وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
المركز الجامعي بمغنية
معهد الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه (ل.م.د)
في اللغة والأدب والعربي
تخصص: الأدب العربي الحديث والمعاصر

موسومة :

ضياع الهوية وحُلم الاسترداد
في رواية: «تاء الخجل» لفضيلة الفاروق

إعداد الطالب:
محمد دريّس

إشراف الأستاذ الدكتور
عبدالرحمن بغداد

أعضاء لجنة المناقشة			
أ.د.سيدي محمد بن مالك	أستاذ التعليم العالي	المركز الجامعي مغنية	رئيسًا
أ.د.عبدالرحمن بغداد	أستاذ التعليم العالي	المركز الجامعي مغنية	مشرفًا
أ.د.عبدالعالي بشير	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	عضوًا
د.عبدالرزاق علا	أستاذ محاضر«أ»	جامعة عين تموشنت	عضوًا
د.فتيحة بلحاجي	أستاذة محاضرة«أ»	المركز الجامعي مغنية	عضوًا
د.فاطمة جوادي	أستاذة محاضرة«أ»	المركز الجامعي مغنية	عضوًا

السنة الجامعية: 1442-1443هـ/-2021-2022م

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه (ل.م.د)

في اللغة والأدب العربي

تخصص: الأدب العربي الحديث والمعاصر

موسومة:

ضياع الهوية وحُلم الاسترداد

في رواية: «تاء الخجل» لفضيلة الفاروق

إشراف الأستاذ الدكتور

عبدالرحمن بغداد

إعداد الطالب:

محمد دريّس

السنة الجامعية: 1442-1443هـ/-2021-2022م

بسم الله الرحمن الرحيم

وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا

[طه:114]

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع

إلى كلّ أفراد العائلة الكريمة.

وإلى طلبة قسم اللّغة العربيّة وآدابها

بالمركز الجامعي ـ مغنية

وإلى كلّ من ساندني من قريب أو بعيد،

كلّ باسمه ودرجته ورتبته

محمد دريس

شكر وتقدير

لا يسعني في هذا المقام إلّا أن أشيد بالدّور الكبير الذي اضطلع به الدّكتور عبد الرحمن بغداد، الذي كان مثالا في الجدّ والجود، وأخذ بيدي لأبلغ برّ الأمان، فشكرا له بعدد الكلمات في هذه الرّسالة.

كما لا أنكر فضل أعضاء لجنة المناقشة الأفاضل، الذين تحمّلوا عناء السّفر داخل البحث، وأعتبر ملاحظاتهم وتقييمهم له وسام شرف في مساري العلمي

جزاكم الله عنّا خير الجزاء في الدّنيا والآخرة.

مقدمة

العلوم الإنسانية متجاورة لتبلغ حدّ التكامل أو التداخل في أحيان كثيرة، وإن تعلق الأمر بالجانب الأدبي زاد هذا التداخل فبلغ مستوى التعايش، لأنّ مجال الأدب واسع وله استعداد لقبول الفنون المجاورة والتفاعل معها، واستضافتها، لا سيما إذا كان الضيف الوافد هو الأخت الكبرى للأدب – الفلسفة- بما تكفله من زخم موضوعاتي يصلح مادّة دسمة للتناول الأدبي بمختلف أشكاله، سواء أتعلق الأمر بالشعر أم بالدراما أم بالسّرد.

إن موضوع الهوية أحد أبرز تلك الثيمات الفلسفية المتسربة إلى الحقل الأدبي، ببساطة لأنّ الأديب في كثير من الأحيان يكتب ليعبّر عن هويته، أو ليكشف عن جوانب مظلمة من هويات مخالفة، وفي أحيان أخرى ليعبّر عن شعوره بالتّغرّب والضياع والحيرة والقلق، والأديب المنغلق لا تسعفه العدّة الأدبية وحمولته اللغوية للإفصاح عن كل ما يمكنا تناوله في موضوعات كهذه، لذلك كلّه كانت الحاجة ملحّة إلى تعانق بين الأدب والفلسفة، أو لنقل إلى أدب مسكون بالفلسفة، وبهذه الطريقة وجد الأديب متنفسا آخر لم يجده في الأدب .

تحتاج الفلسفة أيضا إلى الأدب لأنّ موضوعاتها جافة ومجرّدة قد يشوبها شيء من الملل، إنّها بعيدة نوعا ما عن العامّة من القراء، بوصفها تستهدف فئة معيّنة منهم في المجتمع، فئة قليلة جدّا في كلّ مجتمع، هنا تدخّل الأديب ليردّ شيئا من جميلها، فاستوعب ضروبا من المباحث الفلسفية وضمن بذلك أن تكون المعالجة جامعة بين المضمون الفلسفي العميق والشكل الأدبي الطّريف، فأقنع وأمتع .

الأديب الجزائري لم يكن استثناء في هذا المجال، لقد استلّ من المباحث الفلسفية خاصة تلك المتعلقة بالهوية ما يتناسب مع توجهه الفكري وانتمائه الإيديولوجي وقناعاته، ولم يكتف بذلك بل انطلق محللا مستنبطا حتى غالبت الفلسفة الأدب في بعض الأعمال، فاحتار النّقاد إلى أي نوع بالضّبط تنسب، هل هو أدب فلسفي؟ أم هي الفلسفة في ثوب أدبي؟ ومن ذلك كله نشأت روايات تيار الوعي، والرواية الأطروحة، والمسرح الذّهني والشعر الفلسفي، وغيرها من الإبداعات ذات المرجعية الفلسفية.

ومن أشهر الأدباء الجزائريين الذين عنوا بالمسألة، الروائية: فضيلة الفاروق، التي استطاعت أن تجسّد ذلك غاية التجسيد، فجمعت في مأدبة واحدة، جفاء الفلسفة وغلظتها، إلى رقة الأدب وانسيابه، في أعمال مجّدها المهتمون بالدّرس الفلسفي والمجال الأدبي على حدّ سواء، خاصّة في رائعتها :تاء الخجل التي أفرزت زخما نقديا وفكريا مازلنا نستنشق عبقه إلى يوم النّاس هذا.

ولعلّ ذلك أحد أهم الأسباب لاختياري هذا الموضوع، موضوع: ضياع الهوية وحلم الاسترداد في رواية تاء الخجل لفضيلة الفاروق، إضافة إلى الرّغبة الجامحة في استكمال ما بدأته في أحد أبحاثي في طور الماستر والذي لم يشبع نهمي، ووجدتني في حاجة إلى إرواء غليلي من موضوعات في غاية الأهمية على صلة بالموضوع كموضوع النسوية والنّقد الثقافي وتقاطعاتهما مع الحقل الأدبي، فوجدتها فرصة سانحة لاستنطاق المدوّنة مرّة أخرى واستجلاء غوامضه، والتّقبّض على بعض ملابساته المتفلّتة منّي سابقا، محاولا الإجابة على جملة إشكالات عبر التحايل على المتن الرّوائي وعرضه على مشرحة النّقد وعلم النّفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلوم الشريعة على حدّ سواء.

– هل استعادت الفاروق هويتها الضائعة في تاء الخجل ؟ وإلى أي حدّ يمكن اعتبار اللّغة مكونا رئيسا للهوية الثقافية، خاصة في زمن العولمة والتثاقف؟

– وهل الهوية القومية والنّسوية متورّطة في السّرد العربي المعاصر؟ وهل وفقت الكاتبة في ستر الإيديولوجيا أم عرضتها بشكل يتفطّن له الأعمى والبصير؟

– ومن يكوّن الآخر : الرّواية أو الهوية ؟

إنّ الإحاطة بموضوع كالذي سنثيره، بما يشكّله من تجاذبات وما يكتنفه من غموض، وما يحكمه من اختلافات يبدو أمرا في غاية الصعوبة. إنّه مغامرة محفوفة المخاطر، تقتضي التزوّد بالعدّة اللغوية والمعرفية والمنهجية الكافية لولوج عوالم الهوية المتهلهلة وهذه أكثر الصعوبات التي واجهت بحثنا هذا، بالإضافة إلى جائحة كورونا التي أثرت بشكل واضح في تنظيم المحافل العلمية المختلفة التي يمكن الاستفادة منها لتطعيم البحث وإثرائه، إلّا أن ما لا يدرك كلّه لا يترك جلّه، فلا بدّ من إنارة ما يمكن إنارته من جوانب مظلمة في الموضوع، مع الدّعوة لمزيد من التفصيل في مناسبات علمية قادمة .

ولتحقيق ذلك قسّمت الرّسالة إلى فصلين ومدخل وخاتمة .

أشرت في المدخل إلى بسط مفهومي للمصطلحات المشكّلة لحقل الدّراسة وبيان أصولها الفكرية ومرجعيتها الإيديولوجية، فأشرت بداية إلى علاقة الأدب بالفلسفة، وتأثير كلّ منهما في الآخر، حتّى أضع القارئ في الصورة، ثم فصل أوّل نظري، عرضت في مبحثه الأوّل التّأصيل النّظري للهوية في شقّه اللغوي وكذا في الحقول المعرفية الاجتماعية المجاورة للأدب، كعلم النفس والفلسفة والتاريخ وغيرها، وتحدّثت في المبحث الآخر عن تسرّب حقل الهوية إلى الحقل الأدبي وكيفية استقباله في الأدب النسوي على اعتبار المدوّنة

المطبّق عليها من الأدب النسوي الذي عني بالهوية والتباساتها وتموّجاتها واتّجاهاتها وأهم مباحثها كقضية الهوية اللغوية، والدينية والهوية النسوية وتمثّلات كلّ ذلك في بعض المتون السردية النّسوية المعاصرة .

أمّا الفصل الثاني فكان تطبيقيا خالصا، خصّصت مبحثه الأول للدّراسة الفنّية للرّواية، من أحداث وحوار وشخصيات وعقد واستراتيجيات سردية عمدت إليها الكاتبة لإغراء القارئ وأسره رهينة في زنزانة "تاء الخجل".

أمّا المبحث الثاني فكان ملاحقة لكلّ ما له علاقة بالهوية النسوية في المدوّنة ثم مطاردة المضامين ذات الصّلة بالآخر والذّوبان فيه والظّمأ الأنطولوجي، وكذا التّشظّي والشعور بالقلق والتّغرّب النّفسي، مستأنسا تارة بالمقاربة السيميائية، وتارة من منجزات علم النّفس ونظرياته، وأحيانا من مباحث علم الاجتماع .

وقد اعتمدت في الرّسالة منهجا وصفيا تحليليا لا سيما فيما تعلّق بالتحليل الفنّي للرّواية واستلال أنساقها الثقافية المضمرة، مع الاستعانة بالمنهج التاريخي، خاصّة في ربط الأحداث بمرجعيتها وسياقها التاريخي المرتدّ إلى العشرية السوداء ببلادنا، أما المبحث الأخير فعمدت في كثير من أجزائه إلى المقاربة السيميائية لأنّها تبدو الأقرب إلى استنطاق المدوّنة وتفريغ حمولاتها الدّالة على الهويّة النسوية، واستبانة الاستراتيجيات التي لجأت إليها الفاروق للمقاومة واسترداد جانب من هويتها النسوية الضائعة .

واتّكأت في ذلك كلّه على جملة من المصادر والمراجع للإحاطة بالموضوع، فعمدت إلى المعاجم اللغوية المعتبرة في التعريف اللغوي :كالمعجم الوسيط لمجمع اللغة العربي، وفي التّأصيل الفلسفي عدت إلى المصادر المتخصّصة مثل : الفلسفة والهوية والذّات لمارتن هايدغر، وحين بحثت عن تمثّلات الهوية في السّرد رجعت لكتاب :" السّرد والهوية "لجينز بروكمير، إضافة إلى المدوّنة محلّ الدّراسة :"تاء الخجل" وبعض الدّراسات الأكاديمية والمقالات والحوارات الصحفية للرّوائية.

إن أي عمل لا يخلو من الزّلل والنقص، إلّا أنّ السعي الدّؤوب لمقاربة الكمال في البحث العلمي لا شكّ سيأتي بثماره يانعة يقتطفها الباحثون أنّى شاؤوا، فما ورد من زلل فمن التّعجل والتقصير، وما ورد من صواب فللّه الفضل ثم للأستاذ المشرف .وأرجو أن تغمر حسنات هذه الرّسالة هفواتها وأن يقدّم إضافة نوعية في بابه، وأن يفتح تساؤلات يمكن أن تتناول في محافل علمية وثقافية مستقبلية بحول الله.

الطالب: دريّس محمد

***

المدخل

الفكر النسوي الجزائري .. القضايا و المؤثرات

أولا: إسهام الذات/الهوية في التحول الإيديولوجي والاجتماعي والفكري (دراسة القيم وأصالتها) للمجتمع.

ثانيا: توالي الأنساق الثقافية للمجتمع الجزائري و أثره في توجيه الهوية الجماعية

ثالثا: الوعي بالذات والهوية النسوية.

أوّلا: إسهام الذات (الهوية في التحول الإيديولوجي والاجتماعي والفكري) :

يبدو موضوع الهوية من أول وهلة، موضوعا يسيرا، لا غرابة فيه ولا تعقيد، فقواميس اللغة تعج بتعريفات المصطلح، وملاحقة تطور دلالته عبر العصور المختلفة. وهذا لا شك من الشّطط الذي ينأى بالباحث الموضوعي عن ملامسة هذه الثيمة الحيوية، التي لا تكفّ عن التطور والتّغير .

وإذا كان هذا هو الشّأن عند البحث في موضوع الهوية من وجهة نظر لغوية خالصة، فإنّ الأمر يزداد تعقيدا حين يتعلّق بتسربها إلى حقول معرفية مجاورة للأدب، وربما إلى حقول أخرى بعيدة كلّ البعد، كالرياضيات والفيزياء التي يبدو ظاهرها علميا مجرّدا ودقيقا لا علاقة له بمباحث الدّرس الإنساني الذي يحتكم في كثير من لأحيان إلى الاجتهادات التي قد تخطئ وقد تصيب.

كلّ هذا الجدل القائم عن الموضوع، لم يتعد نقاشا حول تعريف موحّد للمصطلح، ولم ينفذ بعد إلى أعماقه ليستجلي غوامضه، ويسبر أغواره، ويستكشف طبيعته، تلك الطبيعة الملفوفة بكثير من غموض الفلسفة، وسرية علم النّفس، وانطلاقة علم الاجتماع، وفنّية الأدب، فإن جُمِع هذا إلى ذاك أيقنا أنّ التّقبض على معنى واضح متواضع عليه ضرب من الديكتاتورية الفكرية التي لا ينبغي أن تتسم بها التأصيلات الأكاديمية، ولا المقاربات المنصفة، إذ الحقيقة المطلقة لا يمتلكها أحد .

لقد أصبح مفهوم الهوية – وقد كان كذلك سابقا – متهلهلا وزئبقيا بشكل يجعل الإحاطة به أمرا غاية في العسر، لأنّها دائمة الحركة، "... ليست كيانا يعطى دفعة واحدة وإلى الأبد .إنّها حقيقة تولد وتنمو وتتغاير، وتشيخ وتعاني من الأزمات الوجودية والاستلاب"[1]

يقر أليكس إذن أنّ الهوية متغيرة لا تكاد تستقرّ على حال، فالإنسان يكتسب **يرث** بعضا منها، ثم يكتسب جانبا آخر من عناصرها كلّما تعرّض للمشاكل والصّدمات، وهذا أمر واضح ينبغي الإقرار به، فهوية المرء تظهر – غالبا– مكشوفة لا يعتريها غموض ولا إبهام عند المرور بالأزمات، التي قد تكون ثقافية أو وجودية أو بيولوجية أو غيرها.

(1) أليكس ميشللي ـ الهوية ـ ترجمة علي وطفة ـ دار الوسيم للخدمات الطباعية ـ دمشق ـ الطبعة العربية الأولى ـ 1993 ص7.

والهوية لا تكون فردية فحسب بل يمكن أن تلبس لباس الجماعة، على اعتبار الإنسان كائنا اجتماعيا، يتأثر بالجماعة ويؤثر فيها، بل قد تتعدى ذلك للتعبير عن " هوية ثقافية " مثلا، أو لنقل إنّها لا تختص فقط بالواحد من البشر وإنّما تتجاوزه إلى الجماعة ثم إلى الثقافة لأنّ جملة المبادئ والقناعات التي يتبناها الفرد، قد اكتسب بعضها فعلا من محيطه الاجتماعي، فالهوية إذن :"...نسق المعايير التي يُعرف بها الفرد ويُعرّف وينسحب على هوية الجماعة والثقافة ..."(1)

وفي هذه النقطة بالضبط يظهر تقاطع آخر للهوية مع معطى فلسفي فكري آخر هو "الإيديولوجيا" أو "الأدلوجة "كما يحلو لبعض النقاد العرب تسميتها، لتكون موافقة للأوزان العربية، تعني علم الأفكار، وقد تعني مجموعة من القناعات يلتزمها الفرد ويتشرّبها ثم يدافع عنها، ذلك أن الفرد يجد نفسه قد تلقف جملة من المبادئ، رافقته في مراحل عمرية متتابعة، فمالبثت المبادئ أن تحولت إلى قناعات يتبناها الشخص ويدين لها بالولاء ويدافع عنها، بوصفها جزءا من هويته، فيتشربها ويبحث لها عن مبررات – في بعض الأحيان- ويرافقها رفض لكل التيارات المختلفة، "...وتزداد حدة الشكل التصلبي للتعاطي مع ماهيات الناس وتعبيراتهم عنها، الأداء مع ارتباطات مقدّسة تمتح من مشرب القناعة المغلقة لبعض الأطياف التي تستقوي بديباجة مستمدة العناصر من تبريرات عقائدية*..."(2)

الحديث طبعا عن بعض الإيديولوجيات لا عن جميعها، لأنّ التعريف اللغوي لها الذي يتضمّن علم الأفكار، يحيل على كونها منفتحة تتقبّل الآراء، إلّا إنّها إذا اقترنت بذهن متصلّب أصبحت عقيدة متجذّرة لا تستوعب إلّا فئة قليلة فما يبقى إلّا الإعلان الرّسمي عن ميلاد إيديولوجيا شمولية لا تعترف بحق الآخر في التفكير وربّما لا تقر له حتى بحقّه في الحياة، ثم يتشرّب جمع من المريدين هذا الفكر فتنشأ جماعات تتبنى الفكر نفسه وتنظر له ثم تبحث عن مشروعيته فلا تجد أفضل من الإيديولوجيا أو الدين . لأنّ ذلك سيكسب القضية تعاطفا تفقده في غيابهما .

(1) أليكس ميشللي ـ الهوية ـ ترجمة علي وطفة- ص 7

* وردت هكذا ـ والصواب :عقيدية ـ لعدم جواز النّسبة للجمع إلّا إذا كان علما

(2) الحاج دواق ـ ـ الدين /التّديّن وإشكال الهويات ومأزق الانتماءات الشّمولية ـ سلسلة ملفات بحثية حول الدين وقضايا المجتمع الراهنة ـ مؤسسة مؤمنون بلا حدود ـ 13 مايو 2013 ص3

ويمكن لهذه الإيديولوجيا أنّ تأخذ طابعا إيجابيّا كما هو الشّأن في السّياسة، فالحزب الذي لا يمتلك إيديولوجيا في نظر أهل السّياسة هو حزب ظرفي انتهازي، ولنسمّ ذلك مبادئ مثلا. أمّا إذا ارتبط المصطلح بممارسة فردية فإن جانبه السّلبي يظهر، يقال فلان يأخذ الأمور بإيديولوجية، فهو يؤول الأحداث والأحاديث بما يوافق توجّهه ومبادئه، ممّا يجعل هذا التّأويل غير منصف، بل تعبيرا عن وجهة نظر المتحدّث. وبذلك تكون الإيديولوجيا إقصائية، فهي تسعى لإثبات صدقها ونجاعتها، وفي المقابل تسعى لإثبات خطأ كلّ توجّه يعارضها، وذلك واضح جدّا في المناظرات التي عرفتها البشرية منذ القدم وإلى يوم النّاس هذا.

إنّ التاريخ يقف شاهدا على الانتصارات المدويّة التّي حققتها الإيديولوجيات على القادة والحكام، رغم ضعفها وطابعها الفرداني، رغم الحروب التي شُنَّت عليها بما في ذلك الحرب النفسية .بالحط من قدر المنتمين لها أو التعريض بهم، ويبدو أن "نابليون بونابر" (*Napoléon Bonaparte*) هو أول من أعطى للكلمة معنى تحقيريا، وذلك حينما اصطدمت مصالحه وأفكاره التوسعية بجماعة الإيديولوجيين التي يقودها "ديستوت" ورفاقه، والداعية إلى القيام بإصلاحات جذرية في المؤسسة الاجتماعية، بدءا بالتغيير الشامل لقطاع المدارس في فرنسا، وخاصة لدى طلبة "المعهد القومي" حيث برامج العلوم الأخلاقية والسياسية، فشرع نابليون في العمل على إلغاء الجماعة والقضاء عليها حتى لا تترك آثارها في طلبة المعهد القومي، وأصدر أوامره بإعادة تنظيم المعهد سنة 1802، واصفا الإيديولوجيين بأنهم أناس حالمون مغرقون في الخيال، بعيدون عن الواقع، وعمل على اضطهادهم والسخرية منهم بمرارة." مطلقا عليهم اسم أصحاب النظريات الواهمة (*Idéologues*) [1] القراءة الفاحصة لقول نابليون، ثم لمآل هذه الجماعة والانتصارات الكبيرة التي حققتها يوقفنا على نتيجتين بارزتين هما :

- اصطباغ الهوية بصبغة الإيديولوجيا القومية، التي هي " هوية جماعية" يشحنها ويذكي فتيلها.
- قدرة الفرد على تحويل الهوية الجماعية، عبر التّأثير في الجماعة المحيطة به، أو عن طريق ترويج قناعات تلك الإيديولوجيات، وأحيانا عبر فرضها إذا كان الفرد من أهل الحلّ والعقد في مجتمعه فمنشأ الإيديولوجيا أحادي يحتاج إلى غطاء مؤثر وجملة مريدين .

(1) عمر عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب ـ ص 14 ـ نقلا عن : أسامة عبد الحليم زكي ـ مفهوم الإيديولوجيا فلسفيا وسياسيا ـ دار الفكر. العربي ـ عدد 68 ـ نيسان ـ أبريل ـ 1992 ـ ص29.

ومما يؤكد قدرة الفرد على توجيه المنحنى الهوياتي للمجتمع، النشأة الأحادية للكثير من الإيديولوجيات والتيارات الفكرية التي أصبحت اليوم تمثل الهوية الجماعية للعديد من القوميات والعرقيات مثلما حصل مع الفيلسوف الفرنسي "**مين دي بيران** " الذي رأى الاتجاه العام للفلسفة قد نزع نزوعا ماديا جارفا ينذر بقرب نهاية إنسانية الإنسان، حتّى إنّ علماء النّفس آنذاك قد تأثّروا بالفلسفة المادية وراحوا ينادون بها ويفسّرون الظواهر الرّوحية نفسها على أنّها لا تعدو أن تكون تبدّيات لظواهر مادّية في الجسم البشري واعتُبِرت الروح خرافة ميتافيزيقية لا وجود لها إلّا في سماء اليوتوبيا، وفقد بذلك الإنسان كيانه العقلي وتراجع أمام السيل العارم للمادية بأطيافها وتمثّلاتها، إلى هنا كانت الفكرة فردانية أحادية، ومافتئ أن تبعه فلاسفة فرنسيون أمثال " رافيسون" و"لاشيه" و"بوترو" و"بلوندل" ثم "برجسون" لتتحوّل الرّوحية بعد ذلك إلى تيار غزا أجزاء كبيرة من أوربا حتى أنّه أصبح ملازما لبعض الهويات الجماعية للدّول، فنعت الفرنسيين بالرومنسيين مثلا ما هو إلّا حصيلة لإغراقهم العاطفي وإمعانهم في الخيال، وفرارهم من الواقع الذي رأوه غير جذير بالوصف لما وجدوا فيه من مادّية وانتهازية خاصّة في بلدان عرفت الطّبقية فيها منتهاها مثل فرنسا، ذلك كلّه ناشئ عن كون الفلاسفة الفرنسيين كانوا السّبّاقين لاحتضان الاتّجاه الرّوحي وتبنّيه.(1)

كان للوضع السياسي والاقتصادي في فرنسا أثر بالغ في ميلاد هذه النّزعة الرّوحية، التي كانت ردّ فعل طبيعيا لهيمنة المادّية والانتهازية، فلقيت رواجا كبيرا في أوساط المجتمع – لا سيما طبقاته المهمّشة-،لأنّهم اعتبروها الملاذ من حياة قاسية يعيشونها ولا يرون الخلاص منها إلّا بوجود تيار يحمل آمالهم كما في الرّوحية.

نلحظ إذن بوضوح أنّ الروحية ولدت من رحم فكري واحد، ثمّ تعممّت في أجزاء كبيرة من أوربا، لتؤثر بشكل واضح في التّوجّه العام الذي كانت تغلب فيه النزعة المادّية، وتساهم بشكل كبير في تغيير الأنساق الثّقافية لعديد المفكّرين والعامة على حد سواء.(2)

إن الكثير من المفكرين يرجعون نشأة الهوية إلى انخراطها في ثقافات فئوية معينة فالهوية لا تولد مع الفرد من الرحم، ولا تورث وراثة بيولوجية، ولا تستقبل فيوضات على شاكلة المتصوفة، ولا ترى في المنام ولا تستقسم بالأزلام، وإنّما هي احتكاك ثم تأثّر ثم تشبّع ثم تبن ثم اعتناق .

(1) ينظر: سماح رافع محمد ـ المدارس الفلسفية المعاصرة ـ مكتبة مدبولي ـ دط ـ دت ـ ص63.

(2) سليمة فيلالي ـ بنية الهوية الجزائرية في ظل العولمة ـ أطروحة دكتوراه تخصص علم اجتماع ثقافي ـ جامعة محمد خيضر ـ بسكرة ـ 2014/2013 ص32.

والأمثلة في هذا الباب أكثر من أن تحصى في بحث أكاديمي، بل إنّ الإحاطة بموضوع "إسهام الذات في التغيير الإيديولوجي والفكر " قد تعجز عنه الموسوعات والمجلدات باتفاق أهل التخصص، على الصعيد الدولي، لتشعب البحث وتعدد جزئياته المختلفة لذلك فهو يستلزم إلماما بجملة حقول متجاورة كالأنتروبولوجيا، وعم الاجتماع والفينومينولوجيا، مع مراعاة الخصوصية البشرية والعوائق الابستيمولوجية الحائلة دون بلوغ الموضوعية التّامة عند التّعامل مع مثل هذه الموضوعات، وإنّما هي مقاربات أو محاولات لملامسة الظّاهرة الإنسانية، مع ضمان النأي عن الذّاتية أكبر قدر ممكن.

ثانيا : توالي الأنساق الثقافية للمجتمع الجزائري وأثره في توجيه الهوية الجماعية :

المجتمع الجزائري لم يكن استثناء في كلّ هذا الزّخم الفكري بل كان قبلة لعديد المذاهب الفكرية والفلسفية .

تحدّث ابن خلدون عن قاعدة التأثير والتّأثر المعروفة في علم الاجتماع واعتبر المغلوب مولعا بتقليد الغالب مجملا، لما يرى فيه من عوامل القوّة فينطلق المنهزم مسبّحا بحمد المنتصر، قد أبهرته أشعته السّاطعة فلا يكاد يرى غيرها. فهل كان المجتمع الجزائري بدعا في المسألة ؟

لقد خضع هذا المجتمع منذ القديم للقاعدة نفسها إلّا أنّه اتّسم بكثير من الخصوصية، فالكثير من الأفكار الوافدة عليه تلقاها بصدر رحب، في حين رفض تيارات أخرى، حتى في زمن الغزو الثقافي الذي أصّل له الاحتلال الفرنسي وكرّسه بقي العرف الجزائري يرد الكثير من الفلسفات التي رآها لا تتناسب مع قيمه ومبادئه، وبذلك شهد أهل الدار والغرباء فهذا "جون بول ساتر " يخاطب الرأي العام الفرنسي حول رموز الطغيان في فرنسا وهي في عز جبروتها تذيق الجزائريين صنوف العذاب وألوان التهميش محاولين التهمويه باختيار طرائق استعمارية غير تقليدية تركز على الجانب الثقافي والهوياتي إذ يقول :" إني أرفع لكم صوت التحذير والنذير، من وسائل الاستعمار الجديدة، فالإستعماريون الجدد يقسمون المستعمرين إلى فئتين : فئة صالحة أخرى طالحة شريرة .." (1)

يقرّ سارتر أنّ الاحتلال قد قسم المجتمع الجزائري إلى فئتين، إحداهما صالحة لأنّها باعت قيمها بعرض من الدنيا، وتلقفت القيم الدخيلة، وأخرى طالحة لأنّها لم تستقبل الوافدين الجدد بالأحضان، بل تمسكت بالأعراف المحلّية ورفضت ما يخالفها .

(1) جان بول سارتر ـ عارنا في الجزائر ـ الدار القومية للطباعة والنشر ـ مصر ـ ص5

لقد نشأت الكثير من التنظيمات السياسية التي تحارب ذلك كلّه مثل " جمعية العلماء المسلمين " التي حاربت الطرقية وسياسة الفرنسة والتنصير على مدى ما يقارب نصف قرن من الزمن، وذلك لا شكّ محاولة للحفاظ على الهوية الجزائرية من التلوث ببراثن المرجعيات الغربية عليها، والتاريخ يوثق تناوب عدد من الأنساق الثقافية على المجتمع الجزائري من كلّ الأصقاع، جرّاء الانفتاح الذي شهده بعيد الاستقلال، والخيارات التي انتهجتها السلطات آنذاك ويمكن أن نوجزها على النحو التالي :

1) النهج الديمقراطي :

تختلف المواقف من الديموقراطية اختلافا يبلغ حدّ التناقض ومردّ ذلك إلى توجّهات الدّارسين، ومرجعياتهم الثقافية، فمن الباحثين من يراها حلّا فاعلا وضروريا لمواجهة الأنظمة الديكتاتورية والرّجعية التي أفرزتها الشيوعية، وجعلت السلطات الثلاثة في يد شخص واحد يتحكّم عبرها بأرزاق النّاس ومصائرهم وينتهج لهم الخطط والاستراتيجيات التي لا تقبل نقاشا، وهناك من اعتبرها، ذرا للرّماد في العيون، بوصفها مجرّد لعبة سياسية اصطنعتها فئة قليلة من بقايا الإقطاعية، هدفها البقاء في السّلطة والاستفادة من مقدّرات الشعب، ولكن بطريقة لبقة تجعل العامّة تصفّق حين يؤخذ حقّها .

يرى المتحمّسون للدّيمقراطية أنّها إذا راعت الشّروط اللازمة كفلت العيش الكريم للشّعوب وضمنت حريتها الفكرية والبدنية والدينية، وفي ظلّ هذا النّظام يختار المحكوم حاكمه بكلّ حرية ومسؤولية دون أن يفرض عليه رأي أو توجّهه نزعة أو جماعة، وتعطي حقّا للمعارضة في ممارسة نشاطاتها دون تضييق أو تصديد، إنّها ببساطة حقّ الجميع في العيش والتفكير والتنقل والتدين، بصفة عادلة ومتكافئة بين جميع مكوّنات الشعب (1)

إنّ هذا النظام ببساطة يمثل بالنّسبة لأصحابه توجّها واعيا وواقعيا يسعى لخدمة المواطنين القاطنين في البلد الواحد، دون تصنيفات فئوية ضيقة تحتكم إلى الدّين أو العرقية، ولعلّ النّظام الفدرالي زاد – حسبهم- درجة ممارسة تلك الأقليات لحرياتها في التّشريع بما يتوافق مع انتماءات ساكنيها، كما هو الحال في الولايات المتحدّة الأمريكية أو الإمارات العربية، حيث نرى أنّ كلّ إمارة تتمتّع باستقلال ذاتي في التّسيير والتّشريع ولا يجمعها بالسّلطة المركزية إلّا السياسة الخارجية للبلاد، أو عندما يتعرّض كيان الدّولة للتّهديد، أمّا ما عدا ذلك

(1) ينظر: تشارلز تيللي ـ الديموقراطية ـ تر محمد فاضل طبّاخ ـ المنظّمة العربية للترجمة ـ بيروت ـ لبنان ـ ط1 ـ 2010 ـ ص 14-15

فللقائمين على تلك المنطقة كلّ الصلاحيات في سنّ القوانين التي يرونها متناسبة مع طبيعة الشعب وتوجّهاته وعقيدته.

هذا على كلّ ما يراه المرافعون عن النّهج الديمقراطي، إلّا أن طائفة أخرى وهي ليست بالطّائفة اليسيرة، تجد في ذلك جملة من المغالطات التي يمكن للتّفكير المتأنّي وتتبّع الممارسات الفعلية لهذا النّهج أن يقف عليها واضحة جليّة، إنّها حسبهم مجرّد شعارات شعبوية تمتص بها غضب المستضعفين وتضمن ولاءهم لأكبر مدّة ممكنة، وممّا يؤخذ عليها احتكامها لصوت الأغلبية التي لا يشترط فيها الفكر النخبوي أو التجربة السياسة التي تمكّنه من الفصل في مصائر النّاس، إذ تعرض في عديد الدّول بعض القضايا الحسّاسة للاستفتاء فتتعرّض ثوابت الأمّة للخطر لأنّ من سيصوت لن يكون حتما من العلماء الرّاسخين الذين يرجع إليهم في النّوازل، وإنّما القرار الأخير للأغلبية حتّى لو كانت من الغوغاء الذين لا تربطهم بالعلوم رابطة إلّا إذا قال قائل إنّ الديمقراطية لا تخوّل للعامّة أن تصوّت على الثوابت العامّة للبلاد كالدّين واللّغة إذ هي محلّ اتفاق وهنا تكون ديمقراطية عرجاء لا يقبلها المهلّلون لهذا النّهج [1] لا يمكن إذن التعويل على الديمقراطية في تسيير شؤون البلاد بصفة مطلقة، لأنّها ستلعب على وتر الحريات فتعصف بتماسك الجبهة الدّاخلية، لا سيما إذا رأت العامّة أنّها تملك السلطة المطلقة في تمرير أي قانون عبر الاستفتاءات، دون نظر في خطورة تلك القوانين، التي قد تكون منافية لمقدّسات البلاد وعناصر هويتها الأساسية .

إضافة إلى ما سبق، فإنّ السياسات التي فرضت في أنحاء المعمورة باسم الديمقراطية وحرية التعبير، وحقوق الأقليات لم تأت بنتائجها المرجوة، بل كشفت عن أطماع استعمارية أو تسابق على مناطق النّفوذ، ممّا جعل عديد الدّول تعاني ويلات الحروب الأهلية أو تنتهي بانقسام كما حصل في السودان.

حاول الاحتلال الفرنسي استرضاء الجزائريين عبر عديد القنوات الإغرائية، فلعب على أوتار متنوعة منها وتر التعددية الحزبية، إذ سمح بتأسيس الأحزاب والتعبير عن بعض الأفكار طبعا كان ذلك كلّه استعطافا للشّعب خاصة مع تصاعد المدّ الثوري، وتأجّج الفكر التّحرّري، فكر تبناه الجزائريون منذ الأزل ... " منذ الملك العظيم. ماسينيسا الذي أعاد توحيد نوميديا والذي يعد مؤسس الجزائر العتيقة رفع في وقت مبكر مشعل الحرية [2].

(1) ينظر: أحمد ولد الكوري ـ فتنة الديمقراطية ـ دار الإبانة ـ الرياض ـ 1998 ـ ص160.

(2) ينظر: عبد الله الناجي "صفحات من تاريخ الجزائر" دار المعالي للنشر ، الجزائر ، دط ، دت ، 1999، ص 132.

أيقن المحتل الفرنسي أنّ الحاجة أصبحت الحاجة ملحّة لامتصاص الغضب الشّعبي عبر رفع شعارات برّاقة، اكتشف الجزائريون كذبها بعد وقت يسير، ورغم أنّ الأمر كان جليا لدى النّخبة السياسية الجزائرية آنذاك، إلّا أنّه انخرط في العمل السّياسي رغبة منه في افتكاك شيء من الحقوق للجزائريين، وإنقاذ ما يمكن إنقاذه.

فانخرط الجزائريون في أحزاب مختلفة ذات مشارب فكرية مختلفة وصلت حدّ التناقض أحيانا:

وبعد سنين شاقة مضرّجة بالدماء التي قُدمت قربانا للحرية الحمراء، نال الجزائريون أخيرا حريتهم ومعها استشرفوا كمّا هائلا من الأحلام والتطلعات التي رنوا إليها، ولا سيما تلك المتعلّقة بالحق في العيش الكريم الذي لا تحكمه الإيديولوجيات الإقصائية على أساس إثني أو طائفي، ونما هذا الطموح مع تولي الرئيس أحمد بن بلة سدّة الحكم وإعلانه الصريح أنّ نظام الحكم سيكون تشاركيا ديموقراطيا يتساوى فيه الجميع تماما كما كان العمل أيام الثورة مع الإلحاح على الهوية العربية الإسلامية [1]

برز إذن التوجه العام للمجتمع الجزائري بعيد الاستقلال، وضع سيتيح لكافة أطياف الشعب التعبير عن أرائهم وأفكارهم، واختيار حكّامهم، إلّا أنّ ذلك لا يعني التّفلت من القيم الإسلامية التي هي عنصر من عناصر الهوية الجزائرية، كان ذلك الحال في عهد الرئيس الرّاحل أحمد بن بلة، وقد أبان المثقفون فعلا عن توجّسهم من بقاء الديمقراطية مجرّد شعار لكسب تعاطف الشّعب، وربّما بقيت تلك المبادئ النبيلة التي نادى بها القائمون على الأمر في البلد عنوانا برّاقا رفع لتسيير المرحلة الحرجة التي أعقبت الاستقلال خاصة في ضل كلّ تلك الوعود والطموحات التي انتظرتها الجموع الخارجة للاحتفال بالاستقلال والراغبة في تذوّق شيء من ثمراته .

2) الاشتراكية والقومية العربية:

بدا حنين الإنسان إلى حياة سعيدة لا يعتورها الانقسام الطّبقي ولا مشاكل تنغّص عيشه الكريم أمرا في غاية القدم، لأنّ الفطرة البشرية تأبى تلك الحياة المضنية التي ترنو إلى الترف والعيش الرغيد، ومن أجل ذلك سُنّت القوانين والتشريعات وتأسست النظريات.

(1) ينظر: بيان أوّل نوفمبر.

" لقد رسم الناس الذين ثقلت عليهم قيود العبودية صورة لأنفسهم عن حياة لا همّ فيها، مفعمة بكلّ الخيرات للناس الأوائل حين كانت الأرض تقدم بنفسها كل ما هو ضروري دون فلاحة، وقد عبّر هذا الحلم عن الشّعور بالجزع، ذلك الشعور الذي تولّده أثقال الحياة في ذلك العصر، كان ذلك حلما بالعودة إلى الوراء، وهو أمر غير قابل للتحقيق لأن تاريخ المجتمع الإنساني ككل، يسير دائما في طريق صاعد نحو التقدم، ونقل النّاس الحياة السّعيدة وكأنهم أحسوا بذلك، من عالم الواقع إلى مملكة الأسطورة والخيال..." (1)

يرتدّ الحديث عن الفكر الاشتراكي إلى منشأ أسطوري اتّكأ عليه أنصار هذا التّوجّه القاضي بوجود مرحلة زمنية عاشها الإنسان في ظل هذا النّظام، بعيدا عن تعقيدات الحياة وهمومها، لذلك نجدهم في حنين دائم لبعث ذلك الزّمن الجميل، ولا يتأتى ذلك حسبهم إلّا بالعودة إلى النّظام الذي كفل لهم ذلك آنذاك وهو النّظام الاشتراكي، وقد أفاد الاتحاد السوفياتي من هذا الميل الجارف من العمّال إلى حتمية انهيار الاقطاعية ليحلّ محلّها تشريع جديد يكفل لهم عيشا كريما لا تنغّصه الانتهازية ولا المادّية، فانطلق بعد الثورة البلشفية يبشّر بالتعاليم الجديدة وينادي بحقوق البروليتاريا، والدّفاع عن المستضعفين في كامل أصقاع الأرض .ومن بينها الجزائر .

شعرت الجزائر بضرورة ردّ الجميل لمن ساعدوها في نيل استقلالها، ومدّها بالسلاح والعتاد، وتوفير المنابر الإعلامية لتدويل القضية وإكسابها تعاطفا دوليا، فاختارت لكلّ تلك الاعتبارات النهج الاشتراكي وفاء للسوفيات.

إلّا أن هذا لا يعني أنّ المدّ الشيوعي في الجزائر كان حديث العهد وأنّه وليد مرحلة التّحرّر من نير الاستعمار الفرنسي، أو من توالد ذلك الشّعور الجارف لردّ جميل الحلفاء الذين وقفوا مع الجزائر في أحلك ظروفها، فلقد استطاع السوفيات عبر دعمهم للثورة من التغلغل في الحركة الوطنية الجزائرية، والتبشير بقيمهم، فتلقفها الكثير من السّاسة والمناضلين بوصفها وسيلة دفاع ودرع وقاية في مواجهة المدّ الغربي المتنامي، ونشأت بالفعل أحزاب جزائرية متشبّعة بالفكر الماركسي مثل " الحزب الشيوعي الجزائري "

تعود جذور التيار الشيوعي بالجزائر إلى الاشتراكيين الفرنسيين الذين طردهم نابليون الثالث إلى الجزائر بعد انقلاب 2 ديسمبر 1872 وظل يطلق عليهم اسم الاشتراكيين وقد اعتبر الاشتراكيون حينها في مؤتمر

(1) ميناليف ـ الاشتراكية العلمية ـ نشوؤها ومبادئها ـ منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ لبنان ـ 1979 ـ ص6.

قسنطينة 1902 أن اللغة القومية لا ينبغي أن تكون إلا الفرنسية حتى في مجال الدين الإسلامي كما يجب إغلاق المعاهدة الإسلامية، ودعا المؤتمر للتصدي لكل الحركات المقاومة الجزائرية ذات النزعة الإسلامية حيث جاء في توصياته ينبغي محاربة الاتجاهات الوطنية للأقلية الأهلية المثقفة بكل حزم كما يجب فضحها بكل الوسائل في أعين مواطنيهم من نفس الدين وينبغي التبرير بكل عزم وتصميم بالوطنيين وفي المؤتمر الفدرالي الشيوعي الذي انعقد في قسنطينة بعد انفصالهم عن الاشتراكيين، اعتبر الحزب الشيوعي الجزائري أن الاستعمار من وجهة نظر ماركسية إطار ضروري تتطور فيه الأمم المتخلّفة للترقي إلى مستوى النظام الرأس مالي هو المرحلة الضرورية التي يتولد عنها الانفجار الشيوعي "[1]

يكشف القول عن الحمولة الفكرية والإيديولوجية للحزب الشيوعي، فبعدما كان اسم الاشتراكية سُبّة أطلقها نابليون على الانقلابيين وطردهم للجزائر، بدت بوضوح أفكارهم العنصرية الممجدة للقومية الفرنسية، فوجدوا في الفكر الفرنسي ما يكرّس هذه النرجسية، لأنّه فكر يرى الرّأسمالية مرحلة لا بد أن يمرّ بها أي مجتمع متخلّف للوصول أخيرا إلى الشيوعية التي تمثل الكمال، وفي هذا القول جملة مغالطات منها:

-إقرار الرّأسمالية ومعها الاحتلال، واعتبارهما ضرورة لا مناص منها، وهو ما يتناقض مع فكر هؤلاء الذين رفعوا في فرنسا السّلاح لافتكاك الحقوق إلّا أنّهم أرادوا إقناع الجزائريين بضرورة الصّبر لأنّها مجرّد مسألة وقت.

-اعتبار المجتمع الجزائري متخلّفا، وذلك ما يتناقض مع الفكر البروليتاري الممجّد للضّعفاء والمدافع عن حقوق الطّبقات الكادحة، بل إنّه يناهض العنف بأشكاله ويعتبره خصيصة إمبريالية يجب الوقوف في وجهها واستئصالها.

-التّهجّم على مقوّم أساس في الهوية الجزائرية هو اللّغة العربية، وذلك مخالف للفكر الشيوعي الأصلي الذّي ينادي بضرورة مواجهة الإمبريالية التّغريبية وتعزيز روح الانتماء.

-تحوّل النهج الشيوعي إلى عقيدة إقصائية، تفرضها السلطة آنذاك بالقوّة، عبر المؤسسات الفاعلة، من إعلام وتعليم، مما هدّد النموذج الجزائري للفكر الشيوعي بالتّحوّل إلى نموذج صيني أو كوبي تصبح فيه الشيوعية شبحا يخيّم على كلّ مكونات الطّيف الاجتماعي، من ثقافة وفنّ وإعلام

(1) وفاء ناير- الحزب الشيوعي الجزائري من 1936-1954 - مذكرة ليسانس تخصص تاريخ عام - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الدكتور الطاهر مولاي - سعيدة - 2017/2016 - ص6.

وتعليم، مضيّقا على كلّ ما يناقضه أو يختلف معه متهما إياه بالإمبريالية أحيانا، وبمعاداة النهج الشيوعي تارة، وبالخيانة العظمى للأمّة في بعض الأحيان[1].

حاول بعدها الحزب الشيوعي أن يعزّز قاعدته النّضالية ويوسّع نفوذه فوجّه أنظاره صوب الجزائريين، فدعاهم للالتفاف حوله والانضمام على أوسع نطاق لتحقيق مطالبه العاجلة واستخدم في ذلك كل الطّرائق ومنها توزيع المنشورات باللّغة العربية، فلبى بعضهم الدّعوة من أمثال: **محمد بن لكحل والحاج علي عبدالقادر**، كما حاول الحزب استمالة شخصيات من الوزن الثقيل على غرار **الأمير خالد**[2].

لم يلق الحزب التّرحيب الذي كان يصبو إليه، لأنّه قد عادى صراحة الهوية الجزائرية، ورغم التحاق بعض السياسيين به، إلّا أنّ مجمل الشّعب الجزائري نبذه.

وبعد ما يسمى بالتصحيح الثوري الذي قاده الرئيس **الراحل هواري بومدين** بدأت معالم الإيديولوجيا الاشتراكية تلوح في أفق الجزائر، وأصبح الجميع يبشرون بميلاد نظام اقتصادي أكثر مرونة وعدلا، فبنيت القرى الاشتراكية وأممت المصانع والمزارع، بقرارات شخصية من الرئيس، ورغم أن الاشتراكية كانت الخيار الأول للحكومة بعد الاستقلال إلا أنها عاشت أزهى أيامها في عهد بومدين، الذي حاول تلقينها للناشئة عن طريق البرامج التعليمية وكذا وسائل الإعلام والإنتاجات الإبداعية المختلفة، وقد تلقاها الجزائريون بكثير من القبول لأنّهم اعتبروها المخلّص من هيمنة الإقطاعيين الجدد على مقدّرات الشعب وثرواته، فأصبح النهج العام شيوعيا، وصار الجزائري – ربما-أكثر فخرا واعتزازا بالشيوعية من السوفيات أنفسهم، لأنّهم تشربوها حتى النّمالة، حتى أصبحت جزءا من شخصية الجزائري لا يرضى فيها طعنا كما لا يرضى في أهل بيته عارا.[3]

لقد أعطت الشيوعية شعورا بالفخر للعمّال بوصفهم المنتجين في المجتمع وغيرهم مستهلكون، وعلى اعتبارهم كانوا ضحية المد الإقطاعي الرأسمالي الغاشم، وكانت تؤسس من حيث تدري او لا تدري لمركزية جديدة هي المركزية البروليتارية، التي ستنقل الفساد والانتهازية من قصور الأمراء إلى قلب المصانع والمزارع،

(1) ينظر: سمير أمين وآخرون ـ الاشتراكية واقتصاد السوق ـ تجارب الصين ـ فيتنام ـ كوبا ـ مكتبة مدبولي ـ القاهرة ـ مصر ـ ط1 ـ 2003 ـ ص 58.

(2) ينظر: المرجع نفسه ص 8.

(3) ينظر: يحي أبو زكريا ـ الجزائر من أحمد بن بلة وإلى عبد العزيز بوتفليقة ـ مكتبة ناشري الجزائر ـ يونيو 2013 ـ ص19.

وبث روح الاتكالية في المجتمع، كلّ ذلك كان يؤذن بقرب أفول هذه الإيديولوجيا، التي أوصلت بعض الدول إلى حافة الهاوية، وأدخلتها في أزمات اقتصادية ومالية خانقة.

وعلى صعيد آخر كان مدّ القومية العربية في تزايد مطرد، لأنّ الخيبات والهزائم التي أثقلت الكاهل العربي لا سيما فيما يخص القضية الفلسطينية، جعلت الوحدة ضرورة ملحّة، ولم تبقها مجرد خيار استراتيجي يبزغ تارة ويأفل تارة، فأصبح كل ما هو عربي محطّ التقدير والإعجاب، على الصعيد التجاري كانت السّلعة العربية تلقى رواجا كبيرا، وعلى المستوى الثقافي كانت الأفلام التاريخية الممجّدة للعرب وتاريخهم التّليد وحضارتهم الضّاربة في القدم محلا للثناء والإطراء، لأنّ القومية العربية :" إيمان صريح يشهد فيه العربي على نفسه فيقول :"أشهد أنّ الأمّة العربية أمّة واحدة إنّا منها وإليها وأنّ وطنها بالكلّية وطني، وأنّ حق الأمة في تقرير مصيرها بيدها، وأنّ سيادتها سيادة تامّة مطلقة، ومصلحة أمة العرب وغايتها فوق كلّ مصلحة وغاية (1)"

وجد الجزائريون إذن عزاءهم في هذا التوجّه واعتبروه المخلّص والمنقذ، لا سيما فيما تعلّق بتمجيدهم للعروبة التي كانت بالأمس وقود شحن الهمم وشحذها لمواجهة الاستعمار الفرنسي الغاشم.

أمّا على المستوى الرسمي فالأمر لا يحتاج شرحا وتبسيطا، إذ تعاظم الشعور القومي وأصبح العرب يتغنّون بالوحدة ونشأت دويلات وحدوية كالجمهورية المتحدة بين مصر وسوريا مثلا، فإذا سألت شخصا من عامّة الناس في هذه الحقبة مثلا عن معنى كلمة " عربي " فإنّه لا يتردّد كثيرا في الإجابة بل يقول بكثير من الثقة والشّموخ:".... هو أحد أفراد الأمة العربية التي جزّأها الاستعمار إلى كيانات مصطنعة ..."(2)

فلا حديث إذن إلا عن التّكامل، وعن إزالة الحدود الوهمية التي هي بدعة احتلال جثم على الصدور أزمنة مديدة وخلّف وراءه إرثا سلبيا لا زال العربي يجني ثماره إلى يوم النّاس هذا، كانت العصور الزاهية للقومية تجد في كل شيء صدى للوحدة، فالمحلات والملاعب ودور النشر، والسينمات وكل مرفق يحتمل أن تجده سمي باسم الوحدة العربية، الوحدة المغاربية أو غير ذلك من الأسماء...

(1) هاني الهندي ـ الحركة القومية العربية في القرن العشرين ـ دراسة سياسية ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ ط2 بيروت لبنان ـ ص180.
(2) محمد عابر الجابري ـ مسألة الهوية العروبة الإسلام والغرب ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ ط4 بيروت 2012 ص8.

كلّ هذا طبعا لم يمرّ مرور الكرام على المجتمع الجزائري الذي هزّته الخيبات أيضا، فانطلق ساخطا على الوضع المزري الذي آل إليه، فوجد عزاءه في القومية العربية واعتبرها بريق أمل لائح في الظلمة الدامسة، كما يعتبر هوس الجزائريين بالتيار القومي امتدادا لرد فعله الطّبيعي على سياسة الإدماج التي نادى بها بعض أبناء الحركة الوطنية الجزائرية، فعمل دعاة الاستقلال ودعاة الإصلاح آنذاك على نشر الوعي القومي وربط الجزائر بعمقها العربي ردّا على هذه الحملات التغريبية المشبوهة [1]

هذا على كلّ حين كان الشّعار المرفوع، واللافتة المعلنة، أمّا التّجسيد الفعلي لكلّ ذلك فقد ترنّح بين النّجاح أحيانا في بث هذا الفخر في المواطن الجزائري، وأخفق في أحيان كثيرة في مسعاه لأنّه اصطدم بالواقع المرير للأمّة، واكتشف أخيرا أنّ الأمر لا يعدو أن يكون إيديولوجيا إقصائية فردانية، يلفّها جنون العظمة.

طبعا لم تسلم الحركة القومية في الجزائر، كباقي الدول العربية من جملة سلبيات أخرجتها من طابعها الانفتاحي، إلى اعتبارها حركة إقصائية مجّدت العنصر العربي واعتبرت غير العرب بشرا من الدّرجة الثانية، وبعدما كان الاعتزاز بالإسلام والعروبة له تبع، انقلب الأمر لتصبح العروبة هي الأصل وهذا ما أشار إليهم الغزالي في قوله :" ومن حقّ أيّ عربي أصيل، ومن حقّ أيّ مسلم مخلص أن ينفر من هذا التدليس، وأن يعد القومية العربية بهذا التفسير الجديد حركة التفاف ماكرة خبيثة للقضاء على شخصيتنا وتاريخنا وإيماننا ... ومصالحنا القريبة والبعيدة..."[2]

ومرّة أخرى يجد الجزائريون أنفسهم أمام ثقافة أخرى أعقبت الاشتراكية، أو لنقل تبعتها وكادت تستأثر بالاهتمام الشعبي والرّسمي حينئذ، ورغم أن البعد المعلن في الاشتراكية كان هو البعد الاقتصادي إلّا أنّ الكثير من الشيوعيين كانوا في عداء مع بعض القوميين، لأنّ ولاء الفريق الأول كان للاتحاد السوفياتي وشيوعيته، أما الفريق الآخر فكان مواليا للعروبة وتمثّلاتها المتنوعة، وأعلامها الذين بلغت شهرتهم الآفاق من أمثال الرئيس المصري جمال عبدالنّاصر، والرئيس العراقي الراحل صدّام حسين، هؤلاء كان لهم بالغ الأثر في تكوين هوية عروبية استقطبت جمهورا واسعا في الوطن العربي، وبصفة خاصّة في الجزائر، وقد وجدت المرأة في ذلك الصراع الإيديولوجي أحيانا ضالّتها، لأنّها أحسّت بكونها قادرة على العطاء، إنّها ليست مجرّد كائن

(1) ينظر: مصطفى الأشرف ـ الجزائر الأمة والمجتمع ـ ترجمة حنفي عيسى ـ دار القصبة للنشر ـ الجزائر ـ 2007 ص426

(2) محمد الغزالي ـ حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي ـ دار نهضة مصر للطباعة النشر ـ مصر ـ ط3 2005 ص3

خامل لا دور له في الحياة، فاستندت إلى مرجعيات فلسفية وفكرية تنادي بالمساواة بين الجنسين في العمل والأجرة، وانتشالها من مستوى الخادمة إلى مستوى العاملة في المزارع والمصانع كما أقرّ الفيلسوف "باركلي"[1]

يرى البعض أنّ عالم الاجتماع ستوارت ميل، ذو توجّه ليبيرالي في مجمل أفكاره، إلّا أنّه هنا بالضّبط كان يشير إلى عمدة المبادئ الاشتراكية، كالحق في العمل والشراكة مع الرّجل والمساواة في الحقوق والواجبات، وهذه المطالب كانت الوقود الذي أشعل فتيل الثورة البلشفية فيما بعد وأوصل الشيوعيين للحكم في الاتحاد السوفياتي، بالاعتماد على الطّبقات العمالية والهشّة في المقام الأول، من فقراء ونساء وغيرهم.

3) الرأسمالية وبروز التيار الديني :

لقد ولدت الرأسمالية من رحم أمريكية أوّل الأمر، وكانت ردّ فعل طبيعيا على ما أسمته الإدارة الأمريكية آنذاك، شيوع الأنظمة الرّجعية التي تغمط الشعوب حقّها في الممارسات السياسية والاقتصادية بالحرية التامة التي تضمن سيولتها ونجاعتها، وبالتالي تحسين الصورة الأمريكية في العالم أمام غريمها التقليدي والأزلي – الاتحاد السوفياتي–

فبين ".. عامي 1945 و1975 تقريبا، توصّلت أمريكا إلى صياغة توفيقية بين الرأسمالية والديمقراطية، جمعت بين نظام اقتصادي منتج بشكل ضخم من ناحية ونظام سياسي سريع الاستجابة بشكل عريض ويتمتع بالإعجاب والاستحسان على نطاق واسع من ناحية أخرى، وقد حققت أمريكا في تلك السنوات أعلى درجة من المساواة في الدّخل – طالما كانت المقاييس متوافرة– ووفرت نسبة من الوظائف ذات المرتّبات المجزية أكبر من ذي قبل أو منذ ذلك الحين، وأمنا اقتصاديا أعظم من أي وقت مضى للمزيد من أفراد شعبها، فربما وليس من قبيل المصادفة أن الأمريكيين في تلك السنوات عبّروا أيضا عن ثقة مرتفعة في الديمقراطية والحوكمة، تلك التي تراجعت بحدّة في السنوات التالية، وقد أدّى هذا النجاح المتفرّد وذلك النموذج الواعد القوي إلى بسط السلطة المعنوية للنظام الأمريكي في أنحاء العالم، وعلى النقيض من الشيوعية السوفياتية

(1) ينظر: جون ستوارت ميل ـ المرأة والفيلسوف ـ ..استعباد النّساء ـ ترجمة ـ إمام عبد الفتاح إمام ـ مكتبة مدبولي ـ الكويت ـ 1988 ـ ص 9- 10.

أصبحت أمريكا مضرب الأمثال في كلّ من الحرية السياسية والوفرة التي يتمتع بها ساكني* الضواحي من أبناء الطبقة المتوسطّة ..."[1]

رغم أنّ هذا القمبوس يغالي في تعداد فضائل الديمقراطية والشيوعية إلّا أنّه يشير أيضا إلى أنّ الهدف الخفي وراء تلك المبادئ المرفوعة هو تحسين صورة الولايات المتحدة الأمريكية في أنظار العالم من جهة، وتسجيل هدف في مرمى الخصم الشيوعي من جهة أخرى، وإن كان الإقرار ببعض ما حقّقه هذان المذهبان على الصعيد الاقتصادي أكبر من أن ينكره أحد، فقد حقّقت بعض الاقتصادات قفزة نوعية جعلته نهجا مغريا لعديد الدّول النّامية، متوسّمة فيه الخلاص للمشاكل الاقتصادية العويصة التي تتخبّط فيها.

بعد سقوط المعسكر الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفياتي، ودخول الإضراب الاقتصادي الذي تسبب بكثير من الضبابية، بدا واضحا أن النهج الاشتراكي لا يمكنه بأي حال أن يصمد في مواجهة الرأسمالية، فاشرأبت الأعناق تغازل هذا التوجه الاقتصادي الدخيل، تدفعها الطموحات، بعدما خذلتها الاشتراكية، وثبت أن ما كانت تنادي به مجرد شعارات مثالية لا يمكن تطبيق أغلبها على أرض الواقع، فعادت المرأة مرة أخرى إلى الظهور، ولكن بوصفها مالكة، وتاجرة، وسيدة أعمال فلا تكتفي بأن تكون خادمة في مزرعة أو مصنع كما فرض عليها الاشتراكيون، بهذا تغيرت النظرة إليها مرة أخرى، وأصبح تملكها لوسائل الإنتاج أمرا طبيعيا جدا، لأنها لا تعدو أن تكون بشرا كأخيها الرجل.[2] شعرت المرأة إذن، والمرأة الجزائرية على وجه الخصوص أنّ لها كامل الحقّ في أن تكون مالكة للثروة، ولوسائل الإنتاج، وأنّ ذلك ليس حكرا على الرّجل، فانطلقت يدفعها حبّ التّحرّر والرغبة في بناء الوطن ومشاركة الرجال معركة المواطنة وتشييد مؤسّسات الدّولة.

وهنا بالضبط قد يتساءل متسائل : ما جدوى الجمع بين الرّأسمالية والدين ؟ أو : هل هناك علاقة بين الدّين والرّأسمالية ؟

وللجواب على هذين التساؤلين وجبت الإشارة إلى أنّ نشأة الرّأسمالية الأولى كانت غربية خالصة، وبالبحث في منابتها ندرك أنّها جاءت معادية لكلّ ما هو ديني، تماما كعدوها "الشيوعية " وكان هذا العداء

* وردت هكذا ـ والصواب ساكنو ـ لأنّها فاعل مرفوع.

(1) روبرت رايش ـ الرأسمالية الطاغية ـ التحولات في قطاع الأعمال والديموقراطية والحياة اليومية ـ ترجمة علا أحمد إصلاح ـ الدّار الدّولية للاستثمارات الثقافية ـ مصر ـ دط ـ دت ـ ص21.

(2) ينظر: عبد المجيد البلتاجي ـ الرأسمالية مقدمة قصيرة جدا ـ دار العزة ـ مصر ـ طبعة 1997 ـ ص 43.

الأبدي ناشئا عن الممارسات الديكتاتورية للكنيسة الأوربية، التي جعلت الفكر البشري مقيدا لا يفكر إلّا بإذن مسبق، فتربى حقد دفين في عقول المتحرّرين على الكنيسة أوّلا، ثم على كلّ ما يمت بصلة للدين بعد ذلك، ثم وصل القمع الفكري للإسلام من قبل المتطرّفين، الذين يحوّلون أفكارهم إلى ممارسات عدوانية في حق الآخر، مثلما حصل في الولايات المتحدة الأمريكية مثلا.

يرى هابرماس أنّ " أشكال العنف التي باتتْ تهيمن على مناطق مختلفة من العالم باسم الدين، مما أدى لطرح المسألة الدينية في الفضاء العمومي، وبحكم الفلسفة عنده ليست عمل الخبير، بل هي عمل المثقف الملتزم بالقضايا المطروحة في الشأن العام، فيتناولها بالنقاش في نظريته التواصلية في مستوياتها التأويلية، والأخلاقية واللغوية والسياسية، حيث كانت أحداث 11سبتمبر تعبر عن تواصلٍ مشوه، ليحذر من توظيف الدين في الصراع، مبينًا مدى تأثيره على التضامن والاندماج الاجتماعي "[1]

هابرماس قطعا لا ينوي التبرير لتلك الممارسات الهمجية، ولكنّه اعتبرها طريقة تواصل مشوّهة، أو نمط تعبير غير موفّق لجأ إليه بعض الظلاميين لإثبات وجهة نظرهم الإقصائية متخذين الدين مطية لذلك كلّه، والدين براء من هذه الممارسات بشهادة الأعداء قبل الأصدقاء، وما لبث هذا التّزمت حتى تحول من تصرف فردي إلى نشاط جماعي لأنّه اكتسب أنصارا ومؤيدين حملوا لواء نشر هذه الأفكار والترويج لها، فظهرت الديكتاتورية الدينية التي تحتكر الحق في التفكير وتجعله حقا خالصا لها .

ومن هنا لم يعد الردّ على مثل تلك الذهنيات مجرّد خيار بل أصبح ضرورة وحتمية فبدت الإرهاصات الأولى لبروز فكر تحرّري يمنح الجميع الحق في التّفكير وإبداء الرّأي فنشأت البواكير الأولى لليبرالية، ليس على المستوى الفكري فقط بل تعداه إلى الجانب الاقتصادي والسياسي بل لعلّه أقرب إلى الفلسفة لذلك نجد للمصطلح تعريفات في القواميس المتخصصة فقد جاء في المعجم الفلسفي ان الليبرالية " مذهب يقوم على احترام حرية الفرد واستقلاله ومنحه اكبر قدر ممكن من الضمانات ضد أي تعسف "[2]

لقد احتضن العرب هذا الاتجاه، ردّا على حالة الانسداد التي يعرفها المجتمع في ظل نظام الحزب الواحد، وظهرت تنظيمات سياسية وفكرية واقتصادية تنادي بالحرية ولا ترى جرما في الاستفادة من القيم

(1) قدور نورة ـ أزمة الهوية في المجتمعات الليبرالية يورغن هابرمس نموذجا ـ أطروحة دكتوراه ـ كلية العلوم الاجتماعية ـ جامعة وهران 2 2017/2016 ص 105 ـ

(2) مجمع اللغة العربية ـ المعجم الفلسفي ـ القاهرة ـ دار الوثائق 1983 ص 43.

الإنسانية الوافدة من الأمم الأخرى، حتى إذا تعلق الأمر بالأمم الغربية التي تختلف دينا ولغة كما فعل حزب الشعب الجزائري مثلا [1] . والجزائر طبعا لم تكن استثناء ولكنّ بقاء رمزها الكبير هواري بومدين ثابتا على النّهج الاشتراكي أجّل مسألة الحسم في قضية البحث عن بديل لهذا النّظام المتراجع الذي أثبت فشله في عقر داره، ولم يجن منه المواطن البسيط إلّا القهر والتسلّط باسم محاربة الإمبريالية حينا وباسم المساواة الاجتماعية أحيانا أخرى.

وبعد وفاة الرئيس هواري، تغيرت البوصلة الجزائرية تغيرا جذريا نحو المحور الغربي، فبدأ الحديث عن الليبرالية، ونبذ الاشتراكية وتعداد عيوبها، واعتبارها نهجا تقليديا لم يعد يفي بمتطلبات العصر السياسية والاقتصادية، ونادى **الشاذلي بن جديد** بالتغيير والتحرر، فاستبشر الجزائرين بالفتح السياسي الجديد، خاصة الأثرياء منهم، وأخذت معالم الإيديولوجية الرأسمالية تنتشر .

استفادت الليبرالية السياسية في الجزائر من اعتلاء شخصيات أكثر تفتّحا سدّة الحكم لأنّ النظام الليبرالي " يستدعي الدمقرطة، والانتقال نحو النّظام الديمقراطي، وكذا اجراءات لتجاوز بعض الرقابات السياسية أو منح حقوق سياسية أكثر لعامة الشّعب لأنّه حسب دستور 1976 المشاركة في تسيير البلاد والبت في قضاياها المصيرية عبر الاستفتاء "[2]

بدت الليبيرالية فردوس الجزائريين المفقود، الذي انتظروه لعهود مديدة، لأنّه نظام يلبّي طموحاتهم، وحلمهم بالحرية وممارسة سلطتهم ممارسة فعلية، بدل بقائها شعارا يرفع كلّما اشتدّت الصراعات الدّاخلية .

لقد أصبحت الجزائر الرسمية والشعبية أكثر انفتاحا، وفتح المجال لتعدّدية حزبية فعلية حلّت محلّ نظام الحزب الواحد، وأصبحت الحياة الفكرية والثقافية أكثر خصوبة وثراء، بل إنّ الدولة أنفقت بسخاء لاستيراد الكماليات واستقدام المطربين لإيهام الشعب بأنّ عهد الاشتراكية قد ولّى وأنّه اليوم يعيش حياة الغرب بكل إغراءاتها [3].

(1) ينظر: سمير عبد الرحمن شللده ـ الليبرالية الجديدة في العالم العربي ـ رسالة ماجستير الدراسات الدولية ـ كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت ـ فلسطين ـ 5/26/ تاريخ النقاش 2008 ص39.

(2) ينظر: الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ـ الدستور ـ المادة 5 1976 ص2.

(3) ينظر: يحي أبو زكريا ـ الجزائر من أحمد بن بلة وإلى عبد العزيز بوتفليقة ـ ص37.

عرف هذا العهد امتزاجا للثقافات لم يعرف له مثيل في تاريخ الجزائر المستقلة، وفتحت أبواب الوطن على كلّ الاتجاهات، وأصبح كلّ شيء ينذر بأزمة هوية ستعصف بالمكون الثقافي للجزائريين في القريب العاجل إذا استمر الوضع على حاله.

كل هذه الأحداث العظام والخطوب الجسام قد ساهمت بقصد وبغير قصد في ظهور اتجاه حاول التّصدي لهذا الانفتاح المفرط الذي تشهده البلاد، وقد دعا هذا التوجه صراحة إلى ضرورة الوقوف في وجه هذه السياسة التي لا تخدم الأمم المحافظة وتشكل تهديدا صريحا للحمة الشعب ومرجعيته، واستعدت الجزائر مرة أخرى لميلاد تيار فكري آخر هو اتجاه إسلامي محافظ حاول إعادة النسق الثقافي السائد إلى المعين الصافي حسب وجهة نظره، فاتخذ السياسية والدين وسيلة لذلك، واستغل هؤلاء مرحلة الانفتاح التي تعيشها البلاد، فدخلوا في حوار مع القيادة السياسية وحصلوا فعلا على ضمانات تمكنهم من مزاولة نشاطهم والدعوة إلى أفكارهم، إلّا أنّ الوضع الاقتصادي والاجتماعي المتعفّن لم يساهم في بناء جسور الثقة بين هؤلاء الإسلاميين أو على الأقل بعضهم وبين السلطة من جهة ومع الشعب المغلوب على أمره من جهة أخرى، لتتربى بعد ذلك الناشئة على الفكر الثوري الذي كان إيذانا بتوجه الدولة نحو المجهول [1].

لا يمكن إنكار الشعبية المدوية التي اكتسبها التيار الإسلامي في الجزائر، لا سيما في ظل الانحلال والانفلات الذيّن فرضتهما الفترة الشاذلية، فالكثير من الشباب وقتئذ اعتنق هذا الفكر بل لعلّه أصبح أحد أبرز المكونات الثقافية والإيديولوجية، على اعتبار المرجعية الدينية لجل الجزائريين، واستعدادهم للتضحية من أجل ما يرونه عقيدتهم:

قِفْ دُونَ رَأْيِكَ فِي الحَيَاةِ مُجَاهِدًا ۞ إنَّ الحَيَاةَ عَقِيدَةٌ وجِهَادْ

لقد استفاد هذا التوجه من سياسة فسح المجال للحريات التي أقرها الشاذلي بن جديد وسمح للجميع أن يشارك برأيه في بناء جزائر الغد، فاستفاد شباب الصحوة من هذه المبادرة وأطلق سراح العديد منهم أمثال محفوظ نحناح.

مع نهاية الثمانينيات دخلت الجزائر مرحلة جديدة من التغير الاجتماعي ميزتها تلك التحولات التي عرفتها قطاعات المجتمع على اختلافها، وكانت أزمة الخامس من أكتوبر 1988 م سببا مباشرا لهذا التغير

(1) ينظر: عمورة عمار ـ موجز في تاريخ الجزائر ـ دار ريحانة ـ الجزائر ـ ط1 ـ 2003 ـ ص211-212.

الذي مس بشكل أكبر المجال السياسي في البلاد رغم أن أزمة أواخر الثمانينيات كانت اقتصادية حتى أنّها سميت بأزمة الخبز فدخلت الجزائر مرحلة التعددية الحزبية بشكل فوضوي لم تكن البلاد جاهزة له، وكان إلغاء نتائج التشريعيات بداية لمستنقع دم عاشه الجزائريون، وقوده أفكار متطرّفة تفشّت في المجتمع حين وجدت فراغا ضمنه تزمت السلطة وتنطّع الحركات الإسلامية[1].

كل هذا الزّخم من الأحداث المتلاحقة في وقت يسير فرّخ مجموعات أعطت لنفسها الحق في تمثيل الجزائريين، بالشّرعية الدينية طورا، وبشرعية دستورية أحيانا أخرى، فصار كلّ اتجاه يغني على ليلاه.

4) الجزائر في مواجهة مدّ العولمة:

كان الصّراع الفكري والثقافي السّائد في الجزائر يبشّر بقرب ميلاد نهج جديد يتلاءم مع تطلّع الجزائريين إلى تغيير واقعهم الفكري والإيديولوجي، خاصة في ظل الانفتاح الذي تعيشه البلاد، ونظرا للموقع الجغرافي القريب من أوربا " العالم المتقدّم" فقد تأثّرت الجزائر بالنظام الفكري والدّولي الجديد المتمثّل فيما يسمى "العولمة".

تعرّف العولمة على أنّها: سلسلة مترابطة من الظواهر الثّقافية والاقتصادية والاجتماعية تنادي في مجملها بالحرية في كلّ شيء، وفي إعطاء الجميع حقّ الاستفادة من المنجز البشري، أو هي كما يحلو للبعض: جعل العالم قرية صغيرة.[2]

يبدو هذا التعريف غاية في الإيجابية، بحكم إقراره حقّ النّاس في الحرّية وحقّهم في الانتفاع بالمنجزات العلمية المختلفة، حتى كأنّهم في قرية صغيرة لا يختلف فيها أحد عن الآخر. ولكنّ البعض ينظر للمفهوم نظرة مغايرة فيعتبرها تكريسا للهيمنة تحت غطاء الديمقراطية والحرّية وغيرها من الشّعارات الرّنانة.

لقد اعتبروها إعادة لصياغة المنظومة الدّولية وفق ما يخدم النّظرة الأمريكية، وفرض النّموذج الأمريكي، وتكريس تفوقه، واعتباره مثلا يجب أن يعمّم لا لفائدته ونجاعته، وإنّما لكونه أمريكيا[3]

(1) الحركات الإسلامية المعاصرة في الجزائر ـ بحث أعدّه إبراهيم محمد آدم المستشار السوداني بالقاهرة ـ

(2) ينظر: السيد يسين ـ الحوار الحضاري في عصر العولمة ـ ط 2 ـ (مصر:دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ـ 2002 ـ ص242.

(3) ينظر: علاء زهير الرواشدة ـ العولمة والمجتمع ـ (عمان:دار حامد للنشر ـ 2007 ص19.

يفهم من القول أنّ تعميم الاستفادة من المخترعات والنظريات العلمية، إنّما هو في الحقيقة تعميم لوجهة النّظر الأمريكية للأمور، على الصعيد الفكري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي وغيرها.

من أجل ذلك كلّه اعتبرت العولمة في الجزائر والعالم العربي غزوا ثقافيا، واعتداء على الخصوصية الثقافية وعناصر الهوية العربية الإسلامية لذلك قوبل هذا المدّ على المستوى التنظيري بالرفض المطلق في العالم العربي عموما [1].

لقد انعقدت المؤتمرات وعقدت الاجتماعات للتأصيل النّظري للعولمة وبيان خطرها الدّاهم على الهوية الوطنية، ولكنّ الجانب العملي أثبت فشله، فتسللت الأفكار العولمية للمجتمع وأصبح حقيقة لا غبار عليها، خاصة مع تنامي الدّور الأمريكي وتراجع الاشتراكية العالمية، وانتقال العالم إلى أحادية قطبية .وتسخير مؤسّسات النظام الدولي الجديد لتجسيد النظرة الأمريكية وإقرار ما يتلاءم معه من لوائح ونصوص تصدرها هيئات عالمية ملزِمة، فتجد الدّول النّامية نفسها بين اختيارين أحلاهما مرّ : الذّوبان في العولمة والانسياق وراءها، أو المقاومة اليائسة المفتقدة لأي سلاح .

وعليه يمكن أن نفصّل القول في موضوع العولمة باعتبار المواقف التي لا تكاد تخرج عن ثلاثة مواقف هي :

– موقف يرى أنّها ظاهرة اقتصادية خالصة : حيث يركّز أصحاب هذا التوجّه على كونها تعاونا اقتصاديا وماليا بين دول العالم كافة، بطريقة تيسّر انتقال رؤوس الأموال، وتبسّط تلك العراقيل التي تصطنعها غالبا الحدود السياسية [2] وعليه تكتسي العولمة أهمية بالغة على جميع سكّان المعمورة، وتضمن التكافؤ بين الشّعوب في حقّ الاستفادة من المقدّرات الاقتصادية للعالم دون قيد الجغرافيا ولا حدود السياسة، بل تعطيهم الحقّ في اقتسام الثروات، فتضمن البلدان المتقدّمة وسائل التنقيب والاستخراج لجميع الشعوب، إلّا أن واقع الحال يظهر أنّ هذه التنظيرات بقيت حبيسة أدراج الأمم المتحدّة، فالبلدان الفقيرة مازالت إلى اليوم لا تملك حتّى بعض الوسائل البسيطة لاستخراج أبسط المعادن .

(1) ينظر: أمال حيفري ـ العولمة الثقافية وأثرها على المجتمعات العربية ـ المؤتمر الدولي الثامن : التنوع الثقافي ـ طرابلس 22/21 ماي 2015 – ص1.

(2) أيوب دخل الله ـ التربية ومشكلات المجتمع في عصر العولمة ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت لبنان ـ 1971 ص171.

– موقف يعتبرها ثورة تكنولوجية وعلمية، إذ تتيح للأفراد عبر العالم كلّه الوصول للمعلومة في أقصر وقت و بأقلّ جهد ممكن عبر الإفادة من الوسائل التكنولوجية التي توفّرها منجزات العولمة[1] وهي بهذا الاعتبار مكسب للإنسانية، لأنّها تمنع احتكار العالم الغربي المتقدّم لوسائل الإنتاج المتطورة من جهة، وللمعرفة بأنواعها من جهة أخرى، إلا أنّ الواقع المرير للبلدان النّامية يفضح زيف هذه الادّعاءات، فبين دول أصبحت كأنّها من كوكب آخر بما بلغته من تقدّم تكنلوجي مرعب، جعلها تعتمد على الآلات في أبسط العمليات، وبين دول مازالت تعيش بدائيتها بقسوتها ومرارتها، يكون الحديث عن حق الشعوب في الاستفادة من التكنلوجيا ضربا من المثالية التي لا تسدّ جوعا ولا تروي عطشا.

– ويعتبرها آخرون، ذات بعد سياسي يعكس النّظرة الأمريكية، ويحلو لهم تسميتها بالأمركة أيضا، وإعادة صياغة المنظومات المسيّرة للمجموعة الدّولية بما يخدم التّوجّهات الأمريكية حضاريا واقتصاديا وفكريا، ومسخّرة وسائل الإعلام على وجه الخصوص لما تكتسيه من شعبية جماهيرية [2] إنّها بهذا الاعتبار فرض للهيمنة الأمريكية على العالم عبر مؤسّسات النّظام الدّولي الجديد، كصندوق النّقد الدّولي ومجلس الأمن وغيرها، مع افتكاك الشّرعية عبر بعض تلك الشعارات كالديمقراطية والمساواة، ولعلّ هذا الموقف أحد أكثر التوصيفات قبولا على السّاحة الفكرية العالمية، لأنّ ما نراه اليوم من تلك التعديلات لنظم البلدان وتدخّل في خصوصياتها، من قبيل المطالبة بإصلاح التعليم أو بتوسيع هامش حرّية الإعلام، غالبا ما توجّه توجيها ينتهي بالإقرار بأنها اختيارات فرضتها العولمة.

وبعدما كان الحديث عن محاربة هذا المدّ، أصبح الكلام عن سبل التعايش مع العولمة، إلّا أنّ التّوجّه العام للمجتمع الجزائري المحافظ أبان حصانة مكنته من نبذ ما يتنافى –من مبادئ العولمة ودعواتها– مع الخصوصية الجزائرية، فحوربت مثلا بعض الدعاوى الدّخيلة كالشّذوذ، وكان حظّ المرأة منه أن تطالب بمزيد من الحقوق في التوظيف والتمثيل النيابي وتقلّد المناصب السّامية في الدّولة، والحقّ في العمل الإعلامي والإبداعي واقتحام كلّ مناحي الحياة.

(1) محمد عابد الجابري ـ العولمة والهوية والثقافة ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ ط1 ـ 1998 .ص 298.

(2) محمد عابد الجابري ـ العولمة والهوية والثقافة – ص 300.

4) النّسوية :

وممّا أفرزته العولمة على المستوى الفلسفي الفكري "الاتجاه النّسوي " وهو اتّجاه يدافع عن حقوق النّساء ويناضل لبلوغهن المراتب التي تستحقها، مع تنامي هذا الاتجاه والتحاق النّخب المتواتر به، ازدادت شعبيته. فوجدت المرأة في بعض من مبادئ هذا التّوجّه عزاءها وسندها في مواجهة التعنّت الذكوري والإعلان الصريح الذي لا مراء فيه بأنّ المرأة أخت الرّجل في الإنسانية.

واختلافها البيولوجي عنه لا يعطيه مطلقا حقّ التّقرير في مكانها، أو السيطرة عليها تحت أي ذريعة ترى السّعداوي في أوج حنينها إلى بدائية الفكر البشري – وهو لا شكّ حنين مشروع- أنّ الدين والفلسفة معا سبب المعاناة الأنطولوجية التي تلاحق المرأة، وتذكّرها في كلّ حين أنّها مخلوق من الدّرجة الثانية، رغم أنّ المنجز العلمي أثبت بالدّليل القاطع أنّ التركيب البيولوجي لا يشي بشيء من تلك الافتراءات[1].

لقد أصابت السّعداوي في جوانب من طرحها أقرّها العلم الحديث، من قبيل حديثها عن التركيبة البيولوجية المتشابهة للذكر والأنثى، وكحديثها أيضا عن حياة البساطة في أبهى تجلياتها كما عرفها البدائيون وعاشوها بعيدا عن تعقيدات الفلسفة، سلطة العرف والأخلاق، إلّا أنّها بالغت في ربط المعاناة الأنثوية بظهور الدّين، بل كان من الأرجح أن تشير إلى تنزيل هذا الدّين في الواقع، خاصة أنّها أشارت إلى كون الدّين وسيلة لسعادة الإنسان، المشكل إذن في فهم هذه التّشريعات وممارستها، فلا دين يدعو لقتل الأبرياء أو ظلم النّساء، ولكنّ هذه الممارسات حاضرة بقوة في المجتمعات المتديّنة وباسم الدّين نفسه .

إنَّ «النسويّة » حركة " تدّعي السعي الحثيث لاستعادة الحقوق المداسة للمرأة والعمل على إيصالهنّ إلى الوضع المطلوب في الحياة، رغم أنّها كانت حركةً ونظريّة نشأت بسبب التغيرات الخاصّة الاجتماعيّة والسياسيّة (في المجتمعات الأوروبيّة والأمريكيّة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، إلا أنّها ادّعت بعد مدةٍ لنفسها العالميّة وانتشرت شعاراتها ومطالبها لتشمل جميع النساء في جميع أنحاء العالم، وقد أدّى هذا الأمر إلى أن تترك أنشطةُ «النسويّة آثارها في عصرنا الحاضر على كلّ الساحات مِن القرارات الدوليّة إلى القوانين المقرّة في برلمانات الدول، إلى كيفيّة عمل الأحزاب السياسيّة والمنظّمات الاجتماعيّة الرسميّة وغير الرسميّة بل حتّى في ثقافات الأمم مِن التخصّصات العلميّة والأكاديميّة، إلى الكتب والمجلات والجرائد الصادرة، إلى الأفلام

(1) ينظر: نوال السّعداوي ـ الأنثى هي الأصل ـ مؤسسة هنداوي ـ سي آي سي ـ المملكة المتحدة ـ دط ـ 2017 ـ ص25.

والمسلسلات التي تغذي أذهان الناس بأنماط الحياة، بل إنّنا نشهدها حتّى في نوع العلاقة الزوجيّة في عصرنا الحاضر."[1]

حضر الفكر النسوي إذن في كل مناحي الحياة، ولم يقتصر على الجانب الفكري الثقافي، أو الاجتماعي فراح يتغلغل حتى في التشكيلات الحزبية والعلاقات الأسرية، والإبداعات الفنية وضروب العيش المختلفة، فتجاوزت بذلك تلك القوقعة التي ضربت عليها بداية بوصفها مجرّد مواكبة لموضة تسعى للتّمرّد على الوضع الرّاهن، وعليه ظهرت نسويات مختلفة يمكن أن تدرج على النحو الآتي:

1- النسوية الليبيرالية :

كلمة الليبيرالية التي تعني التّحرّر، كانت ملاذا للنسويات اللواتي رأين أنّ حالة الخناق التي يعشنها في حاجة فعلا إلى التّحرّر، وإن كان ظاهر التوجّه الليبرالي بداية هو الجانب الاقتصادي ثم السّياسي، إلى أنّ " الجانب الفكري الإيديولوجي سيلحق بالرّكب مؤسّسا عدّة تيارات فكرية أبرزها الاتجاه النسوي. و":أوّل اتّجاهٍ رئيس نسويٍّ هو النسويّة الليبراليّة والتي ظهرت من قلب النداءات العامّة لليبراليّة، وتبرز أهميّة هذا الاتّجاه في كونه الاتّجاه الغالب في الموجة النسويّة الأولى، مضافًا إلى ما له من حضورٍ في الموجة الثانية والثالثة، وبعبارةٍ أخرى :لهذا الاتّجاه حضورٌ في جميع الفترات التاريخيّة للنسويّة، ووفقًا لتعبير بيسلي: النسويّة الليبراليّة أشهر أشكال الفكر النسويّ، وغالبًا ما تُعرف النسويّة كمرادفٍ لها"[2]

والذي يجمع الليبرالية بوصفها نظاما اقتصاديا سياسيا يدعو للتحرّر من قيود الدّولة، وبين النّسوية، هو قاسم البحث عن الحرية ونبذ القيود التي تضرب على فئة من قبل فئة أخرى وإن اختلفت المسميات، فالحاصل أن الجميع في هذه الحياة يروم افتكاك خلاصه والبحث عن استقلاله بعيدا عن كل ما يكدّر الشعور اللذيذ بالحرية .

2- النسوية الماركسية :

واكبت النسويات المدّ الماركسي الجارف الذي عصف بكثير من الدّول، خاصّة تلك التي عانت ويلات النظام الإقطاعي المكرّس لسيطرة الإنسان على أخيه الإنسان، واعتبار الطّبقة العاملة مجرّد فئة من العبيد التي خلقت لخدمة الأغنياء، فإن كانت هذه الفئة من النّساء زاد الوضع تأزّما، لأنّ عوامل الضّعف وأسباب

(1) نرجس رودكر ـ الحركة النسوية ـ تعريب هبة ضافر ـ المركز الإسلامي للدّراسات الاستراتيجية ـ ط1 ـ بيروت ـ لبنان ـ 2019 ـ ص10.
(2) نرجس رودكر ـ الحركة النسوية ـ ص 81.

الاستعباد ستتضاعف، ومن هنا جاءت فكرة النّسوية الماركسية، التي دعت أوّلا لتحرير المرأة من العبودية للرّجل، ثم من العبودية لأرباب العمل الانتهازيين.

لقد كانت علاقة النسوية بالماركسية علاقة تبادل للمنافع، حيث أفادت الأخيرة من قدرات المرأة الفائقة لخدمة التوجّهات الماركسية، في حين أمدّتها بالعدّة الفكرية والفلسفية لتحقيق مآربها على اعتبار أنّ النّشأة الأولى للنّسوية كانت محاولة للماركسية التطبيقية الواقعية للمبادئ [1] تلك المبادئ التي بقيت مجرّد تنظيرات، فوجدت ضالّتها في النهج الماركسي الذي لا يعوّل كثيرا على القوانين والنظريات إذا لم تتوّج بممارسات فعلية "...إنَّ أهم هديّة قدّمتها الماركسيّة للنسويّة هي تحليل أسباب وضاعة المرأة، ومع استخدام النسويّات لآداب الماركسيّة وتعاليمها، قدّمنَ تحليلاً حول وضع المرأة في المجتمع والأسرة، وبيّن الجذور التاريخيّة لهذا الوضع، كما بيّ أساليب تحريرهنَّ، وعرضنَ صورةً للمجتمع المثالي الملائم لهنّ، وهو الأمر الذي لم يكن له إلى ذلك التاريخ سابقةٌ في تاريخ النسويّة؛ ولذا دخلت الحركة النسويّة بارتباطها مع النظريّة الاجتماعيّة السياسيّة الماركسيّة إطارَ التنظير واكتسبت طابع النظريّة...."[2] بعد أن كانت جملة خواطر، تهيج حينا وتأفل حينا آخر.

استقوت الماركسية إذن بالمرأة وحملت لواء الدّفاع عنها تماما كأخيها الرّجل، في حين كفلت المرأة عبر التيار الماركسي وسيلة فعّالة ترفع بها مظلوميتها وتثير قضاياها الحسّاسة، غير مكتفية بحقوق العاملات من النّساء من أجر وأكل وشرب، لأنّ الماركسية وإن كان ظاهرها الحديث عن النظم الاقتصادية المتوحشّة وهمجيتها وتحويل العمّال فيها إلى عبودية جديدة لا ينقصها إلّا سوق النّخاسة، إلّا أنّها – مع ذلك – أبانت عن جانب آخر تمثّل في الدّعوة إلى إعلاء حقوق العمّال بوصفهم خزّان المجتمع من المؤن والخدمات وكذا المناداة بالحرّية والعدالة والمساواة بين أطياف المجتمع.

ولعلّ الإنزال الذي قامت به النّساء في مطار الماركسيين، محمّلات بزاد شيوعي ثقيل كان في شقّ منه ردّا على مكانة المرأة الوضيعة عند الرأسماليين، أو على الأقل كما صوّره الماركسيون لتغذية الصّراع الإيديولوجي، فأقبلن على كتب كارل ماركس يتلقّفن كلّ ما يعلي من شأن المرأة، فأصبحت من حيث تدري أو لا تدري جنديا

(1) ينظر: يمنى طريف الخوتلي : ـ النسوية وفلسفة العلم ـ مجلة عالم الفكر ـ مج 34 ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ـ 2005 ـ ص11.

(2) نرجس رودكر ـ الحركة النسوية ـ ص93

ماركسيا يستهدف إسقاط الليبرالية وإحلال الماركسية مكانها [1] تجنّدت النساء مع الماركسيين لأنهن رأينه نهجا أكثر إنصافا للمرأة وتعبيرا عن قضاياها الجوهرية، وعدم الاكتفاء بوظائفها التقليدية التي وظّفها الرأسماليون توظيفا مصلحيا – حسبه – فقط لخفض أجور الرّجال وللبحث عن مصادر توفير لرؤوس الأموال عبر الاستفادة من عمالة رخيصة وليس حبا للمرأة أو تقديسا لمكانتها واعترافا بفضلها.

3– النسوية الراديكالية :

واستجابة لهذا التّضارب في المصالح أوّلا وفي الأفكار والقناعات ثانيا، شعرت النّسويات بالحاجة إلى تأسيس ضرب آخر من النّسوية، لا تكون فيه المرأة مجرّد وسيلة توظّفها قوى أخرى بهدف تحقيق المكاسب، وإنّما حركة نسوية تعبّر فعلا عن المرأة لذاتها ومن أجل ذاتها، وتعلي شأن المرأة فنشأت النسوية الراديكالية .

لقد تأسست نواة هذا الاتجاه في أمريكا وكانت بداية تعارض النسوية الأوربية بوصفها حركة تحولت إلى أداة بيد غيرها، وكانت أغلب منتسباتها من حملة الشهادات الجامعية، فهي حركة نخبوية أمريكية، اتهمت بكونها تتنفّس نزعة إقصائية، لأنّها غالت في انتقاد كلّ من يخالفها [2] واعتبر الباحثون أنّ هذا التّوجّه كان نقطة انعطاف في مسار النسوية، لأنّه حوّلها من حركة تدافع عن النساء إلى حركة تناوئ الرّجال، بل تعادي كلّ من يخالفها، لا سيما عند بعض النسويات، والحكم لا يمكن أن يعمّم طبعا .

ومن الجزائريات من ركبن هذه الموجة– موجة النسوية بانتماءاتها ومرجعياتها – وسرن في فلكها باحثات عن غد أفضل يضمن للمرأة جزءا من كرامتها واعتبارها كما فعلت فضيلة الفاروق التي سنتناول توجّهها الفكري ونظرتها إلى الرجل بشيء من التّفصيل منطلقين من مدوّنة روائية ليكون العمل أكثر موضوعية.

ومجمل القول في المسألة: لقد عايش الجزائريون كلّ تلك المحطّات بحمولاتها الإيديولوجية المتنوعة، فتأثّروا ببعضها، وردّوا بعضها لتناقضه مع المبادئ والأعراف، والنّظر المتأني في توالي تلك الأنساق الثقافية على المجتمع وتفاعله معها يقف على جملة محطّات أبرزها :

(1) ينظر: المرجع نفسه ـ ص 96.

(2) نرجس رودكر ـ الحركة النسوية ـ ص 102.

-المجتمع الجزائري لم يكن بمعزل عن العالم، بل شاركه التّغيرات وواكب تحوّلاته الكبرى لا سيما في شقّها الثّقافي والإيديولوجي.

-للفرد قدرة بالغة على توجيه النّسق الثقافي وتحويله من طابعه الفردي إلى معطى جماعي تشاركي، إذا توفّرت الإيديولوجيا وحسُن التّرويج لها.

-الجزائريون لم يقبلوا كلّ ما وفد عليهم من تيارات فكرية، بل أخضعوها لمشرحة الشرع والعرف فقبلوا بعضها وردّوا الآخر .

-رفض بعض التّوجّهات لا يعني مطلقا غياب تأثيراتها في المجتمع، ووجود طائفة تتبناها، وهذا ممّا لا يختلف فيه.

-الحركة النسوية في الجزائر لم تختلف عن أخواتها في العالم، بل رفعت القضايا النسوية نفسها كحق التعليم، ونبذ الباتريارکية .

***

الفصل الأول:

مفهوم الهوية وحضورها
في الأدب النسوي

المبحث الأول: التّأصيل النظري للهوية :

تعد الهوية من أبرز المفاهيم حضورا في العلوم الإنسانية، ومن أكثرها حظا وعناية من أهل النقد واللغة والفلسفة على حدّ سواء، إذ استحوذت على قسط وافر من كتاباتهم النقدية تنظيرا وممارسة، لما تفطنوا لأهميتها بوصفها ملازمة لوجود الإنسان، فتبدّت ملامحها وتجلياتها، في كل ما نقرأه ونسمعه سواء أكان كلاما عاديا أم فنيا، أو في تلك الخطابات الإعلامية، وقد أثمرت جهود الباحثين و المفكّرين، والأكاديميين والأدباء تعريفات كثيرة للهوية، صعب حصرها أو الإحاطة بها، فتعددت بتعدد اتجاهات المهتمين وجنسياتهم وإيديولوجياتهم وتخصصاتهم. وقبل البدء بتحديد مجموعة من تلك التعاريف، سنقف عند المعنى اللغوي لمصطلح الهوية على النحو التالي:

1) المعنى اللّغوي:

قبل التطرق إلى الهويات النسوية لابد من إزالة اللبس والغموض الذي يكتنف مفهوم الهوية باعتباره مصطلحا في غاية الصعوبة والتعقيد، كونه يتماوج بين معارف إنسانية مختلفة، ممّا جعل مرجعيات توصيفه خاضعة للتّوجّه الفكري والإيديولوجي تارة، وللتّأثر بعلم بعينه تارة أخرى، وهذا ما يفسّر تعدّد التعريفات من جهة، وتداخلها من جهة أخرى، وإن كان ذلك ضربا من الثراء المعرفي المطلوب في العلوم الإنسانية.

ورد في معجم " تصحيح لغة الأعلام " أن لفظ الهوية (بضم الهاء) هو الأصح في اللسان العربي فلا ينبغي فتحها مطلقا " لا يصح في لفظ الهُوِيَةُ فتح الهاء، فهو خطأ شائع على ألسنة الكثيرين (...). فأصل الهوية وهي كلمة هو (بضم الهاء) ولا أحد ينطق بها بفتحها، والأصل فيها السؤال: من هو فلان؟ والجواب هو كذا وكذا، وما يجيء في الجواب هو هوية الشخص : اسمه. أمّا الهوية (بفتح الهاء) فلا وجود لها في العربية، وبالتالي لا دلالة لها"[1] والحاصل أنّ الهوية بالفتح : إمّا لحن جلي وجب تصويبه إحقاقا للقاعدة الصّرفية المذكورة أو أنّها بمعنى آخر غير المقصود هنا.

وهذا أمر ليس خافيا على أهل الصّرف، إذ لا يجوز تغيير حركة الحرف الأول للمنسوب إليه بعد النسبة للأصل، فتقول : جَزَئِرٌ ـــــ جَزَائِرِيٌّ و بما أنّ حركة الهاء في الأصل " هُو" مضمومة كانت لفظة الهوية بضمّ الهاء لا بفتحها، إلاّ أنّ تتبّع درج هذا المصطلح على الألسن يلفي أنّ الخطأ الشّائع – فتح هاء الهوية – أكثر انتشارا من الصواب، حتّى عند النخبة والمثقفين وليس لدى العامّة فقط.

(1) عبد الهادي بوطالب ـ معجم لغة الأعلام ـ مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت ـ د.ط ـ 2006 ـ ص 138.

هذا عن المفهوم اللّغوي للهوية التي بمعنى أصل الشيء، وغير بعيد عن هذا التعريف يذهب علماء الرياضيات إلى تعريفها بشكل مقارب :"....وتَحْمِل بمفهومها العام معنى فضفاضا يحيل إلى الذات أو الجوهر أي "تطابق الشيء مع ذاته، وقد تم التعبير عنها بالصيغة الرياضية أ = أ...."[1]. ومن هذا، يُشير المفهوم الرياضي– الذي يعدّ ضربا من التأصيل اللغوي – إلى أنّ الهوية في هذا العلم تستخدم للدلالة على الأشياء المتطابقة أو المتقايسة أو المتساوية، وبخاصة في علم من العلوم الدّقيقة مثل الرياضيات التي تتعامل في حساباتها المختلفة مع النّظائر والمتشابهات بكثرة، فاستعاض العلماء عن الهوية بلفظ (تساوي) "= ".

وانطلاقا من هذه المعادلة الرياضية، يحدد "هايدجر" "Heidgger" مفهوم الهوية بأن "الهو " (Est) يميط اللثام عن مبدأ كينونة الهوية أي كيفية كينونة كل ما هو موجود هو نفسه مع نفسه، فمبدأ الهوية قائم على كينونة الكائن، فلكل كائن الحق في الهوية أي الوحدة مع ذاته"[2]. الملاحظ أن هذا المفهوم يدنو قليلا من المنظور الفلسفي — وإن كان يحمل توصيفا لغويا– الذي يبحث في كينونات الأشياء وجوهرها، أي في ذواتها، ومن هنا يقرّ "هايدغر" بأنَّ الهوية حق متأصّل لكلّ شيء، إذ أنّ كلّ ذات تتطابق مع نفسها بما لا يدع مجالا للشكّ أو الإنكار، وهذا ما ينطق به الواقع قبل أي متاهات فلسفية أو رؤى فكرية.

ومما جاء في المعجم العربي الميسّر، فإنَّ معنى هُوية دالٌّ على الحقيقة المطلقة في الأشياء والأحياء المشتملة على الحقائق والصفات الجوهرية ومن ذلك (هُوية النّفس الإنسانية) المنسوبة إلى "هُو" المحققة للشخصية [3].

ويشير هذا التحديد إلى مجموعة من الصّفات التي تميّز الذّات عن غيرها، وبالأخص تلك الصّفات الجوهرية الأصيلة لا الصفات العارضة الطّارئة التي قد تتحقّق في الذّات وقد تَغيب، وهي صرفا منسوبة إلى "هُو" ضمير الغائب المفرد لتدلّ على كونها متميزة ومتفرّدة وخاصة، كما يشير التعريف أيضا إلى اعتبارها مجموعة الحقائق التي ربما تكون مخالفة للظّاهر. وبالتالي لا يُحكم على الهُوية والانتماء بما هو ظاهر دائما لأنّ ما يظهر قد لا يعكس حقيقة الأشياء كما هو معلوم لدى الجميع، بل يُحكم عليها انطلاقا ممّا هو كائن(حقيقة).

(1) سعيدة بن بوزة ـ الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي ـ دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع ـ دمشق ـ ط1ـ 2016 ـ ص23.
(2) المرجع نفسه ـ ص 23.
(3) ينظر: أحمد زكي بدوي ـ صديقة يوسف محمود ـ المعجم العربي الميسّر للمدرسة والجامعة «دار الكتاب المصري ـ القاهرة ص 793.

بينما أرجع قاموس سمير الموسوعي دلالة الهوية (هـ- و) إلى فلسفة تحاول معرفة هوية الأشياء والمفاهيم وحقيقتها المطلقة، أي ما يعرّف به الشّخص كالاسم والنّسب والجنسية وتاريخ الولادة [1].

ويُفْهم من هذا التعريف أنَّ الهوية متعلّقة بالأشخاص والأشياء والمفاهيم، وتشمل العاقل وغيره، بل تشمل المادي (الأشياء) وغير المادي (المفاهيم)، وهي بهذا الاعتبار حقيقة كل شيء ولا تختص بجنس أو فصيلة أو نوع، أمّا إذا ارتبطت بالإنسان فإنّ المقصود بها غالبا الاسم والمعلومات الشخصية الملازمة له، ومن أجل ذلك تكتفي بطاقات الهوية العالمية بتدوين ما هو ثابت ومستقرّ، فلا تشير إلى لون الأسنان أو الوزن أو تسريحة الشّعر ممّا لا يلزم حالا واحدا بل يتغيّر بتغيّر القناعات والأجيال.

كما نجد تعريفات أخرى مقاربة لما ذُكر، في بعض المواقع الإلكترونية التي تهتم بالقضايا الفكرية والأدبية وبالعلوم الإنسانية عموما إذ نجد التعريف التالي مثلا: "الهُوية مشتقة من الضمير "هو". أمّا مصطلح" الهُو هُو" المركب من تكرار الضمير هو فقد تمّ وضعه كاسم معرّف ب (ال) ومعناه (الاتحاد بالذات) ويشير مفهوم الهوية إلى ما يكون به الشيء "هو هو"، أي من حيث تشخّصه وتحقّقه في ذاته وتمييزه عن غيره، فهو وعاء الضمير الجمعي لأي تكتل بشري، ومحتوى لهذا الضّمير. في نفس الآن، بما يشمله من قيم وعادات ومقومات تكيّف وعي الجماعة وإرادتها في الوجود والحياة داخل نطاق الحفاظ على كيانها"[2].

نلحظ أنّ هذا التّعريف يميّز بين هوية فردية تتمثّل فيما يميّز الشّخص الواحد عن بقية المحيطين به من سمات جوهريّة يختص بها، وهُوية جماعية تمثّل ما يختص به تجمّع بشري كامل من عادات وتقاليد وطقوس وأعراف وغيرها مما يجعله يختلف عن مجتمع آخر.

ومن التأصيلات الأكاديمية اللغوية لماهية الهوية التي عنيت بها بعض الرسائل الجامعية أو المقالات المنشورة في مجلات محكّمة أو في المحافل الثقافية المختلفة ذات الصلة بالموضوع، ما أثارته الباحثة سعيدة بن بوزة التي اعتبرت أنَّ الهوية:" تحمل معنى واسعا وفضفاضا يحيل إلى الذّات أو الجوهر أي تطابق الشيء مع ذاته "[3].

هذا التعريف وإن كان لغويا فإنّه أضاف إلى ما سبقه الحديث عن تداخل الهوية مع الذّات، إلّا أنّه يحمل بعدا فكريا فلسفيا يظهر في إشارته إلى أنّ مفهوم الهوية واسع وزئبقي ليس من السّهل أن يُضبط في

(1) ينظر: سهل حسيب سماحة ـ قاموس سمير الموسوعي ـ دار سمير للنشر ـ ط12005 بيروت ـ لبنان ص661.

(2) تعريف الهوية ـ نقلا عن الموقع: http://mawdoo3.com

(3) سعيدة بن بوزة ـ الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي ـ ص 23.

سطر أو سطرين ولا في مؤلَّف أو مؤَلفين، ولا أن يحدّد في اتّجاه أو اتّجاهين. والإحاطة الواسعة به تأصيلا وتفصيلا تقتضي الإلمام بكثير من العلوم الإنسانية، وليس ملاحقة الجذر اللغوي في القواميس فقط.

يتضح مما سبق، أنَّ تتبّع مفهوم الهوية من النّاحية اللّغوية بالرّجوع إلى القواميس المعتبرة، أو بالإفادة من المواقع الموثوقة والرسائل الأكاديمية المحكّمة يجعل الباحث يقف على جملة من الملحوظات المهمة، ندرجها كالآتي:

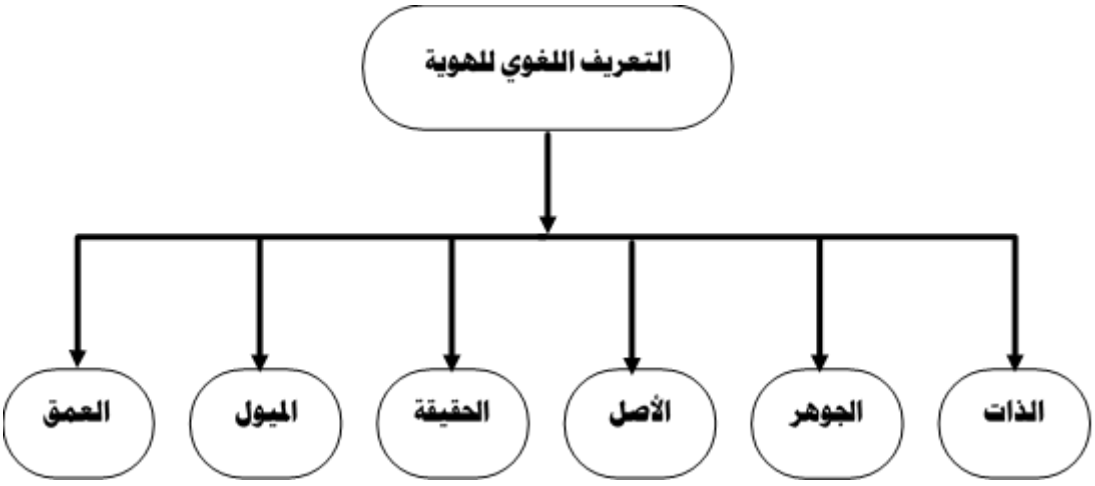
-مصطلح الهوية المراد تأصيله في هذه الأطروحة مصطلح طارئ عند العرب لذلك لم ينلْ حظّه في أمّات المعاجم القديمة، كلسان العرب لابن منظور والقاموس المحيط و الصحاح وغيرها ولهذا الاعتبار استندنا في ذلك إلى قواميس مدرسية، ومعاجم محدثة، وكان الواجب في تتبع معاني اللفظ واستبانة تطور دلالته الرّجوع إلى التوصيفات المعجمية القديمة.

-رغم أنّ الكثير من التعريفات رُبطت بالجانب اللّغوي إلّا أنّها لم تشر إلى جوانب لغوية إلّا في حديثها عن قضية النّسبة التي هي مبحث صرفي، إذ أورد تعريف أنّ الهوية منسوبة إلى ضمير الغائب المفرد "هو"وفي غير ذلك كانت جل المحاولات ربطا للمصطلح بمصطلحات تقاربه في الجذور اللغوية.

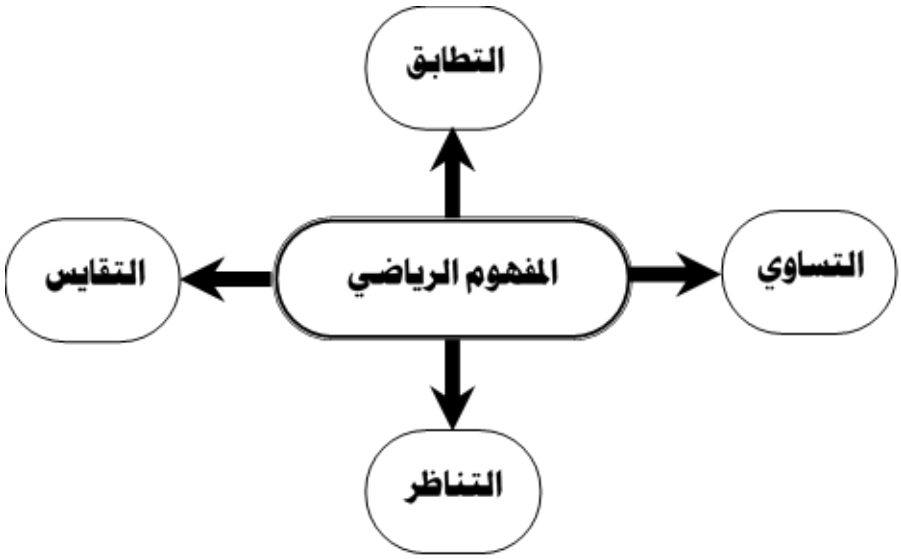
-المعنى اللغوي للهوية كان يقترب أحيانا من الجانب الفلسفي، وأحيانا يدنو من علم الاجتماع، وتارة يتقاطع مع علم النّفس، لأنّ هذا المصطلح وليد الاجتهادات الفكرية الحديثة بالمعنى المعاصر لها، وهذا يدل على أمرين أحدهما أنّ التعريفات الاصطلاحية في الغالب ترتد إلى أصلها اللغوي وتنطلق منها، والآخر أنّ المقاربة المعجمية وحدها قاصرة عن الإحاطة بالمصطلح مهما اجتهد المجتهدون.

-أشارت القواميس إلى الهوية بمعان أخرى تدل في مجملها على العمق والأصل، وهو معنى قريب من المعنى اللغوي الشّائع، وتشترك معها في الجذر اللغوي :هـ و ي، إلّا أنّها بفتح الهاء، إذ الهوية هي عمق الشّيء وجوهره. وربّما استعير هذا المعنى الذي يبدو بعيدا قليلا عن المفهوم اللغوي المعاصر والمشهور للهوية، للدّلالة على المعنى الحديث للمصطلح لكون الهوية دالّة على أصل الشيء وعمقه، ولعلّه سبب آخر لخلط الكثير بين الهوية بالضمّ التي هي أصح صرفيا، والهوية بالفتح التي أشير إليها.

-يلتبس مفهوم الهوية التباسا شديدا مع عديد المصطلحات المقاربة له، وهذا وارد في العلوم الإنسانية التي تبقى نسبية خاضعة لاجتهاد البشر وأحيانا انطباعاتهم مهما اجتهدوا في تقريب الرؤى وتحري الدقة، ويمكن أن تضبط تلك الالتباسات على النحو الآتي :



بل إن الأمر يتعدّى المفهوم اللغوي الذي تحكمه الاجتهادات، إلى الجانب العلمي الخالص الذي يدّعي الموضوعية، في علم كالرياضيات مثلا، إذ نجد اختلافا كبيرا في اختيار المصطلحات التي تقابل الهوية، هوية الشيء أو الشّكل أو الرّقم، بوصفها حدّا له أو تعبيرا عنه، أو تعريفا له، والأمر موضّح في المخطّط التالي:



2) المفهوم السياسي للهوية

ترتبط الهوية ارتباطا كبيرا بالسياسة، بل وللأوضاع السياسية السائدة في دولة ما، والاتجاه السياسي المهيمن عليها دور كبير في تحديد هوية الجماعة المنتمية لتلك البلاد وتوجيهها بما يتلاءم مع التوجّه السياسي العام لتلك الفئة، وهذا كلّه أدى إلى بروز حركات تحررية تطالب بضرورة احترام خصوصيات الأقليات بوصفها هوية تمثّلهم وتعبّر عن انتمائهم، فجعلوا الهوية وقود الفكر التحرّري، في مواجهة هوية أخرى هي هوية المحتلّ الغاصب، وانطلقوا تدفعهم العصبيات والقوميات.

وعلى هذا الاعتبار "...توجه الهوية، بمكوناتها ومرجعياتها، حاملها فكريا وسلوكيا، فهي نمط من الإديولوجيا تتعين بتعالق الأفعال بمراجع معينة، تميز فاعلها عن غيره، وهي من حيث الوجود سيرورة، كما تختلف مع تغير محدداتها، زمنيا، ومكانيا، وثقافيا . أي أنها ليست جوهرية، بل مرتبطة بالفضاء المنتج لها، لذلك " لا تعطى مرة واحدة وإلى الأبد، فهي تتشكل وتتحول على طول الوجود "فالهوية في طور التكوين، تتجمع مكوناتها من التاريخ والثقافة والسياسة ... إلخ وتتموضع بشكل ما، وقد توجهها السياسة باتجاه معين، فتستقر برهة من الزمن، وتعاود التحول مع مؤثرات جديدة، وتموضعها كثيرا ما يعزز بعلامات مادية، تدل على تشكيلها، وتمظهرها في وقت ومكان معينين. ومادية الهوية مادية اعتبارية، ليست كمادية الموجودات والمحسوسات، بل تظهر في تأثيرها على الأفراد في تشكيل وعيهم وتوجهاتهم . وتعتمد الهوية في حضورها على جملة الصفات التي تميز موجودا ما، فردا أو جماعة، عن سواه، بحيث يبقى الموجود هو هو، وغيره غيره، بإبراز ما يحد الموجود عما عداه وما يخصه ذاتيا. والهوية العامة تنتج عن الاشتراك في ممارسات اجتماعية، وعادات، وتقاليد، وأخلاق مشتركة مدة زمنية طويلة، فتكون أمتن وشبه طبيعية في تركيزها على الانفصال عن الآخرين، وتصبح محل تفاخر وتنافس..."[1]

أشار المقبوس إلى أمور ينبغي العناية بها، أوّلها أنّ الهوية تنمو وتتغيّر،وأنّها مرتبطة أشد ارتباط بالإيديولوجيا التي تغذّيها في كلّ حين، وتنهل من مشارب السياسة المختلفة، بتياراتها وانتماءاتها، ثم إنّ ممارسة هذه الهوية في شكل أفعال إجرائية لا يتم إلّا عبر الوعي لا عبر أفعال عينية تدركها الحواس، فوجودها اعتباري لا يدرك إلّا مجرّدا.

(1) يوسف حسين محمد حمدان ـ الهولة وتجلياتها السريدة في أعمال إيميل حبيبي ـ رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها ـ كلية الدّراسات العليا ـ الجامعة الأردنية ـ كانون الأوّل ـ 2007 ـ ص18.

ولذلك كانت مسألة الهوية من أكثر المسائل المؤثرة في الظّواهر السياسية للدولة تعقيدا، فالأمن الهوياتي يؤثر ويتأثّر بالأمن السياسي والاجتماعي على حدّ سواء، وهذا لا يحتاج براهين أو حججا، كما تعد الهوية أحد المرتكزات المهمّة في السياسة الحديثة. وبالقدر الذي تساعد التنظيمات والبنى السياسية على إقامة التّماسك السياسي، لابد لها سواء أكانت دولة أم حركة أو حزبا أن تعمل على وضع خطط واستراتيجيات للدفاع عنها وهذا ما يسمة بسياسات الهوية [1].

وعليه فإنّ أي مغامرة ساسية خارجية لا تعوّل علىى التّماسك الدّاخلي الذي تضمنه الهوية المشتركة، سيبوء غالبا بالفشل الذّريع، لأنّ ما تحقّقه الديبلماسيات على الصّعيد الخارجي، قد يهدمه نسيج بشري داخلي غير متماسك، ولنا في مفاوضات السّودان مع إيثيوبيا حول سدّ النهضة خير مثال، حيث عجز السودانيون عن افتكاك تنازلات من إيثيوبيا حول حصّة السودان من نهر النيل، عكس مصر، لأنّ الجبهة الدّاخلية كانت تقف في كلّ مرّة لتعيد اهتمام القائمين على السلطة هناك إلى الدّاخل، إلى أن انتهى الأمر بانفصال جنوب السودان عن دولة السودان.

تقيم السياسات الحديثة إذن، وزنا كبيرا للهوية، فهي معيار أساس في توجيه الأعراف الدبلوماسية، وكذا في رسم السياسة العامّة للبلد، في شقّيها الدّاخلي والخارجي، وغالبا ما تقوم الأحلاف والتكتّلات على هذا الأساس بالدّرجة الأولى، ولنا في الحرب العالمية وفي قيام الاتحاد الأوربي خير دليل، فلا الدِّين مشترك ولا اللغة واحدة ولا العادات متقاربة، ولكن المصلحة السياسية لهؤلاء جميعا جعلتهم يعزفون على وتر الهوية المشتركة، فنجحوا في تعزيز روح الانتماء عند الأوربيين مثلا بوصفها هوية جماعية. وهي بوصفها معطى سياسيا تعرّف أنّها علم وفنّ وأساس صناعة الحضارة الإنسانية، بداية من الوعي بالذّات، وما يمكنها اصطناعه، إلى رسم مكانة مستقبلية في العالم، وفرض واقع آخر، وتقوم هوية كل أمّة على ما تتميّز به عن بقية الأمم كدينها ولغتها [2].

من هذا المنطلق السياسي، تبدو الهوية جملة مبادئ تتبناها الأمم، وتحاول فرضها ونشرها في محاولة لتغيير الخارطة الحضارية للعالم، وفقا لنظرتها. وهذا التّوجّه، إضافة إلى كونه إقصائيا يسعى لاستيعاب المنظومة

(1) ينظر: فارس لونيس ـ سياسات الهوية وأثرها على الاستقرار والمواطنة بين ال ـ هم ـ و ـ نحن ـ 23 مايو 2015 – أعمال المؤتمر الدولي الثامن: التنوع الثقافي / طرابلس 21 /23ماي 2015 ص1.

(2) ينظر: إبراهيم الديب ـ بناء مفهوم الهوية وأدوارها الوظيفية في صناعة هوية الدولة الحديثة ـ هويتي لدراسات القيم والهوية ـ ص4.

الثقافية العالمية، فإنّه لم يكن منصفا بحق الكثير من الأقليات داخل الأمّة بذاتها، لأنّها وحّدت معيار الهوية ونسقها، متجاهلة الفسيفساء العرقية لأي مجتمع، وهذا ما أدى إلى تنامي الفكر التّحرّري. لا سيما في بعض الدّول التي قامت على أطلال حضارات أخرى سبقتها، كما هو الشّأن بالنّسبة لحال الهنود الحمر مع الرّجل الأبيض كما يسمونه، فلاتزال الهوية الهندية ناقمة على البريطانيية وتصفهم بالغزاة إلى يومنا هذا، ولنا في تصريحات القادة البوليفيين – في أمريكا اللاتينية – خير دليل على أنّ تسييس الهوية قد ينمّي روح العداء ويحدث الحساسيات المفرطة بدل أن يحقق اللّحمة والتماسك بين أبناء الوطن الواحد.

لقد تنامى استخدام كلمة الهوية متأثرا بالوضع السياسي بأمريكا الذي ساهم بدوره في ترسيخ اصطلاح الهوية، وفرضه على لغة الإعلام كما على التحليل الاجتماعي والسياسي. ففي نهاية الستينات، برزت الأقلية الأمريكية من أصل إفريقي، خصوصاً بظهور منظمة "الفهود السّود "سنة 1966، ثم حذت أقليات أخرى حذو حركة السّود مطالبة بالاعتراف بخصوصيتها، وهذه الظرفية أنتجت "صحوة هوية حقيقية" في سنوات السبعينات [1]. إنَّ الشّعور بالانتماء إلى فئة معينة تشترك مع الفرد في مجموعة من السّمات البيولوجية والإثنية والثقافية، والرّغبة في الدّفاع عن حقوق الجماعة التي ينتمي إليها ومن خلالها عن ذاته، يبرز إلى السّطح المفهوم السّياسي للهوية الذي لا يكتفي بجرد القواسم المشتركة بين الأفراد، بل يسعى للمرافعة عليها وإثباتها وإحقاقها.

ونظرا لتنامي الصراع بين الهوية الزنجية في أمريكا مثلا، وهوية الرّجل الأبيض، وبلوغ الصّراع حدّا ينذر بمستقبل أسود، لعبت المنظومات السياسية لعبة المصطلحات "فالنزاعات العنصرية لم تعد تسمى الآن كما كانت تسمى في عهد الاستعمار "عبء الرّجل الأبيض " أي واجبه الحضاري الذي يفرض عليه استعمار البدائيين المتخلّفين، أصبحت النزاعات العنصرية في أيامنا ترتدي ثيابا أكاديمية زاهية الألوان"[2].

وقد بدا صراع الهويات بارزَ الملامح، شديد اللهجة، تصاعدت معه فكرة الكره والكره المضاد، ممّا جعل الأقوياء يحاولون تغيير بعض المصطلحات التي تؤجج النزاع، مع الإبقاء على أصل المفهوم، بما يخدم مصالح فئة معينة، فبدل سطوة الهوية البيضاء واستعباد الزنوج، تعالت دعوات التعايش والتقارب ونبذ الصدام

(1) ينظر: ققة سعادو مسعودي كلثوم ـ الهوية المهنية للمرأ ة الجزائرية العاملة في ظل متطلبات الأمن الإنساني ـ الملتقى الدولي الثاني حول المجالات الإجتماعية التقليدية والحديثة وإنتاج الهوية الفردية والجماعية في المجتمع الجزائري ـ جامعة قا دي مربا ورقلة ـ كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ـ قسم علم الاجتماع والديموغرافيا ص85.

(2) غازي بن عبد الرحمان القصيبي ـ العولمة والهوية الوطنية ـ مكتبة العبيكان ـ الرياض ـ ط2 ـ 2002/1423 ص17.

مع الآخر. وأُلبِست تلك الدعاوى لباس التنوير تارة، وثياب نشر الديموقراطية أحيانا وملابس أخرى مختلفة تارات أخرى.

ولهذا حاول العديد من السّياسيين توظيف مسألة الهوية لتحقيق مآرب شخصية، فنظّروا وأصّلوا وفرضوا هويات بعينها على المجتمع، مستفيدين من هالة التقديس التي ضربت حول بعض القوميات كما حصل في بعض الخلافات السياسية الطويلة التي استحالت نزاعات مسلّحة نتيجة توجيه الهوية توجيها سياسيا، واستخدمت المسألة لكسب التعاطف الدّولي، أو للعب على شعب الله المختار أو القومية العربية أو غيرها من النزعات الهوياتية الإقصائية.

إنّ الكثير من الحركات الاستيطانية اكتسبت شرعيتها من الهوية وخرافات التفوق العرقي، وهذا لاشكّ ما يثبته الواقع والتّاريخ، فقد حرص الصهاينة مثلا على تكريس نظرية العرق الصّافي وتفرّد الهوية اليهودية وتميّزها وهذا حسب المنظّرين يعطيها حقّ السّيطرة والتسيير، حتّى ربطوا أماكن كثيرة من أرض فلسطين بالهوية اليهودية وأعطوها هالة قدسية. ويسعى الفكر التربوي الإسرائيلي إلى ربط الناشئة بمدينة القدس فقال عنها مدينة الله والمدينة المقدّسة والمدينة الصادقة، كما أنّها تضم تابوت داوود، وبنى فيها سليمان الهيكل ليكون المأوى الرّمزي لإله إسرائيل في أرضه (أرض فلسطين) وبين شعبه الذين هم اليهود طبعا، وعندما نُفْيَ اليهود وهاموا في الأرض على وجوههم كانوا يتذكّرون أورشليم في كلّ عيد فصح ويتواعدون بالعودة واللّقاء فيها العام المقبل ويأخذون على ذلك المواثيق والأيمان المغلّظة، وهكذا أوهمت الحركة الصهيونية أنّ القدس يهودية بالمفهوم السياسي [1].

إنَّ هذا المقتطف من الكتاب يُركّز على جانب الهوية الصهيونية، ومحاولة حَشْد كلّ ما هو تاريخي وميتافيزيقي غيبي لإعطاء الشرعية للممارسات الإسرائيلية في مدينة القدس المحتلة، فالوعد الإلهي لليهود بأنّهم سيعودون لهذه الأرض المباركة، ورسائل داود وسليمان المشفرة للعبرانيين حين اختاروا هذه الأرض لإقامة معابدهم، حسبهم كافية ليعيش هذا الشعب هنا في هذه الأرض التي هي ملك كلّ يهودي، فالرب لا يخطئ في اختياره والأنبياء لا ينطقون جزافا، وعليه فواجب أبناء الله أن يجسّدوا كلمة الله في أرضه وأن ينفذوا ما طلبه.

(1) ينظر: محمد فوزي عبد المقصود ـ اتجاهات الفكر التربوي المعاصر في إسرائيل ـ كتب عربية ـ دط- دت ص163.

وهذا المنظور لا شكّ يرافقه تصوّر عام للآخر المختلف لا سيما العربي الذي يعتبر عند الغالبية السّاحقة المنافس في الأرض، والخصم في السّاحة، والعدو الذي لا يؤتمن. وتجدر الإشارة إلى مواقف اليهود من العرب مختلفة إلّا أنّها متقاربة عموما.

هناك ثلاثة مفاهيم رئيسية: تصور الصّفوة الإسرائيلية (التّقليدية والمعاصرة) للعرب، وتصور العلماء الإسرائيليين، وتصوّر الرّأي العام الإسرائيلي. بالنّسبة للصفوة الإسرائيلية المعاصرة، فهي ترى أنّ الشّخصية العربيّة تتّسم بعدوانية أصيلة وتأييد الصّراع والحرب، وترجع هذه العدوانية إلى الإسلام الذي نادى بسمو المسلمين على غيرهم، بالإضافة – على حدّ زعمهم – إلى أنّه دين ذو نزعة حربية، كما ترى هذه الصفوة أنّ الشّخصية العربيّة تتسم بالانفعالية التي ترد إلى الضعف الحضاري، أي أنّها ترى عقلانية الإسرائيلي مقابل انفعالية العربي، وتقدّم الإسرائيلي مقابل تخلّف العربي، وواقعية الإسرائيلي مقابل الأوهام التي يعيش فيها العربي. وأمّا عن تصوّر العلماء الإسرائيليين للشخصيّة العربيّة فهم يرون أنّها تتسم بالجمود والتّصلب وليست قادرة على تجاوز سلبياتها العديدة نتيجة سمات غريزية تتّسم بها، وفيما يتعلّق بمفهوم الرّأي العام الإسرائيلي عن الشّخصية العربيّة، فإنّ العرب يتّسمون في نظر الغالبية العظمى من الإسرائيليين بأنّهم كسالى وذكاؤهم منخفض مقارنة مع باقي الأجناس والأعراق، وتملؤهم مشاعر الحقد والكره تجاه كلّ الأمم غيرهم، وذلك كلّه لأنّهم لا يملكون اللحاق بركبهم ولا مجاراتهم. وفي ذلك دلالة على النّظرة الدّونية للإسرائيليين تجاه العرب [1].

وربّما تنطلق الهوية من أساس جنسي بيولوجي فرداني ما تلبث أن تكتسب بعدها السّياسي، وهذا الضرب بالضبط يحيل على معنى إيجابي للهوية السياسية عكس الذي علق بالأذهان وعلى هذا الأساس تكون الهوية "إحساس فرد أو جماعة بالذات، إنها نتيجة وعي الذات، بأنني أو نحن نمتلك خصائص مميزة ككينونة تميزني عنك وتميزنا عنهم. فالطفل الجديد قد يمتلك عناصر هوية ما عند ولادته بعلاقة مع اسمه وجنسه وأبوته وأمومته ومواطنته، وهذه الأشياء في كل حال لا تصبح جزءا من هويته حتى يعيها الطفل ويعرف نفسه بها وتعرف المواطنة على أنها عضوية كاملة تنشأ من علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات كدفع الضرائب والدفاع عن البلد، وبما تمنحه من حقوق كحق التصويت وحق تولي المناصب العامة في الدولة"[2].

(1) ينظر: محمد فوزي عبد المقصود ـ اتجاهات الفكر التربوي المعاصر في إسرائيل ـ ص276 إلى ص279.

(2) حبيب صالح مهدي ـ دراسة في مفهوم الهوية ـ هيئة التعليم التقني ـ مركز الدراسات الإقليمية ـ 5 (13).

هذا التعريف، وإن ركز على مصطلحات من صميم الممارسة السياسية كالمواطنة والتصويت وتولي المناصب في الدّولة، إلّا أنّه يرتدّ إلى تأصيل نظري يربطها أحيانا بالبيولوجيا وأحيانا بعلم النفس وتارة بعلم الاجتماع وغيرها والدليل تلك المصطلحات المتخصّصة مثل الكينونة والعضوية وفرداني إلخ...

يستند الباقر العفيف إلى التاريخ لبيان فعل السياسة بالهوية ويتحدث عن الرحالة الذين زاروا مملكة الفونج في الربع الأول من القرن السادس عشر فوجدوا سكّانا تم ترتيبهم وفق الهُوية العرقية والإثنية..... وقد تربّع العرب على قمّة الهرم الاجتماعي، لأسباب دينية بالمقام الأوّل، وهذا ماجعل بقية الأمم ترغب في الانتماء إلى هذا الجنس، حتى من القادة والأمراء ومنهم ملك الفونج يقول إنه ينتمي لقبيلة عربية أصيلة تنتهي إلى الأمويين عكس ما يشاع عنه، وذلك كلّه حتى يعطي نفسه حقّ الحكم بقوة الجنس العربي[1]. نرى انطلاقا مما ورد أنّ مَلِك الفونج قد أثبت حقّه السّياسي (الحكم والتدبير) باعتباره أنسب الجماعة للتسيير ليس بكونه الأقوى مرفولوجيا أو الأذكى أو الأكثر تجربة وحنكة وحكمة بل لأنّه ينحدر من قبيلة عربية أصيلة، وذلك كاف- حسبه- ليتلقى الجميع قراراته بالقبول والتّسليم. وبهذا كانت الهوية حجّته وبينته. لقد بدا واضحا أنّ فكرة إقصاء الآخر لم تتوقف هنا، بل تلقفتها العديد من الأمم، فأعطت أسماء لها خُصّت بها دون سواها، وأسماء لسواهم من باب الانتقاص، ففي أوربا مثلا لاقى هذا الاتجاه رواجا وإقبالا كبيرين، في ظل تزايد المدّ العنصري الجارف الذي عصف بأجزاء كبيرة من القارة وأوقد نار خلافات فكرية ونزاعات مسلّحة أيضا.

ويرى فاليري أنّ اسم الأوربيين لا يطلق إلّا على الشّعوب التي خضعت لثلاثة مؤثرات ترمز إليها وهي: روما والقدس وأثينا، فمن روما أتت الإمبراطورية، مع سلطة الدّولة المنظّمة والقانون والمؤسسات الممثلة للمواطنة، ومن القدس (المسيحية) أتت القيم الخلقية والضمير والعدالة ومن أثينا وفدت المحاججة والعقلانية والمنطق، أمّا غيرهم من الأجناس والأمم فنادرا ما استقام لهم من هذه الأمور شيء.[2]. إنَّ قول فاليري فيه الكثير من التجنّي على الآخر، وتقديس الأنا، حتّى إنّ تسمية البربر قد أطلقت ظلما على كلّ ثقافة وهوية خارجة عن اليونان، حتّى أصبح اللفظ منقصة ومذمّة بمرور الوقت، فيقال عن كلّ همجي وفوضوي بربري،

(1) الباقر العفيف ـ ماوراء دارفور ـ الهوية والحرب الأهلية في السودان ـ ترجمة محمد سليمان ـ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ـ مصر ط1 2006 ص11 و12.

(2) ينظر: تزيفيتان تودوروف ـ الخوف من البرابرة ـ ما وراء صدام الحضارات ـ ترجمة جان ماجد جبور ـ هيئة أبو ظبي للثّقافة والتراث ـ كلمة ـ الإمارات العربية المتحدة ـ ط1 ـ 2009 ـ ص172.

وعن كلّ تصرف أهوج تغيب فيه العقلانية والتّحضّر بربري، بل نُسب إلى البرابرة الأفعال الإجرامية والإرهابية فصرنا نسمع اليوم بالاعتداء البربري الوحشي، وكأنّ البربرية والهمجية كلمتان مترادفتان، ولا شكّ أنّ الكثير من هذا التّجنّي يتحمّله أولئك الذين عرّفوا الهويات تعريفا إقصائيا يكرّس فكرة الذّات المتعالية – المركزية الأوربية– وهذا توجّه خطير يلغي حقّ الآخر ودوره في التّاريخ.

لقد أدركرت الكثير من الحكومات المتعقّلة أنّ امتطاء ركاب الهوية لاحتواء الأمم وحكمها وتوجيهها، مسألة غاية في الخسّة والخطورة، فحاولت سنّ قوانين ملزمة تجرّم التّعصّب والتفريق على أساس عرقي. وتعدّى هذا الإجراء الإقليم الدّاخلي وراح يناصر حقوق المستضعفين من الهويات المستضعفة في كلّ مكان تدفعه النزعة الإنسانية. وفي هذا السّياق "أصدر مجلس الشيوخ الأمريكي قانونا بمقاطعة النّظام العنصري الحاكم في جنوب إفريقيا، حيث كان النّاس يُصنّفون كالدّواجن، وطبقا للدّستور الأمريكي استخدم ريغان حقّ الفيتو وأعاد القانون إلى مجلس الشيوخ ليُعاد التّصويت عليه، ولكنّه حصل على أكثر من ثلثي الأصوات وبذلك صدر القرار رغما عنه، ووقف كينيدي يصيح: فلتسمع بريتوريا صوتنا من هنا وتعرف أنّه لم يعد هناك مكان للمتعصّبين ولذوي العقول المتحجّرة"[1].إنَّ هذا المقتطف يؤكّد تنامي المدّ المناهض للعنصرية، وسواء أكانت المقولات مجرّد شعارات رنّانة لاستمالة الرّأي العام والاستهلاك الإعلامي، – خاصة أنّ الولايات المتحدة الأمريكية كانت تعيش الأزمة نفسها – أم أنّها فعلا تعبّر عن قناعات أصحابها، فهي عندما توصّف بنصّ تشريعي على أنّها جريمة ويصادق عليها في أهمّ هيئة تشريعية في أكبر بلدان العالم فإنّ الأمر لا شكّ انتصار لحقوق الأقليات والهويات والعرقيات في أن تعيش كغيرها حرّة كريمة، واعتراف بالتّقصير في التّعاطي مع مثل هذه القضايا الإنسانية الحسّاسة.

ختاماً لهذا العنصر المتعلق بالهوية في شقّها السياسي، تستثيرنا جملة من النتائج التي نوردها على النّحو التالي:

–الهوية مصطلح رئيس من مصطلحات السياسة لذلك كانت من أوائل ما يتواطأ عليه السياسيون في سنّ دساتير الأمم وتبين عناصر تلك الهوية ويجرّم أي انتقاص أو إساءة لواحد من تلك الرّموز، يعاقب عليه القانون عقوبات قاسية كاللّغة الرسمية والدين والرّاية والنشيد ورئيس الدّولة والعملة الوطنية.

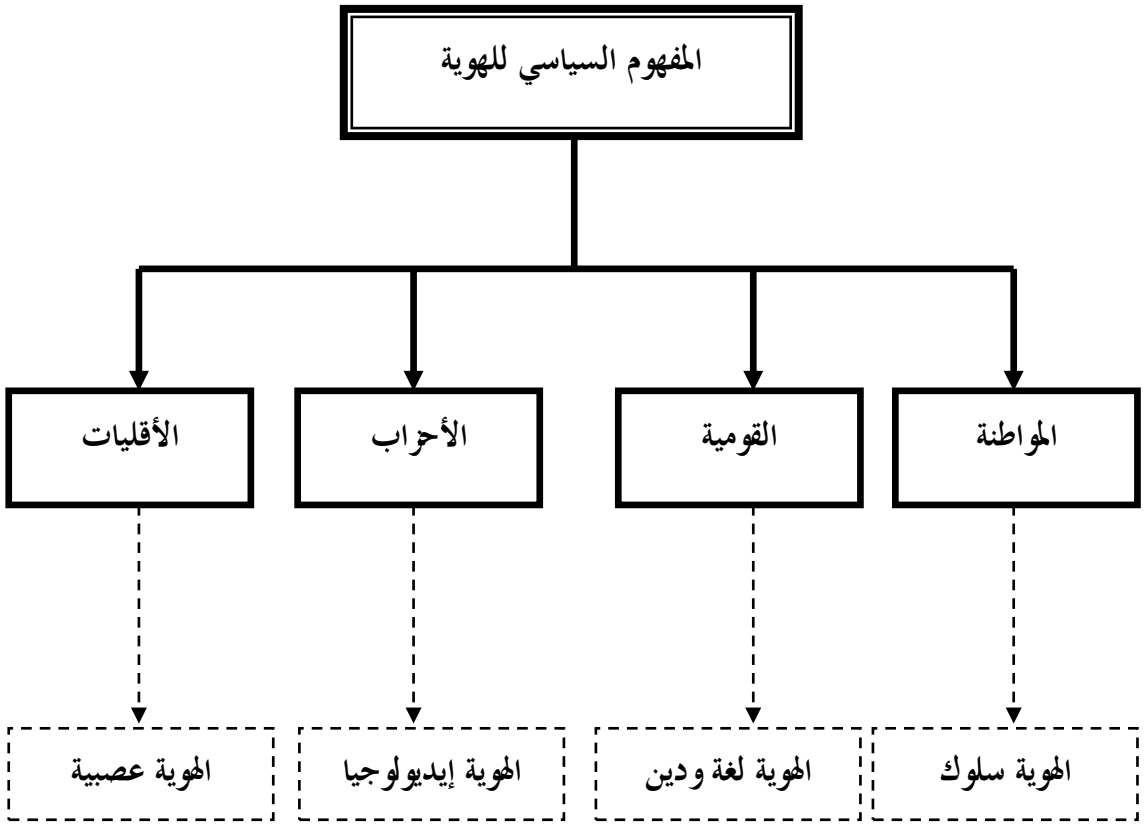
–حاول الكثير من السّاسة استخدام الهوية لتحقيق مآرب شخصية، مدّعين أحقّية عرق وتفوّقه، أو قدسية قومية معيّنة، كالحكم باسم آل البيت في العهد العبّاسي، أو الحكم بالمحاصصة السياسية كما

(1) أحمد علي ـ مواقف دولية من العنصرية في إفريقيا الجنوبية ـ مجلّة العربي ـ العدد 508 ذو القعدة 1421/ فبراير 2001 ص 19.

في لبنان التي تفرض الرئيس نصرانيا، والوزير الأول سنيا، ورئيس البرلمان شيعيا. وقد جرّت هذه الممارساتُ البشريةَ إلى حروب فتّاكة، كالحرب العالمية الأولى التي أوقدت فكرة الجنس الآري الألماني جذوتها، وكذا احتلال الصّهاينة لبلاد المسلمين في أرض فلسطين منطلقين في ذلك كلّه من تقديس للعرقيات (العرق الصّافي، شعب الله المختار....).

-لا ينبغي تعميم الأحكام كما لا يمكن إنكار وجود طائفة من المعتدلين في جملة السياسيين، فالتّحيّز للهويّة لم يكن سمة الجميع، وقد نطقت الإنسانية في أحوال كثيرة، وثّقها التّاريخ واحتفظت بها الذّاكرة الإنسانية، فنجد مثلا من المفكرين الفرنسيين من ساند الثورة الجزائرية كالفيلسوف جان بول سارتر، ونجد من اليهود من دافع عن حقوق الفلسطينيين في الوجود والحياة والكرامة، ومن الساسة الأمريكيين من رفض العدوان الغاشم على أفغانستان والعراق وغيرهما من البلاد المختلفة إثنيا عنهم.

-ترتبط الهوية في جانبها السّياسي بمصطلحات تؤدّي المعنى نفسه تقريبا، مثل المواطنة، القومية، الإيديولوجيا السياسية، توجّه الحزب أو الحركة السياسية وغيرها من المترادفات.



3) المنظور الفلسفي للهوية:

هناك من يفصّل في تعاطي الفلسفة مع عديد المصطلحات العلمية لخصوصيتها، لأنّ المشارب العقدية والقناعات الفكرية تفعل فعلها، ولهذا تنوع تعريف الفلاسفة للهوية تنوّعا لم يعرفه أي حقل معرفي آخر. ولعل النظرة الفلسفية للموضوع، تشير إلى أنّ البحث هنا مزدوج له شقّ إيديولوجي وآخر معرفي فإن تعلّق الأمر بالبحث في الهوية كنّا أمام الجانب المعرفي، أمّا إن كان البحث عن الهوية فنحن في الشّق الإيديولوجي [1]. إنها نقطة مهمّة في البحث الفلسفي وليست من عبث الفلاسفة كما يرى البعض، لأنّ الفلسفة ليست جملة تنظيرات وجردا للاختلافات وإحصاء للنظريات وحسب، وإنّما هي فكر وتوجّهات وقناعات، لذلك لا يمكن التّسليم لأي طرف بأنه يمتلك الحقيقة المطلقة التي لا تقبل نقدا، وإنّما هي جملة اجتهادات تحتمل الصواب كما تحتملا الخطأ، وهي غير نهائية كما أنّها غير ملزمة .

وقبل الخوض في تلك التعريفات وجردها، وجب الإشارة بداية إلى أنّ جلّها يمكن أن يصنّف ضمن محورين بارزين هما :

التصور الأولّ: يرى أن الهوية معطى ثابت مكتمل و متحقق في الماضي أمّا الحاضر فهو محاولة لإد راك هذا النّموذج/ المثال وتحقيقه إذ يقول محمد عمارة في هذا الصّدد:"... الهوية تعني جوهر الشيء وحقيقته، فهوية الإنسان أوالثقافة أو الحضارة هي جوهرها وحقيقتها(...و)هوية الشيء، هي ثوابته التي لا تتجدد ولا تتغير، تتجلى وتفصح عن ذاتها دون أن تخلي مكانها لنقيضها طالما بقيت الذّات على قيد الحياة ...".[2]

لقد ربط هذا الطّرح الهوية بالماضي، بما هو ثابت لا يتجدّد ولا يتغيّر، واعتبرها مقولة ثابتة متحقّقة منذ الأزل، ومحاولات الحاضر للقبض عليها كانت في الحقيقة تجسيدا لتلك المقولة وتحقيقا لها فحسب، ولم تكن بوجه من الأوجه تعريفا لها أو سعيا لتغييرها.

أما **التصور الثاني**: فهو تصور حركي وحيوي، يعدّ الهوية مكتسبة قابلة للتغير والتجدّد باستمرار، وهذا لا ينفي قطعا كونها متأصلة وثابتة، يرى زكي نجيب محمود : أنّ الهوية ثابتة في ركائزها ودعائمها التي لا

(1) ينظر: محمد راتب الحلاق ـ نحن والآخر (دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ـ منشورات اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق ـ ب.ط ـ 1997 ـ ص 53.

(2) محمد عمارة ـ أزمة الفكر الإسلامي ـ دار الشرق الأوسط للنشر – 1990 ـ د ط ـ ص 24.

تقوم إلّا عليها، وأمّا تلك الفروع والجزئيات فلا مانع أن تتطوّر وتتجدّد دون أن يؤثّر ذلك في الهوية الأم لأي مجتمع، والدّليل اختلاف الحضارات والأعراف والتقاليد بين أفراد الأمّة التي تجمعها هوية واحدة [1] وأمثلة ذلك كثيرة، كاختلاف المذاهب في الهوية الدينية الواحدة، كما هو الشّأن مثلا عند المسلمين الذين اتفقوا في الأصول كتوحيد الله واتباع سنة نبيه، واختلفوا في الفروع على مذاهب كثيرة كالمالكية والحنابلة وغيرهما...

وتتنوع التعريفات الفلسفية للهوية بتنوع المشارب الإيديولوجية والفكرية للباحثين، ويصعب التّقبّض على تعريف يلقى إجماعا أو قبولا واسعا، لأنّ الفلسفة مجال واسع يسع جميع الآراء المختلفة بل حتى المتناقضة منها، ويكفل حق الجميع في التفكير، ولعلّ ذلك هو سبب اختلاف نظرات المفكرين للهوية. لهذا، فإنّ الهوية بمفهومها الواسع المتشعّب لا يمكن أن نجدها إلّا في التعريفات الفلسفية، وحتّى تلك الحقول المعرفية المجاورة حين حاولت تعريف المصطلح، وجدت نفسها بعد كثير من التأصيل والتفصيل تلجأ إلى التعريف الفلسفي.

فالمعجم الوسيط مثلا في التعريف الذي تمت الإشارة إليه قد نزع نزوعا فلسفيا في التعريف، رغم كونه معجما لغويا بالدرجة الأولى، يعنى بجمع المادّة اللغوية والبحث في الجذور وتتبّع كلام العرب واستقرائه وضرب الأمثلة عليه من شواهد العرب القدامى.

ويجمع العديد من المفكرين والفلاسفة المهتمين بقضايا الهوية وتمثّلاتها المتباينة أنه "ليس ثمّة ما هو أقلّ تحديدا، وأكثر تشتيتا ممّا هي هوية كلّ واحد، ليس ثمة ما يصعب أن نحزره أكثر من وجهنا حين لا تكون موجودةً مرآةٌ تعكس صورته، إذا حاولت أن أتطلّع في ذاتي، معرّضا نفسي للخطر، لا أعثر إلّا على ليل وضباب وهاوية "[2]. إذا كان أهل الاختصاص من الأكاديميين والباحثين يقرّون بصراحة أنّ مفهوم الهوية مراوغ ومتهلهل يعسر التّقبّض عليه، إذ أقترن ذكرها بالضباب والليل والهاوية والتشتيت وكلّها ألفاظ موحية بالغموض والإبهام الذي يبعث عليه الشّك الفلسفي والروح النقدية، فإنّ الأمر في حقّ غيرهم من المبتدئين في البحث أكثر ورودا وأوقع للخلاف.

وممّا يزيد تعقيد ضبط المصطلح من الناحية الفلسفية – حسب الفلاسفة طبعا- أنّ المصطلح ليس جاهزا يُستقبل ويُدرك مرّة واحدة، وإنّما شأنه كشأن الكثير من المصطلحات الفلسفية، يولد ثم يحبو ثم يستوي

(1) ينظر: زكي نجيب محمود ـ عربي بين ثقافتين ـ دار الشروق ط – 2 ـ 1993 ص 67 .

(2) مرايا الهوية ـ الأدب المسكون بالفلسفة ـ جون فرانسزا ماركيز ـ ترجمة كميل داغر ـ المنظمة العربية للترجمة بيروت ـ لبنان ـ ط1ـ 2005ـ ص15.

قائما. ويذهب أليكس ميشللي إلى أنّ "الهوية ليست كيانا يعطى دفعة واحدة وإلى الأبد. إنّها حقيقة تولد وتنمو وتتغاير، وتشيخ وتعاني من الأزمات الوجودية والاستلاب"[1]. شُبّهت هذه المقاربة الهويةَ إذن بحال الإنسان فهي تولد وتنمو وتشيخ وتمرّ بمراحل عديدة وأزمات وجودية، تجعلها دائمة التبدّل والتحوّل، وهي لا تكاد تستقرّ على حال، ومشكلة إيجاد تعريف توافقي لها يكمن في هذه النّقطة بالذّات، لأنّ الثابت كما هو معلوم يسهل حدّه وتوصيفه، أمّا المتغيّر المتطوّر، فيقتضي الملاحقة والاستقراء لإضاءة بعض جوانبه.

إضافة إلى كل ما سبق، يبرز إلى السّطح مشكل آخر، هو عدم تفريق الكتب المعتبرة تفريقا واضحا بين الهوية، ومصطلحات أخرى تبدو مقاربة لها إلى حدّ كبير، وذلك – لا يشكّ – يزيد عبئاً آخر للباحث في هذا المجال. ومع كلّ هذا الاختلاف والإقرار بعسر الإحاطة بالمصطلح وجبت الإشارة إلى أكثر تلك التعريفات رواجا في الدرس الفلسفي، لا سيما عند أولئك الذين عُرفوا بالبحث في هذا الميدان من أمثال ليفيناس وهيغل وغيرهم. وجاء في المعجم الفلسفي أنّ "هوية الشيء في الفلسفة هي عينه: وتشخيصه وخصوصيته ووجوده المنفرد الذي لا يقع فيه اشتراك، والهوية عند القدماء تأخذ عدة معاني وهي التشخيص، والشخص نفسه يقع والوجود الخارجي.

فقالوا: ما به الشيء هو هو، باعتبار تحقيقه يسمى حقيقة وذاتا، وباعتبار تشخيصه يسمى هوية إذا كان جزئيا كحقيقة زيد" [2].

ومن ثم فإنه لا ينأى المفهوم الفلسفي كثيرا عن التعريف اللّغوي، إذ يعتبر الهوية حقيقة الشيء وعينه وذاته ونفسه، وخصوصيته المميّزة له عن غيره من الذوات والجمادات، ولا يختلف عنه إلّا فيما سمّاه " تحقيق الشّيء" الذي يقترب من مباحث الوجودية التي تتحدّث عن الوجود والماهية، أي طبيعة الشيء وجوهره من جهة، وتحقّقه على الواقع من جهة أخرى. ومن هذا المنطلق ذهب عديد الباحثين إلى تعريف الهوية تعريفا ينطلق من الآخر، بل لا يرى تعريفا آخر لها إلّا أنّها ضدّ الغير ونقيضه الذي لا يمكنه أن يجتمع به حتى ظهرت فلسفة مستقلة تعنى بالهويات المختلفة أو فلسفة الأغيار، أو الضيوف كما سمّاها بعض الفلاسفة من

(1) أليكس ميشللي ـ الهوية ـ ترجمة علي وطفة ـ دار الوسيم للخدمات الطباعية ـ دمشق ـ الطبعة العربية الأولى ـ 1993 ص7.
(2) جميل صليبا: المعجم الفلسفي ـ الجزء الثاني ـ دار الكتاب اللبناني ـ مكتبة المدرسة ـ بيروت لبنان ـ 1978 ص530.

أمثال: " ليفيناس"، ويتحدّد مفهوم الاختلاف في الفلسفة الحديثة بوصفه الخاصية التي تميز مفهوما عن معنى آخر، أو شيئا عن شيء آخر[1].

ثم انطلق الكثير من المهتمين بالعلاقات الإنسانية، والاختلاف تدفعهم التوجهات المختلفة والمشارب المتنوعة، فأثروا خزانة الفلسفة بعديد المؤلفات، وظهر الكثير من الأعلام الذين ارتبطت أسماؤهم بالآخر. فيرى المفكر والفيلسوف ليفيناس: "أن الهوية هي هوية الاختلاف بين الأنا والأخر فلا ينصهر أحدهما في الآخر"[2]. فقد أقام ليفيناس الهوية في مقام مقابل للآخر، على اعتباره باحثا متبحّرا في الغيرية والاختلاف، ولهذا يركّز على الآخر باعتباره ذاتا أخرى، أو هوية منفصلة، تمثّل الهوية آخرا بالنسبة لها، ولعلّ هذا التعريف يقرّب المعنى أكثر إلى الذّهن، فبالأضداد كما يقال تتمايز الأشياء إذ الهوية ببساطة تمثّل ما يقابل الآخر المختلف. ونظرا لمعاناة ليفيناس من اضطهاد النّازيين بحكم أصوله البولندية اليهودية، حاول صياغة فلسفته بشكل مختلف كل الاختلاف عن مجمل الفلسفة الغربية المادية المقدّسة للعنصر الأوروبي، والمناداة بمركزية العقل الأوربي، تلك الأفكارالتي تنزع نزوعا مادّيا نفعيا يجرّد الإنسان من إنسانيته، خاصة إذا تعلّق الأمر بهوية أخرى مخالفة، وذلك عن طريق الاستعاضة بالأخلاق التي اعتبرها ليفيناس "الفلسفة الأولى"[3].

لقد أقرّ ليفيناس نظرته للهوية (الأنا) والآخر (الهوية المضادة) جاعلا منها بديلا عن الأنطولوحيا التقليدية التي اعتاد عليها معظم الفلاسفة الغربيين. من باب السفسطة فقط، فجلّ الفلاسفة الذين عنوا بالأخلاق نجدهم في المقابل يمجّدون العرق الأوروبي.

وبدراسة إيمانويل ليفيناس تاريخ الفلسفة، أسّس تصوّرا آخر للهوّية على أساس مفهوم المغايرة والاختلاف اللذين هما أصل بشري ثابت، وقد جعلهما أساسا لفلسفته الرافضة للمفاهيم القائمة على المماثلة والمشابهة الإنسانية، فضاعت هوية الإنسان الحقيقية في غمار تلك المشابهة، ومن هنا وضع ليفيناس مشروعه الفلسفي على أساس إيتيقي أنطولوجي مبني على الحوار مع الآخر فيما سمّاه لاحقا بالضّيف[4]

(1) ينظر: سالم يقوت: مفهوم الاختلاف ـ مجلة مدارات فلسفية ـ ع/ 3 ـ فبراير 2000 ـ ص: – 65– 68.

(2) صابرين زغلول السيد ـ تناظر الهوية والدين ـ مسعى لاستقراء تأويلية إيمانويل ليفيناس ـ منشورات الاستغراب ـ مصر ـ 2018ص228.

(3) *Levinas E. Totality and Infinity –An Essay on Infinity –trans. Alphonso Lingis Pittsburgh: Duquesne-University Press –1969 –P. 281.*

(4) ينظر: صابرين زغلول السيد ـ تناظر الهوية والدين ـ مسعى لاستقراء تأويلية إيمانويل ليفيناس ـ ص227.

هذا الاعتدال مع الآخر، وتلك الموضوعية في توصيفه والتعامل معه، لم تكن حاضرة عند جميع الفلاسفة، حتى أولئك الذين عُرفوا بمثاليتهم وسباحتهم في عالم اليوتوبيا، فهذا الأب الروحي للفلسفة والفلاسفة "أفلاطون *Platon*" يتحدّث عن الآخر من وجهة نظره التي تحكمها النّرجسية وعقدة العظمة والتّفوق، ممهّدا فيما بعد لنظرية العرق الصّافي ثم أبناء الله ثم شعب الله المختار التي سبق الحديث عنها في الشّق السياسي للهوية " يعتبر أفلاطون أنّ غير اليوناني يعاني القصور العقلي أو العضلي، على خلاف اليوناني الذي يتمتّع بالكمال في الجانبين، ناهيك عن مناخ وجغرافية اليونان بموقعها الممتاز الذي يساعد على الإبداع في مختلف العلوم والفنّون " [1].

يُبِين القول عن ذاتية بارزة في التّعامل مع كل من يختلف عن الهوية اليونانية، ورغم محاولة أفلاطون ستر ذلك التّحيز بردّه إلى عوامل تاريخية وجغرافية ومناخية تمكّن الفرد اليوناني من اكتساب ذلك القدر الهائل من الإمكانات التي تجعله فريدا، إلّا أنّ الحديث عن المختلف بذلك الازدراء واعتباره قاصرا في الجانب العقلي والعضلي يكشف بوضوح أنّ الأمر لا يتعلّق إطلاقا بالجغرافيا وإنّما هو التّحيّز والذّاتية التي لا يكاد يسلم منهما أحد حتّى أعلام الفلسفة وكبار المفكرين الذين تقتضي الروح العلمية أن يتسموا بأقصى قدر من الحياد والابتعاد عن الذاتية المجافية للروح العلمية.

أمّا هيجل فيعيب على اللّغات الأوربية عدم قدرتها على التعبير عن الهوية باستخدام القرائن اللغوية المناسبة، إذ يرى أنّ الحكم ليس مجرد فعل ذاتي يمزج بين أمرين مستقلين، بل هو تصور تعبير عن الهوية بين الموضوع والمحمول، ولهذا فإنّه يعبّر عن قصور اللّغات الأوربية فعل الكينونة *être, to be* وغيرهما للدلالة على الرّابطة فقط، إلّا أنّ فعل الكينونة يدلّ على الوجود بينما الرّابطة في الحكم يجب أن تدلّ على الهوية [2]. نرى أنّ هذا التعريف يبرز فيه مصطلح جديد هو الوجود، ولذلك علاقة دون شكّ بتوجّه هيجل المنتمي إلى الفلسفة الوجودية التي تبحث في أصل الإنسان ومصيره وقيمته، ومسؤولياته المختلفة نحو الجماعة التي ينتمي إليها، ويربطها بمبحث لغوي نحوي خالص، إذ تعتبر اللغة صنيعة البشر وحليفة الفلسفة. والمعلوم أنّ "الفلسفة الوجودية تدور حول الفرد بكيانه المادي الملموس.... ففي عصر وسائل الإعلام الجماهيرية والدمار الشامل، يُحسَب للوجودية دفاعها عن القيمة الأصيلة لمن يسميه مناصرها الرئيسي أي الفرد الفاعل المكون من لحم

(1) عبد الله أوغرب ـ الذّات والآخر الغربي في روايتي ـ الغربة واليتيم ـ لعبد الله العروي ـ رسالة ماجستير في الأدب الحديث ـ جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان 2012/2011 ص94.

(2) ينظر: عبد الرحمن بدوي ـ موسوعة الفلسفة ـ ج1 ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط1 1984 ـ ص316.

ودم. فنحن نولد مخلوقات بيولوجية، لكننا يجب أن نصبح أفرادًا وجوديين عن طريق تحمل مسؤولية أفعالنا هذا تطبيق لنصيحة نيتشه « تتصرف على طبيعتك التي جُبلت عليها "[1].

يعنى الفكر الوجودي إذن بكلّ ما يهم الإنسان وحياته وكرامته، وينأى هذا الفكر على عكس التيارات الفلسفية التي سبقته عن التمثّلات الميتافيزيقة التي تبقى حبيسة عالم المثل، فيصعب تنزيلها إلى الواقع في شكل ممارسات، ولعلّ هذا كلّه عجّل بظهور مدرسة فكرية جديدة تلتزم بالدفاع عن هذا الإنسان بدل إرهاقه بالتجريدات التي بدأ يفقد الثّقة في كثير منها لكونها تصورات لا تخدم إلّا طائفة من النّاس هم النّخبة والمثقفون والمشتغلون على الحقل الفلسفي في حين أنّها تغفل مقاربة مصالح السّواد الأعظم من النّاس الذين ليسوا فلاسفة قطعا.

وممّا تفرّخ عن هذه الفلسفات الفئوية ظهور نوع آخر من الهوية هي الهوية النّسوية التي يتقاطع فيها النقد الثقافي مع علم الاجتماع والفلسفة، قد تبلغ بأفكارها حدّ الإقصاء إذا غالت في النرجسية وتعظيم الذّات. والهوية النسوية هي شكل من أشكال وعي الذّات وإثبات الأنا، بعيدا عن معطيات الثقافة الأبوية التي لازمتها عبر التاريخ، وكرّست هيمنة الرجل، وهمّشت المرأة. فصارت الهوية النسوية نتيجة هذا الفكر الذكوري المهيمن "تعبيرا عن الصورة المترسّخة في الأذهان، والظاهرة المتكررة في الأجيال، أنها المتدنية، المهمشة، النّاقصة..."[2].

وهذا الموقف لا يمكن أن يؤخذ على إطلاقه طبعا، إذ لا يعدم قوم وجود منصفين، لا تحرّكهم انتماءات إيديولوجية إقصائية، ولا نزعات متعالية، كما لا يعني تنزيه كلّ النسويات أيضا من التعاطي السلبي أحيانا مع الرّجل في أعمالهنّ الفكرية والإبداعية فالمسألة إذن لا علاقة لها بالجنس ولا باللون، وإنّما هي العقل والمنطق والإنصاف.

إذن لا ينأى التعريف النسوي للهوية كثيرا عن غيره من العلوم الإسنانية إذ لا يكاد يخرج عن دلالة تطابق الذّات مع نفسها، أو التّماهي والتّناسخ أو التعبير عن اللّب والجوهر والحقيقة والأصل في كلّ شيء.

(1) توماس آرفلين ـ الوجودية مقدمة قصيرة جدّا ـ ترجمة مروة عبد السلام ـ دار كلمات للنشر ـ القاهرة ـ ط1 ـ 2014 ـ ص10.

(2) سامية العنزي ـ الهوية الأنثوية ـ وجهة نظر نسوية ـ 29 يناير 2018 ـ الرابط الإلكتروني ـ www.lahaonline.com.

بعد تتبعنا للتعريفات الفلسفية للهوية كغيرها من التّأصيلات النّظرية، يمكّن الخروج بالملحوظات العلمية التالية:

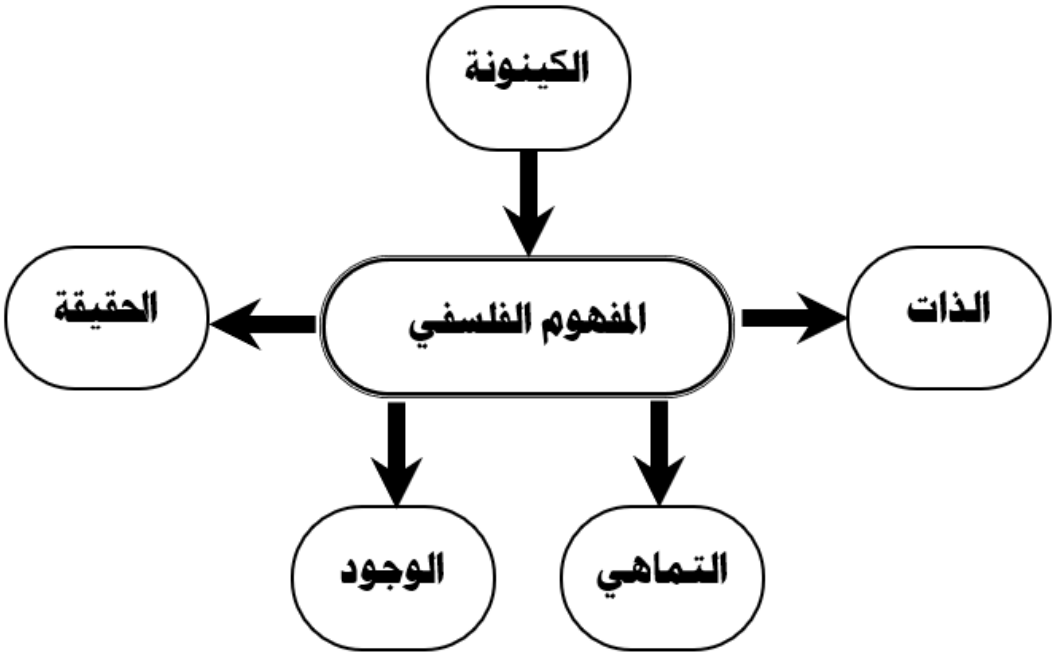
-المفهوم الفلسفي غالى في الاختلاف، حيث لا يكاد الباحث يقف على تعريفين موحّدين للمصطلح، لأنّ المدارس الفلسفية الكبرى أثرت في توجّهات القواميس، فنجد فلسفة الاختلاف تعرّفها يشكل يختلف عن الفلسفة الوجودية، وكذا عن فلسفة الأخلاق وهكذا.

-ترتدّ أغلب التعريفات في اللغة والسياسة ختاما إلى الفلسفة، لأنّها وجدت فيها ما يشفي غليل الباحثين، وما يغني ثقافة الاختلاف، بعيدا عن النظرات الأحادية المغلقة.

-تنوعت المقابلات المصطلحية الدّالة على مفهوم الهوية عند الفلاسفة، فيعبّر عنها بالذّات أو الكينونة أو الجوهر، أو الوجود أو الانطباق.

-ربط بعض المفكّرين قضية الهوية باللغة حين لم يجدوا تعريفا موحّدا لها، فأصبح هذا التعريف أكثرها تداولا إلى يومنا هذا، فيقال إنّ هوية الفرد هي ما يميّزه عن غيره وما يجعله مختلفا عن الآخر، الذي هو هوية أخرى بدوره.

والرسم التوضيحي أدناه يبين المفهوم الفلسفي للهوية:



4) الهوية عند علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا:

تتقاطع الأنثروبولوجيا تقاطعا كبيرا مع علم الاجتماع، بحكم اتحاد موضوع الدّراسة في كثير من الأحيان، وإن كانت طريقة التعاطي تختلف، إذ يعنى العِلْمان بدراسة الإنسان بوصفه كائنا منتجا للأنساق الثقافية والاجتماعية، وبوصفه كائنا يحيى ضمن الجماعة، وعلى هذا الاعتبار تشكّل الهوية موضوع بحث خصبا، لخصوصيته البشرية من جهة ولارتباطه بالمنجز البشري من جهة أخرى.

ويبحث علم الاجتماع عموما في علاقة الفرد بغيره، لذلك كانت أغلب دراساته منصبّة في هذا الميدان، وقد اختلفت نظرته للكثير من المعارف الإنسانية، وفق منهجه الذي يربط الفرد بمحيطه على اعتباره كائنا اجتماعيا لايمكنه العيش منفردا كما يقرّ غير واحد من علماء الاجتماع من أمثال عبد الرّحمان بن خلدون، خاصة إذا كان التجمّع وسيلته الوحيدة للدفاع عن نفسه وتحقيق مصالحه، كما كان الشّأن، في المجتمعات البدائية الأولى التي غابت فيها المدنية. ورغم ذلك أدركت أنّ روح الجماعة أولى من الفردانية، سواء أكان ذلك خيارا أم حتمية مفروضة، حتى قالت العرب قديما للدّلالي على هذا المعنى: الكثرة تغلب الشّجاعة.

ومع ذلك تجدر الإشارة أوّلا، إلى أنّ الغموض الذي يلفّ مفهوم الهوية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، يزداد اتقادا وتموّجا هنا، لأنّ الأمر لا يتعلّق فقط بضبط المصطلح وإنّما يتعداه إلى محاولة إيجاد قواسم مشتركة وأرضية تفاهم، بين علمين بارزين من العلوم الإنسانية، " فإن كل محاولة لإعطاء تعريف واضح ونهائي للهوية، بحيث ترضي علماء النفس والاجتماع والأنثربولوجيين ستظل بدون جدوى"[1]. وما يُفهم من المقبوس أنّ العوائق الابستمولوجية، تقف دون التواضع على تعريف موحّد يرتضيه الجميع، فالعلوم الإنسانية وإن بدت متجاورة ومتجانسة، إلّا أنّ الولوج لأعماقها يكشف عن تباين في الماهية والغاية، وهو ما يضاعف فرص التوافق في مقاربة المباحث الإنسانية، إذ يطرقه كلّ طرف حسب طبيعة العلم الذي يشتغل عليه، والهوية مبحث من تلك المباحث كما أشار "أوريول"لأنّه يرتبط بالإنسان ولذلك اهتمت به كل العلوم الإنسانية.

إنَّ أوائل علماء الاجتماع اعتبروا أفراد هذه المجتمعات البدائية مجرّدين من أيّ وعي فردي فعلى سبيل المثال اعتبر دوركايم أنّ الوعي البدائي هو بالكامل خارج الذّات في تلك المجتمعات الجزئية، فالبدائيون يتماهون

(1) *Oriol.M : La crise de l'état comme forme culturelles, In peuples méditerranéens, 1983, p32.*

في أدوارهم الجماعية، فهم خاضعون بصفة بارزة للـ(نحن) في بقائهم البيولوجي، حتّى إنّ تعريف الواحد منهم لذاته مرتبط بالكامل بالغير، إذ يرتدّ إلى النّسب [1].

يشير كلود برنار إلى مسألة الجماعية أو الذوبان في الجماعة، وهو من المعلوم الذي لا يُختلف فيه، وقد أشار إلى هذا الكثير من الباحثين في الظاهرة البشرية قديما وحديثا، وتزداد الرابطة الاجتماعية بين الأفراد كلّما ابتعدوا عن المدنية، إذ يحسّون بضرورة هذه اللّحمة التي تضمن لهم البقاء فلايرضون لها بديلا، عكس الأمم المتحضّرة التي وجدت بدائل لضمان الاستمرار، بعد التقدّم الذي أحرزه الإنسان، واكتشفات الأسلحة ومواد التموين وغيرها ممّا يجعل حاجة البشر لبعضهم تتقلّص إلى أدنى المستويات.

لم يقتصر ربط الفرد بالجماعة على تلك المستويات البسيطة، المتعلّقة أساسا بالبقاء على قيد الحياة، أو ضمان الأمن، بل تعدّاه إلى الكثير من المباحث الإنسانية المعقّدة، كالهوية مثلا، التي يحاول علماء الاجتماع جعلها جماعية لا يتحدّد معناها إلّا بالرّجوع إلى المجتمع، ألا ترى الواحد من هؤلاء ومنهم العرب القدامى إذا قيل له عرّف نفسك لم يذكر في الغالب إنجازاته ولا سماته العقلية والبدنية بل راح يسترسل في إحصاء نسبه وذكر أجداده. ويستند أصحاب هذا الطرح إلى مسلّمة تعتبر الهوية:"... مجموعة الخصائص والمميزات التي ينفرد بها فرد أو شعب أو أمة، فتجعل كل من ينتمي إليها ذا ذاتية متميزة عن غيره، ويبقى هو ذاته ونفسه..."[2].

وبهذا الاعتبار تكون الهوية التزاما جماعيا يتلقى منتسبوه القيم والمبادئ من رافد واحد، وفي الوقت نفسه تدين له بالولاء التام الذي لا محيد عنه في حين يضمن هو لها الحماية والتمساك. فالإنسان لا يمكنه الانتماء لهوية وتكوين شخصية إلّا في ظل مجتمع مصغّر تمثّله الأسرة، ثم مجتمع آخر أكبر منه تمثّله الحياة المهنية أو الحياة الدينية والسياسية، ومن ثم فالفرد يكتسب من كلّ تلك المصادر ما يمهره لا حقا بمهره الخاص ويخرج الكل في شكل هوية[3].

(1) ينظر: كلود دوبار ـ أزمة الهويات ـ تفسير تحوّل ـ ترجمة: رندة بعث ـ المكتبة الشرقية ـ بيروت ـ ط1 ـ نوفمبر 2008 ـ ص 43.
(2) إبراهيم محمود عبد الباقي ـ الخطاب العربي المعاصر ـ عوامل البناء الحضاري في الكتابات العربية (1990-1996) ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ الولايات المتحدة الأمريكية ـ 2008 ـ ط1 ـ ص 103.
(3) ينظر: السابق ص 287.

وعليه، فإنّ منشأ الهوية ومستقرّها حسب من يتبنون هذا الموقف هو الجماعة بأنواعها، ولذلك يستحيل- حسبهم- أن تُبنى في ظل الفردانية إلّا إذا كانت هوية مرضية، ثمّ إنّ الهوية جماعية بأصلها، فلا تسمى كذلك إلّا بهذا الاعتبار، فيقال مثلا الهوية الإسلامية عندما يشترك جمع من النّاس في تبني هذا الاتجاه. ويركّز أصحاب هذا الطّرح على التّنشئة الاجتماعية ويبرزون دورها الفاعل والمؤثّر في بناء الشّخصية السّوية، وكذا سلبيات أيّ غياب للبيئة الاجتماعية الملائمة في تشكيل هوية طبيعية للأفراد، خاصة فئة المراهقين. كما يُرافع هذا الاتجاه على اعتبار "المراهقة نقلة نوعية للمراهق في المستوى التعليمي وتطور مهاراته الاجتماعية وقدراته العقلية والجسمية، ويعتبرها أريكسون مرحلة التعليق السيكولوجي الاجتماعي للهوية حيث تناضل الأنا في التفاعل مع الأدوار المعروضة في المجتمع، فيما يشبه الأزمة، كلّ مراهق يتوقع أن يختبر بعضاً من هذه الأزمة لأن أزمة الهوية هي مرحلة نمائية، والقدرة على تحقيق متطلباتها بنجاح يرتبط بطبيعة النماذج الاجتماعية، والخبرات الجديدة التي يتعرض لها المراهقون خلال التطورات الاجتماعية، وتعدّ من المؤثرات المهمّة في تشكيل الهوية".[1]

إنَّ ما يَنْتُج من كل ما أقرّه أريكسون، هو أنّ المراهقة مرحلة حسّاسة في بناء هوية الفرد، لأنّ الفرد يصبح في تماس مباشر مع المجتمع الذي هو مصدر تلك القيم والمبادئ التي تقوم عليها الهوية، فيحاول المراهق المقاومة ويدخل في صراع وجداني عقلي، وينتهي إلى ما يشبه الأزمة، ما تفتأ أن تأفل بمجرّد اكتساب خبرات اجتماعية جيّدة تكفل له التّكيّف مع هذا المعطى الاجتماعي الطّارئ، ويستقرّ أخيرا على اختيار الهوية التي تلائمه وتتماشى مع ميولاته وقناعاته. وهذا التّأقلم الجيّد مع المحيط يسمّيه علماء الاجتماع وعلماء النّفس على حدّ سواء بالتّوافق، الذي يعتبره سعد جلال "عملية ديناميكية مستمرّة يحاول بها الإنسان عن طريق تفسير سلوكه أن يحقّق التوافق بين نفسه وبين بيئته التي تشمل كلّ ما يحيط به من مؤثّرات أو ميكانيزمات للوصول إلى حالة من الاستقرار النّفسي، البدني والتّكيف الاجتماعي"[2]. لعل ما أضافه هذا التّأصيل إلى ما سبق، أنّ التوافق عملية مستمرّة ومتجدّدة، تعرف حالات هدنة، وأخرى للاضطراب والصراع العنيف، لا يحدّ هذه العملية إطار زماني مغلق، وإنّما يستمرّ هذا السّجال بين الأنا الفردانية والمحيط الحافّ بها مادامت

(1) فريال حمّود ـ مستويات تشّكل الهوية الاجتماعية وعلاقتها بالمجالات الأساسية المكونة لها لدى عينة من طلبة الصف الأول الثانوي من الجنسين دراسة ميدانية في المدارس الثانوية العامة في مدينة دمشق ـ كلية التربية ـ مجلة جامعة دمشق – المجلد 27 – ملحق – 2011 ص556.

(2) بوعناني جيلالي ـ كعوان فوزية ـ الملتقى الجهوي لمستشاري التّوجيه بتلمسان ـ اختبار التّوافق العام ـ مقاطعة الغرب 1 ـ 31/30ماي 1999 ص3.

الحياة واستمرت الخلافات وتنوعت الأهواء والنّزوات. هذا على كلّ لا يعني أنّ ذلك الصّراع أبدي لا يزول ولا ينتهي، بل يمكن في أكثر الأحيان أن يجد الفرد أرضية مشتركة للتّفاوض مع الجماعة المحيطة لينتهي الأمر بتوقيع ميثاق توافق سوسيولوجي يضمن له الاستقرار بأنواعه.

ويذهب عدد آخر من الباحثين إلى اعتبار الهوية تواطؤا بين أفراد جماعة معينة، على مجموعة من الأنساق الموحّدة لهم من عادات وتقاليد وطقوس وغيرها، فإن اصطلح أغلبهم على تلك القواسم سميت حينذاك هوية جماعية. إذ يرى إبراهيم الديب "أنّها تعايش واتّفاق مجموعة من البشر على مجموعة من المعتقدات والأفكار والمفاهيم والعادات والتقاليد التي تحكم وتنظّم نمط حياتهم اليومي، فتميّزهم عن بقية من حولهم فيعتزون بها في عالم الأشخاص والأفكار والأشياء فهم يعتقدون بمنظومة من الشّعائر والقيم والمفاهيم، ويمارسونها في حياتهم اليومية البينية والخارجية مع الغير، ويعتقدون بقيمة أشخاص معينين يمثلون أعلاما سياسية وعلمية ودينية وثقافية ورياضية وتاريخية "[1].

ثم يتوسع هذا التّأطير النظري ليعتبر الهوية صناعة المجتمع، وخياره الذي ارتضاه ومارسه، ويتعدى الأمر تقديس المبادئ الجامعة من قيم وأعراف وشعائر، إلى تقديس الأشخاص الذين يلعبون هذا الدور من رجال الدّين والسياسة والرياضيين والمثقفين والعلماء والأبطال التاريخيين وغيرهم ممن يجدّون في الأمة روح الافتخار بانتمائهم للوطن واعتزازهم به، إمّا لغرض نبيل هو خدمة الأمّة وإما لمصالح شخصية يفتكّونه بهذه الوسيلة. أما السّوقة من عوام المجتمع، فيعبّرون عن انتمائهم لهوية معينة عن طريق بعض مظاهر الوحدة في أبسط تجلياتها، من قبيل الأطعمة والأزياء والعادات البسيطة، التي تبيّن بشكل جلي وحدة الصّف ووحدة الهوية كما هو واضح في المجتمعات البدائية كأمثال الهنود الحمر الذين تبرز فيهم روح الجماعة إلى حدّ لافت، كما يبدو اعتزازهم الكبير بهويتهم الهندية، فهم يضعون ريشا فوق رؤوسهم، ويرسمون أوشاما على أجسامهم ووجوههم، وكذلك الشأن بالنسبة للموضة عند المجتمعات المتحضرة التي تعنى بالكماليلات والرفاهية.

وأفرد بيير بورديو Pierre Bourdieu جانبا هاما من بحثه الذي خصّصه لموضوع الأزياء والثقافة وعلاقتها باصطناع هوية الفرد وتعزيز روح انتمائه لهوية معينة، وتحدّث بشيء من الإسهاب عن قدرة تلك الأزياء العجيبة على نقل جوانب من حضارات الأمم وتعبيرها عن هويتها بدرجة تفوق بكثير قدرة الكتب والتقريرات والدّراسات التجريدية المستفيضة، إذ يحكم على الشّخص بأنه فضولي أومتهوّر أو محافظ – وذلك

(1) إبراهيم الديب ـ بناء مفهوم الهوية وأدوارها الوظيفية في صناعة هوية الدولة الحديثة ـ ص5.

طبعا شيء من الهوية- انطلاقا من ألوان الأزياء أو أحجامهات أو أشكالها[1]. وهذا المعلوم لا يحتاج كثير تأمّل، فالكثير من الباحثين في علم الاجتماع كما في الأنثروبوبوجيا، يجعلون للباس علاقة كبيرة بهوية الشّخص، إذ نجد في الغالب لكلّ قومية محافظة، لباسا يميزها عن غيرها، ويبالغ أصحاب ذلك اللّباس في الاعتناء به بوصفه أمرا مقدّسا أوّلا، ثم لأنّه رمز لتلك الإثنية.

لا يُختلف في أهمية اللّباس ومدلولاته الأنثروبولوجية في أيّ حضارة، بل لعلّه أبرز ما يمكن للأنثروبولوجي الاتّكاء عليه لسبر أغوار الأمم واستبانة التوجّه العام لديموغرافيا أي بلد، فغطاء الرأس ولون العمامة وشكلها وطريقة وضعها كلّ ذلك يحيلك على الهوية الثاوية بين تلك الأسمال. ومن هذه قبيل هذه الأهمية، يبقى الزي أفضل ما يُعبر عن حال الأمة وعاداتها وتقاليدها وتراثها، بل إنه أكثر شواهد المأثور الشعبي تعقيداً، إذ يعتبر من الطقوس الممتدة عبر حياة الانسان يستدل بها على كثير من المؤشرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ويستدل غالبا من خلال لابسها على انتمائه الطبقي ومنزلته الاجتماعية وعمله وعمره، كما تعتبر وسيلة كشف عن تراث الشعوب عبر أجيال مختلفة[2]. ولعل من أوضح النماذج في ذلك، ارتداء الشّاش في منطقة الشاوية، والملاءة في بلاد القبائل وغيرها كثير، لايحصره عدّ ولا يحدّه إحصاء.

وغير بعيد عن هذا الاتجاه، يُعرّف مسلم محمد من جهته الهوية أنّها: "ذلك الإحساس الداخلي المطمئن للفرد على أنه هونفسه في الزمان وعلى أنه منسجم مع نفسه باستمرار مهما تعددت واختلفت المكانة الاجتماعية، وعلى أنه معترف به بما هو عليه من طرف الآخرين الذين يمثلون المحيط المادي والاجتماعي والثقافي"[3].

إنَّ الوجهة الفكرية التي انطلق منها هؤلاء توضّح أبعادا متقاربة تمثّل في مجملها الشّعور بالانتماء عند الفرد، فهي وإلّم تخرج عن كونها تكيّفا مع المحيط، فإنّ هذه المقاربة تفصّل في أنواع المحيط، من محيط مادي جغرافي، إلى محيط اجتماعي إلى آخر ثقافي يجرُد الأعراف والطقوس والأنساق الثاوية في المنظومة السوسيولوجية. ويضيف آخرون في ربطهم بين المجتمع والهوية حجة أخرى هي كون أغلب الإيديولوجيات

(1) ينظر: بيير بورديو ـ مسائل في علم الاجتماع ـ ترجمة: هناء صبحي ـ هيئة أبو ظبي للسياحة والثّقافة ـ ط1 2012 ـ ص323.

(2) ينظر: حكيمة كشيدي منى برطالي ـ سيميائية الحلي والأزياء التقليدية الأمازيغية ـ القبائل الكبرى بالجزائر أنموذجا ـ مذكرة ماستر ـ تخصص تحليل الخطاب ـ كلية الآداب والالغات والفنون ـ قسم اللّغة العربية ـ جامعة زيان عاشور ـ الجلفة الموسم الجامعي 2017/2016 ـ ص20.

(3) مسلم محمد ـ الهوية في مواجهة الاندماج ـ دار قرطبة للنشر والتوزيع ـ الجزائر ـ 2009 ـ ص 93.

والهويات التنويرية المعاصرة ذات صلة وثيقة بالبيئة الاجتماعية، إمّا بالاتّصال المباشر حيث يجد هؤلاء البيئة الحاضنة لأفكارهم وتوجّهاتهم التي هي لا شكّ تعبير عن هويتهم، وإمّا بصفة غير مباشرة، فتنصيب بعض المفكّرين أنفسهم نقّادا للمجتمع، بتشخيصهم لعِلله الفكرية مع بيان أوجه النّقص فيها واقتراح حلول وبدائل ناجعة لذلك كلّه، جعلهم من حيث يشعرون ولايشعرون ينخرطون في مشروع هوياتي ثوري واعد.

والغرب من جهته، حاول مثقفوه ومنهم الفرنسيين أن يجعلوا أنفسهم نقّادا للمجتمع عندما رفعوا لواء الثورة على الإقطاع والكنيسة، هذا ما يبشّر بميلاد توجّه يدافع عن العمّال وحقوقهم عرف بالبروليتاريا، ليتحوّل الأمر بعدها إلى إيديولوجيا مستقلة انتهت أخيرا إلى اعتبارها سمة من سمات الهوية الفرنسية المتغنّية بالقيم الإنسانية الفاضلة[1].

يربط علماء الاجتماع بين نشأة الهوية والمجتمع، ليس لكونه المموّن بزخم من الأنساق الثقافية المختلفة التي ستبني هويته مستقبلا وحسب، وإنّما لأنّ تفاعله مع المجتمع كيفما كان سيسهم قطعا في ذاك التّأسيس، خاصة عندما يتعلّق الأمر باستئصال العلل الاجتماعية الفتّاكة، التي تفرض على عالم الاجتماع أن ينصّب نفسه ناقدا للمجتمع، يسعى لخدمته واستلال عيوبه ونقائصه. وعليه "فعلاقة الأنا بالآخر في علم الاجتماع هي علاقة وطيدة علاقة تكافؤ وتلازم، وترابطهما بهذا الشّكل حتمي وضروري وإلاّ فلا معنى لهذا العلم، وذلك لأنّ الأنا والآخر من بين أهم أُسسه "[2]. إنَّ قول ليفيناس هذا، أشار إلى فكرة لا تجعل التفاعل بين الذّات والآخر خيارا في علم الاجتماع، وإنّما هو حتمية ملحّة لا مفرّ منها ولا محيد عنها، بل إنّ هذا التّعايش من صميم علم الاجتماع وأهم ركيزة له، وإلّا لما سمّي بهذا الاسم.

وربّما تجاوز الفرد – في بناء هويته – المحيط الاجتماعي ذي الطّابع الإنساني إلى المحيط الفيزيائي المادّي، الذي هو تماما مثله جزء من هذا الكون، يؤثّر في طبائع النّاس، من مناخ وبيئة جغرافية تضاريسية وغيرها، فمعرفتنا أنفسنا يستلزم بلا شكّ معرفة الكون الذي ننتمي إليه بأدقّ تفاصيله.

وأوضح أدغار موران أنّ معرفة الإنسان لا يتكون بفصله عن الكون ودراسته بصفة منعزلة، بل بتحديد موقعه بالضّبط من هذا الكون، لأنّه كما هو معلوم جزء منه، وهذا ما ذهب إليه باسكال حين حدّد موقعنا–

(1) ينظر: بوتومور ـ الصّفوةو المجتمع دراسة في علم الاجتماع السّياسي ـ ترجمة: محمد الجوهري ومحمد الحسيني ـ دار المعرفة الجامعية ـ الإسكندرية ـ 1988 ص88.

(2) إيمانوييل ليفيناس ـ الزّمان والأخر ـ ترجمة: جلال بدلة ـ معابر للنّشر والتّوزيع ـ دمشق ـ ط1 ـ 2014 ـ ص39.

البشر– تحديدا دقيقا بين متناهيين، وهذا ما أكّده ازدهار الفيزياء المجهرية من جهة والفلكية من جانب آخر[1]. إذن ليس المقصود بالبيئة المشكّلة للهوية والمؤثرة فيها فقط تلك البيئة الاجتماعية البشرية، وإنّما ذلك المحيط الكوني بأسره، وبكل ما يضمّ من عوالم مختلفة، من جمادات وذوات، لأنّنا إذا حدّدنا موقع الإنسان بدقة من هذا كلّه، سهل بناء هويته، كما فعل باسكال الذي حصر موقع الإنسان بين كونين أحدهما مجهري دقيق متناه في الصّغر لا تدركه العين المجرّدة إلّا بالوسائل العلمية الحديثة جعلته الفيزياء المجهرية محلّ دراسة لها، وبين موقع فلكي متناه في العظمة، لا يمثّل البشر منه إلّا قدرا غير ذي بال، تدرسه الفيزياء الفلكية.

إنَّ هذا الرّبط بين الهوية والمجتمع، يجعل للهوية معنى مقاربا جدّا، بل متداخلا مع مصطلح الثّقافة، على اعتبار الأخيرة كلّ ما يكتسبه الفرد من محيطه، ويسعى لترسيخه والدّفاع عنه ونشره فيما قد يسمى: قناعة أو مبادئ، وفي هذا الصّدد يقول محمد العربي ولد خليفة: "... إنّ العلاقة بالثقافة تبدو أكثر وثوقا، فهناك ما يقترب من التطابق بين المفهوم الذي نحدّده للثّقافة والمفهوم الذي نحدّده للهوية..."[2]. يؤكّد محمد العربي وهو المهتم بعلم الاجتماع، أنّ الهوية تدنو من التّطابق مع الثّقافة، على اعتبارهما نتيجة احتكاك بالمحِيط، الذي يعدّ خزّان الفرد من الحمولات الثقافية المؤسّسة للهوية، وعلى هذا من الإجحاف المعرفي والأكاديمي أن يُفصل بينهما لأنّهما وجهان لعملة واحدة.

وعلى هذا الأساس عُرّفت الهُوية الاجتماعية تعريفات تجمع بين البشر وثقافاتهم وقدّمت أكاديميا على أنّها: طريقة تفكير البشر في أنفسهم وطريقة تفكيرهم في غيرهم، بالاعتماد على المجموعة الاجتماعية التي ينتمون إليها، وهي أيضا تصورنا حول من نحن ومن الآخرون، وكذا تصور للآخرين حول من هم ومن الآخرون، بمعنى أنّ الهوية لا تنفصل عن الآخر بل تتحدّد من خلاله، تواصلا وتفاعلا وربّما تصارعا [3]. وإنَّ هذه المقاربة حتما تحيل إلى أنّ قضية الآخر، تلازم مفهوم الهوية ملازمة لصيقة، فلا يتيسر حدّ المفهوم إلّا بردّه إلى الآخر، ودلّت أيضا على أنّ الآخر ليس مبحثا فلسفيا نفسيا وحسب بل هو من صميم تخصّص علم الاجتماع، بل لعلّه أكثر العلوم الإنسانية بحثا في ملابساته وخصائصه، لأنّه موضوع بحثه الأساس إذ

(1) ينظر: أدغار موران ـ النهج إنسانية البشرية ـ الهوية البشرية ـ تر:هناء صبحي ـ هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث(كلمة). ط1 ـ2009 ـ ص33.

(2) محمد العربي ولد خليفة ـ المسألة الثقافية وقضايا اللّسان والهوية ـ ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر 2003 ـ ص108.

(3) ينظر: نور محمد عزيز ـ إدارة الهوية الاجتماعية وعلاقتها بالذات الرحيمة لدى العاملين بمهنة التمريض في محافظة الديوانية ـ مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية / جامعة بابل ـ العدد 42 ـ شباط 2019 ـ ص 1356.

يقال إنّ علاقتك بنفسك من اختصاص علم النفس، بينما علاقتك مع غيرك – الآخر- من مباحث علم الاجتماع. وفي هذه النّقطة يفصّل الأنثروبولوجيون كما علماء الاجتماع بين نوعين من الهوية الجماعية، إحداهما ثقيلة مستعصية على الحمل لأنّها تتعارض مع طبيعة البشر البيولوجية والفكرية والروحية، والأخرى خفيفة يسهل حملها واعتناقها، لأنّها تناقض الفطرة السوية وتحمّل الفرد فوق ما يطيق.

ويرتبط النوع بطبيعة النّسق الثقافي المفروض على الجماعة، فبعض العادات تكون بسيطة لا يجد الفرد حرجا في حملها، وممارسة أنساقها المختلفة، كبعض عادات التّزيّن في الأعياد الممثلة للهوية الدّينية لبعض المناطق مثل وضع الحنّاء أو شراء الألعاب والهدايا أو لبس ألبسة بعينها، إلّا أنّ بعض الطّقوس تكون شديدة الوطء على الفرد لا يكاد يطيقها، ولا يمارسها إلّا بمشقّة بالغة، مثل الذي يُرى في ممارسات بعض الشّيعة أيّام عاشوراء للتّعبير عن انتمائهم إلى هوية معينة من ضرب للأجسام بالسيوف ولطم للأوجه وغيرها[1]. فخطاب حسن رشيق يوقف على هذين النوعين، ويراهما ماثلين في كثير من العادات والتّقاليد، لا سيما في تلك المجتمعات ذات الطبيعة القبلية، التي تجمع بين فريقين في الغالب، الأوّل محافظ على تقاليده بغثها وثمينها، والآخر تقدّمي يندفع نحو كلّ ما هو جديد.

نخلص من ذلك إلى أنَّ مجمل التعريفات السابقة، كُلاً أو جزْءًا، أشارت إلى الرؤى الآتية:

-يركّز التعريف الاجتماعي للهوية على المحيط بأبعاده وأنواعه، ويعتبر قدرة الفرد على التّأقلم معه مفتاحا لبناء، شخصية سوية ومن ثم لتأسيس هوية معتدلة ومتزنة، في جانبها الدّاخلي كما في علاقتها مع محيطها.

-تربط نظرة علماء الاجتماع بين مسألة الهوية بوصفها معطى جماعيا تشاركيا، والشّخصية التي ترتدّ إلى أصل نفسي فردي، وتبين مواطن التّداخل بينهما، إلى درجة جعلت بعض المراجع تعبّر بالهوية عن الشّخصية.

-يربط علم الاجتماع الهوية بالآخر، فلا يتصور تعريفا لها إلّا مقابلا للآخر المختلف، وهذا تعاط يقترب مع المفهوم الفلسفي خاصة في المشتغلين على "الغيرية" ولعلّ ذلك راجع إلى أنّ هؤلاء الفلسفة كانوا أيضا علماء اجتماع.

(1) ينظر: حسن رشيق ـ الهوية الناعمة والهوية الخشنة ـ مجلة دفاتر إنسانية ـ عدد 4 ـ 2013 ص115.

-تتكئ الدراسة الأنثروبولوجية للهوية على المنجز البشري بوجه عام، وتعتبره كاشفا لهوية المجتمع مهما بدت بساطته، لأن غالب النّاس المتشبّعين بهوية معينة لا يجدون حرجا في إظهارها للنّاس ولا يتأتّى ذلك طبعا إلّا عن طريق تلك الممارسات التي هي بالمقام الأوّل تعبير عن الانتماء، أو عن التّمسّك بالهوية.

-تلتبس الهوية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا أيضا مع مصطلحات مقاربة لها مثل الثقافة والأنساق الثقافية.

5) المنظور الدِّيني للهوية:

غالبا ما ترتبط هويات الأمم أوّلا باللّغة القومية ثمّ بالعرقية، ثمّ الجانب الروحي المشترك الذي يمثّله الدِّين، لذلك تركّز المناهج التربوية على ترسيخ الثوابت العقيدية في النّاشئة عن طريق صياغة المعالم الكبرئ ذات الصلة بتوجّه الدّولة، بواسطة نصوص تشريعية يوجّهها الدّستور الذي يحدّد صراحة دين الدّولة في الدّول غير العلمانية، ضمانا لتحصين الهوية الدِّينية للأمّة وحماية للمرجعية الثّابتة من الاتّجاهات والمعتقدات الطّارئة. ويعتبر الكثير من الباحثين التّديّن الوسطي المتّزن حاميًا للهوية السّليمة للأمّة، إذ أنّها تحظر الأنانية وغريزة تعظيم المنفعة الخاصّة والمادّية والذرائعية الجارف على التربية القيمية والخلقية في غياب الوازع الدِّيني [1].

ويرتكز أصحاب هذا على أثر الدين في توجيه الهوية العامّة وسقلها، حتى لا تبقى عرضة للنزوات البشرية الفردانية التي يغلب فيها حبّ التملك والأثرة بدل القيم الخلقية التي ينبغي أن تكون لها الصدارة في أي مجتمع متحضّر إذا أراد أن يحيا أبناؤه حياة سوية تضمن استمراره ومشاركته في مواكبة ركب الحضارة والمساهمة في إثراء منجزاتها.

وفي ظل الأزمات الوجودية والفراغ الرّوحي وحالة الفوضى والعبث التي شهدها العالم المتمدّن المعاصر، تعالت أصوات مطالبة بإعادة الإنسانية للإنسان. وذلك بعد أن طغى التّشيؤ والمادية الجارفة، واستغل الإنسان أخاه الإنسان تحت مسميات مختلفة، ومنشأ ذلك في رأيهم الفكري الإيديولوجي الذي يبرز فيه تقديس الأنا وإعطاؤها الشرعية، ونفي الآخر وغمطه حقّه في الوجود. ولا شكّ أنّ ذلك كلّه ما كان إلّا ليفرز إيديولوجيات إقصائية، ما فتئت تؤصّل لاعتقاداتها وتفتك لها الشّرعية بنظريات وأفكار تؤمن بالصّراع بين البشر وأنّه الأصل

(1) ينظر: إبراهيم الدّيب ـ بناء مفهوم الهوية وأدوارها الوظيفية في صناعة هوية الدّولة الحديثة « ـ المجموعة العربية الماليزية للعلوم و التنمية ـ http://www.arbmg.net/. ص7

فيهم. ومن هؤلاء نجد "فوكو ياما" في نظريته: "نهاية التّاريخ " التي تقرّ أنّ عولمة الديمقراطية الليبرالية صيغة نهائية لمسيرة التسيير وتدبير الحكومة عند البشرية[1].

فمثل هذه النظرية، تقمع حقّ البشر في الإبداع، وتحكم على الأمّة بالموت الفكري، ولاشكّ أنّها كانت مسوّغا لعديد المتطرّفين الذين أوقفوا عجلة التّاريخ عند مرحلة معيّنة، وأغلقوا باب الاجتهاد على النّاس وجعلوها حكرا على طائفة معينة، إذ يرى فوكو ياما أنّ النّظام الليبيرالي هو نهاية ما يصل إليه الفكر البشري، لذلك وجب تعميمه على العالم، في شكل عولمة سياسية ليبيرالية وإن اقتضى الأمر أن يفرض بالقوّة كان، لأنّ الكثير من البشر لا يعرفون مصالحهم.

وأعقب هذا التوجّهَ ما هو أخطر منه، إذ برز إلى السّاحة ما يدعى بـ "**صدام الحضارات** " لصاحبها صامويل هنتغتون الذي يعتقد أنّ الحروب التي ستشهدها البشرية في قابل الأيام لن تكون لأسباب سياسية، ولا حول مصالح اقتصادية وإنّما الذي سيشعل نارها ويوقد لهيبها هو المسائل الثقافية والحضارية التي تعتبر الهوية واحدا من أبرز مكوناتها[2].

لا يمكن إذن أن يعيش العالم حالة سلم في نظر "هنتغتون "فاختلاف الديانات والهويات والثقافات، مسوّغ كاف لاشتعال الحروب الدّامية، بل هي السبب الوحيد لتلك الحروب، لأنّ الخلافات السياسية قد تجد لها حلّا، والمصالح الاقتصادية قد تلتقي، إلّا أنّ الاختلافات الحضارية والإيديولوجية لا يمكنها التّوافق إلاّ من باب النّفاق السياسي والمخاتلة، لأنّها تتعلق بداية ونهاية بالقيم والمبادئ والعقائد التي لا يمكن أن تتغيّر لذلك فالعلاقة بينها محكومة بالصّراع الأبدي ما دام البشر ومادام اختلافهم.

ومن نماذج الصدام الهوياتي غير المعلن، ما يحدث في دولة الصهاينة من قمع للآخر المختلف بأنواعه، الذي سمّوه أيضا بـ "الغريب" لكونه مختلفا عن الهوية الأصل، هوية شعب الله المختار، وكلّ ذلك طبعا منشؤه الدين بالمقام الأول، فاليهود حين لم يجدوا ما يجمعهم في أرض الشّتات، لأنّ أواطانهم تفرّقت وكذا وظائفهم، هرولوا نحو العقيدة اليهودية المحرّفة ونادوا بهوية دينية إقصائية تجعلهم كلّ شيء وتجعل غيرهم لا شيء. ويسمي المفكرون اليهود المعاصرون غيرهم من الأعراق بـ."الأغيار" والأصل في ذلك الاستعمال في نظرهم أنّ مختلف

(1) ينظر:فرانسيس فوكوياما ـ نهاية التاريخ والإنسان الأخير ـ إشراف المراجعة والتقديم:مطاع صفدي ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت 1993 ـ ص 2.

(2) ينظر: صامويل هنتغتون ـ صدام الحضارات...إعادة صنع النظام العالمي « ترجمة: طلعت الشايب ـ سطور ـ ط 2 ـ 1999 – ص102

الأمم – ماعدا بني إسرائيل – كانوا في ذلك الوقت يعبدون الأوثان والأصنام، وكلّ ما يتحرّك وما لا يتحرّك، وعلى هذا تذهب الموسوعة اليهودية إلى أنّ"الكلمة لا تنطبق على المسيحيين والمسلمين. وتؤكّد فيه معظم الكتابات اليهودية أنّ " أغيار" ليسوا على درجة واحدة في نظر اليهود، فالنّصارى والمسلمون يختلفون عن غيرهم ولا يعدّون وثنيين[1].

ويشي المقبوس بنمطية في توصيف العنصر غير اليهودي، فهو وإن بلغ ما بلغ لا يمكنه أن يدرك اليهودي، لاعتبارات فيزيولوجية تجعل الهوية الإسرائيلية على قدر بالغ من القداسة، ومادونها الذين هم أغيار يحتلون مراتب بعدها، وإن حاول المعاصرون ستر عوار هذه النظرة القاصرة إلى الآخر، إلّا أنّ جمع كل من ليس باليهودي تحت مسمّى واحد يدلّنا على صميم هذا التوجّه. ويحاول اليهود التّأصيل لهويتهم باعتبارها كل مايميّزهم عن غيرهم من سمات بيولوجية وسيكولوجية ووجدانية متفرّدة كما أصّل لها العهد القديم، الذي هو مرجع اليهود الأعظم.

جاء في سفر التَثنية: «إنّك يا اسرائيل شعبٌ مقدّس للربّ إلهِك إيّاك اختار الرّب إلهُك لتكون له شعبًا أخصّ من جميع الشّعوب الذين على وجه الأرض، ليس من كونكم أكثر من سائر الشّعوب، التصق الرّب بكم واختاركم لأنّكم أقل من سائر الشّعوب. بل من محبة الربّ إيّاكم وحِفْظِهِ القسم الذّي أقسم لآبائكم، أخرجَكم الربّ بيدٍ شديدةٍ من بيت العبوديةِ من يدِ فِرعونَ مَلِكِ مِصْرَ التّثنية: 7: 86 » [2].

طبعا إن هذا القول لا يحتاج كثير تأمّل لنستشف نرجسية وتعاليا كبيرا، وإعطاء ذلك شرعية دينية مستمدّة من التوراة، فقد أقسم رب بني إسرائيل على نصرتهم وإنقاذهم واعتبارهم خير جنس على البسيطة، لأنّهم قلّة مستضعفون، استحقوا هذه المكانة عند الرّب، واستوجبوا النّصرة والتمكين، بل وأعطوا أيضا الإذن بقتل غيرهم.

هذا الزخم العبثي، أعاد إلى النّفس حنينها إلى موطنها الرحمي، إلى بدائية التّفكير، إلى النقاء الرّوحي، فتلقّف المتصوّفة موضوع الهوية لأنّه يتلاءم مع طموحاتهم النفسية وتطلعاتهم الروحية، خاصة أنهم يركزون على ارتقاء النفس البشرية في مدارج الكمال لتبلغ درجة ترفعها من عالم المادة الفاني، إلى عوالم أخرى بديلة تكون

(1) ينظر: رقية العلّواني ـ الأب كريستيان فانسين ـ سمير مرقص ـ القس د. إكرام ألمعي ـ مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية ـ الطبعة الأولى 1439هـ 2008م ـ دار الفكر دمشق ـ ص 46و47.

(2) المرجع نفسه، ص51.

فيها الرّوح هي الأصل والمنتهى، فالإنسان بروحه لا بجسده ياخادم الجسم كم تسعى لخدمته أتتعب نفسك فيما فيه خسران أقبل على الروح واستكمل فضائلها فأنت بالروح لا بالجسم إنسان[1]

ونظرا لنزوع المتصوّفة الميتافيزيقي، فإن جلّ تعريفاتهم للهوية نحا منحى غيبيا، لا يكاد يدركه العامة من الناس، وإنما تستوجب العودة لقواميس أهل العرفان من أمثال ابن سينا والفارابي، حيث عرفوها على أنّها: "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق، اشتمال النواة على الشّجرة في الغيب المطلق" [2]. إن طرح مثل هذا التعريف، يجعل المتصّوفة من أوائل من اهتم بالهوية، وإن كانوا قد ربطوها غالبا بالغيبيات، وبالآخر المطلق "الله" وركّزوا على اعتبارها أصل الشّيء ونواته، وأنّها أسبق في الوجود من الجسد، بآلاف السنين، وعلاقتها بالبدن كعلاقة تلك النواة بالشجرة التي ستخرج منها، مستدلين بلقاء الأرواح في عالم الذّر قبل التقاء الأجساد في الأرض.

ومن جانب آخر، فقد تفطنت العديد من الأمم إلى حساسية مسألة الدين وارتباطها غاية الارتباط بالهوية، إذ يعتبر بشكل لا مجال فيه للرّيب، أحد أبرز مقومات الهوية والشّخصية، لهذا الاعتبار بالضبط لم تغامر الأمم المتحضّرة كثيرا في اللّعب على هذا الوتر، وحاولت دائما إمساك العصا من الوسط استمالة للأقليات الدينية إلى صفّها، فجسدت بذلك نموذجا متفرّدا في تعايش الديانات على عين الدّولة بوصفها حاميا للجميع، وحارسا للوحدة الوطنية لا باعتبارها قامعة للأقليات، و ضمنت بذلك استقرار المجتمع وولاء المواطنين للدولة بدل ذوبانهم في انتماءات ضيقة. ويبرز هذا النموذج بصفة بارزة لدى المجتمع الهندي فقد عكفت الحكومة هناك على فرض التعايش بكل الطّرق، أحيانا عن طريق حملات التوعية بضرورة الانخراط في مشروع هوياتي تكون فيه للمواطنة اليد العليا، وتارة بالضّرب بيد من حديد على أولئك الذين يستثمرون الدّين للاستقواء أو لبروز حركات تحررية باسم الدّين، لقد كفل دسنور 1951 للهنود جميعا المشاركة في تسيير البلاد، وفرض على الجيش موقف التوازن، والوقوف على مسافة واحدة من الجميع رغم التّعددية الطائفية التي تزخر بها بلاد الهند من هندوس وسيخ ومسلمين وبوذيين ونصارى ويهود....[3].

(1) علي بن محمد بن الحسين ـ أبو الفتح البستي ـ الديوان ـ تحقيق درية الخطيب و لطفي الصّقّال ـ مطبوعات مجمع اللغة العربية ـ دمشق 1989 ص183.

(2) كريمة محمد كربية ـ اللغة والهوية « ـ مجلة الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ قسم اللغة العربية ـ كلّية التربية ـ م 27 ـ ع1 ـ ص55.

(3) ينظر: كاظم شبيب ـ المسألة الطائفية ـ تعدد الهعويات في الدولة الواحدة ـ بيروت ـ دار التنوير للطباعة و النشر ـ 2011 ص113.

وعليه، فقد أدركت عديد الأمم دور الانتماء الدِّيني في توجيه الهوية الجماعية، لذلك حاولت جهدها أن تحافظ على لحمة أبناء الوطن، عن طريق النّأي عن إذكاء تلك النعرات الطّائفية، وقنّنت كل ذلك في دساتيرها، فكفلت للجميع حرّية الممارسة الدينية، وإظهار الشّعائر دون مضايقة، فضمنت حدّا مقبولا من الولاء لدى أغلب أبناء تلك الطّوائف، وإن كان هذا لا ينكر وجود استثناءات في كلي الطرفين، والأحداث التي شهدتها الهند في السنوات الأخيرة تقف شاهدة. ثم إنَّ أقدم من النموذج الهندي الحديث، نجده عند الأوربيين الذين وقفوا على فكرة الدِّين والهوية، وقالوا بأنَّ النشأة الأولى للقومية الأوربية كانت دينية، ورغم جهود العلمانيين في القرن التاسع عشر والقرن العشرين في تغيير مفهوم العامة للهوية بإعطائها بعدا عاما يشمل اللّغة والثقافة أيضا، إلّا أنّ الطابع الدِّيني بقي حاضرا وبقوة إلى يوم النّاس هذا، فالولاء الغربي للقومية كان في الحقيقة ولاء لقومية فرعية تحكمها اللّغة أو الثقافة وفي أغلب الأحوال الدين [1].

يكشف ماسبق، أنَّ صمود التيار الديني كان موجها للهوية ومحدّدا لمفهومها، وأنه رغم سعي التنويريين إلى جعله هامشيا، تماشيًا مع الطبيعة العلمانية لأوربا الجديدة، وربما لوأد أسباب الفرقة والتشتّت التي هي أكثر بكثير من أسباب الاتحاد عند الأوربيين، فصور الاقتتال الطّائفي بين نحل الصارى ومذاهبهم وما أسفرت عنه من خسائر فادحة، رسمت صورة منفّرة عن التّدين لدى طبقة المثقفين الجدد، فأدركوا استحالة التعويل على الانتماء العقيدي لضمان تماسك المجتمع، بل يرى الكثير منهم أنّ الدين سبب فرقة بين الأوربيين وأنّ هناك أمورا أخرى كثيرة تجمعهم هي أولى بالاهتمام منه، كاللّغة والثقافية التي ترتدّ إلى أصل واحد هو اللّاتينية وأخواتها.

يمكن في نهاية التعبير الديني عن الهوية أن نجمل القول فيما يأتي:

-يعتبر الدِّين في كثير من الدّول ركيزة بالغة الأهمية من ركائز الهوية الوطنية، وحتى في تلك الأمم التي تدّعي العلمانية.

-يلتبس مفهوم الهوية الدينية مع مسألة الرّوح أحيانا والنفس وما إلأى ذلك من المصطلحات التي عني بها المتصوفة على قدر كبير.

-لا يمكن التعويل على الجانب الديني وحده لإحقاق لحمة هوياتية متماسكة، بل لابدّ من إشراك عوامل ثقافية أخرى.

(1) ينظر:القومية الأوربية: من الديني إلى العلماني ـ أعمال المؤتمر الدولي الثامن: التنوع الثقافي / طرابلس 21-23 مايو 2015، ص7.

-الفهم الخاطئ لمسألة الهوية الدينية أدخل الأمم في متاهات إيديولوجية، أوصلته في نهاية المطاف إلى الاقتتال الطّائفي، كالحروب الأهلية في كلّ من لبنان وأفغانستان والبوسنة وبورما...

-الدين براء من تلك الممارسات الفئوية الضيقة التي لا تمارس التّديّن الصحيح بأحكامه وشرائعه، وتغيير الاسم لا يعني حتما تغيير المفهوم، ولنا في نعت الإسلام بالإرهاب خير مثال، حيث تعمل تلك المفاهيم الظلامية من قبل بعض المتشدّدين على رسم صورة سيئة عن الإسلام.

6) المفهوم التاريخي للهوية:

لا شكّ أنّ تاريخ أيّة أمّة مرتبط غاية الارتباط بهويتها، بل لعلّ الأخير أحد أبرز مكوّنات هويات الأمم والأفراد على اختلافهم، فهل تتبوّأ الهوية المكانة نفسها لدى علماء التّاريخ، وهل نظر إليها نظرة تخالف المنظورات السابقة؟

بالعودة قليلا إلى القرون الماضية نجد مفهوم الهوية قد تطور عبر ظهور سيادة القوميات والدول القومية في أوروبا في القرن الثامن عشر، حيث أصبحت هوية الشخص ترتبط بالدولة بوصفها كيانا سياسيا قائما بذاته في رقعة جغرافية معينة. وعلى هذا فإنّ بناء الدولة في المنظور التقليدي يتم عبر هوية المجتمع والتقاليد والأعراف السائدة في تلك الدولة، وذلك يتم من خلال تعامل الدولة مع مختلف النشاطات والانشغالات التي يبديها المجتمع [1].

ويُفهم من القول أنّ نشأة الدّول التقليدية كان على أساس الهويات والإثنيات، قبل أي اعتبار آخر، ماعدا الاعتبار الجغرافي، ولعلّ ذلك باد بشكل لا يدع مجالا للشّك إذا نظرنا إلى الحياة العربية في العصر الجاهلي، فقد كان للعصبية القبلية دور بارز في نشأة تلك القبائل وتوسّعها وتحالفها، وإن كانت القبيلة العربية في تلك العصور لا ترقى لأن تسمّى دولة بالمعنى الحديث لهذا المصطلح، لأنّ التنظيم والتخطيط كانا يعوزانها وكان الولاء فيها للنّسب والعرق أكثر من الولاء للجماعة، فإن اختلفت القبيلة مع غيرها فهو معها في كلّ حال، حتى قال الشاعر دريد بن الصمة قديما:

ومَـا أَنَا إِلَّا مِـنْ غَـزِيَّـةَ إِنْ غَـوَتْ ❁ غَوَيْتُ وَإِنْ تَرْشُـــدْ غَزِيَّةُ أَرْشُـــدِ[2]

(1) ينظر: ميلود عامر حاج ـ بناء الدولة وانعكاسه على واقع الدولة القطرية العربية ـ دراسات استراتيجية ـ العدد 195 ـ مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية ـ 2014 ص21.

(2) ديوان دريد بن الصمة، تح: عمر عبدالرسول، دار المعارف، القاهرة، دط، دت، ص 62.

وقد تكلّف المروّجون لهذا الفكر اصطناع أفكار تؤصل لهذه التوجّهات، تبنى في غالبها على عقدة نرجسية تجعل بعض الشّعوب أفضل من بعض، وتحاول افتكاك الشّرعية التّاريخية، من قبيل الحديث عن عرق صاف خلق قبل غيره، أو برئ من مادّة نورانية لا تخالطها أدران البشر، أو انتسب إلى سلالات الأشراف التي يجب طاعتها والولاء لها. وقد تجرّع العالم غصص هذه النزعات الإقصائية منذ الأزل، وقامت حروب عالمية كاملة أهلكت الحرث والنّسل للسّبب ذاته، فالكلّ يدّعي الكمال ويصدح بالتّفوّق، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك فيما سبق فنكتفي هنا ببعض الأمثلة التاريخية للتوضيح فقط.

وأمثلة ذلك في العالم أكثر من أن تحصى، فأرسطو الذي تأثّر بأحد المفاهيم السّائدة – ألا وهو أنّ الآلهة قد خلقت اليونانيين من مادّة نورانية خاصّة، بينما خلقت غيرهم من موادّ خسيسة، لذلك فقد اعتبر بأنّ غير اليوناني يعاني القصور العقلي أو العضلي، على خلاف اليوناني الذي يتمتّع بالكمال في الجانبين، ناهيك عن مناخ وجغرافية اليونان بموقعها الممتاز الذي يساعد على الإبداع في مختلف العلّوم والفنّون، علما أنّ هذه الفكرة شاعت في القرن الخامس قبل الميلاد وتحدّثت بشيء من الموضوعية عن غنى الأرض اليونانية، مناخيا وجغرافيا وتضاريسيا ممّا جعل الفرد اليوناني يتسم بجملة خصائص تميّزه عن غيره من الأجناس، إلّا أنّ هذا الاتجاه حين يكشف عن تفوّق الجنس اليوناني عن سائر الملل والنحل فالأمر محطّ تساؤل ومدعاة استقصاء وبحث [1].

لاشكّ أنّ الشذوذ الفكري لم يستثن أمّة من المتقدّمين أو المتأخّرين، ففي كلّ مجتمع تجد الموضوعي المحايد الذي يحكّم المنطق والعقل، والذّاتي المتعصّب الذي يغمط غيره حقّ التعبير، ويراه دون مستوى التفكير، إلّا أنّ الإنصاف يقتضي ألّا نعمّم حكمنا على الأمم إذا سمعنا صوتا نشازا من أحد باحثيها، وهي كما قيل: وجهات نظر أصحابها غير الملزمة التي لا تعبّر إلّا عن أصحابها، ولا تعكس بحال من الأحوال نظرة أمّة كاملة أو توجّه عام للمجتمع بأسره.

وقد ارتبط مفهوم الهوية السياسية حديثا بالجماعات الانفصالية والمعادية للهوية الوطنية التي تجد في التاريخ مادّتها الخام، لذلك تعاطت الكثير من الحكومات مع هذا المصطلح بحذر كبير بين اعتراف بحق التّعدّد الهوياتي في الدّولة بوصفه حقّا دستوريا تكفله اللّوائح والتشريعات المنظّمة للدّلة، وبين وجوب الصّرامة وضبط

(1) ينظر: عبد الله أوغرب ـ الذّات والآخر الغربي في روايتي ـ الغربة ـ واليتيم ـ لعبد الله العروي ـ رسالة ماجستير في الأدب الحديث ـ جامعة محمد بوضياف المسيلة ـ 2015/2014 ـ ص94.

البوصلة وإخماد تنامي النزعات القومية التي يظهر ولاؤها لإثنيات معيّنة [1]. يشير هذا المقبوس إلى أنّ اختلاف الهويات وإن كان شعارا مرفوعا في عديد دول العالم، إلّا أنها بقيت هاجسا يؤرق السّاسة ويقض مضاجعهم، لأنّ بعض الأنظمة الرّجعية ترى أنّ تعدّد الهويات قد يؤدّي إلى ظهور حركات تحرّرية تستمدّ قوتها من النزعة القومية وتشكّل خطرا على القومية السّائدة والمهيمنة، لذلك وجّهوا دراسة التّاريخ توجيها انتقائيا حذرا غير مندفع بما يخدم التّماسك، ولذلك ألغى القائمون على الشّأن التربوي في بعض البلدان التي تزخر بتنوع القوميات والأعراق كلّ ما من شأنه تحريك النعرات أو إثارة قضايا حسّاسة كالحديث مثلا عن: من أوّل شعب عاش على هذه الأرض؟ ومن حرّرها من الغزاة والمعتدين؟ وهل من يحكم البلاد ينتمي فعلا لهذه الأمّة؟ وهذ الأسئلة تجد إجاباتها حتما في التّاريخ، الإجابة عنها ربّما ستؤجّج نار الطّائفية أو تهيّئ الجوّ للأقليا للمطالبة بحقّها في الحكم والتسيير أيضا على حساب أقليات أ×رى ما يجعل الأمر متعلّقا بدوامة لا تنتهي.

هكذا، ويوقفنا التأصيل التاريخي للهوية على عدّة محطّات نوجزها على الشّكل الآتي:

-التوصيف التّاريخي لمفهوم الهوية في مجمله ليس شاذا عن بقية التعريفات إذ يرتد في كلّ اتجاهاته سواء المنصفة أوالانزوائية إلى أصله اللغوي الدّال في الغالب على معنى التّطابق والجوهر، وهو المعنى الذي استندت إليه الأقليات.

-الهوية عند علماء التّاريخ تكتسي أهمية بالغة بوصفها حامية التّاريخ وموجّهته، خاصة عندما يتعلّق بتدوين الحادثة التاريخي وما يثيره من جدل حول الموضوعية وفعل الإيديولوجيا، ولذلك برزت مساءلة التاريخ، لأنّ هوية المدوّن وإيديولوجيته تؤثّر لا شكّ فيما سوف ينقله من حقائق، والأمر واضح هنا حينما نرى الاختلافات الكبيرة في رواية الحدث التاريخي الواحد باختلاف هوية المؤرّخ.

-الهويات المختلفة في الأمّة الواحدة شكّلت مأزقا للحكومات، وإن اجتهد القائمون عليها في ستر ذلك الصّراع الذي يبدو حينا ويأفل أحيانا، فقد عجزت الدّول الكبرى عن احتوائها جميعا في هوية جامعة، والاحتجاجات التي تعرفها أوربا مثلا في كلّ مرة من قبل الأفارقة أو غيرهم تؤكّد ذلك.

-قامت العديد من القوميات على أساس هوياتي تغذت بإيديولوجيا المجتمع وتاريخه، وجعلته ملاذا روحيا يُستأنس به عند الحاجة الملحة، وعند ظهور بوادر الافتراق والشقاق، كما فعلت فرنسا حين أخفقت

(1) ينظر: افارس لونيس ـ سياسات الهوية وأثرها على الاستقرار والمواطنة بين ال ـ هم ـ وال ـ نحن ـ أعمال المؤتمر الدّولي الثامن: التنوع الثقافي طرابلس 21- 23 مايو 2015 ص1.

داخليا وتعالت أصوات التغيير، فغيّرت بوصلة المطالب من افتكاك الحقوق إلى ثناء على القومية الفرنسية العظيمة ممثلة في القنصل الفرنسي بالجزائر وما تعرضت له من إهانة كبيرة من قبل الدّاي حسين الجزائري – حادثة المروحة الشهيرة.

7) الهوية عند علماء النّفس:

لا يختلف في أنّ علم النّفس واحد من أهم العلوم الإنسانية التي تتناول موضوع الهوية بحثا وتحليلا واستقصاء، إذ لا يعسر على أي مهتم بهذه التيمة أن يجد حضورا لعلم النّفس في جلّ تلك المقاربات التي تعاطت مع الهوية تنظيرا وتأصيلا، ونلفي في كلّ مرة إحالة إلى نظريات نفسية أو علماء نفس. الذي لم يكن استثناء في موضوع التّداخل، إذ تلتبس بمصطلحات مجاورة لها أيضا كالشخصية والذات، كثيرا ما يرد مصطلح الهوية معبّرا عن الشّخصية، وهذا التّداخل لا يعفي الباحث النّهم من مزيد بحث ليستبين حقيقة المصطلح ويقف على جوانبه المظلمة.

لقد ورد في المعاجم المتخصّصة كمعجم مصطلحات التّحليل النفسي أن الهوية من التّماهي وهي عملية نفسية معقّدة يتمثل الشّخص بواسطتها أحد المظاهر أو خصائص أو صفات شخص آخر ويتحوّل كلّيا أو بشكل جزئي تبعا لنموذجه، وعليه فإنّ شّخصية الإنسان تتكوّن وتتمايز عن طريق مجموعة معيّنة من التماهيات[1]. يركّز هذا التعريف النّفسي للهوية على اعتبارها جملة السّمات الدّاخلية التي تميّز الشّخص عن غيره، ولاشكّ أن تلك الخصائص المميّزة تختلف بين النّاس، وقد يؤثر بعضهم في بعض تأثيرا يصل حدّ الاتّباع والتّقليد تقليدا تامّا أو نسبيا وهذا ماسمّاه المؤلف: "تماهيا" وهو كما لا يخفى على أهل الاختصاص مصطلح مشتقّ من "الهوية" إذ يشتركان في الجذر: هـ وي.

وصيغة "تَفَاعَلَ" التي يحملها الفعل: تماهى تدلّ على التّفاعل والمشاركة[2] كما تنطق كتب الصّرف والمعاجم، والهوية قد تؤثر وتتأثر في ضرب من التّشارك بين المؤثِر والمؤثَّر فيه والذي يفهم من ذلك كلّه أنّ الهوية ليست منجزا أصيلا لا يحتمل التّفاعل، بل هو معطى تشاركي تفاعلي مثل العديد من مباحث علم النّفس، ولهذا نجد عند بني البشر الوراثة الثقافية والسلوكية والعقلية تماما كما نجد عندهم الوراثة البيولوجية.

(1) جان لابلانش و ج .ب. بونتاليسش ـ ـ معجم مصطلحات التحليل النفسي ـ ترجمة مصطفى حجازي ـ ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر ط1 1985/1405 ص198.

(2) فؤاد إفرام البستاني ـ منجد الطّلاب ـ الطبعة السابعة والعشرون ـ دار المشرق ـ بيروت ـ 1983 ص ج.

وقد يتحوّل الأمر إلى حالة غير سوية إذا تجاوز الأمر حدّه الطّبيعي، وسلب الإنسان تفرّده وتميّزه، وحوّله إلى نسخة مطابقة لغيره، وهذا ما يطلق عليه المختصون في علم النفس" محاكاة مرضية " أو echopathy وهي حالة مرضية يحاكي فيها الشخص شخصا آخر في جميع أحواله[1].

الأمر يتطلب إذن الاعتدال والوسطية، وإلّا تحوّل ذلك التماهي إلى استلاب للشخصية، وصار الإنسان نسخة من غيره، لاقرار له ولا مبدأ، فإن حصّن نفسه بما يكفل له التّكيف مع مجتمعه مع الحفاظ على مبادئه تأكّد مفهوم الهوية الجماعية وعلاقات التّفاعل التي تربط الفرد بمحيطه البشري، كما سبق الإشارة إليه في تعريف الهوية ضمن علم الاجتماع.

وفي هذه النّقطة يتحدّث علماء النّفس عن ضرب آخر من اختلالات الهوية أسموه:"الهوية المؤجلة" أو "المعلّقة" (Identity Moratorium) وتعني ضياع الفرد، وهي حالة حادّة من اكتشاف الهوية، ويبحث المنتمون لهذه الفئة عن مبادئ ليتبنوها في النهاية، ويكافحون بعناء من أجل الوصول إلى هوية شخصية، وتزداد الحدّة عندما يرفض الآخرون القيسم التي ينبغي أن تتبنى لتصل إلى الهوية المكبّلة أو المنغلقة [2](Identity Forecloseure) .

يبحث المرء إذن عن شخصيته في ركام الهويات المعروضة بسوق المبادئ في مجتمعه، وأحيانا تفرض عليه فرضا إمّا من الأقارب والوالدين، وإمّا عنة طريق القدوات التي يتجاوز فيها حدّ الاتباع إلى التقليد الأعمى، وهنا نكون أمام شخصية مرضية، إلّا أنّها لا تسمى هوية حتى يعتنقها الفرد ويتبناها، وهذا وجه الخلاف بين المفهوم النفسي والمقاربة الاجتماعية.

ويمكن في ختام المقاربة النفسية لمفهوم الهوية أن نسجّل الملحوظات التالية:

-يعتبر علم النّفس الهوية مبحثا أصيلا خاصا به، لأنّه العلم الذي يدرس علاقة الإنسان بذاته، والهوية هي أحد أهم مبادئ تلك الذّات.

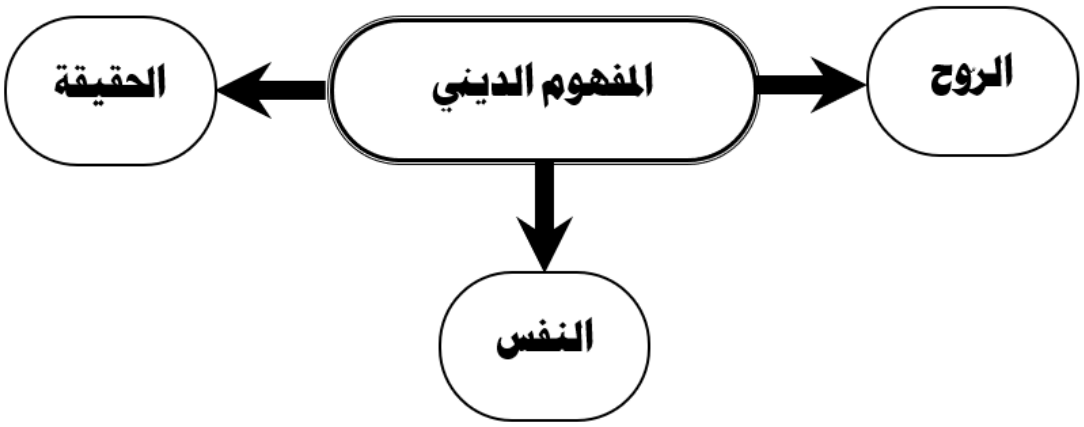
-تعامل علم النفس مع الهوية – أحيانا- بوصفها حالة مرضية كما فعل "سيغموند فرويد " الذي رأى " الهو" الذي يشتق منها مصطلح هوية، يعتبر عند علماء النفس خزينة المكبوتات والغرائز والعقد

(1) مجمع اللغة العربية ـ «معجم علم النّفس والتربية ـ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ـ 1984 جمهورية مصر العربية ـ ص48.

(2) ينظر: مؤلّف جماعي ـ حالات الهوية النفسية وعلاقتها بالمرونة المعرفية لدى طلبة الثانوية العامة ـ مجلة كلّية التربية ـ جامعة الأزهر ـ العدد 169 ـ الجزء الثالث يوليو 2016 ص 586.

التي تسيّر الإنسان في حال غاب الأنا عن أداء دوره الرقابي والفاعل في ضبط السلوك البشري وتقويمه، فجعلت هويته موجّهة من إفرازات غدد أو ترسّبات لأحداث مرّ بها الإنسان في صغره.

-لا يرى علم النّفس أنّ الهوية صنيعة داخلية محضة، رغم أنّ هذا مبحثه الأساس، وإنّما ينادي بحوار تشاركي ينتهي بإبرام عقد ميلاد الهوية، وهنا يأتي دور علم النّفس ليدرسها ويبحث عن مواطن الخلل فيها ليصف ما يلائمها من علاج. والشكل الموالي رسم توضيحي لمفهوم الديني للهوية:



المبحث الثاني: الهوية في الأدب النسوي:

حاول الكثير من الرّوائيين – لا سيما الجزائريون- إثارة موضوع المرأة، وتقلّبات حالها بتغير الإيديولوجيات والتّوجّهات الكبرى للدّولة اقتصاديا، واختياراتها السياسية، فتغيّر وضعها بشكل واضح بعيد الاستقلال، ونماذج هذا التّغير واضحة في الرّوايات التي شاعت في تلك المرحلة من تاريخ البلاد، بل جعُلت المرأة شخصية رئيسة تجابه المدّ الاقطاعي وتنبشّر بالتعاليم الاشتراكية التي تكفل لها حرية التفكير أولا ثم حرية التّملّك بعد ذلك .

حاول عبدالحميد بن هدوقة مثلا في رواية "ريح الجنوب " أن يجعل شخصية نفيسة بما تحمله الكلمة من معاني الغلاء والقيمة، إنّها شخصية محورية تتحدّث عن تعليم المرأة وعن حقوقها المشروعة، ولا تكاد تجد على ذلك نصيرا، إلّا من الحاجّة رحمة صانعة الفخّار، أو أمّ رابح المرأة البكماء التي لا ندري أهم البكم الذي لا يمكّنها من النطق لعيب خلقي، أو هو البكم الذي فرض عليها، وع ذلك تواصل نفيسة سعيها لتعليم أهل القرية ولمواجهة التقاليد البالية المحتقرة للنّساء [1] وعليه فإنّ من باب الإنصاف أن نشير إلى أنّ الرّوايات

(1) ينظر: مصطفى فاسي ـ دراسات في الرواية الجزائرية ـ دار القصبة للنشر ـ دط- دت ـ ص13.

النسوية المتأخّرة التي تعاطت مع ثيمة المرأة، لم تكن لها الصدارة كما أنّها لم تكن الوحيدة، إلّا أنّها كانت أكثر عددا، وأشدّ جرأة.

وقبل الخوض في الموضوع، لا بدّ من الحديث أوّلا عن تحفّظات المرأة على الجانب التّقني للغّة – أيضا– متمثّلا في قواعد اللغة وعلومها، تماما كتحفّظها على بعض الجوانب الفنّيّة المتمثلة في المنجز الأدبي المتحدّث عن الأنثى والأنوثة.

1) الهوية اللّغوية:

تجدر الإشارة بداية إلى الفرق بين الهوية اللغوية، والهوية في اللّغة، إذ تعتبر الأولى تفصيلا للهوية وتأصيلا لجزئية منها، في حين تعدّ الثانية توصيفا معجميا، سبقت الإشارة إليه في الشّقّ النّظري من هذا البحث، وتبرز أزمة الهوية اللغوية لمصطلح الأدب النسوي من منطلقات عديدة، إذ أسّست لزخم نقدي وفكري متشعّب وغامض، تقاسم تأصيلاته الفكر النسوي والنّقد الثقافي، واللسانيات الاجتماعية، وعلوم اللغة المختلفة ومباحث الفلسفة بتوجهاتها ومدارسها، إلّا أن ما يهمنا هنا هو تعامل علوم اللغة المختلفة مع مصطلح المرأة. وقد ضبطنا ذلك في شكل معالم كبرى أبرزها:

- **مصطلح المرأة في التأصيل المعجمي :**

لا ينبغي الحديث عن أية قضية ذات صلة بالفكر النّسوي وتوجّهاته، قبل التّأصيل النظري لمصطلح المرأة، وذلك لعدة اعتبارات، أبرزها أن المعنى الاصطلاحي في الغالب الأعم مقتبس من الدّلالة اللغوية كما هو واضح في عديد المصطلحات المتخصّصة، ثم لأنّ الإحاطة اللغوية بأي لفظ تساعد حتما على التعامل معه ومع تغيرات دلالاته عبر الأزمنة والبيئات المختلفة. وهو ما يُطرح في مصطلح المرأة وكذا النسوية .

وتشير أغلب المعاجم اللغوية إلى معان مختلفة للفظة: "مرأة" أو "امرأة" وتنبغي الإشارة إلى أنّنا من باب الإيجاز في هذا المقام اقتصرنا على أشهر تلك المعاني وأكثرها درجا، وعلى ما يخدم موضوع الرسالة، وذلك طبعا لا يعتبر إلغاء لبقية الدلالات.

– بداية نستحضر ما ورد في المعجم الوسيط، إذ جاء ما نصّه: "تشير المعاجم أنّ لفظة: " مرأة" أو "امرأة" مشتقّة من المادة:" مرأ " الطّعام أي ذاقه واستطعمه، واستساغه "[1]. وإلى هذا المعنى تذهب المعاجم

(1) مجمع اللغة العربية ـ المعجم الوسيط ـ مكتبة الشروق الدولية ـ جمهورية مصر ـ ط4 ـ ص860.

اللغوية المعتبرة، إذ تجعل المرأة بهذا الاشتقاق، شبيهة بالطّعام الذي لا نفع فيه إلى كونه غذاء يؤكل ليتقوّى به الإنسان على بقية حاجاته، ثم باعتباره شهوة بطن خلقت لينال بها الرّجل متعته .

وترى بعض النّسويات أنّ علم المعاجم لم يكن بدعا في مباحث اللغة عند تعاملها مع المرأة المرادفة عموما لفكر شهواني ذكوري على حدّ رأيهن، إذ ترى الصّرف شريكا في هذه الجريمة، لأنّ جمع امرأة لم يكن من جنس حروفها بل أطلقت عليه العرب قديما: "نساء المناكح"[1] . ومن باب الإنصاف فإنّ حصر دور النساء الكبير في النكاح دون غيره من باب المركّب الإضافي الدّال على الوظيفة هنا وهو لا شكّ تعريض بهنّ، وإساءة لهنّ، لأنّ الأمر لا يتوقّف حتما عند لذّة زائلة بل يتعدّاه إلى رباط مقدّس يكلّل برحلة طويلة لا تنتهي بانتهاء تلك المتعة المؤقتة، وإنّما بانتهاء وجود أحد الطّرفين أو كليهما.

إنّ العلامة اللغوية لكلمة نساء في حدّ ذاتها من المادّة:" نسأ، أو نسئ "و من معانيها: النسأة: السمنة والبدانة والنسء الشراب المزيل للعقل، النسوء الحليب إذا أخّر فحمض، وهو أيضا التّأخّر عن الوقت المعلوم[2]. ولا يحتاج الأمر كثيرَ تدبّر ليستجلي الباحث أن هذا الجذر لم تطلقه العرب غالبا إلّا للشّيء الفاسد، أو المخالف للفطرة السّويّة، من حموضة وخثر في الألبان مثلا، أو سمنة مفرطة خارجة عن الأصل مشوّهة للخلق في البشر، أو تأخّر مذموم عن وقت معلوم ومقدّر في معاملات الحياة، وبالمختصر المفيد، يمثّل كلّ ما تستقبحه النّفس. وفي الجهة المقابلة، عندما يتعلّق الأمر بتتبع لفظة: "رجل" التي ينبغي ألّا تبتعد كثيرا عن "المرأة" بحكم القرابة البيولوجية والإنسانية والشّراكة في عمارة الأرض، بالحرث والنّسل ومختلف الصنائع، فهي بمثابة الأخت للرجل التي ولدت معه من رحم واحد، وشاركته الآمال والآلام، إلّا أنّ متابعة معاني هذه الكلمة في جلّ المصادر تدلّ على بون هائل وفرق واسع في الدّلالة بينهما.

ويضيف المعجم نفسه أنَّ الجذر اللغوي:" ر ج ل " يدلّ على كلّ معاني القوّة والجمال، والتفوق والكمال والتسامي والعظمة، وكلّ ما تستملحه الفطرة وتميل إليه النفوس وهواه الأفئدة، ومن معانيه:

- رَجَلَ: مشى على رجليه وقوِي على المشي.

(1) ينظر: خليل سليمة ومشقوق هنية ـ الأدب النسوي بين المركزية والتهميش ـ مجلة كلية الآداب واللغات دورية علمية. محكمة تعدها كلية الآداب ـ جامعة محمد خضير بسكرة ـ الجزائر ـ د ط ـ 2011 ص 246.

(2) مجمع اللغة العربية ـ المعجم الوسيط ـ ص916.

- رجل الحيوان: كان في إحدى رجليه بياض.
- رجّله: قوّاه .
- رجّل الشّعر: سرّحه وزيّنه[1].

يمكن القول إذن أنّ تظلّم المرأة من الجانب الدلالي والمعجمي للّغة رأي يمكن أن يؤخذ به في بعض جوانبه الموضوعية، دون مغالاة ولا تهوين، إذ لا تكاد تخرج معاني المرأة عن النقص والنشاز والشذوذ، بينما تدلّ معاني الرّجل في مجملها على الاستحسان والتفوق....

- **المرأة وقواعد الصّرف:**

تعالت بعض الأصوات النّسوية متذمرة من نسق لغوي اعتبرته ذكوريا ولا يعكس آمال المرأة ولا آلامها، إذ ترى المتشبعات بهذا الفكر أنّ اللّغة صناعة ذكورية عاجزة عن استيعاب تطلعات المرأة، لأنّها تنحاز في كثير من الأحيان إلى أصلها المتعالي. لكن الملاحظ أنَّ اللغة عند بعض المشتغلين بالحقل النسوي ظلمت المرأة، حتى في تلك القواعد اللغوية التي قال عنها إنّها صارمة ومحايدة، لا تجامل أحدا، فشملت بذلك جانبها التقني أيضا، ولم تكتف بجانبها الجمالي الفني المصادم للمرأة والأنوثة بوجه عام، إذ تؤصّل لجنوسة لغوية تتّخذ من الأنساق وسيلة نفخ لكلّ ما هو باترياركي، فيتحوّل مثلا التذكير والتأنيث من كونه مجرّد توصيف صرفي إلى اعتباره تعبيرا عن قيمة الشيء ومكانته ورتبته وقدره في المجتمع، وإلى هذا يشير عمارة إسماعيل أحمد إذ يقول: "..... بل إنّ بعض اللغات لا يأخذ بمفهوم "الجنسّ" باعتباره قسما من أقسام النحو، ويحلون محلّه مفاهيم أخرى، مثل الطبقة أو ترتيب الأشياء بحسب أهميتها، وعلى أسس أخرى كما في لغات البانتو وبعض اللغات الأصلية في القارة الأمريكية....."[2].

وبهذا الاعتبار تتحوّل اللغة حتى في جانبها التقني إلى تعبير عن الهوية، فتصنّف الألفاظ والبنى تصنيفا بحسب جنسها، وتجعل ما هو مذكّر يشي بالمتفوّق والتعالي وما هو مؤنّث يعكس الدّونية، هذا على كلّ ما يفهم من سياق قول عمارة إسماعيل. ولعل الأمثلة المبرزة لتحيّز الصّرف للذكر وظلمه للأنثى – على حدّ تعبير أنصار هذا الطّرح كثيرة –، لا يمكن أن تُحصر إلّا بمشقة بالغة ومع ذلك فتتبع تلك القواعد يمكننا

(1) مجمع اللغة العربية ـ المعجم الوسيط ـ ص332.

(2) عمارة إسماعيل أحمد ـ ظاهرة التأنيث بين اللغة العربية واللغات السامية ـ دار حنين ـ ط2 1993 ـ عمان الأردن ـ ص22.

الإشارة إلى بعضها تمثيلا لا حصرا، منها: اعتبار المذكّر أصلا والمؤنث فرعا: وهو قول أكثر علماء اللغة القدامى المعتبرين، إذ يعتبرون الأصل في الكلمات التذكير إلّا إذا ظهرت علامة تأنيث عليها كالتاء المربوطة أو الألف المقصورة أو الممدودة حي ذلك تُلحق بالفرع الذي هو المؤنث، وفي ذلك يقول واحد من أئمة اللغة العرب:"... أمّا تذكير المؤنث فواسع جدا، لأنّه ردّ فرع إلى أصل، لكنّ تأنيث المذكّر أذهب في التّناكر والإغراب..."[1]. ويُفهم من سياق هذا المقبوس أنّ اللّغويين اعتبروا المؤنّث في اللّغة فرعا للمذكّر، فلم يروا بأسا في تذكير المؤنث – الفرع– عدّوه تعظيما له، وأمّا تأنيث المذكّر فممّا يُحمد مطلقا لأنّه شيء مُنكر لم تألفه العرب وفيه ازدراء لهذا المذكّر وانتقاص له، إلّا إذا كان لضرورة فيقبل على مضد ونفار، ويُتجرّع على غصّته.

وعلى هذا الاعتبار، فإنّ تأنيث المذكّر هو من شنيع الضرورة على وصف بعض اللغوين، بل لعلّه أشنعها على الإطلاق، لعدة اعتبارات، الأول يتعلّق بمخالفة كلام العرب وأعرافهم اللغوية وهو لا شكّ شذوذ في اللغة لا مسوّغ له والخروج عن القياس إلى السّماع بلاحجّة مطعنة في لغة الرّجل، الاعتبار الآخر متعلّق بكون التّأنيث تعليما على المذكّر ووسما له، إذ تعتبر العلامة تعبيرا عن النقص[2].

ومن المباحث اللغوية التي تشي بشيء من النرجسية الذكورية لدى البعض، ما يسمى بتغليب المذكّر في اللغة العربية، التي ترى أنّ المذكّر يغلب في الخطاب ولو كان في الجمع طفل رضيع واحد مع خمسين امرأة خوطب الجمع خطاب المذكّر. وحجة هؤلاء أنّ المذكّر في الجبلة الأولى هو أصل المؤنث، وعليه إذا التقى الفرع مع الأصل فالعبرة بالأصل وإن قلّ، والعدد ليس أمرا يعتد به في الخطاب ها هنا، وإنّما الجنس، وهذا واضح بشكل لا يستدعي تتبعا واستقراء كبيرين فكلّ كتب اللغة ناطقة به قديما وحديثا[3].

ولا شكّ أن هذا مذهب جلّ علماء اللغة المعتبرين، من أمثال ابن جني وسيبويه، وابن الأنباري وغيرهم. إلّا أن الكثير من المحدثين قد سلكوا في هذا الباب مسلكا مغايرا، حيث اعتبروا المذكّر أصلا وكذا المؤنث، وأسسوا لنظرتهم هذه بجملة حجج رأوها مقنعة، وهي حجج استقوها عن طريق المقارنة بين اللغة العربية واللغات الأخرى. ومن أنصار هذا التوجّه نجد أحمد ياقوت الذي اعترض على القائلين بكون المذكّر أصلا، مستدلا على ذلك بكون المذكّر قد يصبح مؤنثا في لغة أخرى، ولو كان أصلا لما تغيّر توصيفه

(1) ابن جني ـ الخصائص ـ تحقيق محمد علي النجار ـ دار الشؤون الثقافية العامة ـ بيروت ط4 ـ 1990 المجلد 2 ص 417.
(2) ينظر: ابن جني ـ سر صناعة الإعراب ـ تحقيق مصطفى السقا وآخرين ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ ط1 ـ 1954 المجلد 1 ص12.
(3) ينظر: عيسى برهومة ـ «اللغة والجنس ـ حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة «دار الشروق ـ الأردن ـ ط1 ـ 2002 ـ ص96.

من لغة لأخرى، ومن أمثلة ذلك كلمة شمس الت يتعتبر مؤنثة في العربية ومذكّرة في الفرنسية، والعكس بالنسبة لكلة قمر التي تعد في العربية من المذكرات، وفي الفرنسية من المؤنثات، وأمثلة ذلك بين اللغتين أكثر من أن تحصى....[1]. تبدو حجة ياقوت هاهنا مقنعة إلى حدّ ما، فالأصول كما هو معلوم ثابتة لا تتغير بتغير البيئات ولا بتحوّر اللغات والمجتمعات، وتغير التصنيف الصرفي للكلمات بمجرّد تغيير لغة الخطاب دليل كاف – حسبه- على أنّها ليست أصولا وإنما فروع كأخواتها من الكلمات في اللغة نفسها.

وتطفو مسألة صرفية أخرى، رأت الأنثى أنّها ظلمتها أيضا، تتمثل في مخاطبة الأنثى خطاب المذكّر في بعض المسؤوليات والوظائف الحديثة، إذ أقرّت المجامع اللغوية أنّ استعمال التعبير المؤنث يعدّ خطأ من قبيل قولنا، نائبة، ورئيسة، و دكتورة وغيرها، والصواب عند هؤلاء أن يقال: فلانة نائب في البرلمان، أو رئيس للبلاد، أو دكتور في الأدب [2]. إنَّ تحليل هذا الرأي يحيلنا إلى على فكرة غاية في الأهمية، هو أنّ مسألة التعلّق الذكوري باللغة، لم تعد قضية تراثية وحسب، وإنّما تجاوزت تلك الحقبة إلى عصرنا والدّليل أن المجمع اللغوي بالقاهرة قد أقرّ حديثا تلك القواعد الصرفية التي رأتها بعض النساء مجحفة في حقّهن، بوصفها لا تعطيهن حقّ التعبير عن ذواتهنّ حتى بإضافة علامة تأنيث إلى الرتب والوظائف التي تقلّدنها بعد صبر ومشقة وعناء.

ويرى المشتغلون على العلاقات البينية بين اللسانيات والنقد الثقافي أنّ هذا الأمر قد ظهرت بوادره الأولى مع نشأة الدّرس اللغوي المكرّس للمكزرية الباترياركية، إذ يكتفى في عديد المباحث بالمذكّر ليدلّ على الجنسين، فلا يشترط أن تلحقه علامة تأنيث، وهذا كما سلف ذكره من باب إلحاق الفرع بأصله. وفي هذا الباب يقرّ السجستاني وغيره من علماء اللغة أنّ الصفات على وزن فعيل وفعول، تلزم حالتها هذه دالة على الجنسين معا، فيقال عجوز للمرأة والرّجل مثلا، وكذا قتيل...[3].

والذي يحسب للمجامع اللغوية المعاصرة تصرّفها في بعض القواعد الصرفية من قبيل لزوم الصفات على تلك الأوزان حالا واحدة، فأجازت إدخال تاء التّأنيث عليها فيقال مثلا عجوز للرجل، وعجوزة للمرأة وكذا قتيل وقتيلة وهكذا، لأنهم رأوا أن العربي القديم استطاع أن يميز بين المسميات لفطرته السليمة وقدرته

(1) ينظر: أحمد سليمان ياقوت ـ علم اللغة التقابلي ـ دار المعرفة ـ مصر ـ 1992 ص 102.

(2) ينظر: أنيسة خزعلي ـ اللغة العربية والجنوسة ـ مجلة الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها ـ فصلية محكمة ـ العدد9 ـ 1387هـ ـ ص 44.

(3) ينظر: سهل بن محمد السجستاني ـ التذكير والتأنيث « ـ تحقيق: إبراهيم السامرائي ـ مطبعة الصفدي ـ عمان ـ (د ت). ص 3-4.

على فهم الكلام العربي الأصيل أمّا اليوم فإنّ ذلك أصبح عسيرا لاختلاط الأجناس والبعد عن زمن السليقة....[1].

ومما سبق يُعرف أنّ سبب إقرار مجامع اللّغة العربية لما كان يعتبر قديما خطأ صرفيا فاحشا، هو فساد الفطرة العربية، فقد اعتراها كما اعترى غيرها صنوف اللّحن، وأضرب التهجين، وتسلّل إليها الدّخيل وغير الفصيح، وتراجعت الملكة عند جلّ العرب، ومن أجل ذلك كله كانت الحاجة ملحّة إلى بعض التنازلات اليسيرة التي تيسر الفهم وتغلق باب التأويل خاصّة في الخطابات العلمية المتخصّصة، أو تلك المرتبطة بالقانون والجنايات، حيث يكون للكلمة وزن فاعل وأثر بالغ في تحديد الجناة وإصدار الأحكام.

ورغم كلّ ماذُكر، وما أقرّه المجمع اللغوي من جواز إضافة لواحق للكلمة، إلّا أنّ بعض النّسويات رفضْن مسألة العلامة مطلقا واعتبرنها نقيصة ومذمّة للمرأة، إذ لا يُعلّم غالبا إلّا على الفرع أو الناقص، ليُميَّز عن غيره، أو عمّن هو أفضل منه، أمّا الأصل فهو في غنى عن أيّ علامة. واستدلّوا على ذلك كلّه ببعض تلك اللّواحق التي لا تدلّ غالبا إلّا على الازدراء، كالتّصغير الذي هو احتقار، أو النّسبة التي هي إلحاق بالأصل، أو التأنيث وغيره، والأمر لم يقتصر حتما على اللغة العربية بل لها جذور في اللغات القديمة إذ يشير يسبرسن (*Jespersen*) أنّ علامات التأنيث في اللغات القديمة:" a" و"i" ارتبطت بكل دلالات الضآلة والنّقصان والضّعف[2].

على كلّ تدلّ بعض اللّواحق فعلا على الضّعف والتّحقير كما في التّصغير مثلا، إلّا أنّ للتصغير كما هو معلوم أغراض أخرى أقرّها العلماء وليس هذا موضع بسطها، مثل التحبّب في "بُنيّ " والتودّد أخيّ، والتعبير عن القرب في:"فُويق" أو "قُبيل" وكذا الغزل، ولا ينبغي تعميم هذا الحكم. لذلك برز موقف آخر يفسّر ظاهرة العلامة تفسيرا لغويا معجميا وحسب، داعيا إلى التّجرّد عن تلك الحمولات الإيديولوجية المرهقة وضرورة ولوج الدّرس اللّغوي بكلّ موضوعية وحياد، واتّكأ هؤلاء على قاعدة بلاغية دلالية ترى أنّ الأصل في اللّغات الاقتصاد اللغوي. ويرى أصحاب هذا الطّرح أنّ العرب وضعوا بداية اسما مذكّرا ووضعوا له مؤنثا من غير جنس حروفه، فقالوا مثلا: حمار – أتان، وقالوا: حصان – فرس، وقالوا ولد – بنت، فلما خشَوا

(1) ينظر: فصل سالم العيسى ـ «أساليب تحديد المؤنث في العربية ـ رسالة ماجستير لغة عربية ـ مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية ـ المجلد الحادي والعشرون ـ العدد الثاني ـ يونيو 2013 ـ ص54.

(2) ينظر: عيسى برهومة: ـ اللغة والجنس ـ ص95.

أن تكثر عليهم الألفاظ، استنّوا ما يسمّى بالعلامة، فجعلوا لكلّ مذكّر لاحقة تلحقه ليصبح مؤنّثا، فيقال: صاحب – صاحبة، أو امرئ – امرأة أو جميل – جميلة، وغيرها، وبهذا استطاعوا أن يقتصدوا الألفاظ من جهة، وأن يسهّلوا درجها على اللّسان العربي بوصفها قياسية في مجملها وهذا ما أثار إعجاب عديد المستشرقين واللّغويين بالعربية التي رأوا أنّ الأفضل فيها أن تلجأ إلى طرائق اشتقاقية للحصول على مسميات جديدة بدل البحث عن ألفاظ جديدة تماما [1].

إنَّ الأمر حسب هؤلاء إذن لا علاقة له بالذّهنيات المتعالية، ولا بتمجيد الأحادية الذّكورية، بل هو مجرّد ظاهرة لغوية محضة، وغير متورّطة في تجاذبات الصّراع بين المركز والهامش كما يحلو للمشتغلين بالنّقد الثّقافي تسميته، ولذلك لا ينبغي أن يحمّل الأمر أكثر ممّا يستحق.

ومن القضايا التي تثار هنا أيضا، الجمع بين غير العاقل والمؤنث في كثير من اللغات، ومنها اللغة العربية، فالضمير: هي مثلا ن يستخدم للمرأة، وكما يستخدم للأشياء، والحيوانات.

- **المرأة والنّحو: بين اللّغة والإيديولوجيا:**

لم يسلم النّحو أيضا من بعض تلك التّوجيهات الإيديولوجية لبعض مباحثه، بل لعلّه كان أشدّ اتّهاما، وأكثر استهدافا من بعض النّسويات في عديد الموضوعات والمباحث فظهرت جدلية التأصيل والتّأويل في الدّرس اللغوي المعاصر، وجعلت اللغة والنقد الثقافي وجها لوجه، وتعالت أصوات تدعو لإعادة النّظر في بعض تلك المباحث اللغوية لأنها لا تعكس ما وصلت إليه الحضارة المعاصرة من مساواة بين الذّكر والأنثى، مثل قضية الممنوع من الصّرف، الذي يعتبر تكبيلا للاسم فلا يدخله كسر ولا تنوين لأنّه ثقيل فلا نزيده ثقلا بحركة الكسرة، ولا بالتّنوين الذي هو إضافة نون ساكنة نطقا، فتزيد الاسم ثقلا إلى ثقله، ونلمح أنّ اللّغة في هذه النّقطة بالذّات قد عمدت إلى الآخر عموما لتجعله علّة في الثقل، فنتوقف مثلا مع نوعين للاسم الممنوع من الصّرف كما ورد في ألفية ابن مالك الأول يتعلّق بالآخر البيولوجي الذي تمثله الأنثى:

فَأَلِفُ التَّانِيْثِ مُطْلَقاً مَنَعْ ❁ صَرْفَ الَّذِيْ حَوَاهُ كَيْفَمَا وَقَعْ
وَزِيْدَ فَعْلَانَ فِيْ وَصْفٍ سَلِمْ ❁ مِنْ أنْ يُسَرى بِتَاءِ تَأْنِيْثٍ خُتِمْ
وَوَصْفُ أصْلِيٌّ وَوَزْنُ أفْعَلَا ❁ مَمْنُوعَ تَأْنِيْثٍ بِتَا كَأشْهَلَا[2]

(1) ينظر: عيسى برهومة ـ اللغة والجنس ـ ص50.

(2) ابن مالك ـ متن ألفية ابن مالك في النحو والصرف ـ مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع ـ الكويت ص44.

نجد في الأبيات أن كلّ ما له علاقة بالتّأنيث يجعل الاسم ثقيلا يعسر نطقه، ويصعب درجه فيمنع من الصّرف حتى لا يزداد ثقلا، إذ لا ينصرف كلّ اسم حوى علامة تأنيث من ألف مقصورة وممدودة، أو تاء، وهذا ممّا لا يثار حوله جدل، ولكنّ مسألة منع المؤنّث المعنوي من الصّرف هي التي فتحت باب التّساؤل، فالاسم لا يحمل أية علامة تثقله كما في زينب ومريم، فما الدّاعي إلى منعه من الصّرف إذن؟ إلّا أن يكون التّأنيث هو العلّة. ومن عجيب علل النحويين في المسألة قولهم: إنّ الحرف الرّابع في اللفظ المؤنث المعنوي إنّما يقوم — حسبهم – مقام تاء التّأنيث وبذلك صارت الكلمة ثقيلة النّطق، ومع هذا فإنهم لم يمنعوا صرف المذكّر الرّباعي على الرّغم من أنّ عدد حروفه يماثل تلك الأسماء، فإن قالوا إنه ليس مؤنثا فلا يمكن اعتبار رابعه شبيها بتاء التّأنيث، يُردّ عليهم، بحال المؤنث الذي سمي باسم المذكّر كالمرأة التي تسمى "سعدا" مثلا، إذ يرى كبار النّحاة من أمثال المبرّد والجرمي وعيسى بن عمر وكثير ممّن عاصروهم أنّها تصرف لأنها علم للمذكّر في الأصل ولخفّتها ولعدم زيادة ما يدلّ على تأنيثها،....[1].

وإنَّ هذا المبحث الشّائك — لاشكّ- يفتح بابا واسعا في النّحو يصعب سدّه، إذ تختلط فيه اللغة بالبيئة الاجتماعية والفكر والانتماء القبلي، ولعلّ هذا ما يفسّر الاختلاف الكبير في هذه المسألة. كما يظهر من هذا القول أنّ النّحاة انقسموا إلى موقفين من قضية التّأنيث، وهو انقسام يشي بشيء ما شيء لا يمكن لمقاربة متعجّلة أن تكشف أكثر جوانبه، خاصّة عندما يتعلّق بالجانب التّقني للّغة جانبها الثابت المضبوط الذي يفترض ألا تعتريَه الخلافات خاصة تلك التي تبلغ حدّ التناقض، وبين من يمنع المؤنث من الصّرف مطلقا متحجّجا بكونه ثقيلا لأنّه فرع عن المذكّر، والفرع لا شكّ أثقل من أصله، وبين من يشترط وجود العلامة التي هي صوت زائد يضيف ثقلا للاسم، يبدو الموقف الثّاني أقرب للتّيسير وللقياس العقلي، كما أنّه لا يقحم المتعلّم في التأويلات وتقدير المضمرات ممّا يجعل النّحو متعسّرا على الإدراك، إذ يكمن سبب استثاقل نطق الكلمات بزيادة عدد حروفها كما هو معلوم، وكلّما أضيف صوت زاد الثقل، وعليه فإن علامة التّأنيث إن حذفت، جاز صرف الاسم دون حرج على رأي بعض اللّغويين.

ولكنّ الباحث في قواعد اللغة — حديثا- يقف على أنّ ما يلقّن للنّاشئة إلى يومنا هذا، هو اعتبار التّأنيث علّة كافية لا يحتاج الاسم معها إلى علامة، سواء أتعلّق الأمر بتأنيث مع العلامة أم بتأنيث معنوي وعليه ضربت الأمثلة فقالوا : نحو : عنترة ومريم [2] .

(1) ينظر: عبد العزيز علي سفر ـ الممنوع من الصرف في اللغة العربية « ـ مجلس النشر العلمي جامعة الكويت ـ ط1 ـ 2000 ـ ص25.

(2) ينظر:المشوّق في الأدب والنّصوص والمطالعة الموجّهة ـ السنة الأولى جذع مشترك آداب ـ إشراف :حسين شلوف ـ الدّيوان الوطني للمطبوعات المدرسية ـ الجزائر ـ 2009 ـ ص201 .

■ **المرأة ولغة المأثور: بين وأد الأنثى ووأد الأنوثة :**

وردت المرأة في لغة المأثور من كلام العرب، أحيانا بوصفها جنسا أنثويا، وأحيانا بذكر نماذج عن نساء بأسمائهن، في أمثال وحكم، وأقوال نقدية مرتجلة وغيرها ممّا نقل إلينا منذ القدم وإلى يومنا هذا، واستعراض جانب من تلك الأقوال مع بيان المواقف المتباينة من طريقة التّعاطي مع هذا الأمر، قد يميط بعض اللّبس ويوضّح الصورة.

فأمّا في القرآن الكريم فقد كُرّمت المرأة أيّما تكريم، حتّى سمّيت سورة كاملة من سوره :سورة النّساء، وسميت أخرى :سورة مريم، وذكر المولى تبارك وتعالى قصص نساء مؤمنات كنّ في عصمة رجال كفار، فلم يمنعهنّ ذلك من دخول الجنان وطيب الذّكر في الذّكر الحكيم، كامرأة فرعون.يقول الله تعالى:﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍۖ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا وَقِيلَ ٱدْخُلاَ ٱلنَّارَ مَعَ ٱلدَّٰخِلِينَ ﴿١٠﴾﴾[1].

والمعنى كما ورد في تفسير ابن كثير :"...قال قتادة، كان فرعون أعتى أهل الأرض وأبعدهم، فوالله ما ضرّ امرأته كفر زوجها حين أطاعت ربّها لتعلموا أنّ الله حكم عدل لا يؤاخذ أحدا إلّا بذنبه، وقال جرير: كانت امرأة فرعون تعذّب في الشّمس، فإذا انصرف عنها أظلّتها الملائكة بأجنحتها، وكانت ترى بيتها في الجنّة ... "[2].

الآية الكريمة وتفسيرها يحيلان بما لا يدع مجالا للشّك أن الخطاب القرآني، بلفظه ولازمه ومعانيه لا يفرّق بين الأجناس أو الألوان أو الأشكال إلّا بالتقوى، فها هي الملائكة تظلّ امرأة فرعون وهي – أنثى– وهي نفسها التي أغرقت فرعون في اليمّ بإذن ربّها وهو الملك الجبّار الذي بلغ صيته الآفاق وخشيه الجبابرة في كلّ الأمصار، وأذعنوا له صاغرين .

وأمّا في الأحاديث فلا يكاد يصحّ حديث فيه امتهان للنّساء، إلّا بعلّة تقدح فيه، وما اشتهر من تلك الآثار المنسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم جلّها ضعيف لا يعمل به أو غير قطعي الدّلالة فلا يعول عليه، ومن ذلك ما نسب للرسول عليه الصلاة والسلام من قوله :" أخّروهنّ كما أخّرهنّ الله" وقد أقرّ علماء الحديث على أنّه حديث لا يستأنس به ولا يرجع إليه لأنّ من جملة رواته سعيد بن مسلمة وهو ضعيف ليس

(1) سورة التحريم ـ الآية 11.

(2) إسماعيل بن عمرو بن كثير ـ تفسير القرآن العظيم ـ الجزء الرابع ـ دار الكتاب الحديث ـ الجزائر ـ 2010 ـ ص2136 .

بثقة[1] فهو لا يصلح حجة لبيان موقف الإسلام من المرأة لأن الحديث الضعيف كما هو معروف ليس بشيء، يدرس فقط ليبين ضعفه، أو ليشير إلى بعض الرّقائق فيما لم نجد ما يغني عنه في بابه مع الإشارة إلى ضعفه والتحذير من نسبته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم .

وفي الأمثال الشّعبية نجد ما درج على ألسنة العامّة من رمي للمرأة بالنقصية والشّر واعتبارها أصل كلّ بلاء، ومنبع كلّ خطر، يقول الشيخ عبد الرحمان المجدوب متحدّثا عن ذلك :

يا الي تعيط قدام الباب ... عيط وكن فاهم.

ما يفسد بين الأحباب ... غير النساء والدراهم.[2]

وهكذا استلت بعض الأقاويل من هذا القبيل لتصبح حجة العامة في توصيفهم النّساء، حتى يقول القائل منهم :هذا الشيخ الفطن الحكيم عبد الرحمان المجدوب قد نعتهن بتلك الأوصاف فماله لا يكون قدوة لنا، ونحن نعلم أنّ كلام البشر إنما هو اجتهادات تفرضها السياقات والظروف، ولا تمثل الحقيقة المطلقة تحت أي ظرف، ولا يمكن أن تلزم أحدا إلّا أصحابها، وإن كانت الكثير من النّظريات العلمية الدقيقة قد ثبت خطؤها بمرّ الزمان، فما بالك باجتهادات في المجال الإنساني الذي لا يكاد يستقرّ على حال.

ويتحدّث الغذامي في كتابه "المرأة واللّغة" عن جسد أنثوي مقموع، لا ينبغي له أن يتحدّث في حضرة الرّجال، فالأنثى ليس لها عقل ولغتها ليست لغة مسموحة ولا تدلّ على فصاحة أو بيان غالبا كما هو الشّأن بالنسبة للرّجل، وإنّما هي دليل على خفّة عقلها وتهوّرها. و " المعادلة الثقافية المحسومة هنا تقول إنّه: بما أنّ الجسد الأنثوي فارغ من العقل –كما تشهد الأمثلة والحكايات والوقائع– فإنّ أي استعمال للّغة من قبل هذا الجسد يكون رغيا وثرثرة وحماقة...."[3].

وما يُفهم من قول الغذامي أنّ المرأة غُمط حقّها حتى في التفكير والتعبير، لأنّه يرى أنّ النّسق الثّقافي المترسّخ في المخيال العربي خصوصا، لا يرى من الصّواب أن تتحدّث المرأة ولا يجد براعة في تعبيرها وإن أجادت وأفادت، لذلك فالتّاريخ العربي لم ينقل إلينا أسماء شاعرات وأديبات إلّا قلّة قليلة. ويشير الغذامي إلى ما هو أبعد من هذا، حين يُقرّ أنّ تلك الأمثال التي تبدو في ظاهرها ممجّدة للمرأة، لا تشي في الغالب

(1) ينظر جلال الدّين السيوطي ـ الدّرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة ـ ص 45.

(2) نور الدين عبدالقادر. القول المأثور من كلام الشيخ عبدالرحمن المجذوب ـ طبع على نفقة المطبعة الثعالبية ـ الجزائر ـ دط ودت ـ ص 13.

(3) عبد الله الغذامي ـ المرأة واللغة ـ ثقافة الوهم ـ مقاربات حول المرأة والجسد واللغة ـ المركز الثقافي العربي ـ الدّار البيضاء ط1 ـ 1998 ـ ص67.

الأعمّ إلّا بمعاني القصور وخفّة العقل، ففي مثل: "قطعت جهيزة قول كلّ خطيب" وهو مثل يضرب للفصل في القضايا، وكذا للكلام المؤثّر الذي يغيّر مجرى الأمور ويؤثّر في السّامع. علمًا أنَّ جهيزة هذه هي جارية، دخلت على القوم وهم يختصمون في أمور ديات جمع اقتتلوا فطلب بعضهم ثأر بعض وبينما هم على ذلك، دخلت الجارية لتخبرهم بأنّ القوم قد ظفروا بالقاتل فأقاموا عليه الحدّ، لتنهي الخلاف بينهم، وبدل أن تكون الحادثة منقبة للجارية، أصبحت علامة سفه وطيش وتسرّع، إذ تحدّثت المرأة في جمع الرّجال، لأنّ كل أنثى عندهم تستخدم اللغة فهي حمقاء [1].ولنا في سنة نبينا ما يغنينا من الأحاديث الصّحاح التي فيها إعطاء المرأة حقّها كاملا غير منقوص، والدعوة الصريحة لإكرامها

ومجمل القول في المسألة على رأي هؤلاء، إنّ اللغة بأضربها وعلومها تحيّزت للرّجل، لأنّه اصطنعها لنفسه، لا من حيث نشأتها وتأسيسها، ولا من حيث تأصيل قواعدها وبناها ومباحثها وبيان فروعها ودقائقها، ولا من حيث استعمالها المجحف الذي يتناسى في كثير من الأحيان وظائف اللغة وينحاز إلى الأصل الذكوري المتعالي

- **التعدّد اللغوي في الأعمال النسوية: استراتيجية سردية، أو حتمية ثقافية :**

لم تنته مشكلة اللّغة عند النسويات فقط مع الجانب التقني للغة، وإنّما تجاوزتها للحديث عن التّعدّد اللغوي وعلاقته المتجذّرة بالهوية، فبين مناد بتهجين السّرد لكونه فنّا كونيا لا تحدّه الجغرافيا ولا يقبض عليه التّاريخ، ولا تضبطه الحضارات والانتماءات القومية والعرقية الضيقة، وبين من رآه استعراضا للعضلات الثّقافية وتأصيل للأنا المتضخّمة عند بعض الرّوائيين لا سيما النّساء منهم، برز موقف آخر حاول أن يربط هذه الظّاهرة بالهوية مستعرضا حججا رآها مقنعة.

ومن هؤلاء: النّاقد ميخائيل باختين، الذي يعتبر التعدّد اللغوي في الرّواية ذا فائدة كبيرة، إذ تحدث حوارا فسيفسائيا بين لغات عدّة، تؤدي بوساطتها الرّواية دورها في ربط الشّعوب المختلفة والقرّاء على مختلف انتماءاتهم وميولاتهم الثّقافية. إذن تكمن أهمية التّنوع اللّغوي تتجسّد في" تحرير النّص الأدبي من سلطة اللّغة الواحدة، وكذا من نير الرّؤية الواحدة. إضافة إلى ذلك، فهو يفسح مجال محاورة اللّغات لبعضها البعض، من جهة وتحطيم صورة النّموذج من جهة ثانية. وعليه تكون الرّواية ظاهرة متعددّة الأسلوب واللّسان والصّوت،

(1) عبدالله الغذامي ـ المرأة واللغة ـ ثقافة الوهم ـ مقاربات حول المرأة والجسد واللغة – ص68.

فتطرح على المحلل مهمّة اكتشاف الوحدات الأسلوبية اللاّمتجانسة التي تتمظهر في أشكال لسانية مختلفة وخاضعة لقواعد لسانية متعددة في الآن ذاته..." [1].

ما تقدم يوضح أن باختين يوجه التّعدّد اللّغوي توجيها ثقافيا ويعتبره من وسائل التّقبض على الإيديولوجيات المتعدّدة داخل المتن الرّوائي، بل لعلّ اللّغة أبرز قرائن كشف الرّوائي وتعريته، لأنّ اللّغة بكلّ بساطة غير بريئة وهي تحمل في كلّ حرف أو كلمة أنساقا مضمرة لا يمكن بأيّ حال تجاوزها أو تجاهلها ولذلك كلّه نشأت مدارس نقدية ومقاربات حاولت التّعاطي مع المنجز السّردي بطرائق مختلفة لأنّ اللغة لم تعد تشكلّ نسخا ميكانيكيا

للواقع الاجتماعي وإنّما هي تصور للواقع، فاللغة اليوم هي وسيط ينقل عبره المبدع تصوّراته للمجتمع ورؤيته للواقع فقط.

ويعدّ الواقع اللّغوي أحد أهم ما حاول المبدعون تصويره في أعمالهم الفنية، فلا يكاد يخلو مجتمع من تعدّد لغوي ثقافي، بحكم الجغرافيا أوّلا وما تفرضه من تفاعل مع الجيران، وبفعل التّاريخ أيضا كما هو الشّأن اليوم مع الفرنكوفونيين والأنجلوساكسونيين، الذين يجعلون الفرنسية والإنجليزية لغة رسمية أولى أو رديفة للغة الرّسمية الوطنية، وكذا لأسباب حضارية سياسية تفرضها العولمة والتّثاقف وصراع الحضارات والغزو الثّقافي وغيرها.

ومن الاستراتيجيات التي تعكس البعد الهوياتي للتعدّد اللغوي ما يسمى بالأسلبة stylisation، إذ يعمل المؤسلب على إضاءة اللغة موضوع الأسلبة دون القيام بوضعها إلى جانب لغته الخاصة، فهو "لا يتحدث عن موضوعه إلا من خلال تلك اللغة التي سيؤسلبها والتي هي أجنبية بالنسبة إليه، لكن هذه اللغة الأخيرة هي نفسها مقدمة على ضوء الوعي اللساني المعاصر للمؤسلب"[2]. هذه الأسلبة القائمة على اجتماع لغتين في الرّواية، لغة معاصرة حية متداولة، وأخرى رديفة تراثية أو أجنبية، يفضل الروائي استعمال اللغة الرّديفة للتعبير عن رؤاه وتصوراته، ومشيرا إلى كونها لغة "الآخر" كلّما سنحت له الفرصة في المتن الرّوائي، إلّا أنّه يقرّ فنيا أنّها لغة مقدّمة اجتماعيا وثقافيا وفنيا، وهذا يحيل إلى صراع هوية بين طبقة محافظة على اللغة

(1) رشيد وديجى ـ التعدد اللغوي في الرواية وحوارية الخطاب عند باختين التجليات والدلالة ـ مجلة دراسات 2017 ـ جامعة مولاي اسماعيل ـ مكناس ـ المغرب ص33.

(2) ميخائيل باختين: الخطاب الروائي ـ ترجمة: محمد برادة ـ دار الأمان ـ الرباط ـ 1987 ـ ص 110.

الأصل، سواء أكانت لغة الوطن، أم اللغة التراثية الفصيحة، وبين طبقة أخرى متنورة حداثية لا ترى ضيرا في تغليب اللغة الأجنبية على اللغة الأصل.

ومن أجل ذلك، يشترط باختين وجود وعيين لسانيين في الأسلبة، وعي متشبّع بأعراف اللغة الأصل، متمسّك بها، ومتقن لها، وآخر متحرّر من قيودها وقواعدها، ومنفتح على غيرها، ومقبل على الآخر عن طريق لغته. وهكذا يظهر:" أنّ المؤلف يستعمل خطاب الآخر ويوجّهه لتحقيق مقاصده، أي أنّ العلاقة الحوارية بين الخطابين تتسم بطابع انفعالي لأن المؤلف يجرد الكلمة الغيرية من دلالتها ويضمنها موقفه الإدراكي، فيرغمها بذلك على خدمة أهدافه الجديدة...."[1]. هذا الآخر قد يكون هو المستعمر في الأدب الكولونيالي، أو العالم المادي وكلّ ما هو خارج عن الذّات في الأدب الوجودي والأدب الصوفي وربّما يكون المحافظ على المبادئ في أدب التنوير، كما قد يكون الرّجل في الأدب النّسوي.

وعلى اعتبار الآخر الرّجل في الأدب النسوي، فإنّ اللّغة المستخدمة في مجملها تعدّ لغة ذكورية على حدّ تعبير النسويات كما سلف الذّكر، ولذلك فإنّ الأسلبة من هذا المنطلق حاضرة بقوة في كلّ تلك الأعمال التي تقيّدت بالقواعد اللغوية التي ضبطها الرّجل على رأيهنّ.

2) الهوية الدينية :

غالبا ما تظهر علاقة التّصادم بارزةً بين الفكر النّسوي والتوجّهات الدِّينية على اختلافها، إذ تؤصّل بعض الفئات النسوية لفكرة المركزية الباترياركية مرّة أخرى بحديثهنَّ هذه المرّة عن تفصيل ذكوري للدِّين على مقاس الرَّجل. فهل يمكن الوثوق بهذه الفكرة والركون إليها أم أنّها مجرّد هذيان نسوي سببته حمّى التنوير؟

أبرز ما قد يلفت نظر الباحثين في الشّأن النّسوي، العلاقة المضطربة بين المرأة والدِّين، التي تصفو حينا وتتكدّر أحيانا، فالاتجاه التنويري الاندفاعي، والانبهار بالثقافة الغربية إلى حدّ أعشت أنوارها أبصار بعض النسويات، جعلهنّ يدخلن في معارك مع الدِّين والمتديّنين، والتّهمة ثابتة، والحكم نهائي في حقّ مَنْ غَمَطَ النساء حقوقهنّ، ونادى بالانغلاق على العالم الآخر وعدم الاستفادة من تجاربه الرّائدة في تحسين ظروف النّساء كالثورة الفرنسية مثلا التي يرينها علامة فارقة في الارتقاء بحقوق المرأة.

(1) ميخائيل باختين ـ شعرية دوستويفسكي ـ ترجمة: جميل نصيف التكريتي ـ دار توبقال ـ الدار البيضاء ـ المغرب ـ ص 288.

وممّا يسجّله المختصون، رَبْط المعاناة الأنثوية بظهور الدِّين، بدل الإشارة إلى تنزيل هذا الدِّين في الواقع، خاصّة أنّ بعض التيارات أشارت إلى كون الدِّين وسيلة لسعادة الإنسان، المشكل إذن في فهم هذه التّشريعات وممارستها، فلا دين يدعو لقتل الأبرياء أو ظلم النّساء، ولكنّ هذه الممارسات حاضرة بقوّة في المجتمعات المتديّنة وباسم الدِّين نفسه. وما فعلته الكنيسة بالمرأة الأوروبيّة في القرون الوسطى باسم الدِّين مازال يحتفظ به التاريخ ومن أمثلتها: العالمة والفيلسوفة المعروفة "هيباتيا" التي قدّمت روحها قربانا للمعرفة كما يقول الفلاسفة المعاصرون.

ومثّلت "هيباتيا" في الرواية التاريخية "عزازيل" لمؤلفها يوسف زيدان المرأة العالمة الفيلسوفة، التي تثبت ذاتها وتحاول مزاحمة الرّجل وتعليم النّاس ودفعهم للبحث والتساؤل، إلّا أنّ أفكارها لا تجد لها مستقرّا في قلوب أبناء عصرها، فتتّهم بالكفر وإنكار تعاليم الكنيسة المقدّسة وتعدم في مشهد تراجيدي خاطف يلفّه الأسى من كل جانب(1).

وتقص الرواية عملية إعدام الفيلسوفة "هيباتيا" باسم الدِّين المسيحي، لأنّ تعاليم الكنيسة آنذاك كانت ترفض أن يتعلّم النّاس حتّى لا ينشغلوا بالمنطق والفلسفة عن الكسب والعبادة، وذلك في نظر الكهنة مدعاة للكفر بالتّعاليم المثالية في النصرانية التي لا يستطيعون إقرارها بالحجج العقلية. إلّا أنّ المشكلة في تنزيل مبادئ الدِّين حتما وفي طرائق فهمه وليس في الدين بحدّ ذاته. ومن هؤلاء النّسويات اللّائي أثرن هذه القضية الباحثة المصرية نوال السّعداوي التي أثارت كتاباتها الجريئة زخما نقديا وجدلا فكريا تابعها في كلّ زمان ومكان ولم ينقطع أثره إلى اليوم، بل لاحقها إلى قبرها، حتى أنّها ترى أنّ القادة إذا تفرّقت بهم السّبل في متاهات السياسة، ولم يجدوا ما يبرّر لهم الحكم وجدوا ضالّتهم في الدِّين.

ومنذ نشأة الدولة، كان يعمد الحكّام إلى التأسيس لكوجيتو ديني يضمن للرّجل البقاء في القمّة بوصفه الحاكم الذي يستمدّ شرعيته من الدِّين، لأنّ "رؤساء الدّول منذ نشوء الدّولة في التاريخ يختفون وراء اسم الله، ويصدرون الأوامر باسم الله. يبدو أن أي خطاب للنّاس باسم الله كيف يمكن إذن للناس أن تفصّل بين لسان رئيس الدولة ولسان الله سبحانه وتعالى؟!... وكان رئيس الدولة يطلق على نفسه ألقابا مقدّمة مثل

(1) ينظر: يوسف زيدان ـ عزازيل ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ ط1 ـ 2009 – ص75 و76.

"البابا "في الغرب" والإمام "ويقبض بين يديه على السّلطات جميعا السياسية والدينية وأهمها طبعا الخزينة..."[1].

باسم الدِّين إذن، يتربع الذّكر على عرش البلاد وينصّب نفسه بمعونة إخوته الذّكور متحدّثا باسم الدِّين، يأمر وينهى مكتسبا شرعيته من العقيدة نفسها ولقد ضلّ هذا الطّابو سنوات طوالا أسير الرّقابة الدينية والسّياسية على حدّ سواء، إلّا أنّ السعداوي نفضت عنه بعض غباره لتستجلي جانبا من جوانبه المسكوت عنها .

وعنوان آخر للمؤلّفة نفسها يعكس تمرّدها على كلّ ما هو ذكوري " الحاكم بأمر الله" حين تبالغ السّعداوي في التّأسيس لمركزية بديلة تزيح الفكر الأبوي، فقد جعلت الحاكم بأمر الله أي المطبّق لشرعه الظّالم في نظرها ذكرا، ثم استرسلت في مسرحيتها هذه تطارد كل ما له علاقة بالعنجهية لتجعله ملازما للرّجل، فهو الحاكم الظّالم، السّمين، المتكبّر، الذي لا يرضى أن يحدّثه شخص وهو منتصب القامة بل عليه أن يطأطئ رأسه تعبيرا عن احترامه. إذ تقول في المقدّمة:"... وكان هناك زمن الحاكم بأمر لله الذي ادَّعى الألوهيةَ وقدَّسَه بعض الناس، وكان هو يقدِّس الحمار..."[2]. إنّ طابع هذه المسرحية الذّهني المبالغ في التّجريد، لم يمنع الكاتبة من الحديث عن أصل الوجود الذي هو ديدنها فقد ورد مثلا في حوار بين الملك وشخص غريب عن البلدة يدّعي أنه لا يعرف وطنه ولا أهله:

– الملك (في غضب واضطراب): هذا غريب جدًّا ... وكيف وُلِد إذن؟! هل يمكن أن يُولَد أحدٌ بغير أب أو أم؟ (يخاطب مروان رئيس الجند): هل تصدِّق يا مروان؟

– مروان: قد يُولَد بغير أب، ولكنْ بغير أم هذا مستحيل يا مولاي[3].

يثبت هذا المقطع الحواري، تأصيل الرّواية لمركزية تجعل المرأة أصلا، وما دونها فرعا، وإن كان هذا الحكم صادرا عن رجل (هو مروان هنا) فهذا يقرّ الأمر بشكل يجعله غير قابل للطّعن أو الشّكّ. ثم إنّ جعل رمز الذكورة في المسرحية الذي هو الملك شخصا يقدّس الحمار يحمل عديد الدّلالات، فكما لا يخفى على أحد يرتبط هذا الحيوان في المخيال الشعبي العربي والعالمي عموما بكلّ المعاني السلبية، من بلادة ومذلّة واحتقار.

(1) نوال السعداوي ـ مذكرات طبيبة ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ط 2 ـ 1985 ـ ص18-19.

(2) نوال السعداوي ـ مقدمة مسرحية الحاكم بأمر الله ـ مؤسسة هنداوي سي آي سي ـ المملكة المتحدة ـ المملكة المتحدة ـ د.ط ـ 2017 ص20.

(3) نوال السعداوي ـ مقدمة مسرحية الحاكم بأمر الله ـ ص 20.

كما تؤصّل نوال السّعداوي في هذا المقطع – في تناص – مع القرآن الكريم إلى معجزة الولادة بغير أب، مثل الذي حدث مع عيسى عليه السّلام. ولعلّ هذا ما يراه البعض ضربا من التناقض، إذ تعتبر الحركات النّسوية التي تنهج نهجا تنويريا على طرف نقيض مع التّوجّه الإسلامي في الغالب – هذا على كلّ ما يراه الكثير من الباحثين في هذا الشّأن- وليس هو الرأي الوحيد طبعا، إلّا أنّها وجدت في الآية ما يخدم فكرة:"مركزية الأنثى" التي هي الأمّ أصل الوجود فإن كانت ولادة أيّ شخص ممكنة بغير أب بصريح نص القرآن الكريم كما حصل مع سيدنا عيسى عليه السّلام، فإنّ الولادة بغير أم تراه السعداوي مستحيلا، متناسية قصّة آدم عليه السّلام الذي ولد بغير أب ولا أمّ من باب المعجزة تماما كالذي حصل لعيسى عليه السّلام.

ويظهر موقف نسوي آخر لبعض النسويات من الدِّين، فيه شيء من الغرابة والتعارض، حيث تبدي المرأة فيها تمسّكها بشعائر الدِّين تمسّكا شديدا، ومع ذلك فهي لا تمارس حرّيتها المطلقة فيما يتعلّق ببعض الوظائف والفنون والهوايات. وللوقوف على ذلك نورد ما جاء في خبر نقلته قناة العربية الإخبارية عن إحدى اللّبنانيات الحداثيات المدافعات عن حقوق النساء العربيات هي ريما الفقيه التي أجابت عن سؤال الصحفي لها في إحدى اللقاءات التلفزيونية على هذه القناة حول أدائها لشعيرة الصّيام، فردّت قائلة: "أنا أصوم طبعا وهذا جزء من ديانتي، لأني أريد أن أكون محترمة..."[1].

الأمر لحدّ الآن لا يبدو مستغربا، إذ تتمسّك الكثير من الحقوقيات والنّاشطات الجمعويات والمفكّرات والفنّانات بمظاهر تديّنهن ولكن إذا عُلم أنّ هذه المرأة المتنورة هي عارضة أزياء قضت أغلب وقتها في الولايات المتحدة الأمريكية، ولا يجمعها بلبنان إلّا زيارات نادرة فإنّنا نجد بعض الغرابة، أو ما يسمى بالفكر الانتقائي الذي يأخذ بعض ما يتلاءم مع توجّهاته ويطرح ما يعارضها .

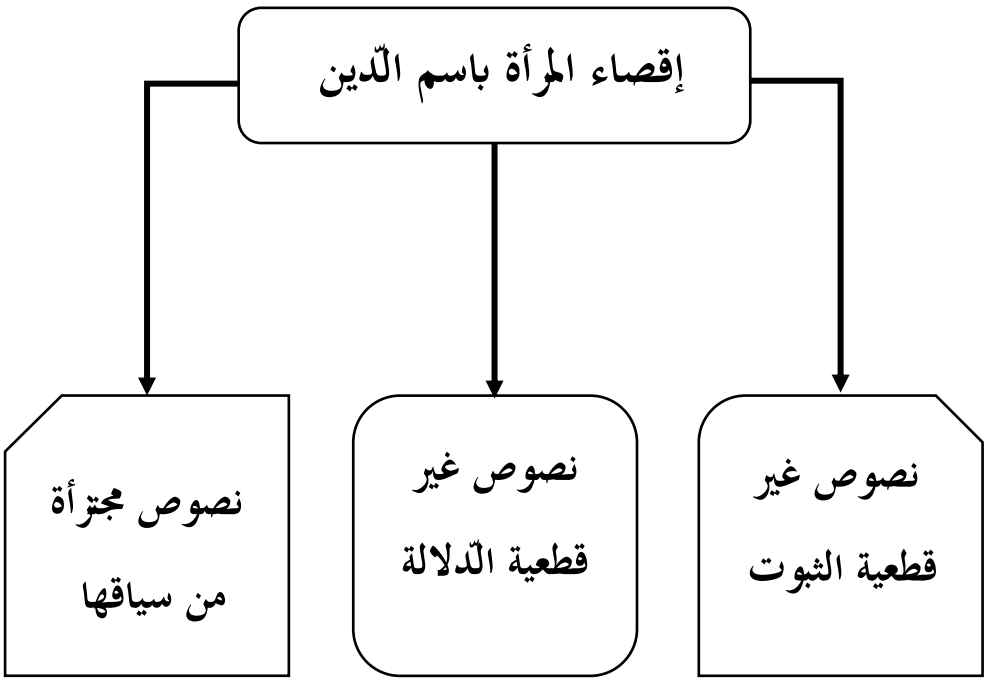
ويراه البعض تناقضًا، إذ يعتبر أحمد عمرو هذا المشهد شديد الرّمزية، حيث يجمع بين المتناقضات يشير بدلالة مركزة إلى صورة المسلم المتعايش مع الحضارة الغربية بكل قيمها ومفاهيمها، فتلك المرأة التي تتعرّى في

(1) خبر على العربية نت بعنوان: اللبنانية الأصل: ريما الفقيه: أريد أن أكون محترمة
http://www.alarabiya.net/articles/2010/08/21/117188.html

غالب عروض الأزياء لتخطف الأنظار وتفوز بلقب ملكة الجمال، متحدّية تعاليم دينها الدّاعية إلى التّستّر والحشمة، هي نفسها التي لا ترضى بإفطار رمضان، وتعتبره واجبا دينيا مقدّسا...[1].

يتعلّق الأمر إذن بثقافة انتقائية رآها بعض المفكّرين ضربا من التناقض، حيث تنتقي النسويات المسلمات اللواتي يتمسّكن ببعض شعائر الدِّين، أمورا في حكم الرّكن الذي لا يفرّط فيه أي مسلم مثلا، كقضية الصيام التي يوليها المسلمون أهمية بالغة، في حين نجد تساهلا عجيبا في أوامر إلهية أخرى تتعلّق باللباس وكذا بعض المعاملات والأطعمة، فنجد المتمسّكات بدينهن قد يشربن ما هو محرّم، أو يلبسن ما نهى عنه الشّرع نفسه الذي تمسّكن به.

والحاصل أنّ مواقف بعض المتديّنين – من العرب – على وجه الخصوص، ونظرتهم الأحادية، وكيلهم الزائغ لواقع المرأة واهتماماتها، لا يمكن أن يردّ إلى الدّين، لأنّ الأخير جعل لسعادة النّاس كافّة، ولا مكان فيه للتمييز أو العنصرية إنّما هو سوء فهم أو سوء تنزيل، ويمكن أن توجز انحرافات جانب من العُدّة الشرعية التي يعوّل عليها هؤلاء المطوّعون للمعطى الدّيني لخدمة توجّهم على النّحو التالي :



(1) ينظر: أحمد عمرو ـ النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية ـ قراءة في المنطلقات الفكرية ـ دار الرقيم ـ لبنان ـ ص141-142.

3) الهوية النسوية، المرأة في عين المرأة:

إنَّ الحديث عن مصطلح الهوية النسوية والنقد النسوي وكذا الاتجاهات النسوية، أمر قد استفاض فيه المتخصّصون فأثاروا كلّ ما ينبغي أن يثار في المسألة، لذلك ليس البحث موضعا مناسبا لمزيد تقص واستقراء، وإنّما المراد هنا البحث عن تجليات الهوية النسوية في هذا الأدب، وصور المرأة المختلفة، والموضوعات الكبرى التي مثلها هذا التّوجّه، ومن خلال القضايا المحدّدة لأنماط الهوية النّسوية في السّرد النّسوي العربي المعاصر يمكن رصد تيمة المرأة.

فالحديث عن قضية المرأة عموما يشكّل أحد أهم أسئلة المتن الحكائي للأدب النسوي، حيث عالجت الأديبات قضايا الأنثى في أبعاده المتنوعة: المادّية والنفسية والفكرية والاجتماعية، بطرائق فنية تتباين حسب طبيعة الموقف إذ تتأسس على أشكال عديدة فمنها المكاشفة والاعترافات الصامتة، التي يتداخل فيها الواقعي والمتخيّل والسير وغيرها.

وفي جنس الرواية، ارتبطت المرأة بالمجتمع ارتباطا وثيقا، إذ تنقل جانبا من تفاصيله الواقعية، كما في الرواية التاريخية والواقعية مثلا، أو الاستشرافية كما في الرواية الأطروحة أو الروايات النفسية وغيرها، بل واحتلّ موضوع المرأة الحظّ الأوفر في الدّراسات الأكاديمية المختلفة، وهذا الذي تطرّق إليه الكاتب "صالح مفقودة" حين قال:"... قضية المرأة هذه القضية القديمة المتجدّدة، إنها قضية ملحّة ومفتوحة..."[1]. ويُضيف صالح مفقودة أنّ ثيمة المرأة بقدر قِدمها، فهي تتجدّد وتتنوّع، حسب العصور والبيئات، فالقضايا التي أثارتها في القرون الوسطى وهي الاعتراف بأنّ المرأة إنسان كذلك له الحقّ في العيش كأخيها الرّجل، ثم تنامى الوعي لتطالب النّساء بافتكاك حقوق أخرى كالحرية في اختيار الزّوج، وما فتئت المطالب تتغيّر مستندة إلى القفزة الحضارية التي حقّقها العالم كلّه.

أمّا في النماذج الشعرية فالأمثلة أكثر من أن تحصى، فهذه الشاعرة الجزائرية " مبروكة بوساحة " متحدّثة عن تطلعات المرأة الجزائرية من عدالة واحترام في ديوانها :" براعم" الصادر عام :1969 وهي من

(1) صالح مفقودة وآخرون ـ السرد النسائي في الأدب الجزائري المعاص ـ مجلة المخبر ـ العدد 1 ـ جامعة محمد خيضر بسكرة ـ 2004 ـ ص13.

أوائل الشاعرات اللواتي اخترقن ستار الصمت المطبق على الأنثى في الحياة والفن "[1]، ثم وليتها أعمال شعرية أخرى تتناول الموضوع نفسه إذ تقول في قصيدة : أيقظوا تشرين :

بِأَيِّ لَحْـنٍ أُغَـنِّي مَجْـمَـعَ الأُدَبَا ❁ وَأَيُّ لَـفْـظٍ أُحَـيِّـي الإِخْـوَةَ الـعَـرَبَا
مَـا فِي يَـدِي غَيْرَ أَشْـوَاقِي أُقَـدِّمُهَـا ❁ إنّ وَقِيمَـةُ الْوَاهِـبِ الْمَحْرُومِ مَـا وَهَبَـا
حَسْـبِي هُنَا أَنْ أَصِـيخَ السَّـمْعَ مُعْجَبَةً ❁ بِأَنَّـنِي طِـرْتُ مِـنْ إِبْـدَاعِـكُـمْ طَـرَبَا
قف كَأَنَّمَا فِي ضُـلُوعِي حِينَ أَلْمِسُـهَا ❁ إنّ مَجَـامِرٌ تَصْـنَعُ النِّيرَانَ وَاللَّهَبَـا
وَرُبَّ شِـعْرٍ يُسَـلِّـيـنِي وَيُـطْـرِبُـنِي ❁ إنّ وَرُبَّ شِـعْرٍ يُثِيرُ الْحُزْنَ وَالْغَضَـبَا
هَـذِي الْعُرُوبَـةُ مِنْ حَوْلِي مُخْلِصَـةٌ ❁ فِيكُمْ، وَمَـا أَجْمَـلَ التَّطْوِيـلَ مُقْتَضَـبَا
كُـلَّ الصَـحَـارِي الَّتِي تُنَمِّي عُرُوبَتَنَـا ❁ هُنَـا، فَكَيْفَ لَنَـا أَنْ نَحْضُـرَ النَّقَبَـا ؟
لَا، لَنْ يَطُولَ النَّوَى فَـالرَّأْيُ مُتَّحِـدٌ ❁ وَيَـوْمَ ثَـوْرَتِـنَـا الْـكُـبْرَى قَـدِ اِقْـتَرَبَا
لَوْلَا فَلَسْـطِينَ قُلْتُ الْمَجْدُ عَادَ لَنَا ❁ لَكِنْ هُنَـاكَ ثَرَى مَـازَالَ مُغْتَصَـبَـا
هَـذَا الَّـذِي يَجْعَـلُ الْأَلْحَـانَ نَاشِـزَةً ❁ وَيُفْسِـدُ الشِّـعْرَ فِي الْأَذْوَاقِ وَالْخُطَبَا
إِنَّ الْـكَـلَامَ وَإِنْ رَقَّـتْ مَـقَـاطِـعَـهُ ❁ يَكُونُ صَـخْرًا عَلَى الْآذَانِ أَوْ خَشَـبَا
يَا إِخْـوَانِي أَنَا لَـوْلَا أَنَّـنِي اِمْـرَأَةٌ ❁ أَنَّثْـتُ تَـذْكِيرَ كُـلَّ اِسْـمٍ إِذَا غُلِبَـا
مَـا قِيمَـةُ الْمَرْءِ تُلْهِيـهُ وَتُشْـغِلُـهُ ❁ مُطَـالِبُ الْعَيْشِ عَنْ أَنْ يَطْلُبَ الْغُلْبَا
الْأَرْضُ كَـالْـدَّمِ تَحْمِيهَـا وَتَحْرُسُـهَـا ❁ مَنْ يَسْـتَطِيعُ هُنَا أَنْ يَبْذُلَ النَّسَـبَا
وَالْقُدْسُ مَا أَكْبَرَ اِسْـمَ الْقُدْسِ يَدْخُلُهَا ❁ مَنْ لَا يُـقَـدِّسُ فِيـهَـا اللَّهَ وَالْكُتُبَـا
فَـأَيْـقِـظُـوا حَـوْلَهَـا تَشْـرِينَ ثَانِيَـةً ❁ مَـا زَالَ تَشْـرِينُ نَارًا تَطْلُـبُ الْحَطَبَـا
لَمْ يَنْسَـهُ أَحَـدٌ مِنْهُمْ وَقَـدْ طُعِمُوا ❁ فِيـهِ الْـمَرَارَةَ حَتَّى أُتْخِمُوا غَضَـبَـا
هَـذِي الْجَزَائِرِ أَهْـدَتْكُمْ ضَـمَـائِرَهَـا ❁ فَـحَـقِّـقُـوا بِـتَـآخِـيـكُـمْ لَهَـا الْأَرَبَا[2]

استهلت الشاعرة أبياتها بأسلوب إنشائي طلبي بصيغة الاستفهام، الذي غرضه العتاب واللّوم، إذ تتساءل عن الألفاظ التي تسعفها لترجمة دواخلها، خاصّة أنّ المخاطب هو "العرب" الذين ضلّوا لعقود

(1) ناصر معماش ـ دراسة في النص الشعري العربي في الجزائر ـ دراسة في بنية الخطاب ـ د.ط ـ دار حلب ـ الجزائر ـ 2003 ـ ص 13.
(2) مبروكة بوساحة ـ براعم ـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ 1969 ـ د.ط ـ ص 87.
* مبروكة بوساحة ـ من مواليد تيارت عام 1943 ـ تخرجت في القاهرة سنة 1963 ضمن الدفعة الأولى من المذعين والصحافيين ـ واشتغلت منذ ذلك التاريخ مذيعة ومنتجة لعديد البرامج الناجحة مثل: صباح الخير ـ حظك مع الأرقام وغيرها ـ بدأت نشاطها الأدبي خلال ستينات القرن الماضي.

يعتبرونها عاجزة عن الإبداع فقط لأنّها امرأة، لكنّها تثبت لهم أنّها تشارك أخاها الرّجل في القدرة على الكتابة المبدعة، وكذا في التعاطي مع القضايا المصيرية للعرب كالقضية الفلسطينية وحال بيت المقدس والثورة الجزائرية داعية إلى نسف تلك القوقعة التي ضربت على المرأة .فقطعت الشاعرة بهذه الأبيات أشواطا كبيرة في تحرير الفن من قيود الرّقابة الباتريارکية، فانطلقت الشاعرات بعدها يخضن في هذه الثيمة شرحا وتفصيلا، مثيرات قضايا كانت تعدّ إلى وقت قريب ضربا من الطّابوهات التي لا ينبغي الحديث فيها.

لقد نادت المرأة الشاعرة، بحريتها البيولوجية والكونية، إلّا أنّها أعطت الأوللوية كاملة لحريتها الوجودية، لأنها تسعى لتحرير فكرها قبل بدنها، فوجدت ضالّتها في الأدب القصصي، بعدما أعيتها قيود العروض،وتعتبر الفنون السّردية من أكثر الإبداعات استيعابا للفكر الوجودي ومباحثه فالوجودية "تلجأ إلى الروايات لتجسيم ما تحتوي من الأفكار عن طريق حوادثها وشخصيّاتها وطريق سردها، فلم يكن من المصادفة والعبث ميلهم إلى القصة، لأنّ. القصة تقدّم وصفاً ظاهرياً للوجود الإنساني والحالات المختلفة التي تطرأ عليه وتبدي في وضوح وجلاء محنة الإنسان فضلاً عن هذا، إنّ الطريقة التي استخدمها الوجوديون لبيان ما يستصعب فهمه على غير المتخصصّين به، مهّدت الأرضيّة لكتّاب سائر البلدان أن يقلّدوا القصص الوجودية وينتجوا آثاراً تشبه الروايات الوجودية، مع أنهم لم يكونوا فلاسفة "[1] للرّواية والقصّة إذن قدرة على استيعاب المنجز الفلسفي خاصة في شقّه المتعلّق بالتأمّلات في أصل الإنسان وحياته وكرامته مثلما هو الحال في الفلسفة الوجودية، ولذلك لجأت النّساء المبدعات إلى الفنون القصصية عموما لنقل جانب من قضاياها .

- **المرأة والتّعليم: نحو تنوير نسوي:**

تتحدث نوال السّعداوي عن موضوع تعنيف المرأة في المجتمع المصري بكثير من الألم، إلّا أنّها تقرّ أنّ معدّلات ضرب النّساء المتعلّمات أقلّ بكثير من النّساء الأميات، لأنّهنّ على قدر من الثقافة التي تمكّنهنّ من رلافع القضايا ضدّ أزواجهنّ، أو على الأقلّ بالتهديد بذلك ممّا يجعلهنّ في موقف قوّة ويثني الرّجال عن تلك التّصرّفات بحقّهن، عكس القرويات والفلّاحات اللّواتي لم يتعلّمن ما يدافعن به عن أنفسهنّ في مواجهة تسلّط أزواجهنّ، حتى لو فسّر هذا الاعتداء السّافر تفسيرات خرافية من بعض من أسمته علماء نفس رجالا، لم ينفعهم علمهم بل استحوذ عليهم فكرهم الذّكوري فنطقوا بلسان ناقم على المرأة كما فعل فرويد الذي رأى

(1) خليل پرويني ـ الحرية الوجودية في الرواية العربية المعاصرة؛ دراسة في – أصابعنا التي تحترق– لسهيل إدريس ـ السنة الخامسة – العدد التاسع عشر – خريف ١٣٩٤ ش / أيلول ٢٠١٥ م ـ ص10

"...أنّ المرأة ماسوشية بطبعها تحبّ الإذلال والإيلام، وتقنع نفسها بذلك حتّى تقتنع أو تكاد، وكم تصبح المهمة شاقّة بعد كلّ ذلك لإيضاح الحقيقة ..."[1] الأمر إذن يتعلّق بنظرية مؤامرة، فالمرأة حسب فرويد تحب تجسيد دور الضّحية، فإن وجدت من يعينها على ذلك بضربها واحتقارها عاشت الدّور بكل تفاصيله، ولا علاقة للرّجل بتلك المظلوميات التي ترفعها النساء في كلّ محفل ثقافي أو منتدى حقوقي .ومع ذلك كلّه تشير السعداوي إلى أهمّية التعليم لدى النّساء، إنّه وسيلة لرفع الجهل عن المرأة أولا، وللدّفاع عن أنوثتها وكينونتها، ثم للمرافعة عن حقّ كلّ النّساء المظلومات في هذا الكون الفسيح.

حقّقت المرأة العربية قفزة جبّارة في هذا المجال، إلّا أنّ العديد من المجتمعات ما زالت لحدّ الآن تحرم المرأة من التّعليم، وبهذا كانت الثّقافة والتّعليم، أو صورة المرأة المثقّفة إحدى أهمّ الصّور التي حضرت في السّرد العربي النّسوي المعاصر. وأسّست لتنامي ثنائية ضدّية حاولت الروائيات والقاصّات تضمينه في أعمالهن مثلما فعلت زهور ونّيسي مثلا في قصّتها: "مازلنا نقسم" التي جرت أحداثها في المدرسة التي تعمل بها زهور بالعاصمة، تقدّم هوية المرأة المثقّفة المعلمة، متمثلة في مدرّسة للتربية المدنية. وإحياء للذكرى العاشرة لاندلاع الثورة تتردّد بين واجب إحياء هذه المناسبة الوطنية، وبين حزنهاعلى تلميذاتها اللواتي فقدن أهاليهنّ من الشهداء " فتردّد في مقطع حواري داخلي: "ترى ماذا أنا فاعلة؟ هل أفتح الجراح الملتئمة من جديد؟ هل أوقظ المآسي النائمة في صدور غضّة لأطفال أبرياء؟ إنّها ستصبح جريمة لا واجبا، وثلاثة أرباع المدرسة من البنات من... أكباد شهدائنا الأبرار أو أخوات لكنّه الواجب، ولابد من القيام به..."[2].

وترسم زهور ونّيسي في أعمالها صورة للمرأة المثقّفة التي تتقاذفها الهواجس، ويتقبض عليها الارتباك والتّردّد وكأنّها تصف حال الجزائر بعيد الاستقلال، حين لم تكن المرأة بعد قد رسّخت أقدامها في بعض المجالات التي احتكرها الرّجال كالتعليم مثلا، وتبين أنّ طبيعة المرأة غالبا ما تغلبها العاطفة التي تدخلها في دوّامة وجدانيات تقف حائلا دون صرامة اتّخاذ الموقف وهذا واضح في شخصية المعلّمة التي يبدو أن نهاية المقطع الحواري أظهرت اختيارها الهوى على حساب العقل، العاطفة على حساب الواجب.

ويحضر هذا النموذج أيضا عند الروائية الجزائرية "ربيعة جلطي" في روايتها "حنين بالنعناع"، إذ تنقل في مقطع سردي من روايتها، محاولة القضاء على نزهة الإعلامية الشّابة، لا لذنب ارتكبته، وإنّما لأنّها لم ترض

(1) نوال السّعداوي ـ الأنثى هي الأصل ـ مؤسسة هنداوي ـ سي آي سي ـ المملكة المتحدة ـ د.ط ـ 2017 ص65.

(2) زهور ونيسي ـ روسيكادا الأخريات ـ مجموعة الأعمال الكاملة ـ دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع ـ الجزائر ـ 2007 ـ ص 73.

السّكوت عن سياسات التّخويف وفرض الأمر الواقع الذي انتهجه التكفيريون في سنوات الجمر التي تجرّعها الجزائريون في التسعينيات من القرن الماضي، فقد ورد في هذا العمل ما نصّه: "... تعرضت نزهة خلال العشرية السّوداء إلى محاولة اغتيال فاشلة، وهي خارجة على متن سيارتها من نيابة مقرّ التلفزيون، بعد تقديم حلقة من برنامجها الشّهير على المباشر. أصيبت المذيعة الجميلة المثقّفة نزهة بطلقات رصاص من حسن حظّها لم تصبها منها سوى طلقة في ذراعها الأيمن..." (1).

بعيدا عن الصّورة الأولى التي تشخّص الصّراع الدّاخلي الذي يتقاذف المرأة المثقّفة بين العقل والهوى، تحاول ربيعة جلطي أن تنقل نوعا آخر من التّجني على المرأة المثقّفة بمجتمعها، إنّه القمع الإرهابي في العشرية السوداء، الذي استهدف على وجه الخصوص الإعلاميين ولاسيما النساء منهنّ، للتستّر على الجرائم المتكرّرة بحقّ النّاس من قبل الجماعات الظّلامية التي امتدّت أيديها إلى كلّ من يفضح ممارساتها الهمجية ضدّ الشّعب الجزائري، فكانت الأنثى الإعلامية بين هاجسين، الأوّل خوف أهلها عليها من فتاوى التّكفير التي تطالهنّ من مشايخ الإرهاب ممّا يجعلهنّ عرضة للاغتيالات بأبشع الطّرق، ويتعلّق الآخر باشتغالها بعالم الصّحافة المرأية، العدو الأول للعناصر الإجرامية.

كما يتراءى توصيف آخر لتيمة التعليم، هو نظرة المرأة نفسها له، حيث ينقل لنا المقطع السردي الآتي عدم مبالاة المرأة (الأم) بما حقّقته المرأة (البنت) من إنجاز علمي كبير – حسب البيئة – هو احيازة شهادة في اللغة الإنجليزية، فاستقبلت الخبر بكثير من البرودة التي لا تشي بشيء، كأنّه حدث عادي يحصل كلّ يم، أو كأنه لا حدث :" تقبمت طبيعة الحياة التي فرضتيا عميّ البيئة الحياتية التي لن يتغير فيبا شيء... كافحت في سبيل الحصول عمى شيادة إجادة المغة الانجميزية وعلوم الحاسب الآلي وزينتيا في اطار خشبي رغم ذلك كله لم تفخر بي أمي إلاّ في تلك اللحظة ..." (2)

الأم أقرب مخلوق لأبنائه، حتى في تلك المجتمعات البدائية، أو الحيوانية، إلّا أنّ موقفها من العلم والثقافة هنا بدا في غاية الغرابة، تقول الكاتبة إنّها لم تفتخر بها إلّا لحظة يسيرة، لعهلّها لحظة الفطرة وانسياب المشاعر بعفوية لا يلفهها العرف المانع لتعليم النّساء، أو لعلّها لحظة التفلّت من الحصار الباتريارکي المنضوب على كلّ نجاح نسوي في تلك المجتمعات، أو ربما هو عزاء من لا يملك حيلة أو لعلها دوافع أخرى آثرت الكاتبة عدم

(1) ربيعة جلطي ـ حنين بالنعناع ـ منشورات ضفاف ـ الجزائر ـ ط 1 ـ 2015 ـ ص 206 و207.
(2) هنوف جاسر ـ ليتني امرأة عادية ـ دار كلمات للنشر والتوزيع ـ ط 01 ـ الكويت 2014 ـ ص82.

البوح بها، والأهم منذ ذلك كلّه أنّ في نهاية المطاف لن تتمكن من تحقيق حلمها، لن يسمح لها والداها بالعمل، لن تصدر كتابا، لن تدرّس في جامعة، ستعلق شهادتها تذكارا فحسب :" سيؤلمني أن أرى صبية بمثل عمري بدأت مشروعا بتشجيع من أفراد أسرتيا ...وأخرى أصدرت كتابا ...حزينة جدًا.." [1] ما لقيته فريدة هو الخذلان والحرمان والصّدود، وحتى تلك المحاولات اليائسة لتشريف العائلة عبر التفوق في الدّراسة استجلبت لها مزيدا من نقمة العائلة بدل أن تكون سبب فكاكها من سطوة الرّقابة الخانقة .

- **المرأة والنضال الثوري: يدا بيد مع أخيها الرّجل :**

حري بنا أن نشير بداية إلى الحضور الباهت للمرأة في الأدب الكولونيالي، ثم عن الأدب الثوري بوجه عام، فكان الحضور محتشما يعكس حالة الإقصاء التي فرضت على المرأة في المجتمع الجزائري بوجه عام وتقزيم لدورها، رغم القرابين التي قدمنها فداء لحرية الوطن وكرامة الشعب، إلّا أن الروايات الحديثة قد أنصفتها وجعلتها أيقونة نضالية بامتياز[2] إلّا أنّ أحدا من المنصفين لا يمكن أن ينكر فضل الجزائريات في انتزاع الحرية من أنياب الغزاة والدّرس الذي لقنه له ولحلفائه وأعوانه عبر الحديد والنّار .

لما كان النّضال الثوري ملهمَ الشّعوب المضطهدة لنيل حريتها وكرامتها، كان لابد أن يجسد الأدب النسوي هذه القضية المركزية في جلّ الأعمال الفنّية شعرها ونثرها، ومن ثم لم يكن هذا الأدب في منأى عن هذه الحركية السياسية، حيث أرّخ لحقب الكولونيالية موصّفا صورة تكاثف الجهود بين الجميع في طرد المحتلّ واستعادة الحقوق المسلوبة. والمرأة كأخيها الرّجل، شاركت في معركة التّحرير وفي معركة البناء، لذلك حضرت صورة المرأة المناضلة التي لا تكتفي بالعلاج والدعوات بل تحمل السّلاح وتقاتل في ميادين الشّرف، كما وقع لنساء الجزائر إبّان ثورة الفاتح من نوفمبر ضدّ الاستعمار الفرنسي الغاشم. وفي هذا الصدد، تقول زهرة ديك متحدّثة عن دور المرأة الجزائرية المجاهدة في افتكاك الاستقلال وإستعادة حرية الوطن: "... الحقيقة، فالثورة الجزائرية لا تقوم على عنصر الرجال وحده، بل تقوم عليه وعلى عنصر النّساء اللاتي يأبين إلا أن يقمن بدورهن كاملا في هذه الثورة..."[3]. في الحقيقة، نهضت حرب الكرامة الجزائرية على ساقيها معا: الرّجل

(1) هنوف جاسر ـ ليتني امرأة عادية – ص 16.

(2) ينظر: هنية جوادي ـ السرد وتشكّل الهولة ـ قراءة في رواية البحث عن العظام ـ لطاهر جاووت ـ كلية الآداب و اللغات ـ جامعة محمد خيضر بسكرة الجزائر – مجلة المخْبَر– العدد الثالث عشر– 2017 ـ ص96.

(3) زهرة ديك ـ صورة المرأة في رواية قليل من العيب يكفي ـ رسالة لنيل شهادة الماستر في الآداب واللغة العربية ـ جامعة ـ محمد خيضر بسكرة ـ كلية الآداب واللغات ـ قسم الآداب واللغة العربية ـ 2016 ـ ص26 و27.

والمرأة، والتّاريخ يحتفظ بأمثلة كثيرة يفتخر بها كلّ وطني غيور، من أمثال البطلة المعروفة للا فاطمة نسومر، والمجاهدة جميلة بوحيرد وحسيبة بن بوعلي وغيرهن.

ففي قصّة "المرأة التي تلد البنادق" لزهور ونّيسي، تتكشّف لنا هوية المرأة المناضلة المؤمنة بقضيتها الوطنية وأملها العظيم في تحقيق النّصر وطرد المحتلّ. وهو الحافز الذي جعل فاطمة (إحدى شخصيات القصّة) تدّعي أنّها حامل لإيصال السّلاح تحت حزامها عن طريق زهية التي توصلها إلى خطيبها في آخر الدوام. وتتحدّث زهيّة – مساعدة الطّبيب العسكري الفرنسي– عن فاطمة وهي تكشف الأمانة بعد أن خلت بها في غرفة: "وبدأت فاطمة تنزع ثوبها الخارجي ثمّ الذي تحته ثم حزاما عريضا، كالذي تستعمله المرأة بعد الوضع، وفغرت فمي وجحظت عيناي وأنا أراها تخرج من بطنها.. من تحت الحزام شيئا أسودا*، ومدّت يدها به، بالأمانة، والبسمة لا تفارق وجهها، وكأنّها تقدّم لي هدية.."[1].

إنَّ هذه المقطوعة السّردية تشي بكثير ممّا تحمله المرأة من قيم ثورية قد تغيب في كثير من الرّجال، وهي مستعدّة في كل وقت للتّضحية غير المشروطة من أجل تحقيقها، ولو تطلّب الأمر أن تجازف بحياتها لفعلت دون تردّد ولا تفكير، كما فعلت فاطمة التي مرّت على عديد الحواجز الأمنية الفرنسية، من أجل إيصال السّلاح إلى المجاهدين في الجبال الثّائرة. وهذه الخصال ليست حكرا على امرأة دون الأخرى فزهيّة مثلا رغم خوفها في اللّحظات الأولى لإعلامها بالمهمّة المنوطة بها إلّا أنّها أتمّت عملها بكثير من الاتقان وأثبتت أنّها أيضا وطنية شأن جلّ الجزائريات في تلك الحقبة العسيرة من تاريخ البلاد، تقول زهور ونيسي: "... وحملتها كما حملتها صديقتي (فاطمة أو عائشة) أو لست أدري لا يهمّ.. صديقتي وحسب.. وكما لم أشعر يوما من الأيام، شعرت ساعتها بالقوة والاعتداد بالنّفس والسّعادة..."[2].

ولم تكن تكترث زهية لهوية المرأة التي سلمتها الأمانة، لأنَّ ما يهمّها أسمى من ذلك بكثير، إنّه الواجب المقدّس، حقّ الوطن علينا، لذلك لم تكترث للاسم، لأنّ أغلب الأسماء آنذاك كانت مستعارة حفاظا على سرّية الثورة والابتعاد عن أعين الاحتلال وأعوانه من الخونة والمتخاذلين. هذا ما تشير إليه زهور ونيسي في حديثها عن المرأة المجاهدة في قصة "خرفية"، إذ ترسم لوحة معبّرة عن هوية امرأة مقاومة، تمثلت فيها شجاعة

(1) زهور ونيسي ـ روسيكادا والأخريات – مجموعة الأعمال الكاملة ـ ص 39.

* هكذا الصّواب ـ أسود لأنّه اسم ممنوع من الصّرف.

(2) زهور ونيسي ـ روسيكادا والأخريات – مجموعة الأعمال الكاملة ـ ص 42.

الرّجال، وحب ركوب المخاطر، والوفاء لأمانة الشهداء الأبرار عموما، وللشهيد الحبيب زوجها "عبد القادر" الذي عاشت معه "خمسة أشهر كانت زاد العمر كله... كان عمرا قصيرا جدا.. ولا غرو فهو عمر السّعادة والهناء.. فقد التحق بعدها زوجها بالكفاح. واستشهد وخلفته في مكانه بنفس رضيّة وقلب طموح"[1]. وتبرز في هذه المرأة المناضلة إضافة إلى حبّها للوطن وخدمته بالغالي والنّفيس، قيمة خلقية أخرى تمثّلت في الوفاء لزوجها، والعمل على إكمال رسالته النّبيلة في إعادة نسائم الحرّية إلى هواء الوطن وضدّ أعاصير الاحتلال، وهو ليس بغريب عن النّساء زوجات الشّهداء والمجاهدين، فهنّ قد عشن في بيوت ثورية تلقنهنّ حبّ الوطن صباحا ومساء، لذلك فيوم الشّهادة يوم موعود حق لها أن تفرح به لا أن تبدي الأحزان. وما كادت تفرح وتهنأ في حياتها الزوجية مع زوجها الذي كان يكنّ لها مودة خاصّة حتّى غادر إلى ساحة الوغى حيث استشهد فلم تحزن عليه "وهي تودع ابتسامته بمثلها متجلدة بالصبر مضحية بفورة الشباب والحب، قربانا على مذبح الحرية والوطن المفدّى"[2].

إنّها عنوان التّضحية، فبعد استشهاد زوجها عبد القادر لم تستسلم للأحزان واليأس بل ما زادها ذلك المصاب الجلل إلا ثباتا وإصرارا على الاستمرار في الكفاح وتقفي خطى زوجها، بمعية إخوانها المجاهدين يشدون من أزرها ويبتغون جميعهم افتكاك الحرية والاستقلال من المستعمر المغتصب للأرض والعرض، " أخرجت خرفية كنزها وكانت بندقيّة.. وتأكّدت "حفيدة الكاهنة" من خزّان البندقيّة ثم اتّجهت حيث كان إخوانها،.. وقالت:

- ما رأيكم؟ أمّا أنا فسأطلق النار.

- ثم أردفت: إنّني على ثقة أنّ النّصر حليفنا"[3].

والكاهنة هذه وإن كانت محلّ نزاع بين الجزائريين، بين من يجعلها مناضلة ومن يجعلها مقاومة للإسلام بالمنطقة، إلّا أنّ المتفق عليه أنّها كانت امرأة قوية صلبة، خرجت للمعارك بنفسها، تقاتل الرّجال وتحمل السّلاح دون خوف ولا ارتباك.

(1) زهور ونيسي ـ روسيكادا والأخريات – مجموعة الأعمال الكاملة – ص 128.
(2) المرجع نفسه – ص 126.
(3) المرجع نفسه – ص 129.

وبرز نموذج آخر للعمل النّضالي للمرأة في الثّورة التحريرية الكبرى، كما نقلته الرّوايات النسوية، هو نموذج النّساء الفدائيات، وهنّ مجاهدات لا يرتدين الزّي العسكري ولكنّهنّ ينظّمن الصّفوف ويوصلن الرّسائل بين المجاهدين، ويحشدن التأييد وينظّمن انخراط الجدد في جيش التّحرير، وقد كان لهنّ يد السّبق أيضا بعد الاستقلال لخبرتهنّ في التنظيم والتخطيط[1].

وبهذا تتأكّد مقدرة المرأة الكبيرة على تعمير البلد وبنائه وتشييد أسسه، وإقامة مؤسساته، والمساهمة في توعية أبنائه وتعزيز روح المواطنة لديهم بصفة مماثلة لقدرتها على حمل السّلاح في وجه المعتدي، وردّ كيده ودحر جحافله رغم عدم تكافؤ القوى بين الجانبين، عددا وعدّة، لتواصل معركة أخرى من نوع خاص لا تقل أهميتها عن معركة طرد الغاصبين .

- **المرأة والزواج: الشّريك السّجّان :**

يمثل موضوع الزواج لدى المرأة بصفة عامّة، والنّسويات على وجه أخصّ، مؤسسة اجتماعية تخرج المرأة من كونها شخصيّة متفرّدة تحيا لهدف ضيّق، إلى ما هو أسمى وأعمّ وأوسع، لأنّها ستؤسّس علاقة مع الآخر "الرّجل" محاولة إيجاد بعض ما فقدته في حياة الوحدة، وهذا أمر بيولوجي فطري لا يحتاج أدلّة ولا براهين.

إلّا أنّ تتبع المأثور من كلام العامّة متمثلا في الأمثلة الشعبية يقف على نقطة تناقض تماما ما تم الإشارة إليه، فالمرأة بهذا الزّواج تعقل الرّجل وتكبّل حريته، وتحاصره وتحوّل حياته إلى جحيم، لأنّها تلازمه في أكثر أحيانه وترتبط به ارتباطا يجعله يفقد الكثير من حريته البيوليوجية والفكرية، ومن أمثلة ذلك قولهم :"كان مهنّي شرا معزة، كان عزري قام يتزوّج " [2] والمعنى أنّ الشّخص المرتاح الذي لا مشاكل له سيحصل المشاكل من أحد طريقين : شراء عنزة والماعز كما هو معروف كثير الحركة، شديد الصياح، صعب المراس، أو عن طريق الزّواج من امرأة، تعد في نظر هؤلاء مصدرا للمشاكل والهموم أيضا، وعليه فإنّ الأنثى بين نارين : تتزوّج فتنتقص ويشار إليها بأوصاف الازدراء، أو تبقى بغير زواج فتطالها ألسنة النّاس تلغ في عرضها وتسمعها صنوف الإهانات لأنّها "عانس" ولا حلّ يلوح في الأفق، لذلك كلّه كانت الحاجة ملحة لظهور مقاربة أخرى لثيمة المرأة أكثر موضوعية وإنصافا مثلتها طائفة النسويات في أعمالهنّ السردية.

(1) صالح مفقود: المرأة في الرواية الجزائرية ـ دار الشرق ـ الجزائر ـ ط2 ـ 2009 ـ ص 18.

(2) بلحاج خيرة ـ صورة المرأة في الأمثال الشعبية الجزائرية ـ رسالة ماستر تخصص علوم إنسانية ـ تخصص اتصال الصورة والمجتمع ـ جامعة عبدالحميد بن باديس ـ مستغانم ـ 2012/2011 ـ ص71

وقد تناول السّرد النّسوي العربي هذه الثيمة من زوايا متعدّدة، إلّا أنّهن ركّزن على جوانب أكثر من غيرها، كقضية تزويج النّساء إذا بلغن سنّا معيّنة خوفا ممّا يسمّونه العنوسة، أو توجّسا من نظرات المجتمع القاتلة، أو هروبا ممّا يسمونه ظلما وعدوانا "بالعار".

وتنقل لنا الروائية الجزائرية "فضيلة الفاروق" جانبا من هذه الجريمة الاجتماعية بحق بعض النّسوة من الجزائريات – بل في حقّ فتيات في عمر الزّهور – إذ تقول في رواية اكتشاف الشّهوة والحسرة تعتصر فؤادها وتكوي كبدها: "... للأسف كنت أنتمي إلى مجتمع ينهي حياة المرأة في الثّلاثين..."[1]. وقد انتهت حياتها حين أرغمها أهلها على الزواج من شخص لا تحبه ولم تلتقه ولم تره، ويكبرها بسنين كثيرة، ليس لقلّة ذات اليد، ولا لأنّه صاحب خلق وورع، وإنّما زوّجوها بمنتهى البساطة لأنّها قد بلغت الثّلاثين. وقد يتخلّص الرّجل من المرأة أيضا بقتلها، ونحن هنا لن نتحدّث عن اعتداء من مجهول ولا عن جريمة من أحد الأشرار، إن تلك الطّعنة القاتلة قد تلقتها من أقرب النّاس إليها، بل ممّن كان سببا في وجودها في هذه الحياة، ويشاء القدر أن يهبها الحياة ثم يستلّ منها الروح، لأنّ العرف البالي البطرياري قد قال قولته، وحكم على المسكينة "راوية" بأن يرميها أبوها من أعالي جسر سيدي مسيد بعدما اغتصبت ولا يكاد يرمش له جفن. تصوّر الفاروق ذلك المنظر المريع، وتذكرنا بقصّة سيدنا إسماعيل عليه السلام، إلّا أنّ أباه قدّمه قربانا للمولى تبارك وتعالى، في حين أنّ الأب/الرّجل هنا قدّم ابنته قربانا للعرف، للمجتمع الذّكوري الذي لم يرحم ضعف هذه الشّابة، فكواها مرّة باغتصابها ومرّة بإعدامها. ولهذا فهي تصارع داخليا طموحاتها النّاجمة عن أزمة البحث عي الهوية الأنثوية المفقودة تحت سيطرة الآخر المغاير لجنسها، فالمرأة كانت وما زالت في التصور غير العادل الأقل أهمية في ثنائية "الرجل / المرأة". من أجل ذلك كلّه لا نستبعد أن يلقى الرّجل عند فضيلة الفاروق كلّ هذا الجفاء، والآخر الرّجل تتعايش معه في حيطة وتحفّظ، فهو لا يؤتمن ولا يمكن الوثوق به.

وتتعاطى حنان الشيخ أيضا مع إكراه الفتيات على الزّواج، واعتبار أول خاطب للبنت فرصة ذهبية لا ينبغي إضاعتها وإلّا تحمّلت العار والفضيحة طوال الدّهر، وهذا طبعا لا يتلاءم مع المجتمعات المحافظة التي تعتني غاية العناية بصورتها في المجتمع، وتهتم بكلام النّاس وما يقال عن الأسرة خارج أسوار البيت، ومن أجل ذلك فعلى العائلة تزويج ابنتهم دون تفكير في العواقب.

(1) فضيلة الفاروق: اكتشاف الشهوة ـ دار الريس للكتب والنشر ـ بيروت ـ لبنان ـ 2010 م ـ ص 10.

ثم تنقل لنا الرّواية ضغط الأم على زهرة لتقبل الزّواج بالشّاب الذي تقدّم لخطبتها، ورغم أنّ العائلة لم تسأل عن أخلاقه ولا عن مستواه، ورغم أنّ زهرة ما زالت صغيرة السّن، تتوعّدها أمّها بالعنوسة إن هي أبت الزواج، ثم تعقّب مؤكّدة أنّها فعلا قد دخلت مرحلة العنوسة وأنّ الله تعالى قد ساق لها فرصة للخلاص من هذا الشّبح، لذلك عليها أن توافق الآن قبل أن يغيّر الرّجل رأيه لأنّ ذلك قرار لا رجعة فيه إنها عبء تسعى الأمّهات التّقليديات للتّخلّص منه وإلقائه إلى الرّجال[1]. ولا شكّ أنّ هذا النموذج ليس رائجا في سوق السّرد العربي فقط، بل يتداول في بورصة الرواية العالمية وبأكبر الأسهم وأغلاها، لأنّ هموم الزّواج عند المرأة لا تتغير بتغير الزمان أو المكان، فالفكر البشري تحكمه بانوراما موحّدة في الغالب، لذلك لا نجد كثير اختلاف في هذه المسألة خاصّة.

وتعبر الكاتبة الإنجليزية فيرجينيا وولف في مقال" مهن نسائية "عام 1931، عن ظروف القمع التي مورست على المرأة من قبل السلطة الذكورية في عصر فكتوريا تحديداً، من خلال حديثها عن مفهوم الملاك المنزلي أو النموذج المقبول للمرأة، الذي كان يُطلق- في رأيها – على امرأة تُساق إلى الخضوع للرّجل ويقتصر دورها في أخذ الأوامر منه، ثم تذكر بعض مواصفات الملاك المنزلي ومنها أن تكون في غاية التّضحية فلا تعرف للأنانية أي معنى، كأنها لا تمتلك حاجة ولا رغبة، وهي المسؤولة وحدها عن تلبية رغبات الآخرين زوجا وأولادا. فهوية الملاك المنزلي تدور كلية حول نطاق الحياة المنزلية تلتزم بالتّقاليد .تنتقد: سيمين دانشور الكاتبة الإيرانية في قصصها هؤلاء النّساء المطاوعات للرّجل ليس لديهن القدرة على فعل شيء وتابعات للرّجل وخاصّة في" الحادي الهائم "وُصفت" نيكو "بأنها ملاك سخرت منها النساء المتجددات وانتقدن تصرفاتها. المذعنة، نيكو وهي شخصية في هذه الرّواية امرأة تقليدية غير متعلّمة، قليلة الكلام، تابعة للعادات نيكو ككبش مطيع، فهي تتحمّل حتى الضرّة .والتقاليد .تصفها النّساء بالكبش فيقولون لمن جاءها خاطبا:"... تزوّج نيكو فإنها كالكبش الذي لا يهمّه شيء سوى أنه يرعى في المراتع والسهول..."[2]. ثم توسّع نموذج المرأة المذعنة ليكون علامة مسجّلة في غالب السّرد النّسوي العالمي، وإن تغيّرت الأسماء، فهي الببغاء والملاك والكبش، والصفة واحدة هي أن المرأة قد كفاها الرّجل مؤنة التفكير، عليها أن تطيع وتنفّذ وذلك كاف.

(1) ينظر: حنان الشّيخ ـ حكاية زهرة ـ دار الآداب بيروت ـ لبنان ـ دط ـ 1980 ـ ص28.

(2) ينظر: مريم أمير ارجمند ـ بانوراما النقد النسوي في روايتي ـ جزيرة التسكع ورواية الحادي الهائم ـ للروائية سيمين دانشور ـ مجلة إضاءات نقدية (فصلية محكّمة) ـ السنة الثامنة العدد الحادى والثلاثون خريف 1397 ش / أيلول 2018 م ـ ص123.

أمّا إذا رأت المرأة غير ذلك في ذلك الزّواج التقليدي، فإن أمر طلاقها يسير للغاية، لن يجد الرّجال أي مشكل في إعادة المرأة دون أن يجدوا تأنيب ضمير، أو استفسارا من ذويها، بل ستكتوي مرّتين الأولى حينها تُطلَّق والثانية حينما ترفضها العائلة وتجعلها سببا في ما آلت إليها أحوالها فيتدخّل الرّجال من الأسرة، الأخ، الأب، الخال وجميع خلق الله من الرّجال ليحدّدوا مصيرها ويقرّروا مكانها، تقول الفاروق متحدّثة عن تدخّل الأخ إلياس في حياة أخته الزّوجية بعدما عادت لأنّها اختلفت مع زوجها :

"– فإذا بإلياس يلحق بي ويقول بغروره الأجوف :

– سنسوي الأمور غدا، وكلّ شيء سيعود إلى طبيعته.

– نظرت إليه لا شيء تغير في عنجهيته، عيناه لا تزالان كإشارات المرور تضيئان بالأحمر، ومرّة بالأخضر، ومرّة أخرى تعدّان الجحيم.

– قلت له : الحياة بيننا مستحيلة، لا تحاول .

– لكنّه لم يعبأ بما قلته، رمى تعليقه

– أنا الذي أقرلّر ولست أنتِ" (1)

لا يمكن أن تحيا المرأة في تلك الظّروف التي تفتك بأنوثتها، وتجرّعها الويلات، كما لا يمكنها أن تنهي تلك العلاقة التي لا تشبه أيّ شيء، عليها أن تكافح وتنافح وتصبر، حبا وكرامة لمجتمع لا يرحم الأنثى إلّا ذليلة، أو دفينة، وماعدا هذا فهو السّفور وسوء التعامل وفساد الرّأي والحمق وغير ذلك من المسبات والنقائص.

- **المرأة والحبّ، هل يحق لهنّ ذلك؟**

إننا لانعدم وجود أقلام نسائية تصغي إلى نداء كينونتهنَّ الأنثوية فيما يكتبنَ عن حظ المرأة من الحبّ، باعتباره شكلاً ضروريًّا من أشكال ممارسة الإنسان لذاته وعلاقته بالآخر فهل كانت نظرة المجتمع واقعية

(1) الرواية ـ ص 85.

ومنصفة تجاه الجميع في مسألة الحبّ، أم أنّ الحبّ أيضا خصيصة ذكورية لا شأن للنّساء بها رغم أنّهن جزء أساس فيه .

إنّ قصائد الحبّ التي وُجّهت للمرأة قديما وحديثا شاهد أمين على الكيل بمكيالين حتى من عدوّها – الرّجل– المنصف الذي أقرّ بما لا يدع مجالا للشّكّ أن المسألة خرجت عن إطارها الإنساني وارتدت حلّة جندرية صنّفت المرأة والرّجا تصنيفا اجتماعيا بدل التّصنيف البيولوجي الذي يثبت أنّ الجنسين متكافئان في الرغبات والأهواء كتشابههما في الوظائف البيولوجية المعروفة .

يقول نزار قباني :

تسألني حبيبتي :

ما الفرق بيني وبين السّماء؟

الفرق ما بينكما :

أنّك إن ضحكت يا حبيبتي

أنسى السماء

الحب يا حبيبتي

قصيدة جميلة مكتوبة على القمر

الحب مرسوم على جميع أوراق الشّجر

الحبّ منقوش على ..

ريش العصافير وحبّات المطر

لكن أي امرأة في بلدي

إذا أحبّت رجلا

ترمى بخمسين حجرا.[1]

يتحدّث الشاعر مع زوجته بكثير من الحبّ، ويعتبر الحبّ ظاهرة وجدانية متأصّلة في النفس البشرية السوية، بل وفي كلّ ما يحيط بنا، إلّا أنه في حق الرّجا سكينة وهدوء، وفي حقّ المرأة جريمة كبرى تستحقّ العقوبة، بالرّجم والضرب، أو بالصّدود والهجران، أو بالتقييد والحرمان.

(1) نزار قابني ـ كتاب الحبّ ـ رسائل نزار قباني إلى زوجته بلقيس ـ ص32

وفي هذا المعنى، تذهب سعيدة بن بوزة إلى القول بأنّ الحب ثيمة رئيسة في جلّ المنجز السّردي المغاربي، وكذا العربي، فمعظم النّصوص الرّوائية للكاتبات المغاربيات تحكي قصصا عاطفية، ومواقف حبّ، وكثيرا ما كانت تلجأ المبدعات في مثل هذه الموضوعات الحسّاسة الممنوعة في تلك المجتمعات إلى أسلوب المجاز والتّلميح مع قليل من توابل الجرأة في مجتمع مغاربي يعتبر الحديث عن الحبّ عارا، إلّا أنّهن لم يجدن حرجا في إثارته لأنّه حسبهنّ رديف الحرّية وصنوها، لا وجود لأحدهما في غياب الآخر. وإنّ بعض الرّوائيات احتكرناه، واعتبرناه تقنية نسائية محضة، لا تعني الرّجال إلاّ في القليل النّادر وبنسب متفاوتة

من الأهمّية، إنه خصيصة أنثوية، هي تدرك قيمته، وتعرف أسراره وتجيد معايشته وتحسن ممارسته لأنّه ببساطة رفيقها الذي لا غنى لها عنه [1].

وترى أحلام مستغانمي من جانبها، أنّ المرأة هي صاحبة السّعادة في مملكة الحبّ، إنّها الآمرة النّاهية هناك، إذ لا وجود له إلّا بوجودها، وهي حتما لا تلغي دور الرّجل هناك لأنّه الطرف الآخر في الحبّ الذي لا يمكن أن يكون من طرف واحد فقط، إلّا في بعض الحالات المرضية التي يمجّد فيها الفرد نفسه في ضرب من النّرجسية المتعالية التي لا تكاد ترى كلّ ما هو خارج عن الذّات. ولعل هذا كان السّبب البارز في النّهايات التّراجيدية للمرأة في أغلب روايات أحلام مستغانمي، إذ تقحم الرّوائية شخوصها النسوية في رهان خاسر ينتهي إجمالا بالهجر والصدود، لأنّه ببساطة حبّ من جهة واحدة، أو لنقل بأكثر موضوعية حبّ بدرجات متفاوتة، فالمرأة تحب أكثر وتضحّي أكثر، إلّا أنّها لاتجد مبادلة لذلك من الطّرف الآخر. فإن وجدت غير ذلك فإنّ الحبيب – الرّجل- قد تختطفه يد الغدر الماكرة من بين أحضان محبوبته، أو يقتله الاستعمار أو ينتحر. ثم إنَّ طريق الحبّ في روايات مستغانمي تنتهي غالبًا إلى طريق مسدودة بالموت مثل ما حصل ل: "حياة " التي فقدت: "زياد" الفلسطيني حين استشهد في جنوب لبنان، أو بالهجر من المرأة كما فعلت هي مع حبيبها خالد في: ذاكرة الجسد أيضا[2].

إنَّ تجارب الحبّ في عموم أعمال مستغانمي لا تكلّل بالنّجاح، وهذا واضح في كثير من أعمالها، إلّا أنّ هذه النمطية في توصيف ثيمة الحبّ لم تقتصر على أحلام مستغانمي وحدها بل شاركتها مع عديد

(1) ينظر: أحلام مستغانمي: مقدمة كتاب ـ فوضى الحواس ـ منشورات أحلام مستغانمي ـ بيروت ـ 2003 ـ ص 94.

(2) ينظر: سعيدة بن بوزة ـ الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي ـ أطروحة دكتوراه في الأدب العربي الحديث ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ قسم اللغة العربية وآدابها ـ جامعة: الحاج لخضر – باتنة ـ السنة الجامعية 2008/2007 ـ ص101.

الروائيات ومنهن هيفاء بيطار في روايتها: "امرأة من طابقين" حيث تحدّثت عن:"نازك" الفتاة الأرثودوكسية التي ظاهرها التدين وهي مواظبة على حضور القدّاس وتلاوة التّراتيل في الكنيسة، إلأ أنّها كانت تتّخذ ذلك كلّه ذريعة للاختلاط بالآخر "الرّجل" لأنّها فرصتها الوحيدة، وهناك تتعرف على رجل من أبناء الكنيسة وتتعلّق به، وتنتظر أن يصارحها إلّا أنّه يقول إنّ طريقه ليس الحبّ البشري الفاني، في إشارة إلى الحبّ الإلهي المقدّس الذي جاء يقصده في الكنيسة[1].

تحدّثت البيطار إذن عن أمرين مثيرين للاهتمام، يتعلّق أحدهما بإثارة نموذج آخر للحبّ الذي هو الحبّ المقدّس المطلق عند النصارى، والذي يمكن أن نجد له مقابلا في الثقافة الشرقية عند المتصوّفة وأهل العرفان ممن ينشدون التدرّج في معارج الكمالات لبلوغ الحبّ الإلهي الخالد. ويعنى الآخر بمشكلة البوح أو الاعتراف الذي يعتبر سبّة للمرأة ومنقصة لها، ولذلك حاولت بعض النّسويات التّركيز على هذا الجانب النّفسي بالضّبط في مقارباتهن للرّواية النّسوية التي تشترك غالبها في هذا الشّأن، إلّا أنّها تنقل أيضا النهاية الفاشلة لتجارب الحبّ عند المرأة في السّرد النّسوي العربي عموما.

وتتحدّث الناقدة العربية "بثينة شعبان" عن هذا الإشكال في كتابها "مئة عام من الرواية النسائية العربية" عن الإكراهات التي ترافق التعبير عن المشاعر لدى النّساء في المجتمعات المحافظة، ودعت إلى تأسيس بيئة اجتماعية جديدة من قبل النّساء أنفسهن حيث "... يتّخذن مواقف حازمة، ويعبّرن عن مشاعرهنّ بصراحة وحزم..."[2]. هذه إذن، دعوة من "شعبان" إلى ربيع نسوي تفتّك بواسطته المرأة حقّا نفسيا واجتماعيا مشروعا يتمثّل في قدرتها على التّعبير عن مشاعرها نحو الرّجل دون مضايقات العرف الاجتماعي، كما هو الشأن تماما بالنسبة لأخيها الرّجل، وهذا ربّما سيرسم معالم نهايات أخرى لعلاقات الحبّ.

الموقف نفسه تقريبا نجده عند أثير عبد الله التي تلقت مكالمة من أمّها تطلب منها العودة فورا إلى الرياض لأنّها كانت تقيد في الإمارات العربية المتحدة، تلقت الوالدة مكالمة من عبد العزيز يخبرها أنّ ابنتها أصبحت من بائعات الهوى ولابدّ أن تعود إلى الرياض فورا حتّى لا تصبح وصمة عار على العائلة، هذا الرّجل هو نفسه حبيبها، لقد اختلف معها اختلافا يسيرا فألّغ قصّة كاملة جعلت حياة جمانة تنقلب رأسا على عقب، هذا قدر المرأة التي تحبّ الرّجل أكثر مما ينبغي .

(1) ينظر: هيفاء البيطار ـ امرأة من طابقين ـ الدار العربية للعلوم ناشرون ـ بيروت ـ لبنان ـ ط1 2006 ص32.

(2) بثينة شعبان ـ مئة عام من الرواية النسائية العربي ـ دار الآداب بيروت ط1 ـ 1999 ـ ص49.

تقول أثير عبد الله :

"- حينما تصلت بك بعدما قرأت رسالتك كنت أرجو الله في نفسي أن تكون هيفاء مخطئة ...كنت أرجوه أن تكون رسالتك قد صادفت مكالمة والدتي وأن لا ضلع لك في الأمر .

أجبتني بقسوة : نعم.

لست من اتصل بوالدتي !

بلى !

أنت تكذب ..

حذّرتك يا جمانة من أن تلعبي معي ..

لا قدرة لك على فعل هذا بي ..

أفعل ما هو أفظع إن أردت..

كيف تقدر على أن تكون وحشا فجأة !

لأنني أحبك، لأنّك أحرقت قلبي عليك، ومثلي لا يفعل به ما فعلت..

صحت فيك من بين دموعي : أنت مريض ..الحقد والشّكّ يملآن قلبك ويعميان عينيك.. "[1]

وهكذا انتهى الفيلم الررومنسي عند أوقل امتحان جدّي، وخلاف بسيط بين جمانة وعبد العزيز كان كافيا، ليحوّل تلك العلاقة إلى جحيم يلتهم الأخضر واليابس، ستعود جمانة إلى بيتها، وسيواصل عزيز لعبة الانتصار على المرأة، التي اعتادت هذه النهايات في كل علاقة تدخلها.

أمّا فضيلة الفاروق فكان لها في رواية :" مزاج مراهقة" رأي آخر في المسألة، حين تتحدّث عن شوقها الملتهب لحبيبها، وعن مبادلته الشعور نفسه، إنّه يودّ أن يراها كلّ لحظة، ويرى شعرها الذي تحركه نساءم الهواء العليل فيتبعثر في الجوّ، إذ تقول :

" بوناسير كان يقول لي حين نفترق كل مساء نعود فيه إلى آريس، على أمل لقاء جديد في بداية الأسبوع، يخيّل إليّ أنّه كان يتأخّر كثيرا حتى يصبح الشّوق كائنا، لا يحتما البقاء في صدري فأحببته .

وأحببت حبّه ذلك للحرية، والاستقلال والظّهور، والانطلاق والتّبعثر في السّماء، يحضرني ما قلناه ذات يوم :

(1) أثير عبد الله النشمي ـ أحببتك أكثر مما ينبغي ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان ـ ط4 ـ 2011 ـ ص72.

– اشتقت لرؤية شعرك تداعبه النّسمات.

– أنت مجنون .

– دعيني أراه قليلا و لا تمنعيني.

– هنا ؟ في الشارع، أمام النّاس .

– دعيني أراه دائما إذن.

لا أدري لماذا ظننت أنّ هذه دعوة صريحة، لأشاركه الحياة، سألته وقلبي يتقفّى آثار كلماتي :

– هل تحبّ فعلا أن تراه دائما ؟

– أريده أن يكون لي، أن أستحمّ به كلّ مساء، وأتركه يكتب الحبّ على جسدي ...

أظنّه قد اعترف بما تحويه مشاعره..."[1]

تبدو علاقة المرأة بالرّجل هنا علاقة وفاق انتهت نهاية غير تلك التي شاعت في السرد النسوي بأنواعه، فلا وجود للخديعة أو الهجران المفاجئ غير المبرّر، وإنّما هو التعبير عن مشاعر الحبّ من الطّرفين .

■ **المرأة والكيد / الغدر، إنّ كيدهن عظيم :**

يرتبط الغدر والمكر في المخيال الشّعبي كثيرا بالمرأة، لأنّهم اعتادوا تفوّق الذَّكَر الفيزيولوجي، فلا حاجة له عندهم إلى الحيلة والمكيدة، وإنّما هي الصّرامة والبطش وقوّة الرّدّ، وأمّا المرأة فلا يمكنها التّعويل كثيرا على قوّة بدنها لذلك فهي تلجأ إلى الكياسة والسّياسة وحسن التّدبير لقضاء حاجاتها. وفي هذا يقول عبد الرّحمان المجذوب، الحكيم المغاربي المعروف – الذي يتّخذه كثير من أهل المغرب العربي مرجعا لهم في أمور الدّنيا وتجاربها وتقاليب الدّهر فيها – ناطقا بلسان جلّ المجتمعات آنذاك:

بُهْتَ* النساء بُهْتَيْنْ... من بهتهم جيت هارب
يَتْحَزْمُو بِاللْفَاعْ... ويَتخللوا* بالعقارب
كيد النساء كيدين... ومن كيدهم يا حزوني
راكبة على ظهر السبع... ويقول الحداء** ياكلوني.[2]

(1) فضيلة الفاروق نط مزاج مراهقة ـ منشورات الفارابي ـ بيروت ـ لبنان ـ ط1 ـ 1999 ص32 –33.

(2) نورالدين عبدالقادر ـ كتاب القول المأثور من كلام الشيخ عبد الرحمان المجذوب ـ ص 28 و29.

* البهت: الحيلة.

** الحداء: في العربية الفصحى الحداء هو نوع من الطيور الجارحة المفترسة للطيور الصغيرة.

والمعنى: كيد النّساء كيدين أي حيلهن عديدة وكثيرة، وقد عبّر بالمثنى على عهده للدّلالة على الكثرة والعظمة وفيه تعجّب من مهارة النّساء في الكيد وتفوّقهنّ على الرّجال بأشواط كثيرة، و أزمنة مديدة، يستأسدن على غيرهن، فيتطاولن ويبطشن ويكسرن الخواطر، ويقصمن الضهور إلّا أنّهن رغم ذلك كلّه يدّعين أنهن مظلومات محتقرات ومهضومات الحقوق ومسلوبات الحرّية [1]. ويبقى هذا على كلّ رأيه غير الملزم، وإلّا فإنّ التاريخ البشري يحتفظ بأسماء نساء عظيمات، افتككن حقوقهنّ بالقوّة ولم يزدن على ذلك شيئا، مع قدرتهنّ على التنكيل بأعدائهنّ، بعيدا عن غدر الغادرين وكيد الكائدين، ولنا في فاطمة نسومر وجميلة بوحيرد بالجزائر خير مثال.

ولعل رواية "ربيع حار" لسحر خليفة تجسّد هذه الصورة تجسيدا تاما، إذ تمارس"ميرا" وهي فتاة يهودية صغيرة ما تعلّمته من أهلها الكبار مع صديقها أحمد الطفل الفلسطيني، لقد قضت على مشاعر الحبّ بينهما حين حبست قطّته في قفص لتذيقه أصناف العذاب، فهو كان متعلّقا بهرّته تعلّقا شديدا، ولا يقوى على مفارقتها. وهنا تحاول الرّوائية توصيف المعاناة الكبيرة للطفل، واستمتاع ميرا المستوطنة بتعذيبه، مجسّدة بذلك مبادئها السّادية التي تربّت عليها، من احتقار للعرب وإذلال لهم. مثلما كانت تفعل أم ميرا حين تشبّه العرب بالقطط فهو لا يعرفون شيئا غير الحمل والإنجاب[2].

ثم تسترسل شخوص الرواية — من النّساء أنفسهنّ- في الحطّ من قيمة امرأة أخرى إلّا أنّها تختلف عنها في الدِّين، وتحتال في ترسيخ فكرة دونية عن العرب لدى ابنتها، إذ تعمد إلى تشبيههم بالقطط ازدراء لهم وحطّا من قدرهم جريا على عادة اليهود، على خلاف العرب الذين يشبّهون من أرادوا انتقاصه بالكلب، لأنّ ثقافة اليهود تداري الكلاب وتزدري القطط، والحديث عن الحمل والإنجاب هو لاشكّ حديث عن المرأة لأنها تختص بذلك كلّه دون الرّجل، فقد اتفقت الثقافات المختلفة على اعتبارها مصدر الكيد والاحتيال دون الرّجل، بل لعلّها تتفوق على الرّجل الذي يُعرف في تلك الثقافات بقدراته العقلية الخارقة، ومقدرته العجيبة على حلّ القضايا والمشاكل التي تواجهه عبر العقل ألو وعبر بدائل أخرى كالقوة البدنية والعضلية التي يمكنه اللجوء إليها عندما تواجهه الأزمات أو المواقف المحرجة، عكس المرأة التي لا شأن لها بذلك كلّه، ومن أجل هذا تستعيظ عنه بالمكر والكيد .

(1) ينظر: عبد القادر تاجر ـ الهوية النسوية الجزائرية في القصة القصيرة المجموعة القصصية ـ على الشاطئ الآخر ـ لـزهور ونيسي أنموذجا ـ مذكرة الماستر في اللغة والأدب العربي ـ المركز الجامعي مغنية ـ السنة الجامعية 2019/2018 ص23.

(2) ينظر: ماجدة حمود ـ إشكالية الأنا والآخر ـ نماذج روائية عربية «ـ دار عالم المعرفة ـ الكويت ـ 2013 بالقاهرة ـ 1999 ـ ص132.

هذا على كلّ ما يراه أصحاب هذا الطّرح، مستندين إلى نصوص شرعية تعتبر المرأة أقل عقلا من الرّجل، فهل كان فهم النّصّ الشرعي صحيحا ؟ وهل ثبتت تلك النصوص فعلا ؟

إنّ تفحّص النّص القرآني يجده لم يقصر الكيد والاحتيال على النساء وحدهنّ، بل نسب للشيطان وللرّجال أيضا، يقول المولى تبارك وتعالى في كتالبه العزيز: ﴿ قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقۡصُصۡ رُءۡيَاكَ عَلَىٰٓ إِخۡوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيۡدًاۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ﴾[1] . لقد ألحق الله سبحانه هذه الخصلة المذمومة عند العامّة بإخوة يوسف، وهم رجال كما هو معروف، وقد كادوا له فعلا، وكادوا يقضون عليه حين اختلفوا في أمره، وقال أقربهم إليه مودّة، ألقوه في الجبّ بدل أن تقتلوه، ولم يقل لهم أعيدوه إلى أبيه سالما كما تنقل سورة يوسف.

بل إن المولى تبارك وتعالى، أسند الكيد إلى الرّجال من علّية القوم وقاداتهم وحتى ملوكهم ممن لا تعوزه القوّة والجاه والجند، فقال سبحانه وتعالى في سورة الفيل: ﴿أَلَمۡ يَجۡعَلۡ كَيۡدَهُمۡ فِي تَضۡلِيلٖ ﴾[2]

والقصة هنا معروفة، حيث قاد أبرهة الفيل محاولا هدم الكعبة ليغيّر الناس موقع حجهم إلى الحبشة فيظفر بتقديرهم وكذا بأموالهم التي يبذلونها في مواسم الحج [3] سمّاه الله كيدا لأنّه احتيال، ولم يشترط كون الكائد امرأة، ينقصها العقل أو قوّة البدن .

- **المرأة والنرجسية/ تقويض المركزية الباترياركية :**

يكثر تداول هذا المصطلح على الساحة النفسية والاجتماعية على حدّ سواء، ثم تسرّب في تلك الدّراسات البينية بين هذين العلمين وبقية العلوم الإنسانية المجاورة لهما، كالتحليل النّفسي للأدب الذي يعقد قران الأدب بعلم النّفس محاولا البحث تمثّلات عن تلك النّظريات النفسية في الأعمال الأدبية المختلفة وقد حظيت النرجسية بحصة معتبرة من تلك الدّراسات .

والنرجسية أو تعاظم الأنا، ترتد إلى الأسطورة الإغريقية نرسيس التي تحكي قصّة شخص جميل رأى نفسه في بركة مائية فوقع في حبّ نفسه، وأجهدها على اللّقاء فلمّا عجز عن تلبية رغبتها انتهى منتحرا [4]

(1) سورة يوسف –الآية 5.

(2) سورة الفيل– الآية:2.

(3) ينظر: عبد الرّزاق عبد المحسن البدر ـ شرح الدّروس المهمة لعامّة الأمّة ـ دار الغد الجديد ـ القاهرة ـ مصر ـ 2014 ـ ص24.

(4) ينظر: بيلاغرابرغر ـ النرجسية دراسة نفسية ـ ترجمة وجيه أسعد ـ منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق ـ 2000 ـ ص 10.

ولذات الدّافع أصبحنا نسمي أي شخص يبالغ في تمجيد ذاته وتقديس تفسه نرجسيا، سواء أتعلّق الأمر بشخص يستحق فعلا ذلك التّقديس، أم اكتسبه بهالة التمجيد الزّائفة .

ثم انتشر استخدام المصطلح ليصبح مبحثا يعنى به علماء النّفس، فتعاملوا معها بوصفها اضطرابا في الشّخصية، ومرضا يستلزم علاجا، ومن أوائل من صنّف النرجسية عالم النفس النمساوي :فرويد : الذي عدّها :"تتمة ليبيدة للأنانية " [1] يرى فرويد إذن أنّ النرجسية نتيجة طبيعية لتطوّر الأنانية التي تجعل صاحبها محبّا للتملّك مؤثرا لنفسه، فإن استمرّ الوضع على حاله انتقل إلى ما هو أخطر، فاعتبر نفسه أحقّ بكلّ تلك الأمور لأنّه أفضل من الجميع ولأنّه أ'ظم من الكلّ وهنا تبدأ مرحلة النرجسية.

الموضوع لم يكن حكرا على الرّجال طبعا، فالعديد من النّساء سبحن مع تيار هذا التوجّه خاصّة في العصر الحديث وهو ردّ فعل رأينه طبيعيا لنرجسية ذكورية تجعل الرّجل أفضل وتعطيه العظمة التي سلبتها من المرأة فحملن لواء الثورة مبينات أنّ المرأة في كثير من الأحيان تكون أحقّ بتلك العظمة، وأنّ الرجل في الأحيان نفسها يكون نموذجا للبلادة والسذاجة، و من أبرز النّسويات العربيات اللّواتي تبنين هذا الطّرح ودافعن عنه، المصرية نوال السّعداوي صاحبة الكتابات المثيرة للجدل، فقد عبّرت في كثير من كتبها عن قناعاتها متجاهلة ما أفرزته تلك الآراء من زخم نقدي لاحقها حتّى وهي في قبرها وما تزال عناوين بعض كتبها محلّ استقصاء إلى يومنا هذا كما هو الشّأن بالنسبة لمؤلَّفها "الأنثى هي الأصل". ويكشف هذا العنوان عن مركزية أنثوية تحاول السّعداوي التّأصيل لها، بوصفها أصل الوجود، وجوهره، وهذا لاشكّ أمر أثبتته البيولوجيا ولا يماري فيه إلّا جاحد أو جاهل، إلّا أن التّعاطي مع هذا المصطلح تعاطيا فينومينولوجيا، يحيلنا على نرجسية يثبتها المتن، ويدلّ عليها العنوان إذ تقول السّعداوي في أوج حنينها إلى بدائية الفكر البشري: إنّ الدين والفلسفة معا سبب المعاناة الأنطولوجية التي تلاحق المرأة، وتذكّرها في كلّ حين أنّها مخلوق من الدّرجة الثّانية، رغم أنّ المنجز العلمي أثبت بالدّليل القاطع أنّ التّركيب البيولوجي لا يشي بشيء من تلك الافتراءات [2].

وقد أقرّ العلم الحديث بعض ما أشارت إليه السّعداوي، من قبيل حديثها عن التّركيبة البيولوجية المتشابهة للذّكر والأنثى، ومثل حديثها أيضا عن حياة البساطة والسّذاجة في أبهى تجلّياتها كما عرفها البدائيون وعاشوها بعيدا عن تعقيدات الفلسفة، وسلطة العرف والأخلاق.

(1) ينظر: بيلاغرابرغر ـ النرجسية دراسة نفسية ـ ترجمة وجيه أسعد ـ ص 10.

(2) ينظر: نوال السّعداوي ـ الأنثى هي الأصل ـ ص25.

وفي ظلّ تنامي المادّيات المعاصرة، وتراجع فكرة تفرّد الإنسان في الكون بانتشار التّشيّؤ والمنفعة، تحوّلت الحركات النّسوية من مجرّد اتّجاهات داعمة للمرأة لنيل حقوقها المشروعة التي سلبتها جراء تعسّفات ذكورية يمهّد لها قانون جائر وعرف فاسد، إلى مساع متطرّفة نقلت المسألة من جانبها الفكري المحظ، إلى كونها تعبيرا عن هوية نسوية خالصة لا يجمعها بالرّجل أي قاسم، وكأنّها شعب الله المختار في مواجهة الأغيار، ومن هنا بدت إرهاصات فلسفة متشدّدة تقصي الرّجل، فأسست لتفكيك مقولة:"المرأة "كما عرفها التّاريخ الإنساني على مرّ عصوره، وأحلّت محلّها نظرة جديدة تجعل المرأة غير مكتفية بحقّ العيش الكريم والعدالة وحدها وإنّما وجّهت سعيها الحثيث لتحقيق ذاتها توجيها اصطبغ بصبغة الصّراع الذي لا ينتهي إلى حين انتصار أحد الطّرفين على الآخر[1].

وقد واكب تراجع فلسفة الأخلاق أمام المدّ الطّبيعي البراغماتي ظهور عدّة توجّهات تنادي بتفكيك فكرة:"الإنسان" بوصفه مركز الطّبيعة، لأنّها جعلته شيئا من هذه الطبيعة التي لا يختلف عن مظاهرها، لأنّه اعتُبر مادّة، وعنصرا نشطا همّه الإنتاج والعمل، لا الإغراق في الجانب الروحاني. وفي عزّ هذه البيئة الفكرية تنامى الاتّجاه النّسوي المتعصّب الذي يلغي الرّجل وينادي بمركزية جديدة تكون فيها الأنثى صاحبة السعادة، مسطّرين بذلك نهجا ثوريا يعيد النّظر في كلّ شيء، التّاريخ واللّغة والرّموز، لأنّها صنيعة ذكورية لا يمكن الوثوق بها ولا التّعويل عليها. فهي غير قادرة – حسب هذا التّوجّه – على نقل انشغالات المرأة إلّا إذا تملّصت من ولائها للرّجل، وأعلنت بيعتها للأنثى. ومن تمثلات ذلك أيضا، تصوير المرأة أكثر ذكاء وحنكة من الرّجل، تتغلب عليه في الصّراعات وتتفوق عليه في معارك الحياة، إنّها كائن مفكّر وعبقري لا يمكن للرّجل أن يضاهيه أو يقاربه وهذا النّموذج النّسائي أصبح حاضرا بقوّة في الرّواية النّسوية العربية بوجه عامّ.

وحاولت الرّوائية اللّبنانية "عفيفة كرم" أن تنقل إلى القارئ العربي هذه الصّورة في روايتها "بديعة وفؤاد" التي تروي قصّة حبّ بين فؤاد المنتمي إلى عائلة مثقّفة وذات وجاهة في المجتمع، وبديعة الخادمة البسيطة التي لا تكاد تجد ما تسدّ به الرّمق، فتقف الأمّ في وجه هذا الحبّ غير المتكافئ الأطراف حسبها، إلّا أنّها تهتدي لحيلة تمثّلت في التّظاهر بالرّضى عن هذه العلاقة ريثما يعود فؤاد لمدرسته فتطرد بديعة وتلفّق لها تهمة وبهذا ينتهي هذا الأمر، لقد انطلت الحيلة على فؤاد رغم كونه مثقّفا ومتعلّما، إلّا أنّها لم تنطل على بديعة الخادمة الأمّيّة، فتشكّ في البداية في هذا الرّضى المفاجئ عنها، وما فتئ أن تحوّل هذا الشّكّ إلى يقين قاطع بأنّ ما

(1) ينظر: عبدالوهّاب المسيري ـ قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى ـ شركة نهضة مصر للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ط2 ـ 2010 ـ ص20.

تقوم به الأمّ ليس مجرّد تعاطف مع ابنها، ولا محاولة لكسب ودّ وحيدها، وإنّما حيلة ماكرة للتّخلص منها ولوأد هذا الحبّ في مهده[1].

وقد استطاعت الكاتبة أن تخرج شخصية بديعة من تلك النّمطية، فهي امرأة تحتكم إلى المنطق في جلّ أحكامها، وتوزّع النصائح والحكم على الجميع، حتى أولئك الذين يسمّون أنفسهم مثقفين، المرأة إذن هنا هي لا توجّهها النّظرة الدّونية بل تصنع وعيها بنفسها ولا تبخل بتوجيهاتها على كلّ من يحتاج إلى مساعدة، هي العقل والقلب هنا، تتّسم بسخاء الرّوح وسخاء اليد وسخاء الفكر، وهذا هو الأصل الأصيل في كلّ النّساء حسبها، هو طبعها وجوهرها وجبلّتها التي خلقت عليها.

وتضيف النّاقدة في دراستها للمتن السّردي، أنّ الرّوائية جعلت "بديعة" فيلسوفة وامرأة أفكار، كما يتّضح من حواراتها العميقة ونزعتها العقليّة وميلها إلى التّحليل والاستنباط بدل إصدار الأحكام الجزافيّة الانطباعيّة الجاهزة، إنّها تحلّل وتعلّل وتناقش وتدافع عن آرائها بالحجّة والدّليل، ولا تجد جرما في معارضة من يختلف معها إذا رأت فيه عوارا أو ذاتيّة جارفة منافية للمنطق، ببساطة إنّها تحمل سمات المفكّرة الفذّة والفيلسوفة النّابغة حتى لو لم تكن قد تلقّت تكوينا علميّا على غرار الكثير من الرّجال معها الذين تعوزهم هذه الرّوح النّقدية والفضول العلميّ المتّقد[2].

تبدو نرجسية المرأة العربيّة واضحة في هذا التّأصيل السّردي الفنّي، فما ورد اسم بديعة، بما يحمله من معاني الجمال، المقترن بالجذر اللغوي " بدع " الدّال على التّجديد، والنسج على غير منوال سابق ولا يتأتّى ذلك إلّا بالعقل المتّقّد، لم يرد هذا الاسم في الرّواية إلا مقترنا بالذّكاء والفطنة والعبقريّة والقدرة الفائقة على الخروج من المآزق بالحكمة، هذا على كلّ ما عجز الرّجال على فعله، فأغلبهم صوّروا غارقين في المشاكل، عاجزين على إيجاد الحلول والبدائل، تسيّرهم أهواؤهم وغرائزهم التي أعمت فيهم روح الموضوعية. كما تتّضح معالم شخصيّة المرأة القوية، التي تختلط أحيانا بالنّرجسية، تلك المرأة التي تريد أن تبين للجميع أنّها واثقة بنفسها ولا تحتاج نظرات الإشفاق من أحد، إنّها قادرة على تحقيق كلّ ما تريد، فإن كان الرّجال أقوياء فإنّ لها نصيبا من الغنى كذلك، وإن كانوا أذكياء فلا شكّ أنّ الله قد قسم لها من الذّكاء حظّا أيضا، وعلى هذا فقس...

(1) ينظر: جميلة أمين حسين ـ الرأة في الرّواية اللبنانية المعاصرة 2009/1899– دراسة في نماذج روائية نسوية مختارة ـ دار الفارابي ـ بيروت لبنان ـ ط1 ـ 2016 ـ ص 111.

(2) ينظر المرجع نفسه – ص109.

وفي هذا السّياق بالضّبط تحضر شخصيّة " أمّ الخير" في رواية حنين بالنّعناع للروائية الجزائرية "ربيعة جلطي" إنّها امرأة قوية حاكمة، تعرفت على "الضّاوية" على متن الطّائرة المتوجّهة إلى الجزائر حيث تبادلتا أطراف الحديث. لكنّ السّيدة ذات أساور الذّهب التي بجانبي هذه، وهي تتفرّس في ملامحي جيدا، تواصل حديثها بكل أريحية وقد وضعت يدها على كتفي .تواصله بكل جدّية ...لكن نظرة السّيدة ذات أساور الذّهب تبدو حادّة واثقه من تحت رموشها. تكلّمني وهي مائلة بجبهتها وحواجبها نحوي، بينما هي لا تزال تضع يدها على كتفي...."[1]. ويكشف هذا المقبوس عن امرأة قوية لا تتأسّى بالنّموذج النّمطي للأنثى المنكسرة الذّليلة التي لا تملك إلّا البكاء والإنصات، إنّها امرأة تسافر على متن الطّائرة، وترتدي أساور من ذهب دون أن تخشى مضايقات اللّصوص — من الرّجال طبعا – تنظر نظرات حادّة وواثقة، تتحدّث وهي مائلة بجبينها دلالة على إعجابها بنفسها، وبالمختصر المفيد حملت هذه الشّخصية ملامح الأنثى القوية.

النموذج نفسه يتكرّر مع أحلام مستغانمي في رواية الأسود يليق بك، حيث تظهر المرأة متمنّعة على إغراءات الحياة مستمسكة بكرامتها، إذ يظهر مقطع حواري الرّد القاصم على من أخبر البطلة – المغنية – أنّ الغناء لشخص واحد، – رجل غني– أمر في غاية الإثارة إلّا أن البطلة رأته غير ذلك تماما، إنّه ضرب من الأنانية وحبّ التّملّك، والمرأة الأصيلة المقدّرة لنفسها لا ترا أنّها سلعة بل هي كائن كأخيها الرّجل.

تقول أحلام مستغانمي :

– وحدها نجلاء شعرت بحزنها، قالت وهي تساعد على جمع أشيائها :

– كنت رائعة

وعندما لم تسمع جوابا واصلت :

– أفهم أنّ الأمر ما كان سهلا، ولكنّها تجربة جميلة ومثيرة ...الغغناء لشخص واحد !

ردّت :

– ما كان شخصا ... إنّ من يحز قاعة بأكملها ليستمع وحده إلى حفل يخال نفسه إلها، لذا كان ضربا من الكفر أن أقبل الغناء له ؟.

– لا تضخّمي الأشياء، أنت يا عزيزتي مفرطة في عزّة النّفس .

(1) ربيعة جلطي ـ حنين بالنعناع ـ منشورات ضفاف ـ الجزائر ـ ط1 ـ 2015 ـ ص57.

– هذا أفضل من أن أفرّط بنفسي، ألا ترين في تصرّف هذا الرّجل غطرسة واضحة، حتى الورود التي بعث لي بها ليست مرفقة ببطاقة كما تقتضي اللياقة.

– أكنت تريدين أن يجثو عند قدميك ؟ إنّ الورود الحمراء لا تحتاج إلى بطاقة، من الواضح أنّه متيّم.. (1)

تتمسّك البطلة هنا بعزّة نفسها، وتراها أغلى ما يمتلك، وأنفس ما يحاز، وعليه فلا تفريط فيها، ول بقراب الأرض مالا وذهبا، وإن ادّعى الرّجل الوصاية عليها بالعرف أو المال، فإنّ تلك الالقوانين لا تعنيها، إنّها لن تغني لذلك الرّجل، لأنّها صنوه لا يفضلها في شيء وماله الذي يتباهى به ليس يعدل من عزّة نفسها العشر أو أقل من ذلك .

- **النظرة الدونية للمرأة: الكتابة سبيل الخلاص :**

تترسّخ في المخيال الشعبي العربي – على وجه الخصوص– صور عن المرأة بوصفها كائنا عانى نظرات الازدراء زوجةً وعاملةً وأختا وخادمة وغيرها، أمّا صورتها في الشّعر الجاهلي فلم تتعد غالبا كونها وسيلة متعة، توصف وصفا حسيا، ولا يركّز في الغالب على جوانبها الوجدانية أو الفكرية إذ هي مظنة القصور الذّهني والغفلة والسّذاجة وفي ذلك يقول امرؤ القيس مثلا :

وبيضـــــة خـدر لا يـرام خبـاؤهـا ❁ تمتعـت من لهـو بهـا غير معجـل
تجـاوزت أحراســـا إليهـا ومعشـــرا ❁ فِيـهِ الْـمَرَارَةَ حَتَّى أُتْخِمُوا غَضَـــبَا
لَمْ يَنْسَـــــهُ أحَـدٌ مِنْهُمْ وَقَـدْ طُعِمُوا ❁ عليّ حراصـــــا لو يســـرّون مقتلي
إذا ما الثريا في الســـماء تعرضـــت ❁ تعرّضَ أثنـاء الوشـــاح المفصّـــل
فـقـالـت يمـين الله مـالـك حـيـلـة ❁ ومـا إن أرى عنـك الغوايـة تنجلي(2)

والأبيات كما هو واضح تصف مفاتن امرأة، وتتحدث عن مغامرات امرئ القيس في سبيل بلوغ هذه المرأة، ولم يذكر الشاعر هنا – تصريحا ولا تلميحا – جوانبها العقلية أو العاطفية على دأب الشعراء آنذاك، وإنّما بالغ أشدّ المبالغة في توصيف جسدها وما تلبسه من ثياب وما ناله من أخطار لبوغها، مجسّدا بذلك التوجّه العام للشعر العربي حينها .

(1) أحلام مستغانمي ـ الأسود يليق بك ـ دجار نوفل ـ بيروت لبنان ـ 2012 ـ ص113/112

(2) أحمد بن الأمين الشنقيطي ـ شرح المعلّقات العشر وأخبار شعرائها ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان ـ ط4 ـ 2010 ـ ص37/36 .

وهذه الأنماط سجّلت حضورها اللاّفت في المدوّنات الرّوائية النّسوية المتعدّدة، إذ تكشف تلك المتون عن جبروت ذكوري تجاه الأنثى التي يعتبرها ملكية خاصة له أن يأمر وعليها أن تطيع، خلقت للكدح والعمل وليس لها من الحقوق إلّا ما يتفضّل به هو عليها، وهو ما يشير إليه قاسم أمين قائلاً: " والمرأة خاضعة لحكم الرّجل القوة، مغلوبة لسلطان الاستبداد من الرّجل، وهو لم يشأ أن يتّخذها إلا أمرا صالحا لخدمته، مسيّرا بإرادته، وأغلق في وجهها أبواب المعيشة والكسب بحيث آل أمرها إلى العجز عن تناول وسائل العيش بنفسها ولم يبق أمامها من طريقة لتتعيّش ببعضها، إما زوجة وإمّا مفحشة..."[1].

ورغم ارتماء قاسم أمين في أحضان ما يسمى تنويرا أكثر من التنويريين أنفسهم، إلّا أنّه أشار هنا إلى بعض ما كان يمارس ضدّ المرأة العربية عموما والمصرية خصوصا من ديكتاتورية باتريارکية صارمة باسم بعض الأعراف البالية التي تسيّر المجتمعات في بعض بوادي مصر، والدِّين منها براء، كحرمان النساء من الميراث مثلا، أو إرغامها على الزّواج دون موافقتها.

وعلى خلاف ذلك وجد بعض المتحمسين ضالتّهم في نصوص الشّرع، ليشكّلوا بها وعيهم للمرأة وقضاياها بوصفها مخلوقا لا يرقى لمستوى الرّجل مثلما قال قاسم أمين، فانطلقوا باحثين عمّا يمكن أن يخدم توجّههم المناوئ للتنويريين ويشبع نهمهم وكانوا من حيث يدرون أو لا يدرون، يتقبضون على كل ما ظاهره مخالفة نظرة قاسم أمين، وليس على ما يدلّ على الحقيقة.

ويستند أنصار هذا الموقف أيضا على حجج شرعية اعتبروها موضوعية ومقنعة، إذ الشرع الحنيف الذي حفظه الله من فوق سبع يماوات لا يمكن إلّا أن يكون كما وصفوه، إلّا أنّ التعامل المتأنّي مع النّصوص النقلية التي اتّكأ عليها هؤلاء، يوقفه على أنّها في مجملها كانت نصوصا غير قطعية الثّبوت، مثل الأحاديث الضّعيفة التي تنتقص المرأة وتعتبرها دون الرّجل، ولا يمكن أن يرجع إليها في النّوازل، إذ هي مظنّة الهذر والسّذاجة، ومن بين تلك الأحاديث المنتشرة ما ينسب لرسول الله صلى الله عليه و سلّم :" شاوروهنّ وخالفوهنّ " وهو حديث باطل موضوع لا أصل له[2]، ولم يرد في واحد من كتب الحديث المعتبرة عند أهل السّنّة والجماعة، فسنده منكر ومتنه لك، إذ هو دعوة للعبث، وأي عبث أكثر من أن يدعو النبي عليه

(1) قاسم أمين ـ تحرير المرأة ـ مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ـ القاهرة ـ مصر ـ دط ـ 2016 ـ ص3.

(2) جلال الدين السيوطي ـ الدّرر المنتثرة في الأحاديث المنتشرة ـ عمادة شؤون المكتبات ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية ـ دط ودت ـ ص134.

الصلاة والسلام أن يشاور الرّجل المرأة ليس للعمل بمشورتها، وإنّما فقط من أجل أن يخالف رأيها، فحاشاه أن يقول قولا كهذا .فكانت بعض اجتهادات الظلاميين مجحفة في حق المرأة، إنّهم يتخيرون من النّصوص ما يخدم توجهاتهم المنحرفة، فإن عجزوا عن ذلك تأوّلوها، فإن عجزوا أتوا بأحاديث موضوعة لا تصحّ نسبتها إلى رسول صلى الله عليه وسلم كما في المثال الذي أشير إليه سابقا .فأصبحت الحاجة ملحّة إلى التعامل مع من يعرفون بغزارة العلم واعتدال المنهج فهل يمكن أن يتحقّق ذلك في المثقّفين العرب حاليا ؟

بل إنّ بعض الروايات تنقل جانبا مهمّا جدّا من تلك النّظرة إلى المرأة، حتّى في أوائل أيامها بالدّنيا، إنّها تستقبل بعبوس محيّر، وكأنّ الأمر يتعلّق بمراسم عزاء، ترى تلك الوجوه السّاهمة تبدي انزعاجها من المولود الأنثى، في حين تبالغ في الاحتفاء بأبنائها من الذّكور، لأنّه – حسبهم — فخر العائلة وهي عار ومنقصة .

حاولت بعض الروائيات النّسويات التعرّض لهذه المسألة، مسايرة لموجة التحرر في المجتمعات العربية بالتّمرّد على مختلف النظم التي وقفت في وجه التقدم الإنساني المعاصر، فقد تمردن على هذه الأوضاع الاجتماعية الخانقة، فحاولن التخلص منها، فشكّلت اللّبنات الأولى للتمرد، وعكست ما تعرضت له من اضطهاد نفسي وذلك أنها مجرد أنثى تصور لنا حرقتها للتحرر ومن أبرز من كتبن في هذا الشأن نوال السعداوي التي رفضت تكريس الأسرة للتعالي الذكوري[1] وهذا دأب السّعداوي المعروفة في ساحة الأدب والفكر بتفلّتها من تلك القيود العرفية المحافظة في المجتمع المصري والعربي بوجه عام، وذلك واضح في كثير من أعمالها كمسرحية :الحاكم بأمر الله، وكتابها :الأنثى هي الأصل، التي غالت الكاتبة في دعاوى المساواة والبحث عن حجج ذلك من التاريخ حتى قالت :"... ومارست المرأة الرّياضة والسباحة والأعمال البهلوانية كالرّجل سواء بسواء وكان النّساء كالرّجال يشربن الخمور في الحفلات بل ويسرفن في الشّرب ويقرعن كئوسهنّ مع الرّجال، وتقول إحداهنّ :ناولني ثمانية عشر قدحا من النبيذ، إنّني أريد أن أشرب حتى أنتشي إنّ داخلي مثل القشّ ..."[2] لا ترى السعداوي حرجا في التصريح بأن تكافؤ الرّجل والمرأة لا يقتصر على الحقوق البشرية الطبيعية غير المختلف فيها، بل يتعدّاه إلى حقوق الإتيان بالفواحش كشرب الخمور إلى حدّ الانتشاء والثمالة لأنّ الفروق البيولوجية غير موجودة بين الجنسين، وبالتالي فلا اختلاف بين قدرة المرأة ونظيرها الرّجل على تلكم الأمور، طيبها وخبيثها، ولذلك اعتمدت المرأة على نفسها لتبليغ معاناتها لأنّها أدرى بها .

(1) ينظر مليكة عتماني وكريمة أمزار- التمرّد في كتابات نوال السعداوي - مذكّرة ماستر في اللغة والأدب العربي - كلّية الآداب واللّغات - قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة عبد الرّحمان ميرة - بجاية - السنة الجامعية :2017/2016، ص 26.

(2) نوال السعدواي - الأنثى هي الأصل - مؤسسة هنداوي للنّشر والتوزيع - المملكة المتّحدة - 2017 - ص27.

ولم تعوّل المرأة كثيرا على جهود المثقّفين الرّجال لانتشالها من هوّة همومها المطبقة التي تحاصرها من كلّ جانب، فانطلقت النّساء المثقفات باحثات عن خلاصهنّ بأنفسهنّ، فلم يجدن إلّا الكتابة بأنواعها من رواية وقصّة وفكر وشعر. وقد خضن غمار هذه المعركة الفكرية مستقويات بتعاظم هذا الاتجاه يدفعهنّ حبّ التّحرّر من جهة والرّد على المنتقصين لقدرتها على الإبداع من جهة أخرى من تلك المواقف الشّاذّة التي تعزّز إقصاء المرأة من فعالية الإنتاج والإبداع [1].

تعدّدت إذن، دوافع الكتابة عند المرأة، فلم تبق عندها مجرّد إثبات للذّات فقط، وإنّما حاولت الرّدّ على من شكّك في قدراتها الفنّية، وأكّدت ذلك فعلا عبر ما ألّفته من روايات وقصص وخواطر ويوميات وفلسفة وغيرها. ومن ثم ظلت الكتابة لديها المتنفّس البعيد عن الرقابة الذّكورية المتسلّطة، بل "... وحين كان التّخييل مكان للحرية، فقد وجدت فيه المرأة الفضاء الأرحب لتجريب حريتها وانعتاقها من ذلك لأنّ في المتخيل تأخذ المرأة الكاتبة التي يرفضها الواقع..."[2].

بل إنّ الكتابة كانت حلّا من الحلول القليلة المتاحة للمرأة، حتّى إنّ الشخصيات الرئيسة في كثير من الرّوايات كنّ كاتبات وشاعرات على حين غفلة من الرّجال الذين احتكروا الإبداع ورأوه حقا خالصا لهم من دونهن، حتى إذا قمن يمتطين القلم ويقدن الورق ويعزفن القصائد وينحتن الرّوايات، ليبحثن عن ذواتهن المتشظّية وأرواحهن المتهالكة التي تناوبت عليها الأزمات والنوازل حتى أصلتها حدّا لا يطاق فماعادت تطيق صبرا أو تستطيع ثباتا، وجدن استغرابا من الرّجل، أتكتب المرأة فعلا ؟؟ هل تملك القدرة على الإبداع ؟؟ تقول أحلام مستغانمي في روايتها ذاكرة الجسد :

أخفيت ارتباكي بسؤال ساذج :

وهل ترسمين ؟

قلتِ : لا أنا أكتب.

وماذا تكتبين ؟

أكتب قصصا وروايات !؟

قصص وروايات ..... !؟

ردّدتها وكأنّي لا أصدّق ما أسمع ...فقلتِ وكأنك شعرتِ بإهانة من مسحة العجب أو الشّكّ في صوتي:

لقد صدرت لي أوّل رواية منذ سنتين ...

سألتك وأنا أنتقل من دهشة إلى أخرى :

(1) نورة الجرموني ـ الأدب السردي النسائي وإشكالية التنمية ـ مجلة الراوي ـ النادي الثقافي ـ جدة ـ عدد 24 سبتمبر ـ 2010 ـ ص3 .

(2) زهور كرام ـ السّرد النّسائي العربي مقارنة في المفهوم والخطاب ـ شركة النّشر والتّوزيع المدارس ـ الدّار البيضاء ـ ط 1 ـ 2004 ـ ص 19.

وبأي لغة تكتبين ؟

بالعربية .

بالعربية ؟ " [1]

أوصلت الروائية أحلام مستغانمي صوتها عبر هذه الشخصية التي استطاعت أن تكتب بالعربية الفصحى في زمن كانت فيه الفرنسية لغة البريستيج والوجاهة، وكانت العربية لغة تراثية لا تصلح إلّا للعبادات ولا يمكنها استيعاب المنجزات العلمية والإبداعات الفنية على حدّ زعم البعض، استطاعت البطلة هنا أن تكتب روايات وقصصا باللغة العربية وأن تطبع إحدى الرّوايات لتقنع الرّجل أنّها تستطيع أيضا أن تبدع، كما أنّها كانت تسعى جاهدة لتعزية نفسها والتعبير عن لواعج قلبها.

وبالكتابة تمكّنت :"لويزا" في رواية مزاج مراهقة، أن تتحدّى المجتمع الذّكوري بأصله، وبشرعيته التي افتكّها بفعل العرف الفاسد، فقامت بمعية يوسف عبد الجليل الكاتب تنافح عن الأنوثة وترسّخ أقدام الكرامة السليبة، متجاهلة تلك النّظرات المشبوهة التي لا تجيد إلّا دفن الأحلام وسرقة الأماني، فيبشّرها يوسف ويأخذ بيدها قائلا :" ...يجب ألا تخافي من الموت مادمت تملكين قلما حلوا، أو بالأحرى ما دمت تكتبين، فالكتابة أقوى الأسلحة ضدّ الموت .."[2]

يكشف هذا الخطاب الموجّه لشخصية "لويزة" عن قدرة الكتابة على إخراج المرأة والبشر جميعا من رحم المعاناة،بل هي سلاح فعّال ضدّ الموت، والموت المقصود هنا ليس الموت البيويوجي الذي هو حقيقة مطلقة لا مراء فيها، بل هو الموت الوجودي الذي يتعجّله البعض قبل موت الأجساد عبر فكرهم السوداوي أو دخولهم في حالات إحباط، كما حصل في روايات فضيلة الفاروق مع بعض الشّخصيات التي انتحرت لأنّها فقدت الثقة أو الأمل في التغيير نحو الأفضل.

ولم يقتصر تعظيم النسوة للإبداع على الإشارة إلى الكتابة الأدبية النسوية فحسب بل تعدّاه إلى الإشادة بكلّ المبدعين – حتّى من الرّجال – وإلى التنويه بكلّ الفنون الإنسانية كالنحت و وكذلك الرّسم بأنواعه واتجاهات، بوصفه متنفسا آخر يمكن اللجوء إليه إذا حاصرت الرقابة الروائيين والشعراء من الإناث، حيث يتيح الأخير إمكانات إضافية للتعبير عن لواعج النفس، خاصّة حين يسمو في مدارج التجريد والسريالية

(1) أحلام مستغانمي ـ ذاكرة الجسد ـ دار الآداب بيروت ـ لبنان ـ ط 15 ـ 2000 ـ ص90.

(2) فضيلة الفاروق ـ مزاج مراهقة ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان ـ ط3 ـ 2009 ـ ص141.

ويحلّ الرمز والإشارة والومضة مكان اللغة الجاهزة التي يفهمها العامّة والخاصّة لأنّها لغة لم تعد تسعف المبدع للبوح، وفي الرواية نفسها تحضر شخصية رجالية تبين عن موهبة فذة في الرّسم :

"– كنت أعجب ألّا يوجد في معرضك سوى هذه اللوحة التي تمثل وجها نسائيا ...ألا ترسم وجوها؟

قلت : كنت في فترة أرسم وجوها ثم انتقلت إلى موضوعات أخرى في الرسم، كلما تقدم عمر الفنّان وتجربته، ضاقت به الالمساحات الصغيرة وبحث عن طرق أخرى للتعبير .

في الحقيقة أنا لا أرسم الوجوه التي أحبّها حقا ....أرسم فقط شيئا يوحي بها ...طلّتها ... تماوج شعرها ....طرفا من ثوب امرأة أو قطعة من حليها، تلك التفاصيل التي تعلق في الذاكرة بعدما نفارقها، تلك التي تؤدي إليها دون أن نفضحها تماما ...فالرّسام ليس مصورا فوتوغرافيا يطارد الواقع ...إنّ آلة تصويره توجد داخله، مخفية في مكان يجهله هو نفسه، ولهذا هو لا يرسم بعينيه بإنّما بذاكرته وخياله وبأشياء أخرى ..."[1]

رغم أنّ الشخصية لرجل، إلّا أنّ مستغانمي عبره أرادت توجيه القارئ إلى أنّ الرّسم وسيلة أخرى من وسائل التعبير عن مكنونات النفس، ثم إنّها جعلت اللوحة لوجه نسائي رسمه رجل وفي ذلك عديد الدّلالات، كأنّها تشير مثلا إلى أنّ الرّجال يصوّرون النّساء ويوجهوهن كما يشاؤون، وفيه إشارة إلى أنّ النّساء يستحققن فعلا أن يصوّرن تصويرا واقعيا لا تكدّره افتراءات بعض الرّجال ونظراتهم النّمطية ...

إنّ هذا الأمر ليس مستغربا ولا محلّ تساؤل واستقراء، لأنّ المرأة قد تجرّعت غصص تلك النّظرات مرارا حتى أبلغتها الثّمالة، وانعكس ذلك في كتاباتها، لقد أصبحت حسّاسة إلى درجة عظيمة، فكلّ حرف وكلمة في إبداعاتها يشي بعظم المصاب، وجلل الخطب، من أجل ما ذكر توجّهت بعض الكتابات النّسوية توجّها يمينيا لا يجد نفعا في الحديث عن باقي الثّيمات، وإنّما الشّأن كلّه أن نتحدّث عن هموم المرأة وتطلّعاتها.

يرى الأستاذ محمد طرشونة : "... أن هناك "حساسية أنثوية " وليست "رواية أنثوية" لأنّه يصعب تمييز اتّجاه يتصّف بالأنوثة، وهي ليست نظرة أو موقفا، وإ نما هي نكهة خاصة نجدها في روايات جميع

(1) فضيلة الفاروق ـ مزاج ـ ص 98.

النساء تقريبا ... نحسّ فيها أنّ ما نقرأه صادر عن معاناة امرأةعاشت حالة ما، وعبرت عنها بطريقة فنّية، مثل عاطفة الأمومة أو العشق أو الخوف..."[1]

ساهمت تلك الترسبات العرفية الذّكورية في حقّ النّساء في توجيه الفنّ النسوي، وخاصّة الرّواية بما تكفله من وسائل تعبير لغوية وغير لغوية، فحاولت المرأة أن تؤسّس رواية تردّ بها على تلك الافتراءات، وتنتصر عبرها لأنوثتها المختطفة، فنتج عن ذلك روايات تحكمها حساسية أنثوية – على حدّ تعبير محمد طرشونة– تعني بكلّ ما هو نسوي، وتتوجّس خيفة من كلّ ما هو ذكوري، وتترصّده بعين الرّيبة والشّكّ.

إنّ حياة النّساء في بعض المجتمعات المتزمّتة ليست حياة بما تحمله الكلمة من معان إيجابية تدعو للإنطلاق، إنّها سجن انفرادي، مع قسوة السّجّان وظلم القاضي وتغافل الوصاية، وتواطؤ المحامي وإجحاف القانون ولامبالاة العائلة، صدر الحكم النّهائي الغيابي بكونها مجرمة مخطئة، ثم أُبلغت أن القرار غير قابل للطّعن ومع ذلك كلّه استحال عيشها كابوسا أسود تحلم في كلّ لحظة أن تستيقظ منه، لقد أرهقها التّهميش وأتعبها الازدراء، ولم تعد قادرة على تحمل ما يزيد عن هذا الحدّ، ولا يمكنهن أن يجدن خلاصهنّ إلّا بتضامنهن معا، دون انتظار الشّفقة من أحد آخر.

تقول الروائية الجزائرية مليكة مقدّم :" ما أكبر الحزن حينما تدرك المرأة أنّ حياتها لم تكن إلّا رقّا وإهانات، في عجز متواصل في هذه الحالة، كيف نحافظ على تقاليد لا يحترمها أحد ؟ كيف نعلّم نمط حياة لا يعترف لنا بأدنى احترام في أيب وقت من حياتنا ؟يجب أن نتحدّث، يجب أن نتضامن، يد واحدة لا تصفّق، ولا يمكن أن نتحمّل أكثر من هذا، لقد تعبنا "[2]

تقرّ مليكة مقدّم في هذا المقطع الحواري بحقيقتين متلازمتين، تتعلق إحداهما بالنظرة الدّونية للنّساء في مجتمعها إذ يتفاجأ الرّجل بكونها قادرة على الإبداع مثله، وترتبط الأخرى بكون الكثير من النّساء اللواتي ظاهرهن الضحية شريكات في هذه الجريمة، لأنّهن ارتضين حياة الذّل حتى ألفنها وألفتهنّ فلم يعدن قادرات على العيش في غير ثوب الضحية لقد استسغن هذا الدّور وأدّينه ببراعة متناهية، والحلّ في نظر الروائية أن

(1) عصام واصل ـ الرواية النسوية العربية مساءلة الأنساق تقويض المركزية ـ دار كنوز للمعرفة للنشر و التوزيع ـ عمان ـ الأردن ـ ط1 ـ 2008 ـ ص 32

(2) ملكة مقدّم ـ الممنوعة ـ تر محمد ساري ـ منشورات الاختلاف ـ الجزائر ـ ط1 ـ 2008 ـ ص 178

يشددن على أيدي بعضهنّ وينفضن غبار الهوان عنهن، ويثرن في وجه من ينتقصهنّ ولو كان أقرب النّاس ممن نحبّ، وإن كان ذلك بواسطة الكتابة والإبداع إذا عذمن الوسائل الأخرى.

نخلص من ذلك، أنَّ الفنون السّردية كانت ملاذ المرأة الآمن الذي منحها نوعًا من الاختباء خلف شخصياتها، وتمرير إيديولوجياتها دون أن يحمّلها أحد المسؤولية. كما سمحت لها تلك المتون الروائية التنفيس عن القهر الاجتماعي عبر التعبير عن أفكارها والدفاع عن مبادئها، ولما يُعطى لها هذا الحق فإنّها تأتي بما يدهش القارئ والنّاقد على حدّ سواء، ومن أمثلة هذه الرّوائع الروائية الأخّاذة، رائعة "تاء الخجل" للكاتبة الجزائرية فضيلة الفاروق التي تضمّنت كلّ ما تم الإشارة إليه في هذا التّأصل النظري، في إبداع جمع سحر اللّغة إلى سموّ الفكرة إلى دقّة التعبير.

ومجمل القول في المسألة :إنّ المرأة عانت في بعض المجتمعات الشرقية أحيانا تعسفا ذكوريا قذف بها إلى الهامش، فنظر إليها نظرة دونية تحكمها نزعة سلطوية تحوّل المرأة إلى مجرّد كائن لا يمكن أن يضاهي الرّجل، فحاولت عبر أدبها وممارساتها السياسية وإبداعاتها الفنّية أن تفكّك هذه المقولة لتُحلّ مكانها مقولة تعطي المرأة ما تستحقّه فعلا، بدل تلك الصورة النمطية التي تعجّ بها الشرائع والمدوّنات .

***

الفصل الثاني

تمثلات الهوية النّسوية
في رواية تاء الخجل

المبحث الأول: الدراسة الفنّية

تعتبر "تاء الخجل" رواية "فضيلة الفاروق" فتحا سرديا وهوياتيا يمكن الاتكاء عليه كلّما دعت الحاجة إلى البحث عن تمثّلات الهوية في السّرد النّسوي، وذلك لعدّة اعتبارات، أوّلها الجرأة الكبيرة في الطّرح المتحرّر من ديكتاتورية الرّجل والطّابوهات الأسرية من جهة، ولتطرقّها لموضوع المرأة المقهورة بوصفها كينونة متفرّدة تعيسة لا تكتفي بمجرّد العيش والحرّية فحسب، بل لخوضها مغامرة سردية طريفة تسعى عبرها لاسترداد هويتها وقدرتها الاجتماعية.

وقبل البدء، نقف مع البطاقة الفنية للرواية التي تسمح للقارئ بالتموقع على هُوية المتن السردي وعتباته:

* **الحجم**: 98 صفحة، منها 86 صفحة فعلية، إذا استثنينا بعض الصفحات الفارغة، وبعض الصفحات الغائبة عن النّسخة التي اعتمدنا عليها: وهي الصفحات: 50، 62، 72

* **الأبعاد**: 20/14 سم

* **الألوان**: المتن أبيض وأسود، والغلاف ملوّن

* **التّصدير**: افتتحت الكاتبة روايتها باقتباس من: إيليوت (Eliot) نصّه :

"كلّ هول بالإمكان تحديده،كلّ حزن يعرف بشكل ما نهاية في الحياة، لا وقت لتكريس الأحزان الطويلة "

إنَّ الوقوف على الجانب الفنّي في هذه الرواية، يجعلنا حتما نتوقّف مليا مع عتباتها النّصية الجذّابة التي تحيلنا على عديد الرّؤى والأفكار، فالغلاف والألوان وحجم الخطّ وموضع الصّور، ونمط الكتابة، كلّ ذلك أصبح ذا بال في الدّراسات النّقدية الحديثة.

1) العتبات النّصيّة

1.1 العنوان

يكتسي العنوان أهمّية بالغة في الكتب والمؤلفات على اختلاف أنواعها، حتّى أصبحت العنونة علما قائما بذاته، تُخطّ فيه الدّواوين، وتقام حوله النّدوات، وتدور عنه الدّراسات الأكاديمية، كما فعل محمد فكري الجزّار في كتابه: العنوان وسيميوطيقا الاتّصال الأدبي[1].

وعليه، لم يعد العنوان مجرّد جملة مسجوعة على سنّة القدامى ومن سار سيرهم من الكلاسيكيين، بل أصبح بنية مفتوحة على التّأويل والاستقصاء في الدّراسات السّردية المعاصرة، واستنّ له قواعد وضوابط صارمة نقلته من كونه مقاربة تخضع للاحتمالات والتّخمينات إلى علم أطلق عليه لاحقا علم العنونة. وبالإضافة لما ورد في هذا السّياق، فإنّ العنوان نصّ مواز للمتن الرّوائي ويمكنه أن يشي بالكثير ممّا يخبّئه الرّوائي، لذلك خصّه عديد الدّارسين بالدّراسات السيميائية، محاولين الرّبط بين حوافّ النّص ولبّه، فهو يؤسّس لعلاقة النّص بالخارج سواء كان هذا الخارج واقعا اجتماعيا تامّا أو سيكولوجيا، كما أنّ علاقة العنوان لم تعد بالدّاخل فقط بل بمقاصد المرسل أيضا، وهي مقاصد استشرافية تتضمّن صورة افتراضية للمستقبل، وعليه فالعنوان لم يعد لغة وإنّما أصبح خطابا[2]. فاكتسب العنوان بُعدَه التّداولي وخَرج عن قوقعة النّص بوصفه بنية مغلقة، لينطلق متواصلا مع القارئ والسّياق، على أنّ استنطاق العتبات ليس هيّنا متاحا للجميع، فبعض تلك المعاني يدركها القارئ البسيط، وبعضها يشترط المختصّ المتبحّر لاستجلاء تلك البنى العميقة الثّاوية في العنوان [3].

ولهذا حاولت الرّوائية فضيلة الفاروق اختيار عنوان يؤدّي الوظائف المنوطة به جميعا، من تعيين وتجنيس وإغراء واستثارة واختزال وتحديد إلى غير ذلك، ومن ثم كان علينا أن نتساءل:

- هل التّاء في عنوان الرواية (تاء الخجل) علامة تأنيث دائما؟
- ألا يمكنها أن تخرج عن هذا لتفيد معان أخرى تفهم من السّياق؟
- وماذا عن الخجل؟

(1) محمد فكري الجزار: العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي – الهيئة المصرية العامّة للكتاب– مصر– ط1 – 1998

(2) ينظر:نفسه ـ ص 21.

(3) ينظر: إسماعيل جبارة ـ سيميائية العنوان في رواية تاء الخجل لفضيلة الفاروق – مجلة معارف– السنة العاشرة– العدد 18– جوان 2015 – ص219.

- هل هو المرض النّفسي المعروف؟

- وهل يمكنه أن يكون إيجابيا أحيانا؟

لقد وظّفت فضيلة الفاروق عنوانا قصيرا، وهو جملة اسمية، توحي بالتّجديد [1]، وربما ذلك راجع إلى التّوجه الحداثي المعروف عنها، وهي التي عرفت بالفكر الفلسفي المندفع. لأنّ العناوين الطّويلة تنمّ عن التّأثّر بالأدب الكلاسيكي الذي يميل أكثر الميل إلى الإطالة في كلّ شيء حتّى في العناوين. وقد جعلته جملة اسمية لتدلّ على الثّبات والاستقرار [2] ثبات الموقف من المرأة، واعتبارها مدعاة للخجل مهما بلغت من مراتب العلم ومدارج الأخلاق، لأنّها مخلوق من الدّرجة الثانية، ولا يمكنها أن تبلغ مبلغ الرّجل، وهذا بالنسبة للرّوائية موقف ثابت لا محيد عنه. وورد العنوان اسما مفردا خبرا لمبتدأ محذوف ومضافا إليه: "تاء الخجل" والحذف ضرب من الاختصار في كلام العرب، بل لعلّه أبلغ طرائقه الموحية بالتّكثيف، وهو ما يسميه البلاغيون: إيجازا[3]، لأنّ الكاتبة لا يهمّها عدد الكلمات في العنوان بقدر ما يهمها التّركيز الذي يضمنه الاختصار، فرارا من الإطناب الذي قد يوقع في استرسال غير محمود، ولا يخدم المعنى وإنّما هو حشو يعقل النّص، فتأتي عباراته متثاقلة تتمطّى لا تطاوعه إلّا على كره منها ونفار. ويتأتّى الإيجاز بعدّة طرائق، أفضلها الإيجاز بالحذف كما فعلت الرّوائية هنا، ولعلّ سبب نزوعها لهذا الإيجاز اهتمامها بالمضمون الذي تحمله الكلمات، لا بعددها، فهي ليست في مقام استعراض عضلاتها المعجمية، فكان الإيجاز بالحذف مؤدّيا هذا المعنى، ثم إنّ الحذف تحريك لذهن القارئ حين يجتهد في البحث عن المحذوفات الممكنة واستقصاء العلائق بينها وبين ما ذكر من بنى لغوية. والتّاء المقصودة هنا بلا شكّ كلّ تاء دالّة على التأنيث، فإن كانت في الأفعال فهي تاء التّأنيث السّاكنة، تاء لا محلّ لها من الإعراب ليست كتاء أخيها الرّجل وهي تاء تلزم السّكون، فلا تحرّك إلّا لعارض التقاء السّاكنين [4]، وليس المقصود تاء الفاعل المتحرّكة لأنها تشترك بين المؤنّث والمذكّر، ولا تختصّ بالمرأة فتُجعل علامة خجل كما ترى فضيلة الفاروق.

أمّا في الشّقّ الثّاني، نجد كلمة "**الخجل**" وهو صفة اجتماعية سلبية يتلقّاها العُرف بالرّفض والصّدود، وتستعمل هذه اللّفظة في سياقها الاجتماعي للدّلالة على الشّعور بالحرج والضّيق وعدم الرّاحة والاستقرار

(1) ينظر: شعيب حليفي ـ النّص الموازي للرواية: استراتيجية العنوان – دار المعارف – بيروت – دط – 1993 – ص 26.

(2) ينظر: فاضل السامرائي ـ الجملة العربية تأليفها وأقسامها – دار الفكر– الأردن – ط3– 2009 – ص162.

(3) ينظر: عبد المتعال الصّعيدي ـ البلاغة العالية: علم المعاني– مكتبة الأدب بالجماميز– ط2 – 1991 – ص 127.

(4) ينظر: محمّد محيي الدّين عبدالحميد–: التّحفة السّنية بشرح المقدّمة الآجرومية مؤسّسة الرّسالة ناشرون– بيروت– لبنان– ط1– 2013– ص50.

وكذا الاستحياء والاضطراب[1] وقد يلتبس معناها مع الحياء، أو فلنقل إنّ الحياء إذا بقي في نطاقه المعقول سمي كذلك، فإن خرج إلى المبالغة والغلو، فهو الخجل. فالمعنى القاموسي إذن يرتدّ إلى معان مستقبحة تعافها الفطرة البشرية السّليمة إلّا فيما تعلّق بالحياء الذي ينبغي أن يكون في مواضع محمودة ومحدودة. وبذلك أصبح العنوان كشّافا لعديد الدّلالات التي تتجاوز الحدّ اللّغوي إلى ما هو أعمق. ومن هنا نفسّر جعل الرّوائيين عتباتهم آخر ما يكتب، لأنّهم ينتقون من العبارات أجودها وأصحّها وأوسعها دلالة، وأكثرها قدرة على الأسر السّردي للقارئ.

كما أنَّ للعنونة استراتيجية كبرى تمارس حقّها في تفكيك اللّغة والتّسامي عن الظّاهر، وإعادة استبانة العلائق من منطلق لا يكتفي برصف الكلمات وتجاورها، لأنّ ما يجمع الألفاظ – قطعا- ليس ذلك فقط[2] وعليه فإنّ "تاء الخجل" ليست مجرّد مضاف ومضاف إليه، إنّها تعبير عن حال مجتمع كامل، ربط التّاء "الأنثى" بكلّ المعاني الدّونية والسّلبية، إلّا أنّ المثير للاهتمام هو: أيّ خجل تقصده الفاروق، هل هو خجلها من أنوثتها؟ أو خجل الآخر (الرّجل) بها؟ أو هو خجل آخر لا علاقة له بما ذُكر؟

إنَّ استنطاق العتبة النّصية وحدها قد لا يمكّننا من التّعرّف على ملابسات هذا الخجل، لذلك سيتأجّل الفصل في هذه الإشكالات إلى النّهاية، إلّا أنّنا قد وجدنا خارطة الموضوع قد ارتسمت وهذا فضل من أفضال العنوان الموحي كما هو معروف عند أهل السّرد. ونجد في المعجم اللّغوي الموظّف في هذه الرّواية ما يدلّنا على ثيمة الخجل، فقد جاء في الرّواية مثلا ألفاظ: العار، الاغتصاب، خفيفة (من خفّة العقل)، الجنس، وغيرها ممّا يعدّ مدعاة للخجل في العرف المحافظ للمجتمع الأمازيغي الذي تنحدر منه فضيلة الفاروق.

2.1 الغلاف

يعترض القارئ عند عتبة النّص، محاولة الفاروق اختيار ما يحمل إيحاءات نفسية واجتماعية تروم إيصالها عن طريق التّشفير، وهذا لاشكّ لم تغفله الفاروق بل أولته بالغ الأهمية كما يظهر ذلك على الغلاف الخارجي لهذه الرّائعة. وقد ظهرت في صفحة الغلاف (واجهة الرواية) ثلاثة ألوان، أحدها **الأحمر**- لون الدّماء- الذي يحمل دلالات المنع والخطر في الوقت ذاته، وقد يحمل معان أخرى تجعل الإنسان يحس بالقلق والتوتّر[3]. ولا

(1) ينظر: المعجم الوسيط- مادة:(خ ج ل) ص219.

(2) ينظر: خالد حسين حسين-: نظرية العنوان- مغامرة تأويلية في شؤون العتبة النصية دار التكوين للطباعة والنشر- دمشق 2007- ص18.

(3) ينظر: جميل حمداوي – السيميوطيقا والعنونة – مجلة عالم الفكر – الكويت- المجلد 25- العدد 3- يناير / مارس 1977- ص18.

يختلف اثنان في كون اللّون الأحمر دلالة على كلّ خطر وممنوع، في إشارات المرور وفي بطاقات كرة القدم، وفي الرّايات المعلّقة على الشّواطئ، فصار الإنسان يتلقّى رسائل المنع والصّدود آليا عند رؤيته هذا اللّون، وحتى في تلك الأمور التي لم يسبق له التعامل فإنّه يتراجع ويتوقّف بمجرّد انتباهه لأي لافتة أو إعلان اصطبغ بالأحمر، وإليه تنسب الشّدة والجريمة وإراقة الدّماء. إلّا أن هذا لا يؤخذ على إطلاقه، لأنّ الثقافات تختلف ومعها تختلف نظرتها لهذه الألوان. فاللّون الأحمر مثلا عند الرّوس هي مرادف لمعاني الجمال، أمّا عند الصّينيين فهو للتبرّك لذلك ارتداه القدامى في ليالي الزّفاف، وهو أيضا دلالة التّعظيم والحفاوة والتّنويه، لذلك تفرش السّجادات الحمراء لاستقبال الرّؤساء والزّعماء لبيان مكانتهم وقدرهم[1].

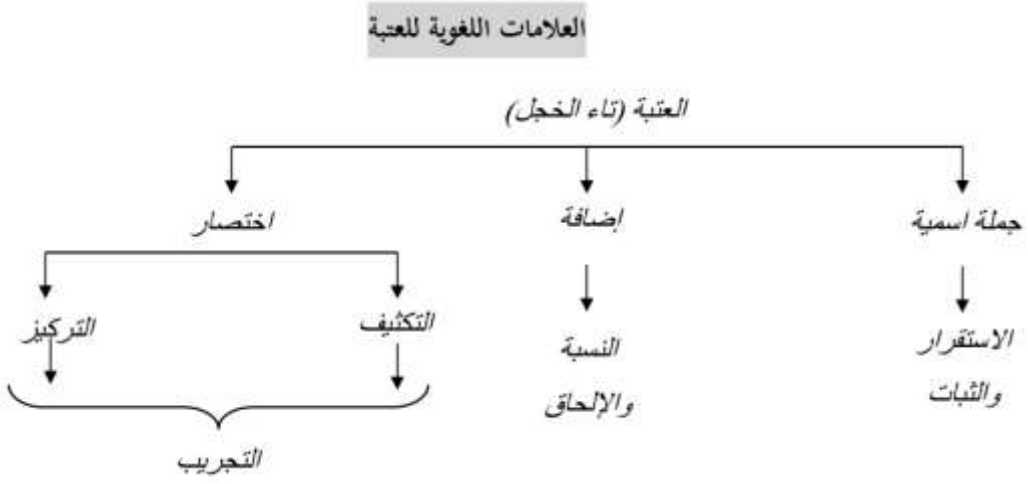
على كلّ يرتبط اللّون في مخيال كلّ شعب بالتّوجّه العام للبلاد، والأحداث السّياسية المؤثّرة فيها، لذلك نجد الدّول الشيوعية مثلا تقدّس هذا اللّون، في حين تجعله الدّول الثائرة التي ضحّت بخيرة أبنائها رمزا للمقاومة والقتل والبطش والاستبداد كما هو الحال بالنّسبة لفضيلة الفاروق هنا. ويظهر اللّون **الأبيض** أيضا على الغلاف، هذا اللّون النّاصع الذي تستريح له العين، ويحبّه غالب النّاس، فهو رمز الطّهارة والنّقاء والبراءة وغيرها من المعاني الإيجابية، حتى في أحلك الظروف وأضرى المعارك وأشرس الحروب كانت الرّاية البيضاء تنجي حاملها من قطع الرّأس. وقد كان هذا اللّون رمزا لكل خير عند عامّة الشّعوب، ومن أجل ذلك يلبسه العرسان في ليلة العمر [2]. ولعلّ هذا ما عنته الفاروق في جمعها بين اللّون الأحمر الدّال على المنع، والأبيض المرتبط بالزّواج، فهو زواج ممنوع، تقصد زواج نساء القرية ممن يحبين من الرّجال، أو ربّما تقصد أنّ تلك البراءة والنّقاء والطيبة المفرطة الموجودة في المرأة ينبغي أن يمنع لما فيه من خطر عليها وعلى مستقبلها. هذا على كلّ إذا اعتبر الأبيض رمزا للخير، وإلّا فإنّ عديد الأمم كما سلف الذّكر تجعله صنو الحزن والموت مثل الصّينيين الذين جعلوه لباس الموت والعزاء والحداد، لاعتبارات ثقافية وسياسية تحكم الفرد الصّيني وتوجّه نظرته لكلّ ما حوله. ويبرز أيضا **البنفسجي** على الغلاف، هذا اللّون الذي يعدّ مزيجا من الأحمر والأزرق، ويكثر استخدامه في لباس الموضة وفي الإعلانات وغيرها، وهو يتدرّج من قاتم إلى عميق إلى فاتح لا يكاد يفرّق بينه وبين الأزرق أو الأحمر إلّا أن الفاروق هنا استدعته فاتحا مريحا.

(1) ينظر: أحمد مختار عمر- اللّغة واللّون - عالم الكتب للنشر والتوزيع- القاهرة- مصر- ط 2- 1997- ص166.
(2) ينظر: المرجع نفسه - ص166.

تستخدم الألوان الفاتحة عادة للدّلالة على التّهوّر وعدم النّضج، كما يوحي بقوّة الشباب وصحّته وحيويته ونشاطه[1]. وهذا شأن أغلب الشّخصيات في الرّواية، جلّهم شباب في عمر الزّهور، في قمّة الحيوية حتى أولئك الذين اختطفتهم يد الغدر الإرهابية، بل حتى الإرهابيون أنفسهم، وكذا الانتهازيون والمتواطئون كانوا من الشّباب هنا، فلا نكاد نجد من شخصيات الرّوايات شيخا إلّا إذا ذكر عرضا دون توقّف طويل. هذا شأن الألوان الفاتحة كلّها، فإن كان هذا الفاتح بنفسجيا أضفنا إلى كلّ ما سبق حدّة الإدراك والحساسية النفسية والمثالية كما يوحي بالأسى الدّفين والاستسلام [2]، كلّ ما هو غنائي وجداني نجده ماثلا في هذا اللّون، فالشّخصية الرئيسة هنا:" يمينة" التي كبّلها الأسى انتهت مستسلمة للموت رغم المقاومة ومحاولات الصّحفية رفع معنوياتها، والصّحفية الواعدة التي طوّقتها المثالية وأظهرت سرعة بديهة وذكاء، خلصت أيضا للاستلام حين فقدت الأمل في التّغيير وقالت إنّ الجزائر أصبحت مقبرة وإنّ الموت سيطارد جميع النّساء فيها.

أما في الغلاف، فتتراءى لنا صورة امرأة شبه عارية، يظهر منها الشّق العلوي متجرّدا من أيّ لباس، لتدلّ على أنّ هذه الفتاة قد تمّ تجريدها من كلّ ما يسترها ويحميها، ومن أعزّ ما تملك — شرفها- وهي تنظر مطأطئة رأسها لشعورها بالخجل، ممّا تعرّضت له من اغتصاب وطرد من بيتها، وإلّا فإنّ المرأة لا يمكن أن تحدر رأسها إلّا إذا انتابها شعور بالعار الذي يلاحقها والفضيحة التي تطاردها[3].

ومما سبق، يمكن أن نجمل دلالات العلامات التي ساعدتنا في تحديد أبنية العنوان والغلاف وفق الخطاطة التالية:



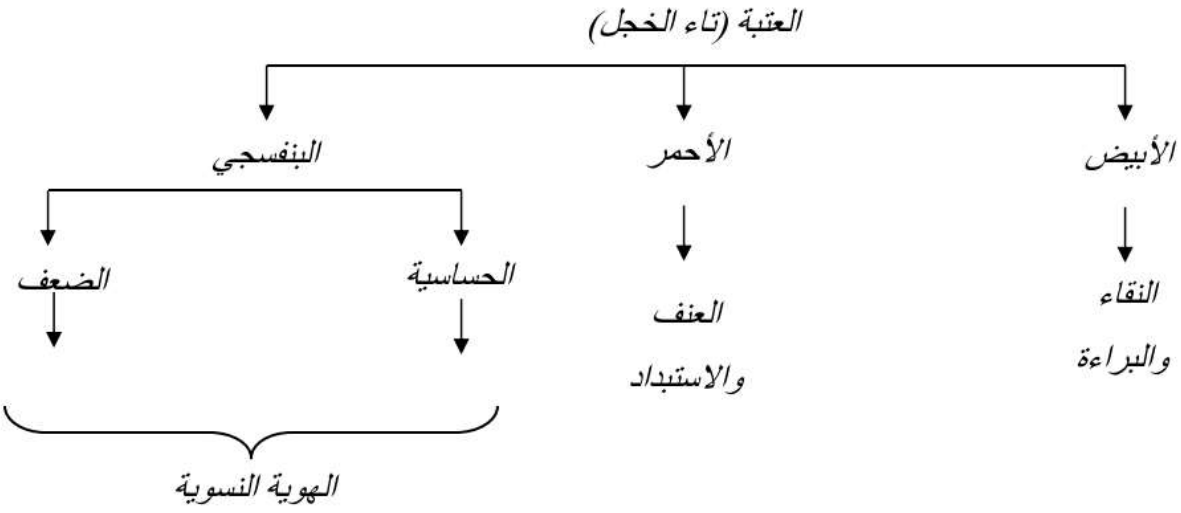
(1) ينظر: أحمد مختار عمر- اللّغة واللّون – ص 185

(2) ينظر: المرجع نفسه – ص185

(3) ينظر: ليلى كواكي- داود محمد-: سيميائية الصورة والعنوان في رواية تاء الخجل لفضيلة الفاروق- مجلّة لغة كلام- مختبر اللغة والتواصل- المركز الجامعي غليزان- المجلد 60 العدد 01 (2020) ص 271

3.1 الحضور والغياب

العلامات غير اللغوية للعتبة (الألوان)



المقصود به دلالة العتبة على المضمون، دلالة مباشرة، أو حضور العتبة بعلاماتها اللّغوية في المتن، والذي يتأكّد بعد قراءة الرّواية أنّ العتبة حاضرة بقوّة في المدوّنة، بصيغتها المباشرة، عن طريق معجم الهوية النّسوية، ومعجم الخجل والعار، أمّا الغياب فهو معنى المعنى، أو البنية العميقة التي نحتاج في استجلائها إلى وسائل إجرائية ننقّب بها عن تلك المعاني الثاوية في اللّغة بدلالتها غير المباشرة كتلك التّلميحات التي تبثّها الفاروق، عن عقدة التّفوّق الذّكوري، وكذا عن انتقاص المرأة، والتي مرّرتها في الغالب عبر الشّخصيات الإشارية كما سيأتي تفصيله في موضعه.

العنوان	الحضور	الغياب
تاء الخجل	أسماء علم تثبت حضور أصحابها مثل "خالدة" – "يمينة" – "العمّة كلثوم" وكذا معجم دلالي يحيل على الخجل.	العمة تونس --- توق لما حققته المرأة التونسية من إنجازات

2) اللّغة:

تعتبر اللّغة جسرَ عبور من النّص الرّوائي وإليه، لذلك أولتها الكاتبة اهتماما كبيرا جدّا، فانتقت منها ما يلائم المقام، وما يناسب طبيعة الموضوع التي تعدّ بحقّ مزيجا من الفكر والدّين والفلسفة والتّاريخ وغيره، لذلك كلّه كانت اللّغة هنا فسيفساء متنوعة من كلّ شيء.

1.2 مستويات اللغة

- **لغة النّخبة والمثقفين (النّثر والشّعر وجها لوجه)**

كانت اللّغة السّائدة في الرّواية، لأنّ أغلب مقاطعها السّردية والوصفية تعلّقت بشخصيات تصنّف في العرف السّائد آنذاك على أنّها مثقّفة، فمن طالبة البكالوريا التي تتحوّل إلى صحفية واعدة، إلى رئيس التّحرير، إلى الأطباء... كانت لكلّ هؤلاء وقفات في تاء الخجل ولنبدأ بالشّخصية الرّئيسة: الصّحفية / الرّاوية. وقد تحدّثت الفاروق على لسان هذه الشّخصية بلغة الأديب الذي لا يرتضي أساليب السّوقة، فانتقت ألفاظها وعباراتها بعناية فائقة، لا يقع القارئ فيها على تنافر ولا السّامع على نشاز، إنّها لغة شاعرية حالمة، تدنو كثيرا من لغة الشّعر، يغلب عليها الخيال المجنّح والعاطفة المتأجّجة، فلا يكاد ينقصها إلى الأوزان والقوافي وذلك لا يحتاج كثير تأمّل ليستشفّه القارئ النّبيه بكلّ بساطة فهي مثلا تتكئ على اللّغة العربية الفصيحة بوصفها لغة المركز ولغة الإبداع ولغة المتلقّي، في تعبير منها عن ذوبانها في الآخر الثّقافي، بل ربّما كانت لغتها أحيانا محلّقة أقرب إلى لغة الشّعر في مثل قولها: ".. تمنّيت أن أصبح طفلة أن تحملني الرّيح إلى مدرسة البنات في آريس، أن أركض على الجسر الصّغير، أن أصغي لهمسات الصّفصاف، أن أرمي طائرة ورقية من على الجسر وأصفق حين تعلو وتعلو وتتحاشى فروع الشّجر[1].

إنَّ المقطوعة تدلّ بوضوح على أنّ مستوى اللّغة الموظّفة كما يقول الأسلوبيون من الدّرجة الأولى، تختطف بها القارئ رهينة في الرواية، وقد لا تكفيه للخلاص إلّا فدية القراءة والقراءة، كلّ هذا مع كونها أمازيغية الأصل، بل من أعرق العائلات الأمازيغية. مزجت الفاروق بين الخبر والإنشاء، فاستهلّت كلامها بأسلوب إنشائي انفعالي، متمثّل في التمنّي، وهو طلب البعيد أو المستحيل وكأنّها تتحدّث عن استحالة عودة ذلك الزّمن الجميل، ثم تسترسل في رصف الأمنيات تترى كقولها: تحملني الرّيح، أعبر الجسر الصغير، أرمي الطّائرة الورقية....

(1) الرواية ـ ص 55

وهذا التّتابع في التّمني يجعل التّركيب في أسلوب أعظم من أن يحتويه أسلوب ذو اتّجاه واحد، أو أسلوب مباشر؛ فلابدّ أن يتّجه إلى أسلوب متنوع يأخذ في أعماق الدلالة... لأنّ المقام مقامات، حبّ وقلق، وحنين وخوف وضياع، وتصبح روح اللّغة هي الهدف والوسيلة ...فالأسلوب هنا – التمنّي- يتجه إلى وظيفة عاطفية أعلى في شدّتها ودرجتها مما عرفناه من قبل؛ وتبعث من الإيحاءات الفكرية أضعاف ما انطوت عليه في الأساليب الأخرى(1).

يقرّ البلاغيون والنّقاد إذن أنّ لأسلوب التّمني قدرة تعبيرية تفوق نظيرها في باقي الأساليب، لأنّه يجمع تناقضات النّفس البشرية ونوازعها، بين ما تهوى المهج وتصبو إليه الخواطر وبين يقينها بأنّ ذلك لا يمكن تحقّقه، فيجهد المبدع قريحته ويدخلها مخاضا عسيرا يتوّج بميلاد تركيب يتيح له تحقيق كلّ ما يتوق إليه عن طريق اللّغة إذا عجز الواقع عن ذلك.

ومن أمثلة اللّغة المغرية المغرقة في البيان والبديع ما أوردته على لسان حبيبها المتعلّم الذي حظي بوظيفة في حاسي مسعود لنبوغه وتفوّقه إذ تقول:" قلتَ شعرا يومها: أنتِ كائن أعجز عن وصفه، إنّك تسكنين كلّ الأغنيات التي أحبّ، تتلوّنين بألوان الطّبيعة، أجدك في الورد، في أجنحة الفراشات، في شفق خجول في خيوط الفجر، وفي كلّ الأشياء التي تجتاز الكيان..."(2).

ذكرت الفاروق كلمة الشّعر في هذا المقبوس صراحة، لأنّها رأت أنّ تلك الكلمات الغزلية التي ألقاها إليها حبيبها متودّدا كانت من لغة الشّعر المغرق في الخيال والموغل في الوجدان، المبالغ في الانزياحات التي غالبا ما تكون عند الشعراء، كما يبرز هيامها بالطّبيعة على شاكلتهم ومظاهرها الأخّاذة السّاحرة، من ورود وفراشات وفجر، كلّ ذلك على شاكلة الشّعراء الرّومنسيين الذين وجدو في الطّبيعة ملاذهم الرّوحي إلى البساطة والنّقاء، من صخب المدينة ومادّياتها وانتهازيتها، فحاورها وناجوها واستدعوا قاموسها غضّا طريا في كلّ إبداعاتهم.

- **لغة ربّات البيوت :**

انتقت الرّوائية ما يلائم الشّخصيات غير المتعلّمة من لغة يسيرة، تناسب مستواها، وبذلك ضمنت نجاح الميثاق الواقعي الذي تعتبر اللّغة أهم بنوده، إذ تطفو سذاجة الفكر، وردّ الأمور إلى بعض الخرافات والاعتقادات الموغلة في القدم، ويغيب التّحليل والتّفسير والاستنباط، وتحلّ محلّه الأحكام الانطباعية الجاهزة التي لا تحتكم للمنطق، وهي هنا لغة ربّات البيوت اللواتي حرمن من الدّراسة في سن مبكّرة، وعشن في بيئة مغلقة يسيّرها عرف لا يقبل النّقاش.

(1) ينظر: حسين جمعة-:جماليات الخبر والإنشاء دراسة بلاغية جمالية نقدية موقع اتحاد الكتّاب العرب www. awu-dam. org ص172

(2) الرواية ـ ص23/ 24

ومن أمثلة تلك الشّخصيات، " لَلاَّ عيشة " وهي رغم وجاهتها وحملها لقب:"للّا " الموحي بالتّوقير إلّا أنّها مازالت ترتبط بخرافات عفا عنها الزّمن، تقول الفاروق:".. تحضرني مقولة " لَلاَّ عيشة ":" حين يبدأ العام الجديد بيوم الإثنين سيكثر الموتى من الشّباب، وحين يبدأ بيوم الثّلاثاء سيكثر الموتى من العجزة وكبار السّنّ، وحين يبدأ بالأربعاء يموت المال"[1]. يتجلّى الخطاب المباشر غير المعلّل أو المستند إلى خلفيات منطقية عند ربّات البيوت، إذ في غياب التّعليم وانغلاق البيئة تتربى سذاجة الفكر ومحدودية الثقافة، بل إنّ القاموس اللّغوي فقير إلى درجة تجعل اللفاظ نفها تتكرّر، مثل: حين يبدأ بيوم.... سيكثر الموتى من.....

ويظهر نموذج آخر لربّات البيوت اللّواتي اختطفن من الجماعات المسلّحة واقتدن إلى الجبال، فلا نكاد نجد فرقا بين لغتهنّ في الرّواية ولغة بقية النّسوة من بني مقران، تنقل الفاروق حوارا لها مع إحدى المريضات الرّاقدات جنب: "يمينة" الشّخصية الرّئيسة فتقول:" هل تعرفين ماذا يفعلون بنا، إنّهم يأتون كلّ مساء ويرغموننا على ممارسة العيب، وحين نلد يقتلون المواليد، نحن نصرخ ونبكي ونتألّم وهو يمارسون معنا العيب، نستنجد نتوسّلهم، نقبّل أرجلهم ألّا يفعلوا ذلك لكنّهم لا يبالون[2].

يحضر قاموس البساطة والأمّية من قبيل التّعبير عن الاغتصاب بكلمة: "العيب" وهو مصطلح شائع في أوساط عامّة الشّعب من الجزائريين، ويرافقه معجم لغوي دالّ على الظّلم والتّسلّط عبّرت عنه ألفاظ:" نصرخ، نبكي، نتألّم، نستنجد، نتوسّلهم، نقبّل أرجلهم"... فالمرأة الأمّية التي لا تدرك كامل حقوقها، قد تعوّدت على لغة الخنوع وإثارة الشّفقة، مصدّقة ما ترسّخ في المخيال الشّعبي عن المرأة بوصفها كائنا ضعيفا، يرضى بلقيمات يبقينه حيّا وفقط، وقد مثّلت هذه المريضة تلك الصّورة بشكل بارز وواضح.

- **الخطاب السّياسي (الإقناع والإمتاع)**

تكتسي الخطابات السّياسية طابعا خاصّا، لأنّه صادر عن النّخبة التي تخطّط لتوجّه البلاد. واختياراتها الإيديولوجية والدّيبلوماسية، ومن أجل ذلك كلّه تفرض عليه رقابة ويدرس كلّ ما فيه بعناية فائقة قبل أن يوجّه للمتلقّي فيستقبله بالقبول أو الرّفض، أو هو كما يفضّل بعض الباحثين في شؤون السّياسة: مراجعة الكلام [3]. وعلى هذا الاعتبار يعدّ الخطاب وسيلة إجرائية لدى السّاسة لتفعيل مواقفهم وأفكارهم، وللتّأثير

(1) الرواية ـ ص 37.

(2) ينظر: المصدر نفسه – ص 45.

(3) ينظر: مهملي بن علي: الخطاب السياسي واليات تفعيل المشاركة السياسية في الجزائر– مجلة العلوم القانونية والسياسية– عدد –13 جوان –2016جامعة غليزان– الجزائر– ص8

في أنصارهم ومريديهم، وبالتّالي كان الاعتناء به في غاية الأهمية، لمن رام تحقيق نجاح سياسي وترويج برنامجه توجهات الجماعة التي ينتمي إليها.

إنَّ النّمط السّياسي البارز في هذا العمل الفنّي هو الإسلام السّياسي، الذي مثّلته الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وروّجت له عن طريق خطابات وبيانات في بعض الجرائد المعارضة، أو عن طريق المساجد التي يؤمّها رجال محسوبون على هذا التّيار، وكذا بواسطة الهياكل الشّبانية التي يشرف عليها متعاطفون مع الجبهة الإسلامية. هذا التّيّار الذي ولد عند العرب مع السّبعينات، وتنامى مدّه وبلغ أشدّه في التّسعينات، بوصفه ردّ فعل طبيعيا على الإخفاقات المدوّية للاتّجاهات اللّيبرالية التي أثبتت فشلها الدريع في تحقيق أمن الإنسان وكرامته، وكذا وأد النّماذج الرّاديكالية التي عجزت عن صناعة مشروع نهضوي يلم شتات الأمة العربية بعدما تنازعتها الأهواء وفرّقتها النّزاعات[1].

ومن أمثلة الخطاب السّياسي المردّد في المساجد، تلك الأدعية ضدّ من يعارض الجبهة، من عامّة وساسة وعسكر وغيرهم، تقول الفاروق:"

-النّاس هنا لا يخالفون ما تقول المآذن، حتّى حين قالت: "اللهمّ زنّ بناتهم "

-قالوا: "آمين "

وحتّى حين قالت: اللهمّ يتّم أولادهم"

-قالوا:" آمين "

وحين قالت: "اللّهمّ رمّل نساءهم "

-قالوا:" آمين "

كانوا قد أصيبوا بحمّى جبهة الإنقاذ، فغنّوا جميعا بعيون مغمضة دعاء الكارثة "[2].

هكذا استطاعت الجماعات المسلّحة في الجبال إنتاج خطاب إقصائي لا يحترم حرية الآخرين في الانتماء السّياسي ولا حتّى حقّهم في الحياة إذا خالفوا التّوجّه العام لسياسة الجبهة على حدّ ما نقلت الفاروق

(1) ينظر: محمود إسماعيل: الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين مؤسّسة الشّراع العربي- الكويت- ط1- 1993- ص 174.
(2) الرواية - ص52.

هنا، فتلك الأدعية التي ظاهرها التّضرّع للمولى، فرّخت نزعات ناقمة على كلّ من عارض الحزب، وما فتئ الأمر أن تحوّل من التّنظير إلى الممارسة، فقطعت الرّؤوس باسم الخطاب نفسه.

ويبرز لون آخر من الخطاب السياسي متمثّلا في تلك النّصوص والتّشريعات القانونية التي أقرّها الدستور الجزائري، واعتمدها عقوبة ضدّ مرتكبي جرم الاغتصاب كما يبدو في مقتطف من قانون العقوبات الجزائري، الذي هو صنيعة ذكورية كما ترى الفاروق، المادّة 33 منه الخاصّة بانتهاك العرض: معاقبة كلّ من ارتكب جناية اغتصاب بالسّجن المؤقّت من خمس إلى عشر سنوات، وإذا وقع هتك عرض ضدّ قاصرة لم تكمل السّادسة عشرة تكون العقوبة بالسّجن المؤقّت من عشر إلى عشرين سنة[1].

هذا النّص القانوني يطغى عليه الجانب النّظري التّأصيلي التوصيفي، لأنّه ينظّر لقانون على الجميع احترامه، كما يصف حالة الضّحية والمجرم وما يرافق تغير تلك الحالات من تغير في العقوبة المستحقّة والتّعويض المطلوب، وهذا طبعا لا يطعن في مستوى هذه اللّغة، إذ الجفاف خصيصة بارزة في النّصوص القانونية التي تعمد إلى بيان الحال والنّأي عن الزخرف والتنميق الذين هما من صميم الأسلوب الأدبي، كما أن اعتماد المباشرة ضرورة ملحّة، حتى لا تعرض النّصوص على أهل القانون متهلهلة حمّالة للأوجه فيقع القائمون عليه في مهواة من الغلط.

وعلى كلّ فإنّ النّصوص ذات المنحى السّياسي في الرّواية تراوحت بين نصوص التّحفيز والتّرهيب التي جعلتهما الجبهة إحدى استراتيجياتها، والنّصوص القانونية التي نقلتها الفاروق لتطعن في مواكبتها للتطوّر الحاصل في العالم من جهة، ولتبرز أنّها ليست صارمة بالحدّ الكافي الذي يجعلها توقف سيل الدّماء ولا أنين المغتصبات، ولا صرخات الثكالى، وفي كلتي الحالتين، تعتلي النّصوص السّياسية مراتب القول السّامي لتخزين وعي أمّة وضمير شعب، وتكون شاهدا على العصر، الخطاب السّياسي نتاج مرحلة تجارب وتحولات كبرى داخليا وخارجيا، محن ومتاعب، مقاومة وتحديات، مراهنات ونجاحات لذلك فهو: خطاب مكاشفة ومصالحة، وعي وتعبئة، رصد وتحليل، بناء وتأطير مثلما هو خطاب "حوار وتواصل ومرافعة وإقناع"[2].

(1) الرواية ـ ص55.

(2) إبراهيم رمّاني-: مختارات من خطاب الرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة- 1999- 2003 (الديبلوماسية الجزائرية في الألفية الثالثة) ط1- منشورات anep- الجزائر 2003- ص 18-19.

2.2 التعدّد اللغوي (جواز السّفر)

يعرّف التّعدّد اللغوي على أنّه استعمال الأديب أكثر من لغة في منجزه الفنّي لاعتبارات موضوعية وأخرى ذاتية متعلّقة بانتمائه أو ميولاته، وأهميته تتجسّد في" تحرير النّص الأدبي من سلطة اللّغة الواحدة، وكذا من نير الرّؤية الواحدة .إضافة إلى ذلك، فهو يفسح مجال محاورة اللّغات لبعضها البعض، من جهة، وتحطيم صورة النّموذج الأوحد من جهة أخرى .وعليه تكون الرّواية ظاهرة متعدّدة الأسلوب واللّسان والصّوت، فتطرح على المحلّل مهمّة اكتشاف الوحدات الأسلوبية اللاّمتجانسة التي تتمظهر في أشكال لسانية مختلفة وخاضعة لقواعد لسانية متعدّدة في الآن ذاته"[1].

التّعدّد اللّغوي إذن يثري المقاربات البنيوية، التي تجد نفسها في شلّال دافق من اللّغات والأنظمة اللّسانية المتباينة، فيجد الباحث نفسه أمام فرصة اكتشاف أنماط لسانية أخرى، إذا رام أن يبلغ تنقيبه للنّص السّردي مستوى يمكّنه من التّقبض على بناه وتراكيبه. وقد تجسّد هذا التّعدّد في "تاء الخجل" بشكل لافت، لا من حيث الكمّ ولا من حيث النّوع فبالإضافة إلى اللّغة الفصيحة كما سلف الذّكر، عمدت الكاتبة إلى الاستعانة بلغات رديفة، لأهداف عديدة، إذ تبرز في الرّواية أيضا اللّغة الأمازيغية في مواضع كثيرة، لتبيّن بها الفاروق تشبثها بالهوية الأمازيغية رغم عربية اللّسان، فتقول مثلا: "صَحَّ تَعْزِيزْ آمَنْ عَاش"[2]. والمعنى بالعربية إلى اللّقاء أيّها العزيز، إذا عشنا. والذي يلاحظ أنّ الرّوائية في كلّ استخدام للأمازيغية تهمّش أسفل الصّفحة لتشرح العبارة باللغة العربية وكأنّها تفترض أنّ الكثير من قرّائها — حتى من داخل الوطن– قد لا يفهمونها، على اعتبار اللّغة الرّسمية المنتشرة في أغلب ربوع البلاد هي العربية، أمّا الأمازيغية فتقتصر على سكان منطقة القبائل.

إذن فالكثير من المفكّرين ذوي الأصول الأمازيغية حاولوا التّرويج للثّقافة الأمازيغية في أعمالهم، إمّا بدراسات أكاديمية حول المنجز الثّقافي البربري، وإمّا بإقحام الأمازيغية مع اللّغات الأخرى في الإبداعات الأدبية. هذا من جهة، ومن جهة ثانية تبرز روح الانتماء والشّعور بالاعتزاز لدى المجتمع القبائلي الذي يعشق ثقافته ولغته إلى حدّ التّمالة، ما جعل ذلك بحقّ ظاهرة تستحقّ الدّراسة والتّحليل. وقد تكون غاية الكاتبة من ذلك كلّه إعلان التّمرّد على المركزية العربية التي تحكم جلّ الأعمال الأدبية الرّوائية الجزائرية، روح التّمرّد

(1) رشيد وديجى– التعدد اللغوي في الرواية وحوارية الخطاب عند باختين التجليات والدلالة مجلة دراسات 2017– جامعة مولاي اسماعيل– مكناس– المغرب ص33

(2) الرواية ـ ص54

التي تسكنها ولا تكاد تفارقها في كل عمل تبدعه، فهي الأمازيغية التي لا تخجل أن تكون لغتها – لغة الهامش – على حدّ تعبير الباحثين في النّقد الثّقافي حاضرة بقوة إلى جانب العربية والفرنسية، لأنّها لغة بكل ما تحمله الكلمة من معنى، لأنّها ليست حبيسة مهرجان زيت الزيتون ولا حكرا على أهازيج فلاحي المنطقة في موسم الحصاد، إنّها أكبر من ذلك بكثير لغة الإبداع والرّواية والشّعر أيضا.

-وتحضر العامّية الجزائرية في هذه الرّواية وليس هذا الأمر بعجيب، لأنّها تتحدّث عن مجتمع جزائري يعتبر العامّية لغة تواصل، بينما تكون الفصحى لغة بعض الإدارات والوثائق الرّسمية فقط، والذي يشار إليه في هذا المقام أنّ هذه اللّهجات سليلة اللغة العربية الفصحى، نتجت عن اتساع رقعة الدولة الإسلامية بفعل الفتوحات، ما أسفر عن دخول قوميات غير عربية في الإسلام، فتلاقحت اللّغات وأفرزت خليطا من الألسنة، كالأمازيغية والدّارجة في المغرب، والآرامية في سوريا والعراق[1]. ومن أمثلة توظيف اللّهجة العامّية الجزائرية:"لقصايص خاطيني يا أنيسة "[2].

والمعنى: أنا لا تهمّني القصص والحكايات، ولا يختلف النّطق الدّارج عن نظيره الفصيح إلّا في بعض المدود، فكلمة آنسة تغيّر موضع المدّ من الهمزة إلى النون، وكذا حذفت همزة الوصل من القصايص.

وتُزاحِمُ الأمازيغيةَ والفصحى لهجات عربية أخرى، فرضها الواقع الثّقافي العربي في مراحل متعدّدة، متأثّرة في الغالب بالمنجز الثقافي لا سيما ما كان منه بصريا، فبفعل انتشار الدّراما المصرية في أوساط الشّباب الجزائريين، في التّسعينيات، انتقلت مفردات من اللّهجة المصرية إلى المنطوق الجزائري مثل: "يا راجل مَا تْخَليكْ مَعَايَ (قلتها بلهجة مصرية) وخرجت"[3]، وقد وردت في حوار بين صحفية ورئيس تحرير، ولا تبدو هذه العبارة بعيدة عن الفصحى، إذ المعنى: يا رجل كن معي، أي انتبه.

مثال آخر عن هذه اللّهجة في الرّواية عندما تنقل حوارا آخر بين "خالدة" و"يمينة" تحدّثها عن جمال قصص غادة السّمان: "قلت لها بلهجة إسكندرانية: "أَيُّوْه دي حِلْوَة بشكل"[4] والمعنى: إنّها قصص جميلة جدّا.

(1) ينظر: أحمد علم الدّين الجندي- اللّهجات العربية في التّراث- القسم الأوّل - الدّار العربية للكتاب – ليبيا - تونس- 1978- ص29

(2) الرواية ـ ص85

(3) المصدر نفسه - ص61

(4) المصدر نفسه - ص65

ولا يحتاج الدّارس جهدا كبيرا ليكتشف سبب استعمال اللّهجة المصرية بالخصوص عند الجزائريين، إذ التوجّه العام للتلفزيون الجزائري الذي كان يعرض أعمالا من الدّراما المصرية التي لاقت رواجا كبيرا في أوساط الشباب، كلّ ذلك جعل ألفاظا من هذه اللّهجة تتسرب إلى العامية الجزائرية، وربّما دلّ ذلك على رغبة أدباء المغرب الجامحة في تحقيق نجاح أعمالهم باستخدام اللّهجة المصرية ذات الشّعبية الجارفة في عموم المجتمعات العربية. ولعلّ الأمر متعلّق بعقدة النّقص في تلك الحقبة التي شهدت بزوغ فجر المشارقة وأفول نجم المغاربة.

ومسايَرةً للتّوجّه العامّ عند الجمهور التّلفزيوني العربي آنذاك، تتحدّث الفاروق بلسان شامي أيضا، لأنّ الدراما السّورية قد عرفت وقتها أزهى الأيام، ودخلت كلّ بيت عربي فصارت اللّهجة السّورية منتشرة بين الشّعوب العربية انتشارا كبيرا، وتردّدت على كلّ الألسن حتى عند صغار النّاس وعند شيوخهم ومن أمثلتها هذا الحوار بين رئيس التّحرير وخالدة الصّحفية:

-ضحك النّاشر ثم ضحك مازن وقال: وإنتو ليش ما بتشبهوا رئيسْكُونْ؟

-أجابته مازحة: في الجزائر كليتنا رؤسا، ميشان هيك كلّ واحد بيشبه حالو[1]

والمعنى —كما ورد في الرّواية — في الجزائر كلّنا رؤساء لذلك كل واحد يشبه نفسه.

والأمر الذي ينبغي الانتباه إليه أنّ هذه اللّهجات قد استخدمت فقط في الحوارات لتوحي بشيء من الواقعية، إذ من غير الممكن أن نجد الحوار كلّه بلغة فصيحة في مجتمع تتقاذفه تيّارات فكرية مختلفة، أمّا السّرد فقد كان في عمومه بالفصحى لأنّه تعبير عن قدرة الرّوائي على استثمار اللّغة في أبهى حللها الفنّية، عكس الحوار الذي هو في المقام الأول انعكاس لمستوى الشّخصيات الثقافي.

وبالإضافة إلى هذه اللّهجات العربية المحلّية لبعض الأقطار التي واكبت موجة القومية العربية، وروّجت لها في جانبها الثّقافي عن طريق تقديس كلّ ما هو عربي، حتّى لو كان منطوقا عاميّا عربيا، فإن الفاروق لم تغفل مكوّنا أساسا في المجتمع الجزائري هو طبقة الفرونكوفونيين المتشبّعين بالثّقافة الفرنسية، محادثة ولباسا وغذاء وغيرها بحكم الأسباب التّاريخية التي تربط شمال إفريقيا عموما بالاستعمار الفرنسي الذي عمد إلى غزو فكر الجزائريين وعاداتهم بالقدر نفسه الذي غزا به ثرواتهم وأرضهم وربّما بما يفوق ذلك، خاصّة في مجتمعها

(1) الرواية ـ ص83

الأمازيغي الذي يجيد الفرنسية بشكل عجيب، ومن أجل ذلك ضمّنت روايتها عبارات وألفاظا باللّغة الفرنسية مثل قولها: Seul le silence a du talent [1] .

وهو قول للكاتب الجزائري المعروف مالك حدّاد ويعني: وحده الصّمت له الموهبة، وفي ذلك إشارة إلى أنّ الكاتبة ومعها المجتمع القبائلي المهووس بقراءة أعمال مالك حدّاد – خاصّة المثقفين منهم – يروون الفرنسية لغة المثقّفين آنذاك وهذه حقيقة ما تزال إلى يومنا هذا.، كما تجدر الإشارة إلى أنّ الفاروق بحكم تكوينها الأكاديمي، فهي تجيد الفرنسية إلى حدّ كبير ممّا جعلها توظّفها وسيلة للتّعبير في أغلب أعمالها وليس في تاء الخجل فقط، وبذلك عكست الرّواية تعدّدا لغويا يدلّ على تعدّد ثقافي وتنوّع فكري عندها بالمقام الأوّل، وعند قرّائها أيضا. ولعل الجدول الآتي يبيّن بعض مواضع استخدام اللّهجات في هذه الرّواية:

التّعبير العامّي	المصدر والدّلالة	الصفحة
كان لي راس تيس	الدّارجة الجزائرية، والمعنى كان لي رأس تيس، لم يحصل التّغيير إلّا في تسهيل همزة الرّأس وهو أمر صرفي معروف وكذا عند علماء التّجويد، ومنه قولهم الذّام والذّأم وهو العيب[2] كما في الحديث الشريف:"أنه استأذن عليه رهط من اليهود فقالوا السّام عليكم يا أبا القاسم فقالت عائشة عليكم السّام واللعنة والأفن والذّام"	ص28
صحّ رشيد، صحّ لعزيز	اللغة الأمازيغية، والمعنى: إلى اللّقاء رشيد، إلى اللّقاء أيّها العزيز، كلمة صحّ، مشتهرة عند الجزائريين، ولم يطرأ تحويل للكلام إلّا في حذف همزة الوصل من لعزيز التي أصلها العزيز.	ص57
لقصايص خاطيني يا أنيسة	من العامية الجزائرية، معناها أنا لست مهتمّا بالقصص.	ص85
يحيط بها سور عال يسمى الحوش	العامّية الجزائرية، والحوش بطحة مهواة وهذا اللّفظ موجود بنصّه في الفصحى.	ص15
أمّا العريشة....	مصطلح أمازيغي، يعني الطّابق العلوي في البيت القبائلي القديم.	ص16

(1) الرواية ـ ص68.

(2) ينظر: تحسين عبد الرضى الوزان– الهمز في اللّهجات العربية في كتاب غريب الحديث الشريف– دراسة تحليلية – مجلّة الأستاذ– جامعة بغدادكلية التربية– ابن رشد– قسم اللغة العربية– العدد 205– المجلد الأول 2013– ص213

العروس كانت مصفحّة	من العامّية الجزائرية والمغاربية، والتّصفيح معتقد لدى النّساء القبائليات، يعني أن توشم المرأة لحمايتها من الاغتصاب، كما ورد في الرّواية نفسها، فالوشم لا يكون دائما تزيينيا تجميليا بل قد يتعدى تلك الوظيفة إلى ما هو علاجي أو وقائي. وتجدر الإشارة إلى أنّ معتقد تأثير الوشم تشترك فيه عديد الأمم، فالصّليب الموشوم على منخر نساء القبائل الكبرى أو معصمهم، هو نفسه تقريبا الموجود لدى اليهود المغاربة، والهدف في كل منها علاجي وقائي	ص26
يوم الأربعاء يموت المال	عامّية جزائرية، والمقصود بالمال ملكية الشّخص من الأغنام والأبقار، وهو من باب المجاز المرسل بعلاقة السّببية، وإنّما اقتصر على الغنم والبقر لأنّها كانت تلازم الإنسان وتتنوع استفادته منها بيعا وأكلا وشربا، ولباسا....	ص39
يعلوها الغبار لبطّالي حي السويقة	عامية جزائرية، والسّويقة تصغير كلمة سوق، وهي أيضا كلمة فصيحة.	ص40
نتألّم وهم يمارسون معنا العيب	عامّية جزائرية، والمقصود بالعيب الفاحشة والاغتصاب، وهذا من باب المجاز المرسل أيضا بالعلاقة السّببية.	ص47
أمّا طيور البلارج	العامّية المغاربية، البلّارج أو برّارج هو طائر اللّقلق أو المالك الحزين.	ص 16
إنّها في الطابق التّحتاني	الدّارجة الجزائرية، أي بالطّابق السّفلي، ولا يبدو اكتشاف العلاقة بين هذا اللّفظ ومقابله الفصيح صعبا، لأنّ "التحتاني" مشتق من كلمة "تحت" التي تدلّ على ما هو أسفل	ص67
أحضّر له مفاس بدون حارّ	مزيج من العامّية الجزائرية والأمازيغية، شرحت الفاروق معناها في الهامش على أنّها وجبة بربرية تشبه البيتزا، و"المحجوبات" أو "المحاجب" في الصفحة 82 ثم عرّفتها بكونها فطائر رقيقة تحشى بالبصل والبندورة وأشياء أخرى، أمّا الحارّ فهو الفلفل الحارّ، وحذفت كلمة الفلفل لكثرة الاستعمال، وهذا معروف في كلام العرب من قبيل قولهم أهلا وسهلا	77

	التي أصلها حللت أهلا ونزلت سهلا، ولكن عندما كثر استعمالها حذفت بعض أجزائها وبقي ما يدلّ على المعنى.	
لكنّها قاومته مثل وحشة	عامّية جزائرية، الوحشة هنا مؤنّث وحش، وهو خطأ صرفي عند القدامى، وقد أجاز بعض المتأخّرين إلحاق تاء التّأنيث في بعض ما يدلّ على الجنسين كما سبق الذّكر، وهو حيوان البرّ	ص85
وكان بعضهم قاريين	الدّارجة المغاربية، والمعنى كان بعضهم متعلّما، وهو من باب المجاز المرسل بعلاقة جزئية، فالقراءة جزء من التّعليم.	ص 85
في المطار كان قدماء مارسيليا يروحون ويجيئون بشيشانهم التي تعرّف عن انتمائهم القروي	الدّارجة العربية عموما، والشّاش قطعة قماش متكونة من أشرطة عرض كل واحد منها حوالي "3 سم" يخاط بعضها إلى بعض مكونا " ألشو"وعادة ما يلبسه الأغنياء والنبلاء في الاحتفالات والمناسبات الدّينية لأنه باهض الثمن[1]	ص 98
دزّ معاهم	دارجة جزائرية والمعنى، اغرب عن وجهي أو ابتعد عني، أو فيما يدلّ على معاني التذمّر والتّضجّر من المخاطب.	ص28
شلون عرفتيني	العامّية السّورية، والمعنى كيف عرفتني، تَمَّ التّحريف في مدّ التّاء في عرفتني.	ص85
ما بدّها ذكا، المصريين بيشبهوا حسني مبارك، والليبيين بيشبهوا القذّافي، والسوريين بيشبهوا حافظ الأسد	الدّارجة السّورية والمعنى: هذه المسألة لا تحتاج ذكاء، فالشّعوب تشبه رؤساءها كلّ باسمه. وقد حصل التّغيير في كلمة: ذكا التي حذفت همزتها، وهو ما يسميه الصّرفيون والعروضيون بقصر الممدود، وكذا في إضافة باء زائدة قبل الأفعال، وقد اعتبر المختصّون هذه الباء الزّائدة لحنا في كلام العرب وخروجا عن التّركيبة النّحوية لكلام العرب وردّوا على من حاول إجازتها بحجّة إلحاقها بفصّاح العامّية في نحو قولهم بيستنى، فأجازوا يستنى بمعنى ينتظر لكنّهم رفضوا هذه اللّاحقة الطّارئة	ص85

(1) هلاوي فاطمة (2015) – الإرث الثقافي لولاية تمنراست– اللّباس التقليدي أنموذجا – مذكرة لنيل شهادة الماستر – جامعة يحي فارس المدية – كلية الفنون. ص30.

	على الفعل لأنّها ليست من العربية الفصيحة في شيء، ولا تُحتمل صحّتها ولو بوجه واحد [1]	
وإنتو ليش ما بتشبهوا رئيسكون	عامّية سورية معناها: وأنتم لماذا لا تشبهون رئيسكم، وقع التّحريف في أنتم التي جعلت إنتو وكذا في "رئيسكم التي حولت إلى رئيسكون "	ص85
في الجزائر كليتنا رؤسا، ميشان هيك كلّ واحد بيشبه حالو	من الدّارجة السّورية وتعني: في الجزائر كلّنا رؤساء لذلك كلّ واحد يشبه نفسه، وقع التّغيير في لفظة "كلّنا" التي جعلت كليتنا، ولفظة "هذا أو هكذا" التي جعلت هيك. أمّا كلمة حالو، التي هي حاله فلها أصل فصيح، لذلك يقال ترك لحاله أي مع نفسه متحرّرا.	ص86
يا راجل ما تخلّيك معاي	من العامّية المصرية والمعنى: يا رجل كن معي، أو أصغ إليّ، والتّعديل بسيط متعلّق ببعض المدود مثل: "رجل التي حولت إلى راجل، ومعي التي جعلت معاي.	ص64
يا لهوي بالي، ودي تيجي؟	عامية مصرية تعني: يا إلهي، هل يمكن أن يحصل هذا، وهي قريبة من الفصحى، فكلمة:" لهوي" من قلب الهول الذي هو المصيبة العظيمة، ودي من "هذه " أو "ذه" على الأصح وهو اسم إشارة للمؤنّثة القريبة، وتيجي من الفعل جاء مسندا إلى الغائبة المفردة في المضارع.	ص66
أيوه، دي حلوة بشكل	من العامّية المصرية ومعناها: نعم إنّها جميلة بشكل كبير، والكلام له أصل فصيح، فأيوه من إي والله وهو حرف جواب للإثبات يأتي مع القسم مطلقا، ودي اسم إشارة كما سبق، وتم حذف كلمة كبير بعد شكل لاختصار ما يكثر استعماله مثلما سلف الذّكر.	ص68

وما يلحظ من تحليل ما ورد في هذا الجدول، أنّ الفاروق اتّكأت على لغة فصيحة شعرية عندما تعلّق الأمر بالسّرد، حتى يصل القارئَ في أبهى حلّة، وحتى تثبت جدارتها السّردية وتمكّنها من ناصية اللّغة، إلّا أنّها عمدت إلى لهجات رديفة معها في المقاطع الحوارية لتدنو من الموضوعية والواقعية، ثمّ لأنّها تتحدّث بلسان مجتمع جزائري فيهم المتعلّم والأمّي والمثقّف وهو غالبا لا يعنى بالفصحى إلّا في مناسبات معلومة تمّ ذكرها. ولا تعدّ هذه المزاوجة بين الفصحى والعامية قطعا مطعنة فيها ولامذمّة لصاحبتها، بل هي ثراء لغوي وثقافي

(1) ينظر: محمد رضوان الداية – معجم العامي الفصيح: ص34

يمكن التّعويل عليه في عديد المقاربات، لأنّ هذا الثراء اللّساني يمكنه تحويل الإبداع إلى وثيقة أنثروبولوجية بامتياز، إذا تجرّد لها أهلها، لأنّها تعدّ بحق مجمعا للّغويين والأنثروبولوجيين وعلماء النّفس وغيرهم.

3.2 الخروج عن قواعد اللغة (خطأ أو تمرّد)

لم تسلم لغة الكاتبة من بعض الهنات والهفوات اللّغوية وتلك حال المرتجل الذي يطمع في إشباع نهم المعنى قبل كلّ شيء، وربّما يردّ بعض هذه الزّلات إلى عوامل الإخراج (أخطاء مطبعية) وقد ترجع إلى قناعات فكرية للكاتبة ذاتها بحكم أنّها تعتبر اللغة صنيعة ذكورية متزمّتة، لذلك أعلنت العصيان وتبرّأت من بعض تلك القواعد التي كبّلت الإبداع وحطّت قدر المرأة الإنسان والمرأة المبدعة، ومن هذه الزّلّات اليسيرات:

العبارة	الخطأ مع الصّواب	الصّفحة
كنت أحبّذ دائما تلك المسافة بيننا	الخطأ في قولها: "أحبّذ" في زمن المضارع، والفعل حبّذا كما هو معلوم جامد، والأفعال الجامدة تلزم حالة واحدة إمّا الماضي كعسى واخلولق ونِعم وحبّذا، أو الأمر كهبْ (1)	ص32
لكنّها قاومته مثل وحشة	الخطأ في كلمة وحشة التي لم يجوّز اللغويون إلحاق تاء التّأنيث بها، لأنّها اسم جنس للمذكّر والمؤنّث معا، وهو حيوان البرّ (2)	ص85
فترة الغداء	الخطأ في كلمة فترة، التي تعني الضّعف والانكسار(3)، وقد استخدمت عند المتأخرين استخداما خاطئا بمعنى المرحلة أو الحقبة أو الوقت	ص24

(1) ينظر: محمّد علي السّرّاج-: اللّباب في قواعد اللّغة وآلات الأدب- دار الفكر دمشق سورية- الطبعة 27 ـ 1983 ـ ص20 .
(2) ينظر: فؤاد إفرام البستاني- منجد الطّلاب - ص906.
(3) ينظر: المرجع نفسه- ص 534.

خسرت الإنسانة إلى الأبد	خطّأ بعض الصّرفيين كلمة إنسانة، لأنّ الإنسان اسم جنس للذّكر والأنثى معا، فلا يجوز وضع علامة تأنيث للدّلالة على المؤنّث منه، وإنّما يكتفى بالأصل	ص15
seul le silence à du talent	والمعنى وحده الصّمت له الموهبة، وقد ورد الخطأ في نبر فعل الملكية "avoir" مسندا إلى ضمير الغائب المفرد:"a" فجعله ذلك مشابها للحرف "على" و"إلى" أو الظرف "فوق" أيضا ولعلّ ذلك خطأ مطبعي إذ تنزّه الكاتبة عن الوقوع في مثل هذه الأخطاء البدائية. والصّواب إسقاط النبر على النّحو التالي: seul le silence a du talent	ص68
بَلا.. أتيت	الخطأ"بلا " وهي حرف جواب بمعنى نعم، وحقّها أن تُكتب بألف مقصورة، وأكثر ما تقع بعد الاستفهام [1]	ص38

والذي ينبغي الإشارة إليه أنّ بعض تلك الأخطاء، يمكن أن تعتبر صوابا ولو بوجه محتمل واحد، وأنّ بعضها تمّت الموافقة على تصويبه من المجامع اللّغوية المعاصرة، وعليه فإنّ بعض تلك الانزياحات عن نسق اللغة المضبوط كم أصّل له الأقدمون، ربما يعدّ ضربا من التّمرّد على لغة اعتبرتها الفاروق ذكورية، كما يحتمل أن تكون زلّات لا ينجو منها أحد، على اعتبار الرّواية تأتي في ساعات إلهام تتدفّق فيه المشاعر والأحداث في شكل يشبه الارتجال الذي تغيب فيه الدّقة المتوافرة في تلك الفنون التي يغلب عليها التّحضير المسبق والاتّكاء على الخلفيات المعرفية المساعدة على الإلمام بقواعد الفنّ الذي يبدع فيه الأديب.

4.2 الاقتباس (الفلاسفة والحكماء والأدباء أيضا مدعوون)

عقدت الكاتبة ندوة فكرية استدعت لها المفكّرين والباحثين من مختلف المشارب والتّوجهات، وإن كانت تركّز كثيرا على شخصين هما: كي دي غار، وفاطمة المرنيسي، لاتفاق إيديولوجيتهما ونظرتهما للمرأة والمجتمع الذكوري مع توجّه الفاروق، إلّا أنّ عديد الأمثال والأقوال لروائيين وحكماء آخرين زاحمت سلطة

(1) ينظر: فؤاد إفرام البستاني- منجد الطّلاب - ص 45.

اللّغة الواحدة والنّسق الأوحد في هذه الرّواية، وفيما يأتي بعض الأمثلة المقتبسة من المدوّنة وقد اقتصرنا على مثال واحد لكلّ مفكّر أو أديب:

التّناص	صاحبه/ مصدره	المعنى	ص
مدينة لا تحضن ولا تخلي السّبيل	مراد بن كرزازة	مدينة تشعرك بالغثيان والحيرة فتفقد قدرتك على اتخاذ القرار المناسب	13
احذر ما تتمنّى	حكمة يابانية	الأشياء التي نلهث خلفها قد تكون نهايتَنا البائسة	22
من مات من أبطالك؟	كي دي غار	الشّخصيات الرّوائية قد تعاشر الرّوائي حتى تتغلغل في أعماق ذاته	40
الزّمان هو جرح العرب، إنّهم يرتاحون للماضي	فاطمة المرنيسي	الأشياء عندنا تتطور نحو الأسوء، الماضي أجمل بكثير من حاضرنا	51
seul le silence a du talent	مالك حدّاد	وحده الصّمت له الموهبة، إنّه إلهام ولحظة خلوة	68
البابور اللّي يكثرو ربّانو يغرق	مثل جزائري	الشّراكة في التّسيير قد تفسد كلّ شيء	84

التّدقيق في الجدول يبرز أنّ الفاروق كانت ذات ثقافة موسوعية متنوعة، إذ أبانت عن اطّلاعها على ثقافة بلادها المحلّية، في استشهادها بأمثال شعبية، وبأقوال لمفكّرين وأدباء جزائريين، وكذا اطّلاعها على الثّقافات العربية، والعالمية عبر توظيفها لأمثال عالمية، ولاقتباسات من فلاسفة ومفكّرين أمثال "كي دي غار" و"فاطمة المرنيسي".

3) الأحداث (بين السّيرة والتّاريخ)

سبق الإشارة إلى ملخّص الرّواية، إلّا أنّ الذي يثار حول أحداثها من التباسات وضبابية جعلت الدّارسين لها ينقسمون قسمين، بين من يرى أنّ تاء الخجل هي سيرة ذاتية للفاروق، ومن يراها رواية تاريخيّة تؤصّل لمرحلة حسّاسة من تاريخ الجزائر الحديث، وآخرون اعتبروها ضربا من الرّواية الواقعية على اعتبارها تستنطق الواقع المعيش وتعرّيه بكلّ جرأة ودون مداهنة أو تستّر.

1.3 تاء الخجل سيرة ذاتية (الاختباء وراء الكتابة)

يرى بعض الدّارسين المهتمين بأعمال الفاروق أن رائعة تاء الخجل تعتبر رواية سيرذاتية، اختبأت فيها الفاروق خلف شخصيات تمثّلها هي بالمقام الأوّل، واتكّأت على التّخييل الرّوائي بوصفه واجهة للتّمويه، خاصّة شخصية:" يمينة" الضّحية التي تعاني جبروت الإمبراطور الذّكوري وتقف عاجزة عن أيّ شيء، والصّحفية الواعدة التي تهتم كثيرا بالكتابة وتحاول من خلالها الوقوف في وجه المدّ الباترياركي الجارف، تقاوم ولكنّها تجد نفسها في نهاية المطاف تقرّ بالهزيمة الوجودية لتنطلق ساخطة لاعنة لا تلوي على شيء، ويمكن إثبات ذلك بالحجج التّالية:

- **الإشارة الضّمنية لفنّ السّيرة:**

لقد تحدّثت الفاروق ضمنا عن كون أغلب الرّوايات في الحقيقة هي تعبير عن حياة أصحابها، مهما اجتهدوا في التّخفي وراء أقنعة الشّخصيات، لأنّ الرّواية إلهام والإلهام لا يكون من فراغ وإنّما من سياق اجتماعي أو روحي أو نفسي تعرّض له المبدع، ولذلك تتحدّث الكاتبة عن ذلك بصراحة وبلغة أجنبية إذ تقول:

"Le romancier ne raconte que sa vie"[1] والمعنى بالعربية أنّ الرّوائي لا يحكي سوى حياته، وهذا تعميم لا يستثني الفاروق طبعا، فهي أيضا روائية وبالتّالي هي تكتب حياتها في شكل رواية سيرذاتية.

- **الفاروق هي اللّاعب الوحيد في الملعب:**

هي راو عليم، تدرك كلّ شيء، تعرف خفايا الشّخصيات جزءا جزءا ولا تكاد تخفى عليها أيّ جزئية، تحكم قبضتها على الجميع، توجّه الأحداث توجيها يشي بأنّها جزء منه.[2] تحكّم الفاروق في سير الأحداث

(1) الرواية ـ ص69

(2) ينظر: العزّاوي حفصة– بوطويل سارة–:السّرد النّسوي بين السّيرة الذّاتية والتخييل الروائية– رواية تاء الخجل لفضيلة الفاروق نموذجا – مجلّة آفاق العلوم– المجلّد 50– العدد 18– 2020 ص 247

وتحدّثها بلسان شخصياتها، و كثرة الاستباقات على رأي هؤلاء، دليل على أنّها جزء من هذه الأحداث أي أنّها تحكي عن أمور عاشتها. تطابق بعض المعالم الحياتية الكبرى التي عاشتها الفاروق مع أحداث الرّواية:

وأمثلة هذا متنوّعة في المتن كما هو الشّأن مع المكان الذي ولدت فيه، وهو "آريس" وقد تمّ ذكر هذا المكان أكثر من سبع عشرة مرّة في الرّواية منها:

-"وتذكر آريس وبساتينها "[1]

-"لقد ورثت عن أخيها نخيلا في "مشونش" وأراضي في "آريس"[2]

إنّ البيئة الحاضنة للولادة وأيام الطّفولة كما هو معلوم تترسّخ في ذهن الشّخص، حتى تعود ملازمة لجلّ أحاديثه، فلا يطيق عليها صبرا، إذ يقذفها الحنين إلى ذاكرته كلّما استدعاه الشوق إلى الطّفولة وزمن النّقاء والبراءة.

- **علاقتها بقسنطينة:**

الكاتبة قد سافرت إلى قسنطينة لإكمال دراستها بثانوية مالك حدّد المعروفة، كما سيرد في سيرتها الذّاتية التي ذكرت في الرّواية نفسها، وقد وردت مقاطع من الرّواية تتحدّث صراحة عن أجزاء من حياة الفاروق، في مرحلة المراهقة وخاصّة أيامها في مدينة الجسور المعلّقة وبعضا من تفاصيل عيشها هناك، والسّفر وعن تلك الثانوية، وأيام الدّراسة هناك ووصفت أيضا تضاريس هذه المدينة وجانبا من عمرانها وبناياتها، فلا نكاد نمر على صفحة من الرواية إلّا وجدنا ذكرا لقسنطينة، مثل قولها:

-"وأنا سافرت إلى قسنطينة "[3]

-"لأحدّثك عن قسنطينة وأشجار الصنوبر"[4]

- **وجود إشارات صريحة في الرّواية تشي بأنّها سيرة ذاتية:**

حيث لا تتحرّج الفاروق في ذكر محاولاتها لكتابة قصص قصيرة تتحدّث فيها عن أشخاص حقيقين ساردة سيرهم وعن نفسها كذلك، حتى لو كانت تلك الشّخصيات على حدّ تعبير رولان بارث ورقية، إلّا

(1) الرواية ـ ص13

(2) المصدر نفسه- ص22

(3) المصدر نفسه ـ ص12

(4) المصدر نفسه – ص13

أنّها وسيلة يقحمها الرّوائي في اللّعبة السّردية ليمرّر بها بعضا من رؤاه للعالم أو يختفي خلفها حتى لا يتبدّى بشكل سافر مفضوح [1]، لا سيما إذا كانت الرّواية هي حياة الكاتب نفسه، إذ تقول:" في المساء بكيت كثيرا وأنا أكتب قصّة قصيرة عن فتاة تشبه ريمة، وعن بطل يشبهني، وأصف شراسة الحياة "[2] إذن كان من عادة الفاروق أن تفعل ذلك، – أن تكتب سيرا– والذي يرى أنّها تركّز على الشّخصية لا على الحدث، إذ قالت إنّها ستكتب عن شخص يشبهني، ولم تقل عاش في زمني، أو عانى معاناتي، وذلك يجعل ما كتب في هذا الصّدد أقرب إلى السّيرة منه إلى نوع آخر.

- **القرائن اللّغوية المحيلة على السّيرة:**

يتحدّث النّقاد عن قرائن لغوية تدلّ على كون الأعمال الرّوائية سيرا ذاتية، فإن كثرت هذه العلامات وتراتبت بشكل لافت فهي إشارة إلى أنّ العمل يغلب كونه من هذا النوع، وأبرز هذه القرائن، ضمائر المتكلّم المنفصلة والمتصّلة[3] وقد حضر هذا الضّمير في الرّواية حضورا قويا جعله يتكرّر في كل صفحة أكثر من خمس مرّات تقريبا، وكرّر في الرّواية بنوعيه نحو 256 مرّة ومنها قول الفاروق:" نظرتُ إلى ساعتي وأنا أحييه "[4]. في المقبوس ثلاث علامات دالّة على المتكلّم، أوّلها التّاء المتحركة في الفعل، وهي تاء المتكلّم المعروفة، ثم الضّمير المنفصل للمتكلّم المفرد: "أنا"، وأخيرا ياء المتكلّم، هذه جملة واحدة قصيرة تضمّ كلّ تلك العلامات.

- **مذهب بعض الأكاديميين:**

اعتبر جملة من الأكاديميين "تاء الخجل" **سيرة ذاتية** إذ "تبوح فضيلة الفاروق بما يدور في أعماقها كأنثى شرقية، تتوق على التّحرر من عصر الجواري والحريم، وأنت تقرأ هذه الرّواية التي تبدو كأنّها مجرد سرد للسّيرة الذّاتية للرّوائية إلا أنّها تصوّر واقع المرأة الجزائرية للتي تشكّل جزءا من معاناة المجتمع الجزائري "[5]، اعتبرت الدّراسة الرّواية: **سيرة ذاتية** وإن نقلت جانبا من الواقع الجزائري وتعاطت مع موضوع المرأة بصفة عامّة.

(1) ينظر: يمنى العيد: تقنيات السّرد الرّوائي في ضوء المنهج البنيوي دار الفارابي– 1990– بيروت– ص90

(2) الرواية ـ ص 40

(3) ينظر: ممدوح فرّاج النابي–: رواية السّيرة الذّاتية في مصر– دراسة في التّأصيل والتّشكيل الهيئة العامّة لقصور الثّقافة– القاصرة– جمهورية مصر العربية– ط1– 2011 ص112

(4) الرواية ـ ص 43

(5) تريدي فايزة– بوثلجة صباح– بنية الشخصيات في رواية تاء الخجل لفضيلة الفاروق– رسالة ماستر– تخصّص نقد ومناهج– جامعة آكلي محند الحاج– البويرة– 2016–2017– ص31

لعلّ ما أورده أنصار هذا الطّرح يبدو قريبا جدّا من الموضوعية، إلّا أنّه يبقى نسبيا ولا يمكن الأخذ به على إطلاقه، وحتى الفاروق نفسها تقرّ في برنامج " ثقافة " بعد إخبارية قناة فرانس 24، أنّ اعتبار قرّائها ما تكتب سيرة، خطأ فادح، ثم تعود لتستدرك فتقول، إنّها قد تختفي وراء كلّ شخصية من شخصيات رواياتها، إذ فيها شيء من البنّاء ومن توفيق ومن لويزا...[1]. وعليه فإنّ فنّ السيرة حسبها يمكن أن يكون مبثوثا خلف كلّ تلك الشّخصيات، والتقبّض على ملابسات حياتها يكون عبر استجماع تلك الشّذرات العالقة بالشّخصيات المختلفة، وليس انطلاقا من ملاحقة شخصية واحدة في الرّواية.

2.3 تاء الخجل رواية تاريخية (جدلية الفنّ والتّاريخ):

يعارض بعض الباحثين والأكاديميين اعتبار هذا العمل الأدبي سيرة ذاتية مستندين في حكمهم إلى مجموعة من المعطيات أهمّها:

- **ما قالته الكاتبة نفسها :**

التي سخرت من القارئ العربي لأنّه كلّما قرأ عملا فنّيا صنّفه ضمن السّيرة، واعتبر الشّخصية الرّئيسة هي المبدع نفسه، والحقيقة أنّ هذا ليس بصحيح، فإن وجدت مواطن تشابه بين الرّواية والحياة الشّخصية للمبدع فإنّه من باب الصّدفة، أو من باب تسرّب خواطر الرّوائي إلى السّرد، ففي تاء الخجل مثلا، قد تكون الفاروق هي خالدة الصّحفية الجريئة التي لا يهمّها كلام النّاس، أو قد تكون لَلاَّ عيشة المرأة القوية التي تسمع صوتها في قلب اجتماعات الرّجال، وربّما هي يمينة التي سرقت أنوثتها ثم طرحت كمخلوق لا قيمة له، أو غيرها من الشّخصيات [2] وعليه فإنّ الجزم بكونها سيرة ذاتية ضرب من التّعسّف المرفوض في التأصيلات الأكاديمية.

- **الاتكاء على الخلفية الواقعية :**

استقت الفاروق موضوعها من واقع (العشرية السّوداء في الجزائر) في تلك الحقبة التّاريخية المزلزلة إنّها ضرب من التّاريخ الاجتماعي، حاولت الكاتبة من خلاله التعبير عن رؤيتها متجاوزة مستوى التأريخ المباشر الجاف، وكذا التّقرير الصّحفي، وعلى هذه الاعتبارات يفرَّق بين الأدب والتّاريخ، فالواقعية التي تفرضها صرامة الحدث التّاريخي، تزعزعها متاهات الحداثة فيمتزج ما هو سردي تخييلي، بما هو تاريخي، فتتعانق المتعة والفائدة [3]، إنّ

(1) حوار مع فضيلة الفاروق- برنامج ثقافة- قناة فرانس 24- بتاريخ 10 مارس 2015.

(2) نفسه.

(3) ينظر: مجموعة من المؤلفين- المحكي الروائي العربي أسئلة الذات والمجتمع - تقديم سعيد بوطاجين- تحت إشراف- منى بشلم- دار الألمعية للنشر والتوزيع- الجزائر- ط1- 2014- ص 219.

جلّ تلك الأحداث واقعية لا ينكرها أحد، الاغتيالات كانت مسلسلا يوميا للمواطنين انتظروا حلقته الأخيرة فأعياهم التصبّر، الاغتصابات أصبحت برامج يومية يشاهدها الجميع، بكثير من الحسرة والتعّاطف وبقليل من التّجاوب، اختطاف الأنوثة في مهدها، الوأد المتأخّر والرّحيم كلّ هذا كان حقيقة تاريخية حضرت في الرّواية وعليه فإنّنا يمكن أن ندرجها ضمن هذا النّوع.

- **وُرود وثائق تاريخيّة بنصّها في الرّواية:**

عمدت الكاتبة إلى بعض تلك النّصوص الحيّة، إمّا من بيانات أصدرتها الجبهة المنحلّة، أو من نصوص وقوانين وتشريعات من القانون الجزائري في تلك الحقبة، وهذا لا شكّ من نقل التّاريخ الموضوعي، بل هو من صميم اهتمامات التّاريخ:"... ثم ابتداء من عام 1995 أصبح الخطف والاغتصاب استراتيجية حربية، إذ أعلنت الجماعات الاسلامية المسلّحة "GIA" في بيانها رقم 28 الصّادر في 30 نيسان (أبريل) أنّها قد وسّعت دائرة معركتها:(للانتصار للشّرف بقتل نسائهم، ونساء من يحاربوننا أينما كانوا، في كلّ الجهات التي لم نتعرض فيها لشرف سكّانها، و لم نحاكم فيها النّساء(...) وسنوسع أيضا دائرة انتصاراتنا بقتل أمّهات وأخوات وبنات الزّنادقة اللواتي يقطنّ تحت سقف بيوتهن واللواتي يمنحن المأوى لهؤلاء " [1]، وغير هذه النّصوص كثيرة في المدوّنة، لتبيّن أنّ الكاتبة لم تغلّب خيالها السّردي على حساب الحدث.

- **استدعاء الشّخصيات التّاريخية:**

إمّا بذكرها أو بالتّناص مع أقوالها أو بالاستشهاد، لتوحي بأنّ الأمر متعلّق بارتداد إلى الماضي، وباستناد إلى مرجعية واقعية، و" تحيل هذه الأقوال المتناثرة في النّص والمنسوبة إلى شخصيات تاريخيّة إلى إفادة الخطاب الرّوائي من اللغة التّاريخية، كصوت آخر، ساهم جنبا إلى جنب مع بقية الأصوات التي سمحت لها الكاتبة بالظّهور، إلى خلق تعدّدية صوتية، جعلت من الرّواية حوارية ومنفتحة على الآخر، مما يجيز لنا الحكم عليها من هذا الجانب بأنّها رواية تنتمي إلى تيار التجديد."[(2)] ذلك التّجديد الذي يعوّل على التّاريخ ويطوّعه لخدمة الفنّ.

* وعليه، فإنّ عديد الباحثين والنّقّاد يقفون مع هذا الطّرح، ويرون في هذه الرّواية نقلا مفصّلا لتلك الأحداث، مع اعتماد الشّخصيات الرّوائية شاهدة عليها، إمّا بوصفها الضّحية أو المساعدة للضّعفاء، أو

(1) الرواية ـ ص 38.

(2) إيمان مليكي- تداخل السردي . التاريخي في رواية (تاء الخجل) للكاتبة ـ فضيلة الفاروق . مجلة جيل الدراسات الادبية والفكرية جامعة العقيد الحاج لخضر باتنة- العدد 34 الصفحة 103.

النّاقلة لانشغالها، أو الجلّاد أحيانا، وهي في كلّ ذلك تفيد من ضوابط علم التّاريخ في نقل الحادثة، التي ينبغي ألّا تكتفي بالنّقل غثا وثميلا، وإنّما وجب التّثبت والتحقّق حتى لا يقع الكاتب في مهواة من الغلط، ولا يتأتّى ذلك إلا بالرّجوع إلى الشّهود الثقات وهم هنا الضّحايا الذين عايشوا الحدث ونقلوه وليس بالرّجوع إلى الهوى أو الذّاكرة البشرية القاصرة وحدها[1].

وهذا الذي تيسّر جمعه من حجج القائلين باعتبار التّاء رواية تاريخية، راكنة إلى الواقع التّاريخي للبلاد في مرحلة التّسعينات، وقد جمعت الرّواية حسب هؤلاء بين التّاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، فيما يسميه أهل التّخصّص بالتاريخ الاجتماعي.

4) الشّخصيات:

لا تقوم للرّواية قائمة، ولا يمكن للأحداث أن تسير إلى الأمام إلّا في وجود الشّخصيات، تلك الشخصيات قد تكون للعاقلين أو المجانين أو للحيوانات وربما للجمادات أحيانا، والمعنى إجمالا إنّ كلّ من يساهم في تحريك الأحداث أو يسند إليه فعل سردي اعتبره النّقاد شخصيّة ولو كان صخرة في قاع واد، ومع الإهمال الذي لقيته الشّخصية من جهود النّقاد مقارنة بدورها الفاعل في العملية السردية، التي لا تكاد تخرج عن معالجة سطحية وتقسيمها إلى محرّكة ومساعدة أو رئيسية وثانوية، انطلق بعض علماء السّرد من أمثال تودوروف يشخّص النّقص، ويحاول التّوفيق بين المعادين للشّخصية المركّزين على الحدث بوصفه مخّ السّرد، وبين المغالين في تمجيدها باعتبارها محرّكة السّرد ومبتدعة الحدث[2].

وقد اختارت الكاتبة شخصياتها متنوعة تنوع المجتمع الجزائري، وتنوع آماله وآلامه، لتعبّر بكل واحدة منها عن فئة أو جماعة أو إيديولوجيا معينة، وقد اجتهد علماء السّرد في تقسيمها تقسيمات عديدة إلّا أنّنا سنأخذ بتقسيم "فيليب هامون" الذي يميز بين ثلاثة أنواع من الشّخصيات، إضافة إلى الحديث عن الشّخصية الرئيسية، لأنّ هذا التقسيم يعتبر يسيرا، وكثير الدّرج في جلّ الدّراسات النّقدية للشخصيات الرّوائية.

وتبرز شخصيات الرواية، من حيث تقبضها على ملابسات السّرد والاستحواذ على بؤرته، وكذا من خلال الحضور الدّائم والمتكرّر من بداية المتن الرّوائي إلى نهايته، إنّها السّلطة في الرّواية، فلا تكاد تجد لفظا أو عبارة أو حوارا، إلّا ووجدت لها منه نصيب فهي: "ذات حركة مستمرّة، وتتواتر على طول النّص وهي دائمة

(1) ينظر: حسن مؤنس- التاريخ والمؤرخون دراسة في علم التاريخ- مدخل إلى فقه التاريخ - دار رشاد- القاهرة- ط3- 2001- ص 17.
(2) ينظر: حسن بحراوي- بنية الشكل الروائي: الفضاء- الزمن- الشّخصية- المركز الثقافي العربي- ط 2- المغرب- 2009- ص 207.

الظّهور وتضطلع بدور مركزي في الحكي..."[1]. وعليه فتلك الشّخصيات التي يتكرّر ذكرها ويحوم السّرد حولها، ويغازلها المبدع في ثنايا الحكي فيرجع إليها في كلّ أحداثه هي بحق الشّخصية الرئيسية.

وقد مثّل هذا النّوع "خالدة" سلطة النّص شبه المطلقة، التي تطوف بها المقاطع السّردية، وتلتف حولها الشّخصيات كلّها تقريبا، لتعلن أنّها بؤرة السّرد ومركز الحكي فخالدة:" بطلة الرواية وهي شخصّية رئيسية فتاة في الثّلاثين من عمرها...إذا ما قمنا بالبحث بين صفحات روايتها أو بين المقاطع السّردية للشّخصيات وجدنا الضّمير المتكلم غالبا لأن السّاردة أدرجت البطل هنا وهو سارد ذاتي حكائي، والذي يعتبر وسيلة بين المؤلف والرّواية وهو الذي ينقل عالم أفكاره بطريقة مباشرة في صيغة ضمير متكلّم(أنا)"[2]. وسياقات النّص المبيّنة لذلك كثيرة جدّا منها:"...بكيت كثيرا وأنا أكتب قصّة قصيرة..."[3] كلّفت الفاروق بطلتها بمهمّة السّرد الدّاخلي في أغلب مقاطع الرّواية، حتّى لكأنّها سيرة ذاتية لخالدة، فلا وجود لعملية السّرد إلّا مرتبطة بها أو متحدّثة عنها أو مبينة لحالها، كلّ شيء هنا يحيلك على "خالدة" حتى تلك الفراغات وعلامات التنصيص، إذا استبنت مقاصدها أعادتك عجلا إلى هذه الشّخصية.

1.4 الشّخصيات المرجعية:

تُعرَّف هذه الشّخصيات انطلاقا من المرجعيات الفكرية والإيديولوجية، أو ممّا ترسّب في المخيال الشّعبي حول طبيعة شخصية ونمط معيشتها وإسهاماتها في الضّمير الجمعي للأمّة، إذن هيّ: "سبقت المعرفة بها، وبالعلم الذي وجدت فيه مثل تلك الشّخصيات التّاريخية أو السّياسية أو حتى الأسطورية المعروفة في ثقافة مجتمع معين..."[4] وعليه لا تخلو أمة ذات حضارة من وجود شخصيات مرجعية، كالأبطال القوميين ورموز الدّولة ومشاهيرها من شعراء أو فنانين أو زعماء أو غيرهم. وقد حضرت في "تاء الخجل" متمثّلة في شخصيات سياسية أو اجتماعية أو دينية، حظيت باحترام الجميع وتقديرهم أو بتسخّطهم، إلّا أنّ القاسم المشترك بينها جميعا، كونها ذات صيت ذائع، فالكلّ في الحي يعرفها في أدقّ تفاصيلها، ومنها:

(1) سعيد يقطين- قال الروائي: البنيات الحكائية في السيرة الشعبية- المركز الثقافي العربي- المغرب- 1997- ص 93

(2) تريدي فايزة- بن لباد سالم- بنية الشخصيات في رواية تاء الخجل لفضيلة فاروق - جامعة آكلي محند- البويرة- مذكرة ماسترأدب عربي تخصص نقد ومناهج 2016-2017 ص33.

(3) الرواية ـ ص40.

(4) ينظر: بوعلي كحال- معجم مصطلحات السّرد - عالم الكتب- الجزائر- 2002- ص 81.

- **الشّخصية الدّينية (سيدي إبراهيم):**

هو رجل الدّين، الشّيخ الوقور الذي يُرجع إليه في مسائل الحلّ والعقد، والطّلاق والزّواج، وفي كلّ صغيرة أو كبيرة بالقرية، له سلطة مطلقة على جميع الأهالي، مع فضل وحكمة: "... سيدي إبراهيم هو الرّجل السّلطة في ذلك البيت..."[1] تلك السّلطة التي اكتسبها بتبحّره في علوم الشّرع، وبصنائع المعروف في أهل قريته المغلوب على أمرهم إلّا فيما ندر من بعض المغتربين أو أرامل الشّهداء أو أصحاب الأراضي، وبتدخّله المحمود لفضّ النّزاعات وإعادة الودّ بين المتنازعين.

- **الشّخصية السياسية (محمود):**

إنه رجل سياسة، ومعارض للنّظام السّائد، أحد أعضاء جبهة الإنقاذ المحظورة في الجزائر، رجل لا تبدو عليه ملامح التّديّن، إلّا أنّه يتبنّى أفكار الإسلاميين ويدافع عنها، لتلقي قوات الأمن القبض عليه بتهمة الانتماء لحزب محظور:" بلغني خبر اعتقال محمود، اتّضح أنه كان ينشط مع جماعة إسلامية متطرّفة..."[2] لم تسمّ الكاتبة اسم الجماعة، إلّا أنّ السياقات القبلية للرّواية تدلّ بوضوح على أنّها "الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

- **الشّخصية الاجتماعية (لَلاَّ عيشة):**

هي امرأة ذات جاه ومال، يحترمها الجميع ويأخذون بآرائها، منخرطة في جبهة التّحرير الوطني – سابقا- وتفرض نفسها في مجتمعها الذّكوري الذي لا يولي اهتماما للمرأة وآرائها: "... لَلاَّ عيشة كان لها سلطة من نوع آخر، فالإضافة إلى راتبها... لأنّها زوجة شهيد، كانت قد ورثت نخيلا عن أخيها في مشونش... هذا ما يجعل عائلة بني مقران كلّها تحترمها..."[3].

- **الشّخصية الأدبية الفنية (كنزة):**

تتجسّد في روايتنا شخصية "كنزة" بفنّها وابداعها الذي يعطيها مكانة خاصّة في الرواية، كانت لها إرادة قوية دفعت بها إلى السّفر لتحقيق أحلامها في قسنطينة، لكنّ ظروف البلد لم تسمح بذلك مما جعلها تحبط وتفضل العودة والاستقرار في موطنها الأصلي (سكيكدة)، ".. سأترك المسرح... أعود إلى سكيكدة موطني الأصلي" [4]، عادت إلى موطنها، لأنّها أهديت كيسا مليئا بالخيبات نظير ما قدّمته على خشبة

(1) الرواية ـ ص17.
(2) المصدر نفسه ـ ص30.
(3) المصدر نفسه ـ ص22.
(4) المصدر نفسه – ص38.

المسرح، " بعد أن قضت سنوات عدّة في تكريس نفسها للمسرح "خمس سنوات وأنا أعطي وقتي وتفكيري وجهدي للمسرح..." [1] هكذا انتهت أحلامها الوردية، وداستها صخور بني مقران فلم يبق منها إلّا عطرها.

2.4 الشّخصيات الإشارية

وعبرها يوصل الرّوائي أفكاره، كما كان الرّاوي في السّرد التقليدي، يعبّر عن مواقف المبدع، أو آرائه وتوجّهاته دون السّقوط في التّكشّف والتّعري المفضوح الذي يتفطّن له الأعمى والبصير، إنّه ناطق رسمي باسم الكاتب، ويمكن في حال الصدام أن يقال إنّه لم يحسن النّقل أو أنّ التّعبير خانه، فهو وسيلة فنّية للاختباء وراء الشّخصيات لتمرير القناعات "... جوقة التراجيديا القديمة، المحدّثون السّقراطيون، شخصيات عبارة عن رواة وما شابههم، واتسون بجانب شارلوك هولمز، شخصيات رسّام، كاتب، ساردون، فنّانون ...إلخ، ويكون من الصّعب أحيانا الإمساك بهذه الشّخصيات.."[2] يسعى الرّوائي إذن لتعكير الجوّ على شخصياته، إنّها ليست اللّاعب الوحيد هنا، هو يتدخّل في كلّ حين ليعيد الأمور إلى ما يراه ملائما لتوجّهه، عبر تلك الشّخصيات الإشارية طبعا، وليس بسفور وتبرّج يتبدّى واضحا ويستجلب له التّهم بإعدام شخصياته أو بفرض الإقامة الجبرية عليها. وقد تنوّعت هذه الشّخصيات الإشارية تنوعا لافتا، حيث عمدت الكاتبة لنقل مواقفها وعواطفها تجاه الأشياء والقضايا التي عايشتها عبر تلك الشّخصيات، التي تحالفها تارة وتناوئها تارة، ومع ذلك يكفل التّسامح السّردي لها أن تعطيها هامشا من الحرية، لتلج عبرها إلى ذهن القارئ محمّلة بحمولة إيديولوجية تؤمن بها وتقاتل من أجلها، ومن هذه الشّخصيات:

- **نصر الدّين:**

الحبيب الذي ضحّى من أجل خالدة، إلّا أنّه كان ابن أمّه وكان محطّ سخرية من أهالي بني مقران، لأنّه لم يكن كبقية الصّبية، كان نظيفا، متعلّما، حنونا، رومانسيا، تحاول الفاروق تمرير فكرة الشّذوذ، وتعامل العامّة معها، ثم تقحم بطلتها خالدة في العملية، لتبين أنّ النّساء كالرّجال تماما يتجنّبون هؤلاء النّاس أو على الأقل من وجهة نظرها، بل هي مدعاة للتّنصّل من الأنوثة بأسرها:"... وكثيرا ما هربت منك لأنّك مرادف لتلك الأنوثة "[3] ينعت غالبا هؤلاء الصّنف من البشر، في المجتمعات التقليدية بنعوت انتقاص، والتّهمة قد تكون باطلة: النّظافة أحيانا تكون دليلا للإدانة، يرونه مختلفا كما تراه البطلة أيضا، فيقال عنه ابن امرأة، وفي

(1) الرواية – ص39.

(2) سعيد بنكراد- سيميولوجيا الشّخصيات السّردية (رواية الشّراع والعاصفة لحنّا مينا أنموذجا) – دار مجدلاوي- عمان- 2003 ص 3.

(3) الرواية ـ ص12

هذا انتقاص للمرأة أوّلا وله ثانيا، "... لماذا اختلفت عن كلّ رجال القرية؟ ألأنّك ابن امرأة على رأي أهل الحي؟ أم أنّك اختلفت من أجلي؟ "[1]. وتبرز الفاروق عن طريق شخصية "نصر الدّين" معاناة الأشخاص الذين تبدو عليهم بعض علامات الثقافة أو النّظافة أو اللّباقة، إنّهم ينعتون بالنّساء أو بأنباء النّساء، وعليه فكلّ ما يشير ولو على وجه الاحتمال إلى المرأة، فهو منبوذ لا يستسيغه العرف.

- **العمّة كلثوم:**

المرأة المزاجية الثرثارة، التي تبالغ في الانضباط بالأعراف، نقلت عبرها الكاتبة، موقف شرذمة من المتزمّتين إلى القضايا الاجتماعية، فئة أغلقت باب الاجتهاد، وكبّلت حرية التّفكير، وقيّدت عقول النّاس بما ورثته القرية عن الأجداد، فلا حقّ في الاختلاف، ولا مسوّغ للاعتراض:"... وأنا طفلة سمعت العمّة كلثوم تهمس للعمّة تونس أنّي خفيفة، ولهذا سأجد مشاكل مع رجال العائلة..." [2]. والمقصود بالخفيفة هنا خفّة العقل والتّسرّع والطّيش، وهذا ليس بغريب عن الأطفال طبعا، إلّا أنّ العمة كلثوم تبالغ في تهويل الأمر، حتى جعلت الأمر خروجا صارخا عن الذّوق العام، ورأت أنّ ذلك سيجلب المشاكل لهذه الطّفلة مع رجال العائلة، إنّه القانون العرفي الذي اتّسم بالصرامة في منطقة القبائل، لبعدها عن الحواضر المحتكمة إلى القوانين والتّشريعات، وحتى الاحتلال الفرنسي لم يتمكّن من اختراق هذه المناطق بتشريعاته إلّا بعد ثلاث عقود، ممّا يدلّ على تمسّك هؤلاء الشّديد بالمؤسسات العرفية [3] هذا ما تعكسه شخصية العمّة كلثوم، ولما تخبرها العمّة تونس أنّها مجرّد طفلة صغيرة، تردّ بحزم كبير:"... إنّها تختلف عن بناتنا..."[4] إنّها لا تقبل تبريرات متعلّقة بالسّنّ، لأنّها ترى الفتيات في عمرها يختلفن عنها اختلافا كليّا.

- **العمّة تونس:**

إنها مثال المرأة المتفهّمة التي تدافع عن النّساء، وتسعى لخيرهنّ، عرفت باعتدالها وطيبة قلبها:"... كلّ نساء العائلة فيما بعد صرن ينتقمن من أمي بمكائدهنّ، كنّ يعاقبنها بشكل ما لأنّها أساءت لإحداهنّ، إلّا العمّة تونس كانت تحبّها ولا تتجرّأ نساء العائلة أمامها أن يقلن شيئا عن أمّي..."[5] حاولت الفاروق أن

(1) الرواية ـ ص12

(2) المصدر نفسه- ص15

(3) ينظر: جمال كركار- القانون العرفي الجزائري خلال فترة الاحتلال قانون منطقة القبائل أنموذجا- مقارنة بين موقف القوانين الفرنسية والشريعة الإسلامية- مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية / المركز الجامعي لتامنغست – الجزائر- سداسية محكّمة- العدد الخامس- جانفي- 2014- ص140

(4) الرواية ـ ص15

(5) المصدر نفسه- ص16

تبلغ القارئ، صوتا آخر في المجتمع القبائلي هو صوت الانفتاح والتّحرّر، الذي يمتاز به قلّة من أهالي بني مقران على حدّ تعبير الفاروق، والعمّة تونس واحدة من هؤلاء ويحاول الجميع الاقتداء بها، لأنّها ذات عزّة وكرامة، وحتّى سيدي إبراهيم لا يتوانى في أن ينصح خالدة أن تقتدي بها، فعندما نقلت حديثا سمعته في القرية وتسبب ذلك في المشاكل خاطبها قائلا:"... لا أريدك أن تكوني مثل نساء العائلة، أريدك أن تكوني مثل تونس يهمّك هذا... وأشار إلى أنفه..."[1] إذن يحضر النّموذج المنفتح في المجتمع القبائلي أيضا، ولعلّ اختيار الكاتبة لاسم :"تونس" لم يكن اعتباطيا، بل تأسّيا بما قطعته المرأة في تونس حينها، فقد عبرت طريق الحداثة من الطّريق السريع، في حين كانت الجزائريات مازلن يستشرفنه، من ربوة على طريق ترابي تملؤه المنعرجات.

- **النّاشر:**

نقلت الكاتبة موقفها من الثّقافة والمثقّفين في الجزائر آنذاك، معرّية الجشع الذي دبّ إلى مجال الثّقافة، فأصبحت تجارة لا علاقة لها بالقيم والمبادئ، ولذلك ظهر ناشرون يسطون على الملكية الفكرية للمبدع، أو ينتقون ضربا معينا من الإبداع لتوافر جمهوره بقوة رغم كونه بعيدا كل البعد عن الثّقافة، وهذا يتّضح مثلا في ردّ النّاشر على تساؤل البطلة هنا، التي أعطته رواية بعنوان: "محجوبات" فظنّها كتاب طبخ، ولما أبلغته عن طبيعتها وأدرك أنّ سوق الرّواية في الجزائر مازال متهلهلا لا يستحسن التّعويل عليه ردّ عليها قائلا بالدّارجة:" لقصايص خاطيني يا أنيسة"[2]. إنَّ في المقبوس ما يدلّ بوضوح على مستوى الثّقافة في البلاد حينها، أوّلا يرفض النّاشر طبع الرّواية، رغم أنّه كان متحمّسا في البداية لاعتقاده أنّها كتاب طبخ، وفي هذا إشارة إلى همّ أمثاله الذي لا يتجاوز بطونهم، وفيه دلالة على المادّية المرتبطة بطعام البطن، وفيه أيضا تحدّثه بالدّارجة رغم أنّ الكاتبة حاورته بالفصحى لتدلّنا على مستواه الثّقافي المحدود، ويتضمّن أيضا عدم تفريقه بين الرّواية والقصّة، حتى أنّه سمّاها "لقصايص" وكأنّها من أحاديث الشّوارع أو من الإشاعات التي غالبا ما يسمّيها أهل البلد بهذا الاسم.

- **المغتصب / الإرهابي:**

لقد بيّنت الفاروق نظرتها للقانون في البلد، فالمغتصب حسبها لا يتلقّى العقوبة التي يستحقّها، إنّه يمرّ بفترة نقاهة وبتربّص يتمّ فيه استعداداته ويكتسب مهارات إجرامية أخرى في السّجن، إنّ تلك المدّة التي يحكم بها عليه ليست كافية في مقابل ما اقترفه بحقّ الأنوثة المستجيرة بالعدالة، وخمس أو عشر سنوات التي أقرّتها

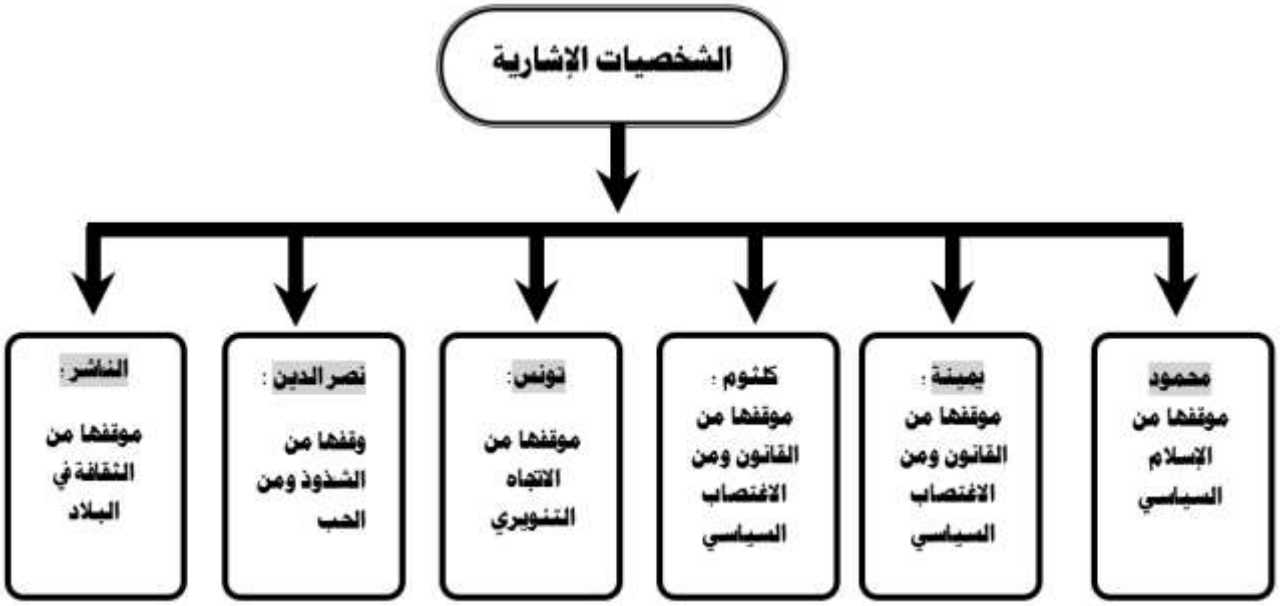
(1) الرواية – ص21

(2) المصدر نفسه ـ ص85

التّشريعات الجزائرية لا تعيد للمرأة شرفها ولا تشفي غليلها:"... القانون ليس صارما..."[1]. ولو كان مؤدّيا لمهمته، لما تكرّرت الاغتصابات في القرى والمداشر، على الفتيات القاصرات والشّابات وعموم النّساء في تلك الحقبة السّوداء، اللواتي كنّ أحيانا شخصيات إشارية أيضا، كشفت عن طريقهنّ الكاتبة معاناة المغتصبات ونظرة المجتمع القاسية لهنّ، حتى لو لم تسمّهنّ بأسمائهنّ واكتفت بومضات تجمعهنّ دون تفصيل أو تأصيل:

"وحدهنّ المغتصبات يعرفن معنى انتهاك الجسد وانتهاك الأنا، وحدهنّ يعرفن معنى وصمة العار، يعرفن التّشرّد والدّعارة والانتحار وحدهنّ يعرفن الفتاوى التي أباحت الاغتصاب..."[2].

ويمكن أن يوجز القول عن الشخصيات الإشارية في الرواية على النحو التالي :



3.4 الشّخصية الاستذكارية:

هي شخصيات ترتدّ إلى الماضي السّحيق في كلّ حين، لتكشف جانبا مظلما من جوانبها، عن طريق الاعتراف أو البوح والإقرار، فتهتك أستار التّخفي وتقدّم الشّخصية متعريّة أمام القارئ بعد أن أفرطت في استنطاقها في الرّواية. إنّها تقوم بنسج شبكة من الاستدعاءات والتّذكيرات الخاصّة بأجزاء من المحكي فوظيفتها وظيفة تنظيمية وترابطية تعمل على شحذ ذاكرة القارئ من خلال الشّخصيات، المبشّرة بخبر ما فتظهر العقد

(1) الرواية- ص55.

(2) المصدر نفسه- ص59.

والاختلالات وتعود بنا للخلف فتتراءى هوية العامل بصفة أوضح...[1]. ولذلك تتبوّأ هذه الشّخصيات مكانة جوهرية في المحكي، لأنّها ترافق الرّوائي في التّعريف بنفسها، وتتقاسم معه مهمّة السّرد والوصف أحيانا، وتزاحمه في إبداعه، حتى ليخيل للقارئ أحيانا أنّ الرّوائي قدم استقالته في بعض المقاطع الوصفية والحوارية خاصّة، إذ تجد الشّخصية تصف مشاعرها وبنيتها المورفولوجية، ثم تراها تحاور نفسها فتوافقها حينا وتعارضها حينا. وقد مثّلتها هنا "خالدة" أيضا، حيث تعود في كلّ مرّة إلى الماضي لتعرّفنا على جوانب من معاناة أمّها مع أبيها: "منذ والدتي التي ظلت معلّقة بزواج ليس زواجا تامّا"[2]، أو على شلل جدّتها جراء تعنيف حميها:" منذ جدّتي التي ظلّت مشلولة نصف قرن من الزّمن إثر الضّرب المبرح الذي تعرّضت له من أخي زوجها، وصفّقت له القبيلة وأغمض القانون عنه عينيه "[3]، أو على حبيبها (نصر الدّين) الذي تركته دون سابق إنذار وانتظرت منه ملاحقتها، طلب التّبرير منها وهكذا...

5) الحوار:

لا يمكن الحديث عن عمل روائي ناجح في غياب حوار مناسب له لأنّ:" الحوار في الرّوايات هو محرّكها، فرتابة السّرد، واسترساله تتطلّب شيئا من الحيوية التّي يوفّرها الحوار، ليكسر ذلك الصّمت الذي يعمّ حين تطول المقاطع السّرديّة إلى حدّ قد يجعل القارئ يملّ، وربّما كانت الأحداث متسارعة، فترهق القارئ وهو يلاحق الشّخصيات في الرّواية ويتتبّع الأحداث أوّلا بأوّل..." [4]، وقد كان للحوار نصيب في هذا العمل الرّوائي، حيث نجد من سماته البارزة في هذه الرّواية، أنّه حوار يغلب عليه الطّابع الدّاخلي، فهو أقرب إلى المناجاة، والبوح والاعتراف أو هو فعلا كذلك، ولعلّ ذلك من أسباب اعتبار البعض هذه الرّواية سيرة ذاتية للفاروق، فخالدة مثلا هي السّائلة نفسَها وهي المجيبة بعد ذلك مثل:

"– عشت الحيرة لأوّل مرّة، أَبِصَفِ النّساء أنا أم بِصَفِ الرّجال؟

– لماذا اختلفتَ عن كلّ الرّجال؟

– ألأنّك ابن امرأة على رأي أهل الحيّ؟

(1) ينظر: حسن البحراوي– بنية الشّكل الرّوائي– ص 217

(2) الرواية – ص11.

(3) المصدر نفسه.

(4) محمد دريس: صورة الآخر في الرّواية التّاريخيّة العربيّة دراسة مقارنة بين روايتي العبّاسة لجورجي زيدان وعزازيل ليوسف زيدان ص61.

– أم لأنّك اختلفت من أجلي؟"[1]

يدنو هذا الحوار مع استبطانات المتصوّفة، وإبحارهم في الأسئلة الوجودية التي تكون الأسئلة فيها أهمّ من الأجوبة، إنّها استفزاز للذّهن ودعوة للبحث في تلك المسائل التي تبدو محرجة حينا، ومحرّمة أحيانا، فنصر الدّين حبيبها الذي ينعته أهل الحي بابن المرأة انتقاصا له، عرفته البطلة وأحبّته على تلك الطّبيعة، أمّا تساؤلاتها هنا فلا تنتظر ردّا بقدر ما هي ترويح عن النّفس، وتخلّص من رواسب العرف الذّكوري المتطرّف الذي يحطّ من قدر أي شخص تشتمّ فيه رائحة الأنوثة، الأمر إذن متعلّق بفكر، واعتقاد ومذهب حياة، وليس بأسئلة تنتهي جدواها بمجرّد إعطاء الجواب المناسب لها. ومن أجل ذلك لم تقدّم الكاتبة أجوبة إذ لا نفع في جواب تعرفه هي قبل أن تسأل عنه.

– الحوار أيضا دفع الأحداث إلى الأمام وكشف بعضا من خصائص الشّخصيات وأبعادها: كما في الحوار الآتي بين "خالدة" و"نصر الدّين":

– من ربح اليوم؟

– فريقنا طبعا.

– ومن سجّل أكبر عدد من النّقاط؟

رميتَ الطّابة في الهواء، وتلقفتها بحركة جميلة، وأنت تبتسم ثمّ قلت:

– أنا طبعا.

كنتَ بارعا في لعبة الباسكيت، متفوّقا وذكيا، وقد أحببتك لتفوقك.[2].

أبان المقطع الحواري عن جوانب من شخصية نصر الدّين، المتفوّق، الذي لا يعرف إلّا الانتصارات، كما يبرز إعجابه بنفسه، ونرجسيته، ومدى تعلّق خالدة به لهذه الأسباب، كما عقّبت الكاتبة في نهاية الحوار. وقد تنوّع الحوار أيضا بين الطّول والقصر، حسب أهمية المقام، فبعض الموضوعات التي رأتها الفاروق

(1) الرواية ـ ص12.

(2) المصدر نفسه ـ ص41.

لا تستحق عميق استقصاء وكثير تدبّر، لم تكلّف نفسها عناء اصطناع حوار مطوّل مثل الحوار الذي بين امرأة مغتربة وابنتها في أحد المطارات:

"كانت أمامي امرأة مغتربة مع ابنتها الصّغيرة قالت البنت بتأفّف:

- il n'y a que de la merde dans ce bled

– صرخت الوالدة في وجهها باللّغة نفسها: "tais-toi Yamina" [1]

لينتهي الحوار بعدها مباشرة، لأنّ الأمر لا يحتاج إلى تأصيل وتفصيل، أوضاع البلد آنذاك معروفة لدى الجميع، ثمّ إنّ الحوار كان باللّغة الأجنبية، وعليه أن يكون قصيرا، لأنّ عامة القراء من العرب الذين قد لا يجيدون الفرنسية، وكذلك لاعتبار الأمر من الطّابوهات التي قد تتهم فيها الفاروق بالإساءة للبلد أو تشويه صورة الجزائر.

أمّا تلك المسائل المتعلّقة بأسئلة الهوية، ومسائل الوجود، وقضايا الذّات الأنثوية المحاصرة، فقد أطالت فيها الحوار، بشكل ينتزع الاعترافات من أعداء المرأة كالحوار الذي دار بين خالدة ويمينة حول مصير الفتاة التي ترقد منهكة في الغرفة المجاورة ليمينة:

"– خالدة: كيف صارت؟ (وأشرت إلى يمينة)

– ستموت.

– لم تقولين ذلك؟

– لأنّني أعرف.

– قال لي الطّبيب إنّها ستشفى.

– هه... وماذا يعرف الطّبيب؟

– يعرف حالتها جيدا.

(1) الرواية– ص95

– وهل يعرف أنّها لم تعد تريد أن تعيش؟

– وهل هذا سبب كاف لتموت؟

– لو أنّ الجيش وصل قبل أن تلد لكانت أُنقِذت ربّما..."[1]

ويستمرّ الحوار في هذه الرّتابة، بين أسئلة وجودية، تتحرىّ ذلك الصّراع بين العقل والهوى، ومسألة الحياة والموت، بين فكر متّقد يطرق الموضوع من جميع جوانبه، وبين من يقتصر على المعالجة السّطحية التي ترى الحياة عارا وسجنا يمكن الفكاك منه بمجرّد الانتحار، كما ستفعل الكثير من الشّخصيات في الرّواية، المسألة إذن عميقة تتطلّب إسهابا وإطنابا، ولذلك لم تكتف الفاروق بومضة حوارية خاطفة.

وجاء الحوار أيضا ملائما لطبيعة الشّخصيات، فللمثقّفين والانتهازيين مثلا طريقتهم في الحوار التي تحفظ مصالحهم المالية، فغلبت فيه لغة التّرويج والتّسويق، كذلك الحوار الدّائر بين "خالدة" وناشر، حول تفاصيل نشر كتابها:

"– مخطوطك بسيط، قد لا يكلّفك أكثر من مبلغ بسيط.

– سألته مبلغ بسيط في حدود كم؟

– في حدود الخمسة ملايين.

– لكن هذا مبلغ كبير بالنّسبة إلي.

– قال: سنجد صيغة للتّفاهم إذا كان كتابك جيدا."[2]

يغيب الجانب الإنساني في مثل هذه الحوارات، ليحل مكانه جانب المادّة والمال، وتسويق المنتجات، مع لغة البورصة والأسهم والأرقام والإحصائيات، لأنّ طبيعة الشّخصيات المنتجة لهذه الحوارات، غلب عليها التّشيّؤ والنّفعية حتى طوّعت قاموسها الحواري ليكون في غالبه تعبيرا عن هذه المجالات.

(1) الرواية ـ ص44.

(2) المصدر نفسه ـ ص84.

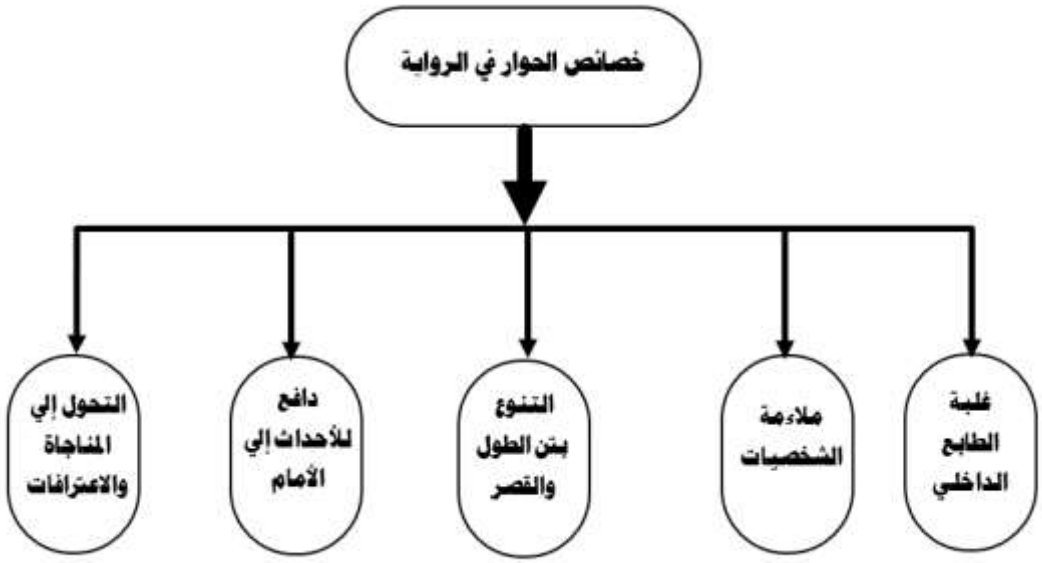
وكان للعامّة والقرويين أيضا أسلوبهم في التّعبير، الذي تسيطر عليه السّطحية، فغالب تلك الحوارات كانت حديثا عن قضايا اجتماعية تُقارَب بنمط ساذج كمسائل العنوسة والزّواج والطّلاق وغيرها مثل ما دار بين العمّة كلثوم والعمّة نونة:

" – لولا السبتي لطلّقها عبد الحفيظ وارتحنا منها.

وقد أخبرت أمي بما سمعت، ولأنّ قلبها كان طافحا، أطلّت عليهما وصرخت قائلة:

– سأقصّ لسانيكما أنتما الاثنتين، لا عبد الحفيظ سيطلّقني، ولا أنا سأغادر هذا البيت[1].

يبدو المستوى الثّقافي المحدود جليا من الحوار، فالموضوع أوّلا لم يتجاوز حدود البيئة الاجتماعية المغلقة في آريس، كما أنّ الأمر لم يتعمّق للبحث في الأسباب والنتائج والحلول الممكنة، وإنّما اقتصر على الأحكام الجزافية المباشر، التي يعوزها التّعليل والتّحليل، فالمسألة تتعلّق برغبة بعض النّساء في أن تُطلّق والدة خالدة، لأنّهنّ لم يكنّ على وفاق معها بحكم أنّها من خارج آريس وستبقى غريبة عن الحي ولو عاشت هناك مئة عام، والضّحية لم تجهد نفسها في التّبرير أو الجدال، وإنّما ردّت بالطّريقة نفسها، فقالت إنّها لن تغادر بيتها مهما حصل.



(1) الرواية ـ ص20.

6) الزّمان :

يفرّق المختصّون بالشّأن السّردي بين زمانين في تأصيلاتهم النّظرية للمفهوم، وكذا في تنزيل هذه الرّؤى على الواقع التّطبيقي، من خلال مقاربتهم عديد النّصوص السّردية، وهذان الزّمانان هما زمن القصّة، وزمن الخطاب الرّوائي. فالمقاربة الزّمانية للرّواية تتوقّف على نظام الحدث ابتداء، لا على الحدث في حدّ ذاته، على اعتبار البون الكبير بين زمن القصّة، وزمن الحدث الرّوائي، فالأوّل يتّسم بالانتظام الذي خوّل لها أن تقع في وقت واحد، عكس الخطاب السّردي الذي يخضع للسّير في نظام خطّي مع الخيرة في التّقديم والتّأخير [1] فالرّوائي له السّلطة المطلقة في تسيير شخصياته، وتنظيم الزّمان ومعه الأحداث في غير تناقض مع الأعراف السّردية والواقعية، وفي ظلّ نسف المركزيات التّقليدية، وبروز تيّار التّجريب أصبح كلّ شيء مباحا للرّوائي، حتى إذا خالف المعلوم من القواعد بالضّرورة، فظهر التّلاعب بالزّمان خاصّة، فيما يسمّى بالاستباقات والاسترجاعات وغيرها.

وعليه يمكن للرّوائي أن ينأى بعيدا عن زمن القصّة، إلى الماضي السّحيق أو إلى المستقبل البعيد، في مفارقات زمانية يختلف مداها طولا وقصرا [2]. إذن تلك الانحرافات الزّمانية تكون إمّا للخلف فتسمى استرجاعات، وتظهر عموما في الرّوايات التاريخية، وفي السّيرة الذّاتية، وفي روايات يسيرها تيار الوعي، أو تكون نحو الأمام فتسمى استباقات، وتحضر في الأدب الاستشرافي وروايات الخيال العلمي بوجه بارز. وقد ذهب تودوروف إلى المعنى نفسه، ففرّق بين زمن الحكاية وزمن الحكي. وقد حضرت هذه الاستراتيجيات السّردية في: "تاء الخجل" على الشّكل الآتي:

1.6 الاسترجاع

وهو نوعان: **الخارجي**، ويكون خارج الحكي، مبتعدا عن الأحداث المسرودة في الرّواية، كأن يكون توطئة لها أو مبينا لبعض جوانبها التي سبقت أحداثها، فهو:" ذلك الاسترجاع الذي تظلّ سعته كلّها خارج الحكاية "[3]. وقد وردت أمثلة كثيرة لهذا الاسترجاع في الرّواية منها: طفوقها في الاسترجاع الزّماني الطويل في

(1) ينظر: سوسن رمضان- خصائص النّصّ السّردي في رواية تاء الخجل لفضيلة الفاروق - مجلّة المقال- جامعة 02 أوت 5511 سكيكدة- العدد 03- ص. 81.

(2) ينظر: جيرار جينيت: خطاب الحكاية- بحث في المنهج - ترجمة محمد معتصم- منشورات الاختلاف ط- 2003- ص 59

(3) ينظر: صفاء المحمود- البنية السردية في روايات خيري الذّهبي- (الزمان والمكان) رسالة ماجستير- أدب حديث- جامعة البعث- مصر- 2009-2010- ص120

قولها: "... منذ العائلة... منذ المدرسة... منذ التّقاليد منذ الإرهاب كان كلّ شيء تاء للخجل... منذ العبوس الذي يستقبلنا عند الولادة... منذ والدتي التي ظلّت معلّقة بزواج ليس زواجا تامّا... منذ جدّتي التي ظلت مشلولة نصف قرن، إثر الضّرب المبرح الذي تعرّضت له من أخي زوجها، وصفّقت له القبيلة، وأغمض القانون عنه عينيه، منذ القدم، منذ الجواري والحريم... أتذكّر الطّوفان الذي كان يغمرنا أنا وأنت؟... أتذكّر أجمل السّنوات التي أمضيناها معا..."[1].

في هذا المطع الاسترجاعي، عبرت بنا الرّوائية الزّمن إلى الماضي البعيد، فحدثتنا عن ذكرياتها العائلية، وما اعتراها من تمييز واضح بين الرّجال والنّساء، وذهبت إلى أبعد من ذلك، فأعادتنا لعصر الحريم، عندما كانت المرأة تباع في سوق النّخاسة مع السّلع المختلفة، حدّثتنا أيضا عن فترة الإرهاب وعن معاناتها مع الصّحافة وكلّ هذه الأحداث كما هو واضح من الرّواية سبقت زمن الحكي، إذ تنطلق خطاباتها في العمل الأدبي مع التقائها بنصر الدّين الذي كان متأخّرا بزمن طويل عن هذه الأحداث.

وتوجعها الذّاكرة مرة أخرى، فتتطاير فيتفلّت الزّمن مرّة أخرى متراجعا، لتتدفّق الأحداث واصفة لقاءاتها الأولى مع نصر الدّين:" أتذكر ذلك الطّوفان الذي كان يغمرنا معا أنا وأنت؟ أتذكر صخب عيوننا؟ أتذكر أجمل السّنوات التي أمضيناها معا؟ "[2] تذكّر البطلة: "خالدة" حبيبها بتلك السّنوات الخاليات، كيف له أن ينساها بهذه البساطة، وكأنّها تمهّد بهذا الاسترجاع لسرد آخر ينطلق من الحاضر، حاضرها القاسي مع نصر الدّين، الذي عاشت معه أحلى سني العمر في الماضي.

و**الدّاخلي**، هو الذي يتقاطع مع الحكاية الأولى "زمن الحكي" فيشترك معها في الزّمن، بلا تقدّم بارز ولا تأخّر واضح، إنّه حسب جيرار جينات:" استرجاع يكون حقله الزّماني متضمّنا في حقل الحكاية الأولى"[3] إنّه استرجاع لا يحدث قطيعة بين زمن الحكي وزمن الحكاية، وهو بمثابة التّوطئة للحدث، إلّا أنّه يقاسمه الإطار الزّماني عكس الاسترجاع الخارجي، ومن أمثلته في الرّواية:

"- شخص يطلبك في الخارج.

- انشق صدري نصفين، إذ كان الوقت متأخرا جدّا، فمن سيطلبني في هذا الليل؟

(1) الرواية ـ 11-12

(2) المصدر السابق- ص 12

(3) ينظر: خيرة معطلله- فاطمة بولاهي- الرواية النسوية الجزائرية- موضوعاتها وبنيتها السردية- - فضيلة الفاروق أنموذجا- ص48

خرجتُ والخوف يسيطر عليّ، توقفت في زاوية مظلمة وحاولت أن أتبيّن من الشّخص الذي مع حارس الحي، وبسرعة عرفته، إنّه رئيس التّحرير نظرت إلى ساعتي وأنا أحييه:

- خيرا؟

ابتسم واعتذر:

- الوقت متأخّر أعرف ذلك، لكنّي عرفت من مصادر خاصّة أنّ مجموعة من الفتيات حُرّرن منذ ساعات من أيدي الإرهاب، بعضهنّ في المستشفى الجامعي في جناح خاصّ، أريد أن تتحدّثي معهنّ باكرا، وأريد الموضوع جاهزا بعد الظّهر "[1].

ولا شكّ أنّ هذه التّوطئة للسّرد تشترك مع الحكي في الزّمن، إلّا أنّها لا تدخل ضمن أحداثه الأساس إذ هي مجرّد رسائل للقارئ، فهذا الاسترجاع جاء: "ليظهر أهمّية الموضوع الذي جعل رئيس التّحرير يأتي لمقابلة خالدة في ساعة متأخّرة من الليل "[2] وعدّ داخليا لوجود صلة زمانية متقاربة ومتداخلة بينه وبين أحداث الحكاية الأولى، من قبيل محاولات التّشويق، أو لفت انتباه القارئ إلى أهمية موضوع بذاته..

2.6 الاستباق:

هو عكس الاسترجاع، إنّه عملية سردّية تتمثّل في إيراد حدث آت في الحكي أو الإشارة إليه قبل وقوعه ويسمّي النّقاد هذه العملية بسبق الأحداث [3] وعليه فإنّه استراتيجية سردية، تقوم على ذكر بعض الأحداث التي حقّها التّأخير وفق معايير الأعراف السّردية، وهو من مظاهر التّجريب في السّرد، ومن أضرب التّلاعب بالزّمن في الحكي. وقد قسّمه علماء السّرد إلى نوعين بارزين:

- **الاستباق باعتباره طليعة،** ويعني الإشارة إلى ما يأتي من أحداث إشارات غير مباشرة وصريحة، كتلك الخطفات التي تمهّد لوقوع الحدث، إنّه:"... مجرّد علامات بلا استشراف، ولو تلميحي لن تكتسي دلالتها إلا فيما بعد والتي تتعلّق بفنّ التهيئ الكلاسيكي..."[4]. هناك اختلاف بين الاستشراف الذي هو فنّ إعداد الخطط لما هو متوقّع من أحداث بحكم مقدّمات حسابية تكون في غالبيتها دقيقة، من ظروف

(1) الرواية ـ ص41.

(2) خيرة معطلله- فاطمة بولاهي- الرواية النسوية الجزائرية- موضوعاتها وبنيتها السردية- فضيلة الفاروق أنموذجا- ص49.

(3) ينظر: - سمير المرزوقي وجميل شاكر- مدخل إلى نظرية القصة- - تحليلا وتطبيقا — الدار التونسية للنشر- ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر- ط1- دت- ص 80.

(4) جرار جينيت: خطاب الحكاية - ص 58.

وملابسات تحفّ بالوضع، وعموم ما يتوقّع في الاستشراف يقع إلّا فيما قلّ وندر، أمّا الاستباق فتوطئة للحدث وليست توقّعا له، ومن أمثلته في الرّواية بعض ما لمحت الشّخصيات بوقوعه مثل ما قامت به يمينة التي أشارت إلى استبعاد استقبال الأهل لها وهي على هذه الحال، فقدت شرفها، وضلّت مختطفة في الجبال مدّة طويلة دون أن تعود لأهلها، بعد ما نسج حولها من حكايات وشائعات، بعد أن انتشر خبرها في بني مقران وأصبحت علكة في جميع الأفواه:"... لو عرف أهلي أنّي هنا، فهل سيأتي أحد لرؤيتي..."[1]. إنه استباق لما سيحصل من أحداث، والقارئ يكاد يجزم هنا أنّ أهلها لن يستقبلوها، هذا على كلّ ما يتوقّعه القارئ، وليس ما تتوقّعه الشّخصية الرّوائية، وهو ما سيحصل لاحقا، إذ لم يأت أحد من العائلة لاستقبالها أو الاطمئنان عليها، ماعدا أخوها الذي تحرّكت نخوته بعد أن ماتت أخته يمينة، وقد تعرّفت عليه البطلة لشبهه الكبير بأخته.

- الاستباق بوصفه إعلانا:

وفيه تغيب التّلميحات لتحلّ محلّها الإعلانات المباشرة عمّا سيقع من أحداث، وهو يرتبط لا محالة بالمستقبل، وبأحداث لم تقع بعد، إنّه يعلن صراحة عمّا سيحصل في الحكي، وعمّا سيسرد مفصّلا لاحقا [2] ومن أمثلة الاستباق الإعلاني في الرّواية، إخبار كنزة صديقتها أنّها ستترك العمل في المسرح لأنّها تتعرّض لمضايقات الجمهور، وتتلقّى الشّتائم والسّبّ في كلّ وقت وحين، ثم إنّها سوف تعود لموطنها الأصلي في سكيكدة وتتزوّج وتنشئ عائلة:"...سأترك المسرح وسأتزوج ثم أعود إلى سكيكدة موطني الأصلي..."[3]. وهو ما سيحدث في الرّواية، تقول كنزة إنّ الجمهور الذي يصفّق لها ليلا هو الذي يصفها بالعاهرة نهارا، ولذلك تركت هذا العمل.

3.6 المدّة:

ويقصد بها الحيّز الزماني الذي شغله الحدث، أو الإطار الزّماني الذي تستغرقه الوقائع في المحكي، وغالب هذه المدّة في:" تاء الخجل" كانت مركّزة، مكثّفة، على دأب الحداثيين، ثم لأنّ حجم الرّواية المتوسّط لا يمكنه أن يستوعب كلّ تفاصيل الأحداث التي مرّت بها البلاد في العشرية السّوداء وما رافقها من تراكمات

(1) الرواية ـ ص49

(2) ينظر: سوسن رمضان-: خصائص النص السردي في رواية تاء الخجل لفضيلة الفاروق ص83.

(3) الرواية ـ ص38.

على المستوى السّياسي والاجتماعي والدّيموغرافي، ولذلك كلّه استندت الفاروق إلى استراتيجيتين زمنيتين متعلقتين بهذا التكثيف هما:

أولاً: تسريع السّرد، وهو استراتيجية سردية تقوم على سرد أحداث ووقائع يفترض وقوعها إبّان ساعات أو أيام أو سنوات طويلة، في مدّة زمنية يسيرة، ويتوصّل إلى ذلك عبر طريقين هما: المجمل، ويتحقّق ذلك عن طريق الاختزال والإيجاز الذي يركّز على الخطوط العريضة دون إيغال في تلك التّفاصيل والجزئيات[1] وبهذا نجد تفسيرا للتّكثيف السّردي في بعض مواطن تاء الخجل، إذ نجد الكثير من الأحداث قد تورد مرّة واحدة ولا يشار إلى أنّها تطلّبت زمنا طويلا، لاسيما عندما تندفع لسرد مغامراتها العاطفية مع نصر الدّين، ويعود بها تيار الوعي لاستذكار كمّ هائل من الأحداث التي جمعتهما معا، بحلوها ومرّها:"... وكيف غادرنا بستان الأشواك بعد البكالوريا، سافرتَ إلى العاصمة وأنا سافرتُ إلى قسنطينة "[2]. طبعا اختزلت الكاتبة كمّا هائلا من الأحداث في عبارات يسيرات، فالرّحلة والدّراسة ولإقامة بالجامعة وبعض تلك المغامرات العاطفية لاشكّ تشغل وعاء زمنيا كبيرا، أقلّه عدّة سنوات. وعادت الرّوائية مرّة أخرى للعمليّة نفسها حين تحدّثت عن معاناة المرأة على وجه الخصوص في تلك المرحلة القاتمة، لتورد متواليات سردية متلاحقة إذ تقول مثلا:"... سنة العار، سنة 1994، التي شهدت اغتيال 151 امرأة واختطاف 12 امرأة من الرّيف المعدم..."[3].

اختصرت الكاتبة، عاما كاملا من الأحداث المرتبطة بالإرهاب، بقتله، واختطافاته، واغتصاباته، في مقطوعة سردية موجزة، في ضرب من تسارع الحكي الذي قد يسعف الكاتبة في البوح بأكبر قدر من القضايا النسوية بأقلّ قدر من الألفاظ والعبارات والصفحات.

ثانيًا: الحذف، ويقصد به إسقاط مدّة زمنية من الحكي، وعدم التّطرّق إليها، اختصارا أو تسريعا للحكي، أو بيانا لعدم أهميتها في المحكي [4]، وهذا ضرب من الواقعية الرّوائية، إذ يستحيل على أي مبدع أن يورد كلّ الأحداث التي وقعت في مرحلة معينة، فما بالنا بحقبة طويلة عرفت زخما حدثيا، مازال موضوعا للأحاديث اليومية والصّحفية والسياسية وغيرها...، تقول الفاروق: "منذ العائلة.... منذ المدرسة... منذ

(1) ينظر: حميد لحمداني- بنية النص السردي – المركز الثقافي العربي- بيروت- الطبعة الأولى 1991- ص 76.
(2) الرواية ـ ص12.
(3) المصدر نفسه ـ ص36.
(4) ينظر: حميد لحمداني- بنية النّص السّردي ص77.

التّقاليد.... منذ الإرهاب، كل شيء عنّي كان تاء للخجل..."[1] تقف علامات الحذف شاهدة على هذا الإجراء السّردي هنا، فالكاتبة لم تسهب في جرد تلك المراحل الزّمنية، لا في عائلتها ولا في مدرستها، وعمدت إلى حذف تلك الوقائع المتعلّقة بها، لقد أخفت ما قامت به العائلة في حقّها، ووارت ما لحقها من تعنت المدرسة، وسترت ما كاله لها الإرهاب، لأنّها بلا شكّ لا تولي كبير اهتمام لكلّ ذلك، فالأهم هو أنّها منبوذة، والجميع يمارس حقّه في رفضها وانتقاصها بأسلوبه الخاصّ، ووسائله المتاحة. فتسارع السّرد، وشاركها القارئ الإبداع لأنّها تركت المجال له مفتوحا، يؤوّل كما يشاء، ويتوقّع تلك الأحداث، فينخرط معها في عقدها الرّوائي شريكا فعّالا، يبدع ولا يكتفي بكونه سلبيا يتلقى الإبداع ويستهلكه فحسب. فالعائلة ربّما رفضت ولادتها، أو ربما حاولت التخلص منها عبر إعطائها لأسرة أخرى، وربما لم تعترف بها وهكذا يتواصل مسلسل التّأويل إلى ما لا نهاية.

تضمن الفاروق بهذا الإجراء، حركية السّرد، وعدم وقوع القارئ في قوقعة الإطناب الذي يورد كلّ صغيرة وكبيرة فيتسرّب الملل إليه. إلّا أن الكاتبة، رأت بعضا من المواقف والأحداث التي تستحقّ التوقّف معها بكثير من الاهتمام، لأنّها ذات صلة كبيرة بالثّيمة الرئيسة في الحكي، إنّها محوره الذي يدور حوله، وعليه يجب طرقه من جميع جوانبه، وقد أسمى النّقاد ذلك بالوقفة وهي نوعان:

أولاً: الوقفة، والمقصود بذلك تلك المحطّات الوصفية التي تورد لتكسير تراتبية السّرد المرهقة للقارئ، وعليه، فالوقفات الوصفية استراحة للقارئ من تتابع السيرورة الزمنية، إنّها تعطيل للزّمن، وفاصل يستأنف بعده الحكي تدفّقه، ويسترجع به القارئ أنفاسه[2]. ومن المقاطع الوصفية في الرّواية:" تبدو المآذن غائبة في حلم ما، تعانق البنفسج في السماء، وكأنّها في حالة حبّ، النّاس يردّدون: الله أكبر..."[3]. بعد أن أحسّت الفاروق أنّها أرهقت القارئ بتتبع كلّ ما جرى لها مع البطلة يمينة في المستشفى العسكري حيث تمكث، منحت له فرصة استراحة، تكون رابطة مع ما سيأتي من أحداث، وصفت المساجد، التي من المفترض أن تكون فضاءات تنشر قيم التّسامح والفضيلة، وبالغت في الثّناء عليها، لتخبرنا فيما بعد أنّ هذا الفضاء الرّوحي المسالم قد تغيرت مبادئه، وانقلبت قيمه إذ حاد عن وظيفته الأساس، ليكون بؤرة ينطلق منها التعصّب ليضرب بيده الملوثة الجزائر بكل أطيافها وربوعها، لقد أصبح المسجد بعدها أسيرا في أيدي بعض الجماعات

(1) الرواية ـ ص11.

(2) ينظر: حميد لحمداني- بنية النّص السّردي ص76.

(3) الرواية ـ 51.

المروّجة لفكر إقصائي عدواني لا يعترف إلّا بالحديد والنّار.، وفي مقطع آخر تقول الفاروق: "... ها هو جسر ريمة، تشدّ الحبال ماضيه العتيق في الانتحار..، ها هو القعر المخيف لوادي الرّمال، حريص على إخفاء أسرار موتاه..."[1] نقلت الفاروق حوارها المطوّل مع رئيس التّحرير، والسّجال الكبير بينهما حول قضية المغتصبات، ثم أعقبته بوقفة وصفية، وصفت فيها الجسر الذي انتحرت منه الفتاة "ريمة" متحدّثة عن قعر عميق، بما يحمله من دلالات التّيه والضّياع، والخطر، ثم عن الرّمال التي توحي بصعوبة الحركة واستحالة التّنقل، إنّها تتحدّث عن أسر من نوع خاص، فريمة "المرأة" حاصرها واد عميق، وتملؤه الرّمال، لتنطلق بعدها في سرد تفاصيل هذه الحادثة المروّعة التي ذهبت بروح هذه الطّفلة المغتصبة.

ثانيًا: المشهد، ويعني تلك المقاطع التي يقارب زمن سردها في الرّواية زمن القصة، فزمن الوقوع في عمومه يورد شبه مطابق لزمن القصّ [2] وتكون غالبا مقاطع حوارية مثل الحوار الذي دار بين "خالدة" و"يمينة" حول الممرضة صليحة:

"- وهل تعرفني؟

- حدّثتها عنك وأنا في الطريق إليك، إنّها بالطّابق التّحتاني.

- وهل يمكنها أن تترك عملها وتأتي من أجلي؟

- لا تهتمي بهذا الأمر. "[3] فزمن وقوع هذا الحوار على فرض أنّه حقيقي لن يكون أطول ممّا استغرقته الفاروق في سردها له، إنّه أسئلة وأجوبة، لا فرق في مدّتها بين أن تكتب أو أن تنطق مشافهة، فزمن القصّة لا ينأى كثيرا عن زمن السّرد، و المقاطع من هذا النوع عديدة في المدوّنة، هدفها ابتداء الإيهام بالواقعية، إذ الزّمن أحد أهمّ ما يجعل الإبداع الرّوائي يختلف عن القصّة الواقعية.

وعليه فقد استطاعت الكاتبة عبر الوقفات الوصفية والمقاطع المشهدية الحوارية أن تريح القارئ من الإنهاك الذي ناله من تتبع الأحداث وملاحقة الشخصيات في المتن الرّوائي.

(1) الرواية ـ 63.

(2) ينظر: سوسن رمضان: خصائص النّص السردي في رواية تاء الخجل لفضيلة الفاروق – ص55.

(3) الرواية ـ 65.

7) المكان:

لكلّ حدث روائي إطاره المكاني الذي يضبطه ويوجّهه، إذ يؤدّي دورا وظيفيا، وقد أخضعه النّقاد إلى مقاييس مرتبطة بالاتّساع والضّيق، وكذا بالانفتاح والانغلاق، والثّبوت والحركة وغيرها، وقد حضرت هذه التّقسيمات للفضاء في الرّواية على النّحو التّالي:

1.7 الأماكن المفتوحة:

ويقصد به المكان الذي لا تحدّه قيود مادّية ضيقة، ولا قيود عرفية صارمة، وهو ضدّ الأماكن المغلقة، وقد تكون " أماكن ذات مساحات هائلة توحي بالمجهول، كالبحر،...، وتوحي بالسّلبية كالمدينة، أو أماكن ذات مساحات متوسطة مثل الحيّ، حيث يوحي بالألفة والمحبة... وفضاء هذه الأمكنة قد يكشف عن الصّراع الدّائم بين هذه الأمكنة كعناصر فنّية، وبين الإنسان الموجود فيها" [1] وقد كثرت هذه الأماكن في "تاء الخجل" وتنوّعت ومنها:

- **قسنطينة:**

مكان معروف، تكرّر ذكره في الرواية، وركّزت عليه الروائية وجعلته مهوى فؤاد البطلة "خالدة" حتى أنّها وصفته وصفا دقيقا جعله ينافس "خالدة" في البطولة: "قسنطينة وأشجار الصنوبر، والمسرح، ودار الإذاعة والتلفزيون، وحفلات الصّيف وسهرات رمضان، وبكاء الشّتاء ورقصة الضّباب على الجسور وغبطة الشّوارع بالمالوف..."[2]. ومن فرط تعلّق خالدة بهذا المكان، فقد وصفت فيه كلّ شيء، حتى بعض الأنواع الموسيقية الرّائجة بالمنطقة، وبعض الإدارات الحكومية، كيف لا يكون ذلك، وأحداث الرّواية تفرّ منها كلّ حين لترجع بها إلى قسنطينة. التي جعلتها موحية بكلّ معاني الحبّ والنّقاء والجمال، المشوب بشيء من الغدر، غدر الأحبّة واختلاط الحق بالباطل، وهكذا شأن كبريات المدن، تمتزج فيها النيات الطّيبة بأطماع الانتهازيين.

- **آريس:**

إنها منطقة جبلية تقع في منطقة الأوراس شرق الجزائر، رغم أنّها تبدو منطقة واسعة، إلّا أنّها تخنقك بقوانين عرفها الصّارمة التي لا تحابي أحدا، كلّ شيء فيها مدعاة للملل، الجميع هنا يقدّسون العادات ويبجّلون الأعيان، والمرأة عندهم مخلوق لا قيمة له ولا وظيفة، إنّها فقط للمضاجعة والإنجاب وخدمة الرّجال:

(1) مهدي عبيدي: جمالية المكان في ثلاثية حنّا مينه – منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب– وزارة الثقافة– دمشق– دط–2011– ص 95.
(2) الرواية ـ ص 13

"... آريس مزعجة.. كثيرا ما قلت لك ذلك، رجالها مزعجون، ونساؤها ثرثارات وأطفالها مخيفون..."[1] ارتبط هذا المكان إذن عند خالدة بكلّ ما هو سلبي، فالرّجال والنّساء والأطفال كلّهم يشكّلون طوقا يلفّ رقبتها، لم تجد العزاء في محنتها من أحد، لقد تواطأ الجميع على عدائها. والأمكنة المفتوحة في المدوّنة كثيرة تتضح في الجدول الآتي:

الكلمة	الصفحات	عدد التكرار	ملحقات المكان	دلالتها
حاسي مسعود	14	2	بعيدة	دلالة المادّية وتغير القيم
سكيكدة	39	2	موطني الأصلي، مدينة صغيرة	تحمل دلالة الحنين إلى مسقط الرّأس، الدفء الرّوحي
المسرح	39/38	2	واسع، منظّم، مظلم	التّعبير عن الذّات، الإبداع، الكيل بمكيالين
الشّارع	89	4	الشّارع، السّور الخلفي، الشّباك المطلّ على الجانب الآخر	الهمجية والتعنّت، والعدائية
الوطن	95/94/93	91	الوطن، بلادنا، ce blède، الجزائر	الأمّ العاجزة عن إنقاذ أبنائها، الموت المتربّص بالجميع
قسنطينة	/85/14/13 88	83	جسر سيدي مسيد، سيدة السّلام، الجامع الكبير، حي القصبة	الحبّ والجمال، والعشق الأبدي

2.7 الأماكن المغلقة

وتتّصف بالضّيق وبالحواجز الظّاهرة المعيقة لحريّة التنقّل ضمن الفضاء، وقد حفلت المدوّنة أيضا بهذه الأماكن، نوجز بعضها على النحو الآتي:

(1) الرواية ـ 25.

وهناك أماكن مغلقة كثيرة جدّا في الرّواية، كالغرفة، ومقرّ الحزب ودور النّشر، وغيرها، واللّافت أنّها في مجملها توحي بمعاني سلبية، تتعلّق بقهر الأنوثة وكسر هويتها، وبيان ضعفها وعجزها وسذاجتها، إلّا في القليل النّادر. وحتى تلك الأماكن التي يفترض أن تدلّ على قيم إيجابية، حوّلتها الكاتبة هنا إلى مفارقة تنقلب فيها أدوار تلك الأماكن، فالمستشفى مثلا لم يعد دالّا على الصّحة بل أصبح رمزا للموت، فهناك تنتحر المغتصبات، وهناك تموت العشرات من النّساء المفجوعات في شرفهنّ وأجسادهنّ، وهناك تجري عمليات الإجهاض لتزهق أرواح أطفال لا ذنب لهم وهكذا...

الكلمة	الصفحات	عدد التكرار	ملحقات المكان	دلالتها
البيت	20/19/18	26	بيت من طابقين، به ستّ عشرة غرفة، يحيط به سور عال يسمى الحوش	يوحي بالحصار والخناق، وتقييد الحرّيات، وانتهاك حقوق المرأة
المستشفى	43/52	4	كيس الدّم المعلّق قرب سريرها، الغرفة الواسعة ذات الثلاثة أسرة	يوحي بانتهاك الأنا، ترميم جروح الذّات، بالمرض والإهمال
ا-لضّريح /المزار	38	2	ضيق، طاهر، تحت جسر سيدي مسيد	يوحي بالسّذاجة، والبساطة، وانتشار الخرافة
مقرّ الجريدة	34	1	مزيج من المعارضين والعلمانيين	طغيان المصالح الشّخصية على القناعات والمبادئ
الجامعة	13	1	الحي الجامعي بن عكنون	فضاء الثّقافة والعلم وتنمية المهارات، واكتساب القناعات
المدرسة	47/85/55	7	الثّانوية كانت بعيدة، ذات نظام داخلي	توحي بقيم العلم والفضيلة، كما توحي هنا بالأمل المفقود والحلم الضّائع

والذي يلفت الانتباه أنّ الشّارع الذي يفترض أن يكون ملاذ المستضعفين، كان أقلّ الأماكن ذكرا، رغم تأفّف البطلة الدّائم من بيتها وعائلتها، ومن المفارقات أيضا أنّ مدينة قسنطينة، والوطن، رغم أنّها أبدت انزعاجها منهما في كثير من المقاطع، فقسنطينة مخادعة، ولم تعد كما كانت، والجزائر أصبحت مقبرة، وأصبح الاقتتال عادتها السّيئة، رغم كل ذلك كان المعجم الدّال عليهما أكثر المعاجم المكانية المتردّدة في المتن الرّوائي، وهذا دليل على حبّها للوطن، وعلى أن انزعاجها إنّما كان من بعض التّصرفات المشينة بحقّ النّساء في العشرية السّوداء، وليس من المكان في حدّ ذاته.

8) الوصف:

الانسياب السّردي قد يرهق القارئ، خاصّة في تلك المقاطع التّي تغلب فيها الحركة، ممّا يجعل الرّوائيين يستعينون بمحطّات لاستراحة القارئ، فلا يجدون أفضل من الوصف لهذه المهمّة، وإن كان الأمر يبدو حاملا لقضيّة عويصة هي:" التّعارض بين البعد المرجعي والبعد اللّفظي، أي في كيفية تحويل المرئي إلى مقروء فبما أنّ الوصف ينصبّ على الطّبيعة أو الشّيء أو الشّخصية فإنّه يحاول ترجمة المرئيّ إلى لغة، خلال هذه العمليّة تبدو المفارقة بين المشهد اليومي والمشهد الوصفي فالأوّل يقدّم أشياء تُروى وتُلمس أمّا الثّاني فيقدّم جملة من الأشياء ينبغي تصوّر دلالتها بصريّا"[1]، ولهذا استعانت الفاروق بمقاطع وصفية كثيرة، تعدّدت وظائفها منها:

1.8 الوظيفة الإخبارية:

حينما أرادت الفاروق أن تنقل جملة معارف للقارئ عن طريق الوصف[2]، كإخبارنا عن بعض الفقر المدقع الذي يعانيه عامّة السّكّان في قسنطينة، وعن طرائقهم المختلفة في التّكسّب: "... ها هو القعر المخيف لوادي الرّمال، حريص على إخفاء أسرار موتاه، ها هي المستشفى على بعد مئة متر، وأطفال هنا وهناك تحت أشجار هذه الحديقة يبيعون السّجائر، وتحت الطّاولات يبيعون المخدّرات، قسنطينة الجميلة... وحده الفقر تطاول على عفّتك، أنت المدينة التّقية التي كانت لا تدخلها الخمور، مات تاريخك الجليل وأصبحت حدائقك تعجّ بالشّواذ والسّكارى والمخدّرات "[3].

(1) عبد اللّطيف محفوظ- وظيفة الوصف في الرّواية – الدّار العربية للعلّوم ناشرون- الجزائر- دط- 2009 ص 21.

(2) ينظر: الصّادق قسومة- طرائق تحليل القصّة – دار الجنوب للنّشر- تونس- دط- 2000 ص203.

(3) الرواية ـ ص73.

استطعنا عبر المقطع الوصفي التّعرف على جملة من الحقائق الدّيموغرافية المتعلّقة بقسنطينة، إنّها مدينة جميلة، تكثر بها الحدائق، يسكنها أطفال يمتهنون بيع الدّخان والمخدّرات، ويكثر فيها الشّواذ والسّكارى، وهي التي كانت في القديم مدينة تقية على حدّ تعبيرها، إذ هي مدينة الشّيخ عبد الحميد بن باديس، فلا سكر ولا نفاق.

2.8 الوظيفة التّعبيرية:

ويقصد هنا الوصف الذي يرمي إلى التّعبير عن أحوال الشّخصيات وقيمها المتعدّدة [1]، وسلوكاتها المختلفة داخل النّص السّردي، وربّما اقترن وصفها بوصف البيئة الطّبيعية والصّناعية أحيانا لما بينهما من تداخل وتأثّر وتأثير من أمثلة ذلك ذكر بعض أوصاف الشّخصيات مادّيا ونفسيا:" سأحدّثك عن والدتي إذن، طويلة وجميلة ولم تنجب غيري، وغير ذلك لم تكن تنتمي لبني مقران، إذ جاءت من خارج أسوارهم، وقد تعرّف عليها والدي في مدرسة الرّاهبات، أحبّها وأحبّته، فطلّق ابنة عمّه "جوهرة " وتزوّجها"[2].

تبيّن الكاتبة من خلال هذا المقطع بعضا من قيم الشّخصيات، فأمّها كانت راهبة، وأبوها لم يكن يحبّ ابنة عمّه، ككلّ أطراف ذلك الزّواج التّقليدي الذي يفرض فيه الزّوج على الزّوجة، كما أنّ أهالي بني مقران في عمومهم يعانون الكبت والخنق والدّليل أنّها عبّرت عن موضوع اختلاف والدتها بقولها: خارج أسوارهم، والسّور كما هو معلوم دالّ على الحصار والمحافظة، وإن كان يدلّ أحيانا على الحماية، فهي الحماية من موجات تحرّر المرأة التي كانت تحوم حول المنطقة شرقا وغربا.

3.8 الوظيفة التّزيينية:

وهذا الضّرب من أضرب الوصف "فنّي خالص، يهدف إلى إثارة القارئ، وإغراء مشاعره والتّأثير في وجدانه، مع الإيهام بالواقعيّة طبعا "[3]. إنَّ هذه المقاطع الوصفيّة كثيرة في الرّواية، وقد أرادتْ الفاروق ألّا تغلب الحسّ الواقعي في الرّواية فحسب، بل لا بدّ من حضور الجانب الجمالي أيضا. ومن نماذج هذا النّوع

(1) ينظر: ينظر: الصّادق قسومة- طرائق تحليل القصّة ـ ص208.

(2) الرواية ـ ص16.

(3) ينظر: الصادق قسومة- طرائق تحليل القصّة – ص 262.

في المدوّنة ما أوردته الكاتبة في وصف قسنطينة:"... تبدو قسنطينة أكثر بلاغة، فاتنة كما لم تكن من قبل، شاعرة كما لم تكن أبدا..."[1].

إنَّ هذا المقطع يغلب عليه الخيال المجنّح والتّدفق العاطفي، حتى لم يعد ينقصه إلّا الوزن والقافية ليكون شعرا خالصا، فقسنطينة شاعرة، فاتنة، وذات بلاغة، وحضر التّشبيه والاستعارة والمجاز، وتوارت التّعبيرات المباشرة خلف حجب الفنّ.

9) العُقد:

تنوّعت العقد في الرّواية، إلى درجة جعلت كلّ أحداثها تصلح لتكون عقدة ننتظر انفراجها، فمشكلة البطلة مع حبيبها، وفراقهما غير المنتظر، وجهود خالدة لإصلاح العلاقة بينهما، يمكن أن تكون عقدة مركزية في الرّواية، ومن العقد البارزة في الرواية، نذكر:

* اختطاف يمينة، واغتصابها، ورفض استقبالها، ومعاناتها من آلام النّزيف، وحالتها الهستيرية التي تدخل فيها في كلّ حين، ثم نجد عقدة أخرى في قول الروائية: "... كم... تمنّيت أن أرى أحدا من أهلي قبل أن أموت، فإذا بالله يستجيب لي، جئتِ أنتِ..."[2]. إنها حالة ضعف وجداني وإرهاق نفسي، جعل يمينة تؤجّل رغبتها في الحياة، إنّها تريد اليوم فقط أن ترى أهلها قبل الموت، وذلك كاف ليهوّن عنها غصصه ومواجعه.

* إنَّ علاقة خالدة برئيس التّحرير، وإصراره على كتابة موضوع حول النّساء المحرّرات المغتصبات اللواتي يعرف جميع أهالي القرية هوياتهنّ، ورفضها للكتابة في الموضوع، إلّا باقتراح العقوبة المناسبة لهؤلاء، هي أيضا تأزّم يمكن أن يجعل عقدة من عقد النّص الرّوائي:

"– نحن لسنا القانون، نحن الصّحافة.

قاطعته أنا أيضا صارخة: نحن سخافة.

ضرب بقبضته على الطاولة:

– ما الذي أصابك اليوم؟..."[3]

(1) الرواية – ص68.

(2) المصدر نفسه ـ ص48.

(3) المصدر نفسه– ص60.

إنّها الآن في ورطة، إذ التقى عليها الواجب المهني والجانب الإنساني، فلا هي حرّة لتكتب ما تشاء بالطريقة التي تشاء، ولا هي مخيّرة في أن تعارض أوامر رئيس تحريرها فتفقد بذلك وظيفة هي في أمس الحاجة إليها.

* العلاقة بين: "خالدة" و"أحمد"، وإصرار العائلة على تزويجهما رغم رفضهما لذلك، ووقوف الجميع ضدّهما، وقلة الأنصار والمساعدين.

* وهناك عقد أخرى حفلت بها الرّواية مثل قول الروائية:

"... أمّا أحمد فقد فاجأني ذات يوم في الجامعة، كان مختلفا تماما عن أحمد الذي أعرفه في البيت، في عينيه جرأة لم أرها من قبل، قال لي:

- يجب أن نرفض أن يقرّروا مصائرنا.

فهمته: كان يقصد موضوع الزّواج.

- أنا رفضت.

- أنتِ هربتِ، وهناك في بيتنا القرار أُتُّخذ، وطبعا لا تعرفين ماذا حدث بعد اعتقال محمود لقد استجوبونا كلّنا وربّما نحن تحت المراقبة، ويقول البعض إنّه قد تُلفّق لنا أي تهمة، خصوصا بعد أن عثروا على أسلحة مخبّأة في خمّ الدجاج، بالنّسبة لي قام صديق بتسجيلي في جامعة: "غرونوبل"، وسأسافر بعد شهر أو شهرين، سأحاول أن أجد عملا قبل بداية الموسم الدّراسي.

قاطَعْته: جميل جدّا، أين المشكلة؟

أجاب وهو يبتسم: المشكلة أنّ الجميع قرّر أن نتزوّج قبل أن أسافر..."[1].

إنها ورطة أخرى تقع فيها "خالدة" حتى بعد اعتقال "محمود" الذي قرّرت العائلة تزويجها منه، فالجماعة قرّروا مرّة أخرى في الموضوع نفسه، وبالطّريقة نفسها، قرّروا أن يزوّجوها من "أحمد"، دون علمها أو موافقتها لتتنازعها الحيرة والقلق من جديد.

(1) الرواية- ص30.

10) النّهاية:

على عادّة الرّوائيين المتشبّعين بفكر التّجريب في السّرد، عمدت الفاروق إلى إدخال القارئ في دوّامة الفضول السّردي الذي حقّقته عبر اختيار نهايات مفتوحة لكلّ تلك العقد، فلا قصّتها مع أحمد انتهت لنعلم المصير الذي آلت إليه علاقتهما، ولا يمينة رأت عائلتها، أو دُفِنت كما يليق بكلّ الموتى، ولا خالدة أخبرتنا عن تصرّفها مع رئيس التّحرير، فهل كتبت حول المغتصبات لتنال رضاه، أم واصلت شدّ الحبل معه، كلّ النّهايات هنا كانت ضبابية وهلامية، تتراءى لك معها كلّ الاقتراحات، فإن شئت أن تزوّج خالدة مع أحمد، ليسكت أهل الحيّ فافعل، وإن أردت أن تأتيَ بأهل يمينة لرؤيتها وهي جثّة هامدة، لإكرامها ميتة بعد أن ظُلمت حيّة فلك ذلك، وإن أحببت أن تأتي بنصر الدّين نادما متذلّلا ليجبر علاقته مع خالدة، كان لك ذلك. لقد رحل الجميع، حتّى البطلة آثرت وجهة مجهولة على وطنها، بعد أن أرهقتها الأزمات التي حاصرتها من كلّ وجهة، أحمد لم يذكر بعد ذلك مطلقا، تغيرت بوصلة السّرد واختارت يمينة تاركة العقد الأخرى مفتوحة على آلاف علامات الاستفهام.

المبحث الثاني: تمثلات الهوية النسوية بين الضياع والاسترجاع

أَصَّلَتْ الرّواية بصفة مباشرة وجريئة لمباحث من صميم الفكر النّسوي، متناولة موضوعات حسّاسة، بعضها تجاوز الجرأة ليبلغ الطّابوهات مفكّكة الكوجيتو الباتريارکي المتسلّط على الذّات الأنثوية منذ عهد القبيلة والجواري، إنّها تحريض على تحريك عوالم الهوية النّسوية واستفزاز لحاشية الباتريارك باختلاف مسمّياتهم، ويمكن الحديث عن هذه التّمظهرات عبر الغوص في مَتْن النص الروائي وفضاءاته.

1) مرحلة ضياع الأنا / الذّات النسوية:

ظلّ وضع المرأة هامشيا عبر التّاريخ البشري فقد أُجبرت عبر الزّمن على الخضوع لإرادة الرجل من خلال إقناعها بفكرة النّقص البيولوجي أو الذّهني رغم " أنّها منذ الأزل برهنت على دهاء عظيم وحسن تدبير، كما برزت في مجالات الفنّ والفكر والثّقافة والإبداع بصنوفه وأضربه، شاعرة مجيدة وناثرة قديرة، ومفكّرة فذّة، وناقدة متبصّرة، واستطاعت أن تكون مربّية وطبيبة وتاجرة وغيرها [1]. وقد عمدت الفاروق إلى الحديث عن كلّ تلك التّلونات التي تقلّبت فيها المرأة في مرحلة حسّاسة من تاريخ بلادنا، وقد تردّدت لفظة المرأة باشتقاقاتها وتلوّناتها بشكل لافت يحيل على أنّها موضوعة رئيسة اتّكأت عليها الرّوائية محاولة طرقها من

(1) محمد بدر معبدي: أدب النّساء (في الجاهلية والاسلام) – مكتبة الآداب– مصر– 1980– ص 04.

جوانب عديدة، فذكرتها صراحة، وتلميحا وبإحالة بالضمائر الدّالة عليها، وبأسماء إشارة مؤنّثة، إلى غير ذلك والجدول الإحصائي الآتي سيقرّب المسألة أكثر:

المعجم	عدد كلمات الرواية	كلمة مرأة / نساء	قرائن لغوية محيلة على المرأة	أسماء لشخصيات نسوية
التّكرار	12852	179	196	86
مثال من المدونة	/	رغم أنّ البعض لا يصافح النّساء[1]	قالت بتأنّ إنّها طفلة[2]	فتحضرني مقولة "لَلاَّ عيشة"[3]
النّسبة المئوية	٪100	٪93 .01	٪52 .01	٪66

- **تحليل نتائج الجدول:**

يبين التّأمّل في نتائج هذا الجدول الإحصائي، بشكل واضح، أنّ الحقل المعجمي الدّال على المرأة تجاوز نسبة 04٪، وهي نسبة معتبرة مقارنة بجملة الوحدات اللّغوية المستعملة في الرّواية، إذ نافست حتّى تلك الوحدات الأساس التي لا غني لروائي عنها، من حروف عطف وروابط منطقية وغيرها، وهو دليل – لا شكّ فيه- على أنّ الموضوع الرّئيس في هذه المدوّنة الرّوائية كان المرأة وهمومها وتطلّعاتها. وبيان اكتسابها قدرات ومؤهّلات تماثل ما لأخيها الرّجل إلّا في بعض الجوانب الحسّاسة التي تميّز أحد الجنسين عن الآخر.

التّعويل على الفوارق البيولوجية والفكريّة لبناء برج عاجي يطلّ منه الرّجل على المرأة يبقى مجرّد أوهام وبضاعة مزجاة لا يصحّ الرّكون إليها ولا الاستئناس بها، إنّما هي علل العاجزين، والدّليل أنّ النّساء قد أثبتن قدرتهنّ الكبيرة على التّسيير والإبداع والقيادة، ومن القضايا ذات الصّلة بهذه الذات النّسوية التي عالجتها الفاروق نذكر:

1.1 تشظّي الهوية الأنثوية (الغربة النّفسية والضياع الوجودي):

من تمثّلات ضياع الهوية في رواية تاء الخجل، الشّعور بالعدمية والعبث، وغياب الهدف الواضح، كل ذلك يؤدي للسّقوط في النزعة العدمية والشّعور بفقدان الذّات، لأنّ الإنسان أثبت فشله في فهم الواقع أو

(1) الرواية ـ ص 34.
(2) المصدر نفسه- ص 15.
(3) المصدر نفسه- ص 37.

ترقيته، وأكّد أنّ الحقيقة غير موجودة إلّا في التّنظيرات المثالية التي يعسر تنزيلها [1]. وتبلغ الفاروق أشدّ درجات العدمية، لأنّها صدمت بواقع تلفّه الجثث، ولا يعير للحياة أي اهتمام، حتى أصبحت الموت راحة للنّفس ومطمعا للفؤاد، تقول الرّوائية:"... سنوات الموت تلك علّمتني أنّ الحياة هباء..."[2]. وقد كانت الحياة في تلك الحقبة المريرة من تاريخ الجزائر الحزين فعلا هباء، فالموتى في كلّ مكان، والجنائز تشيّع في كل حين، وأخبار الموت الأسود لم تعد تقلق أحدا، وأصبحت روتينا يوميا ألفه الجزائريون. تقول في موضع آخر عن الموضوع نفسه:"... الموت لا تعنيه طقوس الحياة..."[3]. انتقل الموقف من مجرّد رُهاب للموت عند الشّخصية التي تحاورها الصّحفية في هذا المقطع (يمينة)، إلى علاقة ودّ وأخوّة، فلا تكاد يمينة تتحدّث إلّا وتذكر الموت في حديثها، وهذا شعور طبيعي لدى عامّة البشر، فالموت موضوع يقتحم أفكارنا في كلّ لحظة، إمّا لأسباب خارجية، تتمثل في موت ذوي القرابة أو من يعزّ علينا فراقهم، أو لأسباب داخلية تؤذن بقرب الأجل[4]، كمرض شديد مثلا كما هو الشّأن هنا عند يمينة التي أصيبت بنزيف داخلي حادّ جعلها تنتظر الموت المحقّق وتتوقّعه دائما.

وضمن الزّخم الباترياركي المدوّي، حيث لا قيمة للمرأة، ولا وظيفة لها إلّا تقديم الطّعام والمضاجعة في الفراش، توثّق الفاروق لهذه الممارسات السّلطوية الذّكورية في الكثير من مقاطعها السّردية، إذ تقول:"... أمّا ما يجعلني فعلا أفقد أعصابي، فهو فترة الغداء يوم الجمعة، إذ علينا نحن النّساء أن ننتظر عودة الرّجال من المسجد، وبعد أن ينتهوا من تناول الغداء يأتي دورنا نحن النساء، كنّا جميعا نجتمع عند العمّة تونس، وكنت أكره ذلك التّقليد الذي يجعل منّا قطيعا من الدّرجة الثانية...."[5]. هكذا عبّرت الكاتبة عن انتظار النّسوة أزواجهنّ حتى أوقات متأخرة من أجل أن يأكلن بعدهم، إذ لا يجوز أن تسبق إحداهنّ زوجها في تناول الغداء، اعتبرت الفاروق ذلك كلّه تصنيفا للمرأة في الدّرجة الثّانية، بل عبّرت بمصطلح عنيف يوحي بشدة وقع ذاك العرف عليهن، اختارت لفظة " قطيع" بما تحمله من دلالات الإهانة والانسياق دون أدنى تفكير للرّاعي، وهو تماما تصرّف النّساء اللّواتي لم تتساءلن عن السّر في ذلك الطّقس الذي اعتنقنه منذ القدم

(1) ينظر: فرج عبد القادر طه- معجم علم النّفس والتحليل النّفسي ص 274

(2) الرواية ـ ص 35

(3) المصدر نفسه- ص 66

(4) ينظر: أحمد محمد عبد الخالق: قلق الموت – عالم المعرفة- الكويت- عدد مارس 1987- ص37

(5) الرواية ـ ص 24

ومارسنه، تلك الحيوانات الولود التي تلد في صمت وتحتجز في صمت وتذبح في صمت، لا رأي لها ولا مشورة معها إنّها: "ليست سوى كائنات خرساء، لا تفعل شيئا ولا تنطق بشيء..."[1].

هكذا على كلّ كانت نظرة أغلب المجتمعات للمرأة آنذاك، وحتى تلك التّجمعات التي تسمي نفسها متنوّرة ومتحضّرة، ومع كل موقف مماثل ازدادت معاناة المرأة الوجودية وظمؤها الانطلوجي وشعورها بالقلق والضّياع، وإحساسها الحادّ بالمرارة والتّغرّب النّفسي الذي أحالها على تقاعد إجباري، قدّمت فيه استقالتها من كلّ مظاهر الحياة، إلّا ممّا يشبع رغبات الرّجال، وما يخدم مصالحهم وهي مع ذلك كلّه تلقى صنوف الحرمان، وأضرب الإقصاء فلا تكاد تجد نصيرًا أو معينًا من بني جلدتها كما نقلت الفاروق. التي اعتبرت في حوار تلفزيوني لها الأنوثة كارثة، فقالت إنّها تُعاقب وتقصى لأنّها أنثى وإنّ عليها أن ترتدي لباسا معينا لأنّها أنثى، وعليها ألّا تدخل بعض الأماكن لأنّها أنثى أيضا [2]

2.1 التّهميش والانتقاص، مخلوق من الدّرجة الثانية :

تستعين الفاروق في رحلة الانتقال بين عوالم الأنثى والوقوف على استلابها وعبثية وجودها في عالم الانغلاق إلى جملة من الحجج اتّكأت عليها لتستجلي تفاصيل الذّات الأنثوية الموشّحة بحلي القمع والرّدع والحصار وما يفرضه ذلك من تضحيات قربانية أنثوية على شاكلة الدّيانات القديمة [3]، فالمرأة لم تكن صالحة عندهم إلّا للمتع المؤقّتة أو لاسترضاء الآلهة الغاضبة أو لتهدئة ثورات الطبيعة، لقد كانت دماؤها التي في عروقها رمزا للفداء من أجل أن يحيا غيرها، واستمرّ الوضع هنا كما تنقل الفاروق، إذ على المرأة أن ترضى بالزّواج قربانا لسعادة والدها، أو استرضاء لآلهة من نوع آخر، آلهة العرف الذي يقوم على معابدها كهنة في صورة مختلفة. تقول الفاروق: ".... فمَن يعرف رحمة الإسلام من كلّ هؤلاء، لا أحد... فالبعض يغتصب النّساء باسمه... والبعض ينبذهن باسمه، والبعض ينكر أنّهنّ ضحايا باسمه... ووحدهنّ المغتصبات يعرفن معنى انتهاك الجسد، انتهاك الأنا..."[4]. فقد قرنت الكاتبة بين انتهاك الجسد وانتهاك الأنا، لأنّ الجسد شيء

(1) عبد الله محمد الغذامي – المرأة واللغة–2– ثقافة الوهم– مقاربات حول المرأة والجسد واللغة – المركز الثقافي العربي– الدار البيضاء – بيروت– ط 2– 2006 ص 39

(2) حوار مع فضيلة الفاروق– برنامج ثقافة– قناة فرانس 24– بتاريخ 10 مارس 2015

(3) ينظر: رفيقة محمد دودين– خطاب الرواية النسوية العربية المعاصرة– ثيمات وتقنيات – منشورات أمانة– عمان– 2008– ص 445

(4) الرواية ـ ص 56/55

مقدّس عند المرأة على وجه الخصوص، فإن أضفنا إلى ما سبق عرفا فاسدا، يرمي بالعبء في الرّذيلة عليها وحدها، وأكملنا بتحجّر في عقليات القائمين على الأسرة آنذاك، ازداد الأمر تأزّما.

إنّ طبيعة الجسد الأنثوي باعتباره كيانا أوّليا متعدّد الدّلالات يخترق بإلحاح جملة من العلوم التي ظاهرها التباعد أو التنافر، من طبّ، وعلم اجتماع وعلم نفس ثم مبحثا بارزا في الفلسفة الوجودية المتحوّلة من اللامرئي إلى المرئي، ومن الغائب إلى الحاضر(1)، ثم أخيرا النّقد بأنواعه ومدارسه، خاصّة تلك التوجّهات الباحثة في التّشفير والدّلالات المبطّنة، كلّ ذلل جعل الرّواية موطنا خصبا شخّصت مشرحة النّقد كثيرا من دلالات الجسد الثّاوية في أثاثه السّردي ومن أمثلته، ماورد في المقطع السّردي السالف، من ربط للجسد بالأنا، في تعبير بالمرئي: "الجسد" عن اللّامرئي "الذّات" على شاكلة الوجوديين المعاصرين. ولم يقتصر تهميش الأنثى على استباحة جسدها، بل تجاوزه إلى مصادرة حقّها في التّفكير، فالرّجال في "آريس" هم من يفكّر ويقرّر وما على النّساء إلّا تلقي بياناتهم بالقبول والرّضى.

ومن المقاطع الدّالة على الانتقاص في المدوّنة: "... إنّني أرشق بالحجارة من طرف الأطفال، والجمهور نفسه الذي يصفّق لي ليلا بعد العرض، يصفني بالعاهرة نهارا، فهل تظنّين أنّني سأواصل هذا النّوع من الحياة..."(2). وبعد انتهاء تلك النّشوة المحمومة من النّظر إلى النّساء في خشبة المسرح، واستهداف مواطن الفتنة فيهنّ، يوصفن بأقبح النّعوت، إنّهن فنّانات في اللّيل، وعاهرات في النّهار، لا أحد يقدّرهنّ، بل تعدّى العنف ضدّهنّ الجانب اللّفظي إلى الضّرب بالحجارة من الأطفال، من جيل الغد الذي لقّنوه هذه الأفكار العدائية تجاه المرأة، وأرضعوه تهميشها مع لبن أمّه المرأة أيضا. لم يقف معها أبوها أو أخوها، حتّى إنّها تُحرم من الدّراسة بسبب وبغير سبب تقول الفاروق عن يمينة: "... توقفتُ عن الدّراسة حين كان عمري أربعة عشر سنة، لم يوافق والدي أن أدخل ثانوية آريس ذات النّظام الدّاخلي..."(3). إنّها محطّ أنظار الكلّ ومثار الشّك والرّيبة، لا يمكن الوثوق بها لذلك لا يُسمح لها بالدّراسة في مؤسّسة تعمل بنظام داخلي، تضرب

(1) ينظر: نورة قنيفة- الجسد الأنثوي ودلالته الرّمزية في قراءات أنثروبولوجية متعدّدة- مجلّة التغير الاجتماعي- جامعة محمد خيضر بسكرة- العدد الرابع ص 463.

(2) الرواية ـ ص39.

(3) المصدر نفسه- ص47.

بعنف وشدّة من زوجها لأقلّ خطأ أو أبسط سوء فهم، تقول الفاروق:"... في تلك اللّيلة ضرب عمي بوبكر العمّة نونة ضربا مبرحا..."[1].

وربّما وصل الأمر إلى وضع حدّ لحياتها بمنتهى البساطة، لأنّها العار والخجل، تقول الكاتبة: "... اكتشفت بأنّ الوالد هو من رمى بابنته من على الجسر، نسي النّاس الاغتصابات وأصبحوا يفكّرون بريمة، قال إنّه خلّصها من العار لأنّها اغتصبت..."[2]. والمتأمّل في هذا المقبوس يقف على أمور في غاية الأهمية، أوّلها أنّ أقرب النّاس إلى المرأة والدها، قد ألقى بها من جسر عال ليتخلّص منها، والآخر أنّ المصائب ينسي بعضها بعضا، فجميع أهل القرية قد نسوا اغتصاب ريمة ومن معها من النّساء بعدما شاهدوا ما هو أعظم من الاغتصاب، والأخير أن الوالد وجد لنفسه عذرا هو تخليص ابنته من العار ويطلق على هذه العملية عند المختصّين بعلم النفس: "التّبرير" ويعتبرونها حيلة لا شعورية من حيل التّوافق تلجأ إليها النّفس البشرية لتسوّغ سلوك الشّخصية أو ميولها أو دوافعها التي لا تلقى قبولا في المجتمع أو من ضمير الشّخصية نفسها..."[3]، ولكنّه في الحقيقة كان يخلّص نفسه من عار ابنته – المرأة- عن طريق قتلها بتلك الطريقة البشعة، ويسمي علماء النّفس هذا السّلوك بالعدوانية أو العدوان وهو كلّ فعل يهدف للهدم والتّدمير ولا يخدم الدّافع الغريزي للحياة سواء أكان موجّها للذّات أو الموضوع..."[4]. وهكذا تتواصل مجازر الذّات الأنثوية في المجتمع، ناقلة معاناة المرأة وضعف حيلتها وقلة أنصارها، و المختصر المفيد في المسألة: ترى الفاروق أنّ المرأة مستباحة الجسد والعرض، سلعة تباع وتشترى على شاكلة ما رآه كونفوشيوس في اعتباره المرأة سلعة وجب أن تباع في أقرب سوق بمجرّد أن يبشّر بها الإنسان، فإذا لم يجد من يشتريها وهبها لأوّل عابر سبيل يلتقيه[5]، وهي لم تعد أن تكون كذلك، لم تطق الانعتاق من سطوة هذه الصّورة النّمطية، فالشّرائع القديمة أنهكتها، والتّشريعات الوضعية الحديثة شَيَّأَتْها، والتّشريعات السّماوية المعتدلة قد ساء فهمها، وعسر تنزيلها في ظل العولمة ونظريات المؤامرة. وإصرار الرّجل على انتهاك أكثر العناصر حيوية وخصوصية في شخصية المرأة :الجنس والجسد والفكر

(1) الرواية- ص 21

(2) المصدر نفسه- ص 39

(3) ينظر: فرج عبد القادر طه- معجم علم النّفس والتحليل النّفسي ص88

(4) ينظرالمرجع نفسه- ص277

(5) ينظر: مجيد محمود أبو حجير- المرأة والحقوق السّياسية في الإسلام مكتبة الرّشيد للنّشر والتّوزيع- المملكة العربية السعودية- الطبعة الأولى- 1997- ص26

والإبداع، مما يجعل المرأة تبحث عن آفاق أخرى لتشكيل كيانها والاحساس بوجودها[1] فتنكّرت حينا، وتمرّدت حينا واندفعت نحو الرّجل تارة...

3.1 الذّوبان في الآخر (الشّريك العدو):

إنَّ آخِر تمثّل لضياع الهوية الأنثوية في الرّواية، نقل الرّوائية جانبا من محاولات المرأة السّفر نحو الآخر، بوصفه المخلّص والملاذ، إنّه شرّ لابدّ منه، وكانت بذلك كالمستجير من الرّمضاء بالنّار. ولعلّ تلك المحاولات لم تكن في غالبها إلّا تمويها وجوديا، تراوغ به الأنثى مجتمعا ذكوريا لا يقيم لها وزنا. ونجد الفاروق تتحدّث عن رغبتها الجامحة في أن تكون رجلا، لأنّها بذلك ستتخلّص من عبء الدّونية وسوار النّقص الذي لا يفارقها أينما حلّت، إذ تقول:"... كثيرا ما تمنّيت أن أكون صبّيا..."[2]. بهذه الطّريقة فقط يمكن لـ: "خالدة" أن تخرج من البيت وتلعب إلى وقت متأخّر من اللّيل، وتواصل دراستها في الجامعة، وأن تمشي في الشّوارع دون مضايقات، كما يمكنها أن ترمي أخطاءها على غيرها "النّساء"، يمكن أن تفرح وتسرح في مروج آريس دون رقيب، أن تتلقّف أشعّة الشّمس وتقطف نسائم الصّباح في سلّة الأحلام، نعم كلّ ذلك يمكن أن يتحقّق إذا كنت صبيا في تلك الحقبة، حتّى التّفوق قد أُستكثر على المرأة، فإن رأى القوم نجمها سطع لهجوا مجاهرين: إنّها بارعة تماما كالذّكور، تقول الكاتبة: "... وغير ذلك كنت ذكيّة وناجحة في المدرسة مثل ذكور العائلة..."[3]. حتّى النّساء هنا يرين أنّ تفوّقهن شيء مما أخذ عن الرّجل، إنّها عقدة النّقص، أحاسيس مركّبة تلازم الفرد وتجعله يحسّ نقصا في شخصيته عموما أو في جانب أساس من جوانبها [4]، وهو مبرّر كاف حسبهم للذّوبان في النّموذج المثال الذي يرون فيه الكمال، وهو هنا الرّجل كما يتّضح من المقبوس، وحتّى النّساء لا يجدن جرما في أن تكون بناتهنّ ذكورا، ولو مع علل في أجسامهنّ، وقصور في أذهانهن، لأنّ أكبر نقص عند نسوة القرية أن تكون فتاة، وفي ذلك تقول الفاروق:"... وتجرأتا أن تقولا إنّ زهية (والدتي) تريد أن تجعل منّي صبيّا أعوج..."[5]، حتى لو كان الرّجل بإعاقة في بدنه أو ذهنه أو نمط عيشه، فلا يجعله ذلك ناقصا، لأنّه مخلوق متفوّق بالفطرة، وحتى شيخ القبيلة قد بارك ذلك كلّه، فكتب السّي إبراهيم "حجابا"

(1) ينظر: مهيدات نيهال- الآخر في الرواية النسوية العربية-- في خطاب المرأة والجسد والثقافة- عالم الكتب الحديث- الطبعة الأولى- الأردن-2008 ص26.

(2) الرواية ـ ص 22.

(3) المصدر نفسه- ص 21.

(4) ينظر: فرج عبد القادر طه- معجم علم النّفس والتحليل النّفسي ص293.

(5) الرواية ـ ص 22.

جعل ذكور القرية متفوّقين وناجحين، وجعل النّساء خاملات يرضين من الغنيمة بالإيّاب، تقول الفاروق: "... فقد كانتا تقولان إنّ سيدي إبراهيم كتب "حجابا" لينجح الذّكور، وكتب آخر ليجعل من الإناث ربّات بيوت..."[1]، الأمر إذن لا يُتلقّى إلّا بالرضّى والقبول، لأنّه إرادة سيدي إبراهيم، فإمّا أن تكون رجلا فتتفوّق، وإمّا أن تكون امرأة فتكون ربّة بيت لا يعنيها التّفوّق من قريب ولا من بعيد، فإن جالست الرّجال وُصفت بالقوّة والوجاهة، كما هو الأمر مع لَلاَّ عيشة، التي سُمح لها بالمشاركة في بعض أمور تنظيم القرية مع الرّجال، تقول الكاتبة:"... أمّا بالنّسبة لي فـ" لَلاَّ عيشة" كانت امرأة قوية إذ كانت تجالس الرّجال..."[2]، أتت الفاروق بإذ التعليلية لبيان السّبب، إذ اعتبرت سبب قوّة "لَلاَّ عيشة" مجالسة الرّجال، في ذوبان وتماه معه، إذ هو على الرّغم ممّا وجهت له من اتهامات يبقى بالنّسبة لها ولأبناء منطقتها رمزا للقوّة والتفوّق.

2) استراتيجيات الاسترجاع:

بعد تفكك الذات المؤنّثة المحاصرة في المتن الروائي، عكفت الفاروق على جرد بعض الاستراتيجيات التي تمكّنها من استرداد جانب من هويتها عبر مواقف اجتماعية وسياسية ودينية صارمة، يمكن بيانها على النّحو الآتي:

1.2 التمرّد والثورة:

يبدو التّعريف الفلسفي للتمرّد أكثر شمولية وسعة من المفهوم اللّغوي، إذ يربط التّمرّد بالحياة، إنّه نظرة عامّة للكون، لا يقف عند حدود رفض قيود العرف أو إكراهات الجنس أو تعاليم الدّين، بل هو الحق في نقض الوضع الإنساني العام [3] هذا المفهوم يحيل على أنّ التمرّد هو الحقّ الكامل في تفكيك الأنساق المتحكّمة في حياة البشر، لأنّها ببساطة صنيعة بشرية تحتمل الصّواب كما تحتمل الخطأ، فكيف إذا كانت صنيعة الرّجل. وقد عكفت الفاروق على إظهارها رفضا قاطعا للسّلطة الذّكورية المطلقة، وبيّنت كلّما سمح لها الظرف امتعاضها من السّياسات الباتريارکية الغاشمة، وصرّحت دون لبس أو تعريض، محاولة إقرار حقّ المرأة – ذاتها– في كلّ ما احتكره الرّجل لنفسه بلا وجه حقّ. ويمكن ملاحقة تلك الألفاظ ذات الصّلة بالتّمرّد للوقوف على أنّها ثيمة مركزية في هذه الرّواية كما يبيّنه الجدول التّالي:

(1) الرواية– ص21

(2) المصدر نفسه– ص22

(3) ينظر: مليكة عثماني– كريمة أمزرار– التمرّد في كتابات نوال السعداوي– مذكرات طبيبة أنموذجا مذكرة ماستر– تخصص أدب عربي حديث ومعاصر– جامعة عبد الرحمان ميرة بجاية– 2018/2017 ص10.

المعجم	كلمات الرّواية	كلمة تمرّد بتصريفاتها	الرّفض ومرادفاتها	كره الشمئزاز /عواطف سلبية
التّكرار	12852	12	47	111
مثال من المدوّنة	/	"... فهندسته ونظام الحياة فيه سرّ من أسرار تركيبتي وتمرّدي...."(1)	"..... يجب أن نرفض يقرروا مصائرنا..."(2)	"..... وكنت أكره ذلك التقليد الذي يجعل منّا قطيعا من الدّرجة الثانية...."(3)
النسبة المئوية	٪100	093 .0	٪36 .0	٪86 .0

- **– تحليل نتائج الجدول:**

تكرّرت كلمة "تمرّد"، وما يحيل عليها حوالي 170 مرّة، أي بما يقارب نسبة: 02. 15٪، وقد وردت واحدة من ألفاظ هذا الحقل، مرة على الأقل في كلّ أربع صفحات، وكأنّ الكاتبة تذكّرنا بعد كل مقطع سردي مركّب، أو مقطع وصفي لاستراحة القارئ، أنّها لن تقف صامتة بل سترفض كلّ ما لا يتلاءم مع مبادئها، أو يتعارض مع مصالحها، حتّى لو رفضت كلّ قيم المجتمع. ولعل من ملامح هذا التّمرّد الأنثوي في المتن الرّوائي يذكر:

2.2 رفض الأنوثة ومصاحبة الذّكور

رغم أنّ غالب الشّخصيات الأنثوية الرّئيسة في روايات فضيلة الفاروق تتّسم في عمومها بالضّعف والانطواء والانكسار تحت وطأة الذّكر والذّكورة، المستندة إلى فكر السّبي ونظام الحريم المعتبر للمرأة ملكا خاصا يحقّ التّصرف به(4)، وتوجيهه بأوامر صارمة ينبغي تطبيقها، إلّا أنّ الفاروق هنا قد خرجت عن هذه النّمطية بعض الشيء، إذ تنقل جوانب رفضت فيها الشّخصية الأنثوية الانصياع لأوامر الفكر الرّجولي، ومن جملة ذلك تلك الضّوابط التي جعلها العرف علامة للأنوثة، من لباس وطريقة كلام وغيرها: "... كنت في الغالب أحبّ أن ألعب مع خليل ويونس، كانا من سنّي تقريبا لكنّهما أصبحا يتهرّبان منّي عندما كبرا قليلا،

(1) الرواية ـ ص16

(2) المصدر نفسه– ص30

(3) المصدر نفسه– ص24

(4) ينظر: داب عائشة– معوش سارة– التّمرّد الأنثوي في رواية:رجالي لمليكة مقدّم – مذكّرة ماستر– قسم اللغة العربية وآدابها– كلية الآداب واللّغات– جامعة آكلي محند أولحاج– البويرة– 2017/2016– ص11

وكان عمني "بوبكّر" يكره أن يراني معهما"[1]. كان العمّ بوبكر الذي يملك الوصاية على "خالدة" في غياب أبيها الذي تركها ولم يعد يزورها إلّا لماما مع والدتها، ورغم ذلك لم تكترث بعيون الرّقابة من عمّها ولم تخش سطوة والدها الذي يمكن أن يعلم بلعبها مع صبيان القرية بدل البنات، وراحت تختار لنفسها ما يشعرها بالرّاحة، أن تكون كالذّكور، تلعب كما تشاء وقت ما تشاء وأينما تشاء، وذلك قطعا لا يتحقّق إلّا إذا كنت ذكرا، واستقلت من الأنوثة.

إنَّ هذه المخالطة مع الذّكور، جعلتها ناجحة في الدّراسة، على قدر من الذّكاء والحكمة، لأنّه أكسبها جانبا من خصائصهم في التفوّق والذّكاء: "... ورغم ذلك كنت وناجحة في المدرسة مثل ذكور العائلة..."[2]. إنّه سبب آخر يدعو للسّفر نحو الآخر الرّجل ومدّ جسور الحوار معه. وقد تحدّثت نسوة القرية عن هذا السّلوك الأرعن، معبّرات عن ترجّل "خالدة"، بل تجرأتا أن تقولا إنّ زهيّة (والدتي) تريد أن تجعل مني صبيا أعوج..."[3]، حتى عندما تتفوّق الفتاة في تلك المجتمعات، وتشابه الأولاد، فهن لا يعدون أن يكن صبية يصبغهنّ الاعوجاج ولا يمكن أن يكن كاملات مثل الرّجال، إنها النّظرة الذّكورية التي نمّطت تفكير الجميع، حتّى النّساء، فمجالسة الرّجال هناك قد تجعل المرأة على قدر من الهيبة، و لَلاَّ عيشة مثال لذلك، لقد انتزعت مكانتها بين الأهالي لأنّها كانت تشارك الرّجال صناعة القرارات وتقرير المصائر: "... أمّا بالنسبة إلي ."لَلاَّ عيشة" كانت امرأة قوية، إذ كانت تجالس الرّجال، وتشاركهم في أحاديثهم السياسية..."[4]. والعرف في آريس يرفض اختلاط الرّجال بالنّساء، ويعتبره نوعا من التجنّي النّسوي على ما هو خالص للرّجال، إلّا أنّهم في الغالب يتلقّون هذا التّصرف بالقبول بعد أن يصبح أمرا واقعا، مع أنّهم لا ينسبون ما ينتج عن ذلك من نجاحات إلى المرأة وإنّما هو من ثمار مخالطة الرّجل.

3.2 رفض الزواج والهروب (بين مطرقة العُرف وسندان العناد):

لما يُعْقد مجلس أعيان القرية في بلاد القبائل ويصدر أحكامه الغيابية التي لا تقبل طعنا، فعلى الجميع الإذعان، حتّى في تلك القرارات المصيرية التي تحدّد بها مصائر النّاس، العرف هنا مقدّس إلى درجة تقارب الدّين، إذ يسعى إلى تحديد سلوكات الأفراد، حيث يعكس النّظام الاجتماعي المتوارث، وقد يتميّز بالشّدة

(1) الرواية ـ ص 21.
(2) المصدر نفسه– ص 21.
(3) المصدر نفسه ـ ص 22.
(4) المصدر نفسه – ص 22.

ويتمتع بصفة الإجبار والإلزام وهاتان الصّفتان من أهم ميزاته لأنّ الخروج على إطاره يعرّض الفرد مهما كان انتماؤه النّسبي إلى عقوبات صارمة. وذلك حسب درجات الخطأ المرتكب[1]. والكلّ سواسية في أحكامه الصّارمة، كضرورة الحشمة والعفاف وقضية الزّواج مثلا.

ورغم كلّ هذه الإكراهات، والعرف السّلطوي تتمرّد خالدة، لتعلن أنّها لن تتزوّج محمود، فتعبّر عن رفضها لهذا، وتسافر دون اكتراث بقرار سيدي إبراهيم، شيخ القرية وعالمها رغم تحذيرات أمّها التي أخبرتها أنّها لن تستطيع الصّمود حتّى النّهاية: "... يا ابنتي سيكسرك رجال العائلة.

– سوف نرى من سينكسر أنا أم هم؟"[2]، هي لن تنكسر إذن وإن حاول رجال القرية كلّهم تزويجها من محمود، لأنّنا من يقرّر في نهاية المطاف تقول خالدة ساخرة من موضوع الزّواج هذا عندما بلغها خبره: "... لكنّني لم أعبأ به، حملت حقيبتي وعدت إلى قسنطينة"[3]، هي لم تكتف بمجرّد الاعتراض بل لم تعر الموضوع أيّ اهتمام، وبعدها حملت الحقيبة وسافرت دون أخذ إذن من أحد، في تمرّد واضح على سلطة العرف والعائلة.

ولما أُلقيَ القبض على محمود لانتسابه إلى الجماعة المحظورة، قرّر الأهالي مرّة أخرى تزويجها لأحمد، حفاظا على عِرضها وعِرض أهلها، فيأتيها أحمد مستجديا تَعَاوُنَها حتّى لا تتمّ هذه الصّفقة على حساب مصير الاثنين، فتبلغه أنّها ستتمرّد على تلك القرارات كما فعلت سابقا ناسفة ما كان سائدا آنذاك، لقد كانت المرأة تدخل مؤسسة الزّواج مرغمة، لا رأي لها عكس الرّجل الذي يختار من النّساء من يرتضيها قلبا وقالبا[4]. ومن أجل ذلك لن تكون خالدة كبقية بنات جنسها ممّن يرتضين الهوان:

" – يجب أن نرفض أن يقرّروا مصائرنا.

– فَهِمْته كان يقصد موضوع الزّواج.

– أنا رفضت[5].

(1) ينظر: نصيرة غنياوي– أثرعادات وتقاليد المجتمع القبائلي في الحفاظ على الهوية الجزائرية في الحفاظ على الهوية الجزائرية إبأن الفترة الكولونيالية (1830–1900)– مذكّرة ماستر– تخصص تاريخ الوطن العربي المعاصر– 2018–2019– ص36.

(2) الرواية ـ ص29.

(3) المصدر نفسه– ص29.

(4) ينظر: خيرة معطلله– فاطمة بولاهي– الرّواية النسوية الجزائرية موضوعاتها وبنيتها السّردية – فضيلة الفاروق أنموذجا–– مذكرة ماستر– تخصّص دراسات جزائرية– قسم اللغةوالأدب العربي– جامعة أحمد دراية– أدرار– 2014–2015 ص 29.

(5) الرواية – ص30.

هي لم تقل إنّها تطلب الشّفقة أو تتوسّل ليغيّر المجلس رأيه، بل صدحت بها صريحة مدوّية: رفضت، وهذا يعني أنّ لها أيضا موقفا على الجميع احترامه، لاسيما في الزّواج الذي هو عشرة عمر بكامله.

- **عصيان أوامر المسؤول المباشر في الوظيفة:**

عملت البطلة "خالدة" في مجال الإعلام المكتوب بجريدة الرّأي الآخر، وكغيرها من العاملين هناك وجب عليها أن تتقيّد بأوامر مسؤولها المباشر "رئيس التّحرير" لكونه المشرف الأول على الجريدة والمسؤول على التّوظيف أحيانا، إلّا أنّها كما عهدناها في الرّواية تتمرّد على أوامره في كلّ حين، إذا تعلّق الأمر بمخالفة أخلاقيات المهنة مثلا، من تشهير بالضّحايا أو نشر للإشاعات، أو تدخّل في خصوصيات النّاس أو التّرويج للأكاذيب والتّشويش على عمل القضاء قبل إصدار أحكامه [1]. وقد حصل هذا مع خالدة، التي طلب منها رئيس التّحرير أن تكتب عن مجموعة من النّسوة المغتصبات اللواتي حرّرن قبيل أيام من يد الجماعات الإرهابية، فرفضت لأنّها رأت أنّهنّ معروفات في المنطقة أوّلا، ولأنّ نشر أسمائهنّ لا يغيّر شيئا من الواقع المرير الذي عشنه كم يتّضح في الحوار الآتي:

" – ماذا حصل في المستشفى؟

– عُدْت إلى واقعي أكثر وأجبته: إنّها مأساة.

– اكتبيها إذن.

– لا.

– نعم؟

– لا لن أكتب شيئا عنهنّ"[2].

رفضت الصّحفية مسألة الكتابة عنهنّ رفضا قاطعا، وكرّرت القرائن اللغوية الدّالة على النّفي – نفي أنّها ستكتب عنهن– مرّتين، ونوّعت تلك القرائن بين: "لا" الدّالة على النّفي مطلقا، و"لن" النّافية للمستقبل، وكأنّها تخبره أنّها لن تغيّر موقفها مستقبلا وستثبت على العهد، حامية لأنوثتها المسلوبة، التي أقرضتها للنّساء

(1) ينظر: عبد الجليل حسناوي– أخلاقيات المهنة في ضوء قوانين الإعلام الجزائرية – دراسة وصفية وتحليلية لعينة من قوانين الإعلام–– مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية– العدد27– ديسمبر 2016– ص17– 18.

(2) الرواية ـ ص58.

البائسات، وستستعيدها منهنّ عند أوّل فرصة. إنها ترفض أن تقتات على محن النّاس وآلامهنّ، لأنّ ما عانينه يكفي لإطعام قبيلة كاملة من طعام الإنسانية الذي تعاني أغلب الشّعوب سوء تغذية منه.

*** السّخرية من بعض العادات والطّقوس (لا شيء مقدّس هنا):**

أثارت الشّخصية الرّئيسة في الرّواية توجّسا عامّا لدى المحيط الاجتماعي لقريتها، إنّها لا تتقيّد بما ينضبطون به من عادات وتقاليد، بل إنّها تتبرّأ كثيرا من بعض عاداتهم التي تراها غريبة ولا تتوافق مع العقل والمنطق، تتحدّث مستهزئة بمسألة الحسد، التي جعلت النّاس في الجزائر يخفون مظاهر التّرف والبذخ، حتى لا تصيبهم عين تأتي على ثرواتهم:" توسّدي الحسد الذي جعل نصف أبناء الجزائر يمشون حفاة.."[1]. تبدو الكاتبة متعجّبة من هذه العادة، إنّ القرويين هنا يمشون حفاة ليس لأنّهم لا يملكون نعلا، وإنّما حتّى يدرؤوا عنهم العين. ومسألة العين كما هو معلوم حقّ لا يماري فيها إلاّ جاهل أو جاحد، إنّه مرض اجتماعي خطير يؤذن بالتّفكّك والنّزاع [2]، ولكنّ التّعاطي معه بوصفه سببا لكلّ خيباتنا أو باعتباره غولا يمنعنا من لبس أفضل ثيابنا وإظهار البهجة وإنفاق المال فهذا ممّا اعتبره الأوّلون والآخرون ضربا من الخرافة ومن التّبرير للتّخاذل.

وأثارت أيضا مسألة التّصفيح، إنه معتقد لدى النّساء القبائليات، يعني أن توشم المرأة لحمايتها من الاغتصاب، كما ورد في الرّواية نفسها، فالوشم لا يكون دائما تزيينيًّا تجميليا بل قد يتعدّى تلك الوظيفة إلى ما هو علاجي أو وقائي. وتجدر الإشارة إلى أنّ معتقد تأثير الوشم تشترك فيه عديد الأمم، فالصّليب الموشوم على منخر نساء القبائل الكبرى أو معصمهم، هو نفسه تقريبا الموجود لدى اليهود المغاربة، والهدف في كلّ منها علاجي وقائي[3]. وقد أشارت الكاتبة إلى هذه الممارسة، بنقلها مشهدا تتحدّث فيه النّسوة عن تصفيح العروس حماية لها من الاغتصاب: "كانت العروس مصفّحة"[4]، حيث تظهر العلاقة بين التّصفيح من الصّفيحة التي هي قطعة حديد تستخدم للحماية من مختلف الأسلحة، وهذه العقيدة الشّعبية التي تهدف

(1) الرواية ـ ص94

(2) ينظر: فادية عبد الله عبد الهادي الخليفة- الحسد من منظور اجتماعي- دراسة وصفية على حالات من المعالجين الشعبيين والمارّدات عليهم في محافظة الأحساء – مجلة البحث العلمي في الآداب(العلوم الاجتماعية والإنسانية) العدد 21- 2020- ج4- المملكة العربية السعودية- ص371

(3) ينظر: ابن سليمان عبد النور: الممارسات المغيّرة لجسم الإنسان- الوشم نموذجا – رسالة ماجستير في الأنثروبولوجيا – جامعة تلمسان- معهد الثقافة الشعبية- 1998- 57

(4) الرواية ـ ص26

أيضا لحماية من نوع آخر وفيها اعتراف بجمال المرأة الأمازيغية من جانب، وعلى كثرة التحرّش بها من جانب آخر، ومن أجل ذلك كلّه وضعت في وجهها ندوبًا وأوشامًا تطمس جانبا من ذلك الجمال، ثم تستدرك بعد ذلك لتقول إنّ هذه العادة مقزّزة وهي غريبة جدّا عنها وعن عائلتها إذ ورد في الرّواية:"- هل رأيت العروس كانت مصفّحة ؟

- لم أحِبْها كنت قد كرهت نفسي، وكرهت منظر النّساء فعدت إلى بيتنا، وحاولت أن أنسى ذلك العرس، كانت تلك الطّقوس غريبة على عائلتنا، كنّا مختلفين جدّا عن باقي النّساء.."[1]. هذه العادة إذن لم تَرُقْ البطلةَ، فاعتبرتها مدعاة للقرف، ومجلبة لكره النّفس وجنس الأنوثة، عادات لم تعرفها ولم تستسغها.

هكذا تحدثت الفاروق عن بعض تلك العادات التي قدّسها النّاس في منطقة القبائل الكبرى،ورأتها عادات بالية لا تسمن ولاتغني من جوع،هي مجرّد أعراف لا يمكنها أن تقدّم للإنسان أي تقدّم أو حماية

- **الهجرة:(الهروب من الخيبة إلى المجهول):**

لم تُخفِ "خالدة" في كلّ مرّة رغبتها في الهجرة، إنّها الملاذ من وطن ملغّم تحاصرك فيه القنابل والعبوات النّاسفة، لا تكاد تمشي خطوتين سويتين حتى يلزمك الحذر في الثّالثة، لقد أصبح الوطن سجنا كبيرا: " إذا لم تعد أسوار العائلة هي التي تستفزّ طير الحرّية في داخلي للهروب، صار الوطن كلّه مثيرا لتلك الرّغبة، مثلي مثل ملايين الشّباب الحالمين بالهجرة إلى حيث النّوم لا تقضّه الكوابيس، صرت أخطّط للهروب، أريد هواء لا تملأه رائحة الاغتصابات "[2]. الهجرة إذن لم تعد مجرّد خيار لتحسين أوضاع المعيشة وظروف الحياة، إنّها اليوم حتمية لازمة، لضمان البقاء على قيد الحياة، إنّها حتمية وجودية تتوقّف عليها مصائر النّاس خاصة أولئك المبدعون الذين لا يكفيهم الخبز والماء ليبقوا أحياء، فالمسألة أكبر من ذلك بكثير، طبعا هذا لا يعني إغفال جوانب سياسيّة تتمثّل في الدّيكتاتوريات والظّروف الاجتماعية القاسية التي يمرّ بها المثقف وتدعوه للتّفكير في هذا الحلّ [3]، لأنّ المبدع في مختلف المجالات كغيره من البشر، يحتاج إلى ما هو مادّي وإلى حيّز من الحرية وكذا إلى اهتمام وتثمين من القائمين على الشّأن الثّقافي. وفي غمرة هذه النّظرة السّوداوية، تتحوّل

(1) الرواية ـ ص26- 27

(2) المصدر نفسه- ص37

(3) ينظر: شيخاوي سنوسي- هجرة الكفاءات الوطنية وإشكالية التنمية في المغرب العربي: دراسة حالة الجزائر 1999-2010 مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية تخصص دراسات أورومتوسطية- جامعة أبو بكر بلقايد- تلمسان- كلية الحقوق والعلوم السياسية- قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية- 2011/2010- ص48-49

الفكرة إلى حقيقة، الهجرة لم تعد مجرّد هدف، أصبحت الآن حقيقة، وها هي "خالدة" تحزم حقائبها نحو المجهول تاركة وراءها الوطن الذي اعتبرته مقبرة كبيرة بعدما كان سجنا كبيرا:"... ها هي حقيبتي في انتظاري، حصّتي من الوطن، ها هي أقلامي في انتظاري، ها هو المجهول يصبح بديلا للوطن..."[1]. وعندما يختار المرء ما يجهل عمّا يعلم، حينها ندرك الظّمأ الأنطولوجي الذي يلفّه، التّغرّب الذي يطوّقه، وكثيرا من توابل النّكد، المبدع لا يمكن أن يفعل هذا إلّا إذا كان الجرح عميقا في ذاته لأنّنا عهدناه صبورا على حماقات المجتمع، ورقابات السلطة واستهزاء الأثرياء والماديين، البلدان هنا تهتمّ بالترسانة العسكرية قبل كلّ شيء ثم تأتي اهتامامات أخرى، لتكون الثّقافة والعلم في ذيل التّرتيب [2]. وعليه فهي لا ترى وجه حقّ لمن يلومها على المغادرة، العائلة هنا ليست السّجّان الوحيد، الحريّة باهظة الثّمن هنا، والقنابل والتّفجيرات هي أبخس البضائع يمكنك ابتياعها من أيّ مكان، بل تسلّم لك مجّانا، ففي كلّ لحظة يتربّص بك الموت، يحاصرك، يغازل روحك حتّى يستلّها، ليس بالأمر المؤسف إطلاقا أن تغادر الوطن في تلك الحقبة هروبا من مصير إلى مصير، ومن ضنك إلى فرج، الهجرة حلّ ودواء في كثير من الأحيان.

ومن أجل ذلك كلّه اختارت خالدة الرّحيل إلى غير وجهة،المهم ألّا تبقى هنا،وإلى أن تلوح تباشير فجر جديد،تتغير فيه الأوضاع،لا شيء يغري هنا،كل شيء يقول بلسان الحال،غادر ما أمكنك ذلك، هذا على كلّ رأي "خالدة"

4.2 القطيعة والعداء مع الآخر (حرب لا تنتهي):

يقف الباحث فيما أنتجته الفاروق على سمة بارزة تميّزه، فالعداء مع الرّجل، حاضر في كلّ عمل إذ لا يلبث القارئ أن يتساءل هل بعض تلك الكتابات النّسوية حرب ضدّ التهميش والإقصاء أم هي حرب ضدّ الرّجل [3]، لأنّ كثرة ورود العبارات المتهجّمة على الذّكر والذّكورة يطرح آلافا من علامات الاستفهام التي قد تجيبنا عنها الكاتبة شخصيا، إذ تقول ردّا على سؤال لها في حوار تلفزيوني: في كتاباتك كنت قاسية مع الرّجل، وبالضّبط الرّجل الجزائري فما السّبب ؟ فقالت إنّه أيضا كان قاسيا معي، وفاقد الشّيء لا يعطيه،

(1) الرواية ـ ص94.

(2) ينظر: شيخاوي سنوسي- هجرة الكفاءات الوطنية وإشكالية التنمية في المغرب العربي: دراسة حالة الجزائر 1999-2010 ص 53

(3) ينظر: فايد نور الهدى- صورة المرأة بين إرادة التحرر وسلبية التفاعل مع الرجل رواية باب الساحة لسحر خليفة – أنموذجا – مذكرة مقدمة لنيل ماستر أكاديمي تخصص أدب عربي حديث- قسم اللغة العربية وآدابها- جامعة محمد بوضياف المسيلة- 2017 م. / السنة الجامعية: 2016- ص57.

والرّجل الجزائري لم يقدّم لي شيئا، كنت طفلة أذهب إلى المدرسة فأُضرب بالأحجار، كان الذّكور يعتدون علينا ولا أحد يتكلّم، كانوا يعتدون علينا بالثّلج وذلك مستمرّ إلى يومنا هذا، أنا أخاف من الخروج ليلا إلى يومنا هذا...[1].

إذن، الرجل كان سببًا في الشّقاء والضّنك والمشقّة التي كالها لأخته المرأة منذ الأزل، ثم لم يسترح إلّا حين رآها – في الرّواية- مسجاة على لوح المغسلة في طريقها إلى المقبرة تقول الفاروق واصفة لحظة تلقّيها خبر موت يمينة: "... نامي يمينة، لا مكان للإناث هنا إلّا وهنّ نائمات..."[2]. الوطن إذن ملك للرّجال، أمّا النّساء هنا فمكانهنّ في البيت مغمورات لا عمل لهنّ إلّا الإنجاب، أو الموت الذي قد يكون خلاصا من جبروت الرّجال كلّهم: الأب، الحبيب، الطّبيب، رئيس التّحرير، النّاشرون، كلّهم شركاء في الجريمة على درجات متفاوتة، لا أحد منهم يستطيع أن يثبت براءته ولو أتى بقراب الأرض حججا، الإرهاب لم يعد محصورا في فئة ضيّقة هامشية، لقد استقطب من المثقّفين نزرا كثيرا، [3]. فلتكن وجهة المرأة ختاما السّفر، تقول الفاروق:"... ها هي حقيبتي في انتظاري، حصّتي في الوطن، ها هي أقلامي في انتظاري، ها هو الجهول يصبح بديلا للوطن..."[4]. وفضّلت الفاروق أن تهجر، للفكاك من دوّامة الذّكورة التي تحاصرها من كلّ جانب، فغادرت أرض الوطن فعلا، لتستقرّ في لبنان لتقول هناك: " إنّها قد تصالحت مع أنوثتها في لبنان، وإنّ الرّجل الجزائري لم يقدّم لي شيئا، بل إنّه هيمن حتّى على جوانب الإبداع، فاحتقر المرأة خاصّة تلك التي تكتب باللّغة العربية.."[5]. وعليه فليذهب هذا الرّجل إلى الجحيم غير مأسوف عليه، وفي بقية الحوار كثير من ألفاظ السّباب والانتقاص التي وجّهتها الكاتبة للرّجل الجزائري خصوصا.

5.2 الكتابة (باعتبارها غاية ووسيلة معًا):

وجدت الأنثى ضالّتها في الكتابة، بعيدا عن رقابة الذّكر الخانقة، فعكفت على فنون الأدب شعرها ونثرها متجاوزة عبء الموروث المنحاز، والعرف الفاسد، وقد استطاعت الفاروق في هذه الرّواية أن تسير في هذه الطّريق، لتبلغ غيرها أنّها أيضا قادرة على الإبداع بشكل يماثل إبداع الرّجل أو يفوقه من هنا كانت

(1) حوار مع فضيلة الفاروق- برنامج ثقافة- قناة فرانس 24- بتاريخ 10 مارس 2015

(2) الرواية ـ ص94.

(3) ينظر: مجموعة من المؤلفين- النظم التسلطية العربية حاضنة الإرهاب تقديم بهي الدّين حسن- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان- 2017- ص9.

(4) الرواية- ص94.

(5) حوار مع فضيلة الفاروق- برنامج ثقافة- قناة فرانس 24- بتاريخ 10 مارس 2015.

الكتابة عندها "تمزيقا لأسطورة تفوّق الرّجل على امرأة في ميدان العطاء الذّهني، وقيادة لفتوحات الذّات المؤنّثة..."[1].

ولقد تكرّرت كلمة: "**الكتابة**" بتحولاتها الصّرفية واشتقاقاتها ومقابلاتها المعجمية بشكل لافت، وكذا الأمر بالنّسبة لحقل الكتابة وما يدلّ عليه من مفردات وعبارات كما يتّضح في الجدول الآتي:

المعجم	كلمة: كتابة / أكتب	مرادفات للكتابة	سياقات دالّة على الكتابة
التكرار	13	36	14
أمثلة من المدونة	وعن سرّي الجميل الذي يجعلني أواصل الكتابة وأواصل الحياة [2]	المرأة تعشق السّرد لأنّها تقوم به صمت الوحدة [3]	بشكل ما سأخاصمك، وسأكتبك بشكل لا يتوافق مع براءتك في قصصي القصيرة[4]

إنَّ الاستقصاء الموضوعي لما ورد في هذا الجدول، يبيّن بوضوح أنّ الكتابة علاج المرأة الوجودي، فبغضّ النظر عن العدد الكثير من ألفاظ هذا المعجم، فإنّ توصيفات هذا الموضوعة في المتن الرّوائي يكشف عن علاقة حبّ متجذّرة بين الأنثى والقلم، إنّها تعشق السّرد، والكتابة سبب كاف حسبها لمواصلة الحياة، وهي أيضا وسيلة الانتقام عند الخصومة، فكيف يمكن العيش بدون عشق وبدون أمل وبدون سلاح، الكتابة أيضا قد تكون ضرورة ملحّة لتدوين قضايا النّضال لانتزاع الحرّية فالثّقافة أيضا تحتاج مناضلين أقوياء يكتسبون قوّتهم من الكتابة وهو ما أكّدته الرّوائية نفسها [5]. والكتابة النّسوية عندما تستدعي المكبوت المتراكم عبر الزّمن وتحاول إخراجه للعلن دون حياء تكون الكتابة علاجًا ودواءً [6]، تتحوّل بعدها إلى آلية للمكاشفة والاعتراف، دون توجّس من رقابة الضّبط الذكوري الصّارم، فتتحدّث المرأة عن كلّ ما تعتقده أو تحسّ به،

(1) بهيجة مصري إدلبي- تساؤلات حول أدب المرأة – مجلّة الرّافد- الإمارات العربية المتحدة. الشارقة- ع 70- جوان 2003- ص46

(2) الرواية ـ ص39.

(3) المصدر نفسه- ص13.

(4) المصدر نفسه- ص44.

(5) حوار مع فضيلة الفاروق- برنامج صباح الخير- قناة التلفزيون العربي- عنوان الفقرة: إصرار المرأة على تدوين قضايا نضالها 6أوت 2021

(6) ينظر: آمال موهوب-: صوت المرأة في زمن الصّمت — فاطمة المنيسي نموذجا – الأكاديمية للدّراسات الاجتماعية والانسانية- قسم الآداب والفلسفة- العدد 10- جوان 2013- ص .51

حتى عن تلك العقد النّفسية التي تبدو مثارا للتحفّظ أحيانا، تقول الفاروق:" لماذا خانني المطر بعد ذلك؟ ألأنّني من بني مقران، من ذلك البيت المليء بالخيبات المغلقة والبريق الزّائف؟ أم لأنّني أنثى تملؤها العقد؟[1].

إذن، إنها أنثى تملؤها العُقد، ولكنّها لو خرجت وصرخت بملء فيها إنّها كذلك، وأنّها أكثر النّاس طيبة وموضوعية لاتهمت بالجنون، ولكنّها حينما توارت خلف ستار الكتابة الدّاكن تفلّتت بمكر سردي أخّاذ من تلك المحاكمات، وقد ينتقل فنّ اللّامبالاة هذا، إلى تقديس للذّات يسمّيه علم النّفس بالنرجسية أو هذاء العظمة، وفيها يقدّس الإنسان نفسه حتّى يخيّل له أنّه في غنى عمّا يحيط به من موضوعات، ولا يتحرّج مطلقا في إعلان ذلك كلّه على الملأ من النّاس[2]. وقد وجدت شذرات من هذا التّوجّه في الرّواية إذ تقول صاحبتها: "... كان يجب أن تسألني، أن تلاحقني، أن تطلب منّي توضيحا، أن تعتذر عن ذنب لم تشعر أنّك ارتكبته..."[3]. يُوصل هذا العصاب أصحابه إلى درجة تفوق الأنانية والأثرة وجنون العظمة، فيطلبوا من غيرهم سلوك مسلكهم، والكاتبة هنا تتحدّث عن واجب للحبيب لا خيار له معه، في أن يسألها ويلاحقها، بل وأن يعتذر عن ذنب لم يرتكبه، فإن أبى فلا مانع في أن يعذّب، بل إن في ذلك متعة ونشوة تنقلها الفاروق في قولها:" لكنّي أردت تعذيبك أيضا، أردت إرباكك وإرباك نفسي، كنت سادية إلى أبعد حدّ..."[4]. ويشير مصطلح السّادية في المعاجم النّفسية المعتبرة إلى اشتقاق اللّذة عن طريق تعذيب الآخرين، سواء بتوجيه عدوان مادّي إليهم كالضّرب والجرح، أو بعنف معنوي كالإهانة والشّتم[5]. والنّوع الذي يظهر في هذه المقطوعة يبدو تعذيبا نفسيا معنويا، إذ أرادت "خالدة" تعذيب حبيبها بإدخاله في مرحلة تأنيب ضمير تجعله يتألّم كلّما تذكّر تركها له دون أيّ سبب معقول ويعود الأمر ليظهر معها مرّة أخرى ولكنّ الفعل ينسب إلى قسنطينة المدينة، بدل أن تسنده إلى نفسها. تقول الفاروق: "... قسنطينة مخادعة وتتلذّذ بآلام العشّاق..."[6]. وهكذا سلكت السّادية في الرّواية كل مسلك، تستتر أحيانا وراء أسوار المدينة، وتظهر تارات سافرة متبرّجة تتبدّى لكل أعمى وبصير، والكتابة قد تكون أيضا مؤشّرا على النّجاح ووصفا لنماذج التّفوّق الأنثوي، إذ يبقى حال المرأة مع الكتابة حال تلازم "حيث جاءت لتكون هي المؤلف وهي الموضوع وهي الذّات وهي

(1) الرواية ـ ص19.
(2) ينظر: فرج عبد القادر طه- معجم علم النّفس والتحليل النّفسي ص452.
(3) الرواية ـ ص18.
(4) المصدر نفسه ـ ص 32.
(5) ينظر: فرج عبد القادر طه- معجم علم النّفس والتحليل النّفسي ص223 .
(6) الرواية ـ ص 89.

الآخر وإذا ما كتبت المرأة عن المرأة فإنّ صوت الجنس النّسوي هو الذي يتكلّم من حيث أنّ الكتابة ليست ذات ميل إلى فرديتها ولكنها ذات ميل إلى جنسها وإلى نوعها البشري والذّات هنا هي ذات أنثوية تحوّل نفسها إلى موضوع وتحوّل حلمها إلى نصّ مكتوب، وتجعل كابوسها لغة"[1].

ورغم كل الإكراهات التي تمرّ بها المرأة القبائلية حسب الرّواية، إلّا أنّ بعض نماذج النّجاح لنسوة من الحيّ برزت لتبيّن أنّ النّساء كغيرهنّ من البشر قادرات على اتّخاذ القرار، والعمل ومناقشة القضايا المصيرية التي تهمّ القرية تقول الفاروق: "... لَلاَّ عيشة كانت لها سلطة من نوع آخر، فبالإضافة إلى راتبها الشّهري الذي كانت تتقاضاه لأنّها زوجة شهيد، كانت ورثت عن زوجها نخيلا في "مشونش" وأراضي في ضواحي آريس، تدرّ عليها في كلّ سنة مبالغ محترمة من المال، هذا ما جعل عائلة بني مقران كلّها تحترمها وتأخذ رأيها في كثير من الأمور..."[2]. وعليه لم تكن لَلاَّ عيشة نموذجا نمطيا للمرأة المتخبّطة في غياهب الدّونية، بل فرضت نفسها شريكة في العمل الاجتماعي والسّياسي أيضا، نعم وقد كان ذلك في عزّ أيّام ثورة التّحرير الكبرى، تقول الكاتبة:"... لقد أَخْبَرتني ذات يوم أنّها كانت أوّل امرأة تنخرط في الحزب أيّام الثورة وأنّها دفعت "أربعة دورو" كقيمة للاشتراك وقتها "[3]. وبهذا اندفعت للحياة السّياسية يدفعها حبّ الوطن، والرّغبة في خدمته من جهة، وتقويض شبح الهامشية الذي يلاحقها أينما حلّت وارتحلت، وهكذا شأن النّساء المسلمات من القدم، "فالإسلام ساوى بين الرّجل والمرأة في القيمة الإنسانية، والكرامة الآدمية، ساوى بينهما في حقّ إبداء الرّأي، لما أودع الله فيهما من العقل الذي له القدرة على اكتساب العلم والفكر والبصيرة...."[4]، فلا فرق بين التّركيبة الذّهنية والبيولوجية المؤهّلة لتقلّد المناصب وتفريخ الأفكار، لذلك كانت المرأة كالرّجل لها حقّ إبداء الرّأي والولوج إلى غمار العمل السّياسي. ففي الصّدر الأول للإسلام نجد أمّ سلمة أوّل مناضلة تقف أمام الرّسول عليه الصّلاة والسّلام تدافع عن حقوق المرأة بالمفهوم الحديث، "... ونسيبة بنت كعب الأنصارية تحارب في غزوة أحد وتثبت مع القلّة من الصّحابة وتشهد معركة اليمامة وتعود منها مبتورة اليد حاملة اثنى عشر جرحا بين طعنة رمح ووخزة سهم وضربة سيف.."[5].

(1) الأخضر بن السائح: سرد المرأة وفعل الكتابة د راسة نقدية في السرد وآليات البناء- دار التنوير- الجزائر- 2012- دط- ص.114

(2) الرواية ـ ص 22.

(3) المصدر نفسه- ص 22.

(4) مجيد محمود أبو حجير- المرأة والحقوق السّياسية في الإسلام ص50 .

(5). خديجة صبار المرأة بين الميثولوجيا والحداثة – دار إفريقيا الشرق- الدار البيضاء- المغرب- 1222 م- ص .11

وممّا كتبت فيه الفاروق أيضا ثيمة الأزمة أو الفاجعة، فالواقع السّيّء المنفّر الذي تحياه ألقى بظلاله على الكتابة النّسوية عموما، فلا نكاد نقرأ لفظة أو عبارة إلّا وكان فيها من الأسى نصيب، تلميحا أو تصريحا، قليلا أو كثيرا. إنّ فيض المشاعر، والهواجس المتأثرة بنبض القلب وتداعي الأفكار والمعاني هي سمة بارزة في الكتابة النّسائية تقوم حركيتها على استنطاق الحواس والقبض على البؤر المضيئة في الذّات حيث التّوتر والانفعال والإنصات لما هو كائن واستشراف ما ينبغي أن يكون[1]، وإنَّ الخيبات التي أثقلت كاهل النّساء ونضالهنّ الذي طال أمده وغابت نتيجته على الحقيقة إلّا فيما قلّ وندر، فرَضَ الفاجعة موضوعة بارزة في الرّواية النّسوية على وجه العموم، تقول الكاتبة: "... بعدك صار الرّجال أكثر قسوة، وصارت الأنثى مدجّجة بالفجائع..."[2]. ومن ثم حوّلت الفاروق الفجائع إلى أسلحة إذ لا غنى لها عنها، فهي مدجّجة بصنوفها وأضربها، وما عادت تثقلها أو تزعجها أو تعجزها.

ولعل أكبر تلك الأهوال المطوّقة والمآسي المطبقة على المرأة الكاتبة والمبدعة، ما يسمى بالطّابوهات، حيث أوغلت الكاتبة في فضّها واقتحامها دون تورّع، بل إنّ كتاباتها الممنوعة أصبحت محلّ دراسات أكاديمية كاملة، كما فعلت سوسن أبرادشة في رسالة الماجستير الموسومة ب: "المحكي الممنوع في روايات فضيلة الفاروق" وقد تنصّلت هنا بالضّبط من كلّ تلك القيود فأثارت الطّابوهات كلّها بشكل تجاوز الحدّ المعقول ويمكن أن تصنّف هذه الممنوعات على النّحو الآتي:

- **الممنوع الدّيني:**

بعيدا عن كمال النّص المقدّس، وعالميته وسرمديته، وعصمته من الخطأ في لغته ومعانيه، وفي عقلانية مبادئه، تحاول الفاروق هنا طرح الفكرة من جهة أخرى، تتمثّل في تنزيل هذا الدّين على الواقع، وإلّا فإنّها لا تماري في أنّ الإسلام دين حقّ بل تورد في روايتها ما يوحي بأنّها متعلّقة به وتمارس شعائره ككلّ المسلمين الملتزمين، إذ تقول مثلا:"... صلّيت صلاة الفجر وعدت إلى الكتابة..." [3]. وتستشهد بأحاديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في قوله: "رِفْقًا بِالقَوَارِيرِ" [4]، وهو حديث معروف يأمر فيه النبي عليه الصّلاة والسّلام بالتّرفّق في معاملة النّساء وإجمال الطّلب معهنّ، المشكل إذن في تلقّي البشر الضّعفاء للنّص المقدّس،

(1) ينظر: فايد نور الهدى- صورة المرأة بين إرادة التّحرّر وسلبية التفاعل مع الرّجل – رواية باب السّاحة لسحر خليفة نموذجا- ص32

(2) الرواية ـ ص 14.

(3) المصدر نفسه- ص 87.

(4) المصدر نفسه- ص 92.

وتنزيل المبادئ التي يدعو إليها، هنا بالضّبط قد يحصل التّحريف والتّأويل بما يخدم الفرقة ويقويّ الإيديولوجيا وينصر الجماعة، وإن كانت ظواهر بعض الأقوال قد تقحمها في متاهات كبرى، إلّا أنّها آثرت الخوض فيها، كحديثها عن تخلّي الله عن يمينة، تقول الفاروق: "... انظري، ربطوني بسلك وفعلوا بي ما فعلوا، لا أحد منهم في قلبه رحمة، وحتى الله تخلى عني رغم أنّي توسّلته، أين أنت يا ربّ؟ أين أنت يا ربّ؟..."[1]. وهذا قول لاشكّ سيجرّ عليها من فتاوى التّكفير ما يجرّ، وهو أحد أعظم المحرّمات والممنوعات في الدّين، إذ يصف الذّات الإلهية ببعض أوصاف النّقص، أو هذا ما يبدو من ظاهر قولها على الأقلّ، وإن كانت تتحدّث بلسان العاجز الذي وقع في أيدي أعداء لا يرحمون، وصار القول عنده لا يعبّر عن المعتقد أو القناعة، وإنّما يعبّر عن الحُرقة والمرارة فقط، وهو كذلك خطاب على لسان امرأة أمّية، لا تفقه كثيرا من مباحث العقيدة أو علوم الرّوح التي تقتضي التّأدّب في خطاب المولى تبارك وتعالى، وقد يكون تعبيرا عن هول الفاجعة وعظم الخطب، فالمرأة قد أُغتصبت بطريقة وحشية، ثم تخلّى عنها أهلها ورفضوا استقبالها بحجّة العار والفضيحة التي ستلحقهم منها، فكان التّطاول على الله – جريا على عادة المجتمع في عمومه – وسيلة للتّعبير عن الغضب والأسى. ويرى بعض المستغربين أنّ هذا الأمر حكر على المسلمين ولما كانت الألفاظ ملتبسة الدّلالة تختلف باختلاف الملّة والاعتقاد خاصة في التّعاطي مع غير المتديّن، تعالت نداءات داعية لفصل هذا الدّين الذي أرهقه البشر بأنانيتهم صارت العلمانية تعني في المسيحية الاتجاه المعني بالعمل لا بخدمة الكنسية من دون أي إدانات صريحة لمن هو علماني من المسيحيين– حتى ممن ظاهره التديّن– لكن الكلمة صارت اليوم تعني عند المسلمين الإلحاد والكفر والزندقة والخروج عن دائرة الدّين (الردّة)[2]. وعليه فإنّ قولا مثل الذي نقل عن الكاتبة هنا، لاشكّ يعرّضها لتهجّم وتكفير، وإن كان التّطرّف لا يقتصر على أمّة أو جماعة كما يزعم يوسف زيدان، وهو الذي نقل لنا هذه النزعات الإقصائية عن النّصارى في القرون الوسطى بين الهراطقة والنَّسْطوريين المختلفين حول طبيعة المسيح عليه السلام، وتحوّل التّنظير إلى ممارسات إجرامية عصفت بأرواح الآلاف من النّصارى على اختلاف نحلهم. وتقول في موضع آخر بشكل لا يقلّ استثارة للسّخط والنّقمة، متحدّثة عن الإسلام: "... الرّجال يفصّلون الإسلام على أذواقهم..."[3]. وهذا لا شكّ ليس طعنا في مصدر هذا الدّين الذي هو الله تعالى عن طريق أنبيائه وكتبه، وإنّما حديث عن تدخّل اليد البشرية في توجيه بعض النّصوص بما

(1) الرواية ـ ص .45

(2) ينظر: يوسف زيدان: اللاهوت العربي وأصول العنف الديني – دار الشروق– مدينة نصر– القاهرة– ط 2– 2010– ص200.

(3) الرواية ـ ص 55.

يخدم المصلحة الشّخصية الضّيقة، ولما كانت المرأة أضعف بدنيا من الرّجل كيّفت بعض النّصوص في بعض المناطق من بلاد المسلمين، لاكتساب سلطة دينية تتلقاها الأنثى بالإذعان بدلا من أن تكون سلطة بيولوجية تثير الجدل. والدّليل من الرّواية أن الكاتبة استدركت في نهاية هذا المقطع الذي تحدّثت فيه عن ممارسات جائرة ترتكب باسم الدّين لتقول:

"... فمن يعرف رحمة الإسلام من بين كلّ هؤلاء

لا أحد. فالبعض يغتصب النّساء باسمه. والبعض ينبذهنّ باسمه. والبعض ينكر أنّهن ضحايا باسمه..."[1].

إنَّ التّأصيل لم يكن إذن موجّها للإسلام بعينه، فهو دين الرّحمة كما قالت الكاتبة، ولكنّ الرّجال – بعضهم- استعان به مطية لبلوغ مآربه الشّهوانية، فاغتصب باسمه، ثم نبذ المغتصبة باسمه أيضا، وعاد لينكر أنّ هذه المغتصبة ضحية باسمه مرّة أخرى، وقد حشد لذلك ظواهر نصوص غير قطعية الثّبوت، أو غير قطعية الدّلالة، أو مبتورة من سياقها العامّ ليلويَ عنقها فتفي بما يريد من أغراض.

- **الممنوع السّياسي:**

تعدّ السّياسة أحد بنود ثالوث المحرّمات في الثّقافة، بل لعلّه أحد أبرز تلك الطابوهات التي قد لا يتسامح القائمون على شؤون البلاد مع من يخوض فيها، خاصّة عند الأنظمة الرّجعية التي تخشى حركات التّنوير الكاشفة لسياساتها الفاشلة، ولاضطهادها لشعوبها والاستئثار بثرواتها. وقد "توسّعت حكاية الّسياسة إلى قضايا ما لا نهائية بعد أن ارتبطت كل القضايا بالسّياسة، وأخذت تعالج كأنّها قضايا سياسية وتدخل في المساومات والمقايضات بين القوى المجتمعية... لا توجد قضية مهما كانت عابرة وبعيدة عن المجال المباشر للسّياسة، إلا وقد تمّ تدوينها في سجلّ السياسة "[2]. وهذا الأمر باد في عصرنا، إذ لا يتجرّد من السّياسة عُرف ولا شرع ولا اقتصاد ولا رياضة ولا غيرها. وهو ما حاولت الفاروق إثارته، فتحدّثت عن الإسلام السّياسي، عن أزمة سياسية داخلية عرفتها الجزائر في التّسعينات، وكشفت عن جوانب مظلمة من ممارسات الجبهة الإسلامية للإنقاذ مثلا.

(1) الرواية ـ ص 56/55.

(2) عبد الخالق عبد الله:- حكاية السياسة – مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- بيروت- لبنان- ط1 – 2006- ص30.

وإذ تستنكر النّفاق الذي قاد العديد من المتديّنين إلى المساجد، ليرفعوا أكفّ الضّراعة من أجل السّلام، كلّ ذلك لم يكن لزرقة أعين الجزائريين، بل بأوامر من الفيس (الجبهة الإسلامية للإنقاذ)، ومن نماذج الخطاب الدّيني المتطرّف المنقوع في عصائر السّياسة قول الفاروق:

-"إذن سأكتب عن الدّعاء.

-أيّ دعاء؟

-دعاء "الفيس"..... هل تذكره؟ لقد رُدّد في كلّ المساجد أيّام الإضرابات ذلك الذي يقول: " اللّهم زنّ بناتهم، ويتّم أولادهم، ورمّل نساءهم.."[1].

لقد وصل العداء الإرهابي للمجتمع بأن يتركوا الدّعاء بالصّلاح للوطن والمواطنين إلى الدّعاء بالهلاك وفساد الذّرية وسوء المنقلب، وذلك لا شكّ من فعل السّياسة، إذ الدّين بريء من مثل هذه الممارسات العدائية.

وتتحدّث الروائية في مقامٍ آخر عن اجتماع الأهواء رغم افتراق المشارب، فالسّياسة قد تجمع المتناقضات إذا كانت المصلحة واحدة:"... انضممت إلى جريدة الرّأي الآخر المعارضة والتي كانت مزيجا من الإسلاميين والدّيموقراطيين والعلمانيين، كنّا نتّفق عموما رغم أنّ البعض لا يصافح النّساء والبعض يصافحهنّ، كان ذلك قبل أن تمتدّ الخلافات السّياسية بين الأحزاب فتصل إلينا لنصبح مؤسسة من الأعداء، وتتحوّل مكاتبنا إلى مواقع حربية..."[2]. هذا على كلّ ما كان رائجا في العالم العربي الذي شهد تصاعدا مطّردا في التّعاطف مع المدّ الإسلاموي الجارف خاصة ذلك الشّق الذي آثر الانخراط في العمل السّياسي ولم يجد مشكلة في التّحالف مع الديموقراطيين إذا كان في ذلك – حسبه- مصلحة للوطن، وهو ما حصل في الجزائر أيضا أيام الشّاذلي بن جديد ثمّ من بعده [3]، الأمر طبعا لا يمرّ دائما بخير، فأيّ اختلاف بين هؤلاء قد يشعل فتيل أزمة سياسية مدوّية، تنتهي غالبا باعتقالات وتصفيات، كما حدث في المدوّنة مع محمود الذي اعتقلته السّلطات لأنّه

(1) الرواية ـ ص 59

(2) المصدر نفسه- ص 34

(3) ينظر: مخلوف بشير:موقع الدّين في عملية الانتقال الديمقراطي في الجزائر (1989-1995)- دراسة في التّمثّلات السياسية للتّعددية الحزبية عند بعض المنتسبين للجبهة الإسلامية للإنقاذ اللمنحلّة رسالة دكتوراه- تخصص علم الاجتماع السياسي- جامعة وهران السانيا- كلية العلوم الاجتماعية- قسم علم الاجتماع- السنة الجامعية 2012-2013- ص220.

كان عضوا نشطا في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، تلك الجماعة التي صنّفت على أنّها منظّمة إرهابية يحظر التّعامل معها والانتساب إليها والتّرويج لفكرها: "... حتى بلغني خبر اعتقال محمود، اتّضح أنّه كان ينشط في جماعة إسلامية متطرّفة، مع أنه كان حليق الذّقن ولا يرتدي القميص..."[1]. لتستمرّ سلسلة التّناقضات، فالجماعات التي تولي اللّباس أهمية بالغة قد تصل حدّ تفسيق وتكفير المتساهل بها، لم تعد ذات أهمّية بالغة عندما يتعلّق الأمر بمنظّري هذا الفكر، فالقيادي الذي اعتُقل وسُجن كان حليق الذّقن، وكان يلبس لباسا إفرنجيا صدّعت هذه التّنظيمات رؤوس الجزائريين بتحريمها، تناولت الفاروق أيضا مسألة الانخراط القسري للنّساء في الجماعات السّياسية المختلفة المشارب: "أيّ امرأة هذه هي التي تذهب إلى مقرّ الحزب وتعلن انتماءها؟ إنّك تعرف جيدا أنّ أغلب النّساء لسن مسؤولات عن تسجيل أنفسهن فغالبا ما يقوم أحد رجال العائلة بتسجيلهنّ كمنتميات للأحزاب فيما لا علاقة لهنّ تماما بالسّياسة "[2]. وهذا الأمر معلوم في تلك المرحلة الحسّاسة وإلى وقت متأخّر وقد اعترفت المراصد الرّسمية أخيرا بذلك بعدما كان الأمر ممنوعا على التّعاطي والنّقاش إذ جاء في التّقرير الذي أعدّه المعهد الوطني للصّحة العمومية في ديسمبر 2009 بأنّ المرأة الجزائرية لم تستطع أن توجد مكانتها الاجتماعية والسّياسية اللّائقة بها في المجتمع الجزائري بعد الفترة الاستعمارية ومشاركتها في الثّورة التحريرية، وهذا ما أثّر سلبا على معارفها الاجتماعية التي تستند دائما على معارف الأمّ، وتبقى دائما تحت الوصاية على الرغم من أنّها تتمتّع بحقوقها الكاملة كمواطنة"[3]. ومن ثم بقيت المرأة الجزائرية إذن تحت الوصاية، وصاية الرّجل طبعا في اختياراتها السّياسية والاجتماعية وغيرها رغم تستّر الجهات الرّسمية، إلّا أنّ الكاتبة أعلمت الطّبيب أنّ المرأة لا يمكن أن تُظلم مرتين، مرّة عندا يدفعها الرّجل للانخراط في الحزب الذي يواليه، ومرة أخرى عندما تحاسب على هذا القرار الذي لم تشارك في صناعته.

وخلاصة ما يمكن قوله عن مدى حضور الممنوع السياسي في الرّواية نجمله على النّحو التالي:

– إثارة موضوع الاضطهاد السّياسي في زمن العشرية السّوداء تأثرًا برواسب الحزب الواحد، بقصد وبغير قصد، فالمرحلة الحسّاسة التي عاشتها البلاد آنذاك، وخروجها منهكة من حرب تحرير مريرة ومن استعمار دام أكثر من قرن، جعل القائمين على شأنها يحاولون تحصين الجبهة الدّاخلية ضمانا لاستمرار اللّحمة بين

(1) الرواية ـ ص 30.

(2) المصدر نفسه– ص68.

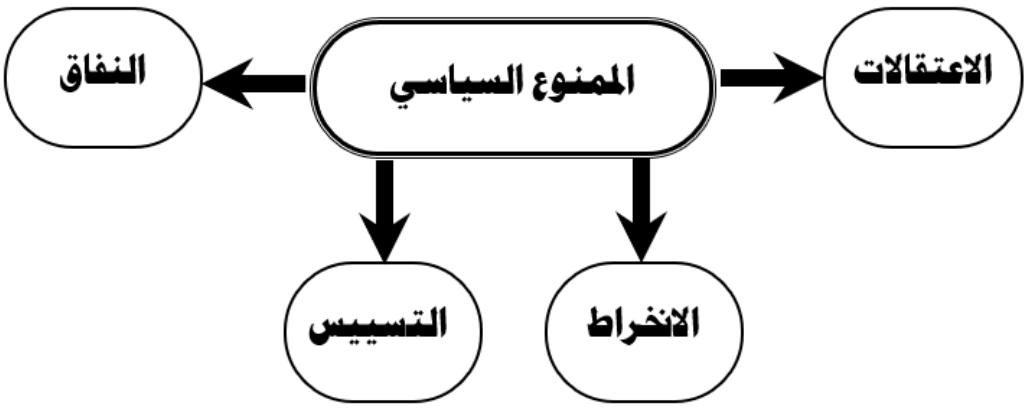
(3) إيمان. ب وآخرون– مقال بعنوان: حظوظ المرأة الجزائرية في الحياة السياسية ضعيفة ولا تتعدى 7 بالمائة جريدة الشروق اليومي– عدد 07 مارس 2010– صفحة الحدث .

أبناء الوطن الواحد، ممّا استدعى فرض رقابة سياسية صارمة على التّيارات الوافدة خاصّة تلك الإقصائية، أو الطّائفية، فوجدوا أنّ هذا التّماسك لا يمكن أن يتواصل إلّا في ظل حزب واحد يسيّر المرحلة.

– التّنبيه إلى مسألة الاعتقالات السياسية التي طالت بعض الأبرياء ممّن حامت حولهم شكوك الانتماء للجماعات المحظورة، لمجرّد ظهور بعض العلامات الدّالة على التّديّن، وهو ما اعترفت به السلطة الرّسمية في البلاد وتعهّدت بإعادة الاعتبار لمن سُجن ظلمًا.

– الإشارة إلى قضية الانخراط الإجباري للنّساء في أحزابٍ بعَيْنها، دون علمهنّ أو موافقتهنّ، وهذا لا شكّ يتنافى مع قوانين الجمهورية التي تعطي الفرد كامل الحرّية في اختيار انتمائه الحزبي، أو اختيار ممثليه في المؤسسات المختلفة للدّولة.

– امتطاء الدّين لتحقيق المكاسب السّياسية وضمان الولاءات، من أطراف رسمية ومعارضة على حدّ سواء. فيما يسمى بـ: تسييس الدّين. فالسّلطات وضعت هالة من التّقديس حول الفكر الاشتراكي واعتبرته أقرب إلى الإسلام من الرأسمالية، بينما تحدّث المعارضون عن ضرورة الالتفاف لإعادة البلاد إلى نظام إسلامي حتى لو كان ذلك بالحديد والنّار.



الممنوع الجنسي:

مسألة الجنس لم تكن محظورة في السّرد فقط، وإنّما أصّلت لضوابطها جملة من التّشريعات والقوانين ضمانا لسيرها وفق ما يتلاءم مع المجتمع والعُرف والشّرع أيضا، وبما أنّ الفاروق قد أعلنت ثورتها على هذا الثالوث، فقد انطلقت معرّية الذّات الأنثوية وما يلازمها من أوصاف الدّونية، خاصّة فيما تعلّق بالجسد المنتهَك الذي طالته يد الغدر فابتاعت كبرياءها، أو وظّفتها في الإعلام كأبخس ما يكون من السّلع

أو تطاولت عليها وألحقت بها صنوف الشّتائم[1]. هكذا يكون الحديث عن هذا الجسد المقموع، وعن الجنس ضرورة ملحة تقتضي كثيرا من الجرأة التي لا تفتقدها الفاروق كما هو معروف عليها. تقول الفاروق: "خرج العريس من الغرفة يتصبّب عرقا، هجمت النّساء على العروس، كانت تبكي، وسمعتهن يردّدن أنّ العريس لم يفعل شيئا..، بكت أمّ العريس وبعد ساعة جاء شيخ إلى البيت، اختلى بالعروس وأهلها قليلا ثم خرج، عاود العريس الدّخول وخرج محمد بعد قليل، دقّت النّسوة على باب الغرفة قبل أن يخرج، قالت إحداهنّ بلا خجل:(يا لّا....)، كيف فعل ذلك في دقائق؟ لم أفهم شيئا لكنّي تقزّزت حين رأيت قميص العروس ملطّخا بالدّماء، والنّساء يزغردن، والعروس تمثّل البراءة، ما أبشع أن تكون الواحدة منّا عروسا..."[2].

وبكثير من الجرأة والحسرة تفضح الكاتبة جانبًا مُظلمًا من عادات ارتبطت بالجنس – المباح- في المخيال الشّعبي الأمازيغي، فالعريس يدخل إلى زوجته، ثم يعجز عن إتمام مهمته، فيلجأ القوم إلى شيخ يعينهم فيأتي الفرج، وتنقل جانبا من الحوارات الجانبية التي رافقت العملية، فتطلب إحداهن من العريس الإسراع، وتعبّر عن سرعته بعد اختلائه بالشّيخ، وبعدها تنقل منظرا مريعا ومقزّزا لامرأة تخرج قميص العروس ملطّخا بالدّماء أمام الجميع، وتعبّر الفاروق صراحة على أنه كان مشهدا مقزّزا، فهو الدّليل على عفّة المرأة وحصانها، كما أنّه دليل على فقدانها أعزّ ما تملك في تلك اللّيلة التي عدّتها سيئة جدّا. ولعل الذي يُنبّه إليه أنّ الفاروق هنا كانت متحفّظة إلى أقصى الحدود في تعاطيها مع هذه الثّيمة المثيرة، مقارنة بروايتها: "اكتشاف الشّهوة" التي غلب فيها التّصريح والإعلان دون ترميز أو تشفير.

إنّ مسألة الجنس في "تاء الخجل" عولجت بكثير من الحيطة والاشمئزاز لأن المرأة هناك في تلك الحقبة المريرة، عانت من ويلات الاغتصاب، بكلّ وحشية وقسوة فعلقت بالأذهان تلك الصّورة المروّعة عن الجنس، حتّى في إطاره المشروع ضمن بيت الزّوجية، لأنّ الأمر يخضع لتخريجين بارزين، يتعلّق أحدهما وأقربهما للموضوعية بكون الرّواية النّسوية نسخا لتلك العلاقات الحميمة، وقطباها الرّجل/المرأة شريكان ولو بقدر يسير من المسؤولية، ويتضمّن الآخر تصريحا بأنّ الرّواية النّسوية عمل جنسي هدفه الإثارة والإغواء لذلك فالعلاقات في عمومها منبوذة وتعتبر خروجا عن الخطّ[3]، بل إنّ أيّ شخص تبدو عليه الهيبة والوقار برئ

(1) ينظر: عفيف الفراح- صورة البطل في أدب المرأةمجلة الفكر العربي المعاصر- العدد 34- 1985 ص147

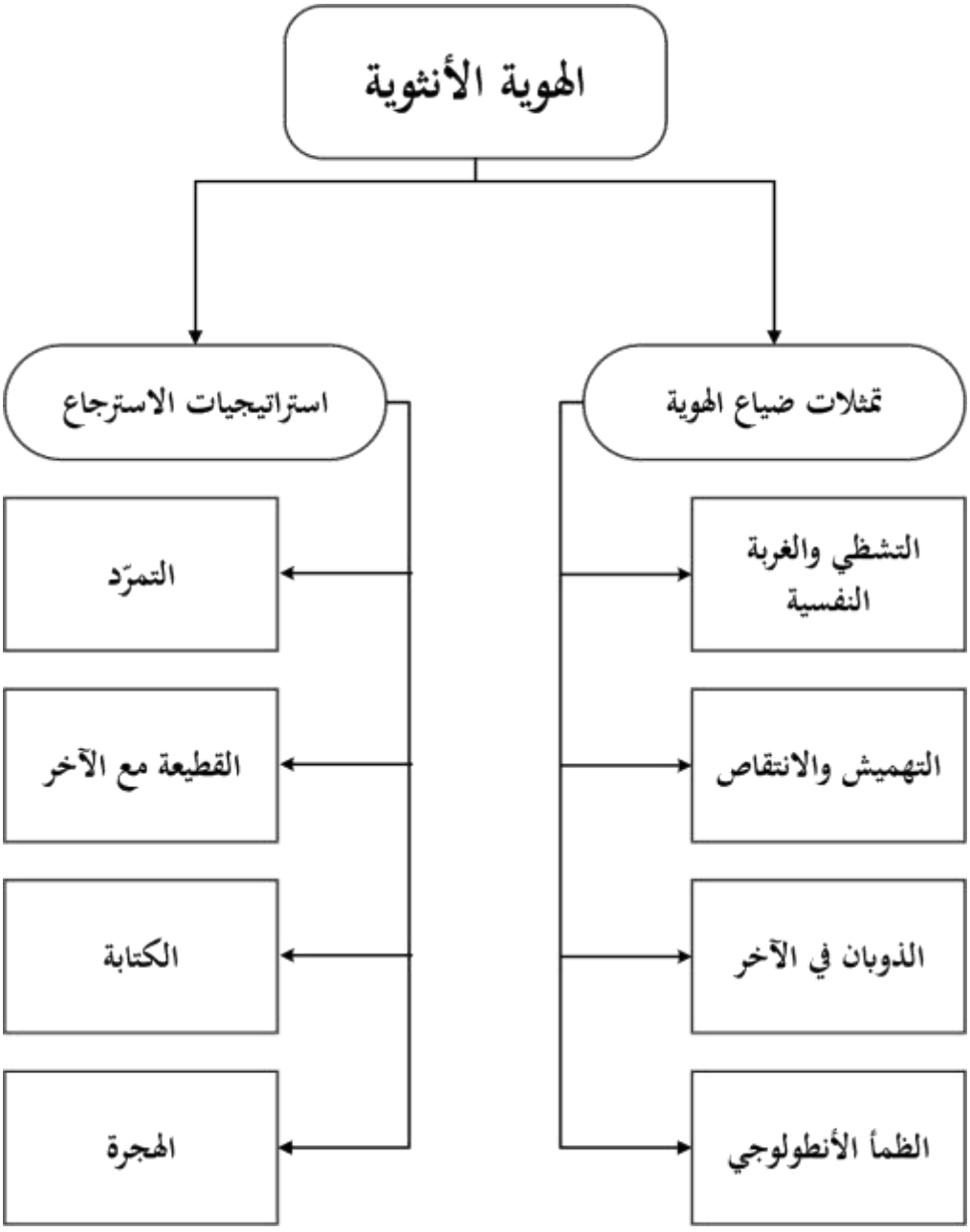
(2) الرواية ـ 26/25

(3) ينظر: بوغنجور فوزية- الآخر في الرواية النسوية المغاربية خلال القرنين 18/17 رسالة دكتوراه- تخصّص أدب حديث- كلّية الآداب والفنون- قسم اللغة العربية وآدابها- جامعة أحمد بن بلّة وهران- 2016/2015ص225

من الجنس:"... يصعب تصوّر رجل بكلّ تلك السّلطة أنّه كان طفلا ذات يوم، أو أنّه يمارس الجنس..."[1]. وقد رأت البطلة (خالدة) أنّ سيدي إبراهيم الرّجل الطّيب الذي يحبّه كلّ من رآه، وهو صاحب هيبة ووقار، شخص بكلّ تلك المزايا، لا يتقبّل العقل مطلقا أنّه يمارس الجنس، لأنّه منقصة وعلامة خبث وشهوانية حتى في رواقه الشّرعي، لأنّها تلقّت أولى الصّور للجنس بأقبح ما يمكن أن يتخيّل خاصّة أنّها حقّقت مع نساء مغتصبات وحكين لها كيف تمت ممارسة الجنس معهنّ مع التّعذيب والضرب: "هل تعرفين ماذا كانوا يفعلون بنا؟ إنّهم يأتون كلّ مساء ويرغموننا على ممارسة العيب، وحين نلد يقتلون المواليد، نحن نصرخ ونبكي ونتألّم وهو يمارسون العيب معنا، نستنجد نتوسّلهم، نقبّل أرجلهم ألاّ يفعلوا ذلك، ولكنّهم لا يبالون..."[2]. تكشف يمينة عن معاناة عميقة ومتكرّرة، ففي كلّ مساء ترغم النّساء الأسيرات لدى الجماعات المسلّحة في الجبال على ممارسة الجنس، ثم يقتل أولادهم أمام أعينهم دون رحمة، رغم التوسّلات هذا على كلّ جلّ ما أثارته الفاروق هنا حول الممنوع الجنسي، والذي يبدو أنّها لم تركّز كثيرا عليه إلّا في خطفات عرّت جوانب منه، لأنّ جل تركيزها في تاء الخجل كان على الممنوع الاجتماعي.

(1) فضيلة الفاروق- تاء الخجل ص 17

(2) نفسه- ص 45


الهوية الأنثوية
تمثلات ضياع الهوية
استراتيجيات الاسترجاع
التشظي والغربة النفسية
التهميش والانتقاص
الذوبان في الآخر
الظمأ الأنطولوجي
التمرّد
القطيعة مع الآخر
الكتابة
الهجرة

3) مرحلة تَغْييب الآخر / الرجل للأنثى:

يمثّل الآخر أحد أهمّ موضوعات الفكر النّسوي تداولا في الأعمال الفنية التي تنتجها المرأة، على اعتبار هذا الآخر شريكا المرأة أحيانا، وخصيمها أحيانا وقد يكون الملاذ والملهم، تسافر إليه وتقطع الضّفة نحوه، والآخر "بمعنى غير، كقولك: رجل آخر وثوب آخر وأصله أفعل من التأخّر، فلمّا اجتمعت همزتان في حرف واحد اسْتُثْقِلَتَا فأُبدلت الثّانية ألفا لسكوتها وانفتاح الأولى قبلها، وتصغير آخر أويخر، والجمع آخرون، ويقال هذا آخر وهذه أخرى في التّذكير والتّأنيث..."[1]. وهو من أكثر تمظهرات الآخر في الرّواية النّسوية العربيّة، وذلك راجع إلى العلاقة الإنسانية التّشاركية بين الرّجال والنّساء، ممّا جعل كلّ جنس يكتب عن شريكه في إبداعاته وأعماله الفكرية ومختلف إنجازاته بعد أن تحرّر السّرد من وطأة الرّجل الذي جعله فنّا رجاليا شأنه شأن مظاهر الحياة الإنسانية، التي تصطبغ بعنصرية تعادي المرأة على رأي طرابيشي [2] كما فعلت الفاروق التي حضر عندها الرّجل حضورا لا فتا، يمكن استبانته عن طريق جرد المعجم اللغوي الدّال على الرّجل في الجدول التالي:

المعجم	كلمات الرّواية	كلمة رجل / رجال	أسماء أعلام للرّجال	شخصيات ذكورية
التكرار	12852	124	82	195
مثال من المدوّنة	/	"اغتصبها رجل في الأربعين"[3]	"وضريح الولي الصالح "سيدي راشد"تحت الجسر" [4]	"يزعجك أن أترك المسرح يا خالدة"[5]
النّسبة المئوية	٪100	٪01	٪63 .0	٪51 .01

(1) محمّد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري لسان العرب دار صادر – بيروت الطبعة الأولى ج11 ص4.

(2) ينظر: بوغنجور فوزية: الآخر في الرّواية النّسوية المغاربية خلال القرنين 18/17 – رسالة دكتوراه- تخصّص أدب مغاربي حديث- كلية الآداب والفنون- قسم اللّغة العربية وآدابها- جامعة أحمد بن بلّة – وهران- السنة الجامعية 2015-2016- ص 20.

(3) الرواية ـ ص 40.

(4) المصدر نفسه- ص 38.

(5) المصدر نفسه- ص 38.

- **– تحليل نتائج الجدول:**

الملحوظ أنّ الكلمات ذات الصّلة بالرّجل مجتمعة ما يقارب 03. 51٪ وهي نسبة جدّ معتبرة، إذا استثنينا الألفاظ المحايدة والروابط الإحالية والوصلية التي هي من صميم أي إنتاج مكتوب، نقع على توظيف كبير لمعجم الذّكورة، وهذا دليل على اهتمام الفاروق بإيصال نظرتها للرّجل وتناولها من جميع جوانبها.

وقد كتبت فضيلة الفاروق الرواية سنة 2002، بعد انطفاء جمرة العشرية السّوداء التي مرّت بالجزائر أيام تسعينات القرن الماضي، معبرة عن وضع مأساوي عاشه المرأة، وهو في الواقع وضع ليس رهين اللّحظة، بل تمتدّ جذوره إلى الماضي وما خلّفه من عادات وتقاليد كبّلت المرأة وطوّقتها بقيود الخجل الذي أخرس لسانها [1]. وقد تكرّرت هذه الصّورة النّمطية للآخر الرّجل في الرّواية حاملة كلّ معاني الاستهجان إلّا في القليل النّادر، رغم اختلاف نماذج الآخر الرّجل على المستوى الثّقافي والعلمي والنّفسي والاجتماعي.

1.3 الآخر / القريب (الحَمْو):

تنقل الفاروق صورة مروّعة لأخي جدّها الذي تعرّض بالأذية لجدّتها، وضربها ضربا مبرحا جعلها تقضي نصف قرن من حياتها مقعدة، لا تقوى على حركة ولا على قضاء حوائجها البيولوجية الطبيعية، دون أن يتعرّض لمساءلة القانون ولا لتأنيب الضّمير ولا لاعتراض الأخ في مشهد تراجيدي غريب، تقول الفاروق: "منذ جدّتي التي ظلّت مشلولة نصف قرن من الزّمن، إثر الضّرب المبرح الذي تعرّضت له من أخي زوجها، وصفّقت له القبيلة، وأغمض القانون عنه عينيه "[2].

هكذا رسمت الكاتبة معالم تلك الجريمة البشعة في حقّ المرأة، في قصّة تقول إنّها عايشتها، فأخو الجدّ رخّص لنفسه أن يضرب زوجة أخيه بشكل أفقدها القدرة على الحركة، وبقي الجميع متفرّجين، وضلّ القانون معهم متفرّجا كأنّ الأمر لا حدث. وقد لجأت في تمثيلها لشخصية الآخر الذكوري إلى الصور التالية:

– الصّورة الجسمية:

لم تركّز الفاروق على الصّورة الجسمية لأخي الجدّ، لأنّها لا تبدو ذات أهمية هنا، مقارنة مع جوانب أخرى أكثر ارتباطا بهذا الفعل الشّنيع، رغم أنّ الجسم هو السّند والقاعدة للشّعور بالهوية، وعندما يستطيع

(1) السعيد ضيف الله– فطيمة بلبركي: تمرد الأنا ومدارات كراهية الآخر في السرد النسوي الجزائري المعاصر– رواية (تاء الخجل) لفضيلة الفاروق أنموذجا– – مجلة طبنة للدراسات العلمية الأكاديمية– المجلد: الثالث العدد: الثاني السنة: 2020– ص211

(2) الرواية ـ ص11

الشّخص تحديد الانفعالات والأحاسيس في جسمه يتمكن عندئذ من التميز بين الذّات والأخر، والتّعرف على الأخر من خلال مظهره الجسمي وبالتّالي بناء علاقته مع هذا الآخر[1] .

للجسم – إذن- الذي هو بوابة الذّات على العالم الخارجي أهمية بالغة في استقبال الآخر والتعرّف عليه والتّعامل معه، لأنّنا قطعا لا ننفد إلى أرواح النّاس ولا نطّلع على ضمائرهم ولا نغوص في صدورهم، وإنّما يكفينا منهم ابتسامة أو عبوس أو شدّة أو قسوة تظهر على أجسامهم باستمرار لنحكم عليهم بالطّيبة أو القسوة.

– الصّورة النّفسية:

يبدو أخو الجدّ في هذه المقطوعة السّردية شخصا قاسيا عنيفا متهوّرا، جعلته غلظته يعتدي على زوجة أخيه بتلك الوحشية دون أن يرمش له ولا لأهل قريته جفن، وهذا لا شكّ دليل على عقدة نفسية تدفع الشّخص إلى هذه الأفعال العدوانية المتطرّفة ليداري مواطن ضعف أو أفعالا أخرى يروم سترها لأنّ الأنا الأعلى الجماعي يرفضها ويعاقب عليها وهو ما يسمّيه علماء النّفس بمركّب النقص[2]، الأمر يتعلّق إذن بحالة مرضية تحاول ستر عجزها بضجيجها كما يقال، وقد وجد هذا "الرّجل" أنّ الضّرب بهذه الوحشية كاف لإثبات ذاته في القبيلة، حتى لا يتجرّأ عليه أحد من سفلة القوم، وحتى ينتزع احترام الجميع، وهذا سلوك لا يمكن أن يتّصف به الشّخص السّوي المتّزن.

– الصّورة الاجتماعية:

ما يستشف من فعل الأخ أنّه شخص فاشل اجتماعيا، لا يمكنه التّواصل السّلمي – خاصة مع المرأة- لذلك يلجأ إلى الأساليب العنيفة ليبلغ مأربه، ويبين مقصده، فقد بمقدوره أن يتحاور مع زوجة أخيه لإيجاد حلّ لما بينهما من مشاكل بدل الهرولة نحو طريقة همجية في التّفاهم، ويرى المختصّون في علم الاجتماع أنّ مثل هذه الحالات الشّاذة لا يمكن حتّى أن تصنّف على أنّها ذات طابع اجتماعي وإنّما هي حوادث

(1) ينظر: فتيحة كركوش: إشكالية بناء الهوية النفسية الاجتماعية – دراسة تحليلية نقدية – مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية- العدد 16- سبتمبر 2014- ص263

(2) ينظر: منير وهيبة الخازن- معجم مصطلحات علم النّفس – دار النّشر للجامعيين- مطابع سميا- بيروت- ظهر 1957- ص 35

معزولة تماما كاصطدام درّاجتين[1]، ولا يمكن قطعا أن نربط تفاعل البشر الأسوياء بمثل حوادث معزولة نشاز لا تمثّل البشر، ولا حتى بعض الحيوانات في همجيتها التي أفقدتها الإنسانية بصفة كاملة.

2.3 الآخر / القريب (الوالد):

تشكّل مسألة الأبوّة هاجسا أنثويا متأجّجا لا تكاد تأفل جذوته، رغم أنّ معاداة الباتريارکية لا تقتصر على الوالد- الأب- وإنّما تتّسع غالبا لتشمل كلّ ذكر، إلّا أن المقاربة الموضوعية تثبت أنّ حصّة الأسد من سحائب اللّعنات الأنثوية كانت موجّهة للأب. ويعود هذا العداء حسب المشتغلين بعلم الاجتماع إلى كون الأب سلطة وجود آني تقوم بإصدار أوامرها الملزمة للإناث خاصة، بما يتلاءم مع الحالات العادية — في نظرهم- وهذا دافع كاف لإعلان التّمرّد والعصيان بوصفه تكبيلا للحرّية ونمذجة للسّلوك بصفة آلية يغيب فيها الإبداع والتّعبير عن الرّأي، هذا ما يربّي في البنات رغبة في إعلان الرّفض القاطع لهذه الديكتاتورية الباتريارکية[2]، الأمر يتعلّق غالبا برغبة في ردّ الاعتبار تستغلّها النّساء عند أوّل فرصة، سواء أكانت الفرصة بلوغ القوّة الجسمية التي تغني عن الحاجة إلى حماية الوالد، أم النّجاح في الحياة بما يكفل الاستقلال المادّي أم بولوج عوالم الكتابة التي تجعلها تعبّر بكلّ حرية عن مكنونات نفسها دون أن تعترضها عراقيل الأبوة والمجتمع الأبوي، وقد أشارت الفاروق إلى نموذجين ظاهرين للأب السّلطوي أحدهما هو والدها هي، ولآخر متعلّق بأب رفض استقبال ابنته المغتصبة في العشرية السّوداء.

- **والد الفاروق:**

كان موقفه مترنّحا بين الدّفاع عن ابنته أحيانا، وفي ذلك دفاع عن سمعته هو بالمقام الأوّل، وبين القسوة والشّدّة معها لإرغامها على الخضوع للعرف السّائد في: "آريس" المعروفة بمحافظة سكّانها. ولم تهتمّ الرّوائية كثيرا بالملامح الجسمية لأبيها، ولم تنقل أية تفاصيل عن شكله الخارجي، ولا عن جوانبه النّفسية الدّاخلية، وإنّما اقتصرت على المعطى الاجتماعي المتمثّل في علاقته المتماوجة بها وبأمّها، لأنّ ذلك عل كلّ ما يهمّها.

- **والد الطّفلة المغتصبة:**

انتشرت فكرة الخلاص من العار- الأنثى المغتصبة- في بعض مناطق القبائل، لأنّ الأولياء اعتبروا بناتهنّ شريكات في هذا الجرم الخلقي، فرفض أغلبهم استقبال المعتدى عليهن جنسيا، بل وصل الأمر ببعضهم

(1) ينظر: ماكس فيبر- مفاهيم أساسية في علم الاجتماع ترجمة صلاح هلال- المركز الثقافي الألماني- ط1- 2011- ص51.
(2) ينظر: نفسه - ص92.

إلى قتل فلذات أكبادهم غير آبهين بصيحات الاستغاثة والاعتذار، وهذا ضرب من العدوانية التي يقلّ نظيره في التّاريخ الإنساني، إلّا فيما تعلّق ببعض القوميات الهمجية كما هو الشّأن مع مشركي قريش أيّام الجاهلية الذين اعتبروا الأنثى منقصة لا بدّ أن تدفن ليدفن معها الخزي. وقد اقتصرت الفاروق على بيان الجانب النّفسي لهذا الوالد مشخّصة قسوته العجيبة في معاملة ابنته التي كانت ذات يوم أحبّ خلق الله إليه.

– الصّورة النّفسية:

يعاني هذا الرّجل مرضا يسمّيه النّفسانيون التّدميرية، وهي نزعة عدوانية موجّهة إلى الفرد ذاته أو إلى شيء من بيئته، ولعلّ هذا الشّيء يكون من أقرب الأشياء إلى قلبه بحكم القرابة أو التّملّك أو طيب العلاقة به [1]، يتدرّج الإنسان المصاب بهذا الخلل في عدوانيته لتصل حدّ الإجرام، وقد كانت البداية هنا برفض ابنته، إذ تقول "... أخبرني الضّابط أنّ أهلي رفضوا استقبالي، اتّصل بوالدي عن طريق شرطة آريس..."[2].

– الصّورة الاجتماعية:

يتّضح من قراءة الرّواية أنّ والد الفاروق رجل يسعى للحفاظ على صورته المهيبة في الحيّ، ولا يرضى أن يساء إلى عائلته، تقول الفاروق ناقلة ردّ أبيها على من أخبره أنّها تلتقي نصر الدّين خفية:"... وكأنّ والدي أراد الدّفاع عنّي، ولكنّ ابن مسعودة في العاصمة..."[3]. وهذا سلوك مبرّر في المجتمعات المحافظة فكلّ شخص يبحث عن أعذار وهذا يطلق عليه عند السوسيولوجيين نفاذ الأنظمة بمقتضى تقديس التّقاليد الموروثة وهو أكثر أنواع النّفاذ عمومية وأقدمها ويتعرّض المخالف لها إلى عقوبة يحدّدها العرف [4]، لذلك خشي الوالد من فعل هذا العرف فعمد إلى ابنته ينفي عنها التّهمة والهدف التملّص من سطوة الأعراف البالية، كما يبدو أنّ علاقة الوالد بأسرته كانت فاترة، تقتصر على بعض الزّيارات لماما، في شكل بارد لا يوحي بكثير اهتمام، فقد تزوّج امرأة أخرى قادرة على إنجاب الذّكور وأهملها وأمّها كما يفعل رجال آريس عموما، وهو الذي كان قد طلّق زوجته السّابقة جوهرة ليتزوّج بوالدتها ثم أعاد الكرّة، تقول الكاتبة: ".... منذ ذلك اليوم لم نعد نرى والدي إلّا مرّة أو مرّتين في الأسبوع، وفيما بعد عرفت أنّه تزوّج امرأة بإمكانها أن تنجب له أطفالا

(1) ينظر: مرهف كمال الجاني: معجم علم النّفس والتربية – مجمع اللغة العربية– جمهورية مصر العربية– الإدارة العامة للمعجمات– الجزء الأوّل– 2003 ص44.

(2) الرواية ـ ص74.

(3) المصدر نفسه– ص29.

(4) ينظر: ماكس فيبر– مفاهيم أساسية في علم الاجتماع ص70.

ذكورا، ما دامت أمّي غير قادرة على ذلك..."[1].و ترسم الكاتبة صورة لعلاقة الوالد المتوتّرة مع الأسرة، وعلى فشله مرّتين في الاستقرار مع الزّوجة والأولاد، ولجوئه في كلّ مرّة إلى الزّواج لأعذار متباينة.

3.3 الآخر / المثقّف:

وقد مثّله في الرّواية شخصيتان، هما: الطّبيب المعالج ليمينة الذي رفض إجهاضها مولودها بحجّة القانون، ورئيس التّحرير الذي أرادت "خالدة" التّعامل معه.

- **الطّبيب:**

الطّب مهنة نبيلة ينبغي على المشتغل بها أن يكون سويا حتى يقدّم خدماته على أحسن وجه، وليس المقصود بذلك كمال الجوارح والحواسّ فحسب، بل اتّزان شخصيته وخلوّه من العقد والأزمات النّفسية التي ربّما تؤثّر في مهنته أو في علاقته بالمرضى، إضافة طبعا إلى بعض الجوانب البدنية المتعلقة بصورته وحواسّه.، وقد حاولت الكاتبة هنا أنْ تعرفنا بشخصية الطّبيب متناولة صوره المختلفة.

– الصّورة الجسمية:

يبدو شخصا شرها تعلوه ابتسامة كاذبة: "... كان يتناول غداءه مع ممرضة، قرعت الباب المفتوح ودخلت، نظر إليّ متبسّما وقال: وصلتك الأخبار وجئت تستفسرين "[2]، والذي ظهر من تعامله مع الصّحفية أنّه شخص غير مبال، يتناول طعامه بكل برودة رغم أنّ يمينة في الغرفة المجاورة تئن وتصارع الموت.

– الصّورة النفسية:

صوّرته الكاتبة شخصا في غاية الهدوء، لا ينزعج كثيرا ولا يحابي، ويعبّر أحيانا عن عواطفه، "... صدّقيني إنّي أتعاطف معها..."[3]، وهذا طبع متجذّر في الأطباء الحقيقيين، لأنّ الطّب قبل أن يكون علما محضا، هو مشاعر نبيلة تجاه المرضى والمصابين وذوي الابتلاءات، وهناك بعض الدّول قد صرّحت بتلك المبادئ إذ ورد في المادّة الثالثة من أخلاقيات مهنة الطّب المصرية ما معناه: على الطّبيب أن يكون قدوة حسنة في المجتمع بأن يلتزم بالمبادئ والمثل العليا أمينا على حقوق المواطنين، منزّها عن الاستغلال بجميع

(1) الرواية ـ ص20.
(2) المصدر نفسه – ص66.
(3) المصدر نفسه– ص67.

صوره[1]. فالطّبيب ليس مستأمنا على صحّة المواطن فقط بل يتعدّى ذلك إلى الالتزام بالمثل العليا من تأييد ونصرة وتعاطف وغيرها وما ينبغي أن يشار إليه أنّ الطبيب قد عبّر في غير ما موضع عن حيرته وندمه وعجزه وبالغ تأثّره بحالة يمينة خاصّة عندما بلغه خبر انتحار إحدى الضّحايا اللواتي رفض إجراء عملية الإجهاض لهنّ، إلّا أنّ القانون قد قال قولته الفصل التي لا محيد عنها ولا نقاش فيها: "... نفسها الفتاة التي طلبت الإجهاض البارحة، أشعر بشيء من الذّنب نحوها..."[2]. إنّه ندم العاجز الذي لا طاقة له ولا خيار، لقد فعل ما رآه قانونيا ومنطقيا، إلّا أنّ الفكر المنطقي قد يجر علينا أحيانا الخيبات والمصائب، نعم قد يهدينا الموت بأبسط الطّرائق، بالانتحار.

– الصّورة الاجتماعية:

يبدو الطّبيب هنا لبقًا، رغم أنّه لا يسعى لقضاء حوائج النّاس، ولا يهتمّ بالجوانب الإنسانية، وإنّما يبالغ في تطبيق ما يراه قانونيا، ويتحدّث عن إمكانية الإجهاض الذي لم يجد فيه مانعا إلّا القانون المسلّط على رقبته وبالعودة إلى قانون تجريم الإجهاض يتّضح فعلا أنّ هذه الجناية تنتظرها عقوبة صارمة، خاصة لأولئك الأطباء الذين يقومون بعمليات الإجهاض دون رخصة رسمية أو إذن من الوصاية، إذ ورد في قانون العقوبات " المقصود بالاعتياد هنا هو أنّ الجاني يمارس عادة هذه الأفعال بخلاف القانون ويكفي لقيامه بارتكاب فعلين من أفعال الإجهاض أي مرتين. المتمثلون في أصحاب الصّفة الخاصّة سواء قاموا بها بأنفسهم أو سهّلوا ارتكابها أو اقتصر دورهم على إرشاد الحامل لوسائل الإجهاض مما يؤدي إلى رفع العقوبة المنصوص عليها في المادة 312 من قانون العقوبات بفقرتين الأولى والثّانية طبقا لنصّ المادّة 311 من نفس القانون لتصبح بذلك من الحبس من سنتين إلى عشر سنوات بعد أن كانت بالحبس من سنة إلى خمس سنوات. وفي حالة وفاة المرأة ترفع عقوبة الحبس المؤقت من عشرين سنة إلى الحد الأقصى أي السّجن المؤبّد مدى الحياة بعدما كانت بالسّجن المؤقت من عشر سنوات إلى عشرين سنة. ويكون هذا الظّرف المشدّد في حالة اثبات أنّ المتّهم اعتاد على ممارسة هذه المهنة ويتحقق هذا الظرف حتى لو قام به الجاني دون مساعدة أحد أو شريكه ولو كان المتّهم موقوفا مؤقّتا عن ممارسة مهنته، ويسقط هذا الظّرف المشدّد إذا حرم نهائيا عن ممارستها ويعود سبب المشرع في مضاعفة العقوبة لهؤلاء الأشخاص لسهولة ارتكابهم لهذه الأفعال في الخفاء وعلمهم

(1) ينظر: وحدة ضمان الجودة– أخلاقيات مهنة الطّبّ كلّية الطّب جامعة المنصورة– ص4.

(2) الرواية ـ ص79.

ومعرفتهم لوسائل الإجهاض وكيفية استعمالها [1]. وبهذا الاعتبار يتورّع الطّبيب عن العملية، ليس رأفة بروح بشرية ستزهق ولا بامرأة ربما تفقد حياتها، وإنّما خشية فقدان الوظيفة أو السّجن مدّة طويلة، إذ تقول الكاتبة: "... وهذا يعني أنّ فرصة الإجهاض ما تزال متوفّرة، لكنّ القانون لن يرحمني إذا تصرّفت من نفسي..."[2]، فالمشكل حسبه ليس فوات وقت الإجهاض بل ما ينتظره من مساءلة قانونية إذ أقدم على ذلك.

- **رئيس التّحرير / النّاشر:**

إنه بمثابة حلقة تربط أحداث الرّواية وتدفعها إلى الأمام، فضلاً على أنه شخصّية تستقطب بؤرة السّرد في كلّ مرّة، لذلك نقلت جانبا من سماته الفيزيولوجية والنّفسية.

– الصّورة الجسمية:

لم يرد تفصيل في بيان مظهره إلّا في حديثها الموجز عن ابتسامته الماكرة التي سبقت تسليمها أمرا بمهمّة: "ابتسم واعتذر"[3]، ابتسم ابتسامة من يطلب المبتغى، ثم اعتذر عن مجيئه في وقت متأخّر وإلى مكان غير مناسب "الحي الجامعي" ومضى بعد أن طالبها بتحقيق مع الفتيات المحرّرات من قبضة الجماعات الإرهابية. ونقلت هوسه بالتّدخين فالسّيجارة لا تكاد تفارقه: "... قال لي وهو يسحب سيجارة ويحاول إشعالها "[4]. ذلك على الرّغم من منع التّدخين في الأماكن المغلقة، ويعتمد على لغة الإشارة في أحاديثه، وكثيرا ما تكون لغة الجسد أبلغ في التّعبير من لسان المقال، فالكتفان مثلا رمز الرّجولة والقوّة، لذلك يركّز عليهما أثناء الحديث مع من يراهم أقلّ منه أو أضعف بدنا أو عقلا أو منصبا [5]، وهو ما أوردته الفاروق مبيّنة تصرّف رئيس التّحرير وهو يخاطب الصّحفية، عندما قالت إنّها ليست مريضة إلّا أنّها لا تريد أن تكتب حول الموضوع بتلك الطّريقة "... هزّ كتفيه... إذن.."[6]. وكأنّه يريد منها أن تكمل الإجابة، فإن لم تكن مريضة، فكيف لها أن تتعامل بهذا الفتور مع عمل كلّفها به رئيس تحريرها، إلّا أن تكون متحدّية لقراراته، أمّا

(1) جدوى محمد أمين– جريمة الإجهاض بين الشريعة والقانون– رسالة ماجستير في العلوم الجنائية وعلم الإجرام– كلية الحقوق– جامعة أبي بكر بلقايد– تلمسان– 2010/2009ص102.

(2) الرواية ـ ص67.

(3) المصدر نفسه– ص44.

(4) المصدر نفسه – ص58.

(5) ينظر: جوزيف ميسنجر– لغة الجسد النّفسية تر محمد عبد الكريم إبراهيم– منشورات دار علاء الدّين– دمشق– سورية– الطبعة الأولى 2007 ص 107.

(6) الرواية ـ ص59.

النّاشر فقد ذكرت أدقّ التّفاصيل عن ملامح وجهه، التي كانت في عمومها دالّة على الإهمال والقرف، فـ: "...، شعره الجعدي المكثّف ذو النّصف المبيضّ تقريبا، عينه الأصغر من الأخرى، ذقنه المزدوجة، شفتاه الزرقاوان من كثرة التّدخين، أظافره غير النّظيفة، خنصره ذات الظّفر الطّويل"[1]. ويتحدّث المشتغلون على لغة الجسد أنّ الأظافر الطّويلة وغير النّظيفة، دلالة على الإهمال والطّيش وعم الشّعور بالمسؤولية وغياب احترام البيئة [2]. إنَّ الرجلَ كالنّاشر إذا اتّصف فعلا بهذه الأوصاف، فلن يتمكّن من مزاولة مهامّه على أكمل وجه، وسيمارسها بكثير من العبث والفوضى والدّليل ماثل هنا، فالنّاشر لم يستطع التّفريق بين الرّواية وكتب الطّبخ.

أمّا إشارة الكاتبة إلى الخنصر فمقصودة، لأنّ لغة الجسد النّفسية تتحدّث عن علاقة الخنصر في حركاته ومظهره، وموضعه بالماضي والمستقبل، وغالبا ما يدلّ على ارتباطهما وصعوبة تملّص أحدهما من الآخر في غياب الإبداع[3]، كما هو الحال عند ناشرنا، الذي لا يعرف للإبداع معنى، سواء أتعلّق الأمر به أم بمن يقصدونه من روائيين ومفكّرين.

ورغم ذلك كلّه، يبالغ في الاهتمام بشكله الخارجي، من أجل انتزاع الهيبة واكتساب الاحترام، كحال غيره من النّاشرين، إلّا أنّ البطلة تقول إنّ هذا لا يجعل منه رجلا مثقّفا أو محترما.:"كان يمكن أن يكون أيّ شيء إلاّ ناشرا، رغم بدلته المستورة والأنيقة"[4].

– الصّورة النّفسية:

يتّضح من مقاطع الحوار بين الصّحفية والرّئيس، أنّه شخص متسلّط، سريع الغضب، كثير الاستهتار بعواطف النّاس، وكأنّ الأمر لا يعنيه أمر الاغتصابات المتكرّرة، والحالة النّفسية القاسية التي يعانيها الضحايا: "ضرب بقبضته على الطّاولة، ما الذي أصابكِ اليوم؟ "[5]، والغضب سلوك غير مفهوم لدى علماء النّفس إلى يومنا هذا:" إنّ الغضب أحد الانفعالات الإنسانية الشّائعة وغير المفهومة، فهو ردّ فعل لتوتر داخلي غير

(1) الرواية– ص 82.
(2) ينظر: جوزيف ميسنجر– لغة الجسد النّفسية ص66.
(3) ينظر: المرجع نفسه– ص19–20.
(4) الرواية ـ ص 82.
(5) المصدر نفسه– ص 60.

مخطّط له ومن السّهل ظهوره عند أي فرد في المجتمع..."[1]. إنَّ هذا الانفعال بقدر ما هو طبيعيٌّ ومتوقّعٌ عند الجميع، بقدر ما يُمثل علامة فارقة، فالغضب كما هو معلوم درجات وبعضه قد أدّى إلى تشتيت أسر، أو إزهاق أرواح.

ومع ذلك كلّه تركّز الفاروق على شخصية النّاشر أيضا وتبالغ في توصيف سيماتها النّفسية، فهو شخص بليد، أمّي لا يقرأ، ولا يستطيع التّفريق بين الرّوايات وكتب الطّبخ، وهمّه الوحيد بيع الكتب وتسويقها:"... كنت قد وضعته عند ناشر سُرّ به كثيرا لأنّ اسمه "محجوبات" ويوم ذهبت لتوقيع العقد معه سألني: – كم Recettes يحتوي الكتاب؟ كان من الواضح أنّه لم يقرأه، فقلت له: – عن أيّ كتاب تتحدّث؟ سألته ورحت أتأمّل فوضى ملامحه"[2].

تتقصّد الرّوائية بحديثها عن فوضى حواسه، ونقل جانب من القلق الذي انتابه عندما سألته عن الكتاب الذي يقصده، إذ كان واضحا أنّه لم يقرأه، لذلك بدا متوتّرا عاجزا عن إجابتها إجابة مقنعة.

– الصّورة الاجتماعية

نقلت الفاروق فرط اهتمام النّاشر بشكله الاجتماعي بداية من عنايته الفائقة باللّباس، ليكون في أحسن صورة عند مواجهة الغير والتّفاعل معهم، فهو يلبس بذلة فاخرة توحي بالوجاهة:"...رغم بدلته المستورة والأنيقة..."[3]. فاللّباس لم يكن يوما تعبيرا عن الفكر والثّقافة، إنّه وسيلة يتستّر بها النّاس من بعض النّقائص أو يحتمون به من البرد والحرّ، أمّا تحويله إلى سمة مميّزة دالّة على الوجاهة، فلإفلاس ثقافي بكلّ ما تحمله الكلمة من معنى: – أنا لا تغشّني الطّيالس والحلى كم في الطّيالس من سقيم أجرب[4].

كما أنّه ينتقي زوجة تتوفّر فيها الشّروط المشرّفة له أمام المثقّفين الذين يصادقونه، إذ تنقل الفاروق، قصّة ناشر آخر طلب يد البطلة: "... فتفاجأتُ به يطلب منّي الزّواج، قال لي بصراحة:

(1) أيت حمودة حكيمة – بلعسة فتيحة– علاقة كل من الضغوط الاقتصادية وانفعال الغضب بظهور السّلوك العدواني لدى فئة من الشّباب البطّال مجلة: دراسات نفسية وتربوية– جامعة قاصدي مرباح– ورقلة– عدد 12 جوان 2014– ص131.

(2) الرواية ـ ص 81.

(3) المصدر نفسه– ص 82.

(4) إيليا أبو ماضي– الدّيوان– دار العودة– د– ت ط– ص145.

– أريد امرأة مثقّفة بمستوى نساء بعض النّاشرين العرب الذين أتعامل معهم، والشّخصيات التي أعرف، اعتذرت له كان في عمر والدي، وثروته لن تحسّن حتما من مستواه العلمي "[1]، إذن النّاشر هذا يغالي في الظهور بمظهر المثقّف، واكتساب تقدير الجميع، عن طريق اللّباس المحترم، وانتقاء الزّوجة المثقّفة، إلّا أنّ الفاروق تعتبره شخصا جاهلا يقتات على المظاهر.

4.3 الآخر / الإرهابي (المغتصب):

في هذه الرواية، لا يمكن أن يقرن الإرهاب إلاّ بالاغتصاب، لأنّ كلّا منهما نتيجة للآخر أو سبب له، إذ يعدّ الاغتصاب إرهابا جسديا ونفسيا لا يدرك جسامته إلّا من تعرّض له، كما يعدّ الإرهاب اغتصابا لحقّ البشر في العيش ابتداء ثم في الوجود وكذا التّفكير والاختلاف في الرّأي إن كان إرهابا فكريا، إلّا أن غالب توظيفه دالّ على الاعتداء الجنسي على امرأة دون رغبتها.

فالاغتصاب هو الفعل المنصوص والمعاقب عليه بنصّ المادة 336 من قانون العقوبات الجزائري، وقد عبّر عنه المشرع الجزائري بلفظ "هتك العرض"[2]. وهذا الوصف أقرب ما يكون إلى الشّقّ الدّيني لأنّ مسألة حفظ العرض كما هو معلوم إحدى أهم الضرورات الخمس التي تسعى تعاليم الإسلام وتشريعاته إلى حفظها. وقد تردّد هذا النموذج في الرّواية كثيرا، لأنّ المدوّنة كما هو معلوم تثير قضية الاغتصاب في العشرية السّوداء بين الإرهابيين الذين صعدوا الجبال من جهة، والإرهابيين الذين بقوا في قراهم متحصّنين يقتاتون على فقر النّاس، ومنهم الرّجل الذي اغتصب الطّفلة ريمة ولم ينل حظّه من العقاب، إلّا أنّ هذا الجزاء لم يكن كافيا بحقّ من أفقدوا النّاس أعزّ ما يملكون "الشرف" وجعلوهم طول حياتهم يتحمّلون مسؤولية ذنب لم يرتكبوه، بل إن القانونيين يرون السّجن مكافأة للمغتصب مهما طالت مدّتها، وربّما تكون تربّصا مغلقا وتكوينا مكثّفا يتعلّم فيه الجاني وسائل أخرى عند احتكاكه بمجرمين آخرين فالسّجن ليس كافيا ولذلك وجب العودة إلى الحدود الشّرعية [3].

(1) الرواية ـ ص 84

(2) محمد رشاد متولي– جرائم الاعتداء على العرض في القانون الجزائري والقانون المقارن – ديوان المطبوعات الجامعية– الجزائر– 1983– ص124 .

(3) ينظر: صولي ابتسام– جريمة الاغتصاب في القانون الجزائري شهاغدة ماستر– تخصص قانون جنائي– جامعة منحمد خيضر– بسكرة– كلية الحقوق والعلوم الاسياسية الموسم الجامعي: 2013/– 2014 ص96 .

هذا على كلّ رأي من اشتغل بمثل هذه القضايا ورافع مرار للدّفاع عن ضحايا الاغتصابات، ولم ير في تلك العقوبات طائلا، والدّليل تكرر هذه الأفعال، ومن الأشخاص أنفسهم أحيانا.

– الصّورة الجسمية:

صوّرت الفاروق هذا الرّجل في أبشع صورة، فهو أحدب وقصير ومثير للاشمئزاز، إذ تقول: "... اغتصبها رجل في الأربعين، أحدب وقصير، يقطن بالحي نفسه، وله دكّان صغير يبيع فيه الحلوى "البسكويت" والعلكة "[1]، إنّ سبر أغوار هذا المقبوس يكشف عن جوانب عديدة، منها أنّ الرّجل أربعيني يعني أنّه قد استكمل بناه العقلية والنّفسية ولا عذر له في طيش المراهقة وتهوّر الصّغر، كما أنّه كان يبيع الحلويات، وذلك يعني أنّ الفئة المستهدفة من تجارته هي الأطفال الذين يتطلّبون قلبا صافيا نقيا، ثمّ إنّ وصفها للرّجل بالأحدب والقصير يحيلنا على أحدب نوتردام الذي وقع في حبّ امرأة جميلة ولكنّه لم يكن هنا ضحية التّهميش والإقصاء بل كان المجرم، إنّه كازيمودو ينتقم لنفسه من بطش المجتمعات التي تعزل النّاس بسبب عاهاتهم وصور أجسامهم، ويفسّر علماء النّفس ظاهرة الاغتصاب أو الاعتداء الجنسي على الغير، بوصفه آلية لمواجهة الفشل الاجتماعي، أو عدم القدرة على التّعايش السّوي مع الجماعة المحيطة، فتنحرف سلوكاته إلى حدّ يوصله إلى شذوذ في تصرفاته كالاعتداء الجنسي على الأطفال والنّساء مثلا[2] وهذا التّفسير يتّفق عليه المختصون بعلم النّفس وعلم الاجتماع تقريبا، إذ مناط الأمر كلّه إلى عجز في التّفاعل مع المحيط.

– الصّورة النفسية:

الإرهابي والمغتصب، لا يمكن إلّا أن يكونا ذا قلب قاس تعوزه كلّ مشاعر الرّحمة، والإنسانية، لاهمّ لهما إلّا إشباع نزواتهما المرضية على حساب أعراض النّاس، ولا يتحرّك لهما جفن من صراخ متألّم ولا من استنجاد ملهوف، تقول الفاروق: "... انظري، ربطوني بسلك وفعلوا بي ما فعلوا، لا أحد منهم في قلبه رحمة..."[3]. فإنْ لم تلبّ رغبات هؤلاء، هان عليهم سفك الدّماء والتّنكيل بالنّاس: "... كنّا ثمانية قُتلت منّا واحدة، قُتلت أمامنا ذبحا بمجرد وصولنا لأنّها رفضت الرّضوخ للأمير، من يومها و"راوية" هكذا فالمقتولة

(1) الرواية ـ ص 40.

(2) ينظر: زهراء جعدوني– الاعتداء الجنسي– دراسة سيكوباتولوجية للتّوظيف النفسي للمعتدي الجنسي– رسالة دكتوراه– تخصص علم النفس العيادي والمرضي– جامعة وهران– قسم علم النفس وعلوم التربية– السنة الجامعية: 2010-2011– ص 102.

(3) الرواية ـ ص 45.

كانت قريبتها..."[1]. وهذا السّلوك العدواني المبالغ ضرب من أضرب ترميم النّرجسية المتهاوية والهوية المتصدّعة، إذ يرى المختّصون في هذا الشّأن أنّ الاعتداءات المرفوضة عُرفا على الأطفال والنّساء والمحارم، إنّما هي استراتيجية لتأميم ما ضاع من الهوية بين انتقاصات المجتمع ورفضه للأنا المتغرّبة [2]، نرجسية الأنا وإبحارها في غياهب التّفوق الوهمي، ثمّ اصطدامها بواقع ينزّلها في مكانها الملائم، يصيبها بصدمة وجودية تحاول الخلاص منها بكل الطّرائق، فتجد في التّمرّد على تلك الأعراف سبيلا لإثارة الانتباه، وتستهدف الفئات الضّعيفة على وجه الخصوص لضمان انعدام المقاومة، فتنتقم من مجتمع كامل عن طريق ضرب أضعف مخلوق وهو المرأة، وتعلنها الفاروق صريحة مدويّة لا مراء فيها ولا لبس، لتصرخ عاليا: إنّ سبب هذه العقوبة الرّمزية التي تروم إسكات صوت المرأة فقط، هو أنّ القانون هنا صيغ لخدمة الرّجل: "... هنا العدل يصنعه الرّجال حسب تصوراتهم الضّيقة..."[3]، ولو أنّ العرف كان سيحاسب الرّجل أيضا ويلحق به العار وبأهله إلى قبره بدل المرأة، لكان الحال غير الحال والعقوبة غير العقوبة.

– الصورة الاجتماعية:

سبق في تعليل الظّاهرة تعليلا نفسيا، الحكم على جلّ هؤلاء المهووسين بالإرهاب كيفما كان نوعه، أنّهم أناس قد فشلوا في التّفاعل مع الآخر ولا تجمعهم بالنّاس علاقة غير البطش والقسوة والشّدّة، واستهدفت دراسة التّعرف على دور وسائل الإعلام في مكافحة الإرهاب والتّطرف، وتبصير الرّأي العام بأنّ الإرهاب يستهدف ترويع الآمنين، وسفك دماء الأبرياء، وتدمير المنشآت الحيوية، واستهدفت كذلك تكوين رأي عامّ مناهض للغلو والتّطرف بصوره المختلفة، واقترحت وضع آليات واستراتيجيات عملية لمواجهة طوفان الإرهاب والتّطرف والحد منه ومتابعته والقضاء عليه [4]. هذا الفكر الإقصائي الذي نقلته الدّراسة يوحي بمدى تعصّب هؤلاء، تجاه كلّ من يخالفهم، فالعلاقة بينهم وبين مجتمعهم علاقة تربّص وتصيّد، فإن وجد هؤلاء أوّل فرصة ضربوا ضربتهم الغادرة دون سابق إنذار، وعليه لا يمكن الوثوق بهم ولا معاشرتهم إلّا على كره ونفار وحيطة.

(1) نفسه– ص 48.

(2) ينظر: زهراء جعدوني– الاعتداء الجنسي– دراسة سيكوباتولوجية للتّوظيف النفسي للمعتدي الجنسي ص121.

(3) الرواية ـ ص 56.

(4) شرادقة– تحسين محمد أنيس دور وسائل الإعلام في مكافحة ظاهرة الإرهاب والتطرف – المؤتمر الدولي المحكم– جامعة االزرقاء– الأردن 2016.

ومن هؤلاء الإرهابيين من هو متعلّم وعلى قدر كبير من الثّقافة إلّا أن الفكر الظّلامي قد استحوذ عليه فأصبح متحدّثا باسم الله، لا يعرف من النّاس إلّا النّصير الذي تحفظ ذمّته، أو الطّاغوت الذي يهدر دمه: "... قاطعتها، طبيب وإرهابي، أجابت: بعضهم قاريين، هي نفسها تعرّفت من بين الإرهابيين على زميل لها كان معها في الجامعة، في الجبل عندهم أدوية وهواتف وأجهزة كثيرة "[1] وعليه لا يمكن اعتبار كلّ الإرهابيين على قدم المساواة، باعتبارهم فاشلين اجتماعيا وثقافيا، بل الواقع المعيش يثبت أنّ الكثير منهم قد بلغ درجات علمية محترمة، إلّا أنه قد تمّ التغرير به والزّج به في فيالق الإرهاب، وعوالمه المظلمة الشّائكة.

4) مُفَّعلو حُلم الاسترجاع:

1.4 الآخر / الرّجل (الحبيب):

لعل من أصناف الآخر من الرجال على اختلاف تمثيلاتهم في الرواية الذين تفاعلوا مع المرأة بشكل إيجابي ونسبي، الحبيب والإمام، إذْ جاء حديثها عن ثيمة الحبّ التي لا غنى لبني البشر عنها، بل إنّ أحداث روايتها تحكم قبضتَها قصّةُ حبّ ارتدّت بها إلى الماضي السّحيق، عندما كانت في مرحلة المراهقة ثم طالبة للبكالوريا إذ تقول: "عشت أجمل قصّة حبّ في ذلك الزّمن الباكر"[2]، وكان الطّرف الآخر في هذه القصّة فتى يسمى:"نصر الدّين".

– الصّورة الجسمية:

لم تركّز الفاروق على التّوصيف الخارجي لحبيبها "نصر الدّين " إلّا ما جاء منه عفويا في خضمّ السّرد، أو مقاطع الاستراحة الوصفية الخفيفة، لأنّ ما شدّها إليه لم يكن – قطعا- جسمه ولا ملامح وجهه، وإنّما طيبته، ومن تلك الإشارات الوصفية الخاطفة قولها: "ما زلت أذكر كم كنت أحبّ يديك واستدارة أظافرك والحقول المزهرة في راحتيك"[3]. إنَّ المقبوس يقتصر على بيان استدارة أظافر الحبيب وجمال يديه وراحتيه دون دخول في تفاصيل دقيقة لا تعني الروائية ولا تخدم البناء السّردي هنا، كم تصف لون بشرته وشكل عينيه بشيء من الإعجاب إذ تقول: "... وجدتك كما أنت، على الطّريق المخترقة للحقول أمام متوسّطة البشير الإبراهيمي داكن السّمرة فاتح العينين تحمل طابة الباسكيت..."[4]. كما نسبت الفاروق إلى محبوبها صفات

(1) الرواية ـ ص85.
(2) المصدر نفسه – ص12.
(3) المصدر نفسه – ص 18.
(4) المصدر نفسه ـ ص 41.

تلقّاها المجتمع آنذاك بالإعجاب، كالسّمرة وسعة العينين: "ذلك الصّبي الأسمر..." [1]، وهذا لا شكّ من تعلّقها الكبير به، وتشير في مقطع آخر إلى عنايته الفائقة بنظافته وهو أمر آخر جذبها إليه إذ تقول: "....كان نظيفا فعلا، كان أكثر شيء يعجبني فيه نظافته..."[2] تحدّثت الفاروق عن النّظافة كونها فضيلة من الفضائل التي لا تقتصر على ظاهر الأجسام، بل قد تتعدّاه إلى البواطن، وهو معنى محتمل هنا، رغم أنّ حديثها عن النّظافة جاء في سياق معايرة ابن عمّها المتّسخ ظاهرا، إلّا أنّه متّسخ باطنا أيضا لأنّه أراد التّحرّش بها فرفضت إغراءاته وتهديداته، وماعدا هذه الومضات لم تركّز الفاروق على الجوانب الجسمية في نصر الدّين واقتصرت على ما يساهم في دفع الأحداث إلى الأمام.

– الصورة النّفسية:

تبدو شخصية نصر الدّين كما نقلتها الفاروق مفرطة في الطّيبة، مبالغة في العاطفة، مختلفة عن أبناء جنسها مقتربة من جنس الإناث فيه شيء منهنّ وهو سرّ حبّ الفاروق له تقول: "وأنا على شرفة الرّابعة عشرة، حين دغدغت مشاعري بنقائك عشت الحيرة لأوّل مرّة، أَبِصَفِ النّساء أنا أم بِصَفِ الرّجال؟ لماذا اختلفت عن كلّ الرّجال، ألئنّك ابن امرأة على رأي كلّ أهل الحيّ؟ أم لأنّك اختلفت من أجلي؟ "[3]. وهو اعترافٌ من الروائية بأنّ حبيبها نصر الدّين مختلف عن الرّجال، وهو أقرب ما يكون إلى النّساء في طريقة تعامله ونمط تفكيره.

هذا الاختلاف يعتبره النّفسانيون عقدة في الرّجال تسمى عقدة أوديب الإيجابية، التي يبدو فيها المولود – الرّجل– متعلّقا بأمّه من جهة، وسالكا بعض سلوك الإناث من جانب آخر كطريقة المشي أو نمط طرائق التّفاعل مع الآخر[4]. لقد وجدت الفاروق اختلاف حبيبها نصر الدّين أمرا إيجابيا استهواها إلّا أنّ علماء النّفس اعتبروه عقدة، وإن أضافوا لها كلمة: "إيجابية" فهي تبقى عقدة، إذ تكبّل الرّجل ولا تتركه يحيا حياة الذّكورة التي ينبغي له أن يحياها، كما أنّه سيتعرّض لمضايقات من المجتمع تحوّله إلى شخص مأساوي يعيش

(1) المصدر نفسه – ص 17.

(2) المصدر نفسه – ص 28.

(3) المصدر نفسه – ص12.

(4) ينظر: فرج عبد القادر طه– معجم علم النّفس والتحليل النّفسي – دار النّهضة العربية للطّباعة والنّشر– بيروت لبنان– د ط د ت– ص.291

متخفّيا أو مداريا. وتبرزه أيضا طيّب القلب، إذ تقول: "... كنت طيّب القب إلى درجة لا تحتمل..."[1]، إنّه متفوّق أيضا، ومثار إعجاب وله قدرة

عجيبة على لفت الانتباه: "... كنتَ بارعا في لعبة "الباسكيت" متفوّقا وذكيا..."[2].

– الصّورة الاجتماعية:

تتكشّف صورة "نصر الدين" على أنّه ناجح اجتماعيا مع البطلة، إذ يحسن ملاطفتها، ويجيد التّعامل معها، وينجح دائما في كسب قلبها واسترعاء اهتمامها ولفت أنظارها، وهذا من أبلغ مقامات الذّكاء الاجتماعي، تقول الفاروق: "كنت تستعدّ للسّفر إلى "حاسي مسعود" من أجل العمل، كنت ترغب في شراء هدية فاخرة لي تليق بيوم مولدي"[3]. ولعل إهداء الهدايا من فضائل الأمور التي تقوّي الرّوابط بين النّاس، فإن كانت ممّن تحبّ زادت قيمتها، وهذا ما فعله نصر الدّين مع محبوبته.

إلّا أنّ هذه الحال تتغيّر بصفة مفاجئة، فيتحوّل إلى شخص بارد، لا يعبأ بالأمور ولا يعطيها كثير اهتمام، فتفتُر علاقته بالحبيبة، وتتباعد المسافة بينهما كل يوم وحتى في اختلافاتهما، لم يكن ليعتذر أو يبرّر أو يلحّ على التّواصل معها، إنّها خيبة اجتماعية كبيرة وقاسية بدايتها قطعة سكّر ونهايتها ثمرة حنظل شديدة المرارة، تقول الفاروق: "كم تأخّر الوقت لأفكّر فيك اليوم، وأسترجع خيوط قصّة صنعتها وأنهيتها بيدي، كان يجب أن نتقابل حين قرّرت أن أهجرك فجأة، كان يجب أن تسألني، أن تلاحقني، أن تطلب منّي توضيحا، أن تعتذر عن ذنب لم تشعر أنكّ ارتكبته"[4]. فقد قرّرت "خالدة" أن تترك "نصر الدّين" بصفة مفاجئة إلّا أنّها تحمّله جزءا من المسؤولية، فقد عوّدها على اجتماعيته، وعلى حسن تعامله معها في كلّ مرّة ولكنّه الآن لم يعد من ذلك النّوع، ويسمّي الباحثون الاجتماعيون ردّ الفعل هذا "الاتفاف على" و"الخروج على" وذلك عند تلاشي فرصة تطبيق العلاقة الاجتماعية باعتبارها معيارا ملزما، فيتنصّل الطّرف الآخر من هذا المعيار بوصفه مكبّلا لطموحاته وأهدافه وحرّيته[5]، إذْ طوّقت البطلة حبيبها بتصرّفات كانت تنتظر منها ردّ فعل مغايرا لما توقّعته، إلّا أنّه قد أرهق اجتماعيا، فكان المبادر والمتنازل في كلّ مرّة، كان المعتذر على

(1) الرواية ـ ص14.
(2) المصدر نفسه ـ ص41.
(3) المصدر نفسه ـ ص17.
(4) المصدر نفسه ـ ص18.
(5) ينظر: ماكس فيبر– مفاهيم أساسية في علم الاجتماع – ص63.

أخطاء لم يرتكبها، فبلغ درجة التّشبّع التي أفقدته القدرة على مزيد من المداراة الاجتماعية وفضّل الرّحيل في صمت دون أي تفاعل.

2.4 الآخر / الرّجل (الإمام)

يمثّل الإمام في منطقة القبائل مرجعا وقاضيا وحاكما ومستشارا إلى غير ذلك من المهام التي افتكّها بسلطة الدّين وما يظهره من زهد، ليجعله ذلك وصيا على المنطقة لاسيما في بلاد القبائل حتى وصل الأمر ببعض بني المنطقة إلى إسناد المعجزات والخوارق له، مثلما فعل الأمازيغ مع "الشيخ محند"[1]، ويستطيع الأئمة التّأثير في النّاس واكتساب ولاءاتهم لاعتبارات دينية، وبشيء من المبالغة يتعدّى الأمر الاحترام ليبلغ درجة التّقديس الذي يستلزم طاعة لا نقاش معها، وتسليما لا جدال فيه، وهذا الأمر واضح إلى يوم النّاس هذا، إذ يحظى الأئمّة بتبجيل العامّة ولهذا يكونون في مجالس الصّلح أو عقود الزّواج وغيرها، وقد حضر هذا النّموذج عند الفاروق متمثّلا في الشّيخ "إبراهيم".

– الصّورة الجسمية:

بالإضافة إلى كون الشّيخ إبراهيم رجلا مسنّا، تبدو عليه علامات الهيبة والوقار اللذين يفرضهما موقعه إماما للقرية، ويبدو ذلك في قول الكاتبة: "... كان يخيّل إلى أنه ولد هكذا بشيخوخته..."[2]. إنّ ما ورد من توصيفات لتقاسيم وجهه وشكل أعضائه قليل جدّا في المدوّنة إذ بيّنت بعضا من ملامحه كالأنف الرفيع الدّقيق: "... كاد أنفه الرّفيع أن يلتصق بأنفي..."[3].

– الصّورة النّفسية:

يبدو ممّا نقلت الفاروق أنّ الشّيخ إبراهيم، إنسان يتمتّع بعزّة نفس كبيرة، ويحاول أن، يجعل أهل القرية مثله، تقول الكاتبة: "... لا أريدك أن تكوني مثل نساء العائلة، أريدك أن تكوني مثل تونس، يهمّك هذا (وأشار إلى أنفه)"[4]. والأنف كما هو معلوم رمز الكبرياء، ومنه يقال الأنفة أي العزّة والكرامة، وهو أمر طبيعي في رجال القرية، إلّا أنّ الشّيخ إبراهيم أراد أن تكون الكاتبة متّسمة بها يختلف عن بقية النّساء القانعات بالأكل والشّرب فقط.

(1) ينظر: محمد إبراهيم صالحي: الدّيني في محكّ التّمثلات الهوياتية – منطقة القبائل والشّيخ محند نموذجين – جامعة تيزي وزو– مجلّة إنسانيات– عدد 54--أكتوبر –ديسمبر 2011– ص 39/38.

(2) الرواية– ص17.

(3) المصدر نفسه – ص21.

(4) المصدر نفسه ـ ص21.

– الصّورة الاجتماعية:

تتحدّث الفاروق عن رجل الدّين: "الشّيخ إبراهيم" بكلّ عبارات التّبجيل والاحترام، وتكشف جانبا من سلطته الواسعة على أهل القرية جميعا، وليس في بيته فقط إذ تقول: "سيدي إبراهيم هو الرّجل السّلطة في ذلك البيت إمام مسجد، رجل دين، وزوج العمّة تونس، لم ينجبا أطفالا، وتقول نساء العائلة إنّ العلّة فيها هي، لكنّه لم يتزوّج عليها، وكنت مقتنعة إلى أبعد حدّ أنّهما لم ينجبا أطفالا لأنّهما يعيشان مع بعضهما حياة الرّهبان، كان يخيّل لي أنّه وُلد هكذا بشيخوخته وهيبته، إذ يصعب تخيّل رجل بكلّ تلك السّلطة أنّه كان طفلا ذات يوم، أو أنّه يمارس الجنس"[1]. فقد بلغت سطوة الرّجل في أنفس القوم أنّهم أصبحوا يكذبون فكرة أنّه مثل باقي البشر، حتّى في جوانبه البيولوجية، فهو ربّما لم يكن صغيرا يوما، كما أنّه لا يمارس الجنس – في إطار الزّواج– لأنّ ذلك لا يناسب هيبته لأنّ الأب (الرّجل) هو الذي يحلّل ويحرّم ويسعى لبلوغ القداسة التي لا يشوبها دنس [2]، والجميع يقول إنّ مشكل الإنجاب في زوجته دون أن يجدوا لذلك دليلا. كما تبرز معالم علاقة طيّبة له مع زوجته، فهو لم يطلّقها ولم يتزوّج عليها رغم أنّه يعتقد جازما كونها عاجزة على الإنجاب، واستطاع كسب محبّة الكثير من أبناء الحيّ، وحتّى الفاروق التي تقول: "... كنت أحبّه جدّا"[3]. ومن ثم امتلك الرّجل إضافة إلى سلطته الدّينية سرّا جعله يدخل قول النّاس، ويستوطن وجدانهم، وحتى الكاتبة التي بينت موقفها من الرّجال سابقا، تصرّح بحبّها الكبير له هنا على لسان شخصيتها الرئيسة: "خالدة". ولعل سيدّي إبراهيم كان أيضًا رجلَ صلح ووئام، يسعى لإطفاء الفتن، عن طريق التّدخّل المباشر، أو بإظهار مواقفه الرّافضة لتلك التّصرفات المشينة، ممّا يجعل أصحابها يتراجعون ويندمون، تقول الكاتبة:"... في تلك اللّيلة ضرب عمي "بوبكّر" العمّة نونة ضربا مبرحا وقد غضب سيدي إبراهيم جدّا..."[4]. ففي المجتمع الذكوري لا يتعاطف مع المرأة وقضاياها، يعبّر الإمام عن غضبه من ضرب امرأة، ليدلّ على أنّه مع الحقّ وليس مع العرف، ولعلّه سبب آخر استطاع بوساطته نيل إعجاب الفاروق التي لا تورد اسمه إلّا مقرونا بلفظ "سيدي" الدّال على الاحترام والتّقدير.

***

(1) الرواية – ص17.

(2) ينظر:مصطفى صفوان– عدنان حبّ الله:إشكالات المجتمع العربي– قراءة من منظور التّحليل النّفسي مكتبة التّنوير– المركز الثقافي العربي– الدّار البيضاء– المملكة المغربية– الطبعة الأولى 2008– ص234.

(3) الرواية ـ ص17.

(4) المصدر نفسه– ص21

الخاتمة

الخاتمة:

وفي نهاية هذه الجولة في عوالم :"تاء الخجل"، نختم دراستنا هذه بالوقوف على أهمّ المحطّات التي توصّلنا إليها، والتي يمكن أن تكون محلّ بحث واستقصاء عند الطّلبة والباحثين في محافل علمية وثقافية ويمكن أن توجز تلك النتائج على النحو الآتي:

-التّاء التي قصدتها الفاروق في روايتها، هي تاء التّأنيث قطعا، التي إذا اقترنت بالفعل كانت ساكنة، لا محلّ لها من الإعراب، تماما كحال المرأة السّاكن المعطّل، وكوضعها، أمّا الخجل فكان ثنائيا، خجل الرّجل بها باعتبارها منقصة لا يجدر إظهارها، وخجلها هي بذاتها، لأنّ كلّ ما تعافه الأنفس وتتنزّه عنه الخواطر جُعل مقترنا بها.

-لم تكتف الكاتبة، ببيان حالة التغرّب النفسي والظّمأ الأنطولوجي الذي لازم المرأة في نظرها، وإنّما رافقته باستراتيجيات لاسترجاع الهوية النّسوية المأسورة في زنازين العار الذّكوري، على خلاف العديد من النسويات اللواتي دأبن دأب الواقعية المتشائمة،فاقتصرن في المقاربة على كشف الدّاء وتشخيص العلّة دون وصف العلاج الملائم لها،وهذا ما يحسب للفاروق في هذه الرّائعة.

-ما ورد من شروح وتعليقات في الرّسالة، يمثل بالمقام الأول آراء الكاتبة،أو آراء النّقاد الذين تعاملوا مع مدوّنتها، وهي لا تمثّل بأي شكل رأي الباحث أو مشرفه.

-استطاعت الكاتبة أن تجمع بين شعرية اللغة الأخّاذة التي تسبي قارئها من أوّل عبارة، وجودة الصّياغة،مع دقّة التّشخيص، إذ تمكّنت من تعرية جوانب مظلمة من تاريخ البلاد في العشرية السّوداء بكثير من الحياد، خاصة فيما يتعلّق بنشاطات الجبهة الإسلامية للإنقاذ وتعاطي السّلطة الحاكمة معها،وتحوّل المرأة إلى سلاح مواجهة.

-اتّسمت كتابات الفاروق بالجرأة واستنطاق المسكوت عنه،خاصّة فيما تعلّق بالثالوث المحرم فنّيا: الدّين، الجنس، السياسة، وقد برعت الكاتبة في تقديمها للقارئ باستراتيجيات فنية، تنأى بها عن الوقوع في المباشرة الجافّة، وتتفلّت بها من رقابة العرف والقانون، مراعية الذ,ق العامّ حينا، ومتجاهلة ذلك في أكثر الأحيان، وقد تم الاقتصار في التّحليل على ما يتوافق مع العُرف الجزائري المحافظ،واستبعاد ما يخدشه.

-نظرة الفاروق إلى الآخر الرّجل فيها الكثير من الجفاء والغلظة والقطيعة، حتى مع تلك النّماذج التي يفترض أن تتواصل معها وتهفو إليها،كحبيبها :"نصر الدّين" الذي بدأ ملاكا، وانتهى شخصا ضعيفا شاذّا، لا يقوى على الدّفاع عن نفسه.

-لا يمكن الحديث عن أدب نسوي ناجح دون الحديث عن فكر نسوي معتدل، مستعدّ للتواصل مع الآخر الرّجل، حتّى لا تتحوّل مظلومية المرأة،وتقويض المركزية الباتريارکية، دعوة لتأسيس مركزية جديدة تتربّع الأنثى على عرشها، ويُقذف الرّجل إلى هوامشها.

-تحوّل التّمرد عند بعض النّسويات العربيات من تمرّد على القيم السّلبية، إلى هوس بالتّمرّد جعل بعض الكتابات عبثية لا تكاد تفصح عن صدى شيء، وإن تعدّدت القراءات واستنُطقت المدونات مرارا، فإنّها لا تقع غالبا إلّا على معان مكرورة ممجوجة عفا عنها الزّمن كحديث بعضهن عن حقّها في التّعليم، أو حرية اختيار شريك حياتها، و غيرها من الثّيمات التي قُتلت دراسة، وأُنهكت تحليلا.

-التمرّد خصلة نفسية فطرية، فإن تكلّفها الكاتب في أعماله فضحته اللّغة، حتّى لو اجتهد في ستر إيديولوجيته، أو قمع عرضها بشكل سافر يتفطّن إليه كلّ أعمى و بصير.

-إغفال واقع المرأة المرير في المجتمعات الغربية، والتّركيز الكامل على المجتمعات العربية، فأعمال الفاروق مثلا خاصّة في تاء الخجل تعطي صورة نمطية عن المجتمع الجزائري تكون فيه المرأة دائما ضحية و الرجل هو الجلّاد، و هذا ضرب من الذّاتية لا ترتضيه الأمانة العلمية، ولا يستسيغه التّأصيل الموضوعي، بل هي نظرية المؤامرة فالكلّ ضدّ المرأة يروم استغلال جسدها، فإن أبت ذلك اعتبرت متمرّدة يروّضها السّوط.

-يمكن للخطاب الرّوائي أن يضطلع بمهمات إصلاحية جسام، تماما كالخطاب التلفزيوني، لأنّ السّاحة الأدبية تكشف يوضوح تعاظم مقروئية الرّواية، وهوس النّاشئة بها، وعليه ينبغي الاستثمار في هذا المجال، لتحصين الهوية الوطنية من الإيديولوجيات الطّارئة، والاتجاهات الدّخيلة، لا سيما المتطرّفة منها، وهذا الذي حاولت الكاتبة الاشتغال عليه.

-التّعويل على المقاربة التداولية أصبح ضرورة تحليلية ملحّة، لأنذ ذلك يسعف النّاقد في فهم النّص وتأويله، على اعتبار الخطاب الرّوائي ضربا من استخدام اللغة، وعليه فهي خطاب تواصلي تفاعلي تحكمه قصدية محدّدة، لا سيما عندما تتراجع البنى السّطحية للنّصوص تاركة مكانها لأضرب التّعبير غير المباشر،

مثلما هو الحال عليه في :"تاء الخجل"، وعليه فإنّ الاكتفاء بدراسة النّص بوصفه بنية محكمة الإغلاق،أو تفسيره بشكل يعظّم ظروفه وملابساته على حساب جانبه الفنّي الجمالي،قد لا يبلغ الدّاسرون عبره ما ينتظره المهتمّون بالشّأن الثقافي، ولذلك فلادّعوة مازالت قائمة لمقاربت تكاملية تجمع الإبداع بمحيطه ومبدعه ومتلقّيه.

-الارتماء في حضن النّسويات الغربيات، جعل الهوية العربية و القضايا ذات الاهتمام النّسوي في المنجز الأدبي و الفكري، لا يتعاطى مع ما تعانيه المرأة العربية حقّا، و إنّما مجرد استنساخ لتجربة غربية، فلا حديث عن استغلال الأمريكان للمرأة العراقية مثلا، و لا عن آلاف المغتصبات في بورما، بينما يكثر الحديث في قضايا الميراث واللّباس المحتشم مثلا.

هذا ما تسنّى جمعه، وتيسّر جرده، وعلى الله التّكلان والحمد لله من قبل ومن بعد.

***

قائمة
المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

أولا) المصادر باللغة العربية:

1. فضيلة الفاروق ـ أقاليم الخوف ـ رياض الريس للكتب والنشر ـ لبنان، دط ـ 2010.
2. فضيلة الفاروق ـ اكتشاف الشهوة ـ رياض الريس للكتب والنشر ـ لبنان ـ دط، 2005.
3. فضيلة الفاروق ـ تاء الخجل-رياض الريس للكتب والنشر، لبنان، ط2، 2006.
4. فضيلة الفاروق ـ لحظة لاختلاس الحبّ ـ دار الفارابي ـ بيروت-لبنان ـ ط1، 1997.
5. فضيلة الفاروق ـ مزاج مراهقة ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان ـ ط3 ـ 2009 .
6. فضيلة الفاروق ـ مزاج مراهقة ـ منشورات الفارابي ـ بيروت ـ لبنان ـ ط1 ـ 1999.
7. فضيلة الفاروق ـ مزاج مراهقة ـ ورد للطباعة والنشر والتوزيع ـ لبنان ـ دط ـ 2007.
8. فضيلة الفاروق: اكتشاف الشهوة ـ دار الريس للكتب والنشر ـ بيروت ـ لبنان ـ 2010.

ثانيا) المراجع باللغة العربية:

- **الكتب العربية:**

9. إبراهيم الديب، بناء مفهوم الهوية وأدوارها الوظيفية في صناعة هوية الدولة الحديثة ـ هويتي لدراسات القيم والهوية. دط، دت.
10. إبراهيم محمود عبد الباقي ـ الخطاب العربي المعاصر ـ عوامل البناء الحضاري في الكتابات العربية (1990-1996) ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ الولايات المتحدة الأمريكية ـ 2008 ـ ط1 .
11. ابن جني ـ الخصائص ـ تحقيق محمد علي النجار ـ دار الشؤون الثقافية العامة ـ بيروت ط4 ـ 1990 .
12. ابن جني ـ سر صناعة الإعراب ـ تحقيق مصطفى السقا وآخرين ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ ط1 ـ 1954.
13. أحلام مستغانمي: مقدمة كتاب ـ فوضى الحواس ـ منشورات أحلام مستغانمي ـ بيروت ـ 2003.
14. أحمد بن الأمين الشنقيطي ـ شرح المعلّقات العشر وأخبار شعرائها ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان ـ ط4 ـ 2010 .
15. أحمد سليمان ياقوت ـ علم اللغة التقابلي ـ دار المعرفة ـ مصر ـ 1992.
16. أحمد علم الدّين الجندي- اللّهجات العربية في التّراث- القسم الأوّل - الدّار العربية للكتاب – ليبيا - تونس- 1978.
17. أحمد عمرو ـ النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية ـ قراءة في المنطلقات الفكرية ـ دار الرقيم ـ لبنان.
18. أحمد محمد عبد الخالق: قلق الموت - عالم المعرفة- الكويت- عدد مارس .1987
19. أحمد مختار عمر- اللّغة واللّون - عالم الكتب للنشر والتوزيع- القاهرة- مصر- ط 2- 1997-
20. أحمد ولد الكوري ـ فتنة الديمقراطية ـ دار الإبانة ـ الرياض ـ 1998.
21. الأخضر بن السائح: سرد المرأة وفعل الكتابة دراسة نقدية في السرد وآليات البناء- دار التنوير- الجزائر- 2012- دط- .

22. إسماعيل بن عمرو بن كثير ـ تفسير القرآن العظيم ـ الجزء الرابع ـ دار الكتاب الحديث ـ الجزائر ـ 2010 .
23. بثينة شعبان: ـ مئة عام من الرواية النسائية العربية ـ دار الآداب بيروت ط1 ـ 1999.
24. جان بول سارتر ـ عارنا في الجزائر ـ الدار القومية للطباعة والنشر ـ مصر .
25. جلال الدين السيوطي ـ الدّرر المنتثرة في الأحاديث المنتشرة ـ عمادة شؤون المكتبات ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية ـ دط ودت .
26. جميلة أمين حسين ـ الرأة في الرّواية اللبنانية المعاصرة 2009/1899- دراسة في نماذج روائية نسوية مختارة ـ دار الفارابي ـ بيروت لبنان ـ ط1 ـ 2016 .
27. الحاج دواق ـ الدين /التّديّن وإشكال الهويات ومأزق الانتماءات الشّمولية ـ سلسلة ملفات بحثية حول الدين وقضايا المجتمع الراهنة ـ مؤسسة مؤمنون بلا حدود ـ 13 مايو 2013 .
28. حبيب صالح مهدي ـ دراسة في مفهوم الهوية ـ هيئة التعليم التقني ـ مركز الدراسات الإقليمية.
29. الحركات الإسلامية المعاصرة في الجزائر ـ بحث أعدّه إبراهيم محمد آدم المستشار السوداني بالقاهرة.
30. حسن بحراوي- بنية الشكل الروائي: الفضاء- الزمن- الشّخصية- المركز الثقافي العربي- ط 2- المغرب- 2009.
31. حسن مؤنس- التاريخ والمؤرخون دراسة في علم التاريخ- مدخل إلى فقه التاريخ - دار رشاد- القاهرة- ط3- 2001.
32. حسين جمعة-:جماليات الخبر والإنشاء دراسة بلاغية جمالية نقدية.
33. حميد لحمداني- بنية النص السردي - المركز الثقافي العربي- بيروت- الطبعة الأولى 1991.
34. خالد حسين حسين-: نظرية العنوان- مغامرة تأويلية في شؤون العتنبة النصية دار التكوين للطباعة والنشر- دمشق 2007.
35. خديجة صبار المرأة بين الميثولوجيا والحداثة - دار إفريقيا الشرق- الدار البيضاء- المغرب- 1999.
36. رقية العلّواني ـ الأب كريستيان فانسين ـ سمير مرقص ـ القس د. إكرام ألمعي ـ مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية ـ الطبعة الأولى 1439هـ 2008م ـ دار الفكر دمشق .
37. زكي نجيب محمود ـ عربي بين ثقافتين ـ دار الشروق ط - 2 ـ 1993 .
38. زهراء جعدوني- الاعتداء الجنسي- دراسة سيكوباتولوجية للتّوظيف النفسي للمعتدي الجنسي .
39. زهور كرام ـ السّرد النّسائي العربي مقارنة في المفهوم والخطاب ـ شركة النّشر والتّوزيع المدارس ـ الدّار البيضاء ـ ط 1 ـ 2004.
40. سعيد بنكراد- سيميولوجيا الشّخصيات السّردية (رواية الشّراع والعاصفة لحنّا مينا أنموذجا) - دار مجدلاوي- عمان- 2003
41. سعيد يقطين- قال الراوي: البنيات الحكائية في السيرة الشعبية- المركز الثقافي العربي- المغرب- 1997-
42. سعيدة بن بوزة ـ الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي ـ دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع ـ دمشق ـ ط1 ـ 2016
43. سعيدة بن بوزة ـ الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي ـ دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع ـ دمشق ـ ط1 ـ 2016 ـ
44. سماح رافع محمد ـ المدارس الفلسفية المعاصرة ـ مكتبة مدبولي ـ دط ـ دت .

45. سمير المرزوقي وجميل شاكر- مدخل إلى نظرية القصة- - تحليلا وتطبيقا – الدار التونسية للنشر- ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر- ط1- د. ت-
46. سمير أمين وآخرون ـ الاشتراكية واقتصاد السوق ـ تجارب الصين ـ فيتنام ـ كوبا ـ مكتبة مدبولي ـ القاهرة ـ مصر ـ ط1 ـ 2003 .
47. سهل بن محمد السجستاني ـ التذكير والتأنيث « ـ تحقيق: إبراهيم السامرائي ـ مطبعة الصفدي ـ عمان ـ (د ت).
48. السيد يسين ـ الحوار الحضاري في عصر العولمة ـ ط 2 ـ (مصر:دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ـ 2002 ـ
49. شعيب حليفي ـ النّص الموازي للرواية: استراتيجية العنوان - دار المعارف – بيروت - دط – 1993.
50. صابرين زغلول السيد ـ تناظر الهوية والدين ـ مسعى لاستقراء تأويلية إيمانويل ليفيناس ـ منشورات الاستغراب ـ مصر ـ 2018.
51. الصّادق قسومة- طرائق تحليل القصّة - دار الجنوب للنّشر- تونس- دط- 2000 ص203
52. صالح مفقود: المرأة في الرواية الجزائرية ـ دار الشرق ـ الجزائر ـ ط2 ـ 2009 ـ
53. عبد الخالق عبد الله:- حكاية السياسة - مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- بيروت- لبنان- ط 1- 2006.
54. عبد الرّزّاق عبد المحسن البدر ـ شرح الدّروس المهمة لعامّة الأمّة ـ دار الغد الجديد ـ القاهرة ـ مصر ـ 2014 .
55. عبد العزيز علي سفر ـ الممنوع من الصرف في اللغة العربية « ـ مجلس النشر العلمي جامعة الكويت ـ ط1 ـ 2000.
56. عبد الّلطيف محفوظ- وظيفة الوصف في الرّواية - الدّار العربية للعلّوم ناشرون- الجزائر- دط- 2009.
57. عبد الله الغذامي ـ المرأة والغة ـ ثقافة الوهم ـ مقاربات حول المرأة والجسد واللغة ـ المركز الثقافي العربي ـ الدّار البيضاء ط1 ـ 1998.
58. عبد الله محمد الغذامي المرأة واللغة 2 ثقافة الوهم- مقاربات حول المرأة والجسد واللغة - المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء.
59. عبد المتعال الصّعيدي ـ البلاغة العالية: علم المعاني- مكتبة الأدب بالجماميز- ط2 - 1991 .
60. عبد المجيد البلتاجي ـ الرأسمالية مقدمة قصيرة جدا ـ دار العزة ـ مصر ـ طبعة 1997 .
61. عبد الوهّاب المسيري ـ قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى ـ شركة نهضة مصر للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ط2 ـ 2010
62. عصام واصل ـ الرواية النسوية العربية مساءلة الأنساق تقويض المركزية ـ دار كنوز للمعرفة للنشر و التوزيع ـ عمان ـ الأردن ـ ط1 ـ 2008 .
63. علاء زهير الرواشدة ـ العولمة والمجتمع ـ عمان:دار حامد للنشر ـ 2007.
64. علي بن محمد بن الحسين ـ أبو الفتح البستي ـ الديوان ـ تحقيق درية الخطيب و لطفي الصّقّال ـ مطبوعات مجمع اللغة العربية ـ دمشق 1989.
65. عمارة إسماعيل أحمد ـ ظاهرة التأنيث بين اللغة العربية واللغات السامية ـ دار حنين ـ ط2 1993 ـ عمان الأردن ـ
66. عمورة عمار ـ موجز في تاريخ الجزائر ـ دار ريحانة ـ الجزائر ـ ط1 ـ 2003

67. عيسى برهومة ـ «اللغة والجنس ـ حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة «دار الشروق ـ الأردن ـ ط1 ـ 2002
68. غازي بن عبد الرحمان القصيبي ـ العولمة والهوية الوطنية ـ مكتبة العبيكان ـ الرياض ـ ط2 ـ 2002/1423
69. فاضل السامرائي ـ الجملة العربية تأليفها وأقسامها - دار الفكر- الأردن - ط3- 2009 .
70. فرانسيس فوكوياما ـ ـ نهاية التاريخ والإنسان الأخير ـ إشراف المراجعة والتقديم: مطاع صفدي ـ مركز الإنماء القومي بيروت 1993 .
71. قاسم أمين ـ تحرير المرأة ـ مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ـ القاهرة ـ مصر ـ د. ط ـ 2016 .
72. كاظم شبيب ـ المسألة الطائفية ـ تعدد الهعويات في الدولة الواحدة ـ بيروت ـ دار التنوير للطباعة و النشر ـ 2011
73. ماجدة حمود ـ إشكالية الأنا والآخر ـ نماذج روائية عربية « ـ دار عالم المعرفة ـ الكويت ـ 2013 بالقاهرة ـ 1999 ـ
74. مبروكة بوساحة ـ براعم ـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ 1969 ـ د.ط .
75. مجموعة من المؤلفين- المحكي الروائي العربي أسئلة الذات والمجتمع - تقديم سعيد بوطاجين- تحت إشراف- منى بشلم- دار الألمعية للنشر والتوزيع- الجزائر- ط1- 2014
76. مجموعة من المؤلفين- النظم التسلطية العربية حاضنة الإرهاب تقديم بهي الدّين حسن- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان- 2017-
77. مجيد محمود أبو حجير- المرأة والحقوق السّياسية في الإسلام مكتبة الرّشيد للنّشر والتّوزيع- المملكة العربية السعودية- الطبعة الأولى- 1997
78. محمد العربي ولد خليفة ـ المسألة الثقافية وقضايا اللّسان والهوية ـ ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر 2003 ـ ص108.
79. محمد الغزالي ـ حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي ـ دار نهضة مصر للطباعة النشر ـ مصر ـ ط3 2005 .
80. محمد بدر معبدي: أدب النّساء (في الجاهلية والاسلام) - مكتبة الآداب- مصر- 1980-
81. محمد راتب الحلاق ـ نحن والآخر (دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ـ منشورات اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق ـ ب.ط ـ 1997
82. محمد رشاد متولي- جرائم الاعتداء على العرض في القانون الجزائري والقانون المقارن - ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر- 1983.
83. محمد عابد الجابري ـــ العولمة والهوية والثقافة ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ ط1 ـ 1998
84. محمد عابر الجابري ـ مسألة الهوية العروبة الإسلام والغرب ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ ط4 بيروت 2012 .
85. محمّد علي السّرّاج- : اللّباب في قواعد اللّغة وآلات الأدب- دار الفكر دمشق سورية- الطبعة 27 ـ 1983 .
86. محمد عمارة ـ أزمة الفكر الإسلامي ـ دار الشرق الأوسط للنشر - 1990 ـ د ط .
87. محمد فكري الجزار: العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي - الهيئة المصرية العامّة للكتاب- مصر- ط 1- 1998.

88. محمد فوزي عبد المقصود ـ اتجاهات الفكر التربوي المعاصر في إسرائيل ـ كتب عربية ـ دط/ دت .
89. محمّد محي الدّين عبد الحميد- : التّحفة السّنية بشرح المقدّمة الآجرومية مؤسّسة الرّسالة ناشرون- بيروت- لبنان- ط1- 2013 .
90. محمود إسماعيل: الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين مؤسّسة الشّراع العربي- الكويت- ط1- 1993
91. المشوّق في الأدب والنّصوص والمطالعة الموجّهة ـ السنة الأولى جذع مشترك آداب ـ إشراف :حسين شلوف ـ الدّيوان الوطني للمطبوعات المدرسية ـ الجزائر ـ 2009.
92. مصطفى صفوان- عدنان حبّ الله:إشكالات المجتمع العربي- قراءة من منظور التّحليل النّفسي مكتبة التّنوير- المركز الثقافي العربي- الدّار البيضاء- المملكة المغربية- الطبعة الأولى 2008.
93. مصطفى فاسي ـ دراسات في الرواية الج زائرية ـ دار القصبة للنشر ـ دط- دت.
94. ممدوح فرّاج التابي- : رواية السّيرة الذّاتية في مصر- دراسة في التّأ صيل والتّشكيل الهيئة العامّة لقصور الثّقافة- القاصرة- جمهورية مصر العربية- ط1- 2011 .
95. مهدي عبيدي: جمالية المكان في ثلاثية حنّا مينه - منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب- وزارة الثقافة- دمشق- دط- 2011 .
96. مهيدات نيهال- الآخر في الرواية النسوية العربية-- في خطاب المرأة والجسد والثقافة- عالم الكتب الحديث- الطبعة الأولى- الأردن- 2008 .
97. ناصر معماش ـ دراسة في النص الشعري العربي في الجزائر ـ دراسة في بنية الخطاب ـ د.ط ـ دار حلب ـ الجزائر ـ 2003 .
98. نوال السّعداوي ـ الأنثى هي الأصل ـ مؤسسة هنداوي ـ سي آي سي ـ المملكة المتحدة ـ د.ط ـ 2017 .
99. نور الدين عبدالقادرـ القول المأثور من كلام الشيخ عبدالرحمن المجذوب ـ طبع على نفقة المطبعة الثعالبية ـ الجزائر ـ دط ودت .
100. هاني الهندي ـ الحركة القومية العربية في القرن العشرين ـ دراسة سياسية ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ ط2 بيروت لبنان.
101. يحيى أبو زكريا ـ الجزائر من أحمد بن بلة وإلى عبد العزيز بوتفليقة ـ مكتبة ناشري الجزائر ـ يونيو 2013
102. يمنى العيد: تقنيات السّرد الرّوائي في ضوء المنهج البنيوي دار الفارابي-بيروت-1990
103. يوسف زيدان ـ عزازيل ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ ط1 ـ 2009 .
104. يوسف زيدان: اللاهوت العربي وأصول العنف الديني - دار الشروق- مدينة نصر- القاهرة- ط 2- 2010.

- **الكتب المترجمة:**

105. أدغار موران ـ النهج إنسانية البشرية ـ الهوية البشرية ـ ترجمة: هناء صبحي ـ هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث "كلمة" ـ ط1 ـ 2009.
106. أليكس ميشللي ـ الهوية ـ ترجمة علي وطفة ـ دار الوسيم للخدمات الطباعية ـ دمشق ـ الطبعة العربية الأولى ـ 1993 .

107. إيمانوييل ليفيناس ـ الزّمان والأخر ـ ترجمة: جلال بدلة ـ معابر للنّشر والتّوزيع ـ دمشق ـ ط1 ـ 2014

108. أيوب دخل الله ـ التربية ومشكلات المجتمع في عصر العولمة ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت لبنان ـ 1971.

109. الباقر العفيف ـ ماوراء دارفور ـ الهوية والحرب الأهلية في السودان ـ ترجمة محمد سليمان ـ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ـ مصر ط1 2006

110. بوتومور ـ الصّفوة والمجتمع دراسة في علم الاجتماع السّياسي ـ ترجمة: محمد الجوهري ومحمد الحسيني ـ دار المعرفة الجامعية ـ الإسكندرية ـ 1988 ص88.

111. بيلاغرابرغر ـ ط النرجسية دراسة نفسية ـ ترجمة وجيه أسعد ـ منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق ـ 2000.

112. بيير بورديو ـ مسائل في علم الاجتماع ـ ترجمة: هناء صبحي ـ هيئة أبو ظبي للسياحة والثّقافة ـ ط1- 2012 .

113. تزيفيتان تودوروف ـ الخوف من البرابرة ـ ما وراء صدام الحضارات ـ ترجمة جان ماجد جبور ـ هيئة أبو ظبي للثّقافة والتراث ـ كلمة ـ الإمارات العربية المتحدة ـ ط1 ـ 2009 .

114. تشارلز تيللي ـ الديموقراطية ـ تر محمد فاضل طبّاخ ـ المنظّمة العربية للترجمة ـ بيروت ـ لبنان ـ ط1 ـ 2010

115. توماس آرفلين ـ الوجودية مقدمة قصيرة جدّا ـ ترجمة مروة عبد السلام ـ دار كلمات للنشر ـ القاهرة ـ ط1 ـ 2014 ـ

116. جان لابلانش و ج .ب. بونتاليسش ـ معجم مصطلحات التحليل النفسي ـ ترجمة مصطفى حجازي ـ ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر ط1 1985/1405

117. جوزيف ميسنجر- لغة الجسد النّفسية تر محمد عبد الكريم إبراهيم- منشورات دار علاء الدّين- دمشق- سورية- الطبعة الأولى 2007.

118. جون ستوارت ميل ـ المرأة والفيلسوف ـ ..استعباد النّساء ـ ترجمة ـ إمام عبد الفتاح إمام ـ مكتبة مدبولي ـ الكويت ـ 1988 ـ .

119. جيرار جينيت: خطاب الحكاية- بحث في المنهج - ترجمة محمد معتصم- منشورات الاختلاف ط- 2003.

120. روبرت رايش ـ الرأسمالية الطاغية ـ التحولات في قطاع الأعمال والديموقراطية والحياة اليومية ـ ترجمة علا أحمد إصلاح ـ الدّار الدّولية للاستثمارات الثقافية ـ مصر ـ د ط ـ د ت

121. صامويل هنتغتون ـ ـ صدام الحضارات...إعادة صنع النظام العالمي « ـ ترجمة: طلعت الشايب ـ سطور ـ ط 2 ـ 1999

122. كلود دوبار ـ أزمة الهويات ـ تفسير تحوّل ـ ترجمة: رندة بعث ـ المكتبة الشرقية ـ بيروت ـ ط1 ـ نوفمبر 2008 ـ

123. ماكس فيبر- مفاهيم أساسية في علم الاجتماع ترجمة صلاح هلال- المركز الثقافي الألماني- ط1- -2011

124. مرايا الهوية ـ الأدب المسكون بالفلسفة ـ جون فرانسزا ماركيز ـ ترجمة كميل داغر ـ المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت ـ لبنان ـ

125. مصطفى الأشرف ـ الجزائر الأمة والمجتمع ـ ترجمة حنفي عيسى ـ دار القصبة للنشر ـ الجزائر ـ 2007
126. ملكة مقدّم ـ الممنوعة ـ تر محمد ساري ـ منشورات الاختلاف ـ الجزائر ـ ط1 ـ 2008 ـ ص 178.
127. ميخائيل باختين ـ شعرية دوستويفسكي ـ ترجمة: جميل نصيف التكريتي ـ دار توبقال ـ الدار البيضاء ـ المغرب ط1ـ 2005.
128. ميخائيل باختين: الخطاب الروائي ـ ترجمة: محمد برادة ـ دار الأمان ـ الرباط ـ 1987.
129. ميناييف ـ الاشتراكية العلمية ـ نشوؤها ومبادئها ـ منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ لبنان ـ 1979.
130. نرجس رودكر ـ الحركة النسوية ـ تعريب هبة ضافر ـ المركز الإسلامي للدّراسات الاستراتيجية ـ ط1 ـ بيروت ـ لبنان ـ 2019 .

- **المعاجم والموسوعات:**

131. أحمد زكي بدوي؛ صديقة يوسف محمود ـ المعجم العربي اليسّر للمدرسة والجامعة «دار الكتاب المصري ـ القاهرة-دت.
132. بوعلي كحال- معجم مصطلحات السّرد - عالم الكتب- الجزائر- 2002.
133. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ـ الجزء الثاني ـ دار الكتاب اللبناني ـ مكتبة المدرسة ـ بيروت لبنان ـ 1978 .
134. سهل حسيب سماحة ـ قاموس سمير الموسوعي ـ دار سمير للنشر ـ ط12005 بيروت ـ لبنان .
135. عبد الرحمان بدوي ـ موسوعة الفلسفة ـ ج1 ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط1 1984.
136. عبد الهادي بوطالب ـ معجم لغة الأعلام ـ مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت ـ د.ط ـ 2006.
137. فرج عبد القادر طه- معجم علم النّفس والتحليل النّفسي - دار النّهضة العربية للطّباعة والنّشر- بيروت لبنان- د ط د ت-
138. فؤاد إفرام البستاني ـ منجد الطّلّاب ـ الطبعة السابعة والعشرون ـ دار المشرق ـ بيروت ـ 1983.
139. مجمع اللغة العربية ـ «معجم علم النّفس والتربية ـ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ـ 1984 جمهورية مصر العربية ـ
140. مجمع اللغة العربية ـ المعجم الفلسفي ـ القاهرة ـ دار الوثائق 1983 .
141. مجمع اللغة العربية ـ المعجم الوسيط ـ مكتبة الشروق الدولية ـ جمهورية مصر ـ ط4 .
142. محمّد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري لسان العرب دار صادر – بيروت الطبعة الأولى ج11
143. مرهف كمال الجاني: معجم علم النّفس والتربية - مجمع اللغة العربية- جمهورية مصر العربية- الإدارة العامة للمعجمات- الجزء الأوّل- 2003
144. منير وهيبة الخازن- معجم مصطلحات علم النّفس - دار النّشر للجامعيين- مطابع سميا- بيروت- ظهر 1957 .

- **الدواوين الشعرية والمتون:**

145. ابن مالك ــ متن ألفية ابن مالك في النحو والصرف ــ مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع ــ الكويت
146. إيليا أبو ماضي- الدّيوان- دار العودة- د- ت ط- .
147. ديوان دريد بن الصمة، تح: عمر عبدالرسول، دار المعارف، القاهرة، دط، دت.

- **رسائل الدكتوراه:**

148. بوغنجور فوزية- الآخر في الرواية النسوية المغاربية خلال القرنين 18/17 رسالة دكتوراه- تخصّص أدب حديث- كلّية الآداب والفنون- قسم اللغة العربية وآدابها- جامعة أحمد بن بلّة وهران- 2016/2015.
149. بوغنجور فوزية: الآخر في الرّواية النّسوية المغاربية خلال القرنين 18/17 - رسالة دكتوراه- تخصّص أدب مغاربي حديث- كلية الآداب والفنون- قسم اللّغة العربية وآدابها- جامعة أحمد بن بلّة – وهران- السنة الجامعية 2015-2016.
150. زهراء جعدوني- الاعتداء الجنسي- دراسة سيكوباتولوجية للتّوظيف النفسي للمعتدي الجنسي- رسالة دكتوراه- تخصص علم النفس العيادي والمرضي- جامعة وهران- قسم علم النفس وعلوم التربية- السنة الجامعية: 2010-2011.
151. سعيدة بن بوزة ــ الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي ــ أطروحة دكتوراه في الأدب العربي الحديث ــ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ــ قسم اللغة العربية وآدابها ــ جامعة: الحاج لخضر – باتنة ــ السنة الجامعية 2008/2007 ــ
152. سليمة فيلالي ــ بنية الهوية الجزائرية في ظل العولمة ــ أطروحة دكتوراه تخصص علم اجتماع ثقافي ــ جامعة محمد خيضر ــ بسكرة ــ 2014/2013
153. فصل سالم العيسى ــ «أساليب تحديد المؤنث في العربية ــ رسالة ماجستير لغة عربية ــ مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية ــ المجلد الحادي والعشرون ــ العدد الثاني ــ يونيو 2013 .
154. قدور نورة ــ أزمة الهوية في المجتمعات الليبرالية يورغن هابرمس نموذجا ــ أطروحة دكتوراه ــ كلية العلوم الاجتماعية ــ جامعة وهران 2 2017/2016 .
155. مخلوف بشير:موقع الدّين في عملية الانتقال الديمقراطي في الجزائر (1989-1995)- دراسة في التّمثّلات السياسية للتّعددية الحزبية عند بعض المنتسبين للجبهة الإسلامية للإنقاذ اللمنحلّة رسالة دكتوراه- تخصص علم الاجتماع السياسي- جامعة وهران السانيا- كلية العلوم الاجتماعية- قسم علم الاجتماع- السنة الجامعية 2012-2013- ص220

- **رسائل الماجستير:**

156. ابن سليمان عبد النور: الممارسات المغيّرة لجسم الإنسان- الوشم نموذجا - رسالة ماجستير في الأنثروبولوجيا - جامعة تلمسان- معهد الثقافة الشعبية- 1998
157. جدوى محمد أمين- جريمة الإجهاض بين الشريعة والقانون- رسالة ماجستير في العلوم الجنائية وعلم الإجرام- كلية الحقوق- جامعة أبي بكر بلقايد- تلمسان- 2010/2009
158. سمير عبد الرحمن شلده ــ الليبرالية الجديدة في العالم العربي ــ رسالة ماجستير الدراسات الدولية ــ كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت ــ فلسطين ــ 5/26/ تاريخ النقاش 2008.
159. شيخاوي سنوسي- هجرة الكفاءات الوطنية وإشكالية التنمية في المغرب العربي: دراسة حالة الجزائر 1999-2010.

160. شيخاوي سنوسي- هجرة الكفاءات الوطنية وإشكالية التنمية في المغرب العربي: دراسة حالة الجزائر 1999-2010 مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية تخصص دراسات أورومتوسطية- جامعة أبو بكر بلقايد- تلمسان- كلية الحقوق والعلوم السياسية- قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية- 2011/2010.
161. صفاء المحمود- البنية السردية في روايات خيري الذّهبي- (الزمان والمكان) رسالة ماجستير- أدب حديث- جامعة البعث- مصر- 2009-2010-
162. عبد الله أوغرب ـ الذّات والآخر الغربي في روايتي ـ الغربة ـ و ـ اليتيم ـ لعبد الله العروي ـ رسالة ماجستير في الأدب الحديث ـ جامعة محمد بوضياف المسيلة ـ 2015/2014
163. يوسف حسين محمد حمدان ـ الهولة وتجلياتها السريدة في أعمال إيميل حبيبي ـ رسالة ماجستير في الـ لغة العربية وآدابها ـ كلية الدّراسات العليا ـ الجامعة الأردنية ـ كانون الأوّل

- **المذكرات (الماستر):**

164. بلحاج خيرة ـ ـ صورة المرأة في الأمثال الشعبية الجزائرية ـ مذكرة ماستر تخصص علوم إنسانية ـ تخصص اتصال الصورة والمجتمع ـ جامعة عبد الحجميد بن باديس ـ مستغانم ـ 2012/2011.
165. بلحاج خيرة ـ ـ صورة المرأة في الأمثال الشعبية الجزائرية ـ مذكرة ماستر تخصص علوم إنسانية ـ تخصص اتصال الصورة والمجتمع ـ جامعة عبد الحميد بن باديس ـ مستغانم ـ 2012/2011
166. تريدي فايزة- بوثلجة صباح- بنية الشخصيات في رواية تاء الخجل لفضيلة الفاروق- مذكرة ماستر- تخصّص نقد ومناهج- جامعة آكلي محند الحاج- البويرة- 2016-2017
167. حكيمة كشيدي منى برطالي ـ سيميائية الحلي والأزياء التقليدية الأمازيغية ـ القبائل الكبرى بالجزائر أنموذجا ـ مذكرة ماستر ـ تخصص تحليل الخطاب ـ كلية الآداب والالغات والفنون ـ قسم اللّغة العربية ـ جامعة زيان عاشور ـ الجلفة الموسم الجامعي 2017/2016.
168. خيرة معطلله- فاطمة بولاهي- الرّواية النسوية الجزائرية موضوعاتها وبنيتها السّردية – فضيلة الفاروق أنموذجا-- مذكرة ماستر- تخصّص دراسات جزائرية- قسم اللغة والأدب العربي- جامعة أحمد دراية- أدرار- 2014-2015
169. داب عائشة- معوش سارة- التّمرّد الأنثوي في رواية:رجالي لمليكة مقدّم - مذكّرة ماستر- قسم اللغة العربية وآدابها- كلية الآداب واللّغات- جامعة آكلي محند أولحاج- البويرة- 2017/2016.
170. زهرة ديك ـ صورة المرأة في رواية قليل من العيب يكفي ـ رسالة لنيل شهادة الماستر في الآداب واللغة العربية ـ جامعة ـ محمد خيضر بسكرة ـ كلية الآداب واللغات ـ قسم الآداب واللغة العربية ـ 2016 ـ
171. زهرة ديك ـ صورة المرأة في رواية قليل من العيب يكفي ـ رسالة لنيل شهادة الماستر في الآداب واللغة العربية ـ جامعة ـ محمد خيضر بسكرة ـ كلية الآداب واللغات ـ قسم الآداب واللغة العربية ـ 2016 ـ
172. صولي ابتسام- جريمة الاغتصاب في القانون الجزائري شهاغدة ماستر- تخصص قانون جنائي- جامعة منحمد خيضر- بسكرة- كلية الحقوق والعلوم الاسياسية الموسم الجامعي: 2013/- 2014.
173. عبدالقادر تاجر ـ الهوية النسوية الجزائرية في القصة القصيرة المجموعة القصصية ـ على الشاطئ الآخر ـ لـــزهور ونيسي أنموذجا ـ مذكرة الماستر في اللغة والأدب العربي ـ المركز الجامعي مغنية ـ السنة الجامعية 2019/2018.

174. فايد نور الهدى- صورة المرأة بين إرادة التحرر وسلبية التفاعل مع الرجل رواية باب الساحة لسحر خليفة – أنموذجا - مذكرة مقدمة لنيل ماستر أكاديمي تحصص أدب عربي حديث- قسم اللغة العربية وآدابها- جامعة محمد بوضياف المسيلة- 2017 م. / السنة الجامعية: 2016.

175. مليكة عتماني وكريمة أمزار ـ ـ التمرّد في كتابات نوال السعداوي ـ مذكّرة ماستر في اللغة والأدب العر بي ـ كلّية الآداب واللّغات ـ قسم اللغة العربية وآدابها ـ جامعة عبد الرّحمان ميرة ـ بجاية ـ السنة الجامعية:2017/2016.

176. نصيرة غنياوي- أثرعادات وتقاليد المجتمع القبائلي في الحفاظ على الهوية الجزائرية في الحفاظ على الهوية الجزائرية إبأن الفترة الكولونيالية (1830-1900)- مذكّرة ماستر- تخصص تاريخ الوطن العربي المعاصر- 2018-2019

177. هلاوي فاطمة (2015) - الإرث الثقافي لولاية تمنراست- اللّباس التقليدي أنموذجا - مذكرة لنيل شهادة الماستر - جامعة يحي فارس المدية - كلية الفنون.

- **المجلات والدوريات:**

178. أحمد علي ـ مواقف دولية من العنصرية في إفريقيا الجنوبية ـ مجلّة العربي ـ العدد 508 ذو القعدة 1421/ فبراير 2001 .

179. إسماعيل جبارة ـ سيميائية العنوان في رواية تاء الخجل لفضيلة الفاروق - مجلة معارف- السنة العاشرة- العدد 18- جوان 2015 -

180. آمال موهوب- : صوت المرأة في زمن الصّمت – فاطمة المنيسي نموذجا - الأكاديمية للدّراسات الاجتماعية والانسانية- قسم الآداب والفلسفة- العدد 10- جوان 2013- .

181. أنيسة خزعلي ـ اللغة العربية والجنوسة ـ مجلة الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها ـ فصلية محكمة ـ العدد9 ـ 1387هـ

182. أيت حمودة حكيمة – بلعسة فتيحة- علاقة كل من الضغوط الاقتصادية وانفعال الغضب بظهور السّلوك العدواني لدى فئة من الشّباب البطّال مجلة: دراسات نفسية وتربوية- جامعة قاصدي مرباح- ورقلة- عدد 12 جوان 2014- .

183. إيمان مليكي- تداخل السردي ـ التاريخي في رواية (تاء الخجل) للكاتبة ـ فضيلة الفاروق . مجلة جيل الدراسات الادبية والفكرية جامعة العقيد الحاج لخضر باتنة- العدد 34 .

184. إيمان. ب وآخرون- مقال بعنوان: حظوظ المرأة الجزائرية في الحياة السياسية ضعيفة ولا تتعدى 7 بالمائة جريدة الشروق اليومي- عدد 07 مارس 2010- .

185. تحسين عبد الرضى الوزان- الهمز في اللّهجات العربية في كتاب غريب الحديث الشريف- دراسة تحليلية - مجلّة الأستاذ- جامعة بغدادكلية التربية- ابن رشد- قسم اللغة العربية- العدد 205- المجلد الأول 2013-.

186. جمال كركار- القانون العرفي الجزائري خلال فترة الاحتلال قانون منطقة القبائل أنموذجا- مقارنة بين موقف القوانين الفرنسية والشريعة الإسلامية- مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية / المركز الجامعي لتامنغست – الجزائر- سداسية محكّمة- العدد الخامس- جانفي- 2014.

187. جميل حمداوي - السيميوطيقا والعنونة - مجلة عالم الفكر - الكويت- المجلد 25- العدد 3- يناير / مارس 1977.

188. خليل پرويني ـ الحرية الوجودية في الرواية العربية المعاصرة؛ دراسة في - أصابعنا التي تحترق- لسهيل إدريس ـ السنة الخامسة - العدد التاسع عشر - خريف 1437 ش / أيلول 2015 م
189. خليل سليمة ومشقوق هنية ـ الأدب النسوي بين المركزية والتهميش ـ مجلة كلية الآداب واللغات دورية علمية. محكمة تعدها كلية الآداب ـ جامعة محمد خضير بسكرة ـ الجزائر ـ د ط ـ 2011 .
190. رشيد وديجى ـ التعدد اللغوي في الرواية وحوارية الخطاب عند باختين التجليات والدلالة ـ مجلة دراسات 2017 ـ جامعة مولاي اسماعيل ـ مكناس ـ المغرب .
191. رشيد وديجى- التعدد اللغوي في الرواية وحوارية الخطاب عند باختين التجليات والدلالة مجلة دراسات 2017- جامعة مولاي اسماعيل- مكناس- المغرب .
192. زهور ونيسي ـ روسيكادا الأخريات ـ مجموعة الأعمال الكاملة ـ دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع ـ الجزائر ـ 2007.
193. سالم يقوت: مفهوم الاختلاف ـ مجلة مدارات فلسفية ـ ع/ 3 ـ فبراير 2000 .
194. السعيد ضيف الله- فطيمة بلبركي: تمرد الأنا ومدارات كراهية الآخر في السرد النسوي الجزائري المعاصر- رواية (تاء الخجل) لفضيلة الفاروق أنموذجا- - مجلة طبنة للدراسات العلمية الأكاديمية- المجلد: الثالث العدد: الثاني السنة: 2020-
195. سوسن رمضان- خصائص الـ نّصّ السّردي في رواية تاء الخجل لفضيلة الفاروق - مجلّة المقال- جامعة 02 أوت 5511 سكيكدة- العدد 03.
196. صالح مفقودة وآخرون ـ السرد النسائي في الأدب الجزائري المعاص ـ مجلة المخبر ـ العدد 1 ـ جامعة محمد خيضر بسكرة ـ 2004 ـ
197. عبد الجليل حسناوي- أخلاقيات المهنة في ضوء قوانين الإعلام الجزائرية - دراسة وصفية وتحليلية لعينة من قوانين الإعلام-- مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية- العدد27- ديسمبر 2016.
198. العزّاوي حفصة- بوطويل سارة- :السّرد النّسوي بين السّيرة الذّاتية والتخييل الروائية- رواية تاء الخجل لفضيلة الفاروق نموذجا - مجلّة آفاق العلوم- المجلّد 50- العدد 18- 2020 .
199. عمر عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب ـ ص 14 ـ نقلا عن : أسامة عبد الحليم زكي ـ مفهوم الإيديولوجيا فلسفيا وسياسيا ـ دار الفكر. العربي ـ عدد 68 ـ نيسان ـ أبريل ـ 1992 .
200. فادية عبد الله عبد الهادي الخليفة- الحسد من منظور اجتماعي- دراسة وصفية على حالات من المعالجين الشعبيين والمردّدات عليهم في محافظة الأحساء - مجلة البحث العلمي في الآداب(العلوم الاجتماعية والإنسانية) العدد 21- 2020- ج4- المملكة العربية السعودية
201. فتيحة كركوش: إشكالية بناء الهوية النفسية الاجتماعية – دراسة تحليلية نقدية - مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية- العدد 16- سبتمبر 2014.
202. فريال حمّود ـ مستويات تشّكل الهوية الاجتماعية وعلاقتها بالمجالات الأساسية المكونة لها لدى عينة من طلبة الصف الأول الثانوي من الجنسين دراسة ميدانية في المدارس الثانوية العامة في مدينة دمشق ـ كلية التربية ـ مجلة جامعة دمشق – المجلد 27 - ملحق - 2011
203. كريمة محمد كربية ـ اللغة والهوية « ـ مجلة الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ قسم اللغة العربية ـ كلّية التربية ـ م 27 ـ ع1. ماي 2015
204. ليلى كواكي- داود محمد-: سيميائية الصورة والعنوان في رواية تاء الخجل لفضيلة الفاروق- مجلّة لغة كلام- مختبر اللغة والتواصل- المركز الجامعي غليزان- المجلد 60 العدد 01 (2020)

205. مريم امير ارجمند ـ بانوراما النقد النسوي في روايتي ـ جزيرة التسكع ـ و ـ الحادي الهائم ـ للروائية سيمين دانشور ـ مجلة إضاءات نقدية (فصلية محكّمة) ـ السنة الثامنة العدد الحادى والثلاثون خريف 1397 ش / أيلول 2018 م .
206. مسلم محمد ـ الهوية في مواجهة الاندماج ـ دار قرطبة للنشر والتوزيع ـ الجزائر ـ 2009.
207. مهملي بن علي: الخطاب السياسي واليات تفعيل المشاركة السياسية في الجزائر- مجلة العلوم القانونية والسياسية- عدد 13- جوان 2016- جامعة غليزان- الجزائر.
208. مؤلّف جماعي ـ حالات الهوية النفسية وعلاقتها بالمرونة المعرفية لدى طلبة الثانوية العامة ـ مجلة كلّية التربية ـ جامعة الأزهر ـ العدد 169 ـ الجزء الثالث يوليو 2016.
209. ميلود عامر حاج ـ بناء الدولة وانعكاسه على واقع الدولة القطرية العربية ـ دراسات استراتيجية ـ العدد 195 ـ مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية ـ 2014
210. نور محمد عزيز ـ إدارة الهوية الاجتماعية وعلاقتها بالذات الرحيمة لدى العاملين بمهنة التمريض في محافظة الديوانية ـ مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية / جامعة بابل ـ العدد 42 ـ شباط 2019 .
211. نورة الجرموني ـ الأدب السردي النسائي وإشكالية التنمية ـ مجلة الراوي ـ النادي الثقافي ـ جدة ـ عدد 24 سبتمبر ـ 2010 .
212. نورة قنيفة- الجسد الأنثوي ودلالته الرّمزية في قراءات أنثروبولوجية متعدّدة- مجلّة التغير الاجتماعي- جامعة محمد خيضر بسكرة- العدد الرابع .
213. هنية جوادي ـ السرد وتشكّل الهولة ـ قراءة في رواية البحث عن العظام ـ لطاهر جاووت ـ كلية الآداب واللغات ـ جامعة محمد خيضر بسكرة الجزائر - مجلة المَخْبَر- العدد الثالث عشر- 2017.
214. يمنى طريف الخوةلي : ـ النسوية وفلسفة العلم ـ مجلة عالم الفكر ـ مج 34 ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ـ 2005 .
215. .بهيجة مصري إدلبي- تساؤلات حول أدب المرأة - مجلّة الرّافد- الإمارات العربية المتحدة. الشارقة- ع 70- جوان 2003.
216. 2 .إبراهيم رمّاني-: مختارات من خطاب الرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة- 1999- 2003 (الديبلوماسية الجزائرية في الألفية الثالثة) ط1- منشورات anep- الجزائر 2003
217. 3 .حسن رشيق ـ الهوية الناعمة والهوية الخشنة ـ مجلة دفاتر إنسانية ـ عدد 4 ـ 2013.
218. 4 .عفيف الفراح- صورة البطل في أدب المرأةمجلة الفكر العربي المعاصر- العدد 34- 1985
219. 5 . محمد إبراهيم صالحي: الدّيني في محكّ التّمثلات الهوياتية – منطقة القبائل والشّيخ محند نموذجين - جامعة تيزي وزو- مجلّة إنسانيات- عدد 54--أكتوبر –ديسمبر 2011 -
220. 6 . محمد دريس: صورة الآخر في الرّواية التّاريخيّة العربيّة دراسة مقارنة بين روايتي العبّاسة لجورجي زيدان وعزازيل ليوسف زيدان.

- **ملتقيات ومؤتمرات:**

221. افارس لونيس ـ سياسات الهوية وأثرها على الاستقرار والمواطنة بين ال ـ هم ـ وال ـ نحن ـ أعمال المؤتمر الدّولي الثامن: التنوع الثقافي طرابلس 21- 23 مايو 2015.
222. أمال حيفري ـ العولمة الثقافية وأثرها على المجتمعات العربية ـ المؤتمر الدولي الثامن : التنوع الثقافي ـ طرابلس 22/21

223. بوعناني جيلالي ـ كعوان فوزية ـ الملتقى الجهوي لمستشاري التّوجيه بتلمسان ـ اختبار التّوافق العام ـ مقاطعة الغرب 1 ـ 31/30ماي 1999 .
224. بوعناني جيلالي ـ كعوان فوزية ـ الملتقى الجهوي لمستشاري التّوجيه بتلمسان ـ اختبار التّوافق العام ـ مقاطعة الغرب 1 ـ 31/30ماي 1999 .
225. سعادو مسعودي كلثوم ـ الهوية المهنية للمرأ ة الجزائرية العاملة في ظل متطلبات الأمن الإنساني ـ الملتقى الدولي الثاني حول المجالات الإجتماعية التقليدية والحديثة وإنتاج الهوية الفردية والجماعية في المجتمع الجزائري ـ جامعة قا دي مربا ورقلة ـ كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ـ قسم علم الاجتماع والديموغرافيا .
226. شرادقة- تحسين محمد أنيس دور وسائل الإعلام في مكافحة ظاهرة الإرهاب والتطرف - المؤتمر الدولى المحكم- جامعة االزرقاء- الأردن 2016
227. فارس لونيس ـ سياسات الهوية وأثرها على الاستقرار والمواطنة بين ال ـ هم ـ و ـ نحن ـ 23 مايو 2015 - أعمال المؤتمر الدولي الثامن: التنوع الثقافي / طرابلس 21 /23ماي 2015
228. القومية الأوربية: من الديني إلى العلماني ـ أعمال المؤتمر الدولي الثامن: التنوع الثقافي / طرابلس 21-23 مايو 2015 .

- **وثائق رسمية:**

229. بيان أوّل نوفمبر.
230. الدستور .

- **الروايات:**

231. هنوف جاسر ـ ليتني امرأة عادية ـ دار كلمات للنشر والتوزيع ـ ط 01 ـ الكويت 2014 ..
232. هيفاء البيطار ـ امرأة من طابقين ـ الدار العربية للعلوم ناشرون ـ بيروت ـ لبنان ـ ط1 2006.
233. نوال السعداوي ـ مذكرات طبيبة ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ط 2 ـ 1985
234. حنان الشّيخ ـ حكاية زهرة ـ دار الآداب بيروت ـ لبنان ـ دط ـ 1980.
235. أثير عبد الله النشمي ـ أحببتك أكثر مما ينبغي ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان ـ ط4 ـ 2011.
236. رأحلام مستغانمي ـ ذاكرة الجسد ـ دار الآداب بيروت ـ لبنان ـ ط 15 ـ 2000.
237. رفيقة محمد دودين- خطاب الرواية النسوية العربية المعاصرة- ثيمات وتقنيات - منشورات أمانة- عمان- 2008.
238. نوال السعداوي ـ مقدمة مسرحية الحاكم بأمر الله ـ مؤسسة هنداوي سي آي سي ـ المملكة المتحدة ـ المملكة المتحدة ـ د.ط ـ 2017.
239. ربيعة جلطي ـ حنين بالنعناع ـ منشورات ضفاف ـ الجزائر ـ ط 1 ـ 2015.
240. أحلام مستغانمي ـ الأسود يليق بك ـ دجار نوفل ـ بيروت لبنان ـ 2012 .

- **المقابلات التلفيزيونية:**

241. حوار مع فضيلة الفاروق- برنامج صباح الخير- قناة التلفزيون العربي- عنوان الفقرة: إصرار المرأة على تدوين قضايا نضالها 6أوت 2021

242. حوار مع فضيلة الفاروق- برنامج ثقافة- قناة فرانس 24- بتاريخ 10 مارس 2015

- **المواقع الالكترونية:**

243. سامية العنزي ـ الهوية الأنثوية ـ وجهة نظر نسوية ـ 29 يناير 2018 ـ الرابط الإلكتروني ـ
244. www.lahaonline.com http://mawdoo3.com
245. http://www.alarabiya.net/articles/2010/08/21/117188.html
246. موقع اتحاد الكتّاب العرب www. awu-dam. org .
247. http://www.arbmg.net

ثالثا) المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

248. Levinas E. Totality and Infinity _ An Essay on Infinity _ trans. Alphonso Lingis Pittsburgh: Duquesne-University Press _ 1969 _ P. 281.
249. Oriol.M : La crise de l'état comme forme culturelles, In peuples méditerranéens, 1983.

***

الملحق

تعريف مختصر

عن فضيلة الفاروق

1/ المولد والنّشأة :

فضيلة الفاروق من مواليد (20 نوفمبر 1967 في مدينة آريس بقلب جبال الأوراس، التابعة لولاية باتنة شرق الجزائر). هي كاتبة جزائرية تنتمي لعائلة ملكمي الثورية المثقفة التي اشتهرت بمهنة الطب في المنطقة، واليوم أغلب أفراد هذه العائلة يعملون في حقل الرياضيات والإعلام الآلي والقضاء بين مدينة باتنة وبسكرة وتازولت وآريس .

عاشت الكاتبة حياة مختلفة عن غيرها، فقد كانت بكر والديها، ولكن والدها أهداها لأخيه الأكبر لأنه لم يرزق أطفالا... كانت الابنة المدللة لوالديها بالتبني لمدة ست عشرة سنة، قضتها في آريس، حيث بالمدرسة الابتدائية البنات آنذاك، ثم بمتوسطة البشير الإبراهيمي، وبعدها درست سنتين في ثانوية آريس، غادرت بعدها إلى قسنطينة لتعود إلى عائلتها البيولوجية، فالتحقت بثانوية مالك حداد هناك. نالت شهادة البكالوريا سنة 1987 قسم رياضيات والتحقت بجامعة باتنة كلية الطب لمدة سنتين، حيث أخفقت في مواصلة دراسة الطب الذي يتعارض مع ميولها الأدبية، إذ كانت كلية الطب خيار والدها المصور الصحفي آنذاك في جريدة النصر الصادرة في قسنطينة. عادت إلى جامعة قسنطينة والتحقت بمعهد الأدب وهناك فجرت مدينة قسنطينة مواهبها، انضمت إلى نادي الإثنين مع مجموعة من أصدقاء الجامعة ومن بينهم الشاعر... والناقد يوسف وغليسي وهو أستاذ محاضر في جامعة قسنطينة حاليا، والشاعر ناصر (نصير) معماش أستاذ في جامعة جيجل، والناقد محمد الصالح خرفي مدير معهد اللغة العربية وآدابها بجامعة جيجل، والكاتب عبد السلام فيلالي مدير معهد العلوم السياسية في جامعة عنابة والكاتب والناقد فيصل الأحمر أستاذ بجامعة جيجل... كان نادي الإثنين ناديا نشيط حرك أروقة معهد اللغة العربية وآدابها في جامعة قسنطينة طيلة تواجد هؤلاء الطلبة مع طلبة آخرين في الجامعة،. تميزت الفاروق بثورتها وتمردها على كل ما هو مألوف، وبقلمها ولغتها الجريئة، وبريشتها الجميلة. حيث أقامت معرضين تشكيليين في الجامعة مع أصدقاء آخرين من هواة الفن التشكيلي منهم مريم خالد التي اختفت تماما من الوسط بعد تخرجها. وجدت فرصة لدخول محطة قسنطينة للإذاعة الوطنية، فقدمت مع الشاعر عبد الوهاب زيد برنامجه آنذاك " شواطئ الانعتاق" ثم بعد سنة استقلت ببرنامجها الخاص " مرافئ الإبداع" وقد استفادت من تجربة أصدقاء لها في الإذاعة خاصة صديقها الكاتب والإذاعي مراد بوكرزازة. و لأنها شخصية تتصف بسهولة التعامل معها، ومرحة جدا، فقد كونت شبكة أصدقاء في الإذاعة آنذاك استفادت من خبرتهم جميعا، وكانوا خير سند لها لتطوير نفسها، في الصحافة المكتوبة التي بدأتها متعاونة في جريدة النصر، تحت رعاية الأديب جروة علاوة وهبي الذي كان صديقا لوالدها، وأصدقاء آخرين له، وقد أصبحت في ثاني سنة جامعية لها صحفية في جريدة الحياة الصّادرة من قسنطين. كانت شعلة من النشاط إذ أخلصت لعملها في الجريدة والإذاعة ودراستها التي أنهتها سنة 1993

2/ السّفر والشهرة :

سنة 1994 نجحت في مسابقة الماجستير والتحقت من جديد بجامعة قسنطينة ولكنها غادرت الجزائر نهائيا في التاسع من أكتوبر(تشرين الأول) سنة 1995 نحو بيروت التي خرجت من حربها الأهلية للتو. وفي بيروت بدأت مرحلة جديدة من حياتها. عالم جديد مفتوح وواسع، ثقافات مختلفة. ديانات مختلفة. أفق لا نهاية له...

ولكنها في بيروت تصطدم بثقافة الآخر، التي لم تعشها في مجتمعها ذي الثقافة الأحادية والدين الواحد والحزب الواحد أيضا. المجتمع اللبناني له تركيبة مختلفة، عانت لتدخل وتتغلغل فيها. ولعل محطة " الشاعر الكبير والمسرحي بول شاوول" هي أهم محطة في حياتها في بيروت، فقد كان اليد الأولى التي امتدت لها ودعمتها الدعم الفعلي والإيجابي لتجد مكانا لها وسط كل تلك الأقلام والأدمغة التي تعج بها بيروت.

في نهاية 1996 التحقت بجريدة الكفاح العربي... ومع أنها عملت لمدة سنة فقط في هذه الجريدة إلا أنها كونت شبكة علاقات كبيرة من خلالها وفتحت لنفسها أبوابا نحو أفق بيروت الواسع...

وأرادت أن ترقى بها إلى درجة أرفع، فطرقت بها أبواب دور نشر كثيرة في بيروت ولكنها رفضت. ظلت هذه الرواية بدون ناشر لمدة سنتين .ظلت الرواية تتجول وترفض إلى أن قدمتها لدار رياض الريس وقرأها الشاعر والكاتب عماد العبد الله، الذي رشحها للنشر مباشرة، ودعم فضيلة الفاروق دعما قويا تشهد له هي شخصيا. الرواية أهتم بها نقاد من الوزن الثقيل مثل الكاتبة غادة السمان، والدكتور جابر عصفور الذي حرص على دعوتها لملتقى الرواية في القاهرة، والكاتب واسيني الأعرج الذي عرف بأعمالها في باريس واقترحها لتدعى لملتقى باريس للسرد الروائي.

3/ أعمالها :

- اكتشاف الشهوة[1]
- أقاليم الخوف[2].
- تاء الخجل [3]
- لحظة لاختلاس الحبّ[4]
- مزاج مراهقة[5].

(1) فضيلة الفاروق، اكتشاف الشهوة، رياض الريس للكتب والنشر، لبنان، دط، 2005.

(2) فضيلة الفاروق، أقاليم الخوف، رياض الريس للكتب والنشر، لبنان، دط، 2010.

(3) فضيلة الفاروق- تاء الخجل-رياض الريس للكتب والنشر، لبنان، ط2، 2006.

(4) فضيلة الفاروق، لحظة لاختلاس الحبّ، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط1، 1997.

(5) فضيلة الفاروق، مزاج مراهقة، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، دط، 2007.

الفهرس:

المحتويات

مقدمة ..... **أ**

المدخل **4**

أوّلا: إسهام الذات (الهوية في التحول الإيديولوجي والاجتماعي والفكري) : 5

ثانيا : توالي الأنساق الثقافية للمجتمع الجزائري وأثره في توجيه الهوية الجماعية : 9

1) النهج الديمقراطي : 10

2) الاشتراكية والقومية العربية : 12

3) الرأسمالية وبروز التيار الديني : 18

4) الجزائر في مواجهة مدّ العولمة : 23

4) النّسوية : 26

1- النسوية الليبيرالية : 27

2- النسوية الماركسية : 27

3- النسوية الراديكالية : 29

الفصل الأوّل: مفهوم الهوية وحضورها في الأدب النسوي **31**

المبحث الأول: التّأصيل النظري للهوية : 32

1) المعنى اللّغوي: 32

2) المفهوم السياسي للهوية 37

3) المنظور الفلسفي للهوية: 45

4) الهوية عند علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا: 52

5) المنظور الدِّيني للهوية: 60

6) المفهوم التاريخي للهوية: 65

7) الهوية عند علماء النّفس: 68

المبحث الثاني: الهوية في الأدب النسوي: 70

1) الهوية اللّغوية: 71

2) الهوية الدينية : 83

3) الهوية النسوية، المرأة في عين المرأة: 88

الفهرس:

الفصل الثاني: تمثلات الهوية النسوية في رواية تاء الخجل.....119

المبحث الأول: الدراسة الفنّية.....120

1) العتبات النّصيّة 121

2) اللّغة:.....127

3) الأحداث (بين السّيرة والتّاريخ).....142

4) الشّخصيات: 147

5) الحوار:.....154

6) الزّمان :.....159

7) المكان: 166

8) الوصف:.....169

9) العُقد:.....171

10) النّهاية: 173

المبحث الثاني: تمثلات الهوية النسوية بين الضياع والاسترجاع 173

1) مرحلة ضياع الأنا / الذّات النسوية:.....173

2) استراتيجيات الاسترجاع:.....180

3) مرحلة تَغْييب الآخر / الرجل للأنثى:.....201

4) مُفَّعلو حُلم الاسترجاع:.....214

الخاتمة 219

قائمة المصادر والمراجع.....223

الملحق: تعريف مختصرة عن فضيلة الفاروق 238

1 / المولد والنّشأة :.....239

2 / السّفر والشهرة :.....240

3/ أعمالها :.....240

الفهرس 241

الملخص 243

***

ملخص:

الهوية مبحث إنساني تشترك فيه اللغة مع الفلسفة والسياسية مع علم النفس وعلم الاجتماع مع الأنثروبولوجيا وغيرها من العلوم الإنسانية المتجاورة، وهذا سبب الاختلاف حول ضبط مفهوم توافقي يرتضيه جميع الباحثين، وقد تسربت هذه الثيمة إلى الحقل الأدبي وسجلت حضورا لافتا في المنجز القصصي و الرّوائي على وجه الخصوص، لا سيما لدى الروائيات النساء اللواتي وجدن فيه متنفسا بعيدا عن الرّقابة الذكورية نوعا ما ،وهذا ما نجده في رواية : تاء الخجل لفضيلة الفاروق، التي طرقت قضية ضياع الهوية النسوية في المجتمع الجزائري الباتريباركي الذي يحاصر الطّموح الأنثوي ويلاحقه بقيود العرف – في زمن العشرية السوداء - محاولة إحصاء بعض الاستراتيجيات التي تمكنت عبرها من استرداد جانب منها كالتّمرّد والكتابة، وبينت كذلك علاقتها مع الآخر الرّجل ا لتي تراوحت بين السفر نحوه والذّوبان فيه والقطيعة معه .

الكلمات المفتاحية : الهوية، الآخر، النسوية، فضيلة الفاروق، تاء الخجل .

Abstract

Identity is a human subject in which language shares with philosophy, politics, psychology, sociology, anthropology and other adjacent human sciences. This theme has leaked into the literary field and recorded a remarkable presence in the fictional and novelistic achievement in particular, especially among women novelists who found in it an outlet somewhat away from male censorship, and this is what we find in the novel: Ta'a Al-Khajal by Fadila Al-Farouq, who addressed the issue of loss Feminist identity in Algerian Patriarchal society The one who besieges female ambition and pursues it with the restrictions of custom - in the time of the black decade - trying to count some of the strategies through which she was able to recover part of it, such as rebellion and writing, and she also showed her relationship with the other man, which ranged between traveling towards him and dissolving in him and severing with him.

Keywords: Identity, the other, feminism, Fadela Al-Farouq, Taa Al-Khajal.