

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

MINISTÈRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

ⵎⴰⵎⴻⵔⴰ ⵏ ⵉⵎⵎⵉⵔ ⵏ ⵉⵏⵉⵎⵎⵉⵏⵜ ⵏ ⵉⵏⵉⵎⵎⵉⵏⵜ ⵏ ⵉⵏⵉⵎⵎⵉⵏⵜ

ⵍⵓⵎⵓⵔ ⵏ ⵎⵎⵎⵉⵔ ⵏ ⵜⵉⵣⵓⵣⵓ ⵏ ⵉⵏⵉⵎⵎⵉⵏⵜ ⵏ ⵉⵏⵉⵎⵎⵉⵏⵜ

ⵍⵓⵎⵓⵔ ⵏ ⵎⵎⵎⵉⵔ ⵏ ⵜⵉⵣⵓⵣⵓ ⵏ ⵉⵏⵉⵎⵎⵉⵏⵜ ⵏ ⵉⵏⵉⵎⵎⵉⵏⵜ

UNIVERSITÉ MOULOUD MAMMERI DE TIZI OUZOU
FACULTÉ DES LETTRES ET DES LANGUES
Département de Langue et Littérature Arabes



جامعة مولود معمري، تيزي-وزو

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

التخصص: الأدب والدراسات النقدية المغربية

الفرع: دراسات نقدية

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

إعداد الطالبة: أمينة حماني

الموضوع :

خطابات العولمة في الرواية النسائية المغربية

أعضاء لجنة المناقشة:

- أ.د/ مصطفى درواش، أستاذ التعليم العالي، جامعة مولود معمري تيزي وزو رئيساً
أ.د/ نورة بعيو، أستاذة التعليم العالي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو مشرفا ومقررا
د/ نبيلة زويش، أستاذة محاضرة صنف أ، جامعة مولود معمري تيزي وزو عضوا امتحنا
د/ فتيحة شفييري، أستاذة محاضرة صنف أ، جامعة أحمد بوقرة بومرداس عضوا امتحنا
د/ أسماء مسلوب، أستاذة محاضرة صنف أ، جامعة أحمد بوقرة بومرداس عضوا امتحنا

تاريخ المناقشة: 2021/06/26

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر خاص

وفاء وتقديرا واعترافا منّا بالجميل، نتقدم بالشكر الجزيل للأستاذة الدكتورة

"نورة بعيو" على كل ما قدمته لنا من دعم ومساندة وتوجيه .

* شكر وتقدير *

أود هنا أن أسجل شكري لكل الذين ساعدوني في إنجاز هذا البحث العلمي:
بداية أتقدم بالشكر والامتنان للأستاذ دكتور مصطفى درواش , رئيس مشروع الدكتوراه ، تخصص
الأدب والدراسات النقدية المغربية، على دعمه ومساندته و تشجيعه لنا طيلة سنوات التكوين في
دكتوراه (ل.م.د).

وأتقدم بالشكر الجزيل إلى أساتذتي الموقرين في لجنة المناقشة لتفضلهم بقبول مناقشة الأطروحة،
فهم أهل لسد خللها والإبانة عن مواطن القصور.

وخالص شكري ومحبتي وامتناني لمن قاسمني عناء هذا البحث فكان خير سند وخير معين
" يوسف عيسى "

وأتوجه بالشكر والتقدير إلى كل الذين ساندوني في إنجاز هذا البحث من الأهل والأقرباء والأصدقاء،
لكم مني خالص الشكر والاحترام.

* أمينة حماني *

إهداء

إلى أمي.....

إلى أبي.....

إلى عائلتي....

إليكم جميعاً أهدي هذا العمل.....

أمانة

مقّمة

تصدرت العولمة في الآونة الأخيرة المشهد العالمي، ولاقت رواجاً كبيراً، وبفعلها بدأ العالم يتحول حقا إلى قرية صغيرة يتم فيها التواصل بين الناس بأقصى درجات السرعة، وها هي الرواية النسائية المغاربية بدورها تتلون بألوان شتى تتجلى فيها عطاء الشعوب وثقافتها، مما مهد الطريق أمام الخطاب الروائي ليوكب المستجدات ويتفاعل معها بناء على التطور والتنوع في التيمات والتمتون الروائية، وكثافة دلالاتها كعلامات نصية، تعبر بحق عن فضاء عصري جديد يتسم بمظاهر العولمة والحدثة والتحول، فلم يعد العالم مجرد مجموعة من الدول داخل قارات متنوعة، ولم يعد هناك باستطاعة أي شعب الانغلاق على نفسه، ولم تعد هناك ثقافة خالصة لجنس ما، ولم تعد اللغة عائقاً في الانصهار في الآخر، والتعرف عليه، بل أضحت العالم اليوم قرية كونية كبيرة تعجز الحدود الجغرافية عن فصلها.

تبنت الرواية النسائية المغاربية على اختلاف مراحلها وتوجهاتها خطاباً يحفر في المسكوت عنه، ويعريه، ويعرض الأنساق التي تتحكم في مفهوم الجسد والجنس والهوية، وتشكيل عوالمه التي تؤيد أحيته في الوجود، ليصبح هذا الخطاب ذا قيمة نقدية صارمة ضد المفاهيم الاجتماعية والثقافية الجاهزة، لاسيما في زمن العولمة، فقد شهدت الساحة الأدبية المغاربية ظهور عدد من المبدعات في مجال الكتابة الروائية، حيث تباين ظهورها في الوسط المغاربي، في كل من تونس والمغرب وليبيا والجزائر وموريتانيا والصحراء الغربية، وتوعدت مواضيعها وقضاياها، التي كتبتها بلغة أنثوية وطبعتها بلمسة واعية؛ حيث تطرقن فيها لعدد من المواضيع التي تؤكد الأشواط التي قطعتها الروائيات في مجال الكتابة، وشاركن في طرح قضايا رهنهن وإشكالات عصرهن السياسية والإيديولوجية والثقافية والاجتماعية، ما وسم هذه الخطابات بالعولمية، ومن ثم نستطيع القول إن الرواية النسائية المغاربية تحمل العديد من الخطابات العولمية، على غرار خطاب الجنس والجنسانية، مروراً بخطاب المهمشات الجنسية وصولاً إلى خطابات الغيرية والهوية والمثاقفة، كلها خطابات أخذت من نبع العولمة.

وتتمثل أهمية البحث من كونها تشكل إسهاماً في الجدل الدائر في أوساط المثقفين العرب، بشأن التصدي لمحاولات الاختراق الثقافي القائم على تنميط الثقافة لصالح العولمة الثقافية، وبذلك فإننا نطمح إلى أن تشكل دراستنا إسهاماً في تخطي الجدل الدائر في الوسط الثقافي العربي لحماية الهوية العربية الثقافية، لا سيما في ظل عولمة الثقافة والحديث عن الإنسان العالمي، وليس الهدف

من هذه القراءة إعادة وصف للكون الممثل سرداً ووصفاً في النص الروائي، ولن تكون غايتنا هي الكشف عن معنى جاهز كوجه تجريدي لعالم مشخص، بل نطمح إلى تتبع الآثار التي تركتها العولمة، وهدفنا من هذه البحث هو التركيز على المرأة باعتبارها كياناً منيراً للخطاب الرمزي وليس مجرد موضوع عابر.

وأما عن الأسباب التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع فنلخصها فيما يلي:

_ التعرف على العولمة وعلى علاقتها بالرواية، والكشف عن أبعاد العولمية في المتون الروائية النسائية المغربية، لاستخراج ما حضر فيها من قضايا وخطابات وأفكار ترتبط بالعولمة.

_ البحث في الرواية النسائية المغربية: في مختلف أقطار المغرب العربي دون الاقتصار على بلد بعينه، وتتبع مسارها والتطرق إلى أهم توجهاتها النقدية والفكرية.

من هنا وعلى أساس معاشتنا لعصر العولمة وبحكم احتكاكنا مع هذا المصطلح، الذي يُخفي أكثر مما يظهر، ويُضمر أكثر مما يُصرح، حفزنا الأمر على البحث في هذا الموضوع، الذي يحمل من المتناقضات ما يستوجب الوقوف عنده لمحاولة فك الغموض الظاهر، فاخترنا البحث والتتقيب في مدونة نسائية مغربية، والكشف عن تجليات العولمة فيها، ومن هذا المنطلق حاول هذا البحث الانطلاق من إشكال رئيس، يتمثل في السؤال الآتي: هل أثرت العولمة في الخطاب الروائي المغربي؟ وبتعبير آخر هل اتسم الخطاب الروائي الذي تكتبه المرأة المغربية بالعولمية؟ وكيف استطاعت العولمة وبشقيها السلبي والإيجابي أن تخرج المرأة المغربية من هامشيتها وقداسيتها؟ في ظل كل هذه الصيحات التي تتعالى هنا وهناك من نبع العولمة؟ وهل نلمس خطاباً عولمياً أم عولمة للمرأة المغربية الكاتبة؟.

وقد انبثقت عن هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة الفرعية ندرجها كآتي:

_ ما هي آليات اشتغال العولمة؟

_ كيف تشكلت الخطابات العولمية في المتون الروائية النسائية؟

_ كيف تجعل الروائية روايتها عولمية؟ وكيف نستطيع القول أنها متأثرة بالفكر العولمي؟

_ كيف تجلت سمات العولمة في الخطاب الروائي النسائي مقارنة بخطاب الرجل؟

_ هل يمكن اعتبار خطاب العولمة من سبل خروج المرأة من هامشيتها؟

_ ما هي مظاهر هذا التأثير على صعيد التيمات والتقنيات؟

بما أن بحثنا يعالج موضوع خطابات العولمة في الرواية النسائية المغربية، فلا مناص من استحضار المفاهيم المتعلقة بالعولمة وكذا الرواية النسائية المغربية، كما أنّ منهج البحث يتأكد من خلال الإنصات إلى حركية السرد بوصف الرواية أرضاً مليئة بالاحتمالات، فلا يمكن مساءلتها، بصورة مرضية ومقنعة؛ لأنها في النهاية أرض للاستفزاز، يفجرها الباحث لكي يستنبط دلالاتها، وهذا ما يستدعي الاستعانة بمقولات النقد الثقافي وطروحاته المختلفة بالإضافة إلى آليات التأويل الذي يتابع الظواهر السردية ويردها إلى المكونات الثقافية، وكذا استخدام الإجراءات التأويلية الكاشفة عن الروابط المضمرّة للسرد وتأثره بالفكر العولمي وبالخطابات العولمية، ورأينا ضرورة قراءة هذا السرد قراءة ثقافية تأويلية تكشف عن بنيات عميقة وأنساق غائرة تعكس قضايا مجتمعات بأكملها، تنتمي إليه الرواية ونصّها بما يمثله من أنساق تتبع خصوصية بينته الأصلية، وتتلاقى القراءات كلها لتضعنا أمام مضمرات نسقية تعكس تحولات مستمرة، ولما كان الاهتمام بالأدب النسائي أحد اهتمامات النقد الثقافي، رأينا أن نستعين ببعض أدواته الإجرائية، نظراً لقدرته على كشف منظور المبدعات، والسياقات الاجتماعية والثقافية المضمرّة التي شكلت ذلك المنظور، أي أنّ النقد الثقافي سوف يكون أداة مساعدة لوضع النص في سياقه الثقافي الذي أنتجه، وذلك على اعتبار أن النص علامة ثقافية في الشأن الأول، فالنقد الثقافي معني بنقد الأنساق المضمرّة التي تنطوي عليها خطابات العولمة في المدونة النسائية المغربية، بمعنى أننا نلجأ إلى قراءة النصوص المختارة قراءة ثقافية تأويلية، بأدوات جديدة تكشف السطوح والأعماق، تكشف الخصوصية الثقافية في النصوص النسائية، مرتبطة بدلالات تمتد إلى خارجه، وهنا يتحوّل النص تبعاً للنقد الثقافي إلى واقعة ثقافية ذات منظومة متعددة الأبعاد؛ لذلك نحاول أن نقرأ هذا النصّ بجماليّاته وقبحيّاته، بأنساقه الظاهرة والمضمرّة، بأقنعتة وحيله لتمرير أنساقه الخاصّة المضادّة للوعي السائد.

أما بخصوص هيكلية الخطّة فقد تكونت من مقدمة، ومدخل، وثلاثة فصول، لينتهي البحث إلى خاتمة نجل فيها أهم النتائج والملاحظات التي توصلنا إليها، وذيل البحث بملحقين،

حيث قسمنا البحث تقسيماً نابعا من الأبعاد العولمية التي حملتها كل رواية أو تشاركت فيه مجموعة من الروايات:

مقدمة عرضنا فيها محتوى بحثنا، ومن ثم عمدنا إلى مدخل مصطلحي مفاهيمي، تطرقنا فيه إلى المصطلحات التي حملها العنوان: **خطابات العولمة في الرواية النسائية المغربية**، فتطرقنا إلى مفهوم العولمة والبعد العولمي والثقافة العولمية، من خلال عرض التعريف اللغوي والمصطلحي للعولمة، وذلك بالرجوع إلى أهم التعاريف التي شملت العولمة والعولمة الثقافية، بعدها تناولنا العولمة بكونها حقبة زمنية تاريخية، لننتقل بعد ذلك إلى الشرط الثاني من العنوان وهو الرواية النسائية المغربية، فحددنا فيها إشكالية المصطلح، وحاولنا تجاوز كل تلك الهواجس التي صيغت وطرحت حول المصطلح والتذبذبات في الفهم، إلى تبني مصطلح واحد من بداية البحث إلى نهايته وهو مصطلح النسائية، كتسمية لعلاقة المرأة بالكتابة، بغض النظر عن الخلفية التي انطلقت منها للكتابة، لننتقل بعدها إلى العنصر الخاص بالرواية النسائية المغربية، ونقدم في نهايته تعريف لأهم المدونات التي سنتناولها في تحليلنا .

لننتقل إلى **الفصل الأول الموسوم : العولمة واشتغال الأنساق الجنسانية في الروايات النسائية المغربية**، تطرقنا فيه إلى الأنساق الجنسانية وكيف طرحت وعولجت من وجهة نظر عولمية، فتناولنا خطاب الجنس بداية من الطرح العادي مرورا بأزمة الجنس في مؤسسة الزواج وصولا للاغتصاب وعلاقته بالإباحية العولمية وكذا الغزو العولمي للمقدس الأسري والتعرف على زنا المحارم وكيف عالجت الروايات المغربيات، وعرجنا قبل ذلك على ظاهرة التحرش التي شهدت حرية غير مسبوقة في زمن العولمة.

أما الفصل الثاني فقارب إشكالية صعود المهمشات الجنسانية من خنوثة ومثلية وسحاقية والتحول الجنسي وما يتصل بوضعها الاجتماعي والثقافي ضمن خطاب عولمي جديد على النصوص الروائية النسائية، بداية من خطاب الخنوثة والتباس الهوية الجنسية فننتعرف على عالم ملتبس في تكوينه الداخلي والخارجي، ونبحث في تأويلاته وعلاقتها بالعولمة، لننتقل بعد ذلك إلى التعرف على نسق جديد ومستجد في الساحة العربية وهو التصحيح الجنسي، هذا الخطاب العولمي الصارخ، الذي نحاول مقارنته بالفكر العولمي والتعرف على تداعياته على الصعيد الشخصي وعلى الصعيد الأسري والمجتمعي، بكونه خطابا دخيلا على الساحة العربية، لننتقل في

المبحث الثالث إلى طابو جديد على الساحة العربية وهو من أبرز القضايا التي طفت على الساحة الدولية وراحت تتادي وتحاول الحصول على مكانة لها، وهي الشخصيات السحاقية واللوطية، التي تحاول الخروج من المنطقة المحرمة، لاسيما في زمن العولمة، الذي يعرف بعالم المتناقضات وعالم المهمشات، ورصدنا كيفية معالجة هذه العوالم في مدونتنا.

بينما عالجنا في الفصل الثالث مسألة الهوية والأقليات وعلاقتها بالعولمة، وتأثير الثقافة والمثاقفة في رسم خط سردي يسعى لتوضيح الكيفية التي تناولت بها الروائيات قضية الهوية، من خلال التطرق إلى مجموعة من الموضوعات المتفرعة منها كالهوية المحلية والمكانية والاستلاب والمثاقفة ضمن ثنائية الأنا والآخر.

انهينا بحثنا بخاتمة جمعنا فيها النتائج والخلاصات التي توصلنا إليها من خلال العرض النظري والمقارباتي، ومن ثمة إعطاء حوصلة عن كل ما جاء في الفصول السابقة، وكذا الآفاق التي تفتحها الدراسة إلى أسئلة تحتاج الإجابة عنها إلى دراسة تنتظر التحقيق، وقد آثرنا أن نختم هذا البحث بملحق: أوردنا فيه ملخصاً للروايات التي كانت محل بحث وتحليل بالإضافة إلى بيبلوغرافيا للروائيات.

واستندنا في بحثنا هذا إلى مدونة نسائية مغاربية متنوعة، اخترناها من كل البلدان المغاربية، جاءت موزعة حسب الخطابات التي وردت فيها ولها علاقة بموضوعنا، ويأتي توزيعها على النحو الآتي:

- الرواية النسائية الصحراوية(الصحراء الغربية): تضمنت روايتين تمثلتا في " الرحيل نحو الشمس" لخديجة حمدي و " بوح الذاكرة وجع جنوبي" لـ البتول محجوب.
- الرواية النسائية الموريتانية: تضمنت روايتين تمثلتا في "حشائش الأفئون" لسميرة حمدي و"وجهان في حياة رجل" لتربة بنت عمار.
- الرواية النسائية الليبية: تمثلت في رواية واحدة "زرايبب العبيد" لنجوى بن شتوان.

• الرواية النسائية المغربية: تضمنت أربع روايات، اخترنا منها ثلاثاً للروائية فاتحة مرشيد وهي: " لحظات لا غير"، " الملهمات"، " مخالب المتعة"، ورواية واحدة للروائية زهور كرام وهي "جسد ومدينة".

• الرواية النسائية التونسية: تضمنت ثلاث روايات اخترنا روايتين للروائية آمال مختار وهما: " نخب الحياة" و"الكرسي الهزاز"، ورواية في " قلبي أنثى عبرية" للروائية خولة حمدي، ورواية واحدة للروائية لمسعودة أبو بكر وهي " طرشقانة".

• الرواية النسائية الجزائرية: اقتصر اختيارنا على روايتين وهما: اكتشاف الشهوة لفضيلة الفاروق وسأفد نفسي أمامك للروائية ديهية لويز.

يفرض منطق البحث العلمي عرض بعض الدراسات السابقة التي اهتمت بالرواية النسائية المغاربية تحليلاً وتنظيراً، وبالفكر العولمي بغية الوقوف على ما أنجزته هذه الدراسات من ناحية، ولرسم نقطة البدء من ناحية أخرى، لقد تعددت الدراسات التي تناولت الرواية النسائية المغاربية بالدرس والتحليل في المقابل ندرة الدراسات الأكاديمية التي تناولت العولمة وعلاقتها بالرواية نذكر منها: دراسة عراقية بعنوان: خطاب العولمة في الرواية العراقية، 2003_2013 للباحث: جعفر علي وهي أطروحة دكتوراه في فلسفة اللغة العربية وآدابها حيث تناول صاحبها مفاهيم متنوعة للعولمة وتاريخ العولمة، بعدها فصل في أطروحته وأختار مدونات متنوعة للتطبيق، وكذا دراسة الباحثة الجزائرية سهيلة بن عمر التي تقاطعت مع رسالتنا من حيث المدونة المشغل عليها، والتي كانت بعنوان: سيميائية الفضاء في الرواية النسوية المغاربية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في اللغة والأدب العربي.

أما عن أبرز مراجع البحث، فقد عدنا إلى: مجموعة من الكتب التي عالجت موضوع الرواية النسائية نذكر كتب بوشوشة بن جمعة: الرواية النسائية المغربية 2003، وكتاب: المرأة والكتابة، وجماليات السرد النسائي رشيدة بنمسعود، وكتاب: المرأة التحرر والإبداع خالدة سعيد، هذا فيما يتعلق بالأدب النسائي، أما في ما يتعلق بالعولمة، فالدراسات المنجزة حوله كثيرة لا يمكن حصرها نذكر منها: ما العولمة، لصادق جلال العظيم وحسن حنفي، محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح،

الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة، ومن أبرز المراجع التي دعمنا بها تحليلنا كتاب "سوسولوجيا الجنسية العربية" ل عبد الصمد الديالمي وكتاب " الجنس والحريم، روح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب العربي" لمالك شبل وكتاب علم الاجتماع لأنتوني غيدنز الذي حوى جل القضايا العولمية التي ناقشناها.

واجه البحث العديد من الصعوبات التي أخرت إنجازه ، ومنها غياب دراسات سابقة تناولت موضوع العولمة وعلاقتها بالرواية والأدب، وفي المقابل كثرة الكتب التي عالجت إشكالية المفهوم والمصطلح ونشأة العولمة شكّل عائقاً أمامنا؛ إذ وجدنا أنفسنا في دوامة من الكتب السياسية والاقتصادية فتعددت التعريفات وتباينت المفاهيم واختلفت الآراء حول نشأة العولمة، فقضينا أوقات في قراءة كتب العولمة، مما تطلب منا تخصيص جهد أكبر لانتقاء ما يخدم موضوعنا واستشراف إمكانية تطبيقها.

في النهاية لا ننسى شكر المشرفة الأستاذة دكتورة نورة بعيو التي ساندتنا في إنجاز هذا البحث وتتبع مراحلها بالتصويب والتمحيص والتدقيق، لينتهي على الصورة التي تمثل بها بين يدي اللجنة المناقشة التي نشكر بالمناسبة جميع أعضائها على تفضلهم بقراءة البحث، وتصويب ما فيه من أخطاء وهفوات، وعلى رأسهم الأستاذ دكتور مصطفى درواش ودكتورة نبيلة زويش، على تشجيعهما الدائم لنا، كما لا يفوتنا أن نشكر أساتذتنا من جامعة بومرداس ؛ دكتورة فتيحة شفييري ودكتورة أسماء مسلوب، وشكر خاص كذلك للأستاذ دكتور صلاح عبد القادر الذي حرص بدوره على إخراج هذا البحث في أحسن صورة، وشكراً لكل من ساعدنا من قريب أو من بعيد .

الباحثة : أمينة حماني

تيزي وزو: يوم 26/06/2021.

مدخل:

المهاد النظري وإشكالات المصطلح

المبحث الأول: الخطاب/ تعدد المفاهيم والدلالات.

المبحث الثاني: العولمة على خريطة التنظير الإنساني.

المبحث الثاني: الرواية النسائية المغاربية من جدل المصطلح إلى التشكل.

توطئة:

انتشر في الخطاب العربي خلال العقود الأخيرة استعمال مفاهيم كثيرة لم تكن متداولة من قبل، وكما يحدث عادة عندما ينتشر مفهوم من المفاهيم لأول مرة ليعبر عن وضعية اجتماعية أو سياسية أو فكرية فإن الناس يتعاملون معه بكثير من الحذر لا سيما إذا كان مترجماً من ثقافة أجنبية ولا أصل له في ثقافتهم، لذلك يستحسن القيام من حين لآخر التذكير بالمضمون الحقيقي لتلك المفاهيم في الخطاب الثقافي الذي نشأت فيه وإليه تنتمي، بالخصوص ونحن مازلنا نفتقد في العالم العربي أكاديمية عربية واحدة تضبط الأمور في هذا المجال.

تُعرف العلوم بمفاتيح ألا وهي مصطلحاتها، بمعنى أي أنّ المصطلح يوضع لكي يؤدي مفهوماً محدداً في حقل علمي معين ليساعد في التفاعل مع قضايا هذا العلم ومضامينه على نحو يتسم بالوضوح والدقة، ولذا فإن لكل علم مصطلحاته الخاصة به وعلى ضوءها نخصص هذا المدخل لضبط المصطلحات الواردة في عنوان الرسالة: **خطابات العولمة في الرواية النسائية المغربية**، وسنحاول رسم دلالات واضحة للمصطلحات الواردة فيه، فالوقوف على التعريفات المطروحة للمصطلحات، يهيئ لنا نوعاً من الإدراك التراكمي، وهذا يمكننا من استيعاب الرواية النسائية المغربية، لأنها مدونة البحث، وتواجه عملية تحديد المفاهيم صعوبات عدة في البحوث التي تكتب في دائرة العلوم الإنسانية، لعل من أبرز هذه الصعوبات أن المفاهيم الأساسية تنقصها الدقة والضبط، ونادراً ما يتحقق الإجماع على تحديد مصطلحاً واحداً محدداً، والسبب ربما هو أن هذه المفاهيم لا توجد إلا حين ينتجها الإنسان، وهي موضع عقله وتفكيره ونتاج ظروفه وميوله، ولا يختلف الأمر كثيراً .

المبحث الأول: الخطاب تعدد المفاهيم والدلالات.

يعد مفهوم الخطاب من القضايا الشائكة في الدرس النقدي نظراً لحدائثة المفهوم، حيث تعددت دلالات مفهومه تبعاً للحقل الذي ينتمي له، فهناك الخطاب الأدبي، والخطاب الاجتماعي والخطاب الفكري والخطاب الإعلامي، غير أنه ما يؤسس لمفهوم الخطاب هي العلوم التي تعمل على إنشائه، ووضع مبادئه وإجراءاته¹، فالاشتغال بمصطلح الخطاب يقع في سياق ظاهرة الاستهلاك التي تمارسها الثقافات المستقبلية التي تقع تحت تأثير الأخر المتفوق، حيث يتداول هذا المصطلح بوصفه مقابلاً عربياً للمصطلح الغربي **DISCOURSE** الذي تشكل في سياقات ثقافية متباينة.

لا يختص الخطاب بحقل علمي محدد، بل هو مصطلح عابر للحقول المعرفية، كما أنه مثل معظم المصطلحات الحديثة عابر للغات والثقافات مما يصعب أمر تعيين المفاهيم التي يحملها في الثقافات المستقبلية، وبمجرد استقراء الدراسات الحديثة المتعلقة بالخطاب يكون المرء أمام تراكم لمواد غير متجانسة في حقولها ومناهجها ومفاهيمها، فيحضر هذا المصطلح بصورة عامة في الأبحاث دون أن يكون له في كثير من الأحيان ارتباط بالموضوع المطروح، فنحن نقرأ الخطاب اللساني، والخطاب الديني، والخطاب الروائي، والخطاب الشعري، والخطاب السياسي والخطاب الجنسي والخطاب النسوي، ولا شك أن هذه كلها يمكن أن تكون خطابات، ولكن المسألة تكمن في أن المادة التي تتضمنها أو تقدمها أكثر هذه الدراسات لا تقوم على استعمال علمي للخطاب ومفاهيمه، فهي تستعمله على نحو لا يخضع لمعايير نظرية أو إجرائية معينة².

أولاً _ مفهوم الخطاب: لغةً واصطلاحاً:

يحمل مصطلح الخطاب من حيث اللغة دلالات ومفاهيم تكاد تختزل في معنى واحد، ففي لسان العرب جاء مصطلح الخطاب: " خطب: الخَطْبُ: الشَّأْنُ أو الأَمْرُ، صَعُرَ أو عَظُمَ، وقيل هو سَبَبُ الأَمْرِ. يقال: ما خَطْبُكَ؟ أي ما أَمْرُكَ؟ وتقول: هذا خَطْبُ جليلٍ، وخَطْبٌ يسيرٍ والخطبُ: الأمر

¹ _ رامي أبو شهاب، الرئيس والمخاتلة، خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر، النظرية والتطبيق، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2013، ص41.

² _ ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الذي يَقَعُ فيه المَخَاطَب والشَّانُ والحَالُ، ومنه قولهم جَلَّ الخَطْبُ أي عَظُمَ الأمرُ والشَّانُ...وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا وهما يتخاطبان، والخطبة هي اسم للكلام الذي يتكلم به الخطيب"¹، يشير ابن منظور إلى أن الخطاب هو بمثابة المكالمة أو الحديث أو اللغة المستعملة بين اثنين أي لغة التفاعل، فهو بذاك نشاط تواصلية يتم من جانب واحد وهو المرسل، نحو طرف آخر هو المرسل إليه، "خطاب" على وزن "فِعال"، وهو مشتق من الجذر (خطب)، ومنه.خطب وجمعه (خُطِبَ): الأمر أو الشَّانُ، يقال خطب جُل، وخطب سهل : أي الحدث وقد سمي كذلك لأنه الشَّانُ الذي يكون التخاطب وتبادل أطراف فيه أو لأجله الحديث،قال تعالى: **قَالَ فَمَا خَطْبِكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ**"²، بمعنى ما شأنكم، وجاء في ديوان الأخطل قوله:

كلمع أيدي مَثَاكِيلِ مُسَلِّبَةٍ ينعين فتیان ضرسِ الدهرِ والخطبِ"³.

وعليه فالخطاب هو الكلام والحديث، قال تعالى: **"وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابَ"**⁴، ومن الفعل 'خطب' نجد 'الخطابة' وهي فن أدبي قائم على المفاهمة، ومنه أيضا (خطب المرأة)، أي طلبها للزواج، ويكون ذلك بالحديث والكلام بين طرفين أو ما يسمى بالصيغة، ووقف المفسرون والفقهاء عند الآية الكريمة السابقة، وقدموا تفسيرات متعددة دار معظمها على عناصر لغوية وفقهية، فقد ذهب بعضهم إلى الوقوف على الدلالة المتعلقة بالبنية اللغوية التي تحدد المعنى حين أشير إلى فصل الخطاب، وهو الكلام الواضح البين الذي لا يلتبس على السامع، فالملاحظ في التعريفات السابقة أن الخطاب يرتبط في دلالاته الأولى بالمحادثة أو بالحديث، ولعل استحضار الآية الكريمة: **وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا**⁵ تبين في بنيتها اللغوية عن حديث حوارية مكون من خطاب وإجابة الخطاب.

¹ - أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب، الجزء الخامس، دار صادر، مادة خطب، 2003 ص98.

² -سورة الحجر، الآية،57.

³ -الأخطل، ديوان الأخطل، شرح وتقديم : إيليا حاوي، دار الثقافة، بيروت: ط1، 1979، ص287.

⁴ -سورة ص، الآية 20.

⁵ -سورة الفرقان، الآية 63.

تجدد ظهور مصطلح الخطاب مع تيار الحداثة، وتعددت تعريفاته بتعدد مستعمليه وتوجهاتهم المعرفية والنقدية ومنها القول: " الوحدة اللغوية المساوية للجملة أو الأكبر منها، ويتكون من متتالية حاملة لرسالة أو الإبلاغ، محصورة بين بداية ونهاية"¹، والخطاب ليس وسيلة محايدة لتشكيل ونقل القيم والمعاني والمعارف التي توجد خارج حدوده بل هو تأسيس لها، أي أنه لا يستحسن أن يفهم الخطاب كانعكاس بريء للمعنى غير اللساني، ولا داخل إطار ما يمكن تسميته بنوايا مستخدمي اللغة، بل الأخرى بالخطاب أن يبني المعنى، وبالرغم من أن الأشياء المادية والممارسات الاجتماعية تمتلكان وجوداً مادياً خارج اللغة، فإنهما يعطيان المعنى عبر اللغة وهما كذلك مشكلان خطابياً، فالخطاب يبني ويحدد وينتج مواضيع المعرفة بطريقة واضحة مع استبعاد أشكال تفكيرية أخرى على أساس أنها غير مفهومة، إنه يهيكل ما يمكن وما لا يمكن نشره من المعاني بواسطة الذات المتكلمة تحت ظروف محددة².

يفضي الاستعمال الاصطلاحي للخطاب إلى معانٍ ودلالات أكثر دقةً وتحديداً، إذا يتحول الخطاب إلى رسالة أو نص يكتبه كاتب إلى شخص آخر، وقد يكون الخطاب شعراً، ولكن الأشهر أن يكون نثراً، كما يعني " العرض والسرود والخطبة الطويلة نسبياً غير الخاضعة إلى خطة جامدة، ثم الموعظة والخطبة المنمقة، والمحاضرة والمعالجة البحثية وأخيراً اللغة من حيث هي أفعال أدائية لفاعلين، أو ممارسة اجتماعية لذوات تمارس الفعل الاجتماعي وتتفاعل به بواسطة اللغة"³، ويصبح المنطوق اللغوي أو القول الشعري جزء مهم من مفهوم الخطاب، فهو الوحدة الأولى للخطاب، وعلاقته به كعلاقة الجزء بالكل، إلا أنه يتميز عن الخطاب في كونه يستطيع أن يستقل بذاته، وليس مشروطاً بالخطاب، كما أنه يمكن أن يقيم علاقات متشابهة مع تحليل الخطاب.

يعدُّ مفهوم الخطاب على هذا الأساس من القضايا الشائكة في الدرس النقدي نظراً لحداثة المصطلح عند الغرب وتعدُّ مرجعيته واختلاف الباحثين والنقاد في تعريفه، لكن ما يؤسس لمفهوم الخطاب هو تلك العلوم التي تعمل على إنشائه ووضع مبادئه وإجراءاته، ويشير إلى ذلك صلاح فضل: " ولعل أهم الدراسات المشتركة بين العلوم المختلفة المتصلة بالخطاب هي الدراسات

¹ _ بسام بركة، معجم اللسانيات، منشورات جروس، طرابلس، لبنان، ط1، 1985، ص 90.

² _ ينظر: كارين باركر، معجم الدراسات الثقافية، تر: جمال بلقاسم، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018، ص192.

³ - جابر عصفور: أفاق العصر، مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997، ص 65 .

النفسية، اللغوية الاجتماعية، وهي تجري لوضع الأسس التجريبية والنظرية لتحليل الخطاب وتتصل بتحديد طبيعة العمليات المعرفية المستخدمة في إنتاج الخطاب وفهمه وتخزينه وإعادة إنتاجه¹، يُظهر صلاح فضل في هذا الكلام أن الدراسات المشتركة بين العلوم المختلفة هي التي تسمح بالكشف عن الخطاب وفهمه وتخزينه وإعادة إنتاجه من جديد، أي أنه يقوم على الفهم والتخزين من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن أغلب المرادفات الأجنبية الشائعة لهذا المصطلح " مأخوذة من أصل لاتيني وهو الاسم **discourus** المشتق بدوره من الفعل **discurrere** الذي يعني الجري هنا وهناك أو الجري ذهابًا وإيابًا، وهذا الفعل يتضمن معنى التدافع الذي يقترن بالتلفظ العفوي وإرسال الكلام والمحادثة الحرة، والارتجال²، إذن يقوم مفهوم الخطاب في اللغة سواء العربية أو الأجنبية على التلفظ ويعني الكلام أو الحديث أو اللغة المستعملة بين الطرفين أي لغة التفاعل، فهناك الخطاب الأدبي، والاجتماعي والفكري والإسلامي، غير أن ما يؤسس لمفهوم الخطاب هي العلوم التي تعمل على إنشائه ووضع مبادئه وإجراءاته³.

يتداول هذا المصطلح بوصفه مقابلاً عربياً للمصطلح الغربي **DISCOURSE** الذي تشكل في سياقات ثقافية متباينة، فهو مصطلح مائع، مفهوم الخطاب عند باختين يتضح في قوله: "إنَّ الخطاب يعني اللغة المجسدة الحية ذات الشمول والاكتمال، وينكر أنها اللغة باعتبارها موضوع دراسة علماء اللغة، التي يعرفونها من خلال عملية تجريد ضرورية ومشروعة عن شتى جوانب الحياة العملية للكلمة"⁴، يرى باختين في هذا التعريف أن الخطاب هو بمثابة اللغة التي ترتبط بشكل أو بآخر بالكلمة المنطوقة التي تقوم على أساس العلاقات الحوارية سواء داخل أو خارج اللغة.

ويتواتر استخدام هذا المصطلح في النظرية المعاصرة، حيث ورد في كتاب دراسات ما بعد الكولونيالية الاستخدام الأول للمصطلح: "إن كلمة الخطاب استخدمت في الأصل منذ القرن السادس عشر تقريباً لوصف أي نوع من التحدث أو الكلام أو المحادثة، ولكن الكلمة

¹ - صلاح فضل: الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1992، ص 11.

² - جابر عصفور، أفاق العصر، ص 64.

³ - ينظر: رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة، ص 46.

⁴ - محمد العناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم انجليزي عربي، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان القاهرة، ط1، 1996، ص 22.

أصبحت تستخدم بصورة متزايدة لوصف الحديث أو السرد أو التناول المطول والمفصل لأي موضوع متسم بطابع رسمي أكثر، أو مبحث أو أطروحة أو عظة، أمّا واستخدم اللغويون للكلمة مؤخرًا فهو بمعنى تخصصي لوصف أية وحدة كلامية أطول من الجملة¹.

ثانياً _ الخطاب عند ميشال فوكو:

يعد الخطاب مفهوماً فوكاويًا مهما لفهم السلطة والمعرفة، لأن الخطاب ينشأ ويحدد وينتج مواضيع المعرفة بطريقة واضحة، بينما يستبعد أشكالاً استنتاجية أخرى لأنها غير واضحة، وهنا يعني الخطاب المعرفة التي تكون "منتجة لعبارات تكون ممزوجة ومنظمة"²، وهذا ما جعلنا نقف عند أكثر من نظري الخطاب شهرة وتأثيراً وهو ميشال فوكو الذي خصص لدراسة الخطاب كتابين هما: "نظام الخطاب" سنة 1971، "أركولوجيا المعرفة" سنة 1996، وقدم فيهما تصوره للخطاب، وهو تصور يفارق بصفة واحدة المفاهيم التي جاء بها سابقوه، فقدم عرضاً تاريخياً لمفهوم الخطاب في الثقافة الغربية، ليقدم في الأخير تعريفاً جديداً للخطاب لا يستند إلى أسس ألسنية أو منطقية بل يتشكل من مجموعة من المنطوقات بوصفها تنتمي إلى التشكيلة الخطابية ذاتها، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية... بل عبارة عن عدد محصور من المنطوقات التي نستطيع تحديد شروط وجودها³.

ارتبط الخطاب أساساً بميشال فوكو، الذي استخدمه لوصف الكيفية التي تعمل بها الأنساق في الثقافة الإيديولوجية واللغة والمجتمع، فهو افترض: "أن إنتاج الخطاب داخل كل مجتمع مراقب ومنقّى ومنظم يعاد توزيعه بموجب إجراءات لها دور في إبعاد سلطاته ومخاطره والسيطرة على حادثه الاحتمالي وإسقاط ما فيه من مادية راغبة وثقيلة"⁴، ويضيف في السياق نفسه أنه: "ليس هناك مجتمع لا توجد فيه محكيات كبرى يتم سردها وترديدها وتوزيعها، وصيغ، ونصوص

¹ _ بيل أشكروفت، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2010، القاهرة، ص 139.

² _ كارين باركر، معجم الدراسات الثقافية، ص 212، ص 222.

³ _ ينظر: ميشال فوكو، نظريات المعرفة والسلطة، ترجمة: عبد العزيز العيادي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1994. ص 78.

⁴ _ ميشال فوكو، جينالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاني وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 2، 2008. ص 17.

ومجموعات من الخطابات التي أضيفت عليها بعض الطقوس بحيث يتم سردها حسب ظروف جد محددة، وأشياء قيلت مرة واحدة واحتفظ بها، لأننا نتوقع أن فيها شيئاً هو أشبه ما يكون بسر أو بثورة، وبإيجاز فإنه يمكن أن نخمن وجود نوع من عدم التسوية بين الخطابات، بصورة جد منتظمة في المجتمعات: الخطابات التي تقال عبر الأيام والمبادلات، والخطابات التي هي مصدر وأصل عدد معين من الأفعال القولية الجديدة والتي تعيد تناولها وتحولها أو تتحدث عنها، أو بإيجاز الخطابات التي قيلت، بغض النظر عن صياغتها وبشكل غير محدد الخطابات التي لا تقال، وتظل قابلة لأن تقال¹، يبدو من خلال الصياغة التي قدمها فوكو أنه يحاول تقديم أنواع الخطابات على أساس زمن قولها (قيلت، تقال) وذلك حسب صياغاتها المختلفة والمتنوعة في المجتمعات.

يحدد ميشال فوكو مفهوم الخطاب في قوله: "شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب يتطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه، ومن ثم يشير الخطاب، إلى أنه يؤسس للوعي والهيمنة التي يمارسها في حقل معرفي ما أصحاب هذا الحقل، وإلى الملابس التي تؤكد أنّ إنتاج الخطاب وتوزيعه ليس حرّاً أو بريئاً كما قد يبدو من ظاهره"²، نلاحظ من هنا أنّ مفهوم الخطاب لدى ميشال فوكو عبارة عن مجموعة من المنطوقات التي يستند إليها هذا المفهوم، بحيث إنها تشير إلى مجموعة من العناصر والمشكلات التي تتطلب التحليل فهي مساحات لغوية تحكمها قواعد تخضع إلى الاحتمالات الإستراتيجية التي بدورها تتطوي على عنصر الهيمنة والسيطرة، ومنه فدراسة الخطاب تقتضي حسب ميشال فوكو ربطه بعوامل خارجية ترصده وتؤسس وظائفه مثل الأنظمة الإستراتيجية تختفي داخل الشق³، فالخطاب إذ ارتبط بعوامله الخارجية فهو يستدعي المؤسسة التي تتبناه وتروجه وتفرضه وتفوده ضمن منظومة مفاهيمية تجسد سلطة وإرادة قادرتين على الهيمنة، فهو بذلك حسب ميشال فوكو منظومة من المقولات التي يمكن أن يدرك العالم داخل حدودها وهو منظومة تمكن الجماعات المهيمنة في المجتمع من تشكيل مجال الحقيقة من خلال فرض معارف

¹ ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعات والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص9.

² ينظر: اليازغي سعد، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط3، 2002، ص156.

³ ينظر: محمد علي العبيسي، ميشال فوكو، تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد، دار هراس، تونس، ط1، 1993، ص38.

وحقول وقيم ومعانٍ على الجماعات الضاغطة لسيادتها وبوصفه مكونا اجتماعياً، على الجماعات الخاضعة لسيادتها يؤدي وظيفة تشكيل الواقع ليس للأشياء التي تبدو أنه يمثلها فحسب، بل أيضا للموضوعات التي تشكل المجتمع¹، ومن ثمة فالخطاب ليس إلا تعبيراً عن إرادة جماعة تسعى إلى فرض خبراتها وتصوراتها بما تتمتع به من حضور وسلطة، حيث يجسد ذاتاً جماعية تسعى إلى إحراز موقع في الوجود والعالم والثقافة ضمن صراع معرفي يقوم على الإبعاد المستند إلى دعامة مؤسسية مدعومة اجتماعياً ومعرفياً وإيديولوجياً ولوجوستياً²، وهذا بالضبط ما تسعى العولمة حالياً فعله في العالم على جميع المستويات.

لم يكن مصطلح " الخطاب أوفر حظاً من مصطلحات كثيرة سواء كانت علمية لسانية، أم نقدية وذلك على المستوى المصطلحي والمفهومي، ولهذا تعددت تعريفاته، بتعدد التخصصات وزوايا الرؤيا إذ هو المصطلح الذي نشعر بابتعادنا عن كشفه، كلما حاولنا الاقتراب منه وتعريفه"³، لذلك يقول ميشال فوكو: "بدل أن أقلص تدريجياً من معنى كلمة خطاب (Discours) وما فيها من اضطراب وتقلب أعتقد أنني في حقيقة الأمر أضفت إليها معانينا أخرى بمعالجتها أحيانا ك مجال عام لكل العبارات وأحيانا كمجموعة من العبارات الخاصة، وأحيانا أخرى كممارسة منظمة تفسر وتبرر العديد من العبارات"⁴.

سوف يتخذ الخطاب مع الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو مدى جديداً وأبعاداً إضافية، فالخطاب يرتبط بسجلات المجتمعات وأنظمتها ومعارفها وشرائعها ومواقفها _ كما عرضنا سابقاً _، وبهذا المعنى فإن " الخطاب ليس عنصراً شفافاً أو محايداً، علاوة على عدم القدرة على اختزاله إلى بنية واضحة، إنه ليس ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة، لكنه ما نصارع من أجله، وما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول السيطرة عليها"⁵، ومنه فدراسة الخطاب من منظور ميشال فوكو تعني كشف المضمرة والمقصي تمهيدا لنقد المتعاليات التي تم تأسيسها في الزمن والتاريخ،

¹ _ ينظر: بيل أشكروفت، دراسات ما بعد الكولونيالية، ص 101.

² _ ينظر: ميشال فوكو، نظام الخطاب، ص 11، 12.

³ _ نعيمة سعدية، تحليل الخطاب والإجراء العربي، قراءة في القراءة، مجلة الأثر، عدد خاص إشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب ص 78.

⁴ _ سارة ميلز، الخطاب، ترجمة يوسف بغول، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، قسنطينة، 2000، ص 05.

⁵ _ ميشال فوكو، نظام الخطاب، ص 9.

فالخطابات السائدة في مقررات أنظمة المراقبة والأنظمة التي تدعي امتلاك المعرفة والحقيقة اللتين تغدوان بمرور الوقت خطابا متعاليا على المعرفة، نظرا لعدم القدرة على التشكيك به أو تحليله¹، وهذه الخطابات تتقاطع مع الخطابات التي نبحت عنها في عملنا هذا، وكيف تغيرت بفعل العولمة وغيرت تلك المتعاليات التي تم تأسيسها في الزمن والتاريخ.

تكمن أهمية الخطاب في المزوجة بين القوة والمعرفة، من يملك القوة يتحكم فيما هو معروف وفي الطريقة التي يمكن أن يعرف بها، وأولئك الذين يملكون مثل هذه المعرفة لديهم سلطة على أولئك الذين لا يملكونها، الخطاب إذن نسق من العلامات الدالة الخاصة بالأفراد أو المجموعات أو حتى الموضوعات، وكل نسق من الأنساق الخطابية له سمات تميزه من غيره من الأنساق وهذه السمات هي التي يقوم بضبطها الخبير الخطابية، إذا كان الخطاب يخضع للمؤسسة التي أنتجته، فإن لهذه المؤسسة المنتجة للخطابات شروطا تصدر منها، ومرجعيات تتحكم فيها ، بيد أن كشف هذه الشروط والمرجعيات لا يتوقف عند أدوارها في إنجازها وتبنيه والاعتراف به بل يجب أن يشمل البحث في قوانين هذه المؤسسات الإرغامية وشروطها التداولية². وبما أن من الثابت أن مؤسسة إنتاج الخطابات تفرض شروطا وقواعد إكراهات وتشريعات على الراغبين في تأسيس الخطاب وإنجازه، وجب علينا البحث في ماهية المؤسسة والبحث فيها وعنهما، كي نتمكن من قراءة خطاباتها في الرواية النسائية المغاربية، إذا اعتبرنا أن منبع هذه الخطابات هي دول العولمة.

¹ _ هيثم سرحان، خطاب الجنس، مقاربات في الأدب العربي القديم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، بيروت ، ط1، 2010، ص26.

² _ ينظر: ميشال فوكو، نظام الخطاب، ص27.

المبحث الثاني: العولمة على خريطة التنظير الإنساني:

أصبحت المفاهيم تشكل مأزقاً معرفياً لا مناص من تجاوزه، وذلك بما يكتنفها من صعوبات أثناء التعاطي معها بأي شكل من الأشكال، وتتسحب هذه الآثار على الفكر كما تتسحب على الواقع وتجد في سطحية المقاربة وعفوية الممارسة بؤراً لتفشي المغالطات المفاهيمية ونزوع الدراسات والأبحاث لتجاوز الغاية المقصودة منها وحتى من التجرد من الهوية والكنه الحقيقي للذات، ولعل النموذج البارز من ذلك ما يفعله مفهوم العولمة في نطاق الأدبيات السياسية والاجتماعية والثقافية، فمنذ تسعينات القرن المنصرم شهد العالم أيضاً من الكتابات عن العولمة، وقد أصبحت بفضل ذلك الاهتمام الواسع الإطار المرجعي لجميع الدراسات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، لتكون بذلك العولمة من المفاهيم المنتشرة التي لا يمكن حصرها أو عرضها بكلمات أو اتجاه واحد، إذ إنه مازالت غير واضحة المعالم، فأفرزت مجموعة كبيرة من وجهات النظر والتيارات الفكرية المختلفة، بالخصوص لدى المفكرين والباحثين العرب، فمن الطبيعي أن نجد هذا الاختلاف عند الإنسان في فهم وتحليل أبعاد هذه الظاهرة، وذلك لاختلاف الرؤى من ناحية ومدى الاطلاع على حقيقة العولمة من ناحية أخرى¹.

وفي البداية نود أن نشير إلى أنه من الصعب تقديم تعريف جامع ومانع للعولمة، فمن الطبيعي أن يتفاوت فهم الأفراد للعولمة ومضامينها المختلفة، فالاقتصادي يفهم العولمة بخلاف عالم السياسة، كما أن عالم الاجتماع يفهمها فهماً قد يختلف فيه عن المهتم بالشؤون الثقافية، فهناك تعاريفات تتفاوت في معانيها ومظاهرها، ومن ثمة، نحاول أن نقدم بعض التعريفات، انطلاقاً من التعريف اللغوي لها مروراً بعرض بعض التعاريف المهمة، وصولاً للتأصيل التاريخي للظاهرة ومفهومها.

أولاً _ ماهية العولمة:

طُرحت تعريفات عديدة في محاولة تحديد ماهية العولمة، وبعض هذه التعريفات اهتمت بتحديد العولمة لغوياً، بكون مفهوم العولمة يشير إلى تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل العالم

¹ _ ينظر: هيثم سرحان، خطاب الجنس؛ مقاربات في الأدب العربي القديم، ص 12.

كله¹، بينما يشير تحديد آخر للعولمة باعتبارها "عملية مستمرة وواقعية يمكن ملاحظتها من خلال مؤشرات كمية وكمية في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة والاتصال²، بذلك يعاني مصطلح العولمة من اختلافه منهجية على الرغم من كثرة الدراسات العربية والأجنبية فيه، إلا أن أغلب هذه الدراسات لا تتفق تماماً بشأن تعريف هذه الكلمة، وعموماً فالعولمة هي واحدة من ثلاث مصطلحات عربية جرى طرحها، ترجمة للكلمة الانجليزية "Globalization"، نسبة إلى كلمة "Globe" التي تعني بالعربية الكرة الأرضية، والتي ترجمت بدورها إلى الفرنسية تحت كلمة "Mondialisation" نسبة إلى العالم بالفرنسية "Le monde"، والكلمتان الأخريتان هما الكوكبة نسبة إلى الكوكبية، والكونية نسبة إلى الكون³، والملاحظ أن كلمة العولمة هي الأكثر شيوعاً واستخداماً في الأدبيات العربية من كلمتي الكوكبية والكونية، وفي اللسان العربي يرجعها محمد عابد الجابري إلى: "أنها صيغة فوعلة، ولا يهم ما إذا ما كانت هذه الصيغة قد وردت في كلام العرب أم لم ترد فالحاجة المعاصرة تفرض استعمالها، وهي تدل على تحويل الشيء إلى وضعية أخرى مثل "قولبة" من قولب، أي وضع الشيء في صيغة قالب...وهي صيغة مصدر لفعل مشتق من الاسم قولبة من قولب من قالب، أي فوعل _ فاعل، وهنا نلاحظ من فوعل وجود فاعل، ويستعمل الكثيرون اليوم: أسلمة، من أسلم، من إسلام"⁴، وهي من أبنية الموازين الصرفية العربية، إذن وكما اتضح لنا أن العولمة هي دخيلة على اللغة العربية وهي ترجمة لمصطلح انجليزي ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية، ويقصد بها جعل الشيء على صعيد عالمي.

على هذا الأساس فالعولمة هي وضع الشيء على مستوى العالم، مثل أن الخصوصية هي وضعه على مستوى الخاص، أو الخواص، وهذه العلاقة على مستوى الوزن الصرفي اللغوي تعززها علاقة أخرى أكثر أهمية تقع على مستوى الدلالة والماهية، فالخصوصية خطوة نحو العولمة أو هي شرط من شروطها، ومن خلال المعنى اللغوي يمكننا أن نقول إن العولمة إذا صدرت في

¹ محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، تقييم نقدي للممارسات العولمة في المجال الثقافي في، ندوة العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير، أسامة الغزالي، بيروت، 1998، ص300.

² السيد ياسين، في مفهوم العولمة، ندوة العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير، أسامة الغزالي، بيروت، 1998، ص ص34،23.

³ حسين على الفلاح، العولمة الجديدة أبعادها وانعكاساتها، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2013، ص21.

⁴ محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص135.

بلد أو جماعة فإنها تعني : تعميم نمط معين على العالم كله، بمعنى جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من حيز الحدود المراقب إلى أفق اللامحدود، وفي السياق نفسه يرى الدكتور عبد الرحمن خليفة أن العولمة لغوياً هي اشتقاق من العالم ومن العالمية لكي نصل بعد ذلك إلى العولمة، فهناك فرق بين العالمية والعولمة فالأولى ترتبط بالانتشار أما الثانية فقد ترتبط بالهيمنة، العولمة إذن نسق معين سياسي اقتصادي ثقافي عسكري، ينتقل من بيئة إلى أخرى غالباً ما يكون وغالباً ما يكون الانتقال من بيئة متقدمة إلى بيئة من دول العالم الثالث، فالمستعمرون يقلدون المستعمرين¹، وهذا ما تفرضه العولمة الآن.

كما يرى الجابري أن " هذا المصطلح أول ما ظهر؛ ظهر في مجال المال والتجارة والاقتصاد، غير أنه لم يعد مصطلحاً اقتصادياً محضاً، فالعولمة الآن يجري الحديث عنها بوصفها نظاماً أو نسقا ذا أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد، العولمة الآن نظام عالمي، أو يراد لها أن تكون كذلك، يشمل مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصال، كما يشمل أيضاً مجال السياسة والفكر والايديولوجيا"²، وعندما يخرج مصطلح ما من مجال الاختصاص الضيق، الذي ظهر فيه أول مرة، فإنه يصبح ملكاً للجميع، وموضوعاً لحديث الجميع، والأدبيات الكثيرة في الغرب تناولت هذا الموضوع، في الأعم الأغلب من هذه الزاوية، زاوية العموم والشيوخ، وكما تباينت المصطلحات في وصف الظاهرة، فقد تباينت أيضاً تعريفات المفكرين والباحثين في الظاهرة، من حيث نشوئها وتطورها وأهدافها ونتائجها، مع ملاحظة أن هذه التباينات تتصل بانحيازات الأيديولوجية للبعض من ناحية، والخلفية المعرفية التي ينطلق منها البعض الآخر من ناحية أخرى، ويضيف كذلك الجابري في تعريفه العولمة بقوله، " هي العمل على تعميم نمط حضاري يخص بلدا بعينه هو الولايات المتحدة بالذات على بلدان العالم أجمع، وهي أيضاً أيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته"³، أي محاولة الولايات المتحدة الأمريكية إلى إعادة تشكيل العالم وفق رؤيتها السياسية والاقتصادية من خلال فرض آليات واستراتيجيات تخدم التوسع الأمريكي ، يقول محمد عابد الجابري أيضاً: تصبو العولمة الراهنة إلى احتواء كل أنشطة الإنسان

¹ _ ينظر: فضل الله محمد إسماعيل، العولمة السياسية، انعكاساتها وكيفية التعامل معها، بستان المعرفة للنشر، الإسكندرية ، ط1، 2000، ص10.

² _ محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، ص136.

³ _ محمد عابد الجابري، العولمة والهوية، عشر أطروحات، دار المستقبل العربي، بيروت، العدد228، 1998، ص137.

وممارساته وعلاقاته وأفكاره وقيمه ومعتقداته وأمر تتميته وبيئته وصحته وشغل أوقات فراغه بالإضافة إلى كل ما يتعلق بالسيادة والهوية وحقوق الأقليات والملكيات الفكرية وبضيف الجابري مستنتجا أن العولمة ليست آلية من آليات التطور الرأسمالي¹، بل هي إيديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم.

من التعريفات الجادة في الأدبيات التي تناولت العولمة ما يقوله صادق جلال العظم أنها ظاهرة عالمية أي أن ظاهرة العولمة التي نشهدها هي بداية عولمة الإنتاج والرأسمال، أي الإنتاج وقوى الإنتاج الرأسمالية، وذلك بهدف " الترويج لظاهرة اقتصادية (السوق الحرة)، بعد انهيار النظم الاشتراكية في أوروبا والاتحاد السوفيتي ليشرع للعالم ذي القطب الواحد، وقد توافق مفاهيم أخرى للغرض نفسه مثل: نهاية التاريخ، حقوق الإنسان، الديمقراطية، المجتمع المدني، صراع الحضارات الجنوسية... إلخ"²، فهي بذلك " وصول نمط الإنتاج الرأسمالي عند منتصف هذا القرن تقريبا إلى نقطة الانتقال من دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها، أي أن ظاهرة العولمة التي تشهدها هي بداية عولمة الإنتاج الرأسمالي، وقوى الإنتاج وبالتالي علاقات الإنتاج الرأسمالية أيضا، ونشرها في كل مكان مناسب وملائم خارج مجتمعات المركز الأصلي ودولة العولمة، بهذا المعنى هي رسمة العالم على مستوى العمق بعد أن كانت رسمة على مستوى النمط ومظاهره، وينتهي هذا التعريف للعولمة بتحديدتها باعتبارها حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء، في ظل هيمنة دول المركز وقيادتها تحت سيطرتها، وفي ظل نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ"³.

لا يفرق أسامة المجدوب بين العولمة أو العالمية حيث لا يقول: " التوسع المتزايد في تدويل الإنتاج من قبل الشركات متعددة الجنسيات **production of Internationalisation** بالتوازي مع الثورة المستمرة في الاتصالات والمعلومات التي حدت بالبعض إلى تصور أن العالم قد تحول بالفعل إلى قرية كونية صغيرة "village Global"⁴، وبضيف أن العالمية من منظور قطاع الأعمال هي إستراتيجية لتحقيق مزيد من الأرباح والدخول إلى مزيد من الأسواق، بينما

¹ محمد عابد الجابري، العولمة والهوية، عشر أطروحات، ص ص142، 141.

² حسن حنفي، صادق جلال، ما العولمة؟، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 2000، ص11.

³ السيد ياسين، في مفهوم العولمة، ص ص23_34.

⁴ أسامة المجدوب، العولمة والإقليمية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2000، ص36.

تتغلغل الحكومات من خلالها لتعزيز هيمنتها من خلال التذرع بالالتزامات والمعايير الدولية، وتراها المنظمات الاجتماعية وسيلة لإنتاج سلع اجتماعية ايجابية مثل حماية البيئة ونشر الديمقراطية وتعزيز حقوق الإنسان¹، فالعولمة بذلك تُعرّف حسب ما ينظر إليها، وهي في طابعها العالمي "تسعى اليوم إلى تشكيل العالم تشكيلاً جديداً في كل أبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية والاتصالية والمعلوماتية، من خلال العمل على إحلال وتشديد مفاهيم وبناء وقيم ومعايير جديدة وبما يتماشى مع متطلبات التأسيس الجديد للعالم..."²، وهي بذلك تحاول صبغ العالم بصبغة واحدة جديدة في شتى المجالات.

يرى السيد ياسين من ناحية ثانية، أن العولمة ليست مفهوماً مجرداً، بل هي عملية مستمرة يمكن ملاحظتها باستخدام مؤشرات كمية وكيفية في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة والاتصال، لذلك يرى أنه من أجل صياغة تعريف للعولمة "لابد من أخذ ثلاث عمليات بعين الاعتبار، تتعلق أولاً بانتشار المعلومات، وثانيها بتذويب الحدود بين الدول، والثالثة تتعلق بزيادة معدلات التشابه بين الجماعات والمؤسسات"³، ويرى الكثير من المحللين في العالم الثالث أن العولمة في جوهرها، ليست سوى "محاولة لإعادة صياغة اقتصاد العالم كله، طبقاً للنموذج الأمريكي، لكي يتحقق هذا الهدف لابد من إزالة الحواجز أمام تدفق البضائع ورؤوس الأموال، ولابد من تسليم قيادة الاقتصاد العالمي لصندوق النقد الدولي"⁴، ومنه فالعولمة تسعى في حقيقتها حسب السيد ياسين لفرض نمط استهلاكي يروج للاقتصاد ويذيب الحدود لينتج هذا الاقتصاد من خلال اكتساح العالم عن طريق الثورة المعلوماتية، فتكون بذلك العولمة متحكمة في الاقتصاد والسياسية والأسواق العالمية.

يرى الكثير من الباحثين ومن بينهم السيد ياسين على ضرورة تجاوز التعاريف والمفاهيم المختلفة لظاهرة العولمة وذلك بالتركيز على أهميتها المعرفية من خلال نموذج معرفي يعتمد على ثلاثة أبعاد: البعد الأول يركز على دراسة دقيقة لتعريفات العولمة، والبعد الثاني يتعلق بالأطرورات

1_ أسامة المجذوب، العولمة والإقليمية، ص36.

2_ حسين الفلاحى، العولمة الجديدة، ص13.

3_ السيد ياسين، العولمة...والطريق الثالث، مكتبة الأسرة، سلسلة الأعمال الفكرية، القاهرة، 1999، ص15_18.

4_ غازي بن عبد الرحمن القصبى، العولمة والهوية الوطنية، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 2002، ص28.

الأساسية، والبعد الثالث يتعلق بالمجالات السياسية المختلفة، وتأتي الأهمية العلمية للعولمة نظراً للحاجة إلى مفاهيم تحيط بهذا المسار، ويضيف السيد ياسين أن: "هذه التعريفات جميعاً تكاد أن تكون المكونات الأساسية لتعريف واحد جامع للعولمة، فهي تجمع بين جنباتها كونها تمثل حقبة تاريخية، وهي تجل لظواهر اقتصادية، وهي في الوقت الراهن هيمنة للقيم الأمريكية، وهي أخيراً ثورة تكنولوجية واجتماعية"¹.

أما في معجم الدراسات الثقافية فقد عرفت كاريس باركر العولمة بأنها مرتبطة بالنشاط الاقتصادي في البداية وأن مفهومها يحيلنا إلى: "نمو الروابط الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية متعددة الاتجاهات المشكلة عبر العالم وإدراكنا لها، كما تتضمن العولمة انضغاطاً متزايداً للعالم ووعينا المتنامي بهذه العمليات، وانضغاط العالم يمكن أن يفهم كتوسع لمؤسسات الحداثة في حين أن تكثيف الوعي الانعكاسي بالعالم يمكن أن ينظر إليه بصورة مفيدة، من زاوية ثقافية"²، وهي بذلك تنتمي إلى خطابات متعددة من النظرية السياسية إلى الأدب، والاقتصاد والتاريخ إلى العلوم السياسية، هذا الامتداد الواسع يسهم في ثراء مفهوم العولمة، بقدر ما يسهم في غموضه، إنه مفهوم يفرق أكثر مما يوحد ولهذا اتجهت الكثير من الخطابات إلى ضرورة المرافعة من أجل مفهوم أوسع للعولمة في سباق تاريخي أكبر³.

وجاء في الصدد نفسه في كتاب الدراسات ما بعد الكولونيالية تعريف العولمة على أنها العملية التي بها يعيش الفرد وتتأثر المجتمعات المحلية بالقوى الثقافية والاجتماعية التي تعمل على مستوى العالم، في الواقع هي عملية صيرورة العالم مكاناً واحداً... هذا في تعريفه للعولمة أما "العولمية من العالم وهي ترجمة لـ **Globalisme** : فهي إدراك العالم بوصفه وظيفة أو نتيجة لعمليات العولمة على المجتمعات المحلية، وكان لهذا المصطلح صعود مذهل منذ منتصف ثمانينات القرن العشرين، إلى أن بدأ تفضيل كلمة عالمي..."⁴، واستناداً لمختلف التعاريف السابقة، تداول الناس مصطلح/ كلمة العولمة، ووظفت بمعانٍ ودلالات متقاربة، لكن المجال الذي

¹ _ السيد ياسين، العولمة... والطريق الثالث، ص 99.

² _كاريس كارير، معجم الدراسات الثقافية، ص 259.

³ _Bertrand Badie ;l'adieu au gladiateur ? la mondialisation et le renouveau des relation internationales , revue relation internationales ,n° 124 ;France : cairn ,2005/4, p96 .

⁴ _ بيل أشكروفت، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ص 189_194.

وظفت فيه بشكل مكثف هو الجانب/المجال الاقتصادي كما سبق وذكرنا، وقد عدت ظاهرة اقتصادية، لكنها أكبر من ذلك، فالتغيرات السياسية والتكنولوجية المصاحبة لها جعلت للمفهوم العديد من الأبعاد، وهي تشير إلى زيادة التفاعل من خلال الحدود القومية التي تؤثر على مظاهر عدة من الحياة في الجوانب الاقتصادية والاجتماعية، والثقافية والسياسية.

قسم العلماء والباحثون العولمة إلى أربع مفاهيم: ظاهرة اقتصادية وهيمنة القيم الأمريكية، وثورة تكنولوجية واجتماعية، وحقبة تاريخية¹، فهي شكل جديد من أشكال النشاط يتم فيه الانتقال بشكل حاسم من الرأسمالية الصناعية إلى مفهوم ما بعد المجتمع الصناعي، وهذا التحول تقوده نخبة تكنولوجية صناعية تسعى إلى دعم السوق العالمية الواحدة بتطبيق سياسات مالية وائتمانية وتكنولوجية واقتصادية شتى²، ومن ثم تنتسب العولمة إلى خطابات متعددة من النظرية السياسية إلى الأدب ومن الاقتصاد والتاريخ إلى العلوم السياسية.

تلخيصاً لكل ما سبق نقول: إنَّ أهم شيء ارتبط بالعولمة وما أثير بشأنها هو مسألة تعريفها ونشأتها، ويرجع السبب في ذلك إلى عدة عناصر أهمها أن المصطلح في حد ذاته جديد ولم يستخدم من قبل وكذلك الظاهرة جديدة وإن كانت لها أبعاد تاريخية، وكل ذلك إلى جانب مواكبتها لتطورات كبيرة على جميع المستويات، إلا أن هذه المعضلة أصبحت مع الوقت في خانة تاريخ العولمة، فقد أصبحت العولمة لا تطرح أية إشكالات على مستوى التعريف كما كان الحال عند بداياتها ذلك أنها أصبحت قبل كل شيء أمراً واقعاً، بالرغم من أن بعض التحاليل الذاتية والايديولوجية تحاول أن تجعل الغموض السمة البارزة لها، وبذلك فقد أصبح مفهوم العولمة واسعاً الآن كحالة واقعة ينبغي التعامل معها، وأصبح الجميع يعيشون شاءوا أم أبوا عصر العولمة الذي تمتلك فيه الولايات المتحدة الأمريكية معظم أوراق السيطرة في كافة مجالات الحياة الاقتصادية والعسكرية والسياسية والثقافية.

¹ _ السيد ياسين، العالمية والعولمة، نهضت مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص39.

² _ المرجع نفسه، ص42.

ثانيا: التاصيل التاريخي للعولمة:

يتفق العديد من علماء السياسة و الاجتماع والإعلام على وصف العولمة بأنها مسار وديناميكية كوكبية، تاريخية تحديثة، إنها ليست محض مفهوم مجرد، فهي عملية مستمرة يمكن ملاحظتها باستخدام مؤشرات كمية وكيفية في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة والاتصال¹، ومن ثم " العولمة ليست ظاهرة جديدة أو وليدة القرن العشرين أو عقوده الأخيرة بالذات، وإنما هي ظاهرة قديمة لا يقل عمرها حسب العديد من الباحثين عن خمسة قرون، ويعتبر الكثيرون أن تاريخ العولمة يبدأ باستيطان الإنسان للأندلس واكتشاف تاريخ أمريكا وأستراليا، وبعدها جاءت الثورة الصناعية فارتقى الغرب بها خطوات سريعة"²، فالعولمة ليست ظاهرة جديدة بل هي امتداد للنظام الرأسمالي أي تطور الرأسمالية³، وقد تطورت في أوسع صورها في فترة انتهاء الحرب الباردة بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية وتفكك دول المنظومة الاشتراكية وما أعقب ذلك، وبعبارة أخرى العولمة كانت منذ القدم، يرى أصحاب هذا الرأي أن العولمة ما هي إلا حقبة تاريخية زمنية تشير إلى مختلف التحولات والتغيرات التي طرأت على النسق الدولي ككل مشكلة ظاهرة أثرت في جميع الميادين، فالعولمة في صورتها الحالية ظاهرة تفرض تاريخها على التاريخ الإنساني كله، تفرضه بقسوة على ماضيه وحاضره ومستقبله، كما أنها تفرضه كحقبة تاريخية قاهرة.

لا يمكن القول أن العولمة قد تنشأ من فراغ فقد كان لها وجودها في الواقع التاريخي لعالمنا المعاصر، ومن ثمة فهي قديمة كما أشرنا، ولأن لها وجودها وتطورها التاريخي، فقد كان من المنطقي أن تشكل أحد الموضوعات أو القضايا التي يهتم بها التنظير في العلوم الاجتماعية⁴، وإذا كانت تاريخية العولمة قد تحققت منذ قيام حركة الكشوف الجغرافية، التي أنتجت اكتشاف عالم جديد مضافا إلى العالم الأوروبي، عالم به إمكانات حضارية واقتصادية تختلف عما هو قائم

¹ ينظر: السيد ياسين، في مفهوم العولمة، في المستقبل العربي، العدد 288، مركز دراسات الوحدة العربية، دمشق فيفري، 1992، 06.

² Chems Eddine Chitour: **Mondialisation ;l'espérance ou le chaos ?** Edition ANEP ,Algérie, 2002,p18.

³ محمد عابد الجابري، العولمة والهوية، عشر أطروحات، ص136.

⁴ علي ليلة، الأمن القومي العربي في عصر العولمة، إختراق الثقافة وتبديد الهوية، مكتبة لأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 2012، ص30.

وموجود في المجتمعات الأوروبية، فإن قيام الدولة القومية وتأسيسها للمجتمع العام بمعنى **society** عن مجموعة من المجتمعات المحلية **communities** ثم جهودها لصياغة تجانس بين ثقافات المجتمعات المحلية وتنظيماتها الاجتماعية، بما يساعد على تماسك المجتمع العام، يعد أحد المراحل التاريخية لتطور أو نمو العولمة، حيث نجد أن هذه الدولة هي التي أخذت على عاتقها القيام بعملية الاستعمار في أعقاب الثورة الصناعية، وبروز الحاجة إلى المادة الخام اللازمة لإنتاج المصانع تجنباً لتوقفها، وكذلك الحاجة إلى الأسواق لتصريف السلع التي أصبحت تنتج بالجملة، بحيث شكلت هذه المرحلة تطوراً جديداً في تاريخ العولمة، انتقلت بعد ذلك إلى الطور أو المرحلة الأحدث، والتي تمثلت في بروز نظام عالمي، يسعى قطبه الأبعد والأقوى للسيطرة على تفاعله، بعد أن حققت هذه القوة أقصى نمو أو تطور لها، وهو التطور الذي تجسد في ظهور دولة الرفاهية المستندة إلى المجتمع التكنولوجي، أو مجتمع الثورة المعرفية والمعلوماتية، وإذا كان هذا المجتمع قد امتلك ثقة زائدة في ذاته، استناداً إلى إمكاناته الاقتصادية والتكنولوجية والمعلوماتية، وكذلك استناداً إلى القطب أو القوة الأقوى في النظام العالمي، فإنه قد سعى إلى نشر نمطه ونوعية حياته عبر العالم¹.

تزامن الحديث عن العولمة منذ مطلع العقد الأخير من القرن الماضي مع متغيرات سياسية على الصعيد الدولي، تمثلت بانتهاء الحرب الباردة بسقوط الاتحاد السوفياتي، وانفراط عقد المنظومة الاشتراكية، والثورة الثالثة في تاريخ البشرية بعد الثورتين الزراعية والصناعية، وهي الثورة المعرفية، وعناصرها: العلم والتكنولوجيا والمعلومات والثقافة²، وبانتهاء الحرب الباردة برز بشكل أكثر وضوحاً: "التناقض بين خطين من خطوط التطور العلمي، الخط الأول ينزع إلى تحقيق نوع من تمييط المجتمعات المعاصرة بتأثير قواعد العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية، وذلك بفرض نوع من التجانس على اتجاهاتها وسياساتها في ضوء اعتبارات أهمية الاعتماد المتبادل، وضرورة توحيد السوق العالمية، واعتماد مبدأ حرية التجارة، باعتباره هو بذاته محرك الاقتصاد والتنمية، أما الخط الثاني فيتمثل في تفكك بعض المجتمعات تحت تأثير دعوات دينية وسياسية

¹ علي ليلة، الأمن القومي العربي في عصر العولمة، اختراق الثقافة وتبديد الهوية، صص 30_31.

² ينظر: سليمان رشيد سلمان، مؤشرات المستقبل وواقع الأمة العربية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، السنة 25، العدد 282، آب/أغسطس، 2002، صص 12.

وعرقية متعددة تهدف إلى تأكيد الهوية، والتمسك بالخصوصية الثقافية، والعودة إلى الأصولية الدينية، والدعوة إلى الاستقلال التام عن بعض الدول أو تحقيق الحكم الذاتي داخل نفس الدولة¹، فالتغيرات في النظام الدولي أدت إلى تحول جزء من دول العالم، وبالتحديد تلك الدول التي سادها نظام شمولي واعتمدت التخطيط المركزي، إلى دول تعاني تحت وطأة التفكك والهبوط الحاد في الإنتاج والتضخم، والديون المرتفعة، واتساع الهوة بين الطبقات الاجتماعية، حيث ازدادت نسبة الفقر، فيما تلاشى ما اعتادوا عليه من دعم الدولة الاجتماعي وخاصة في مجال الصحة والتعليم وتوفير فرص العمل، وفي الجانب الآخر أصبحت دول وبحكم آليات القوة الاقتصادية تفرض منطقتها ومنهجها والالتزام بقوانينها على الآخرين².

فهي تعكس عند **حسين الفلاحي** "ظاهرة تاريخية قديمة متجددة، برزت منذ مطلع العقد الأخير من القرن العشرين، لتبقى منذ ذلك الحين الموضوع الأكثر حضوراً في الفكر العالمي المعاصر، ليس لكونها ظاهرة شديدة التعقيد انفردت عن سابقتها بأساليبها المتعددة وتكنولوجياتها المتطورة، بل كونها ولجت كل النشاطات والميادين الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية والاتصالية والإعلامية والمعلوماتية، لتدخل البشرية والعالم بأسره معها في الألفية الثالثة منعطفاً خطيراً يخلق للبشرية بالضرورة مشكلات جديدة وخطرة ويضعها أمام رهانات شتى في الميادين كافة..."³، من التعريف السابق نستنتج أن للعولمة خاصية مهمة منحها المكانة التي هي فيها الآن، ميزتها عن جل الظواهر السابقة، وهي خاصية الشمولية، فهي شملت كل الميادين، وأدلت بدلها في كل المجالات والنشاطات الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية والاتصالية والإعلامية والمعلوماتية، ما أدخل العالم منعطفاً لم يشهده من قبل، فهي إذن ليست ظاهرة جديدة تماماً في تاريخ البشرية، فعلى مدى التاريخ ظلت الشعوب والثقافات والحضارات تمارس تأثيرها في غيرها ناشرة نماذجها الثقافية في العالم المعروف عندئذ، فالعولمة مرحلة تاريخية تتضمن كل

¹ _ السيد ياسين، حوار الحضارات_ الغرب الكوني والشرق المتفرد، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2002، ص76.

² _ ينظر: ميهوب غالب أحمد، العرب والعولمة، مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل، سلسلة كتب المستقبل العربي، 24، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص62.

³ _ حسن الفلاحي، العولمة الجديدة، أبعادها وانعكاساتها، ص 17.

الأبعاد الحياتية المختلفة بما في ذلك الاقتصاد والسياسة والثقافة والتي تتداخل مع بعضها البعض لتشكل عالماً بلا حدود .

يرى سيار الجميل من جهته: أن العولمة ظاهرة تاريخية معقدة وحديثة المصطلح والمعنى والمضامين، لا أطوار لها ولا أزمان ولا مراحل تاريخية لها، وهي تمتلك مفاهيم جديدة جداً بعيدة كل البعد عن إيجاد أي نوع من الهندسة التاريخية لها، فان تناول العولمة كقفزة ثورية في تاريخ البشرية ومقطوعة الجذور هو أمر تنقصه الدقة، فالتطورات التي تشهدها العولمة لم تأت من فراغ، سواء على الصعيد التقني أو الاقتصادي أو السياسي أو الثقافي، كما أن تناول العولمة باعتبارها قديمة المنشأ تصور مراحل مرت بها، هو أيضاً منطوق بحاجة إلى مزيد من الفحص لاسيما وان أيا من نتائج العولمة التي يتم التحدث عنها لم يتحقق بعد، فمازال العالم غير موحد بعد، ولا توجد ثقافة عالمية، ومازالت الحدود السياسية للدول موضع احترام وتعبيرا عن السيادة، ومازالت هناك قيود على حركة العمالة وخاصة من الدول النامية إلى الدول المتقدمة، ومازالت هناك قيود تفرض على حركة رؤوس الأموال تحت شعار ضبط مصادر تمويل الإرهاب، رغم ما يجري من مقدمات على الأرض قد تقود إلى ما تبشر به العولمة، وربما ذلك ما دعا سيار الجميل لإعتبار العولمة مرحلة انتقالية إلى زمن مجهول الأبعاد مجهول المضامين¹، وأنها مرحلة انتقلت من تاريخ ماضٍ إلى تاريخ قادم، فهي مستمرة و استمرارية، وهو بذلك يتفق مع الدكتور حسن الفلاحي في خاصية الاستمرارية والتطور، إذ يقول هذا الأخير إنها " لا تزال في طور التكوين، ويحيطها الغموض، إذ لم يمض على بروزها إلا سنوات عديدة من أجل تأسيس تاريخ جديد للإنسان، ليس من خلال الأرض كما ألقته التواريخ العالمية، بل من خلال الكون كما ستألفه الماديات المتخيلة للعولمة"².

كما يضيف حسين الفلاحي في موضع آخر أنها مازالت مستمرة ، "فالعولمة كظاهرة مازالت في طور السيولة والتكوين، إذ لم تكشف تطبيقاتها العملية إلا جوانب من تجلياتها"³، وفي نفس السياق يطرح لنا حسن الفلاحي النسق العولمي على أنه سبيل جديد للعلاقات الدولية يجمع ويضم

¹ _ ينظر: سيار الجميل، العولمة الجديدة والمجال الحيوي في الشرق الأوسط_ مفاهيم عصر قادم، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث، بيروت، 1997. ص 41.

² _ حسن الفلاحي، العولمة الجديدة، أبعادها وانعكاساتها، ص 29.

³ _ المرجع نفسه، ص 17.

كل المجالات فيقول: أن النسق العولمي " هو نسق جديد من العلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والمعلوماتية بين مختلف بلدان العالم، تجاوز الحدود الجغرافية واختصر المسافات، وتحدى مفاهيم السيادة"¹، فالنسق العولمي هنا هو إلغاء للسيادة الوطنية للدول والسياسات في مضمار العالمية في كل النواحي تحت راية عولمة العلاقات الدولية، والوصول لخط سير علاقتي عالمي بين الدول، وفي السياق نفسه **يضيف الفلاحي** النسق الفكري، "وعلى الصعيد الفكري، رافق ذلك دعوة غريبة تقول بنهاية الايدولوجيا واليوتوبيا، والتاريخ والحدود والسيادة"².

يرى عدد من المحللين أن العولمة ما هي إلا: " مرحلة تاريخية مثل مراحل تاريخية كثيرة سابقة، فهي حقبة تاريخية محددة أكثر منها ظاهرة اجتماعية أو إطاراً نظرياً، و تبدأ بشكل عام منذ بداية ما عرف بسياسة الوفاق التي سادت في الستينات بين القطبين المتصارعين في النظام الدولي آنذاك إلى أن انتهى هذا الصراع والذي يرمز له انهيار حائط برلين الشهير ونهاية الحرب الباردة"³، وهذا التعريف يقوم على الزمن باعتباره العنصر الحاسم، "...العولمة ليست إلا مجرد حقبة تاريخية، وإنما مجرد إصلاح للدلالة على هذه الحقبة التاريخية التي ستمضي مثل حقبة تاريخية سابقة سميت بأسماء عديدة..."⁴، فالعولمة في نظر أصحاب هذا الرأي هي المرحلة التي تعقب الحرب الباردة من الناحية التاريخية، ومصطلح العولمة مثله مثل مصطلح الحرب الباردة الذي سبقه يؤدي دوره كحد زمني لوصف سياق تحدث فيه الأحداث، كأن يقال مثلاً إننا نعيش في عصر العولمة لتبرير أو فهم سياسات معينة يمكن اعتبارها حقبة تاريخية بالمعنى الذي سبق أن وصفت به الفاشية باعتبارها حقبة تاريخية أكثر منها نظاماً سياسياً..."⁵، فالعولمة من وجهة نظرهم هي حقبة تاريخية زمنية تشير إلى مختلف التحولات والتغيرات التي طرأت على النسق

¹ _ حسن الفلاحي، العولمة الجديدة، أبعادها وانعكاساتها ، ص38.

² _ نفسه ، ص 38.

³ _ المكي الدراجي، الديمقراطية والعولمة بين التجانس والتضاد، مجلة العهد الثقافي، نادي العهد الثقافي، المركز الجامعي بالوادى، الجزائر، العدد الأول، 2004، ص55.

⁴ _ مصطفى النشار، ما بعد العولمة، قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2003. ص 48.

⁵ _ المرجع نفسه، ص 47.

الدولي ككل، مشكلة بذلك ظاهرة أثرت في الميادين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها من المواضيع ذات الصلة في جميع أنحاء العالم.

في هذا السياق يرى جانب من الباحثين أن العولمة عملية تاريخية قديمة مرت عبر الزمن بمراحل ترجع - كما أسلفنا - إلى بداية القرن الخامس عشر وزمن النهضة الأوروبية الحديثة حيث نشأت المجتمعات القومية، فقد بدأت ببزوغ ظاهرة الدولة القومية عندما حلت الدولة محل الإقطاعية مما زاد في توسيع نطاق السوق ليشمل الأمة بأسرها بعد أن كان محدوداً بحدود المقاطعة، بينما ذهب جانب آخر من الباحثين إلى أن نشأة العولمة كان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، إلا أنها في السنوات الأخيرة شهدت انتشاراً واسعاً، لا سيما في النصف الثاني من القرن العشرين.

تبعاً لما سلف ذكره يتضح أن هناك شبه إجماع لدى معظم الباحثين بخصوص تاريخ العولمة على أنها قديمة وليست جديدة حتى أن مفهوم العولمة لم يتشكل فقط مع انتهاء الحرب الباردة نتيجة مجموع التطورات التي حدثت، فهذه التغيرات حدثت في الواقع بشكل سابق على التنظير وكانت واقعاً معيشياً يبقى أن الأشكال ينبع من وتيرة تسارعها وتقدمها وظهورها وضمورها، ومن ثمة فهي تشير إلى عملية تاريخية^{1*} تمثل تطوراً نوعياً جديداً في التاريخ الإنساني وتجسيدا لمجموعة من التطورات العلمية والتكنولوجية والاقتصادية والسياسية التي تجعل منها امتداداً لاتجاهات مستقلة استقلالاً تاماً عن إرادة الدول الكبرى، فتحليل الجذور

* في دراسة بيتر ستيرنز للتطور التاريخي للعولمة اعتمد على جملة من القضايا أهمها: العوامل التي أسهمت في تشكيل العولمة بما في ذلك الاقتصاد والهجرة وانتقال الأمراض والثقافة والبيئة والسياسة، ويتتبع ستيرنز أنماط العولمة تباعاً موضعاً سيرورتها على شكل تشكل كائن من نوع جديد قديم تتبع أصوله في خضم مراحل مترامية وفي كل مرحلة تتجدد أطرها وأبعادها متسائلاً كيف أنها في كل مرة تختفي لتعاود الظهور مرة أخرى في شكل جديد وصولاً إلى المرحلة الأخيرة التي تماهت فيها كل العراقيل وتبدت الدعائم الإنسانية والتكنولوجية والقانونية لتصبح العولمة واقعاً مستمراً ومتسارعاً ويوضح ما يلي: المرحلة التحضيرية 1200 قبل الميلاد./ المرحلة التحضيرية وأنماط الاتصال الناشئة: 1200 قبل الميلاد./ نقطة التحول (ولادة العولمة): 1000م_1500م_1850م./ العولمة منذ 1940 تاريخ عالمي جديد، يؤكد ستيرنز أيضاً أنه بالرغم من كون مصطلح العولمة جديد نسبياً إلا أن عملية العولمة لها جذور تعود لأزمنة طويلة وتتبع عملية التغيير هذه تمكنا من فهم العولمة اليوم".

التاريخية لظاهرة العولمة، يوضح قيامها، منذ نشأة بدايتها الأولى، على عالم الاقتصاد والسياسة، فقد بدأ مفهوم رأس المال في البزوغ مع تهميش السلطة...¹.

يمكن القول إن العولمة هي ثمرة تلقائية لدرجة تطور القوى المنتجة والتكنولوجيا، وهي تنبئ عن تقدم قوى الرأسمالية، التي تريد أن تجعل من التطور التكنولوجي منطلقاً أساسياً على أساسه تحكم العلاقات بين الدول في العالم، وتعيد بالتالي إنتاج نظام الهيمنة القديمة للرأسمالية العالمية، ونجاحها في شكلها الثقافي الاجتماعي المؤمرك، بذلك يعتبر الحديث عن وحدة الأسواق والتبادل التجاري الناتج عن الشركات متعددة الجنسية، ووحدة الثقافة وفرض نمط الحياة الأمريكية من حيث كونها مظاهر رئيسة فتكون العولمة شكلاً جديداً للرأسمالية العالمية. العولمة إذن عملية إنسانية عامة لها منطلقاتها وقواها الدافعة، ولها أهدافها كذلك، وحتى تحقق العولمة أهدافها فإنه من المنطقي أن تكون لها أيديولوجياتها، التي تنقل بها منطق القوى الدافعة، فهي عملية إنسانية شاملة تسعى إلى إعادة تشكيل العالم في كليته ليأخذ طبيعة أحد أجزائه، وثقافته وبيئته الاجتماعية، وحتى في أخطائه وتبايناته، ولأن العولمة تسعى إلى تشكيل العالم في كليته، فهي عملية كلية شاملة كذلك، تكتسب شموليتها وكليتها من خلال ثلاثة اعتبارات، الأول أن مجال عملها هو العالم في شموله، فهي تسعى إلى إعادة تشكيل العالم بأسره، ويتمثل الثاني في امتلاكها وتطويرها لآليات عديدة ومتنوعة تسعى بواسطتها إلى فرض العولمة من كل اتجاه، بحيث تتمكن جميعها من خلق وضع أو حالة محددة ينبغي أن يكون العالم عليها، ويتصل الاعتبار الثالث بأن الواقع الذي تنشده العولمة يمتلك وحدة عضوية متماسكة تتجانس طبيعتها في بعض الجوانب، وتتباين في إطار من التكامل في جوانب أخرى¹.

ومن جانبنا نرى أن العولمة هي الحالة/الوضعية التي يتم فيها عملية تغيير الأنماط والنظم الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، ومجموعة القيم والعادات السائدة، وإزالة الفوارق الدينية والقومية والوطنية في إطار تحويل النظام الرأسمالي الحديث، وفق الرؤية الأمريكية المهيمنة والتي تزعم أنها سيادة الكون، وحامية النظام العالمي الجديد، العولمة لا تنطوي في مظهرها وتأثيرها على

¹ _ بركات محمد مراد، ظاهرة العولمة، رؤية نقدية، سلسلة كتاب الأمة، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد 86، 2002، ص 77.

¹ _ ينظر: علي ليلة، الأمن القومي العربي في عصر العولمة، إختراق الثقافة وتبديد الهوية، ص 38.

مجرد آليات وعمليات مختلفة بل تضيف معاني ومعايير جديدة على مستور الفكر والممارسة، فبدلاً من القول بأنها فعل شاذ أو مؤقت، أصبحت تعمل على تفكيك الخطابات الفكرية وتمييطها وتتفاعل كمتغير مستقل متجاوز الالتباس واللبس الذي طغى على جل الدراسات التي تناولتها، وأصبحت في صورة متقدمة معياراً لبلورة وصياغة المفاهيم والأفكار وركيزة لا يمكن الاستغناء عنها لفهم العالم، أو بالأحرى أصبحت فينوميتولوجياً لتفسير الظواهر المختلفة على مستوى العالم، أضحت العولمة بحق إشكالية ضبابية عديمة الملامح على رغم من خطوطها العريضة وتداخلها الحياتي في المجتمعات قاطبة، فالذي يركز على جوانب العولمة من منطلقات سياسية واقتصادية قاصرة نوعاً ما، يجد العولمة هي إيديولوجيا شمولية تهتم في دواخلها نوعاً من التسلط والهيمنة والاستفراد في صيغ وأساليب استعماريًا تفرض نفسها كتكنولوجيا اتصال معقدة.

فالعولمة ومن خلال كل ما سبق مصطلح بسيط في معناه معقد في مدلوله وأهدافه التي يسطرها ويحاول بلوغها بشتى الطرق والوسائل ومتشعب في المفاهيم والمصطلحات التي يحررها لنا ويجبرنا على تداولها مراراً أو تكراراً شئنا أم أبينا، فتزايد انتشار هذا المصطلح بشكل ملفت للانتباه في المناقشات والمحاضرات والمؤتمرات والمنشورات وأصبح حديث الساعة الدوائر العلمية الأكاديمية والمجالس والمحافل سواء منها الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية والدبلوماسية على حد سواء، يؤكد تأثيرها على مجالات الحياة، وتجلت بشكل واضح على مستوى الكتابة الأدبية التي كانت من الوسائل التي دَعَمَت المد العولمي، ووجهت الرؤى المختلفة نحو الأجناس الأدبية التي تأثرت بهذا الوافد الجديد، ولهذا توجه العديد من الكتاب إلى طرق باب العولمة، والسير في دهاليزها.

ومنه نرى أن العولمة واحدة من المفاهيم التي انطوت على مضامين وأساق جديدة وتطرح في نفس الوقت مضامين ومفاهيم عديدة ومتنوعة لها من قبل الباحثين باختلاف مشاربهم وانتماءاتهم، فهناك من يرى أنها عملية مستمرة وهناك من يرى أنها حقبة تاريخية وهناك من يرى أنها نظام سياسي، وهذا بالضبط ما تحاول العولمة تكريسه من خلال خطاباتها، فخطاب العولمة ناتج عن السلطة الأولى في العالم، وهي التي تملك مقاليد القوة والهيمنة، وخطاب العولمة هو عملية تعكس إرادة الهيمنة على العالم وأمركته بهدف تعميم الأسلوب الحضاري الثقافي الأمريكي على بلدان العالم أجمع.

المبحث الثالث : الرواية النسائية المغاربية من جدل المصطلح إلى التشكل:

قبل البدء لابد أن نشير إلى أنّ الإبداع يمكن أن يتحدد بالجنس، أو الجغرافيا أو الوضعية الثقافية، على الرغم من أنّ الإبداع فعل إنساني غير مشروط بوضعية سياسية واقتصادية وبيولوجية، ومن ثم فالمنطق الداخلي الذي يحدد أهمية الأدب مسألة غير مرتبطة بتعاليم خارج المساحة الأدبية، فعندما نتحدث عن الأدب النسائي فنحن لا نتحدث عن أدب كتبتة المرأة بل نتحدث من منطلق مصطلح ظهر في الساحة الأدبية والنقدية، ومن ثمة تكون شرعيته بالنسبة للأدب بشكل عام، ثم الرواية التي تبدها المرأة المغاربية، بشكل خاص، وهنا يحدث الخلاف والاختلاف واللبس بين المعارضين والمؤيدين لهذا المصطلح " الذي أثار ويثير في العديد من الأوساط الثقافية الكثير من التساؤلات المفاهيمية والاصطلاحية التي أنتجت مع شيوع تداولها لبسا معرفياً، وقد شكلت هذه الآراء حقيقة التعامل مع الكتابة الروائية النسائية"¹.

تعتبر الرواية التعبير الأول عن الحياة والمجتمع في تصورات وسلوكه وعاداته وأذواقه، رغم تعدد أشكال التعبير الثقافية وتنوعها، وتشكل الرواية الصورة التعبيرية الملائمة لحالة الوعي في المجتمع الحديث والأسلوب المعبر عن قيمة ونمط عيشه، بحسب ذلك حاولت الرواية المغاربية أن تؤسس لشروطها الذاتي وبنية مخيالها وفق خلفيات ومراحل مر بها المجتمع المغاربي طيلة ما يقارب العقود الستة الأخيرة من القرن العشرين والتي كان لها دور في التطور التاريخي والفني والجمالي للرواية المغاربية، الذي أفرزته العديد من التيارات والاتجاهات التي توالى عليها الرواية حسب المجالات على شعوب المنطقة ومرحلة ما بعد الاستقلال وإشكالياتها المختلفة².

من بين أهم الإشكالات الكبرى التي تعترض الأدب النسائي، قضية المصطلح وإشكالية ضبطه في التداول الثقافي والنقدي العربي بين ما يسمى بـ " أدب المرأة" وبين "الأدب النسائي" "الأدب النسوي" و"الخطاب الأنثوي"، ونحن بدورنا حاولنا الفصل في هذه الإشكالية من خلال تبني مصطلح " النسائية" _ كما هو موضح في عنوان البحث_ وهو حسب رأينا التوظيف

¹ _ عبد النور إدريس، النقد الجندري، تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسائية، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2013، ص26.

² _ ينظر: بوشوشة بن جمعة، اتجاهات الرواية في المغرب العربي، المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، تونس ط1، 1999، ص8.

الأنسب الذي يتماشى مع تحليلاتنا لمدونتنا النسائية، والذي يحمل في ثناياه مدلولات فكرية معرفية وثقافية، وهو ما اتفقنا فيه مع رؤية الناقد التونسي بن جمعة بوشوشة الذي رأى أن الكتابة النسائية هي ببساطة ما كتبه امرأة/ النساء، بعيداً عن الحركات التحررية النسوية وغيرها، ومنه اعتمدنا هذا المصطلح لأننا نتناول مدونة مغاربية نسائية، أي روايات كتبت بقلم نسائي، بعيداً عن ما حملته هذه الروايات من منطلق المرأة الكاتبة، كيف كتبت مواضيع أفرزتها العولمة.

والحق أن مصطلح الرواية النسائية، أصبح مفروضاً بحكم الواقع وبالتالي ليس أمامنا مفر من التعامل مع هذا الواقع بما يتيح فرصة نقده وتطويره، وبما يعزز حجم الاستفادة منه، وحتى نتمكن من تأطير هذه القضية في إطارها الصحيح، كان لزاماً علينا تناولها عبر مجموعة من التعريفات وكذا الآراء النقدية التي أدلت بدلها في هذا الإشكال المصطلحي لأن هذه الأمور يكمل بعضها الآخر حتى تقدم للقارئ صورة واضحة للرواية النسائية، يمكن أن يعول عليها في دراسات مستقبلية¹.

أولاً: إشكالية المصطلح من الميزان اللغوي إلى المنظور النقدي :

إن البحث في مسألة مصطلح الكتابة النسائية يعتبر عند العديد من الكتاب والكاتبات والباحثين والباحثات، حقلاً دلالياً محملاً بالعديد من الالتباسات، فمنذ مدة وقضية مصطلح الأدب النسائي، تأخذ مكاناً واسعاً من الاهتمام، باعتبارها قضية ذات دلالة ما بين مؤيد ورافض، وإذا عدنا إلى مناقشة مصطلح نسائي ونسوي في جذره اللغوي فإن نسائي هو جمع امرأة كمعنى بيولوجي لفئة من الإناث، أما مصطلح نسوي فله معنى أشمل يضم مختلف الأطر الاجتماعية لموقع النساء²، فالنسائية هنا نسبة للنساء أي للفئة البيولوجية، المقابل للفئة الرجال.

ورد في مادة (نسا) في لسان العرب أن: النسوة والنساء والنسوان: جمع المرأة من غير لفظة، والنساء: جمع نسوة إذا كثرن، فالفرق بين الدالين ليس فرقاً نوعياً، وإنما فارق كمّي (الكثرة أو

¹ - ينظر: نجم عبد الله كاظم، الرواية النسوية العربية، المرأة في زمن متغير، دار كتارا للنشر، الدوحة، ط1، 2018، ص7.

² - ينظر: إبراهيم الناصر، الحركة النسوية الغربية ومحاولات العولمة، متاح على موقع: <http://www.saaid.net/female/064.htm>

القلة¹. أما الأنثى فهي: "خلاف الذكر من كل شيء، والجمع: إناث وأنث" (مادة أنث)؛ أي أن مفهوم الأنثى يضم الإنسان وغير الإنسان، معنى هذا أن ألفاظ: المؤنث والمذكر، والتأنيث والتذكير مفردات لغوية، اصطلاح عليها المجتمع اللغوي العربي للدلالة على النوع لا أكثر، ونتج عن ذلك ما هو معروف لغوياً من فروق نوعية، حددها **على بن محمد الجرجاني**، في ثلاثة أقسام: المؤنث اللفظي: علامة التأنيث نحو: ضاربة، حبلى، حمراء. المؤنث الحقيقي: ما بإزائه ذكر، نحو: امرأة وناقاة وغير الحقيقي: ما لم يكن كذلك نتيجة للوضع والاصطلاح، نحو: الظلمة والأرض²، ومنه نقول إن مصطلح نسائي منسوب إلى لفظ "نساء" يعود أصله إلى الجذر اللغوي "نساء" حيث يقول: "نسئت المرأة أي تأخر حيضها عن وقتها، فهي نسيء (بضم النون وفتحها وكسرها)، ونسوء جمع نساء، وتدل لفظة "نساء" جمع المرأة من غير لفظة على الكثرة، في حين نجد لفظة "نسوة" تدل على القلة أما لفظة "نسوان" في جمع كثرة، فالألف والنون للمبالغة في الكثرة، فيقال: نساء كثير، ويقال نسوان كثيرة وإنما يقال ثلاث نسوة إلى عشرة نسوة³، هذا في الميزان اللغوي وتتفق جل المعاجم حول هذا الجذر .

تعددت التسميات والمصطلحات الخاصة بالكتابة النسائية: الكتابة النسائية والخطاب الأنثوي، وهناك تقارب بين مصطلحي "نسوي" و"نسائي" تقارب من حيث البناء اللفظي وتشابه الحروف البانية لهما، فإن مع "صلة القرابة اللفظية لمصطلحي "نسوي" و"نسائي"، لم يكفلا لنا استعمال الواحد منهما مكان الآخر، فإن ما يستتضمره الشكل المختلف بين "الواو" و"الألف" يحمل اختلافاً عميق الدلالة مفهوماً...⁴، فليس كل ما تكتبه المرأة من أدب يمكن أن نعهده أدباً نسوياً، فمفهوم كتابة النساء **women's writing**، يختلف عن مفهوم الكتابة النسوية، **Feminist writing**، فالأول يعني ما تكتبه النساء، من جهة نظر النساء، سواء كانت هذه الكتابة عن النساء أم عن الرجال، أم عن أي موضوع آخر، أما الثاني فيعني الكتابة من وجهة نظر

¹ _ انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: نسا.

² _ الجرجاني، التعريفات، ص284.

³ _ أحمد الزيات، المعجم الوسيط، ج2، مجمع اللغة العربية، دار العودة، القاهرة، دط، ص916.

⁴ _ سعيدة بن بوزة، الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2016، ص10.

نسوية سواء كانت هذه الكتابة من إبداع امرأة، وهي الغالبة لأسباب نفترض أنها مفهومة ومبررة، أو من إبداع رجل وهي النادرة¹، في خضم هذا التنوع المصطلحي حول الكتابة النسائية/النسوية وغيرهما، خص النقد الغربي كل مفهوم بمصطلح مستقل تفادياً لكل لبس، وهكذا ميز بين: كتابة المرأة **l'écriture féminine** نسبة للمرأة **femme** وتطلق على كل ما تكتبه المرأة وهي النسائية، بغض النظر عن نوع موضوعاته، والكتابة النسوية **l'écriture féministe**، وهي الاتجاه المناصر لقضية المرأة العادلة المعروف **féminisme**، سواء أكان كاتبه رجلاً أو امرأة، وهو ما يعني بعبارة أخرى موضوع المرأة فقط، وما يعرف بالنسوية، ومن ثم يحيل مصطلح "الأدب النسوي" والأدب النسائي" والأدب الأنثوي، إلى إشكالية نقدية عميقة في الممارسة الأدبية والنقدية العربية، لصعوبة الحسم في مشروعية المصطلح، فقد يتأرجح، في رأي الباحثين والمهتمين والمبدعين، بين الرفض والقبول.

تعد قضية ضبط المصطلح وتحديد مفهومه، من أكبر القضايا التي تؤرق الساحة النقدية لاسيما العربية منها، وهي قضية ترتبط بوضعية المصطلح بشكل عام، حيث يختلف جل الدارسين حول تسمية الأدب النسائي أو الأدب النسوي أو الأدب بصيغة المؤنث، أو الأدب بنون النسوة، ومنه تتفرع الأجناس الأدبية من شعر وسرد ومسرح وغيرهم...، ويتأرجح المصطلح الكتابة النسائية بين القبول والرفض أو القبول المشروط، ومازال من القضايا المطروحة في الساحة النقدية تجمع بعض الآراء على رفض التسمية أو المصطلح بحجة أن لا جنس للكتابة فالكتابة واحدة سواء أكان المبدع رجلاً أم امرأة، وتتفق آراء أخرى على تقبله دون خلفيات إشكالية واعتباره لصيقاً بالكتابة التي تنتجها المرأة والتي يمكن أن يكون موضوعها قضاياها أو قضايا المجتمع، ولعل استقراء، ولعل استقراء بعض الآراء النقدية، التي تناولت بالبحث مسألة الأدب النسائي عموماً، والرواية النسائية على وجه الخصوص، يسمح باستجلاء بعض القضايا التي انبثقت عنها، وما يتصل منها بالإبداع الروائي والإبداع النقدي، الذي ارتبط بهذه المسألة²، من

¹ _ سعيدة بن بوزة، الهوية والإختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي، ص 18.

² _ ينظر: بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، ص 13.

خلال عرض وجهات النظر النقدية لمجموعة من أبرز الباحثين والنقاد في حقل الكتابة الرواية التي تكتبها المرأة من التسمية إلى التصنيف.

يرى الناقد سعيد يقطين بأن مفهوم الأدب النسائي بظهر في الساحة العربية وبدأ: "يستقطب الكثير من الاهتمام وتعقد في شأنه الندوات والملتقيات، وتؤلف فيه المصنفات وتسجل الرسائل والأطروحات الجامعية، كما صارت تخصص له الصفحات والأعداد الخاصة من الجرائد والمجلات"¹، وهو ما يعني أنه بدأ تسليط الضوء على هذا الأدب في الفترة الأخيرة وبدأ يعلو شأنه شيئاً فشيئاً، وفي السياق نفسه يرى صاحب كتاب نون النسوة دراسات في الروايات النسائية العربية، محمد دخيسي أبو أسامة: " أن الرواية النسائية هي التي تركز أولاً على الرواية المكتوبة بصيغة المؤنث، أي التي تخطها أنامل المبدعات العربيات، ثم تحاول تغطية أكبر قدر ممكن من التجارب خاصة ما يتعلق بالرواية المعاصرة التي تتبنى فكرة الانجذاب للطقوس العربية في كل دولة من الدول"².

ويضيف في السياق نفسه أيضاً أن "التمثيل السردي النسائي أو الكتابة بضمير الأنثى أو الأدب النسائي أو الأدب النسوي، تراكمات كمية لمفاهيم تؤثت فضاء القراءة النقدية للرواية العربية التي تأخذ على عاتقها ملامسة الكتابة التي تخطها أنامل المرأة المبدعة"³، فيتفق كل من سعيد يقطين ومحمد دخيسي على أن الكتابة التي تكتبها المرأة سيكون لها شأن في الساحة النقدية وما هذه الاختلافات والآراء المتعددة حولها وحول التسمية إلا دليل على وصولها للساحة العربية .

من جهته يقول الناقد عبد الغفار العطوي حول الجدل الحاصل حول الكتابة النسائية/النسوية: "...إن ما هو مطروح في كتابات نسائية عربية معاصرة يكشف أن القضايا النسوية مازالت تشكل حيزاً واسعاً في هذه الكتابات"⁴، " فالكتابة النسائية فرضت نفسها على الساحة

¹ _ سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة، الوجود والحدود، الوجود والحدود، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر العاصمة، الجزائر، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص195.

² _ محمد دخيسي أبو أسامة، نون النسوة، دراسات في الروايات النسائية العربية، دار الماهر للطباعة والنشر والتوزيع، سطيف، ط1، 2018، ص3.

³ _ المرجع نفسه، ص38.

⁴ _ عبد الغفار العطوي، ثقافة الجسد، قراءة في السرد النسوي العربي، مؤسسة السياب للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، لندن، ط1، 2013، ص12.

الثقافية العربية، وأصبحت مصطلحاً بسبب تزايد اكتساح المرأة لمجال الكتابة وصار التمييز بين (كتابة المرأة) وما بين (الكتابة النسائية)، واضحاً في النقد الأدبي...¹. ويضيف كذلك في نفس السياق الكتابة النسائية العربية " تدور في فلك القضايا النسوية التي تعتمد المرأة الكاتبة إنها تشكل العمود الفقري لكتابتها، ومع ذلك لأن المجتمع العربي المعاصر هو الذي مازال يوحي بذلك"².

كما ذكر صاحب كتاب **أزمة الجنس في الرواية العربية، بنون النسوة**، تعدد المصطلحات حول إشكالية الأدب الذي تكتبه المرأة فيقول: " تعدد المصطلحات التي تطلق على أدب النساء، وهي مصطلحات، وإن كان هدفها واحد، تختلف من حيث المرجعية المعرفية لكل مصطلح، ومن تلك المصطلحات يكفي ذكر: أدب الحریم، أدب مؤنث، أدب تاء التأنيث، الأدب النسوي، الأدب النسائي، أدب نون النسوة"³، هذه من بين المصطلحات التي ذكرها، وفضل هو بدوره تجنب استعمال مصطلحي النسوي والنسائي، وهما صفتان منسوبتان للنسوة/النساء، فيقول في مقدمة كتابه: وإن كنا نتحفظ على مصطلحات مثل: أدب الحریم، والأدب المؤنث...لما فيها من حكم جنسي، يصنع النساء كطرف ضعيف في معادلة: ذكر/أنثى، فإننا فضلنا أيضاً تجنب استعمال مصطلحي النسوي والنسائي وهما صفتان منسوبتان للنسوة/النساء لما يحيلان عليه من التزام بقضايا المرأة والاستعداد للدفاع عن تلك القضايا مقابل مهاجمة الفكر الذكوري"⁴.

وترتبط **زهور كرام** ظهور تلك المصطلحات بتحديد علاقة بالكتابة من خلال تعابير مثل: أدب الأنثى، أدب المرأة، كتابة نسائية⁵، كما تضيف بأن تفكيك الغموض الحاصل على مستوى ما يصطلح عليه أدب المرأة، فقد لاحظت أن المصطلح يرد في أغلب الكتابات والنقاشات في غياب التأطير النظري له مما يؤدي إلى خلق ملابسات، تعيق التفكير في الزمن الإبداعي عند المرأة⁶،

¹ _ عبد الغفار العطوي، ثقافة الجسد، قراءة في السرد النسوي العربي، ص10.

² _ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ _ الكبير الدداسي، أزمة الجنس في الرواية العربية بنون النسوة، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، ط1، 2017، ص12.

⁴ _ المرجع نفسه، ص12.

⁵ _ زهور كرام، السرد النسائي العربي، مقاربة في المفهوم والخطاب، شركة النشر والوزيع المداس، الدار البيضاء، ط1، 2004، ص5.

⁶ _ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التركيز على المرأة باعتبارها ذاتاً منجزة للخطاب الرمزي، وليس مجرد موضوع منظور إليه، وهذا ما يدفعنا للتساؤل عن شكل فعل المرأة وطبيعتها بنائها للخطاب وطريقة انشغالها على أدوات البناء من أجل رصد ملامح العقل المنظم عندها¹.

وترى الباحثة المغربية رشيدة بن مسعودة في دراستها عن المرأة والكتابة أن قبل وضع القوانين التي تسعف الرجل على تدجين وفرض الوصاية على الأنثى، هناك سلطة اللغة المستعملة التي حددت هذا التصور، وسهلت هذه المهمة على الرجل...² "وتضيف في كتابها "جمالية السرد النسائي: أن قضية المرأة، قضية اجتماعية وفنية معاً، نظر لكثرة العوائق التي تفرض على المرأة وتقلص من حدود تعبيرها عن ذاتها، وتحد من انخراطها الواسع في هذا التعبير الفني"³، ونفس النظرة وجدناها عند الناقد محمد طرشونة الذي رأى من جهته أن الكتابة النسائية هي ببساطة ما تكتبه المرأة بعيداً عن كل تلك القضايا والمواضيع والتوجهات التي صيغت حولها فيقول: "هي بكل بساطة الرواية التي تكتبها المرأة، وهذا ليس مصطلحاً فنياً ولا يدل على اتجاه أو مدرسة أو أيديولوجية ما"⁴. "...أقول إذا كان هذا التعبير: الكتابة النسائية" يحتاج في حد ذاته إلى تحديد حتى يصبح إجرائياً، فإنني أرجح إرساله على كل أنماط الكتابة الصادرة عن المرأة سلوكاً فاعلاً أو منفِعلاً أو متفاعلاً، وذلك من خلال الكتابة النقدية أو الاجتماعية والحقوقية... إلى آخره"⁵، أما الرواية النسوية عنده فهي: "رواية ملتزمة تحمل رسالة تتمثل في الدفاع عن حقوق المرأة وقد تتجاوز المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة إلى إثبات التفوق والامتياز وفيها لهجة نضالية في أسلوب خطابي في أغلب الأحيان"⁶، ونفس الفكرة يتبناها الناقد نزيه أبو نضال يقول: "إن الرواية لا تكون نسوية لمجرد أن كاتبها امرأة بل لابد للرواية التي تحمل صفة النسوية أن

¹ _ زهور كرام، السرد النسائي العربي، ص7.

² _ رشيدة بن مسعودة، المرأة والكتابة، سؤال الخصوصية/ بلاغة الاختلاف، إفريقيا الشرق، 1994، ص 86.

³ _ رشيدة بن مسعودة، جمالية السرد العربي، ص8.

⁴ _ محمود طرشونة، الرواية النسائية في تونس، مركز النشر الجامعي، تونس، ط1، 2003، ص6.

⁵ _ محمد معنصم، المرأة والسرد، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2004، ص19.

⁶ _ محمود طرشونة، الرواية النسائية في تونس، ص5.

تكون معينة بصورة جزئية أو كلية بطرح قضية المرأة بالمعنى الجنسوي أو الجندري، وليس كتصنيف طبيعي لوجود شخصيات من الرجال أو النساء داخل النص الروائي"¹.

تناول الناقد عبد الله إبراهيم النسوية وفصل فيها، حيث خصص لها الجزء السادس من موسوعته _ موسوعة السرد العربي_ وقدم مفهوماً للنسوية من خلال عرض مختلف التعاريف الغربية للنسوية، ليختم بعد ذلك بتعريفه هو الذي استخلصه بدوره من خلال المقاربات السابقة، فيقول: "...فإن الكتابة النسوية متنوعة وتعالج القضايا الاجتماعية والإنسانية كافة كما يعالجها الرجل... لذلك لا ينبغي أن نتوقف عند الروايات التي تتناول قضايا المرأة فحسب، وإنما يجب أن يمتد هذا ليشمل طريقة المرأة في الكتابة والصياغة والتفكير أياً كان الموضوع المكتوب فيه، لأن المرأة لا تكتب عن بنات جنسها فحسب، ولكنها تعبر عن شتى الموضوعات الاجتماعية والسياسية والذكورية أيضاً."² أما الثانية فتقصد التعبير عن حال المرأة، استناداً إلى تلك الرؤية في معابنتها للذات وللعالَم، ثم نقد الثقافة الأبوية السائدة، وأخيراً عدّ جسد المرأة مكوناً جوهرياً في الكتابة بحيث يجري كل هذا في إطار الفكر النسوي...³. "وفيها من الخروج على الأعراف أكثر ممّا فيها من الامتثال لها، فتتحرك في مناطق شبه محرمة، وتحدث قلقاً في الانسجام المجتمعي لأنها تريد أن تقطع صلتها بالموروث حينما تشك في كفاءته وجدواه"⁴. "ينبغي التأكيد على قضية مهمة في هذا المجال فمع إقرارنا بأن التمثيلات السردية للعالم هي نتاج وعي الأفراد، نساء ورجالاً، بأحوال العالم ووجودهم فيه فلا بدّ من الإشارة إلى تلك الرؤى الفردية ليست منقطعة عن خلفياتها الاجتماعية والثقافية التي تتسرّب إلى تضاعيفها، وتتفاعل فيما بينها، لتضمّر في داخلها كثيراً من التجارب العامة والخاصة..."⁵.

¹ _ نزيه أبو نضال، تمرد الانثى في الرواية العربية، وبيبلوغرافيا الرواية النسوية العربية (1885_2004)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004. ص11.

² _ المرجع نفسه، ص32

³ _ عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، المجلس الأعلى للإعلام، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2016، ج6، ص5.

⁴ _ المرجع نفسه، ص7.

⁵ _ نفسه، ص8.

نلاحظ من خلال ما سبق تضارب الآراء في قضايا عديدة مرتبطة بالمصطلح، تسميته، ومفهومه، فنجد من يطلق عليه الأدب النسائي أو النسوي أو الأنثوي أو أدب المرأة، وهناك من يسميه بالأدب النسائي، ويجتهد كل فريق في البحث عن تعليل للاسم الذي اختاره، وتلخيصاً لكل ذلك يقول الناقد **أشرف توفيق**: "هناك قضية أسمها أدب المرأة، لا يقصد بها الأدب المكتوب عن المرأة، ولكن يقصد بها الأدب الذي تكتبه المرأة، وقد خرج من أدب تسميتان نقديتان غاية في الأهمية: الأدب النسائي والأدب النسوي، وكل من التسميتين يهتم اهتماماً مركزاً بالكتابة التي يتنوع إنتاجها بين: بين القصة والرواية والمقال. وفيما يخص نوع الكتابة السرديّة، ينبغي التفريق بين كتابة النساء والكتابة النسوية، فالأولى تكون بمنأى عن فرضية الرؤية الأنثوية للعالم وللذات إلا بما يتسرب منها بدون قصد، وقد تماثل كتابة الرجال في الموضوعات والقضايا العامة، وهناك من رفض تسمية النسائية رفضاً قاطعاً.

تري الناقد **خالدة سعيد** من خلال مؤلفها **المرأة، التحرر، الإبداع**، أن إطلاق مصطلح الكتابة النسائية على ما تبذعه المرأة بعيد عن الدقة والموضوعية وحجتها في ذلك أن ما تبذعه المرأة لا يملك تلك الخصوصية التي تميزه ليكون أدباً متميزاً: "فالقول بكتابة إبداعية نسائية تمتلك هويتها وملامحها الخاصة، يفضي إلى واحد من الحكمين: إما كتابة ذكورية تمتلك مثل هذه الهوية، ومثل هذه الخصوصية، وهو ما يردّها بدورها إلى الفئويّة الجنسية، فلا تعود صالحة كمقياس ومركز، وإما كتابة بلا خصوصية ذكورية، أي كتابة بالإطلاق، كتابة خارج الفئويّة، ممّا يسقط الجنس كمعيار صالح للتمييز إلى ذكوري ونسائي"¹، فالناقدّة ترفض المصطلح لأنه سيحصر الأدب في الفئويّة.

تطرقت **خالدة سعيد** في تعريفها للكتابة إلى عملية تحرر: "من حيث إنها موضوعة للتجربة والمعاناة والحاجات والتصورات والأحلام، موضوعة تبني وتكشف وتعرض المكتوب للنظر العام، للتفاعل والرد والاستجابة والنقد والانباء في بنية أوسع"²، وتتخذ الناقدّة "يمنى العيد" الموقف ذاته فتقول "إن مصطلح الأدب النسائي يفيد عن معنى الاهتمام وإعادة الاعتبار إلى نتاج المرأة العربية الأدبي، وليس مفهوماً ثنائياً، أنثوياً/ذكورياً"³.

¹ - خالدة سعيد، **المرأة، التحرر، الإبداع**، سلسلة نساء مغربيات، بإشراف: فاطمة المريني، نشر الفنك، 1991، ص 86.

² - المرجع نفسه، ص 87.

³ - يمى العيد، **الرواية العربية، المتخيل وبنية الفنية**، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2011، ص 137.

أما الباحثة زهرة الجلاصي في مؤلفها النص المؤنث، تقف هي الأخرى، لتقدم مصطلح " النص المؤنث، بديلاً للنص النسوي، وتبرر هذا التقديم المعرفي بأن "النص المؤنث ليس النصّ النسائي ففي مصطلح نسائيّ معنى التخصيص الموحى بالحصر والانغلاق في دائرة جنس النساء، بينما ينزع " المؤنث" إلى الاشتغال في مجال أرحب، مما يخول تجاوز عقبة الفعل الاعتبائيّ في تصنيف الإبداع احتكاماً لعوامل خارجية على غرار جنس المبدع"¹، وإذا كان ثمة التباس بين الكتابة النسائية والكتابة الأنثوية كما رأينا، فإن هناك من يفرق بين الكتابة النسائية والكتابة النسوية، تقول الناقدة يسرى مقدم في هذا الشأن: " بأن الرواية النسائية لا تتمذهب أو تتأرجح أو تنتج قولاً فهي لا تملك القدرة على الفعل على غرار ما تفعل قرينتها الرواية النسوية، كما ليس لها ما لهذه الأخيرة من مقاصد وتوجهات فكرية ومعرفية تتقوّل داخل الخطاب الإيديولوجي النسوي الذي يقحم في الرواية حيث تعلو نبرة القول ويطغى الهاجس الفكري على حساب هواجس البناء والفنية في قصدية واعية تتوسل الفن الروائي وسيلة لا غاية بذاتها بوصفه معبراً يتيح للمرأة فسحة التعبير عن اختلافها وخصوصياتها نفسياً وجسدياً وفكرياً وثقافياً لتباشر من خلاله نهجاً مغايراً في الكتابة الروائية"².

بينما يرى الناقد محمد معتصم في كتابه " المرأة والسرد" يناقش مصطلح الكتابة النسائية فيقول: "إذا كان التعبير التالي " كتابة نسائية" يثير الكثير من القضايا، من مثل: هل هناك معايير خاصة نقدية تميز في الكتابة بين ما هو نسائي وبين ما هو رجالي؟ هل نطلق هذا التعبير على كل كتابة صادرة عن امرأة كاتبة؟ ألا يمكن اعتبار بعض كتابات الرجال كتابة نسائية، لما تركز عليه من أدوار وظيفية هامة للمرأة، سواء أكانت المرأة شخصية محورية أم شخصية ثانوية وهامشية"³، ليضيف مصطلح الكتابة النسوية، التي يعتبرها في كتابه "بناء الحكاية والشخصية في الخطاب الروائي النسائي العربي"، جزءاً من المصطلح العام الشمولي على حد تعبيره:

¹ _ زهرة الجلاصي، النص المؤنث، دار سراس للنشر، تونس، عام 2000 ، ص11.

² _ يسرى مقدم، النقد النسوي العربي، أنوثة لفظية وخصوصية هرمونية، مهرجان القرين الثقافي الثالث عشر، ندوة الخطاب النقدي العربي (الانجازات والأسئلة) الكويت 21 ديسمبر 2006: quraini/htt //www.kuwaitculture.arq/

³ _ محمد معتصم، المرأة والسرد، دار الثقافة، الدار البيضاء ، ط1، 2004، ص 18_19.

"... الكتابة النسائية مفهوم شمولي، بمعنى أنه يضم أشكالاً وأساليب وأنواعاً من الكتابة عند المرأة"¹، من ثمة تبين أن هناك كتابة نسائية تكتبها المرأة، تميز أولاً من حيث موضوعاتها، والأساليب، والحساسية التي تصاغ بها كل تلك المكونات مجتمعة، ومفهوم الكتابة النسائية مفهوم شمولي، بمعنى أنه يضم أشكالاً وأساليب وأنواعاً من الكتابة عند المرأة، ولهذا كان من الضروري استخلاص وتوليد مفهوم جديد أدنى منه ويدل عليه ويختلف معه في جزئية مركزية، وهو مفهوم "الكتابة النسوية"²، وهذا ما يؤكد في تعريفه بين الكتابة النسائية والنسوية "فالأولى تدل على الكتابة التي تبدها المرأة عموماً، أما الثانية فترتبط بنوع خاص من الكتابة، تلك التي تتبع من خلفية إيديولوجية، تنصب المرأة الكاتبة (وقد يكون الرجل أيضاً) فيها نفسها مدافعاً عن حقوق المرأة، عن المواقف المعادية لها في ميادين مختلفة، كالميدان الاجتماعي، والسياسي، والحقوقى وتتدرج ضمن هذا النوع من الكتابة، الكتابة السيرية، واليوميات، والتقارير الصحافية، والتحقيقات والاستجابات، وتكون مرتبطين بالخلفية الإيديولوجية لحركة نسوية محلية أو دولية"³.

ومن جهتنا حاولنا تجاوز تلك الهواجس التي صيغت وطرحت حول المصطلح والتذبذبات في الفهم، إلى تبني مصطلح واحد من بداية البحث وهو مصطلح الرواية النسائية، كتسمية لعلاقة المرأة بالكتابة، بغض النظر عن الخلفية التي انطلقت منها للكتابة أو حتى التسميات التي تناولتها، والتعدد التيماتي الذي سننترق إليه في الفصول القادمة خير دليل على أن هذا التنوع هو تنوع يعزز علاقة المرأة بالكتابة، فهدفنا هو توضيح كيف خرجت من بوتقة البوح والتجارب الخاصة وتجاوزتها بمراحل، لتصل لمرحلة التأثير بالعوامة والكتابة في مواضيع علمية من خلال رصد مجموعة من الروايات النسائية المختلفة منها ما عرضت التجارب العولمية ومنها وما حافظت على التراث والثقافة المحلية من باب التصدي للعوامة الثقافية التي تعدد الثقافة المحلية والهوية وتحاول الاشتغال على الاستلاب الثقافي وطمس معالم الهوية، فنغلق بذلك المجال التنظيري (

¹ _ محمد معتصم، بناء الحكاية والشخصية في الخطاب النسائي العربي، منشورات دار الأمان، الرباط، ط1، 2007، ص07.

² _ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ _ نفسه، ص 08.

المصطلحي) وإشكالاته، لنفتح الباب على مصراعيه للجانب الإبداعي (مجال التجريب)، باعتبار أن المرأة ذاتاً مثيرة للخطاب الرمزي وليس مجرد موضوع منظور له.

ثانياً: الرواية النسائية المغاربية: خلفيات التشكل وتحولات الكتابة

تعد الرواية النسائية العربية جزءاً من التيار الروائي الأساس في العالم العربي، ومفصلاً مهماً في سياقها الوجودي والتطوري، وقد حاولت الرواية العربية عبر مراحل تاريخية مختلفة أن تخلق نصاً روائياً مستقلاً في بنيته ومضمونه يحقق ذاتها ويدعم كينونتها واستطاعت في نصوصها أن تتنازع الرجل المبدع في تركة اللغة وأبوته للنص الروائي، وتعتبر الرواية النسائية المغاربية المعاصرة المكتوبة باللغة العربية جزءاً هاماً من الرواية النسائية المغاربية، التي تعدّ إطارها العام الذي انطلقت منه، وعلى الرغم من حداثة نشأة الرواية النسائية المغاربية إذا ما قارناها بالرواية النسائية العربية، إلا أنها عرفت تنامياً في العقود الأخيرة لاستنادها على ظروف تاريخية واجتماعية أسهمت في تطورها إبداعياً وفنياً رغم وجود العديد من العراقيل لكن ذلك لم يمنع الكتابة المغاربية من الاستمتاع بفرح الإبداع والتميز على مستوى الطرح والمعالجة، ومخاطبة الواقع المغاربي والإحاطة بانشغالاته وإثارة قضاياها النابعة من خصوصية البيئة والمجتمع المغاربي على اختلاف أقطاره، فخلقت أنموذجاً جديداً من الكتابة الروائية المتقيدة بشروطها الموضوعاتية والفنية والجمالية الواعية لفهم رؤية العالم.

بدأ تشكل الإبداع الروائي النسائي في المغرب العربي، محتشماً على مدى الخمسينات من القرن الماضي وتواصل بذات النسق الضعيف على مدى الستينات والسبعينات، إلا أن فترة الثمانينات شهدت بداية تراكم روائي نسائي مغاربي، ليزداد هذا التراكم في فترة التسعينات، وتتوزع النصوص الروائية بنسب متفاوتة بين بلدان المغرب العربي¹، ويرى الناقد بوشوشة بن جمعة أن ظهور الرواية النسائية المغاربية اقترن بمرحلة حصول بلدان المغرب العربي على الاستقلال، وهي مرحلة تميزت بحدوث تغيير في البنية الثقافية والذهنية والسلوكية لدى المجتمعات المغاربية من جهة و تميزت على مستوى الطرح والمعالجة ومخاطبة الواقع المغاربي والإحاطة بانشغالاته وإثارة قضاياها النابعة من خصوصية البيئة والمجتمع المغاربي على اختلاف أقطاره من جهة أخرى،

¹ _ ينظر: بوشوشة بن جمعة، الأدب النسائي الليبي (رهانات الكتابة ومعجم الكتاب)، المغاربية للطباعة، ط1، 2007، ص27.

فخلقت نموذجاً جديداً من الكتابة الروائية المقيدة بشروطها الموضوعاتية والفنية والجمالية الواعية بها في فهم رؤية العالم، لتبرز من خلال ذلك مكسب الامتياز والخصوصية في كتاباتها الذي من شأنه أن يصنع دهشة القارئ وشغفه، لأن التاريخ الفعلي للرواية النسائية المغاربية بكر لم يلتفت إليها، يعود ظهور أول رواية نسائية مغاربية باللغة العربية لأمنة اللبوة، ثم تلاه نص النار والاختيار لخناثة بنوتة¹، وما نرمي إليه هنا هو تقديم بعض الإشارات حول البدايات الأولى للكتابة الروائية النسائية المغاربية:

1_ الرواية النسائية التونسية: إن الحديث عن الرواية النسائية في الأدب التونسي المعاصر، لا يمكنه أن يكون حديثاً مشروعاً ومتماسكاً إلا بربط هذه الرواية بشروط ظهورها، وعوامل تطورها، وتبلور المفيد من سماتها الفكرية والجمالية، ويرى الناقد التونسي بوشوشة **بوجمعة:** " أن الرواية النسائية التونسية جاءت نتاج سيرورة حركة أدبية تونسية بدأت قصصية مع منتصف الخمسينات من القرن العشرين، بظهور أولى نماذجها " إرادة الحياة" و"عدالة السماء" للكاتبة ناجية ثامر، ثم شعرية بصدر أولى نصوصها "حنين للشاعرة" زبيدة بشير، 1983². ولم تظهر الرواية النسائية " في تونس إلى غاية 1983 عندما صدر نص "آمنة" لزكية عبد القادر³. والتي تعد أول رواية نسائية تونسية، ثم من بعدها توالى الإنتاج الروائي النسائي يتزايد، وقسم الناقد التونسي **بن جمعة بوشوشة** مراحل تشكل الرواية النسائية التونسية إلى ثلاث مراحل: من التأسيس: " التي حدد مداها الزمني من الثمانينات من القرن العشرين، ومداها نصّان بدئيان يتعالق فيهما: الميثاق الروائي/المتخيل، والميثاق السير ذاتي/المرجعي، وهما: "آمنة" لزكية عبد القادر، و"مراتيح" لعروسة النالوتي⁴، أما المرحلة الثانية فاعتبرها مرحلة التحول: ومداها " السبعينات، ومدارها مدونة نصية، بلغت 13 رواية دالة على تزايد عدد الكاتبات في مجال الرواية: من مثل: **علياء التابعي، وآمال مختار، وحياة بن الشيخ، ونتيلة التبانة، وفضيلة الشابي، ومسعودة بوبكر، وحفيظة القاسمي،**

¹ _ بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، ص35.

² _ بوشوشة بن جمعة، الرواية التونسية المعاصرة، شعرية السرد وفتنة المتخيل، المغاربية للطباعة والنشر، ط1، 2010، تونس، ص20.

³ _ مسعودة لعريط، سردية الفضاء في الرواية النسائية المغاربية، موفم للنشر، الجزائر، ط1، ص29.

⁴ _ المرجع نفسه، ص 20.

وغيرهن، وهو ما أغنى المدونة النصية لهذه الرواية¹، أما المرحلة الثالثة وهي المحطة الأخير من مراحل التأسيس فكانت عنده تحت مسمى مرحلة التطلع، هذه المرحلة كانت بدايتها في فترة ما بعد التسعينات² وتميزت بظهور عدد مهم من الشاعرات والقاصات في مجال الرواية من مثل: حفيظة قارة ببيان، وسميرة القايد، وأمال النخيلي، وفتيحة الهاشمي، وبسمة البوعبيدي، وغيرهن².

2_ الرواية النسائية في المغرب: تعتبر الرواية النسائية المغربية المعاصرة جزءاً هاماً من الرواية النسائية المغربية، التي تعد إطارها العام الذي انطلق منه، وعلى الرغم من حداثة نشأة الرواية النسائية المغربية إذا ما قارناها بالرواية النسائية العربية، إلا أنها عرفت تنامياً في العقود الأخيرة لاستنادها على ظروف تاريخية، واجتماعية أسهمت في تطورها إبداعياً وفنياً رغم وجود العديد من العراقيل ذلك لم يمنع الكاتبة المغربية من الاستمتاع بفرح الإبداع والتميز على مستوى الطرح والمعالجة، ومخاطبة الواقع المغربي والإحاطة بانشغالاته وإثارة قضاياها النابعة من خصوصية البيئة والمجتمع المغربي على اختلاف أقطاره، فخلقت نموذجاً جديداً من الكتابة الروائية المتقيدة بشروطها الموضوعاتية والنفسية والجمالية الواعية بها في فهم رؤية العالم، لتبرز من خلال ذلك مكسب الامتياز والخصوصية في كتاباتها.

أول ظهور للرواية النسائية في المغرب العربي ذات اللسان العربي كان " في سنة 1954، تاريخ صدور نص الملكة خناثة لصاحبه آمنة اللوة، من المغرب"³، وانتظر المقاربة حوالي 14 سنة أخرى ليجود مخيال النساء برواية ثانية النار والاختيار لخناثة بنونة سنة 1968، وقد تأسست الرواية المغربية على مجموعة من المرجعيات تشترك في أغلبها مع الرواية الرجالية، ثم حصرها في المرجعية الشرقية والمرجعية الغربية.

3_ الرواية النسائية في ليبيا: يعد أول ظهور للرواية النسائية في ليبيا حسب رأي الناقد التونسي بوجمعة بوشوشة، كان في مرحلة ما بعد السبعينات للكاتبة مرضية النعاس تحت عنوان " شيء

¹ _ مسعودة لعريط، سردية الفضاء في الرواية النسائية المغربية، ص20.

² _ المرجع نفسه، ص21.

³ _ نفسه، ص28.

من **الخوف**" وذلك سنة 1972¹، فالرواية النسائية الليبية هي الأخرى بدأت متأخرة عن سابقتها، وخاصة بلاد الشام، التي شهدت ميلاد الرواية النسائية العربية، ويصل عدد الروايات التي ألفتها الروائيات الليبيات بدء من سنة 1972 إلى غاية سنة 2015.

يتضح لنا بأن عدد الروايات النسائية الليبية في سنوات الألفية الثانية، هو ست روايات ليبية، بينما عدد روايات السنوات الأولى للألفية الثالثة هو ست عشرة 16 رواية ليبية، فقد تضاعف عدد الروايات الليبية النسائية الصادرة في الخمس عشرة سنة من القرن الحالي إلى أكثر من ضعفي عدد الروايات الصادرة في القرن الماضي كله، وتعتبر رواية " شيء من الدفاء" الصادرة سنة 1972 للوائية مرضية النعاس أول رواية ليبية نسائية، ولعل أكثر الروايات الليبيات إنتاجاً إلى غاية سنة 2015، بحسب هذا الفهرس، هنّ على التوالي: وفاء البوعيسي : أربع 4 روايات من سنة 2006 إلى 2012، بعدها عائشة الأصفر: ثلاث 3 روايات من سنة 2007 إلى 2012، أما مرضية النعاس: روايتان 1972 _ 1982، وبعدها شريفة القيادي: روايتان 1994_1999، ثم الروائية نجوى بن شتوان: روايتان 2005_2007، وفي الأخير نجد الروائية رزان نعيم المغربي: روايتان (2004 _ 2010)²، وقد اخترنا من بين هذه الروايات الليبية، رواية واحدة للروائية نجوى بن شتوان، وهي رواية زرابيب العبيد، التي تمثل حوصلة لجل القضايا التي تطرقنا إليها في مختلف الروايات النسائية المغاربية من مختلف الأقطار المغاربية، وحاولنا تناول قضاياها كحادثة ثقافية تتكرر في زمن العولمة.

4_ الرواية النسائية في الجزائر: كانت رواية غادة أم القرى، لرضا حوحو الصادرة سنة 1947، أول تجربة روائية جزائرية، هذا بالقلم الرجالي، أما المرأة فلم تقتحم كتابة الرواية إلا بعد أزيد من ثلاثين سنة على ذلك التاريخ، أي أواخر سبعينيات القرن الماضي، حسب معظم الدراسات التي قاربت نشأة الرواية النسائية بالجزائر³، أول رواية نسائية جزائرية هي يوميات مدرسة حرة لزهور ونيسي سنة 1979، أقر الكاتب أحمد دوغان في مؤلفه "الصوت النسائي في الأدب النسائي الجزائري المعاصر"، تأخر ظهور الأدب النسائي الجزائري مقارنة مع الدول العربية وأعتبر أن "

¹ _ ينظر: بوشوشة بوجمعة، الرواية النسائية المغاربية، ص35.

² _ المرجع نفسه، ص170.

³ _ الكبير الدداسي، أزمة الجنس في الرواية العربية، ص183.

الرواية ظلت غائبة حتى سنة 1979، لتظل علينا يوميات من مدرسة حرة، وكان هناك مشروع رواية في أدب الرحلة لزوليخة السعودي، لكن رحيلها جال دون ذلك¹، ظلت المحاولات شحيحة حتى الألفية الثالثة ليكون ما أصدرته النساء إلى حدود سنة 2000 بالكاد يصل سبع روايات، ثلاثة منها لأحلام مستغانمي وإلى حدود 2010 لم تكتب النساء سوى 47 عملاً روائياً، مما يعني أن الجزائريات انفتحن أكثر في الكتابة الروائية في مطلع الألفية الثالثة فكتبن أزيد من 40 رواية في العقد الأول من هذه الألفية². وفيما يلي ما استطعنا استقصاء من روايات نسائية حسب السنوات: فيأواخر السبعينات 1979: من يوميات مدرسة حرة لزهور ونيسي، أما في الثمانينات: لا نص روائي، وفي التسعينات وجدنا ست نصوص: لونجة والغول لزهور ونيسي سنة 1993، ذاكرة الجسد لأحلام مستغانمي سنة 1993، فوضى الحواس لأحلام مستغانمي سنة 1996، رجل وثلاث نساء لفاطمة العقون سنة 1997، وآخر سنة من القرن العشرين كانت رواية مزاج مراهقة لفضيلة الفاروق ورواية عزيزة لفاطمة العقون³.

5_ الرواية النسائية الموريتانية: تعتبر الرواية الموريتانية جديدة نسبياً من حيث الزمن على الأقل، إذ بدأت متأخرة قياساً لنظيراتها في باقي البلدان العربية، وهي لم تبلغ الثلاثين من عمرها، صدرت أول رواية موريتانية هي الأسماء المتغيرة عام 1981 للشاعر أحمد ولد عبد القادر، بعد فترة التأسيس للرواية الموريتانية التي استمرت لعقدين بدأت تظهر وبشكل متقطع أسماء أخرى أضافت لرف الرواية الموريتانية عناوين بعضها أحادي في حين بدأت أسماء أخرى تكسب ثقة وانتظار جمهور قراء جديد متعطش للقراءة للأسماء والعناوين الروائية الوطنية التي تكتب في أغلب حالاتها من المهجر الموريتاني في الخليج؛ والمغرب العربي وإفريقيا، منذ قيام الدولة الموريتانية واستقلالها في بداية الستينات من القرن الماضي، حدث إقبال واسع على تدريس البنات في المدارس النظامية، وشاركت المرأة بجد في الحياة السياسية والثقافية، مما أتاح أمامها فرصاً سانحة في مجال الكتابة؛ فبدأت تظهر بعض الأقلام النسائية في وسط محافظ ما يزال مثقلاً بإرثه في تحييد المرأة عن مجال الإبداع، ولكن إصرار المرأة على المشاركة في المجال الأدبي، وحضورها

¹ أحمد دوغان، الصوت النسائي في الأدب النسائي الجزائري المعاصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1982، ص8.

² الكبير الدداسي، أزمة الجنس في الرواية النسائية العربية، ص183،

³ المرجع نفسه، ص184.

في الدوائر التعليمية، والصحافية، أسس لوجود أقلام نسائية متميزة، في شتى الأجناس الأدبية؛ كالشعر والقصة، والرواية، والمقال، وجاء في الفهرس البليوغرافي للرواية النسائية المغربية 1954_2015، للأستاذ الدكتور؛ الشريف موسى عبد القادر، أن الرواية الموريتانية النسائية قليلة جداً مقارنة بنظيرتها في القطر المغربي، ويذكر أنها تحوي على " ثلاث روايات فقط هو ما ألفتها روائيتان بدء من سنة 2006 إلى غاية 2015، وهما سميرة حمدي فاضل بروائيتين، ثم تربة بنت عمار برواية واحدة"¹.

ويضيف أنه ومن خلال استعراضه للمعلومات السابقة " يتضح لنا بأن الرواية النسائية الموريتانية منعدمة في سنوات الألفية الثانية؛ بينما هي ثلاث 03 روايات فقط في السنوات الأولى للألفية الثالثة"²، وفي نفس السياق يعتبر الناقد موسى بن شريف عبد القادر أن رواية "حشائش الأفيون" الصادرة سنة 2006، للروائية سميرة حمدي فاضل، أول رواية موريتانية نسائية³، وهي الرواية التي تناولناها ضمن الروايات التي اخترناهن للدراسة والتحليل، إضافة إلى رواية تربة بنت عمار.

6_ الرواية النسائية الصحراوية (الصحراء الغربية): وجدنا من خلال بحثنا أن الرواية النسائية الصحراوية مغيبة عن الساحة النقدية المغربية، نظراً للظروف السياسية الحساسة والمتعلقة بالمنطقة فهناك روايات صحراويات فضلن الانتماء للمغرب الأقصى رغم أصلهن الصحراوي، نظرا لظروف قاهرة فرضت عليهن، وهناك روايات لم يصلنا من أعمالهن إلا الشيء القليل، نظرا لوجودهن وإقامتهن في مخيمات اللاجئين في تندوف، وأبرز رواية وجدناها تعالج القضية الصحراوية هي الروائية الصحراوية خديجة حمدي، وروايتها " الرحيل نحو الشمس"، فهي مناضلة سياسية من الصحراء الغربية ووزيرة للثقافة.

¹ _شريف بموسى عبد القادر، الفهرس البليوغرافي للرواية النسائية المغربية (1954_2015)، سلسلة بليوغرافيا الرواية

المغربية، الجزء الرابع، دار إي_كتب، لندن، إنجلترا، شركة بريطانية مسجلة في لندن، أوت 2018، ص177.

² _ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ _ نفسه، الصفحة نفسها.

حصيلة:

يعد الخطاب شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه، ومن ثم يشير الخطاب، إلى أنه يؤسس للوعي إلى الهيمنة التي يمارسها في حقل معرفي ما أصحاب هذا الحقل، وإلى الملابس التي تؤكد أنه إنتاج الخطاب وتوزيعه ليس حراً أو بريئاً كما قد يبدو من ظاهره"، نلاحظ من هنا أن مفهوم الخطاب لدى ميشال فوكو عبارة عن مجموعة من المنطوقات التي يستند إليها هذا المفهوم، بحيث إنها تشير إلى مجموعة من العناصر والمشكلات التي تتطلب التحليل فهي مساحات لغوية تحكمها قواعد تخضع إلى الاحتمالات الإستراتيجية التي بدورها تنطوي على عنصر الهيمنة والسيطرة، ومنه فدراسة الخطاب تقتضي حسب ميشال فوكو ربطه بعوامل خارجية ترصده وتؤسس وظائفه مثل الأنظمة الإستراتيجية تختفي داخل الشق، فالخطاب إذ ارتبط بعوامله الخارجية فهو يستدعي المؤسسة التي تتبناه وتروج له وتفرضه وتقوده ضمن منظومة مفاهيمية تجسد سلطة وإرادة قادرتين على الهيمنة، فهو بذلك حسب منظومة من المقولات التي يمكن أن يدرك العالم داخل حدودها وهو منظومة تمكن الجماعات المهيمنة في المجتمع من تشكيل مجال الحقيقة من خلال فرض معارف وحقول وقيم ومعاني على الجماعات الخاضعة لسيادتها، وبوصفه مكوناً اجتماعياً، يؤدي الخطاب وظيفة تشكيل الواقع ليس للأشياء التي تبدوا أنه يمثلها فحسب، بل أيضاً للموضوعات التي تشكل المجتمع.

تجليات العولمة متعددة اقتصادية وسياسية وثقافية والتجليات الاقتصادية تظهر أساساً في نمو التبادل بين الدول والاقتصاديات القومية وفي وحدة الأسواق المالية ومع المسألة الاقتصادية تنشأ إشكالية السيادة الوطنية. أما الجانب السياسي للعولمة من أبرزها سقوط الشمولية والاستبداد والنزوع نحو الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، وفي هذا المجال تنشأ تساؤلات عن تعدد النظريات في الممارسات السياسية النابعة من الخصوصيات السياسية والثقافية للمجتمعات. أما ما نسعى للتركيز عليه فهو التجليات الثقافية للعولمة، التي تحمل معها قيمها ورموزها، بقدر ما تغزو سلعها الأسواق فهي تحمل في طياتها نوعاً آخر من الغزو الثقافي أي قهر الثقافة الأقوى لثقافة أخرى أقل منها قوة، بهذا المعنى تعد العولمة قديمة وكذلك الغزو الثقافي، ومقاومة هذا الغزو فهو أيضاً قديم، إن كثرة الحديث عن العولمة

في السنوات الأخيرة لابد من أن يكون سببها ليس نشأة الظاهرة بل نموها بمعدل متسارع، إننا نهدف من وراء هذا التطرق لهذه الإشكالية هو الوقوف عند تأثير العولمة على الهوية الثقافية بالدرجة الأولى وتجليات هذا التأثير والنتائج التي قد تترتب عنها التغيرات التي تلحقها بالهوية، فالهدف إذن ليس التأريخ لظاهرة العولمة إلا بما يخدم الغرض المطلوب للبحث في خطاباتها فقط.

تحول الإبداع الأدبي النسائي إلى ظاهرة أدبية ما فتئت تجتذب إليها اهتمام القراء والنقاد بالأساس، لما تمتلكه من إشكالية جدلية في الأوساط الثقافية والأدبية العربية، وهو ما يصدق على الإبداع النسائي المغربي عامة، حيث ما فتئت الرواية كجنس أدبي تغري الكاتبات المغربيات وهن القاديات إليها من عوالم الشعر والقصة، فمعظم الروائيات مارسن قبل تجريب الرواية كتابة الشعر والقصة خاصة القصيرة منها، هذا الانتقال الذي يعطل تنامي الإنتاج الروائي النسائي المغربي، بالأخص منذ فترة التسعينات من القرن الماضي إلى اليوم، إلى هذا التراكم في الإنتاج كان متفاوتا من حيث النسبة من بلد مغربي إلى آخر.

إن مسار الرواية النسائية المغربية، بدءا بالنشأة ومرورا بمراحل تطورها وإلى اليوم، لم يكن بالمسار السهل، خاصة وأن المسالك لم تكن معبدة، في مجتمع مغربي ظل ينظر إلى المرأة نظرة تقليدية، وعلى الرغم من كل ذلك استطاعت الرواية النسائية المغربية الكشف عن قدرة تكلمية وإفصاح عن الهوية الشخصية المفترضة للمرأة وحرصها على التعبير عن الرغبة في تشكيل تصورات ثقافية تضاهي أو تتناقض مع التصورات السائدة حولها، وإصرار على مجادلة أنساق التمركز في تجلياتها المتعددة، وهذا ما يجعلها جديرة بالقراءة والنقد والتأويل، خاصة وأن هذه الكتابة تتميز باقتحامها لجدران الصمت والنسيان، وانكبابها على مجابهة الأنساق الثقافية السائدة بالإصرار على إفصاح المجال لكتابة الذات واستدعاء المتخيل لكسر نطاق تلك الأنساق وتحديها بإطلاق صوت الأنا، وإعطائها حضوراً مركزياً في الخطاب، ولابد من استحضار هنا عامل المتناقفة والانفتاح الديناميكي على العالم.

الفصل الأول:

العولمة واشتغال الأنساق الجنسية في الرواية النسائية المغاربية

المبحث الأول: الجنسية من الواقع والتوقع الروائي في رواية الملهمات.

المبحث الثاني: الغزو العولمي للمقدس الجنسي وتمثلاته في اكتشاف الشهوة.

المبحث الثالث: الهوس العولمي للفعل الجنسي (نماذج روائية مختارة).

توطئة:

الرواية جنس أدبي مفتوح ورحب وممتد يمتلك من المقومات الفنية والمعارف المختلفة والأحداث الكثيرة التي قد يمتد زمنها ليستغرق حقبة زمنية طويلة، وعلماً أن الرواية ظهرت مع التطور الذي عرفته المجتمعات الغربية اقتصاداً واجتماعاً وفكراً مما يتطلب تواجد جنس أدبي يستوعب كل تغيرات وصراعات الحياة المعاصرة بكل تناقضاتها وتشعباتها، وهكذا يغدو العمل الروائي هو العمل الذي يمتلك القدرة على حسن نسج وحبك وتوظيف ما يستحضره من معطيات ومعارف ومضامين وأفكار خارجية، بحيث يقدمها في قالب فني ودمجها دمجاً محكماً ومنسجماً لتغدو داخل العمل الأدبي خلقاً آخر لتعالج بذلك مختلف الخطابات الاجتماعية والثقافية والسياسية وحتى الجنسانية.

تشكل المسألة الجنسانية قضية جوهرية ضمن نسق العلوم الاجتماعية/ السوسولوجيا خاصة، والانثروبوجيا، ومن مكوناتها الجندر (النوع الاجتماعي: الهوية النوعية المرتبطة أشد الارتباط بالأدوار، والسلوكات والأنشطة والصفات التي يرسمها المجتمع للذكور والإناث)، التعبير الجندي، أي الدور الاجتماعي، الجنس البيولوجي، الميل الجنسي، الرغبة الجنسية، السلوك الجنسي ومن ثمة تحضر المرأة بجلاء في الخطاب الجنسي، ورغم أن جنسانية المرأة تحضر من خلال صوت الرجل وجنسانيته إلا أن الروايات أثبتت للمرأة حضوراً مميزاً يتجلى في تعبيرها عن رغباتها وتمرداً على الذكورة والأبوة أو المجتمعات الرجالية بشكل عام، وتشدد تمثيلات الجنسانية في الرواية النسائية المغربية، على تواتر الجنسانية وحضورها في مساحة واسعة في الثقافة العربية، ولعل تأثيرها بالفكر العولمي، هو الذي مكنها من النجاح في إنتاج خطابات جنسانية تعبر عن الانفتاح العولمي والإباحية وتفضح المجتمع وتوضح التأثيرات والغزو العولمي للمجتمع العربي، من خلال تسليط الضوء على الممارسات الجنسانية في الحياة اليومية من خلال استقراء الروايات.

في ضوء ما سبق نرى أن مفهوم الجنسانية يندرج ضمن خطابات الجنس ومن ثم، نبحت في النسق الاجتماعي، الذي يفرض هذه الممارسات، فنوضح مفهوم الجنس والجنسانية، ومناقشة مستويات الجنسانية ومكوناتها المختلفة، للكشف عن الخطاب الجنسي العولمي في الرواية النسائية المغربية.

أسهمت العولمة في إنتاج الخطاب الجنسي عندما أشاعت الإباحية والعري الثقافي، ووظفت وسائلها وتقنياتها في نشر كل ذلك، ولما كانت الجنسانية حقلاً معرفياً مترامياً الأبعاد، ارتأيت البحث في رؤى الشخصيات الروائية ورصد الأبعاد العولمية فيها، علماً أن الجنسانية كانت حاضرة من قبل في التاريخ العربي وفي الأشعار والمؤلفات العربية القديمة، ولكن ليس بالحضور الإشكالي في الرواية في زمن العولمة، وسنكشف عن السرديات النسائية ومدى توظيفها للأنساق الجنسانية والكيفية التي استقبلت بها الجنسانية ممارسة وتفاعلاً وتدويناً في الثقافة العربية.

كما سنحاول التطرق لمستويات الجنسانية الخمسة التي ذكرها الباحث الاجتماعي **عبد الصمد الديالمي**، وحضورها وتمثلها في الرواية النسائية المغربية، كتطبيق لمفهوم الجنسانية في الرواية وعلاقتها بالفكر العولمي، ومدى تأثير السرد النسائي بالأفكار العولمية التي مست الواقع، ومن ثم فإن دراستها وتحليلها يقدمان تصورات فكرية تسهم في تفسير كثير من القضايا والظواهر الثقافية التي لها صلة بالعولمة من جهة وبالحيات الاجتماعية الجنسانية من جهة أخرى، كما أن الجنسانية لا تنفصل عن الأشكال والأنساق الثقافية الأخرى، بل إن الجنسانية أبلغها أثراً وأعمقها تأثيراً وأشدّها حساسية، إنها شبكة تحيط بالإنسان وتحدد مفاهيمه.

المبحث الأول: الجنسية بين الواقع والتوقع الروائي رواية الملهمات.

سعت حقول المعرفة المجاورة إلى استدراج الجنسية والسيطرة عليها وإخضاعها إلى مفاهيمها بهدف فرض أشكال ونماذج جنسانية بعينها واستبعاد ما سواها، وقد أسهم هذا التعدد المرجعي في تخصيص المتخيل الجنساني وإثراء الخطاب الجنسي وتزويده بآليات وأدوات تكشف عن ما فيه من اختلاف¹، ففي المجتمعات البشرية كافة، تنشأ معايير لقبول بعض الممارسات الجنسية أو النهي عنها وإدانتها، ويتعلم أفراد المجتمع هذه المعايير خلال عملية التنشئة الاجتماعية، وخلال العقود القليلة الماضية، على سبيل المثال، كانت المعايير الجنسية في الثقافات الغربية ترتبط بأفكار الحب الرومانتيكي والعلاقات العائلية.

تحدث العولمة تغييرات جوهرية في طبيعة تجاربنا اليومية، وفيما تمر مجتمعاتنا بتحولات عميقة، فإن بعض المؤسسات الراسخة في حياتنا قد تقادم عهدها وأصبحت بالية، بل إن بعضها أصبح معيقاً للتقدم، وقد أدى ذلك إلى إرغامنا على "إعادة تعريف الجوانب الشخصية الحميمة في حياتنا مثل العائلة والأدوار الجنسية والعلاقات الجنسية والهوية الشخصية وتفاعلاتنا مع الآخرين وعلاقتنا بالعقل، كما أن العولمة قد أخذت تحدث تغييراً أساسياً في مفهومنا وتصورنا لأنفسنا ولارتباطنا بالناس الآخرين"²، ومن ثم يخضع النشاط الاجتماعي بمختلف أشكاله للقواعد الأخلاقية للتعرف عليها في المجتمع، ولا سيما النشاط الجنسي المشروط بعبادات وتقاليد وضوابط قيمية، ومعايير أخلاقية تختلف بين المجتمعات الإنسانية، التي تشكل معيار ما هو مقبول أو غير مقبول من سلوكات جنسية، ويقر ممارستها لأفرادها دون الخروج عنها... هذا الاختلاف حول النشاط الجنسي يرتبط أشد الارتباط بطبيعة الخطاب الجنسي الخاص بكل مجتمع، الذي يحدد بموجبه شكل النشاط الجنسي المقبول اجتماعياً وأخلاقياً، إضافة إلى أنه يمنح الذكور والإناث، الرجال والنساء سمات الدور الجنساني، بما فيه من حقوق وواجبات، مهام ومسؤوليات ملقاة على عاتق كلا الجنسين، كما يرصد الممارسات الجنسية الشاذة والمهمشة ومكانتها في المجتمع في ظل صعود تيارات وأصوات تطالب بأحقيتها في زمن العولمة.

¹ _ ينظر: هيثم سرحان، خطاب الجنس، ص 19.

² _ أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، تر: فايز الصياع، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص 136.

أولاً: الجنس والجنسانية والمثقف العولمي :

روجت العولمة صوراً سيئة جداً عن مفهوم الجنس وأخرجته من النظرة المقدسة التي كان عليها في العصور القديمة، فكان "الجنس من أهم الغرائز المعبرة عن الحياة، والمرتبطة بالوجود، وقد تبنت التعبير عنها الأساطير والكتب السماوية، التي امتدت بقصص كثيرة كان لموضوع الجنس فيها موقع رئيس وبارز..."¹، هكذا كانت صورة الجنس معبرة عن وجود الحياة، وعملية تستمر بها البشرية، "عملية مقدسة، لها طقوسها الخاصة، لدى أغلب أقوام الحضارات القديمة، مثل البابليين واليونانيين والرومانيين، وغيرهم، إذ عدوه رمزاً للخصب والنماء، ودليلاً على استمرارية الحياة، فاعتقد معظمهم : بأنه لا يمكن للخصوبة أن تكون سوى، إثر جماع مقدس بين السماء "الأب" والأرض "الأم"."²، فقداسية العلاقة بين الرجل والمرأة منذ الأزل دليل على النماء والاستمرارية، وليس مجرد جري وراء رغبات ونزوات حيوانية، لا هدف منها سوى إشباع الشهوة بلا هدف وبلا استمرارية، عبر علاقات عابرة، وهذا ما تروج له العولمة من هوس جنسي .

1_ نقوش في مفهوم الجنس والجنسانية :

تعتبر العلاقة بين الجنسين فرصة للتعبير عن المسكوت عنه اجتماعياً خاصة ما يتعلق بالخبرة في المجال الجنسي، وهو " جانب كثيراً ما لعب في الرواية بصفة عامة دور التشويق والإثارة ولكنه يكتسب في الرواية النسائية خاصة إذ هو يعني بشكل ملح بإبراز حيز الحرية الشخصية التي تنشدها المرأة والتصرف بالشكل الذي تقنع فيه"³، وبرز الجنس في الأدب بشكل عام منذ القدم، فعبرت عنه الأشعار والحكايات التي اختلفت من حيث الأسلوب في التعبير عنها"⁴، حيث عرف الجنس في الثقافات القديمة، بأنه أساس الاستمرارية البشرية، والتناسل والشعور بالقيمة والعشق والمتعة.

¹ _ هديل عبد الرزاق أحمد، الرواية النسوية، خارج فضاءات الوطن، روايات عالية ممدوح، أنموذجاً، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، 2017، ط1، ص85.

² _ المرجع نفسه، ص85.

³ _ أحمد ممو، الاهتمامات الأساسية للرواية النسائية التونسية، قصص، العدد رقم 142، 1 نوفمبر 2007، تونس. ص 82.

⁴ _ هديل عبد الرزاق أحمد، الرواية النسوية، ص85.

تعد الرواية من أنسب الأجناس الأدبية استيعاباً ومقدرة في التعبير عن موضوع الجنس، كون النص الروائي " يجسد البنيات الاجتماعية بشكل أجلي من خلال بعده النثري وخلقه لعالم اجتماعي يتفاعل مع العالم الاجتماعي المعيش، إنه يخلق عالماً بواسطة اللغة، ومن خلاله يمارس رؤيته للعالم الاجتماعي الذي يعيش فيه بكل جزئياته وتفاصيله"¹، وعلى الرغم من أن موضوع الجنس في الأدب هو أحد المحرمات المثيرة والإشكالية، التي قد تؤدي إلى حظر الرواية أحياناً، إلا أن الأدباء في العالم كله لم يلتزموا هذه الحدود في آدابهم، إذ فرض موضوع الجنس وجوده في الأدب بشكل عام، ولا سيما في الرواية الغربية التي تخطت المفاهيم والقيود التي فرضتها الكنيسة في القرون الوسطى على العلاقة الجنسية، حيث " يرتبط الجنس ارتباطاً وثيقاً بحركة المجتمع، بل يمكن أن نعهده ظاهرة اجتماعية ترتبط بحركة المجتمع وتطوره وتقدمه، فالجنس عند الإنسان ليس موضوعاً بيولوجياً وحسب، بل علاقة اجتماعية مع شخص آخر... تتحدد بالأعراف والتقاليد النازمة لحياة المجتمع... هذه الأعراف التي تفرضها ظروف موضوعية، والتي تملك بحد ذاتها قدرة على الاستمرار رغم تغيرات الظروف التي أنتجتها في بعض الأحيان"².

كان للعولمة دور كبير في الترويج لخطاب الجنس في الرواية، حتى صار خطاباً من خطاباتهما، وعلى الرغم من أن الجنس لا يزال في الرواية العربية، الضلع الأكثر تحريماً وتجريماً في مثلث الطابوهات، على الرغم من تناول أدبنا المبكر له بشكل صريح وجرئ يتضح في أشعار امرئ القيس وأبي نواس"³، بل إن التراث كانت له انتهاكات كبرى في مجال الجنسية " مثل الاستحواذ على مصادر الجنس واحتكارها من طرف الخلفاء والوزراء والولاة والقضاء، في حين كانت الجماهير تعيش بؤساً وحرماناً جنسيين، وتخضع للمراقبة والمعاقبة إذا قامت بسلوك جنسي يتناقض مع الأنظمة التي وضعتها السلطة، هذا الاختلال بحقل الجنسية مكن خطاب الفقه من الخروج ببديل منهجي قائم على التحريم والتأثيم والتدنيس"⁴.

¹ _ سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، النص والسياق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2001، ط2، ص 140.

² _ هديل عبد الرزاق أحمد، الرواية النسوية، ص 86.

³ _ المرجع نفسه، ص 87.

⁴ _ أسامة غانم، رواية برهان العسل قراءة سوسيوثقافية، جريدة الأديب الثقافية، بغداد، العدد 190، في 2011/12/14.

والجنسانية* كمفهوم لم يظهر إلا في بداية القرن التاسع عشر، لذلك وجب علينا التمييز بين الجنس والنوع الاجتماعي والجنسانية، فالجنس: مرتبط بالتمييز البيولوجي بين المرأة والرجل قبل أي شيء، أي الجانب الطبيعي، و" تعود البدايات الأولى لاستخدام مصطلح الجنس بالمعنى البيولوجي إلى القرن السادس عشر، حيث كان يشير إلى التقسيم البشري إلى ذكور وإناث تبعاً للخصائص البيولوجية بالدرجة الأولى، ما لبثت دلالة هذا المصطلح أن تطورت في القرن التاسع عشر لتدل على العلاقات الجسدية بين الجنسين"¹، وجاء في كتاب **عبد الصمد الديالمي "سوسيولوجيا الجنسية العربية"** أن منظمة الصحة العالمية، قامت بالتمييز بين الجنس والجنسانية على أساس الافتراضات التعريفية التالية: يحيل الجنس إلى مجموع الخصائص البيولوجية التي تقسم البشر إلى إناث وإلى ذكور، كما يحيل إلى الجماع في اللغة المتداولة"²، ويضيف أن الجنسية " جانب مركزي في الكائن البشري يضم الخصائص البيولوجية المميزة بين الذكر والأنثى، والخصائص الاجتماعية المميزة بين الرجل والمرأة، أي الهوية الجنسية والهوية النوعية والتوجه الجنسي والايروسية والإنجاب"³، ويتم تجريب الجنسية أو التعبير عنها خلال استيهامات، رغبات، معتقدات، مواقف، قيم، أنشطة، ممارسات، ادوار وعلاقات فالجنسانية هي نتيجة/ وليدة تداخل بين البيولوجي والنفسي والسوسيو اقتصادي والتاريخي والثقافي والأخلاقي

***الجنسانية:** مصطلح استعمله الباحث المغربي عبد الصمد الديالمي، تعتبر ظاهرة شمولية ذات أبعاد متعددة ومتداخلة تتجاوز المستوى البيولوجي إلى حد كبير، فالأبعاد المكونة للجنسانية بيولوجية ونفسية واجتماعية واقتصادية وقانونية ودينية وسياسية، يؤدي هذا التعدد في موضوع الجنسية إلى ضرورة تأسيس علم *sexology* كعلم متعدد التخصصات بالضرورة، فلا وجود لتخصص علمي واحد، سواء في العلوم الطبيعية أو في العلوم الانسانية، بمقدوره أن يحتكر دراسة الجنسية بهذا المعنى، يجب الإقرار بأن الجنسية هي ظاهرة اجتماعية كلية بامتياز، فهي تتركب من قضايا ومشاكل متعددة لا حصر لها، فالجنسانية هويات وعلاقات وسلوكات وقيم ومؤسسات وأمراض وإحساسات واعادة إنتاج، وعلى سبيل المثال لا الحصر، لا بد من دراسة موضوع الجنسية من أن يتم التطرق إلى الثيمات التالية: الذكورة والانوثة، الختان، النوع Gender، العلاقة غير المتكافئة والسلطوية بين الرجل والمرأة، الفحولة، البكارة، الزواج، الخصوبة، منع الحمل الإجهاض الحب الجنسي، اللواط والسحاق، المتعة، الامراض، العجز/ البرود الجنسي، الحجاب، جرائم الشرف، البغاء.

¹ _ بينيت طوني، **مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 259.

² _ عبد الصمد الديالمي، **سوسيولوجيا الجنسية العربية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 2009، ص13.

³ _ المرجع نفسه، ص13.

والقانوني والديني"¹، وعطفاً على المستويات الثلاثة التي عرضها الديالمي كحوصلة لما جاءت به منظمة الصحة العالمية، فهو يقترح مقابلاً عربياً لمفهوم **Sexuality** الذي يحوي البعد البيولوجي ويتجاوزه في الوقت ذاته من خلال إدماج البعدين الإنساني والاجتماعي في البناء الموضوعي فيقول: "اقترحنا في هذا الصدد مفهوم الجنسية كترجمة لكلمة **Sexuality**"²، وهذا ما تبنيناه نحن في اشتغالنا على الأنساق الجنسية.

يخلص **عبد الصمد الديالمي** إلى أن تعريف منظمة الصحة العالمية للجنسية هي نتيجة تداخل مختلف المجالات، ومن ثمة فهي بناء اجتماعي تاريخي، أي بتعبير الديالمي قراءة للمعطى في اتجاه معين، فهي بذلك " ظاهرة غنية ومعقدة فردية وجماعية، خاصة وعمومية، قطرية وعالمية، إنها ظاهرة تطرح بحدة أسئلة الفرد والمجتمع، أسئلة الحرية والتخطيط، وأسئلة الهوية والعولمة"³، ويضيف **عبد الصمد الديالمي** في حديثه عن الجنسية العربية أن الجنسية هي بمثابة عقدة في المجتمعات العربية، ودراستها تعد من الممنوعات والأمور المزعجة لأنها تميظ اللثام عن التصرفات المخالفة للفقهاء الإسلاميين، وتفضح الممارسات الجنسية غير الشرعية فيقول: "تظل دراسة الجنسية مزعجة إلى أقصى حد ذلك أن دراسة الجنسية العربية تؤدي لا محالة إلى تسجيل سلوكيات وممارسات جنسية غير شرعية من وجهة الفقهاء الإسلاميين"⁴، فهي بذلك " بناء تاريخي اجتماعي لعلاقات اجتماعية بين المرأة والرجل تقوم على السيطرة الذكورية كبعد مؤسس"⁵، ويعبر عنها بالأدوار والمهام والمسؤوليات الملقاة على عاتق كلا الجنسين تبعاً للعادات والمعتقدات، والقيم وأنماط السلوك المتبناة بالثقافة المميزة لكل مجتمع عن غيره من المجتمعات الأخرى، وهي تتشكل نتيجة تداخل المستويات البيولوجية والنفسية والسوسيو اقتصادية، والاجتماعية والثقافية والأخلاقية، والقانونية والدينية.

1_ أنتوني غيدنر، علم الاجتماع، ص 209.

2_ عبد الصمد الديالمي، سوسيولوجيا الجنسية العربية، ص 14.

3_ المرجع نفسه، ص 15.

4_ نفسه، ص 7.

5_ نفسه، ص 13.

كما فصل ميشال فوكو في السياق نفسه بين "الجنس **le sexe** والجنسانية **la sexualité**، فالأول بيولوجي أي حالة فردية يرتبط إشباعه كحاجة أولية بالاتصال بفرد آخر، وهو احتياج بيولوجي أولي عند كل البشر لا يتغير من زمان إلى زمان، أو من مكان لآخر، ويدرك كتنشيط طبيعي (طبيعي ولا غنى عنه)، لأن بواسطته يمكن للأحياء أن يتوالدوا، ويمكن للنوع في مجموعه أن يفلت من الموت"¹، إذن فالجنس آلية حيوية رتيبة وسمت نشاط الإنسان بوصفه كائناً حياً، وهي سلوك بيولوجي يضمن له البقاء والمتعة والتوالد، أما الجنسية فهي تفاعل للأبعاد الاجتماعية والبيولوجية والنفسية مرتبطة اشد الارتباط بطبيعة الخطاب الجنسي للمجتمع، هذا الخطاب الجنسي الذي يجسد أشكال الجنسية السائدة في المجتمعات، لكونه واحداً من عناصر الثالوث إلى جانب السلطة والمعرفة، أي ما يميز الذكر عن الأنثى داخل المجتمع، وما تقضي إليه هذه العلاقة من مفاهيم كالـدور الجندي والتحول الجنسي والهوية الاجتماعية وغيرها.

حسب رأي ميشال فوكو فإن الجنس أصبح موضوعاً حيويًا ينبغي على الجميع التكلم عنه بهدف فهمه ومعالجته بخطابات تحليلية، ليس هذا وحسب بل أصبح الجنس مجالاً رحباً لمشاركة الفئات والمؤسسات كلها، وأن يفلت من قبضة سلطة بعينها وأن يصبح مملوكاً للسلطة العامة². إنه لمّا يثير الغرابة حقاً، أن يتم تحويل الجنس من فعل مقدس إلى فعل مدنس مقترن بالخطيئة والعنف، إنه تحويل أيديولوجي، مع أنّ الفعل الجنسي الذي جمع آدم بحواء كان فعلاً مقدساً بدليل أن الملائكة أمرت آدم أن يأتي زوجته وعلمته كيف يفعل كما جاء في الميثولوجيا الإسلامية³، كما

* **الجنس: sex/sexuality/sexual discourses**: يحيل لفظ الجنس على العملية الحيوية المباشرة التي تؤلف جزءاً من رتبة الكائنات الحية العضوية، وهي عند الإنسان الممارسة الحيوية والسلوك البيولوجي اللذان يضمنان له تحقق رغباته في المتعة واللذة والتوالد، ويعتبر الجنس في الدراسات الإنسانية، ثالث ممنوعات هي الدين السياسة والجنس، غير أنه الأكثر منع، وغالباً ما يشير إلى الميزات الطبيعية والماهوية للفرد، ذكراً أو أنثى، المستمدة من خصائصه البيولوجية كالهormونات والأعضاء التناسلية، وعلى هذا النحو عادة ما يتعارض مفهوم الجنس مع الجندر كفكرة موجهة ثقافياً بشكل أكبر، توجي إلى المسلمات الثقافية التي تحكم ممارسات الرجال والنساء، وما يسمى بحوار الطبيعة التنشئة غالباً ما يدور حول المجال الذي يمكن من خلاله أن يعزى سلوك الرجل والمرأة إلى القوى البيولوجية الثقافية: كاريس كاربر، معجم الدراسات الثقافية، ص167.

¹ ميشال فوكو، تاريخ الجنسية: استعمال المتع، تر: محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص47.

² ينظر: ميشال فوكو، إرادة المعرفة، تر: مطاع الصفدي، مركز الانتماء القومي، بيروت، 1990، ص ص 50_51.

³ سمير الخليل، طانية خطاب، دراسات ثقافية، الجسد الأنثوي، الآخر، السرد الثقافي، ص28.

أفاد الخطاب الجنسي في زمن العولمة من تعدد الأعراق والاثنيات والانفتاح على العالم وعلى الثقافات والحضارات، إذ عملت هذه المكونات البشرية والثقافية على رقد الجنسية العربية بأشكال وأنماط جديدة لم تعهدها الثقافة العربية من قبل، كما أن الخطاب الجنسي العربي، اقترض كثيراً من مفاهيمه وأدواته من الثقافات الأخرى، إذ تفاعل مع منجزاتها الجنسية المنفتحة على كل حضارات العالم.

انطلاقاً من التداول العربي لمفهوم الجنس كترجمة لكلمة **sexe**، في هذا الإطار ميز الباحث **الديالمي** بين خمسة مستويات في الجنسية، هذه المستويات الخمسة* كان لها حضور في المدونة النسائية التي اشتغالنا عليها بطريقة أو بأخرى، وهي من مخلفات الفكر العولمي، لا نقول أنها لم تكن من قبل، ولكنها انتعشت في زمن العولمة، زمن اللاحدود، وهي: **المستوى السيكو-فيزيولوجي**: يشير هذا المستوى إلى تأثير الجوانب النفسية للإنسان في أداء وظائف الأعضاء التناسلية أثناء الممارسة الجنسية: الإثارة، الانتصاب، القذف، الذروة الجنسية، الحب، الكراهية¹، **المستوى المؤسسي**: ويشمل المؤسسات الاجتماعية المسؤولة عن تحويل الفرد من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي، وذلك من خلال تشكيل وعيه الاجتماعي، بمعنى مجموع الأطر الاجتماعية للفعل الجنسي مثل الأسرة، البغاء، المعاشرة الحرة، الزواج².

***المستوى الرمزي-الثقافي**: يشير المستوى الرمزي إلى الممارسات الاجتماعية والثقافية التي تتضمن عادات وطقوساً تتعلق بالأعضاء التناسلية للذكور والإناث، كالتختان الذي يعتبر عملية انتقال للذكر من عالم الأنوثة إلى عالم الرجولة، أو كعملية فض غشاء البكارة التي تعد انتقالاً من مرحلة العذرية (الفتاة) إلى مرحلة ما بعد العذرية (المرأة)، بمعنى الانتقال من وضع اجتماعي إلى وضع اجتماعي آخر، إن هذه الأفعال كما قال عنها الديالمي: "أفعال ثقافية توظف المعطى البيولوجي من أجل التنشئة الاجتماعية، بمعنى أنها تشكل طقوس مرور من وضع بيولوجي (الذكر) _ (الأنثى)، إلى وضع اجتماعي (الرجل_ المرأة)، ومن وضع اجتماعي إلى وضع اجتماعي آخر"، أما **المستوى النمطي**: فهو يشير إلى تقسيم العمل على أساس النوع في المؤسسات والتنظيمات، كما أنه يشير إلى نمط العلاقات الجنسية التي يقدم عليها الأفراد، غيرية كانت أم مثلية، كذلك يشير إلى مدى توافق أو تعارض وضعية الممارسة الجنسية، سواء كانت ممارسة كاملة أو جزئية، شاذة أو سوية، مع القيم الاجتماعية والأخلاقية الناعمة للعلاقات الجنسية. هذه المستويات تتقاطع مع نقاط في فصول قادمة مستقلة بذاتها، **المستوى الإيديولوجي**: والمقصود به أنظمة الرقابة والتدبير والتبرير الخاصة بكل مجتمع والتي تقوم على التمييز بين المقدس والمدنس، بين الشرعي واللاشرعي، بين السوي والشاذ، بين النافع والضار.

¹ عبد الصمد الديالمي، سوسيولوجيا الجنسية العربية، ص 14.

² ينظر، عبد الصمد الديالمي، سوسيولوجيا الجنسية العربية، ص 14.

فما يراه عبد الصمد الديالمي أن الجنسانية ظاهرة معقدة ومتعددة، نراه نحن خطاباً من خطابات العولمة أو انتقالاً من الخطاب العادي في الرواية النسائية المغربية إلى خطاب عولمي تحت مظلة المثاقفة والانفتاح على الآخر، ولأنه يستحيل معالجة كل تيمات الجنسانية، لا بد من اختيار بعض المواضيع التي تؤثر بشكل عام إلى الجنسانية العربية: بناء الجنسانية، التطور الجنساني، المشاكل الجنسانية، وهذا ما عكسته الروائية فاتحة مرشيد في روايتها **الملهمات**، من خلال سير أغوار الذات الإنسانية ومعالجة مواضيع شائكة ومعقدة، تكون فيها مقنعة وممتعة، متجنباً توجيه النصائح وإصدار الأحكام في معالجتها للعلاقة الجنسية خارج إطار مؤسسة الزواج، في تصوير لمستويات جنسانية موجودة في المجتمعات العربية.

2_ الجنسانية المأزومة والمتقف العولمي:

شغلت إشكالية الثقافة العقول واستقطبت أفلام المفكرين منذ أن كان الإنسان كائناً ثقافياً، وقد نشأت حول هذه الإشكالية عمارة معرفية دشنها منظرون وفلاسفة ومفكرون أبدعوا نظريات وأسسوا مدارس ووضعوها مناهج للنظر والتحليل، وقد حضر الجنس في الرواية العربية في البداية وقبل عصر العولمة باحتشام، هذا ما لم تشهده الرواية العولمية التي جعلت من خطاب الجنس مادة حكائية متعددة، وشرطاً من شروط الروايات المرغوبة، تلك الروايات التي تحوي زخماً جنسياً، ومتشعبة بالطرح الغربي للعلاقة الجنسية، وهامي الرواية النسائية تخرج من دائرة البوح والسير الذاتية، لتطرق باب المحظور الجنسي، فلا تكاد تسلم رواية من مشهد أو مشهدين يحوي ملامح جنسية أو يدعو لذلك أو يصور علاقة جنسية، وفي نفس السياق قدمت لنا الروائية **فاتحة مرشيد**، مستوى من المستويات الإشكالية للجنسانية، عند المتقف المغربي، في صورتها المأزومة، تجاوزت التصوير العادي للعلاقات الجنسية والحب وثنائية الرجل والمرأة، حيث تتصارع الفحولة والرقية، والرجولة والأنوثة، والمحافظة والتمرد، إلى تمثيل روائي يحفر في عمق الرغبة وسرديتها الخفية التي تحكم الإنسان في علاقته بالآخرين، وتملي عليه اختياراته ونزوعاته، سواء كان رجلاً أو امرأة، إنها الحقيقة الروائية التي حملتها لنا رواية **"الملهمات"**¹، تلك الحقيقة التي تكشف جحيم الرغبة في مجتمعات الإنسان الحديث .

¹ _ فاتحة مرشيد، **الملهمات**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2011.

يعتقد بعض الباحثين أن الإنسان العربي المثقف الموكول إليه تنوير الرأي العام وتربية النشء تربية جنسية سلمية، قد تفيد ثقافته في حياته الجنسية للتعامل جنسيا بشكل أرقى، لكن الرواية النسائية أثبتت إلا أن تؤكد أن الغريزة الجنسية لدى الرجال واحدة، ومن ثمة ارتأينا الوقوف عند رواية الملهمات، هذه الرواية التي تصور العلاقة بين الرجل والمرأة، لأنه اصطفى أبطاله من المثقفين الميسورين، الذين يفترض أن تكون العلاقة بينهم علاقة راقية، وأن تشفع لهم ثقافتهم لتشييد علاقة مبنية على الثقة، الحب والوضوح، إلا أن أزمة الجنس المتجذرة في واقعنا وعلاقتنا، جعلت الجنس المأزوم واحدا في سلوكياتها، عكس ما عرف عن المكانة المهمة التي عرفها الجنس في حياة المجتمعات والأفراد منذ أقدم العصور، وتتأني هذه المكانة من كون النشاط الجنسي هو نشاط ذو طابع اجتماعي يرتبط تحقيقه بالأخر وبالعلاقة معه، وبمدى تأثر وتأثير هذه العلاقة بالمنظومة الأخلاقية النازمة للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد بما فيها العلاقة الجنسية¹.

نحاول من خلال ثنائية الرواية والجنس أن نوضح العلاقة بين المثقف والجنس في زمن العولمة وعلاقته بالجنسانية، في مسار حكاية هذه الرواية التي تحكي تجربة شخصيتين من خلال قصتين متوازيتين تسيران في مسارين مختلفين يحكي كل واحد سارد مختلف عن سارد الحكاية الأخرى، وهذا ما يتماشى مع بناء الرواية الذي يكشف طبيعة الرغبة المتحكمة في العلاقة بين الشخصيات الرئيسية التي تتناوب على منظور السرد، والسرد المضمّن في شكل كتابة أو بوح، شخصيتي أمينة وإدريس: أمينة زوجة، وربة بيت، تخلّت عن طموحها المهني والعملي لتتفرغ للاعتناء بزوجها ووالديها، وفي المقابل الأستاذ إدريس الكاتب الناجح، الذي لا تستقيم له الكتابة والإبداع إلا بعد علاقة جنسية، لذا كثرت عشيقاته وتباينت أصولهن ومشاربهن، وما يجمع الأستاذ إدريس بأمينة أنه صديق زوجها الحميم.

شكل الجنس التيمة الأساس في رواية "الملهمات"، خاصة في حكاية إدريس التي أخذت القسط الأوفر من الرواية، إذ سعت المؤلفة إلى الربط بين الجنس والإبداع، فربطت بين

¹ ينظر: عيبر أحمد، الجنس والجنسانية والخطاب الجنسي في المجتمعات العربية، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (41) العدد (3)، 2019، ص 667.

الكتابة عند إدريس وممارسته الجنس، فيقول: "قصتي مع الكتابة ممزوجة بقصتي مع الحب/الجنس، حيث يصعب علي معرفة من منهما سبق الآخر.. أو أدى إليه... كل ما أذكره هو جلوسي إلى المكتب، بعد أول ممارسة للحب عن حب، لأمسك بالقلم، وأشرع في الكتابة دون سابق قرار أو تفكير... أكتب... وأكتب.. وما زالت النشوة تسري في عظامي... كانت متعة مضاعفة... كأن تفرغ قلم يستوجب حتما تفرغ آخر"¹، صورت لنا الروائية العلاقة بين الجنس والإبداع، في شكل استعراض للقطات الحميمية التي جمعت الكاتب الناجح بملهماته، على لسانه مبيناً كيف تفاعلت كل واحدة مع هذا الكاتب الناجح الذي هو " دائم الجوع للنساء... يجهن لدرجة السبادية"²، يعلق الناقد الكبير الدداسي في كتابه أزمة الجنس على شخصية إدريس فيقول: "وكاننا بالرواية تريد تكريس فكرة أن غريزة الجنس لا تخضع للعقل، ولا يتحكم فيها المستوى الثقافي، فرغم المركز الاعتباري للكاتب المثقف، حتمت عليه غريزته الجنسية التعامل مع شريكات من مستويات اجتماعية مختلفة"³، فهو صنيع كل النساء اللواتي ألهمنه ونحن هنا أمام تلك الفكرة التي روجت لها العولمة وهي الجنس العولمي، فعندما تشتغل غريزة الجنس لا يقف في طريقها شيء، تفتح كل أبواب الإباحية، فلا مؤسسات زوجية، ولا قيود شرعية، ولا حتى مستويات اجتماعية.

نلاحظ مما سبق أن السلوك الذكوري والأنثوي، سلوك النخبة المثقفة المتبادل، كما يظهر ويحضر ويمارس فعل الحياة البيئي والتواصل في أحداث الرواية، أظهر شخصيات هذه النخب ككائنات تدفعها الغرائز الجنسية لا غير تحت تبرير قصدية الإلهام، فصار الجنس وصارت الممارسات الجنسية، هي الغاية، وصار الإلهام مبررها القريب، وصارت الممارسات الجنسية هي المولد للحظة الإبداع الجمالي، ويتجلى ذلك أكثر في " شخصية إدريس التي انزاحت بمفهوم العلاقة بين الإلهام والجنس إلى أقصى الحدود المتطرفة، إدريس المثقف والأستاذ الجامعي وكاتب القصة القصيرة والرواية، قدّم مفهوم الإلهام عندما قدّم نفسه كما لو كان دون جوان عاشقاً للنساء أينما حل وارتحل، وعندما جعل من الذات الأنثوية أداة طبيعة سريعة الاستجابة لنزواته الجنسية،

¹ _ الرواية، ص 25.

² _ الرواية، ص 81.

³ _ الكبير الدداسي، أزمة الجنس في الرواية العربية، ص 115.

وجعل من الجسد الأنثوي مشروعاً لانتهاكات ذكوره المتكررة لحرمان ومقدسات هذا الجسد وتلك الذات ما يعدُّ أنموذجاً للذكورة الفاسدة¹.

وبضيف الناقد رسول محمد رسول أن من سخافات العولمة أن تجعل من كلمة مثقف حجاباً لكل الممارسات الجنسية المشبوهة فيقول: "إن الذكورة التي تختفي خلف شخصية المثقف تجعلها الروائية لها مبررات حيث تبث في شخصية إدريس اعتقادات تبرر السلوك اليومي لهذه الشخصية، فالسيد إدريس يرى أنه كمبدع" في حالة بحث مستمرة عن إحساس جديد، انفعال جديد، فكر جديد، فأنا حتماً في حالة بحث مستمر عن ملهمة جديدة"²، نلاحظ أن كل هذه الملهمات اللواتي بحث في حضرتهم هذا المثقف هن نساء الصدفة، نساء الجسد المباح، نساء الذوات الحائرة، حتى زوجته هناء، تعرف إليها بداية ودخل معها في علاقة جنسية، وانتهاك جسدها، ومن ثم تزوجها، فيقول عن هناء: "...مسكينة هناء، لم تفهم كيف يمكنني الكتابة في لحظة تاريخية كهاته...كتابة لا علاقة لها بها...ليتها كانت رسالة عشق وامتنان لامرأة منحتني نفسها عن حب، كانت تنتظر أن أسألها عن إحساسها في المرة الأولى _ إذ كانت المرة الأولى بالنسبة إليها _ أما بالنسبة إلي، فقد كانت المرة الأولى التي أمارس فيها الحب مع فتاة أحبها...فكل المرات السابقة كانت مع مومسات أو عابرات لعواظي"³، فكل تلك المبدعات جمعت بينهن وبين هذا المثقف مصلحته وحبه الوصولي لا حبه الحقيقي، فهن مجرد ملهمات، استعملهن فقط من أجل لحظة إلهام يدعيها، ويحاول إقناع ملهاته بذلك، فيقول عن هناء: "سرعان ما اعتادت هناء على طقس الكتابة الذي يكمل طقس المعاشرة الجنسية، استطعت بلباقة أن أجعلها تحس بالفخر كطرف فعال في عملية الإبداع، طرفاً أساسياً وضرورياً، مما جعلها تجتهد في إنجاح العملية الجنسية حتى أستمتع أكثر وأكتب أغزر"⁴، كانت هناء أول من فتح له باب الإبداع، سبب تزوجها خوفاً من أن يفقد الحب الذي يحفره على الاقتراف الباذخ لفعل

¹ رسول محمد رسول، اللمس والنظر، مقاربات في سرديات المحسوس المتخيلة، دائرة الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2013، ص136.

² _ الرواية، ص55.

³ _ الرواية، ص25.

⁴ _ الرواية، ص25.

الكتابة"... حاجتي المتزايدة لهناء ولدت لدي الخوف من فقدانها، مما جعلني أقدم على الزواج منها"¹، هنا تدنيس حقيقي لمفهوم الزواج من طرف هذا المثقف الكاتب الناجح، قدمنا من خلال المقاطع السابقة تعريفاً لطقوس الكتابة عند إدريس مع زوجته، فيصرح: " خلال السنوات الثلاث الأولى من زواجنا، كانت هناء مثالا للملهمة، تجتهد باستمرار في خلق الدهشة وابتكار شخصيات جديدة، إلا أن هذا يتطلب مجهودا كبيرا، وقد بدأت تتعب بعد أن استنفذت كل الشخصيات"²، فاجتهدت هناء بكل الطرق لتكون الملهمة المبدعة والزوجة الوفية في نفس الوقت.

يبدو من الناحية الأخلاقية أن الأستاذ إدريس يعمل بالمتاح والممكن والمباح بغض النظر عن أية مرجعية أخلاقية؛ فكيف لإنسان يدعي أنه مثقف يسيل لعاب غريزته الهائجة حتى على فتاة تعمل خادمة في مكتب صديقه عمر³، زينة التي ظل يتابعها كالطريدة حتى امتطأها" ثم امتطيتها... امتطيتها كما حلمت... من الخلف... وهي في وضعية مسح البلاط"⁴، إنها الحالة المرضية التي شخصتها صباح بقولها لأمينة: " هو لا يحب المرأة، ولا يحب الحب، ولا يحب الجنس حتى، هو يحب الكاتب فيه، فقط لا غير، أما الإنسان فقد توارى إلى غير رجعة وراء أوراقه وأقلامه"⁵، تمادى الأستاذ الجامعي والقاص والكاتب الروائي في مضارب العهر الرخيص وجسد بحق صورة المثقف المزيف، الذي أخذ من الثقافة والانفتاح على الآخر سوى قشور الشهوة والهوس الجنسي، كرست الروائية صورة سلبية للعاملين في الحقل الثقافي، صورة سلبية تحكمها مرة أمراض الطفولة واحتقانات التربية، وتدفعها مرات جملة من القناعات الفاسدة التي يتوارى فيها الإنسان كقيمة رفيعة القيم خلف نزواته التي يبني عالمه الزائف لكي يجسدها على أنها ضرورة⁶، ومن بين تلك الصور السلبية قصة إدريس المثقف الذي برر كل انحرافات بصدمة التي تعرض لها في طفولته، والتي تمثلت بمشاهدته المثلية السحاقية التي شاهدها في منزله، وهو طفل لم يتجاوز الست سنوات.

¹ _ الرواية، ص 28.

² _ الرواية، ص 29.

³ _ ينظر: رسول محمد رسول، اللمس والنظر، مقاربات في سرديات المحسوس المتخيلة، ص 127.

⁴ _ الرواية، ص 87.

⁵ _ الرواية، ص 79.

⁶ _ ينظر: رسول محمد رسول، اللمس والنظر، مقاربات في سرديات المحسوس المتخيلة، ص 141.

تدرج رواية **الملهمات** ضمن الروايات التي تعنى بالجانب السيكلوجي للشخصية، خاصة مع شخصية أمينة زوجة عمر صاحب دار النشر مرايا الذي قضى في حادث سير مميت وصديقه الأستاذ إدريس الملقب بالأستاذ الناجح، وهما الشخصيتان اللتان جعلهما السارد الرئيس مركز الحكيم عبر اعترافاتها التي تقدم سفرًا في أحداث متنوعة بما فيها النفس ومستتبعات رؤيتها للوجود، العالم، والكتابة، نعم الكتابة التي هي موضوع الرواية الرئيس، في علاقاتها المبهمة والإشكالية مع حالات النفس والقلم¹، يقول الأستاذ إدريس الكاتب الناجح " لمزيد من البوح أقول دائماً أنني أكتب بقلمين، ولا تستقيم الكتابة لي إلا إذا استقام القلمان، فالعلاقة بين القلمين وطيدة جداً، بحيث يعجز النسغ الأسود عن إخصاب الورقة إذا عجز النسغ الأبيض"²، لقد ورد هذا الاعتراف أو البوح في مقدمة كتاب نهائي أرسله الأستاذ إدريس إلى أمينة البديع زوجة صديقه عمر وقد تسلمت رئاسة منشورات مرايا، وفي لحظة أعيانها البحث عنه بعد وفاة عمر³، فيقول: " قررت الآن، بعد المشهد الأخير، أن أرفع الستارة الخلفية وأهديكم العرض الحقيقي... عرض الكواليس المفعم بقلق الممثلين وتقلباتهم المزاجية... بعلاقاتهم السرية وانفعالاتهم الحقيقية التي يوارونها خلف المكياج والأقنعة قبل أن يرسموا ابتسامة تستحق منكم التصفيق"⁴، ليعترف في كتابه هذا بكل تلك الممارسات التي كان يشخصها كطقوس كتابة وإبداع.

كان كتابه هذا ناجماً عن فقدانه نسغ الكتابة الأبيض، الذي يحفز القلم الأسود في كيميائه سحرية أنتجت غالبية أعماله السردية الناجحة بالرغم من أن الأستاذ إدريس نفسه كان عاجزاً عن تفسير هذه العلاقة القاهرة يقول: " لم أفهم ساعتها سر هذه العلاقة الملتبسة بين فعل الحب وفعل الكتابة، ولا كان سبق لي أن قرأت شيئاً شبيهاً لكن الواقع ملموس..... وقصصي التي كنتم تنتظرونها شاهدة على ذلك..."⁵، قد يكون من الغريب أن نسلم بأن شيئاً واقعياً مثل هذا، يمكن أن يقع، مع العلم أن العلاقة بين الإبداع والايروس قديمة، "سر هذه العلاقة الملتبسة بين

¹ عبد الرزاق المصباحي، الأنساق المختالة، شعرية السرد، تدويت الكتابة، مركزية الهامش، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2017، ص 111.

² الرواية، ص 203.

³ عبد الرزاق المصباحي، الأنساق المختالة، ص 111.

⁴ الرواية، ص 122.

⁵ الرواية، ص 27.

فعل الحب وفعل الكتابة، ولا كان قد سبق لي أن قرأت شيئاً شبيهاً، لكن الواقع ملموس... وقصصي التي كنتم تنتظرونها بشغف شاهدة على ذلك... عملية الإبداع تبدأ بالإحساس، بالشعور، ربما لهذا السبب لم أكتب شيئاً يذكر قبل حبي لهناء... كنت أعتقد قبلاً أن موهبة الكتابة تغني عن موهبة الحياة... وقد كنت على خطأ، إذ إن ممارسة الحياة، بكل تعابيرها القصوى، هي التي صقلت موهبتي الأدبية¹، إلا أن الربط الجبري بين فعل الحب وفعل الكتابة، لا نتصوره إلا في الحالات القائمة على الهوس الجنسي، فقدم طقوساً غريبة للكتابة بقوله: "يشعر أنه مبتدئ أمام كل كتاب جديد كما لو كان يكتب لأول مرة... لكنه كان يستعين كغيره من الكتاب، بطقوس خاصة تهون من حدة هذا الإحساس... طقوس أصبح مرغماً على الاستغناء عنها"².

كانت حياة الأستاذ إدريس مليئة بالمهمات الكثيرات، لأنه يمارس ضمناً الحياة من خلال علاقته بهن، معتقداً بأن موهبة الكتابة لا تنفصل عن موهبة الحياة، لذا يعترف "أنا صنيع كل النساء اللواتي عبرن حياتي... بدءاً من التي منحنتي الحياة... إلى التي أيقظت الرجل بداخلي... والتي فتحت لي باب الإبداع على مصراعيه... والتي جعلت قلبي يتألق... والتي كانت ورقة مبسوطة تحت يدي... فكل كتاب عندي مقرون بامرأة... وكل فرحة مقرونة بامرأة... وكل انكسار كذلك"³، استطاعت فاتحة مرشيد أن تربط بين الجنس والإبداع في إشارة من الرواية إلى أن الوسط الثقافي لا يخلو من استغلال المثقف لمكانته لإغواء النساء، أو استغلال طرفهن من أجل إشباع رغبته الجنسية، فالمثقف والكاتب الذي يفترض فيه نشر قيم الالتزام، ألفيناه في نظر الروائية ضعيفاً أمام غريزته الجنسية، لا يحترم محصنة، ولا يراعي من أجل إشباع غريزته علاقة الزمالة بممارسته الجنس مع زوجة صديقه الشاعر (ثريا)، وصديقة زوجته (صباح)، ولا علاقة الأستاذية بدخوله في علاقة جنسية مع الطالبة (ياسمين) التي كانت ترى فيه أستاذاً ومثلها الأعلى، وكما استغل حب ياسمين للأدب فيصرح: "علاقتي بها كانت من العلاقات القمعية التي لم تولد شيئاً على الإطلاق، خاصة وأنها كانت تبحث عن كاتب للزواج، وكنت أبحث عن قصص

¹ _ الرواية، ص 27.

² _ الرواية، ص 24.

³ _ الرواية، ص 14.

بدون زواج، من قال إن الزواج قسمة ونصيب؟ بل إنه الإرادة أولاً¹، كما استغل حب شروق للغناء والتمثيل، فاحتال عليها بعد أن أوهمها بكتابة كلمات لأغانيها وسيناريو تكون هي بطلته ليقعها في حباله، حبال لم تسلم منها حتى (زينة) الخادمة، وفي ذلك تأكيد لما تحكيه معظم الروايات النسائية عن هوس الرجل بالجنس، وضربه لكل القيم من أجل إشباع غريزته²، ليصرح بعد كل تلك الملهمات: "من الرائج أن لكل مبدع ملهمة تفتح له خزائن السحر... قد تكون امرأة يعشقها، وقد تكون فكرة تترك بصمات على صفحات أعماله، وبالتالي هي تستحق منه ومنا قدرا من الاعتبار، من المبدعين من اقتصر على ملهمة واحدة طوال حياته، كقيس مجنون ليلي وأراغون مجنون إيسا... هؤلاء من يؤمنون بالحب الوحيد... ومنهم من احتاج لملهمات عديدات... وأنا مثال حي على ذلك"³.

هنا وضحت الرؤية؛ وجدنا تقليداً أعمى للغرب، فالمثقف العربي ما هو إلا تابع للمثقف العولمي، متجرداً من قيمه ومبادئه العربية والمغربية، ويظهر جلياً في حديثه عن ملهفات الكتاب والفنانين في الغرب حيث يقول: " كما أن هناك من النساء من ألهمت مبدعين متعددين من ميادين مختلفة، أذكر منهن: غلا الروسية التي أطلق عليها أندري بروتون اسم " المرأة الخالدة"، فقد ألهمت الشاعر الفرنسي بول أيلوار الذي تزوجته قبل أن تتخلى عنه لتتزوج من سلفادور دالي، ويذكر أنها ألهمت فنانين وكتاباً في الحركة السريالية من أمثال ماكس إرنست وكريفيل والشاعر روني شار الذي كتب فيها قصائد رائعة"⁴، هذه كانت حجته، فهو ليس الأول ولن يكون المثقف الأخير الذي له ملهفات كما قال، ولكن هو لم يستقر ولم يقتنع بملهمة واحدة فيقول: " وبما أنني كمبدع، في حالة بحث مستمر عن إحساس جديد، انفعال جديد وفكرة جديدة، فأنا حتماً في حالة بحث مستمر عن ملهمة جديدة"⁵، "إلا أن علاقتي بملهفاتي كانت تتخذ الحب أرضية لها... ومن هنا كانت ملهفاتي حبيباتي وحبيباتي ملهفاتي"⁶، فحتى الفنانة

¹ _ الرواية، ص 115.

² _ الكبير الدداسي، أزمة الجنس في الرواية العربية بنون النسوة، ص 119.

³ _ الرواية، ص 53.

⁴ _ الرواية، ص 53.

⁵ _ الرواية، ص 54.

⁶ _ الرواية، ص 55.

التشكيلية فرجينيا لم تسلم هي الأخرى من هوسه الجنسي وطقوسه الغريبة "هاهي" ذي فنانة تشكيلية من بلد آخر، وثقافة أخرى، تمارس طقوسي... تجعل من ممارسة فنها امتداداً لممارسة الجنس¹، لقد مارس فعل الإلهام كما يقول مع نساء من داخل وخارج الوطن العربي، وكأنه سفير الجنس عند المثقفين العرب في زمن الانفتاح العولمي.

عظفا على ما سبق نلاحظ من خلال علاقة البطل بعدد من النساء منهن (هنا، ياسمين، صباح، زينة، شروق، ثريا، ريجينا، جون، رجاء...)، تأكيد المؤلفة على أن الجنسية عند المثقف العربي في أزمة حقيقية، وكأن صفة المثقف منحتة الضوء الأخضر لإطلاق العنان لشهوته الجنسية الحيوانية، إنها ترى أن المثقف العربي قد أخذ من العولمة الإباحية وانفتح على الجنس العولمي وليس على الثقافة العالمية، إلا أن إدريس يسعى في السر إلى تنويع علاقاته الجنسية مع نساء لا يبادلن نفس الشعور ولا يربطن به إلا المتعة الآنية لتشكل تلك العلاقات العالم الروائي، فيقول: " سأكون ظالماً لكل هؤلاء النساء اللواتي كنّ العامل المحفز أو الكاتليزور التي تسهل التفاعل الكيميائي، الذي يولد الكتابة لدي، فهن طرف في الإبداع، ولقد أحببتهم جميعاً بطريقة أو بأخرى... ولا بأس لو أصبحت عاطفياً في نهاية حياتي، لقد قضيت العمر وأنا عملي..."²، تريد الروائية فاتحة مرشيد تعرية وفضح مجتمع المثقفين في كل مكان، لأن إدريس المغربي، وعمر المغربي، وصبري الفلسطيني، ورجينا الألمانية، ورجاء السعودية، وصباح المغربية، وياسمين المغربية، كل هؤلاء نخبة تعمل في الإنتاج الثقافي والإبداعي، جميعهم يفهم الحياة على أنها غابة يشاع فيها كل فعل محرّم، وأن نخبة المثقفين هذه لا تعرف للقيم حدوداً ولا أخلاقاً، فإدريس ضاجع ثريا طليقة صديقه الشاعر، بل أراد التحرش بأمينة، لكنه لم يلق مراده، وهذا مجرد موقف صارخ.

إن الدارس للحضارة الإنسانية يلاحظ أن هذه الصور والمفاهيم التي جعلت من الجنس طابوهاً ومحرماتاً لم تكن هكذا من قبل، لم تكن علاقة حيوانية غريزية في أي مكان وأي زمان، بل كانت " العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة مقدسة، ولذة الجماع لذة مشروعة وإنسانية ومقدسة

¹ _ الرواية، ص 136.

² _ الرواية، ص 57.

بدورها، ومن ثم فإن قداسة العلاقة الجنسية تأتي من كونها تعبيراً عن دورة الحياة والاستمرار الوجودي والتوازن الاجتماعي، إنها بشكل ما درء للشهوات وللزنا وتعبير أسمى عن العلاقة الذاتية بين الرجل والمرأة...¹، بعكس ما وجدناه في رواية **الملهمات** التي جعلت من الممارسة الجنسية هوساً ضرب بمؤسسة الزواج عرض الحائط و أخرجتها من إطارها المشروع، ومن غايتها السامية وهي الحفاظ على النوع البشري، لنوع من الإلهام الغريزي، يجعل من المرأة موقد لرغبات كاتب، مريض ومهووس بالجنس.

خلخت رواية **الملهمات** صورة المثقف العربي، الإنسان المتعلم، وهذا ما يؤكد أن الثقافة العربية تعيش ارتباكاً وتخبطاً كبيرين فيما يتعلق بمفاهيم الجنس والجنسانية، وهذا نتيجة الانفتاح على مجتمعات أخرى، يخالف عرفها حول الجنس أعرف المجتمعات المغربية، ولهذا كانت الظاهرة موضوع الحكاية، وقد حاولت الكاتبة أن تقدم كل أوجه التعامل مع الجنس، وحين ربطت بين لذة الجنس ولذة الإبداع قصدت التعبير عن هذا العدول العولمي الذي صارت عليه أحوال المجتمعات العربية.

ثانياً: الانفتاح العولمي وانزياح الأدوار الجندرية في الرواية النسائية:

سعت العولمة لإخراج العلاقات الجنسية من الإطار الشرعي لها، ونشر الوعي الجنسي إلى أبعد الحدود، وصورت كما رأينا في العنصر السابق انزياح مفهوم الجنس إلى الجنسانية، التي جعلت من هذا الأخير مجرد مستوى من مستوياتها التي تتماشى والطرح العولمي، ورأينا كيف حضر الجنس في الرواية النسائية، ومنه سنبحث في عنصر آخر أو مستوى آخر من مستويات الجنسانية، وصعود الجنوسة ووعي المرأة الكاتبة بفضل الفكر العولمي بما يعرف بالجنندر .

¹ _ فريد الزاهي، الصورة والأخر، رهنات الجسد واللغة والاختلاف، سلسلة بحوث ودراسات، رقم 70، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2014، ص19.

1_ الجندر والانفتاح العولمي:

لم يطرح أي مفهوم من المفاهيم الحديثة على المستويين الدلالي والإجرائي من الإشكالات كما طرحه الجندر* (الجنوسة)، بسبب تغير استعمالاته واختلاف تلك الاستعمالات تاريخياً ما جعله موضع اختلاف كبير بين الدارسين والنقاد، إذ استعمل هذا المصطلح لتحديد الاختلافات بين الرجال والنساء على مستوى الوظيفة الاجتماعية.¹، فالجندر أو الجنوسة هو أحد المصطلحات الأكثر تعقيداً والأكثر تقلباً في اللغة الانجليزية، كلمة تبرز على نحو غير متوقع في كل مكان واستعمالاتها تبدو متغيرة دوماً وهي دائماً في حالة تقدم تنتج ظلال معان جديدة ومدهشة غالباً²، يعد الجندر: **Gender** لفظة أمريكية تتحدر من أصل لا تيني **Genus**، وتشتق من لفظة **Gender** الفرنسية القديمة، ومن ثم، فهي تحيل على النمط والمقولة والصنف والجنس والنوع، والفصل بين الذكورة والأنوثة، بيد أن المرادف الحقيقي لكلمة **Gender** هو النوع الاجتماعي، أو الدور الاجتماعي، وهذا يعني أن الجندر قد يحيل، في مختلف اشتقاقاته اللغوية على المدلول اللساني النحوي في أثناء التصريف (المذكر والمؤنث **Femininity and Masculinity**)، أو يشير إلى الضمائر الثلاثة (هو/هي/

*الجندر: تترجم إلى النوع الاجتماعي، وهي أساساً مقولة ثقافية وسياسية تختلف عن الجنس sex بكونه معطى بيولوجياً، وتعني الأدوار والاختلافات التي تقررهما وتبنيها المجتمعات لكل من الرجل والمرأة والبحث في الجندر يمكننا من تعويض الماهوية البيولوجية بالبنائية الثقافية بحيث يتبين أن الاختلاف بين الرجل والمرأة مبنى ثقافي وإيديولوجي وليس نتيجة حتمية بيولوجية، ثم إن هذا المفهوم أداة فعل في الواقع وبحث في مجالات التنمية، إلا أننا يجب أن ننتبه إلى النقائص الكثيرة في هذا البحث؛ فهو يؤول إلى جوهره الفوارق من جديد بين الرجل والمرأة، فيلغي واقع اضطرابات الجندر، ويقضي إلى جعل الجسد وعاء سلبياً متقبلاً للإيديولوجيا الجندرية المهيمنة، والحال أن الجسد بيني أنوثته أو ذكورته أو غير ذلك في أشكال ابداعية تتحدى البناء الاجتماعي للهويات، ويمكن أن تقع خارج البناء الثنائي: رجل/امرأة، ثم إن الجندر ليس المحدد الوحيد للانتماء الاجتماعي، ولنشر إلى مفهوم التقاطع **intersectionality** في الدراسات الأمريكية المعاصرة، أي تقاطع أشكال الجندر المختلفة لدى الأصناف الاجتماعية المهمشة، بحيث يجتمع مفهوم العنصر والطبقة والجندر في كيفية عيش النساء السود مثلاً لسودهن وأنوثتهن وطبقتهن في الوقت نفسه، بدأ مفهوم الجندر ينضح في التسعينات أكثر فأكثر، ثم تبلور في الثمانينات من القرن الماضي، بعد أن درس من قبل العلوم الاجتماعية، لتحليل الأدوار والمؤسسات والمعوقات لأدوار الرجل والمرأة داخل المجتمع، وقد دخل مفهوم الجندر إلى المؤتمرات والوثائق الدولية بوثيقة مؤتمر القاهرة للسكان 1994، ثم ظهر المفهوم مرة أخرى ولكن بشكل أوضح في وثيقة بكين 1995: رجاء بن سلامة: **بنيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث**، دار المعرفة للنشر، تونس، ط1، 2005، ص25.

¹ _ سمير خليل، **فضاءات في النقد الثقافي**، دار ضفاف للطباعة والنشر والتوزيع، الدوحة، ط1، 2018، ص173.

² _ المرجع نفسه، ص 174.

المحايد)، أو مجموعة من الضمائر التي تتجاوز الثلاثة إلى العشرين نوعاً في لغات أخرى¹، فهو مفهوم تمحورت حوله الدراسات النسائية في كافة المجالات سياسية، اجتماعية، اقتصادية، بيولوجية، طبية، نفسية... وموجه هذه الدراسات هو الدعوة إلى التحرر من بعض الحركات النسائية عن طريق تركيزها على المصطلح كعامل يكشف عن المهيمنات الثقافية عموماً والغربية خصوصاً².

الجنـدر هو أولاً مصطلح، ثم مقارنة تهتم بدراسة النوع البشري في انقساماته الجنسية إلى الذكورة والأنوثة وإلى واقع العلاقة بينهما، حيث اقترن تزايد هذا النوع من المقاربات منذ نهاية الستينات، بتصاعد الحركات المناهضة بحقوق المرأة ومساواتها بالرجل في جميع الميادين: وتعرف منظمة الصحة العالمية الجنـدر بأنه المصطلح الذي يفيد استعماله وصف الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصفات مركبة اجتماعية، لا علاقة لها بالاختلافات العضوية، بمعنى أن كونك ذكراً أو أنثى عضوياً، ليس له علاقة باختيارك لأي نشاط جنسي قد تمارسه، فالمرأة ليست امرأة إلا لأن المجتمع أعطاهما ذلك الدور، ويمكن حسب هذا التعريف أن يكون الرجل امرأة، وأن تكون المرأة زوجاً تتزوج امرأة من نفس جنسها وبهذا تكون قد غيرت صفاتها الاجتماعية وهو نفس الشيء الذي ينطبق على الرجل³.

إن الدراسات الجندرية أو الجنوسية، كما يسميها البعض، ظهرت لتحليل نوعية العلاقة بين الجنسين، والسعي لتكريس مبادئ المساواة بينهما، " ويقصد بها صفتا الذكورة أو الأنوثة المجازيتان، وهي صلة لغوية قواعدية تستخدم في اللغات الأجنبية كما في اللغة العربية، بإضفاء صفتي الذكورة أو الأنوثة على كل الأشياء الحية أو الكائنات الحية، التي ليس لها صفات جنسية... ومنها اشتق الفعل جنوس **genderize** واسم المصدر جنوسة **genderization** /**gendering** واسم المفعول مجنوس **genderized/gendered** " ⁴، وهكذا بدأت الدراسات

¹ _ جميل حمداوي، سوسيولوجيا الجنـدر عند فاطمة المرنيسي، دار الريف للطبع والنشر والتوزيع والنشر الإلكتروني، الناظور، ط1، 2019، صص 9_10.

² _ سمير خليل، فضاءات في النقد الثقافي، ص174.

³ _ عبد النور إدريس، النقد الجنـدري، تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسائية، ص81.

⁴ _ ارفن جميل شاك، الاستشراق الجنسي، تر: عدنان حسين، قدمس للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2003، ص15.

النسائية بدحض مصداقية الجبرية البيولوجية، وأثبتت أن التكوين الجنسي ليس معياراً للقيم الثقافية، بل إن القيم الهرمية إسقاطات لا يبرر تعسفها سوى التذرع بالتكوين الجنسي الذي لا يصمد أمام الدراسات المخبرية التجريبية، كما انبرت دراسات نسائية أخرى لتتقصى علاقات البنى الاجتماعية في تفريقها بين الرجل والمرأة اعتماداً على الجنوسية التي لا تبرر طبقية العلاقة، ولا توزيع الفائدة والأعباء في المجتمع، وقد كشفت عن علاقة الفصل بالهيمنة والسلطة والتسلط وتكوين الهوية ومفهوم الذات، إذ إن الفصل الحاد بين المذكر والمؤنث أرسى منظومة مفاهيمية عازلة تجعل الأنثى تفكر بطريقة تختلف عن طريقة تفكير الرجل في كافة المستويات، ولعل أسوأها أن الأنثى تلعب الدور الذي اصطنعه لها الرجل لا تحيد عنه، وتقدم له من التبرير ما وضعه الرجل نفسه¹.

يرى **مصطفى راجعي** أن الجندر **gender** مصطلح انجليزي تقابله كلمة **genre** باللغة الفرنسية، فعوض كلمة جنس التي لها دلالة بيولوجية ومشاركة مع الحيوانات يقول: "نخص البشر بعبارة "الجندر" التي لها دلالة اجتماعية حيث إنها مقولة اجتماعية مثلها مثل: السن والتعليم والطبقة الاجتماعية وليس مجرد صفة بيولوجية، فعوض أن نتحدث عن وجود جنسين الذكر والأنثى، نتحدث عن وجود جندين"²، فالجندر كلمة لاتينية في الأصل تشير إلى الجنس أي اختلاف الجنس بين الذكر والأنثى، لكنه أخذ _ كمصطلح في علم الاجتماع _ مفهوماً مجدداً يشير إلى الأدوار الاجتماعية لكل من الذكر والأنثى، إذ لا يخفى على أحد أن هنالك اختلافاً بيولوجياً بين الذكر والأنثى ويتجلى هذا الاختلاف في الأعضاء والوظيفة الجنسية، ففي حين يشترك جسد المرأة والرجل في بنية جميع الأجهزة (أجهزة الدوران والتنفس والهضم والإطراح والجهاز العصبي)، يختلفان عن بعضهما في بنية جهاز التكاثر والأعضاء الجنسية ما يخص المرأة بالوظيفة الإنجابية التي اختلف تقييمها باختلاف الأزمنة والمجتمعات، ففي حين كانت هذه

¹ _ سعد البازغي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2000، ص 151.
² _ ينظر: مصطفى راجعي، التدين وعلاقته بدعم المساواة الجندرية لدى فئة الاعمار 18_30 سنة ببلدية وهران، مجلة إنسانيات عدد مزدوج 55_56، مركز البحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، جانفي _ جوان 2012، وهران، الجزائر، ص52.

الوظيفة مدعاة لتقديس المرأة عند بعض الشعوب في التاريخ القديم، كانت مصدراً لتحقير المرأة وتمهيش دورها لدى شعوب أخرى، في أزمنة أخرى¹.

لقد أثبت العلم أن الاختلاف الطبيعي بين الذكر والأنثى هو تلك الوظيفة، أما الاختلافات الأخرى من حيث الطباع أو الأدوار الاجتماعية التي يقوم بها كل من الذكر والأنثى، فهي ليست مرتبطة بالاختلافات البيولوجية أو الفيزيولوجية الموجودة في جسد كل منهما، بل بسبب عوامل اجتماعية صنعها البشر أنفسهم...²، فالمشكلة هنا في اعتبار قدرات المرأة من الناحية الاجتماعية والسياسية والثقافية والذهنية أقل من قدرات الرجل بسبب الاختلاف البيولوجي بينهما، وبالتالي إعطاء الرجل مكانة أفضل من المرأة وإعطاؤه الحق في السيطرة عليها وتقرير مصيرها، وهذا هو ما يطلق عليه التمييز على أساس الجندر أو النوع الاجتماعي، فالجندر أو النوع الاجتماعي إذاً هو وصف لخصائص الرجال والنساء المحددة اجتماعياً، في مقابل تلك المحددة بيولوجياً، والتي تعبر عنها بلفظ الجنس³، "... فالجندر إذاً هو أداة تحليلية تفسر العلاقات بين النساء والرجال وتداعيات هذه العلاقات وتأثيرها على دور ومكانة المرأة في المجتمع، وعملية دراسة العلاقة المتداخلة بين المرأة والرجل في المجتمع، والتي تحكمها عوامل مختلفة اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية ودينية، تؤثر على طبعة ومردود وتقييم العمل الذي يقوم به كل من المرأة والرجل في المجتمع⁴، لا تهدف المساواة القائمة على " أساس الجندر اليوم في الدراسات الإنسانية والحديثة إلى تدريب المرأة على القسوة والخشونة والقوة الجسدية كي تصبح مساوية للرجل، بل تهدف إلى خلق حضارة إنسانية راقية تعتمد مبادئ التعاطف الإنساني والعدالة واللاعنف، وينبع مفهوم قوة الفرد فيها من قدراته الذاتية التي توظفها خدمة للمجتمع الذي يعيش فيه، في سبيل رقاؤه ونمائه..."⁵.

1 _ مية الرجبى، النسوية بمفاهيم وقضايا، ص 79.

2 _ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 _ نفسه، ص 80.

4 _ ينظر: نفسه، ص 82.

5 _ نفسه، ص 84.

2_ الرواية النسائية وانزياح الأدوار الجندرية:

حاولت الروائية العربية، عبر مراحل تاريخية مختلفة أن تخلق نصاً روائياً مستقلاً في بنيتها ومضمونه يحقق ذاتها ويدعم كينونتها واستطاعت في نصوصها أن تنزع الرجل المبدع في تركة اللغة وأبوته للنص الروائي، وتجاوزت ذلك محاولة استنطاق اللغة وتأنيتها من منظورها، وطبع السرد بهويتها الأنثوية في حياكة الخطاب الروائي، ومن بين المشاهد الروائية التي وجدناها في مدونتنا تلك الدعوات الصريحة لتبني مفهوم الجندر وتغيير الدور الاجتماعي للمرأة وهو ما صورته بعض الشخصيات في الرواية، فقدمت الروائية فاتحة مرشيد في رواية الملهمات صورة صادمة للمرأة المثقفة التي تتغنى بالأفكار والمبادئ العولمية، من خلال شخصية صديقة أمينة التي فضلت الاستقلالية وعدم الارتباط لتعيش بكل حرية، فهي حسب الساردة: "امرأة ذكية، ذات شخصية قوية، درست الأخراج بفرنسا وتشبعت بالثقافة الغربية، اختارت عن قناعة ألا ترتبط بعقد زواج، وأن تعيش حياتها العاطفية والجنسية بكل حرية"¹، تقول " أنجزت فيلماً وثائقياً حول احتفال الصحراويات بطلاقهن من أزواجهن، تصوري أن المرأة الصحراوية تحتفل بطلاقها كما تحتفل بزواجها، وكلما ارتفع عدد المرات التي طلقت فيها كلما زادت قيمتها في سوق الزواج"². وتضيف معلقة: "عظيم تحررهن من فكرة قدسية العلاقة الزوجية"³.

دنست صباح فكرة الزواج، وهي ترفض الارتباط بصديقها سيباستيان عندما سألتها أمينة عنه: " إنه إنسان رائع، لماذا لا ترتبطين به يا صباح؟ لا، هكذا أفضل هو يحتفظ ببيته وأنا ببيتي ونتقاسم اللحظات الرائعة فقط، لا أريد أن أقاسم أحدا اليومي، ولا أحب الحديث عن فواتير الماء والكهرباء وثمان البصل"⁴، صممت قليلا، ثم أردفت كما لتعزز وجهة نظرها: " تعلمين أن أصل كلمة ارتباط هي ربط، وهناك مثل صوفي يقول: " اربط عصفورين مع بعض، يعجزان عن الطيران، مع أن عدد الأجنحة قد أصبح مضاعفا"⁵، تقدم فاتحة مرشيد من خلال المقارنة بين

¹ _ الرواية، ص 31.

² _ الرواية، ص 33.

³ _ الرواية، الصفحة نفسها.

⁴ _ الرواية، ص 36.

⁵ _ الرواية، الصفحة نفسها.

حياة صباح التي لا تتقبل فكرة الارتباط من أجل العمل وتحقيق الذات، فهي الصحافية المتحررة التي تجوب العالم وتصور الحرية النسوية، وفي المقابل تقدم لنا الروائية شخصية أمينة تلك الشخصية الانهزامية، مثال صارخ للمرأة النموذج المكرس للبيت وللعائلة.

تعيش الزوجة أمينة في ظل زوجها عمر، أحبته ووقفت إلى جانبه ليبنى مشروع دار النشر الذي كان يحلم بتحقيقه، ثم رضيت أن تلتزم بيبتها "قرارك التخلي عن عملك، وسجن نفسك في البيت، تنتظرين عودة عمر وتدوينين في السر وبصمت كل مغامراته"¹، كما أشار الزوج وقد تحقق له النجاح، لتخدم الزوج والأبناء في نكران تام لذاتها وتنازل عن أحلامها الشخصية، المهم أن يلعب الزوج أكثر، وأن يفلح ابنها وابنتها في بناء مستقبلهما، "كان من الممكن أن أعود إلى العمل بعد وفاة قيس، وكم نصحتني صباح بذلك، لكنني عذفت لأوجه كل غايتي إلى خولة التي كانت دائماً، بحجة أنها تتمتع بصحة جيدة، تأتي في المرتبة الثانية بعد أخيها، كما أقنعني"²، فسعت للعب دور الأم المضحية والزوجة العاقلة المحترمة، إلى أن خرجت عن صمتها، يصاب الزوج في حادث سير رفقة إحدى عشيقاته، ويدخل غيبوبته فتجلس أمينة الزوجة عند رأسه تبوح أمامه بكل ما لم تقله من قبل فتكشف أن عمر لم يكن الزوج المثالي، ولا الزوج الوفي كان رجلاً يحب الحياة بلا حدود، ويقبل عليها بلا قيود، ينتقل من عشيقة إلى أخرى، وقد اتخذ لنفسه حياة موازية لحياته الزوجية لا يعلم تفاصيلها سوى صديقه الكاتب إدريس، تكشف الكاتبة من خلال بوح هذه الشخصية عن نظرة الرجل العربي إلى زوجته تختلف اختلافاً كلياً عن نظرتة إلى أي امرأة أخرى، يمكن أن يتعامل معها، فالزوجة يجب أن تظل صورتها تقليدية ملتزمة بالمعايير والأخلاق العربية الأصلية، تلبى احتياجاته وترعى أسرته وتقوم على خدمته ليل نهار، أما غير الزوجة فيباح لها ما لا يباح للزوجة من رفقة وصدقة وحرية متعددة، وتعبّر هذه النظرة عن عولمة الأسرة، فأن تكون للرجل أسرة زوجة وأولاد لا يمنعه هذا كونه رجلاً من إنشاء صداقات مع الجنس الآخر وإطلاق العنان لكل الممارسات والحرية كونه الرجل، ويجوز له ما لا يجوز لغيره.

تصور الروائية، تلك النظرة السلبية للمؤسسة الزوجية، والمتمثلة في خيانات الزوج عمر المتكررة، وعلم الزوجة أمينة بكل ذلك لكنها لا تستطيع الانفصال عنه، متعلقة بابنيها وحرصها

¹ _ الرواية، ص 35.

² _ الرواية، ص 60.

على ألا يصدما في حياتهما، غير أن الأحداث تكشف أن مصلحة الابنين لم تكن إلا تعليلا: فقد عرفت الحب الصادق ممثلا في شخص الرسام الفلسطيني صبري، وقد كبر الابنان واستقلا بحياتهما خارج البلد، إلا أنها لم تستطع الانفصال عن زوجها، فدفعتها في مرات كثيرة إلى قبول خيانات زوجها وإلى تزوير الحقائق حفاظاً على سمعتها وسمعة أبنائها تقول مخاطبة زوجها الممدد أمامها في غيبوبة: " مجبرة على لعب دور البطلة العاقلة... على حفظ ماء الوجه ونعي عشيقته ماتت في.... مجبرة على جعل الإهانة إكليل شهامة على رأسي"¹، شكلت الروائية البطلة في صورة الزوجة السلبية الراضخة لحكم المجتمع، وجعلتها تتحمل خيانات زوجها، وتحافظ على تماسك أسرتها وتربية أبنائها، بل الاعتناء بوالدة زوجها بعد وفاته، فقد افتتح الفصل الأخير من الرواية ب " وضعت أمينة قبلة على جبين حماتها"².

حاولت الروائية تكريس الصورة المتعارف عليها، تضحية المرأة المغربية في سبيل الحفاظ على الأسرة وتماسك العائلة ومكانتها في المجتمع الراقى ومثل هذه المشاهد مررنا بها في عدد من الروايات النسائية، والإبقاء على رابط الزواج مع وجود الخيانة، للحفاظ على المكانة الاجتماعية للمتقن والطبقة الغنية، يقول الدداسي تعليقا على هذه الصورة المكرسة للمرأة المتزوجة في كتابات المرأة بقوله " وكأنا بالكتابة/الروائية: تسعى إلى تكريس خصوصية المرأة المغربية والعربية عامة والتي تضع الأسرة فوق أي اعتبار، وقد تقبل في سبيل ذلك المتأها وإلا فقم ترعى أمينة أم زوجها الذي كان يخونها، وماتت عشيقته في حادث سير، وهي تحاول درأ الفضيحة وسترها من خلال ادعائها أن المضييفة هي من معارف الأسرة، وأنها هي من طلبت منه إحضارها من المطار"³.

جعلت الروائية فاتحة مرشيد لأمينة ثمانية فصول كاملة لكنها غيبت زوجها عمر بأن جعلته يرقد في المستشفى فاقد الوعي بعد تعرضه لحادث تصادم أودى بحياة عشيقته كوثر ونجا بحياته لكنه فقد وعيه، فالجنسانية المرأة المحترمة حسب المعتقدات الغربية هي تلبية لرغبات زوجها فقط ولا يجب أن تكون لها رغبة جنسية: " فالجنسانية الزوجة المحترمة تنحصر في إرضاء شهوة زوجها، وفي إنجاب عدد كبير من الأطفال الذكور، وبالتالي قليات هن الزوجات والأمهات العربيات اللواتي يتشبثن

¹ _ الرواية، ص 67.

² _ الرواية، ص 197.

³ _ الكبير الدداسي، أزمة الجنس في الرواية العربية، ص 114.

بحقهن في المتعة الجنسية"¹، الرواية تضع الأصبع على نقطة جد حساسة في علاقة المرأة بالرجل، تتمثل في جنسانية المرأة المتزوجة، وعلاقات الجندر بالمكانة الاجتماعية للمرأة من خلال تسليط المسار الحكائي الثاني على حكاية أمينة، امرأة يخونها زوجها في الوقت الذي تبدي استعدادها لأن تفعل معه أكثر ما يفعل مع عشيقته، فتصرح: " كثيرا ما تمنيت أن تسمعي، أن أتكلم، أن أفرغ ذاتي، لكنك تحب الأبواب المغلقة بإحكام، تخلق وراءها حياة لا تزعج حياتك، ... كم وددت أن أكون شفافة أمامك... عارية الروح... وكان العري أشد ما تخشاه، أمضينا ثلاثين عاماً بثيابنا، بأقنعتنا، واحداً جنب الآخر، زوجين مثاليين، لا جدال ولا مشاجرة... تمثالين نزين بهما ونحرس السلالة"²، من خلال هذه المقاطع تظهر لنا مستويات الجنوسة الجندر وهي السبب في الخيانة الزوجية، فالروائية هنا تربط الوضع الاجتماعي العائلي بالخيانة، " تمنيت لو تسكب ضيق نفسك على رحابة جسدي، لو تصب علي شكواك، وأحسني أجمل ما لديك في هذه الدنيا"³، تتحدث البطلة أمينة عن رغبتها في الحديث مع زوجها كنوع من القهر الاجتماعي: " كثيرا ما تمنيت أن تسمعي، أن أتكلم، أن أفرغ ذاتي، لكنك تحب الأبواب المغلقة بإحكام، تخلق وراءها حياة لا تزعج حياتك، وتستقر في الغموض"⁴، وفي موضع آخر تصرح الساردة على لسان أمينة أن مشروع زواجهما كان فاشلا " أمضينا ثلاثين عاماً بثيابنا، بأقنعتنا، واحداً جنب الآخر، زوجين مثاليين، لا جدال ولا مشاجرة..."⁵، فكان زواجهما بلا طعم وبلا لون فقط شكليات أمام المجتمع الراقي.

تجلى مفهوم الجندر في قول الناقد عبد النور إدريس: "إن المشكل الحقيقي هو الاعتقاد بأن قدرات المرأة أقل من قدرات الرجل من الناحية الاجتماعية والسياسية والذهنية، وهو الاعتقاد الذي كان سبباً في أن تكون مكانة المرأة الاجتماعية أدنى من مكانة الرجل، وهذا التمييز بين الرجل والمرأة هو ما يعبر عنه مفهوم النوع الاجتماعي الذي يميظ اللثام عن طريقة التربية والتنشئة التي تقوم على أساس أن الذكر أفضل من الأنثى، الشيء الذي سبب للمرأة القهر والاستغلال على

1 _ عبد الصمد الدياليمي، سوسيولوجيا الجنسانية العربية، ص 20.

2 _ الرواية، ص ص 7_8.

3 _ الرواية، ص 8.

4 _ الرواية، ص 7.

5 _ الرواية، الصفحة نفسها.

مر العصور"¹، وهو ما وجدناه متمثلاً ومجسداً في شخصية أمينة الانهزامية، والراضخة لقوانين المجتمع بالرغم من تعلمها، فتجد المرأة نفسها مجبرة على الاستمرار في انهزاميتها: "مجبرة على لعب دور البطلة العاقلة... على حفظ ماء الوجه ونعي عشيقة ماتت في حادثة سير لتحرك منها وتهديك إياي لا حيا ولا ميتاً وأصرح أمام الجميع: المسكينة كانت صديقة حميمة وأنا السبب في وجودها بسيارة زوجي، مجبرة على حفظ ماء وجه أبنائك واسمك، مجبرة على جعل الإهانة إكليل شهامة على راسي"²، تكمن المشكلة الأساسية في قدرات المرأة، وليست في عدم المساواة بينها وبين الرجل، وهذا ما حاولت زرعه حماة أمينة فيها محاولة إقناعها بدورها فقط كزوجة لا يهتمها خيانات زوجها: "الرجل في هذا الزمن إذا خرج من بيته صباحاً وعاد ليلاً فهذا من فضل الله على زوجته، من يستطيع مقاومة البنات في الشوارع، إنهن كالحوريات، جميلات، صغيرات، متحدرات، تسرقن الكحل من العين، من؟ إلا الذي أخذ الله بيده... لا تكوني حمقاء ياابنتي" أفتعتني بأن أكون زوجة عاقلة، وكاد يقتلني تعقلي"³، وهذه المشكلة اجتماعية وثقافية وسياسية، وبالتالي هي مترسخة في الثقافة العربية ولا يمكننا العمل على تغييرها.

إن التفكك العائلي والشذوذ الجنسي وتعاطي المخدرات والعنصرية والفردية والاعتراب والأمراض النفسية وانتشار مساحة الجريمة المنظمة والفساد الأخلاقي، كلها تعابير على المجتمعات المتقدمة التي تصدر إلينا قيم العولمة والبرالية بحاجة إلى إعادة النظر فيما تصدره إلينا، واللافت للنظر أنه مع سرعة إيقاع العولمة تحدث هزات مؤلمة في حياة الأسرة، وتبرز إلى السطح ظاهرة شيوع الطلاق والتفكك الأسري، ما يزيد من الإنكسارات في حياة المرأة والأطفال والأزواج، والمظهر المثير لهذا التفكك هو فقدان الأسرة المتزايدة لقدرتها على الاستمرار كمرجعية قيمية وأخلاقية للناشئة، فالعولمة تضرب العائلة التقليدية في الصميم وذلك بإشاعة الفردية والأنانية والحرية المطلقة والنفعية وانخفاض درجة الترابط الأسري وضعف العلاقات الأسرية الحميمة بين أفراد الأسرة، كذلك أدت العولمة إلى ضعف درجة التماسك الأسري والذي يؤدي لا محالة إلى تسلل السلوكات المنحرفة في الأسرة ومن ثم تهدد هذه السلوكات الأمن الاجتماعي.

¹ _ عبد النور إدريس، النقد الجندي، تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسائية، ص 91.

² _ الرواية، ص 9.

³ _ الرواية، ص 62.

لقد أحدثت العولمة تغييرات جوهرية في طبيعة التجارب الروائية النسائية، وهي بطبيعة الحال صورة لتجارينا اليومية وما تمر به مجتمعاتنا من تحولات عميقة أبرزها إرغامنا على إعادة تعريف الجوانب الحميمية في حياتنا مثل العائلة والأدوار الجنسية والهوية الشخصية¹، وجعلتنا أيضاً نفتح أعيننا على ارتباطنا المتزايد ببقية العالم يعني أنّ لأفعالنا أثراً في الآخرين مثلما أنّ لأفعال الآخرين أثراً علينا².

استطاعت الروائية ملامسة بعض القضايا الاجتماعية والأخلاقية، والمرتبطة بالجنوسة والجنسانية على هامش الحكايتين، ولعل من أهمها: قضية الخيانة الزوجية عند المثقف كقضية وإن تعددت أسبابها سنظل تعبيرا عن الأزمة الجنسية بين الشريكين، وهي وإن كانت ظاهرة منتشرة في مختلف الأوساط فإن لها في الطبقات الراقية وضعا اعتباريا ودوافع أخرى غير الحاجة للجنس، فسمحت للرجل بالبوح بكل تفاصيل تجاربه مهما تكن غرابتها وحماقاتها، في وقت حتمت على أمينة الاقتصاد في حكي تجربتها، ومن ثمة يبدو التزام الكاتبة بما هو سائد في المجتمع على مستوى مسار الحكاية يكشف عن المجتمع الرجالي الذي يفرض غلبة وجوده على المرأة ولهذا حاولت أن تتجاوز تمثيل ما في المجتمع إلى تصويره لتتحول الحكاية إلى صورة ايقونية لما هو في المجتمع، إن القارئ يعيد قراءة ما في المجتمع...والجميل أن يقرأه على لسان ساردة، أي امرأة، لم تتحرر من قيود الرجل إلا بعد عجزه وإصابته في الحادث، فهي كذلك قيود المجتمع التي كانت تكبلها.

¹ أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، ص136.

² نهال مهيدات، الآخر في الرواية النسوية العربية: خطاب المرأة والجسد والثقافة، عالم الكتب الحديث، إربد، عمان 2008، ص12.

المبحث الثاني : الغزو العولمي للمقدس الجنسي وتمثلاته في رواية اكتشاف الشهوة:

تحدثت العولمة تغيرات جوهرية في طبيعة تجاربنا اليومية، امتدت إلى حياتنا الشخصية والسرية، وإلى الطريقة التي نتصور بها أنفسنا وأنماط ارتباطنا بالآخرين، إن قوى العولمة تدخل سياقاتنا المحلية وتقتحم حياتنا الحميمة، فسعت إلى خلخلة الأسرة وتغيير المنحى العام لها، وإخراج الزواج من الصورة المقدسة التي سنها الله في عباده، هذا السكن الذي انحدرت منه الخليفة، تعرض هو الآخر إلى غزو في زمن العولمة، فعد الزوج والمؤسسة الزوجية كبتاً للحريات، وخرج من دائرة الاستقرار والأمان والمودة والرحمة، فأصبحت العلاقات الشرعية هي أسرّ للحب ولدعاوي العولمة، فكثرت العلاقات غير الشرعية خارج مدارات المقدس الزوجي، وشاع شتات وتحطيم الأسرة، وذلك بتشجيع الخيانات الزوجية المتعددة وتصوير العلاقات الجنسية خارج مؤسسة الزواج على أنها الفردوس المفقود والمنشود في نفس الوقت، وزرع فكرة نمطية تجعل من المؤسسة الزوجية والعلاقات الأسرية بما فيها العلاقات الجنسية بين الأزواج، كبتاً وطمساً للحب، فتشكلت صورة مؤسسة الزواج من منظور عولمي يخالف ويرفض الأعراف التي كانت تلزم المرأة دون الرجل.

أصبحنا نرى اليوم اتجاهاً روائياً معاكساً يميل إلى عولمة الأفكار والثقافات، والاتجاهات الروائية بدلاً من مركزيتها في شكل استقطاب أحادي اللون والنكهة الثقافية، ويسعى إلى رسم صورة جميلة عن الأسرة التقليدية، لتسعى عكس ذلك تماماً، ويبدو واضحاً لنا أن الرواية تشكل القاطرة الثقافية القادرة على جر عربة الثقافة العالمية بسبب النزوع العولمي الطبيعي للرواية في تناولها لمسرات الإنسان ومكابداته على اختلاف المركزية، تعدّ العلاقة الجنسية وسيلة من وسائل التعبير عن العلاقات الحضارية في الرواية العربية، فهي قضية أساسية في الروايات التي تعبر عن علاقة الشرق بالغرب، وقد عمد بعضهم إلى النظر إلى تلك العلاقة وتقييمها من هذه الزاوية فقط، كما فعلت الروائية فضيلة الفاروق في روايتها " اكتشاف الشهوة"¹، التي سنحاول من خلالها عرض التجربة الروائية لفضيلة الفاروق، ونركز عليها كمؤونة جزائرية، لأنها أكثر تأليفاً من قريناتها الروائيات الجزائريات، ولأن خطاب الجنس حاضر في مدونتها، كخطاب عولمي بشكل واضح.

¹ _ فضيلة الفاروق، اكتشاف الشهوة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت ، ط1، 2006.

أولاً: تدنيس المقدس الجنسي في زمن العولمة:

يبدو من خلال مسار " اكتشاف الشهوة" الاتجاه الجديد لروائية تنادي بأفكار تحررية في ظل العولمة، تطرق باب الجنس العولمي، وتكشف عن مؤسسة الزواج، وتنتصر للعلاقات خارج المقدس الزوجي، بمجرد دخولها بلد الحريات، فمن أجل تغيير المجتمع في عصر العولمة على الطراز الغربي، لابد من تغيير الأسرة، أو المرأة على وجه الخصوص، فإن كان لابد أن تنشأ الأسرة لدينا فلا بد من زواج شرعي معترف به من الناحية الشرعية والاجتماعية والقانونية، وهي ضوابط لا وجود لها في المجتمعات الغربية، فليس بالضرورة لديهم أن يكون زواجاً شرعياً بل يمكن تكوين الأسرة على أساس مجموعة من الأشخاص، يعيشون تحت سقف واحد في ظل انعدام روابط الدم بينهم، ويرتكزون على مصالح اقتصادية واجتماعية وثقافية معينة، ولا تكون بالضرورة في ظل الأسرة الشرعية بالمفهوم العربي، وقد تتكون من رجال دون نساء أو نساء دون رجال.

1_ الزواج والعائلة في المنظور العولمي:

غدا العالم الذي نعيش فيه " في مطالع الألفية الثالثة يطرح أمام الأفراد والجماعات والمجتمعات والدول على السواء مزيداً من الفرص والخيارات المصحوبة، في الوقت نفسه، بأفاق أوسع من المخاطر، وربما كانت العائلة، وهي المؤسسة الأقدم والأعرق والأبقى من بين جملة المؤسسات التي يقوم عليها المجتمع البشري، غير أن العائلة نفسها قد تعرضت لمراحل متعددة من التغيير، ولا سيما في المجتمعات الغربية والصناعية الحديثة، وعلى وجه الخصوص خلال نصف القرن الماضي، ورغم أن مؤسستي العائلة والزواج كانتا وستظلان المحور الرئيس للحياة الإنسانية، فإنهما تعرضتا لموجات التغيير المستمر من ناحية التكوين، والتوجهات، والحجم/ وتعدد أشكال العلاقات، والتفاعلات، والارتباطات فيهما¹، " والتغيرات التي طرأت على مؤسستي العائلة والزواج لم تقتصر على المجتمعات الغربية والصناعية، بل اعترت المجتمعات الأخرى، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة"².

1_ أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، ص 23.

2_ المرجع نفسه، ص ص 251_252.

يرى عالم الاجتماع أنتوني غيدنز أن العائلة هي نواة المجتمع وستبقى كذلك رغم كل التحديات التي تتعرض لها: فيقول: " إنني أصف العائلة بأنها في الأساس وحدة اجتماعية إنتاجية ونواة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، تسودها علاقات التكافل والتعاون والود والالتزام الشامل بفعل ضرورات الاعتماد المتبادل، وأبوية من حيث تمركز السلطة والمسؤوليات والامتيازات ومن حيث الانتساب، وهرمية لا يزال التميز فيها قائماً، إلى حد بعيد ورغم حصول تحولات مهمة، على أسس الجنس والعمر والتنشئة السلطوية، وممتدة مع نزوع نحو النووية والقبلية في الوقت ذاته، كما يتضح من استمرارية الالتزامات الواسعة، ثم هناك خصائص أخرى لا تقل أهمية تتصل بأمور الأحوال الشخصية المتعلقة بالزواج والطلاق والإرث، وبنوعية علاقة العائلة بالمجتمع وبمؤسساته الاجتماعية والاقتصادية الأخرى"¹.

تبدي الساردة في بداية مسار الحكاية وعي الشخصية بالخلل في زواجها تشعر بأن هذا الزواج غير متكافئ، ولهذا تقول " جمعنا الجدران وقرار عائلي بال، وغير ذلك لا شيء آخر يجمعنا، فبيني وبينه أزمنة متراكمة وأجيال على وشك الإنقراض... لم يكن الرجل الذي أريده... ولم أكن حتماً المرأة التي يريد، ولكننا تزوجنا"²، لتسافر معه إلى باريس وتعيش اغتراباً نفسياً واجتماعياً، ومعاناة نفسية نتيجة وجود أثار الزوجة السابقة في كل ركن بالبيت، "...تزوجنا، وسافرنا، ومن يومها انقلبت حياتي رأساً على عقب"³، يتبين للقارئ من بداية الحكاية أن هذا الزواج غير متكافئ، فمنذ وصولها إلى بيت الزوجية لم تشعر أن المكان مكانها: " حين وصلنا إلى باريس، لا أحد احتفى بقدومنا، المدينة كانت تشرب نخب ولادة المسيح، الأزقة ثمة والأضواء منتشية، أمّا غرفة النوم، التي كان يجب أن تكون غرفة عريسين فلم تكن كذلك، كانت كئيبة بألوان باهتة، وكانت صورة زوجته السابقة رابضة قرب السرير، بعينين زرقاوين وابتسامة باردة، لقد نسي أن يخفيها، قبل أن أدخل، عليّ أن أشعر بارتياح بعدها وامرأة أخرى تشاركني الغرفة، كانت تملأ الغرفة"⁴، من خلال هذا المقطع تصرح الروائية من البداية أنها

¹ _ أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، ص 252.

² _ الرواية، ص 7.

³ _ الرواية، ص 8.

⁴ _ الرواية، ص 8.

لم تحسن الاختيار وأنها بيعت بطريقة غير مباشرة، فهي لم تشعر بالراحة منذ أن وطأت قدمها هذا البيت الذي تقاسمه معها تفاصيل امرأة أخرى كانت هنا، وتركت لمستها وأثرها في كل زاوية من زوايا هذا البيت المظلم، "...ففي الخزانة _تقول باني_ بعض ثيابها الداخلية، وصندل بكعب رفيع، وزجاجة عطر نسائي على الكوموندينة، وفي الحمام وجدت فرشائين للأسنان استنتجت أن إحداهما لها"¹، من خلال هذا الترحيب غير العادي للعروس في ليلة زواجها، لم تستطع تقبل فكرة الزواج وفكرة المودة الزوجية، "لزمنا أكثر من ساعة لنتبادل بعض الكلمات، ثم اقترح أن ننام حين رأني أثنأب، حاولت ليلتها أن أكون عروساً مطيعة، لكن شيئاً ما في داخلي كان يرفض ذكورته، دخلت الحمام، وأغلقت على نفسي الباب"²، فلم يكن الزواج عند باني بالمفهوم المتعارف عليه.

رفضت العلاقة الزوجية وهي تتساءل: "كيف لغريبين مثلنا أن يمارسا الجنس كما يجب"³ فالزواج سكنٌ في الآخر واستكانة إليه وإقامة فيه من حيث هو شريك مفترض وحماية اجتماعية وذاتية، ومن غير الزواج تكثر المعاشرة الحرة ومخاطر الشهوات المباحة تغدو الرغبة الإنسانية خارج مدار المقدس"⁴، لتواصل باني سرد معاناتها وكأنها تنتبأ بمصيرها القادم: " طرحت السؤال على نفسي أكثر من مرة خلال تلك الأيام المشحونة بالغضب بيننا"⁵.

تشكل العائلة العربية، نواة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، فتكون بالتالي وحدة اجتماعية اقتصادية أساسية تتوقع من أعضائها، كلاً بحسب طاقاته ونظام توزيع العمل المعتمد، التعاون معاً واعتماد بعضهم على بعض في المجالات كافة، وذلك من أجل تأمين المعيشة ورفع مستويات وتحسين أوضاعها ومكانتها في المجتمع والدفاع عنها ضد أعدائها، كما في تعزيز علاقاتها بأقاربها وأصدقائها وحلفائها من العائلات الأخرى⁶، فتعترف لأختها شاهي وتقول: " هل تعرفين،

¹ _ الرواية، ص8.

² _ الرواية، الصفحة نفسها.

³ _ الرواية، الصفحة نفسها.

⁴ _ فريد الزاهي، الصورة والآخر، ص19.

⁵ _ الرواية، ص8.

⁶ _ حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص316.

حين تزوجت كنت أظن أن كل مشاكلي انتهت ولكني اكتشفت أنني دخلت سجناً فيه كل أنواع العذاب، أنا باني بسطاجي التي منعت طفلة حياتها حتى مجرد أن تفكر في ذكر، بين ليلة وضحاها أصبح المطلوب مني أن أكون عاهرة في الفراش، أمارس كما يمارس هو، أن أسمع كل القذارات، أن أمنحه مؤخرتي... أن أكون امرأة منسلخة الكيان أن أكون نسخة عنه وعن تفكيره... المشكلة تجاوزتني يا شاهي"¹، كسر نسق التقديس والتدنيس وقلب ميزان الأعراف وادخلها في دوامة تجعلها خارج نسق أعراف مجتمعها، وعلى الرغم من ذلك لم يحررها ومارس رجولته بطريقة أخرى، حيث نلاحظ أن مود مارس على زوجته استلاباً اقتصادياً وجنسياً، واختزلها إلى جسد يفيض لذة ومتعة، وغرس في نفسها عدم الثقة، واعتقد أن إمكاناتها لا ترقى إلى إمكانات الرجل وقدراته، فهي ليست إلا جسد خالص، وظيفتها الزوجية تلبية رغبات جسد آخر، دون اعتبار لجسدها، لم تكن مشكلة باني فقط أنها اضطراب إلى الانسلاخ من كيانها، ولا أنها أصبحت عاهرة بين ليلة وضحاها فقط، المشكلة التي عانتها، أن هذا الكيان لم تراخ احتياجاته، ولم يعامل بوصفه إنساناً له مثل ما عليه، تقول باني: " أحياناً أرغبه أنا، فيصدمني، ويتحجج بأنه متعب، وأحياناً أنا التي أكون متعبة، فيرمي بجثته عليّ ويفعل ما يريد بسرعة ثم يدير لي ظهره وينام، بالنسبة له، لست أكثر من وعاء"².

عندما تكتشف المرأة سوء اختيارها لشريك حياتها، الذي لم يستعملها إلا كوعاء لرغباته الجنسية، تسعى المرأة إلى الانتقام، من خلال إقامة العلاقات غير الشرعية"³، يحضرنا قول الناقد العراقي عبد الغفار العطوي " ... إن اللقاء الجنسي بين باني وزوجها يلقي الضوء على مسألة مهمة تختص بالثقافة الذكورية، وهي تقديم الأنوثة بوصفها قيمة خرساء، أو كائناً غير لغوي ومود/الزوج، وإن كان في باريس فهو ابن هذه الثقافة النفراوية غير معني بتفهم الجسد البكر"⁴ في زوجته وإنما اندفع نحوها غريزياً بخبرات مشوهة من امرأة فرنسية، وانتهاكه لجسد "باني" كشف

¹ _ الرواية، ص 90.

² _ الرواية، ص 91.

³ _ لبانة حمدان، المقدس والمدنس في الرواية النسوية، المقدس والمدنس في الرواية النسوية العربية، دار رؤى للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2013. ص 135.

⁴ _ عبد الغفار العطوي، خطاب الجسد في الرواية النسوية، ص 102_103.

عن تلك الصورة الذهنية التي تحط من قيمة المرأة فلم تجد باني أن المفهوم المتعارف عليه للزواج بل تقول عنه إنه قسوة " ما أقسى أن نسلّم أجسادنا باسم وثيقة زواج لمن يقيم ورشة عمل عليها، أو بحثاً عن المتعة وكأننا نقتطع ورقة يانصيب من النادر أن تصيب... ما أقسى أن نحول أجسادنا إلى وسيلة مبررة لغاية"¹، بل تبين لها أن الخلية الزوجية أخطر من الاتصال الجنسي الذي يتصف بسمة الزوال حيث أن الحب الايروسى يمكن أن يكبر ويفتح في إطارها ليغدو شيئاً أكثر اتساعاً وشمولية"²، وهذا بالضبط ما تعرفه الناقد فاطمة المرنيسي بقولها الجنس هو هندسة اجتماعية" قائمة بشكل تمنع معه الحميمية وتحدّ منها حتى لا تتسع وتغدو مهدّدة: يبدو أن العلاقة الحميمية الإيروسية تؤدي إلى قمة التفتح العاطفي بواسطة الالتحام المباشر لروحين"³، وحسب رأي المرنيسي تشتغل مسألة الجنس مكانة مهمة في حياة المجتمعات والأفراد منذ أقدم العصور، وتتأتى هذه المكانة من كون النشاط الجنسي هو نشاط ذو طابع اجتماعي يرتبط تحقيقه بالأخر وبالعلاقة معه، ويمدى تأثر وتأثير هذه العلاقة بالمنظومة الأخلاقية الناظمة للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد بما فيها العلاقة الجنسية⁴، وهذا ما لم تجده باني في أول أيام زواجها.

2_ الحرية ودخول العالم المدنس:

انتقلت الروائية من النسق المحلي إلى النسق العالمي، وذلك من خلال الفضاء الأكثر دلالة على الأجواء العولمية، باريس التي تعد عاصمة الحرية، فتغيرت كل تلك الثوابت التي جاءت بها من مدينة الحياء قسنطينة، والصراع بين النسق المقدس والنسق المدنس فيها، فقد شكلت العلاقات التي جمعت الشخصيات الروائية في رواية **اكتشاف الشهوة**، نظرة جديدة للعلاقات الاجتماعية وللعلاقات الزوجية، فما هو مقدس كالزواج، والعلاقة الشرعية والأسرة، يتحول في شكله ومضمونه إلى مدنس، وما هو مدنس كالعلاقة خارج المؤسسة الاجتماعية، أو خرقاً للأعراف والشرائع، وانطلاقاً لاهناً وراء الرغبات يصبح هو المقدس، كما يقول مرسيا إلياذ في معرض حديثه

¹ _ الرواية، ص 82.

² _ فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية، تر: فاطمة الزهراء أزويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005، ص 117.

³ _ المرجع نفسه، ص 118.

⁴ _ عبير أحمد، الجنس والجنسانية والخطاب الجنسي في المجتمعات العربية، ص 667.

عن تفسير لمقدسات: " لو أن حجراً مقدساً جرى تبجيله، فذلك لأنه مقدس، وليس لأنه حجر، وهذه هي القداسة للمظهر عبر طريقة تكون الحجر التي تكشف جوهره الحقيقي"¹، التقديس فعل استثنائي يكتسبه المقدس بما يسقطه الإنسان عليه، وكم من خرافة في حياة البشرية تبدأ أولاً بمنع الاقتراب منها، ثم تقترب شيئاً فشيئاً من الدين فتستمد منه القوة، ومن ثم فالقداسة هي في حقيقتها تشبه الحجر العادي ليس إلا، وهو ما يفسر مثلاً عبادة التماثيل، ويقاس عليها الممارسات الأخرى غير المادية طبعاً²، من هنا فإن التقديس بمنع أو تحريم أحد مكونات هذا الثالوث أو ما يندرج تحته من قوائم، هذا التقديس لا يرتبط بالضرورة ب مرجعيته إلى ما أقرته الأديان السماوية، أو أنزل في أحد كتبها، وإنما يعود الكثير منه إلى صنع الإنسان عبر التاريخ³، ولهذا كان الزواج في إطار شرعيته الدينية، في المجتمع القسنطيني/العربي مقدساً وهو عقد علاقة رسمية في باريس.

بالعودة إلى المسار الروائي وخصوصاً عندما تعرفت باني على جارتها اللبنانية التي فتحت لها أبواب الحرية الباريسية، نجدها تعمل على خرق المقدس وتتجاوز ما تراه تقاليد بالية لا تتسجم حتى مع الدين الإسلامي، حيث تتعدى على كل الحدود ومن ثمة، تجعل من جارتها اللبنانية قدوة لها، وغيرت مجرى حياتها: " ولعلي كنت سأضعف، وأحزم حقائبي وأعود إلى الجزائر، لولا تلك الحادثة التي غيرت حياتي، حين هبّت النار في فرن جارتني اللبنانية ماري وسمعت صراخها فأسرعت إليها لأعرف ما الأمر، كانت تصرخ وهي خارجة من شقتها... مذعورة... والذي حدث أن النار التهمت رموشها وأصيبت بحروق بسيطة... يومها فقط تعرفت إلى ماري، وماري عرفنتني إلى إيس..."⁴، فبعد هذه الحادثة التي غيرت مسار حياة الساردة، وقلبت موازين التقديس والتدنيس فيه، فما كان مقدساً، نظرت إليه نظرة المدنس، فهي تحط من قيمة العلاقات الزوجية الشرعية وتتمرد عليها، وتقدمها بصورة الدعارة الشرعية، وكأنها تفرغ الزواج من أي قيمة أخرى غير الجسد، كما أنها أعلنت من قيمة المدنس، وهي العلاقات غير الشرعية التي كانت تتجه إليها للبحث عن

¹ _ مرسيا إلياد، المقدس والمدنس، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1988، ص 19.

² _ محمود الضبع، الممنوع والمحرم في الرواية الجديدة، الجسدي نموذجاً، مستلة من أعمال المؤتمر الدولي الثالث، السرد النسوي في الأدب العربي الحديث، مارس 2010، جامعة قناة السويس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجمعية المصرية للدراسات السردية، ص 671.

³ _ ينظر: محمود الضبع، الممنوع والمحرم في الرواية الجديدة، الجسدي نموذجاً، ص 645.

⁴ _ الرواية، ص 24.

تحررها النفسي والجسدي، ومتعتها التي ما عادت تشعر بها في العلاقة الشرعية¹، وهي تعي في قرارات نفسها أنها تسلك الطريق الخاطئ فنقول: " كانت ترمي بي نحو شبابه دون أن تدري، ودون أن تدري أضافت: أحذرك منذ الآن، إنه متزوج، ويخون زوجته كل يوم"²، بداية الخيانة الزوجية وتدني المقدس من خلال سلوكيات البطلة بالرغم من علمها أن أيس متزوج وهو يخون زوجته، فهي الآن ترمي بكل تقاليد المرأة العربية وتذهب باحثة عن الحرية في بلد الحريات، من خلال تطبيق نصائح ماري الباريسية المنادية بالحرية: "... ثم أشعلت سيجارة سحبت منها نفساً عميقاً ونفثت دخانه نحو الأعلى ثم قالت: " يجب أن تتعلم المرأة كيف تضع المجتمع كله تحت نعلها وإلا ما بيمشي الحال". لتكمل كلامها بدعوتها للحرية وهي في بلد الحريات وفي زمن العولمة: " بس يا باني أنت في باريس، في زمن العولمة والتحضر، تحدثنا عن مود وعن إيس وعن كل رجال الدنيا"³.

قدمت الروائية نموذجاً عولمياً للمرأة المتحررة من خلال شخصية ماري، تقول عنها: " كانت فتاة رائعة، ناضجة، وقوية، ومتحررة من كل القيود، وحين تمشي، يبدو المجتمع مدهوساً بقدميها فعلاً، كانت بالضبط النموذج الذي حلمتُ أن أكونه....."⁴، هذه الشخصية المتكررة التي جعلت من منزلها وكرماً ومكاناً مشبوها لجلسات الخمر والعلاقات الغير شرعية فنقول: "...في اليوم نفسه خرجتُ أنا وماري حيث عرفتني إلى أمل والجد موريس، اشترينا بعض اللوازم، ثم عدنا إلى البيت، ومن هناك هاتفت "إيس" و"شرف" وباقي الرفاق لتتأكد من حضورهم في موعدهم الأسبوعي ليلعبوا الورق"⁵.

تعددت اللقاءات الحميمة بين البطلة وأيس خارج إطار الصداقة الذي جسدت معه معنى الحرية " وايس... علمني أن الدنيا كبيرة وواسعة، وأتينا يجب أن نحتال عليها لنعيش، ولعلّه

1 _ لبانة حمدان، المقدس والمدنس في الرواية النسوية، ص 161.

2 _ الرواية، ص 25.

3 _ الرواية، ص 35.

4 _ الرواية، ص 36.

5 _ الرواية، ص 57.

علّمني أكثر أن الرموز الحقيقية هي من صناعة أوهامنا" ¹ "ماري عزفتني إلى أيس... دون أن تعرف تماماً أنها قد دفعت بي إلى الجحيم" ²، لتتكرر اللقاءات بينهما فهو الذي جذبها وهي المرأة المتزوجة المحصنة من أول يوم رآته فيه : " منذ أول لقاء بيننا، شعرت أنه رجل مختلف عن كل الرجال، بيني وبين نفسي، ذعرت من لمسة يده، من نظرة عينيه اللامبالية، من شكل جسده المثير، قدمته لي ماري قائلة: احذري منه، إنه نسونجي كبير" ³، فهو خبير في العلاقات النسائية ويعرف كيف يوقع النساء الحائرات مثل باني في شباكه.

لنتوالى اللقاءات داخل وخارج بيت ماري : " لم أر أيس... بعدها عند ماري، بل التقينا معاً في جلسة فيها كثير من الأصدقاء، وكثير من اللامبالاة" ⁴، بعد فشل تجربتها الزوجية مع مود، تحاول الهروب والخروج من البيت يومياً، بعد أن تعرفت على عالم الأصدقاء وبدأت تحيك قصصاً وتتقرب من رجال لا تربطه بهم لا علاقة قرابة ولا أي شيء، تقول : " خرجت مستعجلة من شقتي هرباً من أن يستفيق مود، وتتعرش مشاريعي، هربت من مزاجه الصباحي العكر، وصراخه الذي يجعل يومي معتماً، ورائحة العفن المنبعثة من كلامه" ⁵، هذه حجج قدمتها باني لتبرر أفعالها وعلاقاتها غير الشرعية، وكأن الحرية هي أن نطلق العنان لشهواتنا ونتحرر من كل حسيب ورقيب وحتى من مبادئنا وتقاليدينا وقيمنا الراسخة فينا، وهذا يدل على الفهم الخاطيء للحرية والانسياق وراء الدعوات العولمية كما ذكرنا سابقاً، لتواصل لعبة المراوغة والانفلات من المقدس الزوجي: "هربت من أجل الهروب لاغير، ولم أعرف بعدها إلى أين أتجه، فإذا به أمامي على بعد خطوات من محطة مترو مابيون طويلاً بصلعته الجذابة وسمرته التي لها ألف معنى، ولحيته المغرية وجاذبيته الغربية التي لا أفهم من أين تنبثق" ⁶.

¹ _ الرواية، ص 24.

² _ الرواية، ص 25.

³ _ الرواية، الصفحة نفسها.

⁴ _ الرواية، ص 27.

⁵ _ الرواية، ص 28.

⁶ _ الرواية، ص 29.

لتواصل الساردة في تقديم صور صارخة عن الخيانة الزوجية في أسلوب إغرائي يزين هذه العلاقات ويقبح المؤسسة الزوجية وينفر القارئ منها: "لغلي في تلك الصبيحة المفاجئة أدركت معنى أن نهرب من زوج وننطلق مع رجل آخر، معنى أن نقرب من بوابة الخيانة ونقرعه خلصة بقلب يعلن ثورة، ومعنى أن نكون في عالم رجل وندخل عالم رجل آخر"¹. من خلال هذا المقطع تصرح الروائية على لسان البطللة بطرقها باب الخيانة وتدنيس مؤسسة الزواج، فبدأت علاقتها مع أيس اللبناني وتمادت معه في العلاقة، "إيس...أيها المجنون، إنني امرأة متزوجة، همست له"². "...عكست صيرورة المدنس المحرم إلى المقدس، فالمقدس في الواقع يتمظهر عبر مسار سياسي اجتماعي أخلاقي، إلا أن المدنس/المحرم كان له أبعاد الأثر في تمظهرات المقدس في الرواية..."³، "كانت تلك أخطر المنعرجات في حياتي، أخطرها على الإطلاق قبل أن أتحوّل إلى امرأة أخرى تشبه سيلاً لمطر صيفي هائج لا يفرق بين الحجارة والكائنات"⁴.

الملفت للانتباه في مسار حكاية هذه الرواية تلك العلاقات غير الشرعية واللقاءات المختلطة في بيت ماري، وصديقاتها وأصدقائها وكلهن متزوجات وأزواج، فالحرية والإباحية بلغت ذروتها في باريس، وكأن باني لم تكن بنت قسنطينة، فانجرفت مع سيل العولمة وانسأقت معها، لتصل إلى لتصنيف نفسها كعاهرة بمقارنتها نفسها مع صديقتها ماري واختلاف نظرة إيس لها: "لماذا يعاملك كصديقة ويعاملني كعاهرة"⁵، فأجابت صديقتها اللبنانية بنوع من السخرية: "في قاموسه لا توجد عاهرات، هناك نساء للجنس وأخريات لهامش الحياة، وهذا تقسيم عادل بالنسبة له، في ظرف أربع وعشرين ساعة تحولت إلى عاشقة لعينة تنتظر إطلالة رجل لا توجد في قاموسه عاهرات"⁶. لتسرد بعد ذلك تفاصيل هوسها به وتماديها في البحث عن الشهوة لدرجة الذهاب إلى مكتبه فتقول "في صبيحة داكنة أذكرها جيداً، تماديت في التبرج والتعطر، وقصدته وأنا أنبض

1 _ الرواية، ص 29.

2 _ الرواية، ص 30.

3 _ لبانة حمدان، المقدس والمدنس في الرواية النسوية، ص 11.

4 _ الرواية، ص 30.

5 _ الرواية، ص 31.

6 _ الرواية، الصفحة نفسها.

فرحاً، وبين يديه تحولت إلى غيمة طائرة، حدث ذلك في مكتبه"¹، بعد هذه العلاقات المشبوهة تركها إيس ليكمل خياناته وعلاقاته مع نساء أخريات، فتقول بعد خيبتها في رجل متزوج وهي أيضا متزوجة فبعد أن تركها في مكتبه وخرج ولم يأبه بها ولا برغباتها وشهوانيتها فتقول: " بعد أيام... بعد أوام احتلنتي ونصبت الرايات على مرتفعات قلبي... ظننتني وجدت رجل العمر فيما خيبة أخرى _ ليس أكثر _ كانت في انتظاري"²، بعد هذه العلاقة تدخل باني في حالة من حالة نفسية من الحزن لتعلقها الشديد به، لتتولى بعد ذلك علاقاتها مع رجال آخرين منهم شرف فاستمرت في التردد على بيت صديقتها ماري التي عرفتها على رجال آخرين " عند ماري دائماً، كُنَّا نلتقي، وعندها تعرفتُ إلى شرف لكنني لست مستعدة الآن لأحكي عنه"³، وبعدها توفيق بسطاجي هذا الأخير الذي تجاوزت خياناتها معه كل القيود لأنه جزائري ومن قسنطينة ومن العائلة نفسها، فهل العولمة إلى هذه الدرجة تلغي كل قيم وعادات وأخلاقيات العلاقات.

انتهت حكاية باني وأختها شاهي وزوجها الفظ مود نهاية تعسة فالرباط المقدس _ على حد تعبیر الباحثة لبانة حمدان _ " استحال إلى رباط مدنس، لذا أن أوان قطعه"⁴، لتتسأ على أثره علاقة غير شرعية بين باني ومثقف لبناني يدعى "ايس" وتؤدي هذه العلاقة لاكتشاف آخر جديد، وهو أن الحديث عن حرية الجسد لا ينبغي له أن يحمل على محمل الجد، فهو حديث لا يعد وأن يكون شعارات مدنسة ومموهة بغلاف مبهج، ينقل المرأة ثانية من فضاء التحرر "المقدس" إلى قبو الحرملك "المدنس" بصورة أخرى⁵.

في هذا السياق يذهب مارسيا إياد إلى أن المقدس " يظهر بوصفه حقيقة غير طبيعية في النظام، يعبر عنه لغوياً بالمخيف أو العظيم والخيالي المتصل بالحياة الروحية الدنيوية للإنسان، لذلك فإن التجمعات القديمة راعت العيش في المقدس، لأنه كان يعادل القوة والكينونة والخلود"⁶،

¹ _ الرواية، ص32.

² _ الرواية، ص34.

³ _ الرواية، الصفحة نفسها.

⁴ _ لبانة حمدان، المقدس والمدنس في الرواية النسوية العربية، ص145.

⁵ _ ينظر: المرجع نفسه، ص151.

⁶ _ إياد مارسيا، المقدس والمدنس، ص ص16_17.

انتقل مركز الجدل في النقد النسوي إلى إشكاليات المرأة، والكتابة بعيداً عن التركيز التجريبي على جنس الكاتب/الكاتبة، وأعلى طريقة التعامل مع المرأة فيه. فالكتابة النسائية عندما تعيد تأسيس العلاقات العفوية مع الجسد، جسد العالم وجسد المرأة معاً، بعيداً عن منظومة التفكير الأبوي التراثية وثنائياتها المتعارضة. "أوه... ستقول عني أنني أصبحت عاهرة... ستقول أنني دنست، لا... لا يمكنني أن أخبرها أنني أمقت مود، وأشتهي إيس، وأنني قبلت شرف في المصعد حين خرجنا من عند ماري ذات ليلة..."¹ تصرح بتدنيسها لنفسها ولعائلتها ولزواجها ولقسنطينة من خلال هذه العلاقات المتعددة مع رجال منساقه وراء رغباتها.

تطرح الروائية قضية العلاقة الزوجية، كإشكالية محيرة تقود إلى العلاقة غير المتوازنة والمبتورة بين الرجل والمرأة، بكون "الجنس من الموضوعات الإنسانية الحساسة والشائكة، التي أثارت جدلاً واسعاً، وخلافاً عميقاً بطول التاريخ البشري، فلم يكن من الممكن تجاهله بحكم أنه من الدوافع الأساسية المحركة للسلوك الإنساني"²، تطرح الروائية عدداً من القضايا المتعلقة بعضها بالخبرات الجسدية وما يؤدي إليه عنف الرجل مع المرأة، وما يمكن أن يؤدي بها إليه من مسالك قد تصل بها إلى البحث عن رجل آخر، ورجال ورجال، والى امتهان الخيانة ليس رغبة فيها، وإنما رغبة في الانتقام من الرجل ومن نفسها، ومن العالم الذي وضعها في هذه المأساة، "انصب اهتمامها على قضايا محددة من الطابوهات، نذكر منها: احتقار المرأة، العار، المؤسسة الزوجية بوصفها قيداً، الاغتصاب، الجنس المبتذل"³.

ثانياً: الدعارة المشروعة وتحرر النسق الشهواني :

شكلت الرواية النسائية في الآونة الأخيرة عالماً مليئاً بالقضايا الفنية والإيديولوجية، وتمثل ذلك في جرأتها وتحديها واستقزازها للمجتمع، من حيث مناقشتها جملة من القضايا الشائكة ومساءلة الواقع والأنساق الثقافية برمتها، بغية إعادة هيكلة البناء الاجتماعي واقتراح منطق الذوات المتكافئة بدلاً عن الذوات الذكورية المركزية، فأربكت المشهد حينئذ وشكلت بذلك ظاهرة لافتة

¹ _ الرواية، ص53.

² _ خديجة حامي، مواجهة الأنساق في روايات فضيلة الفاروق، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو 2016، ص59.

³ _ المرجع نفسه، ص99.

جديرة بالدرس والتحليل¹، ومن بين المواضيع التي " تناولتها الروائيات الاغتصاب المشروع والممهور بمباركة المجتمع والأهل واحتفاء النزعة الذكورية، وعلى مرأى ومسمع من الجميع، في حفل زفاف وطقوس منظمة تتوج بذبح كرامة المرأة الناتجة عن انتهاك خصوصيتها وهي عروس²، وهذا بالضبط ما وجدناه في رواية اكتشاف الشهوة من خلال الحياة الزوجية البشعة التي عاشتها الشخصية مود داخل مؤسسة الزواج:

1_ الدعارة المشروعة والقبح العولمي :

طرحت الروائية، قضيتي الدعارة الزوجية والعلاقات غير المشروعة، نتيجة للقهر الواقع على المرأة من علاقة زوجية أجبرت عليها في نظام أبوي لا يعطي المرأة حرية الاختيار، خلال قصة زواج الفتاة الجزائرية المحملة بعقب قسنطينة "باني" وانتقالها إلى باريس مع زوجها "مولود" وهناك يمارس عليها قهره بدءاً من الأيام الأولى للزواج، فمنذ لحظات دخولها الأولى إلى منزله تتكشف شخصية هذا الرجل وعدم اهتمامه بها، فمتعلقات زوجته الأولى وصورتها في غرفة النوم، وخطابه البارد معها، ثم يأتي اللقاء الجسدي متمماً لهذا، حيث تتساءل باني بطلة الرواية: " كيف لغريبين مثلنا أن يمارسا الجنس كما يجب، طرحت السؤال على نفسي أكثر من مرة من خلال الأيام المشحونة بالغضب بيننا وفي اليوم السابع جن جنونه، حاصرني في المطبخ، ومزق ثيابي، ثم طرحتني أرضاً..."³، لتكشف عن العلاقة الجنسية بين الزوجين التي تتحول في هذه الحالة إلى عملية اغتصاب⁴ على حد تعبير الساردة، " ففعل الاغتصاب هو محور الرواية: اغتصاب الزوج لزوجته، وشعورها بالاضطهاد والمهانة والذل، وبكراهة جسدها، وأن لا قيمة له، نتيجة زواج قسري، مدعوم بمباركة الأهل، وعقد من ورق، عبارة عن صك لعبوديتهم لهن ليشمل ذلك أيضاً اغتصاب الروح وتلوينها"⁵.

¹ عصام واصل، الرواية النسوية العربية، مسائلة الأنساق وتقويض المركزية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان ، ط1، 2018، ص11.

² ينظر: المرجع نفسه، ص68.

³ الرواية، ص ص8_9.

⁴ خديجة حامي، مواجهة الأنساق في روايات فضيلة الفاروق، ص30.

⁵ أسامة غانم، سرديات الجسد والايروتيكا، دار ضفاف للطباعة والنشر والتوزيع، الدوحة، ط1، 2018، ص153.

يذهب عفيف فراج إلى تسمية هذه العلاقة التي عانت منها باني في رواية اكتشاف الشهوة ب " الدعارة الزوجية، التي يمتلك فيها الرجل جسد الأنثى "بالجملة" مقابل المال ضمن شروط القهر الاقتصادي والاجتماعي والإيديولوجي، والمطلوب فيها من الزوجة أن تتعهر مع رجل يسمونه الزوج في علاقة تعهرية توصف بالشرعية"¹،: "وفي اليوم السابع جن جنونه، حاصرني في المطبخ، ومزق ثيابي، ثم طرحتني أرضاً واخترقتني بعضوه، لم يحاول أن يواجهني، لم يحاول أن يفهم شيئاً من لغة جسدي، أنهى العملية في دقائق ورمى بدم عذرتي مع ورق "الكلينيكس" في الزبالة"²، هكذا يغدو الفعل الجنسي نوعاً من القهر والامتهان للجسد الأنثوي، وحتى في العلاقات الشرعية داخل مؤسسة الزواج كثيراً ما تتحول هذه العملية (الجنس) إلى فعل رتيب يفنقذ إلى معاني المتعة في بعدها الإنساني، وخاصة بالنسبة للمرأة، لأن ممارسة هذه العملية عادة ما تتم برغبة من الرجل الذي غالباً ما يمارس الجنس مع زوجته بكثير من الأنانية متجاهلاً رغبة المرأة³. " حتى حين يمارس الجنس معي، يفعل ذلك بعكس رغبتني تماماً، كان يعود متأخراً كل ليلة، فيوقظني لحاجة في نفسه، ثم يفعل ذلك كما في كل مرة بسرعة ودون أن يعطيني مجالاً لأعبر عن وجودي، كان يقوم بالعملية وكأنها عملية عسكرية مستعجلة، يسلمني بعدها للأرق"⁴.

تبدو المفارقة أكثر وضوحاً حين تعاین "باني" الفعل الجنسي في مكانين مختلفين، باريس وقسنطينة، حيث تفهم كما يبدو الأول (باريس) ممثلاً بليلة زواجها، فظاً قاسياً بلا قلب، يتكفل به زوج لم يحاول تفهم الكيان المكبوت في جسد زوجته، ولم يفتح أمامها سبل الحوار الذي يعزز علاقتهما ويقرب وجهات النظر بينهما، وهذا الامتهان للجسد الأنثوي باغتصابه عنوة "من قبل الرجل يفقد الممارسة الجنسية الجانب الإنساني الذي من المفروض أن تتبني عليه من خلال تحقيق التفاعل في الفعل عن طريق المشاركة فيحولها إلى نوع من العادة التي تولد الملل ينجزها طرفان غير متكافئين أحدهما الرجل الذي يمثل دور السيد وثانيهما المرأة التي تقوم بدور العبد

¹ _عفيف فراج، الحرية في أدب المرأة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1980، ص171.

² _ الرواية، ص8.

³ _ سعيدة بن بوزة، الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي، ص101.

⁴ _ الرواية، ص ص 11_12.

الذي لا يملك غير الطاعة حتى فيما يتصل بجسدها وما يمارس عليه من قهر يجسد نظرة الرجل والمجتمع إلى دورها الذي يقتصر أو يكاد على الجانب البيولوجي دون غيره من الوظائف القادرة على الاضطلاع¹ "لأن ما يحدث لجسدي لا يختلف كثيراً عن أي كارثة طبيعية تستلزم فريقاً من النجدة للملئة ما حدث، قد تعود جذور الأرق عندي لحادثة أخرى، لكنه تفرّع وترعرع في بيتي الباريسي الواسع، تبعه إدماني كل أنواع الحبوب المنومة والمهدئة"²، فانعكست تلك المعاناة الجسدية على نفسياتها، لتصبح مدمنة حبوب منهزمة للنوم والأرق.

تعد عملية الاغتصاب أشنع شعور تمر به المرأة، وبعدها إيمان تجن أو تتحرف أو تتحرر، في رواية اكتشاف الشهوة، كان الاغتصاب نقطة تحول وتمرد البطلة/ الساردة على كل أنواع السلطة، فتمردت على سلطة المؤسسة الزوجية بخياناتها المتعددة، وتمردت على القانون وعلى الدين وعلى سلطة الآخر، حتى طريقة تفكيرها وهي تحاور أختها شاهي متمردة، تكفر بكل التقاليد التي جبلت عليها المرأة في المجتمع القسنطيني، "لم أحلم في تلك الليلة، فقد فاتني قطار الأحلام، وتركني واقفة على محطة مقفرة تنعق فيها غريان الخيبة"³، وتضيف الساردة على لسان بانى: " كانت تلك ليلتي الأولى بدون رجل، كانت ليلة تنزف، ليلة لا معنى لها، حوّلتني إلى كائن لا معنى له"⁴.

2_ الخيانة الزوجية وتحرر النسق الشهواني:

تتقلب حياة بانى الرتيبة، المملة، مرة ثانية، _ فالأولى كانت يوم زواجها- في صباح يوم ماطر، حين هربت من مزاج زوجها السوداوي من أجل الهروب لا غير، وفي هذا الصباح تدرك معنى "أن نهرب من زوج وننطلق مع رجل آخر، معنى أن نقرب من بوابة الخيانة ونقرعه خلسة بقلب يعلن ثورة، ومعنى أن نكون في عالم رجل وندخل عالم رجل آخر"⁵ وهذا الانقلاب يحدث بقبلة، قبلة منقوعة بماء المطر، المطر الشبق، المتواطئ مع شفاه إيس، المطر الذي يحولها إلى لبوءة شبقة، وامرأة متبللة بماء إيس والمطر، القبلة التي تكتشف فيها الشهوة، فقبلة إيس

¹ _ بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغربية، المغربية للطباعة والنشر والإشهار، تونس ط1، 1999. ص83.

² _ الرواية، ص12.

³ _ الرواية، ص9.

⁴ _ الرواية، الصفحة نفسها.

⁵ _ الرواية، ص66.

تحولها إلى جمره متقدة...¹. أطلقت العنان لشهوانيتها، فبعد اللقاء مع ايس تحت المطر، أصبحت امرأة شهوانية، تسعى وراء إشباع شهواتها فقط، دون تفكير ودون حدود، فاستسلمت للفكر الانفتاحي الباريسي العولمي، فراحت تخوض تجارب غرامية مع كل رجل تصادفه، وما أن تخرج من تجربة حتى تجد نفسها في تجربة جديدة/ وهي التي تشمئز من زوجها مود، تسلم نفسها ببساطة للشاعر اللبناني في مكتبه، ولم يمض على تعارفهما إلا أيام قليلة، لتتعرف على شرف، وهي الأنثى التي أهانتها الممارسة الجنسية مع زوجها مهما كان شكلها ونوعها، لم تمنع في ممارسة الجنس مع توفيق بسطاجي ولم تقاوم وفي منزلها.

نلاحظ من خلال قراءة رواية أنها رواية تجسد الجنس العولمي الذي يبيح كل محصور، ويتجسد ذلك في شخصية باني، وفي تعدد علاقاتها وخياناتها مع ايس اللبناني وشرف صديق جارتها، وتوفيق جارها، واستمرارها في علاقات جسدية حتى نهاية المطاف ردت على عنف زوجها من جهة، ووصفه إياها بالعاهرة، وبكثير من الألفاظ النابية وعلى مجاهرته بعلاقاته النسائية الجسدية أمامها، وكلما زاد هو في أفعاله، اشتدت رغباتها في الخيانة، لينتهي هذا الزواج، هذا الرباط المقدس بالطلاق، بعد أن تحولت إلى عاهرة، تعددت علاقاتها وتعددت مغامراتها العاطفية والجسدية والجنسية. " كنت أظن أن رجلاً بهذا السلوك رجل عاشق يقول الحب بتصرفات عننية، ظننته ذلك النموذج الرومنسي الذي تقدمه لنا السينما الأمريكية، وكنت مخطئة بالتأكيد، الرجل العربي في داخله ميراث قرون من الجاهلية،"²، ولتدعم الساردة نظرتها هذه تستشهد بقول جارتها المتفتحة والمتحررة ماري التي أصبحت ترى فيها النموذج الذي يرشدها وينير لها طريقها فنقول على لسان البطلة : ماري تقول إنها ملحدة رومانسياً، وقد وجدت في هذا التعبير شيئاً جديداً لم أكتشفه في النساء من قبل " إنها امرأة ذكية، تعرف تماماً لأن الرجل كائن يتقن حرفة الصيد قبل أي حرفة"³، تصریح جديد بالتدنييس: " لا أدري بالضبط كيف عريت عن عواظي أمامه، وكيف تجرأت أنا المرأة المتزوجة، أن أخبره بما حدث لي مع ايس وأنني أفنقده رغم

1_ أسامة غانم، سرديات الجسد والايروتيكا، ص156.

2_ الرواية، ص62.

3_ الرواية، ص62.

شراسته ووحشيته"¹. "أحار، تراني عاهرة صغيرة، أو مشروع عاهرة، أم أنني أشبه الناس وما يحدث لي طبيعي وعادي، أتساءل لم لا أنهي علاقاتي الرجالية المختلطة"²، أمام هذه القسوة على الزوج والأب، تقدم البطلة سريعة التعلق بالرجال وهي المتزوجة، فتدخل في علاقات غرامية مع أيس الشاب اللبناني، وترى في تعرفها على توفيق سعادة لا تتسع لها باريس رغم شفاعتها: باريس كانت شاسعة لكنها في ذلك اليوم لم تتسع لمشاعري كان توفيق أكبر منها، أكبر من شهوتي لإيس، وأبهى من شوارع قسنطينة"³.

لاحظنا كذلك أن باني لم تكتف ب تدنيس المقدس الزوجي بل تمادت في تبعتها للفكر العولمي، من جلسات خمر وموسيقا مع الأصدقاء إلى تبادل للقبل في أي مكان، " فأصبحت التجربة دربها، وبالتجربة يتكاثر العشاق، وتتكاثر القبل لتكون لكل قبلة مذاقها الخاص لها، فقبلة شرف مطعم بالتبغ، وقبلة مود مينة، أما قبلة إيس فهي مفتاح اكتشاف الشهوة"⁴، فجدت لنا هذه التجارب الغرامية صوراً إباحية كاملة، وكان باريس هي الإباحية الجنسية، بالرغم من أنها كانت ترفض تعدد علاقات زوجها الميغري وهو الذي لا يصوم ولا يعبد الله، منسلخ عن الثقافة العربية.

ومما سبق نلاحظ أن الثقافة العربية استطاعت إنتاج منظومتين وقواعد في إدارة الجنس هما: منظومة الزواج، ومنظومة الرغبات التي تتجاوز مؤسسة الزواج، بيد أنها لم تفصل بينهما فمن الناحية التطبيقية منح مجتمع الذكور الحق في المزوجة بين النظامين عبر الزواج والعلاقات خارج الزواج⁵، ومما لا شك فيه " أن الإسلام تمكن من إدماج الجنس في الحياة بوصفه تجربة حياتية يومية، دون أن يقيد بقيود تحول دون تفاعل القوى البشرية والدينية والمادية"⁶، فتم إلغاء مؤسسة الزواج، لأنه معوق أساس في تحقيق المساواة وفي النهاية يخلق طبقة بين الزوجين ويكرس السيادة للمذكر على المؤنث، طرحت رواية فضيلة الفاروق من خلال العنصر السابق

¹ _ الرواية، ص 63.

² _ الرواية، ص 67.

³ _ الرواية، ص 72.

⁴ _ ينظر: أسامة غانم، سرديات الجسد والايروتিকা، ص 151.

⁵ _ هيثم سرحان، خطاب الجنس، ص 71.

⁶ _ سمير عبده، المنزلة الجنسية للمرأة العربية، دار النصر، دمشق، ط1، 1985، ص 65.

وحشية الزوج واغتصابه المتكرر لزوجته وصورت الأفعال الجنسية الشاذة التي يمارسها متخطياً ومتجاوزاً الأحكام الدينية والقانونية وحتى الإنسانية، إضافة إلى خياناته المتكررة، وكذا تعنيفه لزوجته، ما أدى إلى سلوك "باني" طرقاتاً ملتوية ومسالك تصل بها إلى حد البحث عن رجل آخر، ورجال ورجال، وإلى امتهان الخيانة، ليس رغبة فيها، وإنما رغبة في الانتقام من الرجل نفسه، ومن العالم الذي وضعها في هذه المأساة.

من خلال ما سبق، نلاحظ أن هذه الممارسات تمثل المستوى المؤسسي للجنسانية وهو الذي يخضع البطلة للقيود الأبوية وكذا لمؤسسة الزواج، مما ينتج عنه تدنيس للمقدس المؤسسي _ مؤسسة الزواج المقدس _ وهذا يدل على إفرزات العولمة التي لا تشترط وجود مؤسسة زوجية ليقام المجتمع، و" تشكلت كتابة الرواية النسائية لتواجه تاريخاً كاملاً من تابوهات التحريم وخصوصاً التحريم الجنسي، حيث ملكية الذكر مطلقة، بصك رسمي، فيكون أن تذهب الكاتبة النسائية إلى النص، كي تمارس حريتها المفقودة في المجتمع... فتصير صورة المرأة مزيجاً من الواقع والأمل أو الوهم"¹.

تطرق الروائية العربية للمحرم، وتناولها للتأبؤ الجنسي والمسكوت عنه يعد تلبية لخطاب العولمة الجنسية. تسامحت الثقافة السائدة في المجتمع الأبوي مع الرجل في إطار خرق المقدس ولم تتسامح مع الأنثى، لأن الأول لا يترتب على تجاوزه جرماً يتعلق بحفظ النوع واختلاط الدم والنسب مثلما يظن، في حين تشددت هذه الأعراف والشرائع مع المرأة تشدداً فرض عليها ضرباً من الاعتقال داخل قفص نسميه في العادة جسداً.

¹ _ نزيه أبو نضال، حدائق الأنثى، ص 12.

المبحث الثالث : الهوس العولمي للفعل الجنسي وحضوره الروائي:

كان الجنس في الخطاب الروائي النسائي المغربي، عبارة عن تقانات جنسانية تتطوي على تهديدات للذات، فهي دعامة للممارسات المهيمنة التي يمارسها الآخر على الأنا بوصفه الأقوى، وفي هذا السياق تروج العولمة دوراً سلبياً للمرأة من الناحية الجنسية، وغياب الحوار كفعالية وضرورة بين المرأة العربية والرجل الغربي بسبب ممارسات القمع التي تمارس على المرأة في مجتمعها مما يؤدي حضورها الأبيم أمام الآخر، التنشئة الاجتماعية والأسرية والبيئية التي يتحكم بها الذكر بالأنثى تحدد دور المرأة في المجتمع فيتنقش تمييزاً جنسياً.

انتشرت في زمن العولمة عادات ربما تكون قديمة في وجودها، جديدة في جرائها، كظاهرتي التحرش الجنسي والاعتصاب، ففضايا التحرش الجنسي طغت على ملفات الأجهزة الأمنية والقضائية والتنفيذية وخصوصاً في المجتمعات المحافظة، التي لم تألف هذه الجرعات الكبيرة من الحرية الجنسية، بل وأصبح التحرش الجنسي يأخذ أشكالاً جديدة وغريبة على مجتمعاتنا مستغلاً الثورة التقنية الحديثة والتزايد الكبير والحر في وسائل الإعلام المسموعة والمقروءة والمرئية.

أولاً: العولمة وظاهرة التحرش الجنسي:

يعد التحرش الجنسي من أهم الظواهر الاجتماعية الخطيرة التي ظهرت وتفشيت في مجتمعاتنا مع التطور العلمي والثقافي والتكنولوجي والإعلامي الناتج عن عولمة الاتصالات وعولمة الثقافة، وبفعل تفسخ الأخلاق والقيم، بعد ابتعاد الإنسان عن العقائد والديانات السماوية، وانفتاح الأنا على الآخر انفتاحاً قائماً على الغواية، والافتتان والتحرش والإفساد، خاصة مع الانتشار الواسع للعولمة ولثقافتها التغريبية وقيمها المادية الإباحية التي تسعى لتحطيم أخلاق الشباب، كل هذا أدى إلى انتشار الشذوذ أو التحرش الأخلاقي والجنسي، الذي يبدأ كما يقول **جميل حمداوي**: " بالتأمل المركز، واستطالة النظرة، والغمز بالعيون ولمس اليد وأطراف الجسد والانتقال إلى الابتسامة والتغزل المادي والاباحي"¹.

¹ جميل حمداوي، حسن أعراب، النقد الأدبي وفق نظريات الجنس والعرق والجنوسة، دار اريف للطباعة والنشر الإلكتروني، تطوان، ط1، 2020، ص77.

1_ التحرش: النسق الذكوري الظالم.

يبتدئ التحرش الجنسي من لحظة المضايقات البسيطة، مروراً بلحظات الانتهاك الجادة، وصولاً إلى لحظات الإفساد والممارسة الجنسية، وبالتالي فالتحرش الجنسي هو إيذاء الآخر، والاستئساد عليه جسدياً ونفسياً واجتماعياً¹، ومن بين أبرز الأسباب التي أدت لانتشاره بهذه السرعة الرهيبة التطور التكنولوجي العولمي والثقافي، ما أدى إلى الإشباع المادي الذي بدوره أفرز ممارسة سلوكات شاذة كالاستعمار بالقيم الأخلاقية وممارسة الأفعال الجنسية دون رقيب ولا حسيب، ولم يقتصر التحرش الجنسي على تحرش الرجل بالمرأة، بل تمادى لخدش حياء الطفولة واقتحم جدران الأسرة، فتحرش الأستاذ بتلميذه وبتلميذته وتحرش الأخ بأخته وأخيه، وياتت القصص التي تخالف الأعراف أهم الموضوعات المطروقة، وهذا لغياب النسق الأسري وذوبانه في الفكر العولمي، الذي طغى على حياتنا اليومية، ولما كانت المرأة هي الضحية الأولى لمثل هذه التصرفات، رصدت لنا الرواية النسائية، واقع هذه الظواهر وتداعياتها على النسق النفسي للشخصية المتضررة، وكذا على النسق الأسري والاجتماعي المحيط بهذه القضايا، فوجدنا عدداً من الروايات سلطن الضوء على قضايا الاغتصاب وقضايا التحرش الجنسي في الشارع وداخل الأسرة والعائلة، وهاهي زهور كرام تصور حادثة التحرش في روايتها **جسد ومدينة**².

قدمت الرواية الساردة هي الشخصية التي تعرضت للتحرش اللفظي والجنسي بمجرد خروجها للمشي تحت المطر تقول في المقطع السردي: **"للتخلص من دوامة التفكير والاستفهام، أغلقت النافذة، وأخذت شالاً خفيفاً ملوناً، غطت به شعرها ثم خرجت تطلب المطر... تبدو وحيدة في الشارع ماعدا ظلال لأشباح أجسام تهول من بعيد مسرعة نحو أماكن محددة... صارت وحيدة الآن تتدرب شوارع المدينة"**³، ويتم هذا التحرش في فضاءات مكانية متنوعة، وفي أزمنة مختلفة، البيت، الشارع، الطريق، الساحة العمومية، ووسائل النقل والمؤسسات الرسمية والخاصة ويرتكب هذا التحرش ضد الحيوانات والأطفال والقاصرات والمرأة والشباب والرجال والشواذ والمخنثين، وقعت حادثة التحرش في الرواية في الطريق العام **"هي الآن تخترق الطريق**

¹ جميل حمداوي، حسن أعراب، النقد الأدبي وفق نظريات الجنس والعرق والجنوسة، ص 78.

² زهور كرام، **جسد ومدينة**، (رواية)، مؤسسة الغني للنشر، الرباط، ط 1، 1996.

³ المصدر نفسه، ص 11.

وحدها...التصقت الثياب على جسدها واختلط الشال مع شعرها...إنها تريد الهذيان مع المطر...لكنها ترتعش لسعها البارد...تخشى فقط على البطن...إنه كل ما تبقى"¹، لكنها سرعان ما تتذكر أنه: "ينبغي أن تسرع إلى البيت...لا يمكن أن تؤدي بها لعبة التجربة إلى ردم الطريق المتبقي بينها وبينه هكذا فكرت فعدلت عن فكرة التوغل في المدينة وعادت مسرعة باتجاه البيت... مرت سيارة بجانبها...لم تعرها انتباها واستمرت في المشي منخفضة الرأس سيطرت عليها فكرة زكام محتمل..."².

بظهور السيارة في وقت الذي فكرت فيه الساردة في العودة إلى المنزل، والتراجع عن فكرة المشي تحت المطر، فقد خافت على جنينها، ولم تنتبه للسيارة ولمضايقات السائق، فأسرعت الخطي"...تسرع الخطو...غير أن السيارة خفت إيقاعها وبدأت تسير ببطء إلى أن توازت مع خطواتها...ثم انتبهت إلى وجهه رجل يطل من السيارة ويقول لها: "طلعي، ما خيفاش من الشتاء، أدب نغطيك الزين؟"³، بدأت المضايقات والتحرشات من صاحب السيارة، يدعوها إلى الركوب في سيارته ويتغزل بها، ويستمر في مضايقتها ويتبعها بسيارته، "أطلقت صوبه نظرة شرسة وتابعت الإسراع...ترتعش لأن البرد اشتد...الوجه لم تدخله فكرة إلى رأسها وإلا جعلت لسانه يتقطر ندماً...تستمر السيارة في المعاكسة...تسرع هي الخطو وتثبت الشال على شعرها...تكاد تغطي وجهها، هل تريد أن تخفي ملامح امرأة تحرر الشارع مساءً حين تعبت به وتجعله ينصت لهوسها...غير أن التنورة الطويلة ذات اللون الأحمر الداكن والحذاء ذا الكعب الطويل يشهدان بهويتها"⁴، نلاحظ أن لباس الساردة ولونه والكعب العالي أسهما في هذا التحرش، رغم هربها من هذه المضايقات بقيت "السيارة تلاحقها...تستفز وجودها...بدأت تدخله تدريجياً إلى رأسها...فكرت فيما إذا واجهت هذا الفضولي...ماذا سيقع...لماذا نتهرب من المواجهة في مثل هذه الحالات...لن أدعه يريك مسائي...إني منتشية في هذياني، وأريد أن أعود إلى البيت

¹ _ جميل حمداوي، النقد الأدبي وفق نظريات الجنس والعرق والجنوسة، ص 11.

² _ زهور كرام، جسد ومدينة، ص 12.

³ _ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ _ نفسه، الصفحة نفسها.

أنام على حلم جميل... يقويني...¹. تجنبت الساردة المواجهة والتحدث معه، وتجاهلت تحرشاته بها إلا أنه تمادى في ذلك، فالتفتت إليه وسألته: "...أريد أن أعرف ما الذي يعطيك حق المتابعة... وتنطلق ضحكاته من قلب السيارة ثم يخرج وجهه من جديد: الله الله هذه المرة طحت مع مثقفة" يتطلع فيها... يتفحص وجهها" خلينا من كلام الكتب وأجى نقضيو شي ليلة زينة...². بتحرشه هذا يؤكد أن كل امرأة بمجرد تواجدها في الشارع في وقت متأخر هي بائعة هوى، أو مشروع عاهرة أو مباحة للجميع، فبعد هذه الدعوة من قبل هذا المتسكع، بأن تقضي ليلة معه، حاولت تمالك نفسها، لأنها بمفردها في الشارع.

كانت هذه صرخة، مفعمة بالضيق، والرغبة في تكسير المفروض عليها، في وجه تاريخ رجولي موغل في ذكوريته، وهي تكشف القلق النفسي، والتمزق الداخلي للذات الساردة الراغبة في التحرر من النظرة التي تكرر دونيتها مما جعلها تضيق ذرعاً بالرجل ونظرته الإحتقارية، فهي إذ تسجل استنكارها، تمتلك بذلك وعياً باستلابها، وهي لا تكتفي بامتلاك هذا الوعي فقط، بل تحدد من خلاله مسؤولية الآخر.

فضحت العولمة المستور من خلال كل هذه الإباحية، وجعلت العلاقات الجنسية في كل مكان، ساعدت على التحرش الجنسي الشعوري واللاشعوري لدى الإنسان المستلب، لينغمس في لقطات خليعة حتى مع أرحامه وأقاربه وفلذات أكباده، فكم من أب تحرش بابنته أو ابنه، وكم أخ تمادى في تحرشه بأخته، " كادت أن تبصق في وجهه لولا أن تواجدها مفردة وفي هذا الوقت المتأخر من الليل جعلها تشد على شالها وتهرع... لا فائدة من المحاورة... إنها مكيدة الشارع... قد يجعلها الأمر تتنازل عن لعبة التجربة... ستتابع سيرها... إنها على وشك الوصول... يبدو البيت على مقربة"³.

عاشت الساردة من خلال هذه المشاهد نوعاً من الألم والاحتقار النفسي، واستمرت " السيارة تلاحقها... الوجه مصر على إيقاعها... تتعثر في بركة ماء... تتحدر بسرعة

¹ _ زهور كرام، جسد ومدينة، ص 12.

² _ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ _ نفسه، ص 12_ ص 13.

تفرغ الحذاء... يستغل الوضع فيخرج وجهه ويقول في زهو وانسراح وكأنه امتلك الموقف: مرسى للضايعة وقفت معايا... بقيت فيها ما بقيت فيك، راني شايفك بردتي... تعالي نسخذك... دخلي نوصلك الغزالة"¹، استمر الرجل في التحرش بها لفظاً، وحتى البرك وقفت في طريقها وبينما هي منشغلة في تجفيف حذائها، يتمادى في تحرشه، ويحاول التحرش بها جسدياً، فيضرب مؤخرتها كنوع من التحرش الجنسي المقيت المبالغت لها وهي " منشغلة بتثبيت الحذاء في رجليها... أخرج يده اليسرى وضرب مؤخرتها... فجأة، قفزت واقفة، تسمرت مكانها... اشتعلت ناراً... احمر وجهها... ماذا تفعل؟ هل تصفعه؟ قد يتجرأ أكثر فيرميها بركلة، هل تنسى ما حدث وكأنه لم يقع وتتابع طريقها، فالبيت على مقربة منها؟ لكن داخلها يهتز بعنف الآن تجمع الظلم المسلط على البشرية في ثنايا حنجرتها فشهقت وجعاً مبجوحاً، مجروحاً، يتدفق منه الإحساس بعمق الجرح"². التحرش من أقسى أنواع الإساءة التي قد تتعرض إليها المرأة، " إنها تشعر بالظلم في أقصاه، تلمسه في ارتعاشة نفسها... في حشجة حنجرتها في الدمع المنحبس في عينيها... إنها تقرأ الظلم في كيانها... في فكرتها... فالمسألة لم تعد مجرد نبش لجزء من الجسد... إنه تدخل سافر في فكرتها، الفكرة التي ألهمتها التسكع ليلاً لتعيش الهذيان مع المطر... أو لنقل لتعيش فكرتها... الآن، بفعلته يلوث حياة الفكرة... فالشارع صار ملكاً له في هذا الوقت المتأخر من الليل"³، صور هذا المقطع الأثر الكبير الذي خلفه التحرش بنوعيه اللفظي والجسدي على نفسية الضحية، فجسد النسق النفسي الذي يجعل من الضحية في حالة نفسية صعبة .

جاءت ردة فعل الساردة من هذا التحرش اللفظي والجسدي، لفظية من خلال شتمها للمتحرش بها بعد تفكير طويل قررت الانتقام منه " سأنبش رجولته، لكن يدي لن ألوثها، ثم توقفت عن التفكير والتفتت إليه أعتقد أنه ضمن ليلة، حاول أن يخفي فرحته حتى لا ينفلت منه الموقف... اقتربت منه تفرست عينيه فبدتا لها محمرتين... اقتحمته في عينيه قرأت فيهما وحشاً

¹ _ زهور كرام، جسد ومدينة، ص 13.

² _ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ _ نفسه، الصفحة نفسها.

مقبلاً على الافتراس... بصوت هادئ وخافت كطفل ضبطته أمه يسرق قطعة الحلوى، قال:
تفضلي، سأفتح لك الباب"¹.

2_ تحدي المرأة للتمييز الجنسي في الشارع:

تفئن الكثير من المنحرفين في طرق التحرش في الأماكن العامة والمجتمعات التجارية ودور العلم والعمل وذلك من خلال توظيف التكنولوجيا الحديثة كالهاتف النقال وغيرها لخدمة مآربهم الجنسية، ووصل الأمر بهم إلى العنف والاعتصاب في حالة عدم قبول الطرف الآخر، وأقدم بعضهم على طرق مبتكرة في العنف والاعتصاب ، فلم يردعه في ذلك بأن يكون المعتصب هو طفل لم يتعد السابعة من العمر أو أن المكان هو دار العبادة، ففي رواية جسد ومدينة فخرج المرأة للشارع ليلاً والمطر ينزل هي دعوة وتحد للآخر الرجل، حيث تعرضت الأخيرة للتحرش، مما اضطرها للدفاع عن نفسها فهربت من هذا الشارع الفضاء الذكوري:، " انطلقت باتجاه البيت وهي تلتفت ورائها، لم تعرف كيف امتلكت هذه الجرأة... كانت أكبر من الصفعة، والركلة، الخوف هاجمها بعد قذف النصيحة... أقبلت مسرعة تجر ثقل خوفها واضعة يديها على بطنها لحقتها السيارة فوصلتها بصقعة على ظهرها... اندفعت نحو الباب تفتحه وهي ترتعش..."².

هذا يؤكد ما ذكرته فاطمة المرنيسي في كتابها ما وراء الحجاب: " يعتبر حضور المرأة في مكان مخصص للرجال بمثابة تحرش وإهانة"³، أي أن هناك قوانين ذكورية تجعل من المكان ذا هوية ذكورية، لا يمكن للمرأة أن تقتحمه، وتضيف المرنيسي: "أن المرأة دائماً دخيلة في مكان يمتلكه الرجال، بما أنها تعرف كعدو، وليس لها الحق في استعمال المكان المخصص للجنس الآخر، والواقع أن مجرد وجوها في مكان لا يجب أن تكون فيه، يشكل عملاً هجومياً بما أنها تززع النظام الاجتماعي، وتقلق راحة فكر الرجل بدفعه إلى اقتراف الزنى والتحرش..."⁴، تدخل الساردة في حالة هستيرية من البكاء جراء ما تعرضت له من تحرش في الشارع: " بقيت مرمية فوق السرير تشهق بكاء،... لماذا هذا البكاء؟ هل هو دليل ضعف متوارث... هي التي أغوتها

¹ _ زهور كرام، جسد ومدينة ، ص13.

² _ المصدر نفسه، ص14.

³ _ فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب، ص159.

⁴ _ المرجع نفسه، ص159.

فكرة التبلل والهديان مع المطر... ألم تعلم مخاطر الطريق؟ أحست بالبرودة تلسع جسدها... تنبهت إلى ثيابها المبللة فنهضت مسرعة تخلعها وتنشف شعرها... ثم استلقت من جديد على السرير فغلبها النعاس واستسلمت للنوم"¹.

كشفت رواية "جسد ومدينة" عن صراع المرأة مع الرجل المتشبه بتصورات ومفاهيم تقليدية متوارثة عن الفوارق بين الجنسين، والتي تقلل من مكانة المرأة، وتختزلها إلى مجرد جسد/مادة، قابل للاستهلاك وتحقيق الرغبة ضداً على مستلزمات إنسانيتها، وتصور لنا الرواية ذلك من خلال ما تعرضت له إحدى شخصياتها النسائية حينما أغوتها فكرة التبلل تحت المطر بالخارج، لتتخلص من "دوامة التفكير والاستفهام أغلقت النافذة، وأخذت شالاً خفيفاً غطت به شعرها ثم خرجت تطلب المطر... الفكرة دخلت رأسها، ستشهد بنفسها تعاليم المطر... إنها تريد الهديان مع المطر"²، يشكل المطر ملاذاً، وحاضناً للمرأة، باعثاً على راحتها، إنه سرعان ما يتحول بالانطلاق، إلى انزعاج وضيق سببه الرجل المعاكس، الذي يكشف عن عدم حيادته بعد أن يصير حاجزاً أمام انطلاق المرأة بذريعة اقتحامها الطريق العام.

كانت هذه نهاية التحرش الذي تعرضت له الساردة، فكما تقول الناقدة فاطمة المرنيسي: "وسواء تمت الجريمة بواسطة القول أو بواسطة حركات مختلصة أو أفعال فإن بنية إيصال الحدث تتلخص غالباً في فرد يربط علاقة مع إنسان غريب من الجنس الآخر"³، وتضيف المرنيسي أن المرأة هي الدافع الأول لما تتلقاه من مضايقات "إن المضايقة التي تتعرض لها نحن النساء في شوارعنا وأزقتنا من قبل الرجال هي الرد على هجومنا الفاضح حسب الايدولوجيا السائدة، وذلك يعني مطاردة المرأة خلال الساعات ولمسها إذا سنحت الفرصة لذلك، وأخيراً الاعتداء عليها قولاً، وكل ذلك بأمل إقناعها في أن تساير سلوكها الفاضح حتى النهاية"⁴، تحيلنا الرواية من خلال ما تعرضت له الشخصية، إلى أن علاقة المرأة بالرجل تعاني من انقسام أكيد، ذلك أن ثمة هوة تفصل بينهما، فهي أسيرة المحيط الذي تتواجد فيه على الرغم من أن تصرفها كان بدافع الترويح

¹ _ زهور كرام، جسد ومدينة، ص14.

² _ المصدر نفسه، ص11.

³ _ فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب، ص160.

⁴ _ المرجع نفسه، ص160.

عن النفس، إلا أن خروجها في تلك الفترة الزمنية جعلها محط شبهة، فهي أصبحت بذلك عرضة للإتهام في أخلاقها لمجرد أنها اقتحمت الطريق ليلاً، وتتعرى أيضاً حقيقة الرجل الذي لا يرى في المرأة سوى أداة لتحقيق المتعة والرغبة، وهذا طبعاً ما دعمته العولمة من خلال تسويق صورة للباس المرأة وللكعب العالي وللألوان أن لها دلالات جنسية. أأ

ثانياً: التمادي الجنسي بين وحشية الاغتصاب وخذش حياء الطفولة:

يشير بوشوشة بن جمعة إلى أن ظاهرة الاغتصاب تحضر بكثافة في عدد من نصوص الرواية المغربية، خاصة منها الجزائرية، وهي تعبر عن تضخم أشكال الكبت والحرمان التي تحول الجنس إلى ظاهرة مرضية وشاذة، تفرز أنواعاً منحرفة من السلوك الجنسي¹، لأن الإنسان السوي لا يمكن أن يقبل على انتهاك جسد بريء، فيستبيحه وينهي حياة صاحبتة، لأن حياة المرأة تنتهي عندما ينتهك عرضها.

منه تتعدد الصور التي يعرض على ضوئها الجنس في نصوص الرواية المغربية، ففي عدد من الروايات يتخذ الجنس من الرغبة الحسية محوراً ومن المتعة الجسدية مطعماً، ومن اللذة منالاً، دون اعتبار الشكل الذي تتجلى فيه الرغبة ولا الكيفية التي يتم بها البحث عن المتعة ولا الحال التي تحصل فيها اللذة، إذ يبقى الجسد مصدر الرغبة والسبيل إلى المتعة والغاية القصوى من اللذة، دون إغارة عناية فائقة لطبيعة العلاقة الجامعة بين الرجل والمرأة ولا لآفاقها وهو ما يتجلى في ظاهرة الاغتصاب التي تحضر بكثافة في عدد من مهم من النصوص الروائية المغربية²، وهي ما تؤكد تضخم أشكال الكبت والحرمان التي تحول الجنس إلى ظاهرة مرضية تفرز أنواعاً منحرفة من السلوك الجنسي...³، يرى الناقد التونسي بوشوشة بوجمعة، في كتابه اتجاهات الرواية ف المغرب العربي أن ظاهرة الجنس وحضورها في المتن الروائي، تؤكد تضخم أشكال الكبت والحرمان التي تحول الجنس إلى ظاهرة مرضية، هذا إذا عالجت مسألة الجنس بعيداً عن النظرة العولمية، فالكبت ناتج في رأينا عن الإباحية المنتشرة في كل مكان، وما ظاهرة

¹ ينظر: بوشوشة بن جمعة، اتجاهات الرواية في المغرب العربي، ص 636.

² ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ نفسه، ص 673.

الاغتصاب إلا تطبيق لما تروجه المواقع الإباحية وشبكات التواصل الاجتماعي والمواقع الإباحية والأفلام الأجنبية، التي جعلت المرأة مباحة للفعل الجنسي .

1_ وحشية الاغتصاب وحضوره روائياً :

تُعدُّ ظاهرة الاغتصاب من الظواهر التي تتكرر بصورة كبيرة في الرواية النسائية المغربية، وقد وجدناها في عدد من الروايات التي تناولناها بالبحث والتحليل والتنقيب، منها: **سأقذف نفسي أمامك**¹، للروائية ديهية لويز ورواية **الكرسي الهزاز**² للروائية آمال مختار، وكذا رواية **مخالب المتعة**³ للروائية فاتحة مرشيد، وتصور مجمل هذه النصوص الروائية المغربية انتهاء الاغتصاب إلى طريق مسدود، يتصل بعده الرجل من المسؤولية، فنتعقد نفسية المرأة، وتتعدد ردود فعلها الناجمة عن الحادثة، وتتمثل بالأساس في تحولها إلى عاهرة أو شاذة جنسياً، وهو ما يؤكد المصير الذي آلت إليه أغلب النماذج النسائية التي تعرضت إلى هذا الفعل⁴.

فعايشنا ما عانته إيناس صديقة الساردة مريم في رواية **سأقذف نفسي أمامك** والتي تعرضت للاغتصاب من قبل الدركي الذي كان يجب أن يكون الحامي لا المغتصب، فهو يمثل الأمن والأمان للوطن ولأبناء هذا الوطن وبناته، لكنه قتل طفلة بريئة ووضع حدا لحياتها باعتدائه الوحشي عليها في مركز الأمن تحت التهديد والوعيد " لا أريد أن أسمعك...إلا إذا كنت تفضلين أن أقول لأبيك الآن أنك تعريت أمامي، فيقتلك هنا ويتعفن في السجن..."⁵، وتصرح في الرسالة التي تركتها لصديقتها بما حدث لها فتقول: "أخذني من ذراعي ورماني على الأريكة في زاوية المكتب، انتشل حزام سرواله وربط يديّ إلى الوراء...كنت أغمض عينيّ كي لا أرى ما كان أمامي، لكنه لم يترك لي الكثير من الوقت، ولم يرحم دموعي الصامتة، كان يتلذذ بذلك الضعف الذي يراه في عينيّ، جذبني من شعري...حاولت التخلص منه، لكن يده على شعري تجذبه

¹ _ ديهية لويز، سأقذف نفسي أمامك، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، منشورات صفاف، بيروت، ط1، 2013

² _ آمال مختار، الكرسي الهزاز، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، ط2، 2016.

³ _ فاتحة مرشيد، مخالب المتعة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، ط2، 2010.

⁴ _ بوشوشة بن جمعة، اتجاهات الرواية في المغرب العربي، ص637.

⁵ _ ديهية لويز، سأقذف نفسي أمامك، ص77.

بقوة"¹، تواصل إيناس سرد معاناتها والوحشية التي تعرضت لها في مكتب الدركي الذي أغلق عليها الباب بحجة التحقيق معها، لكنها ليتها بقيت في العاصمة ولم تحتم بالأمن ذلك الحصن الوهمي، فنقول: " كنت أتمزق من الألم والإهانة، جسدي لا يسعفني ليقاوم أو يتحمل...جسده الضخم المرتمي عليّ، كان الدم ينزف مني ويملاً الأرض يخيفني أكثر...جمعت ملابسي الممزقة، مسحت الجزء الظاهر من جسدي حتى لا ينتبه أحد...فتح الباب وخرج قبلي ليقول كلمتين لوالدي، أسرعت خطاي لأخرج من المكان الذي شاهدت فيه الجحيم الحقيقي"². تجسد الاغتصاب في الرواية بطرق وحشية ومن زوايا مرعبة وفي حالات كثيرة الحضور في الواقع المعيش، وكانت أشدها إيلاماً عند اقترنت بسلطة تخويفية، لأن الاغتصاب قتل متجدد للمغتصب، وخاصة إذا كان المغتصب صاحب سلطة.

تواصل البطلة سرد تلك المعاناة التي عاشتها صديقتها في مركز الدرك، وهي تخرج بخطى متناقلة لا تصدق ما تعرضت له وما عاشته قبل قليل، وهي تتبع خطوات أبيها المتناقلة "...لم ينتبه لدموعي الصامته وقلبي الذي يتآكل من الحزن، كان ذلك آخر همه طبعاً، وكان بعيداً أن يتصور حدوث شيء فضيع مثل الذي حدث في بضع دقائق، وفي مكتب الدرك..³، تنتهي حياة هذه الطفلة البريئة، وتسعى للانتقام من هذا الوحش الذي دمرها من أجل نزوة حيوانية لا غير، فنقول الساردة إن صديقتها: " إيناس أحرقت دركياً الأسبوع الماضي، صبّت عليه زيتاً مغلياً حين كان يجلس أسفل شرفة منزل خالتها، بعد أن أرهقته مواجهة الشباب الغاضب"⁴، كانت هذه نهاية الدركي الذي اغتصب إيناس، انتقامت منه لشرفها ولشبابها الذي ضاع منها في دقائق معدودة، جراء نزوة جنسية حيوانية من رجل درك، لتضع بعد ذلك بأيام حداً لحياتها، فقد " اختفت عن الأنظار أكثر من ثلاثة أيام، قبل أن يجدوها في واد الصومام جثة هامة"⁵.

حاولت الساردة تقديم صورة للهوس الجنسي من خلال شخصية إيناس وتفاصيل اغتصابها من قبل دركي وفي مركز الأمن، لتقدم لنا صورة أن الفعل الجنسي لا يهمه لا مكانة الشخص ولا

1 _ ديبية لويز، سأقذف نفسي أمامك، ص78.

2 _ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 _ نفسه، الصفحة نفسها.

4 _ نفسه، ص71.

5 _ نفسه، ص79.

مكانته هو، فلم يحترم هذا الوحش البشري تلك السلطة المخولة له لحماية الناس بل استعملها للاعتداء وللاغتصاب، فالنسق السلطوي هنا كان سيد الموقف، فاغتصبها باسم سلطته وقوته وحتى النسق المكاني كان ضدها، فالاغتصاب حدث في مكتبه ومرتبباً بسلطة تخوفية مما يجعل الضحية أكثر انغلاقاً وكبتاً وانزراً بانفجار معنوي مريب وتثبط جسدي رهيب، فالاغتصاب ليس له علاقة بإمتاع المرأة ولكن له علاقة وثيقة بسلطة الرجل.

صورت الساردة الاغتصاب في الجزائر في أبشع صورته، وهو ما يؤكد أن الهوس الجنسي عند الرجل يكون ضد الأضعف منه، والأقل منه سلطة، وما إيناس إلا عينة من ضحايا هذا الهوس الجنسي، وفي نفس السياق يشير الناقد مازن مرسول محمد في كتابه حفريات في الجسد المقموع إلى أن الجسد يلاقي أبشع قمع من خلال ظاهرة الاغتصاب: "ومن صور قمع جسد المرأة اجتماعياً ما تتعرض له من حالات اغتصاب يراد منها إشباع الغرائز، يعد الجسد الأنثوي وسيلة لذلك، دون اعتبار لذات المرأة نفسها ومشاعرها، إذ شهدت المجتمعات وعلى اختلاف مراحلها العمرية حالات كثيرة من اغتصاب المرأة بالتعدي على جسدها"¹، هذا الاعتداء والاغتصاب الذي ينتهي كما قال الناقد بوجمعة بوشوشة إلى نهاية مأساوية: "إن مجمل هذه النصوص تصور انتهاء الاغتصاب إلى طريق مسدود، حيث تتأذى نفسية المرأة وتتعدد ردود أفعالها الناجمة عن الحادثة، والتي تتمثل بالأساس في تحولها إلى عاهرة أو شاذة جنسياً أو مختلة عقلياً، أو قاتلة"²، مثل التي آلت إليه شخصية صديقة البطلة التي قتلت الدركي وانتحرت، في رواية ساقذف نفسي أمامك.

2_ النسق الأسري المشوه:(العولمة وخذش حياء الطفولة):

تذكر الدراسات الطبية النفسية أن أكثر " حالات اغتصاب الأطفال تتم في محيط العائلة الممتدة وداخل الأقارب، أو في المحيط الحي السكني، أو في المدارس، وتقع جريمة اغتصاب براءة الأطفال نتيجة إهمال من الوالدين، أو عدم فهم مكامن الخطر التي يمكن أن يتعرض لها الطفل، وفي بعض الحالات تكون عملية التنشئة الاجتماعية غير سوية، متلبسة بعنف

¹ مازن مرسول، محمد، حفريات في الجسد المقموع، مقارنة سوسولوجية ثقافية، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2015، ص212.

² ينظر: بوشوشة بن جمعة، اتجاهات الرواية في المغرب العربي، ص636.

التربية... وهذه الطائفة من الأطفال حين يتعرضون للانتهاك الجنسي يتحولون إلى شوذ¹، تناولنا في العنصر السابق الاغتصاب وحضوره النسقي في الرواية، أما في هذا العنصر فنتناول الاغتصاب زنا المحارم، داخل النسق الأسري في رواية "الكرسي الهزاز" للروائية آمال مختار التي صورت وحشية الاعتداء الجنسي على فتاة صغيرة من قبل عمها، ما جعلها تلوم والدها لتقصيره في حقها، بحرمانها من إحاطته وحنانه إذ لم يقربها إليه ولم يحمها، "...تمنيت في ليالي السهاد الطويلة أن أطرق باب قلبك وأن أحدثك كما أحدثك الآن عن أوجاعي وعن تلك الحادثة التي كانت بداية الوجع ذئب نهش طفولتي وملاً ذاكرتي بالسواد، وساعدته أنت على ذلك"²، وتصر في موضع آخر من الرواية على تكرار لومها لأبيها وأن التنشئة والطريقة التي عاملها بها هي السبب فيما وصلت إليه: " لماذا لم تأخذ بيد صغيرتك لتحميها من ذئاب المجتمع؟ لماذا حررت فكرك وتركت إحساسك محافظاً بل متخلفاً ورجعياً؟ لماذا؟ لماذا؟ قل لي لماذا؟"³، فتتحول من حالة اللوم والعتاب إلى هيسيريا من البكاء وهي تقول: " كنت أبكي بقلب الطفلة الذي امتلأ رغم صغره بثقل الحياة، فقدت الطفلة هشاشتها وطفولتها وتعلمت الكتمان، تعلمت كيف أربي وحدتي، وكيف أعيش معها بل وأصادقها"⁴.

كان تعرضها للاغتصاب، ذلك الحادث الذي مثل جرح كيانها النازف بعد فقدانها العذرية والشرف، وهي المعاناة التي لونت مسار وجودها، وحددت خياراتها في ممارسته، تقول في خطاب اعترافها لأبيها، " أبكي الآن بصوت مسموع، وأتحدث إليك بصوت مسموع، لم يعد ينفع، لأنه كان يجب أن أتحدث إليك في تلك الليلة، كان يجب أن أعلمك وأعلم أمي، لكن الذئب أربني، وحدسي أكد لي خطورة الأمر فكتمت، كتمت الحادثة في أعماق ذاتي، دفنتها لكنني لم أنسها"⁵، وقد أخفت عنه كما عن الجميع مأساتها روحاً وجسداً، في إيقاع رثاء لذاتها، ولأبيها وقد أشرف على النهاية"⁶ علمتني تلك الحادثة كيف أعيش رفقة الوجع، وكيف أحيا بقلب مشوه لا يقدر

¹ جميل حمداوي، سوسولوجيا الجندر عند فاطمة المرينسي، ص 9.

² آمال مختار، الكرسي الهزاز، ص 113_114.

³ المصدر نفسه، ص 148.

⁴ نفسه، الصفحة نفسها.

⁵ نفسه، ص 147_148.

⁶ بوشوشة بن جمعة، الرواية التونسية المعاصرة، ص 25.

الطب على إصلاح تشوّهه"¹، وتسلك سلوكات مرضية تجعلنا نعتزف بأن أساليب التنشئة الاجتماعية العفوية التي تتم داخل الأسرة أو تتم داخل المدارس ما تزال حتى اللحظة الراهنة تنشئة تقليدية منتجة للأمراض النفسية².

تجسدت وحشية الفعل الجنسي في اغتصاب وحشي بظرف مشدد محرمي، حيث تغتصب منى طفلة من قبل عمها: "يسحبني عمي من يدي، أتعثر في خيوط نعاسي، يجرنني وراءه ثقيلًا مفسدًا علي متعة نومي، فأحس أنه سيأخذني إلى المقصلة، تستيقظ أعماقي ويجفل النوم من عيني...."³، فأحست هذه الفتاة الصغيرة أن شيئًا خطأ سيحدث، فلم تعهد مثل هذه التصرفات المريبة من عمها فتقول: "فجأة شعرت بدفع يلامس قدمي المعقودتين إلى الوراء وترجمت الإحساس: هاهو يجلس تحت قدمي، زدت في انكماشني وأحكمت عقدة ركبتي، بينما تعالت أنفاسي لاهثة لتفصح كذبتني: لست نائمة، لقد كان ذلك واضحاً، ثم جاءني صوته مخترقاً الظلمة التي غصت فيها كأنه الفرع يطرق روجي...أحسست بالهوة التي سأسقط فيها تتسع، بلعت صوتي وكلماتي وريقي المتيبس في حلقي وأدركت أنه لم يعد أمامي من سبيل لردّ الهجوم القادم كالإعصار"⁴.

إن تجربة الاتصال الجنسي التي أرغم الأطفال على القيام بها مع البالغين من أفراد عائلاتهم قد ولدت لدى أغلبهم من الجنسين شعوراً بالتقرّز والعيب، الاشمئزاز والقلق تجاه الجنس كما تركت آثاراً عميقة في نفسيّاتهم وأنماط سلوكهم خلال السنوات اللاحقة من العمر حتى ما بعد مرحلة البلوغ، وهذا ما لمسناه في شخصية منى عبد السلام وهي تصف بشاعة المشهد: بصوت منقطع: " ثم سحبني ليجلسني حذوه، تعلقت يدي بالحاف، جذبني ليوقفني بين ركبتيه ويضمهما فيعصر ساقي المرتجفتين....كتمت رغبتني العارمة في الصراخ وطلب النجدة"⁵، كانت هذه أبشع صورة تتعرض لها الطفولة ومن قبل عمها مقام أبيها في حادثة اغتصاب لطفلة في سنواتها الأولى من

1_ آمال مختار، الكرسي الهزاز، ص149.

2_ المصدر نفسه، ص09.

3_ نفسه، ص135.

4_ نفسه، الصفحة نفسها.

5_ آمال مختار، الكرسي الهزاز، ص136.

قبل وحش من العائلة، ليكرر هذا الوحش البشري فعلته بعد سنوات مع ابنة أخيه : "في تلك اللحظة تماماً... غصت في رعب الدهشة بينما تخلى عني مسندا ظهره للحائط المخربش"¹، كان النسق الأسري مشوهاً في رواية الكرسي الهزاز، فالعم كرر فعله الشنيع مع ابنة أخيه " بدت لي الثواني كأنها الدهر يلقي بثقله على صدري، كأنه المارد يكتم أنفاسي، أختنق، أختنق لكني لا أقوى على شيء، فقط تنزل دموعي على فستاني الأحمر والأبيض لتغسل الجرح الذي انفتح في قلبي"².

تم اكتشاف الفحش بالمحارم والإيذاء الجنسي للأطفال أيضاً خلال العقدين الماضيين. وغني عن البيان أن هاتين الظاهرتين كانتا موجودتين بصورة نشطة في التاريخ الاجتماعي لكل المجتمعات، غير أن اعتبار هذه الممارسات من المحرمات قد أدى، ومازال يؤدي، إلى التستر عليها، ورغم ذلك، تزايد الوعي، بدرجات متفاوتة من الجدية، على هذه الظاهرة المدمرة، وأخذت المجتمعات الغربية وغير الغربية بسنّ التشريعات والقوانين لمعاقبة مرتكبيها أو للحيلولة دون وقوعها، وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن اعتبارات عديدة لا حصر لها في الحياة العائلية وفي الثقافة الاجتماعية ستظل قائمة في وجه محاولات الإبلاغ عن هذه الممارسات أو الكشف عنها أو إيقاع العقوبة بمرتكبيها، كما تتبعي الإشارة في قضايا الإيذاء الجنسي للأطفال والفحش بالمحارم، لأنه يجعل من الطفولة مشوهة ومرضية تسلك حالات بكاء هستيرية، مثل ما حدث للصغيرة أبشع موقف في حياتها مما جعلها لا تتحمل وقع الصدمة، فدخلت في حالة هستيرية من البكاء فنقول : " عدت إلى السرير أحضن غابة حزني، وأشجار عذابي وأشجار عذابي وأتطلع إلى الحائط المخربش وأبكي..."³.

حضر النسق الأسري أو الأبوي مشوهاً في عدد من الروايات النسائية وهاهي رواية "سأقذف نفسي إمامك" للروائية ديهية لويز تصور لنا ظاهرتي التحرش الجنسي والاعتصاب تحت تهديد السلطة، والاعتصاب داخل الأسرة أو ما يعرف بزنا المحارم، ووحشية الأب المزيف أو زوج الأم الذي يدمر طفولة مريم البريئة التي عرفته أب لها، بداية من تصوير حالة السكر التي كان فيها الوالد المدمن، وهو يعود للبيت كل يوم في حالة سيئة جداً، فتحاول الصغيرة مساعدة والدها للوصول إلى سريريه، عطفاً على أخيها الصغير من صوت والده المخمور، فتسارع

¹ _ المصدر نفسه، ص 137.

² _ نفسه، الصفحة نفسها.

³ _ نفسه، ص 138.

لاستقبال والدها ومساعدته: "...أفقت على صوت الباب وضجيج في الغرفة المجاورة لغرفة نومي، كنت أعرف أنه هو، فلا أحد غيره يدخل في الثانية صباحاً ليزعج الجميع، لأنه لا يرى الطريق إلى سريره من كثرة ما شرب، ألقيت بجسدي من السرير وذهبت لمساعدته، كي لا أو يوقد أخي نسيم، فقد كان يومه مرهقاً، وليتني لم أتحرك من مكاني..."¹. محاولة الطفلة البريئة مساعدة والدها دفعت ضريبتها ألماً وحسرة طوال حياتها، هذه الخطوة التي ستغير مجرى حياتها وتزرع صورة الأب الذي يمثل الأمان والحب، فتلبي نداء والدها: "مريم... تعالي وساعديني، أمسكت بذراعه واتكأ عليّ ليقف أخيراً على قدميه، لكنه تمايل وأخذني معه، ليلتصق ظهري بالجدار وجسده يقارب جسدي، كانت أنفاسه مع رائحة البيرة تلفح وجهي، ظللت لحظة مسمرة بتلك الوضعية انتظر أن يبتعد عني، لكن بدل ذلك ترك ذراعه تحيط بخصري بهدوء، قبل أن يجذبني إليه بقوة تكاد تكسر عظامي، وضع شفثيه على فمي ورائحته تخنقتي، يده كانت تتسلل في جسدي لتبعث فيه رعشة لم أعرفها قبل تلك اللحظة"²، استسلم الأب لشهوته الحيوانية متناسياً مكانته ودوره المقدس وهو الأب، ليستمر في الاستمتاع بجسد الصغيرة التي لا تفقه من الأمر شيئاً، لا تدري ما يحصل لها، "طالت قبلته وهو يتلذذ باحتواء جسدي النحيل بين ذراعيه، للحظة نسيت الرائحة ورحت أستمتع باكتشافي لسحر لم أعرفه، قبل أن تعود إليّ صورة تجعلني أدفعه بكل قوتي وأفلت من ذراعيه، ثم دخل إلى غرفتي وأغلق الباب بالمفتاح قبل أن يقتفي أثري"³، بقيت الفتاة الصغيرة تحت وطأة الصدمة، صدمة سترافقها طيلة حياتها وهي ترتجف من الخوف وتسيح في سيل من الأسئلة: "...ما الذي حدث؟ ماذا فعل؟ أكان الخمر السبب في أنه لم يعرف أنني ابنته، أم غبائي بالخروج من غرفتي كان السبب في ذلك، ما الذي كان سيحدث لو بقيت بأسر ذراعيه؟، كيف سمحت لنفسني أن أشعر بالمتعة في قبلته ولمساته؟"⁴، بررت فعلتها بأنها لم تكن تعلم ما هي القبلة ولا ما يحدث لها في تلك الأثناء، وهي الفتاة الصغيرة التي لم يلمسها رجل من

1 _ ديهية لوبز، سأنف نفسي أمامك، ص 8.

2 _ المصدر نفسه، ص 9.

3 _ نفسه، الصفحة نفسها.

4 _ نفسه، الصفحة نفسها.

قبل: "لكني حينها لم أعرف ماذا كانت تعني قبلة ولمسة، كنت في التاسعة عشرة من عمري ولم يلمسني رجل قبل تلك اللحظة، لم أشعر أبداً بتلك الرعشة التي سرت في جسدي، فهل..."¹.

ثمة واقع قاس يضغط بقوالبه الحديدية على حياة المرأة وسلوكها: الأب، الزوج، المجتمع، وثمة امرأة لم يكتمل تشكل وعيها ونضجها بعد تريد أن تتمرد على هذا الواقع، "لم أستطع النوم ليلتها من ترقب باب غرفتي، ومن الأفكار التي كانت تخوض معركة بداخلي لا نهاية لها، في الصباح أيقظت أخي نسيم باكراً على غير العادة لأصطحبه معي إلى المدرسة، كنت أريد الخروج من المنزل قبل أن يستيقظ والدي..."²، في خضم هذه الأحداث تتساعل الساردة عن ذنب الطفولة من كل هذا فتقول: "ما ذنب طفل في الثامنة من عمره لترميته الأقدار في هذه البقعة من الأرض، أين يجد سوى الخراب؟ كيف سيكون رجلاً سوياً حين يكبر؟ أية عقدة ستتركها هذه المآسي فيه"³، وتكرر تساؤلها وتكرره: "لا أدري منذ متى فقدت ابتسامتي، لم أنتبه لذلك إلا اللحظة، أأكون فقدتها يوم قرّر والدي قتل علاقة الأبوة"⁴، فقد قتلك والدها علاقة الأبوة بفعله هذا وأطفاً ابتسامتها البريئة.

اشتركت الروائية فاتحة مرشيد مع الروائية ديهية الويز في تعرية حقيقة زوج الأم، من خلال فضح النسق الأسري المشوه، فتقدم هي الأخرى مشاهد مؤلمة عن قتل براءة الطفولة من خلال قصة ليلي تلك الطفلة التي اغتصبت على يد زوج أمها وهي في السادسة من عمرها، فتروي فاتحة مرشيد معاناتها على لسان البطلة، وهي تحكي معاناتها لأمين صديق عشيقها: "اغتصبت في السادسة من عمري على يد زوج أمي...طفلة ينقصها حنان الأب كنت، وكان الأب المتاح قد استباحني باسم حبه لي...ما كنت أعرف ساعتها الفرق بين الحب والجنس، ولا بين الرضا والاعتصاب...كانت أمي تشتغل ممرضة في قسم الاستعجال ليلاً...وكنت أحتل مكانها بالسرير"⁵، تتحدث الروائية فاتحة مرشيد في المقطع السابق عن زنا المحارم و التحرش الجنسي والخوف من ضياع العائلة نتيجة التحرش واختلاط الأنساب، عاشت ليلي طفولة صعبة بعد أن

1 _ ديهية الويز، سأقذف نفسي أمامك. ص 9.

2 _ نفسه، ص 10.

3 _ نفسه، ص 11.

4 _ نفسه، ص 17.

5 _ فاتحة مرشيد، مخالب المتعة، ص 85.

استبيح جسدها على يد والدها/زوج الأم، وداخل الأسرة، هذا السر الذي حماته في قلبها سيظهر في سلوكات شاذة في كبرها كما ذكرنا سابقاً: " سر دمر طفولتي وجعلني أهرب من نظرة والدتي، من لمسها...كنت أحس في أعماقي بأن هناك شيئاً سيئاً دون تحديد ما هو السيء فيه"¹، نلاحظ أن الفطرة الإنسانية التي فطرت عليها البراءة جعلتها تشعر أن في ما تفعله مع والده شيء سيء لا سيما حين أخبرها انه : " سرنا المشترك الذي لا يجب البوح به لأحد..."².

تعرضت ليلي في صغرها إلى التعنيف والتهديد من قبل الأب الذي اغتصبها بعد أن بلغت وأصبحت تدرك جيداً أن ما يقوم به مخالف للطبيعة وللقيم وللإنسانية فتقول : " وعندما بلغت السن التي تفتح فيها جسدي على الحب والحياة وأصبحت أعي ما فحوى هذه العلاقة امتنعت عنها، فهددني بأن يخبر أُمي بكل شيء، مؤكداً أن حقيقة كهذه قد تقتلها في التو....وأصبح علي أن أستمر خوفاً من فقدانها"³، وبعد أن تعب هذا الوحش من تهديداتها زوجها أو بالأصح باعها لرجل يكبرها بثلاثين سنة مقابل مبالغ مالية كبيرة : "عندما أصبحت أتمرد وأهدده بالانتحار أو الهروب من البيت زوجني، أو بالأصح باعني، لرجل ثري يكبرني بثلاثين سنة... لم أكن راضية طبعاً، لكن اغتصابي من مجهول أهون من الاغتصاب الذي يمارسه زوج أُمي"⁴، فرضيت بهذا الاغتصاب من غريب .

من خلال ما سبق يمكن تعريف الإيذاء الجنسي للأطفال، بصورة عامة، بأنه ممارسة الجنس مع القُصّر، بينما يُشير الزنى بالمحارم إلى العلاقة الجنسية بين أقرباء الدرجة الأولى مثل الإخوة والأخوات، وليس ثمة علاقة مباشرة بين الممارستين، فالأولى تعني أن الشخص البالغ يستغلّ الطفل لأغراض جنسية، كما أن الممارسة الثانية لا تفترض وقوعها في فئة عُمرية محددة أو أن يقوم بها طرف بالغ باستغلال الأطفال لأغراض جنسية، ومع ذلك فإن أكثر أنواع الزنى بالمحارم شيوعاً هي التي تتضمن الإيذاء الجنسي للأطفال عند ممارسة الآباء لعلاقة جنسية مع بناتهم الحداثات.

1 _ فاتحة مرشيد، مخالب المتعة، ص 85.

2 _ نفسه، الصفحة نفسها.

3 _ نفسه، ص 86.

4 _ نفسه، الصفحة نفسها.

حصيلة:

واستخلاصاً لما سبق يمكن القول إن الجنسانية والخطاب الجنسي ومستويات الجنسانية في الرواية العربية هو تصوير للواقع الذي لمستته وشجعتة العولمة في الظهور والجرأة والتعرف على تلك الأشكال الجنسانية التي ظهرت مع الموجة العولمية في المجتمعات العربية وهذا ما جسدهت الروايات النسائية، وهنا لابد من الإشارة إلى أن معظم تلك الممارسات الجنسانية التي رصدناها وفق أنساق عولمية هي وليدة البيئة المغربية الحديثة، وطفدت على السطح بفعل التثاقف والحرية العولمية والانفتاح الجنسي العربي، هناك ثقافة دونية سربتها الخطابات الثقافية الرسمية إلى لاوعي بعض الكاتبات، بل إن بعض الكاتبات يرفضن الهوية الجنسانية للأدب، بل ربما نجد في نصوصهن لغة ذكورية بوعي أو بدون وعي تركز دونية النساء التي تأصلت في جذور الثقافة السائدة التي يروج لها في كتابات الرجل وتستنسخها المرأة الكاتبة.

ونتيجة هذه الوفرة والصخب الجنسيين تكاثرت الخطابات الجنسية التي لا تشخص باعتبارها ظاهرة كمية لا تستحق الاهتمام والرعاية بل إنها تحلل انطلاقاً من كونها خطابات معرفية تحاول كشف آليات الثقافة العربية في التعامل مع ظاهرة الانفجار الجنسي الهائل وعلاقتها بأشكال العلاقات الاجتماعية، وأنماط الإنتاج، وقوى الاقتصاد وأنظمة السلطة وعلاقات السيطرة واستراتيجيات الهيمنة" وتعود السيطرة والتعددية الجنسية التي حظيت بها المجتمعات العربية وسادت في نظامها، تطرح العولمة مخاطر كبيرة وتحديات على العالم العربي وتحاول من خلال الرواية فضح هذا المخطط المنتشر والمتغلغل بشكل سريع في الواقع العربي، والمتناول من قبل الرواية، وخاصة الرواية المغربية، وقد عملت الرواية منذ ظهورها على تصوير العالم ومعايشة وقائع قريبة للحياة اليومية أو المنتشرة في حياتنا اليومية، وإذا حاولنا النظر إلى الجنسانية من ناحية الخطابات التي حملتها فهي تتدرج ضمن العولمة الاجتماعية والعولمة الاقتصادية.

لاحظنا من خلال ما سبق حضور النسق الأسري المشوه، الذي ينتج شخصيات مريضة وقابلة لتجربة كل ما هو ممنوع، مثل شخصية عزيز ولىلى، يضاف إلى ذلك أنها اختزقت مجالها الاجتماعي تسعى من خلال ذلك إلى بعض الممارسات والسلوكيات المتعلقة مثلاً: الأسرة والمرأة والطفولة والعلاقات الاجتماعية تنشر الفوضى على ساحتها، بالإضافة إلى العمل بدأب نحو فرض

نوعية حياة تعاش وفق مرجعية غربية وليس وفق مرجعيتها الإسلامية، ثم هي في النهاية تسعى إلى تفكيك روابط الشخصية العربية الإسلامية بمجتمعاتها، وإضعاف انتمائها لها، كمدخل لتشويه هويتها وهوية مجتمعاتها، وكذلك هوية حضارتها.

تبين من خلال النماذج الروائية المغربية وتحليل متونها أثر العولمة، حيث وجدنا بين سطورها تصويراً لهذه المخاطر التي تواجه الوجود العربي، وقد سعينا إلى كشف مراميها وفضح مخططاتها والتحذير منها، عن طريق اكتشافها في متون روائية نسائية مغربية، فقد أصبحنا نرى اليوم اتجاهها روائياً معاكساً يميل إلى عولمة الأفكار والثقافات والاتجاهات الروائية بدلاً من مركزيتها على شكل استقطاب أحادي اللون والنكهة والثقافة، لا تخفى بالتأكيد الجوانب الإيجابية للعولمة الثقافية، كما يتضح أنه رغم التطور الذي شهده المجتمع العربي في العمران والاقتصاد والبنية التحتية مقارنة مع ما كان عليه قبل قرن من الزمن، فإن الروائيات المغربيات يرين من خلال إبداعهن أن الأنساق الجنسانية استجابت للدعوات العولمية من جهة وبقيت محافظة على شقيقتها وأفكارها العربية المتجذرة فيها من نواحي عديدة، وهذا ما حاولنا تسليط الضوء عليه في كل من رواية "الملهمات" لفاتحة مرشيد و"اكتشاف الشهوة" لفضيلة الفاروق و"سأقذف نفسي أمامك" للمرحومة ديهية لويز و"جسد ومدينة" للزهور كرام و"الكرسي الهزاز لآمال مختار، و"مخالب المتعة" لفاتحة مرشيد، وعرفنا خلاله مستويات متنوعة من مستويات الجنسانية وعلاقتها بالفكر العولمي، فمن خلال هذه الثيمات، يتضح أن الجنسانية ظاهرة غنية ومعقدة، فردية وجماعية، خاصة وعمومية، قطرية وعالمية، إنها ظاهرة تطرح بحدة أسئلة الفرد والمجتمع، أسئلة الحرية والتخطيط، وأسئلة لهوية والعولمة، لنعالج ونتقاطع مع باقي المستويات الجنسانية كما عرضها عبد الصمد الديالمي في العناصر والفصول القادمة

الفصل الثاني:

العولمة وصعود المهمشات الجنسية في الرواية النسائية

المبحث الأول: تيمة الخنوثة والتباس الهوية الجنسية في رواية طرشقانة.

المبحث الثاني: العولمة والنسق المستجد/ التصحيح الجنسي وتداعياته الروائية .

المبحث الثالث: خطاب الجنس مثلية وانعكاسته على ثنائية الذكورة والأنوثة.

توطئة:

سعت الدراسات الثقافية إلى إخراج النص من الطرح النصي إلى الطرح الثقافي، وطرقت باب المسكوت عنه، فطف إلى السطح عدد من قضايا الهامش، والأقليات في العالم، ولما كانت الرواية المتسع والمتنفس لكل الفنون ولكل المواضيع شغل حضور المهمش* مساحة واسعة فيها، فعالجت عدداً من القضايا الهامشية بداية من قضية الخنثة مرورا بطرح فكرة التحول الجنسي، وصولاً للمثلية والسحاقية، وتصوير ردة الفعل المصاحبة لمثل هذه الفئات من قبل البيئة المحيطة بها والمجتمع الذي نشأت فيه وتنتمي إليه.

إن مفهوم التهميش لا يقتصر على بعد واحد فهناك أبعاد متعددة للتهميش، منها التهميش الاجتماعي والثقافي والديني والإيديولوجي وحتى الرمزي¹، وبطبيعة الحال قراءة خطاب الهامش لا يمكن أن تعزل عن قراءة الأنساق الثقافية المضمرة، التي مارست هيمنتها على النصوص باعتبارها مؤسسات جمالية، ومن ثمة فإن النسق المضمّر يظل يحتفظ بوحداته، وعلاماته الثقافية التي يحيل إليها والمبنية على ثنائيات ضدية نقدية تختزل النصوص المختلفة، كونها مجموعة أنساق لا يمكن حصرها في خطابات أو فضاءات محددة، ذلك أنها تتميز بخاصية الشمولية، ولذلك " فالسرد الذي تناول وضعيات المهمشين سواء كان التهميش على أساس العرق

***المهمش**: اشتغلت الدراسات الاجتماعية والاقتصادية على مصطلح الهامش ومشتقاته: التهميش والمهمشون منذ سبعينات القرن الماضي، لأن موضوعاته كانت من اختصاص تلك المعرفة، ومفهوم الهامش والتهميش في المعرفة والاصطلاح يتوزع على شبكة موضوعاتية متصلة ومنفصلة في الآن نفسه، ففي جانبها المعرفي تشتغل موضوعات الهامش على مجموعة تخصصات كالفلسفة والاجتماع والسياسة والاقتصاد والهامش يتطلب وجود مركز أو مهيمن، فالهامش بهذه الصيغة يتميز برتبة أدنى/ دنيا عن المركز. وتشير كلمة الهامشي في أصل وضعها إلى أي شيء يكتب أو يطبع على هامش الصفحة أو حاشيتها، ثم أمتد معناها إلى حقول معرفية أخرى، ليعني كل ما ارتبط بالحواف أو الأطراف، ومع أوائل القرن العشرين أصبح الهامشي مصطلحاً يستعمل للدلالة على فرد أو مجموعة اجتماعية معزولة أو غير متوائمة مع الثقافة المهيمنة، لينتج عنه هذا الاشتغال مجموعة مصطلحات متجاوزة يكمل بعضها بعضاً مثل الإقصاء والتهميش الاجتماعي، الذي يصف أفعال المجتمعات البشرية أو ميولها الصريحة في إقصاء وتهميش أفراد وجماعات داخل المجتمع، وفقاً لاعتبارات تقرها تلك المنظومة الاجتماعية وتعيد انتاجها بصور متنوعة، ويشمل مفهوم التهميش، كل أشكال وصنوف المنبوذين من طرف جماعة محددة أو المجتمع مثل الشواذ والسود، ويشمل التهميش أبعاداً متعددة، منها التهميش الاجتماعي والثقافي والديني والإيديولوجي وحتى الرمزي، ينظر: عبد الرحمن تبرماسين، ودليلة لباح، المركز والهامش مفهوماً أنواعه جذوره، مجلة قراءات، ع4، 2012، ص 303_307.

¹ _ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والدين أو الجنس أو البيئة الاجتماعية قد حاول أن يكشف عن خصوصية هذه البيئات، ويفضح إقصاءها وتهميشها¹ على جميع النواحي والأصعدة.

كما ارتبطت صناعة الهويات الجنسية أساساً بجهاز اجتماعي ينتج ويحدد المفاهيم المتعلقة بالأنوثة والذكورة وبالعلاقات بينهما وبالمجتمع، وفقاً لسلسلة من المعايير البيولوجية أو الثقافية التي تصير الرجل رجلاً، والمرأة امرأة، فقد يخلق الذكر بخصائص من القوة والغلظة في الجسد والطبع، وقد تلحق الأنثى بمواصفات من النعومة واللين في الجسد والمزاج، إلا أن هذه الخصائص في الدراسات الجندرية، ليست ثابتة وليست بالضرورة من المسلمات، بل هي منزل وفضاء لشتى الصراعات النقدية، وحجج للأقليات المهمشة على الصعيدين الاجتماعي والجنساني، وفي هذا الإطار سنرصد حضور هذه المهمشات في المتون الروائية النسائية المغاربية، من خلال تناول تيمة الجنس بانحرافها وشذوذها وتفاعل المجتمع ومواقف مكوناته منها.

¹ _ هويدا صالح، الهامش الاجتماعي في الأدب، قراءة سوسيوثقافية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015، ط1، ص71.

المبحث الأول : تيمة الخنوثة والتباس الهوية الجنسية في رواية طرشقانة .

بظهور الأفكار العولمية وانتشارها، ظهر ما يعرف بالجنس الثالث، لا هو بالجنس الأنثوي ولا الجنس الذكوري، وذاع صيته بفعل موجات العولمة التي سعت لترويج كل ما كان محرماً ومسكوتاً عنه، وظهر هذا الجنس وتسارع الحديث عنه على جميع الصعد، ولقي اهتماماً كبيراً من الروائيين، من خلال توظيف شخصية المخنث والحديث عنها وسرد تفاصيل حياتها وهمومها، بعد أن كانت من الطابوهات والمحرمات التي لا يُقرب منها، وقد طُرح هذا الموضوع بداية من الرعيل الأول أمثال الروائي نجيب محفوظ في رواية "في زقاق المدق" سنة 1947، ومحمد شكري في رواية "الخبز الحافي" سنة 1972، وصولاً إلى رواية علاء الأسواني لـ "عمارة يعقوبيان" 2002¹، وكذا رواية الطاهر وطار في رواية "اللاز" من خلال شخصية الضابط الفرنسي الذي كان مخنثاً، وبفعل التحرر العولمي الذي أعطى لكل مهتم مكانة وأفسح المجال لكل هجين لتصدر الساحة الدولية، سعت الكتابة النسائية هي الأخرى لقطع تذكرتها والمشاركة في مثل هذه المواضيع المحرمة والولوج إلى تلك الفضاءات الممنوعة والتي لم تتبشها أيادي الرجال بتلك الجرأة التي وجدناها فيها، فتناولت الرواية النسائية العربية إشكالية المثليين والمخنثين من خلال العديد من الأعمال الروائية أبرزها رواية "خاتم ل رجاء عالم، ورواية "برهان العسل" للروائية السورية سلوى النعيمي، ورواية "الأخرون 2006" للروائية السعودية صبا الحرز، ورواية "طرشقانة" للتونسية مسعودة أبو بكر التي اخترناها لتكون مدونة بحثنا في الفصل الثاني.

أولاً: الخنوثة والتخنث إلتباس المفاهيم والأحكام :

أثرت العولمة في المجتمعات والثقافات كافة، فأصبحنا نعيش في زمن الخنوثة المشكلة، أو أشباه الأشياء وأنصاف الحقائق، بسبب انزياح الحدود الفاصلة بين الأجناس، سواء أكانت أجناساً أدبية أم إنسانية، وكانت النتيجة ظهور أجناس مخنثة على الصعيدين الأدبي

¹ _ ينظر: سهيلة بن عمر، سيميائية الفضاء في الرواية النسوية المغاربية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في اللغة والأدب العربي، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، 25 جوان 2018، ص454.

والبشري"¹، ومن ثمة سعت العولمة إلى صبغ العالم بأسره بقالب عولمي واحد، فمنحت للأشياء المغيبة والمسكوت عنها مكانة وصوتاً، محاولة بذلك زلزلة المكانة المتعارف عليها لدى المجتمع، فعلى المستوى الجنسي والحديث عن الخنوثة* بشكل خاص، وعرفت العولمة بهذه الظاهرة المرضية وما صاحبها من مطالبة بتغيير الجنس أو التحول الإرادي أو التغيير الجنسي **Hermaphroditism** أو التخنث أو الجنس المشكل هي مصطلحات ومفاهيم قريبة تختلف وتتداخل فيما بينها، وسنعرض توضيحات لكل المصطلحات السابقة الذكر قبل البحث عن تمثلاتها وتحركاتها داخل المتن الروائي الذي اخترناه:

1_ الخنوثة من التشخيص الطبي إلى المفهوم الاصطلاحي:

لم تلحق الخنوثة المشكلة الواقع الثقافي فقط، بل تجاوزته إلى الواقع الحياتي الذي ساد فيه التزييف والخلط، وبتنا نعيش بين حالتين (اليقين وعدم اليقين)، إذ الواقع المشوه الذي نعيشه اليوم، لا يقدم لنا يقيناً يمكن الاستكانة إليه، بل يقدم حقائق مخنثة، فالخنوثة البشرية هي نوعان : خنوثة عقلية وخنوثة جسدية، جاء في مقال في جريدة أخبار اليوم **لرفعت الفياض وأحمد عطية** تقسيم الخنوثة نوعين :

- **خنوثة عقلية:** وهي حالة مرضية راجعة لاضطراب في أسلوب التربية والتنشئة، وتعود أسبابها لنشوء الفرد، سواء أكان ذكراً أو أنثى في أجواء نفسية أو اجتماعية مخالفة لجنسه.

¹ رشا ناصر العلي، الأبعاد الثقافية للسرديات النسوية المعاصرة في الوطن العربي (1990_2005)، رسالة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب، إشراف محمد عبد المطلب، ثناء أنس الوجود، جامعة عين شمس كلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها، القاهرة، 2009.

* **النظرية الجنسية أو المهمشات الجنسية:** هي عبارة عن أفكار تبنتها مجموعة من البشر ظهرت في سنوات الستين من القرن العشرين، من بينها/ نظرية اللوطية، والنظرية السحاقية والنظرية المثلية، ونظرية الشذوذ، وكانت كلمة اللوطي أفضل من كلمة الشاذ التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالاحتقار والازدراء في الثقافة الأمريكية، وكان الهدف منها مكافحة التمييز ضد الأقليات الجنسية، وإذا كانت مجموعة من التصرفات الجنسية الشاذة غير مقبولة في الثقافة الغربية بأي حال من الأحوال، ينظر: جميل حمداوي، حسن أعراب، **النقد الأدبي وفق نظريات الجنس والعرق والجنوسة**، دار أريف للطباعة والنشر الإلكتروني، تطوان، ط1، 2020. ص7_8. بالتصرف.

- **خنوثة جسدية (مورفولوجية):** وتتعلق بالبنية المورفولوجية التي تصيب الذكر أو الأنثى، وتنتج عن التباس الأعضاء الذكورية والأنثوية¹، هكذا يتضح أن للخنوثة نوعين، الخنوثة المرضية والخنوثة المصطنعة إن صح القول، فالأولى هي التي يولد عليها المرء وتعود للبنية المورفولوجية للفرد المخنث منذ الولادة، فيحوي جسده على الأعضاء الذكورية والأعضاء الأنثوية في الوقت نفسه وهي حالة مرضية، "فالخنثى إنسان يصعب تشخيصه كذكر أو أنثى، منذ ولادته وقد يحمل أعضاء الذكورة والأنوثة معاً، أو قد لا يحمل أية أعضاء تناسلية مطلقاً، وقيل الخنثى من له ما للرجال والنساء جميعاً، وبعضهم قال الخنثى حقيقة من له فرجان ومن لا فرج له بالكلية ألحق بالخنثى في أحكامه فهي خنثى مجازاً"²، ومن الخنوثة ما تستدعي التصحيح والنظر فيها وفي خلاصها من هذا المسخ كما وصفته الروائية مسعودة أبو بكر على لسان بطل الرواية مراد طرشقانة، كما سنرى لاحقاً.

أما النوع الثاني فهو النوع المصطنع، الذي يعود لأسباب نفسية كما هو موضح في الجدول، تعود للوسط الأسري والاجتماعي الذي نشأت فيه هذه الشخصية المضطربة، كنشوء ذكر وسط مجموعة من الإناث ينقل عنهم التصرفات وطريقة الكلام والسلوكيات الذاتية، أو العكس، كنشوء فتاة وسط مجموعة من الإخوة الذكور، فتتعاكس تصرفاتهم عليها فتصبح مسترجلة، أما الذين يولدون باضطرابات خلقية **كالخنثى Intersex***، فإن أطباء التشريح والجنس والتناسلية والغدد هم الذين يحددون الحالة الغالبة، (هل هي الذكورة؟ أم الأنوثة)، ويمضي صاحبها على الصورة الغالبة عليه، حيث يولد هؤلاء بعضوين للذكورة والأنوثة معاً ذات أشكال متعددة من حيث

¹ رفعت الفياض، أحمد عطية، **الخنوثة**، جريدة أخبار اليوم، السبت 2 أكتوبر 2007، ص11.

² المرتضى الرنيدي، **تاج العروس**، الكويت، مطبعة الحكومة، 1969، ج1، ص241.

* **المخنث Intersex**: عرف ابن منظور في "لسان العرب" "الخنثى" بالكائن الفاقد لأعضاء الذكر وأعضاء الأنثى على السواء، أما المتصور الذي يهيمن على "المعجم الوسيط" فلا يكرس فكرة النقص بل الانتساب المزدوج، إن الخنثى هو المتعلق بالجنسين معاً، ما أن يولد البشر حتى يصنفوا ذكوراً أو إناثاً وفقاً لتكوينهم الجسدي، في ظل ثنائية جنسية بديهية تبدو التعبير الطبيعي عن الحتمية الوراثية عند الغالبية، فالخلق قائم على ثنائية الذكر والأنثى، وهو نظام يسير عليه الكون والكيونة البشرية والحيوانية وما بين هذه الثنائية الخالدة، تظهر حالات لا هي بالذكر ولا بالأنثى تعرف بالخنثى.

اكتمال العضو، ولكنها لا تعمل بشكل طبيعي في الغالب، وتظل حالات نادرة جداً... واحد لكل ألف، وواحد لكل خمسة عشر ألف، وواحد لكل تسعة وتسعين ألف... حسب نوع الحالة"¹.

فalconة كما قال عنها مالك شبل " واقع فيزيولوجي يُميّز الجسد، جسد ثنائي الجنس، لا ينتسب بشكل صريح وواضح لا إلى الذكر ولا إلى الأنثى، إن الخنثى يتأرجح بين الجنسين دون أن يقرّ له قرار"²، فالخنثى هنا هي مزدوجة الجنسية، إما بطريقة مرضية يولد بها الإنسان، أو سلوكات منهي عنها، كما جاء في الحديث النبوي الشريف الذي رواه ابن عباس، والذي يقول: " لعن النبي صلى الله عليه وسلم المخنثين من الرجال والمسترجلات من النساء"، ولا تبديل لخلق الله تعالى، فالمخنث هنا " رجل " سلك بمحض إرادته سلوك المرأة من حيث اللباس أو الحديث، أو الحركة، ويتوجب تأديبه على ترك هذا السلوك المذموم دينياً، وفي هذا الشأن يستشهد بكلام البخاري: " لعن الله المخنثين من الرجال والمسترجلات من النساء"، المخنث، الذي لا يشتهي النساء، إذا كان مخنثاً في الرديء من الأفعال، فهو كغيره من الرجال، وأصل الاختناث التكسر والتثني، ومنه سميت المرأة خنثى، وتخنث الرجل، سقط من ضعف"³، ومن ثمة فالتخنث بمختلف أنواعه أساسه إيهام جنسي أصلي، ثم إذا كان الخنثى ضحية الطبيعة بحمله للأعضاء الذكرية والأنثوية (مما يبرر إجراء العمليات الجراحية لتحديد جنسه الأصلي)، فإن الشخص محل التغيير، على النقيض من ذلك، له جنس مورفولوجي محدد ومميز تماماً.

2_ الخنوة في المنظور الديني :

بعدما حاولنا التعرف على المخنث وأنواعه فضلنا تقديم لمحة عن نظرة الدين لهذه الفئة وكيفية التعامل معها، لتجنب الوقوع في المحذور والمنهي عنه شرعاً، فقد خلق الله الخلق، وسننه في الأرض، فكان التناسل بين المخلوقات هو السبيل الوحيد للاستمرارية، وهذا التناسل يتم بين الذكر والأنثى، ثنائية الوجود الذكورة والأنوثة في كل المخلوقات، فما " إن يولد البشر حتى

¹ _ أحمد طه، المثلية الجنسية بين الإسلام والعلمانية، الناشر: مدونة أمّتي، الطبعة الإلكترونية، المملكة العربية السعودية، 2021، ص 105.

² _ مالك الشبل، الجنس والحريم، روح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة غي المغرب الكبير، تر: عبد الله زوار، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2010، ص 49.

³ _ ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص 136. نقلًا عن وريث ريسبلير حاييم، الكرمل، أبحاث في اللغة والآداب، العددان 18_19، 1997_1998، ص 165_178.

يصنفوا ذكوراً أو إناثاً وفقاً لتكوينهم الجسدي، في ظل ثنائية جنسية بديهية، تبدي التعبير الطبيعي عن الحتمية الوراثية عند الغالبية¹، هذه الثنائية التي لا ثالث لها، فلم يجعل الله ثالثاً بين الذكر والأنثى، لذا فالخنثى لا يخرج من أحد الجنسين الذكر أو الأنثى، فلا يمكن اعتباره كنوع جامع للوصفين، لما بينهما من مغايرة خلقية على سبيل المصادة، ويعرف الفقه بوجوده، ويجتهد الفقهاء في تحديد وضعيته القانونية في الميراث، والجزية، والدية، والشهادة، وهيئة الصلاة، وهيئة الدفن، ومخالطة النساء، والزواج، والولاية أيضاً²، تم الخلط بين الخنوثة التي هي التباس في الهوية الجنسية لأسباب بيولوجية، والتخنث الذي هو سلوك الرجل مسلك الأنثى في التثني والتكسر، وربطوا ربطاً جازماً بين الخنوثة والمثلية الجنسية؛ ذكورية كانت أو أنثوية تحت باب الشذوذ.

نلاحظ مما سبق أن وجود المخنثين وانخراطهم في المجتمع كان طبيعياً ولم يكن منكراً، فلم يُنحوا أو يقصوا أو يهملوا لاختلافهم الجنسي، بل انخرطوا في الحياة العامة ومجالس العلم، ولم تحل مظاهر الاختلاف دون تكوين صحبة أو صداقة مع الآخرين، كما لم تكن بالضرورة مظنة شبهة أو انحراف، والعارفون عاينوا حقيقة الخنثى قالوا هو نوعان، نوع له آلتا الذكر والأنثى معاً، والثاني ليس له أصلاً، وإنما به ثقب يقضي به حاجته، وأصل التسمية من الخنث، انخنث، التثني والتكسر، والأنثى خنثة، وخنثت الشيء فتخنث أي عطفته فتعطف، والمخنث من ذلك للينه وتكسره وهو الانخنث.

تأسيساً على ذلك يمكن القول؛ إن الفقهاء على اختلاف مذاهبهم وضعوا علامات موحدة يتم بها الحسم في تحديد جنس الخنثى المشكل ذكر هو أم أنثى، كالنظر إلى دليل البلوغ من مني وحيض، مع اعتبار الأوصاف الظاهرية من لحية وثدي، والأوصاف المعنوية من ميل وشهوة، إلا أنهم عند انعدام هذه الأوصاف أو تكافئها عند الخنثى تحير أكثرهم في تحديد نوع الخنثى فألحقوه

¹ ينظر: محمد العشير، الوقوع في الأسر، الهيمنة الذكورية، واستهزام الأنوثة، مجلة كتابات ن تصدر عن الجمعية المصرية للسرديات، جامعة السويس العدد الثاني/ أغسطس 2011، ص165.

² ينظر الفقه لأفعال المخنث معتمداً بمراعاة القواعد العامة، كما يعتد أيضاً بأصل خلقته، يقول السرخسي: الكلام في المخنث عندنا أنه إذا كان مخنثاً في الرديء من الأفعال فهو كغيره من الرجال، بل من الفساق، يُنحى عن النساء، وأما من كان في أعضائه لين، وفي لسانه تكسر بأصل الحلقة ولا يشتهي النساء، ينظر: السرخسي، المبسوط، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، ج10، ص145.

بالخنثى المُشكّل الذي لا آلة له أصلاً¹، وبهذا ضاعت على هذا الأخير جملة من الأحكام الفقهية، والفقهاء قديماً اتجّاه ما بذلوه من اجتهاد في استنباط تلك العلامات لا شك أنهم مأجورون، فبلوغهم من العلم وقتها لم يصل حداً كما في زماننا، لذا فإن فقهاء اليوم مطالبون بالنظر في حال الخنثى المشكّل بعين الاجتهاد القائم على ما توصل إليه العلم الطبي في هذا المجال الذي بوسعه معرفة جنس الخنثى انطلاقاً مما قدمته أبحاثهم العلمية، حتى نرفع عن الخنثى إشكاله، ويصير واضحاً في نظر الفقه الإسلامي، إذا كان الخنثى من الناحية الشرعية معذوراً لكونه يعمل بما ظهر له من أعضاء_ كما رأينا سابقاً_ فإنه يكون لزاماً على الأطباء الذين يكتشفون حقيقة معاناته أن يخطروه بذلك، كي لا يبقى على هذه الحالة المرضية، وتماشياً مع ما تم ذكره، نقول إن الخنثى في الفقه الإسلامي "أدمي تظهر فيه علامات تدل على الأنوثة وعلامات أخرى تدل على الذكورة، فإن غلبت عليه علامات الذكورة حكم له بأنه ذكر، وإن تبين أن علامات الأنوثة غالبية حكم بأنه أنثى وفي بعض الأحيان لا تظهر الأمور جيداً، فيُنظر بلوغه حتى يفصل في الأمر وإن لم نتبين فنكون أمام خنثى مشكّل"²، كما بينا ذلك سابقاً.

ثانياً: خطاب الجنس المُشكّل في الرواية :

تُشكّل الرواية القاطرة الثقافية القادرة على جرّ عربة الثقافة العالمية، بسبب النزوع العولمي الطبيعي للرواية في تناولها لمسرّات الإنسان ومكابداته على اختلاف طبيعتها وتلويناتها، وبصرف النظر عن الحقيقة المشخصة في كون الكتاب المنتمين لفضاء الثقافات المركزية، يتمحورون على اشتغالات مفردة التمركز والفردانية، في حين يتناول نظراًؤهم الماكثون في الأطراف الثقافية غالباً الهموم الجمعية ذات التداعيات السياسية والاقتصادية والسايقولوجية الناتجة عن الشعور بالدونية والتهميش والعوز المادي، فتصبح بذلك الرواية نوعاً من الذاكرة الجمعية المميزة لكلّ جغرافية بشرية، فتكون بمثابة خزانة الحكايات التي تحفظ المزايا المجتمعية والانثروبولوجية لكل جغرافية بشرية، وتمكن من خلالها الإطلالة على العادات والتقاليد وأنماط العيش وفنون الطبخ والأزياء والملابس السائدة في كلّ عصر إلى جانب التفاصيل الحياتية الأخرى المركزية منها والمهمشة.

¹ _ ينظر: السرخسي، المبسوط، ج10، ص145.

² _ يوسف بوشي، الجسم البشري وأثر التطور الطبي على نطاق حمايته جنائياً_ دراسة مقارنة_ رسالة دكتوراه في القانون الخاص، جامعة تلمسان، 2012_2013، ص226.

وفي هذا السياق تقدم الروائية مسعودة أبو بكر نموذجاً، لأحدى المهمشات الجنسانية التي عايشت معاناة أحد هؤلاء المخنثين في بلدها تونس، فرصدت حالته داخلياً وخارجياً، ووظفتها في رواية **طرشقانة**¹، توظيفا مختلفا، هذه الرواية التي أحدثت صدى كبيراً في تونس، كونها تعالج موضوعاً يندرج ضمن الطابوهات الاجتماعية، التي أصرت صاحبته أن تتجاوزها، فهي في نظرها تعطل الفكر في مجتمع يدين بثقافة تتجاهل كل ما هو خاص وحميمي وتهمله²، حيث ينفرد نص **طرشقانة** بموضوعه الخاص وإشكاليته التي تتأتى من الشخصية المركزية التي تفجرت منها مجموعة الوقائع والأحداث، هي شخصية مراد الذي جمع بين طبيعتين متقابلتين على صعيد واحد، فعلى مستوى التكوين الخارجي، يحوز تكويننا ذكورياً، وعلى مستوى التكوين الباطني يحوز طبيعة أنثوية، أي أن البطولة في النص الروائي لا تخلص للأنوثة ولا للذكورة، وإنما يستحوذ عليها جنس ثالث، امتزجت فيه الذكورة بالأنوثة فمحت الفواصل بينهما واضعة صاحبها مراد على مفترق حالين متناقضين اجتماعاً في جسد واحد، إذ اجتمعت جينات وخلايا الذكورة والأنوثة على سبيل المخالفة أو الموافقة لتحقيقاً جنساً طارئاً عبر عنه المصطلح الفقهي ب **الخنثى المشكل**، على هذا الأساس، يكون تحليلنا قائماً على الشخصية المركزية، في علاقتها بذاتها المتناقضة أولاً، وعلاقتها بمجتمعها المباشر وغير المباشر ثانياً، ثم رصد ردود الفعل التي صدرت من المجتمع بالرفض الغالب، والقبول غير الغالب اتجاه هذه الشخصية، ومن مهمة التحليل أن يراعي الخديعة السردية التي تعمدتها الكاتبة، ذلك أنها عملت على تقديم شخصية مراد تقديماً صاعداً ومنتاسباً، بدءاً من مرحلة الميلاد فالطفولة والصبا والشباب، مما يفتح نافذة على عالم ملتبس في تكوينه الداخلي والخارجي، سوف نرصد أبعاده وتأويلاته المختلفة في قراءتنا الآتية لهذه الرواية:

1_ طرشقانة والتباس الهوية الجنسية:

اشتغلت رواية **طرشقانة** طيلة المسار السردية على شخصية رئيسة مخنثة، خلافاً لما كان في الأعمال الروائية التي كان يلمح فيها لهذه الظاهرة تلميحاً فقط، أو يقدم لها دور ثانوي أو دور مساعد، بينما هي انبنت وتأسست الحكاية كلها على شخصية إشكالية، تتصارع بداخلها هويتان جنسيتان؛ الذكر والأنثى، فلا هي بالذكر الكامل الذكورة بيولوجياً ونفسياً، ولا هي بالأنثى الكاملة

¹ مسعودة أبو بكر، **طرشقانة**، دار سحر للنشر، المطبعة المغربية للطباعة والنشر والإشهار، تونس، ط2، 2006.

² ينظر: سعيدة بن بوزة، **الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي**، ص 194.

الأنوثة، فهذه الشخصية " تتأرجح بين الجنسين دون أن يقرّ لها قرار، هذا التناقض الوجداني على مستوى الاختيار، هو بمثابة عنصر مكون لشخصيتها"¹، فالخنوثة الجسدية لها مبرراتها البيولوجية الناتجة عن اختلاط الأعضاء الذكورية والأنثوية في شخص بعينه، إذ تجتمع لديه أعضاء الذكورة والأنوثة، فيكون أحدهما ظاهراً والأخر مستتراً وهنا يحدث خلل في نمو الأعضاء الجنسية الخارجية مما يؤدي إلى الالتباس في جنس المولود، فتسمى الأنثى على أنها ذكر، أو يسمى الذكر على أنه أنثى.

من هذا المنطلق قدم النص شخصيته المركزية تقديماً بيولوجياً محدوداً، لكن على الرغم من محدوديته أظهر المفارقة المأساوية بين الظاهر والباطن، هذه المفارقة صاحبت طفولة مراد الذي عاش بواكير هذه المفارقة النوعية في جنسه، من خلال حادثة الختان التي لم تمر عليه كما مرت على أتراه من الذكور، رفض القائم بعملية الختان أو المطهر إجراء هذه العملية بسبب وضعيته البيولوجية المتداخلة التي تُنبأ للقارئ بعدم ذكورية مراد الخالصة، التي فر منها حميدة الطهار قائلاً: " إنه لا يختن البنات"²، فمن الطقوس المتعارف عليها في المجتمعات العربية، عملية الختان التي تعد الطقس الرمزي لفحولة الرجل ولرجولته، فالرجولة هي التي تؤثر في بناء الرجل كتفوق اجتماعي، فذكورة الولد حسب عبد الصمد الديالمي، أو ذكورة اللوطي لا تكفي لبناء الرجل، " إذ الرجل ليس ذكراً فقط، إنه ذكر يولج ولا يولج ومن أجل تحقيق هذا التمييز بين الرجل واللارجل، أو بين الذكورة والرجولة، لا بد أن تتم عبر تنشئة اجتماعية تمر عبر طقس مرور أساسي يتم بفضل بناء الهوية الرجولية في المجتمعات العربية"³، وهو عملية الختان.

بناء على ذلك فعملية الختان هي " طقس المرور للتعرف أو لاكتساب الهوية الرجولية من الهوية الذكورية، وبما أن الهوية الذكورية مثمنة وممجدة، فإن ختان الولد فرصة احتفال وافتخار، ومن ثم فإنه قطيعة نهائية بين الولد والأنوثة، فالختان هو انتقال رمزي فعلي للولد من عالم النساء إلى عالم الرجال، وهذا الانفصال هو بداية حصول الولد على شيء من السلطة، وانطلاق التفوق على كل نساء العائلة"⁴، هذا الطقس المقدس الخاص الذي لم يفلح في تجاوزه مراد الشواشي،

¹ _ مالك الشبل، الجنس والحريم، روح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، ص 49.

² _ الرواية، ص 116.

³ _ عبد الصمد الديالمي، سوسيولوجيا الجنسانية العربية، ص 17.

⁴ _ عبد الصمد الديالمي، سوسيولوجيا الجنسانية العربية، ص 17.

هذه اللعنة التي رافقته طفولته، وصولاً إلى مرحلة النضج والاكتمال، وقد مرّت كلها ومراد يلبس شخصيته المزدوجة، "...إذن فهوية الأنثى أو الذكر تتحدد من هذا الطقس المقدس في المجتمعات العربية إضافة إلى ارتباطها بالنتشئة الاجتماعية التي تدعم ذلك من خلال المحيط الاجتماعي، فطريقة التوجيه للطفل في مراحلها الأولى هي الباعث في تكوين شخصية الأنثى أو الذكر، وقد أكد ذلك العديد من الباحثين فقد خرج ستولر من أبحاثه بأنه حتى البنت التي ليست أنثى بيولوجياً وتسمى المعادل بيولوجياً هذه البنت التي تنشأ وتكبر كامرأة إذا عوملت كامرأة من قبل أهلها ولم يتشكك أحد من نوع جنسها"¹، وبالعودة لمختلف الدلالات الموجودة في الرواية حول حالة شخصية مراد الأنثوية، يتبين للقارئ أنها خنوثة مرضية وليست ادعاء، لأنه من صغره يتصرف كأنثى، كما صرحت بذلك الساردة ففي صغره: "قادته خطاه حتى مشارف القرجاني خلف صبيان تحرشوا به، افتكوا منه خذروفه، هبّ أحد زملائه ليقتص له فقد عرف بين أترابه بلبين الطباع وطراوة السلوك حتى شبّه بعضهم بالأنثى"²، وكان شديد التعلق بجدته ومرافقته لها بعد وفاة أمه سيمون، مما جعله ينشأ وسط نساء العائلة، فكان يرافق جدته لحمامات النساء وحفلاتهن وجلساتهن، فكان قريب بذلك لعلمهن الأنثوي.

من جهة أخرى وبالرجوع إلى بدايات خط السرد في الرواية يتبين لنا أن الروائية تفتتح مسار الحكاية بوصف لشخصية تتمايل مع أهازيج الموسيقى، فالقارئ للوهلة الأولى وهو يتتبع خط الوصف يخيل إليه أنها تصف أنثى في حفل زفاف تقليدي: "... برزت القامة في إهابها الأنثوي في بذخ الحلي المذهب، وكان كلما ارتعش الصدر تداخلت الأقراط الطويلة ب لعجار والقلائد والخلاطات تتلألأ تحت أضواء مصابيح الكهرباء... كان الوجه غائب الملامح في الظلال يخاتل الأنوار، غير أنه لم يكن بالعسير على من يجلس بمنأى عن الحلقة أن يلحظ أحمر الشفاه الكثيف الصّارخ والكحل الداكن حول العينين والهالة بلون البنفسج حول الأجناف، ثم ينحدر البصر مع الكمّين الأبيضين من "الدانتيل" سيحترق في حصر عدد الأساور والخواتم التي تزاومت في كرنفال عجري..."³، كان مشهد العرس هو تمهيد للحالة التي يعانيتها مراد الشواشي

¹ _ سمير خليل، فضاءات في النقد الثقافي، ص 241.

² _ الرواية، ص 42.

³ _ الرواية، ص 9.

الشخصية المخنثة في الرواية، فتعلقه بالملابس النسائية وحبه للزينة والرقص وإبداعه فيه، ينبع من ذات أنثوية دفيئة خلف هذا الجسد المخنث.

ليتجلى بعد ذلك للقارئ أن هذا الجسد الذي خالف التقاليد الأبوية وراح يمارس طقوسه علناً أمام أهل القرية، هو ليس جسداً لأنثى تتفنن في الرقص، أو تعرض جسدها في مزاد علني بل هي شخصية خنثوية، تصفها الساردة بقولها: " تلوت القامة في حركات دائرية ثم نطت القدمان عاريتين تغيران المكان، تراوحن في الارتكاز، راح الجسد المستشار يحيك أسراره، يصنع لغته، يحزر تعابيره الدفيئة ثم يطلق جموحه المشدود ونداءاته الحادة التي ردتها عن الخروج حبال الصّوت وتأوهات رغبات شبقية"¹، لتواصل الساردة مشهد الرقص الهستيرى من قبل هذه الشخصية: "... انتصبت القامة الأنثوية يلفها " الحرام" في قلب المكان، كأنما انشقت عنها البطحاء التي فرشت من العشي بالمراقيم والإكلمة الكتان والحصير البلاستيك..."²، لقد أقام هذا الجسد الخنثوي مهرجاناً للرقص الهستيرى الأنثوي، بالرغم من أنه يعرف في بلده على أنه رجل ويدعى مراد طرشقانة إلا أنه أحدث إنباساً وخطأً في التعرف عليه من قبل المدعويين، ويظهر ذلك جلياً في الحوار الذي دار بين المعازيم الذين كانوا منشدين رفقة العريس لهذا الجسد المتمايل، فنقول الساردة: " كان العريس وحاشيته منشدين إلى إيقاع هذا الجسد المنغمس في نشوة حركاته، رهن إشارات داخلية تصدر عن قوّة مسيرة كامنة في خلايا الجسد وغدده، في المدى الأعم ضباب يتلولب دخانه من المجامر الموقدة (...). تنتصب القامة وتهدأ كلّ العضلات لتبقى الحركة وحدها عند مستوى الصّدر والكتفين فيرتعش النهدان النافران في غمرة الإيقاع، يتجاوب مع ارتعاشتهما نغم المزمار مرتجفاً رقيقاً، يمضي الزّمار منتفخ الأوداج يحتقن وجهه دماً وتغيب نظراته في القامة المرتعشة الملتوية يقترب منها"³، وسط دهشة الجميع وتحت تصفيقاتهم وهنأفاتهم استمر هذا الجسد في ممارسة طقوسه ونشوته الداخلية بالرقص والتمايل والإغواء وهذه التقلبات المستمرة في حجب الجسد وكشفه، ظهرت في الساحة المضاءة عندما كان هذا الجسد الأنثوي يمارس طقوسه علناً أمام لحاضرين ف" ضجّت الأصوات متداخلة التّبرات بين الرّقيق

¹ _ الرواية، ص 8.

² _ الرواية، الصفحة نفسها

³ _ الرواية، ص 9.

والمبجوح والخشن في هتاف جماعيّ تصاعد على نحو هستيريّ لدى بعض الفتيان.. حفت الزّغاريد بالقامة المنتصبّة كخلة لم يهزّها الهبوب بعد... دوى الطبل وراحت العصا مرتعشة على جلدته ترسل نذبذبات تهیی للقامة المرتقبة شارة الانطلاق، أنّ المزمار بنغمة ممدّة متصاعدة ثمّ متقطّعة الالتحام بنقرات الطبل الرّتيبة القادمة ترسم إيقاعاً مألوفاً في حلقات الرّقص البدويّ...¹، وبتحريك كل جزء في هذا الجسد الأنثوي الذي حير الحاضرين، فبدأ التساؤل عن هويته: "مال أحد الحاضرين من الرّجال على جليسه متسائلاً:

_ من تكون هذه؟

_ ابتسم جليسه وهمس:

_ بل قل من هذا؟

_ ثم أردف وعيناه على القامة التي دبّ فيها الإعياء وسط الرّاقصين عسى أن يعود مع الجماعة القادمين من تونس في أول سيّارة، البلدة صغيرة وهذا البلاء المتنقل لا قبل لنا باحتماله²، فقدمت لنا الروائية وصفاً دقيقاً لهذه الشخصية الملتبسة التي لا نستطيع التعرف عليها، مثل ما التبس الأمر على الحاضرين في حفل الزفاف، هذا الحضور الذي كان معجباً برقصه ومتجاوباً معه، أبدى تدمره وقلقه من هذه اللعنة التي لم تشهدا القرية من قبل، حتى وصل القلق إلى ذروته عند جدته نانا قمر، التي لاحظ الجميع توترها: "ف...همست في سرّها وهي ترتب ما تهدّل من البلوزة، المخمل المطرّزة حول صدرها الذي تلاشت معالم أنوثته: نجيبو معايا ونندم...³، شعرت العجوز الستينية بالاستياء من هذه التصرفات غير السوية التي لاقت استنكاراً ورفضاً من قبل الجميع، هذا الرفض الذي ستتحمّل تبعاته هي لأنها هي من أحضرته معها للعرس، وهذا ما سنراه في العنصر القادم.

2_ تيمة الخنوة ورصد الرفض المجتمعي:

تشكلت شخصية مراد الشواشي من خلال معطيات نصية كشفت عن سمات الخنوة فيه، فبعد مشهد الرقص الذي يعبر عن الأنوثة الموجودة فيه، تعود الساردة إلى الكشف عن عمق

¹ _ الرواية، ص 9.

² _ الرواية، ص 10.

³ _ الرواية، ص 8.

إحساسه : إنه أنثى وذلك من خلال ما عبر عنه بنفسه، إضافة لتركيز الكاتبة على علاقاته بغيره من شخصيات الحكايا مثل تدمر نانا قمر من رقصه وتدمر عائلته منه، وأولى بوادر الرفض تظهر من قبل الكنة : " اقتربت غالبية بفنجان شاي من حماتها قائلتاً : سي المنجي والأولاد قالوا ما حقهاش نانا قمر تهزو معاها لدار الناس وفرح البرانية، ردت العجوز في توتر جلي: الناس الكل مشات والمغبون أشكون بيه... قعدوا معاه كيف هوما يحشمو بيه..."¹، احتوى الملفوظ على المعطيات النصية التي تكشف عن موقف الرفض العائلي لحالته، لدرجة وصفها بالعار والشنار من جهة أخرى، فراحت جدته تبرر أفعاله وتضع اللوم على الجميع، فصمتت برهة وتمتت: " الله يرحمك يا أحمد ولدي درّقت راسك وخليتني... الطفل باش يضيع ونقعدوا للعار والشنار"²، يكشف المقطع ملامح الرفض واضحة ومصرحاً بها داخل الفضاء الأسري، وهاهو ابن عمه غازي يدلي هو الآخر ببلوه ويقول: " يا مراد يا أبني أعفنا من هذه الأسطوانة...ألست عائداً إلى شقتك بالزهراء؟ ألا ترسم؟ ألم تقل إنك تتأهب للمشاركة في معرض جماعي؟ ألا يكفي ما حصل منك...أكان لابدّ من الرقص ليلة زفاف " ولد سي الماطري" جعلت منا أفكوهة السهرة بل أمرّ من ذلك لقد لاكتنا الألسنة..."³.

من خلال الحوار الذي دار بين غازي وابن عمه مراد دليل على الرفض العائلي لحالة مراد ولتصرفاته الأنثوية، والرفض لتواجده معهم في البيت نفسه من جهة أخرى، ودليل على المعاناة النفسية التي يعيشها مراد، وهو في حالته الخنثوية /المرضية، فيرد مراد مبرراً تصرفاته: " وما الذي يزعجكم في رقصي؟ كل العالم يرقص...الجميع يرقص على إيقاع ما..بشكل أو بآخر، وفي النهاية سيختم الموت البالي بحركاته البهلوانية وهو يرقص على هاماتكم..."⁴، فيجيبه ابن عمه غازي واصفاً إياه بالبركان : " أنت بركان مشاكل لا يهدأ، أتعبتنا معك وألحقت العار بعائلتك...سامحك الله"⁵، كشف النص من خلال رقص مراد على خنوثته ورفض الأسرة

¹ _ الرواية، ص12.

² _ الرواية، الصفحة نفسها.

³ _ الرواية، ص14.

⁴ _ الرواية، الصفحة نفسها.

⁵ _ الرواية، ص14.

لسلوكة الفاضح والمشين لكل عائلته لأنه عرضهم للسخرية وللعار من قبل الجيران وأهل القرى المجاورة.

بعد أن صورت الساردة حالة الرفض الأسري لحالة مراد وسلوكه انتقلت إلى وصف سخرية أطفال الحارة الذين كانوا يلقبونه بطرشقانة، فنقول: "تتبعها إلى صحن الدار كنتها وبعض الصبية، تهرهم العجوز حين تتفطن إلى شغبهم المتصاعد وقد أفلتت ضحكاتهم المكتومة.. يهمس أحدهم مصفقا بيديه : طرشقانة شاهي النوم...بات إيعد في النجوم...طرشقانة...ولى مرا..."¹، فكان موضع سخرية وضحك الأطفال، وتواصل الساردة وصف حالة مراد فتقول: "...استهل الصباح بصياحه المتوتر يكتسح السقيفة وربما استوقف عابرا قرب المنزل وربما استفز بعض صبيان الجيران فهبوا يصفقون ويلهجون بالكنية التي جاد بها خيال مغرض فالتصقت بمراد وتسربت إلى صبية الدار، لا يتورعون عن التفوه بها رغم ما تثير من حنق لدى المرأة الكبيرة... طرشقانة ولى مريّة جاب وليد...جاب بنيّة"²، هذا الاسم الذي عبر عنه النص بلقب عامي تونسي، وهو أحد الألقاب التي تطلق على المخنث الذي اختلطت فيه خلايا الأنوثة والذكورة فدخل دائرة الالتباس، ألصق بمراد، فأصبح اللقب علامة اسمية دالة على جنسه الملتبس..، حيث "اعتاد الزقاق...واعتادت الأنهج الفرعية ودكاكين الحي على سماع ذلك...اعتاد الرجال أن يحوقلوا أو يضرب بعضهم كفا بكف مرددا: لا إله إلا الله... واعتادت نساء الجيران تبادل النظرات متهامسات: يالطيف اللطف"³، كلما سمعوا لقب طرشقانة يتردد على لسان الأطفال، وكلما سمعوا صياح مراد في الحي.

بالإضافة إلى هذه السخرية كان يتعرض لتحرشات ومضايقات، كلما خرج للأزقة وأحياء مدينته، من شباب متسكعين يتحرشون به كل ما سنحت لهم الفرصة بذلك، فنقول الساردة تصف مشهد التحرش: "يتأملهم مراد...أشكالهم لا تبعث على الاطمئنان...يقرف من روائحهم...يهمس أحدهم لرفاقه: طرشقانة ولد الحجامين" تمتد إلي الأكف تلامس كتفه وعنقه: أهلا وسهلاً"... يتناول أحدهم ليلمس ذقنه الملساء المطاء...ينفض عنه الأيدي الوقحة

¹ _ الرواية، ص13.

² _ الرواية، الصفحة نفسها.

³ _ الرواية، ص 14.

يتملص من بينهم، ينفلت بين الزحام... يبحث عن أقرب مخرج من باب خلفي... يرتمي في نهج فرعي... ثم شارع الحبيب بورقيبة يمضي عبر شارع فرنسا باتجاه نهج " فبريكات الثلج يعرج على دكان أثاث قديم...¹ فيحاول التهرب منهم، فيأخذ لوحاته الفنية ف" ينادي أحدهم عند بابه: عزة... هات تلك الأمانة"²، وفي خضم هذه الأحداث ينتبه الصانع في محل الأثاث لهؤلاء الصعاليك فينبهه بقوله: " مراد... الجماعة وراءك يريدونك... ربي يكون في عونك..."³، وفي الأخير " أدرك أنّ الأمور لن تمضي بسلام ما دام متبوعاً بالحاح ومادام هو مصراً على الاختيار ومتشدداً في مواصفاته..."⁴، لتتمادي تحرشاتهم للجرح والضرب والتعنيف، تجعله يعيش حالة جسدية ونفسية صعبة فيها هو بعد معاناة مع هؤلاء المتسكعين: " يندلق على الفراش المنبسط في صدر غرفة السطح أو بيت لعلّي، بعد ثوان كان يسلم للعجوز وجهه المنتفخ، تمرر كماداتها من لفافات الشاش المغمسة في الماء البارد على الكدمات المزرققة أسفل العين وجانب الفكّ وتضغط بطرف إصبعها الحاجب تضع قليلاً من مسحوق البنّ على جرح مازال ينزف، كان لسانها في الآن نفسه لا يهدأ لاهجا بالدعاء: " الله يتوب عليك يا مراد... الله يسامح أولاد الحرام... ولاد الربط مرة أخرى... آش هزك حذاهم؟..."⁵، وبالرغم من الحالة الجسدية والنفسية التي يكون فيها، تنهره جدته وتوبخه على احتكاكه بمثل هؤلاء البشر، فيبرر مراد كعادته بأنه كان يقوم بجولاته المعتادة في اللأزقة العتيقة ليصور الأبواب والمباني القديمة، ليرسمها بعد ذلك فيقول لجدته: " يانانا وراسك ما حظيت ساقى غادي... تبعوني خلائق ما نعرفهمش... كنت تصور في باب وخوخة في حومة الجرابية... اللطف... آش هزك لحومة الجرابية ماكفاووكش ببيان المدينة ويبرر لحجار... صور حاجة أخرى ياديني..."⁶، من خلال هذا الرفض المجتمعي لهذه الشخصية وعدم تقبلها وتفهم وضعيتها، يؤكد لنا المبدأ القائل بأن للمجتمع دوراً أساسياً في توظيف أساليب التنشئة والتربية، لتقبل ورفض كل الحالات المهمشة مما يسهم في تفاقم الحالة النفسية

¹ _ الرواية، ص 37.

² _ الرواية، ص 37_38.

³ _ الرواية، ص 38.

⁴ _ الرواية، الصفحة نفسها

⁵ _ الرواية، الصفحة نفسها.

⁶ _ الرواية، ص 36.

لهذه الأقليات المهمشة وتآزمها، ويجعلها تعيش اغترابها وتتفوق على ذاتها في أغلب الأحيان، إلا أن المفارقة التي وجدناها عند مسعودة أبوبكر، لم تخضع لكل تلك المحبطات بل زرعت في شخصية مراد إرادة التغيير والسعي نحو التخلص من المسخ الذي يعاني منه ويعايش ألامه وتداعياته، لا سيما أننا في زمن العولمة، زمن التطور العلمي والطبي، ويستطيع العلم بموافقة الدين أن ينير عتمة هذه الوضعيات المرضية إن تحقق لها ذلك عن طريق الطب والجراحة.

انطلاقاً من كشف ملامح وسمات الشخصية المخنثة تطرح الروائية هذا الإشكال الذي يحدد طرحه ويشكل أفق صراع لا يحسمه إلا الاختيار، والتجديد النوعي القائم على هوية جنسية _ اعتداد بالمسائل البيولوجية _ واضحة، وثابتة ومستقرة، ونهائية، ينتج عنها هوية نوعية واضحة، وعلى الرغم من وضعية الخنثى في المجتمع وضعية طبيعية، واحتمالية وجوده احتمالية مؤكدة في كل المجتمعات، إلا أن الثقافة الذكورية التي لا ترى الأشياء إلا عبر ثنائية متضادة مركزها الذكر، ترفض مثل هذا الوجود للخنثى على أساس طبيعته النوعية، فالطبيعة المراوغة لخصائصه النوعية تقوض الوجود الثنائي الذي تقوم عليه هيمنة الذكورة، التي تتبدى عبر قطبية واضحة مع الأنوثة تتموضع فيها هيمنة الذكورة وإيجابياتها مقابل سلبية الأنوثة، ومن هنا يخلخل ازدواج صفات الذكورة والأنوثة في الخنثى تضاد هذه الثنائية القطبية، ففي كل ثنائية عمياء لا يرى فيها طرفها المهيمن سوى العنصر الآخر المهيمن عليه، يصبح الاعتراف الضمني بعنصر ثالث أو أطراف أخرى قد تجمع خصائص الطرفين تقويضاً للمبدأ الثنائي ذاته، ومن ثم يكون الاختيار والبحث عن حل وعن سبيل للخلاص هما المفارقة التي حملتها الروائية مسعودة أبو بكر، بغض النظر عن التداعيات الاجتماعية التي سيخلفها هذا القرار، سواء على الصعيد الأسري، أو الصعيد الاجتماعي.

المبحث الثاني: العولمة والنسق المستجد /التصحيح الجنسي وتداعياته الروائية.

تعمق العولمة بكافة أشكالها مفهوم الحرية الشخصية والاجتماعية وتقوية النزعة الأنانية لدى الفرد، وهذا يؤدي إلى التساهل مع الرغبات والميولات الجنسية والجنس مثلية، مما أدى إلى انتشار الإباحية والتحلل الخلقي وخذش الحياء، وتشويه الفطرة الإنسانية، وفي هذا السياق يتساءل باحث الاجتماع أنتوني غيدنز: "ماذا يعني أن يكون الإنسان رجلاً؟ وماذا يعني أن يكون امرأة؟ قد نعتقد للوهلة الأولى أن يكون المرء رجلاً أم امرأة أن يرتبط آخر الأمر بجنس الخصائص الجسدية التي ولدنا بها، غير أن مفهوم الذكورة أو الأنوثة هو من القضايا التي يعنى بها علم الاجتماع عناية بالغة، ويعتقد بعض الناس سواء أكانوا ذكوراً أم إناثاً أنهم ولدوا بالأجسام الخطأ من الوجهة الاجتماعية، ولو كانوا من الجنس الآخر لتغيرت النظرة الاجتماعية إزاءهم، ولا بد أننا سمعنا عن قصص كثيرة يعيش فيها الذكور والإناث جانباً من حياتهم ثم ينتقلون إلى الجنس الآخر بعملية جراحية، فبعض البنات أو النساء يتحولن إلى ذكور مثلما يتحول بعض الأولاد أو الذكور إلى إناث، وحجتهم في ذلك أن الطبيعة ارتكبت بحقهم أو بحقهن خطأ فظيماً"، ما يعني أن التحول الجنسي والميولات الجنسية المختلفة هي ظواهر اجتماعية موجودة في كل بلد وكل زمن، لكنها لقيت إهتماماً خاصاً في زمن العولمة، وذلك بفعل الانفتاح على الآخر، مما سهل ظهورها على مستوى الساحة الدولية، وراحت هذه الفئات تطالب بمكانتها وأحققتها كباقي الفئات الاجتماعية.

من هذا المنطلق يبدو أن مسار الحكاية يكشف عن علاقة العولمة بهذا النسق المستجد، وهذا الموضوع الشائك وعن التداعيات التي خلفها على ثنائية الذكورة والأنوثة، وعن الخيبة التي حملتها الروائية في نهاية الرواية، وسنرى إن كانت خيبة عولمية بالدرجة الأولى، خصوصاً أن الطرح الروائي الذي طرحت به مسعودة أبويكر لموضوع الخنوثة قد تشكل وفق خطين سرديين بدأ المسار الأول بقصة مراد التي ترمي إلى تصحيح الهوية الجنسية بينما يبني المسار الثاني من خلال القصة الموازية التي تكتبها نورة، قصة ندى التي تتنبأ وتتوقع المشاكل التي تنجم عن السكن في جسد مختلف غير الذي ولد فيه الكائن بعد عملية التصحيح الجنسي وماهية المعيفات التي ستعرض لها الشخصية المتحولة، ولشد انتباه القارئ قامت الكاتبة بخلق هذا التوازي بين

¹ أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، ص 185.

مسارين حكايين ما منح الرواية ملامح التجديد، زد على ذلك المفارقات التي تكشف عن صراع القيم والأفكار وتجاذباتهما بين المعتقد الديني والموروث من عادات وتقاليد وأعراف وأحلام رافضة لكليهما طامحة إلى تحقيق الاختلاف والاستقلال والتحرر من القيود، وهي أفكار صادرة عن الفقيه والمتقف والفنان والإنسان العادي، ولكل منهما مرجعيته الثقافية، التي تتجلى على مستوى العناصر الآتية :

أولاً: التصحيح الجنسي وقتل المسخ:

من المتعارف عليه أن كلا الجنسين يحمل خصائص الجنس الآخر بنسبة أقل من خصائص جنسه الرئيسة، ولكن عندما تبلغ خصائص الجنس الآخر في تكوينه الجسمي نسباً أعلى مما ينبغي تواجده، فإنه يميل إليهم ويتشبه بهم، وأقصى ما يمكن التوصل إليه في هذه الحالة هو تغيير معالم جنسه البيولوجي إلى معالم الجنس الذي يشعر كأنه ينتمي إليه، وتصبح هويته الجنسية متناقضة اجتماعياً مع ما هو متعارف عليه، أي مع هويته النوعية الاجتماعية، وهنا تطفو على السطح عمليات التصحيح الجنسي أو التحول الجنسي، أي أن إمكانية تغيير الهوية البيولوجية تتوقف على طبيعة ثقافة المجتمع، ففي بعض المجتمعات الغربية التي تتمتع بدرجة عالية من الانفتاح الجنسي ترى أنه من حق الأفراد اختيار الهوية الجنسية البيولوجية بمعنى أن الجنسانية في الغرب حررت الإنسان نسبياً من الجبرية البيولوجية، في حين أنه بالمجتمعات المحافظة يحرم الفرد من هذا الحق وينظر إلى الشخص (المخنث) الذي يعاني من خلل جيني هرموني نظرة دونية، تجعله البديل المناسب لتحقيق المتعة في حال تعذر الوصول إلى المرأة، فدوره في العلاقة الجنسية يكون مشابهاً لدور المرأة، الدور المفعول به، سنحاول التعريف بهذه العمليات على الصعيد الواقعي ونظرة الدين لها، لنلامس بعد ذلك التوظيف الروائي لمثل هذه الفئة والتداعيات التي خلفها قرار الشخصية على الصعيد الأسري والاجتماعي، و نقتصى دور العولمة في كل هذا.

1_ التصحيح الجنسي بين المفهوم الطبي والمنظور الفقهي:

خلق الله تعالى الخلق وأقام توازناً على وجه الأرض، وخلق الذكر والأنثى وجعل لكل منهما بنية وصفات خاصة تتسجم والدور الذي يؤديه الفرد في الحياة وفي المجتمع، وجعل لكل منهما

هرمونات تميز الذكر عن الأنثى، ومن ثم فمن يخرج عن هذه القاعدة، يشكل سلوكه خروجاً على الفطرة السليمة التي فطر الله جل جلاله الناس عليها، وانطلاقاً من ذلك لا يقبل الإسلام التخنت لا الذكوري ولا الأنثوي، وبالمقابل فقد اعترف الإسلام ببعض الأحكام للخنثى إذا كان التشوه وراثياً، وإذا أقرته الخبرة الطبية ضرورة إجراء عمليات جراحية، فلا مانع من ذلك ولكن يجب أن لا يكون الهدف من إجراء مثل تلك العمليات هو تغيير الجنس*، لأن العمليات الجراحية التي تؤدي إلى تغيير الجنس هي محرمة لأن فيها تعدياً على خلق الله وخروجاً على الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، أما إذا كانت مثل تلك العمليات تشكل علاجاً ضرورياً كي تؤمن الانسجام بين المظاهر الجسمية الظاهرة لدى المريض وبين الجنس الذي أثبتت الخبرة الطبية الموثوق بها أنه ينتمي إليها (تصحيح الجنس)، وفقاً لهذه المظاهر ولهذه التغيرات فحكم مثل تلك العمليات أنها جائزة ولكن يجب وضع ضوابط لها¹.

ومما سبق نلاحظ أن الشريعة الإسلامية لم تترك واقعة دون الحكم بحرمتها أو جوازها لكن هناك بعض المواضيع المستجدة لا بد من معرفة رأي الشرع فيها، حتى يمكن الحكم على هذه الموضوعات، ومن بين تلك الموضوعات التصحيح الجنسي وما تعلق بها من عمليات جراحية، فلا يزال مصطلح التصحيح الجنسي يثير بعض الإشكالات واللغظ، خاصة مع محاولة المؤيدين للفكرة إضفاء صبغة إنسانية وطبية تجيزه تحت غطاء العلاج الطبي والحرية الشخصية.

* **التغيير الجنسي transsexuels**: هو إحساس يشعر به الفرد بالانتماء لجنس مضاد لجنسه الأصلي مع الرغبة الشديدة لتغيير حالته الجنسية والعيش وفق المظهر المتوافق للفكرة التي يرى بها نفسه، وتعرف المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان التي تعرفه بالنظر إلى الأشخاص : الذين يبدو مظهرهم الفيزيولوجي أنهم من جنس معين ومشاعر انتمائهم لجنس مضاد ويحاولون دائماً أن تبدو بهوية أكثر تناسقاً وأقل اشتباهاً، فهو إذن شعور الشخص بكراهية الجنس الذي ولد عليه نتيجة لعوامل مختلفة تعود في أغلبها حسب الأطباء إلى فترات مبكرة من حياة الإنسان وتربيته وتكون هذه التربية غير سليمة، وهؤلاء الأشخاص لا يوجد فيهم أي لبس في تحديد جنسهم سواء من ناحية المظهر أو من ناحية الجوهر وأن التغيير الحاصل بعد التغيير الجنسي إنما هو تغيير ظاهري في الأعضاء التناسلية فقط بحيث لا يحصل معه تغيير في الوظائف، لأن الرجل إذا تم تغيير أعضائه التناسلية إلى أنثى فإنه لا يستطيع أن يحيض مثلاً أو يحمل لعدم وجود مبيض ورحم ويقطع أعضائه الأصلية فإنه يفقد الإنجاب للأبد وكذلك بالنسبة للمرأة؛ ينظر: محمد مختار الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، مكتبة الصحابة، جدة السعودية، ط2، 1994، ص199.

¹ _ صالح الفوز، جراحة الخنثة وتغيير الجنس في القانون السوري، مجلة دمشق، المجلد 19، العدد الثاني، كلية الحقوق، دمشق سوريا، 2003، ص57_58.

وقبل البدء لابد من الإشارة إلى أن التصحيح الجنسي ليس هو نفسه التغيير الجنسي، وهناك فرق شاسع بينهما، فالأول يكون فقط في الحالات المرضية عند الخنثى المشكل التي تحمل عاهة خلقية، أما التغيير الجنسي فهو مرض نفسي يحتاج لعلاج نفسي فقط، حيث يشعر المريض بأنه ينتمي إلى الجنس المضاد لجنسه الطبيعي، إذا الأمر لا يتعلق بتصحيح الجنس، إنما بتغييره مما يفترض عدم وجود أي خلط في الجنس، لأن الشخص محل التغيير لم يكن قط يوم الولادة ضحية لغلط، إلا أنه يحس بالانتماء لجنس مضاد لجنسه، فيبحث مهما كان الثمن لتغييره بواسطة عمليات جراحية جد صعبة¹.

بناء على ذلك، يجب التفريق بين شيئين مهمين، وهما تصحيح الجنس وتغيير الجنس وماهية كل واحد فيهما وكيفية التفريق بينهما، يختلف تصحيح الجنس اختلافاً تاماً عن تغيير الجنس وهذا الاختلاف هو أساس إباحة الأول وتحريم الثاني، فتصحيح الجنس يدخل في باب التصويب وتصحيح ما هو خاطئ على عكس تغيير الجنس²، لم يتم وضع مفهوم منضبط لفكرة التصحيح، ولكن في اللغة التصحيح مصدر الفعل (صَحَّح) وهو إزالة ما بالشيء من خطأ أو عيب، بالتالي تصحيح الجنس يفترض تصحيح الوضع الخاطئ، أو العيب الذي يشوب الشخص، وهذا غير متصور في حالة الرغبة النفسية المحضة لمن يكون ذكراً أو أنثى كاملاً من الناحية التشريحية أو البيولوجية وإنما يتصور التصحيح في حالة الشخص الذي لا يُعرف وضعه منذ الولادة إن كان ذكراً أو أنثى وهو الذي يشوبه³، أو التشوه الخلقي ولا دخل لإرادة الشخص به، ويسمى الخنثى، و" لقد أدى النظام الأخلاقي الحديث إلى إبراز الثنائية القطبية الجنسية، وكبت الالتباس الجنسي الناتج عن البيجنيسية والرفض الكلي للتغيير الجنسي **transsexualisme**، فبينما كان الفقهاء القدامى لا يؤثمون الخنثى بل يحاولون إيجاد وضعية قانونية تلاؤمه، تتسم مقاربات المحدثين بالخلط والهوس"⁴، مثل ما ذكرنا في المبحث الأول.

¹ _ ينظر: جيلالي تشوار، الأحكام الإسلامية في مسائل التغيير الجنسي، ص 293.

² _ لطيفة لبصير، سيرهن الذاتية، الجنس الملتبس، الشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع، سيدي امحمد، الجزائر، ط 1، 2013، ص 75.

³ _ لطيفة لبصير، سيرهن الذاتية، الجنس الملتبس، ص 75.

⁴ _ رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة، أبحاث في الذكر والمؤنث، ص 20.

فالاختلاف الجنسي هو المسألة الأخلاقية الأساسية للحقبة المعاصرة، وأن الاعتراف بغيرية الآخر عبر الاختلاف الجنسي يمكن أن يقدم نموذجاً ملموساً ومنطقياً علمياً واقعياً لأجل احترام كل أشكال الغيرية¹، وما الهوية الجنسية/ البيولوجية إلا مستوى من مستويات الشخصية الجنسية إذ تضم هذه الأخيرة مستويات مثل الهوية النوعية **genre identité** والتوجه الجنسي **sexualorientation**، في اختيار الشريك غيرياً **hétérosexualité** أو مثلياً **homosexualité**، ومن ثم، فإن الشخصية الجنسية للنسائية للفرد هوية ما فوق بيولوجية²، حيث تنطلق الغيرية من الآنا والعكس الغير، أي الغير/الأخر بداية من الغير الجنسي إلى الغير الجندي، فالجنوسة الغيرية لا علاقة لها بالجنس البيولوجي **sex**، هذا كله ينطبق في الحالات الطبيعية وكذا الحالات الشاذة التي هي موجودة في الواقع، والتي لا تخرج عن أحد هذه المستويات الجنسية، ولكن الإشكال يكمن في مشروعية التحول في الحالات المرضية _ كما سبق وقلنا _ وليس في إحصاء كل التوجهات الجنسية السوية وغير السوية، والنموذج الذي اختارته الروائية التونسية عينة تستدعي التصحيح لا التغيير، ولا يخفى على الجميع أن العصر الحالي هو أكثر العصور تأكيداً للوسائل المتعلقة بالاكشافات الطبية والبيولوجية، والفاعلية والكفاءة، ذلك أنها جعلت من هذه الاكتشافات أداة رئيسية لإنجاز أهداف الباحثين، وإشباع الحاجات المجتمعية والشخصية، لكن ذلك لا يعني أن سائر الاكتشافات أصبحت تتماشى والمصلحة العامة، إذ منها ما هي اكتشافات زائدة، ومنها ما هي منبع لذرائع الانحراف والشذوذ، تمس الإنسان ذاته، أي خاصة عندما يصل الأمر إلى حد تغيير جنس الإنسان في مجال التدخل الجراحي وتحويله إلى الجنس المخالف، تغيير الجنس الذي ينتمي إليه مادياً بالجنس الذي يشعر بالانتماء إليه بعد إجراء عملية جراحية على جهازه التناسلي مما ينجر عنه المساس بسلامة جسم الشخص³.

ومنه فعملية تصحيح الجنس هي عملية مباحة شرعاً إذ تكون الحالة عبارة عن شخص لديه خلل في الجهاز التناسلي أو البنية الجسدية بحيث تبدو أنثى، وهو في الحقيقة ذكر، وفي هذه الحالة يتم إجراء الجراحة التصحيحية إلى الجنس الحقيقي وهو الذكورة، والعكس قد يكون الشخص أنثى ولديها خلل في الجهاز التناسلي وتبدو وكأنها ذكر، ويتم إجراء الجراحة التصحيحية إلى

¹ نهال ميدان، خطاب الآخر في الرواية النسوية، ص 13.

² عبد الصمد الديالمي، سوسيولوجيا الجنسية العربية، ص 14.

³ مروي نصر الدين، الحماية الجنائية للحق في سلامة الجسد، رسالة دكتوراه دولة، جامعة الجزائر، 1996، ص 437.

الجنس الحقيقي وهو الأنثى، وهنا يتضح أن عمليات تصحيح الجنس هي تصحيح من الوضع الخطأ إلى الوضع الصحيح"¹، ولا يتم هذا إلا إذا اتفق الحكم الفقهي والتشخيص الطبي، الذي يكون عن طريق العمليات الجراحية وكذا النص القانوني الخاص بكل دولة.

ارتبط التحول الذي مس الشخصية الحكائية في الرواية بالعصر الذي أضحت فيه الذات الإنسانية معزولة عن جوهرها وأصالتها، وغريبة عن حاضرها السياسي والاقتصادي والثقافي، في ظل هذا العصر المعولم الذي تعايشه الأفراد والجماعات، هذا الاختلال في الخصوصيات والهويات خلف جملة من الانزياحات والتدخلات تجلت على مستوى الصعيدين الأدبي والإنساني، مما يكشف عن تلك العلاقات المتشابكة والمعقدة ذات البعد الإنساني والاجتماعي والسياسي والثقافي الخاص، ولعل الطرح الروائي لهذا اللون من الكتابة إنما يحمل داخله إشكالات الواقع بكل ما يحمل من واقع وتأزمات يعتمد فيها الكاتب على المكان والشخصيات التي تقطن هذا المكان، والرؤية الاجتماعية المطروحة عبر تجربة الواقع، والمسكوت عنه، ولحظات الأزمة والصدمات الاجتماعية النابعة من داخل التجربة المطروحة"²، وهذا بالضبط ما أطلقنا عليه نحن النسق المستجد في الرواية.

2_ العولمة والنسق المستجد في الرواية:

انتشر في زمن العولمة ما صار يعرف: بالإنتماء، اللانجنس، الجنس المخالف، وكأن العولمة التي فتحت كل الأبواب التي كانت موصدة وصلت للهوية الجنسية، بعد أن زحزحت وهزت الهوية الثقافية للشعوب وظهر اللانجنس، أو التحول الجنسي، بعد أن كنا نعرف الذكر والأنثى، أصبح هناك الجنس الثالث أو اللانجنس، وبالعودة لرواية **طرشقانة** نلاحظ أن موضوعها يتلخص في حكاية رجل متأرجح بين الأنوثة والذكورة يدعى **مراد الشواشي**، ويكنى **بطرشقانة**، كان يعيش مشكلة نفسية متولدة من اضطراب هويته الجنسية، لذلك كان يرغب في تصحيح جنسه والتحول إلى أنثى، وقوبلت الرغبة بالرفض القاطع من قبل أفراد عائلته ومن قبل المجتمع عموماً، ومن هذا الرفض تنطلق حكاية " **طرشقانة** " تلك الشخصية المتمردة، حيث كانت محاولة مراد لإثبات ذاته

¹ _ منير رياض حنا، المسؤولية المدنية للأطباء والجراحين في ضوء القضاء الفرنسي والفقهاء المصري، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، ط1، 2008، ص444.

² _ هويدا صالح، الهامش الاجتماعي في الأدب، ص19.

وتأصيل كيانة بالتحول من الهامش إلى المركز، حيث سعت الساردة إلى تسليط الضوء على نظرية المركز والمهمش وتسليطه على الشخصية والانتقال بها من مفعول به إلى فاعل فالجسد هنا هو النقطة الحاسمة بعد أن كان جسداً هامشياً يوصف باللذة والحاجة البيولوجية، غيرت تماماً وجهة النظر وهي الرغبة في التحول والميل للأنوثة بعيداً عن نظرية الفحولة والتفاخر بالرجولة لاسيما في المجتمعات العربية، على الرغم من ربط حالة مراد وحالته خنوثة مرضية منذ الصغر.

عرضت الروائية مسعودة أبويكر لمواجهة هذه الهيمنة وهذه الأحكام الجاهزة مجموعة من المواقف وسأقت عدداً من الأدلة الدينية والعلمية، تدعم بها موضوعها هذا، والذي عدّ من الموضوعات المحرمة على الصعيد الأدبي والاجتماعي المغاربي، وراحت تدعم من خلاله قضية فئة منبوذة اجتماعياً ودينيّاً وسياسياً، وضعها في المجتمع يمنعها من الإعلان عن نفسها ويجعل قضيتها أقرب إلى الغرابة، ففي مجتمع تتمنى معظم نسائه لو كانوا ذكوراً تطل علينا رواية طرشقانة ببطل هو مراد الشواشي، المنحدر من عائلة راقية، عائلة كبيرة من أعيان تونس؛ وأحمد الشواشي أب وطني مناضل قدم نفسه فداءً للوطن فقد اغتيل من أجل قضية سياسية وطنية، ومن سيمون أمه فرنسية مناضلة ضد الاستعمار والاضطهاد واستغلال الدول المتقدمة للدول الفقيرة في خمسينيات القرن الماضي متشعبة بثقافة حقوق الإنسان، وهنا المفارقة يصرخ مراد في وجه أفراد عائلته بأربع لغات ولهجات:

" نحب نولي مرا... "

" JE VEUX DEVENIR FEMME "

" I WANT TO BE WOMAN "

" VORREI ESSERE DONNA "¹.

تمثل الجملة " نحب نولي مرا " لب وجوهر حكاية مراد، وهي الجملة التي يصرخ بها بطل الرواية مراد الذي يعيش مأساة الجنس الثالث، فهو في خانة الميلاد ذكر وفي إحساسه الداخلي أنثى، تحاول أن تخرج من عب هذا الذكر الكائن المسخ الذي يحاول الجميع إبقاءه وحبسه في خانة الذكورة، حفاظاً على اسم العائلة وتاريخ نضال والده الوطني المشرف، فلا تجد هذه الأنثى

¹ _ الرواية، ص 13.

المحشورة والمختنقة بواقع مزدوج لا يمثل حقيقة كيانها الأصلي إلا أن تصرخ من حنجرة الذكر الذي يتمثلها، في وجه جدته نانا قمر وقد تربي في كنفها صغيراً بعد مقتل والده وموت أمه : يانانا نحب نرتاح... مانيش في قشرتي قول لعمي يعطيني رزق بابا نحب نهج... نحب نبدل قشرتي... تو ما عادش تشوف ها الوجه"¹، ويضيف " أنا نحب نولي مرا... يانانا امرأة"²، كان مراد الذكّر يشعر بالغربة في جسد لا يعكس ميولاته وإحساسه بأنوثته، إنه يشعر بأنه مجرد مسخ، يقول في لحظة اعترافه باغترابه رداً على غازي ابن عمه الذي يهزأ من قراره: " فيما العجب... ظالما الطبيعة مكنتني من فرصة اختيار وضعتني في المفترق بين حالتين... أرغب عن الراهنة، وأسعى إلى الحالة المناسبة، باطني عكس ظاهري ... لو ظلت على هذه الحال لمت وأنا مسخ"³، فأمام انشطاره الداخلي ورفض المجتمع له يزداد اغترابه ويزداد ميوله لأن يكون الأنثى التي يحسها في باطنه.

استناداً إلى ما سبق إن مراد طرشقانة سعى إلى التخلص من المسخ الذي هو فيه، ومن الألم والصراع النفسي، ولم يسع إلى تغيير خلق الله بل إلى تصحيح حالة مرضية، عانى منها طوال حياته، بداية من رفض المطهر تطهيره في طفولته_ كما ذكرنا سابقاً_، ليتخذ قراره بطرق باب الطب وتخلصه من المسخ بمساعدة قريبته الفرنسية أنوشكا التي أخبرته في إحدى رسائلها: "... بخبر يسرك... لقد ضربت لك موعداً مع طبيب جراح سيبشرك إثر الفحوصات الأولية... عليك أن ترتب أمورك وتستعدّ لذلك... لا تنس أن تتصل بي قبل سلسلة العروض والتنقلات"⁴، لكن آنى له ذلك.

من زاوية أخرى وجد مراد الشواشي نفسه بعد هذا الخبر الذي زفته له قريبته الفرنسية في مواجهة مجموعة من السلطات التي تحيط به: سلطة المجتمع، وسلطة الدين وسلطة الأعراف والتقاليد، لأن قضيته ليست عادية ولا مألوفة وهي التحول الجنسي، أي رغبة الرجل في أن يصبح أنثى، لأنه لا يجد ذاته في هذا الجسد الذي يسكنه، فهو يستقبل العالم كامرأة، فكل تصرفاته تدل على ذلك، هذه التصرفات التي رفضتها أسرة مراد على الرغم من أنهم أسهموا في تشكيل هذه الرغبة ودفعوه

¹ _ الرواية، ص 13.

² _ الرواية، ص ص 36_37.

³ _ الرواية، ص 115.

⁴ _ الرواية، ص 84.

نحوها، حتى وإن كان عن نية طيبة وشدة حب فارط له، فيتذكر طفولته التي قضاها مع الجدة الحاجة قمر وكنتها غالية الموغلة في الحب والحنان وتفاصيل النساء الكثيرة التي انغمس فيه بالقدر غير المسموح به لطفل في عمره وفي بيئة محافظة¹، في ظل هذه التنشئة الرخوة لشخصيته والدوافع المسؤولة في جعله ينبذ الذكورة وإعلاء الأنثى، يتعالى الصوت الذي بداخله في الرغبة بالتحول إلى أنثى حقيقية من خلال إجراء عملية تصحيح الهوية الجنسية التي تحاول أنوشكا مساعدته في إجرائها بفرنسا والتحول إلى أنثى فيجهر برغبته قائلاً: " عليكم أن تتفقوا يا آل الشواشي في تمكيني مما لدي من إرث أبي وسأحسم أمري... لقد حددت لي أنوشكا موعداً مع طبيب جراح لبدء الفحوصات..."². تابع كمن يحدث نفسه: " في قحف هذا الرأس نسجت الطبيعة دماغ أنثى وحبكت الخلايا إهاب ذكر فأيهما المسير؟ سأله كريم في جد باد: ونسبة القبول يا مراد هل فكرت فيها؟ قبول من؟ أهلك ومجتمعك؟ لا تعني إطلاقاً نسبة قبولهم... حتى لو كانت صفراً من ألف فهذا لا يثني عن قراري... أتتصالحون جميعاً مع أجسادكم و أدمغتكم وتستنكرون علي ذلك؟ إنكم تمارسون الحبّ تعشقون و تتناسلون... تترف عاطفة الحبّ في قلوبكم إماً برداً وسلاماً أو حيرة وشقاء... المهم أنكم تعيشونه سليماً وليس مسخاً؟ إنني أريد أن أعيش داخل جسدي مطمئناً وهو يعطن هويته الصحيحة؟ هذا الاستنكار الذي يطالعي في عيونكم وخصوصاً في عيني الحاجة قمر سيؤول في ما بعد إلى فضول ثم ينتهي إلى تعوّد..."³.

ومما لا يدع مجالاً للشك، أن أمل التعود على وضعه الجديد أمل مستحيل أن يتحقق، وقد واجه من أسرته التي تشكل عينة عن المجتمع التونسي الراض التام لمثل هذه العمليات، ويعبر عن هذه السلطة الاجتماعية عمه قائلاً: " أي حاجة هذي يا ابن اخي ... لا تدفع بي إلى الخطأ في القول والفعل معك؟ لو طلبت المال _ جل ما هو متعارف عليه لدى الجميع بناء منزل أو بعث مشروع أو سفر لمتابعة التعلم أو البحث أو زواج... لكان الأمر معقولاً ولكنك تطلب الجنون بعينه... كيف تطالب بمنابك مما ترك أبوك لتنفقه في ما يهز اسمه ويضر بكره؟ كيف أمدك برزقه لتخرج من جلدك؟ أين حقه عليك في حفظ اسمه؟"⁴، يشهر أمامه حق التاريخ والاسم

¹ _ ينظر: سهيلة بن عمر، سيميائية الفضاء في الرواية النسوية المغاربية، ص 459.

² _ الرواية، ص 86.

³ _ الرواية، ص ص 86_87.

⁴ _ الرواية، ص 102.

والنسب وضرورة احترامهم جميعاً دون مراعاة لحاجاته البيولوجية والنفسية في التحول والخروج من جلده والعبور إلى هويته الحقيقية، وفي مقابل ذلك دعم رفضه لطلب مراد بدعوة الجميع لدعم رأيه من حفدة ومن الشيخ والإمام بقوله: " هل يعقل أن أساندك في هذا...أليس هذا منتهى الجنون...أنبروني إن كنت مخطئاً...قل يا شيخ الطاهر وأنت يا سيدي الإمام...وأنتم يا حفدة الشواشي...تكلم الشيخ الطاهر بصوته الخشن الجهوري الذي عرفته المنابر: بل أنت على حق ياسي المنجي يقول تعالى بعد باسم الله الرحمن الرحيم: " هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء" صدق الله العظيم"¹، لكن هذه العائلة التي تناوئه على حمايته الجسد الذكوري هي من دفعته بإهمالها حالته منذ الصغر إلى انزياح الحدود الجنسية الذكورية والأنثوية عنده، وهذا ما راحت تذكرهم به جدته: " تلممت الحاجة قمر...وينكم يا أولاد الشواشي وقت اللي بداه الشبي في صغرو وخليتون ينهز في راسي ونصبت وحدي...حتى فات الفوت وهيجتوه من الدار علاش ما فقتوش ساعتها...قبل من يولي عند الكبير والصغير طرشقانة...مراد ولد بني أحمد الشواشي يولي طرشقانة من الربط للربط..."².

وعلى الرغم من اجتماع أبناء آل الشواشي لمناقشة قرار مراد الذي ضم الفقيه والمري والمثقف، إلا أنه خرج منه بخفي حنين، فلا هم وافقوا على رغبته من جهة ولا منحوه ميراث والده من جهة أخرى، لكن رغبة مراد في اختيار جسده وانفصاله عن الجسد المخنث من خلال إجراء العملية كان أقوى من سلطة الرقابة الاجتماعية والدينية أو التفسيرات الغيبية التي حاولت تثنيه عن قراره، ويأخذ هذا الجسد الذكوري نحو قوة الأنوثة التي بداخله والتي تحتاج أن تكون ظاهرة لا مؤودة، فيجهر بقراره: " أنصتوا إلى جميعاً...ولدت مرة دون اختيار ذلك،...وسأولد من جديد باختيار مني...سأحدد موعد ذلك وأختار هيئتي واسمي...الأمر الذي يتيسر لكل لواحد منكم...وإني مصر على ما أنا ساع إليه حتى لو اجتمعتم على رفضه...أنا موعود بحياة جديدة...هاتوا حقي ثم تنكروا لي لو شئتم...فهذا ما عاد يعينني...ولا تقلق كثيراً بشأن اسم والدي ياعمي السي منجي فقد تحرك كثيراً في صلب قضية كفيلة بأن تخلد اسمه في صحائف المناضلين...والتاريخ الحق لا يلغي أحدا...أريد أن تمدني أنت وعمي سي المختار بحق أبي في

¹ _ الرواية، ص 102..

² _ الرواية، ص 103.

ميراثه ولا يهم أحد غيري مآل ذلك... أرغب أن يحسم الأمر بيننا بدون وساطة"¹، فيتخلى عن حقه في الميراث بعد رفض كبار العائلة منحه حقه فيه، ويلجأ إلى بيع لوحاته لجمع المال بمساعدة أنوشكا لإجراء العملية التي ستغير مصيره الجسدي، ويعبر عن ذلك في إحدى رسائله إليها بقوله: " عزيزتي أنوشكا... دخلت إهاب تاجر وحققت نجاحا نسبيا... عرضت لوحاتي على بعض النزل والمطاعم... كانت الصفقات التي عقدتها خيالية بالنسبة إلي... لم أعهد في الحماس الذي استشعره هذه الآونة (...). لي هدف سأسعى إليه وسأحققه إكراما لإنسانيتي"².

عاش مراد طرشقانة لحظات ألم واغتراب بسبب حالته المرضية (الخنوثة) لا هو بالأنثى ولا هو بالرجل، هكذا كان مراد طرشقانة، ولما قرر عقد مصالحة مع ذاته بإجراء عملية تغيير الجنس إلى أنثى، ثار المجتمع، الجدة، أبناء العم، كلهم ثاروا ورفضوا قراره واعتبروه فضيحة، لأنه لا أحد يستطيع أن يستشعر حجم المعاناة التي يعيشها مراد، حتى رجل الدين "الشيخ" الذي لجأ إليه مراد بطلب ملح من جدته "قمر"، لم يستطع استيعاب مقدار الاغتراب الذي يحياه مراد، وأرجع المسألة، ورغبة مراد إلى أنه بايعاز من الشيطان وغواية منه، وراح يتلو الآيات القرآنية التي تتحدث عن وسوسة الشياطين وإغوائهم لبني آدم وما كتبه الله لهم في الحياة الدنيا³، فدار بينهما حوار مطول، حاول كل منهما إقناع الآخر بوجهة نظره، بداية من لحظة استقباله من قبل الشيخ: _ مرحبا.

_ أهلا يا بني ... مرحبا بك ... أما زالت قرينتك متلبسة بك ... تحجب عنك رؤية الحق من الباطل ؟
_ أي قرينة يا شيخ ؟

_ يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " و ما من أحد إلا و قد وكل به قرينه من الجن، و قرينه من الملائكة. فلم لا تعود إلى الجادة و تنأى عن وسواس الشيطان لعنة الله ؟ "⁴.
_ لست من الضالين كما تتصور يا شيخ فريما أردت لنفسي أمرا أرادته رينا .

¹ _ الرواية، ص 103.

² _ الرواية، ص 134.

³ _ ينظر: سعيدة بن بوزة، الهوية والاختلاف في الرواية النسائية المغربية، ص 195.

⁴ _ الرواية، ص 137.

_ أستغفر الله العظيم " وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ... بل هو الإضلال من إبليس لو كنت تعلم يقول تعالى: " قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمنهم و عن شمائلهم، ولا تجد أكثرهم شاكرين " صدق الله العظيم " ¹. قالها الشيخ و مسح على وجهه بباطن كفه وتابع بصوت هادئ :

_ يا مراد يا بني ... أنت من أصل طيب و عمومتك من سادة الناس لم يبخلوا في التزكية بأموالهم وإعانة المحتاج و إقامة بيوت الله و ترميم مزارات أولياء الله ... مات والدك رحمه الله مغتربا و في نيته خدمة بلده و شعبه ... فما لك تجنح إلى ما يغضب الله في خلقتك و إفساد دينك ؟ لقد حدثتني جدتك بأمر الرسائل التي ترد عليك من باريس ... سامحهم الله فقد أضروا بك ما نفعوك بشيء ... يا بني دعك من أولئك ... و اتخذ من الله حليفا ... "ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا " صدق من قال ²، حاول الشيخ دعم كلامه بأحاديث نبوية وآيات قرآنية، ليفنع مراد بالعدول عن قراره، والتخلي عن فكرة التصحيح الجنسي، فيضطر مراد الشواشي للاعتراف له عن السبب الحقيقي وراء مجيئه إليه قائلا:

_ يا شيخ ... حتى أكون معك صادقا ... جئتك إكراما لخاطر الحاجة قمر و طمعا في أن أرسم لك لوحة ... ما جئت لأسمع عن الشيطان...فما أنا بحليف الشيطان طالما أنني لم أفكر بإلحاق الضرر لإنسي...لم لا تفسر أن ما بي هو ما قدره لي الله...وما أنا ساع إليه ما هو إلا تقدير من الله...أتحسبني غير مؤمن؟ ربّما عشت مواقف كنت أقرب فيها إلى الله خالقي من أي جالس في موضعك هذا ومركزك...إن الله ربي وربك يسمع من الحائر أكثر من سماعه من المطمئن...فقيم تصورك أن الشيطان يسكنني؟"⁴، فأمام هذا الخطاب الديني الذي لم يستغله الشيخ لمعالجة الحالات الخاصة كحالة مراد، اضطر هذا الأخير إلى المغادرة، وهو على يقين بأنه إنسان مؤمن وأن قراره لا يتعارض مع الدين، يقول مخاطبا الشيخ: " من أدراك أنني سأنفع الناس على حالي هذه وما نفعت نفسي باطمئنان واستكانة... لست سويا... دماغي يحتضن العالم كأنثى وبي شوق إلى العطاء والأمومة كأنثى ... لقد غلبت الطبيعة في خلقتي خلايا الأنوثة

¹ _ الرواية، ص 138.

² _ الرواية، الصفحة نفسها.

³ _ الرواية، ص ص 138 _ 139.

⁴ _ الرواية، ص 138.

وكل شيء بعلمه... وهو الذي يسر درب العلم لمن يطلبه ووصل درب العلماء بعرضه¹، وإقناع الشيخ جعلت الكاتبة مراد طرشقانة ينحت هو الآخر من لغة الخطاب الديني لتجد وقعها في نفس الشيخ " والعلم قد اهتدى إلى طرق لشفاء حالي... ففيم اعتراضك واعتراض الآخرين؟ ثم ألتست مؤمناً بأنه لا يصيبنا إلا ما كتبه الله لنا...². وبالعودة إلى العناصر الخاصة بموقف الشريعة الإسلامية واستعراض موقفها من تحويل الجنس في حالة التصحيح أي في حالة الخنثى خنثوية وانتهينا إلى أن الشريعة تبيح إجراء هذه العملية متى كان ذلك يهدف بهدف العلاج نظراً لكونه يدخل من باب التداوي، يتطابق مع الحديث الذي يحاول مراد إقناع الشيخ به، فالمنطلق للتصحيح هو التداوي ورفع اللبس.

والجدير بالملاحظة في رواية طرشقانة أن السبيل الوحيد لخلص شخصية مراد الشواشي أو مراد طرشقانة من حالة المسخ التي هو فيها، هو قيامه بعملية جراحية في فرنسا، وأن هذا الخلاص والحل يحتاج إلى مبالغ مالية، ومنه يطالب مراد بنصيبه من الورث، ورث أبيه، لكن وجد إشكالية فقهية هي كيفية التكلف الشرعي، وكيف يحصل على نصيبه من الميراث بما أنه يريد أن يصبح امرأة، وهو على حسب اعتقاده ليس رجلاً كاملاً، وعرف الفقهاء هذه الحالة بالخنثى المشكل ورصد له تكاليف شرعية خاصة بها، ويمثل هذه الحالات المشابهة للشخصية الروائية.

حاولت الروائية مسعودة أبو بكر أن تستلهم فكرة من مرجعياتها المحلية وتحويلها إلى ظاهرة عالمية باعتماد أسلوب عالمي، فقضية " مراد الشواشي" هي قضية لشخص من المجتمع المحلي التونسي عالجتها الروائية بطريقة عولمية، بمعنى حاولت عولمة القضية لاسيما أنه في زمن العولمة ظهرت عمليات التحول الجنسي/ الجنسائية والتحول الجنسي، اللانجنس، الجنس الثالث، فهي لم ترد من عرض التصحيح الجنسي، المعنى الضيق الذي يحول الشخص جنسه إلى جنس آخر، كأن يتحول الذكر إلى أنثى أو العكس، وهو ليس شذوذاً أو زراعة للأعضاء، بل هو تصحيح جنسي لحالة خنثوية مرضية.

إن التصحيح الجنسي وحضوره الروائي هو حقا نسق مستجد، وله علاقة مباشرة بالعولمة الطبية إن صح القول، ولكن في المقابل تحتاج العولمة إلى جمهور واعٍ ومتفتح الأفق ومستعد

¹ _ الرواية، ص 139.

² _ نفسه، الصفحة نفسها

لتغيير قناعاته ويتقبل التجديد وثقافة الآخر، ويستوعب المتغيرات الاجتماعية التي تساعد بالتأثير على الذائقة الأدبية ونمذجتها وإعادة تشكيلها وفق طروحات الثقافات المتعددة والمتنوعة، لكن في ظل وجود هذا النسق المستجد، وجدنا أنساقاً أخرى تتصارع فيما بينها لتثبت انتماءها لأحد طرفي الثنائية الخالدة، ثنائية الأنوثة والذكورة، وتدافع عن أحقيتها في الوجود على حساب الأخرى، من خلال رفض أو تعاطف أو دعم لقرار هذه الشخصية الإشكالية، على المحور الذكوري والمتمثل في رجال العائلة والإمام وغيرهم وعلى المحور الأنثوي المتمثل في نساء العائلة من الطبقة المتقفة، وكذا شخصية أنوشكا التي مثلت الشخصية المساعدة، ويظهر ذلك جلياً في حواراتها مع مراد وفي مجهوداتها في دعم قرار مراد الشواشي، وهذا ما سنراه في العنصر الآتي:

ثانياً: التحول الجنسي وصدام الأنساق الذكورية والأنثوية :

يكثُر الجدل اليوم حول مفهوم الذكورة والأنوثة باختلاف الميادين التي ضمت المصطلحين في دراستها، فإذا كانتا في العلوم البيولوجية حتمية طبيعية شكلتها التأثيرات الهرمونية، فإنها لبعض باحثي علم النفس والاجتماع غير ذلك، ولا تتصل بالطبيعة الفيزيولوجية بقدر ما تتصل بالعوامل الاجتماعية، فالجنس بيولوجي يحدد الأفراد بناء على تشريحهم التناسلي في الذكور والإناث، بينما يشير الجندر إلى الرجولة (الذكورة) والأنوثة (الأنوثة)¹، وعليه فالاختلافات البيولوجية بين الجنسين موجودة غير أن البعد السوسيوثقافي هو الذي يبني أدوار الجنسين في المجتمع، فرغم المساواة بين الجنسين في الأحكام الدينية والقانونية إلا أنه في سياقات اجتماعية معينة تبرز هيمنة الذكورة كأبسط مثال السلطة الأبوية وليس سلطة المرأة.

من المتعارف عليه أن لكل ثقافة مميزاتها في تحديد الأدوار الاجتماعية للجنسين أبعاد هامة من الثقافة، فليس من المستغرب أن أدوار الجنسين والعلاقات التي بينهم قد تستخدم أو ينظر إليها على أنها طريقة لفهم الاختلافات الثقافية، هذه الاختلافات بين الجنسين قد تؤثر على كيفية نظر النساء والرجال إلى أنفسهم وإلى الآخرين، وكيف أنهم يمثلون أنفسهم بالنسبة للآخرين، تاريخياً وثقافياً، ومن المتعارف عليه أن الرجال أكثر أهمية ومكانة اجتماعية من النساء حيث تبلغ قيمة الذكورة **Masculinity** أكثر من الأنوثة **Femininity** .

¹ _ حور ربيحة، أركولوجيا اللاوعي الذكوري الجندري في رواية قلم مريض نفسي، لأسامة قرينة، مجلة إشكالات، مجلد 09، عدد 04، سنة 2020، ص393.

لا بد من الإشارة هنا إلى أن النظام الأخلاقي الحديث أدى إلى إبراز الثنائية القطبية الجنسية، وكبت الالتباس الجنسي الناتج عن البينجنسية والرفض الكلي للتبديل الجنسي **transsexualisme**، فبينما كان الفقهاء القدامى لا يؤثمون الخنثى بل يحاولون إيجاد وضعية قانونية ثلاثية، تتسم مقاربات المحدثين بالخلط والهوس¹، وقد عالجت هذا الموضوع رواية "طرشقانة" لمسعودة أبوبكر، من خلال تصوير حياة ذات ذكورية مراد الشواشي، الرسام، يرغب في التحول إلى أنثى بعد أن تعمقت أشكال اغترابها، الذاتي والعائلي والاجتماعي، بسبب تعمق إحساسها بالاختلاف عن بني جنسها من الذكورة بميلها للأنوثة، ما جعلها تبحث عن خلاص، وتسعى لإجراء عملية جراحية في إحدى المستشفيات الفرنسية، وهنا يظهر جليا البعد العولمي في حرية تغيير الجنس والاعتراف العالمي الذي حملته العولمة حول الاعتراف بالتحول الجنسي، الذي عرف وانتشر بظهور تيار العولمة، وتفسيراً لذلك حاولنا رصد التداعيات التي خلفتها عمليات التصحيح الجنسي على ثنائية الذكورة والأنوثة، من خلال الإنتقال من النسق الذكوري إلى النسق الأنثوي ضمن نسق عولمي :

1_ النسق الذكوري المغيب/ الفحولة الغائبة:

بعد تعزيز الهوية الجندرية والأنثوية، أصبح الحديث اليوم عن أزمة الذكورة، بعد أن أصابها الضعف، والأفول والتآكل، بسبب مجموعة من الأزمات الاجتماعية البنيوية الناتجة عن مجمل التحولات والتغيرات الاجتماعية التي مست المجتمع المعاصر على جميع الصعد والمستويات²، بعد أن كانت الرجولة هي المسيطر والرئيس، في المقابل كانت الأنوثة أقل مرتبة وتابع لها، وفي هذا المجال يحضرنا قول الغدامي : " إحالة الوهم الثقافي المهيمن الذي يجعل الأنوثة مادة مضمونة من أجل الآخر، فهي ليست ذاتا قائمة بوجود خاص لها أو عليها ولها دور ولكنها مخلوقة من أجل مخلوق آخر يقلصها إلى حضور بصري فقط، فهو يراها ليتمتع بها فقط"³، فتكون تابعة له .

¹ رجاء بن سلامة، بنبان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، ص 20.

² جميل حمداوي، حسن أعراب، النقد الأدبي وفق نظريات الجنس والعرق والجنوسة، ص 56.

³ عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، ثقافة الوهم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص 74.

رغم انخفاض الفوارق التعليمية بين الجنسين، حيث أصبحت المرأة تتقلد المناصب بحضورها العلمي إلا أن عدم التماثل بين الجنسين يبقى موجودا وحقيقة واضحة يمكن شرح ذلك من خلال النظريات التي تطرقت إلى الجنس البشري كبناء اجتماعي .

من هذا المنظور يتضح أن " الفارق بين الرجل والمرأة هو فارق ثقافي وتاريخي قبل أن يكون فارقا بيولوجيا "¹، وهذا ما حاولت مسعودة أبو بكر تصويره عبر شخصية مراد الشواشي، الذي راح يشكك في فحولة ورجولة الجميع ويتساءل ماذا تعني الرجولة بعد أن استطاعت المرأة القيام بكل الأعمال التي كانت من اختصاص الرجل ليكتسب مفهوم الرجولة؟ ألا تعود جذور هذا التفريق الحاد بين المذكر والمؤنث إلى وعي الموروث الثقافي العربي الذي يأبى الاستجابة لكل التطورات التي طرأت على الحياة العربية ذاتها بما يجعل هذا الوعي يمثل ازدواجية.

أثارت الروائية قضية الرجولة في مقابل الأنوثة وإمكانية التعامل معها من منطلق الحرّيات التي تتبناها الشخصية العربية ظاهريا وتدعو إليها، وهو ما يفتأ مراد في طرحه ويناقشه مع ابن عمه أستاذ الفلسفة مناقشة تتم عن وعيه وقدرته على الاختيار حتى لو كان ذلك سيحدث صدمة للجميع²، فمراد يتخلى عن الرجولة و يفضل طرق باب الأنوثة، والإنحياز لها، فيجد نفسه في مواجهة وتصدّ من قبل ابن عمه الذي يحمل لواء الرجولة، ويدافع عنها قائلا: " ولكنك رجل... كذلك تقول جيناتك... كذلك أرايتك الطبيعة، ففيم تمرّدك على جنسك؟ عجيب أمرك يا أخي، وكان بإمكانك أن تحقق الكثير... غيرك من بني جنسك يفاخر برجولته"³، وعلى العكس من ذلك ظل مراد الشواشي مصرا على رأيه بل راح يدافع عن الأنثى في مقابل تقويض فكرة الرجولة التي راح يستमित عليها الجميع : " وما يمنع الأنثى من تحقيق الكثير... وفيم العجب؟ طالما أن الطبيعة مكنتني من فرصة اختيار... وضعتني في المفترق بين حالتين... أرغب عن الراهنة وأسعى إلى الحالة المناسبة، باطني عكس ظاهري... لو ظللت على هذه الحال لمت وأنا مسخ... أتفهم مسخ؟"⁴، ويتبين لنا من خلال هذه الحوارات أن الروائية تحاول استمالة القارئ

¹ _ تركي علي الربيعو، العنف والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1995، ص146.

² _ ينظر: محمود الضبع، الممنوع والمحرم في الرواية الجديدة، الجسدي نموذجا، ص657.

³ _ الرواية، ص15.

⁴ _ الرواية، الصفحة نفسها

للأنوثة على حساب الذكورة، ولتوضيح ذلك تمنح الروائية الضوء الأخضر لمراد ليسوق الأدلة الداعمة لرأيه فيقول: "...أنا أحب النساء لا لأجل ما تبحثون عنه لديهن، بل لأني قريب من معدنهن الرقيق... لأجل أسرار مسربة في أعطاف الإلغاز... لأن المرأة أم الإنسان، ورحم الخلق... لأن الأرض أنثى والسماء أنثى والشمس أنثى الرحمة أنثى والحببة أنثى..."¹، لتختتم بذلك الروائية الجدل العقيم الذي حسم مسبقاً لصالح الأنوثة وتغييب واضح لفكرة الفحولة والرجولة.

عطفاً على ما سبق نقول إن شخصية طرشقانة/مراد عبر سياق الرواية لا يصبح مجرد شخص مصاب بالشذوذ الجنسي والرغبة في الاختلاف عن نوعه (جنسه)، وإنما في شعوره بالاختلاف عن نوعه وعن دفاعه عن النوع الآخر، وتفكيره في الأمر من منطلق فلسفي بأيديولوجيات نسوية تتجاوز مجرد مناقشة حقوق المرأة في المجتمع مثل حقها في التعليم وحقها في الانجاز وفي ممارسة الحياة العامة، إلى مناقشة قضايا أنثوية لا تحظى باهتمام الجميع"²، وتخضع للهيمنة الذكورية كما صرح ابن عمه.

إذا عدنا إلى تتبع الهوية الرجولية كما عرفها عبد الصمد الديالمي وأعطاهها رمزاً للمرور وهو الختان، ولأن مراد الشواشي لم يجتزه، فهو لا يملك هذه الهوية الذكورية التي يتحدث عنها الجميع ويمجدها الجميع، فمن حادثة الختان مروراً بذوقه الأنثوي في كل شيء وصولاً لرغبته التي لا يشتهي النساء فجسده عاجز عن الدخول في علاقة طبيعية مع أي أنثى، إذ إنه "لم يهتز في حياته لأنثى إطلاقاً، فبقدر ما هو قريب من عالمها، ينفر من فكرة مضاجعة أنثى"³ ولا يميل إليهن، وهذا يدل على الخنوة الحقيقية والرجولة المغيبة في هذه الشخصية.

لقد خالف مراد الشواشي كل ما هو قار في وعي الثقافة العربية حول مفاهيم الرجولة والجسد، والتي درجت على تأكيد مفهوم الفحولة الجنسية لصالح الرجل، ونبذ الانحناء بكافة أشكاله وارتباطاته الجسدية والاجتماعية والسياسية، غير أن الرواية إجمالاً تدعو لإعادة التفكير في كل هذه الأمور من منطلق وجهة نظر مراد وأمثاله في المجتمع العربي عموماً، وهذا يدل على النظرة

¹ _ الرواية، ص 17.

² _ محمود الضبع، الممنوع والمحرم في الرواية الجديدة، الجسدي نموذجاً، ص 656.

³ _ الرواية، ص 57.

الجديدة التي تدعمها العولمة الجندرية من خلال قلب موازين الهوية الجندرية والهوية البيولوجية فيما يعرف بجنسانية العولمة التي تجاوزت المفهوم الجنسي إلى الجنوسية.

وفي مقابل ذلك رفضت الروائية من خلال هذا النسق الذكوري المغيب في الرواية المركزية الذكورية ورفضت مطابقة الخبرة الإنسانية بالخبرة الذكورية، واعتبار الرجل الصانع الوحيد للعقل والعلم والفلسفة والتاريخ والحضارة، و عملت على فضح كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر الرمزي الذي عاشته شخصية مراد التي تميل للأوثوة وتسعى إليها، وحاولت تسليط الضوء على هذه الصور النمطية حول المرأة التي تؤكد أن المجتمعات يهيمن عليها الطابع الذكوري، من خلال دعم فكرة الاختلاف الفيزيولوجي للجنسين والتركيب النفسي المختلف للجنسين.

2_ النسق الأنثوي المنشود (من الخنثة إلى الأنوثة) :

إن الأنوثة صفة كامنة في المرأة، وتوظيفها في سياقات النص الإبداعي لا يثير فضول القارئ فقط، بل إنه يثير مكامن معارفه وأحاسيسه أيضاً، "كونها معطى ثقافياً وحسياً وشعورياً، يوفر فرصة استكناه الدلالات الموحية التي تهيمن على النسق الثقافي والاجتماعي والشعوري للمبدع، ولذا فإن آلية التفاعل مع هذا المعطى الانوثة تخضع لطبيعة حضوره في النص الإبداعي، ومدى مواعته لثقافة المجتمع وأنماط الحياة فيه، فثمة من يعتبر المرأة ملكية خاصة، بحكم الشرع والعرف والعادة والحديث عنها، أو البحث عن جسدها أو توصيفه، يدخل في نطاق العيب، أو ما هو إلا بحث عن المحرم والشيء الممنوع، الأمر الذي يضاعف صعوبة ملامسة معطى الأنوثة فنياً وإبداعياً بصورة محايدة"¹، وعلى العكس من ذلك، فقد وظفت الروائية النسق الأنثوي في الرواية بشكل يدعم فكرة التصحيح الجنسي، والدخول لعالم الأنوثة، من خلال تقويض للنسق الفحولي وتشبيد للنسق الأنثوي.

هذا النسق الذي أصبح "موضوعاً للعديد من النظريات الثقافية والفلسفية والاجتماعية"²، غير أن الجديد في الأمر أن الكاتبة لا تتعامل مع هذا النسق من منظور ضيق ينحصر في إطار

¹ _ عبد الله زيد صلاح، تمضهرات الجسد الأنثوي في مجموعة ربحانة القصصية لمحمد عبد الولي، دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية، المجلد 3، العدد 7، جويلية 2018، ص 212

² _ صليحة تباتي، سعيد تومي، نسقية الأنثى في ثقافة الأخر الجنوبي بين سلطة العقل ورغبة الجسد، مجلة المدونة، المجلد 07، العدد 1، جوان 2020، ص 41.

الجنس والجسد والشهوة، وإنما تنفتح به على وعي الأنثى ومشاعرها الداخلية، فمراد "طرشقانة" يحمل قلب أنثى، ويعيش تفاصيل الحياة الأنثوية، ويهتم بها، ويبدع فيها بما ينال إعجاب النساء أنفسهن، ويتبدى ذلك في ذوقه الأنثوي الرقيق الذي يكتشف عبر طريقة تنظيمه لشقته، فينم عن رقة وجمالية أنثوية انعكست على ذوقه المميز والناعم في تأنيث وترتيب شقة الزهراء التي توحى للزائر بأثر اللمسات الأنثوية في ترتيب المكان وتزيينه؛ "فلا يسع الزائر لشقة مراد وقد نما لديه إحساس أنه في بيت رجل غير عادي، نسيج مغاير، إلا أن يعيش حالات الانبهار، حتى وهو يلج المطبخ _ مملكة النساء_ حيث يفاجئه الذوق الرفيع في ترصيف أدوات الطبخ ومختلف المواعين، ولبريق الجليز والحيطان، كما لو كانت وراء ذلك أصابع أنثى حاذقة _ وربة بيت من الطراز الأول"¹، فكل هذه التصرفات الأنثوية نابعة من ذاته وليست مصطنعة، تدعم وبشدة النسق الأنثوي المنشود، وتؤكد النسق الخنثوي الذي يتخبط فيه مراد الشواشي، مجسداً في مملكته الخاصة " شقة الزهراء ...العالم الخاص لمراد ويطلق عليها صفوة أحبابه "بيت الأرتيست ...حالما تخترق الباب إلى الردهة تزكم أنفك روائح الآر فراش وتلفك إضاءة فاترة تختفي فوانيسها بين شبكة نباتات ظلية عند الزوايا يتكفلها مراد بعناية فائقة، عن يمين المدخل أريكة مستطيلة مزودة من اليسار بحاملة هاتف تذكر بذلك الأثاث العتيق من طراز لويس فيليب"².

تجلى هذا النسق الأنثوي من خلال النسق المكاني الوحيد الذي تمارس فيه الشخصية الخنثوية أنوثتها، بعيداً عن اتهامات الأهل والأقارب والمجتمع، بكل حرية وتفنن، ف" تبدو الشقة على مقياس شخص واحد، ورغم ضيق حجراتها الثلاث فقد جعل منها صاحبها تحفة تسرّ العين وتشرح الصدر، من يدلف إلى قاعة الجلوس يخال نفسه في بيت صيني، فكل الأثاث والمزوقات تذكر بمناخ المجتمع الصيني والذوق الجمالي لدى هذا الجنس، طلاء الأثاث من الأحمر الداكن فيما كان اللونان الأسود والذهبي يشكلان الرسومات والنقوشات"³، هذه اللمسة الأنثوية تؤكد لنا تلك الرقة في الذوق الصيني الذي يفيض أنوثة ونعومة بداية من التدقيق الجمالي ومزج الألوان وتزواجها في منتهى الرقة والدقة والنعومة، فلا يخفى على أنثى مدى أنوثة الذوق الصيني في الأثاث والطلاء والتزيين، هذا المزيج اللوني الذي "بدا ملكي الحضور متفرداً بين الأثاث، وهو

¹ _الرواية، ص 34.

² _الرواية، ص32.

³ _ الرواية، ص32.

يحضن نهرا ساكناً متعرجاً بين حدائق اللوتس تعلوه جسور من الخشب، تهادت عن ضفافه طيور الإوز الآسيوي تمد أعناقها في تيه إلى الأفق... كانت غرفة النوم التي لا يتجاوز طول ضلعها الثلاثة أمتار على ضيقها عالماً رحباً يعترى من يدلفها إحساس بالإتساع...¹.

يتأكد للقارئ من خلال هذا النسق المكاني أن الملامح البيولوجية هي دوافع نفسية نابعة من أعماق شخصية مراد، الذي لا يصمد أمام رغبته النفسية في أن يكون امرأة يحاكي أسلوبها في التعبير عن مشاعرها وأحاسيسها، فتظهر من خلال محاكاته لتصرفات "ربة البيت ولمسات الأنثى في التزييق والترتيب والنظافة فلا يتصور من يفتح الحمام بشقة مراد العجيبة أن بنت امرأة بإمكانها أن تفوق مراد في شيء بل إنها ستبدو بسيطة الذوق بدائية الترتيب، محدودة الخيال والذائقة الجمالية... كان المغطس شبيهاً بفلك بين السماء والأرض، من حوله تنبت شلالات من جبال الطين والخضرة والصخر وطيور تفرد أجنحتها للطيوان، توقفت فجأة في حالة تأمل ممتدة للكون الخرافي من حولها"²، فهذه الرقة وهذا اللين في شخصية مراد الخنثوية دليل على قربيه من عالم الأنوثة، فهو يجسده في ممارسته للحياة اليومية³، وارتباطه الجميل بعالم الأشياء الأنثوية، وميله إلى أن يكون مثيراً ومغوباً ومغزياً استجابة لنداء الطبيعة الأنثوي التي بداخله.

يظهر النسق الأنثوي أيضاً في احتواء النسوة لرغبة مراد ومساعدته بداية من شخصية أنوشكا دوكلار "عازفة الكمان أو أنو باختصار كما يدعوها مراد، تنحدر من أب فرنسي وأم روسية لها صلة قرابة بالزاحلة سيمون (...). تعرف على أنوشكا منذ سنوات خلت حين كان في زيارة لأخواله في النورمندي..."⁴، فهو لا يرتاح إلا لها ويغبط كل أنثى على جنسها، هي الأحاسيس التي تتملكه كلما التقى بأنثى، هذا ما باح به لصديقه أنوشكا التي: "حدثها عن ميله الجنسي لعالم الذكور، وكيف لم يهتز في حياته لأنثى إطلاقاً فبقدر ما هو قريب من عالمها، ينفر من فكرة مضاجعة أنثى ولو على سبيل الفضول، ظل يشعر كلما اجتمع بآنو أنه مسخ... يجلس أمامها متأملاً ملامح الأنوثة لديها فيتملكه إحساس امرئ يغبط آخر على نعمة

¹ _ الرواية، ص33.

² _ الرواية، ص34.

³ _ ينظر: سهيلة بن عمر، سيميائية الفضاء في الرواية النسوية المغربية، ص458.

⁴ _ الرواية، صص52.57.

حرم منها، لا هو بالأنثى فتذوب عقده ولا هو بالرجل فيسلك معها بما تمليه طبيعة علاقتهما"¹.

أمنت أنوشكا برغبة مراد واحترمتها "...لم تعجب من رغبته في أن يصبح أنثى بل وعدته أن تكون معه يوم يقوم بعرض حالته على أخصائي والقيام بالعملية الجراحية إن أثبت الأطباء إمكانية نجاحها وقابلية جسده لذلك²، ما جعل مراد يشعر كل ما قابل أنوشكا: " بفيض من السعادة خصوصا ارتياحها له واحترامها لطبيعة عيشه داخل حلمه الارعن وبين جدران شفته... لا ينسى يوم ظلت مبهوتة أمام صيوان ملابس أشار إليها أن تفتحه وتبدي رأيها في الملابس المرتبة بإتقان أنثى مهووسة بالترتيب... كانت أنوشكا تلتقطها قطعة قطعة معلقة العنان لاجابها: هذا جهاز عروس... لديك مجموعة راقية أحسدك عليها... أدهشني ذوقك..."³، مما جعلها تدرك أن سيرينا تعيش بداخل مراد ويتعايش معها ومع رغباتها ويقتني الملابس على مقاسها، أملا في أن يتحقق حلمه يوما في أن يتحول جسده إلى جسد سيرينا المأمول، تنتقل أنوشكا هذه الرغبة: " كانت وهي تتأملها تلاحظ مقاسها فوق المتوسط كما لو كانت قدت لامرأة فارهة الطول عريضة الصدر... فجأة أدركت أنها تلامس حلم مراد... موارية الستار عن عالم سيرينا التي كان بإمكان الطبيعة أن تضعها في رحم الراحلة سيمون بدل مراد⁴،

فظهرت شخصية أنوشكا الموسيقية الفرنسية في الرواية بمظهر الشخصية المساعدة والمتفهمة لحالته النفسية والمرضية فحين " تأكد لها أن مراد لا يكتفي بالحلم بل ينوي تحقيق ذلك وبلوغ الوضع الطبيعي بالنسبة إليه..."⁵، قررت أن تتركه لأحلامه بل شعرت " أكثر من أي وقت مضى بضرورة تفرغها بعض الوقت لزيارة بعض الأطباء المختصين في الجراحة المعقدة... وقد قررت أن لا تترك دوامة العقل تأخذها بعيدا لتخلق أسئلة أدركت أنها لا تعني أحد غير مراد..."⁶، وصولا إلى نورة التي اعترضت على قرار الأسرة، ووجهتهم بقولها: "...إنه يحمل

¹ _ الرواية، ص57.

² _ الرواية، الصفحة نفسها.

³ _ الرواية، ص ص57_58.

⁴ _ الرواية، ص58.

⁵ _ الرواية، الصفحة نفسها

⁶ _ الرواية، الصفحة نفسها.

حلما كبيرا أراكم تغتالونه فجأة لا أقول لكم افتحوا صدوركم لحلمه... فنحن مازلنا دون ذلك... و لكن هادنوه... ولا تعتبروه مجنوناً... مراد ليس مجنوناً يا سي المختار بل يحمل في صدره حلما لم نعتد عليه ولم يخطر على بال أحد منكم"¹، فكانت بذلك نورة الشخصية القريبة له من العائلة والتي رافقته في مسعاه هذا، ودعمته ماديا ومعنويا، قالت له نورة في حفل أنوشكا الموسيقي : "... لا تفكر في اللحظة القادمة بل تحسس اللحظة التي تحيطك بكل رقاتها... كن أنت الذي ترغب في أن تكونه الآن... صاح مراد دون أن يعي: " سيرينا... الطفلة التي كان أجدر بسيمون أن تنجب... كذلك أريد أن أكون"²، حتى أنها تبنت قضيته وطرحتها على شكل رواية، وواجهت الجميع، وانتقلت مع ليلي وهذا ما يظهر في الحوار الذي دار بينهما : " من المؤكد ان مرادا قد باع بعض اللوحات ... ستقيم الحاجة قمر و ليمة لعودته الى الدار لقد وعدني أيضا أن نرتب معا غرفة المكتبة ... سأنتظر مجيئك لتسليمه المبلغ ... أتصور حجم سعادته لذلك ... سامح الله أولاد الشواشي ... تكاليف الجراحة حمل ثقيل ما كنا نقف حياله بحيرتنا هذه لو قبلوا برغبته و تركوه لاختياره"³، فموقف العنصر النسائي في الرواية الداعم لمراد ولقضية تحوله لأنثى، يفتح باب التساؤل فهل هذا التحيز للجنس الأنثوي كان نابعاً من غريزة الأنوثة الطاغية عند الكاتبة، وهذا ما يظهر من خلال طغيان الأنساق الأنثوية على حياة مراد، فلو حاولنا إحصاء المشاهد والدلالات التي تدعم موقفه الأنثوي لوجدنا الرواية من بداية خط السرد حتى نهايته كلها أدلة وحجج تدعم فكرة التصحيح الجنسي وتسعى في المقابل لتقويض النسق الذكوري، والخروج من أعتاب الخنوثة والدخول لعالم الأنوثة، أم أنها تأثرت بالفكر العولمي و جسده من خلال الشخصيات النسائية في الرواية.

3_ الأمومة وخيبة العولمة:

صورت رواية طرشقانة حدة الصراع بين الذكورة والأنوثة في المجتمعات العربية، وصورت لنا في المقابل نظرة العولمة لهذا الصراع وأن هناك إمكانية بفضل التطور العلمي والمعلوماتي الذي جادت به العولمة للوصول إلى حل يفرض هذا الصراع وهي العمليات الجراحية التي تسهم في

¹ الرواية، ص 105.

² الرواية، ص 55.

³ الرواية، ص 142.

تحسين أو تغيير الجنس نهائياً، لكن فضلت الروائية مسعودة أبو بكر أن تقدم صورة أخرى قد يقف العلم والعولمة بما حملته من فتوحات عاجزة أمام خلق شعور محترم من قبل الذكورة والأنوثة على حد سواء وهو الأمومة، تلك العلاقة الوحيدة التي ينظر فيها إلى جسد المرأة باحترام، هو جسد الأم الحامل للأمومة، فالرجل يقف طفلاً مهما كبرت رجولته ومهما تعالت خطاباته أمام جسد أمه الذي يحترمه، نفس الموقف تقفه الأنوثة أمام جسد الأم، فكلاهما يقدر الأمومة.

أرادت مسعودة أبو بكر أن تختتم خط السرد في انتصار شعور جميلاً بعيداً عن الرغبة والشهوة وهو شعور الأمومة، فالأمومة التي أرادها مراد الشواشي بعد أن استطاع تغيير جنسه أو تصحيحه، وأصبح امرأة مثل ما سعى، لم يستطع أن يصبح أمّاً فيقول على لسان البطلة المتحولة ندى " أريد أن أكون الأنثى الأم... سأحقق ذلك كما حققت الخطوة العسيرة الأولى"¹، وحسب القصة الموازية التي ترويها نورة في مسودة روايتها، لاحظنا أنها أكملت قصة مراد الشواشي وتكهننت بما سيحدث له، وأنه سيعاني بعد تصحيح جنسه، ولن يكون أمر التأقلم في عالم النساء سهلاً، " كانت نورة تحس أن المرحلة التي تنتظر مرادا ليست أرحم من وضعه الحالي لن يكون الاندماج بالسهولة التي يتصورها لا اجتماعياً ولا قانونياً ولا نفسياً إذ ستتعمق غربته في بيئته أكثر"². ووضحت الروائية ذلك من خلال الحوار الذي دار بين ندى كما سمتها نورة مع صديقتها أنوشكا التي تحاول التخفيف عنها لأنها لا تستطيع زيارة أهلها، لأنهم رفضوا هذا التصحيح أو التغيير من رجل إلى أنثى، ومن ثمة لا يسمح لها بالقدوم إلى قريتها، لكنها تصر على ذلك بقولها: "...كلا... أريد وسيلة من عشيرتي... أريد مكاني كما اخترت أن أكون تحت شمس وطني (...). أريد أن يكون لي بيت... أريد أن أكون أمّاً..."³، فتزد عليها أنوشكا، بقولها: " ثمة في الأحلام مناطق لا بد أن نشدّ رسن خاطر عن ولوجها"⁴.

تعي شخصية أنوشكا هنا جيداً أن الطب لم يصل بعد إلى إمكانية التأقلم الجسدي للأنثى بعد التحول، وأن إمكانية الحمل والإنجاب لا تزال بعيدة، لاسيما في حالة مراد الخنثوية المرضية

¹ _ الرواية، ص 148.

² _ الرواية، ص 142.

³ _ الرواية، ص 148.

⁴ _ الرواية، الصفحة نفسها.

لكن هذه الأخيرة تصر على قرارها وعلى الوصول لحلم الأمومة فتقول: "... لا أوافقك... لحدود للحلم... ولا قوانين تضبطه ولا قرارات تشريعية يقف أمامها مهدوداً محبطاً، ولا تأشيريات ولا جوازات تتطلب هويات للعبور إليه... ثم إنني تجاوزت مرحلة الحلم (...). أنا أسعى لتحقيق ما أريد... أن أصبح أماً، لا بدّ أن أجد طريقة ما..."¹، هنا نقف أمام عدة علامات استفهام، إذا نظرنا بمنظور البعد العولمي نقول أن العولمة عجزت عن تحقيق أمومة مراد الشواشي بعد أن نجحت في تعبير جنسه، والموقف الثاني أن عمليات تغيير الجنس تبقى ناقصة سواء في المجتمعات العربية أو الغربية على حد سواء، وهذا يظهر جلياً في تساؤل أنوشكا: هل تحدثتي مرة أخرى إلى طبيبك بهذا الشأن؟² فترد ندى أن طبيبها الخاص أخبرها بأنه: "... لا جديد لديه ورأي العلم بشأن حالتي واضح... لا يمكن أن أحمل جنينا في أحشائي"³، من خلال هذا الحوار وهذه القصة الموازية داخل الرواية يتأكد للمتلقي أن الروائية عالجت هذه القضية بموضوعية انطلاقاً من الواقع الذي لم يقر بإمكانية حمل الشخص الذي أجرى عملية تصحيح الجنس لاسيما الحالات الخنثوية المرضية.

نستطيع القول في هذا المستوى أن رواية طرشقانة لم تكن مجرد رواية تتحدث عن شخص كان يعاني من اضطرابات بين الأنوثة والذكورة ويميل للأنوثة بل هي موضوع معيش صورته لنا من جميع الجهات وغاصت في عوالمه المظلمة وأزاحت الغطاء عن معاناة ما بعد العملية الجراحية، فالخنثى يعاني في حياته بغض النظر عما إذا كانت في جسمه علامات الجنسين أو لم تظهر فيه علامات جنسية مطلقاً، وجسدتها لنا في شخصية مراد الذي تعرض لصدمة قبل تحوله، وهي أنه حتى ولو نجحت عملية تصحيح جنسه، سيبقى محروماً من اكتمال أنوثته وحصوله على شعور الأمومة، وتؤكد الساردة ذلك على لسان البطل نفسه وهو يعيش الصدمة التي وضعت فيها نورة بعد أن تصورت نهاية لقصته في عالمها الروائي، فيتساءل: " لم استحالة أن أكون أماً؟ وحلمي بالولادة... بالانجاب بأن أكون لطفلي غير ما كانت معي سيمون وأحمد الشواشي... تبا لكم جميعاً... تبا لك يا نورة"⁴.

¹ _ الرواية، ص 148.

² _ الرواية، ص 149.

³ _ الرواية، ص 148.

⁴ _ الرواية، ص 149.

تبحث الساردة في رواية " طرشقانة" عما يجعل من الأنوثة شكلاً خالداً وأكثر امتداداً من الفحولة، فتسلك بذلك عن كل السبل التي تجعل من الأمومة بناءً متعالياً وداحضاً للفحولة التي تحاول أن تمتد في الزمن من خلال الاسم " ¹، إلا أنها لم تحققها فعلى الرغم من وصول مراد طرشقانة إلى مبتغاه وهو التحول الجنسي، بفضل العولمة وابتكاراتها، لكنه لم يستطع أن يصل إلى الأمومة وهي المرتبة الآسمى، والتي ميز الله بها الأنثى.

تعتمد الساردة هنا إلى توسيع الهوية بين عالم الرجل وعالم المرأة، وهي بذلك تنسج جملة من الثنائيات كنتاج لهذه العلاقة الملتبسة، فيصبح البحث عن الأمومة لمواجهة الرجولة، ويصبح البحث عن الأمومة سبيلاً للخلاص من تداعيات الماضي، لكن تحدث المفارقة في نهاية الرواية على يد نورة التي قتلت حلم مراد في التصحيح الجنسي بمسودة روايتها لتختم الساردة بكلامها الرواية: " هل أتلقت حلمك بيدي من حيث لا أدري يا صديقي؟ أأكون قد قوضت صرح تطلعاتك التي سيجها الحظر من كل الجهات بهوسي المحموم هل قتلتك بيدي يا مراد...؟ أأكون قد خربتك من حيث ظننت أنني أبني؟" ² فتوقفت نورة جراء فعلتها هذه عن الكتابة: جفت القريحة والقلم يا صديقي... نفرت من غرفة المكتب والكتب والأوراق والكتابة... جفت القريحة يا صديقي وجفت الألوان على لوحاتك اليتيمة؟ أي العبارات تعيدك " ³، وتترك للقارئ ثلاث احتمالات نهايات مفتوحة لقصة مراد الشواشي.

اشتغل نسق العولمة في متن الرواية طيلة مسارها السردية، من الرغبة إلى الإلحاح إلى التحول إلى الواقع وتجسيد التحول، ليقف عاجزاً أمام الرغبة الكبرى من الذكورة إلى الأنوثة، من الأنثى الحقيقية إلى الأنثى الأم، استطاعت الروائية رسم خط سردي يتماشى مع رغبة الشخصية الرئيسية في الرواية، وتصوير اصطداماتها المتكررة التي تتسارع بتسارع أحداث السرد، لتصل إلى النهاية/ نهاية السرد إلى حلقة مفرغة أو نهاية مفتوحة، إذا قلنا أنّ العولمة وبفضل ما حملته من خطابات صارت وتجسدت في الواقع ودورها الكبير في معالجة حالات اجتماعية كانت دفيئة العادات والتقاليد والخجل، إلى أن وصلت إلى شعور الأمومة، وقفت عاجزة أمام أقدس شعور في

¹ _ لطيفة لبصير، الجنس الملتبس، ص 140.

² _ الرواية، ص 151.

³ _ الرواية، ص 151.

الكون، بالرغم من اكتشافاتها واختراعاتها وخبراتها الطبية تبقى محدودة، تقف مراراً وتكراراً عاجزة أمام الخصائص الإنسانية للبشر التي وهبها الله لهم، مهما علت وتجبرت وسحقت وخلخت الثابت.

بناء على ما سبق نقول إن العديد من الروايات العربية قد تناولت موضوع الخنوثة والمثلية الجنسية لكن مسعودة أبو بكر قد تكون أول كاتبة عربية /مغربية تناولت موضوع التحول الجنسي بمثل هذا الوضوح والاشتغال والدراسة والتحليل دون أن تسقط روايتها في الإسفاف أو في الانحلال أو في الكتابة الفضائحية، لقد قامت بتحليل دقيق لنفسية مراد وقلقها، ووضعت مجموعة من الأسباب والدوافع المجتمعية التي تسببت في شرح هوية شخصيتها، وعاشت الكاتبة مع مراد كل الأحوال والحالات التي تقلب فيها فكره وأمله، وعاشت قلقه واضطرابه ومعاناته مع الصبية في بيت الأسرة الكبير وفي الحارت الضيقة للمدينة العربية العتيقة، ومع أهله ومجتمعه.

المبحث الثالث : خطاب الجسمنثلية وانعكاساته على ثنائية الذكورة والأنوثة.

أصبحت الحياة في ظل العولمة تقوم على اقتناص المتعة بعيداً عن أي شكل من أشكال الالتزام الطبيعي أو القيمي، بل إن مفهوم الجندر الذي تتخرط فيه وتبلوره المفاهيم الشعبية يفضي تلقائياً إلى تمهيد الطريق أمام أشكال من العلاقات القائمة على الإباحة والشذوذ اللذين انتشرا بشكل واسع في المجتمعات الغربية، وقد أصبح الإنسان بلا وظيفة نوعية منساقاً وراء متعته، التي يشتريها من سوق السلع، دون اعتبار لأي ضابط أخلاقي أو قيمي، ودون اعتبار حتى للمعايير البيولوجية والميولات التي تحدد طبيعة العلاقات الجنسية وتضعها في قالبها الطبيعي.

بعودتنا إلى تصفح ما جاء به عالم الاجتماع أنتوني غيدنز في كتابه علم الاجتماع نرى أن: "الأغلبية الساحقة من الناس في جميع المجتمعات يمارسون الجنسية الغيرية، أي أنهم يتوجهون إلى الجنس الآخر سعياً وراء الاكتفاء العاطفي واللذة الجنسية، والجنسية الغيرية في جميع المجتمعات هي الأساس الذي يقوم عليه الزواج والعائلة"¹، غير أن هناك أقليات وشرائح من البشر تختلف أذواقهم وميولهم الجنسية عن النمط العام الغالب.

ترى في هذا السياق "الباحثة جودث لوربر أن ثمة عشر هويات جنسية على الأقل: فئة النساء الصراطيات/ المستقيمات، والرجال المستقيمين، والسحاقيات، والنساء الازدواجيات الخناث، والرجال الازدواجيين، والمخنثات اللواتي يلبسن ملابس الرجال، والمخنثين الذين يتزيون ويتزينون بزى النساء وزينتهن، والنساء المتحولات، أي الرجال الذين يتحولون بعملية جراحية إلى نساء، والرجال المتحولون الذين ينقلبون إناثاً بالجراحة، كما تكون الممارسات الجنسية نفسها أكثر تنوعاً وتبايناً بين البشر"²، وهذا ما أكده سيفموند فرويدحين صرحبان للبشرية تشكيلة واسعة منوعة من الأذواق والميول الجنسية التي يمارسونها حتى في المجتمعات التي تعتبر بعضها غير شرعية أو منافية للأخلاق³، فالميولات والأذواق الجنسية حسب كل من جودث لوربر و فرويد موجودة ومتنوعة وتمارس من شرائح وأقليات في جل المجتمعات بطرق شرعية وغير شرعية، وأبرزها موضوع المثلية الجنسية .

¹ _ أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، ص208.

² _ نفسه، الصفحة نفسها.

³ _ نفسه، الصفحة نفسها.

ولا بد من الإشارة هنا، إلى أن هذا الموضوع يعد من أحدث الموضوعات التي تثير اهتمام الناس على مختلف مشاربهم الدينية والفكرية والاجتماعية، وذلك بسبب انتشار هذه الظاهرة بشكل هائل، ولا تقتصر على جيل معين، أو طبقة اجتماعية، أو خلفية دينية، أو مستوى ثقافي معين، وتقدر نسبة انتشارها بحوالي ثلاثة بالمئة من مجمل السكان في العالم، وانطلاقاً من هذه المعطيات سنحاول البحث عن تلك الأقليات والشرائح البشرية التي جانبت الميولات الجنسية الطبيعية السائدة، ومالت عن النمط الجنسي الغالب، في الرواية النسائية المغاربية، والتقيب عن دلالتها المضمرّة والمنكبة والمنعوسة في الخطاب الروائي، سيما وأن الجديد يحمل معه الإغراء نتيجة الصدمة ومخالفة التوقع التي توطن على رؤيتها الروائي والمتلقي في مرحلة العولمة المعاصرة، وما يهنا في هذا السياق هو دراسة الشذوذ الجنسي، والمثلية الجنسية بشقيها اللواط والسحاق، وتداعياتها على ثنائية الذكورة والأنوثة.

أولاً: العولمة من الشذوذ إلى المثلية :

تشير الدراسات الاجتماعية والبيولوجية إلى أن ظاهرة الشذوذ الجنسي **homosexualité** والمثلية الجنسية ظاهرة قديمة قدم المجتمعات ولكنها ظلت على الدوام، محدودة النطاق سريعة الطابع، تظهر بين العامة والمهمشين بقدر ما تظهر بين الفلاسفة والأدباء والفنانين والمفكرين، وظلت هذه الممارسة فعلاً آثماً من الناحية الدينية ومجرماً من الناحية العرفية والقانونية، تشيع وتنتشر في فترات الضعف والتحوّلات الكبرى التي تصيب المجتمعات الإنسانية منذ أقدم العصور، إلا أنها شهدت قفزة نوعية طفت بها إلى السطح وإلى الواجهة الدولية، وتفشت بطريقة لم تشهدها المجتمعات من قبل بفعل المدّ العولمي والانفتاح التقني والمعلوماتي والتكنولوجي الذي صاحب ذلك، وشهدت بذلك العلاقات الإنسانية تحرراً إباحياً وصل إلى درجة المطالبة بمكانة اجتماعية لهذه الأقليات والفئات، التي عرفت عبر التاريخ أنها حالات مرضية وشاذة، موجودة وتعيش بيننا، لكنها تعي جيداً أنها أقليات تستدعي العلاج أو التوعية والإرشاد.

الملاحظ أن هذا السلوك الغريب نبذته الأديان والشرائع والقوانين منذ اليونان إلى يومنا هذا، بيد أن تطور المجتمع الرأسمالي الغربي، وانتشار الحركات التحررية الحقوقية، والاعتراف بحقوق الأقليات الجنسية، قد أسهم ذلك كله في التساهل مع اللوطية والمثلية، وقد اعترفت بها

مجموعة من الدول الغربية كهولندا والسويد، والولايات المتحدة الأمريكية¹، حتى أن مصطلح الشذوذ قد تم التخلص منه ومن تأثيره النفسي في العلاقات المنحرفة، واقتُرحت تسميته تحت لافتات الجندر بالعلاقات الجسمةثلية أو المثلية الجنسية **homosexuality**، التي تخالف مقتضى الطبيعة، وامتداداً لذلك، وفي نفس الصدد نجح الغرب في تغيير خانة الجنس **sex** من الأوراق الثبوتية إلى النوع **Gender**، وخانة الزوج/الزوجة إلى الشريك **partner**، وتم تعميم هذه المصطلحات في التعبير الطبي النفسي، والتشريعي، والزائر لعيادات الطب النفسي من الشواذ لا يعتبر مريضاً **patient** إنما عميلاً² **Client**، ولا يزال موضوع الشذوذ الجنسي بأنواعه المثلية الجنسية أو السحاق أو التحول الجنسي من الموضوعات المنازعة بين الناس، ونظرت المجتمعات لمثل هذه الحالة لا شك من الإنحرافات السلوكية الجنسية، ووجود هذه الظواهر الغربية والشاذة في عالمنا، على أنها تعبير عن تفسخ المجتمع المدروس أخلاقياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً ودينيّاً.

بناء على ذلك نقول إن المثلية في العالم العربي تُعدُّ من الموضوعات المحرمة والمرفوضة داخل المجتمع لأنها مقيدة بالكثير من الأحكام والتصورات الفكرية، وتفتقرن في المعتقد والمتخيل العربي الجمعي بكل أشكال الكارثة، لذلك فالكتابة عنها تعد تجاوزاً للخطوط الحمراء التي رسمتها المجتمعات العربية والإسلامية، خروجاً على المقدس، لسبب بسيط هو كون المثلية سلوكاً يتعارض مع الوظيفة البيولوجية للإنسان، وعلاقاته الجنسية الطبيعية التي تهدف أساساً لحفظ النوع، غير أن بعض الروائيين والروائيات، يلقون الضوء على هذا السلوك كونه نابعاً من ظروف قاسية، تؤدي إلى حرمان المرأة أو الرجل على السواء، من ممارسة تلك العلاقة في الإطار الذي تسمح به العادات والشرائع والقوانين، وسنرصد تداعيات هذه الظواهر على قطبي الثنائية الخادة، ثنائية الذكورة والأنوثة، والكيفية التي أدانت بها الروائيات المغاربيات هذه الإنحرافات، داخل وخارج القطر المغاربي.

¹ _ عبد الإله محمد النوايسة، المثلية الجنسية الرضائية بين التجريم والإباحة، مجلة الشريعة والقانون، 2008، ص 10.

² _ ينظر: المرجع نفسه، ص 51.

1_ الجنسية المثلية وأزمة الفحولة:

يستخدم مصطلح **الجنسية المثلية*** للتعبير عن العلاقة بين فردين من جنس مماثل، الذكر مع الذكر والأنثى مع الأنثى، وهو مصطلح حديث العهد في اللغة العربية، وهو ترجمة حرفية لمصطلح حديث العهد نسبياً في اللغات الغربية وهو مصطلح **homosexuality** الذي وضعه العالم السويسري الدكتور بنكرت عان 1869، وهذا المصطلح يتكون من كلمتين الأولى **homo** وهي كلمة يونانية تعني مثل **like** أو **same** والثانية **sexuality** وتعني العلاقة الجنسية، وهاتان الكلمتان تشكلان مصطلحاً واحداً يعني **الجنسية المثلية**¹.

وقد أخذ هذا المصطلح بشكل تدريجي مكانته الحالية في المصطلحات الطبية والنفسية والاجتماعية والقانونية، وحل إلى حدود بعيدة محل المصطلحات والنوعت الشائعة لهذه الممارسة

***الجنس المثلية homosexuality** : هي نفسها المثلية الجنسية: و تتسم بميل الشخص إلى الجنس نفسه الخاص به، فهي تعني الواط عند الذكور، وقد ظهر في قوم سيدنا لوط عليه السلام، فاستحبوا الذكور على الإناث، والسحاق عند الإناث وهو ضغط جنسي موجه للأشخاص من النوع نفسه نتيجة نشوء نزوة وشذوذ جنسي اتجاه أفراد آخرين من نفس النوع ويتم تقسيم الشذوذ إلى حالتين الأولى : **Non Gay Homosexual** ليس مثلياً، ولكن لديه ميول جنسية الجنس نفسه ، ويمارس الفاحشة، والثاني **Gay Homosexual** وهو المثلي الذي لديه ميول جنسية لنفس الجنس وناشط في خلق الهوية الاجتماعية للشواذ، وأما مصطلح **Bisexual** ويعني ثنائي الجنس والمقصود: ازدواجية الميول الجنسية، أي الانجذاب للرجال والنساء معاً، وتم نحت المصطلح في القرن العشرين، وأما الأشخاص الطبيعيين فتم تسميتهم بـ **Heterosexual** أي : مغاير جنسياً حتى لا يتم حصر مفهوم الطبيعة فيهم وحدهم، لتصبح كل أشكال الشذوذ والفاحشة هي الأخرى طبيعية، وكما هم **Hetero** مغايرون، فهناك أيضاً **Homo** متماثلون، كما يفضلون استخدام تعبير **same-sex Marriage** واختصاره **ssm** الزواج من نفس الجنس؛ للتعبير عن علاقة زواج طبيعية، وتكوين أسرة، والسماح بالتبني، وتأجير الأرحام، والأمومة البيولوجية، وسيؤكدون على ترسيخ وتطبيع مصطلحي الهوية الجندرية والتوجه الجنسي، **Gender Identity e sexual Orientation**، بصورة أساسية لأنها ستكون جوهر تطبيع الشذوذ، واختصار كل أركانه ومبرراته وفلسفته" وتصنف المثلية كواحدة من الفئات الرئيسية الثلاث من الميول الجنسي ضمن التواصل الجنسي بين البشر، مع فئة مزدوجي الميول الجنسية **bisexuality**، مصطلح وضعه كل من فرويد و هم فليس ويقصدان به بأن لكل فرد ميولا نحو جنسه وآخر نحو الجنس الآخر، وفئة ميولا نحو جنسه وآخر نحو الجنس الآخر. وفئة ميول جنسي طبيعي عادي (**heterosexuality** بدون تماثل في الميول الجنسي)، وتعني صفة الهوية الجنسية إحساس الفرد بنفسه، وهو ذلك الإحساس المتولد من توافق البنية الدماغية مع جنسه التشريحي، أما صفة اضطراب الهوية الجنسية: **Gender dysphoria** / الانزعاج الجنسي كما يطلق عليه؛ ينظر: محي الدين عطية، محمد، **الشذوذ الجنسي** ؛ حقيقته ودور

الإسلام في الوقاية منه وعلاجه، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، ط1، 2015، ص34.

¹ _ عبد الإله محمد النوايسة، **المثلية الجنسية الرضائية بين التجريم والإباحة**، ص 240.

ومعظمها من التعابير والكلمات التي تعطي دلالة وحكما أخلاقيا يدين ويشين الممارسة وصاحبها، وقد وجد المصطلح الجديد طريقه إلى اللغة العربية، وإن كان ذلك مازال مقتصرًا على المجال الطبي والنفسي، وما عدا ذلك فما زالت الألفاظ التقليدية شائعة الاستعمال ومنها اللوطية، والمستعمل والمأبون، وأكثرها استعمالاً هو التعبير اللوطية، وكما هو واضح فإن اللفظة مشتقة من كلمة (لوط) واللفظة ترتبط بشكل أو ثقل من ناحية الممارسة وإدانتها باسم النبي (لوط) وقومه، وقصة قوم لوط وممارساتهم وما عوقبوا به، وأصبحت بالتالي مرادفة لكلمة لواط، أي أن تأتي فعلا كفعل قوم لوط .

نستنتج من خلال التعريفات السابقة أن معنى **الجنسية المثلية** هو أن يكون لدى الشخص ميول نفسية وعاطفية وجنسية ناحية الأشخاص من نفس جنسه، كذلك فإن المصطلح مشتق من المثل أي اشتهاه نفس الجنس بمعنى أن يشعر الشخص بانجذاب نفسي وعاطفي ناحية الأشخاص من نفس جنسه، ومصطلح **الجنسية المثلية** لا يعبر بالضرورة عن السلوك الجنسي للشخص، فالجنسية المثلية ليست مرادفاً للممارسة اللواط أو السحاق فكثير من المثليين لا يمارسون اللواط والسحاق بينما نجد الكثير من الذين يمارسون اللواط أو السحاق طبيعيين وليسوا مثليين، ومن المهم أن نميز هنا بين الجنسية المثلية كسلوك وبين الميول والتوجهات المثلية، فالمثلية الجنسية لا تتعلق فقط بالممارسة الجنسية مع الجنس المماثل، حيث أن الكثيرين منهم لديهم الميول المثلية دون أن يقوموا بممارسات مثلية، بينما هناك أفراد آخرون بعكس هؤلاء، وهنا يظهر الفرق بين الميول المثلية والممارسات المثلية، فالميول المثلية هي أن يكون لدى الشخص انجذاب نفسي وعاطفي وجنسي ناحية الأفراد من الجنس نفسه ويوجد الكثير ممن يعانون من هذه الميول والمشاعر بطريقة لا إرادية، فالمثلية كظاهرة سلوكية شائعة بين الأطفال والمراهقين عامة ضمن أطوار النمو في مسيرة حياتهم الجنسية، والنفسية، وتتلاشى تلك الرغبة لديهم بعد فترة المراهقة ويدخلون في الارتباط والعلاقة الزوجية مع الجنس المغاير¹، ويتبين هنا مدى أهمية المصطلحات، وما تحمله من دلالات، وحمولة قيمية وموازن، والتمسك بالمسميات الصحيحة ليس ترفاً ولا نفلاً، بل ضرورة، وخطوة أولى إلى تصحيح المفاهيم².

¹ _ ينظر: هند بنت عقيل الميزر، **الجنسية المثلية: العوامل والآثار**، مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية، 2013، ص247.

² _ ينظر: عبد الإله محمد النوايسة، **المثلية الجنسية الرضائية بين التجريم والإباحة**، ص208.

يرى مالك شبيل في السياق نفسه في كتابه **الجنس والحريم وروح السراري** أنه مهما حاولنا إخفاء أمر وجود المثليين والتصرفات والممارسات الجنسية الشاذة إلا أنها موجودة: "فإننا ننزع إلى القول، دون لف أو دوران: إن الشذوذ الجنسي موجود، بديهي جداً ألا يحتفظ الملاحظ في ذهنه إلا على صورة عامة جاهزة ومفككة، مضخمة ومحاطة باستهجمات لا نهاية لها..."¹، إن الرغبة الجنسية تتعرض للتشجيع، وتحرف عن هدفها، وتوضع خارج النسق، يخاطب الشاذ جنسياً في قرارة نفسه كل الغرائز السلبية والمضادة للطبيعة، ذلك أن له، في الوعي العام قرابة تربطه بالكائن المنحط، غير الناضج، وبشكل ما ناقص، بنيته الجسمية والذهنية مشكوك فيها، أما انفعالاته فينظر لها على أنها مهازل محضة، ستهتز الأسرة برمتها إن علمت أن ابنها عاجز عن الاتحاد جسدياً بامرأة..."²، وبضيف في نفس السياق أن **الجنس المثلي*** أكثر "حظوة ثقافياً، عندما يتعلق الأمر بالشريك الاجتماعي منه بالشريك المنفعل، وأن هذا الأخير سيكون مآله النبذ النهائي من الوسط الاجتماعي... إن الذي يمارس عليه اللواط يرفضه ذوهه، ويجحد به حتى أولئك الذين ينهلون منه النزر اليسير من الحنان..."³، حيث إن الشخص المثلي يميل جسدياً لفرد ما تجاه أي رفيق له من الجنس نفسه أو مجرد ارتجاج انفعالي، وليكن موعلاً في الاختفاء، أشبه ما يكون بتراجيديا حقيقية أما الذي يعايشه، فإن مأساة..."⁴، نضيف بأن الجنسية المثلية قد لا تكون إلا لحظة سردية أو نوعاً من الجواب المموه (arte fact)، داخل سياق من شأنه أن يؤدي إلى وضعيات يكون فيها الجنس أكثر انسجاماً مع القارئ"⁵، وهذا ما وجدناه من خلال شخصية مراد الشواشي في رواية **طرشقانة لمسعودة أبوبكر**، التي وضعت تلميحات للقارئ تؤكد وجود هذه التصرفات في البيئة التونسية.

وعليه إذن حاول مالك شبيل في مؤلفه هذا إمطة اللثام عن المسكوت عنه ومساءلة هذا الجسد المتم الذي وقع إقصاؤه ويتخذ من الواقع المغربي منطلقاً له لأنه كان الأرضية التي أبانت

¹ _ مالك شبيل، **الجنس والحريم وروح السراري**، ص 27.

² _ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* **الجنس المثلي**: مصطلح استعمله باحث الاجتماع مالك شبيل، ليعبر عن المثلية الجنسية، وظهر في كتابه، **الجنس والحريم وروح السراري**.

³ _ مالك شبيل، **الجنس والحريم وروح السراري**، ص 28.

⁴ _ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁵ _ نفسه، الصفحة نفسها.

عن ظاهرة الجنسية المثلية في أجلى صورها ومختلف مظاهرها من الغلام إلى الخنثى إلى المسترجلة من النساء إلى الغلامية، ونجد شبل يتوقف عند هذه النماذج الجنسية المثلية ويفكك المواقف منها، فالجسد المثلي الذكوري متهم، وهو في نظر مجتمعه أشبه بالكائن المنحط غير الناضج لأنه خرج عن الدائرة الضيقة للزيجة المستهلكة ولأنه خرج عن التصور المحمول لبنيان الفحولة كما ترسمه العرب، " فالجميع يعلم أن الفحولة في أرض العريان شيء محسوس، فنحن لا نسألها بل هي التي تقترح نفسها صاحبة ومشتعلة تحيط بهالة من القداسة مجموع العالم الجنسي"¹.

ولما كان هذا المثلي الذكوري مارقا عن هذا البيان المقدس فقد ظل محل ازدراء من قبل الأسرة والمجتمع " يقول ابن عمه: " سحقالك من لوطي...أرحنا هذه الأيام...ألا تعود إلى شقتك...ألا ترحم العجوز من صراخك...أرحنا يا أخي أراحك الله"²، ليكون بذلك متهما في ممارسته المضادة للطبيعة مشكوكا في بنيته الجسمية والذهنية.

وجدنا حضورا محتشماً للعلاقات المثلية الرجالية اللواط في عدد من الروايات النسائية المغاربية ولعل أبرزها، ما طرحته الروائية مسعودة أبويكر في روايتها طرشقانة، من خلال شخصية مراد الشواشي وعلاقاته المشبوهة مع أبناء عمه في شقة الزهراء، وعلاقته مع حمادي الغول، فتظهر المثلية من خلال تعامل مراد مع متطلبات جسده المخنث وممارساته المثلية من منطلق فكري يصل به إلى حد سوق الأدلة والبراهين على هذا الفعل الذي يراه العامة شذوذاً، ويراه هو غير ذلك، فيقول: "...أعتبر رجولة أن تطرق بابي في آخر الليل وتدلّق على رأسي همومك الفارغة التي نعرفها جميعاً وحفظنا فصولها، فلا تحاول تلميعها من جديد، قل إنك جئت لغرض واضح بدون مراوغة...نساؤكم تعرض عنكم فتبحثون عن عزاء في دفاء مراد...مراد لا يريدك الآن...مراد يريد أن يختار..."³، نلاحظ في هذه المقاطع مواجهة مباشرة بين الشخصية المخنثة التي تدرك حالتها النفسية غير السوية ورجل من آل الشواشي يدعي الرجولة والفحولة التي يدافع عنها ويقف هو الآخر في مواجهة تصحيح الهوية الجنسية التي يريد مراد، مع علمه بحالته، لكنه يستغلها لحاجته ولإشباع حاجاته، فهذه ليست رجولة بل غياب مطلق للرجولة. "...غير أن مراد يدرك تمام الإدراك أنّ أقواله لن تقنع ابن عمه وأبعد من أن يثبت عندها هو نفسه، ثمة

¹ _ مسعودة أبويكر، طرشقانة، ص26.

² _ المصدر نفسه، ص14.

³ _ نفسه، ص12

خيوط رفيع يشدهما إلى بعضهما البعض وثمة عالم من الأسرار يملكه معا ولا يتسنى لثالث أن يعبره...¹، هذه الأسرار التي لمحت لها الساردة هي في الواقع الممارسات الجنسية المثلية بينه وبين ابن عمه في شقته في الزهراء.

فيرد على ابن عمه غازي أستاذ الفلسفة عندما يتهمه بإدمان الإحناء: "...ثم اعلم يا فيلسوف زمانه أن الإحناء نوعان... انحناء تختاره أنت دون أن يدوس أحدهم على رقبتك، ويورثك المتعة، وانحناء تمارسه بإكراه يخضع له حتى فحل الرجال منكم هو مغلوب على أمره... انحناء تجرون إليه قسراً... يورثكم التبعية والذل، فيبتلع الواحد منكم السكين بدمها ويطوي همه بين ضلوعه تكتما، فعن أي انحناء تتكلم؟ هل ترثي لحالي حقا... أم أنت لا تعي أن حالك أشبع من حالي... أتريد أن أقيم مناقحة عليك وعلى أشباهك من الرجال"²، فصورنا الروائية هنا المثلية التي يمارسها الشخص المخنث أنها ناتجة من قربه لعالم النساء وهو بذلك يندرج ضمن حالة مرضية، يعيش على أعتاب الأنوثة، وفي المقابل لذلك الشخصيات التي تمارسها معه، هي شخصيات سوية وسليمة في المجتمع، تستغل وتساوم لإشباع رغبات الآخرين، كما ذكر مالك شبل هذه الحالات من الشواذ والمخنثين لممارسة المثلية معهم، وهذا في الواقع هو غياب تام للفحولة.

تأسيساً على ذلك إن المثلية الجنسية تكريس للمرض، وإخراج هذه العلاقة إلى حيز العلن، لأنها تناقض مع الحق الإنساني المركزي وهو ضمان الأمن الوجودي والبقاء وحفظ النوع، وفي هذا الصدد تسوق لنا الروائية مشهداً آخر لهذه الحالات المرضية من خلال مشهد زيارة كريم لمراد، هذا الأخير الذي زاره في شقته لإشباع حاجاته مستغلا في ذلك تشبهه بالأنثى والميل لعالمها، فهو بذلك يكرس هذه الحالة الشاذة المخنثة لصالحه، إلا أن مراد يرفض ذلك: "عاد مراد في الأثناء إلى فراشه وأعاد طرح الملاءة على جسده وشدّ طرفها على رأسه كمن يستعدّ للإبحار في نوم عميق... لكن لهجة كريم التي انقلبت فجأة من الانكسار إلى التقريع جعلته يحسر الغطاء ثانية عن رأسه: ماذا قلت؟ قلت إنه صحيح أنك ليس من فصيلة الرجال ولامبالاتك هذه ليست من الرجولة في شيء"³، والجدير بالملاحظة في هذه المقطع السردي أن شخصية كريم عندما لم تصل

¹ _ مسعودة أبوبكر، طرشقانة، ص 27.

² _ المصدر نفسه، ص 15.

³ _ نفسه، ص 27.

لمبتغاهما تحاول اتهام مراد وكأنه هو لا يقوم بفعل كارثي ومسيء للفطرة الإنسانية، فتقول الروائية على لسان كريم: "...آه طرشقانة سيتفرغ لمواعيده... غمز كريم وهو يبتسم في خبث: تحركت إوزة شهواته تهرشه أخيراً... الفاسق ظننته تخلى عن ميولاته..."¹، فالكل يدرك ميولات مراد المثلية بل الأدهى والأمر أنهم هم كذلك يمارسونها معه وهذا ما صرح به مراد قائلاً: " بل قل أنتم في ذبول شهواتكم تؤرجحكم كيفما تشتهي في كل اتجاه، أما أنا فعلى عكسكم جميعاً أقبض على شهوتي بكل ما لدي من أعضاء، أعصرها حتى أطفئها فيّ وحين أريد الاحتفاء بها، أفعل ذلك في أبهى طقوس سننتها أنا حسب مزاجي"²، واستناداً إلى هذه المشاهد الروائية وجدناها تتفق تماماً مع ما طرحه مالك شبيل في محاولة قراءته جسد المثلي باعتباره جسداً مشطوباً ملعوناً ومرفوضاً لأنه مارق عن النظام وعن الطبيعة: " فالحديث عن الجنس أو معاشته خارج القواعد المتعارف عليها ينظر إليهما كفعل لأشد الناس زندقة وكفراً، بل إن مجرد الحديث عن جنس من هذا النوع وقراءة نص يتحدث عنه بنية أخرى غير نية الشجب والعقاب يبدو في نظر الأخلاق العامة شيئاً مطابقاً للخطأ أو لاستهلاك الممنوع"³، فتقاطعت الروائية مع نظرة باحث الاجتماع دليل على أن مسعودة أبوبكر لم تتطرق من في معالجتها وتناولها لمثل هذه الممارسات من فراغ، بل من واقع إجتماعي واحد مع مالك شبك، ومنه فهما يشتركان في البيئة المغاربية التي يحاول كلاهما وبطريقته الخاصة إمطة اللثام عن هذه الفئات المهمشة والشاذة في القطر المغاربي.

عطفاً على ما سبق نقول إن مالك شبيل كان مهموماً بالفئات الجنسية، فئات الشواذ والمنحرفين والمخنثين، لأنها كانت محل صمت مطبق من قبل الدارسين ومحل رفض وإنكار من جمهور المتقبلين في المجتمع العربي الإسلامي كما لو أن " الجنسية المثلية لم يكن لها وجود على الإطلاق على أرض الإسلام وكما لو أن الغلام لم يشكل أبداً في مختلف أشواط الحضارة العربية الشخص الأقرب من الأمير وكما لو أن الخنثى لم يزعج أبداً فقهاء الإسلام " ⁴، وفي المقابل اهتمت كذلك مسعودة أبوبكر بنفس الفئة لتخرجها من دائرة المسكوت عنه.

¹ مسعودة أبوبكر، طرشقانة، ص 70.

² المصدر نفسه، ص 70.

³ مالك شبيل، الجنس والحريم وروح السراري، ص 23.

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2_ المثلية وتصدع المؤسسة الزوجية:

لقد عدّ المبتعد في سلوكه الجنسي عما هو مألوف ومتعارف أنه شاذ جنسياً، وقد حمل هذا التعبير دلالات ومعانٍ ممنوعة أو محرمة، وعوامل صاحبها بما يستوجبها ممنوع أو المحرم من عقاب أو نبد، وتم إقصاؤه وتهميشه في المجتمع، هذا التهميش والإقصاء هو في واقع من الضروريات التي تساهم في تعزيز التماسك الاجتماعي، وعليه "فعملية الإقصاء التي تمس التعبير عن المهمشات الجنسية قد تكون هي ذاتها إلى تحكم الخطاب التمييزي للجنس المسيطر اجتماعياً، إلى الحد الذي يكون فيه الفرد المقصي لعدم انتمائه للمعايير الجنسية المتعارف عليها مقصياً أيضاً لضرورات التماسك الاجتماعي، كل أنواع الممارسات الجنسية التي تربط قطب الفحولة المكتملة بقطب الأنوثة التامة"¹، فيتوجب الإقصاء للمحافظة على المؤسسة الزوجية التي ما فتئت تتعرض لكل أشكال التدنيس.

ويظهر العولمة التي حاولت خلخلة مفهوم مؤسسة الزواج ومفهوم العلاقات الجنسية، تفشت أكثر هذه الظواهر وطففت على السطح، وفي المقابل جعلت هذه الأخيرة الزواج والأسرة تمويهاً حقيقياً لمثل هذه التصرفات و الممارسات المثلية الشاذة، فالشخص السحاقي أو اللوطي يتزوج زواجا عادي من الجنس الآخر، مع احتفاظه بممارساته المثلية مع الجنس المماثل له، ولكن في سرية وفي الخفاء بعد أن أحكم عليها الخناق وتم إقصاؤها، فهاهي مسعودة أبوبكر تحاول مرة أخرى تعرية وفضح المجتمع المغاربي، وتسليط الضوء على هذه المهمشات وتداعياتها السلبية على المؤسسة الزوجية، من خلال علاقة الشخصية المخنثة مراد الشواشي، مع صديقه حمادة الغول المتزوج، والذي قطع علاقته مع هذا الأخير، استجابة لتهديدات زوجته، التي خيرته بينها وبين أفعاله المشبوهة مع مراد الشواشي.

يظهر ذلك جلياً من خلال تقمص مراد لدور المرأة الذي يحركه استعداد عقلي ونفسي يجعله يخوض العديد من المغامرات الجنسية مع صديقه حمادي الغول الذي يلعب معه دور الأنثى الخاضعة لجسد ذكوري أقوى، عاجزاً عن الدخول في علاقة طبيعية مع جسد أنثوي آخر إذا هذا الشذوذ الجنسي الذي زاد من إدانة المجتمع له و رفضه لمقبولية هذا الجسد والمطالبة به

¹ محمد قرانيا، الستائر المخملية، المركز الثقافي العربي، بيروت ط1، 2001، ص186.

فتسرد لنا مسعودة أبوبكر تداعيات هذه العلاقة على الحياة الزوجية المهددة لحمادي الغول، فمراد يحاول بعد انقطاع العودة إلى صديقه هذا: " انتشل خطاه ومضى يتابع طريقه باتجاه آخر زقاق براس الدرب منذ متى لم ير صديقه "حمادي الغول"؟"¹، هذه الشخصية التي نهره الجميع عن مصاحبته والإقتراب منه، فهاهي جدة مراد ترفض هذه العلاقة بعد ما سمعته من همس ولمز حول حمادي الغول فتقول لحفيدها مراد: " آش لرك على ولد الغولة يامراد ياكبدي في راس الدرب؟ دأبت أن تؤنبه الحاجة قمر إثر وشاية عن علاقته بحمادي فيعلق متبرما: " يانانا اسمو "حمادي الغول" ... راجل وعليه الكلام... قلبو زمرد وياقوت ولسانو عسل ما يوجعش..."²، في هذا المشهد يظهر للقارئ دفاع مراد عن صديقه وإعجابه المطلق به.

يرى مالك شبل في هذا الصدد أنه لا أحد بمقدوره أن يظهر مشاعره وأحاسيسه دون الأخذ في الاعتبار للسياق الخاص الذي يقوم فيه بذلك، ومن ثمة، لمجموع التحديدات التي ينفعل بها: اجتماعية، وأخلاقية، ودينية، وثقافية، هكذا إذا تم الحسم في السلوكات الشاذة وتداعياتها على المؤسسة الزوجية"³، فها هي الروائية مسعودة أبوبكر تضع حداً لمثل هذه التصرفات حفاظاً على المؤسسة الزوجية من خلال شخصية خوخة زوجة حمادي الغول وقرارها الصارم للحفاظ على أسرتها، " فتحت أمام مراد خوخة الباب العتيق المطلي حديثاً باللون الأسود، (...) برز حمادي بقامته الطويلة وجسده العريض وبطنه التي برزت عن المعتاد، صاح وهو يتبين الطارق: مراد... أمازلت تدب على الأرض ظننتك سافرت وغيّرت جلدتك ولم تخبرني..."⁴، هذه كانت ردة فعل حمادي الغول المباشرة عندما تعرف على الطارق، " ثم كمن يتذكر أمراً... خفض من صوته وجذب الباب وراءه يغلقه دون ضجة، سحب مراد من ذراعه وتابع كلامه: زوجتي عادت هذا الصباح بعد هجر دام ثلاثة أسابيع واعتكاف ببيت والديها... ومن ضمن شروط عودتها أن أعدل عن مقابلتك والجلوس معك."⁵، يظهر للقارئ من خلال هذا المشهد تداعيات المثلية الجنسية على المؤسسة الزوجية ومدى خطورتها على استقرار واستمرارية هذه العلاقة المقدسة، إلى درجة أن

¹ _ مسعودة أبوبكر، طرشقانة، ص 118_119.

² _ المصدر نفسه، ص 119.

³ _ مالك شبل، الجنس والحريم وروح السراري، ص 26.

⁴ _ مسعودة أبوبكر، طرشقانة، ص 119.

⁵ _ المصدر نفسه، ص 120.

شخصية حمادي الغول فضل الحفاظ على أسرته وعياله على هذه الممارسات المثلية بعد ترك زوجته للبيت ورفضها القاطع لمثل هذه السلوكات المنحطة. وفي المقابل حاول مراد التأثير على قرار صديقه بقوله : لم اعهدك بهذه الصفة يا حمادي... هل فقدت شدتك وبأسك؟¹، فيرد عليه حمادي الغول مبرراً: " الحال والعيال يامراد... وبدون ابنة الحلال هذه لا تستقيم أحوالي ثم إن الأولاد أرهقوني"²، نظر حمادي مليا إلى صديقه ويده تحط على عنقه بمودة قديمة ثم همس: لا تقل إنك جئت ترغب في شوط تهريء فيه عضلاتي... أنا تائب لله يا مراد.³ وبهذا تختم الروائية قصة حمادي الغول بتوبته وإقلاعه عن هذه الممارسات المثلية، حفاظاً على عائلته وأبنائه، مؤكدة في السياق نفسه أن تعميم هذه القيم الأسرية والاجتماعية تحت مظلة العولمة يضر كثيراً بالقيم الإنسانية الحميدة، وتوجه ضربات مؤلمة للتجمعات البشرية، فتعطيل الأسرة وسحب وظائفها مثل وظيفة التناسل والزواج الشرعي ما بين الرجل والمرأة، وتحويل هذه الوظيفة التناسلية إلى مجاميع شاذة من الرجال والنساء لا ينجبون أطفالاً وتعميم ما اصطلح عليه الزواج المثلي يعتبر خطراً على المجتمع البشري، لأنه يقلب موازين الطبيعة وهو غير قادر على الإتيان بالبديل الكامل الذي لا يوجد فيه أي نقص، ويمكن استبداله دون تأثير واضح.

ثانياً: السحاق وتقويض النسق الفحولي في روايتي نخب الحياة ولحظات لا غير.

يولد الإنسان وهو عبارة عن مجموعة من الدوافع والاستعدادات الفطرية التي تحتاج إلى جو مساند للنمو حيث يكون معتمداً على غيره متمركزاً حول ذاته لا يهدف إلا لإشباع حاجاته الجسمية (البيولوجية)، ولكي يصبح هذا الفرد البيولوجي فرداً اجتماعياً عليه أن يقتدي ويؤمن بقيم مجتمعه ومعايير الفكرية السائدة وأنماط السلوك التي تسهل له عملية التفاعل مع الوسط الاجتماعي ليتمكن من معرفة الدور المكلف به وواجباته حيال مجتمعه حتى يكون عضواً بارزاً فيه، هذا الأمر يساعده على إرضاء حاجاته بطريقة توافق القيم الأخلاقية والمقاييس الاجتماعية السائدة في بيئته، ولا يتم هذا إلا من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، هذه الأخيرة التي تخضع

¹ _ مسعودة أويكر، طرشقانة، ص 120.

² _ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ _ نفسه، الصفحة نفسها.

لقوانين المجتمع وأحكامه، وفي المقابل نجد حالات شاذة حادت عن القيم الأخلاقية والمقاييس الاجتماعية، وراحت تمارس شذوذها متجاهلة المجتمع وأحكامه.

ومن بين هذه الحالات الشاذة نجد الجنسية المثلية النسائية، التي لا يقل وضعها وطأة عن وضع المثليين من الذكور فجسد السحاقية هو الآخر موضع مساءلة واتهام كبير لأنه شذوذ نادر في النوع ثم إن السحاق: " يجسد دناءة وتشويها للخلق الإلهي، وعلى المستوى الاجتماعي يمثل أكبر فضيحة يمكن أن تصيب عائلة بعد العجز الجنسي المعلن لأحد أبنائها"¹. لذلك تظل السحاقية مستترة عن سلوكها الجنسي هذا و" لا تجرؤ على الإفصاح عن نفسها والظهور بما هي عليه في واضحة النهار والإعلان في الملإ عن هويتها"²، خوفا من سلطة الأسرة وسلطة المجتمع وسلطة الدين والعادات والتقاليد التي تحكم السلوك البشري. لان مثل هذه التصرفات الشاذة تنتهك سنن الطبيعة المهيمنة والسنن الأخلاقية الدينية.

حيث يعرض الجنس في أشكال من الشذوذ تمارسها المرأة والرجل على حد سواء بعضها يعود إلى عقد نفسية وبعضها الأخر إلى أسباب مادية، دون أن نغفل تضخم مظاهر الكبت والحرمان التي يعاني منها الأفراد في المجتمع كما تسهم في إفراز سلوكيات جنسية منحرفة وشاذة، وهذا ما جعل من هذه الحالات والفئات مادة خام لباحثي علم النفس وعلم الاجتماع، بل حتى في الأدب "يكثر اليوم في كثير من النصوص الروائية والإبداعية الغربية، مجموعة من الصور للظاهرة السحاقية، وتكثر حتى في روايات الأدب العربي المعاصر، وهي في حاجة إلى الاستكشاف والتحليل والدراسة، وخاصة الروايات النسائية.³ ومثل هذه الحالات وجدناها في الروايات النسائية المغربية، ولكن تناولتها الروايات المغاربيات من وجهة نظرنا الواعية والملمة بتداعيات هذه الأخيرة على المجتمع المغاربي:

1_ السحاق والنسق الأنثوي المتعالي في رواية نخب الحياة :

سميت هذه الممارسة تبعا للجنس الذي يمارسها، فسميت باللواط بين الرجال، والسحاق أو السحاقية بين النساء، إلا أن الروائية العربية كانت أكثر جرأة عندما سبقت الرجل، خصصت

¹ _ مالك شبل، الجنس والحريم وروح السراري، ص32.

² _ المرجع نفسه، ص 33..

³ _ جميل حمداوي، حسن أعراب، النقد الادبي وفق نظريات الجنس والعرق والجنوسة، ص14.

روايات كاملة للحديث عن المثلية الجنسية، مخصصة بالطرح السحاقية، فهاهي آمال مختار تتطرق لموضوع السحاق ولكن ليس في الوطن العربي بل في ألمانيا في بون وتوضح ترفعا عن ممارسة مثل هذه العلاقات من خلال شخصية سوسن عبد الله، فتاة تونسية في الثلاثين من عمرها، تعمل بالمركز الثقافي الفرنسي، في العاصمة تونس، يدفعها هاجس الاحتفاء بالجسد إلى تغيير المكان بحثاً عن حرية كاملة، تختبر فيها الحدود القصوى للمتعة الجسدية، ولذلك فإنها تسافر إلى بون ألمانيا، حيث لا تعرف لغة أحد هناك لكي تقيم طقوس الحرية المفقودة، للفتاة العربية، ومن ثم تخوض عدة تجارب جسدية ثم العودة إلى المكان الأول، رغم بحثها عن الحرية، وجريها وراء اللذة، وإطلاقها العنان لجنونها واحتفائها المبالغ فيه بجسدها، إلا أنها لم تتزاح عن الرغبة السوية، ولم تتجاوز الفطرة الإنسانية، وهذا ما سنتعرف عليه وسنكتشفه من خلال شخصية سوسن عبد الله، التي تعرفت على الغرب وعلى إباحيته وخاضت تجربة الحرية هناك.

يضاف إلى هذه الملامح السلبية لصورة الغرب ما تشهده مجتمعاته من تهافت قيمي أخلاقي يتجلى في حرية العلاقة الجنسية التي أفرزت الشواذ جنسياً من النساء والرجال وهو الوضع الذي تصوره سوسن عبد الله بطله رواية " نخب الحياة" في معرض حديثها عن الأجواء التي كانت تسود حانة النزل المقيمة به حيث السكر والمخدرات والدعارة والشذوذ، وتتأكد أزمة القيم التي تسود مجتمعات الغرب التي أصبحت الكثير من فئاتها تمارس وجودا عبيثا بعد ان فقدت اليقين الذي يحقق لها التوازن العقلي والروحي: " في الحانة، انتشرت العيون هنا وهناك، عيون مهزومة متعبة وشبقة وهائمة، عيون كالحياة بوجوهها المتعددة... الكل كان يسابق السكر، الكل يلهث وراء الغياب والكل يحاول أن يملأ الذات بوهم ما من الأوهام، طرق خلوتي صوت أنثوي فتنبتهت، كانت هناك ألمانياتان، وفهمت أنهما تريدان الجلوس قربي، تساءلت عن دوافع اختياري لمشاركتي الجلوس، ولاحظت أن ازدحام الحانة هو السبب"¹.

تحاول الروائية وعلى لسان الساردة سوسن عبد الله التعرف على الشخصيات السحاقية فمن البداية راودها الشك في تصرفات ألمانيتين حاولتا الجلوس معها في طاولة واحدة، إلا أن شكلهما كان غريباً... " شغلني شكلهما الغريب واللافت، ولعل ذلك ما شجّعني على إطلاق

¹ _ آمال مختار، نخب الحياة، دار الأداب، بيروت ، ط1، 1993، ص58.

ابتسامه عريضة وإشارة ترحيب للجلوس"¹ من خلال هذه المقطع تصرح سوسن عبد الله أن شكل الفتاتين كان غريباً وتصرفاتهما تفتح باب التساؤل والشكوك، فبمجرد جلوسهما " فتحت كلّ منهما حقيبتها اليدوية الضخمة وألقيت على الطاولة أشياء وأشياء، كتاب لمحت على غلافه صورة امرأة عارية، سجائر وولاعات، وأقلام للكتابة وأخرى لصبغ الشفاه، اكتظت الطاولة، واعتذرت لي إحداهما، فهمت ذلك من تقاطيع وجهها وهي تتحدّث بألمانيته التي تتناثر منها حروف الشين والخاء وتقع على الطاولة فتزيدهما اكتظاظاً"². من خلال الفوضى التي أحدثتها الفتاتان الألمانيّتان في الحانة، تبادلرت الشكوك والريبة في نفسية سوسن عبد الله التي بقيت تلاحظ شكلهما المريب وتصرفاتهما غير المنطقية، إحداهما كانت أنثى بكل ما تحمله الكلمة من معنى رغم أن شكلها كان غريباً" وعلى وجهها مسحة من الخوف واللامبالاة والشروء، كانت بيضاء، بشعر فاحم منطلق في خصلات قوية، تحته بدا وجهها صغيراً، وبه عينان خضراوان مرتختان، وفي وسطه أنف مستقيم تحته شفّتان مصبوغتان بأحمر قان"³. وصفت الروائية الفتاة الألمانية الأولى وانتقلت لوصف الفتاة الثانية على لسان الساردة سوسن التي تملكها الفضول حول تصرفاتهما المريبة "صديقتهما كانت تبدو أكثر رقة، ربما، لكنها لم تكن جميلة، كانت شقراء، بشعر طويل ووجه توحى ملامحه بالتعب والانفتاح، وكان فمها كبيراً وقبيحاً...شغلني جو الفتاتين عنه، وعدت أرقبهما بفضول، ظلّتا تشربان وتدخانان في صمت ثمّ بين الحين والآخر تتناوبان الذهاب إلى الحمام"⁴.

بقيت الساردة تراقب الفتاتين وتصرفاتهما الغامضة، فكثرة التردد على الحمام زاد في شكوك سوسن " وكلما عادت إحداهما للجلوس، كانت تعيد ترتيب صباغ شفّتيها، ثم ترمي بيدها في حقيبتها الغامضة فتأخذ أشياء وتعيد أخرى، ثم تتمخط وتمسح دموعاً تتهياً لتسيل"⁵، فبقيت منتبهة لتصرفاتها، إلى أن عاد زميلها عبد اللطيف: "...عاد عبد اللطيف يضع الكؤوس

1 _ آمال مختار، نخب الحياة، ص58.

2 _ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 _ نفسه، ص59.

4 _ نفسه، الصفحة نفسها.

5 _ نفسه، ص60.

المستعملة في الحوض، ليأخذ أخرى نظيفة، وواصل حديثاً لم أسمع بدايته: - ماذا أقول لهما؟ هل نواصل السهر معهما؟

_ من؟

_ نيكول وسوزي، الألمانيتان، هناك حيث كنت تجلسين.

_ لأدري.

_ سألتاني عنك، تعتقدان أنك مكسيكية أو إسبانية، وقالت سوزي إن شفتيك مغريتان"

_ ضحكت.

_ تفضت أنهما سحاقيتان، لكن لا تخافي، لن أتركك معهما، نسهر جميعاً في الملهى،

ثم تعودين معي، أو أذهب معك إلى الفندق"¹.

حاولت أمال مختار تصوير السحاق في الغرب وكيفية تقرب السحاقيّة سوزي من البطلة سوسن عبد الله: "...كانت الساعة بعد منتصف الليل لما غادرنا الحانة، أمسكت بي كلتاهما: سوزي ونيكول، كلٌّ من ذراع، ومشى عبد اللطيف بجانب نيكول،..كان الجميع يترنح، وكانت ذاكرتي كذلك، في الملهى، جلسنا في زاوية بنصف إضاءة، (...)، رقصت سوزي ونيكول، في البداية، ثمّ طلبت منّي سوزي رقصة، لم أتحمّس، لكنّها سحبتني، تحوّلت الموسيقى من الصخب إلى الهدوء، وتعانق الجميع في الحلبة، واحتضنتني سوزي وضغطت على ظهري، حتّى كادت تغرس أظافرها في لحمي، وتأوّهت، ألقت برأسها على كتفي وقبّلت رقبتني"²، وصفت سوسن تلك التصرفات الشاذة بنوع من الرفض والاستعلاء، فالسحاق دناءة يجسد تشويهاً للخلق الإلهي، وعلى المستوى الاجتماعي يمثل أكبر فضيحة يمكن أن تصيب عابئة بعد العجز الجنسي المعلن لأحد أبنائها، السحاقيات والشواذ يشكلون وجهين للحقارة ذاتها.

لاحظت سوسن في هذه الحانة انتشار سلوكات مثلية بكل أنواعها، فرأت الانجذاب العاطفي والنفسي والجنسي لنفس النوع؛ وذلك يعني انجذاب (ذكر إلى ذكر) و(أنثى إلى أنثى)، بحيث لا يعاني الشخص فيه حالة عدم التوافق بين جنس المخ وجنسه التشريحي، فهو إن كان ذكراً فإنه يرى نفسه كذكر بشكل تام، وكذلك الأمر إن كانت أنثى فإنها ترى نفسها كأنثى بشكل

¹ _ أمال مختار، نخب الحياة، ص63.

² _ المصدر نفسه، ص66.

عام، فمن خلال تلك التصرفات المريبة لسوزي واقترابها المبالغ فيه منها جعلها تبتعد عنها وتتفر من تصرفاتها فنقول: "وانسابت تتسلق عنقي حتى اقتربت من شفتي، انسحبت، عدت إلى مكاني وظلت رائحتها في أنفي، سكبت قطرات من الويسكي في كفي، وغسلت وجهي المشتعل"¹، فبرغم من الحرية التي تتشدها رفضت تقبل مثل هذه التصرفات، وبقيت تصف الأجواء المريبة في تلك الحانة: "أصبحت ضحكاتهم وعربداتهم حبلاً غليظاً يخنقني...همس لي عبد اللطيف: لقد أوشكتنا على الخصام بسببك، ضحك وأضاف: إنها الغيرة...بعد صمت عاد يهمس وسط ضجة الموسيقى: لقد رفضت نيكول ثم اقترحت أن يكون اللقاء ثلاثياً أو لا يكون...ثم أردف: أنت الليلة لي...في الطريق قررت العودة إلى الفندق، لكن سوزي أمسكت وتشببت وأصررت على أن نعود جميعاً إلى بيتها...بحثت عن يد عبد اللطيف في الظلام، أستجد بها، لكنني لم أعر عليها"².

إن هذه الممارسات هي تصريح مباشر للسحاق استمرت في شكل ممارسات جماعية للمثلية الجنسية وأبرزها السحاق في بيت سوزي، فتصف سوسن بريبة تلك التصرفات غير السوية: "دون أن ترفع معطفها، استلقت نيكول وراح عبد اللطيف يداعبها، بينما تربعت سوزي وفتحت حقيبتها الضخمة والغامضة، سحبت قرطاساً، وأخذت ذرة من مسحوق أبيض، نثرتها على ظهر كفها واستنشقت"³.

لم تقتصر الساردة آمال مختار على تصوير المثلية الجنسية السحاقية بل قدمت صورة سردية كاملة عن الممارسات الجنسية الجماعية التي تعالت عن ممارستها بطللة الرواية سوسن بن عبد الله التي استمرت دهشتها وهي تواصل سرد هذه الأحداث وتصوير هذه السلوكيات الشاذة: "تسللت نيكول من أحضان عبداللطيف، تربعت إلى جانب صديقتها، قرّبت يدها، استنشقت، ثم واصلت تستنشق جسد سوزي وتتشمم، بينما سوزي تخلع معطف نيكول وتنوّرتها القصيرة وتسحب جواربها وما تبقى، ثم أغمدت لسانها وراحت تلحس، ثم تحوّل الأمر إلى صراع من المتعة الغريبة"⁴، وراحت تؤكد على تمسك سوسن بفطرتها السليمة وهي في بلد الحريات، فرغم

1_ آمال مختار، نخب الحياة، ص 67.

2_ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3_ نفسه، ص 70.

4_ نفسه، الصفحة نفسها.

احتفائها بالجسد وبحثها عن متعه الجنسية وجريها وراء شهوتها في بلد العولمة إلا أنها لم تتجاوب مع الشذوذ، ورفضته رغم إصرار السحاقية سوزي وصدقتها: "لما مرّر عبد اللطيف كفه على ركبتي تنبّهت، وكان عارياً وقبيحاً، ضغطت على يده بنفور قبّلت رقبته وهمست: لنذهب إلى الفندق، هناك سأكون أكثر حرّية، حاول تقبيلي، تسلّلت ورميت له ملابسها وقلت امرأة، البس بسرعة"¹. رفضت الممارسة الجماعية في بيت سوزي.

تضيف آمال مختار الحديث عن السحاقية من خلال لقاء عبد اللطيف مع سوسن قبل عودتها إلى تونس، فروى لها تفاصيل سهرته مع صديقتيه الألمانيّتين، ثم أخبرها بأن سوزي سألتها عنها "سألتني عنك سوزي، وهي مصرّة على رؤيتك"²، هكذا أخبر عبد اللطيف سوسن عن رغبة سوزي في رؤيتها وهو يضحك بمكر، رغم محاولات سوزي المتكررة للتقرب من سوسن إلا أن سوسن رغم بحثها عن الحرية، وحبها للتجربة رفضت هذه التجربة السحاقية، واعتبرتها شيئاً غير سوي، رغم علاقاتها المتعددة واحتفائها المبالغ فيه بجسدها وعلاقاتها الجنسية مع أول عابر سبيل يطرق بابها.

فهذا التشظي بين الهنا والهناك بين العالمين الغربي والعالم العربي، وهذه الشخصية التي هربت من أناها العربي نسيت أن تتركه خلفها وهي تغادر إلى عالم العولمة، العالم الخيالي المبني على التصورات الكاملة للحرية وللعيش الرغيد وللمتعة وللاقيّد، فتقف الشخصية بين التمتع في عالم الحريات غير المقيدة وبين القيود التي تسري في دمها، فلم تتخلص من أناها العربي، ولم تستطع من جهة أخرى أن تذوب في الذات الغربية، فعادت منكسرة فارغة رغم كل تلك التجارب الجنسية والإباحية التي عاشتها مع أشخاص تعرفهم ولا تعرفهم.

وبتساءل نزيه أبو نضال عن السبب الذي جعل سوسن بالرغم من وجود متع الجسد كاملة أمامها، إلا أنها لم تعرف ما تشاء من المتع المباحة والحرّة؟، ويفسر ذلك بأنها "حملت" الهنا إلى هناك"، فظلت على حافة النهر ظمأى رغم بعض من رذاذ، وذلك الألق الجسدي الذي عاشته ليلة التهتك الكاملة في بون ظل مجهولاً بالنسبة لها..."³، ويعيد نزيه أبو نضال طرح السؤال نفسه،

¹ _آمال مختار، نخب الحياة، ص70.

² _المصدر نفسه، ص96.

³ _نزيه أبو نضال، تمرد الأنثى، ص103.

ماذا عن سبب سفر سوسن إلى بون، وهي التي مارست حريتها الجسدية والجنسية دون رقابة في تونس، لماذا سافرت للبعيد، لعلها كما يرى نزيه أبو نضال " توهمت أن ممارسة المتع الجسدية والجنسية الكاملة تساوي التحقق الكامل لمفهوم الحرية بمعناه الإنساني ومفهوم الحرية بمعناه الجنسي"¹.

هذا التفسير الذي أورده الناقد نزيه أبو نضال في كتابه *تمرد الأنثى*، أما رؤيتنا عن السبب الذي دفعها للسفر هو تطبيق كل الأفكار العولمية في غياب سياسات تنموية مستديمة، تحول الممنوع إلى مرغوب: " شيء ما جئت به من هناك منعني من أن تكون حريتي كاملة هنا، شيء ما لا أقدر على انتزاعه أو قلعه مني مهما فعلت واينما كنت، ذلك الشيء هو الذي منعني من تجريب العبث مع سوزي ونيكول، هو الذي منعني من الاقتراب من الشاب الفرنسي، هو الذي ثناني عن المضي إلى أقصى العبث... الحرية ليست أقصى العبث، وأنت تلهئين وراء أقصى العبث وليس وراء الحرية"²، فتبرر تعاليها عن ممارسة الشذوذ مع سوزي ونيكول بتلك القيم العربية المتجذرة فيها، والراسخة في أعماقها.

مكنت آمال مختار شخصياتها الروائية من تحقيق رغباتها من خلال فك قيود الجسد ومنحه المتعة التي يستحق، غير أنّ هذه المتعة كانت مجرد تجربة جسدية، للوصول بالقارئ إلى أن خطاب الجسد وتعرية الجسد وتحريره من قيود الثقافة والعادات والتقاليد والاحتفاء به والجري وراء الصيحات العالمية، ما هي إلا الوجه الخفي للعولمة، وهذا بالذات ما نسعى إلى التفتيح عنه، فبطلة الرواية خرجت من النسق الثقافي والاجتماعي التونسي بحثاً عن الوجود والرغبة والتجربة من خلال بوابة الجسد ولكنها احتفظت بفطرة هذا الجسد، إلا أنها بعد كل التجارب تعود بخيبة، بإحساس بالفراغ الداخلي، وهنا تتقاطع مع ما تتركه العولمة الثقافية في شخصية العربي، فها هي سوسن تعترف بلسانها وتقول: " لم يعد هناك غموض يغريني، لم يعد هناك اختلاف يلفتني، لم يعد هناك فعل يثيرني، أصبحت أرتكب الفعل كما أتفق، ولم يعد يعنيني الوجود"³، لقد سافرت سوسن للعالم الغربي، للفرديوس المفقود، وللجنة الموجودة خارج الحدود، وجريت التحرر الجسدي

¹ - نزيه أبو نضال، *تمرد الأنثى*، ص 105.

² - آمال مختار، *نخب الحياة*، ص 74_75.

³ - المصدر نفسه، ص 110.

والجنسي وتعرفت وعاشت مختلف مظاهر الشذوذ والإباحية التي تروج لها العولمة، إلا أنها عادت بخفي حنين، عادت إلى تونس إلى ثقافتها وأصلها، فالخطاب العولمي الذي عالجتة آمال مختار واحتفائها بالجسد طيلة مسار الرواية، هي في الواقع تخفي خلفه نسق مضمراً، نسقاً ثقافياً يفضح الوجه المشرق للعولمة، فوجود الإباحية العولمية بكل أشكالها لا يعني غياب كل القيم والعادات العربية والإسلامية الراسخة والمتجذرة في النفوس، فهذه لم تكن خيبة لسوسن بل خيبة جديدة للعولمة التي لم تستطع إغواء سوسن بالخروج عن الفطرة الجنسية السليمة والاستسلام للشذوذ والمثلية والسحاق.

صورت الروائية آمال مختار ظاهرة السحاق في الغرب، وبالضبط في ألمانيا، وصورت لنا في المقابل كيف رفضته سوسن عبدالله، ولم يكن له أي تأثير على حياتها بل كان مجرد حدث عابر وسلوك مشين ومهين للفطرة الإنسانية، وفي هذا السياق تحضرنا تلك الصورة السريعة التي أدرجتها الروائية فاتحة مرشيد عن الجنسية المثلية النسائية في رواية الملهمات وكان لها نتائج نفسية قاسية خلقت من صبي فقد والده حديثاً رجلاً جنسياً بامتياز، خلخت وخذشت طفولته البريئة من خلال المشهد الجسمي الذي بقي محفوراً في ذاكرته، يفسر الانحراف الجنسي للأستاذ إدريس الكاتب الناجح المشهور، ويبرر مغامراته الجنسية المتعددة مع ملهمات كما يصفهن: " ففي نهاية روايته يميظ الأستاذ إدريس في كتابه الأخير، اللثام عن سبب احتقاره للمرأة إذ يرتد السرد القهري ليلقي الضوء على مرحلة حاسمة في حياته"¹، فمباشرة بعد وفاة والده وهو لا يزال طفلاً، يقول: " اتجهت وسط الظلام إلى غرفة والدتي أستجدي بعض الحنان، لأجدها بين أحضان دادة الغالية في وضعية تفوق الحنان، كانت الواحدة تقبل الأخرى بشغف، وقد تحررتا من ملابسهما"²، ليعلق على الحدث قائلاً: " كان هذا الحدث أول زلزال في علاقتي بالنساء"³، فكان وقع الصدمة على الطفل كبيراً جداً وقاسياً، وهذا يفسر التداعيات السلبية التي تحملها مثل هذه التصرفات على المجتمع وعلى الأسرة وعلى الطفولة بوجه خاص، وعلى الفحولة العربية كما سنرى في رواية لحظات لا غير.

¹ _ الكبير الدداسي، أزمة الجنس في الرواية العربية، بنون النسوة، ص 113.

² _ فاتحة مرشيد، الملهمات، ص 179.

³ _ المصدر نفسه، ص 180.

2_ السحاق والنسق الذكوري المضطرب في رواية لحظات لا غير :

كانت الرواية العربية أكثر جرأة عندما سبقت الرجل، وخصصت روايات كاملة للحديث عن المثلية الجنسية، فما هي فاتحة مرشيد تكشف من خلال أحداث روايتها " لحظات لا غير" صدمة الرجل العربي/ المغربي بالمثلية الجنسية أو السحاقية، وبالأخص الممارسات السحاقية التي اعتبرها البطل وحيد، أول صفة وجهتها له امرأة، ورأت بأنه ليس ضرورياً لحياتها الجنسية، فهي صفة لرجولته الشرقية " هزمتني الأنوثة في أول حب عرفته في باريس...أحببتها بكل ما يفرضه الحرمان من حدة، كانت لطيفة معي، أصبحنا أصدقاء بسرعة...أحببت عفويتها ودهشتها الطفولية أمام الأشياء العادية كما لو كانت أشياء خارقة"¹.

نجحت العولمة في إبعاد الرجل عن المرأة وعن حياتها الجنسية، بدعم الممارسات المثلجنسانية، من اللوطية والسحاقية، حيث ترفض الفتاة الباريسية علاقة الحب التي عرضها عليها وحيد، وتبرر ذلك بقولها إنها سحاقية تحب صديقتها التي تقاسمها الشقة، هذه الصدمة التي لم يعتقد يوماً أنها ستكون بديلاً له وهي التي كان مطمئناً بوجودها معها، قبل أن يكتشف المصيبة العظمى: " بقدر ما أحببتها بقدر ما كانت صدمتي كبيرة وهي تقول لي باكية، إنها آسفة جداً...وإنها تعزني كثيراً... وأنها لم تصادف أبداً صديقاً مخلصاً مثلي...ولكنها سحاقية...تحب صديقتها التي تقاسمها نفس الشقة...يا للخسارة"²، جاءت صدمة وحيد بهذا الخبر كبيرة جداً، وهو الذي كان يعتبر المثلية أفضع شتيمة توجه لرجل في مراهقته، ولم يتصور يوماً أن النساء يمكن أن تستغني عن الرجال بالنساء، فيقول: " وأنا مراهق كانت أفضع شتيمة توجه للرجل هو نعتة بالمثلي...لم يخطر لي أبداً ببال إمكانية وجود نساء يمكنهن الاستغناء عن الرجال"³.

هذه الصدمة أفضل لو كانت خيانتها له مع رجل آخر، حيث اعتبر المثلية السحاقية هي أساس برجولته وفحولته الشرقية التي وقفت عاجزة أمام امرأة فاتنة ورقيقة، لم تحرك فيها ساكناً، بل كانت مجرد جسد " مودياً لفنها التشكيلي، فضل وحيد، لو نافسه فيها رجل، لو اهتزت رجولته

¹ _ فاتحة مرشيد، لحظات لا غير، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء ، 2010، ص27.

² _ المصدر نفسه، ص28.

³ _ نفسه،الصفحة نفسها.

بطريقة أخرى " أحسست وأنا الفخور برجولتي وبفحولتي الشرقية عدم جدواها، أمام امرأة فاتنة رقيقة"¹.

كانت هذه الصدمة أقسى ما قد يحصل للرجل العربي هو أن تمس رجولته، هذه الرجولة التي فضل لو أنها تعرضت للخيانة على أن تدنس بهذه الطريقة المهينة: "ربما كان ألمي سيكون أقل لو كانت تحب رجلاً آخر، ففي هذا اعتراف ضمني برجولتي، كان سيكون لي ترف الغيرة... إذ كيف لي أن أغار من أنثى"²، كان الرجل الآخر أو الآخر من نفس الجنس أقل ألماً لدى وحيد من منافسة الأنثى، هذه الأنثى التي كان ممتناً لوجودها، فهي التي كانت المانع لعدم تردد الرجال/الذكور لشقة صديقه الباريسية ماري، ولجهله أو لباوته كما وصف نفسه لم يكن يعلم أنها أشد خطورة من الذكور، من تردد الرجال لشقة صديقه.

خالفت هذه العلاقات الشاذة ما كان راسخاً في ذهن وحيد حول التحرر النسائي وتعدد العلاقات الجنسية مع الرجال، لكنها باريس الحرية، مهد العولمة تقصح عن انفتاحها الجنسي الجديد والقديم المعلن عليه السحاق المثلية السحاقية، ولكن بداوة وحيد حالت بينه وبين معرفته بهذه الممارسات الجنسية غير السوية فيقول: " يا لغبائي...أنا البدوي، كم كنت مطمئناً لكونها تعيش مع صديقة، ولا يتردد على بيتها أصدقاء من جنس الذكور، كانت هذه أول صفة وجهتها إلى امرأة: لست ضرورياً لحياتها الجنسية"³.

فكانت صدمة وحيد أقسى درس لفته له باريس الحرية، باريس العولمة، وهو الاختلاف الذي لم يكن يعلم عنه سوى انه شتيمة في مراهقته، متناسيا أنه في بلد الحريات، وهو طالب في شعبة الفلسفة، بالسربون، تعلم الاختلاف الجنسي والاختلاف في الرغبة، وتناسى أن يتعلم فلسفة الاختلاف الحقيقية، فلسفة الحرية المطلقة التي تحمل رايتها العولمة، وتلوح بها في كل أرجاء العالم، وهو البدوي الذي فضل غيرته من بني جنسه، على أن تتفوق عليه امرأة، ليس في أمور حياتية، بل في فحولته الرجولية، فهذا كان أول درس لفته لي مدينة الجن والملائكة: الاختلاف، درس أفادني كثيراً، وأنا طالب في شعبة الفلسفة بالسربون، تعلمت كيف أناقش كل

¹ فاتحة مرشيد، لحظات لا غير، ص28.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ نفسه، الصفحة نفسها.

شيء بدءاً من المسلمات دون أن أصدر أحكاماً مسبقة وأن أتقبل الرأي الآخر"¹. لكنه نسي أن يتخلى عن الأحكام المسبقة التي تقوض دور المرأة وتقزيمها، وترفع من رجولته التي تشبع بها حد الثمالة في مجتمعه المشرقي/المغربي "...هزمته الأنوثة...يوم تورط في امرأة تحب النساء"².

تطرح الروائية قضية مشابهة للسحاقية التي تعرف عليها في باريس الحريات، ولكن هذه المرة ليست القصة في بلد الحرية بل في البلاد العربية، في قلب العالم العربي، بلد طمس الحريات، قصة لصديقة الطبيبة أسماء التي طلبت الطلاق من زوجها الذي ضبطته متلبساً مع صديق له في وضع مشبوه، مغل بالحياء في غرفة نومهما، فتروي فاتحة مرشيد القصة على لسان الطبيبة أسماء، شخصية محورية فتقول: باحت لي إحدى صديقاتي مرة وأنا أسألها عن سبب طلاقها من زوج عاشت معه خمس عشرة سنة، وأنجبت منه ثلاثة أطفال، انها قد ضبطته مع صديقه في وضع مشبوه بغرفة نومهما، وأنها تمنى ساعتها لو ضبطته مع أنثى...ربما استطاعت أن تسامحه وتستمر معه..."³.

تتقاطع قصة صديقة الطبيبة أسماء إلى حد بعيد مع قصة وحيد وماري الباريسية. فالمثلية الجنسية، السحاقية أو اللوطية، هي بمثابة إهانة لمعشر الرجال ومعشر النساء على حد سواء، فالخيانة مع الجنس الآخر، تغتفر وتمنح للغيرة فرصة للتبرير، لكن أن تكون مثلية وممارسات جنسية غير سوية، فهي خيانة للإنسانية وللطبيعة وللجنس البشري ككل، فردة الفعل كانت متشابهة من تفضيل الطرفين للفطرة السوية، وللخيانة على المثلية، " فيقول وحيد الخيانة تؤلم، لكن لا تصل لخدش الرجولة، بقوله: " ربما ألمي سيكون أقل لو كانت تجب رجلاً آخر، ففي هذا اعتراف ضمنى برجولتي"⁴، وفي نفس السياق جاءت ردة فعل الزوجة على لوطية زوجها وممارساته الشاذة التي " تمنيت ساعتها لو ضبطه مع أنثى ربما استطاعت ان تسامحه وتستمر معه...لكنها شعرت أن خيانتها لم تكن لها وحدها فقط بل كانت خيانة لكل نساء العالم..."⁵.

1_ فاتحة مرشيد، لحظات لاغير، ص29.

2_ المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

3_ نفسه، الصفحة نفسها.

4_ نفسه، ص28.

5_ نفسه. ص29.

اهتزت في هذا المستوى تلك الثنائية الخالدة، ثنائية الأنوثة والرجولة بفعل المثلية الجنسية، التي لا تنتمي لا إلى صف الذكورة/ الفحولة، ولا إلى صف الأنوثة، فالذكورة كما الأنوثة تيرأت من المثلية، سحاوية كانت أم لوطية. " لكن أن يبوح لي رجل بهزيمته أمام الأنوثة، فذلك ما لم أصادفه من قبل... الرجل العربي يحمل إرث القبيلة ما يجعله يفضل الموت على أن يصبح عاجزاً جنسياً أمام امرأة، فكيف أن ترفضه هذه المرأة وتفوت عليه فرصة إثبات قدراته"¹، فشخصية وحيد هنا وموقفه مع هذا المشهد المثلي/السحاوي، هو بمثابة إهانة للرجل العربي الفحل الذي يحمل من إرث القبيلة ما يجعله يفضل الموت على أن يصبح عاجزاً جنسياً أمام امرأة، " فكيف ترفضه هذه المرأة وتفوت عليه فرصة إثبات قدراته الرجولية، كيف تحسسه بعبثية عضوه الذي يبرر دونيتها بانعدام هذا العضو لديها..."².

قوضت العولمة بفضل المثلية ودعمها اللامتناهي لها من فحولة الرجل العربي، الذي يعتز بفحولته الشرقية المتوارثة أباً عن جد، وجعلته صاغراً وعاجزاً أمام هذا المدّ الانفتاحي العولمي الذي وقف عاجزاً أمامه، وهو في بلد الحرية، الغرب المشرق، بلد الفردوس المفقود، وهو الذي كان لا يغفر في بلده حتى الخيانة.

وفي السياق نفسه تضيف الروائية على لسان الطبيبة أسماء، أن ما نعتبره نحن هنا في العالم العربي/المغاربي، شذوذاً هو في الواقع تمارس حياتها الجنسية في خفاء عن هذا العالم، ولكن ستظهر عاجلاً في شكل تصدعات في مؤسسات الزواج، فتري أن " هذه الحالات التي ندعوها شذوذاً، فهي تمارس حياتها الجنسية في سرية معتمة وتجد لها وضعاً اجتماعياً مقبولاً كالزواج مع الجنس الذي ترفضه جنسياً، فمؤسسة الزواج بمجتمعنا تصلح لأكثر من تنشيط ممولي الأعراس وتجديد النسل..."³. المثلية وهدم العلاقة الزوجية وتفكك العلاقة الزوجية.

صورت لنا الروائية مخلفات هذه الممارسات على نفسية وحيد بالرغم من استمرار علاقة الصداقة بينهما فيقول: " استمرت علاقتي بماري ملتبسة... صعب أن أصادق امرأة اشتبهها، تجتهد يوماً في تعويضي عنها بتقديمي لأكثر عدد من صديقاتها"⁴.

1_ فاتحة مرشيد، لحظات لاغير، ص30.

2_ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3_ نفسه، الصفحة نفسها

4_ نفسه، ص31.

بقي الأستاذ وحيد تحت تأثير السحاقية، التي اعتبرته عاجزاً وفضلت عليه بنات جنسها، هذه العلاقة التي دفعته للخوض في عدد لا متناه من العلاقات ليثبت من خلالها رجولته التي اهتزت برفض ماري السحاقية له، " دخلت دون جهد ودون أن أدري كيف في علاقات متعددة، متحررة، قصيرة وبلا وعود، أصبحت قناصاً أتقن فن المطاردة، فن الغواية، وفن الانسحاب... كمن يحاول أن يبرهن لنفسه عن شيء... أتراني كنت أبرهن لها... هي التي لا أهمها في شيء"¹.

ومن خلال هذا العدد الهائل من العلاقات الجنسية مع عدد كبير من النساء، حاول الأستاذ وحيد أن يبرهن لنفسه أنه ليس عاجزاً جنسياً، وأن الإهانة والصفعة التي تعرض لها من قبل ماري السحاقية، يستطيع أن يعوضها في نساء أخريات ولكن أتى يكون له ذلك، ولكن بقيت ماري السحاقية غصة في صدره، فبحث عنها في كل النساء اللواتي قدمتهن له " أنا أبحث عنها في كل النساء، أدمنت الجنس، أصبحت محترف سرير مثله، أعاني من فراغ مهول بعد كل امتلاء، كانت كل النساء ولا واحدة"²، بل تفاقمت حالته فأصبح مدمن كحول: " عجز الجنس عن إشباعي فبحثت في الكحول عما يروي جفاف القلب..."³.

غيرت صدمة الفحولة والعلاقات السحاقية، مسار حياة وحيد الأستاذ المجتهد لتجعل منه، مدمن جنس ومحترف سرير، فيقول: " كان انجرافي نحو الهاوية دون رجعة ... فقدت عملي الذي كنت أعيش منه وأسدّد مصاريف دراستي..."⁴، لينتقل إلى الخمر وعالم الضياع، فالفحولة والرجولة عند الرجل الشرقي/المغربي هي كل شيء بالنسبة له، وهي إهانة لكرامته، وهكذا نرى الآن كيف أن جمالية التحليل الثقافي لفكرة الفحولة قادتنا بشكل ما للتغلغل في حياة وحيد، ونلمس كيف أنه حين يذكر الجسد تحضر المرأة وكان لا جسد للرجل، وتتواشج الصلات ليحضر الجنس كممارسة الفحولة في المفهوم الثقافي، ويفيد فضلا عن المعنى الايروسى، مركزية الأنا وتعاليتها على سواها، إن منطق الفحولة يفرض أن الأنا تستثمر الآخرين لخدمتها ومساعدتها على أداء

1_ فاتحة مرشيد، لحظات لاغير، ص31.

2_ المصدر نفسه، ص32.

3_ نفسه، ص33.

4_ نفسه، الصفحة نفسها.

مهمتها وترفض أن تتبادل هذا الدور مع أحد في أنانية فاضحة، يلتف عليها تحت مسمى الواقعية والفحولة العربية، وهذا ما لم يحصل عليه وحيد، نتيجة وجود بديل في العالم الغربي.

وختاماً نقول إن المثلية بشقيها اللواط والسحاق ليست أمراً جديداً، فقد عرفت ومورست قديماً قبل تدوين التاريخ لها، فعرفت عند قوم النبي لوط عليه السلام، الذين كانوا يأتون الرجال شهوة دون النساء، وقد أورد سبحانه تعالى قصتهم في عدد من سور القرآن الكريم منها: سورة الأعراف الآيات 80_84، وفي سورة هود وفي سورة الأنبياء وسورة النمل، إلا أنها ومع تسارع العولمة وعمليات التغيير في عالمنا المعاصر، جعلت من ممارسات السحاق والبغاء التي تمثلها المرأة العربية في الخطاب الروائي النسائي وممارسة الرجل للمثلية الجنسية تؤكد استلاب المرأة والرجل على حد سواء، لاسيما في زمن العولمة، ليس في مجتمعاتنا وحسب وإنما في مجتمع الآخر. فممارسة الجنس المثلي (الواط والسحاق)، هو خرق للفطرة الإنسانية.

حصيلة:

ظهرت على الساحة الدولية مجموعة من النظريات تعنى بالمهمشات والأقليات ذات التوجه الجنسي والغرض منها الدفاع عن الأقليات المضطهدة ونعني بها المثليين واللوطيين والشواذ والسحاقيات، ومن ثم فقد انطلق النقد الأدبي والكتابات الروائية، في الاهتمام بالنصوص والخطابات الإبداعية للكتاب، بغية رصد التوجهات الجنسية المعلنة والمضمرة، وقد شكلت نظرية التوجهات الجنسية منعطفاً لافتاً للانتباه في زمن العولمة، يقوم هذا المفهوم على أساس تغيير الهوية البيولوجية والنفسية الكاملة للمرأة، ويقوم أيضاً على إزالة الحدود النفسية التي تفرق بين الجنسين على أساس بيولوجي أو نفسي أو عقلي، كذلك يزيل الهوية الاجتماعية التي تحدد دوراً لكل واحد من الجنسين في الحياة وتمايزه عن الجنس الآخر، تساعدنا على تفكيك النص والخطاب الذي يحمل توجهات جنسية شاذة وغريبة ولافتة للانتباه، ولاسيما أن ثمة مجموعة من النصوص الروائية والقصصية تحمل توجهات جنسية غريبة، مثل: الشذوذ والسحاقيات واللوطية والمثلية، ومن ثم تحتاج هذه الظواهر الشاذة إلى غربلتها ودراستها، فلا بأس من معرفة النظريات الجنسية في مجال النقد والأدب.

طفت هذه السلوكيات التي على السطح وتفتت بفعل العولمة، للتأكيد على فوضوية المجتمع، والتعبير عن تمرد الإنسان عن المؤسسات الثقافية والأخلاقية والدينية والسياسية والاجتماعية الرسمية، كما تعبر عن انهيار المجتمع الغربي والعربي، وتفسخه أخلاقياً، وتمرده عن القيم والأعراف والتقاليد السائدة، فما بالك لو انتشرت هذه السلوكيات في المجتمعات العربية المحافظة، وهكذا توصلنا إلى مجموعة من الملاحظات:

_ تعد الخنثة تيمة جديدة في الرواية التونسية عامة والنسائية منها خاصة، وجريئة لما يمثله تناولها من خرق للمحظور الديني والاجتماعي، من خلال النبش في المكبوت والمسكوت عنه، وكذا البحث عن متخيل مغيب خاصة وأن مدارها التباس الهوية الجنسية بين الذكورة/ الأنوثة. كما ظهرت فكرة تغيير الإنسان للهوية الجنسية وقننها، فأصبح من حق الإنسان أن يتحول من ذكر إلى أنثى أو من أنثى إلى ذكر، أو أن يختار أن يكون بينهما.

_ وجود خطأ مباشراً بين الخنوثة التي هي التباس في الهوية الجنسية لأسباب بيولوجية، والتخنث الذي هو سلوك الرجل مسلك الأنثى في التنثي والتكسر، وربطوا ربطاً جازماً بين الخنوثة والمثلية الجنسية؛ ذكورية كانت أو أنثوية تحت باب الشذوذ.

_ تبقى صراعات عديدة بالنسبة للجسد في رواية طرشقانة، الرغبة في التخلص من المسخ من جسد خنثوي إلى جسد أنثوي، الرهبة في التقبل من قبل المجتمع الذكوري أصلاً، فيحدث صراع داخلي بين الأنا والجسد، وبين الآخر/ المجتمع.

_ والملاحظ لنص طرشقانة يدرك تماماً هيمنة الاحتفاء بالجسد الأنثوي على مستوى المسار السردي، حيث تسعى الكاتبة من بداية الرواية إلى النهاية إلى تغيير وتحويل الجسد الذكوري إلى جسد أنثوي، ليس لأنه محملاً بالإغراء واللذة والرغبة والشهوة والانصهار والمحبة والشوق بل يهدف إلى غاية منشودة وهو الأمومة التي تظهر في نهاية خط السرد.

_ إن تعميم هذه القيم الأسرية والاجتماعية تحت مظلة العولمة يضر كثيراً بالقيم الإنسانية الحميدة، وتوجه ضربات مؤلمة للتجمعات البشرية، فتعطيل الأسرة وسحب وظائفها مثل وظيفة التنازل والزواج الشرعي ما بين الرجل والمرأة، وتحويل هذه الوظيفة التناسلية إلى مجاميع شاذة من الرجال والنساء لا ينجبون أطفالاً وتعميم ما اصطلح عليه الزواج المثلي يعتبر خطراً على المجتمع البشري.

_ يجب المحافظة على الهوية الجنسية للأفراد لأن الأمر يتجاوز كثيراً مسألة الارتباك الذي يصيب الفرد أو الجماعة أو المجتمع بمجمله بين "هو" الذي تحول إلى "هي" أو العكس، إن تصوراتنا عن الهوية الجنسية، بل عن التوجهات والعلاقات والميول الجنسية، تشكل جانباً أساسياً من شخصيتنا تبلور في مرحلة مبكرة جداً من حياتنا وأصبح راسخاً في أعماق نفوسنا طيلة العمر، ليس الجنس أو الجنوسة أمراً مقدراً منذ اللحظة التي نتكون فيها قبل تسعة أشهر من ولادتنا، بل إنها أمر نسهم نحن في صنعه وتنميته خلال حياتنا اليومية عبر تفاعلنا الاجتماعي مع الآخرين، إننا من الوجهة الاجتماعية، ننتج ونعيد إنتاج الجنوسة من خلال آلاف من الأفعال والممارسات التي نزاولها كل يوم .

_ تبقى المرأة المغاربية أسيرة السلطة الذكورية مهما تحاول الروائية تقزيمها أو تشويهها لاستنادها إلى مرجعية دينية عرفية وتاريخية وذهنية وثقافية تحصنها ضد كل تقويض أو الخضوع لمتغيرات زمنية

وفكرية وبذلك يظل الوجود الأنثوي مرتتها بالإنقياد لإدارة الذكر والتعايش معها، مهما كانت هذه الإدارة مهزومة أو ضعيفة تخون ذاتها وحريتها، رغم محاولات الروائية المغاربية كسر سلطة النسق، وتجاوز السلبية الجنسية والاجتماعية لدور المرأة في عالم الجنس والممارسة، هذا بدوره فضح تقاعسها عن مواجهة أسئلة مهمة ومطروحة تتعلق بواقع المرأة وتحولات تجاربها وجسدها.

_ كشف الاشتغال على الرواية النسائية المغاربية، أنها حملت بين صفحاتها إشكالية ذات أبعاد اجتماعية والعولمية الدخيلة على مجتمع عربي محافظ من خلال البحث في النسق العولمي الذي يعد النسق الطاعي والمهيمن على كل الأنساق التي حملتها الرواية، والخوض في تلك الإشكالات التي صورتها لنا الكاتبة من خلال شخصيات الرواية، فالثقافة هي الكل المركب الذي يجعل الفرد يتقبل الرأي الآخر بلا تشنج أو تعصب أعمى أو عدم قبوله والحكم عليه بالمسخ، لأنه يرى في نفسه أو عقيدته أو رأيه أو قوميته الأصلح والأحق في البقاء وغير ذلك مرفوض منبذ حقه الموت.

_ انتقل أثر العولمة في الرواية من طبيعة الشخص وتصرفاتها وطعامها وكيفية تفكيرها إلى أن باتت مرضاً يعدي الجميع ولا يمكن النجاة من أعراضه المأساوية التي خلخلت البنية الاجتماعية والسلوكية، فأصبحنا نرى اليوم اتجاهاً روائياً معاكساً يميل إلى عولمة الأفكار والثقافات والاتجاهات الروائية بدلاً من مركزيتها في شكل استقطاب أحادي اللون والنكهة الثقافية، حيث عملت العولمة الثقافية من خلال الرواية على نزع فتيل التآزم الروحي والعقلي (بل حتى الذهاني) الناجم عن الشعور بالدونية الثقافية وعدم نيل الفرص المشروعة وبخاصة أمام جيل الكتاب المنتمين لفضاء الثقافات الهامشية طبقاً لنظرية المركز، الأطراف الثقافية.

الفصل الثالث:

الخطاب الهوياتي من العالمي إلى العولمي

المبحث الأول: الخطاب العولمي من الذات إلى الآخر العولمي

المبحث الثاني: الهوية المكانية بين الاستلاب العولمي والاستثناء الثقافي

المبحث الثالث: المثاقفة وتفاعل الذات مع الآخر العولمي

توطئة:

تمتاز الرواية العربية منذ ظهورها في أواسط القرن التاسع عشر للميلاد إلى يومنا هذا بتجسيد ثنائية الأنا والآخر عبر مجموعة من الرؤى والأنماط والصور المتقابلة، سواء أكانت سلبية أم ايجابية، تترجم لنا ثنائية الشرق والغرب، ثنائية التقدم والتخلف، ثنائية العلم والجهل، ثنائية المركز والهامش، ثنائية التابع والمتبوع، وعليه يقوم العالم على مبدأ الثنائيات، ومنذ أمد بعيد طرحت ثنائية الأنا والآخر، كإشكالية من إشكالات الوجود الإنساني على وجه المعمورة، وكقضية من القضايا الشائكة التي تتناول موضع الهوية والخصوصية الحضارية للذات في مقابلتها بالآخر، هذا الآخر الذي هو نفس الجنس ولكنه مختلف عنه دينيا ولغة وفكرا وثقافة وحضارة.

إنَّ علاقة الأنا بالآخر علاقة متعددة الأوجه لا يمكن حصرها أو اختزالها في وجه واحد أو تصنيفها ضمن خانة واحدة، إذ يمكن أن تتخذ هذه العلاقة شكل الصداقة أو العداوة أو التعايش أو الغربة أو العزلة، وقد اختلف الدارسون في موقفهم من قضية الأنا والآخر خاصة في زمن العولمة والمثاقفة إذ أصبح العالم قرية صغيرة، ولكن الكل يجمع على أنَّ الذات لا يمكن لها أن تعي وجودها إلاَّ بوعيها وجود الآخر وتقبل كينونته، من هذه الزاوية تجد مشروعية طرح سؤال الهوية إذ لا يثار سؤال الهوية في شخصية تكفي بعالمها وتنكفي فيه، ففكرة الهوية تتبثق حينما تتخطى الأسوار الثقافية ولتوضيح ذلك سنحاول الاشتغال في هذا الفصل على خطاب مغاير للخطابات العولمية السابقة من خلال الحفر في الخطاب الهوياتي بين العالمي والعولمي وعلاقته بالآخر سواء كان هذا الآخر عربيا أو غربيا.

المبحث الأول: الخطاب الهوياتي من الذات إلى الآخر العولمي

تعد الرواية من أكثر العناصر الثقافية فاعلية في طرح سؤال الهوية، ومعالجته فنيا وفكريا من جهة أنّ هذه القضية تمثل حضورا طاغيا في الوجدان العربي الجماعي والفردى في آن: من حيث كونها مشتبكة مع مفهوم الذات والكينونة الوجودية للجماعة البشرية في علاقتها المصيرية مع الآخر¹ ولاسيما بعد انتشار العولمة وما فرضته من تحديات على المستويين المحلي والعالمي، لتفرض هذه القضية نفسها بوصفها مقولة مركزية في الخطاب العربي المعاصر، فليس من اليسير أن يتحدث المرء عن الهوية، وما تنطوي عليه من مفاهيم ودلالات ذات أبعاد تاريخية واجتماعية وإيديولوجية، إذ تُسهم تلك العوامل وغيرها في تكوين الوعي الذاتى، وتؤثر في رسم صور للذات وللآخر على حدٍ سواء، ويقدر ما تكون الثقافة حية ومتجددة تصبح أكثر قدرة على وعي الذات والآخر، أمّا الثقافات التي لا تتسم بالحيوية، فإنها تصبح أكثر انغلاقا وتفوقا حول ذاتها².

يفرض التمسك بالهوية من جملة ما يفرضه على الثقافة العربية أن تعي أسباب الحفاظ على الهوية في مواجهة الأخطار التي تهددها، أمّا التعصب لها فهو وجه من وجوه التخبط الذي تعيشه ثقافتنا؛ لذا يشكّل الانغلاق والتعصب للهوية عقبة كبيرة أمام التفاعل الإيجابي مع الحضارات والأمم الأخرى، وعلاوة على ذلك فإن البحث في الهوية، بحث مزدوج، فهو بحثٌ فيها، وبحثٌ عنها³، وكلٌّ منهما يختلف عن الآخر، لأنّ "البحث في الهوية، بحثٌ معرفيٌّ، أمّا البحث عن الهوية فبحثٌ إيديولوجيٌّ غالبا، فالبحث في الهوية، بحثٌ عن ضياع هذه الهوية، ومتابعةٌ لصنعها باستمرار، أمّا البحث عنها فيعني أنّ الهوية مُنجزة، ولكنها ضائعة، يجب البحث عنها لاستردادها"⁴، لذا فإن البحث فيها، يُواجه تحديات

¹ ينظر: صلاح السروي، *المثاقفة وسؤال الهوية*، مساهمة في نظرية الأدب المقارن، دار الكتبي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2012. ص93.

² ينظر: إبراهيم خليل الشلبي، *الذات والآخر في الرواية السورية*، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2018، ط1، ص 115.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص46.

⁴ محمد راتب الحلاق، نحن والآخر، دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 1997، ص53.

كبيرة، منها الثقة المفرطة بالآخر، التي تؤدي إلى الوقوع في شركه، ومنه سنبحث في الهوية ومفاهيمها ومواجهتها مع ما يعرف بالعولمة وسنبحث عنها في رواية زرايبب العبيد كنموذج هوياتي عولمي بامتياز:

أولاً: البحث في الهوية : الخطاب الهوياتي بين الانتماء والاعتراب .

إننا في عالم اليوم نتمتع بفرص غير مسبوقه لنصنع أنفسنا ونشكل هوياتنا المتميزة، إنَّ مواردنا تكمن في أعماق نفوسنا لتعريف أنفسنا، ولتحديد من أين أننا وإلى أين سنتوجه، وقد غدت علامات الطريق التقليدية أقل بريقاً وتأثيراً وضرورة، وأصبح العالم الاجتماعي يواجهنا بتشكيلة واسعة ومحيرة من الخيارات والإجابات عن هذه الأسئلة، من دون أن يزودنا بأيّ إشارات لتحديد ما تؤثره من الخيارات ويرغمنا العالم الحديث على أن نكتشف أنفسنا.. فالهوية " ليست موضوعاً ثابتاً أو حقيقة واقعة بل هي إمكانية حركية تتفاعل مع الحرية، فالهوية قائمة على الحرية لأنها إحساس بالذات، والذات حرة، والحرية قائمة على الهوية لأنها تعبير عنها"¹.

الهوية لأيّ شعب أو أمة هي حصيلة الدين واللغة والفكر والتاريخ والفنون والآداب والتراث والقيم والعادات والأخلاق والوجدان ومعايير العقل والسلوك، وغيرها من المميزات التي تتمايز بها الأمم والشعوب والمجتمعات، وإذا صعب تحديد الهوية إيجاباً فإنه من السهل تحديدها سلباً أي فقدان الهوية أو ما يسمى بالاعتراب، وهو أن تخرج الهوية خارج الوجود، حيث يرى فيها الإنسان نفسه وينسى فيها وجوده الأصلي، وهذه التعريفات للهوية على المستوى النظري المجرد بوصفها مجموعة من القيم الجوهرية المطلقة أخذت عدة معانٍ حسب كل مرحلة، وبحسب الاتجاه المعرفي في تلك المرحلة ومحتوى خطابه الفلسفي سواء بالمعنى الوجودي أم الفلسفي أم الصوفي أم الإنساني، ليكون الجوهر المطلق هو المشترك الذي يدل على الثبات والتفرد والوحدانية.

¹ _ حسن حنفي، كتاب الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لسؤن المطابع الأميرية، القاهرة، ط1، 2012 ص

1_ الخطاب الهوياتي / مفهوم الهوية Identity:

برز مفهوم الهوية* تاريخياً كعامل موحد للجماعة يتسم بالغموض ومتشعب وشديد التعقيد ويتأهل كأبرز محرك للتحرر، باعتباره العنصر الرئيس لتمايز الجماعة، بعدها أو قُربها عن الآخر اختلفت على المدى التاريخي تعريفات مفهوم الهوية وفقاً لاختلاف الاقتناعات من حقيقة كون الهوية عاملاً معيماً وميسراً لديناميات التحول في تاريخ الأقاليم والشعوب، وبين البحث في الدلالة اللغوية لمفهوم الهوية على أنها دلالة على الشيء أو الشخص المراد تعريفه فهي " كلمة مركبة من الضمير الغائب (هو) مضافاً إلى ياء النسبة لتدل الكلمة على ماهية الشيء أو الشخص²، فالهوية هي الميراث والخصائص التي تمنح شيئاً بعينه طابعاً يميزه عن الآخر، فالهوية بضم الهاء إضافة ياء مشددة وتاء مربوطة، لا نجد لها معنىً دلاليًا لغويًا في المعاجم العربية، وقد ينم ذلك على حداثة هذا الاصطلاح.

تعرف الهوية بأنها مجموعة من الخصائص التاريخية واللغوية والنفسية التي تفصل بين جماعة وأخرى، الأمر الذي يجعلها تخرج من إطار الثبات، فهي نتاج حركة متعاقبة لجملة من الشروط التي تفرض على كل مجموعة من التحولات النوعية في المجتمعات البشرية، وتؤدي إلى حدوث نوع من عدم التوازن والاستقرار بين القديم الموروث والجديد الذي يسعى لتعيين وجوده،

*الهوية : مصطلح الهوية لفظ تراثي قديم، موجود في كتب المصطلحات مثل " التعريفات" للجرجاني، ومعناه أن يكون الشيء هو هو، وليس له مقابل مما يدل على ثبات الهوية، وهو موجود أيضاً في المعاجم والقواميس الغربية في مصطلح Identité و Identité وأحياناً في مصطلح " الأنية" المشتق من " أنا" " Ipserté"، بنفس المعنى يستعمله الفارابي في كتاب الحروف، في مقابل اللفظ الغربي Altérité أو Alterity ويعني الغيرية، وهو نقيض الهوية، وقد تكون الغيرية نسبية وليست كلية"، كما تعني " الهوية الشخصية" أو التحقق منها في تحقيق الشخصية pièce d'Identité ، أي مطابقة الشيء لنفسه، فالهوية تتعلق بالشخصية وبالعدد وبالتفرد وبالكيف، كما تقول المعاجم التي تعبر عن تصورات مجردة"، تدل في المنطق الرياضي على علاقة بين شيئين، كل طرف فيها يقوم بنفسه، وفي علم الاجتماع تتعلق بهوية الشخص في الإطار الاجتماعي، وهي خاصة بالإنسان والمجتمع، الفرد والجماعة، هي موضوع إنساني خالص، فالإنسان هو الذي ينقسم على نفسه، وهو الذي يشعر بالمفارقة أو التعالي أو القسمة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الواقع والمثال، بين الحاضر والماضي، بين الحاضر والمستقبل، هو الذي يشعر بالفصام، وهو الذي تتقلب فيه الهوية إلى اغتراب، الإنسان وحده هو الذي يمكن أن يكون علي غير ما هو عليه، فالهوية تعبير عن الحرية، الحرية الذاتية، الهوية إمكانية قد توجد وقد لا توجد، إن وجدت فالوجود الذاتي، وإن غابت فالاغتراب، وتتنوع الهوية من الهوية الفردية إلى الهوية الجمعية ومن الهوية الخاصة إلى الهوية العامة، والهوية القومية، كما أنها تأتي من أكثر مصطلحات العلاقة بين الذات والآخر وتداولاً في الحقول المعرفية المتعددة، حسن حنفي، ص 18 _ 11.

² _ المنجد في اللغة والإعلام، ط1، دار الشروق، بيروت، لبنان، 2002، ص39.

ولكي نعي هذا التغير والتطور لابد من وعي الخلفية التاريخية التي ولدت هذا التغيير والعوامل التي أسهمت في حدوثه¹.

ليست الهوية حبيسة اللحظة التاريخية ولا هي ماض وتراث فحسب إنما تمتد مع التاريخ وفيه²، فما دامت الرغبة الإنسانية في إثبات الذات متواصلة مع الزمن وتتجدد مع اللحظة التاريخية في حركيتها، وتتفاعل معها لتتكيف معها الأنا في الوجود/ وجودها المتطور والمتجدد، الذي لا يعرف السكون فإن "الهوية هي الوجود الاجتماعي النشط الفعال، المتجدد، المبدع، فهذه أصالته، وهكذا تزدهر الأنا الاجتماعية أو الهوية، ومع التطور الاجتماعي وتغير الواقع تنشأ ثقافة جديدة، صورة جديدة عن الذات والعالم ... بنية جديدة للأنا الاجتماعية لا تنفي السابقة ولكنها تعلوها ... بينهما تراكب ... اتصال وانفصال ... وقطعية معرفية تطويرية"³، "فالهوية بالنسبة إلى الإنسان هي ما يميزه من غيره في جوهره ويكسبه الشعور بالتمايز عن الآخر والتفرد، فيجعله يحدد الصورة التي يحملها في نفسه عن نفسه وكذلك هي الشعور بالتمايز أنا لست الآخر"⁴، وهذا ما أكده العديد من المفكرين عندما عدوا الهوية "منظومة متكاملة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية تتطوي على نسق من عمليات النكامل المعرفي، وتتميز بوحدتها التي تتجسد في الروح الداخلية وهي تتطوي على خاصية الإحساس بالهوية والشعور"⁵.

2 _ إشكالية الهوية في علاقتها مع العولمة :

اتضح بعد البحث في مفهوم الهوية، سواء كان الحقيقة المطلقة أم الجوهر الثابت الذي لا يتغير أم كان مجموعة من القيم والمبادئ الجوهرية التي تعبر عن جماعة ما، فالهدف ليس دراسة الجانب النظري لمفهوم الهوية، بل دراسة الهوية كخطاب من خطابات العولمة، فيتحول عندها

¹ _ عهد كمال شلغين، الهوية العربية، صراع فكري وأزمة واقع، دراسة في الفكر العربي المعاصر، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2015، ص8.

² _ ينظر: سعيدة بن بوزة، الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي، ص33.

³ _ عهد كمال شلغين، الهوية العربية، صراع فكري وأزمة واقع، دراسة في الفكر العربي المعاصر، ص25.

⁴ _ أحمد براقوي، تأمل المسألة العربية، مجلة الفكر السياسي، العدد 26، إصدار اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2009، ص11.

⁵ _ أليكس ميكشيللي، الهوية، ترجمة: علي وطفة، دار معد، دمشق، 1993، ص15.

المفهوم المجرد للهوية إلى خطاب يُعبّر عن حالة الأمة في واقعها، فسؤال الهوية حاضر في الخطاب العربي المعاصر، وبما أنه حاضر فهو سؤال مشروع، تنبثق منه مجموعة من الأسئلة الفرعية، في ظل كل هذه الأوضاع بات الشعور بالانتماء مهدداً وصار الإنسان العربي شاعراً بهذا التهديد، الأمر الذي حرّك لديه الشعور بضرورة العمل على تعزيز انتمائه لهوية تتوافق مع واقعه، " فالهويات المهددة هي الهوية المنعزلة، أو التي لا تشارك في حاضر العالم، ثم إن الهويات الباقية والمتجددة إنما هي الهويات والانتماءات المشاركة في تقدم العالم عن طريق الانخراط فيه، والمنافسة في نطاق قيمه وأعرافه"¹.

هنا لابد للدراسات الأدبية والثقافية المقارنة من أن تتبنى موقفاً إنسانياً يقدم تنظيراً واضحاً لمواجهة إستراتيجية العولمة في تدمير التنوع الثقافي، الهوياتي إن جاز التعبير، إذ لا يمكن قراءة الهوية منفصلة عن العولمة، فالثقافات تتأثر حتماً، باقتصاديات العولمة، فنتكيف أو تقاوم، لكنها لا تمحو نفسها لصالح العولمة، ورغم حوار الثقافات وحوار الأديان المصطنع في معظمه، تشارك فيه أوروبا، بأوامر أمريكية، فإن هجوم رأس المال، يوقظ الصراع الطبقي بين الدول الصناعية الكبرى، ودول الثقافات الفقيرة، كما أن هجوم العسكري الأمريكي، يوقظ الصراع الثقافي، بالبحث عن آليات تحديد الهويات واختراع آليات مقاومة جديدة، لأنّ مشروع العولمة بصورته الحالية يعزز فكرة المركزية بطريقة غير مباشرة، إذ إنّ تمييع الهويات بحد ذاته فيه التهميش، للهويات، ومؤكد أنّ مشروع العولمة أيضاً لا يمكن فصله بأي شكل من الأشكال عن المشروع الثقافي الغربي، إذ هو إحدى استراتيجياته، وكل خطواته السياسية والاقتصادية والتجارية، تخدم في المحصلة الأخيرة المشروع الثقافي الغربي، ولاشك أنّ امتلاك المشروع الثقافي الغربي هذه الإمكانيات يشكل تحدياً صريحاً للثقافة العربية والإسلامية بمشروعيتها ومؤسساتها وآفاقها².

وترتبط السمات الثقافية ارتباطاً وثيقاً بالأنماط العامة لتطور المجتمع، ويترك مستوى الثقافة المادية الذي يحققه مجتمع ما آثاره على جانب التطور الثقافي، مع أنه يؤدي الدور الحاسم في هذا

¹ _ غسان حمزة سنو، علي أحمد الطراح، الهويات الوطنية والمجتمع العلمي والإعلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1997، ص 162.

² _ محمد محفوظ، الحضور والمثاقفة: المثقف العربي وتحديات العولمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000، ص 114.

المجال، ويمكننا أن نتلمح ذلك، على سبيل المثال، في مجال الثقافة، إذ إن كثيرا من الخصائص الثقافية في حياتنا اليومية مثل: شيوع العربات، الهواتف، والحواسيب، واستخدام المياه والكهرباء في البيوت¹. تشير الهوية إلى منظومة التقاهمات في ما بين مجموعة من البشر حول ماهيتهم والمعاني الكبرى ذات الدلالة بالنسبة إليهم، وتعني الهوية الاجتماعية مجموعة الخصائص التي يعزوها الآخرون إلى فرد ما، وكثيرا ما تقوم هذه الصفات على أساس الفئة الاجتماعية التي ينتسب إليها الفرد في نظر الجماعة مثل كونه ذكرا أو أسيويا أو مسلما أو كاثوليكييا، كما أنها تحدد المعالم التي يتشابه فيها هذا الفرد مع الآخرين، والهوية الذاتية أو الشخصية هي التي تميزنا باعتبارنا أفرادا عن الآخرين، وتشير إلى إحساسنا بالنفرد نتيجة للتنمية الذاتية ولحصيلة التفاعل المستمر بيننا وبين العالم الخارجي²، وفي المقابل فإن العولمة قد أخذت تغيير هيئة العالم في أنظارنا، مثلما أخذت تغيير نظرتنا إلى العالم، وعندما ننظر نظرة عالمية أو عولمية، فإننا نغدو أكثر إدراكا لحلقات الوصل بيننا وبين البشر في مجتمعات أخرى، كما يتم تزايد وعينا للمشكلات التي يواجهها العالم في مطلع الألفية الثالثة، فالمنظور العالمي يفتح أعيننا على أن ارتباطنا المتزايد ببقية العالم يعني أن لأفعالنا أثرا في الآخرين مثلما أن لأفعال الآخرين أثرا علينا، وحيث أن العولمة تمثل منظومة من السيرورات التي لا يمكن التكهن بها أو التحكم فيها، فإنها تطرح مخاطر وتحديات جديدة قد تترك أثرا فينا جميعا، وسنتطرق في الصفحات القادمة إلى بعض المخاطر والتحديات التي تواجه عالمنا المتغير هذا.

إن هذا الترابط بين ما هو "محلي"/الهوياتي وما هو "عالمي"/عولمي هو ليس ظاهرة جديدة في التاريخ الإنساني، وازداد هذا الترابط كثافة، وسرعة، واطرادا خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية بسبب مراحل التقدم المثيرة التي تحققت في مجالات الاتصال وتقانة المعلومات والمواصلات، وأدى التطور إلى صناعة الطائرات النفاثة والحاويات السريعة والناقلات البحرية الضخمة إلى تيسير الانتقال الفعال للناس والسلع عبر العالم، كما أن النظام العالمي للاتصالات والمركبات والقنوات الفضائية الذي بدأ قبل عقود قليلة قد أتاح للبشر أن يتواصلوا فيما بينهم على نحو فوري وفعال³.

¹ أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، ص 92.

² المرجع نفسه، ص 112.

³ ينظر: نفسه، ص 116.

ويدعم أمين معلوف هذا الرأي في كتابه الهويات القاتلة : " فهذا يعني أن لكل إنسان قرارة نفس، انتماء واحد مهم، هو حقيقته العميقة بشكل ما، جوهره، يتحدد عند الولادة مرة وإلى الأبد، ولا يتغير أبداً، كما لو أن الباقي، أي مسيرته كرجل حر، وقناعاته المكتسبة، وتفضيلا ته، وحساسيته الخاصة، وميوله، وحياته كمحصلة، لا تهم في شيء، وعندما نحث معاصرنا على تأكيد هويتهم مثلما نفعل اليوم في أغلب الأحيان فما نقصده هو أن عليهم أن يجدوا في أعماقهم ذلك الانتماء الأساسي المزعوم، الذي غالبا ما يكون دينيا أو قوميا أو عرقيا أو اثنيا، ليرفعوه بفخر في وجه الآخرين"¹، يضيف في السياق نفسه قائلاً: " يجب تشجيع كل منا على الاضطلاع بتنوعه الخاص وإدراك هويته بوصفها حصيلة انتماءاته المختلفة، بدلا من اختزالها إلى انتماء واحد ينصب علوبا وأداة استعباد وأداة حرب أحيانا، يجب على كل الذين لا تلقى ثقافتهم الأصلية بثقافة المجتمع الذي يعيشون فيه أن يتمكنوا من الاضطلاع بانتمائهم المزدوج دون الكثير من التمزقات، والحفاظ على انتمائهم إلى ثقافتهم الأصلية، وأن لا يشعروا أنهم مجبرون على إخفائها كمرض مخز، والانفتاح بالتوازي على ثقافة البلد المضيف"².

يبدو أنّ "رياح" العولمة قد تقودنا فعلاً إلى الأسوأ، ولكن قد تقودنا إلى الأفضل أيضاً، إذا قادتنا وسائل الاتصال الجديدة إلى تقارب ما بين البشر بسرعة كبيرة وإلى تأكيد اختلافاتنا كردة فعل ستجعلنا ندرك أيضاً مصيرنا المشترك وهو ما يدفعني إلى التفكير بأنّ التطور الحالي قد يؤهل قريبا إلى انبثاق مقاربة جديدة لمفهوم الهوية، هوية تدرك بوصفها حصيلة كل انتماءاتها ويأخذ الانتماء إلى الجماعة الإنسانية في إطارها أهمية متزايدة بحيث يصبح يوما ما الانتماء الرئيسي دون أن يؤثر مع ذلك على انتماءاتنا العديدة الخاصة، بالتأكيد لن أصل إلى حد القول إن "رياح" العولمة تدفعنا بشكل إجباري في هذا الاتجاه، ولكن يبدو لي أنها تجعل البدء بمثل هذه المقاربة أقل صعوبة وضرورية في الوقت ذاته³.

¹ _ أمين معلوف، الهويات القاتلة، قراءات في الانتماء والعولمة، ترجمة : نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 1999، ص 8.

² _ ينظر: المرجع نفسه، ص139.

³ _ ينظر: نفسه، ص90.

ونشهد في ظروف العولمة الراهنة تصاعد النزعة الفردية التي تتيح للناس الإسهام بدور أكبر في تكوين أنفسهم وبناء هوياتهم الخاصة، وقد أخذت وطأة التقاليد والقيم الراسخة بالانحسار بعد تزايد التفاعل بين الجماعات في إطار نظام عالم جديد، كما تناقض وزن الرموز الاجتماعية التي كانت تحدد الملامح الرئيسية لخيارات الناس وأنشطتهم، إذ إن بمقدور ابن الخياط أن يختار لحياته المهنية والعامة واحداً من عدّة خيارات أو بدائل، كما أن النساء لم يعدن حبيسات دورهن البيتي التقليدي، وتلاشى العديد من إشارات الطريق القديمة، وفي هذا الصدد، فإن الأطر التقليدية للهوية قد أخذت تتفكك لتحل مكانها أنماط جديدة ناشئة لتحديد الهوية، وقد أرغمت العولمة الناس على العيش بأساليب تأملية وانعكاسية أكثر انفتاحاً وانفتاحاً، وبعبارة أخرى، فإننا نستجيب على الدوام ونتكيف مع البيئة المتغيرة حولنا، كما أننا، كأفراد، نتطور بصورة موازية ومتداخلة في الوقت نفسه مع السياق الأوسع الذي نعيش فيه، بل إن الخيارات الصغيرة الروتينية التي تقوم بها في حياتنا اليومية مثل الملابس، وقضاء وقت الفراغ وعنايتنا بصحتنا وأجسادنا_ تمثل جانباً من العملية المستمرة لتشكيل هويتنا الشخصية وإعادة تشكيلها¹.

إن الانقلابات التكنولوجية والاجتماعية التي تحدث حولنا تشكل ظاهرة تاريخية ذات تعقيد واتساع كبيرين، يستطيع كل فرد أن يستفيد منها ولا أحد قادر على السيطرة عليها، ولا حتى أمريكا، ليست العولمة أداة "نظام جديد" يسعى "بعضهم" لفرضه على العالم، بل أراها أشبه بحالة مفتوحة من كل الجوانب تجري فيها ألف مبارزة وألف معركة في الوقت ذاته، ويمكن لكل فرد أن يدخل إليها مزوداً بشعاراته وأسلحته في لغط لا يمكن ضبطه²، بمعنى هويتي هي ما يجعلني غير متماثل مع أي شخص آخر، ومن ثم فالهوية كل شخص من جمهرة من العناصر لا تقتصر بالطبع على تلك المدونة على السجلات الرسمية، هناك بالتأكيد، بالنسبة للغالبية العظمى من الناس، الانتماء إلى تقليد ديني وإلى جنسية، وأحياناً جنسيتين، وإلى مجموعة اثنية أو لغوية، وإلى عائلة أكثر أو أقل اتساعاً، وإلى مهنة ومؤسسة ووسط اجتماعي ما ولكن القائمة أطول من ذلك أيضاً، ويفترض أنها غير محدودة، إذ نستطيع أن نستشعر بانتماء أكثر أو أقل قوة إلى ريف أو قرية أو حي أو عشيرة أو فريق رياضي أو مهني أو جماعة من الأصدقاء، إلى نقابة أو شركة أو

¹ ينظر: أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، ص 137.

² ينظر: أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص 112.

حزب أو رابطة أو رعية أو جماعة من الأشخاص يمتلكون الأهواء ذاتها أو الميول الجنسية ذاتها أو العاهات الجسدية ذاتها أو الذين واجهوا الأذيات ذاتها¹.

عظفا على ما سبق نقول إنه يوجد في كل العصور أناس يعتبرون أن هناك انتماء واحدا مسيطرا، يفوق كل الانتماءات الأخرى وفي كل الظروف، إلى درجة انه يحق لنا أن ندعوه "هوية" هذا الانتماء هو الوطن بالنسبة لبعضهم والدين بالنسبة لبعضهم الأخر، ولكن يجب أن نجول بنظرنا على مختلف الصراعات التي تدور حول العالم لنتنبه إلى أن أي انتماء لا يسود بشكل مطلق، فحيث يشعر الناس أنهم مهددون في عقيدتهم، ويرون أن الانتماء الديني هو الذي يختزل هويتهم كلها، ولكن لو كانت لغتهم الأم ومجموعتهم الاثنية هي المهددة لقائلو بعنف ضد أخوتهم في الدين².

ويضيف أمين معلوف مجملا علاقة الهوية بالعولمة في قوله: " في عصر العولمة ومع هذا الخلط المتسارع الذي يسبب الدوار ويحيط بنا جميعا، يفرض مفهوم جديد عن الهوية بشكل طارئ، لا يمكننا أن نكتفي بأن نفرض على مليارات الناس الضائعين الاختيار بين التأكيد المفرط لهويتهم وفقدان كل هوية، بين الأصولية والتفكك، والحال أن هذا بالضبط ما يعنيه المفهوم السائد في هذا المجال، إذا لم يكن معاصرنا متشجعين للاضطلاع بانتماءاتهم المتعدد³، وإذا عجزوا عن التوفيق بين حاجاتهم للهوية والانفتاح الصادق والمجرد من العقد على الثقافات المختلفة، وإذا أحسوا أنهم مرغمون على الاختيار بين التتكر للذات ونفي الأخر، سنكون في طريقنا إلى تشكيل أفواج من المجانين الدمويين، أفواج من المنحرفين، ومنه فلا تعطى الهوية مرة وإلى الأبد، فهي تتشكل وتتحوّل على طول الوجود ورغم وجود العديد من الكتب التي سبق أن تحدثت عن الأمر وشرحته بإسهاب، فلا ضرر من الإشارة أيضا إلى أن عناصر هويتنا التي توجد فينا عند الولادة ليست كثيرة، فهي بعض الخصائص الجسدية والجنس واللون... وحتى هنا فليس كل شيء فطريا، ورغم أنه من غير البديهي أن يحدد المحيط الاجتماعي الجنس، إلا أنه هو الذي يحدد معنى هذا الانتماء، أن تولد الفتاة في كابول أو أوصلو ليس له المعنى ذاته، فهي لا تحيا أنوثتها بالطريقة ذاتها، ولا أي عنصر آخر من هويتها⁴.

¹ _ ينظر: أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص 14.

² _ ينظر: المرجع نفسه، ص 16.

³ _ ينظر: نفسه، ص 35.

⁴ _ ينظر: نفسه، ص 25.

وكحصيلة لما سبق ذكره نقول إنَّ ما يجب التأكيد عليه، أنَّ الحديث عن الهوية والعولمة ليست معطيات مكتملة أو جاهزة، فهي لم تأخذ صيغتها المتبلورة حتى يسهل الحكم عليها، ولذا فإنَّ الإمكانيات التي تقدمها العولمة وما ينتج عنها من تأثيرات تفتح حقا أفاقا جديدة وتحديا حقيقيا للثقافات والخصوصيات، ومن هنا فإنَّ إشكالية العولمة أصبحت حاضرة في جميع الأوساط الفكرية.

ثانيا: البحث عن الهوية : الأقليات العرقية ومحنة الانتماء الهوياتي في رواية زرابيب العبيد .

يعتبر موضوع الهوية واكتشاف الذات من أكثر المواضيع إلحاحاً وتداولاً في سياقات الرواية العربية، والمفارقة أننا نزع أننا أمة الهوية حيث نعزز بالنسب من سالف الصور، وأننا بلورنا مكونات هويتنا حتى غدونا أمة متفردة عن باقي الأمم، وقد يكون هذا صحيحاً في رسم معالم الهوية العامة، إلا أن تلك العمومية قد تكون هي التي خلقت المشكلات الفرعية للهوية، والتي يضح في مناقشتها الأدب وتبحث الثقافة عن بناء أطر موضوعية لها، ومنها نجد الأقليات والرق والسود.

إنَّ الحق في الهوية بالنسبة للأقليات* يتساوى في الأهمية مع حقها في الوجود المادي، فكرة الإنسان كأساس ومنطلق لكفاح البشرية هي فكرة معنوية ترتكز على احترام الآخرين وحقهم في العيش بكرامة وممارسة معتقداتهم علانية والتحدث بلغتهم والاحتفال بتراثهم العرقي أو الثقافي دون الخوف من التهكم والعقاب، فوجود الأقليات ككيان مادي دون الحق في المشاركة في

*الأقليات: لفظ الاقالية لغة وفقا لمعجم لسان العرب لابن منظور يعود إلى أصل الفعل قلل، وقلل الشيء أي جعله قليلاً، وقلله في عينه أي رآه قليلاً، والقلة بخلاف الكثرة، والقلل خلاف الكثر (ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص3762)، أما في المعاجم الأجنبية فنجد أن لفظ الاقالية minorité في قاموس Larousse الفرنسي مشتقة من الجذر اللاتيني minor الذي يعني : " أصغر من " ثم استخدمت في اللغة الفرنسية للدلالة على المرحلة العمرية ما قبل البلوغ حيث يكون الشخص فاقداً للأهلية القانونية، وهي الجماعة الأقل عددا من بقية مواطني الدولة الواحدة ذات السيادة وغير المهيمنة، يعاني أفرادها بسبب خصائصهم العرقية أو القومية أو الدينية أو اللغوية المميزة لهم عن باقي مواطني الدولة، مع تولد شعور لديهم بالانتماء لهذه المجموعة وتضامنهم فيما بينهم للحفاظ على ذات الخصائص وتوريثها للأجيال القادمة، مما يترتب عليه حماية هذه الجماعة وأفرادها ينظر: (Mathieu Plésiat ; Introduction ,Minorité)

(national ;Evolution D'une Notion et Enjeux De Définition , Prague ;CEFRES.2011.P9 .

المجتمع مع الاضطرار إلى التخلي عن جذورهم وأفكارهم هو ما سعت الدول للحصول عليه من خلال سياسات التذويب والامتصاص والإدماج القسري، ولا يختلف الأمر كثيراً بالنسبة لمفهوم الأقلية كمصطلح غامض معقد ومتشعب المداخل، تتفاعل في ظله العديد من الحقول المعرفية، وتتصارع حوله العديد من المفاهيم التي زادت غموضاً على جميع المستويات، ويتضاعف هذا الغموض حين يضاف للمفهوم السابق مفهوم آخر يعتبر من أكثر الأسئلة حضوراً في عصرنا الحالي، وهو مفهوم الهوية الذي تحول اليوم نتيجة لسياسات الطمس والتوحيد القسري التي مورست لفترات طويلة سبقت، إلى سلاح يجبر وراءه العنف والتعصب والانغلاق وواقع مفتوح على جميع الاحتمالات.

بدأ العالم اليوم يجني ثمار التحفظ الدائم على مسألة الأقليات، والمعيارية الصارخة في التعامل معها حيث نرى اليوم ونحن في منطقة عربية كانت إلى زمن قريب تعتبر الأقليات ومطالب الهوية من المسائل الثانوية التي تذوب تحت غطاء القومية ووحدة اللغة والدين والثقافة، عجزت بسببها دول وتفككت بالكامل نتيجة لثورات شعوبها على استعادة عافيتها واسترداد وحدتها، إن حق الأقليات في الهوية من أهم الحقوق على الإطلاق فهو بالنسبة للأقليات نفسها يفوق في الأهمية حقها في الوجود لأن فقدان الهوية هو بالنتيجة زوال للأقلية، وتزداد أهمية هذا الحق في زمن فرض الخيار بين هوية ثابتة منغلقة وهويات مشتتة، بلا مرجعيات قانونية ثابتة تمكن من إيجاد صيغة ملائمة لوحدة المجتمع المتعدد، على أن يتضمن هذا المجتمع في داخله تعدد ما هو موحد، فلا يمكن توحيد كل الجماعات قسراً وفي الوقت نفسه لا يمكن تشتيت المجتمعات والدول تحت مظلة التنوع، لا سيما في زمن الانفتاح على الآخر.

نضيف إلى أن صور الأقليات والرق والعبودية وحكايات أصحاب البشرة السوداء لم تغب عن صفحات الأدب العربي منذ عصره الجاهلي، بل ظلت أبرزها شخصية عنتر بن شداد الشهيرة حاضرة بشكلها الإيجابي المتمثل في الشجاعة والإقدام والبسالة في الحروب، والنبوغ في القريض والإسهام بمعلقة شعرية مشهورة ضمن المعلقات السبع ضمها ديوان العرب يقول في مطلعها:

هل غادر الشعراء من متردم أم هل عرفت الدار بعد توهم¹

¹ _ الزوزاني، شرح المعلقات السبع، مكتبة المعارف، بيروت، ط4، 1980، ص104.

كذلك في شكلها السلبي المرسوم بنعوت الإهانة والإحتقار التي أطلقتها الألسن الجاهلية ذماً وقدحاً وطعناً في أصول عنتره العبسي وسواد بشرته ونسبة أمومته إلى زبيبة الأمة الحبشية، والتي كانت جميعها تظفي عندهم على خصال فروسيته وبسالته وعفته وسمو أخلاقه، وتسخر من مشاعره العاطفية وحبه الجياش العفيف لإبنة عمه عبلة، أما على صعيد الأدب العالمي فقد تناولت معاناة السود والزنج العديدين من الأعمال الإبداعية من أشهرها رواية "الجزور: ملحمة عائلة" للروائي الأمريكي اليكس هايلي" التي تتبع فيها تاريخ وأصول أسرته الزنجية جاعلاً بطل الرواية "كونتا كونتي"، شخصية محورية يمثل أحد أجداده القدامى، حين أقتيد وأحضر في منتصف القرن الثامن عشر من ساحل جامبيا بغرب أفريقيا لبيع عبداً يخدم بإحدى المزارع بالولايات المتحدة الأمريكية"¹.

قدم إيكس هايلي في هذه الرواية صورة مؤلمة وقائمة جداً لمعاناة السود يقول فيها بأن كل القوانين في أمريكا كانت تصب ضد مصلحة السود حيث تنص على جلد الأسود عشرين جلدة إذا تم إمساكه بدون تصريح تجول أو سفر، وعشر جلدات إذا رفع عينيه ونظر إلى سادته البيض في عيونهم ثلاثين جلدة إذا رفع يده ضد مسيحي، ولا جنازة لزنجي أسود حتى لا تنقلب إلى إجتماع للسود، كما ينص القانون بشنق الأسود إذا قتل أبيضاً أما إذا قتل زنجياً فيجلد فقط².

وفي السياق نفسه تطل علينا رواية زرايبب العبيد³ لتمثل استعراض صور اجتماعية غابرة لمآسي العبودية ومعاناة الرقيق والعبيد، المادية الجسدية والمعنوية النفسية للقائنين في أطراف مدينة بنغازي التي اتخذتها المؤلفة فضاء مكانياً لروايتها تدور الأحداث فيه، داخل الحي أو "الكامبو" الذي يحتوي على البراريك والأعشاش والمسكن البائسة التي اختصرتها الكاتبة بكلمة جامعة " زرايبب" في إشارة إلى المستوى المتدني من المسكن، وهذه الكلمة مفردتها زربية وهي غالباً ما تطلق على الحظائر التي تخصص في ركن البيت أو المزرعة لإيواء الحيوانات مثل

¹ _ يونس شعبان الفنادي، روايات ليبية نسائية، قراءات انطباعية، منشورات مكتبة طرابلس العلمية العالمية، طرابلس، ط1، 2017، ص67.

² _ انظر موقع الحوار: [http:// www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=189588/](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=189588/)

³ _ نجوى بن شتوان، زرايبب العبيد، دار الساقى، بيروت، ط1، 2016.

الأغنام والأبقار والماعز، وبالتالي فهي لا تحمل أدنى مقومات المسكن أو البيت البشري أو الإنساني البسيط¹.

نتحدث في هذا العنصر عن فئة مهمة وأقليات موجودة في العالم مغيبة، تحت ما يعرف بالغيرية أو الأقليات العرقية الدونية، وقد عنيت الدراسات الثقافية والنقد الثقافي والمقارن بدراسة هذه الفئات وتحليلها كحادثة ثقافية في المجتمعات الغربية وحتى العربية، ولعل فئة السود هي فئة من مكونات المجتمع الأمريكي وهي أقليات مهمشة بالنسبة للمركز الأبيض، ولعل من أبرز المؤلفات النقدية العربية التي عنيت بالسود وبالأقليات العرقية المهمشة، كتاب " تمثلات الآخر للناقد البحريني نادر كاظم، الذي حاول تطبيق مقولات النقد الثقافي في قراءة صورة السود داخل المخيال العربي في العصر الوسيط.

وانطلاقاً من هذا المؤلف العربي الذي يتقاطع مع قراءتنا في أن كلا مآً يحاول الاتكاء على مقولات النقد الثقافي، حاولنا البحث ودراسة هذه الأقليات العرقية السوداء في ظل الفكر العولمي الذي يدعي أننا نعيش في قرية صغيرة، لا تهم ألواننا ولا أجناسنا في ظل القرية الكونية، فالعولمة التي رأينا في الفصول السابقة كيف نشرت أفكارها الجنسية في المجتمعات المغاربية وحرّضت على الإباحية وجعلت من الجنس شيئاً عادياً وسهلاً لا يحتاج لرابط شرعي أو قانوني، ومجّدت النظرة الجنسية والهوس الجنسي من جهة، ودافعت عن الأقليات الجنسية والمهمشات الشاذة والمثلية منها السّحاق وفاحشة قوم لوط عليه السلام، ماذا ستفعله إزاء الأقليات العرقية وهي التي تدعي حقوق الإنسان وراحت تقدم نظريات حول الأقليات العرقية* واللونية.

1_ ينظر: يونس شعبان الفنادي، روايات ليبية نسائية، ص70.

*النظرية العرقية واللونية: تخصص علمي أكاديمي معروف في جامعات الغرب، وخاصة في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، تدرس مفهوم العرق في علاقته الوثيقة بمفهوم القانون والسلطة، ومن ثم فالنظرية العرقية توجه إيديولوجي ينص على دراسة الأعراق الإنسانية، ضمن منظورات اثنية وثقافية ونقدية خاصة، وتوحي في صميمها بمركزية الرجل الأبيض وتميزه طبقياً واجتماعياً وثقافياً وتفوقه على باقي الأعراق الأخرى، ويقصد بالنظرية العرقية في الأدب والنقد التركيز على دراسة الأعراق الوراثية والجنسية، بمعنى أن النظرية تدافع عن الأقليات المهمشة عرقياً ولونياً في عالمنا هذا كالحركة الزنجية التي تدافع عن الإنسان الأسود ضد هيمنة الرجل الأبيض وغطرسته، ينظر: حسن أعراب، جميل حمداوي، النقد الأدبي وفق نظريات الجنس والعرق والجنوسة، دار الريف للطبع والنشر الإلكتروني، الناظور، تطوان، ط1، 2020، ص20_21.

تناولنا رواية زرايبب العبيد، هذه الرواية التي تعالج مشكل العبودية والسود والرق في حقبة تاريخية موعلة في القدم في المجتمع الليبي القديم، حاولنا دراستها كحادثة ثقافية وأسقطناها على تاريخنا الحالي فالتاريخ يعيد نفسه.

1_ زرايبب العبيد في ميزان الدراسات العرقية: (الأقليات والعرق)

في زمن سحيق كان للعبودية تاريخ طويل كتب قصص البشر، واليوم في زمن الحرية بلا سقف والطموح بلا حدود، وأصبح للعلاقات الإنسانية ألف وجه ولون، وتفوقت تاء التأنيث على كل الحروف الأخرى، وأركعتها، وهزمت نون النسوة جمع المذكر السالم فلم يعد الرجال يرفعون بالواو ولا ينصبون بالياء¹.

تبدأ الرواية بمشهد الشخصية عتيقة بنت تعويضة ذات الأصول الإفريقية السوداء سليلة العبيد تقوم بأعمال بيتها في خرائب العبيد، انتهت قبل قليل من عملها كمرضة في المركز الصحي، وزوجها جاء من دكانه الصغير في الخرائب نفسها، وأولادها يلعبون حولها، جاءها طارق على باب بيتها يسأل عنها فتلتقيه ويخبرها أنه ابن خالها علي بن شتوان، وأنها ابنة محمد بن شتوان وأنه جاء يستأذنها بزيارة أخرى وسيحضر لها ورقة نفوسها التي تثبت نسبها وتؤكد أنها ابنة شرعية لمحمد بن شتوان وليست أمة مجهولة النسب.

وعلى طريقة الاسترجاع والاستباق والفلاش باك تقودنا الروائية للاطلاع على أقدار بشر عرفوا يوماً أنهم عبيد في بلدهم ليبيا، فكانوا عبيدا سودا يُستخدَمون لجميع الأعمال في حياة المدن والحواضر والأرياف الليبية، وقد يخصى بعضهم لضرورة العمل في بيوت المالكين وبين نساءهم، والنساء العبدات يخدمن في كل شيء بما فيه التسري الجنسي للمالك بصفتها ملكا ليمينة.

إلى أن يخالف السيد الصغير العادات والتقاليد التي تنظر إلى صاحب البشرة السوداء والعبيد على أنهم أعراق مختلفة لا تصلح إلا للاستعباد، ففي تلك الليلة الشتوية التي يصل فيها السيد الصغير محمد إلى البيت وهو في حالة سكر تساعده العبدة تعويضة_ صاحبة البشرة السوداء والشعر المجعد _ على دخول البيت والنوم في غرفتها، سيتعرف عليها وسيفكر أن يكتشف

¹ _ ينظر: رشا سمير، زرايبب العبيد رواية تكشف عورات المجتمعات الذكورية، 2017_02_25،

<https://mkalat.com/article/90177>

عالم الجنس عند النساء السود العبدات، وذلك بعد أن سمع تشجيعاً من أحد أصدقائه، وفعلاً تعرف عليها وعاشرها واعتبرها خليلته التي أحبها وأحبته، وهكذا خرق العادات وعرف العلاقة بين السادة والعبيد، وتلقى معارضة من أهله خصوصاً من زوجته الشرعية ذات الأصول العربية من طرابلس أم بناته لم تقبل نزوات زوجها التي جعلته يهجرها.

تتمحور الرواية حول موضوع العبودية في ليبيا، وقد تُحِيلنا فصول هذه الرواية ومداراتها السردية بما يطرح الآن من رؤى نقدية جديدة خاصة على مستوى التنظير للدراسات الثقافية، وتيارات ما بعد الحداثة التي ظهرت في ستينيات القرن الماضي، ومن هذا المنطق يمكن اعتبار الرواية موضوعاً للدراسات الثقافية، أي تلك الشواغل التي تجعل أيّ عمل أدبي خالصاً لرؤية نقدية تتوسّل بأدوات إجرائية، وقرائية جديدة، ولعل مضمون هذه الرواية يتساوى كلياً مع المنظور التعددي للدراسات الثقافية إذ تتفتح السرود على الآخر ذي اللون الأسود وما يشوب هذا الأخير المختلف من مظاهر الانتقاص والدونية داخل المجتمعات العربية.

لمح الناقد البحريني نادر كاظم¹ في كتابه الموسوم "تمثيلات الآخر" صورة السود في المتخيل العربي الوسيط"، وجرى تداول هذه الصورة على نطاق واسع وعبر مختلف الحقب التاريخية العربية والغربية، فالنص الذي بين أدينا شكّل التمثيل السردى لمثل هذه الأقليات، وذلك بوصفها أحداثاً ثقافية لأنها ببساطة تحمل الأشياء، والأحداث تقع في عالم الواقع، فظاهرة الرق مثلاً يمكن أن تكون لا من جراء الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وحسب، وإنما كذلك بفعل إسهام النصوص وبلاغة الخطاب الثقافي والأدبي.

كما أنها قد تتحول إلى ظاهرة عنصرية خبيثة، ومن ثم مستحيلة، بفعل بلاغة الخطاب تلك، ولا شك في أن بلاغة الخطاب، تعمل على توريث هذه التمثيلات الثقافية في مفارقات عديدة، وتصير أكثر قابلية للإدراك والقراءة والتأويل خاصة إذا جرى التعامل معها بوصفها نُسقا ثقافية وليست نصوصاً أدبية وهذا لا يعني أنها متعارضان ومنفصلان، فكل إنتاج أدبي هو حادثة ثقافية في الآن نفسه.

ولعله من باب الصدفة فتح موضوع الأقليات العرقية والرق على مصراعيه عالمياً هذه

¹ نادر كاظم، تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، مملكة البحرين، وزارة الإعلام والثقافة والتراث الوطني، ط1، 2004.

الفترة وفي أسواق العبيد والمرزقة في ليبيا، حيث يقوم بها مهرو البشر من إفريقيا إلى أوروبا، وتكرار الكتابة في هذا الموضوع يضاف إلى ما يجري اليوم على المستوى العالمي من استغلال لطالبي اللجوء في أوروبا، لا يلغي البصمة الخاصة للروائية في ما يخص بناءات السرد والرفد من ينابيع إبداعية أخرى كالفلسفة والانثروبولوجيا والتاريخ والموسيقى وغيرها، مما يعطي الانطباع على قدرة الرواية بوصفها امبراطورية السود على خلق جسور حميمية مع حقول إبداعية أخرى.

يظهر أنّ النظريات العرقية في مجال الأدب والنقد مهمة جداً؛ لأنها تسعفنا في فهم الخطابات والنصوص ذات التوجه العرقي التي تتضمن قي طياتها، التمايزات اللونية والعرقية والاثنية قصد تبيان جدلية العرق المتفوق والعرق المتخلف، وأيضا لمعرفة التقابلات الموجودة بين الأعراق البشرية اختلافاً وتمايزاً وتداخلاً عبر مجموعة من الصور المقارنة بتفكيك إيديولوجيات التسلسل العرقي، وهذا من أجل فهم صحيح للجانب المنير للعولمة ومن أجل بناء علاقات ثقافية على أسس جديدة قائمة على أسس التفاهم والتعايش والتسامح بين الأعراق البشرية والاثنية.

إنّ الحكمة أو الدال الأكبر للسرد في الرواية، تدور حول قضية إثبات النسب "نسب عتيقة بنت تعويضة التي يجري في عروقها دم مختلط، وهذه القضية يمكن اعتبارها حادثة ثقافية إذا ما تم النظر إليها من زاوية الدراسات الثقافية، خاصة إذا علمنا أنّ المحرك الأساسي لكتابة هذه الرواية، هو صورة فوتوغرافية لعبيد على شاطئ بنغازي التقطها رحالة إيطالي مجهول بداية القرن العشرين¹، فالمهمش من الذاكرة، قد يكون عامل تحريض على كتابة مثل هذه الأعمال السردية.

راهنت نجوى بن شتوان على فعل التداعي من أجل التأسيس لخطاب روائي يجمع بين البساطة في الأسلوب، بدون أن يكون هناك جنوح نحو "فن تطريز الكلام" بتعبير الناقد المغربي نجيب العوفي أي تلك المنمنمات التي غالباً ما تطفو على سطح أي منجز سردي، لكن بالمقابل، هناك اشتغال الهامش للشرح والتفسير، حيث تحفل الرواية بالكثير من الكلمات الدارجة الليبية، أو الاشتغال على مكون الثقافة الشعبية من خلال الأغاني الشعبية.

¹ ينظر: رشاسمير: زرايبب العبيد رواية ليبية تكشف عورات المجتمعات الذكورية، <https://www.elfagr.com/2478584>: في لقاء لها مع الروائية تقول: حكّت لي الروائية كيف بدأت الفكرة بصورة قديمة رأتها عن زرايبب العبيد قبل مائتي عام، وضعت الصورة أمامها على الحاسوب، وكانت تطيل النظر إليها وتتمعن في تفاصيلها، حتى عاشت البطولة المطلقة وكأنها العبداء السوداء، وفي ظل ظروف حالكة من الارتباك والحزن والإفلاس قررت أن تكتب حكاية لم تعشها سوى في خيالها.

وهذا يوضح بجلاء مدى حرص الروائية على تخصيص الخطاب، وحمله على الإستعانة بمكونات خطابية ونصية أخرى، كما تبرز صورة المرأة بين السطور، وهي مغموسة في حبر الطقوس البائدة، التي حاولت الكاتبة التطرق إليها بالكثير من الوعي والذكاء السردي، مقابل تغول الآخر وتغلغله في الذوات الأخرى، إن هذه الرواية تعكس تمزقاً داخلياً ولو أنه قدم بشكل محتشم ومهادن، قد يصل أحياناً إلى حدّ البساطة والسذاجة في سرود المحكيات، ورغم ما قيل وما يقال عن الرواية، فهي تبقى في الأخير عملاً سردياً يحتفي بالمهمشين، والمندورين للبوّس والشقاء.

تبدأ الرواية بعبارة تدل على النظرة الدونية التي أراد أن يتجنبها، وتمثل ذلك النسق الدوني الخفي بين عبارات الرواية، والتي كانت عبارة عن أفكار تدور في ذهن ابن خالها فتقول الروائية على لسان الساردة: " إنه يكون لائقاً أن لها: " جئت لأتحدث مع عتيقة بنت تعويضة خادمة الحاج امحمد بن عبد الكبير بن علي بن شتوان، كلا كلا إن عليه عدم قول ذلك وتجنّب لفظ الخادم، من الأنسب ألاّ يفعل بالرغم من أنه لا يجد تعريفاً آخر لتعويضة، موضوع الزيارة والحديث، فلا أحد أعطى الخادمة اسماً أو وصفاً في الحياة غير ما جعلها عليه الرق"¹.

تصور لنا الروائية في هذا المشهد السردي الارتباك الذي عاشه ابن خال البطلة وهو يحاول الحديث معها فهو لا يعرف سوى أنها ابنة العبدّة تعويضة و "أنه لا يعرفها بشيء آخر ولا يعرف ما يقول في هذه اللحظات تحديداً لابنتها، يتوجب عليه الحديث عن جارية أو أمة بصفتها إنساناً، دونما ذكر ما يشير إلى منزلتها الدونية، ليناقض بذلك ثقافة دمغت مجتمعا"².

كان هذا التقديم للشخصية الرئيسة التي تتمركز حولها الأحداث، شخصية عتيقة بنت العبدّة تعويضة، " عتيقة الصورة الصامتة كأماها، كصخرة تتحمل لطم الأمواج لها منذ زمن دون أن يفتتها الملح، ذات العينين اللوزيتين الخضراوتين الحزینتين، تستسلم لإلحاح صاحب الإطالة البهية، المختلف عن عائلة تتنكر لها شكلاً ومضموناً، تروي له وهو يسمع منها، على الطرف الآخر من الدم والأصل والشجن، يفتح الأبواب المؤجلة لتنتقي عتيقة موضعها من المكان والزمان والأحاسيس"³.

¹ _ الرواية، ص 09.

² _ الرواية، الصفحة نفسها.

³ _ الرواية، ص 12.

تتحدث بلسان حالها طوال الوقت، فتعرفنا بنفسها وتصف سمريتها وعيونها الخضراء اللوزيتين التي هي سبب اختلافها فنقول الروائية على لسان الساردة: " القاع مليء بما تعجز عتيقة عن وصفه، عيناها اللوزيتين تختصران بصمت حكاية حب الأمة البائسة لسيدها، تنكفيء بهما على مساعدة طبيب الإرسالية، تُمرّض الأطفال والنساء بالدرجة الأولى، ونادراً ما تتكلم مع أحد، يوازي ذلك الصمت حديث طويل مع الروح عن قلق الهوية ما بين لونيين جلدُ أسمر وعينان لوزيتان وحزنٌ ليس له انتماء إلى دم محدد"¹، تتخبط الشخصية البطلة في متاهات الهوية، التي لا تعلم عنها إلا القليل، هذه الهوية الضائعة التي تتجسد في لونيين ليست مختلفة عن أبناء جلدتها السوداء كل الاختلاف سوى في عينيّ جميلتين، حملتهما من أصلها الضائع، وبشرة تتقاسم لونها مع عبيد الزرايبب.

بعدما تخبطت عتيقة في متاهات وسؤال الهوية، هاهي تفكر في البحث عن هذه الهوية الضائعة، وبتشجيع من زوجها الذي شعر بحيرتها وتأوهات الخفية، للبحث عن هذا السر الدفين وأن تفتح تلك الأبواب المغلقة عليها تجد جواباً شافياً لكل ما عانتها وما تكبدته في زرايبب العبيد من صفة العبودية، لتبحث عن جذورها وأصلها فيقول: " لا أريد أن أتكلم نيابة عنك، فهو جذورك وعروقتك، والجذر لا يمكن قطعه بإغلاق باب، لو كنت مكانك لفكرت في أولادي، أن يكون لهم امتداد يتطلعون إليه في الماضي أفضل بكثير من ألا يعلموا شيئاً، في النهاية الأمر راجع لك، لن أدفعك لشيء لا تريدين فعله"²، الكل شجع البطلة على معرفة عائلتها وهويتها وأصولها، فنقول عتيقة وهي تحاور زوجها: " تعرف أهمية العائلة والأصل بالنسبة لمفتاح، إنه لا يني يردد أن العائلة، حتى لو كانت عبارة عن كلب أو قط، لا يجب على المرء أن يفرط بها، شجعني على التحدث إليه واستقباله في بيتي وأبدى استعداداه لمصاحبتني إلى السوق متى اقتنعت بالذهاب إليهن إنه سعيد من أجلي"³.

بعدما تراجع عتيقة نفسها وزوجها، تذهب إليه ليحكي لها حكاية خاله محمد بن شتوان، الذي عشق أمها تعويضة، التي كانت بدورها عبدة في دارهم، وفي سبيل هذا الحب أهمل زوجته ما دفع عائلته للتدخل لإبعاد الخادمة السوداء التي سلبت قلب وعقل ابنهم، ولم يستطيعوا منع

¹ _ الرواية، ص12.

² _ الرواية، ص17.

³ _ الرواية، الصفحة نفسها.

البنيت التي جاءت جراء تلك الزيجة، فكانت الإبنة التي ولدت في زرابيب العبيد بعد إبعاد الأم عن دار السيد.

تلقتي عتيقة بابت عمها الذي سعى لاختفاء النظرة الطبقية التي جمعتها: " قد لا تصدقيني وتقولين أين كنت طوال هذه السنوات، ما لم أحك لك وتعرفي لن يمكنك تصوّر شيء، حتى إن رفضت اللقاء بي مجدداً وكانت هذه آخر زيارة تقومين بها سأكون سعيداً لأنني التقيتك قبل أن أموت وأعدت لك ما استطعت من حقك وحق أمك، اسمك ونسبك، أما ميراثك الشرعي فما زلت أخوض صراعاً مع بقية الورثة لتحصيله بعد إثبات النسب"¹، والملاحظ في هذه النقطة أن الساردة عنونت هذا القسم من الرواية "بالحكاية هي السبيل لمعرفة الهوية"، فاختصرت بذلك على القارئ عناء البحث عن المضمون، لتؤكد ذلك بقول الطارق: " ما جئت للتكلم عن ميراث، جئت لأطفئ ظمأ الحكاية، كيف حدثت وماذا حدث، حكايتي التي تخصني في هذه الدنيا العجيبة، أنا عتيقة بنت تعويضة، حكايتي هي نسبي والميراث الذي لا ينازعي في صحته أحد"²، فاكشف عتيقة بنت تعويضة أن العالم به أشياء ممتعة تسعد القلب، وتخرجها من عالم الرق والسود.

2_ الرق وفكرة التهجين في زمن العولمة: (السود الوجه السيء للعولمة).

قدمت العولمة نظريات جديدة في النقد والأدب راحت تناقش فيها وتحلل وتدافع عن الأقليات الجنسية المهمشة والأقليات العرقية واللونية، ونسيت أن بفعلها هذا تناقض مبدأ من مبادئها وهي المساواة والانفتاح وتقبل التعدد تحت ما يسمى عولمة الكون، أو الكوكبية، فظهرت إضافة إلى النظريات الجنسية والجنوسية التي عرفناها سابقاً، نظريات تعنى " بالأقليات العرقية واللونية، ضد التغريب والإقصاء والنزب والكراهية والعدوان، والتميز اللوني والعرقى، وتنكب هذه النظريات العرقية على النصوص والخطابات ذات التوجه العرقى والتمايز اللوني والأثني بمشرح التفكيك والتقويض والتشتيت بغية فضح الايديولوجيات المهيمنة"³، فيرى القارئ من خلال هذه النظريات أنها تهدف إلى مكافحة التمييز ضد الأقليات، أيّاً تكن هذه الأقليات المهمشة، "وتتبنى

¹ _ الرواية، ص22.

² _ الرواية، الصفحة نفسها.

³ _ حسن أعراب، جميل حمداوي، النقد الأدبي وفق نظريات الجنس والعرق والجنوسة، ص21.

هذه النظرية العرقية في الأدب والنقد على منهجية ثقافية وانثربولوجية تعمل على إبراز ما هو خصوصي وإثني لدى جماعة أو أقلية اجتماعية ما، بالتركيز على العرق واللون ومن ثم فإن أحد أهم أهداف النظرية العرقية الواعية عرقياً هو تحليل مفاهيم الهويات العنصرية والعرقية الثابتة¹.

ومنه نقول إذا كانت العولمة تدعو إلى الانفتاح على العالم فإنه لا تبقى هناك ثقافة أصلية، ويصبح العالم ككل مهجن، بمعنى " عدم وجود عرق صاف ونقي داخل منظومة ثقافية ما، فقد اختلقت الأجناس والأعراق على حد سواء، فتشكلت ثقافة هجينة ومختلطة ومتداخلة مشتركة من الصعب الفصل بينهما بأي حال من الأحوال، ومن ثم لا يمكن أن نحتكم إلى الاصطفاء النوعي أو الانتقاء العرقي واللوني ومن هنا فمصطلح التهجين هو الذي استعمله ستوارت هول، لوصف تجربة الأعراق الإفريقية التي انتشرت في الثقافات الأخرى، ومناطق الأقليات العرقية (الشتات)².

ويرى صاحب كتاب النظرية الأدبية **ديفيد كارتر** أنه وبفعل الانفتاح العولمي على الآخر " لم يحتفظ شعب هذا الشتات بأي نقاء عرقي، ولكنه أصبح بالضرورة متنوعاً أو هجيناً، كما وضع هول فكرة وجود الشتات الجمالي أدب وفن هذا الوجود الهجني"³، 'شمر رواد النظرية العرقية في الأدب والنقد عن سواعدهم للدفاع عن الأعراق المهمشة، والمنافحة عن الإثنيات المقصية في ضوء مقاربات نقدية وثقافية متنوعة، بالتنديد بالتمييز العنصري والعرقي واللوني الذي لا يخدم البشرية إطلاقاً، بل على العكس يدفعها إلى الصراع والعدوان والتنافر"⁴.

فمن المفيد تقويض الخطابات العرقية والعنصرية والاستعمارية من أجل إعادة بناء علاقات ثقافية على أسس جديدة، تقوم على الاعتراف بالغير والإيمان بالتعددية والتهجين، والعمل على بناء سياسة إستراتيجية قائمة على أسس التفاهم والتعايش والتسامح بين الأعراق البشرية فليس هناك علمياً ودينياً عرق أفضل من عرق آخر⁵، " فهذه مجرد تمايزات وراثية ليس إلا، وبالتالي لا علاقة لها البتة بالتمايزات المعرفية والثقافية والفكرية والإبداعية والحضارية، فكل عرق مهما كان

1_ حسن أعراب، جميل حمداوي، **النقد الأدبي وفق نظريات الجنس والعرق والجنوسة**، ص 25.

2_ ديفيد كارتر، **النظرية الأدبية**، تر: باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، ط1، 2010، ص 144.

3_ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4_ حسن أعراب، جميل حمداوي، **النقد الأدبي وفق نظريات الجنس والعرق والجنوسة**، ص 26.

5_ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

قادر على العطاء والإبداع والإنتاج والتميز، بشرط أن يتمتع بالظروف المادية والمعنوية نفسها التي يستفيد منها العرق الآخر المقابل"¹.

كشف المسار العام للعولمة عن اتجاهين متناقضين، الأول يسعى نحو تفكيك الدول وتفتيت بنيتها القومية، والسياسية، والاجتماعية والثقافية، وجعل البعد الهوياتي محور النزاعات البيئية داخل الدولة الواحدة، والثاني يسعى لإنشاء كتلت إقليمية واندماج الدول ضمن أطر تتجاوز حدود الدولة، وقد أظهرت التطورات والحقائق المعيشة في دول العالم الثالث سيطرة الاتجاه الأول بقوة، حيث أصبحت العديد منها مهددة في وحدتها ووجودها، وهذا ما أشار إليه محمد عابد الجابري بقوله: " بما أن العولمة نظام يقفز على الدولة والأمة والوطن، فإنه يعمل في المقابل على التشتيت والتفتيت وإن إضعاف سلطة الدولة والتخفيف من حضورها لفائدة العولمة يؤديان حتما للاستيقاظ أطر الانتماء السابقة على الدولة والقبيلة والطائفة والجهة والتعصب والمذهبية والنتيجة تفتيت المجتمع وتشتيت شمله"²، وهذا بالضبط ما حاولت الساردة تعريته من خلال حكاية تعويضة.

إن مشكلة الأقليات قد تستمر لعقود أخرى مؤدية بذلك إلى مزيد من تفكك الدول لا سيما في دول العالم الثالث و بالأخص في الدول العربية، ومنه فالقوى الغربية الكبرى تحاول أن تحول مسألة الأقليات إلى مشكلة، فتجعل منها ورقتها الضاغطة ووسيلة الاختراق والتدخل في شؤون الدول.

اخترنا هذه الرواية لأننا وجدنا أنها تحوي جل الأبعاد والخطابات العولمية التي تناولناها في الفصول السابقة، فوجدنا بين دفتها قضايا الاغتصاب والشذوذ الجنسي بجل أنواعه وزواج القاصرات والدعارة البشعة، ولامسنا حكايا المثليين والسحاق في أبشع صورها، فبالرغم من أن الرواية طرحت في قالب تاريخي إلا أنها وإن درسناها على أنها حادثة ثقافية تصلح للحقبة الحالية والمتعلقة بالعولمة، إذ إن الحكايا التي فضحتها الروائية نجوى بن شتوان ليست فقط حكراً على تلك الفترة من التاريخ الماضي والخاصة بالمجتمع الليبي بل نراها/ نشهدها حالياً في كل المجتمعات المغاربية والعالمية، بداية من أنها تعالج أهم نقطة يمكن أن تطرح كخطاب للعولمة

¹ حسن أعراب، جميل حمداوي، النقد الأدبي وفق نظريات الجنس والعرق والجنوسة، ص26.

² محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، ص97.

وهي الهوية إذا بحثنا عن هذه الهوية المفقودة، إن صح القول وجدناها في بحث البطلة عن نسبها، أما إذا عرضناها من باب الأقليات المهمشة، فقضية السود والزواج قضية لن تغيب عن الساحة الدولية حالياً، ويمكن القول أنه توجد العديد من زرابيب العبيد والإماء والسبايا، ومازال موجوداً جزء من المجتمع يدفع لأسفل، ويتعامل معهن كإماء، لم ينته زمن الرق، لا يزال هناك تهريب للبشر، والعمالة القسرية وتجنيد الأطفال والزواج القهري والاستغلال الجنسي التجاري، والقوانين المخلة بحرية الإنسان وحقوقه في زمن السماوات المفتوحة والعولمة المزعومة، فالعولمة بفعل تفشي هذه السلوكيات التي طفت على السطح، للتأكيد على فوضوية المجتمع، والتعبير عن تمرد الإنسان عن المؤسسات الثقافية والأخلاقية والدينية والسياسية والاجتماعية الرسمية، كما تعبر عن انهيار المجتمع الغربي والعربي، وتفسخه أخلاقياً، وتمرده عن القيم والأعراف والتقاليد السائدة، فما بالك لو انتشرت هذه السلوكيات في المجتمعات العربية المحافظة.

المبحث الثاني: الهوية المكانية بين الاستلاب العولمي والاستثناء الثقافي في نماذج روائية مختارة. إن الحديث عن الهوية حديث عن الثوابت والعقيدة والعادات والتقاليد والميراث الفكري لمجتمع من المجتمعات، ذلك أن الهوية تتشكل لتجمع بين كل المقومات التي تبني شخصية الإنسان وتطبعه بطابع خاص يميزه عن البقية، ويتوسع مفهومها ليجمع بين أفراد المجتمع ويلخص الثابت المشترك بينهم فتكون عنواناً لانتمائهم الاجتماعي والإقليمي لتعطيه الخصوصية التي يواجه بها الآخر كونها تتجذر في اللاوعي مشكلة بذلك حجر أساس في بناؤه.

إن التغيرات التي تجري في عالم اليوم قد جعلت الثقافات والمجتمعات أكثر تداخلاً واعتماداً على بعضها البعض مما كان عليه الأمر في الماضي، وفي الوقت الذي تتسارع فيه خطوات التغيير، فإن ما يحدث في بقعة ما من العالم سيؤثر بصورة مباشرة في بقاع أخرى أينما كانت، وكان من جراء تطور الأشكال المستجدة للاتصال والتواصل الإلكتروني، أن أصبح كل منا يعيش في الساحة الخلفية للأخر أكثر مما كان عليه في الأجيال السابقة، إن النسق العالمي الجديد ليس مجرد بيئة تنشأ فيها المجتمعات وتنمو وتتغير، إن شبكة الترابط ونقاط الوصل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تتقاطع خطوطها وتتجاوز الحدود بين الدول تؤثر تأثيراً حاسماً على البشر الذين يعيشون في نطاقها.

تجاوزت إشكالية الهوية الأشخاص إلى الأوطان، وكان ذلك مرتبطاً خاصة بالاستعمار، شعوب تطمس هويات شعوب، وشعوب تدافع عن هويتها، ومن ثم طرحت القضية بحدة في الوطن العربي، وما القضية الصحراوية إلا جزء من هذا الصراع في القطر المغربي.

حيث " يُسهَم المكان في تشكيل الفضاء الروائي، كما يُسهَم في احتضان الشخصيات والأحداث؛ إذ لا يمكن أن يفصل عن غيره من المكونات السردية، فهو يضمُّ مظاهر المحسوسات من أصوات وروائح وألوان وظلال وملموسات"¹، ولكنه يتضافر مع الزمن ليحوّل المكان من صورته الجامدة إلى فضاء تعبر فيه الشخصيات ولا سيما شخصية الأخر، عن أفكارها وإحساسها ومواقفها، فالأحداث الروائية تستلزم وجود عنصرَيّ الزمان والمكان"²، وقد حضر المكان في الرواية المغربية ليدل على الهوية المكانية، فوجدناه في كل من رواية: "حشائش الأفيون" وكذا في روايتي: "بوح

¹ _ محمد سويرتي، النقد البنوي والنص الروائي، الجزء الثاني، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1991، ص 93.

² _ ينظر: إبراهيم خليل شلبي، الذات والآخر، ص 161.

الذاكرة وجع جنوبي" و "وجهان في حياة رجل"، حيث ذكر المكان في الرواية، وذكر الطبيعة الصحراوية للمنطقة هو دليل على الهوية المكانية في مقابل الغزو العولمي، فجاء توظيف المكان في رواية "الرحيل نحو الشمس" عبارة عن تحدٍ لأحقية الكاتبة بالمكان والهوية والوجود المكاني، حتى ولو كانت عبارة عن خيم تنهشها الرياح من كل جانب، وحضر كذلك المكان الصحراوي بامتياز في رواية وجهين في حياة رجل للكاتبة الموريتانية تربة بن عمار، فتفاصيل الكثبان الرملية والخيم والزوابع الرملية وحضورها هو في حد ذاته مؤسسة للهوية الصحراوية وكذا الموريتانية.

ومنه تتعامل الرواية مع المكان كونه معطى ومنطلقاً من أجل صيرورة الحدث، إنها تخلق ارتباطاً بين المكان والشخصية، فالمكان كونٌ متحققٌ من الروابط الطبيعية التي تجمع الأشياء وتولفها، وهو في الرواية قناة من قنوات الروائي للإفصاح عن الحدث وأجوائه... ومن ثم فإن المكان في الرواية قادر على أن يظهر الكثير من الدلالات الطبيعية المرتبطة بالشخصية، ويظهر الأجواء النفسية السائدة¹، وهذا يؤكد أن طبيعة المكان ترتبط بطبيعة القول أو الفعل الذي يتصل بالشخصية من ناحية، وبالحدث من ناحية أخرى².

أولاً: الاستلاب وسؤال الهوية في الرواية الصحراوية:

للمكان سطوة التأثير... هناك أماكن بعينها لها سحر الفعل والتغيير، ليس لجمالها أو لاكتنازها بمكونات بعينها، ولكن ربما لامتلاكها خصائص جيوسياسية أو سيوثقافية، وأيا تكن ممتلكات المكان فإنه يكون حاكماً لمزاج الناس وفكرهم، فلا شك أن طباع وسلوك سكان الصحراء السهلة يختلف عن ما يتحلى به سكان الجبل، وعن سكان الريف، نلاحظ أولاً اختلاف المكتنز المكاني³، كلاً حسب نوعه، ومن المناخ إلى الرياح إلى الماء إلى التربة، وأثر هذه المكونات على شكل وطبيعة المكان، ومن ثم على ساكن المكان، فسنرى بالتالي أن المكان منتج لثقافته ولسلوكة

¹ _ طاهر عبد مسلم، الصورة والمكان (التعبير، التأويل، النقد)، دار الشروق للنشر و التوزيع، عمان ، ط1، 2002، ص114.

² _ ينظر: إبراهيم خليل شلبي، الذات والآخر، ص163.

³ _ سليم النجار، دراسات تطبيقية في الرواية النسوية العربية، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان ط1، 2015، ص140.

سنرى كيف تتخلق الثقافة الصحراوية، وتشكل الهوية للوطن المسلوب من وجهتي نظر مختلفين ومن مكانين مختلفين، من داخل وخارج الوطن:

1_ النسق الهوياتي المغيب في رواية بوح الذاكرة وجع جنوبي :

في بحثنا عن خطابات العولمة في الرواية النسائية صادفنا رواية نسائية إشكالية من حيث الانتماء، بين الوطن المسلوب والبلد المستعمر، رواية البتول محجوب بوح الذاكرة وجع جنوبي¹، طرقتها ليس كنص سردي نسائي، بل لنبحث عن الأنساق المضمر، تلك الأنساق التي لم تقل ولن نجدها واضحة، بل تغلغلنا في اللاموجود بين ستار الحروف، من منطلق أن الساردة تتحدث برمزية، تخاف أن تبوح بوجعها الجنوبي وهي المقيمة حالياً في البلد المستعمر المغرب.

حملت الرواية " بوح الذاكرة وجع جنوبي"، وجعاً داخلياً في البحث عن وطن مسلوب في زمن العولمة، تحت غطاء الهوية، نبحث فيها عن الخصوصية الصحراوية كبلد له مكانته وليس كمقاطعة تابعة للسلطات المغربية، الوطن السالب، سنحاول استنطاق كل حرف، فضل الاختباء وراء الكلمات العارية عن وطن مغتصب، في زمن الحريات وزمن اللاحدود، في زمن تقرير المصير وحقوق الإنسان، وليس زمن اللاوطن.

كتب الأديب الصحراوي بشير حيدر مقدمة الرواية بوح الذاكرة وجع جنوبي، بنوع من التفسير والرمزية الخائفة، يحكي ألم جنوب الصحراء، نحن نعرف أنه لا يوجد جنوب المغرب، سوى بلد يدعى الصحراء الغربية، عاصمتها مدينة العيون، وهو بلد مستلب ومحتل من قبل الجارة والبلد الشقيق المغرب، هذا التقديم جاء مطولاً، وكأن الأديب بشير حيدر، يمهد ويقول بشيء من الحيلة، الجنوب الذي أتحدث عنه هو جنوب جريح، والجنوب الجريح الذي نعقله نحن هو الصحراء الغربية، الواقعة جنوب المغرب.

وعلى هذا المنوال راحت الساردة هي الأخرى ترسل إشارات ودلالات، تدعم ما ذهبنا إليه فنقول في حديثها عن البلد الجنوبي: "...أرد بعينين أرهاقها الشوق إلى مدينة عصية على النسيان، مدينة تمد يمانها للصحراء تبركاً ويسارها للبحر تمرداً...تشرذ نظراتي بعيداً صوب

¹ _ البتول محجوب لمديميغ، بوح الذاكرة وجع جنوبي، فضاءات للنشر والتوزيع، عمان ، ط1، 2014. (رواية).

تمثال نافذة وجمل كادا يتعانقان عناقاً يمنحك دفء قبلات شمس صحراوية الإشراق، مدينة احتضنتني في يوم ماطر بركن بيتنا العتيق...¹، في هذا المقطع دليل على أن المدينة التي نتحدث عنها الروائية، هي مدينة عصية على النسيان، مدينة صحراوية، مدينتها الأم، البلد الأصلي وهو الصحراء الغربية التي يحدها البحر، المحيط الأطلسي، هذه المدينة التي تحمل الملاح الصحراوية، شبيهة بصبية صحراوية خمرية، صمراء... مدينة تذكرني بدفء ملاح الخمرية عزيزتي...²، المدينة الموحشة في مقابل الوطن الحنون، الوطن الهادي، الوطن المسلوب، في مقابل المدن البعيدة التي أتعبت الساردة، فتقول: " أتعبتني برودة المدن البعيدة، وأرصفت المنافي الموحشة هناك...³، هذا مقطع صريح للاغتراب العربي، ليس الاغتراب الذي ولدته العولمة بل اغتراب من نوع آخر، اغتراب داخل القطر القومي المغربي الواحد.

كما حضر الوطن المسلوب والمستلب في حوار البطلة مع حبيبها فتقول: " ... غاب صدى صوتك لسنين، وأطل بعد زمن متسللاً يسألني عن مدينة احتضنتنا بحب في أيام قد خلت، والأرض الصمراء هناك؟ ... وأمهاتنا بتفاصيل تجاعيد وجوههن الطيبة...؟ تجاعيد تحكي تاريخ أرضنا الصمراء... وأطفال الشغب الجميل...؟ وقسمات خمرية أسرتني ذات مساء؟؟"⁴، كما أن الأماكن التي تحتضن شخصية الأخر كثيرة ومتنوعة في الروايات الصحراوية كالخيمة والبيت والواحات وربما احتضنته مدينة كاملة كالطنطان وهذا التنوع يؤدي دوراً مهماً في بناء شخصية الأخر، فللمكان كما للزمان أثر في تصرفات الأخر والتحكم في مواقفه وردود أفعاله.

هنا نتحدث الروائية بنوع من التلميح عن الأحقية التاريخية للصحراء الغربية، بلد الطفولة، بلد الأمهات، بلد الأجداد، الهوية الأصلية، هوية الأم، الهوية الصحراوية المسلوقة،... كيف أنسى مدينة موغلة في الذاكرة بكل دفء تفاصيلها، أسرة النظرات، تحتضني بدفء مبددة أيامي الصقيعية...⁵، وقد حظي المكان بوصفه مكوناً مهماً من مكونات العالم الروائي بعناية كبيرة في

1 _ البتول محبوب، بوح الذاكرة وجع جنوبي، ص 23.

2 _ المصدر نفسه، ص 24.

3 _ نفسه، الصفحة نفسها.

4 _ نفسه، الصفحة نفسها.

5 _ نفسه، الصفحة نفسها.

الروايات المدروسة؛ إذ هدمت إلى جعله واقعياً عبر تسميته بأسماء أمكنة حقيقية، فتظهر للقارئ مدينة الطنطان : " ... لتلك المدينة الفاتنة، الشامخة النظرات تشد الرحال، يجتاحني الفرح وينسكب الدمع احتفاء بدفع مدينة عصية على النسيان، على مشارف المحيط تختلس النظرات إلى شاطئ مهجور، إلا من فوارس محلقة، عاشقة أنا لك، طنطان، تعانق مريم رفاق درب هناك، تحس دفع اللقاء .. لم تنزع حاضرة المدن الصاخبة منه شيئاً..."¹، عبرت الساردة عن أوجاعها المتعددة بين وجع النفي ووجع الاختطاف والاعتقال، ووجع الفراق، على لسان حبيب مريم الذي تركها وغادر : " أنسيت الغياهب المظلمة وسوط جلاذ لا يرحم وزنازين انفرادية وصراخ نساء يجلدن تحت التعذيب .. ؟ أنسيت مخابئ "أكذ" السرية وقلاعها الحصينة...؟؟ ستة عشرة سنة عشتها متعفنا، من مخبئ رهيب إلى مخبأ أسوء ترافقك ضربات جلاذ قدر .. أنسيت؟؟ أم تراني أذكرك بها...؟؟ الجرح أعمق.. دعنا نبث عن ضماد.. لجراحنا هنا، بعيدا عن أوطان جرعتنا الوجع ولوعة الغياب ورمت بنا صوب المنافي الباردة.. "²، وكأنه يريد على لومها له واتهامه بتخليه عنها وعن الوطن الجريح.

في الذات نفسها التي تعاني وجع الضياع ووجع الذاكرة ووجع الوطن، " عزيزتي، المدينة ذاتها الحزينة النظرات، الدافئة الأحضان أشتاقها شوقي إليك...؟؟ أنسيت عزيزي أنك رحلت ذات فجر دون وداع هروبا من دمعي ومن وجعي، تركتني وتركت مدينة عشقناها معا ورحلت صوب المنافي البعيدة.."³، هذه الأوجاع التي تختزلها الروائية الصحراوية في الوجع الجنوبي مدينة الطنطان الجريحة، التي تحاول أن تنتهي هذا الوجع بالانفتاح على بداية وصيرورة جديدة، كمقاومة للبقاء.

وعلى ضفاف الغياب والمنفى ترصد رواية بوح الذاكرة وجعاً جنوبياً، ذواتاً مشوهة بندوب الوجع فنقول الساردة: " انتابنتي هواجس أنثى القلق.. والحيرة انثى جبلت على وجع الغياب.. تتابع حكيها عن مدينة جريحة، عن وجوه أطفال أبرياء عن أمهات يلتحفن سوادا وعن حيطان دامعة هناك، وعن وعن.. ذاكرة مدينة تثن من جراحها وتأبى السقوط"⁴، هذا الوجع الذي تتردد

¹ _ البتول محبوب، بوح الذاكرة وجع جنوبي، ص 104.

² _ نفسه، ص ص 33_34.

³ _ نفسه، ص 25.

⁴ _ نفسه، ص 26.

أصداؤه في النص فالوطن تتلمل حبات رمله وجعاً وقهراً، والعشاق يلملمون بقايا الحب بعد أن غمست أرواحهم في أوجاع الغياب، الفراق، الانتظار، الذاكرة، وعندما تكون المحبة أماً هي الانصهار الحقيقي للوجع الجنوبي "إلى مدينة تسكنني وأسكنها، نتقاسم الوجع والحب والفرح ذاته إلى مدينة مسكونة بالوفاء لمن رحل ذات فجر ضبابي وتوارى في الغياب إلى مدينة عصية على النسيان"¹، هذه الأوجاع والآمال التي يفرزها وطن مسلوب... موحش تتعلق به الذوات وتؤجل أحلامها (الحب، الزواج، الإنجاب، المواطنة، وتصبح بذلك أوجاعها مألوفة أو تتألف معها برضى. في حين يشير الوجع إلى قمة الألم إلى الجنوب ويرتبط به، فيحيل إلى الأراضي السمر، الصحراء في المقام الأول، في مقابل الاهتمام بالأراضي الشمالية.

تناولت الروائية قضية الصحراء الغربية، بداية من العنوان، الجنوب وهي الموقع الخاص بالصحراء الغربية، ومن نبحت في الرواية عن الأبعاد السياسية التي خلفتها العولمة في القطر المغربي سياسياً، البحث عن الهوية الصحراوية للجنوب، حيث يتداخل في هذه الرواية موضوعان: الرحلة إلى الوطن الصحراء الغربية، والسيرة للمرأة التي تبحث عن رجلها ليشاركها هذا الوطن، ولم تكن هذه السيرة للمرأة في بادئ الأمر إلا صفحات عجلى مختلطة بغيرها، مضطربة، متوترة².

فكان للبتول أن تعيد صفحات روايتها، وقد استلقتها استلاماً من بين تلك الصفحات الأولى للرواية، وبدأت تسرد، فهي لا تتحدث بالطبع، إلا عن وطنها، وطن الرمال المتحركة، والوديان والشمس، وسطوع النهار، هذه هي الأجواء في ما يبدو لي... هي أخرى بتحولها أو تغييرها، ورجل اعتبر الوطن ذكرى: "حكاية الأرض أو المدينة الجنوبية الجريحة ومعاناة شخصها في مكان جنوبي القسمات من ألم الوجود والهوية ظل آلهة منفية قسراً"³ تتحدث الساردة عن الهوية، هذه الهوية المسلوقة التي لا تتحقق إلا بالحرية، "حب الحرية بل أنت جنوبي في كل شيء"⁴، حرية لهذا البلد الجنوبي، الصحراوي الذي اغتصب من قبل المغرب الشقيق في زمن العولمة، هذا الزمن الذي فتحت فيه السموات والحدود، وظهرت المنظمات المطالبة بحرية الشعوب في

¹ _ البتول محجوب، بوح الذاكرة وجع جنوبي، ص5.

² _ سليم صبحي النجار، دراسات تطبيقية في الرواية النسوية العربية، ص 145.

³ _ البتول محجوب، بوح الذاكرة وجع جنوبي، ص9.

⁴ _ المصدر نفسه، ص10.

تقرير مصيرها أين هي من كل هذا، فالمكان هنا يدل على الهوية وعلى الأحقية : " ...أرد بعينين أرقهما الشوق إلى مدينة عصية على النسيان، مدينة تمد يمانها للصحراء تبركا وللبحر تمردا.. تشرد نظراتي بعيدا صوب تمثال ناقة وجمل كادا يتعانقان عناقا يمنحك دفء شمس صحراوية الإشراق، مدينة احتضنتني في يوم ماظر بركن بيتنا العتيق ..¹

كما أن الأماكن التي تحتضن شخصية الأخر كثيرة ومتنوعة في الروايات الصحراوية كالخيمة والبيت والواحات وربما احتضنته مدينة كاملة كالطنطان، وهذا التنوع يؤدي دوراً مهماً في بناء شخصية الأخر، فللمكان كما للزمان أثرٌ في تصرفات الأخر والتحكم في مواقفه وردود أفعاله: ذكرى من لفظ أنفاسه على إسفلت زنزانة باردة وحيدا، لرفاق العتمة، لدم الشهيد المنسكب على أرض هناك بعيدا .. لنساء عذبن تحت سوط جلال قدر بمخابئ رهيبية وجحيم قلاع منسية، لنساء لم يعرف العطر ولا أحمر الشفاه طريقه إليهن حدادا على من رحل .. لأمهات انتظرن طويلا من رحل وما عاد من رحلته.. لأطفال اغتصبت طفولتهم وكبروا قبل الأوان خوفا من ... من ... " ².

حظي المكان بوصفه مكوناً مهماً من مكونات العالم الروائي بعناية كبيرة في الروايات المدروسة، إذ هدفت إلى جعله واقعياً عبر تسميته بأسماء أمكنة حقيقية، حتى لو كان هذا المكان عبارة عن خيم للاجئين، التي يحن إليها مصطفى الذي ترك المنطقة وهاجر، فهو يحن " لنساء من بلادي، بملاحفهن السود المضمخة برائحة الأرض ودفء الخيام.. أحن إلى ملامح وطني المدفون في رمال الصحراء، ومرابع البدو ورائحة الأرض ورغاء الإبل وماء النبع، أحن إلى خيام هناك إلى صحراء حرة دون جدران تسيجها، إلى براءة أطفال وجوههم معفرة بتراب الأرض"³، لقد هاجر مصطفى من المنطقة نتيجة التعذيب والقمع الذي تعرض له ويتعرض له كل غير على وطنه، مما جعله يرحل إلى المدينة التي مل من صخبها وأسوارها: " مللت صخب المدن ووجوهها مقنعة، مللت أسوار مدن مسيجة كمن يخشى مداهمة غريب، سئمت وجهها المليء برتوش ورتوش، أحلم بوطن لا تسيجه الأسلاك، أعشق سمرنا الليلي في الخيام مع ارتشاف كؤوس

¹ _البتول محجوب، بوح الذاكرة وجع جنوبي، ص23.

² _ المصدر نفسه، ص ص 80_81.

³ _ نفسه، ص95.

الشاي المعتق.. بعيدا عن صخب المدن يسمعي شعرا وأسمعه سردا دافئ الكلمات على وقع تكسر الحطب في موقد النار"¹،

من خلال هذه المشاهد السردية تتغلغل صور الهوية الصحراوية وعادات المنطقة وتقاليدھا الموغلة في القدم، لتختم الساردة مسار حكاية مصطفى بالحلم المنشود وهو العودة يوما ما للوطن المسلوب: " ما أحلى الحلم بوطننا المدفون في رمال الصحراء ...!وذاك الشاطئ المهجور وبحر تنكسر أمواجه على مضارب خيام منكسة أعلامها حدادا على منعها.. خيمة تنكسر هنا وخيمة تنن هناك وجعا على انكسارها.."².

إن هذه الشواهد المكانية التي وظفتها الروائية، هدفت بل سعت لتأكيد أحقية الصحراء الغربية للمكان، كدلالة على رفضها لهذا الاستلاب المغاري لبلدها، وأيا كانت الأسباب والظروف التي جعلت من المكان مكانا للحرب رغم أنه هوية، فكانت الرواية الصحراوية صرخة وعي: " مهما توارينا خلف أبواب باردة جدرانها، يراودنا الحنين إلى خيمة لا أبواب تسيجها ولا جدران يسترق السمع من ورائها،،الخيمة على ذاك الشاطئ تنكس أعلامها حدادا وتحن ألما ..تصرخ في وجوه باردة وصمت يسيج الأمكنة...واوجعاه على خيمة وحيدة هناك..!وحارقتاه! تنام على دفء رمالك يا بحر وتحتمي الأرض السمراء ألقا باحتضان الخيام"³. إن الكتابة عن الجرح الغائر الذي أنوشم في ذاكرة أهل الصحراء الذين ذاقوا مرارة الاختطاف القسري وبرودة الهروب إلى المنافي وألم تمزيق شلوا الأسر/ الخيام.

وعليه نلاحظ أن المنتبع للشأن الثقافي بالصحراء، لاشك سيلاحظ التزايد الملحوظ في إقبال النخبة المثقفة على حوض غمار الكتابة في الأدب الجميل، حيث ظهرت في الفترة الأخيرة كثير من الروايات المكتوبة بقلم صحراوي، لتتحفنا البتول محبوب، برائعتها بوح الذاكرة وجع جنوبي، والتي نهلت من معين ونبع الوجع والمعاناة التي عاشها الصحراويون إبان سنوات الجمر والرصاص كما عرفت من تجارب لازالت الذاكرة هي موطنها الذي أبت إلا أن تتخذة موطناً لكبرياء وشموخ مدينة بحجم

¹ _ البتول محبوب، بوح الذاكرة وجع جنوبي، ص96.

² _ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ _ نفسه، ص67.

الطنطان، رواية تحمل هموم الطنطان، هموم مدينة دامية أثنيتها وتفننت سيوف الإهمال في رسم وشوم الألم على محياها البهي، لا لشيء إلا لحساب قديم لم ترد يد الساسة أن تطوي صفحاته بالصفح، لا لشيء أيضا إلا لأن الطنطان مكتوب على محياها مهد الثائرين والأحرار.

يتقاطع المكان الروائي ويشابه المكان الطبيعي بوصفه حيزاً محسوساً يقبل الإدراك، فضلاً عن مشابهته من حيث الشكل والحجم والمساحة، فإن تسميته بأسماء أماكن حقيقية ترجع إلى رغبة الروائية في إقناع القارئ بواقعية الأحداث¹، الذي جسده الساردة في مدينتها، الطنطان المحتفى بها في الإهداء أنثى دافئة القسما ت سكن الكاتبة وتسكنها، تتقاسمان الوجع والحب والفرح بلغة الوجدان لغة صوفية عميقة تشي بنوع من الحلول والاتحاد الرمزي، فالوجع الذي تئن من وطأته الكاتبة يوازيه أو يضاهيه وجع الطنطان التي غادرها أخوها حسن: ذات فجر ضبابي وتوارى في الغياب، يقول الكاتب بشير حيدار في تقديمه للرواية: " حين تقتحم هذا النص الروائي، فأول ما يثيرك فيه هو حكاية الأرض أو المدينة الجنوبية الجريحة، ومعاناة شخصها في مكان جنوبي القسما، ظل من ألم الوجود والهوية إلهة متفية قسراً، وللوهلة الأولى تجد نفسك مهياً للقبول"²، تحفل رواية بوح الذاكرة وجع جنوبي بالعديد من الأمكنة المفتوحة والمغلقة، ومن خلال صوت الساردة تتتالي المشاهد والحكايات الموجعة التي تستوحى أمكنة جارحة في ظل أحداث ساخنة، وفي ظل واقع يعيد إخراج التهميش نفسه، وفي منفى قاتل، تأتي الكتابة لمواجهة ضراوة العنف وخراب الموت. ليكون المكان مسرحاً تتوالى فيه الأحداث الموجعة من لحظة البداية إلى اللحظات الأخيرة من الحكاية، وتتحرك فوقه الشخصيات مكتظة بالأوجاع، وهذا ما قاله الأديب بشير حيدار في تقديمه للرواية: " هكذا ترسم الكاتبة البتول محجوب الجنوب حيزاً متعدد الأبعاد في جغرافية الألم والشوق المعفرين بالتراب، وهكذا أيضاً يسترسل تأمل الحاضر الموبوء واسترجاع الماضي المغمس في ملوحة الدمع الذي ينفلت من كل عقال حنينا إلى الأرض لتتكسر أمواج أطيافه على أرائك صخرية الملمس"³.

¹ _ ينظر: إبراهيم خليل شلبي، الذات والآخر، ص 162.

² _ البتول محجوب، بوح الذاكرة وجع جنوبي، ص 9.

³ _ المصدر نفسه، ص 18.

فلتاريخ والذاكرة قصص مبكية وشهادات ومحكيات في نصه الجدير بالقراءة، بيد أن الأوجاع التي ضجت بهاتلك الشهادات المباشرة وقد حملت ضعفها هذه الرواية الجميلة، التي وحدت وصهرت ولخصت كل تلك الأوجاع في وجع كبير تزداد حرارته وقساوته كلما توغل الجلاذ جنوباً، إن الساردة ستفتح ذاكرتها على مجموعة من الذكريات القاتمة والجارحة، كي تنتشرها على غسيل المكاشفة الحكائية، إحياء منها أن القول والكتابة تلخصان من التحريم والموانع.

إن رواية **بوح الذاكرة وجع جنوبي** منذ الوهلة الأولى توحى بالكآبة، ومن هذه الزاوية، يكون العنوان قد أفشى بنية النص، التي لن تكون سوى جرعات من البوح الجارح والموجع الذي سيحاصر القارئ من كل الجهات وفي كل الأمكنة، حتى إن هذا الوجع تحول في الرواية إلى شخصية بالكامل يستفز ويؤلم ويجرح، ويغمر وينبش ليسرب إلى القارئ عدوى المكان والإنسان في سياق مشترك وعليه تكون الرواية تعبيراً عن أكثر من وجع واحد ووحيد وإنما أوجاع متعددة، وجع المعتقل وجع المنفى اختزلتها الكاتبة في وجعها الجنوبي الذي يحمل أكثر من دلالة.

ولا يشعر القارئ بغرابة المكان الذي تتحرك فيه شخصيات الرواية المتجانسة والمتكافئة فكرياً، بل يحس بوجود طرفٍ مشاركٍ فاعلٍ في وسطه بكل تلقائية، لأن الكاتبة إستطاعت بكل إتقان وحرفية نقل تفاصيل ذلك الفضاء إلى أعماق فكره ووجدانه من خلال استحضار أسماء وعناوين الأماكن الحقيقية كما هي في الواقع الجغرافي¹، الأمر الذي يساعد على ترسيخ صور تلك الأماكن بكل معالمها في ذاكرة القارئ، ومن ثم استدعائها عند الإبحار في عوالم السرد الروائي لخلق التشويق بجرعات متتالية من السرد، ويفتح عوالم الخيال والمقارنة بين صورة وشكل المكان المنقول من الواقع إلى ذهن القارئ، وذاك الذي رسمه خيال الرواية²، إن المتتبع لهذا المقطع السردية يجد أن الروائية تعمد إلى توظيف المكان في صورته المنفصلة توظيفاً مخصوصاً إذ يخرج عن سياقاتها الطبيعية، ليتجسد في صور حقيقية تعبر عن الهوية وتطالب بالحرية.

¹ يونس شعبان الفنادي، روايات ليبية نسائية، ص71.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2_ تجليات الهوية المكانية(الصحراوية)في رواية الرحيل نحو الشمس :

بعدما تطرقنا في العنصر السابق لرواية من الصحراء الغربية والتي عالجت قضية المنفى ووجع الجنوب الجريح، وفضحت الممارسات المغربية ضد العزل من نفي وقتل وتهجير وغيرها، نتناول في هذا العنصر رواية "الرحيل نحو الشمس"¹ للكاتبة الصحراوية "خديجة حمدي"، لتسلط الضوء على القضية الصحراوية ليس من الخارج كما فعلت البتول محبوب، بل من داخل المخيمات، فتصور لنا معاناة الشعب الصحراوي هناك من جهة، وتعرف القارئ على عادات وتقاليد المنطقة، كنوع من التعريف بالهوية و دليل على الأحقية في الأرض المسلوقة، حيث تأتي لتصب في مجرى أدبي وثقافي جديد قيد التبلور، إنها تجربة إبداعية تضاف إلى بذور التجربة الروائية الصحراوية مانحة إياها إمكانية إخراج رؤوسها والنمو السريع في ظرف سياسي واجتماعي مسكون بهاجس البحث عن الخلاص من واقع الاحتلال المفروض.

تؤشر الروائية الصحراوية خديجة حمدي في روايتها إلى الزمن الماضي، من خلال رمز الشمس كأيقونة وقيمة، شغلت الساردة وألحت عليها الروائية إلحاحاً شديداً تشدها إلى مدار الشخصيات، باعتبارها صورة مشهدية وموضوعاً مسيطراً على عالم الأحداث والشخصيات في النص، ومن خلال صورة الشمس التي تعد تيمة وصفة².

فتبدأ الروائية مستهل الرواية باهداء: " إلى أبنائي وإلى كل شباب بلدي المكافح، أقول أن الطريق الذي اخترته وأنا شابة مازال طويلاً وشاقاً يحتم علينا السير معاً قد أكمله وقد يكملونه، هذا قدرنا، وإلى أبناء المغرب الشقيق أقول لا تقرأوا التاريخ مشوهاً...محكوم علينا بالعيش معاً لكن بمحبة واحترام لا على أشلاء أحلامكم وطموحاتكم ولا على جماجمنا وحقوقنا في الحرية والاستقلال"³، توضح الكاتبة من خلال هذا القارئ قضيتها لأبناء شعبها، لأنهم أصحاب قضية، وتقدم رسالة للشعب المغربي، هذا الشعب الشقيق الذي سلب حكامه بلدها، فهي هنا تخاطب الشعوب لا الحكام لتقول لهم أن ما يفعله الحكام هو تزوير للتاريخ وما عليهم سوى التعرف على التاريخ الحقيقي للمنطقة.

¹ _ خديجة حمدي، الرحيل نحو الشمس، دار المنهل، بيروت، لبنان، ط2012،1.

² _ سهيلة بن عمر، سيميائية الفضاء في الرواية النسوية المغربية، ص407.

³ _ خديجة حمدي، الرحيل نحو الشمس، (صفحة الاهداء).

لعل ما يميز في نظرنا رواية الرحيل نحو الشمس أنها تغري على القراءة، ولا تتمتع عليها، فهي ومنذ الوهلة الأولى تمنح نفسها للقارئ الذي يجد نفسه إزاء قصة لا يعرف فقط أشخاصها وأحداثها وفضاءها، بل يعيش واقعا وتتحكم فيه مجرياتها من الصفحة الأولى وإلى الأخيرة، هكذا تجبرنا القراءة كتجربة جديدة تتلمس طريقها في حقل غير مجرب ولم يحصل فيه بعد التراكم الكافي .. تجبرنا هذه التجربة الجديدة على قراءة ذواتنا في شخوص الرواية وأحيانا أبطالها وهو ما يجعل من الصعوبة بمكان التوقف من هذه التجربة والبقاء على مسافة موضوعية منها، دون أن يعني ذلك امتلاكنا لمفاتيح الخطاب الروائي والذي نحاول ملء بياضه بالسواد، وكلما تقدمنا في القراءة واعتقدنا في اكتساحنا البياض وسيطرتنا على مساحاته .

اكتشفنا أننا و أمام تزايد مساحات البياض مجبرون على العودة إلى الوراء .. العودة إلى الذاكرة .. وإلى التاريخ .. ومن خلال مراجعتنا للماضي مرارا وتكرارا نستطيع فهم شخوص الرواية وبالتالي فهم أنفسنا ومساءلتها كيف واجهت تلك الأحداث التاريخية التي قد تبدو للبعض الآن مجرد أحداث متخيلة؟. حيث ينهض البناء الروائي على ثلوث الشمس والمخيم والجدة الذي تتزاحم فيه كل المتناقضات الرغبة في الشمس كنفيس للظلام ومرادف للحياة ولكنها أيضا يخاف منها لأنها حارقة قد تذيب الأجسام وتمتص نضارة الوجوه وبياضها ... وبالمخيم الذي "كما تنمو الحياة بالمخيم، ينتشر الموت كذلك، أليس الموت رديفاً للحياة"¹.

تبدأ قصة الغالية التي بدأت هنا في هذا العالم .. عالم المخيم والذي لا تعرف عالما غيره " المخيم إنها تحفظ المخيم عن ظهر قلب، إنه عالمها الوحيد الذي عرفت وأتقنت أدق تفاصيل حياته..."²، وهي تعيش مرغمة في هذا العالم لأنها " ولدت فيه، وتربت في أحضان جدتها بعد أن ماتت أمها"³، وانقطعت صلتها بوالدها الذي "بالكاد يتذكرني، لقد جدد حياته بعد وفاة المرحومة أمي، ربما نسي أن له ابنة هي الآن خريجة الجامعة"⁴، هكذا تعيش الغالية التي تحيل في معناها على عكس حالها منفية وتحاول من خلال التواصل مع الأحياء والأموات أيضا أن تعطي معنى للانتظار.

1 _ خديجة حمدي، الرحيل نحو الشمس، ص13.

2 _ المصدر نفسه، ص10.

3 _ نفسه، الصفحة نفسها.

4 _ نفسه، ص27.

تستهل الساردة الرواية بمشهد تصويري من خلال جلوس الغالية الشخصية المحورية التي يدور حولها مسار الحكاية، على مرتفع بقولها: " جلست على مرتفع شرق المخيم تصارع الوقت لإنقاذ قرص الشمس المتهالوي في جوف الأرض"¹، المرتفع انه المكان المناسب الذي يسمح برؤية كل شيء ومحاكمة كل شيء ومن تم إنقاذ ما يمكن إنقاذه، فتحا ولإنقاذ الشمس التي تحتل مشاعر متضاربة فهي مثل ما تقول غالية: " تفضلي أيتها الشمس المشرقة، لأنك قوة الضوء الذي يقهر الظلام... أنت النور الذي نحتمي به...، صحيح أنك أحياناً تشوي أجسادنا... وقد تذيب أجسام الأطفال والكهول..."²، ولكنها في نفس الوقت مصدر القوة والحياة " أنا أحبك أيتها الشمس لأن أشعتك مغناطيس عجيب يعطيني قوة خارقة، أنا أخاف الظلام،"³ لذلك فهي مرحب بها فالظلام هو عدو المخيم لذلك لا يجب أن يخبو ضوء الشمس عن المخيم .

هذا المخيم الذي يقع تحت الشمس ليس مجرد مكان هو عالمهم ليس لأنه فقط بعيد عن الوطن ولكن لأن المخيم بالنسبة للشعب الصحراوي المنفيين هو رحلة لا تنتهي في المكان / المخيم تبرز الخيمة المحور رغم أنها تحولت بفعل عوامل كثيرة إلى (اكيظون) .. الخيمة في المخيم رغم عوامل التغيير الإجبارية محور تسكنه الذاكرة الجماعية/ الجدة " دادة أو المامية وهو الاسم الحقيقي للجدة، تحتل ركناً من الخيمة الحديثة اكيظون التي تخطها النساء عبر عمل جماعي تأصل مع الزمن يدعونه " اتويزة"⁴، هذه المناسبة التي تجمع فيها النساء لتحضير الصناعات التقليدية والافرشة وغيرها " حيث تجتمع الجارات القريبات والصديقات لمساعدة الواحدة منهن في أي عمل يدوي خاصة إذا كان الأمر يتعلق بإعداد الخيمة ومتطلباتها من حصير وأفرشة وغيرها"⁵، هذه الخيمة التي تمثل لهم الوطن، ولا يرضون بأي نوع من الخيام فيها هي الجدة ليست مقتنعة في أعماقها بهذه الخيمة الصناعية بعد أن كانت تملك خيمة أصيلة من الموروث الصحراوي، " فهي لا ترضى إلا بالخيمة الأصلية، وكما كانت تفتخر على النسوة بكبر خيمتها ونوعيتها وجودة كل ما تصنعه فيها (...). فقدت خيمتها في قصف أمغالا عندما أحرقت

1 _ خديجة حمدي، الرحيل نحو الشمس ، ص 09.

2 _ نفسه، ص 20.

3 _ نفسه، الصفحة نفسها.

4 _ نفسه، ص 14.

5 _ نفسه ، ص 14.

الطائرات الحربية المغربية الأخضر واليابس"¹، فكانت الخيمة بذلك إحدى أبرز العناصر الثقافية التي حملها المخيم .

_ الموروث الثقافي الصحراوي إثبات للأحقية :

تمثل شخصية "الجدة" الضمير الجمعي الثابتوغير المتحرك رغم كل المتغيرات من حوله إلا أنها " حافظت دادة على التراث الثقافي، تعلقها بخيمة الشعر، اللباس الأبيض والأسود، فهي لم تترد عباءة (...) لا تزال دادة تحتفظ بكل أوانيها التقليدية، صينية الشاي النحاسية ومكسرة السكر وقصعة العود وفراش الصوف الأحمر (...) كما تحتفظ في كيسها الجلدي المزخرف بحليها القديمة كخلاخيل الفضة والقلائد وأواني الخضاب الأصيلية"²، لقد حافظت العجوز المسنة على تقاليد وعادات المنطقة بالرغم من النفي والغزو والتشريد فهي حقاً: "متحف ثمين ومخزون هام للثقافة الشعبية، فهي رغم ذاكرتها المهترئة تحفظ الكثير من الأشعار، وتغني بصوت شجي"³.

كانت الخيمة محوراً في السرد، لأنها فضاء لممارسة طقوس الحياة اليومية كطقس الشاي حلقة للبشروفيها أنت محاط بالناس كل لحظة ونمط العلاقات يجعلك مجبراً على البقاء بينهم، فالناس في المخيم .. الناس في واقع المنفى .. الناس في زمن انتظار الفرج .. وانتظار الخلاص .. في " المخيم أنت ملك للآخرين تنصهر فيهم , وتدوبون معا"⁴.

إن وضعاً كهذا هو مقدمة لتدافع المتناقضات وعودة كل التضاد في أن " تحبهم لأنهم محيطها، بحرهما الذي لا يمكن أن تعيش إلا فيه كالسمكة وفي نفس الوقت تكرههم لأنهم قدرها تماماً كهذا المنفى"⁵، هذه التناقضات حاضرة على امتداد الرحيل نحو الشمس فالمنفى منفيان منفي خارجي يعيشه كل اللاجئين بالمخيم ومنفي داخلي يعيش بالمفرد، والشمس شمساً واحدة تحمل الضوء والأمل وتمنح القوة والحياة والأخرى تسلب الجمال والعافية، والمخيم مخيمان الأول

¹ _ خديجة حمدي، الرحيل نحو الشمس، ص14.

² _ المصدر نفسه، ص16.

³ _ نفسه، ص ص 16_17.

⁴ _ نفسه، ص24.

⁵ _ نفسه، ص26.

فرضته شروط الحرب وبشاعتها وصار حاضنا للثورة المسلحة والثاني عودة إلى الذات تصنع من الخيمة .. الفضاء المفتوح الأقرب للحرية.

وبين الثنائيات في تضادها وتقابلها تحيك الذات رحيلها نحو الشمس بجملته مفيدة بدايتها " جلست على مرتفع شرق المخيم"¹، ونهايتها في الصفحة 208 وهي الصفحة الأخيرة في الرواية "ابتسمت وللتحرير قراءات متجددة"².

إن للكلمة المكتوبة تأثير عظيم في النفوس، تلك الرحلة التي لا تقاوم بين السطور، بكل ما تحويه من تشويق ومعرفة، لأن فعل القراءة بحد ذاته هو فعل إرادي، يقوم به القارئ تلبية لنداء حب المعرفة في داخله، والقارئ بالنسبة للكاتب هو مثل الزبون في المحل التجاري، فهو دائماً على حق، وعلى الكاتب أن يطور أساليبه، بحيث يشعر القراء بسلاسة النص، والطريقة الراقية في عرض الفكرة، سواء كنا نتفق مع مضمونها أو لا، حينما نقوم بتلك الرحلة المذهلة بين السطور، ونقرأ الكلمات ونستوعب الأفكار، إن شعرنا بأننا كقراء استفدنا معرفياً، وأفادنا الموضوع في معرفة الزوايا الخفية لمسألة ما، وإن لم يحدث فإن القراءة تصبح رحلة خالية من المعنى، حينما نقرأ فإننا نشعر بنفسية الكاتب.

عظفا على ما سلف نقول أننا تابعنا من خلال رواية الرحيل نحو الشمس حكاية فتاة في المخيم بكل ما تحمله من ألم وأمل ومعاناة، وشهدنا وجود رواية صحراوية يشعر المرء كأن اللغة تحولت بين يدي الكاتب إلى عجينة طيبة، يشكلها كما يشاء، قد نتفق معه أو نخالف، ولكن رحلة القراءة الممتعة، في نسيج لا متناه من الكلمات المعبرة، التي تمتاز بمتانة وصلابة النص، هي رحلة فعلا تستحق العناء، لاسيما وأنها تحكي معاناة وطن، ومعاناة شعب قسم بين مخيمات اللاجئين والبلدان الأوروبية، في زمن يصدح بشعارات الحرية وحقوق الإنسان.

وفي الأخير نقول أن الحكاية صحيح صورت معاناة فتاة في مخيم صحراوي، إلا أن روايتها أكبر من ذلك، لقد عبرت من خلالها عن هويتها الصحراوي وموروثها الثقافي الحي والمتمثل في الجودة دادة، وهذه نقطة مهمة تحسب في نضال البطلة ودفاعها عن قضيتها العادلة.

¹ _ خديجة حمدي، الرحيل نحو الشمس ، ص9.

² _ نفسه، ص208.

واستخلاصا لما سبق نقول إن: المكان في الرواية النسائية المغاربية إشكالية هوية وإشكالية فكر، وعلّة أساسية في وجود العمل الإبداعي ذاته، ومكون جوهري من مكوناته، بل وبطل رئيس من أبطاله، فاضت جراحه جراء معاول الطمر والتغريب فنطق وحاوّر وتساءل وسردنا عجز الإنسان عن سرده، نتعرض فيه إلى مكونات الهوية الصحراوية ومدى انعكاس هذا التعمير على عناصر ورموزها هويتها، التي باتت معرضة للاستلاب والطمر والتشويه.

ثانياً: العولمة بين الاستلاب الثقافي والموروث الثقافي في الرواية الموريتانية:

لطالما ألهمت الصحراء شعراء العرب القدامى لقرون من الزمن، لأنها كانت وطنهم وأرضهم المقدسة، وما زالت تفعل ذلك بكل كرم وجود مع نفر غير قليل من الروائيين والمبدعين فصوّرها في لوحاتهم وكتاباتهم وكلهم عرفان بما جادت به عليهم من كشف لأسرارها وخبائرها المستترة، "وقد تحوّلت الصحراء عند بعض الروائيين العرب من مجرد فضاء سردي يؤثث أحداث رواياتهم إلى نسق ثقافي مضمّر نستشفه من طرائق تصويرهم لها وتمثلاتهم لأبعادها وشغفهم بها وبما تمثله من علامات ثقافية"¹، فأصبحت الصحراء نسقاً ثقافياً قي كل ما أنتجته الروايات اللواتي تحدثن عنها فهي الماضي والحاضر والمستقبل، صحراء غنية بأساطيرها، برجالها ونسائها بحيواناتها ونباتاتها، بمعتقداتها ونوازعها الدينية المختلفة، بكنوزها وآثارها وصخورها، الصحراء ليست فضاء أدبياً وحسب، بل هي فضاء ثقافي.

وفي هذا السياق يحضرنا قول محمد تحريشي عن الصحراء: " يخطئ من يعتقد أنّ التعامل مع الصحراء يكون تعاملاً واحداً انطلاقاً من خلفية سبقيّة أو مرجعية واحدة أساسها الفراغ والخيمة والرمل والناقة والنخلة إن الصحراء هي الحياة، وهي الإنسان، وهي الماضي والمستقبل وهي الخزان وهي المرجع وهي الخبرة وهي التجربة، إن الصحراء هي مدرسة للحياة والموت وهي مكان للقرّ والحر ولكل الثنائيات الضدية"²، لقد حولت الروائية الصحراء من مكان جغرافي إلى بنية ثقافية كبرى تتعالق عندها الأنساق الثقافية المضمرة والمعلنة، لطالما اعتبرت الصحراء مكاناً مربعاً وفراغاً يخيف الإنسان، مكاناً مليئاً بالأسرار والطلاسم التي خلفها الأجداد وظلت عصية

¹ _ سمير خليل، دراسات ثقافية، ص 165.

² _ محمد تحريشي، تجليات الصحراء في رواية تلك المحبة للحبيب السائح، مجلة أبوليوس العدد، 34، 2016، ص 84.

على الفهم حتى الآن، ووجهت بالتصميم والنسيان من هذا الآخر الغريب عنها كنوع من الدفاع ضد ما يهدد استقراره¹، فهناك من احتفى بها وهناك من حاول التنصل منها.

1_ الاستلاب الثقافي/ علاقة صراع وإدماج في رواية حشائش الأفيون:

تعد الهوية المكانية مجموعة من الخصائص التاريخية واللغوية والنفسية التي تؤدي إلى الفصل بشكل حاسم بين جماعة من الناس وأخرى ناتجة عن عاملين رئيسيين الأول داخلي يتمثل في تقاليد وموارث تراكتت عبر حقبة تاريخية ممتدة، والثاني خارجي يعكس تفاعل الأمة مع وضع عالمي متجدد ومتغير، مفرزاً موجات ثقافية متعددة، ونماذج حضارية مختلفة، ينتج عنها ردود فعل ذاتية تفرض التعامل بخصوصية مع تلك التقاليد، مانحة إياها هوية جديدة²، تحافظ من خلالها على انتمائها أو تتنصل له.

باعتبار الانتماء ظاهرة إنسانية فطرية تربط مجموعة من الناس المتقاربين زماناً ومكاناً بعلاقات تشعرهم بوحدتهم، والتجربة قد تكون بالابتعاد عن هذا الجو، لتشكل بذلك الغربة بشكلها في نفس الإنسان، غربة بالابتعاد عن الأوطان وغربة الذات، أي الغربة عن المجتمع المحيط بك، وهذا ما نجده في ثنايا الرواية، التي من خلالها شعرنا بالشخصية التي تحاول إثبات ذاتها في بيئة لا تعترف إلا بالطبقية والنسب والقبيلة.

تقدم لنا رواية حشائش الأفيون³ للكاتبة سميرة حمادي فاضل بموريتانيا، شخصية رئيسية متمثلة في البطل عبد الرحمان والذي نتعرف عليه من خلال رسالة يبعث بها إلى صديقه ويسرد فيها مراحل حياته من طفولته القاسية التي عاشها في كنف أب دائم الغياب وأم ساهمة حزينة واجمة لا توليه أي عناية كلما حاول التقرب منها عاملته بجفاء وقسوة وحتى عندما شج أحدهم رأسه وجد في أم صديقه العطف والاهتمام الذي لم يجده في أمه والتي بمجرد أن حملته أم صديقه إليها مصاباً حتى انهالت عليه ضرباً، وقد كان كل هذا الواقع القاسي بالإضافة إلى الحرمان مما

¹ سمير خليل، دراسات ثقافية، ص 169.

² عهد كمال شلغين، الهوية العربية، صراع فكري وأزمة واقع، دراسة في الفكر العربي المعاصر، ص 128.

³ سميرة حمادي فاضل، حشائش الأفيون، دار الرائد للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2006.

يبتعم به أبناء الأعمام من متع بسيطة كالنقود وقطع الحلوى محيرا بالنسبة له، لماذا هذا الجفاء؟ ولماذا هذا الحرمان؟ ولماذا لا يهتم به أحد؟ لماذا يعامل كفصيل أجرب؟؟ .

سيجد **عبد الرحمان** ضالته في الدراسة التي سيتفوق فيها لينتقل إلى العاصمة لمتابعة دراسته الثانوية، فيغادر البيت دون أن يهتم له أحد ودون أن يودعه أحد لا يحمل سوى أسمال بالية وبعض الزاد التي أمدته به أم صديقه وبعض الدراهم من صديق طفولته سيصل إلى العاصمة في سيارة مهترئة محمولا بين الماشية وسيعاني الأمرين من أجل تحقيق حلمه الذي طبعه التفوق والتميز سواء في موريتانيا أو في جامعة محمد الخامس في الرباط أو في فرنسا حيث تابع دراسته العليا مستفيدا من منح دراسية بسبب تفوقه ومتأثرا بأستاذه الفلسطيني المقيم بدمشق، والذي وجهه لدراسة الهندسة الزراعية والاشتغال بالأمم المتحدة.

كان **عبد الرحمان** بعيدا عن الاهتمام بالقضايا السياسية كما كان بعيدا عن الدين كان كل همه أن يحقق ذاته وأن يعود إلى موريتانيا بشهادة عليا تجعل سيرته على كل لسان ليعيد اعتباره لذاته أمام أبويه وأمام مجتمعه، لقد كان يسعى للانتقام من ماضيه وينتشي بمشاعر الحسرة والندم في عيون أهله وهم يتمسحون به ويفاخرون به بقية القبائل، ولكن القدر أصر على معاكسته وزاد من معاداته وحقدته على نفسه ومجتمعه فالسفارة لم تنتدب حتى فراشا لحضور مناقشة دكتوراه وهو الموريتاني الأول الذي يحصل على هذه الشهادة، توقع أن يستقبل بالورود في المطار ولكنه انحسر وسط الحشود كأى نكرة ولم يهتم لشأنه أحد، لقد حرمه إهمال مجتمعه وتبخيسه لجهوده وتفوقه من انتقامه، ولعل القشة التي قصمت ظهر البعير كانت يوم استدعاه عمه إلى مجلس للقبيلة فكان الاستقبال فاترا عاديا ولكن المجلس بكامله هب مرحبا ومهلا ومستبشرا عندما حضر شخص ما سيعلم فيما بعد أنه وزير سابق مختلس ومرتش، لقد كانت صدمة له أن يلقى وزير سابق مختلس سارق التبريل والتوقير والإجلال وبنال هو التحقير والازدراء وهو الدكتور وموظف الأمم المتحدة، لذلك غادر إلى خارج البلاد بعدما حرمه القدر والمجتمع من انتقامه فقد توفي والده قبل عام، ليعلم فيما بعد أنه دفع ثمن خطأ ارتكبه أمه وهي ما تزال طفلة وتسبب له في كل ذلك الشقاء، وكل هذا الواقع القاسي سيؤثر على توازنه النفسي ويسقطه في براثن الإدمان على الكحول والمخدرات مما تسبب في طرده من الوظيفة وترحيله إلى موريتانيا ليعيش مجنونا في شوارعها يلاحقه الصبية ويتحلق حوله الناس، ويا لسخرية القدر فهو لم ينل اهتمام الناس دكتورا ولكنهم يتحلقون حوله وقد غدا مجنونا.

إن هذه الرواية ومن خلال مسار حكاية عبد الرحمان تثير التناقضات التي يعرفها المجتمع الموريتاني بعد الاستقلال والازدواجية القيمية وغياب الهوية الوطنية في مقابل سيادة القبيلة، وانتشار مظاهر التخلف والبداءة حتى على مستوى العاصمة نواكشوط مجتمع يقتل التميز والتفوق في أصحابه، مجتمع يعاني من أعطاب عميقة على مستوى العلاقات الإنسانية... لقد وفقت الكاتبة في نقل هذه الأفكار بأسلوب ممتع ولغة آسرة رغم الأخطاء اللغوية الكثيرة مما يستوجب مراجعة وافية للرواية وتنقيحها من الأخطاء إن كتب لها الصدور في طبعة ثانية.

قدمت الروائية من خلال رواية حشائش الأفيون تفاصيل الحياة البدوية في موريتانيا من خلال شخصية عبد الرحمن بداية من حديث البطل عن نفسه وعن أمه فيقول: " لم أكن طفلاً سعيداً ولم أعرف عدوية قهقهة الصغار، لم أكن طفلاً خبيثاً مشؤوماً يجلب الفأل السيء والحزن معه (...) أمي لم تكن مطلقة وأيضاً لم تكن متزوجة بقيت على الهامش، فلم تسكن كباقي النساء في خيمة خاصة بها"¹، فكانت حياته مع وليدته صعبة جداً ولم تتوفر لديهم أبسط شروط الحياة في تلك المنطقة، لينتقل للحديث عن قبيلته التي كانت تتجدد كلما رحلوا، فيقول: " بدأت قبيلتنا تطوي الخيام لم نسأل كما تعودنا أن لا نسأل فأمي لم تسأل أبداً وحاولت دائماً أن تعلمني ذلك السلوك، رغم أنها نادراً ما كانت تخاطبني، أما وجه أبي فنادر ما كنا نراه، وقليل ما كان يخاطبنا أما نحن فلم نخاطبه ولم يعطنا الفرصة"².

هذا كان تقديم الساردة للشخصية البطلة على لسانها وهي تسرد تفاصيل حياتها الكئيبة التي ستسعى فيما بعد للتخلص منها وتغيير مسارها فيواصل عبد الرحمن الحديث عن القبيلة ورحلتها المفاجئة: " ودخلنا مع القافلة أو القبيلة ما كنا نسمع عنه وهو المدينة ولكني تفاجئت بان المدينة لا تختلف عن البادية اللهم بوجود تلك الجدران الطينية والفروع الضيقة التي كانت رمالها ساكنة لا تتطاير كرمال الصحراء"³. لينتقل بعد ذلك للحديث عن البيئة الجديدة التي انتقل إليها مع قبيلته رفقة أمه: " وعشنا في ما يشبه البيت أبوابه ضيقة وشبابيكه صغيرة ومنخفضة مع باقي نساء أبي وعبيده وأهله وأيضاً لم نكن نملك شيئاً خاصاً بنا، لا غرفة ولا مرتبة ولا حتى لحاف كنا دائماً نعيش

¹ _ سميرة حمدي فاضل، حشائش الأفيون، ص 09.

² _ المصدر نفسه، ص 11.

³ _ نفسه، ص 12.

على الباقي والزائد من الفضلات"¹، بعد كل هذه المعاناة والعيش على الهامش يقرر عبد الرحمن المغادرة إلى العاصمة" طوال الطريق الطويل الممتد بين مدينة الكوارب ونواكشوط لم أرسوى الرمال التي كانت تعانق الطريق غير المعبد وفي أحيان كثيرة تحاول تلك الرمال القضاء على ذلك الطريق الضعيف أمام جبروتها وقوتها"²، يكمل دراسته هناك في الثانوية التي فيتعرف فيها على الأستاذ الفلسطيني والذي يكون له خير معين، فيقول: " ووصلت إلى سنة البكالوريا وأنا منقطع تماماً عن الماضي والحي القديم لا أسأل عنهم ولا يسألون عني"³، يحصل على شهادة البكالوريا الثاني على مستوى الجمهورية الإسلامية الموريتانية، فيبشره أستاذه الفلسطيني قائلاً: " يا عبد الرحمن أنت الثاني على الشعبة العلمية على مستوى الجمهورية الإسلامية الموريتانية"⁴، ليغادر بعد ذلك مباشرة إلى المغرب ليكمل مشواره الدراسي ويدرس في الجامعة تخصص الهندسة الزراعية كما أرشده معلمه فيقول: " قبلت وقبلت أوراقك بسهولة في جامعة محمد الخامس في كلية الهندسة شعبة الهندسة الزراعية وقمت وكما تعودت بكل إجراءاتي لأكمل أوراقك"⁵، وهناك تصور لنا الروائية الاستلاب الثقافي الذي يعيشه الطلبة الموريتانيون، ومحاولة الهروب من الموروث الثقافي والاندماج في الحياة الجديدة والاستجابة لنداءات العولمة من خمور ونساء ولهو، وتمثل ذلك شخصية زميله سالم الذي يقاسمه الغرفة في الحي الجامعي: " وعرفوني على أنفسهم الأول (...). اسمه محمد سالم وذكر قبيلته وأنه يدرس التاريخ وفي السنة الثانية وكان من الواضح من ملابسه وحذائه وساعة يده بأنه من أسرة ميسورة"⁶.

كانت شخصية محمد سالم عبارة عن شخص موريتاني يتكرر لأصله ولقبيلته، وكان عبارة عن مرشد سياحي لعبد الرحمن: " ...منذ تعرفي على محمد سالم تعودت رغم انفي أن لا أسأله فقط اتبعه لعله شعوري بالأمان معه"⁷، كان محمد سالم الوحيد في أسرته مع ثلاث بنات، وكان

¹ _ سميرة حمدي فاضل، حشائش الأفيون ، 12.

² _ نفسه، ص 21.

³ _ نفسه، ص 37.

⁴ _ نفسه، ص 41.

⁵ _ نفسه، ص 42.

⁶ _ نفسه، ص 49.

⁷ _ نفسه، ص 51_52.

أبوه تاجراً معروفاً، أصر على إرسال ابنه للدراسة في المغرب، بعد حديث مطول بين محمد سالم وعبد الرحمن، يظهر لنا الاستلاب العولمي من خلال هذه الشخصية التي تحاول قطع الصلة بأصلها وتصفه باحتقار وازدراء، فهو تعود على شوارع المغرب المعبدة وجوها المعتدل الذي لا يشبه جو موريتانيا " لا يشبه طقسنا المتقلب كناسه فتمر عليك الفصول الأربعة في اليوم الواحد يملؤ الغبار فمك وعينيك كلما فتحتهما"¹. ويستمر في سرد سلبيات العيش في بلده الذي لا يفكر في العودة إليه: " أحب هذه الحرية في التصرفات تعودت على رؤية النساء الجميلات (...) لا كنساننا نحن فلن نستطيع مهما امتلكت من فراسة التمييز فهن يضعن الملاحف السوداء أقتعة خفية على الوجوه"².

يلاحظ القارئ أن مقارنة محمد سالم بلده بالمغرب، كمقارنة بين الشمال والجنوب، التقدم والتخلف، فهو يعيب كل التصرفات الموجودة في قبيلته حتى طريقة شرب الشاي التي تعد من الطقوس المتعارف عليها في المناطق الصحراوية لم تسلم من انتقاداته فيقول: " تعودت يا زميلي الجديد كما ستعود على شرب القهوة في فناجين نظيفة لا تشبه كؤوسنا التي تلتصق بها أناملك من الوساحة كلما لمستها بعد أن تكون قبلك عدة أنامل وأفواه قد لمستها فتصل إليك وبدل أن تشم فيها رائحة الشاي الأخضر الزكية ورائحة النعناع الطازج المنعشة تشم رائحة أنفاس من سبقوك وشربوا منها قبل لحظات"³، ويواصل محمد سالم سخطه وتذمره من قبيلته وإعجابه بالمغرب وبالتقدم الذي عايشه هناك، فحدث له مثل ما يحدث لتلك الشعوب والأمم التي باتت تنتمى مع غيرها إلى حد الذوبان في الآخر، ومن ثم ضياع الملامح الشخصية، واضمحلال التراثات الروحية والثقافية، فيكمل قائلاً: " تعودت على الأكل وحدي وبملعقة لا بيدي ومعني آخرون نتسابق ونتحلق حول الصحن الوحيد كأكلة لحوم البشر، فيختلط في الصحن اليتيم والريق والعرق والتراب والوسخ ... تعودت على توفر المقاهي والمطاعم والسيارات والحافلات"⁴، هو في الواقع تعود واندماج وذاب في المظاهر العولمية الموجودة في المغرب وليست موجودة في

1 _ سميرة حمدي فاضل، حشائش الأفيون ، ص55.

2 _ نفسه، الصفحة نفسها.

3 _ نفسه، الصفحة نفسها.

4 _ نفسه، الصفحة نفسها.

البادية التي يقول إنه وبكل بساطة لا ينوي الرجوع إليها " لن أستطيع ببساطة أن أعود لحياة البادية حيث لا أضواء ولا كراسي ولا مقاهي... يطلق محمد سالم دائما اسم البادية على موريتانيا"¹، في خضم كل هذه المقارنات يتساءل عبد الرحمن عن حقيقة هذا التحول : " وتعجبت كيف يكون لحولين اثنين فقط كل هذه القدرة الجبارة لتقتلع جذور أحدهم من أرض كان مزروعا فيها منذ أن ولد لا تنتزعها فقط بل تجعله يكره تلك الجذور والأرض التي زرعت فيها ويشمئز منها"²، إنها رياح العولمة التي ستعصف بعبد الرحمان كذلك في نهاية الرواية.

كان هذا نموذجاً للاستلاب العولمي الذي جسده الساردة في حكاية محمد سالم، والتي تظهر التأثير الكبير بالعولمة والانسلاخ عن البادية والهوية الموريتانية والثقافة المحلية، وهذا ما سنراه عكسه في رواية "وجهان في حياة رجل"، التي عالجت قضية الهوية الثقافية والمحافظة عليها والاعتزاز بها عكس ما وجدناه في "حشائش الأفيون".

2_ الخصوصية الثقافية والعولمة/ علاقة إدماج وصراع في رواية وجهان في حياة رجل:

رأينا في العنصر السابق كيف صورت لنا خديجة حمدي فاضل الاستلاب والانسلاخ العولمي الذي حدث للطالب الموريتاني بعد سفره إلى المغرب من أجل الدراسة، وكيف تتصل من هويته الصحراوية الموريتانية وأنساق وراء مغريات العولمة، لنعالج في مقابل ذلك كله رواية موريتانية تختلف كلياً عن الرواية السابقة، فهي تحتفي بالبيئة الصحراوية وتصور الكيفية التي تخاف بها شخصيات الرواية على عاداتهم وقيمهم، بداية من الإهداء وصولاً للخاتمة، فعلى الرغم من تقاطع أحداث الروايتين في الفضاء المكاني الواحد إلا أن تصويره يختلف عند كل منهما.

يعد الفضاء مكوناً من مكونات الخطاب الروائي ويدرك باعتباره بنية ديناميكية ومفتوحة تتشابك وتتقاطع مع البنيات الأخرى، تؤثر فيها وتتأثر بها فتمنح النص الروائي شكله وهويته من جهة، ومن جهة أخرى يعتبر المكان كذلك مسلماً و حتمية لا يتخلص منها الشكل والتشكيل الروائي على الإطلاق، ولا تقلت منه الشخصيات ولا الروي ولا المؤلف ولا القارئ.

تستهل تربة بنت عمار روايتها بإهداء، يختصر للقارئ المغزى الحقيقي والرئيس من وراء كتابة هذه السطور، فتقول : " إن الأدب هو النبراس المضيء الذي ينير دروب أزمنة الأمم

¹ _ سميرة حمدي فاضل، حشائش الأفيون ، ص55.

² _ نفسه، ص56.

والشعوب مهما طغى سلطان العولمة والغزو الثقافي، وهو الذي يترجم بأمانة الكنه الثقافي لهويتهم، وهو رسالة الأقبام الخالدة"¹، من خلال هذا الإهداء تتضح الرؤية شيئاً فشيئاً، فالروائية تكتب ليس فقط من أجل الكتابة، بل تكتب تخليداً لهويتها الموريتانية، التي تخشى عليها من المد والزحف العولمي.

تدور أحداث الرواية في بيئة صحراوية، قرية صغيرة في موريتانيا، تمتزج فيها الأصالة ونعومة العادات والتقاليد، بقصص الحب البريئة، والتي جسدها كل من محمود وليلى، هذه الفتاة التي كانت نعمة لعائلتها، " وقد أنجبتهما أمها بعدما بلغت سن اليأس، كما يقول الأطباء (...). وإن كان الوسط الريفي الذي نبتت فيه ليلي لا يعير أي عناية لتلك السن، بناء على المنظومة الميتولوجية لأهل الريف العميق الزاعمة أن نوات المحائد العريقة يظللن ينجبن حتى لو بلغن من الكبر عتياً"²، لتخالف بولادتها الآراء الطبية السائدة وتنتصر دون أدنى جهد منها لمعتقدات قريتها. توظيف البيئة الصحراوية الموريتانية: " ولأن معشر الموريتانيين قوم يحنون بحكم نشأتهم إلى البادية، فقد أراد أحمد أن يضرب بسهم وافر في ذلك فكان له قطيعه من الإبل، وبعض السائمة الأخرى، وكان ما ينفك يتعهدها ويرعيها من وقت لآخر..."³.

هذه القرية الصغيرة المحافظة التي تعلم سكانها الثقافة الإسلامية وعادات أجدادهم، لتطلعنا الساردة على الشخصية الثانية، شخصية محمود الذي ينتمي هو كذلك إلى هذه البيئة المحافظة التي " تستمد هذه المحافظة من دراية جيدة بالثقافة العربية الإسلامية لهذه الأسرة؛ تتمثل في حفظ معظم أفرادها القرآن الكريم والإطلاع الذي لا بأس به على الفقه والسيرة النبوية وأيام العرب وأحوالها في الأعصر الخوالي"⁴، مما يعزز فيهم الأخلاق الإسلامية والعربية.

وتتقلنا الساردة بعدما تعرفنا على البيئة المحافظة لهذه العائلات إلى التعرف على قرية محمود وعلى شكلها الهندسي ونظامها المعماري، فنقول " وقرية محمود هي مجموعة أبنية عريقة ذات هندسة معمارية تقليدية، تتجاوز فيها المنازل الطينية مع الخيام والأعرشة، وإن كانت لا

¹ - تربة بنت عمار، وجهان في حياة رجل، منشورات اتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين، موريتانيا، ط1، 2008، ص9.

² _ المصدر نفسه، ص 16.

³ _ نفسه، ص 28.

⁴ _ نفسه، ص 20.

تخلو من بعض الدور المبنية على الأسمت المسلح، ومما يزين هذه القرية ويهيئها في عين الزائر حدائق النخيل بهندسة بديعة والخمائل المنتشرة دوحاتها مصارعة الكثبان الرملية التي تشع حباتها لونا ذهبيا زاحفا على النجود، أما قطعان الإبل والبقر فتسيم في منتجاتها غير البعيدة عن القرية ليروحها الرعيان ليلا.¹، صورت الساردة هذه القرية كنموذج صغير وبطاقة تعريفية لها، في التفاتة طيبة منها، تنم عن رغبة حقيقية لديها للتعريف بموروث منطقتها الثقافي وبعاداتهم وتقاليدهم، فالأمكنة لها دور في تفاعل الشخصيات، فقد وظفت بصورة تظهر المكان وانعكاس أثره في وعي الشخصيات، وهذا ما رسمته لنا الروائية من خلال شخصية محمود، الذي نجح في دراسته وسافر إلى العاصمة لإكمال مشواره التعليمي ثم بعدها سافر إلى تونس ليكمل تعليمه العالي، ولكنه بقي محافظاً على عادات وتقاليد منطقتة وعلى لباسه التقليدي، فهذا الشاب يوم ذهابه للدراسة خارج القرية " كان وقتئذ يلبس دراعة من بزاه صقلية رائعة"²، كنوع من الافتخار بموروثه وثقافته المحلية، وبعد أن أنهى تعليمه وعاد إلى قريته بقي محافظاً على نفس اللباس التقليدي فنقول الروائية على لسان الساردة: " كان محمود يلبس دراعة من بزاه ذات لون أخضر فاتح..."³، وهو محيط بأهل قريته " ويعد مقدمه بيوم واحد، كان محمود ذلك الشاب الذي يلفت انتباه المارة بوسامته وطول قامته، يرتدي دراعة ذات لون أخضر داكن، وقميصاً برتقالياً..."⁴، عكس ما وجدناه في الرواية السابقة التي صورت لنا كيف انساق كل من محمد سالم وعبد الرحمن وراء المغريات وتتصلوا من عاداتهم، وتقاليد منطقتهم.

لنتنقل الساردة بعد ذلك، وتعرفنا على طقس من طقوس الزينة والمعروف في البيئة الصحراوية، الحناء، من خلال تصوير مشهد نقش ليلي ليدها بالحناء الأصلية: "...وقد خضبت الحناء يديها الجميلتين، وأشاعت الناقشة ألوانا من الخطوط المزخرفة التي تنسرب فيها خيوط بيضاء تخترق سواء الحناء مما خطته الناقشة من بديع صنعها وزينته هاتان اليدان بأصابعهما المحمر بنانها..."⁵، فهذه من الأشياء المميزة التي تعرف بها المرأة الصحراوية.

1_ تربة بنت عمار، وجهان في حياة رجل، ص 22.

2_ المصدر نفسه، ص 33.

3_ نفسه، ص 39.

4_ نفسه، ص 63_64.

5_ نفسه، ص 26.

قدمت الساردة صورة عن البيئة والقرية وعن تمسك كل من محمود وليلى بعادات المنطقة، وهذا شيء إيجابي، لكنها في المقابل صورت لنا تلك القوانين والطبقة التي تحكمها القبائل والعشائر، والتي توحى بشيء من العنصرية، وهذا ما لمسناه في رفض والد ليلى لطلب محمود عندما تقدم لخطبة إبنته ليلى ويرر ذلك، بعدم التوافق والتفاوت الطبقي بين العائلتين: " ...كانت ردة فعل والد ليلى مقبولة لكنه أسر لأحد خلصائه أن المانع الحقيقي وراء رفضه هو حسب قوله أن هناك تفاوتاً طبقياً بينهما"¹، فيظهر هنا أنه حتى في البيئات الصحراوية والقرى الصغيرة، تطفو إلى سطح العلاقات بعض النزعات القومية والعشائرية، والتي هي في نظر العولمة ثغرة لتفريق شمل القبائل والثقافات المحلية، فيكون الرفض هنا " لأن والد ليلى يعتبر أن جده العاشر هو المؤسس الفعلي لهذا التجمع القبلي منذ عدة قرون من الزمان وأجداده أولئك أصحاب قيادة عريقة وعليه فإن علاقته بأسرة أهل محمود مجرد علاقة الرابطة العصبية فقط ومن غير المعقول عنده أن تتطور تلك العلاقة من مستوى الأحلاف إلى مستوى المصاهرة"². لتكون العادات هنا هي سيدة القرار وتقف في وجه ذلك الشاب الطموح، الذي لم يستسلم للطبقة ولمخلفات الصراعات بين العشائر بل راح يبحث عن حلمه ويبنى مستقبلاً له ولأسرته الفقيرة فغادر القرية " بعد شروق شمس صبيحة ذلك اليوم، كانت سيارة أجرة تتهادى بمحمود بين أغصان النخيل وواحات المزارع، مودعاً قريته الريفية الجميلة، التي أصبح يود الهروب منها..."³، ببساطة لأنها تمثل له انتكاسته الأولى، وهو الذي كان يمجّد العادات ويفخر بها.

هنا تكمن المخاطر التي تهدد الهوية الثقافية لأية جماعة مستقلة، فإذا فقدت هذه الجماعة تميزها الثقافي فقدت هويتها الخاصة التي تميزها، واندمجت مع غيرها من خلال المحاكاة والتمثيل والخضوع، ولا يبقى لها سوى ملامح فولكلورية أو تاريخية جامدة، وهذا ما يعبر عنه برهان غليون بالقانون الأول في الاجتماع الثقافي، والذي يفسر استمرار الثقافات الخاصة والتمسك بالخصوصيات والصراع الفعلي الواعي وغير الواعي للحفاظ على هذه الخصوصيات، " أما القانون الثاني فيقوم على أساس نفي إمكانية وجود ثقافة مستقلة كلياً عن الثقافات الأخرى، فهناك

¹ _ تربة بنت عمار، وجهان في حياة رجل ، ص 54.

² _ نفسه، الصفحة نفسها.

³ _ نفسه ، ص 56.

دائماً حقل تفاعل توجد فيه الثقافات بالضرورة، وهو يحدد درجات الهيمنة والخضوع المتباينة والمتفاوتة، والتي قد تكون كاملة وساحقة أو سطحية ونسبية، بحسب عمق وغنى هذه الثقافات وميادين الإبداع والنشاط الذي تتميز به، أما القانون الثالث فيتمثل بأن الثقافة المسيطرة لا تحتل موقعها المتفوق بسبب تفوق منظومات قيمها الأخلاقية أو الدينية أو الفنية، بل لأن الثقافات المسيطرة، ولمجرد سيطرتها، تحظى باستثمارات بشرية ومادية أكبر¹.

وفي الأخير ومن خلال المقارنة بين الروايتين اللتين تنتميان إلى نفس البيئة، يظهر لنا أن إحداهما تحاول التنصل والتخلص مما يربطها ببيئتها البدوية الصحراوية في المقابل تصر الثانية على المحافظة عليها وإبرازها والتعريف بها، فقد يتبنى موقف الآخر ليظهر صاحبه أنه عصري في مواجهة الثقافة السلفية والتراثية، أو قد يتجه إلى الذات ليظهر أنه مدافع عن أصالته وعن هويته في مواجهة التغريب والتبعية الثقافية والهيمنة الحضارية، إن تحليل هذه التوجهات والممارسات الفكرية قد يكشف عن عمق الهوية الحضارية بيننا وبين الآخر، كما قد يكشف عن عمق الأزمة ويساعد على النفاذ إلى عمقها وتحديد مسارها وتحويلها من ظاهرة انفعالية وشخصية إلى موقف حضاري مبني على أسس تاريخية أكثر اتساعاً ورحابة من أجل تحقيق نهضتنا المنشودة.

تزداد هذه الاشكالية تعقيداً من خلال الطرح الثقافي الذي يلغي الخصوصيات الكونية باسم الثقافة الكونية التي فهمت أنها قطبية واحدة من أجل الهيمنة الثقافية الغربية في وقت تؤكد في العلوم الاجتماعية عن تنوع المسارات الثقافية ولا يوجد مسار واحد لجميع الثقافات، فالثقافة تعبر عن مرحلة تاريخية لأمة من الأمم وتتشكل في إطار الوعي التاريخي لأمة من خلاله، وتتعدد المسارات بتعدد الثقافات فإذا ما سيطرت وذاعت ثقافة واحدة فإنها تتحول إلى ثقافة مركزية وأصبحت باقي الثقافات أطرافاً وامتداداً لها، بهذا المعنى فإن المركز هو الذي يفرض مساره على بقية الثقافات في وقت يؤكد في التاريخ تنوع المسارات لكل الشعوب والثقافات.

نستخلص من ذلك أنها مسألة سياسية وأيديولوجية تركز نموذجاً واحداً ضد إرادة التاريخ كما أن النمطية أو الأحادية الثقافية تلغي كل خصوصية، فيجد العالم نفسه في مسار واحد فيزداد

¹ -برهان غليون وسمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، 2000، ص 48.

الاغتراب الثقافي والحضاري عند كل الشعوب ويؤدي ذلك إلى طمس تاريخ الثقافات كلها إلا ثقافة المركز المهيمن وهنا تبرز مصطلحات جديدة مثل الثقافة العالمية والثقافة الانثروبولوجية هذه الأخيرة التي تحاول أن تحوّل بقية الشعوب وثقافتها إلى مجرد متحف ثقافي.

إن طرح مسألة الهوية في هذه المرحلة من حياتنا الفكرية لا يمكن عدها مسألة جديدة كل الجدة، إن سؤال الهوية في صيغته الجديدة الذي حركته ظاهرة العولمة التي أخذت تتجلى في أشكال متنوعة ومختلفة، هي استمرار لسؤال قديم عن الأصالة في إقترانها سلباً أو إيجاباً بسؤال المعاصرة الذي طرحه عصر النهضة مع الرواد الأوائل، وهذه المصطلحات أي مصطلح الهوية والعولمة يحيل بالضرورة إلى مصطلحات أخرى تنتج عنها، مثل الخصوصية والكونية الخاص والعام، المحلي والعالمي، وهذه تحيل إلى ثنائية أعمق هي ثنائية الآنا والآخر، وهذا الآنا هو الذي يتكفل بالدفاع عن الهوية الثقافية والخصوصية المحلية في مواجهة الآخر الوافد تحت عناوين مختلفة مثل الحداثة والعصرنة والتقدم، وفي الأونة الأخيرة بالتحديد بدأ يتحدد بالعولمة والعالمية والكونية، إن هذه الإشكالية تمثلها الفكر العربي منذ القرن الماضي، بل إنها تجربة معاشة عند كل متقف عربي يشعر بهذا التوتر الحضاري بين النحن والآخر، بين القديم والجديد، بين الأصالة والمعاصرة، بين الخصوصية والكونية، بين الآنا والآخر، وتنعكس في الممارسة الفكرية والأدبية والفنية وفي الممارسة الإبداعية وحتى فس السوك اليومي.

المبحث الثالث: المثاقفة وتفاعل الذات مع الآخر في رواية "في قلبي أنثى عبرية".

إن قضية الآنا والآخر قضية تتخللها العديد من الإشكالات خاصة في زمن العولمة والمثاقفة، إذ أصبح العالم قرية صغيرة، والكل يجمع على أن الذات لا يمكن لها أن تعي وجودها إلا بوعيها وجود الآخر وتقبل كينونته، ففي عصر العولمة الذي يلفنا جميعاً، برز مفهوم جديد للهوية، بسبب الامتزاج الهائل بين الجماعات البشرية، فلم يعد بالإمكان أن يفرض على مليارات البشر؛ الموزعين بين هويات مختلفة أن يختاروا بين التأكيد المبالغ فيه لهويتهم، أو فقدان الكامل لأية هوية، أي بين النظرة الأصولية للهوية من جهة، والتحلل من قيود الانتماء لهوية بعينها من جهة أخرى، ففي كل مجتمع متعدد توجد قوى بشرية تحمل انتماءات متناقضة، وتعيش على الحدود المشتركة بين جماعات متواجدة، يقدر عدد هذه القوى المشتركة بالملايين.

ومنه تختلف نظرة الذات إلى الآخر باختلاف المرجعيّات الثقافية والفكرية والسياسية التي تدخل في تكوينها، ولعلّ هذا الاختلاف يقودنا إلى التساؤل عن نظرة الذات إلى نفسها وإلى المجتمع الذي تعيش فيه، ولا سيّما في ظل التفاعل مع الآخر والتحديات التي تواجهها، وفي مقدمتها العولمة، التي تكاد تعصف بالخصوصيات القومية لتنتج نمطاً مختلفاً من التفاعل والتواصل الحضاري، الذي يجعل المجتمعات الأضعف غير قادرة على المواجهة الحضارية، حيث تشكل العلاقة مع الآخر تحدياً كبيراً للذات، فقد حظيت تلك القضية باهتمام بالغ من المفكرين والأدباء العرب، لتطرح نفسها بوصفها إشكالية فكرية وأدبية، حاولت الذات التعامل معها بواسطة مرجعيّات ثقافية وفكرية وتقاليد أدبية مختلفة، فكان للخطاب الروائي الجرأة الكبرى في التعبير عنها، فقد استطاعت الرواية بفضل ما تتمتع به من حرية التجوال في الزمان والمكان والأعماق الإنسانية، أن تتيح للمتلقي طريق فهم الذات والآخر معاً.

حضر الآخر في النص الروائي باعتباره ذاتاً أخرى، لها ما يميزها ويمنعها الشرعية، غير أنها ذات لا يجب أن تعيق الاعتراف والتواصل مع الذات العربية، وهذا بالضبط ما حاولت الروائية **خولة حمدي** إسقاطه على عوالم الرواية، من خلال الكشف عن مراها الآخر اليهودي داخل المتن الروائي، ورصد تلك التقابلات بين شخصيات الرواية في مزيج من الصراع والتناظر من جهة والتعاضد والتعارف من جهة أخرى.

أولاً: الهوية بين الأنا وإشكالية الآخر:

تعد الرواية من أفدر الفنون على تقديم تفاصيل الحياة بكل حقائقها وأوهامها، مما يتيح لنا دراسة إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر فيها، إذ تستطيع أن تفتح أمام المتلقي طريق فهم الذات والآخر معاً، فهي قادرة على نبش أعماقنا وتجسيد أفكارنا ومشاعرنا وأحلامنا وطرح ما يعترضنا من إشكالات تعانينا الأنا في مواجهة الآخر، كل ذلك يعكس تطور نظرتنا إلى ذاتنا وإلى الآخر، فالاختلاف بين الأنا والآخر يكمن في طريقة التفكير والنظر إلى مختلف الأمور وموقفنا منها، إنّ الكل بعيد عني، أنا هنا فقط وحدي، فالآخر هو ما ليس نفسي أو جماعة لا أنتمي إليها فالرجال

بالنسبة للنساء آخر والعكس صحيح والعربي بالنسبة للغربي آخر والعكس كذلك صحيح، والمسلم بالنسبة للمسيحي أو اليهودي آخر والعكس أيضاً صحيح¹.

ومن ثمة ليس من اليسير الحديث عن علاقة الذات بالآخر، أو آية "مسألة تتصل بالهوية من دون الكلام على الآخر، إذ لا تتحقق للذات كينونتها ولا يكتمل إحساسها بوجودها من دون الطرف الثاني المتمثل في الآخر، ضمن الشروط الأولية لبناء وحدة بسيكولوجية اجتماعية هو إنشاء صورة الآخر، فبفضلها تتحقق نزعة الفرد إلى خلق إنشطار بين نحن والهـم، وإلى تـثـمـين الفـروـق القائمة بين هؤلاء وأولئك"²، حيث وجدنا للآخر حسب مفاهيم العولمة أشكالاً مختلفة وهذا "الاختلاف يأتي من الاختلاف اللغوي والعقائدي وحتى العرقي والقيم والتقاليد وغيرها"³، وهذا كله كان حاضراً عن طريق ما بنته الروائية المغربية خولة حمدي في روايتها في قلبي أنثى عبرية⁴ من ترابطات مع هذا الآخر، فلا تتضح صورة الآخر إلا من خلال طبيعة العلاقة التي تنسجها الأنا معه، بطريقة إيجابية أو سلبية.

1_ الآخر والنظرة الضيقة:

تعد الأنا والآخر من أهم الثنائيات التي اشتغل عليها الفكر في مسار الحضارات، وهي محطة أساسية عبرها تتمظهر أشكال الوعي وأنماطه بالنسبة للحضارات والأفراد، نظراً لكونها تحدد مستوى الوعي وطبيعته وشكله، وهو يقرأ/ وينتج معرفة حول ذاته من جهة ثم حول الآخر، وإذا كانت هذه الثنائية قد اشتغلت بحددة في الفكر العربي على الخصوص إبان طرح سؤال النهضة، من موقع اكتشاف العرب لأزمة التخلف مع الاحتكاك بالغرب الأوربي، فإن الكاتبة العربية قد أنتجت خطابات، حاولت من خلالها أن تقترح مقاربات لهذه الثنائية من وجهة نظرها، فقدمت تصورات عن هذا الآخر بداية من النظرة الضيقة التي ترى في الآخر عدواً للأنا، هذه النظرة المتجذرة في التاريخ، فلا يمكن تجاهل الصراع الذي يحصل بين الذات والآخر، فالآخر

¹ ينظر: تدوروف، نحن والآخرين، ص ص 96_98.

² مجموعة مؤلفين، صورة الآخر العربي، ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999، ص157.

³ محمد الداوي، صورة الأنا والآخر في السرد، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2013، ص07.

⁴ خولة حمدي، في قلبي أنثى عبرية، دار كيان للنشر والتوزيع، لقاهرة، ط1، 2013.

حاضر وبكيفية وجودية إنه يشكل أفقا للذات وأحيانا جزءا من النظرة إلى الذات، بغض النظر عن الأشكال التي يتقدم فيها منذ القدم.

استطاعت **خولة حمدي** من خلال روايتها هذه أن توظف التاريخ، وتسخره لتوضيح الصراع الأزلي بين الأنا والآخر، فهو إذن ليس وليد الظروف الحالية سواء في تونس أو لبنان، بل هو صراع أزلي منذ القدم وأظهرته الروائية من خلال حوارات الشخصيات في الرواية، سواء الشخصيات اليهودية أو الشخصيات المسيحية لتعبر عن الحقد الدفين والتصور الخاطئ للإسلام فسادت تلك النظرة التي ترى أن الإسلام دين الدم ودين القتل، وهذه نقطة تحسب لصالح الروائية التي استطاعت استدعاء الأحداث التاريخية والحقائق السابقة لتؤيد رؤيتها في سير أحداث الرواية وفي تحرك شخصياتها وحواراتهم، فنقدم الساردة حكاية عن تاريخ اليهود من خلال شخصية الأم اليهودية التي تزرع في بنتها مفاهيم الحقد والغل، فتذكرت ندى: " ذلك اليوم، حين جلست أمها إليها وأختها دانا في ساحة منزل جدتها العتيق (...). لتحدثهما عن الشتات الذي كُتب على اليهود، وعلى ضرورة الرحيل وترك الأهل والأحباب، لأن ذلك هو قدرهم المحتم"¹، فحدثتهما رغم صغر سنهما عن معتقدات أكبر منهما، لتواصل الأم قائلتاً: " الله أمرنا بتعمير الأرض، وأينما كانت هناك أرض، فسيكون عليها يهود، وأرض الله واسعة"²، وأن الله كتب عليهم التنقل من مكان إلى آخر، وعليهم الانصياع مهما كان ذلك قاسياً، حتى تغفر خطاياهم، وأن كل أرض يقيمون فيها هي لهم.

يتضح للمتأمل سوء فهم الآخر للهوية العربية الإسلامية، حيث يضعها ضمن إطار ثابت، يشمل الحاضر والماضي معاً، فلا يعيش كل من الآخر والأنا الزمن الحاضر بل اشتباك الماضي والمستقبل، ضمن ثنائية الغالب والمغلوب، فالغالب هنا لا يكتفي بمصادرة تاريخ المغلوب والتكلم باسمه، بل يذهب إلى ما وراء التاريخ، في حين لا يجد المغلوب طريقة يذود بها عن نفسه سوى اللجوء إلى وهم الماضي وأمجاده، وهذا بالضبط ما جسده تلك الطائفة اليهودية التي تبرر فشلهم في إمتلاك أرض وتبرر شتاتهم في العالم وفي أراضي الآخرين، بأن أي محاولة لبناء دولة يهودية

¹ _ الرواية، ص 32.

² _ الرواية، ص 32.

قبل عودة المسيح هي خرق للإرادة الإلهية، وهي طائفة " الناتوراي كارتا التي يرى أفرادها أن اليهود استحقوا الحكم الإلهي الوارد في التوراة بالشتات في مختلف أنحاء الأرض دون الانتماء إلى وطن يجمعهم ويلم شملهم (...). فكل محاولة لبناء دولة يهودية قبل عودة المسيح إلى الأرض هي خرق للإرادة الإلهية"¹، فالحديث عن الشتات ومخالفة تعاليم الإرادة الإلهية ما هي إلا مبررات لعدم أحقية اليهود بأرض فلسطين وعدم شرعيتهم في تأسيس دولة، وهي مواجهة مع الذات.

فتوظيف التاريخ واستدعاؤه وإسقاطه على الرواية هو تقنية تجعل الأنا يواجه الآخر ليتعرف على ذاته، وهذا ما جاء به الأستاذ فتحي بوخالفة في كتابة التجربة الروائية المغاربية، حيث يرى أن لاستلهام التاريخ ضرورة للتعرف على ماهية الأنا في ظل وجود الآخر حيث يرى: "أن استلهام النص الروائي المغاربي للتاريخ يعود في الأصل إلى حتمية الشعور بالانتماء إلى السلف، وفي هذا الصدد كانت الحاجة ماسة للبحث في ثنايا الماضي بغرض التعرف على هوية الذات في مقابل الآخر"²، وهذا ما وجدناه في محاولة بطلا الرواية التعرف على التاريخ الإسلامي الصحيح وعلى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم مما سهل لها مجادلة الطفلة الصغيرة ابنة جاكوب اليهودي، تلك الطفلة الذكية الخارقة للعادة كانت تطرح تساؤلات على ندى، فتجيبها ندى حين سألتها عن زواج الرسول صلى الله عليه وسلم بعائشة وهي صغيرة السن، أجابتها ندى بإجابة مقنعة: "إذا عدنا إلى تلك الحقبة الزمنية لوجدنا أن تزويج الفتيات في سن السادسة كان أمراً عادياً (...). فالفتيات في تلك الحقبة الزمنية وفي تلك البقعة من الأرض كن ينضجن مبكراً"³، ولولا عودة ندى للتاريخ الإسلامي الصحيح وتشبعها بالثقافة الإسلامية من خلال اطلاعها الجاد عليها، لما استطاعت مجادلة الطفلة الذكية ودحض وتفنييد كل الشكوك التي كانت تقف عائق في طريق إسلام ابنة جاكوب "سارة" اليهودية.

¹ _ الرواية، ص 42.

² _ فتحي بوخالفة، التجربة الروائية المغاربية، دار عالم الكتاب الحديث، عمان، الأردن، 2010، ص 154.

³ _ الرواية، ص 273.

ويضيف في السياق نفسه الأستاذ فتحي بوخالفة أن " هذه المحاولات الروائية الجادة التي تسعى باستمرار إلى توظيف المادة التاريخية، تهدف إلى ربط الحاضر بالماضي، وقراءة الحاضر في ضوء الماضي، حيث ينبغي استحضار التاريخ لنؤكد على وجود ذواتنا...¹" وهذا ما يسهم في تصحيح النظرة الضيقة للأنا العربية من منظور الآخر اليهودي، فإعادة استحضار التاريخ وتوضيحه للآخر، تتجلى الصورة الحقيقية للأنا العربية وتوسع تلك النظرة الضيقة.

ومما لا جدال فيه أن **خولة حمدي** دعمت روايتها بالارتداد إلى التاريخ في عدة مقاطع في الرواية، لتساعد على نشر سماحة الأنأأي الذات المسلمة التي كانت تنتقل من شخصية إلى شخصية أخرى في المتن الروائي، وأبرزها شخصية أحمد، الذي قدم لبطله الرواية **ندي**، كتاب السيرة النبوية لتتعرف على التاريخ الإسلامي الصحيح والمتمثل في شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم وحياته وتعاملاته مع الآخر مهما تكن ديانته، فهنا **خولة حمدي** استعانت بأحمد كشخصية روائية لتساعد بطله الرواية على قراءة الحاضر في ضوء الماضي المشرق، بعيدا عن المغالطات التاريخية التي عرفتها عن الإسلام والمسلمين من خلال الأكاذيب والتشويه .

فعالما اليوم قرية كونية صغيرة مسامية الجدران، مما يجعل التواصل بين البشر أمرا محتوما، وإذا كانت الحقبة التاريخية قد شهدت مجابهات على خلفية اختلاف العقائد الدينية، فإن الوقت قد حان كي يتعاون جميع أبناء الأديان من أجل مواجهة مصير واحد وهو التعايش، وذلك للقضاء على إشكالية الصراع بين الأنا والآخر، والتي لا حل لها سوى تجاوز النظرة الضيقة التي ترى الحداثة الغربية من خلالها ثنائية الأنا والآخر المعتدي، فعلينا أن نمارس هويتنا واختلافاتنا بشكل نعيد فيه ترتيب العلاقة مع ذواتنا ومع الآخر، أي أن نغير موقفنا من الآخر من خلال الحوار والتعايش.

وعليه نلاحظ أن النظرة الضيقة بدأت تخف حداثها في عصر العولمة، إذ باتت وسائل المعرفة متاحة للجميع، بفضل سهولة الإتصال بين أرجاء العالم، مما جعل إمكانية التعرف على الآخر وعلى تاريخه الصحيح متاحة وسهلة، تدور حول " الأنا" وما يعترضها من أزمات في أثناء تشكيل هويتها، خصوصا حين تصطدم بالآخر، فتتضح أمامه إشكالية "الأنا" والآخر، وتتبدى له

¹ _ فتحي بوخالفة، التجربة الروائية المغاربية، ص 154.

التشوهات، التي تحاصر الذات، مثلما تحاصر الآخر، وبذلك تستطيع الرواية أن تتسلل إلى أعماق الإنسان، لتناقش ما يكنه في لاوعيه، خصوصاً مشاعر الكراهية المخبوءة في أعماق الذات تجاه الآخر، وبذلك تبدو خير وسيلة تتيح لنا الاطلاع على تلك المنطقة المظلمة، التي تقبع في أعماقنا، فتكشف الحجاب عما يحاصر إنسانيتنا، ويعمي بصيرتنا تجاه الآخر، وهذا ما حاولت أن تبرزه الساردة في رواية قلبي أنثى عبرية، إذ قدمت الآخر اليهودي بصفته إنساناً، ولم تحشره في قالب نمطي، يبرزه في صورة كريمة جامدة، وبذلك حاولت عدم انتزاعه من سياقه الإنساني، إذ تعمدت انتقاء شخصيتين (عربية ويهودية) أقرب إلى براءة الطفولة، لم تشوههما بعد العداوة والحروب وذاكرة التاريخ، لتنسج بينهما علاقة صداقة وحب استهجنها كبار العائلتين، عائلة ندى وعائلة أحمد.

تأسيساً على ذلك نقول إن تجاوز نمطية صورة الآخر العدو يحتاج إلى علاقات إنسانية تستطيع أن تحرر الذات من ضغط التفكير السائد الذي تشكله الذاكرة الجمعية للعربي، بما تختزله من أوجاع التاريخ (النكبة والتشرد والهزائم) وخيالات مرعبة، كانت نتيجة مذابح ل "الأنا" العربية، مثلما تشكل هذا التفكير ذاكرة الآخر، بما تختزنه من أفكار استعلائية، يربى عليها المستوطن، ومخاوف أمنية تشكل هاجسه اليومي، فيجد في العدوان على الفلسطيني تأكيداً لقوته وتثبيتاً لأمنه.

2_ الحوار سبيل لمعرفة الآخر:

طرحت مسألة حوار الحضارات نفسها بوصفها قضية مركزية في العلاقات بين الشعوب والأمم المختلفة؛ إذ عقدت عشرات الندوات والمؤتمرات، كما أنها احتلت مساحة كبيرة من وسائل الإعلام المختلفة، وإذا كان صموئيل هنتجتون* قد طرح قضية صراع الحضارات على أنها الأساس في العلاقات الحضارية بين الشعوب المختلفة، وأن تلك العلاقة لا تنتهي إلا بانتصار

*صامويل فيليبس هنتجتون Samuel Phillips Huntington: (18 أبريل 1927 - 24 ديسمبر 2008 عالم وسياسي أمريكي، وprofessor في جامعة هارفارد لـ 58 عاماً، ومفكر محافظ. أكثر ما عُرف به على الصعيد العالمي كانت أطروحته بعنوان صراع الحضارات، والتي جادل فيها بأن صراعات ما بعد الحرب الباردة لن تكون متمحورة حول خلاف أيديولوجيات بين الدول القومية بل بسبب الاختلاف الثقافي والديني بين الحضارات الكبرى في العالم، وهو جدال تمسك به حتى وفاته.

طرف على آخر¹، فإن غير قليل من الباحثين والمفكرين يرون أنّ الحوار والتفاهم هو المنهج الأمثل للتواصل بين الحضارات والشعوب، ولا سيما في ظل التسارع الكبير في وسائل الإتصال والتواصل، وفي ظل العولمة التي لا جدوى من التعامل معها " بفكر أحادي أو عقل إيديولوجي تبسيطي أو منطق وثوقي تطابقي، لأن ذلك ينقلب ضدّ أصحابه، أكانوا مع العولمة أم ضدها، فالعقائد اليقينية والأيديولوجيات المغلقة والنظرات الطوباوية، لا تنتج سوى الأوهام والأكاذيب، أو المغالطات والمفارقات، أو الفضائح والانتهاكات، سواء تعلق الأمر بالرأسمالية أم بالإشتراكية، بالعقائد الدينية، أم بالأديولوجيات الفلسفية، بالعولمة وما قبلها أم بالعولمة وما بعدها"².

ويضيف **علي حرب** في السياق نفسه أنه لا يمكن مواجهة كل تلك الأحداث والتغيرات التي تحصل على الساحة الدولية بالاعتماد وبالالتكال على العقلية القديمة المنغلقة وبما هو مستفيد من شعارات ومعايير ونماذج " بل التغيير يطال علاقتنا بكل شيء، بالثقافة والهوية، وبالذولة والسلطة، بالمعرفة والثروة، بالحرية والديمقراطية..."³، ولا يتم ذلك إلا عن طريق الحوار والتعرف على الآخر والتحدث إليه.

يمثل الحوار أحد الآليات التي يعتمد عليها المبدعون في تشكيل المتون السردية فهو بالغ الأهمية من حيث أنه يسلم البناء الصحيح للعلاقات الدرامية السردية ف: " الحوار هو حديث بين شخصين أو أكثر، تقع مسؤولية نقل الحدث من نقطة إلى أخرى في داخل النص، أي أنه عنصر أساسي لعناصر التواصل البشري، حيث يعرفه **عبد المالك مرتاض** بقوله: هو اللغة المعترضة التي تقع وسطا بين المناجاة واللغة السردية، ويجري الحوار بين شخصية وشخصية، أو بين شخصيات وشخصيات أخرى داخل العمل الروائي"⁴، فالحوار جوهره النقاش بين الآخر، حيث يقوم كل من الطرفين بتبادل الرؤى والأفكار، هذا ما يؤسس لإنجاز علاقة تضمن التعايش وقبول الآخر، وقد نسجت الروائية **خولة حمدي** متنها السردية على ثلاث ديانات (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، مما

¹ _ ينظر: صموئيل هنتغتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم: صلاح قنصوة، كتاب سطور، القاهرة، ط1، 1999، ص8.

² _ علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص37.

³ _ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ _ عبد المالك مرتاض، في نظرية الرواية (بحث في تقنيات السرد)، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1998، ص16.

يسهم في بروز مساحة الحوار الديني ذات الطابع المتسامح الذي وقف منه أبطاله موقف الحياد فلم ينحز الأبطال بأرائهم ومحاولة فرضها على الآخرين، بل كانوا يتفاعلون بصورة إيجابية جعلتهم يتجادبون لبعض بفضل تلك المسحة التسامحية، ويتجلى الحوار في عدة نماذج، تعكس مدى نجاح عملية الحوار، ولعل أول ما لفت انتباهنا ذلك المقطع الحواري الذي دار بينندي وأحمد والذي تساءل أحمد عن هذه الفتاة التي تساعدهم دون مقابل وهي ترتدي قلادة نجمة داود قائلاً :

ـ "لحظة من فضلك... توقفت ندى والتفتت إليه في اهتمام... أنستي... أنت يهودية?... أليس كذلك؟ (نظرت ندى على الفور إلى نجمة داوود التي كشفت أمرها منذ البداية، ولم تعلق.

ـ إذن... لماذا تساعدينا؟ (رفعت عيناها في ازعاج وهتفت):

ـ وما شأن ديانتي بالعمل الإنساني؟ ألا يحثك دينك على الرحمة والرأفة وتقديم يد المساعدة إلى من يحتاجها، مهما كان انتماؤه وعقيدته؟ أليست تلك رسالة جميع الآديان السماوية¹.

كان هذا الحوار هو بداية التعارف بين شخصية أحمد المسلم الجريح وشخصية ندى اليهودية اللبنانية ذات الأصول التونسية التي قدمت له يد المساعدة وعالجت جراحه واستقبلته هو وصديقه في مستودع بيتهم، ليفاجأ بفعلتها هذه عندما يرى نجمة داود في عنقها، فيدفعه الفضول للتساؤل عن سبب المساعدة، فتجيبه بنوع من الانزعاج، أن الإنسانية هي ديانة العالم، ولا علاقة للديانة بيد المساعدة لمن يحتاجها، فالعلاقات البناءة والتفاعل الخلاق بين الأمم والشعوب المختلفة يكون بالحوار والتواصل بدل القطيعة مع الآخر، التي لا تؤدي إلا إلى ازدياد الفجوة بين الحضارات المختلفة، تضيف الساردة على لسان البطلة ندى: "لا تستغرب ما أقول... فأنا نشأت في عائلة تختلط فيها كل الديانات... اليهودية والمسيحية والإسلام... ليس هناك حواجز بيننا"²، بعدما فتح أحمد باب الحوار من خلال سؤاله استرسلت الفتاة وراحت تحكي له عن التعايش داخل أسرتها والتعدد الديني والطائفي في بيت واحد، وهذا يؤكد أن الحوار هو سبيل للتعرف على الآخر.

¹ _ الرواية، ص 31.

² _ الرواية، ص 32.

بتصاعد خط السرد يلاحظ القارئ تنوع الحوارات بين الشخصيات منها بدافع الفضول ومنها بدافع التعلم ومنها بدافع الاكتشاف والتعرف على الآخر، ولعل أبرز المقاطع الحوارية التي بنيت عليها الرواية هي تلك الحوارات التي دارت بين سارة ابنة جاكوب اليهودية التونسية التي تؤرقها أسئلة وعلامات استفهام حول المسلمين والإسلام، بحكم أنها اطلعت على الكتب اليهودية وراودتها شكوك حول التناقضات الموجودة فيها، فكان الحوار هو السبيل الوحيد للإجابة عن كل تلك التساؤلات، وكانت ندى على دراية بالدين الإسلامي والثقافة الإسلامية مما سهل لها مهمة الحوار والمجادلة مع سارة.

فيما يتعلق بالعلاقة بين الثقافة والدين فإننا نجد أن القيم والأفكار والمبادئ الدينية تشكل قاعدة النسق الثقافي لأي مجتمع من المجتمعات، وبخاصة الأديان السماوية، فللقيم الدينية فاعليتها بسبب القداسة التي تضيف عليها، لكونها صادرة عن العالم الآخر، وإلى جانب أن الدين يشكل من ناحية تنظيمياً لعلاقة البشر بكائنات عالم ماوراء الطبيعة، فإنه من ناحية أخرى يشكل أساساً للتنظيم الاجتماعي، الذي يتفاعل في إطاره البشر مع بعضهم البعض، نتيجة لذلك فإن القيم الدينية _ بسبب تفاعلها مع الواقع _ قد تشكل أساساً لتولد ثقافة مستتدة إلى هذه القيم أو المبادئ الدينية، أو أن الدين يصبح الإطار المرجعي لأي قيم أو أفكار أو مبادئ ثقافية غير دينية، وبذلك فإن اختراق القيم الدينية فيه اختراق للأمن الثقافي للمجتمع¹.

وإجمالاً لما سبق نقول: إن الانفتاح على الحضارات الأخرى والحوار معها يبث الحيوية في مكونات الهوية، ويحل التفاعل محل الانغلاق والتأثر الشفاف محل الكراهية، ومنه فلا تنتضح ملامح الهوية من دون اللقاء مع الآخر، إذ إن العزلة عنه تجعلها ذات بعد واحد، فهذه العلاقات المتداخلة بين الحضارات المختلفة أنتجت عملية المثاقفة، التي أصبحت أحد المصطلحات المطروحة بشدة في السنوات القليلة الماضية، باعتبارها أحد إنتاجات الدراسات عبر الحضارية، والتي بدورها تمثل أحد روافد العولمة.

¹ _ علي ليلة، الأمن القومي العربي في عصر العولمة، ص 72.

ثانياً: العولمة وسؤال المثاقفة وتحديات التعددية الثقافية:

يتميز كل مجتمع عن غيره من المجتمعات بثقافته، باعتبارها تشكل قواماً اجتماعياً قوامه السلوك الاجتماعي، ومجمل أوجه النشاط الإنساني، وعليه، فإن الثقافة تحتل موقعاً أساسياً في حياة المجتمع، فهي تمثل طرق وأساليب الحياة، ومرجعياتها منظومة القيم والمعايير السائدة، وبالمعنى الواسع فإن الثقافة هي حال البشر الذين يتكون منهم المجتمع، وحيث أن المجتمعات تتمايز من حيث البيئة والتجربة واللغة والتاريخ، فإن الثقافات تختلف كذلك تبعاً لاختلاف أساليب وأنماط الحياة، لهذا فإن عملية تحليل مفاهيم مثل الثقافة والهوية الثقافية والعولمة والخصوصية تكشف عن ثنائية "الأنا" و"الأخر"، هذه الثنائية تقود إلى إشكال تظهر العلاقة بين الطرفين، سواء اندرجت في إطار الحوار والتفاعل، أو الانبهار بالأخر، أو تقليد المغلوب للغالب، وإذا كانت العولمة تتقاطع في بعدها الثقافي مع ما يمكن اعتباره شكلاً من أشكال الاستعمار الإلكتروني، فإن الثقافة هي إحدى أولويات هذا الاستعمار، عملاً بمنطق من يملك الوسيلة يحتل العقول.

ونشهد اليوم تبلور ثقافات جديدة على مستوى العالم كله وفي واقعنا العربي بشكل واضح، تتجاوز الثقافات المحلية وتتجاوز التراث والمبادئ الوطنية والقومية، ونحن أمام معالم فكرية وثقافية معاصرة على المستويات كافة، تعمل على بناء أسس ثقافية عالمية تؤثر في واقعنا العربي، وفي وعينا بشكل ملحوظ، حيث نشهد في الوقت الحاضر، تشكل نخبة ثقافية عولمية عابرة للقارات والثقافات والقوميات واللغات والدول والبلدان، تتواصل فيما بينها باستمرار¹، فلا مكان للفضاءات المغلقة والمجتمعات المتمركزة حول ذاتها في ظل العولمة والتواصل ذي الأشكال المتعددة بين الشعوب والحضارات المختلفة، ويؤكد ذلك أهمية وعي الأخر، ولا سيما أن طابع الحضارة الإنسانية يؤدي إلى الانفتاح على الأخر ويتيح لنا تبادل الخبرات والمعارف معه، ولكن ذلك الانفتاح يجب أن يترافق بإمكانات كبيرة تضمن حصانة الهوية أمام التحديات التي تفرضها العلاقة مع الأخر²، وبهذا تكون المثاقفة متعلقة باكتساب الفرد أو الجماعة ثقافة جديدة عدا ثقافته الأصلية.

ويتكون بناء المجتمع من أنساق ثلاثة هي نسق الثقافة والقيم والنسق الاجتماعي ونسق الشخصية، ونجد أن الثقافة لها علاقة متبادلة بكل منهم، وفيما يتصل بعلاقة الثقافة بالنسق

¹ ينظر: عهد كمال شلغين، الهوية العربية، صراع فكري وأزمة واقع، دراسة في الفكر العربي المعاصر، ص 132.

² ينظر: إبراهيم خليل الشلبي، الذات والأخر في الرواية السورية، ص ص 87_88.

الاجتماعي فإننا نجد أن المعايير التي تشتق من ثقافة المجتمع هي التي تتولى تنظيم التفاعل بين مختلف مكونات النسق الاجتماعي، هذا إلى جانب إمكانية تعديل أو تطوير بعض القيم من خلال عملية التفاعل داخل مختلف مجالات النسق الاجتماعي، بينما تتمثل علاقة الثقافة بنسق الشخصية في كون الأخيرة تستوعب القيم والمعايير التي توجه سلوكياتها في مختلف مجالات المجتمع، من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، ذلك أن الثقافة تضبط سلوك الشخصية من خلال بعدين؛ الأول القيم التي استوعبتها من خلال التنشئة وتشكل ضميرها الفردي، والثاني من خلال القواعد والمعايير التي تراقب سلوكه من الخارج في مختلف المجالات.

نحن نصنع الذات الثقافية صناعة، عبر عملية التنشئة الاجتماعية الثقافية، كعملية تراكمية تفاعلية مستمرة من التأثير والتأثر، ويكون المجتمع، في هذه العملية الدينامية المتطورة، إطارها وبناءها المحدد، وتكون " الثقافة مادتها ومحتواها، كما تكون الشخصية أدواتها وهدفها في آن معا، ولا تدرك الذات ذاتها بطريقة ذاتية تلقائية مريحة، وإنما يهتم الإدراك عبر الغير دائماً، بالتفاعل الرمزي معه، بسلسلة من الأفعال وردود الأفعال، بالأحكام والتقييمات المستمرة، وبرسائل رمزية متبادلة"¹، كانت الثقافة ولا تزال أحد المجالات المصاحبة للصراع بين الأمم والحضارات، وهي اقتصر في الماضي على التأثير والتأثر المتبادل عبر التجاوز الجغرافي والسفر والتجارة، ومن ثم عبر الحروب التي تفرض في نتائجها ثقافة الغالب وطرائقه في العيش عبر آلية التقليد والمحاكاة"²، وقبل النظر في تفاعلات العولمة وإسقاطاتها على البعد الثقافي، يجدر بنا أن ننظر أولاً في مصطلح الثقافة وقبله مصطلح الثقافة، فنحن نجد أنفسنا أمام العشرات من التعريفات كلها تنتظر إلى الثقافة بنظرة خاصة، لذلك ليس من السهل ضبط تعريف يحظى بإجماع الباحثين في الموضوع.

1_ العولمة وتحديات التعددية الثقافية (الانفتاح العولمي):

مهما اختلفت الرؤى وتعددت اتجاهات العولمة فإن الأمر الذي لا جدال فيه ولا اختلاف أنها أصبحت أمراً واقعاً، وأنها فرضت العديد من التحديات، خاصة بفعل الفضاء المفتوح وزوال

¹ _ سالم ساري، الذات العربية المتضخمة: إدراك الذات المركز والأخر الجواني، في كتاب: صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير: الظاهر لبيب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص 373_374.

² _ عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2006، ص288.

الحوار والحدود الثقافية، وبداية تشكل نظام اجتماعي عالمي يحدد معالم القيم واتجاهاتها¹. في الواقع كانت العلاقة بين الثقافات محور دراسات ونقاشات في العالم لفترات طويلة، صاغت الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع الثقافي مفاهيم ثرية، منها مفهوم التثاقف الذي شاع استعماله بين العلماء، ومفهوم الاستلاب الذي سبقه والذي ارتبط بتحليل الآثار السلبية العميقة للاستعمار، وعلى هامش هذين المفهومين كتب عن الهيمنة الثقافية والامبريالية الثقافية والغزو الثقافي، وكتب أكثر عن مفهوم الهوية والانتماء والأمة والخصوصية والنسبية الثقافية².

إن الحديث عن الثقافات وردها إلى التفاعل التاريخي بين الأمم والشعوب، لا يعني عدم التسليم بالخصوصيات الحضارية المكونة لهذا الشعب أو ذلك التي تعمل على صيانة وجوده وإرثه الثقافي والتاريخي وتبرز تفرده وإسهاماته وإبداعاته الخاصة، لكن يجب أن نتجنب التوصيات التي تصطنع الحدود المغلقة والفاصلة بين الثقافات أو التي تجعل الأمم والشعوب وحدات حضارية مستقلة، وتتنكر للثقافة³ الإنسانية الكونية التي تعدها أسطورة، بل البعض يتحدث عن رفضه لهذه المثاقفة التي لا يرى فيها إلا القضاء على الثقافات المحلية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها وهيمنتها على غيرها⁴، إن فعل المثاقفة يعد سمة من سمات العصر وهو الخاصية المطابقة للتحوّل والتنوع الثقافي الحاصل والمتواصل في التاريخ، وهذا التواصل قد يتجلى بصورة مختلفة في المراحل التاريخية المختلفة بين المجموعات البشرية، وفي تاريخنا الخاص نجد الفتح الإسلامي قد انتشر في العالم حاملاً رؤية جديدة لعلاقة الإنسان بالله، والكون والحياة.

¹ مديحة فخري محمود، في زمن العولمة، مشكلات وقضايا، دار دجلة للنشر والتوزيع، عمان ، 2016، ط1، ص150.

² ينظر: عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، ص12.

* **الثقافة**: تعيدنا الموسوعات والقواميس المختصة بأن أصل الكلمة الفرنسية culture ينحدر من الكلمة اللاتينية cultur، وهي كلم كانت رائجة في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي، وقد اشتقت بدورها من الجذر اللاتيني colere، الذي تفرغت عنه ثلاث دلالات، تحولت تبعاً إلى كلمات متميزة هي كلمة: culte، وتدل هلى العبادة والتقدس، وكلمة: colonus، وتفيد إعمار الأرض والاستيطان، ثم كلمة: cultura، التي تعني حرث الأرض وزراعتها... ورغم انتماء هذه الكلمات الثلاث إلى جذر لاتيني واحد مشترك، فإنها سرعان ما تطورت وتفرعت، وأصبحت لكل واحدة منها دلالاتها الخاصة... "تدل الثقافة على العلوم والمعارف والفنون التي يحصلها الفرد في المجتمع عن طريق التربية والتعليم، و على مجموع ما توصلت إليه أمة ما أو بلاد ما في حقول المعارف من أدب وفكر وفن وصناعة وعلم، وكذا مجموع السمات والخصائص والعادات والأنظمة الاجتماعية والقيم السائدة في مجتمع معين، وعند شعب معين، والتي تميزه من غيره، عموماً تدل على جميع العناصر والمظاهر التي تجعل الإنسان يبتعد عن الحالة الطبيعية الفطرية الأولى ويتميز عنها"، ينظر: عبد الرزاق الدوري، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، ص20.

⁴ _ حسن حنفي، كتاب الهوية، ص28.

ولكن تبقى الثقافة عنصراً مهماً في حياة المجتمعات ومحوراً من محاور التطور والوعي "لأنها تعني دعم الإبداعي والفكري والثقافي من أجل تعميق الحوار الثقافي وإشاعة التسامح والانفتاح على ثقافة وحضارة الشعوب الأخرى وتعزيز القيم الإنسانية والتفاهم والتأني واحترام اختيارات الآخر مهما كان عرقه ولونه وعقيدته ومذهبه وقوميته بمعنى آخر احترام خصوصية ثقافة الآخرين"¹، فالثقافة ليست مجموعة من الأفكار النظرية والرؤى الفكرية ولكنها نظرية في السلوك بما يرسم الطريق لحياة أجمل وأرقى، ومما يتمثل في الطابع المحلي الذي ينطبع عليه شعب من الشعوب، ولا تهمل ما يميز أمة من الأمم عن غيرها من الجماعات بما فيها من عقائد وقيم ولغة ودين ومقدسات وتجارب شريطة عدم التطرف والتمحور حول الذات وإهمال الآخر وتهميشه واحتقاره وإسقاطه².

نكون في عالمنا العربي أقل الشعوب إدراكاً لأهمية التعددية الثقافية على الرغم من أنها الدافع الرئيس في جعل الحضارة الإسلامية الأكبر والأكثر إبهاراً عبر التاريخ، والفاصل أو نقطة الإنطلاق الحقيقية بين الماضي والحداثة، والبداية الحقيقية للبحث العلمي، حيث وضعت القواعد الأساسية للعلم بمفهومه الحديث، وحررت المعارف من الخرافات، ولا يعكس التراجع اليوم، ولا ينفي عنها تلك البصمة المميزة التي تركتها في جبين البناء الحضاري، وضمير النوع البشري، وعندما بدأت مرحلة التفوق على النفس والاسترخاء والصراع على السلطة والنفوذ، بدأت الأصولية والقومية تنتشر في ربوع تلك الحضارة، وبدأت الانتكاسة لحضن العصبية القبلية.

نعم لا يوجد شك أن للعولمة تأثيراً سلبياً خاصاً على التنوع الثقافي في المجتمعات الحديثة بصورة عامة، وخاصة التي رفضتها كلياً في ردة فعل غير واقعية تسبح ضد تيار أو ضد مسارات صناعة ثقافات الشعوب وذوقها وميولها واهتماماتها، وفي فترة ما بعد انهيار عالم القطبية الثنائية وتحول العولمة لنظام عالمي جديد فعال في صياغة مبادئ وقيم ناشئة حتى للحضارات التي كانت تفخر لقرون طويلة بأصالة هويتها وخصوصيتها الثقافية، وبالتالي ازدياد الضغوط على جميع أنواع الأقليات في العالم للإقرار والاندماج أو الإقصاء ووضعها في تصنيف عدم المماثلة الحضارية بعد تقليص دور الدول والقوانين المحلية، في تقاطع واضح بين العولمة والثقافات الوطنية والثقافات المتنوعة داخل المجتمع الواحد، والخضوع الثقافي لقوى الثقافة العالمية.

¹ - سمير خليل، فضاءات في النقد الثقافي، ص 22.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إننا نعترف بأن العولمة قد حققت فعليا نوعاً من التقارب والتداخل بين الهويات والثقافات المختلفة عبر ثورة الاتصالات الجارفة والتي جعلت من العالم " قرية كونية صغيرة" على نحو من الأنحاء، إلا أنه لا يمكننا التسليم بإمكانية انهيار الهويات لصالح هوية واحدة كونية، نظراً إلى أن مفهوم الهوية لا يتشكل ولا يتحول حسب الاحتكاك أو الانغلاق فقط، ولكنه يمثل الرابط الثقافي الاجتماعي للجماعة البشرية المحددة، وبخاصة عندما يتهددها خطر الاجتياح والاقتلاع، وهو ما ينطبق على معظم الثقافات التقليدية وثقافات دول الجنوب¹، وقد حضر التنوع الثقافي والتعدد الهوياتي في رواية في قلبي أنثى عبرية في عدة أشكال بداية من التنوع الثقافي داخل عائلة ندى التي انعكس على شخصيتها هذا التعدد، فهي الفتاة اللبنانية ذات الأصول التونسية من أب مسلم وأم يهودية، تعيش مع أمها وزوج أمها المسيحي وابنه الراهب في جو من التعدد الثقافي والعائدي فنقول وهي تسرد تفاصيل حياتها لأحمد: "" ولدت من أم يهودية وأب مسلم...ربما لم يكن والدي ملتزماً كثيراً بدينه، لكنه مسلم على أية حال، أما أمي فهي من أسرة يهودية محافظة تهتم بتطبيق الدين وإقامة شعائره، تعرّفنا في تونس، حيث جذور عائلتي (...) وتزوجا رغم معارضة الأهل...زواجهما لم يدم طويلاً... وانتهى إلى الطلاق"²، فزواج والديها هو في حد ذاته التقاء ثقافتين مختلفتين انتهى بعدم التوافق والتقبل بينهما بالطلاق، وتضيف الساردة على لسان البطلة ندى: "لا تستغرب ما أقول...فأنا نشأت في عائلة تختلط فيها كل الديانات...اليهودية والمسيحية والإسلام...ليس هناك حواجز بيننا"³، وهو الأمر الذي يطرح وضعية جديدة لمفهوم العلاقات الأدبية والثقافية بين الأمم، من زاوية أن العالم قد أخذ يتجه أكثر فأكثر نحو التداخل والعضوية، فلم تعد هناك تلك المسافات ولا التخوم والخنادق المتباعدة، وهذا يعد متغيراً بالغ الأهمية والخطورة في الآن ذاته،، حيث تصبح الآن الثقافية مختلطة على نحو بالغ بالأخر الثقافي، وبالقدر ذاته يسهم في تطوير وإغناء هذه الأنا في الوقت ذاته، وهذا ما دفع بوالدة ندى رفض زواج ابنتها من مسيحي فهي تخاف هذا التعدد الثقافي، وتخشى الذوبان في ثقافة الأخر.

¹ صلاح السروري، المثاقفة وسؤال الهوية، ص24.

² الرواية، ص32.

³ الرواية، الصفحة نفسها.

فالعولمة كما يراها البعض تحمل مخاطر على الهوية الثقافية تحت شعارات براقية مثل النظام العالمي الجديد، والعالم قرية واحدة والوعي والوعي الكوني والكوكبة وتحت هذه الشعارات يسيطر الغرب وتصبح ثقافته هي النموذج الذي ينبغي أن يحتذي به جميع الثقافات ويتم تخطيط كل شيء بحيث يختفي الخاص لصالح العام الذي هو أساساً خاص لكنه أريد له أن يكون عاماً ليس لأنه يحمل مضامين عامة وإنسانية، بل بسبب القوة والهيمنة، وكما أنه، وباسم المثاقفة acculturation يتم محاصرة الهويات الثقافية الخاصة فتصبح بذلك المثاقفة تعني القضاء على ثقافة لصالح ثقافة أخرى فيتم ابتلاع ثقافة الأطراف داخل ثقافة المركز، ومفاهيم مثل التفاعل الثقافي التداخل الحضاري حوار الحضارات، وهي مفاهيم تنتهي إلى أن ثقافة المركز هي الثقافة النمطية العالمية والتي يستلزم على كل ثقافة احتذاؤها وتنتهي بذلك أسطورة التعدد.

وإذا كانت الثقافة تمثيلاً للآليات التي تؤسس المجتمعات بها القيم والمعاني معتمدة على تجربتها، فنتحول الثقافة إلى جزء من التكوين الذهني الفردي أي أنها تتأسس تأسيساً جمعياً، لكن الأفراد يتبنونها دون أن يقرروا ذلك¹، إذ كان ذلك كذلك فإن الدراسات الثقافية تستوجب معرفة للثقافة ووعيه بها وانتماءه لها، فالقيم الثقافية التي تتأسس بفعل تراكمات اجتماعية تتأسس مع مرور الزمن فيصعب تصييرها موضوعة لنظر الوعي النقدي، لذا فإن النقد الثقافي يضطلع بمهمة تنشيط المضمرات الدلالية القابعة خلف تشكيلات النصوص الجمالية بهدف تفكيكها بوصفها نماذج عليا ومتعالية في السلوك والأذواق والعلاقات، لتحويل هذه المعرفة إلى معرفة واعية أولاً، ومن ثم ناقدة، تماماً كما يسهم الروائي في تفكيك القيم الثقافية القارة في الوعي من خلال نقدها سردياً، وتقديم تصورات بديلة، ومن هنا تكتسب الرواية قيمتها الثقافية، إذ يجسد الروائي من خلالها خطاباً ناتجاً عن تفاعل وعيه ومرجعياته الفكرية، مع أسئلة الواقع وحركة الحياة، فضلاً عن العلاقة التفاعلية التي تنشأ بين مصدر الخطاب، والمخاطب والسياق الاجتماعي والثقافي.

وما يزيد في صعوبة تناول مسألة الهوية الثقافية في علاقتها بالراهن أن الكثير ينظر إلى الهوية العربية الإسلامية باعتبارها هوية تكونت منذ أربعة عشرة قرناً وأخذت خصائصها النهائية، وهذه النظرية تفتقد إلى الحس التاريخي، لقد اتسمت عبر تاريخها بالانفتاح والتفاعل الإيجابي ليس

¹ - ميجان الرويلي وآخرون، دليل الناقد الأدبي، ص76.

فقط مع هويات ثقافية سابقة عليها، بل التحدي الأكبر الذي واجهها كان مع صدمة الحداثة التي واجهت العرب في منتصف القرن التاسع عشر ولا زال مستمرا، هو المواجهة مع الثقافة الغربية التي نجحت بدرجة كبيرة وبخاصة في التطور الحالي للعولمة في فرض نفسها على بقية العالم باعتبارها الثقافة العالمية.

تفرض ثقافة العولمة على الثقافة القومية والواقع الاجتماعي المصاحب لها أن تعاني من مجموعة من الانشطارات بفعل التفتح الثقافي، وإذا كانت المجتمعات العربية تعاني عموماً من انفصام ملحوظ بين النخبة المثقفة والجماهير، وعلى الرغم من كل هذا الاختلاف والتعدد فإنه يمكن النظر باطمئنان إلى سلامة مفهوم الثقافة القائل إنها كلّ شامل يظل تحت جناحيه كل القيم التي ينتجها المجتمع أو ينقلها، ليستخدما في حياته، وعليه فإنّ مفهوم الثقافة يتسع لكل أنماط القيم الروحية والمادية على حد سواء¹، فالثقافة بذلك "هي الأداة الفاعلة والقادرة على رسم ملامح وجه المجتمع وعلاماته المميزة، لأنها نتاج من نتاجاته الموصلة إلى نمط ثقافي مشترك وإحساس اجتماعي مشترك بوجود تشابه ما بين أفراد المجتمع"².

وعليه فالثقافة إذن هي معايير للعقل والسلوك، تحدد معنى الحياة، التي لا معنى لها بدون هذه المعايير، ورموز تحدد غايات الحياة، التي لا غاية لها بدون تلك الرموز، بمعنى أن الثقافة هي إجابة لسؤال الفرد والجماعة عن كيف ولماذا وإلى أين، أي الغاية من الوجود، وكل ذلك يسم نشاط الفرد والجماعة، الفرد والسلطة، الجماعة والسلطة، فالثقافة في خاتمة التحليل، هي التي تقف وراء النشاط الحضاري للإنسان، وهي التي تجعل الحضارات الإنسانية تختلف عن بعضها نتيجة اختلاف المعايير الثقافية المحددة للنشاط الإنساني عامة، ولكن يبدو أننا هنا قد غرنا في التجريد والتركييب الذي نحاول الابتعاد عنه قدر الإمكان، ولم نصل بعد إلى جينات الثقافة، كما هو المتوخى³. فالهوية، ببساطة، عبارة عن مركب من العناصر المرجعية المادية والاجتماعية والذاتية المصطفاة التي تسمح بتعريف خاص للفاعل الاجتماعي"⁴.

¹ _ عبد العظيم رهيف السلطاني، خطاب الأخر، خطاب نقد التأليف الأدبي الحديث، أنموذجا، الوكالة الليبية للترقيم الدولي الموحد للكتاب، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط2005، 1، ص14.

² _ محمد عاطف غيث، علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1993، ص43.

³ _ تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، ص16.

⁴ _ اليكس ميكشيللي، الهوية، ص169.

2_ تفاعل الثقافات والتعايش بين الأديان:

إن إدراك الثقافة باعتبارها تتشكل من مجموعة التوجهات القيمية التي توجه سلوك الأفراد في المجتمع، هذه الثقافة وإن انحدرت إلينا من الماضي لتنظيم التفاعل الاجتماعي للبشر في واقعهم الاجتماعي، إلا أن بعض عناصرها ينتج عن التفاعل الاجتماعي ذاته¹، هذا التفاعل والتناقص الذي حملته رياح العولمة من خلال الانفتاح الثقافي والحضاري على الآخر الذي أسس فكره وفلسفات المركزية والريادة وهذا في حد ذاته إخلال بشرط المثاقفة*² فهو نوع من التعدي الثقافي المضرب بالهوية الثقافية للآخر، حيث تتحول عملية التواصل المرتكزة أساساً على مبدأ التأثير والتأثير إلى غزو ثقافي ونفي لحق الآخر في الظهور والتعبير عن الذات، ومن هنا فإن مشكلة الهوية الثقافية ليست في اكتساح العولمة والأمركة، على ما نظن ونتوهم، بل في عجز أهلها عن إعادة ابتكارها وتشكيلها في سياق الأحداث والمجريات أو في ظل الفتوحات التقنية والتحويلات التاريخية، أي عجزهم عن عولمة هويتهم وأعلمة اجتماعهم وحوسبة اقتصادهم وعقلنة

¹ علي ليلة، الأمن القومي العربي في عصر العولمة. ص 68.

***الثقافة acculturation** فعل محايد من التعارف والتواصل في إطار نسبية ثقافية الهدف منها تقادي الخلافات التي قد تتجر عن الجهل المتبادل، مما قد يؤدي إلى صراعات فكرية أو مواجهات بين الجماعات البشرية، وقد جاء في قاموس المعاني: " مثاقفة (اسم) مثاقفة: مصدر ثقاف، مثاقفة، اقتباس جماعة من ثقافة واحدة أو فرد، ثقافة جماعة أخرى أو فرد آخر، أو قيام فرد بمواءمة نفسه أو نفسها مع الأنماط الاجتماعية، أو السلوكية والقيم والتقاليد السائدة في مجتمع آخر، وتساعد المثاقفة على معرفة الآخر، هناك تعريفات كثيرة لمصطلح المثاقفة، متشابهة أحياناً، ومختلفة في سياقات أخرى، وهي اكتساب ثقافة مغايرة للثقافة الأصلية للفرد أو للجماعة، وهي هنا تشير إلى الثقافة الأجنبية التي يضيفها الفرد أو الجماعة للثقافة الأصلية، وذلك من وجهة نظر مستقبل تلك الثقافة، حيث تضاف الثقافة الجديدة أو تختلط بثقافة (الفرد أو الجماعة)، المكتسبة محلياً منذ الميلاد². وهناك فرق بين المثاقفة لدى الفرد والتي أطلق عليها : Trans curation، وبين المثاقفة لدى مجموعة وتعني، acculturation. غير أن المصطلح الأخير هو السائد في الإشارة إلى المثاقفة، سواء لدى الفرد أو الجماعة، وبالرغم من أن استخدام المصطلح بالمفهوم ما بعد الحداثي قد أثار جدلاً واسعاً بدلالاته الملتبسة، خاصة في الوطن العربي، فإن تاريخ المصطلح يعود لنهاية القرن التاسع عشر، حيث كان العالم النفسي ج و بول أول من صك المصطلح عام 1880، ثم طوره عام 1883، وعرفه بأنه يشير إلى التغيرات النفسية الناجمة عن المحاكاة عبر الثقافة.

سياستهم وكوننة فكرهم ومعارفهم، تلك هي المشكلة التي نهرب من مواجهتها: عجزنا حتى عن خلق الأفكار وفتح المجالات وتغيير الأدوار لمواجهة تحديات العولمة¹.

يبدو أن التحول السوسيوثقافي للمجتمع العربي نتيجة الالتقاء بالأخر أفرز مفاهيم حضارية جديدة شكلت بنية الوعي الاجتماعي والثقافي، وشكلت حقلاً مفاهيمياً جديداً له مظهراته وتمفصلاته، والأهم من ذلك عدم فصل الأدب عن محيطه المعرفي والثقافي والاجتماعي العام، وذلك من خلال تفعيل مفهوم المثاقفة كما يحاول طرح آليات جديدة لعمليات التثاقف وأشكال ودرجات التفاعل الثقافي، وأن يتم تركيز العمل على المكونات المحددة لمفاهيم الثقافة الوطنية والهوية الوطنية وآليات حركة كل منهما، ومن ثم دراسة مفاهيم المثاقفة وآليات التفاعل الثقافي بأشكالها الطوعية والقسرية².

يتجلى حوار الحضارات وتفاعل الثقافات بشكل واضح فيما عرضته الروائية من خلال فكرة التعايش، التعايش هو قبول الآخر مهما كان دينه أو انتماءه العقائدي و الهوياتي أو الجغرافي أو العرقي أو الجنسي، وكرست مدونتنا مبدأ التعايش بين الأفراد والجماعات من خلال تسليط الضوء على فكرة تقبل المسلم لليهودي والنصراني والعكس، فقد حاولت الروائية أن تبرز هذا التداخل الديني في الوطن العربي، من خلال سرد عدة حكايا عن التقارب والتعايش داخل المتن الروائي، أبرزها حكاية الطفلة ريماء، وكيف نشأت في عائلة يهودية في تونس بعد أن تركتها لهم والدتها أمانة، ف" كانت والدتها قد أوصته بالحفاظ على دينها، وعدم محاولة التأثير عليها، وهو يفعل ما بوسعه حتى يحترم وصيتها، ويؤدي الأمانة على أكمل وجه، كانت والدتها تأخذها معها أيام الجمعة إلى المسجد لحضور الصلاة والدرس الذي يليها، لذلك لم يفكر مطلقاً في حرمانها منها، كان يأخذها بنفسه، ثم يكتفي بالاستماع إليها وهي تحدثه عما تتعلمه من أمور دينها، دون أن يطرح عليها سؤالاً واحداً"³، فحافظ جاكوب على ثقافة الطفلة الصغيرة من خلال احترامه لديانته وعدم محاولة التأثير عليها وعلى معتقداتها، التي أوصته أمها بالحفاظ عليها.

¹ ينظر: علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة وكآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص25.

² صلاح السروري، المثاقفة وسؤال الهوية، ص8

³ الرواية، ص13.

فالتعايش هو الخروج السليم على كل تلك الصراعات الأزلية التي عرفها التاريخ من عداوات بين الإسلام والمسيحية واليهودية ، كلها استطاعت أنتتعايش بين دفتي رواية، وهي رواية واقعية، سعت من خلالها **خولة حمدي** إلى أن تجمع لنا المعلومات التي تحيط بالأطياف التي تتناولها واستطاعت في هذه الرواية في مضمار الطابوهات الدينية أن تعمل على تصوير تعايش الديانات السماوية طيلة قرون بتسامح، حيث حملت لنا الرواية نماذج في المشرق العربي وفي المغرب العربي، لتؤكد لنا هذا التعايش بين الأديان، وأوضحت كيف يمكن لليهودية أن تتزوج من المسلم أو المسيحي، فتزوجت **سونيا اليهودية** من سالم التونسي المسلم، وبعد ذلك تزوجت من **جورج المسيحي اللبناني**، وكذلك عائلة جاكوب اليهودية قامت برعاية ربما المسلمة كفرد من العائلة والزواج المختلط دينيا بين المسلمين والمسيحيين واليهود، دليل على التعايش وحوار الثقافات والأديان.

هذا التعايش الذي استطاعت الروائية أن تجسده خير تجسيد من خلال التنوع الديني الموجود في الرواية، مع وجود الصراعات الأزلية إلا أنها وصلت من خلال شخصية ندى اليهودية التي تتعرف على المسيحية من خلال زوج أمها وتتعايش معه فنقول الساردة على لسان ندى: **"كان عمري خمس سنوات وحسب حين تعرفت والدتي على بابا جورج...أرميني مسيحي، تزوجته وجئنا جميعاً إلى لبنان، حيث كان بابا جورج يعمل، كان أرمل وله ابن وحيد من زوجته الراحلة...ميشال، نشأنا جميعاً أنا ودانا وميشال على أننا إخوة وتوثقت علاقتنا كثيراً...حتى إنني لم أشعر يوماً أنني أفتقد إلى وجود أبي الحقيقي في حياتي، فبابا جورج كان نعم الأب لنا أنا وأختي"¹، فتجسدت في هذا المقطع صورة للتعايش الديني وتقبل الآخر من يهود ومسيحيين، لتواصل ندى حديثها عن التعايش والتعدد الثقافي والإفتاح على الآخر بقولها: **"كما أن تلك ليست التجربة الوحيدة في عائلتنا...فخالتي تزوجت من رجل مسلم أيضاً...وخالي ارتبط بمسلمة، ثم أسلم من أجلها...ولا أظنهما حالتين استثنائيتين...خاصة وأن عدد اليهود في تونس ليس كبيراً، لذلك فإنهم يندمجون بسهولة في المجتمع ويتزوجون من المسلمين..."². وصولاً إلى اعتناقها****

¹ _الرواية، ص33.

² _الرواية، ص34.

الإسلام عن قناعة مطلقة، هذا من جهة ومن جهة أخرى "أحمد" الفتى المسلم الذي عاش وترعرع وسط المسلمين حتى ساقته الأقدار يوماً، ووجد نفسه يضع قلادة المسيح ويؤدي صلواتهم في الكنيسة ويتعايش معهم أربع سنوات وهو فاقد للذاكرة. "لم تكن قد بلغت التاسعة من عمرها حين توفيت والدتها، أما والدها فقد توفي قبلها بسنوات، مخالفاً عائلته الصغيرة تعيش الفاقة والحرمان، وكان يجب على الأرملة الوحيدة أن تبحث عن عمل..."¹.

يحضر الآخر باعتباره ذاتاً أخرى، لها ما يميزها ويمنحها الشرعية غير أنها ذات لا يجب أن تعيق الاعتراف والتواصل مع الذات العربية، فالذات رهينة بوجود الآخر، وهو السبيل لمعرفة الذات، ويحضر الآخر في المتن الروائي في صور متنوعة لليهودي، هذا الأخير تنوعت علاقاته مع الذات المسلمة من خلال التوتر والتصادم والتعايش: "...كانت والدتها قد أوصته بالحفاظ على دينها، وعدم محاولة التأثير عليها، وهو يفعل ما بوسعها حتى يحترم وصيتها، ويؤدي الأمانة على أكمل وجه..."²، التفاعل بين الذات والآخر في الرواية جاء في عدة صور منها علاقة التصادم وعدم قبول الآخر ورفضه وتجاهله ظهر في عدة مشاهد من الرواية مما أكد عدائية اليهود، وخاصة ما حدث للصغيرة ريما، من تعنيف وتحرش من طرف زوج راشيل اليهودي على الصغيرة ريما، فهذا الأخير كان ينتظر لحظات خروج زوجته من البيت لكي يتحرش بالصغيرة، ففي إحدى الليالي خرجت زوجته رفقة صديقاتها حاول زوجها تحطيم باب غرفة الصغيرة التي "...انكششت (..) على نفسها فوق الكرسي، وجسدها الصغير لا يتوقف عن الارتجاج في رعب حقيقي، وأنفاسها تتردد في صدرها بنسق مضطرب، الأم شديدة تعصف برأسها.... تحس بالتهاب في جميع أنحاء جسدها وطعم المرارة في حلقها يحرقها"³، هذا مشهد من المشاهد العنيفة التي عاشتها الطفلة الصغيرة ريما، والتي تعرضت فيه لشتى أنواع العنف اللفظي والمعنوي والجسدي، وأبشعها على الإطلاق محاولة التحرش والاعتصاب التي تعرضت لها من قبل زوج راشيل حينما كانت بمفردها في المطبخ تحضر الشاي، "فمن شدة ذعرها ألقت

¹ _ الرواية، ص12.

² _ الرواية، الصفحة نفسها.

³ _ الرواية، ص93.

على جسده إبريق الشاي الساخن، وطاش الماء المغلي ليصيب ذراعه وجزء من صدره، صرخ من الألم والغضب، ثم أخذ يطاردها في كل مكان في المنزل، وهو يكيل إليها الضربات والشتائم"¹.

فكان هذا المشهد صورة واضحة لليهودي العدائي، حيث شمل عنف جسدي ولفظي ومحاولة تحرش واغتصاب لطفلة مسلمة صغيرة، ذنبها الوحيد أنها مسلمة ساققتها الأقدار لوسط عائلة يهودية لبنانية، وهذا التعنيف كان بشهادة الطبيبة التي فحصتها وأخبرت راشيل أن الطفلة تعرضت لتعنيف وحشي في مرات عديدة، ومن إن هربت من هذا الجحيم حتى وجدت نفسها في جحيم أسوأ من هذا، ما إن وصلت لمنزل ندى حتى قابلتها والدة ندى بالتعنيف المعنوي والنظرات القاسية لتتطور فيما بعد لاستعباد من نوع آخر، فأصبحت خادمة في بيت ندى، لتلقى مصيرها نتيجة هذا التعنيف والعدائية، فتصيبها شذوية من طائفة يهودية، فالطفلة ريمنا هنا ذاقت الويلات وجميع أنواع العذاب من صغرها إلى وفاتها على يد يهود لا يعرفون الرحمة.

فصورة اليهودي العدائي الوحشي تناوبت في الرواية على عدد من الشخصيات بداية من زوجة جاكوب مروراً بزواج راشيل وصولاً لأم ندى التي لم تسلم تعنيفها ووحشيتها وعدائيتها حتى فلذة كبدها ندى "...فصفتها صونيا على وجهها بشدة وانهارت على الكرسي وقد شلتها الصدمة"²، حضرت مشاهد لليهودي المعادي في الرواية وفي مقابل كانت هناك مشاهد لتسامح وللتعايش.

فالتسامح والتعايش هما في جوهرهما قبول للآخر مهما كان دينه وانتماؤه العقائدي أو العرقي أو الجنسي، ما بالك بالتعايش بين أفراد المجتمع الواحد رغم اختلاف دياناتهم ومعتقداتهم، وهذا ما حملته روايتنا هذه فهي فسيفساء من الأدباء وأشكال التعايش بين المسيحية والإسلام واليهودية كلها في رقعة جغرافية واحدة، وخير دليل على ذلك شخصية البطلة "ندى" من أول ظهور لها في المسار السردي الروائي، تظهر إنسانيتها قبل ديانتها ومعتقداتها بمد يد المساعدة لأحمد وهو جريح بغض النظر عن من يكون؟ ... من هناك؟ " أجابها الشاب في لهفة:

¹ _ الرواية، ص 93.

² _ الرواية، ص 232.

_ أختاه....عذرا على الأزعاج في هذه الساعة...لكن أخي مصاب في ساقه، والسيارة تعطلت بنا في شارعكم، ولا يمكننا الوصول إلى المستشفى... نحن غرباء عن المدينة..... يمكنك أن تجعله يستلقي على الطاولة...سأستدعي الطبيب فوراً...."¹.

تمثل شخصية ندى صورة اليهودي المتسامح، اليهودي الإنساني الذي يساعد الآخر من أجل الإنسانية فقط، بعيداً عن عدائية اليهود، فقدمت المساعدة لأحمد وصديقه وهي لا تعلم من هم، والأكثر من ذلك سعت جاهدة وجلبت الطبيب المسيحي ميشال، فتجلت الإنسانية في أبهى صورها بين الديانات الثلاث في زمن الحرب، هذا من جهة وتعاملها النبيل معهم من جهة أخرى، فهي صورة لتقبل الآخر وروح التعايش والتسامح التي تتمتع بها ندى تلك الفتاة اليهودية التي ترعرعت في أسرة متشعبة بتعاليم اليهودية التي تمنعهم من الاحتكاك بغيرهم"...كانت ندى قد عادت وهي تحمل عدداً من الأغطية والوسائد، هب ليستلمها منها، واشتركا في لف جسد أحمد وتدثيره، والصمت يخيم على المكان....سيكون أفضل هكذا...أوماً برأسه موافقاً ثم قال متغلباً على تردده: آنتي....رفعت رأسها في تساؤل....آسف لكل ما سببناه لك من متاعب...وشكراً جزيلاً على كل ما قدمته لنا....هذا واجبي..."² في هذا المقطع السردي صورت لنا خولة حمدي من خلاله كيفية تقبل الأنا للآخر والأخر للأنا في صورة نبيلة إنسانية، وذلك عبر جسور وآليات الثقافة، في نسج علاقات ثقافية متشابكة بين الشعوب، وفي تنقل قيم وأفكار وأساليب في الحياة والسلوك، خاصة بكيان ثقافي معين، إلى كيان أو كيانات ثقافية أخرى، ومن شأن ذلك أن يؤدي إلى إحداث تغييرات جزئية في أنماط الفكر والسلوك لدى الأفراد والمجتمعات، وواهم من لايزال ينمي الاعتقاد في إمكان وجود حواجز قادرة اليوم على الصمود طويلاً، أمام سرعة انتقال المعرفة والمعلومات والأفكار والقيم والمكتسبات الإنسانية الراهنة"³.

إن رؤية الأنا في مرآة الآخر، ورؤية الآخر في مرآة الأنا ليستا خروجاً على الموضوعية أو تحيزاً أو هو في الحق مقياس للحكم، وكذلك الإستحسان العقلي، فالحق يعني الرؤية الموضوعية المزدوجة للصورتين المتبادلتين بين الأنا والآخر، والإستحسان العقلي يعني التحسين والتقبليح

¹ _ الرواية، ص 28.

² _ الرواية، الصفحة نفسها.

³ _ عبد الرزاق الدواي، الفلسفة في عصر العولمة وتكنولوجيا المعلومات، مجلة عالم الفكر، الكويت، ع2، مجلد 41، أكتوبر_ ديسمبر، 2012، ص177.

العقليين المرتبطين بالفطرة واطراد التجارب الإنسانية، " فمن المستحيل اختزال مسألة الهوية والاختلاف، الذات والآخر في معطى تفسيري واحد، كما لا تحيل على خزان ثقافي، وإنما على ثقافة حية، أو على النتائج الماضية الثقافية، وعلى النشاط الذي ينتج هذه القضايا، ويستوعبها من خلال تجاوزها لكن كم من تجاوزات ارتكب اسم الحق في الاختلاف، كم من مأسٍ واختلالات أحدثها هوسُ الهوية"¹.

فكرة الاصطفاء أو حتى الأدلجة، التي نضفيها أو تضيفها هذه النخبة أو تلك، على عناصر منتقاة من عناصر الهوية فتثبتها، وتحدد الهوية الأصلية من خلالها، وتضفي عليها هالة القداسة والسمو، ومن هنا ينشأ مفهوم الأزمة في الهوية، نتيجة تعرضها للمتغيرات من حولها، وهي من طبائع الأمور، ويبدأ الهاجس، أو الخوف الهوسي على هوية مفترضة، ويبدأ الحديث عن أزمة الهوية ونحو ذلك، وهو أمر يوجد في الذهن أكثر من وجوده على أرض الواقع، فالأزمة ليس في الهوية ذاتها، ولكنها في العقل المأزوم غير القادر على استيعاب المتغيرات، وإنتاج عقل جديد وثقافة جديدة، فيضع اللوم على المتغيرات، ويتشبث بصفات ثقافية لهوية مفترضة ومتعالية ومفارقة لا توجد إلا في ذهن المتعاملين معها، في انفصام شبه كامل عن السلوك ذاته، وهنا تكمن الأزمة الحقيقية².

وفي أحيان أخرى، تؤدج الهوية أو تسييس، وبذلك نعني أن عملية الاصطفاء والانتقاء التي تخضع لها عناصر الهوية المتغيرة، تكون ذات غاية سياسية محددة، وهذا ما يسم تحديداً الإيديولوجيات القومية والدينية، التي تحتكر الهوية وتعريفها وتعينها، بحيث تتحدد الهوية المطروحة، هذه الأدلجة وذاك التسييس³، هو بالضبط ما عناه أحد الباحثين وهو يقول: " والحق أن كلاً من هاتين الهويتين (يقصد الهوية الثقافية وما تفرزه من هوية سياسية) تكون في أحسن الأحوال بناء ثقافياً أو سياسياً أو إيديولوجياً، أي بناء تاريخياً أصلاً، فلا توجد هوية طبيعية

¹ _ محمد نور أفاية، الغرب، المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص8.

² _ ينظر: تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، ص18.

³ _ المرجع نفسه، ص19.

تقرضها الأوضاع... وليست هناك سوى استراتيجيات للهوية يتبعها بشكل رشيد محركون يمكن التعرف عليهم¹.

تتجلى رهانات المثاقفة على الأفراد والجماعات في مستويات عدة، ويتعلق الأمر بميادين ثقافية كثيرة من أهمها الدين واللغة، حيث يؤدي في حالات معينة إلى ازدواجية ثقافية واضحة وإلى ضغط على صعيد الهوية، مثلما نلاحظ في ظاهرة الهجرة، وعادة ما تطرح مشكلة الاتجاه الذي تأخذه عملية المثاقفة بمعنى أننا لا نكون أمام تبادل وتأثير ثقافي في الاتجاهين، بل أمام اكتساح ثقافة ما لثقافة أو ثقافات أخرى وفي الواقع عندما تلحق الثقافة بالعولمة تصبح هويتها أكثر تحديداً، وخصائصها أكثر وضوحاً، فالثقافة قيم وأنماط سلوك وعادات ومفاهيم وأخلاق، إنها مجموعة العناصر التي لها علاقة بطرق التفكير والشعور والفعل، وحيث إنها كذلك لا يمكنها أن تتماوه بالمصالح والمنافع التي تميز السلع المادية، فيها تتميز المجتمعات وتختلف بعضها عن بعض، بل تشعر بالاعتزاز والتمايز بالهوية والانتماء، ولأن المستفيد الأول من العولمة هو الولايات المتحدة الأمريكية، فهذا يعني بطبيعة الحال أن تعميم القيم والثقافة الأمريكية عبر الضخ المتزايد والتدفق اللامحدود لمضامينها وأدواتها في العالم سيكون له الأولوية والأفضلية كنتيجة طبيعية لهذا التفوق الكاسح².

وتجدر الإشارة إلى أن الخوف الهوسي من نتائج العولمة قضية مبالغ فيها، فمهما بلغت العولمة من شمولية ثقافية، فإنها لن تلغي الخصوصيات الثقافية تمام الإلغاء، فكما أنه لم يكن هناك ثقافة أصلية نقية تمام النقاء (خصوصية صرفة)، في أي مجتمع أو جماعة عبر التاريخ، فإنه لن يكون هناك ثقافة عالمية ملغية تمام الإلغاء للخصوصيات المحلية، بل إن العملية سوف تكون على مسارين للتفاعل والتداخل، وذلك بشرط عدم اللجوء إلى آليات الدفاع الانعزالية، أو التفوق الثقافي المفرط، الذي يؤدي إلى دمار الثقافة الذاتية، والخصوصية الثقافية جملة وتفصيلاً، من حيث إرادة الحماية، ومثل ذلك مثل أم بالغت في حماية طفلها من أخطار الشارع، فنمى الطفل جسداً، وبقي طفلاً عقلاً، بحيث ينتهي وجوده في أول احتكاك محتوم له مع الشارع، فاليابانيون لم يفقدوا يابانيتهم حين ولجو العصور الحديثة، وإن لم يكن ياباني اليوم هو ذاته ياباني ما قبل

¹ _ جان فرانسوا بايار، أو هام الهوية، دار العالم الثالث، القاهرة مصر، 1998، ص7.

² _ عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، ص294.

الميجي مثلاً، ولكنه ياباني، فالقضية ليست قضية هوية أو ثقافية ذاتية، فهذه من المتغيرات بطبعها، ويجب أن تتغير إذا كان لها أن تبقى، ولكنها قضية التعامل مع ما يفترض انه هوية او ثقافة ذاتية صرفة، والتي تمارسها هذه النخبة، أو تلك الايدولوجيا، أو ذلك الحزب، أو هذه الدولة أو تلك الجماعة، وفق آليات انتقاء واصطفاء واختزال، ومن ثم قداسة مفترضة، لأغراض سياسية أو غيرها، ولكنها ليست ثقافية صرفة على أية حال، وهنا يمكن منبع التعصب، والدعوة إلى حتمية صدام الثقافات والحضارات¹.

وفي الأخير تجدر الملاحظة إلى أن مسألة التفاعل الايجابي تبقى مثار جدل لا سيما أن الحديث لا يدور عن أطراف متكافئة، سواء على مستوى الثورة المعلوماتية أو على المستوى الاقتصادي و من العناصر المهمة التي عرجت عليها الدراسة ان كثير من الروايات المغاربيات عمدن إلى أدلجة خطابهن وتوجيهه ليواكب ما تشهده بلادهن، والوطن العربي عامة من أحداث، والتي شخصت العلاقة بين الآنا والآخر في التجربة العربية، وأنتجت مجموعة من التمثلات حولها، وبرؤى مختلفة، وما وجدناه في رواية **في قلبي أنثى** عبرية للروائية التونسية **خولة حمدي** هو تمثيل وتصوير لهذه الثنائية وفق ثلوث مميز (الحب، الحرب، الدين)، هذا من جهة ومن جهة أخرى تعايش بين آخر مسلم مع آخر مسيحي مع أنا يهودية، ومع تقبل لآخر يهودي في وسط عائلي مسلم، ينتصر الإسلام في آخر المطاف.

¹ _ تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، ص22.

حصيلة :

تبلورت ثنائية الأنا والآخر موازة مع ظهور العديد من الاتجاهات النقدية والفلسفية والفكرية كالنسوية والجنوسة وما بعد الاستعمار، هذه الاتجاهات التي ارتبطت بظواهر قديمة وجديدة عبر العالم سواء في الدول المستعمرة أو الدول المستعمرة كظاهرة الأقليات المهاجرة، وصعود الهامش وفضح المركز، وصعود فئات اجتماعية منبوذة متمثلة في السود والمدمنين والغجر والمثليين والجماعات المتطرفة لا سيما في المجال الديني والهوياتي، ومن ثمة فالمجتمع العربي يعيش صراعاً خاصاً مع الآخر تختلف حدته من بلد إلى آخر، ومن هنا حاولنا معالجة الخطاب الهوياتي في مجموعة من الروايات من وجهات نظر مختلفة وتوصلنا إلى:

- ما يلاحظ على حضور الآخر في الرواية النسائية المغاربية، هو حضور نمطي مخزن في الذاكرة الجماعية المشدودة بخيط إلى الصراع القديم/الجديد، بين الأنا العربي المغاربي المستعمر والمتخلف والآخر/ العربي المستعمر المتحضر والمتطور.

- تحويل الإسلام إلى إيديولوجيا هدفها تصدير الرعب والخوف نتاج أخطاء الآخر في تصوراتها وأوهامه التي بدورها تؤكد العداء المبيت وتستعيد الحوار والتسامح بين الأديان بوصفها سماوية بينما الحضارات نتاج إنساني .

- الآخر يصدر ثقافته بوصفها عولمية وليست عالمية.

- إن سؤال الهوية بهذا المعنى لا يمكن أن ينفصل عن حركة الراهن العربي والعالمى ومواكبة ثقافته، كما أن طرح سؤال الهوية في إطار ثقافتنا الراهنة غالباً ما يثير كثيراً من التساؤلات بخاصة باقترانها أو تأثرها بظاهرة العولمة، من هنا جاء الموقف من العولمة ليس لسبب اقتصادي، بل لسبب تاريخي بمعنى آخر علاقتها بالممارسة التاريخية والتراثية ومقوماتها وأبعادها الدينية واللغوية والحضارية.

- يبين إذن أنه لما تطرح مسألة الهوية والمغايرة، أو النحن والآخر، فإن الجواب لا يطلب لذاته، وإنما يسعى إلى بلوغ غاية تتجاوزه وهي محاولة تحديد السبل التي تمكن العرب من الارتقاء إلى درب التقدم التاريخي، وإذا كان الحل حتماً الإجابة الواضحة والدقيقة. فإن هذا المطلب لا ندعي القدرة على تحقيقه.

- على كل حال فإن مصادرة الخصوصيات بجميع أنواعها الثقافية أو الإجتماعية مسمات العولمة ولكن الثقافة العربية والاسلامية لا تزال تملك الكثير من أساليب المقاومة الايجابية لحيواتها إذا ما استثمر هذا الجانب استثماراً حسناً.

- عرضت لعلاقة الهوية والغيرية والمكان بوصفهم عناصر متداخلة تسهم في بناء الذات في علاقتها مع الآخر العولمي، وقد تم طرح مسألة أزمة الهوية التي تواجهها الذات في علاقتها مع الآخر المختلف، يليه الهوية الثقافية البديل عن الأزمة أو الخيار العولمي أمام الذات، أصبحت الجنسانية أحد المحاور التي يمكن على امتدادها بناء الهوية الذاتية والغيرية.

- الفضاءات الأخرية، أي الفضاءات التي يسكن فيها آخرون وفي الوقت نفسه الفضاءات التي تمنح الآخرين غيرية قد تم بناؤها، لذلك جزئياً، عبر وسيلة خطاب الجنسانية فمن ناحية أخرى،

- إن الدفاع الحقيقي عن الهوية لا يتحقق بالمحافظة عليها كما هي، ولكن من خلال إعادة بنائها في سياق جديد يتناسب ومعطيات التطورات الهائلة الحادثة في العالم، فالهامشية والانعزال تعززان الاستتباع والتبعية، وتؤديان إلى التواكل والركون إلى السهولة في ظل الحماية، بينما التنافس لكسب الصراع يدفع الى تحديد القوى الحية في المجتمع، ويرفع مستويات الاقتدار والجودة، ويحسن الأداء والنوعية ويفتح آفاق الإبداع والاتقان في معركة بناء الإنسان وتجديد الذات وتحفيز قدرتها، وهو أمر ممكن إذا ما وعينا أن الحضارة الغربية كأية حضارة، هي موضوع بشري ونتاج إنساني قبل كل شيء.

_ إن الحديث عن الثقافات وردها إلى التفاعل التاريخي بين الأمم والشعوب، لا يعني عدم التسليم بالخصوصيات الحضارية المكونة لهذا الشعب أو ذلك، التي تعمل على صيانة وجوده وإرثه الثقافي والتاريخي التي تبرز تفرده وإسهاماته وإبداعاته الخاصة، لكن يجب تجنب التوصيفات التي تصطنع الحدود المغلقة والفاصلة بين الثقافات أو التي تجعل الأمم والشعوب وحدات حضارية مستقلة، وتنتكر للثقافة الإنسانية الكونية التي تعدها أسطورة، بل البعض يتحدث صراحة عن رفضه لمثل هذه المثاقفة التي لا ترى فيها إلا القضاء على الثقافات المحلية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها وهيمنتها على غيرها.

_ إن فعل المثاقفة يعد سمة من سمات العصر وهو الخاصية المطابقة للتحول والتنوع الثقافي الحاصل والمتواصل في التاريخ، وهذا التواصل قد يتجلى بصور مختلفة في المراحل التاريخية المختلفة بين المجموعات البشرية، وفي تاريخنا الخاص نجد الفتح الإسلامي قد انتشر في العالم حاملاً رؤية جديدة لعلاقة الإنسان بالله والكون والحياة. أسست العالم الجديد بعدما أطاحت بالعالم القديم.

_ إن العولمة ومعها الإعلام تدفعان معا باتجاه تأسيس ثقافة كونية، وهنا دون شك يكون وفق منطق الغلبة لأقوى اقتصاديا وعلاميا وعسكريا، هذه في تقديرنا مسلمة موضوعية، حتى وإن كانت لا تخلو من سجال فكري، فهذه الثقافة الكونية ذات المرجعية الغربية وأسستها اليهودية والمسيحية، هي بالأساس وسيلة وليس هدفا في حد ذاته، هدفها مجتمع استهلاكي عالمي.

_ إن سؤال الهوية بهذا المعنى لا يمكن أن ينفصل عن حرطة الراهن العربي والعالمي ومواكبة ثقافته، كما إن طرح سؤال الهوية في إطار ثقافتنا الراهنة غالبا ما يثير كثيراً من التساؤلات بخاصة باقترانها أو تأثرها بظاهرة العولمة، من هنا جاء الموقف من العولمة ليس لسبب اقتصادي، بل لسبب تاريخي بمعنى آخر في علاقتها بالممارسة التاريخية والتراثية ومقوماتها وأبعادها الدينية واللغوية والحضارية.

_ يعتبر مفهوم الثقافة من أهم الأفكار والموضوعات التي يتناولها علم الاجتماع، فالثقافة تعني أساليب الحياة التي يعيشها أفراد مجتمع ما أو جماعات محددة في هذا المجتمع، فهي تشمل الآداب والفنون غير أنها تتجاوز هذين المجالين لتشمل عدة مفردات ثقافية أخرى مثل اللباس والعادات والتقاليد وأنماط العمل والمعتقدات والشعائر الدينية.

_ فالعولمة كما يراها البعض تحمل مخاطر على الهوية الثقافية تحت شعارات براءة مثل النظام العالمي الجديد والعالم قرية واحدة والوعي والوعي الكوني والكوكبة وتحت هذه الشعارات يسيطر الغرب وتصبح ثقافته هي النموذج الذي ينبغي أن تحتذى به جميع الدول.

_ غير أن ما يجب التأكيد عليه، أن الحديث عن الهوية والعولمة ليست معطيات مكتملة أو جاهزة، فهي لم تأخذ صيغتها المتبلورة حتى يسهل الحكم عليها، ولذا فإن الإمكانيات التي تتيحها العولمة وما ينتج عنها من تأثيرات تفتح حقاً أفقاً جديدة وتحدياً حقيقياً للثقافات والخصوصيات.

تأسيساً على ما تقدم تنشأ جملة من التساؤلات قد تتعذر الإجابة عنها أو الإحاطة بها لكنها تفرض نفسها وبإلحاح على الدارس لقضايا الفكر العربي المعاصر، تساؤلات من قبيل: كيف يمكن تحصين الذات دون القطع مع التواصل الحضاري الإنساني؟ إن مفهوم الهوية في أحد أوجهه هو الثقافة العربية الإسلامية، أي الموروث الحضاري الذي نعبر عنه تارة بالأصالة وأخرى بالخصوصية، هذا المكون الثقافي يحفظ كيان الأمة ويعبر عن استمراريتها التاريخية من خلال هذه الثقافة العالمية حيث يتمظهر الإنتاج المعرفي والمكون الثقافي للأمة، إن هذا المكون أو الموروث لا يخضع لمنطق التكون السلالي والعرقي.

نستنتج مما سبق أن المشكلة التي تسمى الهوية أو الخصوصية الحضارية، أو الأصالة والمعاصرة أو الإسلام والغرب، الوافد والموروث، الخاص والعام، التراث والعصر، ومهما تنوعت وتعددت المصطلحات، فإنها لا تعني إلا المشكلة التي طرحناها هنا والتي نعبر عنها أحياناً بلغتنا السياسية هناك طريق خاص هناك خصوصية، لكن إذا كانت هذه الهوية أو الخصوصية تلغي الحقيقة التاريخية الكبرى، حقيقة تواصل البشر الذين يصنعون حياتهم ويجددون هذه الحياة وفق بعض القوانين الكبرى نكون بذلك قد غينا فكرة التقدم الإنساني والجدل الحضاري وتواصل البشر في سياق الحضارة الإنسانية الواحدة.

وإجمالاً لما سلف نقول إننا نستطيع حل إشكالية الأنا والآخر، حيث نرتقي بإنسانية الإنسان، فننتبني قيماً حضارية أنجزتها الأمم جميعاً مما يؤسس لمد جسور التفاهم بين البشر بعيد عن الهويات القاتلة، إذ يحدث الإنفتاح على الآخر الخارجي، حيث يمكن أن نلتقي الآخر، مثلما يحدث الإنفتاح على العالم الداخلي الأنا، بفضل إنسانية خالدة مثل الخير والحب والعدالة.

خاتمة

كانت الرواية ومازالت تعبر عن الحياة بتفاصيلها وجزئياتها، وشبكة علاقاتها، وتُعد من أهم المدونات التي يتم من خلالها قراءة مجتمع ما، ففيها نقرأ مكوّنات المجتمع وهمومه، نقرأ حياة الناس اليومية وأحلامهم، وتُشير إلى مواضع الألم والخلفه لا تلجأ إلى تجميل القبح أو الهروب منه، ولا تخاف من القضايا الساخنة أو الحرجة، إنما تلج إلى أعماقها، وإن كان ذلك بطريقة غير مباشرة أحياناً، ومن هذا المنطلق حاولنا البحث في موضوع الرواية النسائية المغاربية وعلاقتها بالعولمة وما حملته من أفكار وخطابات و قضايا وتبين العلاقة بينهما من خلال رصد خطابات العولمية في الرواية النسائية المغاربية.

وعليه، تبيّن لنا من خلال هذا البحث ؛ أنّ الخطاب شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه، ومن ثم يشير الخطاب، إلى أنه يؤسس للوعي إلى الهيمنة التي يمارسها في حقل معرفي ما أصحاب هذا الحقل، وإلى الملبسات التي تؤكد أنه إنتاج الخطاب وتوزيعه ليس حرّاً أو بريئاً كما قد يبدو من ظاهره، ومن هذه النقطة استنتجنا أن الخطاب الروائي النسائي المغاربي ليس خطاباً بريئاً بل تتداخل فيه مختلف التيارات والأفكار لا سيما العولمة منها.

إنّ العولمة واحدة من المفاهيم التي انطوت على مضامين وأنساق جديدة وتطرح في نفس الوقت مضامين ومفاهيم عديدة ومتنوعة لها من قبل الباحثين باختلاف مشاربهم وانتماءاتهم، فهناك من يرى أنها عملية مستمرة وهناك من يرى أنها حقبة تاريخية وهناك من يرى أنها نظام سياسي، ونحن من جهتنا نرى أنها الحالة أو الوضعية التي يتم فيها أنمطة العالم على الطريقة الأمريكية العولمية، من خلال تغيير الأنماط والنظم الاقتصادية والسياسية والدينية والاجتماعية ومجموع القيم والعادات والتقاليد السائدة وإزالة الفوارق الدينية والقومية وطمس الهوية.

وعليه يمكننا القول أنه حتى الأدب لم يسلم هو الآخر من هذا الغزو العولمي ، وخاصة الأدب النسائي عامة والرواية على وجه الخصوص، فتحول الإبداع الأدبي النسائي إلى ظاهرة أدبية ما فتئت تجتذب إليها اهتمام القراء والنفاد بالأساس، لما تمتلكه من إشكالية جدلية في الأوساط الثقافية والأدبية العربية، وهو ما يصدق على الإبداع النسائي المغاربي عامة، حيث ما فتئت الرواية كجنس أدبي تغري الكاتبات المغربيات وهن القادمات إليها من عوالم الشعر والقصة،

فمعظم الروائيات مارسن قبل تجريب الرواية كتابة الشعر والقصة خاصة القصيرة منها، هذا الانتقال الذي يعلل تنامي الإنتاج الروائي النسائي المغاربي، بالأخص منذ فترة التسعينات من القرن الماضي إلى اليوم، إلى هذا التراكم في الإنتاج كان متفاوتا من حيث النسبة من بلد مغاربي إلى آخر.

إن مسار الرواية النسائية المغاربية، بدءا بالنشأة ومروراً بمراحل تطورها وإلى اليوم، لم يكن بالمسار السهل، خاصة وأن المسالك لم تكن معبدة، في مجتمع مغاربي ظل ينظر إلى المرأة نظرة تقليدية، وعلى الرغم من كل ذلك استطاعت الرواية النسائية المغاربية الكشف عن قدرة تكلمية وإفصاح عن الهوية الشخصية المفترضة للمرأة وحرصها على التعبير عن الرغبة في تشكيل تصورات ثقافية تضاهاي أو تتناقض مع التصورات السائدة حولها، وإصرار على مجادلة أنساق التمركز في تجلياتها المتعددة، وهذا ما يجعلها جديرة بالقراءة والنقد والتأويل، خاصة وأن هذه الكتابة تتميز بافتحامها لجدران الصمت والنسيان، وانكبابها على مجابهة الأنساق الثقافية السائدة بالإصرار على إفصاح المجال لكتابة الذات واستدعاء المتخيل لكسر نطاق تلك الأنساق وتحديها بإطلاق صوت الأنا، وإعطائها حضوراً مركزياً في الخطاب، ولا بد من استحضار هنا عامل المثاقفة والانفتاح الديناميكي على العالم.

ومن هذا المنطلق ومن نقطة المثاقفة والانفتاح على الآخر بالذات ، وجدنا عدداً من الخطابات العولمية والأنساق الغيرية منها الدخيلة على المجتمع المغاربي على وجه الخصوص، ورصدنا حركتها في الروايات التي تناولناها بالبحث والتقيب ومنها:

_ إن الجنسانية والخطاب الجنسي ومستويات الجنسانية في الرواية العربية هو تصوير للواقع الذي لمستته وشجعتة العولمة في الظهور والجرأة والتعرف على تلك الأشكال الجنسانية التي ظهرت مع الموجة العولمية في المجتمعات العربية وهذا ما جسدهت الروايات النسائية، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن معظم تلك الممارسات الجنسانية التي رصدناها وفق أنساق عولمية هي وليدة البيئة المغاربية الحديثة، وطفدت على السطح بفعل التثاقف والحرية العولمية والانفتاح الجنسي العربي، هناك ثقافة دونية سربتتها الخطابات الثقافية الرسمية إلى لاوعي بعض الكاتبات.

_ تبين من خلال الروايات المدروسة أن وجود الوفرة والصخب الجنسيين أدى إلى تكاثر الخطابات الجنسية التي لا تشخص باعتبارها ظاهرة كمية لا تستحق الاهتمام والرعاية بل إنها تحلل انطلاقاً من كونها خطابات معرفية تحاول كشف آليات الثقافة العربية في التعامل مع ظاهرة الانفجار الجنسي الهائل وعلاقتها بأشكال العلاقات الاجتماعية، وأنماط الإنتاج، وقوى الاقتصاد وأنظمة السلطة وعلاقات السيطرة واستراتيجيات الهيمنة، وتعود السيطرة والتعددية الجنسية التي حظيت بها المجتمعات العربية وسادت في نظامها إلى تفتحها وتفسخها أمام الآخر.

_ تطرح العولمة مخاطر كبيرة وتحديات على العالم العربي وتحاول من خلال الرواية فضح هذا المخطط المنتشر والمتغلغل بشكل سريع في الواقع العربي، والمتناول من قبل الرواية، وخاصة الرواية المغاربية، وقد عملت الرواية منذ ظهورها على تصوير العالم ومعايشة وقائع قريبة للحياة اليومية أو المنتشرة في حياتنا اليومية، وإذا حاولنا النظر إلى الجنسانية من ناحية الخطابات التي حملتها فهي تندرج ضمن العولمة الاجتماعية والعولمة الاقتصادية.

_ حضور النسق الأسري المشوه، الذي ينتج شخصيات مريضة وقابلة لتجربة كل ما هو ممنوع، مثل شخصية عزيز وليلي في رواية لحظات لا غير لفاتحة مرشيد، يضاف إلى ذلك أنها اخترقت مجالها الاجتماعي تسعى من خلال ذلك إلى بعض الممارسات والسلوكيات المتعلقة مثلاً: الأسرة والمرأة والطفولة والعلاقات الاجتماعية تنتشر الفوضى على ساحتها، بالإضافة إلى العمل بدأب نحو فرض نوعية حياة تعاش وفق مرجعية غربية وليس وفق مرجعيتها الإسلامية، ثم هي في النهاية تسعى إلى تفكيك روابط الشخصية العربية الإسلامية بمجتمعاتها، وإضعاف انتمائها لها، كمدخل لتشويه هويتها وهوية مجتمعاتها، وكذلك هوية حضارتها.

كما تبين لنا من خلال النماذج الروائية المغاربية وتحليل متونها أثر العولمة، حيث وجدنا بين سطورها تصويراً لهذه المخاطر التي تواجه الوجود العربي، وقد سعينا إلى كشف مراميها وفضح مخططاتها والتحذير منها، عن طريق اكتشافها في متون روائية نسائية مغاربية، فقد أصبحنا نرى اليوم اتجاهها روائياً معاكساً يميل إلى عولمة الأفكار والثقافات والاتجاهات الروائية بدلاً من مركزيتها على شكل استقطاب أحادي اللون والنكهة والثقافة، لا تخفى بالتأكيد الجوانب الايجابية للعولمة الثقافية، كما يتضح أنه رغم التطور الذي شهده المجتمع العربي في العمران والاقتصاد والبنية التحتية مقارنة مع ما كان عليه قبل قرن من الزمن، فإن الروايات المغاربيات

يرين من خلال إبداعهن أن الأنساق الجنسانية استجابت للدعوات العولمية من جهة وبقيت محافظة على شريقتها وأفكارها العربية المتجذرة فيها من نواحي عديدة، وهذا ما حاولنا تسليط الضوء عليه في كل من رواية " الملهمات " ل**فاتحة مرشيد** و "اكتشاف الشهوة" ل**فضيلة الفاروق** و"سأقذف نفسي أمامك" للمرحومة **ديهية لويز** و**جسد ومدينة** لل**زهور كرام** و **الكرسي الهزاز** ل**آمال مختار**، و"مخالب المتعة" ل**فاتحة مرشيد**، وعرفنا خلاله مستويات متنوعة من مستويات الجنسانية وعلاقتها بالفكر العولمي.

لقد سمحت لنا هذه الدراسة بالتعرف على ماهية التصحيح الجنسي وحضوره الروائي، الذي هو حقا نسق مستجد، وله علاقة مباشرة بالعولمة الطبية إن صح القول، ولكن في المقابل تحتاج العولمة إلى جمهور واع ومتفتح الأفق ومستعد لتغيير قناعاته ويتقبل التجديد وثقافة الآخر، ويستوعب المتغيرات الاجتماعية التي تساعد بالتأثير على الذائقة الأدبية ونمذجتها وإعادة تشكيلها وفق طروحات الثقافات المتعددة والمتنوعة، لكن في ظل وجود هذا النسق المستجد، وجدنا أنساقاً أخرى تتصارع فيما بينها لتثبت انتماءها لأحد طرفي الثنائية الخالدة، ثنائية الأنوثة والذكورة، وتدافع عن أحقيتها في الوجود على حساب الأخرى، من خلال رفض أو تعاطف أو دعم لقرار هذه الشخصية التي تريد التصحيح.

إن المتتبع لرواية **طرشقانة** يتأكد بأنها لم تكن مجرد رواية تتحدث عن شخص كان يعاني من اضطرابات بين الأنوثة والذكورة ويميل للأنوثة بل هي موضوع معيش صورته لنا الروائية مسعودة أبو بكر من جميع الجهات وغاصت في عوالمه المظلمة وأزاحت الغطاء عن معاناة ما بعد العملية الجراحية، فالخنثى يعاني في حياته بغض النظر عما إذا كانت في جسمه علامات الجنسين أو لم تظهر فيه علامات جنسية مطلقاً، وجسدها لنا في شخصية مراد الذي تعرض لصدمة قبل تحوله، وهي أنه حتى ولو نجحت عملية تصحيح جنسه، سيبقى محروماً من اكتمال أنوثته وحصوله على شعور الأمومة، ومنه تبين لنا أن هذه العولمة التي اكتسحت كل المجالات وقفت مكتوفة الأيدي أمام إعادة خلق وتغيير خلق الله وخلق شعور الأمومة.

إن العديد من الروايات العربية قد تناولت موضوع الخنوثة والمثلية الجنسية لكن مسعودة أبو بكر قد تكون أول كاتبة عربية /مغربية تناولت موضوع التحول الجنسي بمثل هذا الوضوح

والاشتغال والدراسة والتحليل دون أن تسقط روايتها في الإسفاف أو في الانحلال أو في الكتابة الفضائحية، لقد قامت بتحليل دقيق لنفسية مراد وقلقها، ووضعت مجموعة من الأسباب والدوافع المجتمعية التي تسببت في شرح هوية شخصيتها، وعاشت الكاتبة مع مراد كل الأحوال والحالات التي تقلب فيها فكره وأمله، وعاشت قلقه واضطرابه ومعاناته مع الصبية في بيت الأسرة الكبير وفي الحواري الضيقة للمدينة العربية العتيقة، ومع أهله ومجتمعه.

إن المثلية في العالم العربي تُعدُّ من الموضوعات المحرمة والمرفوضة داخل المجتمع لأنها مقيدة بالكثير من الأحكام والتصورات الفكرية، وتقترن في المعتقد والمتخيل العربي الجمعي بكل أشكال الكارثة، لذلك فالكتابة عنها تعد تجاوزاً للخطوط الحمراء التي رسمتها المجتمعات العربية والإسلامية، خروجاً على المقدس، لسبب بسيط هو كون المثلية سلوكاً يتعارض مع الوظيفة البيولوجية للإنسان، وعلاقاته الجنسية الطبيعية التي تهدف أساساً لحفظ النوع، غير أن بعض الروائيين والروائيات، يلقون الضوء على هذا السلوك كونه نابعاً من ظروف قاسية، تؤدي إلى حرمان المرأة أو الرجل على السواء، من ممارسة تلك العلاقة في الإطار الذي تسمح به العادات والشرائع والقوانين، لكن المدونات النسائية التي تناولناها بينت تعاليها واحتقارها في الوقت نفسه لمثل هذه الممارسات فوجدنا في كل من رواية لحظات لا غير لفاتحة مرشيد، ورواية نخب الحياة لأمل مختار، كيف رفضت مثل هذه الممارسات وحرابتها، مما يؤكد لنا وعي الروائيات المغاربيات بخطر العولمة وعدم قبولهم بكل ما جاءت به من أفكار وتجاوزات تخالف الفطرة الإنسانية السوية.

تبين لنا كذلك أن طرح مسألة الهوية في هذه المرحلة من حياتنا الفكرية لا يمكن عدها مسألة جديدة كل الجدة، إن سؤال الهوية في صيغته الجديدة الذي حركته ظاهرة العولمة التي أخذت تتجلى في أشكال متنوعة ومختلفة، هي استمرار لسؤال قديم عن الأصالة في اقترانها سلبياً أو إيجابياً بسؤال المعاصرة الذي طرحه عصر النهضة مع الرواد الأوائل، وهذه المصطلحات أي مصطلح الهوية والعولمة يحيل بالضرورة إلى مصطلحات أخرى تنتج عنها، مثل الخصوصية والكونية الخاص والعام، المحلي والعالمي، وهذه تحيل إلى ثنائية أعمق هي ثنائية الآنا والآخر، وهذا الآنا هو الذي يتكفل بالدفاع عن الهوية الثقافية والخصوصية المحلية في مواجهة الآخر الوافد تحت عناوين مختلفة مثل الحداثة والعصرنة والتقدم، وفي الأونة الأخيرة بالتحديد بدأ يتحدد

بالعولمة والعالمية والكونية، إن هذه الإشكالية تمثلها الفكر العربي منذ القرن الماضي، بل إنها تجربة معاشة عند كل مثقف عربي يشعر بهذا التوتر الحضاري بين النحن والآخر، بين القديم والجديد، بين الاصاله والمعاصرة، بين الخصوصية والكونية، بين الانا والآخر، وتنعكس في المماره الفكرية والأدبية والفنية وفي الممارسة الإبداعية وحتى فس السوك اليومي، وهذا بالضبط ما وجدنا أنه كل المدونات التي درسناها وحللناها سواء في تناولنا لتيمة الجنس بشكل المتداول والمعتاد عليه، أو من خلال تيمة الجنس بانحرافها وشذوذها، وكذا الاستيلاّب الثقافي والهوياتي هي في الواقع نتاج للانفتاح على الآخر والتعرف عليه وهو ما حاولنا التساؤل عليه في بداية البحث، فخطابات العولمة التي وجدناها في الروايات المدروسة هي نتيجة للمثاقفة والتعرف على الآخر فمنها ما حافظت على ثقافتها ومبادئها ومنها ما وجدنا أنها انسأقت وراء الفكر العولمي.

وفي الأخير نرجو أن تكون هذه البحث إسهما في إطار تأسيس مشروع نقدي شامل ومتنوع يرمي إلى رصد مراحل تطور الرواية النسائية المغاربية وتحولاتها، وإبراز سماتها ومعالم خصوصياتها ، والخوض في إشكالية مصطلح العولمة ومحاولة ضبط مفهومه وتوضيح حدوده وتقييم أبعاده واستخلاص آلياته في بناء الرواية، والكشف عن تلك الخطابات غير البريئة بين ثنايا الروايات خصوصاً ونحن في زمن العولمة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم رواية ورش.

أولاً: المصادر:

1. أمال مختار، الكرسي الهزاز، دار محمد علي للنشر، صفاقس، ط2، 2016.
2. _____، نخب الحياة، دار الآداب، بيروت، 1993.
3. البتول محبوب، بوح الذاكرة وجع جنوبي، دار فضاءات، عمان، ط1، 2016.
4. تربة بنت عمار، وجهان في حياة رجل، منشورات اتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين، موريتانيا، ط1، 2008.
5. خديجة حمدي، الرحيل نحو الشمس، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 2012.
6. خولة حمدي، في قلبي أنثى عبرية، دار كيان للنشر والتوزيع، ط1، 2013.
7. ديهية لويز، سأقذف نفسي أمامك، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، منشورات ضفاف بيروت، 2013.
8. زهور كرام، جسد ومدينة، (رواية)، مؤسسة الغني للنشر، الرباط، ط1، 1996.
9. سميرة حمادي فاضل، حشائش الأفيون، دار الرائد للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2006.
10. فاتحة مرشيد، الملهمات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2011.
11. _____، لحظات لا غير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2007.
12. _____، مخالب المتعة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2010.
13. فضيلة الفاروق، اكتشاف الشهوة، دار رياض الريس، بيروت، ط1، 2006.
14. مسعودة أبوبكر، طرشقانة، دار سحر للنشر، المطبعة المغاربية للطباعة و النشر والاشهار، تونس، ط2، 2006.
15. نجوى بن شتوان، زرايبب العبيد، دار الساقى، بيروت، ط1، 2016.

ثانيا: المراجع باللغة العربية :

الكتب:

1. إبراهيم خليل الشلبي، الذات والآخر في الرواية السورية، فضاءات للنشر والتوزيع، عمان ط1، 2019.
2. أحمد دوغان، الصوت النسائي في الأدب النسائي الجزائري المعاصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1982.
1. أحمد طه، المثلية الجنسية بين الاسلام والعلمانية، الناشر: مدونة أمّتي، الطبعة الالكترونية، المملكة العربية السعودية، 2021.
3. الأخضر بن السائح، سرد المرأة وفعل الكتابة، دراسة نقدية في السرد وآليات البناء، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2012.
2. الأخطل، ديوان الأخطل، شرح وتقديم : إيليا حاوي، دار الثقافة، بيروت، ، ط1، 1979.
3. ارفن جميل شاك، الاستشراق الجنسي، تر: عدنان حسين، قدمس للنشر والتوزيع، دمشق ط1، 2003.
4. أسامة المجدوب، العولمة والأقلية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2000.
4. أسامة غانم، سرديات الجسد والايروتيكا، دار ضفاف للطباعة والنشر والتوزيع، الدوحة، ط1، 2018.
5. أليكس ميكشيللي، الهوية، ترجمة: علي وطفة، دار معد، دمشق، 1993.
6. أمين سمير.برهان غليون، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، دمشق، ط2، 2000.
7. أمين معلوف، الهويات الفاتلة، قراءات في الإنتماء والعولمة، ترجمة: نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ، ط1، 1999.
8. أنتوني غندر، علم الاجتماع، تر: فايز الصيّاح، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005.
9. بثينة شعبان، مائة عام من الرواية العربية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1999.

قائمة المصادر والمراجع

10. بحراوي حسن، بنية الشكل الروائي، الفضاء. الزمن. الشخصيات، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط1، 2009.
11. بركات محمد مراد، ظاهرة العولمة، رؤية نقدية، سلسلة كتاب الأمة، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد 86، 2002.
12. برنس جبرالد، المصطلح السردي، تر:عابد خزاندار، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2004.
13. بعلي حفاوي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ، ط1، 2008.
14. بوشوشة بن جمعة، اتجاهات الرواية في المغرب العربي، المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، تونس ط1، 1999.
15. _____، الأدب النسائي الليبي (رهانات الكتابة ومعجم الكتاب)، المغاربية للطباعة، ط1، 2007.
16. _____، الرواية التونسية المعاصرة، شعرية السرد وفتنة المتخيل، المغاربية للطباعة والإشهار، تونس، ط1، 2010.
5. _____، الرواية النسائية المغاربية، المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، تونس ط1، 1999.
6. بيل أشكروفت، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ، القاهرة، 2010 .
7. تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقى، بيروت، ط3، 2003.
8. تركي علي الربيعو، العنف والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1995.
9. جابر عصفور، أفاق العصر، مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997.
10. جان فرانسوا بايار، أوهام الهوية، دار العالم الثالث، القاهرة ، 1998.

قائمة المصادر والمراجع

11. جميل حمداوي، حسن أعراب، النقد الأدبي وفق نظريات الجنس والعرق والجنوسة، دار أريف للطباعة والنشر الإلكتروني، تطوان، ط1، 2020.
12. _____، سوسيولوجيا الجندر عند فاطمة المرنيسي، دار الريف للطبع والنشر والتوزيع والنشر الإلكتروني، الناظور، ط1، 2019.
13. حسن حنفي، صادق جلال، ما العولمة؟، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 2000.
14. حسن حنفي، كتاب الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لسؤن المطابع الأميرية، القاهرة، ط1، 2012 .
15. حسن شحاتة، الذات والآخر في الشرق والغرب، صور ودلالات وإشكاليات، دار العالم العربي، القاهرة، ط1، 2008.
16. حسين على الفلاحي، العولمة الجديدة أبعادها وانعكاساتها، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2013.
17. حلیم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.
18. حمد قرانيا، الستائر المخملية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2001،
19. خالدة سعيد، المرأة، التحرر، الإبداع، سلسلة بإشراف: فاطمة المرنيسي، نشر الفنك، الدار البيضاء، ط1، 1991.
20. خديجة حامي، مواجهة الانساق في روايات فضيلة الفاروق، منشورات مخبر تحليل الخطاب، الجزائر، 2016.
21. ديفيد كارتر، النظرية الأدبية، تر: باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، ط1، 2010
22. رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة، خطاب مابعدالكولونيالية في النقد العربي المعاصر، النظرية والتطبيق، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2013.
23. رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2015.

قائمة المصادر والمراجع

24. رسول محمد رسول، **الجسد المتخيل في السرد الروائي**، لانيا للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2014.
25. _____، **اللمس والنظر، مقاربات في سرديات المحسوس والمتخيلة**، الناشر: دار الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة، ط1، 2013.
26. رشيدة بن مسعودة، **المرأة والكتابة، سؤال الخصوصية/ بلاغة الاختلاف**، إفريقيا الشرق، 1994
27. _____، **جمالية السرد النسائي**، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، ط1، 2006.
28. رمضان عيسى الليموني، **سم العولمة، رؤية لوقف الضرر عبر تنمية القدرات**، أي كتاب للنشر لندن، 2015.
29. زهرة الجلاصي، **النص المؤنث**، دار سراس للنشر، تونس، عام 2000.
30. زهور كرام، **السرد النسائي العربي**، مقاربة في المفهوم والخطاب، شركة النشر والتوزيع المداس، الدار البيضاء، ط1، 2004.
31. الزوزاني، **شرح المعلمات السبع**، مكتبة المعارف، بيروت، ط4، 1980.
32. زينب لوت، محمد دحيسي أبو أسامة، **نون النسوة، دراسات في الروايات النسائية العربية**، دار الماهر للطباعة والنشر والتوزيع، سطيف، الجزائر، ط1، 2018.
33. سارة ميلز، **الخطاب**، ترجمة يوسف بغول، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، قسنطينة، 2000.
34. سالم ساري، **الذات العربية المتضخمة: إدراك الذات المركز والأخر الجواني**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
35. السرخسي، **المبسوط**، ج10. دار الكتب العلمية، بيروت، دت.
36. سعيد بنكراد، **السيمياءيات (مفاهيمها وتطبيقاتها)**، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2003.

قائمة المصادر والمراجع

37. سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، النص والسياق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، ط2، 2001 .
38. _____، قضايا الرواية العربية الجديدة، الوجود والحدود، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر العاصمة، الجزائر، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012.
39. سعيدة بن بوزة، الهوية والاختلاف في الرواية النسوية في المغرب العربي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2016.
40. سليم النجار، دراسات تطبيقية في الرواية النسوية العربية، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان ، ط1، 2015.
41. سمير خليل، طانية حطاب، دراسات ثقافية، الجسد الأنثوي، الآخر، السرد الثقافي، دار ضفاف للطباعة والنشر والتوزيع، الدوحة، ط1، 2018.
42. سمير خليل، فضاءات في النقد الثقافي، دار ضفاف للطباعة والنشر والتوزيع، الدوحة، ط1، 2018
43. سمير عبده، المنزلة الجنسية للمرأة العربية، دار النصر، دمشق، سوريا، ط1، 1985.
44. سيار الجميل، العولمة الجديدة والمجال الحيوي في الشرق الأوسط_ مفاهيم عصر قادم، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث، بيروت، 1997.
45. السيد ياسين، العالمية والعولمة، نهضت مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2001
46. _____،العولمة...والطريق الثالث، مكتبة الأسرة، سلسلة الأعمال الفكرية، القاهرة، ط1، 1999 .
47. _____، حوار الحضارات_ الغرب الكوني والشرق المتفرد، مكتبة الاسرة، القاهرة، ط1، 2002
48. _____، في مفهوم العولمة، ندوة العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير ، أسامة الغزالي، بيروت ، 1998 .

قائمة المصادر والمراجع

49. سيغموند فرويد، الطوظمو الابو، تر: بوعلي ياسين، دار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1983.
17. شريف بموسى عبد القادر، الفهرس البيبلوغرافي للرواية النسائية المغاربية (1954_2015)، سلسلة بيليوغرافيا الرواية المغاربية، الجزء الرابع، دار إي_كتب، لندن، انجلترا، شركة بريطانية مسجلة في لندن، أوت 2018،
50. صلاح السروي، المثاقفة وسؤال الهوية، مساهمة في نظرية الأدب المقارن، دار الكتبي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012
51. صلاح فضل: الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1992.
52. صموئيل هنتغتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم: صلاح قنصوة، كتاب سطور، القاهرة، ط1، 1999،
53. طاهر عبد مسلم، الصورة والمكان (التعبير، التأويل، النقد) ، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2002،
54. عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة ، الطبعة الأولى، 2013.
55. عبد الرزاق المصباحي، الأنساق السردية المخاتلة، شعرية السرد، تدويت الكتابة، مركزية الهامش، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2017، ص87.
56. عبد الصمد الديالمي، سوسولوجيا الجنسانية العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، ط1 2009.
57. عبد العظيم رهيف السلطاني، خطاب الأخر، خطاب نقد التأليف الأدبي الحديث، أنموذجا، الوكالة الليبية للتزقيم الدولي الموحد للكتاب، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط1، 2005.
58. عبد الغفار العطوي، ثقافة الجسد، قراءة في السرد النسوي العربي، مؤسسة السياب للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، لندن، ط1، 2013.

قائمة المصادر والمراجع

59. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2006،
60. عبد الله ابراهيم، موسوعة السرد العربي، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، المجلس الأعلى للإعلام، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2016، ج6.
61. عبد الله الغدامي، المرأة واللغة، ثقافة الوهم، مقاربات حول المرأة والجسد واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، ط1، 1998.
62. عبد المالك مرتاض، في نظرية الرواية (بحث في تقنيات السرد)، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1998.
63. عبد النور إدريس، النقد الجندي، التمثلات السوسيولوجية للجسد الأنثوي في القصة النسائية، مطبعة سجلماسة، مكناس، ط1، 2013
64. _____، النقد الجندي، تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسائية، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2013.
65. عصام واصل، الرواية النسوية العربية، مساءلة الأنساق وتقويض المركزية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2018.
66. عفيف فراج، الحرية في أدب المرأة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1980،
67. علي بن إبراهيم النملة، الاستثناء الثقافي في مواجهة الكونية (ثنائية الخصوصية والعولمة، جامعة الامام محمد بن مسعود الاسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى، 2010.
68. علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 2004.
69. علي ليلة، الامن القومي العربي في عصر العولمة، اختراق الثقافة وتبديد الحرية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، 2012.
70. عهد كمال شلغين، الهوية العربية، صراع فكري وأزمة واقع، دراسة في الفكر العربي المعاصر، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2015، .

قائمة المصادر والمراجع

71. غازي بن عبد الرحمن القصبي، العولمة والهوية الوطنية، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط2، 2002.
72. غسان حمزة سنو، علي أحمد الطراح، الهويات الوطنية والمجتمع العلمي والإعلام، دار النهضة العربية، لبنان بيروت، 1997.
73. فاطمة المرنيسي، ماوراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية، تر: فاطمة الزهراء أزوريل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2002.
74. فتحي بوخالفة، التجربة الروائية المغربية، دار عالم الكتاب الحديث، عمان ، 2010.
75. فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق، بيروت، ، 1999،
76. _____، الصورة والأخر، رهانات الجسد واللغة والاختلاف، سلسلة بحوث ودراسات، رقم70، كلية الاداب والعلوم الانسانية، الرباط، المغرب، ط1، 2014،
77. فضل الله محمد إسماعيل، العولمة السياسية، انعكاساتها وكيفية التعامل معها، بستان المعرفة للنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2000.
78. الكبير الديداسي، أزمة الجنس في الرواية العربية، بنون النسوة، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2017.
79. كمال علي، الجنس والنفس في الحياة الإنسانية، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2003.
80. لبانة حمدان، المقدس والمدنس في الرواية النسوية العربية، دار رؤى للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2013.
81. لطيفة لبصير، سيرهن الذاتية، الجنس الملتبس، الشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع، سيدي امحمد، الجزائر، ط1، 2013.
82. مازن مرسول محمد، حفريات في الجسد المقموع، مقارنة سوسولوجية ثقافية، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2015.
83. مالك الشبل، الجنس والحريم، روح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة غي المغرب الكبير، تر: عبد الله زوار، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2010.

قائمة المصادر والمراجع

84. مجموعة مؤلفين، صورة الآخر العربي، ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999.
85. محمد الداوي، صورة الآنا والآخر في السرد، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2013.
86. محمد برادة، كتابة الفوضى والفعل والمتغير، انظر كتاب دراسات في القصة العربية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986.
87. محمد دخيسي أبو أسامة، نون النسوة، دراسات في الروايات النسائية العربية، دار الماهر للطباعة والنشر والتوزيع، سطيف، الجزائر، ط1، 2018.
88. محمد راتب الحلاق، نحن والآخر، دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 1997.
89. محمد سويرتي، النقد البنوي والنص الروائي، الجزء الثاني، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991.
90. محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، تقييم نقدي للممارسات العولمة في المجال الثقافي في، ندوة العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير، أسامة الغزالي، بيروت لبنان.
91. _____، قضايا في الفكر العربي المعاصر، العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1997.
92. محمد عاطف غيث، علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1993.
93. محمد محفوظ، الحضور والمثاقفة، المثقف العربي وتحديات العولمة، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2000.
94. محمد مختار الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، مكتبة الصحابة، جدة السعودية، ط2، 1994.

قائمة المصادر والمراجع

95. محمد معتصم، المرأة والسرد، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.
96. _____، بناء الحكاية والشخصية في الخطاب النسائي العربي، منشورات دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2007.
97. محمد نور أفاية، الغرب، المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000،
98. محمود طرشونة، الرواية النسائية في تونس، مركز النشر الجامعي، تونس، ط1، 2003،
99. محي الدين عطية، محمد، الشذوذ الجنسي ؛ حقيقته ودور الإسلام في الوقاية منه وعلاجه، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، ط1، 2015.
100. مديحة فخري محمود، في زمن العولمة، مشكلات وقضايا، دار دجلة للنشر والتوزيع، عمان الاردن، 2016، ط1،
101. مرسيا إلياد، المقدس والمدنس، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 1988،
102. مسعودة لعريط، سردية الفضاء في الرواية النسائية المغاربية، موفم للنشر، الجزائر، ط1. 2006.
103. مصطفى النشار، ما بعد العولمة، قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2003.
104. منير رياض حنا، المسؤولية المدنية للأطباء والجراحين في ضوء القضاء الفرنسي والفقهاء المصري، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، مصر، ط1، 2008.
105. المهدي المنجرة، عولمة العولمة، منشورات الزمن، الدار البيضاء، المغرب، كتاب الجيب، العدد 18، ط1، 2011.
106. مية الرحبي، النسوية: مفاهيم وقضايا، الرحبة للنشر والتوزيع، (دمشق.سوريا)، ط1، 2014.

قائمة المصادر والمراجع

107. ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ص39.تر: مطاع الصفدي، مركز الانماء القومي، بيروت لبنان، 1990،
108. _____، تاريخ الجنسانية: استعمال المتع، تر: محمد هشام، افريقيا الشرق، المغرب، 2004.
109. _____، **جينالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2008
110. _____، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007.
111. _____، **نظريات المعرفة والسلطة**، ترجمة: عبد العزيز العيادي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1994.
112. ميهوب غالب أحمد، **العرب والعولمة**، مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل، سلسلة كتب المستقبل العربي، 24، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2003.
113. نادر كاظم، **تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، مملكة البحرين، وزارة الإعلام والثقافة والتراث الوطني، ط1، 2004.
114. نادية هناوي، **الجسدنة بين المحور والخط، الذكورية والانثوية**، مقاربات في النقد الثقافي، دار الرافدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2016.
115. نجم عبد الله كاظم، **الرواية النسوية العربية، المرأة في عالم متغير**، دار كتارا للنشر، الدوحة قطر، ط1، 2018.
116. نزار قباني، **عن الشعر والجنس والثورة**، منشورات مزار قباني، بيروت، لبنان، ط1، 1972.
117. نزيه أبو نضال، **تمرد الأنثى في الرواية العربية وبيبلوغرافيا الرواية النسوية العربية** (1885_2004)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

قائمة المصادر والمراجع

118. نهال مهيدات، الأخر في الرواية النسوية العربية: خطاب المرأة والجسد والثقافة، عالم الكتب الحديث، إربد، 2008.
119. نورة الجرْموني، الشخصية في متخيل الرواية النسائية العربية، مطبعة أنفو، برانت، فاس، المغرب، 2011، ط1.
120. هديل عبد الرزاق أحمد، الرواية النسوية، خارج فضاءات الوطن، روايات عالية ممدوح، أنموذجا، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2017، ط1.
121. هشام العلوي، الجسد بين الشرق والغرب، نماذج وتصورات، منشورات الزمن، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.
122. هويدا صالح، الهامش الاجتماعي في الأدب، قراءة سوسيوثقافية، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، ط1، 2015.
123. _____، نقد الخطاب المفارق، السرد النسوي بين النظرية والتطبيق، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2014.
124. هيثم سرحان، خطاب الجنس، مقاربات في الأدب العربي القديم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
125. وجيه يعقوب السيد، سرد المرأة، خصوصية السرد النسوي، دار البشير للثقافة والعلوم، عمان، الأردن، ط1، 2018.
126. يمنى العيد، الرواية العربية، المتخيل وبنيته الفنية، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
127. _____، فن الرواية العربية، بين خصوصية الحكاية وتميز الخطاب، دار الآداب، بيروت لبنان، ط1، 1998.
128. يونس شعبان الفنادي، روايات ليبية نسائية، قراءات انطباعية، منشورات مكتبة طرابلس العلمية العالمية، طرابلس ليبيا، ط1، 2017.

المعاجم والموسوعات:

1. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب، الجزء الخامس، دار صادر، مادة خطب، 2003.
2. أحمد الزيات، المعجم الوسيط، ج2، مجمع اللغة العربية، دار العودة، القاهرة، دط، دت.
3. بسام بركة، معجم اللسانيات، منشورات جروس، طرابلس، لبنان، ط1، 1985.
4. بينيت طوني، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2009.
5. جيرالد برنس، قاموس السرديات، تر: السيد إمام، مريت للنشر والمعلومات، ط1، القاهرة، 2003، ص48، وهيثم سرحان، ص24.
6. زيتوني لطيف، معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون، دار النهار للنشر، بيروت لبنان، ط1، 2002.
7. سعد البازغي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2000.
8. عبد الفتاح إسماعيل، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، عربي-انجليزي، دت، دط.
9. عبد النور جبور، المعجم الأدبي، دار العالم للملايين، بيروت لبنان، ط2، 1984.
10. كاريس باركر، معجم الدراسات الثقافية، تر: جمال بلقاسم، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2018.
11. الكيالي عبد الوهاب، الموسوعة السياسية، الجزء الخامس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، دط، 1974.
129. محمد عتّاني، المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم انجليزي عربي، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان القاهرة، ط1، 1996.
12. المرتضى الرنيدى، تاج العروس، الكويت، مطبعة الحكومة، 1969، ج1.
13. وهبة مجدي والمهندس كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت لبنان، ط1، 2002.

الرسائل الجامعية:

1. جعفر علي، خطاب العولمة في الرواية العراقية، 2003_2013، أطروحة دكتوراه في فلسفة اللغة العربية وآدابها، الجامعة المستنصرية، كلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها، 2018، اشراف، سمير خليل.
2. رشا ناصر العلي، الأبعاد الثقافية للسرديات النسوية المعاصرة في الوطن العربي (1990_2005)، رسالة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب، اشراف محمد عبد المطلب، ثناء أنس الوجود، جامعة عين شمس كلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها، القاهرة، مصر ، 2009.
3. ريمة صالح عبد الرحمن المانع، تحويل الجنس واثره على الحالة المدنية، دراسة تحليلية مقارنة، جامعة قطر، كلية القانون، قدمت هذه الدراسة كأحد متطلبات كلية القانون للحصول على درجة الماجستير في القانون الخاص، يناير 2019، اشراف: جابر محجوب علي محجوب.
4. سهيلة بن عمر، سيميائية الفضاء في الرواية النسوية المغاربية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في اللغو الأدب العربي، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، 25 جوان 2018.
5. مروك نصر الدين، الحماية الجنائية للحق في سلامة الجسد، رسالة دكتوراه دولة، جامعة الجزائر، 1996.
6. يوسف بوشي، الجسم البشري وأثر التطور الطبي على نطاق حمايته جنائيا_ دراسة مقارنة_، رسالة دكتوراه في القانون الخاص، جامعة تلمسان، 2012_2013.

المجلات والدوريات:

1. أحمد برقاي، تأمل المسألة العربية، مجلة الفكر السياسي، العدد 26، إصدار اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2009.

قائمة المصادر والمراجع

2. أحمد ممو، الاهتمامات الأساسية للرواية النسائية التونسية، قصص، العدد رقم 142، 1 نوفمبر 2007، تونس.
3. الأخضر بن السائح، الرواية النسائية المغاربية والكتابة بشروط الجسد، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، دار الامل للطباعة والنشر والتوزيع، مدوحة، تيزي وزو، العدد الرابع، جانفي 2009.
4. أسامة غانم، روية برهان العسل قراءة سوسيوثقافية، جريدة الأديب الثقافية، بغداد، العدد 190، في 2011/12/14.
5. حدور ريحة، أركولوجيا اللاوعي الذكوري الجندي في رواية قلم مريض نفسي، لأسامة قرينة، مجلة إشكالات، مجلد 09، عدد 04، سنة 2020.
6. رفعت الفياض، أحمد عطية، الخنوثة، جريدة أخبار اليوم، السبت 2 أكتوبر 2007.
7. سليمان رشيد سلمان، مؤشرات المستقبل وواقع الأمة العربية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، السنة 25، العدد 282، آب/أغسطس، 2002.
8. سميحة خريس، الخصوصية النسوية، وتجلياتها الإبداعية، تجربة جواهر الرفايعة، مجلة أفكار، عدد 127_128.
9. السيد ياسين، في مفهوم العولمة، في المستقبل العربي، العدد 288، دمشق، سوريا، مركز دراسات الوحدة العربية، فيفري، 1992.
10. صالح الفواز، جراحة الخنوثة وتغيير الجنس في القانون السوري، مجلة دمشق، المجلد 19، العدد الثاني، كلية الحقوق، دمشق سوريا، 2003، ص 57_58.
11. صليحة تباري، سعيد تومي، نسقية الأنثى في ثقافة الأخر الجنوبي بين سلطة العقل ورغبة الجسد، مجلة المدونة، المجلد 07، العدد 1، جوان 2020.
12. عباس صالح، الجسد في الكتابة العربية، مجلة الوطن، بيروت لبنان، العدد: 1094، 1998/02/20.

قائمة المصادر والمراجع

13. عبد الإله محمد النوايسة، المثلية الجنسية الرضائية بين التجريم والإباحة، مجلة الشريعة والقانون، 2008.
14. عبد الرحمن تبرماسين، ودليلة لباح، المركز والهامش مفهومه أنواعه وجذوره، مجلة قراءات، ع4، 2012.
15. عبد الرزاق الدوّاي، الفلسفة في عصر العولمة وتكنولوجيا المعلومات، مجلة عالم الفكر، الكويت، ع2، مجلد 41، أكتوبر_ ديسمبر، 2012، ص177.
16. عبد الصمد الديالمي، الجنسانية في المجتمع العربي، ورقة عمل في حلقة نقاشية، المستقبل العربي، العدد 299، يناير 2004.
17. عبد الله زيد صلاح، تمضهرات الجسد الأنثوي في مجموعة ريحانة القصصية لمحمد عبد الولي، دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية، المجلد 3، العدد 7، جويلية 2018، ص212.
18. عبد الناصر مباركية، رواية مثلث الرافدين، دراسة سيميائية سردية، محاضرات الملتقى الدولي الخامس للسيمياء والنص، 12_15 نوفمبر 2008، منشورات قسم الأدب العربي، بسكرة.
19. عبدالله ابراهيم، الرواية النسائية العربية، تجليات الجسد والأنوثة، مجلة علامات، العدد 17.
20. عبير أحمد، الجنس والجنسانية والخطاب الجنسي في المجتمعات العربية، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (41) العدد (3)، 2019.
21. مبروكة حولي، تمثلات الجسد في الكتابة الأنثوية، مجلة تاريخ العلوم، العدد الثامن، ج2، جوان 2017.
22. محمد العشير، الوقوع في الأسر، الهيمنة الذكورية، واستهام الأنوثة، مجلة كتابات ن تصدر عن الجمعية المصرية للسرديات، جامعة السويس العدد الثاني/ أغسطس 2011.
23. محمد تحريشي، تجليات الصحراء في رواية تلك المحبة للحبيب السائح، مجلة أبوليوس العدد، 34، 2016.

قائمة المصادر والمراجع

24. محمد نخيسي أبو أسامة، الرواية النسائية في الوطن العربي الأصل والإمتداد، مجموعة من المؤلفين العرب، إعداد وتقديم: محمد نخيسي أبو أسامة، أبريل 2018، منشورات جمعية المهوى الأدبي، وجدة، المغرب، ط1.
25. محمد عابد الجابري، العولمة والهوية، عشر أطروحات، دار المستقبل العربي، بيروت، العدد 228، 1998.
26. محمد علي العبيسي، مشال فوكو، تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد، دار هراس، تونس، ط1، 1993.
27. محمود الضبع، الممنوع والمحرم في الرواية الجديدة، الجسدي نموذجاً، مستلة من أعمال المؤتمر الدولي الثالث، السرد النسوي في الأدب العربي الحديث، مارس 2010، جامعة قناة السويس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجمعية المصرية للدراسات السردية.
28. مصطفى الراجعي، التدين وعلاقته بدعم المساواة الجندرية لدى فئة الأعمار 18_30 سنة ببلدية وهران، مجلة انسانيات عدد مزدوج 55_56، مركز البحث في الانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، جانفي _ جوان 2012، وهران، الجزائر.
29. المكي الدراجي، الديمقراطية والعولمة بين التجانس والتضاد، مجلة العهد الثقافي، نادي العهد الثقافي، المركز الجامعي بالوادي، الجزائر، العدد الأول، 2004.
30. نصر الدين السويلمي، طرشقانة حب يولي مرا، الفجر نيوز يوم 2012/10/03.
31. نعيمة سعدية، تحليل الخطاب والإجراء العربي، قراءة في القراءة، مجلة الأثر، عدد خاص اشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب.
32. هند بنت عقيل الميزر، الجنسية المثلية: العوامل والآثار، مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية، 2013
33. وحدي نبيلة، العولمة وإفرازاتها من مصطلحات ومفاهيم، حوليات جامعة الأزهر 1، مجلة علمية محكمة دوليا، العدد 25، جويلية 2014، الجزء الأول.

المواقع الإلكترونية:

قائمة المصادر والمراجع

1. إبراهيم الناصر، الحركة النسوية الغربية ومحاولات العولمة، متاح على موقع: <http://www.saaaid.net/female/064.htm>.
2. أحمد موسى بدوي، المثلية الجنسية تكريس للمرض والانحراف أم حق من حقوق الإنسان، [https:// www albawa](https://www.albawa.com).
3. اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم عصر العولمة (مصطلحات سياسية واقتصادية واجتماعية واعلامية)، ص 334. [www kotobarabiacom](http://www.kotobarabiacom).
4. رشا سمير، زرابيب العبيد رواية تكشف عورات المجتمعات الذكورية، 2017_02_25، <https://mkalatk.com/article/90177>
5. محمد العشير، الوقوع في الأسر، الهيمنة الذكورية، مجلة "كتابات" تصدر عن الجمعية المصرية للسرديات، جامعة قناة السويس العدد الثاني، (يونى- يوليو أغسطس) 2011م <https://www.hamassa.com/2020/11/12>
6. يسرى مقدم، النقد النسوي العربي، أنوثة لفظية وخصوصية هرمونية، مهرجان القرين الثقافي الثالث عشر، ندوة الخطاب النقدي العربي (الانجازات والأسئلة) الكويت 21 ديسمبر 2006: <http://www.kuwaitculture.arq/quraini/>

ثالثاً: المراجع باللّغة الأجنبية:

1. Bertrand Badie ;**l'adieu au gladiateur ?** la mondialisation et le renouveau des relation internationales , revue relation internationales ,n° 124 ;France : cairn ,2005/4,
2. Chems Eddine Chitour :**Mondialisation ;l'espérance ou le chaos ?** Edition ANEP ,Algérie, 2002,
3. Fethi Ben Salama :**l'énigme du concept de sexe dans la langue arabe.** Peuples ; méditerranées ; n° 3 ;1985

4. Mathieu Plésiat ; **Introduction ,Minorité national ;Evolution D'une Notion et Enjeux De Définition** , Prague ;CEFRES.2011.
5. Peter Brooks : **le corps dans le champ visuel**.in : littérature ;n 90 mai 1993 ; larousse ;
6. Peter N Stearns ;**Globalization in world History** ; uk . routledge , 2010

فهرس الموضوعات

0 مقّمة

المدخل التمهيدي:

المهاد النظري وإشكالات المصطلح

- 11 توطئة
- 12 المبحث الأول: الخطاب تعدد المفاهيم والدلالات.
- 12 أولا _ مفهوم الخطاب: لغةً واصطلاحاً
- 16 ثانياً _ الخطاب عند ميشال فوكو
- 20 المبحث الثاني: العولمة على خريطة التنظير الإنساني
- 20 أولا _ ماهية العولمة
- 27 ثانياً: التأصيل التاريخي للعولمة
- 35 المبحث الثالث : الرواية النسائية المغاربية من جدل المصطلح إلى التشكل
- 36 أولاً: إشكالية المصطلح من الميزان اللغوي إلى المنظور النقدي
- 46 ثانياً: الرواية النسائية المغاربية: خلفيات التشكل وتحولات الكتابة
- 46 حوصلة

الفصل الأول:

العولمة واشتغال الأنساق الجنسانية في الرواية النسائية المغاربية

- 55 توطئة
- 57 المبحث الأول: الجنسانية بين الواقع والتوقع الروائي رواية الملهمات.
- 58 أولاً: الجنس والجنسانية والمتقف العولمي
- 58 1_ نقوش في مفهوم الجنس والجنسانية

فهرس الموضوعات

- 2_ الجنسانية المأزومة والمتقف العولمي 64
- ثانيا: الانفتاح العولمي وانزياح الأدوار الجندرية في الرواية النسائية 73
- 1_ الجندر والانفتاح العولمي 74
- 2_ الرواية النسائية وانزياح الأدوار الجندرية 78
- المبحث الثاني : الغزو العولمي للمقدس الجنسي وتمثلاته في رواية اكتشاف الشهوة 84
- أولاً: تدنيس المقدس الجنسي في زمن العولمة 85
- 1_ الزواج والعائلة في المنظور العولمي 85
- 2_ الحرية ودخول العالم المدنس 89
- ثانيا: الدعارة المشروعة وتحرر النسق الشهواني 95
- 1_ الدعارة المشروعة والقبح العولمي 96
- 2_ الخيانة الزوجية وتحرر النسق الشهواني 98
- المبحث الثالث : الهوس العولمي للفعل الجنسي وحضوره الروائي 102
- أولاً: العولمة وظاهرة التحرش الجنسي 102
- 1_ التحرش: النسق الذكوري الظالم 103
- 2_ تحدي المرأة للتمييز الجنسي في الشارع 107
- ثانيا: التمادي الجنسي بين وحشية الاغتصاب وخذش حياء الطفولة 109
- 1_ وحشية الاغتصاب وحضوره روائياً 110
- 2_ النسق الأسري المشوه: (العولمة وخذش حياء الطفولة) 112
- حوصلة 119

الفصل الثاني:

العولمة وصعود المهمشات الجنسية في الرواية النسائية

- توطئة..... 122
- المبحث الأول : تيمة الخنوثة والتباس الهوية الجنسية في رواية طرشقانة . 124.....
- أولاً: الخنوثة والتخنث إلتباس المفاهيم والأحكام..... 124
- 1_ الخنوثة من التشخيص الطبي إلى المفهوم الاصطلاحي..... 125
- 2_ الخنوثة في المنظور الديني..... 127
- ثانياً: خطاب الجنس المُشكّل في الرواية 129
- 1_ طرشقانة والتباس الهوية الجنسية..... 130
- 2_ تيمة الخنوثة ورصد الرفض المجتمعي 134
- المبحث الثاني: العولمة والنسق المستجد /التصحيح الجنسي وتداعياته الروائية..... 139
- أولاً: التصحيح الجنسي وقتل المسخ 140
- 1_ التصحيح الجنسي بين المفهوم الطبي والمنظور الفقهي..... 140
- 2_ العولمة والنسق المستجد في الرواية 144
- ثانياً: التحول الجنسي وصدام الأنساق الذكورية والأنثوية 152
- 1_ النسق الذكوري المغيّب/ الفحولة الغائبة 153
- 2_ النسق الأنثوي المنشود (من الخنوثة إلى الأنوثة) 156
- 3_ الأمومة وخيبة العولمة..... 160
- المبحث الثالث : خطاب الجنس مثلية وانعكاساته على ثنائية الذكورة والأنوثة..... 165
- أولاً: العولمة من الشذوذ إلى المثلية..... 174

- 1_ الجنسية المثلية وأزمة الفحولة 168
- 2_ المثلية وتصنع المؤسسة الزوجية 174
- ثانيا: السحاق وتقويض النسق الفحولي في روايتي نخب الحياة ولحظات لا غير 176
- 1_ السحاق والنسق الأنثوي المتعالي في رواية نخب الحياة 177
- 2_ السحاق والنسق الذكوري المضطرب في رواية لحظات لا غير 185
- حوصلة 191

الفصل الثالث:

الخطاب الهوياتي من العالمي إلى العولمي

- توطئة 195
- المبحث الأول: الخطاب الهوياتي من الذات إلى الآخر العولمي 196
- أولا: البحث في الهوية : الخطاب الهوياتي بين الانتماء والاغتراب 196
- 1_ الخطاب الهوياتي / مفهوم الهوية 198
- 2_ إشكالية الهوية في علاقتها مع العولمة 199
- ثانيا: البحث عن الهوية : الأقليات العرقية ومحنة الانتماء الهوياتي في رواية زرايبب العبيد . 205
- 1_ زرايبب العبيد في ميزان الدراسات العرقية: (الأقليات والعرق) 208
- 2_ الرق وفكرة التهجين في زمن العولمة: (السود الوجه السيء للعولمة) . 214
- المبحث الثاني: الهوية المكانية بين الاستلاب العولمي والاستثناء الثقافي في نماذج روائية مختارة. 218
- أولا: الاستلاب وسؤال الهوية في الرواية الصحراوية 219
- 1_ النسق الهوياتي المغيب في رواية بوح الذاكرة وجع جنوبي 220
- 2_ تجليات الهوية المكانية(الصحراوية) في رواية الرحيل نحو الشمس 228

فهرس الموضوعات

- 233..... ثانيا: العولمة بين الاستلاب الثقافي والموروث الثقافي في الرواية الموريتانية
- 234..... 1_ الاستلاب الثقافي/ علاقة صراع وإدماج في رواية حشائش الأفيون
- 239..... 2_ الخصوصية الثقافية والعولمة/ علاقة إدماج وصراع في رواية وجهان في حياة رجل
- 244..... المبحث الثالث: المثاقفة وتفاعل الذات مع الآخر في رواية "في قلبي أنثى عبرية".
- 245..... أولا: الهوية بين الأنا وإشكالية الآخر
- 246..... 1_ الآخر والنظرة الضيقة
- 250..... 2_ الحوار سبيل لمعرفة الآخر
- 254..... ثانيا: العولمة وسؤال المثاقفة وتحديات التعددية الثقافية
- 255..... 1_ العولمة وتحديات التعددية الثقافية (الانفتاح العولمي)
- 261..... 2_ تفاعل الثقافات والتعايش بين الأديان
- 270..... حوصلة
- 274..... خاتمة
- 281..... قائمة المصادر والمراجع
- 302..... فهرس الموضوعات
- 308..... الملاحق

ملخص أطروحة دكتوراه نظام L M D

الملاحق

_ ببيلوغرافيا الروائيات.

_ عوالم الرواية.

1) ببيوغرافيا الروائيات:



الروائية مسعودة أويكر (تونس): ولدت عام 1954 في صفاقس، درست في كتاب " الشيخ التبسي " ، بجبل الجلود، ثم المدرسة الابتدائية، ثم انتقلت إلى تونس العاصمة حيث أكملت دراستها الثانوية في شعبة الآداب بمنظوري، ثم عملت مدرسة في شؤون الإدارة والسكرتارية،

بحمام الأنف، بعدها بدأت بالعمل بإحدى الشركات الخاصة، كاتبة أصدرت مجموعة من الكتب أبرزها القصة القصيرة " طعم الأناناس" وفي الرواية " ليلة الغياب" و "طرشقانة"، وهذه الأخيرة عالجت موضوعاً في منتهى الدقة والحساسية واختارت أن يكون بطل روايتها " طرشقانة" شخص خنثى، تمثل مسعودة أبو بكر واحدة من أهم الأدبيات التونسيات حيث استطاعت أن تستمر في الكتابة منتقلة بين القصة القصيرة والرواية والشعر، ولم يجهز على موهبتها اشتغالها في الحقل الصحفي بل على العكس تماماً صقلت الكتابة الصحفية المتواترة لغتها وعمقت ثقافتها وأغنت لتتحفها بمجموعة من المؤلفات منها: طعم الأناناس ، قصص 1994، ليلة الغياب، رواية 1977، طرشقانة، رواية 1999، عقد المرجان، نصوص 2000، لؤلؤ لجيد الكلام، مجموعة شعرية 2000، شهامة نميل، قصص لأطفال 2001، وداعاً حمو رابي، رواية 2003، حازت بفضلها على جائزة " الومار الذهبي"، وليمة خاصة جداً، مجموعة قصصية 2004، اسمع يا سيزيف، مسرحية باللهجة العامية 2004، جمان وعنبر، رواية 2006، حازت على جائزة زبيدة بشير من مؤسسة الكريدف للسرد 2007، الألف والنون، رواية 2009، حازت على جائزة زبيدة بشير من مؤسسة الكريدف للسرد 2009، أظل أحكي ، رواية 2012.

اجتهدت الروائية على مستويات متنوعة في الخطاب وفي القصة، مما يجعلها تتبوأ مكانة مميزة في المدونة النسائية المغاربية، خاصة إنها رواية كتبت على مشارف الألفية الثالثة التي شهدت العديد من التغييرات والتقلب في الأفكار والتراجع في سلم القيم وسقوط قوميات كبرى وصعود طوائف وأقليات.

الروائية التونسية آمال مختار:



من مواليد 4 أفريل 1964 مدينة مكثر بولاية سليانة تونس، درست المرحلة الابتدائية بمدينة السرس، والمرحلة الثانوية في اختصاص علوم رياضيات وحصلت على شهادة البكالوريا عام 1984، درست في كلية العلوم بتونس العاصمة تخصص علوم طبيعية بين سنتي 1984 و1986، ولكنها تستمر في الدراسة، كتبت الخاطرة والقصة منذ فترة المراهقة انخرطت بالعمل الصحفي سنة 1984 كمحررة بالقسم الثقافي في العديد من الصحف التونسية مثل: الأيام، والإعلان، والصدى، وال صباح، والعمل، والحرية، ومجلة الإذاعة والتلفزيون.

نشرت أول رواية لها تحت عنوان " نخب الحياة" عام 1993، وأثارت جدلاً كبيراً في الساحة الثقافية التونسية، وأعتبرها النقاد بمثابة منعرجاً في الرواية التونسية، عملت بمؤسسة الإذاعة والتلفزيون التونسية، وقدمت برامج إذاعية وتلفزيونية، أنتجت وقدمت برنامجاً حوارياً بعنوان "خارج النص" بإذاعة تونس الثقافية، شاركت في العديد من المهرجانات الأدبية والندوات بشهادات ومدخلات داخل تونس وخارجها، تشتغل حالياً بالقسم الثقافي بجريدة (الصحافة) التونسية برتبة رئيس تحرير ومسؤولة عن صفحة أسبوعية تعنى بشؤون المرأة، عضو بنقابة الصحافيين التونسيين منذ عام 1988، وعضوة باتحاد الكتاب التونسيين منذ عام 1993، من إصداراتها الروائية : نخب الحياة 1993، الكرسي الهزاز 2002، و رواية الماستيرو سنة 2006، و رواية دخان القصر سنة 2013، أما النتاجات الأخرى: لا تعشقي هذا الرجل (مجموعة قصصية) سنة 2003، وللمارد وجه جميل (مجموعة قصصية سنة 2004، كما حصلت على جائزة القصة القصيرة في مهرجان الأدباء الشبان بحي الزهور لعام 1986، الجائزة الأولى للقصة القصيرة لمسابقة الطاهر الحداد لعام 1988، جائزة الإبداع الأدبي لوزارة الثقافة لسنة 1994 عن رواية نخب الحياة ، جائزة لجنة التحكيم لمسابقة الرواية التونسية الكومار الذهبي عن رواية الماستيرو لعام 2006.

الروائية: خولة حمدي (تونس) :



من مواليد 1984، بتونس العاصمة، أستاذة جامعية في تقنية المعلومات بجامعة الملك سعود بالرياض، متحصلة على شهادة في الهندسة الصناعية والماجستير من مدرسة المناجم في مدينة سانت إتيان الفرنسية سنة 2008، متحصلة على الدكتوراه في بحوث العمليات (أحد فروع الرياضيات التطبيقية)، من جامعة التكنولوجيا بمدينة ترو بفرنسا سنة 2011، وروايتها الأولى هي "أين المفر" ثم بعد ذلك صدور الرواية الثانية لها سنة 2012، تحمل عنوان " في قلبي أنثى عبرية": وهي قصة حقيقية ليهودية تونسية ندى، دخلت الإسلام بعد تأثرها بشخصية الطفلة (ريما)، مسلمة يتيمة الابوين صمدت في وجه الحياة بشجاعة، وبعدها تأتي " غربة الياسمين" بعدها رواية "أين المفر"، والرواية الأخيرة هي رواية "أحلام الشباب".

الروائية: زهور كرام (المغرب) :



ولدت في مدينة سطات المغرب في 15 فبراير 1961، تابعت تعليمها الثانوي بمدينة الدار البيضاء، ثم التحقت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط حيث حصلت على الإجازة في الأدب العربي سنة 1984، ثم حصلت على دبلوم الدراسات المعمقة (تخصص: الرواية) عام 1985، وفي سنة 1989 حصلت على دبلوم الدراسات العليا من كلية الآداب بالمحمدية، حصلت على دكتوراه السلك الثالث غي التعدد اللغوي، في إنتاج جبرا إبراهيم جبرا الروائي في عام 1989، وعلى دكتوراه الدولة في السرد النسائي العربي الحديث قراءة في التاريخ والخطاب عام 1999، بدأت النشر سنة 1985 بجريدة الاتحاد الاشتراكي، كمل نشرت أعمالا بمجموعة من الصحف والمجلات مثل: (الاتحاد الاشتراكي)، و(العلم) و (أنوال) و(الحوار الأكاديمي الجامعي)، و(الخضراء) و(الناقد) واليوم السابع) ، عملت أستاذة بكلية الآداب ببني ملال وأستاذة بالتعليم العالي في شعة اللغة العربية وآدابها، جامعة ابن طيل بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة 1997، وأستاذة بـماستر الأدب

المقارن بكلية الآداب بالرباط بجامعة محمد الخامس من 2007 حتى 2008، وعملت رئيسة البرنامج الموضوعاتي لدعم البحث العلمي حول إنجاز معجم المؤلفين والروايات بالمغرب من 1980 إلى 2000، عملت منسقة وحدة اللغات والتواصل بمسلك الدراسات العربية، كلية الآداب – القنيطرة من 2003 حتى 2009، عضو اتحاد كتاب المغرب. **نتائجها الروائي:** جسد ومدينة، 1996/ قلادة قرنفل، 2004/ غيثة تقطف القمر، 2014، والانتاجات الأخرى: سفر من الإنسان: شذرات (نصوص) 1996، في ضيافة الرقابة (دراسة نقدية) 1998، السرد النسائي العربي مقارنة في المفهوم والخطاب، نقد، 2001، دراسات في السرد الإماراتي، 2016.

الروائية فضيلة الفاروق (الجزائر):



فضيلة الفاروق من مواليد 20 نوفمبر 1967 في مدينة آريس بقلب جبال الأوراس، التابعة لولاية باتنة شرق الجزائر، عاشت الكاتبة فضيلة الفاروق حياة مختلفة نوعا ما عن غيرها، فقد كانت بكر والديها، ولكن والدها أهداها لأخيها الأكبر لأنه لم يزرزق أطفالا... كانت الابنة المدللة لوالديها بالتبني لمدة ستة عشرة سنة، قضتها في آريس، حيث تعلمت في مدرسة البنات آنذاك المرحلة الابتدائية، ثم المرحلة المتوسطة في متوسطة البشير الإبراهيمي، ثم سنتين في ثانوية آريس، غادرت بعدها إلى قسنطينة لتعود إلى عائلتها البيولوجية، فالتحقت بثانوية مالك حداد هناك. نالت شهادة البكالوريا سنة 1987 قسم رياضيات والتحقّت بجامعة باتنة كلية الطب لمدة سنتين، حيث أخفقت في مواصلة دراسة الطب الذي يتعارض مع ميولاتها الأدبية، إذ كانت كلية الطب خيار والدها المصور الصحفي آنذاك في جريدة النصر الصادرة في قسنطينة. عادت إلى جامعة قسنطينة والتحقّت بمعهد الأدب هناك ومنذ أول سنة وجدت طريقها. فقد فجرت مدينة قسنطينة مواهبها، إنضمت مع مجموعة من اصدقاء الجامعة الذين أسسوا نادي الإثتين والذين من بينهم الشاعر... والناقد يوسف وجليسي وهو استاذ محاضر في جامعة قسنطينة حاليا، والشاعر ناصر (نصير) معماش استاذ في جامعة جيجل، والناقد محمد الصالح خرفي مدير معهد اللغة العربية وآدابها بجامعة جيجل، والكاتب عبد السلام فيلالي مدير معهد العلوم السياسية في جامعة

الملاحق

عناية والكاتب والناقد فيصل الأحمر استاذ بجامعة جيجل... كان نادي الإثنيين ناد نشيط جدا حرك أروقة معهد اللغة العربية وآدابها في جامعة قسنطينة طيلة تواجده هؤلاء الطلبة مع طلبة آخرين في الجامعة، وانطفت الحركة الثقافية في المعهد بمغادرة هؤلاء للمعهد. تميزت فضيلة الفاروق بثورتها وتمردا على كل ما هو مألوف، وبقلمها ولغتها الجريئة، وبصوتها الجميل، وبريشتها الجميلة . حيث أقامت معرضين تشكليين في الجامعة مع أصدقاء آخرين من هواة الفن التشكيلي منهم مريم خالد التي اختفت تماما من الوسط بعد تخرجها. غير الغناء في الجلسات المغلقة للأصدقاء التي تغني فيها فضيلة الفاروق أغاني فيروز على الخصوص وفضيلة الجزائرية وجدت فرصة لدخول محطة قسنطينة للإذاعة الوطنية، قدمت مع الشاعر عبد الوهاب زيد برنامجا 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.

نجحت سنة 1994 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. و في بيروت بدأت مرحلة جديدة من حياتها.

في نهاية 1996 التحقت بجريدة الكفاح العربي... و مع أنها عملت لمدة سنة فقط في هذه الجريدة إلا أنها كونت شبكة علاقات كبيرة من خلالها وفتحت لنفسها أبوابا نحو أفق بيروت الواسع... نشرت أعمالها " لحظة لاختلاس الحب" سنة 1997 ومزاج مراهقة" سنة 1999 بدار الفرابي بيروت على نفقتها الخاصة. ثم كتبت تاء الخجل وأرادت أن ترقى بها إلى درجة ارفع، فطرقت بها أبواب دور نشر كثيرة في بيروت ولكنها رفضت. ظلت هذه الرواية بدون ناشر لمدة سنتين مع أنها ناقشت موضوع الاغتصاب من خلال مجتمعنا العربي وقوانينه، ظلت الرواية تتجول وترفض إلى أن قدمتها لدار رياض الريسن وقراها الشاعر والكاتب عماد العبد الله، الذي رشحها للنشر مباشرة، ودعم فضيلة الفاروق دعما قويا تشهد له هي شخصيا. نشر لها بعد تاء الخجل، روايتها اكتشاف الشهوة سنة 2005 و رواية أقاليم الخوف سنة 2010 وهي جميعها صادرة عن دار رياض الريس ببيروت ترجمت تاء الخجل إلى اللغتين الفرنسية والإسبانية، وترجمت مقاطع منها إلى الإيطالية.

الروائية : ديهية لويز (الجزائر) :



من مواليد 25 أكتوبر 1985 م ببجاية واسمها الحقيقي لويزة أوزلاق وتعد من الكاتبات الجزائريات المعاصرات، ولقد حظيت باهتمام من قبل النقاد والمتابعين للساحة الأدبية في الجزائر، وقد أصدرت أولى رواياتها باللغة العربية في 2012 تحت عنوان جسد يسكنني، وأصدرت أيضا روايتها الثانية في 2013 بالعربية تحت عنوان سأقذف نفسي أمامك، كما شاركت في 2013 في مجموعة قصصية باللغة الامازيغية مع عدد من الكتاب الجزائريين

والمغاربة و الليبيين وحازت في 2016 جائزة محمد ديب للرواية في اللغة الامازيغية وكانت ديهية لويز تتطرق في إبداعاتها إلى مختلف المواضيع الاجتماعية و خصوصا وضعية المرأة توفيت ديهية لويز يوم 30 جوان 2017 ببجاية عن عمر يناهز 32 عام.

الروائية: البتول المحجوب لمدينغ: (الصحراء الغربية):



مواليد مدينة الطنطان جنوب المغرب ابنة الشهيد المحجوب لمدينغ أحد شهداء المخبأ السري قلعة مكونة، وشقيقة محمد لميمينغ المختطف بنفس المحبأ لمدة 16 سنة، تلقت تعليمها الابتدائي والاعدادي والثانوي بنفس المدينة، حاصلة على الماجستير في الآداب بجامعة ابن طفيل بالقنيطرة/ المغرب، قاصة وروائية صدر

لها : مرثية رجل (مجموعة قصصية) عن مطبعة سجلماسة بمكناس، المغرب سنة 2006، أيان معنمة (مجموعة قصصية) عن دار فضاءات للطباعة والنشر والتوزيع ، عمان الأردن، 2011،، بوح الذاكرة وجع جنوبي (رواية) عن دار فضاءات للطباعة والنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2014، أماكن ملغومة (رواية) عن دار فضاءات للطباعة والنشر، سنة 2016.

الروائية: نجوى بن شتوان: (ليبيا):



الروائية من مواليد بنغازي 1970، مقيمة حالياً في إيطاليا، محاضرة وأستاذة جامعية في جامعة قاريون، اهتمت نجوى بن شتوان بالأمور التي تخص المرأة العربية الليبية، ومواضيع التربية والأحوال الإنسانية في العالم العربي، وقد كتبت في ذلك العديد من المقالات في عدّة صحف عالمية وشاركت في الكثير من المؤتمرات والندوات، دخلت عالم الأدب عن طريق روايتها الأولى "وبر الأحصنة" عام 2005، والتي حصلت على جائزة مهرجان البجراوية الأول للخرطوم من أعمالها: وبر الأحصنة، قصص ليس للرجال، المعطف، الملكة، الجدة، و رواية زرابيب العبيد عام 2016، هذه الأخيرة التي تربعت على القائمة القصيرة والنهائية للجائزة العالمية للرواية العربية سنة 2017، مما أسهم في شهرتها ومعرفتها أكثر، حازت على جائزة مهرجان الشارقة للإبداع العربي في مجال المسرح، وجائزة مؤسسة هاي فيستيفال لأفضل 39 كاتباً عربياً لعام 2009.

الروائية الموريتانية تربة بنت عمار:



تربة بنت عمار المولودة سنة 1980 بوسط موريتانيا، كاتبة قصة ورواية، عضو في المجلس التنفيذي لإتحاد الأدباء الموريتانيين، عضو مؤسس لنادي القصة الموريتانية، خريجة جامعة نواكشوط سنة 2003 بإجازة في التاريخ، حاصلة على دراسات كعمقة (ماجستير) في التاريخ الإسلامي من جامعة مولاي إسماعيل بالمملكة المغربية سنة 2006، تعد الآن أطروحة دكتوراه حول التصوف في بلاد شنقيط، تعمل مديرة مساعدة للثقافة والفنون بوزارة الثقافة الموريتانية، وأستاذة متعاونة بجامعة نواكشوط (قسمي التاريخ واللغة العربية، وهي محاضرة ومشاركة في العديد من الملتقيات والمؤتمرات الثقافية والفكرية داخل موريتانيا وخارجها، ومن بين إصداراتها/قصة " الحب والقدر " وراية وسكينة"، والمجموعة القصصية "المرأة والعنكبوت"، ورواية " وجهان في حياة رجل"، فضلاً عن كتابها " إشكالية المرأة والسياسة بين الخطاب القرآني والشعور الجمعي.

الروائية الموريتانية خديجة حمدي:



خديجة حمدي عبد الله، كتبت في الشعر والمقال والقصة، لترسو على مرفأ الرواية في أول تجربة لها "الرحيل نحو الشمس" بعد أن طبعت المجموعة القصصية الأولى "مرفأ الرمل" في دار فضاءات للنشر والتوزيع والطباعة بعمان الأردن، مناضلة من الصحراء الغربية، مارست عدة مناصب ثقافية وسياسية ليكون آخرها منصب وزيرة الثقافة، تؤكد دائما أن السياسة وواقع شعبها بالذات مدعاة للإلهام والإبداع، لكنها أيضاً طاحونة الوقت والعمر، هذا في ظل ظروف استثنائية، كمنفاها في مخيمات اللاجئين الصحراويين، يتعثر الإبداع وتسطو السياسة. قال عن كتابتها واسيني الأعرج في مقدمته للمجموعة القصصية لها: تحمل كتاباتها مرارة متولدة عن موضوع الحرب نفسها والمقاومة التي اختارتها وهي تتسج نصها والخيبة من محيط ثقيل ينسي بسرعة تحت وطأة اليومي والمكرر، الخيبة من عالم يرى ولا يسمع وكأنه أصيب بالخرس، أصعب الحروب تلك التي ضيعت فيها أصوات الحكمة ويحكمها جنون العظمة المستشري أمام شعب أعزل لا قوة له إلا إرادته".

الروائية المغربية فاتحة مرشيد :



مواليد 14 مارس 1958، بن سليمان، المغرب، شاعرة وروائية مغربية، حائزة على الدكتوراه في الطب سنة 1985 وعلى دبلوم التخصص في طب الأطفال سنة 1990. أشرفت على إعداد وتقديم برنامج يهتم بالتربية الصحية في القناة الثانية المغربية لعدة سنوات. كما أشرفت على فقرة "لحظة شعر" في البرنامج الثقافي "ديوان" بنفس القناة. وهي عضو باتحاد كتاب المغرب، حاصلة على جائزة المغرب للشعر سنة 2011، شاركت بقراءات شعرية في عدة ملتقيات ثقافية داخل المغرب وخارجه، وترجمت بعض من أعمالها إلى اللغات الفرنسية، والإنجليزية، والإسبانية، والإيطالية، والتركية، والدانماركية، والألمانية والسويدية، بحكم مهنتها كطبيبة تطرقت لبعض القضايا الجديدة مثل علاقة الحب بين الطبيبة ومريضها وتطرقت أيضا لموضوع الموت الرحيم بالنسبة للأشخاص الذي يعانون من أمراض مزمنة خطيرة وميؤوس من شفائها، وبهذا الصدد قالت

الملاحق

فاتحة مرشيد "ممارسة الطب بالنسبة لي أكثر من مجرد مهنة إنها تجربة حياة غنية جعلتني أقترب أكثر من جوهر الكائن من معاناته وهشاشته ومواجهته الحتمية للموت. الطب يكسر الأوهام، والإبداع يرممها وأنا أحتاج إلى أوهامي كي أتحمل الحياة. يتهيأ لي أنني أفهم الأشياء أكثر حين أكتبها.

"إيماءات": (شعر) - دار الثقافة - الدار البيضاء 2002.

مجموعة قصائد من ديوان "ورق عاشق" صدرت ضمن حقيبة فنية للفنان أحمد جاريد تحمل نفس العنوان - محترف الحفر الحكيم بناني - 2003.

"ورق عاشق" (شعر) - دار الثقافة - الدار البيضاء 2003.

"تعال نُمطر": (شعر) - دار شرقيات - القاهرة 2006

"أي سواد تخفي يا قوس قزح": (شعر) باللغتين العربية والفرنسية، الترجمة الفرنسية لعبد الرحمان طنكول - منشورات مرسوم - الرباط 2006. "حروف وألوان" (حقيبة فنية) عمل مشترك - منشورات مرسوم - الرباط 2006.

"ورق عاشق" Feuilletts passionnés (شعر) الطبعة الثانية باللغتين العربية والفرنسية، الترجمة الفرنسية لثريا إقبال - منشورات مرسوم - الرباط 2008.

"أغنية الليل" (شعر) الترجمة التركية لديواني ورق عاشق وتعال نمطر - ترجمة متين فندقجي - منشورات آرت شوب - إسطنبول 2008 "آخر الطريق أوله" (شعر) - المركز الثقافي العربي - بيروت 2009

"لحظات لا غير"، المركز الثقافي العربي - بيروت 2007.

"مخالب المتعة"، المركز الثقافي العربي - بيروت، 2009.

"الملهفات"، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء 2011.

"الحق في الرحيل"، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء 2013.

"التوأم"، المركز الثقافي للكتاب، بيروت/الدار البيضاء 2016.

"انعتاق الرغبة"، المركز الثقافي للكتاب، بيروت/الدار البيضاء 2019.

"حميمية الغيم"، المركز الثقافي للكتاب، بيروت/الدار البيضاء 2021.

(2) عوالم المدونة:

رواية لحظات لا غير للروائية فتيحة مرشيد(المغرب): الصادرة سنة 2007 للشاعرة والروائية فاتيحة مرشيد، هي رواية نجحت في العبور من الأنا إلى الأخر، ومن الأخر إلى الأنا، بشكل يجعل الأخر شرطاً أولياً للكتابة، إذ أن كل انفتاح على الأخر هو محاولة لاستعادة الأنا وحكايتها، تتأسس رواية لحظات لا غير على بنية ثنائية مزدوجة مؤسسة على لقاء فردين/شخصين، الطيبية النفسية أسماء، ووحيد الأستاذ الجامعي، والشاعر الذي حاول الانتحار، وهكذا نكون في البداية أمام محللة نفسانية ومريضها، هو موضوع التحليل يشاركنا معاً في جلسات تحليلية نفسية، هما معاً يتكلمان ويتحاوران، يتحدث المريض عن الشيء الذي أته به إلى هذه الجلسات، وتحاول الطيبية تحليل شخصية والنفوذ إلى أعماق لاوعيه من أجل علاجه.

فالحوار هو الذي سمح للطيبية بأن تكتشف بأن مريضها ليس من النوع العادي الذي يرتاد عيادتها، إنه مختلف واستثنائي، وخاصة في ردوده وأجوبته وحواراته، ولأنه شخصية مميزة واستثنائية، تحول اللقاء الطبي بين الطيبية ومريضها إلى لقاء في الحب والزواج بعد شفائه طبعاً_ بشكل جعل الطيبية تتمرد على تقاليد وأخلاقيات الطب النفسي التي تمنع أي علاقة حب بين الطيبية ومريضها، وكأن التحليل النفسي قام أصلاً ضد الحب.

الشخصية الرئيسية هي شخصية أسماء الطيبية النفسية، تعيش مع أمها، لها عيادة خاصة، يتردد لها مجموعة من المرضى، لها مساعدة تداعي أمينة، مطلقة لم تستطع استمرار علاقتها الزوجية بسبب برودة زوجها، فكان الجو العاطفي والأسري، والدفء العائلي غائب عن حياة الطيبية، هذه الطيبية التي عاشت انكسارات عديدة (فشل في الزواج، طلاق، مرض).

من خلال الجلسات العلاجية تظهر لنا بين الحين والأخر، أحداث وقصص صادفتها أو عايشتها الطيبية، فتعود لتسردها لنا، أو يدرجها الشاعر/المريض



الملاحق

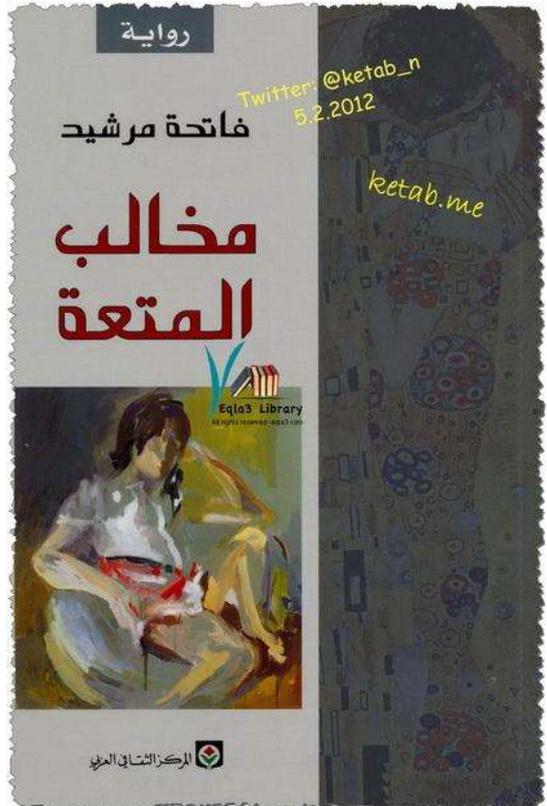
ضمن حصص/العلاج، جلسات الاعتراف _ ومن هذه القصص أو الحكايا الثانوية:

تحكي القصة عن أستاذ جامعي، قصد طبيببة نفسية، بعد محاولته الانتحار، هذا الأستاذ الجامعي الشاعر، فقد والدته، إثر حادث سير تسبب فيه والده الذي كان سيكبر ويقود بجنون، مما أدى إلى خسارته والدته وهو في سن العاشرة، بعد زيارته للطبببة النفسية أسماء، بدأت هي الأخرى تسبب في حياة هذا الأستاذ الجامعي وتبحث في دواوينه الشعرية عن رأس خيط يعينها على فهم حكايته التي تتعرف عليها يوماً بعد يوم ، من خلال الجلسات النفسية التي تطول، ومن خلال الدواوين الأولى التي اطلعت عليها الطبببية، تبين مدى ألمه وحبه وتعلقه لوالدته، يواصل الأستاذ وحيد البوح للطبببية النفسية عن مدى قساوة الجرح الذي تركه موت والدته، والكره الشديد الذي نتج عن ذلك اتجاه والده، لكونه المتسبب الأول لفقدانه والدته، على الرغم من توبة والده وتصوفه إلا أن هذا لم يغفر له أمام أبنه.

ملخص رواية مخالب المتعة: للروائية فتيحة مرشيد (المغرب):

تبدأ الرواية بحكاية أمين العبادي شاب متخرج من الجامعة تخصص تاريخ يبحث عن وظيفة، الوظيفة الحلم، لتتصاعد وتيرة السرد، ويلتقي بصديق الجامعة عزوز، بهذا اللقاء تحدث نقطة تحول في حياة أمين بعد معرفته بطبيعة وماهية وظيفة زميله في الجامعة عزوز، وظيفة تخلخل كل القيم والمبادئ التي كان يتغنى بها أمين طيلة حياته. لقد عرض عليه عزيز أن يعمل بائع هوى ويتقاضى أجوراً مغرية حيث عرفه على منجم صغير من النساء الثريات مثل ليلي وبسمة كما أتاح له معرفة الشخصيات الأخر التي تتحرك على مدار النص كالنادلة ميمي والرسام إدريس وسائق التاكسي مصطفى وسواهم من الشخصيات التي تصلح لأن تكون قصصاً إيطارية تنتاسل منها العديد من القصص الثانوية التي تؤثت خريطة النص الروائي.

شخصية ثانياً وهي شخصية عزيز الذي عاش طفولة مستلبة، فقد انفصل أبواه وهو في التاسعة من عمره، وتزوجت والدته من شاب أعزب بعد انتهاء العدة مباشرة، فيما اقترن والده السي علال بطالبة كانت تدرس في المدرسة التي يعمل فيها حارساً، وكان يغار عليها من ولده الوسيم الذي ضبطه ذات يوم وهو يتلصص على مفاتها فطرده من البيت إلى الأبد، ثم انتقل إلى العيش مع والدته وتحمل عجرفة زوجها لثلاث سنوات قبل أن ينتقل إلى الرباط، ويتخرج ثم يسافر إلى ألمانيا مع فتاة أغرمت به في المغرب، لكن هذه الفتاة سرعان ما اكتشفتها في وضع مريب مع أختها فألغت فكرة الزواج وتركته يعود إلى المغرب بخفي حنين، وفي المقابل يسقط أمين في شباك المتعة الروحية التي تلهث وراءها بسمة حيث تضرب له موعداً في غرفة بفندق فخم وتخبّره منذ اللقاء الأول بأنها لا تبحث عن الجنس، ولن تمارسه مع رجل غير زوجها، ولكنها تحتاج إلى صديق يتحول إلى أذن صاغية، وصدر حنون يغمرها بعاطفة سامية كي لا تموت حزناً، كان



الملاحق

الحنان في عرفها مسموحاً، والشهوة محظورة فينبغي عليه أن يتحكم بنزواته الجسدية ويكتفي بما تجود عليه من حب عذري.

لتظهر لنا قصة ليلي المرأة الثرية، عشيقة عزيز التي تمده بالنقود، والتي اغتصبت وهي في السادسة من عمرها على يد زوج أمها، وعندما بلغت السن التي تفتح فيها جسدها، باعها لرجل ثري يكبرها بثلاثين سنة، قتلت على يد عزيز، تناولت فاتحة مرشيد موضوعاً جديداً في الرواية وهو بيع الهوى من جهة الرجال هذه المرة، وأن البطل هو بائع هوى بامتياز، ويسمى بالانكليزية gigolo وهو غالباً ما يكون شاباً وسيماً يتقاضى على مهنته أجراً مجزياً من نساء ثريات، وكبيرات في السن.

رواية ساقذف نفسي أمامك للروائية ديهية لويز (الجزائر):

تتحدث الرواية عن فتاة اسمها مريم تبلغ من العمر تسعة عشر عاما اختارتها الحياة أن تعيش الآلام والأحزان والشقاء. وفجأة تدخل الأخ نسيم البالغ من العمر ثماني سنوات ليدافع عن أخته المسكينة التي كانت تصارع للهروب من هذا الوحش البشري الذي تسلط عليها إلا أن دفعه إلى الأرض وتعثرت قدماه فإذا به يتهاوى على الأرض ورأسه يصطدم بالطاولة الزجاجية ما أدى به إلى الموت

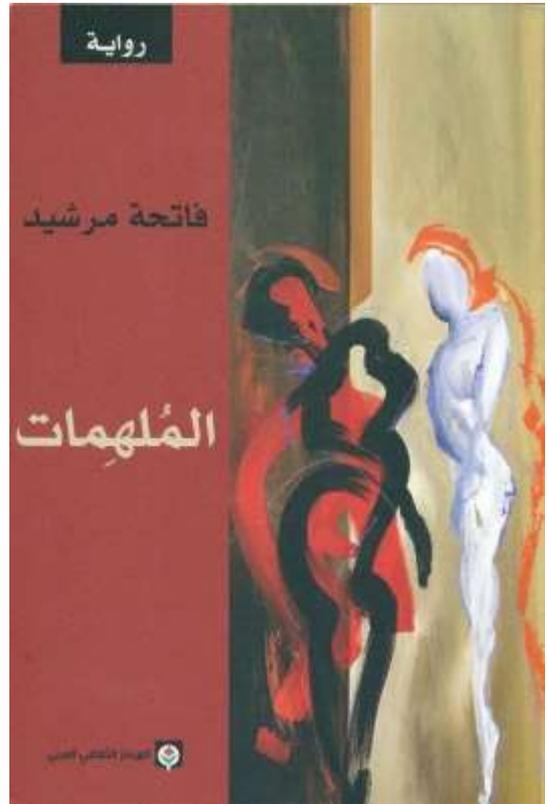
فتشارك في المظاهرات للمطالبة بتحقيق العدالة الاجتماعية، بعدها تتعرف على شاب في المظاهرات اسمه عمر الذي هم بالدفاع عن هويته في قلبه وروحه ووجدانه وتنشأ بينهما رابطة الحب إلى أن يتزوجا إلى أن يصاب عمر بطلقة رصاصية في رأسه وهذا ما أدى به إلى الوفاة.



رواية الملهمات للروائية المغربية فاتحة مرشيد (المغرب):

عمل روائي صدرت عن المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء/ بيروت، وهو العمل الذي جاء بعد ست مجموعات شعرية وروايتين هما " لحظات لا غير" ومخالب المتعة"، وهي أعمال ترجم أغلبها إلى عدد من اللغات، والملهفات عمل روائي، جاء في 205 صفحات من القطع المتوسط، وهي رواية تلعب لعبة المحكي عبر حكايتين متضافرتين ومنقاطعتي المصائر، تحكي تجربة شخصيتين من خلال قصتين متوازيتين تسييران في مسارين مختلفين، يحكي كل واحد ساردا مختلف عن سارد الحكاية الأخرى:

الحكاية الأولى: شخصية إنسانية تنتقم لسنوات صمتها بالحديث إلى زوجها الواقع تحت وطأة غيبوبة إكلينيكية، تحكي فيها شخصية أمينة تجربتها الشخصية وهي تعيش تحت ضغط الموت: أو ماتت قبل الأوان، حماة ماتت مجازا وتنتظر حقتها (بعد إصابتها بالزهيمر)، وزوج ميت مع وقف التنفيذ (بعد حادثة سير ماتت فيها خليلته المضيفة)، وبقيت هي تراكم الجثث على نعش الانتظار، استغلت غيبوبة زوجها الذي كانت تعلم بخياناته لها مع عشيقاته، فاكتشفت كيف حول شقة في مقر عمله إلى وكر لخياناته يستغله هو وصديقه الأستاذ إدريس الكاتب الناجح، فجعله فضاء لمغامراتهما مع عشيقاتها، لذلك قررت الانتقام لسنوات صمتها بالبوح ببعض أسرارها، بعدما نهشتها الوحدة (بين زوج في غيبوبة وحماة غائبة عن الواقع وأطفال غائبين عن البيت)، هكذا أطلقت عنان لسانها تسرد حيثيات علاقتها برسام فلسطيني تعرفت إليه، وعاشت معه علاقة حميمية بعد ان سافر زوجها إلى ألمانيا مع سكرتيرته، علاقة تجسدت بلقاءاتهما على أرض الواقع واستمرت في العالم الافتراضي يغازلان بعضهما عبر الشبكة العنكبوتية.. كانت أمينة تحكي ذلك لزوجها الممدود أمامها، وهي غير متأكد ما إن كان يسمعها أم لا تخاطبه قائلة: (لا أعلم إن كنت تسمعني أم لا ... على وجهك سكينه من تعدى



الملاحق

مرحلة القلق، واستسلم لقدره... مخلفا ترف القلق لي، لا يعلم الأطباء ولا الشيطان نفسه يعلم، إن كنت ستستفيق من غيبوبتك لتستأنف حياتك تشبث بها بكل كيائك)، وما إن أنهيت حكايتها حتى فتح زوجها عينيه ليغلقهما للأبد...

- الحكاية الثانية: يسرد تفاصيلها الأستاذ إدريس (الكاتب الناجح) كاشفا منابع الإلهام لديهم مستعرضا لقطات لديه، مستعرضا لقطات من علاقاته مع نساء متعدّدات في محاولة الربط بين ممارسة الجنس والإبداع، وإبراز مدى إجادة (الكتابة بقلمين)، من خلال سرد تجارب جنسية مع نساء أذكيين نار الكتابة لديه، سواء في شقة صديقه عمر أو في أماكن أخرى داخل المغرب أو خارجه (ألمانيا والصين والخليج...)، معتبرا النسوة اللواتي عاشرن ملهاتمه، جاعلا من المرأة سبب أفراحه وأحزانه رابطا كل كتابا كتبه بامرأة معينة، (كل كتاب عندي مقرونا بامرأة... كل فرحة عندي مقرونة بامرأة وكل انكسار كذلك)، لا يعتبر حياته إلا صنيع النساء، (أنا صنيع كل النساء اللواتي عبرن حياتي، بدءا من التي منحنتي الحياة، إلى التي أيقظت الرجل بداخلي، والتي فتحت لي باب الإبداع على مصرعيه، والتي جعلت قلبي يتألق والتي كانت ورقة مبسوطة تحت يدي)، بعد استعراض مغامراته مع النساء، وفي نهاية روايته يميّط الأستاذ إدريس، في كتابه الأخير اللثام عن سبب احتقاره للمرأة إذ يرتد السرد القهقري ليلقي الضوء عن مرحلة حاسمة في حياته، فمباشرة بعد وفاة والده وهو لا يزال طفلا، يقول: (اتجهت وسط الظلام إلى غرفة والدتي أستجدي بعض الحنان، لأجدها في أحضان دادة الغالية، في وضعية تفوق الحنان، كانت الواحدة تقبل الأخرى بشغف وقد تحررنا من ملابسهما) ليعلق على الحدث قائلا: (كان هذا الحدث أول زلزال في علاقتي بالنساء).

على الرغم من الجرأة التي قلما عهدناها عند الكاتبات العربيات، وأخذ القارئ إلى تجارب غريبة يتلاحم فيها الإبداع بالجنس، فإن التفكير الذكوري ضل متحكما في كتابة مورشيد، فسمحت للرجل (الأستاذ إدريس) بالبوح بكل تفاصيل تجاربه مهما كانت غرابتها وحماقنتها، في الوقت الذي حتمت على أمينة الاقتصاد في حكي تجربتها الوحيدة خارج إطار الزوجية، ومنعتها-عكس ما فعلت مع إدريس- من سرد خصوصية العلاقة مكتفية بتلميحات عامة، بل دفعتها في مرات كثيرة إلى القبول خيانات زوجها، وإلى تزور الحقائق حفاظا لسمعتها وسمعت أبنائها، تقول مخاطبتا زوجها الممدد أمامها في غيبوبته (مجبرة على لعب دور البطلة العاقلة... على حفظ ماء الوجه

الملاحق

ونعي عشيقة ماتت في حادثة سير لتحرك منها، وتهديدك إياك لا حيا ولا ميتا وتصرح أمام الجميع (المسكينة كانت صديقة حميمة وأنا السبب في وجودها في سيارة زوجي)، مجبرة على حفظ ماء وجه أبنائك واسمك، مجبرة على جعل الالهانة إكليل شهامة على رأسي)... إن الكاتبة جعلت البطلة تتحمل خيانات زوجها، وتحافظ على تماسك أسرتها وتربية أبنائه، بل الاعتناء بوالدة زوجها حتى بعد وفاته، فقد افتتح اخر فصل في الرواية بـ(وضعت أمينة قبلة على جبين حماتها التي لم تعد تبرح غرفتها... وزعت المهام على العاملين ببيتها وركبت سيارتها لتصل مقر (منشورات مرابا باكرا كربة أعمال تحترم شغلها)، وكأننا بالكاتبة تسعى إلى تكريس خصوصية المرأة المغربية والعربية عامة والتي تضع الأسرة فوق أي اعتبار، وقد تقبل في سبيل ذلك المهانة، وإلا فلما ترعى أمينة أم زوجها الذي كان يخونها، ومات في فضيحة مع عشيقته، وتدعي الزوجة أن المضيئة من معارف الأسرة، وأنها هي من طلبت منه إحضارها من المطار.

ملخص رواية في قلبي انثى عبرية للروائية خولة حمدي (تونس):

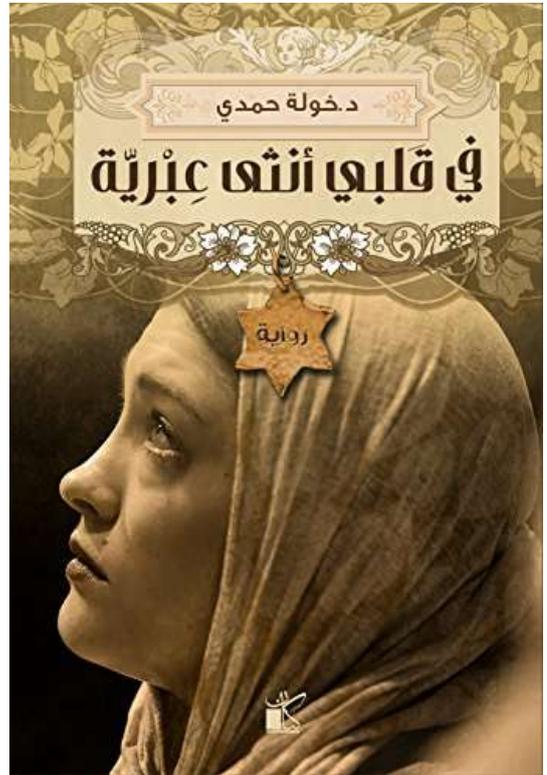
تحكي رواية (في قلبي انثى عبرية) أحداثا تنقل القارئ ما بين تونس، جنوب لبنان، وفرنسا من خلال عرض معاناة أبطال تتجاذبهم الديانات الثلاث (الإسلام ، اليهودية، المسيحية) لتنتصر الكاتبة للإسلام في الأخير، تبتدئ الرواية بنبذة تاريخية تبرز فيها قدم وجود اليهود في تونس، وتؤرخ لقدمهم إلى هذا البلد بأزيد من 2500 سنة، عندما غزا "بنوحد نصر"، مالك بابل، غزا القدس وطرد اليهود وحرق معبدهم، فهاجروا إلى تونس وأسسوا أقدم كنيس يهودي بإفريقيا في جزيرة " جربة"، في هذه الجزيرة لا زال إلى اليوم يعيش حوالي 2000 يهودي، منهم " جاكوب اليهودي" وعائلته.

وجد " جاكوب" نفسه مجبرا على تنفيذ وصية جارتة المسلمة والمتمثلة في العناية بابنتها "ريما" بعد وفاتها، وتنشأ "ريما" بين أحضان أسرة يهودية التزم فيها " جاكوب" بتربيتها تربية إسلامية، ويأخذها كل يوم جمعة إلى المسجد لتتعلم الأمور الدينية رغم معارضة زوجته "تانيا" الحريصة على حماية أسرتها اليهودية من أفكار المسلمين...

إلى جانب هذه العائلة كان يعيش "سالم" الرجل المسلم الذي فشلت علاقته بزوجته اليهودية

" سونيا" فتزوجت ثانية من رجل مسيحي أرمني " جورج" ، وأخذت معها ابنتها " ندى" و" دنا" إلى جنوب لبنان.

ومثلما كان " جاكوب" اليهودي بمثابة الأب الحنون " لريما" المسلمة، أصبح " جورج" المسيحي أبا في علاقته "بندى" و"دنا" اليهوديتين، ولكن كلما تقدمت "ريما" في السن ازدادت الهوة بينهما وبين زوجته "تانيا"، حتى جاء اليوم الذي اختارت في الصغيرة ريما الالتزام بالحجاب الاسلامي، فكانت ردة فعل زوجة جاكوب ضد الصغيرة سيئة للغاية وطردتها من بيتها خوفا على أطفالها من التأثر بها وبدينها



الملاحق

وحجابها، ورغم معارضة جاكوب لزوجته إلا انه انصاع لقرارها واخذ الصغيرة لتعيش في منزل اخته راشيل في قانا جنوب لبنان، هكذا وجدت فتيات تونس " دنا وندى " و "ريما" أنفسهن يعشن مع عوالم تعج بالصراع والمواجهات بين المقاومة الإسلامية والكيان الصهيوني .

حدث أن أصيب أحد المقاومين " أحمد " بشظية بعد تنفيذة لإحدى العمليات ضد الصهاينة، فوجد نفسه بعدما انفجر إطار سيارته يدق باب أسرة يهودية ويطلب صديقة في النضال " حسان " المساعدة من " ندى " التي سارعت لمساعدتهم واستضافتهم في قبو المنزل، وسهرت على اسعافهم بمساعدة قريبها المسيحي (ميشال راهب الكنيسة" ، ورغم إصابته البليغة إلا أن براعة "ميشال" الذي درس التمريض قبل أن يلتحق بالكنيسة في تقطيب الجراح سرعت في تشافيه. لفت انتباه أحمد طيبة " ندى" وموقفه النبيل وانسانيتها اتجاهه، فأرسل أخته لتشكرها على شهامتها ونبل اخلاقها بعد أن غادر قبو منزلها، للنتطور العلاقة بين ندى واخته سماح التي لعبت دور الوسيط، حتى توجت هذه العلاقة بخطبتها، ليظهر بعد ذلك الصراع والاختلاف والمقارنات بين الديانتين الإسلام واليهودية ، وتتم الخطبة رغم رفض العائلتين وتخوفهم من مستقبل تلك العلاقة.

وفي المقابل تكبر معاناة الطفلة المسلمة "ريما" من خلال تعرضها للتحرش والتعنيف والضرب من طرف زوج عمتها " راشيل" ، فاضطرت هذه الاخيرة لإنقاذ الصغيرة من مخالف هذا الوحش البشري بارسالها للعيش في بين اسرة يهودية وهي عائلة ندى، فيكون انتقال ريما الى هذا البيت يعزز العلاقة بين أحمد و ندى ويساهم في خطة أحمد لدعوة ندى لإعتناق الاسلام.

لكن استقرار اليتيمة ندى لم يدم طويلا لتبدأ معاناتها من جديد، بعد أن أخلت عمتها رشيل بالوعد الذي قطعته على عائلة ندى ولم تدفع لها مصاريفها لام ندى، لتضطر هذه الأخيرة لجعل الصغيرة مجرد خاتمة في البيت، كما ضيقت عليها الخناق، وإت عاطفت معها " ندى" لبعض الوقت، إلا أن والدتها لم تستج لها واستمرت في تكليف ريما بكل المهام المنزلية، إلى أن وفتها المنية وهي في سوق القرية تشتري حاجيات طلبتها منه ام ندى، فاصيبت اثناء القصف الصهيوني على جنوب لبنان.

الملاحق

تفاقت الاوضاع السياسية في جنوب لبنان وازدادت مهام المقاومين وتكاثفت العمليات النضالية، وفي هذه الاثناء انضمت " ندى " إلى حركات المقاومة إلى جانب أحمد، حيث عملت كتاجرة أقمشة تقصد القرى المتفرقة في الجنوب لبيع بضاعتها كتمويه لعملها لصالح المقاومة اللبنانية، والمتمثل في تزويد المقاومين بالسلاح والذخيرة والمعلومات، وساعدها على ذلك اتقانها للعبرية.

يتحقق النصر في جنوب لبنان وتعم الاحتفالات والافراح ، لكن الفرحة بالنصر لم تدم طويلا بسبب غياب أحمد واختفائه المفاجئ، فطال غيابه من أيام لشهور لسنيين، لتجد بطلت روايتنا ندى نفسها تعيش في صراعات داخلية بين الاستسلام لفكرة غيابه الابدية من جهة وأمل عودته الذي يراودها بين الحين والآخر، ومن جهة أخرى صراعها الداخلي بين ما عرفته عن الاسلام وبين ما وجدته من شكوك وتناقضات في اليهودية، وفي غضم هذه الصراعات جاءت لها فرصة للهرب من كل هذا بحصولها على منحة للدراسة في فرنسا.

لكن الغربة واختلاف القيم وماتعيشه من ضيق بوحدها كانت تبحث عن من ينتشلها من دوامة الشك والجزن، فعاشت في صراع داخلي اجبرها على العودة الى لبنان وإعلان إسلامها بعد مواضبتها على قراءة القرآن والسيرة إلا انها ذاقت الويلات من جراء اسلامها من قبل امها التي لم تتقبل مطلقاً فكرة اسلامها، وللهرب من كل هذا قبلت بعرض حسان للزواج رغم انه صديق خطيبها "أحمد".

تتطور الأحداث بعودة " أحمد " إلى حضن عائلته فاقتدا للذاكرة جراء صدمة جسدية ونفسية، لتجد "ندى" نفسها بين نارين: قبولها بحسان واكمال الزواج أو مساندة خطيبها السابق أحمد في محنته ومساعدته على استعادة ذاكرته المفقودة.

تتهي الروائية " خولة حمدي " فصول روايتها باستعادة أحمد لذاكرته، وزواجه من " ندى "، واسلام كل شخصيات الرواية من " جاكوب " وعائلته وكذا " أم ندى " اليهودية المتعصبة لدينها، وتختتم بذلك روايتها في انتصار الاسلام .

ملخص رواية زرايب العبيد للروائية نجوى بن شتوان (ليبيا):

رواية زرايب العبيد صدرت هذه الرواية أول مرة عام 2006، عن دار الساقى في لندن، وكانت في القائمة القصيرة لجائزة البوكر أو الجائزة العالمية للرواية العربية عام 2017، تروي هذه الرواية "زرايب العبيد" للكاتبة الليبية نجوى بن شتوان، حالة عايشتها المدن العربية والليبية خاصة قديماً وهي انتشار العبيد أو الرق، فتطرح هذا الموضوع كاشفة الستارة بكل جرأة عن تفاصيل لم يكشفها أحد من قبل مما تسبب في كثرة الجدل حولها.

فهي تعود بنا إلى ما قبل الاحتلال الايطالي لليبيا لتكشف جزءاً من ذلك التاريخ المظلم الذي مازالت آثاره ماثلة حتى الآن ، تبدأ حبكة الرواية مع قدوم رجل غريب إلى منزل "عتيقة بنت تعويضة" ليعطيها وثيقة نسبها، طالباً منها أن تعطيه فرصة كي يصلح ما يمكن إصلاحه، فهو قد بحث عنها طويلاً كي يعطيها هذه الوثيقة، ويعيد لها حقها قبل أن يموت.

هذا اللقاء الذي يجمع عتيقة بالرجل الذي سنعرف لاحقاً أنه ابن عمتها، سيستدعي الكثير من الكلام، والكثير من البوح، ليرمما معاً القطع الناقصة من الحكاية الكاملة، حكاية خاله " محمد" الذي عشق أمها "تعويضة" التي كانت عبدة في دارهم، وفي سبيل هذا الحب أهمل زوجته ما استدعى تدخلاً من العائلة كلها لإبعاد الخادمة السوداء التي سلبت قلب ابنهم وعقله، ولكنهم مع ذلك لم يستطيعوا منع تشكّل ثمرة هذا العشق، فكانت الابنة التي ولدت في زرايب العبيد بعد إبعاد الأم عن دار أسيادها، فتصور الرواية تصوّر معاناة ذوي البشرة السوداء، والمآسي التي يتحملونها سواء كانوا مملوكين من قبل البيض، ويخدمون في منازلهم، أو حصلوا على حريتهم فذهبوا، ليعيشوا فصول الفقر والحرمان في الزرايب التي سميت باسمهم.

وكما في كل المواضيع والأفكار التي تطرح اليوم في الروايات فإن فكرة العبودية قد نوقشت وطرحت في كثير من الروايات، غير أن الرهان



الملاحق

يصبح في كل مرة هو في الحكاية التي ستنقل هذه الفكرة، وفي الشكل الذي سيحمل هذه الحكاية، ونجوى بن شتوان كانت واعية لهذا، فعلى صعيد الحكاية والسرد خلقت حكاية مثيرة، بشخصيات فريدة ولغة بصرية سلسة، وأما من حيث الشكل فقد اختارت تكتيكاً ذكياً لبناء الرواية، فبدأت من نقطة زمنية معينة وعادت خطفاً إلى الخلف لتحكي قصة "عتيقة في طفولتها وكيف عاشت، وبرعت في تشويقنا على امتداد نصف الرواية وفي خلق ألغاز وتساؤلات كثيرة، وصلت إلى ذروتها في اللحظة التي تحترق فيها الزرابيب، وفي الذروة تماماً فجرت أول الإجابات، لتبدأ تدريجياً في النصف الثاني من الرواية بكشف كل ما كانت تخفيه، من خلال العودة زمنياً إلى مرحلة سابقة لمرحلة طفولة "عتيقة"، فحكيت سيرة حياة أمها قبل ولادتها هي، وفي ختام الحكاية عادت إلى الزمن الذي بدأت به، أي زمن مجيء ابن خالها وإعطائها وثيقة نسبها، محافظة على شد القارئ حتى الفصل الختامي، الذي تتكشف فيه آخر الأسرار، وهي اكتشافها ان من كانت ترعاها ليست عمته بل أمها التي احترقت في زرابيب العبيد اثر نشوب حريق كبير فيه، وراح ينمو بين ثنايا كل تلك القضايا خيط رفيع لقضية أخرى تطرحها الرواية وهي قضية المرأة ومعاناتها، وفيه تنتقد الكاتبة بشدة المعتقدات البالية والتقاليد المتوارثة التي تمارس عليها، وفي الختام تثبت الكاتبة انتهاء الريخ العبودية في ليبيا مع طرد العثمانيين منها على يد إيطاليا التي استبدلت عبودية البشر بعبودية الأوطان.

فصول الرواية التي بلغت سبعة وأربعين فصلاً كالتالي: القدر يجمع ويفرق لا تغلق باباً فتحه الله، إحك لي حكاية، في الارسالية، أنا التي أبدو في الصورة، قزن الفلفل، أنا خيط وهو حيط، تمر الأصابع، أخي في كتاب الله، كل له مفتاح ضائع يبحث عنه، حصان من الريح، أناس الأشياء المصنفة كسوء، ساسي يأتي واسقاوة يذهب، عبد وجمل وغياب، سليل الفجارات، آه يا عيني ياداري، المهاريستي شارع تفاحة، دكاكين حميد، بنت قرنفل، الجرد والعاظ، الحريق، مساء الخير...صباح الخير، العودة، نوار الوك، ماء السماء، عبيدة لجاب الله وتعويضة لسالم، أقدار خفية، يعطس ويكحّ، الحب خمرة العقل الوحيدة، الخطيئة، المنّصة، السوق، الطفل مقابل اللحم، لا محمد لاعلي، قطعة منك خارجة، توسل، روح جاثية في جسد واقف، الخرقه والدرويش، اقتفاء روح من تحب، القطة في الكيس، مفتاح دقيق احتمى بالمسافة، لا تطرق بابا مفتاحه معك، فضيلة الحق رذيلة الصمت، ما تحت الأرض يعادل ما فوقها.

الملاحق

إن جميع عناوين هذه الفصول تتألق كثيراً في ارتداء معانيها وتمثل مفاتيح حقيقية لكل متن تتصدره وتتسجم تماماً مع وقائعه وأحداثه وشخصه، وفضاءه الخلاب الذي استطاعت الكاتبة أن تجيد حبكتها الدراسية بالغوص بعمق في الواقع الإنساني المعاش حد المطابقة الشخصية لمجتمع العبيد، وإضفاء جرعات عليه من خيالها العزيز الحالم بصور وقيم إنسانية تتداخل فيها عناصر شتى، بشرية وطبيعية مادية، وتمتزج في فكر الساردة، لتنتج فضاء تتأسس نفوذ واقعه المرير، وتصبوا مراميها البعيدة إلى التسامح والمحبة والحياة المشتركة بين كل الأطياف التي تتعايش في مكان لا يبدو مجرداً أو حيادياً بل يستنطق العديد من الجماليات الفنية .

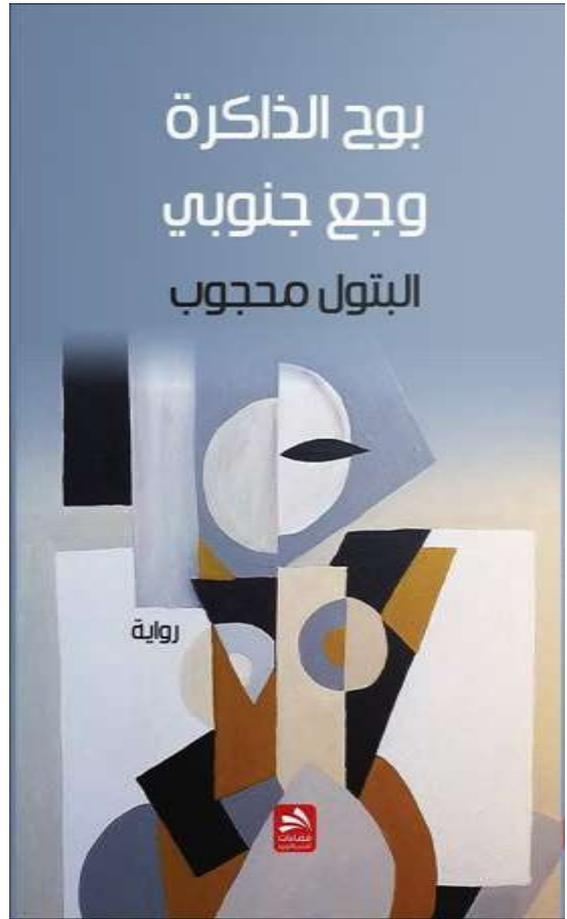
في كل الأحوال تظل (زرابيبي العبيد) رواية ليبية بامتياز ولدت من رحم ماضي مرير لازال يلقي بظلال ارتداداته الإجتماعية، ونسجتها سباحات خيال خلاب يطمح ويتطلع إلى حياة شريفة تنتزه عن كل ما يعرض بكرامة الإنسان إلى مس أو خدش أو إهانة، واستطاعت الروائية أن تقدم للمشهد الليبي والعربي الانساني، عملاً إبداعياً يستحق الثناء والإشادة والتوقف عده ملياً للتأمل في الرسائل والمضامين السامية التي يسعى إى نشرها وتعزيزها على امتداد هذا الكون الفسيح ، رواية زرابيبي العبيد رواية إنسانية بقيم فنية أدبية جيدة وبناء سردي محكم، والرواية خاضت في مربعات الصمت بكل جرأة، ولولا الضعف الذي بدا واضحاً في معالجة الرواية لطبيعة علاقة العبد صبرينة بالسيد في إطار القوانين الطبقيّة الحازمة لكانت الرواية بصمة فنية أكثر إشراقاً.

ملخص رواية بوح الذاكرة وجع جنوبي للروائية الصحراوية البتول محجوب:

صدرت حديثاً عن دار فضاءات في عمان رواية بوح الذاكرة وجع جنوبي، للروائية الصحراوية البتول محجوب وهي رواية بوليفونية (متعددة الأصوات يشترك في سرد أحداثها الروي العليم والشخصيات، التي تحكي كل واحدة منها حكايتها، من خلال سياق وجودي إنساني مشترك يربط بينهما الوجد والفقد والمنافي، ويشد بعضها إلى بعض عبر الذاكرة، وقصة حب كبيرة في المدينة المجاورة، حاملين معهم ما تخزن في الذاكرة فقط، ليعيدهم إليها كلما اشتدت وطأتهم واستبد بهم الحنين للبحراء والصحراء. أهدت الكاتبة الرواية إلى مدينة الطنطان الصحراوية الجنوبية التي تصفها ب مدينة مسكونة بالوفاء، من حين يصفها الكاتب لمجيد حسين بأنها مدينة لها طعم الملوحة حزينة وقاسية، مدينة التناقضات، حاضنة الثورة في السبعينات واللصوص منذ السبعينات.

رواية بوح الذاكرة وجع جنوبي، للروائية الصحراوية البتول محجوب، الصادرة عن دار فضاءات في عمان الاردن من 120 صفحة من المقطع المتوسط، لا تتخللها عناوين، وإنما هي عبارة عن مقاطع مفككة ومتناثرة فنيا تعبر عن رغبة أكيدة في اختراق قواعد اللعبة المتداولة في كتابة الرواية، القائمة على تسلسل الأحداث وتتابع الوقائع، إنها رواية من نوع خاص تحكي من خلالها الكاتبة كل شيء عن والدها الذي كان واحدا ممن ذاقوا مرارة الاعتقال والاستشهاد في النهاية تحت سقف المعتقل السري.

هذا الجرح الغائر الذي انوشم في ذاكرة الكاتبة وجعاً جارحاً يأبى النسيان حتى في قصصها، ولأنه فوق الاحتمال كانت الكاتبة هي الحيلة الوحيدة قبل أن تتحول الذاكرة إلى مخزون متعفن، وحدها الكتابة تضي على الدفء على روح ترتعش وحدة ووحشة الأمكنة.

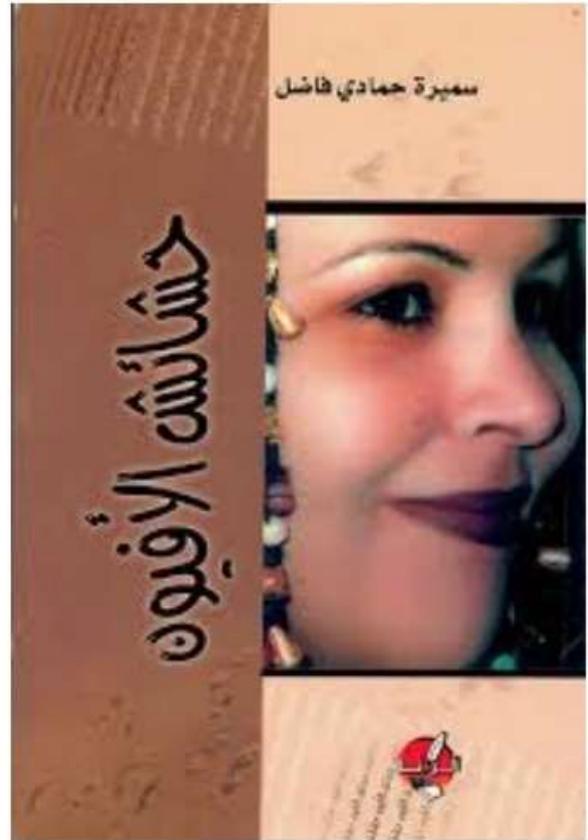


ملخص رواية حشائش الأفيون للروائية الموريتانية سميرة حمادي فاضل:

تقدم لنا رواية حشائش الأفيون للكاتبة سميرة حمادي فاضل بموريتانيا، شخصية رئيسة متمثلة في البطل عبد الرحمان والذي نتعرف عليه من خلال رسالة يبعث بها إلى صديقه ويسرد فيها مراحل حياته من طفولته القاسية التي عاشها في كنف أب دائم الغياب وأم ساهمة حزينة واجمة لا توليه أي عناية كلما حاول التقرب منها عاملته بجفاء وقسوة وحتى عندما شج أحدهم رأسه وجد في أم صديقه العطف والاهتمام الذي لم يجده في أمه والتي بمجرد أن حملته أم صديقه إليها مصابا حتى انهالت عليه ضربا، وقد كان كل هذا الواقع القاسي بالإضافة إلى الحرمان مما يتتعم به أبناء الأعمام من متع بسيطة كالنقود وقطع الحلوى محيرا بالنسبة له، لماذا هذا الجفاء؟ ولماذا هذا الحرمان؟ ولماذا لا يهتم به أحد؟ لماذا يعامل كفضيل أجرب؟؟

سيجد عبد الرحمان ضالته في الدراسة التي سيتفوق فيها لينتقل إلى العاصمة لمتابعة دراسته الثانوية، فيغادر البيت دون أن يهتم له أحد ودون أن يودعه أحد لا يحمل سوى أسمال بالية وبعض الزاد التي أمدته به أم صديقه وبعض الدراهم من صديق طفولته سيصل إلى العاصمة في سيارة مهترئة محمولا بين الماشية وسيعاني الأمرين من أجل تحقيق حلمه الذي طبعه التفوق والتميز سواء في موريتانيا أو في جامعة محمد الخامس في الرباط أو في فرنسا حيث تابع دراسته العليا مستفيدا من منح دراسية بسبب تفوقه ومتأثرا بأستاذه الفلسطيني المقيم بدمشق، والذي وجهه لدراسة الهندسة الزراعية والاشتغال بالأمم المتحدة.

لقد كان عبد الرحمان بعيدا عن الاهتمام بالقضايا السياسية كما كان بعيدا عن الدين كان كل همه أن يحقق ذاته وأن يعود إلى موريتانيا بشهادة عليا تجعل سيرته على كل لسان ليعيد



الملاحق

اعتباره لذاته أمام أوبيه وأمام مجتمعه، لقد كان يسعى للانتقام من ماضيه وينتشي بمشاعر الحسرة والندم في عيون أهله وهم يتمسحون به ويفاخرون به بقية القبائل، ولكن القدر أصر على معاكسته وزاد من معاداته وحقده على نفسه ومجتمعه فالسفارة لم تنتدب حتى فراشا لحضور مناقشة الدكتوراه وهو الموريتاني الأول الذي يحصل على هذه الشهادة، توقع أن يستقبل بالورود في المطار ولكنه انحسر وسط الحشود كأى نكرة ولم يهتم لشأنه أحد، لقد حرمه إهمال مجتمعه وتبخيسه لجهوده وتفوقه من انتقامه، ولعل القشة التي قصمت ظهر البعير كانت يوم استدعاه عمه إلى مجلس للقبيلة فكان الاستقبال فاترا عاديا ولكن المجلس بكامله هب مرحبا ومهلا ومستبشرا عندما حضر شخص ما سيعلم فيما بعد أنه وزير سابق مختلس ومرتش، لقد كانت صدمة له أن يلقى وزير سابق مختلس سارق التبريل والتوقير والإجلال وبنال هو التحقير والازدراء وهو الدكتور وموظف الأمم المتحدة، لذلك غادر إلى خارج البلاد بعدما حرمه القدر والمجتمع من انتقامه فقد توفي والده قبل عام، ليعلم فيما بعد أنه دفع ثمن خطأ ارتكبه أمه وهي ما تزال طفلة وتسبب له في كل ذلك الشقاء، وكل هذا الواقع القاسي سيؤثر على توازنه النفسي ويسقطه في براثن الإدمان على الكحول والمخدرات مما تسبب في طرده من الوظيفة وترحيله إلى موريتانيا ليعيش مجنونا في شوارعها يلاحقه الصبية ويتحلق حوله الناس، وبإسخرية القدر فهو لم ينل اهتمام الناس دكتورا ولكنهم يتحلقون حوله وقد غدا مجنونا.

ملخص رواية وجهان في حياة رجل للروائية الموريتانية تربة بنت عمار:

تدور أحداث رواية وجهان في حياة رجل للروائية الموريتانية تربة بنت عمار في بيئة صحراوية، قرية صغيرة في موريتانيا، تمتزج فيها الأصالة ونعومة العادات والتقاليد، تحكي الرواية قصة حب جسدها كل من محمود وليلى لم يكتب لها الاستمرار بسبب بعض عادات وتقاليد المنطقة وتدخل العشائر والقبائل في الزواج والنسب، وفي المقابل تحاول الروائية نقل وتصوير عادات وتقاليد المنطقة في قالب حكائي يسرد مسار حياة الشاب محمود، الذي نجح في دراسته وسافر إلى العاصمة لإكمال مشواره التعليمي ثم بعدها سافر إلى تونس ليكمل تعليمه العالي، ولكنه بقي محافظاً على عادات وتقاليد منطقتة وعلى لباسه التقليدي، ليعود بعد ذلك ويساعد عائلته وقريته الصغير، والملاحظ في الرواية أنها تحاول تمرير رسالة للقارئ مفادها أن العادات والتقاليد هي من الكنوز التي يجب المحافظة عليها.



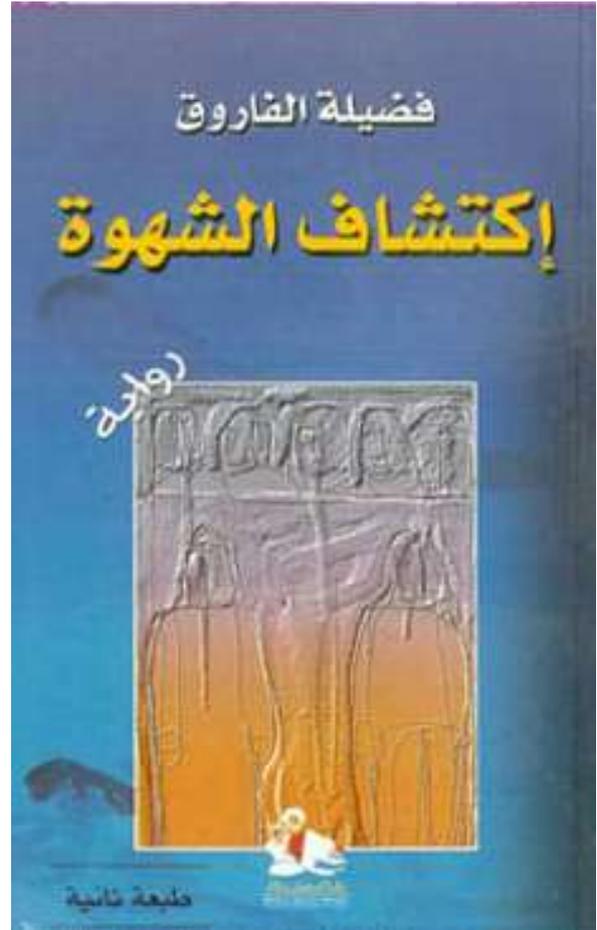
ملخص رواية اكتشاف الشهوة للروائية الجزائرية فضيلة الفاروق:

رواية اكتشاف الشهوة، صورة حية تروي معاناة امرأة جزائرية، وهي تصارع المجتمع الذكوري الذي يحاول دائما تهميشها، وتلجأ بذلك إلى عدة طرق لتتحرر من قيود التقاليد والعادات، صورت الروائية على لسان بطلتها المأساة التي تعانيها المرأة في المجتمعات الجزائرية، بداية من الاغتصاب المشروع تحت سقف مؤسسة الزواج، المباركة من الأهل والأقارب.

تدور أحداث الرواية حول قصة امرأة جزائرية من مدينة قسنطينة العريقة، في العدد الثالث من العمر، أرغمت على الزواج من رجل مغترب، مما اضطرها للهجرة والتنقل للعيش معه، في فرنسا، ومنذ أول ليلة لها في بيتها الجديد، تصدم ببقايا قصة لمرأة أخرى، لا تزال ملابسها وأغراضها كأثار باقية، مما زاد من غريبتها، ما دفعها لمنع زوجها من لمسها، هذا الأخير دفعه نفورها إلى اغتصابها وأخذ حقه الشرعي منها في أشنع صورة، ومنذ هذه الليلة أصبحت حياتها حجين في بيت الزوجية، في بلد لا تعرف فيه أحد، كل ما تفعله هو أن تكون عاهرة لزوجها الذي يستعمل فقط العنف والاعتصاب في كل مرة يقترب فيها من زوجته، لتعيش أشنع اللحظات مع هذا الزوج الحيوان الجنسي الذي لا يعود للبيت إلا مخمورا تفوح منه روائح النساء والمجون.

تحاول البطلة التأقلم مع الوضع ، فتتعرف على جاريتها اللبنانية التي تقودها إلى طريق آخر، وتسلك درب الانفتاح العولمي وتذوق طعم الحرية بالنكهة الباريسية، فتتعرف على رجال ورجال وتمارس معهم الحب فتصبح مثل فتيات باريس، متحررة لا تمت لشخصيتها القديمة بصلة، فتتعدد علاقاتها ومغامراتها العاطفية بداية من ايس،

وصولاً لوفيق بسطاجي، الذي يتضح فيما بعد أنه جارها في البناية وقريبها من قسنطينة، فتتطور علاقتها بهذا الأخير لتطلب الطلاق من زوجها وتعود إلى قسنطينة مع توفيق بسطاجي.



الملاحق

وفي الوقت الذي كان القارئ يتابع خيوط حكاية باني وصراعها مع تقاليد المجتمع الجزائري سرعان ما يفاجأ أن كل تفاصيل الحكاية والسفر إلى باريس والعودة إلى قسنطينة وكل الشخصيات والأحداث...لم تكن إلا رحلة خيالية، وتجل من هذيان البطلة، وهي تهدي في المستشفى الجامعي للمدينة بعد دخولها في غيبوبة طويلة استمرت من سنة 2000 عندما تهدم بيت أسرتها على رأسها في ليلة مطيرة بعد ترسلها ووفاة زوجها إلى يوم 10 يوليو 2003، اليوم الذي استفاقت فيه من غيبوبتها لا تعرف شيئاً عن أسرتها وأقاربها حتى زوجها مهدي عجاني لا تذكر عن علاقتها به شيئاً، في الوقت الذي تروي حقائق عن شخصيات موجودة في الواقع لم يسبقها أن رأت منه أحد،

وفي خضم هذه الاحداث تظهر هنا وهناك حكايات فرعية عن عائلتها، وصراعها مع أختها شاهي وأخيها الياس، فلم يتقبل أحد فكرة طلاقها وعودتها إلى قسنطينة، وفي وسط هذه الأحداث والصراعات ، تقودنا الروائية إلى المستشفى أين يتغير المسار السردي للرواية، وتظهر قصة موازية لحكاية باني ومغامراتها في باريس التي لم تكن سوى حلم عاشته في غيبوبتها التي دامت طويلاً، وراحت تكتبه على شكل رواية بمساعدة طبيبها سليم، وفي الختام تضعنا الروائية في دهاليز ملتوية نبحث فيها عن حقيقة البطلة وحقيقة رواية اكتشاف الشهوة التي بدأت بمعاناة تتقاسم تفاصيلها العديد من النساء في مختلف بقع العالم، وتنتهي بتفاصيل رواية تكتبها روائية بمساعدة زوجها توفيق بسطاجي، فنجد أنفسنا في سرد داخل سرد أو ما يعرف بالميتاسرد.

ملخص رواية نخب الحياة للروائية آمال مختار:

رواية نخب الحياة للروائية آمال مختار، تحكي لنا قصة امرأة تعصف بها رغبة مستبدة في التحرر الذي تسميه فعل ارتكاب الحياة، رغم حب بطلة الرواية التي هي سوسن عبد الله للشاب إبراهيم الأسمر الذي يطرح رجولة وهي المثقفة التونسية التي كانت تقضي الساعات الطوال في الحديث والحوار مع إبراهيم في قراءتهما المشتركة، حيث ينفقان العمر بين الشاي والقهوة والسيجارة وكتب الفلسفة ودواوين المتنبي والمعري وأبي نواس ومحمود درويش وأدونيس وروايات جويس. تعتزم السفر ذات يوم لتطلق لنفسها بعيداً عن أسره العاطفي والجسدي لتحقيق حرية أهوائها بمفردها إلى مدينة بون الألمانية وتعيش تجربة الحرية، رغم محاولات إبراهيم لإقناعها بأن تغلغ عن مشروع سفرها فإنها تهجره وتسافر بحثاً عن المتعة وممارسة التحرر وإشباع الرغبات، ولكن وجه إبراهيم وصوته لا يفارقانها طيلة رحلتها فتقوم باستعادة حواراتها معه، فالإشكال الذي راود سوسن هو التالي: كيف يمكن لعاشقة أن توفق بين العشق وبين الرغبة في اكتشاف الحياة والحرية خارج هذا المعشوق وخارج العلاقة به.

بعد رحلة البحث عن عالم الخيال والوهم: "عالم سلطانها الحب وقانونه العبث وحرية المتعة انتهت

الرحلة المتسكعة إلى البحث عمّن يقرضها

مبلغاً من المال يضمن لها دفع إيجار الفندق

وتمن تذكرة العودة بالطائرة إلى تونس، فماذا

حلّ بالعصفور الذي وعدته بالحرية وفتحت له

باب القفص وأطلقت سراحه؟ هل عاد إلى

القفص؟ فهل تلك هزيمة أم انتصار؟ تتساءل

سوسن، إنها تعود إلى من تحبه مرغمة لا بقوة

من خارج إرادتها بل بقوة من داخل الذات، فما

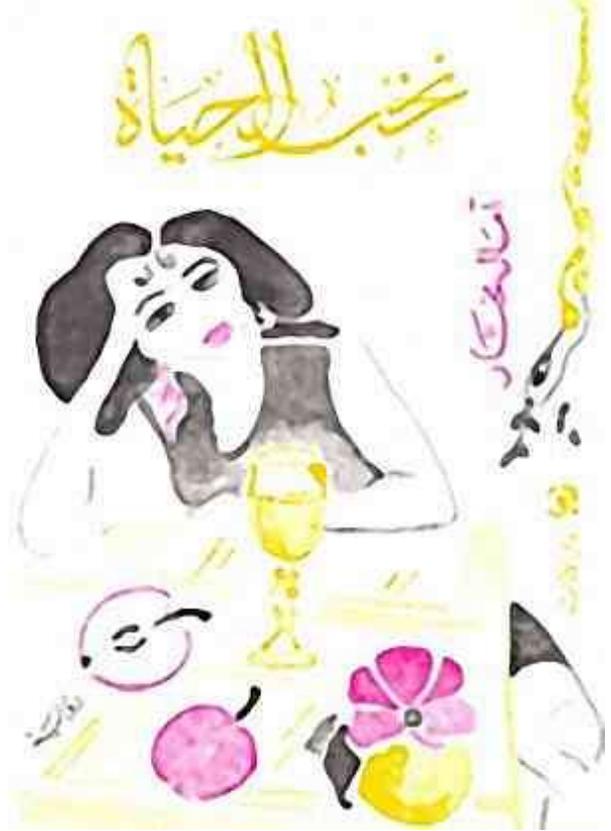
هذا التناقض؟ تود إلى حرية المتعة وتود

للعودة إلى الحبيب؟ لماذا لم تمض سوسن في

تجربة البحث عن حرية المتعة حتى النهاية؟

هل هي قوة الأخلاق أم التربية الشرقية التي

تبقى قابعة في أعماق الإنسان الشرقي سواء كان رجلاً أم امرأة، هل هي قوة العادات الاجتماعية



والتقاليد التي تقبع إلى الانفلات لدى هذا الإنسان وخاصة عند المرأة، ما فعلته سوسن هو أنها أحرقت منطقة الإغواء المتمثلة في المحرم المفري الذي يجاذب ويبعث على التجريب وخوض التجربة، هكذا اكتشفت بطلا الرواية بعد خوض التجربة أن الحرية لها حدود.

ملخص رواية جسد ومدينة للروائية لزهور كرام :

تتمحور رواية جسد ومدينة حول أربع شخصيات رئيسة : آمال إبراهيم الساردة، وسعيد، شخصيات مثقفة تتحدر من أصول طبقية فقيرة، تتمتع بوعي إشكالي، تحدها الرغبة في العبور بالذات والفضاء إلى مرفأ الكرامة وتحقيق الشروط الموضوعية، يختار سعيد النضال، فيتعرض للإعتقال بين الفنية والأخرى، قبل أن يطول اعتقاله في المرة الأخيرة، وقبل ذلك كان قد جسد عشقه للمدينة في الساردة التي راحت منه حاملاً، ويرتبط إبراهيم بآمال ويتجسد العشق نفسه، وكما اعتقل سعيد وابتعد عن فضائه ومعشوقته، يعين إبراهيم في الجنوب في إطار الخدمة المدنية، فينأى عن آمال، وتفتر علاقتها ولا تبقى سوى الرسائل بينهما جسراً للتواصل والتي ستقطع فيما بعد، تختار آمال البحث عن فضاء آخر (الهجرة)، ويكون الحصول على الجواز، عتبة للدخول إلى فضاء آخر في المدينة صالون الحلاقة (صندوق العجائب)، الذي يقودها إلى فضاء آخر: فضاء عين الذباب، حيث يباع الجسد.

يظل سعيد معتقلاً، ينتحر إبراهيم، تهاجر آمال وتعود أم سعيد وآمال إلى القرية، أما الساردة فهي تحاول بنفس إصرار وعناد سعيد، وصل العلاقة من خلال رغبتها في الحفاظ على "خيار" جنينها لتفتح الدائرة.

وتطرح الرواية من خلال تفاعل شخصياتها مع بعضها البعض، ومع العالم من حولها، مجموعة من القضايا التي تؤسس حولها مفاهيمها الخاصة، وتصنع المفاهيم السائدة موضع السؤال.



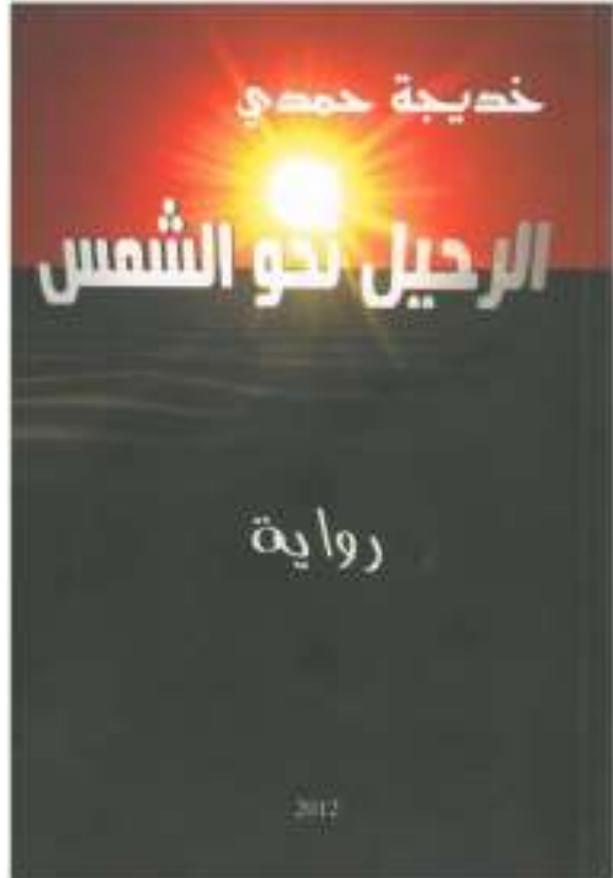
ملخص رواية الكرسي الهزاز للروائية آمال مختار:

تتولى في رواية الكرسي الهزاز منى السرد بصفقتها شخصية فاعلة في الأحداث والبؤرة التي تتفرغ عنها الحكايات وترتد إليها، ومنى دكتورة جامعية، تعيش أماً عميقاً يرتبط بعلاقتها بوالدها حامد عبد السلام الذكي، الصارم الذي حرص على تعليمها ومراقبة دروسها وحرمها من العطف والحنان، فلم تجد من تشكي عليها عندما تعرضت في طفولتها، إلى التحرشات الجنسية من عمها ثم من أخي معلمتها في المدرسة... وعندما تنطلق الرواية، يكون الأب مريضاً، عاد من المستشفى إلى البيت ليعيش مع منى بعد ان ماتت زوجته، وتكون منى أصبحت أستاذة جامعية لامعة وقررت أن تواجه العالم بوعي وقسوة وذاكرتها مثخنة بالجراح والشهوة والرغبة في التحرر... ولكي تزيل الشكوك التي علقت بذاكرتها منذ محاولات الاغتصاب التي تعرضت لها في طفولتها، استدرجت مراد، أحد طلبتها، وضاجعته فوق الكرسي الهزاز، حيث فاجاهما والده الذي صدم وامتنع عن الحديث إليها... من ثم تبدو الرواية، في حيزها الأكبر، مواجهة بين منى والأب الذي تعتبره مسؤولاً عن الجراح التي تعذبها، لكن البناء اللولبي للنص ينقلنا، عبر الاستحضار والاستطراد، إلى بقية المسارات والعلائق المكونة لتجربة منى المتحدية لكل ما يحول دون استكمال حريتها وتحقق ذاتها، إلى جانب هذه المواجهة مع الأب، تحدثنا منى عبد السلام عن تجربتها مع الرسام مجدي المشبوبة بالحب والجنس، وأمام استمرار صمت الأب المريض، حاولت ان ترضيه بالزواج من منجي الثري المنتسب إلى عائلة معروفة، لكن الزواج تلكاً منذ ليلته الأولى، فمنى انجذبت إلى صديقه لطفي رجل الأعمال الذي كان هو من شجع منجي على هذا الزواج، لتسافر مع لطفي وتعيش قصة حب في غرناطة ، وتعود بعدها لوطنها، وراحت تسرد لوالدها ما تعرضت له في طفولتها من اغتصابات وتحرشات داخل وخارج الاسرة.



ملخص رواية الرحيل نحو الشمس للروائية الصحراوية خديجة حمدي:

رواية الرحيل نحو الشمس للكاتبة الصحراوية خديجة حمدي الصادرة عن دار المنهل من بيروت سنة 2012، تأتي لتصب في مجرى جديد أدبي وثقافي قيد التبلور . إنها تجربة إبداعية تتضاف لبذور التجربة الروائية الصحراوية مانحة إياها إمكانية إخراج رؤوسها والنمو السريع في ظرف سياسي واجتماعي مسكون بهاجس البحث عن الخلاص من واقع الاحتلال المفروض . تحكي الرواية قصة الفتاة غالية، التي تعيش في المخيمات الصحراوية في تندوف هي وجدتها، تصور لنا الروائية من خلال شخصية غالية حياة اللاجئين الصحراويين والمعاناة اليومية التي يعيشونها في خيام تحت أشعة الشمس الحارقة، وتصف لنا على لسان الساردة غالية تفاصيل وحكايا أهالي المخيمات.



ملخصأطروحة دكتوراه نظام LMD:

تعددت أسئلة المتن الحكائي في الرواية النسائية المغربية وتنوعت قضاياها، فجاءت المدونة الروائية النسائية المغربية فسيفساء، تقدم كل قطعة منها خطاب من خطابات العولمة، لتشكل لوحة للمجتمع المغربي، ومدى تأثره بها سلباً أم أيجاباً، وانطلاقاً من هذه الثنائية؛ ثنائية العولمة والرواية النسائية المغربية، سعينا للحفر والتنقيب في تلك الخطابات التي تناولتها الروائيات المغربيات، وقد اخترنا في هذا البحث العمل على الرواية النسائية المغربية المكتوبة باللغة العربية التي اكتمل نضوجها وحققت تراكما كمياً ونوعياً، ورغم ذلك فإن حظها من الدراسة ما زال محتشماً لا سيما عربياً.

وفي هذا السياق جاءت بحثنا المقدمة لنيل درجة الدكتوراه لتطرح إشكالات رئيسية يتعلّق بالبحث عن مدى وجود خطابات عولمية وقضايا تتفرّد بها كتابة المرأة عن كتابة الرجل، ولها علاقة بما جاءت به العولمة من ظواهر ومظاهر وآفات وتجاوزات، فكيف استطاعت العولمة وبشقيها السلبي والإيجابي أن من هامشيتها وقداستها؟ في ظل كل تلك الصيحات التي تتعالى هنا وهناك من نبع العولمة؟ وهل نلمس خطاباً عولمياً أم عولمة للمرأة المغربية الكاتبة، وقد تفرّعت عن هذا الإشكال العام أسئلة كثيرة يتركّز جزء منها على الانساق الجنسانية و كذا المهمشات الجنسانية ولماذا صعّدت و طفت إلى السطح، وأصبحت من القضايا المتنازع حولها وحول أحقيتها في الظهور، بعد أن كانت من المحرمات؟؟؟

وبما أنّ بحثنا يعالج موضوع خطابات العولمة في الرواية النسائية المغربية، فلا مناص من استحضار المفاهيم المتعلقة بالعولمة وكذا الرواية النسائية المغربية، كما أنّ منهج البحث المتكامل أو الثقافي يتأكّد من خلال الإنصات إلى حركية السرد بوصف الرواية أرضاً مليئة بالاحتمالات، فلا يمكن مساءلتها، بصورة مرضية ومقنعة؛ لأنّها في النهاية أرض للاستفزاز، يفجرها الباحث لكي يستتبّ دلالاته، وهذا ما يستدعي الاستعانة بالمنهج التحليلي الذي يتابع الظواهر السردية ويردها إلى المكونات الثقافية، مع استخدام الإجراءات التأويلية الكاشفة عن الروابط غير الظاهرة للسرد وتأثره بالفكر العولمي وبالخطابات العولمية، ورأت ضرورة قراءة هذا السرد قراءة ثقافية تأويلية تكشف عن بنيات عميقة و أنساق غائرة تعكس قضايا مجتمع بأكمله، تنتمي إليه الرواية ونصّها بما

يمثله من أنساق تتبع خصوصية بيئته الأصلية، وتتلاقى القراءات كلها لتضعنا أمام مضمرات نسقية تعكس تحولات مستمرة، لاسيما فيما يخص علاقة الأنتى بالذكر في مجتمعنا العربي.

ولما كان الاهتمام بالأدب النسائي والنسوي أحد منتجات النقد الثقافي، رأينا في المقابل أن نستعين ببعض أدوات هذا النقد الثقافي، نظراً لقدرته على كشف منظور المبدعات، والسياقات الاجتماعية والثقافية المضمرة التي شكلت ذلك المنظور، أي أنّ النقد الثقافي سوف يكون أداة مساعدة لوضع النص في سياقه الثقافي الذي أنتجه، وذلك على اعتبار أن النص علامة ثقافية في الشأن الأول، فالنقد الثقافي معني بنقد الأنساق المضمرة التي تنطوي عليها خطابات العولمة في المدونة النسائية المغاربية، باعتبار روايته من نصوص مضمرة بكل تجلياتها وأنماطها وصيغها، بمعنى أننا نلجأ إلى قراءة النصوص المختارة قراءة ثقافية تأويلية، بأدوات جديدة تكشف السطوح والأعماق، تكشف الخصوصية الثقافية في النصوص النسائية، مرتبطة بدلالات تمتد إلى خارجه، وهنا يتحوّل النصّ تبعاً للنقد الثقافي إلى واقعة ثقافية ذات منظومة متكاملة؛ لذلك يجب أن يقرأ هذا النصّ بجماليّاته وقبحيّاته، بأنساقه الظاهرة والمضمرة، بأفئعته وحيله لتمير أنساقه الخاصّة المضادّة للوعي السائد.

تتبع أهمية البحث من كونها تشكل إسهاما في الجدل الدائر في أوساط المثقفين العرب، بشأن التصدي لمحاولات الاختراق الثقافي القائم على تهميط الثقافة لصالح العولمة الثقافية، وبذلك فإن الدراسة تطمح أن تشكل إسهاما في الجدل الدائر في الوسط الثقافي العربي لحماية الهوية العربية الثقافية، لا سيما في ظل عولمة الثقافة والحديث عن الإنسان العالمي، وليس الهدف من هذه القراءة إعادة وصف للكون الممثل سرداً ووصفاً في النص الروائي، ولن تكون غايتنا هي الكشف عن معنى جاهز كوجه تجريدي لعالم مشخص، إنّنا نطمح فقط إلى تتبع الآثار التي تركتها العولمة، وهدفنا من هذه الدراسة هو التركيز على المرأة باعتبارها ذاتاً منيرة للخطاب الرمزي وليس مجرد موضوع منظور له.

لا تشكل هذه القراءة إحاطة كلية بالوقائع المسرودة والموصوفة في هذه النصوص كما لا تدعي تقديم تأويل شامل ونهائي له، إنها قراءة جزئية، لأن تأويل هذه الوقائع تأويل متحيز، فلقد ولدت لدينا القراءات المتعددة لهذا النصوص الروائية النسائية، فرضية تأويلية قادتنا إلى التركيز على عناصر بعينها ومساءلتها باعتبارها تشكل نسقاً فرعياً ضمن النسق العام للنص الروائي،

ولسنا في حاجة إلى الدفاع عن تصور من هذا النوع فكل قراءة تتطلق بشكل حدسي في غالب الأحيان، من تصور أولي للمعنى في أفق تحيين مجموع الإمكانيات الدلالية أو البعض منها وفق تصور معين وهو ما يشكل نقطة إرساء بدئية داخل مسار تأويلي تتحدد وفق سبل وآفاق القراءة.

ومما لا شك فيه، أن دراسات سابقة عديدة قد عالجت موضوع الرواية النسائية فنذكر كتب بوشوشة بن جمعة : **الرواية النسائية المغربية 2003**، وكتاب : **المرأة والكتابة (الاختلاف وبلاغة الخصوصية)**، وكذا كتاب: **جماليات السرد النسائي** رشيدة بنمسعود، وكتاب: **المرأة التحرر والإبداع** خالدة سعيد، هذا فيما يتعلق بالأدب النسائي ، أما ما يتعلق بالعولمة، فالدراسات المنجزة حوله كثيرة لا يمكن حصرها، إلا أن هذا لا يمنع من ذكر بعضها: **ما العولمة**، لصادق جلال العظيم وحسن حنفي، محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر العربي المعاصر**، العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة.

أما هيكلية البحث فقد تكونت من مقدمة، ومدخل تمهيدي ، وثلاثة فصول، وانتهى البحث إلى خاتمة تضمنت أهم النتائج والملاحظات التي توصلت إليها، حيث قسمنا البحث تقسيماً نابعا من الأبعاد العولمية التي حملتها كل رواية أو تشاركت فيه مجموعة منهن: **مقدمة**: عرضنا فيها كل ما جاء في البحث، ومن ثم حاولنا تقسيم العمل إلى مدخل مصطلحي مفاهيمي، تطرقنا فيه إلى المصطلحات التي حملها العنوان: **خطابات العولمة في الرواية النسائية المغربية**، فتطرقنا إلى مفهوم العولمة والبعد العولمي والثقافة العولمية، من خلال عرض التعريف المصطلحي واللغوي للعولمة، وبعدها عرض أهم التعاريف التي شملت العولمة والعولمة الثقافية، بعدها تناولنا العولمة باعتبارها حقبة زمنية تاريخية، لننتقل بعد ذلك إلى القسم الثاني من العنوان وهو الرواية النسائية المغربية، وحددنا فيها إشكالية المصطلح، وحاولنا تجاوز كل تلك الهواجس التي صيغت وطرحت حول المصطلح والتذبذبات في الفهم، إلى تبني مصطلح واحد من بداية الدراسة إلى نهايتها وهو مصطلح النسائية، كتسمية لعلاقة المرأة بالكتابة، بغض النظر عن الخلفية التي انطلقت منها للكتابة أو حتى التيمات التي تناولتها، بعدها عرضنا في عجالة الرواية النسائية العربية النشأة والظهور، لننتقل إلى العنصر الخاص بالرواية النسائية المغربية، ونقدم في نهايته عرض لأهم المدونات التي سنتناولها في تحليلنا العولمي.

لننتقل إلى الفصل الأول والموسوم : العولمة واشتغال الأنساق الجنسانية في الروايات النسائية المغربية، وقد تطرقنا فيه إلى الأنساق الجنسانية وكيف طرحت وعولجت من وجهة نظر عولمية، فتناولنا خطاب الجنس بداية من الطرح العادي مروراً بأزمة الجنس في مؤسسة الزواج وصولاً للاغتصاب وعلاقته بالإباحية العولمية وكذا الغزو العولمي للمقدس الأسري والتعرف على زنا المحارم وكيف عالجت الروايات المغاربيات، وعرجنا قبل ذلك على ظاهرة التحرش التي شهدت حرية غير مسبوقة في زمن العولمة.

أما الفصل الثاني فقارب إشكالية صعود المهمشات الجنسانية من خنوثة ومثلية وسحاقية والتحول الجنسي وما يتصل بوضعها الاجتماعي والثقافي ضمن خطاب عولمي جديد على النصوص الروائية النسائية، بداية من خطاب الخنوثة والتباس الهوية الجنسية فننتعرف على عالم ملتبس في تكوينه الداخلي والخارجي، ونبحث في تأويلاته وعلاقتها بالعولمة، لننتقل بعد ذلك إلى التعرف على نسق جديد ومستجد في الساحة العربية وهو التصحيح الجنسي، هذا الخطاب العولمي الصارخ، الذي نحاول مقارنته بالفكر العولمي والتعرف على تداعياته على الصعيد الشخصي وعلى الصعيد الأسري والمجتمعي، باعتباره خطاباً دخيلاً على الساحة العربية، لننتقل في المبحث الثالث إلى طابو جديد على الساحة العربية وهو من أبرز القضايا التي طفت على الساحة الدولية وراحت تنادي وتحاول الحصول على مكانة لها، وهي الشخصيات السحاقية واللوطية، التي تحاول الخروج من المنطقة المحرمة، لاسيما في زمن العولمة، الذي يعرف بعالم المتناقضات وعالم المهمشات، ورصدنا كيفية معالجة هذه العوالم من قبل الروايات المغاربيات.

بينما عالجتنا في الفصل الثالث مسألة الهوية والأقليات وعلاقتها بالعولمة، وتأثير الثقافة والمثاقفة في رسم خط سردي يسعى لتوضيح الكيفية التي تناولت بها الروايات قضية الهوية، من خلال التطرق إلى مجموعة من الموضوعات المنفرعة منها كالهوية المحلية والمكانية والاستلاب والمثاقفة ضمن ثنائية الأنا والآخر .

ثم ختمنا بحثنا بخاتمة جمعنا فيها النتائج والخلاصات التي توصلنا إليها من خلال العرض النظري والمقارباتي، ومن ثمة إعطاء حوصلة عن كل ما جاء في الفصول السابقة، وكذا الآفاق التي تفتحها الدراسة إلى أسئلة تحتاج الإجابة عنها إلى دراسة جديدة تنتظر التحقيق، وقد

آثرنا أن نختم هذا البحث بملحق:أوردنا فيه ملخصاً للروايات التي كانت محل دراسة وتحليل بالإضافة إلى ببليوغرافيا للروايات.

ولقد أضفى البحث إلى نتائج متنوعة أهمها:

_ إن العولمة بالمفهوم المعاصر (الأمركة) ليست مجرد سيطرة وهيمنة والتحكم بالسياسة والاقتصاد فحسب، لكنها أبعد من ذلك بكثير، في تمتد لتطال ثقافات الشعوب والهوية والقومية الوطنية.

_ ترمي العولمة إلى تعميم أنموذج من السلوك وأنماط أو منظومات من القيم وطرائق العيش والتدبير، وهي بالتالي تحمل ثقافة غربية أمريكية تغزو بها ثقافات مجتمعات أخرى.

_ إن الثقافات الوافدة تشكل خطراً على الهوية المحلية وبخاصة في ظل ضعف التحصينات الداخلية، والانفتاح بلا وعي على العالم الغربي، خصوصاً الجانب الإعلامي، إنها تستهدف القضاء النهائي على التراث الثقافي والمكون الحضاري للأمة العربية.

_ تبين من خلال النماذج الروائية أثار العولمة الثقافية، والتي هدفت إلى صياغة ثقافة عالمية لها قيمها ومعاييرها هي ثقافة السوق، وتجاوز الثقافة النخبوية، وسلب الخصوصية الثقافية، وقطع صلة الأجيال الجديدة بماضيها وتراثها، وتدمير الحضارات، والتأكيد على النجاح الفردي.

_ اختراق البنية الثقافية المحلية، وتفاقم مخاطر الاستيلاء والغزو والاستعمار الثقافي، مما يؤدي إلى محو الهوية الحضارية الثقافية للأمة، ونزع الخصوصية الشخصية للشعوب العربية.

_ فقدان الشعور بالانتماء لوطن أو أمة أو دولة، وبالتالي إفراغ الهوية الثقافية من كل محتوى.

_ التقليل من قيمة الثقافات المختلفة، وفرض هيمنة ثقافية واحدة ألا وهي ثقافة القوى المالكة لمراكز توجيه آليات العولمة.

_ إشاعة ما يسمى بأدب الجنس وثقافة العنف التي من شأنها تنشئة أجيال كاملة تؤمن بالعنف كأسلوب للحياة وكظاهرة عادية طبيعية، وما يترتب على ذلك من انتشار الرذيلة والجريمة والتحرش والجنس والاعتصاب والعنف، في المجتمعات.

_ انتشار الثقافة الجنسية الغربية التي تخدش الحياء والمروءة والكرامة الإنسانية.

ملخص:

يستمد النتاج الروائي روحه من عمق المجتمع الذي يولد منه، وبالتالي فإن الروائي حينما يبادر إلى كتابة رواية أو قصة فإنه لا ينطلق من فراغ بل يكون محملاً بالزاد المعرفي والانعكاس الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي يوجه رؤيته الأدبية ليعيد تشكيلها ونحتها بين دفتي رواية بأبعادها الحديثة والمعاصرة، ومن هنا انطلق بحثنا، ومن هذه النقطة جاءت فكرة بحثنا الذي عنوانه ب: خطابات العولمة في الرواية النسائية المغاربية، لنبحث عن تلك الخطابات المتنوعة والمتعددة التي حملتها المدونة النسائية المغاربية التي اشتغلنا عليها، من خلال البحث في أنساقها الثقافية والسياسية والاجتماعية، والاسرية والمحلية والعالمية، ومدى تأثرها بالفكر العولمي ومنطلقاته، ومبادئه العالمية، الشمولية، والدخيلة على المجتمع المغاربي ككل.

الكلمات المفاتيح: العولمة، النسائية، الخطاب، الثقافة، الأنساق، الجنسانية، الهوية، الجنس.

Abstract :

The fictional product derives its spirit from the depth of the society from which it is born, and therefore when the novelist initiates the writing of a novel or a story, he does not start out from a vacuum, but rather is loaded with knowledge and cultural, social and political reflection that directs his literary vision to reshape it and sculpt it between the two covers of a novel in its modern and contemporary dimensions , and from Here, our study started, and from this point came the idea of our research, which we entitled: discourses of globalization in the Maghreb women's novel, to search for these diverse and multiple discourses carried by the Maghreb women's blog that we worked on, by researching its cultural, political, social, family, local and global patterns, and the extent of It was influenced by global thought, its principles, and its universal, universal, and extraneous principles to the Maghreb society as a whole.

Key words: globalization, feminism, discourse, culture, patterns, Sexuality, Identity, sex.