد سواء اختزالها إلى كائن دونى منح دوراً هامشياً في الحياة، وإذا تم النظر بشكل موضوعي إلى ذلك الموقع غير المرضي الذي حُبست فيه المرأة، وتسبب في تشويه كيانها الإنساني، تفهم النبرة النقدية التي ميزت الفكر النسوي في تحليله للثقافة الأبوية الذكورية، ومحاولته تفكيك الركائز التي يقوم عليها. ولطالما أنتج الخيال الإنساني نوعاً من المطابقة بين الذكورة والألوهية، فتبادل المفهومان المنفعة في أن كلا منهما دعم الآخر وعززه ومنحه الشرعية، ففكرة الألوهية إنتاج ذكوري صمم للمعايير الثقافية الخاصة بالذكورة، وسرعان ما تداخل المفهومان حينما بدأت الألوهية بصوغ مفهوم الذكورة على أنه النموذج الأكمل للكائن البشري، وقد أصبحت الذكورة قضية مركزية في الأديان، الأنوثة لم تندرج في المعايير الدينية إلا بوصفها ملحقاً بالذكورة التي تعد المقوم الأساسي للفكر الأبوي، ومكملاً لحاجاته واستمراره(٣٩).

تسعى إيريغاري إلى فهم مضمون رمزية "جاك لاكان" خاصة ما يتعلق بما أسماه "لاكان" "بالعقدة". والعقدة عنده هي ذلك العامل اللاشعوري الذي يكمن في صميم بناء الأسرة، والعقدة تنطوي على الصورة التي هي عبارة عن تمثل لا شعوري. وأول هذه الصور هي صورة حضن الأم، وهي تتعلق بعقدة العظام التي تتميز بأنها النواة لقوى

متناقضة. فالطفل الذي تغذيه أمه يحصل منها على كل ما يشبع رغباته، ولذلك فهو معتمد عليها إعتماداً كاملاً. وما أطلق عليه "لاكان" صورة حضن الأم فهو ذلك التماثل اللاشعوري الذي يتعلق بموقف الطفل المرتبط بأمه إرتباطاً حميماً، وهذا الارتباط أو الإندماج يذكرنا بتوحد الإنسان البدائى بالطبيعة أو القبيلة(٤٠).

لاحظت "إيريغاري" مدى الخلط الذي وضعه "لاكان" في محاولته وضع الحدود بين ما هو رمزي (الرغبة – عضو التذكير) وما هو حقيقي (الحاجة إلى صورة الأم). ورغم ذلك عملت إيريغاري على تجريد مصطلحات الطبيعة التي تعني الخصوبة من السلطة الأبوية، الإ أن مفهوم الأم ما زال مرتبط بكلا النوعين. لقد حاولت أن تعيد الاهتمام بمفهوم الأمومي الأنثوى عن طريق إعادة تخصيص الطبيعة لكي تصل إلى مجموعة المعتقدات المعارضة التي تسمح بوصول المرأة الأم إلى مرتبة الإله(٤١).

لقد أحدث الخطاب الذكوري غياباً للخطاب النسوي حول مسألة الكوني والإلهي، وذلك عبر إنتاجه لمنظومة خطابية وفلسفية عالمية تخضع لها احتياجاته، وتتولد منها آفاقه ومثله العليا، وبالتالي فرض هذا الخطاب بعض المضامين كبلت العقل الأنثوى وأصبحت لا تناسب احتياجاته الخاصة وتأملاته المختلفة(٤٢).

أهتمت إيريغاري بموضوع المرأة والدين، فالإطار الرمزي القائم في الغرب لا يقتصر على الربط بين الذكورة والألوهية، ولكنه يجعل مثال الذكورة مقياساً لكل الطموحات الإنسانية عبر التاريخ. وقد أضفي هذا بدوره مشروعية على الممارسات الثقافية والسياسات الأجتماعية المرتبطة بالمرأة. وقد ناقشت "إيريغاري" الفكرة القائلة بأن المرأة لكي تتمكن فعلاً من فهم ذاتيتها، أو هويتها بوصفها إمرأة - لا بوصفها عاملاً يرتبط بالذاتية الذكورية وحسب – تحتاج إلى تمثيل إلهي للنموذج الذي تصبو إليه بوصفها إمرأة. والفكرة عن الإلهي هي شكل من أشكال الإسقاط الذي لا تستطيع المرأة بدونه أن تعايش الإحساس الحقيقي بشرعيتها بوصفها إمرأة بعيداً عن علاقتها بالرجل(٤٣). ومن هنا فقد أثبت الفكر النسوي المرجعية الدينية للنظام الأبوي، فهو نظام تبوأ فيه الرجل موقع السيادة الكاملة، وفرض فيه السلطة من خلال المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية المعبرة عن الثقافة الأبوية(٤٤).

وفي الوقت ذاته ترى إيريغاري أن الانتقال من حقبة إلى الحقبة التي تليها لا يمكن أن يحدث عن طريق نفي ما هو موجود وحسب، فمهما يكن ما سيأتي بعدها فلابد بالضرورة من أن يكون مبنياً على ما كان موجوداً من قبل. معنى هذا أنه لا يمكننا الرجوع إلى الموقف نفسه الذي حاولت النسوية الإفلات منه والذي تعمل فيه وجه النظر الأبوية على تهميش أو استبعاد كل الأبعاد الثقافية الأخرى. ولذلك فمن المهم إعادة بناء التقاليد الموجودة بدلاً من نبذها. ومن الطرق التي تتعامل بها "إيريغاري" مع جانب إعادة البناء في أعمالها عملية المحاكاه أو تقليد الأدوار النسائية داخل الأساطير الأبوية المتعلقة بالألوهية، وتقصد من ذلك أن تقلبها رأساً على عقب، لا أن تلغيها تماما(٤٥).

في هذا الإطار أقتحمت "إيريغاري" جينالوجيات الذكورة وصولاً إلى بداياتها، أي إلى الكهف الذي أوى إليه الرجل منذ طفولته في فجر التاريخ، والتأرجح حول هذا الفضاء ليحدد بالضرورة كيف يعيش؟ كيف ينظر؟ كيف يستبد بالمرأة؟ هل هو على إدراك بظلمات ذلك الفضاء؟

إن التمثيل بـــ"الكهف" – من وجهة نظر إيريغاري – هو تمثيل لشيء ما بدائي هناك بالفعل، يسلسل عقولهم، ويكبلها، ويحجب ناظرهم عن العودة إلى الأصل للرجل وهي "الرحم الأنثوي"، لذلك تسعى قدر المستطاع إلى تجنب الخوض في المعارضه القوية للأضداد، ذكر/ أنثى، فالانغماس في أحداهما هو إقصاء للآخر وهروب منه وهو ما لا يناسب تصوراتها عن الذات الإنسانية وطاقاتها المطلقة. وهي تجتنب ذلك ولا تلجأ إليه إلا بوصفه وسيله أو إستراتيجية لتحرير الذوات: وتقول في كتابها "I Love to You" "أنا لا أحب الأضداد أو النهايات. أعود إليها كوسيلة للتحرير، وهذا يحدث لي هروباً من العكس، أي هروباً من الانقياد للواحد أو الانصياع إليه. وذلك لا يناسبني. العكس لا يناسبني، فهو ضرورة فقط يمكن أن أجبر عليها، وتقريباً كل الهياكل ووجهات النظر القائمة تكون مظلمة، فآخذ من ذلك المنظار انطلاق لي لإبراز وجهة نظر أخرى أو حقيقة في الضفة الثانية، لهذا يستحسن الارتكاز على منطق العكسية أو قلب الأمور رأساً على عقب، للبحث عن امتياز الانفتاح على كل شئ، لكيفية عيش الحياة"(٤٦).

توضح إيريغاري حول الأختلاف بين الرجل والمرأة ووفقاً لكتابها "أحب أن أكون لك (١٩٩٦م) تقول " لن أكون مكان الرجل ولن يكون الرجل مكاني" ومهما كانت تعريفات الهوية لا يمكن إستبدال الأماكن، وفي كثير من أعمال إيريغاري نجدها تسعى لتمكين(*) مكانة المرأة، فنجدها تؤكد من خلال كتابها " أحب أن أكون لك" أن الأختلاف الجنسي عامل طبيعي ومفهوم حيوي، وبدون هذا الأختلاف الجنسي لا يوجد استمرارية للبشرية، تقول "جميع أنواع الكائنات تتألف من ذكر وأنثي ولا شئ أخر، فمشكلة العرق والعنصرية في الحقيقة هي مشكلة ثانية" (٤٧).

تترد مقولات النقد النسوي بين الانفتاح والانغلاق، فهل المرأة متحررة أم مقيدة؟ هل يمكن تحديد هويتها؟ هذه المفاهيم لا يمكن أن نحددها في تعريف أو تصور أو وحدة ما كحرف أو رقم في سلسلة، وهذا لا يعني أنها غير نهائية أو مطلقة. لكن النظرية النسوية الفرنسية عامة مع لوسي إيريغاري تحاول إثارة الاهتمام حول الوجه الفريد للأنوثة في تجلياته اللغوية والفنية، في مثاليته البسيطة والجسدية المتكاملة، الواضحة والغامضة في الوقت عينه، إلى جانب التركيز على الجانب الأنطولوجي بوصفه الذات أو الكيان النسوي أساساً لا يمكن الاستغناء عنه في حلقات التفكيك، وعبر دائرة حلزونية مغلقة من "لا و لا" ينقسم المشهد الجنسي بين الذكر والأنثى، وهو نفي يستقطبه كل طرف، ويستوضحه في مركزيته الجنوسية(٤٨). لذلك تخاطب أعمال "إيريغاري" المرأة التي لا تسعى للتغلب على الجنس الآخر، ولكنها تسعى للأستمتاع بهويتها الأنثويه ومعرفة ذاتها(٤٩). من هذا المنطلق، تسعى "إيريغاري" لان يتلامس هذان النوعان من جديد في هويتهما، ليجد بعضهما بعضاً، يلتبسان ويشتبهان في اختلافهما، ويتقاطعان عند تلك النقطة

الأنطولوجية المشتركة، فيحدث إقلاع عن النقد وترفع عن سياسة الإهمال وتمزيق للصور والمظاهر التي تفصل الاثنين أحدهما عن الآخر. محاولة منها للبحث عن الذات التي تحت الجلد، للكائن الذي تحت الهيكل، فنحن نتزين باختلافاتنا إرضاء لأنفسنا، ناسين الذات الوجودية التي جاء منها الانسان مقسمة إلى "أنا وأنت"، "انت" الذي هو مجرد أنا آخر، وهذه الغيرية الملتبسة هي ما يخفض بشكل كبير النزاعات والخلافات الحادة بيننا(٥٠).

لقد وصفت إيريغاري الاختلاف الجنسي في صورة علاقة الأم والأبن: أن الأبن وهو طفل صغير أتى من أمه التي تختلف عنه وهو لن يكون قادراً أن يولد بنفسه أو يكبر، أما بالنسبة للبنت فهي مختلفة تماماً، فهي عبارة عن إمرأة صغيرة مولودة من إمرأة أخرى وهي قادرة على أن تولد مثل أمها ولهذا فإنها لديها أفتخار بكونها نفسها أي امرأة(٥١).

بمعنى آخر أرادت "إيريغاري" أن يحل محل الواحد أثنين في الاختلاف الجنسي، ويشكل حسما فلسفيا، حيث يتخلى الواحد عن ذات صيغة المفرد أو صيغة الجمع، من أجل أن تصبح ذاتا مزدوجة، هذا هو الأساس الضروري لأنطولوجيا جديدة، لأخلاقيات وسياسات جديدة، حيث سيسلمون بالآخر ويعترفون به كآخر، وليس كالذات عينها(٥٢).

التحليل النفسي للأنوثة

يختلط على كثير من الناس الأسباب التي من أجلها يضع المجتمع المرأة في مرتبة أقل من الرجل، ويفرض عليها قيوداً وضغوطاً لا يفرضها على الرجل، ويحدد لها دوراً معيناً في الحياة يرتكز أساساً على الخدمة بالبيت ورعاية الأطفال. وقليل من يدرك الأسباب الحقيقية وراء تلك الفروق الضخمة التي يضعها المجتمع بين الرجل والمرأة ويدعى أن الطبيعة هي التي أوجدتها. لكن الحقائق العلمية تثبت أن هذه الفروق بين الرجل والمرأة فروق من صنع المجتمع تختلف من مجتمع إلى آخر ومن عهد إلى عهد ومن نظام إلى نظام(٥٣).

لكن ليس من اليسير أن يقف الباحث موقفاً موضوعياً بحتاً في دراسته لسيكولوجية المرأة والرجل، كما لو كان يقوم بدراسة في علم الكيمياء أو علم الطبيعة. فالباحث سواء تحدث عن جنسه أو الجنس الآخر، يتأثر بتجاربه السابقة وبالصورة التي قد يكون اكتسبها منذ طفولته عن أبيه وأمه، أو بالنموذج الذي تبلورت من خلاله ملامحه وسماته أو بالخبرات التي عاناها. وفي الحياة اليومية نجد أن بعض هذه الأساليب التي يستخدمها الآباء في تربية أطفالهم تخلق في نفوس الناشئين سوء التفاهم بين الجنسين، وتجعل كل جنس يقف من الآخر موقف الاحتقار والأزدراء أو موقف التحفظ والحذر(٥٤). وهناك وجهات نظر ترى أن الفروق بين الجنسين بعضها فطري أو جوهري يرجع إلى اختلاف أساسي في بناء النواة التي ستكون ذكراً أو أنثى، وبعضها فروق في الدرجة بمعنى أن هناك سلسلة من الدرجات المتوسطة تصل بين الأنوثة والرجولة، بحيث يبدأ التطور في صورة "الأنثى" ويتجه نحو شكل أرقى هو كمال الرجولة، والمرأة – من هذا المتطور – ليست الإ رجلاً ناقصاً لم يكتمل نموه(٥٥). ويؤكد فريق من الباحثين أن الاختلافات ترجع إلى العوامل الوراثية التي تميز بين الجنسين، وما يترتب على هذه العوامل من خصائص نفسية وجسمية. ويذهب فريق آخر القول بأن الطبيعة البشرية تمتاز بالمرونة وهي قابلة لأن تتشكل بأي شكل يريد المربي أن يطبعه عليها، حتى أن البعض أنكر وجود طبيعة بشرية أولية، وزعم أن جميع الفروق التي نشاهدها بين الأفراد – سواء كانوا ذكوراً أو إناثا – ترجع إلى تأثير البنية الاجتماعية(٥٦).

إن الصفات التي يكتسبها الإنسان من البيئة المحيطة به وعن طريق التربية هي التي تكون صفات شخصيته، فالانسان يعيش داخل مجتمع يتأثر به ويؤثر فيه، والحياة هي التفاعل المستمر بين الانسان ومجتمعه(٥٧). وعلى ذلك فإن الفروق الجنسية في السلوك تظهر مبكرا قبل أن يستطيع أي طفل أن يدرك الاختلافات الواضحة بين والديه أو أن يعرف أيا من الأبوين عليه أن يقلده. ومن المفترض أنه كلما كان الفرق بين الجنسين مبكرا في الظهور، زادت فرصة تأثره بعوامل بيولوجية". لذلك يمكن تحديد الفروق الجسمية بين الجنسين حتى قبل المولد، فقلب الجنين الأنثى ينبض عادة أسرع من الذكر، وتتشكل ملامح الإناث بسرعة أكبر. "ويرى بعض الباحثين الإناث مخلوقات صنعت بصورة أفضل" وإذا كان الذكور أكثر قوة وأعظم احتمالا، فإن ذلك لا يعد فارقا ذا أهمية في مجتمع تكنولوجي(٥٨).

وبهذا يكون التبادل أساس حياة الانسان داخل المجتمع من ولادته حتى موته. ويتميز الانسان عن سائر الحيوانات بقدرته على السيطرة على شعوره والاختيار، هذه المقدرة تنمو في مراحل العمر المختلفة. فلا يستطيع الطفل في أول مراحل عمره الاعتماد على نفسه ثم يتعلم كيفية الاعتماد على الذات أي أن الطفل يفقد بالتدريج سلبيته واحتياجه للآخرين ويكتسب الايجابية والقدرة على الاختيار وحرية الفعل وهذا هو معنى النمو. والنمو لا يعني نمو الجسم فحسب، فكما ينمو جسم الطفل ينمو عقله وتنمو ذاته. إن النمو النفسي والعقلي هو حركة نحو مزيد من استقلال الشخصية والقدرة على الاختيار والحرية الشخصية والمسئولية، هذا النمو ضروري وأساسي لتحرير الانسان من سلطة الآخرين ومحاكاتهم(٥٩).

إن أساس عمل "إيريغاري" في المقام الأول هو التحليل النفسي، وهي تستمده بشكل كبير من أهتمام "فرويد" بتطوير الجنس البشري ولغة "جاك لاكان" الرمزية، لذلك تقدم نظرياتها الاساسية في كتابها "المنظار الأخر للمرأة"، عام ١٩٨٥(٦٠). لكن المجتمع يكبت المرأة بنظمه وقوانينه ومؤثراته وضغوطه ويعوق هذا الكبت نموها الفكري والنفسي، ويحول دون تحررها من السلبية والاعتماد على الآخرين. إن سلبية المرأة ليست صفة طبيعية في المرأة ولكنها صفة نتجت عن ضغوط المجتمع وكبته لنموها، فالبنت تولد طبيعية ثم تتعلم لحظة ولادتها كيف تصبح أنثى وكذلك الولد يتعلم كيف يصبح ذكراً أما الفتاة تتعلم أن تجلس وتضم ساقيها وتحافظ على بكارتها وتخجل من جسمها ثم تنتظر دورها السلبي في الحياة كامرأة، أما الولد فيحرك ساقيه بحرية ويفخر بجسده ويدخل إلى عالم الرجال بإيجابية، ولو أن البنت تلقت التربية التي يتلقاها الولد لما كانت هناك تلك الفروق بين الرجل والمرأة(٦١). ومن هنا تطرح "إيريغاري" تلك الأسئلة اعتماداً على التحليل النفسي: هل تحبني؟ وهذا السؤال يعني: ماذا أكون لك؟ أو من أنا؟ أو كيف يمكنني الرجوع إلى نفسي؟ فمنذ أن أصبحت المرأة تعامل كجسد فحسب، ولا تتم معاملاتها بشكل روحاني أو بشكل عام كأم، بل من أجل الرغبة الجنسية فقط(٦٢).

أهمل علماء النفس التقليديون – وعلى رأسهم "فرويد" المجتمع – وأثره في تشكيل حياة الانسان، وكانوا يهتمون بنوازع الإنسان الداخلية أكثر من اهتمامهم بالبيئة الخارجية، لذلك ثبت قصور نظرية "فرويد" التي تقول بأن دوافع العقل الباطن يحكم سلوكنا الواعي، وقد اتضح أن كل تغير في شكل أو مضمون وعينا إنما هو رد فعل أو تفاعل لتغير في البيئة من حولنا، وأن الصراعات التي يعاني منها الطفل والتي أرجعها فرويد إلى الإحباط الجنسي ليست إلا نتاجاً لتفاعل الانسان مع الضغوط الاجتماعية التي فرضت عليه، وقد أخطأ فرويد وأتباعه في فهمهم لنفس المرأة ورغباتها، ويرجع هذا الخطأ لعدم ادراكهم القوي الاجتماعية وأثرها الفعال في تشكيل وعي المرأة (٦٣).

وفي اختبار الذكاء I.Q سجل الذكور والإناث درجات متماثلة، وحيث إن هذا صحيح، فلماذا تبدو النساء أقل إبداعا؟ الكثيرون من علماء الاجتماع مقتنعون بأن الأسباب ثقافية. فالنساء كما يقولون، يتعلمن مبكرا أن الإنجازات الأنثوية تأتي بقليل من الفائدة، في

بعض الحالات لا تستطيع النساء أن يكن مبدعات نتيجة التمييز ضدهن. كما يقول "كيجان Kegan" النساء يتدربن على أن يكن شديدات الحذر من الوقوع في الخطأ(٦٤).

أعلنت إيريغاري في كتاباتها الحرب دون هوادة على السلطة الرمزية للمذكر، التي حظرت على المرأة المشاركة في صوغ الخطاب السياسي أو أن تكون شريكة في إدارة اعماله، فهي مجرد كيانات احتياطية مسخرة للأمومة أو القيام بالأعمال المنزلية أو موضوعاً للرغبة الجنسية أو ما يتصل بالإغواءات الشيطانية، وهذه النظرة السلبية مستمدة من عمق الأعراف الاجتماعية المكونه للذكورة(٦٥). لذلك عدت إريغاري "الأبوي" مظهرا من مظاهر شهوانية الاقتصاد الاجتماعي الذي يقطع "عقدة المذكر" لتعيد إحياء حياة جنسية أخرى للأنثى، واستكشاف الأوجه المتعددة لجسد الأنثى، والعمل بقوة على تهجير مفهوم القضيب، لذلك تنتقد "إيريغاري" بشدة الدور البيولوجي السلبي الممنوح للمرأة من خلال المقولات العلمية في البيولوجيا أو علم النفس، وتدعو إلى إتيقا جديدة للأختلاف الجنسي، حيث تشكك من جديد في التصنيف العلمي والإتيقي للهوية الجنسية، التي تتناسل منها الرجولة والأنوثة، وهو "ما لم يتوصل التشريح إلى وضع يده عليها" وبالتالي "فإن ما يعيق موضوعية الخطاب العلمي التشريحي على الأقل، هو انتظار اكتشاف هذا المجهول المتعلق بالاختلاف الجنسي"، بعبارة أخرى، استخدام كلمة "مذكر" بمعنى "الفاعل" وكلمة "مؤنث" بمعنى "المنفعل"، فالخلية المذكرة نشطة، متحركة، تسمى في طلب الخلية المؤنثة، أما البويضة فثابتة وسلبية"(٦٦). لذلك ترى "إيريغاري" أن فكرة "سلبية الأنثي" أسئ فهمها حيث لا يوجد تعارض بين الأنوثة والعمل، فالذات يمكن أن تكون نشطة في الرجال والنساء على حد سواء وفي الحب والجنس تكون السلبية مناسبة للنساء. فالسلبية "ليست أكثر من كونها طراز من الاستحياء والدفء، ولا تعني البلادة أو الخواء أو عدم الانفعال"(٦٧).

تفتقر إيتيقا الاختلاف الجنسي إلى مفاهيم أنثوية ذات أهمية خالصة، وتحتاج إلى شروح في حقول الأنثروبولوجيا والثقافة والتحليل النفسي واللسانيات. لتعيد طرحاً نسوياً يحفز بعمق في البنية المعقدة للعلاقة بين السلبية والفاعلية والاشتغال على القطبين مذكر/ مؤنث، وتوطد فكرة العيش معاً أو تكامل المختلفين. لذلك قامت "إيريغاري" بتفكيك الدعائم النفسية والبيولوجية بالشك في المسلمات الثقافية، ورفض أن تكون الجنسانية النسوية سلبية دوماً، فهناك ميول معينة للأنثى نحو"الفاعلية" أو بعض السمات الحميمية لدى النساء باشتهائهن للجنس المماثل، وهنا تطرح "إيريغاري" السمة النموذجية للحياة الجنسية للمرأة وتنتقد ثوابتها الأساسية بتصنيفها في قطب راضخ للرجل، وذلك ما أهملته الدراسات الثقافية والنفسية(٦٨).

إن المزاحمة والمنافسة في العلاقة الجنسية لا تظهران إلا لدى الذكور، والسؤال الذي يطرح نفسه هل هذا ما يسوغ المحرمات المنسحبة على العدوانية الأنثوية؟ وبناء عليه يتشكل لدى المرأة ميول مازوخية قوية تفلح في تجنيسerotiser الميول الهدامة المتجهة نحو"الداخل"، إلا في حال خالفت المرأة "الضوابط الاجتماعية" إذ يجب أن نسند إليها دوراً معيناً في اشتغال الثنائية داخلي/ خارجي التي تعتري التعارض فاعل/سلبي

وتعززه. وفيما يخص "الإطار الداخلي" أي داخل المرأة، فإن المرأة ستكون هدامة، إذن لا شيء يتيح لها العدوانية والفاعلية إزاء"داخل" آخر، أو إزاء الخارج (يمكن الاعتراض على "فاعلية" الإرضاء، لكن هذه الفاعلية تركت معلقة في مكان ما). وإذا وجدت العدوانية أو الفاعلية لدى المرأة، فإنه سيقال عنها بأنها "مسترجلة"، أو"هدامة"(٦٩).

يشكل هذا كله جهوداً متلاطمة في سعى الأنثي لتكون ذاتها، وليست صورة صامتة وإطاراً جامداً تجاه ذاتها أو تمثيلية يشتهيها الرجل ويفرض نمطيته عليها. هنا يقبع الاشتغال التفكيكي عند "إيريغاري" بإزالة آثار الخطاب القضيبي المركزي ببساطة عن طريق أسلوب المبالغة في خطابهم، ومحاكاته في تصويب النقد، الذي لا يخلو من مخاطر الانتقاد والوقوع في حبائل التناقض الذاتي وهي مستسلمة للعبة التمرد على الاتساق المنطقي للتلاعبات الذكورية. لذلك يقال إن النسويات غير مفهومات ومتقلبات جسداً وذاتاً ولغة، والكتابة بالنسبة لهن عصيان غير مسموح به أو جنون مهلك يتفجر في أوجه العقل وشبكاته الخطابية الجاهزة. وعلى ذلك تنقسم كتابة "إيريغاري" بين التماسك والتشظى، لتنسج بقصد عبارات متناقضة مفتكة حريتها من داخل المؤسسة المتمركزة قضيبياً برمزها الثقافي العتيد وأساسها النرجسي العميق، لتقف على مشارف الخراب المبهج قاطعة أوصال الدعم الذاتي بوصفه ملحق إضافي (شريك سالب ومفعول به) للدور الذكوري(٧٠).

إذن لا يقدم علم النفس لنا سوى مفتاح سر الأنوثة، تلك الحجرة المظلمة، والصندوق الحديدي، وأكبر الظن أن الضوء الكشاف سيأتينا من جهة أخرى، لكن الضوء لن ينبثق إلا بعد أن نعرف كيف يحدث تمايز الكائنات الحية إلى جنسين(٧١). إن سلبية المرأة ليست صفة طبيعية في المرأة ولكنها صفة غير طبيعية نتجت عن ضغوط المجتمع وكبته لنموها، وكذلك أيضاً جميع الصفات الأخرى التي ألصقها المجتمع بالمرأة والأنوثة وكلها صفات غير طبيعية دخيلة على طبيعة المرأة السوية(٧٢).

أثرت "لوسي إيريغاري" في تيار النسوية في القرن العشرين، وركزت على الحاجة إلى ثورة شاملة للفكر والأخلاقيات في عملها المعنون بالاختلاف الجنسي حيث تعتبر هذا واحداً من أبرز وأهم القضايا الفلسفية في عصرنا(٧٣). ويُعد الاختلاف الجنسي قضية كامنة ومتجذرة في العديد من المشكلات التي تواجه المجتمع المعاصر. لذلك شجعت "إيريغاري" كلاً من النساء والرجال لإعادة تكوين أفكارهم حول علاقتهم مع المجتمع ودور الأجناس مع ما ورد في السلوكات الثقافية والطبيعية، وقد كتبت "إيريغاري" عن أهمية تعريف الهوية الجنسية والوزن الفلسفي الذي يرتبط به، إذ تقول أنها واحدة من أهم المناقشات في أيامنا. في حين يعرف التفريق الجنسي أو الاختلاف الجنسي عادة من ناحية التعريف التشريحي للأجناس. ونحن نجد آراؤها في ذلك تأتي جنبا إلى جنب مع آراء "جاك لاكان"، إذ كلاهما يؤمن أن الاختلاف الجنسي هو نتاج للغة وللسانيات، وأن تشكيل هوية الطفل تأتي من تأويل وجود جسم وهمي متخيل، وتفسيره دور الجنسين من خلال اللغة. لا لعلم التشريح. لقد أهتم التحليل النفسي بالحديث عن دخول الإنسان إلى عالم اللغة، وانفصال

الطفل عن أمه، لقد جرى الحديث عن حقيقة أن هذا الطفل قد فُهم على أنه الابن، فالابن هو أب محتمل – أم من حيث الإمكانية – ليس هذا فحسب، ولكنه أيضاً "ذات" إنه رجل، أما الابنه فهي على العكس من ذلك، مجرد "أم" محتملة، أم بالإمكانية ونسويتها ترتكز على تجربة الأمومة. كذلك انتقدت "إيريغاري" لاكان وتأويلات فرويد أيضاً، ونظريته حول تكوين الذات. حيث قامت "بإعادة فحص لفكرة الأنوثة – بما في ذلك العلاقة بين الأم وابنتها – لقد سعى فرويد والتحليل النفسي، إلى تطوير طريقة أنثوية محددة في الكتابة وهي كتابة من شأنها أن تقوض زعامة خيال ذكوري"male imaginary" يحكم على المرأة بالصمت لمجرد أنها امرأة[٧٤].

من هنا قامت إيريغاري بتقديم تفسيرات عن الرغبة مختلفة مع سابقاتها التقليدية التي تعدها لحظة توتر فاصلة، لذلك أرادت تغيير تلك الديناميكية، وإصلاح النظام الحالي للرغبة، معلنة أن المساواة الحقيقية لا يمكن الحصول عليها إذا لم تكن هناك رغبة مزدوجة، حيث سيقوم القطبان الإيجابي والسلبي بتقسيم ذاتهما إلى جنسين اثنين، بدلا من تأسيس حلقة مزدوجة يذهب كل واحد نحو الآخر، ويعود إلى نفسه[٧٥]. لهذا تدعو "إيريغاري" النساء إلى أن تجدن أنفسهن في تاريخ الجنس اللطيف وليس في الجينالوجيات والأعمال التي شكلها الرجل، فعلى النساء أن تبحثن عن طرق أكثر جدية لإثبات هويتهن وكرامتهن المتساوية مع الرجل[٧٦].

تعقيب

مما سبق نستنتج الآتي:

١-ليس هناك مكان للمرأة، بمعنى لا يوجد سوى النسب الأبوي، طغيان لغة المذكر الذي يتحدث بها الجميع، ولكن ما يظهر في الواقع هو صوت الرجل فحسب، ينظر في المرآة إلى ذاته بوصفه الإنسان الأوحد، وينسى الانسان الآخر الذي يحمل المرآة التي تعكسه ذاته.

٢-نحن بحاجة إلى العودة بضع خطوات لتغير التقاليد أعلت من شأن المذكر، وحطت من شأن المؤنث، كذلك نحن بحاجة إلى تفسير أساليب غياب المرأة في تعريف القيم الثقافية المهيمنة.

٣-أن تحرير المرأة يتطلب جهداً ثقافياً صارماً، وليس مجرد استراتيجيات للتحرر الاجتماعي، وأن تفكيك التقاليد الأبوية أمر لا غني عنه بشكل أساسي، ومن الضروري تحديد قيم جديدة مناسبة لهوية المرأة. وإن فحص الهوية الأنثوية وتحديد طبيعتها وشروط تكوينها، يُعد من مهام الفلسفة النسوية ومشروعها البحثي.

٤-تميز النظام الأبوي بالهرمية، ونزع نحو السيطرة التي تعتمد على مبدأ القوة، والرغبة في الاستعباد، وفيه اعتمد الرجال – في هذا النظام – على مسار خطي في علاقاتهم الاجتماعية، جعلتهم في موقع السيطرة دون مراعاة لقيم التعدد والاختلاف والتنوع.

٥-المرأة كي تتمكن بالفعل من فهم ذاتيتها الخاصة، أو هويتها بوصفها إمرأة – لا بوصفها عاملاً يرتبط بالذاتية الذكورية فحسب – تحتاج إلى تمثيل إلهي للنموذج الذي تصبو إليه بوصفها إمرأة.

٦-أن استراتيجيات التنظيم غير الهرمية التي تهدف إلى إشراك الجميع رجل/ امرأة، في بناء المجتمع هي عامل أساسي لإنهاء هذا التهميش.

٧-لا يوجد أشكال رمزية تعبر عن المؤنث، ولأننا نوجد داخل لعبة اللغة والتنظيم الاجتماعي الذي ينفي وجودنا ويستبعدنا، يجب أن نخلق نمطاً آخر من العلاقات الاجتماعيه.

٨-ينبغي على النساء أن لا يهدفن إلى أن يصبحن مثل الرجال، بل ينبغي عليهن تطوير نوع جديد من اللغة والقانون والأساطير، يتصف بكونه نسوياً بصور محددة.

٩-أثبت الفكر النسوي المرجعية الدينية للنظام الأبوي، فهو نظام تبوأ فيه الرجل موقع السيادة الكاملة، وفرض فيه السلطة من خلال المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية المعبرة عن الثقافة الأبوية، لأنه أراد أن يخلق دعماً دينياً.

١٠-لقد أسيء فهم فكرة "سلبية الأنثى" حيث لا يوجد تعارض بين الأنوثة والعمل، فالذات تكون نشطة في الرجال والنساء على حد سواء.

١١-يكبت المجتمع المرأة بنظمه وقوانينه ومؤثراته وضغوطه، ويعوق هذا الكبت نموها الفكري والنفسي، ويحول دون تحررها من السلبية والاعتماد على الآخرين. إن سلبية

المرأة ليست صفة طبيعية في المرأة ولكنها صفة نتجت عن ضغوط المجتمع وكبته لنموها.

١٢-قدمت إيريغاري تفسيرات عن الرغبة مختلفة مع سابقاتها التقليدية التي تعدها لحظة توتر فاصلة، لذلك ينبغي تغيير تلك الديناميكية، وإصلاح النظام الحالي للرغبة، معلنة أن المساواة الحقيقية لا يمكن الحصول عليها إذا لم تكن هناك رغبة مزدوجة.

تدعو إيريغاري النساء إلى أن تجدن أنفسهن في تاريخ الجنس اللطيف وليس في الجينالوجيات والأعمال التي شكلها الرجل، فعلى النساء أن تبحثن عن طرق أكثر جدية لإثبات هويتهن وكرامتهن المتساوية مع الرجل.

Abstract

Luce Irigaray Feminist Self and Anti-Androcentrism

By Nora Ahmed Ahmed

"Feminist self" has taken lead in philosophical discussions. Feminists have presented detailed questions about personal identity, individual, body, social practices and cultural imaginations to deal with everything associated to the feminine psychologically, socially, politically and culturally. Feminist criticism has taken interest in deconstructing the human metaphysics and extensive attention to the feminist self, in addition to restructuring ethical, biological and social issues of woman and her political aspirations. Therefore, "Luce Irigaray" wanted through her important philosophical analyses to unleash the feminist self from the prison of masculine world. She took interest in gender assumptions in the works of each of "Freud" and "Lacan", using a deconstructive approach-on the basis of which she presented psychological analysis theory inclusive of linguistic and cultural methods between men and women.

الهوامش

(١) سارة جامبل، **النسوية وما بعد النسوية**، ترجمة: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص ٢٢٠.

(٢) عبدالله ابراهيم، **السرد النسوي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ص ٣٣.

(3) Collette Oseen, ph.D, Luce Irigaray**, Entrustment, and Rethinking strategic organizing, integrated studies,** Athabasca University, Canda, Gender, Management and organization stream, p2.

(4) Serene J. Khader, **The Work of Sexual Difference**, state University of New York Press 2011, p3.

(٥) سارة جامبل، **النسوية وما بعد النسوية**، ص ٢٤٢.

(٦) عبدالله ابراهيم، **السرد النسوي**، ص ١٠١.

(٧) محمد بكاي، **النقد الثقافي**، مجلة النقد الأدبي فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد (٣/٢٥)، العدد (٩٩)، ربيع ٢٠١٧، ص ص٤٩٥،٤٩٦.

(٨) محمد بكاي، المرجع السابق، ص٤٩٦.

(9) Collette Oseen, ph.D, Luce Irigaray, **Entrustment, and Rethinking strategic organizing, integrated studies**, Athabasca University, Canda, Gender, Management and organization stream, p1.

(١٠) محمد بكاي، **الفلسفة والنسوية**، إشراف وتحرير، د.علي عبود المحمداوي، الطبعة الأولي، دار الأمان، ٢٠١٣، ص ٤٣٧، ٤٣٨.

(11) Collette Oseen, ph.D, Luce Irigaray, p 6.

(*) **جاك لاكان Jacqes Lacan** (١٩٥١- ١٩٨١) مفكر فرنسي ومحلل نفسي شهير، طور نظرية فرويد وأعاد تشكيلها على أسس من البنيوية اللغوية التي ابتدعها المفكر السويسري" فرديناند دو سوسير Ferdinand de saussuer "(١٨٥٧- ١٩١٣) الذي كان له تأثير في الفلسفة البنيوية الفرنسية. لم يعد اللاشعور عند "لاكان" مجموعة من الدوافع والغرائز البيولوجية، بل نسقاً من الدلالات اللغوية، ويمكن أن يقال عن "لاكان" أنه فرويدي، بمعنى أنه أحل نسقاً من الوظائف الرمزية محل الذات الديكارتيه، فالأناث على العكس من المعايير المعروفة – هي الإسقاط المتخيل، فهي لا تقترب من الأنا الواقعية التي هي عند "لاكان" بعيدة المنال، ولا يمكن التعبير عنها في حدود اللغة.

(١٢) ذكريا ابراهيم، **مشكلة البنية**، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٩٠، ص١٨٠.

(١٣) المرجع السابق، الموضع عينه. كذلك: جون فورستر، وظيفة الزمن في التحليل النفسي، **من كتاب جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي**، إعداد وترجمة عبد المقصود عبد الكريم، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٤، ص ٢٦٦.

(١٤) جون ليشته، **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة**، ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٣٢٧

(١٥) محمد بكاي، **الفلسفة والنسوية**، ص ٤٢٢.

(١٦) جون ليشته، **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلي ما بعد الحداثة**، ص٣٣١.

(١٧) سارة جامبل، **النسوية وما بعد النسوية**، ص ٢٥٦.

(١٨) جون ليشته، **مرجع سابق**، ص٣٣٠.

(١٩) محمد بكاي، **الفلسفة والنسوية**، ص ٤٣٩، ٤٤٠.

(20) Serene J. Khader, **The work of sexual Difference**, state university of New York press 2011, P12.

(٢١) محمد بكاي، المرجع السابق، ص ٤٤٤.

(22) Serene J. Khader, **The work of sexual Difference**, p12.

(٢٣) علي عبود المحمداوي، **الفلسفة والنسوية**، ص ٤٣١،٤٣٢.

(٢٤) عبد الوهاب المسيري، **جاك دريدا والتفكيك، تحرير**: د.احمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠، ص ص ١٧٠،١٧١.

(٢٥) علي حرب، **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط٤، ٢٠٠٥، ص١٠٦.

(٢٦) محمد بكاي، **الفلسفة والنسوية**، ص ٤٣٥، ٤٣٦.

(٢٧) لوسي ايريغاري، **سيكولوجية الأنوثة مرآة المرأة الأخرى**، ترجمة: علي أسعد، دار الحوار، الطبعة الثانية٢٠١١، ص ٨.

(28) Virpi Lehtinen, **On Philosophical Style Michele and Luce Irigaray,** by Virpi Lehtinen, European Journal of women's studies, 2007, p112.

(٢٩) محمد بكاي، **النقد الثقافي**، مجلة النقد الأدبي، ص ٥٠٤.

(30) Serene J. Khader, **When Equality Justifies Women's Subjection: Luce Irigaray's Critique Fathers' Rights Movement,** by: Serene J. Khader, Published by:Wiley on behalf of Hypatia, 2008, pp14, 16.

(٣١) أمل مبروك، **الأسطورة والتحليل النفسي**، من كتاب الأسطورة والأيديولوجيا، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٥٥.

(٣٢) فرويد، **حياتي والتحليل النفسي**، ترجمة مصطفى زيور، وعبد المنعم المليجي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧، ص٧٨.

(33) Serene J. Khader, **When Equality Justifies Women's Subjection: Luce Irigaray's Critique Fathers' Rights Movement,**p16

(34) Annie Smart, **Luce Irigaray and The ،Mutterdammerung،** by: Annie Smart, saint Louis university,2002, p385, 386.

(35) Annie Smart, **Luce Irigaray and The ،Mutterdammerung,**p 387.

(*) **الأنماط الأولية،** تظهر في اللاشعور وتبدو على شكل موضوعات أسطورية وصور ورموز، متماثلة عند جميع أجناس البشر. كذلك تظهر من خلال أشكال عديدة مثل "القناع" Persona الذي يرتديه الشخص استجابة لمقتضيات الواقع، واتفاقاً مع التقاليد وتمشياً مع ما يرتضيه الناس. أمل مبروك، مرجع سبق ذكره، ص ٥٨.

(٣٦) أمل مبروك، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٣٧) ك.ج - يونج، **علم النفس التحليلي،** ترجمة نهاد خياطة، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣، ص ٧١.

(38) Annie Smart, **Luce Irigaray and The ،Mutterdammerung,**p 388.

(٣٩) عبدالله ابراهيم، **السرد النسوي،** ص ٦١.

(٤٠) محمود رجب، **فلسفة المرأة،** دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص١٩٧– ١٩٨.

(41) Annie Smart, **Luce Irigaray and The ،Mutterdammerung,** p39.

(٤٢) محمد بكاي، النقد الثقافي، **مجلة النقد الأدبي،** فصول، ص ٥٠٦.

(٤٣) سارة جامبل، **النسوية وما بعد النسوية،** ص ٢٤٢.

(٤٤) عبدالله ابراهيم، **السرد النسوي،** ص ٦٢.

(٤٥) ساره جامبل، مرجع سابق، ص ص ٢٤٢ ،٢٤٣.

(٤٦) محمد بكاي، **مجلة النقد الأدبي،** فصول، ص٥٠٦.

(*) **التمكين** هو الترجمة العربية لمصطلح **Empowerment** الذي يعني امتلاك الفرد للقوة ليصبح عنصراً مشاركاً بفاعلية في مختلف جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وإمتلاكه القدرة علي إحداث تغيير في الآخر، أي أن التمكين هو تلك العملية التي تصبح المرأة من خلالها فردياً وجماعياً واعية بالطريقة التي تؤثر من خلالها علاقات القوة في حياتها، فتكتسب الثقة بالنفس والقدرة على التصدي لعدم المساواة بينها وبين الرجل. مية الرحبي، النسوية مفاهيم وقضايا، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ص ١٢٥، ١٢٦.

(47) Agnes Bosanquet, **Carnal Difference**,. state University of New York, press 2007, p1.

(٤٨) محمد بكاي، مرجع السابق، ص ٥٠٧.

(49) Agnes Bosanquet, **Carnal Difference**, p1.

(٥٠) محمد بكاي، **موجة النقد النسوي ما بعد الحداثي في فرنسا،** مجلة فصول،ص ٥٠٧.

(51) Agnes Bosanquet, **Carnal Difference**, p2.

(٥٢) محمد بكاي، **الفلسفة والنسوية،** ص ٤٤٥.

(٥٣) نوال السعداوي، **المرأة و الجنس،** مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، ص٦٧.

(٥٤) يوسف مراد، **سيكولوجية الجنس،** دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤، ص ٤٥.

أيضاً Rhoda K.Unger, **hand book of the psychology of women and Gender**, John wiley and sons, new York, 2001, p5.

(٥٥) يوسف مراد، مرجع سابق، ص ٤٦.

أيضا نوال السعداوي، **الأنثى هي الأصل،** مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٩٧.

(٥٦) يوسف مراد، مرجع سابق، ص ١٣.

أيضا Karen Horney, **femine psychology**, new York, Norton and company, 1967, p107.

(٥٧) نوال السعداوي، **المرأة والجنس،** ص ٤٩.

(٥٨) إيفلين آشتون، المرجع السابق، ص ٣٦.

(٥٩) نوال السعداوي، مرجع سابق، ص٤٩.

(60) Alyson Lieberman, **Accessing Women Through Masculine Discourse: Luce Irigaray**'**s Embodied syntax**, Philosophy Senior thesis Haverford collge, April 2012, p5.

(٦١) نوال السعداوي، مرجع سابق، ص ٥٠.

(62) Luce Irigaray**, I Love to you**, Translated by Alison Martin, Routledge New York and London, Published in 1996, p98.

(٦٣) نوال السعداوي، مرجع سابق، ص ،٥١.

(٦٤) إيفلين آشتون، جونز جاري، **النوع**، ص٣٩،٤٠.

(٦٥) محمد بكاي، **مجلة النقد الادبي**، ص ٥٠٤.

(٦٦) لوسي ايريغاري، **سيكولوجية الأنوثة مرآة المرأة الأخرى**، ترجمة علي أسعد، ص ١٠.

(٦٧) إيفلين آشتون، جونز جاري، **النوع**، ص ٤١.

(٦٨) محمد بكاي**مجلة النقد الأدبي**، فصول، ص ٥٠٥.

(٦٩) لوسي إيريغاري، **سيكولوجية الأنوثة مرآة المرأة الأخرى**، ص ١٧.

(٧٠) محمد بكاي، **مجلة النقد الأدبي**، فصول، ص ٥٠٥.

(٧١) لوسي إيريغاري، **سيكولوجية الأنوثة مرآة المرأة الأخرى**، ص ١٩.

(٧٢) نوال السعداوي، **المرأة والجنس**، ص ٥٠.

(73) Luce Irigaray, **Sexual Difference in Continental Philosophy**: An Anthology, p421.

(٧٤) جون ليشته، **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد** الحداثة، ص ص ٣٣٢،٣٣٣.

(75) Luce Irigaray, **Sexual Difference in Continental Philosophy**: An Anthology, p423.

(76) Ibid, p 423.