الجسد والخطاب
قراءة ثقافيّة في تشكّلات الهويّة الأنثويّة

الكلمات المفتاحية: الجسد – الخطاب – الهويّة

أ.م. د. محمود عايد عطية
جامعة الموصل/ كلية التربية للبنات – قسم اللغة العربية
Dr.m.ayed@uomosul.edu.iq

الملخّص

يفترض بحثنا هذا أنّ الجسد الأنثوي كان قناعاً لتمرير سلطة الرجل وهيمنته بواسطة الخطاب بشتّى تمثيلاته الاجتماعية، والرمزيّة، والأدبيّة، ويهدف إلى كشف تأثير الجوانب الحيويّة متمثلة بمكونات الجسد، والجوانب الفكريّة متمثلة بمعطيات الخطاب؛ بوصفهما مادّة الثقافة في تحليل اللغة الأعمق التي تختبئ خلفها الهويّة الأنثويّة. تعتمد طريقتنا في معالجة الموضوع على مقولات الدّراسات الثقافيّة المتّصلة بالنسويّة، باستثمار الأنساق الفكريّة التي تشكّل الوعي والثّقافة واللغة، عبر مراحلها التّاريخية، ويرصد تأثيرها على العلاقات الاجتماعية من خلال النّوع، فاجترحنا مدخلاً يقدّم المنطلق الفكريّ للبحث، ووضعنا مباحث تستجلي مكامن خصوصية المفاصل الخطابيّة وهي تنحت كينونة المرأة التي مرّت بتشكّلات عدّة، ووسمنا تلك المباحث بكلّ من العقل والجسد، والثقافة والعلم، واللغة والأسرار، والأزياء والمظهر، والتّمايز الجنسي والتّناسل، والمنزل والعمل، ومن هنا سنناقش هذه القضايا في فضاء تكوّنها الثّقافي، ونختم باستنتاج لما آلت إليه عملية تنقية هويّة الأنثى مما بُثّ فيها من معايير وأفكار بُنيتْ على رفع مقام المذكر تأسيساً على قدرة الجسد وسطوة الخطاب.

مدخل:

إنّ السؤال الذي يمكننا التفكّر فيه؛ يأتي عن الصّلة التي تقيمها الثقافة بين الجسد و الخطاب في تشكّل تجتمع عليه فئة اجتماعية معينة يسمى بالهويّة، إذ تنتج عن كلّ منهما سلطة يلتبس فهم ابتدائها، يفرضها أحد الطرفين على الآخر بقوّة الفعل أو بقوّة الكلمة. وبعد ظهور نظريات الخطاب والنّقد النّسوي شاعت فكرة حضور المرأة وغيابها في السّجال بين الدّارسين، ولا سيما عند روّاد النّسويات وقادتها ومنظّريها. ويمكن الحديث عن دراسات مهمّة في مجال النسويّة تمثل الأسس النظرية في أثر المعطى الثقافي بالهوية الأنثوية، التي ثوّرت

هذا المجال؛ مثل دراسات سيمون دي بوفوار وسارة جامبل وجوليا كرستيفا، مما انعكس على دراسات لاحقة تناولت بعضاً من قضايا هذه النظريات في أطر محلية مثل دراسات عبدالله الغذّامي وعبدالله إبراهيم في ثقافتنا العربية.

ونحن – هنا– إذ نبحث الجذر الذي يكمن في تكوين هويّة الأنثى وتشكّلاته، نستثمر الوقوف على ما يحقق كينونة متمايزة تشكّلها قابليّة الجسد في أن يكون فاعلاً أو مفعولاً، أو في أن يخفي أو يعلن، أو يعبّر أو يوحي، وقابليّة الخطاب في اشتغاله العميق النافذ في زوايا من اللامعلن واللامنظور في أن يطوّع ويُذيب ويبني ويشكّل يضمنه توارث الأفكار وسيرورتها الثقافيّة.

إذا ما أردنا أن ننظر للجسد والخطاب من زاوية فلسفية، فإنّنا نرى أنّ المعرفة والثّقافة البشريتين يمكن إحالتهما إلى (المادة/ الجسد) بالتّجربة والفعل، أو (العقل/ الخطاب) بالفكر واللغة، ولكنّهما في مجال الهويّة يتشاركان إنتاجها بطريقة جدليّة قد يهيمن فيها أحدهما على الآخر في سياقات معينة. وبما أنّ الخطابات تتجلي بمظهر لغوي قد يكون مباشراً أو رمزياً، أو سطحياً أو عميقاً، فإنّ الظاهرة التي تترشح عن ذلك أطروحة تبحث في كيفيّة إنتاج الجسد للخطاب، وكيفيّة إنتاج الخطاب للجسد؛ على وفق المعطيات التي تتشكّل من خلالها الهويّة الأنثويّة. وضمن حقل الدراسات الثّقافيّة فإنّ المرجع في المعنى والدلالة لا يكون من الدّال اللغوي إلى مدلوله التصوريّ، بل يأتي عن دالّه اللغوي إلى مرجعه الواقعيّ وبالعكس؛ أي من تشكيله الخطابي إلى موقعه الاجتماعيّ الذي تكون اللغة جزءاً منه بالأساس((وضمن هذه الشروط فإن هويتنا لا يمكن التفكير فيها إلا من خلال ألفاظ ذات صبغة اجتماعية. فالهويّة التي نحملها، تتأسّس وتبنى في سياق العلاقة مع الآخر الذي يجعل منّا ذوات عندما يسمّينا ويعرّف بوجودنا، ولهذا السبب ،إذاً، فإنّ اسمنا الضامن والدّال على هويتنا، يندرج هو نفسه ضمن البعد الاجتماعيّ لشفرة ولغة ما ولنسق من الدلالة))[١] فالهويّة يحتضنها الخطاب الذي يحوّل الجسد– أثناء الممارسات الاجتماعية– إلى رموز يتم تشفيرها بحيث تختزن في لا وعينا ومن ثمّ تتحول إلى قوانين اجتماعية تقسّم الناس ثقافياً على (الأنا) و (الآخر) لتميّز بينهم لغايات متمايزة أيضاً.

قد تتكشّف صورة المذكّر والمؤنث في مسارب الخطاب الذي يجد سلطته في تمثيل الجسد الأنثوي على أنّه من محلّ أدنى، والمقصود هنا ما يتركه التّصور الذّكوري على تشكيل

الجسد، بما يحتويه من أفكار وإمكانات لغويّة وثقافيّة، من أثر يجعل الهويّة الأنثويّة عائمة لا تجد حقيقتها في الخطاب مهما كان نوعه، لأنّ قوة الخطاب تاريخيّاً تابعة للرجل، فهي تخترق الطرف الآخر وتتخلّله؛ بل تحيّد حضوره في جوانب شتّى وتجعله في هامش المعنى، وقد أدّى هذا– بعد زمن طويل – إلى ظهور خطاب مضادّ يروم وضع المرأة على منصّة الخطاب الرئيسة، فظهر المشروع النّسوي الذي يكشف النقاب عن أسرار غياب حقيقة دور الأنثى في متن الحياة. وفي ظلّ الخطاب المتعلق بمكان المرأة ومكانتها فقد ((يتم تعريف المرأة – أو، إذا شئت، يبدو على أنّها رمز– لشيء تقلّل كلّ ثقافة من قيمته، شيء تعرفه كلّ ثقافة على أنّه ترتيب من الوجود أدنى منها ذاتها))[٢] وهذا الوصف الذي يأخذ التصور العام يدخل المرأة في حيّز ضيّق يعبّر عن طبيعة وجود المرأة في الخطاب الذّكوري، أي أنّها عملية تحويل المرأة إلى كائن يعيد الخطاب الذّكوري تشكيله على وفق رؤية ينفرد الرّجل فيها بالحضور، إذ يعمل ذلك الخطاب على إنشاء منظومة فكريّة يتوزّع فيها الإنسان على طبقتين مترابطتين لكنّهما غير متماثلتين؛ تأخذ الطبقة الأوّلى الحيّز الأعظم والأرقى والأعلى، وتبقى الثانية في زاوية التّابع والمغيّب والمهمّش والأدنى، ثمّ يتوقّف وجودها على الطبقة الأوّلى، وقد عزّزت النظم القديمة، بمختلف نماذجها في الموروث والتنشئة، من هذا التّصور، ويشمل ذلك معظم الثقافات العالميّة التي وصلت إلى درجة من التحضّر، فقد وصفت أنماط الثّقافة لدى الغرب بأنّها ((ثقافة الذّكر (الأب) أي ثقافة تتمركز على المذكّر الذي يحكمها، ولذلك فهي تنتظم بطريقة تهيّء هيمنة الرّجل ودونية المرأة في كافّة مناحي الحياة ومفاهيمها؛ الدينية والعائليّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والقانونيّة والتشريعيّة، والفنيّة والأدبيّة))[٣] ما يعني بروز الرؤية التي تقول بتفوق الرّجل دائماً وتميل إليه. وينطبق هذا بدرجة أو بأخرى على المجتمعات الشرقيّة أيضاً؛ فقد كرّست عبر التّاريخ هيمنة الجانب الذّكوري على مستوى الواقع و مستوى التّمثيل الخطابي. وكانت صياغة هذا الخطاب العقلي المنظم ترشّح ((أنّ الفروق المسلّم بها بين **الذكر** و **الأنثى** يؤدي.. إلى اكتشاف أنّ الرّجل هو **الأصل الإيجابي** أما المرأة فهي **الآخر** السلبي والأقل أهمية))[٤] وتتجلّى دلالة هذه الرسالة في تحويل الأنثى إلى هويّة مشوّهة لا تستند إلى مفردات واقعيّة وبيولوجيّة تنتمي كيانها الخاص، بقدر ما تنتجها إيديولوجيات ذكوريّة تضمن سيطرة أنساق تغذّيها الذّاكرة الفئويّة والمؤسسات الأبويّة.

إنّ ما يتعلق بوجود المرأة في الهامش ويبحث تحويلها إلى المتن يُدرس في النّقد النّسوي و ((هو فرع من النّقد الثقافي الذي يركّز على المسائل النسويّة، وهو الآن منهج في تناول النّصوص والتحليل الثقافيّ بصفة عامة))[٥] ومن هنا تمكن دراسة الهويّة الأنثويّة على وفق مبادئ المقولات الثّقافيّة التي تفكّك المفاهيم وتنقدها وتعيد وصفها، بتحديد المنافذ التي يفرض من خلالها الرجل إرادته على المرأة باستعمال خطاب يميل إلى المذكر على حساب المؤنث، وترصد حيّز وجودها الفعلي خارج دائرة هذا الخطاب، إلى أن تجترح مادتها اللغوية النابعة من جذور خصوصيتها التي تسهم في تحقيق كيانها والتعبير عن كينونتها.

أولاً: العقل والجسد:

درجت الثقافات المختلفة والمتعاقبة على النظر إلى العقل والجسد بوصفهما الأطراف الأساسيّة في مكونات الهويّة الاجتماعية للفرق بين الرّجل والمرأة فـ ((في الفكر الغربي _ أوربيّ/ شمال أمريكي، كانت الأجساد تاريخيّاً منفصلة عن العقول (...) وميدان الرّجال/ مخلوقات عاقلة، في حين أنّ الأجساد أقلّ شاناً ومرتبطة بالنّساء))[٦] ومن هنا جاءت فرضيّة إعلاء شأن الرّجال لربطهم بالعقل، أو إعلاء شأن العقل لربطه بالرّجال، فالمفكرون والكتّاب الرّجال هم من وضع هذا الفهم، بينما تم وصل النّساء بالعاطفة التي لا تؤمن موضعاً لاشتغال الذّهن بالمسائل الرياضيّة والمنطقيّة والفكريّة الكبرى، مما ينسحب على سجن المرأة في حدود يسوّرها الجسد بوصفه مادة تغذّيها الغريزة في المقام الأوّل بعيداً عن صوت العقل ومقولاته ((وترى النّسويات الفرنسيات أنّ العقلانية الذّكوريّة هي التي تعلي دوماً من شأن العقل والنّظام والوحدة والصفاء، وأنّها نجحت في ذلك بإسكات وإقصاء اللاعقلانية والفوضى والتّفكك الذي صار يمثّل الأنثويّة))[٧] وبذلك تجعل العقلانية الذّكوريّة نفسها مرآة تقيس إليها عقل المرأة، ولم تلتفت إلى أنّ عقل المرأة له قابليات خاصة تنبني على المناظرة وليس على المطابقة، بل ذهبت إلى تشويه ذلك العقل أو جعله أقلّ شاناً من عقل الرّجل بناءً على توصيفات أو دراسات لتكوينه العضويّ؛ تشير إلى أنّ دماغ المرأة مختلف ومتخلّف عن دماغ الرّجل، فـ((قيل إنّ وزن الدماغ القليل عند النّساء والبنى العقلية الناقصة تشبه تلك الموجودة في الأجناس الدّنيا، وقد شُرحت عقلياتهن الدّونيّة على هذا الأساس. ولوحظ أنّ النّساء تشترك مع الزنوج بالجمجمة الضيقة والطفولية والحسّاسة والتي تختلف جداً عن الرؤوس الأكثر استدارة وقوة والتي تسم الذكور في الأجناس الأرقى))[٨] فالبحث المتتابع في

أدلّة إثبات عدم كفاية دماغ المرأة ينظر إليه بطريقة لا تستهدف بنيته وحسب، بل تنظر إليه على أنّه عضو توقف عن النّمو، وبالتّالي سيفقد قدرته على إنتاج خطاب متماسك عقليّاً كالخطاب الذي ينتجه الرّجل، لذلك لم يُقل عن النّساء أنّهن لا يتمتّعْن بقدرات الرّجال العقلية نفسها حسب، بل أطلق عليهنّ صفة الكائن العاطفي؛ ليُدلّ على أنّ العاطفة مستودع ضعفها وطريق طيشها؛ وهكذا يجعل الرّجل لنفسه الأهلية والوصاية عليها لتحجيمها ووضعها في بوتقة نظامه، وهو بردّها إلى العاطفة وإخراجها من عالمه الذي ينعته بالمعقوليّة لا ينوي الاعتراف باختلافها، ولكنّه يجرّها إلى عالم أقرب للجنون، وينزع عنها الحصانة الذّهنيّة، ومن هنا جرى وصفهنّ ((على أنّهنّ مريضات عقلياً، وأنّهنّ يعانين من الانهيار العصبي، أكثر مما يعانيه الرّجال، كما أنّهنّ عرضة للدّخول إلى مؤسسات الأمراض العقلية أكثر من الرّجال))[٩] وقد يغيب عن الخطاب الذّكوري المعقلن أنّ الأزمات النّفسيّة أو الذّهنيّة هي مظهر للضغط الاجتماعي الذي قد يقع تحته المرأة والرّجل. كما جرى التمييز أيضاً بنسق استعاري موجّه إلى الجسد توصف المرأة من خلاله بأنّها مكمن الدّونيّة، من خلال ترسيخ هذا المنظور تاريخيّاً واجتماعيّاً عبر العصور، ولربّما كان لبعض القراءات في النّصوص الدينيّة القديمة أثر بالغ في تعزيز الثّقافة الجمعيّة بهذا الفهم، فثمّة احتقار لجسد المرأة يمكن إدراكه في مجتمعات دينية مختلفة[١٠] لأنّه لا يرقى لمكانة العقل، فضلاً عن وجود منطلقات فلسفيّة قديمة أرجعت ضعف العقل إلى ضعف الجسد، وهكذا تم نحت هوية أنثوية تؤمّنها حجج تستند إلى أنّ جسد المرأة هو الأضعف؛ ومن ثمّ سيتحوّل إلى دالّ يضع المرأة في مجال أخلاقي يجعلها معنويّاً مصدراً سيميائياً للإغواء، لأنّ نظرة كهذه قارنت بين الروح والجسد، وجعلت الجسد/ المرأة، أساساً للأعمال المنافية للأخلاق، وبيّنت ذلك بطريقة استرجاعية تشير إلى قصة التكوين الأوّل استناداً للفكرة السائدة عن خلق آدم وحوّاء وما تبعها من تأويل يدين حوّاء ويرى أنّها أوّل من خرج على المقدّس، ووصف الرّجل سلوك المرأة باللاأخلاقي اعتماداً على قناعته بأنّ ما تمتلكه من خصائص جسديّة يؤهلها إلى ممارسة فعل الإغواء، وإحداث ضرر في بنية الأخلاقي والمنطقي والمقبول. إنّ ما راكمته ثقافة العقل المتصلة بالرّجل هو رهن كينونة المرأة في خطاب متناقض يتسبب في خروجها على المعقول والمقبول؛ لأنّ ذلك الخطاب يرى أنّها ((جذابة أشد الجاذبية جسداً، فاسدة أشدّ الفساد روحاً، ومن هنا فهي خطرة بصورة جدليّة بسبب جاذبيتها ذاتها))[١١] لذلك أمكن

القول إنّ هذا الانفصام بين العقل والجسد المبني على إدراج المرأة علامةً لكل ما هو أرضي دنيوي كان جزءاً من صياغة ثقافيّة تعمل على تطويق ذلك الجسد بسلسلة خطابية ذكوريّة متعددة المصادر لتضعه في شبكة الإخضاع والهيمنة.

ثانياً: الثّقافة والعلم:

توصف المرأة بأنّها كائن تنقصه الثّقافة والمعرفة، ولم يكن هذا التّصور ناتجاً عن علاقات التّمايز والاختلاف، بل على أساس من اللاوجود أو الوجود المنقوص. ولا يمكن إغفال أنّ هذا التصور ينبني على معطى ثقافي تشكل عبر رؤية ذكوريّة من زاوية المعرفة، لذلك لا تُرجع بعضُ منظّرات النسويّة هذا القول إلى حقائق الاختلاف الجنسي التي يفرضها الجانب الحيوي، ولكنها تأخذه على أنّه مظهر من مظاهر الأبويّة والذّكوريّة التي تولّت صناعة الثّقافة البشريّة على عصور طويلة بطريقة تركيبية، ومن هنا فإنّ المرأة أو صورة المرأة بالمعنى العقلي تكوّنها الثّقافة وليس أي شيء آخر، لذلك ذهبت ((سيمون دو بوفوار.. في كتابها (الجنس الثاني) .. إلى أنّ المرأة لا تخلق بل تصبح أنثى))[١٢] وعليه فإنّ حركة المجتمع التي تأتي من الفعل والتصور إلى اللغة والخطاب هي التي تكوّن هويّة ثقافيّة نمطيّة للمرأة، إذ يمارس الخطاب دوراً يحمي فيه نتاج المجتمع هذا ، فتتحوّل السلطة من الممارسة الواقعية إلى الممارسة الخطابية التي تعيد إنتاج الواقع باستمرار بتحويله إلى وحدات دالّة و ((القراءة الجديدة لفرويد ولنظريّة علاقة الأشياء.. تعمل على تأكيد كون الهويّة والحياة الجنسية مسألة لا تأتي بصورة طبيعية، بل هي نتيجة للتفاعلات الاجتماعية ما بين البشر والعلامات))[١٣]، فإذا اتصفت الشخصيّة البشريّة بكونها قادرة على تحويل الأشياء والأفعال إلى كلمات و رموز، فإنّها قد تسلك مسلكاً واحداً في الإشارة إلى أنّ النوع الذّكوري هو من انبرى لعملية التّمثيل هذه. إنّ طبيعة المناهج في العلوم الإنسانيّة والاجتماعية في البحث تكرّس هيمنة خطاب أحادي على سبل المعرفة بأسرها، يغيب فيه النوع الأنثوي عن هذا المشهد، ومن هنا فقد((أكد العديد من أصحاب النّقد النّسوي أنّ مناهج العلوم الاجتماعيّة مناهج ذكوريّة ومنحازة بأساليب مختلفة مما يؤدي على نحو نهائي إلى المحافظة على الوضع كما هو، وعلى استمرار سيطرة الرّجل))[١٤] فضلاً عن هذا فإنّ طبيعة المرأة، التي ينعكس فيها تكوينها الجسديّ على تشكيلها المعرفيّ، قد تفرض نوعاً من عدم الاتساق وعدم المنطقية مثل التي يتبعها الرّجال في الحصول على المعرفة، مع أنّ

غيابها عن ساحة البحث وعدم الاستئناس بما يقُلْن أو يفعلْن، أو لربّما تصوّر أنّ ما تأتي به النّساء ما هو إلا فعل محاكاة للرجال في كلّ شيء، الأمر الذي وضعها في طرف المتلقي السلبيّ من عالم المعرفة، فلا تتمكن من صناعة خطاب أو إنتاجه، ولكنّها تكون نتيجة من نتائجه، فالدوران حول المذكّر لم يكشف عن هويّة أنثويّة موازية مغايرة ثقافياً، مثلما هي مغايرة جسديّاً، ولكن أوجد فجوة بين التعبير عن الرغبة، في إذابة تلك الهويّة ووضعها في الحقل الذي صنعه الرّجال، وبين النظر إلى المرأة بوصفها ***آخر*** يحمل طابعاً معرفيّاً خاصّاً تابعاً لخصائصه الجسديّة ويجب اتقاؤه ومقاومته ((فالأنثويّ في منظور من هذا القبيل هو الغيريّة ذاتها، أو إذا شئنا أصل مفهوم الغيريّة، ذلك أنّ من طبيعته أن يكون غير متوقع باستمرار وأن يحافظ على طابعه الملغز، ويعاند كلّ معرفة لينسحب إلى ظلّ اللامعرفة))[١٥] وعلى ذلك فإنّ المعرفة بالثّقافة النسويّة ظلت في إطار غير المعلن أو المسكوت عنه، فسياسة الحجب لم تلغِ دور المرأة في إنتاج الخطاب المتعلق بهويتها الثّقافيّة حسب، بل ألغت نسقاً معرفيّاً كاملاً كان من الممكن أن يضاعف معرفة الرّجل بأثر جسدها في تشكيل خطاب أنثويّ خاص يقوم على الاختلاف وليس على المشاكلة، ومثال ذلك حضور نسق المذكّر في نصوص الكاتبات الأُول، إذ كنّ يتبّعن سنن الرّجل في الكتابة والتعبير إلى زمن ليس بالبعيد في ما يُعلم، وهذا يعني أنّ تعزيز الثّقافة والفكر الذّكوريين قد يتم من النّساء أنفسهنّ قبل زمن ظهور الحركات النسويّة- أو حتى في ظلها- التي حاولت الانعتاق من متلازمة التبعية التي لم تدع الوجه الحقيقي لمعرفة خاصة من نتاج النساء أن يظهر أو يستقل.

ثالثاً: اللغة والأسرار:

إذا كانت اللغة الحيّز التّمثيلي للواقع والتصورات فإنّها قد أدّت دوراً بالغ الأهمية في إنتاج أنماط معينة من التفكير، أو المعارف والثقافات، ولاسيما أنّ التراث البشري المقروء يعكس خصوصية اللغة التي كتب فيها، فلا يوجد مجال لتحريك مركزيّة القول الذّكوري إذا ما أخذنا بالحسبان أنّ الأنظمة اللغوية المدونة يعود ميراثها للذين ألّفوها من الرجال، وقد يعلل ذلك بأوّليّة اللغة الذّكوريّة وسياساتها في إنتاج الرمز والمعنى، ونحن نشير، الآن، إلى وجود بعض التصوّرات التي ترجع أوّليّة الكلام إلى الذّكور، فقيل ((إذا ما كانت المرأة أوّل من يُدلّل عليه، فإنّ الرّجل أول من يتكلّم))[١٦] وقد نقلت مثل هذه المواقف عن النّصوص التوراتيّة

وغيرها في الثقافات الدينيّة المختلفة، التي أقرّت أنّ المرأة يمكنها التعلم في كنف الرّجل بسكوت؛ لأنّ آدم خلق أوّلاً ثم حوّاء[١٧]. فالقول يأخذ شرعيته بطريقة ما من قدسيّة القائل، ومن إرادة الإنسان في أن يعرف إلى إرادته في إثبات القوة. ولا يتوقّف هذا التصور عند مجمل الديانات، بل إنّ الأساطير والثقافات الضاربة في القدم تؤكّد ذلك أيضاً، فالعلامة اللغوية تجسّد الخطّ التصاعديّ الذي يرسمه الرّجل للأشياء والوقائع، فهو يصوغ أو يلبس تصوراته لباساً لغويّاً من صميم هويّته وجنسيّته و((ذلك لا يترك أدنى مجال للشكّ حول أنّ حركية اللغة تتماشى ولعبة الرّجل المنظمة. فكلّ واقعة يوميّة، تدوّن، تخدمها اللغة ذكوريّا))[١٨] وقد أسهم هذا في إنتاج عادات وتعبيرات لغويّة لا تتبع من خصوصية المرأة وليس مجسّداً لتجربتها الأنثويّة الفريدة التي تعطيها هوية مختلفة، لأنّ الحال التي تعيشها المرأة والظروف التي تحتضن خصوصيتها لا تجد منطقها الخاص الذي يعبّر عنها، لذلك فإنّ التجربة الحسيّة للمرأة لم تمثل لغتها في فضاء مكشوف ومعروف، بل تمارس حضورها اللغوي في انزياح عن وجودها الواقعي والجسدي إلى زاوية ما تغلفها السّريّة والمواربة، وفي كثير من الثقافات ما قبل القراءة والكتابة وما بعدها، يتم فرض التابوهات (المحرمات) على حديث المرأة، إذ تكثر الدعوات لإسكات النّساء أو السخرية من كلام النّساء أو مؤلفات النساء[١٩] فإذا كانت اللغة واحدة فهذا يعني أنّها ذكوريّة؛ بناءً على صلة اللغة بالحالة الاجتماعية التي تتّجه صوب صياغة أنموذج يراعي الإعلاء من شأن كلّ ما هو مذكّر؛ فالتعبير عن كلّ ما يخص النّساء، بلغة لا تنتمي إلى ما يضعه الخطاب الذّكوري من حدود لغوية، يمثل انتهاكاً صارخاً ليس للنّظام اللغوي وحسب، بل للنظام الاجتماعي والأخلاقي؛ لذلك فالأبنية الثّقافيّة تدعو المرأة إلى استعمال نظام لغوي مؤدب/ **مشفّر** يضمن عدم انتهاك المعايير التي وضعت لها، وبذلك فإنّ موقع المرأة من اللغة يبقى في إطار العلاقة بين الخارج و الداخل ((ووفقاً للاكان، فإنّ النّساء خارج اللغة. إنّهنّ ينتمين إلى الضمنية (البقاء ضمن) لحظة ما قبل اللغة))[٢٠] فالتجربة التي من خلالها تتشكّل اللغة لا تضمن للمرأة تكوين لغتها الخاصة بفعل طرائق التحريف والإلغاء التي تمارسها بيئة التنشئة التي لا تستعير نظام اللغة الذّكوري، وإنّما تفرده نظاماً لا بديل عنه وتكون الأنثى إحدى مفرداته، وتبقى في إطاره ومنهجه، فاللغة تضمن تدخّل وحلول جسد في جسد آخر؛ فهي ليست مجرد أداة تعبير حياديّة، لأنّها بذاتها مشحونة بطاقة فاعلة لها القدرة على التأثير والتغيير[٢١].

وبما أنّ اللغة تتشكّل في أنظمة خطابية تفرزها ثقافة ذكوريّة؛ فلا مناص للمرأة من أن تتشرّبها فـ((هي منذ لحظة ولادتها، ومع إطلاق هذا النداء المسمياتي، وبإطار كارثي (أووه، إنها بنت**!**) تنتظرها لغة ذات قواعد معينة، وعلاقات تفاعل ومعاملة معينة، وأطر تربوية محددة، وسلسلة أوامر مسبقة الصنع، ومجموعة سلوكات تدخلها هي بالتدرج، شاءت ذلك أم أبت))[٢٢] ولذلك تتشبّع لغة المرأة بالحدود التي من شأنها أن تجعلها تتقمص أنموذجاً لغويّاً ضمن منظومة تضمن لها سلامة قولها على وفق الشروط التي يتحكم فيها أثر ما هو رمزيّ في هويتها وكيانها الجسدي.

إنّ استعمال النّساء نظاماً رمزيّاً، منسجماً مع ما تتطلبه كينونتها و طبيعتها الحيويّة والنّفسيّة، كان في نظر بعض النّساء أنفسهنّ محل نقد واستهجان؛ فقد ذهب بعضهنّ إلى أنّ لغة الرّجل تتفوّق على لغة النّساء استناداً إلى طبيعة المعجم الذي يستعملنه، وذكرت (((روبين ليكوف)، وهي باحثة في علم اجتماع اللغة...أنّ لغة النّساء أدنى فعلاً من لغة الرّجال، لأنّها ترتكز على **التافه** و **الطائش** و **الهازل**))[٢٣] ويتجه هذا الرأي إلى تعزيز فكرة تغليب الذّكوري على الأنثويّ على أساس من جعل اللغة الأنثويّة ليست في موقع الأصيل أو الرسميّ، بل توجد في موضع الهامشي الذي يحاكي أساسه المذكّر. وما يترشّح عن هذه الرؤية الشّاملة لموقع المرأة من اللغة هو ذهابها إلى جانب الصمت عن كثير من القضايا العملية التي تمرّ بها نتيجة لوجود محظور ذي أساس لغويّ، أو بمعنى آخر هناك حدود لغوية معينة على المرأة أنّ لا تتجاوزها كي لا تقع في شراك الخروج على المجتمع، أو الدّين، أو السياسة. وقد دفع هذا القمع اللغوي النّساء إلى تشكيل خطابات من نوع خاص تتحدّد أو توجد فيه هويتهنّ المفقودة؛ من خلال تأسيس نظام رمزيّ غير واعٍ يباشر عمله خلف أقنعة خاصة يتيح لهنّ استعماله بينهنّ ولا يسمح لهنّ الكشف عن مدلولاته في حضرة الرّجال، فهو تعاقد لغوي مخصوص تبقى رسالته رهينة **سنن** ترسم شفراته النّساء، وقد يتضمن هذا النمط من اللغة الخاصة استعمال العبارات الاستعارية التي تشير إلى شيء ما؛ لا يمكن التصريح به، أو الميل لأنظمة الهمس التي لا تفضح ما وراء الكلام إلا على نحو ضيّق، أو أنّها تضع اهتمامها في ما لا ينافس ما تواضع المجتمع على إدراجه في مملكة الذكور. فالطريقة التي يتدرّج فيها الصوت من الأعلى إلى الأدنى يشير إلى تحفظ يسمح بمرور المطلوب من دون المساس بهيبة النّظام الأصليّ، كما أنّ الإشارة تؤدي وظيفة ليست

بالهينة في إيصال الرسائل اللغويّة التي يمنعها المقام أو السّياق الذي تتم فيه عملية التّخاطب، ولهذا فهناك لغة كامنة لها أساليبها التي تجعلها تشكّل قطباً مختلفاً آخر للغة الأنثى ((ومن منظور كريستيفا تصبح اللغة الفوضوية بأنساقها اللاعقلانية وتداعياتها، اللغة المضادّة للأساليب الأدبيّة والأنساق العقلانية الفلسفيّة التي ساهمت في تدني وضع النّساء))[٢٤] فالقناعة التي حجّمت دور المرأة تشكّلت عبر تغذية لغوية مستمرة لسلسلة من المفاهيم والأفكار والعادات، التي أفرزت فيما بعد نمطاً معيناً من التفكير الذي يتشكّل في لا وعي الفرد والجماعة بصيغة لغوية. ومما لا شك فيه أنّ صياغة جملة أنثويّة نابعة من صميم التجربة الخاصة للمرأة كفيل بنقل هذه الجملة إلى قائمة الممنوع، أو المحظور، أو اللامعقول، إذا ما قيس بالمقاييس اللغوية الذّكوريّة التي يحملها المجتمع، ولكنّه من زاوية تحليليّة يكشف عن رغبة دفينة مستترة تشتغل في حيّز يضمن لها إثبات هويّتها والتعبير عنها، الأمر الذي يتطلّب تكوين خصوصية لغوية تنفجر من قلب النّظام اللغوي القائم وتعمل على تفكيكه وإعادة استعمال مفرداته لتكوين خصوصية خطابيّة، من خلال الكتابة وبها، فهناك لا وعي **قبلثقافي** يتجه بالفرد نحو إثبات الوجود، وهو ما تكشف عنه الكتابات الأدبيّة التي قد تختلف عن غيرها، لأنّ الكتابة قد تحمل بذرات اللاوعي في حقيقته التي تتّصل بالطبيعة الأنثويّة وليس بالواقعة الثّقافيّة، فعنصر التّمايز يبدأ من الطبيعة التي لا يمكن تقمّصها أو استبدالها. وقد اعتمدت المرأة على الأشكال الخطابيّة التي تعد أقلّ مكانة – في تاريخ الأدب – من غيرها من النّماذج كالحكايات، أو المذكّرات، أو ما يتّصل بحياتها اليوميّة ويكون أقرب إلى التعبير عن ذاتها[٢٥] ويجسّد عدم انكشافها على العالم بكليته، ويبين ميلها لما هو سرّي أو لا منظور، فالكتابة على نماذج كهذه لا يعني عدم القدرة على استعمال نماذج توصف بالأرقى؛ إنّه يبيّن حقيقة اعتمادها على ما يؤشّر وجودها واستقلالها، ومن هنا يمكن القول إنّ اللغة بإمكانها أن تصنع كائناً آخر لما لها من قدرة على ترويض اللاوعي وتنظيم الغريزة، ويمكن للغة أيضاً اختزال الانقسام الثنائي بين الطبيعة والثّقافة لإنتاج أنموذج جديد للجسد يشمل الطبيعي والثقافي في آن واحد[٢٦] وهو ما يتوافق مع كيان المرأة وانفرادها.

رابعاً: الأزياء والمظهر:

إنّ الأزياء والمظهر يشكّلان جزءاً مهماً من ثقافات الشعوب عامّة، وهما جزء من الشخصيّة وهما دالّ عليها، لذلك نجد خصوصيات ما في النظرة إلى هوية معينة بناءً على هذا المعطى، وتفسّر اختيارات أزياء الشعوب بوصفها ضرباً من المعرفة والعلامة، وبالأخص ما يتعلق بالمرأة وأزيائها، فثمّة طابع اجتماعي يمايز بين هوية الرّجل وهوية المرأة تبعاً لأشكال مختلفة من الألبسة تخصّ كلّاً منهما، وتطوّر ذلك التمييز من استعمال الأزياء في بيئة اجتماعية إلى دمجه في مؤسسة خطابية تزرعه في الضّمير الجمعي الذي يولّد المعاني؛ أي تنقله من رمزيّة اجتماعيّة إلى رمزيّة لغويّة؛ وظهر ذلك بطريقة أكثر وضوحاً في أمثلة متنوعة من الخطاب الديني، فقد نظر للمرأة بأنّها مصدر للشرور والخطر فكانت مسألة **الستر والاحتشام** مرتكزاً أساساً في صياغة نظريّة متكاملة حول الحجاب[٢٧] الأمر الذي توافق مع رغبة الرّجال في الاستحواذ عليها وتملّكها حتى تمازجت، بجسدها وعبره، في أنسجة الخضوع الأشمل التي وفّرها الرّجل بلغته وسلوكه؛ إذ اشتغل هذا البناء الثقافي في فضاء دلاليّ أوسع، يشمل الاستعمال السّياسيّ للجسد لتتجلي فيه صورة المرأة بوصفها تمثيلاً كنائيّاً للاستعمار أو الاغتصاب، فـ ((هذا الاستخدام المجازيّ لجسد المرأة يختلف حسب مقتضيات بعض الأوضاع الكولونياليّة وتواريخها. فعلى سبيل المثال، بالمقارنة مع عري أمريكا أو إفريقيا في التّمثيلات التصويريّة الحديثة والمبكرة، كانت آسيا دائما مكسوّة بالثياب بشكل مترف))[٢٨] فالقوّة الذّكوريّة تصنع سطوتها بأشكال يكون مظهر المرأة فيها أحد منطلقاته وتجليّاته؛ وقد يتعدى ذلك إلى أن يكون إحدى مناطق اشتغاله؛ إذ ينظر لأجساد النّساء على أنّها **أشياء** يعاد تشكيلها إن كانت مكسوة أو غير مكسوة حسب ما تقتضيه الإيديولوجيا والمنفعة[٢٩]. ومع وجود بعض الفروق بين الهويات من حيث ارتباطها بجسد المرأة؛ فإنّ ما يمكن تسميته بالثّقافة الكونيّة يظلّ يتغلغل في عمق الفرعيات التي تظهر المرأة في سياقها من خلال المظهر، وعلى الرغم من أنّ مدلولات الأزياء تخضع لعنصر التطور والمجال الثقافي الذي تشتغل فيه، فلباس المرأة مقرون بأفكار الطّاعة والطّهر والسّيادة والحرّيّة، ومن جانب مخالف يحمل أفكار المدنّس والمستباح والمخجل. فانكشاف جسد المرأة يخترق الميراث الثقافي الذي نشأ مع الذكور، وينتهك القانون الاجتماعي الذي يصف التعرّي بالمعيب والمحرّم، ومن ثم يحوّله إلى دالّ على المخالف والمرفوض. إنّ تكوّن

قطعة القماش لا ينفصل عن تشكيل جسد المرأة، فلا يمكن النظر إليهما بانفصال، فهما يمثلان عبارة اجتماعية تمّ نسجها في خطاب عصر ما، تشكّل ذاتيتها وتضع حدودها، ففي نقطة ما يحمل الزيّ صبغة رمزيّة في المناسبات لإبراز هوية معينّة أشد ما تتجلّى فيه أزياء النّساء بدوافع حضاريّة أو اجتماعيّة أو اقتصاديّة أو فنيّة أو جماليّة تغيّر تشكّلات الجسد ((فمستوى بنية الجسد كاملة من حيث تنحتها الثّقافة أنواعاً من النّحت منها ما يكيّف أعضائه وفق ناموس اجتماعي ومنها ما يكيفها جملة وفق رمز من رموزه المتبدّلة تبدّل الموضات والأذواق والمعايير))[٣٠] فالأزياء الأنثويّة علامة قبل أن تكون وعاء، لذلك فتبدّل الأزياء أو عدم تبدّلها يشير إلى ما يوحي به أو ما يعبر عنه، لذلك فكان ارتداؤها أزياء الرّجال يقدح في هويتها الاجتماعية ويعدّ انحرافاً عن تكوينها الأنثويّ، فالأزياء ثقافيّاً تمارس دور الحجب دلالياً و تداوليّاً؛ لأنّها تخفي وراءها ما يؤدي إلى الإثارة الجسديّة، أو تخفي العنصر الطبيعيّ الذي ينبني على التمييز بين الجنسين من زاوية أخلاقية في قراءة الجسد المكشوف أو المتعري، فتشير بعض النّصوص الدينية التوراتية إلى أنّ آدم وحوّاء((كانا كلاهما عريانين، الآدم وامرأته، وهما لا يخجلان))[٣١] لذلك تصير الأزياء غلافاً يغيّر وجه المدلول إلى ما هو غيره، بفعل المعرفة والثّقافة، فينقلب معنى اللّباس من حماية الجسد إلى الخجل والحياء، وقد ينسحب إلى ما أبعد من ذلك ممثلا حماية الأخلاق، وبالأخص فيما يتعلق بالمرأة ؛ فإنّ الحجب والإخفاء من جوهر مقولات الفكر الذّكوري الذي لا يسمح بانكشاف عالم المرأة بكليّته، فهو يرى أنّ ((جوهر الأنثويّ يظلّ هو الخفاء))[٣٢] ومع أنّه لم يكن يفرّق بين الأنثى والذّكر من حيث استعمال الأردية من عدمه إلا أنّه تشكّل بوصفه ثقافة تتّصل بالسّتر والتعري إلى أن غدا كشف الأعضاء يمثّل جريمة يحاسب عليها القانون[٣٣].

وقد كوّنت الفنون والآداب مجالاً مهمّاً للدّخول في الأنساق العميقة للخطاب المتّصل بالجسد محقّقاً بذلك تجاوزاً للبؤرة التي يتجمع عندها الفكر الذّكوري من خلال اللّوحات الفنيّة والنّصوص الأدبيّة التي تبرز أعضاء المرأة المحجوبة باللباس بطريقة إيحائيّة، فضلاً عن تحوّل جسد المرأة نفسه إلى نصّ من خلال ارتباطه بالمظهر الذي يخلق صورة تتحرّك في فضاء المعنى، من خلال الكشف والحجب أو الإظهار والإخفاء، ((فالمرأة بارتدائها لباساً نسائيّاً رقيقاً،.. تقدم نفسها نصّاً يقرأ، كبيانات تفسيرية بواسطة نظريات الأنوثة))[٣٤] على أنّها أنثى لها هويّة يكون الجسد وشكله وملحقاته كالأزياء والألوان من مكوناتها الرّئيسة.

خامساً: التّمايز الجنسيّ والتّناسل:

يمثّل الجنس والتّناسل قضيّة مهمّة في مسار الحياة البشريّة وأحد سبل تحديد الهويّات الذاتيّة والاجتماعية، ولهذه المسألة تاريخ في التّجربة البشريّة والمعارف الإنسانيّة، ويدفع حبُّ البقاء الإنسان إلى البحث عن الممارسات التي تحفظ نوعه ووجوده، فضلاً عن كون هذه الممارسات مجالاً للغريزة التي يندفع المرء إليها تلقائياً، إلا أنّ الثّقافة لها فعلها في تقنين موضوع الرغبة واللذة؛ بناءً على حالة كلّ فئة، وطبيعة مجتمعها، وظروف عملها. إنّ التمايز بين الجنسين المذكّر والمؤنث له قوانينه الاجتماعية والثّقافيّة التي تضبطه، ولكنّ الأوّلية الجنسية تعود إلى قصة الخليقة وعدّ العنصر الأنثوي (حوّاء) جزءاً لاحقاً للعنصر الذّكوري (آدم)، إذ يفترض أنّ حوّاء خلقت من ضلع آدم [٣٥] فبُنيت على هذه القناعة تبعية المرأة منذ البدء؛ فلذلك توصف بأنّها تالية للرجل حتى من هذا الجانب، والحال أنّ الثقافات البشريّة ذات مواقف متباينة من دور المرأة في الحياة الجنسية، ليس بالنّظر إلى الحاجات الجسديّة نفسها، ولكن على مستوى مكونات أعضائها الجسديّة. وما تجتمع عليه جلّ تلك الثقافات بعامّة أنّ المرأة مصدر للممارسات الخاطئة؛ بفعل ميولها العاطفيّة وحاجاتها العضويّة التي تشعرها بالنّقص أمام الرّجل، وفي ميادين ثقافيّة غير محددة تمّ القفز على تلك الحاجات بفعل التّحويل والإعلاء إلى أن صارت المرأة رمزاً للطهارة والعفّة والنّقاء فـ ((الخوف من التلوث الثقافيّ والعرقيّ يحرّض أغلب العقائد(...) المتعلقة بالاختلاف العرقيّ والسلوكيات الجنسيّة، لأنّه يوحي بعدم استقرار (العرْق) بوصفه صنفاً. وهكذا، فإنّ الجنس وسيلة لصيانة الاختلاف العرقيّ أو تعريته. والنّساء(...) يحدّدن الحرمات العميقة للعرق والثّقافة والأمة))[٣٦] إذ يتشكّل العالم السّري للنساء من هذه المعاني التي أذكتها المعتقدات والنّصوص والممارسات الحيويّة المتنوعة؛ فالجانب الغريزي للمرأة يجب ألا يكون معلناً في معظم الثقافات، وعلى هذا الأساس تبقى الهويّة الجنسية للمرأة محاطة بأطر من الأغلفة السميكة التي لا تتيح فهم حياتها الجنسيّة إلا على نحو مجازي، وقد ((عبّر فرويد عن عدم فهمه لحياة النّساء الجنسية بوصفه لها بأنّها قارّة مظلمة))[٣٧] ويبدو أنّ الكشف عن خصوصية الجنسية الأنثويّة هذه يعتريها جزء مهمّ من عمليات الحظر على مستوى الجسد ومستوى الثّقافة والخطاب، ولا سيما الإشارة للنساء غير المتزوجات، لأنّ **البكارة** تجعل من نظامها الطبيعي غير مكشوف على مستوى البحث في الجانب الثقافي العام، فضلاً عن أن

الثّقافة المهيمنة تعمل على تكوين هذه المفاهيم في نطاق اجتماعي لا يتيح التعرف على إحساس المرأة. فالثقافات القديمة في عمومها، وفي ثقافات غير قليلة اليوم، لا يُلتفت الى متعة المرأة جسدياً؛ لأنّ المتعة لا تؤثر في عميلة الإنجاب من عدمه(...) مع أنّ بحث المرأة عن تحقيق المتعة يعدّ سلوكاً منحرفاً حتى أواسط القرن العشرين؛ لأنّ الثّقافة تضعه حقّاً ذكوريّاً[٣٨]، فنظام الإخفاء الذي يبدو ثقافياً منذ الوهلة الأوّلى تولّد عنه نظام من الكبت الذي طوّع رغبة الأنثى الجسديّة إلى قانون الذكورة المتمثل باستجابتها اللاشعورية لنداء المحرّم والممنوع والمعيب؛ فهو يحوّل الجانب الطبيعي إلى آخر سوسيوثقافي يتّخذ من قوة الفحولة مركزاً لصناعة الكلمة والخطاب، وهذا التنظيم السيميائيّ يجعل من المرأة موضوعاً لرغبة الرّجل وليست جزءاً من موضوع الرغبة بكليته، ويبنى هذا المخطط الذي يكوّن أطرافه المتبوع والتابع، أو الذكر والأنثى في أنّ الدالة الجسديّة متمثلة بعضو الذكورة وعضو الأنوثة تشتغل في حقل دلاليّ يمثّل فيه عضو الذكورة الحضور؛ فهو يشكّل نافذة المعنى وكينونته وتشكيله من الناحية النّفسيّة والاجتماعية، بينما يمثّل عضو الأنوثة الغياب، فموضوع الرغبة الجسديّة للمرأة في هذا يبقى في زاوية المتصوّر والمتخيل واللادال، وبذلك ينتقل المستوى الثقافي الى مستوى رمزيّ نابع من ((أنّ مركزيّة الفحولة تشير إلى نظام يميز عضو الذكورة كرمز أو مركز للسلطة))[٣٩] فقد اجتمع النظام الاجتماعي متمثلاً بمركزيّة الذكورة مع النظام اللغويّ متمثلاً بمركزيّة الكلمة في إنتاج هاته السلطة المركّبة التي تكون (التابو/ الأنثى) ، ولذلك ذهب بعض المفكرين إلى إطلاق مصطلح مركب هو **المركزية للفحولة في الكلمة**؛ لأنّ الخطاب يعمل على إشهار القانون الاجتماعي في الفضاء الثقافي العام لتكريس سلطة المذكّر. إنّ البحث في البنى القارّة لنظام الحجب والإخفاء هذا لا يكشف عن رغبة دفينة في التمييز بين جنسيتين– رئيسة وثانوية – حسب، بل إنّه في أبعد من ذلك، يكشف الحقيقة التي تظهرها الوقائع والنّصوص المتصلة بالمجال الجنسي في عالم المرأة وخصوصيته، إذ يعمل على كشف مضمرات الخطاب الذّكوري الذي لا يريد انفلات عقال المؤنث؛ الذي قد يصبح منافساً له وينزع هيبته، فقلق الرّجل من قدرة المرأة الجنسية دعته إلى أن ينسج حول عالمها السرّيّ هذا مزيداً من الأفكار والقصص إلى درجة تصل إلى أسطرة حاجتها الجسديّة، فلم يذهب إلى إثبات تفوقه عضوياً، وإنما زاد سعيه لوضع حاجتها في حيز ثقافي يناهضه، ويحمل معه كلّ ما من شأنه تفكيك هويته الذّكوريّة، فصوّر انكشاف عالم المرأة الجسدي

على مساحة الحرية بأنّه ينطوي على رغبة متوحّشة قد تكسر كيانه الجسدي وتهيمن عليه وتفقده سلطته [٤٠]. إنّه اشتغال دؤوب يستثمر كلّ طاقاته التعبيرية والإيحائيّة لخلق امرأة لا تكتمل جنسيتها الأنثويّة؛ تلك الجنسيّة تنشأ من الكلمات والأنماط الحيوية التي صاغها الرّجل، فالمحظورات الكبرى التي صنعتها الثقافات جعلت من المرأة – بمرور التّاريخ – ***آخر*** يهدّد وجود الرّجل وكينونته، وبكلمة أخرى ((إنّنا هنا في حضرة عملية واسعة من الرقابة،...، ليست بالطبع رقابة سياسية، بل رقابة تشفير سيميائي يعمل على تطهير نصوص ولغة وأشياء عمل الناس على إخفائها قروناً عديدة. وهذه الشّفرة لا شعوريّة في عملها وقويّة في فعلها، لأنّها تستمدّ قوتها من خوف ذكوريّ عميق يكنّه الذكور للجنسية الأنثويّة))[٤١] وربما يكون للتجربة الجسديّة الخاصة دور في تكوين هذا الخوف الدّفين؛ لأنّ الأنظمة الخطابية تغذّي الذاكرة الجمعية للرّجال بضرورة التغلب على المرأة، وهذا ما جعله يخلق عالماً من الرهبة تعززه النماذج الحكائيّة والمشكلات الاجتماعية، وبالتالي يرسم صورة خياليّة لمنازلة تنتهي بهزيمة أو انتصار فـ((الزواج حين يتمّ بالدخول بسرعة فإنّه يدلّ على فحولة الرّجل وغداة ليلة الزفاف يتم عرض ملاءة السرير للتدليل على دخول الرّجل بالفتاة العذراء، فالجماع ينقل ساحة الحرب إلى فراش الزوجية إنّه الاختطاف والغزو والاحتلال))[٤٢]. إنّ الرّجل هنا يمثّل، بطريقة رامزة، شعوره بالتفوق والسيطرة والامتلاك، فهو لا يثبت قوّته في عالم المرأة حسب، بل يضع كلمته في قاموس الرّجولة.

وتجدر الإشارة– هنا– إلى أهمية التّاريخ الثقافي في هذه المسألة؛ فإذا افترضنا أنّ الفحولة مقترنة بالذكورة وحسب، فما شأن الممارسات الاجتماعية التي مورست تجاه المرأة من هذا الجانب؟

دأبت كثير من المجتمعات على ردع نشاط المرأة الجنسي عبر الزمن من خلال تقنين متطلباتها الجسديّة وأنشطتها الغريزية، ومن أهمّ العادات التي كانت موجودة– وبعضها موجود لحدّ الآن((حرمان المرأة من نشاطها الجنسي [الخاص بها] – [بواسطة الختان والختان التخيطي، وأحزمة العفة؛ والعقاب، بما فيه الموت... والحرمان من أحاسيس الأمومة ..واستئصال للرحم لا لزوم له..]))[٤٣] فصورت اعتقادات المجتمعات أنّ نشاط المرأة قد ينطوي على الشرور أو تهديد القيم؛ فعملت على اللجوء إلى تلك الممارسات بحق المرأة في ثقافات متعددة، كما إنّ بعض الدراسات المتعلقة بعلم النّفس، ولاسيما التي تشير إلى إنّ

افتقاد المرأة لعضو جسدي ليس كالذي يتمتع به الرّجل كوّن لها عقدة من هذه النقطة نتيجة لافتقارها لها، وصور المرأة على أنها تعاني اختلالاً أخلاقيّاً وعقليّاً؛ لأنّ جسدها يحمل الأجنّة وينجب الأطفال، وهذا التمييز وصفها بالغامضة أو الخطرة(٤٤). ولكنّ بعض الدراسات العلمية والثّقافيّة والسيميائية تثبت أنّ القناعة بدونيّة المرأة من هذا الجانب ليست إلا مظهراً من المظاهر الثّقافيّة التي أوجدتها الشعوب، وقد كشفت الدراسات المتعلقة بالنسويّة والدراسات الموضوعية والنقود الأدبيّة أنّ المرأة تحتفظ بنظام جنسي متكامل لا يقلّ عن نظام الرّجل، بل يذهب بعضهم إلى أنّها قد تتفوق عليه في ذلك(٤٥) كما أنّ للمرأة مشاعر خاصة فيما يتعلق بالإنجاب والأمومة، مما تنفرد به عن الرّجل ويخصص حقلاً دلالياً لهويّتها الأنثويّة.

إنّ الحديث في هذه النقطة لم يظهر إلا في كتابات **أدبيّة** نسويّة متأخرة؛ فالكتابة النسويّة بدأت تكشف عن طبيعة تجربتهنّ وإحساسهن، فصار التعبير عن أنّ((للمرأة أعضاء في كلّ مكان تقريباً. وهي تعيش تجربة اللذة في كلّ مكان تقريباً... إنّ جغرافية لذّتها أكثر تنوعاً وأكثر تعدّدية في اختلافاتها، وهي أكثر تعقيداً وأكثر عمقاً مما هو متخيّل – في[نظام] خيالي يرتكز بقدر مبالغ فيه على شيء واحد))(٤٦) وهذا يعني أنّ فكرة الفحولة الذّكوريّة قد تكون محل إعادة صياغة، وحضور المرأة في الفاعلية الجسديّة لازم بوصفها جزءاً من منظومة التناسل التي لا تكتمل من دونها، فالمرأة ليست طرفاً مناقضاً، بل تقتسم تمام تلك المنظومة مع الرّجل.

سادساً: المنزل و العمل:

تدخّلت الثّقافة تدخلاً مباشراً في صناعة المكان الذي على المرأة أن تتواجد فيه، مؤسسة ذلك على ما يعرف عن طاقتها البدنية وملاءمتها لأعمال من دون أخرى، مما يجعل العمل محدداً من محددات هويتها الملتبسة، وبقدر تطور المجتمعات والحاجة إلى العمل والاستقلال المادي، فقد حملت النسويّة (ببعدها السياسي) هذا الموضوع من ضمن أجندتها؛ لإزالة الغبار عن جانب من جوانب هوية المرأة، ومن ثمّ تغيير موقعها الفكري والاجتماعي، ولأسباب ثقافية أيضاً، فقد دأبت المجتمعات على أنّ ((تخصصهن لمنزلة اجتماعية مغلقة، وتحرمهن من الوصول إلى التوظيف والتعليم والحياة المدنية))(٤٧) ونظراً للعلاقة الجدلية بين الحياة الواقعية والتمظهرات الثّقافيّة؛ فإنّ الخطاب الاجتماعي قد أثّر سلباً على ناتج المرأة

الثقافيّ الفكريّ والأدبيّ، فربطُ المرأة بالمنزل وتربية الأبناء وحرمها من فرصة الاستقلال الاقتصادي، ورسّخ تبعيتها للرجل، وفوّت عليها فرصة خوض تجارب الحياة المتنوعة، وبناءً على هذا الوصف، فقد كانت المرأة العاملة في بيئات معينة تعاني تمييزاً بالنظر لوضعها البدني والاجتماعي، فكانت الحاجة تدعو للخضوع لأنظمة عمل صارمة تستهلكها وتستغلها بما لا يقارن مع وضع الرّجل في العمل نفسه، فقد جاء هذا التمييز على أساس الهويّة الجنسية، ويذكر أنّ المرأة التي كانت تحظى بفرصة عمل كانت تعمل في ظروف مزرية ((فعلى سبيل المثال كان يطلب إلى النّساء الحوامل حتى آخر يوم قبل الوضع وفي بعض الأحيان كانت بعض العاملات يلدن في المصنع))[٤٨] ومن هنا لم تكن التشريعات والقوانين، التي يضعها الرّجال في الأغلب، مناسبة لاختلاف بنيتها الجسديّة، ومارست تمييزاً على أساس هويتها البدنية، ولم يكن عمل المرأة موجهاً لخصوصيتها أو نابعاً من ذاتها وقدراتها، فكان – حتى وقت قريب – يوظف لحساب مصالح تريدها المؤسسات والأفراد لتغذي مشاريعها النفعية؛ لأنّ الطّاعة والقبول بأقلّ الأجور تجعلها في متناول اليد، وتمنعها من إخراج ذاتها إلى فضاءات الحياة الأرحب، ومن أقرب الصور التي تكشف عن هذا الاستغلال الذي أسس على الهويّة ما أخذته المدة الاستعمارية للشعوب الأخرى من توظيف النّساء ((فقد غذّى عملهن(الجنسي والاقتصادي) الآلة الكولونيالية. إذا كانت العبدات العمود الفقري لاقتصادات المستعمرات اليوم، فإنّ نساء العالم الثالث والنّساء ذوات البشرة الملونة يقدّمن أرخص الأشغال للمصانع الاستغلالية))[٤٩]. إنّ السلطة ممثلة بممارستها العملية عزّزت الخطابات التي تقلل من مكانة المرأة، وميّزت بين النّساء على أساس العرق والهويّة والانتماء، فنظام الخطاب ينتج المفاهيم والأفكار التي تنشر ثقافات التمييز وتسهم في الاستثمار في الأجساد الأنثويّة لاعتبارت هووية، فإلصاق خطاب عنصريّ يميز هوية المرأة على أساس الجنس أو اللون يكشف الشرخ الكبير في الحضارة البشريّة الذي يستغل جسد المرأة، وترى ((سواستي ميتر أنّ اللون والجنس هما (المبدآن الرئيسان وراء التقسيم الدولي للعمل)))[٥٠] ومن هنا فقد صارت هذه قضيّة انفصال جسد المرأة عن مجاله الوظيفي إحدى القضايا المهمة التي تحملها النظرية النسويّة في سبيل انعتاق هوية المرأة والاستقلال بكينونة ذاتية تكون نفسها من حاجاتها وضمن إمكاناتها، وقد ساعدت ظروف تاريخية مهمة على تراجع دور السلطة الذّكوريّة مع تراجع الحاجة للقوة الجسديّة وتطور استعمال الآلة

والمعلوماتية[٥١] الأمر الذي قلل حاجة المرأة للعمل البدني ووفّر مجالاً لنشر ثقافة المرأة، وأعطاها فرصة لإثبات هويتها، فضلاً عن انفتاح المجتمعات على بعضها والإفادة من اندماج المشروعات العالمية للمرأة.

استنتاج:

من منطق التّماهي إلى منطق التّمايز:

يمكن القول أنّ الهويّة النسويّة، التي يتنازعها طرفا الجسد والخطاب، ما زالت تتأرجح بين قطبين في الخطاب المتعلق بالأنثويّة عند الرّجال وعند النّساء على السّواء؛ فهل تكون هويّة الأنثى مستلبة أم مفقودة؟ أو بمعنى أدق؛ أمسلوبة هي أم مفرّط بها؟ إنّ تشريح بنى الثّقافة متمثلة بالخطابات السياسية والفكرية والأدبيّة يكشف حقيقة صورة الأنثى في المجتمعات والحضارة البشريّتين، ويُظهر أهمية الجسد ومركزيته في إنتاج الخطاب، كما يعكس أهميّة الخطاب في صناعة الجسد ورسم خريطته الدلالية في الوعي، بما يحقق صورة ذهنيّة ثابتة عن الأنثى، ولذلك ظلّ جسد الأنثى عبر التّاريخ مركزاً تنبثق عنه هويّتها؛ فالجسد من حيث المعنى – هنا– منبع الذّات وسبيلها في الوجود والمعرفة، ويؤدي تحييده إلى خلخلة بنية الهويّة؛ مما ينزعها كليّةً، أو يحوّلها إلى هويّة ثانويّة أو مشوّهة.

إنّ خطاب الهويّة يبحث في الكينونة ومبادئها وتحوّلاتها، مع ما يقابلها من اللاكينونة أو الكينونة المتماهية في كيان آخر؛ لذلك فإنّ هويّة الأنثى التي كانت ذائبة في هويّة الذّكور لعصور طويلة لم تتح لها الثّقافة بالظهور، لأنّ منطق الكائن المركزيّ الأقوى هيمن عليها؛ من خلال إضعاف صوت المرأة بالسيطرة على جسدها وتطويعه بقوّة الخطاب الذي يستعمل الرجل فيه جميع أدواته المباشرة أو الرّمزيّة، اللسانيّة وغير اللسانيّة، المنطقيّة وغير المنطقيّة، وبذلك استطاع تفكيك كينونتها ونقلها إلى مفردات تابعة لسلطته وكيانه، ما جعلها تتماهى في هويته على مستوى الفعل والإرادة واللغة بوصفها حقيقة لا يمكن خرقها. يشتمل الجسد بمكوناته جميعها على طبيعة خاصة لا يستطيع الخطاب أن يذللها أو يغيّرها، فمن الممكن أن تتغيّر البنية الذّهنيّة للإنسان بفعل الأفكار والتجارب والأفعال، لكنّ الطبائع الخالصة التي تنتج عن كينونة ذاتية لا تعرف إلا ذاتها لا يمكنها أن تتغير، وتلك هي طبيعة الجسد الأنثوي الذي يتوافر على منابت وحاجات خاصة لا يمكنها التماهي مع الآخر؛ بل تحتفظ بنظام خاص يضمن لها التمايز والمكوث في حيثياتها المستقلة من قبيل تجربة الأمومة

مثلاً، ومن هنا فإنّ الأطوار التي مرّت بها الثّقافة البشريّة التي تنطلق من عدم الاعتراف بالهوية الأنثوية لم تجد السبيل الأمثل لتحويلها إلى إنسان **ذَكَر**، كما أنّه لم يستطع الإبقاء على تبعيتها له، فبقي الاشتغال الأنثوي يكوّن ذاته ويعمل في هامشه الضّيق ردحاً من الزمن إلى أن استطاع بفعل عوامل تاريخية واجتماعية وفكرية جديدة أن يخلخل الخطاب المهمين ويحدث صدعا يتسلل من خلاله إلى ذاته وينشئ، إلى حد ما، هويّته المتمايزة التي تنبع من مبدأ الاختلاف والاستقلال لتعرّف بكينونتها التي تعرف بها وتحقق هويتها ابتداء بالجسد وانتهاء بالخطاب. وتوجد سبل شتى من شأنها أن تعزّز تمايز الهويّة الأنثويّة وتكثف انفراداها.

إنّ تأسيس هويّة الأنثى يحتاج اشتغالاً في عمق الأبنية الثقافية التي تولّد عنها القول بامتياز المذكر، بما يسهم في أن تنقي خطابها من الأبنية الذّكوريّة التي تخللتها، ووضعتها في كينونة مستعارة لا تؤمن حرية صوتها، ولهذا نجد أنّ تركيبتها اللغوية ترعرعت في حيز مخصوص من الشيفرة والسّريّة. ففاعليتها الحيويّة، التي كانت تشتغل في الظلّ من مسرح الوجود، أثبتت أنّها موجودة على مستوى الفعل بدرجة أعلى من وجودها على مستوى الخطاب؛ تلك الفاعلية قد لا توجد في صلب المادة التاريخية التي اشتغل بتدوينها الرّجال، ولكنّها تُستخلص من تضاعيف نشاطها الحيوي في العمل والمنزل، وما يكوّنه الخطاب الذكوري المعمق ينمّ عن صناعة ذهنية ربّما لا تنسجم مع الواقع الذي تعيشه المرأة، كما أنّها – بفعل كينونتها– تمثل الوقائع تمثيلاً لغويّاً بسيطاً، فلجأت لوسائط المخيلة الأقل تعقيداً كالحكاية والتعبيرات التي ليست بجنس أدبيٍّ معروف، ولكنّه يتناول مفردات تكوينها وخصوصيتها وموضوعات اهتمامها. فقوة المؤنث ليست في تبني أسلوب المذكّر في التفكير بالمؤنث، بل إنّ التفكير الأنثوي بالأنثى يبين الجانب المجهول من هويتها الخاصة؛ التي لم يكشفها خطاب الذكور، فعناية الأنثى بالأدوات التي تسهم في إعادة تركيب الجسد، الذي يعد الحضن الأوّل للكينونة واللغة ثم الهوية، نمّى لديها مهارات البوح، ليس عن تطلعاتها وحسب، ولكن عن إرادة واعية لإثبات هويتها الجنسية والخطابية.

إنّ الهوية الأنثوية التي تنبثق عن الجسد لا يشكّلها خطاب مرحلي متشظٍ منقسم على خطابات فرعية حسب الجنس واللون والطبقة والثقافة، ولكن يكوّنها نسيج متشابك من التجارب والأفكار والممارسات النابعة من صميم الأنثى بما يحقق تجلي الوجود على مستوى

الفعل والشعور و الكلام؛ لذلك فإن عملية تفكيك الخطاب قد تكون أيسر من مهمة إعادة بناء الذهنية على نسق جديد، وهذا ما يتطلبه المشروع الثقافي لبناء هوية أنثوية ناجزة على المدى الطويل.

ثمة كينونة جديدة للأنثى بدأت بالتجلّي بإيجاد موضع لها في ناصية الخطاب المهيمن، إذ صارت تشاركه ترويض السلطة وانتزاعها على نحو يفصح عن هوية يتحول فيها الجسد من كونه مادة تشكّلها الخطابات إلى موضع يتيح له إنتاج الخطاب بطريق معكوس يكون هو مصدره وليس مادته فقط؛ وبهذا سنشهد عملية تمثيل مختلفة تكون فيها قوة المفردة الأنثوية موازية لقوة المفردة الذكورية، على الرغم من المقاومة التي يبديها الخطاب الذكوري تجاه ذلك، مع التأثير الذي يخلفه التفكك النظري للمشروع النسوي، مما قد يبطّئ من نمو هذا المظهر الجديد للخطاب.

Abstract

Body and Discourse
A Cutural Reading in the Female Identity
Key words: body, discourse, identity, culture, femininity.
Assist Prof. Dr. Mahmood Ayed Ateya

University of Mosul/ College of Education for Girls

Arabic Language Department

Our research assumes that the female body was a mask to pass the authority and dominance of men through discourse in its various social, symbolic, and literary representations, and aims to reveal the influence of the vital aspects represented by the components of the body, and the intellectual aspects represented by the data of discourse, described as the material of culture in the analysis of the deeper language, behind which hides the female identity. Our method of dealing with the subject depends on the categories of cultural studies related to feminism, by exploiting the intellectual systems that form awareness, culture and language, through their historical stages, and monitoring their impact on social relations through gender, so we proposed an entry that provides an intellectual starting point for the research. We have set up sections that explore the specifics of the discoursal joints as it carves out the being of the woman who has gone through many formations, and we labeled those sections with both mind and body, culture and science, language and secrets, fashion and

appearance, sexual and reproductive differentiation, home and work, and from here we will discuss these issues in the space of their cultural formation. We came up with a conclusion on the outcome of the purification of the female identity, which was transmitted in terms of standards and ideas based on raising the status of the masculine based on the capacity of the body and the power of discourse.

الهوامش:

(١) الهويّة وفلسفة اللغة العربيّة: حسين الزّاوي، منتدى المعارف – بيروت، ط١، ٢٠١٤م: ١١٥.

(٢) النّظرية النّسويّة، مقتطفات مختارة: ويندي كيه كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، ترجمة: عماد إبراهيم، مراجعة: عماد ماهر، الأهليّة للنّشر والتّوزيع – عمّان، ط١، ٢٠١٠م: ١٩٦.

(٣) مدخل في نظريّة النّقد النّسويّ وما بعد النسويّة: حفناوي بعلي، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون – بيروت، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٩م: ٥١.

(٤) موسوعة كمبريديج في النّقد الأدبيّ، الإصدار(٩) القرن العشرون، المداخل التّاريخيّة والفلسفيّة والنّفسيّة، تحرير: ك نوللولف، ك نوريس، ج أوزبورن، مراجعة وإشراف: رضوى عاشور، المشرف العام: جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة – مصر، ط١، ٢٠٠٥م: ٣٠٦.

(٥) مدخل في نظريّة النّقد النّسويّ وما بعد النّسويّة: ٢٩٥.

(٦) النّظرية النّسويّة: ٨٢.

(٧) النّقد الأدبيّ النّسويّ: مجموعة مؤلفات، ترجمة وتحرير: هالة كمال، مؤسّسة المرأة والذّاكرة – مصر، ط١، ٢٠١٥م: ٢١٦.

(٨) الكولونياليّة وما بعدها: آنيا لومبا، ترجمة: باسل المسالمه، دار التّكوين للتّأليف والتّرجمة والنّشر – سوريا، ط١، ٢٠١٣م: ٢٠٧.

(٩) مدخل في نظريّة النّقد النّسويّ: ٥٣.

(١٠) الحبّ القاتل، دراسة أدبيّة نسويّة في قصص الحبّ التّوراتيّة: ميكي بال، ترجمة: عهد علي ديب، دار الفرقد – سوريا، ط١، ٢٠١٠م: ٢١١.

(١١) الحبّ القاتل: ٢١٤.

(١٢) موسوعة كمبريدج في النّقد الأدبيّ: ٣٠٥.

(١٣) النّقد الأدبيّ النّسويّ: ٢٢٧.

(١٤) مدخل في نظريّة النّقد النّسويّ وما بعد النّسويّة: ٢٩٥.

(١٥) النّص والجسد والتّأويل: فريد الزّاهي، إفريقيا الشّرق – بيروت، ط١، ٢٠٠٣م: ٣١.

(١٦) الحبّ القاتل: ٢٢١.

(١٧) ينظر: م. ن: ٢٠٨.

(١٨) الضّلع الأعوج، المرأة وهويّتها الجنسيّة الضّائعة: إبراهيم محمود، دار التّنوير – بيروت، ط١، ٢٠٠٤م: ٦٩.

(١٩) ينظر: النّقد الأدبيّ النّسويّ: ٢٣٣.

(٢٠) النّظريّة النّسويّة: ٩٥.

(٢١) ينظر: عنف اللغة: جان جاك لوسركل، ترجمة وتقديم : محمد بدوي، المنظمّة العربيّة للتّرجمة – بيروت، ط٢، ٢٠٠٦م: ٤١٠.

(٢٢) جماليات الصّمت في أصل المخفي والمكبوت: إبراهيم محمود، مركز الإنماء الحضاريّ – سوريا، ط١، ٢٠٠٢م: ١٣٩.

(٢٣) مدخل في نظريّة النّقد النّسويّ وما بعد النّسويّة: ٣٨.

(٢٤) موسوعة كمبريدج في النّقد الأدبيّ: ٣١٣.

(٢٥) ينظر: معجم المصطلحات الأدبيّة: بول آرون وآخرون، ترجمة: محمد حمود، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع – بيروت، ط١، ٢٠١٢م: ٨٨.

(٢٦) ينظر: فلسفة الجسد: ميشيلا مارزانو، ترجمة: نبيل أبو صعب، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط١، ٢٠١١م: ١٠٩-١١٠.

(٢٧) ينظر: أجمل تاريخ للمرأة: فرانسواز إيريتييه وأخريات، ترجمة: نرمين عمري، مراجعة: محمد دبس، أكاديميا إنترناشيونال – بيروت، ط١، ٢٠٢م: ٧٤.

(٢٨) الكولونياليّة وما بعدها: ١٩٧.

(٢٩) ينظر: النّظريّة النّسويّة: ٨٢.

(٣٠) اللغة والجسد: الأزهر الزّنّاد، دار نيبور – العراق، ط١، ٢٠١٤م: ٣٢٥.

(٣١) الحبّ القاتل: ٢٢٦.

(٣٢) النّص والجسد والتّأويل: ٣١.

(٣٣) ينظر: فلسفة الجسد: ٩٠.

(٣٤) مدخل في نظريّة النّقد النّسويّ وما بعد النّسويّة: ٥٥.

(٣٥) ينظر: الحبّ القاتل: ٢١٩.

(٣٦) الكولونياليّة وما بعدها: ٢٠٥.

(٣٧) م. ن: ٢٠٧.

(٣٨) ينظر: أجمل تاريخ للمرأة: ٧٤، و: مدخل في نظريّة النّقد النّسويّ وما بعد النسويّة: ٥٨.

(٣٩) النّقد الأدبيّ النّسويّ: ٢١٠.

(٤٠) ينظر: أجمل تاريخ للمرأة: ٨٠.

(٤١) السّيمياء والتّأويل: روبرت شولز: ترجمة: سعيد الغانمي، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر – بيروت، ط١، ١٩٩٤م: ٢٢٢.

(٤٢) أجمل تاريخ للمرأة: ٨٦-٨٧.

(٤٣) النّظريّة النّسويّة: ٢٦٤.

(٤٤) ينظر: م. ن: ٨٢.

(٤٥) راجع، على سبيل المثال لا الحصر: مبحث (جسد المرأة نصّاً) ضمن كتاب: السيمياء والتّأويل(مصدر سابق)، إذ يناقش المؤلّف قضيّة التّفوق الجنسي بين الذّكر والأنثى بطريقة مختلفة.

(٤٦) النّقد الأدبيّ النّسوي: ٢٢٣.

(٤٧) النّظريّة النّسويّة: ٨٢.

(٤٨) موسوعة كمبريدج في النّقد الأدبيّ: ٣٠١.

(٤٩) الكولونياليّة وما بعدها: ٢٢٠.

(٥٠) م.ن: ص.ن.

(٥١) ينظر: مدخل في نظريّة النّقد النّسويّ وما بعد النّسويّة: ٧٨- ٧٩.

المصادر والمراجع

- أجمل تاريخ للمرأة: فرانسواز إيريتييه وأخريات، ترجمة: نرمين عمري، مراجعة: محمد دبس، أكاديميا إنترناشيونال – بيروت، ط١، ٢١٢م.
- جماليّات الصّمت في أصل المخفي والمكبوت: إبراهيم محمود، مركز الإنماء الحضاري- سوريا، ط١، ٢٠٠٢م.
- الحبّ القاتل، دراسة أدبيّة نسويّة في قصص الحبّ التّوراتيّة: ميكي بال، ترجمة: عهد علي ديب، دار الفرقد- سوريا، ط١، ٢٠١٠م.
- السّيمياء والتّأويل: روبرت شولز: ترجمة: سعيد الغانمي، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر- بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
- الضّلع الأعوج، المرأة وهويّتها الجنسيّة الضّائعة: إبراهيم محمود، دار التنوير، ط١، ٢٠٠٤م.
- عنف اللغة: جان جاك لوسركل، ترجمة وتقديم: محمد بدوي، مراجعة: سعد مصلوح، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ط٢، ٢٠٠٦م.

- فلسفة الجسد: ميشيلا مارزانو، ترجمة: نبيل أبو صعب، المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنّشر– بيروت، ط١، ٢٠١١م.
- الكولونياليّة وما بعدها: آنيا لومبا، ترجمة: باسل المسالمه، دار التّكوين للتّأليف والتّرجمة والنّشر– سوريا، ط١، ٢٠١٣م.
- اللّغة والجسد: الأزهر الزنّاد، دار نيبور– العراق، ط١، ٢٠١٤م.
- مدخل في نظريّة النّقد النّسوي وما بعد النّسويّة: حفناوي بعلي، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون– بيروت، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٩م.
- معجم المصطلحات الأدبيّة: بول آرون وآخرون، ترجمة: محمد حمود، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع – بيروت، ط١، ٢٠١٢م.
- موسوعة كمبريديج في النّقد الأدبي، الإصدار(٩) القرن العشرون، المداخل التّاريخيّة والفلسفيّة والنّفسيّة، تحرير :ك نوللولف، ك نوريس، ج أوزبورن، ترجمة: مجموعة مترجمين، مراجعة وإشراف: رضوى عاشور، المشرف العام: جابر عصفور، المجلس الأعلى للثّقافة – مصر، ط١، ٢٠٠٥م.
- النّص والجسد والتّأويل: فريد الزّاهي، إفريقيا الشّرق– بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.
- النّظريّة النّسويّة، مقتطفات مختارة: ويندي كيه كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، ترجمة: عماد إبراهيم، مراجعة: عماد ماهر، الأهليّة للنّشر والتّوزيع – عمّان، ط١، ٢٠١٠م.
- النّقد الأدبي النّسوي: مجموعة مؤلفات، ترجمة وتحرير: هالة كمال، مؤسسة المرأة والذاكرة– مصر، ط١، ٢٠١٥م.
- الهويّة وفلسفة اللّغة العربيّة: حسين الزّاوي، منتدى المعارف– بيروت، ط١، ٢٠١٤م.