



القسم: اللغة والأدب العربي.

الميدان: لغة وأدب عربي.

الشعبة: دراسات نقدية.

التخصص: الأدب والمناهج النقدية.

الأنساق الثقافية في الرواية النسوية المغاربية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه L M D

إشراف الأستاذ:

أد/ أحمد حيدوش

إعداد الطالبة:

حفصة العزاوي

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة الانتماء	الصفة
نعيمة بن علية	أستاذ محاضر - أ-	جامعة أكلي محند أولحاج - البويرة	رئيسا
أحمد حيدوش	أستاذ التعليم العالي	جامعة أكلي محند أولحاج - البويرة	مشرفا ومقررا
اسماعيل جبارة	أستاذ محاضر - أ-	جامعة أكلي محند أولحاج - البويرة	ممتحنا
مسعودة لعريط	أستاذ التعليم العالي	جامعة مولود معمري - تيزي زوز	ممتحنا
راوية يحيايوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة مولود معمري - تيزي زوز	ممتحنا
بختة هواشرية	أستاذ محاضر - أ-	جامعة أكلي محند أولحاج - البويرة	ممتحنا

تاريخ المناقشة: 2021/07/13.

إهداء

*إليك صاحبة المقام: **أمي:**

ففي حضرتك تعجز اللغة.

* إلى الذين قالوا يوماً: "أنت غدا حيث تضعك أفكارك"، قد غدت بنا الأفكار وأمانكم إلى الحلم

المرتجى.

* إلى الذين اعتكفوا في معابد الصبر ولم يكثرثوا لعنمة الزمن: "إنّ الله مع الصابرين".

* إلى كل من ألقى شباك الأحلام ولم يأبه لبعد المسافات، ها نحن على خط استواء مع الأمنية.

* إلى كل أنثى تحررت من سطوة الوهم، واعتزّت بعالمها .

شكر و عرفان

أقدم بالشكر الجزيل للأستاذ المشرف: أ/د أحمد حيدوش على تفضله بقبول الاشراف على البحث، والذي كان ثمرة توجيهاته ونصائحه.

كما أوجه شكري و عرفاني لكل من جاد بنصائحه وتوجيهاته، من أساتذة وزملاء، غايتهم في ذلك إرشادنا إلى جادة الصواب من أجل تقديم العمل في صورة مرضية.



أصبحت الدراسات النسوية تشكل ميدانا مألوفاً ضمن التوجهات النقدية الحديثة، إذ تجاوزت المعطيات السابقة التي جعلت من المقاربات النقدية مجالاً مقتصرًا على محاور محددة، في حين أصبح النقد يُعد ميداناً عبر تخصصي، يُخضع المادة المدروسة لعدة توجهات، ويُحصص الخلفيات التي ينطلق منها المؤلف، ويقارب الحمولة الدلالية المصرح بها، أو تلك التي تعمل على توجيه المعنى في الخفاء. وهذا هو محور الدراسات التي تعتمد على آليات النقد الثقافي، الذي يعد من أوسع ميادين النقد اهتماماً وشمولاً لباقي التخصصات والمجالات الرسمية وغير الرسمية، من مبدأ التأثير الثقافي الذي يخضع له المبدع/المؤلف أثناء عملية إنتاج النص. أو تلك الحالة التي يعيشها المتلقي في خضم العملية القرائية والتحليلية والتأويلية للدلالة. مما يُخضع مرحلة التحليل تلك -كما هو حال مرحلة الإبداع- لما تمليه ثقافة المبدع والمتلقي. إذ كشف النقد الثقافي عن رؤية جديدة في مساءلة النص الإبداعي، حيث يرى أنه خاضع لبؤر تحكم توجه المعنى العام للنص. مما يحتم على القارئ الناقد تفكي المعاني، وكشف المسكوت عنه والمنبوذ والمهمش في النص، ويكشف حالات التمرد العلني والخفي الذي يمارسه المؤلف على القوى الاجتماعية والدينية والسياسية، التي تخضع لها الثقافة، وتخضعها في الوقت ذاته.

فاتجه النقد الثقافي إلى استحداث قراءة جديدة للإبداع، من حيث أن الجميل الأدبي هو قبيح ثقافي، يسعى إمّا إلى تثبيت المسلمات أو دحضها وتدميرها، وهنا يُكشف الصراع الدائر بين مختلف التوجهات سواء المؤلفة أو المستقبلة للمعنى، ويفتح المجال للدراسات الثقافية التي تكشف مواطن تأثير الثقافة السائدة والموروثة على ما هو حاضر، وكيف تعمل تلك الثقافة على توجيهه والتحكم في مختلف المعطيات التي تقوم عليها الحياة في شتى التوجهات. وهذا ما يخلق حالة من الصراع بين مختلف القوى، وبين المركز والهامش، وبين السرديات الكبرى المسيطرة والمحاولات المختلفة التي تسعى إلى خلق مسلمات جديدة تقلب من خلالها موازين المعاملات. ليتجسد هذا الصراع من خلال الإبداع، في أشكال الرفض والتمرد ورفض الصمت، وإن كان أغلب هذا الحضور في النصوص الإبداعية يأتي على شكل أنساق مضمرة تمرر الغاية منها من خلال مجموع العلامات الدلالية المبتوثة في النص. في حين نجد من المؤلفين من يعلن أنساق نصه صراحة.

ويعد الإبداع النسوي مجالاً خصباً لمثل هذه الدراسات التي تقوم على التحليل الثقافي، من منطلق أن العمل الإبداعي للمرأة يعتبر بؤرة تجمع للأنساق الثقافية، رغم أن المرأة المعاصرة تجاوزت بكثير المراحل الأولى التي سبقت النضال النسوي، إلا أننا نجد المبدعات/الروائيات لا يزلن يعشن في منجزاتهن تلك الصراعات المتوارثة بين المرأة والرجل، وتعالج القضايا الأولى التي جعلها النضال النسوي هدفه الأساس، وهذا يكشف أن معاناة المرأة لا تزال متجذرة في الحياة رغم ما يبدو عليه حال المرأة المعاصرة، حيث مازالت مختلف المناطق في العالم تسجل انتهاكات 'انسانية' في حق المرأة المستضعفة. لهذا مازالت صوت المرأة يعتبر مقموماً مع تواصل تلك الأزمات، حتى تخرج من الهامش إلى المركز الفاعل. وهذه هي الغاية المستهدفة من أغلب الأعمال الإبداعية النسوية في مختلف أقطار العالم.

ويدخل النضال النسوي المغاربي مضمار المنافسة، من خلال الإبداعات المطروحة في الساحة الثقافية والأدبية، ومن خلال بعض المنجزات الروائية المقدمة من طرف المبدعات المغاربيات والتي اخترنا منها النماذج المتعلقة ببحثنا والتي تلامت مع الدراسة المرجوة، واجتمعت فيها مجموعة من الخصائص المشتركة، حيث تحمل الروائيات الهمّ النسوي، ومختلف محاولات التخلص من الإرث الاجتماعي السلبي المتوارث حول النظرة الدونية للمرأة واعتبارها كقاصر اجتماعي يستوجب الرعاية والتوجيه. كما أن الروايات المختارة تتجه نحو تحميل الدين - وخاصة ما عُف منه بنظرة اجتماعية - بعض الأوزار التي أثقلت كاهل المرأة وحرّمت بعض حقوقها من أجل ترجيح كفة الرجل بما يخدم توجهاته وأهوائه. كما نجد في الروايات بعض من الآراء السياسية المطعمة بوجهة نظر نسوية. وقد وقع اختيارنا على النماذج التالية: رواية تاء الخجل لفضيلة الفاروق، ونساء على أجنحة الحلم لفاطمة المريني، ومريم تسقط من يد الله لفتحية الهاشمي، وزرايب العبيد لنجوى بن شتوان، حيث استندت النماذج الروائية المختارة إلى المعطيات الاجتماعية المختلفة التي تتعامل بصرامة حد القسوة في كل ما يتعلق بالمرأة المغاربية، والاحصاءات التي تقدم حول الانتهاكات المسجلة في حقها تعد ضرباً صريحاً لمختلف البنود التي تنادي بحقوق الانسان ونبذ التفرقة على حساب الجنس أو اللون أو العرق. ومن نفس المنطلقات تقدم الروائيات المغاربيات إبداعاتهن متمثلات بالنماذج الغربية والمشرقية إثر التحديثات التي مسّت عالم المرأة المغاربية، مما أوجد نماذج روائية نسوية عرفت مختلف المراحل من النشأة والمسيرة وصولاً إلى تقديم أعمال روائية سجلت التغيير والتطور الذي يعكس الاهتمام الكبير بهذا الجنس الأدبي.

وهذا النوع من الاهتمام جعل الروائية المغاربية تتجاوز بكثير الهمّ النسوي المنغلق والمتوقع حول أزمة المرأة فقط، بل خرجت إلى ميادين أكثر اتساعاً، تعالج وتناقش بالتحليل قضايا شائكة وعالقة. فتعرضت للبناء الثقافي الاجتماعي الذي يقوم على النبذ والإقصاء، ويوجه الحياة الاجتماعية بما يخدم الثقافة المتحكمة. فكان جهادا اجتماعيا عن طريق الابداع الروائي، من أجل تصحيح مسار يُسقط صفة الانسانية عن ملايين البشر. كما خاضت في غمار تحليل الحروب والاستعمار وحق الشعوب المستضعفة. و ناقشت قضايا الدين وفسرت وأخضعت بعض أحكامه للمساءلة. وحاورت المعطيات السياسية ومسائل ذات صلة بها.

وأما عن أسباب اختيار هذا الموضوع فيعود في الأساس إلى رغبتنا في تجربة القراءة النقدية القائمة على الدراسات الثقافية والتحليل المنطلق من آليات النقد الثقافي، الذي أعطى طابعا جديدا للمناهج النقدية. كما يعد النص النسوي من خلال المدونات المختارة من النماذج الإبداعية التي تدعو إلى الاستكشاف، وتعد مجالا خصبا لتطبيق آليات النقد الثقافي، ويحمل من الجدية ما يدعو الباحثين إلى خوض غماره. كما أن الرواية النسوية المغاربية أصبحت تحمل من الهمّ الثقافي والاجتماعي ما يجعلها محملة بأثقال الأنساق المختلفة لتكون مساحة خصبة للدراسات الثقافية.

ومن خلال هذا البحث حاولنا الإجابة عن الإشكالية التالية:

- إلى أي حدّ تعكس الرواية النسوية في منطقة المغرب العربي الانتماء المتأزم الذي تعيشه المرأة المغاربية؟ وما خصائص الكتابة التي تميز هذا الإبداع؟
- وكيف يمكن توظيف آليات النقد الثقافي لكشف أنساق الإبداع الروائي النسوي المغاربي؟
- وهل استطاعت الروائية المغاربية تجاوز أزمت المرأة المتوارثة، ومجابهة الرجل من خلال إعطاء قراءتها الخاصة في مواضيع عالمية تُخرج المرأة من حيزها الاجتماعي الضيق إلى آفاق الانسانية؟

وللإجابة عن هذه الاشكالية قسمنا البحث إلى أربعة فصول: جاء الفصل الأول بعنوان "مفاهيم نظرية"، فُدمت فيه تعاريف بشقيها اللغوي والاصطلاحي، لأهم المصطلحات التي يقوم عليها البحث، والذي تضمن مفهوم الأنساق الثقافية، السرد النسوي، المغاربية. ثم تعرضنا لبعض المفاهيم التي تدرس الرواية النسوية المغاربية وأهم مضامين الكتابة التي تقوم عليها.

أما الفصل الثاني فجاء بعنوان: " الأنساق الدينية في الرواية النسوية المغاربية"، وقد كان فصلا مثقلا بالتمرد النسوي على عدة تعاليم دينية وآثار تعود بالصلة إليه، فكانت مواجهة تدعو الرجل إلى قراءة ثانية للدين من منظور المرأة، والتي كثير ما تعرضت للظلم الديني لأنه فُسر وقُدّم بمفهوم ومنظور الرجل فقط. وكثيرا ما طرحت النماذج الروائية المختارة تساؤلات عن امكانية التعامل مع الدين بعيدا عن الضغوطات التي يمارسها الرجل، أو تلك التي تفرضها العادات والتقاليد.

أما الفصل الثالث فقد جاء بعنوان: "الأنساق الاجتماعية في الرواية النسوية المغاربية": فيه محاولة كشف لأهم تلك الأنساق التي تدخل في الإطار الاجتماعي، حيث يعكس عن المعلن منها والمضمر، والذي حاولت من خلاله الروائية المغاربية كسر النموذج التقليدي الذي يفرض عليها نمطا معينا من الحياة تحت الوصاية الأبوية، فكانت مجابهة ابداعية عمدت فيها الروائية إلى تخطي الحدود الاجتماعية.

وجاء الفصل الرابع تحت عنوان: " الأنساق السياسية في الرواية النسوية المغاربية"، ومن خلاله تم كشف رغبة المرأة و"قدرتها" على تقديم قراءتها الخاصة للأوضاع السياسية، وعن غايتها من أجل التخلص من موقف الرجل العربي تجاه "المرأة والسياسة"، الذي لم يتوان في تطعيم هذا الرفض بالدين وسطوة التقاليد.

وانتهى البحث إلى خاتمة قدمت فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها، من خلال الإجابة عن الاشكالية المطروحة، وتقديم صورة عن الرواية النسوية المغاربية من خلال النماذج المختارة.

أما عن المنهج المتبع فقد تم اعتمدا آليات النقد الثقافي في محاولة للوقوف على أهم الأنساق التي تحملها النصوص الروائية المختارة.

وقد تم الاعتماد على عدّة مصادر ومراجع، منها: عبد الله الغدامي: النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، كاظم نادر: تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، أحمد موسى ناصر المسعودي: الأنساق الثقافية في تشكيل صورة المرأة في الرواية النسائية السعودية، شعبان بثينة: مائة عام من الرواية النسائية العربية، يوسف عليّات: النسق الثقافي، ابراهيم محمود: جماليات الصمت في أصل المخفي والمكبوت، عبد الله الغدامي: المرأة واللغة ،

رجاء بن سلامة: ببيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، عبد الله إبراهيم: المحاورات السردية، خليل أحمد خليل: المرأة العربية وقضايا التغيير بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي.

وفي الأخير نتقدم بالشكر للأستاذ المشرف "أحمد حيدوش" على رعايته للبحث، حتى قدّم بصورته النهائية.

الفصل الأول: المفاهيم النظرية

يعتبر مصطلح النسق من المفاهيم المركزية في الدراسات النقدية الحديثة خاصة في شقها المهم بالمجال الثقافي، وقبل الحديث عن فاعلية مفهومه وتعامل النقاد مع حضوره في الرواية يجب تقديم دلالاته اللغوية والاصطلاحية .

التعاريف اللغوية:

النسق لغة :

جاء في لسان العرب أن " النسق من كل شيء: ما كان على نظام واحد عام في الأشياء، وقد نسَّقته تنسيقاً، ويخفَّفُ. ابن سيدة: نسق الشيء ينسِّقُه نسقاً نظمه على السواء، وانتسق هو وانتسق، والاسم النَّسِق، وقد انتسقت هذه الأشياء بعضها إلى بعض، أي تنسَّقت"¹ ونجد في كتاب العين نفس المعنى الذي جاء به ابن منظور في لسان العرب، إذ ذكر الخليل أن: "النسق من كل شيء: ما كان على نظام واحد عام في الأشياء. ونسقته نسقاً ونسَّقته تنسيقاً، وتقول: انتسقت هذه الأشياء بعضها إلى بعض أي تنسَّقت."² وجاء في تاج العروس: "نسق الكلام نسقاً: عطف بعضه على بعض، نقله الجوهري. وقال ابن دريد: النسق: نسق الشيء بعضه في إثر بعض. وقال الليث: النسق، كالعطف على الأول."³ تكاد التعاريف السابقة تصب في نفس المعنى، في تفسيرها للدلالة اللغوية لمفردة النسق.

الثقافة لغة:

جاء في لسان العرب " ثقف الشيء ثقفا وثقافا وثُقُوفَة: حدقه، ورجل ثق وثقِف وثُقِف، حاذق فهم، وأتبعوه فقالوا ثُقِفْ لُقِفْ. وقال أبو زياد، رجل ثُقِفْ لُقِفْ رامٍ راوٍ. اللحياني: رجل ثُقِفْ لُقِفْ، و ثُقِفْ لُقِفْ، وثقيفٌ لقيفٌ بين الثقافة واللقافة. ابن السكيت: رجل ثُقِفْ لُقِفْ إذا كان ضابطاً لما يحويه قائماً به. ويقال: ثُقِفَ الشيء وهو سرعة التعلم. ابن دريد: ثُقِفَ الشيء حدقته، وثُقِفته

¹ - ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، مج01، دار المعارف، القاهرة، ص 4413.

² - الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح: عبد الحميد هندواي، ج04، دار الكتب العلمية، ط01، 2003، بيروت، ص218.

³ - محمد مرتضي الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد الكريم الغرابوي، ج26، مطبعة الحكومة، دط، 1990، ص417-418.

إذا ظفرت به. قال تعالى (فإِذَا تَتَفَفَّهُمْ فِي الْحَرْبِ). وَتَفَّفَ الرَّجُلُ تَقَافَةً أَي صَارَ حَازِقًا خَفِيفًا¹ وَفِي أَغْلِبِهَا مَعْنَى إِجَادِ الشَّيْءِ وَالتَّمَكُّنِ مِنْهُ. وَقَالَ جَاءَ فِي كِتَابِ الْعَيْنِ عَنْ لَفْظِ "تَفَّفَ": قَالَ أَعْرَابِي: إِنِّي لَتَفَّفُ لَفْفًا رَأَوْا شَاعِرًا. وَتَفَّفْتُ فَلَانًا فِي مَوْضِعِ كَذَا، أَي أَخَذَنَاهُ تَفْفًا...، وَالتَّفْفُ مَصْدَرُ التَّقَافَةِ، وَفَعَلَهُ تَفَّفَ إِذَا لَزِمَ، وَتَفَّفْتُ الشَّيْءَ وَهُوَ سُرْعَةُ تَعَلُّمِهِ. وَقَلْبُ تَفَّفَ، أَي: سُرْعَةُ التَّعَلُّمِ وَالتَّفَهُّمِ² وَفِي هَذَا الشَّرْحِ نَجَدَهُ يَمُدُّ بِصِلَةٍ قَرِيبَةٍ لِلْمَعَانِي الْمَتَدَاوِلَةِ حَوْلَ لَفْظِ التَّقَافَةِ. وَذَكَرَ صَاحِبُ تَاجِ الْعُرُوسِ أَنَّ: تَفَّفَ... بِالْفَتْحِ عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ (وَتَفْفًا) مُحْرَكَةً: مَصْدَرُ تَفَّفَ، بِالْكَسْرِ، (وَتَقَافَةً) مَصْدَرُ تَفَّفَ، بِالضَّمِّ: صَارَ حَازِقًا خَفِيفًا فَطِنًا فَهَمَا فَهُوَ تَفَّفَ³، فَالْفِطْنَةُ وَالحَازِقَةُ وَسُرْعَةُ الْفَهْمِ وَالتَّعَلُّمِ تَكَادُ تَكُونُ قَاسِمًا مَشْتَرِكًا بَيْنَ مَجْمَلِ التَّعَارِيفِ اللَّغَوِيَّةِ فِي الْمَعَاجِمِ الْعَرَبِيَّةِ.

التعاريف الاصطلاحية:

الأنساق الثقافية:

أولاً: مفهوم النسق اصطلاحاً :

يمكن أن نستمد مفهوم النسق من خلال رأي فوكو الذي يرى أنه عبارة عن "علاقات تستمر وتتحوّل بمعزل عن الأشياء التي تربط بها، ويعمل (النسق) على بلورة منطق التفكير الأدبي في النص، كما يحدد (النسق) الأبعاد والخلفيات التي تعتمدها الرؤية"⁴، إذ يحمل هذا المصطلح معنى تشارك عدة عوامل منها المختلف والمتشابه فهو عبارة عن "مجموعة من العناصر أو من الأجزاء التي يترايط بعضها ببعض مع وجود مميز أو بين كل عنصر وآخر اعتماداً على هذا التحديد، يمكن أن نستخلص عدة خصائص للنسق:

أ- كل شيء مكون من عناصر مشتركة ومختلفة فهو نسق

ب- له بنية داخلية ظاهرة

ج- حدود مستقرة بعض الاستقرار يتعرف عليها الباحثون

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 492.

² - الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مرجع سابق، ج 01، ص 204

³ - محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد الفتاح الحلو، ج 23، مطبعة حكومة الكويت، 1986، ص 60.

⁴ - سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، ط 01، 1985، بيروت، ص 211.

د- قبوله من المجتمع لأنه يؤدي وظيفة فيه لا يؤديها نسق آخر¹، فالنسق بعناصره يستمد وجوده من تلك الخصائص التي تميزه وتجعله فاعلا في بنية مجتمعية معينة تختلف فيها كل مجموعة بشرية عن أخرى، وبهذا يكون المجتمع عبارة عن نسق عام حامل لأنساق مختلفة ثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية... لها علاقات اتصال فيما بينها، وانفصال في الوقت نفسه². وقد يتحول المعنى الذي تحمله دلالة كلمة 'النسق' من خلال الاستعمالات المختلفة للمصطلح، والذي يجعل من بعض استعمالاته بعيدة عن المعنى المراد منه إذ "يجري استخدام كلمة (النسق) كثيرا في الخطاب العام والخاص وتشيع في الكتابات إلى درجة قد تشوه دلالتها، وتبدأ بسيطة كأن تعني ما كان على نظام واحد كما في تعريف المعجم الوسيط، أو مرادفة لمعنى (البنية structure) أو بمعنى (النظام system) حسب مصطلح ديسوسير"³. ويحاول عبد الله الغدامي من خلال مشروعه النقدي إعطاء مفهوم النسق دلالة اصطلاحية خاصة، إذ يرى أنه يتحدد عن طريق وظيفته، إذ يتخذ النسق وظيفة محددة ومقيدة. ويتشكل بوجود نسقين أو نظامين للخطاب يتعارضان من حيث الظهور والاضمار فتتشكل بينهما علاقة التناقض والنسخ.

ويشترط الغدامي في النص أن يكون جماليا حسب المعايير الثقافية للمتلقين، ولذلك حدد مواصفات للوظيفة النسقية من خلال:

- وجود نسقين لهما نفس المعاملة سواء في نص واحد، أو فيما هو في حكم النص الواحد.
- وجود علاقة تناقض بين المعلن والمضمر.
- اعتماد النص صفة الجمالية كحيلة ثقافية لتسريب مختلف الأنساق الثقافية.
- أن ينال النص حظه من المقروئية ليحمل صفة الجماهيرية التي تكشف تأثير الأنساق في الذهن الاجتماعي والثقافي
- التعامل مع النص كحادثة ثقافية تتجاوز صفة الأدبية والجمالية.

¹ - محمد مفتاح، التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، المركز الثقافي العربي، ط1، 1996، الدار البيضاء، ص 158-159.

² - ينظر، المرجع نفسه، ص159،

³ - عبد الله الغدامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، الدار البيضاء، ص76.

- ليكون للنسق تجذر في الخطاب خاضع للثقافة متجاوز لإرادة المؤلف والقارئ.
 - يعطي السرد للنسق صفة الاختفاء والاضمار ويقدمه كأقنعة تتمظهر بأشكال مختلفة¹، فالغذامي ومن خلال محاولته وضع مفهوم اصطلاحي للنسق وفق منظور النقد الثقافي يتجاوز المعايير التقليدية في الدراسات الأدبية والنقدية، حيث يجعل من النسق حالة وحيلة ثقافية تتجاوز إرادة المؤلف و تحكم فعل التأثير على المتلقي، لتؤكد منظومة خاصة يتفاعل معها الخطاب الابداعي.

وقد بين الغذامي من خلال ذلك الأوجه المختلفة التي يمكن أن يتمظهر من خلالها النسق، وكيف يمكن تفسيره من منظور الدراسات الثقافية. حيث تكون الجمالية الوجه الظاهر للعمل الفني المتقبل جماهيريا والخاضع ثقافيا للنسق العامل والمتحكم في الخطاب.

ومن خلال كل ذلك حدد وظيفة النسق التي من خلالها نطلق منها ليحدد ماهيته وفق شروط معينة، فتشكل علاقة تناقض بين دلالة النسق المضمرة ومعلنة. كما وضع الغذامي عدّة شروط لذلك وأهمّها أن يكون النص بلاغيا، جماليا، جماهيريا، ومن خلال هذا كله يصبح النص حالة ثقافية متجاوزا أدبيته خاضعا لنسق متحكم فيه.

وقد كان هناك عديد الآراء التي حاولت تقديم مفاهيم اصطلاحية دقيقة للنسق، من خلال مختلف تمظهراته وامكانيات قراءاته

إذ يرى بارسونز أنّ النسق يملك النسق امكانية الانشطار والتفرع، ففي كل نسق يمكن أن تتفرع أربع خلايا، ومنها تتشكل أجزاء أخرى لا تتعدى أربعة أنساق². والنسق نوعان: خارجي وداخلي، فالأول هو " نسق كلي يتألف من الأنشطة والمشاعر والتفاعلات الثقافية والفكرية، يوجه نحو البيئة الخارجية، فالنسق الخارجي للأثر الأدبي هو بنية الوسط الذي ظهر فيه والذي يتلقى منه عدد من المؤثرات المباشرة، وتظهر بوجه خاص في موضوع الأثر في تصويره للعالم الخارجي، أما النسق الداخلي (systeme internal) فهو التنظيم الذاتي الذي يشتمل عليه الأثر إلى جانب التفاعلات الموجهة نحو وحداته الذاتية أي التنظيم الذي ينطوي على اتجاهات وعلاقات الوحدات الشكلية

¹ - ينظر، عبد الله الغذامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، مرجع سابق، ص 77،78،79.

² - ينظر، نيكلاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق ، تر: يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل ، ط1، 2010، بغداد، ص73.

واللغوية، وعلاقات هذه الوحدات ببعضها البعض¹ فالنسق بهذا يكون خاضعا لمؤثرات خارجية وداخلية، يكون في الأولى تابعا للفكر والثقافة وغيرها، كما يستجيب في الثانية للتأثير الذاتي للمكون النصي من شكل ووحدات لغوية وغيرها. "وتدل كلمة النسق (système) في المعاجم الأجنبية الحديثة والمعاصرة على مجموعة من العلامات اللسانية والأدبية والثقافية، أو على مجموعة من العناصر والبنى التي تتفاعل فيما بينها، وفق مجموعة من المبادئ والقواعد والمعايير، ويتحدد النسق أيضا بواسطة مكوناته وعناصره وبنياته التي يتضمنها، ومن خلال مختلف التفاعلات التي تقيمها العناصر فيما بينها، وعبر الحدود التي تفصل بين العنصر الذي ينتمي إليه النسق الداخلي، أو الذي ينتمي إلى محيطه الخارجي، مع بيان آليات التفاعل التي تتحكم في النسق في ارتباطها الوثيق بمحيطه السياقي المجتمعي والثقافي، ومن جهة أخرى يمكن الحديث عن نسق مركزي علوي، ونسق فرعي هامشي (sous-système) ويسمى كذلك بالمجزوءة (module)، وقد يكون النسق مغلقا أو مفتوحا، أو محايدا منعزلا حسب درجة تفاعله مع المحيط الخارجي"²، فالنسق يختص بالعلامة اللسانية، ويتم توظيفه أدبيا، وفق المنظور الثقافي السائد، كما أنه خاضع لمجموعة عناصر ومحددات متفاعلة فيما بينها، وهو يتراوح بين المركز والهامش على حسب درجة تأثيره وتفاعله مع المحيط الخارجي. ف الخطاب كغيره من الظواهر الثقافية يعتبر نسقا مركزيا يمتد إلى تفرعات نسقية أخرى تجمعها علاقات مختلفة، ومنه فالأدب يبنى على تمركز ثقافي مركب³، فالخطاب يحمل النسق الأصل الذي تتفرع منه مجموعة من الأنساق المختلفة قد تحمل الإتلاف، كما قد تحمل التضاد والتضارب فيما بينها، ويعمل ذلك كله في جمع مركب، وكما تنعكس هذه الصفة على النص والخطاب، فهي كذلك في الأدب بصورة عامة.

ثانيا: مفهوم الثقافة اصطلاحا:

يندرج المفهوم الاصطلاحي للثقافة ضمن تخصصات عدّة، تخدمها توجهات الباحثين وانتماءاتهم الفكرية. ونجد الانثروبولوجي البريطاني تايلور أول من اقترح تعريفا للثقافة، إذ يقول: "إنّ 'الثقافة' أو 'الحضارة'، موضوعة في معناها الأنثروبولوجي الأكثر اتساعا، هي هذا الكل

¹ - سمير سعيد حجازي، قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الأفاق العربية، ط1، 2001، القاهرة، ص 126.

² - جميل حمداوي، نحو نظرية أدبية ونقدية جديدة (نظرية الأنساق المتعددة)، ط1، 2006، شبكة الألوكة، ص 8-9 .

³ - ينظر، المرجع نفسه، ص24.

المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الانسان بوصفه عضوا في المجتمع¹. فمفهوم الثقافة يختصر المخزون المتوارث عبر الأجيال في شكله المركب ، ويتجسد في العادات والتقاليد ومختلف السلوكيات الحياتية، والتي يكتسبها الفرد عن طريق تعايشه مع مجتمعه. وقد جاء تعريف تايلور للتفريق بين مفهومي الثقافة والحضارة، حيث حصر هذه الأخيرة في ارتباطها بالمدن، كما أنها تخرج من دائرتها الشعوب البدائية، أما الثقافة فقد قدمها بمفهوم أشمل يدخل في نطاقه الإنسانية كاملة²، حيث يتوجه تايلور نحو تفضيل كلمة 'ثقافة' على 'حضارة'، لأن هذه الأخيرة يمكن أن تقتصر على شعوب دون أخرى عكس كلمة 'ثقافة' و التي تشمل أي تجمع بشري يجمع بينها توافق اجتماعي ومن خلال ذلك كانت 'الثقافة' :

- خبر يجمع ويحافظ عليه ، وتتناقله المجتمعات الإنسانية .

- وتدرس (الثقافة) في تضمناها الميثي و الإيديولوجي ، كظاهرة تواصل ، بحيث تكون درجة من الرقي السيميولوجي .

- (والثقافة) هي علم أنماط الكودات التي تحدد عينة سوسيو-ثقافية معينة .

- ويعتبر مفهوم (الثقافة) نسبيا و عالميا ، إذا ما عنيينا به ثقافة مجتمع لساني مستقل³. فالمعنى العام للثقافة يدور حول : مجموعة الأحداث والأخبار المتوارثة بين المجتمعات ، كما تدرس في الإطار الإيديولوجي ضمن مبدأ التواصل و التي تعتمد وتعبّر بدرجة ما على الوعي السيميولوجي كما قد تعني الممارسة اللسانية الخاصة بمجتمع ما . "وقد اكتسبت كلمة ثقافة (culture) معناها الفكري في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، فالكلمة الفرنسية كانت تعني في القرون الوسطى الطقوس الدينية (cultes) ، لكنها في القرن السابع عشر اتخذت منحى يعبر عن التكوين الفكري عموما ، وعن التقدم الفكري للشخص بخاصة ، عما يتطلبه ذلك من عمل، وما ينتج عنه من تطبيقات، وهذا هو الموجود في المعاجم الكلاسيكية، ولكن انتقال الكلمة إلى الألمانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أكسبها لأول مرة وقبل رجوعها إلى فرنسا، مضمونا

¹- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007، بيروت، ص31 .

²- ينظر، المرجع نفسه، ص31-32.

³- سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية، دار الكتاب اللبناني، ط1985، 01، بيروت، ص57.

جماعيا، فقد أصبحت تدل بخاصة على التقدم الفكري الذي يتحصل عليه الشخص أو المجموعات الإنسانية بصفة عامة، أما الجانب المادي في حياة الأشخاص والمجتمعات فقد أفردت له الألمانية كلمة الحضارة¹. وبهذا عرفت كلمة الثقافة حركية في تطور المعنى الدلالي للمفهوم ليستقر في النهاية على المضمون الفكري وتقدمه وتطوره، والذي قد يخص الفرد بصفة خاصة أو المجموعة الإنسانية بصفة عامة. "ولعل أبسط التعريفات و أحدثها تعريف روبرت بيرستد الذي ظهر في أوائل الستينات والذي يعتبر 'الثقافة' هي ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما ن فكر فيه ، أو نقوم بعمله أو نمتلكه كأعضاء في المجتمع...إلا أن تعريف روشيه أكثر شمولاً وعمقا، وهو استفاد قبل وضعه كل التعريفات الأخرى و يقدمه على الشكل التالي: "الثقافة هي مجموعة من العناصر لها علاقة بطرق التفكير والشعور والفعل، وهي طرق صيغت تقريبا في قواعد واضحة والتي اكتسبها وتعلمها وشارك فيها جمع من الأشخاص تستخدم بصورة موضوعية ورمزية في آن معا من أجل تكوين هؤلاء الأشخاص في صورة آنية ومميزة"²، فروبرت بيرستد يرى أن الثقافة تشمل الأفكار والأفعال والممتلكات والتي تحتكم كلها الى نمطية تفكير معينة يعتمدها الفرد، إلا أن روشيه يقترح تعريفا أكثر عمقا وشمولية معتمدا فيه على ما سبقه من التعريفات، فهو يرى أن الثقافة هي مجموعة عناصر ترتبط بطريقة التفكير والشعور والفعل، تحكمها قواعد مكتسبة موضوعية من طرف مجموعة من الأشخاص تميزهم عن الآخرين.

أما التعريف الماركسي للثقافة، فيعطيها مفهوما شاملا للماديات والروحانيات وعلاقتها بمختلف المؤثرات المجتمعية والتاريخية المحيطة بها، أما تعريف كروبير وكلوكهون فيرى أن الثقافة تعبر عن سلوكيات تأتي ظاهرة أحيانا، وخفية أحيانا أخرى تعبر عن وجودها عن طريق رموز خاصة، تشير إلى نمط مميز لجماعة إنسانية معينة، ينعكس في مختلف انتاجاتها، أما جوهر الثقافة فيقوم على أفكار لها امتداد تاريخي يتشكل عبر الزمن ليكون ما يعرف بالتقاليد، خاصة ما كان له صلة بالقيم³. فالماركسية تعتبر الثقافة موروثا تاريخيا بجانبه المادي والروحي، و يقدم كروبير وكلوكهون مفهوم الثقافة على أنها مجموعة رموز مكتسبة تنعكس في السلوك الاجتماعي يتراوح بين الظهور والإضمار وهي التي تتحكم في النماذج السائدة لمجتمعات دون

¹ - عبد الغني عماد، سوسولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات، من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية،

ط1، 2006، بيروت، ص28.

² - المرجع نفسه، ص31-32.

³ - ينظر، المرجع نفسه، ص32.

أخرى، هذا من الجانب السلوكي، أما جوهر الثقافة، فهو أنها تعبر عن مجموعة الأفكار التقليدية خاصة بالقيم والتي تم توارثها تاريخيا. ومنه يكون الفرد النواة الحاملة لثقافة المجتمع المكونة لمميزات شخصيته، فهي الجوهر الخاص الذي يقوم عليه البناء المجتمعي والذي يحدد إطار الحياة في كل مراحل تكونها البدائية أو الحداثية¹. وعليه لا يمكن أن نقول إن: "الفرد من سواد الناس أو من الجمهور الأعظم، أو ممن لا يعملون في حقول الإنتاج الثقافي أو في ميادين العمل الفكري، يعزى من صفة الثقافة، إذ الثقافة بمعناها الأشمل، هي صناعة الحياة، والاشتغال على الصيغة، وبشكل من أشكال التواصل والتبادل. وبهذا المعنى لا إنسان بلا ثقافة أكان من أهل العمل الفكري أم من أصحاب العمل اليدوي. لأنه لا إنسان أصلا بلا فكر... وتلك هي المفارقة، فادعاء الثقافة، أي الانتماء إلى النخبة المثقفة، قد يكون على حسابها، وبشكل وجها من وجوه أزمته"² فالثقافة ميزة بشرية لا يمكن أن تخص طبقة اجتماعية دون أخرى. وحسب علي حرب لا يمكن اعتبار الإنتاج الثقافي والعمل الفكري مقياسا لثقافة الفرد، ففي رأيه أن الثقافة هي صناعة الحياة المعتمد على طبيعة الفرد، وهذا ما يجعلها صفة قارة في كل نفس بشرية، والعامل المؤثر في ذلك أنها تنطلق من الفكر، ولا وجود لإنسان بلا فكر. فثقافة الفرد تعكس مدى تأثير الموروثات والتقاليد والمعارف على أفعاله والتي تتجسد في واقعه وسلوكياته ومشاعره ومواقفه، والتي تساهم في قناعاته ونظراته لكل ما يحيط به³. ومجموع كل هذا يتجسد في أفعاله وأقوله، وهو ما يظهر في مختلف الانتاجات بمختلف توجهاتها، منها الإبداعية، حيث تعتبر الثقافة مفهوما اجرائيا له فعاليته الخاصة في توجيه الخطاب والتحكم في دلالاته، مما يجعل النص حاملا لمرايا ثقافية تحمل محددات الوعي المحتملة والمؤثرة لدى المتكلم والمتلقي، ومدى استجابتهما للفعل الذي تتحكم فيه الثقافة بشكل مباشر، وهذا ما يستوجب استحضار عواملها وتداعياتها المختلفة، والوقوف على تأثيراتها، من أجل العثور على البنيات المنظمة التي تقوم عليها دلالة النص.

النسق الثقافي :

¹ - ينظر، عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات، من الحداثة إلى العولمة، مرجع سابق، ص 28.

² - علي حرب، أوام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، ط 2004، 1، الدار البيضاء، ص 38-39.

³ - ينظر، أشكال التخييل من فئات الأدب والنقد، صلاح فضل، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، ط 1، 1996،

القاهرة، ص 120.

يندرج هذا المفهوم ضمن التطبيق الإجرائي للنقد الثقافي الذي " يُعدّ عدسة أخرى بالغة الأهمية يمكن من خلالها النظر إلى أي نص. حيث يفحص هذا الشكل من النقد كيفية تأثير الأديان والأعراف المختلفة والتعريفات الطبقية والمعتقدات السياسية والآراء على الطرق التي يتم بها إنشاء النصوص وتفسيرها. ويشير النقد الثقافي إلى أننا جزءاً من مجموعة أو ثقافة معينة ومن خلال فهمنا لها نساهم في فهم النصوص وكيفية تأثيرها"¹، حيث يتم دراسة تحكم الثقافة في رهانات الخطاب المسيطر، حيث يقوم على توظيف المحور الأساسي لمنطقاته وآلياته، ويرتبط ذلك بالمفهوم الإجرائي لمصطلح النسق إذ يعد ذا معنى استثنائي. فمفهوم النسق الثقافي "يتجاوز مفهوم البناء الاجتماعي الذي يعتبر الثقافة مجموعة من الأنظمة المحسوسة والأدوار والمكانات وأنماط السلوك والعلاقات الاجتماعية والعادات والتقاليد الملموسة، كما أنه يتجاوز الأبعاد التجريدية والتعميمية لمفهوم البنيات اللاشعورية الثابتة التي تحكم تلك الأبنية الاجتماعية من منظور ليفي شتراوس. وهذا ما يحملنا على الاعتقاد بأن مفهوم النسق الثقافي يقع في منطقة وسطى بين البناء الاجتماعي والبنية الكامنة في العقل الإنساني، وذلك لجمعه بين وظيفة التفسير والاستيعاب للتجربة الإنسانية من جهة، وبين وظيفة التأثير والتحكم في سلوك الأفراد من جهة أخرى. فهذا النسق يفسر التجربة الإنسانية ويمنح ما هو فاقد للمعنى من حيث الأصل معنى. كما أنه، بعد أن يكون كذلك، ينقلب نسقاً مهيمناً يتحكم في تصورات الأفراد وسلوكياتهم"². فمفهوم النسق الذي يندرج ضمن الدراسات الثقافية تجاوز التعريف الاجتماعي للثقافة المتعارف عليه، واكتسبت توصيفاً جديداً، إذ أصبح "من حيث هو دلالة مضمرّة، فإنّ هذه الدلالة ليست مصنوعة من المؤلف، ولكنها مكتوبة ومنغرس في الخطاب، مؤلفتها الثقافة، ومستهلكوها جماهير اللغة من كتاب وقراء يتساوى في ذلك الصغير مع الكبير و النساء مع الرجال و المهتمش مع المسود"³. حيث وصل البحث النقدي إلى قناعة مفادها أنّ الثقافة هي المتحكمة في مجمل الخطابات المسيطرة، إذ تدس تلك الأفكار في شكل صور مختلفة يتداولها البشر فيما بينهم، وهذا محور من محاور النقد الثقافي الذي يهتم بدراسة الأنساق الثقافية التي تظهر بين محوري المضمّر والمعلن، وهنا يأتي النص حاملاً لمعاني

¹ – Luis Rodriguez, What Is Cultural Criticism? , 2011 , College Board, P 45.

²– نادر كاظم، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط/دراسات- فكر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2004، 1، بيروت، ص95.

³– عبد الله الغدامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، مرجع سابق، ص79.

سطحية وأخرى عميقة، والمضمر منها يسمى النسق الثقافي حيث يكون أكثر تحكما وتجذرا في الثقافة الشعبية وغير الرسمية، ويتم التسويق له عبر الإبداع الجماهيري الذي يتم استهلاكه عن طريق النصوص ذات البعد الجمالي التي تلقى رواجاً لدى جمهور المتلقين¹، الذي يتقبل النص لبلاغته وجمالياته الفنية، ومنها يتمكن المبدع من تمرير أنساق نصه الثقافية عن طريق الجماليات الأدبية. كما أنّ تلك الأنساق " تاريخية أزلية وراسخة ولها الغلبة دائماً، وعلامتها هي اندفاع الجمهور إلى استهلاك المنتج الثقافي المنطوي على هذا النوع من الأنساق، وكلما رأينا منتجاً ثقافياً أو نصاً يحظى بقبول جماهيري عريض وسريع فنحن في لحظة من لحظات الفعل النسقي المضمر الذي لا بد من كشفه والتحرك نحو البحث عنه، فالاستجابة السريعة و الواسعة تنبئ عن محرك مضمر يشبك الأطراف يؤسس للحبكة النسقية. وقد يكون ذلك في الأغاني أو الأزياء أو الحكايات والأمثال مثلما هو في الأشعار والاشاعات والنكت كل هذه وسائل وحيل بلاغية/جمالية تعتمد المجاز والتورية، وينطوي تحتها نسق ثقافي ثاوٍ في المضمر ونحن نستقبله لتوافقه السري وتواطئه مع نسق قديم منغرس فينا"². لذلك يتم الاعتماد على المنتوجات المتقبلة والمستهلكة، من أجل بث سيطرة محكمة للنسق والتي يتم توزيعها عبر مجموعة الممارسات اليومية والبسيطة والمتداولة. ويقوم النسق الثقافي على " الوظيفة التحكمية في سلوك الأفراد، وهو الوظيفة الأهم من منظور غيرتس حيث يعمل النسق الثقافي بوصفه مرشد للعمل ومسوّدة للسلوك. بحيث يكون الفرد محكوماً بالتصرف وفق ما يمليه عليه النسق الثقافي الذي يؤمن به، ومن هنا يعرف غيرتس الانسان بوصفه أكثر الحيوانات المحكومة، وعلى نحو يائس، بميكانيزمات الضبط والتحكم التي تتجاوز الميكانيزمات الوراثية"³. فهناك تبعية مطلقة وخضوع للنسق يصل إلى حد الاعتقاد به، وهذا يكشف درجة التمكن والسيطرة التي تمارسها الأنساق على الأفراد، لذلك فهي " تستعيد فاعليتها عبر مشكلات الواقع الخارجي الذي أنتجها، لأنّها ذات طبيعة ثقافية، والمثير حقا في هذا السياق، هو أنّ هذه الأنساق الثقافية ظلت غير قابلة للنقاش آمداً طويلة، ربما لأنها تعبر عن إنتاج معرفي جمعي لا يقبل المسائلة، والنسق/ التقليد لا يحيل إلى الواقع المعاش، بقدر ما يعمل بآلية انتاجه الجمعي الخاص على تشييد أفكار تطلق فوق المعاش، كل نسق/تقلد ينحت فكرة/حدثاً، ويعيد

¹ - ينظر، جميل حمداوي، نحو نظرية نقدية وأدبية جديدة (نظرية الأنساق المتعددة)، مرجع سابق، ص 17.

² - عبد الله الغدامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، مرجع سابق، ص 79-80.

³ - كاظم نادر، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، مرجع سابق، ص 97.

نحته بطريقة خاصة، فالأنساق ليست صورة للفكر، بل هي قالب الفكر ومادته ومشكلته¹. ولذا فالنسق الثقافي ذو علاقة وطيدة بالواقع، الذي هو منبعها الأصلي، بصورة عكسية لها سلطة في التحكم في الذهنية الجماهيرية، مما جعلها من المسلمات التي لا تقبل النقاش، لذلك فأغلب الأحداث والأفكار هي عبارة عن تواتر متصل لانسق عام يتحكم في الفكر الجمعي، ثم يتوزع إلى أنساق فرعية مختلفة، ومن خلال هذا يمكن أن نقول إنَّ "النسق الثقافي بكل بساطة مؤاضعة (اجتماعية، دينية، أخلاقية، استيعابية...)" تفرضها في لحظة معينة من تطورها الوضعية الاجتماعية، والتي يقبلها الفرد ضمناً المؤلف وجمهوره، وهكذا يكون أفق النصوص المفردة والانجازات الفردية هو ' النص الثقافي ' الذي يجعلها ممكنة، وفي الوقت نفسه يحدّ من مدى تساؤلاتها، وينتج عن ذلك أنه لا يمكن اعتبار أي نص مغلقاً أو متوحداً، أو مصوغاً من كتلة واحدة، إنّه منفتح على نصوص أخرى، ومعرفيات أخرى ودمجها في بنيته، وتمنحه مظهراً مختلطاً ومتجزّأ، وليس للنسق الثقافي، بطبيعة الحال، وجود مستقل وثابت، إنّه يتحقق في نصوص تداعبه أحياناً، و في الحالات القصوى تشوشه وتُسبّه². فهذا الاتفاق الاجتماعي الممتد إلى الدين والأخلاق... وغيرها من مرتكزات التعاملات المختلفة، يتحكم في ذهنية الفرد، ويتسرب إلى إبداعاته، والتي تؤثر بطريقة آلية على الجمهور المتلقي له. وبما أنّ هذا التوافق يكون اجتماعياً، فهذا ينفي العزلة التي قد تفرض على النصوص، بل هناك صلة دائمة _ خفية أو ظاهرة _ بين النصوص والمعارف، وهذا يمنح للنسق دائماً سلطة الحضور في النصوص ولو بنسب مختلفة. ويحمل النسق امكانية التأثير على دلالة النص حيث: " أثبت قدرة على تحويل أي خطاب مهما كانت إنسانيته ونسبيته، إلى تحويله إلى نص مجبر لمصلحة النسق وحسب منطقته... إنَّ النسق الثقافي خطر، وخطورته في كونه مضمرًا وكامنًا حيث يُمارس دون رقيب، وحينما يأتي النقد لكشف هذه الأنساق فإنّه بذلك يحرك سكونا ذهنياً وبشريا كان مطمئناً ومن ثم راضياً عن نفسه"³ وهذا ما يعطي لمثل هذه الدراسات النقدية أهمية بالغة، لأنها تحاول التجاوز والكشف، أكثر منها التقويم والتوجيه كما كان يفعل النقد الأدبي.

¹ - عبد الفتاح أحمد يوسف، الخطاب وأنساق الثقافة : فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثقافة، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، الجزائر، ص137.

² - عبد الفتاح كيليطو، المقامات السرد والأنساق الثقافية، تر: عبد الكريم الشراوي، دار توبقال للنشر، ط2، 2001، المغرب، ص08.

³ - نادر كاظم، تمثيلات الآخر : بصورة السود المتخيل العربي الوسيط، مرجع سابق، ص10.

3/ الرواية النسوية:

3-1/ النسوية : من المصطلحات المعاصرة التي بات من العسير الوقوف عند مفهوم أو تعريف واحد وواضح لها، لما لقيته من اهتمام النقاد والباحثين في عديد المجالات المختلفة، وقد جاءت "كوصف للحركة النسائية ذات الأنشطة والخطابات المعنية بتغيير طريقة معاملة المرأة في المجتمع"¹. فهي مصطلح يختصر دلالة إحدى نظريات ما بعد الحداثة والتي تحركها ايديولوجيات معينة، غايتها تسوية العلاقة بين الرجل والمرأة، وتقويض مركزية الرجل، حيث أصبحت هناك قناعات مختلفة، من أجل توسيع أفق المتطلعين إلى التخلص من الفروق الاجتماعية المفروضة، حيث أصبح "النوع الاجتماعي لا يعني الجنس البيولوجي أو التوجه الجنسي، بل يعني مجموعة من السلوكيات التي يملئها المجتمع. والتي لا تتوافق مع دوافعنا العميقة؛ وبالتالي، يمكننا الخروج من هذا الأمر وتبني طرق القيام باختيارنا والتفكير فيه، وعدم الشعور بالالتزام بالتصنيفات المشتركة"² مما يعطي حرية أكبر في التصرف والاختيار والخروج عن النمطية المفروضة اجتماعيا.

وقد عرفت الحركة النسوية ثلاثة مراحل، الأولى منها كانت نضالية من أجل ردّ الحقوق المستلبية، حيث حاولت ايجاد هوية خاصة بالمرأة والتمرد على الهيمنة التي صنعها الرجل. ومرحلة ثانية سجلت تجاوز الصراع مع الآخر، وصارت غايتها الانتصار للقضايا الانسانية. أما ثالث المراحل فقد أولت أهمية بالبحث حول الوعي الجمعي وتأثيرات الثقافة وأنساقها، من أجل التمهيد لإيجاد دعائم ترتكز عليها النظرية النسوية بعد أن فرضت نفسها أكاديميا وثقافيا³. لتوسع بعد ذلك من دائرة اهتماماتها، متجاوزة عدّة بنود كانت تعتبر أصلية في قيام حركة النسوية، كما أنها ليست حركة أحادية صماء، ولكنها تيارات شتى منها ما اتفق ومنها ما اختلف، سواء من حيث المبادئ

¹ – Michael Ryan, The Encyclopedia of Literary and Cultural Theory John Wiley & Sons, 2011 ,P 595.

²– Recadrer le féminisme, Andrée Yanacopoulo, Revue Possibles ,V 38, N1,2014 , Montréal, P32.

³– ينظر، عصام واصل، في خصوصية الكتابة النسوية، مجلة فكر العربية، ع02، ماي 2016، كلمات للنشر والطباعة والتوزيع، الدار البيضاء، ص174.

أو من حيث المنهج، كما يتبين مثلا من موقف النسوية من الأدوات التحليلية المستمدة من التحليل النفسي الفرويدي أو النظرية الماركسية¹، وهذا ما أكسب المصطلح تشعبا واختلافا، فقد جاء في معجم المصطلحات الأدبية في حديثه عن الحركة النسائية (feminism) عن التحديدات التي قدمتها توريل موي **Toril Moi** وهي: "ثلاث مصطلحات أساسية في هذا الباب، وهي: الحركة النسائية feminism باعتبارها موقفا سياسيا، والأنثوية femaleness، وهي مسألة بيولوجية، والنسائية femininity (أو النسوية)، وهي مجموعة من الخصائص التي تحددها الثقافة"²، حيث اتخذت النسوية من هذه الأخيرة مرتكزا من أجل التغيير، فبدأت باعتماد التمرد على الثقافة الذكورية السائدة. فكانت تعبر عن توجهات ذات بعد فكري وفلسفي هدفها كشف أسباب التفرقة بين الجنسين، من أجل خلق أوضاع جديدة تحقق للنساء وجودهن الخاص وإعطائهن فرصا متكافئة مع الرجل في مختلف المجالات. وقد قامت هذه النظرية على معطيات وإحصائيات تجاوزت بها مرحلة الأفكار والتنظير، من أجل كشف الواقع المزري الذي تعيشه على مختلف الأصعدة المرأة في شتى أقطار العالم³. فكانت منطلقاتها ثورية تشترك مع حركة ما بعد الاستعمارية في محاولة قلب الموازين التي تتحكم فيها الثقافة ويتبناها المجتمع، إذ "بدأت النظرية النسوية وما بعد الاستعمارية على حد سواء بمحاولة قلب التسلسل الهرمي السائد للجنسين/الثقافة/العرق، ولقد بدأت كل منها تدريجياً في توجيه الدعوة إلى ما بعد البنيوية لرفض المعارضة الثنائية التي تقوم عليها السلطة الأبوية/الاستعمارية في بناء هذه النظريات"⁴. ورغم شبه الاتفاق حول القضايا التي قام عليها الحراك النسوي، إلا أنه لا يزال مصطلح 'النسوي' يعيش توتر الخلاف حول التوجه والمعنى،

¹ - سارة جاميل، النسوية وما بعد النسوية (دراسة ومعجم نقدي)، تر: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، ط01، القاهرة، 2002، ص09.

² - محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة-دراسة ومعجم انجليزي/عربي، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، ط03، 2003، مصر، ص30.

³ - ينظر، هند محمود، شيماء طنطاوي، نظرة للدراسات النسوية، الاصدار الأول، مارس 2016، ص13.

⁴ - Leela Gandhi, Postcolonial Theory A critical introduction, Allen & Unwin, 1 edition, 1998, Australia, P 82.

وذلك لتعدد مشارب النقاد والدارسين والمهتمين، مما أشاع تعدد المصطلحات* للمفهوم الواحد بين النسوي والنسائي والأنثوي... وغيرها، كما كان هناك من رفض هذه التسمية على الإطلاق بدعوى أنه لا فرق بين الأدب الذي تكتبه المرأة والأدب الذي يقدمه الرجل، ولكن قبل أن يكتسب المصطلح صفة الصراع النقدي والفكري الظاهر اليوم، كان الأصل هو التوجهات الثقافية السائدة، ف "من الشائع أنه بينما تحدد العوامل الطبيعية النوع البشري (ذكر أو أنثى)، فإنّ هذا النوع ومفهومه (الجنس النوعي) هو بنية ثقافية أنتجت التحيزات الذكورية السائدة في الثقافة الغربية، حتى يتسم الذكر بالإيجابية والمغامرة والعقلانية والإبداع، بينما تتصف الأنثى بالسلبية والرضوخ والارتباك والتردد والعاطفية واتباع العرف والتقليد"¹. ليصبح ذلك منهجا متبعاً في التعامل مع ما هو أنثوي بوعي وبدون وعي، وانعكس هذا في المعاملات المختلفة، وطغى على الإبداع الفكري والثقافي والأدبي، إذ أصبح موروثاً تسير وفقه مختلف التوجهات الغربية في مختلف العصور، موثقاً في أكبر الإبداعات الأدبية، حيث أصبح الاهتمام الظاهر والواسع بالوجود المختزل في توجهات الرجل واهتماماته، في حين تُعامل الأنثى من موقع الهامش المكمل من أجل تحقيق رغبات الرجل لا غير. وهذا ما خلق نموذجين للأنثى القارئة، إمّا الشعور بالتغريب، أو الخضوع للمعطيات التي يقترحها الرجل وتبنيها، ومن هذا المنطلق تصبح المرأة ضد نفسها². فالتجارب الإبداعية المختلفة تكاد تحمل نفس النظرة حين توجهها إلى قضية المرأة، مما جعل مقاومة المرأة ضد هيمنة الرجل هو إعادة بعث لجوانب ثم تغيبها في كافة الميادين، وتلك الثورات التي قامت بها هي ما جعلت مصطلح النسوية يكتسب أهمية بالغة من خلال اهتماماته ومرتكزاته وأهدافه، فقد

* وقد ظهرت عدة مؤلفات ودراسات تناول بالشرح الوافي الاختلاف بين تلك المصطلحات أو التوافق الذي يجمعها، كما بينت تلك المؤلفات المصطلح الذي تبناه مؤلفها، وموقف النقاد منها، ومن هذه المؤلفات نذكر: -شرين أبو النجا: نسائي أم نسوي/ زهرة الجلاصي: النص المؤنث /نازك الأعرجي: صوت الأنثى: دراسات في الكتابة النسوية العربية، نبيلة فايز سيوف: قضايا المرأة بين الصمت والكلام في الرواية النسوية العربية، سردية الفضاء في الرواية النسائية المغربية: مسعودة لعريط، الهوية والاختلاف في الرواية النسوية المغربية: سعيدة بن بوزة،... وغيرها.

¹ - ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي: إضافة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، ط3، 2002، ص330.

² - ينظر، المرجع نفسه، ص 330.

"ظهر مصطلح النسوية أول ما ظهر في اللغة الإنجليزية في التسعينيات من القرن التاسع عشر، وهي لحظة تاريخية مهمة ألحّت فيها الحاجة لإيجاد تسمية للحركة النسائية التي كانت تشهد تألقاً وشعبية لم تشهدهما من قبل. جمعت الحركة في أواخر القرن التاسع عشر عدة نساء على اختلاف انتماءاتهن و خلفياتهن الطبقيّة والاجتماعية. رغم أنّ هذا الحماس الأول قد أصابه الفتور، وجدت كثيرات من المنخرطات في الحركة أنّ مصالحهن أهملت نتيجة لسياسات رائدات الحركة آنذاك. إنّ أن النسوية استطاعت أن تفرض نفسها كحركة اجتماعية¹ معلنة رفضها للوضع السائد والحاكم بهيمنة الرجل، وبدونية المرأة، مما جعل تلك الثورات بمثابة زعزعة للقيم المجتمعية، وانطلقت تلك الأفكار من أجل الثورة النسوية . و "في أعقاب أحداث الطلبة الشهيرة عام 1968 في فرنسا ...اكتشفت الفتيات أنهن قمن بدور في التمرد الفكري والثقافي والسياسي والاجتماعي لا يقل حيوية وخطوة عن الدور الذي قام به الفتيان، بل إنّ إحساسهن بروح التمرد والثورة كان أقوى من إحساسهم، إذ تأكدنّ من خلال الممارسات الثورية للأوضاع القديمة، أنها لم تكن مجرد أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية عامة، بل هي أوضاع القهر والعنف والاضطهاد والضياع وانهاك الكيان الأنثوي لهن، لذلك كان إحساسهن بالتمرد إحساساً شخصياً، نسوياً أنثوياً"². مما دفع بالمرأة إلى المجابهة من أجل نيل حقوقها، وتحقيق وجودها معتمدة في ذلك على الطرق المختلفة من أجل اسماع صوتها ولفت الانتباه إلى قضيتها، فبادرت بالتوجه إلى الأدب و الكتابة، بحكم الجماهيرية التي تحظى بها، كما يمكنها من تجسيد قضيتها في أنماط شتى وبصور تعبيرية مختلفة. ف" في مطلع العصر الحديث كان النشاط النسوي في انجلترا يأخذ شكلاً يختلف عن النسوية التي ظهرت في القرن العشرين، ولا يزال الجدل دائراً حول ما إذا كان من باب الدقة إطلاق وصف 'النسوي' أصلاً على الجهود التي بذلتها المرأة من أجل أن تحظى بمعاملة أفضل من جانب الرجل في تلك المرحلة المبكرة. لكن القرن العشرين بين لنا -ولا يزال يبين حتى الآن-

¹- ينظر، ك. يلووف، ج. أوزوبون، القرن العشرون المداخل التاريخية و الفلسفية و النفسية، موسوعة كمبرج في النقد الأدبي، تر: اسماعيل عبد الغني ، منى عبد الوهاب ، هاني حلمي ، دعاء إمبايين محمد هشام ، المجلس الأعلى للثقافة ، العدد 919، ط 1، 2005، مصر، ص301.

²- نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، الشركة المصرية العالمية للنشر -لونجمان، 2003، القاهرة، ص653-654.

تنوعا هائلا في الصيغ التي يتجسد فيها الفكر النسوي والكتابات والتحركات النسوية، فقد رأينا في بداية القرن العشرين داعيات حق التصويت الانتخابي يناضلن من أجل منح المرأة هذا الحق... كما أفسح الإعلام في نهاية القرن العشرين المجال لجرمين جرير وجولي بيرتشيل، اللتين ناقشتا في برنامج 'ساعة للمرأة' على إذاعة 'بي.بي.سي.' الرابعة (في فبراير 1999) الاختلافات التي ينتظر أن تشكل صوراً مختلفة من النسوية في المستقبل، سواء ما كانت منها في الطبقة أو في التعليم أو في مجال الفرص أو فيما بين الأجيال. وإذا كانت النسوية قد اكتسبت شكل الحركة السياسية المتناسكة في الستينات والسبعينات من القرن العشرين. فقد عاد إلى التنوع مرة ثانية مع حلول الألفية الجديدة. ومن هنا عدنا إلى الماضي لنلقي نظرة على تاريخ المرأة في مواجهة هذا القمع مما يصح لنا أن نصفها بأنها ذات طبيعة نسوية، دون أن نحكم على هذه النماذج حكماً قاسياً بمعايير النسوية المنظم الذي ظهر في القرن العشرين... يشير مصطلح 'النسوية' إلى أي محاولة لتحدي النظام الأبوي في أي صورة كانت في الفترة من عام 1550 إلى عام 1700¹. ومن خلال محاولات عدّة كانت تحمل المرأة على المواجهة والمجابهة من أجل فرض وجودها، كان لزاماً عليها تغيير النظرة الموجهة إليها على أساس أنها أدنى قيمة من الرجل وأنها تحمل تبيعات خطيئة حواء. وأمّا فيما يتعلق بالقوى العقلية والفكرية والأخلاقية فإنها لا ترقى إلى مستوى الرجل. وقد عرفت الفترة الممتدة من عام 1550 إلى عام 1700 بينت فيها المرأة مبررات للخروج عن السلطة الأبوية. ومن خلال تلك المحاولات أثبتت المرأة قدرتها الخاصة لو يتم منحها الفرصة في مختلف المجالات. كما أظهرت عدّة أحداث منها الحرب الأهلية ومرحلة فراغ السلطة وغيرها من المواقف، أنّ السلطة الأبوية في إنجلترا مهددة من قبل المرأة والرجل على حدّ سواء. وبعدها عرفت فترة الملك تشارلز الثاني اعترافاً بمكانة المرأة في مختلف المجالات الإبداعية مما دحض الأفكار القائمة على إقصاء المرأة². وهذا التمرد الذي عرفته إنجلترا وغيرها من الدول الأوروبية كان تمهيداً لباقي الحركات الداعية إلى حرية المرأة في باقي العالم إذ "تكشف الدراسات (الموجات النسوية) في الغرب التي حاولت في بداياتها الأولى في القرن التاسع عشر، ولكن لم يبدأ التغيير الحقيقي إلا

¹ - سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، مرجع سابق، ص 21-22.

² - ينظر، المرجع نفسه، ص 23-24.

بعد منتصف القرن العشرين، بل في الثلث الأخير منه. نشأت الحركات المطالبة بحقوق المرأة في القرن التاسع عشر، ثم أطلق عليها (النسوية) (Feminism) وبدأت بوصفها أسلوباً في الحياة الاجتماعية والفلسفية والأخلاقيات يعمل على تصحيح وضع النساء المتدني الذي يحط من شأن المرأة ويحقرها. وفي مواجهة السيطرة الذكورية أو التحيز الجنوسي Gender bias الذي أثر في البنية الثقافية والاجتماعية والإجراءات السياسية بل في الثقافة بشكل عام¹. هذا بالتمرد على الفكر الذكوري المسيطر على كل المجالات والمحدد لكينونة المرأة ومحل وجودها. فتشكل مفهوم النسوية يدخل ضمن الجهود النظرية التي قامت بقراءة ومساءلة البنى الاجتماعية التي تركز على الرجل كمحور أساس في مختلف القوى المؤثرة، في حين تأتي المرأة في الدرجة الأدنى من ذلك كله. وقد قامت النسوية عند الغرب من منطلق فكرة النظام الأبوي، حيث تعبر المرأة عن كل ما لا يرضاه الرجل لنفسه². فالحديث عن نضال المرأة يعرج بنا إلى الحديث عن الحركات النسوية والتي كان " حركة ذات تاريخ طويل. ثلاثة مواقف أساسية للحركة النسائية خلال 1400-1789:

- 1/ موقف واع في معارضة الافتراء الذكوري وإساءة معاملة النساء، والمعارضة الجدلية لكره النساء.
- 2/ الاعتقاد بأن الجنسين قد يتكونا ثقافياً، وليس فقط بيولوجياً، والاعتقاد بأن النساء كنّ فئة اجتماعية تشكلت لتناسب الأفكار الذكورية عن جنس ناقص.
- 3/ وجهة نظر تسمو على أنظمة القيم المقبولة آنذاك عن طريق كشف الاجحاف والتضييق ومعارضتهما، والرغبة في مفهوم عام حقاً للإنسانية... هدفها هو إعطاء كل امرأة "الفرصة للتحقيق أفضل ما تجعلها ملكاتها الطبيعية قادرة على أن تحققه"³، باعتبارها كائناً مساوياً للرجل في كل مقوماته. فالحركة النسوية اعتمدت مختلف التوجهات بما في ذلك الممارسات السياسية من أجل الدفاع عن النساء مهما كان توجهاتهنّ الفكرية والثقافية، وميولاتهنّ الجنسيّة، وصفاتهنّ الجسدية،

¹ - رياض القرشي، النسوية قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، دار حضرموت للدراسات والنشر، ط1، 2008، الجمهورية اليمنية، ص25.

² - ينظر، رياض القرشي، النسوية قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، مرجع سابق، ص63-64.

³ - ويندي كيه، كولمار، فرانسيس بارتوكوفيسكي، النظرية النسوية (مقتطفات مختارة)، تر: عماد ابراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 2010، عمان، ص18.

وطبقاتهنّ الاجتماعية/ ووضعيتهنّ الاقتصادية، والهدف من ذلك العمل على استرجاع حريتهنّ¹. فكل ما يعتبر ناقصا أو هامشا في عالم الرجل جعلت منه المرأة مقوما أساسيا للدفاع عن قضيتها، ف" كانت مسألة تنميط المرأة في صورة جاهزة تشوّهها، وأشكال انتاج الثقافة لهذه الصور والترويج لها من أكثر القضايا حيوية على جدول أعمال الحركة النسوية، فمثلا نجد أن كتاب بيتي فريدان Betty Friedan لغز الأنثوي (1963) The feminine Mystique يقوم بكشف اعتماد النساء على الرجال كأمر مفروض عليهن اجتماعيا، وهو الكتاب الذي مهد للحركة النسوية الأمريكية. من ناحية أخرى نجد أن الحركة النسوية في بريطانيا أفرزت أمثال جيرمين جرير Germaine Greer وكتابها الرائد الأنثى المخصية (1971) The Female Eunuch. ولقد قامت جرير بتحليل القيم الثقافية وأنماط التفكير الجامدة التي عملت على حرمان النساء من الوسائل التي تمكنهن من استغلال طاقتهن الكامنة وتطويرها. وكما يشير عنوان الكتاب، فإن الأفكار التقليدية عن أجساد النساء وعقولهن وتفكيرهن السلبي هو سبب من أسباب ما يعانين من الضعف والقهر. ولقد كانت قدرة هذه الأعمال التي كتبتها فريدان وجرير على الوصول إلى الملتقى. دون سابق معرفة بالموضوع، دليلا على أنها أصبحت بالفعل من كلاسيكيات الحركة النسوية². فهذه النماذج وأخرى كانت دليلا على الوعي الذي جاءت به الحركة النسوية وشجعت من أجل الخروج بالمرأة إلى عالم جديد يحترم تكوينها وكيونتها. وهذا ما تجلّى في الإبداعات النقدية والأدبية للنساء الثائرات والداعيات إلى رفع الظلم والغبن عن المرأة والخروج بها من الهامش. وكان من بين أهم الأساليب التي اعتمدها المرأة من أجل اسماع صوتها واثبات وجودها أن اتخذت من الكتابة محورا أساسيا للدفاع عن قضيتها في الأدب والنقد.

3-2/ الكتابة النسوية : (المرأة و الكتابة):

كشفت التجربة الإبداعية للمرأة في مجال الكتابة عن أثرها في تغيير المفاهيم و القناعات، واستمالة الآراء لمساندتها من الفئات المختلفة، وكل ذلك انطلق من قناعة الحركة النسوية. فظهر مصطلح الكتابة النسوية كمرادف لمختلف أشكال التعبير التي تخدم أفكاره النضال النسوي، وتساند قضياه في ظل الممارسات الجائرة الواقعة في حقها، ولهذا فمصطلح الكتابة النسوية لا يعبر عن

¹ - ينظر، المرجع نفسه، ص20.

² - ك.تلولوف، ك.نوريس، ج.أوزبورن، القرن العشرين المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، تر:اسماعيل عبد الغني وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، ط01، 2005، القاهرة، ص308.

الانتاج النسوي فقط، بل يدخل في إطاره كل الكتابات التي تعالج قضية المرأة بغض النظر عن الاشكالية التي يحملها والفكرة المنطلق منها¹. هذا بصفة عامة ، ولكن من وجهة نظر خاصة فالمرأة هي الأصدق في التعبير كما يخالجهما وما يمت بصدق إلى تفكيرها وأمالها المختلفة. فالغاية الأولى من تبنيها الكتابة هو اسماع صوتها والخروج إلى العلن ومحاولة تغيير الأوضاع التي تعاني منها، إذ كان " من الصعب بمكان محاولة البدء بتغيير توجهات المؤسسات السياسية والاجتماعية لصالح المرأة، ولذلك كان من الأفضل البدء بسلاح الأدب والمسرح و النقد لتمهيد العقول للقضية، ذلك أنّ الأدب كما يتمثل في الشعر والرواية والقصة، يؤثر بطريقة فنية ودرامية مثيرة وممتعة في القارئ بصفة شخصية، دون توجهات مباشرة ، كذلك فإنّ المسرح كفن جماهيري يمكن أن يشكل قاعدة لتجسيد أبعاد القضية، من خلال فريق العمل القائم على العرض الذي يفضل أن يكون أعضاؤه من النساء، حيث يثبت بالفعل أنّ المسرح ليس أداة فكرية وفنية وجماهيرية قاصرة على الرجال الذين احتكروه قرونا عديدة، وشوهوا صورة المرأة من خلاله، خاصة من التنظيم الأدبي والنقدي الذي رسخوا به هذه الصورة المشوهة في الأذهان"² فالأدب والمسرح كانا وسيلتي الرجل من أجل بسط الهيمنة على الذهنيات و تحقيق نظرة خاصة للمرأة ، فما كان منها إلا أن اعتمدت عليهما من أجل المجابهة والمواجهة وإن كان بطريقة غير مباشرة، بغاية التأثير على الذهنيات و تغيير القناعات. فالمرأة وصلت إلى قناعة مفادها أنه عليها أن ترفع التحديّ من أجل فرض وجودها، بعد سنوات طوال من التهميش، حيث "أدركت بعد قرون طويلة من القهر و العنف، أنّ عليها أن تحارب معركتها بنفسها، وبدأت بالفعل حركات تحرير المرأة في أواخر القرن التاسع عشر، خاصة مع التيار الموالي الذي صنعه الكاتب النرويجي هنريك إبسن بمسرحيته الشهيرة 'بيت الدمية ' 1879، والتي جسدت فيها بطلته نورا، أول ثورة عقلانية للمرأة ضد بطش الرجل وزيفه وخداعه، ثم حمل برنارد شو الشعلة من بعده، عندما جسد في معظم مسرحياته نظرية 'المرأة الجديدة' ذات القدرة على المبادرة الايجابية، وصنع مصيرها بإرادتها، وتبعهما كتاب وأدباء غير قليلين لكنهم لم ينضوا تحت النظرية النسوية التي لم تقتصر على مجرد الحماس لمؤيدي المرأة من الرجال، بل كان لها شروط و مواصفات أشمل من ذلك، وفي مقدمتها أن الأدب النسوي بصفة عامة ، والمسرح بصفة خاصة، لا بد أن يكونا من إبداع المرأة نفسها، فهي أدرى بقضيتها... وكذا استطاعت المرأة أن تستخدم الرواية و المسرح كي تحسم به قضايا لا

¹ ينظر ، عاصم واصل، في خصوصية الكتابة النسوية، مرجع سابق، ص 175.

² - نيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، مرجع سابق، ص655.

يعي الرجل كل أبعادها وأعماقها، فمثلا كي تحسم المرأة معركتها المصيرية مع المجتمع ككل، وليس مع الرجل فحسب، عليها أولا أن تتخلص من رواسب الماضي التي ينوء بها فكرها ووجدانها¹. وبنفس أهمية إدماج المرأة كعضو فاعل في المجتمع وما يتطلبه هذا من حماس وتحدي، وهذا ما أدركت النساء أهميته، حيث يجب تغيير قناعات المرأة الراسخة والمتوارثة في نظرتها لنفسها أولا ثم تنتقل إلى فرض مكانتها بين الفئات المجتمعية، وكان من أهم الوسائل في ذلك هو اعتماد الكتابة بقلم وصوت المرأة الراضة للوضع، بخلق نموذج للكتابة النسوية الراضة لقوالب الكتابة الذكورية والمجتمعية النابعة عن وعي يقدر الرجل، فكان لزاما عليها تحدي القيم والعادات والتقاليد التي سيطرت عليها حكرا من الزمن والتي جعلت كتاباتها خاضعة لما يفرضه المجتمع، وتمليه الثقافة عليها². فحاولت من خلال كتابتها في تجليها الفني حيث شغلت مكانا لها ضمن الحيز الإبداعي على مستوى الخطابات المختلفة لا تتفصل عن مرجعياتها الخاصة في رسم تمايزها عن الإبداع الفني الرجالي، ولعل هذه الخصوصية المرجعية والجمالية هي التي أسست لنمط إبداعي جديد تختص به المرأة. ف "كان لسعي النساء الكاتبات والرسامات والفنانات والجمهور الواعي، وإن بدا متمردا في البداية، أثره الحاسم في ظهور عدد غير متوقع من الأسماء اللامعة. فنجد مثلا أن بعض من أمثال كتاب ديل سبندر: 'أمهات الرواية: مائة كاتبة جديدة قبل جين أستن' قد أحدث انقلابا أكيدا على الفكرة السابقة القائلة بأنه لم يكن للمرأة أي إسهام في الإنتاج الأدبي. وقد استلزم الكشف عن هذه الأسماء الكثيرة المنسية إيجاد طرق جديدة للقراءة، بما أنّ المرأة كانت دوما موضوعا للتمثيل الموجه أساسا إلى الرجال من القراء، تعين على نظرية التلقي النسوية أن تبحث عن كيفية تمكن المرأة من التعامل مع نتاج أدبي حددت مصالح الرجال تعريفه بشكل صادم. ويمكن أن نذكر هنا بعض الدراسات الأدبية ككتاب باتريشيا سباك ... 'الخيال الأنثوي' (1975)، و كتاب ألين مورز (1976)... 'النساء الأدبيات' وبعده كتاب ألين شولتر ... 'أدب خاص بهنّ 1977... وأخيرا كتاب ماري إلمان 'التفكير في النساء' (1969) وليست هذه الكتب سوى أمثلة قليلة من بين مئات المشاريع النقدية الأولى التي اهتمت بإدراج المرأة في التاريخ الأدبي"³. وبمقتضى هذه الإنتاجات وغيرها التي تقوض على إثرها هرم الأولوية

¹ - المرجع نفسه، ص 652.

² - ينظر، حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث، ط 1، 2007، الأردن، ص 1.

³ - القرن العشرون، المداخل التاريخية والفلسفية و النفسية، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، مرجع سابق، ص 309-

في العمليات الإبداعية والنقدية تمت عملية تحرير المرأة من القيود النصية الرجالية التي كبلتها مدة من الزمن، حيث أصبحت المرأة تقرأ ما تكتبه المرأة "من منظور نسوي، أي من منظور نسوية صراعها مع الآخر الذكوري، ومن خلال: تمرد نسوي وجودي يستدعي تحولا في أيديولوجيا المجتمع اتجاه خصوصية نسوية لافتة للنظر، تفرضها حركة نسوية إنسانية داخلية، تتجه بقوة نحو حركة الإبداع، فتؤسس دورا هامشيا [سيتحول إلى رئيس] للمرأة في الثقافة الذكورية"¹. وقد شهدت الكتابة من المنظور النسوي خاصية التمركز حول الذات، إذ شغلت المرأة اهتماماتها بقضاياها وحقوقها ومكانتها في المجتمع، مما أفرز وجهات نظر متعددة تجاه قضيتها، كما أصاب التحول من تلقى من أجل التهيئة لوجود صوت آخر، هو صوت المرأة، بخلاف المنطق الرجالي المسموع في ذلك الوقت، فأصبحت الكتابة النسوية تتجزأ سقا قائما بذاته، وبهذا أصبح النص النسوي قادر على تبني قضايا المرأة حاملا لخصوصياتها، ساعيا إلى تخطي محالولات الإقصاء التي طالتها في مختلف النواحي، وترى شرين أبو النجا أن النص النسوي يعتبر محطة هامة من أجل التأثير لتغيير النظرة المتوارثة عن المرأة، وبسط كل ذلك في الإبداعات النصية، وهو النص الذي يعبر عن الوجود الأنثوي بمختلف تفاصيله². ولعل من الأحداث المهمة في علاقة المرأة بالكتابة في مسار الكفاح النسوي، استثمارها للمجال الأدبي كمؤسسة حاملة للقيم والتقاليد والهوية، وفي هذه الزاوية انخرطت الكتابة الأدبية للمرأة في جدال خاص حول هويتها وقيمها، وكذا محاولة دحض البنية الأبوية للمجتمع. "وكانت كاثرين سمبسون قد أصدرت عام 1989 دراستها، 'غرفة وولف: بناء النقد النسوي'، والتي سجلت فيها ريادة الروائية الإنجليزية فرجينيا وولف في مجال الأدب النسوي خاصة في روايتها 'حجرة لشخص واحد' 1922'...، وبذلك كانت فرجينيا وولف من رائدات توظيف الأدب لخدمة الحركة النسوية، حين قدمت نقلة نوعية في قضية الإفصاح عن الأنثى، إذ لم يعد الرجل هو المتكلم عنها والمفصح عن حقيقتها وخواصها، كما فعل على مدى قرون متوالية، بل صارت المرأة تتكلم، وتفصح عن ذاتها وتشهر عن فصاحتها، فأضافت زاوية جديدة، وصوتا مختلفا للتقاليد الأدبية والنقدية، وفتحت بابا للإبداع الأدبي والتحليل النقدي ظل مغلقا عبر عصور و في كل الثقافات"³. ولعل ما زاد في تعميق خاصية الاهتمام بالكتابة والأدب النسوي هو حرص الكاتبات على محاولة الظهور بوجه مختلف عما يقدمه الإبداع الرجالي، إذ

¹ - حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع مرجع سابق، ص 155-156.

² - ينظر، حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع مرجع سابق، ص 156.

³ - نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، مرجع سابق، ص 656-657.

أصبح الإنتاج النسوي يحمل مجموع الدلالات التي تريد المرأة بثها وتثبيتها في المجتمع، حيث تعتمد على قناعات شتى أهمها محاولة الخروج عن الهامش والتخلص من سيطرة الآخر/الرجل، وبهذا أصبحت الكتابة النسوية تعتمد خصوصيات المرأة في إبداعاتها، حيث أصبحت وسيلة تعبير تحمل انعكاسا للعلاقة الجسدية بين الأم والطفل. كما حاولت من خلال ذلك التخلص من مختلف أشكال الوصاية الأبوية وتمثلاتها. لهذا اعتمدت زعيمات الحركة إلى الابتعاد عن استعمال اللغة العقلانية كسمة تباهاها الرجل، ومن ذلك صار اعتماد الهستيريا كصفة للكتابة النسوية تتسم بها اللغة الأنثوية¹. فعكست تلك النصوص رؤى فكرية وجمالية حاولت مجاوزة جدليات التاريخ والثقافة، والتناقضات التي تحكم في سيرورة المجتمع، والتي تصفها بالظالمة، وذلك أنها تخدم فئة مجتمعية خاصة دون غيرها، لهذا حاولت المرأة الكاتبة بتوظيف لغة أنثوية نابغة من معاناتها، فهل نجحت الأنثى في خلق لغة جديدة؟ وهل استطاعت التخلص من برائن الأسلوب الرجالي في كتابتها؟.

3-4/ المرأة و اللغة :

شهدت محاولة المرأة تجاه لغة الكتابة والإبداع المتوارثة عن الرجل تمردا واضحا، ففي هذا السياق تم تطعيم الكتابة الأنثوية بأشكال وأساليب جديدة، لتخلق لنفسها عوالم دلالية إضافية، تجعل النساء يبحثن عن لغة خاصة تستوجب الخصوصية النسائية بعيدا عن لغة طوعها الرجل لصالحه، وهذا انطلاقا من قناعة مفادها أن المرأة بإمكانها التعبير والكتابة بشكل مختلف، وهذا ما نادى به رائدات الحركة النسوية أمثال هيلين سيكسون وغيرها، وبعدها بسنوات احتقت عديد المؤلفات بخصوصية كلام المرأة وطرق تعبيرها الخاصة². الأمر الذي كان من شأنه لفت الانتباه إلى اللغة التي تكتب بها المرأة، والتي آثرت نقل النص إلى عوامل الغربة والهستيريا ومحاولة التخلي عن المنطق الذي يحكم لغة الرجل، وأصبح النص إثر هذه التحولات دالا لا يفتأ يجانب الدلالة التي تحمل هيمنة الرجل وسلطته، ليحقق نصا جديدا يرفض الخطاب التقليدي الذي تحمله الأساليب اللغوية المتوارثة. فحاولت المرأة خلق نموذج لغوي مغاير يستند عليه خطابها، فهي ترى مدى سيطرة الرجل على اللغة ورموزها، فصارت دلالاتها بوعي وبدونه تخدم توجهاته وقناعاته في

¹ - ينظر، القرن العشرين المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، موسوعة كمبردج، مرجع سابق، ص 312.

² - ينظر، حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، 2009،

لبنان، ص 39 .

حين كان هناك من النساء من كان لها الرأي المخالف لذلك، كما نجده عند روبين ليكوف التي وصفت لغة المرأة بالتفاهة وأنها لا ترقى إلى لغة¹. فلظروف معينة كان الخطاب الرجالي يتأسس على الانسجام ووضوح الدلالة في رأي البعض، بخلاف بعض النصوص النسائية. فالمرحلة التي بدأت المرأة فيها بالكتابة كانت تسترعي فيها ظروفها وحاجاتها قبل أن تهتم بمتلقي خطابها، إنَّها مرحلة حرجة، حاولت فيها صنع لغة خاصة بها بحثًا وإثباتًا لوجودها وكيونتها. ف " هل تختلف لغة المرأة عن لغة الرجل بلاغيا ؟ بمعنى هل لغة الرجل أبلغ من لغة المرأة التي قد تتصف بالثرثرة والضعف والتفاهة على حدّ تعبير بعضهم ؟ أم أنّ لغتها هي الأقدر على توصيف الأشياء ومن ثمّ الابتعاد عن الشعارية أو الخطابية أو الشكلانية الذكورية؟ وهل لغة المرأة هي لغة الفجوات أو المسكوت عنه أو الهامش الذي لا يسلط عليه الأضواء في الوعي الذكوري. تعد اللغة أهم إشكالية، بإمكانها أن تفضي بنا إلى الحديث عن كتابة نسوية مختلفة عن الكتابة الذكورية، فاللغة بكل ما تحمله من دلالات وإيحاءات هي حد فاصل وحقيقي، ومعنى ذلك أنّ اللغة النسوية ينبغي أن تكون لغة جديدة ومغايرة تعبر عن امرأة جديدة لم تكن ظاهرة أو واضحة قبل مطلع القرن العشرين، حيث تشكل الوعي الجمالي الذائب في تأنيث لغة إبداعية تستوعب الوجدع الأنثوي وتؤرخ لما يستجد في واقع المرأة...، وتعكس محاولات في امتلاك الزمن وإلغاء أفاص المسافات من أجل بلورة كينونة ناصعة تهتمش الإلغاء و المصادرة"². ومن أجل ذلك أعلنت المرأة بحثها عن منظومة لغوية جديدة تحيل مباشرة على مدلول لغوي خاص بها، ومن ثمّ على مرجعية خاصة، وهذا النوع من المقاومة يعتبر صورة من صور التمرد على الفكر السائد ضد قدرة المرأة على الإبداع، والذي جعلها في مركزية الصراع، وفي مواجهة قبول أو رفض ما تقدمه وما إن كان هذا يرتقي إلى مستوى إبداع الرجل، ف" كان أدب المرأة رسالة مقاومة، ودفاع ضد كل أشكال القهر المادي والمعنوي، ويساهم في تمزيق النفاق الاجتماعي، ويفضح الازدواجية التي تعرقل تقدم المرأة المبدعة وتحذ من عطائها، في مواجهة أنماط الزيف وأقنعة التصنع التي يتلبسها المثقف، وكأنّه يعيش ازدواجية الخطاب أو انفصام الشخصية لأنه غير مقتنع أن المرأة المبدعة بإمكانها إثبات

¹ - ينظر، المرجع نفسه، ص 38.

² - حسين المناصرة، النسوية في الثقافة و الإبداع ، مرجع سابق، ص 168-169 .

موهبتها"¹، من خلال بلاغة أنثوية تحاول بها تجنب السقوط في محاكاة البلاغة اللغوية للرجل، إنما تحاول إيجاد لغة خاصة تلامس عمق ذاتها و تكتفي بدائرة المضامين التي تشغلها، فتكون المرأة في مواجهة اللغة بوصفها مبدعة كتابة وتأليفا، وتتخطى حاجز التشبيء الممارس في حقها ، وتصنع من نفسها ذاتا لا مجرد موضوع أو رمز، أو أداة في البناء السردي فحسب². و هكذا جاءت كتابات المرأة لتطرح أسئلتها الخاصة حول الذات والعالم و لتحقيق سلطتها، وإن كانت على وعي أنّ اللغة المتداولة لن تطاوعها كثيرا من أجل الوصول إلى مبتغاها ، و" الفكرة ذاتها نجدها عند سيمون دي بوفوار في قولها : "إن أعلم أنّ اللغة المتداولة مليئة بالأحاييل، فرغم ادعاء الكلية، فنجد اللغة موسومة بميسم الرجال الذين تواضعوا عليها، إنها تعكس قيمهم ومزاعمهم وأحكامهم المسبقة، وما زال المجتمع يحصر المرأة في اللغة /أنثى، ولا يقبل من المرأة فضاضة التعبير، التي لا يجد غضاضة في أن تكون عند الرجل"³. إنّ المفهوم الجديد الذي مسّ لغة الكتابة عند المرأة، هو أفق كتابة إبداعية تهفو إلى التجديد والتحرر، بهدف تحقيق المغايرة من خلال مساءلة الراهن، ومعاينة التجربة الطويلة التي مرت بها المرأة في مسيرتها الحياتية، وإن اختلف تواجدتها باختلاف الموقع الجغرافي، إلا أنّ الهم التحرري كان واحدا وفي كل أقطار العالم .

3-5/ الكتابة النسوية العربية :

لقد أضحت الكتابة النسوية العربية وياعتراف كثير من الباحثين والنقاد تمثل أهمية كبرى في ميدان التأليف والإبداع، من خلال الإقبال عليها متابعة ودراسة، وهي لا تقل قيمة وأهميّة عن نظيرتها في الغرب، لأنّ لها ذات النهج والمسار وخرجت من المضمار نفسه.

ولأنّ المرأة العربية كانت ولا زالت إلى اليوم حبيسة الثقافة والعصبية العربية التي تحيل المرأة بقضاياها إلى الهامش، مما جعلها تعاني خلال مسيرتها الإبداعية من أجل إعلاء صوت المرأة على أنّها طرف منتج ومبدع. ف " الثقافة العربية القديمة كما في أغلب الثقافات البشرية الأخرى، ملأت حياة المرأة بتيمات الوأد، والاستيلاء والتشيؤ، مما جعل من الثقافة فعلا ذكوريا قمعيا يمنع

¹ حفناوي بعلي، النقد النسوي وبلاغة الاختلاف في الثقافة العربية المعاصر ، ملتقى :الكتابة النسوية :التلقي ، الخطاب، والتمثلات ، 18و19 نوفمبر 2006، المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافة، 2010،الجزائر، ص50 .

² ينظر، عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، ط03، 2006، الدار البيضاء،

³ حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي و ما بعد النسوية، مرجع سابق، ص40.

المرأة من التعبير عن عواطفها بحرية، وفي الوقت نفسه يباح للرجل أن يمارس لغة حياة ما يدل على فحولته الشرعية وغير الشرعية ... وهذا ما جعل ظهور المرأة المبدعة في تاريخنا العربي القديم محدودا، تطور تدريجيا فيما بعد، حتى وجدنا رابعة العدوية تتغزل بالذات الإلهية، وولادة بنت المستكفي تنظم شعرا ماجنا، ومن هذه الزاوية يعتقد معظم الذين تحدثوا عن كتابة المرأة في الماضي أنها لم تكن واهية هامشية في ذاتها، بل لأن المرأة آنذاك منعت من الإبداع بسبب الكبت الثقافي الاجتماعي الذي واجهته¹. فلا يمكن إنكار أنّ التاريخ العربي القديم زاخر بالإبداع النسوي شأنه في ذلك شأن الإبداع الرجولي، ولكن المتلقي المتحيز الخاضع للترسبات الثقافية المتوارثة عن المرأة ليس فقط كصورة مخالفة وإنما كجنس أدنى من الرجل جعله يتجاهل الآثار الإبداعية للمرأة، يقول ابراهيم محمود: "في المجتمع العربي الذي نكون فيه ونعيشه بخاصة، وبحجم المرأة التي لا تكاد ترى بيننا، ولكنها مشحونة بتاريخ من القمع الخفي والمتخفي، والصمت الموزع على أكثر من صعيد، حيث تظهر المرأة صورة نحن راسموها، ليست صورة تطابق صورتنا، أو فكرة تضاهي فكرتنا عن أنفسنا كرجال قوامين على النساء"². وبهذه النظرة تحدد مصير النساء، وتشكلت ثقافة خاصة تمحور حولها الفعل الإنساني، يلخص فكرة أنّ المرأة تعيش حالة من الدونية بحضور الرجل، خاصة في العالم العربي، وإن كان هذا الحكم عاما في كل المجالات، دون أن نستثني منه علاقة المرأة بالكتابة. وتري زهور كرام أنّ الإشكال القائم ليس في علاقة المرأة بالكتابة، ذلك أن التاريخ الأدبي لا يمكن أن يتجاهل تلك إبداعات المرأة الموثقة، ذلك أنها مسجلة في أشكال تعبيرية عديدة، وإن كان هناك تحييز تاريخي لصالح بعض المظاهر دون أخرى، إلا أنّه لم ينف حقيقة أنّ المرأة مبدعة، فالالتباس لم يقع على مستوى علاقة المرأة بالكتابة، إنّما في عدم خضوع تلك العلاقة لإطار مفاهيمي محدد، مما أثار حولها الكثير من الغموض³. مما جعلها خاضعة للتحويلات الاجتماعية والثقافية المختلفة. فالموقف من إبداع المرأة ظلّ موحدا من طرف الرجل في عدم أحقيتها في الكتابة، أو أنّ ما تكتبه لا يرقى إلى المستوى المطلوب. فبين الكتابة والكلام، كان دور المرأة مقتصرًا على الحكي المتمثل في الدور الذي لعبته شهرزاد، من أجل

¹ - حسين مناصرة، النسوية في الثقافة و الإبداع، مرجع سابق، ص 71 - 72.

² - ابراهيم محمود، جماليات الصمت في أصل المخفي و المكبوت ، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 2012، دمشق، ص 137 .

³ - ينظر، زهور كرام، النسائي والاشتغال الأدبي، النسوية الإسلامية (سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة) 13 يونيو 2016، الرباط، ص 07 .

إرضاء سيدها، ولكن مع الحركات التحررية النسوية، كان للمرأة العربية أن تعبر عن نفسها، وتكسر الحواجز، وتتحدث وتناقش الطابوهات، بعد أن تمكنت من أدب الرجل قراءة ومساءلة، وأصبحت أعمالها كشفا لتبعات التغيب الحضاري والإنساني الذي مارسه الثقافة في حقها، والتي جعلت منها ذاتا تابعة وخاضعة للرجل لا غير¹. ولكن رغم ذلك تواصلت مجهودات المرأة في الانتاج المختلف سواء الأدبي أو النقدي، فقد "امتدت الحركة النقدية النسوية أدبا ونقدا وثورة إلى العقود الأخيرة من القرن العشرين وسنوات الألفية الثالثة، وذلك مع مجموعة من الناقدات، مثل: يمنى العيد في مقالها: 'مساهمة المرأة في الانتاج الأدبي' (1975م)، واعتدال عثمان في مقالها: 'التراث المكبوت في أدب المرأة'، و روز غريب في كتابها: 'نسمات وأعاصير في الشعر النسائي العربي المعاصر' (1980م)، وليلى محمد صالح في كتابها: 'أدب المرأة في الجزيرة والخليج العربي' (19883م)، وهيبه شريفة في مقالها: 'هل للنص النسائي خصوصي؟ دراسة لرواية لطيفة الزيات' (1993م)، ولطيفة الزيات في كتابها: 'من صور المرأة في القصص والروايات العربية' (1986م)، وسعيدة خالد في كتابها: 'المرأة، التحرر، الابداع' (1991م)، وخالد كورنيليا في كتابها: 'السياسات الجنسية لعلاقات الإخوة والأخوات في عمل الروائيات الانجليزيات خلال الفترة ما بين (1860-1900م)، ورشيدة بن مسعود في كتابها: 'المرأة والكتابة. سؤال الخصوصية /بلاغة الاختلاف' (1994م) و: 'جمالية السرد النسائي' (2006م)، وسعاد عبد العزيز المانع في كتابها 'السرد النقد الأدبي النسوي في الغرب، وانعكاساته في النقد العربي المعاصر' (1997م)، وبثينة شعبان في كتابها: '100 عام من الرواية النسائية العربية' (1990م)، وزهور كرام في كتابها: 'السرد النسائي العربي' (2004م)، ونعيمة هدى المدغري في كتابها: 'النقد النسوي: حوار المساواة في الفكر والآداب' (2009م)²، وهذا الكم من الانتاج وغيره من المؤلفات حاول البحث عن خصائص وخصوصية الكتابة لدى المرأة وبحث في تاريخ الكتابة لديها سواء في النقد أو الأدب، إذ ترى رشيدة بنمسعود بوجود سمات خاصة يحملها أدب المرأة باعتباره أدبا يعبر عن توجهات أقلية لها ظروفها المختلفة، ومنها تنطلق من أجل تقديم رؤى مغايرة في فهمها لما يحيط بها، وهذه الخصوصية يمكن تطبيقها على المرأة العربية كذلك، والتي يمكن سحبها على مختلف الانتاجات التي قدمتها الدراسات المهمة بالكتابة النسوية، بما في ذلك الغربية منها. ومنه ما رأته سيمون دي بوفوار من أن الرجل ليس بحاجة إلى التأليف عن نفسه، ذلك أنه قام بصياغة كل ما يحيط به

¹ - ينظر، نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، مرجع سابق، ص 657.

² - جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، شبكة الألوكة، دط، ص 128-129.

خدمة للذكورة، في حين يُستوجب على المرأة ذلك لأنها جنس آخر¹. ولهذا اتخذت من الكتابة أسلوباً لإثبات الذات والمجابهة، فكان لها أن اعتمدت على فن أدبي يمنحها مساحة أكبر للبحر والتعبير عن نفسها، فكانت الرواية هي الجنس الأدبي الملائم لذلك.

3-6/ الرواية النسوية العربية:

تسعى الرواية النسوية العربية من أجل بحث دؤوب عن صيغ كتابية جديدة تختلف عن ذلك الأسلوب الذي يعتمد الرجل، فحاولت نقض المسلمات الثقافية التي تسود مبادئ الكتابة عنده، وتحدت التقاليد والأعراف الثابتة، من أجل ممارسة فن الكتابة الروائية والإبداع السردي بكل حرية. ف" هذه قضية من قضايا السرد يلزم البحث فيها كشف الحاضنة الثقافية التي منحت السرد النسوي دلالة محددة في الأدب العربي الحديث، فقد صيغت هويته السردية ممثلة بالنوع الروائي، استناداً إلى حضور أحد المكونات الثلاثة الآتية، أو اندماجها معاً فيه، وهي: نقد الثقافة الأبوية الذكورية وما يدعمها من تحيزات ثقافية واقتراح رؤية أنثوية للعالم تقترح طريقة جديدة في معاينة الأشياء، ووصفها، والتفاعل معها، ثم الاحتفاء بالجسد باعتباره ركيزة أساسية من ركائز الهوية الأنثوية، وجعله موضوعاً للتمثيل السردى، فتشابتت تلك المكونات من أجل بلورة مفهوم الرواية النسوية بما صارت تعرف بها"². فهذه المكونات وغيرها هي ما يدعم الخطاب الروائي النسوي في العالم العربي ويميزه، ويحاول إعطائه صفة الفعالية والتميز في الواقع، وذلك ينطلق من قناعة أنّ ما تقدمه المرأة في مجال الرواية من أفكار وطروحات يهدف إلى إحياء الإبداع لدى المرأة أولاً، وتأطير سمات خاصة بالرواية النسوية ثانياً، لما للرواية من مكان وتأثير في جمهور المتلقين. فالرواية من النصوص الإبداعية التي أظهرت دور المرأة وأسمعت صوتها، حيث نالت من مكانة تجاوزت من خلالها باقي الأجناس الأدبية خلال القرن العشرين³. وهذا ما منح كتابة المرأة - الروائية خاصة - مكانتها عند النقاد والباحثين، وتجسد ذلك أيضاً من خلال نماذج لروائيات وصلن إلى قمة الإبداع الفني. فقد ظهرت في الساحة النقدية العربية اشكالية الكتابة النسوية بعد الحرب العالمية الأولى، وقد اعتبر المصطلح ذا وقع نقدي ذاع صيته باعتباره ممثلاً لخصوصيات المرأة المبدعة في علاقتها بالمجتمع، وبهذا تكون قد سجلت تاريخاً جديداً يخرج المرأة من عالم الحرمان،

¹ - ينظر، حسن مناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، مرجع سابق، ص 181.

² - عبد الله إبراهيم، المحاورات السردية، منشورات الاختلاف، ط 2011، ص 59-60.

³ - ينظر، حسين مناصرة، النسوية في الثقافة و الإبداع، مرجع سابق، ص 141

إلى عالم الكتابة والحرية¹. وهذا ما سجل نقلة نوعية في الحياة الاجتماعية، وفي الكتابة الروائية العربية خاصة ما تقدمه المرأة في هذا المجال، مما رشح أعمالها أن تتجاوز مجموعة الخطابات الثقافية التي طغت على السطح لردح من الزمن، وفق شروط اجتماعية وثقافية خاصة.

فبعد هزيمة 1967 طغى الصراع الفكري بين الاتجاه الديني والمذهب الاشتراكي، وخلال هذه الفترة عرفت قضية المرأة اهتماما كبيرا من طرف عديد من الكُتّاب والكاتبات. أما بانسبة للمبدعات فقد لوحظ عليهنّ وعيهنّ بقضيتهنّ، وسجلنّ تقدما معتبرا إذا ما قورن بتراجع بحرية الشعب وتأثيره على السلطة في تلك المرحلة². وقطعت بعد ذلك أشواطاً من أجل تقديم نموذج المرأة الفاعلة الواعية بأثر الغياب الذي فرض عليها، وكانت تهدف دائما إلى لفت الانتباه إلى صوتها المقموع، مع غاية استجابة أكبر عدد من النساء لما كتبتّه، فكانت المرأة بذلك مخاطبة وقارئة ذات اعتبار، بحيث أتاحت لها الرواية أن تقدم رأيها "وفق تفاعل وتجارب تكون الذات المبدعة هي عصب الموضوع وحامله"³. فكان للمرأة العربية قصب السبق في الكتابة الروائية عكس ما شاع في تاريخ الأدب العربي، حيث تنفي بثينة شعبان - في حديثها عن بداية كتابة الرواية في العالم العربي - النظرية قائلة: "أنّ الرواية العربية الأولى قد أُلّفها عام 1914 الكاتب المصري محمد حسين هيكل. ويثبت... أنّ الرواية الأولى في الأدب العربي كانت: حسن العواقب، أو غادة الزهراء، التي أُلّفها الكاتبة اللبنانية زينب فواز ونشرت عام 1899، وفي عام 1904 نشرت لببيرة هاشم من لبنان أيضا، رواية بعنوان قلب الرجل، وفي السنة نفسها نشرت لببيرة ميخائيل صوبا، من لبنان أيضا رواية حسناء سالونيك على حلقات في صحيفة الهدى في نيويورك... وتظهر هذه الروايات أنّ النساء العربيات هنّ اللواتي أسّسن هذا النوع الأدبي في الأدب العربي. كما تسير غالبية هذه الروايات المناخ السياسي في ذلك الوقت وانعكاساته الاجتماعية، مبينة خلال ذلك أنّ العوامل الاجتماعية كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بالعوامل السياسية. وقد كرس كاتبات وروائيات أنفسهنّ في ذلك الوقت لتعليم الأجيال الشابة وتنويرها فيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والدينية"⁴. وهذا كشف للوعي المبكر الذي كانت تمتلكه المرأة

¹ - ينظر، المرجع نفسه، ص 66.

² - ينظر، بوعي ياسين، حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة، ط 1998، 1، سوريا، ص 145.

³ - محمد برادة، الرواية العربية وهران التجديد، دار الصدى للصحافة و النشر والتوزيع، 2001، الإمارات العربية المتحدة، ص 29 .

⁴ - بثينة شعبان، 100 عام من الرواية النسائية العربية، دار الآداب، ط 01، 1999، بيروت، ص 17.

العربية بقضاياها الاجتماعية والسياسية والثقافية. وفي منتصف القرن العشرين، برزت روايات عربيات بتجاربهن الروائية، أمثال ليلي بعلبكي، كوليت خوري، غادة السمان...، حيث اعتمدن شكلا ابداعيا مختلفا، شكلت فيه الأنثى بتجاربها محور الاهتمام، قدمن من خلالها عديد الإشكاليات التي عكس فيها النص الأدبي الواقع الاجتماعي والسياسي وتأثيراته على المرأة، وقد فتحت هذه الكتابات باب النقاش حولها لا يزال يُثار حتى اليوم¹. واهتمت الكثير من الدراسات بالمنجز الروائي النسوي*، لأنه حقق مبتغاه في بلوغ المراتب التي وصل إليها المبدع/الرجل، وتم تجاوزها في كثير من الأحيان، فقد حققت الروائيات العربيات مكانة مهمة، وكنّ في مصاف الرائدات إذا ما تعلق الأمر بالإنجاز الروائي، وهذا يكشف عن تغيير في القناعات النقدية في نظرتها للأعمال النسوية حيث برهنت المرأة عن تفوقها من خلال الإبداع والأفكار والتقنيات، كما حدث مع أعمال أحلام مستغانمي، وسحر خليفة، وهدى بركات... وغيرهنّ، حيث غدت أعمالهن مثارا للنقاش ومساحة للدراسات الأدبية والنقدية². وتلك بعض من الانجازات التي شهدتها الساحة النقدية في حق الابداع النسوي العربي الذي لا يزال سائرا في طريق التطور. ولكن هل هذه الحالة التي يعرفها الاعتراف النقدي تجاه الابداع النسوي في المشرق تنعكس بصورتها الكلية على الانتاج الروائي النسوي في المغرب العربي؟

3-7/ الرواية النسوية المغاربية :

قطعت الرواية المغاربية أشواطا كبيرة بالاعتماد على ما يوجد به المشرق العربي أو الانتاج الغربي معا، ووصلت إلى تحقيق نموذج الروائي الحداثي سواء من ناحية الأسلوب أو المضامين، إذ تجاوزت الرواية المغاربية المرحلة الكلاسيكية لتكوينها، بل قُدمت في أساليب وتقنيات حديثة

¹ - ينظر، فوزية بوغنجور، الآخر في الرواية النسوية المغاربية خلال القرن 17/18م، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، 01، 2015/2016، جامعة وهران، ص 06-07 .

* - حسين مناصرة: قراءات في المنظور السردى النسوي، سليم النجار: قراءات في الرواية النسوية العربية، عبد الرحيم وهابي، السرد النسوي العربي من حبكة الحدث إلى حبكة الشخصية، رشيدة بنمسعود: جماليات السرد النسائي، عزيز العرابوي: السرد الروائي النسوي الحرية الذات الجسد، سلمان زين الدين: شهرزاد والكلام المباح قراءا في الرواية النسوية، سلمى براهيمة: سرديات النسوية، هويدا صالح: نقد الخطاب المفارق السرد النسوي بين النظرية والتطبيق، عبد الغفار العطوي: ثقافة الجسد قراءة في السرد النسوي العربي، عبد الله ابراهيم: السرد النسوي الثقافة الأبوية الهوية الأنثوية، الجسد، عاصم واصل: الرواية النسوية العربية مسالة الأنساق وتقويض المركزية، ...

² - ينظر، بثينة شعبان، 100 عام من الرواية النسائية العربية، مرجع سابق، ص 211.

ومتجددة. كما لم يشكل التعدد اللغوي الذي قدمت به حاجزا، فبالإضافة إلى ذلك التنوع اللغوي، مثلت الرواية المغاربية قيمها الحضارية أكسبتها تفردا وخصوصية. غير أن الرواية المكتوبة باللغة الفرنسية في منطقة المغرب العربي حازت على الأسبقية في تحقيق صفة العالمية مقارنة بنظيرتها المكتوبة باللغة العربية، وذلك راجع للتأثيرات التاريخية والثقافية¹. وقد ساهم في هذا التأخر عوامل عديدة، فقد كانت الرواية " في فترة موازية لنفس التجربة التي تحققت باللغة العربية، في أقطار الشام ومصر منذ الثلاثينات، فإن الرواية المكتوبة باللغة العربية ظهرت متأخرة جدا، وأسباب هذا التأخر مرتبطة بجملة عوامل التي تعاضدت لمنع بروز رواية مغاربية باللغة العربية، ويأتي على رأس هذه الأسباب خلو التراث الأدبي العربي القديم من فن الرواية واعتماده على الشعر...، كما ساهم انفصال المغرب العربي عن المشرق العربي الذي كان يجتاز أولى خطواته في التأسيس لفن روائي ناضج متأثر بالاتصال الثقافي مع الغرب ونشاط حركة الترجمة... فاتصال المغرب العربي بالغرب كان صداميا، عبرت عنه الممارسات التهديمية للهوية القومية من جانب المستعمر، والاستماتة في محاربة الهيمنة على اللسان والثقافة وعادات من جانب المغاربة، إذ شكلت المحافظة على الارث وحمائته هاجسهم وشاغلهم الأول ومثلت اللغة العربية الرهان وعنصر الحسم"²، وهذه السمة المشتركة بين طرفي الابداع في المغرب العربي نساء/ رجال، من خلال المزوجة اللغوية في الابداع أو التفرد بلغة واحدة: العربية أو الفرنسية من أجل المساهمة في تحقيق مستوى أرقى والوصول بالرواية المغاربية إلى مصاف العالمية.

ورغم التأخر الزمني الذي سبق ظهور الرواية النسوية المغاربية مقارنة مع نظيرتها في المشرق، إلا أنه ومع مرور الوقت انتقلت التجربة إلى المغرب العربي وحازت عديد الأسماء النسوية المغاربية على الاهتمام من قبل النقاد والدارسين والمهتمين بالفن الروائي بشكل خاص. وبالعودة إلى التأريخ لمراحل تطور هذا الجنس الأدبي في المغرب العربي من قبل المبدعات المغاربيات، فنجد تجلي ل"ملامح الرواية النسائية المغاربية في الظهور قبل عقد الخمسينات من القرن العشرين حيث صدرت ل'طاوس عمروش ' سنة 1947 رواية الزنبقة السوداء، التي تعد أول رواية نسائية مغاربية باللغة الفرنسية غير أن الانطلاقة الفعلية لهذا النوع من الأدب لم يتحقق إلا بعد احتفاء صورة الأدب الاستعماري، حيث وجد الإنسان المغاربي مجالا ليمارس فعل الكتابة

¹ - ينظر، فتحي بو خالفة، التجربة الروائية المغاربية : دراسة في الفاعليات النصية و آليات القراءة، عالم الكتب الحديث، دط، 2010، الأردن، ص03.

² - فوزية بوغنجور، الآخر في الرواية النسوية المغاربية، مرجع سابق، ص 68.

ويعبر بنفسه عن نفسه، ومن ثم أخذت الروايات المغاربيات موقعا في التاريخ الأدبي من خلال الممارسة الروائية باللغة الفرنسية والعربية¹ واتخذت من السياقين معا مجالا للتعبير عن الذات النسوية المقموعة، والعمل من أجل لفت الانتباه والتعبير عن غاية محددة، "وفي سياق متقارب أشار جون دي وي J.Dejeux قبل رشيدة بن مسعود إلى هذه السمة في الرواية النسائية المكتوبة بالفرنسية من خلال التركيز على المضمون والرسالة المراد تبليغها وإهمال الجانب الجمالي أو الأسلوبي، الأمر الذي يؤدي في غالب الأحيان إلى تقديم روايات فقيرة لا تحقق لذة القراءة، إذ تريد الكاتبات قول أشياء كثيرة بطريقة استعجالية، ما ينسيهن أنّ كتابة الرواية هي فن قبل كل شيء آخر، وحيث يبدو أنّ أخذ الكلمة هو الأهم بالنظر إلى السياق الاجتماعي المغاربي الذي يتواجدن فيه"²، وهذه النقائص تشهد الانجازات الاخيرة للرواية النسوية المغاربية على تجاوزها. إلا أنّ الرواية المغاربية عانت من التهميش والإقصاء، إذا استثنينا من ذلك بعض الأسماء التي فرضت نفسها في المشرق العربي، من أمثال أحلام مستغانمي، وهناك من كان لها حظ في الدراسات التي جاءت في شكل مقالات متناثرة، كما هو الحال مع زهور كرام وفضيلة الفاروق وليلى أبو زيد، في حين بقي حظ كثير من الأسماء مغيبا، وإن كانت بعض الدراسات الأكاديمية قد اتخذتها نماذج للبحث إلا أنّ تلك الدراسات لم تتجاوز عتبة المكتبات الجامعية³. ورغم ذلك إلا أن المحاولات الروائية المغاربية لازالت مستمرة موضحة الجهود المبولة من أجل تحقيق الأفضل في مسارها بخلق محاولات جادة دون أن تغفل أهمية القاعدة المشرقية في الكتابة الروائية والاحتذاء بالنموذج الغربي. "بمعنى أنّ هذه الرواية المغاربية قد تأسست على ثلاث مرجعيات أسهمت في تشكل مرجعيات أسهمت في تشكل ملامحها :

الأولى: غربية، وقد مثلت رافدا مهما في بلورة المناحي الفنية والجمالية في النص الروائي المغاربي.

الثانية: وهي مشرقية، بحيث استفادت هذه الرواية من النصوص التأسيسية المشرقية، بفعل التواصل بني هذه الأقطار ، وكذلك التقاطع الموجود بين المجتمعات المغربية .

¹ - مسعودة لعريط ، سردية الفضاء في الرواية النسائية المغاربية ، موفم للنشر، دط، 2013، الجزائر ص27.

² - المرجع نفسه، ص26 .

³ - ينظر، فوزية بوغنجور ، لآخر في الرواية النسوية المغاربية خلال القرنين 18/17، مرجع سابق، ص 10 .

الثالثة: وهي المحلية، وتعد مرجعية استقاها كتاب هذه النصوص من واقعهم المعيش، ومن إفرزات المرحلة التي تستوجب خلق فضاءات خاصة بهذه الرواية في أقطارها.¹ وأسفر ذلك عن تشكل ملامح لنموذج روائي جديد يرافق التغيرات التي تحدث في منطقة المغرب العربي والتي تحمل قضايا فكره شبه المشتركة وتبين خصائصه ورؤاه . وقبل الوصول إلى مرحلة متقدمة من تطور الرواية، نجد أن الروائيات المغاربيات أبدعن في تأليف الشعر والقصة القصيرة قبل الكتابة الرواية التي تأخر ظهورها مقارنة بباقي الأجناس التقليدية، وقد سجلت خمسينات القرن الماضي حضورا ضعيفا للفنّ الروائي وتجاوز ذلك إلى ستينات وسبعينات القرن نفسه، وعرفت هذه الفترة انتشار أعمال روائية محدودة، كانت أقرب إلى الفنّ القصصي أكثر من الروائي.² وتبقى الرواية الجنس الأدبي الذي فضلته بعض المبدعات المغاربيات على باقي الأجناس الأدبية، حيث تحولنّ من الشعر والقصة القصير خاصة إلى كتابة الرواية. وقد عرفت تسعينات القرن الماضي تناميا في الإنتاج الروائي المغربي، وإن اختلفت نسبته من بلد إلى آخر كاختلاف ظروف النشأة ومراحل التطور، فقد سجلت المغرب وتونس غزارة وتواترا، لم تشهده الجزائر وليبيا اللتين عرفتا نسبة محدودة، في حين تبقى مبدعات موريطانيا بعيدات عن الإنتاج الروائي. كما تنال الرواية المغاربية المكتوبة باللغة الفرنسية سبق في الصدارة، والتي حازت عليها مليكة مقدم، وآسيا جبار بروايتها 'في الهامش'، 'والعطش'. أما النموذج المقدم باللغة العربية فتمثل في رواية 'من يوميات مدرسة حرة' لزهور ونيسي عام 1979.³ وهذه الصدارة جاءت بعد "أكثر من خمس عشرة سنة من الاستقلال، ولم تصدر الرواية الثانية لونجا والغول لهذه الكاتبة إلا في سنة 1993، وقد تزامن ذلك مع صدور الرواية الأولى لأحلام مستغانمي ذاكرة الجسد، ثم استمر صدور الرواية النسائية في الجزائرية، بعد ذلك على النحو التالي : فاطمة العقون 'رجل وثلاث نساء سنة 1997، أحلام مستغانمي 'فوضى الحواس' 1998، فضيلة الفاروق 'مزاج مراهقة' 1999، شهرزاد زاغر 'بيت من جماجم 2000، زهرة ديك 'بين فكي وطن' 2000، ياسمينة صالح 'بحر الصمت' 2001، زهرة ديك 'في الجبّ لا أحد' 2002، أحلام مستغانمي 'عابر سرير' 2003، فضيلة الفاروق 'تاء

¹ - عبد القادر بن سالم، بنية الحكاية في النص الروائي المغربي الجديد، دار الأمان، ط1، 2013، الرباط، ص09.

² - ينظر، بوشوشة بن جمعة، التجريب وارتحالات السرد الروائي المغربي، المغاربية للنشر، ط01، 2003، تونس، ص165.

³ - ينظر، يمينة عجنالك بشي، الكتابة النسائية في الجزائر واشكالاتها، ص32. نقلا عن الصوت النسائي في الادب

الجزائري المعاصر، دغماني أحمد ، ص09

الخنجل'2003، اكتشاف الشهوة 2006"¹. أما في المغرب الأقصى فكانت أول رواية مكتوبة باللغة العربية "سنة 1954 وهي رواية الملكة خنثة للكاتبة المغربية آمنة اللوة، ومنذ ذلك الحين ارتسم المشهد الروائي النسائي باللغة العربية في المغرب كما يلي "فاطمة الراوي 'غدا تتبدل الأرض' سنة 1967، خنثة بنونة 'النار والاختيار سنة 1979 والغد والغضب سنة 1981، ليلي أبو زيد 'عام الفيل سنة 1983، رجوع إلى الطفولة سنة 1993، نزهة براضة 'رحيل القمر' سنة 1994، زهور كرام 'جسد ومدينة' سنة 199، ربيعة السالمي 'الجلادون' سنة 1997، حليلة زين العابدين 'هاجس العودة سنة 1999، مليكة مستظرف 'جراح الروح والجسد' سنة 1999، مريم التوفيق 'ذكريات في الاتحاد السوفياتي' سنة 1999، حفيظة الحر 'فاتحة الجراح' سنة 2000، ليلي أبو زيد 'الفصل الأخير سنة 2000، زهور كرام 'قلادة القرنفل' سنة 2004"². أما الرواية النسائية في تونس فيبدأ "مداها الزمني الثمانينات من القرن العشرين، ومدارها نصان روائيان بدئيان، يتعالق فيهما الميثاق الروائي المتخيل والميثاق السير ذاتي الواقعي، 'آمنة' لزكية عبد القاجر، و'مراتيح' لعروسة الناتولي، ورايتان دالتان على تحسس الكاتبات التونسيات لمسالك الرواية، دون أن يمتلكن بالقدر الكافي الوعي بشروطها النظرية جنسا أدبيا، وبآليات انجازها إجرائيا"³. فحتى وإن كانت بدايات الرواية النسوية في تونس جاءت متعثرة -على حسب بوشوشة- إلا أن الكاتبات اخترن فن الرواية كجنس أدبي قادر على استيعاب قضايا المرأة وشواغلها. وقد ظهرت الروايات النسوية التونسية على التوالي: "علياء التابعي 'زهرة الصبار' 1985، حياة بن الشيخ 'وكان عرس الهزيمة' 1991، فضيلة 'الاسم الحضيض' 192، آمال مختار 'نخب الحياة' 1993، نتيلة التباينية 'طريق النسيان' 193،... آمال مختار 'الكرسي الهزاز' 2003، 'مايسترو' 2006"⁴، وهذا التواتر والتعاقب في الانتاج الروائي النسوي دليل على الاهتمام النسوي بالرواية، مما أكسبها بعدا إبداعيا جديدا رغم التفاوت الملاحظ في درجة أدبية نماذجها النصية، حيث تمكنت بض الروايات فقد من تحقيق البعد الفني للرواية، في حين حادت كثيرات منهن عن النموذج الأصل للقرن الروائي⁵. ثم دخلت الرواية النسوية التونسية مرحلة جديدة في تسعينات القرن الماضي حيث اختارت عديد الشاعرات التونسيات

¹ - مسعودة لعريط، سردية الفضاء في الرواية النسائية المغربية، مرجع سابق، ص 29.

² - المرجع نفسه، ص 28.

³ - بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية التونسية، مرجع سابق، ص 11.

⁴ - مسعودة لعريط، سردية الفضاء في الرواية النسائية المغربية، مرجع سابق، ص 31.

⁵ - ينظر، بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية التونسية، مرجع سابق، ص 11.

التحول إلى الفنّ الروائي، وهذا ما ساهم في إغناء الإبداع الروائي النسوي سواء عن طريق الإبداع أو المختارات النصية، ليعزز حضور هذا الجنس أدبي في المشهد الثقافي التونسي، ويؤكد حضور الفنّ الروائي والاهتمام به¹، وهذا يلخص التطور الذي عاشته الرواية من أجل بلوغ الأفق المنشود الذي تعرفه الرواية العربية والعالمية. "أما في ليبيا فقد ظهرت أول رواية نسائية سنة 1972 بعنوان 'شيء من الخوف' لمرضية النعاس ثم رواية 'المظروف الأزرق' سنة 1982 للكاتبة نفسها، ثم توالى صدور الروايات النسائية في هذا البلد على هذا النحو: نادرة العويتي 'المرأة التي استتظقت الطبيعة' 1938، فوزية شلابي 'رجل لرواية واحدة' 1985، شريفة القيادي 'هذه أنا' 1994، 'البصمات' 1999²، هذا وتشتهر الرواية الليبية النسوية بقلتها في مقابل الدول سابقة الذكر، في حين تبقى دولة موريتانيا "وخلافا لبلدان المغرب العربي الأخرى، تونس والجزائر والمغرب وليبيا، فإننا لا نعثر إلا على عدد ضئيل جدا من الروايات، ولا نعثر البتة على أي مؤلف للنقد الروائي الموريتاني، ذلك أن جنس الرواية مازال يتلمس طريقه ولم يدخل بعد في التقاليد الأدبية والثقافية لهذا البلد"³. ورغم الاختلاف في الأسبقية وكم الانتاج ونوعيته، إلا أنه تكاد تكون مضامين الرواية النسوية المغاربية واحدة، ذلك أنها تحمل نفس الهمّ الذي تعيشه المرأة المغاربية وتتكبد الصراع معه.

* مضامين الرواية النسوية المغاربية:

تقوم الرواية المغاربية بتجسيد واقع المرأة ووضعيتها، في محاولة منها للخروج من الهامش وإثبات الذات، فقد قدمت واقعا وصورة للمرأة المهمشة من طرف جميع القوى المؤثرة وفي مواجهة كيان اجتماعي وثقافي يقدر مبدأ الفحولة في مقابل الأنوثة المهزومة على جميع الأصعدة، ولكن كل ذلك كان دافعا للمرأة من أجل محاولة قلب الموازين، وإسماع صوتها المقموع، فكست لغة ابداعها بطابع الذاتية، وشكلت كتاباتها إعلانا لرفض ما ساد من القيم والمبادئ التي أغفلت وجودها ككيان مستقل عن الآخر في مختلف المجالات⁴. فأصرت عبر كتاباتها على التحدي والمجاهرة في مواضيع تعد طابوهات في العالم العربي، كان يعتقد أنه لا يمكن للمرأة أن تعالجها

¹ - ينظر، المرجع نفسه، ص 12

² - مسعودة لعريط، سردية الفضاء في الرواية النسائية المغاربية، مرجع سابق، ص 29.

³ - المرجع نفسه، ص 32. -

⁴ - ينظر، الأخضر بن السائح، سرد الجسد وغواية اللغة: قراءة في السرد الأنثوي وتجربة المعنى، عالم الكتب الحديث،

دط، دت، إريد، ص 13.

جهداً وتعطي رأيها بخصوصها، فكانت "كتابة المرأة (المغربية) بلا شك، ثورة وتمرد على مظاهر التهميش التي تطلها جسداً وروحاً، ذلك أن المتأمل للمشهد الروائي النسائي، يجد هذا الأثر العنيف للمغامرة والثورة، يبتدئ مع صراع الذات مع ذاتها، ليتحول إلى صراع مع العالم المحيط بها. وحين نمنع النظر في المتون الروائية المغربية، نلمس هذا العنف الذي يلمس المرأة في تقلباتها، في صحتها وصفاتها، وفي ثورتها وتمردها. نستكشفه من خلال نصوصها، بين (الأنا والآخر) عبر محاور ثلاث: اللحم، الحب، الكتابة. وهذه المحاور -كما ترى- مشحونة بأسئلة الخلاص من أوجاع الذات، وتهيجات الجسد داخلها، وهنا تكمن المساحة التي تبرز فيها النواة الدلالية الممغنطة التي تشد جميع الوحدات السردية عبر حركة مرنة، في مدى زمني دائم الانشطار والتحرك"¹، فاشتهرت بعض التيمات دون الأخرى في النصوص الروائية النسوية، لتظهر المرأة من خلالها تمرداً وعصياناً للأعراف التي صاغها الرجل. ويحدد رشيد ضعيف "خصوصية الرواية النسوية في ثلاث نقاط هي أولاً: الكتابة التاريخية بخلاف كتابة الرجل غير التاريخية. ثانياً: الجرأة في الحديث عن الممنوعات والمحرمات بشكل عام عند المرأة. ثالثاً: البلاغة المحرمة: حيث المرأة تكتب بأسلوب غير ثقافي، وهذا ما يجعل كتاباتها غير حيوية وغنية بدون إحالات ثقافية مترامية"²، وهذا أحد الشواهد من الكتابات الرجالية التي تجعل الإبداع المرأة في مرتبة أدنى فهي تتجرأ على المحرمات والممنوعات، إضافة إلى أنها تقدم كتابات بأسلوب غير ثقافي، فهو لا يرتقي إلى أسلوب الكتابة لدى الرجل (الثقافي على حد زعمه) وإن كانت هذه المحاولة القرائية لجهود المرأة المغربية في الكتابة الإبداعية لا تحط من قيمة بعض الكتابات التي أبدعها الرجل، ولكنها تكشف عن جوانب كثيرة تفوقت عليه فيها المرأة. وهذه التعاليق والانتقادات التي وجهت إلى الكتابة النسوية، هي ما زادت المرأة تشبثاً ببعض المواضيع، والتي تعد من المحرم على المرأة التحدث فيها. ومن تلك المضامين نجد:

1/ الجسد :

فالجسد من المضامين الأساسية التي احتفت بها الرواية النسوية بصفة عامة، واعتمدتها كتيمة سردية خاصة لا يمكن للآخر التفوق عليها من خلالها، إذ تقصد "به شيء من البوح والمكاشفة، تحكي المرأة من خلال جسدها وشبقها، إذ تخبر ذلك عن الرجل، الذي يصف الشيء

¹ - الأخضر بن السائح، سرد الجسد وغواية اللغة: قراءة في السرد الأنثوي وتجربة المعنى، مرجع سابق، ص 19.

² - حسين مناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، مرجع سابق، ص 114.

من خارجه"¹، ولا يمكنه أن يعبر عن صدق التجربة التي تحاكيها المرأة في إبداعاتها. فكثير من الروايات النسوية تتعمد المغالاة في توظيف ووصف الجسد. فعند عبد الله ابراهيم "تغدو قيمة جسد المرأة من أسس تشكيل الهوية الأنثوية في الكتابة، وعلى النقد النسوي من جهة نظره، أن يبرز هذه الهوية أو خصوصية الأدب النسوي، باعتباره تمثيلا لعالم المرأة جسديا وثقافيا ونفسيا، وخاصة بوصفه هوية أنثوية متجددة ثقافيا، بحيث تحقق هذه الهوية التي أغفلت في الماضي للمرأة خصوصيتها بظهور الجسد في النصوص الروائية محورا تتمركز حوله العلاقات الخاصة بالأحداث والأفعال"². فالمبدعة تمنح الجسد أولوية بوصفه خاصية أنثوية ملهمة لها، فكان محورا مركزيا في الكتابة الروائية، فالمرأة تكتب " بأساليب التمويه التي تلصقها بجسدها، تكتب مباشرة على جسدها... إذ ترسم ورسمها تكثيف لرغبتها... إن المرأة تعيش نفيا وجوديا خاصا، وحين تعبر عن وجودها المنفي من خلال الرموز والكتابة، تنتج كتابة جذرية، ومعلوم أن كتابة النفي والاقصاء والحظر والسجن هي من أشد الكتابات عنفا وتهورا"³، فالمرأة تكتب عن جسدها وتجعله محورا في سردها لأنها تعيش حالة الإقصاء والنفي -كما يرى حفناوي بعلي- وكأن المرأة تكتب بحفاوة عن جسدها من منطلق الشعور بالنقص، حيث هناك من النسويات من دعت إلى الاهتمام بهذه التيمة السردية، ولم يمنعها النقد والاحتجاج اعتماد الجسد الأنثوي وجمالياته بشكل جوهرى وصريح كموضوع أساس في أعمالهن الروائية، ف'هيلين سيكسوس' أهمية ووجوب احتفاء الكتابة النسوية بالجسد، وإعطائه مساحة في إبداعاتهن⁴. فهذا التحدي الذي تعلنه الكاتبات في وجه النقد، تريد من خلاله أن تستعيد هويتها ببعض من خصائصها التي تنفرد بها. ولكن هذه القوة التي تعتقد أن المرأة تمتلكها من دون الرجل، فيها خضوع للمجتمع بطريقة أو بأخرى، فهي تريد التمرد عليه وأن تتحدها بمثل هذا التوظيف، ولكن " ينبغي التأكيد على أن استنثار الجسد بأهمية بالغة في الرواية النسوية، يتم بتوجيه من أسباب متصلة بنظرة المجتمع إلى الجسد عموما، وما ولده ذلك من إحساس عند المرأة من أنها مرغوبة على مستوى الجسد وليس من شيء آخر، وهكذا فإن السبب الخاص بشعور المرأة من أنها تتميز بخصوصية مطلقة ومتفردة، يؤدي إلى هيمنة فكرة واحدة،

¹ - عبد العاطي كيوان، أدب الجسد بين الفن والاسفاف دراسة في السرد النسائي، مركز الحضارية العربية، ط1، 2003، القاهرة، ص17،

² - حسين مناصرة، النسوية في الثقافة والابداع، مرجع سابق، ص115-116.

³ - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، مرجع سابق ص 35-35 .

⁴ - ينظر، عبد الله ابراهيم، الرواية النسائية العربية-تجليات الجسد والأنوثة-، مجلة علامات، ع17، 2004، المغرب، ص18.

وهي اختزال الانوثة إلى مجرد جسد. وكما أكد 'فايثر ستون'، فإن الثقافة الاستهلاكية تحتفل بالجسد بوصفه حاملا للذة، فهو جسد يشتهي من جانب، ومحل رغبة الآخرين من آخر، فإن العلاقة بين الجسد وما يحيط به من علاقة عرض وطلب قائمة على الحاجة والإشباع والعرض والوفرة والندرة والإنتاج والاستهلاك، فالمتعة أو الرغبة فقدت بعدها التواصل العميق والإنساني، وبه استبدلت نوعا من الشغف الاستعراضى المثير الذي يهدف إلى إثارة مجموعة من الاستيهامات المتبادلة بين الرجل والمرأة...، ومن الطبيعي، وسط نسق ثقافي يرى الجسد من هذا المنظور... أن تظهر حاجة ماسة إلى الترغيب بالجسد استنادا إلى ثنائية الحجب والاطهار، المنع والإباحة... كي يظل مثار رغبة وبحث¹، فالمرأة في هذه الحال وقعت بطريقة لا واعية وكانت ضد نفسها، فالرجل/الآخر الذي يرى أن حديثها عن الجسد فعلا محظورا ومحراما، فهي قامت بهذا الفعل كرد فعل تمردى عليه -حسب ظنها- ولكنها بقيت تابعة للرغبة التي يريدونها من خلال ما تقدمه. كما أنها اختزلت نفسها بكل ما تملكه من طاقات ومؤهلات في الجسد فقط، وكأنها تبرهن على أنها كائن ناقص من كل شيء إلا من ناحية الجسد فهي كامل، وهذا تابع لدعوة بعض الكاتبات والناقداً على أن تجعل المرأة من جسدها فقط محور الكتابة والسرود. ف"عندما تشعر المرأة بأنها لا تملك سوى جسدها، فإنها توظفه في حالة التمرد وحالة الإكراه كأداة عمل وأداة إشباع، وكأن النساء هكذا دائما لا يرين أبعد من أجسادهن"². وهذا الذي يبعد الغاية من اخضاع الجسد للفعل الروائي النسوي، ويجعل المرأة تابعة دون وعي منها.

2/الجنس:

بالموازاة مع الحضور القوي لموضوع الجسد في الرواية النسوية، تطرح عدّة " أسئلة معرفية متنوعة، من بينها سؤال الجنس، الذي يمتلك كامل شرعيته، باعتباره محركا مهما للكائن البشري، إذ يجسد الخاصيتين النفسية والغريزية للكبار، يملك مساحة حضور مهمة في الابداع الأدبي في شتى تنويعاته الأجناسية، وبالأساس النسائي منه في المجال الروائي، مما يبيح البحث في الأطر المرجعية التي يحتكم إليها هذا التفكير في الجنس كمعطى إنساني، وكتجربة معرفية خاصة، وأنّ هذا السؤال بالذات لا يزال موضوع التباس ومتاجرة وإثارة غير علمية مدمرة، أي أنه أداة للتشويش

¹ - المرجع نفسه، ص 18-19.

² - بن شوشة بن جمعة ، الرواية النسائية في تونس، مرجع سابق، ص 65.

تفضي إلى أعطاب عدّة في الذاتية. فضلا عن المساءلة عن كيفية تفكير الجسد الأنثوي روائيا في السرد النسائي، أي كيفية تمتعه بلذّة ذاتية (le plaisir de soi) بتعبير ميشال فوكو... وذلك في الوقت الذي ينزع فيه البناء المجتمعي إلى ما يشبه تحريم التفكير والحديث في ذلك¹، خاصة بالنسبة للمرأة، فكيف لها أن تتحدث جهارا في رواياتها عن تلك الممارسات والمجتمع يحرم عليها ذلك، وهذا ما سيؤزم العلاقة بينها وبين متلقي إبداعها، ففي رأي عبد الله ابراهيم أن بعض الروائيات يقمن بتوظيف تيمة الجنس كظاهرة مفتعلة دون تسجيل أي إضافة نوعية قد يقدمها هذا التوظيف للنص، فيكون الهدف من ذلك هو الإشهار والمخالفة فقط²، فعلى الروائية أن تحتكم إلى مواطن توظيف أفكارها بما يخدم الأطوار السردية دون أن يمثل ذلك إضافة غير ضرورية، تنقص من قيمة العمل الروائي عكس الطموح الذي تسعى إليه الروائيات من وراء أعمالهنّ.

3/الحجاب :

ثمة أزمة قائمة حول هذا الموضوع ليس لأنه يعتبر واجبا من طرف المجتمع فقط، بل لأنه فريضة دينية أيضا، وهذا ما جعله من الأمور الشائكة التي يصعب فيها التوصل إلى حل جذري يرضي جميع الأطراف، حيث نجده من المواضيع التي نالت من الجدل الكثير، خاصة بسبب علاقته بالدين، ولكنه أيضا علامة مجتمعية فارقة خاصة بالمرأة حامل لدلالات لا يمكن إغفالها³، لذلك واجهت الروائيات اللاتي دافعن عن فكرة التخلي عن الحجاب عديد الانتقادات التي وجهت لأعمالهن، ذلك أنهن يرون فيه عائقا فرضه الرجل من مبدأ التسلط لا غير، وليجعل منهن تابعات خاضعات مكرسا لفكرة أن المرأة عورة ويجب أن تحجب. فكانت الكتابات الروائية التي تحمل عداء للحجاب تحاول التخلص منه ومن آثاره في أعمالهن الإبداعية من أجل إعلان التمرد والعصيان على المجتمع والدين بالطريقة نفسها.

4/السيرة الذاتية:

تعتمد أغلب الروائيات على جزء من حياتهن الخاصة، "إذ أن النص الروائي النسائي المغاربي يتأرجح بين حدي السيرة الذاتية التي لا يفصح عنها في غالب الأحيان رغم جلائها

¹ - المرجع نفسه، ص 64. -

² - ينظر، عبد الله ابراهيم، المحاورات السردية، منشورات الاختلاف، ط01، 2011، الجزائر، ص 142.

³ - ينظر، المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم انجليزي عربي، مرجع سابق، ص 206.

وهيمنتها في النص...سواء عمدت الكاتبة إلى استعمال ضمير المتكلم أو المخاطب، فإن ذلك لا يخلو من أثر للذات، وتعلل ذلك حداثة التجربة، إذ أن كل ممارسة أدبية في مرحلتها الأولى هي كتابة عن الذات كما يمكن أن نعزو هذا الأمر إلى إرادة الخروج من حيز التهميش الاجتماعي والصمت والرغبة في تأكيد الذات والتواصل مع القارئ من أجل الاعتراف بكيانهن النسائي¹، ويبقى الخيط الناظم للنقد النسوي المهتم بالسير الذاتية هو الاحتكام إلى بعض الرؤى التي ينتظم مقام السير الذاتي حولها في التجربة الروائية عند المرأة، من خلال استنطاقها وتأويلها، ومن أجل كشف ظواهرها وتفكيكها، وبيان آثارها، حيث يتم كشف التمركز حول الذات الأنتوية، والذي تحاول المرأة من خلاله نقل تجاربها الخاصة عبر شخصيات وأحداث تقوم على التخييل الروائي الذي يخدم التمويه والتحوير الذي تستهدفه الروائية. وذلك هروبا من مواجهة الظروف والأعراف الاجتماعية التي - لا محالة- أثرت في مسار حياتها .

ومن خلال بعض ما قدم نجد أن الرواية النسوية المغاربية تهتم بجوانب مهمة من واقع المرأة وانشغالاتها، وذلك من خلال الاعتماد على السياق العام الذي قدمت فيه الرواية، والتي تحمل مشاهد خاصة عن الظلم والتهميش والحرمان، وتحاول من خلالها الروائية الكشف والتطلع لمواضيع معاناة المرأة/ الساردة بصفة خاصة، بذكر بعض الحقائق والتفاصيل الحياتية كرهان عن تلك الأزمات التي عاشتها نساء المغرب العربي، والتي مازالت آثارها إلى يومنا هذا، وهذا ما جعل الساردة لا تتجاهل بعض الأحكام والمواقف التي تواجه وتعرض طريق الابداع النسوي، مما جعلها تميل إلى الرواية كفن يمنحها أكثر المساحات للروح والتعبير عن الخبايا المكبوتة والتي لم تستطع السبيل للتخلص منها. فجعلت بعض المعالم من الأحداث الخاصة بها كرهان على وجود تجاربها، وتضمينا لأفكارها وتوجهاتها الخاصة، واحتكمت إلى الأعراف الثقافية التي تندس في ثنايا المتوارث وتسير الحياة بتفاصيلها فسعت إلى مجابقتها وفضح آثارها، وهذا ما جعل من رواياتها وكرا للأنساق الثقافية المختلفة، حيث تكشف الروائية ما ترمي إليه أحيانا، أو تقدمه غامضا مستترا في مواطن تجد أن البوح فيها يكون صعبا أو مستحيلا.

¹ - مسعودة لعريط، سردية الفضاء في الرواية النسوية المغاربية، مرجع سابق، ص 37.

الفصل الثاني: الانساق الدينية في الرواية النسوية المغاربية

إن معاينة ما أنجز من قراءات نقدية في إطار مقارنة النص الروائي، نجدها قد أغفلت في مساءلاتها النقدية كثيرا من المنجزات الابداعية النسوية، التي كان لها أن تمارس عليها سلطة الكثف والتفكيك. فالساحة الروائية العربية شهدت نبوغ عدّة أقلام نسوية، بما في ذلك المغربية منها، والتي تسير على خطى نظيرتها في التجريبتين المشرقية والغربية في اكتشاف عوالم السرد المختلفة، ذلك أن المرأة من خلال كتاباتها لفتت الانتباه إلى أن نصها الابداعي لم يعد نموذجا سلبيا، كما لم تعد المرأة متلقيا سلبيا غير فاعل، وهذا يجرح التأريخ الذي سجل غياب المرأة ككينونة مبدعة واعية ومستقلة، وأكثر من ذلك كسلطة ثقافية فاعلة، إذ أصبحت نصوصها تجابه وتجاوز الماضي والراهن من الأمور، بدلالات صريحة أحيانا، ومضمرة في كثير الأحيان. مما أوجب على النقد أن يتعامل مع النص النسوي على أنه حمّال أوجه، وأنه ساحة للرهانات على أكثر من صعيد .

هذا ما منح إمكانية تطبيق آليات النقد الثقافي على النص النسوي المغربي لكشف المضمرة والمسكوت عنه، والاحتفاء بالمهمش وإعطائه مكانته التي أغفلت لسنوات، وهذه المزية التي منحها الدراسات الثقافية في المقاربة النقدية للنصوص، ترجح الكفة عن انجرار النقد نحو خدمة قضايا بعينها دون أخرى، وهذا ما جعل النص النسوي في طيّ النسيان، إذ جعل من النص الرجالي ذاتي الكينونة مكتف بذاته، محققا حضوره في العالم بمعزل عن إبداع مواز مجابه له.

فانتقال النص النسوي من المشافهة إلى الوجود عن طريق الكتابة، قلب المعادلة، وكشف عن شغف الاهتمام بهذا المتمم والمكمل للإبداع الرجولي، حيث أصبح القارئ الناقد لا يكتفي بنص واحد دون المقارنة والموازنة والبحث عن الخفايا عن طريق التفكيك والتشريح، لتكشف القراءة النقدية بعد ذلك عن استراتيجية النص التي بني بها، انطلاقا من المعاني الظاهرة وصولا إلى الدلالات المضمرة ومحاصرتها والكشف عنها.

وبهذا يمكن توجيه هذه الأهمية إلى النص الروائي النسوي المغربي، والذي فرض نفسه موضوعا للدراسة من أجل كشف الأنساق التي تحكم خيوط السرد، ذلك أنها من أخطر البؤر التي تتحكم في النص، وإن كان النص يبدو مسالما فكثيرا ما تتحكم فيه أنساق التحدي والتمرد ونبذ الآخر والمخالف...، وبهذا الدافع نحاول تشريح النص للوصول إلى بعض الأنساق الثقافية التي تحكم خيوط السرد في الرواية النسوية المغربية، من خلال الدلالات التي تسيره من البداية حتى النهاية.

فالمراة المغربية عانت حرمان التعبير عن الذات ولا تزال في عديد من مناطق المغرب العربي، وإن أرادت الكلام، فيجب أن يدخل ذلك ضمن أطر محددة "فليست هي التي تتكلم إذا أردنا تحديد طبيعة السلطة وأماكن قوتها، ومجالات توزيعها وانتشاراتها الاجتماعية، إنها بمجرد قدومها إلى الدنيا، تدخل مؤسسة الضوابط اللغوية، رغما عنها، أو رغم أنفها، بل دون أن تستطيع رفضا، فهذه منذ لحظة ولادتها، ومع إطلاق هذا النداء المسمياتي، وبإطار كارثي (أوه، إنَّها بنت)، تنتظرها لغة ذات قواعد معينة وعلاقات تفاعل ومعاملة معينة، وأطر تربوية محددة، وسلسلة أوامر مسبقة الصنع، ومجموعة من سلوكيات تدخلها هي بالتدرج، شاءت ذلك أم أبت¹، هذا حال المرأة لقرون عدّة إلى أن رفعت التحدي وقررت الدخول إلى عالم الكتابة وخاصة الرواية لأنها المجال الذي منحها أكبر مساحة للتعبير.

وقد استثمرت عديد الروايات النسوية المشرقية والمغربية الموروث الديني بمكوناته الكثيرة والمتداخلة، فاستجوبته عبر إخضاعه للمساءلة من منظورها الخاص، عن طريق الفن والإبداع، حيث ترى أن كثيرا من المعطيات الدينية تكبلها، ذلك أن المجتمع استغله بوصفه ممثلا للهوية وركيزة اجتماعية هامة. فاستثمرت ذلك في ابداعها، وهذا يكشف عن وعي المرأة باستراتيجية توظيف الخطاب الديني في المجال الروائي. غير أن الإشكال في هذا التوظيف يرجع إلى أن وجود واعتماد الأنساق الدينية في الكتابة النسوية وتلقيها من طرف القارئ العربي' بصفحة خاصة، يشكل حرجا ثقافيا، وهذا راجع إلى "حساسية الرموز الثقافية، تلك الرموز التي كان يقول عنها 'يونج' إنها استخدمت للتعبير عن حقائق أبدية، خاصة في مجال الأديان، وإنها مرت بتحويلات كبيرة، وبعملية طويلة من التطور، وبذلك أصبحت صورا جماعية مقبولة لدى المجتمعات المتحضرة، ورغم ذلك فإن هذه الرموز الثقافية تحتفظ بقدر كبير من قدسيته الأصلية أو سحرها، إذ إنّ بإمكانها أن تثير ردا عاطفيا عميق الجذور لدى بعض الأفراد، صانعة بذلك شحنة نفسية جماعية، هذه الشحنة النفسية تجعلها تعمل بطريقة تشابه طريقة الأهواء والتعصب"²، فهذا التوظيف العلني للرموز الدينية سيدخل المرأة/الروائية في صراع وجدل كبيرين، ما يجعلها في كثير من الأحيان تكتفي بالتلميح وهذا يعكس حالة الخوف التي لازالت تعيشها المرأة كردة فعل تجاه

¹ - إبراهيم محمود، جماليات الصمت في أصل المخفي والمكبوت، مركز الإنماء الحضاري، ط01، 2002، دمشق، ص138-139.

² - صلاح فضل، أشكال التخيل من فتات الأدب والنقد، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، ط01، 1996، القاهرة، ص122.

تقبل المتلقي لرأيها أو رفضه. ولكنها مع مرور الوقت أصبحت تعبر جهرا في مسائل دينية قد تعد جوهرية ومحرم على الرجال الحديث فيها، فكيف بالنساء. لذلك كان الخوض في معركة قراءة الأنساق الدينية على مستوى الخطاب الروائي النسوي المغربي، يستلزم كشف تكرر الأنساق عبر الدلالات المنفرقة لدوائر النص، إذ أن محاولة تفكيك النص والوصول إلى المعنى الأصل والمقصود منه، يوجب البحث في القرائن المصاحبة، فقد تكون كفيلا باطلاعنا على أهم الأنساق الدينية التي انبنى عليها النص الروائي.

ومن خلال قراءتنا للروايات المختارة تطفو بعض النتوءات الدلالية المستتبة من منبع الخطاب الديني، وذلك بالاستناد إلى قرائن خاصة ماثورة في النص، واعتماد تأويل خاص للقارئ الناقد. كما يقول أمبرتو إيكو "إنّ النص بمجرد أن يفصل عن مرسله (أو يفصل أيضا عن قصديّة هذا المرسل)، وعن الشروط الملموسة لإنتاجه (وتبعاً لذلك عن مرجعه المباشر) فإنه سيلحق إن جاز التعبير في فضاء فسيح من التأويلات قد لا تنتهي عند نقطة بعينها"¹، وهذا ما يمد الفرصة للقارئ بأن يُعني النص بكثير من الدلالات ذات الصلة بما قاله المبدع علنا، أو ما حاول تسريبه في ثنايا النص. ومن المؤكد أن الرواية النسوية المغربية الطامعة إلى التمرد والحرية معا، ستشير إلى بعض التعاليم الدينية التي تعتبرها ذات طابع قمعي لحريتها كأمراة، وإن كان سبب ترسيخ مثل هذه الأفكار يعود إلى الأعراف الاجتماعية ذات الفهم الخاطئ لمقصديّة التشريع الديني، دون التغاضي عن محاولات المرأة من أجل إعطاء رأيها الخاص في بعض المسائل من خلال المعاني الموزعة في النص الروائي. هذه الدلالات التي عملت الروائيات-على امتداد النص- على صياغتها وفق غايتها دون أن تخل بالسبك العام للنص، ودون أن تغفل دور المتلقي لها. ومن ثمّ فإن هذه الدلالات المستقاة من الحقل الديني هي التي ستوجه النص بشكل -قد- تتقاطع فيه التجربة الشخصية للروائية مع تجارب عديد النساء المغاربيات والعربيّات أيضا.

وكل هذا يعتمد على جملة من المعايير التي قامت عليها الحركات النسوية، وإن تفاوت زمن حضورها بين الشرق والغرب، ولكن كان لها انطلاق واحد من المعايير التأسيسية المشتركة، والتي كان أهمّها التحرر من سلطة النص الديني، ومعالجته من وجهة نظر نسائية، وذلك لتأثيره البلاغ على باقي النواحي والمؤسسات، وما ساهم به من إقصاء يكاد يكون تاما للوجود الأنثوي

¹ - أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط02، 2004، بيروت،

كتأثير فاعل، وهو ما دفع بالمرأة إلى محاولة تقديم قراءتها الخاصة له ومراجعة معطياته ورموزه، ومحاولة تحريره من الهيمنة الذكورية التي كيّفته حسب أهوائها طيلة قرون. وكان الانطلاق في ذلك بداية من نفي الاختلاف بين توجهات المرأة التحريرية والاعتقاد الايماني، ومن مبدأ أن الدين الأصل لم يكن معارضا لوجود المرأة ككيان مستقل مساو للحقوق التي ينالها الرجل كمواطن وكإنسان¹. ولكن لا يخفى على متتبع الخطاب النسوي الموجه إلى الدين في أغلب الأحيان أنه يتميز بالغضب وعدم الرضى، على غرار التمرد على أهم تيماته الجوهرية، ولا يمكن أن نغفل أهمية استحضار الرموز الدينية والتراثية ومقاربتها من منظور المرأة المتمردة، غير أن البحث عن ذلك على مستوى اللغة الروائية يحتاج إلى الوعي بأهمية هذا التوظيف العميق، الذي يتحول معه هذا التمرد على الدين بمثابة هاجس في النص الروائي ينتقل عبر الأفكار بصيغ مختلفة، ويتعاضم كلما تجدد الوعي بأهمية ذلك.

وهذا ما سنحاول اكتشافه من خلال قراءتنا لنماذج من الروايات النسوية المغربية التي كثيرا ما أشارت بالاتهام إلى الجانب الديني الذي رأت منه مكبلا لحريتها وطاقاتها، مما جعل روايتها حاملة للأنساق الدينية المبتوثة في ثناياها، وهذا الملاحظ على النماذج الروائية المختارة.

1/الأنساق الدينية في رواية تاء الخجل:

تقدم فضيلة الفاروق* أحداث العشرية السوداء في قالب مأساوي، وتخص حوادث الاختطاف والاعتصاب اللذان تعرضت لهما نساء الجزائر بجزء مهم من الرواية، ثم تشير إلى المعايير الدينية التي حكمت تلك الفترة، حيث سادت مجموعة من الأفكار المتطرفة التي جعلت

¹ - ينظر، زهية جويرو، الدراسات الدينية النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي دراسة مقارنة، النسوية الإسلامية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، مرجع سابق، ص 29.

* "الكاتبة الجزائرية" فضيلة الفاروق"، التي انتقلت من الجزائر إلى بيروت عام 1995، لتبدأ فيها حياتها الأدبية والصحفية، ونضالها من أجل المرأة وحقوقها، الفاروق ذات الأصول الأمازيغية من الأصوات النسوية المميزة في المنطقة العربية، وقد شكلت رواياتها الكثير من الجدل لاقتربها من المحرمات والمسكوت عنه وانتقاداتها اللاذعة لسلطات القمع الفكري والثقافي، وتعتبر روايتها "تاء الخجل" الصادرة عام 2003 عن دار رياض الريس من أجرا ما كُتب عن موضوع الاعتصاب في المنطقة العربية، وقد صدر لها كذلك "اكتشاف الشهوة" 2005 و"أقاليم الخوف" 2010. فضيلة الفاروق:

نكتب لأننا لا نجد من يسمنا، 2015/01/23. 2020/08/10، 22:58.

<https://alarab.co.uk/%D9%81%https://alarab.co.uk/>

من معتقها ممثلين للدين ومتكلمين باسمه، وبالرؤية العدوانية للغير لجأوا إلى العمل المسلح كرادع للمخالفين لهم، ودفع الشعب ثمن تلك الحرب، وكانت المرأة الخاسر الأكبر في ذلك كما ترى الروائية. إذ كانت النظرة الجديدة للدين هي بؤرة التوتر المركزية، حيث تحكّم النسق الديني في الأحداث بغية الوصول إلى المعنى المقصود من هذا الطرح من منظور المرأة/الساردة. فالروائية تدين مجموعة الأفكار المتطرفة التي اكتست بلبوس الدين خدمة للجوع الغرائزي والضعف الايماني، فهذه الزمرة من الشعب التي مثلت هذا الاتجاه قدمت مجموعة من الفتاوى والأفكار التي لقيت صدى لدى الشعب، سواء بتقبلها واعتناقها، أو عن طريق اتباعها نتيجة الخوف دون الاقتناع بها، بل مسايرة للوضع الحالي فقط، ذلك أن تلك الأفكار تحولت بعد أن كانت "رأيا لشخص مفرد، ثم بمفعولية النسقية الثقافية، ببعدها الزمني والتواتري تصبح عقيدة يتخوف كل من يفكر بمخالفتها"¹، إذ تصبح تلك الأفكار هاجسا متحكما يوجب الخضوع وعدم المجابهة. ونتيجة لهذا التضارب الذي حدث في الجزائر خلق تيارين مختلفين: أحدهما يدعي الثبات في الإيمان، وطرف آخر تزعزع الرابط الديني لديه وصار يمقت كل ما يمد للدين بصلة، فأصبح في الجزائر "لا يجدي نفعا تشبثهم أن لا خوف على الاسلام، بدعوى أن الكلمات اليوم هي الكلمات بالأمس، وأن النبي هو النبي، وأن بقاء المقدمات كفيل بعين النتائج في عالم الانسان، لأن النهايات من نسخ البدايات دائما... رغم أن النسخ الدينية اليوم لم تعد تصنع الانسان، كما صنعه النسخة الأصل في عذريتها الأولى لأبي ذر، سلمان، بلال، عمار بن ياسر، وباقي الرموز... وهم أقلية في التراث، كما القيم في المنظومة الاسلامية اليوم أقلية نسبة إلى الاسلام الأصل، بل غدت تلك النسخ منظومة تسلب وجوده وتخرس فيه انسانيته، تحارب الله على عتبة معبده...منظومة بشرية ادعت المقدس، كلما أخذ بها الانسان، غدا أكثر تخلفا وأدنى انسانية، بل أكثر توحشا"²، وهي نفس الصورة التي عانت منها الجزائر لعشر سنوات كاملة. وهذا ما جعل رواية 'تاء الخجل' مشبعة بالانساق الدينية التي مثلت الدين بالجهل تارة، والتمرد على قيمه وأعرافه بقصدية تامة تارة أخرى.

تقول الرواية: "علت كميّ جلبابها وقربت معصمها المشوهين مني: "أنظري... ربطوني بسلك وفعلوا بي ما فعلوا، لا أحد في قلبه الرحمة، حتى الله تخلى عني مع أنني توصلته، أين أنت يا

¹ - عبد الله الغدامي، الفقيه الفضائي تحول الخطيب الديني من المنبر إلى الشاشة، المركز الثقافي العربي، ط02، 2011، المغرب، ص33.

² - عبد الرزاق الجبران، الحل الوجودي للدين انقلاب المعبد، مؤسسة الانتشار العربي، دط، دت، ص1.

رب؟ أين أنت يا رب¹. إن أصحاب هذا الفعل الشنيع ضد امرأة ضعيفة ومكبلة كان من طرف من يدعون التدين، ويقتلون المفرطين في صلاتهم، إلا أن الضعف الذي مثلَ أمامهم كرها لا طوعا، لم يشفع لها، وكان ملجأها الوحيد الاستغاثة بالله وطلب العون منه، لكنها لم تتجو فقالت أن الله تخلى عنها، مما جعلها تنفي ما جاء في عديد الآيات أن الله مع عباده الضعفاء وأكثر من ذلك أن الله قريب يجيب دعاء المستغيث، والشخصية تتهم الدين كله وتعلنها صراحة أن الله تخلى عنها وهي الطرف الضعيف، بإشارة أنه مع المغتصب يقويه ويعلن انتصاره عليها.

وتقول الرواية أيضا: "تبدو المآذن غائبة في حلم ما، تعانق البنفسج في السماء، وكأنها في حالة حب، الناس يرددون 'الله أكبر'. الناس هنا لا يخالفون ما تقوله المآذن، حتى حين قالت: اللهم زنّ بناتهم، قالوا: آمين. وحين قال: اللهم يتم أولادهم، قالوا: آمين. وحين قالت: اللهم رمل نساءهم. قالوا: آمين. كانوا قد أصيبوا بحمى جبهة الانقاذ فغنوا جميعا بعيون مغمضة دعاء الكارثة...، كانت موضحة جبهة الانقاذ!..ولهذا تنام يمينة نازفة في المستشفى الجامعي حاملة آثار التغيير! ولهذا مئات الزهرات يغتصبن ما باركه الشعب بالدعوات يجب أن يصيب الشعب لا غير"². فرغم ما آل إليه الوضع في تلك الحقبة إلا أن الناس باقين على الفكر الجارف للأرواح والأعراض. ففي رأي الروائية أصبحت المآذن تمثل جبهة الانقاذ، فتوغل الساردة في تحميلها وزر ما حصل لأنها موطن الدعاء الكارثة الذي باركه الشعب، والذي رفع صوته ب'آمين' اللهم استجب لدعاء الزنا واليتم والترمل، والأسوء أن من دفع ثمن ذلك هي المرأة وليس الشعب (وتقصد بالشعب هنا الفئة التي اعتنقت أفكار جبهة الانقاذ). ولكن رغم أن المنبت الأول لهذا التوجه السياسي كان بمعالم دينية، إلا أن ما لحق بالوطن في ذلك الوقت كان الدين بريء منه، ذلك أن تلك الفترة تشهد أن العديد من المساجد كانت ضد التيار المتطرف، إذ أن مرتكبي تلك الجرائم عبروا عن جهل وجبن طافح في نفوسهم تظاهروا به على الضعفاء. ثم تتهم الروائية المآذن أنها وقفت في صف المتمردين وبقيت تصدح بالأذان رغم القتل والمجازر، وهنا يمكن أن نقول ما المآذن إلا وسيلة إعلان لا غير، لم يتغير المراد منها هي بالذات، ولكن ما حدث كان خلا في الذين يدعون الانتماء إلى المساجد والدفاع عن الدين وهم أنفسهم يمثلون خطرا على الدين نفسه.

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، رياض الريس للكتب والنشر، ط02، 2006، بيروت، ص45،

² - المصدر نفسه، ص51-52.

ثم تذكر فضيلة الفاروق ذلك في مقطع آخر، حين تقول: " نحن لا نكون مساكين إلا إذا كنا بلا أخلاق، هدأت المآذن، خف الزحام من الطريق"¹. قالت الروائية: 'هدأت المآذن'، والهدوء يكون بعد الضجيج، فصوت الأذان صار يمثل لها إزعاجا تنتظر سكونه حتى تشعر بالهدوء، لأنها تربطه مباشرة بالجماعات الارهابية والتطرف الديني.

وفي سياق الظلم الذي يقع على المرأة، تستهزئ بقانون العقوبات الذي يخص ذلك، تقول: 'المادة 332 من قانون العقوبات الجزائري الخاصة بهتك العرض تنص على 'معاقبة كل من ارتكب جناية اغتصاب بالسجن المؤقت من خمس إلى عشر سنوات، وإذا وقع هتك العرض ضد قاصر لم تكمل السادسة عشرة فتكون بالسجن المؤقت من خمس إلى عشرين سنة... القانون ليس صارما، مقارنة مع القانون الفرنسي الذي ينص على ظرف مشدد، يكمن في التعدي على جسم الضحية بالاعتداء الجنسي، فترفع العقوبة إلى عشرين سنة نافذة. الرجال 'يفصلون' الاسلام على أذواقهم"². فالروائية هنا لا تسعى إلى المقارنة بين التشريع القانوني لدولتين مختلفتين على أساس القانون، بل أعطت أولوية دينية على أساس أن الجزائر بلد مسلم، لأنها في الأخير أشارت إلى الرجل المسلم الذي يفصل الدين على ذوقه وهواه، ويسن القوانين التي تناسبه. وهنا تريد الروائية الإشارة إلى ثنائية الرجل/ الدين، إذ يعتبر الرجل ممثل الدين والفقير الوحيد له، ومن خلال هذا فقد الدين كثيرا من مصداقيته في نظرها، ذلك أن الرجل لم يكن صارما في بعض القضايا التي تعاني فيها المرأة من الظلم. فحملت الدين وزر القوانين الوضعية للدولة، بأنه يجب على الدولة 'المسلمة' أن تسلط أقصى عقوبة على مرتكبي جريمة الاغتصاب في حق المرأة، انطلاقا من حكم التدين. ولكن في الوقت ذاته تحمل عبارتها تلك "الرجال 'يفصلون' الاسلام على أذواقهم"³ شيئا من البراءة للدين ذلك أنه أصبح خاضعا لسلطة الرجل وإرادته.

فاستتكار الروائية لما حدث للنساء اللواتي تعرضن للاختطاف والاعتصاب جعلها تتساءل: " لِمَ لا يصلي الناس مثلما كانوا يصلون أيام 'الفييس' ويطلبون المغفرة والرحمة واحلال السلام"⁴ ، وهنا تعود بالإشارة لدعاء الكارثة، وأن الله استجاب لدعائهم وصلواتهم، وهم يرددون بما يؤدي الناس،

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، المصدر نفسه، ص53.

² - المصدر نفسه، ص 55.

³ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 55.

⁴ - المصدر نفسه، ص58.

فلما لا يجتهدون في دعائهم من أجل طلب المغفرة، كما أنها تريد تمريرة فكرة النفاق التي طغت، فهم لم يصلوا طاعة الله بل خوفا أو انصياعا للفييس.

ودون أن تكف اللوم عن الدعاء، تكرر ذكره في مقطع حوارى دار بين الصحفية ورئيس التحرير الذي طلب منها أن تكتب عن النساء المغتصابات اللاتي استرجعن الجيش من الجماعات الارهابية بعد اختطافهن، وبنبرة لامبالية بالمأساة طلب منها أن تكتب عنهن من أجل نشر الخبر، لكن 'خليدة' الصحفية ترفض الأمر لأن تلك النسوة في نظره مجرد أرقام ستنتسى مع الزمن ففي نظره (لأنه رجل) تبقى " الأنوثة مرتبطة أصلا بالطبيعة البشرية الموسومة بالنقص والضعف فهي الهامش والملحق الإضافي"¹، لذلك ألحت على أن تكتب عن أصل المأساة وسببها، وهو الدعاء الكارثة، وفي ذلك تقول: "دعاء الفييس...هل تذكره؟ لقد ردد في كل المساجد أيام الإضرابات...، سأسأل الناس الذين رددوه، سأسأل ضمائهم، أريد أن أعرف مستواهم، هل كانوا يعرفون ماذا يقولون؟ لماذا انقادوا وراء أئمة الفييس وطلبوا بالإجمال طلبا غريبا كهذا من الله"²، فالمساجد تبنت الدعاء، والله استجاب للضمان الميته، هنا تريد أن تطرح تساؤلا: لماذا أجاب الله دعاء من لا مستوى ولا ضمان لهم، فالروائية من خلال هذه المقاطع لاتزال تشير إلى أن الله ساند الظالمين، وهو-عز وجل حرم الظلم على نفسه وجعله محرما بين عباده، ولكن تلك فترة بلاء ساد فيها أناس نالوا ما يستحقون بعد ذلك.

¹ - حفناوي بعلي، مدخل إلى نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، مرجع سابق، ص 64.

² - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 59.

2/الانساق الدينية في رواية مريم تسقط من يد الله :

إن القارئ لرواية 'مريم تسقط من يد الله' لا يمكن أن ينكر تجذر النسق الديني فيها انطلاقاً من العنوان وصولاً إلى المتن الروائي وفاعلية تلك الأنساق في ثناياه. حيث تحكي فتحية الهاشمي* في روايتها عن "نموذج للمرأة/المتعة/العهر الذي يعد من التيمات المحرمة والمسكوت عنها في الثقافة الدينية والعرف الاجتماعي، وهو موضوع أبدي لا يمكن تحيته، لكن الذي يصبح غير طبيعي في الثقافة (التونسية)، ودالاً على تغيير ثقافي هو أنّ هذا الموضوع لم يبق سرياً وغير ثقافي، بل أصبح صريحاً ومعبراً عنه، وقابلاً لأن يستهلك رغم أنّه محرم كموضوع ثقافي في الرواية بالخصوص"¹، لهذا تعد هذه الرواية من الانجازات التي كسرت الطابوهات، وتناصت مع الدين بما يخدم توجهها الخاص، فكانت مشحونة بالانساق الدينية التي تخدم فكر الروائية في نهاية المطاف.

تأتي رواية 'مريم تسقط من يد الله' على فصول، مع اختلاف في التسمية، فأول العناوين يأتي باسم: الرسم الأول: تهوية المزمارة، فجاء لفظ 'الرسم' خروجاً منها من عالم المكتوب إلى عالم الخيال والمرئي. ومن خلال هذا العنوان: الرسم الأول: تهوية المزمارة لوحة النشر"²، كتناص مع حدث جلل يقدمه الخطاب الديني -دون سواه- وآيات القرآن، على أحداث مصاحبة ليوم القيامة، حيث توظف الروائية ذلك مع إضافة شيء من لمساتها.

* "عضوة باتحاد الكتّاب التونسيين، وبنادي الأربعاء بنادي الطاهر الحداد، وبنادي القصة بالوردية، وعضوة برابطة أدبيات الإمارات، وعضو الهيئة الاستشارية العليا بعرب، والمسؤولة عن مجالس الأدب به، وعضو اتحاد كتاب الانترنت العرب، وعضوة بشعراء العالم. ممثلة تجمع شعراء بلا حدود بتونس، ورئيسة الرابطة العربية للفنون والإبداع، ومؤسسة لقاولة المحبة. تشرف على المقهى الثقافي بالمركز الثقافي "ببر الأحجار"، كما تشرف على نادي "تجليات" بالمركز الثقافي بمقرين، وتشرف على نادي بانوراما المدينة بدار الثقافة بباب سويقة. شاركت بالعديد من التظاهرات الثقافية الوطنية والعربية وبأغلب الملتقيات الوطنية، وحصلت على عدة جوائز بالقصة القصيرة والشعر. شاركت بالملتقى الأول للشاعرات بقسنطينة بالجزائر. انتاجاتها الروائية: حافية الروح (2005)، مئة مؤال (2007)، مريم تسقط من يد الله (2009)، العنكبوت لا يحرس الأنبياء دائماً (2016)...

<https://www.katanovels.com/novelist/%D9%81%D8%AA%D8%AD%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%87%D8%A7%D8%B4%D9%85%D9%8A>

¹ - بو شوشة بن جمعة، الرواية النسائية التونسية، مرجع سابق، ص 72.

² - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، دار الجندي للنشر والتوزيع، ط02، 2015، القاهرة، ص 05.

جاء السطر الأول: 'تهويمه المزمار'، وهي صورة مصغرة لحادثة 'النفخ في الصور' وهي حركة مؤجلة إلى يوم القيامة، غير أن الروائية خفت من وطأة الرعب المصاحب للحدث وجعلت منه تهويمه . وقد جاء في المعجم الوسيط: "التَّهْوِيمُ: الشعور بالحاجة إلى النوم"¹ وهي أقصى حالات الاسترخاء مع التمادي في الاصغاء إلى الصوت الموسيقي المنبعث من المزمار، مما يجعل المستمع في حالة انفصال عمّا حوله. وجاءت لفظة 'المزمار' كمقابل للفظه 'الصور'، مع اختلاف الحمولة الدلالية، إذ تحمل الأولى معنى الطرب، وتأتي الثانية بمعنى الرعب الذي يكاد يقع. ثم يأتي الشطر الثاني: 'لوحة النشور'، فالرعب الذي تحمله الكلمة المضافة 'النشور'، تخفف منها اللفظة التي سبقتها 'لوحة'. وكأنه بالروائية تقول إن الأحداث التي تروى عن هول مشهد قيام الناس وفزعهم يوم ينفخ في الصور محكومة بإطار يحدها، لا تعدو أن تكون مثل الأحداث القصصية التي نسمعها لنتسلى بنوم أفضل، ومشاهد نرسمها في خيالنا تنتهي بمجرد النوم. إنّ الروائية بما ستبته في الرواية يشكل ذنوبا بالمنظور الديني، كما أنّ المتلقي يجدها تعفو عن بعض حماقات شخصياتها بعاطفة الروائية وتبرر أفعالهم ، ولذلك فهي تخفف من المشهد بهذه الطريقة.

ثم تواصل الروائية سرد الأحداث بالاعتماد على بعض أسماء الشخصيات الدينية، تقول: "نعم هي البئر وهو يوسف"²، تذكر اسم 'يوسف' الغارق في الزنا منذ صغره، على عكس ما هو مألوف من التاريخ ليوسف النبي وما عرف عنه من العفاف، والذي فضل السجن على معصية الله، حيث يعتبر " يوسف رمزا للعفة والصدق والجمال، ويجمل الدكتور احمد نوفل وجوه عصمة يوسف بعشرة نقاط عن محمد علي الصابوني، النبوة والأنبياء...وهي:

- امتناعه عن مطاوعة امرأة العزيز...
- فراره منها بعد محاصرته.
- شهادة أقرباء العزيز ببراءة يوسف خلال قدّ القميص.
- تفضيله السجن على ارتكاب الفاحشة.
- ثناء الله عليه في عدّة مواضع من السورة.
- اعتراف امرأة العزيز بعصمته أمام النسوة
- ظهور إمارات البراءة على يوسف بالدلائل الواضحة ...

¹ - المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط04، 2004، مصر، ص1000.

² - فتحة الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص06.

- استجابة الله عز وجل ... أن يصرف عنه كيدهن
- عدم قبول يوسف الخروج من السجن قبل أن تظهر براءته أمام الجميع

الاعتراف النهائي من امرأة العزيز والنسوة.¹، وقد بقي ذلك الحدث مغلدا في القرآن الكريم باسم سورة يوسف شاهدا على عفته وطهارته، قال الله تعالى: "وَرَأَوْنَاهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (23) وَلَقَدْ هَمَمْتُ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ" (سورة يوسف الآية 23-24)، ورغم كل هذا تصر الروائية على استحضر الشخصية ولكن بصورة عكسية لما هو متعارف عليه مع الاحتفاظ بالقارئ الدالة على ذلك منها قولها "يوسف، يوسف،... لن أكون يوما زليختك... سأوزع الشراب على عاشقاتك يوم يلقي بك في الجب"²، فالرواية تصر على هذا الاتصال بتشويه مفتعل. وكذلك هي الحال مع شخصية مريم التي تراهن الروائية على أنها لا تزال عفيفة طاهرة رغم امتهانها البغاء، وهي انعكاس لقصة مريم البتول التي خلدها القرآن والدين، قال الله تعالى: "وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ (42) يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ (43)" (سورة آل عمران: الآية 42-43). وقال الله أيضا: " وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا إِتْقَانٌ وَالْحَنَافَءُ (12) " (سورة التحريم الآية 12). والقارئ للرواية يجد حالة الفساد الذي تعيشه مريم في الرواية واضحا جليا، ولكن الروائية تنفي أن تكون كذلك بأساليب مختلفة وتبرر لها أفعالها، بل وتجعلها في مرتبة أجل من باقي النساء، بل تتجاوز زليخة، حيث قالت:

" -وأنت من تكونين ما دمت لست زليخة؟

¹- خالد سليمان عيد الدولات، الشخصية في القصص القرآني دراسة نصية نقدية لشخص مختارة، أطروحة ماجستير، 1996، جامعة اليرموك، ص 58-59.

²- فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 20.

-مريم/أنا مريم...¹، فهي مريم الطاهرة البتول التي خلد اسمها عنوانا للعفة، فقد كان لذكر اسمها في القرآن الكريم شأن عظيم، إذ خُلد بالذكر دون سواها من النساء اللاتي ذكرت قصصهنّ في القرآن، وذلك لعظم الأحداث وشدة الابتلاء الذي تعرضت له. لذلك جاء ذكر اسمها وتعظيم قصتها عبر ذكر مراحل حياتها المختلفة لأن فيها بيان لقدرة الله عزّ وجلّ، وفي الوقت ذاته تخليد لطهارتها وعفتها². ولكن أحداث الرواية كلها تسير في خط عكسي لتلك الأفكار دون أن تغفل المحمول الدلالي لهذا الاسم والموروث الديني الذي يشير إليه. تقول الرواية 'هي البئر'، تقصد بها مريم بطة الرواية، والتي كانت سبب الخطيئة والرذيلة، ولكن الدلالة الأعمق من ذلك هي أن مريم/المراة هي البئر الذي سقط فيه يوسف ولم يجد له خلاصا منه، ولكن سقوطه هذه المرة كان بمحض إرادته دون كيد إخوته/الرجال. فاختارت الرواية شخصيتين يمثلان نموذج العفة والطهارة في التاريخ الديني، لتجعل منهما عاهرة وزاني، يصارعان الحياة في المواخير. فالانساق الدينية المتعددة في الرواية تشكل بؤرة تستقطب باقي الأحداث تعتمد على مختلف تيمات النص المركزية أو الفرعية. إذ تواصل مريم سرد علاقتها اللاواعية مع الدين، عبر مقاطع متعددة نذكر منها : 'ثم استكانت وهي تمسك بإبهامي رجليها، تجذبهما حتى تكاد تقلعهما من مكانيهما. هي لم تحسن هذه الجلسة في 'الكتاب' لعام واحد، ظلت عصا المؤدب تطاردها وهي تجلس في وضع السجود لأنها لم تعرف كيف تترعب كبقية الصبية لا تعلم لماذا تصر هذه الأيام بالذات على اتخاذ هذه الجلسة³. فمريم التي ساققتها أحداث وظروف حياتها إلى امتهان البغاء واللجوء إلى الماخور، صارت تحنّ إلى لحظات الطفولة التي عاشتها في 'الكتاب' و كأنها تريد أن تقول: أنها الآن أصبحت تتقن تلك الجلسة، فهل لازال لها مكان هناك؟ وذلك من خلال الإشارة إلى العلاقة الوطيدة بين المسجد وتلك الجلسة. أما الإشارة الخفية التي يستدعيها النسق في هذا المقطع هي: رغم أن مريم بغيّ عليها ما عليها من هذه الصفة، إلا أنها لما شعرت بالتعب من حياتها وواقعها، تريد الهروب إلى اللحظات التي عاشتها في طفولتها، فهي لم تختار الشارع، بل اختارت الكتاب دلالة على أنها لازالت تحمل طهر الطفولة في داخلها، كما أنها إشارة إلى بذور توبة تحوم حول أفكارها، وليست كل بغية راضية عن وضعها .

¹ - المصدر نفسه، ص20.

² - ينظر، خالد سليمان عيد الدولات، الشخصية في القصص القرآني دراسة نصية نقدية تحليلية لشخص مختارة، مرجع سابق، ص104-10.

³ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص08.

ثم تقصد مريم المقابر باحثة عن عشبتها الخاصة، تقول الرواية: "رفعت معطفها قليلا وهي تتخطى قبرا صغيرا جدا بحجم الذراع ، استدارت نحو الحجر البارد انحنيت تبعد الأعشاب الحانية عليه :العود الأخضر يمنع عن الميت عذاب القبر .

تبسمت: ومن يمنع عني عذاب هذه الحمى التي تتخر عقلي كالوسواس؟

العود الأخضر و الذي ينام هنا أليس أخضر من العود ؟ هذا الذي ولد وتوفي في نفس اليوم، لعله ولد ميتا؟¹. تثير مريم تساؤلات عدة حول الاهتمام الذي يوليه الإنسان للميت ويتغاضى عنّ هم أحياء وأولى بالعناية، ولكن بطريقة أخرى تشير إلى الجهل الذي يغطي العقول بتلك التصرفات دون أن تخفي استهزاءها من فكرة عذاب القبر من خلال تبسمها الساخر: كيف لصبي يمكن أن يولد ميتا أن يتعرض لعذاب القبر، وإن كان يحدث ذلك فإن أهل هذا التشريع من الظالمين. وهذه من المسائل التي لم تبق مبهمة على إطلاقها، بل كانت هناك اجتهادات وحجج من طرف العلماء، إذ جاء في كتاب الروح لابن القيم، أن "الناس اختلفوا في ذلك على قولين: هما وجهان لأصحاب أحمد وحجة من قالوا أنهم يسألون أن يشرع الصلاة عليهم، والدعاء لهم، وسؤال الله أن يقيهم عذاب القبر وفتنة القبر (كما ذكر) مالك في موطنه عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ صلى الله عليه وسلم صلى على جنازة صبي فسمع من دعائه: اللهم قه عذاب القبر...

(قال الآخرون): السؤال إنما يكون لمن عقل الرسول والمرسل فيُسأل: هل آمن بالرسول وأطاعه أم لا؟ فيقال له: ماكنت تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فأما الطفل الذي لا تمييز له بوجه ما فكيف يقال له: ماكنت تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ ولو رد إليه عقله في القبر فإنه لا يسأل عما لم يتمكن من معرفته والعلم به، ولا فائدة في هذا السؤال...وأما حديث أبي هريرة رضي الله عنه فليس المراد بعذاب القبر فيه عقوبة الطفل على ترك طاعة أو فعل معصية قطعا فإن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب عمله، بل عذاب القبر قد يراد به الألم الذي يحصل للميت بسبب غيره وإن لم يكن عقوبة على عمل عمله. ومنه قوله صلى الله عليه وسلم إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه، أي يتألم بذلك ويتوجع منه لا أنه يعاقب بذنب الحي (ولا تزر وازرة وزر أخرى)... ولا ريب أن في القبر من الآلام والهوم والحسرات ما قد يسري أثره على الطفل فيتألم به، فيشرع للمصلي عليه

¹ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 13.

أن يسأل الله تعالى له أن يقيه ذلك العذاب.¹ وهذا يدل على أن تساؤل الروائية لم يكن محل استهزاء من طرف علماء الدين، بل كان لهم اجتهادهم في ذلك من أجل رفع اللبس عن القضية حتى لا تبقى محل استهزاء واستنكار في الوقت نفسه. ويكشف تساؤل الروائية عن وعي المرأة بمسائل جوهرية حق للمسلم التساؤل حولها، وهذا يدل على أن المرأة دخلت مرحلة جديدة غير تلك التي كانت فيها مجرد محطة تجارب لا رأي لها.

عودة إلى توظيف الشخصيات واستحضار البعد التاريخي والديني لها، نجدها تقول: "...يوسف... يوسف...".

لم أكون يوماً زليختك ...

سأوزع الشراب على عاشقتك يوم يلقي بك في الجب ...

سوف أدعو النسوة لحفل تقطيع و تزييش و القادة ينصبون لك المشانق

ستأتي الجموع من كل حذب و صوب للاحتفال بسقوطك الأول ...

-و هل هناك سقوط ثان ؟

-و ثالث ورابع و ...

-كفاك عدا عظامي مدششة من تحميل أخواتي لي

-وأنت؟ من تكونين ؟ ما دمت لست زليخة؟

-مريم / أنا مريم². تواصل فتحية الهاشمي استحضار القصص القرآني عبر شخصيات روايتها، ومن خلال ذكرها لبض المفردات الخاصة بقصة سيدنا يوسف، منها: الجب، العاشقات، زليخة، النسوة، الجموع، القادة، إخوة يوسف. لكن عن طريق صور مضادة للقصص الحقيقي كما أسلفنا الذكر. فمريم هنا تتحدى شخص يوسف في الرواية عبر الامتداد والرجوع إلى التاريخ وتشويه الصورة المتوارثة عن سيدنا يوسف العفيف. تقول: "سوف تأتي الجموع ... للاحتفال بسقوطك

¹ - شمس الدين ابي عبد الله بن القيم الجوزية، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والآثار وأقوال العلماء، تح: محمد اسكندر يلداء، دار الكتب العلمية، ط 01، 1982، ص121-122-123.

² - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص20.

الأول"، فالمسكوت عنه المحتفى به في هذا المقطع أن صمود يوسف نجح لمرة واحدة كما جاء في القصص القرآني، ليكون سقوطه متواليا في المرات الأخرى. تقول الرواية :

"و هل هناك سقوط ثان ؟

و ثالث و رابع و..."، فقد حازت الرواية هنا على السبق في اسقاط 'يوسف' في الرذيلة، وسيتوالى سقوطه في كل عمل ابداعي آخر يخرج عن المؤلف المتداول عن شخصية يوسف النبي العفيف. ثم يظهر حظ الدعاء من العبث والتشويه، عبر الحادثة التي تعرضت لها شخصية 'سالم' في الرواية، تقول: "وسالم، مساءها، كانت لديه روح، سرقها منه البرق، لم يمنعه تسبيحه من الموت محتضنا جحشه، اخترقت الصاعقة جسد الجحش لتصل إلى جسد سالم المحتمي به، ظلت التميمة المعلقة برقبتة، الشاهد الوحيد على عدمية اللحظة البائسة"¹، في هذا السرد التراجيدي لحادثة موت سالم وحيد أمه بعد سبع بنات، والذي لم يكن له من اسمه نصيب، تبين عجز الدعاء عن طريق التسبيح لنجدة سالم من الموت، وتكذب ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنه حين قال: "من سمع صوت الرعد فقال: سبحان الذي يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته وهو على كل شيء قدير، فإن أصابته صاعقة فعليّ ديتة. وعن عبد الله بن الزبير: أنه كان إذا سمع صوت الرعد ترك الحديث وقال: سبحان الذي يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته، ويقول: إن هذا الوعيد لأهل الأرض شديد."²، فاعتقاد الصحابة الجازم من أن التسبيح راد للصاعقة ومنجي منها يتجلى في موقف ابن عباس وغيره، وهو ما يجابه بالمعنى المضاد من الروائية التي تستهين من ايمان سالم واعتقاده أن التسبيح سيقيه شر الصاعقة. فلا التدين ولا الاعتقاد الاجتماعي الذي يشوبه الجهل (التميمة) استطاع الوقوف أمام جبروت الطبيعة. وهذه الجزئية الروائية تكشف عن توجه خاص تعتقده الروائية. .

وبالعودة إلى مريم واجواء حياتها، تقول: "أحسست بالرهبة من المكان، أصابنتي القشعريرة في عمودي الفقري، اقتربت منه أكثر، تلفت حولي، السكون، ولا شيء غير السكون...

-ماذا؟

¹ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 20-21.

² - ابو محمد الحسن بن مسعود البغوي، تفسير البغوي معالم التنزيل، دار الكتب العلمية، ج4، ط03، 2015، بيروت، ص304.

-سمنارس الحب هنا

-أنت تمزح لا بد أنك معتوه.

-منذ عشرين عاما تنام هنا، تسمع صوت النشيج، ولا تشم غير الرائحة العطنة...أريدها أن تحي الليلة، تشم رائحة الحب"¹. هذا المقطع من موقف حوارى بين مريم وأحد زائري القبور، الذي كان يجاهد الحياة في انتظار انقضاء أجله ليلحق بحبيبه المتوفاة، ولكن وجود مريم معه أوحى له بفكرة أن يهدي لحبيبه جوا غير الذي اعتادت عليه. وليكي يقنع المتلقي بطلبه، لجأ إلى إعطاء الأشياء أسماء غير مسمياتها، بدل الزنى قال: 'سمنارس الحب هنا'، وهذا ليبيح لنفسه الفعل، ويخرجه من دائرة المحظورات، من حيث أنه من الظاهر فعل مقبول لدى الشخصية الروائية، واللجوء إلى مثل هذا التعظيم كان من منطلق الايمان أن هذا الفعل فاحشة وتدخل في قول الله تعالى: "وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (32)" (سورة الإسراء: الآية 32)، جاء في تفسير الطبري لهذه الآية: "وقضى أيضا ألا تقربوا الزنى 'أنه كان فاحشة'. يقول: إن الزنى كان فاحشة 'وساء سبيلا' يقول: وساء طريق الزنى طريقا، لأنه طريق أهل معصية الله، والمخالفين أمره فأسوى به طريقا يورد صاحبه نار جهنم"². حتى وإن جاءت كلمة الزنى في القرآن بغير هذا اللفظ، في قوله تعالى: "لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ (25)" (سورة النساء الآية 25). إلا أنه كان هناك شبه اجماع على أن العنت هو الزنى، جاء في تفسير الطبري: "حدثنا أبو كُريب، قال: ثنا ابن ادريس، قال: سمعت ليثا، عن مجاهد قوله: 'لمن خشي العنت منكم' قال: الزنا...، حدثني المنثى، قال: ثنا عبد الله بن صالح، قال: ثنى معاوية بن الصالح عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس، قال: العنت الزنا"³، وبالإضافة إلى هذه الأقوال نجد لها لا تتعارض مع المعنى اللغوي للكلمة، فقد جاء في المعجم الوسيط: " (العنت): الخطأ والزنى، وفي التنزيل: 'ذلك لمن خشي العنت منكم'⁴، فهذا التغيير اللفظي لم يخرج عن نطاق التحريم المتعارف عليه حول الزنا، على عكس ما قدمته الرواية

¹ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 27.

² - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والاسلامية بدار هجر عبد السند حسن يمامة، الجزء 14، هجر

للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان، ط01، 2001، القاهرة، ص 581.

³ - المرجع نفسه، الجزء 06، ط01، 2001، القاهرة، ص 614.

⁴ - المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 63.

من خلال التزيين اللفظي من أجل المواربة وإخراج الفعل من دائرة التحريم، فجعلت من الزنا ممارسة للحب، مجسدة المعنى الحقيقي للنسق، إذ يحتمي القبيح الثقافي بلبوس الجميل الأدبي.

ومن خلال محاولتنا كشف المقاطع التي يسيرها النسق الديني، نجدتها تقول في الجزء الثالث من الرواية والمعنون ب'فصل الهوى الجمرة الثانية': "مازال الخضاب يغطي يديها ورجليها، حتى توفيت أختي، كانت تعشق السواك والحناء، والذهاب إلى 'الحمام'... كما تخاف صولة أبي، الأولياء الصالحين، وتخاف الله. 'ولاي الله يدقو بالحاضر'، 'أما ربي يخلي لنهار غدوة' وهي طبعاً تخاف الحاضر... تحرمنا أكلة الديكة ولا تربّيها إلا لتذبحها في الزوايا والأضرحة. أرأيت كم هي طيبة أمي"¹. يتحدث يوسف هنا عن أمّه، ويتذكر أوصافها وحركاتها ومعتقداتها، وطبعاً هي كامرأة تحمل رهاب الرجل في ذاتها، فقد جعلت زوجها أول من تخشاهم، بعده الأولياء الصالحين، ليأتي الخوف من الله أخيراً، ذلك أنها تخاف عقاب الدنيا، والله يؤجل عقابه للأخرة، وهذا انعكاس للجهل الذي يغرق فيه بعض الناس من عبدة القبور، من خلال الاستغاثة بهم والخوف منهم، كما كان يفعل أهل الجاهلية، إذ كانوا " يتعبدون بإشراك الصالحين في عبادة الله تعالى، ويرون ذلك من تعظيمهم الذي يحبه الله، ويقصدون به التقرب والزلفى والفوز بشفاعتهم، لظنهم أن الصالحين يحبون ذلك منهم، وقد أخبر القرآن عن هذه الخصلة قال تعالى: "إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ (2) أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ"، وعبادة المشركين لهم كانت بدعائهم لهم وطلب حاجاتهم منهم والذبح والنذر لهم والحلف بهم... قال تعالى: "وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ". هذه أعظم مسألة خالفهم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأتى بالإخلاص وأخبرهم أنه دين الله الذي لا يقبل من أحد سواه"². وهذا الغلو في الخوف من الصالحين والتقرب منهم، هو ما جعل تصرفاتهم تابعة لما يمليه لأوعيمهم القائم على الشرك، تقول الرواية: "تحرمنا من أكل الديكة ولا تربّيها إلا لتذبحها في الزوايا والأضرحة"³، وهذا تابع لليقين الذي تعيش به ومن أجله، وهو أن ساكني هذه الأضرحة يمكن أن تحقق مرادها. فالاستعانة بالأولياء من أجل جلب المنافع أو دفع

¹ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 38.

² - أبو المعالي محمود شكري الألويسي، غاية الأمان في الرد على النبهاني، دار نشر، دط، ص 19-20.

³ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 38.

الضرر، فهو يتعدى حدود الشرك ويتجاوزه، وعباد القبور أشد من عبدة الأوثان من حيث الاستغاثة ودعاء الموتى تصل بهم حدّ العبادة¹. وبالعودة إلى المقطع السابق، حين قالت الرواية: "تخاف صولة أبي، الأولياء الصالحين وتخاف الله"²، نجد هذا الموقف يجسد تصرف المرأة في حال الخوف والخشية، فهي تتجنب عصيان زوجها لأنها تخاف صولاته وتقوم تصرفاتها تبعاً لرضاه وإن كان فيها مخالقات للشرع، ولا تبالي إن عصت الله، رغم أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. كما أن الترتيب الذي جاء في الرواية للعناصر الثلاث (الزوج، الأولياء، الله)، جعلت من الرجل كرمز معادل للدين، بل وله الأولوية عليه.

ولكن اللافت في هذه الجزئية من الرواية، هي الحالة التي آلت إليها أم يوسف بعد وفاة ابنتها، فالظاهر أن هذه المرأة كانت تحب الزينة والعناية بمظهرها، ولكن بعد وفاة ابنتها تخلت عن ذلك كله، تقول الرواية: "مازال الخضاب يغطي يديها ورجليها حتى توفيت أختي، كانت تعشق السواك والحناء والذهاب إلى 'الحمام'³، فبعد المصيبة التي حلت بها تخلت عن ذلك إلى الأبد، وهي في ذلك تحدد سلطة الزوج/الرجل الذي من واجبها الحفاظ على مظهر الاناقة 'من أجله' حسب العرف الاجتماعي، كما تجاوزت أمر الدين الذي حرم الحزن على الميت أكثر من ثلاث أيام. لحديث "حميد بن نافع عن زينب بنت أبي سلمة أخبرته قالت: دخلت على أم حبيبة زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تُحدُّ على ميت فوق ثلاث، إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً. ثم دخلت على زينب بنت جحش حين توفي أخوها، فدعت بطيب فمسحت به، ثم قالت: مالي بالطيب من حاجة، غير أنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر يقول: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تُحدُّ على ميت فوق ثلاث، إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً"⁴. فالروائية لم تعتمد الاعلان الصريح لهذا التمرد، بل اعتمدت أن تمرر عصيانها في ثوب الخوف والطاعة، ذلك أن " الوحشة

¹ - ينظر، شمس الدين السلفي الأفغاني، جهود الحنفية في إبطال عقائد القبرية، دار الأصمعي للنشر والتوزيع، ج01، ط01، 1996، السعودية، ص1471-1472.

² - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 38.

³ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 38.

⁴ - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، تح: عبد القادر شبيبة أحمد، مكتبة الملك فهد الوطنية، ج03، ط01، 2001، الرياض، ص175.

من المسكوت عنه تجلب الخوف النسقي الذي هو خاصية لأي ثقافة محافظة¹، فتصرفت بما يرضيها دون تصريح خشية الاعلان، لذلك قدمت حالتها الراهنة كما تريد هي/ كامرأة، وغطت عن تصرفها باعترافها الصريح عن الخوف من صولات زوجها والأولياء الصالحين وخوفها من الله كذلك.

كما تجسد الرواية ظاهرة مستفحلة في المجتمع التونسي، وهي اقتران دور البغاء بأسماء الأولياء الصالحين، تقول: "نهج سيدي بن نعيم. يبدو أن الأسياد تكفلوا بدور الدعارة كلها.

أتساءل لماذا توجد المواخير في نهج الأولياء؟

لأنهم ربما صابرات؟

على ماذا؟

على كل قدرات العالم...². يبدو أن اقتران بيوت الدعارة ودور الفساد بأسماء الأولياء الصالحين ظاهرة منتشرة في تونس، وقد أثارت عديد التساؤلات، وهذا يكشف عن قناعة متجذرة لدى الروائية، وهي أن الأولياء الصالحين -أو الأسياد كما ذكرتهم- هم من تكفلوا بدور الدعارة كلها، بعد أن كان الولي الصالح رمز للزهد والطهارة، أصبح راعيا ومتكفلا بالفساد وانحلال الأخلاق. وقد جرى التقليد في تونس أن "تنشأ المواخير بجانب أضرحة الأولياء الصالحين، وهو تقليد فرنسي، حيث تتواجد مثل هذه الأنشطة في شوارع تسمى بأسماء القديسين، وأبرزها شارع القديس سان دونيس بباريس"³. ولهذا ليس بمستبعد أن يكون للاحتلال دور في انتشار هذه الظاهرة في تونس، وجعل منها عمل منظما، إذ "لم يكن البغاء في تونس وقت الاحتلال خاضعا لأي منطلق ديني أو أخلاقي، بل كان من الأنشطة المحايدة الخاضعة لإرادة الدولة"⁴، فلا يستبعد أن يكون هدف الاحتلال من وراء ذلك هو زحزحة الصورة الموقرة المتوارثة عن الأولياء الصالحين واحترام الناس

¹- عبد الله الغدامي، الفقيه الفضائي تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة، المركز الثقافي العربي، ط02، 2011، المغرب، ص 91 .

²- فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص52.

³- خولة الفرشيشي، تونس... قانون الاتجار بالبشر قد يشعل نقاش الدعارة. نساء في ماخور في العاصمة تونس،

<https://www.ultrasawt.com>، 2016/05/29، 2018/12/30، 15:30.

⁴- نزيهة سعيد، دليل الإعلام والصحافيين العرب لتغطية قضايا متعدي الميول الجنسية والهوية الجندرية، إنتاج منظمة تحرك الآن الدولية، ص 26 .

لهم، من خلال جعل بيوت الفساد مقترنة بأسماء الأولياء الصالحين*. وهناك من يرى أن اقتران تلك البيوت بأسماء الأولياء الصالحين، كانت لغرض آخر ف"حسب الباحثة الاجتماعية دلندة لقرش فإن إقامة هذه المواخير قرب قبور الأولياء الصالحين كان طلبا للحماية"¹، فالشعور بالاضطراب والخوف الدائم الذي يلزم المومسات جعلهن يلجأن إلى المقربين من الله طلبا للحماية، وكأن ذلك القرب يخفف عنهم ما يعانون منه، فمعلوم في تونس "أن أغلب الأنهج المخصصة لعاملات الجنس تحمل أسماء أولياء صالحين مثل سيدي عبد الله القش، وسيدي بن نعيم، وسيدي بيان وسيدي عياد... هذا التمازج بين المقدس والمدنس يحتاج في حد ذاته إلى بحث مفصل يحفر عميقا في علاقة المومسات بالأولياء الصالحين، لربما تجد المومسات في الزوايا ملاذا لهن من عالم مثقل بالأحكام والتعقيدات فيشعلن شمعة تبركا بهذا الولي أو ذاك حتى يحميهن من السوء"²، فطلب البركة والحماية من الولي هي غاية في حد ذاتها*، يحركها الايمان اللاشعوري على أن الولي يمكن له أن يدرأ السوء عن نفسه وأتباعه. ولكن فتحية الهاشمي تقدم تفسيراً آخر، كمحاولة للإجابة عن تساؤلاتها، حيث قالت: "أتساءل لماذا توجد المواخير في نهج الأولياء؟ لأنهم ربما صابرات. على ماذا؟. على كل قدرات العالم"³. فالروائية تبرر ذلك التجاور، بوجود قاسم مشترك بين الأولياء والمومسات وهو الصبر، فهي لم تجمع بينهم بالرابط المعنوي للمصطلح فحسب، بل حتى في طريقة التعبير، حين قالت: "لأنهم صابرات"، بدل قولها 'لأنهن صابرات'، فحتى وإن انتهت جملتها بالإشارة إلى النساء، إلا أنها جعلتهن تابعات للأولياء في بداية الجملة. ويعتبر لفظ 'الصبر' من المصطلحات الصوفية، إذ 'تفنن الصوفية قبل ابن العربي في استقراء الصبر، وتعميم ماهيته على جزئيات السلوك الصوفي، والتوغل في تجربة 'صبر' خلقت أبعادا ودرجات، ظهرت في 'حرف الجر' التي ربطت ذات الصابر بموضوع صبره فكان: الصبر على-

* كما تعمّد الاحتلال الفرنسي وضع تمثال المرأة في عين الفوارة في مدينة سطيف بالجزائر من أجل صرف المصلين عن الذهاب إلى المسجد على حسب روايات بعضهم.

¹ - مواخير تونس تنتقل من مكانها وتصبح في كل مكان وشهادات صادمة لمومسات، موقع مراسلون، 2016/12/07، <https://ar.webmanagercent.com>، 2018، 20:59/12/29.

² - ريم بن رجب، رحلة داخل ماخور عبد الله القش، التاريخ المنسي والحاضر المقموع، 2017/11/24، <https://nawaat.org/portail/2017/11/24/>، 20:41، 2018/12/27.

* يقول المنفلوطي: "والمومس التي تتصدق بنفسها ليلة على روح بعض الأولياء وعندها أنها كفرت بذلك عن سيئاتها طول العام" مؤلفات مصطفى لطفى المنفلوطي كاملة، دار الجيل، 1984، بيروت، ص622)

³ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص52.

والصبر عن- والصبر في. وضع ابن العربي 'الصبر' في مجاله المناسب، فجعله من مهارات أعمال الباطن الخمس التي تجمع الخير كله. ويكفي 'الصبر' شرفاً أنه من أشد الأعمال علة على النفس. لأنه يحبسها عما تطلبه، أو يجبرها على مداومة فعل منه تتهرب، أو يثبتها في مواجهة ما تكره¹، وقد يدخل فعل المومسات -حسب الروائية- ضمن الصبر على فعل منه تتهرب أو مواجهة ما تكره، وهو حال مريم في الرواية التي صارت تشعر بالقرف من حياتها وما تعيشه، ولكنها لم

تجد الخلاص لذلك. وعن تلك العلاقة بين المومسات والأولياء، تقول خولة الفرشيشي أنه "يطلق على المومس أو العاهرة في طرق الصوفية الصابرة"². ومن زاوية البحث في علاقة المتصوفة بالمومسات، نجد المتصوف ابن الحاج يتعجب من تلك الصلة، حين قال: "ثم العجب العجيب في اعتقاد بعضهن في هؤلاء الشيوخات من النسوة، وهنّ كما قد علم في هذا الزمان، ولا يمضين لموضع يعملن فيه إلا بعد اطلاقهن من ضامنة المغاني. مفاصد مركبة على مفسدة عظيمة، ثم العجب أيضاً من بعض الرجال ممن له الحشمة والمشخة يتورعون في سماع المغاني، ويعوضون عن ذلك الشيخة المتقدم ذكرها فتجيء بعد إطلاقها من الضامنة ومعها حفدتها ويرفعن عقيرتهن بالقراءة والذكر جماعة"³. ففي هذا العصر الذي يتحدث عنه ابن الحاج عن علاقة النساء المتصوفات بضامنة المغاني، نجد أن النساء كنّ قد احترفن "الموسيقى والغناء والرقص، كما احترفت بعضهن الدعارة والبغاء، وكانت تشرف عليهن سيدة تعرف بضامنة المغاني، تتولى جمع الضرائب منهن كما كانت تجمعها من حرف نسائية مختلفة"⁴. فمن خلال اسقاط ما كان في

¹ - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، درندة للطباعة والنشر، ط01، 1981، بيروت، ص675-676.

* (هناك علاقة بين وصف الروائية للمومسات بالصابرات، وكأنها إشارة للأحداث التي طالت بيوتهن في تونس عام 2011، ف 'الصابرات' في الواقع يمكن اعتبارها مغامرة فنية في المسكوت عنه، حيث تعالج المسرحية وضعية مجموعة من بائعات الهوى اللواتي يعملن في دور الخناء الرسمية التابعة للدولة، يدفعن الضرائب...، لكن تناول الموضوع جاء في سياق زمني = معين، وهو السياق الثوري حين تعرضت (المومسات) إلى النهب والعبث والتشريد بعد 14 جانفي 2011 (مسرحية 'الصابرات' في عرض النياترو: عندما تدفع بائعات الهوى الضرائب للدولة (archive.alchourouk.com)

² - خولة الفرشيشي، قانون الاتجار بالبشر قد يشعل نقاش الدعارة، 2016/05/29، 2008 /12/28
https://www.ultrasawt.com.

³ - المدخل، ابن الحاج، ج02، ص19.

⁴ - مرفت عثمان حسن، طائفة المغاني في مصر في العصر المملوكي، حوليات اسلامية المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، 2009، القاهرة، ص384.

الماضي على الصورة التي قدمتها الروائية يمكن لنا الربط بين بيوت الدعارة واسماء الأولياء، ولماذا قالت الرواية أن هؤلاء الأولياء تكفلوا بتلك البيوت، وجعلت الصبر قاسما مشتركا بينهم وبين بائعات الهوى.

وفي الحديث دائما عن العلاقة بين المقدس والمدنس نجدها تقول أيضا: "أليس لي إمكانية هدم هذا المعبد الماخور، أو الماخور المعبد"¹، في هذا المقطع تحاول الروائية الجمع بين المتناقضين، والادعاء أن هناك فاصلا دقيقا هو محور الجمع بينهما، وهو الحامل للنسق الديني المسير لمعنى هذه الجزئية الروائية. فالمعبد هو مكان العبادة والصلاة بما تحمله دلالاته من منزلة وقداسة، بغض النظر إن كان هذا المعبد مسجدا أو كنيسة...أو غيرها. ينضاف إليه لفظ 'الماخور'، الذي جاء بمعنى "بيت الريبة ومجمع أهل الفسق والفساد"²، حيث لا يمكن له أن يكون موطنًا للعبادة، ذلك أنّ المعبد مشيد على "نظام منسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي بشتى أنواع التحريم"³. ولكن الروائية تقول 'المعبد الماخور' وتارة أخرى 'الماخور المعبد'، فمن خلال العبارة الأولى تشير إلى أن من المعابد ما يتسبب في تيه متبعتها ويصدر عنها ما يجعلها أشبه بالماخير، أو في كثير من الأحيان تقوم بدعم أعمال مشبوهة تحت غطاء الدين، وهذه الإشارة تعود بنا إلى الماضي السحيق حيث كانت المعابد تبارك الزنا، ويشير عبد الواحد علي في كتابه (عشتار ومأساة تموز) يقول: على الرغم من اقتصار المرأة على رجل واحد، وكون استسلامها لرجل غريب حتى في تأدية طقوس الزواج المقدس أمرا لا يتفق عليه مع العرف السائد بقيت قوة الاعتقاد بهذه الطقوس وبضرورة إقامتها لفائدة المجتمع البشري الدافع لجعل المجتمع يقوم بتكريس بعض الفتيات في المعبد ليقمن من خلال ممارسة البغاء بدور آلهة الخصب ذات العشاق المتعددين"⁴، وغاية هذا الزواج المقدس هو أن تعطف الطبيعة على البشر وتجد بخيراتها، حيث يتم هذا الزواج بين الملك والملكة الممثلين للآلهة، كما أن الكاهنة العظمى التي تقوم بدور الملكة " لها مكانة اجتماعية ودينية عظيمة، وتعد قرينة الآلهة، لها غرفة في أعلى المعبد، وهي مرشحة لطقوس الزواج المقدس، بالإضافة إلى أنها تقوم

¹ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص103.

² - المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 857.

³ - شحاتة صيام، الطهر والكرامات: قداسة الأولياء، روافد للنشر والتوزيع، ط01، 2011، القاهرة، ص 17.

⁴ - ميادة كيالي، النشأة الدينية والاقتصادية للزواج منذ عصورها ما قبل التاريخ والعصر التاريخي القديم، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2018، ص 23.

باستطلاع الفأل والعرافة وعادة ما تكون ابنة أو أخت الملك¹، فلا تقتصر هذه الطقوس على فعل البغاء فقط، بل تعدته إلى زواج المحارم، ولكل ذلك تحت حجاب الدين وبرعاية الآلهة ومباركة أصحاب المعبد. فقد ذكرت عديد المصادر عن بعض الطقوس التي كان يقصد بها التعبد والتقرب من آلهة، فقد كانت تلك الطقوس "تدور حول الاتصال الجنسي بين كهنة وكاهنات المعبد، وبين المصلّين والمصلّيات، كرمز للاتحاد الجسدي والروحي بين الانسان والآلهة. وهو ما يسمى -فيما بعد- بالبغاء المقدس، ولكنه -في ذلك الوقت- لم يكن يعد نوعا من البغاء، أو الزنى، فالعملية الجنسية كانت من القدسية بمكان يجعلها أرفع درجات الصلاة والعبادة². فالذي أخرج فعل البغاء من المدنس إلى فعل مقدس هو اتصاله بالجانب الديني وحصوله على رعاية المعابد. وقد استمرت هذه الأفعال ولو بطرق مختلفة، من طرف من يدعون التدين في العلن ويمارسون الفواحش والشذوذ في الخفاء، حيث أصبح التدين يخالطه الفساد، مما جعل بعض المعابد مواخير تستحق الهدم على حد القول الروائية.

ثم يأتي المقطع الثاني الذي يقول "أو الماخور المعبد"، وكأنها تشير إلى أن المواخير صارت كالمعابد لها مكانتها عند روادها، إذ أصبحت تمنحهم من الراحة والسعادة التي يعيشها العابد في معبده، فيتفانون في الاخلاص لها كما يفعل العباد.

ثم تعود الروائية إلى حال يوسف هو المنكسر التائه الباحث عن الخلاص مما هو فيه، ليتجه في نهاية المطاف إلى طلب العون من الآلهة/مريم، وهذا ما يغذي النسق الديني المستمر على طول الرواية، تقول الرواية على لسان يوسف: "مريم أخرجي من هنا... تمّوز... ديموزي.

لا أخت لي تخبئني من الشياطين والأزقة الحلزونية وقوارير الغاز. لا آلهة تشفع لي حماقاتي وتنزهنني عن السقوط

¹ - المرجع نفسه، ص 22.

² - محمد ابراهيم سرتي، الأنثى المقدسة وصراع الحضارات المرأة والتاريخ منذ البدايات، دار الأوانل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعة، ط 01، 2008، دمشق، ص 23.

عشتار تنزل من عليائها، بل تصعد من عالمها السفلي نحوى¹. وهنا يتجلى تماهي الرواية مع الأسطورة، في تمنى النهاية التي حظي بها 'تموز' على يدي 'عشتار'. إذ تكون هنا مريم/عشتار/الآلهة المخلص، وهذا التوظيف له أثره الخاص على الرواية، فاعتماد "موتيفات خرافية لها دلالاتها العامة في وجدان الجماعة. ويمكن توظيفها بعد أن تعدل بالأسلوب الذي يرتضيه منطق الفنان ومدى صدقه. ولكل فنان -على كل حال- رؤيته، وأحسب ان معطيات الأساطير من هنا لا بد أن تتشكل وتتغير، ويصبح النظر إليها على أساس كونها أساطير فقط من أكثر الأمور تعسفاً، بل أكثرها بعدا عن الجادة"²، وهو حال التوظيف الاسطوري في الرواية لم يكن عبثاً، بل كان رمزاً يختزل عديد الدلالات، فيوسف يعلنها صراحة "لا آلهة تشفع لي حماقتي وتترهنني عن السقوط"، وهو بهذا ينفي كل الآيات والأحاديث التي تعد بالتجاوز عن الذنوب والخطايا إذا ما تاب العبد، منها قوله تعالى: "إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (70)" (سورة الفرقان، الآية 70)، وقوله صلى الله عليه وسلم: "التائب من الذنب كمن لا ذنب له"، في حين يتوجه يوسف إلى الآلهة /مريم علّه يجد عندها الخلاص والنجاة، كما نجا تموز على يدي عشتار حين نزلت إلى العالم السفلي من أجله، إذ "لم يكن الغرض من رحلة إنانا (عشتار) إلى عالم الأموات غامضاً، وكان الاعتقاد سائداً من الباحثين إلى زمن قريب جداً أن الآلهة إنانا (عشتار) ربما قامت برحلتها إلى عالم الأموات من أجل بعث واسترداد زوجها دموزي (تموز)"³. وهو حال يوسف الذي من فرط هيامه بمريم جعل منها آلهة وعلى يدها يتم الخلاص. فكثيراً ما ذكرت الرواية جمال مريم وتفننت في وصفها، فما كان ليوسف إلا أن يجعلها في مقام الآلهة عشتار، فهي "تلك المرأة الكاعب شديد الجمال، ساحرة الحسن، ممشوقة القوام، تتدفق الجاذبية من كل جزء في جسدها، لتحتطم بسحرها قلوب عشاقها، وتأسر رائحتها القوية، وصوتها العذب أفنّدة كل ذكور الأرض. امتلاً قلبها بالحب والحنان، وفاض جوفها بالأمومة والعطاء، فلا تلمس أقدامها الإلهيتين أرضاً جرداء، حتى اخضرت، وأنبتت، وفاضت خيراتها عطاء وإثماراً... وقد حيكت حول عشتار الكثير من القصص الرمزية، والأساطير المقدّسة، تتطلب تلاوتها طقوساً تشبه الصلاة والقنوط، فهي لم تكن حكايات للتسلية، بقدر كونها آيات منزلة، ترمز كلماتها إلى نوع من القوانين الإلهية، والشرائع السماوية،

¹ - فتحة الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 136-137.

² - أحمد كمال ركي، الأساطير دراسة حضارية مقارنة، مؤسسة كليوباترا للطباعة، ط 02، 1982، القاهرة، ص 152.

³ - فاضل عبد الواحد علي، عشتار ومأساة تموز، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 01، 1999، دمشق، ص 83.

والرموز الغنوصية المقدسة، التي لا يفهما سوى كهنتها، وأنبيائها¹، فهذه هي عشتار التي جاءت مرة أخرى في صورة مريم، فهل هيام يوسف بها هو من جعلها في هذه المرتبة، أم هو طغيان الذات الأنثوية على الروائية جعلها توظف يوسف /الرجل (الذي طالما كان رمزاً للدين والممثل له في العرف الاجتماعي والذي يوجب على المرأة اتباعه)، هو الذي ينصبها آلهة ويرجو الخلاص على يديها، فالروائية استحضرت الآلهة عشتار من أجل روح الانثى التي تسكنها والتي أخضعت الرجل، "فقد كانت المرأة-في قديم الزمان بالنسبة للرجل- هي الإله المعبود، الذي لا إله غيره، ولا يستحق العبادة سواه... فارتبطت عبادة الهياكل بعبادة كل أنثى، ولم تخل بقعة من معبد للإلهة الأنثى، مصدر الحياة، والإخصاب، والعطاء"². فالروائية تستدرج الأحداث من أجل خدمة النسق الذي يسيرها وتجعل من الأنثى الأصل والمصدر الأول، والباقي مجرد تفرع عنها.

¹ - محمد ابراهيم سرتي، الأنثى المقدسة وصراع الحضارات المرأة والتاريخ منذ البدايات، مرجع سابق، ص 21-22،.

² - المرجع نفسه، ص 9-10.

3/ الأنساق الدينية في رواية : نساء على أجنحة الحلم :

تأتي رواية نساء على أجنحة الحلم لفاطمة المرنيسي* على أنواع بارزة من الأنساق الثقافية منها ما استند إلى الواقع الاجتماعي أو السياسي أو الديني، وضمن هذا الأخير فقد تم بنا الرواية عبر أنساقه الصريحة أحيانا، أو عن طريق الترميز في أحيان أخرى، لتكون أعمق دلالة وأشد تأثيرا. تقول: "توجه الناس نحو القبلة للصلاة، وصدحت آلاف الأصوات مرددة اللطيف خلال ساعات. إن اسم اللطيف من أسماء الله الحسنى، وهو أجملها حسب ما تقوله عمتي حبيبة، لأنه يظهر الله عطوفا شفوفا ورحيما، ولكن الجنود الفرنسيين المحاصرين في الأزقة المحيطة، وهم يسمعون اللطيف إلى ما لانهاية، خافوا وفقدوا أعصابهم وشرعوا في إطلاق النار على جمهور المصلين. وخلال دقائق تراكمت الجثث على أدراج المساجد في حين كان اللطيف يقرأ بالداخل"¹، في هذا المقطع تقدم الروائية مشهدا مأساويا لجريمة الاستعمار الفرنسي في إحدى المدن المغربية، فحين قررت فرنسا حصارها جاءت بجيش مسلح لبسط سيطرتها، ولكن ما كان من الأهالي هو التوجه إلى المساجد ورفع أصواتهم باسم 'اللطيف'، لعل الله يرفع عنهم الغبن الذي أصابهم، ولكن نتيجة فعلهم هذا كان أن تراكمت الجثث على عتبات المسجد في حين كان الابتهاال قائما داخلها، فالموت كان حتميا لأن الله لم يستجب دعاءهم ونداءهم، وأكثر من ذلك أن الأصوات المرتفعة

* "ولدت فاطمة المرنيسي عام 1940 في مدينة فاس بالمغرب وسط أسرة محافظة بمدينة فاس، وعاشت في طفولتها ظاهرة "الحريم" في أوساط الطبقات الغنية، كانت من القليلات اللائي حظين بحق التعليم بفضل المدارس الحرة التابعة للحركة الوطنية، قبل أن تواصل مسارها التعليمي في مدينة الرباط، والانتقال إلى باريس وأميركا، لتحصل على الدكتوراه في العلوم الاجتماعية، قبل أن تعود إلى المغرب، وتعمل باحثة بالمعهد القومي للبحث العلمي بالرباط وأستاذة باحثة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية (جامعة محمد الخامس بالرباط)، وعضوا في مجلس جامعة الأمم المتحدة... تهتم كتاباتها بالإسلام والمرأة وتحليل تطور الفكر الإسلامي والتطورات الحديثة. بالموازاة مع عملها في الكتابة تقود كفاحا في إطار المجتمع المدني من أجل المساواة وحقوق النساء، حيث أسست القوافل المدنية وجمع "نساء، عائلات، أطفال".

حصلت فاطمة المرنيسي عام 2003 على جائزة أمير أستورياس للأدب، التي تعتبر أرفع الجوائز الأسبانية مناصفة مع سوزان سونتاغ، وحازت عام 2004 على جائزة "إراسموس" الهولندية إلى جانب المفكر السوري صادق جلال العظم والإيراني عبدالكريم سوروش، وكان محور الجائزة "الدين والحداثة". محمد بكري، رحيل فاطمة المرنيسي الكاتبة النسوية وعالمة الاجتماع المغربية، 2015/12/1، 2020/08/11، 23:25،

المنبعثة من المسجد -على حد قول الروائية- هو الذي أربع الجنود ودفعهم إلى إطلاق النار حيث قالت: " وهم يسمعون اللطيف إلى مالا النهاية خافوا وفقدوا أعصابهم وشرعوا في إطلاق النار على جمهور المصلين". فهي تحكم على تصرف المسلمين بأنه خطأ ودعاءهم في هذا الوقت بالذات لم يجلب لهم الاستجابة والرحمة والشفقة، بل تسبب في موتهم.

وتقول أيضا: "ولكن هؤلاء الألمان الغربي الأطوار لم يكونوا يريدون النيل من الفرنسيين فحسب، بل أعلنوا الحرب على اليهود أيضا، حيث أجبروهم على أن يرتدوا شيئا أصفرا يميزهم إذا ما غادروا منازلهم، كما يجبر المسلمون النساء عندنا على وضع الحجاب لنفس الهدف"¹، وفي هذا الكلام إشارة واضحة لرفض الحجاب واعتباره شعار خضوع ومهانة للمرأة سلط عليها من قبل الرجل، إذ جعلت منه الروائية فعلا موازيا للفعل العنصري الذي قام به الألمان ضد اليهود من أجل التمييز والإهانة. وهذا يعبر عن فكرة خاطئة متداولة حيال الحجاب، فليس الرجل هو الذي فرض الحجاب على المرأة، بل هو تطبيق لأمر ديني مشرع غايته الحماية، إذ جاء أول الأمر من أجل "تجاوز الأذى المحتمل لنساء الرسول ليشمل نساء المؤمنين، فالله تعالى يقول: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا(59)" (الأحزاب 59/33)"²، فالتمييز جاء من أجل الحماية لا عنصرية جائرة في حق النساء، وبالرجوع إلى أسباب النزول والقصص المتداولة حولها نجد أن تخفيض تمثيل هذا المفهوم بقطعة من القماش فرضها الرجال على النساء كي تحجب عندما تمشي في الشارع، هو بالفعل افقار لهذه العبارة، إن لم نقل إنه تفرغ لها من معناها وبخاصة عندما يعرف أن الحجاب وحسب الآية الكريمة وتفسير الطبري... أنه نزل من السماء ليفصل الحيز بين الرجلين"^{1*}، فلم تكن المرأة هي المقصود بالحجاب في أول الأمر. والبحث عن تلك

¹ - فاطمة المرينسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 103-104.

² - ألفة يوسف، ناقصات عقل ودين فصول في حديث الرسول، دار سحر للنشر، ط 03، 2008، ص 101-102.

* فقد روى أنس بن مالك رضي الله عنه، أنه لما "بنى النبي بزينة بنت جحش... فأرسلت على الطعام داعيا، فجاء قوم، يأكلون ويخرجون، ثم جاء قوم، فيأكلون ويخرجون. فدعوت حتى ما أجد أحدا أدعوه، فقلت: يا نبي الله: ما أجد أحدا أدعوه. قال: ارفعوا الطعام. وبقي ثلاثة رهط يتحدثون في البيت، فخرج النبي، فانطلق إلى حجرة عائشة، فقال: السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله وبركاته. قالت: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته، كيف وجدت أهلك؟ بارك الله لك. فتقرى حجر نسائه كلهن، ويقول لهن كما يقول لعائشة، ويقلن له كما قالت عائشة، ثم رجع النبي، فإذا رهط الثلاثة في البيت يتحدثون. وكان النبي شديد الحياء، فخرج منطلقا نحو حجرة عائشة، فما أدري أخبرته أم أخبر أن القوم خرجوا، فخرج حتى

العلاقة بين المرأة المسلمة والحجاب يحيل إلى وجوده عند باقي الأمم، فقد كان من الشعوب من عرف الحجاب قبل الإسلام، وهذا يسقط مصداقية الحكم بأن الحجاب أمر إسلامي خالص، فحسب المصادر التاريخية يعدّ الإسلام آخر الأنظمة الدينية التي فرضت الحجاب على النساء، فقد عرف عند الأشوريين واليونان والهندوس والفرس... وغيرهم، بطريقة تتوافق وبيئتهم الخاصة وأنظمتهم الاجتماعية². ويبقى مفهوم الحجاب أعمق من الأفكار المشاعة حوله، فالخلل ليس في الفعل في حد ذاته بقدر الفهم الخاطئ له، حيث يمكن لمذيعات التحرر نوات التوجه النسائي التعمق أكثر في مفهوم الحجاب، والخروج من الدائرة الضيقة للمفهوم المتوارث له.

كما ينال الحرص على التعليم الديني جانبا مهما من حياة الطفلة 'فاطمة'، وتروي ذلك قائلة: " لم أتعرف على كل الأنبياء والرسول، لأن الأمر يغدو معقدا ولأنني أخشى ارتكاب خطأ. تقول أستاذتي لللالطام بأن الأخطاء في المسائل الدينية قد تدخلك جهنم لأنها تصحيف، وبما أنني عازمة على دخول الجنة، فإنني أتلافى الأخطاء التي تمنعني من دخولها"³. فالطفلة هنا حريصة على تعلم أمور دينها، وأكثر من ذلك حريصة على دخول الجنة، ولكن اللافت أنها جعلت أمر الدخول إلى الجنة متعلق بتجنب الخطأ في أمور تتعلمها ويمكن أن تخطئ بسبب الغفلة أو النسيان أو تعقد الأمور عليها، فالتببيه الصارم من معلمتها جعلها تعد الخطأ في حد ذاته ذنبا، رغم أنه ثبت في الدين أن الله لا يحاسب المسلم على الخطأ، "فعن ابن عباس رضي الله عنهما: أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: إنّ الله تجاوز لي عن أمتي: الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه 'حديث حسن رواه ابن ماجه والبيهقي وغيرهما'. وقد جاء في التفسير في قوله عز وجل: 'إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله' إن هذه الآية لما نزلت شقّ ذلك على الصحابة رضي الله عنهم فجاء أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل في أناس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا: كلفنا من العمل ما لا نطيق إن أهدنا ليحدث نفسه بما لا يجب أن يثبت في قلبه وأن له الدنيا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعلمكم تقولون كما قالت بنو اسرائيل

=إذا وضع رجله في أسكفة الباب وأخرى خارجة أرخى الستر بيني وبينه، وأنزلت آية الحجاب". محمد ابراهيم سرتي، الأنتى المقدسة وصراع الحضارت المرأة والتاريخ منذ البدايات، مرجع سابق، ص 167-168.

¹- فاطمة المريني، الحريم السياسي النبي والنساء، تر: عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دط، دت، دمشق، ص 117.

²- ينظر، باسمه كيال، تطور المرأة عبر التاريخ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، دط، 1981، بيروت، ص 105.

³- فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 105.

'سمعنا وعصينا' واشتد ذلك عليهم ومكثوا حولاً، فأنزل الله تعالى الفرج والرحمة بقوله: ' لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا' قال الله: قد فعلت إلى آخرها فنزل التخفيف ونسخت الآية الأولى. قال البيهقي: قال الشافعي رحمه الله: قال الله جلّ ثناؤه: "إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان"... ثم أسند عن ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"¹، وفي نفس السياق جاء في تفسير الآية: "وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (5)" (سورة الأحزاب الآية 05)، "ومعنى 'فيما أخطأتم به' ما يجري على الألسنة خارجاً مخرج الغالب فيما اعتادوه... ولذلك قابله بقوله 'ولكن ما تعمدت قلوبكم' أي ما تعمدته عقائدكم بالقصد والإرادة إليه"²، وهذا يجري حكمه على الأشخاص الذين حق عليهم الثواب والعقاب، فما بالنابطة بطفلة لازالت في طور التربية، فهذا الأسلوب يولد الخوف في نفس المتعلم ويجعله يحجم عن تعلم أمور خشية الوقوع في الخطأ، حتى وإن كان هذا الأخير حتمياً لا مفر منه. وهنا تعطي الروائية مساحاً عاماً لطريقة التعليم التقليدية المعتمدة في المساجد والكتاتيب، حيث كان الترهيب والضرب أساساً التعليم في ذلك الزمن، مما أنتج أجيالاً تهاب البحث والسؤال فيما يخص المعتقدات وما تم توارثه، ومنها تم تعميق فكرة واجب الرجوع إلى المتوارث عن الأسلاف، واحاطة انتاجاتهم بهالة تكاد تتال مرتبة التقديس، وانتاج أجيال تهاب الاقدام وتقديم الجديد فيما يخص اعادة النظر في الموروث على اختلافه، خاصة الديني منه، رغم أن المصادر التشريعية الدينية هي الحاملة لدعوى القراءات المختلفة ومحاولات التدبر والفهم.

كما تواصل الطفلة 'فاطمة' أخذ الدروس من معلمتها التي كان لها أسلوبها الخاص، حيث تقول عنها: "من خلال ذلك لم تكن للالاطام تقدم شروحا وتقول بأن ذلك لن يجدي شيئاً 'اكتفوا بحفظ لوحاتكم عن ظهر قلب ولن يطلب منكم أحد رأياً"³. فالأستاذة 'للالاطام' تعتقد أن تقديم شروح للأطفال لن يجدي نفعاً، ليس بسبب صغر سنهم أو أن الأمر سيستعصي عليهم، ولكن تنطلق من قناعة أنه لن يكون لآرائهم ضرورة، فكل ما تم تعلمه عن الدين كان عن طريق النقل والحفظ دون أن يأخذ برأي المتعلمين. وهنا تطفو بعض المفاهيم التي حاصرت المحاولات القرائية

¹ - النووي، شرح الأربعين نووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، www.al-mostafa.com، ص54.

² - محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، المجلد 21، 1984، ص 264.

³ - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص106.

للمصادر الدينية، وما شاع حولها من تضيق، فمسألة إبداء الرأي في المجال الديني من الأمور الخلافية التي وقعت، وتعددت حولها الآراء وهذا يكشف عن أهمية الموقف، فهو من المواضيع التي دار حولها جدل كبير بين المفسرين، و"يطلق الرأي الاعتقاد، وعلى الاجتهاد...اختلف العلماء من قديم الزمان في جواز تفسير القرآن بالرأي، ووقف المفسرون بإزاء هذا الموضوع موقفين متعارضين: فقوم تشددوا في ذلك فلم يجروا على تفسير شيء من القرآن، ولم يبيحوه لغيرهم، وقالوا: لا يجوز لأحد أن يفسر شيء من القرآن وإن كان عالما أديبا متسعا في معرفة الأدلة، والفقه، والنحو، والأخبار، والآثار، وإنما له أن ينتهي إلى ما روى النبي صلى الله عليه وسلم، وعن الذين شهدوا التنزيل من الصحابة رضي الله عنهم، أو عن الذين أخذوا عنهم من التابعين. وقوم كان موقفهم على العكس من ذلك، فلم يروا بأسا من أن يفسروا القرآن باجتهادهم، ورأوا أن من كان ذا أدب وسيع فموسع له أن يفسر القرآن برأيه واجتهاده. والفريقان على طرفي نقيض فيما يبدو، وكل يعزز رأيه ويقويه بالأدلة والبراهين. أما الفريق الأول -فريق المانعين- فقد استدلوا بما يكفي:

أولاً: قالوا: إن التفسير بالرأي قول على الله بغير علم، والقول على الله بغير علم منهي عنه، فالتفسير بالرأي منهي عنه، دليل الصغرى: أن المفسر بالرأي ليس له يقين بأنه أصاب ما أراد الله تعالى، ولا يمكنه أن يقطع بما يقول، وغاية الأمر أنه يقول الظن والقول بالظن قول على الله بغير علم. ودليل الكبرى: قوله تعالى [وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ] وهو معطوف على ما قبله من المحرمات في قوله تعالى في الآية [33] من سورة الأعراف: "قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ...". وقوله تعالى في الآية [36] من سورة الإسراء: "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ" قد رد المجيزون هذا الدليل فقالوا: منع الصغرى لأن الظن نوع من العلم، إذ هو إدراك الطرف الراجح. وعلى فرض تسليم الصغرى فإننا نمنع الكبرى، لأن الظن منهي عنه إذا أمكن الوصول إلى العلم اليقيني القطعي، بأن يوجد نص قاطع من نصوص الشرع، أو دليل عقلي موصل لذلك، أما إذا لم يوجد شيء من ذلك، فالظن كاف هنا، لاستناده إلى دليل قطعي من الله سبحانه وتعالى على صحة العمل به إذ ذاك. كقوله تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" (البقرة:286) وقوله صلى الله عليه وسلم: (جعل الله للمصيب أجرين وللمخطئ واحد) ولقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: (فبم تحكم؟) قال بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي، فضرب رسول الله صلى الله

عليه وسلم في صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله¹ كما عززوا دليلهم "بقوله تعالى: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ" (النحل:44) فقد أضاف البيان إليه، فلم أنه ليس لغيره شيء من البيان لمعاني القرآن. وأجاب المجيزون عن هذا الدليل فقالوا: نعم إن النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالبيان ولكنه مات ولم يبين كل شيء فما ورد بيانه عنه صلى الله عليه وسلم ففيه الكفاية عن فكره من بعده، وما لم يرد عنه ففيه حينئذ فكرة أهل العلم بعده، فيستدلون بما ورد بيانه على ما لم يرد، والله تعالى يقول في آخر الآية (وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)². وغيرها من الأدلة التي جادل بها الطرفان، فالعلماء لما اختلفوا في الأمر ووصل إلى درجة الجواز أو التحريم فلعظم المسألة عندهم، وليس كما استهانت المعلمة أنه لن يُسأل أحد عن رأيه، وكأنها تقول أننا لازلنا نتوارث الدين جيلا عن جيل دون أن نعمل عقلا أو نبدي رأي، في حين عديد الآيات الكريمة تختم بالدعوة إلى التفكير والتدبر وإعمال العقل، دون أن نغفل المجهودات المقدمة من طرف العلماء والباحثين والدارسين في المجال الديني والتي فتحت آفاقا جديدة لم يسبق للسلف الحديث عنها، ولكن الإشارة واضحة من طرف الروائية موجهة لأصحاب التطرف ممن يدعون العودة إلى التراث في كل شيء، وأن القرآن والدين حكر على فهم المفسرين الأوائل لا غير.

ثم تروي الطفلة 'فاطمة' أحداث حياتها التي كانت كل لحظة منها محطة تتعلم فيها أشياء تجهلها، تقول: "أما أنا فقد حزمت شعري بمنديل أمي، وعندما انتبعت صرخت في وجهي قائلة: 'لا تغطي شعرك أبدا أتسمعين؟ إنني أصارع من أجل إزالة الحجاب، وأنت تعودين إليه يا لها من فظاعة. شرحت لها مشكلة اليهود والألمان والقنابل والغواصات، ولكنها لم تتزحزح عن موقفها قدر أنملة، وقالت: 'حتى وإن طاردك هتلر هذا، عليك أن تواجهيه ورأسك حاسر، لا فائدة من تغطية الرأس والاختباء، والمرأة لا تحل مسائلها بالاختفاء، بل على العكس من ذلك، تغدو ضحية مستهدفة، لقد عانيت كثيرا أنا وجدتك من حكاية الأقفعة والحجاب، ونحن نعرف بأن لا فائدة ترجى وراء ذلك، أريد أن تمشي بناتي في أرض الله الواسعة وهنّ ينظرنّ إلى النجوم' بعدها نزعنت منّي المنديل"³. فالأم ذات التوجه التمردى على الأنظمة الأبوية والدينية التي تحد من حريتها وتجعلها

¹ - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، ج01، دط، دت، القاهرة، ص184،183.

² - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مرجع سابق، ص 184.

³ - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص109-110.

في مرتبة ثانية دون الرجل، تسعى جاهدة لغرس فكرة التحرر والتمرد في بناتها، حيث تعتقد أنه "يجب أن يبدأ احترام الذات من طرف الأنثى لنفسها. ولهذا السبب، يتعين على الأم بوصفها امرأة، أن تربي أولادها أولاً على احترام المرأة. ولنتوقف عن استخدام الدين كعذر للدعوة إلى قوانين معينة، فهذه الذريعة الدينية تؤدي إلى إبطاء مسيرة المرأة نحو التقدم والتطور وحماية مكانتها"¹. إذ تعتقد أن هذه الأفكار تساهم في القضاء على الضعف الذي توسم به شخصية المرأة، وأول ما يكون هو محاولة استئصال فكرة الحجاب كرمز ديني وما يحمله من شحنات دلالية تحيل إلى حجب المرأة وبقائها في البيت، أو خضوعها الاجباري لنظام الحريم. إذ يرجع الرجل الضعف الذي تعيشه المرأة إلى طبيعتها التي فرضت عليها نمطا خاصا من الحياة، حين فصلت بين وظيفة المرأة الخاصة كأم، وبين الرجل الذي له مهام أخرى خارج البيت وما يتطلب منه ذلك من قوة وحكمة وعقل. وهناك من يقلل حظ المرأة في تلك الهبات، وأنها خلقت للبقاء والعمل المنزلي، كما أنها لطبيعة فيها تميل إلى الضعف. وقد تم تنفيذ هذه الأفكار والصفات التي اعتقد أنها ثابتة، إنما تأكيد نسبيتها عند كلا الجنسين، وإنما هي تتكيف مع الظروف المحيطة بها ومع المجتمع الذي يوطرها. كما أن النقص الذي تتعت به المرأة ليس صفة أنثوية ملازمة، إنما لها علاقة بالظروف والمحيط الذي تنشأ فيها الأنثى، ودليل ذلك أن كثيرا من النساء تخلصن منها كصفة سلبية. فتفهم المستوى الفكري لدى المرأة راجع إلى القيود التي فرضها عليها الرجل، في حين لما حصلت النساء على استقلالهن استطعن فرض أنفسهن ورفع مستواهن الذهني والنفسي². فالقهر الذي خلفته هذه الفروق بين الرجل والمرأة، واعتماد صفة الدونية كإلزام للنساء، جعل أم فاطمة تعلنها صراحة أنها تصارع من أجل 'إزالة الحجاب'، فهي لن تكتفي أن تخرج سافرة وتتخلص من لبسه، بل غايتها القضاء على الظاهرة وإزالتها نهائيا، ففي نظرها أصبح الحجاب حاجزا ووسيلة فعالة من أجل استعباد المرأة وتقييد لنصف الإنسانية، حتى أصبح وضع المرأة وما يحيط بها عبارة عن مستعمرة³. فأم فاطمة ترى أنه من الهيئ مجابهة هتلر وهي حاسرة الرأس بقوة

¹ – Adour Sabrina et d'autres. , Combat(s) de femmes, Fondation Friedrich Ebert , Alger Décembre 2010., p 71.

²– ينظر، نوال السعداوي، قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية، مؤسسة هنداوي، دط، 2017، المملكة المتحدة، ص41.

³– ينظر، جرمين تيلبون، الحريم وأبناء العم تاريخ النساء في مجتمعات المتوسط، تر: عز الدين الخطابي، إدريس كثير، دار الساقى، ط01، 2000، لبنان، ص193.

وشجاعة، على السنين الطويلة التي تقضيها هي وأمها في محاربة الحجاب، "قلو لم يكن في الحجاب عيب إلا أنه مناف للحرية الانسانية، وأنه صادر بالمرأة إلى حيث يستحيل عليها أن تتمتع بالحقوق التي خولتها لها الشريعة الغراء والقوانين الوضعية في حكم القاصر، لا تستطيع أن تباشر عملا ما بنفسها، مع أن الشرع يعترف لها في تدبير شؤونها المعاشية بكفاءة مساوية لكفاءة الرجل، مع أن القانون يعتبر لها من الحرية ما يعتبر للرجل-لو لم يكن في الحجاب إلا هذا العيب- لكفى وحده في مقتته، وفي أن ينفر منه كل طبع غرز فيه الميل إلى احترام الحقوق والشعور بلذة الحرية"¹، فالحجاب قيد للمرأة ومانع لحريتها، وأكثر من ذلك عائق يحول بينها وبين شؤونها في نظر هؤلاء، تقول الروائية على لسان أم فاطمة: "عانيت كثيرا أنا وجدتك من حكاية الأفتنة والحجاب، ونحن نعرف بأن لا فائدة ترجى من وراء ذلك"²، فالصراع هنا امتد لعدة أجيال متعاقبة بين المرأة والحجاب، ذلك أنها ترى منه فعلا من أجل هيمنة الرجل، ولهذا تشكلت لديها اعتقاد معاد له، وقد لا تشمل هذا النوع من الأفكار المسلمين فقط ولكن تجمعهم نفس الغايات في محاربة الحجاب كظاهرة دينية إسلامية خاصة، يجب وضع حد لها، ومنه تغيير نظرة الرجل إلى المرأة مما قد يمنحها فرصة للتطور وتحقيق الحرية التي نالتها المرأة الغربية، في حين ساهم الدين في تخلفها وظهورها دائما كنجس من الدرجة الثانية. وقد أشارت المرنيسي في بعض مؤلفاتها إلى " أن الإسلام بحد ذاته ليس مصدر المشكلة في العلاقات بين الجنسين، ولكن بالأحرى التفسيرات المعادية للمرأة هي المسؤولة عن ذلك. وبحسب الكاتبة ، فإن وصول المرأة العربية المسلمة إلى الحدثة لا يرجع إلى الغرب بل إلى تراث الحضارة الإسلامية، وفي هذا الصدد لا تتردد في التصريح "نحن المسلمات نستطيع أن نسير في العالم الحديث بكل فخر ونحن نعلم أننا نسعى إلى الكرامة والديمقراطية وحقوق الإنسان، ومن أجل المشاركة الكاملة في الشؤون السياسية والاجتماعية، وهذا لا يأتي من القيم الغربية المستوردة، ولكن هو حقا جزء من التقاليد الإسلامية"³. ومن هنا يجب إعادة النظر في المفاهيم الإسلامية بعيدا عن التوجهات العصبية من طرف الجنسين معا. فالحجاب عند البعض هو فعل تعارفت عليه أمم مختلفة، ليس حصرا على الاسلام فحسب، وفي ذلك يقول قاسم أمين: إن " الحجاب الموجود عندنا ليس

¹ - قاسم أمين، المرأة الجديدة، 1900 ، ww.alkottob.com ، ص151.

² - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص110.

³ - Hayat Ammamou, Fatima Mernissi Figure emblématique d'une féministe En terre d'Islam, Centre culturel du livre, 1 édition ,2019, Casablanca. P 8-9.

خاصا بنا، ولا أن المسلمين هم الذين استحدثوه، ولكنه عادة معروفة عند كل الأمم تقريبا ثم تلاشت طوعا لمقتضيات الاجتماع، وجريا على سنة التقدم والترقي،... لكننا لا نجد نصا في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة. وإنما هي عادة عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم فاستحسنوها، وأخذوا بها، وبالغوا فيها، وألبسوها لباس الدين كسائر العادات الضارة التي تمكنت في الناس باسم الدين والدين منها براء¹، وفي هذه الفكرة يقدم سلامة موسى رأيه "وهو أن الحجاب لا يعود بأصله إلى الاسلام، بل هو ضرب من الاستعباد منشؤه طبيعة البلاد الحارة التي ظهر فيها"²، ومن هذه الآراء وغيرها ترى أن الحجاب عبء على المرأة، ويجعلها تتخلف عن الركب الحضاري الذي تحلم بمسايرته. وهناك من جعل التقليد الخاص بلبس الحجاب خارج الإلحاح الديني عليه، وجعله مجرد ممثل للهوية الثقافية الاسلامية، في ذلك يقول علي حرب رادا على الدعاة والإسلاميين الذين يرون: " أن الحجاب ليس رمزا دينيا كالصليب والقلنسوة، وإنما هو فرض ديني شرعي على المسلمات الالتزام به. والواقع أن الحجاب ليس كذلك دوما وفي كل الحالات من حيث مفهومه وإرادته استخدامه. ولا شك أن هذه هي الحال لدى الراهبة أو لدى المسلمة التي نشأت على ارتداء الحجاب في بيتها التقليدي. ولكن الكثير من المسلمات... خاصة منهن الداعيات والمناضلات والمجاهدات، لا يرتدين غطاء الرأس الآن عن قناعة دينية، بل بوصفه توكيدا على الخصوصية الإسلامية أو رمزا للمقاومة الثقافية، في مواجهة ما يسمونه الغزو الثقافي الغربي. ومن التبسيط تجريد المسألة من سياقها الراهن: فالحجاب يجري ارتداؤه وسط صعود الهوية الاسلامية. بهذا المعنى، ومن هذا المنظار يشكل الحجاب فعلا إشهاريا للهوية الدينية في معمعة الصراع بين الهويات"³. وبهذا التفكير يصبح مفهوم الحجاب ضيقا، لا يعد أكثر من فعل إشهاري على حد تعبير علي حرب. في حين لو لاحظنا الآيات القرآنية المتعلقة بالحجاب، لوجدنا فيها بعدا آخر يتجاوز المظهر الخارجي للمرأة وبيان الفصل بين حياتها في الجاهلية والاسلام، وذلك حين وضح حدود علاقتها مع الغير من المحارم وغيرهم، كما كان بيانا من أجل تجنب مختلف المظاهر التي تمس كرامة المرأة وعفتها، من قذف وزنا، وفي ذلك حفاظ

¹ - قاسم أمين، تحرير المرأة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د ط، 2012، القاهرة، ص38-39.

² - بوعلي ياسين، حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة، دار الطليعة الجديدة، ط01، 1998، دمشق، ص115.

³ - علي حرب، الانسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، 2010، بيروت، ص146.

للنظام الذي يقوم عليه المجتمع الإسلامي¹. فالحجاب باعتباره فعل مشروع ديني، له تبعاته الاجتماعية المترتبة عليه. والملاحظ أيضا من هذه الجزئية الروائية، هو تشهير للفكرة المتداولة في الغرب على الحجاب مقتصر على غطاء الرأس فقط، فالأم نزعت المنديل من على رأس ابنتها، وأعلنت حربها على الحجاب بغاية إزالته، بعد أن هالها منظر ابنتها وهي تستجد بالحجاب في الدفاع عن نفسها ضد الوهم الذي تتصوره، واختزلت كل الحجاب في غطاء الرأس، في حين كان "المقصود أن يكون الحجاب ساترا مستوعبا لجميع بدننا إلا ما استثنى، بدلالة قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِرُؤُوسِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (59)" (الأحزاب: الآية 59)... وقال الإمام القرطبي المالكي... في بيان معنى الجلابيب- على الصحيح- أنها: 'الثوب الذي يستر البدن'. وأما ما استثنى فهو ما أشارت إليه سورة النور في قوله تعالى: "وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا" (النور: الآية 31)، أي ما ظهر بغير قصد منهن من رداءهن ولباسهن، وما يبدو من أسافل الثياب، فلا حرج عليهن في ذلك، لأن هذا لا يمكن إخفاؤه"²، فهذا ينفي أن يختزل الحجاب في مجرد منديل يوضع على رأس المرأة. وفي نفس الجزئية من المقطع تقول الروائية: "لقد عانيت كثيرا أنا وجدتك من حكاية الأفتنة والحجاب، ونحن نعرف بأن لا فائدة ترجى وراء ذلك، أريد أن تمشي بناتي في أرض الله الواسعة ورأسهن مرفوع وهنّ ينظرن إلى النجوم"³، حيث تصبح البنت قوية تعبر عن نفسها دون خوف أو ضعف من الآخر، من أجل أهدافها وأحلامها، كما يفعل الرجل، ولكن تجدر الإشارة إلى ما قاله الإمام الغزالي عن ذلك، في أن "التفاوت الذي يستحيل محوه هو التفاوت العلمي وما تستند إليه الشخصية الانسانية من ملكات وقيم وفي هذا المجال قد تسبق النساء بجدارة وقد يسبق الرجال... ولا علاقة للأقمشة بهذا التفوق"⁴، في حين يرى كثيرون أن الحجاب رمز الخوف والاختباء والحائل بين حرية المرأة وتحقيق أحلامها. لكن هناك من أشار إلى أن الحجاب عند العرب لا يقتصر على النساء فقط بل وعلى الرجال أيضا وإن لم يكن بالمعنى الديني المتعارف عليه والذي فرض على المرأة، ف"وضع الحجاب في سياق دراسة

¹ - ينظر، شهرزاد العربي، البعد السياسي للحجاب، الزهراء للإعلام العربي، ط1، 01، 1989، القاهرة، ص21-22.

² - لبنى العرفج، أحكام الحجاب دراسة فقهية موازنة، بحث مقدم ضمن متطلبات مادة فقه الكتاب والسنة، جامعة أم القرى، 2017، ص59.

³ - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص110.

⁴ - محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الرائدة والوفاة، دار الشروق، دط، ص194.

الملبس أنثروبولوجيا (أي عبر الثقافات وبطريقة شاملة) وثقافيا (اللباس). والحجاب بصفته شيئا ماديا، غطاء للرأس والوجه، امتد ليشمل أغطية الرأس للرجال، أو أغطية الرأس والوجه لهم...توجد حقيقة مهمة تتعلق بالحجاب لكنها تهمل أو يغض البصر عنها، ألا وهي وجود دلائل واضحة على أن الرجال في المجتمعات العربية يحتجبون*. وربما أفادنا أكثر أن نفحص غطاء الرأس أو غطاء الرأس والوجه للجنسين كليهما، بدلا من النظر الحجاب باعتباره ظاهرة فريدة أو منفصلة تخص النساء...المدخل الذي نرسي دعائمه هنا يدمج الحجاب في دراسة المجتمع ويدمج تحجب الرجال في دراسة الحجاب. توجد دلائل توضح أن رجال العرب ظلوا يحتجبون لعدة قرون على الأقل قبل ظهور الإسلام...لكن الدراسات تجاهلت تحجب رجال العرب في الجزيرة العربية، بل لقد زادت في إهمال الأحداث التي وصلتنا عنها تقارير تفيد أن النبي محمد نفسه حجب وجهه في مناسبات معينة. يؤدي هذا إلى سؤال: ما الحجاب؟ وما الذي يعنيه التحجب؟ هل تحجب النساء هو نفسه تحجب الرجال؟ قصر مدخل دراسات المرأة الحجاب على كساء النساء وسلوكهن، وقدمه دائما باعتباره أمر يتجلى فيه خفاء النساء عن الأنظار، وغموض هويتهم، وتدني منزلة الأنثى، وقهر النساء في المجتمعات 'الأبوية'، أو من المسائل المتعلقة بالإسلام¹. وبالعودة إلى المعاني

* وتذكر الكاتبة القصة التي استندت عليها للدلالة على تحجب الرجال العرب فقد ذكرت في كتابها في الصفحة 259-260 "أن الرجال (الشباب العلمانيين وطلبة الجامعات) كانوا يحتجبون هم الآخرون، إذا جاز لنا القول. فقد احتجبوا بمعنى ما ماديا بارتداء الكوفية...وغطاء الرأس، الذي استخدموه لتغطية جزء من وجوههم في مواقف معينة. من هذه المواقف التي لاحظتها أنا شخصيا وكتبت عنها، موقف حدث في حرم جامعة عين شمس، التي تقع في مدينة القاهرة، وهو حرم علماني لجامعة علمانية. حدث ذلك أثناء الفصل الدراسي... في الجامعة، وكنت أنا مشغولة بعمل الميداني، أي إنني كنت أقضي وقتي في الحرم الجامعي ألاحظ الطلبة والطالبات وأتحدث معهم ومعهم، سواء أعضاء وعضوات الحركة الإسلامية أو غيرهم وغيرهن. بينما كنت مع الطالبات في حجرة الطالبات، قرع رجل الباب. هرت النساء إلى أحجبتهن وأقنعتهن وارتيديها. ومرت لحظات مشحونة بالتوتر والاضطراب، قرع بعدها الرجل الباب مرة أخرى. وأخيرا وعلى الرغم من أن الأمر = لم يكن قد صار محل اتفاق، دعت النساء اللاتي كن بينهن إلى الدخول. نظرت إلى الخارج فرأيت رجلا يرتدي الجلابية (جلباب فضفاض أبيض يصل طوله إلى الكاحلين وله أكماس طويلة. جذب الرجل كوفيته (الشال الذي يغطي رأسه) فوق وجهه ودخل باحتراس شديد، وكان يحتك بالجدار حرفيا ويحاول ألا ينظر باتجاه النساء حتى وصل إلى ستارة معلقة بالورب في ركن الغرفة. ودخل الرجل خلف الستارة وجلس مواجه للنساء من خلف الستارة. أي أن الرجل هو الذي وضع الحجاب = على وجهه حين كان مع النساء، وهو أيضا الذي جلس خلف الحجاب (الستارة). وظهر ظله وهو يرفع الكوفية عن وجهه ويتركها تتدلى على كتفيه، لكنه تركها تغطي رأسه. ثم بدأ في مناقشة سور قرآنية"

¹ - فدوى الجندي، الحجاب بين الحشمة والخصوصية المقاومة، تر: سهام عبد السلام المركز القومي للترجمة، ط01، 2016، القاهرة، ص257-258.

المختلفة للفظ الحجاب نجدها مرة بمعنى اللباس ومرة أخرى بمعنى 'الفاصل'، فقد "جاء في قوله تعالى للمؤمنين بشأن نساء النبي صلى الله عليه وسلم: "وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ" [الأحزاب: الآية 53]...وفي استعمال السلف، ولا خلاف عنهم أن المراد بالحجاب في الآية هو الفاصل بين شيئين من جدار أو خشب أو ستارة أو غيرها، ومن ذلك قوله: "وَمَا كَانَ لِيَشِيرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ" (الشورى: الآية: 51)، وليس المراد بالآية: اللباس الذي تلبسه النساء"¹. وبالاعتماد على هذه الفواصل والخروج عن المعنى الشائع لمفهوم الحجاب على أنه لباس خاص بالمرأة فقط، فقد يقع الرجال في مواقف تضعهم تحت حكم التحجب، واعتماد المعنى المراد من الآية سالفة الذكر أن الحجاب قد يكون أيضا عبارة عن فاصل بين طرفين، يمكن لنا اسقاط هذا كله على المقطع الروائي الحامل للنسق الديني ثم ربطه بمقطع آخر في بداية الرواية. ففي الجزئية الأولى تصرخ الأم بينتها وتمنعها من وضع المنديل على الرأس من أجل التخفي، تقول: "حتى وإن طاردك هتلر هذا، عليك أن تواجهيه ورأسك حاسر، لا فائدة من تغطية الرأس والاختباء، والمرأة لا تحل مسائلها بالاختفاء، بل على العكس من ذلك تغدو ضحية مستهدفة"²، وفي المقطع الآخر تذكر كيف هرع الرجال إلى المساجد من أجل الصلاة بعد أن حاصرهم الجنود الفرنسيين، تقول: "توجه الناس نحو القبلة للصلاة، وصدحت آلاف الأصوات مرددة اللطيف خلال ساعات...، ولكن الجنود الفرنسيين المحاصرين في الأزقة المحيطة، وهم يسمعون اللطيف إلى ما لانهاية، خافوا وفقدوا أعصابهم وشرعوا في إطلاق النار على جمهور المصلين. وخلال دقائق تراكمت الجثث على أدراج المساجد في حين كان اللطيف يقرأ في الداخل"³. فيوضع هاتين الجزئيتين الروائيتين في نفس المضمار نجد أن: الطفلة استجدت بالمنديل من أجل النجاة من بطش الألمان، واعتبرت الأم أن الحجاب واللجوء إليه فعل في غاية الضعف، بل فضلت أن تواجه ابنثها هتلر وهي حاسرة الرأس على أن تختبئ بالحجاب (باعتباره رمزا دينيا فرض بتعسف اجتماعي). في حين احتجب الرجال في المسجد عن أعين الفرنسيين واستجدوا بالدعاء والابتهاال وكانت نهاية خوفهم واختبائهم هو الموت على عتبات المسجد. وبالجمع بين المرأة والرجل في هذه اللحظة بمسألة الحجاب، فالرجال

¹ - عبد العزيز مرزوق الطريقي، الحجاب في الشرع والفطرة بين الدليل والقول الدخيل، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط01، 1436هـ، الرياض، ص94-95.

² - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 110.

³ - المصدر نفسه، ص32.

احتجبوا/ اختبأوا/ وقصدوا المسجد للابتهاال والدعاء وهذا بمبرر ديني، وكذلك البنت اختبأت/ احتجبت وهو فعل ديني، فاللجوء إلى هذين الأمرين سواء من طرف المرأة أو الرجل فيه ضعف وهوان، ولا فائدة ترجى من فعليهما.

4/ الانساق الدينية في رواية: زرايب العبيد:

تقدم الروائية نجوى بن شتوان* عملها الروائي في حلة درامية تحتكم إلى العاطفة الانسانية الراضية للظلم والتمييز العنصري بين البشر، من خلال معالجة إحدى المواضيع التي تجعل السود والعبيد محورا لها، والمرأة السوداء بطلتها أحداثها، خاصة دخولها في ما يعرف ب'ملك اليمين'، لتتمر أنساقا دينية، غايتها المسائلة والكشف عن الفهم المغلوط والمتعمد أحيانا. فتأتي أحداث الرواية التي تسرد حياة الطفلة 'عتيقة'، والتي كانت نتيجة علاقة بين أبيها 'محمد' السيد الأبيض، و'تعويضة' الأمة السوداء، التي وجدت نفسها مجبورة على تحمل تبعات اللون الذي صبغ به جسدها دون إرادة، والتعامل مع ما يحيط بها ضمن هذا النطاق. تقول: "حياة جديدة وأناس جدد يفتح المرء عينيه بينهم ذات مرة، ولا تفسير عنده سوى أنها إرادة الله والقدر، كلاهما سلطة لم يستطع الانسان فهمها كاملة أو معرفة لماذا تعمل بذلك الشكل الذي يجد فيه نفسه مضطرا للقبول دائما، فليس في مقدوره فعل أي شيء آخر"¹. فالساردة تنوه إلى أن ما هو آتي من أحداث كان خارجا عن سيطرتها كإنسان، بل خاضعة لقدر الله وقضائه كسلطة وجب الخضوع لها دون التمكن من فهمها، والأكثر من ذلك أنه مضطر لمسايرتها وقبول نتائجها دون معرفة أو تفسير لها، فهو الضعيف الذي لا حول له اتجاهها، وهنا تبدي الروائية موقفها من أن الانسان جبر على أفعاله لا مخير، وهي من المسائل الحساسة التي كان لها من الجدل الكثير، والتي بني عليها عديد المواقف الظالمة في حق الله عزّ وجلّ، إذ حاول الكثيرون إبداء الرأي في مسألة القضاء والقدر، وهي من المسائل العقديّة التي دار حولها الجدل سواء كان ذلك من المتكلمين أو الفلاسفة أو الدارسين للعلوم الاسلامية. ف"لو رجعنا إلى التاريخ لوجدنا أن الخلاف والجدل في مسألة القدر قديما وليس وليد العصر الإسلامي أو فترة معينة بذاتها، بل من الممكن أن نرجع به إلى آدم عليه السلام وإبليس-لعنه الله- إذ كان أول شبه جدلية وقعت في الوجود حول القدر، وهي احتجاج إبليس على الله -سبحانه وتعالى- وأن عصيانه وتسلطه على آدم وأبنائه ما كان إلا بتقدير من المولى عزّ وجلّ، وهذه الشبهة التي تولدت عنها العديد من الشبهات مازال أثرها في أذهان الناس حتى

* مولودة سنة 1970، هي أكاديمية ومؤلفة ليبية. اختيرت بين 39 كاتباً عربياً تحت سن الـ 40 للمشاركة في

مشروع بيروت 39 سنة 2009. وصلت روايتها زرايب العبيد إلى التصفيات في مسابقة الجائزة العالمية للرواية

[العربية](https://ar.wikipedia.org/wiki/) سنة 2017.

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، دار الساقى، ط01، 2016، بيروت، ص24.

اليوم... ويغض النظر عن الفترة التي نشأ فيها الجدل حول القدر أو من هو المبتدع الحقيقي لهذه المشكلة فقد كانت ومازالت من المشكلات الفعالة في العالم الإسلامي والتي بصددتها انقسم المسلمون إلى فرق متعددة¹. وكان الناس يسقطون أفعالاً عنهم بحجة القدر، أو يجيزون منكراً على أن القدر ساهم في وقوعه، أو يرضون بواقعهم موجهين اتهاماتهم له كما فعلت الروائية فالإنسان " يجد فيه نفسه مضطراً للقبول دائماً، فليس في مقدوره فعل أي شيء آخر"²، وذلك لأن أفعاله محكومة إلى قوى أخرى غير التي يستطيع التحكم فيها، ف " قد يأمر العباد بما لا يكون مصلحة لهم ولا لواحد منهم، لا يكون الأمر مصلحة، ولا يكون الفعل المأمور به مصلحة، بل قد يأمرهم بما إن فعلوه كان مضرة لهم، وإن لم يفعلوا عاقبهم به، فيكون العبد فيما يأمر به بين ضررين: ضرر إن أطاع، وضرر إن عصى، ومن كان كذلك كان أمره للعباد مضرة لهم، لا مصلحة لهم"³، وهذه من المبررات التي احتج بها الكثيرون من الذين غاب عنهما الفهم الصحيح له، وليس أنها سلطة تجبر الإنسان على أفعاله كما تقول الروائية، فالقضاء والقدر ينقسم إلى شقين، أحدهما كوني قدري، والآخر شرعي ديني، وقد وضحت النصوص الدينية كل نوع منهما باستفاضة... فإن القدر أو القضاء الكوني هو المتعلق بالإرادة المطلقة أو الخاص بالجانب الإلهي من خلق العالم، وكل ما فيه من سنن، وما يجري فيه من أحداث مثل الموت والحياة، والقحط والجذب، وكذلك ما ينزل بالإنسان من مصائب هو فيها، ولم يكن له قدرة بحال على دفعها، ونجد أن هذا النوع الكوني سلم به وآمن به كل المؤمنين ولم ينكره أي منهم، لقوله تعالى: (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ). وكذلك جاء في الحديث الشريف عن الرسول صلى الله عليه وسلم 'واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعت على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك'. أما النوع الثاني فهو الشرعي الديني وهذا يتعلق بالإنسان وفعله أي فيما يختص بالتكليف و الابتلاء، وما يترتب عليهما من نتيجة متوقفة على هذا الفعل حسناً وقبحاً، إصلاحاً وإفساداً، وهذا هو الجانب المناط به الثواب والعقاب وبه

¹ - أمينة محمد الحسن علي، الايمان بالقضاء والقدر وأثره، مجلة العلوم والبحوث الإسلامية، ع01، 2010، ص02.

² - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص24.

³ - احمد بن عبد الحليم بن تيمية، قاعدة في المحبة، تح: محمد رشاد سالم، مكتبة التراث الإسلامي، دط، دت، القاهرة،

نستطيع فهم كيفية أداء الإنسان للفعل من خلال قدرة خاصة منحت له من الله تعالى¹. وهذا ما يجعل للإنسان الحرية المطلقة في قراراته وعلاقاته دون جعل القضاء والقدر مشجبا لأفعاله، يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: 'العبد له في المقدر حالان: حال قبل القدر وحال بعده. فعليه قبل المقدر أن يستعين بالله ويتوكل عليه ويدعوه، فإذا قدر المقدر بغير فعله فعليه أن يصبر عليه أو يرضى به، وإن كان بفعله وهو نعمة حمد الله على ذلك وأن كان ذنبا استغفر إليه من ذلك'...، إن العبد الحصيف لا يترك العمل بدعوى أن قدر الله ماض فيه، بل الواجب عليه أن يأخذ الأمر بقوة، يعلم ما يطلبه من الله، ويفكر فيما يفيد وينفعه، ثم يبذل قصارى جهده في القيام بأمر الله، وبالأخذ بالأسباب²، فالإنسان مجبر على تحمل نتائج أفعاله وليس بحجة الاتكاء على قضية القدر، وحصر أفعال المرء في مسابره فقط، لأن الأمر لا يقف عند حدود الأفعال البسيطة، فالروائية جعلت منه "سلطة لم يستطع الإنسان فهمه كاملة أو معرفة لماذا تعمل بهذا الشكل الذي يجده فيه نفسه مضطرا للقبول دائما، فليس في مقدره فعل شيء آخر"³، فهناك سلطة متجبرة إذن جعلت الإنسان مضطرا على قبول ما يحدث دائما، ف "هناك من تحكم فيه سلطان العقل وقال إن الكفر والعصيان وجميع المعاصي من الله...ونقول له إذا صح ما تقول فإن العبد هنا يكون منتقى الإرادة أي مجبرا والجبر محال من الله تعالى وإلا كان ظالما"⁴، فالوصول إلى هذا الاعتقاد يعد انحرافا كبيرا في ميزان الشرع.

وفي خضم صراعها مع الحياة تصر 'العمة صبريه' على تأديب طفلتها وعقابها كلما حاولت التقرب من أصدقاء السوء، تقول: "ثم طلبت مني أن أفتح أذني جيدا والاستماع لها. كانت قد أصبحت شريرة فعلا وأصابها 'البوري' واحمرت عيناها والتمعتا. وعدتها وأنا أبكي وأرتجف خوفا من القضيب الساخن، بأن أفعل كل ما تأمرني به، قلت لها:

-بتراب قبر أُمِّي هذه آخر مرة، أقسم بالله وبالنبي لن أعيدها يا عمتي.

قالت لي والشر كامن في عينيها:

-عدت لرفقة تلك الفتاة السيئة !

¹ - أمينة محمد الحسن علي، الايمان بالقضاء والقدر وأثره، مرجع سابق، ص 06-07.

² - عمر سليمان عبد الله الأشقر، القضاء والقدر، دار النفائس للنشر والتوزيع، ط 13، 2005، الأردن، ص 89-90.

³ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 24.

⁴ - أمينة محمد الحسن علي، الايمان بالقضاء والقدر وأثره، مرجع سابق، ص 11.

-بربي وبجاه سيدنا داوود، أعدك لن أرافقها مرة أخرى.

كانت معلومة صادمة لي عن درمة، لم تدعني عمتي أتشربها جيدا، نهرتني غاضبة:

-لا تحلفي، سيدي داوود وليّ صالح بركته لن تحيطنا طالما هذه المخلوقة معنا.

على الفور صححت مرتجفة:

-أي نعم أي نعم، السماح يا سيدي السماح يا أسيادي، بجاه سيدي مومن.

هددتنني بقضيب الحديد الساخن مرة أخرى:

-لا تحلفي بسيدي مومن.¹ فالفعل شنيع من الطفلة التي قد يوقعها رفاق السوء في شر أفعالهم، ما كان منها إلاّ قطع وعود وتأكيدا بالقسم بكل ما تعرف من أسماء الأولياء عسى أن ترحمها العمّة، ولكن هذه الأخيرة نهرتها ومنعتها، ليس لأن الحلف بغير الله شرك، ولكن لأنها ترجو بركة الأولياء وتخاف ألاّ تمسها بركتهم، وتلك الأفعال السيئة ستحول دون ذلك، فجعلوا من الأولياء أندادا لله من حيث لا يعلمون، وهذا ما نهى عنه الدين، "فمن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: 'لا تحلفوا بأبائكم ولا بأمهاتكم ولا بالأنداد، ولا تحلفوا إلا بالله، ولا تحلفوا إلا وأنتم صادقون'²، هذا النهي والزجر عن الحلف بغير الله ولو كان عن صدق، فما بالك بالحلف الذي يحمل تعظيما وخضوعا، وفي باب هذا النهي نجد "قول النبي صلى الله عليه وسلم: 'احلفوا بالله وبروا وصدقوا، فإن الله يكره أن يحلف إلا به'. وعكس ذلك تماما كائن في الحلف بغيره سبحانه، إذ فيه تعظيم له...لما قد يوجد من بعض ذوي القلوب الضعيفة، التي تعظم أولياءها (!) (أشد من تعظيمها لربها سبحانه، والله تعالى يقول: [وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ] (البقرة: الآية:165). فالسبب إذن: تعظيم غير الله، واتخاذ هذا المعظم نداء من دون الله.³ فالأمر ليس بالهين ولا من البسيط تجاوزه فما يكمن وراء ذلك التهديد والوعيد الذي نالته الطفلة كان توسلا واستغاثة عسى أن لا تخطئهم بركة الولي جراء أفعال

¹- نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص38.

²- ابن تيمية، في الحلف بغير الله ولصلاة إلى القبور، تح: فواز محمد أحمد العوض، 1431هـ، ص04.

³- باسم فيصل أحمد الجوابرة، المرويات الواردة في الحلف بالله أو بغيره، دار الراجعية للنشر والتوزيع، دط، دت، الرياض،

الصبية، لتكشف الروائية أن معظم المجتمعات العربية-والمجتمع الليبي كنموذج- قد تغير مفهوم العبادة لديهم بشكل يكاد يكون جذريا مؤثرا على أهم الركائز التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية.

كما كان الخوف رفيقا دائما لسكان الزرايب الذي لا يفارقهم، وهم المعرضون للأخطار في أي لحظة، مما دفع ببعض النساء إلى اللجوء إلى السحر من أجل حماية بناتهم من الاغتصاب ومنعهم من الزنى، تقول الروائية على لسان 'عتيقة': "منذ زمن بعيد والعجوز النحيلة، مختلطة اللسان ما بين لهجة السكان المحليين في الشرق ولهجة المحليين في الغرب، تعمل في تقفيل أرحام الفتيات الصغيرات وفتح أرحام العرائس منهن لبعولتهن الأحق بهن. كانت للاهم قائمة على ذلك بموافقة الأعراف في منح الحصانة للأرحام التي تنمو، ضد خطر يحمله الذكور مفاخرين، وتحمله النساء معيرات به مدى حياتهن متى وسوس الشيطان به خراج نطاق المشروع"¹. كان المقصود من عملية الإقفال التصدي يتم استعماله من أجل حماية عذرية الفتاة قبل الزواج، وتخضع الفتاة لهذا الطقس مرتين في حياتها لتأخذ بذلك وضعية المصفحة، المرة الأولى لهذا الطقس تكون قبل دخول الفتاة مرحلة البلوغ أي ما بين 9 إلى سنوات (بهدف الإغلاق)، والمرة الثانية قبل دخول الفتاة في الحياة الزوجية (بهدف الفتح). إذا فمفعول هذا الطقس إلى حين يوم الزفاف"² فهذه الطقوس والتعويزات المتبعة عبر التقاليد لها ما يبررها، حيث تقول الرواية أنها بموافقة الأعراف المشوبة بأمر دينية، نتيجة خوفهم من حدوث الزنى، حيث لجأوا "لتحصين البنات وتقوية مناعتهن، ولكن الجهل يبقى واحدا، يعززه الدين ويحافظ عبره على لاعقلانية تضمن استمراره، ومن البداهة أن يتحايل الناس ويكذبوا ويخدعوا...، فهل تلك طمأنينة وهمية ابتدعها منتفعون محتالون من أجل الابتزاز، أم هي حيلة مجتمع بكامله يبتغي من ورائها التحايل على نصوصه الدينية وتقاليد المتكلسة؟ وهل التصفيح وسيلة دفاع عن المرأة وتكيف مع الزمن، أم هو ترسيخ للتخلف ولثقافة النفاق؟ أم هو حيلة أخرى من حيل الرجال لتغطية وهن فحولتهن في بعض الأحيان؟...أليس التصفيح اختلاقا لعفاف وهمي قبل الزواج؟ يحرم الاسلام الجنس تحريما مطلقا خارج العلاقات الجنسية الشرعية، فما الداعي إذا للجوء إلى السحر؟ هل هو اعتراف صريح بعدم

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص43،

² - غانم ابتسام، التصور الاجتماعي للعذرية عند الطالبة الجامعية، مذكرة ماجستير، جامعة 20 اوت 1955 سكيكدة،

جدوى الخطاب الديني؟ أم هو محاولة لمراوغة النصوص والأحكام الدينية والضمير¹. فالخوف الاجتماعي من العار الذي قد يلحق بأهل الفتاة يتجاوز الوعيد الديني، وهذا ما جعل المجتمعات العربية تلقي باللوم على النساء، حيث تعتبر المرأة وحدها هي الحاملة للخطيئة ومن ستدفع ثمن ذلك، تقول الروائية: "كانت للاحكام قائمة على ذلك بموافقة الأعراف في منح الحصانة للأرحام التي تنمو، ضد خطر يحمله الذكور مفاخرين، وتحمله النساء معييرات به مدى حياتهن متى وسوس الشيطان به خارج نطاق المشروع"²، فرغم أنها تعترف أن هذا الذنب إذا كان خارج الإطار الشرعي المخصص له، إلا أن المرأة تبقى حاملا لآثاره مدى حياتها، في حيل يتعامل الذكور مع فعل الزنى بفخر على حد تعبير الروائية. وهذا بسبب التعامل اللاديني واللاأخلاقي مع المخالفة، في حين يعتبر الدين هذا الذنب شنيعا ولا فرق عند إقامة الحد فيه بين الذكر والأنثى، قال الله تعالى: (الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلِيَشْهَدَ عَدَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (النور: الآية: 02)، جاء في تفسير الطبري لهذه الآية: "يقول تعالى ذكره: من زنى من الرجال، أو زنت من النساء، وهو حرٌّ بكر غير محصن بزواج، فاجلدوه ضربا مائة جلدة، عقوبة لما صنع، وأتى من معصية الله، [ولا تأخذكم بهما رافة في دين الله]. يقول تعالى ذكره: لا تأخذكم بالزاني والزانية أيها المؤمنون [رافة]. وهي رقة الرحمة، [في دين الله] يعني: في طاعة الله فيما أمركم به من إقامة الحد عليهما، على ما ألزكم به"³. فليس هناك فرق بين المذنبين في تطبيق حد من حدود الله، في حين صنع المجتمع مواقف متميزة بين مفتخر بالذنب ومتجاهل لعواقبه، وآخر حامل لإثم الاجتماعي أكبر منه ديني، في حين جعلت الروائية منه خطرا مشتركا بين الرجل والمرأة وإن اختلف رد الفعل تجاه كل واحد منهما. وشرحت الغاية من عملية التصفيح بقولها: إن "المقصود من عملية الإقفال التصدي لوسوسة الشيطان قبل الزواج، أما وسوسته بعد الزواج فلا يمكن اكتشافها، وهذا ما يجعل المتزوجات اللاتي يستجبن للشيطان في مأمن من أن يعرفن فلا يؤذين"⁴، فالتحصين من وسوسة الشيطان وتأثيره يكون بالسحر وقراءة التعاويذ بالتصفيح، فيقتصر على الأرحام دون القلوب، ولكن

¹ حميد زنار، الذكورية المغاربية ورهانات العنصرية، جريدة الأخبار، العدد 1752، الاثنين 09 تموز 2012، بيروت، ص16.

² نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص43،

³ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، ص139.

⁴ نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص43.

ما حل الزنى بعد الزواج حيث لا ينفع التصفيح الذي كان قبله، بل يصبح الزواج في حد ذاته تحصيلنا -بالمعنى السلبي- للمرأة الزانية التي تقيم علاقات خارج إطار المشروع فلا تُكشف ولا يقام عليها الحد، وكل ذلك حسب التفكير الاجتماعي الذي يجانب صرامة الحكم الديني في هذا الموقف، قال الله تعالى: (وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا) (النساء: الآية 15)، جاء في تفسير الطبري: "يعني بقوله جل ثناؤه: [واللاتي يأتين الفاحشة]: والنساء التي يأتين بالزنى، أي: يزنين، [من نساتكم] وهن محصنات ذوات أزواج، أو غير ذوات أزواج، [فاستشهدوا عليهن أربعة منكم]. يقول: فاستشهدوا عليهن بما أتين به من الفاحشة أربعة رجال من رجالكم، يعني: من المسلمين، [فإن شهدوا] عليهن، [فأمسكوهن في البيوت]. يقول: احبسوهن في البيوت [حتى يتوفاهن الموت]. يقول: حتى يموت [أو يجعل الله لهن سبيلاً]. يعني: أو يجعل الله لهن مخرجاً وطريقاً إلى النجاة مما أتين به الفاحشة..."

حدثني بشر بن معاذ... عن قتادة قوله: [واللاتي يأتين الفاحشة]. حتى بلغ: [أو يجعل الله لهن سبيلاً]: كان هذا قبل الحدود، فكان يؤذيان بالقول جميعاً، ويحبس المرأة، ثم جعل الله لهن سبيلاً، فكان سبيل من أحسن جلد مائة، ثم رمي بالحجارة، وسبيل من لم يُحصن جلد مائة، ونفي سنة¹، فهذه الأساليب السحرية المتبعة في وقاية البنات من الاغتصاب ومن الزنى ليس لها مفعول في الأنفس على الدوام لأنها تقتصر على فترات معينة، وله تبعات أخرى بتأثيرات سلبية. ولأن المجتمع على وعي تام بالعواقب الوخيمة للزنى أو الاغتصاب، تلجأ النسوة إلى السحر والاحتماء بالتعاون. وتشير الباحثة إبتسام بن دريدي إلى أن التصفيح يحقق للأمن النفسي والاجتماعي، ذلك باعتبارها المسؤولة الأولى عن مراقبة الجنسانية الأنثوية، وبالتالي فهذا الطقس يخفف عليها الضغوط سواء العائلية أو الاجتماعية، وهي ترى أن التصفيح له بعد رمزي ذلك أنه مستوحى من الثقافة السائدة في المجتمع. كما ترى الباحثة بأن هذا الطقس له نتائج إيجابية على مستوى رمزي ذلك أن يحمي عذرية الفتاة، لكن تأثيراته السلبية تعد معتبرة خصوصاً على الفتاة المصفحة ذلك أن إدراكها لهذه الوضعية والهدف منها يمكن أن يجعلها تشعر بنوع من التحرر الجنسي وبالتالي تلجأ إلى ممارسة العلاقات الجنسية عن طواعية. كذلك يمكن أن تجعل الفتاة من هذا الطقس وسيلة لمنع الحمل رغم ممارسة العلاقات الجنسية. وبالتالي يصبح بمثابة حماية اجتماعية للضعف الذي

¹ - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، 493-494.

يلحق بالجنسين.¹ حيث يُوجد اشكالا أكثر تعقيدا، ويزيد من حرية المرأة المحرمة عليها بدل القضاء عنها، وهذا ما يخلق في المجتمعات فهما منافيا للدين وللأعراف ولا يزيدا سوى تخلفا ونفاقا.

وتواصل 'عتيقة' سرد الأحداث الخاص بالعجز المسؤولة عن التصفيح وما يحيط بها، ولكن ما لفت انتباهها هو عطف 'الشوشانة' عليهما، رغم القساوة التي تبدو على ملامحها، تقول: "إنها سوداء مثلنا ووجهها المحمول على جسد أسود ضخم مر عليه الكثير من تصارييف الدهر، ولكنه يعرفنا ويفهمنا وإن لم نتكلم... ربما جاءت من أبوجا أو دارفور... وإما سرقتها قوافل الليبيين وبيعت... واغتصبت كملك يمين من مختطفها الأوائل كمكافأة لهم، أو ربما هرب أهلها من المجاعات والحروب القبلية نحو بلاد لا يقاوم الناس فيها غازيا، وفيها يسلم الرقيق، ويعامل معاملة إسلامية، وتتحوّل السوادوات إلى جوار وملك يمين، يعشن في الظل حتى الموت. ربما ولدت لسيد ليبي أبيض اشترى أمها كخادمة نظير إطعامها ولم يعطها اسماء كيلا ترثه مع أولاده الأحرار"². تسرد الروائية بشكل مقتضب سيرة أليمة للشوشانة ولماضيها الذي لا يستبعد أن يكون مجهولا، وتذكر بعض الاعتداءات التي تحوم بمثل هؤلاء النسوة حيث قالت أنها يمكن أن تكون قد سرقت ثم بيعت واغتصبت كملك يمين، حيث يعتقد هؤلاء السارقون أنه بمجرد الحصول على هؤلاء النسوة يصبحن ملك يمين لديهم، ولكن الروائية أشارت بلفظ 'الاغتصاب' إلى أن فعلهم غير مشروع ولا يدخل في حكم ملك اليمين. وبالرجوع إلى التاريخ الإسلامي والذي من خلاله يمكن فهم الطريقة الأصح للتعامل مع هذه الظاهرة، نجد أنه كانت "الحرب هي المنبع الوحيد للاسترقاق، ولكن لا على إطلاقه. بل ذلك مقيد بشرطين: أحدهما أن تكون الحرب قانونية منتظمة، والآخر أن يكون القتال مع القوم الكافرين... الحرب كانت هي الحكم الوحيد إذا أبى الكفار الرضوخ للشروط التي يقترحها المسلمون، فإذا درات الدائرة على الكفار صاروا في هذه الحالة فقط أرقاء للغالبيين، بعد أن يصرح الخليفة بذلك تصرّحا خصوصا. ولكن ذلك لا يبنني عليه حرمانهم إلى الأبد من الرجوع إلى ربوع الحرية، فإن الحالة التي وقعوا فيها يمكنهم التخلص منها... إذ يجوز لهم أن يفتدوا أنفسهم بدفع مبلغ معين، كما أن للخليفة أن يطلق صراحهم"³. فالذي أعطى لنفسه حق معاملة تلك المرأة على أنها ملك يمين وهو لا تتوفر فيه تلك الشروط، يكون قد تعدى حدا من حدود الشرع. كما أن

¹ - غانم ابتسام، التصور الاجتماعي للعدوية عند الطالبة الجامعية، مرجع سابق، ص 88-89.

² - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 61.

³ - أحمد شفيق، الرق في الإسلام، تر: أحمد زكي، مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة، دط، 2013، القاهرة، ص 49-50.

هؤلاء المسؤولين عن خطف النساء وبيعهن لا أظنهم كانوا يتكبدون مشقة الجهاد حتى يحوزوا على أسيرات من الحرب، فحتى في الفتوحات الإسلامية والحروب التي كانت تخاض من أجل نشر الإسلام، -"ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا المقام- أن النخاسين لم يصاحبوا قط الجيوش الإسلامية لسرقة أولاد المغلوبين واستعبادهم وتعريض نسائهم للعساكر لأجل قضاء الأوطار منهم... فإن الديانة المحمدية لم تسمح قط بارتكاب أمر فظيع مثل هذا، ولذلك يحكم العقل بداهة بأن لا صحة لقول من يزعم بأن نصوص الدين الإسلامي الشريف تؤكد وتبرر ما هو حاصل على قولهم في أواسط إفريقيا، من اصطياد الرقيق ومعاملتهم بالبشاعة والشناعة والفظاعة، فإن الدين قد جاء بالمعروف والنهي عن المنكر"¹. هذا نفي قاطع لما قالت الروائية أنه من مجرد الوقوع ضحية للاختطاف تصبح المرأة ملك يمين للسارق. ثم تواصل الروائية في تمام تلك الفكرة حيث ترى أنه أحيانا يضطر الناس إلى الهروب من "المجاعات والحروب القبلية نحو بلاد لا يقاوم فيها الناس غازيا، وفيها يسلم الرقيق، ويعامل معاملة إسلامية وتتحول السوداوات إلى جواري وملك يمين، يعيشن في الظل حتى الموت"². وفي هذه الحالة يعد الرقيق أكثر سلامة -على حد تعبير الروائية- ذلك أنهم يموتون في الظل دون أن يكون (أو يسمح) لهم أثر في الحياة، ولكن يحق لنا أن نسأل لما خصت السوداوات فقط بجعلهم جواري وملك يمين دون غيرهم؟ رغم أنها قالت وفيها يُسلم الرقيق، ويعامل معاملة إسلامية، كما أن الغزوة التي ذكرتها قالت أنها جاءت مسالمة دون حرب فتلك القبائل "لا تقاوم الناس فيها غازيا"³، فهل الذين يدخلون في الإسلام طوعا يعتبرون عبيدا؟. فكما أشرنا سابقا لا يحق الاسترقاق في الإسلام إلا بحرب منظمة، إذ أن الإسلام عمل " على تضيق دائرة الاسترقاق وتحسين الأرقاء، فقصر الاسترقاق المشروع على من يؤسرون في الحرب من غير المسلمين وعلى أبناء الأرقاء أنفسهم، أما المسلم فلا يجوز أن يسترق"⁴ وهذا ما كان يجب أن تنبته له الروائية عندما خصت النساء السوداوات بالعبودية دون غيرهن، فحين يسلمون من جاءهم الإسلام فاتحا يصبحون لا فرق بين أسود وأبيض إلا بالتقوى. كما أن ذلك التمييز الذي كان يقوم به الأسياد تجاه الرقيق، "إذ كان لكل جنس أوصافه المميزة فمنه ما تميز بالقوة والجلادة،

¹ - أحمد شفيق، الرق في الإسلام، مرجع سابق، ص 51.

² - زرايب العبيد، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 61.

³ - المصدر نفسه، ص 61.

⁴ - عبد السلام الرمانيني، الرق ماضيه وحاضره، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978، الكويت،

ومنه ما تميز بالوسامة والحسن، ومنه ما تميز بالفطنة والذكاء ومنه ما جمع هذه الأوصاف أو بعضها فكان أغلاها ثمنا¹. فهذا التمييز ناتج عن الاختلاف الحتمي بين البشر، فيوجه كل عبد إلى ما يلائم قدراته.

ثم تعمق الروائية من مأساة المرأة وتعطي اقتراحا آخر، حيث تعتقد أنه يمكنها أن تكون قد ولدت لسيد ليبي أبيض اشترى أمها كخادمة نظير إطعامها ولم يعطها اسمه، كيلا ترثه مع أولاده الأحرار². إن هذه الأفعال هي سنن تم اختراعها ومباركتها من قبل الأعراف الاجتماعية، لأنه لا يحق أن يحرم الولد من الميراث بمجرد أنه ابن أمة، وهذا كله يكشف الجهل الكبير بالمعايير الدينية في تصنيف هذه الفئة، فقد جاء في كتاب الكافي في فقه أهل المدينة المالكي أنه "إذا مات سيد الأمة وهي حامل منه كانت حرة ساعة موت سيدها قبل الولادة ترث وتورث"³، فالأمة تصبح حرة بعد وفاة سيدها إن كانت حاملا منه، وتسمى أم الولد، ويعتبر هذا الولد "حرا، سواء كان ذكرا أم أنثى، وليس ذلك متوقفا على إعجابه للسيد أو محبته، فالولد حر على كل حال، ولو رضي هو نفسه بالرق"⁴. وبهذا يتضح كيف أصبح الناس يكييفون الدين حسب مزاجهم، فهم لا يخضعون للدين لأنهم أسياد، ولكن على العبيد الخضوع لأحكامهم لأنهم ملك يمين حسب الدين.

ثم تقدم الروائية قصة عجز اسمه "التازي" وهو "عجز أسود يشتهر بالترقيع، كان في شبابه رقيقا...أعتقه في الستين رجل من أعيان المنطقة ارتكب فاحشة وأراد أن يتوب لله. التوبة لا تكلف أكثر من شراء عبد أو خادم وإطلاق سراحه، وعادة ما يقع الاختبار على عبد غير مهم. التكفير بعنق العبيد مكرمة الإسلام لمعتقيه، لكن الكثيرين يلتزمون بارتكاب الخطايا ولا يلتزمون بالتكفير عنها. الحرية تعطى نظير الخطيئة- هذه إحدى القواعد الدينية، أي أن يوازي خطوك حياة إنسان آخر كاملة"⁵. باستخفاف واضح تنبه الروائية لغرض مدسوس في المقطع، وهي أن الدين في هذه الحالة يتعامل مع الرقيق السود (كما تصر على ذكرهم) بعنصرية، حيث تتعجب من كفارة

¹ - المرجع نفسه، ص 86-87.

² - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 61.

³ - يوسف بن عبد الله القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، تح: محمد أحميد ولد ماديك الموريطاني، مكتبة الرياض الحديثة، ط 01، 1978، الرياض، ص 980.

⁴ - ولد الأمة من سيدها حر وليس متوقفا على إعجاب السيد به، إسلام ويب، الأربعاء 2014/04/0، 2019/04/14

<https://www.islamweb.net>

⁵ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 72.

تحرير رقبة مقابل خطيئة يرتكبها المسلم، وأساء ما في الأمر أنهم يقع "الاختيار على عبد غير مهم"، فالروائية هنا هي من تقع في التمييز لأنها تحتقر وتدني من أهمية العبد المعتوق لأنه كبير في السن، وأنه أصبح بلا فائدة وغير مهم. ثم تقول: "أن التكفير بعنق العبيد مكرمة أعطاها الإسلام لمعتقيه، لكن كثيرين لا يلتزمون بالتكفير عنها، الحرية تعطى نظير الخطيئة - هذه إحدى القواعد الدينية، أي أن يوازى خطوك حياة إنسان آخر كاملة". أظن أن هذه الجزئية تحيل باللوم الكثير لهذا الحكم الديني الذي جعل عنق العبيد مقابل التكفير عن الخطايا، حيث ترى الروائية أن هذا الخطأ (كما ذكرته في الأخير) بدل كلمة الخطيئة، تعد شيئاً مبتذلاً أمام 'حياة إنسان آخر كاملة. ولكن الأمر على العكس من ذلك تماماً، بل لأن عظم الخطيئة وإثمها كبير لا يكفر عنه في كثير من الأحيان سوى منح الحرية واعتاق حياة إنسان كاملة، وهذا يسمى بالعنق بالكفارات و" هو وسيلة من أعظم الوسائل التشريعية في تحرير الرقيق، والقرآن الكريم نص في مناسبات كثيرة على تحرير الرقيق كفارة لما يرتكبه المسلم من مخالفات شرعية وذنوب عارضة.. وما أكثر الذنوب والمخالفات التي تكتنف المسلمين في حياتهم اليومية والواقعية.. فحينما يكون من وسائل تكفيرها أعتاق الرقبة فمعنى هذا أن الإسلام سعى سعياً حثيثاً على تحرير أكبر عدد ممكن من الأرقاء في المجتمع الإسلامي..

وإليكم أهم وسائل العنق بالكفارة كما نص عليها القرآن الكريم:

-جعل من كفارة القتل الخطأ تحرير رقبة، ودية مسلمة إلى أهله، قال الله تعالى: (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ)

-وجعل من كفارة القتل لقوم بيننا وبينهم ميثاق وعهد تحرير رقبة، قال تعالى: (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ).

-وجعل من كفارة الحنث باليمين المنعقدة تحرير رقبة، قال تعالى: (وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...).

-وجعل كفارة الظهر إذا تلفظ به المسلم ثم رجع عنه تحرير رقبة، قال تعالى: (وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا...)

-وجعل كفارة إفطار العمد في رمضان بادئ ذي بدء تحرير رقبة ثبت ذلك في السنة الصحيحة.

هذا عدا عن عتق المندوب تكفيرا عن أي ذنب يقترفه المسلم من غير الكفارات الواجبة التي نص عليها القرآن الكريم، ذلك للعمل على تحرير أكبر عدد من الأرقاء: (ويحسن أن نشير إشارة خاصة إلى كفارة قتل الخطأ، فقد ذكرنا أن من كفارته دية مسلمة إلى أهل القتيل، وتحرير رقبة، والقتيل الذي قتل خطأ هو روح إنسانية قد فقدها أهلها كما فقدها المجتمع دون وجه حق. لذا يقر - الإسلام التعويض من جانبين: التعويض لأهلها بالدية المسلمة لهم، والتعويض للمجتمع بتحرير رقبة مؤمنة؟ فكأن تحرير الرقيق هو إحياء لنفس إنسانية تعويض النفس التي ذهبت بالقتل¹. فليس الأمر تحقيرا كما ادعت الروائية بل هو منح للحرية وليس تقصيرا فيها. هذا من جانب، ومن جانب آخر تؤكد الروائية الجهل الاجتماعي بتعاليم الدين وحدوده، ذلك أن جعل لمرتكبي الفاحشة كفارة عتق رقبة، حيث قالت: "أعتقه رجل... من أعيان المنطقة ارتكب فاحشة وأراد أن يتوب لله... هذه إحدى القواعد الدينية"². غير أن الصحيح هو أن كفارة الزنا هي الجلد أو الرجم حسب الفاعل، إن كان محصنا أم لا، قال الله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَدَاؤُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) [النور الآية: 02]، "وقد ذهب الشافعي وأحمد إلى أنه يجمع إلى الجلد والتغريب مدة عام، وهذا هو الصحيح من أقوال أهل العلم لما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيمن زنى ولم يحصن بنفي عام وإقامة الحد عليه... اتفق الفقهاء على رجم المحصن والثيب إذا زنى حتى يموت، رجلا كان أو امرأة...، ولما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: "أتى رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في المسجد فناداه فقال يا رسول الله: إني زنيت، فأعرض عنه، ردد عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أبك جنون؟، قال لا، قال: فهل أحصنت؟؟ قال: نعم، فقال

¹ - عبد الله ناصح علوان، نظام الرق في الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، دط، ص 51-52-53.

² - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 72.

النبى صلى الله عليه وسلم: 'أذهبوا به فارجموه'[متفق عليه]¹، فهذه الأحكام مبينة وواضحة بالدليل من الكتاب والسنة، فلا ندري إن كان هذا الحكم صادر من الرواية نفسها لجهل منها بالمعلومة (ذلك أنها قالت في إحدى تصريحاتها أن الرواية من بنات أفكارها استوحنتها من صورة لعبيد)، وبالقواعد الدينية كما ذكرت، أم هي استحضار لحادثة حقيقة تأثرت بها. أم هو تعمد من أجل كشف الجهل الاجتماعي للدين.

ثم نتقلنا الروائية إلى جو آخر، يعكس علاقة المسلمين بأهل الكتاب، وباليهود خاصة، تقول: "تلك العائلة البنغازية تحب جلب الخدم في احتفالها بزواج نجلها من فتاة يهودية، كانوا ليرفضوا الزواج غير أن تهديد رضوان العاشق بالانتقال إلى دين حبيبته وأخافهم ووضع الرعب في قلوبهم، تلك فجيعة كارثية لن تمحى من تاريخهم، والعار سيلحق بسلالتهم إلى الأبد. هذه السابقة في بنغازي... فذلك زواج لا يحدث غالباً بين مسلم ويهودية... سيغضب يهود المدينة من هذه الزيجة، كما سيغضب سكان بنغازي المسلمون من هذه المصاهرة غير المعقولة وغير المحسوبة. سوف يصير آل رضوان على إعلان خميسة إسلامها أمام حشد من الأعيان يتوسطه شيخ دين، حتى يصح زواج ابنهم ويجد له مبرراً من لائمة الناس، ويسخزي اليهود هذا الإعلان ويدسون رؤوسهم متناوحين في معبدهم"². هذا الرفض المتبادل من الطرفين لهذه الزيجة يعكس القلق الذي يحكم العلاقة بين اليهود والعرب خاصة في الزواج. ففي الدين اليهودي تفرص التوراة "على اليهود التزواج فيما بينهم وتحرم الزواج من غير اليهود"³، حيث يتعاملون مع هذه الظاهرة بشدة وحزم، إذ يعتبر "الدين والمذهب شروط لصحة العقد، فإذا كانا [الزوجان] من غير الدين أو من مذهب آخر فلا يجوز العقد بينهما، ويبدو أن هذه المحاذير لا تزال مستمرة وجارية عند كثير من الجماعات اليهودية"⁴. بينما يجيز الإسلام زواج المسلم من غير المسلمات من أهل الكتاب، إذ "له أن يتزوج اليهودية والنصرانية"⁵، ولكن الظاهر من المقطع الروائي الرفض التام من العائلتين لهذا الزواج،

¹ - سعيد عبد اللطيف، الكفارات أسبابها وصفاتها، دار القمة، د ط، د ت، الاسكندرية، ص 14-15.

² - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 74-75.

³ - بسمة طاهر عقيلة، الحياة الاجتماعية لليهود في ولايتي طرابلس وبرقة من 1911-1963،
، https://jssa.journals.ekb.eg/article_20778_8eac1517eca741ef85e.

⁴ - فيصل ناصري، الزواج بالأجنبيات في الخطاب الديني اليهودي دراسة تحليلية نقدية محايدة، إفريقيا الشرق، د ط، 2014، المغرب، ص 48.

⁵ - يوسف بن عبد الله القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، مرجع سابق، ص 543.

وإن كان رفض الأسرة اليهودية مبررا في نظرهم دينيا، إلا أن العائلة المسلمة رضخت للأمر بعد التهديد الذي لقيته من طرف ابنها. وهنا تقع المفارقة، فاليهود يصرحون علنا بعدم قبول الزواج ممن لا يعتقد ديانتهم، في حين يعلن المسلمون أن شريعتهم لا تحرم زواج المسلم من غير المسلمة، فمن الناحية الشرعية يعتبر الزواج صحيحا، وذلك بناء على قوله تعالى: (الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ) (المائدة: الآية:05). ورغم هذا إلا أن العائلة 'المسلمة' ستجبر البنت 'اليهودية' على اعتناق الإسلام رغم أنه (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) (البقرة:256)، وذلك "حتى يصح زواج ابنهم ويجد له مبررا من لائحة الناس"¹، حيث يبقى تحكم الأعراف له سلطته ولا يمكن أن تجابهه أي سلطة أخرى حتى من الدين نفسه.

ثم تنتقل نجوى بن شتوان بالأحداث في الرواية لتعرج إلى بعض الأفكار التي اعتنقها مجتمع العبيد في الزرايب من أجل سد الفراغ الديني والعلمي الذي يطرح عديد التساؤلات. تقول الرواية: "يقولون كذلك أن إدامة المرأة النظر إلى شيء كرها أو إعجابا وهي حامل ينعكس على الجنين، فإن نظرت إلى شخص جاء يشبهه، وإن اشتهت فاكهة في غير موسمها طبعت صورتها أو لونها في ناحية من جسده، وتوهجت أكثر في موسمها، أما إذا أحبت شخصا ورمقته بكثرة وشربت الماء فوق رأسه وهو جالس دون أن يعلم بها، كان الشبه مطابقا وجاء الطفل نسخة مماثلة منه. كانت الخرافة ضرورية كالعقيدة، بل ملحّة، لتغطية مالا يمكن الإفصاح عنه، أو ما يضر الإفصاح عنه، لازمة لستر الكثير من الحقائق الموجهة"². فالروائية تفضل الزيف والكذب الذي يبطن الحقائق على الإفصاح بها، تقول "الخرافة ضرورة كالعقيدة"، بل ملحّة، فالولد الذي تروي قصته الآن والذي كان ثمرة علاقة محرمة، رمت به أمه خوفا من العقاب، احتمت مربيته بغطاء الكذب والخرافة على أن تقول الحقيقة المميّنة للألم والصادمة للابن، بحثت فيما قد يورث الصبي صفات من شخص قد يكون مجهولا، وقصتها على أنها حقائق يؤمن بها المجتمع، فاستعملت الخرافة/العقيدة المجتمعية-والتي هو بحاجة أكثر من العقيدة- من أجل الفصل في قضايا حياتية

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص74-75.

² - المصدر نفسه، ص91.

لا لزام للحقيقة فيها. ولكن الأصل لو كانت الأمور من أولها مبنية على الصراحة والصدق لما احتجنا بالخرافات والعقائد البالية من أجل التهرب من الحقيقة، فلا نكون بحاجة إلى التشبث بالأمور الزائفة من أجل التعتيم عن ثمرة الخطيئة، حيث أصبح هذ التعتيم الذي اعتمدته العمّة تجاه الطفل لا مبرر له.

وفي نفس المسار تبقى 'صبرية' تبرر فعل الكذب الذي تعامل به الطفل حين قالت: "وعندما وافقت صربيته على إعطائه لها فهي إنما أعطته لأمه، فلذة كبد في صورة خادم. ليس لدى صبريه نزوع لحرمان الأم من ابنها أو معاقبتها على شهوة طارئة ، فما الجدوى من حرمانها منه وفضحها، ما الجدوى؟ ليس لها ما يخولها لفعل ذلك أو حتى ما يدفعها للتفكير في فعله"¹. تسطير العاطفة المتبادلة بين المرأتين أكثر من التعاطف مع الصبي الذي تجهل ردة فعله، وتحت غطاء التستر على فاعل الذنب، أو عدم الجرأة على حرمان أم من ولدها -حتى وأن عاملته كخادم- جاء بمبرر أن ما أقدمت عليه الأم هو 'شهوة طارئة' لا تستحق الحرمان والمعاقبة، وهذا يدخل في باب تسمية الأشياء بغير مسمياتها من أجل التمويه والتخفيف من أثرها، فبدل الزنا قالت شهوة طارئة، حتى يسهل تجاوزها، وتأتي على إثرها حالة حرمان الأم من ابنها، وأن لا نتيجة من فضح الفاعلة، حتى تغلب العاطفة على الحقيقة وتسير الأمور في كثير من الأحيان في الجانب المعاكس لمراد له.

تختلف حياة العبيد في الزرايب بشكل كبير عما يعيشه الأحرار، لذلك تراهم يبحثون عن أشياء تنسيهم مرارة حالهم، فيلجؤون للغناء والرقص والسكر، تقول: "ما أن يغني أحدهم حتى ينضم له آخر... فنتسع الدائرة ما بين مؤد ومصفق وراقص، إلى أن تختصر الزرايب نفسها في تجمع بالكاد ينفض من حلقات الرقص والغناء والصخب. الجميع يتداوى بالأغاني ويحتفي بالألحان. كثيرا ما غاب في نشوة المرسكاوي السكارى وترنح في حلقاته المترنحون. الغناء والسكر دواء للقلب المكوم، للغربة والهوان والمجهول المخيف"². فالضعف والحياة القاسية التي يعانيها العبيد تدفعهم بالبحث عما ينسيهم قسوة الواقع ومرارته، فيقصدون حلقات الغناء والرقص ويخرجون من عالمهم بالسكر. يحث يبررون ذلك بأن "الغناء والسكر دواء للقلب المكوم، للغربة والهوان والمجهول المخيف". حتى وإن كان في الخمر ما ذكرت إلا أن لها من التبعات ما يفسد ميزاتها، قال الله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ

¹ - المصدر نفسه، ص 92.

² - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 106.

نَفَعِيهَا) (البقرة: الآية:219)، وأكثر من ذلك أنها تدخل ضمن المحرمات التي توجب على صاحبها عقوبة قاسية، قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (المائدة الآية:90). فأيات تحريم الخمر الزاجرة عن هذا الفعل واضحة، وقد جاء 'في بيان تحريم رسول الله صلة الله عليه وسلم الصريح لآلات اللهو والمعازف، وسياق الأحاديث في ذلك: عن عبد الله بن غنم، قال حدثني أبو عامر... وأبو مالك الأشعري، سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: 'ليكوننّ من أمتي قوم يستحلون الحرّ والحريم والخمر والمعازف'. وفي حديث صحيح أخرجه البخاري في 'صحيحه' محتجا به، وعلّه تعليقا مجزوما به، فقال: 'باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسمّيه بغير اسمه، وقال هشام بن عمار: حدثنا صدقة بن خالد، حدثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر، حدثنا عطية بن قيس الكلبي، حدثني-والله ما كذبتني-، سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: 'ليكوننّ من أمتي قوم يستحلون الحرّ والحريم والخمر والمعازف، ولينزلنّ أقوم إلى جنب علم، يروح عليهم بسارحة لهم، يأتونهم لحاجة، فيقولوا: ارجع إلينا غدا، فيبيئهم الله، ويضع العلم، ويمسح آخريين قرده وخنازير إلى يوم القيامة'. ولم يصنع من قدح في صحة هذا الحديث شيئا¹، هذا من الجانب الديني، أما من الجانب النفسي الذي اقتصر الروائية على ذكره وخصت الغناء والخمر بأنه دواء للقلب وملجأ من الخوف والضعف، نجد أن الخمر وإدمانه يعتبر من أهم الأسباب الرئيسية التي تؤدي إلى الاكتئاب والاضطرابات المختلفة في العقل والجسد². وهذا ينفي ما قيل عن السكر أنه يداوي القلوب ويخفف من قساوة الغربة التي يعشها العبيد، فالحال السيئة التي يعانون منها، إضافة إلى الظلم الذي يصلهم من أسيادهم، يشاركون فيه من خلال اتباعهم لسنن حياتية جعلوها دينهم في كل ليلة بغاية الخروج من الشعور الموحش والضعف الذي يلازمهم، وذلك بالاعتماد على الخمر للنسيان والدخول في حالة من الفرح، في حين هم يضاعفون من مآسهم ويدخلون في حلقات مفرغة لن توصلهم إلى غاياتهم سوى للحظات تنتهي بعودة الصحو إلى العقل.

تستمر أحداث الرواية بتفاصيل كثيرة تسيطر عليها في الغالب العلاقات المتوترة التي تحكم حياة العبيد بمختلف شرائحهم، وتعاملاتهم الظاهرة أو إيمانهم الميتافيزيقي، وذلك يتجسد في

¹ ابن القيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصاديق الشيطان، تح: محمد عزيز شمس، المجلد:01، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، دط، دت، ص457.

² ينظر، علي بن راشد الديبان، الخمر عقوبتها وآثارها، مجلة العدل، العدد37، محرم1429هـ، ص246.

شخصية 'بوقا' المرأة العجوز التي اشتهرت بعلاقتها مع الجن، مما أوحى إليهم أن هذا أن هذا الأخير، لا بد أنه المخلوق يحمل تكويننا غريبا حتى يستطيع تحمل الحياة مع عجوز مثلها، تقول الرواية: "قد يكون الجان مسلما، وقد يكون من أي دين آخر، وقد يكون بلا دين، وقد يكون خليطا من الأديان أو خليطا من دونها، وقد يكون ملونا بأي لون، وقد يكون من نار أو من طين أو من ماء أو منها كلها أو من دونها. لهذه الخصائص الغامضة لم يتأثر الجان المصاحب لبوقا طيلة سنوات قضاها تحت جلدها ماحق السواد"¹. فالنظرة الدونية المتوارثة بين الناس اتجاه السود جعل الروائية تصف الجن بتصرف مشابه لموقف البشر، ولكن تركيبته المتميزة -غير المعروفة وغير المحددة- على حدّ تعبيرها، هو ما منح الصمود وطاقة العيش رفقة إنسان أسود، ولكن هذا الحكم الذي تطلقه الروائية مخالف تماما لما هو متعارف عليه عن تركيبية الجنّ وأصله من خلال النصوص المتواترة من القرآن والسنة النبوية الشريفة، ذلك أن الروائية قالت إنه "قد يكون من نار أو من طين أو من ماء أو منها كلها أو من دونها"، وهذا يخرج عن عديد النصوص القرآنية التي تحدثت بصريح العبارة عن عالم الجن، وهي "حقيقة أكدها الله تعالى في كثير من آيات كتابه الكريم، عبر نصوص صريحة لا تحمل أي تأويل لإنكار هذا العالم، وعبر إحاطة كاملة بهذه المسألة، بحيث تسقط أي تأويل فاسد خارج حقيقة دلالات النصوص القرآنية. ولكن بعضهم انحرف عن حقيقة ما يحمله القرآن الكريم من أدلة ومعان لهذه المسألة، وفق محورين متعاكسين.. فمنهم ذهب إلى تصور كائنات هذا العالم تصورا حسيًا... عبر تليفيق الروايات والأساطير الخاصة بهذه المسألة... ومنهم من ذهب إلى إنكار وجود هذا العالم عبر تأويل النصوص القرآنية المصوّرة لهذه المسألة، تأويلا مناقضا حتى للحدّ الأدنى مما يدركه العقل من دلالات هذه النصوص"²، وهذا ما حاد ببعض التأويلات عن بعض التعابير القرآنية الصريحة التي قد لا تحتل تعدد المعاني، ف "لو نظرنا إلى القرآن الكريم لرأينا أنّ يصف بهذه الكلمات نواتٍ محدّدة، من زاوية خلقها وماهيّة وجودها، وليس من زاوية صفاتها المعنويّة والاجتماعية.. (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ (14) وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ) (الرحمن 14-15).. فالعبارة القرآنية [من مارج من نار] تصف حقيقة كينونة الخلق وماهيته بالنسبة للجان، كما أن العبارة القرآنية [من صلصال كالفخار] تصف حقيقة كينونة الخلق وماهيته بالنسبة للإنسان.. ولا تصف هاتان العبارتان صفات معنوية أو

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص135.

² - عدنان الرفاعي، قصة الوجود دراسة قرآنية في فلسفة الموت والحياة لعالمي الإنس والجن، مركز الذكر للدراسات الإسلامية، دط، دت، ص121.

اجتماعية، ولا بأي شكل من الأشكال، فتكرار كلمة خلق: [خلق الإنسان]، و[خلق الجان]، يزيد في تبيان خلقين متميزين في الماهية.. ولذلك يمكن لكلمة [الجان] أن تكون صفة معنوية أو اجتماعية لبعض البشر، وبالتالي هي اسم ذات لجنس خاص من المخلوقات، مخلوق من الماهية النارية¹. وهذا الفصل في طبيعة الوصف للمخلوق، يوقع الروائية في التناقض الذي ذكره عدنان الرفاعي، فهي تريد اسقاط الاختلاف الاجتماعي والتميز لدى البشر على المخلوقات من الجن، من أجل أن تبرز فكرة عنصرية تحملها تجاه السود، أي لا يوجد من يتحمل الصفات التي تتميز بها العجوز 'بوقا' إلا إذا كان من خلق مختلف وخارج عن المؤلف. ولهذا جعلت لأصل خلق الجان عدة احتمالات فقالت أنه يمكن "أن يكون من نار أو من طين أو من ماء أو منها كلها أو من دونها"²، وفي هذا خروج واضح لما عرف عن أصل خلق الجن، فقد "أخبرنا الله جلّ وعلا أن الجنّ قد خلقوا من النار في قوله: (وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ) (سورة الحجر الآية: 27)، وفي سورة الرحمن، [وخلق الجان من مارج من نار][الآية 15]، وقد قال ابن عباس، وعكرمة، ومجاهد، والحسن وغير واحد في قوله:[مارج من نار] طرف اللهب،...وقال النووي في شرحه على مسلم:'المارج اللهب المختلط بسواد النار'. وفي الحديث الذي أخرجه مسلم عن عائشة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:' خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من نار، وخلق آدم مما وصف لكم'³. وهذا قد جاء باللفظ الصريح أن لكل تلك المخلوقات أصل مختلف عن الآخر فلا يمكن الادعاء أنه يمكن أن يكون الجان من طين حتى يصبح في مرتبة الانسان، ولكن في تصور الروائية هو أفضل منه لأنه استطاع تحمل الحياة مع العجوز السوداء 'بوقا' رغم ماهي عليه في حين ينفر منها الناس، وهنا ينال الجن مرتبة الأفضلية على البشر، رغم تواتر القصص التي تنفي ذلك وتشكل محورا مهما في علاقة المخلوقين ببعضهما.

ولكن تلك الحالة الصعبة التي آلت إليها العجوز 'بوقا' لها أسبابها، تصور الروائية جزءا منها حين كانت صبية وهي في قافلة من أجل أن تباع من غيرها من العبيد، تذكر معاناتها في الطريق قائلة: "كانت الطفلة تبكي شقيقها الذي احتضر قبل وصولهم للماء بلحظات، شاركهم الحفر والبحث عن البئر بيديه الميتين وكان رجاؤه أن يشرب، ولكن القافلة مستعجلة وعليها ألا

¹ - المرجع نفسه، ص 125.

² - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 135.

³ - عمر سليمان الأشقر، عالم الجن والشياطين، مكتبة الفلاح، ط 04، 1983، الكويت، ص 11.

تتوقف، والغريان تتعق وتحوم في السماء وعليها أن تأكل. الغريان وجدت رزقها الله يرزقها من حيث لا تحتسب هي الأخرى، وقد مشى الطفل من حوض نهر النيجر إلى تيبستي من أجل أن يكون طعاما ورزقا سائغا لها، وإلا ما الهدف من وجوده القصير؟ لم تكن هناك قافلة منذ قرون انتظرت أو غراب جاع. وهكذا لم تصبح الطيور في الصحراء سلالة نادرة... صارت بوقا في كبرها تبكي كلما سمعت المرسكاوي يشيد بقدرة الله على الرزق... تبكي متذكرة طفلا كان رزقا للطير في الصحراء¹، فالحالة المرثية هنا أكبر من أن تتجاوزها ذاكرة العجوز، وتجانب ما يذكرها فيها، فالطفل الذي خاض مغامرة رغما عنه ومات عطشا في وسط الصحراء قبل حصولهم على الماء بلحظات جعلها تشكك في عدل الله في مسألة الرزق، تقول: "لكن القافلة مستعجلة وعليها ألا تتوقف، والغريان تحوم وتتعق في السماء وعليها أن تأكل"، وكأنها ترى حاجة الطفل للماء ملحة وعليه أن يشرب، لكن الله ساقه للغريان وجعله رزقا لها من حيث لا تحتسب، ثم تقوم بذات المقارنة لكن لا تجد للطفل فيها مكانا، حيث أنه "لم تكن هناك قافلة منذ قرون انتظرت أو غراب جاع. وهكذا لم تصبح الطير في الصحراء سلالة نادرة"، وكأنها تريد أن تقول أيضا: ولكن هناك أناسا ماتوا عطشا وجوعا. فحتى الله هنا وقف ضد هؤلاء الضعفاء فحافظ على سلالة الطيور في الصحراء من خلال الرزق البشري الذي يقطع الأميال من أجلهم. وقد استحضرت صورة المؤمن والطير في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم حين قال: "لو أنكم توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماسا وتروح بطانا" أي لو حصل منكم صحة التوحيد، الذي تقتضي تفويض الأمر إلى الله والثقة به في كل شؤونكم لرزقكم مثل هذه الطيور². لكن الحديث لم يتحقق في الحالة التي عاشتها 'بوقا'، فكلا المخلوقين (الطير، والطفل) لا يملكان حولا ولا قوة، وهما بأمس الحاجة إلى رزق عاجل من أجل البقاء، لكن رزق الطير من حيث لا يحتسب، في حين احتضر الولد بلحظات قليلة قبل الحصول على الماء. لذلك "صارت بوقا تبكي كلما سمعت المرسكاوي يشيد بقدرة الله على الرزق"³، لأنها تحمل في داخلها شكا من صحة ذلك.

وتحتكم أغلب الأحداث في الرواية إلى بؤرة واحدة، وهي معاناة الرقيق السود أمام باقي الناس، الذين يعاملونهم كبشر من درجة أدنى، تقول الرواية على لسان أم محمد: "مستحيل أن يحمل اسم العائلة ابن جارية سوداء، هذا ما لن نسمح به. ليطارحها الغرام، تلك سنة الله في خلقه، أما أن

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 139-140.

² - بن راشد الرويشد، التوكل على الله، أسماء دار الوطن للنشر، د ط، د ت، ص 18.

³ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 140.

يخلف منها عقبا، كلا، ولن يحدث ما دمت حية"¹. فنزعة الأنا المستعلية على الأمة السوداء الضعيفة جعلها تتخذ مختلف السبل من أجل التخلص من الحمل الذي رزقت به الخادم من سيدها، فالأم تبرر أفعال ابنها على أن وقوعه في حب الخادمة كان من سنن الله فلا يمكنها أن تكون ضد تلك الإرادة، في حين لها كل السلطة في قتل الجنين وتعذيب الأم متجاهلة كل التحذيرات الدينية لذلك، لسبب واحد هو أن تلك المرأة سوداء ولا يجب أن يكون لابنها عقبا منها، متجاهلة الأحاديث التي تقول كلكم لآدم وآدم من تراب"، وأنه "لا فضل لعربي على وعجمي ولا أبيض على أسود إلا بالتقوى". بل ربما لخوفها من تنفيذ حكم العتق عليها إذا أنجبت من السيد ولدا، فبكل جرأة وثقة تتعهد أن لا يحدث ذلك مادامت على قيد الحياة.

ورغم تلك القيود المفروضة على العبيد والقسوة المحيطة بهم، إلا أن ذلك لم يمنعهم من أن يعيشوا قصص حب يقاتلون من أجلها، وهذا ما حدث بين 'عيده' و'جاب الله'، حين "أسرت لتعويض بأن روحها تكاد تخرج منها وأن جاب الله ربّ تلك الروح"². فالتيه والمجهول الذي يصارعه العبيد في حياتهم جعلهم يتعلقون ببعضهم، ويرون أنفسهم ضحايا لا عوض لهم غير ذلك الحب حد التماهي مع بعضهم، فجعلت من عشيقها ربّا لروحها، وهذا في حال إذا "استولى على القلب، وتمكن منه صار تنيماً، والتتيم: التعبد، فيثير العاشق عبدا لمعشوقه، وغالبا ما يغلب حبه وذكره والشوق إليه، والسعي في مرضاته، وإيثار محابته، على حب الله وذكره والسعي في مرضاته"³. وهي الحالة التي 'عيده' التي رهنت نفسها بحب 'جاب الله'، وجعلته ربّا لروحها.

وهذا التجاوز لم يكن مقتصرًا على العبيد فقط، بل تعدى ذلك إلى الأحرار، بل إلى الخاصة منهم ممن عرفوا بتقواهم وحفظ القرآن، وهذا ما حدث مع 'حسين' ابن محمد الفقي، حين فوجئ بخبر ابنه الشاذ، تقول الرواية على لسانه:

"ابنكم الموقر حسين يعطس ويكحّ يا شيخنا، لذلك ضربته. وجدته في زريبة الماشية خاصتنا مع عبد من عبيدنا. ها هو العبد موجود بالداخل، يمكنك أن تدخل وتتحدث معه لوحدكما.

صدم الفقي، ظل ساكتا لحظات ثم ابتلع ريقه قائلاً:

¹- المصدر نفسه، ص202.

²- نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 209.

³- ابن القيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصادب الشيطان، مرجع سابق، ص106.

- هذا غير معقول ! هذا الكلام غير حقيقي !

...

- لا حول ولا قوة إلا بالله العظيم، اللهم أجرني في مصيبي، اللهم أجرني في مصيبي، لا أكاد أصدق حسين حافظ القرآن، مقيم الصلوات، الذي لا يرفع طرف عينه في إنسان، هكذا!¹. وقصد بعبارة 'يعطس ويكح'، أنه وجد الشاب 'حسين' يمارس الفاحشة مع أحد عبيده، وتعد 'جريمة اللواط من أشنع الجرائم وأقبحها، وهي تدل على انحراف في الفطرة، وفساد في العقل، وشذوذ في النفس، ومعنى (اللواط) أن ينكح الرجل الرجل، ويأتي الذكر الذكر، كما قال الله تعالى عن قوم لوط (أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ (165) وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ (166)...²، وهذا ما جعل الخبر صادما، خاصة وأن الولد ابن شيخ الزاوية، فالأب غلبته دهشته لأن ابنه من حفظة القرآن ومن المحافظي على الصلاة، لكن ذلك لم يمنعه من الوقوع في الفواحش، بل وكان ذلك ستارا له من أجل أن يظن به الناس خيرا، وهو نفاق خالص أن يظهر عكس ما يبطنه. وهذا التوظيف هو حال عديد الروايات التي تريد لفت الانتباه إلى ظاهرة الانحراف التي يمارسها بعض حفظة القرآن ورواد المساجد، حيث لم تمنعهم صلاتهم عن الفحشاء والمنكر.

لكن شيخ الزاوية لم يتصرف مع ابنه بما يمليه عليه دينه، بل هاله وضع ابنه، وأراد أن ينقذه، حين قصد 'محمد' من أجل أن يساعده، تقول الرواية: "كان الفقي في حال من الانهيار الكامل حين خر صاغرا بعد أسابيع أمام محمد:

-بني العبد. أنه ولدي الوحيد، حرام عليك، الولد لا يأكل ولا يشرب منذ تلك الليلة المشؤومة، مريض في الفراش لا يكلم أحدا، أمه تكاد تموت من الحسرة عليه. أخذته إلى الحضرة وزرت به قبر سيدي عبد الجليل وسيدي رويغ الأنصاري دون فائدة، ربما يستطيع العبد إخراجه من حزنه ومحنته إن رآه وتكلم معا، به لي حفظك الله"³. فبعد أن تأكد شيخ الزاوية من خطيئة ابنه لم يتمكن من إخراجه منها ومعاقبته، بل رأى أن الحل الوحيد هو شراء العبد من أجل أن يرضى ابنه

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 227.

² - محمد علي الصابوني، تفسير آيات الأحكام من القرآن، دار القلم العربي، ج02، دط، 1993، حلب، ص40.

³ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 229.

ويخرج من عزلته، وهذا يظهر مدى الاستهتار الذي تعامل به أحكام الله خاصة أمام هذه الأفعال التي تعد أوبئة أخلاقية، "يقول الشوكاني رحمه الله: (وما أحق مرتكب هذه الجريمة، ومقارن هذه الرذيلة الذميمة، بأن يعاقب عقوبة يصير بها عبرة للمعتبرين ويعذب تعذيباً يكسر شهوة الفسقة المتمردين، فحقيق بمن أتى بفاحشة قوم ما سبقهم بها من أحد من العالمين أن يصلى من العقوبة بما يكون في الشدة والشناعة مشبها لعقوبتهم وقد خسف الله تعالى بهم واستأصل بذلك العذاب بكرهم وثيبهم"¹). وهذا العقاب الشديد هو ما كان يجب أن يناله الولد من قبل أبيه، وهو كما سبق الذكر من حفظة القرآن، وابن شيخ الزاوية الذي قد يعده كثير من الناس رجلاً صالحاً! فلو رجعنا إلى الحكم الشرعي في ذلك وبحثنا عن عقوبة مرتكبي هذا الفعل، نجد ثلاثة مذاهب، "أما المذهب الأول فهو مذهب (مالك وأحمد) وقول (للشافعي) وقد ذهبوا إلى أنّ حدّ القتل، سواء كان بكراً أم ثيباً، فاعلاً أو مفعولاً به وهذا القول مروى عن أبي بكر وعمر وابن عباس رضوان الله عليهم أجمعين وإليه ذهب طائفة من العلماء، ونقل بعض الحنابلة إجماع الصحابة على أن الحد في اللواط هو القتل. واستدلوا بما يأتي:

-حديث (من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به)....

المذهب الثاني:

وذهب (الشافعية) إلى أن اللواط حده كالزنى، يجلد البكر ويرجم المحصن. وقد استدلوا على مذهبهم بالنص...

-... روي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إذا أتى الرجلُ الرجلَ فهما زانيان)...

المذهب الثالث:

وذهب أئمة الأحناف إلى أن (اللوواط) جريمة عظيمة وشنيعة ولكنه ليس كالزنى، فلا يكون حده كالزنى، وإنما فيه التعزير*¹. فكانت هذه العقوبات دليل على أن هذا الفعل شنيع وأن صاحبه

¹ - محمد علي الصابوني، تفسير آيات الأحكام من القرآن، مرجع سابق، ص 41.

* أما التعزيرات: فهي عقوبات غير مقدرّة تجب حقاً لله لآدمي في كل معصية ليس فيها حد ولا كفارة وهي الحدود في الزجر والتأديب الاستصلاحي للأمة.. وإذا كانت العقوبة التعزيرية غير مقدرّة فللحاكم أن يفرض العقوبة التي يراها مناسبة

مرتكب لخطيئة تستحق الزجر والعقاب، لا كما فعل 'شيخ الزاوية' مع ابنه الذي تستر بحفظه للقرآن، في حين تبقى نفسه خبيثة لم تجسد ما تحفظه وأكثر من ذلك لم تمنعه صلاته عن الفحشاء والمنكر.

وأكثر من ذلك أنه ترك أمر شراء العبد من أجل ابنه كآخر حل للشفاء بعد أخذه إلى الحضرة وزار عدة قبور للأولياء الصالحين طلبا أن يخرج ابنه من حالته ويتخلص من محنته، وهذا العمل ليس بغريب عن بعض شيوخ الزوايا الذين يفتاتون من وراء هذه الأفعال فكيف العجب أنهم يؤمنون بأنها ستمنحهم النتائج التي يرجون. فهم يعتقدون بقدرتهم قد يصل ذلك إلى حد الإشراك، ف"الشرك، بقبر الرجل الذي يعتقد صلاحه أقرب إلى النفوس من الشرك بشجر أو حجر، ولهذا تجد من الناس عند القبور يتضرعون ويخشعون ويعبدون بقلوبهم - عبادة لا يفعلون مثلها في بيوت الله ولا وقت السحر، ويرجون من بركة الصلاة عندها والدعاء لديها - ما لا يرجون في المساجد"². فكان تأثير ذلك واضحا على الشيخ الذي كان يرجو شفاء ابنه كغاية بررت له كل الوسائل. وهو توظيف مقصود من الروائية من أجل كشف تلك الفئة التي تستر بالدين وهي تضمر عكس مبادئه.

ثم يواصل الفقي تلاعباته، وكذبه مستغلا ائتمان الناس وولائهم له، فبعد أن قتل أبو محمد حفيده، تكفل الفقي بالمسألة وابتدع لذلك كذبة حتى يصدق الناس الأمر. فكانت "جنازة تبنها الفقي من بدايتها إلى نهايتها، التقط فيها الطفل سريعا، فيما الجد مرتبك من فداحة الصدمة. أمّ الفقي المصلين لصلاة العصر ثم دعاهم لصلاة الجنازة على حفيده ابن حسين من إحدى جواريه. كان تقديم الطفل على تلك الصفة صفة أخرى لم يتوقعها الجد القاتل، فقد برر الفقي قراره ذلك لضرورات الحماية، غلق الأفواه التي قد تسمع بقصة مختلفة عن مصرع الطفل، وتجنّب المتسبب العار والمشاكل التي لن تتوقف عن ملاحقته لوقت طويل، لن يكون أقلها خسرانه احترام الناس له

فقد تكون توبيخا، وقد تكون ضريبا، وقد تكون حبسا، وقد تكون مصادرة... على ألا تبلغ حدا من الحدود " تربية الأولاد في الاسلام، عبد الله ناصح علوان، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ج01، ط1، ص717.

¹ - محمد علي الصابوني، تفسير آيات الأحكام من القرآن، مرجع سابق، ص41-42-43-44.

² - شمس الدين السلفي الأفغاني، جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبرية، دار الأسمعي للنشر والتوزيع، ج01، ط1، 1996، الرياض، ص454.

وضياع هيئته"¹. هذا التبرير قدم من أجل مصالحه الشخصية أولاً حتى يكون في استطاعته ابتزاز الجد متى أراد، فمبرر الحماية هنا واهي، ذلك أنه أراد حمايته من كلام الناس، ولم يأبه للروح البريئة التي قتلت ولا للألم التكلّي التي بقيت تعاني من الفقد ومن عذاب العائلة لها، فقتل النفس من الأفعال المنكرة والمحرمة، وقد تأتي المغفرة بعد التوبة والشعور بالذنب، وهذا الحال لا ينطبق على قاتل الولد، بل وأكثر من ذلك نجدهم يخافون أن يتفشى الخبر بين الناس فتسقط السمعة الحسنة. لذلك استغل الشيخ حضور الناس في الصلاة لينسب الولد لابنه من أجل أن يُصدق ويحفظ كرامة الجد، دون مبالاة بعظم الخطيئة.

ويبقى من الأمور اللافتة في الرواية هو عدم التطبيق الفعلي لأحكام الدين وشرائعه، بل ويتجاوز الأمر في ذلك، بأن يتم تأويله عبر الأهواء الاجتماعية التي تحتكم إلى ما تعرف عليه الناس أولاً، تقول الرواية: "إنّ المرأة الحرة متى تخاصمت مع زوجها ورفضت العودة إليه وطلبت الطلاق تكتب عند القاضي الشرعي 'ناشز' لتبقى طيلة حياتها هكذا معلقة باسم الزوج الذي ما هو بزوج وما هو بطليق، فلا تملك خياراً آخر، وهكذا لن يمسه رجل بعده"²، وهنا يأتي لفظ النشوز كمصطلح وارد في القرآن، يعني "الخروج عن الطاعة الواجبة، كأن منعه الاستمتاع بها، أو خرجت بلا إذن فيه، أو تركت حقوق الله تعالى، كالطهارة والصلاة، أو أغلقت الباب دونه، أو خانتها في نفسها أو ماله"³. هذه الأفعال تجعل من المرأة ناشزا، كما قد يطلق هذا اللفظ على الرجل أيضاً. ولكن القاضي الشرعي الذي ذكر في الرواية جعل من المرأة التي تخاصم زوجها و تطلب الطلاق ناشزا، وعقوبة لها يجعلها معلقة، "ويقصد بتعليق الزوجة (الناشز) إجبارها على طاعة زوجها، وإرغامها على العودة إلى بيته مادام موفياً بأمانته، قائماً بما يجب عليه، فأما أن ترجع راعمه وإما أن يكبلها بسلاسل العضل والتعليق، للإجحاف بحقها وبقائها في عصمته سنين طويلة لا هي زوجة ولا فارغة. وحكم ذلك أنّه حرام وظلم ومنكر وإثم كبير يعارض الشريعة وينافي الفطر السليمة"⁴. هذا الفهم المغلوط والتحيز الكبير لجانب الرجل يجعل المرأة تنكر الدين وأحكامه، على

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 260-261.

² - المصدر نفسه، ص 265.

³ - معتصم عبد الرحمن محمد منصور، أحكام نشوز الزوجة في الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، 2007، فلسطين، ص 41.

⁴ - صالح بن غانم السدلان، النشوز ضوابطه، حالاته، أسبابه، طرق الوقاية منه، وسائل علاجه في ضوء القرآن والسنة، دار بلنسية للنشر والتوزيع، ط 04، 1417هـ، ص 63.

أساس أنه ظالم أعطى الأولوية لحق الرجل عليها. لهذا يبدو أن الهدف من مثل هذه الأحكام هو تعميق الهوية بين المرأة والفهم الصحيح لدينها والحيلولة دون حصولها على حقوقها المكفولة شرعا.

وبالعودة إلى الأحداث التي كان شيخ الزاوية بطلها، تسرد لنا الروائية أحداث حلم رآه في نومه، تقول على لسان الفقي: "في ليلة خميس يا ابنتي، صليت الفجر، ووضعت رأسي بعد الصلاة فأخذتني غفوة قصيرة رأيت فيها شيئا بثياب ناصعة البياض، له أجنحة كأنها الجبال، يقول لي: 'افتح الباب يا حمد افتح الباب!' وكنت آنذاك نائما حتى في المنام، وإذا بي أصحو وأسأله: 'أي باب يا مولانا؟' فيجيب: 'افتح أنا جبريل رسول سيدي عبد السلام الأسمر إليك'، فقلت حينها: 'الشيء الله يا رجال الله!'، وكنت وجلا، فقال لي: لا تخف سيدي عبد السلام ايعر وما يضر (يزور ولا يقتل)، يودّ منك إطلاق صراح الجارية'، فقلت له: 'ليس لدي جارية يا مولانا'، قال: 'تلك المحتجزة عندك، ثم اذبح عنزة سوداء لا يخالطها بياض ووزع لحمها وعظمها وكرشها وجلدها في السوق على الفقراء، وإياك أن تدخل فمك ذرة منها حتى لو كان مرقها أو رأسها أو قوادمها'. سامحيني يا ابنتي، لا أستطيع الإيفاء لك بالوعد، فعلامة السماء واضحة وليس أوضح منها سوى النبوة"¹. فتوظيف رمز الأولياء الصالحين واضح في الرواية لأنه يعتبر أمرا مقدسا في العرف الاجتماعي، واتخاذ كحجة يجعل المتلقي رهينة لعظمة ورهبانية الولي الذي يجب طاعته، هذا ما أقدم عليه الفقي حين لم يكتف باستحضار الولي في منامه، بل وجعل له جبريل رسولا، يأمره بالذبيحة وإخلاء صراح الجارية، وبهذا تمكن من استغناء المرأة التي "هبت مسرعة من مكانها ساجدة أمامه مقبلة يده ومانعة إياه بخجل ثم قالت:....جئت أطلب البركة والمشورة الحسنة"². هذا كله لأنه استغل الايمان القوي الذي يكنه الناس للأولياء والخوف من عقابهم وتجنب غضبهم ، وهذا هو ما جعله يعرف الطريقة المثلى التي يحتفظ فيها بالجارية لنفسه ويوظفها في بيت البغاء !.

يوصل الفقي تلاعباته بعقول الناس (وهو مثال الشيخ الصالح القائم على دين الله) واستغلالهم فيما يخدم مصالحه، ف "قبل أن يغادر الفقي الزاوية أوصى العبد بتعبئة كل القناني وتكنات المياه الموجودة في حمّام الجامع من الحنفية العمومية، لا يجب أن يخلو جامع أو زاوية من الماء، مياهها ليست كأبي مياه، تصبح شافية بعد أن يستبدل الشيوخ خصائصها العادية بما فوق العادية، وهم يقرؤون القرآن، واضعين أصابعهم وأنفاسهم فيها، ذلك كفيل بإضافة خواص

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 247.

² - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 274.

سحرية وعلاجية تمنحها القدرة على مقارعة علل النفس وأسقام البدن، ما ظهر منها وما بطن¹. فالمياه التي في زوايا تخرج عن إطارها العادي لتصير غير عادية ليس بفضل قراءة القرآن عليها فحسب، بل بفضل أنفاس الشيخ الذي يضيف تلك الخصائص السحرية والعلاجية!. فالروائية تُخرج الرقية عن موضعها الشرعي لتجعل منها طقساً سحرياً مانحاً للعلاج بفضل خصائص الشيخ وليس خصائص الآيات القرآنية، وهذا ما جعل بعض مردي الزوايا يعتقدون بجزم نجاعة الشفاء عن طريق الشيخ القارئ لا عن طريق القرآن نفسه، في حين قال الله تعالى: (نُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا) (الإسراء: الآية 82)، وهذا ما يشمل الشفاء الحسي والجسدي من الأمراض والمعنوي من الضلال والجهل ويشمل الأمراض النفسية (قلق - اكتئاب - فزع - خوف) والروحية (مس - سحر - حسد)... وقال ابن القيم ((ومن المعلوم أن بعض الكلام له خواصّ ومنافع مجربة، فما الظن بكلام ربّ العالمين، الذي فضله على كل كرم كفضل الله على خلقه، الذي هو الشفاء التام، والعصمة النافعة، والنور الهادي، والرحمة العامة، الذي لو أنزل على جبل لتصدّع من عظمته وجلاله². هذا دليل على أن القرآن باعتباره كلاماً إلهياً هو الحامل للاستثناء وليس الراقي في حد ذاته هو من يبيث الشفاء عن طريق خواص سحرية لا تتم إلا به - حسب تعبير الروائية- ، في حين يمكن لأي شخص أن يرقى نفسه بنفسه دون الحاجة لشيخ، ولكن الفكرة المستوحاة منها هذه الجزئية من الرواية تعكس التقديس الذي يمنحه الناس للرقاة ويطلبون بركتهم والشفاء على أيديهم.

وتواصل الروائية بث بعض التفاصيل الصغير عن بعض العوالم المهمشة في حياة الناس، وعن بعض الأشخاص الذين يفضلون العيش في الظل حتى يمارسوا حياتهم وفق خصائص سرية يخشون الكشف عنها، وهذا هو حال 'حسين' ابن شيخ الزاوية، الذي كشفت حالته، ولكنه تعجب من عالم لم يتمكن من فهمه، تقول الرواية: 'توقفت كروسة يقودها عبد أمام الزاوية. نزل منها سالم يساعده عبد ويدعمه عكاز، يعرف سالم أين يجد حسين دون سؤال أحد. 'لا مكان لنا في هذا العالم المالح، لا لأمثالك من العبيد ولا لأمثالي ممن جاؤوا في منتصف الأشياء. يمكننا أن نجد الراحة في عزلة اختيارية. ليس ثمة سوى الله خالقنا أو الناس، وأنا أحب الله رغم كل شيء، وأكره الناس، وأخجل من نفسي لأن الله لا يريد مسلماً أو مؤمناً مثلي. كانت لغة حسين تلك جديدة

¹ - المصدر نفسه، ص 275.

² - عبد الله بن مبارك آل سيف، الرقية الشرعية بين الاجتهاد والتوقيف، <https://units.imamu.edu.sa/>، ص 10.

وغريبة لا يفهمها سالم، الكائن المحطم بكل شيء¹. فرغم أن سالم ينتمي إلى فكر حسين في توجهه الجنسي إلا أنه لم يفهم ما يقوله، ذلك حسين، يريد أن يحافظ على مثليته الجنسية وعلى حبه لله في الوقت ذلك، لكن العالم الواقع الذي أرغمه على أن ينتمي إلى منتصف الأشياء، يرفضه كما هو، كما أن الله الذي قدر عليه ورغم علمه بأن حسين إنسان 'مسلم ومؤمن' إلا أنه لا يريده بهذه الحال. فظاهرة المثلية الجنسية وعلاقتها بالدين التي تعالجها الروائية في هذه الجزئية تعد من الظواهر المنتشرة بين الجنسين في المجتمعات على اختلافها، وفي شتى العصور والأزمنة، وقد اختلفت ردود الأفعال اتجاهها حسب الثقافات والديانات، وقد كان الموقف العام منها هو الرفض والإدانة، إذ لم يلق المثلي قبولا اجتماعيا، لهذا كان التخفي والخضوع للأعراف والتقاليد هو وسيلتهم، مضطرين إلى الزواج والتظاهر على خلاف طبيعتهم الجنسية². ولكن يبقى العامل الأكثر تأثيرا هو غياب الوازع الديني، فكثيرون يجعلونه سببا لانتشار الشذوذ، فضعف الإيمان وعوامل أخرى تدفع بالشخص إلى الشذوذ والقيام بأعمال تنافي الدين والعقل³. إذ يبقى التحريم والنهي الديني واضحا صريحا، ف "عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لعن الله من تولى غير مواليه، ولعن الله من غير تخوم الأرض، ولعن الله من كتم الأعمى عن السبيل، ولعن الله من لعن والديه، ولعن الله من عمل عمل قوم لوط، ولعن الله من عمل عمل قوم لوط، ولعن الله من عمل عمل قوم لوط ثلاثا"⁴. وهذا التشديد في اللعن يجعل صاحب الفعل حامل لوزر عظيم. ومهما اختلفت الأسباب العوامل إلا أن المنطق عليه تجاه هذا الفعل أنه مرفوض دينيا واجتماعيا، إلا أن التوجه الذي تسير فيه الرواية من خلال هذا النص هو ضرب عميق للمنظومة الدينية الإسلامية القائمة على القرآن كقاعدة أساسية في البناء المجتمعي الإنساني، فأولى الناس بالحفاظ على هذا الأساس هم حفظة القرآن أنفسهم، ولكن التوظيف المقصود هنا أن يكون 'حسين' هو شخصية الحافظ للقرآن وابن 'شيخ الزاوية'، وفي نفس الوقت هو الشاذ الذي يعلن إيمانه ويتمنى

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص278.

² - ينظر، هند عقيل الميزر، الجنسية المثلية العوامل والآثار، مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الانسانية، العدد34، جامعة حلوان، افريل2013، ص2443.

³ - ينظر، فهد بن ابراهيم النفيسة، الاحتساب على الشذوذ، رسالة ماجستير، قسم الحسبة والرقابة، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، 1435هـ، السعودية، ص42.

⁴ - محمد بن الحسين الأجرى، ذم اللواط، تح: مجددي السيد ابراهيم،، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، دط، دت، القاهرة، ص 47 .

من الله أن يقبله كما هو، يقول "أخجل حقا من نفسي لأن الله لا يريد مسلما أو مؤمنا مثلي"¹، فهو مسلم وصل لدرجة الإيمان، لكنه خاضع لخلقة قد تعتبر خطيئة دينية، هو لا يراها حائلا بينه وبين إيمانه، في حين أن الله قد يُغفل درجة ورعه وميزة حفظه لكتابه في سبيل تلك الخطيئة!. وفوق هذا الكشف المباشر لقضية المثلية الجنسية كظاهرة تود تصدر قائمة الأحداث التي نالت أهمية بالغة في وقتنا المعاصر. نجد أن الرواية تنصدها الرغبة الأنثوية في تحطيم مركزية الرجل/الدين، باعتباره ممثله الاجتماعي خاصة تجاه المرأة، فجعلت الروائية من حسين/ الرجل/المثلي الحافظ للقرآن (وهو أحد الأسس الدينية)، ذا رجولة ناقصة، لينعكس ذلك النقص على الدين في حد ذاته.

ويبقى حال العبيد الأكثر تأثيرا في مجريات أحداث الرواية، حيث كانت تسلط عليهم أفسى أنواع العقوبات، خاصة النساء منهم، ففي حالة شعرت سيّدات البيت بأن إحدى الخادمت حامل، فسيجبرن الجارية على الإجهاض بمختلف الوسائل، ولهذا أصبح "الخدم يخشون هذه العقوبة، لهذا يعمون ويصمّون طواعية ولا يتكلمون عن الإجهاض كفعل كره، صار صمتهم اعتياديا وانتشر إسقاط الأجنة انتشار البغاء"². فالمرأة الحرة لن تقبل بأمة تشاركها خاصة لما يصل الأمر سمعتها، وحق أبناءها، فتلجأ السيدات إلى إجهاض الخادمت حتى لا يُمس بسمعتهن ويصبح من عائلاتهن أبناء لخادمت، قد يشهد على أمر قد يعتبره نقصا كما حصل مع أم محمد وزوجته التي لم تستطع انجاب ولد ذكر. تقول الرواية: "انتشر إسقاط الأجنة بمعدل انتشار البغاء". فهي تصف ما يحدث في بيوت الخدم أنه بغاء وليس حق يمارسه الأسياد حيال ما يعرف بملك اليمين، وأكثر من ذلك أن تلك البيوت شاهدة على جرائم الإجهاض أيضا، ومنطلق هذه السلطة راجع إلى الدين الذي جعل من الإماء طائفة خاضعة تسمى 'ملك اليمين' الذي فتح باب البغاء المشروع -حسب الروائية-، والذي لا يقتصر أثره على المرأة فقط بل تعداه إلى الأطفال.

ولكن الحق المسلوب من الجوّاري اجتماعيا محفوظ لهنّ دينيا، وذلك من خلال تنظيم العلاقة بين السيد وملك اليمين، ف"الأمة حينما تكون مملوكة للمسلم يجوز لمالكها أن يعاشرها معاشرة الأزواج، فأن ولدت له ولدا أصبحت في نظر الشرع 'أم ولدا'، وفي هذه الحالة يحرم على السيد أن يبيعها، وإذا مات ولم يعتقها في حياته فأنها تصبح حرة بعد مماته مباشرة"³. وبهذا يكون

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 278.

² - المصدر نفسه، ص 332.

³ - عبد الله ناصح علوان، نظام الرق في الاسلام، مرجع سابق، ص 92-93.

قد حفظ للجارية حقها، ف "موقف الدين بوصفه وحيا منزلا وبوصفه دين الفطرة، يعطي المرأة حقها الطبيعي، ولكن الثقافة بوصفها صناعة بشرية (ذكورية) تبخس المرأة حقها ذلك وتحيلها إلى كائن ثقافي مستلب"¹. فكل تجاوز بعد ذلك راجع للجهل الاجتماعي الذي يقرر قوانينه الخاصة الخاضعة لنزعة الأنا المتسلطة.

¹ - عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص17.

الفصل الثالث: الأنساق الإجتماعية في الرواية النسوية المغاربية

تعد الأوضاع الاجتماعية التي تعانيها المرأة في مختلف بقاع العالم الحاجز المشترك الذي انطلقت منه أغلب الإبداعات النسوية، فالخضوع للسلطة الأبوية والتبعية المفروضة عليها ككائن ضعيف، والأعراف والتقاليد التي قزمت دور المرأة وهمشت وجودها، خلق جوا متوترا في علاقتها بالآخر، كمضاد ومختلف تسعى دائما إلى تقويض سلطته، وتفكيك مركزيته. وكانت الروايات من أكثر الأبواب التعبيرية التي منحت المرأة مساحة لإسماع صوتها، ونشر أفكارها التي جاءت ضد القوى الاجتماعية المختلفة، فكثيرا ما علقت أسباب معاناتها وأوضاعها في مشجب الظروف الاجتماعية. فالغبن الاجتماعي الذي عانته ولا تزال كذلك دفع بها إلى التمرد ومحاولة الخروج على سيطرة الرجل التي تراه ظالما في حقها، ولهذا كانت إبداعاتها الروائية أداة مقاومة.

ومن هنا كان قراءة الأدب النسوي تستوجب استكناه أغواره، وكشف أنساقه في خضم الصراعات القائمة بين الرجل والمرأة المنطلقة من اختلاف الرؤى نحو الأوضاع الاجتماعية والقوانين التي تحكمها. حيث أصبحت الأنثى بالضعف والهوان الذي أراده لها المجتمع بأنظمتها وبناء المختلفة، فحملت رواياتها بالدلالات الظاهرة والمستترة، من أجل تمرير غاياتها والحصول على اعتراف اجتماعي يقي لها حقها كفاعل وليس كطرف مستهلك سلبي. وهذه الغايات وغيرها طفحت بها الدلالات المتنوعة للخطابات الروائية النسوية، إذ أصبحت المرأة ترى نفسها طرفا موازيا للرجل، وأنه حان الوقت من أجل إسماع صوتها وكشف الأنساق التي تفرض الثقافة عليها. ولهذا وظفت تلك الموروثات في انتاجاتها من أجل تمرير الأنساق التي ترضيها، أو مهاجمة معايير اجتماعية والانتصار لأخرى. وهذا ما نحاول كشفه في هذا الفصل من خلال تسليط الضوء على الأنساق الاجتماعية التي تحتكم إليها شبكة الأحداث في الرواية النسوية في المغرب العربي والتي تدخل ضمن التوجه العام للحركات النسوية العالمية والعربية، وبالمقارنة معهما، فيمكن اعتبار أن "الحركة النسائية المغربية شابة نسبياً، وهي بالفعل مصدر للتغيير الاجتماعي ولعل الأمر الأكثر أهمية هو أن هذه الحركة تحمل الصعود الصعب للفرد في مواجهة قانون الجماعة، والأمن، والاستبداد الإيديولوجي للدول"¹، التي يخدم مصالحها الصمت الذي يخيم على ذوي الحقوق المنتهكة، والتي تظهر بصورة عكسية على مختلف الكيانات المجتمعية.

¹ – Frédérique Fogel, Relations familiales, normes genrées, et militantisme féminin en Algérie : Jalons pour une anthropologie de la violence, Département d'Ethnologie et de Sociologie comparative, Université Paris-X Nanterre, 2005/2006 ,P39.

1/ الأنساق الاجتماعية في رواية تاء الخجل:

ينشأ النسق الاجتماعي تحت تأثيرات مختلفة، يخدمها التاريخ والثقافة الشعبية والسياقات الحضارية، المكونة للمنتوجات الفنية على تنوعها، بما في ذلك الأعمال الروائية. وهذا ما نجده حاضرا في رواية 'تاء الخجل' لفضيلة الفاروق، فعلى الامتداد السردى للرواية يسيطر النسق الاجتماعي الذي يخدم التوجه العام لها، ذلك أنها تمثل صورة مصغرة للحياة الاجتماعية من منظور الروائية، حيث أصبح "المجتمع هو النسق. والنسق هو أداة تصويرية يرى المجتمع على أنه يتألف من مجموعة من العناصر المترابطة مع بعضها البعض، تلك تتحدد علاقتها في إطار الكل، بمجموعة من المبادئ التنظيمية التي تستند إلى التساند الوظيفي والتفاعل بين أجزاء النسق وبعضها البعض"¹، وهذا ما يجعل النسق الاجتماعي أكثر تجذرا وتأثيرا، ذلك أنه نتاج علاقة بين عديد من المحاور والوظائف التي تعمل في كلٍّ منظم.

ومن أهم المواضيع الاجتماعية المسيطرة على الرواية، هي علاقة المرأة/الأنثى بمن حولها، ونظرة المتوارثة عنها ككائن غير مرغوب فيه اجتماعيا، والتي من خلالها بنيت باقي الأنساق التي تسير وفقها أحداث الرواية، تقول: "منذ العائلة...منذ المدرسة...منذ التقاليد...منذ الإرهاب كل شيء عني كان تاء للخجل. كل شيء عنهن تاء للخجل. منذ أسمائنا التي تتعثر عند آخر حرف. منذ العبوس الذي يستقبلنا عند الولادة، منذ أقدم من هذا. منذ والدتي التي ظلت معلقة بزواج ليس زواجا تماما... منذ جدتي التي ظلت مشلولة نصف قرن من الزمن، إثر الضرب المبرح الذي تعرضت له من أخي زوجها وصفقت له القبيلة، وأغمض القانون عنه عينيه. منذ القدم، منذ الجواري والحريم... منهنّ إليّ أنا، لا شيء تغير سوى تنوع في وسائل القمع وانتهاك كرامة النساء. لهذا كثيرا ما هربت من أنوثتي، وهربت منك لأنك مرادف لتلك الأنوثة"². فالمسار الطويل الذي عاشته المرأة عبر الزمن في مختلف مواقعها ووظائفها الحياتية، تجمع بينها نفس المآسي التي جعلت بطلة الرواية تتهرب من أنوثتها، التي تعد أزمته الأولى في العائلة، ليس في وقتها الراهن فقط، بل منذ القدم حيث تتساوى حالة المرأة والعبيد، حيث تتعدد السلطات المتعاقبة على إخضاعها واذلالها، تبدأ من الأب وصولا إلى الابن، حيث كانت تعد ملكا ولهم حق التصرف فيه بالحياة أو الموت، وقد كان عصر الجاهلية مثلا لتلك السلطة التي حصل عليها الرجال لا

¹ -شحاتة صيام، النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة، مصر العربية للنشر والتوزيع، دط، 2009، ص 47-48.

² - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 11-12.

يخدمهم في ذلك شرع ولا أعراف¹. فكانت حياة المرأة رهينة لمشينة الآخر الأكثر سلطة، الذي يقرر لها الحياة أو الموت، كما قالت الرواية" منذ العبوس الذي يستقبلنا عند الولادة"²، فالتاريخ واحد والمسار محدد سلفاً، فلن يختلف عن سبق، حيث إن "رجالنا الآن عند تبشير إحدانا بالأنثى شديد المشابهة جدا لحال الجاهلية الأولى، ولم أرنا خالفناهم في شيء مما كانوا يفعلون في ذلك إلا الوأد، قال الله تعالى: وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (58) يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (59)" (النحل الآية: 58-59). إن الانقباض الذي نظره عند مستهلي الأنثى يحدث في الطفلة إذعانا إلى الذلة ورؤوما إلى الضعة، فتشب الفتاة آفة الفرق العظيم بينها وبين أخيها، فتعتقد في نفسها أنها أخط شأنا وأدنى مرتبة، فلا تطلب من المعالي ما يطلبه أخوها، ولا تتبسط نفسها إلى ما يرفع من شأنها وشأن جنسها، وتضع نفسها حيث يضعها الظالمون من أهلها"³. فتعيش لغاية غير التي خلقت من أجلها إلا قليلا مما يرضاه لها المجتمع، وتخضع لقوانين الأعراف على أنها أحكام أبدية لا يمكن تجاوزها، وفي ذلك يقول ابراهيم محمود: "إن اسم المرأة، مفارقة كلية، حين يلتبس هذا الكائن الذي سميناه، أو سمي ب (أنثى) وأن هذا الاسم، يحمل في داخله سلسلة متكاملة ومتنوعة من القيم، والأخلاقيات، والعلاقات، وأشكال السلوك، وحالات الحركة والسكون، وكيفية الصمت والكلام، والتعامل، تشكل دفعة واحدة كل ما من شأنه ، وضع هذه (الأنثى) في عالم مغاير لعالم المسمى ب (الرجل). إنها ليست ذلك الكائن الذي أراد ما أراد، فحقق ما أراد، وتكلم ما تكلمه فحقق ما اشتهاه، وأسمعنا ما رغب في أسماعه لنا، وأعلن عن حضوره بالشكل الذي أراد. وإنما -باختصار- هي ذلك الكائن (الآخر) الذي 'احتجزناه' وهورناه في كيانه، وجعلناه بالشكل الذي يجب أن يكون فيه، كما نريد نحن. أي أسقطنا فيه ومنه، ما يحقق هذه الإرادة والرغبة، داخله!. فالكلام الذي يكون ويشكل أداة تواصل اجتماعية، يكون سابقا على شخصية المرأة الكائن. باعتباره يمنحها حضورا مجتمعيًا واجتماعيًا، يخص بنات جنسها. لا بني آدم وحواء سواء بسواء. فالكلام هو نفسه يميزه بين متكلم وآخر، ومن خلال مستعمله، أو المتعامل معه. إنه في جوهره، سلطة قائمة، لها ضوابطها المجتمعية، وقواعدها، وأوامرها ونواهيها، حدودها، وتشكيلاتها

¹- ينظر، قاسم أمين، تحرير المرأة، مرجع سابق، ص12.

²- فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 11

³- ملك حنفي ناصف، النسائيات، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، دت، مصر، ص93-94.

النحوية واللفظية التي تحدد كيفية تصرف المتكلم تبعا لجنسه (نكر، أم أنثى).¹، وهذه السلطة هي ما ضيق من حيز وجود المرأة وجعلها كائنا في المرتبة الأدنى تبقى بأنوثتها تدفع ضريبة، ولا مجال لاحتمال نهاية معاناتها، ذلك أنها أخضعت لمعايير خاصة شكّلتها الهيمنة الذكورية، حين جعلتها كائنا في أضعف الحلقات البشرية²، لتنتقل تلك النظرة وتعم كل مجالات الحياة بدون استثناء.

لنتجه الروائية ببعض لومها إلى اللغة التي آثرت تمييز أسماء الإناث بتاء يقف عندها آخر حرف من أسمائهن وجعلت منها 'تاء للخجل'، فمزجت الروائية بين تلقي القوم للأنثى وبين عتاب اللغة الذكورية المتحيزة ضدها، والتي جعلت من تلك الآثار اللغوية أداة تحيز ضدها، وغلب عليها الاستعمال حتى صارت مقبولة³، وهذا ما عمق الصراع بين الطرفين، حيث كانت اللغة المتحيزة إلى جانب الرجل إن لم نقل أنه هو من وضعها، ليعاملها معاملة الإسمي الأعجمي، وهو تمييز "ينبع منه تميز آخر بين 'المذكر' و'المؤنث' في الأسماء العربية. وهو تمييز يجعل من الاسم العربي المؤنث مساويا للاسم الأعجمي من حيث القيمة التصنيفية، فبالإضافة إلى 'تاء التأنيث' التي تميز بين المذكر والمؤنث على مستوى البنية الصرفية، يمنع 'التنوين عن اسم العلم المؤنث العربي والمذكر الأعجمي نلاحظ أن اللغة تمارس نوعا من الطائفية العنصرية لا ضد الأغيار فقط بل ضد الأنثى من نفس الجنس كذلك"⁴. وهذا وجه آخر يبرهن على أن اللغة تحد من قيمة المرأة وتجعل لها علامة خاصة ينتهي عندها كل اسم لبنت، وإن كانت التاء الخاصة بالتأنيث أبرزها، فقد جعلت منه الروائية تاء للخجل، خجل يحمله الرجل كلما بشر بمولود أنثى، وخجل تعانيه المرأة طيلة حياتها.

ثم تستدعي الروائية ذكرياتها التي طالها الأسى النسوي، وحطمتها سلطة الآخر/الرجل، تقول: " منذ والدتي التي ظلت معلقة بزواج ليس زواجا تماما...منذ جدتي التي ظلت مشلولة نصف قرن من الزمن، إثر الضرب المبرح الذي تعرضت له من أخي زوجها وشفقت له القبيلة، وأغمض القانون عنه عينيه. . منذ القدم، منذ الجواري والحريم... منهنّ إليّ أنا، لا شيء تغير

¹ - إبراهيم محمود، جماليات الصمت في أصل المخفي والمكبوت، مركز الانماء الحضاري، ط01، 2002، دمشق، ص183.

² - ينظر، حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، مرجع سابق، ص62.

³ - ينظر، عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص21.

⁴ - نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، مرجع سابق، ص30.

سوى تنوع في وسائل القمع وانتهاك كرامة النساء¹، حيث تعيش الأم زواجا باطلا في نظر المرأة، وتخدم أحزان الجدة لأن قانون/السلطة يمثله الرجل، فالتضامن بينهما حالة عادية في الوقت الذي تكون فيه الضحية هي المرأة، ففي تلك اللحظة، يظهر " تأمر الكل على بعضهم بعضا، وإذا هم ساحقون ومسحوقون، وإذا الرجال يمتلكون النساء، وإذا المجتمع في غاية الضعف والغثاثة"². وهذا الضعف قد يتحول إلى قوة في مواجهة من هو أضعف منه، لهذا يحاول الرجل دائما أن يقف ضد حرية مشروعة تطلبها المرأة. وقد تميز المجتمع العربي بتمثيل الأدوار الفاضلة واطهار تبنيه لها، في حين يمارس سرا انتهاك المعايير والأخلاق دون أن يستثني حتى الدين من ذلك³، مما أكسب مجتمعنا طغيانا فاضحا، خاصة إذا ما تعلق الأمر بالمرأة، لذلك تراه لجأ إلى وضع الحريم وغيرها من وسائل الحراسة واستعمال شتى أنواع التهديد من أجل بسط السيطرة. وتدخل في هذا الإطار مختلف الوسائل سواء الخطابية أو الصور والرموز التي تؤدي إلى العنف ضد النساء وتغذية هذه الثقافة التي أصبحت من المسلمات المجتمعية، من خلال خلق جوّ من الخوف يجعل المرأة تركز إلى الصمت في مقابل ذلك وعدم الاحتفاء بالقانون. وتلك الثقافة أكسبت العنف معاني أخرى تدور حول حماية المرأة ومحاولة تهذيبها، وكل ما يرتبط بالعرض والشرف كمفاهيم مقدمة من منظور الرجل، وكل هذا شكل لدى المرأة نظرة انتقاص لجسدها وحرمتها⁴. ولكن هذا القمع الذي تتعرض له، مرده إلى " خوف أساسي عند الرجل. فالمواضيع التي تدخل في ملكيته، لا يمكن الحفاظ عليها إلا في قمع الرغبة لها. فهي مادامت في إطار الحاجة والطلب، تبقى مرتبهة به، ملتزمة في الانصياع لرغبته وتلبية أوامره، ولكن إن ما حصل أن رغبت، فإن ذلك سيشكل خطرا لا مفر منه، لأن احتمال تحول موضوع الرغبة إلى شخص غيره، يضعه في موضع خطر، لأنه يحبط كل الاحتياطات التي مارسها طيلة الأجيال لكي يحول دون رغبة المرأة، ويحصر وجودها فقط بالتزامه به عبر الطلب والحاجة فقط. فقصص الحريم الذهبي في العهد العثماني، والعباسي، وغيرهما هو خير دليل على الملكية، حيث كانت المرأة موضع تبادل امتلاكي، تغرق في كل مباحج الحياة شرط

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص12،11.

² - جان نعوم طنوس، ثنائية الشرق والغرب دراسات في النصوص الأدبية المعاصرة، دار المنهل اللبناني، ط01، 2009، بيروت، ص124.

³ - ينظر، نوال السعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص871.

⁴ - ينظر، رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بئرا للنشر والتوزيع، ط01، 2005، سوريا، ص101.

أن تبقى في هذا القفص... أي تمتنع عن التعبير عن حرية رغبتها¹. حتى وإن كان هذا الرهبة مكبوتة ومجسدة في تلك الأفعال العدائية فما هو إلا انعكاس عن الخوف من أن تكون المرأة منافسا لا تابعا.

غير أن المسار الطويل لتلك المعاناة جعلت المرأة في كثير من الأحيان تهرب من أنوثتها، تقول الرواية: " لهذا كثيرا ما هربت من أنوثتي، وهربت منك لأنك مرادف لتلك الأنوثة"². وكأن الروائية هنا تعترف بأن سمة الأنوثة تحمل كثيرا من الضعف، ولا تكون هناك أنوثة إلا بمقابل وجود رجل يعرف بها وهي لا تريد أن تكون ضعيفة، فحلها الوحيد هو هروبها من أنوثتها، ورفضها لأي علاقة مع الجنس الآخر لأنه يذكرها بدور الأنثى الذي لا مفر منه، أو لأنها لا تريد الخضوع للآخر. وهنا يصبح الجسد الأنثوي غير مرغوب لدى المرأة، فتحاول تقليد الرجل هروبا من تلك الأفكار³. وهذا هو التيه الذي أفقد المرأة جزءا كبير من هويتها وأكسب حياتها مرارة الصراع.

ثم تنتقل بطلنة الرواية إلى حالة جديدة لا يعيها إلا من يحمل هم الكتابة في داخله، فكانت قسنطينة بما فيها ملهما لها، تقول: " كانت كمنجة، وأمام كمنجة حاملة لا يمكننا سوى أن نعلم، سوى أن نكتب، ولهذا كتبت لك الكثير من الرسائل، كنت غزيرة الكتابة، ربما لأنني أيضا كما قال 'غي دي كار' امرأة و 'المرأة تعشق السرد لأنها تقاوم به صمت الوحدة'. كان صخب الكتابة يكسر قضبان الداخل ويجعلني أمشي في مظاهرة ضخمة تنادي بالحياة"⁴، فقسنطينة أوحى وخالدة استجابت، فاستعانت بفعل الكتابة للتعبير عن فوضى داخلية وصلت حد الصخب، ولكن الكتابة حررتها حيث قالت: "كان صخب الكتابة يكسر قضبان الداخل ويجعلني أمشي في مظاهرة ضخمة تنادي بالحياة". حيث تكشف الروائية هنا أن الخوف الذي يسكنها ينطلق من ذاتها، وأن الكتابة آلية من آليات التمرد التي استعانت بها واستعادت حبها للحياة بسببها، وهنا أصبحت الكتابة فعلا أنثويا أيضا لا محتكرا من طرف الرجل فقط الذي "نظر إلى المرأة على أنها لا تكتب وإذا كتبت فإنها تكتب خطيئة أو أن الكتابة تتنافى مع أنوثتها (الصمت، الخضوع اللأحرمة...) فهي بذلك تلغى من مجال الكتابة، لأن التاريخ الذكوري يزرع فيها القناعة بضعفها رغم قدرتها على

¹ - عدنان حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة، دار الفارابي، ط01، 2004، بيروت، ص220.

² - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص12.

³ - ينظر، عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص 165.

⁴ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص13.

الابتكار...، من هنا تبدأ المرأة بالابتعاد عن مجال الابداع والكتابة لأنها تشعر بخوف لا مثيل له من هذا العالم السحري المرتب من طرف الرجل، إنه موضوع ومؤطر حسب استراتيجيات ذكورية معلومة. الأمر الذي جعل كتابتها موضع نزاع بين رغبتها القوية في الكتابة وبين المجتمع الذكوري الذي يبدي عداً صريحاً أو سخرية لاذعة أو يكتفي بعدم تقديرها¹، فحرفية الكتابة التي تعلنها الروائية جاءت كرد للعجز الابداعي الذي يصفها به الرجل. وفي حديثها عن العالم الذي تمنحها لها الكتابة تقول: "وأمام كمنجة حاملة لا يمكننا سوى أن نحلم، سوى أن نكتب، ولهذا كتبت لك الكثير من الرسائل، كنت غزيرة الكتابة"²، حيث تتجه الروائية إلى مصدر آخر يوحي لها بأن تكتب إنه الحلم، أي الخروج عن المسار الذي رسم لها وعن ضيق أفق الابداع لدى المرأة، وأن الرجل هو أحد موضوعاتها المركزية سواء كان حبا أو انتقاماً، ففضيلة الفاروق هنا تخرج عن الإطار المحدد، حيث ألهمت قسنطينة من أجل أن تحلم بالأفضل، وأمام هذا الشعور لا يسعها إلا أن تكتب وتعبر عما يخالجهما، ثم قالت "ولهذا كتبت لك الكثير من الرسائل، كنت غزيرة الكتابة" وهنا تموقعت في مكان الرجل، وجعلت منه متلقياً، مثلما فعل بشهريار، فقد جعلته شهريار مستمعا ومتلقياً، في حين نصبت نفسها مبدعة. وجعلت من اللغة التي كان يمتلكها وسيلة ضده، وأصبح يعيش في دوامة أحداث مجازية تكاد لا تنتهي³. وهنا جعلت الروائية من الرجل متلقياً (بشكل سلبي) لأنها واصلت مدح نفسها دون التفات إلى رأيه، حيث قالت أنها "غزيرة الكتابة" حتى تنفي تمتع الرجل بالقدرة على الكتابة واستحالة ذلك على المرأة. كل ذلك كان جراء النظرة التي استخلصتها المرأة من تجارب حياتها، والتي ساققتها إلى إنكار أنوثتها علناً، وإن كان ذلك داخل ما لا تستطيع نفيه، تقول الرواية: "إلى اليوم أنا امرأة أمارس حياتي وكأنها عمل سري وأغطيها بغطاء سميك نادراً ما يتمكن الضوء من اختراقه. لم أكن أدري أنني منحت نفسي خيبة محكمة الإغلاق"⁴. فخرج المرأة عن طبيعتها ومحاولتها تحقيق وجودها عن طريق ارضاء الغير جعلها تخسر كيانها، حيث اعتبرتها الروائية خيبة محكمة الإغلاق، لأنها خسرت ذاتها دون أن تحقق مرادها، إذ عاشت منبوذة "في أكثر من مجال اجتماعي ومجتمعي، وعلى أكثر من صعيد وعلاقة، يجيد بيانه وبرهانه

¹ - نهاد مسعي، النص النسوي: خلخلة النسقي...مركزية الأنثوي، مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، المجلد:08، العدد:03، 2018، ص 241.

² - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 13.

³ - ينظر، عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص 58.

⁴ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 14.

لدى الرجل (الكائن المختلف)، في دونيتها، في السلبيات التي لبسها إياها¹، ولكن ما كان ذلك ليحدث لو انتفضت المرأة وأرادت عالما مختلفا، فالروائية تحمل نفسها مسؤولية فعلها، فهي التي جعلت من حياتها عملا سريا، وكأنها تعترف بأنها جعلت من نفسها في مرتبة أدنى ورضيت بالأمر، وخضعت لـ "الثوابت المعششة في الذهن السائد حول نظرة الرجل للمرأة، وفي المقابل طرحت مسألة نظرة المرأة لنفسها وللرجل لتصويب هذه التشوهات التي أفرزها زمن التخلف والحريم"²، من أجل الحكم على القرار الخطأ الذي عاشت به لزمان وهو التخلي الظاهري عن هويتها الأنثوية، وتمثل نموذج آخر لا يدل عليها، حيث أصبح وضعها كامرأة/أنثى "هو جزء من تراتبية قمعية شمولية تطال مختلف مفاصل وجزئيات حياتنا الاجتماعية"³، التي يكون من الصعب جدا زحزحة قيمها المتراكمة عبر الزمن، مما يعمق مأساة المرأة التي كان لها يد فيها -إن كانت بغير قصد منها- على حد تعبير الروائية. بعد ذلك تقول "بعدك صار الرجال أكثر قسوة، صارت الأنوثة مدججة بالفجائع، بعدك بعد الثلاثين، أصبحت الطرق المؤدية إلى الحياة موحلة، أصبحت الأيام موجعة"⁴، وهنا تكشف البطلة عن صراع وخوف تعيشه دون ثبوت حل سريع يخرجها من أزمتها، فهي تكشف للوهلة الأولى، أن فراقها عن 'نصر الدين' كشف لها الوجه الحقيقي لقسوة الرجال، حيث كان هو الشخص الوحيد المختلف عن بني جنسه، والذي أوحى لها غيابه عن وهم خادع كانت تعيشه. ولكنها تكشف في الوقت نفسها عن حاجتها للوضع الذي كانت تعيشه معه، حيث تذكر نفسها أنها "بعد الثلاثين، أصبحت الطرق المؤدية إلى الحياة موحلة، أصبحت الأيام موجعة". عن أي حياة تتحدث الروائية؟ أتراها حياة الحرية التي تحلم بها بعيدا عن سيطرة المجتمع؟ فإن كان ذلك، فلماذا تربط هذا بسنها، وأنها على بعد الثلاثين سنة، أصبحت الحياة صعبة. وإن كانت تقصد بلفظ "الحياة" هنا هو الاستقرار الأسري، فهي تعترف ضمنا بأنها لم تتخلص من الاعتقاد المجتمعي حول سن المرأة وخطورة تجاوز عتبة الثلاثين، حتى وإن كانت ترفع شعارات ضد ما يمليه عليها المجتمع وما يفرضه على المرأة من قيود، كما أنها تعترف بالحاجة إلى الآخر/ الرجل الذي كان وجوده يلغي مظاهر القسوة الرجال التي صارت بعد غيابه أكثر تجليا، ف "من الممكن القول إن التناقض القائم بين الحاجة إلى الاستقلالية، والحاجة الملحة

¹ - إبراهيم محمود، جماليات الصمت في أصل المخفي والمكبوت، مرجع سابق، ص 140.

² - نزيه أبو نضال، تمرد الانثى، في رواية المرأة العربية وبيبلوغرافيا الرواية النسوية العربية (1885-2004) دراسات

أدب، دار الفارس للنشر والتوزيع، ط 01، 2004، عمان، ص 76.

³ - المرجع نفسه، ص 14.

⁴ - تاء الخجل، المصدر نفسه، ص 14.

للآخر، موجود في حياة كل امرأة، حتى وان لم تستشعره المرأة العادية، فهي تضحي في الغالب باستقلالها، مما يكفل لها حالة من التوازن النفسي الخادع، المتأتي من ارتباطها الوثيق بطرف قوي يعانيتها من مواجهة قسوة الحرية ومتطلباتها، ولكن هذا أحد الصراعات الأساسية في حياة المرأة المثقفة¹، الذي ينعكس على تفكيرها، وقد يتسلل إلى إبداعاتها.

وهذه التأثيرات المختلفة جعلتها تكسب أشياء كما قد تفقد أشياء أخرى، تقول: "كنت مشروع أنثى، ولم أصبح أنثى تماما بسبب الظروف، وكنت مشروع كاتبة، ولم أصبح كذلك إلا حين خسرت الإنسانية إلى الأبد، كنت مشروع حياة، ولم أحقق من ذلك المشروع سوى عشره"²، فالظروف والأزمات التي أحاطت بها، حالت دون اكتمال مشروع أنوثتها، لأنها اصطدمت بواقع ينبذ كل ما هو مؤنث، فتحيل اللوم على كل من ساهم في إنشاء كائن عاجز أن يكون على حقيقته، فهي لا تنبذ أنوثتها، ولا تراها عالة عليها وحائلا دون تحقيق مرادها، بل كانت أنوثتها مشروعا دمر بسبب ظروفها. ثم قالت "كنت مشروع كاتبة، ولم أصبح كذلك إلا حين خسرت الإنسانية إلى الأبد"³، وهنا تبني الروائية تراكما دلاليا يقوم على نقض ما كان سائدا، فالكتابة التي كانت ميزة رجولية، حسب "خريطة الثقافة، حيث كان (الرجل) هو منتج المعرفة وهو مستهلكها، يكتب ويقراً ويفسر، وكانت المرأة على هامش الثقافة وخارج دائرة الفعل. كانت موضوعا للغة ومادة في النص، ومجازا من مجازات الخطاب الأدبي، لم تكن تكتب ولم تكن تقرأ...ومن هنا لم يكن من الممكن قط أن يظهر دور المرأة بوصفها مؤلفة ومبدعة. فتقافة الرجل وعالم الذكور تقوم كحجاب كثيف دون ظهور أثر المرأة الثقافي ودورها الإبداعي"⁴. ومنه تشكل وهم لديهم أن المرأة ستظل تابعا وكائنا ناقصا لأنها تفتقد لفعل الكتابة ولا تستطيع أن تحقق وجودها من خلالها، وهذه الفكرة تشوهها فضيلة الفاروق عبر تلك الجزئية الروائية، حيث تعلن أنها صارت كاتبة ولكنها فقدت أهم شيء هو أن تبقى انسانية، ومن هنا يمكن لنا أن نسقط ذلك على التاريخ الطويل للرجل والذي ظل فيه مفاخرا بفعل الكتابة، على أنه لم يكن انسانا اطلاقا، إذ تملك المرأة نظرة ومفهوما خاصا للفن والحياة تختلف بها عن قناعات الرجل تجاهها، لهذا عندما تكتب المرأة رواية نجدها تحاول تقويض القيم وقلب المعايير التي يحتكم إليها الرجل⁵. فعالم المرأة الكاتبة غير عالم الرجل، وما اكتشفته

¹ حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، مرجع سابق، ص38.

² فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص15.

³ المصدر نفسه، ص15.

⁴ عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص79.

⁵ ينظر، حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، مرجع سابق، ص132.

بعد تجربتها مخالفا لما يشاع، فالمرأة التي اقتصرت لسنوات طوال على الحكي، كانت لها غاية انسانية راقية لم يصل حدها أمر الكتابة لدى الرجل، ف شخصية المرأة هنا والتي يمكن لنا أن نختزلها في دور شهرزاد والتي "جاءت في ألف ليلة وليلة على أنها امرأة تحكي وتقص فإن هذا يتضمن -فيما يتضمن- صورة التحدي والصراع من أجل بقاء الذات وبقاء الجنس جسديا ومعنويا"¹. فهدف المرأة كان غاية في الانسانية وهو الخروج من رهان الخوف وتحدي أزمة البقاء. ولكن في الوقت الذي اختارت فيه الروائية الكتابة وتمكنت منها، خسرت الانسانية التي كانت فيها إلى الأبد. فهي لم تصبح "أنثى تماما...و...خسرت الإنسانية إلى الأبد"²، وبهذا تعلن الروائية أن المرأة متى حققت وجودها الأنثوي الكامل، فهي النموذج الحقيقي للإنسان، ومتى حاولت الخروج إلى عالم الرجل فهي ستخسر جزءا كبيرا من هويتها وشخصيتها بل وانسانيتها كذلك. فرغم أنها حققت أمر الكتابة، إلا أن هذا المشروع المهم -في نظر الرجل الذي راهن على عجز المرأة في فعله- لا يمثل من حياة المرأة سوى عشرينا. ففي حين أن الرجل كان يظن أن ارتقاء المرأة إلى لحظة التمكن من الكتابة حدثا هاما، حين تخلصت من التشيء الذي فرضه عليها الرجل والخروج من دائرة الاستهلاك، إلى فرض نفسها وأفكارها ككائن مستقل³، جعل منها الرجل كائنا لا انسانيا بسبب الكتابة نفسها.

وتجسد الروائية المواقف العنيفة ضد النساء، سواء من الرجل أو من المرأة نفسها ضد المرأة، تقول: "العمّة كلثوم أصرت: إنها تختلف عن بناتنا . والحقيقة أنني لم أكن مختلفة في شيء عن بنات العائلة، كانت والدتي هي المختلفة"⁴. وهنا تظهر صورة أخرى للمرأة التي ترفض الخروج عن طوع الأعراف وتنبذ التمرد على التقاليد، خاصة إذا ما كان التمرد من طرف المرأة التي تحاول أن تكون مختلفة، فالروائية تصور هؤلاء النسوة على أنهن ساهمن ولا يزلن كذلك في تأخير تطور المرأة وخروجها عن الطاعة القسرية للعادات والتقاليد والدين أحيانا، حيث تسبب بعض نساء العائلة في تدمير حياة أمها، نتيجة أنها أرادت أن تكون امرأة مختلفة.

¹ - عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص 57.

² - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 15.

³ - ينظر، الأخضر بن السائح، نص المرأة وعنفوان الكتابة، الملتقى الدولي: الكتابة النسوية: التلقي، الخطاب، و التمثلات

18 و 19 / 11 / 200، المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، 2010، الجزائر، ص 2.

⁴ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 15.

وفي نفس سياق الحديث عن الدرجة الدنيا التي تحتلها المرأة في العائلة مهما كانت مكانتها، فإنها تبقى عنصرا تابعا أمام الرجل، تقول: "سيدي ابراهيم هو الرجل السلطة في ذلك البيت، إمام مسجد، رجل دين، وزوج العمّة تونس. لم ينجبا أطفالا، وتقول نساء العائلة أن العلة فيها هي، ولكنه لم يتزوج عليها"¹، فبعد أن عدت مؤهلاته ومكانته، إلا أنه رأف بحال المرأة حين لم يطلقها بسبب عجزها عن انجاب الأطفال. وتلقى المرأة العاقر من الشجب من طرف محيطها على إثم لم ترتكبه، ويجعلون من "أنوثتها مجرد شكل خارجي خادع. فهي ليست برجل فتعامل معاملة الرجل، وليست بأنثى فيعمل جسدها عمل الجسد المؤنث. وهذا إخراج لها من الجنس البشري الطبيعي. وكأن ثقافة الأنثى في هذا الوجه الخادع المزيف جسد كاذب... إنه قتل متعمد حرم المرأة من حقها الطبيعي وسلب منها أهم عناصر وجودها وتركها جسدا بلا وظيفة. وجعل حياتها تقوم على الوهم والزيف وعرض معنوياتها لتعذيب متواصل من خلال تجييش كل ما حولها من عيون ولغات وظروف جميعها تردد وتضغط على ضميرها بصفة (عاقر) ونضبت بذلك مصادر وجودها وظروف فعلها"². وهذه المرأة الدونية تصلها من طرف النساء والرجال على حد سواء. ولكن هذا الحكم كان من طرف نساء العائلة على العمّة تونس كما ذكرت الروائية، فليس الأمر يقينا. وهذا من الأمور صعبة الحدوث في المجتمعات العربية، فحين تكون المرأة غير قادرة على الانجاب فمن الصعب إن لم يكن مستحيلا أن يتوانى الرجل في الزواج بامرأة أخرى، وتطبيق الأولى. ورغم أن شخصية ابراهيم هنا تصاحبه صفة العقيم غير أن ذلك لم ينقص من هيئته ولا مكانته فقد كان في ذلك البيت هو "الرجل السلطة"، فيحين هي سمة مشينة لزوجته، فيعد بقاءه معها وصبره على علّتها، ميزة نادرة يجب أن تستشعرها المرأة التي تحمل ذلك النقص في ذاتها وتعبي قيمتها، لأن المرأة التي لا تحقق الغاية من الزواج تعد هامشا، فالإنجاب بشكل عام، وانجاب الذكر بشكل خاص من المواضيع التي يلقي فيها اللوم على النساء وأنهن يحرمن الرجال ممن يحمل أسماءهم إذا اقتصر انجاب المرأة على البنات فقط، تقول الرواية: "منذ ذلك اليوم لم نعد نرى والدي إلا مرة أو مرتين في الأسبوع، وفيما بعد عرفت أنه تزوج امرأة بإمكانها أن تتجب له أطفالا ذكورا، مادامت أمي غير قادرة على فعل ذلك"³. وهذا من المنعطفات الحاسمة في حياة المرأة التي قد تعاني جراء انجابها للبنات فقط، فتصبح أسمى أمانيتها أن ترزق بذكر واحد ردا على همجية المعتدات البالية والعادات المتخلفة، "ويعزو الاجتماعي محمد سعيد أن هذه الظاهرة تأتي

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص17.

² - عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص144.

³ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص20.

كنتاج نسقي قيمي معياري ينظر إلى الطفل الذكر هو الوريث المنتظر لثروة الأسرة والحامل لاسم العائلة ومصدر عزوتها وهو معين للأب في عمله وضمان للأبوين في حالة عجزهم ضد الشيوخة في حين ينظر لأنجاب الإناث كعبء اقتصادي ومصدر قلق للأسرة أحيانا... أما الأخصائية النفسية أنوار نور الدين فتؤكد أن المجتمع مازال أسير العادات القديمة، التي كانت ترفض المرأة كلياً، صحيح أن الحياة تغيرت وتطورت لكن ثمة جذور الماضي مازالت ممتدة إلى واقعنا، والواقع التاريخي يحدثنا عن كذب عن كل هذه التفاصيل. وترى أن تهمة أبو البنات هي ليست سيئة بالمفهوم الاجتماعي والأخلاقي، ولكنها تعبر في الوقت نفسه عن واقع المجتمع والمستوى الثقافي الذي ينبت في هذا الجو الخاطيء... وتضيف أن معاملة الزوج أو المجتمع للمرأة المنجبة للبنات سيؤثر عليها من الناحية النفسية موضحة أن الأم ستشعر بعدم الثقة بالنفس والانطواء والانعزال والشعور أيضا بالوحدة والحزن والخوف من المستقبل¹. وكل هذه السلبيات لا يلقي لها المجتمع الذكوري بالاً، أمام غاية انجاب الولد الذكر ونبذ الأنثى التي تبقى أقل حظاً من الذكر، وإن كان هذا اختلافاً طبيعياً فإنه يخضع لمعايير المجتمع ومستويات الثقافة. ولكن اللافت في المقطع الروائي، أن الروائية اقتصرت على ذكر حادثة زواج والدها مرة واحدة دون أن تشير إليها مرة أخرى وإن كان قد حقق غايته أم لا، وكأنها تنتقم للأم/الأنثى التي عوقبت لأنها لم تتجب ولداً ذكراً، فمنعت عنه ما يريد بإقصائه وحرمانه من غايته.

وفي محاولاتها لإثبات نفسها، وأن لها من القدرات كامراً ما يؤهلها أن تكون محل احترام مثلها مثل رجال العائلة، تقول: "لكن سيدي ابراهيم كان يحبني جداً . إذ كانت لي قدرة عجيبة على اضحاكه، وغير ذلك كنت ذكية وناجحة في المدرسة مثل باقي ذكور العائلة"². فالمرأة في العرف الاجتماعي أقل درجة من الوعي والذكاء، وأدنى من أن يصلن لدرجة فطنة الذكور ونجاحهم، حتى وإن كانت سوية الخلقة فهذا لن يمنحها مكانة اجتماعية تليق بها، فقد تجد أحيانا من يرى هذا الذكاء في المرأة وينقص من أنوثتها، وذلك انطلاقاً من العائلة وصولاً إلى باقي المجتمع، الذي كثيراً ما ينبذ المرأة الذكية ويفضل عليها المرأة التي تعتقد أن خضوعها للرجل أمر طبيعي فرضته الخصوصية الجنسية الفارقة بين الذكر والأنثى، لهذا يجب عليها القبول بسيادته. ويعتقد بعض

¹ - عبد الهادي مسلم، أم البنات بين ظلم وجبروت الزوج. وموضة وبقايا العادات والتقاليد المتخلفة، مجلة دنيا الوطن، 2012/04/18. <https://www.alwatanvoice.com/arabic/content/print/271116.html>.

² - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص21.

الرجال أن احتكام المرأة إلى عقلها يشوه أنوثتها، وأن ذكاءها يفسد طبيعتها¹، ويسبب مشاكل قد تخرج الحياة أحيانا عن الإطار المخطط له سلفا، لذلك تراهم يحددون الفرق " بين الرجال والنساء، فإن المرأة مشروطة بالتفكير أنها مختلفة نقصا، وأن الرجل مختلف زيادة...عندما تصبح إحدى النساء مستقلة، فإنّ الناس يعدونها 'نافعة' من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية. غير أنه يبدو أنهم ينظرون إلى أن ذلك لا يغير شيئا فيها. الذي يعني أن المرأة قد تم تصنيفها تصنيفا نهائيا: إن قدر المرأة أن تعجب بالرجل...ويستخلص الناس من ذلك أن المسألة هي مسألة أقدارها الطبيعية الوحيدة، دون الأخذ بالحسبان صورة المجتمع الذي تعيش فيه المرأة"²، الذي يحدد دونيتها سالفًا، فيجعل بينها وبين الذكاء واكتمال العقل فاصلا اجتماعيا، وحجابا لا مرئيا ينفي قدراتها التي قد تفوق في كثير من الأحيان ما يتميز به الرجل.

ولكن الروائية في خضم تلك الأحداث المأساوية التي تعانيها المرأة من اضطهاد اجتماعي وسلب لأبسط الحقوق، لا تتوانى في اخضاع الرجل وأعراف المجتمع والتقاليد تحت سلطة المرأة، وإن كانت هذه الأخيرة مختلفة عن الأخريات بسبب المال، تقول: "للا عيشة كانت لها سلطة من نوع آخر، فبالإضافة إلى راتبها الشهري الذي كانت تتقاضاه لأنها زوجة شهيد، كانت قد ورثت عن زوجها نخيلا في 'مشوشن'، وأراضي في نواحي 'أريس' تدر عليها كل سنة مبالغ محترمة من المال، هذا ما يجعل عائلة بني مقران كلها تحترمها وتأخذ برأيها في كثير من الأمور...أما بالنسبة إليّ ف 'للا عيشة' كانت امرأة قوية، إذ كانت تجالس الرجال، وتشاركهم أحاديثهم السياسية"³. فالوضع هنا مناقض تماما لما هو معروف عن حال المرأة، فهي هنا ذات رأي وسلطة على العائلة رجالا ونساء، حيث تذكر الروائية عنها أنه "حين خطبت خيرة بنت عمي الحسين، أنها قالت عن الخطيب إنه لم يعجبها، فرفضه الجميع"⁴. وهذا يكشف عن مكانة المرأة وقيمة رأيها في وسط العائلة، بل تتجاوز في بعض الأمور هيمنة الرجال وسطوتهم، ولكن قد "يبدو من الغريب أن نتكلم عن سلطة تتمتع بها المرأة في خطاب ذكوري قد نشأ بالأصل في ظل ثقافة ذكورية قامت بتهميش المرأة وسلبتها عقلها الذي يعدّ أهم المقومات الأساسية التي يتميز بها الانسان عن سائر المخلوقات، فهي ناقصة عقل ودين ومحور الشر...إن الحديث عن سلطة مضادة في ضوء تلك

¹ - ينظر، نوال السعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص162.

² - بيير داکو، المرأة بحث في سيكولوجية الأعماق، تر: وجيه أسعد، مؤسسة الرسالة، ط3، 03، 1991، ص15،

³ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص23.

⁴ - المصدر نفسه، ص22.

المعطيات يتطلب من الباحث وضع اليد على نقاط الضعف التي يمكن من خلالها أن نتكلم عن صراع سلطوي يحاول فيه كل طرف استحواذ الطرف الآخر والسيطرة عليه، وبما أن الثقافة العربية هي ثقافة ذكورية... فلذا يعدّ الرجل هو العنصر الممثل لهذه الثقافة والمعبر عن توجهاتها. هذا الدور المركزي للرجل في المجتمع العربي هيأ له مجالا واسعا لممارسة سلطته على المرأة التي تعدّ الفضاء الذي يمكن أن تتجلى فيه هذه السلطة في أوضح تجلياتها¹. ولكن هذا المكانة التي منحت للمرأة في الرواية كاستثناء واضح، لم تأت نتيجة اعتراف بزكاء المرأة ورجاحة عقلها، وقدرتها على تمييز المواقف واختيار الصواب، بل جاءت خارج الاطار النمطي للعلاقة، ف " قد كانت المرأة في الماضي تحقق السلطة من خلال الرجل، وكان الزواج عندها هو النموذج التقليدي للسلطة وميدانها، وكانت تمارس السلطة من خلال رعاية الآخرين والالتكال عليهم"²، ولكن هذه المرة جاء التوظيف مخالفا تماما لما كان عليه، فقد جاء نتيجة خضوع الرجل للمال وتبعيته له، إذ فرضت المرأة نفسها لأنها تملك من الجاه ما يجعل بعض رجال العائلة تابعين لها ومنفعين من أملاكها، وهنا تمرر الروائية نسق خضوع الرجل وتبعيته للمال، إذ قد يُسقط الأعراف ويتخلى عن التقاليد في حال حضر سلطان المال، وإن كان مالكة امرأة، حيث فسح لها المجال لتشكل صورة أخرى مخالفة للصورة المرأة النمطية المتوارثة، تقول الروائية: " أما بالنسبة إلي ف 'للا عيشة' كانت امرأة قوية، إذ كانت تجالس الرجال، وتشاركهم أحاديثهم السياسية، وقد أخبرتني ذات يوم أنها كانت أول امرأة تتخرط في الحزب أيام الثورة، وأنها دفعت 'اربعة دورو' كقيمة للاشتراك وقتها"³. وهذا دون أن تذكر الروائية أي اعتراض عن ذلك من طرف رجال العائلة، وهذا من أجل تثبيت نسق الخضوع الذي يعيشه الرجل في حضرة المال.

وهذا الموقف مختلف كثيرا عن باقي التصرفات في سائر الأوقات ومع مختلف النساء الأخريات، تقول: "أمّا ما يجعلني فعلا أفقد أعصابي فهو فترة الغداء يوم الجمعة، إذ علينا نحن النساء أن ننتظر عودة الرجال من المسجد، وبعد أن ينتهوا من تناول الغداء يأتي دورنا نحن النساء...وكننت أكره هذا التقليد الذي يجعل منا قطيعا من الدرجة الثانية"⁴. فإخضاع النساء لطقوس معينة، يورثها نظرة دونية لنفسها، وأنها نظرا للنمطية المتوارثة اتجاهاها، هي كائن يحمل

¹ - جابر خضير جبر، المرأة والسلطة قراءة في الموروث النقدي، مجلة واسط للعلوم الانسانية، ع19، 2012، جامعة واسط، العراق، ص03.

² - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، مرجع سابق، ص35.

³ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص22.

⁴ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص24.

أدنى الصفات البشرية المنبوذة¹، وهذا ما أثبت حالة من البغض لتلك العادات، حيث يجب أن يكون هناك صبر وانتظار لأمر بسيطة لا تستوجب وجود سلم تراتبي في العائلة، ولكن ما يدعو إلى المحافظة على هذا الطقس هو الاستمرار في التذكير بوجود اختلاف بين الجنسين، وهذا ما يخلق حالة تمرد داخلية ستكون علنية بعد ذلك، لأن خضوع الرجل تحت تسيير هذه العادات هو في حد ذاته عبودية، لذلك فهو بحاجة "إلى التحرر تماما كالمرأة، كلاهما يحتاج إلى التحرر...ومساعدة بعضهما البعض على التحرر من العقلية والآراء الباطلة"²، التي تخلق أنواعا من الفروق بين الجنسين غير قائمة على معايير محددة، وإنما تابعة للهوى الاجتماعي الرامي إلى خلق فواصل وهمية بين ما يعرف بالذكر والأنثى، ومنح السيادة الواحد على الآخر، لذلك جعلت كل من النساء والرجال مجرد قطيع وإن اختلفت الأولويات في التعامل مع كل منهما. تقول الروائية في نفس السياق: " ما كان يزعجني أن أرى سيدي ابراهيم في موقع السلطان وأعمامي وأبنائهم حاشيته المفضلة، يجلسون في غرفة الضيوف حول المائدة الكبيرة ينتظرون خدماتنا لهم، كانت النسوة يبقين في المطبخ، ويسكنن الصحن، ونحن الصبايا نقوم بتوصيلها، ولهذا كل جمعة أصاب بالصداع، أمارض، وأختار لنفسي موقعا في البستان أو على سلاط السطح لأختفي عن الأنظار، كانت تلك أولى بوادر تمردني، ومقاومة العائلة."³ فتصنيف أفراد العائلة على أساس التمييز بين الجنسين هو ما خلق حالة التوتر بينهما، ودفع بالمرأة إلى اللجوء إلى الحيل كوسيلة دفاع عن النفس ضد هذا النوع من القهر الاجتماعي الذي دفع بها إلى شيء من الأزمات النفسية فتمثل المرض وتدعي الصداع من أجل تجنب رؤية نفس المشاهد التي تكرر مركزية الذكر وهامشية الأنثى، مما أكسب تصرفاتها صفة التمرد على الآخر/ المختلف، مما جعل "الجميع مسكونا بذهنية الصدام، والتعامل معها بوصفها معركة لا بد من الانتصار فيها، وبالتالي لا بد من مسوغات تبرر لكل طرف مشروعية معركته من خلال توصيفات وتسميات متحيزة"⁴، تقوم على إقصاء الآخر وعدم الاعتراف بحقه كوجود مختلف.

¹ - ينظر، عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص 73.

² - أوشو، كتاب المرأة احتفلا بروحية الأنثى أسس الانسانية الجديدة، دار الخيال للطباعة والنشر والتوزيع، دط، ص 42.

³ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 24.

⁴ - زكي الميلاد، الإسلام والمرأة تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط01،

2008، بيروت، ص94.

كما تحاول الروائية تسليط الضوء على أبسط الأمور الفارقة في علاقتها بالآخر، تحاول طرح تساؤلاتها حول بعض الإشكالات التي أرقت النساء، خاصة في مجال التعليم، تقول الرواية: "خبث بني مقران من طراز آخر، بعضه مثل ما حدث ذات ليلة، دخل العم بويكر على والدي غاضبا، اخنلى معه في غرفة الضيوف، وقال له: كل بنات الجامعة يعدن حبالى، فهل ستنتظر حتى تأتيك بالعار؟"¹. فالخروج والابتعاد عن دائرة العائلة، قد يعطي للفتاة حرية أكبر، تجسد بها تمردا وعصيانها، مما قد يجسد انهزاما لرجولة مصطنعة، فكان تعليم البنات من الأشياء التي قد ترتقي إلى أن تكون محرمة في أعراف بعض المناطق، ويتعلق الأمر بالتعليم في مراحل الأولى، فكيف والحديث هنا عن المرحلة الجامعية، إذ "يبقى الحصول على التعليم الابتدائي والثانوي أكبر تحدٍّ يواجه الأولاد والبنات في المناطق النامية في العالم. ومع ذلك تبقى الفجوة بين الجنسين مهمة وشاهدا على مظاهر أوسع لانعدام المساواة الذي تعاني منه البنات من تبعات خطيرة ليس فقط على البنات أنفسهن ولكن على مجتمعهم أيضا"². وهذا التحيز اللاعادل في حق المرأة يمنعها من أن ترى العالم ونفسها بغير النظرة التي يراها، فجعلوا هدفهم الظاهر هو الحفاظ على أعراضهم على أساس أن المرأة كلما أفلتت من الرقابة الأبوية زاد ذلك في عوامل ارتكابها للإثم، وأصبح التعلم في حد ذاته عار إذا ما اقترن باسم مؤنث، في حين يغيب عن الأذهان "أن التعليم في حد ذاته...حاجة من حاجات الإنسانية، وهو الآن من الحاجات الأولى في كل مجتمع دخلت فيه المدنية، وأصبح العلم هو الغاية الشريفة التي يسعى إليها كل شخص يريد أن يحصل سعادته المادية والروحية. ذلك أن العلم هو الوسيلة الوحيدة التي يرتفع بها شأن الانسان من منازل الضعة والانحطاط إلى مراقي الكرامة والشرف"³، وليس عكس ذلك. فاقتران منع البنات من ارتياد الجامعة هو في الأساس له الصلة الوثيقة برفض منح المرأة فرصة تعلم القراءة والكتابة خوفا من كائنا قد يخرج في أي لحظة عن الطاعة ويعلن العصيان، وهذا يكشف نسق الخوف المتمكن من أذهان الرجال من أن يتغير حال المرأة وتتخلص من تبعيتها لهم، فبحثوا عن أعذار مختلفة فنظروا إلى المرأة المتعلمة على أنها مسترجلة، وهنا تطفو عقدة الرجل من المرأة، ولهذا سعى دائما إلى فرض

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 28.

² - رونالد جي سولتاننا، مبادرة تعليم البنات في مصر، مكتب اليونسيف الإقليمي للشرق الأوسط وشمال إفريقيا، سلسلة

التعليم رقم 1، يناير 2008، ص 13.

³ - قاسم أمين، تحرير المرأة، مرجع سابق، ص 20.

القيود النفسية والاجتماعية عليها، من أجل كسر أفق طموحها، والوقوف دون حريتها¹، لها مثل ما غيرها ويتساويان في الواجبات الاجتماعية دون تمييز، في حين يعكس المقطع الروائي جزءا هاما من التخلف الاجتماعي والجهل المسيطر على الذهنيات، الذي يفصل بين الذكر والانثى في ارتياد المدرسة كأمر مبدئي وصولا إلى الجامعة في نهاية المطاف، وهذا ما هو إلا انعكاس لخلل ثقافي في فهم الطبيعة الحقيقية للانثى والتي لها نفس الصلة بالحاجات الانسانية كماهي للذكر، ف"التلاعب على إشكالات الثقافة والجنس أدى دوره كاملا في تأخير الانفتاح النسائي على الثقافة. ولقد فرض على الثقافة العربية في مستوى من مستوياتها، أن تنشطر ثقافتين: ثقافة الذكر وثقافة الأنثى، وهنا لا بد من الإشارة إلى صلة الثقافة بالمعتقدات والأساطير. فمما لا شك فيه أن معتقدات الوالدين والأهل وايدولوجيا المدارس والجماعات ومفاهيم الثقافة الواجب تقديمها، المسموح أو الممنوع تقديمها للجنسين، تلعب أدوارا محددة في تعيين أخلاق وسلوك اهتمام الذكر والانثى"²، فيتم توارثها كمفاهيم فارقة تترسخ عبر الأجيال لتكون معتقدات يصبح من الصعب اخضاعها للمساءلة أو التغيير.

ولكن التمرد كان هو الخيار الوحيد لبطلنة الرواية، وأول ما بدأ كان ضد رجال العائلة، تقول: "بدا الخوف على ملامح أمي، وقالت عيونها أكثر مما قالتها الشهقة، ضاع الكلام منها، وبحثت أصابعها عن مكان القلب لتهدئته:

-يا ابنتي سيكسرک رجال العائلة.

- سأرى من سينكسر أنا أم هم"³، وهنا يتمكن الخوف من الأم وابنتها، فرغم أنها ورثت ذلك الاختلاف عن باقي النساء من والدتها، إلا أن الخوف كان هو ردة فعلها لما تعلق الأمر بابنتها، لأن الانفعال ومحاولة المجابهة في العرف النسائي ينتهي بالانكسار، وهذا ما يورث الكثيرات منهن ثقافة الاستسلام والخضوع، "بل وتستمر الأنثى في تكريسها باغترابهن لما ينهلن من أفكار الرجال وأحاسيسهم لفهم الحياة وأنفسهن، فستبقى رؤى الرجال ذاكرة المرأة ومعينها في تحديد أحاسيسها وأحلامها وتفكيرها مادامت تعتمد على كلام الرجل وردود فعله"⁴، والخضوع لقراراته،

¹ - ينظر، خليل أحمد خليل، المرأة العربية وقضايا التغيير بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط02، 1982، بيروت، ص106-107.

² - المرجع نفسه، ص 107.

³ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 29.

⁴ - ياسمينه بريهوم، قراءات نقدية في الفكر والأدب، الألفية للنشر والتوزيع، ط01، 2004، الجزائر، ص 96.

التي كثيرا ما تكون ضد مصلحتها وحاجتها، وإن رفضت تلك التعاليم والمعتقدات فأنها تواجه بالعنف المجتمعي ضدها، الذي يكون "من خلال تركيبة العلاقات الاجتماعية، والقبائلية، والعرقية، والثقافية...المهيمنة في بنية المجتمع، وذلك استنادا إلى تصنيفات المجتمع وتناقضاته المتعددة"¹، مما يخلق حالة من التنافر وعدم تقبل للآخر، والخوف من المستقبل والمجهول، هذا ما دفع بالأم إلى إعلان خوفها حين قالت: "يا ابنتي سيكسرك رجال العائلة"². وهذا يحمل الترقب مما سيصدر عن الرجال من ردة فعل أمام إصرار البنت وتمسكها برأيها، ف "يتشكل المنظور النسوي تجاه الفعل الذكوري في سياق سردي رئيس، يتكون من خلال استحضار العلاقة بين المستعمر (الرجل) والمستعمَر (المرأة)، إذ يعدّ النقد النسوي المرأة الباحثة عن حريتها وإنسانيتها مستعمرة للرجل المتسلط والقمعي على وجه العموم، لذلك تظهر صورة الرجل عموما في أنساق نمطية قائمة على استغلال المرأة واضطهادها بأساليب عنف عديدة أهمها: الضرب والاعتصاب، وبذاءة القول، وسجنها في البيت، ومصادرة رأيها، إلخ، لتغدو هذه المرأة على هذا النحو مجرد سلعة في يد الرجل المهيمن عليها"³، ويسحق وجودها متى تطلب الأمر ذلك، فالواقع يتجاوز ضرورة وجود قطبين مختلفين لازمين للحياة لا تتم الحياة إلا بهما، في حين "أن علاقات الرجل بالمرأة في ظل الحضارة الأبوية -التي هي حضارتنا- كانت منذ ألاف السنين ولا تزال علاقات اضطهاد وسيطرة، فإن سحب 'طبيعة' تلك العلاقات على العلاقات بين الانسان والعالم يقدم تبريرات ممتازة لتحكيم مبدأ الاضطهاد والسيطرة في علاقات الانسان بالعالم، أي علاقات الانسان بالطبيعة وعلاقات الإنسان بالإنسان سواء بسواء. والعكس صحيح إلى حد مدهش أيضا. فيما أن علاقات الإنسان بالعالم، أي علاقاته بالطبيعة والإنسان معا، كانت إلى يومنا هذا علاقات اضطهاد وسيطرة، فإن سحب طبيعة هذه العلاقات بين الرجل والمرأة يقدم تبريرات ممتازة لاستمرار هذا في اضطهاد هذه والسيطرة عليها. هي إذن دائرة محكمة الإغلاق. وهي تكرر نفسها أو تتعدد حلقاتها إلى ما لانهاية حيثما وجدت علاقات اضطهاد وعنف"⁴. فهي علاقات تنافر متوارثة، تسري ضد كل مؤنث يريد التغيير، وهذا ما تم تداركه من قبل بطلة الرواية، فكانت حالة التجاوز تمت باعتماد التمرد والمواجهة.

¹ - حسين مناصرة قراءات في المنظور السردى النسوي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط01، 2013، الأردن، ص08.

² - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 29.

³ - حسين مناصرة، قراءات في المنظور السردى النسوي، مرجع سابق، ص 09-10.

⁴ - جورج طرابيشي، شرق وغرب رجولة وأنوثة دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط04، 1997، بيروت، ص06.

وتستمر الروائية في وصف التيه الذاتي والاضراب الذي تعيشه المرأة سواء في علاقاتها العامة مع مختلف الأفراد، أو في علاقاتها الخاصة التي جمعتها مع الطرف الآخر، تقول: "عائبتك جدا، وخاطبتك أكثر من مرة في نصوصي المنشورة ولكنك لم تقرأني ربما. أيمن لكل ذلك البركان الذي كان يسكن قلبك أن يخمد وتلتهمه السنوات؟ ربما هكذا الرجال ! إن لهم طريقة غريبة في الحب. لن أحاكمك، سأواصل السرد فقط"¹. فالصورة هنا مختلفة، حيث تكشف الروائية عن تجاوز كبير حققته في نظرتها إلى الآخر، فقد استطاع هذا الطرف أن يقدم وجها مختلفا عن الصورة الوحشية والهمجية ولما تحمله المرأة/الأنثى بالنسبة للرجل الذي يتعامل معها بأسلوب القمع والإقصاء، ولفترة معينة ساد الاعتقاد بوجود علاقة حب حقيقي بين خالدة ونصر الدين، فقد وصفت شعوره اتجاهها ب'البركان'، فهي على ثقة من صدق احساسه اتجاهها في تلك المرحلة، وإن كان غياب السنين قد أثر عليه، فهو محل تساؤلها وتعجب، ولكنها تعود إلى الأصل فنقول: "ربما هكذا هم الرجال! إن لهم طريقة غريبة في الحب". فحتى ذلك الاستثناء لم يدم طويلا، ليتم الرجوع إلى بؤرة التوتر بين الرجل والمرأة، فردة فعل نصر الدين غير المبررة ربما غيرت موقفها اتجاهه، ف"العلاقة بين الرجل والمرأة لا تبنى على التفاوت والتفاضل. ولا تقوم على دوما على التنازع والتخاصم. فهي قد تكون كذلك في حال تطرفها، أي في طرف أقصى من أطرافها. كما يمكن أن تكون، في الطرف المقابل، مبنية على المودة المحضة والمحبة الخالصة. والتطرف في اتجاه يؤول، غالبا، إلى تطرف الاتجاه المضاد"². وهذا ما حصل مع خالدة لم تغفر ذلك التجاهل والنسيان، فضمت نصر الدين إلى باقي الرجال، وأصرت على الرد بتجاهل مثله، فهي لن تتعب نفسها بمحاكمته وتواصل إقصاء والتهميش وتهتم بمواصلة السرد. ولكن رغم أنها تظهر اللامبالاة وتريد سرد الأحداث إلا أنها لازالت تكتب من أجل أن يقرأها، فهي قالت خاطبته في نصوصها كثيرا، وربما لم يقرأ ما كتبت. وحين تقرر مواصلة السرد، تتوجه إليه بالكلام، لتواصل السرد ! حيث تصور الخضوع اللاشعوري، وإن كانت تدعي الاستقلالية عنه، حيث تمارس المرأة فعل السرد وتجعل دائما الرجل محور مقصديتها. تقول: "سأقول لك متى التوت جوارحي فعلا، ومتى تحركت زلازل الداخل بقوة غيرت خارطة مشاعري. سنة العار... سنة 1994 التي شهدت اغتيال 151 امرأة ، واختطاف 12 امرأة من الوسط الريفي المعدم. ثم ابتداء من عام 1995 أصبح الخطف والاعتصاب استراتيجيات حربية، حيث أعلنت الجماعات الإسلامية المسلحة G I A في

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 35.

² - علي حرب، الحب والنفاء تأملات في المرأة والعشق والوجود، دار المنهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط 01، 1990، بيروت، ص 43.

بيانها رقم 28 الصادر في نيسان (أفريل) أنها وسعت دائرة معركتها: للانتصار للشرف بقتل نسائهم، ونساء من يحاربوننا أينما كانوا، في كل الجهات التي لم نعترض فيها لشرف سكانها، ولم نحاكم فيها النساء (...). وسنوسع أيضا دائرة انتصاراتنا بقتل أمهات وأخوات وبنات الزنادقة اللواتي يقطنن تحت سقف بيوتهن واللواتي يمنحن المأوى لهؤلاء¹. فوحشية الحرب لم يكفيها تدميرا للمرأة، حتى جعلتها المستهدف من العقاب. إن المآسي التي مرت بها البلاد في تلك المرحلة، جعلت من الروائية شخصا آخر، فهي تعترف أن مشاعرها تغيرت، وجوارحها صارت في حالة التواء، فلم تعد خالدة التي يعرفها نصر الدين، لذلك فضلت مواصلة سرد مآسي المرأة على أن تحاكمه على غيابه. فحرب الجزائر في تلك الفترة خرجت عن مسارها السياسي لتدخل معتزكا آخر، أرقام مرعبة تذكرها الروائية، وشهادات معلنة عن نية قتل واغتصاب النساء ذوات الصلة بمن هم في جهة الثانية من جبهة القتال. إن الرجوع إلى أصل الأزمة لا يجعل من النساء هن الضحايا فقط، بل وقوع البلد كاملا جراء نزاعات مفتعلة يكمن وراءها "الطابع الخفي للأزمة الحضارية التي تقف وراء الأزمة السياسية. إن الجهاز الإداري القمعي والمنظومة التربوية المبتورة الموروثتين من الفترة الاستعمارية قد عقدا الوضع الصراعي في الجزائر بين أقلية مستعمرة ذهنية مشدودة إلى فرنسا وبحوزتها السلطة عن طريق القوة من جهة، والغالبية الساحقة من الشعب التي تتطلع إلى تغييرات عميقة في المنظومة بصورة ديموقراطية، من جهة أخرى"²، فأدى هذا الصراع إلى الشتات الذي كان مصدره الخوف من المجهول، مما أدى إلى تأكيد أن "الخوف الجماعي يفضي إلى الفتنة، إلى انتشار العنف وتمزيق أوامر العلاقات الاجتماعية... تنامي العنف الأصولي الذي يستخدم الدين أداة لحماية الذات المنتهكة، اللجوء إلى الدين في أشد تفسيراته عداة لكل ما هو جميل وحق وخير - إذن مؤشر خوف وعلامة علة في الجسد والروح، وليس دليل صحة وعافية و'نهضة' كما يحلو للبعض أن يروج"³. وهذا ما أخرج الأمور عن نصابها، وكان جزء الوطن حرب دامت قرابة العشر سنوات.

فالمشكلة أنها أزمة حضارة والمرأة جزء منها، تعاضمت معاناتها وكشف الواقع الصعب عن خيالاته المتكررة في حقها، ولكن رغم ذلك لم تكن المرأة هي المتضرر الوحيد من الوضع، في حين

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص35-36.

² - عبد الحميد براهيم، في أصل المأساة الجزائرية شهادة عن حزب فرنسا الحاكم في الجزائر 1958-1999، مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2001، بيروت، ص233.

³ - نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، مرجع سابق، ص248.

نلاحظ أن الروائية صورت أن المرأة كانت هي القطب الوحيد في مواجهة الأزمة دون غيرها من الفئات وهذا ما يدخل فيما يعرف بتذويت الكتابة على حسب تعبير محمد برادة الذي يرى أنها "حرص الروائي على إضفاء سمات ذاتية على كتابته وذلك من خلال ربط النص بالحياة والتجربة الشخصيتين، وجعل صوت الذات الكاتبة حاضرا بين الأصوات الروائية لتمييز محتوى النص عن الخطابات الأخرى التي تعطي الأسبقية للقيم والأفكار الغيرية. والحرص على تذويت الكتابة يقترن بتوفير رؤية للعالم تحمل بصمات الذات الكاتبة"¹. ويعطيهم هذا حق الحكم على الوقائع من وجهة نظرة واحدة، وذلك أن هذا النوع من الكتابة "يتيح لهم أن يصوغوا رؤاهم وفق تفاعل وتجارب تكون الذات المبدعة فيها هي عصب الموضوع وحامله"². فالأولوية إذن تمكن فيما تعتقده الروائية وتروج له، والاهم من ذلك لفت الانتباه للقضايا التي تعالجها، وإن كانت وضعية المرأة في سنوات الحرب في التسعينات من أشد المآسي على الجزائريين، إلا أن الاقتصار على عينة واحدة كضحية فقط يلقي حجابا على آلاف الضحايا الآخرين ، كما يخفي سيرا من الحقائق التي قد تأثر في تغيير وجهات النظر المختلفة.

ولكن البيان الدموي الذي أذيع، جعل هدفه الأكبر هو استفزاز الآخر والانتقام منه عن طرق قمع المرأة، وأكثر من ذلك جعله "انتصرا للشرف بقتل النساء، ونساء من يحاربونا أينما كانوا"³، وهنا تتضح وحشية الوضع واختلاط الموازين، حيث صار الشرف الذي يحمي أعراض النساء وحرمتها ويدافع عنها، يُنال بقتلهن والتكيل بهن، وهذا يسقط مرتكبي هذه الآثام ويجردهم من قيم الإنسانية. وإن اختلف العنصر الذي توجه إليه هذه التهم حيث "تنسب العمليات الدموية البشعة إلى الجماعة الإسلامية المسلحة وثمة من يتهم الجيش نفسه بشن عمليات تصفية أحيانا. لا شك أن الوضع معقد وهنا منطقيا عنف. وعنف مضاد ولا يستطيع طرف في الجزائر أن يتبرأ مما يجري فالحرب لها منطقها. وهو منطق لا يخضع لضوابط العقل على امتداد مساره"⁴. وهذا ما حاد عن المؤلف من الأمور حيث صار الشرف يسان بقتل النساء. وهذه الزاوية تكشف كيف يبسط الرجل قوته وهيمنته على المرأة ويجعل منها هدفا سهل المنال في انتقام الرجل من الرجل بدل مواجهة لا تجعل المرأة طرفا في معادلتها، ولكن الظاهر دائما أن المرأة هي ضحية الحروب

¹ - محمد برادة، الرواية العربية ورهانات التجديد، دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع، ط2011، 01، دبي، ص67.

² - المرجع نفسه، ص 20.

³ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 36.

⁴ - حاتم رشيد، الأزمة الجزائرية إلى أين، دار سندباد للنشر، د ط، 1999، الأردن، ص41.

الأكثر تضرراً، حيث تتألمها نتائجها الوحشية من تشرد وانتهاكات وتجاوزات¹، إضافة إلى ما تسببه تلك الاعتداءات من آثار نفسية قد لا تقتصر على المرأة فقط بل تتعداه إلى المحيط الأسري. ولكن الإرهاب الذي استهدف الانسانية في الجزائر ركز على المرأة دون الاكتراث للصلة التي تجمعها مع المخالف، تقول الرواية: "سنوسع دائرة انتصاراتنا بقتل أمهات وأخوات وبنات الزنادقة اللواتي يقطنن تحت سقف بيوتهن واللواتي يمنحن المأوى لهؤلاء"². فالانتصار في المعارك يكون بالتغلب على الخصوم التي تحمل نفس القوة وتكون ندا، ولكن توسعة دائرة النصر عند هؤلاء كان بقتل الأمهات والأخوات والبنات. وهذا يكشف عن الهمجية التي وصلت إليها تلك الحرب، حتى أصبح لا مفر من العنف إلى باللجوء إلى عنف مضاعف يؤدي إلى المزيد من الجرائم³، فليس ببعيد على من يحل لنفسه أن يهتك ميثاق الانسانية أن يحل لها قتل من هو أضعف منه قوة وحيلة. ف "العنف الذي وصل إلى هذه النقطة القصوى، حيث لا يوجد شيء يخسره أو يحسب له حساباً، هو عنف بلا قانون وبلا قاعدة. فهو لا يصب إلا في آنية تجلياته الهدامة. وهو إذا أضيف إلى بيان 'الصفاء' (الديني هنا) وزين بقلائد المقدس، إنما تعالى فوق اشكالية الغاية والوسائل"⁴، ليجعل منها حرباً دموية دفعت الضعفاء ثمنها.

وهذا ما أثر على حركية التغيير في حرية المرأة و ميولاتها المختلفة، حيث لازال يعتبر من الأمور المستبعدة قبول توجهاتها واختياراتها الذاتية، خاصة في مجال الفن، وهذا ما تم إسقاطه في الرواية عبر شخصية كنزة الممثلة المسرحية، تقول: "يزعجك أن أترك المسرح يا خالدة؟

-إنك موهبة يا كنزة.

-ربما ولكن ليس في هذا البلد.

-عندنا فقط تعترل المواهب الفن قبل أن تبدأ

¹- ينظر، فرح عبد الساتر، التغطية الاعلامية حول العنف القائم على النوع الاجتماعي في الأزمة السورية، تر: خالد المصري، صندوق الأمم المتحدة للسكان، 2010، الأردن، ص41.

²- فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص36.

³- ينظر، محمد سمرأوي، الاسلاميون والعسكر سنوات الدم في الجزائر، تر: عومرية سلطاني، تنور للنشر والإعلام، ط1، 01، 2015، القاهرة، ص174.

⁴- لياس بوكراع، الجزائر الرعب المقدس، تر: خليل أحمد خليل، دار الفرابي، ط01، 2003، بيروت، ص286.

- خمس سنوات وأنا أعطي وقتي وتفكيري وجهدي للمسرح فهل أعطاني شيئاً؟ إنني أرشق بالحجارة من طرف الأطفال، والجمهور نفسه الذي يصفق لي ليلاً بعد العرض، يصفني بالعاهرة نهاراً. فهل تظنين أنني سأواصل هذا النوع من الحياة؟¹. فالعنف الذي يطال المرأة مهما كانت وظيفتها لم يستثني بعض تلك التي أرادت أن تعطي لمواهبها فرصة في الحياة، فكنزة الممثلة التي أرادت أن تجعل من المسرح مكاناً لأعلاء صوتها، حازت على اعتقاد أن قتل تلك الموهبة هو الحل الوحيد أم النفاق الاجتماعي المسيطر على الوضع، حيث تواجه نفس الأشخاص بعقليات مختلفة، بين ليل ونهار، وأكثر من ذلك أنها تواجه العنف المسلط على كل ما هو مؤنث والذي لم يستثني شيئاً منه، حيث تكون ضحية مهما كانت مستواها وسنها، طبقتها ووضعها الاجتماعي، ولا يقف العنف عند الآثار الجسدية فحسب، بل يتعدى إلى العنف اللفظي والمعنوي الذي يزيد في احتقار المرأة وإذلالها²، ويجعلها تخجل بما تقوم منه من أعمال تخرج عن الإطار المحدد لها سلفاً، فكيف لمجتمع يصعب عليه تقدير الفن بصفة عامة أن يتقبله من امرأة؟. لذلك وجه لها تهمة العهر، لكن الذي شهد على ذلك نهاراً هو نفس الرجل الذي أباح فعلها ليلاً وقابله بالتصفيق. وهذا الذي يعتبر أن احتراف المسرح يخرج المرأة عن طريق العفة ويسر بها إلى الانحراف، إنما هو خاضع لمبدأ الجمود الفكري " اتخذ منه سلاحاً ماضياً لمجابهة الأشكال الدخيلة عليه. إنها عنصر قهري، قانع، يحافظ على مظاهر استمرار محافظة شديدة، ولذا فإنها مؤشر على التخلف الاجتماعي، لأن الإنسان المتخلف كائن يخضع للتقاليد، ويتقيد بها في حركته وتفكيره، ويتوسل بها في تفسير الأمور...ومن ثم كان تحكم التقاليد في مجتمع ما علامة على جموده وتخلفه، وغياب الفردية فيه غياباً مطلقاً"³، حيث تكبل حرية الفرد وتلغى مواهبه ومميزاته، ويجب أن يستند إلى أثر من سبقوه في بناء المستقبل، وهذا ما استعصى على بعض من النساء، لأنه لم يتح لهن " تطوير إمكانياتهن على قدم المساواة مع الرجال...على أن المرأة تواجه في الحياة العامة عوامل ثقافية وقانونية واجتماعية واقتصادية وسياسية تعيق إمكانية الوصول المتساوي للتعليم والصحة وفرص العمل وحقوق المواطنة والتمثيل. كما أن الأنماط التقليدية لتربية النشئ،...التي تتطوي على تمييز

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص38-39.

² - ينظر، مي الصايغ، واقع المرأة اللبنانية إنجازات وعقبات، مركز الاعلام والتوثيق حول حقوق الطفل والمرأة،

<https://www.ciddef-dz.com>، ص06.

³ - المسرح والتغيير الاجتماعي في الخليج العربي، ابراهيم عبد الله غلوم، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سبتمبر 1986، الكويت، ص110.

تديم اللامساواة والخضوع"¹. ولكن كثيرا منهن انتهت أحلامهن ورضخن لمبدأ العادات والتقاليد، وهذا يكشف عن مجتمع لا يحترم حرية وحقوق الآخرين، فهو غير قادر على مواكبة التجديد المفاهيم والقوانين التي تسيّر وفق التغيرات التاريخية والمجتمعية²، وهذا ما تجلّى انعدامه في المجتمعي الجزائري في تلك الفترة الحساسة من تاريخها، فكان قتل الطموح والأحلام فيها مقابلا لقتل الأرواح، وهذا ما آلت إليه حكاية كنزة، تقول عنها: "عادت إلى سكيكدة كما عاد أكثر الناس إلى مدنهم الأصلية هروبا من المدن الكبرى التي صارت مخيفة وجارحة...وفيما كنت أظن أنها وجدت سعادتها في الزواج، وصلتني رسالة منها بعد عدّة أشهر تصف لي حياة سجنها الذي اختارته"³. فعودتها إلى مدينتها الأصل والتخلي عن العاصمة وعن المسرح، كان أولى خطواتها للرجوع إلى عالم التقاليد، وهو في محاولة منها لإرضاء المجتمع الذي رفض أن تكون لها سمة غريبة مختلفة، ولكن الظاهر أن الحياة التي اختارته لم تجد فيها ما تمنّت بل وصفت بأن حياتها صارت سجنا اختياريا، حيث أصبحت المرأة تشعر أنها الطرف الأضعف في معادلة الزواج، نتيجة للاستلاب الاجتماعي الذي تعانيه⁴، والذي يعد من القضايا الأكثر تأثيرا على المرأة ومستقبلها، فهي محكوم عليها اجتماعيا أنها تابعة كائن من الدرجة الأولى تابع لسلطة الزوج، وإذا ما كان هذا الأخير يتبع سياسة العنف، فيكون من الصعب عليها تحقيق ذاتيتها، أو الحصول على أدنى حقوقها في مجتمع "محكوم بقيم ذكورية ماثلة في العادات والتقاليد والأنظمة واللوائح"⁵ والقيم المتحكمة المتأصلة فيه التي قد يستحيل تغييرها. فاعتراف 'كنزة' أن حياتها صارت "سجنها الذي اختارته"⁶، يكشف عن الهوة والفراغ الذي تعاني منه في حياتها الجديدة، وممكن هذا الشعور يعود إلى التمييز الحاصل في حق المرأة، وأنها تابع، وهذا الإجحاف في حقها، خلق صورا متضاربة لمعاناة المرأة المتزوجة الخاضعة للعنف بمختلف مستوياته، والذي يكون أكثر تأثيرا، حين "يستهدف ماهية الآخر: ليس اعتداء على ما يملكه الآخر، بل نفي لجوهر الانسان في الآخر...إذن هو عنف هادئ بنيوي مؤسسي ينفي انسانية المرأة وحقها في أن تكون لها حقوق

¹ - تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2015، <https://www.un.org/ar/esa/ahdr>، ص02.

² - ينظر، نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، مرجع سابق، ص137.

³ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 39.

⁴ - ينظر، حسين مناصرة، النسوية في الثقافة والابداع، مرجع سابق، ص76.

⁵ - المرجع نفسه، ص17.

⁶ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 39.

كسائر الناس. إنه في الوقت نفسه اختزال للمرأة في وضعية المستثنى¹، وبهذا يكون تطبيق الإلغاء المعنوي للآخر، حتى يسهل جعل النساء خاضعات للأعراف الأبوية التي تجعل من الزواج غاية المنى لدى الأهل، ونهاية الأمانى لدى المرأة لأنها تدخل مضمارا جديدا من أساليب السيطرة المتجددة. وكل هذا تابع للمفاهيم المغلوطة عنها، وأن الرجال قوامون على النساء، ويغلفون أفكارهم بأقوال دينية تشوه المعنى المراد منها، ومحاولة إسقاط المفاهيم الاجتماعية العامة على العلاقات الخاصة بين الزوجين، إذ " أن داخل البيت يتأثر بخارجه، وتيارات الميوعة والجهالة والإسراف إذا عصفت في الخارج تسللت إلى الداخل"²، فليس بأمن على حياة الزوجين من تجاوز الأفكار الرجعية التي تحط من قيمة الآخر، وخاصة تلك الموجهة للمرأة التي كثيرا ما تتأثر حياتها وتنتهي بالفراق أو بتحمل المرأة للجزء الأكبر من المعاناة خوف أن تهددها حياة المطلقة والتي تعد جحيما لا يقل عن غيره، ف"الذي يدرس قوانين الزواج في مختلف أنحاء العالم يدرك على الفور أن القهر الأساسي للمرأة ينبع ويصب في هذه القوانين التي لا تجعل الرجل وصيا على المرأة فحسب وإنما مالكا لجسدها ونفسها وكل شيء. إن عقد الزواج ليس إلا عقد تمليك، تفقد فيه المرأة ملكيتها لنفسها وتسلمها للزوج...ونادرا ما ترفض المرأة الزواج، بل إنها تسعى إلى الزواج، لأنه الشكل الوحيد الرسمي الشرعي والقانوني والأخلاقي الذي يمكن من خلاله أن تعيش اقتصاديا(إذا لم يكن لديها عمل أو إيراد) وتحمى اجتماعيا (المرأة غير المتزوجة متهمه دائما) وترضى جنسيا (لا يسمح للمرأة أن تمارس الجنس خارج الزواج إلا إذا كانت مومسا) بالإضافة إلى أن الزواج اكتسب نوعا من الحماية الدينية وأصبح شبه مقدس، ولم يعد من السهل لأي امرأة أن ترفضه أو تنتقده...وبرغم ادراك المرأة لهذا المصير التعيس لها إلا أنها تدرك أيضا أنه المصير الوحيد المقبول لها اجتماعيا."³ فتفضل معاناة الزواج حتى وإن كان فاشلا على أن تبقى في مواجهة مكشوفة مع مجتمع مشبع بأفكار رجعية قد لا تمد للإنسانية بصلة في كثير من الأحيان.

إذ أن تبعية تلك العقليات والأحكام المجتمعية لم تسلم منها حتى البنات اللواتي لم يبلغن سن التمييز، وهذا ما تجسده الروائية في المقطع التالي حين قالت: "حكاية 'كنزة' جعلت الوحل يجتاح حلقي، ولكن الأسوء تلك الأيام كانت حكاية 'ريمة نجار'، طفلة في الثامنة رمت بنفسها من على 'جسر سيدي مسيد'. لم أصدق أن الأطفال ينتحرون. لهذا حققت في الموضوع وبعد أن

¹ - رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، مرجع سابق، ص 86.

² - محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوفاة، مرجع سابق، ص 155.

³ - نوال السعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 267.

رمتي التفاصيل في أكثر من متاهة، اكتشفت أن الوالد هو الذي رمى بابنته من على الجسر، نسي الناس الاغتصابات الجماعية وصاروا يفكرون بريمة. قال أنه خلصها من العار لأنها اغتصبت. "اغتصبها رجل في الأربعين، أحذب وقصير، يقطن بالحي نفسه، وله دكان صغير يبيع فيه الحلوى و'البسكويت' والعلكة. قال إن البنت دخلت عنده لتشتري حلوى، فأشار إليها أن تتناولها بنفسها من على أحد الرفوف، فيما أغلق باب المحل وانقض عليها. ولم يكن صراخها ليصل أحدا، كانت هناك ورشة لتزفيت الطريق في الشارع نفسه، ابتلعت استجدادات الصغيرة. وجاءت توابع القضية مضحكة، حكم على الأحذب بعشر سنوات سجنا بسبب حنكة محاميه"¹. فعشرات الضحايا من النساء اللاتي يغتصبن من طرف المتطرفين يضاف إليهم بعض الوحوش البشرية التي تحتمي بأثر الجوار بين البيوت. فحكاية ريمة لفتت انتباه الجميع، ولكن الناس كي يبعدوا الاتهام عن الأب في فضيحة قتل ابنته، قالوا انها انتحرت، ولكن 'خالدة' اكتشفت أن والدها ألقها بها من على الجسر، كي يخلصها من العار، ولكنه في الأصل أراد أن يخلص نفسه من آثار تلك الجريمة في حق طفلة بريئة بجريمة أخرى، قد لا يحاسبه المجتمع عليها، ولكنهم سيحملون ريمة وزرها لو طالت بها الحياة، وقد يعتقد البعض أن ما قام به كان لصالحها، حيث يكون هذا مبررا لأساليب القهر المسموح بها تجاه الأنثى، فيصبح "الناس يعتقدون أن العنف ليس عنفا، وهي التي تسمى العنف بأسماء أخرى هي حماية المرأة، أو تهذيبها، أو الدفاع عن الشرف والعرض والخصوصيات الثقافية...ثقافة العنف هي التي تجعل النساء والرجال لا يعبرون العنف عنفا، وهي التي تنتج احتقارا منظما للمرأة ولجسدها"²، فعلى آثار العار التي تسبب فيها الرجل أن تدفع ثمنها الطفلة التي قد لا تعي بصدق ما يحدث في عالمها، حتى لا تنتمي إلى دائرة النساء المحكوم عليهن بالفضيحة، "وبسبب تخبط المرأة بين طبيعتها الحقيقية وبين الطبيعة الأنثوية المفروضة عليها بالنظام الأبوي فقد سقطت كثير من النساء ضحايا العقاب والقلق والبرود الفكري...إن أي مجتمع قائم على الاستغلال لا بد وأن تتناقض فيه القيم... ولهذا تنفسي التناقضات في النظم الأبوية... وتنتشر الازدواجية في كل شيء، ويدفع ثمن هذا التناقض المحكومون لا الحكام، والنساء لا الرجال"³. وهذا ما يُفَعَلُ الفروق الطاغية بين الجنسين على حساب الإنسانية أحيانا، التي هي بحاجة إلى تحقيق وصول ل"كرامة الانسان وتلبية احتياجاته المادية والمعنوية، وهي احتياجات تعبر عن نفسها ضمن إطار التنمية بمفهومها الشامل الذي تتداخل فيه الأبعاد الإنسانية والثقافية

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص39-40.

² - رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة، مرجع سابق، ص101.

³ - نوال السعداوي، قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية، مرجع سابق، ص31.

والاجتماعية والاقتصادية والسياسية¹، وتعد حقوقا مكفولة للإنسان دون تمييز على اعتبار الجنس أو الطبقة. ولكن الروائية وبطريقة المرأة المنتقمة من قيم الرجولة المدعاة، تقول: " اغتصبها رجل في الأربعين، أحذب وقصير، يقطن بالحي نفسه"². فالروائية تقدم المغتصب على أنه 'غير سوي'، في صورة مشوهة كي تحط من قيمته، وتجعله انسانا ناقصا غير قابل للألفة، وكأنها تمنح للمضمر النصي لديها روحا خاصة، حيث تخرج الرجل /المغتصب في هذه الحالة من الصورة الانسانية المحببة والمقبولة، وتلجأ إلى عبارات تحمل العيوب الجسدية المنفرة، اسقاطا على فعله وجسده، حيث توظف عنفا لغويا لتشويه المظهري الذكوري وتحطيم الصورة المفتخر بها. تقول: "اغتصبها رجل في الأربعين أحذب وقصير، يقطن بالحي نفسه"³، وهنا تتعمد الروائية ذكر هذا السن، لما يقال حوله، فهو يعد "مرحلة بلوغ الأشد...". وفسر الأشد بقوله سبحانه وتعالى: (حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً)، وإنما ذكر تعالى الأربعين لأنها حد للإنسان في صلاحه ونجابته⁴. ولكن المجرم بلغ الأربعين متوجا إياها باغتصاب طفلة انتهت حياتها قبل أن تبدأ، وهكذا تجرد الروائية الرجل الأربعيني صفة الصلاح والنجابة، وأنه منتهك لحق الجوار ولا يعرف له قدر بل تعيره بدامة خلقته فوق ذلك. وكل هذا جاء حاملا صفة الغضب من القيم الاجتماعية والقانونية التي تحتكم إلى العدالة ولكنها غير عادلة، حيث واصلت ظلم الأنثى من يوم ميلادها حتى وفاتها، تقول: "وقد جاءت تبعات القضية مضحكة، حكم على الأحذب بعشر سنوات سجنا بسبب حنكة محاميه"⁵، حيث لم تتصف العدالة في حكمها، ومنحت المجرم حياة أخرى في حين خسرت 'ريمة' حياتها إلى الأبد. وفي حين حكم على 'الأحذب' بسنوات رمزية تجاه فعله، لم تذكر الروائية أن الأب تعرض لعقوبة أو نال جزاء قتله لابنته، فكأن القانون أيضا له عاطفة اجتماعية تتحكم فيها الأعراف لما تكون الأنثى طرفا في القضية، في بيئة تؤمن بتطبيق الأحكام على الأنثى ويستثني الرجل إذا قام بالفعل نفسه، وهذا يكشف عن الخلل الاجتماعي العميق الذي يفند حقيقة الأخلاق في مجتمعنا، ف"المقاييس الأخلاقية والقيم التي يضعها المجتمع لا بد أن تسري على جميع أفراد بصرف النظر عن الجنس أو اللون أو الطبقة الاجتماعية، وإذا كان مجتمعنا يؤمن بالعفة كقيمة أخلاقية، فلا بد أن تسري هذه القيمة على جميع أفراد المجتمع بالتساوي، أما أن

¹ - الاستراتيجية الاقليمية: حماية المرأة العربية الأمن والسلام، منظمة المرأة العربية، ط01، 2012، مصر، ص57.

² - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص40.

³ - المصدر نفسه، ص40.

⁴ - محمد موسى الشريف، جدد حياتك، دار الأندلس الخضراء، ط2003، 02، السعودية، ص11.

⁵ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص40.

تسري على جنس دون آخر، أو طبقة دون طبقة، فهذا يدل على أن هذه العفة ليست قيمة أخلاقية، وإنما هي قانون يفرضه النظام الاقتصادي والاجتماعي العام، ويخفي المجتمع الأسباب الاقتصادية والاستغلالية وراء هذه القيم، ويسوق أسبابا دينية وشعارات كبيرة، منها الشرف والفضيلة. ولا شك أن من أهم سمات مجتمعنا العربي الأخلاقية هي الأزواجية، فإن كثيرا من هؤلاء الرجال الذين يعارضون تحرير المرأة-بحجة المحافظة على الشرف والأخلاق- يرون أن هذه القيم تنتهك كل ليلة في حياتنا...، ومع ذلك لا يرتفع صوت أحدهم بالاعتراض، بل إن بعضا منهم يشارك بإيجابية في انتهاك القيم سرا وعلنا¹، وهذا ما جعل الروائية تحكم على شخصية ريمة بالموت، وقد يكون هذا فعلا ابداعيا متعمدا كي تنقضاها من تبعات القضية التي تلازمها طيلة حياتها. وهذا ما كانت تختاره أغلب شخصياتها في الرواية، فبعد الحالة المزرية التي آلت إليها الفتيات المخطوفات اللاتي تم انقاذهن، تتجه 'خالدة' للاطمئنان عليهم في المشفى، تقول: "- كيف صارت؟(وأشرت إلى يمينه)

فأجابتي بجمود:

-ستموت...

- قال لي الطبيب إنها ستشفى

- هه !وماذا يعرف الطبيب؟

يعرف حالتها جيدا.

وهل يعرف أنها لم تعد تريد أن تعيش؟...

- لو أن الجيش وصل قبل أن تلد لكانت أنقذت ربما.

- أنجبت؟

- نعم !

- وأين الطفل؟

ابتسمت بشكل جعلني أشك في قواها العقلية ثم قالت:

¹- نوال السعداوي، قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية، مرجع سابق، ص35.

- قُتل

- من قتله؟

غابت ابتسامتها، واكتسح الخوف ملامحها، نظرت يمنا ويسرة ثم قالت:

- هم

- من هم؟

-وحوش الغابة"¹. فالحالة السيئة التي صارت عليها الفتيات، جعلتهن على ثقة بأن حياتهن لن تكون أحسن حالا على ما كانت عليه وهنّ رهنّ الاختطاف. فحرب الجزائر الأهلية عرفت أفسى أنواع العنف ضد المرأة، فقد كان الاختطاف استراتيجية تمارسها الجماعات الارهابية بدل قتل الفتيات، اللواتي قد يقضين أشهرا وحتى سنوات وهنّ في الأدغال ينتقلن من مكان لآخر، وإن حاولنّ الفرار فيكون الاغتصاب مصيرهن حتى الموت، وأكثرهنّ تقوم الجماعة الارهابية باغتيالهنّ ذبحا². فالواقعة هذه تعبر عن آلاف الحوادث المشابهة التي انتهكت فيها كرامة النساء من طرف الارهاب، فالتمييز الممارس ضد المرأة على أنها الأضعف يجعلها أكثر عرضة للعنف، وهو وسيلة لتأكيد الفوارق بين الرجل والمرأة³. وهذا ما عمق من آثار الأزمة الوطنية، لأنها آثرت بشكل كبير على أضعف الشرائح المجتمعية، إذ "تعيش النساء في ظل النزاعات المسلحة...أوضاعا انسانية صعبة باعتبارهن أكثر فئات المجتمع ضعفا وتهميشا، وغالبا ما تتعرض لأشكال مختلفة من العنف والتمييز لحقوقهن الانسانية بما فيها الاغتصاب والاكراه على الدعارة والتهجير والتعذيب والقتل والاعتقال...وتتزايد أعباء النساء في ظل هذه الظروف نتيجة للمسؤوليات الملقاة على عاتقهن باعتبارهن زوجات وأمّهات"⁴. وهنا تزيد صدمة الاختطاف صدمة أخرى وهي رفض الواقع لهن، فيصبح مرادهن هو الموت لا الحياة، تقول: "وهل يعرف أنها لم تريد أن تعيش"⁵، فهي حالة

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 44-45.

² - ينظر، لياس بوكراع، الجزائر الرعب المقدس، مرجع سابق، ص325.

³ - ينظر، ماري روز، الحماية القانونية للنساء والفتيات من العنف الجنسي، التجمع النسائي الديمقراطي اللبناني،

<https://www.rdfwomens.org/archives/753>، ص05.

⁴ - الكشف عن العنف المبني على النوع الاجتماعي ضد اللاجئات السوريات في الأردن ولبنان،

<https://www.awo.org.jo/2015/01/17/based-violence-against-women-refugees-in-jordan-lebanon/>، ص03.

⁵ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص44.

بلغ فيها القنوط نهايته، . فالفتاة التي اختطفت واغتصبت، تجد نفسها حاملا، وتضع مولودها ليقتل أمامه، كما جاء في الجزئية الروائية: "وأين الطفل؟

ابتسمت بشكل جعلني أشكل في قواها العقلية ثم قالت: قتل

-من قتله...

-وحوش الغابة"¹. وهنا يتفاقم أم المرأة/الأم ويتضاعف جراء هذا العنف الجسدي والنفسي. "وكننتيجة محتومة للاغتصابات الكثيرة التي تعرضت لها السبايا، حمل بعضهن في مهل قصيرة نسبيا، في فترة أولى، كان الحمل يكتمل، فيولد الأطفال في المعسكرات الارهابية. إنها محمة جديدة لنساء المعسكر: مساعدة المرأة التي تلد وتقديم العناية الأولية للمولود الجديد والأم. المؤسف أن هذا النمط من الحوادث سرعان ما صار غير قابل للتحمّل، وغير قابل للتساهل في المعسكرات التي صار نقلها أكثر صعوبة، كلما ازداد عدد الرضع، وازدادت احتياجاتهم إلى رعاية خاصة متعاضمة، يصعب تأمينها في الأدغال. اعتمد الارهابيون حلاً للتخلص من أعباء الأطفال الذين كانوا ينجبونهم، والذين لا يعرفون من هو منجبهم بالتحديد: قتل المولودين الجدد عند ولادتهم، وهكذا كان كبيرا على النساء اللواتي اختطفن واغتصبن، ورأين أطفالهن يقتلون، تحت أنظارهن، عندما يأتون إلى العالم"² وهي أزمة نفسية تصل حد الانهيار، لأنها أعمال لا تمد للإنسانية بصلة، وأكثر من ذلك أن تلك الأزمة تكمن في أن تلك الفتيات على علم أن ما ينتظرهن هو أسوء-حتى وإن كن مظلومات- فالمجتمع لن يرحم ضعفهن. وحكمهن على ذلك نابع من الممارسات التعسفية التي يلقيها المجتمع على المرأة مهما كانت سوية ومهما بلغت درجة الوعي لديها، تقول الرواية على لسان يمينية: "كثيرا ما حلمت بأن أكون صحفية.

-وماذا حدث؟

-توقفت عن الدراسة حين صار عمري أربع عشرة سنة، لم يقبل والدي أن أدخل ثانوية آريس ذات النظام الداخلي."³ وبهذه الأساليب والحجج الواهية سلبت كثير من الأحلام، ومنعت أن ترى النور، فكان تعليم المرأة في تلك السنوات ولا يزال في بعض المناطق من الأفعال المحرمة اجتماعيا، وإن كان دينيا تم تحديد العلوم الضرورية التي يجب على المرأة تعلمها دون سواها،

¹- المصدر نفسه، ص 45.

²- لياس بوكراع، الجزائر الربيع المقدس، مرجع سابق، ص 327-328

³- فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 47.

"وبانتقال العلم من باب الإباحة الحر- الذي يصل حد الفريضة- إلى باب 'الضرورات' يصبح العلم نفسه مسجوناً داخل السور الذي تتحبس المرأة فيه، فإذا كان خروجها للعمل ضرورياً فإن تعلمها كذلك ضرورة تحتمها واجباتها البيئية والأسرية... ومعنى ذلك كله أن الهاجس الأساسي... هو تغطيتها وسترها: تغطية العقل أولاً بحجبه عن آفاق المعرفة الحر، وحجب وجودها الاجتماعي، ثانياً بحبسها داخل أسوار البيت"¹. وبهذا يصبح هدف التعليم من المحظورات على المرأة التي قد يدفعها السعي وراء تحصيله إلى مغادرة بيت أهلها، والذي قد يعد خروجها منه دون إذن تمرداً عن الطاعة أو دوساً على شرف العائلة إذا ما حاولت البنت الدفاع عن حقها في التعليم، كما هو حق لأشقائها من الذكور، ف"غالبا ما يتسبب الفقر وكذلك أدوار النوع الاجتماعي السائدة والتي تملئها الثقافة المحلية، في جعل البنات حبيسات أدوار تقصيهن عن المدارس"²، فيتوارثن الجهل ويعملن على تلقينه للأجيال، وأكثر من ذلك يبقين على برائن السيطرة والتحيز الظالم في حقهن، ويعتبر هذا التمييز من وضع فئات مجتمعية محددة، تبنيتها العادات وجعلت منها مناهج تسير عليها الأسرة، إذ " أن الشرائع الإلهية والقوانين الوضعية تخاطب النساء كما تخاطب الرجال، والفنون الجميلة والصنائع والمخترعات والفلسفة العالمية كل ذلك يستلقت من المرأة ما استلقته من الرجل، فأى نفس شريفة لا تشفق إلى مطالعتها والتمتع بكنوزها... وأى فرق بين الرجل والمرأة في هذا الشوق ونحن نرى الصبيان من الذكور والإناث يستوون في الاستفهام عن كل شيء يعرض لهم وطلب العلم بأسباب ما يقع من الحوادث؟ وربما كان الولع بذلك في الأنثى أشد منه في الذكر"³. ولهذا كثيراً ما يصعب على البنات الانقطاع عن الدراسة في حين ينعكس الأمر بالنسبة للذكور. ويبقى حرمان المرأة من الدراسة أو من إكمال مراحل التعليم المختلفة بسبب القيود الاجتماعية التي تفرض على البنت بأسباب أو بدونها، من بين أنواع القهر الذي يجري على المرأة، ويستमित الرجل في جعله قانوناً لا يجب تخطيه، ومن حاولت تجاوز تلك العتبات فستنتال من التجريح والاتهام ما قد يؤدي بها إلى تفاقم مشكلاتها العائلية والنفسية. ولكن هذه المواقف المعادية لتعليم المرأة تكشف عن جهل الآخر، وخوفه من أن تتجاوزته وتتفوق عليه وتخرج عن سيطرته.

¹ - نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، مرجع سابق، ص 119.

² - رونالد جي سولتاننا، مبادرة تعليم البنات في مصر، مرجع سابق، ص 14.

³ - قاسم أمين، تحرير المرأة، مرجع سابق، ص 20.

ويبقى المستقبل المجهول للفتيات المغتصابات ما يؤرق 'خالدة'، تقول: "هممت بالخروج فإذا بها تقول:

-لو عرف أهلي أنني هنا، فهل سيأتي أحدهم لرؤيتي؟

أجبتها دون تردد:

-طبعاً.

وخرجت. تلك كانت أول كذبة أكذبها عليها¹. فحتى تسأول يمينة جاء من باب إعطاء الأمل لنفسها، وهي تعلم أن أهلها لن يقبلوا عودتها، حتى وإن كانت ضحية لفعل إرهابي خارج عن طاقتها، ولكنها الآن تعدّ وصمة عار على العائلة، وبهذا يصبحن "في آن ضحايا الارهابيين وضحايا المجتمع الذي يحرم كل امرأة مخطوفة. ولمجرد كونها قد تعرضت للاغتصابات (عدّة اغتصابات جماعية، بالقوة) فأنها ستعد مذنبّة، وعلى الأقل منبوذة."²

ولا يمكن بأي حال أن تستقبل ثانية حتى لا تفتح أبواب التساؤلات حولها، وحتى لا يتحملها أهلها في باقي أيام حياتها، حيث تبقى المرأة التي نجت من عملية الاختطاف حبيسة الانهيارات العصبية والخوف بكل أشكاله، خاصة "رد فعل المجتمع المتعارف عليه ضد الناجية من رفض الاعتراف بالحدث والانشغال بأمور أخرى يبدو أكثر أهمية من الناجية نفسها مثل (الفضيحة). الحكم المسبق على الناجية بأنها أحد أهم الأسباب في وقوع هذا الاعتداء"³. وهكذا يصوب اللوم تجاه المرأة/الضحية، بدل المعتدي. والروائية هنا تسلط الضوء على ظاهرة رفض الأهل لبناتهن خوف الفضيحة والعار، رغم انتشار الظاهرة في ذلك الوقت، وأن الوطن كان في حالة حرب، أي لم يكن الاختطاف والاعتصاب خياراً من المرأة عن قناعة منها، فإذا "انتقلنا إلى العنف الموجه ضد المرأة الجزائرية على وجه الخصوص، نجد أن وسائل الإعلام المرئية، المسموعة والمكتوبة نددت بالعشرية السوداء وأكثر بأعمال الجماعة المسلحة ضد المرأة، حيث أنها قد تعرضت لأبشع أنواع العنف أثناء الصراع المسلح أو الإرهاب، حيث واصلت الجماعة المسلحة استهداف النساء في صراع ظل يشد تارة ويخفت تارة أخرى منذ عام 1992، وعلى الرغم من أن تهديد النساء

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 51.

² - لياس بوكراع، الجزائر الرعب المقدس، مرجع سابق، ص 325.

³ - ألفت علام، الآثار النفسية والاجتماعية على الناجيات من الاعتداء الجنسي والاعتصابات، نظر للدراسات النسوية،

نوفمبر 2016، <http://www.nazra.org/node/522>، ص 04.

والاعتداء عليهن كان جانبا من الأسلوب الرئيسي الذي تعمل به الكثير من تلك الجماعات... فقد انتهجت الجماعات الاسلامية المسلحة أسلوب العنف ضد النساء كاستراتيجية أكثر سفورا من ذي قبل فيما بين عامي 1993 و1998. وخلال عام 1993 و1994 قتلت الجماعات عددا من النساء لتعبرهن عن آرائهن أو بسبب عملهن في مهنة معينة مثل تصفيف الشعر والكتابة، كما اتخذ أعضاء الجماعات بعض النساء زوجات لهم رغما عنهن فيما يعرف باسم 'نكاح المتعة'. كما لا يفوتنا أن نشير لعدد من المقالات لوسائل الاعلام التي تناولت بدورها أنه ما بين عامي 1995 و1998 عاملت الجماعات النساء اللاتي يقمن في القرى المعارضة لحكمهم باعتبارهن من غنائم الحرب، حيث قام أفراد من هذه الجماعات باغتصابهن واختطافهن وقتلهن¹. فرغم هذه الاحصاءات التي تثبت أن العنف الموجه ضد النساء في تلك الفترة كان مقصودا، وأن المرأة الضحية دفعت ثمن الحرب، وعانت من ويلات العذاب، إلا أن المجتمع لم يقبل رجوع هذه الفئة إلى الحياة. لذلك كانت الروائية دائما تختم قصة تلك الفتيات (ريمة، رزيقة، يمينة...) بالموت كي تخلصهم مما ينتظرهم، حيث سيدفعن الثمن على جهتين، ضريبة للاغتصاب، و ضريبة للتقاليد الرجعية الجاثمة على العقول.

وترجع الروائية ذلك إلى الجمود الفكري الذي تعيشه الأمة مسلمين مقاليد حكمهم لعادات وتقاليد القدامى، دون محاولة تغييرها من أجل مسايرة الحاضر، تقول: "الزمان هو جرح العرب إنهم يرتاحون للماضي"². هنا تجمع الروائية الأمة العربية في كفة واحدة، وتكشف أن العربي بقي رهينة ماضيه لقرون متوالية، فالخوف مما هو حدائي حتى صار الحديث عن التغيير يربعه، رغم أن باقي الأمم قطعت أشواطاً "لكن الزمن العربي الراهن يبدو وكأنه يتجه ضد التاريخ، فإذا كان الانسان الغربي قد تقدم من الانظمة التيقراطية الاستبدادية الى الانظمة الدستورية الديموقراطية، ومن الفكر الظلامي الإلغائي الى الفكر الليبرالي الذي يعترف بالآخر ويتعامل معه ندياً، ومن حروب العصائب والصراعات الاهلية الى الدولة الوطنية القومية، فإن الانسان العربي يمضي في الاتجاه المعاكس منقلباً على ما في تاريخه من وجوه مشرقة مضيئة"³

¹ - راضية ويس، آثار صدمة الاغتصاب على المرأة، مذكرة ماجستير، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، 2006/2007، ص 49-50.

² - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 51.

³ - كرم الحلو، الزمن العربي ضد التاريخ، جريدة الحياة، 11/03/17، 2014، 18:17/03/11، 2019/05/22، 00:05،

<http://www.alhayat.com/article/824516/>

ويكتفي بيها، ويزود من أجلها، رافضا كل وافد، بحجة الولاء للأسلاف، ولهذا بقي العرب في نفس الدائرة، على عكس المجددين الذين هم "أناس تتحرك في نفوسهم الفطرة البشرية، فيحسون بنقصهم وقصورهم، ولا يجدون أمامهم الجواب الكافي الشافي، فينطلقون يبحثون عنه، ويرودون المجهول حتى إذا وجدوا ما يعينهم على فهم واقعهم بادروا بأخذه، وإن لم يجدوا ذلك فإن لكل مجتهد نصيبا. أما المعارضون للجديد فهم يأبون على أنفسهم التحلي بهذه الميزة الانسانية و يحاربونها حتى إنهم صاروا يحاربون أنفسهم مما أوقعهم في تناقض غريب مع الحياة التي يحيونها ومع العلم الذي يدعون حمله"¹، فاللتناقض شاسع بين القيم التراثية الحقة وبين من يدعون حماية التراث، لأن البحث عن التجديد كان غاية لدى القدامى لذلك حققوا النتائج التي وصلوا إليها. ولكن المجتمعات العربية لا تزال تعيش ذلك الحنين إلى الماضي، وتواجه المستقبل ببقايا الأسلاف، "ومن ثم، بات صحيحا وصائبا، القول بأن التأخر العربي هو تأخر تاريخي، أي تأخر في الزمان. لأننا تركنا الزمن يمشي علينا...، كأننا أموات، تنبو الحوادث علينا ونحن مَلُومون كحجر راكد أصم، حد تعبير الشاعر القديم. إننا نرى إلى العالم بوصفه مقولات مجزأة منفصلة، وجامدة: الماضي وراعنا. الحاضر هنا. المستقبل أمامنا. وبهذا، فهي رؤية مكانية للزمن، تنظر إليه باعتباره امتدادا للمكان، ما يسمُّها بالجمود والركود والتخشب، إذ أنها تقضي بالحثم إلى الحتمية الميكانيكية، بينما الزمن الحقيقي (الديمومة)، كما بيّن الفيلسوف الفرنسي "برغسون"، هو امتزاج الماضي بالحاضر بالمستقبل بشكل حي متحرك وخالق"²، وهذا ما عجز العرب عنه حيث لم يستطيعوا تجاوز الكلام الماضي إلى رهان التطبيق على أرض الواقع للحاضر والمستقبل حتى صار الزمان حقا جرح العرب.

ويستمر اهتمام الروائية بمختلف الجوانب الحياتية الخاصة بمجتمعها، مهما كانت درجة العلاقة بها، فبعد تأثرها بقضية البنات المختطفات، وفي طريق عودتها، تقول: "انتبهت أن سيارة كادت تدهسني وأنا أحاول قطع الطريق. تراجعت إلى الخلف مذعورة، أما شتيمة السائق فقد اخترقت أذني حادة كالسكين. كدت أغضب، ولكن مشوار حزني كان في أوله، فرمقت السائق بنظرة لا مبالية، واكتفيت بترديد شيء بيني وبين نفسي 'مسكين... إنه بلا أخلاق' نحن لا نكون مساكين إلا

¹ - عبد الله الغدامي، الموقف من الحداثة ومسائل أخرى، ط02، 1991، ص19.

² - محمد بودويك، العرب والزمن الآن قصة علاقة منتقية، جريدة هيسبريس المغربية، 2019/02/07، 21:55،

<https://www.hespress.com/writers/421492.html>، 2019/05/22، 00:43 .

إذا كنا بلا أخلاق"¹. وهنا توظف تقدم الروائية صورة مكسورة للرجل على عكس ما هو متوارث لديه، وتمثله على أنه لأخلاقي غضوب، وأكثر من ذلك كاد أن يدهسها لولا حذرهما، ويعد "خطاب التمثيل، وفقا لبول ريكور، إنما يتوصل إلى إقناع الممثلين بدونيتهم وإيهام الذات بفوقيتها وتفوقها عن طريق الاستعمال المستمر للوجوه البلاغية والمجازية مثل الاستعارة، والسخرية، والالتباس، والمفارقة، والمبالغة."² وهذا التمثيل الخاص المقصود من المرأة قدمت صورة الرجل المسكين لأنه لا أخلاقي، الذي كان جزاءه نظرة لامبالاة لا غير، وهنا آثرت استعمال الصفات المعنوية لكي تعمل تأثير الدلالة، وجاءت صورة المرأة في هذه الجزئية الروائية على أنها المتخلقة والتي استطاعت أن تتحكم في غضبها، وتتفوق فيه على الرجل الغضوب للأخلاقي.

ثم تعود بنا الروائية مرة أخرى إلى أزمة المرأة في العشرية السوداء، تقول: " كانت لعبتي المفضلة أن أصنع أشياء جميلة بالورق، مازال الورق ضروريا في حياتي، ما زلت أصنع به أشياء جميلة، ولهذا لن أكتب عن يمينه، لن أسمح للمصور أن يأخذ صورة لحزنها، ويغطي عينيها لئلا يتعرف عليها أحد. هناك قضايا لا تحلها صرخات الجرائد ! هناك قضايا يحلها العدل، يحلها القانون، والضمان الحية. هنا العدل يصنعه الرجال حسب تصوراتهم الضيقة"³. فخالدة هنا تستبعد ولاءها لمهنتها، وتؤثر النظرة الانسانية والروحية التي تجمع بين النساء في قضايا الظلم التي تلحق بهن، فما الجدوى من نشر قصص تلك النسوة في الوقت الذي هن فيه بحاجة إلى يد مساعدة تبعث فيهن الحياة من جديد، ففضية الاغتصابات تلك لا يمكن أن تعد خبرا يوميا أو أسبوعيا يتجاوزها القراء بمجرد تغيير في التواريخ، بل هي قضية ضمائر حية كما وصفتها الروائية. فرغم أنها قالت أن ما ينشر عنها في الجرائد هي صراخات وليست كتابات عابرة، ولكنها على يقين أنها لن تجدي نفعا، لأنها لن تؤثر على العدالة ولا على القانون، بل من سيؤثر في ذلك هي وجود ضمائر حية لدى أصحاب العدالة والقانون، وهذا الأمر بيدي الرجل. وهنا تخاطب ضميره في أن ينصف هؤلاء الضحايا ويعيد النظر في العقوبات المسلطة على المجرمين، ويتم تجاوز العقاب الشكلي الذي يحط من قيمة المرأة ويستصغر قضاياها مما يزيد من معاناتها ويورثها ذلاً وهواناً. وإلا ستسمر تلك المأساة مهما نشرت قصصهن في الجرائد، لأن العدل -حسب قول الروائية- خاضع لتصورات الرجل الضيقة، وبهذه العبارة تحمله ما حدث ويحدث لتلك النسوة، لأنه وإضافة إلى الحالات المزمنة

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 53.

² - نادر كاظم، تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، مرجع سابق، ص 176-177.

³ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 55.

التي آلت إليها حياتهن، إلا أن القوانين التي هي تابعة لتفكيره والخاضعة لمنطقه لا تتصفها ولا تأخذ بحقها، وهذا ما عمق من أزمته وضاعف معاناتها. تقول خالدة: "نعم...قلت إن خمسة آلاف امرأة اغتصبن منذ سنة 1994، وقلت إن ألف وسبعمائة امرأة اغتصبن خارج دائرة الإرهاب. قلت إن الوزارة لا تهتم، قلت إن القانون لا يبالي، قلت إن الأهل لا يباليون، طردوا بناتهم بعد عودتهن، قلت إنهن أصبن بالجنون، ارتمين في حوض الدعارة، انتحرن..."¹، فدائرة المأساة تعدت سطوة الارهاب وحشيتهم، فكل الجهات اصطفت ضد المرأة وأنكرت قضيتها إن لم يكن علنا كانت في معاملاتهم الخفية أمرا لا جدال فيه، إذ يأتي الإرهاب بصورته الواضحة مختطفا ومغتصبا، فمن يقوم "بإزهاق الأرواح البشرية لا يمثل معضلة لمن لا يعتبرون مواطنهم آدميين"²، وهذا ما أباح لهم المجازر وعمليات القتل، وهذا تجاوز ليس حدود الشرع والقانون فحسب بل تجاوز للإنسانية في الوقت نفسه. ثم تخنفي وراء تلك الجرائم الوزارة بلا مبالاتها، والأهل بتكريمهم وصددهم عن واجبه تجاه بناتهم، مما أدى إلى ارتفاع عدد المنتحرات، ولجأت الفتيات إلى بيوت الدعارة هروبا وانتقاما. وبهذا يساهم المجتمع الذي يدعي السلمية في انحراف المرأة واتباعها أساليب تنتقم فيها من نفسها وأسرته والمجتمع. فرغم أن الحرب والقتل لم يستثن أحدا، إذ كان "الرجال والنساء يعانون من انتهاكات حقوق الإنسان في النزاعات، من قبيل القتل غير القانون والتعذيب. إلا أنه يجري التغاضي عن استهداف النساء بشكل خاص كضحايا للعنف أو الضرر الذي يلحق بهن، من جراء النزاع المسلح. والنساء والفتيات أكثر عرضة للعنف الجنسي، ولا سيما الاغتصاب، ويواجهن عقوبات إضافية، وأحيانا مستعصية، أمام تحقيق العدالة بسبب وصمة العار المرافقة للنناجيات من العنف الجنسي وموقع المرأة الضعيف في المجتمع، وسواء تعلق الأمر بالمدنيين أو المقاتلين، باللاجئين أو المهجرين داخليا، فإن أعباء الحرب تقع على كاهل المرأة بشكل خاص"³. وخاصة إذا لقين صدودا من طرف الأهل بشأن قضية تعرضهن للعنف، وهذا يفتح أبوابا لأزمات مجتمعية جديدة بدأت بالنزاعات والحروب وتنتهي بالنساء والأطفال في الشوارع. تقول الروائية: "الخطف والاعتصاب أصبحا استراتيجيات حربية منذ 1995 وأداة للصراع المسلح بين الجماعات

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 59.

² - محمد سمرأوي، الإسلاميون والعسكر سنوات الدم في الجزائر، تر: عومرية سلطاني، تنوير للنشر والإعلام، ط01، 2015، ص 328.

³ - نفوس محطمة، الجرائم المرتكبة ضد المرأة أثناء الصراعات-أوقفوا العنف ضد المرأة، مطبوعات منظمة العفو الدولية، ط01، 2004، ص 01.

الإسلامية المسلحة والمجتمع الأعزل"¹، فحرب الجزائر خلال العشرية تصورهما الروائية كانت تضرب عمق المجتمع الأعزل الذي سلاحه الوحيد هو الهروب والترحال من منطقة إلى أخرى، خوفا من الموت. فالجماعات الإسلامية المسلحة التي تبنت جانب القتل والمجازر استهدفت المواطنين بشكل لافت، "فالعنف الإسلامي الذي انهمر على الجزائر، لم يوفر الرجال ولا النساء، ولا الأطفال ولا الرضع الصغار. فحسب المخطط المعتمد وفقا 'لقتاوى الشيوخ'، كل مواطن لا يكون في جانب الإسلاميين هو عدو واغتياله حلال"²، وهذا ما أعطى تلك المجازر صفة دينية، وعمق من أزمة المجتمع.

فكانت حربا غير متكافئة الأطراف، وفي عوض أن يتوجه الصراع المسلح بين قوى متكافئة، صارت الحرب تعتمد استراتيجية الاختطاف والاغتصاب، وهي ظاهرة معروفة، ف "عبر التاريخ وفي مختلف الثقافات انعكس العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي في خطاب المسؤولين الحكوميين والزعماء الدينين وزعماء المجتمعات المحلية والجماعات المسلحة، وهذا بهدف تعبئة المواقف المعادية للعدو والتي تجرده من الروح الانسانية في أوقات النزاعات الوشيكة، ويمكن أن يسهم هذا الخطاب في دور العنف المتصاعد. وقد أظهرت الدعاية في أوقات الحرب في العديد من البلدان كيف يتم تعزيز النمطية القائمة على النوع الاجتماعي في الفترة التي تسبق نشوب النزاع وأثناء النزاع، بهدف رفع معنويات القوات العسكرية وإضعاف المعارضين والتأكيد على أن المرأة ستلعب الأدوار 'الأنثوية' الضرورية للمساعدة في الحرب، وفي صلب هذا الخطاب تقع فكرة أن المرأة-ولا سيما جسدها ورغباتها الجنسية وقدراتها الإنجابية- هي مستودع شرف المجتمع...وفي صلب هذا الخطاب...يمكن تحريض واضح على ارتكاب العنف ضد المرأة. ونتيجة لذلك، غالبا ما يصبح العنف الجنسي استراتيجية مقصودة تهدف إلى ترهيب السكان بأكملهم والحط من شأنهم وهزيمتهم، كما يصبح أسلوبا لتوليد الكراهية والتدمير، فالاعتداء على النساء يمكن أن ينظر إليه على أنه اعتداء على الطائفة أو الجماعة برمتها- وإهانة بالغة، لا للنساء اللاتي تعرضن للاعتداء فحسب، وإنما لأولئك الذين كان من واجبهم حمايتهن، ويمكن تفسير النصر على قوات العدو على أنه ترخيص للاغتصاب، وينظر إلى أجساد النساء على أنها غنائم حرب. ولطالما اعتبرت أجساد النساء، على مرت التاريخ، أسلaba مشروعة للجيش المنتصرة، ويمنح للقادة رخص اغتصاب ضمنية أو صريحة...وفي بعض الأحيان تكون

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 60-61.

² - لياس بوكراع، الجزائر الربع المقدس، مرجع سابق، ص 325.

الاعتداءات موجهة ضد النساء بصفتهم 'حاملات' للجيل القادم من 'الأعداء'¹. فكانت معايير المهانة الانسانية حاضرة بكل مقاييسها، اختزلتها السنوات العشر، وطالت مدتها مع حياة المعذبات، "وعلى الدوام تجد الشهادات الكثيرة التي تشير إلى التجاوزات الارهابية، إشارة إلى جانب الجريمة بأنها 'عادية' مع أعمال البتر: الرأس المقطوع، الأثداء المقطوعة لدى النساء...الأرحام والفروج المحروقة...إلخ. إننا نجد كل جوقة التعذيب والبتر فوق أجسام بشرية، هذا ليس عفا إنه وحشية، وحشية تجري على المسرح العام حيث يجري الكشف عن البتر الذي يمكن أن يصيب كل شخص في لحمه، والايحاء بأن الآخر (الضحية) ليس كائننا بشريا، على صورة 'خالقه'، بل هو كائن دون البشر، مطرود من 'مدينة الله' بالاستناد إلى 'فتوى'. هذه الوحشية تدعي لنفسها الشرعية، لأنها تتغذى من سلافة كلمة مقدسة: 'الجهاد'، فهي كلمة، بالنظر إلى الارهابيين تبيح الوحشية الممزوجة بالعقيدة²، وهذا ما أباح لهم أفعالهم بل وجعلوها قربانا للوصول إلى الجنة، وكان أن دفع ثمن هذه الجهالة والتهور الأبرياء بأرواحهم أحيانا، ودمار حياتهم أحيانا.

وحين ينعدم العدل الاجتماعي ويتبع ذلك الانحياز القانوني لمؤشرات قاسية، تصبح حياة الضحية في خطر، وقد يكون الانتحار هو الخلاص الوحيد، مثلما حدث مع عديد البنات المخطوفات، تصور الروائية ذلك المشهد بقولها: "غيرت الموضوع:

-قبل أن تصلي بقليل، حدث شجارب بين إحدى البنات اللواتي حررن معنا، مع أحد الأطباء، لقد طلبت أن تُجرى لها عملية إجهاض ورفض الطبيب لأنه لا يملك الصلاحيات، والقانون يمنعه، تصوري !

أخرستني الدهشة، فيما واصلت الحديث:

-أي قانون هذا الذي يجبر المرأة على قبول ثمرة اغتصاب كرامتها وإنسانيتها في أحشائها؟³. فعودة المخطوفات إلى حماية الجيش والقانون الجزائري، جعلهن يطالبن بحمايتهن أيضا من نتائج الاغتصاب، فعدد من الفتيات طلبن من الأطباء أن يجهضن، وهذا للتخلص من تبعات حمل غير مرغوب، ومن آثاره الوخيمة عليها وعلى المجتمع أيضا، ف "في المجتمع الجزائري يعتبر الاغتصاب في كثير من الأحيان عار اعلى المرأة وأسرته، وبالتالي كثيرا ما تكون

¹ - نفوس محطمة، الجرائم المرتكبة ضد المرأة أثناء الصراعات-أوقفوا العنف ضد المرأة، مرجع سابق، ص16.

² - لياس بوكراع، الجزائر الرعب المقدس، مرجع سابق، ص 339.

³ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص66.

الضحية محط اللوم. ورغم أن مواجهة العنف الجنسي المنتشر على نطاق واسع خلال العشرية السوداء قد نخرت من قساوة الأفكار المسبقة إلى حد كبير، فإن النساء اللاتي تعرضن للعنف الجنسي لا يزلن يواجهن الرفض في مجتمعاتهن المحلية وفي الأسرة، ونتيجة لذلك فإن معظم النساء يعانين آثار العنف في صمت ويتجنبن الكشف عن محنتهن إلى السلطات أو الغرباء الآخرين. ولجأ عدد كبير من النساء اللاتي حملن جراء الاغتصاب إلى الاجهاض، الذي كان يسمح به خلال العشرية السوداء، بعدما أصدر المجلس الاسلامي الأعلى في الجزائر فتوى أعلن فيها أن الإجهاض في تلك الظروف متوافق مع مبادئ الشريعة الإسلامية. لكن الكثير من النساء أكملن حملهن إلى غايته وهن اليوم يواجهن مشقة إضافية تتمثل في أنهن أمهات عازبات لديهن أطفال ولدوا خارج نطاق الزواج¹. فنتضاعف المشقة والعواقب على المرأة كما على المجتمع. ولكن لماذا لا يتم هنا استغلال الموقف الديني الذي هو لصالح المرأة المغتصبة وتيسير أمر الإجهاض، وتدارك ما تبقى من الحياة لديها قبل أن يتفاقم وضعها وتتضاعف مشكلتها. ولكن الظاهر أن القوى التي تسير الأعراف كما القوانين، تريد رفع سقف معاناة المرأة إلى أعلى درجاته، فالطبيب في الرواية يرفض اجهاض المغتصبة بحجة عدم اكتمال التحقيق، وأن القانون يمنع عليه اجهاضهن بدوافع انسانية فقط. فقانون عمله متشدد في تلك الحالات يبرر تصرفه بقوله: "لنفرض أنني أجهضتها، ماذا سأكتب في ملفها؟ عليّ الحصول على محضر شرطة أولاً لإثبات أن هذه المرأة كانت ضحية اغتصاب إرهابي...صدقيني، إني متعاطف معها، إنها حامل في أسبوعها الثاني، وهذا يعني أن فرصة الاجهاض لا تزال متوفرة، لكن القانون لن يرحمني إذا تصرفت من نفسي.."

-وما العمل؟

-حلما نحصل على المحضر كل شيء سيتم بسهولة.

لم يكن الأمر سهلاً كما تخيله الطبيب، في قسم الشرطة عرفت أن التحقيق في الأمر لم يبدأ، وقد قال لي أحد الضباط إنه من الصعب التأكد ما إذا كانت الفتيات حُظفن أو أنهن التحقن بمحض إرادتهن بالإرهابيين* في الجبل¹. فالوضع أسوأ مما تصورت المختطفات، من أن المعاناة قد

¹ - ياكين إبرتورك، تعزيز وحماية جميع حقوق الانسان، المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بما في ذلك الحق في التنمية، مجلس حقوق الانسان، الدورة السابعة، البند 03، الجمعية العامة 2008/02/13، ص 24-34.
* حالة سعيدة وأخت زوجها ليلي مثال على العنف الجنسي وأشكاله المختلفة من الاعتداء التي كانت تواجه المرأة. ففي عام 1995، اختطف اسلاميون مسلحون المرأتين من منزلهما بالبليدة، واقتاد المسلحون المرأتين إلى معسكر في الجبال

تنتهي بمجرد الفرار من سطوة الإرهاب، ولكن الأسوأ أنهم متهمات سرا بأنهن ارهابيات انتمين للجماعات المسلحة بمحض ارادتهن. فلا القانون بعدالته المزعومة، ولا الطب بإنسانيته، ولا الشرطة بحزمها في القضاء على الاجرام استطاع أن يقدم يد المساعدة للمرأة في حالتها هذه، فالكل أثبت عجزه أو بالأحرى تساهله أمام تلك القضية إذ يمكن أن تتعدى فيها على القواعد والقوانين الوضعية من أجل الحالة الانسانية تلك. ففي الجزائر كان الوضع معقدا حيال ذلك "وقد ساهم الموقف الأخلاقي من هذه الحالات في إضعاف القضية بالإضافة إلى الطرق اللوجستية والإدارية التي تم التعامل بها مع الموضوع والتي ساهمت في أيضاً في إضعافه. وقد تم التعامل مع أجساد هؤلاء النساء والفتيات الحوامل كدليل على "عارهن"، و لذلك كان يتم إخفاؤهن. وقد عانت بعض الناجيات للحصول على الاجهاض إما لكونهن بقين في الأسر حتى تأخر الوقت للقيام بعملية الإجهاض، أو بسبب الوضع القانوني للإجهاض في الجزائر، وعليه أصبحت هذه النساء ضحايا أيضا للحمل القسري. وقد سمحت المادة 72 من قانون الصحة العامة والتي سميت فتوى غيدوم نسبة إلى وزير الصحة الأكاديمي الذي انتقد بشكل صريح وغازب الاغتصاب في اجتماع في العام 1995 وأعلن التزامه بمساعدة النساء الضحايا بالإجهاض "عندما يكون ضروريا لإنقاذ حياة الأم و الحفاظ على توازنها النفسي". إلا أن المجلس الاسلامي الأعلى في الجزائر أصدر فتوى في نيسان/ابريل عام 1998 تخص النساء ضحايا الاغتصاب من الجماعات الأصولية المسلحة وتتص على أنه حتى في مثل هذه الحالات "يحظر الاجهاض الا للضرورة القصوى، لأن الاجهاض جريمة". ووفقا لما قالتها سليمة تلمساني فإن بعض الأطباء قد قاموا في بعض الحالات بالتصرف بشكل فردي وخاطروا بإجراء إجهاض لبعض تلك النساء بصرف النظر عن موقف القانون الجزائري من الموضوع"². ولكن الروائية لم تجادل أكثر ولم تقبل أعذار من يدعون العمل بالقانون خاصة لما يكون إحدى طرفي المعادلة، وقامت بتخليص تخلص شخصية

المحيطة، حيث تعرضن لاغتصاب جماعي من قبل عدد كبير من الرجال على مدار ثلاثة أيام، وتماديا في إذلالهن قص الرجال شعرهن، وفي اليوم الرابع من احتجازهن، ساعدهن رجل طيب على الفرار. واستغرقت عودتهن مشيا إلى البلدة يومين. وعند توجههما إلى مركز الدرك المحلي للإفادة بما حصل، تعرضن حسبما ذكر للشتم واعتقلنا كإرهابيتين محتملتين واحتجزنا لمدة عشرة أيام إلى أن تمكنت أسرهن من الحصول على الإفراج عنهما" (ياكين إبرتورك، تعزيز وحماية جميع حقوق الانسان، المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بما في ذلك الحق في التنمية، مرجع سابق، ص22).

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص67.

² - كريمة بنون، كان اسلافنا سيقتلون كل اولئك النساء : معاني الاغتصاب الجهادي في الجزائر في التسعينات،

<https://www.boundary2.org/2018/07/karima-benoune-our-ancestors-would-have-killed-all-these-women-the-meanings-of-jihadist-rape-in-1990s-algeria-arabic/>، 2018/05/05، 2019/05/30، 00:30.

'رزيقة' على طريقتها فجعلتها تنتحر، وتعزز من تأنيب الضمير لدى الطبيب، بل وتجعل المنتحرة أكثر انسانية منه، تقول: "صدقيني كنت حائرا أمامها، كنت عاجزا بالأحرى، فالיום بعد أن استجوبتها الشرطة، طلبت محضرا لإتمام عملية الإجهاض، لكن الضابط قال لي إنه من الصعب الحصول على المحضر قبل جمع أطراف التحقيق كلها وقد يأخذ ذلك وقتا بين شهر وشهرين، وحين علمت رزيقة بذلك...

قاطعته: من رزيقة؟

أجاب متما حديثه:

-المنتحرة، حين علمت بذلك قررت إنهاء حياتها. وما أثر فيّ فعلا الرسالة التي تركتها.

-رسالة؟

نعم تركت رسالة باسمي، توصي بالتبرع بكل أعضائها للمرضى المحتاجين لذلك. يبدو أنها متعلمة، حتما جامعية لتتصرف هذا التصرف¹. وهنا تعلي الروائية من شأن المرأة الضعيفة والتي طالها الظلم الاجتماعي والقانوني، وتجعل من تصرفها فعلا يدفع الطرف الآخر إلى الخجل ويحط من قيمته أما إنسانيتها ونبالتها. بل وأكثر من ذلك تقر بلسان الرجل أن هذا التصرف نابع من امرأة /متعلمة /جامعية. هذه المرتبة التي طالما لقيت الرفض الاجتماعي والممانعة الأسرية التي تحول دون التحاق البنات بها خوفا على شرف العائلة. في حين انتهك شرفهن بعيدا عن المدارس، ولكن انعكس مجهود تعليمهن في تصرف 'رزيقة' التي فضلت الموت مع منح أعضائها من أجل حياة أناس آخرين.

إن تلك النهايات الحزينة تركت أثرها على الروائية وتأسفت لحالهن وحال الوطن أيضا، تقول: "لو لم تموتي نازفة فقط، لو لم تموتي عضوا عضوا، لو لم تموتي بالتقسيم، لو لم تنتحر 'رزيقة' لو لم تجن 'راوية' لقلت أن الربيع في الجزائر بخير. لا أزهار في الجزائر بعد اليوم، لا حقول"². فحياة الوطن مرهون بحياة أبنائه، وربيعه محكوم بأمن نسائه وبناته، فلا ربيع للوطن والمرأة تنتهي حياتها نازفة أو منتحرة أو في عالم الجنون. فالمرأة كانت ضحية العنف المقصود كذات أدنى من الآخر /الند. فرغم "أن بعض النساء كانوا من بين ضحايا الدولة أيضاً، إلا أن عددهن كان أقل

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 79-80.

² - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 93.

بكثير من عدد اللواتي تعرضن للعنف الممنهج على يد الأصوليين. رغم أن كلا من الرجل والمرأة كانت هدفاً لانتهاكات الجانبين المذنبين فيما يتعلق بارتكاب خروقات حقوق الانسان، إلا أن المعارضة الإسلامية المسلحة تعاملت بقسوة شديدة على وجه الخصوص مع النساء اللاتي لا يمتثلن لإملاءاتها الصارمة، كالتساء غير المحجبات، والنساء العاملات، والنساء المستقلات غير المتزوجات اللاتي يعشن بمفردهن. كما تورطت المعارضة الإسلامية المسلحة في حالات الزواج القسري وغير ذلك من أشكال اختطاف النساء اللاتي يعشن في المناطق الواقعة تحت سيطرتها. وفيما يتعلق بعمليات الاختطاف... فإن النساء اللاتي اختطفتهن الجماعات الإسلامية المسلحة في الجزائر خلال العقد المظلم كان يعثر عليهن في معظم الأحيان في وقت لاحق مقتولات - عادة إما مذبحات أو بأجساد مقطعة. أما أولئك النساء المختطفات اللاتي نجون من الموت كنّ يعتبرن بمثابة "سبايا" أي كجزء من غنائم الحرب، وتعرضن للاستعباد والاسترقاق الجنسي. (في بعض الأحيان كنّ يستخدمن دروعاً بشرية من قبل الإرهابيين الهاربين من قوات الأمن التابعة للدولة). وقد كانت السبايا توزع كباقي غنائم الحرب، بحيث تغتصب السبايا الأكثر جاذبية من الأمير أو قائد المجموعة المسلحة أولاً قبل أن تنتقل ليتم اغتصابها من رجال آخرين قد يصل عددهم إلى خمسين أو أكثر¹، هذا جانب من المعاناة الاجمالية التي بقيت أغلبها سرا، ولم تلقى على المسامح خشية العار أو خوفاً من الفضيحة، ولكن الأصدق من ذلك أنها كانت من القضايا الاجتماعية الهامشية التي لا يأبه المجتمع إلى علاجها ولا الاهتمام بأصحابها، فكانت بنات الجزائر المخطوفات والمعذبات جراء العشرية السوداء من المآسي التاريخية التي ستمنع عن الجزائر أن تحظى بريبع تلوته قصص المغتصابات والمنتحرات على حد تعبير الروائية.

لهذا تفضل 'خالدة' بطلة الرواية الرحيل وترك الوطن بمآسيه، تقول: "نامي يمينة... لا مكان للإناث هنا إلا وهنّ 'نائمات'. نامي...ها هي حصتي من الوطن...ليست أكثر من حقيبة سفر. نامي...توسدي البترول والغاز والمعادن. توسدي 'الحسد' الذي جعل نصف أبناء الجزائر يمشون حفاة! نامي. ها هي حقيبتني في انتظاري، حصتي في الوطن، ها هي أقلامي في انتظاري، ها هو المجهول يصبح بديلاً للوطن"². فالموت نوم هادئ له من الراحة منا فقدته حياة البنات المختطفات، فعبارة "لا مكان للإناث هنا إلا وهن نائمات"، تختزل المسار الطويل المتشابه لحياة

¹ - كريمة بنون، كان اسلافنا سيقتلون كل اولئك النساء : معاني الاغتصاب الجهادي في الجزائر في التسعينات، مرجع سابق، 2019/05/30، 00:41.

² - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، 94.

النساء بصفة عامة والعربيات خاصة، فالتاريخ العربي يشهد على تغييب العنصر النسوي، انطلاقاً من الوأد وصولاً إلى تهميش الذات الأنثوية وإعطاء الأولوية للمركز الذكوري في كل شيء، فكان الاستسلام والتبعية شأن كل ما يمد للمرأة بصلة إلا ما تعلق بمصلحة الرجل كذات مسيطرة، فالظروف الاجتماعية ساهمت في إيجاد نظرة واحدة للمرأة مختزلة في الجسد فقط، وأصبح الناس يتعاملون معها أنها أدنى من أن تمتلك عقلاً ونفساً بمرتبة الرجل¹، فكانت في الدرجة الأدنى، ولا حق لها إلا ما دخل في إطار المسار الذي يرضى به الرجل، من خلال "فرض قيود نفسية وفكرية على النساء، بحيث لا تستطيع المرأة التفكير في الظلم الواقع عليها، وتظن أن هذا الظلم مفروض من الله، أو مفروض من الطبيعة التي جعلتها أنثى. وكان لا بد من تشويه طبيعة المرأة بالمفاهيم النفسية الخاطئة عن الأنوثة والجمال الأنثوي، وتشويه عقلها بالحرمان من المعرفة والفهم، وبلغ هذا التشويه إلى حد إقناع النساء بأنهن بالطبيعة 'ماسوشيات' يعشقن الضرب والإهانة، ومن هنا يسهل على الرجال ضرب النساء دون أن يتمردن"²، وهذا يضمن الخضوع على اختلاف الزمن والمكان، لهذا تساوت حياة المرأة مع موتها، فجزمت الروائية أنه لا مكان للإناث إلا وهن نائمات. ففي لحظة الموت ينتهي الصراع الأبدي وتخرج الأنثى من مضمار العنصرية الموجه نحوها في ظل الأشياء، ابتداءً من ثروات الوطن، وصولاً إلى أبسط الحقوق الإنسانية. ثم تشير الروائية إلى غنى الجزائر الذي لم يستفد منه أبناؤها، فالنهب والسرقة كانت محوراً الحسد تجاه الضعفاء في وطن رغم ثرائه يمشي أبناؤه حفاة. وكثيراً من هؤلاء ما يدفع ضريبة حبه للوطن، تقول الرواية: "كانت أمامي امرأة مغتربة مع ابنتها الصغيرة. قالت البنت بتأفف: "il n'ya que de le mэрde dans ce Blad-

صرخت الوالدة في وجهها باللغة نفسها: 'Yamina' tais toi

ابتسمت لاسمها، فلا أحد يتمسك بالأسماء القديمة غير أهل الجبال والمغربيين، ولا أحد يتمسك بالوطن غيرهم أيضاً. سكنت 'يمينة' الصغيرة. كان يجب أن تصمت هي الأخرى بشكل ما، وأن تتعلم لغة الصمت منذ الآن، إنها عادة متوارثة عندنا.³ فبطلة الرواية تريد السفر بعيداً عن المآسي التي عاشتها، لكنها تريد تأكيد حبها للوطن، وأن غريبتها المحتملة تلك ليست إلا تعبيراً عن حبها له. فجعلت منهم غرباء في الإقامة وفي اللغة أيضاً. وهذا لتعميق مسافة البعد. ولكن الصدفة

¹ - ينظر، نوال السعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 10.

² - نوال السعداوي، قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية، مرجع سابق، ص 31.

³ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 95.

التي جمعتها مع 'يمينة' الصغيرة، جعلتها تدافع عن هجر أو أجبر على الهجرة، ضد من شككوا في ولاء هؤلاء لأوطانهم. فكان هذا التصرف تبريرا منها لفعالها لأنها اختارت السفر والرحيل على البقاء، وحتى لا يكون هذا الابتعاد تعبيراً عن تخليها إنها هو دليل تمسكها به على حد تعبيرها.

عبرت 'يمينة' عن تأففها واشمئزازها من القذارات المادية التي يعاني منها الوطن، ولكنها حتماً تعبر عن اشمئزاز من هم أكبر منها من الواقع المعاش. غير أن الأم نهرتها وصرخت في وجهها وطلبت منها أن تصمت. وهذا ما لم تستغرب منه 'خالدة'، وقالت أنه يجب على يمينة أن تصمت بشكل ما، وأن تتعلم لغة الصمت منذ الآن، إنها عادة متوارثة لدينا". فحتى الغربة والابتعاد لم يستأصلوا المفاهيم المتوارثة عن المرأة، ولغة ارعابها واجبارها على الصمت وتجنب التعبير عما يجول في خاطرها. وهنا يظهر على السطح أن الابتعاد عن المجتمع لم يُخلص المرأة سلطة العادات الأبوية، والغريب أنها ليست من طرف الرجل وإنما من المرأة نفسها، حيث يمكن القول أن الرجل نجح في جعل أفكاره قناعات مسلم بها لديها. وصار حق الكلام فعلاً محرماً حين يعلو صوت المرأة ليصل إلى الغير، "فهي لا تتكلم إلا بواسطة متكلم آخر، يضادها في كيانها، ويميزها بدونيتها... هو أقوى منها، تتكلم بما هو مطلوب منها أن تتكلمه فقط؟ وهذا ما يدفعنا إلى ذكر مفهوم الإرادة عندها. فالمرأة لم تظهر لنا إرادتها، بقدر ما أظهرت لنا إرادة وجهت وتوجه إرادتها، كما كانت الحال معها، بخصوص الكلام. إنها لا تعيش إرادتها... بقدر ما تعيش إرادة أخرى تُوَطر لوجودها، وتدقق في أمورها، وتقيمها. إنها إذاً خارج إرادتها الحقيقية. وهذا يؤدي بنا إلى التعرض لخاصية الصوت. فصوت المرأة هو علامة أخرى من علاماتها الفارقة. فالصوت هو ناظم للعلاقات، وفاصل فيما بينها بالذات، فالصوت علامة تمييز، وقيمة، نحدد من خلالها شخصية المتكلم، ولذا يكون صوت المرأة صفة أخرى، لصدقتها التي تحملها وتحمل بها.¹ ومن هنا يقاس حضور شخصية المرأة على المساحة التي تعطى لها وبأحقيتها في الكلام، أو تجريدتها منه. وهذا كله يكشف بالتنقيب في خبايا العادات والتقاليد التي تسيروها السلطة الذكورية القائمة لحق المرأة في الكلام، وتجريدتها منه وإن كان في المفهوم العام أنه حق طبيعي، فكيف يقبل منها ذلك وهو تعبير عن صوت التمرد الذي صار يسيروها في الوقت الحاضر.

¹ - إبراهيم محمود، جماليات الصمت في أصل المخفي والمكبوت، مرجع سابق، ص 140.

2/ الأنساق الاجتماعية في رواية مريم تسقط من يد الله:

تستمد فتحية الهاشمي أحداث روايتها من مناخ خاص، تعد المرأة محوره، ومركز بنائه. حيث تتصل بعالم البغاء جراء ظروف اجتماعية دفعتها إلى امتهانه. إذ يصبح جسد المرأة وسيلة للإخضاع الآخر، ومواجهة المجتمع، حيث حفلت الرواية "ب نماذج نسائية لم تكن مهادنة لثقافة مجتمعها، بل صادمة لها، ومستفزة للنسق السائد المحافظ سواء أكان تمرد تلك الشخصيات على الدين برموزه وتعاليمه، أم على المجتمع بعاداته وتقاليده"¹، فتمت المواجهة بين صرامة الأعراف الاجتماعية وبين دونية المرأة، إذ "تحافظ المجتمعات بصورة عامة على جملة من القيم والعادات والتقاليد بين أعضائها، وكلما زاد ذلك القدر المشترك من تلك المكتسبات زادت درجة التماسك وتحقق التوازن بين أعضاء الجماعة التي توفر ذلك القدر المشترك بين أعضائها"²، وأي خروج عن السائد المؤلف، يعد تمردا وانقلابا، خاصة ما تعلق منها بالعنصر الأنثوي. وهنا يستفحل النسق الاجتماعي في رواية 'مريم تسقط من يد الله'، ذلك أن التوظيف الصادم المتعمد للأحداث، خاصة ما تعلق منها بالطابوهات المحرمة اجتماعيا. فاعتماد تيمة العهر كحدث مركزي في الرواية النسوية، وكانعكاس للواقع، يكشف عن انعطاف في المفاهيم والممارسات التي يسنها المجتمع، وهذا "يبين تغييرا في العلاقات الاجتماعية، وعدم قدرتها على الاستقرار، مما يجعل المرأة والرجل مكتفيين بالاتصال الظرفي والعارض، وغير قادرين على تحديد الاختيار، بسبب طغيان التوتر الاجتماعي المؤدي إلى الشك المتبادل، وانعدام الضمانات المتبادلة، والتي كان يحققها المجتمع من قبل من خلال العائلة والوسائل الاجتماعية. فاحتراف المرأة للدعارة قد يكون أحيانا احترافا متولدا عن الفقر، وعجزها عن مجارة الرجل في المدينة، في حيازة وسائل الانتاج، ولكن نجد أن المرأة ذاتها تساهم في ترسيخ تلك الظاهرة بوعي ما هو إلا تبرير فاسد تتوهم فيه عندما تمتلك ثقافة ما، بأن إباحة الجسد إثبات للذات"³، وهذا التحدي طوق الأنثى الكاتبة، وجعلها في مواجهة علنية للمفارقات الاجتماعية المختلفة، فترجمت ذلك في ابداعاتها كسمة فنية تمتاز بها كتابة المرأة. فعبرت فتحية الهاشمي عن المرأة التونسية ذات الوضع الاجتماعي المنبوذ، في حين ينسحب هذا التمثيل على شريحة واسعة لعديد من النساء في العالم، فما تقدمه المرأة الآن "أصبح في العرف

¹ - أحمد موسى ناصر المسعودي، الأنساق الثقافية في تشكيل صورة المرأة في الرواية النسائية السعودية، مؤسسة الانتشار

العربي، ط01، 2014، بيروت، ص105،

² - المرجع نفسه، ص110.

³ - بن شوشة بن جمعة، الرواية النسائية التونسية، مرجع سابق، ص72.

الثقافي السائد دليل على جنس النساء عامة. والهاجس الذي تهجس به إحداهن هو بالتالي هاجس نسوي وليس هاجسا ذاتيا فرديا. ومازالت المرأة محتاجة ومضطرة لأن تتكلم باسم كل النساء وليس باسمها وحدها فحسب¹، حتى وإن خصت الأماكن والأسماء وأحيانا الألفاظ باللهجة التونسية إلا أن مريم في الرواية كانت " امرأة رُسم قدرها مذ أن كانت في بطن أمها، هي إنسانة تبحث عن إنسانيتها وعن نسبها، هي ابنة الجميع... والجميع ينبؤها. فهي العاهرة العفيفة التي تبحث عن أبيها وتتحدّى المجتمع المتعقّف، الذكوريّ وأيضا الأنثويّ، للوصول إلى غايتها... مريم هي كلّ امرأة يدفعها المجتمع للسقوط وهو نفسه الذي يتعقّف وينكر أفعاله التكرّاء. إذ أنّه ماخور كبير يعجّ بمختلف الصّراعات الاجتماعيّة، السياسيّة، الاقتصاديّة، الإيديولوجيّة"². وإن كان اللافت في رواية الهاشمي هو كسر الحواجز الكلمات، واستعمال الألفاظ السوقية، وبهذا تصبح الكتابة في الرواية "انتهاكية مدمرة، غايتها أن تستعيد تلك اللغة الأصلية المتوحشة، لغة ما قبل البلاغة، وما قبل الأجناس. والعنف يوجد في هذه اللغة التي تقول الواقع كما هو، وترفض احترام قانون الصمت، وتزيل القناع عن المسكوت عنه وما لا يجب قوله، وتنقل الأحلام والاستيهامات والتخيلات الأكثر حميمية وسرية، وتستعمل اللفظ السوقي الفاحش العنيف"³. وتقديم المرأة في صورة أكثر جرأة، إلا أنها تحمل الكثير من النقد الاجتماعي، وتحمل الوسط الذي أنشأ مريم -ودفعها إلى ماهي عليه- تبعات حياتها. دون أن تغفل المحيط وأثره وتأثيره، تقول الروائية "الذباب الأزرق يسد الأفق... ذباب كثير بأحجام متفاوتة، وزرقة لماعة يهاجم المدينة، يحتل مداخلها ومخارجها، يعيش في كل مكان، يتغذى من الورق، أو بالأحرى من الحبر الملتصق بالورق، بمعنى آخر أو أصح، يمتص الكتابة"⁴. تصور الروائية منظرا غريبا للمدينة تنفر منه النفوس، حيث يسد الذباب مداخلها ومخارجها، ويحتل كل الأماكن. فتتولد عن ذلك دلالة العنف والهمجية، وهي صورة مختزلة لحركة الناس في المكان العنيفة وتدافعهم المنبوذ، ولعل المشترك بين هذا التصوير مع حركة الذباب "ما ذكره ابن منظور في تفسير الهامج، فقد قال فيه: "وكل شيء ترك بعضه يموج في بعض فهو هامج"، ولعل هذا المعنى لهذا اللفظ اشتق من المعنى الذي أفاده الأصل الثلاثي له وهو 'هَمَجْ'،

¹ - عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص 209.

² - مريم تسقط من يد الله -فتحية الهاشمي- وريقات سرين، 2015/30/10، 2019/06/06،

http://safahatsirine.blogspot.com/2015/10/blog-post_36.html.

³ - حسن المودن، الرواية والتحليل النصي قراءات من منظور التحليل النفسي، دار الأمان، ط01، 2009، الرباط، ص

36.

⁴ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 09-10.

ومعناه ذباب صغير...قالوا على التشبيه للزّراع من الناس الحمقى: إنما هم همج هامج، وذلك إذا اعتبرنا المعنى التأويلي للهمج، يدل على ذلك ابن منظور قال عن أبي سعيد: "الهمجة من الناس الأحمق الذي لا يتمامسك"، والأحمق في عرفنا قليل العقل الذي يضعف عن أمره"¹، حيث يجتمع الحمق مع قلة العقل، وهذا ما تقصدت الروائية تقديمه عن مجموع الأشخاص الذين سببوا الفوضى. ولكنها أيضا تعرف مصدر تغذية تلك العقول بهذه الطريقة، فهذا الذباب " يتغذى من الورق، أو بالأحرى من الحبر الملتصق بالورق، بمعنى آخر أو أصح، يمتص الكتابة". أي أن ما آلت إليه الأوضاع يتحمل مداه المثقفون وأصحاب الكتابات والتوجهات المختلفة التي احتكرت الكتابة. فالأجيال هي من صنع من ألف مناهجها في مختلف المستويات. وإن اسقاط الروائية صورة الشعب على حركة الذباب وشكلها مقصودة، فيها إشارة إلى الرجل الذي احتكر الكتابة لسنين عديدة، فما أنتجت تلك الكتابات غير جيل من الحمقى والهمج ودعاة الفوضى. وتنفذ نجاح تمرکز كتاباته حول المهام الكبرى حيث "تتخذ من العالم والقضايا العامة مركزا لها"²، في حين استغنى عن دور المرأة وأثر وجودها الجوهري في تلك القضايا، مما جعلها تكابد مدافعة "عن قضاياها، وتبين ما يترتب عنها وإبراز قضايا الرجل/ الآخر، المعادية لها-من وجهة نظرها-، فهي ترى فيها تضخيما على حساب قضاياها، وسعيا إلى إخراسها، وتهميشها، وتشيينها"³. وإهمالا منه لإمكاناتها جعله يخسر رهان الكتابة ويغذي أجيالا فاشلة وفوضوية بحبر أوراقه.

دون أن تغفل الروائية أثر غياب الوعي لدى الأهل، وفهمهم الخاطئ للزواج والحفاظ على النسل، تذكر ذلك في روايتها بقولها: "وبمر الشتاء ويأتي غيره وأبي على حاله وأمي تكدّس الكلتوس في أقصى الغرفة وأبي يسعل وينجب الأطفال، وأنا أرثيه كل ليلة وأتساءل من أين له كل تلك الخصوبة ومن لكل تلك الأفواه إن مات هو؟ ومن لكل تلك الخيام المنتشرة كالدّمّل فوق الخارطة، إذا انشغلنا نحن بأشياء أخرى غير الانجاب...وتلك هي مشكلة أخرى، فها والدي يقومان بواجبهما القومي"⁴، فالفقر والمرض هو سمة حياة تلك العائلة، وفي ظل ذلك يشتهر الفقراء بكثرة الأولاد، متجاهلين المستقبل وما يحمله من ظروف صعبة تمنع عليهم رفاهية العيش، أو حتى قوته في أبسط صورته، ف" كلما كانت هناك فترة كافية بين كل طفل والذي يليه، كلما قلت احتمالات إصابة

¹ - ليلي توفيق العمري، الذباب في الشعر الجاهلي صورة حية، دراسات العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد 34، ع03، 2007، الأردن، ص 544.

² - عاصم واصل، في خصوصية الكتابة النسوية، مجلة فكر العربية، مرجع سابق، ص 178.

³ - المرجع نفسه، ص 177-178.

⁴ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 11.

الأطفال بالأمراض أو تعرضهم للوفاة، أو ولادة طفل أقل من الوزن الطبيعي، أو سوء التغذية، أو قلة الرعاية الاجتماعية والصحية والنفسية¹، وهذا ما وقع في جهل منه العرف الاجتماعي الذي يشجع على التفاخر بعدد البنين. ولكن هذا جعل الأسرة تعاني من مشاكل اجتماعية واقتصادية خانقة، وأصبحت متطلبات الحياة أكبر من أن تحققها مداخل الأزواج الضعيفة². وهذا ما لخصت مأساته الروائية بقولها: " من لتلك الأفواه، إذا مات هو؟"³، حيث تعمق من الأزمة وتعطي صورة رهيبة لأطفال جياح بلا معيل، ولكنها تبرر موقف والديها الذين يعدان نموذجا مصغرا لباقي الأسر العربية، فهما "يقومان بواجبهما القومي"⁴ فهذا التعليق الذي تختتم به كلامها يحمل كثيرا من الاستهزاء بفكرة القومية العربية ووجوب الحفاظ على الفرد العربي وسلالته، وفيه استهانة بأصحاب الفكر الرفض لحركة تحديد النسل، الذين يلومون أصحابها، وبأن الفرد الذي يعتنق هذه الأفكار، لا تعنيه سوى "ظروفه وأهوائه وحاجاته الذاتية. وهو عندما يرد عليه في ذات نفسه لا يلتفت إلى حاجة وطنه ولا إلى مصلحة شعبه ولا يبالي بأقل عدد من الأطفال يحتاجان إليه للمحافظة على كيانهما. الحقيقة أن الأفراد لا يستطيعون أن يقدرُوا هذا العدد تقديرا صحيحا ولا أن يؤثرُوا الحاجات والمصالح القومية على حاجاتهم ومصالحهم الشخصية...وبذلك تنخفض نسبة المواليد ولا تزال تنخفض يوما فيوما دون أن يستطيع الشعب بمجموعه أن يضع لها حدا في أي مرحلة من مراحل حياته. وليس في ذلك ما يدعو إلى العجب والحيرة، لأن الأفراد إذا كانت الأثرة المستولية عليهم وكانت ظروفهم تدعوهم إلى تحديد النسل لا تزال من سيئة إلى أسوأ، فإنهم بدون ما ريب لا يخرجون أبدا من التضحية بحياة شعبهم وسلامة وطنهم في سبيل ما يحقق أغراضهم ومصالحهم الشخصية⁵، ففي هذا بعد نظر وخوف من أن ينقرض الشعب نتيجة هذه السياسة، وفيه اقتصار على أن الفكرة تلك نتيجة أنانية الفرد وانحيازه لمصلحته الشخصية على حساب مصلحة وطنه وشعبه. في حين تفكر الروائية وتريد معالجة القضية الراهنة، فهمن للأفواه الجائعة أن كثر عددها، وكفيلها، وما فائدة كثرة الخيام والعيش تحت وطأة الفقر والفاقة التي قد تنبت أفرادا أشد خطرا على الوطن.

¹ - حسين عبد الحميد النقيب، حكم الاسلام في تنظيم النسل وتحديده، <https://staff.najah.edu/media/sites/default/files> ص06.

² - ينظر، أبو الأعلى المودودي، حركة تحديد النسل، دار الفكر، ط01، 1965، بيروت، ص06.

³ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 11.

⁴ - المصدر نفسه، ص 11.

⁵ - أبو الأعلى المودودي، حركة تحديد النسل، مرجع سابق، ص 92-93.

ليواصل نسق احتقار الأنثى سيطرته على أحداث الرواية، حيث يأتي الكلام من قبل الرجل موجهًا عن طريق أسلوب استهزائي، يقول يوسف: "نعم، البهيمة، كانت ترفض الانصياع لأوامر أمي، قاذفة إلى الأرض بكل ما تضعه عليها من حطب، أعشاب، جرار ماء: أمي الطيبة تعتقد، جازمة أن البهيمة تعلم حق العلم أن التي تقودها أنثى، حينها: تعرفها من صوتها، رائحتها، مشيتها، حتى مسكها للعصا: تصوري 'البهيمة' تتلذذ ضرب الذكر، وتقول: هذا الضرب وإلا لوح... هذا الكلام لأمي"¹. فاعتراف أم يوسف بحقارة وضعها ودنو منزلتها، جعلها تمثل الوضع مع أدنى المخلوقات منزلة، فجعلت من بهيمة نموذج للتمرد على المرأة، ليس لأمر ما إلا لأنها أنثى. وهذا يستند إلى الإرث التقليدي الذي تخضع له معايير الخطاب الموجه للمرأة، فيستثنونها مما يمنح مذكر في كل شيء، بداية من الكلام، حيث " لا يخاطبون النساء بما يخاطبون به الرجال. فما يحضر في الوجود، في جميع الحالات، ليس الشخص المخاطب، بل سلسلة الأحكام التي نصف من خلالها بعضنا بعضا. لذلك عُدت هذه المراتب 'سجلات قيمية' تعبر عن أدوار هؤلاء ومواقفهم في النسيج الاجتماعي وفي الذاكرة الرمزية على حد سواء. وتلك وظيفة الصور النمطية الكبرى الخاصة بالفكر المخيالي، إنها تقوم بتشويه 'الفكرة' الأصلية وطمسها وإغائها من خلال الانتصارات للتصورات الاستعارية التي تستوعبها وتغطي وجودها وضمن هذا التفاوت يندرج التمييز بين التذكير والتأنيث، أي بين 'الأصل' و'الفرع' كما... هو متداول في كثير من البناءات العقدية والثقافية... فالأصل في الحياة هو ما يبني في الثقافة، فلا قيمة للحقائق الأشياء والكائنات في الواقع، بل الأهم من ذلك تمثالتنا عنها. وذلك هو مضمون الثقافة ذاتها"²، فتشكل خيارات تعتبر وقفا تم تجهيزها مسبقا، فتعاني الأنثى من مضمون اللغة والعادات والمفاهيم المتحجرة ما بقيت. والتي كثيرا ما تحمل المظلومين أوزارا ليس لهم فيها يد، مثلما فعل بمریم التي عاشت تائهة بلا أصل، تصور الروائية مشهدا لتلك المساءلة العنيفة التي تدور بين مريم وأمها، تقول: " كان وجه أمي يطل عليّ، باردا، محايدا، تعلوه صفرة ودموعها تتجمع تماما تحت ذقنها وتتقاطر على الأرض:

-أبي؟ من هو أبي؟ صفي لي واحدا، مجرما، كان، وضيعا، متخلفا، المهم، هات لي أبا، أعرف أصلي وفصلي، أنا عربية، أو أوروبية حتى...

-صدقيني يا ابنتي، لا أعلم، لا أعلم...

¹ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 37.

² - سعيد بنكراد، سيميائيات النص مراتب المعنى، دار الايمان، ط01، 2018، الرباط، ص167-168.

-ليتني لا أصدقك، ليتني مت قبل أن أصدقك"¹. فهي حالة من الهستيريا وقعت فيها مريم، أما الضغط الاجتماعي والنفسي الذي تعانيه، دون أن تكون هي سببه المباشر. فالأم الباكية العاجزة عن الجواب تعيي جيدا حجم تلك الأسئلة وقساوتها، وهي أمام مريم لا تملك جوابا شافيا، يخفي ماضيها المنبوذ، والذي يدفع تبعاته أطفالا ينسبون إلى اللاشعية التي تلازمهم طيلة حياتهم، ففي الطبيعي من الأمور، أن "الأطفال ينسبون إلى آبائهم وأمهاتهم، الذين أنجبوهم، وأبلغوا عن ولادتهم بالطرق الإدارية والقانونية المعمول بها في بلدانهم. لكن هناك بعض الظروف، التي تحول دون معرفة نسب الأطفال، منها عدم التعرف على هوية آبائهم وأمهاتهم... أو إنجابهم من أمهاتهم، اللواتي يعجزن عن تحديد آبائهم، بسبب كثرة علاقاتهن الجنسية، أو يتمنعن عن الإفصاح عن آبائهم، لخوفهن من العقاب، الذي قد يؤدي إلى إنهاء حياتهن"². وهذا الخوف والريبة من الفعل الخارج عن الإطار المسموح به دينيا واجتماعيا، يولد أزمت اجتماعية مستقبلا. فمهما كان المجتمع متفتحا إلا أنه سيعتمد نظرة الإقصاء والازدراء لهؤلاء الأطفال التابعين للعلاقات غير الشرعية. وهنا تخرج المؤسسة الأسرية عن الدور المنوط بها ذلك أنها أخفقت في بداياتها الأولى. فالأقوم اجتماعيا أن "تقوم الأسرة بوظائفها في ضوء ثقافة مجتمعها التي تحدد لها معارفها، ومعتقداتها، وتقاليدها، ومهارتها، ومعاييرها...و عندما تخفق الأسرة في القيام بوظائفها، وفي الامتثال لثقافة مجتمعها، فإنها قد تقع في دوامة التفكك، الذي يساعد على سرعة انهيارها، وانحراف أفرادها، الذين قد يجدون صعوبة بالغة في التوفيق بين أهدافهم (التي يطمحون أيها) ووسائلهم (المشروعة وغير المشروعة). فقد يقوم بعض أفرادها بممارسة الجنس مع محارمه، ويقوم البعض الآخر بامتهان الدعارة. إن هذا السلوك المنحرف قد يكون له نتاج خطير، هو إنجاب الأطفال غير الشرعيين"³. بعدها لتبدأ رحلة البحث عن الأصل والنسب الذي قد لا يظهر في غالب الأحيان. وهذا نتاج التمييز العنصري الذي يقع على الأنثى دون الذكر، حيث "حرم النساء فقط، أما الرجال فإنهم يمارسون الجنس في سوق البغاء دون أن يحرّمهم المجتمع من الشرف دون أن يعاقبهم القانون، ودون أن يطلق عليهم كلمة 'مومس'، أما النساء فهن وحدهن اللاتي يقع

¹ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 71.

² - فواز توفيق رطروط، خالد عبد الرحمن العطييات، الآثار الاجتماعية والنفسية المتوقعة لاحتضان الأطفال مجهولي النسب في الأسرة المنجبة للأطفال الشرعيين في الأردن ودور المختصين الاجتماعيين في مواجهتها، مجلة الطفولة العربية، المجلد 08، ع 31، 2016، الكويت، ص 17-18.

³ - فواز توفيق رطروط، خالد عبد الرحمن العطييات، الآثار الاجتماعية والنفسية المتوقعة لاحتضان الأطفال مجهولي النسب في الأسرة المنجبة للأطفال الشرعيين في الأردن ودور المختصين الاجتماعيين في مواجهتها، مرجع سابق، ص 12.

عليهن العقاب، والعار يمتد ليشمل الأطفال الذين يولدون في سوق البغاء أو في سوق العشق، ويطلق عليهم الأطفال غير الشرعيين أو اللقطاء. إن المجتمعات التي تُفرق بين الأطفال وتعاقبهم على ما حدث قبل ولادتهم إنما هي مجتمعات بلغت أشد أنواع الظلم والاستغلال، لأنها تصدر حكماً على أبرياء صغار لم يشتركوا في الفعل الذي جاء بهم إلى الحياة. هذا أكبر دليل على أن مجتمعنا الذي نعيش فيه لا يمارس شيئاً من العدالة التي يتشدد بها، وإنما هي كلها كلمات جوفاء لا يراد بها إلا التغطية على الظلم والاستغلال الواقع في الحقيقة. إن مؤسسة الأطفال غير الشرعيين ليست إلا مظهراً من مظاهر التناقض الأخلاقي والإنساني للمجتمع الذكوري الطبقي¹، لتتحمل المرأة لوحدها وزر الفاحشة التي قامت بها، في حين يتم تغيب الرجل من المعادلة رغم أنه أحد أطرافها الأساسية. حيث يصبح مبتغى يراد الوصول إليه، في حين تلام الأم لأنها لم تحفظ له هوية خاصة، وهذا ما صورته الروائية في تلك الجزئية، حيث ينظر إلى الأمر على أساس علاقة العقل/الرجل، مع الجسد/المرأة، ويتم منح الرجل فرصة ممارسة الجنس خارج إطار الزواج مع عدد غير محدد من النساء دون أي وازع يرده أو نقص يشوب وجوده². ولهذا رُفِع عنه اللوم اجتماعياً وتحملت المرأة لوحدها وزر الفعل المشترك بينهما. ليعمق الفرق بين كل ما هو ذكر وما هو أنثى، تقول: "أول وآخر رجل قام بعملية 'تحديد النسل'، في ذلك الوقت، ظل أضحوكة 'التوانسة الكل'".

لأنه رجل؟

طبعاً...

ولماذا هذه 'الطبعاً'؟

...لأنه/لأنه...

هي مسألة قومية، يريدون منا أن ننقرض حتى يرثوا الأرض ومن عليها...

أيرثوننا بالعدد أم بالكيف؟

¹ - نوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، نوال السعداوي، مؤسسة هنداوي سي أي سي، دط، 2017، المملكة المتحدة، ص 185.

² - ينظر، نوال السعداوي، تؤأم السلطة والجنس، مؤسسة هنداوي سي أي سي، دط، 2017، المملكة المتحدة، ص 203.

وما الفرق بين هذ وذاك؟¹. وبهذا المقطع تشير الروائية إلى الخلل الذي أصاب العقل العربي/الرجولي، حيث سجلت من تلقاء نفسها تاريخيا، لجوء الرجل إلى تحديد النسل، وكيف قوبل بالاستهزاء والاستهجان، ليس لأنه خرج عن حب العرب للبنين، بل لأنه رجل وكفى. كما أنه يعد في الأعراف العربية حامي لسلاستها والمحافظ عليها. ثم تمرر الروائية مرة أخرى فكرة القومية العربية، واعتقادها شبه الجازم أنها ستنتصر بكثرة العدد، وستمنع أعداءها من أن يرثوا الأرض بهذا التصرف فقط، وأنها ستحافظ على وجودها بهذا التكافل المعنوي/ العددي. ثم تتساءل هل سيرث الغرب الأرض عن العرب بكثرة عددهم أم بإمكانياتهم وتطورهم في مختلف المجالات. وتحيب أن ايجاد فرق بين هذا وذاك غير مجدي، لأن الأمم الأخرى قد تجاوزت العقبة في حين مازال العرب يحاولون. ويتدارسون فكرة تنظيم النسل وأثرها على القومية العربية، في حين أن "تحديد النسل لا يقتضي بالضرورة إضعاف الأمة، بل إن التنظيم المدروس يمكن أن يكون من أسباب قوة الأمة، ولا تقاس قوة الأمم بعدد أفرادها، وإنما تقاس بالأمر الأخرى كالإبداع الحضاري، وقوة الاقتصاد، والتفوق العلمي، والقدرة على رد المعتدين، والرقي في القيم والمبادئ والأخلاق، وقوة التشريع والنظام، وكون الأمة ذات رسالة خيرة، وكون المجتمع متكافلا ومتربطاً، وهذه الأمور لا تحتاج دائما إلى التفوق العددي"²، فالأمر يتجاوز النسبة الديموغرافية للسكان، إذا تعلق الأمر بالتخلف الفكري، والتراجع العقلي.

تقدم الروائية الأحداث بطريقة خاصة تعتمد فيها على العاطفة الانسانية التي تجبر المتلقي على التعاطف مع 'مريم' التي كانت ضحية مجتمع قبل أن تكون مذنبه في نظر المجتمع ذاته، تقول: "لا يمكنني الزواج بك... لا أستطيع... كوني واقعية يا مريم: من سيكون جد أولادي؟ أخولهم؟

كل العالم أهلهم... أحبك

'الحب ما يعمل شي في حكايتنا'³. وهنا تعيش مريم صدمة أخرى، حيث تُعمق النظرة الدونية لها، وتسد إلى أنها مجهولة النسب، ولا فخر لرجل إذا ارتبط بها، في حين تستند مريم إلى روابط الحب التي تجمعهما، ولكن هناك روابط أكثر قوة وأشد تأثيراً، فالأسرة في المجتمع العربي 'الشرقي' تولى أهمية كبيرة لحسب ونسب البنات التي ستكون من نصيب ابنها، وهذا ما يغلق الأبواب أمام من

¹ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 87.

² - حسين عبد الحميد النقيب، حكم الاسلام في تنظيم النسل وتحديده، مرجع سابق، ص 26.

³ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 99.

يعانون من كونهم لقطاع. وهنا يتجاوز الزواج الرابط المقدس القائم بين الرجل والمرأة، ليقف على حدود أعراف المجتمع التي تكون أحكامها قاصرة -في كثير من الأحيان- عن بلوغ درجة الانسانية .

ورغم الأفكار المختلفة التي تتجاذبها أحداث الرواية، إلا أن مريم وأثرها كأنثى يبقى هو المسيطر، خاصة إذا عمدت إلى الوصف الدقيق للجسد وأعلنت من قيمته كقيمة أنثوية غاية في حد ذاتها تخضع بها الآخر، تقول: "كم ستدفع لست ككل ال..."

أرجوك لا تتميها أرجوك...

ماذا هناك؟ هي واقعي، أنا مريم للبيع: أنت جعلتني للبيع، من يدفع؟ من يدفع؟ كم ستدفع هيا... الزبائن ينتظرون، لا وقت لدي...

مريم... اقتربت منه. تملّى في 'الوحمة' أعلى الكتف الأيسر، يا لسوادها زاده بياض بشرتها رونقا وبذخا، انحنى يقبل رأس الكتف، أفلنت جسدها من بين يديه، وهي تواري دمعة تكاد تنفر من عينيها، لا مريم تماسكي، لا تجعليه يشمت، ويفرح بانتصاره عليك، لن يرى دمك، لن يرى دمك، دمك أنبل من أن يدنسه هو بفضحه... هيا... ماذا هناك؟ الصوت ليس صوتها، أبدا لم يكن هذا الصوت لها يوما... مريم لتحدث قليلا. طبعاً وهل هناك أنبل من حديث الجسد¹. فالصدفة التي جمعتها مع حبيبها السابق، جعلتها تثقل عليه اللوم، لأنه بتخليه عنها، وبرفضه لماضيها مجهول النسب دفعها كما تفعل الظروف غالبا إلى امتهان البغاء، ليجمع بينهما الماخور مرة أخرى، وفي محاولاته لكسب رضاها وأن تتجاوز له عمّا سلف، تعلن مريم أن غاية عودته هو جسدها الذي جعل منه سلعة للبيع. ولكن اللافت في الرواية أن 'فتحية الهاشمي' تسترسل في وصف جسد مريم، وإعطائه من الصفات ما يجعلها أنثى استثنائية. على أساس أنه مصدر ثقتها بنفسها، وقوتها التي تخضع بها الآخر/الرجل. ففي الكتابة النسوية يرمز الجسد إلى قيم جمالية وثقافية، وهذا ما يمنح الخطاب النسوي بعدا دلاليا مختلفا، وذلك لخصوصيات يحملها هذا الجسد، وما له من معاني وأبعاد واقعية وأسطورية، مما جعلته مثقلا بحمولات دلالية مختلفة تميز الأنثى عن غيرها²، وهذا ما جعله ملهما في الإبداع النسوي، كشعار للتمرد وإعلاء من قيمة الأنا الأنثوية، فأصبحت الكتابة عن الجسد في السرد النسوي "وما ينبثق عنها من أسئلة معرفية من بينها سؤال

¹ - المصدر نفسه، ص 101.

² - ينظر، حسين مناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، مرجع سابق، ص 157.

الجنس، الذي يمتلك كامل شرعيته، باعتباره محركا مهما للكائن البشري، إذ يجسد الخاصيتين النفسية والغريزية للكيان، يمتلك مساحة حضور مهمة في الإبداع الأدبي، في شتى تنويعاته الأجناسية، وبالأساس النسائي منه في المجال الروائي، مما يبيح البحث في الأطر المرجعية التي يحتكم إليها هذا التفكير في الجنس "كمعطى انساني، وكتجربة معرفية خاصة وأن هذا السؤال بالذات لا يزال موضوعا للتباس ومتاجرة وإثارة غير علمية مدمرة، أي أنه أداة للتشويش تقضي إلى أعطاب عدّة في الذاتية، فضلا عن المساءلة عن كيفية تفكير الجسد الأنثوي روائيا في السرد النسائي... وذلك في الوقت الذي ينزع فيه البناء المجتمعي إلى ما يشبه تحريم التفكير والحديث في ذلك. ثم ما هي مظاهر هذا البناء الذي يخرج الجسد من التحريم إلى الضوء المعرفي، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة تقبل المتلقي للنص السردي النسائي في جنس الرواية. وهو التقبل القائم على البحث عن الجسد الأنثوي الحسي، في هذا النمط من النص المؤنث، وذلك استنادا إلى نمط ذكوري يؤول ابداع المرأة الأدبي تأويلا إيروسيا يختزل مقصديته في الإغواء... فالجسد حين ينطلق من برانيته الشفوية إلى داخلية الأشياء من خلال رحلاته الرمزية في اللغة، يخلق ثقافته الوجودية التي تتسخ، وتتحول عبر سائر الأجناس الإبداعية، لا فقط، كشبكة من الحواس الثابتة في المسام: حقله الظاهري، ولكن كحضارة لها تخيلها الطقوسي، الذي بقدر ما يتنامى في التاريخ كتابة وإبداعا، خارج تسويرات التقنية، بقدر ما يتفقت لتعانق دلائله اللحظة، باعتباره 'النحن'، والآخر قادم من رحم العدم¹. ففي اللحظة التي تعتبر الروائية الكتابة عن الجسد لحظة تمردية تعيشها الأنثى، يصر الناقد بوشوشة بن جمعة على أن ذلك ما هو إلا خضوع من المرأة للرجل بطريقة غير مباشرة، في مجتمع ذكوري يحط من قيمة الأنثى خاصة فيما تعلق عندها بالجسد، إذ 'تضفي السمة الذكورية للمجتمع التونسي -نموذجا دالا على المجتمعات العربية والإسلامية- قيمة خاصة على الجسد الأنثوي، تتبني على منظور فكري، قيمي، سلوكي يختزل وظيفته في الرغبة/الشبق، ومدى للمتعة، فتتحوّل وظيفة المرأة تبعا لذلك في جانبها الفيزيولوجي، وتتكرس هامشية إمكاناتها الفكرية. ولما كان الجسد هو أكثر ما يرى في المرأة، فقد تجلّى في السرد الروائي للكاتبات التونسيات مصدر شهوة يثير الجانب الغريزي للرجل، ليكرس النظرة المتوارثة للمرأة، والتي لا ترى فيها سوى بؤرة للذة، وعندما تشعر المرأة بأنها لا تملك سوى جسدها، فإنها توظفه في حالة التمرد وحالة الإكراه كأداة عمل وأداة إشباع، وكأن النساء هكذا لا يرين أبعد من أجسادهن²'، فما

¹ - بو شوشة بن جمعة، الرواية النسوية التونسية، مرجع سابق، ص 63-64.

² - بو شوشة بن جمعة، الرواية النسوية التونسية، مرجع سابق، ص 65.

تحاول الروائية إعلانها على أنه مصدر لانتصارها على الرجل، حين قالت: " طبعاً وهل هناك أنبل من حديث الجسد"¹، كان سبباً في خضوعها له، وإقراراً منها-بطريقة غير مباشرة- أن غايتها إمتاعه ولو على حساب نفسها، في حين كان أقصى ما تريد الانتصار عليه في لحظة لا يتمكن من رؤية دموعها، تقول: " وهي تواري دموعاً تكاد تنفر من عينيها، لا مريم تماسكي، لا تجعله يشمت، ويفرح بانتصاره عليك، لن يرى دموعك، لن يرى دموعك، دموعك أنبل من أن يدنسها هو بفضحه"²، وهنا يتوارى الدنس الحقيقي للجسد الأنثوي ويختزل في دموع المرأة التي يجب أن لا يراها الرجل كي لا يدنسها، في حين تسمح له بأن يستبيح جسدها.

ورغم ذلك تواصل الروائية كسر نموذج المرأة النمطية المتوارث عن المرأة، تقول: " ما كل هذه الدكاكين والسلع المعروضة: إنه نهج زرقون..."

ولماذا سمي هكذا يا ترى؟

لست أدري، سأمر إلى نهج آخر، سمعت عنه الكثير. إنه نهج سيدي بومنديل: كثرت الأسياد في البلاد والنافع ربي"³. وهنا تظهر شخصية البطلة بنفس جديدة غير تلك الضعيفة المعروفة عن النساء. حيث تشتهر المرأة أكثر من غيرها بالإيمان بالأولياء الصالحين وقدراتهم، حيث "تلجأ إليه لأنها تلتمس ذلك الضعف في سلطة الثقافة الرسمية السلطة الذكورية وتتقوى فيه بالمقابل من خلال التواصل مع هذا الولي الصالح لأنها تعتقد فيه كامل الاعتقاد أن به قوة أعظم من قوة الرجل أو الزوج والثقافة السائدة والنظام الاجتماعي الذي يكرهها ويقهرها... إنه فضاء الحرية النفسية للمرأة"⁴. في حين تنفر شخصية مريم من هذا الاعتقاد، وتعلنها صراحة أن قدرة هؤلاء الأولياء لا تنفع أمام قدرة الله. وبهذا تخرج عن السائد المتعارف عليه حول تبعية المرأة للجهل الاجتماعي والاعتقاد السلبي بخضوعها تلك الروحانيات المتوارثة عن علاقتها بالأولياء الصالحين. بل وأكثر من ذلك، فمريم هنا تمثل دور الغي في حين كشفت عن إيمانها القوي بأن لا نافع إلا الله.

¹ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 101.

² - المصدر نفسه، ص 101.

³ - المصدر نفسه، ص 105.

⁴ - فراح زينب، الزيارة النسوية للأضرحة مقاربة أنثروبولوجية بضريح سيدي قادة بن المختار بولاية معسكر، مذكرة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2010/2011، ص 117.

ويبقى هاجس مريم الوحيد هو البحث عن نسبها بين عديد الوجوه التي تمر بها يومياً، تقول: " افتح ذلك الدرج... "

أيّ درج تقصدين؟...

ها أنا ذا أفتحه... ما هذا الملف الكبير؟

إنهم آبائي

ماذا؟ أهذه مزحة؟

لا...إنهم من توهمت أنهم آبائي، أو ربما فعلا كان أحدهم أبي أو عمي أو ابن عمي...

هذه الغرفة تعجّ بداخلها ومريم تحتفظ بملف كل زبون، هي تخاف لعنة أمّها كثيراً، تخشى أن تقع في المحذور نفسه، 'لذلك قامت بفيش تشبيه' بلغة أوضح...مسكينة يا مريم. مسكينة يا مريم"¹. فمعاناتها أكبر من توريثها لغيرها، فما قامت به هو تجنب خطأ أمها التي لم تحتفظ بملفات خاصة بزبائنها، لعلها تتعثر بوالد ابنتها يوماً، أو تدلها عليه ! ، في حين تبقى مريم على ثقة أنها إذا ما وقعت في المحذور، فقد أوجدت الحل مسبقاً.

ولكن ما تحاول الروائية تمريره والعمل على اعتباره أمراً عادياً، هو انتهاك المحذور الاجتماعي، وامتهان الدعارة، واتخاذ من البغاء مصدر تكسب مقبول، في حين تجعل من الفعل المحذور هو أن ترزق مريم بابن ولا تعرف من هو والده، وتقوم بتكثيف دلالي على أنها مسكينة وهما الوحيد أن لا تعاد مأساتها مع أبنائها. ولكن هذا يكشف عن قبول لدى المرأة بوضعها رغم يقينها اللطاهر أنها على الطريق الخطأ، من خلال عديد الأحداث التي حاولت فيها مريم التمرد على وضعها دون جدوى، وأنها تظهر خضوعها للسلطة الذكورية على أن تكون وسيلة للمتعة لا غير، في حين يجب عليها أن تتحمل تبعات فعلها حتى النهاية، دون أن يناله من ذلك شيء. فحتى وأن حاولت الروائية أن تعطي للفعل الذي قامت به مريم قيمة عاطفية ايجابية، إلا أن هذا يكشف أن "المرأة مستلبة الوعي نجدها تتقبل مكانتها ووضعية القهر المفروضة عليها. وكأنما هي جزء من طبيعتها وتكوينها. ولا تكفي المرأة التي تجسد هذا الاستلاب بتبني مقولات الثقافة الذكورية، بل تتحول بدورها إلى عنصر قانع للأثوثة، ومقاوم لتغيير وضعياتها سواء في الواقع المعاش أو في

¹ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص108.

المتخيل السردي فالعقل الأنثوي تقولب واستزعر...فقد غيبت الذات الأنثوية الكاتبة عن النسق ليس لأنها كما يقول الغدامي تحتاج إلى وعي خارق بشروط اللغة وقيودها لكي تتمكن من إحلال الأنوثة بإزاء الفحولة بل لأن من مدّ ساعده إلى العقل المستزعر هو المذكر/الفردى والمجمعي/ والمؤسسى...بنقافته القاهرة التي كان لها غلبتها الظاهرة على الذات الأنثوية¹، وهذا ما يتوازى مع صورة مريم في الرواية التي حاولت عبثا التخلص من الدائرة التي وجدت فيها، ومحاولتها في مجابهة رواد الماخور التي كانت تنتهي بالفشل، التابع لسيطرة الثقافة التي تحكمها النظرة الدونية للمرأة بصفة عامة وللبغى بصفة خاصة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تحكمها رغبة الآخر/الرجل في توظيف المرأة فيما يخدم متعته ويحول دونما تمرداها على الوضع، وبهذا يكون "قبول الواقع من الذوات الأنثوية صادرا عن وعي رافض لكنه يتمسك بالقبول حماية للذات من قبيل التعايش مع واقعه المأزوم، فالمجتمع يرسم للمرأة صورة نمطية يصعب الخروج من أسرها، مستخدما في ذلك أساليب التدعيم المباشر، كأسلوب القبول الاجتماعى الذي يعمل على إثابة اتساق المرأة مع القالب النمطى السائد، أو أسلوب الاستهجان الاجتماعى الذي يعمل على استنفاد السلوك الذى يتعارض مع الدور المرسوم المتمثل في حصر المرأة في أدوار محدودة"²، بين هذين الأسلوبين فضلت مريم الرواية أن تقبل بواقعها المعاش، وتساير وضعها مع اتخاذها لاحتياطات دون وقوع الخطأ الوارد. فهي حاولت التمويه وتغطية فعل البغاء وجلب تعاطف المتلقى، من خلال جعلها مسكينة، صارت تخاف من العواقب، ليكشف فعلها بطريقة غير مباشرة قبولها لوضعها رغم الرفض الداخلى أحيانا إلا أنها تستمر فيه.

ثم تصور الروائية حالة الصراع والعنف الذى قد يصادف الفتيات في الماخور، سواء من طرف مرتاديه أو من طرف أهلهم الذين يعارضون وجود بناتهن في مثل هذه الأماكن، وهذا ما حدث مع إحدى الفتيات حيث تعرضت للضرب والتعنيف من طرف أخيها وأبيها، تقول: "مريم/مريم صوت صفة..."

-فقط صفة؟

-أظنها فقط، صفة...

-لم لا تكون ركلة؟ لكمة؟ طريحة نباشة القبور

¹ - أحمد موسى ناصر المسعودي، الأنساق الثقافية في تشكيل صورة المرأة، مرجع سابق، ص 92.

² - المرجع نفسه، ص 92-93.

-فعلا لما لا تكون الحكاية هكذا؟ الفتاة المحمولة بين أرض وسماء، تتمرد على معنيتها وتشبعهما ركلا وضربا

....

-دعك مني ولنبحث عن طريقة ننفذ بها هذه المسكينة: لنستبعد العنف عن كل، هما أبوها وأخوها و"الظفر ما يخرجشي مالحم" لنفرض أن بانديّة البورديل ' قرروا التدخل السريع لصالح المسكينة وأشبعوا المتطفلين ركلا وضربا وألقوا بهما خارج السور"¹. فالمشهد العنيف الذي تعرضت له الفتاة يكشف شيئا من النفاق الاجتماعي الراض للماخيز، في حين يرتادونها دونما مانع ذاتي، وأكثر من ذلك فإن هناك من الرجال من تكفلوا بالدفاع عن الفتاة لأنه يدافع عن ممتلكات مشاعة لا يحق لأحد أن يدعي الأحقية عليها.

يبدأ الحوار بين يوسف ومريم حول أنواع الضرب الذي تتعرض له الفتاة، وهي صورة مصغرة للعنف الاعتيادي الذي تعيشه المرأة سواء المنحرفة أو غيرها، فهي "تعنف لأنها لا تساوي قيمة الرجل، فالأب يعنفها لأنه وصي عليها ومن حقه تربيتها وتقويمها. وكذلك الأخ والزوج، بل وكل فرد من أفراد القبيلة أو العشيرة له أن يعنف المرأة...والأحاديث المشيطنة للمرأة والتي تتحدث عن كيدها وفتنتها عديدة، وكلها تنتج ثقافة عنيفة ضد المرأة تمحو إنسانيتها، ولا شك أن المرأة تتعرض للعنف اللفظي والمادي من ضرب وشم وسب، ومن تحرش جنسي واغتصاب، ومن قتل بحجة الدفاع عن شرف العائلة. فالمرأة تستهدف بالعنف باعتبارها أنثى لا باعتبارها إنسانا"²، فيتمادي الظلم الاجتماعي اتجاهها فقط لأنها تمثل العنصر الأنثوي. حيث "يتسم بدرجات متفاوتة من التمييز والاضطهاد والقهر والعدوانية، الناجمين عن علاقات القوة غير المتكافئة بين الرجل والمرأة، في المجتمع والأسرة على السواء، نتيجة لسيطرة النظام الأبوي بآلياته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية"³، فيسود التمييز الطبقي بين الذكر والمؤنث لترجم إلى عنف بشتى أنواعه. ولكن الروائية تنتقم لها بطريقتها، وتجعل من تلك الفتاة الضعيفة مصدر للقوة فتقلب على الأب والأخ وتضربهما. وهي محاولة لضرب الصورة الأبوية والسطوة الذكورية، وإظهارها بصورة الضعيف وانزالها منزلة الفتاة. وهنا تدخل هذ الجزئية الروائية "في دائرة المعركة الشرسة ضد الآخر (الرجل).

¹ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 110-111.

² - مسيرة تحرر المرأة التونسية بين الأمس واليوم، عفاف مطيراي، النسوية الإسلامية، مرجع سابق، ص 76.

³ - حنان قرقوتي، عنف المرأة في المجال الأسري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط01، 2015، قطر، ص 14.

لتغدو هذه الكتابة لا تصف ولا تفسر ولا تشرح ما تعانيه النساء، بل تهاجم وتخوض في ماء غامر... وفي هذا السياق كثيرا ما أحييت خصوصية الكتابة النسوية إلى لغة ذاتية نابعة من الذات المبدعة/دور المرسل (المرأة) والمهيمنة على الكتابة النسوية¹، بهدف الانتقام من تاريخ العنف الذكوري ضد المرأة. ثم تسترسل الروائية في إهانة وإذلال الرجلين، وجعلهما مجرد طفيلين لا حول لهما ولا قوة، تقول: " لنفرض أن بانديّة البورديل ' قرروا التدخل السريع لصالح المسكينة وأشبعوا المتطفلين ركلا وضربا وألقوا بهما خارج السور"²، وهذا السور المعنوي الذي ذكرته الروائية، يجعل منهما عنصران منبوذان. وهنا يكتمل حضور الأب والأخ في صورة باهتة ضعيفة خلف أسوار القدرة والسيطرة، ولتعميق هذا الانتقام جعلت الضرب الموجه إليهما من طرف الرجال' بانديّة البورديل'، والذين لم يسلموا بدورهم من عامل النقص والتحقير من طرف الروائية، إذ جعلتهم مجرد لصوص، ولكنهم ساهموا في إسقاط هيبة الرجل من طرف الرجل نفسه.

ثم تعود الروائية بالأحداث إلى الجو المحيط بمريم، وما تكابده في يومياتها، فنقلت لنا حوارا دار بينها وبين أحد رجال البوليس، تقول: "منذ متى تمارسين هذه المهنة؟

من قبل أن أولد...

أتسخرين منا؟

اسأل والدتي...

ستخبركم الحقيقة.

وأين هي؟

في كل ركن من هذا المبنى، تسكن...³. إن ما تحمله كلمات مريم أبعد من الفهم السطحي لإجابتها، فالأم التي امتهنت البغاء لا يُنتظر من بناتها أن يقذفن بعيدا عن المواخير ودور الفساد، وحين تختار المرأة هذه الأماكن سواء في واقعها المعاش كامرأة مستلبة، أو في رواياتها كامرأة مبدعة فإنها تحيل بالمتلقي إلى نوع خاص من الظلم تكشفه له، قد يلقي باللوم فيه على المرأة في حين يتحمل المجتمع كله المسؤولية تجاهها لأنه هو من يصنع المرأة البغي. فكشف هذه البيوت

¹ - حسين مناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، مرجع سابق، ص 112.

² - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 111.

³ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 128-129.

وتعاطم الاحصاءات الخاصة بها، يعكس الحرية الجنسية التي يتمتع بها الرجل على حساب المرأة. فالحضارة التي انبنت على مفاهيم ذكورية، أعطت الأولوية والأهمية للرجل في كل شيء، وجعلت المرأة الطرف الخاضع لتلك السلطة. وتكشف ظاهرة البغاء التناقض في سياسة الرجل، حيث جعل طرفيها خاضعا لحاجته الخاص، المرأة/اقتصاديا، والرجل/ جنسيا، غير أن المجتمع يعمل من أجل رغبات الرجل على حساب الحاجة الاقتصادية للمرأة، وهذا ما يكرس عدم المساواة بين أفرادها¹، مما خلق نمطا خاصة يحكم قيم المعاملة المتبادلة بين المرأة والرجل، والتي تسير بدورها باقي القيم المجتمعية المختلفة التي كثيرا ما تحيد عن خدمة بناء قويم للمجتمع، وهذا ما يؤكد أن "الازدواجية الأخلاقية تتعكس بالطبع على نفوس الرجال والنساء، وتفسد حياة الرجال والنساء والأطفال. إن فرض العفة والشرف على النساء وحدهن، وإطلاق الذكور جنسيا يصيب المجتمع والأسرة بكثير من المشاكل الاجتماعية والأمراض النفسية والجسدية، بالإضافة إلى أن ذلك وضع غير أخلاقي وغير انساني"²، وهذا ما يتغاضى عنه المجتمع الذكوري، الممثل في الجزئية الروائية برجل البوليس الذي يرمز إلى سلطة الرجل وسطوته على امرأة ضعيفة، في حين قد لا يكون مستبعدا عليه أن يكون هو من ساهم في ايجادها في الماخور بطريقة غير مباشرة. ولكن في حالته تلك والتي يمثل فيها رجل دولة متبوع بقوانين خاصة، فرضت عليه تقمص دور الناهي المحافظ على أخلاق المجتمع، عن طريق الإهانة والضرب وذكر الألفاظ التي تحط من قيمة 'مريم' باعتبارها مومس عليها تحمل تبعات عملها.

ولكن رغم ما تبطنه هذه الجزئية الروائية من احتقار للآخر/الرجل الذي يساهم في انتشار البغاء وفي الوقت نفسه يرفع يد القوة على البغي من أجل تأديبها، إلا أن ما تفصح عن مسؤولية المرأة تجاه الظاهرة، فالأم التي عالجت ظروفها بامتهان الدعارة، أورتت ابنتها فعلها، كما أورتتها احتقار المجتمع، وتساعد الصراع بين الرغبة فيها، ونبذها

لذلك قالت مريم: "اسأل والدتي...ستخبركم الحقيقة."³. غير أن توظيف صورة المرأة/الأم بمقابل الرجل/رجل البوليس، جاءت مختلفة، ففي حين صوت همجيته وتسلطه وعنه، ألفت بمسؤولية وضعها على أمها واكتفت بالصمت دون الاسهاب في اللوم أو ذكره سلبياتها، و "كأن الألم يتحول

¹ - ينظر، نوال السعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص284-285.

² - نوال السعداوي، قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية، مؤسسة هنداوي سي آ سي، دط، 2017، المملكة المتحدة، ص38.

³ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 128.

إلى حافز يدفع الذات إلى مقاومة خطر ما، هو أكثر أهمية ربما لأنه يتعلق بما تبقى من الأم، بوجودها الرمزي"¹. وهنا تظهر الروائية تعاطفها مع المرأة/الأم وتسدل الحجاب على عديد النقائص والسلبيات التي تحيط بها.

ثم تعود أحداث الرواية إلى أحلام اليقظة التي تعيشها شخصياتها، وعن المستقبل المجهول لديها، ورغم ذلك لا تبعد عنهم نظرة التفاؤل لما هو قادم، تقول: "أراهم يركضون، هنا وهناك ويقلبون الأشياء ويرقصون: ما أحلامهم، ما أجمل الفرحة في عيونهم القزحية.

-من؟

-مرام... هو اسم جميل لبنت أجمل، تشرق بسمتها كالصباح الوليد.

أنثى وذكر فقط، لا غير... لن يسقط الغطاء عن جسديهما، كل تسعة أشهر. لن يشما رائحة الكلتوس"². فمن الأحلام صار نبذ واقع المجتمع الذي دفع بعديد الفئات إلى الانحراف، واتسمت حياتهم بالفقر والجهل، في حين تحلم هذه الفئة المهمشة بواقع مخالف تماما، بداية من عدد أفراد الأسرة، وهكذا تتخلص الروائية من فكرة القومية العربية التي يجب أن نحافظ عليها عن طريق التفاخر بعدد البنين. ولكن رغم أن المتكلم هنا هو يوسف، إلا أن الروائية جعلت يميل إلى الأنثى بدل الذكر، ففي حين ذكر الأولاد وجزمه أنه سيكتفي باثنين فقط، قال: " -مرام... هو اسم جميل لبنت أجمل، تشرق بسمتها كالصباح الوليد.

أنثى وذكر فقط، لا غير"³، تعمدت إعطاء هوية للبنت عن طريق اسمها وحركاتها وشكلها، في حين تم تغييب الذكر تماما، وذكر بلا اسم ولا هوية، ربما تم ذكره اتقاء للمجتمع الذي لن يتوانى عن اللوم إذا ما غاب الذكر من بين أفراد العائلة. وهذا يكشف جانبا آخر وهو أنه مهما حاول الفرد التخلص من ضغط الأعراف والتقاليد إلا أنه يبقى تابعا لها، يحاول مسايرتها وتجنب مخالفتها.

وهذا ما أورثهم صفات شاذة عن خلق الإنسان والصفات الحسنة، وأعماهم عن الحقيقة، تقول:

"- لماذا دلتهم على مكاني؟

¹ - حسن المودن، الرواية والتحليل النصي، قراءات من منظور التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 41.

² - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 138.

³ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 138.

-لماذا؟ قل لي وأنت لماذا لا أخبرهم الحقيقة؟ لو أخبرتهم غيرها لما صدقوني وكانوا اكتشفوا مكانك... ألا تعتقد معي أن الحقيقة تؤذيهم؟ لم يتعودوا سماعها من أحد... عيونهم بلون الخديعة ورائحة الزيف. هؤلاء المتكالبين على جثتنا، الباحثين عن رائحة الدّم. لو كذبتهم القول، لكنت الآن بين أيديهم، يجرونك من آخر ذرة انسانية. هم لا يرون إلا ما يرجون رؤيته فقط. الحقيقة تجردهم من توحشهم، لذلك لا يصدقون أحدا، حتى أنفسهم¹. فالمفارقة العجيبة التي تصورها الروائية، تستدعي قطبين متناقضين تجمعهما بؤرة حساسة. فالروائية تجسد مشهد الصراع بين الحقيقة والكذب وكيف صار المجتمع يرتاح للكذب الخادع على قول الحقيقة وتصديقها، وأكثر من ذلك صار المجتمع في طبقات يجمع بينها التنافر لا التآلف، فالبشر الذين يعيشون على هامش الحياة لا قيمة لوجودهم ولا لأقوالهم حتى وإن كانت تحمل الحقيقة في طياتها، وبهذا حولت الروائية المهمشين ونقلت صرخاتهم إلى مركز الحقيقة، وأخرجتهم من الاغتراب الذي أرغموا عليه. فالمقطع الروائي "يراهن على الاشتغال على رؤية متصلة بالراهن المعيش، وبالسياقات السياسية والثقافية التي أنتجت هذه الكتابة المرتكزة على فضح آليات الإقصاء لعناصرها الثقافية، كذلك تراهن على رؤية العالم لتحتمي بما هو مستبعد قبل المركز في ظل سياق سياسي وثقافي متباين ومغاير عن السابق"². وبهذا شكلت الروائية الفرق بين أمثالها وبين من يمثلون الجبهة المقابلة لحياتهم وظروفهم، الذين ألفوا الكذب فبنيت حياتهم على الوهم، تقول: " هؤلاء المتكالبين على جثتنا، الباحثين عن رائحة الدّم. لو كذبتهم القول، لكنت الآن بين أيديهم، يجرونك من آخر ذرة انسانية. هم لا يرون إلا ما يرجون رؤيته فقط. الحقيقة تجردهم من توحشهم، لذلك لا يصدقون أحدا، حتى أنفسهم"³. فعن طريق اصطفا هذه الألفاظ مع بعضها، تنجح الروائية في استكمال المشهد الوحشي لهؤلاء الرجال "المتكالبين" عليهم، فبأسلوبها هذا تعتمد "كتابة لا تهادن ولا تساكن، ولا تعرف الليونة والمرونة، فهي كتابة عنيفة انقلابية انتهاكية، في معجمها ولفظها، في أسلوبها ولغتها، في شكلها ونوعها، في شخصها وعوالمها، والكتابة لا تنقل العنف فقط، بل هي تواجهه بما يلزم من العنف أيضا"⁴. وهذا ما تجسد حين وصفت رجال البوليس الذين يمثلون الدولة وهم من فئة الشعب الذي ينبذ المخالفين له في الفكر والمعتقدات، بأحط الصفات التي تخرجهم عن طوع الإنسانية وتجعلهم مجرد وحوش بشرية ألفت الجرائم، في حين تبقى نفوس من هم أمثال

¹ - المصدر نفسه، ص 161.

² - هويدا صالح، الهامش الاجتماعي في الأدب قراءة سوسيوثقافية، رؤية للنشر والتوزيع، ط01، 2015، القاهرة، ص27.

³ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 161.

⁴ - حسن المودن، الرواية والتحليل النصي قراءات من منظور التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 32.

يوسف ومريم أظهر منهم. وبهذا تكون الروائية قد قلبت موازين الحكم في المجتمع، وجعلت من بعض ساكني بيوت الفساد شرفاء وأقرب للحقيقة ممن يدعون صون العدالة والحفاظ على القيم.

3/ الأنساق الاجتماعية في رواية نساء على أجنحة الحلم:

لقد عرضت المرينسي نظرتها حول الحريم والمفهوم المنتقل بين الشرق والغرب، وأخضعته للدراسة من عدّ جوانب السياسية والدينية والاجتماعية. ويظهر اهتمامها " حول الحريم عندما وقفت عند ذلك الكم الكبير من الصور النمطية والأفكار المسبقة حول المرأة الشرقية إذ حصرتها في ثلاثية لا تخرج عن: الجنس، والمتعة، والاستعباد، في نفي تام لأي قدرات عقلية أو مواهب¹ التي يمكن أن تتمتع بها بالمرأة. ولكن بحكم احتكار الرجل للكتابة أبعدا عن ساحة الإبداع ورضي لها بالنزر القليل الذي يرضي وجوده.

وتأتي رواية 'نساء على أجنحة الحلم' لفاطمة المرينسي، في حدود مئتين وسبعة وستين صفحة، تنقل عالما مغايرا للحياة المدنية الحديثة، عالما خاصا بالمرأة في زمن كان يعتقد فيه الرجال بالحريم، ويعتبرونه مرتبط بوجودهم وكيوناتهم.

تعرض الروائية أحداثها التي تلخص في حياة الطفلة ' فاطمة' حيث تنقل مجمل ذكرياتها في الحريم التي تتناقض مع حياة أهل الضيعة، إذ تظهر الرؤية المزدوجة للمرأة ، في حين يجمعها البحث عن الحرية والمساواة بينها وبين الرجل، والتخلص من سلطة العادات والتقاليد الاجتماعية المسيطرة، والتي مثلتها الروائية بالأسوار، وأعطت لنفسها حق الحلم بأن تغير وضع النساء في الحريم، وتعيش المرأة المغربية كمثيلاثها في أوروبا. وإن كان هناك من جعل من الرواية سيرة ذاتية للروائية، إذ 'تثير سيرة فاطمة المرينسي: نساء على أجنحة الحلم المكتوبة أصلا باللغة الانجليزية والمترجمة إلى عديد اللغات ، من المسائل ما يتجاوز الجانب الشخصي إلى مسألة الذات بكل التباساتها وتهويماتها، و'حقائقها' وأقنعتها، ذلك أن المرينسي حرصت على تقديم نفسها والإفصاح عنها في سياق سرد روائي، متعدد الروافد، منفتح على تجارب الآخر التي تشكل سندا لتجربة الذات، وفي أسلوب يعتمد التخيل ويفترضه، يطمس بذلك صلة النص بالمرجع، ويسم الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه بالالتباس وانفلات الحدود، مقدرًا وجود الذات في إطار النص، مشرعا لأفق من الدلالات²، ولهذا حق اعتبار الرواية سيرة ذاتية من خلال تجسيد" مواجهة الذات

¹ - عبد الرحمن علال، البنية الذهنية للحريم في حفريات فاطمة المرينسي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات وأبحاث، الرباط، ص 02.

² - آمال النخيلي، الأسوار وأجنحة، قراءة، قراءة في سيرة فاطمة المرينسي 'نساء على أجنحة الحلم، ملتقى دولي'الكتابة النسوية: التلقي، الخطاب والتمثلات" 18 و19 نوفمبر 2006، المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، الجزائر، 2010. ص 141.

للذات، فإن فاطمة المرينسي تحاول جاهدة إحداث مثل هذه المواجهة وبخاصة عندما تتحدث عن سنوات التكوين الأولى. تحضر أحلام النساء مقتحمة الجيتوالنسائي، (مدينة النساء في المخيال الشعبي العربي الإسلامي الحريم العثماني أو الحرملك في القرون الأخيرة). على شاكلة ألف ليلة وليلة التي يتدفق فيها إلا ما لا نهاية، ويتداخل فيها القص تداخلا فيسفسائيا تسرد المرينسي حكايتها التي يحضر فيها الآخر مجتمع الرجال/ الآخر الأوروبي. في حريم المرينسي نسوة رائعات هناك شامة، ياسمينة، العمة حبيبة، لالا راضية وغيرهن. ويشكل فضاء الحريم مفهوما مكانيا ملتبسا بعلاقات ظاهرة وأخرى مضمرة مع عدة مدلولات ثقافية فهناك الفضاء الداخلي الأنثوي المستتر المحرم على كل الرجال ما عدا السيد، وهناك الفضاء الخارجي المفتوح على كل الرجال ما عدا النساء¹، حيث تحمل الرواية عالمين مختلفين بين النساء والرجال، تسيرهما العادات المتوارثة وتضبطهما مجموعة القواعد محددة سلفا، وتستنثي المرأة كثيرا فيما يمد لعالم الحرية بصلة، حيث "فرضت التقاليد على الفتاة ملازمة عقر دارها جاهلة مهيضة الجناح، فكانت أسيرة لا تملك الحرية فيما تريد أن تعمل. حيث كانت قيمة الفتاة الخلقية تقاس عند الأسرة بمقدار لزوم الفتاة بيتها، ويروى عن الفتاة المغربية أن كان لها خرجتين في العمر: خرجة إلى بيت زوجها، وخرجة إلى قبرها!، وكانت الفتاة الفاضلة هي التي لا ترى خارج بيتها إلا محمولة على هودج العرس أو محمولة على النعش"². ولكن هذا لا يخلو هذا الفضاء من نزعات التمرد بين الحين والآخر، والتي تترجم توق بعض النسوة إلى التخلص من هيمنة الأسوار ومن صرامة التقاليد. تقول الروائية على لسان الطفلة 'فاطمة': "ولدت بحريم بفاس، المدينة المغربية التي تعود إلى القرن التاسع، وتقع على بعد خمسة آلاف كلمتر غرب مكة وألف كلمتر جنوب مدريد، إحدى عواصم النصارى القساة. مشاكلنا مع النصارى كما يقول أبي وكما هو الشأن مع النساء تبدأ حين لا تُحترم الحدود، ولقد ولدت في فترة فوضى عارضة، إذ أن النساء والنصارى كانوا يحتجون على الحدود ويخترقونها دائما"³. بهذا التقديم تبدأ الروائية حكايتها بإعطاء صورة تقريبية للمدينة، ولحريمهم بصفة خاصة، حيث تعد المسافة بينه وبين مكة أضعافها بينه وبين مدريد، ولهذا القرب من عاصمة النصارى تأثيره على نساء الحريم، ولعل القرب الموجود بين مدريد إحدى عواصم النصارى وبين حريم فاس هو الذي أمد نساءها بروح التمرد، حيث جعل الرجال الحذر واجب من

¹ - حسين السماهيجي وآخرون، عبد الله الغدامي والممارسات النقدية والثقافية/دراسات-نقد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، 2003، بيروت، ص76-77.

² - باسمة كيال، تطور المرأة عبر التاريخ، مرجع سابق، ص215-216.

³ - فاطمة المرينسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص09.

النساء والنصارى في حال حاولا تعدي الحدود، وهنا تعلن المرأة كعدو للرجل، يجب عليها احترام الضوابط، والوقوف عند حدود الحريم كما يجب على الغربي أن يقف عند حدود بلده. على العكس لو كانت ذا قرب من مكة لكان عليهن التمسك بالموروث أكثر. فكلتا العاصمتين لها جذورها التاريخية ووزنها دلاليا. فالأولى ترمز إلى الامتداد الإسلامي للمدن العربية، والثانية تشير إلى البلدان المتاخمة ذات التوجه الديني والاجتماعي والثقافي المختلف. وكيف أن مكة ببعدها العقائدي لم تتل تأثيرا على نساء الحريم كما فعلت عاصمة النصارى. وبهذا كله تلمح الروائية إلى فضل الغرب على نساء العرب، وما اعتراف الرجل بخطورة تمرد المرأة ما هو إلا صدى للتأثير الذي لقيته مطالبها. والتي كانت نتيجة للإقصاء الذي واجهته في حضرة الرجل الذي ما انفك يعتبرها أقل إنسانية منه، فلا تختلف المرأة العربية في معاناتها عن باقي نساء العالم، إذ أن "كثيرا من الأفكار والمفاهيم السائدة في ذهنية الرجل عن المرأة عبارة عن تراكمات وترسبات تاريخية طويلة تمتد من العصور الأخيرة للجاهلية وما قبلها في بعض الأحيان وحتى الوقت الحاضر مرورا بما مرة به المجتمع الإسلامي من أحداث وفوضى ونزاعات دامية وتخلف وافتقار إلى الأمن والحرية"¹، وهذا انعكس سلبا على الوضعية الراهنة للمرأة، حتى صارت التابع ثقافيا والمرفوض اجتماعيا، غير أنه تم تسجيل امتناعها عن الرضوخ للوضع، وهذا ما تحاول الروائية إثباته من خلال مجموعة المقاطع الروائية التي تسجل محاولات المرأة في الخروج عن طاعة الرجل و الامتثال لأوامره، تقول: "على باب حريمنا ذاته، كانت النساء يهاجمن 'أحمد' البواب ويضايقنه باستمرار، وكانت الجيوش الأجنبية تتوافد مجتازة حدود الشمال...يقول أبي بأن الله عندما خلق الأرض وما عليها فصل بين النساء والرجال، وشق بحرا بكامله بين النصارى والمسلمين، ذلك أن النظام والانسجام لا يتحققان إلا إذا احترمت كل فئة حدودها، وكل خرق يؤدي بالضرورة إلى الفوضى والشقاء. غير أن النساء كن مشغولات باختراق الحدود، مهوسات بالعالم الموجود خارج الأسوار، يتوهمن أنفسهن طيلة النهار متجولات في طرق خالية، وخلال تلك الفترة كان النصارى يجتازون البحر تباعا زارعين الموت والفوضى"². فالحدود المعنوية بين الرجال والنساء ترجمها بالمساحة الشاسعة بين النصارى والمسلمين، غير أن مسافة البعد تلك لم تمنع المتمردين من التجاوز، ومن محاولات الخروج عن طوع الطبيعة وعن إرادة الله حسب تعبير الأب. ولكن رغم هذا اليقين بوجود تلك الفوارق بين المرأة والرجل إلا أن هذا الأخير هو المعتدي على الأول على الحدود والذي

¹ - فاطمة المريني، الحريم السياسي النبي والنساء، تر: عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دط، دت، دمشق، ص 06.

² - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 09.

يفرض منطقته على المرأة، حيث نصب نفسه متحدثا باسم الطبيعة وفي كثير من الأحيان ممثلا لله على الأرض. غير أن الضغط الذي تعيشه المرأة في حدودها الضيقة والتي مثلت بالحريم، جعلها مهوسة باكتشاف العالم الموجود خارج الأسوار، والذي يعتبره الرجل عالمة الخاص وإن حاولت المرأة اكتشافه عده خطرا. ولكن من خول الرجل أن يجعل العالم قسمين بينه وبين المرأة؟ حيث يمنحها الحريم كمساحة محددة يحرم عليها تجاوزها، في حين يمنح نفسه باقي العالم ليكون من حقه. وأكثر من ذلك جعل حلم المرأة بما وراء الأسوار هو اقضاء للجنس الذكوري نهائيا، ذلك أنها ترى نفسها خارج الأسوار في شوارع خالية تماما إلا من وجودها. وكأن بالروائية تشير أيضا إلى علاقة الثورة التي تريدها المرأة وامتداد صلتها بالعالم الغربي الذي كان مصدرا لوعيتها ومطالبتها بحقها، حيث أخرجها من القوقعة التي فرضتها عليها عادات وتقاليد المنطقة وهذا من خلال الجمع الروائي المتزامن بين تمرد المرأة وتحرك النصارى، في حين يعتقد الرجل أن يكون القاسم المشترك بينهما هو تعدي الحدود وحلول الموت والفوضى. فالوعي الذكوري للمرأة يستمد توجهاته من الترسبات المتوارثة المختلفة، في حين تستمد المرأة أفكار تحررها وأهداف انعقادها من غاية مثلى تعيشها في عالمها الخاص تستند فيها لبعض "الرؤى المبررة لانتفاضة نسوية تبرز المرأة المختلفة عن السياق الحريمي المشيأ، وهذه المرأة المختلفة هي المرأة الانسان، المثقفة الواعية المتوازنة في ثورتها على وعي الذكورة والأنوثة الحريمية الخاضعين للسلطة الأبوية المتوارثة بين الأجيال في تعميق التخلف في المجتمعات التي تضطهد النساء"¹. وهذه القوة التي تظهرها المرأة المتمردة هي التي تمثل الخطر الحقيقي في نظر الرجال، وأنها ستكون منافسا له. كما أن "هناك سببا لا يستهان به لاستضعاف المرأة، كامن في ذاتية الرجل، ألا وهو الخوف الضمني من قوة المرأة. فالرجل، في قرارة نفسه، ينسب إلى المرأة قوة خارقة ذات طابع أسطوري (تجلت قديما في الآلهات التي تعبد لها البشر قبل تعبدهم لآلهة ذكور) لا تعدو كونها صورة معكوسة لما يعتره حيالها من شعور مبهم بالضعف. فهو بالفعل يسقط على المرأة صورة احتياجه الشديد إليها"². فهي ليست مجرد كائن يماثله، ولهذا كثيرا ما ضيق عليها الحدود، ليخفي توتره وخوفه من انتفاضة نسوية قد تقلب موازين القوى التي تحكم عالمهما.

في حين تختلف العلاقة إذا كان إذا مثل طرفاها الرجل فقط، تقول الرواية: "كان الجنود الإسبان مرابطين في شمال مدينة فاس، وحتى أبي وعمي الذين كانا من أعيان المدينة ويمارسان سلطة لا

¹ - حسين مناصرة، النسوية في الثقافة والابداع، مرجع سابق، ص 11.

² - كوستى بندلى، المرأة في موقعها ومرتهاها، دار العالم العربي للطباعة، دط، ص 21.

تتناقش في البيت، كانا مجبرين على طلب الإذن من مدريد لحضور موسم مولاي عبد السلام بالقرب من طنجة على بعد ثلاثمائة كلمتر من مدينتنا. ولكن الجنون الواقفين على بابنا ينتمون إلى قبيلة أخرى.¹ فالاحتفالات الموسمية تعد تقاليدا محلية خاصة، ولكن الظرف الخاص الذي صارت تعيشه المدينة، أخضع رجالها للنصارى الذين ضيقوا عليهم الحدود، وأصبح الانتقال بين المناطق المغربية القريبة من بعضها يتم برخصة من مدريد، حتى يعتبر ذلك هجوما على الجنود الإسبان. ولهذا تلمح الروائية للحريم المعنوي الذي صار يعيش فيه رجال فاس بخضوعهم لمنطق الجنود الإسبان. هذا حال الرجل حين خضوعه لطاعة المحتلين، في حين هو واقع المرأة على الدوام، تقول الرواية: "أن الحدود لا توجد إلا في أذهان الذين يملكون السلطة. ما كان بإمكاننا التأكد من ذلك في عين المكان لأن عمي وأبي كانا يؤكدان بأن النساء لا يسافرن، فالأسفار خطيرة والنساء عاجزات عن الدفاع عن أنفسهن"². قاصرات على أن يقطعن المسافات دون أن يجيرهن رجل/لأنه ذو قوة بالنسبة لهن، في حين يحمل المجتمع قناعة "أن المرأة 'ضعيفة' بطبيعتها...: فإدراكها محدود، وأفكارها سطحية، وآراؤها متقلبة، ومواقفها مشوبة بالانفعال، وآفاقها ضيقة، وقدرتها على الالتزام والمواجهة وتحمل المسؤوليات هزيلة إلخ... هذه التنوعات نابعة أصلا من الرجال، الذين -ومنذ أقدم العصور- لا يزالون يحكمون المجتمعات الإنسانية كلها (وبنوع خاص المجتمعات الشرقية)، وبالتالي يوجهون أفكارها وتصوراتها وفقا لمصالحهم وأهوائهم فيغرزون فكرا يدعم هيمنتهم ويبرر امتيازاتهم... ولكن الأدهى هو أن كثيرا من النساء، لا بل غالبيةن، يتبنين هذه التصورات المجحفة بحقهن (شأنهن في ذلك شأن سائر الفئات المغلوبة على أمرها، التي تنزع إلى تبني نظرة المسيطرين التبخيسية إليها) ويعتبرونها معبرة فعلا عن جوهرهن، فما يخطر على بالهن أن إعادة النظر هذه التصورات أمر ممكن ومشروع، وهكذا يتواطأ مع الوضع الراهن ويقدم الضمانة لرسوخه واستمراره"³. فتمدى في إخضاعهن لشروطه، من خلال إيهامه للمرأة أنها أقل منها قدرة على تحمل مسؤولياتها والوقوف على شؤونها، هذا في أبسط معاملاتها اليومية، فكيف به أن يقبل بسفرها. فكانت حججه تلك مبنية على اعتبارها قاصرا لن تستطيع مجابهة والتخلص مما قد يلحق بها أثناء سفرها، وهذا هو حد من الحدود المفروضة على المرأة، حين تصبح بحاجة دائمة إلى مرافقة من طرف الرجل. ولكن الروائية تمهد للنسق بقولها: "أن الحدود لا

¹ - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص10.

² - المصدر نفسه، ص11.

³ - كوستي بندلي، المرأة في موقعها ومرتهاها، مرجع سابق، ص15.

توجد إلا في أذهان الذين يملكون السلطة¹، أي أن ما يعدونه حدودا هو وهم يعيشوه من يملكون سلطة التي يفرضونها على منهم أضعف منهم. لذلك تم تحديد المسافات التي يمكن أن تصل إليها المرأة والتي لا يمكن لها تجاوزها. ومأوا وجودها بالضعف والخوف حتى لا تتبع رغبتها في السفر كغاية هي في الأصل حق لها هي حق للآخر.

ولكن في الوطن العربي قد تتعدم الحقوق في بعض الأحيان إذا لم يحالف المرأة الحظ في الزواج، أو أنها فشلت فيه، تقول الرواية على لسان الطفلة فاطمة: "عمتي حبيبة التي طلقت وطردت من بيتها دون سبب من طرف زوج كانت تكن له كل الود، تزعم بأن الله بعث بجيوش الشمال ليعاقب الرجال على عدم احترامهم للحدود التي تحمي الضعفاء، والإساءة إلى امرأة تعد تخطيا لحدود الله، ذلك أن الإساءة للضعفاء ظلم، وقد بكت عمتي حبيبة طيلة سنوات"². وهنا تلتف الروائية إلى جانب مؤلم من حياة فئات كثيرة من النساء، اللاتي تعرضن للظلم الاجتماعي القاهر، بسبب فشلهن في تسيير مؤسسة الزواج (وفق ما يروده المجتمع نفسه). حيث لم تذكر العمة غير حبها لزوجها الذي لم يعرف قدرا لذلك الود، وأكثر من ذلك أنها طردت من بيتها، مثل الأشياء التي يتخلى عنها الانسان بعد انتهاء صلاحيتها. دون وعي منه أنه حطم نفسا انسانية تؤمن بأن ما يحدث للمدينة بأكملها هو عقاب الله للرجل على تقصيره واحتقاره للمرأة. حيث حملها مالا طاقة لها، فأصبحت "وصمة العار التي وصمت بها من قبل المجتمع وكأنها قد ارتكبت جريمة... فالفشل في الحياة الزوجية قد يحول المجتمع كله إلى مجتمع هش، ضعيف، متفكك، لا يستطيع أفرادها حماية أنفسهم من النقد"³. في حين يجب أن يشعر الرجل أيضا بهذا العار إذا كان لزاما على المرأة تحمله، حيث تصبح حياتها أقل قيمة، كما أن الموروثات الاجتماعية والثقافية حيال الظاهرة تأتي مشبعة بأنساق الاستصغار والاحتقار ل"المرأة المطلقة على الرغم من أنها إنسانة قد تعرضت للظلم، أو كان طلاقها نتيجة عدم فهم أو ظروف مادية، وغيرها من الأسباب الكثيرة... قد يكون المسؤول عنه الرجل. وبالتالي فإن نظرة المجتمع ضيقة تجعلها هامشية وغير فاعلة وبعيدة عن فكرة الارتباط برجل ثان وتكوين أسرة"⁴ وبهذا يخلق عالم نسوي آخر يعيش في صمت، ويلوذ بالهامش، لأنه أقل من الدرجة الدونية التي يصنف فيها الرجل المرأة، وهو عالم خاص يحمل من

¹ - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 11.

² - المصدر نفسه، ص 11.

³ - شيما المليجي، المطلقة هي عورة اجتماعية، مجلة أمن والحياة، ع 416، ديسمبر 2016، ص 70.

⁴ - شيما المليجي، المطلقة هي عورة اجتماعية، مرجع سابق، ص 73.

الاتهام والاذلال ما يوجب على المرأة فيه أن تلوذ بالهامش حتى لا تسلط عليها آثار حياتها الفاشلة، التي تعد -اجتماعيا- منتهية بانتهاؤ زواجها. ولكن كل هذه المبادئ هي ظلم للإنسانية في حد ذاتها، ففشل المطلقة في تجربة حياتية لا يعني أن يُحكم بالظلم الاجتماعي والاقصاء من الحياة العادية لمثيلاتها. وإذا كان لا بد من ذلك فعلى الرجل المطلق أن ينزل إلى مرتبتها ويعامل مثلها، لأنه لا يستبعد أن يكون طلاقها هو هروبا من فشله غير المحتمل في حياته.

ولكن يبقى المتفق عليه أن مجمل الأفكار المتفشية في المجتمع على اختلاف نطاقاتها هي وليدة تربي الأطفال على نوع واحد من التفكير، تقول 'فاطمة': "التربية هي أن تعرف كيف تميز الحدود، ذلك ما تقوله للملا الطام (الفتية) بالكتاب الذي بعثوا بي إليه في سن الثالثة، لكي ألتحق ببنات وأبناء عمي العشرة. تملك للملا الطام سوطا مخيفة، وأنا دائما متفقة معها على طول الخط بشأن الحدود والنصاري والتربية. أن تكون مسلما يعني أن تحترم الحدود، أي أن تطيع إذا كنت طفلا"¹. وهذه مرحلة مميزة تفرد بها الروائية بالاهتمام، لأنها تعطي صورة عن امرأة مختلفة تحرص على المحافظة على غرس الانساق الاجتماعية التي تصنعها الثقافة الذكورية لدى الأطفال، فكان بداية من عملية التخويف التي تمارسها المعلمة تجاه تلاميذها، وإصرارها على أن تكون نموذج للفتية الصارم الذي أهم ما قد يخاف منه هو سوطه الزاجر للأطفال. وهذا من الأساليب التي ولدت الرهاب لديهم، وجعلتهم يبنذون التعليم لأنه مصدر خوف ولا يعبر عن شغف الأطفال للمعرفة والاكتشاف، كما أنه على رأي ابن خلدون "أن الشدة على المتعلمين مضرّة بهم، وفي ذلك يقول: إن إرهاف الحد في التعليم مضر بالمتعلم، سيما في أصاغر الولد ومن كان مرياه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم، سطا به القهر وضيق على النفس، ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث"². وهذا ينشئ مجتمعا فاشلا، يعتمد في علاقته مع التعليم على وضع الفواصل ومحاولة الاستغناء عنه. كما أن هذا الموقف يكشف أن ما تم تلقينه للأطفال بنجاح كان عن طريق وسائل لا تمد للتعليم بصلة.

كما تصر المعلمة على تحفيظهم أصول معرفة الحدود واحترامها، كما يصنفها المفهوم الرجالي لها، حيث تكون النساء والنصاري أكبر خطئ يترص بها. وهذا الأسلوب في التربية له امتداداته وجذوره، ف"التربية لا تمارس في فراغ بل تطبق على حقائق في مجتمع معين حيث تبدأ مع بداية حياة الإنسان في هذا المجتمع، ومن ثم فإن أي تربية تعبر عن وجهة اجتماعية لأنها تعني

¹ - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص11.

² - خالد صلاح حنفي محمود، تطور تربية الطفل ما قبل المدرسة بين الماضي والحاضر، 2016، مصر، ص 21.

اختيار أنماط معينة في الأنظمة الاجتماعية والخلق والخبرة¹. وأسلوب هذه الفقيهة يكشف عن عمق الخلل المتجذر في الأنظمة الاجتماعية، والتي تعمل على سيادة أفكارها من أجل بسط هيمنة الثقافة الذكورية التي تعمل على إخضاع الآخر وإجباره على الخوف والطاعة في الوقت ذاته. لذلك كان الحل الوحيد لدى الطفلة من أجل تجنب سوط الفقيهة هو الاتفاق " معها على طول الخط بشأن الحدود والنصاري والتربية"².

وتتعد أنواع المقاومة تجاه تلك الأفكار المختلفة، تقول فاطمة: "تقولي لي أمي 'بأنك لازلت صغيرة ولا تعرفين بعد الدفاع عن نفسك، إن اللعب نوع من الحرب'. كنت أخاف الحرب، ولذلك أضع مخدتي الصغيرة على العتبة وألهو بلعبة 'مسارية بال'لاس'، وهي لعبة اخترعتها ولا زلت أراها مفيدة. لكي تلعبها يكفيك ثلاث شروط: أولها أن تكون محاصرا في مكان ما، وثانيها أن يكون لك مكان تجلس فيه، والشروط الأخير أن تتوفر على قدر من التواضع لكي ترى بأن وقتك لا يكتسي قيمة. أما اللعبة فهي أن تنتظر إلى مكان معتاد كما لو كان غريبا عنك."³ وهذه الطريقة التي 'اخترعتها' الطفلة، هي شكل من أشكال المقاومة التي تخرعها نسوة الحريم، حتى يخرجن من الضيق النفسي الذي يعشنه، أو هو إيهاهم لأنفسهن أنه طريقة للخلاص من الخوف والرعب المعنوي الذي مثلته فاطمة بالحرب. فتخطي عتبة البيت لطفلة في مثل سنها دون شعورها بالخوف قد يمنحها حب التمرد مع الوقت. ولكن تصر الأفكار المتوارثة على إرهاب الأنفس من المغامرة وتخطي المحظور منذ سنوات العمر الأولى. ولكن اللعبة التي وضعتها فاطمة كانت واعية بتفاصيلها، مقصودة في دلالتها، حيث تأتي على شروط ثلاثة: "أولا الوعي بالمحاصرة، ثانيا إدراك أن لا قيمة لوقتك، وهما لازمتان من لوازم السجن، أما الشرط الثالث فهو ترجية الفراغ بأن تنتظر إلى المكان وكأنه غريب عنك، بهذه اللعبة ندرك قواعد الكتابة نفسها، أو الدوافع التي حفزت المرئيسي على كتابة هذا الزمن، وهي الوعي بضيق المكان وانطباق جدرانه ثم الشعور بأن الزمن يهدر داخل الأسوار عبثا"⁴. وهو حال النسوة اللاتي فقدن قيمة المكان والوقت، ومع الزمن فقدن قيمة أنفسهن وهن محاصرات.

¹ طارق عبد الرؤوف عامر، أصول 'التربية الاجتماعية- الثقافية- الاقتصادية، www.pdfactory.com 2008، ص 25.

² فاطمة المرئيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 11.

³ المصدر نفسه، ص 12.

⁴ الأسرار والأجنحة قراءة في سيرة فاطمة المرئيسي نساء على أجنحة الحلم، مرجع سابق، ص 148.

وينسحب فعل التحنيط على الأفكار كما هو الحال على باقي المعاملات المادية المختلفة، ليتناول حتى يصل إلى الآفاق، تقول الرواية: " كانت تجربة رؤية السماء من وسط الدار مؤثرة للغاية، تبدو لك السماء شاحبة في البداية بفعل الفخ الذي وضعها الإنسان فيه"¹. ففاطمة تسقط على السماء أوصاف انسانية، حيث يطاول عليها الانسان ووضعا في أشكال حسب رغبته، فضيق مساحتها واختزلها في مربع مرئي لا يصل النظر إلى عداه. وهذا يكشف عن الضيق الذي تعانیه نساء الحريم، حين حرمن من اكتشاف الطبيعة على حقيقتها، أو بالأحرى يرين منها مقدار ما يريده الآخر ويحدده فقط.

وكل هذه الأفكار وغيرها منبتها الخوف من تغير حال المرأة وثورتها على النمط السائد، وهذا ما كشفت عنه بعض النساء في الرواية: "كانت أمي تكره الحياة الجماعية في الحريم وتحلم بالعيش منفردة مع أبي، لا تقبل ما تدعوه التلاؤم مع الأزمة إلا على شرط أن لا يكون هناك تمييز بين النساء. وتفرض التوفر على نفس الامتيازات التي تتمتع بها زوجة عمي رغم التباين في العدد والمكانة الاجتماعية. قبل عمي الالتزام بهذا الشرط، لأن السلطة في حريم منضبط تتطلب منك الشهامة، لذلك شغل هو وأبناؤه في نهاية الأمر مكانا أوسع في الدار لكن بطريقة يحيطها الكتمان في الطابق الأعلى... فالسلطة لا يجب أن تعبر عن نفسها بشكل فاضح"². فوعي المرأة بضرورة التغيير أصبح أمرا ملحا، فوضع التابع والخضوع بدأ ينهار أمام التطورات الحاصلة، سواء في الوعي أو الممارسة. وهذا يظهر سلطة خفية تمارسها المرأة على زوجها، حيث تطلب وتضع الشروط أيضا، وتنفذ شروطها، وهذا يكشف عن بدايات التحرر التي كانت تعرفها المرأة. كما أنها تكشف عن رغبة الرجل أيضا في التحرر من قيود العائلة الكبرى، والاستقلال بالحياة الخاصة. وقد بدا تأثير الأسرة بذلك واضحا، حين "بدأت بالتخلص من الولاءات العشائرية والعائلية التقليدية، متجها نحو الأسرة النووية المكونة قصريا من زوج وزوجة وأبناء. وفي الوقت الذي بدأت العلاقة بالعيشة والعائلة الكبيرة... اكتسب 'الفرد' أكان رجلا أم امرأة أو طفلا، استقلالا نسبيا ضمن البنية الأسرية... نجم عن كل هذه التطورات ظهور ثقافة جديدة معتمدة على القيم الفردية بدلا من القيم... العائلية"³. وهي صورة للبدايات الأولى لتفكك العائلة الكبيرة الي صار يرفض الرضوخ لها النساء والرجال على سواء.

¹ - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 13.

² - المصدر نفسه، ص 14.

³ - الحركات النسائية في العالم العربي، مرجع سابق، ص 06.

وإن كان هذا الوصول إلى هذه المرحلة سبقه كثير من الظلم والتمييز الاجتماعي في حق النساء وعلى مختلف الأصعدة وحتى في أبسط الأشياء، تقول الرواية: "أخيرا على الجانب الأيمن من وسط الدار، توجد أكبر الحجرات وأجملها: إنها حجرة الرجال، يتناولون فيها طعامهم، ويستمعون إلى الأخبار ويتناقشون في الأعمال ويلعبون الورق، لقد كان لهم دون غيرهم، الحق في الاقتراب من دولاب ضخ قابع في الزاوية اليمنى من الحجرة وبه الراديو، حيث كان يتم غلق الدولاب بالمفتاح إذا لم يستعمل الراديو"¹. فالاهتمامات السطحية والعادية في يوميات الرجل منحته امتياز الحصول على أكبر الحجرات في البيت، وكل تلك الممارسات تعطي صورة الحرية التي يتمتع بها الرجال في البيت، لتعكس صورة المرأة التي سيكون من نصيبها بشكل مغاير تماما انطلاقا من اجتماعاتها ونقاشاتها التي لا تحظى بالاهتمام ولا بالاحترام نفسه الذي اكتسبه الرجل

وذلك لأن المرأة أقل شأنا منه. وبما أن الراديو خاضع لنظام الحراسة الرجولية فيكون من الصعب عليها الاستمتاع بما يبثه أثيره. وأكثر من ذلك فطريقة الحرية في النقاشات الرجالية التي جاءت بها الجزئية الروائية، تبين بصورة عكسية شأن المرأة ومكانها المتواضع في مثل تلك النقاشات، لأنها ربما في نظرهم لا ترتقي فكريا للخوض في مثل تلك المواضيع والأفكار. فاعتقادهم في "النساء أن اهتماماتهن الاجتماعية أضعف من اهتمامات الرجال، وأن قدرتهن على إعلاء رغباتهن أقل من الرجال...ويبدو أن طريق التطور الشاق الذي يقود الأنوثة يستنفد كل امكانيات المرأة"². ولهذا كثيرا ما يتم استثناءهن وابعادهن عن المحافل والنقاشات الرجالية، بدافع من مركب النقص الذي يسير نظرتهم للمرأة. ولكنها عبر تاريخها رغم العزلة والتخويف المفروض عليها إلا أنها دائما ما تجابه تصرفات الرجل بتمرداها على أوامره وعصيان نواهيها، تجسد الروائية ذلك في قولها: " كان أبي متأكد من أنه الوحيد الذي يملك مفتاح الدولاب إضافة إلى عمي، إلا أن النساء بطريقة غريبة كن يستمعن بانتظام إلى إذاعة القاهرة في غياب الرجال. وكانت شامة وأمي ترقصان أحيانا كثيرة على نغمات الراديو التي تصاحب صوت اسمهان في أغنية 'أهوى'³. فخضوع المرأة لتراتبية قيمية تركز الفجوات التقليدية بينها وبين الرجل، وتمنع عنها أبسط مظاهر المتعة واللهو الرجالي، أو بعبارة أصح اعتبارها أقل شأنا حتى في أبسط الأمور، جعلها تعمل طاقتها في حالات التمرد تلك، وأكثر من هذا صارت تستمتع وبانتظام بما هو محرم عليها وأكثر من هذا بل وتعبّر عن نفسها

¹ - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحريم، مصدر سابق، ص 15.

² - نوال السعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 207.

³ - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 15.

بالرقص. ف "للرقص عامة أهمية ثقافية وفنية وترفيهية بالنسبة لسائر المجموعات البشرية... والرقصة كجنس فني، وكنوع متميز بخصائصه الجوهرية والشكلية"¹. حيث تدخل الرقصات في حالة اللامبالاة، والاستمتاع بالصوت الداخلي الذي يدفعها إلى التماهي مع الموسيقى، وكثيرا ما كانت هذه الأساليب هي علامات تمرد عن الوضع ورغبة في الحرية والاستمتاع بالحياة على بساطتها دون اللجوء إلى التعقيد الذي يفتعله الرجل.

ولكن هناك من انتقم من تلك النسوة وأفسى سر فعلهن إلى رجال العائلة، تقول فاطمة: "لن أنسى ما حييت المرة الأولى التي اتهمتني فيها النساء، أنا وسمير بالخيانة لأننا قلنا لأبي بأننا استمعنا إلى إذاعة القاهرة حين سألنا ذات يوم عما قمنا به في غيابه، وكان جوابنا يكشف عن وجود مفتاح غير شرعي ، بل كان يعني أن النساء استحوذن على المفتاح، ليصنعن منه مفتاحا آخر مطابقا. زمجر أبي غاضبا: إذا توفرن اليوم على مفتاح آخر للراديو، سيكون لهن غدا مفتاح آخر للباب الكبيرة. تلت ذلك خصومة عنيفة واستجوبت النساء الواحدة تلو الأخرى في حجرة الرجال، وبعد يومين من البحث تبين بأن المفتاح نزل من السماء ولا أحد يعرف له مصدرا"². فحالة الرعب التي نزلت بالنسوة حين اكتشف أمر امتلاكهن لنسخة من المفتاح الذي يكاد يكون سريرا، كانت نتيجة الغضب الذي طبع به التحقيق الرجالي في القضية. فلمن يكون مستصاغا أبدا أن تعلن المرأة عن ذكائها في استغناء الرجل وجعله يعتقد لمدة أنه يحكم سيطرته عليها، ولكن خوفه جاء صريحا، واعترافه بكسر هيئته كان واضحا، وأعلن الأب خوفه من أن تتجرأ النسوة على امتلاك مفتاح آخر للباب الكبيرة التي تعد حارس الحريم. ولكت رغم الضغط والتخويف إلا أن نتيجة التحقيق انتهت كما بدأت ولم يتمكن الرجال من معرفة مصدر المفتاح. لتعلن الروائية تفوق المرأة على الرجل للمرة الثانية دون أن يتمكن من اكتشاف حقيقة الفاعلة.

ليستمر الصراع بين الأنا الأنثوي والآخر الذكوري على امتداد الرواية، حيث تصور فاطمة ذلك التوتر المشحون بين قطبي الصراع الاجتماعي، تقول: "ولدت أنا وابن عمي في نفس اليوم، ذات ظهيرة من أيام رمضان الطويلة، رأى النور قبلي في الطابق الثاني وكان سابع إخوته، أما أنا فقد ولدت بعده بساعة في حجرتنا بالطابق السفلي وكنت بكرة والدتي، ورغم العياء الذي كان باديا عليها عقب الوضع، أصرت أمي على أن تطلق النساء نفس الزغاريد ويحتفلن بنفس الطريقة التي استقبل بها سمير، لقد رفضت دائما تفوق الذكور وعدته عبثا وأمرا متناقضا مع الإسلام الحق،

¹ - فاطمة بوخريص، رقصة أحيديوس: بين المحلية ودينامية التحول، مجلة أسيناك، عدد مزدوج 4-5، 2010، ص 57.

² - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 15-16.

ولذلك كانت لا تفتأ تردد: 'لقد خلقنا الله جميعا متساوين'. صدحت الدار تلك الظهيرة مرة أخرى بنفس الزغاريد والأغاني حتى اعتقد الجيران بميلاد ذكرين.¹ ففرحة العائلة لا توصف بميلاد ولد ذكر، حيث تقام الحفلات وتعلن الأفراح بالزغاريد، حتى يذاع الخبر على أن المولود ذكر، في حين بعد ميلاد الأنثى يصمت الجميع لأنها كعنصر زائد في العائلة غير مرحب به، ولكن أم فاطمة رفضت طقوس الحزن وقلبتها فرحا بمولودتها، وفندت التقاليد الاجتماعية التي تحتفي بالذكر على حساب الأنثى، فيكون تمييزا اجتماعيا ذا "صيغة مؤسسية للعلاقات بين النساء والرجال، يظهر فيها العقل الاجتماعي الذي يرتب الفوارق ويسند الميزات إلى هذا الجنس ويحرم الجنس الآخر"². فيعيش مذموما لأنه لم يحظ بالصفات البيولوجية التي ترزق بها الآخر، فبقى حبيسة نقمة نفسه ومجتمعه، وهذا أقسى ما تدفع ثمنه الأنثى، ف"التمييز في حد ذاته عنف، أو بالأحرى نوع من العنف الأساسي، لأنه لا يستهدف ملكية الآخر، بل يستهدف ماهية الآخر. إنه كالعنصرية، أي التمييز على أساس العنصر، نفي لحق الآخر في أن يكون له الحق. إنه نفي للإنسانية الكاملة للمرأة، وللمبدأ المؤسس للحياة الاجتماعية في عصرنا وهو مبدأ المساواة"³. وهذا يخلق شيئا من الارتباك في علاقة الذكر بالأنثى. فترى العائلة تحتفي بمولودها الذكر لأنها خاضعة ومتشربة لقيم التمييز التي تحط من شأن الأنثى وتُشَيِّئها، في حين وتسعى إلى تقديس الذكر وإعلاء مقامه. وعلى ما ينعكس سلبا على شخصية ونفسية البنت ف"جميع الأطفال حين يولدون أصحاء يشعرون أنهم قد ولدوا 'كاملين' فيما عدا الطفلة البنت. أنها منذ تولد وقبل أن تتطرق تدرك من النظرات حولها أنها ولدت غير كاملة أو ناقصة... إن أو اعتداء على الطفلة البنت في مجتمعنا العربي هو عدم الترحيب بقدمها إلى الحياة، وفي بعض الأسر... قد يصل عدم الترحيب إلى الاكنتاب أو الحزن أو عقاب الأم بالطلاق، أو الغضب بل الضرب"⁴. فتصبح ولادة الأنثى نقمة اجتماعية يرجو الجميع تجنبها. والتمييز على حسب الجنس من المفاهيم الطاغية اجتماعيا والتي تأتي ضمن "نظام من الممارسات اليومية المتشابكة التي تتم بشكل مستقل عن الأفراد. ويقر المفهوم بوجود الاختلافات والتنوع في الأدوار بين الجنسين حسب ما هو سائد في الثقافة"⁵ التي تعمل على إشاعة كيديهيات متوارثة في السلوكيات والمعاملات. وإن كان اعتبار هذا التمييز منافيا للعدالة

¹ - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 16-17.

² - رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة، مرجع سابق، ص 85.

³ - المرجع نفسه، ص 8.

⁴ - نوال السعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 864.

⁵ - عصمت محمد حوسو، الجندر الابعاد الاجتماعية والثقافية، دار الشروق، ط 01، 2009، عمان، ص 89.

الاجتماعية الحقّة، فإنه ليس مطالبة بنفي التنوع والاختلاف بين الجنسين، ولكن يجب المساواة "بشرطين: الأول أن يكون هناك مساواة في قيمة الأدوار التي يقوم بها الجنسان، ومساواة في مكانة كل منهما. بمعنى أن لا يكون هناك موقف معياري يقوم على القيادة والتبعية، أو على التثمين والتبخيس، والشرط الثاني: أنه يجب أن ننظر إلى الوقائع من زاوية الإناث والذكور معاً، وليس من زاوية جنس واحد فقط. ويجب أن ننظر إلى الاختلاف والتنوع بين الجنسين كقاعدة للتكامل والتكامل لا للمفاضلة بينهما"¹. وهذا ما تنفيه الثقافة الاجتماعية العربية، وترفض استيعابه على أن الحق الأنثوي يعادل الحق الذكر في الإنسانية، وأن الاختلافات البيولوجية ما هي إلا فروق طبيعية ليس للمرأة شأن تحمل مسؤوليتها، وأن تعاتب وتوجه لها إشارات الضعف لأنها لم تستطع إرضاء الجهل الاجتماعي في أن الذكر خير من الأنثى. ولكن موقف 'أم فاطمة' في الرواية يكشف انتفاضة الروائية ورفضها للوضع السائد والأفكار التقليدية البالية، ورحبت بالطفلة فاطمة كما رحب بابن عمها، وفي هذه إشارة إلى محاولة تحطيم ما تبقى من آثار التمييز بين الجنسين عند الولادة، والتي يصعب اعتبارها مجرد طقوس سطحية عابرة، بل هي تكشف عن تجذر ثقافة التمييز بين الجنسين في أوساط الأسر العربية. مما أوجب على الأنثى قواعد صارمة عند الأفعال والحركات وفي حال الصمت والكلام أيضاً، تقول الرواية: "بيد أن حادث الراديو هو الذي أتاح لي التفكير، حدثتني أمي في تلك المناسبة عن ضرورة مضغ كلماتي قبل النطق بها 'أديري لسانك في فمك سبع مرات وأنت تزمين شففتيك قبل النطق بكلمة، إذ أنك تخاطرين بنفسك إذا ما أطلقت الكلام، تذكرت حينها قصص ألف ليلة وليلة، وكيف أن كلمة واحدة في غير محلها تجلب المصائب لمن ينطقها، إذا هي لم تعجب الخليفة، وقد يحدث أن ينادي على السيف في الحين. إلا أن بإمكان الكلمات أن تنقذ من يتحكم في نسجها بحذاقة وتلك حال شهرزاد في رواية ألف ليلة وليلة. كان الخليفة سيقطع رأسها ولكنها نجحت في إيقافه بسحر الكلمات".² فتصميت المرأة منذ صغرها تقليد يجب أن يتبع ويصان حضوره في الممارسات العائلية سواء من طرف الرجل أو من المرأة في حد ذاتها. فتسرع فاطمة في الكلام جعل باقي النسوة يدفن ثمن فعلها، ولهذا نصحتها أمها أن تطبق مبدأ الصمت أولاً لتعمل التفكير في كلامها جيداً، وبهذا "تصبح عملية الكلام بالشكل الآتي: ليس كل من يتكلم يقول ما يجب قوله، وما يشير إلى ذاته: إنما من يتكلم، لا لكي يعلن عن حضوره الفردي، وإنما لكي يتكلم عن حضور آخرين ألزموه بذلك، وبذلك يكون الصمت ضربية الكلام

¹ - المرجع نفسه، ص 89.

² - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 18.

في انبثائه التملّكي، البطيركي، ومن جهة أخرى علامة وجود وحيدة¹. وبهذا قد يشكل الكلام تارة سلطة وقد يعبر عن ضعف تارة أخرى إذا ما أحيط بقيود تجعل الفرد أقرب إلى الصمت منه إلى الكلام "حيث يشكل تصنف الناس أهمية، لفهم حراكها الاجتماعي. إن الكلام إذ يقوم على إصدار صوت ذي معنى، فهو في نفس الوقت يظهر لنا زمكانا للصمت. إذ ليس كل الناس يتكلمون، وكذلك ليس كل هؤلاء يترجمون ما يشعرون به من خلال هذه الرموز اللغوية (الكلمات طبعا) وكما أن الكلام يقوم على سلطة فاعلة، معلومة، سلطة توجيهه، انطلاقا من مواقع اجتماعية معينة². فقد يعبر مرة أخرى عن وجود سلطة أقوى من المتكلم توجه كلماته لما يخدم مصلحتها. وهذا ما يجسده طلب الأم من ابنتها حين قالت: "حدثتني أمي في تلك المناسبة عن ضرورة مضغ كلماتي قبل النطق بها" أديري لسانك في فمك سبع مرات وأنت تزمين شفتيك قبل النطق بكلمة، إذ أنك تخاطرين بنفسك إذا ما أطلقت الكلام"³. وبهذا تسحب الرقابة التي كانت مسلطة عليها من الخارج إلى نفسها، لتصبح رقبيا صارما على كلماتها. لتتذكر فاطمة شهرزاد وما عانتها في سبيل الكلام دون الوقوع في الخطأ، وكيف تمكنت من ترويض الكلمات لصالحها، "لذا فالوقوف على صورة المرأة من خلال شهرزاد سوف يكون وقوفا على زمن ثقافي وحضاري كامل، وهو الوقوف على تاريخ معنوي واعتباري يكشف عن المرأة بوصفها نموذجا وبوصفها فعلا وبوصفها لغة...وبما أن صورة شهرزاد جاءت في ألف ليلة وليلة على أنها امرأة تحكي وتقص فإن هذا يتضمن فيما يتضمن - صورة التحدي والصراع من أجل بقاء الذات وبقاء الجنس جسديا ومعنويا"⁴. وهذا جمع بين نساء الحريم وشهرزاد كل واحدة منهن يجب أن تتخير الكلمات وإلا ستدفع الثمن، ولهذا صارت الوصية بالحذر من سلطة الكلام التي قد تسقط المرأة فيما لا يحمد عقباه. تقول فاطمة: "تذكرت حينها قصص ألف ليلة وليلة، وكيف أن كلمة واحدة في غير محلها تجلب المصائب لمن ينطقها، إذا هي لم تعجب الخليفة، وقد يحدث أن ينادي على السياف في الحين. إلا أن بإمكان الكلمات أن تتقذ من يتحكم في نسجها بحذافة وتلك حال شهرزاد في رواية ألف ليلة وليلة. كان الخليفة سيقطع رأسها ولكنها نجحت في إيقافه بسحر الكلمات"⁵. ولهذا مثلت شهرزاد نموذج المرأة الفطنة التي كسبت معركة الكلمات وأخضعت الرجل/القائل لسيطرتها المعنوية، بعد أن تحملت

¹ - إبراهيم محمود، جماليات الصمت في أصل المخفي والمكبوت، مرجع سابق، ص 174.

² - المرجع نفسه، ص 175.

³ - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 18.

⁴ - عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص 57.

⁵ - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 18.

مسؤولية الحفاظ على بنات جنسها، تقول فاطمة عن الحكاية: "عشية ذات يوم شرحت لي أمي السبب الذي جعل الحكايات تسمى بألف ليلة وليلة. لقد كانت شهرزاد الزوجة الشابة مجبرة في كل ليلة من تلك الليالي العديدة على اختراع حكاية جديدة مثيرة ، حتى تنسي زوجها الخليفة عزمه المشؤوم على قتلها في أول صباح. أصابني الرعب: 'أماه ! هل تعنين بأن الخليفة سينادي على السيف إذا لم تعجبه الحكاية'. وشرعت في اقتراح الحلول للفاتة المسكينة، كنت أود أن تفتح في وجهها طرق أخرى. لم لم يكن بإمكانها قول ما تريد دون أن تعبأ بالخليفة؟ ولماذا لا نقلب الوضع في القصر، ونفرض أن يكون هو مجبرا على أن يقص عليها حكاية مثيرة كل ليلة؟ حينها سيدرك الرعب الذي يصيب الإنسان إذا كان مفروضا عليه أن ينتزع إعجاب آخر يملك سلطة قطع رأسه!¹. فشهرزاد كانت تحكي من أجل أن تعيش، في حين كان الملك يستمتع من أجل متعة نفسه، وهنا فرق كبير بين مقاومة المرأة من أجل رفع الظلم، وسيطرة الرجل في محاولات رد الاعتبار لنفسه. ولكن موقف شهرزاد يعكس حكمة المرأة وعدم عدوانيتها، وسيطرتها في المواقف التي تُعد ضعيفة فيها. "أن أبرز صورة ظهرت بها المرأة في زمن ما قبل الكتابة (كتابة المرأة) هي صورة شهرزاد، بطلة (ألف ليلة وليلة)، حيث لم تكن تحكي وتتكلم، أي تُولف فحسب، ولكنها كانت أيضا تواجه الرجل، ومعه تواجه الموت من جهة، وتدافع عن قيمتها الأخلاقية والمعنوية من جهة أخرى. كانت تتكلم والرجل ينصت، فإذا سكنت تعلق شهريار بصمتها يوما كاملا إلى أن تتكلم مرة أخرى لتمارس عليه سلطة اللغة وسلطان النص"². وهنا تتقلب موازين القوى ويصبح الرجل هو الخاضع والتابع. ولكن الطفلة فاطمة تود لو انعكست الصورة وكان الملك هو من يعرف الرعب في كل ليلة في محاولاته الحصول على اعجاب الآخر غير المضمون، والذي قد تنتهي حياته في أي لحظة. ولكن الفرق بينه وبين شهرزاد هو أنها تحمل تفوقها في ذاتها، واستطاعت بهدوئها أن تروضه بدليل أنها سحبت فضوله لمدة ألف ليلة وليلة، وهذا الصبر الذي قد يفتقر إليه الرجل، ففوة شهرزاد كانت " ذات طبيعة نفسية، إنها تدري كيف تختار كلماتها لكي تنفذ كسهام إلى روح المجرم، وبذلك تواجه العنف بالحوار. إن اعتماد الكلمة كسلاح وحيد في صراع قاتل يشكل اختيارا جريئا بشكل نادر على المعتدي عليه إذا شاء التوفر على حظ في الانتصار. أن يكون متيقنا من فهمه لدوافع المعتدي، وإدراكه لنواياه، وتحوير الهجمات عن طريق السبق إلى المبادرة كما يحصل في لعبة الشطرنج. ما يجسد صعوبة اختيار شهرزاد أكثر من غيره هو أن الملك-العدو-يظل في

¹ - المصدر نفسه، ص 21.

² - عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص 57.

البداية صامتاً، لقد اكتفى خلال الشهور الستة الأولى بالاستماع إلى ضحيته دون أن ينبس ببنت شفة. ولم تكن شهرزاد تدرك عواطفه إلا من خلال تعابير وجهه وجسده. كيف تمكنت في هذه الحالة من أن تجد الشجاعة الكافية للاستمرار في التحدث وحدها خلال الليل؟ كيف يمكنها أن تتجنب الخطأ النفسي وتتلافى الخطوة القاتلة؟ كما يفعل صانع الاستراتيجية الذي يستعمل معرفته لتوقع ردود فعل الخصم ووضع تآكيكه، كان على شهرزاد أن تتخيل ما يدور بخلد شهريار باستمرار، وأن تفعل ذلك بأكبر قدر من الدقة، لأن أبسط خطأ قد يكون قاتلاً¹. ولهذا كان الكلام سلاحها، واختيارها للحكي الليلي الذي ينتهي مع الصباح فرصة متجددة لها من أجل منح نفسها أملاً في التخلص من المشكلة. اقول الرواية: "كانت شهرزاد على العكس من أبيها مقتنعة بقدراتها الاستثنائية على وقف المذبحة. ستشفى روح الملك الحائرة وهي تقص عليه شقاء الآخرين، سترحل به إلى بلاد بعيدة يجد فيها عادات غريبة حتى تمكنه من فهم الغرابة التي يحملها في ذاته، ستساعده على أن كرهه للنساء إلى حد الهوس سجن يقيده. كانت شهرزاد متأكدة بأن الملك سيتغير ويغدو قادراً على الحب إذا هي أجبرته على أن يفهم ذاته."² وهنا تصور الروائية الملك/الرجل على أنه وحش بشري خارج عن السيطرة، بحاجة إلى من يرده إلى وعيه. ورغم أن شهرزاد اعتمدت الخيال وبلاد العجائب في حكاياتها، إلا أن الروائية ادعت أنها هي من ستعيده إلى الواقع، وتجعله يشعر بمعاناة الآخرين. وأن كرهه للنساء ما هو إلا مرض نفسي يجب أن يشفى منه. ولهذا قبلت شهرزاد التحدي وهي على ثقة أن عالم الرجال قابل لأن يتحسن، إذا ما خرج من القوقعة المتعالية التي أحاط بها نفسه، ورفضت خوف أبيها وتخوفه من الملك الظالم، ف "شهرزاد لا تذهب إلى الموت بسداجة، بل إن لها استراتيجية، ولها خططها المضبوطة... إن تحويل غرائز مجرم يستعد لقتلك عن طريق الحكاية انتصار رائع. ولكي تنجح في ذلك، كان على شهرزاد أن تتحلى بثلاث مزايا استراتيجية: أولاًها تتمثل في معرفتها الواسعة، وثانيها تتجسد في قدرتها على خلق التشويق قصد شد انتباه المجرم. أما الثالثة فهي هدوؤها أي قدرتها على التحكم في الموقف رغم الخوف"³. فكسرت بذلك صورة المرأة النمطية التابعة لسلطة الرجل، ولم تنف عنه جبروته وسطوته كي تقلبها إلى ضعف أمام سلطة كلامها وقوة هدوئها. وأكثر من ذلك "كانت شهرزاد متأكدة بأن الملك سيتغير ويغدو قادراً على الحب إذا هي أجبرته على أن يفهم ذاته."⁴ وهنا تعيد

¹ - فاطمة المريني، شهرزاد ترحل إلى الغرب، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، ط1، ص 66-67.

² - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 22.

³ - فاطمة المريني، شهرزاد ترحل إلى الغرب، مرجع سابق، ص 65.

⁴ - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 22.

الروائية بناء شخصية الرجل، فهو لا انساني لأنه يفقد القدرة على الحب والتعاش، فهي ستكسبه تلك الصفة كما ستفهمه ذاته التي يجهلها.

وبقيت شهرزاد دافعا ومحفزا للمرأة الطامحة إلى الحرية، تقول فاطمة: "بقيت حين صمتت أمي عن حكاية شهرزاد: 'ولكن كيف نتعلم الحكيم كي ننتزع إعجاب الملك؟' همست والدتي وكأنها تخاطب نفسها بأن ذلك قدر النساء، إنهن يقضين حياتهن في إتقان مثل هذه الأشياء، فلم يسعفني هذا الجواب الغامض بشيء، أضافت أمي بأن سعادتي في تلك اللحظة رهينة بمهارتي في استعمال الكلمات"¹. فحكاية ألف ليلة وليلة ليست كباقي الحكايات، فقد استأثرت بالعجيب الأنثوي وكيف استعملت اللغة من أجل الانتصار، وتحطيم هيمنة الرجل التي قصدت القضاء على النساء، "ولكن كيف نتعلم الحكيم كي ننتزع إعجاب الملك؟" همست والدتي وكأنها تخاطب نفسها بأن ذلك قدر النساء، إنهن يقضين حياتهن في إتقان مثل هذه الأشياء... أضافت أمي بأن سعادتي في تلك اللحظة رهينة بمهارتي في استعمال الكلمات"²، فتقنية إخضاع اللغة للرغبة الأنثوية، وتطعيمها بغاية التمرد اللاعني على الآخر، ظهر في ما قدمته شهرزاد حين جاءت "لتقاوم الرجل بسلاح اللغة، فحولته إلى 'مستمع' وهي 'مبدعة'، وأدخلته في لعبة المجاز وشبكته في نص مفتوح، نص تقوم الحكمة فيه على الانتشار والتداخل والتبدل والتنوع، وتاه الرجل في هذا السحر الجديد... قامت هذه اللعبة المجازية على تدجين المتوحش، وذلك بإخضاع الرجل وترويضه لمدة ألف يوم ويوم. وهذه مدة تعادل الزمن الطبيعي لفترة الحمل والرضاعة. وبذا تكون المرأة قد أخلت الرجل البالغ (المتوحش) في رحم مجازي وفي حضانة مجازية... هذه أوضح معركة بين المرأة والرجل، وأبرز مثال على استخدام الأنثى للغة. نجحت المرأة فيها حيث عرفت كيف تستخدم اللغة، وكيف تجعلها (مجازا) محبوبا ومشفرا. وهذه الحكمة والتشهير أثمرت ثمارها بنقل المرأة من المهزوم (الموؤد) إلى الند"³. وقد نالت شهرزاد هذا الاعتراف من الجميع، حين نجحت في غواية الرجل عن طريق اللغة. ولكن هذه الميزة التي تتسائل عنها 'أم فاطمة' كيف لبيقة النساء أن يتمكن من السيطرة على اللغة وتطوعها لصالحهن. ولكنها كشفت في الأخير أنها مهما حاولت المرأة التمرد والخروج عن سطوة الآخر، ففي النهاية هي لا تسعى إلا لبلوغ رضى الرجل/الملك. فقد اعترفت أن بأن "ذلك قدر النساء، إنهن يقضين حياتهن في إتقان مثل هذه الأشياء... أضافت أمي بأن سعادتي في تلك

¹ - المصدر نفسه، ص 23.

² - المصدر نفسه، ص 23.

³ - عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص 58-59.

اللحظة رهينة بمهارتي في استعمال الكلمات"¹. فقدّر النساء أن تقضى حياتهن في البحث عن اتقان الأشياء التي ترضي بها الآخر. والأكثر من ذلك أن هذا اعتقاد راسخ لدى النساء في بلوغ سعادتهن في تلك اللحظة الخاصة باعتراف الرجل بهن رهين بإتقانهن لاستعمال الكلمات. وبهذا أعادت شهرزاد إلى النقطة الصفر حيث سعادة المرأة رهينة ومرتبطة بالرجل.

هذا واقع المرأة وإن حاولت إظهار عكس ذلك، تقول الرواية: "خاصة في الساحة حيث كانت الحياة مستقيمة ومنضبطة إلى حد كبير. على عكس ما كانت عليه الحياة في الطوابق العليا. هناك كانت بنات أعمامي وعماتي المطلقات يشغلن متاهة من الغرف الصغيرة، وكان عددن يتغير حسب الخصومات الزوجية. أحيانا كانت إحدى قريباتنا تتخاصم مع زوجها فتقصدنا لعدة أسابيع. وتأتي أخريات مع أطفالهن لعدة أيام حتى يثبتن لأزواجهن بأنهن يتوفرن على مكان إقامة آخر، وأنهن قادرات على تدبير أمرهن ولسن مجرد تابعات."² فالخصومات الزوجية التي تعاني منها المرأة تجربها على مغادرة بيتها قاصدة الحريم، هروبا من المشاكل وتأديبا للزوج الذي يعتقد أن بيته هو الملاذ الوحيد لهن، في حين تعتبر الزوجة أن خروجها من بيتها هو الرد الكافي على ادعائه. ولكن في الأعراف العربية تنفر العائلات من مثل هذه المواقف، ولا يتحملون ما يتسبب فيه النساء من مشاكل تؤدي بهن إلى ترك بيوتهن. وهذا ما عبرت عنه الروائية بقولها أن الطابق الأعلى يعرف الفوضى واللانظام، بسبب عدم استقرار حياة رواده، على عكس باقي الأماكن التي تشغلها الأسرة التي تقطن الحريم. وأكثر من ذلك أنها وصفت الغرف التي يشغلنها النسوة ذات المشاكل الزوجية بمتاهة من الغرف الصغيرة، وهذا يعكس اللاقائمة والضيق النفسي والمعنوي الذي تعانيه المرأة المطلقة أو ممن تعاني من مشكلة في حياتها الزوجية. فلا استقرار والتبعية ستكون مصيرهن ويسقط منهن عديد الحقوق التي يتمتعن بها باقي النساء، ذلك أنهن رجعن إلى بيوت أهلن بسبب معاناة ما. وهذا التضيق يكشف علاقة الأسرة بمثل هذه المشاكل وأنه على المرأة التي تزوجت أن تحتل معاناتها مع زوجها أو أنها ستضاعف معاناتها إذا ما عادت إلى بيت أهلها. تقول فاطمة:³ "كانت غرفة عمتي حبيبة هناك، ضيقة وخالية تقريبا لأن زوجها احتفظ بكل أثاثها معتقدا بأن إشارة منه تكفي لإرجاعها مطأأة الرأس"³. فالعمّة حبيبة مثال المرأة المطلقة التي قصدت الحريم بعد طلاقها، وحال غرفتها يكشف عن وضعها وقيمتها التي صارت تمثلها، غرفة خالية بسبب أن

¹ - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 23.

² - المصدر نفسه، ص 23.

³ - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 24.

زوجها احتفظ بكل ما تملك، وأكثر من ذلك أنه " في المجتمعات كلها ولاسيما العربية حيث تقع المرأة تحت وطأة نظرة قاسية قاصرة بحكم ثقافة المجتمع والفهم الخاطئ لأعرافه، فنجد المرأة وكأنها عورة لا ينبغي لها أن تتنفس إلا داخل جدران غرفة وهذا يفرز سلبياته على المجتمع فكيف وهي امرأة سرحها زوجها وياتت مطلقة. فالفهم الخاطئ للعرف الاجتماعي جعلها في درجة ما نسميها ب الثانية"¹. فلا قيمة لا في أي مكان تقصده ليس بسبب جرم ارتكبه بل لأنها صار يطلق عليها صفة المطلقة. أو بتعبير آخر هي تدفع ثمن اجتماعيا بسبب تمرداها على الرجل/ الزوج، ولا يمكن للمجتمع الذكوري أن يتجاوز عن مثل هذه الأفعال لأنها تمتد إلى جذور الثقافة المجتمعية والتي لا تقبل بالأنثى إلا كتابع فيها.

ولكن هذا التضييق الذي كانت تعانيه المرأة في الحريم، كان ملهما لخيالها عن طريق القص والحكايات، تقول الرواية على لسان فاطمة دائما: "كانت عمّتي تتقن الكلام ليلا، بالكلمات وحدها تجعلنا نبحر على ظهر سفينة كبيرة عائمة من عدن إلى المالديف أو تحملنا إلى جزيرة حيث الطيور تتكلم كالإنسان. كنا نمطي سهوة الكلمات فنجتاز السند والهند تاركين وراءنا دار الإسلام ونعيش مخاطر المغامرة ونلتقي بالنصارى واليهود...كانت هذه تزرع فيّ الرغبة لكي أكبر حتى يمكنني أنا الأخرى من تنمية مواهبي كقصاصة، كنت أود أن أتقن مثلها فن الحكيم ليلا"². فالعمّة حازت على اعجاب فاطمة وكل محبي الحكايات الليلية، لأنها تستطيع أن تخرجهم من عالم الأسوار والحريم وتأخذهم إلى أوطان لا يعلمون عنها غير أسمائها، فيتجدد فيهم حب المغامرة والخيال معا. ولكن الظاهر أن ليل شهرزاد هو القدر المحكوم على المرأة، " كانت عمّتي تتقن الكلام ليلا"³، في حين ليس لها في أحاديث النهار مكان، كما كانت شهرزاد تماما، حين تسكت في الصباح عن الكلام الذي كان مباحا لها في الليل، فالنهار هو مكن إقامة ذوي الشأن وهي ليست منهم، لذلك تلجأ إلى حرية الخيال واللغة ليلا. فالقدرة على الحديث ليلا منح شهرزاد الحياة، وهي خصلة هزمت بها الملك (الوحش). ولهذا تسعى فاطمة إلى تطوير موهبتها في الحكيم الليلي، لتكشف الروائية إنه داخل كل امرأة تقيم شهرزاد، تلجأ إلى الكلام ليلا لتصلح من أحوال النهار ونقائصه في حقها. ولأنها تمنع من مغادرة الحريم فيه، فهي تلجأ إلى الليل لأنه يمنحها فرصة التجوال الحر في خيالها دون أن يكشفها، وتصور الروائية هذا المشهد بقولها: "النساء كن يحلمن

¹ - شيماء المليجي، المطلقة هل هي عورة اجتماعية، مرجع سابق، ص72.

² - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 26.

³ - المصدر نفسه، ص26.

بحرية التجوال في الأزقة، وأشهر حكايات عمّتي حبيبة، التي كانت تحتفظ بها للمناسبات الكبيرة، هي حكاية 'المرأة ذات الأجنحة' التي تطير من الدار حين ترغب في ذلك، وكل مرة تحكي فيها القصة تشد النساء تلافيف القفاطين إلى الحزام، ويشرعن في الرقص فاتحات أذرعهن كما لو كن سيطرن"¹. وهذا مشهد مصغر عن الحالة النفسية التي تصل إليها النساء في تماهي تام مع الحكاية، حين يعتقن بوجود أجنحة توفر عنهن العناء وتحملهن ليلا إلى الأزقة المحرمة عليهن نهارا، فهي تعبر بها "عن مواقفهم المتمردة والرافضة لكل أشكال القمع والقهر والاستلاب والتهميش التي تمارس ضدّ المرأة في الزمن الراهن"²، فتصبح الحكاية الليلية هي وسيلة التمرد التي تتعدى بها المرأة الأسوار والحدود، وتعلن بها مواجهة عن حالة منفردة من الوعي المتمرد في مواجهة الحدود التي فرضها عليها "الآخر: الرجل والمجتمع صياغة جديدة تقرن الوعي الفعلي والفعل الممكن - أو الكائن، وما ينبغي أن يكون - خاصة وقد أدركن أن تحررهن لا يكون إلا بتحررهن ضمنا من منظورهنّ التقليدي إلى العالم. وهذا - في حد ذاته - يستدعي منهن إلغاء الانقسام من داخل ذواتهن وتحررهن من سجن الصورة التقليدية المرسومة للمرأة سلفا، وذلك بتبني صورة جديدة عن الذات، تبعثها رؤية جديدة للعالم، لا تحاول نفي القديم - وفي الوقت نفسه لا ترحب به - إيمانا بأن نفي القديم ليس مواجهة وإنما تأكيد لحضور هذا القديم وطغيانه"³. ولهذا كثيرا ما تتخذ ما تلجأ إلى القص والحكايات لكي تطير خارج العالم المقيد.

ثم تنقل لنا المرنسي جانبا آخر من الحياة اليومية التي تعيشها الطفلة 'فاطمة'، وإن كانت دائما تدون في فلك العلاقة المتوترة بين المرأة والرجل، تقول: "أغلب الناس ينتقلون راجلين في المدينة، أبي وعمي كانا يملكان البغال، ولكن الفقراء شأن أحمد البواب، لا يملكون إلا الحمير، أما النساء والأطفال فيرغمون على المشي"⁴. فالعنصرية والتمييز في حق النساء واضح، فحتى زوجات الأغنياء 'يجبرون' على المشي، حيث لا تحق وسائل النقل إلا للرجال على مراتب، وقد يتغير حالهم بتغير أوضاعهم المادية التي قد تتحسن، ويخرج صاحبها من دائرة الفقر، لينال شيئا من الرفاهية التي يعرفها غيره، في حين أن النساء لا ينتظرن

¹ - المصدر نفسه، ص 30.

² - بو شوشة بن جمعة، الرواية النسائية التونسية، مرجع سابق، ص 139.

³ - بو شوشة بن جمعة، الرواية النسائية التونسية، ص 140.

⁴ - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 31.

ذلك، لأنهن مجبورات على التنقل مشيا. وهذه التصرفات الظالمة في حق المرأة طغت على الأخلاق الاجتماعية مع الزمن وأصبحت تصرفا عاديا، حيث " صارت نموذجا سلوكيا ثقافيا يعاد انتاجه بما أنه نسق منغرس في الوجدان الثقافي، مما ربي صورة الطاغية... قد جلبت معها منظومة من القيم النسقية انغرست مع مرور الزمن لتشكل صورة للعلاقات الاجتماعية فيما بين فئات المجتمع"¹، ويصبح التمييز بينها فعلا طبيعيا متقبلا، دون شعور بالحرج حيال ذلك. حيث تتحكم الموروثات والتصورات الذكورية العربية في التعامل مع المرأة، والتي كثيرا ما تصورها كائنا ضعيفا سلبيا غير فاعل². فدفعت المرأة ثمن ما نسجت الثقافة ضمن العلاقات الاجتماعية وصارت كائنا أدنى لا يشعر الآخر بوجوده، وأكثر من ذلك أصبحت واقعا مفروضا ومتقبلا من المرأة نفسها.

ودن أن تتخلص من القيم التقليدية ودورها في غرس التبعية والخضوع، تذكر ذلك بقولها: "كنت أنا وسمير

نقبل أيادي الجميع كل مساء بأسرع ما يمكن حتى نعود إلى لهونا ونتلافى سماع الملاحظة القبيحة 'ضاعت التقاليد'. غدونا خبيرين في الأمر إلى حد أننا كنا نتخلص من هذه الطقوس بسرعة لا تصدق، أحيانا كنا نتسابق إلى حد التعثر أو السقوط على ركة أحدهم أو على الزربية، حينها تضحك أمي حتى تدمع عيناها: 'الأحباء المساكين، لقد تعبوا من تقبيل الأيادي وهم لا يزالون في البداية'³. فالتعود شبه المقدس لعادة تقبيل اليد تسير على صغار العائلة، إظهارا منهم للطاعة وتجنبنا لعبارة 'ضاعت التقاليد'. فاذا استمرت الأجيال في تقبيل يد الكبار، فهذا دليل على بقاء التقاليد والعادات المتوارثة. ولكن هذه الأفعال تجسد الخضوع التام للأسلاف والذين لهم زمنهم المختلف والمغاير، والذي قد لا تنطبق أحكامه على الحاضر ولا تجديه نفعا. ف "حين يصبح تقبيل اليد عنوانا لاستخدام استدلالية على 'الخضوع'، فإن ذلك الشائع بالتأكيد يفقد كل معانيه، حتى لو وضعه بعضهم في خانة التبرير المقدس، أو على بعض آخر أنه مؤشر على 'تقاليد وثقافات شعبية' متوارثتين...فإن أناسا في عالمنا العربي...يجد في هذه الظاهرة الاستعبادية

¹ - عبد الله الغدامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، مرجع سابق، ص 94.

² - ينظر، بو شوشة بن جمعة، الرواية النسائية التونسية، مرجع سابق، ص 140.

³ - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 34.

'وجاهة'...تتناقض مبدأ إنسانيا بسيطا في الكرامة والحرية المفطور عليهما البشر¹، ولهذا كان النفور منها، رغم عتاب الكبار، إلا أنه هناك منهم من يحرض على هذا التحرر الذي سيفك كثيرا من القيود في المستقبل، تقول: " الزربية، حينها تضحك أُمي حتى تدمع عيناها: 'الأحباء المساكين، لقد تعبوا من تقبيل الأيدي وهم لا يزالون في البداية'². أي أن هؤلاء الأطفال يمثلون طفرة جديدة في الأجيال، فهم يعبرون بتسرعهم في أداء مراسيم تقبيل الأيدي على عبثيتها وعدم جدواها.

ثم تنقلنا الروائية إلى عالم نسائي آخر، حيث يتكون الحريم في الأذهان فقط، في حين تنال المرأة حرية تكاد تكون منعدمة لدى نساء الحريم في المدينة.

تنقلنا 'فاطمة' إلى ضيعة جدتها 'الياسمين'، والتي تكون امرأة استثنائية -كما هو حال المرأة في ضيعتها- على غير ما عهدت عليه النساء. تقول فاطمة: " تصوروا بأن الياسمين والزوجات الأخريات كن يكرهن الملك فاروق لأنه كان يهدد زوجته الجميلة الأميرة فريدة بالطلاق (طلقها في يناير 1948)، ما الذي أدى بالزوجين إلى تلك الأزمة؟ أي ذنب اقترفته الأميرة؟ الجواب هو أنها ببساطة منحت النور لثلاث إناث، ولم يكن من حق إحداهن اعتلاء العرش"³. فما بين ضيعة الياسمين والأميرة فريدة توجد آلاف الكيلومترات، ولكن يجمع بينهما هم واحد، هو دونية الأنثى في حضور الذكر، فلم يمنع منصبها العالي من تغيير نظرة الملك لها، ولكن أثبت تجذر النظرة الذكورية للمرأة على أنها آلة للإنجاب، بشرط أن تأتي بالذكر على حساب الأنثى، فترفض إن لم تصب في إرضاء المجتمع الذكوري، وتُخذ عليها حجة أنها أم البنات، ودفعت الملكة الثمن انجابها ثلاث بنات بدل الولد خليفة الملك⁴. فسقط عليه سخط نساء الضيعة، لأنه عبر عن تجذر النمط العربي التقليدي الذي يححف في حق المرأة في مثل هذه الموقف، حيث لا يمكن للأنثى أن تكون السند المثالي للأب على حسب الاعتقاد الذكوري، إذ يقر " باختلاف رمزي بين الجنسين تكون المرأة بمقتضاه ناقصة عقل ودين من منظور اللاوعي اذي لا يفيد أي تفضيل في الواقع

¹ ناصر السهلي، تقبيل اليد ورمزية الخضوع، العربي الجديد، <https://www.alaraby.co.uk/society>، 2016/09/10. 19:35.

² فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 34.

³ فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 39-40.

⁴ ينظر، حسين حسني، سنوات مع الملك فاروق شهادة للحقيقة والتاريخ، دار الشروق، ط01، 2001، القاهرة، ص256.

لجنس على جنس آخر. إن المرأة مفنكرة إلى الترميز الذي يقول ذاتها شأنها في ذلك شأن الحقيقة التي لا يعرفها أحد¹، فتبقى مجهولة المعنى والكيان.

غير أن الروائية وظفت في إبداعها أشكالاً أخرى غير تلك التي ذكرت عن المرأة المسالمة والخاضعة والحالمة، بل أعطت صورة أخرى عن المرأة القوية التي لا تهانن إذا ما تعلق الأمر بتعدد الزوجات، تقول: "طبعاً لا تتسم كل النساء المسلمات بالحنكة والقسوة التين كانت تتصف بهما شجرة الدر، حين قرر زوجها الثاني الذي كان أكبر قائد عسكري في الجيش التركي خلال تلك الفترة اتخاذ زوجة ثانية، انتظرت دخوله إلى الحمام ثم 'نسيته' فتح الباب، ومات القائد مسلوقاً"². فالياسمين تعترف بقوة شجرة الدر هذه تمكنت من فرض نفسها أثناء الحكم الأيوبي، بعد أن كانت مرد جارية في الحريم³ التي اقدمت على قتل زوجها لأنه أراد أن يتزوج مرة أخرى، فعند شجرة الدر أن "الحب والزواج الأحادي بالنسبة لها متكافئان يسيران جنباً إلى جنب. ولم يكن هذا واضحاً بالنسبة لزوجها الثاني عز الدين إيبك رجل الجيش القوي، ويتزوجها لها أعطته عملياً مملكة. طلق عز الدين زوجته الأولى أم علي. أما زواجه بشجرة الدر فلم يكن مجرد عقد سياسي بل هناك شيء آخر. والشيء الآخر هذا كان يسمى الحب. والحب بالنسبة لشجرة الدر كان يفترض فيه الاخلاص. الاخلاص الذي فرضته على زوجها الأول الملك الصالح نجم الدين الأيوبي عندما أصبحت محظية لديه. كانت شجرة الدر ذات جمال منقطع النظير، وذكاء عظيم... كانت تقرأ كثيراً وبالقدر نفسه كانت تحب الكتابة. وكم كانت دهشتها كبيرة عندما علمت أن زوجها الجديد، المملوكي الأصل، العبد التركي مثلها، ينوي الزواج ثانية بابنة ملك هو اتابك الموصل بدر الدين لولو. فجن جنونها من الغيرة والشعور بالإهانة، وفكرت بالقتل وأعدت مسرحية نادرة الوجود، واختارت فترة السرور وهي فترة الحمام... عندما دخل عز الدين إيبك الحمام كانت شجرة الدر قد أعدت كل شيء وأصدرت تعليماتها إلى جواربها وخدمها فأحاطوا به وقتلوه داخل الحمام"⁴. وهذا الفعل يكشف عن الغيرة الشديدة التي تتميز بها النساء إزاء موضوع تعدد الزوجات، والذي يعد من المواضيع الأكثر قسوة عليهن. ف "إن للتعدد تأثيراً نفسياً على إحساس الرجال والنساء بالكرامة، فهو يرسخ التصور الذي يملكه الرجال عن ذواتهم ككائنات جنسية قبل كل شيء،

¹ - ألفة يوسف، ناقصات عقل ودين فصول في حديث الرسول، مرجع سابق، ص 97-98.

² - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 40.

³ - ينظر، فاطمة المريني، السلطانات المنسيات نساء رئيسات في دولة الإسلام، تر: جميل معلى، عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دط، دت، دمشق، ص 155.

⁴ - فاطمة المريني، السلطانات المنسيات نساء رئيسات في دولة الإسلام، مرجع سابق، ص 165-166.

ويعزز البعد الجنسي للخلية الزوجية، وهو كذلك وسيلة يمارسها الرجل إذلالاً للمرأة... وتسلم الحكمة الشعبية بوظيفة التعدد في إذلال المرأة: 'ذلّ امرأة بأخرى'¹. وهذا ما يدفع بالمرأة إلى أن تتيح لنفسها أفعالاً قد تصل حد الإجرام كي تقف حائلاً بين زواج زوجها وإسقاط كرامتها ومصارعة الغبن الاجتماعي حولها، والذي يكون أساسه الأول تفريق نصاب الحقوق بين المرأة والرجل.

وعن هذا الجدل تثار حفيظة بعض النسوة في الحريم، حين تدافع عن الرؤية الذكورية للنساء، تقول فاطمة: "يرى فريق من الكبار بأن الحريم شيء جيد في حين يزعم الآخرون العكس، تنتمي جدتي للامهاني وأم شامة للاراضية إلى المعسكر المناصر للحريم، أما أمي وشامة وعمتي حبيبة فتنتمين إلى المعسكر المعارض. غالباً ما تبدأ للامهاني النقاش بقولها بأن المجتمع ما كان ليتقدم أو ينجز عملاً لو لم يفصل بين الرجال والنساء: 'لو كانت للنساء حرية التجول في الأزقة، حسب قولها، لتوقف الرجال عن عملهم لأن اللهو سيستحوذ على تفكيرهم، ولسوء الحظ فإن المجتمع لا ينتج غذاءه، وما يحتاج إليه عن طريق اللهو، إذا ما رغبتنا في تجنب المجاعة على النساء أن يلزمن مكانهن أي البيت"². فمثل هذه النقاشات تعد من الجدل المتوارث عبر الزمن عن المكان الذي يجب أن تكون فيه المرأة، وإن كان من حقها الخروج والتجوال كما يفعل الرجل، أما أن هذا من الصائب التي قد تحل بالأمة إن هي فعلت، وأكثر من ذلك أنها سوف تتسبب في المجاعة لأن وجودها سيمنع الرجال عن عملهم ويجرهم إلى اللهو فقط على حد تعبير للامهاني. إذ "أن معاملة المرأة على هذه الطريقة الفضة المستهجنة تشاهد في الغالب في بعض الطبقات، خصوصاً في بلاد الأرياف، لكن استعباد المرأة في الطبقات الأخرى وفي المدن موجود بأشكال مختلفة. فالرجل الذي يحجر على امرأته ألا تخرج من بيتها لغير سبب سوى مجرد رغبته في أن لا تخرج، لا يحترم حريتها، فهي من جهة رفيقة بل سجيبة، السجن أشد سلباً للحرية من الرق. ولا يقال: إن عدد الرجال الذين يسجنون نساءهم صار اليوم قليلاً، فإنه وإن قلّ بالنسبة إلى الماضي، لكن كلنا نعلم أن من النادر جداً أن تكون المرأة متروكة لإرادتها واختيارها في ذهابها وإيابها، على أن كلامنا الآن، إنما هو في مقام المرأة في نفس أغلب الرجال وما يجب عليها في اعتقادهم أن تعمل به وأن تكون عليه، فسواء قلّ احتباس المرأة أو لم يقلّ، فالمرأة المقصورة في بيتها التي لا تفارقه عندهم

¹ - فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005، المغرب، ص39.

² - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 48.

خير امرأة"¹. وما دفاع المرأة عن هذه الحقوق التي سنّها الرجل، إلا انعكاس لانغراس تلك الأفكار في اللاوعي النسوي، فصارت تدافع عنها كمسلمات تحافظ على التراتبية المجتمع، وأن المساس بها انتهاك لاستقراره. ويتم بذلك تجاهل حقيقة أن المرأة بخروجها من البيت خاصة للمساهمة في العمل يعطي للمجتمع ما قد يعجز عن الوصول إليها إذا اقتصر على الرجال فقط، فإبعاد المرأة عن ساحات العمل يعد إهدارا لطاقات منتجة، وهذا الإقصاء يفضي إلى استبعاد ما يوازي حظوظ الرجال من الإنتاج من أجل تنمية المجتمع²، ومن خلال إعادة الاعتبار تلك، تظهر صورة المرأة ليس مستهلكة فقط، وإنما يمكن أن تمنحها فرصة الخروج من دائرة التبعية وتعبير عن استقلالها وحريتها في مختلف المواقف.

ويتواصل النقاش بين النسوة ذوات الاتجاهات المختلفة والمتعاكسة، تقول أم فاطمة: "تشبك أُمي بعدها الذراعين وهي تتكى بمرفقيها على الوسادة وتنتصب بظهرها وتصوب بصرها إلى للامهاني: " إن الفرنسيين يا حماتي العزيزة لا يأسرون نساءهم وراء الأسوار، إنهن يتجولن بحرية في الأزقة، والكل يمرح ويلهو، ومع ذلك ينجزون كل الأعمال المنطوية بهم، بل إن مردوديتهم أفضل وقد أهلتهم لتجهيز جيش قوي بعثوا به لأطلاق الرصاص علينا في المدينة" وقبل أن تسترد للامهاني أنفاسها، تعرض شامة نظيرتها عن أصل الحريم، وحينها يحتدم الصراع، وتصرخ للامهاني وأم شامة معا بأن هناك مؤامرة ضدّ الأسلاف وأن تقاليدنا المقدسة غدت مدعاة للسخرية"³. تصور الرواية إحدى الجلسات النسوية في الحريم، وما تحمل من جدال حول مواضيع خاصة بمنظور أنثوي، وهي مساحات نفسية تعبر فيها المرأة عما يختلج في نفسها⁴، ولهذا كثيرا ما كانت حواراتهن وحججهن منتقاة من الواقع الذي يحلمن بتغييره، لهذا ترى أم فاطمة أن العرب يعتقدون أنهم كلما بالغوا في السيطرة على حركة النساء وحريرتهن، فهذا سيغير الوضع الاجتماعي إلى الأفضل. ولكن الغرب والممثلين هنا بالفرنسيين يمارسون اللهو رجالا ونساء على حسب قول ام فاطمة، ولكنهم استطاعوا أن يؤدوا واجباتهم على أكمل وجه، ويحققون اكتفاءهم، حتى إنهم أرسلوا جيشهم للحرب وهذا يكشف عن قوتهم. فلماذا لم يحقق العرب ذلك رغم تمسكهم بالعادات والتقاليد.

¹ - قاسم أمين، المرأة الجديدة، مرجع سابق، 41-42.

² - ينظر، جهاد ذياب الناقولا، الآثار الناجمة عن خروج المرأة السورية للعمل، الهيئة العامة السورية للكتاب، ط،

2011، دمشق، ص31.

³ - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 50.

⁴ - ينظر، بو شوشة بن جمعة، الرواية النسائية التونسية، مرجع سابق، ص136.

ليكشف في الأخير أن هذه التقاليد المبالغ في تقديسها هي سبب من أسباب التخلف والرجعية العربية.

وتحاول الياسمين دائما أن تبصّر الطفلة فاطمة بحقيقة الأشياء، وأنها ليس كما تبدو لها، تقول: "يستحيل عليك أن تفتح النوافذ لرؤية الخارج إذا ما استشعرت الرغبة في رؤية غير الورد الأسيرة في نسيج الأثواب الفاخرة، ذلك أن كل النوافذ تفتح على وسط الدار، وليست هناك نافذة واحدة تفتح على الخارج: 'ياطفلي الصغيرة، كما تقول الياسمين، يجب أن تتعلمي الاحتراس من الكلمات، نافذة لا تطل على الخارج، لو كنت مكانك لترددت في أن أطلق عليها هذه الصفة. باب يفتح على ساحة داخلية أو حديقة مسيجة بالأسوار أو مغلقة بأبواب محروسة، ليست بالتأكيد بابا، عليك أن تدركي بأن الأمر يتعلق بشيء آخر"¹. فما تعنيه الياسمين قد يغيب عن بصيرة الطفلة الصغيرة، لتحيل تفكيرها أن ما تطلق عليه لفظ الباب والنافذة هو في نظام الحريم لا يحمل نفس الدلالات. بل هو وهم لساكنيه على أن المكان الذي يقيمون فيه لا يختلف عن باقي البيوت. ولكن في نظر الياسمين أن المنطق يقول عكس ذلك فالباب الذي لا يؤدي إلى الخارج ليس بابا، بل يحمل دلالة وهم على النساء اعتقادها.

وتواصل الياسمين اتهام النساء في ذكائهن وفهمهن، "تقول الياسمين أحيانا كثيرة بأن النساء لو رزقن ذرة عقل لتاجرن بالبسطيلة وحصلن على مال عوض استعمالها أكلة منزلية عادية"². فهذه الأكلة في نظرها غير عادية، وعندما تكون بمنتهى الاتقان والمهارة تحصل على إعجاب الجميع، ولكن الياسمين تستغرب من غفلة النساء اللواتي يذهب جهدهن من أجل أكلة مثلها ليتم التعامل معها كباقي الأكل العادي، فتصفهن بناقصات عقل. وهذا تجسيدا للموروث الاجتماعي الطاغي بنظرته الدونية للمرأة، والتي أصبحت من البديهيات، ليس لدى المجتمع الذكوري فحسب بل عند النساء أيضا.

وفي حديثها عن المسرحيات التي كانت تجسدها ابنة عمّها شامة ، تحدثنا فاطمة عن مأساة اسمهان التي كان غايتها هي التمتع بحياتها في خضم المحظورات الاجتماعية التي تمنع عن المرأة أن تعيش على هواها، تقول: " في حين كانت عمتي حبيبة تهمس لأمي: لم تكن تتجاوز السابعة عشرة عندما طلقت، يا للعار ! لقد كانت تلك هي الطريقة الوحيدة للخلاص من تلك

¹ - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 67.

² - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 78.

الجمال الفظيعة التي تخنقها. حين نفكر ندرك بأن الطلاق أحيانا نسمة هواء، أنه يجبرك على الانطلاق نحو المجهول الذي لم يكن يمكنك التعرف عليه لولا ذلك"¹. فالعمة حبيبة تعيش أزمة طلاقها، ولكنها هنا تبين عن تضارب في رأيها، وهو انعكاس للتفكير الذي يسيطر على أغلب النساء العربيات، ففي بداية قولها رأيت أن طلاقها وهي في سن مبكرة يعد عار يجب التعجب منه، في حين تستدرك ويتوارى النسق المسيطر ضد المرأة المطلقة، وراء فكرة أنها ستنتال حريتها وتتخلص من الجمال الفظيعة التي تخنقها. ولكن يتبدى مجددا حين تذكر لفظ 'المجهول'، رغم أنها تقره بشيء من المتعة لحظة اكتشافه، غير أن المجهول يبقى حاملا لدلالة الخوف أكثر من التفاؤل. فبين العار والمجهول يحاصر المجتمع المرأة المطلقة ولا يجعل لها نفاذا آخر.

وكثيرا ما ينقل الكلام بين الطرفين الرجل/المرأة، مجمل فهمهما عن العالم المحيط، وبين الحفاظ على التقاليد ورفضها تبقى المرأة هي المسؤولة عن هذا الفعل في نظر الرجال، تقول فاطمة: "يجيب أبي بأن الحدود تحمي الهوية الثقافية وأن النساء العربيات لو شرعن في تقليد الفرنسيات، وارتيدين الثياب المنافية للحشمة ودخن السجائر، وتجولن حاسرات الرؤوس، لن تبقى هناك إلا ثقافة واحدة، أما ثقافتنا نحن فستموت، تعقب شامة مبررة موقفها: إذا كان ذلك صحيحا، لماذا يتجول إخوتي وأبناء أعمامي في المدينة مع كثيرين مثلهم يقلدون 'رودولف فالنتينو' وشعرهم قصير كالعساكر الفرنسيين، ولا أحد يذكرهم بأن ثقافتنا على شفا الانقراض؟. لم يكن أبي ليقدّم جوابا لهذا النوع من التساؤلات"². فسؤال الهوية يجب أن يطرح على الرجل والمرأة، وهذا ما تراه شامة خلافا لرأي عمّها الذي حمل المرأة وحدها مسؤولية الحفاظ على الهوية الثقافية، وأن تقليدها للغرب سيجعل من الأمة هدفا سهلا، فتمحى عاداتها وتقاليدها، ويحل محلها ثقافة أخرى دخيلة. ويعدّ هذا النوع من التفكير نسقا ذهنيا راسخا في المعتقد الذكوري العربي، إلا أنه عجز أمام تساؤلات المرأة حول عدم تحمل الرجل مسؤولية الحفاظ على الهوية الثقافية. فقد سبق وأن اتخذ من اللباس الغربي وتسريحة شعر جنود الاحتلال موضة له، وهذا يدفع بـ "البحث عن إجابات لسؤال الهوية وثوابته وعلاقاته مع الآخر، وإن كان هذا الآخر هو الغازي والمسيطر. وهنا لم يكن بدّ من التعرف على الأنا في مقابل الآخر"³ حتى لا تضيع الهوية نتيجة تلك العلاقات المتبادلة أمام

¹ - المصدر نفسه، ص 119-120.

² - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 194.

³ - ضياء الدين زاهر، اللغة ومستقبل الهوية: التعليم نموذجا، وحدة الدراسات المستقبلية مكتبة الاسكندرية، سلسلة أوراق، ع24، 2017، مصر، ص31.

ظهور الإشكالات المفاهيمية للتطور والتنوير، واللاحق بالركب الغربي المتطور، وفي نفس الوقت الحفاظ على رموز الهوية الثقافية العربية، يجب على الرجل العربي أن يعي أن المسألة مرهونة بوجوده كما هي متعلقة بالمرأة وإلاّ ستتهار الثوابت القيمة للمجتمع دون ردة فعل يمكن أن تحسب للكيان العربي والتي تعبر عن وجوده الثقافي المختلف، لسبب واحد هو أن الرجل لا يعي أن اتهامه للمرأة بتحطيم التقاليد ليس حلاً، وأن عدم اكتشافه لمسألة أنه هو أول من كسر حاجز الحفاظ عليها، سيساهم في طمس ثوابت الثقافة العربية. في حين يجب الوعي بمفهوم الهوية، حيث يتم ربطها فقط بإرث الماضي، "فالهوية... ليست-من ثم-عملية مغلقة أو ثابتة أو إرثاً جامداً لا يتغير أبداً، إنما هي التحليل النهائي لعملية إبداع مستمر للفرد، وللمجتمع بموارده التراثية تغذيها التنوعات القائمة بصورة واعية ومقصودة، وتقبل الإسهامات الآتية من الخارج باستيعابها وتحويلها عند الاقتضاء، وهي تتأى عن أن تكون صورة من صور الانطواء على مكتسب، ولا تقبل أن تتغلق على نفسها"¹. فلن يكون كافياً أن نحصر النظر في الإرث العربي دون الاطلاع على الفوائد التي يجود بها الآخر، مع ايجاد الوعي الكافي الذي يُعمل الفحص وينتقي الأفضل ويتجنب ما يهدد كيان المجتمع، أما أن يكون انغلاق الأمة على نفسها، أو تحميل فئة معينة مسؤولية الحفاظ على الهوية دون غيرها من الفئات فهذا من أسباب انهيارها واندثار مقومات ثقافتها.

¹ - المرجع نفسه، ص11.

4/ الأنساق الاجتماعية في رواية زرايب العبيد:

تحمل رواية زرايب العبيد بعدا انسانيا وتاريخيا، يكشف الماضي في أبشع صورته، حين يحتقر الإنسان أخاه الإنسان، فتكون العنصرية ضد السود سيد الموقف، ويصبح الفرد الأسود بشرا من الدرجة الثانية، وكلما فقد شخصيته وانطوى رافضا اللون الذي يطغى على جسده زادت الهوة بين الأنا والآخر وتعمق الفارق بين المركز والهامش. وهذا ما نجده مجسدا في رواية زرايب العبيد، وقد اعتمد الرواية على البعد التاريخي لبعض الأحداث وتوظيفها لخدمة التوجه العام للرواية.

تتحدث 'نجوى بن شتوان' عن التمييز العنصري في ليبيا بصفة عامة، وعن معاناة المرأة السوداء بصفة خاصة، فتجسدها في عدة شخصيات تحمل كلا منها هما منفصلا ولكن يجمع بينها تبيان صورة المرأة السوداء أمام مجتمع يقدر الإنسان الأبيض، فيظهر عالمان متناقضان، الأول يعيش على أنقاض الثاني، أما هذا الأخير فلا يحاول سوى أن يعيش. تقول الرواية: " لن يكون لائقا أن يقول لها: 'جئت لأتحدث مع عتيقة بنت تعويضة خادمة الحاج امحمد بن عبد الكبير بن علي بن شتوان'. كلا كلا، إن عليه عدم قول ذلك وتجنب لفظ الخادم. من الأنسب ألا يفعل بالرغم من أنه لا يجد تعريفا آخر لتعويضة، موقع الزيارة والحديث، فلا أحد أعطى خادما اسما في الحياة غير ما جعلها عليه الرق، إنه لا يعرف ما يقول في هذه اللحظات تحديدا لابنتها، يتوجب عليه الحديث عن جارية أو أمة بصفتها إنسانا، دونما ذكر ما يشر إلى منزلتها الدونية، ليناقض بذلك ثقافة دمغت مجتمعا"¹. إن الكلام عن الخدم ووصفهم بذلك يعمق من مأساتهم، وإن كانوا لا ينكرون واقعهم، فتعويضة التي فرت من بيت سيدها كي تحافظ على حياتها وحياة ابنتها، سيكون من الصعب تذكيرها بدونيتها. وقد تتشابه قصص العبيد في المجتمعات المختلفة، في أنها لا تعتبرهم ينتمون إلى فئة الإنسان، فقد وضعت إحدى المستعمرات قانونا، "جاء فيه: أن العبد لا نفس له ولا روح، وليس له فطنة ولا نكاه ولا إرادة، وإن الحياة لا تدب إلا في ذراعيه. وقد جعل القانون للسيد سلطة مطلقة على عبده الزوجي، فله أن يتصرف فيه بالبيع والايجار والرهن والمقاصة، وله أن يقامر عليه، ولا تثريب على السيد إذا قتل عبده. ويعدم العبد إذا ضرب سيده أو سيده أو عصى لهما أمرا، ويعدم إذا قتل رجلا أبيضاً ولو دفاعا عن نفسه، ولا تسمع حجته، ويكفي أن يكون زنجيا حتى يدان أو يقدم، ولا يجوز للعبد أن يحمل سلاحا، ويعدم إذا حمله، كما لا يجوز له أن يخرج من مزرعة سيده إلا بإذن كتابي يحمله بيده، ويعدم إذا خرج بدون هذا الإذن

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 09.

...وليس للعبد أن يتزوج إلا بإذن سيده وبمن يختارها له، وبملك السيد أولاده، وله أن يفرقهم عن أبويهم أن شاء بيعهم"¹. وهذا القانون يخرج العبيد من مرتبة البشر إلى صنف أقل قيمة، حيث لا يملكون لا حياة ولا روحا، لهذا قالت الروائية على لسان علي: "يتوجب عليه الحديث عن جارية أو أمة بصفتها إنسانا، دونما ذكر ما يشر إلى منزلتها الدونية، ليناقض بذلك ثقافة دمغت مجتمعا"². فالكل متفق على وجود صنف يقبع في الدونية، مخالفا للبشر لا فارق بينهم سوى لون بشرتهم التي حكمت عليهم وفق ثقافة التمييز بعنصرية اللون الذي ينتمون إليه. تقول الرواية: "القاع مليء بما تعجز عتيقة عن وصفه. عيناها اللوزيتان تختصران بصمت حكاية حب الأمة البائسة لسيدها، تتكفى بهما على مساعدة طبيب الإرسالية، تمرض الأطفال والنساء بالدرجة الأولى، ونادرا ما تتكلم مع أحد. يوازي ذلك الصمت حديث طويل مع الروح عن قلق الهوية ما بين لونين: جلد أسمر وعينان لوزيتان وحزن ليس له انتماء إلى دم محدد"³. فهناك طغيان فكري يرفض الآخر المختلف، فعتيقة تدفع ثمن تميزها عن البيض، كنفس المعاناة التي يعيشها أمثالها المجبرين على التعايش مع الوضع الدوني لهم، فهي تعاني من ثقافة مجتمعية تعمل أنساقها وفق سياسات وفرضيات تنبذ السود والسواد⁴، ويرفضهم خدمة لتجذر تلك الأنساق واشتغالها في الفكر الانساني الذي يصعب عليه إلغاء ثقافة مجتمعية بأكملها إذا لم نقل عالمية. فعتيقة التي كانت نتيجة علاقة بين سيد أبيض وأمة سوداء، هي تصارع العالم لوحدها لأنها ورثت اللون عن أمها، ولم تهتم بها الظروف أنها ذات صلة برجل أبيض.

ولكن 'عتيقة' كانت مميزة عن مثيلاتها فكونها امرأة سوداء، لم يثنها ذلك عن الخروج عن النمطية المعتادة للمرأة، تقول الرواية: "كان سعيدا بحضورها وبرؤيتها، إنها متكاملة أمامه لأول مرة كما لم يتخيلها من قبل. حاول قدر المستطاع تلطيف الجلسة الأولى معها. طلب منها الشاي وسألها عن حياتها بشكل عام كيف تسير كمفتتح للحديث، ثم سكت عنها رآها تختصر الردود وتطيل الصمت وكأنها جاءت لتسكت. كانت تقلب نظراتها في الدكان وكأنها تكتشفه، وكانت فرصة ليحدق فيها، فيجدها شابة تميل للاسمرار، طويلة ونحيفة خالفت الصورة التي تخيلها، جميلة، وخلافا لفكرته عن

¹ عبد السلام الترماني، الرق ماضيه وحاضره، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر 1979، ص147.

² نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص09.

³ المصدر نفسه، ص12.

⁴ ينظر، نادر كاظم، تمثيلات الآخر، صورة السود في المنخيل العربي الوسيط، مرجع سابق، ص131.

النساء، فهي لا تلبس اللباس العربي، وتخرج للعمل في مؤسسة¹. فعتيقة غير تلك النساء اللاتي تعود عليهن، فرغم لون بشرتها المختلف عن الأحرار، فهي جميلة، وأكثر من ذلك متخلية عن رموز العادات في اللباس النسائي، فهي لا تلبس اللباس العربي حتى، فهي مختلفة عنهن، عن المرأة التي تكون منذ " وقت ولادتها إلى يوم مماتها هي رقيقة، لأنها لا تعيش بنفسها ولنفسها، وإنما تعيش بالرجل وللرجل، وهي في حاجة إليه في كل شأن من شؤونها، ولا تخرج إلى مخفورة به. ولا تسافر إلا تحت حمايته ولا تفكر إلى بعقله ولا تنتظر إلا بعينه، ولا تسمع إلا بإذنه، ولا تريد إلا بإرادته ولا تعمل إلا بواسطته، ولا تتحرك بحركة إلا ويكون مجراها منه. فهي بذلك لا تعد إنسانا مستقلا. بل هي شيء ملحق بالرجل"²، فهذا هو النموذج للأصل للمرأة التابعة، ولكن عتيقة كانت أمرا مختلفا، فتجاوزت عقبات المجتمع وبدت أمام الآخر/الرجل بميزة مختلفة لأنها رغم هدوءها كانت يبدو تمردا واضحا عن القواعد العامة التي وضعها الرجل للمرأة في ذلك الوقت الذي كان يملك فكرة موحدة على جميع النساء. وهنا تتمكن المرأة السوداء من تحقيق ما عجزت عنه المختلفات عنها وممن يوصفن بأفضليتهن، ولكنهن عاجزات عن تغيير واقعهن.

ولكن رغم الوقائع التي تحملها مختلف الروايات النسوية والتي تصور علاقة المرأة بالرجل، نجد نجوى بن شتوان تقدم نموذجا آخر عنه، تقول: "نشأت الخصوصية بيني وبين يوسف، الذي يكبرني بسنوات كثيرة، عندما كنا نجلس في حديقة المستوصف ويسألني باهتمام عما تعلمت ويطلب مني القراءة والكتابة. كان مختلفا عنّ في جيله، ففي حين يخجل الرجال من حضور المرأة ويعتبرونه عيبا، أصر يوسف أن أخرج وأتعلّم وأعمل، خلافا لنساء جيلي إلا القلة منهن"³. وهنا تُظهر الروائية جانبا خفيا من شخصية الرجل، فاختلف المفاهيم و الاعتقادات أمر سائد لا بد منه، ولكن هناك نوع من الرجال يسعى إلى مجابهة الثقافة بما تحمله، من أجل فرض الرؤية التي يتبناها. ولكن تلك المواجهة بين الرجل والثقافة تختلف تماما إذا ما كان أحد الطرفين هو المرأة. ذلك أن الرجل لن يعرف درجة المقاومة العنيفة التي قد تؤدي إلى الفناء، ففي حين يعتبر الرجل صانع الثقافة تعتبر المرأة أداة لتجسيدها. ومن جانب آخر نجد أن تلك الجزئية الروائية تعبر عن إقرار عتيقة بفضل يوسف عليها، وترجع الفضل له في تعلمها وعملها. وهنا يتجلى بوضوح سيطرة النسق على تفكير المرأة بأنها كائن ناقص يحتاج إلى من يقف بجانبه لتحقيق ذاته، وهذا

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص20.

² - قاسم أمين، المرأة الجديدة، مرجع سابق، ص44.

³ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص26.

الكائن المتكامل هو الرجل، حيث بدون لا تستطيع المرأة تحقيق وجودها. وهذه النظرة جاءت نتيجة حرمان المرأة من حقها في التعلم والعمل، وتقاضي أجر يوازي ما يناله الرجل، من أجل تحقيق حاجاتها، وفي مقابل ذلك " يخجل الرجال من حضور المرأة ويعتبرونه عيباً"¹، ويتحاشون وجودها، فهم يرون أن دورها يقتصر على أن تكون ربة بيت فقط، وتستثنى من هذا في حالة الحاجة الاقتصادية التي يقع فيها المجتمع والأسرة²، حتى وإن أعطاها فرصة الخروج للعمل فإن ذلك يكون من أجل مصالح ترتبط بالآخر وخدمة له أكثر من ذاتها، وفي الوقت نفسه لا يعفيها عملها خارج البيت من واجباتها والتزاماتها الأسرية³، فيصبح العمل عبئاً إضافياً عليها، قد يزيد من شقائها ويؤسها. ولكن عليها أن تبقى دائماً تتذكر نعمة الرجل في أنه سمح لها بممارسة نشاط آخر خارج البيت -كما تفعل عتيقة في الرواية- حتى تثبت تبعيتها له دائماً.

ولكن يبقى الشغل الشاغل لعتيقة ومن هم مثلها هو أن يعرفوا أصولهم التي أتوا منها، ولكن عتيقة تتميز عنهم بلون عينيها اللتان تحيلان إلى عالم مخالف لما يوجد في الزرايب، تقول: "هوية لا يمكن تزييفها بقول أو فعل، عطية منتقاة من رجل حرّ من مصراته الحمر البيض كالألمان كما يقولون، ذلك اللون الذي رأيته يشع في المرأة، لون لعينين لا يوجد مثلهما في زرايب العبيد، جعلني القدر له وجعله لي، كانت في عيناى نجمتين أسطورتين في السماء الماكنة ما بين وسط البلاد وزرايب العبيد"⁴، فهي هوية خاصة بها، لا يمكن أن تنكر أو تحول. تشعر عتيقة بفخر أنها تملك شيئاً مميزاً لا يتوفر في سكان الزرايب، لون يجعلها تعود بأصلها لأناس بيض بل ويشبهون الألمان. وهنا يتجلى نسق دونية النفس واحتقارها من طرف السود لأنفسهم، فالفخر كله أن يكون فيهم ما يمد بالصلة للآخر الأبيض. وفي هذه الجزئية تجسد عتيقة دور المركز/المنتمي إلى البيض، مقابل الهامش/سكان الزرايب. فتجعل من نفسها أسطورة تربط بين وسط البلاد وزرايب العبيد. ولكن فخر هذا الحديث لا يدوم طويلاً ليصطدم في أحداث الرواية بواقع السود الذي لا يكاد يتغير، جاء في الرواية: "-لماذا، يا عمتي، دخلت بعض النساء اللاتي أتين بعدنا قبلنا ونحن ننتظر منذ الصباح ويشوبنا الحر؟

زفرت كما تفعل دائماً عند ضيقها من الحر ثمّ قلبت نظرها هنا وهناك قائلة:

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 26.

² - ينظر، نوال السعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 821.

³ - نوال السعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 821.

⁴ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 40.

- هؤلاء الأحرار لسن مثلنا أو نحن لسننا مثلهم.

لم يع عقلي سوى أن الأحرار هم ذوو البشرة البيضاء، أناس ليسوا مثلنا في كل شيء، لا يشبهوننا حتى وهم يشبهوننا. إنني لا أحقد على تميزهم عنا في اللون والمأكل والملبس والمسكن والرزق وكل حظوظ الدنيا، بل إن إعجابي بنظافة ثيابهم ودورهم وصدقاتهم التي يمنحونها إياها يجعلني أفرغ نفسي للإعجاب والامتثال بهم واتباع سننهم في العيش. لست أدري لم هم السادة ونحن الخدم، لم هم الأرفع درجة ونحن الأدنى درجة؟ لقد كان البياض بيننا وبينهم وليس السواد، هذا ما كنت أدركه دون تفسير، بشرتهم غير السوداء عاجزة عن الاقتراب منا لإلغاء المسافة، بل هي أول حجر في المسافة¹. فالموقف الذي حصل يستدعي التساؤل، فمجموعة النسوة اللاتي جلسن في طابور الانتظار لساعات يخترق نظامهن مجموعة من النساء الأخريات اللاتي دخلن دون الخضوع لقانون الانتظار، هذا ما دفع بعتيقة إلى التساؤل. غير أن العمّة كشفت عن البعد المقامي بين الطبقتين، وكيف أن الأحرار ليسوا مثل الخدم والعكس. ولكن عتيقة قدمت فكرتها بفلسفة خاصة، فهي لم تخف إعجابها بنظافتهم ومكانتهم ورزقهم، ولكن هناك شيئاً ذاتياً يرفض مسافة البون بين البيض والسود، فهذا الصوت "يمثل حالة متطرفة من السودان الغاضبين والناافرين من تمثيل الثقافة التي يعيشون بين أبنائها، ولذلك فهم يمثلون صوت الأسود المتمرد على عمليات التمثيل والناافر من محاولات الاحتواء والاستيعاب والتمثل التي تمارسها عليه الثقافة"². فما الفرق -تساءل عتيقة- حتى يتم تصنيف البيض أسيادا والسود خدما. لتكشف أن العيب والخلل في البياض الذي فرق بين البشر وليس السواد، وهذا يكشف عجزهم على أن يتجاوزا عقبة هم صانعوها. وهذا العجز يكشف تفوق السود على البيض، فهم لم يضعوا العقبات وأكثر من ذلك أن لونهم لم يكن سببا في التمييز، فالبيض ينظر إلى السود على أنهم كائنات وسطية بين الإنسان والحيوان، حيث يخرجونهم من دائرة البشر، ويتم توريث هذه الأفكار بين الأجيال، حتى تصل بهم إلى جعل السود أحيانا في مقام أدنى من الحيوان³. فالبيض يعتقدون تفوقهم في حين هم يبرهنون على قصور فيهم على فهم باقي البشر وعجزهم عن تجاوز الفواصل الصغيرة التي قد تميز الآخرين عنهم.

تكشف الرواية عن طبقيّة عميقة، كما تبين الفرق بين الأبيض والأسود، كما توظف الفوارق المجتمعية بين الرجل والمرأة، تقول: "بعد قليل وبضجة شبيهة بالضجة الأولى، حيا جمع النساء

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 47-48.

² - نادر كاظم، تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، مرجع سابق، ص 501.

³ - ينظر، أحمد شفيق، الرق في الإسلام، ص 89.

امرأة سميحة هي أم لبنتين يتيمتين من البنات المجلوبات للتفيل، حفظت لهما بلغة والدهما المتوفى في صندوقها الخاص حتى لا ينقصها شيء... كانت مثار كلام وإعجاب، البغلة فيما اعتقدت لا المرأة¹. فلكي يتم تفيل البنت وتحسينها - في نظر معتققي هذا المعتقد - يجب أن تحضر الأم معها 'بلغة' والد البنت، حتى تكتمل عملية التفيل. هذا الحضور الرمزي للرجل من خلال إحدى لوازمه، هو الذي يساهم في تحسين البنت من الاعتداءات. وهذه صورة مصغرة للمكانة التي تعتقدها المرأة تجاه الرجل. حتى أنذ النسوة اللاتي حضرن في المكان رفعن أصواتهن بعد اعلان المرأة عن احتفاظها ببلغة زوجها في صندوق خاص، من أجل عملية التفيل تلك، ف "كانت مثار كلام وإعجاب، البغلة فيما اعتقدت لا المرأة". وهذا يكشف عن قيمة المرأة أمام حضور الرجل، حتى عند الكلام عن أبخص الأشياء التي تخصه، فالقناعة "النسائية التي تقبل واقعها حتى لو كان مجحفاً دون وعي، وهذه الذوات الأنثوية يسيطر عليها نسق القبول بوقعها نتيجة لما رسخته الثقافة الذكورية على امتداد تاريخها من أنّ هذا هو الواقع الطبيعي للمرأة في مجتمعها حيث يبرز الجسد المذكر بوصفه نعمة كبرى تقوم على مزايا خطيرة، جسدية عضوية، وأخرى معنوية عقلية، وهي مزايا خاصة بالذكور، وليس للنساء منها نصيب . وإن كان الجسد المذكر بتلك المقومات فليس للمرأة إلا قبول واقعها معه حتى ولو كان مجحفاً. في هذا الوضع الذي تكون فيه المرأة مستلبة الوعي نجدها تتقبل مكانتها ووضعيتها القهر المفروضة عليها وكأنما هي جزء من طبيعتها وتكوينها، ولا تكتفي المرأة التي تجسد هذا الاستلاب بتبني مقولات الثقافة الذكورية، بل تتحول بدورها إلى عنصر قانع للأنوثة، ومقاوم لتغيير وضعياتها"². فتساهم بشكل مباشر أحيانا في بسط الهيمنة الذكورية وانتشارها وانتقالها عبر الأجيال، حيث يصبح اعتقاداً راسخاً، أن الخروج عن تلك السبيل هو عار قد لا يغفره المجتمع.

ثم تتقلنا الروائية إلى إحدى المآسي الاجتماعية، حيث يتم تسجيل مدى خضوع المرأة واستسلامها، تقول: "ولم يكثر أحد من أولياء البنت لسؤالها، إلى أن زوجت وهي تلعب في الشارع. جيء بها من بين اللاعبات وأخضعوها لعملية شطف سريع، ثم ألبسوها قفطاناً أبيض يكبر جسدها وأسدلوا شعرها على جانبي وجهها وأمرتها نساء كبيرات بالصمت فصمتت منذ تلك اللحظة"³. وهي حالات منتشرة جداً في الوطن العربي، حيث يقرر الأب تزويج ابنته القاصر، دون

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 51.

² - أحمد موسى ناصر المسعودي، الأنساق الثقافية في تشكيل صورة المرأة، مرجع سابق، ص 91-92.

³ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 54.

علمها ولا استشارتها، أو دون الاهتمام بعواقب هذا الزواج وآثاره، بل يختصر الأمر في منع البنت عن صوبحباتها من اللعب، وتهيئتها المباشرة على أن تكون زوجة، دون أن تعي ضمناً معنى تلك المفردات المبهمة لبنت في مثل سنّها. فتجهز ويرسل بها إلى عالم جديد يساهم في تحطيم نفسها، وصناعة عنصر جديد يعيش على النمط الاجتماعي المهيأ سلفاً. ف "النظرة التقليدية التي ترى في زواج الفتاة المبكر ضرورة لا بد منها مرتبطة بقناعة لدى البعض مفادها أن الزواج المبكر للفتاة هو الأكثر ضماناً للعفة. من دون الاكتراث لأبعاد وتأثيرات تلك العلاقات الإنسانية غير المتكافئة، فضلا على المخاطر الناجمة عن الزواج في مثل هذا العمر على الفتاة ذاتها من مختلف النواحي الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والصحية، والتي تؤثر بطبيعة الحال على سير حركة التنمية الاجتماعية، خصوصا وأن المرأة تمثل نصف المجتمع"¹. فيتم تغييب ذلك على الأذهان، وتحويل المرأة إلى كائن غائب الوعي والكيان، مشيئ ومسير. كما تقدم هذا الجزئية صورة عن المرأة التي تساند الثقافة الذكورية وتعتقدها، فتساهم في نشرها بل وتدافع عنها، " وأمرتها نساء كبيرات بالصمت فصمتت منذ تلك اللحظة"². وهنا تعلن الحالة النهائية لوجود الأنثى، حيث يتم وأدها اجتماعيا، وتسجل حضورا باهتا، لا يعكس كيانها كأنتى مستقلة، إنما يجسد حضور الآخر كذات مسيطرة، حيث "أن الرجل يمثل حضورا متوصلا، بوصفه كلاما مسموعا، وكلاما يفرز سلطة تحمل صورة الرجل وسطوته...نتيجة الميراث الذكوري الذي يعتقه أو يتضمنه. والمرأة تمثل وتكون نسيانا، بوصفها صمتا، أو ما يشبه الصمت المفروض عليها، وتصميئا يتحكم بها، وينظم كيانها الجسدي والمعنوي والعقلي، وإذا أرادت الحضور. فما عليها إلا أن تستعين بالكلام في انبئائه الذكوري. وهنا يتجلى المنفى الأنثوي بين غريبتين قامعتين، غربة المنفى المتعلقة بالكلام الذي تستعين بأدواته حتى الآن، والذي يُصمت ما يعبر عن حقيقتها كأنتى، ككيان، له علاماته الإنسانية الفارقة...والغربة المتعلقة بالحضور كصمت، وتصميئ، حيث تظل خارج دائرة المحسوس به"³. فيسجل التصميئ على أنه واقع مقبول اجتماعيا، يستند إلى الثقافة المنغرس، والتي تريد الحضور الشكلي للمرأة، وتتجاوز الحجات النفسية والروحية لها ككائن انساني يوازي وجود الرجل.

¹ - فوزي خميس وآخرون، حماية القاصرات من الزواج المبكر الواقع والمرتجي، معهد الدراسات النسائية في العالم العربي 2014، بيروت، ص 08.

² - نجوى بن شتوان، رزايب العبيد، مصدر سابق، ص 54.

³ - ابراهيم محمود، جماليات الصمت في أصل المخفي والمكبوت، مرجع سابق، ص 155-156.

ثم تعود بنا الروائية مرة أخرى إلى عالم يحكمه اختلاف الألوان، يدور بين المركز والهامش، مع اختلاف دائم حول من يحتل بؤرة توتر الأحداث في الرواية، نقول: "نظرت باتجاه الغرفة لكأني أرى الشوشانة وأتخيل فعلها الشجاع أتمثل قوتها وصبرها رغم أنها مازالت تحمل آثار عبوديتها. من يدري، ربما قد تكون فقدت عذريتها كأى طفلة سوداء بشكل وحشي، ومع ذلك فهي تلقم العذرات البيض التمر وتضاعف زمن العذرية لديهن"¹. فالشوشانة هي البنت السوداء التي تعمل مساعد لدى العجوز المتكلفة بتفصيل البنات حفاظا على عذريتهن، وهنا تظهر صورة مخالفة لما هو متعارف عن الرفعة المعروفة بين البيض والسود، ففي حالة خوف المرأة التي تنتمي إلى طبقة البيض على بناتها، فإنها تقصد المرأة السوداء لتحصن رحم ابنتها من الاعتداءات، وهنا يتوارى الموروث الاجتماعي، والنظرة الاستعلائية التي تحمل "تلك الصور الانتقاصية والتبخيسية للزنج... وهي كذلك المرجعيات التي نصبت هذا الأسود بوصفه الآخر المقصي والمختلف كل الاختلاف... من حيث اللون والعرق ودرجة التحضر واللغة والدين وحتى الجنس النوعي، أي أنهم ليسوا بشرا تامين متكاملين، إنهم في درجة وسطى بين البهائم والبشر، فهم نصف بشر ونصف حيوان، لهم من البشر الشكل والهيئة فقط، ولهم من الحيوان طبيعة العُجمة، والتوحش والهمجية، وتشوه الخلق والخُلق، وانعدام النظام... وغيرها... أي أننا لسنا أمام اختلاف بسيط... بل إننا أمام اختلاف مركب من عدة طبقات"². ولكن كل هذا التمييز يسقط في اللحظة التي تمتلك فيها الشوشانة زمام الأمور، وتصبح هي القادرة على منح الفرصة للحفاظ على شرف البنت من الانتهاك. وهنا تتجلى قلب للموراثات الثقافية، ويصبح الأسود يملك القدرة على اخضاع البيض، حيث يلجؤون إليه بحاجة في أنفسهم لا تقضيها مكانتهم وتفوقهم.

ولكن نادرا ما يسمح الوضع بتفوق السود وتحسن موقفهم أمام البيض، تكشف عتيقة ذلك من خلال قولها: "نظرت إلى كليهما ولم أعرف من المحقة فيهما ! رفضت العجوز تقفيلي لأني عبدة، خادم، أي سوداء، ولست حرة، بينما قالت عمتي إنّ أبي رجل حر من مصراته الحمر البيض كالألمان. قالت العجوز بغضب:

-كلكن تلقن الشيء نفسه. لا بد من كفالة شخص معروف إذا كان والدها غير موجود، أو متوفى أو ناكرا لها.

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 57.

² - نادر كاظم، تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، مرجع سابق، ص 163.

توسلتها عمتي:

-أرجوك، كاغدها موجود، أبوها مصراتي حر، وأمها قريبتني.

صممت العجوز مخمنة أمرا، ثم قالت مكرهة :

-من هو سيدك؟

أجابت عمتي بارتباك:

-سيدي...سيدي...سيدي بن شتوان.

-منذ متى أنت عنده؟

-من صغري؟

-والبنت من أبوها؟

-ولده سيدي محمد بن شتوان.

-إذا قومي الساعة واتنيني بكاغد منه.

غادرنا السقف الخشبي لغرفة الطين. طاردتني سمرتي المنبوذة من أهالي بنغازي غير السود. حتى الذين هم للسمة أقرب من البياض حقّ لهم رفض سوادنا الغريب عن الساحل البحري الأبيض¹. بعد رفض العجوز تصفيح عتيقة، ألحت عليها العمّة أن والدها رجل أبيض وهذا يدل على أن يمكنها تصفيحها، لكن العجوز طالبت بدليل ملموس حتى تصدقها. فسواد عتيقة يطاردها، ويرفض انتماءها لباقي البشر الذين تسير حياتهم بسهولة، فيكون "السواد...لون قبيح ومشحون بقيم سلبية دائما"²، فيرفض انتماءه، وتُلغى ميزاته، ويستفحل التفريق بعوامل الثقافة، ف "تأثير هذه الأنساق والأعراف والفرضيات لا يظهر في الممارسات اليومية التي تشكل خبرات الأفراد الذين يتمثلونها ليعيدوا إنتاجها مرة أخرى، بل إنّ لها تأثيرات ضاربة ومستحكمة في نصوص هؤلاء الأفراد وحتى في اللغة التي يتحدثون بها"³. فيساهمون في شيوع الأنساق وانتشارها. لتساهم في بناء متكامل في

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 59.

² - نادر كاظم، تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسط، مرجع سابق، ص 140.

³ - نادر كاظم، تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسط، مرجع سابق، ص 134.

نظر المجتمع، متناقض في نظر الانسانية، تقول الرواية: "فالدنيا ليست عادلة لتعطي الزنجية بيتا ومعيلًا وأولادًا، إذ لا أحد يتزوج من مغنية وإن كان أسودًا مثلها. الغناء يحول المرأة إلى ساقطة تحت الطلب. ورغم تنافس العائلات البنغازية في إحضارهن، إلا أن الاحترام لا يتعدى اليد التي تدقّ الدربوكة والحنجرة التي تصدح بالأغاني والجسد الذي يتفنن في الرقص ويتمرغ بالبراعة نفسها في الفراش"¹. فاحتراف الغناء من طرف السود يجعلهم سببا إضافيا للمتعة، كما أنه ينضاف إلى بديهيات احتقارهن، باعتبار أن السود أقل درجة "وهذه الصورة الكبرى.. بمثابة الرحم الأول الذي تتناسل منه بقية التمثيلات المتكررة والصور النمطية والأحكام المتوارثة... وهي تمثيلات وصور وأحكام تستند إلى تضخيم مقصود لنواقص هؤلاء البشر وسلبياتهم، وإلى صمت مقصود أيضا عن فضائلهم و إيجابياتهم، كما أنها تهدف إلى اكتشاف الفروق بيننا' وبينهم"، ودفع هذه الفروق إلى حدودها القصوى بحيث يظهر الاختلاف بيننا' وبينهم' كما لو كان اختلافا في النوع لا في الدرجة"². فتولى المجتمع حرمانهم من أبسط الحقوق الانسانية، فتصبح الدنيا في نظرهم "ليست عادلة لتعطي الزنجية بيتا ومعيلًا وأولادًا، فتتصف البيض وتعديل في أرزاقهم، وهذا يكشف عن الجهل الاجتماعي الذي تسبب في خلق هذه الطبقة التي صار من الصعب أو من المستحيل تجاوزها.

كما يعالج المقطع الروائي امتهان السود للغناء وميولهم للطرب، وكيف فسرت هذه الظاهرة بأنها تعود إلى ميزة في أنفسهم، وتكشف أنهم طبعوا على "كثرة الطرب واللهو ، وذلك لضعف عقولهم وفساد أدمغتهم وجهلهم وغبائهم"³. فهم يرجعون ميولهم إلى الغناء لنقص في تكويناتهم النفسية والعقلية، وجهل منهم، ف "فيما يتعلق بخصلة "كثرة الطرب"، فإن لهذه الخصلة في السودان والزنج خصوصية بارزة في المتخيل العربي، فالربط بين الأسود الزنجي والطرب واللهو والفسوق ربط مترسخ... بل قد يكون الأسود هو من ابتكر فن الطرب والغناء والرقص واللهو. ينقل اليعقوبي في تاريخه خبرا يؤكد أن السودان والزنج هم أول من رجع من أولاد نوح إلى الملاهي والطرب واللهو والرقص والغناء وآلاته... أما بشار بن برد فقد تساءل وهو يقصد التقرير: 'وهل تجد الزنجي غير طروب'... أما الزنجيات السوداوات فكن عنصرًا أساسيا في جلسة الطرب والغناء، وإبراهيم بن

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، ص 106.

² - نادر كاظم، تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسط، مرجع سابق، ص 191.

³ - المرجع نفسه، ص 198.

هانئ يقول: 'ومن تمام آلة الزمر أن تكون الزامرة سوداء'¹. وهذا الحكم تترفع عنه النساء صاحبات البشرة البيضاء أو اللاتي يتمتعن بالحرية منهن، مما يجعل المتلقي يعمل مشاعر العنصرية الكامنة تجاه هؤلاء الفئة، التي حرمت حتى من لحظات سرورها، فمزج لهوهم بالمجون والقصور والجهل. في حين يتخذ منهم البيض وسيلة لمتعتهم دون أن يتلقوا اللوم في ذلك. ولكل ذلك راجع إلى العنصرية التي تسيطر على الأذهان، وتقصي الآخر، تقول الرواية: "تجمعوا في منطقة بحرية خالية من العمران دون تخطيط، ليتخذوها مسكنا لهم دون أن ينازعهم عليها أحد. لم يختاروا المكان بقدر ما وجهتهم الظروف إليه. أن يكونوا بعيدين. كان لهم ذلك، ولم ينازعهم الآخر الذي ابتعدوا عنه في إقامتهم ووجدوا في اختيارهم إنصافا للونهم ولونه. غذا لهم تجمعهم وحدودهم الفاصلة، التي تتيح قيامة مسافة طائلة من التمييز بينهم وبينه، تصب دائما في مصلحته ومصصلحة صفاته المتفوقة، تلك التي يدعيها لنفسه"². فبعد الاضطهاد الذي تعرض إليه السود في المناطق التي يأهلها البيض، قرروا اتخاذ مساحة غير مأهولة ملجأ لهم، بعيدا عن الحيز الذي يشغله الآخر، ولعل الظروف كما قالت الروائية التي حددت جغرافية المكان لا السود في حد ذاتهم، فالعنصرية والتمييز صفات تنبأها البيض شعارا لهم. تقول الروائية أنها صفات يدعيها، إذ من الممكن جدا أن تكون تلك الميزات مفقودة عند كثير من البيض، غير أن الوعي الاجتماعي الذي غيب بفعل الثقافة المجتمعية يدعوهم بها وإن كانوا فاقدين لها. وليس بمستحيل أن تكون صفة للسود أيضا إلا أنها غيببت أو منعت من الظهور بحكم تمكن الأنساق الثقافية من تقسيم المجتمع بين الأسياد والعبيد. ولكن الظاهر أن المكان الذي اتخذه العبيد ليكون مرتعا لزرابهم كان يخدم رغبة البيض وتوجههم وإلا لما قبلوا بمنحهم مساحة ليستوطنوها ويجعلوها مكانا خاصا يشار به إليهم.

ورغم تلك المعاناة التي ينكبدها السود إلا أن المرأة تعاني الكثير مهما كان انتماءها اللوني، تصف عتيقة إحدى المشاهد قائلة: " قريبا من شارع تقاحة رأيت امرأة ترتدي ملابس الأعراس في غير ما وجود لعرس، تقف بعتبة باب من أبواب 'بوخوخة' تمضغ اللبان وتنبرج أمام المارة، وكانت طفلة بيضاء بمدخل الشارع تتفحصها في خوف وحذر، بينما تحثها المرأة على المجيء إليها ملوحة بقطعة من حلوى 'البامبيلاء'. نبهت الصغيرة يد مشعرة لرجل غاضب وطفقت في ضربها ببلغة رجالية ضربا مبرحا. علا صراخ الصغيرة المتألمة ولم يتدخل أحد لنجدتها من شقيقها رغم كثرة

¹ - نادر كاظم، تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسط، مرجع سابق، ص 195-196.

² - نجوى بن شتوان، زرابي العبيد، مصدر سابق، ص 108-109.

المارة كان صياحه صاخبا: يا بنت الكلب ! تلوت البنت ألما وتوسلت ضاربها التوقف، ومعلنة التوبة بشهادة النبي والأولياء الصالحين ودراويش المحلة. لم أعرف الذنب الذي ارتكبته، كانت واقفة تراقب وحسب ! ومع ذلك ارتفعت فردة البلغة وهبطت على جسدها الصغير بنفس القوة والمثابرة، دون أن يهتز للصالحين شعرة. ارتعدت خوفا مما رأيت والتصقت بعمتي صبريه التي لم يعترها الاستغراب، لا هي ولا أناس الشارع ولا حتى حمار امجاور حين لطمته البلغة وهي تطير خلف الصغيرة الهاربة منها. كان مشهدا عاديا للغاية لكن ليس بالنسبة لي، فالرجل الصغير يربي شقيقته وحسب، وهذا مثار إعجاب الناس برجولته وحرصه على عرضه، كل من كان مكانه سيفعل فعله ببلغة أو من دونها¹. فالمشهد الذي وصفته عتيقة يجري على بنت صغيرة، حاولت إحدى المومسات اغراءها واستدراجها إليها. ولكن فوجئت البنت بأخيها الذي أوسعها ضربا. في حين رأت عتيقة أنه أمر غير عادي، اعتبره المارة فعلا صائبا، الأخ/الذكر يحافظ على عرضه ويتولى تأديب أخته/الأنثى، وهذا أمر عادي في السلوك الاجتماعي الذكوري. ولكن المفارقة العجيبة، أن الرجل الذي يتولى حماية الأخلاق والخوف على الأعراض هو نفسه الذي صنع المومسات، إذ لم يحرم السوق كله من الأخلاق والشرف، لقد حرم النساء فقط. أما الرجال فإنهم يمارسون الجنس في سوق البغاء دون أن يحرمهم المجتمع من الشرف، ودون أن يعاقبهم القانون، ودون أن يطلق عليهم كلمة مومس. أما النساء فهن وحدهن اللاتي يقع عليهن العقاب والعار². لينصب الرجل نفسه بعد ذلك حارسا للأخلاق ومدافعا عن الشرف، ولكن الروائية احتقرت فعل الأخ مع اخته وقالت عنه: " فالرجل الصغير يربي شقيقته". فاستصغرت فعله وأخلاقه وحطت من قيمته.

ويظهر احتقار المرأة واستصغارها واعتبارها غير ذات شأن، في عدة مقاطع منها: " ثم لما جاء والده للمعاينة قال له:

-الكبش الأحمر لا.

-لماذا يا حاج؟

-كلمت الجزار عنه

-أعطه غيره.

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 147.

² - نوال السعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 885.

قال الشيخ محاولا اقناع ولده: الكبش الأحمر كثير كعيدية لعروس. أعلم أنها أول وآخر عيادية نتكلفها، لكن لا تغفل عما مازال ينتظرنا من مصاريف في العرس"¹. وهنا

تظهر صورة الرجل هنا بوجه سلبي، حيث تنفي عليه الروائية الجود والكرم، ليس في مقابل الرجل، ولكن لأن الطرف الآخر كان امرأة، ويلقن الأب ذلك لابنه، وكأنها تُظهر كيفية انتقال الأفكار عبر الأجيال وكيف يتم المحافظة على النسق عبر الممارسات والأقوال المختلفة تحت سلطة الثقافة المهيمنة.

وتتولى عتيقة سرد مآسي الزرايب وأبشعها على إطلاق، تقول: " كان آخر ما رأيت من مأساة الزرايب دخانا أسودا كثيفا حجب الأرض والسماء، رائحة كريهة لأجساد بشرية وحيوانية شوهدت حية، روح أمي غير المطعونة تختنق من سواد خلقت منه وإليه تعود، هي ومن احتجزتهم النيران هناك. كانوا أحياء عندما رشت السلطات البنزين والغاز على الأكواخ وأشعتها بمن فيها وما فيها"². مشهد مؤثر دفع ثمنه السود لأنهم بلا قيمة في نظر البيض الذين يريدون التخلص من مرض الطاعون. وكأن السود بلا روح وهم سبب البلاء الذي حل بهم، فقرروا التخلص منهم دفعة واحدة عبر حرقهم. وهكذا يتم الخلاص من النوع الأسود المناوئ المختلف. في حين تظهر الروائية بهذا المشهد وحشية الرجل الأبيض وعدم إنسانيته، ورضوخه لمطامعه. "ولا غرابة أن يكون المآل كذلك، فهذه حصيلة المركزية البشرية والاصطفائية الثقافية والحصرية العقائدية والفاشية العرقية والعقلية الإمبراطورية والمانوية الخلقية والوصاية النخبوية: أصوليات متحاربة، ولكنها متواطئة ضد الحوار والتضامن والعدالة والسلام، بقدر ما تتعيش على شعارات مزيفة، أو تحاول تصدير نماذج للتفكير والحياة باتت مضللة بقدر ما تدمر أشكال العيش المشترك بين الناس. وهكذا فما نحتاج إليه ليس تعظيم إنسانيتنا التي لا نحسن سوى انتهاكها، تحت شعارات الحقيقة والحرية أو العقلانية والعدالة. ذلك أن ما نشكو منه هو التسبيح بحمد إنسانيتنا بصورها المختلفة من ألوهة وقداسة وعصمة أو صفوة وبطولة ونجومية. إنها علة العلل، إذ هي التي تجعل علاقتنا بالحقيقة تقوم على الحجب والتعتيم بقدر ما تجعل علاقتنا بالعدالة تبنى على الفحش والفساد، وتجعل علاقتنا بالحرية تقوم على المفاضلة والاستبعاد"³. هذا هو انعكاس للإنسان المتوحش الذي يدعي المدنية كما يسم نفسه

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 156.

² - المصدر نفسه، ص 169.

³ - علي حرب، الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط02، 2010، بيروت،

بالفضيلة، حيث تسول له نفس حرق البشر حتى يتخلص من الداء، ذلك أنهم في نظره ليسوا بشرا، و "من هنا باتت الدعوة إلى الأنسنة خادعة، مزيفة. فما نحتاج إليه هو التخلي عن مكابرتنا، لكي نعترف بأننا أقل شأنا بكثير مما ندعي، وأنا أخطر بكثير مما نحسب. فنحن أعجز وأجهل وأوهى وأخبث وأشرس من أن نصف أنفسنا بصفات سمو والطهر والعظمة والفضيلة والعلم، وسوى ذلك من الشعارات التي نرزح تحتها ولا نطبقها، أو لا نقدر على ترجمتها إلا بانتهاكها أو بأضدادها. بكلام أقل فظاظة: نحن أقل مما نحسب عقلانية ومعرفة، أو أقل تدينا وصلاحا، إذن أقل إنسانية مما ندعي. وهذا المعطى هو ما يجدر الاعتراف به، لكي نعرف كيف نتدبر المأزق، أو نحسن أن نتغير"¹. ونخرج من مأساة الانسانية التي أصبحت لا تقوم إلا حين يقتل البشر.

يبقى تجلي تلك المأساة بين الأحداث وتظهر في صور مختلفة، في حين تحمل باقي الرواية نسق الاحتقار الذي تبثه الأعراف الاجتماعية وتزكي وجوده، فبعد اعجاب 'محمد' بشخصية الخادمة، يقصد ابن عمه لتحري الجواب عن عالم هؤلاء النسوة المختلفات، يقول:

"ماذا تجد في الزنجيات الكبيرات ولديك زوجة من أجمل بنات أعمامك؟

ترك الصديق الكيل من يده وسأله مستغربا:

-لماذا تسأل عن أشياء لا تعنيك؟ ألم تصفني دائما بفساد الذوق؟

أمال رأسه جانبا وردّه ببطء صوب الصديق قائلاً:

-أوف ابن عم، دعك مما كنا نمزح فيه، الآن أسألك رجلا لرجل.

-ماذا حدث؟ محمد الأبيض يسأل عن الزنجيات، ما الخبر؟!². خبر صادم للصديق ابن عم محمد الصغير، فكيف بالرجل الأبيض الذي لا يعرف حتى الخادمت الموجودات في بيته، أن يبحث مهتما بامرأة زنجية، هي لم تصل حد اثبات الوجود، فكيف لها أن تتال اعجاب السيد، حيث تخرج إلى حالة الاهتمام بعد أن كانت تطبق عليها أساليب شتى لنبذ العبيد، من خلال "سحق الآخر والأسود ومحقه والغاؤه وإخضاعه وإدامة الهيمنة عليه، هذا فضلا عن تحقيره، والاستهزاء به والسخرية منه"³، وإخراجه من دائر البشر إلى رتبة الحيوان. ولكن الخادمة استطاعت كسر جبروت

¹ - مرجع نفسه، ص 12-13.

² - نجوى بن شتون، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص182.

³ - نادر كاظم، تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، مرجع سابق، ص 434.

سيدها وفرضت نفسها على مخياله، فشددته آثار لقائه الأول بها وأصبح أسير أفكاره. وهنا تكشف القوة الخفية للمرأة التي قد تغير الآخر/الرجل/الأبيض الخاضع لتسيير أنساق مجتمعه، ويصبح أسيرة المرأة/الزنجية التي دائماً ما مثلت الهامش في محيطه.

يواصل محمد حوار واستفهامه حول الخادمة:

"- الخدم والشواشين هكذا، طيبون جدا وصبورون ومخلصون.

-لكنها منذ ذلك الصباح لم تغادر خيالي يا صديق، ربما شعرت بذلها وهوانها. لأول مرة أفكر، يا صديق، في شخص أسود بهذا النحو، تعلم أن لا علاقة لي بهم، سوى علاقة السيد بالعبد. همس الصديق لابن عمه:

-اذهب اليها وجربها وستثني على الصديق.

كشر باستعلاء:

-لست مثلك، يكاد ينقلب لون جلدك إلى السواد لكثرة تمرغك واحتكاك بالخدم. انظر...ها...حتى شعرك بدأ يتحلزن.

ضحك الصديق حتى برزت نواجذه:

-إذن استسمحك في أخذها منك؟

-إياك يا صديق، في مثل هذا لن أمزح.

وتغيرت نبرة صوته فجأة¹. ويأتي الحديث بين الرجلين عن كشف الحالة التي اكتسبتها الزنجية في نفس الرجلين، وإن كانت لا تتعدى نظرة المتعة العابرة، فهي تعطي قيمة ولو مؤقتة للمرأة السوداء وهي تحقق مكانة في نفس رجل مشبع بالثقافة المجتمعية المسيطرة². حيث استطاعت انزاله من عليائه إلى عالمها المختلف في كل شيء انطلاقاً من لون جسدها وصولاً إلى تفكيرها ونفسيته.

ولكنها ستدفع ثمن إعجاب سيدها بها، حيث تواصل الرواية سرد أحداث هذه الواقعة: " قالت أمه لأبيه في وقت متأخر جداً من الليل:

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 184.

² - ينظر، عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص 85.

-أرسل في طلب الشوشانة التي سلبته عقله وجعلته يترك زوجته. يا لها من كارثة ! أقسم بتتراب قبر أبي أنها سحرته. فضلة نساء العالمين تفعل به كل هذا ! سيقتلني بالسكته يوما ما هذا الولد الشقي !

لم يكن السيد الكبير راضيا عما يحدث لكن شوقه لولده أسكته قليلا. تمتم لزوجته بأن تهدأ وتتركه لشأنه:

-دعيه الليلة فقط، ثم سأندبر الأمر بنفسي.

قالت السيدة:

-دون حياء أو خجل، يستبدل بزوجته الجميلة عبدة سوداء من عبيد جده يشاركه فيها عبد. ألا يخجل حتى من كونها حامل؟ أقسم أنها عملت له عملا كي تسلبه ماله وعقله، وها هي تتجح.

-ابنك ليس ولدا صغيرا لتحتال عليه جارية، إنه يتسرى بها ليس إلا ثم سيلفظها كما هو الحال عندما يشبع منها"¹. بالغ محمد في الاهتمام بالجارية وهجر زوجته من أجلها وهذا ما أثار حفيظة والديه وذاع غضب أمه التي لم تستوعب كيف تنازل ابنها عن كبريائه وهجر زوجته الجميلة من أجل عبدة سوداء، التي تلتصق بها أذع الصفات وأقبحها، فجعلتها "فضلة نساء العالمين"، مقارنة بكنتها التي تعد أهل النسب والجمال. حيث سجلت انهزام ابنها ومقامه الرفيع، انتصرت الأنوثة السوداء "بضعفها وقلة حيلتها على الرجولة بعنفوانها وسلطانها التاريخي والاجتماعي"². ولكن الرواية تسجل مفارقة عجيبة، حين تصبح المرأة هي العدو للود للمرأة. في حين يظهر الرجل بصورة المسالم المتفهم للوضع والملتمس للأعذار. وهذا ما يحدث فعلا حيث تنال الخادمة العذاب من سيدتها أضعافا قبل أن ينالها العذاب من طرف الرجل. وهذه المعاملة العنصرية تسلط على باقي الخدم، إن لم تكن بفعل مادي جاءت بحمولتها المعنوية وبتأثيراتها السيئة على نفوسهم، تقول الرواية:

" تحين جاب الله سويغات رضى سيده وهو يعود محمولا على ظهره من إحدى مسامراته، وبذكاء لمح له عن رغبته في الزواج من خادمتة عيدة. قال السيد:

-أويتزوج العبيد؟

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 195-196.

² - عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص 91.

أدار العبد عنقه الغليظة تجاه سيده وأجاب:

-أجل، أجل يا سيدي.

-أتعني أنهم يتزوجون؟

-نعم، نعم يا سيدي.

-يحسون مثلنا؟

سكت العبد فلطمة السيد لطمة خفيفة على وجهه وهو يركب ظهره:

-ها...ها أجب يا عبد السوء !

قال جاب الله:

-حاشا لله يا سيدي.¹ هو حوار يكشف عن النظرة التي يحملها السيد للعبد، بل وأكثر من ذلك هو " أن هذا اعتراف ضمني غير صريح، ومن هنا كان لا بد للثقافة أن تتطرق بما هو اعتراف صريح، وإدانة صريحة"² لإنسانية العبيد، فهم أقل من أن يكون لهم نفس إحساس السادة/البيض، وهذا الاحتقار يرجع مصدره لتاريخ التفريق الطويل والسيطرة المدمرة التي انتهجها هؤلاء ضد السود. فكانوا أقرب للحيوانية منها إلى الآدمية، ربما يكون الصبر والجلد الذي يتمتعون به نقمة عليهم. تنتقل الروائية تلك الصورة بقولها: "سكت العبد فلطمة السيد لطمة خفيفة على وجهه وهو يركب ظهره"³، مشهد يحمل قمة الذل التي يعيشها السود في كنف أسيادهم، استصغار للنفس واحتقار للآخر. وعلى (الأنا) في هذه الحالة أن تتجاوز نرجسيتها واستعلاءها، حتى لا تضاعف القتل المعنوي للنفوس الأكثر تحملا وصمتا، وليكون هذا يجب يبدأ "العمل على تفكيك منطق المفاضلة والمماهاة والاصطفاء الذي يجعل الواحد يرفض الآخر لأنه ليس مثله أو لا يفكر على شاكلته، فيتعامل معه كمنشوق أو مارق أو متزندق، وصولا إلى الحالة القصوى حيث ينظر إليه بوصفه منقوص الإنسانية والكرامة...حيث تعامل النفس بعقلية الصفوة والطهر، ويعامل الآخر بمنطق الاستبعاد والتطهير، إنه داء الاصطفاء العنصري الذي فتك"⁴ بالإنسانية كلها، وقسم

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص206.

² - نادر كاظم، تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، مرجع سابق، ص510.

³ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص206.

⁴ - علي حرب، الانسان الأدنى مراض الدين وأعطال الحداثة، مرجع سابق، ص104.

الإنسان إلى طبقات تموت الواحدة لتعيش الأخرى، في ظل فوضى وعبث لا ينتهي إلا بانتهاء الأطماع الإنسانية. تصور الروائية المشهد ويكون الغالب فيه والمغلوب رجلا، وهي صورة تحمل نزراً يسيرا من الإهانة مقارنة إذا ما كانت موجة للمرأة الجارية، ف "اليوم يعترف الجميع أن القهر العنصري لا يفصل عن القهر الطبقي، ويعترف الجميع أن المرأة منتمية إلى أقلية قومية تكون ضحية لقهر مثلث، فهي مقهورة بصفتها سوداء أو بروتوريكية، وبصفتها عاملة، وبصفتها امرأة"¹، مما يعمق من أزمته، ويرفع من درجة معاناتها على اعتبارها انسانا ناقصا، تكفلت الثقافة المجتمعية بترتيب موازين حياته وتحديد نموذج المعاملة المتبادلة بينه وبين الآخر.

¹ - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، مرجع سابق، ص240.

الفصل الرابع: الانساق السياسية في الرواية النسوية المغاربية

كثيرا ما حاولت المرأة رفع مطالب كتاباتها إلى مصاف الكتابة الرجالية، حيث تناولت مختلف المواضيع، فتجاوزت مرحلة التمرکز حول قضايا المرأة فقط، وصبغت رواياتها ببعض القضايا المشتركة المؤثرة على مسار الحياة لدى الرجل المرأة على حد سواء. ولا أقوى من هذا الاشتراك حين يجتمع الهمّ السياسي لدى كليهما، فكثيرا ما عبرت الروايات عن توجهات مضادة للسياسات المسيطرة، أو مساندتها لها، ولكنها تمثلت كل ذلك في قوالب تعبيرية جمالية خاصة، وتُفعل من استراتيجية توظيف الأنساق وتأثيراتها الخطابية، ف " إن وجود عناصر مضادة للإيديولوجية في الأعمال الفنية يضفي قيمة على كل العناصر الجمالية"¹ ويكسبها بعدا دلاليا، سواء كانت مقدمة من طرف المرأة أو الرجل، وإن كان الموقف المتوارث عربيا حيال المشاركة السياسية للمرأة العربية يختلف عن ذات الموقف لدى المرأة الغربية، بسبب التأثير الديني على المنطق العربي في التعامل مع الأنثى والذي أنتج خطابات مختلفة تعيق مشاركتها في الحياة بصفة عامة والمشاركة السياسية بصفة خاصة، فكان كل ذلك تابعا ل "الخطاب الديني الذي تم انتاجه عن أهلية المرأة لهذه المشاركة. والخطاب ليس مجرد قول يكشف أو يعبر عن ممارسة، بل هو نفسه ممارسة وفعل في الواقع يسير وفق قواعد أو آليات تختلق الموضوع وتضع الحدود والموانع والمعايير. فالسلطة معطى أساسي في مفهوم الخطاب كما عمّقه ميشال فوكو: أن الخطاب ليس فقط ما يترجم من الصراعات أو بنى الهيمنة، بل هو ما يتصارع من أجله وما يتصارع به، وهو السلطة التي يراد افتكاكها. ولذلك فمن المهم اعتبار الخطاب الديني عن أهلية المرأة للمشاركة السياسية ممارسة خطابية سياسية تدخل في علاقات تفاعل مع الممارسات الأخرى وكثيرا ما تمثل عائقا رمزيا أو واقعا يحول دون هذه المشاركة، ومن هنا تتأتى أهمية...بيان مناطق الصمت والكبت ورفض التفكير فيها"²، وحظر حق المرأة في تفعيل مشاركتها السياسية باعتبارها تابعا اجتماعيا للرجل، وأنها غير مؤهلة لاستلام مسؤولية المناصب التي تخضع للشأن السياسي، "ونقصد بأهلية المرأة للمشاركة السياسية باعتبارها مساوية للرجل مساواة تامة في هذا المجال ومنحها الحقوق المترتبة عن هذه المساواة التامة. ونقصد بالمشاركة السياسية كل مظاهر الاهتمام بالشأن العام كالانتخابات والترشح وممارسة العمل الجمعياتي والنقابي والتعبير السياسي بالتظاهر في الأماكن العامة والتوقيع على العرائض والاعتراض على السياسة المحلية والإقليمية

¹– Vincent B.Leitch, American Literary Criticism since the 1930s, Routledge ,2 edition,2010, NewYork, P17.

²– رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة، مرجع سابق، ص 114.

والدولية¹، وبهذه الممارسات يتم تأكيد فاعلية المرأة ويسجل حضورها المؤثر في مختلف المحافل السياسية. ويختلف تناول الروائي للأحداث السياسية وتأثيراتها من طرف المرأة من روائية لأخرى، وكيفية استيعابها لمجريات الأحداث وتكتيك توظيفها بما يخدم التوجه العام للرواية النسوية، وهذا المحور عرف تناولا واسعا لدى عديد الروائيات المغاربيات.

1/ الأنساق السياسية في رواية تاء الخجل:

بالعودة إلى أهم المواضيع التي تتناولها الروائية الجزائرية كما نظيرتها العربية نجد أن السياسة قد مثلت "سؤالا مركزيا في أغلب المتون الحكائية لكاتبات الرواية العربية الجزائرية، وذلك بسبب ما كان لها من تأثير عميق في واقع مجتمعهن، ومن آثار على وضع المرأة في مختلف أبعاده النفسية والذهنية والاجتماعية، فإذا استثنينا روايتي 'رجل وثلاث نساء'، لفاطمة العقون، و"مزاج مراهقة" لفضيلة الفاروق، وجدنا بقية الروايات النسائية الجزائرية تطرح المسألة السياسية شاغلا أساسيا لكتاباتهن اللاتي عمدن إلى ملامسة أبرز قضاياها والوقوف عند أهم انعكاساتها على الفرد والمجتمع، بسبب تفاعل المرأة الجزائرية مع الظاهرة السياسية لوطنها وانفعالها بها، حتى وإن كانت -في الأغلب- غير فاعلة فيها، مما يبقي النشاط السياسي حكرا على الرجال². ولكن جعل وضع المرأة محصورا في بعض القضايا دون غيرها، لم يقف حاجزا أمام إبداع كثيرات منهن، فأثارت بعض القضايا السياسية قريحتهن وكانت منطلقا من أجل معالجة الوضع في أعمالهن الإبداعية وبنظرتهم الخاصة.

وقد جاءت رواية "تاء الخجل" ذات صبغة مأساوية، تصف معاناة المرأة على أكثر من صعيد، منها النفسي والاجتماعي وغيرها، ولكن العامل الأكثر بروزا وتأثيرا هو أن الظروف القاهرة التي أدت إلى تلك الأوضاع والتي كانت ذات منبع سياسي، أكثر منه ديني أو اجتماعي، فقدمت الروائية فضيلة الفاروق عملها الإبداعي وهي متأثرة بما مرت به الجزائر من أزمة الإرهاب وأعمال المنسوبة للجماعات الإسلامية المسلحة³، التي حين خسرت الرهان السياسي تحول الوضع إلى حرب شرسة دفعت الجزائر ثمنها "وهنا دخل الإسلاميون إلى اللعبة. وأشعلوا النار في البلاد وهاجموا كل ما كان على صلة بالدولة: الشركات والدرك والمسلحين والشرطة. وأصبح هناك

¹ - رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة، مرجع سابق، ص 115.

² - بوشوشة بن جمعة، سردية التجريب وحادثة السرد في الرواية العربية الجزائرية، المغربية للطباعة والنشر، ط01،

2005، تونس، ص 81-82.

³ - ينظر، المرجع نفسه، ص85.

الكثير من العائلات الثكلى! ما الهدف الذي كانوا يسعون إلى تحقيقه؟ ماذا كانوا يريدون؟ لم نكن نعرف ماذا كان سيحدث لنا لأن هذا الانفتاح الديمقراطي كان مجرد دوامة، وكان سيقتل الديمقراطيين والديمقراطية¹. ويصبح الإرهاب سمة للفترة الممتدة على مدى عشر سنوات متواصلة. وكان هذا الوضع المأساوي نتيجة للعبة سياسية بدرجة الأولى "كون الإرهاب يتمثل في أعمال العنف المتبادلة بين السلطة والمنظمات الثورية المناهضة لها"². وهذا ما يمكن اسقاطه على أحداث العنف في الجزائر التي كانت نتيجة لمعادلة سياسية غير متكافئة الأطراف أو بالأحرى، كانت نتيجة ادعاء للديموقراطية دون معرفة مرتكزاتها الحقيقية. وهذا ما عزز من عمل الأنساق في الرواية، واستفحال مضمونها في الأحداث. ليبرز عامل اتحاد السياسي مع الديني لخلق بؤرة التوتر الكبرى للأحداث. فإرهاب حرب الجزائر الأهلية "لئن كانت أهدافه سياسية بامتياز، فإن دوافعه تيولوجية في المقام الأول. إنه قريب من الإرهاب السياسي، لكنه يتميز منه بعنف أشد. هو عنف مستند لقوة كلمة 'الجهاد'، التي ينبثق منها هذا الشعور بتجسيد حقيقة دينية بلا حدود، مدعوة إلى فرض نفسها في كل مكان، هذا الشعور يتراءى من خلال أعمال العنف المرتكبة"³. التي انطلقت بشرارة سياسية وأعطت لنفسها عذرا دينيا. ليتحول الصراع السياسي إلى كافة أطراف المجتمع وبمختلف مؤسساته، تقول الرواية على لسان خالدة : "انغمست في العمل الإعلامي، انضمت إلى جريدة 'الرأي الآخر' المعارضة، والتي كانت مزيجا من الإسلاميين والديموقراطيين والعلمانيين. كنا نتفق عموما، رغم أن البعض لا يصافح النساء والبعض يصافحهن، كان ذلك قبل أن تمتد الخلافات السياسية بين الأحزاب، فتصل إلينا لنصبح مؤسسة من الأعداء وتتحول مكاتبنا إلى مواقع حربية"⁴. فالتنافس الذي كان محصورا بين الأحزاب السياسية انتقل إلى صراع بين المختلفين في الرأي المؤيدين لمختلف التوجهات الحزبية. ولم يكن مقر العمل الذي تتواجد به خالدة ببعيد عن تلك الصراعات، بل الأكثر من ذلك أنه تحول إلى مؤسسة أعداء وموقع حرب على حد تعبيرها. وهذا ما أورث حساسية بين أصحاب الاتجاهات المتعاكسة. حيث يصبح المؤيدين للاتجاه الاسلامي أو المتعاطفين معه أعداء للسلطة والمؤيدين لها، وقد كان لظهور التعددية الحزبية تأثير في مختلف التوجهات وتأثيرها على العمل الإعلامي وتغيير القوانين التي تنظم عمل الصحافة بين تلك التابعة للدولة، أو تلك المستقلة عنها. وقد بدأ هذا في السنوات الأولى للأزمة، إذ " تميزت

¹ – Adour Sabrina et d'autres , Combat(s) de femmes, op.cit, p 67.

² – أحمد عطية الله، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، ط03، 1968، القاهرة، ص661.

³ – لياس بوكراع، الجزائر الرعب المقدس، مرجع سابق، ص26.

⁴ – فضيلة الفاروق، ناء الخجل، مصدر سابق، ص 34.

بظهور أولى بوادر الصراع بين السلطة السياسية والصحافة المستقلة، واتخذ طابعا قضائيا حيث امتثل عدد كبير من الصحفيين أمام المحاكم والمجالس القضائية وكان هذا الصراع غير مباشر بين السلطة والصحافة المستقلة وبدأت فيه السلطة باحتواء الوضع والسيطرة على التدفق الإعلامي الغير محدود وغير المقنن¹. وهذا الوقع الرهيب على العمل الصحفي هو ما سيخلق مفارقات فيما سيقع لاحقا، وما عانى منه الصحفيون الجزائريون في تلك الفترة ما هو إلا انعكاس لهذه الأزمة التي بدأت سياسية لتنتهي بتأثيراتها على كل الأنظمة الحياتية الأخرى، "ليعم الفرع ليس لكون جماعات الإجرام أصبحت قوة نافذة، وإنما لأنها متعددة وكثيرة ولا يجمعها هدف واحد، هذا من ناحية، ولأنها بدأت توجه سلاحها ضد النخبة من ناحية أخرى، وكان الصحفيون هم وقود تلك الحرب.. وبذلك انتقل الفرع إلى كل مثقف"²، فالحرب استهدفت زعزعة استقرار البلاد من كل النواحي، ورغم علم القائمين عليها أن الإعلام في الجزائر تابع للسلطة وخاضع لها، إلا أنها لم يستثن المنتسبين إليه. وهنا ينكشف النسق الذي يختفي وراء قوة الاعلام ومدى تأثيره، ذلك أنه هو الذي يرجح كفة المؤيدين لفئة دون أخرى، وفي كثير من الأحيان يكون هو الخاضع والتابع لسلطة معينة، تتولى ترتيب الأمور حسب توجهاتها، وما لكل لك من وقع في تغيير مجريات الأحداث. وهي صورة يمكن اسقاطها على وضع الصحافة في الجزائر، إذ أصبحت من الحلقات الأكثر ضعفا والأشد خوفا، وكيف كان لهذا الخوف من أثر في تظليل الرأي العام.

ليتسع العنف بعد ذلك بين المؤسسة العسكرية وقوى النظام المعادي لها، وتصل درجة العنف إلى حدها الأقصى، ف" ابتداء من عام 1995 أصبح الخطف والاعتصاب استراتيجيات حربية، إذ أعلنت الجماعات الإسلامية المسلحة 'G I A' في بيانها رقم 28 الصادر في 30 نيسان (أفريل) أنها قد وسعت دائرة معركتها: 'لانتصار للشرف بقتل نسائهم، ونساء من يحاربوننا أينما كانوا، في كل الجهات التي لم نعترض فيها لشرف سكانها، ولم نحاكم فيها النساء(...)' وسنوسع من دائرة انتصاراتنا بقتل أمهات وأخوات وبنات الزنادقة اللواتي يقطن تحت سقف بيوتهن واللواتي يمنحن المأوى لهؤلاء"³. لتنتقل الحرب إلى فئات الشعب الأعزل، ويكون هدفا بدلا عن الجهات المسلحة الأخرى. ليكشف فيما بعد أن السلطة التي اختارت هذا الطريق عن قناعة،

¹ - عبد الكريم قلتي، إشكالية الصحافة المستقلة وحرية التعبير في الجزائر، المجلة العلمية لجامعة الجزائر 3، ع09، ديسمبر 2017، ص28.

² - خالد عمر بن وقفة، أيام الفرع في الجزائر، مركز الحضارة العربية، ط01، 1998، ص 08.

³ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 36.

كانت غايتها القضاء على القابلية الشعبية ذات التوجه الإسلامي. فشاع في أوساط الشعب أن الجماعات الإسلامية المسلحة تنتمي إلى الحزب السياسي المقصي بعد الانتخابات، أو تمثل الجناح المسلح له، ولكن "من يرى الأشياء بوضوح يدرك منذ البداية أن الجماعة الإسلامية المسلحة كانت في حقيقة الأمر من صنائع المخابرات الجزائرية. لكن لا بد أن يعيش المرء تفاصيل هذه الحقيقة من الداخل... ليذكر طبيعة البداية المبكرة لاستغلال قادة الجيش الوطني الشعبي وقسم الاستعلام والأمن للعنف الإسلامي، ويفهم كيف أدى هذا الاستغلال بأولئك المجرمين، في بضع سنوات إلى تخطيط وارتكاب مجازر ضخمة"¹ حيث "قررت السلطة منذ العامين 1993-1994 تكوين ميليشيات. وفي الوقت نفسه، انتقلت مصالح الأمن العسكري إلى الهجوم بخلق 'الجماعة الإسلامية المسلحة' أو اختراقها واستخدامها"². فلم يستثن أحد من تلك الجرائم من قتل وتهجير ومن وكل أنواع الرعب التي خلفت أزمات نفسية واجتماعية عميقة. ف"النظرة المتفحصة للمسرح السياسي الجزائري، وسلوك الجماعات المسلحة، تكفي لتقويض السردية الرسمية بأن ثمة ديموقراطية هشة تهددها الأصول الإسلامية، ويتصدى للدفاع عنها جنرالات جمهوريون أصحاب قيم ومبادئ!"³ لا تتعد الوجود السطحي المزيف، حاملا معه أهدافا دونية لا ترتق إلى مصاف الخوف من المستقبل المجهول للوطن. "وقد بلغ ما عرف بالجماعات الإسلامية المسلحة، التي اشتهرت بمزايدتها في عهد اليمين زروال...، بلغ بها الأمر حد انتقاد قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ على رغبتهم في الوصول إلى حلول سياسية أو تسويات مع السلطة. وهكذا يلاحظ أن الجماعات الإسلامية المسلحة، وبدلا من استهداف الجنرالات ونظامهم، استهدفت السكان المدنيين العزل، وخاضت معارك دموية ضد التنظيمات الإسلامية الأخرى، مثل الجيش الإسلامي للإنقاذ والرابطة الإسلامية للدعوة والجهاد، وباختصار، لقد بذلت الجماعات المسلحة جهدها لعزل الإسلاميين عن السكان، وحرمانهم من كل دعم، إن القراءة السريعة لمنشورات الجماعة الإسلامية المسلحة تكشف النقاء أهدافها -بشكل عجيب- مع أهداف الجنرالات الدمويين، فليس فيها إلا الانتقادات الحادة والصيغ الرنانة مثل: لا مصالحة، لا هدنة، لا حوار، لا رحمة ولا شفقة!. كل تلك التناقضات الظاهرة تعزز تفسيراً واحداً، أن الحركة التي تقوض مصداقية التنظيمات الإسلامية، وتقطع رؤوس النساء والأطفال، ولا تملك قيادة موحدة، لا يمكن إلا أن تكون حركة جهادية مضادة استخدمت

¹ - محمد سمرأوي، الإسلاميون والعسكر سنوات الدم في الجزائر، مرجع سابق، ص 332.

² - عبد الحميد براهيمي، في أصل الأزمة الجزائرية شهادة عن حزب فرنسا الحاكم في الجزائر 1958-1999، مركز

دراسات الوحدة العربية، ط 01، 2001، بيروت، ص 242.

³ - محمد سمرأوي، الإسلاميون والعسكر سنوات الدم في الجزائر، مرجع سابق، ص 328-329.

لمحاربة الإسلاميين الحقيقيين الذين دُفعوا دفعا إلى حمل السلاح والهروب إلى الجبال، فرار من الاحتقار والقمع، وإرهاب الدولة، إن المدبرين الذين صنعوا مأساة الجزائر يمكنهم فعل أي شيء للإبقاء على الفوضى، وضرب الجزائريين بعضهم ببعض، واستئصال كل معارضة جادة قد تهدد امتيازاتهم¹، ليكون السعي لإثبات الأنا وتثبيت وجودها غاية وحيدة تسعى إلى تفويض الآخر المخالف المضاد لها حتى وإن اقتضى ذلك الظهور بلبوسه وتقمص دوره . وهذا ما جعل الخطف والاعتصاب والقتل استراتيجية حربية ترهيبية على حد تعبير الروائية. إذ أصبح ما يعرف بالجماعة الإسلامية المسلحة ووسيلة اعتمدها السلطة من أجل قلب الموازين وتشويه الحقائق بدل أن تبحث عن حل سلمي يجسد الديمقراطية المدعاة ويصل بالوطن إلى بر الأمان. ولكن ذلك لم يكن، لأن الأحداث صارت تتسارع كما هو مخطط لها ولم يسجل حينها إلا المجازر والانتهاكات العلنية على اختلاف أشكالها، تقول الرواية: "تضاربت الأرقام بطريقة مثيرة للانتباه في حضور قانون الصمت 1013 امرأة ضحية الاعتصاب الإرهابي بين سنتي 1994 و1997، إضافة إلى ألفي امرأة منذ سنة 1997. والبعض يقول إن العدد يفوق الخمسة آلاف حالة. ولا أحد يملك الأرقام الصحيحة، إن السلطات مثل الضحايا تخضع لقانون الصمت نفسه"². فحقيقة الأحداث تبقى مجهولة رغم علانيتها، والفضائح المرتكبة تكشف عن أزمة عميقة مسّت حتى أضعف الشرائح الاجتماعية ودنست المقدسات الدينية متجاوزة كل الحدود. ليكشف الستار عن سلطة تلوذ إلى جانب الصمت تجاهلا أو عجزا كما تلمح لذلك الروائية، إذ أصبحت السلطات في مرتبة واحدة مع الضحايا حين يصل الحديث إلى كشف حقيقة الواقع الصادمة ليتم اختيار الصمت ملجأ دون الحاجة إلى تقديم التبريرات اللازمة لذلك. وهذا يكشف عن احتمالين اثنين، هما إما أن تكون السلطة عاجزة أمام هذا التيار المتطرف الذي أدى بالوطن إلى الهاوية، أو أن يكون لها يد فيما يحدث من جرائم، وهذا ما نقل عن عديد الشهادات التي تدين قادة البلاد في ذلك الزمن بتلك المجازر، إذ "احتفظت كل الجرائم السياسية في الجزائر بحصتها في الظل، وهي تثبت أن العنف سياسة للسلطة مع سبق التصور والتصميم"³. وهذا ما دفعها إلى التعامل مع الأمور بإبعاد الحقائق أو التضليل وفي أغلب الأحيان واعتماد الصمت عجزا أو هروبا. لتشكل كل هذه الظروف منعرجا حاسما ومؤثرا في حياة الجزائريين. تقول الرواية: "جاءت السنوات الأخيرة متلاحقة لتصنع سجنني الذي لم أتوقعه، سجنني

¹ - محمد سمرابي، الإسلاميون والعسكر سنوات الدم في الجزائر، مرجع سابق، 330-331.

² - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص36.

- عبد الحميد براهيم، في أصل الأزمة الجزائرية شهادة عن حزب فرنسا الحاكم في الجزائر 1958-1999، مرجع سابق، ص242.

الانفرادي، داخل وطن مليء بالقضبان"¹. فالروائية هنا تصور حالة الحصار التي فرضتها السلطات المنادية بالديموقراطية وبتعددية الآراء والاتجاهات، حتى يصبح الوطن سجنا ضيقا لا سبيل للعيش فيه إلا بالتخلي عنه. وهذا ما اختارته الروائية حين قالت: " لم تعد أسوار العائلة هي التي تستفز طير الحرية في داخلي للهروب، صار الوطن كله مثيرا لتلك الرغبة، مثلي مثل ملايين الشباب الحالمين بالهجرة إلى حيث النوم لا تقضه الكوابيس، صرت أخطط للهروب"². فمعاناة خالدة تجاوزت الحدود الاجتماعية والسيطرة الذكورية الخاصة بالعائلة، حيث صار الوطن كله مكانا مخيفا لا أمل للعيش فيه. وهي صورة لباقي شباب الجزائر في تلك الفترة، حيث قلبت السياسة موازين حياتهم، وصار التخطيط للهجرة أمرا محتوما هروبا من الوطن/السجن. حيث كانت الأوضاع السياسية هي الدافع الأصل لكل الأزمات على اختلافها، لتشكل جيلا حالما بالهجرة، حين أصبح الوطن مركزا للقمع والشتات.

¹ - فضيلة الفاروق، تاء الخجل، مصدر سابق، ص 36.

² - المصدر نفسه، ص 37.

2/ الأنساق السياسية في رواية مريم تسقط من يد الله:

تتجه رواية 'مريم تسقط من يد الله' في المسار المعتاد للنماذج الابداعية النسوية التي تحتج على واقع المرأة، وتتادي بتغيير النظرة المجتمعية المحتقرة لها. دون أن تتغافل عن البعد السياسي لبعض الأحداث، والتي لا تمس واقع المرأة كذات منتهكة الحقوق فحسب، بل تشمل كل انسان عربي يعاني في ظل الأزمات السياسية التي حطمت وجوده النفسي والاجتماعي. ومن الأحداث التي تعد منعظا في تاريخ الأمة العربية وشؤونها وعلاقاتها مع غيرها، يعد الاحتلال الأمريكي للعراق إشارة واضحة للانهازية السياسية التي اكتسحت الساحة العربية. إذ تستحضر الروائية المشهد المأساوي الذي يختصر الذل العربي عبر سجن أبو غريب وما حصل فيه، تقول الرواية: "ولكن الموقف استحسن من الكثير وصفق له الكثير. حرية الرأي والتعبير، نحن أمة على الطريق الصحيح للديموقراطية..."

وما دخل الديموقراطية فيما فعله نور الشريف، إن صح ما قيل...

طبعاً هي قمة الديموقراطية أن تفعل بجسدك ما يحلو لك.

ولكنه تعرّى من أجل القضية.

أية قضية؟

سجن أبو غريب...

أبو غريب؟

من؟

كم لنا من غريب، يتعرّى له نور الشريف، إنه سيبقى عار ما شاءت له الحياة إذا...

ليست هذه هي المشكلة.

ما هي إذا؟

أخلاقنا...ديننا...لنتجاوز هذا كله.

كيف سيواجه كل المتفرجين العرب...

إنها مسألة قومية...

المتفرجون العرب... المتفرجون العرب... سيتابعون فرجتهم بعد أن يعتريهم بعض الخجل لفترة وجيزة فقط... لا تخف عليهم...

والضحية الحقيقة؟

من هي؟

المسجون العراقي؟

المساجين...

مساجين سجن أبو غريب؟

السجين، نكرة... أما نور الشريف فمعروف، مشهور... من سيهتم لعري مجهول؟ ولكن المشهور سيدققون في كل جزء في جسده، كيف سيمشي في الشارع بعد ذلك؟

ونحن كيف سنمشي في شوارعنا من عرينا بعد ذلك؟¹. تنقل الروائية المحاكاة التمثيلية التي قام بها نور الشريف في أحد أعماله تمثيلا لمعاناة السجين العراقي في سجن أبو غريب. "حيث تم تسجيل هذه الأحداث بعد الاحتلال الأمريكي للعراق، وتحويل هذا الأخير إلى وكر للإرهابيين والخارجين عن منظومة القوانين الدولية، مما أباح للاحتلال الأمريكي وحلفائه تبرير المعاملات التعسفية التي تلقاها السجناء في العراق، وتتحمل القوات متعددة الجنسيات بقيادة الولايات المتحدة مسؤولية مباشرة عنها، وتلك التي ترتكبها قوات الأمن العراقية بصورة متزايدة. ولا يمكن أن يستساغ سجل هذه القوات، بما فيها القوات الأمريكية وحلفاؤها البريطانيون. ورغم الشعارات التي رفعت قبل الحرب والتبريرات التي سيقف بعد الغزو من جانب الزعماء السياسيين في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، والواجبات المترتبة عليهم بموجب القانون الدولي، لم تعط قوات الاحتلال منذ البداية وزنا كافيا لاعتبارات حقوق الإنسان. ويستمر هذا الوضع حتى وان كانت الانتهاكات التي ترتكبها القوات متعددة الجنسية... لا تتسم بالصيغة الفظيعة الصارخة ذاتها التي صبغت الصور التي كُشف النقاب عنها في أبريل/نيسان 2004 وفبراير/ شباط 2006 والتي تظهر تعرض نزل السجون للتعذيب والإذلال على أيدي الحراس الأمريكيين في سجن أبو

¹ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 56-57.

غريب في بغداد وتعرض الشبان العراقيين للضرب على أيدي الجنود البريطانيين¹. حيث أثارت فضيحة تلك الصور حفيظة الرأي العام بما فيها الانسان العربي. وتحاول 'فتحية الهاشمي' من خلال هذه الجزئية الروائية ومن خلال استحضار مشهد الانسان العربي سجين القيود السياسية والأوهام التي يتم الترويج لها من خلال تمرير الغايات الغربية وتحقيقها على الوطن العربي على غفلة منه. مشيرة إلى جهل الانسان العربي بفلسفة المصطلحات السياسية وعدم الوعي بحقيقة مطالبها والخلط الذي يؤدي إلى الضبابية في التعامل معها، تقول: " حرية الرأي والتعبير، نحن أمة على الطريق الصحيح للديموقراطية...".

وما دخل الديموقراطية فيما فعله نور الشّريف، إن صح ما قيل...

طبعاً هي قمة الديموقراطية أن تفعل بجسدك ما يحلو لك

ولكنه تعرّى من أجل القضية.

أيّة قضية؟

سجن أبو غريب...

أبو غريب؟

من؟

كم لنا من غريب، يتعرّى له نور الشّريف، إنه سيبقى عار ما شاءت له الحياة إذا...². حيث يطبق الانسان العربي حرّيته في انتهاك الحدود التي رسمتها له الأعراف والمعتقدات، بدل استغلال الديموقراطية المزعومة من أجل تغيير واقعه السياسي - بما أن مصطلح الديموقراطية يعد مفهوماً سياسياً بالدرجة الأولى- فيعمد إلى تغطية حاجاته الضرورية إلى الديموقراطية الحقة، التي تأمن له حرية رأي يتحدى بها ساسة بلدانه. من خلال حمل هذه الشعارات لغايات أخرى لا يمكن لها فضح حقيقة الوقائع. فأصبحت الديموقراطية مرتبطة في الوطن العربي بحرية التعامل مع الجسد. وهذا يكشف التعقيم السياسي الذي يواجهه العربي، والسيطرة التي تحاول دائماً تحوير المواضيع وتظليل

- عادل الزبيري، العراق: بعد أحداث أبو غريب-الاعتقال والتعذيب في العراق، منظمة العفو الدولية 06/04/2006، ص1 02.

²- فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 56.

الحقيقة فيها، فمحاولة الوجود العربي الدفاع عن قضاياها من خلال استحضار البعد الدرامي في الأفلام والأعمال الفنية التي لا تعد أن تكون تكرارا وإعادة لواقع أليم، وليس حلا له. فهذا وهم ثقافي يمارسه الإعلام ويسعى لنشره، حيث يسقط عن الساسة مسؤولياتهم، ويجعل من بعض الأفراد مشجبا لتمثيل تلك المشاكل في حين لا حول لهم في تغيير الوقائع السياسية¹، لهذا استهزأت الروائية من هذا الضعف الذي يتشبث به الانسان العربي، ف " كم لنا من غريب، يتعزى له نور الشريف، إنه سيبقى عار ما شاعت له الحياة إذا...². فالشجب والوعيد الذي لا يتعد حدود الدراما والسينما لن يحلّ مشاكل الواقع العربي ولن يحدث تغييرات هي في الأصل تحتاج إلى قرارات سياسية لا أدوار سينمائية.

لنتجه الروائية إلى التغافل المتعمد والانتهاكات التي يساهم فيها الشارع العربي بدافع العجز الذي يحيط به، تقول: "السجين، نكرة...أما نور الشريف فمعروف، مشهور... من سيهتم لعربي مجهول؟ ولكن المشهور سيدققون في كل جزء في جسده، كيف سيمشي في الشارع بعد ذلك؟ ونحن كيف سنمشي في شوارعنا من عربنا بعد ذلك؟"³. فهذا مشهد يسعى إلى تغطية الحقائق بالوهم، وإبعاد الصورة الحقيقية الفظيعة التي آل إليها السجين العراقي والذي كان ضحية لفشل السياسة العربية، فأصبح مجهولا، بعيدا عن الأنظار والمواقع. ويستبدل مشهد التعذيب القاسي الذي عاشه السجين بمشهد التمثيل الذي قد يحط من قيمة الممثل العربي لأنه تجرأ 'أخلاقيا' وتعدى الحدود المفروضة على الجسد، وبهذا ينتقل المشاهد العربي إلى محاكمة أخلاقية وهمية للممثل، ويتغاضى عن المعاناة الحقيقية للسجين. وبهذا يمكن أن نقول أن السياسة نجحت في السيطرة على ردة الفعل للشعوب العربية التي صارت بدورها تتقن فعل الهروب من الواقع. وهذا يكشف عن التشنت والتيه الذي تعيشه الشعوب جراء السياسة التي تتعمد ذلك. حيث يغفل الناس عن الحدث الأهم وهو العذاب الواقع على السجين العراقي، والاهتمام بفعل نور الشريف الذي يعد مجرد دور تمثيلي لا غير، مطبقين عليه حدود الأخلاق والدين. ولكن التجاهل الذي يتم تعمده تجاه السجين العراقي هو تعبير عن التجاهل تجاه قضية الانسان العربي في حد ذاته، الذي لم يعد يملك الوعي الكافي بواقعه، أو أنه يعتمد هذه اللامبالاة نتيجة تعوده على المآسي. تقول الرواية: "سأكل 'فخذ دجاج' وأشرب تاي منعنع وأتابع أخبار المجازر على القنوات العربية

¹ - ينظر، نوال السعداوي، توأم السلطة والجنس، مؤسسة هنداوي سي آي سي، دط، 2017، المملكة المتحدة، ص 143.

² - فتحة الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 56.

³ - المصدر نفسه، ص 57.

والأوروبية وأتأسف وأندد وألعن في أقصى حالاتي الإيجابية ثم أصرخ بالولدين أن يناما وأناديها...علي أن أتخلى عن إحباطاتي معها... أليس من حقي، أن أتمتع قليلا ببعض البذخ العاطفي، آخر تلك الأخبار الحمراء؟ ماذا عساي أفعل لهم أنا بانفعالاتي؟ لهم الله والأمم المتحدة¹. فهذه صورة يومية للإنسان العربي الذي لم يعد يؤثر فيه المشهد الدامي الذي آلت إليه الأمة العربية، بل ويتناساه بمجرد التفكير في حياته ويوميته. وهو في أقصى حالات انفعاله يلعن ويندد، وهذا يكشف الحالة الانهزامية والتشتت، وانكار الأمة وموت فكرة القومية التي كانت تجمع الأمة العربية من قبل. وكل هذا انعكاس لفشل السياسات العربية، وضعف الحكام وتفرق الأمر العربي، وتمكن الغرب من التحكم فيهم، فصارت التبعية هي الحل الوحيد لهم. إذ يرى الجمهور أن حكامه يذهبون إلى جامعة الدول العربية، ويتفقون على الفشل، ثم يجتمعون في مؤتمر للعالم الإسلامي، ويعودون منه بفشل آخر، وحين يلجؤون إلى الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي يكتشفون هناك مدى فشلهم على الصعيد الدولي .. وبكل بساطة يعززون فشلهم إلى هذا الجمهور بالذات-الذي صار يسمى أيضا (الشارع العربي)- فيعاودون محاصرته وحبسه وكتبته وإخراجه من عصره، كما خرجوا هم منه أيضا، وراحوا يكررون أمسهم في غدهم². فيدفع الشارع العربي ضريبة فشل حكامه على الصعيد الديني والسياسي. ولهذا أصبح لا يهتم بمصائب العربي الآخر بل ويوكل شأنه إلى الله والأمم المتحدة. فما تشير إليه الروائية يعبر عن "قيمة ثقافية معارضة تتوسل بالسخرية وباللاجدية لكي تمرر معارضتها للنسق المهيمن، فتقوضه عبر لعبة السخرية... لكي يتمكن من العبث بالنسق دون ملاحظة من الرقيب الثقافي المؤسساتاتي...إننا أمام حالة ثقافية فريدة ومتطورة... حيث تتخذ من المضمرة النصي وسيلة للإفصاح عن المكبوت وعن معارضتها للنسق المهيمن"³ والذي سيطر لحكر من الزمن على العلاقات التي تؤطر حياة الاجتماعية والسياسية والتي تكاد تكون موحدة في كل الأقطار العربية.

¹ - فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، مصدر سابق، ص 138.

² - خليل أحمد خليل، سوسيولوجيا الجمهور السياسي والديني في الشرق الأوسط المعاصر، دار الفارس للنشر والتوزيع، ط01، 2005، الأردن، ص05.

³ - عبد الله الغدامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، مرجع سابق، ص226.

3/ الأنساق السياسية في رواية نساء على أجنحة الحلم:

عالجت المرنيسي عديد القضايا مبينة أثرها على حياة المجتمع العربي الذي عاش التأثيرات المختلفة وكان مسرحا للصراعات على اختلاف العلاقات التي يقوم عليها سواء القومية أو مع الدول الأخرى، وقد اختارت المرنيسي " تقديم فاس ، مسقط رأسها ، على أنه امتداد عبر قارتين، أوروبا وأفريقيا. فمنذ البداية، تم طرح مسألة الانتماء الثقافي للمغرب، أو حتى المغرب العربي، والذاكرة الجماعية المرتبطة به. فمن وجهة نظر المؤلفة، أنّ أصوله تعود إلى كل من العالم العربي ومن منطقة الأندلس: تاريخ حوض البحر الأبيض المتوسط الممتد لألف عام والذي يوحد أوروبا وأفريقيا"¹، ومن خلال هذا الامتداد الجغرافي، توزع الوجود الاجتماعي والسياسي المؤثر على الشعب المغربي والمرأة بصفة خاصة. ومثلها مثل العديد من الباحثين والدارسين، الذين يهتمون بأصل البؤر التي تسيّر الأزمت المختلفة. جاء "خطاب المرنيسي يريد الخروج من دوائر الخوف الضيقة التي تسم خطاب المرأة في المحض الثقافي العربي الإسلامي وكذلك في الواقع المعاصر...وهي بالرغم من كتابتها بالفرنسية تحاول البحث عن المهمش في العقل والفكر الإسلامي عبر مشروع متكامل، فكل كتاب تصدره يُعصد هذا المشروع ويضيف بنية ثقافية راسخة إلى بناه"². ولهذا كثيرا ما نظر الدارسون إلى إنتاج المرنيسي على أنه إضافة إلى البحث العلمي المقدم. و"إذا كانت قضايا المرأة في الواقع والتاريخ تمثل محور الاهتمام الأساسي ونقطة الانطلاق الجوهرية في خطاب فاطمة المرنيسي. فاللافت أن هذا المحور قادر على استحضار أزمة الواقع العربي الإسلامي الشاملة، وقادر على تكثيفها، بنفس القدر الذي تمثل به الخلية الواحدة من خلايا الكائن الحي كل خصائص هذا الكائن وتكثف تاريخه البيولوجي الشامل. إن قضايا المرأة في خطاب المرنيسي ليست قضية جنس، مؤنث ومذكر، كما أنها ليست قضية تخلف اجتماعي أو

¹ – Van der Poel, Féminisme et/ou autobiographie: de Simone de Beauvoir à Fatima Mernissi, Ecriture féminine: réception, discours et représentations: actes du colloque international "Ecriture féminine: réception, discours et représentations", organisé le 18 et 19 novembre, au CRASC, 2006, Oran. P230.

² – حسين السماهيجي وآخرون، عبد الله الغدامي والممارسات النقدية والثقافية، مرجع سابق ، ص74.

انحطاط فكري، وليست بالقطع مجرد قضية دينية- وكلها زوايا مشروعة في تحليل تلك القضايا- بل هي بالإضافة إلى ذلك كله وعلاوة عليه، قضية 'أزمة السلطة السياسية' في علاقتها بالناس منذ التاريخ العربي. وفي تحليل طبيعة العلاقة المتأزمة بين الحكام والمحكومين في سياقها السوسيوثقافي تلمس فاطمة المريني عمق الجذور العميقة لما يبدو أزمة 'المرأة' في الواقع والتاريخ"¹. مجسدة هذا الاهتمام في إصداراتها المختلفة. وتعد روايتها 'نساء على أجنحة الحلم'، من النماذج التي أرادت بها المريني التعبير عن الوجود النسائي في عالم الحريم وكيف يجمع بينهن حلم الحرية وغاية التمرد وإن اختلفت وظائفهن ومكانتهن الاجتماعية ، معتمدة على ما تجود به ذاكرتها الممتدة من خلال سيرتها التي ما فتأت تطعمها بفعل التخيل، للوصول إلى السمة التي تكاد تكون مشتركة بين الأعمال الروائية المغربية، والتي تعتمد أساسا على الذاكرة الخاصة التي تحتكم إلى تعدد المشارب الثقافية والحضارية التي يحملها تاريخ المغرب العربي، فيطعم الروائي نصه بشيء من الذاكرة ، واعتماد التخيل كتنقية روائية الذي بدوره يكون انعكاسا لمختلف الروافد التي انبنت عليها الذاكرة الجمعية المغربية². حيث تبرز مظاهر الحياة بمختلف اتجاهاتها في بناء النص الروائي، فيغدو نصا مزيجا مثل الدلالات، مشبعا باحتمالات التأويل، موظفا مختلف الأبعاد المؤثرة في بنائه، سواء كانت تاريخية أو اجتماعية أو سياسية. ولم يكن النص الروائي للمريني يبعيد عن هذا، وهو ما تعكسه الرواية. حيث تقول: "مشاكلنا مع النصارى كما يقول أبي وكما هو الشأن مع النساء تبدأ حين لا تحترم الحدود"³. فالمريني تصور مشهد الاستعمار الاجنبي للمغرب على انه تعد على حرية سكان المنطقة وسلب لوطنهم. ولكن الأب الذي يعجز عن اىصال فكرة الاستعمار للطفلة فاطمة، يشبه مشكلة المسلمين بالنصارى ومساءلة تعديهم على الحدود، بمشكلة النساء اللواتي يسعين إلى تخطي حدود الحريم وكسر سيطرة الرجال عليهن. وهذا يجسد رأي المريني حول الحريم في مؤلفها، فهي ترى أنه إجبار المرأة على البقاء "في مجال أبوابه موصدة وآفاقه مسدودة، لأنه يجعل سقف أحلام النساء منخفضا جدا، وتتضاءل معه الطموحات

¹ - نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، مرجع سابق، ص 245.

² - ينظر، عبد القادر بن سالم، بنية الحكاية في النص الروائي المغربي الجديد، مرجع سابق، ص 121.

³ - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 09.

والرغبات والآمال والأمانى، حتى إنها لا تكاد تتجاوز عتبة الرغبة في التجول بحرية في الأزقة، علما بأننا في فترة أواسط الأربعينيات وبداية الخمسينيات من القرن الماضي، وكان حال جزء كبير من نساء المغرب أسيرات في الحريم، عكس ما كان عليه الأمر في دول أخرى كمصر وتركيا، التي كانت تعرف نهضة نسائية وحرًا غير مسبوق حول مطالب تنادي بالمساواة والتحرر والحق في التعليم. ولذلك فالحريم عند المرنيسي مؤسسة قاسية تحدث تشويها للنساء، لا تتدخل جراحه ولو بعد حين، رغم أنه يحيل إلى العائلة بما تحمله من دلالات الألفة والحب والحنان والمودة والعطف، إلا أنه يحيل إلى العقاب¹ والمنع، وإظهار المرأة بمظهر التابع. ولهذا قدمت المرنيسي الجزئية الروائية والتي عبرت من خلالها على نسق مزدوج ذا لمسة سياسية، يعبر عن موقف المرأة والرجل من مسألة الحريم في الحين نفسه. فحين قالت: "مشاكلنا مع النصارى كما يقول أبي وكما هو الشأن مع النساء تبدأ حين لا تحترم الحدود"². إذ يجعل الرجل قضية المرأة بمرتبة الأزمة السياسية التي قد ينجر عنها حروب وأزمات، وهذا لما يحمله عدم استقرار الوضع السياسي من توترات وآثار تؤثر على باقي مناحي الحياة. كما أنه انعكاس للفكرة التي تحمل دلالة عدوانية المرأة التي تهدد الاستقرار. فتمردتها وعدم احترامها للحدود يهدد الثقافة الذكورية المتوارثة عبر الأجيال. فكل من المرأة والنصارى يهدد الأمن الداخلي. فجعل تمرد المرأة بمثابة القضية السياسية، حتى يعكس حساسية تأزمها وخطورتها. ذلك أنها تدمر العالم الذي تفانى الرجل في بنائه كما هو حال المعتدي الأجنبي. ولهذا يجب على المرأة ألا تتعدى حدود المكانية أو حتى الذهنية التي حددها الرجل، وفي كل ذلك ترسيخ لمفهوم حجب المرأة واستبعادها من أن تكون فاعلة في الحياة بمختلف مجالاتها. كما يستدعي القارئ الناقد من خلال هذه الجزئية الروائية الغاية من التشبيه بين ثورة النساء والاحتلال الأجنبي هو إضفاء سمة اللاشعورية لقضية المرأة وجعلها في دائرة المعتدي. ليصل في النهاية إلى محاصرة المرأة في حدود مكانية معينة وينفي عنها أن يكون لها دور في الوعي القومي، أو محاولة الدفاع عن وطنها. فتظهر المرأة في صورة الآخر المضاد. "ولا يمكن

¹ - عبد الرحمن علال، البنية الذهنية للحريم في حفريات فاطمة المرنيسي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، دت، الرباط، ص 05.

² - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 09.

الجزم بتعريف محدد ليكون هو الآخر. ولكن إذا ما تم حصر الآخر في الجنس الآخر، نكون أمام حالة من الاختلاط العملي (بمختلف أنواع النضالات الإنسانية). يصبح النضال الطبقي والقومي والفكري والثقافي محصوراً في الرجل. وقد يقود هذا الانحصار إلى عزلة المرأة واسترخائها عن الدخول في معارك 'لا تخصها'. وقد يكون لهذا أثره على تقدمها بالعموم. بل يكون له أثره السالب فعلاً على التطور البشري. كما يقود هذا التفرد الذكوري بهذه النضالات إلى تعزيز الذكورة، بدل انفتاحها أو فتحها للمشاركة والتقاسم في الحد الأدنى، ونفيها في الحد الضروري. وكلما تفردت الذكورة، بدل انفتاحها أو فتحها للمشاركة والتقاسم في الحد الأدنى، ونفيها في الحد الضروري. وكلما تفردت الذكورة، أو أي مستوى بمسألة ما، كلما أصبحت الذكورة أو ذلك المستوى ديناً. ولأن الرجل هو المنتج لهذا الدين، بما يبرره له، فسيتمسك به أكثر، وسوف يستخدمه على نطاق مطرد¹. يؤثر به على مختلف مناحي الحياة التي تدير النظام الاجتماعي بشكل عام والذي يعتمد بشكل مباشر على استقرار الوضع السياسي. والتي كثيراً ما تدفع النساء نتائج فشل السياسة الذكورية أو عدم استقرار الأوضاع. وبالمثال الذي اعتمده الأب في شرح فكرته لابنته يتم حصر المرأة في دور المقتعل للأزمات، في حين تكون خارج الدوائر الفاعلة التي تعمل من أجل حرية الأوطان، وبهذه العبارة يحذف تاريخ طويل من البطولات التي تسجلها المرأة في مسار النضال وكيف تدفع حياتها ثمناً للخلافات السياسية المختلفة. تقول الرواية: "تضيف الياسمين بأن النساء هن اللاتي يؤدين الثمن إذا كان هناك خلاف بين الدولة والشعب، لأن الأمن ينعدم. لقد وقّعت معاهدة الحماية التي رفضها العديد من قبائل المغرب. فاندلعت الفوضى في كل مكان، وأدّت النساء ثمنها"². فالروائية تعود من خلال هذا المقطع إلى زمن الاحتلال الأوروبي للمغرب. حيث "أدى إعلان الحماية الثنائية الفرنسية والإسبانية على المغرب عام 1912 وسقوط المخزن المغربي في أسرها إلى ثورة الشعب المغربي في جميع أنحاء البلاد"³. الذي رفض مبدأ الوصاية التي أراد

¹ - عادل سمارة، تأنيث المرأة بين الفهم والإلغاء المرأة مبتدأ كل نقد ونخط، 2010،

² - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 42.

³ - محمد علي داهش، صفحات من الجهاد والكفاح المغربي ضد الاستعمار، دار الشؤون الثقافية العامة، 2002، بغداد،

بها الاحتلال الأجنبي بسط نفوذه وسيطرته على المغرب. فرغم أن الاختلاف المفاهيمي بين مصطلحي الحماية والاستعمار، إلا أنّ الحال المغرب في تلك الفترة يعكس واقع بلد محتل، ولم تكن سلطته في ذلك الوقت إلا ظاهريا، في حين كان المندوب السامي هو المتكفل بتسيير البلاد على اختلاف مسؤوليتها¹. وهذا ما دفع بالشعب المغربي إلى تنظيم جبهات لمواجهة الاحتلال. والاتفاق شامل بين الباحثين والمؤرخين أنّ الشعب المغربي دفع استقلاله من خلال تضحياته شعب بمختلف فئاته، ولكن الروائية استغلت الظرف السياسي والذي انجر عنه انعدام الأمن، حتى تجعل من المرأة المستهدفة والضحية الأولى إن لم نقل أن كلامها يكاد يجزم أنها الوحيدة حين قالت: "فاندلعت الفوضى في كل مكان، وأدّت النساء ثمنها"². وإن كان لا يخفى على أحد أن النساء تكون الأكثر تهديدا حين ينعدم السلم. فالمرأة تكاد تعيش الرعب في حالة السلم، لتتجاوز تلك الحالة بأكثر الأضرار في وقت الحروب، حين تكون من أهدافا من أجل النيل من الطرف الآخر ماديا ومعنويا، على اختلاف الأحوال يكون عليها الاعتداء، حيث تكون المرأة الحلقة الأضعف التي تدور حولها المخاوف جراء تلك الحروب، وهذا كله إشارة إلى تمكن الرجل وسيطرته³. وهذا ما تكاد تجمع عليه كل النظم المسيرة للثقافة، حيث تكون الحرب بتبعاتها مؤشرا لسيطرة النزعة الذكورية.

ولم تغفل الروائية دور المرأة في تقدم الوطن العربي، وأن الحصار الذي عانت منه لسنوات ساهم في انغلاق الأمة وتخلفها، ففي حديثها عن ليالي المسرح الذي كانت تقدمه شامة، استحضرت زينب فواز وكيف واجهت تعنت الحكم الأبوي الذي جعل المرأة حبيسة الحريم، تقول الرواية: "وكل ما استطاعت القيام به انطلاقا من الحريم الذي تلازمه، هو إغراق الصحف العربية بالمقالات والقصائد التي تعبر فيها عن كرها للحجاب وتنديدها بعزلة النساء. وهذان العنصران حسب رأيها يمثلان أهم الحواجز التي تعترض تقدم العالم الإسلامي، ويفسران سوء مؤهلاتنا في مواجهة الجيوش الغربية"⁴. وهنا تؤكد الروائية على القدرة والإرادة التي تملكها المرأة حين أرادت

¹ - ينظر، محمد علي داهش، صفحات من الجهاد والكفاح المغربي ضد الاستعمار، مرجع سابق، ص 38.

² - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 42.

³ - ينظر، عادل سمارة، تأنيث المرأة بين الفهم والإلغاء المرأة مبتدأ كل نقد وتخط، مرجع سابق، ص 118.

⁴ - فاطمة المريني، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 141.

تغيير وضعها. فرغم الحواجز والمعنوية والحريم الذي يفصل زينب الفواز عن العالم إلا أنها 'أغرقت' الصحف العربية -ليس اللبنانية فحسب- بمقالاتها، التي عكست نبذها الفكر العقائدي الذي يقدر حجاب المرأة ويعمل على عزلها وتهميشها. وأكثر من ذلك فهي تؤكد على أن فشل العالم الإسلامي راجع إلى تبني حكامه لفكرة إقصاء المرأة، منغمسين في تطبيق الأفكار المعادية لها والتي تشبعت بها الثقافة الشرقية، ف "من المعلوم أن الأمم والقوميات والأعراق إنما هي جماعات متخيلة تنتظم في أيديولوجيات ومرويات كبرى، وهي تنتشع بالأفكار السائدة، وتعددها من مكونات هويتها العرقية أو الدينية وكل مساس بهذه الهوية المتخيلة سيؤدي إلى تغذية الجماعات بالعنف المتطرف، وهو عنف يتفجر عند أول اختبار أو مواجهة. يضاف إلى أن التفسيرات الضيقة للدين تشحن المؤمنين بفكرة رفض الآخر عقائديا، ولا ننسى النزعات التربوية الضيقة قومية أو مذهبية التي توهم أتباعها بالتفوق وتعم الآخرين بالدونية. وحتى على مستوى الأفراد فالنظام الأبوي القائم على التراتب والهرمية يخلق أفرادا مشوهين ثقافيا ومجهزين بفكرة العنف"¹. وهذا ما تعانيه المرأة العربية في ظل النظام الاجتماعي السائد، والذي وصل به التأثير إلى مناحي الحياة المختلفة. ف"المرأة العربية بحكم وضعها العبودي الخاص داخل المجتمع العربي، يفرض عليها دور الكابح، ولا يسمح لها إلا نادرا بالاضطلاع بدور الدافع الثوري. إن إشراك المرأة في عملية التغيير، ليس مطلبا تمليه المناداة بالمساواة بين الجنسين، وإنما هو شرط موضوعي وذاتي لكي تتم عملية التغيير التاريخي عند العرب فلا تغيير كامل دون المرأة العربية"². ولعل هذا اليقين هو الذي جعل زينب الفواز تُرجع فشل الجيوش الإسلامية في مواجهة الجيوش الغربية إلى تبني سياسة العزلة ضد المرأة. وأن الذين يسوسون البلاد لم يجعلوا لها نصيبا من الحكم. بل كان للسياسة (الإسلامية) أن انتهجت مبدأ الإقصاء في حقها فأدى "ذلك إلى مطابقة مع النفس لا تقبل الاختلاف، فتلتبس صورة الأنا والآخر على حد سواء. ويصعب تخليص صورة الآخر من الآثار المباشرة التي تتركها عليها الثقافة المتمركزة على نفسها، وفي مقدمة تلك الصور: الدونية والانتقاص"³. وهو حال المرأة العربية/ المسلمة لقرون متتابعة. في حين تكشف زينب الفواز أن الآخر/ الرجل الذي كان محطما ونابذا لها. كان فاشلا في مواجهة الآخر/ الغرب. بل وفسح له المجال ليجعل البلاد العربية مستعمرة غربية. وهنا يمكننا أن نقول أن زينب الفواز لا تدعو إلى رفع الحجاب والعزلة عن المرأة فقط، بل قد تكون أرادت بقولها أن تمنح المرأة قيادة العالم الإسلامي

¹ - عبد الله إبراهيم، المحاورات السردية، مرجع سابق، ص 181.

² - خليل أحمد خليل، المرأة العربية وقضايا التغيير، مرجع سابق، ص 139.

³ - عبد الله إبراهيم، المحاورات السردية، مرجع سابق، ص 149.

علّما تتجز ما عجز عنه الرجل العربي، وإن فشلت فهو حال الأمة في عهد الحكم الذكوري لها. ولكن موقف المرنيسي الداعم لزينب الفواز يدعونا إلى التساؤل: بعد سنوات من ثورة المرأة العربية وتخلصها من فرض الحجاب الذي صار في أغلب الأقطار اختيارا، وخرجت إلى العالم الذي سيطر عليه الرجل لسنوات، ماذا حققت الجيوش العربية؟. وهل فعلا تعد ثورة المرأة على الحجاب سواء بشكله المادي أو المعنوي مخلصا للشعوب العربية مما هي عليه؟.

تواصل المرنيسي حديثها عن فضل المرأة في بناء الحضارة العربية وتحاول لفت الانتباه إلى دورها في إعلاء شأن الأمة والحكم العربي، تقول: "كما أن حريم الخليفة العباسي هارون الرشيد ببغداد في القرن التاسع، لا يشبه البتة حريمتنا. لقد كانت جواريه شابات مثقفات، يدرسن كتب التاريخ وخطط الحرب والفقهاء حتى يجلبن له المتعة عن طريق المعرفة. ولم يكن الرجال في ذلك العصر يرغبون في مصاحبة نساء أميات، وما كان بإمكانك إثارة انتباه الخليفة إذا لم ينبهر بمعلوماتك في الجغرافيا والأنساب والشرع وعادات وتقليد البلاد الأجنبية وعلوم أخرى! ومهما كان الأمر تضييف عمتي، لقد انقضى عصر الخلفاء العباسيين، وغدا الحريم الآن يعج بنساء أميات، الشيء الذي يبرز مدى تخلفنا عن التقاليد. أما بشأن القوة، فلم يعد القادة العرب فاتحين بل أصبحوا مهزومين تدوسهم الجيوش الاستعمارية. لقد كان العرب أسياد الدنيا حين كانت الجواري ذوات علم واسع"¹. فالعصر العباسي يدونه التاريخ على أنه العصر الذهبي، باتساع سلطان الأمة العربية وقوة شأنها واهتمامه بالعلم. وتوظف المرنيسي كل ذلك ولكنها تجعل الأصل في هذا كله يعود إلى المرأة (الجارية) التي ساهمت بعلمها وثقافتها في بناء الحضارة، بعد استحوادها على الحكام ونيل إعجابهم بها. كما تشير بذلك إلى النفوذ الذي حازته المرأة ووصولها إلى حكام السلطة العباسية بفضل اتساع ثقافتها. وهنا تشهد المرنيسي أن الجواري هنّ اللواتي كنّ مركز ومحرك النشاط الحضاري، ومنبع سيادة الدولة العباسية حيث تصرح أنه: "كان العرب أسياد الدنيا حين كانت الجواري ذوات علم واسع"². وفي تلك الجزئية الروائية تلمح المرنيسي إلى استحواد الجواري على السلطة أثناء العصر العباسي، فكثيرا ما تداول على حكمها بنو الجواري ليصبحوا خلفاء الدولة. حيث استطعن من خلال تفوقهن، أن ينلن حظا وافرا من السلطة في تلك الفترة. ولكن تخلي العرب عن الاهتمام بالمرأة مهما كانت صفتها، جعلهم يتقهقرون، وينهزمون، و" تدوسهم

¹ - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 166.

² - المصدر نفسه، ص 166.

الجيش الاستعمارية¹. على حسب قول العمّة، وهنا "وتظهر المرأة وكأنها هي (كائن طبيعي) مطلق الدلالة، وتام الوجود، من حيث الأصل، ولكنها تحولت بفعل الحضارة والتاريخ إلى (كائن ثقافي) جرى استلابها وبُخس حقوقها لتكون ذات دلالة محددة ونمطية. ليست جوهرًا وليست ذاتًا وإنما هي مجموعة من الصفات. وشواهد التاريخ وشهاداته تشير إلى حق أصلي أنثوي من جهة، وإلى استلاب مستمر وجماعي من جهة ثانية"². تتداوله الأجيال المنهزمة، لتحل المرأة في المرتبة الأدنى ومعها تسقط باقي الأمة على حد تعبير فاطمة المرنيسي.

وفي حديثها عن أزمات المرأة العربية، تحدثت المرنيسي عن الرفض العربي لفكرة قيادة المرأة للأمة، تقول: "لأنه كان يهدد زوجته الجميلة الأميرة فريدة بالطلاق (طلقها في يناير 1948)، ما الذي أدى بالزوجين إلى تلك الأزمة؟ أي ذنب اقترفته الأميرة؟ الجواب هو أنها ببساطة منحت النور لثلاث إناث، ولم يكن من حق إحداهن اعتلاء العرش. تمنع الشريعة الإسلامية تسلم المرأة لقيادة البلاد. إلا أن ذلك حدث منذ قرون كما حكّت لي جدتي، لقد استعانت شجرة الدر بالجيش التركي لاعتلاء عرش مصر بعد موت زوجها السلطان صالح. كانت جارية من أصل تركي حكمت مدة أربعة أشهر مثلما يحكم سائر الرجال"³. وهنا تستحضر الروائية مفهومًا سياسيًا مشبعًا برؤية دينية، حيث تقوم نظرة الرجل على مبدأ ديني، يحرم به على المرأة تولي سلطة البلاد. فيحتكرون سلطة إصدار الأحكام المطلقة دون مراعاة الظروف الاجتماعية والثقافية للحدث. كما أن "النظام الأساسي للحكم يساير القيم الاجتماعية وثقافة المجتمع ومثله، ومعايير، ومن ذلك مراعاة لثقافة المجتمع في مشاركة المرأة السياسية، ومن جهة أخرى فإن المرأة نفسها لم تخرج من صراعها الاجتماعي الثقافي في مجتمعها حيث يسود الرفض المتبادل في كل ما له شأن بالمرأة في المجتمع... فالمرأة لم تنته من السّجال الموجود على المستويين الاجتماعي والثقافي حتى تتفرغ لمطامح سياسية أخرى، بل إن المرأة المبدعة على لسان شخصياتها النسائية لا تفوتها الإشارة إلى مثل تلك المفارقات، فهي في خضم رفضها لواقعها الاجتماعي تزامنًا امرأة أخرى ترفض واقعها السياسي بل حتى الوجودي"⁴، علما منها بالعلاقة المتواترة بين مختلف القوى التي تتحكم في مصيرها في العالم العربي، وبصورة أشد تأثيرًا ما يمد بصلة إلى الدين، إذا ما

¹ - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 166.

² - عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص 16.

³ - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 39-40.

- أحمد موسى ناصر المسعودي، الأنساق الثقافية في تشكيل صورة المرأة في الرواية النسائية السعودية، مرجع سابق 159⁴.

تعلق الأمر بالمرأة. "والنتيجة هي أن تشخيص العلاقة بين السياسة والدين والحفاظ على هذه العلاقة في المجتمعات المعاصرة قضية عامة و(غير فقهية)، ولذلك فإن طلب التعبد والتسليم والتقليد من الناس في ميدان السياسة مع إسهام الدين في المسرح الاجتماعي المعاصر وحفظ العلاقة بين الدين والسياسة. الذين يسيرون في هذا الطريق يسحبون مقام التدين الفردي على التدين الاجتماعي من غير وعي وقصد، أو أنهم يحرفون الواقع والحقائق متعمدين عالمين وصولاً إلى أهداف سياسية معينة. وكلا الفريقين يوجهون ضربات قاصمة للسياسة والدين على حد سواء"¹. ومن هذه الفكرة تنطلق المرنيسي في تلك الجزئية الروائية، حيث ترى بضرورة عدم تعميم الأحكام الدينية على الواقع السياسي الذي يخضع لمعطيات تاريخية واجتماعية تختلف عن الظرف الذي وقع في الحكم. وأن منع السلطة عن المرأة والخضوع لحديث (مرتبط حتماً بواقعة انتهت ومضت ولها ظروفها الخاصة) قد تم تجاوزه. وأن منع الشريعة الإسلامية عن المرأة حكم البلاد قد تم اختراقه. ولكن الظاهر الغالب على الواقع العربي الإسلامي هو الرفض القاطع لفكرة تولي المرأة قيادة البلاد، فتوارثت الثقافة الأمثال الشعبية التي تنذر بالشؤم إذا حدث ذلك، وأكثر من هذا هو اقتران هذا الحدث السياسي بالمنبع الديني، فوجود حديث صريح وصحيح بهذا الخصوص، يجعل من اتخاذ مثل هذا القرار محل جدال، إذ جاء في صحيح البخاري: "حدثنا عثمان بن الهيثم حدثنا عوف عن الحسن عن أبي بكر قال: 'لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الجمل بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم. قال: لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"². وعلى هذا الأساس بني الحكم السياسي ذا القاعدة الدينية التي تمنع عن المرأة توليها قيادة البلاد. ولكن المرنيسي شأنها شأن الباحثين المهتمين بقضايا المرأة العربية، قدمت رأيها في ذلك، حيث قالت: "ومن اطلاعي على عدد من المصادر وجدت أن كثيراً من الآراء التي تؤدي تكريس دونية المرأة في المجتمع الإسلامي لا تمت لحقيقة الإسلام بصلة.. كما تبين لي أن كثيراً من الفقهاء والمتشددين كانت آراؤهم تتغير حسب المواقف والأزمان.. وأن كثيراً من المآثرات والمواقف التقليدية تتحكم بها نظرة سلفية تفسرها تفسيراً ذاتياً قابلاً للتبديل والتغيير حتى من قبل هؤلاء المفسرين ومدارسهم.. وأن كثيراً من الأفكار والمفاهيم السائدة في ذهنية الرجل عن المرأة عبارة عن

¹ - محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، تر: حيدر نجف، دار التنوير للطباعة والنشر، ط01،

2014، تونس، ص 188-189.

² - أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كبير للطباعة والنشر والتوزيع، ط01، 2002،

دمشق، ص1086.

تراكمات وترسبات تاريخية طويلة تمتد من العصور الأخيرة للجاهلية وما قبلها في بعض الأحيان وحتى الوقت الحاضر مروراً بما مرّ به المجتمع الإسلامي من أحداث وفوضى ونزاعات دامية وتخلف وافتقار إلى الأمن والحرية¹. لهذا روجت لفكرة أن نهى المرأة عن الحكم حدث منذ قرون وقد تم التخلي عنه من باب مسايرة الحاضر، وذلك حين قالت: . تمنع الشريعة الإسلامية تسلم المرأة لقيادة البلاد. إلا أن ذلك حدث منذ قرون كما حكّت لي جدتي². وقد طرأ على الأحوال متغيرات كثيرة خرجت بالمرأة من وضع إلى آخر، وأن اعتمادهم على الحديث كأداة قياس للمنع ماهي إلا مبررات من أجل منع المرأة عن التمكّن من الحكم الساسي³. ولعل البحث عمّن حاولوا ابعاد الصحة عن الحديث، ممن رأوا أن "النص المقدس لم يجر تداوله فحسب، بل إن تداوله هو خاصية بنيوية لممارسة السلطة في المجتمعات الإسلامية. فكل سلطة، منذ القرن السابع عشر، لم تكن لتبرر إلا بالتدين، دفعت المغامرات السياسية والمصالح الاقتصادية إلى تصنيع أحاديث كاذبة. إن الحديث المختلق هو شهادة تثبّت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان قد قال هذا أو فعل ذلك، الأمر الذي يسمح له على الفور بإضفاء الشرعية على هذا الفعل أو هذا الموقف. وحسب الظروف والمغامرات والضغط السياسية⁴. لذلك كثيراً ما أخضع الحكام الدين لمواقف تخدم مصالحهم. وليس هناك أكبر من أن تبعد المرأة عن السلطة بأمر ديني، فهذا كافي لإخضاعها، وجعل السلطة حكراً على الرجال فقط. وهذا يعكس الحالة العربية التي لازالت تعاني إلى اليوم إذ "مازال التخلف والاستبداد والتفرد وقمع المعارضة وتهميش الآخر مظاهر طاغية في المجتمع العربي والإسلامي، مما يعني عدم وجود تبني حقيقي من قبل المعنيين بالشأن السياسي والفكري والثقافي، مرده اشكاليات أعمق وأكثر تعقيداً ترتبط بمسألة الدولة وتكوينها، وعلاقة الدين بالسياسة، واشكاليات العقل العربي والإسلامي، والقراءات الأحادية للتراث، والموقف من الحداثة والغرب، وطبيعة الخطاب التجديدي. وتعدد المرجعيات القانونية، وانشطار الولاء واهتزاز الشخصية، وتجزر الاستبداد، وسلطة القبيلة والفقهاء، وأزمة الحكم. ومحنة الثقافة والوعي⁵. وهذا ما

¹ - فاطمة المرينسي، الحريم السياسي النبي والنساء، تر: عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دط، دت، دمشق، ص 05-06.

² - فاطمة المرينسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 39-40.

³ - ينظر، فاطمة المرينسي، الحريم السياسي النبي والنساء، مرجع سابق، ص 14.

⁴ - المرجع نفسه، ص 19.

⁵ - ماجد الغرابوي، الضد النوعي للاستبداد استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، العرف للمطبوعات، ط01، 2010، العراق، ص 06.

عمق من أزمة الوجود لدى الانسان العربي الذي يكشف تزمته وعصبيته، واستبداد أحكامه، عن حالة الانشطار والتيه الذي لازال يعانيه منذ قرون طويلة. غير أن هذا لا ينفي وجود بعض النماذج المتمردة التي سجلت حضورها التاريخي بالخروج عن المعتاد. ولكن اللافت أن يكون من بين هؤلاء المتمردين نساء وصلوا إلى قمة هرم السلطة وتجاوزوا الحكم السياسي/الديني الرفض لتولي المرأة سلطة البلاد. وهذا ما ذكرته من خلال استحضار قصة شجرة الدر، حين قالت: " لقد استعانت شجرة الدر بالجيش التركي لاعتلاء عرش مصر بعد موت زوجها السلطان صالح. كانت جارية من أصل تركي حكمت مدة أربعة أشهر مثلما يحكم سائر الرجال"¹. فرغم صعوبة الوضع الذي كانت تعاني منه الجوارى. ذلك أنهن يعانين من الحروب والرق، حتى يصلن إلى قصور الحكام، فلا يكتب الحظ لجميعهن أن يكن محظيات لدى السلاطين أو الخلفاء. ولكن شجرة الدر استطاعت الوصول إلى قمة الهرم والاستلاء على السلطة، لتسجل حضورها باسم الملكة. حيث "نجحت في تقاسم السلطة مع أول زوج ارستقراطي، وأن تحكم رسميا ثمانين يوما بدون تفويض من الخليفة وبدون زوج، ثم في النهاية توصلت إلى أن توفق بين الحب والسلطة مع رجل من طبقتها ومن عرقها، الذي تقاسم معها صلاة الجمعة وإدارة المملكة"². وهو انجاز يحسب لها. فما كان من المرنيسي إلا أن تعترف أن شجرة الدر تمكنت من الحكم مثلما يحكم الرجال . فليس هناك ما يعيب المرأة أو ينقص من حظها أو يشكك في أهليتها وقدرتها على الحكم، وهذا ما تسعى الروائية إلى إثباته عن طريق استحضار هذه الحكاية بآثارها المعلنة وغير المعلنة. فهذه المرأة الجارية/الملكة حين "اعتلت عرش القاهرة عانت من معارضة الخليفة العباسي الذي رفض الاعتراف بها، مما أجبر الجيش على إعادة النظر في قراره وسحب ثقته بها...ورغم إعجابهم بشجرة الدر فقد اضطروا إلى عزلها بعد بضعة أشهر. كان ذلك تجاهلا لصلابة جارية استطاعت أن تتسلق درجات الحريم، وفرضت نفسها كمحظية في قصر الأيوبيين"³. وهذا التجاهل والتعنت في رفضها ربما سببه خوف نفسي خفي من الرجل أن يعترف بقوة المرأة وتفوقها. فهي قد "حكمت مدة أربعة أشهر مثلما يحكم سائر الرجال"⁴. أي اتبعت طريقة سياستهم للبلاد دون خوف من مواجهة ما تحمله السلطة من تبعات قد تؤدي بها إلى حتفها.

¹ - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 39-40.

² - فاطمة المرنيسي، السلطانات المنسيات، مرجع سابق، ص 166.

³ - فاطمة المرنيسي، السلطانات المنسيات، مرجع سابق، ص 155.

⁴ - فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، مصدر سابق، ص 39-40.

وبالعودة إلى أصل الفكرة لدى المرنسي حين قالت: " تمنع الشريعة الإسلامية تسلم المرأة لقيادة البلاد. إلا أن ذلك حدث منذ قرون كما حكّت لي جدي " ¹، فأنا نجد أنّ الروائية اعتمدت التوظيف المضمّر للحديث النبوي الذي يمنع عن المرأة الولاية والحكم، وفي نفس الوقت ذكرت التجاوز الذي حدث في حقّ هذا الموقف بعد ذلك. وكأنها تلمح إلى بدايات وجود للفكر إلى العلماني الذي تخلل الحكم الإسلامي في بعض فتراته، حيث سجلت تخلي الدولة عن بعض المواقف الدينية التي يعتقدونها الشعب المسلم. وهي بنفس الوقت دعوة من الروائية إلى اعتماد هذه الخطوة حتى يفسح المجال السياسي أمام المرأة.

¹ - المصدر نفسه، ص 39-40.

4/ الأنساق السياسية في رواية زرايب العبيد:

تتطلق نجوى بن شتون من صورة فتوغرافية لبناء صرح روايتها المثقلة بحمولة ثقافية عالمية تتبذ الأسود وتحط من قيمة العبيد. صورة متوارثة لم تتجح لا السياسات ولا الأديان ولا القوى الاجتماعية في القضاء عليها. بل تعد من المظاهر الانسانية المأساوية الأكثر حضورا. وتطعم الروائية تلك الأحداث بالتهميش الذي تعانیه المرأة العربية/المسلمة في ظل المعتقدات التي تعمل على إبقائها ضمن الهامش والمستبعد من الأمور. حيث تدعو الروائية إلى الاعتراف والاقرار بثقافة الآخر المختلف، الذي يملك " شخصية مستقلة، لها خصائصها ومميزاتها وتاريخها وثقافتها، وهذا يتطلب أيضا الكف عن تصور امكانية تهميش الآخر أو اختزاله ومن ثم الغائه، لأن تصور ذلك لا يلغي وجوده الحقيقي بل يجعلنا نعيش في دوامة من التصورات الخاطئة. وربما يكون الآخر اكثر حضورا على الصعيد الحضاري وأكثر تأثيرا على المستويات الأخرى، وبالتالي فإن تصور إغائه يفوت علينا فرص كبيرة للتكامل معه من خلال التواصل المعقول والمتوازن، لذا ينبغي أن نجعل من الغيرية عاملا ايجابيا وناقلا خصبا للإبداع والأصالة ومنبعا تاريخيا لا ينضب"¹. حيث التعامل بين البشر انسانيا بالدرجة الأولى لا يعترف بخصوصية اللون أو العرق.

وتخضع المؤلفة أحداث روايتها لمركزية السلطة الثقافية والتي لا تخلو من البنى السياسية التي تحدد القوى العامة التي تدير المجتمع، وكثيرا ما يمتد سلطانها إلى الدين فتخضعه لإرادتها، ويعمل هذا على ايجاد طبقية في المجتمع تخضع لمستوى هرمي في التعامل يقوم على إقصاء الآخر وتشويهه. وهنا يمكن أن نقول "إن الصراع على ترسيم حدود الهوية العرقية أو الثقافية هو ضرب من ضروب احتكار السلطة لحمل الناس على أن يروا ويعتقدوا ويعرفوا ويدركوا بالطريقة التي يريدونها صاحب السلطة، وكذلك لفرض مشروعية تلك التقسيمات القائمة في العالم الاجتماعي، ومن ثم، لخلق الجماعات أو تحطيمها"². ليتم تقسيم العالم إلى طبقة عليا وأخرى دنيا خاضعة وتابعة. وإن كانت السياسات المعاصرة الأكثر ترويجا لحرية البشر مهما كانت صفتهم إلا أن ذلك لم يمنع من استمرار الظاهرة.

وتعد ظاهرة الرق والاتجار بالبشر من القضايا الانسانية التي لها امتداد في التاريخ العالمي، وفي الوقت المعاصر وإن اختلفت أساليبها وصورها، إلا أنها تعود إلى نقطة مشتركة بين

¹ - ماجد الغراوي، الضد النوعي للاستبداد استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، مرجع سابق، ص 110.

² - نادر كاظم، تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، مرجع سابق، ص 64.

الماضي والحاضر، وهي مصادرة لحرية البشر وحقهم في الحياة الكريمة التي يتمتع بها الآخر المختلف. وكثيرا ما تم التستر عن تلك الوقائع والجرائم في حق البشرية، إذ "أن في تاريخ الشعوب والأماكن أحداث ووقائع تغير مجراها بل قد تحدد مسيراتها لمئات السنين، ولكن هذه الأحداث كثيرا ما تتجاهل أو تذكر كشيء عابر عادي، هذا التجاهل غالبا ما يأتي من صانعيها أو المستفيدين منها الذين جنوا ثمارها"¹. حيث تعمل السياسات المستفيدة من تلك التبعية على التستر عن فضاحة تلك الوقائع، أو تقنينها بما يخدم مصالحها.

وتعد ليبيا بموقعها سوقا سوداء وممرا استراتيجيا لتجارة العبيد، وهذه الصورة تجسدها الروائية من خلال روايتها "زرايب العبيد"، والتي لم تخل من محاولات كشف للانساق المسيطرة على الذهنية العربية، وفي الوقت ذاته لا تحمل أفكارا مهادنة بل جاءت محملة بكل ما يمكن أن تجود به كاتبة/امرأة استطاعت ايصال صوتها إلى العلن.

وكان للبحث السياسي نصيب مما قدمته الروائية من أحداث، إذ لم تستثن العوامل السياسية الظالمة التي أثرت وعمقت أزمة العبيد في ليبيا، تقول: "قالت له عن نشأته إنَّ أهله من بادية الشرق، هربوا كما هرب معظم الناس من الضرائب لأنهم لا يملكون شيئا يدفعونه للوالي، فروا من قسوة العقاب وانتشار الأوبئة جراء الجوع والمرض في نجعهم. اختفوا في الزرايب كي تصعب ملاحقتهم على عشاري الوالي"². أمام إصرار مفتاح من أجل معرفة نسبه واكتشاف أصوله، تتخذ العمّة صبرية من جور الحكام وظلمهم وسيلة لحبك قصة تخفي بها حكاية مفتاح الحقيقية. ولكن ما استحضرتة العمّة صبرية هنا يكشف أن ظاهرة العبيد هي من صناعة الحكام وأصحاب القرار السياسي، إذ قد تجد بين العبيد من هم ذوو أصول وأشرف، في حين قد يضطروهم الظلم السياسي والتشريعات المستبدة إلى أن يصبحوا ضمن العبيد، وتطبق عليهم سياسة التفريق والعنصرية التي تحكم نظام العبيد. وعلى اختلاف الأسماء التي قد تطلق عليهم فكانوا "أسيادا أو طغاة مهما كانت طريقة وصولهم إلى السلطة سواء بالقوة أو بالوراثة، أو بالانتخاب، ... ما يفسر هيمنة هؤلاء الطغاة ليس حسن إدارتهم للملك طبعا، ولا سيما أن أكثرهم يتميزون بانعدام الكفاءة، ولكن العادة،

¹ - عابدة عزب موسى، قرن الرعب الإفريقي الغزو والمقاومة، دار البشير للثقافة والعلوم، ط01، 2014، مصر، ص08.

² - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 80.

أكثر من الخوف، هي التي تفسر استمرار الشعب المستعبد في احتمال وطأة الاستعباد¹. فهرب الأهالي من ظلم عشّار الوالي أهلّكهم، وسار بهم إلى حتفهم.

وتستمر الروائية في إسناد الوقائع المأساوية للعبيد إلى جور الحكام وظلمهم الذي كثيرا ما يدفع بمواطنيهم إلى المهالك خضوعا لرغباتهم وجشعهم، تقول: "دأبت بوقا على رواية حكايات قديمة بتفاصيلها المرئية، عن قوافل الليبيين العنيدة التي توغلت في إفريقيا وجلبت العبيد، من حوض النيجر والسودان وتشاد ومالي، ومن كل حذب وجدوا فيه إنسانا أسودا، جائعا مدقعا، ضحية لحروب القبائل وجشع السلاطين للثراء"². فالغن الذي يعيشه العبيد في الزرايب والمآسي التي تعودوا عليها أصبحت تشكل مواضيع تجمعاتهم، وبوقا التي عرفت من التجارب ما تجهله الأجيال التي بعدها، تحمل لهم الوقائع التي يكابدها العبيد في طريقهم إلى الأسر، حيث يتم اختيار الضحايا*، ف "من بين مجموعات كبيرة من الأشخاص الذين هاجروا بسبب النزاعات المسلحة والكوارث الطبيعية، والذين يكونون في أشد حالات الضعف وسط محاولاتهم اليائسة للعثور على الأمان والحماية"³، مما يجعل منهم لقمة سهلة للمتاجرين بالبشر، الذين يسعون إلى الحصول على المال من وراء هذه التجارة. وهذا ما تشير إليه الشخصية الروائية هنا، مع التنويه بمساهمة أصحاب القرارات السياسية في تلك المآسي، فيبنون ثروتهم مقابل رهان حول حياة العبيد. وهنا يتم تصوير الهوة التي تميز السياسة في العالم الثالث، حيث يصبح المواطن في مثل البلدان الإفريقية مصدر دخل للحكام ليس في أوطانهم فحسب بل حتى في خدمة المستعمرين، وفي المقابل لا تساوي حياتهم شيئا بالنسبة لهم كذلك. فقد كانت إفريقيا مصدر ثروة للمستعمر من خلال تجارة العبيد، حيث كانت القوافل تصل حد السواحل من أجل تسليم ونقل الرقيق إلى العالم

¹ - إتيان دو لا بويتسي، العبودية المختارة، ت: صالح الأشمر، دار الساقي، ط01، 2016، بيروت، ص8-9.

² - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص135.

* "وما أن تعطي السلطات المحلية الإذن بافتتاح البيع والشراء حتى تبدأ عمليات الإتيان بالعبيد من المركز أو من على الشاطئ ثم يحشرون في مخازن ملوثة تسمى 'براكيات' ويتم فصل الأطفال عن أمهاتهم. وهناك العديد من الأمثلة حول عمليات الفصل حيث يروي 'برونو دو بوم جورج' الذي كان محاسبا بشركة الهند، كيفية فصل أم عن ابنها من خلال تعامله مع تجار الرقيق. وكان هؤلاء التجار يقومون بإلقاء الأطفال في البحر بعد عملية الفصل ويتحدث كذلك حول الزواج وكيفية القبض عليهم قائلا: إنهم لا يقاتلون مطلقا ولا يخربون بيوت بعضهم بعضا إلا في سبيل بيع مواطنيهم إلى أسياد برابرة وهؤلاء البرابرة هم رجال فرنسيون يدعون المسيحية ويدفعهم الجشع إلى ارتكاب مثل هذه الجرائم الفظيعة". عبد القادر سلاماني، تجارة الرقيق الرق في إفريقيا الغربية و انعكاساتها الاستعمارية على السنغال بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، ع6، جوان، 2014/2015، ص217-218.

³ - ميلي كاباليرو، الكارثة الخفية، التمويل والتنمية، سبتمبر 2018، ص 19-20.

الجديد¹. فرغم الادعاءات التي يروجون لها من خلال المؤتمرات العالمية التي تعمل جاهدة على المساواة بين البشر، ورفض العنصرية، وادعاء وضع قواعد وقوانين تحكم السياسة العامة للبلاد، إلا أنه يجب الإشارة إلى نقطة محورية في العلاقة التي تربط بين الشعب وحكامه والقانون الذي ينظم تلك العلاقة، إذ "لا يجد القانون في أي مجتمع من المجتمعات مصداقيته مالم يتوفر على سلطة حقيقية تضبط حركة المجتمع. فالقانون بحاجة إلى رعاية مستمرة من خلال عدم تجاوزه من قبل أفراد السلطة وضمان تطبيقه من قبل الشعب"² وهذه القناعة السياسية أولاً والشعبية ثانياً اكتسبتها المجتمعات نتيجة خبرة طويلة دفع الانسان ثمنها "حيث اضطر الأفراد بشكل تدريجي إلى تأسيس مجتمع منظم لضبط ممارسة السلطة وفض النزاعات وسيادة القانون وتأمين الحماية لحرية الفرد في الاختيار"³، إلا أنهم أمام تضارب مصالح الحكام مع حقوق الشعوب، تسقط هذه الأخيرة في مقابل المصلحة الشخصية للحاكم أو السلطان. ولكن الظلم القاهر الذي يسلط على السود دون غيرهم يرجع إلى كونهم قوم نبت أصلهم على الشتات والترحال والتنقل، وكثيراً ما كانوا مجهولي الأصل والنسب، وهذا ما أزم واقعهم أكثر، ولهذا صورت الروائية مشهداً في محاولة للبحث عن الهوية والانتماء، تقول: "ألفت بوقاً من الأطفال تكتلات تحمل أسماء المناطق التي استرق جذرهم منها، فهؤلاء الرقرماوي، وهؤلاء الوداوي، وهؤلاء السلامي، الراشدي، السوداني، البرناوي، الديجاوي، السراوي، الفراوي، الحجراوي، البنداوي وغيرهم، تأسيساً لكيانات سوداء في بلاد لا تعترف بإنسان إلا ضمن عشيرة أو جمع"⁴. فبوقاً تجتمع بالأطفال لترسخ في أذهانهم أن لهم أصولاً يرجعون إليها. من أجل أن تتناقل الأجيال حكاياتها لأنها العارفة بحقائق من سبقوها، ومن هم في زمانها، ذلك أن الفرد لا قيمة له دون الانتماء إلى عشيرة ترفعه إلى قيمة الإنسان. "فالعشيرة نظام سياسي اجتماعي محلي قديم تحكمه قوانين العرف والعادات، يتكون من مكون بشري، يأخذ ترتيباً هرمياً يبدأ : (بالبيت) وهم مجموعة عوائل ينتمون لجد واحد، يليه البيت (الفخذ) وهم مجموعة من البيوت، ثم الحمولة التي هي مجموعة أفخاذ، التي تصب في مكون العشيرة التي يجمعها الجد الأعلى، فالعشيرة التي تربط الجماعة بالفرد وبالعكس ضمن تماسك بيولوجي يتكون من عدد من الحمائل تقطن عادة إقليمياً واحداً. وهذا النظام قد عرفته أغلب المجتمعات البدائية في بداية تنظيمها

¹ - ينظر، محمد زروق، دراسات في تاريخ المغرب، أفريقيا الشرق، ط01، 1991، ص09.

² - ماجد الغرباوي، الضد النوعي للاستبداد استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، مرجع سابق، ص 86.

³ - ماجد الغرباوي، الضد النوعي للاستبداد استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، مرجع سابق، ص80.

⁴ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص137.

الاجتماعي السياسي، وهو نظام يمكن وصفه بأنه نظام مغلق على ذاته¹. له سياسة التنظيمية التي تتحكم في جميع أفرادها وتخضعهم لنظام واحد. ولأن 'بوقا' تعني تماما معنى الانتماء إلى عشيرة معينة، والدخول ضمن تجمع بشري له حدود معترف بها، فإنها تعمل على تلقين الصغار أنهم أيضا لهم وجود عشائري وقبلي يعودون إليه، حتى يستطيع هذا الانسان/الأسود المهمش الخروج إلى دائرة الكينونة، وإلى عالم الانتماء والحصول على هوية، إذ أنّ "تشكل الهويات الثقافية رهين بظهور وعي لدى جماعة ما بخصوصيتها من جهة وباختلافها من جهة ثانية، فالهوية تولد من إدراك الاختلاف. بعض الجماعات تشتق هويتها الخاصة بطريقة إيجابية من وعيها بما يميزها وما يمثل الخصوصية لها، في حين أن جماعات أخرى تشتق الشعور بهويتها بطريقة سلبية، أي من خلال وعيها بخصوصيتها التي تتمثل فيما لا ينتمي إلى الآخرين، وهنا يستلزم القول بأن الهوية ليست حقيقة موضوعية وواقعية وثابتة، بل هي تمتلك واقعية متخيلة"² تستند إلى ذهنية المرء والكيفية التي يرى بها نفسه، وهذا ممارسته 'بوقا' من خلال محاولة الاختلاق التي تمارسها في ذهنيات الأطفال، حيث تحاول نفي الصفات التي يحاول المجتمع الصاقها بالسود، وأكثر من ذلك أصبحت تعمل على إيجاد نسب يعودون إليه، ومنه تنفي عن العبيد صفة التوحش التي أصقت بهم من خلال تقسيمها الأطفال إلى تكتلات "تأسيسا لكيانات سوداء في بلاد لا تعترف بإنسان إلا ضمن عشيرة أو جمع"³. وخضوعا لهذا العرف المتداول، اختارت أسماء للقبائل والعشائر التي يعود إليها أصول الأطفال، لما تحمله دلالة العشيرة والقبيلة من معاني السلطة والقوة، وهذا يكشف أن العبيد الذي استوطنوا الزرايب لم يكونوا خاضعين، بل كان لهم من محاولات للقائمة من أجل تغيير وضعهم، سواء بمحاولات راهنة، أو من خلال غرس روح الانتماء في صغارهم، في شكل "انبثاق الأصوات المقموعة من هامش نسيانها، في صورة محكيات صغرى، تنتهك سلطة السرد المركزي، وتخط مسارات متناقضة للمسار الغائي الحتمي لمحكي السلطة، شذرية ومنتشبية، بما يغير شروط الخطاب الذي تفرضه السلطة على استعادة الماضي"⁴ وفي ذلك تحطيم ل"الايديولوجيات العنصرية التي تصور البشر الملونين بوصفهم أدنى عقلا، أطفالا غير

¹ - عروبة جبار أصواب الله، الأهوار في الرواية العراقية دراسة في ضوء النقد الثقافي، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، جامعة البصرة، 2013، العراق، ص24.

² - نادر كاظم، تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، مرجع سابق، ص 58.

³ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص137.

- محمد بوعزة، سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، منشورات الضفاف، ط1، 01، 2014، بيروت، ص⁴ 17.

متحضرين، مما تستدعي أفكارا موازية تضع بنية للبيض بوصفهم ناضجين عقليا وراشدين متحضرين¹، وأكثر من ذلك لهم انتماء وهوية.

ثم تواصل الروائية سرد بعض من انتهاكات لحقوق الانسان، وحق العبيد في حياة كريمة مثل غيرهم من الشعوب، تقول: "خصصت البمبة لدقّ القرنفل المستعمل في تمشيط شعور العرائس، وكان هاون البمبة الأسود لا يزال يحمل اسمه المشتق من فعله، لكنه أثبت بالتجربة قدرة غير حربية على تحضير المستحضرات التجميلية لنساء هذا البلد، المنتهك بكثير من القنابل والбомبات، مثبتا سمعة طيبة لنفسه، ستمحو تدريجيا وزر ضاربيه على رأس البلد وأهله"². حيث تسند لهم كثير من الجرائم والانتهاكات، في حين تستعمل الروائية هذا المعنى بصورة سخرية من الأنظمة. وتشير إلى أن الشعوب المستعمرة أصبحت تستفيد من القنابل من أجل مستحضرات التجميل لنسائها، وكأنها تقول أنه ليس كل ما يمد للحرب بصلة سيكون قبيحا. وهذا الاستهتار من قبل الروائية، يضاعف الشجب واللوم للأصحاب القوي التي تعمل على تحطيم الشعوب الضعيفة. وتقلب الروائية الصورة المتداولة عن النساء أثناء الحروب، من أنهن أكثر تضررا، من خلال استغلال أدوات الحروب للزينة والتجميل، وما غاية الروائية من هذا إلا تحقير الحرب والسياسيين القائمين عليها.

ويبقى الانسان/الأسود الضحية الأولى لأي مصاب قد يحل بالبلد، تروي عتيقة حادثة حرق الزرايب تقول: "كانت عمتي صبرية في المدينة لبعض الشؤون، حين عادت وراعتها الحريق الذي شبّ في الزرايب، كانت السلطات تقضي على الطاعون دفعة واحدة بطريقتها. الموت يستشري وقد يهلك مستعمرتها إن لم تواجهه بحزم، لذا كان عليها أن تحرقه في مكانه. ذلك ما حدث ببساطة!... كانت الزرايب تشتعل وبنغازي المسورة بسياج كبير أمامهم تمتص الدخان ساهمة. قيل إنه الطاعون الذي حملته، وواجهه السود يوم ذاك ببحر من الدموع ينافس البحر الذي أمامها"³. فالمشهد الأليم الذي عاشته 'عتيقة' وهي تفقد العمّة/الأم نتيجة خوف السلطات من أن يصاب السكان بالطاعون، لهذا ضحت بجمع من عبيد الذين يسكنون الزرايب/ من أجل حياة أناس آخرين يحق لهم العيش دون خوف من المرض. وهنا تظهر الروائية السلطة بمظهر وحشي،

¹ - أوما ناربان، ساندر هاردنغ، نقض مركزية المركز الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد-استعماري ونسوي، تر:

يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، ج02، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 2013، ص 12.

² - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص152.

³ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص165.

يكسر الصورة التي تحتل الواجهة أو ما يروج له المستعمر. ولكن الروائية تعمق أزمة المرأة من خلال تضحية العمة صبرية من أجل إنقاذ وثيقة الهوية التي تثبت نسب ابنتها، وهنا تظهر المرأة ك"جزء من تراتبية قمعية شمولية تطال مختلف مفاصل وجزئيات حياتنا الاجتماعية"¹، لتعكس بعدها على مختلف الشرائح المجتمعية.

وتواصل عتيقة كشف الأنساق السياسية تفسر من خلالها سياسة الاستعمار التي سعت إلى تحطيم الكيان الليبي وإن كانت تظهر عكس ذلك. تقول الرواية على لسان عتيقة: "علمت أن جوسبي كان معي، دأب على تفقد من يعرفهم من الزرايب، أكثرهم لم يعد موجودا، بحث عن عمتي عيدة، ليعرف منها حقيقة كل شيء غابت حقيقته عني، قال لي إن الناس سوف يعودون إلى الزرايب بعد أن تخدم الأحزان، ليصلوا على رفاة موتاهم ويدفنوا الحطام وفق الشريعة الإسلامية، ثم ستشيد لهم الحكومة الإيطالية مخيما جديدا"². فبعد المشهد الرهيب الذي عاشه العبيد، أصيبوا بحالة هلع وحزن شديدين، لم يكن بإمكانهم تصديق ما حدث معهم. ولكن اللافت في الأمر أن الجنود البريطانيين الذين تسببوا في المأساة سيسمحون للأهالي بتأدية واجبهم الديني تجاه الضحايا. فقد "بالغ الإيطاليون... في التودد إلى الليبيين، ومخاطبتهم باسم الدين، والتأكيد على احترامهم الشرائع والتقاليد الدينية، ومحافظتهم على الحقوق والحريات الشخصية والمدنية، والتلويح بالآمال العريضة التي تعقدها إيطاليا لمستقبل ليبيا في ظل نهضتها، والنعيم الذي ينتظر الليبيين في كنف السيادة الإيطالية، إلى غير ذلك من وسائل الخداع والوعد الكاذبة.. ففي الوقت الذي كان في قائد الحملة يصدر هذه التصريحات ويدبج لتلك المنشورات التي تفيض بالود والتسامح، كان جنوده يرتكبون أشنع المذابح، ويقتفون أفضع الجرائم ضد أهالي البلاد من المواطنين العزل"³. وهنا يظهر الاستعمار وغاياته بصورة غير تلك التي أشاعها أصحاب الحملات الأوروبية التي كانت تستهدف الدول الإفريقية. وكيف لعبت سياسة المستعمر دورا في محاولة تغيير حقيقة الاجتياح البريطاني للدولة الليبية.

ولكن اللافت في الرواية، أن السياسة الاستعمارية كانت تمثل جانبا من الاضطهاد الموجه للعبيد، في حين يبقى التعدي الأكبر من طرف الأسياد البيض الذين يضحون بالعبيد في

¹ - نزيه أبو نضال، تمرد الأنثى، مرجع سابق، ص 14.

² - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 170.

³ - سمير حليبي، الفاشية تحتل ليبيا (في ذكرى احتلال ليبيا: 11 من شوال 1329هـ)، أرشيف إسلام أون لاين،

<https://archive.islamonline.net/?p=9359.21:26>, 2020/01/25

سبيل بلوغ مجد ونيل رضا الحكام، تقول الرواية: "كان سالم يقترب من البيت والسوط يقترب أكثر من تعويضه، انهال عليها يابسا حارا كافرا بالرحمة أو العفو. ارتفع صراخها حالا وفرغ المطبخ من أي مدافع... كانت اللالاعويشينية تسمع صراخ الخادمة تستغيث وهي تذر صحن البيت محتارة فيما سيفعلونه لترميم الوليمة، فالوليمة مهمة جدًا للأعيان الذين دعوا إليها وقد لا يحظون بشرف ترتيبها مرة أخرى في وقت قريب، إن استوت البرانس على الأكتاف"¹. فالخادمة المذنبه جعلت الأسرة التي تسعى إلى إرضاء أعيان القبائل وشيوخها التابعين للدولة العثمانية، يختارون قتلها على أن يتجاوزوا لها عن نسيانها للحم الوليمة الذي أكلته القطط. فالذنب عظيم إذا ما قورن بعظيم الجزاء الذي ستتاله العائلة من قبل الأعيان الذين لن يعبروا عن غضبهم بأكثر من حرمان العائلة من تنظيم وليمة مرة أخرى، وهذا التصرف الظالم الذي يقع على العبيد هو دأب السادة تجاههم، ف "الأرقاء الذين يأتون بهفوة يجازون عليها بشدة، وفي بعض الأحيان بقساوة فائقة عن الحد لم يسمع لها بمثل، فكان أخف العقوبات وألطفها عندهم استعمال الرقيق في مشاق الحراثة والزراعة، وهو مكبل بالسلاسل مثقل الأغلال معرض لأقسى أنواع العذاب، وأما العقوبة بالجلد بالسياط فكانت في غاية القسوة ونهاية الشدة، حتى إنها كانت تنتهي بالهلاك في أغلب الأوقات، وكانوا يعاقبون الرقيق أيضا بتعليقه من يديه وربط الأتقال في رجليه"². لتنتهي حياته معاقبا مذلولاً لأنه حال بين سيده ومآربه، وهذا كله راجع إلى الاعتقاد الذي "يقيم الحجة للسيد ويبيّن حقه في سلطته المطلقة على عبده على اتفاق يعترف به المغلوب بملكية الغالب، وبهذه الملكية يهبط المغلوب إلى مرتبة الحيوان، فالعبد ... حيوان أعدته الطبيعة ليعيش المجتمع به لا لأجله، ومنفعة العبد كمنفعة الحيوان المستأنس، كلاهما يساعد بقواه المادية في قضاء حاجات المعيشة"³ التي تتطلبها حياة الأسياد وأهدافهم الشخصية ذات التوجه الذاتي، الذي لا يرى ما يعانيه الفرد المهمش البعيد كل البعد عن غائية الهدف من الأعمال الشاقة والأيام المضنية التي قد تتوالى عليه، حيث لا تكون لها غاية سوى حصول السيد على حظوظ خاصة قد لا ينالها إذا قصر العبيد تجاهه في أمر ما. وكان هذا حال تعويضه، التي كادت تدفع ثمن نسيانها حياتها. لتشير الروائية في نهاية تلك الجزئية الروائية، أن ثمن رضا الأعيان عن الأسياد يدفعه العبيد مكرهين، وأن ما يصل إليه هؤلاء من مجد وجاه، هو نتيجة يدفع ثمنها الضعفاء. تقول الرواية: "هبط النهار سريعا. كان يوما سمته العدو، وكان على الخادمت العمل وكأن شيئاً لم يحدث لرفيقتهن، رغم الألم والزلال الذي حدث

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص252.

² - أحمد شفيق، الرق في الإسلام، مرجع سابق، ص21.

³ - عبد السلام الترماني، الرق ماضيه وحاضره، مرجع سابق، ص54-55.

صبيحة اليوم وغياب تعويضه عن المجموعة وخضوعها للعقاب. كان عليهن إعداد طعام الوليمة لأكثر من خمسة عشر رجلا سيجتمعون ويقررون أمرا يخص تجارتهم وحياتهم في المدينة وعلاقتهم بالوالي والضرائب. ساد الحزن بينهم وسيطر الوجوم، كنّ كالنمل يتحركن بلا أحاديث وبلا نكات وبلا أغنيات، عدا صوت تعويضه الباكي، يصلهن ترنيمة العبودية المرة¹. فصوتها الذي طغى عن باقي الأصوات المألوفة في البيت في تلك اللآئم، جعل أصحابها يدخلون في صمت معلن لا يمكنهم به التعبير عن رفضهم لواقعهم الأليم الذي لم يألفوا غيره. واختارت الروائية صوت المرأة ليكون إنذارا عن الظلم الذي ينال هذه الطبقة الكادحة في كل المجتمعات، إذ يُنظر إليهم "لا بوصفهم آدميين بل كقوة محرّكة كما تستخدم الجمال والخيل وغيرها من وسائل النقل والحرف، وهذا أفسى وأبشع ما يستخدم فيه البشر لا من حيث الجهد العضلي فقط ولكن من حيث النظر إليه باعتباره خارج نطاق البشر. وقد ذكر كارل ماركس: بغير العبودية ما كانت توجد الصناعة الحديثة، فالعبودية هي ما أعطت المستعمرات قيمتها الحقيقية، والمستعمرات هي التي أوجدت التجارة العالمية والتجارة العالمية كانت شرطا مسبقا للتصنيع على نطاق واسع، ومن هنا تظهر الأهمية الكبرى للعبودية"². وهذا هو محرك الفكرة التي ترد الروائية التمحوّر حولها. فرغم أن ما حدث خطأ تم إصلاحه ولكن لم يتم العفو عن الخادمة التي قدمت سهوا وليمة للقطط بدل الأعيان الذين جعلوا من منزل سادتها مكانا خاصا لاجتماعهم الذي به سيقرون مصير تجارتهم وعلاقتهم بحكامهم. وهنا يتجلى البعد الاقتصادي بمحاذاة النسق السياسي، حيث تخدم سياسة الدولة مصالحها من خلال إقامة تلك العلاقة الاقتصادية بين أعيان وشيوخ القبائل الذي يحددون بدورهم علاقة مريحة مع الوالي أو ممثلي الدولة، ليصبحوا وسائط تخدم المصالح المشتركة بينهم، فهم "سيجتمعون ويقررون أمرا يخص تجارتهم وحياتهم في المدينة وعلاقتهم بالوالي والضرائب"³. حيث يقتصر اجتماعهم حول نقاط ترفع شأنهم السياسي والمادي، ولا مكان ولا شأن يخص من هم أدنى مرتبة منهم، حيث لم تكن غاية تلك الجماعة البحث عن الحقوق الضائعة، بل همّها الوحيد إخضاع أولوياتهم السياسية لما يحقق لهم السيادة فحسب⁴. وهذا فعلا ما كانت تتمكن منه بعد النيل من العبيد وجهدهم. والذين كثيرا ما كانت تنتهي حياتهم وهم تحت قيود العبودية، حيث تصبح الرغبة في الحرية عصيانا، تقول الرواية:

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 255.
² - عايدة العزب موسى، قرن الرعب الإفريقي الغزو والمقاومة، مرجع سابق، ص 13.
³ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 255.
⁴ - ينظر، عايدة العزب موسى، قرن الرعب الإفريقي الغزو والمقاومة، مرجع سابق، ص 16.

"-ألا تريد أن تعرف كيف نلت حريتي؟"

-ما أعرف عن الحرية كاف. كل العبيد يحصلون على حريتهم إما كهدية من أسيادهم على عمل قدموه أو على إثم ارتكبه الأسياد ويريدون التكفير عنه. لا يسمح لعبد أن يناضل من أجل حريته، النضال عقوق يستوجب التأديب، أما الهبة والتكفير فلا لأنهما إرادة السيد لا إرادة المستعبد¹. وهنا يكشف الحوار عن نفس نائرة ترفض المنّ الذي يتبع العتق من قبل السيد، فيأتي كلام حسين لسالم "متلبسا بخطاب صاحب لا يهدف إلى زعزعة الثوابت المقدسة أو قيم المجتمع المثالية بقدر ما يهدف إلى زعزعة واستفزاز الخطاب السائد"²، من أجل أن يكشف عن وعي ضروري يجب أن يكتسبه العبيد من أجل أن يغيروا واقعهم، حيث تكتسب الحرية بالنضال بدل انتظارها كهبة من الأسياد، وذلك من خلال المقاومة³. ولا بد لها من أن تتغير حتى تتجدد بؤر التأثير، وذلك من خلال نسق المقاومة الذي تسوقه الروائية على لسان حسين/ الرجل الأبيض، الموجه لسالم/العبد الأسود، وهذا من أجل أن تخلق نمطا آخر من السرد، وتبرئ السياسة العامة للأسياد في تعاملهم مع العبيد، حيث يكون خضوع وتبعية هذا الأخير نابع من ذاته المنهزمة لا من سيطرة الأسياد فقط، لهذا كان يجب أن يتسم وجودهم هذا بالمقاومة والنضال الذي هو محرم في عرف الأسياد اجتماعيا وسياسيا ودينيا، ولكن تلك المقاومة ستعمل على خلخلة الثوابت، وتصح مسار القيم، "فثمة تجارب ومعاني وقيم وعلاقات وتشكيلات لا يمكن أن تستوعبها الثقافة المهيمنة بصورة مباشرة لكونها تنتمي إلى ثقافة سابقة، والتعامل مع هذه العناصر المتبقية هو إما بالإبادة والكبت Repressing، وإما بالاستيعاب والإدماج Incorporation، أما العناصر الطارئة والمنبتقة في لحظة سيادة عنصر ثقافي معين، فهي تعني أن ثمة جملة من المعاني والقيم والممارسات والعلاقات الجديدة التي تخلق باستمرار، كمعارضة للعنصر المهيمن أو كبديلة عنه. ومن هنا فإنها تمثل مظهر المقاومة لهيمنة أي عنصر ثقافي في حقبة محدودة وفي مجتمع محدد"⁴، فيمكن أن يعطي فرصة لتغير بعض الثواب التي تعمل الثقافة المسيطرة على بقائها، والتي تعمل بدورها على تهميش الآخر دون اعتبار لوجوده.

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 280.

- أحمد موسى ناصر المسعودي، الأنساق الثقافية في تشكيل صورة المرأة في الرواية النسائية السعودية، مرجع سابق، ص 141².

³ - ينظر، المرجع نفسه، ص 158.

⁴ - نادر كاظم، تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، مرجع سابق، ص 76.

ويعني حسين من خلال كلامه أنه على العبيد أن يقدموا لأنفسهم ثورة ومقاومة لينالوا بها حريتهم، لا أن تمنح لهم، وبذلك يسعون إلى تمثيل أنفسهم، والخروج من منطقة الصمت، وبهذا يكسرون حاجزا طالما سعت السلطة إلى الحفاظ عليه من أجل إرساء وجودها في ظل بقاء العبيد تحت السيطرة، إذ "يكتسب تمثيل الآخر قوة من مساحة الحرية الكبيرة التي يتمتع بها، وذلك حين يكون هذا الآخر، موضوع التمثيل، صامتا أو عاجزا عن النطق وتمثيل ذاته بذاته، ومن هذا المنطلق فإن إخراس صوت الآخر الممثل يمثل مطلباً عزيزاً على كل أنظمة التمثيل، وهذا هو الذي يجعل التمثيل معدوداً في أنظمة القوة، ومتورطاً بأجهزة السلطة. فكل سلطة تبحث عما يعزز وجودها، وكل نظام قوة، كما نعرف عند ماركس فيبر، هو في أمس الحاجة إلى إضفاء المشروعية على نفسه، فمشروعية أو شرعية نظام ما هي المفتاح المركزي لمشكلة السلطة التي تكافح من أجل تمكين نفسها لا بوسائل العنف والإكراه الماديين فحسب، بل من خلال العنف والإكراه الرمزيين"¹ أيضاً، فتعمل على خلق ذات مستلبة لدى الآخر، تقوم الثقافة بتوجيهها وفق السياسة المسيطرة. ليتجلى في النهاية هذه الجزئية الروائية، أن الروائية رغم الانسانية التي تابعت بها سردها لمعاناة العبيد إلا أنها لا تزال خاضعة لنسق الاحتقار الذي يحمله الأبيض للأسود، فأظهرت سالم رغم قوة تحمله عاجزا عن التفكير في الحرية بالطريقة التي يريدها ويراهها الرجل الأبيض، الذي لا ينتظر أن تمنح له الحرية، بل يناضل من أجل أن يستردها، عن طريق التمرد الذي هو "بوجه عام تجاوز للواقع واحتجاج في وجه الأعراف والتقاليد كما أنه رفض للكون كما هو... واحتجاج في وجه الطبيعة الصامتة... وعمل على خلخلة القيم السائدة... وبحث للإنسان عن مخرج من أزمة الوجود والحرية والسيروية"². التي يعجز العبد عن استيعابها، أو حتى التفكير فيها، وكأننا نرى من خلال هذا أن الروائية تظهر مستوى الوعي لدى الأحرار والسادة يفوق بكثير طريقته عند العبيد وذلك انطلاقاً من مفهوم يُعتبر العبيد بأمس الحاجة إلى اعتقاده من الأسياد. ويمكن اعتبار أن إحالة الروائية إلى عجز السود والعبيد بهذه الطريقة ينفي سنوات من المقاومة وثورات العبيد التي قاموا بها من أجل حريتهم والقضاء على التمييز والعنصرية التي تطالهم من قبل السلطات التي تحتكر حق الحياة الكريمة، ولا تكتفي باستعباد الأجساد فقط بل تنال من العقول أيضاً. فأكبر ما يحول دون تمكن العبيد من حريتهم هو موقف السلطة المعادي لهم، تقول الرواية: " كان اللقطاء يملؤون الشوارع تلك الأيام، والشحاذون لكثرتهم أصبحوا يشكلون خطراً على أصحاب

¹ - المرجع نفسه، ص 165.

- أحمد موسى ناصر المسعودي، الأنساق الثقافية في تشكيل صورة المرأة في الرواية النسائية السعودية، مرجع سابق، ص 105².

المحال والباعة فعينوا لمطاردتهم عبيدا يطردونهم ويعنفونهم، وانتشر التجنيد الإجباري بأمر الباب العالي، فهرب كثير من السكان بأولادهم إلى البادية، وكثر تقديم السادة لعبيدهم بدلا من أولادهم لأداء الخدمة. طُلب عليّ للتجنيد في البلقان، فدفعت جده رشوة كبيرة ل'السر عسكر' وأعطى عبدا مكانه¹. وهنا تكشف الروائية عن ماضي السياسة العثمانية في ليبيا، حيث تصور التسبب الأخلاقي وحالة الفقر والجوع الذي لحق السكان، وبهذا تشير إلى فشل السلطة التركية آنذاك في استيعاب احتياج الأقطار التي كانت تحت حمايتها. وما الأوضاع التي أشارت إليها الروائية إلا انعكاس ل'الأمن المختل في البلاد، ونظام الحكم الفاسد المبني على العنصرية والاستغلال وانصراف الترك إلى ملء جيوبهم وإشباع شهواتهم وترك البلاد للفقر، والجهل، والمرض'² تعانيه شعوبها، وتدخل في فوضى لا حصر لها، في حين تشهد على "انغماس الولاة وقيادات الوحدات العسكرية في جمع الثروات لأنفسهم"³. دون مراعاة لما يحيط بهم، وبهذا التصوير تكشف الروائية عن تبعية أصحاب السلطة لأصحاب المال، وأن ما يمكن أن يعد قانونا صارما لا يتم التراجع فيه، يمكن أن يستبدل أو يستهان به، و يفقد صلاحياته أمام أصحاب الثروات، حيث يصبح القانون ظالما ولا تطال به السلطة إلا الضعفاء، إذ يشهد المؤرخون على تأثر "الأوضاع السياسية بظروف متعددة داخلية وخارجية، حيث أن الفئة الحاكمة بالبلاد كانت في الغالب تركية، واقتصرت علاقتها على الأعيان من أهل البلاد الذين تربطهم بهم مصالح شخصية، وسياسية ينفذون من خلالها أهدافهم، والتي من أهمها المحافظة على مكانتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية دون اعتبار لمصالح المواطن"⁴، الذي سيدفع ثمن الفساد السياسي الذي يجعل همه الوحيد الحصول على الثروة على حساب الضعفاء من أهل البلد، وهذا يعد مظهرا من مظاهر ضعف الدولة العثمانية، حيث بدأ الفساد داخليا، وخرج العاملون عليها، عن الغاية الكبرى لخدمة الدولة العثمانية إلى تسبيق مصلحتهم الشخصية، والسعي إلى استغلال النفوذ والسيطرة على الضعفاء في مقابل استغلال الأعيان وشيوخ المناطق من بسط السيطرة وجمع الثروات وقد عُرف عن ذلك "انتشار الفوضى بين الموظفين بالرغم من تماسك القوة العسكرية العثمانية إلى حد ما القوة التي هيمنت على النظام

¹ - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 304-305.

- فاتح رجب قدرة، الدولة العثمانية في آثار الشيخ الطاهر الزاوي، مجلة الجامعة، ع 16، مج 04، نوفمبر 2014، ص 15.

³ - المرجع نفسه، ص 18.

⁴ - الأمين ميلاد الأمين ابراهيم، الأوضاع السياسية في المنطقة الغربية من ليبيا قبل الاحتلال الإيطالي قبل 1912، مجلة البحث العلمي في الآداب، ع 18، ج 02، 2017، ص 03.

الإداري العثماني بشكل سافر في معظم الإيالات العربية، وانفردت الهيئة العسكرية بحكم تلك الإيالات ومن بينها ليبيا التي انغمس ولاتها العثمانيون في جمع الثروات لأنفسهم ولخزينة السلطان، مستخدمين كل الوسائل في تنفيذ طموحات الطوائف العسكرية الموالية لهم¹، ليكشف هذا بدايات سقوط الحكم العثماني، حيث بدأت زعزعة النظام من الداخل، مما جعل منها لقمة سائغة انتهت ببسط الدول الأوروبية سيطرتها على أغلب البلاد التي كانت تابعة للحكم العثماني.

ولكن اللافت في هذه الجزئية الروائية وما يشبهها من مقاطع أخرى مبنوثة في الرواية، تتمحور حول فرض الضرائب والتجنيد الإجباري، ومن فساد للأسياد والسلطات، وكذلك من انتشار الآفات والأمراض والفقر في ليبيا إبان الحكم العثماني، قد يدفع بنا إلى القول أن الروائية تشير إلى أنّ الوجود العثماني في ليبيا جعلها أشبه بمستعمرة، حيث نالها ما يكون من قبل محتل مختلف دينيا واجتماعيا وثقافيا، في حين كان أكبر ما يجمع بين الليبيين والحكام الأتراك هو الرابط الديني الذي لم يشفع لهم من أجل رفع الظلم السياسي والاقتصادي والاجتماعي عن أهل البلاد. وهذا ما هيأت له في الجزئية التالية حين قالت: "عاشت خائفة أكثر مما عاشت تطمح للحرية، ولعلها مثل كثيرين يشبهونها كانوا مدينين لتحررهم بمجيء سيد آخر انتزع الملك من أسيادهم. جاء الإيطاليون إلى ليبيا وطردوا العثمانيين منها وتغيّر النهج كاملا عندما ورثوها منهم، كانت إيطاليا تحصي ما تجده في مستعمرتها الجديدة لتنتفع به كحق لها، وقد ألزمت الأسياد ممن لديهم عبيد بتسجيلهم على أسمائهم أو منحهم حريتهم ليختاروا تسجيل أنفسهم بأنفسهم رسميا. كانت إيطاليا من البلدان التي استبدلت عبودية البشر بعبودية الأوطان ترتيبا لبيتها الجديد وفقا لشعائرها هكذا ذاب نظام الرق باجتثائه مرة واحدة، وتحررت تعويضه وسواها رسميا. لم يعد بمقدور أحد أن يستعبد أحدا من جديد"². هكذا تختصر العمّة عيدة طريقة حصول العبيد لحريتهم من أسيادهم، الذين لم يردعهم لا الدين ولا الأعراف عن انتهاك حقوق العبيد، وفي ضمان حياة كريمة لهم مقابل الخدمات التي يمنحونها. ولكن ما انتظره العبيد هو سقوط الحكم العثماني/الاسلامي وتسليم السلطة للاستعمار الإيطالي، حيث قام هذا الأخير بإلغاء نظام الرق وتخليصهم من العبودية، وهذا ما لم تقم به الدولة المسلمة. فأصبح العبيد مدينون للمستعمر الذي داس على كرامة الأسياد وجعل منهم عبيدا خاضعين لسلطة جديدة تجبرهم على تسليم حريتهم والإتباع، وهذا -في نظرنا- من الأسباب التي خلقت اختلافا في آراء الليبيين تجاه الاحتلال، ف"كان تعدد ردود فعل المجتمع الليبي للغزو

¹ - فاتح رجب قدارة، الدولة العثمانية في آثار الشيخ الطاهر الزاوي، مرجع سابق، ص 19.

² - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 236-237.

الاستعماري أمرا طبيعيا متوقعا. التعدد مصدره تعدد التركيب الاقتصادي والاجتماعي في الأقاليم المختلفة¹، حيث تختلف البنى الثقافية والاجتماعية بين فئات المجتمع، ومن هنا يمكن أن نكشف أن الروائية تشير إلى أن هناك فئة من العبيد رضيت التواطؤ من الاستعمار.

ولكن ما صرحت به الروائية يكشف عن وعي واضح بسياسة الاستعمار التي " التي استبدلت عبودية البشر بعبودية الأوطان ترتيبا لبيتها الجديد وفقا لشعائرها"². حيث ادعت تحرير فئة معينة من أجل الاستلاء على الوطن كاملا، وقد "سار التدخل السلمي لإيطاليا في شؤون ليبيا، ذلك لأهمية موقع ليبيا الهام بالنسبة لإيطاليا واستغلال أراضيها في تحقيق أهدافها التوسعية الاستيطانية، بتشجيع هجرة الإيطاليين إليها وإحياء التراث الروماني، واتخاذها منفى للسجناء الذين بلغ عددهم ما يقرب 7 ألف شخص، وكذا حل مشكلة المهاجرين، وبذلك أرادوا التدخل السلمي دون استخدام القوة العسكرية، وخاصة بعد تحييد الدول الكبرى، مثل فرنسا، وبريطانيا، رغم أطماعها التوسعية تجاه ليبيا"³. فما كان يريد الاستعمار أكبر من حرية عبد لن يغير تخلصه من الرق ولا يؤثر في السياسة الحقيقية التي يهدف إليها الاحتلال. فكان استعبادا غير مباشر ومضاعف وصفته الروائية باستعباد الأوطان وهو أشد أنواع العبودية على الإطلاق، في حين رضي به العبيد لأنه كما لمحت الروائية -بطريقة غير مباشرة- أنهم أقل من أن يملكو قدرة على التعمق في فهم سياسة الاستعمار.

¹ - المولدي الأحمر، التاريخ المختلف ضرورة نقد الاستشراق وصعوبات بناء المعرفة البديلة قراءة نقدية لكتاب المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا، مجلة دراسات عربية، ع 8/7، دار الطليعة، ماي/جوان 1998، بيروت، ص 63-64.

² - نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، مصدر سابق، ص 236-237.

³ - الأمين ميلاد الأمين ابراهيم، الأوضاع السياسية في المنطقة الغربية من ليبيا قبل الاحتلال الإيطالي قبل 1912، مرجع سابق، ص 03.

الأخوات مئة

بعد المسار الذي قطعه الأدب النسوي في الغرب، ها هو أدب المرأة العربية عامة والمغربية بصفة خاصة، يسجل حضوره القوي كذلك، من خلال مجموع الإبداعات التي أصبحت تتال الحظوة من الدراسات النقدية ذات التوجهات المختلفة.

كما لم يغفل المهتمون بالنقد الثقافي عن النص النسوي الذي يصلح ميدانا خصبا لتطبيق آلياته، ويكشف من خلاله مقومات جديدة للخطاب الذي تقدمه المرأة المغربية، في محاولة منها من أجل تغيير المفاهيم السائدة، وزعزعة القيم الثابتة، ورفع الحجاب عن القضايا ذات الحساسية، التي يعدها المجتمع الأبوي طابوهات محرم على النساء مناقشة قضاياها.

ولهذا كانت الرواية من أكثر الأجناس الأدبية احتواء لقضية المرأة المغربية كما هو حال المبدعات العربيات، على اختلاف المواضيع والطروحات التي تشغل الفكر النسائي المعاصر. فمن خلالها عبرت عن التمرد والتحدي على الأنظمة الأبوية التي تحتكم إلى مركزية الذكر في مقابل كل ما يمد للمؤنث بصلة. ولكن التجاوز الخطير الذي سجله حضور الرواية المغربية يكشف عن وعي مضاعف للمرأة بمختلف القضايا العالمية، دون أن تغفل أهمية الدفاع عن حقوق المرأة التي لا تزال تعاني في ظل العنصرية الموجهة نحوها على اعتبار أنها جنس أقل قيمة من الآخر.

ولهذا جاءت الرواية المغربية مثقلة بالدلالة بمختلف الاشكالات التي تدور في فلك اهتماماتها، مما فسح المجال للباحث في محاولة دراسة المضامين وكشف الأنساق الثقافية الموزعة في ثنايا المتون الروائية المختارة. وذلك انطلاقا من المعاني الظاهرة، وصولا إلى ما خفي منها، في أشكال وقوالب أدبية مختلفة ومتنوعة، إذ لم تحتكم الروائيات إلى النموذج ذا الصفة الكلاسيكية في الكتابة الروائية، بل طعمت تجربتها الإبداعية بمزيج من الشعر الفصيح أحيانا، ومن الثقافة الشعبية بأمثالها، أو أشعارها. مما يجعل التعامل مع مثل هذه النصوص بعيدا عن سطحية التأويل، بل يحتم على الباحث محاولة مواكبة الأفكار الثقافية التي تحتكم إليها الروائية، وإلى أي مدى تتوق إلى المحافظة عليها أو التخلص منها.

وكما أشرنا في البحث إلى أن الروائيات المغاربيات لم يقتصر ابداعهن على المواضيع التي تخص معاناة المرأة فقط، بل تجاوز اهتمامهن ذلك، وطرحن مواضيع تشغل الفكر العالمي على اختلاف توجهاته. وهذا يكشف عن الوعي الذي وصلت إليه المرأة المغربية التي أصبحت تشارك برأيها وإبداعها من أجل نصره القضايا الانسانية، أو تغيير الواقع لما هو أفضل برأيها. وهذا الموقف يعمل على تغيير القنوات تجاه كتابة المرأة عامة والمغربية بصفة خاصة، حيث كان

ينسب لها -من خلال محاولاتها- رغبة محاكاة ابداع الرجل، وجعل غايتها القصوى تجاوزه. في حين أثبتت المرأة أنها نذ للرجل في الأفكار والطرح والنقاش الذي أتى على أشكال ابداعية مختلفة، وأن هدفها الخروج بالإنسانية إلى واقع أفضل بعيدا عما يؤرقها من تمييز وتهميش.

ومن خلال هذا البحث وصلنا إلى عدّة نتائج، منها:

- لقد عكست الرواية المغاربية الواقع المتأزم للمرأة على مختلف الأصعدة.
- استطاعت الروائية المغاربية تجاوز الأزمات المتوارثة للمرأة، وحاولت من خلال ابداعها إعطاء قراءتها الخاصة لمواضيع عالمية وإنسانية أخرجت المرأة من حيز التفكير الاجتماعي الضيق
- أصبح النص النسوي المغاربي يحمل القارئ النقاد على البحث عن استراتيجيات جديدة، والبحث عن مناهج حدائثة تواكب وتستطيع تفكيك النص الروائي النسوي .
- تكشف الرواية النسوية المغاربية عن وعي المرأة بأهمية الدين، وسيطرة رموزه على الحياة الاجتماعية، مما جعلها تدخل في صراع مع بعض أحكامه وتشريعاته، التي ترى أنها حدّت من قدراتها، ونفت وجودها ككائن مكتمل.
- كما لم تستثن التوظيف الاجتماعي للدين واستغلال معطياته وأحكامه ضدها، ومثلت بمختلف المواقف التي تتعرض فيها المرأة للتضييق في حياتها اليومية جراء تلك الأحكام التعسفية.
- كما أنها لا تعلن تعارضا بين منطق التفكير النسائي والدين، إلا فيما حورته الأعراف لصالح الحكم الرجالي، أو ما تعتقد أنه يحد من حريتها وممارسة أعمال حين تحرمها الشريعة حق الأهلية الكاملة في بعض الممارسات الاستثنائية.
- جعلت الروائيات من بعض الأحداث التي مسّت بلدانهن مطيّة للقدح والاستهزاء من الدين، وذلك عن طريق استغلال توظيف بعض الأعراف والعادات التي تبجل المعتقدات الشعبية على الدين.
- يشكل موضوع الحجاب، العمل، التعليم والتمييز ضد المهمشين على اختلافهم، مواضيع مشتركة بين الكتابات الرواية النسوية المغاربية.
- كما تعالج النماذج الروائية المختارة بعض المواضيع المتجذرة في قضية النضال النسوي، خاصة ما تعلق بأزمة التعامل الاجتماعي معها ككائن غير مرغوب فيه، انطلاقا من

التسمية مروراً بالتعاملات الاجتماعية التي لم تستثن موقفاً دون ربط الأولويات بالمشكر، حيث تبقى الأنثى في هامش دائرة الأولويات.

- ومنها أيضاً علاقتها بالرجل، الذي تعدّه مصدر تأزم لوضعها، بل وجعلته في كثير من أحيان قطبا معادلا للدين، وأكثر حين يصبح رأيه مصدرا لتفسيره وسن قوانين التشريع.
- عالجت النماذج المختارة الأحكام السياسية التعسفية التي تحد من قدرات المرأة، والتي كثيرا ما استندت تلك الأحكام لمواقف وأقوال دينية حتى تلقى قبولا اجتماعيا.
- الانشغال بالوقائع السياسية يكشف تفاعل الرواية المغربية مع الظواهر السياسية لوطنها وانفعالها بها. من أجل تفسير خاص للمواقف السياسية بوجهة نظر نسوية.

ويكون ختاماً لما تمّ تقديمه، أن الرواية النسوية المغربية تشكل أنموذجاً للمحاولات الإبداعية للمرأة التي قطعت أشواطاً كبيرة خصت التطور الفني والشكلي، كما هو الشق الفكري الذي ميز الروايات المعاصرة. وأصبح لزاماً على النقد مسايرة هذا التجديد، ومعالجة قضايا المرأة بصورة مغايرة عما كان متداولاً.

دون أن نغفل الخلفيات الثقافية والفكرية المتحكمة في هذا النتاج الروائي، سواء من طرف الروائية التي تحمّل النص معاني ظاهرة وخفية، أو من طرف المناهج النقدية المعاصرة التي شكلت طرْحاً جديداً في مساءلة النصوص الإبداعية.

ومن هنا يمكن لنا أن نطرح السؤال التالي: هل فعلاً أصبحت المرأة العربية والمغربية في مصاف المرأة الغربية من حيث طرح القضايا ومعالجتها؟ وهل يمكن أن تعلن الروائية المغربية أنها دخلت مرحلة ما بعد النسوية؟ وهل انقلبت موازين التفكير في العرف النسوي، حتى أصبحت تعمل سياسة الإقصاء ضد الرجل؟.

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم

المصادر:

- فضيلة الفاروق، تاء الخجل، رياض الريس للكتب والنشر، ط02، 2006، بيروت.
- فاطمة المرنيسي، نساء على أجنحة الحلم، تر: فاطمة أوزيل، المركز الثقافي العربي، ط01، 1998، الدار البيضاء.
- فتحية الهاشمي، مريم تسقط من يد الله، دار الجندي للنشر والتوزيع، ط02، 2015، القاهرة.
- نجوى بن شتوان، زرايب العبيد، دار الساقى، ط01، 2016، بيروت.

المراجع:

- أبو الأعلى المودودي، حركة تحديد النسل، دار الفكر، ط01، 1965، بيروت.
- الاستراتيجية الاقليمية: حماية المرأة العربية الأمن والسلام، منظمة المرأة العربية، ط01، 2012، مصر.
- حاتم رشيد، الأزمة الجزائرية إلى أين، دار سندباد للنشر، د ط، 1999، الأردن.
- حسن المودن، الرواية والتحليل النصي قراءات من منظور التحليل النفسي، دار الأمان، ط01، 2009، الرباط.
- حسين مناصرة قراءات في المنظور السردي النسوي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط01، 2013، الأردن.
- خليل أحمد خليل، المرأة العربية وقضايا التغيير بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط02، 1982، بيروت.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي، - كتاب العين، تح: عبد الحميد هنداوي، ج04، دار الكتب العلمية، ط01، 2003، بيروت،
- سعيد بنكراد، سيميائيات النص مراتب المعنى، دار الايمان، ط01، 2018، الرباط.

- شحاتة صيام، النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة، مصر العربية للنشر والتوزيع، دط، 2009، مصر.
- عبد الله ناصح علوان، نظام الرق في الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، دط، دت.
- عمر سليمان عبد الله الأشقر، القضاء والقدر، دار النفائس للنشر والتوزيع، ط13، 2005، الأردن.
- فاضل عبد الواحد علي، عشتار ومأساة تموز، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط01، 1999، دمشق.
- فوزي خميس وآخرون، حماية القاصرات من الزواج المبكر الواقع والمرتجي، معهد الدراسات النسائية في العالم العربي 2014، بيروت.
- ابراهيم محمود، جماليات الصمت في أصل المخفي والمكبوت، مركز الإنماء الحضاري، ط01، 2002، دمشق.
- ابن الحاج، المدخل، ج02.
- ابن القيم الجوزية، إغاثة اللفان في مصيد الشيطان، تح: محمد عزيز شمس، المجلد:01، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، دط، دت.
- ابن تيمية، في الحلف بغير الله ولصلاة إلى القبور، تح: فواز محمد أحمد العوض، 1431هـ.
- ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، مج01، دار المعارف، القاهرة
- أبو المعالي محمود شكري الألوسي، غاية الأمان في الرد على النبهاني، دار نشر، دط، دت.
- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والاسلامية بدار هجر عبد السند حسن يمامة، الجزء14، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان، ط01، 2001، القاهرة.

- أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كبير للطباعة والنشر والتوزيع، ط01، 2002، دمشق.
- ابو محمد الحسن بن مسعود البغوي، تفسير البغوي معالم التنزيل، دار الكتب العلمية، ج04، ط03، 2015، بيروت.
- احمد بن عبد الحلیم بن تيمية، قاعدة في المحبة، تح: محمد رشاد سالم، مكتبة التراث الاسلامي، دط، دت، القاهرة.
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح الامام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، تح: عبد القادر شيبية أحمد، مكتبة الملك فهد الوطنية، ج03، ط01، 2001، الرياض.
- أحمد عطية الله، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، ط03، 1968، القاهرة.
- أحمد كمال ركي، الأساطير دراسة حضارية مقارنة، مؤسسة كليوباترا للطباعة، ط02، 1982، القاهرة.
- أحمد موسى ناصر المسعودي، الأنساق الثقافية في تشكيل صورة المرأة في الرواية النسائية السعودية، مؤسسة الانتشار العربي، ط01، 2014، بيروت.
- الأخضر بن السائح، سرد الجسد وغواية اللغة: قراءة في السرد الأنثوي وتجربة المعنى، عالم الكتب الحديث، دط، دت، إربد.
- ألفة يوسف، ناقصات عقل ودين فصول في حديث الرسول، دار سحر للنشر، ط03، 2008.
- أوشو، كتاب المرأة احتفلا بروحية الأنثى أسس الانسانية الجديدة، دار الخيال للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دت.
- باسم فيصل أحمد الجوابرة، المرويات الواردة في الحلف بالله أو بغيره، دار الراية للنشر والتوزيع، دط، دت، الرياض.
- باسمه كيال، تطور المرأة عبر التاريخ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، دط، 1981، بيروت.

- بثينة شعبان، 100 عام من الرواية النسائية العربية، دار الآداب، ط01، 1999، بيروت.
- بوشوشة بن جمعة، التجريب وارتحالات السرد الروائي المغاربي، المغاربية للنشر، ط01، 2003، تونس.
- بوشوشة بن جمعة، سردية التجريب وحادثة السرد في الرواية العربية الجزائرية، المغاربية للطباعة والنشر، ط01، 2005، تونس.
- بوعلي ياسين، حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة، دار الطليعة الجديدة، ط01، 1998، دمشق.
- جان نعم طنوس، ثنائية الشرق والغرب دراسات في النصوص الأدبية المعاصرة، دار المنهل اللبناني، ط01، 2009، بيروت.
- جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، شبكة الألوكة، دط، دت.
- جميل حمداوي، نحو نظرية أدبية ونقدية جديدة (نظرية الأنساق المتعددة)، ط1، 2006، شبكة الألوكة.
- جهاد نيبان الناقل، الآثار الناجمة عن خروج المرأة السورية للعمل، الهيئة العامة السورية للكتاب، دط، 2011، دمشق.
- جورج طرابيشي، شرق وغرب رجولة وأنوثة دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط04، 1997، بيروت.
- حسين السماهيجي وآخرون، عبد الله الغذامي والممارسات النقدية والثقافية/دراسات-نقد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، 2003.
- حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث، ط01، 2007، الأردن.
- حسين حسني، سنوات مع الملك فاروق شهادة للحقيقة والتاريخ، دار الشروق، ط01، 2001.
- حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2009، لبنان.

- حنان قرقوتي، عنف المرأة في المجال الأسري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط01، 2015، قطر.
- خليل أحمد خليل، سوسيولوجيا الجمهور السياسي والديني في الشرق الأوسط المعاصر، دار الفارس للنشر والتوزيع، ط01، 2005، الأردن.
- رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بترا للنشر والتوزيع، ط01، 2005، سوريا.
- رياض القرشي، النسوية قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، دار حضرموت للدراسات والنشر، ط01، 2008، الجمهورية اليمنية.
- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، درنة للطباعة والنشر، ط01، 1981، بيروت.
- سعيد عبد اللطيف، الكفارات أسبابها وصفاتها، دار القمة، د ط، د ت، الاسكندرية.
- سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، ط01، 1985، بيروت
- سمير سعيد حجازي، قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الأفاق العربية، ط1، 2001، القاهرة.
- شحاتة صيام، الطهر والكرامات: قداسة الأولياء، روافد للنشر والتوزيع، ط01، 2011، القاهرة.
- شمس الدين ابي عبد الله بن القيم الجوزية، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والآثار وأقوال العلماء، تح: محمد اسكندر يلدا، دار الكتب العلمية، ط01، 1982.
- شمس الدين السلفي الأفغاني، جهود الحنفية في إبطال عقائد القبورية، دار الأصمعي للنشر والتوزيع، ج01، ط01، 1996، السعودية.
- شهرزاد العربي، البعد السياسي للحجاب، الزهراء للإعلام العربي، ط01، 1989، القاهرة.

- صالح بن غانم السدلان، النشوز ضوابطه، حالاته، أسبابه، طرق الوقاية منه، وسائل علاجه في ضوء القرآن والسنة، دار بلنسية للنشر والتوزيع، ط04، 1417هـ.
- صلاح فضل، أشكال التخيل من فتات الأدب والنقد، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، ط01، 1996، القاهرة.
- عايدة عزب موسى، قرن الرعب الإفريقي الغزو والمقاومة، دار البشير للثقافة والعلوم، ط01، 2014، مصر.
- عبد الحميد براهيم، في أصل المأساة الجزائرية شهادة عن حزب فرنسا الحاكم في الجزائر 1958-1999، مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2001، بيروت.
- عبد الرحمن علال، البنية الذهنية للحريم في حفريات فاطمة المرنيسي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات وأبحاث، الرباط.
- عبد السلام الرمانيني، الرق ماضيه وحاضره، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978، الكويت.
- عبد العاطي كيوان، أدب الجسد بين الفن والاسفاف دراسة في السرد النسائي، مركز الحضارية العربية، ط1، 2003، القاهرة.
- عبد العزيز مرزوق الطريفي، الحجاب في الشرع والفطرة بين الدليل والقول الدخيل، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط01، 1436هـ، الرياض.
- عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات، من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2006، بيروت.
- عبد الفتاح أحمد يوسف، الخطاب وأنساق الثقافة : فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثقافة، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، الجزائر.
- عبد القادر بن سالم، بنية الحكاية في النص الروائي المغاربي الجديد، دار الأمان، ط1، 2013، الرباط.
- عبد الله ابراهيم، المحاورات السردية، منشورات الاختلاف، ط01، 2011، الجزائر.

- عبد الله الغذامي، الفقيه الفضائي تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة، المركز الثقافي العربي، ط02، 2011، المغرب.
- عبد الله الغذامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، الدار البيضاء.
- عبد الله بن أحمد القادري، الإسلام وضرورات الحياة، دار المجتمع للنشر والتوزيع، ط02، 1990، جدة.
- عبد الله ناصح علوان، - تربية الأولاد في الاسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ج01، دط، دت.
- عدنان الرفاعي، قصة الوجود دراسة قرآنية في فلسفة الموت والحياة لعالمي الإنس والجن، مركز الذكر للدراسات الإسلامية، دط، دت.
- عدنان حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة، دار الفارابي، ط01، 2004، بيروت.
- عصمت محمد حوسو، الجندر الابعاد الاجتماعية والثقافية، دار الشروق، ط01، 2009، عمان.
- علي حرب، الانسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط02، 2010، بيروت.
- علي حرب، الحب والفناء تأملات في المرأة والعشق والوجود، دار المنهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط01، 1990، بيروت.
- علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، ط01، 2004، الدار البيضاء.
- عمر سليمان الأشقر، عالم الجن والشياطين، مكتبة الفلاح، ط04، 1983، الكويت.
- فتحي بو خالفة، التجربة الروائية المغاربية : دراسة في الفاعليات النصية وآليات القراءة، عالم الكتب الحديث، دط، 2010، الأردن.

- فيصل ناصري، الزواج بالأجنبيات في الخطاب الديني اليهودي دراسة تحليلية نقدية محايدة، إفريقيا الشرق، د ط، 2014، المغرب.
- قاسم أمين، تحرير المرأة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د ط، 2012، القاهرة.
- كوستى بندلى، المرأة في موقعها ومرتهاها، دار العالم العربي للطباعة، د ط، دت.
- ماجد الغرابوي، الضد النوعي للاستبداد استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني، العرف للمطبوعات، ط01، 2010، العراق.
- محمد ابراهيم سرتي، الأنثى المقدسة وصراع الحضارت المرأة والتاريخ منذ البدايات، دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، ط01، 2008، دمشق.
- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، المجلد21، 1984.
- محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، د ط، دت.
- محمد برادة ، الرواية العربية ورهان التجديد، دار الصدى للصحافة و النشر والتوزيع، 2001، الإمارات العربية المتحدة.
- محمد بن الحسين الآجري، ذم اللواط، تح: مجدي السيد ابراهيم، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، د ط، دت، القاهرة.
- محمد بوعزة، سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، منشورات الضفاف، ط01، 2014، بيروت.
- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، ج01، د ط، دت، القاهرة.
- محمد علي الصابوني، تفسير آيات الأحكام من القرآن، دار القلم العربي، ج02، د ط، 1993، حلب.
- محمد علي داهش، صفحات من الجهاد والكفاح المغربي ضد الاستعمار، دار الشؤون الثقافية العامة، 2002، بغداد.

- محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة-دراسة ومعجم انجليزي/ عربي، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، ط03، 2003، مصر.
- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد الفتاح الحلو، ج23، مطبعة حكومة، الكويت، 1986.
- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد الكريم الغرياني، ج26، مطبعة الحكومة، دط، 1990.
- محمد مفتاح، التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، المركز الثقافي العربي، ط1، 1996، الدار البيضاء.
- محمد موسى الشريف، جد حياتك، دار الأندلس الخضراء، ط02، 2003، السعودية.
- مسعودة لعريط، سردية الفضاء في الرواية النسائية المغاربية، موفم للنشر، دط، 2013، الجزائر.
- ملك حنفي ناصف، النسائيات، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، دت، مصر.
- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي: إضافة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، ط03، 2002، المغرب.
- نادر كاظم، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط/دراسات- فكر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2004، بيروت.
- نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، 2003، القاهرة.
- نزيه أبو نضال، تمرد الانثى، في رواية المرأة العربية وبيبلوغرافيا الرواية النسوية العربية (1885-2004) دراسات أدب، دار الفارس للنشر والتوزيع، ط01، 2004، عمان.
- نوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، نوال السعداوي، مؤسسة هنداوي سي أي سي، دط، 2017، المملكة المتحدة.

- نوال السعداوي، توأم السلطة والجنس، مؤسسة هنداوي سي آي سي، دط، 2017، المملكة المتحدة.
- نوال السعداوي، قضية المرأة المصرية السياسية والجنسية، مؤسسة هنداوي سي آ سي، دط، 2017، المملكة المتحدة.
- هويدا صالح، الهامش الاجتماعي في الأدب قراءة سوسيوثقافية، رؤية للنشر والتوزيع، ط01، 2015، القاهرة.
- ياسمينه بريهوم، قراءات نقدية في الفكر والأدب، الألمعية للنشر والتوزيع، ط01، 2004، الجزائر.
- يوسف بن عبد الله القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، تح: محمد أحمد ولد ماديك الموريطاني، مكتبة الرياض الحديثة، ط01، 1978، الرياض.

كتب مترجمة:

- إتيان دو لا بويتسي، العبودية المختارة، ت: صالح الأشمر، دار الساقى، ط01، 2016، بيروت.
- أمبيرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بركراد، المركز الثقافي العربي، ط02، 2004، بيروت.
- أوما ناربان، ساندر هاردنغ، نقض مركزية المركز الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد-استعماري ونسوي، تر: يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، ج02، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يناير 2013، الكويت.
- بيير داکو، المرأة بحث في سيكولوجية الأعماق، تر: وجيه أسعد، مؤسسة الرسالة، ط03، 1991.
- جرمين تيليون، الحريم وأبناء العم تاريخ النساء في مجتمعات المتوسط، تر: عز الدين الخطابي، إدريس كثير، دار الساقى، ط01، 2000، لبنان.

- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007، بيروت.
- سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية(دراسة ومعجم نقدي)، تر: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، ط01، القاهرة.
- عبد الفتاح كيليطو، المقامات السرد والأنساق الثقافية ، تر: عبد الكريم الشراوي ،دار توبقال للنشر، ط2، 2001، المغرب.
- فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي النبي والنساء، تر: عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دط، دت، دمشق.
- فاطمة المرنيسي، السلطانات المنسيات نساء رئيسات في دولة الإسلام، تر: جميل معلى، عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دط، دت، دمشق.
- فاطمة المرنيسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، دط، دت.
- فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، تر:فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، ط04، 2005، المغرب.
- فدوى الجندي، الحجاب بين الحشمة والخصوصية المقاومة، تر: سهام عبد السلام المركز القومي للترجمة، ط01، 2016، القاهرة.
- فرح عبد الساتر، التغطية الاعلامية حول العنف القائم على النوع الاجتماعي في الأزمة السورية، تر: خالد المصري، صندوق الأمم المتحدة للسكان، 2010، الأردن.
- ك. يلووف، ج. أوزوبون، القرن العشرون المداخل التاريخية و الفلسفية والنفسية، موسوعة كمبردج في النقد الأدبي، تر: اسماعيل عبد الغني ، منى عبد الوهاب ، هاني حلمي ، دعاء إمبابين محمد هشام ، المجلس الأعلى للثقافة ، العدد 919، ط01، 2005، مصر.
- لياس بوكراع، الجزائر الرعب المقدس، تر: خليل أحمد خليل، دار الفرابي، ط01، 2003، بيروت.

- محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، تر: حيدر نجف، دار التنوير للطباعة والنشر، ط01، 2014، تونس.
- نيكلاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق ، تر: يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل ، ط1، 2010، بغداد.
- أحمد شفيق، الرق في الاسلام، تر: أحمد زكي، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2013، القاهرة.
- جرمين تيليون، الحريم وأبناء العم تاريخ النساء في مجتمعات المتوسط، تر: عز الدين الخطابي، إدريس كثير، دار الساقي، ط01، 2000، لبنان.
- ك.نلوف، ك.نوريس، ج.أوزبورن، القرن العشرين المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، تر:اسماعيل عبد الغني وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، ط01، 2005، القاهرة.
- محمد سمرأوي، الاسلاميون والعسكر سنوات الدم في الجزائر، تر: عومرية سلطاني، تنور للنشر والإعلام، ط01، 2015، القاهرة.
- ويندي كيه، كولمار، فرانسيس بارتكوفيسكي، النظرية النسوية (مقتطفات مختارة)، تر: عماد ابراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، ط01، 2010، عمان.

المجلات والدوريات:

- ابراهيم عبد الله غلوم، المسرح والتغيير الاجتماعي في الخليج العربي، ، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سبتمبر 1986، الكويت.
- الأمين ميلاد الأمين ابراهيم، الأوضاع السياسية في المنطقة الغربية من ليبيا قبل الاحتلال الإيطالي قبل 1912، مجلة البحث العلمي في الآداب، ع18، ج02، 2017.
- المولدي الأحمر، التاريخ المختلف ضرورة نقد الاستشراق وصعوبات بناء المعرفة البديلة قراءة نقدية لكتاب المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا، مجلة دراسات عربية، ع 8/7، دار الطليعة، ماي/جوان 1998، بيروت.

- أمينة محمد الحسن علي، الايمان بالقضاء والقدر وأثره ،مجلة العلوم والبحوث الاسلامية، ع01، 2010.
- جابر خضير جبر، المرأة والسلطة قراءة في الموروث النقدي، مجلة واسط للعلوم الانسانية، ع19، 2012، جامعة واسط، العراق.
- حميد زنار، الذكورية المغاربية ورهانات العذرية، جريدة الأخبار، العدد 1752، الاثتين 09تموز 2012، بيروت.
- زهور كزّام، النسائي والاشتغال الأدبي، النسوية الإسلامية (سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة) 13 يونيو 2016، الرباط.
- شيماء المليجي، المطلقة هي عورة اجتماعية، مجلة أمن والحياة، ع 416، ديسمبر 2016.
- ضياء الدين زاهر، اللغة ومستقبل الهوية: التعليم نموذجا، وحدة الدراسات المستقبلية مكتبة الاسكندرية، سلسلة أوراق، ع24، 2017، مصر.
- عبد الرحمن علال، البنية الذهنية للحريم في حفريات فاطمة المرنيسي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، دت، الرباط.
- عبد السلام الترماني، الرق ماضيه وحاضره، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر 1979.
- عبد الكريم قلاتي، إشكالية الصحافة المستقلة وحرية التعبير في الجزائر، المجلة العلمية لجامعة الجزائر 3، ع09، ديسمبر 2017.
- عبد الله ابراهيم، الرواية النسائية العربية-تجليات الجسد والأنوثة-، مجلة علامات، ع17، 2004، المغرب.
- عبد الهادي مسلم، أم البنات بين ظلم وجبروت الزوج. وموضة وبقايا العادات والتقاليد المتخلفة، مجلة دنيا الوطن 2012/04/18.

- عبدالقادر سلاماني، تجارة الرقيق الرق في افريقيا الغربية و انعكاساتها الاستعمارية على السنغال بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، ع6، جوان 2016.
- عصام واصل، في خصوصية الكتابة النسوية، مجلة فكر العربية، ع02، ماي 2016، كلمات للنشر والطباعة والتوزيع، الدار البيضاء.
- علي بن راشد الديبان، الخمر عقوبتها وآثارها، مجلة العدل، العدد37، محرم1429هـ.
- فاتح رجب قدارة، الدولة العثمانية في آثار الشيخ الطاهر الزاوي، مجلة الجامعة، ع 16، مج 04، نوفمبر 2014.
- فاطمة بوخريص، رقصة أحيديوس: بين المحلية ودينامية التحول، مجلة أسيناك، عدد مزدوج4-5، 2010.
- فواز توفيق رطروط، خالد عبد الرحمن العطيات، الآثار الاجتماعية والنفسية المتوقعة لاحتضان الأطفال مجهولي النسب في الأسرة المنجبة للأطفال الشرعيين في الأردن ودور المختصين الاجتماعيين في مواجهتها، مجلة الطفولة العربية، المجلد08، ع31، 2016، الكويت.
- كرم الحلو، الزمن العربي ضد التاريخ، جريدة الحياة، 2014/03/11.
- ليلي توفيق العمري، الذباب في الشعر الجاهلي صورة حية، دراسات العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد34، ع03، 2007، الأردن.
- محمد بودويك، العرب والزمن الآن قصة علاقة منتفية، جريدة هيسبريس المغربية.
- مرفت عثمان حسن، طائفة المغاني في مصر في العصر المملوكي، حوليات اسلامية المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، 2009، القاهرة.
- مي الصايغ، واقع المرأة اللبنانية إنجازات وعقبات، مركز الاعلام والتوثيق حول حقوق الطفل والمرأة،
- ميادة كيالي، النشأة الدينية والاقتصادية للزواج منذ عصورها ما قبل التاريخ والعصر التاريخي القديم، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2018.

- نفوس محطمة، الجرائم المرتكبة ضد المرأة أثناء الصراعات-أوقفوا العنف ضد المرأة، مطبوعات منظمة العفو الدولية، ط01، 2004.
- نهاد مسعي، النص النسوي: خلخلة النسقي...مركزية الأنثوي، مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، المجلد:08، العدد:03، 2018.
- هند عقيل الميزر، الجنسية المثلية العوامل والآثار، مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الانسانية، العدد34، جامعة حلوان، افريل2013.
- ياكين إبرتورك، تعزيز وحماية جميع حقوق الانسان، المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بما في ذلك الحق في التنمية، مجلس حقوق الانسان، الدورة السابعة، البند 03، الجمعية العامة.

مراجع أجنبية:

- Adour Sabrina et d'autres. , Combat(s) de femmes, Fondation Friedrich Ebert Décembre 2010, Alger.
- Frédérique Fogel, Relations familiales, normes genrées, et militantisme féminin en Algérie : Jalons pour une anthropologie de la violence, Université Département d'Ethnologie et de Sociologie comparative, 2006/2005 Paris.
- Hayat Ammamou, Fatima Mernissi Figure emblématique d'une - féministe En terre d'Islam, Centre culturel du livre, 1 édition ,2019, Casablanca.
- Leela Gandhi, Postcolonial Theory A critical introduction , Allen & Unwin, 1 edition, 1998, Australia.
- Van der Poel, Féminisme et/ou autobiographie: de Simone de Beauvoir à Fatima Mernissi, <https://ouvrages.crasc.dz/pdfs/2010-écriture-fminine-fr-imen%20vanderpoel>.

,V 38, Revue Possibles Andrée Yanacopoulo, Recadrer le féminisme, -
, Montréal.2014 ,1N

-Ecriture féminine: réception, discours et représentations: actes du colloque international "Ecriture féminine: réception, discours et représentations", organisé le 18 et 19 novembre, au CRASC, 2006, Oran.

1, College Board.1Luis Rodriguez, What Is Cultural Criticism? , 20-

The Encyclopedia of Literary and Cultural Theory John Michael Ryan,-
2011. Wiley & Sons,

-Vincent B.Leitch, American Literary Criticism since the 1930s,
2edition,2010, NewYork.

الرسائل والأطروحات الأكاديمية:

- خالد سليمان عيد الدولات، الشخصية في القصة القرآني دراسة نصية نقدية لشخص مختارة، أطروحة ماجستير، 1996، جامعة اليرموك.

- راضية ويس، آثار صدمة الاغتصاب على المرأة، مذكرة ماجستير، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، 2007/2006، جامعة منتوري قسنطينة.

- غانم ابتسام، التصور الاجتماعي للعذرية عند الطالبة الجامعية، مذكرة ماجستير، 2009/2008، جامعة 20 اوت 1955 سكيكدة.

- فراح زينب، الزيارة النسوية للأضرحة مقارنة أنتروبولوجية بضريح سيدي قادة بن المختار بولاية معسكر، مذكرة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، 2011 / 2010، جامعة وهران.

- فهد بن ابراهيم النفيسة، الاحتساب على الشذوذ، رسالة ماجستير، قسم الحسبة والرقابة ، 1435 هـ ، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، السعودية.

- فوزية بوغنجور، الآخر في الرواية النسوية المغاربية خلال القرن 17/18م، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، 2016/2015، جامعة وهران.
- معتصم عبد الرحمن محمد منصور، أحكام نشوز الزوجة في الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، 2007، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين.
- عروبة جبار أصواب الله، الأهوار في الرواية العراقية دراسة في ضوء النقد الثقافي، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، 2013، جامعة البصرة.

ملتقيات:

- الأخضر بن السائح، نص المرأة وعنفوان الكتابة، الملتقى الدولي: الكتابة النسوية: التلقي، الخطاب، و التمثلات 18 و19 /11/200، المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، 2010، الجزائر.
- آمال النخيلي، الأسوار وأجنحة، قراءة، قراءة في سيرة فاطمة المرنيسي 'نساء على أجنحة الحلم، ملتقى دولي"الكتابة النسوية: التلقي، الخطاب والتمثلات" 18 و19 نوفمبر 2006، المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، 2010، الجزائر.
- حفناوي بعلي، النقد النسوي وبلاغة الاختلاف في الثقافة العربية المعاصر ، ملتقى: الكتابة النسوية: التلقي ، الخطاب، والتمثلات ، 18 و19 نوفمبر 2006، المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، 2010، الجزائر.

مواقع الكترونية:

- نزيهة سعيد، دليل الإعلام والصحافيين العرب لتغطية قضايا متعددي الميول الجنسية والهوية الجندرية، انتاج منظمة تحرك الآن الدولية.
- النووي، شرح الأربعين نوية في الأحاديث الصحيحة النبوية www.al-mostafa.com .
- قاسم أمين، المرأة الجديدة، 1900 www.alkottob.com

https://outrightinternational.org/sites/default/files/AMR_Arabic_August25
Web.

- ولد الأمة من سيدها حر وليس متوقفا على إعجاب السيد به، إسلام ويب،

<https://www.islamweb.net>

- بسمة طاهر عقيلة، الحياة الاجتماعية لليهود في ولايتي طرابلس وبرقة من 1911-1963

. https://jssa.journals.ekb.eg/article_20778_8eac1517eca741ef85e

- ماري روز، الحماية القانونية للنساء والفتيات من العنف الجنسي، التجمع النسائي الديمقراطي اللبناني.

<https://www.rdfwomen.org/archives/753>

ـ الكشف عن العنف المبني على النوع الاجتماعي ضد اللاجئات السوريات في الأردن ولبنان.

<https://www.awo.org.jo/2015/01/17/based-violence-against-women-refugees-in-jordan-lebanon/>

- ألفت علام، الآثار النفسية والاجتماعية على الناجيات من الاعتداء الجنسي والاعتصابات نظر للدراسات النسوية، ،

<http://www.nazra.org/node/522>

- كريمة بنون، كان اسلافنا سيقتلون كل اولئك النساء : معاني الاغتصاب الجهادي في الجزائر في التسعينات،

<https://www.boundary2.org/2018/07/karima-benoune-our-ancestors-would-have-killed-all-these-women-the-meanings-of-jihadist-rape-in-1990s-algeria-arabic/>

ـ مريم تسقط من يد الله -فتحية الهاشمي- وريقات سرين.

http://safahatsirine.blogspot.com/2015/10/blog-post_36.html

- حسين عبد الحميد النقيب، حكم الاسلام في تنظيم النسل وتحديده.

<https://staff.najah.edu/media/sites/default/files>

- طارق عبد الرؤوف عامر، أصول 'التربية الاجتماعية- الثقافية- الاقتصادية.

www.pdfactory.com

- ناصر السهلي، تقبيل اليد ورمزية الخضوع، العربي الجديد.

<https://www.alaraby.co.uk/society>

- عادل سمارة، تأنيث المرأة بين الفهم والإلغاء المرأة مبتدأ كل نقد وتخطُّ.

<https://kanaanonline.org/wp-content/uploads> ،2010

- سمير حليبي، الفاشية تحتل ليبيا (في ذكرى احتلال ليبيا: 11 من شوال 1329هـ)، أرشيف إسلام أون لاين.

<https://archive.islamonline.net/?p=9359> .

<https://www.kataranovels.com/novelistA>

الفهرس

الفهرس :

مقدّمة: أ- ث

05..... الفصل الأول: الأنساق الثقافية: دراسة في المفاهيم النظرية:

06..... 1- التعاريف اللغوية:

06..... * النسق لغة :

06..... * الثقافة لغة:

07 2- التعاريف الاصطلاحية:

07..... الأنساق الثقافية:

07..... * النسق :

10..... * الثقافة:

13..... * النسق الثقافي:

16..... 3- الرواية النسوية:

16..... * 1-3/ النسوية:

23..... * 2-3/ الكتابة النسوية : (المرأة و الكتابة):

27..... * 3-3/ المرأة و اللغة :

29..... * 4-3/ الكتابة النسوية العربية:

31..... * 5-3/ الرواية النسوية العربية:

34..... * 6-3/ الرواية النسوية المغاربية:

39..... * مضامين الرواية النسوية المغاربية:

40..... * 1- الجسد:

42..... * 2- الجنس:

42..... * 3- الحجاب:

43..... * 4- السيرة الذاتية:

الفصل الثاني: الأنساق الدينية في الرواية النسوية المغاربية:

50..... * /1 /الأنساق الدينية في رواية: تاء الخجل

54..... * /2 /الأنساق الدينية في رواية: مريم تسقط من يد الله

69..... * /3 /الأنساق الدينية في رواية: نساء على أجنحة اللحم

82..... * /4 /الأنساق الدينية في رواية: زرايب العبيد

الفصل الثالث: الأنساق الاجتماعية في الرواية النسوية المغاربية:

112..... * /1 /الأنساق الاجتماعية في رواية: تاء الخجل

156..... * /2 /الأنساق الاجتماعية في رواية: مريم تسقط من يد الله

174..... * /3 /الأنساق الاجتماعية في رواية: نساء على أجنحة اللحم

203..... * /4 /الأنساق الاجتماعية في رواية: زرايب العبيد

الفصل الرابع: الأنساق السياسية في الرواية النسوية المغاربية:

225..... * /1 /الأنساق السياسية في رواية: تاء الخجل

231..... * /2 /الأنساق السياسية في رواية: مريم تسقط من يد الله

236..... * /3 /الأنساق السياسية في رواية: نساء على أجنحة اللحم

248..... * /4 /الأنساق السياسية في رواية: زرايب العبيد

264..... خاتمة:

268..... قائمة المصادر والمراجع:

288..... فهرس: